دراسات استشراقية

فصلية تعنى بالتراث الاستشراقي عرضاً ونقداً

الرقم الدولي ISSN: ١٩٢٨-٢٤٠٩
رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية ٢٤٦٦

العدد التاسع والعشرون ـ شتاء ـ ٢٠٢٢م / ١٤٤٣هـ

- الوحي والتجربة الدينيّة من وجهة نظر المستشرقين
  د. محمد جواد إسكندرلو
- نقد تفسير القرآن باللغة الألمانيّة لعادل تيودور خوري
  محمد حسن زماني ـ استيفان فريدريش شيفر
- القضايا الكبرى في كتابات إدوارد سعيد
  أ.د عبد القادر بوعرفة
- الدراسات الاستشراقيّة في اللغة العربيّة واللهجات، المغرب نموذجاً
  اسليماني رضوان
- حاكميّة الإمام المهدي في فكر المستشرقين
  كريم جهاد الحسّاني
- المنهج الإصلاحي وكشف زيف المستشرقين عند أنور الجندي
  عماد إبراهيم عبد الرزاق
- مسقط، فضاءات التعدّد الثقافي والتعايش الإثني
  الدكتور مكي سعد الله
- مصادر يهودية بالقرآن للمستشرق شالوم زاوي ـ عرض وتقويم ـ
  د. محمد صلاح البهنسي

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

دراسات استشراقية
رئيس التحرير
السيد هاشم الميلاني

دراسات استشراقية
مدير التحرير
أ.د. هادي عبد النبي التميمي
حسـن أحمـد الهادي

دراسات استشراقية
تدقيق اللغة العربية
الأستاذ حسين طالب

دراسات استشراقية
تدقيق اللغة الإنكليزية
الأستاذة هبة ناصر

دراسات استشراقية
التصميم والإخراج الفني
علي مير حسين

دراسات استشراقية
فصلية تعنى بالدراسات الاستشراقية عرضاً ونقداً

للتواصل

ـ البريد الإلكتروني للمجلة info@m.iicss.iq
ـ البريد الإلكتروني بيروت islamic.css.lb@gmail.com

العدد ٢٩ شتاء ٢٠٢٢م / ١٤٤٣هـ

قواعد النشر

تُرحّب مجلّة **(دراسات استشراقيّة)** بنشر الأبحاث العلميّة الأصيلة، وفقًا للشروط الآتية:

١. تنشر المجلّة الأبحاث العلميّة الأصيلة -في مجال التّراث الاستشراقي- التي تلتزم بمنهجيّة البحث العلمي وخطواته المتعارف عليها عالميًّا.

٢. الاهتمام بالتّركيز على نقد التّراث الاستشراقيّ وعدم الاكتفاء بعرض الأفكار ووصف الأقوال.

٣.أن يُكتب البحث باللّغة العربيّة، ويُرسل منه نسخة إلكترونيّة بصيغتي Word و pdf، بحدود (٧,٠٠٠-٥,٠٠٠) كلمة، بخط (Simpelied Arabic) على أن تُرقّم الصفحات ترقيمًا متسلسلاً.

٤.تقديم ملخّص للبحث باللّغة العربيّة، يُوضع في أوّل البحث لا يزيد عن (٣٠٠) كلمة، على أن يتضمّن عنوان البحث واسم المؤلّف.

٥. كتابة خاتمة في نهاية البحث تبيّن النتائج التي توصّل الباحث إليها على شكل نقاط، بما لا يزيد عن ٥٠٠ كلمة.

٦.تقوم المجلة بترجمة ملخّصات الأبحاث إلى اللّغة الإنكليزية، ونشرها مترجمةً مع فهرس العدد.

٧.أن تحتوي الصّفحة الأولى من البحث على اسم الباحث وعنوانه، وتخصّصه (باللغتين العربيّة والإنكليزيّة) ورقم الهاتف والبريد الإلكتروني.

٨.إرفاق نسخة من السّيرة العلميّة إذا كان الباحث يتعاون مع المجلّة للمرة الأولى.

٩. يتمّ التّعريف بالكتب والمقالات وسائر المصادر المعلوماتيّة في نهاية الدّراسة بالطريقة التّالية: المؤلف (المصحّح، الجامع، أو المترجم الذي يذكر بدلاً من المؤلّف)، تاريخ طباعة الأثر، العنوان (وغالبًا ما يذكر العنوان الفرعي الذي يحذف أحيانًا). وتُضاف في الكتب، مكان النّشر والنّاشر، وفي المقالات اسم المجلّة العلميّة ورقم الجزء أو الدورة ورقم الصفحة وفي الأغلب رقم النّسخة أيضًا. وتُدرج في المواد المعلوماتيّة ما عدا المصادر المطبوعة كالآثار الإلكترونيّة أو المواد المرئيّة والسّمعيّة، ووسيلة الإعلام التي تعرض هذا الأثر.

١٠.يُشار إلى المصادر جميعها بأرقام الهوامش التي تنشر في أواخر البحث، وتراعى الأصول العلميّة المتعارفة في التّوثيق والإشارة بأن تتضمّن: اسم الكتاب ورقم الصفحة.

٩.يزوَّد البحث بقائمة المصادر منفصلةً عن

الهوامش، وفي حالة وجود مصادر أجنبيّة تُضاف قائمة بها منفصلة عن قائمة المصادر العربيّة، ويُراعى في إعدادها الترتيب الألفبائي لأسماء الكتب أو الأبحاث في المجلّات، أو أسماء المؤلفين.

١٠.أن لا يكون البحث قد نشر سابقًا في مجلّة أو كتاب أو موقع الكتروني...، وليس مقدّمًا إلى أيّة وسيلة نشر أخرى، وعلى الباحث تقديم تعهّد مستقلّ بذلك. وعليه أن يُشير فيما إذا كان البحث قد قدّم إلى مؤتمر أو ندوة، وأنّه لم ينشر ضمن أعمالهما.

١١. تعبّر جميع الأفكار المنشورة في المجلة عن آراء كاتبيها، ولا تعبّر بالضرورة عن وجهة نظر جهة الإصدار.

١٢. يخضع تقديم البحوث وتأخيرها في المجلة لأمور فنيّة لا علاقة لها بالكاتب.

١٣. تراعي المجلّة الأنظمة مرعيّة الإجراء فيما يخصّ حقوق الملكية الفكريّة للمؤلّفين.

١٤. يجب أن يرفق الباحث تعهّدًا خطّيًّا ببحثه وفق الآتي:

جانب مدير تحرير مجلة دراسات استشراقيّة المحترم

أقرّ أنا الموقّع على هذا أدناه وأتعهّد .... (يذكر اسم الباحث)....(الصفة العلمية للباحث)

بأن هذه المادة وعنوانها :.....(العنوان الكامل للبحث) هي من إنتاجي العلمي، ولهذا فهي تدخل في ملكيتي الفكريّة، ولم يسبق نشرها، وإني أعطي مجلّتكمالكريمة حقّ الطبع والنّشر والترّجمة وإعادة النّشر والتوزيع الورقي أو الالكتروني.

١٥. تخضع الأبحاث المستلمة لبرنامج الاستلال العلمي Turnitin.

١٦. لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد عرضه على هيئة التّحرير.

١٧. تخضع الأبحاث لتقويمٍ سرّي لبيان صلاحيّتها للنشر، ولا تعاد الأبحاث إلى أصحابها سواء أقُبِلت للنشر أم لم تقبل. وعلى وفق الآلية الآتية:

أ-يبلّغ الباحث بتسلّم المادّة المرسلة للنشر خلال مدّة أقصاها أسبوع من تاريخ التسلّم.

ب- يخطر أصحاب الأبحاث المقبولة للنشر موافقة هيئة التّحرير على نشرها وموعد نشرها المتوقّع.

ت- الأبحاث التي يرى المقوّمون وجوب إجراء تعديلات أو إضافات عليها قبل نشرها تُعاد إلى أصحابها، مع الملاحظات المحدّدة، كي يعملوا على إعدادها نهائيًّا للنشر.

ث-الأبحاث المرفوضة يبلّغ أصحابها من دون ضرورة إبداء أسباب الرّفض.

ترسل الأبحاث على الموقع الإلكتروني للمجّلة: info@m.iicss.iq

هيئة التحرير

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

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

٣. الأستاذ الدكتور المتمرّس الأب سمير خليل سمير، أستاذ في المعهد البابوي للدراسات المسيحية الشرقية، الفاتيكان، روما.

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

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

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

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

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

٩. الأستاذ محمد عبد كسار، أستاذ الآثار في الجامعة الهولندية الحرّة.

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

الفهرس

المستشرقون وتحقيق المخطوطات
حسن أحمد الهادي ٩

القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية

الوحي والتجربة الدينيّة من وجهة نظر المستشرقين
د. محمد جواد إسكندرلو ١٧

نقد تفسير القرآن باللغة الألمانيّة لعادل تيودور خوري
محمد حسن زماني ـ استيقان فريدريش شيفر ٥٣

التراث الإسلامي والعربي في الدراسات الاستشراقية

القضايا الكبرى في كتابات إدوارد سعيد
أ.د عبد القادر بوعرفة ٦٧

الدراسات الاستشراقيّة في اللغة العربيّة واللهجات
المغرب نموذجاً
اسليماني رضوان ٩٣

حاكميّة الإمام المهدي في فكر المستشرقين
كريم جهاد الحسّاني ١٢٩

المنهج الإصلاحي وكشف زيف المستشرقين عند أنور الجندي
عماد إبراهيم عبد الرزاق ١٦٣

قراءات علميّة في الفكر والتراث الاستشراقي

مسقط، فضاءات التعدّد الثقافي والتعايش الإثني
الدكتور مكي سعد الله ١٨٣

مصادر يهودية بالقرآن للمستشرق شالوم زاوي ـ عرض وتقويم ـ
د. أحمد صلاح البهنسي ٢٠٧

ترجمة ملخّصات المحتوى- ٢٢٧

شهادة تقدير من ARCIF

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

التاريخ: ٢٠٢١/٩/٢٨

الرقم: L21/876 ARCIF

سعادة أ. د. رئيس تحرير مجلة دراسات استشراقية المحترم

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، النجف/ العراق

تحية طيبة وبعد،،،

يسر معامل التأثير والاستشهادات المرجعية للمجلات العلمية العربية (أرسيف – ARCIF)، أحد مبادرات قاعدة بيانات "معرفة" للإنتاج والمحتوى العلمي، إعلامكم بأنه قد أطلق التقرير السنوي السادس للمجلات للعام ٢٠٢١.

يخضع معامل التأثير "أرسيف 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 آسيا (الإسكوا)، مكتبة الإسكندرية، قاعدة بيانات معرفة، جمعية المكتبات المتخصصة العلمية/ فرع الخليج). بالإضافة للجنة علمية من خبراء وأكاديميين ذوي سمعة علمية رائدة من عدة دول عربية وبريطانيا.

ومن الجدير بالذكر بأن معامل "أرسيف Arcif" قام بالعمل على فحص ودراسة بيانات ما يزيد عن(٥٩٠٠) عنوان مجلة عربية علمية أوبحثية في مختلف التخصصات والصادرة عن أكثر من (١٤٠٠) هيأة علمية أو بحثية في (٢٠) دولة عربية (باستثناء دولة جيبوتي وجزر القمر لعدم توفر البيانات). وتبين منها (877) مجلة علمية فقط تكون معتمدة ضمن المعايير العالمية لمعامل "أرسيف Arcif" في تقرير عام ٢٠٢١ .

ويسرنا تهنئتكم وإعلامكم بأن مجلة دراسات استشراقية الصادرة عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، النجف / العراق قد نجحت في تحقيق معايير اعتماد معامل "أرسيف Arcif" المتوافقة مع المعايير العالمية، والتي بلغ عددها (٣٢) معياراً، والاطلاع على هذه المعايير يمكنكم الدخول إلى الرابط التالي: https://e-marefa.net/arcif/criteria/

وكان معامل "أرسيف Arcif " لمجلتكم لسنة ٢٠٢١ (لم ترصد أية استشهادات)، و صنفت في تخصصها ضمن الفئة (الرابعة Q4).

ونأمل حصول مجلتكم على معامل تأثير متقدم في تقرير عام ٢٠٢٢. وبإمكانكم الإعلان عن نجاحكم في الحصول على معايير اعتماد معامل "أرسيف Arcif" العالمية سواء على موقعكم الإلكتروني، أو على مواقع التواصل الاجتماعي، وكذلك الإشارة في النسخة الورقية لمجلتكم إلى معامل أرسيف Arcif الخاص بمجلتكم.

ختاماً، نرجو في حال رغبتكم الحصول على شهادة رسمية إلكترونية خاصة بنجاحكم في معامل " ارسيف "، التواصل معنا مشكورين.

وتفضلوا بقبول فائق الاحترام والتقدير

أ.د. سلمي الخرّنبار

رئيس مبادرة معامل التأثير

" أرسيف Arcif"

+962 6 5548228 -9
+962 6 55 19 107
info@e-marefa.net
www.e-marefa.net
Amman Jordan
2361 Amman, 11953 Jordan

بسم الله الرحمن الرحيم

المستشرقون وتحقيق المخطوطات

حسن أحمد الهادي(*)

المخطوط، وجمعه مخطوطات، عبارة عن كتاب أو رسالة مكتوبة بخطّ مؤلّفها الأصلي أو النسّاخ، أي لم تطبع بعد، ويقابله المطبوع، وهو الكتاب المنسوخ في المطبعَة[1]. وللبحث في دراسة المخطوطات وتحقيقها، مشكلاته وحقيقاته لناحية الرجوع إلى المصادر المخطوطة الذي يمثّل صعوبةً عند الكثيرين؛ لجهلهم بها أحيانًا، ولصعوبة التعرّف عليها أحيانًا أخرى، ولتعذّر الحصول عليها ثالثة. أضف إلى أنَّ الباحث الذي يتّخذ المخطوطات مادّة لبحثه أو تحقيقه، لا مناص له من التعامل المباشر مع تلك المخطوطات، وهو تعامل دونه محاذير وصعوبات كثيرة؛ لأنّه لا يستطيع أن يدرس المخطوطات إلّا إذا عرف أنواع الخطوط وتواريخها والأماكن التي نشأ فيها أو انتشر فيها كلّ نوع منها، وأنواع الأحبار التي كانت تستخدم وطرق صناعتها، وأنواع الورق، والسمات التي تميّز بها كلّ عصر وكلّ مكان من الأماكن التي صنع فيها، يضاف إلى ذلك المعرفة بأنماط الفنون الزخرفيّة في المخطوطات، وتسمية كلّ شكل من أشكالها، والعصر الذي ظهر فيه، والمكان الذي انتشر فيه وتميّز به، والإلمام بخصائص التجليد في مختلف العصور والبيئات وغيرها من العناصر...

وتتجلّى أهميّة المخطوطات -التي اهتمّ المستشرقون بها- في كونها جزءًا من

* ـ مدير التحرير.

[١]- مجمع اللغة العربيّة بالقاهرة، المعجم الوسيط، القاهرة، ١٩٧٢م, ط٢، ص٢٢٤.

التراث العربي والإسلامي، الذي قامت عليه الحضارة العربيّة والإسلاميّة، ودراستها تدفع إلى التعرّف على أسباب النهوض وعوامله وعناصر قوّته، والتطوّر والتقدّم والإبداع عند العرب والمسلمين، ومعرفة الطريق الذي سار عليه الأقدمون في مسيرة بنائهم الحضاري.

وصحيح بأنّ دراسة المخطوطات وتحقيقها ونشرها قد بدأت مبكّرًا في حدود القرن الخامس عشر الميلادي في أوروبا، وكانت في طور نشأتها الأولى صناعة تحترف للكسب المعيشي، ثمّ تحوّلت من خلال ما مرّت به من تجارب عمليّة إلى علم له أصوله وقواعده، بدءًا من جمع نسخ المخطوط ومقابلتها، وصولاً إلى تدوين الاختلافات بين النسخ في الهوامش، إلاّ أنّه من الواضح عندنا أنّه كان للاستشراق سبق الممارسة لا سبق التأسيس في هذا المجال؛ لأنّ إجراءات علم تحقيق المخطوطات معروفة في تراثنا العربي والإسلامي وعند علماء المسلمين منذ القدم، وقد عرف العلماء المسلمون القواعد المتعلّقة بعلم تحقيق المخطوطات مبكّرًا، إذ كانوا يتحرّون عن صحّة نسبة النصّ إلى صاحبه، ويهتمّون بضبطه وتوثيقه، ويقابلون بين أوجه روايات النصّ المختلفة، لانتقاء أوثقها[١].

ويظهر بوضوح للمتتبّع في تاريخ الاستشراق أنّ عددًا كبيرًا من المستشرقين، قد أولى تحقيق هذه المخطوطات عناية خاصّة واستثنائيّة؛ نظرًا لقيمتها العلميّة والحضاريّة، فضلاً عن كونها جزءًا مهمًّا من التراث العربي والإسلامي العريق، فقد عنيت الدراسات الاستشراقيّة بجمع المخطوطات الإسلاميّة، وتحديدًا في القرن السابع عشر، وتمّ نقلها إلى الغرب، والقيام بحفظها وفهرستها، وتحقيق بعضها ونشره. وتسجّل الوقائع التاريخيّة أنّ المرحلة التي جاب المستشرقون والرحّالة الغربيّون الديار الإسلاميّة بحثًا عن المخطوطات. وبالرغم من كلّ المحاذير والمشكلات والصعوبات التي تواجه عمليّة تحقيق المخطوطات ودراستها، نجد بأنّ المستشرقين على اختلاف مشاربهم وتوزّعهم الجغرافي قد اهتمّوا منذ زمن طويل بجمع المخطوطات العربيّة من كلّ مكان في بلاد الشرق الإسلامي، وكان هذا العمل مبنيًّا على وعي تامّ بقيمة هذه المخطوطات التي تحمل تراثًا غنيًّا في

[١]- زقزوق، محمود حمدي، الاستشراق والنهضة الفكريّة والصراع الحضاري، ط.أولى، ١٤٠٤ه، مطابع الدوحة الحديثة، ص٦١، بتصرّف.

شتّى مجالات العلوم. وكان بعض الحكّام في أوروبا يفرضون على كلّ سفينة تجاريّة تتعامل مع الشرق أن تحضر معها بعض المخطوطات، وقد ساعد الفيض الهائل من المخطوطات المجلوبة من الشرق على تسهيل مهمّة الدراسات العربيّة في أوروبا وتنشيطها. وكانت الجهات المعنيّة في أوروبا ترسل مبعوثيها لشراء المخطوطات من الشرق. فعلى سبيل المثال أرسل «فريدريش فيلهلم الرابع» ملك بروسيا «ريتشارد ليبسيوس» إلى مصر عام ١٨٤٢م، و «هينريش بترمان» عام ١٨٢٥م إلى الشرق لشراء مخطوطات شرقيّة، وقد تمّ جمع المخطوطات من الشرق بطرق مشروعة وغير مشروعة. وقد لقيت هذه المخطوطات في أوروبا اهتمامًا لناحية حفظها وصيانتها من التلف والعناية بها، وفهرستها فهرسة علميّة تصف المخطوط وصفًا دقيقًا، وتشير إلى ما يتضمّنه من موضوعات، وتذكر اسم المؤلِّف وتاريخ ميلاده ووفاته وتاريخ تأليف الكتاب أو نسخه... إلخ. وبذلك وضعت تحت تصرّف الباحثين الراغبين في الاطّلاع عليها في مقرّ وجودها أو طلب تصويرها بلا روتين أو إجراءات معقّدة.

وقد قام مثلاً ألوارد (Ahlwardt) بوضع فهرس للمخطوطات العربيّة في مكتبة برلين في عشرة مجلّدات، وقد صدر هذا الفهرس في نهاية القرن الماضي، واشتمل على فهرس لنحو عشرة آلاف مخطوط. وقد قام المستشرقون في الجامعات والمكتبات الأوروبيّة كافّة بفهرسة المخطوطات العربيّة فهرسة دقيقة، وتقدر المخطوطات العربيّة الإسلاميّة في مكتبات أوروبا بعشرات الآلاف[١]، وهناك دراسات للمستشرقين عن هذه المخطوطات في مجالات عديدة. وعلى سبيل المثال قامت باحثة من المستشرقين بإعداد بحث عن نوادر مخطوطات القرآن الكريم في القرن السادس عشر، قال عنه الشيخ أمين الخولي بعد أن سمعه في أثناء حضوره مؤتمر المستشرقين الدولي الخامس والعشرين:»لقد قدّمت السيّدة كراتشكوفسكي بحثًا عن نوادر مخطوطات القرآن في القرن السادس عشر الميلادي، وإنيّ أشكّ في أنّ الكثيرين من أئمّة المسلمين يعرفون شيئًا عن هذه المخطوطات، وأظنّ أنّ هذه المسألة لا يمكن التساهل في تقديرها»[٢].

[1]-http://www.cairo.cybrarians.info/abstrcts18.html

[٢]- راجع العقيقي ٣/ ٣٥٢ وما بعدها، وكذلك ٣/ ٥٩٨. راجع أيضًا:Fueck, op. cit. 189- 191.

...وعندما نريد تقييم جهود المستشرقين، يجب علينا أن لانكتفي بالظاهر، بل علينا أن ندرس المخطوطات التي حقّقوها ونشروها، ونطرح العديد من الأسئلة حولها، فهل كان تحقيقهم مبنيًّا على أسس علميّة؟ وما هي أهدافهم من هذه العمليّة العلميّة المعقّدة؟ وما المخطوطات التي قاموا بتحقيقها؟ وهل عنوا بتحقيق ما يظهر تفوّق المسلمين ونبوغهم وعبقريّتهم، أم أنّهم حقّقوا من المخطوطات ما يخدم أغراضهم وأهدافهم الاستعماريّة؟.

وبنظرة أوليّة نجد بأنّ النقد الموجّه لهذه الأعمال كان في الأعم الأغلب ضمن اتجاهين، فقد عمد أصحاب الاتجاه الأوّل إلى نقد النتائج والآراء الفكريّة للمحقّق في معالجته للنصّ المخطوط، وعادة ما تكون هذه الآراء ظاهرة مثبتة في مقدّمة التحقيق، بحيث يعبرّ عنها المحقّق مباشرة موضحًا رأيه في تلك القضايا التي يعالجها المخطوط، وفي بعض الأحيان تكون هذه الآراء مستنبطة من المعالجة التحقيقيّة للنصّ المخطوط، وتظهر أكثر ما تظهر في هامش التحقيق، حيث تعليقات المحقّق على النصّ وترجيحاته. وهذا الاتجاه في النقد يشمل ما أنتجه المستشرقون من تحقيقات أو معالجات للنصّ المخطوط، ولهذا فقد تعرَّضتْ الآراء الفكريّة التي أثبتها المستشرقون في مقدّمات تحقيقاتهم لردود كثيرة، من خلالالمقدمات التي كُتبت من قِبل المحقّقين العرب، الذين أعادوا تحقيق المخطوط الذي نشره المستشرق من قَبلُ، وهذا المنحى من النقد يفرض على الناقد لعمليّة التحقيق أن يكون متخصّصًا في المتن موطن الدراسة؛ ليفهم أوّلاً مقصد المحقّق من كلامه، ثمّ يتمكّن ثانيًا من الردّ عليه ونقد آرائه الفكريّة.

بينما ذهب أصحاب الاتجاه الثاني إلى نقد إجراءات التحقيق، أو نقد المنهج الذي اتَّبعه المستشرقون في إخراج المخطوط ونشره، وهو اتجاه نقدي يدور حول المنهج المتّبع من قبل المستشرق في عمليّة المعالجة التحقيقيّة للنصّ المخطوط، وهذا الاتجاه ينبثق من النصّ ذاته دون الدخول مع المستشرق المحقّق للنصِّ في سجال فكري حول آرائه التي حاول أن يبثَّها من خلال معالجته للنصّ المخطوط. ويحاول هؤلاء الإجابة على سؤال: هل استوفت المعالجة التحقيقيّة للمخطوط من قبل المستشرق إجراءات علم التحقيق؟.

وفي كلا الحالتين إنَّ الجهود التي بُذلت إلى زماننا المعاصر لم ترتقِ إلى المستوى الذي يليق بتراث نهبه الغرب وتفرّغ لدراسته مئات الباحثين والمحقّقين؛ بحثًا وتحقيقًا وتنقيبًا في كلّ ما يتعلّق بالتراث العربي والإسلامي؛ ليتمكّنوا من جعل مضامين هذا التراث مادّة مرجعيّة دسمة بين أيدي الباحثين ومراكز الدراسات والمؤسّسات التعليميّة العالية...، ويتمّ استثماره في المجالات العلميّة والتنمويّة والحضاريّة وغيرها من المجالات، في خدمة البلدان والمجتمعات الغربيّة التي طالما ادّعت التطوّر والتقدّم والرقيّ والحضارة، إلى جانب فهمهم لواقع بلداننا ومجتمعاتنا وتراثنا كي تكون لقمة يسهل تناولها برضا وتعاون أهلها وأصحابها.

وهنا تكمن الخطورة والضعف والوهن عند الكثير من الباحثين والمحققين في هذا العصر، وهو ما يجعلنا نوجّه خطابًا مخلصًا إلى كلّ العلماء والمفكّرين من العرب والمسلمين لاستثمار كلّ الطاقات العلميّة، وتسخير الموارد النفيسة في خدمة إحياء التراث واستنقاذ ما سُلب منه، ودفع كلّ الأفكار المشوّهة عنه، وهذا لا يتمّ إلّا بالمشاريع والمؤسّسات العلميّة الكبيرة، وإعادة رسم أولويّات التعليم العالي والبحث العلمي في الجامعات ومراكز البحث في عالمنا الإسلامي...

مدير التحرير

القرآن الكريم

في الدراسات الاستشراقية

- **الوحي والتجربة الدينيّة من وجهة نظر المستشرقين**

د. محمد جواد إسكندرلو

- **نقد تفسير القرآن باللغة الألمانيّة لـ عادل تيودور خوري**

محمد حسن زماني

استيقان فريدريش شيفر

الوحي والتجربة الدينيّة من وجهة نظر المستشرقين

د. محمد جواد إسكندرلو[*]

ملخّص

يتطرّق الباحث في هذه الدراسة إلى مقولة المستشرقين فيما يتعلّق بمصدر القرآن وأنّه غير إلهي، وأنّه ليس بوحي ولا معجزة بل هو نتاج بشريّ، ومحمّد ﷺ هو الذي ألّفه واعتقد أنّه وحي منزل من قبل الله. وهو مايتنافى مع قواعد ومنهجيّة التحقيق والبحث العلمي؛ كونها في الغالب تستند، بل وتبنى على خلفيّات فكريّة وفلسفيّة ماديّة وغربيّة، لم يتّفق أهلها على حقّانيّتها. هذا بالإضافة إلى ما ذهب إليه أغلب المستشرقين والعلماء الغربيّين من تبديل للوحي الرسالي بالتجربة الدينيّة البشريّة، وأنّه من فكر محمّد ﷺ، وهو ما يناقشه هذا البحث، إذ يعرض في تقسيمات ستّة آراء المستشرقين ويفنّدها وينقدها، كما يتناول بالبحث والمناقشة قضيّة التجربة الدينيّة لناحية مفهوم وأرضيّة ظهور التجربة الدينيّة، وأنواعها، ونسبة الوحي الرسالي والتجربة الدينيّة.

المحرِّر

*- باحث وأستاذ في الدراسات القرآنيّة والاستشراق، من إيران.

ـ تعريب: رائد علي غالب.

المقدّمة

تعدّ مسألة وحيانيّة القرآن الكريم من القضايا المهمّة والأساسيّة التي وجّه المستشرقون انتقاداتهم وإشكالاتهم بها على الإسلام، ولهذا فهم يروّجون مقولة أنّ القرآن ليس بوحي أو معجزة، بل هو من صناعة البشر، وأنّ النبيّ ﷺ هو الذي ألّفه وادّعى أنّه وحي من الله سبحانه وتعالى، ولهذا السبب يعتقد أغلب المستشرقين بأنّ مصادر القرآن غير إلهيّة، وأنّ النبيّ أخذ قسمًا من المعارف القرآنيّة من بيئة الجزيرة العربيّة، وأخذ القسم الآخر عن اليهود والمسيحيّين، إضافة إلى أخذه قسمًا ثالثًا عن عقائد وأعراف وتقاليد بعض الأمم[١].

وإلى جانب افتراءات المستشرقين وعدم موضوعيّتهم العلميّة في قضيّة مصدر القرآن، سعى أغلب المستشرقين والعلماء الغربيّين إلى أن يبدلوا الوحي الرسالي بالتجربة الدينيّة البشرية، ويظهروا بأنّ القرآن كتاب غير إلهي ونتاج فكر النبيّ، وبجهود متواصلة يسعون إلى توجيه اتّهامات غير علميّة وغير معقولة ومتعصّبة إلى القرآن وإلى شخصيّة النبيّ ﷺ.

المبحث الأوّل

مصدر القرآن عند المستشرقين

تبيّن البحوث الكليّة أنّ المستشرقين يعتقدون أنّ النبيّ أخذ جميع المعارف القرآنيّة من مصدرين: أحدهما، محيطه الجغرافي والحياة الاجتماعيّة والدينيّة والثقافيّة للجزيرة العربيّة، والجزء الآخر أخذه من اليهود والمسيحيين وعقائد وتقاليد الشعوب الأخرى. ومن هنا قسّموا مصادر القرآن إلى مصدرين وعاملين أساسيين،

[١]-تجدر الإشارة إلى أنّه مثل هذه المحاولات قد صدرت من قبل من المشركين، حيث ذكر القرآن بعضها وطرح إجابات لها، منها ما جاء في قوله تعالى: {يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَٰذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ} سورة الأنعام، الآية ٢٥. وفي قوله تعالى: {وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَٰذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ} سورة الفرقان، الآية٤، وفي قوله تعالى: {وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ} سورة النحل، الآية١٠٣. وقد أجاب القرآن على جميع هذه الإشكالات في قوله تعالى: {أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا} سورة النساء، الآية٨٢.

وهما: المصادر الداخليّة والمصادر الخارجيّة[١]. وقد طرح المستشرقون والمروّجون للاستشراق نظريّات عدّة في مجال تعيين الآيات القرآنيّة، واستند كلّ واحد منهم إلى واحدة من النظريّات الآتية في آرائه، وجعلها أساسًا لكلامه وأفكاره حول الوحي والقرآن. وتتلخّص[٢] آراؤهم في مصدر القرآن في الموارد الستّة الآتية:

١. وحيانيّة القرآن

٢. أنّه الهي غير وحياني

٣. نظريّة النبوغ

٤. اقتباس القرآن من التوراة والكتب القديمة

٥. أنّه متأثّر بثقافة عصره

وبما أنّ موضوع هذه الدراسة (الوحي والتجربة الدينيّة من وجهة نظر المستشرقين) فإنّنا نبحث بداية آراءهم في هذه الموارد الستّة، ومن ثمّ نتطرّق إلى قضيّة التجربة الدينيّة وعلاقتها بالوحي.

أوّلًا: القرآن وحي إلهي: يعتقد البعض من علماء الغرب بأنّ القرآن الكريم مصدره الوحي الإلهي الذي نزل به جبرائيل الأمين على النبيّ محمّدﷺ، ومن الواضح أنّ هذه الطائفة من العلماء -ومن بعد دراسات مكثّفة- قد تبيّنت لهم الحقائق، فتركوا الديانة اليهوديّة أو المسيحيّة ودخلوا في الإسلام، وكتبوا مؤلّفات عدّة في هذا المجال، ومن بين هؤلاء نذكر المستشرق الفرنسي الدكتور موريس بوكاي، والمستشرق البريطاني جان ديفن بورت، والشهيد الدكتور إدواردو أنييلي.

ثانيًا: القرآن إلهي وغير وحياني: ذهبت جماعة من علماء الديانات الأخرى المتخصّصين بدراسة القرآن، وبناء على ما وجدوا من العلوم والمعارف القرآنيّة الراقية

[١]- راجع : راشدي نيا، أكبر، التفكير في الإشكالات التي يردها المستشرقون على أنّ القرآن وحي إلهي، قبسات، رقم ٢٩.

[٢]- راجع: إسكندرلو، محمّد جواد، دروس في القرآن من وجهة نظر المستشرقين، ص٢٣. زماني، محمّد حسن، المستشرقون والقرآن، ص١٢٦.

والمتطابقة مع التعاليم الإلهيّة، أنّ هناك نوعًا من الترابط مع الله، وأنّ القرآن بنحو ما تحيطه العناية الإلهيّة؛ ولذلك كان سببًا في نجاة الناس في الجزيرة العربيّة، وسببًا في سعادة المسلمين على طول التاريخ. ولم يصرّح هؤلاء بشكل مباشر بوحيانيّة القرآن ونزول الوحي على النبيّ محمّدﷺ، إذ لم يعتبر هؤلاء بأنّ القرآن كتاب وحي من الله تعالى، وأنّ الدين الإسلامي آخر دين للبشريّة؛ ولذلك لم يعتنقوا الإسلام وبقوا على معتقداتهم في الدين المسيحي واليهودي، ولكنّهم تطرّقوا في كتاباتهم بإجلال إلى التعاليم والكمالات القرآنيّة التي تسعد الإنسان، والفضائل الأخلاقيّة للنبيّ الأكرم وأصحابه، وإنجازات الإسلام والمسلمين للبشريّة، ودور المسلمين في إقامة أسس الحضارة الجديدة في الغرب، نذكر من بين هؤلاء المستشرق الفرنسي هنري كوربين، والياباني إيزوتوسو، والإسكتلندي توماس كارليل، واللبناني جرجي زيدان.

كما جاء في كتاب «المستشرقون والقرآن» بعض العبارات والاعترافات ضمن عنوان (وجه القرآن الجميل وصدق النبيّﷺ من وجهة نظر علماء الغرب المنصفين).

ثالثًا: نظريّة النبوغ: اضطر بعض المستشرقين من الذين لم يستطيعوا أو لا يريدون فهم أنّ المعارف القرآنيّة والإلهيّة وحي من الله، حينما رأوا سعة المعارف القرآنيّة وشمولها لمختلف الأبعاد؛ من الفلسفة، والعقيدة، والعرفان، والأخلاق، والاقتصاد، والأسرة، والمجتمع، والتربية، والسياسة...وهي ما جاء بها إنسان أمّي لا يقرأ ولا يكتب، إلى طرح نظريّة النبوغ، وقالوا إنّ النبيّ محمّد عبقري كبير، بل أكبر عبقري في تاريخ البشريّة؛ ولهذا استطاع من دون الاستناد إلى وحي سماوي أن يؤسّس ثاني أكبر دين في العالم، ويلبّي جميع متطلّبات أمّته وأتباعه من العقيدة والشريعة والآداب والسنن...

وعند البحث في خلفيّة هؤلاء نجد أنّ البعض منهم وبسبب عدم حصوله على مصادر كافية، وعدم تماسه بشخصيّات علميّة مسلمة علميّة، قد توصّل في أبحاثه إلى هذه النتيجة. ولكن ليس كلّ مدّعيي هذه النظرية هم كذلك، فالبعض منهم ورغم توصّلهم يقينيًّا إلى تفوّق القرآن على جميع الكتب السماويّة الموجودة، والإقرار بإعجاز القرآن في العصر الجاهلي الذي جاء به إنسان أمّي لا يقرأ ولا يكتب،

ومع الالتفات إلى بطلان التوراة والإنجيل الحالية، وما تحتويه من الأباطيل وعدم مشروعيّتهما، إلّا أنّهم يصرّون على أحقّية العهدين، وأنّ القرآن غير إلهي، وقد بذلوا كلّ الجهد لإثبات نظريّة النبوغ بالنسبة للنبيّ ﷺ وأنّ القرآن بشريّ المنشأ، وتوسّلوا بإلقاء التهم والشبهات[١] حول الدين الإسلامي، ومنها أنّهم أطلقوا عليه:

المحمّديّة: وهي من الخدع التي استخدمها المستشرقون في هذا الصدد، إذ أطلقوا اسم (المحمّديّة بدلاً من الإسلام) وبهذه الطريقة يلقون في الأذهان أنّ منظومة التعاليم الإسلامية لم تكن سوى تعاليم شخصيّة وإفرازات ذهنيّة للنبيّ محمّد ﷺ، وبهذه الطريقة يقطعون اتصال الدين بالله والوحي الإلهي[٢]. والحال أنّ الدين الإسلامي في جميع اللغات، وفي كتابات المسلمين وغير المسلمين في أنحاء العالم، يسمّى بـ (الإسلام)، ولم يستعمل أحد من المؤلّفين المسلمين اسم (المحمّديّة أو الاتجاه المحمّدي). ويرجّح هاملتون جب، وهو من المستشرقين الذي استخدموا كلمة (mohammad ianism) بدلاً من الإسلام، يرجّح استعمال هذه الكلمة، فيقول: (الحقيقة أنّ الإسلام يقوم على فكرة الخلافة والوراثة المتعلّقة بالحواريين والبابا التي تبلغ ذروتها في النبيّ محمّد ﷺ).

ومن هذه الطائفة المستشرق الفرنسي هوبرت كريمه[٣]، وعلى أساس هذا الإلقاء نسبوا الاتّهامات إلى النبيّ محمّد ﷺ وبلغت هذه الاتهامات إلى حدّ أنّ الكاتب المسيحي إدوارد سعيد أشار في كتابه الاستشراق إلى هذا بقوله: (لقّبوا الإسلام بالدين المحمّدي أو الاتجاه المحمّدي، ولقّبوا النبيّ محمّد ﷺ بالمخادع).[٤]

وأوضح المستشرق الفرنسي موريس بوكايوهو، مستشرق وطبيب، وقد اعتنق الإسلام من بعد أبحاث كثيرة قام بها حول الإسلام ودراسة الآيات الكريمة للقرآن، أوضح أحقّية الإسلام، وأشار إلى السرّ في تبديل اسم (الإسلام) إلى (محمّديّون) بقوله: (لم يكن لديّ حافز في فترة الشباب للبحث حول الإسلام؛ لأنّه في الغرب يستخدمون مصطلح (محمّديّون) بدلاً من (الإسلام) وأشاعوا بأنّ الدين الإسلامي

[١]- راجع: زماني، محمّد حسن، المستشرقون والقرآن، ص١٢٧-١٢٦.

[٢]-راجع: المصدر نفسه، ١٢٩-١٢٨.

[٣]-راجع: المصدر نفسه، ص١٢٨-١٢٧.

[٤]- راجع: زماني، محمّد حسن، المستشرقون والقرآن، ص١٢٩.

نتاج الإنسان، وليس دينًا يستحق التحقيق، ولكن بعدما تعرّفت على القرآن.... أدركت أنّ هذا الكتاب لم يكن حاصل فكر إنسان، بل هو وحيٌ إلهي).

نظريّة النبوغ من وجهة نظر العلامة الطباطبائي (ره)

يرى العلامة الطباطبائي (ره) في منشأ نظريّة النبوغ أنّ أكثر الكتّاب الذين بحثوا في الأديان والمذاهب، قد استندوا في مقولاتهم إلى أنّ نبيّ الإسلام ﷺكان نابغة عارفًا بالأوضاع الاجتماعيّة، وسعى إلى خلاص البشريّة من مهوى الوحشيّة والانحطاط الخلقي، ورفعها إلى أوج المدنيّة والحريّة، فدعا الناس إلى اعتناق آرائه الطاهرة، التي تجلّت بشكل دين جامع كامل. فكان النبيّ ﷺ -بحسب قولهم- يحمل روحًا نزيهة وهمّة عالية، وقد عاش في بيئة يسودها الظلام وتتحكّم فيها القوّة والأراجيف والهرج الاجتماعي، وتتّسم بحبّ الذات والسيطرة غير المشروعة على الأموال، وتتجلّى فيها كلّ مظاهر الوحشيّة المقيتة. ولهذا كان ﷺ يأوي إلى غار في أحد جبال تهامة، فيبقى فيه أيّامًا يخلو إلى نفسه، وكان يتوجّه بكلّ حواسه إلى السماء والأرض والجبال والبحار والأودية والآجام وما وضعته الطبيعة تحت تصرّف البشريّة من سائر النعم، وكان يأسف على الإنسان المنهمك في الغفلة والجهل، الذي قد أبدل حياته السعيدة الهانئة بحياة نكدة تضاهي حياة الحيوانات الوحشيّة. واستمرّ تألّم النبيّ ﷺ وتأذّيه من تلك المفاسد والآثام الاجتماعيّة...، فلما بلغ الأربعين من عمره وفّق-بنظرهم- إلى كشف طريق للإصلاح يمكن بواسطته إبدال تلك الحياة الفاسدة بحياة سعيدة، فيها كلّ معاني الخير، وذلك الطريق هو «الإسلام»[١].

وبعد ذلك يذكر المرحوم العلامة الطباطبائي (ره) تبرير هؤلاء لكلامهم بقولهم: كان النبيّ يفرض أنّ أفكاره الطاهرة هي كلام إلهي ووحي سماوي يلقيها الله تعالى في روعه ويتكلّم بها معه. كما كان يفرض روحه الخيّرة التي تترشّح منها هذه الأفكار لتستقرّ في قلبه، هي «الروح الأمين» و «جبرائيل» والملك الذي ينزل الوحي بواسطته. وسمّى النبيّ بشكل عام القوى التي تسوق إلى الخير وتدلّ على السعادة

[١]- راجع:الطباطبائي، محمّد حسين، القرآن في الإسلام، ص٦٤-٦٥.

بـ «الملائكة»، كما سمّى القوى التي تسوق إلى الشرّ بـ «الشياطين» و «الجن»، وقد سمّى أيضًا واجبه الذي أملاه عليه وجدانه بـ «النبوّة» و «الرسالة».

وخلاصة القول «النبيّ الأكرم ﷺ يفترض أنّ هذه الافكار النظيفة الموجودة عنده كلام ووحي إلهي يتكلّم بها عن طريق روحه النظيفة وذهنه النظيف الذي تفرز منه هذه الأفكار وتستقرّ في القلب، روح الأمين، وجبرائيل يقال له ملك الوحي، وبصورة عامّة القوى الموجودة في عالم الطبيعة التي تدعو إلى الخير والسعادة هي الملائكة، والقوى التي تدعو إلى الشرّ والبؤس فهي الشياطين والجن، والعمل الذي يدعون إليه بمقتضى الوجدان للثورة، يقال له النبوّة والرسالة»[١].

وقد أورد العلماء والباحثون مناقشات عدّة وآراء ناقدة على نظريّة البلوغ، نستعرض جانباً منها:

١. أنّه لم يقدّم المستشرقون دليلاً خاصًّا على إنكار النبوّة واستحالة نزول القرآن، فمن جهة هم يؤيّدون نزول الوحي على الأنبياء الماضين كالنبيّ موسى عليه السلام والنبيّ عيسى عليه السلام، فكيف ينكرون نزول الوحي على النبيّ محمّد ﷺ[٢]؟

٢. إنّ صدق النبيّ وأمانته كانت من صفاته الأخلاقيّة الواضحة جدًّا، حتّى إنّ مشركي قريش لقّبوه بـ (محمّد الأمين والصادق الأمين)، فإنّ صدقه ﷺ وأمانته كانتا واضحتين لدرجة أنّ يوسف الحدّاد الكاتب المسيحي المتعصّب الذي ألّف كتاب (القرآن والكتاب) تفنيدًا لنبوّة النبيّ محمّد ﷺ، يصرّح في كتابه باعتراف كبار قريش بصدق النبيّ محمّد ﷺ.

٣. إنّ القدرات ومستوى الفهم الحاصل عن عبقريّة الجنس البشري يمكن منافستها من قبل سائر البشر أنفسهم، ولكنّ الآيات التي تلاها النبيّ ﷺ والتي امتازت بتفوّق إعجازي، ضعف عن منافستها المعاصرون لها من العلماء وكلّ عباقرة التاريخ. ولهذا كان تحدي الله سبحانه وتعالى للآخرين ودعوتهم لمنافسة القرآن، هو لإثبات ارتباط القرآن بالله.

[١]- راجع: الطباطبائي، محمّد حسين، القرآن في الإسلام، ص١٣٠.

[٢]- المصدر نفسه، ص٦٥-٦٤.

رابعًا: اقتباس القرآن من التوراة والكتب السماويّة الماضية

طرح جمع كبير من المستشرقين وتبنّى فكرة اقتباس الآيات القرآنيّة من التوراة والإنجيل والكتب السماويّة الأخرى، وبذلوا جهودًا كثيرة ومتنوّعة لإثبات هذه النظريّة، فكتبوا المئات من الكتب والمقالات. ومن هؤلاء الكاتب والمحقّق المسيحي اللبناني (يوسف درّة الحدّاد) الذي وقف ٢٠ عامًا من عمره في البحث عن الشواهد من المتون القرآنيّة؛ لإثبات هذه النظريّة، وكتب في ذلك ثمانية كتب[١].

وفيما يلي نستعرض بعض هذه الآراء وأدلّتها ونقدها:

١. يقول (اليهودي برنارد لويس bernardlewis): (من الواضح أنّ نبيّ الإسلام كان متأثّرًا بعقائد اليهود والمسيح والأفكار التوحيديّة، وما طرح في القرآن شاهدًا على ذلك. إضافة إلى ذلك، فإنّ القرآن نقل قصصًا موجودة في التوراة والإنجيل، وبالطبع فإنّ نبيّ الإسلام ﷺ تعلّم هذه القصص بصورة غير مباشرة من التجّار والمسافرين الذين تعلّموا هذه القصص من اليهود[٢]).

٢. وكتب أستاذ اللغة العربيّة بجامعة أدينبرج: (مونتجمري وات Montgomery watt): (إنّ النبيّ محمّد يعرف التعاليم اليهوديّة جيّدًا، واستفاد من تعاليم الإنجيل، ولكنّه حاول أن يضع أكثر تعاليمه مشابهة لليهوديّة[٣]). ويقول في مكان آخر: "كان النبيّ أمّيًا ولم يتعلّم من الكتب المسيحيّة واليهوديّة بصورة رسميّة، ولكن ليس ببعيد أن تكون علوم هذه الكتب وصلت إليه بصورة شفاهيّة، لأنّه كان على علاقة مع بعض المسيحيّين واليهود، وكان لديه حوار ونقاش معهم[٤]".

٣. ويقول المستشرق والباحث في الدين الإسلامي (لوت Loot) الذي ذهب إلى القول بأنّ الحروف المقطّعة مقتبسة من يهود المدينة، إذ قال: (يبدو أنّ النبيّ في تصميم الحروف المقطّعة مدين إلى يهود المدينة، لأنّه حينما هاجر إلى المدينة تعلّم

---

[١]- راجع: زماني، محمّد حسن، المستشرقون والقرآن، ص١٤٣-١٤٢.

[٢]- المصدر نفسه، ١٤٤.

[٣]- المصدر نفسه، ص١٤٥.

[٤]- راشدي نيا، التفكّر في الاستشكالات التي يردّها المستشرقون على وحي القرآن، الفصليّة قبسات، شماره ٢٩.

منهم واستعملها في السور المدنيّة[١]).

٤. ويقول (ريتشارد بل Richard bell) المستشرق والباحث الإسلامي وأستاذ اللغة العربيّة في جامعة أدينبرج ومؤلّف كتاب (مقدّمة القرآن): "اتكأ القرآن في باب القصص على العهد القديم، فبعض قصص العقاب كقصص عاد وثمود مستمدّة من مصادر عربيّة، ولكنّ الجانب الأكبر من المادّة التي استعملها محمّد ليفسّر تعاليمه ويدعمها، قد استمدّها من مصادر يهوديّة ونصرانيّة، واستفاد من فرصة وجوده في المدينة للتعرّف على ما في العهد القديم، أفضل من وضعه السابق في مكّة، حيث كان على اتصال بالجاليات اليهوديّة في المدينة، وعن طريقها حصل على قسط غير قليل من المعرفة بكتب موسى على الأقل عليه السلام".

٥. ينكر (رودي بارت rudi paret) المستشرق والباحث الألماني في الشؤون الإسلاميّة ومترجم القرآن، ومؤلّف كتاب (الدراسات العربيّة والإسلاميّة في الجامعات الألمانيّة) هذا النوع من التأثّر، ويعتبره ادّعاء باطلاً، ولكنّه حاول طرح قضيّة تأثّر النبيّ بالقصص المتعلّقة بالمسيحيّة بنحو آخر، إذ اعتبر أنّ نبيّ الإسلام قد (أعطى معلومات خاطئة عن عقائد المسيح وتاريخه، يرفضها الدين المسيحي مثل إنكار صلب النبيّ عيسى عليه السلام، وأنّ نظريّة التثليث النصرانيّة لا تعني الأب والابن وروح القدس، وإنما تعني الله وعيسى ومريم..، وأنّ المعلومات التي وردت في القرآن عن النصرانيّة وعن المسيح وأمه كانت المعلومات الشائعة آنذاك إما خاطئة أو محدودة..[٢])).

٦. يقول بلاشير blachere [٣]: "التشابه الموجود في القصص القرآنيّة مع القصص اليهوديّة والمسيحيّة يقوّي نظريّة أنّ القرآن كتاب بشري ومتأثّر بعوامل خارجيّة، وعلى الخصوص في السور المكيّة التي يبدو تأثّرها بالمعارف المسيحيّة واضحًا جدًّا".

٧. وحاول (سيدرسكي siderskey) في كتابه (أصل الأساطير الإسلاميّة في القرآن وفي سيرة الأنبياء) أن يرجع القصص القرآني إلى المصادر اليهوديّة والمسيحيّة،

[١]- زماني، محمّد حسن، المستشرقون والقرآن، ص١٤٥.

[٢]- المصدر نفسه.

[٣]- المصدر نفسه، ص١٤٦.

وتناول قصة خلق آدم ونزوله من الجنّة، وقصّة إبراهيم والتلمود، وقصّة يوسف، وقصّة موسى، وقصّة عيسى، وقصص داود وسليمان، وحاول إرجاع كلّ آية قرآنيّة تناولت إحدى هذه القصص إلى كتاب "الأغاداه aggadah" العبري والأناجيل المسيحيّة المختلفة[١].

٨. ويقول (جولد تسيهر goldziher): إنّ المواضيع التي تكلّم بها القرآن حول أوضاع القيامة وأهوالها، وبشّر النبيّ العربي بها، لم تكن إلّا مزيجًا منتخبًا من معارف وآراء دينيّة عرفها بفضل اتصاله بالعناصر اليهوديّة والمسيحيّة التي تأثّر بها تأثّرًا عميقًا، والتي رآها جديرة بأن توقظ في بني وطنه عاطفة دينيّة صادقة، وهذه العناصر التي أخذها عن العناصر الأجنبيّة كانت في وجدانه ضروريّة؛ لإقرار لون من الحياة التي يريدها الله، ولقد تأثّر بهذه الأفكار تأثرًا عميقًا، وأدركها بإيحاء التأثيرات الخارجيّة، فصارت عقيدة انطوى عليها قلبه، كما صار يعتبر هذه التعاليم وحيًا إلهيًّا[٢].

٩. يقول (ثيودور نولدكه T. noldeke) في كتابه "تاريخ القرآن" الذي يعتبر أنّ للقرآن مصادر أجنبيّة: "إنّ النبيّ في نقله القصص القرآنيّة قد تأثّر بالمعارف المسيحيّة واليهوديّة وانتقلت إلى العرب بطريق شفهي[٣]» وحسب عقيدة نولدكه أنّ الوحي ناشئ عن الانفعالات والتأثيرات الشديدة التي سيطرت على النبيّ محمّد ﷺ، وهو في بيان منشأ وأرضيّة ظهور القرآن الكريم يوعز ذلك إلى أسباب مثل بيئة النبيّ ﷺ ودور أهل الكتاب وخاصّة اليهود[٤].

ووفقًا لآراء مجموعة من المستشرقين الذين يقولون بأنّ النبيّ أخذ المعارف القرآنيّة بطريقة شفهيّة من الديانات الأخرى[٥] وقد استفاد من أشخاص عدّة، وهم (ورقة بن نوفل) (عم خديجة عليها السلام) فقالوا إنّ النبيّ كان يعيش معه قبل بخمسة عشر سنة، وتلقّى عنه تلك المعارف. الثاني (الراهب بحيرا) وباعتقاد بعض المستشرقين أنّ

[١]- زماني، محمّد حسن، المستشرقون والقرآن، ص١٤٦.

[٢]- راجع: المصدر نفسه.

[٣]- المصدر نفسه.

[٤]- راجع: إسكندرلو، محمّد جواد، المستشرقون وتاريخ كتابة القرآن، ص٦٠-٥٩.

[٥]- سلطاني رناني، مهدي، دراسة نظريّة المستشرقين حول مصادر القرآن، فصلان لدراسة القرآن عن المستشرقين، رقم ٤، ص١٣٣.

النبيّ كان يلتقي به، وقد تأثّر به في سفره، وفي النتيجة يعتبرون منشأ المعارف القرآنيّة التي جاء بها النبيّ، بعضها من يهود ومسيحيي مكّة[١].

يقول آية الله معرفت (ره) في كتاب شبهات وردود حول القرآن: «وعلى هذا الغرار جرى كلّ من «تسدال»و «ماسيه» و «أندريه» و «لامنز» و «جولد تسيهر» و «نولدكه»... إذ اعتبروا أنّ القرآن استفاد كثيراً من زبر الأوّلين، وحجّتهم في ذلك محض التشابه بين تعاليم القرآن وسائر الصحف. فالقصص والحكم في القرآن هي التي جاءت في كتب اليهود، وكذلك بعض القضايا التي جاءت في الأناجيل وحتّى في تعاليم زرادشت والبرهميّة، من مثل حديث المعراج ونعيم الآخرة والجحيم والصراط والافتتاح بالبسملة والصلوات الخمس وأمثالها من طقوس عباديّة، وكذلك مسألة شهادة كلّ نبيّ بالآتي بعده، كلّها مأخوذة من كتب سالفة كانت معهودة لدى العرب، زعموا أنّ القرآن صورة تلموديّة وصلت إلى نبيّ الإسلام عن طريق علماء اليهود وسائر أهل الكتاب ممّن كانت لهم صلة قريبة بجزيرة العرب، فكان محمّد صلّى اللّه عليه وآله يلتقي بهم قبل أن يعلن نبوّته، ويأخذ منهم الكثير من أصول الشريعة[٢]».

ويستطرد في بحثه ناقلاً كلام ول ديورانت يكتب: «يقول «ول ديورانت»: وجدير بالذكر أنّ الشريعة الإسلاميّة لها شبه بشريعة اليهود، القرآن من جهة يمدح الدين اليهودي ومن جهة أخرى يذمّه، ولكن في مجال المفاهيم كالتوحيد والنبوّة والإيمان والإنابة ويوم الحساب والجنّة والنار، زاعمًا أنّها من تأثير اليهوديّة على دين الإسلام[٣]».

خامسًا: ثقافة العصر ومصدر القرآن

يحاول بعض المستشرقين أن يعرّف مصادر الآيات القرآنيّة بأنّها نابعة من ثقافة ومعتقدات وعادات وتقاليد وأديان مجتمع الجزيرة العربية المعاصرة لنبيّ الإسلام. ويدّعي هؤلاء بأنّ النبيّ استطاع بذكائه أن يجمع العقائد المتبقّية من الأديان المختلفة التوحيديّة والإلحاديّة، والعلوم الموجودة عند القسّيسين المسيحيين وأحبار اليهود

[١]- راجع: راشدي نيا، أكبر، التفكير في الإشكالات التي يردها المستشرقون على أنّ القرآن وحي إلهي، الفصليّة قبسات، رقم ٢٩. ص٢٠٠-١٨٩.

[٢]- معرفت، محمّد هادي، نقد الشبهات حول القرآن الكريم، ص٢٤.

[٣]- المصدر نفسه، ص٢٥-٢٤.

والتعاليم التوحيديّة للدين الحنيف وسنن الجاهليّة والقوانين السائدة عند العرب، مثل البيع والمضاربة والمساقاة وقوانين حقوق العائلة، مثل الظهار والإرث والعقد والطلاق، التي تعلّمها في طوال حياته، وبذكائه أدخل عليها بعض التغييرات، ثمّ طرحها للناس بأنّها دين الإسلام[١].

ويعتقد البعض الآخر أنّ في القرآن كثيرًا من تعابير تُوائِم أعراف العرب يومذاك، ممّا ينبو عنها أعرافٌ متحضّرة اليوم، وأخذوا مِن وصفِ نعيم الآخرة والحُور والقصور ممّا يلتئم وعِيشَة العرب القاحلة حينذاك، شاهدًا على ذلك، وكذا الإشارة إلى أُمورٍ خُرافَةٍ كانت تعتنقها العرب ولا واقع لها اليوم[٢].

يقول المرحوم آية الله معرفت (ره): ودليلهم الأساس أنّ التكلّم بلسانِ قومٍ لَا يستدعي الاعتراف بما تحمله الكلمات من معان عندهم لاحَظُوها عند الوضع، فلا بدّ أنّها مَلحوظةٌ أيضًا لدى الاستعمال؛ لأنّ الألفاظ والكلمات المستعملة لكلّ شعب تحمل ثقافة المجتمع، واستعمالها من أيّ شخص لا يعني القبول بالثقافة الحاكمة على ذلك المجتمع. وفي جواب إجمالي يقول: إنّ المفردات المستعملة في كلّ لغة فقط تستعمل لذكر الاسم والعنوان للمفاهيم التي تتداول بين المخاطب والمتكلّم، ولم تكن كاشفة عن دوافع الواضع لأصل اللغة، فإنّ هذه الدواعي كانت ملحوظةً لدى الوضع ولا تُلحظ حين الاستعمال، وربّما كان مستعملو اللفظة في ذُهولٍ عن الأسباب الداعية للأوضاع الخاصّة الأوّليّة[٣].

المبحث الثاني

يوسف درّة الحدّاد ومصدر القرآن

يعتبر كتاب (القرآن والكتاب) تأليف يوسف درّة الحدّاد، الكاتب اللبناني المعاصر، من الأعمال التي بُذلت فيها جهود كبيرة لإثبات أنّ القرآن مقتبس من التوراة والإنجيل، وعدم وحيانيّة القرآن،. .فهو في مقدّمة كتابه يحاول إثبات اقتباس القرآن من التوراة،

[١]- راجع: فعالي، محمّد تقي، التجربة الدينيّة والمكاشفة العرفانيّة، ص٣٥٤.

[٢]- قائمي نيا، علي رضا، التجربة الدينيّة وجوهرة الدين، ص٣٢.

[٣]- راجع: معرفت، محمّد هادي، ردّ الشبهات حول القرآن الكريم، ص١٤٦.

بل وذهب إلى أبعد من ذلك، إذ قال: إنّ القرآن نوع من الانعكاس وترجمة عربيّة للتوراة، والنبيّ ﷺ قد أدخل تغييرات وإضافات فيه، وعلى هذا يعدّ القرآن امتدادًا للتوراة، والدين الإسلامي فرعًا من الدين اليهودي والمسيحي. وفي الفصل الحادي عشر من كتابه (القرآن والكتاب) ذكر اثنتي عشرة طائفة من الآيات لإثبات اقتباس القرآن من التوراة. وتجنّبًا للإطالة نشير إلى بعضها باختصار مع الإجابة عليها.

ـ الآيات التي تدلّ على أنّ جميع المعارف القرآنيّة كانت موجودة في الكتب القديمة، مثل آيات (١٨ و ١٩ من سورة الأعلى و ٣٦ و ٣٧ من سورة النجم).

ـ الآيات التي تدلّ على أنّ عند أهل الكتاب كتب فيها نفس المعارف القرآنيّة كانوا يدرسونها واستفاد منها المشركون. (القلم/ ٣٦ و ٣٧).

ـ الآيات التي تنفي الإفك والسحر عن النبيّ ﷺ ولكن لا تنفي تعلّم النبيّ عند أهل الكتاب (سبأ/ ٤٣ إلى ٤٧).

ـ الطائفة الخامسة: القرآن هو مصدّق ومفسّر لآيات التوراة فقط. (البقرة/ ٤١ والأنعام/ ٩٢ ويونس/ ٣٧ والأحقاف/ ١٢).

ـ إنّ الله سبحانه وتعالى أمر النبيّ في القرآن أن يقتدي بعلماء اليهود ويقبل نصيحتهم. (الأنعام/ ٨٩ و ٩٠).

ـ صرّح القرآن أنّ الشريعة الإسلاميّة ما هي إلا هي شريعة موسى والأنبياء الماضين. (الشورى/ ١٣)[١].

ـ القرآن يوصي المسلمين أن يؤمنوا بالكتب السماويّة الماضية. (البقرة/ ١٣٦).

مناقشة الشبهات

نعتقد نحن المسلمين في الشرائع الإلهيّة أجمع، أنّها منحدرة عن أصل واحد، ومنبعه من منهل عذب فارد، تهدف جميعًا إلى كلمة التوحيد وتوحيد الكلمة، والإخلاص في العمل الصالح، والتحلّي بمكارم الأخلاق، من غير اختلاف في

[١]- راجع: زماني، محمّد حسن، المستشرقون والقرآن، ص١٥٠-١٥٢.

الجذور ولا في الفروع المتصاعدة. (الشورى/ ١٣)، إذًا، فالدين واحد، والشريعة واحدة، والأحكام والتكاليف تهدف إلى غرض واحد وهو كمال الإنسان.(آل عمران/ ١٩) يعني أنّ الدين كلّه -من آدم إلى الخاتم- هو الإسلام، أي التسليم للّه والإخلاص في عبادته محضًا.. وهكذا تأدّب المسلمون بالإيمان بجميع الأنبياء (البقرة/ ١٣٦) وهذا منطق القرآن يدعو إلى كلمة التوحيد وتوحيد الكلمة، وأن لا تفرقة بين الأديان ما دام التسليم للّه ربّ العالمين، وبذلك يكون الاهتداء والاتحاد، وفي غيره الضلال والشقاق. (البقرة/ ١٣٧) وهذا ردّ وتشنيع بشأن اليهود والنصارى، أولئك الذين يدعون إلى الحياد والانحياز (البقرة/ ١٣٥) والقرآن يردّ عليهم جميعًا، ويدعو إلى الالتفاف حول الحنيفيّة الإبراهيميّة: قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْراهِيمَ حَنِيفًا. (البقرة/ ١٣٨).

وبعد، فإنّ ائتلاف الأديان السماويّة واتّحاد كلمتها لا بدّ أن يكون عن سبب معقول، وهذا يحتمل أحد الوجوه الثلاثة:

أ. وجود رغبة مشتركة.

ب. البعض مأخوذ من البعض الآخر.

ت. تشابههم ليس عن طريق المصادفة، ولم يكن هناك دليل واضح.

ولا شك أنّ الأخير مرفوض بعد مضادّة المصادفة مع الحكمة في عالم التدبير. وأمّا بالنسبة للوجهين الأوّل والثاني فمن البدهي أن نسأل المستشرقين لماذا تغافلتم عن الوجه الأول، ورجّحتم العمل بالوجه الثاني؟ وما هو المرجّح عندكم؟ أليس الترجيح مرجّح باطل عند العقلاء؟. وحتّى لا نقع فيما وقعتم به، إنّ ترجيح الخيار الأوّل هو الراجح بالاستناد إلى عدّة أدلّة وقرائن، وهي:

١. صراحة القرآن نفسه بأنّه موحى إلى نبيّ الإسلام وحيًا مباشرًا نزل عليه ليكون للعالمين نذيرًا، فكيف الاستشهاد بالقرآن لإثبات خلافه؟ إنّ هذا إلّا تناقض في الفهم واجتهاد في مقابل النصّ الصريح.

٢. قدّم القرآن معارف عالية إلى البشريّة، بحثًا وراء فلسفة الوجود ومعرفة الإنسان

ذاته، لم يكد يدانيها أيّة فكرة عن الحياة، كانت البشريّة قد وصلت إليها لحدّ ذاك العهد، فكيف بالهزائل الممسوخة التي شحنت بها كتب العهدين؟.

٣. عرض القرآن تعاليم راقية لا تتجانس مع ضآلة الأساطير المسطّرة في كتب العهدين، وهل يكون ذاك الرفيع مستقى من هذا الوضيع؟!، وقد قارن المرحوم آية الله معرفت (ره) بعض المعارف والتعاليم القرآنيّة التي هي في قمّة العظمة مع ما ورد في المتون الأخرى أو مع أفكار بشريّة قاصرة حصل عليها الإنسان لتكون دليلاً قاطعًا على هذه الحقيقة، وهي أنّ هذه المضامين الضيّقة لم تكن مستندًا لهذا الكتاب العظيم[١].

٤. ليس هناك دليل يثبت أنّ الكتب السماويّة السابقة تمّ ترجمتها إلى اللغة العربيّة وتمّ تداولها في الجزيرة العربيّة، بل يذهب أكثر المؤرّخين إلى أنّ ترجمة هذه الكتب كانت بعد وفاة النبيّ ﷺ بعدّة سنين، يعني في أواسط خلافة بني أميّة[٢].

٥. لم يذكر المؤرّخون بأنّ هناك قبيلة يهوديّة تسكن مكّة المكرمة، حتّى اليهود الساكنون في المدينة المنورة لم يتم الاعتراف بيهوديّتهم من قبل اليهود؛ لأنّ أفكارهم لا تطابق اليهوديّة، ولا أحكامهم تطابق التلمود. وبالنتيجة عندما يكون العرب اليهود قبل الإسلام لا يملكون معرفة كافية من المعارف والشريعة اليهوديّة، ولم يعملوا بهذه المعارف، فكيف يمكن أن تكون القصص والمعارف القرآنية قد تأثّرت بها[٣]؟.

٦. إذا كان الوحي من نتاج النبيّ ﷺ لماذا لم يدّعي الوحي في المجالات التي تخدم مصلحته[٤]؟.

٧. لقد ذكر القرآن أخبارًا كثيرة تتعلّق بالمستقبل، وكلّها تحقّقت على أرض الواقع،

[١]- راجع: زماني، محمّد حسن، المستشرقون والقرآن، ص٣٢-١٤٤.

[٢]- راجع: راشدي نيا، أكبر، التفكير في إشكالات المستشرقين بأنّ القرآن وحي إلهي، فصليّة قبسات، ص١٨٩-٢٠٠. سلطاني رناني، مهدي، دراسة نظريّة المستشرقين حول مصادر وحي القرآن، فصلان لدراسة القرآن من قبل المستشرقين، الرقم الرابع، ص١٣٧.

[٣]- راجع: راشدي نيا، أكبر، التفكير في إشكالات المستشرقين على أنّ القرآن وحي إلهي، فصليّة قبسات رقم ٢٩، ص١٨٩-٢٠٠.

[٤]- راجع: معرفت، محمّد هادي، ردّ الشبهات حول القرآن الكريم، ص٢٥-٣٢.

على سبيل المثال أخبر بانتصار الروم وهزيمة المشركين أو أخبر بهزيمة المشركين في السنة الثانية من الهجرة في معركة بدر. فإذا كان القرآن من صناعة البشر فكيف يمكن أن يتّصل بالوحي وعن أيّ طريق كان له ذلك؟.

٨. إذا ثبت أنّ النبيّ ﷺ في طفولته التقى بقسّيس، فهذا لا يثبت بأنّ القسّيس قد علّم للنبي الكتاب المقدّس أو علّمه بعض التعاليم الدينيّة. ولم يرد في كتب التاريخ ذكر الراهب المسيحي (بحيرا) سوى ما ورد في كتب السيرة. كما أنّ الذين أرّخوا سيرة النبيّ ﷺ لم يذكروا لقاء آخر بين النبيّ ﷺ وبحيرا سوى هذا اللقاء الذي لم يستغرق إلا بضع دقائق أو عدّة ساعات، فكم تعلّم النبيّ ﷺ في هذا اللقاء السريع والمختصر من الدين والمعارف المسيحيّة؟ ومع الأخذ بعين الاعتبار صغر سن النبيّ في تلك الفترة، فكم يمكنه أن يتعلّم دين وعقائد المسيح وبعد مرور ثلاثين سنة يجعلها دينًا جديدًا ويبلغها للناس؟ إضافة إلى ذلك، فإنّ عمّ النبيّ ﷺكان حاضرًا في هذا اللقاء، فلماذا لم ينقل لأحد عن تعلّم النبيّ من بحيرا[١]؟

٩. إنّ ورقة بن نوفل قبل الإسلام كان يعتنق الدين المسيحي، وبعدما ظهر الإسلام اعتنق الإسلام وأثنى على النبيّ. وألّف أبو الحسن برهان الدين البقاعي كتابًا حول اعتناق ورقة للإسلام، وذكر فيه أحاديث عن النبيّ بشأن اعتناق ورقة بن نوفل للإسلام، ويبدو أنّه توفيّ بعد ذلك ببضع سنين. الجدير بالذكر أنّ لقاءات النبيّ بورقة التي ذكرت في التاريخ لم تتجاوز الثلاث أو أربع مرّات، ولم يذكر في أي من هذه اللقاءات أنّ النبيّ استفاد علمًا ما من ورقة[٢]. وإنّ الشيء البسيط الذي دلّت عليه الأدلّة التاريخيّة أنّ ورقة شهد بنبوّة النبيّ محمّد ﷺ وبنزول الوحي عليه.

١٠. إذا كان القرآن الكريم يعرّف التوراة والإنجيل والزبور وعلماءهم كشاهد على أحقيّة القرآن، فهذا لكونهم يدركون أحقّية المعارف القرآنيّة أفضل من المشركين. وبالإضافة إلى ذلك إنّ التوراة والإنجيل والزبور بشّرت بنبوّة خاتم

[١]- معرفت، محمّد هادي، ردّ الشبهات حول القرآن الكريم، ص٢٥-٣٢.

[٢]- المصدر نفسه.

الأنبياء محمّد ﷺ فلا ندري ما هو الترابط بين الإقرار والتعليم[١].

١١. نظريّة اختلاف مواقف النبيّ ﷺ في المراحل الخمس من حياته الشريفة في مكّة والمدينة من أهل الكتاب؛ أوّلاً: ليس لها مؤيّد تاريخي، ثانيًا: إنّ الآيات الشريفة التي تتحدّث عن أهل الكتاب في جميع الفترات كانت في اتجاه واحد[٢].

١٢. يدّعي يوسف الحدّاد أنّ الآيات القرآنيّة تدلّ على أنّ جميع المعارف القرآنيّة كانت موجودة في الكتب السابقة. فإذا كان قصده أنْ نجعل الآيات القرآنيّة المعيار الأساس لمعرفة مصادر القرآن، فالمناسب بخصوص مصدر القرآن أنْ نراجع جميع الآيات القرآنيّة التي تتعلّق بهذا الجانب؛ حتّى يعلم أنّ هذه الآيات تصرّ وتصرّح بأنّ القرآن وحيٌ إلهي[٣].

١٣. يستدلّ يوسف الحدّاد بآية (ومن قبله كتاب موسى إمامًا ورحمة) على أنّ كتاب موسى يعني التوراة جاء قبل القرآن، وهو إمام القرآن، والقرآن مأموم له؛ لأنّه جاء من بعده. وفي الجواب نقول[٤]:

مع الالتفات إلى هذه الملاحظة الأدبيّة، وهي أنّ الكلمتين (إمامًا ورحمة) حال لـ (كتاب موسى) وهو صريح مقيّد بظرف زمان قبل الإسلام (من قبله)، ومفهوم هذه الآية يوضح أنّ التوراة إمام وهداية للناس قبل الإسلام، وليس في هذه الآية دلالة على أنّ التوراة إمام القرآن حتّى من بعد الإسلام (ومن بعده....)كذلك إمامًا للناس، والأكثر من ذلك يكون إمام لكتاب سماوي يليه يعني (القرآن)، ولم يتّضح لنا بأي دليل أدبي خالف يوسف الحدّاد هذا القيد الزماني الصريح).

وتوضيح أدلّة يوسف الحدّاد على اقتباس القرآن من التوراة والكتب السماويّة القديمة والأجوبة المتعلّقة بذلك ذكرت في كتاب «المستشرقون والقرآن» من صفحة ١٥٢ إلى صفحة ١٦٤.

[١]- اسكندرلو، محمّد جواد، دراسات في القرآن من وجهة نظر المستشرقين، ص٢٩.

[٢]- المصدر نفسه، ص٣٠.

[٣]- المصدر نفسه، ص٢٨.

[٤]- المصدر نفسه.

المبحث الثالث

التجربة الدينيّة

أوّلًا: تعريف التجربة الدينيّة

يعتقد البعض أنّ تعريف التجربة الدينيّة أمر صعب جدًّا، ويعتقد آخرون أنّه إلى يومنا هذا لم يوضع تعريف موحّد للتجربة الدينيّة يتّفق عليه الجميع، ولكن في الوقت نفسه عبرّ البعض عن التجربة الدينيّة بأنّها (مواجهة ومقابلة مع الأمر الإلهي) والبعض الآخر عبرّ عنها بـ (العلم المباشر بحضور الله سبحانه وتعالى).

يقول الأستاذ (لكنهاوسن) يمكن التعرّف على نموذج جيّد لبحث التجربة الدينيّة في كتاب (إدكار شيفيلد برايتمان) تحت عنوان (aphilosophyofreligious). في هذا الكتاب يقول برايتمان[١]: التجربة الدينيّة هي أيّ نوع تجربة لدى كلّ إنسان في ارتباطه بالله سبحانه وتعالى، التجربة الدينيّة هي ليست نوعًا أو حالة فريدة من التجربة، بل هي الأسلوب الوحيد لفهم التجربة.

كما يعتبر البعض أنّ التجربة زمان دينيّ متعلّق موجود فوق الطبيعة. فإذا كان موضوع التجربة هو الله أو تجليّاته، وبنحو ما لها علاقة مع الله، أو أن يكون الله فيها حقيقة غائيّة، فهذه تكون تجربة دينيّة. وطبقًا لهذه النظريّة ستكون تجربة الزمان الديني، والتي أوّلاً: تكون في نطاق ومجال الدين، وثانيًا: فاعل ذلك في وصف حالاته وتجاربه مستفاد من المفاهيم والتعابير الدينيّة[٢].

وقالوا أيضًا: «التجربة الدينيّة، هي التجربة التي يكون فيها فاعل التجربة في وصف الظاهرة المعرفيّة يستعمل في المصطلحات الدينيّة[٣]».

يقول فريدريك شلايرماخر: «التجربة الدينيّة لم تكن بالأساس تجربة معرفيّة، بل هي من مقولة الإحساسات؛ لأنّ الشخص تتكوّن لديه رغبة واحتياج مطلق لمصدر خارج عن العالم»[٤].

---

[١]- راجع: جوادي آملي، عبد الله، الوحي والنبوّة في القرآن، ص٨٨-٩٠.

[٢]- راجع: محمّد رضايي، محمّد، نظرة إلى التجربة الدينيّة، فصليّة وقبسات، رقم ٢٦، ص٢٢-٢٣.

[٣]- المصدر نفسه.

[٤]- راجع: عباسي، ولي الله، الوحي والتجربة الدينيّة، فصليّة الحوزة والجامعة، رقم ٣٨، ربيع٨٣.

ويقول ويليام آلستون: «التجربة الدينيّة هي نوع من التجربة الحسّيّة؛ لأنّ مثلها لها ثلاثة عناصر، (الإنسان صاحب التجربة -الشيء المجرّب- وظهور الشيء لدى الإنسان)»[١].

ويقول براود فوت: (التجربة الدينيّة هي تبيين لفوق التجربة).

التجربة الدينيّة من وجهة نظر (براود فوت): «التجربة الدينيّة هي تجربة يعتبرها فاعلها بأنّها دين، وهذه المعرفة لا تبتني على موضوع أو مفاد التجربة بل مبتنية على جنبة معرفيّة أو أهميّتها لصدق العقائد الدينيّة».

ثانيًا: ماهية وطبيعتها التجربة الدينيّة

في باب الماهية وطبيعة التجربة الدينيّة توجد ثلاث نظريّات:

١-التجربة الدينيّة هي نوع من الإحساس: حسب نظريّة فريدريك شلايرماخر أنّ التجربة الدينيّة لم تكن تجربة معرفيّة، بل هي من مقولة الإحساسات فهي (الشعور بالعلاقة والانجذاب المطلق لمصدر منفصل عن العالم) هذه التجربة هي نوع من الإحساس، وتكون مستقلّة عن المفاهيم والاعتقادات والأعمال الدينيّة. والاعتقادات والأعمال الدينيّة لم تكن في مقدّمة هذه التجربة بل في آخرها، وفي حقيقة الأمر تكون تفاسير تجربة؛ لأنّ التجربة الدينيّة تتقدّم على المفاهيم والمقولات الذهنيّة، لذا لم تكن تجربة معرفيّة، بل هي نوع من الحالات الانفعاليّة.

شلايرماخر بسبب نفوذه القويّ (الإيمان المسيحي) يدّعي بأنّ التجربة الدينيّة لم تكن تجربة معرفيّة وعقلانيّة بل (إحساس وانجذاب مطلق). والكثير من الأشخاص متأثّرون بهذه النظريّة ومن بين هؤلاء رودولف أوتو. نظريّة أوتو، التجربة الروحيّة حالة نفسيّة خاصّة بفرد وغير قابلة للإنقاص بأيّ أمر آخر.

وكان الفيلسوف لودفيغ فيتغنشتاين من بين الذين سلكوا أفكار شلايرماخر.

[١]- لنكهاوسن، محمّد، التجربة الدينيّة في استطلاعات الرأي عند الباحثين، فصليّة النقد والنظر، رقم ٢٣ و ٢٤، ص٧.

يدّعي شلايرماخر أنّ جوهر الدين هو الإحساس والتوجّه الباطني نحو اللامنتهي، وأنّ الدين بالأساس من مقولة الإحساس والشوق إلى الموجود اللامنتهي، والأفكار والعقائد والأعمال الدينيّة لها جنبة ثانويّة، وفي واقع الامر لم تكن إلّا تجليًّا للإحساسات الدينيّة. من وجهة نظر شلايرماخر أنّ للدين هويّة مستقلّة، ولا يمكن إرجاعه إلى الميتافيزيقيا أو الأخلاق، هويّة الدين ليست هي العقائد والمناسك الدينيّة، بل هي إحساس داخلي وأمر قلبي[١].

مناقشة هذه النظريّة ونقدها

- إنّ شلايرماخر والمؤيّدين لهذه النظريّة أخطؤوا فيما يتعلّق بماهيّة الإحساسات، وأدرجوها في مقولة مستقلّة عن المفاهيم والاعتقادات، ولكنْ في حقيقة الأمر الإحساسات متعلّقة بالمفاهيم والمعتقدات.

- بناء على هذه النظريّة تقع التدقيقات الفلسفيّة والكلاميّة في المرتبة الثانية، والمنبع هي التجربة، فإذا كانت التجربة غير قابلة للتوصيف وتتقدّم على جميع المفاهيم، فما هي الحقائق الدينيّة التي تترتّب على هذه التجربة؟

- تقدّم التجربة على المفاهيم والمعتقدات، بمعنى وجود تجربة محضة وخالية من المفاهيم والمعتقدات. ولكن في نصّ كلّ تجربة توجد هناك تفاسير، كما أنّ في كلّ مشاهدة كمًّا كبيرًا من النظريّات[٢].

٢- التجربة الدينيّة نوع من التجربة الحسّيّة

من وجهة نظر ويليام آلستون، التجربة الدينيّة نوع إدراك حسّي، ولها بنية مشتركة مع التجربة الحسيّة. في التجربة الحسّية توجد ثلاثة عناصر: المشاهد أو (المدرِك) بالكسر، الشيء الخارجي الذي تمّ مشاهدته (مدرَك) بالفتح، وهو متعلّق الإدراك الحسّي، وظهور الشيء للمشاهد (الإظهار). وفي التجربة الدينيّة أيضًا ثلاثة عناصر:

[١]-براودفوت، وين، التجربة الدينيّة، ترجمة وتوضيح عباس يزداني، ص٢٤٨.

[٢]- راجع: قائمي نيا، علي رضا، التجربة الدينيّة وجوهرة الدين، ص٣٦-٣٧. الآذري، مسعود، علم الالمصدر نفسه الديني من وجهة نظر ويليام جيمز، ص١٨٥-١٨٦.

المجرّب (القائم بالتجربة)، الله سبحانه وتعالى يُجرّب (تدور حوله التجربة)، وظهور الله تعالى لصاحب التجربة[١].

نقد هذه النظريّة

القبول بأنّ التجربة الدينيّة نوع من التجربة الحسّية صعب للغاية؛ لأنّ هناك أربعة فوارق بين التجربة الدينيّة والتجربة الحسّية، ويمكن القبول بالفارق الرابع وإن لم يكن في الفوارق الثلاثة الأولى اختلاف ماهوي بين التجارب الدينيّة والحسّية، وهذه الفروق عبارة عن:

ـ التجربة الحسّيّة عامّة، وكلّ إنسان يستفيد منها في حين أنّ التجربة الدينيّة قليلة ونادرة.

ـالتجربة الحسّيّة تعطينا معلومات كثيرة ومفيدة حول العالم الحسّي، ولكنّ التجربة الدينيّة تعطينا معلومات قليلة حول الله أو لا تعطينا.

ـ في الإدراك الحسّي ندرك الأشياء الخارجيّة بالأوصاف الحسّية، ولكنّ أوصاف الله لم تكن في التجربة الدينيّة أوصافًا حسّية، إذ كانت التجربة الدينيّة في الأوصاف الحسّية تختلف عن التجارب الحسّية، وهذا دليل واضح في اختلاف بنيتها مع بنية التجارب الحسّية[٢].

٣-التجربة الدينيّة تبيّن ما فوق طبيعي التجربة

النظريّة الثالثة في باب طبيعة التجربة الدينيّة ذكرها (براودفوت). يقول: إذا كانت التجربة الدينيّة هي نوع من التجربة الحسّية لا بدّ أن يصدق عليها: أوّلًا الأمر المدرك يكون له وجود في الخارج، ثانيًا هذا الأمر لا بدّ أن يكون السبب الحقيقي لتجربتنا. وإذا كنّا نأخذ التجربة الدينيّة حقيقة على أنّها من التجربة الحسّية وفي الوقت نفسه

[١]- راجع: عبّاسي، ولي الله، الوحي والتجربة الدينيّة، فصليّة الحوزة والجامعة، رقم٣٨.

[٢]- راجع: المصدر نفسه، ص٤٠.الآذري، مسعود، علم الالمصدر نفسه الديني من وجهة نظر ويليام جيمز، ص١٨٧-١٨٦.عباسي، ولي الله، الوحي والتجربة الدينيّة، فصليّة الحوزة والجامعة رقم ٣٨.

نعتبر بصورة تحرريّة أنّ أتباع الأديان الأخرى أصحاب تجربة دينيّة، ففي هذه الحالة سنواجه مشكلات عدّة؛ لأنّه لا بدّ أن نتقبّل بأن متعلّقات أو علل هذه التجربة الدينيّة موجودة حقًّا. وللتهرّب من هذا الإشكال يصف (براودفوت) التجربة الدينيّة على أنّها جامعة حتّى يستطيع اعتبار أتباع الديانات الأخرى أصحاب تجربة دينيّة، وبهذا الشكل لا يكون ملزمًا بتصديق متعلّقات فوق الطبيعي لهذه التجارب.

وعلى هذا الأساس يتطرّق إلى تعريف التجربة الدينيّة، وحسب ما يعتقده فإنّ (التجربة الدينيّة، هي التجربة التي يعتبرها فاعلها دينيّة. وهذه المعرفة لا ترتكز على الموضوع أو مفاد التجربة، بل هي ترتكز على جنبة معرفيّة أو أهميّتها لتصديق العقائد الدينيّة).

(العمل المهمّ الذي قام به براودفوت في بحث التجربة الدينيّة، هو أنّه أظهر بطريقة جيّدة في هذا البحث أدوات أصل المعرفة (عدم وجود تجربة بدون تفسير). التجربة الدينيّة هي تجربة التي فاعلها ينظر إليها من زاوية عقائده ومعتقداته. ويجد المتديّن هذه التجربة في موازين المفاهيم والمعتقدات التي ترتبط بأمر أسمى من الطبيعي، وعلى هذا الأساس التجربة الدينيّة التي يبيّنها فاعلها من وجهة نظره، مجموعة من المعتقدات التي تتعلّق بأمور ما فوق الطبيعة)[١].

نقد هذه النظريّة

بناء على ما تقدّم من الشرح وبالإجمال، إنّ واحدة من الإشكالات التي تطرح على هذه النظريّة هي (البنائيّة) التي يتبنّاها براودفوت، وهي تظهر أنّ عقائد المجرّب (صاحب التجربة) ومعتقداته هي نتاج تجربته، لا نتيجتها وفروعها، فهؤلاء مقدّمًا عيّنوا التجارب وأعطوها لونًا وطابعًا خاصًّا. إذا تقبّلنا هذه النظريّة بخصوص الوحي[٢]ستكون نتيجتها أنّ الوحي معلول للمعتقدات وثقافة النبيّ، ولم يكن لها منشأ إلهيّ. في حقيقة الأمر إنّ ذهن النبيّ له فاعليّة في الوحي (التجربة الدينيّة) ولذلك لم تكن هناك تجربة ثابتة. على أساس (البنائيّة) التجارب الدينيّة المختلفة لم يكن لها

[١]- قائمي نيا، علي رضا، التجربة الدينيّة وجوهرة الدين، ص٤٦.

[٢]-راجع:براودفوت، وين، التجربة الدينيّة، ترجمة وتوضيح عباس يزداني، ص٢٤٣-٢٥٤. قائمي نيا، علي رضا، التجربة الدينيّة وجوهر الدين، ص٤٣-

اشتراك في جذر موحّد، وكلّ واحد يتأثّر بلغة ومعلومات وثقافة صاحب التجربة، وأنّ التجارب الوحيانيّة للأنبياء غير مستثناة من هذا الأصل، ولذا فإنّ معتقدات ومتطلّبات النبيّ لها دخل في ذلك، في حين أنّ تجارب الأنبياء من التجارب الخاصّة، وإذا قبلنا بالاتجاه البنائي في باب التجارب الدينيّة، فإنّه لا يمكننا قبولها في باب تجارب الأنبياء. تجارب الأنبياء هي مواجهة وإلهام محض وخالص، وهي لم تكن تجارب طبيعيّة وعاديّة فتقع في إطار أصول التجارب العاديّة[١].

من بين المفكّرين المعاصرين الذين وقعوا تحت تأثير هذه النظريّة، نصر حامد أبو زيد، ومحمّد أركون، وفضل الرحمان، وسروش. للإجابة على هؤلاء الأشخاص تكفي جملة منقولة عن د. نصر، فالدكتور نصر ربط مسألة (عدم تأثير الوحي) بأمّية النبيّ ﷺ فيقول: «إنّ طبيعة النبيّ ﷺ الأمّية تبيّن كيف أنّ عادات البشر تنفعل مقابل الله سبحانه وتعالى (الأمر الإلهي). إذا لم تكن الروح بهذا الإخلاص والبكر لتلوثت الكلمة الإلهيّة بالمعرفيّة البشريّة المحضة، ولما عرضت على البشر في حالة الخلوص التي لم تصل إليها يد أحد. إنّ النبيّ ﷺ كان منفعلاً في مقابل الوحي الذي نزل عليه من قبل الله سبحانه وتعالى، وهو لم يضف من عنده على الوحي، ولم يكتب كتابًا، بل هو بلّغ الكتاب القدسي للبشر[٢])».

ثالثاً: التوجّه التجربي نحو الوحي (التجربة الدينيّة)

يحظى مفهوم الوحي في الأديان الإبراهيميّة بأهميّة ومكانة خاصّة، ويعدّ من أمّهات البحث الديني بشكل أنّه إذا حذف أو فسّر خطأ يفقد ماهيّته القدسية ويختفي محتواه؛ لأنّ الدين عبارة عن مجموعة من التعاليم صادرة من جهة مافوق البشر، وعن طريق الوحي تصل إلى الشخص المنتخب (النبيّ)، وبإنكاره أو تأويله بأنّه أمر غير إلهي ستظهر التجربة الشخصيّة للنبيّ بأنّ الدين أمر بشري صرف، وتنتفي عنه صفة القدسيّة والهداية. على الرغم من أنّ مفهوم الوحي في الأديان الإبراهيميّة مفهوم محوري وأساسي، فليس هناك معنى موحّد أو محوريّ للوحي في جميع الأديان،

[١]- راجع: عبّاسي، ولي الله، الوحي والتجربة الدينيّة، فصليّة الحوزة والجامعة، رقم٣٨.

[٢]- المصدر نفسه.

فعلى سبيل المثال في المسيحيّة يفصلون بين نوعين من الوحي، الأوّل: (تجلّي الله سبحانه وتعالى) وهو أنّ الله سبحانه وتعالى تجلّى في النبيّ عيسى عليه السلام بالنوع البشري، والثاني: (إلقاء الحقائق) من الله سبحانه وتعالى، يعني أنّ الله سبحانه وتعالى يلقي الحقائق بصورة قضايا.

ويعطي الإسلام تصوّرًا خاصًّا عن الوحي، وأساس هذا الدين الحقائق المنزّلة والمكتوبة عن طريق الوحي التي تجلّت في القرآن، والله سبحانه وتعالى لم يجعل التجلّي في شخص النبيّ صلى الله عليه وآله بل جعله في كلامه (القرآن). ففي كلام عن الإمام علي عليه السلام يدلّ على هذا المضمون بدقّة، إذ يقول عليه السلام: «**فَتَجَلَّى لَهُمْ سُبْحَانَهُ فِي كِتَابِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا رَأَوْهُ بِمَا أَرَاهُمْ مِنْ قُدْرَتِهِ وَخَوَّفَهُمْ مِنْ سَطْوَتِهِ**»[١].

وبصورة عامّة في باب طبيعة الوحي تُطرح نظريّتان: (القضايا) و (التجربة الدينيّة). في الفترة المعاصرة، تشكّل تيّارٌ مختلفٌ بالنسبة لظاهرة الوحي في مقابل النظريّة السابقة، وتبنّى هذا التيار نظريّة (التجربة الدينيّة) (الوحي التجربي). والمؤيّدون لهذه النظريّة يدّعون أنّ لهذه النظريّة جذورًا في فكر المصلِحَين الدينيَّين (لوثر وكالفن) في القرن السادس عشر، وأقدم من ذلك. وعلى أساس هذه النظريّة لم يكن الوحي عبارة عن مجموعة من الحقائق والقضايا، بل هو نوع من التجربة الدينيّة، وأنّ النبيّ لديه مواجهة مع الله وأوكل تفسير ذلك لنا. في حقيقة الأمر (رسالة الوحي) هو تفسير ينقله النبيّ من تجربته إلى الآخرين، ولذلك لم يكن هناك تبادل جمل بين الله سبحانه وتعالى والنبيّ.

١. شلايرماخر والتجربة الدينيّة (١٧٦٨-١٨٣٤م)

أوّل سعي مدوّن في مجال البحث عن تجربة الوحي قام به فريدريك شلايرماخر. وهو يعدّ الوحي (انكشاف نفس الله في التجربة الدينيّة لشخص ما).

شلايرماخر الذي طرح نظريّة التجربة الدينيّة على أساس جوهر وأساس الدين، قضى سنين عمره الأولى في إحدى فرق البروتستانتيّة، واشترك في الحلقة الأساسيّة

[١]- نهج البلاغة: الخطبة ١٤٧ الفقرة ٢ .

للشباب الرومانسي في برلين. وهو يعاني من تجاهل الدين من قبل الفنانين وبصورة عامّة من قبل الجيل الجديد. ومن جهة أخرى يرى مضامين الكتاب المقدّس تتضادّ مع العقل والفهم البشري والكرامة الإنسانية، وأنّ الغيرة والتعصّب الديني تردعه عن أن يضرب بالعقائد الدينيّة عرض الحائط ويعتبر دين الآباء والأجداد دينًا باطلاً. في الخصوص أنّه كان رجل دين قسّيسًا، فهذا التعارض وعدم التطابق شغل باله إلى زمن طويل، إلى أن خطر في باله فكرة، وبالتدريج أضفى عليها الصبغة الفلسفيّة، وأسّس مذهبًا، له مؤيّدون كثر إلى يومنا هذا[١].

والهدف الآخر لشلايرماخر جعل الدين في منأى عن انتقادات الفلاسفة مثل كانت، وهيوم، حينما تكون الاعتقادات والمباحث النظريّة غريبة عن حقيقة الدين، فحينما تكون الأحاسيس والعواطف هي الطريق الوحيد للوصول إلى الدين لا الفكر والعقل، فحينها لن تبقى هناك أدلّة لإثبات وجود الله، وبالطبع فإنّ نقد ونقض الفلاسفة الملحدين سوف لن يصل إلى نتيجة؛ لأنّ الدين عنصر مستقلّ عن المباحث النظريّة، ويقع في قمّة رفيعة وأبعد من أن تناله سهام الملحدين، وبصورة عامة فالمثبتون والنافون الذين أقاموا الأدلّة المتضادّة، ويسعون إلى إقناع الآخر بأنّ الله موجود، أو لا وجود لله، لا يصيبون الطريق، بل الدين لا بدّ من بحثه في مكان آخر. إنّ مكانة الدين مذخورة في القلب لا في الفكر والعقل البشري.

من وجهة نظر شلايرماخر، الدين لم يكن طريق التفكّر ولا طريق العمل، ولم يكن مجموعة من الاعتقادات، وليس مجموعة من المناسك الدينيّة، الدين فقط يتمّ كشفه عن طريق الوجود، يعني أنّ الشخص قادر على كشف الدين في وجوده، التديّن هو تلك التجربة والإحساس الموجود اللامتناهي وشهود وحدته مع العالم، ويأتي مباشرة عن طريق الخلق[٢].

وعلى كلّ تقدير، مرّت السنون إلى أن كشف (ردولف اتو) شلايرماخر تأليف (ويليام جيمس) كتابه (تنوّع التجارب الدينيّة) في سنة ١٩٠٢م. خطا خطوة أخرى في هذا الاتجاه، واستمرّ هذا التيّار بواسطة الفلاسفة مثل، براودفوت، استيفن كاتس،

[١]- راجع: براودفوت، وين، التجربة الدينيّة ترجمة وتوضيح عبّاس يزداني، ص٣١١-٣١٥.

[٢]- المصدر نفسه، ص٣١٥-٣١١.

سوينبرن، ابلينك، كالينك وود، بل تيليش وكيرككارد، وعلى هذا الترتيب بدأت حركة اتجاه التجربة الدينيّة على شكل معرفة ظاهرة التجربة الدينيّة في القرن الحاضر، واستمرّ هذا العمل بتوسّع وانتشار متزايدين.

٢. أقسام التجارب الدينيّة

واجه فلاسفة الدين، وخاصّة الذين قاموا بأبحاث واسعة في التجارب الدينيّة، أقسامًا مختلفة من هذه التجارب، منها:

أ. التجارب التفسيريّة: المقصود بالتجارب التفسيريّة هي التجارب التي لم تكن دينيّتها بسبب خصائص التجربة، بل لكونها من قبل تعدّ دينيّة في ضوء التفسير الديني. في هذه الحالات فاعل التجربة ينظر إلى تجربته على أساس مجموعة من التفاسير السابقة، مثل أنّ المسلم يرى في موت ابنه عقوبة له على ما فعله من المعاصي، أو الشخص المسيحي يرى ذلك أنّه يشارك النبيّ عيسى عليه السلام فيما تحمّل من معاناة، ونتيجة الأمر يصبر في مقابل ذلك، وبسببه يحسّ بالحزن أو اللذة أو السرور. فهذه الحال يمكن اعتبارها تجربة دينيّة.

ب. التجارب شبه الحسّية: التجارب شبه الحسّية هي التجارب التي يوجد فيها نوع من الإدراك الحسي بواسطة الحواس الخمسة، من قبيل التصوّرات الدينيّة، والشعور بالألم حين التجربة الدينيّة، ومشاهد الملائكة، واستماع الوحي، وكلام النبيّ موسى مع الله.

ب. التجارب الوحيانيّة: حسب ما قاله ديفيسه: تجارب كهذه تشمل الوحي والإلهام. تجارب الوحي[١] بطريقة مفاجئة، ومن دون توقّع سابق، يخطر لفاعل التجربة وتكون دينيّتها بسبب محتواها. فالمقصود من الوحياني ليس ما يصطلح عليه في تجارب الأنبياء، بل هو مصطلح أوسع من ذلك، ويشمل المعنى الموجود في النبوّة أيضًا.

[١]- راجع: شيرواني، علي، المباني النظريّة في التجارب الدينيّة، ص١١٧-١٣٠. قائمي نيا، علي رضا، التجربة الدينيّة وجوهرالدين، ص٤٦-٧٤. فعالي، محمّد تقي، التجربة الدينيّة والكشف العرفاني، ص٣٥٦-٣٨٧.

ث. التجارب الإحيائيّة: هذه المجموعة من التجارب من أوسع أقسام التجارب الدينيّة، وعلى إثرها يكبر إيمان فاعل التجربة ويبرز، وهي تبعث على إيجاد تحوّل مهمّ في الحالة الروحيّة والأخلاقيّة لصاحب التجربة. في هذه التجارب يشعر الشخص بأنّ الله سبحانه وتعالى هداه في ظروف خاصّة وساقه نحو الحقيقة.

ح. التجارب الروحيّة: هذا الاصطلاح جاء من (رودولف أوتو)، فمن وجهة نظره أنّ التجربة الروحيّة في السير التكاملي للأديان ممتزجة مع العناصر العقلائيّة، وتكوّنت بواسطة المفاهيم العقلائيّة حتّى أصبحت تعطي مفهومًا قدسيًّا مركّبًا ومعقّدًا.

خ. التجارب العرفانيّة: التجارب العرفانيّة تشمل طيفًا واسعًا من تجارب عرفاء التقاليد الدينيّة المختلفة النقولات التي أدلى بها العرفاء بخصوص حالاتهم العرفانيّة، وهي لا تتعدّى حدود التجارب العرفانيّة. وتجارب كهذه فيها خصوصيّات، وهي عبارة عن: الإحساس بالحقيقة المطلقة، الإحساس بالتحرّر من القيود الزمانيّة والمكانيّة والشخصيّة، الإحساس بالوحدة والسعادة أو الطمأنينة. فهذه الحالات والأبحاث لها جاذبيّة خاصّة لعلماء الدين.

٣. النسبة بين الوحي الرسالي والتجربة الدينيّة

هل يمكن اعتبار الوحي نوعًا من تجربة دينيّة؟ ونظرًا لتقسيمات الوحي إلى أنواع كالوحي التكويني للجمادات، والوحي الغريزي للحيوانات، والوحي الخاصّ للمؤمنين، والوحي الرسالي، أو يمكن تقسيمه إلى:

- الوحي بالمعنى الذي يناسب النبوّة والرسالة.
- الوحي بمعنى الإلهام.
- الوحي بمعنى الإشارة.
- الوحي بمعنى التقدير.

ـ الوحي بمعنى إلهام العزم.

ـ الوحي بمعنى إلقاء الكذب.

ـ الوحي بمعنى إلقاء الإرادة على فعل الخير[١].

في خصوص الوحي يطرح هذا السؤال: هل لنا أن نعتبر الوحي النبويّ والرسالي نوعًا من التجربة الدينيّة؟

يعتقد البعض إذا قلنا إنّ التجربة الدينيّة هي مفهوم مشكّك، فيكون ذلك أنّ المرتبة العليا فيه ممتزجة مع الحقّانية والصحة القطعيّة وتوأم الرسالة. إطلاق هذا المصطلح على الوحي الرسالي لا إشكال فيه، أمّا إذا كان مصطلح التجربة الدينيّة مفهوم نوع وخصائصه المشتركة مثل النقص، التشكيك، عدم القطع، قابلية التّكرار والتكامل... تطلق على جميع مصاديقه، فاصطلاح كهذا ليس من اللائق إطلاقه على الوحي الرسالي؛ لأنّ الوحي الرسالي منحصر بالأنبياء والرسل، والبعض قد نسب خصائص كالتكرار والتكامل و....والتجربة الدينيّة إلى الوحي الرسالي[٢].

وبهذه الطريقة تأسّوا بالمستشرقين والعلماء الغربيين، وسنشير إلى بعض آرائهم.

فالمسلّم به أنّ الوحي الرسالي منحصر بالأنبياء والرسل، وقد انقطع من بعد النبيّ محمّد ﷺ ولا يمكن تعميمه على التجارب الدينيّة البشريّة؛ لأنّ (ظهور نظرة التجربة للوحي في المسيحيّة بسبب مطالب خاصّة، وعلى هذه الحالة لا يمكن تعميمه على الوحي القرآني الذي يختلف عن الوحي المسيحي والتعاليم المسيحيّة)[٣]. وقد أشرنا في المباحث السابقة إلى هذه الدوافع، وأرضيّة ظهور نظرة التجربة إلى الوحي، وإلى مفهوم اصطلاحه في الغرب.

ومن جهة أخرى فإنّ الاتجاه التجربي السائد في الغرب عن الوحي هو اتجاه مضادّ للعقل، ويقطع جميع الطرق العقليّة للوصول إلى الأسس الدينيّة، فأتباع هذا الاتجاه

[١]- راجع: جوادي آملي، عبد الله، الوحي والنبوّة في القرآن، ص٧٦-٧٧.

[٢]- راجع: محمّدرضايي، محمّد، نظرة إلى التجربة الدينيّة، فصليّة وقبسات، رقم ٢٦، ص٢٢-٢٣.

[٣]- ساجدي، أبوالفضل، (زبان دين) والقرآن، ص٢٦٧.

يحدّون الدين في إطار الأحاسيس الداخليّة. وكذلك فالنظرة التجريبيّة للوحي لها تبعات لا تنسجم مع الوحي القرآني، وأنّ الوحي القرآني أساسًا يختلف مع التجربة الدينيّة، وقد تطرّقنا إلى بعض منها[١].

الفرق بين الوحي الرسالي (القرآني) والتجربة الدينيّة

١. يمكن القول بأنّ التجربة الدينيّة إحساس يمكن إدراكه بالعلم الحضوري، ومتعلّق الإدراك الإحساس الداخلي للشخص نحو الله ونوع العلاقة القلبيّة معه، ولكن من استعمال الوحي في القرآن نفهم بأنّ الوحي يطلق على الجوانب المعرفيّة وتلقّي معلوماتها، لا جنبة أحاسيس وعاطفة تلك التي تعدّ نوعًا من التجارب الدينيّة الداخليّة[٢].

ب. تجربة النبيّ الدينيّة لم تكن خاصّة في زمان نزول الوحي، بل بسبب علوّ المقام الإلهي والمعنوي للنبيّ وبسبب رقيّه الروحي كان دائم الذكر لله سبحانه وتعالى، وفي حالة إحساس التجربة الدينيّة، ومع هذه الحالات لم يكن الوحي دائم النزول عليه، بل يتنزّل في مناسبات معيّنة وظروف خاصّة.

ت. الآيات القرآنيّة التي تتحدّث عن إرسال ونزول الوحي على النبيّ ومسؤوليّته في إبلاغ الوحي للناس، تبيّن أنّ الوحي لم يكن التجربة الدينيّة للنبيّ؛ لأنّ النسبة بين الله مع تجربة كهذه هو الإيجاد، ونسبة ذلك مع النبيّ هو الإحساس، فالله قادر على أن يجعل التجربة الدينيّة في قلب النبيّ والنبيّ يشعر بها، لا أن ينزلها ويرسلها، والنبيّ يتلقّاها ويبلّغها.

ث. تحدّثت بعض الآيات القرآنيّة عن كلام الله مع النبيّ ﷺ، والبعض الآخر منها تعدّ الوحي بأنّه من أقسام كلام الله سبحانه وتعالى مع بعض عباده، فهذه الآيات توضّح أكثر ماهية انتقال مفهوم الوحي[٣].

---

[١]- ساجدي، أبوالفضل، (زبان دين) والقرآن، ص٢٦٧-٢٦٨.

[٢]- راجع: محمد رضايي، محمّد، نظرة إلى التجربة الدينيّة، فصليّة قبسات، رقم ٢٦، ص٢٢-٢٣.

[٣]- المصدر نفسه، ص٢٦٨-٢٧٠.

خاتمة

بناءً على ما تقدّم في مجال الوحي والتجربة الدينيّة، إنّ قبول نظريّة مصطلح التجربة الدينيّة واختزال الوحي الرسالي في التجربة الدينيّة البشريّة، سيكون له تداعيات، فبعض هذه التداعيات تمّ ذكرها فيما تقدّم، ونعرض عن شرحها ونكتفي بذكرها.

١. عدم وحيانيّة البنية القرآنيّة (نفي الطبيعة اللغويّة).

٢. نفي عصمة النبيّ، وقابليّة الوحي للخطأ.

٣. عدم انقطاع الوحي وإنكار الخاتميّة.

٤. نفي الخلود والشموليّة وعالميّة الدين الإسلامي.

٥. إقصاء الشريعة ونفي شموليّة الفقه.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. الآلوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، القاهرة.

٣. أبو خليل شوقي، غوستاف لوبون في الميزان، دار الفكر، بيروت ١٩٩٠.

٤. اسكندرلو، محمّد جواد، القرآن من وجهة نظر المستشرقين، دروس جامعة الدراسات الإسلامية قم-١٣٨٨هـ.ش.

٥. بارت رودي، الدراسات العربيّة والإسلاميّة في الجامعات الألمانيّة، تعريب الدكتور مصطفى ماهر، دار الكتاب العربي، قاهرة، ١٩٦٧.

٦. البازركان، عبد العلي، نظم القرآن، طهران، منشورات القلم، الطبعة الثانية، ١٣٧١ش.

٧. بستاني، كرم، المنجد في اللغة والأعلام، المطبعة الكاثوليكيّة، ١٩٧٣.

٨. بعلبكي، منير، المورد، قاموس الإنجليزي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٤.

٩. جوادي آملي، عبد الله، التسنيم، قم، مركز نشر إسراء، الطبعة الثانية، ١٣٧٩ش.

١٠. حجّتي، سيّد محمّد باقر، بحوث في تاريخ القرآن الكريم، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ١٣٦٠ش.

١١. الحسيني الطباطبائي، مصطفى، استعراض عمل المستشرقين، منشورات الطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٣٧٥هـ.ش.

١٢. حمد شرارة، عبد الجبار، الحروف المقطّعة في القرآن الكريم، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٤ق.

١٣. حسين ممدوح، الحروب الصليبيّة في شمال أفريقية، دار عمان، الأردن ١٩٩٨.

١٤. التوحيد، فرج الله، ثقافة المعارف، طهران،نشر الثقافة العصريّة، الطبعة الأولى، ١٣٨٤هـ.ش.

١٥. خرمشاهي، بهاء الدين، ثقافة الاصطلاحات للعلوم والحضارة الإسلاميّة، منشورات العتبة المقدّسة الرضويّة.

١٦. دسوقي محمّد، الفكر الاستشراقي، تاريخه وتقويمه، دار الوفاء، مؤسّسة التوحيد، بيروت، ١٤١٦.

١٧. رجي بلاشير، في رحاب القرآن، ترجمة: محمود راميار، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، الطبعة الثانية، ١٣٦٥هـ.ش.

١٨. رشاد الخليفة، إعجاز القرآن، التحليل الإحصائي للحروف المقطّعة في القرآن، ترجمة وضمائم:سيّد محمّد تقي آيت اللهي، جامعة شيراز، الطبعة الأولى، ١٣٦٥هـ.ش.

١٩. رضوان، عمر بن إبراهيم، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره، دار طيبة، الرياض، ١٤١٣.

٢٠. زقزوق، محمود، الاستشراق والخلفيّة الفكريّة للصراع الحضاري، كتاب الأمّة، قطر، مكتبة الرسالة، بيروت ١٤٠٥.

٢١. ساسي سالم الحاج، الظاهرة الاستشراقيّة وأثرها على الدراسات الإسلاميّة، مركز دراسات العالم الاسلامي، ليبيا، ١٩٩١.

٢٢. ساسي سالم الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي، دار المدار الإسلاميّة، طرابلس، دار الفكر، بيروت ودمشق، ٢٠٠٢.

٢٣. سباعي، مصطفى، الاستشراق والمستشرقون، ما لهم وعليهم، المكتب الاسلامي، بيروت ١٤٠٥.

٢٤. سعيد إدوارد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء، تعريب: كمال أبو أديب، دار الكتاب الإسلامي، قم، ١٤١٣.

٢٥. السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، قم، منشورات الرضى، واعي، ١٣٦٣هـ.ش.

٢٦. الصغير، محمّد حسين علي، المستشرقون والبحوث القرآنيّة، ترجمة: محمّد صادق شريعت، مؤسّسة مطلع الفجر، طهران، ١٣٧٢.

٢٧. الطباطبائي،سيّد محمّد حسين، الميزان في تفسر القرآن، بيروت، منشورات الأعلمي للمطبوعات، ١٣٩٣هـ.ق.

٢٨. الطباطبائي،سيّد كاظم، الحروف المقطّعة من وجهة نظر باحثي القرآن الغربيين، جريدة الدراسات الإسلاميّة جامعة فردوسي، العدد ٦٠.

٢٩. الطبرسي، أمين الإسلام أبي علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن.

٣٠. الطبري محمّد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٢هـ.ق.

٣١. الطوسي، أبو جعفر محمّد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣٢. غزالي، محمّد، دفاع عن العقيدة والشريعة ضدّ مطاعن المستشرقين، نهضة مصر للطباعة، قاهرة، ١٩٩٩.

٣٣. الفخر الرازي، محمّد بن عمر الخطيب، التفسير الكبير.

٣٤. فؤاد، عبد المنعم، من افتراءات المستشرقين على الأصول العقديّة في الإسلام، مكتبة العبيطان، الرياض، ٢٠٠١م.

٣٥. فوك يوهان، تاريخ حركة الاستشراق، الدراسات العربيّة والإسلاميّة في أوروبا حتّى بداية القرن العشرين، تعريب: عمر لطفي العالم، دار قتيبة، دمشق، ١٤١٧.

٣٦. قطب، محمّد، المستشرقون والإسلام، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٩٩.

٣٧. لابوم ژول، تفصيل آيات القرآن الكريم، تعريب: محمّد فؤاد عبد الباقي، كتاب فروشى إسلاميّة، طهران ١٣٣٥.

٣٨. محمّد رشيد رضا، تفسير المنار.

٣٩. محمّد منصور، عبد القادر، الحروف النورانيّة في فواتح السور القرآنيّة، دار الفرقان، دمشق،١٤١٧هـ.ق.

٤٠. فصلان من القرآن والمستشرقين، مركز تحقيقات القرآن الكريم المهدي، ١٣٨٥هـ.ش.

٤١. نملة، علي بن إبراهيم الحمد، الاستشراق والدراسات الإسلاميّة، مكتبة التوبة، الرياض ١٤١٨.

٤٢. نملة، علي بن إبراهيم الحمد، المستشرقون والتنصير، مكتبة التوبة، الرياض ١٤١٨.

43. The encyclopaediaofislam. New editionleiden 195423-.

44. www. Peiknet.net

45. www.idna.ir. (قناة الأخبار القرآنية في إيران)

نقد تفسير القرآن باللغة الألمانية (*) لـ (عادل تيودور خوري)

محمد حسن زماني(**)

استيقان فريدريش شيفر(**)

ملخّص

تفسير القرآن: عنوان ترجمة وتفسير القرآن الكريم باللغة الألمانيّة للمؤلِّف عادل تيودور خوري الذي حدّد هدفه من العمل بتجسير الهوّة بين الإسلام والمسيحيّة من خلال تضمين أوجه التشابه بين القرآن والإنجيل والتوراة، وقد صرّح بهدفه قائلاً: «وقفت ٤٠ عامًا من عمري في سبيل ترجمة القرآن إلى اللغة الألمانيّة؛ ألّفت وأعددت خلالها ٨٠ كتابًا و ٢٥٠ مقالاً توخّيًا للحقيقة والدقّة في عملي كي أمهّد الأرضيّة لتقديم الصورة الحقيقيّة عن الإسلام لغير المسلمين». وغلب على كتابه الاستناد لتفاسير أهل السنّة الذين يشكّلون الأكثريّة في العالم الإسلامي بالمقارنة مع الشيعة؛ إذ يبدأ الجزء الأوّل من الكتاب ذي الاثني عشر جزءًا باستعراض تاريخ

*-نقلاً عن فصليّة «قرآن پژوهی خاورشناسان [دراسات المستشرقين القرآنية]"، السنة ٨، العدد ١٥، خريف وربيع ٢٠١٤.

**- عضو الهيئة العلميّة بجامعة المصطفى (المحرّر).

***- طالب دكتوراه في التفسير التطبيقي.

ـ تعريب: علي فخر الإسلام.

الإسلام وسيرة الرسول الأكرمﷺ، ليكمل بعرض معلومات عامّة عن القرآن، ومن ثمّ تفسير سوره بشكل ترتيبي حتّى نهاية الكتاب.

ويعتبر مستوى ترجمة الكتاب جيّدًا، والكتاب، بشكل عام، مناسب للمهتمّين بالاطّلاع على أوجه التشابه بين القرآن، والتوراة[1] والإنجيل. وجدير بالذكر أنّ الكتاب حاز قبل عدّة سنوات جائزة أفضل كتاب في إيران.

المحرِّر

المقدّمة

في كتابه (تفسير القرآن)، ترجم عادل تيودور خوري القرآن الكريم وفسّره باللغة الألمانيّة، يتميّز الكتاب باستعراض أوجه التشابه بين القرآن والتوراة والإنجيل، بذكر ما يشابه ما ورد في القرآن من قصص أو آيات في التوراة والإنجيل إن وجدت.

ولمّا كانت لغة الكاتب الأمّ العربيّة فقد تقاصرت عدد من الكلمات الألمانيّة التي استعملها للترجمة عن أداء معاني المفردات القرآنيّة بما يتناسب وعمقها في كثير من المواضع.

ولم يلتفت الكاتب إلى قضيّة اختلاف الآراء التفسيريّة بين الشيعة والسنّة، فمن الواضح أنّه قد تبنّى التفاسير السنيّة، ولعلّ ذلك يعود لدافعه في السعي لإيجاد التقارب بين المسيحيّة والإسلام، فانحاز للأغلبيّة العدديّة من المسلمين المتمثّلة بالسنّة كي يستقطبهم لتوجّهه، وهو ما بيّنه في محاضرته التي ألقاها سنة ١٣٨٧ش في إيران، حيث صرّح:

«إنّ المقاربة الدينيّة لكلّ من الإسلام والمسيحيّة تكشف تشابهات لافتة تكفي لتقريب قلوبنا، ما ييسّر علينا أمر تظهيرها لإزالة ما تراكم من خلافات بيننا».

وقد سعى المؤلف لتحاشي التكرار بإرجاع كثير من المواضيع لأجزاء الكتاب الأخرى، ما ساهم في إيجاز الكتاب، غير أنّ هذا الأسلوب ولّد مشكلة جديدة جعلت

[١]- سيلاحظ القارئ غياب التوراة في المقالة والاقتصار على الإنجيل، دون ذكر الكاتبين للسبب [المترجم].

القارئ يتيه أحيانًا لاضطراره لاستنفار أجزاء الكتاب كافّة كي يرجع إليها عند اللزوم لدى مطالعة جزء منه، ناهيك عن الاكتفاء بذكر أرقام آيات الإنجيل عند مقارنتها مع آيات القرآن، الأمر الذي يضطر القارئ للعودة إلى الإنجيل نفسه في هذه الموارد.

وقد رتّب الكتاب على ١٢ جزءًا؛ يبدأ الجزء الأوّل باستعراض تاريخ الإسلام وسيرة الرسول ﷺ، ليكمل بعرض معلومات عامّة عن القرآن من قبيل ترتيب نزول السور وأسمائها. أمّا باقي الجزء الأوّل وسائر أجزاء الكتاب الأخرى، فقد خصّصها لتفسير القرآن ترتيبيًّا، من سورة الفاتحة إلى سورة الناس؛ إذ يأتي بترجمة عدد من آيات كلّ سورة في البداية ثمّ نصّها وتفسيرها، وقد تعدّدت الفهارس والأدلّة في نهاية كلّ جزء ما سهّل أمر البحث الموضوعي واللفظي على الباحث.

سيرة عادل تيودور خوري

وُلد في ٢٦ آذار سنة ١٩٣٠ في لبنان؛ حيث بدأ دراسة الفلسفة واللاهوت. وهو شقيق الأرشمندريت بول خوري من فلاسفة اللاهوت في الكنيسة الكاثوليكيّة. سيمَ كاهنًا عام ١٩٥٣، تابع الدراسات الجامعيّة العُليا في المعهد الفرنسيّ العالي للدراسات في بيروت (وهو ملتحق بجامعة ليون-فرنسا). حاز على ليسانس في الفلسفة سنة ١٩٥٩. ثمّ درس العلوم الشرقيّة في معهد العلوم الشرقيّة بجامعة القدّيس يوسف اليسوعيّة، وحاز على ليسانس في العلوم الشرقيّة سنة ١٩٦٠.

سنة ١٩٦٦ حاز على دكتوراه دولة من جامعة ليون-فرنسا، بإشراف البروفيسور روجر أرنلدس (ROGERARNALDES). وكان موضوع أطروحته ملاحظات ودراسة نقديّة للمساجلة التي حدثت بين الإمبراطور البيزنطي مانويل الثاني باليولوغس وأحد علماء الدين المسلمين، والتي اعتمدت خارج سياقها في المحاضرة التي ألقاها البابا بنديكتس السادس عشر في مدينة ريغسنبورج الألمانيّة عام ٢٠٠٦م، وأثارت موجة استنكار واسعة بين المسلمين، ولا شكّ بأنّ هذا الاقتباس في غير محلّه جاء على عكس ما كان يتوخّاه عادل خوري في تجسير الهوّة بين الإسلام والمسيحيّة.

سنة ١٩٦٦ عُيّن مدرّسًا لعلوم الأديان في كليّة اللاهوت الكاثوليكيّة بجامعة

مونستر-ألمانيا، وسنة ١٩٧٠ عيّن بروفسورًا لعلوم الأديان ومديرًا لمعهد علوم الأديان في الكليّة عينها، حيث مارس البحث العلميّ والتدريس والنشر وإلقاء المحاضرات حتّى آخر أيلول ١٩٩٣، ليدخل في طور التقاعد في تشرين الأول سنة ١٩٩٣.

حقول أبحاثه العلميّة: تحليل الظاهرة الدينيّة، تاريخ الأديان (الهندوسيّة - البوذيّة - الإسلام)، الإسلاميّات، العلاقات بين المسيحيّة والإسلام في الماضي والحاضر، الحوار المسيحيّ الإسلاميّ على الصعيد الوطنيّ والدوليّ؛ حيث أسّس مركزًا للحوار في حريصا-لبنان.

صدرت له المئات من الكتب بمختلف اللغات؛ منها: ترجمة القرآن وترجمته بالألمانيّة (Koran der)، الحديث (der hadith)، محمّدﷺ (mohammed)، معجم المصطلحات الدينيّة (lexicon religioserbegriffe)، حكمة الإسلام (die weisheit des islam)، موسوعة الإسلام (lexicon des islamvon A-Z)، فضلاً عن مقالات متنوّعة تتناول القيم والقواعد المشتركة بين الإسلام والمسيحيّة، ومفاهيم الخير والشرّ في الإسلام.

ألقى العديد من المحاضرات المفيدة والقيّمة في مختلف المحافل والمؤتمرات والجامعات، منها: محاضرة في مؤتمر الدين والسعادة في ألمانيا سنة ٢٠٠٨م، وأخرى عن الحوار الإسلامي المسيحي سنة ٢٠٠٧م.

قال في محاضرة له في إيران: «وقفت ٤٠ عامًا من عمري في سبيل ترجمة القرآن إلى اللغة الألمانيّة؛ ألّفت وأعددت خلالها ٨٠ كتابًا و٢٥٠ مقالاً توخّيًا للحقيقة والدقّة في عملي؛ كي أمهّد الأرضيّة لتقديم الصورة الحقيقيّة عن الإسلام لغير المسلمين».

كما صرّح بأنّ من أبرز أهدافه محاولة خلق حالة تواصل أفضل بين الإسلام والمسيحيّة.

أوّلًا: الكتاب من حيث الشكل

- تقديم كلّ سورة بإيضاح موجز.

- ذكر سبب النزول وتفسير عامّ.

- ترجمة آيات السور إلى اللغة الألمانيّة، ليصار إلى تفسير كلّ آية باللغة الألمانيّة. فضلاً عن الإتيان بما يشابه بعض الآيات في الإنجيل، لكون الكاتب مسيحيًّا.

- اقتراح عناوين عدد الكتب الألمانيّة والعربيّة في مقدّمة الكتاب للرجوع إليها لمزيد من المعلومات.

- إعداد دليل في نهاية كلّ جزء يتضمّن رقم كلّ سورة وآية وأرقام الصفحات التي وردت فيها، فضلاً عن ذكر آيات الإنجيل المشابهة التي أشير إليها في الكتاب. وهناك دليل بالأعلام أيضًا.

- عدم تحديد المرجع التفسيري بدقّة في عدد من مواضع الكتاب.

- التفاسير المعتمدة في الكتاب: البيضاوي (أنوار التنزيل وأسرار التأويل)، المنار (تفسير القرآن الكريم وتفسير المنار)، مفاتح الغيب (فخر الدين الرازي)، جامع البيان في تفسير القرآن (الطبري) ، الميزان (الطباطبائي)، ولكن قلّ ما استند للتفسير الأخير.

- للأسف، اكتفى بالإشارة لتفسير شيعي لمرّة واحدة فقط في الكتاب. ناهيك عن مروره الخاطف بالمواضيع ذات الصلة بالولاية؛ إذ لم يقدّم مثلاً تفسيراً دقيقًا لآية «إنما وليّكم الله ورسوله...».

ثانيًا: الكتاب من حيث المحتوى

- استعراض نبذة عن تاريخ الإسلام في بداية الجزء الأوّل؛ وسلّط فيها الكاتب الضوء على حوارات الرسولﷺ مع المشركين، اليهود، والنصارى. ثم تناول ظروف ذلك العصر الاجتماعيّة، الدينيّة، والسياسيّة. لينتقل إلى ذكر سيرة الرسولﷺ، ليكمل بعدها بشرح خصائص القرآن العامّة من قبيل: أسماء القرآن الكريم، مصحف عثمان،

القراءات، أسماء السور، الحروف المقطّعة وتفسيرها، تاريخ نزول القرآن الكريم وترتيب النزول؛ إذ اكتفى بذكر رأي واحد حول الخصّيصة الأخيرة لدى المسلمين، مع أنّه أتى بثلاثة آراء مختلفة من غيرهم؛ نقل اثنين منها من كتابي نولدكه (nodelke) وشوالي (schwally)، أمّا الثالث من كتاب بيل (bell). بينما لم يشر من قريب أو بعيد لمصحف الإمام علي عليه السلام في هذه الحالة.

عزا حفظ القرآن الكريم لاستظهاره من قبل حفّاظه بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله.

- الاقتصار على مقاربة عامّة حول أسماء القرآن الكريم وسوره، وذلك بذكر مختلف الأسماء.

- استعراض آراء المسلمين والغربيّين حول تفسير الحروف المقطّعة في القرآن.

- الإتيان بما يشابه الآيات القرآنيّة في الإنجيل أو التوراة لدى تفسيرها.

- استعراض الكاتب الاحتمالات كافّة حول كون إبليس ملكًا من عدمه، متجنّبًا مزيد الخوض فيها إيضاحًا أو نقدًا.

- استعراض الكاتب مختلف آراء السنّة والشيعة لدى تفسير الآية ١٧٢ من سورة البقرة في الجزء الثاني من الكتاب، غير أنّه توقّف عند الرأي الشيعي فقط كي يردّه منتقدًا؛ ليتبنّى الرأي القائل بحلية لحم الخنزير والميتة من أهل الكتاب، مستدلاً بآية أخرى حول حلية طعام أهل الكتاب.

- استعراض آراء كلّ من الطبري، الشوكاني والرازي حول الصلاة الوسطى، وذلك في الجزء الثالث من الكتاب.

- لدى تناول غزوة أحد في معرض تفسير الآية ١٤٩ من سورة آل عمران، اكتفى الكاتب بذكر عدد ممّن تخلّفوا عن الرسول صلى الله عليه وآله كأبي سفيان، عبدالله بن أبي، أو بعض اليهود.

-استعراض آراء الشيعة والسنّة معًا حول زواج المتعة لدى تفسير الآية ٢٤ من سورة النساء في الجزء الخامس من الكتاب، دون أيّ تعليق على رأي السنّة القائل

بنسخ الحكم في سورة المؤمن، رغم أنّ السورة الأخيرة مكّيّة بينما النساء مدنيّة، فكيف يستقيم نزول الناسخ قبل المنسوخ؟!.

- الاكتفاء بتفسير عابر للآية ٣ من سورة المائدة ﴿**الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا**﴾ وذلك في الجزء السادس من الكتاب؛ فاعتبر مشركي مكّة المعنيين بقوله تعالى «الذين كفروا» وفسّر (اليوم) في الآية بحجّة الوداع، دون إِشارة لواقعة الغدير من قريب أو بعيد.

- ترجمة مفردة «وليّ» بالصاحب لدى تفسير الآية ٥٥ من سورة المائدة. واستند لآراء أغلب المفسّرين -بزعمه- كي يعمّم مفهوم «المؤمنين» على المسلمين كافّة، غير أنّه استطرد ليجعل أبا بكر مصداقًا لوصف «المؤمنين» وذلك بناءً على رأي أحد المفسّرين. وقد علّق على رأي ابن عباس بأنّ الإمام عليًّا مصداق تلك الكلمة بالقول: وهو ما يتمسّك به الشيعة لاعتبار علي إمامهم الأوّل، إلّا أنّه أشار في الهامش لردّ الرازي تفنيدًا لرأي الشيعة.

- استعراض مختلف الآراء حول سبب نزول الآية ٦٧ من سورة المائدة ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ**﴾، ليستقرّ على تبنّي القول باختصاصها بالمناظرات مع اليهود لوقوعها في سياق آيات تتمحور حول الأمر، دون ذكر لحادثة الغدير.

- في الجزء السابع من الكتاب يقول الكاتب في ذيل تفسير الآيتين ٢ و ٥ من سورة التوبة: إنّ الأشهر الحرم غير محدّدة، واختلفت حولها الآراء.

- في الجزء الثامن من الكتاب لم يوفّق الكاتب في ترجمة مفردة (الغيب) لدى تفسير الآية ٢٠ من سورة يونس؛ فاستخدم الكلمة الألمانيّة (unichtbar) بمعنى غير المرئيّ، مع أنّه كان يستحسن به استخدام كلمة(verbororgen)التي تحمل معنى الخفاء.

- لم يكن اختياره صائبًا باختيار كلمة (erschrecken) لترجمة «مشفقون» في الآية ٥٧ من سورة «المؤمنون» في الجزء التاسع من الكتاب، بل يمكن القول بأنّ

ترجمته خاطئة؛ إذ تحمل تلك الكلمة معنى المصادفة. وكان الأجدر به استخدام كلمة (schrecken) أو(angst) .

- تسوية الكاتب عقوبة الزنا لدى أهل الكتاب جميعًا لدى تفسير الآية ٤ من سورة النور في الجزء العاشر من الكتاب.

- ترجمة كلمة (أولياء) بمعنى (الأصحاب) في الآية ١٨ من سورة الفرقان. علمًا أنّها ترجمة خاطئة من شأنها إضعاف معنى مفردة (أولياء).

- ترجمة الآية ١٣٠ من سورة الصافات ﴿سَلَامٌ عَلَىٰ إِلْ يَاسِينَ﴾ بعبارة (friedesei auf elias) في الجزء الحادي عشر من الكتاب، دون التعرّض لتفسيرها. علمًا أنّ كلمة (elias) تطلق على إلياس النبيّ، ما يجعل الترجمة خاطئة كليًّا.

- في الجزء الثاني عشر من الكتاب، لم يشر الكاتب للسيدة فاطمة الزهراء عليها السلام عند تفسير سورة الكوثر، بل إنّه لم يأت بتفسير أهل السنّة المشهور في هذا الخصوص، ليكتفي بمجرّد ذكر وفاة عبد الله بن محمّد وخديجة دون أي إيضاح حول المقصود بالأبتر في السورة.

النتيجة

يعدّ الكتاب مناسبًا للمهتمّين بالبحث في أوجه التشابه بين الإسلام والمسيحيّة؛ نظرًا لترجمة الآيات القرآنيّة واستعراض معانيها وتفسيرها، فضلاً عن ذكر ما يشابهها في الإنجيل في حال وجودها، مع الإشارة لرقم الآيات والمواضيع المشابهة، ما يسهّل عمل الباحثين في هذا الحقل.

إنّ لغة الكاتب الأمّ العربيّة، جعل عمله عرضةً لانتقادات حول استخدام كلمات ألمانيّة بعينها دون غيرها في الترجمة، غير أنّها لا تقلّل من أهميّة الكتاب.

غلب على الكتاب الاعتماد على تفاسير أهل السنّة، ويمكن تبرير ذلك بأنّ العمل أنجز عام ١٩٩٠م؛ حيث كانت الكتب الشيعيّة بالألمانيّة نادرة التداول آنذاك، نتيجة تشكيل السنّة أغلبيّة المسلمين في ألمانيا. أمّا الحضور الشيعي فقد كان متواضعًا في

ذلك الوقت، ناهيك عن تصوّر الكثير من الألمان بأنّ المسلمين كتلة دينيّة واحدة، ولا فرق بين السنّة والشيعة فيها.

لا يلعب الكتاب أيّ دور مهمّ في اعتناق المسيحيّين للإسلام، وإلّا لما بقي مؤلفه على دينه؛ إذقصارى ما يتوخّاه الكاتب من عمله -كما صرّح في محاضراته وكلماته- تعريف المسيحيّين بالإسلام؛ كي يدركوا أنّ الدينين سماويان، ومن الأديان الإلهيّة التي تجمعها قواسم مشتركة.

إذاً، بشكل عامّ، يمكن القول بأنّ الكتاب رغم أهميّته على مستوى استعراض أوجه التشابه بين القرآن الكريم والإنجيل والتوراة، إلّا أنّه غير مناسب لحديثي العهد بالإسلام لكثافة استعراض أوجه التشابه بينها، والأمر كذلك للمهتمّين بفهم عميق للتفسير؛ فهو غير مرجعيّ لهم؛ نتيجة الاعتماد على تفاسير أهل السنّة على حساب تفاسير الشيعة العقديّة في كثير من الحالات.

المصادر

1. ManuelII. Paléologue. Entretiens avec un Musulmanntroduction, texte critique, traduction etnotes, Editions du Cerf, Paris, 1966.

2. Einführung in die Grundlagen des Islams ,Graz ,Wien, Köln :Styria, ISBN3-222-11126-X, 1978.

3. Toleranz im Islam,Grünewald,ISBN 3-459-01250-1 / 9783459012503 /3-459-01250-1, 1980.

4. So sprach der Prophet, GTB Siebenstern 785, ISBN 3-579-00785-8, 1988.

5. Der Islam: sein Glaube, seine Lebensordnung, sein Anspruch, Freiburg im Breisgau, Basel, Wien: Herder, ISBN 3- 451-04167-7, 1988.

6. Lexikon des Islam: Geschichte, Ideen, Gestalten, 3 Bde., ISBN 3-451-04036-0, überarbeitete Neuaufl. 1999, ISBN 3-451-04753-5, CD-ROM 2004, ISBN 3-89853-447-, 1991 Hrsg..

7. Was sagt der Koran zum Heiligen Krieg, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, ISBN 3-579-00789-0, 2. überarbeitete und erweiterte Auflage 2007, ISBN3-579-06485-1, 1991.

8. Das Ethos der Weltreligionen,Freiburg im Breisgau, Basel, Wien: Herder, ISBN3-451-04166-9, 1993 Hrsg.

9. Christen unterm Halbmond:religiöse Minderheiten unter der Herrschaft des Islam, Freiburg im Breisgau,Basel, Wien: Herder, ISBN 3-451-22851-3, 1994.

10. Kleine Bibliothek der Religionen,10

Bde., Freiburg im Breisgau, Basel, Wien: Herder, 1995-2001 Hrsg.

11. zusammen mit Ludwig Hagemann: Dürfen Muslime auf Dauer in einemnicht-islamischenLand leben?Zu einer Dimension der Integration muslimischer Mitbürger in eine nicht- islamische Gesellschaftsordnung; Würzburg: Echter Verlag,ISBN, 3-429-01901-X; Altenberge: Oros Verlag; ISBN 3-89375-144-01997,.

12. zusammen mit Peter Heine und Janbernd Oebbecke: Handbuch Recht un Kultur des Islams in der deutschen Gesellschaft:Probleme im Alltag– Hintergründe – Antworten; Gütersloh: Gütersloher Verlags-Haus,ISBN 3-579-02663-1.

13. Der Islam und diewestliche Welt: religiöse und politische Grundfragen, Darmstadt: WBG, Primus, ISBN 3- 89678-437-4, 2001.

14. Einleitung in: Günter Kettermann: Atlas zur Geschichte des Islam, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.

15. Mit Muslimen in Frieden leben: Friedenspotentiale des Islam, Würzburg: Echter, ISBN3-429-02455-2, 2002.

16. Krieg und Gewalt in den Weltreligionen: Fakten und Hintergründe, Freiburg im Breisgau, Basel, Wien: Herder, ISBN3-451-28245-3, 2003 Hrsg.

17. Übersetzung und Kommentar: Der Koran: arabisch- deutsch,

Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus, ISBN 3-579- 05408-2, 2004.

18. Der Koran: erschlossen und kommentiert von Adel Theodor Khoury, Düsseldorf: Patmos, ISBN 3-491-72485-6 (Rezension beiH-Soz-u-Kult) , 2005.

19. Die Weltreligionen und die Ethik, Freiburg im Breisgau, Basel, Wien: Herder, ISBN3-451-05648-8, 2005 Hrsg.

20. Sufanieh: eine Botschaft für die Christen in der Welt, Altenberge: Oros, ISBN3-89375-212-9, 2005.

21. Der Hadith. Urkunde der islamischen Tradition. Ausgew. und übers. von Adel Theador Khoury. Gütersloh 2008ff. ISBN 3-579-08066-0 / 978-3-579-08066-6, 2008.

التراث الإسلامي والعربي

في الدراسات الاستشراقيّة

- **القضايا الكبرى في كتابات إدوارد سعيد**

  أ.د عبد القادر بوعرفة

- **الدراسات الاستشراقيّة في اللغة العربيّة واللهجات المغرب نموذجاً**

  اسليماني رضوان

- **حاكميّة الإمام المهدي في فكر المستشرقين**

  كريم جهاد الحسّاني

- **المنهج الإصلاحي وكشف زيف المستشرقين عند أنور الجندي**

  عماد إبراهيم عبد الرزاق

- **مسقط، فضاءات التعدّد الثقافي والتعايش الإثني**

  الدكتور مكي سعد الله

القضايا الكبرى في كتابات إدوارد سعيد

أ.د عبد القادر بوعرفة [*]

ملخّص

يهدف النصّ الاستشراقيّ -بنظر إدوارد سعيد- إلى إعادة تشكيل الشّرق ليس كما هو، وإنّما كما يريد المُهيمن، أي تشويه الشّرق ونسج معرفة غير حقيقيّة عنه، وهنا يمارس المستشرق نوعًا من الفصل غير العلمي بين الشرق التاريخيّ الحقيقيّ وبين الشرق المُشكل تشكيلاً مخياليًّا بغية رسم شرق قابل لكلّ الاحتمالات، التي يفترضها الغرب في صراعه مع غيره من أمم الجّوار. كما يستنتج وجود نوعين من الاستشراق: **الكامن** و**الظاهر**، وكلاهما ينتمي إلى المؤسّسة الإمبرياليّة، وأنّ الغرب قد جنّد جيشًا من الإعلاميّين والمثقّفين لتشويه الإسلام وعرضه في صور متناقضة ومتعارضة، وتضخيم كلّ عمل غير مقبول يقوم به المسلم، وأنّ الثقافة الغربيّة ثقافة تخدم الهيمنة ومقولات الاحتلال والاستحواذ. ولهذا حاول إدوارد أن يحرّر التعليم من الدوغمائيّة والتوجيه السلبي الذي تمارسه السُّلط، فالتعليم المنشود يجب أن يُمارس ضمن فضاءات الشّك والارتياب، فالطّالب ليس بحاجة إلى التلقين والحشو المعرفي، بل هو بحاجة ماسّة إلى ممارسة حقّه في التّماشج المعرفي.

*- أستاذ التعليم العالي بجامعة وهران (الجزائر).

بعد هذه الإطلالة على أهمّ أفكار وأطروحات سعيد مع الاستشراق، يركّز الباحث على عرض وتحليل تفاصيل هذه الأفكار، ونقدها ومراجعتها، ولا سيّما ما يتعلّق بتعريفه للاستشراق، والمنهج الذي يعتمده في كتبه، وبعض النتائج الذي توصّل إليها، مع أنّ أغلب مناقشات الكاتب تستشهد بمقولات بعض المستشرقين أنفسهم، وهذا ليس محمودًا في مناهج النقد.

المحرِّر

المقدّمة

تحدّث المتنبّي ذات يوم حين استشعر ثقل مهمّة المثقّف في زمن الشّظف والعجف الفكري، وفي زمن الخيانة والمهانة، فقال:

ذو العقل يشقى في النّعيم بعقله ** وأخو الجهالة في الشّقاوة ينعم

يصدق هذا البيت على المفكّر إدوارد سعيد إلى حدّ بعيد، فلقد عانى واحترق بمسائل عصره، وأحنت ظهره مهازل أقرانه وأترابه، ولم يرحه سوى انسياب القلم على القرطاس، وتداعي المعاني والصور زمن الاحتراق، وحال لسانه يقول في عمق: عندما تلد فكرةٌ ما في ذهني يكون مَوْلدها كجنين انفتق عن رحم أمّه بعد رتق طويل، معلنًا أنّه لن يكون ابن الأغشية الثلاثة، بل سيكون ابن الفضاء الذي جعله يصرخ باكيًا من شدّة احتراق أنفاسه بنسائم الحياة.

لن يشعر بهذا الثقل والهمّ المعرفي إلّا المثقّف الذي وضع لنفسه أهدافًا، ورسم لنفسه طريقًا شائكًا وصعبًا، واكتوى بقضايا أمّته، وانشغل بترقية وعيها وفكرها، وانتشالها من غياهب الانحطاط والتكلّس والسّبات الحضاري، وانبرى يدافع في كبرياء عن الشرق وثقافته، وعن فلسطين **وأعدائها**، وعن المظلومين في العالم والمهجّرين، وهو ذاته انتهى به المطاف أن استوطن فندقًا حين خسر الشّرق وطنًا وأرضًا اسمها فلسطين.

هكذا كان إدوارد سعيد وسيبقى .... لأنّه كتب اسمه في سجلّ الخالدين بأحرف

من اللهب في زمن الجنون، كما سمّاه هو ذاته، وهو فعلاً زمن الجنون الذي هيمن على العالم هيمنة شاملة.

لم يكن إدوارد سعيد مجرّد قارئ هاو ولا إيديولوجي مغامر، بل كان مثقّفًا وعالماً بالمعنى التام للكلمة، درس موضوعاته بجدّ وعمق، ولم يمر عليها مرور الكرام: «قضيت عدّة سنوات أقرأ عن الاستشراق، ولكنّني كتبت معظم هذا الكتاب في العام الدراسي ١٩٧٥-١٩٧٦م»[١].

مهما كتبت عنه في هذه العجالة؛ فلن أستطيع أن أفيه حقّه، ولعلّي أستأنس بما قاله محمود درويش بعد وفاته: «توحّد فيه الإنسان والناقد والمفكّر والموسيقي والسّياسي، من دون أن تشوّش طبيعة كلّ نشاط من هذه الأنشطة على طبيعة النشاط الآخر. وامتازت شخصيّته ذات السّطوة العالية بكاريزما حوّلته ظاهرة عالميّة فريدة. فنادرًا ما يجتمع المثقّف والنجم في صورة واحدة، كما اجتمعت في إدوارد سعيد، الأنيق، البليغ، العميق، الشرس، السلس، المفتون بجماليّات الحياة واللغة. وفي وداعه الصعب، في وداعه المستعصي على الغياب «يلتقي العالم مع فلسطين عند لحظة نادرة، فلا نعرف الآن من هم أهل الفقيد؛ لأنّ عائلته هي العالم. خسارتنا مشتركة، ودموعنا واحدة؛ لأنّ إدوارد بضميره الحيّ وموسوعيّته الثقافيّة، قد وضع فلسطين في قلب العالم، ووضع العالم في قلب فلسطين»*[٢].

ونحن في هذا المقام الجليل والمقال الجميل، سنستحضر أهمّ المواقف الفكريّة التي ستبقى شاهدة على إنسان كان شاهدًا على عصره شهادة ستخزي الكثير ممّن خانوا أفكارهم، وباعوا أوطانهم في الأزمنة العجاف، وفي الوقت نفسه ستنير درب الثلّة، التي وهبت نفسها لتنوير الأمّة والبحث عن أسباب النهوض بها في عالم لا يعترف إلّا بمن يتقن لعبة الكبار، حسب تعبير المفكر الجزائري مالك بن نبي.

سأحاول طرح مجموعة من القضايا الرئيسة في كتاباته، وأن أقدّمها للقارئ من وجهتين: الأولى تحليل بعض أفكاره وآرائه، والثانية نقدها ومراجعتها، فلعلّ هذا

[١]-إدوارد، سعيد، الاستشراق المفاهيم الغربيّة للشرق، ترجمة: محمّد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦، ص٣٨.

[2]- http://www.diwanalarab.com/spip.php?article1036.

التقديم يكون فاتحة لقراءة أعماله المتميّزة والمثيرة، ولتتبّع نهجه النقديّ الصارم والبنّاء، ثمّ لتجاوز مثالبه.

وأعتقد شخصيًّا بأنَّ النقد أهمّ من عرض وتحليل الأفكار؛ لأنّ أكبر ثناء يقدّمه كاتبٌ لكاتبٍ أن يدرس فكره دراسةً نقديّة، تحاول قدر الإمكان فهم النصّ وتأويله وتبيان أسسه ومقدّماته، وكذا التنبيه لتناقضاته وتداخلاته.

أوّلًا: تأمّلات في أهمّ أعمال إدوارد سعيد

وقد رتّبت تلك القضايا حسب أهميّتها على المنوال الآتي:

١. الاستشراق وإشكاليّة فهم الآخر

يُعدُّ الاحتكاك الحضاريّ بين الشّعوب مسلّمة تاريخيّة، ورغبة إنسانيّة في معرفة الآخر معرفة تمكّنه من رسم استراتيجيّة المواجهة والتّحدي أو استراتيجيّة التّحاور والتّجاور والتّعارف. وبناءً على هذه السنّة الكونيّة، احتكّت الحضارة الإسلاميّة بالحضارات العالميّة، وخاصّة الحضارة الغربيّة، وقد نتج عن هذا التلاقح ظهور حركة فكريّة في الغرب؛ اهتمّت بالتراث الإسلامي دراسة ونقدًا وتأريخًا، سمّيت بالحركة الاستشراقيّة، واكتملت صورتها الفعليّة مع بداية القرن العشرين، خاصّة وأنَّ التواصل الحضاري شهد أرقى مظاهره، وإن اتجه صوب الصراع والتصادم في أغلب الأحيان.

أعتبر شخصيًّا بأنّ «الاستشراق» لإدوارد سعيد سنة ١٩٧٨م، من أهمّ الدّراسات العربيّة حول المسألة الاستشراقيّة[١]، والملاحظ أنَّ **إدوارد سعيد** اتجه اتجاهًا مغايرًا عن مالك بن نبي وحسن حنفي، وإن اتّفق معهما حول نقطتي الاستعمار والهيمنة؛ فكتاب إدوارد يعدّ نقدًا للمستشرقين دون تميّز وتصنيف[٢]، فلا يخلو عمل استشراقيّ في رأيه من مثالب ومطبّات خطيرة؛ لأنّ الاستشراق صناعة إمبرياليّة، هدفها الاستحواذ على العالم الشرقي استحواذًا ثقافيًّا وكونيًّا. وحتّى بعض المستشرقين الذين اعتبرهم

[١]- يتحدّث الكاتب عن ثلاثة أعمال، تعدّ بنظره من أروع الدّراسات العربيّة على الخصوص، أوّلها «إنتاج المستشرقين» لمالك بن نبي سنة ١٩٦٩م، وثانيًا «الاستشراق» لإدوارد سعيد سنة ١٩٧٨م، وثالثها «مقدّمات في علم الاستغراب» لحسن حنفي ١٩٩١م. التحرير

[٢]- تحدّث عن أصناف المستشرقين، ولكنّه كان تصنيفًا عامًّا.

مالك بن نبي من المنصفين قدّمهم إدوارد سعيد على أنّهم تواروا خلف الموضوعيّة وقدّموا سمًّا في العسل.

ويبدو أنَّ شهرة إدوارد سعيد صنعها كتابه «**الاستشراق**»*[١] أكثر من أيّ عمل فكريّ آخر، إذ كان أكثر الكتب مقروئيّة في العالم، ودليلنا ترجمته إلى عدّة لغات عالميّة، وقد اعتبرته الأغلبيّة السّاحقة أنّه كتاب يدافع فيه عن الإسلام والشّرق بالرغم من كونه مسيحيًّا عربيًّا،غير أنَّ سعيد لا يعترف بذلك، فهو يُنبّه النقّاد والقرّاء بأنَّ كتابه ليس دفاعًا عن الإسلام وتهجّمًا على الاستشراق والدول الداعمة له، بل هو محاولة تعرية الخطاب الاستشراقي من خلال حمولته اللغويّة وأبعاده الإيديولوجيّة، يقول إدوارد سعيد في هذا الشأن: «لقد أثار الاستشراق حين صدر في صيغته الأصليّة الإنجليزيّة عام ١٩٧٨، قدرًا لافتًا من الاهتمام في العالمين العربي والإسلامي، إضافة إلى اهتمام القرّاء والدارسين المتخصّصين بالشرق الأوسط، وفي عام ١٩٨١ صدر الاستشراق في ترجمة عربيّة لافتة، قام بها الدكتور كمال أبو ديب، ليعزّز مقام هذا الكتاب بوصفه إمّا دفاعًا عن الإسلام وإمّا هجومًا مقذعًا عنيفًا ضدّ الغرب، وكلا الأمرين لا يمتّ بصلة إلى ما كنت قد انتويته أصلاً من تأليف الكتاب»[٢].

يعتقد إدوارد أنَّ مصطلح الاستشراق مع مرور الزمن بدأ يحمل مفهومًا سلبيًّا مقرونًا بالخيانة، والغريب في الأمر أنّه اتّهم من قبل بعض الأطراف الغربيّة والعربيّة أنّه ضدّ الاستشراق، بينما اتّهم من طرف بعض السُّلط العربيّة بأنّه يمثل التيّار الاستشراقي، وعبرّ عن هذا التناقض بقوله: «مع مرور الزمن اكتسبت كلمة الاستشراق شهرة واسعة باعتبارها لفظة تجريح وتشهير، (ومن المفارقات اللاذعة أنّني شخصيًّا هوجمت... بتهمة أنّني مستشرق). وذهبت أدراج الرياح التحدّيات المعرفيّة والأساسيّة التي جسّدها الكتاب»[٣].

حاول إدوارد سعيد من خلال كتاب **الاستشراق** الوصول إلى نتيجة عامّة، تكمن

[١]- صدر كتاب "الاستشراق" للمفكّر إدوارد سعيد، باللغة الإنجليزيّة سنة ١٩٧٨. وصدرت ترجمته بالعربيّة لكمال أبو ديب سنة ١٩٨١، ومحمّد عناني سنة ٢٠٠٦.

[٢]-إدوارد، سعيد، الثقافة والإمبرياليّة، تعريب: كمال أبو ديب، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت، ط٤، ٢٠١٤، ص٩.

[٣]-المصدر نفسه، ص٩.

أصلاً في القول ببطلان الحقائق التي يقدّمها المستشرقون انطلاقًا من القاعدة البنيويّة التي ترى أنَّ كلّ معرفة هي نتاج سلطة ما، والسلطة لا تنتج معرفة من أجل المعرفة، بل تنتج معرفة من أجل المصلحة والهيمنة، وهذا يقود بعد عمليّة التّحليل إلى القول بأنَّ الاستشراق يعبرّ عن معرفة السلطة لا سلطة المعرفة، بمعنى أنَّ إنتاج المستشرقين يدخل ضمن لعبة التمثّلات والتمثيلات الرامية إلى تشويه الخصم. وعندما نمارس منهج ميشال فوكو من خلال لعبة المنطوق واللامنطوق، يتبيّن لنا أنَّ المنطوق الغربي يتمثّل في المعرفة والعلم بالشرق، بيد أنَّ اللامنطوق الغربي يتجلّى فيما أورد سعيد حين يُفصح عن قناعة الغرب: «لا يستطيع المسلمون أو العرب، ولا أيُّ شعب من الشعوب الصغرى التي سُلبت إنسانيّتها، أن يتعرّفوا على أنفسهم باعتبارهم بشرًا»[١]. ويحيلنا هذا اللامنطوق الغربي إلى إدراك أنَّ الغرب من خلال الدراسات الاستشراقيّة يريد أن يُعرّف شعوب الشرق بحقيقتها من باب أنّه الأجدر بالفهم لامتلاكه العلم والمنهج. وعليه، فالغرب ينظر إلى المسلمين وغيرهم من الشعوب على أنّهم قُصّر، ولا يملكون العقلانيّة لفهم ذواتهم بناء على أنّهم شعوب يحكمها الوجدان والانفعال، بينما أوروبا هي أرض العقل والبرهان.

لا يخفى على أحد أنَّ إدوارد سعيد ينطلق من فلسفة ميشال فوكو، وهذه الفلسفة نفسها مبنيّة على جملة من المنطلقات المُركّبة من عدّة نظريّات سابقة، إذ تُعدّ فلسفة فريدريك نيتشه من أبرز مرجعيّاتها إضافة إلى الفلسفة السفسطائيّة القديمة.

عندما نخضع النصّ الاستشراقي للمنهج البنيويّ وفق توظيف إدوارد سعيد، فلا بدّ أن نقرّ ما يأتي:

ـ يهدف النصّ الاستشراقي إلى إعادة تشكيل الشّرق ليس كما هو، وإنّما كما يريد المُهيمن، أي تشويه الشّرق ونسج معرفة غير حقيقيّة عنه، وهنا يمارس المستشرق نوعًا من الفصل غير العلمي بين الشرق التاريخي الحقيقي وبين الشرق المُشكل تشكيلاً مخياليًّا بغية رسم شرق قابل لكلّ الاحتمالات التي يفترضها الغرب في صراعه مع غيره من أمم الجّوار.

[١]-إدوارد، سعيد، الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦، ص٥٢١.

ـ يعبرّ عن نزعة سلطويّة مخفيّة ضمن مقولات العلم والحقيقة، ويتحوّل **العَالم بالاسم** إلى **سياسي بالفعل**.

ـ يفرض القول بنسبيّة النصّ الاستشراقي ارتباطه بالمكان والزمان أكثر من ارتباطه بالحقيقة.

ـ يفرض ربطه بمؤسّسة مختصّة في إنتاج النصّ وفق استراتيجيّة هادفة، تقوم على ثنائيّة العمل ضمن المنطوق واللامنطوق، وتقوم تلك السلطة وفق الرغبة الميغالوثيموسيّة بتحقير الشّرقي ووصمه بالدّونية حتّى تتولّد لديه ما سمّاها مالك بن نبي بـ «القابليّة للاستعمار». يقول إدوارد سعيد: «الاستشراق بصفته المؤسّسة الجماعيّة للتعامل مع الشرق - والتعامل معه معناه التحدّث عنه، واعتماد آراء معيّنة عنه، ووصفه، وتدريسه الطلاب، وتسوية الأوضاع فيه، والسّيطرة عليه: وباختصار بصفة الاستشراق أسلوبا غربيًّا للهيمنة على الشرق، وإعادة بنائه، والتسلّط عليه»[١].

ـ أنَّ نقد الاستشراق هو نقد الاستعمار وكشف ألاعيبه ضمن حلبة الصراع الفكري، ثمّ نقد ما بعد الاستعمار؛ باعتبار أنَّ الهيمنة استمرّت في أوجه جديدة أكثر ارتباطًا بمقولات العلم والإنسانيّة. ذلك أنَّ النظريّة البنيويّة في مسألة المعرفة تؤمن بالتغيّر وإعادة التمظهر وفق التمثّلات الطارئة من خلال حركة **الوعي الغاضب والوعي الغاصب**، وهما مقولتان مرتبطتان بحركة الميغالو والإيسو ضمن النزعة الغضبيّة الموسومة عند أفلاطون بالثيميس.

ومن خلال ما سبق، يصل إدوارد سعيد إلى استنتاجه التاريخي، والمتمثّل في وجود نوعين من الاستشراق: **الكامن** و**الظاهر**، وكلاهما ينتمي إلى المؤسّسة الإمبرياليّة، فالتعريف الأكاديمي للاستشراق بات من صور الماضي، وفقد مصداقيّته التاريخيّة حين تحوّل إلى علم استعماري استعلائي.

٢. الثقافة والإمبرياليّة: اللعبة المزدوجة

يمثّل كتاب «**الثقافة والإمبرياليّة**» ثاني أهمّ كتاب ألّفه إدوارد سعيد، وهو كتاب يتمّم

[١]- إدوارد، سعيد، الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ص٤٥-٤٦.

مسائل وقضايا كتابه **الاستشراق**. ينطلق إدوارد في ربط الإمبرياليّة بالتّيه الاستحماري، فالثقافة الغربيّة ثقافة تخدم الهيمنة ومقولات الاحتلال والاستحواذ، ولتحليل تلك العلاقة الوطيدة بين الثقافة والإمبرياليّة لا بدّ أن ننطلق من القاعدة الآتية: «إنّ استثارة الماضي هي بين أكثر الاستخطاطيّات شيوعًا في تأويلات الحاضر. وما ينفح مثل هذه الاستخطاطيّات بالحياة، ليس الخلاف على ما حدث في الماضي وما كُنه الماضي فحسب، بل هو أيضًا اللايقين ممّا إذا كان الماضي ماضيًا فعلاً، منتهيًا ومختتمًا، أم كان لا يزال مستمرًّا، لكن في أشكال قد تكون مختلفة»[١].

ويبدو أنَّ تلك الأشكال المختلفة تتمظهر أساسًا في الثقافة التي تعتبر **حصان طروادة** الذي تُفتح به قلاع المقاومة والتصدّي، ومن جهة أخرى تبرز الثقافة مدى ارتباط المثقّف الغربي بالمؤسّسة، فأغلب أدباء الغرب يتعاملون مع قضايا الشعوب غير الغربيّة تعامل الإله **جانيس** ذي الوجهين في الميثولوجيا الغربيّة، فهناك الوجه الإنساني المُتشبّع بالنزعة الإنسانيّة المفتوحة وحقوق الإنسان، لكنْ هناك وجه ثانٍ يعبرّ عن الوجه **الكولونيالي** المريع والبشع.

حاول إدوارد من خلال دراسة الأدب الروائي الإنجليزي بالخصوص أن يبيّن كيف يساند المثقّف الغربي بلاده في الهيمنة على الشعوب غير الأوروبيّة، فمثلاً الأديبة جين أوستن*[٢] في روايتها **بارك مانسفيلد** حاولت تبرير الرقّ والاستعباد الممارس من قبل أبناء جلدتها في جزر الكاريبي.

وتحدّث في كتاب **الاستشراق** عن الشاعر لامارتين الفرنسي الذي من خلال رحلاته وأسفاره إلى الشرق (١٨٣٣م) اعتقد أنّه استطاع أن يعرف الشرق ويلمّ بثقافته، فكتب عبارة المشهورة: «**الشرق أرض العقائد، وأرض العجائب**»[٣].لكن عندما نحلّل نصوصه عن الشرق تتلاشى تلك العبارة المادحة، وتتجلّى عبارات السخرية من الشرقي وثقافته في كثير من متونه، فمثلاً يصرّح قائلاً: «**هذه الأرض العربيّة أرض**

[١]-سعيد، إدوارد، الثقافة والإمبرياليّة، ص٧٣.

[٢]- رواية مانسفيلد بارك هي الرواية الثالثة للروائية البريطانية جين، والتي كتبتها في كوخ (Chawton). وقد نشرت في مايو ١٨١٤ من قبل توماس إجيرتون.

[٣]- الاستشراق المفاهيم الغربيّة للشرق، ترجمة: محمّد عناني، ص٢٨٧.

العجائب، فكلّ شيء ينبت فيها، وكلّ ساذج أو متعصّب يمكنه أن يصبح هناك نبيًّا بدوره»[١].

يحاول إدوارد من خلال كتاب **الثّقافة والإمبرياليّة** إثبات صحّة ما طرحه في كتاب الاستشراق، فالمؤسّسة الإمبرياليّة تعمل، بكلّ ما أوتيت من سلطة ماليّة وتجاريّة وعسكريّة وثقافيّة، على تهيئة غير الأوروبي للهيمنة والاستحمار، من خلال إشعاره **بمركّب النقص** والشعور **بالدونيّة**، ومن ثمّ إقناعه بأنَّ الأوروبي يمثّل قيمة الإنسانيّة والتفوّق.

إنَّ أسطورة الرجل الأبيض تغزو الثقافة الغربيّة، وتحاول المؤسّسات الثقافيّة من دور نشر وسينما وإعلام متعدّد تقديم **الرجل الأبيض** على أنّه **الرجل الأعلى** وفق تسمية فريدريك نيتشه.

يؤكّد سعيد من خلال نصوص روائيّة كثيرة ظاهرة انخراط المثقّف الغربي في المؤسّسة الإمبرياليّة: «وما يميّز كونراد عن غيره من الكتّاب الاستعماريّين الذين كانوا معاصرين له، هو أنّه كان واعيًا وعيًا ذاتيًّا حادًّا لما يفعله، لأسباب تعود جزئيًّا إلى الاستعمار الذي حوّله، وهو المهاجر البولندي، إلى موظّف لدى النظام الإمبريالي»[٢].

لقد ذكر إدوارد في كتابه الثقافة والإمبرياليّة جيشًا من المثقّفين الذين تجنّدوا لتبرير الاستعمار وإذلال الشعوب غير البيضاء، أمثال: هنري مين، رودرك موريشيس، مالو، كيانغ، كلايف، .....

٣. الإسلام والغرب وزمن الجنون

تبدو العلاقة بين الإسلام والغرب في الوقت المعاصر علاقة متوتّرة جدّاً، تعبّر بصدق عن جنون المرحلة وجنون طرفي الصراع، كلّ طرف يتصرّف على غير هدى، ويقصد الأطراف المتطرّفة في الحضارتين معًا، هناك متطرّفون غربيّون يمثّلون المدرسة الإمبرياليّة الكبرى، وهناك متطرّفون شرقيّون يمثّلون التيّارات الأكثر راديكاليّة. وأمام

[١]-الاستشراق المفاهيم الغربيّة للشرق، ترجمة: محمّد عناني، ص٢٨٨.

[٢]-إدوارد، سعيد، الثقافة والإمبرياليّة، تعريب: كمال أبو ديب، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت، ط٤، ٢٠١٤، ص٩٣.

هذا الوضع المأساوي نجد العلاقة بين الغرب والإسلام علاقة صداميّة: «**الإسلام ضدّ الغرب، هذا هو الأساس الذي ينبثق منه العديد من التنوّعات المذهلة لخصوبتها، ومن الافتراضات التي يتضمّنها، أوروبا ضدّ الإسلام، وأمريكا ضدّ الإسلام**»[١].

إنّ علاقة الغرب بالإسلام علاقة قديمة، تبدأ منذ ظهور الدعوة المحمّديّة، غير أنّها لم تصل إلى أعنف مراحلها إلاّ في فترة الحروب الصليبيّة وفي الفترة الأخيرة، خاصّة بعد ظهور ما يسمّى **الإسلام السياسي**، وظهور الثورة الإيرانيّة التي جعل منها إدوارد سعيد المَعلم للصراع.

إنّ الغرب من خلال آلته الإعلاميّة الخطيرة جدًّا، جنّد جيشًا من الإعلاميّين والمثقّفين لتشويه الإسلام وعرضه في صور متناقضة ومتعارضة، وتضخيم كلّ عمل غير مقبول يقوم به المسلم.

لقد خدم الإعلام الإمبرياليّة خدمة لا توصف، فلقد استطاع أن يغيّر الرأي العالمي الدولي، ويوجّهه نحو ما يريد من خلال تقسيم العالم إلى محوري **الخير والشرّ**، والدول إلى **المارقة** الشرّيرة **والعادلة** الإنسانيّة.

٤. فلسطين القضيّة وفكرة العيش مع الأعداء

شكّلت قضيّة فلسطين المحور الرئيس في نضال إدوارد سعيد، فهي الوطن المسلوب، والأرض المقدّسة، والجرح الغائر في أعماق النفوس، وهي الموطن الذي لم يستطع أن يسكن فيه: «**سكنتني رغبة العودة منذ إصابتي بمرض سرطان الدم. لكن ثمّة عندما أستيقظ كلّ صباح شعور غريب يتملّكني منذ أن عدت إلى البلاد فأقول لنفسي: أنا في بلادي، في الأرض حيث شهدت عيناي النور، بيتي على بعد خطوتين، ولكنّه ليس لي، بل أنام في الفندق وأستيقظ فيه**»[٢].

يعتبر البحث في موضوع فلسطين صعباً للغاية لمثقّف سلب وطنه منه بالقوّة، وتكمن صعوبة الحديث عنه من وجهين، الأوّل وجود احتلال صهيوني غاصب

[١]-إدوارد سعيد (الإسلام والغرب) مجلّة الكرمل، ص١٠٩.

[٢]-حديث صحفي عام، نقلته كثير من الجرائد.

وشرس، تؤازره الحكومات الغربيّة وتحافظ عليه، ومن جهة أخرى وجود سلطة فلسطينيّة تحارب إدوارد وتعتبره مجرّد مستشرق بوجه عربي، وتسلب منه الوطنيّة والانتماء. لكن رغم تلك الصعوبات يعتقد سعيد أنَّ حلّ قضيّة فلسطين تكمن في الإرادة المتفائلة المتجاوزة للفكر المتشائم: «إنّ ما كنت أبحث فيه مشروع صعب، وكثيراً ما يُثبّط العزيمة ويواجَه بمعارك. إنّ الفلسطينيين يعرفون، عقلانيًّا، أنّ الاحتمالات ضدّهم -لكنّ ثقتهم في قضيّة عدالتهم وصدقها- من جهة أخرى ترسم صورة أكثر إشراقًا: إنّه كما قال أنطوني غرامشي تشاؤم الفكر وتفاؤل الإرادة»[١].

٥. التعليم وأفق الوعي المتحرّر

مارس إدوارد سعيد فعل التعليم (**الديداكتيك**)، فاكتسب خبرة جعلته يقف من مناهج وطرق التعليم موقفًا نقديًّا بامتياز، فمن خلال تحليل العلاقة بين أطراف معادلة التعليم توصّل إلى ثلاثيّة خطيرة جدًّا في العمليّة التعليميّة برمّتها، فالتعليم يتمأسس حسب نظره على: **المضمون المعرفي، مناهج وطرق التعليم، ثمّ المدرّس أو المكوّن.**

أ. المضمون المعرفي وهيمنة الإيديولوجيا

يعتقد إدوارد سعيد بأنَّ التعليم على مرّ التاريخ ما زال مضمونه ومحتواه تؤطّرهما دوافع قوميّة صريحة، أو خفيّة وضمنيّة، ونلاحظ ذلك يتجلّى في عدّة أوجه، بدءًا من لغة التدريس وانتهاء بتاريخ البلد. إنّ الدول سواء كانت ليبراليّة أو شبه ليبراليّة تعتبر اللغة هي الهُوية والخصوصيّة، فتصبح اللغة أداة لترسيخ إيديولوجيّة قوميّة لا أداة لترسيخ مهارات علميّة، وهذا التوظيف السيّئ للغة ينعكس على التحصيل الدراسي؛ إذ سَنُنْتِجُ أشخاصًا تفكيرهم ضيّق مقترن بالقوميّة والجغرافيا. لاحظ إدوارد سعيد هذا الأمر في أعرق الجامعات الأمريكيّة، فالطالب الأمريكي حين تناقشه في قضايا العصر والمجتمع تجده أكثر ارتباطًا بالمقولات القوميّة، وأكثر تقوقعًا داخل أمّة تحكمها الجغرافيا أكثر ممّا تحكمها النزعة الإنسانيّة. وعند الحديث عن أنظمة التعليم العربيّة بالخصوص، فمضمونها المعرفي مضمون إيديولوجي ضيّق، فالأحزاب البعثيّة على سبيل المثال لا الحصر تقحم الخطاب القومي والبعد العربي، وتجعل من التاريخ

[١]-إ. سعيد، القضيّة الفلسطينيّة والمجتمع الأمريكي، مؤسّسة الدراسات الفلسطينيّة، بيروت، ط١، ١٩٨٠، ص٣٢.

واللغة الأداتين الضروريّتين لاستنساخ المواطن القومي العربي، يقول إدوارد سعيد: «لسوء الحظّ أنّ كلّ أنظمة التعليم المعروفة اليوم لا تزال قوميّة خفيّة أو ضمنيّة، إلى حدّ ما، هذه ضرورة للغة والسياق والحقيقة الوجوديّة. إن كنتَ فرنسيًّا مثلاً، يجب أن تتعلّم اللغة القوميّة، وتتعلّم تاريخ البلاد وتفهم مجتمعه لكي تعيش فيه. في المجتمعات الأقل ليبراليّة، هناك ضرورة أكبر لتعليم الشباب بأنّ لغتهم وثقافتهم متفوّقة، وبالاستنتاج تكون الثقافات الأخرى أقلّ أهمية أو بطريقة ما أجنبيّة وغير مرغوبة لكي تبدو غير جذّابة»[١].

ب. مناهج التعليم والقصور التربوي

اختيار طرق التربية والتعليم أمر ضروري في كلّ عمليّة تعليميّة هادفة، بيد أنّ الواقع ينبئ عكس ذلك تمامًا، فمناهج التعليم هي ذاتها تكريس لفعل إيديولوجي، فالمنظّر التربوي ضمن فضاء السلطة يتّجه صوب شرعنة **سلطة الظلّ** من خلال ترسيم المناهج التي تحقّق ما ذكرناه في العنصر الأوّل.

يحاول إدوارد سعيد من المثال الآتي تبيان الفرق بين المنهج الوظيفي في التعليم وبين المنهج الإيديولوجي: «فالتفكير المشترك عن العولمة تغلّب على الشعور لدرجة يجب أن تكون فيها وظيفة التعليم، في رأيي، تعزيز روح المقاومة بدل الامتثال، والتفويض الفردي بدلاً من الجبريّة الجمعيّة، وإلاّ كيف سنشجّع طلابنا على التمييز بين العدل والظلم، بين الأفكار العقائديّة عن الديمقراطيّة وبين الديمقراطيّة التشاركيّة الحقيقيّة؟ أوّلاً وقبل كلّ شيء، كيف نستطيع أن نحفّز الناس من خلال التعليم ليصنعوا تاريخهم بأنفسهم، وأن يكون التاريخ نفسه تنافسًا حول القضايا الأخلاقيّة الأساسيّة التي تشمل السلطة والمسؤولين والشعور الأخلاقي؟ دعني الآن أقدّم وجهة نظر بديلة عن النظرة التقليديّة الموجودة في تقرير اللجنة العالميّة»[٢].

إنَّ ربط الطرق التربويّة بأهداف تدجين المتعلّم وتطويعه لمقولات **سلطة الظلّ** تكون أكثر ضررًا في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، فالطالب يجب أن نحرّره لا أن

[1]-http://www.saqya.com.

[2]-Ibid.

نستعبده ونهيمن عليه، فالهدف الوحيد يتبلور في قدرتنا على ربط المنهج بمهارة الاختلاف والتنوّع والتعدّد: «لكنّي أعتقد أنّ إحدى فوائد التعليم هي، عدا عن إعطائنا أساليب ومهارات للتعامل مع مجالات من الخبرة مثل الطب أو القانون أو الإنسانيّات، يعطينا أيضًا الفرصة لنرى الأشياء بصورة مختلفة، وأن نحاول بطريقتنا الخاصّة بأن نبني جسورًا فوق الهاوية. لا يعني هذا بأن لا يفترض في التعليم أن يكون حول اكتساب المعرفة -طبعًا هو كذلك- لكنّ المعرفة أكثر من مجرّد تكديس للمعلومات. قال (جان بول سارتر) مرةً عن صديق درس في أعظم الجامعات الفرنسيّة؛ (إيكول بوليتكنيك): صديقي ذكي بشكل لا يُصدّق حقًّا. هو يعرف كلّ شيء، لكنّ ذلك كلّ ما يعرفه»[١].

أصبحت فعلاً المدارس والجامعات تنتج كيانات عالمة عارفة، لكنّها لا تنتج كيانات مخالفة لواقعها، إنّها مجرّد استنساخ لأفراد تعلّموا ليعرفوا ما يجب أن يعرفوه فقط، لكن لا تجد في ذواتهم الحماس النقدي كأرسطو وليوناردو دي فينشي، ولا ارتيابات وشكوك بطليموس وديكارت وهيزبورغ، ولا قناعات سقراط وأفلاطون وجاليلي.... بل إنّ أغلب النماذج التي تصنعها أنظمة التعليم المعاصرة تشبه، كما يقول إدوارد سعيد، صديق جون بول سارتر الذكي جدًّا جدًّا، ولكنّه للأسف لا يعرف إلّا ما بُرمج على أن يعرفه.

ت. المُعلّم وإشكاليّة التلقي

ينتقد إدوارد سعيد بشدّة طبيعة المكوّن أو المعلّم في المنظومات التربويّة المعاصرة، فالمكوّن أصبح مجرّد بنك للمعلومات، وظيفته إيصال كمّ من المعلومات بأسرع الطرق، بحيث تقتصر عمليّة التّلقين على فرض نوع من الهيمنة على المتلقّي؛ إذ يصبح المُكون هو مالك الحقيقة والمتحكّم في الموضوع، بينما العمليّة التربويّة وفق التصوّر الأفلاطوني القديم يجب أن يتحوّل المعلّم إلى صاعق مثل **الأنقليس الرعاد** (Electrophorus electricus) كما تصوّرها سقراط في إحدى محاورات أفلاطون، يجب أن يكون المعلّم -حسب إدوارد سعيد- مجرّد موجّه أو مرشد، بل

[1]-http://www.saqya.com.

يجب أن يكون في المقام الأوّل منتجًا للشكّ ومروّجًا للسؤال تلو السؤال: «أحد أصعب الأشياء بالنسبة لي كمعلّم هو أن أعطي طلّابي كلّ ما أعرفه عن الموضوع، وأحاول شرحه بشكل كامل بقدر ما أستطيع، وبعد ذلك أجعلهم يشعرون ببعض الرضا حول ما قلته أيضًا أو على الأقل الشكّ به بعيدًا عن حالة الرفضيّة الآليّة، الشكوكيّة هي الخطوة الأولى لتشييد بناء فوق هاوية. إن لم تستطع أن تلهم طلابك لفعل ذلك، إن لم تستطع أن تحركّهم ليفهموا بأنّ التعليم هو تعليم ذاتي فعلاً، وليس قبولاً بلا نقاش لما يقوله المسؤول «السلطة» أخيرًا، حينها عليك أن تدرك بأنّك سلّمتهم إلى عبودية فكريّة، وبالتالي أخلاقيّة»[١].

حاول إدوارد من خلال الثلاثيّة السالفة أن يحرّر التعليم من الدوغمائيّة والتوجيه السلبي الذي تمارسه السُّلط، فالتعليم المنشود يجب أن يُمارس ضمن فضاءات الشّك والارتياب، فالطالب ليس بحاجة إلى التلقين والحشو المعرفي، بل هو بحاجة ماسّة إلى ممارسة حقّه في التماشج المعرفي، بحيث نضعه في صلب المشكلة، ونتركه يصارع متاهات السؤال، ويقارع تناقضات المعنى والتأويل، ويجابه بقوّة سلطة المُؤول ومنتج المعرفة. لا نريد أن ننتج رجلاً ذكيًّا جدًّا على شاكلة صديق جون بول سارتر.

ثانيًا: إدوارد سعيد الاستغراق في الاستشراق: رؤى نقديّة

لا أحد ينكر مكانة كتاب «**الاستشراق**» من حيث كونه دراسة أكاديميّة صارمة، حاول صاحبها تقديمها ضمن إبستميّة معرفيّة متميّزة؛ تنطلق من فضاءات النظريّة البنيويّة التي شكّلها الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو بالخصوص، وكذلك ضمن منهج بنيوي اعتقد إدوارد أنّه منهج متكامل نظرًا لارتباطه بمقدّمات إبستميّة تقنع صاحبها أنّ ما يقوم به هو تحليل لبُنى الخطاب ثمّ إعادة تشكيله تشكيلاً علميًّا يتناقص فيه مجال الذاتيّة المقترنة بإيحاءات السّلط النافذة. لكن بالرغم من ذلك نسجّل بعض الملاحظات النقديّة على فكر إدوارد سعيد حول الظاهرة الاستشراقيّة، ويمكن رصد تلك الملاحظات في النقاط الآتية:

[١]- http://www.saqya.com.

١. غواية المفهوم ومزالق التسمية

إن أوّل نقد نوجّهه لإدوارد سعيد يكمن في تهافت تعريفه للاستشراق، فهو يعرّفه على النحو الآتي: «**نمط من الإسقاط الغربي على الشرق وإرادة السيطرة عليه**»[١]، بيد أنّ دراسة مصطلح جينيالوجيا يفيد بأنَّ الاستشراق مصطلح لم يظهر زمن الإمبرياليّة أو زمن الاستحمار الغربي والاستكبار على حدّ تعبير علي شريعتي، بل مفهوم الاستشراق ظهر زمن الانحطاط الغربي أصلاً، فلقد أُطلقت لفظة مستشرق على كلّ رجل غربي يحسن الحديث بلغات الشّرق، وعلى رأسها العربيّة، وظهرت تلك التسمية ببلاد الأندلس زمن القوّة وعدم التبعيّة للغرب، بل العكس تمامًا كان الغربُ (الإفرنج) هم المبهورون بالعرب والمسلمين. ويفيد تاريخ الاستشراق أنّ ثلّة من الرهبان الأوروبيّين قصدوا الأندلس لتحصيل العلوم والمعارف، التي كانت تشتهر بها على سائر المدن وقتها، فدرسوا في مدارسها، وتعلّموا اللسان العربي، فترجموا القرآن أوّل الأمر، ثمّ اتجهوا لترجمة كتب الفلسفة والعلوم، ونظرًا لبراعتهم باللسان العربي أطلق على كلّ منهم اسم **مستشرق** كناية عن التفقّه في لغة الشرق وآدابها.

وكان من أشهر المستشرقين الأوائل الراهب الفرنسي «جربرت» بابا كنيسة روما عام ٩٩٩م، إضافة إلى الأب بطرس المبجّل (١٠٩٢-١١٥٦م) ويوحنّا الدمشقي (٦٧٦- ٧٤٩)، والقسّ جيراردو دا كريمونا (١١١٤-١١٨٧م)، وغيرهم من القساوسة والعلماء، وكذا بعض اليهود الذين التحقوا بحركة الترجمة كيهوذا بن شموئيل وغيره.

كان هؤلاء الرجال مبهورين بالثقافة المشرقيّة انبهارًا لا مثيل له، لذا أسّسوا في بلدانهم مدارس لنشر ثقافة وعلوم الشرق، وكان من أشهرها مدرسة «**بادوا العربيّة**»، ومن بعدها ظهرت المدرسة **الرشديّة اللاتينيّة** التي غزت معاهد أوروبا.

وبعيدًا عن غواية المفهوم الذي قدّمه إدوارد سعيد، يتبيّن جليًّا أنّ مفهوم الاستشراق يمكن ضبطه من خلال حركة التاريخ والبعد الإيثمولوجي (الجذر اللغويّ)، فكلّ الموسوعات العالميّة تعرّف الاستشراق على أنّه: «**علم الشّرق**»، ويفيد هذا الحصر

[١]-إدوارد، سعيد، الاستشراق المعرفة، السلطة، الإنشاء، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، ط٧، ٢٠٠٥، ص١٢٠.

أنّ الدّراسات الاستشراقيّة كان موضوعها الرئيس هو الشرق الثقافي، وليس الشرق الجغرافي بالضرورة، ومعناها أنّ لفظة الاستشراق تفيد دراسة كلّ الشعوب التي تشرق الشمس من جهتها، ولعلّ هذا ما أراد أن ينبّه إليه ساسي سالم الحاج في قوله: «**ذلك العلم الذي تناول المجتمعات الشرقيّة بالدراسة والتحليل من قبل علماء الغرب**»[١] وعليه يصبح المستشرق من خلال ما سبق ذكره هو كلّ: «**عالم متمكّن من المعارف الخاصّة بالشرق ولغاته وآدابه**»[٢].

ونظرًا لكثافة التعاريف، حاول إدوارد سعيد في مقدّمة كتابه **الاستشراق** أن يُبيّن للقارئ بأنّه محيط بكلّ التعاريف والمفاهيم التي تخصّ لفظة الاستشراق والمستشرق، لكنّه يحبّذ وضع قطيعة إبستميّة بين مرحلتين من الاستشراق، فالاستشراق بالمفهوم القديم هو العلم الذي يدرس الثقافة الشرقيّة بكلّ أبعادها، وعليه كان المستشرق يُعرّف حسب قوله: «**فالمستشرق كلّ من يعمل بالتّدريس أو الكتابة أو إجراء بحث في موضوعات خاصّة بالشرق، سواء كان ذلك في مجال الأنثروبولوجيا أي علم الإنسان، أو علم الاجتماع، أو التاريخ، أو فقه اللغة..**[٣]» غير أنّ إدوارد يعتبر هذا التعريف فاقدًا لمصداقيّته العلميّة وشرعيّته التاريخيّة، لأنّه تحوّل إلى علم يهتمّ **بدراسة المناطق**، فتحوّل إلى علم استعلائي استكباري، هدفه ليس معرفة الشّرقي وثقافته بل هدفه استعباده واحتلاله.

إنَّ هذا التصوّر المفهومي الذي نحته إدوارد سعيد يمكن أن يصدق على المدارس الاستشراقيّة الأمريكيّة والإنجليزيّة بالخصوص، التي ربطت الدراسات الاستشراقيّة بمفهوم الهيمنة **وملء الفراغ**، ثمّ مفهوم العولمة والنظام العالمي الجديد. لكنّ بعض الدول الغربيّة لم تكن تهدف إلى الهيمنة، وخاصّة ألمانيا التي شهدت أعظم المستشرقين المنصفين، وإن حاول إدوارد سعيد تفنيد ذلك من خلال ربط **الاستشراق الألماني** بالهيمنة المعرفيّة لا الهيمنة الكولونياليّة.

لم يقف بعض المستشرقين أمام هجمات إدوارد سعيد الشرسة، بل ردّوا عليه

[١]-ساسي، سالم الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي، ج١، دار المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٢، ص٢٠.

[٢]-يحيى، مراد، أسماء المستشرقين، دار الكتب العلميّة، بيروت، ٢٠٠٤، ص٦.

[٣]-إ. سعيد، الاستشراق المفاهيم الغربيّة للشرق، ترجمة: محمّد عناني، ص٤٤.

ردودًا متفاوتة البعد والمتن، فلويس برنارد يخاطبه قائلاً: «.. ولو كان البحث عن السلطة بواسطة المعرفة هو الباعث الوحيد أو الباعث الأساسي للاستشراق، فلماذا ازدهرت هذه الدراسات الاستشراقيّة في بعض البلدان الأوروبيّة التي لم تساهم إطلاقًا في الهيمنة على العالم العربي (المقصود ألمانيا)»[١].

بل يذهب لويس برنارد إلى أبعد من ذلك حين يقرّ: «في الواقع إنّ كتابة تاريخ الدراسات العربيّة في أوروبا بدون الألمان لا معنى لها مثلما أنّه لا معنى لكتابة تاريخ الموسيقى أو الفلسفة الأوروبيّة بدون ذكرهم» [٢].

ويبدو أنّ إدوارد سعيد كان مدركًا لتلك المسألة، ففي خاتمة كتابه الاستشراق المفاهيم الغربيّة للشرق (١٩٩٥) تحدّث بعدم وجوب وضع كلّ المستشرقين في سلّة واحدة. وهاجم برنارد لويس بشدّة: «وعلى أيّة حال فأنا لم أفعل ذلك قطّ، فمن الجهل المطبق القول بأنّ الاستشراق مؤامرة، والإيحاء بأنّ الغرب شرّ، وكلاهما من السخافات التي تجاسر لويس بوقاحة فنسبها إليّ»[٣].

أمّا المسألة الأخيرة التي أريد أن أناقشها في مبحث غواية المفهوم، تتمثّل في تسمية كتابه بالاستشراق، جاء في مقدّمته أنّ مصطلح الاستشراق فقد مصداقيّته ولم يعد يُعبّر عن تلك الحمولة المعرفيّة التي حملها في الأزمنة الماضية، ولذا وجب تغييره بمصطلح الدراسات الشرقيّة أو بمصطلح دراسات المناطق، والسبب يعود حسب اعتقاده لسببين: «السبب الأوّل أنّه يتّسم بقدر أكبر ممّا ينبغي من الغموض والتعميم، والثاني هو أنّ من ظلال معانيه الإيحاء بالاستعلاء»[٤]، وعليه، ما دام الأمر على هذا الوضع الذي ذكره، فلمَ سمّى كتابه بالاستشراق ولم يسمّه بالمصطلح الأكثر مطابقة للواقع والأكثر تعبيرًا عنه؟!.

[١]-هاشم صالح، الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، دار الساقي، بيروت، ط٢، ٢٠٠٠، ص٨٨.

[٢]-المرجع والمكان نفسه.

[٣]-إ. سعيد، الاستشراق المفاهيم الغربيّة للشرق، ترجمة: محمّد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦، ص٥٢٤.

[٤]-المصدر نفسه، ص٤٤.

٢. حدود الحقيقة والوهم

نفي وجود أيّ حقيقة في التاريخ والواقع، باعتبارها مجرّد تمثيل وتمثّل وإعادة تشكيل لرؤى من جديد، تفرض القول بأنّ ما أنتجه إدوارد سعيد ذاته لا يخرج عن المبدأ السابق، أي إنّه شكّل معرفة مبنيّة عن شهوة نزع الاعتراف من الآخر بالقوّة، وعندئذ يتساوى النصّ **الاستشراقي** مع النصّ **الإدواردي**، ويصبح إدوارد سعيد بمنهج إدوارد سعيد مجرّد إيديولوجي مصاب بالوعي **الغاضب** والوعي **الغاصِب** في الوقت نفسه، فهو لا يختلف عندئذ عن أيّ مستشرق في لحظة إنتاج نصّ ما، والاختلاف يكمن فقط في طبيعة المُستهدف بالهيمنة وطبيعة الاستراتيجيّة المُتبعة.

ومن ناحية أخرى، كيف نفسّر مشروع حسن حنفي «**الاستغراب**» على ضوء نقد مشروع الاستشراق؟ سيتحوّل حملة مشروع **علم الاستغراب** إلى مجرّد أشخاص يحملون استراتيجيّات الهيمنة على الغربي الذي شكّلوه وكوّنوه وفق تمثّلاتهم كمشارقة بعدما استهوتهم النّزعة الثّيموسية ذاتها، التي استهوت المستشرقين حسب ما يفترضه إدوارد سعيد.

ولأبيّن الأمر جيّدًا، لنطبّق هذا النصّ لسعيد على ما أنتجه سعيد ذاته: «تكمن المشكلة في ما إذا كان بالإمكان وجود تصوّر صادق عن أيّ شيء .. أنّ جميع التصوّرات (التمثيلات) بلا استثناء وبحكم كونها تصوّرات مدفونة في لغة صاحب التصوّر وفي ثقافته ومؤسّساته وأجوائه السياسيّة (من ثمّ) علينا عندئذ أن نكون مستعدّين للقبول بالواقع القائل أنّ كلّ تصوّر يختلط حكمًا بأشياء كثيرة غير الحقيقة .. مع العلم بأنّ الحقيقة نفسها هي تصوّر ليس إلّا»[١].

يتمخّض تطبيق كلام سعيد على نصوصه القول بأنّها مجرّد تصوّرات (تمثيلات وتمثّلات) مدفونة في لغة إدوارد سعيد، وتعبّر عن آرائه ومعتقداته والمؤسّسات الثقافيّة التي ينتمي إليها، سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، وعليه فهي نصوص تختلط فيها أحكام كثيرة بأشياء لا تمتّ إلى الحقيقة بشيء، من منطلق أنّ الحقيقة ذاتها شيء نسبي، وأنّ الإنسان هو مروّج ومنتج الحقيقة، وليس الواقع أو الجوهر.

[١]-إ. سعيد، الاستشراق المعرفة، السلطة، الإنشاء، ترجمة: كمال ديب، ص٢٧٤.

ومن ناحية أخرى، عندما يتحدّث إدوارد سعيد أنّ الغاية من الاستشراق هي: «**شكل من أشكال العصاب التوهّمي بارانويا ومعرفة من نمط مختلف عن المعرفة التاريخيّة العاديّة**»[١]. يفرض هذا الحكم القول بأنّ كلّ خطاب يدرس الآخر يجب وصفه بأنّه شكل من أشكال العصاب التوهّمي، بما في ذلك ما أنتجه إدوارد سعيد.

إنّ إدوارد سعيد يدين نفسه بنفسه دون أن يشعر بذلك، فوفق ما يقدّمه، تصبح نصوصه حين نخضعها للمنهج الذي استعمله مجرّد معرفة أنتجتها سلطة ما مختفية في ذات إدوارد سعيد، حيث ينخرط معها إدوارد في رسم استراتيجيّة ما، وعليه فهو لا يعبّر عن حقيقة بل معرفة مؤدلجة.

وهذا الأمر يصدق على كلّ أنصار البنيويّة؛ إذ يصبح كلّ خطاب أنتجوه مجرّد تمثّل لرغبة ثيموسيّة جارفة تحاول قدر الإمكان احتواء آخر ما (كائن مخالف) في لحظة النّهم الثيموسي بتعبير أفلاطون.

٣. حدود المنهج ومثلبة التعميم

يقرّ إدوارد سعيد أنّه بعد دراسة مستفيضة ومضنية توصّل إلى نجاعة المنهج البنيوي في دراسة ظاهرة الاستشراق، وخاصّة التركيز على أعمال ميشال فوكو، وهذا ما يؤكّده في النصّ الآتي: «لقد وجدت استخدام مفهوم ميشيل فوكو لتحديد الخطاب بكتابيه، حفريّات المعرفة، والتأديب والعقاب، ذا فائدة لتحديد هوية الاستشراق. ما أطرحه هنا هو أنّنا ما لم نكتنه الاستشراق بوصفه خطابًا فلن يكون في وسعنا أبدًا أن نفهم هذا الحقل المنظّم تنظيمًا عاليًا، والذي استطاعت الثقافة الغربيّة من خلاله أن تتدبّر الشّرق بل حتّى أن تنتجه سياسيًّا واجتماعيًّا وعسكريًّا وعقائديًّا وعلميًّا وتخيليًّا في مرحلة ما بعد عصر التنوير»[٢].

بدأ استخدامه لمنهج فوكو انطلاقًا من استخدام الملاحظة المؤسّسة على فكرة أنّ التاريخ ما هو إلّا صناعة بشريّة، وما دام التعريف والمعرفة صناعة بشريّة، يفرض علينا

[١]-المصدر نفسه، ص١٠٠.

[٢]-إدوارد سعيد، الاستشراق المعرفة، السلطة، الإنشاء، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، بيروت، ط٤، ١٩٩٥، ص٣٩.

المنهج الفوكوي القول بأنّ البشر هم أنفسهم من يصنعون المحليّات والقطاعات[١] والمناطق، أي تشكيل الجغرافيا تشكيلاً ثقافيًّا مثلما هو الحال في متون مصطلحي الشرق والغرب ككيانات جغرافيّة قبل أن تتّسع وتصبح كيانات ثقافيّة.

بيد أنّ هذا المنهج الإسقاطي غير سليم من حيث التحليل، فالشرق لم يعد يمثّل منطقة أو كيانًا جغرافيًّا، فهو موجود في قلب الكيان الغربي ذاته، فلقد هاجم كثير من الكتّاب والفلاسفة التغلغل الشرقي في أوروبا، وبالخصوص التغلغل الصيني الذي استطاع أن يجد لنفسه مكانًا في الغرب الجغرافي من خلال بناء أحياء صينيّة كاملة، والغرب ذاته تغلغل في الشرق إلى حدّ كبير، فنحن الآن أمام ظاهرة أكبر من فكرة المناطقيّة التي يتباهي بها إدوارد سعيد، ومن ناحية أخرى فأمريكا وأستراليا تدخل في تشكيل الغرب الثقافي، ولكنّها بعيدة عن الغرب الجغرافي.

ومن أسوأ ممّا أصاب إدوارد سعيد من خلال استخدام **المنهج الفوكوي** هو الركون إلى مبدأ التعميم، فسعيد حين أنهى دراسته للاستشراق حكم بالمطلق أنّ الاستشراق هو علم الإمبرياليّة، وأنّ جميع المستشرقين وظيفتهم هي تشويه الشرق وفق استراتيجيّة الهيمنة.

ليس كلّ من كتب عن الشرق يصنّف مستشرقًا بالضرورة، وليس كلّ من ادّعى أنّه مستشرق هو كذلك، فكثير من الرحّالة والضبّاط والتجّار كتبوا عن الشّرق كتابات أغلبها تقدح في الشرقي وثقافته، نظرًا لعدم الخبرة في الكتابة، وعدم التمرّس في مجال البحث العلمي، وأيضًا لوجود نوايا شرّيرة مبيّتة لا تخفى على أحد.

وهناك مسألة طرحها في الفصل الأوّل الموسوم **بنطاق الاستشراق**، إذ كتب في القسم الأوّل المعنون **بمعرفة الشرقي**[٢] بأنّ كلّ من آرثر جيمس بلفور واللورد كرومر يمثّلان المدرسة الاستشراقيّة الحديثة، ونحن جميعًا نعلم أنّ لا علاقة لهما بالاستشراق، ولا يصنّفان ضمن نطاقه ولا مجاله، فكيف يجعل منهما براديغم لدراسة الظاهرة الاستشراقيّة؟!.

[١]-إ. سعيد، الاستشراق المفاهيم الغربيّة للشرق، محمّد عناني، ص٤٨.

[٢]-المصدر نفسه، ص٨٣.

وبناءً على ما سبق، وقع إدوارد سعيد في دائرة **التعميم**، والذي يتنافى مع قواعد البحث العلمي، ويتجافى مع مبادئ **الإبستيميّة** للمعرفة بشكل عام. فنلاحظه لا يفرّق بين المستشرق العَالم وغيره من الهُواة والسّاسة والقادة، وقد انتقده المستشرق برنارد لويس حين نبّهه إلى ما يأتي: «**يلجأ (يقصد سعيد) أحيانًا إلى حشر سلسلة من الكتّاب في دائرة الاستشراق دون أن يكون لهم أيّ علاقة به. نذكر من بينهم أديبين من أمثال شاتوبريان وجيرار دو نيرفال أو مدراء إمبراطوريين كاللورد كرومر أو غيره. لا ريب أنّ أعمال هؤلاء قد ساهمت في تشكيل المواقف الثقافيّة الغربيّة، ولكن لا علاقة لها إطلاقًا بالتراث الأكاديمي للاستشراق، أي بالشيء الأساسي المستهدف من قبل السيّد إدوارد سعيد**»[١].

ونحن نؤكّد مرّة أخرى بأنّ التعميم ضدّ العلم والروح العلميّة، بل التعميم يدلّ في أغلب الأحيان على الدوغمائيّة والإطلاقيّة التي تجعل من معتنقها ذا عين واحدة، بينما العالم والكون يجب أن نراهما بأكثر من عين.

وأريد أن أؤكّد على نقطة مهمّة جدًّا، تتمثّل في أنّ إدوارد سعيد ذاته يتخوّف من قانون التعميم الذي يستخدمه المستشرق، بينما هو نفسه يمارس **قانون التعميم**، وهذا التناقض يتنافى مع الروح العلميّة. ولنقرأ ما كتبه في مقدّمة الكتاب: «**تنحصر مخاوفي في أمرين: التشويه وعدم الدقّة، أو بالأحرى ذلك اللون من عدم الدقّة الذي يُنتج التعميم القائم على الجمود المذهبي المبالغ فيه**»[٢].

وهناك أمر آخر في غاية التناقض في مقدّمات إدوارد سعيد، فإذا كان لويس ماسينيون هو عرّاب المؤسّسة الاستشراقيّة ومنظّر الاستحمار الأوروبي بامتياز، حسب وصف إدوارد سعيد، فكيف يتحوّل في نصّ آخر إلى صاحب أكبر إسهام في تاريخ الاستشراق: «**أفضل الأعمال الاستشراقيّة خلال فترة ما بين الحربين**»[٣].

ويستطرد في مكان آخر، بأنّ **لويس ماسينيون** هو صاحب أكبر إسهام في تاريخ

[١]-هاشم صالح، الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، دار الساقي، بيروت، ط٢، ٢٠٠٠، ص١٧١.

[٢]-إ. سعيد، الاستشراق المفاهيم الغربيّة للشرق، ترجمة: محمّد عناني، ص٥٣.

[٣]-إ. سعيد، الاستشراق المعرفة، السلطة، الإنشاء، تر: كمال أبو ديب، ص٢٦٢.

الاستشراق، ولا ندري أين تكمن عظمة إسهام **ماسينيون** إذا كان إدوارد سعيد يعتبر المعرفة الاستشراقيّة هي معرفة غير حقيقيّة؛ لأنّها مبنيّة على التمثّل المراد به إعادة تشكيل صورة مغايرة عن الواقع الشرقي وثقافته؟!.

وهناك مسألة أخرى، يجب التوقّف عندها جيّدًا، فإدوارد سعيد يسمّي منهجه **بالمنهج التكاملي** قياسًا على ما سمّاه جيوفاني جامباتستا فيكو **المنهج السياقي**[١]، وأنا أعتقد أنّ **المنهج التكاملي** كحمولة معرفيّة ولغويّة لا يتّفق كثيراً مع **المنهج السياقي** الذي نحته فيكو، وإن اتّفقا حول موضوعه المتعلّق بدراسة **التاريخ الثقافي** ومدارس النقد الثقافي.

قد نستطيع من خلال دراسة الثقافة ضمن نطاق واسع أن نتوصّل إلى نظرة تكامليّة عن موضوع ما، ولكن ليس بالضرورة أنّ نظرتنا السياقيّة للأحداث والنصّ تصبّ نحو تأسيس حكم تكاملي. إنّ الأجزاء الشريدة والنافرة قد تعيق وظيفة المنهج التكاملي، وما أكثر الأجزاء الشّريدة في الثقافات والآداب.

٤. فوبيا الإمبرياليّة

من خلال تتبّع تعامل إدوارد سعيد مع الاستشراق يتبيّن أنّ الرجل يحاول قدر المستطاع الوصول إلى وصف الاستشراق «**بعلم الجهل**» بناءً على أنّه معرفة أنتجتها سلطة تملّكتها رغبة استعلائيّة فوقيّة، تحاول أن تشكّل معرفة غير حقيقيّة تريد من خلالها الوصول إلى زرع مركّب النقص والنزعة الدونيّة في ذات المشرقي. فالاستشراق حسب إدوارد يتوارى ويندسّ وراء مقولة الحقيقة والصرامة العلميّة ويخفي خطابًا إمبرياليًّا، ولذا عَرّف الاستشراق مرة أخرى على أنّه: «**مؤسّسة إمبرياليّة**»[٢].

ولقد ولّد هذا الموقف من الاستشراق إلى اعتبار إدوارد سعيد بطلاً قوميًّا وقف ضدّ الإمبرياليّة في عقر دارها (أمريكا)، وهذا ما عبرّ عنه عبد الباري عطوان: «إدوارد سعيد كان مفخرة علميّة وأكاديميّة، ليس للفلسطينيّين وللعرب فقط، وإنّما للإنسانيّة جمعاء، فالرجل وظّف حياته وتجاربه وعلمه الغزير من أجل مكافحة الاستعمار

[١]-راجع كتابه: البدايات: المنهج والمعرفة.

[٢]-إ. سعيد، الاستشراق المعرفة، السلطة، الإنشاء، تر: كمال أبو ديب، ص٤٩.

الثقافي بكلّ أشكاله وألوانه، ولم يكن أبدًا طائفيًّا أو عنصريًّا، فقد دافع عن الإسلام والحضارة الإسلاميّة، وتصدّى للتغوّل الأمريكي، وهو في عقر داره، ولم يهادن مطلقًا كلّ العرب والمسلمين المتأمركين والمبهورين بحضارة الكوكا كولا والماكدونالدز، والكارهين لعقيدتهم الإسلاميّة، وجذورهم العربيّة»[١].

يبدو أنّ سعيدًا بالغ وأسرف في رسم معالم المؤسّسة الاستشراقيّة، حتّى أكاد أحيانًا أشبّه ما قدّمه بما يحدث حين نتناول المسألة اليهوديّة ونصوّرها تصويرًا يفوق وجودها وحقيقتها، أو كما نتعامل مع الماسونيّة. عندما نقرأ كتابيَ الاستشراق، والثقافة والإمبرياليّة، نلاحظ أنّ الاستشراق والغرب تحوّلا إلى **فوبيا** عند إدوارد سعيد. إذ ليس من المنطقي والمعقول ربط كلّ المعرفة الاستشراقيّة بالاستحمار (الاستعمار) والمؤسّسة الإمبرياليّة، يُفضي ذلك الربط إلى تعسّف كبير إلى حدٍّ ما، فكثير من المستشرقين دَفعهم حبّ الاطّلاع ومعرفة الآخر إلى دراسة الشرق والإسلام، وإن حدث زيغ في كتاباتهم، فهو راجع في كثير من الأحيان إلى اعتمادهم على نصوص عربيّة وإسلاميّة يَقدح أصحابها في الشّرق والإسلام.

ولا ننسى أنّ كثيرًا من المستشرقين دخلوا الإسلام وأصبحوا دعاةً كمحمّد أسد، عبد الحليم هيربرت، نصر الدين إتيان .... وكان دفاعهم عن الإسلام في كثير من الأحيان أفضل من المسلمين ذاتهم.

٥. إدوارد بين الدفاع المحمود والدفاع المذموم

لا يختلف إدوارد سعيد عن غيره من أنصار التيّار الإسلامي والقومي، فلقد جمعهم الدفاع المستميت عن الشرق والإسلام أو عن العرب والعروبة، ونعت أغلب المستشرقين بأقبح النعوت والأوصاف، فإدوارد لا يختلف كثيرًا عن روّاد الحركة الإصلاحيّة أو القوميّة أمثال جمال الدين الأفغاني الذي ردّ ردًّا عنيفًا على ماسينيون.

ويتشابه إدوارد سعيد كثيرًا مع محمّد عمارة ومحمود محمّد شاكر، هذا الأخير الذي وصف بعض المثقّفين المُتتلمذين على يد بعض المستشرقين على أنّهم **صبيان**

[١]-١٠٣٦http://www.diwanalarab.com/spip.php?article.

المستشرقين، وقد كتب مرارًا العبارة الآتية: «**الاستعمار، والتبشير، والاستشراق، ثلاثة أسماء لشيء واحد**»[١].

خاتمة

وأخيرًا يمكن القول، بأنّه بالرغم من الملاحظات النقديّة التي وجّهناها له، إلّا أنّ إدوارد سعيد سيظلّ **قامة فكريّة** يجب علينا أن ندرسها دراسة تليق بتضحيات صاحبها، فلقد أفنى حياته في الدفاع عن الشرق بكلّ امتداداته العرقيّة والدينيّة والجغرافيّة، متسلّحًا بالنزعة الإنسانيّة التي مارسها بالفعل، ولم يرسلها شعارات برّاقة كما فعل كثير من مفكّري الغرب، فالإنسانيّة عندهم لا تخرج عن بلازما وحدود الغرب، فهي نزعة إنسانيّة مغلقة تستثني الإنسان غير الأبيض، وإن حمّلها المتن والنصّ على غير ذلك الوجه، بينما تمثّلها إدوارد على أنّها نزعة مفتوحة لا تستثني أحدًا.

[١]-محمود محمّد شاكر، أباطيل وأسمار، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣، ٢٠٠٥، ص٢١٥.

لائحة المصادر والمراجع

١. إدوارد سعيد، القضيّة الفلسطينيّة والمجتمع الأمريكي، مؤسّسة الدراسات الفلسطينيّة، بيروت، ط ١، ١٩٨٠.

٢. إدوارد سعيد)الإسلام والغرب) مجلّة الكرمل.

٣. إدوارد، سعيد، الاستشراق المعرفة، السلطة، الإنشاء، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، ط٧، ٢٠٠٥.

٤. إدوارد، سعيد، الاستشراق المفاهيم الغربيّة للشرق، ترجمة: محمّد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦.

٥. إدوارد، سعيد، الثقافة والإمبرياليّة، تعريب: كمال أبو ديب، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت، ط ٤، ٢٠١٤.

٦. ساسي، سالم الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي، ج١، دار المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٢.

٧. محمود محمّد شاكر، أباطيل وأسمار، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣، ٢٠٠٥.

٨. هاشم صالح، الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، دار الساقي، بيروت، ط٢، ٢٠٠٠.

٩. يحيى، مراد، أسماء المستشرقين، دار الكتب العلميّة، بيروت، ٢٠٠٤.

المواقع الإلكترونيّة

10. http://www.diwanalarab.com/spip.php?article1036.

11. http://www.saqya.com.

12. http://www.diwanalarab.com/spip.php?article1036.

الدراسات الاستشراقيّة في اللغة العربيّة واللهجات
المغرب نموذجًا

اسليماني رضوان[١]

ملخّص

لقد اهتمّ المستشرقون مبكّرًا بدراسة اللغة العربيّة ولهجاتها؛ لأسباب ودوافع عديدة ومختلفة، ترتبط بخلفيّات البلدان والمدارس التي ينتمون إليها، فقد قدِم المستشرقون إلى العالم العربي للبحث في أحواله وثقافته منذ القرن التاسع عشر، وكانت في معظمها أعمالاً متواضعة تقوم على جمع المادّة ودراستها بطريقة تقليديّة، لكنها لم تلبث حتّى تطوّرت واشتدّ عمودها، بفضل تقدّم الدراسات اللغويّة المعاصرة في الغرب واستفادتها من الاختراعات الحديثة -كما يذكر الباحث في هذه الدراسة- فقد اهتمّ العديد من المستشرقين بالجانب اللغوي في دراستهم لمجتمعات العالم الشرقي، باعتبار أنَّ اللغة هي الجسر الذي يربط المستشرق بالمجتمع، ولا سبيل للتعرّف على تراث وثقافة العالم العربي دون التمكّن من لغته ولهجاته، بحيث لم يكتفِ علماء الاستشراق في أوروبا بدراسة اللغة العربيّة، وادّخار كتبها، لكنّهم انصرفوا منذ عهد اختراع الطباعة إلى الشيء الكثير من تواريخ بلاد العرب وجغرافيّتها وتراجم

[١]- باحث بسلك الدكتوراه، مختبر الديداكتيك واللغات والوسائط والدراماتورجيا، تكوين اللسانيّات العربيّة والإعداد اللغوي، جامعة ابن طفيل، كليّة اللغات والأدب والفنون، القنيطرة، المغرب.

رجالها وأصول شعوبها، وكانت الاتجاهات الأساسيّة لاهتمام المستشرقين باللغة العربيّة تتميّز بعدّة خصائص يمكن إجمالها في التركيز على النصوص التراثيّة بقصد فهمها واستخلاص القواعد منها، والاعتماد على الكتب العربيّة النحويّة والصرفيّة والمعجميّة، لذا كانت بداية جهودهم في القرن الماضي، تنصبّ على تحقيق كتب التراث بشكل عام...،وكان شغفهم هذا يرجع لسببين أساسيين، الأوّل حين انتشر الإسلام خارج الجزيرة العربيّة، فاحتاج أبناء الشعوب غير العربيّة (الموالي) إلى إتقان اللغة العربيّة، كونها لغة الدين والدولة والحضارة، حتّى برعوا فيها، والثاني من خلال دراستها من قبل الغربيّين واهتمامهم بتعلّمها لأسباب شتّى، منها ما هو ديني، سياسي، وعلمي، في إطار الحركات الاستشراقيّة.

المحرِّر

المقدّمة

تحتلّ اللهجات العربيّة في سياق الدراسات اللغويّة القديمة والحديثة حيّزًا كبيراً من الاهتمام، بحيث أنّها تتعدّد في مجال لغوي واحد، لذلك يصعب وضع حدود لهجيّة بينها، وذلك لا يعني بأيّ حال من الأحوال أنَّ اللهجات لا تعرف الحدود مطلقًا، بمبرّر أنّ لكلّ لهجة مجموعة من الصفات المشتركة التي تميّزها عن جاراتها، فقد بدأت دراسة اللهجات العربيّة في العصر الحديث على أيدي المستشرقين، الذين قدِموا إلى العالم العربي للبحث في أحواله وثقافته منذ القرن التاسع عشر، واشتدّ عمودها وتطوّرت بفضل تقدّم الدراسات اللغويّة المعاصرة في الغرب واستفادتها من الاختراعات الحديثة، كاستخدام الأجهزة المختلفة والمختبرات في ميدان البحث اللغوي. وانسيابًا مع هذا السياق اهتم كثير من الباحثين العرب المحدثين بدراسة اللهجات العربيّة في أنحاء العالم العربي، كما أسهمت الجامعات العربيّة بدورها في هذا الاهتمام لدى اللغويين العرب المحدثين بتأليف الكتب في اللهجات العربيّة، قديمًا وحديثًا، ولعلّ المجامع اللغويّة العربيّة في كلّ من القاهرة ودمشق وبغداد تشجّع الأبحاث والدراسات في هذا المجال، حتّى أنّ مجمع اللغة العربيّة في القاهرة خصّص إحدى لجانه لدراسة اللهجات العربيّة، فقد انطلق هؤلاء العلماء

في اهتمامهم بدراسة اللهجات العربيّة الحديثة من خلال اعتقادهم بأنّ ذلك يؤدّي إلى فهم طبيعة اللغة ومراحل نشوئها وتطوّرها، وبيان تاريخها، الأمر الذي يسهم في دراسة اللهجات العربيّة القديمة. فقد احتفظت اللهجات الحديثة ببعض الصفات التي ثبت وجودها قديمًا، والتي يمكن إرجاعها بسهولة إلى لهجات عربيّة قديمة.

ولم يكتفِ علماء الاستشراق في أوروبا بدراسة اللغة العربيّة، وادّخار كتبها، بل توجّهوا إلى الطباعة، وهكذا تيسّر للأوروبيّين أن ينشروا أهمّ تلك الكتب في مختلف العلوم العقليّة والنقليّة، ومن جملتها أوّل طبعة من القرآن الكريم باللغة العربيّة، نشرها بابا غانيني في مدينة البندقيّة، ثم نشر أندريا أريفاين من مانتو أوّل طبعة للقرآن باللغة الإيطاليّة، ليلي ذلك طبع هذا الأخير بسائر لغات أوروبا. وكان تركيزهم في البداية منصبًّا على النصوص التراثيّة بقصد فهمها واستخلاص القواعد منها، والاعتماد على الكتب العربيّة النحويّة والصرفيّة والمعجميّة، لذا كانت بداية جهودهم تنصبّ على تحقيق كتب التراث بشكل عام. وما يهمّنا من خلال علاقة المستشرقين بالتراث العربي، وعنايتهم باللهجات العربيّة، هو تسليط الضوء على الاستشراق اللغوي في شقّه اللهجي؛ أي الدراسات التي اهتمّت باللهجات العربيّة من خلال الأعمال والدراسات والمناهج المعتمدة في ذلك، إضافة إلى الصعوبات التي يجدها الباحث في تتبّع هذه الإسهامات، وأهميّة دراستها والهدف منها.

لقد شُغف غير العرب بدراسة اللغة العربيّة، ويعود ذلك إلى سببين أساسيين، أوّلهما انتشار الإسلام خارج الجزيرة العربيّة[١]، والثاني من خلال دراستها من قبل الغربيّين لأهداف وغايات، منها ما هو ديني، سياسي، وعلمي، في إطار الحركات الاستشراقيّة، فكانت أهميّة البحث في اللهجات واللغة من زاوية نظر المستشرقين، من خلال الاهتمام بمعرفة الرأي الآخر في المنجز اللغوي العربي، ومحاكمته والتفكير بجديده وربما تبنّيه، والسعي إلى تجديد الدرس اللغوي العربي على أساس أحكام الغربيّين، الذين اختصّوا في أبحاثهم بالعربيّة وإقامة الصلة بين التراث اللغوي العربي والدراسات اللغويّة للمستشرقين، ممّا يعدّ نموذجًا للحوار بين الشرق والغرب حول

[١]- تمّام حسّان، الأصول دراسة أبستمولوجيّة للفكر اللغوي عند العرب نحو فقه اللغة البلاغة، عالم الكتب، القاهرة، ٢٠٠٠، ص٢٦-٢٧.

مائدة العربيّة. ولقد كان من اللازم على المستشرقين في مضمار تعرّفهم على الثقافات الشرقيّة وعاداتهم وخلفيّاتهم الدينيّة والفكريّة المرور عبر اللغة بكلّ تنويعاتها بغاية الإلمام بكلّ الخصوصيّات العربيّة. بهذا المقتضى سنحاول من خلال هذه الأوراق التطرّق إلى الدراسات الاستشراقيّة ومدى علاقتها باللغة العربيّة من جهة، واللهجات العربيّة من جهة ثانية.

أوّلًا: الدراسات الاستشراقيّة في اللغة العربيّة

لا يمكننا إنكار أنَّ الدراسات الاستشراقيّة، ومهما كانت غايتها من دراسة المجتمعات الشرقيّة، وقوفها عند المحطّة الأولى التي من خلالها يمكن لهذه الدراسات أن تصل إلى مقاصدها -ولا يمكننا في هذا الصدد الإنكار بدور اللهجات أيضًا في تطوير الدرس اللغوي؛ أي إنّ الدراسات الاستشراقيّة توجّهت بالدراسة إلى مجتمع من المجتمعات الشرقيّة، فكان لزامًا عليها أن تتعلّم اللغة الخاصّة بها. وهذا ما دفع مجموعة من المستشرقين باختلاف جنسيّاتهم إلى تعلّم وإتقان لغة البلد الخاضع للدراسة، على اعتبار أنّ اللغة هي الجسر الوحيد الذي يؤهّل المستشرق إلى معرفة وفهم خلفيّات وخبايا هذا البلد، فبدون اللغة لا يمكن للمستشرق اقتحام هذا البلد ولا الخوض في دراسته.

وفي هذا السياق شهدت دراسة اللغات الشرقيّة، ومنها العربيّة، تطوّرًا في أوروبا في القرن الثامن عشر، ففي القرن التاسع عشر انطلق البحث اللغوي، إذ كانت مدرسة اللغات الشرقيّة الحيّة التي أسّست في باريس سنة (١٧٩٥م) وجهة للمتخصّصين في اللغة العربيّة، وأدّى استقلال الدراسات العربيّة إلى بثّ روح جديدة فيها، فقد ألّف سلفستر دو ساسي سنة (١٨١٠م) كتابه «النحو العربي»، واتجه تلامذته بعزيمة ونشاط إلى المخطوطات العربيّة وحقّقوا عددًا كبيرًا منها، كما انصرف البعض منهم إلى إعداد المعاجم، الأمر الذي نجده من خلال رينهارت بيتر دوزي (١٨٣٠ـ١٨٨٣م) في معجمه «تكملة المعاجم العربيّة» الموزّع على عشرة أجزاء، بالإضافة إلى مجموع مؤلّفاته الأخرى التي تخصّ اللغة العربيّة بالبحث مثل «بعض الأسماء العربيّة» الذي نشر في الجريدة الآسيويّة سنة (١٨٤٧م)، وكتاب «المعجم المفصّل بأسماء الملابس عند العرب».

إنَّ اللغة العربيّة الفصحى، لغة الشعر القديم ولغة القرآن والحديث، نمت وتطوّرت بتطوّر أهلها العرب، وقد كان هذا نتيجة الفتوحات الإسلاميّة، فلم تبق العربيّة لغة العرب وحدهم، وإنّما أصبحت لغة البلدان المفتوحة، وقد كان لمخالطة الشعوب المفتوحة، التي بدأت تتكلّم اللغة العربيّة وتلحن في كلامها، أثر في العرب أنفسهم، فقد أهملوا إعراب الكلام واستعملوا الكلمات بمعان محرّفة عن معانيها، واستعاروا من الشعوب المفتوحة، من أهل الشام من الفرس من الأقباط والبربر والإسبان والأتراك، كثيراً من الألفاظ والعبارات؛ فقد اكتشفت الدراسات اللغويّة عند العرب مستعينة بتفهّم القرآن الكريم، ومندفعة للحفاظ على اللغة العربيّة، وفق ما تقتضي الضرورة الحضاريّة التي تمثّلها الحياة الجديدة في ظلّ الفتوحات الإسلاميّة، فلم ينقض القرن الثاني الهجري حتّى تكشّف عن الدرس اللغوي الذي يثير وجود مزيد من الاهتمام.

تتمثّل العلاقة التي تجمع الدراسات الاستشراقيّة باللغة العربيّة من خلال اهتمام بعض المستشرقين بالدرس اللغوي العربي على مستوى ميدان اللغة العربيّة من خلال مجموعة من المواضيع، سنقتصر على أربعة منها: الدراسات الصوتيّة عند العرب، المعجم العربي، النحو العربي، والأدب العربي. فكيف ناقشت هذه الدراسات الاستشراقيّة هذه المواضيع؟ وما موقف المستشرقين من اللغة العربيّة، وأثر هؤلاء من خلال دراستهم على البحث اللغوي في اللغة العربيّة.

١. الدراسات الاستشراقيّة في الصوت العربي

يمثّل القرآن الكريم من خلال تلاوته وقراءته وتفسيره وشرح غريب مفرداته، أهمّ باعث على التبكير بالدراسات اللغويّة، وقد أشار مؤرّخو علم اللغة إلى ظاهرة ارتباط نضج الدراسات اللغويّة، ولاسيّما الصوتيّة، بوجود كتاب ديني مقدّس، لم يغب هذا الأمر على المستشرقين الألمان في حديثهم عن الدراسات الصوتيّة عند العرب، فقد كان حدوث علم الأصوات عند العرب مقرونًا بدون شكّ بعلم التجويد. وبالتالي تعدّ دراسة الأصوات وقضاياها من أولى خطوات الدرس اللغوي، وليس بالغريب أن نقول إنّ المحفّز لهذه الدراسات كان اللحن الذي جعل أبا الأسود الدؤلي يبتكر تنقيطًا.

نشأ علم الأصوات (الدراسات الصوتيّة) كجزء من النحو العربي واتخذت دراسته مقدّمة لغيره، فقد جاء عند الخليل في كتابه، موظّفًا نظريّته الصوتيّة في فكرة رياضيّة لإحصاء المفردات العربيّة وإمكاناتها في الاستعمال. أمّا سيبويه فقد مهّدت دراسته الصوتيّة لموضوع الإدغام، فكثيرة هي دراسات المستشرقين للهجات العربيّة، بل إنّ أشهر الدراسات عن اللهجات العربيّة كتبها المستشرقون، ومن ثمّ تبعهم الباحثون العرب مقلّدين تارة ومبدعين تارة أخرى، ونستطيع أن نقول إنّ دراسة اللهجات دراسة علميّة ميدانيّة استقصائيّة قد بدأت قبل أكثر من مائة عام على يد المستشرقين، كذلك الحال مع الدراسات الصوتيّة، فهم من نبّهوا إلى أهميّتها في التراث العربي.

نجد في هذا السياق دراستين استشراقيّتين فرنسيّتين، لكلّ من هنري فليش بعنوان «التفكير الصوتي عند العرب في ضوء سرّ صناعة الإعراب لابن جنّي»، والباحثة أودينيت بيتي بعنوان «البحث في فونولوجيا اللغة العربيّة»، ودراسة أخرى للمستشرقين الألماني آرثور شاده بعنوان «علم الأصوات عند سيبويه وعندنا»، ودراسة المستشرق البريطاني ت.م. جونستن بعنوان «تغيير الجيم إلى الياء في لهجات شبه الجزيرة العربيّة»[١].

تنطلق هذه الدراسات في رؤيتها لأصالة البحث الصوتي العربي من خلال موقف الباحثة الفرنسيّة أوديت بيتي، التي تقول إنّ دراسة الأصوات عند الإغريق والرومان ليس من الممكن اعتبارها إنجازًا ذا أهميّة أوليّة في تاريخ الفونولوجيا، فقد وضع الإغريق تصنيفهم ووصفهم للمفردات السمعيّة الانطباعيّة بدلًا من وضعها بمفردات مخارج الحروف، أمّا الرومان فإنّ أغلبيّتهم الألسنيّة تمتاز بالتطوير المجرّد الذي أدخلوه في النحو الوصفي للغة اللاتينيّة، وفي السياق نفسه يؤكّد آرثور شاده أنّه لم يتبق في هذا المضمار من الشعوب القديمة، التي لها جهد في هذا الموضوع، إلا الشعب الهندي والعربي، إذ يقول «لم يكن هناك في الشعوب القديمة إلّا شعبان قد بحثا عن كيفيّة الأصوات وإنتاجها بحثًا فاق بحث اليونان دقّة وعمقًا، وهما الهند والعرب، ولأنّ الهنود سبقوا العرب في وصف الأصوات بألف سنة أو أكثر...، لكنّ

[١]- أحمد ناصر الظالمي، من دراسات المستشرقين للصوت اللغوي العربي، مجلّة الدراسات الاستشراقيّة، ع١٣، ص١٤٦-١٤٧.

مذهب العرب في دراسة الأصوات يخالف مذهب الهند في نقاط مهمّة، فنرجع إلى أنّ العرب استحدثوا هذا الفنّ من المدارك العربيّة بأنفسهم، ولم يقتبسوه من أيّ شعب معيّن، وإذا سأل سائل ما هو الباعث الذي حثّ العرب على دراسة الأصوات العربيّة وعلى إنشاء قواعد لتطبيقها؟ فإنّ العجم الذين أسلموا في القرنين الأولين من قرون الإسلام كان يهمّهم لغاية ما أن يحسنوا قراءة المصحف الشريف، وينطقوا أصواته نطقًا عربيًّا خالصًا، ولم يروا إلى ذلك إلّا سبيلاً واحدًا بعد تعميق المطالعة لأصوات اللغة العربيّة وإحكام إنتاجها، فيظهر أنّ حدوث علم الأصوات عند العرب مقرون بنشوء علم التجويد، كما أنّ الصرف والنحو نشآ مصاحبين للقرآن والشعر»[١].

بمعنى أنّ المستشرق آرثور شاده موقن أنّ العرب من خلال دراستهم الصوتيّة للعربيّة لم يقتبسوا من الهند أو من أي شعب آخر، لذلك فهو الأمر الذي دعا مجموعة كبيرة من المستشرقين إلى الاشتغال على اللغة العربيّة من خلال مجموع العلوم التي تشملها. وتكمن العلاقة التي تجمع الدراسات الاستشراقيّة التي أنجزها المستشرقون المختلفون باختلاف جنسيّاتهم والدراسات الصوتيّة في اهتمامهم غاية الاهتمام بها، ومحاولة التأصيل لها، ممّا نتج عنه إبراز مكانة هذه الدراسات الصوتيّة عند الباحثين، سواء العرب منهم أو الأجانب المستشرقين، الأمر الذي دفعهم إلى الانكباب على هذه الدراسات بنهم شديد وجسارة عاتية لتصفّح تاريخ الدراسات العربيّة في كلّ الميادين والحقول، ممّا أكسب هذه العلاقة طابع العلميّة والتماسك.

٢. الدراسات الاستشراقيّة في المعجم العربي

يحظى المعجم العربي لدى المستشرقين، وخصوصًا الألمان، بالإعجاب والتقدير، ويعود السبب في ذلك إلى ما يقدّمه هذا المعجم من مساعدة في معرفة أصول بعض الكلمات ذات الأصل السامي، وبالتالي سيظلّ المعجم العربي دائمًا الوسيلة المساعدة في إلقاء الضوء على التعابير الغامضة في اللغات الساميّة الأخرى، وهذا السبب ينطلق من رؤية العربيّة على أنّها أقدم اللغات الساميّة، وأكثرها محافظة على الخصائص الساميّة الأولى، إضافة إلى ما يكتنزه المعجم

[١]- آرثور شاده، علم الأصوات عند سيبويه وعندنا، مجلّة مجمع اللغة العربيّة في القاهرة، ع١٠٥، ص٢٩٨.

العربي من ثراء لغوي، ووفرة معجميّة، بالرغم من بساطة الحياة العربيّة[١].

إنّ المعجم العربي كان يهدف إلى تسجيل كلّ المادّة اللغويّة بطريقة منظّمة، وهو لذلك يختلف عن كلّ المعاجم الأخرى التي كان هدفها شرح الكلمات النادرة والصعبة. والعرب من روّاد صناعة المعجم، بل يذهب بعض المستشرقين إلى أبعد من هذا على اعتبار أنّ الحافز الأوّل لنشأة المعجم كانت جهودهم الأولى لفهم النصّ المقدّس، ولاسيّما المنهج الذي ابتكره ابن العباس (ترجمان القرآن)، وهو الاحتجاج بالشعر في تفسير مفردات القرآن وتوضيحها وشرحها. وممّا لفت أنظار المستشرقين الألمان اختلاف مدارس المعجم العربي، أي تنوّع مناهج التأليف المعجمي، وقد ابتدأ هذا التأليف بالرسائل اللغويّة الصغيرة في القرن الثاني الهجري، وهي مرتّبة ترتيبًا موضوعيًّا، وقد سمّيت هذه الرسائل اللغويّة معاجم الموضوعات التي اشتملت على كتب الغريب، واللغات والحيوان وخلق الإنسان...، ويرجع المستشرق الألماني فؤاد سزكين أنّ غنى اللغة العربيّة الظاهر في الألفاظ المترادفة... قد أفضى إلى ترتيب الألفاظ بحسب دلالتها، ويصف هذا الأخير (سزكين) سببين أساسيّين، هما تنظيم ألفاظ اللغة حسب الموضوعات، حرصًا عليها وحفظًا لها لما يتلّقونه من رواة اللغة، وكذلك تحديد معيار الفصاحة باستعمال كلمات توردها هذه المعاجم في فترة كان اللحن وعدم الدقّة يكاد ينتشران في استعمال اللفظة المناسبة[٢].

وعلى مستوى المعجم العربي فقد قدّم المستشرقون نقدًا، وكان أغلبه نقدًا منهجيًّا، تمثّلت هذه الانتقادات في طريقة معاجم الموضوعات، وترتيب الكلمات والمعياريّة. فالأوّل (طريقة معاجم الموضوعات) «لون من التأليف المعجمي عند العرب، من شأنه أن يضمّ ألفاظ اللغة، بمعنى أنّ العمل المعجمي يجمع الألفاظ المتصلة بالخيل أو النبات أو أوصاف النساء... وينظمها تحت عنوان يجمعها»[٣]، بحيث أنّ جامعي اللغة الأوائل لم يجدوا منهجًا مناسبًا لطبيعة ما جمعوه غير المنهج الموضوعي، أمّا ما يخصّ نقد ترتيب الكلمات، فقد كان هذا الترتيب في المعجم

[١]- عبد الحسن عباس حسن الجمل الزويني، البحث اللغوي في دراسة المستشرقين الألمان العربيّة نموذجًا، كليّة الآداب، ص٥٢.

[٢]- المصدر نفسه، ص٥١-٥٢.

[٣]- حسين نصار، معاجم على الموضوعات، ص٥.

العربي محورًا مهمًّا من المحاور التي انتقدها المحدثون، وقد ذهب فيشر إلى أنّ نقص المعجميّة العربيّة بمدارسها المختلفة هو خلوّها من الترتيب الدقيق والواضح للكلمات ومعانيها، ويرى أنّه لتفادي هذا النقص يجب مراعاة ضرورة وضع قاعدة ثابتة للترتيب[١]. إنّ عدم الانتظام في ترتيب أصول الكلمة، أدّى إلى الخلط والتكرار وسوء الشرح وعدم التفريق بين المعاني المجازيّة والحقيقيّة أو الماديّة والعقليّة. ويقول فيشر في السياق نفسه إنّ هذا الترتيب يستحقّ الإعجاب من الناحية النظريّة، إلاّ أنّه من الناحية العلميّة يعتبر مخفقًا، بحيث أنّ النقص المهمّ في المعاجم التي صنّفها العرب يرجع إلى أن مصنّفيها ما كانوا يجمعون كلّ المفردات العربيّة، بل كانوا يجمعون الفصيحة منها فقط. إنّ المعجم العربي بهذا الخصوص غير مثالي؛ لأنّه حجب شواهد المصادر التاريخيّة والفقهيّة وغيرها من الدخول إليه.

ثانيًا: الدراسات الاستشراقيّة في النحو العربي

أدّت الفتوحات العربيّة إلى تشابك حضاري وتلاقح اجتماعي، ما أثّر في العربيّة الفصحى تأثيرًا بليغًا زاد معه الخطأ في أصواتها وصوغ كلماتها ودلالتها وتركيبها ...، بالتالي قلّ سلطان السليقة، وأصبح التضلّع بالعربيّة تعلّمًا وليس طبعًا، غايته إتقان لغة الدين والدولة، وفي هذا يقول يوهان فيك إنّ المسلمين الجدد اتخذوا لغة العرب لسانًا لهم هو الدافع الأوّل للملاحظات النحويّة، وكان للمستشرقين في هذا السياق رأي من النحو العربي، يكمن الرأي الأول من خلال أسباب الخلاف النحوي الذي يُعزى إلى اختلاف منهج القياس، يقول يوهان فيك إنّ مذاهب علماء البصرة كانت متعدّدة في القياس النحوي، الذي يختلف كلّ الاختلاف عن مذاهب الكوفيين، فالبصريّون اشترطوا في الشواهد المستمدّة منها القياس أن تكون جارية على ألسنة العرب الفصحاء... بحيث يستنتج منها القاعدة المطّردة[٢]. أمّا الكوفيّون فكانوا يسمعون الشاهد الشاذ ويقيسون عليه ويجعلونه أصلاً. هذا اللون من الانتقادات التي وجّهت للنحو العربي من قبل المستشرقين دعاهم، قبل توجيه هذه الانتقادات اللاذعة للنحو العربي كموضوع من مواضيع اللغة العربيّة، إلى تدارسهم الثقافة

[١]- أوجيست فيشر، المعجم اللغوي التاريخي، القسم الأوّل، ص١٩-٢٠.

[٢]- تمّام حسّان، الأصول دراسة أبستمولوجيّة للفكر اللغوي عند العرب النحو ـ فقه اللغة ـ البلاغة، ص٦٦.

النحويّة والطرق التي اعتمدتها كلّ من مدرسة البصرة والكوفة، والخلاف الذي وسم علاقتهما والمنهج المعتمد في القياس.

ثالثًا: الدراسات الاستشراقيّة في الأدب العربي

تعدّ المدرسة الفرنسيّة من أهمّ وأقدم مدارس الاستشراق في العالم، فقد استفادت من القرب الجغرافي والظروف التاريخيّة التي فرضت الاهتمام بالمنطقة العربيّة، هذا ولا يخفى علينا أنّ اتصال المستشرقين الفرنسيّين بأدبنا العربي كان استجابة لتطوّر الذوق الأدبي في بلادهم أواخر القرن السابع عشر ومطلع القرن الثامن عشر، فقد ضاق الفرنسيّون ذرعًا بالآداب اليونانيّة والرومانيّة (اللاتينيّة) وملّتها نفوسهم بعد أن استوعبوها، فطفقوا يبحثون عن عوالم جديدة لم يسمعوا بها من قبل في الآداب المشرقيّة، فنجاح (ألف ليلة وليلة) ورواجها في فرنسا خاصّة، والغرب الأوروبي عامّة، بعد أن ترجمها إلى الفرنسيّة أنطوان غالان، فتح الباب على مصراعيه للبحث في أدب الأمم الشرقيّة، وفي طليعتها الأمّة العربيّة التي استفاد الغرب منها من خلال العلوم العقليّة والتجريبيّة والتأمليّة[١].

صحيح أنَّ اللغة تتكاثر وتتوالد بالاكتساب والخبرة والمعايشة، لكنَّ الإنسان أيضًا يُذيب فيها كلّ مكنوناته وأفكاره، بل تصبح بعد ذلك هي وجوده ولا وجود له بغيرها، بل هي محور تفكيره، لذا اهتمّ الباحثون بتأويلها والبحث عن جماليّتها وعن النزعة الروحيّة الموجودة فيها، وخاصّة تلك اللغات الحافلة بتاريخها، فقد اعتنى المستشرقون باللغة العربيّة الفصحى عناية بالغة، وهذه العناية موغلة في القدم، فقد نهل الغرب من معين اللغة العربيّة وتزوّد من تراثها، فكان إتقانها شرطًا أساسيًّا لدراسة الحضارة العربيّة وإتقان العلم والمعرفة. لقد كانت للمستشرقين في هذا السياق إنجازات كثيرة ومتنوّعة في اللغة العربيّة، نراها في بعض المجالات أكثر دقّة ونوعيّة ممّا أنجزه العرب أنفسهم، وأمست هذه الأعمال مراجع ومصادر أصليّة للّغة العربيّة، بحيث أنّهم بحثوا في أصواتها ولهجاتها ونحوها وصرفها وأصولها

[١]- مسالتي محمّد عبد البشير، الأدب العربي وإشكالات التأويل عند المستشرقين، مجلّة الدراسات الاستشراقيّة، ع٩، ص١٠-١٠٥.

ومعاجمها وأطوارها وغزارتها ومادّتها وفلسفتها وعلاقاتها باللغات الأخرى وخاصّة اللغات الساميّة.

وتتجلّى أسباب اهتمام المستشرقين بالدراسات في الأدب العربي من خلال ثلاثة أسباب كأقلّ تقدير:

فالأوّل؛ على اعتبار أنّ الدرس اللغوي عند العرب يأتي في موقع متوسّط بين النظام اليوناني في الغرب والنظام الهندي في الشرق، فكان من الطبيعي أن يوجّه المستشرقون أنظارهم إليه ليدرسوا نشأته وتطوّره، ولا شكّ أنّ كثيراً منهم كانت تستهويه المقارنة بين المدارس اللغويّة المتنوّعة، فراح يبحث في العلاقة بين هذه المدارس، كاليونانيّة والسريانيّة والعربيّة، وعلاقة كلّ منها بالأخرى. والسبب الثاني كون أنّ الدراسات اللغويّة عند العرب لها قيمة كبيرة، فهي حلقة مهمّة من حلقات العلوم الإسلاميّة، فأهميّتها تتجاوز دورها الكبير في تاريخ الدرس اللغوي بشكل عام إلى مكانتها في دراسة الفكر الإنساني على الإطلاق. ويأتي السبب الثالث في سياق النحو العربي وفي صورته التي وصلتنا عن النحاة القدماء، فلقد كانت عُدّة المستشرق في تعلّم نحو اللغة، مجموعة من الكتب التي أخذت عن العرب طريقتهم، وخضعت في الوقت نفسه لمناهج الغرب في دراسة اللغة، ولعلّ من أبرز طرائقهم في تناول العربيّة دراستها في ضوء مناهجهم في دراسة لغاتهم، فهم يستخدمون لهذا الغرض الأساليب الإحصائيّة في الوقوف على أظهر مفردات اللغة وأشهر تراكيبها النحويّة، مع مقارنة ظواهرها بظواهر غيرها من اللغات واللغات الساميّة على وجه الخصوص، من حيث الأصوات، وبُنى الأفعال والأسماء، وأصولها اللفظيّة والتركيبيّة.

وممّا لا شكّ فيه أنّ كثيراً من الجوانب المتعلّقة بالدراسات الاستشراقيّة قد عادت على اللغة العربيّة بكثير من النفع. وعلينا أن نذكر في هذا المقام أنّ الدرس اللغوي قد تطوّر تطوّرًا كبيراً وملحوظًا في مناهجه وأساليب بحثه، وقد بات من المفروض أن تستفيد العربيّة من هذا كلّه، وهذا لا يعني بحال من الأحوال رفض القديم لقدمه، كما لا يعني أن يؤخذ بالحديث لحداثته، فالحقيقة اللغويّة هي الهدف، والكشف عنها هو الغاية، وما يوصل إليها هو الوسيلة[١].

[١]- إسماعيل أحمد عمايرة، المستشرقون ونظريّاتهم في نشأة الدراسات اللغويّة، ص١٣-١٥.

رابعًا: دوافع المستشرقين في تعلّم اللغة العربيّة

هناك الكثير من الدوافع لإقبال المستشرقين على تعلّم اللغة العربيّة، نكتفي بذكر الدوافع الحضاريّة، والدوافع الاقتصاديّة، والدوافع العلميّة والثقافيّة.

١. الدوافع الحضاريّة: لقد أخذ الصراع الحضاري مداه وأبعاده وأشكاله على اتّساع الرقعة التي امتدّ إليها رواق الإسلام، أشرقت عليها شمسه، منذ بدايته إلى اليوم، صراع بين الحضارة الإسلاميّة والحضارات البائدة التي كانت ذات يوم تخيّم على هذه الرقعة كاليهوديّة والرومانيّة والنصرانيّة، فمع الزمن أصبحت لدراسة الحضارة الإسلاميّة من خلال علومها ولغاتها... مراكز ومعاهد تجمع في المكتبات أمّهات الكتب والمخطوطات، فنظرًا لأهميّة الحضارة العربيّة وتاريخها الحافل بالأحداث، ما كان للمستشرقين إلّا أن يكون هذا الأمر دافعًا من دوافعهم للخوض في غمار الاهتمام بالعربيّة وآدابها ولهجاتها[١].

٢. الدوافع الاقتصاديّة: تتجلّى الدوافع الاقتصاديّة، على اعتبار أنّ لها أثرًا في تنشيط الاستشراق، في رغبة الغربيّين في التعامل مع الشرق لترويج بضائعهم وشراء مواردهم الطبيعيّة الخام بأبخس الأثمان، وينبغي ألّا يفوتنا النظر إلى دور الشركات التجاريّة في دعم المشاريع الاستشراقيّة، وقد رافق دورها هذا الاستشراق في عصوره المختلفة، فقد أسّست شركة الهند الشرقيّة البريطانيّة (Haileybury) ليدرس موظّفوها لغات البلاد التي يتعاملون معها، وقد درست فيها العربيّة من بين هذه اللغات، وما يزال الكثير من البحوث الاستشراقيّة التي تنطلق من هذا الدافع، تسير حثيثًا لإنجاز مشاريع لغويّة محدّدة، كحصر ألفاظ السياسة والصحافة والتجارة؛ بغرض تقريب الاستفادة منها وتيسير تعلّمها على المختصّين[٢].

٣. الدوافع العلميّة والثقافيّة: تتمثّل الدوافع العلميّة والثقافيّة في عنصرين أساسيّين، الأوّل؛ في علاقتها بأوجه النشاط في الحضارة الإسلاميّة، فقد بلغت هذه الحركة مبلغًا عظيمًا في الوقت الذي كانت فيه أوروبا خاملة الذكر والنشاط، فقد كانت

[١]- إسماعيل أحمد عمايرة، المستشرقون ونظريّاتهم في نشأة الدراسات اللغويّة، ص١٦ـ٢١.

[٢]- نفسه، ص٢٢-٢٣.

المآثر التي قامت بها الشعوب، التي تتكلّم اللغة العربيّة بين القرن التاسع والثاني عشر، عظيمة، وقد ظلّ المسلمون أساتذة العالم حتّى القرنين الثالث عشر والرابع عشر، لكن لا يخفى أنّ هذا الدافع قد توقّف، ودالت الأمور، فما عاد شباب الغرب يندفع نحو الشرق لينهل العلم، بل أخذ الشباب المسلم يندفع نحو الغرب ليدرس في معاهده وجامعاته. والعنصر الثاني فيما يخصّ بأوجه النشاط الفني والأدبي في الحضارة الإسلاميّة، فقد أدرك الغربيّون ما في الشرق من سحر الجمال وعذوبة الفنّ، ممّا دفعهم إلى الإقبال على الأدب؛ شعره ونثره، فراحوا يوشّون تعبيراتهم الأدبيّة بألوان التعبير الشرقي العطر، ويشربون ما تجود به قرائحهم الأدبيّة بما يقعون عليه من أزاهير الأدب الشرقي، الذي طيّبت ريحه شمس المشرق، وأقبلوا كذلك على ترجمة عيون الأدب الإسلامي، وتفنّنوا في صوغه بلغاتهم للعامّة تارة وللأطفال تارة أخرى، وقد صاغوه على شكل مسلسلات تلفازيّة أو إذاعيّة أو مسرحيّة[١].

كلّ هذه الدوافع لعبت دورًا مهمًّا من خلال كونها عرفت بالدراسات اللغويّة العربيّة وبالروح العربيّة، واقتحمتها بالدراسة من خلال كونهم تعلّموا اللغة العربيّة، وسارعوا إلى تعليمها وتلقيها، الأمر الذي أدّى بهم إلى البحث في جميع جوانب البلدان الشرقيّة اللغويّة، الدينيّة، الثقافيّة، ...، وحتّى التجاريّة.

خامسًا: الدراسات الاستشراقيّة وعلاقتها باللهجات

تعدّ اللهجات حالها حال العربيّة الفصحى، باعتبارها وليدة حركة هذه الأخيرة، فهي لسان المتحدّثين في المجتمعات شمال أفريقيا بعد اللغة العربيّة، ويُعزى تكوّنها ونشوؤها إلى عاملين أساسيّين، هما الانعزال بين بيئات الشعب الواحد، وكذا الصراع اللغوي نتيجة الغزو والهجرات[٢]. معنى هذا أنّ اللهجة نتيجة مجموعة من العوامل. في هذا الصدد لم تسلم اللهجات هي الأخرى، في إطار دراسة المجتمعات الشرقيّة، من الدراسات الاستشراقيّة؛ فقد عملت مجموعة كبيرة من الدارسين على دراستها في إطار التعرّف على الثقافة الشرقيّة.

[١]- إسماعيل أحمد عمايرة، المستشرقون ونظريّاتهم في نشأة الدراسات اللغويّة، ص٣٢ـ٣٥.

[٢]- إبراهيم أنيس، في اللهجات العربيّة، ص٢٠-٢١.

لقد قدّم المستشرقون أعمالاً كثيرة في مجال الدراسات العربيّة بصفة خاصّة، وقد تنوّعت هذه الأخيرة (الدراسات) إذ قدّمت لمن يريد من الأوروبيّين تعلّم العربيّة وإتقانها، فشملت تأليف الكتب في مجال القواعد والمعاجم وفهارس المخطوطات وشروح النصوص، ونشر كتب التراث العربي، والعناية بالمخطوطات العربيّة، ووضع فهارس خاصّة لها في المكتبات، وتحقيق المخطوطات النادرة ونشرها، من خلال هذه الأمور لا يهمّنا علاقة هؤلاء المستشرقين بالتراث العربي، غير عنايتهم باللهجات العربيّة، وسنحاول دراسة الاستشراق اللغوي في شقّه اللهجي، أي الدراسات التي اهتمّت باللهجات العربيّة من خلال أعمالهم ودراساتهم ومناهجهم المعتمدة في ذلك[١]. فقد عمل اختلاط الأمم العربيّة في البلاد العربيّة من خلال اهتمام المستشرقين بالبحث في اللهجات العربيّة، إذ تمّ تدريس لهجاتها وأصولها وتطوّراتها في جامعاتهم وكليّاتهم، عن طريق إنشاء مدارس اختصّت بدراسة اللهجات التي كان لها أصول قديمة في التراث اللغوي العربي.

لقد كان للمستشرقين دور كبير في إحياء الدراسة اللهجيّة، والاهتمام باللهجات العربيّة دراسة وتحقيقًا وتصنيفًا وفهرسة، ويمكن في هذا السياق أن نشير إلى بعض الأعمال التي اهتمّت بدراسة العامّية (اللهجة) من قبيل: «أصول اللغة العربيّة العاميّة والفصحى» قدّمه باللاتينيّة دي سفاري سنة ١٧٨٤م للحكومة الفرنسيّة، «كنز المصاحبة والأدب للأنيس والطالب في لغة مصر والمغرب» تأليف يوحنّا يوسف مرسل، طبع في باريس سنة ١٨٦٩م، و «نصوص عربيّة في لغة العرائش العاميّة» لمخيمليانو سنطون الأندلسي، جمع فيه لغة العرائش في المغرب سنة ١٩١٠م، نشر الأخبار بحرفها المغربي ورسم لفظها بالحرف الفرنسي. وممّا لا جدال فيه أنّ حضور عدد مهمّ من أمثال هذه الدراسات والأعمال أخرج اللهجات بالدراسة من جحرها إلى الوجود للبحث والتمحيص.

يتناول علم اللهجات انقسام لغة ما إلى عدّة لهجات مرتبطة بها، والأسباب التي تؤدّي إلى ذلك، والصلة بين اللغة الأم وما تفرّع عنها من لهجات، وخصائص هذه

[١]- عبد العالي احمامو، اللهجات العربيّة في الفكر الاستشراقي، مجلّة الدراسات الاستشراقيّة، ع١٥، ص١٦٨-١٦٩.

اللهجات في مستويات التحليل اللغويّة من أصوات وبنية وتركيب ودلالة، وما يحصل لهذه اللهجات في صراعها وتفاعلها من قوّة أو ضعف وانزواء أو انتشار...، وقد تتحوّل إحدى اللهجات إلى لغة، ليدرس علم اللهجات أسباب ذلك وآثار كـــلّ لهجة في صاحباتها ومدى تأثّرها بها[١].

يهدف هذا العلم إلى دراسة اللهجات المحليّة التي يتكلّمها الناطقون بها دراسة علميّة موثّقة كما هي في وضعها المنطوق، وغالبًا ما تجرى هذه الدراسات على شكل أبحاث ميدانيّة، يقوم الباحثون بإعداد عدد كبير من التسجيلات الصوتيّة للناطقين بهذه اللهجة أو تلك، فيدرسونها واصفين نظامها الصوتي وما فيها من أصوات وحركات، ثمّ الانتقال إلى دراسة نظامها الصرفي والنحوي.

إنّ من الواجب على أيّة دراسة للغة طبيعيّة معيّنة اعتماد متن لساني يعكس الاستعمالات اللغويّة التي تتمظهر في اللفظ المنطوق من خلال الناطقين بها جميعها، لاسيّما منها الاستعمالات العفويّة، وبالتالي فالصعوبات التي تواجهنا فـــي اللهجيّات العربيّة تتمثّل في النصوص التي وصلتنا عن اللغة العربيّة بمختلف نوعيّاتها[٢]. فعلى اللهجات العربيّة، إن كانت تتوخّى بلوغ مقاربة شموليّة لطرق استعمال هذه اللغة، أن تنجز مراجعة نقديّة للفكر اللغوي الكلاسيكي، وأن تعمل على استكمال المتن اللساني من خلال الاعتماد على معطيات جديدة غير التي انطلق منها. وممّا لا شكّ فيه أنّ القيام بدراسة تاريخيّة للدارجة المغربيّة على سبيل المثال، مهمّة تبدو صعبة، سواء من خلال الاعتماد على علم القواعد التاريخي[٣] أو علم اللغة التاريخي[٤] أو علم الأصوات التاريخي[٥]، وخاصّة إذا ما كانت الدراسة تهدف الاعتماد على حقب زمنيّة بعيدة، فالمصادر المتاحة للمنطقة المغاربيّة كثيرة، إلاّ أنّ المشكلة تكمن في عدم الاهتمام بها ودراستها، مثلما قام به الباحثون في المنطقة الشرقيّة للعالم العربي.

[١]- عبد العالي احمامو، اللهجات العربيّة في الفكر الاستشراقي، مجلّة الدراسات الاستشراقيّة، ع١٥، ص١٧٣.

[٢]- إبراهيم الكعاك، الدارجة المغربيّة من برديّات أقباط مصر، مختبر اللغة والمجتمع، جامعة ابن طفيل، ص١٣٢.

[٣]- علم القواعد التـــاريخي: يقوم بدراسة قواعد اللغة، أيًّا كانت هذه القواعد عبر مراحل تطوّرها التاريخي.

[٤]- علم اللـــغة التـــاريخي: يدرس التطوّرات التي تحدث للغة ما عبر فترة من الزمن.

[٥]- علم الأصوات التاريخي: يقارن بين أصوات لغة من اللغات في مراحل تطوّرها عبر الزمن.

وبالعودة إلى المغرب، نجد بعض آثار العربيّة المغربيّة مثبتة في مصادر مكتوبة قديمة، منها ما ألّفه المغاربة، ومنها ما حضر في أعمال المستشرقين. فلقد شهد المغرب كباقي دول شمال أفريقيا اهتمامًا بالغًا بالعاميّة المغربيّة عند المستشرقين، ويظهر ذلك في البحوث والدراسات المنجزة في جميع المجالات التاريخيّة والأنثروبولوجيّة والإثنوغرافيّة والسوسيولوجيّة واللسانيّة من طرف أعلام الاستشراق على اختلاف مدارسهم ومناهجهم، ولعلّ الحضور الفرنسي بارز في هذا السياق، خاصّة بعد التدريس الأكاديمي الذي زاولوه بالجزائر، إلّا أنّ اللافت عند رصد مسار التطوّر التاريخي، هو البداية المبكّرة للاهتمام العلمي بهذا المجال، وفي هذا السياق أنجزت مجموعة من الدراسات المعجميّة التي تناولت الألفاظ العاميّة المغربيّة والمتمركزة أساسًا في المنطقة الشماليّة من المغرب.

يرجّح كانتيو أنّ الدراسة العلميّة للعربيّة المغربيّة قد بدأت في نهاية القرن التاسع عشر، وبالتحديد مع أعمال الباحثين Socin و Fisher و Kampff، فضلاً عن دراسات قام بها مجموعة من الفرنسيّين والإسبانيّين، وبالرغم من أنّ هذه الأعمال قد تواصلت على امتداد النصف الأول من القرن العشرين، فهي لم تكن دراسات لغويّة كاملة وعميقة، إذ لم تشتمل على نصوص وافرة، ولا على معجم لغوي تام؛ لأنّها كانت مسخرّة لتعليم القوات العسكريّة والمدنيّين الذين استقرّوا في المغرب في أثناء الاحتلال. ويرى في هذا الصدد محمّد بنشريفة أنّ ما يلفت النظر ويدعو إلى الانتباه، هو إقبال الباحثين الأجانب على دراسة العاميّات العربيّة واهتمامهم بتدوين ألفاظها ونصوصها[١].

سنحاول ذكر أبرز المستشرقين الذين اهتمّوا بدراسة العربيّة المغربيّة، من قبيل؛ دومباي، كولان، وتالكوت ويليامز،....

ـ **دومبايFranz VonDobmbay (١٧٥٨-١٨١٠م):** ترجمان نمساوي، كان يتقن اللهجة العربيّة في المغرب، له كتاب بعنوان «نحو اللغة المغربيّة العربيّة مع استعمالات اللغة العاميّة» ظهر سنة ١٨٠٠م، اقتصر فيه على لهجة أهل طنجة

[١]- عبد العالي احمامو، التاريخ واللهجة المغربيّة في دراسات المستشرقين، مجلّة الدراسات الاستشراقيّة، ع١٢، ص٥٥.

(المغرب). ويعدّ كتابه هذا أوّل بحث مفرد في اللهجة المغربيّة، وأوّل إسهام علمي في البحث في اللهجات العربيّة.

ـ **كولان Georges Seraphin Colin (١٨٩٣-١٩٧٧م):** مستشرق فرنسي أمضى دراساته الأولى في مدرسة رابليه(Rabelais) ، انتقل إلى باريس حيث دخل مدرسة اللغات الشرقيّة الحيّة، وحصل منها على دبلوم في العربيّة الفصحى واللهجات العربيّة في المشرق، سنة ١٩١٣م. خلّف كـــــولان مجموعة من الأبحاث والكتب التي نذكر منها «تعليقات تتعلّق باللهجة العربيّة في شمالي منطقة تازة»، و«تحفة الأحباب، معجم في المادّة الطبيّة المراكشيّة» بالاشتراك مع الطبيب رينو (Renaud) سنة ١٩٣٤م، و«الحياة المراكشيّة» وهو مجموع من النصوص الأثنوغرافيّة باللهجة العاميّة المغربيّة، سنة ١٩٥٣م. وواضح أنّ اهتمام كولان الأساسي هو دراسة اللهجات العربيّة العاميّة في (مراكش) المغرب، وكان يستعين في ذلك ببعض المغاربة، وفي الوقت نفسه كان يتقن الأمازيغيّة بلهجاتها المتفرّقة.

ـ **تالكوت ويليامز (Talcott Williams):** حلّ بالمغرب سنة ١٨٨٩م من أجل غرض علمي، فالتمس القنصل العام من المخزن غاية هذا الغرض تسهيل مهمّة هذا العالم من أجل تجوّل الدكتور تالكوت ببعض المدن مثل وزّان والقصر الكبير وفاس ومكناس والرباط وسلا... وقد نشـر سنة ١٨٩٨م دراسـة عن اللهجات المغربيّة بعنوان (The SpokenArabic of NorthMorocco)[١].

وقد قام ويليامز برحلتين إلى المغرب، بعدما اكتسب العربيّة السوريّة في فترة الصبا، وحاول تقديم دراسة للهجة العربيّة المغربيّة والمنطقة المجاورة، وكان أوّل من لاحظ في العربيّة المحكيّة في شمال المغرب اختلاف النطق عن عربيّة سوريا، مع الاتجاه إلى تقصير الكلمات، ولقد قسّم ويليامز اللهجات العربيّة الموجودة في المغرب إلى ثلاث: عربيّة المدن، عربيّة القرى، وعربيّة المناطق الجبليّة، بحيث أنّه قد أحاط هذه المناطق بالعناية اللازمة، إن لم نقل القصوى، على اعتبار أنّ دراسته قد تعتبر مشروعًا للتعريف بالمستويات اللغويّة السائدة بها.

[١]- مصطفى بوشعراء، الاستيطان والحماية بالمغرب، ج٤، ص١٣٢٥.

سادسًا: الاستشراق اللغوي

أيقنت أوروبا منذ القرن الثالث عشر تحوّلاً في الاهتمام بالعربيّة، خاصّة بعد مؤتمر فيينا ١٣١٢م، بعدما تأكّد العديد من الأوروبيّين أنّ الطريقة الوحيدة للتعامل مع المسلمين والمشارقة، هو التعرّف عن كثب على أفكارهم ولغاتهم، بعدما حسم أنّ القضاء عليهم عسكريًّا هو الحلّ. ظلّ هذا الاتجاه يتطوّر ويتخمّر إلى أن عقد مجمع فيينا، الذي أوصى أن تدرّس العربيّة في المراكز العلميّة الأوروبيّة بشكل رسمي للاهتمام بها، فما كان على هذه المراكز (باريس، أكسفورد، بولونيا، أفينون، سلامنكا) إلّا أن تدرّسها وتلقّنها[١]. ومن الواضح أنّ الاتجاهات الأساسيّة لاهتمام المستشرقين بالعربيّة قد تميّزت بعدّة خصائص فيما يخصّ العربيّة الفصحى ومن خلالها فيما يخصّ اللهجات هي الأخرى -على اعتبار أنّ اللهجة امتداد للغة المعيار- من أبرز هذه الخصائص نذكر منها، التركيز على النصوص التراثيّة بقصد فهمها واستنباط القواعد منها، بالإضافة إلى الاعتماد على الكتب العربيّة النحويّة والصرفيّة والمعجميّة[٢].

في السياق نفسه، تجدر الإشارة إلى إسهامات المستشرقين في دراسة اللهجات العربيّة، ووسائل المستشرقين، وكذلك أسباب دراسة أعمال المستشرقين اللغويّة.

إسهامات المستشرقين في دراسة اللهجات العربيّة

لقد كان للمستشرقين دور كبير في إحياء الدراسة اللهجيّة والاهتمام باللهجات العربيّة دراسة وتحقيقًا وفهرسة، وسنحاول أن نتطرّق إلى المزج بين الفصحى والدارجة في الاستعمال الفني بالأندلس عند يوهان فيك من خلال قوله «ذلك أنّ محاولة نظم «الزجل» أي الموشّحة الشعبيّة الأسلوب، إنّما أمكن التجاسر عليها بعد أن تقدّمت الموشّحات الفصيحة باقتباس عبارات وجمل مبتذلة من لغة الشعب، وهيّأت بذلك الصيغ والقوالب في لغة العامّة للاندماج في أوزان الموشّحة»[٣]، فقد

[١]- إسماعيل أحمد عمايرة، بحوث في الاستشراق واللغة، ص٣٧٨.

[٢]- المصدر نفسه، ص٣٠٢.

[٣]- يوهان فيك، العربيّة دراسة في اللغة واللهجات والأساليب، ت: عبد الحليم النجار، ص١٨٩.

حاول يوهان فيك -من خلال كتابه «العربيّة دراسة في اللغة واللهجات والأساليب» كمحاولة لدراسة استشراقيّة للبقعة المشرقيّة على المستوى اللغوي دراسة تاريخيّة- التطرّق إلى دراسة التغيّرات التي طرأت على شعر الزجل في ظلّ المزج بين الفصحى واللهجة (لغة الشعب) في الاستعمال الفنّي بالأندلس.

أمّا فيما يخصّ الدراسات الاستشراقيّة والثقافة الشعبيّة المغربيّة، فقد ساهمت المدارس الاستشراقيّة والدراسات الاستشراقيّة هي الأخرى في كتابة أحداث مهمّة من تاريخ الشعوب التي لم يدوّنها التـــاريخ الرسمي، دون نسيان اهتمامها بالتراث الشعبي وتدوينه، كما كان للدراسات الاستشراقيّة بالغ التأثير على الاهتمام بالثقافة الشعبيّة، بحيث احتلّت موقعًا مهمًّا بين الأبحاث والدراسات؛ فقد انصبّت هذه الدراسات على إعادة قراءة الموروث الثقافي الشعبي المتعدّد والمختلف والمتنوّع من أجل وسمه بالبعد الحضاري والإبداعي والإنساني. وفي هذا السياق جاءت دراسة المستشرق الكونت هنري دو كاستري (Comte Henry de Castries) في مجال الثقافة الشعبيّة، إذ انكبّ على تحليل ودراسة رباعيّات عبد الرحمان المجذوب من خلال جمعها عن طريق منهجيّة البحث الميداني، وترتيبها ومحاولة شرحها وتفسيرها وترجمتها، وأوضح هنري دو كاستري من خلال دراسته أنّه رغب من خلال عمله التعرّف على الروح العربيّة والأبعاد السيكولوجيّة للشخصيّة العربيّة وأبعادها النفسيّة، وأوضح أنّه، ولأوّل مرّة عند مجيئه للجزائر، قرأ العديد من الكتب العربيّة بنيّة الإلمام بالمستويات العامّة لشعوب شمال إفريقيا[١].

وسائل المستشرقين

اختلفت وتعدّدت الوسائل والطرق التي اعتمدها المستشرقون في تقريب وتدريس اللهجات العربيّة لغير الناطقين بها، فهناك من قدّم أعماله متوسّلاً بقواعد العربيّة الفصحى، وهناك من توسّل لغته الأصليّة وتقديم أمثلة بالعربيّة اللهجيّة قيد الدراسة أو استعمل العربيّة اللهجيّة وحدها، كما نجد أنّ هناك من ركّز على لغته الأصليّة إضافة إلى كتابة العبارات والجمل العربيّة بحروف لاتينيّة. فقد استعمل

[١]- فاطمة كدو، عبد الرحمان المجذوب في الدراسات الاستشراقيّة من خلال كتاب كونت هنري دو كاستري، ص١٦٢.

(J.H. Delporte) اللغة الفرنسيّة في دراسة حول العربيّة الجزائريّة، متوسّلاً بأمثلة من اللهجة المدروسة[١].

في حين، وظّف (J. Desparment) العربيّة الجزائريّة من خلال نصوص تعليميّة، درس بها اللهجة الجزائريّة، مثلما نجد في نصّ (من الصغر حتّى للكبر):

«ولد الرضاعة يسمّى صابي، بعد ما يكبر يرجع ف الخمس سنين يقولوا له طفيل -وليد ج وليدات، بعد ما يرجع ف العشر سنين يقولو له ولد- طفل، وقت الي يرجع ف الخمسطاشن سنة وشاربه يبدا يخضار يقولوا له شاب - عازب، لما يرجع ف العشرين سنة يقولوا له رَجَلْ، باقي رجل حتى يشيب يقولوا له شيباني، حتى يهرم يقولوا فلان شيخ كبير ما بقات له إلا المُوتْ.

وأما المراة كي تكون طغيرة تكون طفيلة - بنيتة، وبعد العشر سنين ترجع عاتق، ومنين تزوج تسمى عروسة، ولما تكبر شوية يقولوا لها مراة، وبعد ما تفوت الربعين سنة ترجع عجوزة»[٢].

كما لم تخل طرق تقريب وتدريس اللهجات العربيّة من تقنيّة الحوار، التي تقرّب المادة المدروسة وتساعد المتعلّم على تذكّر الألفاظ والمفردات:

مارك: السلام عليكم

الحاج: وعليكم السلام

مارك: واش كاينة شي دار ل الكرا؟

الحاج: واش بغيتي محل كبير ولا صغير؟

مارك: بغيت دار متوسطة، يكون فيها صالون وبيت النعاس والدوش والكوزينة وكتدخل ليها الشمس ويكون فيها السطح ديالي بوحدي.

---

[١]- عبد العالي احمامو، الاستشراق اللغوي في القرن التاسع عشر والعربيّة اللهجيّة بالمغرب عند خوصي ماريا لورشندي، ص٧٦.

[2]- J. Desparmet, enseignement de l'Arabe dialectal d'après la méthode directe, 2eme édition, Alger, 1907, p 78.

الحاج: كاينة وحدة ولكن التمن ديالها ٢٠,٠٠٠ ريال.

مارك: لا بزاف عليا، علحقاش أنا غير بوحدي ومغاديش نقدر نخلص هد التمن[١].

بهذا المقتضى، يمكننا القول إنّ المستشرقين من خلال دراستهم للهجات العربيّة في إطار تقريب وتدريس هذه الأخيرة لغير الناطقين بها، توسّلوا كلّ الطرق والوسائل المتاحة لغاية ضبطها وتعلّمها وتدريسها وتلقينها.

أسباب دراسة أعمال المستشرقين اللغويّة

تتمثّل الأسباب من خلال اعتبار أغلب الدراسات التي تناولت أعمال المستشرقين ركّزت على القرآن الكريم والسنّة النبويّة والعربيّة الفصحى، وكذا الحاجة الملحّة إلى معرفة نظريّات المستشرقين في دراستهم للهجات العربيّة بالتطبيق على أعمالهم لتبيّن تلك النظريّات، وضخامة تلك الأعمال وقيمتها المعرفيّة والعلميّة يوجب علينا عدم إغفالها، لما لها من منزلة في الحقل اللغوي العربي، ولما لها من أثر على دراسة اللهجات لدى العرب؛ فقد سبق المستشرقون العرب في العصور الحديثة لدراسة اللهجات من خلال الاهتمام بالمعاجم وتحقيقها ودراستها، والاهتمام أيضًا باللهجات ومقارنتها والوقوف عند خصائصها، فهذا السبق يمنح هذه الدراسات أهميّة كبيرة.

أمّا عن أهميّة دراسة الاستشراق اللهجي العربي فتتمثّل من خلال الاهتمام بمعرفة الرأي الآخر في اللهجات العربيّة، والسعي إلى الاستفادة من إيجابيّات دراسات المستشرقين وتبيّنها، فغربة المستشرقين عن المنطقة العربيّة واللهجات العربيّة تجعلهم أبصر بمواضع النقد وأشدّ جرأة على ارتياد آفاق جديدة في دراستها، وتنوّع مدارس المستشرقين ومناهجهم من شأنه أن يغني الحقل اللغوي العربي، ممّا يدفعنا إلى إقامة الصلة بين التراث اللغوي والدراسات اللغوية للمستشرقين[٢].

---

[١]- عبد العالي احمامو، الاستشراق اللغوي في القرن التاسع عشر والعربيّة اللهجيّة بالمغرب عند خوصي ماريا لورشندي، ص٧٧ (في: هيئة السلام الأمريكيّة ـ المغرب، الدارجة المغربيّة، ٢٠١١، ص١٢٦).

[٢]- عبد العالي احمامو، الاستشراق اللغوي في القرن التاسع عشر والعربيّة اللهجيّة بالمغرب عند خوصي ماريا لورشندي، ص٧٦-٧٧-٧٨.

سابعًا: الاستشراق اللغوي بالمغرب

لقد حظي المغرب بنصيب مهمّ في الدراسات الاستشراقيّة، ليس فقط لأنّه يزخر بتراث حضاري هائل، ومركزه الجغرافي ووضعه بين الأمم الأخرى الذي جعل منه بلدًا أفريقيًّا وبلدًا عربيًّا مسلمًا؛ بل لأنّه أيضًا بلد له حضور قويّ في القارّة الأوروبيّة، وبالتالي كان محلّ اهتمام الذين يهتمّون بالعالم العربي والإسلامي. كلّ هذه الأمور أدّت به لأن يكون محطّة مهمّة في البحوث الاستشراقيّة؛ فقد استوطن الكثير من الأجانب بالمغرب ابتداء من القرن الماضي (١٩م)، وتجوّلوا في ربوعه القاصية منها والدانية، وحرّروا في ذلك المقالات والمذكّرات والتقارير التي نشرت بشتّى اللغات، تختلف قيمتها باختلاف قدر صاحبها[١]. وفي إطار هذه الإرهاصات الأولى للاستشراق في المغرب يجدر بنا الإشارة إلى أنّ هذه الإرهاصات تتمثّل في الإسلام واللغة والتاريخ والمجتمع[٢]:

١. الإسلام: كثير من المستشرقين يعتبرون أنّ للإسلام طابعًا خاصًّا في المغرب، كما يعتبر زملاؤهم، الذين تخصّصوا في الدراسات الإسلاميّة بالمشرق الإسلامي، أنّ الإسلام في كلّ بلد من هذه البلدان يختلف عن الإسلام في البلدان الأخرى؛ لأنّ كلّ قطر إسلامي يمنح الإسلام بعضًا من معتقداته القديمة وتقاليده الاجتماعيّة، ففي المغرب اهتمّ بعض المستشرقين بالإسلام كدين وعقيدة ومعاملة.

٢. اللغة: اهتمّ المستشرقون بالجانب اللغوي في المغرب، ولعلّ الذي أثارهم هو اختلاف العربيّة عن الأمازيغيّة، واختلاف اللهجات الأمازيغيّة في الشمال عنها في الجنوب وفي الوسط، وبعض المستشرقين الآخرين اهتمّوا باللغة العربيّة، نحوها ومتنها وآدابها، مثل «هوداس» الذي ترجم مختارات من الأدب المغربي تحت عنوان «طرق مغربيّة»، لكنّ الكثيرين توجّهوا إلى العلاقة بين العربيّة والأمازيغيّة أو إلى اللهجات الأمازيغيّة فكتبوا عنها، وهناك من اهتمّ من المستشرقين بالأساطير والعرف والتقاليد.

---

[١]- مصطفى بوشعراء، الاستيطان والحماية بالمغرب، ص١٣٢٥.

[٢]- عبد الكريم غلاّب، العرض التمهيدي لموضوع الندوة السادسة للجنة القيم الروحيّة والفكريّة: المغرب في الدراسات الاستشراقيّة، مطبوعات أكاديميّة المملكة المغربيّة، ص٢٤ـ٢٨.

٣.التاريخ: لقد اهتمّ المستشرقون بتاريخ المغرب السياسي والاقتصادي والاجتماعي، فقد وجد المخلصون منهم للعلم مادّة خصبة، وخاصّة حينما يتعلّق الأمر بالتاريخ المتحرّك عقديًّا أو دينيًّا كتاريخ الموحّدين.

٤.المجتمع: عني المستشرقون بدراسة المجتمع المغربي من خلال تقاليده وحياته واحتفالاته الدينيّة والتقليديّة وأسواقه وصناعاته، وحتّى تقاليد نساء فاس على أسطح المنازل في ربيع المدينة وصيفها. وفي هذا الصدد نجد الكثير من الأبحاث والدراسات الاجتماعيّة التي تجاوزت الوصف والملاحظة الذاتيّة إلى الدراسات السوسيولوجيّة التي تتّصل بالأوضاع الاجتماعيّة، وارتباطها بالإنتاج الاقتصادي وبحياة المجتمع في البادية والحاضرة على حدّ سواء، بحيث يظهر المجتمع المغربي للجميع في تنوّعه، فهناك خصوصيّة ما تهيمن على مختلف المناطق الجغرافيّة والفئات الاجتماعيّة في مختلف أصناف العمر والجنس، خصوصيّة لها نفس الحجم الذي نجده، على الأقل، في مختلف العصور التاريخيّة، الأمر الذي من خلاله يتولّد لدينا انطباع بوجود تراكب ومزيج في الثقافات والمجتمعات[١].

قلنا سابقًا إنّ للهجات أيضًا داخل الدراسات الاستشراقيّة نصيبًا وحصّة، بحيث أنّه قد قدّم المستشرقون أعمالاً وإنجازات كبيرة على المستوى اللهجيّ من خلال بالغ العناية بهذه اللهجات، بل الأكثر من هذا، فلقد كان للمستشرقين اليد الطولى في إحياء الدراسة اللهجيّة والاهتمام بها من خلال العديد من الأعمال، نجد على سبيل الذكر لا الحصر «أصول اللغة العربيّة العاميّة والفصحى» دي سفاري ١٧٨٤م، «نصوص عربيّة في لغة العرائش العاميّة» مخيمليانو سنطون ١٩١٠م، فقد أيقنت أوروبا منذ القرن الثالث عشر، وخاصّة بعد مؤتمر فيينا ١٣١٢م، أنّه لكي تتعرّف على ثقافة الشرق لابدّ لها من أن تدرس وتعنى باللغة العربيّة الفصحى وامتداداتها اللهجيّة بالضرورة.

وفي السياق نفسه، استفاد اللغويّون والباحثون المشارقة عامّة من دراسات هؤلاء المستشرقين من خلال الاهتمام بمعرفة الرأي الآخر في اللهجات العربيّة،

[١]- بول باسكون، طبيعة المجتمع المغربي المزيجة، بيت الحكمة، ع٣، ص٥٣.

وكذا السعي إلى الإفادة من إيجابيّات دراسات المستشرقين وتبيّنها وتتبّع المدارس ومناهج الاشتغال، الأمر الذي من شأنه أن يغني الحقل اللغوي العربي. كلّ هذا دعا المستشرقين إلى الاهتمام بالمغرب كميدان لدراساتهم من خلال إسلامه ولغته وتاريخه السياسي والاقتصادي والاجتماعي، كذا طبيعة هذا المجتمع المزيج من خلال تقاليده واحتفالاته الدينيّة وأعرافه وخلفيّاته الفكريّة.

وفيما يخصّ المتن اللغوي اللهجي، فلا يسعنا في هذا المقام إلّا أن نشير إلى أنّ المتن اللهجيّ يعرف نوعين من الحفظ والصيانة في النقل، النوع الأوّل يمكننا اعتباره التدوين، أي العملية التي يقوم بها الباحث من أجل الحفاظ على متن معيّن لغوي، شعري، أدبي، يتمّ من خلالها تدوين هذا المتن في كتب أو مخطوطات، وتهدف هذه العمليّة إلى الحفاظ على هذا المتن إن كان أصيلاً، وحمايته من اللحن والاختلاط بالمتن المبتذل والطارئ. والنوع الثاني يدعى المشافهة، أي أخذ المتن اللغوي عن أفواه الناطقين به بشكل مباشر، وقد تستغرق هذه العمليّة أمدًا طويلاً من الزمن.

ولا خلاف في أنّ بعض الدراسات الاستشراقيّة اعتمدت، في دراستها للمتن اللغوي اللهجي، الطريقة الأولى، بمعنى أنّها نقلت المتن التي ستسلّط عليه ضوء الدراسة من الكتب العربيّة والمخطوطات المدوّنة لهذا المتن، وبعض الدراسات الاستشراقيّة الأخرى اعتمدت عمليّة المشافهة في جمع هذه المادة وترتيبها في الدراسات المخصّصة لها.

في هذا السياق نشر الرحالة والمستشرق الفرنسي هنري دو كاستري (Comte Henry de Castries) سنة ١٨٦٩ كتابًا حول المأثورات الشعبيّة لعبد الرحمان المجذوب بعنوان (Les moralistespopulaires de l’islam) حاول الكاتب من خلاله التعرّف على الروح العربيّة، وذلك من خلال استنباطها من الرباعيّات التي رصد المجذوب من خلالها الأوضاع العامّة للحياة التي يحياها العربي في تقلّباتها وألوانها الاجتماعيّة والدينيّة والتربويّة، فقد عمد هنري دو كاستري إلى التنقّل إلى الجنوب الجزائري بحثًا عن رواة آخذًا عنهم ما يحفظونه من رباعيّات، دون الاعتماد

على الكتب والمصنّفات التي اهتمّت بنفس الموضوع[١].

في هذا السياق جاءت دراسة المستشرق الفرنسي هنري دو كاستري في مجال الثقافة الشعبيّة، حيث انكبّ على تحليل ودراسة آليّات اشتغال المستشرقين على التراث الشعبي للأمم التي كانت تحت السيطرة الاستعماريّة الفرنسيّة، ولقد أظهر دو كاستري اهتمام كبيراً بالموروث الثقافي الشعبي المغاربي بصفة عامّة، والمغربي على وجه الخصوص[٢].

إن بسيكولوجيا الفكر العربي الموثّقة في لحظتها، وفي الهواء الطلق، أو تحت الخيام، هي التي اشتغل على ضبطها على امتداد السنوات التي قضاها بجنوب الجزائر وفي أثناء رحلته إلى تونس والمغرب، فحيثما حلّ اجتهد في تسجيل ما اعتبره حدثًا مهمًّا، وجمع كلّ ما يسمع من أغاني الأمهات التي تهدهد بكاء الأطفال، وكذا أنشودات الطفلات وهن يلعبن، وأغاني الفلاحين والرعاة، وكذلك الحكم والأمثال والألغاز والمحاجيّات.

فقد شهد المغرب كباقي بلدان شمال أفريقيا اهتمامًا كبيراً بالعاميّة المغربيّة عند المستشرقين باختلاف أصولهم ودولهم، والتمظهر من ذلك يكمن في البحوث والدراسات المنجزة في جميع المجالات التاريخيّة منها والأنثروبولوجيّة والسوسيولوجيّة واللغويّة من قبل أعلام الاستشراق على اختلاف مدارسهم ومناهجهم، فالحضور الفرنسي بارز على هذا المستوى، وهذا الحضور يتمثّل من خلال الإسهامات التي أسهم بها هؤلاء المستشرقين في تطوير الدرس اللغوي كمًّا وكيفًا. ولعلّ المغرب بشكل خاص والبلدان المغاربيّة بشكل عام كانت حاضرة وبقوّة في هذه الإسهامات، والتي طبعًا منحت الباحثين أفق البحث والتنقيب وتطوير المدارك، إلى جانب إغناء المكتبات والرصيد المعرفي، الأمر الذي أدى بالضرورة إلى نهج طرق وسبل المستشرقين الذين أعطوا الكثير من الحماس للباحثين العرب،

[١]- فاطمة كدو، عبد الرحمان المجذوب في الدراسات الاستشراقيّة من خلال كتاب كونت هنري دو كاستري، ص١٦٢.

[٢]- فاطمة كدو،عبد الرحمان المجذوب في الدراسات الاستشراقيّة من خلال كتاب كونت هنري دو كاستري، ص١٦٣-١٦٤.

والذين توسّلوا آليّات عمل هؤلاء المستشرقين ونهجوا منهجهم وسلكوا مسالكهم، واعتمدوا مقارباتهم في البحث والدراسة.

كما اهتمّ المستشرقون باللغة العربيّة الفصحى اهتمام الحاجة إليها، إذ كان من الضروري إتقانها للتمكّن من الاضطلاع على المخطوطات وكتب الدول العربيّة، كيف لا يحدث هذا دون التمكّن والإحاطة باللغة العربيّة التي هي كينونة الأمم، ومدوّنات كتبها ومؤرّخ حضاراتها؛ فبعد دخول الاحتلال/ الاستعمار إلى الدول العربيّة، لاحظ المستشرقون أنّ هناك لغة أخرى تجاري في أهميّتها اللغة العربيّة الفصحى، إنّها اللغة العاميّة أو الدارجة (اللهجة) التي تجري مجرى الاستعمال العفوي للأفراد والمجتمع، والتي يستعملها أفراد هذا المجتمع في حياتهم ومعيشتهم اليوميّة، وبهذا الصدد فقد ركّزوا اهتمامهم وجهدهم لحصر اللهجات ومعرفة الأصول اللغويّة والعرقيّة للسكان، ومدى تأثير اللهجة على ما يجاورها من لهجات أخرى.

بذلك اهتمّ المستشرقون، إضافة إلى تعلّم اللغة العربيّة الفصحى، بتعلّم اللغة العربيّة العاميّة/ اللهجيّة للتوغّل أكثر فأكثر في أعماق المجتمعات، ولتسهيل التواصل مع الأفراد والمجتمع وإحكام السيطرة عليه في سياق معين، فقد كانت العربيّة سواء الفصحى أو الدارجة/ اللهجيّة بالنسبة للمستشرقين، والمستشرقين الفرنسيّين بشكل خاصّ، لغة وظيفيّة وأداة لمعرفة الأفكار وتاريخ الشعوب العربيّة، كما أنّها كانت أيضًا وسيلة الاتصال بأهالي الشعوب العربيّة، وعليه فقد رأى هؤلاء المستشرقين مدى أهمّية تعليم اللغة العربيّة من خلال إعداد مناهج لتيسير تعليمها، فقد ظهرت بذلك عدّة دراسات ومعاجم وقواميس ومدارس[١]، فمن بين هذه القواميس نذكر: «قاموس لغوي فرنسي-عربي، وضعه المترجم (بن جامين فانسانت)»، وقد تولّت الوزارة الحربيّة طبعه، وهو قاموس موجّه للمترجمين المدنيّين والعسكريين، كما قام المستشرق «(أبراهام دانينوس) بتأليف قاموس لغوي فرنسي-عربي»، وقام أيضًا المستشرق «(جان جوزيف مارسيل) بنشر قاموس في باريس سنة ١٨٣٧م، بعنوان - مفردات عربيّة وفرنسيّة»[٢].

[١]- محمّد فاروق نبهان، الاستشراق تعريفه مدارسه آثاره، ص٢٣.

[٢]- رزيقة اليحياوي، الاستشراق الفرنسي وجهوده في دراسة ونشر التراث الجزائري، ص٧٧-٧٨.

وفي هذا السياق كانت الاتجاهات لاهتمام المستشرقين بالعربيّة من خلال التركيز على النصوص التراثيّة بقصد فهمها واستخلاص القواعد منها[١]، فقد قدّم المستشرقون إنجازات كبيرة في مجال الدراسات الشرقيّة بشكل عام، والدراسات العربيّة بشكل خاصّ، وتنوّعت هذه الدراسات بحيث قدّمت لمن يريد من الأوروبيّين تعلّم العربيّة وإتقانها، وشملت تأليف الكتب من قبيل كتب القواعد والمعاجم، وفهارس المخطوطات، وشروح النصوص، وتحقيق المخطوطات النادرة والحرص على نشرها. وبالإضافة إلى علاقة المستشرقين بالتراث العربي، نجد عنايتهم باللهجات العربيّة، أي علاقة الاستشراق اللغوي بالشقّ اللهجي، بمعنى الدراسات التي اهتمّت باللهجات العربيّة من خلال الأعمال والدراسات والمناهج المعتمدة في ذلك.

فلقد ساهم اختلاط الأمم الغربيّة في البلدان العربيّة، في اهتمام المستشرقين بالبحث والدراسة في اللهجات العربيّة، من حيث تدريس هذه اللهجات وأصولها وتقلّبها وتطوّرها، بعد بحث مضني وطويل في جامعاتهم ومؤسّساتهم التدريسيّة، كلّ هذا من خلال إنشاء مدارس اختصّت بدراسة اللغات الشرقيّة، وخاصّة منها العربيّة، فعكف الكثير من اللغويّين على دراسة هذه اللهجات وأصولها وتقلّباتها والتطوّر الذي لحقها، وكذا رسمهم لمجموعة كبيرة من الأطالس اللغويّة لكلّ ظاهرة من الظواهر اللهجيّة، والأمر نفسه ينطبق على باقي اللهجات الأخرى[٢].

في هذا السياق ينبّهنا إبراهيم الكعاك إلى مسألة أساسيّة، تتجلّى في أنّ دراسة اللهجات العربيّة إشكال كبير بما كان، يتمظهر في كون النصوص التي وصلتنا والموارد اللغويّة متوارثة، يختلط فيها الفصيح بالعامي والبين بين، لذلك فهو ينصح الباحث بالاستناد إلى معالجة وعدم الاعتماد على الفكر الكلاسيكي اللغوي فقط. فمن الصعوبات والحقيقة التي يواجهها أيّ دارس للهجات العربيّة القديمة خارج الجزيرة العربيّة -وإلى حدّ ما داخلها- هي قلّة المادّة اللغويّة عنده في كون اللهجات العربيّة القديمة لم يسجَّل كثير من سماتها وخصائصها، بل سجّل القليل، وهو ما دخل في نطاق اللغة الفصحى.

[١]- إسماعيل أحمد عمايرة، بحوث في الاستشراق واللغة، ص٣٠٢.

[٢]- عبد العالي احمامو، اللهجات العربيّة في الفكر الاستشراقي، مجلّة الدراسات الاستشراقيّة، ع١٥، ص١٦٨-١٦٩.

في الصدد نفسه، نجد الأستاذة نفّوسة زكريا التي تؤكّد أنّ المستشرقين أدخلوا تدريس العاميّة في مدارسهم وجامعاتهم، واهتمّوا بالتأليف، وأخذوا يؤلّفون بأنفسهم في كلّ لهجة من اللهجات العربيّة، ولكنّ مؤلفاتهم هذه في اللهجة المصريّة وُضّحت فيها أهدافهم الحقيقيّة من دراسة اللهجات العربيّة والمحليّة، وهذه المؤلفات على اختلاف مواضيعها قد اتحدت في هدف واحد، وهو السعي لإقصاء العربيّة الفصحى عن الميدان الأدبي وإحلال العاميّة محلّها[١].

يتّضح في هذا السياق أنّ موقف المستشرقين تجاه اللهجات العربيّة يتمثّل في دراستهم للغة العربيّة الفصحى والاهتمام بلهجاتها من خلال التأليف وتدريسها خارج موقعها وبلدها الأصل. فقد شملت دراسة المستشرقين وعكوفهم على دراسة اللغة العربيّة الفصحى وتنوّعاتها اللهجيّة، العودة إلى اللهجات العربيّة القديمة قبل محاولتهم دراسة اللهجات العربيّة الحديثة، فيوهان فيك من خلال كتابه «العربيّة دراسة في اللهجات والأساليب» يتناول مجموعة كبيرة من المواضيع التي تخصّ العربية ولهجاتها، من قبيل -العربيّة ولهجات البدو في القرن الرابع- وهذا الأمر وارد في مجموعة من الدراسات الاستشراقيّة، لكن في سياق آخر يتّضح أنّ مجموعة من المستشرقين كان الهدف من دعواتهم إلى اللهجة والاهتمام بها إحلالها مكان ومحلّ اللغة الفصحى، بمبرّر أنّ اللهجة لغة النطق والمقامات غير الرسمية ولغة الفهم السلس والبسيط.

ثامنًا: حضور اللهجات العربيّة في الدراسات الاستشراقيّة

بدأت دراسة اللهجات في العصر الحديث على أيدي المستشرقين، وذلك ضمن النشاط الكبير الذي قام به هؤلاء للبحث في أحوال أمم الشرق تراثهم وحضارتهم...، فقد أخذ الكثير من المستشرقين منذ القرن التاسع عشر على عاتقهم تسجيل ودراسة نماذج اللهجات العربيّة الحديثة في مناطق مختلفة من العالم العربي، فقد حظيت أقطار الشمال الإفريقي وسوريا وفلسطين والعراق بالجهد الأكبر من هذه الدراسات، وذلك لسهولة وصول الباحثين إليها وتكاثرهم بها، وجاءت هذه الدراسات اللهجيّة

[١]- نفّوسة زكريا، تاريخ الدعوة إلى العاميّة وآثارها في مصر، ص٩-١٠.

في أنماط مختلفة، فكان منها كتب المعاجم، ومنها الدراسات الوصفيّة، ومنها كتب تعليم اللغة للأجانب وكتب النصوص.

أمّا الجزيرة العربية فَقَلَّمَا تصادف لهجاتها عناية كبيرة من الدارسين حتّى عصر النهضة، فقد كانت تقف أمامهم في الماضي عقبات كثيرة، وقد انصبّ اهتمام المستشرقين أوّل الأمر على أطراف الجزيرة العربيّة، بحيث وجدنا أبحاثًا تتناول لهجات اليمن وحضرموت والخليج العربي[١].

إنّ دراسة اللهجات في سياق المستوى الذي نستعمله في حياتنا اليوميّة، أي خارج نطاق التعامل الرسمي، والذي يستعمل فيه لهجاتنا المحليّة التي تعلّمناها في البيت أو الشارع، ففي هذا المستوى تجري جميع عمليّات التفاهم والتعامل الشفهيين، وهو الذي يطلق عليه البعض اسم «اللغة المنطوقة أو المحكيّة»، فالمستشرقون الألمان على سبيل الذكر يتّضح أنّهم يرون أنّ اللغة العربيّة على مستويين مختلفين:

ـ اللغة الفصحى أو كما يسمّونها العربيّة القديمة.

ـ اللهجات المحليّة أو كما يشاؤون تسميتها بالعربيّة الحديثة.

فاللهجات المحليّة (نمط العربيّة الجديدة) قد نشأت بعد الفتح الإسلامي لبلاد الشرق الأدنى وشمال أفريقيا، وإيجاد نظام الخلافة، ودخول شعوب هذه البلدان في الإسلام، ونتيجة للاحتكاك الذي حصل بين العربيّة وبين لغات الشعوب التي كانت تقطن هذه المناطق كالآراميّة واليونانيّة والقبطيّة والبربريّة والرومانيّة، فقد توقّفت اللغة العربيّة الفصحى (نمط العربيّة القديمة) على أن تكون لغة محكيّة، وعندها فقط نشأت اللهجات العربيّة، ويتمثّل هذه الفرضيّة كلّ من تيودور نولدكه ويوهان فيك[٢].

لقد كانت الاتجاهات الأساسيّة لاهتمام المستشرقين بالعربيّة عامّة، والعربيّة اللهجيّة خاصّة، من خلال التركيز على النصوص التراثيّة بقصد فهمها واستخلاص القواعد منها، فهم يطلقون على النصوص الحديثة اسم (العربيّة المعاصرة). ولقد

[١]- جونستون، دراسة في لهجات شرقي الجزيرة، ت. أحمد محمّد الضبيب، ص١٢.

[٢]- ظافر يوسف، جهود المستشرقين الألمان في دراسة اللهجات العربيّة المحكيّة وتحدّيات العولمة، ص٨٤٨ـ٨٥٣.

كان للمستشرق دور مهمّ في إحياء الدراسة اللهجة والاهتمام باللهجات العربيّة المحليّة[١].

يبدو أنّ حضور اللهجات العربيّة في الدراسات الاستشراقيّة لم يعرف فتورًا أو اضمحلالاً، بمبرّر أنّ هذه الدراسات الاستشراقيّة تمتدّ من القديم إلى الحديث، من خلال كونها عنيت بدراسة اللهجات العربيّة عن طريق الكتب والمعاجم المُصاغة في هذا الصدد، ومن خلال كونها اهتمّت ولاسيّما بالأسباب والدوافع التي حملت اللغة العربيّة بالانتقال من اللغة العربيّة الفصحى، كنمط العربيّة القديمة، إلى اللهجات العربيّة كنمط العربيّة الجديدة، فكما لا تخلو الدراسات الاستشراقيّة من الحديث عن اللغة العربيّة في شقّها الفصيح، لا تخلو كذلك من الحديث عن العربيّة في شقّها اللهجي.

لقد اهتُمّ بالمغرب على مستوى دراسة لهجاتها وتنويعاتها اللغويّة، الأمر الذي مكّن كلّ من المستعمر الفرنسي والإسباني من السيطرة عليه، وإحكام قبضتهما عليه في سياق زمني معيّن، وكلّ هذا كان نتيجة الدراسات والبحوث الاستشراقيّة الفرنسيّة والإسبانيّة على حدّ سواء، التي قدّمت لكلّ من فرنسا التي احتلّت الجزء الكبير من أرض المغرب (وسط البلاد) إمكانيّة الإحاطة بالخلفيّات الدينيّة والثقافيّة والعرقيّة، التي كانت في نهاية المطاف الذريعة والوسيلة المناسبة والأنسب لاحتلاله بشكل سلس ودون اللجوء إلى السلاح والقوّة كوسيلة لها، والأمر نفسه ينطبق على إسبانيا التي هي الأخرى أحكمت قبضتها على شمال المغرب وبعض الشيء من جنوبه.

هذا الاحتلال أو الاستعمار قبل أن يكون حركة من داخل المغرب، وقبل أن يكون أمرًا أو فكرة من قِبَلِ فرنسا وإسبانيا، كان دراسة وبحثًا متعبًا؛ ففرنسا قبل محاولتها استعمار المغرب، وقبل استعمارها له تحت ذريعة الحماية، أرسلت مجموعة من الباحثين (المستشرقين الفرنسيّين)، الذين درسوا المغرب وثقافة المغاربة وطريقة تفكيرهم والذهنيّة التي يحملونها.

نجد بهذا الصدد المستشرق الفرنسي **الكونت هنري دو كاستري** الذي قام بدراسة

[١]- عبد العالي احمامو، اللهجات العربيّة في الفكر الاستشراقي، مجلّة الدراسات الاستشراقيّة، ع١٥، ص١٦٨-١٦٩.

ذهنيّة المغاربة من خلال الاهتمام باللهجة المغربيّة التي تتمظهر في أشعار الشيخ سيدي عبد الرحمان المجذوب في كتابه (Les Moralistes Populaires De L'islam)، الذي قام على مستواه بجمع وإحصاء رباعيّات[١] سيدي عبد الرحمان المجذوب وترجمتها للغة الفرنسيّة من أجل مقارنتها بعادات وحمولة الفرنسيين للمغاربة والجزائريّين كذلك، بحيث أنّه أورد ما يقارب (١٥٦) رباعيّة من رباعيّات الشيخ عبد الرحمان المجذوب، التي تتّخذ لنفسها مواضيع وثيمات متعدّدة، والتي تعكس بشكل جليّ الثقافة المغربيّة وتلخّصها وتختزلها في شكل إبداعي نظّم بالعاميّة، الأمر الذي حتّم لا محالة على الكونت هنري دو كاستري تعلّم وإتقان اللهجة المغربيّة والجزائريّة بعد تعلّمه للغة العربيّة؛ من أجل فهم هذا الشكل الإبداعي وما يعكسه، لكي يسعفه هذا الإتقان في فهمها -الرباعيّات- وقدرته على ترجمتها إلى الفرنسيّة[٢].

والأمر نفسه بالنسبة للمستشرق الإسباني خوصي ماريا لورشندي، الذي ألّف عمله النحوي (Rudiments of the Arabicvulgar of Morocco)، والذي نشر بمدريد سنة ١٨٧٢م، والمعنون «أساسيّات العربيّة المغربيّة المبتذلة»، الذي يشرح قواعد اللغة العاميّة المغربيّة، أو كمـــا يسمّيها فرانسيسكو سيرفيرا (قواعد اللسان المغربي العامthe commonmorishtongue)، نجد بالإضافة إلى ذلك العديد من التمارين والتراكيب على امتداد طول الدراسة، محاولاً تطبيق ازدواجيّة العمل بالنظري والتطبيق، الشيء الذي من شأنه أن يساهم في تيسير فهم العاميّة المغربيّة[٣].

بهذا المقتضى يتّضح أنّ العاميّة أو اللهجة المغربيّة تحضر في دراسات وأعمال المستشرقين بكلّ أنواعهم، وذلك من خلال أهميّة المواضيع التي يتناولونها في دراساتهم تلك، والتي تطلعهم على المعلومات والمعطيات الوفيرة التي ربمّا لن يستطيعوا تحصيلها بطرق أخرى، فهم يستهدفون المجالات البسيطة التي تُضْمر

[١]- الرباعيّات: الرباعيّة والتي تسمى «الدوبيت» هي إحدى فنون الشعر ظهرت أولاً في الشعر الفارسي قبل أن تنتقل إلى العربيّة. ولفظة الدوبيت مكوّنة من كلمتين وسمّيت بالرباعيّات لأنّها تتكوّن من أربعة أشطر، أحدها «دو» بمعنى اثنان والأخرى «بيت» بمعنى بيت الشعر. وقد جاء في كشّاف اصطلاحات الفنون: هو بيتان من الشعر متّفقان في الوزن والقافية.

[2]- Henry de castries, les gnomes de sidi abd er_rahman el_mejedoub, introdictoin.

[٣]- عبد العالي احمامو، الاستشراق اللغوي في القرن التاسع عشر والعربيّة اللهجيّة بالمغرب عند خوصي ماريا لورشندي، ص١١٣.

وتخفي الحقيقة، حقيقة البلد المستهدف من الدراسة والبحث بشكل سطحي، وبلد نفس المستعمر بشكل مضلّل، أي إنّهم درسوا ثقافة البلدان التي ستستعمر من طرفهم فيما بعد، ولم يظهروا نواياهم الحقيقيّة والصريحة، بل أخفوا كلّ هذا لصالح سلاسة عملهم ودراساتهم.

الخاتمة

لقد لعبت الدراسات الاستشراقيّة بشكل عام دورًا مهمًّا في العناية بالعلوم العربيّة دراسة وتحقيقًا، فالاستشراق دراسة لعلوم الشرق من قبل غير الشرقيين، هؤلاء الدارسين هم المستشرقون الذين درسوا علوم الشرق ولغات الشرق وحقّقوا الكتب والمخطوطات الشرقيّة وفهرستها، وأعادوا طباعة بعض هذه الكتب، وصنّفوا كتبًا قيّمة استفاد منها الشرقيّون هم نفسهم، فقد حاول بعض هؤلاء المستشرقين تشويه سمعة وشأن الإسلام وثقافته وحضارته من خلال بعض الآراء التي يبدونها في هذا الصدد.

فمن خلال الصراع الوجودي المستمرّ بين الغرب والعرب، ولدت في أوروبا فلسفة الاستشراق التي تسعى جاهدة إلى معرفة حضارة الشرق، ولكلّ فرد يمثّل تلك الحضارة موقف وجودي، من هنا حاول أصحاب الاستشراق التعرّف على الشرق والتغلغل في آفاقه الفكريّة بدراسة آدابه وثقافته، ولهم في هذا السياق مناهج وأهداف تبدو واضحة من خلال مؤلّفاتهم وترجماتهم وتحقيقاتهم، فقد أثّروا بطريقة أو أخرى في الدراسات العربيّة الحديثة عامّة، والدراسات القديمة من دراسات نحويّة وصرفيّة ومعجميّة.

السياق نفسه يتّضح أنّ اهتمامات المستشرقين قد انصبّت في البداية على اللغة العربيّة من خلال مجموعة من العلوم العربيّة من قبيل الدراسات الصوتيّة، بحيث اهتمّ هؤلاء بالقرآن الكريم من خلال تلاوته وقراءته وتفسيره وشرح غريب مفرداته، بالإضافة إلى الاهتمام بكلّ من أصالة البحث الصوتي العربي، وكيفيّة إنتاج هذه الأصوات، وأهمّ العمليّات المتحكّمة في ذلك، كما الاشتغال على المعجم العربي

من خلال نقدهم له، وهذا النقد في أغلب الأحيان كان نقدًا منهجيًّا تمثّل في طريقة وضع المعاجم وترتيب المادة اللغويّة وتنظيمها، الأمر الذي دعا البعض منهم إلى محاولة إنتاج معجم يراعي فيه ما أغفلته المعاجم العربيّة، فهذا أوجيست فيشر في معجمه «المعجم اللغوي التاريخي»، يرى أنّه ولتفادي هذا النقص وجب مراعاة ضرورة وضع قاعدة ثابتة لعمليّة الترتيب. وكذلك اهتمامهم بالنحو العربي بحيث أنّهم يعيبون الخلاف النحوي القائم بين البصريّين والكوفيّين، ويعزونه إلى اختلاف منهج القياس. كما شملت دراسات هؤلاء المستشرقين الأدب العربي، إذ إنّ المدرسة الاستشراقيّة الفرنسيّة من أهمّ وأقدم المدارس التي اهتمّت بالدرس الأدبي العربي، لما لهم من ذوق أدبي ولذّة معرفيّة في هذا الصدد.

لائحة المصادر والمراجع

١. إبراهيم الكعاك، «**العربيّة اللهجية والعاميّة النموذجيّة: ميدانيّات برديّات أقطاب مصر**»، تكامل المعرفة والعلوم الإنسانيّة، تكريم ليلى المسعودي، مختبر اللغة والمجتمع (CNRSR-URAC ٥٦) جامعة ابن طفيل، القنيطرة المغرب.

٢. إبراهيم أنيس، «**في اللهجات العربيّة**»، مكتبة أنجلو المصريّة، ط٣، القاهرة، ٢٠٠٣.

٣. أحمد ناصر الظالمي، «**من دراسات المستشرقين للصوت العربي**»، مجلّة الدراسات الاستشراقيّة، ع١٣.

٤. آرثور شاده، «**علم الأصوات عند سيبويه وعندنا**»، مجلّة مجمع اللغة العربيّة في القاهرة، ع١٠٥، ٢٠٠٥.

٥. إسماعيل أحمد عمايرة، «**المستشرقون ونظريّاتهم في نشأة الدراسات اللغويّة**»، دار حنين، عمان، ط٢، ١٩٩٢.

٦. إسماعيل أحمد عمايرة، «**بحوث في الاستشراق واللغة**»، ط١ الأردن، دار البشير، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.

٧. أوجيست فيشر، «**المعجم اللغوي التاريخي**»، القسم الأول، مجمع اللغة العربيّة، القاهرة، ط١، ١٩٦٧.

٨. بول باسكون، «**طبيعة المجتمع المغربي المزيجة**»، بيت الحكمة، ع٣، أكتوبر١٩٨٦.

٩. ت.م. جونستون، «**دراسات في لهجات شرقي الجزيرة العربيّة**»، ت. أحمد محمّد ضبيب، الدار العربية للموسوعات، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٨٤٣.

١٠. تمّام حسّان، «**الأصول دراسة ابستيمولوجيّة للفكر اللغوي عند العرب النحو ــ فقه اللغة ــ البلاغة**»، عالم الكتب، القاهرة، ٢٠٠٠.

١١. حسين نصّار، «**معاجم على الموضوعات**»، وزارة الإعلام، الكويت، ١٩٨٥.

١٢. رزيقة يحياوي، «**الاستشراق الفرنسي وجهوده في دراسة ونشر التراث الجزائري**»، جامعة باتنة، كليّة الآداب واللغات، ٢٠١٤-٢٠١٥.

١٣. ظافر يوسف، «**جهود المستشرقين الألمان في دراسة اللهجات العربيّة المحكيّة وتحدّيات العولمة**»، مجمع اللغة العربيّة بدمشق، المجلد٨٣، ج٤.

١٤. عبد الحسن عباس الجمل الزويني، «**البحث اللغوي في دراسة المستشرقين الألمان العربيّة أنموذجًا**»، كليّة الآداب جامعة الكوفة، ٢٠١٠.

١٥. عبد العالي احمامو، «**الاستشراق اللغوي في القرن التاسع عشر والعربيّة اللهجيّة بالمغرب عند خوصي ماريا لورشندي (١٨٣٦ـ١٨٩٦)**»، مختبر اللغة والمجتمع، ابن طفيل، ٢٠١٦-٢٠١٧.

١٦. عبد العالي احمامو، «**اللهجات العربيّة في الفكر الاستشراقي، مجلّة دراسات استشراقيّة**»، ع١٥، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة، ٢٠١٨.

١٧. عبد العالي احمامو، التاريخ واللهجة المغربيّة في دراسات المستشرقين، مجلّة الدراسات الاستشراقيّة، ع١٢، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة، ٢٠١٧.

١٨. عبد الكريم غلاّب، «**العرض التمهيدي لموضوع الندوة السادسة للجنة القيم الروحيّة والفكريّة، المغرب في الدراسات الاستشراقيّة**» ، مطبوعات أكاديميّة المملكة المغربيّة، مراكش، أبريل ١٩٩٣.

١٩. فاطمة كدو، «**عبد الرحمان المجذوب في الدراسات الاستشراقيّة من خلال كتاب كونت هنري دو كاستري**»، مختبر اللغة والمجتمع، جامعة ابن طفيل، ٢٠١٢.

٢٠. محمّد فاروق نبهان، «**الاستشراق تعريفه مدارسه آثاره**»، المنظّمة الإسلاميّة للتربية والعلوم الثقافيّة، الرباط، المغرب، ٢٠١٢.

٢١. مسالتي محمّد عبد البشير، «**الأدب العربي وإشكالات التأويل عند المستشرقين**»، مجلّة دراسات استشراقيّة، ع. ٩.

٢٢. مصطفى بوشعراء، «**الاستيطان والحماية بالمغرب**»، تق. عبد الوهاب بنمنصور، ج١, ٢, ٣, ٤، مطبعة الملكيّة، الرباط الجديدة، ١٩٨٤.

٢٣. نفّوسة زكريا، «**تاريخ الدعوة إلى العاميّة وأثرها في مصر**»، دار نشر الثقافة، الإسكندريّة، ط. ١، ١٩٤٦.

٢٤. يوهان فيك، «**العربيّة دراسات في اللغة واللهجات والأساليب**»، ت. عبد الحليم نجار، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٤.

المراجع الأجنبيّة

1. J. Desparmet, « **enseignement de l'Arabe dialectal d'après la méthode directe**2 ,»eme édition, Alger, 1907.

2. Henry de castries**,** «**les gnomes de sidi abd er_rahman el_mejedoub**»**,** paris, ernest leroux, éditeur, 28, rue bonaparte, 1896.

حاكميّة الإمام المهدي في فكر المستشرقين

كريم جهاد الحسّاني(*)

الملخّص

يتناول هذا البحث، بالعرض والتحليل والمناقشة، قضيّة فلسفة الحكم في المنظومة الاستشراقيّة، ممهّدًا لها بإطلالة على مفهوم الحكم في اللغة والاصطلاح، والحاكميّة في الفكر الإسلامي، والإجابة على سؤال كيف درس المستشرقون شخصيّة الحاكم؟ ليبحث بعد ذلك بشكل مركّز فلسفة الانتظار في المنظور الاستشراقي، حيث عرض بشكل مقارن لقضيّة المُصلح والمنقذ عند المسيحيين، والموعود المنتظر عند اليهود، كمدخل لفهم نظرة المناهج الاستشراقيّة إلى الإمام المهدي، والغَيبة وفق الرؤية الاستشراقيّة، ليعرض في نهاية البحث نظرة دوائر المعارف الاستشراقيّة إلى الإمام المهدي عجل الله فرجه.

المحرِّر

*ـ باحث، مركز الأمير عليه السلام لإحياء التراث الإسلامي، العراق.

المقدّمة

يوصَفُ الاستشراق في الواقع الثقافي والفكري، بأنّهُ عِلم له كيان ومنهاج ومدارس وأغراض، يَتبَعهُ الباحثون والمتخصّصون في معاهدِهم ومؤتمراتهم؛ لذلك حاول لعِبَ دور مُهمّ وخطير في رسم الدراسة التاريخيّة لحضارة الأُمّة الإسلاميّة عبرَ قرونها المتعدّدة والمختلفة في آنٍ، فكانت مُخرجاتهُ من النتائج السلبيّة والإيجابيّة واضحة المعالم للباحث والمتخصّص في الشؤون الاستراتيجيّة والتاريخيّة للحضارة الإسلاميّة .

ودرس المستشرقون الإسلام كمنهج وشريعة، وخاضوا فيه من كلّ جوانبه العمليّة التي شمِلت جميع مرافق الحياة، فعرِفوا أنّه دينٌ يتمُّ تبليغهُ للمؤمنين بواسطة الشريعة الإسلاميّة، التي تقوم بدورها على أحكام القرآن والسُنّة الشريفة؛ لذلك فإنَّ دراسة قضيّة من القضايا المُهمّة والمُختلف عليها عند المسلمين من الدراسات والبحوث الحسّاسة والدقيقة، والتي يجب على الباحث أن يسلك الطرق العلميّة للوصول إلى الحقيقة فيها.

وقضيّتنا التي أكثر المسلمون في بحثها هي قضيّة تأسيس الحكومة الإلهيّة عند المسلمين في آخر الزمان، ألا وهي حكومة الإمام المهدي عجل الله فرجه، وجاءت محاولتنا هنا من الدراسة المتواضعة لرسم صورة متكاملة عن حكومة الإمام المهدي عجل الله فرجه، من خلال البحث في أروقة الفكر الاستشراقي وعلى مرور الزمن، وقد ألقت بظلالها على مواقف وكتابات علماء الغرب من المستشرقين، وقد حاولنا فيها تناول الآراء ودراستها وتحليلها، والتي عُنيَ بعضهم بدراستها دراسة دقيقة من كلّ الجوانب، والآخر قد مرَّ عليها مرور الكرام.

مدخل في مفهوم الحكم

أوّلًا: الحُكمُ في اللغة والاصطلاح

الحُكمُ لغةً: العِلمُ والفقه والقضاءُ بالعدل، وهو مصدر حَكَمَ يحكمُ، ومنه الحديث: الخلافة في قريش والحُكمُ في الأنصار؛ خصَّهمُ بالحُكم لأنَّ أكثر فقهاء

الصحابة منهم. والحُكمُ: مصدر قولك حَكَمَ بينهم يحكمُ بينهم، يحكمُ أي قضى وحَكَمَ له وحَكَمَ عليه[١].

ومن صفات الله سبحانه وتعالى، الحَكمُ، والحكيمُ، والحاكمُ، وهو بمعنى الحاكم، وهو القاضي كما يقول ابن الأثير[٢].

وقال الرازي: الحُكمُ القضاء، وجمعه أحكام، وقد حُكمَ عليه الأمر يَحكمُ حُكمًا وحكومةً وحكمَ بينهم كذلك[٣].

وقد قال الأصمعي في ذلك: أصل الحكومة ردّ الرجل عن الظلم[٤].

والحاكم: مُنفّذ الحُكم، والجمع حُكّام، وهو الحَكمُ[٥].

الحُكمُ اصطلاحًا: هو إثبات أمر لآخر أو نفيه عنه[٦].

وهو كناية عن تحقيق العدل داخل المنظومة القضائيّة للدولة على الخصوص، ومن خلالها تتبيّن ملامح العلاقة بين الدولة والشعب.

ثانيًا: الحاكميّة في الفكر الإسلامي

تُعتبر الأديان والشرائع السماويّة على مدى العصور الضامن لحقوق الناس والدفاع عنها أمام سلطات الجور والجبروت، فأضحت خصمًا لدودًا لسلاطين الظلم والاستبداد، وكانا على مفترق طُرقٍ لا يلتقون عند نقطةٍ واحدة. وجاء الإسلام ليُمثّل مصداقًا صارخًا أمام جميع الاستباحات التي كان يقوم بها فراعنة العصر على الشعوب المُستضعفة.

---

[١]- ابن منظور، محمّد بن مكرم (ت٧١١هـ)، لسان العرب، ط قم ١٤٠٥هـ، ج١٢، ص١٤١، مادة: (حكم) .

[٢]- ابن الأثير، مجد الدين (ت٦٠٦هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمّد الطناحي، ط الرابعة - قم ١٣٦٤ش، ج١، ص٤١٨.

[٣]- الرازي، محمّد (ت٧٢١هـ)، الصحاح، ضبطه وصححّه: أحمد شمس الدين، ط الأولى - دار الكتب العلميّة - بيروت ١٤١٥هـ، مادّة: (حكم).

[٤]- لسان العرب، ج١٢، ص١٤١.

[٥]- المصدر نفسه، ج١٢، ص١٤٢.

[٦]- التفازاني، أسعد الدين (ت٧٩٢هـ)، مختصر المعاني، ط الأولى – قم ١٤١١هـ، ص٢٦٠.

لذلك فقد اعتنى الإسلام في الاهتمام بتعديل وإصلاح الهيئة الحاكمة، أي الذين يتسلّطونَ على حكم الناس، من أمثال: الرئيس الأعلى للبلاد الإسلاميّة، والذي يُعبرَّ عنه في مصطلحات الفكر الإسلامي بـ (الإمام) أو (الفقيه العادل).

ولم ينل موضوع أهميةً كتلكَ التي أولاها الإسلام عن الحاكم ونزاهته لتحقيق العدالة في المجتمع، وقد حَفلَ التراث الإسلامي بكثير من الآيات القرآنيّة، منها قوله تعالى: ﴿**مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ**﴾[1]،وقوله:﴿**لِيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ**﴾[2].

وكان الاهتمام واضحًا في سياسة الإسلام في الحكومات العُليا من خلال توّجهات النبيّ الأكرم محمّدﷺ التي كان يطلقها في مَعرض أحاديثه للصحابه، قائلاً:

«لتنقضنَّ عري الإسلام عروة عروة كلّما نقضت عروة تشبّث الناس بالتي تليها، فأوّلهن نقض الحكم»[3].

فالحاكم أو الرئيس الأعلى في نظر الإسلام يجب أن يُلاحظ جميع حاجات المسلمين، فيسدّها ويُغيث الضعفاء والمضطهدين، ويستمع إلى الفقراء والمساكين، ومن أبرز مصاديقها تجربة الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالبعليه السلام في الحكم والحفاظ على حقوق الشعب طِرازًا إسلاميًّا فريدًا، ففي مُفتتح حكومته عليه الصلاة والسلام خطبَ خُطبةً ذكر فيها مسؤوليّة الرئيس الأعلى في الإسلام، قائلاً:

«إني سمعتُ رسول اللهﷺ يقول: أيمّا والٍ وليَّ أمر أمتي من بعدي أقيم يوم القيامة على حدّ الصراط، ونشرت الملائكة صحيفته، فإن نجا فبعدله، وإن جار انتقض به الصراط انتقاضة تزيل ما بين مفاصله حتّى يكون بين كلّ عضو وعضو من أعضائه مسيرة مائة عام، يخرق به الصراط، فأول ما يلقى به النار أنفه وحرّ وجهه»[4].

---

[١]- سورة المائدة، الآية٤٥.

[٢]- سورة المائدة، الآية٤٧.

[٣]- ينظر: المجلسي، محمّد باقر (ت١١١١هـ)، بحار الأنوار، تحقيق: علي أكبر الغفاري، ط الثانية - الوفاء - بيروت ١٩٨٣م، ج٢٨، ص٤١؛ ابن عساكر، علي بن الحسين (ت٥٧١هـ)، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: علي شيري، ط دار الفكر - بيروت ١٤١٥هـ، ج٣٦، ص٢٦٦.

[٤]- الطوسي، أبو جعفر (ت٤٦٠هـ)، الأمالي، تحقيق: قسم الدراسات الإسلاميّة - مؤسّسة البعثة، ط الأولى - دار الثقافة – قم ١٤١٤ه، ص٧٢٨؛ المتّقي الهندي، علاء الدين (ت٩٧٥ه)، كنز العمال في سنن الأقوال الأفعال، ضبطه وصحّحه: بكري حيّاني وصفوة السقا، ط مؤسّسة الرسالة - بيروت ١٤٠٩ه، ج٦، ص٢٠.

وعُرفَ في سيرته صلوات الله وسلامه عليه أنّه لم يشبع من طعامٍ قطّ، وكان يقول: «ولعلَّ بالحجاز أو اليمامة مَن لا طمع له في القرص، ولا عهدَ له بالشبع»[1].

وهذا دليل على أنَّ الإمام عليعليه السلام كان حريصًا على تحقيق العدالة الاجتماعيّة، فالفقر والحرمان ممّا يفرزه سوء التوزيع الذي تمارسه الحكومات لا على الصعيد المادي فقط، بل على الصعيد الأيديولوجي والأخلاقي، وأحيانًا تُدمّر المجتمع تدميراً كاملاً.

أمّا رسائلهعليه السلام إلى ولاته في سياسة البلاد، فقد كانت خير وجهٍ ناصع لسياسة الإسلام في كيفيّة إدارة البلاد والعباد، منها كتابه إلى زياد بن أبيه، وهو خليفة عامله عبد الله بن عباس على البصرة، وكان ابن عباس عامل الإمام أمير المؤمنين يومئذ عليها كور الأهواز[2]، قائلاً:

«وإني أُقسم بالله قسمًا صادقًا، لئن بلغني أنّك خنت من فيء المسلمين شيئًا صغيراً أو كبيراً، لأشدّن عليك شدّة تدعك قليل الوفر، ثقيل الظهر، ضئيل الأمر»[3].

وهذه الراية الحاكميّة التي حملها سيّد الأوصياء الإمام أمير المؤمنينعليه السلام هي نفسها التي ورثها الأئمةعليهم السلام من بعده، إمامٌ بعد إمام، ليستلّمها الحاكم المنتظر الإمام المهدي عجل الله فرجه ليُحقّق بذلك دولة العدل الإلهي في الأرض التي مُلئت ظلمًا وجورًا.

المبحث الأوّل: الاستشراق ودراسة شخصيّة الحاكم

اتّفق المستشرقون على أنّ الحُكمُ: هو مصدر الفعل، حَكَمَ، ويدلُّ على عدّةِ معانٍ، منها: مباشرة السلطان الإداري أو المَلِك، والحُكم في هذا المعنى هو مماثل لكلمة حكومة[4]، وهو موضوع الدراسة والبحث.

[١]- ابن أبي الحديد، عبد الحميد (ت٦٥٦هـ)، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، ط دار إحياء الكتب العربيّة- عيسى البابي الحلبي وشركائه ١٩٦٣م، ج٥، ص١٠٠.

[٢]- الكور: جمع كورة، وهي الناحية المضافة إلى أعمال بلد من البلدان، والأهواز: تسع كور بين البصرة وفارس.

[٣]- ابن أبي الحديد، عبد الحميد (ت٦٥٦هـ)، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، ط دار إحياء الكتب العربيّة – عيسى البابي الحلبي وشركائه ١٩٦٣م،ج١٥، ص١٣٨.

[٤]- جمعٌ من المستشرقين، دائرة المعارف الإسلاميّة، ترجمة: أحمد الشنتناوي وإبراهيم زكي وعبد الحميد يونس وحافظ جلال، ط بوذرجمهرى - طهران ١٩٣٣م، م ٨، ص١١.

لذلكَ اتّخذَ المستشرقون مناهج متعدّدة في دراستهم لاختيارهم شخصيّة القائد أو الحاكم في الأُمة الإسلاميّة؛ إذ تناولوا الشخصيّة من خلال الدور المشهود الذي لعبه ويلعبهُ في الدفاع عن الإسلام ونشره على بقاعٍ شتّى، منهجًا لا يكاد يختلف عنه في دراستهم لسيرة الرسول الأعظم محمّدﷺ من حيث اهتمامهم من جوانب عدّة، تتمحوّر في تلك الشخصيّة لتجعله مؤهّلاً لقيادة حُكم المسلمين، ابتداءً من طفولته وإسلامه وزواجه وأخلاقه وشجاعته.

ومن النماذج التي تناولها المستشرقون في دراسة اختيار شخصية الحاكم هو أنموذج (هيرشيHersey)[1] و (بلانكارد Blanchard)[2]، إذ يذهبان إلى أنّ الظروف هي مَن تُحدّد نوعيّة الحاكم لقيادة الأُمّة، فهما من هذه الجهة يدخلان في إطار نظريّة (الظروف أو السياقات أو الطوارئ) بمعيّة أن أنموذجهما يتميّز في اهتمامه بطبيعة التابعين أو المرؤوسين الأشخاص الذين ينضوون تحت قيادة قائد أو حاكمٍ ما، فإنّ طبيعة التابعين تعتبر العلامة الفارقة للظروف المحيطة بالحاكم ومجموعته، وأنّه ينطلق من الحياة العمليّة الصرفة. وبحسب أنموذج (هيرشي) و (بلانكارد) يتحدّد النمط القيادي في مثل هذه الحالة على عاملين أساسيين، هما:

المهارة: ويقصد بها مقدار توفّر الأفراد، والاستعداد لتأدية المهام المناطة بهم مِن قِبل القائد أو الحاكم.

الاستعداد: ويقصد به مقدار توفّر الأفراد على الدوافع التي تدفعهم على تقديم الجهود الجيّدة[3].

لذلك يمكن ملاحظة هذه المُعطيات العمليّة والعلميّة في التاريخ الإسلامي على ضوء حاكميّة النبيّ الأكرم محمّدﷺ والإمام عليعليه السلام، إذ ما يصطلحُ عليه الباحثان بـ

[١]- بول هيرشي، ولد سنة ١٩٣١م، عالم سلوكي ورجل أعمال، كان من مشاهير المنظّرين عن تصوّر القيافة الظرفيّة، عمل مستشارًا للمنظّمات الصناعيّة والحكوميّة والعسكريّة، وأستاذًا في جامعة نوفا بأمريكا في الإدارة والموارد البشريّة، توفّي سنة ٢٠١٢م، له كتاب عن سلوك إدارة المنظّمة.

[٢]- كينيث هارتلي بلانشارد، ولد سنة ١٩٣٩م، كاتب وخبير إدارة، ويعتبر الرئيس التنفيذي الروحي لشركات كين بلانشارد، وهي شركة تدريب إدارة واستشارة عالميّة، أنشأها مع زوجته سنة ١٩٧٩م، له عدّة مصنّفات منها: مدير الدقيقة الواحدة، ومشجّعون يهذون.

[٣]- الساعدي، محمّد (معاصر)، ملامح القيادة الناجحة في ضوء منهجيّة الإمام علي(ع)، ط الأولى قم - ذوي القربى ١٤٣٥هـ، ص١٠٦.

(حالة الرشد الأدائي) وما يتفرّع عنهما من مستويات هي أمور واقعيّة، لا يمكن نكرانها في تلك الشخصيّتين العظيمتين، وهذه المستويات المطلوبة هي مدار الدراسة في مجالات العمل المنظّماتي، والتي هي:

المستوى التوجيهي: الملاحظ أنّ الإمام علي عليه السلام كان يولي هذا المستوى عناية فائقة، وبخاصّة مع التابعين -سواء كان جنودًا أو مواطنين- إذ إنّ أغلب الخطب والرسائل والكلمات التي تضمّنها كتاب نهج البلاغة تصبُّ في هذا الاتجاه.

المستوى التدريبي: إذ عمل الإمام عليه السلام مع الشريحة التي لديها الاستعداد، ولكن تفتقر للمهارة، وهذا يتطلّب التنسيق بين المنحى العلاقاتي والمنحى الإنتاجي، والمتتبّع لكلام أمير المؤمنين يجد ثمّة مادّة كبيرة في هذا المجال، منها ما قاله مخاطبًا أتباعه في أيام صفين: «معاشر المسلمين: استشعروا الخشية، وتجلببوا السكينة، وعضّوا على النواجذ، فإنّه أنبى للسيوف عن إلهام، وأكملوا اللأمة، وقلقلوا السيوف في أعنادها قبل سلّها»[1].

المستوى الإسنادي: يُعنى هذا المستوى بالأفراد الذين لديهم مهارات، ولكنهم يفتقرون إلى الدوافع الكليّة (الاستعداد) ممّا يجعلهم من حالة عدم التأكّد من قدراتهم، وعليه يتعيّن على الحاكم أو القائد أن يمنحهم الثقة.

المستوى التفويضي: والمقصود هنا أنّ العمال الذين يتميّزون بقدرٍ عال من المهارة في أداء أعمالهم والذين يتوفّرون على قدر كبير من الدوافع، والفهم الواقعي لقدراتهم الذاتيّة، مثل هؤلاء العمال لا يحتاجون في الواقع إلى قائد يتولّى الإشراف عليهم، فهم على مستوى من المهارة والدافعيّة ما يجعلهم في غنًى عن إشراف القيادة، وما أروع ما قاله الإمام علي في حقّ عمر بن الحمق الخزاعي، حينما قال هذا الصحابي الجليل للإمام في واقعة صفين: «والله يا أمير المؤمنين، ما أجبتك ولا بايعتك على قرابة بيني وبينك، ولا إرادة مال تؤتينّيه، ولا التماس سلطان يُرفع ذكري به، ولكن أجبتك لخصالٍ خمس: أنّك ابن عمّ رسول الله صلى الله عليه وآله، وأوّل مَن آمن به، وزوج سيّدة نساء الأمة فاطمة بنت محمّد صلى الله عليه وآله، وأبو الذريّة التي بقيت فينا من

[١]- شرح نهج البلاغة، ج٥، ص١٦٨.

رسول الله صلى الله عليه وآله، وأعظم رجل من المهاجرين سهمًا في الجهاد، فلو أنيّ كُلّفت نقل الجبال الرواسي، ونزح البحور الطوامي حتّى يأتي على يومي من أمر أقوّي به وليّك، وأوهن به عدوّك، ما رأيت أنيّ قد أدّيت فيه كلّ الذي يحقّ على من حقّك». فقال أمير المؤمنين[1]: «اللهم نوّر قلبه من التقى، واهده إلى صراطٍ مستقيم، ليتَ أنّ في جندي مائة مثلك»[2].

وعلى ضوء هذه المستويات وغيرها تناولت الدراسات الاستشراقيّة الجوانب الخاصّة لشخصيّة القائد الذي يحكم المسلمين، وانطلق بعض علماء الغرب من زاوية (الإمامة) للدخول إلى منصّة الحكم، وأنّ البناء الإلهي الذي وضعه لمحتوى الإمامة، كان له دور مهمّ في توطيده والتركيز عليه عن طريق كتابه المقدّس القرآن الكريم، وهذا بالفعل ما أرادهُ المستشرق (ميرسيا إلياد)[3] من دمج فكرة الإمامة بفكرة الإيمان، وبرزت رؤيته الأولى بإيمان أوّل شخصيّة آمنت بالرسالة الإسلاميّة، وهو الإمام علي عليه السلام[4].

المبحث الثاني: نظرة المستشرقين في استخلاف الأئمّة والحاكميّة المهدّية

أوّلًا: علي والأئمّة والاستخلاف في الحُكم

لقد تبنّت بعض الدراسات الاستشراقيّة استخلاف الإمام علي في حكم المسلمين ومن بعده ولدهِ الحسن ثمّ الحسين عليهما السلام وذريّته إلى الإمام المهدي؛ فيرى المستشرق (ليونارد بايندر)[5] بأنَّ الخلافة الأمويّة جاءت بعد استشهاد الإمام علي عليه السلام

[١]- ابن مزاحم، نصر (ت٢١٢ه)، واقعة صفين، تحقيق: عبد السلام محمّد هارون، ط الثانية المدني - مصر ١٣٨٢، ص١٠٣.

[٢]- للاطلاع ينظر: ملامح القيادة الناجحة في ضوء منهجيّة الإمام علي عليه السلام، ص١٠٨-١١٣.

[٣]- ولد في بوخارست عاصمة رومانيا سنة ١٩٠٧م، حصل على الدكتوراه عن اليوغا في الهند عام ١٩٣٢م، وعُيّن بعد عودته إلى بوخارست بمنصب الملحق الثقافي لسفارة رومانيا في لندن، ثمّ بعد ذلك في لشبونة عاصمة البرتغال، وفي عام ١٩٤٥م عُيّن أستاذًا في معهد الدراسات العليا في باريس، ثمّ درس في جامعة السوربون وفي جامعات أوروبيّة مختلفة، وفي عام ١٩٥٧م انتقل إلى جامعة شيكاغو في أمريكا ليدرّس علوم الميثولوجيا وتاريخ الأديان، وقد استمرّ في هذا العمل حتّى وفاته سنة ١٩٨٦م، له عدّة مصنفات تربو على الأربعين كتابًا منها: دراسة في تاريخ الأديان، وأسطورة العود الأبدي، وملامح من الأسطورة، واليوغا خلود وحريّة، وصور مرموز، والتنسيب والولادات الصوفيّة وغيرها.

[٤]- المصدر نفسه، ج٣، ص٧٧.

[٥]- مستشرق أمريكي ليبرالي معاصر له كتاب دراسة المناطق إعادة تقويم نقديّة، وله كتاب دراسة الإسلام.

واستخدمت الحزم والقمع مع كلّ مَن يُطالب بخلافة العلويين في إشارةٍ إلى خلافة الإمام الحسن عليه السلام، وأنّ الخلافة الأمويّة لم تكن شرعيّة؛ بل الشرعيّة الحقيقيّة لجمهرة الإسلام تكون في الأئمة الاثني عشر الذين ينحدرون من سلالة الإمام علي عليه السلام ومن النبيّ صلى الله عليه وآله عبر السيّدة فاطمة الزهراء عليها السلام[1].

ويشير المستشرق السويدي (سودربلوم) إلى نظريّة الأئمّة، وأنّها تستند إلى عددٍ من الركائز، وأنّ التعاقب السماوي لهؤلاء الأئمّة نابع ليس من كونهم ينحدرون من عائلة النبيّ صلى الله عليه وآله ومواهبهم فوق البشريّة فحسب، بل لامتلاكهم جوهر نور سماوي، وهي قوّة إلهيّة من عند من الله سبحانه وتعالى، وأنّها روح الله التي انحدرت من آدم إلى سلسلة من الرجال الإلهيين، ووصلت إلى سلف النبيّ محمّد صلى الله عليه وآله وعلي عبر فاطمة، لتنتهي هذه السلسلة بالإمام الغائب الذي سيظهر في آخر الزمان[2].

ثانيًا: الدراسات الاستشراقيّة في الحاكميّة المهدّية

أسهمت بعض دراسات المستشرقين التي تناولت عقائد الشيعة، وبالتحديد العقيدة الخاصّة بالإمام المهدي، الولوج في معرفة الشخصيّة الحاكمة التي سوف تقود العالم في آخر الزمان، وتمحورت هذه الدراسات نحو المستقبل الذي يتطلّع إليه الملايين من المستضعفين في العالم، نحو تحقيق العدالة والسعادة وإحقاق الحقّ، وقادهم هذا السبيل مبدأ المهدويّة عند الأديان، والمعتقدات الواردة في عقائدهم، من أجل ذلك عقدوا العزم على تعميق البحث في هذه القضية؛ إذ كتب المستشرق (هاينسهالم)[3] في كتابه: عن (دولة المهدي)[4] وطبعه في ميونيخ عام ١٩٩١م وترجم إلى العربيّة بعنوان: (إمبراطوريّة المهدي).

[1]- Leonard Binder, The Ideolocical Revolution in the middle eas Department of political science university of chiicago. p.32.

[2]- N, Soderblorn, Encyclopaedia of religion, and Ethics, vol, Vii, p. 183.

[٣]- ولد هاينس عام ١٩٤٢م في مدينة أندرناخ على نهر الراين في ألمانيا، بدأ في عام ١٩٦٢م دراسة كلّ من العلوم الإسلاميّة والساميّة والعصور الوسطى في جامعة توبنغن، خصّ ظاهرة الغنوصيّة الإسلاميّة في مباحث منها: كونيّات وعلم الخلاص لدى الإسماعيليين الأوائل، وكتاب الأظلة - وهو مستشرق ناشر ومشارك في كلّ من الدوريّات الآتية: عالم المشرق، والإسلام، كما نشر عددًا من الكتب منها: الشيعة، والإسلام الشيعي - من الدين إلى الثورة، والفاطميّون وتقاليدهم في التعليم، والإسلام ماضٍ وحاضر.

[4]- Idem. Das Reich des Mahdi der Aufslieg der Fatimiden (Munich1991) English Ttanslation: The Empire of the mahdi,the Rise of the Fatimids (Leiden 1996).

وعَرَضَ المستشرق (جان أولافبليشفيلدت) عرضًا مُرتّبًا لشخصيّة الإمام المهدي في كتابه: (المهديّة المبكّرة: السياسية والدين في الفترة التكوينيّة للإسلام)[1]، كما تعقبَّ المستشرق الفرنسي (دار مستتر) المهدي والمهدويّة في آنٍ في كتابه: (المهديّة من بداية أصوله الإسلاميّة إلى يومنا هذا)[2]. ونشر المستشرق (هنري كوربان)[3] في باريس عام ٢٠٠٣م كتابًا عن الإمام الغائب[4].

كما خصّص المستشرق دونالدسن[5] في كتابه: (عقيدة الشيعة) فصلاً كاملاً بعنوان: (الإمام الغائب (Imam Hiddeiv) أو الإمام المختفي أو المحتجب، الذي يتوقعّ عودته.

ووقفَت المستشرقة المشهورة (آن لامبتون)[6] في كتابها: (توقّعات الذكرى الألفيّة: التشيّع في التاريخ)[7] على أفكارٍ مهمّة، أوّلها أنّ التشيّع في أصوله قد شدّد على المبدأ الباطني (MyticaI) أو الرمزي المتمثّل في مبدأ وفلسفة النور. فالنور الإلهي (نور

---

[1]- Early Mahdism. Politics and Religion in the Formative Peiod 0f lslam (Leiden 1985).

[2]- Mahdi depuisIes origins de L,islamguspanosgours (Paris 1885).

[٣]- ولد هنري كوربان في ١٤ أبريل ١٩٠٣م من أسرة بروتستانتيّة في مقاطعة نورماندي شمال فرنسا، وأتقن اللاتينيّة واليونانيّة، كما أتقن اللغة الألمانيّة والروسيّة، ودرس الفلسفة في كليّة الآداب (السوربون) في باريس فاعتنق الدين الإسلامي سنة ١٩٤٥م، توفّي كوربان في ٧ أكتوبر سنة ١٩٧٨م، له عدّة مصنّفات منها: كشف المحجوب، وجامع الحكمتين، وعبهر العاشقين، والمشاعر لصدر الدين الشيرازي، وغيرها.

ينظر: بدوي، عبد الرحمن (ت١٤٢٢هـ)، موسوعة المستشرقين، ط الدار العلميّة للفلسفة، ص٤٨٢-٤٨٥.

[4]- Idem, L,imame cache (Paris 2003).

[٥]- هو دوايت نيوتن دونالدسن، ولد في مدينة موسكينغومكونتري سنة ١٨٨٤م، ودرس في مسقط رأسه وحصل على شهادة البكالوريوس سنة ١٩٠٧م من كليّة واشنطن وجيفرسون، واختير من قبل الكنيسة ليكّون مبشّرًا للمسيحيّة، فوفد إلى البنجاب وهناك درس في معهد فورمان كريستيان، وبعد ثلاث سنوات عاد إلى بلاده ليواصل دراساته اللاهوتيّة في مدينة بيتسبورغ بولاية بنسلفانيا حيث نال شهادة الماجستير في اللاهوت سنة ١٩٢٧م ، وخلال هذه الفترة اختير من قبل الكنيسة كمبشّر إلى إيران، واستقرّ في مشهد حتّى سنة ١٩٤٠م، وخلال وجوده في إيران اتجه إلى العراق لدراسة أوضاع الشيعة، توفّي في مدينة لكيلاند سنة ١٩٧٦م.

[٦]- مستشرقة بريطانيّة، ولدت عام ١٩١٤م، أُستاذ في جامعة لندن بإنكلترا، حصلت على منصب مديرة معهد الدراسات الاستشراقيّة في جامعة لندن، توفّيت عام ٢٠٠٨م، لها عدّة بحوث في الفكر الإسلامي، منها: المنظور الفقهي للفكر السياسي الإسلامي، وغيره.

[7]- IBID, ‘POLITICAL THEORY AND PRACTICE’ IN Seyyd Hossein Nasr, Hamid Dabashi, and SeyyedWaL Reza Nasr (eds) Expectaion of the Millennum; Shiism in History Stat University of New York 1989 pp.

محمّد) ظلّ يتنقل إلى الإمام المهدي، وأنّ الإمام هو الوصيّ وهو المعصوم، وأنّه الضرورة التي لابدّ منها في كلّ زمان[1].

المبحث الثالث: فلسفة الانتظار في المنظور الاستشراقي

أوّلًا: ظاهرة الانتظار

تناولت الدراسات الاستشراقيّة، التي تمحورت جوانبها حول عقيدة الإمام المهدي، ظاهرة (الانتظار) وفلسفة لجوء الناس إلى هذه الظاهرة، والذي هو عندهم بمثابة الحلم الجميل الذي سوف يستيقظون منه لتتكحّل عيونهم برؤية مَن انتظروه طويلاً، ليعلن لهم إقامة دولة الحقّ.

وقد اتّفقت آراء أغلب المستشرقين الذين بحثوا في هذه المسألة على أنَّ هذه الظاهرة لم تكن وليدة الشيعة فحسب؛ بل كانت عند كلّ الديانات والمجتمعات الأخرى، وأنّ فكرة انتظار المُصلح أو المُنقذ الذي تسعد به الإنسانيّة قديمة جدًّا، قد بشّرت بها الأديان السماويّة على امتداد التاريخ، وإلى هذا يشير (فان فلوتن)[2] بالإجمال بقوله:»إنَّ الاعتقاد بالمهدي لم يكن مقصورًا على الشيعة أو غير الشيعة من فرق المسلمين، إذ إنّه اعتقادٌ شائع في كثير من الديانات الشرقيّة، لهذا بشّر بنو إسرائيل بظهور محرّر أو مخلّص يبعثهُ الله للتكفير عن خطايا البشر، وإنقاذ بني إسرائيل وتخليص العالم، وهو بالمعنى المقصود بلفظ المسيح، إذ يطلق على كلّ شخص مُصلح يتطلّع إليه الناس وينتظرون ظهوره»[3].

ثم أكّدَ على أنّ هذه الظاهرة موجودة حتّى عند الديانات غير السماويّة، بقوله:»وفي الديانات غير السماويّة عقائد لا تختلف عن عقيدة المهدي عند المسلمين كثيراً، إذ يعتقد المغول أنّ تيمورلنك أو جنكيز خان قد وعدَ قبل موته بعودته إلى الدنيا لتخليص

[١]- للاطلاع ينظر: ناجي، عبد الجبار (معاصر)، التشيّع والاستشراق، ط الأولى - منشورات الجيل ٢٠١١م، ص٢٤٩.

[٢]- مستشرق هولندي، ولد سنة ١٨٦٦م، تتلمذ على يد المستشرق (دي خويه)، من أهمّ أعماله: تحقيق كتاب (مفاتيح العلوم) للخوارزمي، وكتاب (البخلاء) للجاحظ، وله كتاب: مجيء العباسيين إلى خراسان (بالهولنديّة)، وغيرها، توفّي سنة ١٩٠٣م.

[٣]- فلوتن، فان (ت١٣٢٠هـ)، السيادة العربيّة والشيعة والإسرائيليّات، ترجمة: حسن إبراهيم حسن ومحمّد زكي إبراهيم، ط الأولى – السعادة - مصر ١٩٣٤م، ص١٠٨.

قومه من نير الحكم الصيني... وفي أساطير الفارسيّة ينظر المجوس إلى آشيدربابي أحد أعقاب زرادشت كمصلح، وفي الديانة المصريّة القديمة وكتب الصينيين وعقائد الهند، بل إنّ عقيدة انتظار مُخلّص أو محرّر قد تجاوزت ديانات الشرق إلى أهالي شبه جزيرة اسكاندناو، وبين الوطنيين المكسيك»[١].

ويقول (فلوتن): «وأمّا نحن معاشر الغربيين فقد استرعت عقيدة المهدي - والمهدي المنتظر بوجه خاصّ أنظار المستشرقين منّا، لما كان لها من الأثر في سياسة الشرق حتّى اليوم، ولاً تزال بحوث مسيو دار مستيتر وسنوك هرجرنيه عن نظريّة المهدي ذات أهميّة تاريخيّة كبيرة»[٢].

ويرى (هنري ماسيه)[٣]، أنّ فكرة المهدي، محيي العدالة التي ستسبق نهاية الزمان، ظهرت بصورة غير واضحة ومتأخرة نسبيًّا عند النبيّين، ويبدو أنّ هذه الفكرة طُبّقت أوّلاً على شخص المسيح ثمّ على شخص محمّد الذي قال: «لا نبيّ بعدي، والمهدي الذي يجب أن يحمل اسم النبيّ نفسه يجب أن يكون تجسيدًا لمحمّد»[٤].

أمّا فلسفة الانتظار عند الشيعة الإماميّة، والتي تبرز ملامحها من خلال أحاديث الأئمّة(ع)، فيقول المستشرق (كولن تيرنر)[٥] بأنّها أيضًا كما في الديانات الأخرى مُتعلّقة بجور الحكومات المتعاقبة، بقوله: «من أبرز ملامح أحاديث الانتظار هو الدعوة إلى التسليم لمشيئة الله؛ ليس فقط في سياق الغيبة المتمادية للإمام، بل أيضًا فيما يتعلّق بمواجهة الأحداث الاجتماعيّة والسياسيّة، وبالذات جور السلطات الحاكمة»[٦].

---

[١]- فلوتن، فان (ت١٣٢٠هـ)، السيادة العربيّة والشيعة والإسرائيليّات، ترجمة: حسن إبراهيم حسن ومحمّد زكي إبراهيم، ط الأولى – السعادة - مصر ١٩٣٤م، ص١٠٨.

[٢]- المصدر نفسه.

[٣]- ولد هنري ١٨٨٦م في فرنسا، كان أُستاذًا بجامعة الجزائر سنة ١٩١٦م - ١٩٢٧م ومديرًا للمدرسة الوطنيّة للغات الشرقيّة سنة ١٩٢٧م وعضوًا في مجمع الكتابات والأدب، والمجمع العلمي بدمشق، له آثار عديدة منها: روضة الورد للسعدي الشيرازي ١٩١٩م، والإسلام المذاهب والمؤسّسات القضائيّة ١٩٣٠م، وتحقيق كتاب الاكتفاء للكلاعي في جزأين ١٩٣٣م، وحسن التصرّف في تقاليد الشيعة، وغيرها، توفّي سنة ١٩٦٩م.

ينظر: حمدان، عبد الحميد (معاصر)، طبقات المستشرقين، ط مصر – مكتبة مدبولي، ص١٩٣.

[٤]- ماسيه، هنري (ت١٣٢٩ه)، الإسلام، علّق عليه وقدّم له: د. مصطفى الرافعي والشيخ محمّد جواد مغنيّة، ط الأولى - ١٩٦٠م، ص١٩٨.

[٥]- ولد كولن تيرنر في إنكلترا سنة ١٩٥٥م، وحصل على شهادة البكالوريوس باللغتين العربيّة والفارسيّة من جامعة دورهام، حصل على شهادة الدكتوراه في الحركات الاجتماعيّة والسياسيّة في إيران، اعتنق الإسلام سنة ١٩٧٥م، من مؤلّفاته: القرآن نظرة جديدة، وتاريخ مجمل للعالم الإسلامي، والقاموس الموضوعي للفارسيّة الحديثة.

[٦]- المصدر نفسه، ص٣٢٥.

ثانيًا: المُصلح والمُنقذ عند المسيحيّين

تشترك الديانة المسيحيّة مع غالبيّة الأديان الأخرى في الإيمان بوجود مُخلّص مؤمّل يظهر في آخر الزمان ليقيم العدل والمساواة؛ لذا فإنّ جوهر النصرانيّة هو العقيدة الخلاصيّة، والتي تقول بأنّ المسيح قد نال من الله قوّة إلهيّة بحكم كونه مخلّصًا.

وقد واكب الانتظار المسيحاني المسيحيّة منذ نشأتها، بل سبقها، وهي تُدين بالظهور لدرجة أنّ لقب المسيح صار اسم علم لمؤسّسها، فقد تحدّثت هي الأخرى عن انتظار عودة المسيح يسوع، ولايزال انتظاره كمُعلّم بارزًا في عقائدها. في حين أنّ (المسيح) الذي وعدت به الأناجيل ليس هو المسيح الذي يتلاقى مع آمال أتباعه، ويحقّق بعض أحلامهم، ولهذا فإنّ هؤلاء الأتباع كانوا يستدعون المسيح المنتظر المُخلّص ويهتفون به كلّما اشتدّ بهم الأذى، بعد أن عاشت تلك الجمهرة من المسيحيين ضروبًا شاقّة وعسيرة من الجور والاضطهاد، خاصةً في عهد تراجان سنة ١٠٦م، وفي عهد ديسبوس سنة ٢٤٩- ٣٥١م .

لذلك فقد كانوا يبيتون على أمل لقاء ذلك المُخلّص في مطلع الغد، فإذا لم يحقّق لهم الغد هذا الأمل المنتظر ضربوا له موعدًا آخر ... وهكذا[1]. ولهذا فقد أشار المستشرق (ول ديورانت)[2] صاحب قصّة الحضارة إلى ذلك بقوله: «كان ثمّة عقيدة مشتركة وحّدت بين الجماعات المسيحيّة المنتشرة في العالم هي: أنّ المسيح ابن الله وأنّه سيعود ليُقيم مملكته على الأرض، وأنّ كل مَن يؤمن به سينال النعيم المقيم في الدار الآخرة»[3].

وقد تحدّثَ المسيح عن حتميّة ذلك الانتظار وظهور المخلّص؛ لأنّه المشروع

---

[١]- للاطّلاع ينظر: الخطيب، عبد الكريم (معاصر)، المسيح في القرآن والتوراة والإنجيل، ط الثانية - دار المعرفة - بيروت ١٩٧١م، ص٥٣٢؛ شلبي؛ أبو زهرة، محمّد (ت١٣٩٤ه)، محاضرات في النصرانيّة، ط الرياض – ١٤٠٤ه، ص٢٦-٢٧؛ صدّيقي، محمّد الناصر(معاصر)، فكرة المخلّص -بحث في الفكر المهدوي-، ط الأولى – لبنان ٢٠١٢م، ص٩١.

[٢]- ويليام جيمس ديورانت، مؤرّخ وكاتب أمريكي، ولد سنة ١٨٨٥م، وتلقّى في مدارسها، ثمّ درس في كلية القديس بطرس اليسوعيّة في نيويورك، اشتغل في التدريس بمدرسة فرز سنة ١٩١١م، درس الفلسفة في جامعة كولومبيا، توفّي سنة ١٩٨١م، له عدّة مؤلّفات منها: قصّة الحضارة، ومناهج الفلسفة، وقصّة الفلسفة، والفلسفة والمسألة الاجتماعيّة.

ينظر: الموسوعة الحرّة https://ar.wikipedia.org/wiki

[٣]- المسيح في القرآن والتوراة والإنجيل، ص٥٣٣.

الإلهي ليطبّق حُكمه في الأرض، وينهي سلطة أعداء الله ويقيم مملكة الله، إذ صرّح المسيح في معرض حديثه عن ملكوت الله:»ولا تظنّوا أنيّ جئتُ لأُبطل الشريعة أو الأنبياء، ماجئت لأبطل بل لأكمل، الحقّ أقول لكم: لن يزول حرف أو نقطة من الشريعة حتّى يتمّ كلّ شيء أو تزول السماء والأرض»[1].

وفي عالميّة هذا الحكم الإلهي، قال المسيح لتلاميذه بعد أن ذكر الفتن والبلاءات التي سيتعرّضون لها قبل قيام ملكوت الله مشيراً إلى عالميّة البشارة بالملكوت: «ويجب أن تعلن البشارة قبل ذلك إلى جميع الأمم»[2].

ولهذا فإنّ الفكر الإنقاذي الخلاصي من المعتقدات الراجحة في مجتمعات الطائفة المسيحيّة، والتي أشار إليها المستشرق (فلوتن) بقوله: «إنّ الاعتقاد بظهور مخلّص أو المسيح أو غيره أو انتظار رجعته وليد العقل الجمعي أو في مجتمعات تفكّر تفكيراً ثيوقراطيًّا في شؤونها السياسيّة، وبين شعوب قاست الظلم ورزحت تحت نيران الطغيان، سواء من حُكّامهم أم من غزاة أجانب، فإزاء استبداد الحاكم وفي ظلّ التكفير الديني تتعلّق الآمال بقيام مخلّص أو محرّر يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جورًا»[3].

وقد أخذت هذه الفكرة المسيحيّة كما يقول المستشرق (مونتغمري وات)[4] بما يعني «مُنج مُلهم أو موصى إليه» حضوراً في الوسط الفكري الإسلامي، وخلال الحقبة الأمويّة من خلال الناشطيّة السياسيّة بالقول بغيبة الإمام[5].

---

[١]- إنجيل متى: ٥ /١٧ و ١٨.

[٢]- إنجيل مرقس ١٣/ ١٠.

[٣]- السيادة العربيّة والشيعة والإسرائيليّات، ص١٠٨.

[٤]- وليم مونتغمري (مونتجمري) وات، مستشرق بريطاني، ولد في ١٤ مارس سنة ١٩٠٩م، والده القسيس أندرو وات، درس في كليّة لارخ وفي كليّة جورج واتسون بأدنبره وبجامعة أكسفورد، عمل رئيسًا لقسم اللغة العربيّة والدراسات الإسلاميّة بجامعة أدنبرة سنة ١٩٤٧م، توفي ٢٤ أكتوبر سنة ٢٠٠٦م، صدر له عدد من المؤلّفات منها: محمّد في مكة، ومحمّد في المدينة، ومحمّد نبي ورجل دولة، والقضاء والقدر في القرون الأولى للهجرة، والفكر السياسي الإسلامي، والأصول الإسلاميّة والتحديث، وحقيقة الدين في عصرنا، وأثر الإسلام على أوروبا في العصر الوسيط، وغيرها.

ينظر: الموسوعة الحرّة https://ar.wikipedia.org/wiki

[٥]- نخبة من المستشرقين، إعادة قراءة التشيّع في العراق - حفريّات استشراقيّة -، تعريب: عبد الجبّار ناجي، ط الأولى - بيروت ٢٠١٥م، ص١٣٢.

وربط المستشرق (روبير بندكتي)[1] فكرة الخلاص بالمنظومتين -المسيحيّة والشيعيّة- باعتبارها الحدث التأسيسي الذي يحقّق النجاة لجماعة المؤمنين، قائلاً:»ونستشفُ وراء موضوعيّة الخلاص فكرة الألم التي تشكّل الحدث التأسيسي للاهوتيّة في كلا المذهبين»[2].

واعتبر (جولد تسيهر)[3] عقيدة انتظار المخلّص عند الشيعة، وهو الإمام المهدي، مُتّفقةً مع انتظار رجعة عيسى، قائلاً: «ومن الثابت أنّ الخطوات الأولى تتّفق مع انتظار رجعة عيسى الذي سيعمل مثل المهدي على إقامة معالم العدل»[4].

ثالثًا: الموعود المنتظر عند اليهود

وجدت الديانة اليهوديّة في شبه الجزيرة العربيّة على شكل جاليات ومجموعات قبليّة، أهمّها تلك التي استقرّت في الحجاز وتحديدًا في يثرب، بالإضافة إلى الانتشار الديني لليهوديّة في بلاد اليمن ومناطق متفرّقة على شكل بعثات تجاريّة.

وقد اضطر أتباع هذه الديانة إلى النزوح الجماعي، نتيجةً للاضطهاد الديني، من أرض فلسطين، وذلك بالفرار إلى أرض لا ينالهم فيها أذىً ونقمة اليهود المُتسلّطين، ولا تنالهم يد البيزنطيين[5].

أمّا معتقدهم حول موعدهم المنتظر، فالشريعة الإلهيّة عندهم لا تكون إلّا واحدة، وهي ابتدأت بالنبيّ موسى، وكملت به فلم تكن قبله شريعة. فالمنقذ المنتظر

[١]- ولد في بودابست بهنغاريا عام ١٩٣٦م، انتسب إلى الرهبانيّة في النمسا عام ١٩٦٤م، ثمّ انتقل إلى لبنان عام ١٩٦٨م، وهو الآن أستاذ في كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بجامعة القديس يوسف، له مجموعة دراسات في تاريخ الدين المسيحي في المشرق العربي.

[٢]- بندكتي، روبير (معاصر)، الشعائر بين الدين والسياسة في الإسلام والمسيحيّة، ط الثانية – دار المشرق – بيروت ٢٠١٠م، ص٢٤٦.

[٣]- أجناس جولد تسيهر، مستشرق مجري يهودي، ولد سنة ١٨٥٠م، درس في بوداست ثمّ برلين، وكان أستاذًا في الدراسات الشرقيّة، أقام مدّة في مصر وسوريا وفلسطين، توفّي سنة ١٩٢١م، له عدّة مصنّفات منها: محاضرات في الإسلام، واتجاهات تفسير القرآن عند المسلمين.

ينظر: موسوعة المستشرقين، ص١٩٧.

[٤]- جولد، أجناس (ت١٣٣٩ه)، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: د. محمّد يوسف مري و د. علي حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق، ط الثانية - دار الكتاب العربي - مصر، ص٢١٧-٢١٨.

[٥]- ولفنسون، د. إسرائيل (معاصر)، تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهليّة وصدر الإسلام، قدّم له: د . طه حسين، ط جبيل – لبنان ٢٠٠٦هـ، ص٣٣٢.

في الديانة اليهودية كان قبل المسيح، وبعده الموعود المؤمّل عندهم، ويعتبر أهمّ بند من بنود عقائدهم ظهور ذلك المُصلح العظيم الذي يخرج في آخر الزمان، فيُقيم ما فسد من أخلاق الناس، ويصلح ما غيّرته القوانين والأنظمة الوضعيّة من طباع المجتمع.

وإذا ما تأمّلنا في مجموع التراث اليهودي المقدّس وجدنا تصوّرًا لملامح موعودين ثلاثة: السيّد المسيح، والنبيّ محمّدﷺ، والإمام المهديعجل الله فرجه، ومع وضوح هذه الرؤية وتلك الملامح للموعودين الثلاثة في الفكر اليهودي، فإنّ اليهود ينكرون بقوّة المسيح والنبيّ محمّدﷺ، لذلك نجد عندهم نوعًا من الانتظار «الخاصّ» والقلق إزاء قضيّة الموعود ومفهوم الانتظار[1].

لذلك فقد أرجعَ المستشرق (جولد تسيهر) فكرة الموعود المنتظر عند الشيعة والمتعلّقة بشخصيّة الإمام المهديعجل الله فرجه إلى أصول يهوديّة، إذ يرى أنّ المهدويّة عند اليهود الذين يعتقدون أنّ النبي إيليا قد رُفع إلى السماء، وأنّه لابدّ أن يعود إلى الأرض في آخر الزمان لإقامة دعائم الحق والعدل. ويعتبر (تسيهر) المهدويّة الإماميّة بمثابة طبعة جديدة مُنقّحة ومزيدة لنظريّة التبارك الإيليائي[2].

وإنّنا لا نجد أنّ (جولد تسيهر) يُجانب الصواب في رأيه هذا؛ إذ إنّ عودة الإمام المهديعجل الله فرجه المنتظر قديمة عند الشيعة الإماميّة على الخصوص، تعود إلى زمن النبيّﷺ والأئمّة، فلم تُبتدع هذه الفكرة كما في فرق الشيعة الغالية، لذلك كان على (تسيهر) التشخيص عند بعض فرق الشيعة لا أن يطلق الكلام جُزافًا على العموم.

المبحث الثالث: الإمام المهدي عجل الله فرجه في المناهج الاستشراقيّة

أوّلًا: الخلفيّات والأغراض

تناولَ فريقٌ من المستشرقين دراسة سيرة الإمام المهدي، واتخذوا عدّة زوايا وجوانب، كانَ بعضها متكاملًا، والآخر الأغلب ناقصًا مبتورًا؛ نتيجةً لطبيعة البواعث

[١]- ينظر: عبد الفتاح، محمّد عبد الحليم (معاصر)، ملاحق كتاب الجفر، ط القاهرة ٢٠٠٦م، ص١٣٨؛ فكرة المخلّص - بحث في الحركة المهدويّة، ص٦٩-٧٠.

[٢]- العقيدة والشريعة في الإسلام، ص٣٩٩.

والأغراض التي دفعتهم لهذه الدراسة، وحاولَ بعضهم تشويه الحقائق، بعيدًا عن الموضوعيّة، ولمعرفة الأسباب التي دعتهم إلى طمس الحقائق الناصعة عن هذه الشخصيّة العظيمة، نُشيرُ هنا إلى بعضٍ منها:

أوّلًا: الخلفيّات الفكريّة والتفاوت العقائدي لأصحاب تلك الدراسات المتحاملة والقاسية، أدّى بها إلى الوقوع في شطحاتٍ كبيرة، وإلى ذلك أشارَ الدكتور حسن الحكيم[1]، بقوله:

«كان للتفاوت العقائدي بين الإسلام وثقافات المستشرقين ما جعل الكثيرين من هؤلاء يقعون في شطط عقلي وعلمي، وهذا ناتجٌ عن قصورهم الذهني من جانب، وعن تعصّبهم الديني من جانبٍ آخر»[2].

ثانيًا: النزعات العرقيّة التي كانت تُدفعُ من قِبَل اللجان التبشيريّة المسيحيّة لهذه الأقلام المأجورة لتشويه صورة آل محمّدﷺ والكيد لهم، وفي هذا الصدد يقول المستشرق الفرنسي (كارّا ديفو)[3]: «ظلّ محمّد زمنًا طويلاً معروفًا في الغرب معرفة سيئة، فلا تكاد توجد خرافة ولا فظاظة إلاّ نسبوها إليه»[4].

ثالثًا: الجهل بالحقائق التاريخيّة باعتمادهم على بعض المصادر الإسلاميّة التي تُجانب الحقيقة.

رابعًا: اعتماد بعض المستشرقين في الحصول على المعلومات المتعلّقة بالإسلام على بعض القصص والأساطير الخياليّة التي صوّرتها الكتب الأوروبيّة.

---

[١]- حسن عيسى علي الحكيم، ولد في النجف الأشرف سنة ١٣٦١هـ - ١٩٤١م، حصل على شهادة البكالوريوس في التاريخ من كليّة الآداب من جامعة بغداد عام ١٩٦٦م، والماجستير عام ١٩٧٤م، والدكتوراه عام ١٩٨٢م، تسلّم رئاسة جامعة الكوفة بعد عام ٢٠٠٣م، أشرف على عدد لا بأس به من الرسائل الجامعيّة في جامعة الكوفة والقادسيّة والبصرة، له عدّة مصنّفات منها: الشيخ الطوسي، والمنتظم، الخطط والبلدان في فكر الإمام الصادق، مذاهب الإسلاميين، والشيخ النجاشي، وغيرها.

[٢]- الحكيم، حسن، المستشرقون ودراساتهم للسيرة النبويّة، ط القضاء - النجف الأشرف ١٩٨٦م، ص١٤٤.

[٣]- مستشرق فرنسي في القرن التاسع عشر الميلادي، عُني بالدراسات العربيّة عامّة، وبالفكر الإسلامي خاصّة، ولا سيّما الفلسفة والعلوم، له عدّة مصنّفات مهمّة، منها: مفكّرو الإسلام، وهو على خمسة أجزاء، وابن سينا والغزالي، وترجمة التنبيه والإشراف للمسعودي، وترجمة تائيّة ابن الفارض، ودراسته عن الحكمة الإشراقيّة للسهروردي المقتول نُشرت بالمجلّة الآسيويّة عام ١٩٠٢م. وله في العلوم والرياضيّات كتب منها: كتاب الكرويّات ليحيى بن محمّد المغربي، والآلات والحيل لهيرون، والآلات المفرغة الهواء والمائيّة لفيلون البيزنطي.

[٤]- نقره، التهامي، مناهج المستشرقين، ط التربية العربي لدول الخليج - ١٩٨٥م، ج١، ص٢٢.

وقد عُرفت بعض المناهج عند المستشرقين بالمعتدلة؛ إذ لجأ هؤلاء إلى روح الاعتدال والموضوعيّة في دراستهم لشخصيّة الحاكم الذي سيحكم العالم في آخر الزمان الإمام المهدي، والأدوار المُميّزة التي مرَّ ويمرّ بها منذ الولادة والغيبة إلى الظهور، وإقامة حكم الله في الأرض، وإرساء القوانين في الدولة المهديّة، لذلك يُحدّد لنا في البدء (دونالدسن)، هويّة هذه الشخصيّة، قائلاً: «هو الإمام الثاني عشر، وهو صاحب الزمان، ولد في سامراء سنة (٢٥٥هـ) أو (٢٥٦هـ)، أي قبل وفاة أبيه الإمام الحسن العسكري بأربع أو خمس سنين»[1].

ويقول (جون هولستير) في معرض حديثه عن الإمام إنّه ولد في سامراء سنة (٢٥٥هـ) وخلّفَ والده في الإمامة سنة (٢٦٠هـ)، وبذلك يكون قد بلغ الخامسة من عمره حينما توفيّ والده، وكانت أمه (نرجس خاتون) من أهل الغرب.

ويرى أيضًا أنّ هناك رأيًا مناقضًا ينقله الطرف الآخر، وهو أنّ الإمام الحسن العسكري لم يكن له ولد، إذ إنّه ولد في السنة التي توفيّ فيها أبوه، أو إنّه ولد بعد أن توفيّ والده .... ثم يقول: «ولا تعتمد عقيدة الاثني عشريّة على عدم تصديق السنّة أو غير المسلمين لهذا الرأي»[2].

ثانيًا: الغَيبة ... رؤية استشراقيّة

لا شكّ أنّ أقوى الاعتراضات الموّجهة إلى عقيدة المهدي لدى الشيعة، هو اعتقادهم بحياته طوال هذه المُدة، وهذه الاعتراضات مقدّمة مِن قِبَل الفريقين: أبناء السنّة والجماعة، والمستشرقين، ولعلَّ الفريق الثاني قد تأثّر بعض الشيء بالفريق الأول، إلاَّ أنّ المستشرقة (لندا اس والبرج) عدَّت غَيبة الإمام نهاية حكم وخلافة الأئمّة من أهل البيت، قائلةً: «وتُعد غَيبة الإمام المهدي إيذانًا بنهاية خلافة الأئمّة»[3].

---

[١]- دونلدسن، دوايت. م. دونلدسن (ت١٣٩٥ه)، عقيدة الشيعة، ترجمة: ع . م، ط مؤسّسة المفيد - بيروت ١٩٩٠م، ص٢٣٤.

[٢]- الخليلي، جعفر (ت١٤٠٦هـ)، موسوعة العتبات المقدّسة - قسم سامراء -، ط الثانية - مؤسّسة الأعلمي - بيروت ١٤٠٧ه، ج، ص٢٧٩، نقلاً عن: شيعة الهند، ص١٠٠٩٢.

[٣]- والبروج، لندا (معاصرة)، الأعلم عند الشيعة، ترجمة: د. هناء خليف غني، ط الأولى - دار ومكتبة دنان - بغداد، ٢٠١٣م، ص٥.

وأطلقَ بعض المستشرقين على الإمام المهدي في منظور الغَيبة بـ(الإمام المستور) كما جاء على لسان (هنري كوربان)، بقوله: «محمّد القائم المهدي: الشخصيّة الغامضة، الإمام المستور، الثاني عشر، وقد اختفى في اليوم نفسه الذي مات فيه أبوه»[1].

وفي ميدان استمراريّة سلطة الإمام في غَيبته عند عقائد الشيعة، يقول (دونالدسن):»إنّ غَيبة المهدي في اعتقادهم -الشيعة- لا تعني انقطاع سلطته عن الناس والحياة، حتّى لا يظنّ به الموت، والله قد حَجبهُ عن عيون الناس، وهو حيٌّ لا تمتنع رؤيته عن الخاصّة بين وقتٍ وآخر»[2].

ويرى (هولستير) ظهور هذه الشخصيّة بين الحين والآخر للمخلصين من أتباعه أثناء الغيبة الصغرى، ثمّ امتدادها إلى الغيبة الكبرى، قائلاً:»وقد كان الإمام المهدي طوال أيام الغيبة الصغرى يظهر من حينٍ وآخر للمخلصين المقرّبين من أتباعه، لكنّه كان يتّصل بالجميع عن طريق الوكيل»[3].

أمّا المستشرق (مارتن كريمر)[4] فقد طرح نظريّته فيما يتعلّق بأسباب ونتائج الغَيبة في أدبيّات التشيّع، قائلاً: «في أغلب الأوقات وأغلب الأماكن لم يخطّط الشيعة لأيّ مؤامرة ولم يغتالوا أيّ عدوّ، بل فضّلوا لأنفسهم وجودًا هادئًا، مثلهم مثل بقيّة الأقليّات التي تعيش بتسامح داخل المجتمع السنّي. هذا كان بالتأكيد حالة أحد أشكال التشيّع، الذي تطوّر ليعرف لاحقًا بالإمامي أو بالتشيّع الاثني عشري. أصبح هذا الفرع من التشيّع، الذي فضّل خطًّا من الأئمّة الذين وصل عددهم إلى اثني عشر، في النهاية هو المدرسة السائدة في الإسلام الشيعي. إن استراتيجيّات التكيّف التي طوّرها هذا الفرع من التشيّع كانت بعيدة المدى، حتّى أنّها تضمّنت الإخفاء المتعمّد لمعتقداته الحقيقيّة، وتأجّل السعي إلى العدالة عندهم إلى آخر الزمان عندما

[١]- كوربان، هنري (ت١٣٩٨هـ)، الشيعة الاثنا عشريّة، ترجمة: د. ذوقان قرقوط، ط مدبولي - القاهرة، ص٨٤.

[٢]- عقيدة الشيعة، ص٢٣٨.

[٣]- موسوعة العتبات المقدّسة -سامراء-، ج، ص٢٧٩ نقلاً: شيعة الهند، ص١٠٠٩٢.

[٤]- مارتن كريمر، مستشرق أمريكي -إسرائيلي، درس في جامعة تل أبيب سنة ١٩٧١م، وتتلمذ على يد المستشرق المعروف برنارد لويس، وقد ألّف عددًا من الكتب المتواضعة المستوى في الإسلام السياسي.

يعود الإمام الثاني عشر، الذي اختفى في احتجاب سنة ٨٧٣، على طريقة المسيح المخلّص باسم المهدي، فينفّذ العدالة النهائيّة. ولذلك قام هؤلاء الشيعة بتأجيل واجب الجهاد «في سبيل الله»[١] إلى حين ظهور الإمام المخفي كمخلّص سيرفع رايات الله»[٢].

ومن الواضح أنّ قضيّة تأجيل واجب الجهاد إلى حين ظهور الإمام التي طرحها هذا المستشرق وغيره ترتبط بقضيّة الانتظار السلبي المرفوض من مشهور الشيعة الإماميّة، والقائمة على الركون والسكوت عن الظلم والباطل والجور في عصر الغيبة، وهو ما يتنافى مع الروايات التي تشرح الانتظار، وتمنع من الركون إلى الظلم والظالمين، ما يعني الحراك والثورة بحسب الظروف المحيطة...

ويرى (يان ريشار)[٣] أنَّ اختفاء الإمام كان الحلّ المناسب لظروف الشكّ التي أحاطت بهذا الوريث من قِبَل الجماعات آنذاك، بقوله: «إنَّ الاختفاء كان حلاًّ مناسبًا. فعندما يأتي ظرف يكون فيه الوريث الشرعي موضع شكّ في الجماعة، أو عندما يختفي الإمام، بصورة سابقة للأوان، فإنّ الجماعة تقرّر بكلّ بداهة، أنّ الإمام مايزال حيًّا، وبتعبيرٍ آخر، فإنّها تنفي اختفاءه»[٤].

ثم يُشير إلى المغزى من هذا الاختفاء على الجماعات الشيعيّة، بقوله:»ولقد رأينا كيف فُرضت عقيدة احتجاب الإمام على الجماعات الشيعيّة، بحكم الضرورة السياسيّة، الضرورة الميتافيزيقيّة، إذ كانت أسرة علي وأحفادها تلاقي الفناء، ويُقصى عليها بحكم القمع، فإنّه كان ينبغي أن تبقى هذه العقيدة، لما لها من قوّة روحيّة - بل

[١]- أقول: إنّ الشيعة لم تؤجّل الجهاد وإنّما عملوا للحفاظ على جذوته في سبيل العدل والحقّ مشتعلة حتّى في أحلك الظروف، فمرحلة الانكفاء عند الشيعة هي للحفاظ على مذهب أهل البيت عليهم السلام من حكومات الاستبداد المتعاقبة، وما كتب الفقه الشيعي التي تتحدّث عن الجهاد الدفاعي ضدّ الأعداء تحت عنوان: (الدفاع عن بيضة الإسلام) خير دليل على ذلك، وقد تجاوز الشيعة كلّ الظالمين، وكانوا رهن إشارة الدعوات لنصرة الأمّة الإسلاميّة ضدّ الغزاة في مختلف العصور.

[٢]- سعد، جهاد (معاصر)، التطرّف الشيعي في محاضرات الاستشراق الصهيوني - مارتن كريمر- أنموذجًا، مجلّة دراسات استشراقيّة، ع٤، السنة الثانية ٢٠١٥م، ص.

[٣]- مستشرق فرنسي، أستاذ الدراسات الإيرانيّة في جامعة السوربون، صدر له: المثقّف والمناضل في الإسلام المعاصر.

[٤]- ريشار، يان (معاصر)، الإسلام الشيعي-عقائد وأيديولوجيّات-، ترجمة: حافظ الجمالي، ط الأولى - دار عطيّة - بيروت ١٩٩٦م، ص٦٨.

هي المبرّر الأساسي لوجود الشيعة التي تريد أو تصرّ على أنّه لا يمكن ولا لحظة واحدة، أن يدع الله الناس على الأرض من غير حجّة قاطعة تقود الناس إليه، وهذا هو معنى الإمامة، التي هي العقيدة الأساسيّة للشيعة»[١].

ودافع المستشرق (جرهارد كونسلمان)[٢] عن حقيقة الغيبة عند الشيعة، بقوله:»فالغَيبةُ لا تعني في عقيدة الشيعة بأيّ حالٍ من الأحوال أنّ الإمام الثاني عشر قد مات، بل العكس فالشيعة يؤمنون: أنّه ولد ويعيش في الخفاء، وبأمر الله سيرجع في نهاية الزمن، واختفاء الإمام الثاني عشر الغائب لا يعني أنّه صعد للسماء فهو يعيش بين الناس، وهو يتّصل ببعضهم، وكثيرون يوقنون أنّه يمكن مخاطبة الإمام الغائب، فالمؤمن يستطيع التوّجه إليه من خلال الدعاء أو من خلال رسائل يضعها في الأماكن المقدّسة»[٣].

ثالثًا: المستشرقون والحكومة العالميّة

إنَّ فكرة إنشاء حكومة عالميّة واحدة في الأرض، لتطبيق المساواة والعدل بين الناس هي الطموحات التي تترقّبها كلّ المجتمعات البشريّة، والآمال المُعلّقة التي ينتظرها الجميع، فالفكرة قديمة صاحبت أغلب فلاسفة ومفكّري الغرب في العالم الماضي والحاضر، إذ كتبَ الفيلسوف (زينون)[٤] نظريّته حول تحقيق السعادة تحت النظام العالمي الموحّد، بقوله:»على جميع أفراد العالم أن يتّبعوا نظامًا عالميًّا واحدًا حتّى يحصلوا على السعادة»[٥].

---

[١]- ريشار،يان (معاصر)، الإسلام الشيعي -عقائد وأيديولوجيّات-، ترجمة: حافظ الجمالي،ط الأولى – دار عطيّة - بيروت ١٩٩٦م، ص٧٢.

[٢]- مستشرقٌ ألماني، عملَ لوقت طويل بالإضافة إلى دراساته الاستشراقيّة محقّقًا بالتلفزيون الألماني، ومن خلال عمله هذا صار على دراية كبيرة بالتطوّرات السياسيّة في منطقة الشرق الأوسط وخاصّة في المنطقة العربيّة، له مؤلّفات كثيرة منها: العرب والقدس، وأغنياء الشرق، والحرب غير المقدّسة (لبنان)، والنيل، وغيرها.

[٣]- كونسلمان، جرهارد (معاصر)، سطوع نجم الشيعة، ترجمة: محمّد أبو رحمة، ط الأولى – مدبولي – القاهرة ١٩٩٢م، ص١١٦.

[٤]- فيلسوف فينيقي، ولد في قبرص وعاش مابين (٣٣٤ – ٢٦٣ق. م)، عاش في أثينا منذ أيام شبابه وحتّى وفاته، أسّس على يديه المدرسة الرواقيّة سنة ٣٠٠ ق. م، من مؤلّفاته: الجمهوريّة، والأخلاق، والحياة وفقًا للطبيعة، وفنّ الكون، وغيرها.ينظر: موقع https://ar.wikipedia.org/wiki

[٥]- ينظر: الأبطحي، حسن (معاصر)، المصلح الغيبي والحكومة العالميّة، ترجمة: هادي السليماني، ط الثانية - مؤسّسة البلاغ - بيروت ٢٠٠٣م، ص١٦.

وطرحَ المؤرّخ والكاتب اليوناني (بُلوتارك)[1] الحكومة العالميّة الموحّدة بمواصفاتها، قائلاً: «لا يجب على الإنسان أن يقضي حياته في جمهوريّات متعدّدة انقسمت على بعضها البعض بسبب اختلاف قوانينها، بل على الناس جميعًا أن يشكّلوا مجتمعًا واحدًا ويتّبعوا قانونًا واحدًا، أو بتعبير آخر يُشكّلوا قطيعًا واحدًا تحت قانون واحد»[2].

ويقول (وولتر ستيس)[3] بعالميّة الحكومة في ظلّ القضايا السياسيّة والاجتماعيّة، بقوله:»إنّ الحياة الطويلة والمتكرّرة لهذه العقيدة (بأن يكون للعالم حكومة عالميّة واحدة) قد نشأت منذ العصور القديمة، وبخاصّة عندما واجهت البشريّة بعض القضايا السياسيّة والاجتماعيّة، حيث يحتاج الأمر إلى قانون واحد من أجل تعيين مسيرها، وتأمين سعادة المجتمع الإنساني برمّته»[4].

وأدركَ المفكّرون الغرب أنَّ تلك الحكومة لم تحقّق حتّى بعد إعلان تأسيس الأمم المتحدة سنة ١٩٤٨م، وتمثّل حقوق الإنسان العالميّة؛ لعدم الشعور الحقيقي لحقوق الإنسان داخل الدول الصغيرة في العالم، كما هو حال الحروب المُشتعلة والتي لا تعطي لقادة تلك المنظّمات آذانًا صاغية للخروج من الأزمات التي تعانيها تلك الشعوب المُستضعفة.

لذلك كان الأمل يحدو عند بعض المفكّرين والفلاسفة في إقامة حكومة عالميّة واحدة تملك الشرق والغرب على حدّ سواء، وهذه الحكومة موجودة في أدبيّات الشيعة لما تملكهُ من خصوصيّات الأثر الكوني والاجتماعي التي ستظهر في دولة الحقّ بفضل الإمام المهدي المُبشريّة وبدولته من قِبل أنبياء الله جميعًا، ولاشكّ أنّ

[١]- بلوتارك، باليوناني: بلوتارخوس، ولد سنة ٤٦ قبل الميلاد في مدينة خيرونيا، وتلقّى تعاليمه في أثينا، مؤرّخ وناقد يوناني، يعتبر من أكبر مؤرّخي السير والتراجم في العالم القديم، توفّي سنة ١١٤٦ قبل الميلاد، له عدّة مؤلّفات، أهمّها: السير والمقارنة في التاريخ.ينظر: موقع https://ar.wikipedia.org/wiki

[٢]- المصدر نفسه، ص١٧.

[٣]- ولد وولتر ستيس - ليمبيس- في لندن سنة ١٨٨٦م، ودرس في كلية (fettes) بأدنبرة، نال شهادة الفلسفة من كليّة الثالوث بدبلن، تقلّد منصب رئيس بلدية كولومبو سنة ١٩٢٩م، وعمل محاضرًا في جامعة برينستون ثمّ أستاذًا للفلسفة منذ عام ١٩٣٥م، توفّي سنة ١٩٦٧م في بريطانيا، من أعماله: المنطق وفلسفة اليونان، والدين والعقل الحديث، وفلسفة الروح، وغيرها. ينظر: موقع https://www.abjjad.com/author

[٤]- ستيس، وولتر(ت١٣٨٦ه)، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، ط الثانية - بيروت ٢٠٠٥م، ص٢١٣؛ أيضًا: المصلح الغيبي والحكومة العالميّة، ص١٧.

هناك نقاطًا مشتركة وواضحة بين انتظار المسلمين الشيعة للمهدي وبين نزول عيسى بن مريم المرفوع إلى السماء عند المسيحيين؛ لتطبيق أحكام الربّ في الأرض.

وباتحاد النظريّات في الديانات السماويّة من وجود المُخلّص أو المُنقذ أو الموعود كما أشرنا سابقًا، تبرز على الساحة بقوّة ظاهرة المُخلّص الإسلامي المهدي من آل محمّدﷺ، وأنّه الشخصيّة الحاكميّة الآخرويّة على الأرض كما يصوّرها المستشرق (كولن تيرنر)، بقوله: «المُخلّص الإسلامي هو المهدي، الشخصيّة الآخروية (eshatologica) الكاريزميّة، والقائد المنتظر الذي سينهض حتمًا من أجل إطلاق تحوّل اجتماعي كاسح لاستعادة حكم الله وملء الأرض قسطًا وعدلاً. يُجسّد المخلّص الإسلامي مطامح أتباعه في إعادة الإسلام نقيًّا، وهو ما سيجلب الهداية الحقّة السليمة لجميع البشر، واضعًا نظامًا اجتماعيًّا عادلاً وعالميًّا خاليًا من الظلم، حيث يكون الإسلام هو النموذج العالمي الأوحد[1].

المبحث الرابع
الإمام المهدي في دوائر المعارف الاستشراقيّة

مدخل: عكفت المنظومة الاستشراقيّة على دراسة الشخصيّات التي لها دور مهمّ على الساحة الإسلاميّة، وكانت الدراسات بعقيدة الإمام المهدي موضع اهتمام عند أغلب المستشرقين الذين تفاوتت آراؤهم بين مؤيّدٍ ومُعارضٍ لها، والبعض عرضها بأسلوبٍ تاريخي دون الولوج في التحليل والنقد لهذا أو ذاك، ويلمس القارئ في كتابات تلك المنظومة كثيراً من المؤاخذات على أغلب تلك الآراء والدراسات، وبين هذا الرأي وذاك نعرض بين يدي القارئ الكريم آراء المنظومة الاستشراقيّة، إذ وقع الاختيار في دراسة مادّة موضوعنا على أربع دوائر من دوائر المعارف المهمّة من دوائر المستشرقين العالميّة، والتي دوّنت فيها بصمات مجموعة من مؤرّخيهم الذين أخذوا على عاتقهم دراسة التاريخ الإسلامي، وتحت إشراف هيئات متخصّصة، وهي نوع من أنواع المعاجم، لكنّها تختلف عنها من حيث أنّها سجلّ للعلوم والفنون وغيرهما من مظاهر النشاط العقلي عند الإنسان، وقد لجأنا في بحثنا هذا إلى تعريب

[١]- التشيّع والتحوّل في العصر الصفوي، ٣٠٤.

المادّة الخاصّة بالإمام المهدي لمعرفة ما جاء فيها من نصوصٍ عن حفيد رسول الإسلام محمّدﷺ.

أوّلًا: دائرة المعارف الإسلاميّة

قام فريقٌ كبير من علماء الغرب المستشرقين بدراسة تراث الحضارة الإسلاميّة العظيمة، بما فيه من دينٍ سمحٍ رضيٍ كريم، ومن لغةٍ غنيّةٍ بمفرداتها، جميلة برسم حروفها، ومن أدبٍ يُصوّرُ نبضات القلوب وخلجات النفوس، ومن حُكم وتشريع لم تصل الإنسانيّة بعدُ إلى خيرٍ منهما. وقد أذاع هؤلاء المؤرّخين كثيراً من دراساتهم في كتبٍ عدّة ومجلاتٍ خاصّة، ثمّ رأوا منذ بداية القرن العشرين أن يجمعوا خُلاصة أبحاثهم في كتابٍ جامعٍ يتّبعون فيه منهج القواميس والمعاجم، فكتبوا «دائرة المعارف الإسلاميّة» باللغات الأوروبيّة الكبرى، الإنجليزيّة والفرنسيّة والألمانيّة، وهي ليست مجهود فردٍ واحد، وإنّما هي ثمرة مجهودات أعلام المستشرقين، كتب كلّ منهم فيما تخصصَّ فيه من علمٍ وفنٍّ، وهنا نضع بين يدي القارئ الكريم ما وردَ في هذه الدائرة عن الإمام المهدي، وقد توّخينا الدقّة في النشر مع الاكتفاء بما يتعلّق بموضوع الدراسة بعيدًا عن الحركات والتيارات المهدويّة، وإليك ما جاء فيها:

- **المهدي:** «هو الشخص المرشد حقًّا، وهو اسم لمُحيي الدين والعدالة الذي وفقًا لمعتقد المسلمين سيحكم قبل نهاية العالم[1].

- ثمّ يأتي في المقالة ما يتعلّق بالحركات والتيّارات المهدويّة التي نحن هنا في غنًى عنها، واقتطفنا ما يتعلّق بعقيدة الشيعة في الإمام المهدي دون غيرها:»عقيدة الشيعة بين الشيعة خصوصًا المجاميع الأكثر شوقًا إلى محيي العدل والدين عادةً أصبح أكثر شدّة. الإيمان بقدوم المهدي لأهل البيت أصبح الوجهَة المركزيّة للإيمان بالمذهب الشيعي إزاء المذهب السنّي.

- على نحوٍ متميّز عقيدة الشيعة أيضًا: هو الإيمان العام بالغَيبة الزمانيّة أو غَيبة المهدي وعودته بعد سلسلة الأحداث من العزل بمكان بسبب الأفراد المختلفين لأهل البيت.

[1]- Islam,Volume,7, New york, The Encyclopaedia ofE.j.BRILL,1993.1230 .

- المهدي الشيعي أُعطي بصورة عامّة صفة القائم. كان مقترحًا أنّ المصطلح ربمّا مرتبط بصفة القائم الموجود في النصوص السامريّة الآراميّة، وانتقلت إلى اليونانيّة، ففي الاستعمال السامري والغنوصي يظهر أنّ المصطلح له معنى: الشخص المحيي. مهما يكن من أصل المصطلح العربي، فإنّ الأمر واضح بأنّه في الاستعمال الشيعي جاء كي يفهم بمثابة الشخص الذي سيقوم ويحكم.

- عقيدة الغَيبة مزوّدة بالوثائق هكذا على نحوٍ حَسن عبر مرويّات الأئمّة قبل غَيبة الإمام الثاني عشر الذي أغلبيّة الإماميّة الذين جاؤوا اعتبروه المهدي بعد موت الحادي عشر الحسن بن العسكري في٢٦٠هـ، مثل هذه المرويّات المبكّرة يمكن الآن أن تستعمل ويتبنّى أمرها كي تدعم عقيدة المهديّة للإمام الثاني عشر.

- المرويّات الإماميّة حول مجرى حياة المهدي بعد رجعته عكست بشكل كبير المرويّات السنيّة. هو سيكون سيّد السيف ويحكم العالم. المسيح سيُصلي خلفه بعد نزوله من السماء. هذه لم تؤجّج مشكلة لاهوتيّة كما في السنّة؛ لأنّ المهدي مثل كلّ الأئمّة الآخرين، وفقًا للمعتقد الإمامي السائد، يُعظّمون كلّ الأنبياء إلّا محمّد في المقام الديني على نحوٍ دقيق.

- في عقيدة الشيعة، المتوقّع أنّ المهدي سيجبر كلّ المسلمين أن يقبلوا الإيمان الشيعي ... وهكذا المهدي متوقّع أن يُحيي شريعة الإسلام بصورة كاملة[1].

ثانيًا: دائرة المعارف الأمريكيّة

هذه الموسوعة العالميّة صدرت عن لفيف من الباحثين باللغة الإنكليزيّة، ولم تُترجم إلى اللغة العربيّة، وطبعت أكثر من اثنين وثلاثين طبعة. وقد حصلنا على هذه النسخة من مكتبة الإمام أمير المؤمنين العامّة في النجف الأشرف لمؤسّسها الشيخ عبد الحسين الأميني، ضمن خزانتها الضخمة للكتب المطبوعة الأجنبيّة لعدّة لغات العالم، وإليك ما جاء فيها:

مهدي: (الشخص المرشد)، هو عنوان المسيح القادم للمسلمين الذي يؤسّس

[1]- Islam,Volume,7, New york, The Encyclopaedia ofE.j.BRILL,1993.1235- 1236.

نظام العدل على الأرض. لابدّ أن يكون المهدي من نسل النبيّ؛ وينبغي أن يعلن المهدي ضدّ رغبته في مكّة في الوقت الذي يكون هنالك صراع بعد موت الخليفة؛ ومجيئه سيصادف بقدر ما بالضدّ مسيح Antichrist الذي سينزل بعد المسيح في سوريا، ونظام العدالة سيفتتح هنالك.

هذه هي وجهة النظر الأرثوذوكسيّة، لكن في إيران وآسيا الصغرى نجد الكثير ممّن رغب في هذا العنوان من زمن الجيل الأوّل بعد محمّد. وفقًا للمذهب الشيعي المهدي ظهر في شخص الإمام الثاني عشر الذي اختفى حوالي ٨٧٤م، وأُخفي في مكان سرّي ما إلى نهاية العالم[1].

ثالثًا: دائرة المعارف البريطانيّة

وهي من الدوائر المشهورة والضخمة في الغرب، عَمِلت جامعة «كامبرج» البريطانيّة على إصدارها تحت إشراف مجموعة من المؤرّخين المستشرقين الذين كان لهم اهتمام في الدراسات المتخصّصة لمجموعة من العلوم، وأخذت على عاتقها مراجعتها وتدقيقها تحت كيان الجامعة، وهي تحتوي على أكثر من ثلاثين مجلدًا، وقد طُبعت هذه الموسوعة أكثر من عشر طبعات، واعتمدنا في بحثنا هذا على الطبعة الحادية عشرة ضمن مؤسّسة جامعة كامبرج. وقد حصلنا على هذه النسخة من مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام العامّة في النجف الأشرف لمؤسّسها الشيخ عبد الحسين الأميني، ضمن خزانتها الضخمة للكتب المطبوعة الأجنبيّة لعدّة لغات العالم. وإليك ما جاء فيها: مهدي: «كلمةٌ عربيّة: إنّ المرشد على نحوٍ قويم وفقًا لتقاليد المسلمين؛ إمام الله، سيملأ الأرض بالمساواة والعدل، وسيحمل اسم المهدي، ويخبر أهل السنّة بأنّ المهدي لم يظهر لحدّ الآن. أُعطي أيضًا اسم المهدي من قِبل الشيعة المحمّديين للإمام الأخير من أئمّة أهل علي. وفقًا للشهرستاني إنّ مذهب المهدي المنقذ المختفي الذي في يومٍ ما سيظهر وسيملأ الأرض المضطهدة بالعدالة. الإمام المخفي للشيعة العامّة هو بالرغم من كلّ ذلك، الإمام الثاني عشر محمّد أبو القاسم الذي اختفى بصورة سرّية في ٨٧٩م. الإيمان بظهور المهدي بسرعة أكسبها الدجل

[1]- American corporation. Encyclopedia American. U.s.A, 1963.

(انتحال شخصيّة) من المتظاهرين الكُثر في هذا المقام المعروف في كلّ فترات تاريخ المسلمين»[1].

الخاتمة

الحمد لله الذي وفّقني لإتمام هذا السفر الخالد مع الإمام المهدي عجل الله فرجه وسهل مخرجه ورحلتي التي أبحرتُ بها هذه المرّة مع المستشرقين لمعرفة ما رسمته أناملهم عن هذا الرجل العظيم من سُلالة آل محمّد صلى الله عليه وآله.

فهي دراسةٌ جديدة تختلف عمّا صدر عنه صلوات الله وسلامه عليه في خزانة المكتبة الإسلاميّة على العموم، والشيعة على الخصوص؛ إذ حاولتُ فيها أن أُقدّم للقارئ الكريم بعض معالم تلك الرسوم التي ظهرت من خلال سرد آراء مواقف الغرب الصريحة، والوقوف على طائفة من الأبعاد الإنسانيّة والمخزون الاستقرائي لتراثهم البعيد عن الأنظار، بعد أن عكفتُ على مراجعة جملة من المراجع والمصادر الأجنبيّة التي عرضتُ بعضها للترجمة، وتدوين بعض أقوالهم عن شخصيّة الإمام المهدي عجل الله فرجه.

وممّا تقدّم من معلوماتٍ واردة في هذه الدراسة، وما توّصل إليه البحث من استنتاجات، يمكن إدراجها في النقاط الآتية:

أوّلًا: إنّ الحُكم من صفات الله سبحانه وتعالى، والحاكم هو القاضي، ومنفّذ الحُكم، وهو كناية عن تحقيق العدالة داخل المنظومة القضائيّة.

ثانيًا: اعتنى الإسلام بتعديل وإصلاح الهيئة الحاكمة، والاهتمام بنزاهة الحاكم لتحقيق العدالة في المجتمع.

ثالثاً: أفضل مصاديق الحُكم والحاكميّة في الإسلام تتمّثل في شخصيّتين عظيمتين هما: النبيّ الأكرم محمّد صلى الله عليه وآله والإمام علي عليه السلام، ثمّ الوريث الوحيد لاستلام الحُكم في آخر الزمان هو الإمام المهدي لإقامة دولة العدل الإلهي.

رابعًا: اتخذت الدراسات الاستشراقيّة في التاريخ الإسلامي عدّة مناهج لاختيار شخصيّة الحاكم والقائد في الأمّة الإسلاميّة، وقد لعبت المستويات والإسهامات التي

[1]- The Encyclopaedia Britannica. University of Cambridge, 1911.

قامت بها الشخصيّة في الدفاع عن الإسلام ونشره دورًا مهمًّا في بلورة تلك الشخصيّة عند المستشرقين.

خامسًا: تبنّت بعض الدراسات الاستشراقيّة الموقف الذي يؤيّد استخلاف الإمام علي عليه السلام والأئمّة من بعده في حكم المسلمين، ودخلوا من زاوية الإمامة لما لها من تحوّلات خطيرة على المشهد الإسلامي وجوهرها وعمقها في امتداد الرسالة النبويّة.

سادسًا: تمحورت بعض دراسات المستشرقين نحو المستقبل الذي يتطلّع إليه الملايين من المستضعفين في العالم لتحقيق العدالة والسعادة، وقادهم هذا السبيل إلى احتواء مبدأ المهدي الذي جاءت به كلّ الأديان، فعكفوا على دراسة شخصيّة الإمام المهدي عجل الله فرجه؛ لما له من خصوصيّة في العالم الإسلامي.

سابعًا: تناولت الدراسات الاستشراقيّة الفلسفة من ظاهرة «الانتظار»، واتّفقت آراء أغلبهم على أنّ هذه الظاهرة لم تكن ولادتها عند الشيعة؛ بل إنّها نشأت بين أحضان الأديان السماويّة والمجتمعات القديمة، وقد وردت عندهم بعدّة عناوين، منها: المُخلّص، والمُصلح، والموعود المنتظر، وغيرها.

ثامنًا: لجأت بعض المناهج الاستشراقيّة المعتدلة إلى دراسة الأدوار المميّزة لشخصيّة الإمام المهدي عجل الله فرجه منذ الولادة، والغَيبة، واستمرارًا إلى الظهور وإقامة حُكم الله في الأرض، وعدّوا الغَيبة إيذانًا بحاكميّة آخر الأئمّة.

تاسعًا: أدركَ المفكّرون والفلاسفة في الغرب أنَّ السعادة التي تسعى إليها المجتمعات البشريّة لا تتحقّق إلّا بقيام حكومة عالميّة واحدة تملك الشرق والغرب خاليةً من الظلم والاستبداد.

عاشرًا: تتبّعنا دوائر المعارف الاستشراقيّة فوجدنا أنّها لم تخلُ من ذكر للإمام المهدي عجل الله فرجه ضمن مفردات ومواد تلك الموضوعات التي احتوت في طيّاتها؛ لعلمها بأهميّة هذه الشخصيّة في التاريخ الإسلامي، فكانت أمامنا عدّة دوائر وهي: دائرة المعارف الإسلاميّة الذائعة الصيت، ودائرة المعارف الأمريكيّة، ودائرة المعارف البريطانيّة، فآثرنا أن نستقي من كلماتهم عن الإمام المهدي عجل الله فرجه ونجعلها بين يدي القارئ الكريم.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم

٢. الطوسي، أبو جعفر محمّد بن الحسن ،(ت٤٦٠هـ - ١٠٦٧م). **الآمالي**، تحقيق: قسم الدراسات الإسلاميّة- مؤسّسة البعثة، (ط الأولى - دار الثقافة - قم ١٤١٤هـ).

٣. المجلسي، محمّد باقر بن محمّد تقي، (ت١١١١هـ - ١٧٠٠م). **بحار الأنوار**، تحقيق: علي أكبر الغفاري، (ط الثانية - الوفاء - بيروت ١٩٨٣م).

٤. ابن عساكر، علي بن الحسين، (ت٥٧١هـ - ١١٧٥م). **تاريخ مدينة دمشق**، تحقيق: علي شيري، (ط دار الفكر - بيروت ١٤١٥هـ).

٥. ناجي، الدكتور عبد الجبار، (معاصر). **التشيّع والاستشراق**، (ط الأولى - منشورات الجمل ٢٠١١م).

٦. ابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله، (ت٦٥٦هـ - ١٢٥٨م). **شرح نهج البلاغة**، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، (ط دار إحياء الكتب العربيّة- عيسى البابي الحلبي وشركائه ١٩٦٣م).

٧. الرازي، محمّد بن أبي بكر، (ت٧٢١هـ - ١٣٢١م). **الصحاح**، ضبَطه وصحّحه: أحمد شمس الدين، (ط الأولى - دار الكتب العلميّة - بيروت ١٤١٥هـ).

٨. حمدان، الدكتور عبد الحميد صالح، (معاصر). **طبقات المستشرقين**، (ط مصر - مكتبة مدبولي).

٩. صدّيقي، محمّد الناصر (معاصر). **فكرة المخلّص بحث في الفكر المهدوي**، (ط الأولى- لبنان ٢٠١٢م).

١٠. المتّقي الهندي، علي بن حسام الدين، (ت٩٧٥هـ - ١٥٦٧م). **كنز العمال في سنن الأقوال الأفعال**، ضبطه وصحّحه: بكري حيّاني وصفوة السقا، (ط مؤسّسة الرسالة - بيروت ١٤٠٩هـ).

١١. ابن منظور، محمّد بن مكرم، (ت ٧١١هـ - ١٣١٢م). **لسان العرب**، (ط قم ١٤٠٥هـ) .

١٢. أبو زهرة، محمّد بن أحمد، (ت١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م) **محاضرات في النصرانيّة**، (ط الرياض - ١٤٠٤هـ).

١٣. التفازاني، مسعود بن عمرو الهروي، (ت٧٩٢هـ - ١٣٨٩م). **مختصر المعاني**، (ط الأولى - قم ١٤١١هـ).

١٤. الحكيم، حسن بن عيسى بن علي، (معاصر). **المستشرقون ودراساتهم للسيرة النبويّة**، (ط القضاء - النجف الأشرف ١٩٨٦م).

١٥. الخطيب، عبد الكريم، (معاصر). **المسيح في القرآن والتوراة والإنجيل**، (ط الثانية - دار المعرفة - بيروت ١٩٧١م).

١٦. مراد، الدكتور يحيى مراد، (معاصر). **معجم أسماء المستشرقين**، (ط الأولى - دار الكتب العلمية - بيروت ٢٠٠٤م).

١٧. عبد الفتاح، محمّد عبد الحليم، (معاصر). **ملاحق كتاب الجفر**، (ط القاهرة ٢٠٠٦م).

١٨. الساعدي، محمّد عبد الرضا، (معاصر). **ملامح القيادة الناجحة في ضوء منهجيّة الإمام علي**عليه السلام، (ط الأولى قم - ذوي القربى ١٤٣٥هـ).

١٩. نقره، التهامي نقره، (معاصر). **مناهج المستشرقين**، (ط التربية العربي لدول الخليج - ١٩٨٥م).

٢٠. الخليلي، جعفر بن صادق، (ت١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م).**موسوعة العتبات المقدّسة**، (ط الثانية - مؤسّسة الأعلمي- بيروت ١٤٠٧هـ).

٢١. جماعة. **الموسوعة العربيّة الميسّرة**، (ط الدار القوميّة - مصر - ١٩٦٥م).

٢٢. بدوي، عبد الرحمن، (ت١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م). **موسوعة المستشرقين**، (ط الدار العلميّة للفلسفة).

٢٣. عبد السادة والحساني، رسول عبد السادة وكريم جهاد، (معاصرين). **موسوعة شعراء الغدير**، (ط الأولى - التعارف ٢٠١٠م).

٢٤. ابن الأثير، مجد الدين، (ت٦٠٦هـ - ١٢٠٩م). **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمّد الطناحي، (ط الرابعة - قم ١٣٦٤ش).

٢٥. الأبطحي، حسن (معاصر). **المصلح الغيبي والحكومة العالميّة**، ترجمة: هادي السليماني، (ط الثانية - مؤسّسة البلاغ - بيروت ٢٠٠٣م).

٢٦. ابن مزاحم، نصر بن مزاحم، (ت٢١٢هـ - ٨٢٧م). **واقعة صفين**، تحقيق: عبد السلام محمّد هارون، (ط الثانية المدني - مصر ١٣٨٢هـ).

٢٧. المراجع والمصادر المترجمة

٢٨. ماسيه، هنري، (ت١٣٢٩هـ - ١٩١١م). **الإسلام**، علّق عليه وقدّم له: د. مصطفى الرافعي والشيخ محمّد جواد مغنيّة، (ط الأولى - ١٩٦٠م).

٢٩. ريشار، يان، (معاصر). **الإسلام الشيعي- عقائد وأيديولوجيّات-**، ترجمة: حافظ الجمالي، (ط الأولى - دار عطيّة - بيروت ١٩٩٦م).

٣٠. نخبة من المستشرقين. **إعادة قراءة التشيّع في العراق** (حفريّات استشراقيّة)، تعريب: عبد الجبار ناجي، (ط الأولى - بيروت ٢٠١٥م).

٣١. والبروج، لندا (معاصرة). **الأعلم عند الشيعة**، ترجمة: د. هناء خليف غني، (ط الأولى – دار ومكتبة عدنان - بغداد ٢٠١٣م).

٣٢. ستيس، وولتر، (ت١٣٨٦هـ - ١٩٦٧م).

٣٣. **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، (ط الثانية - بيروت ٢٠٠٥م).

٣٤. إلياد، ميرسيا إلياد (ت١٣٣٦هـ - ١٩١٧م). **تاريخ المعتقدات والأفكار الدينيّة**، ترجمة: عبد الهادي عباس، (ط دار دمشق - دمشق - ١٩٨٧م).

٣٥. ولفنسون، د . إسرائيل (معاصر). **تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهليّة وصدر الإسلام**، قدّم له: د. طه حسين، (ط جبيل - لبنان ٢٠٠٦هـ).

٣٦. تيرنر، كولن، (معاصر). **التشيّع والتحوّل في العصر الصفوي**، ترجمة: حسين علي عبد الساتر، (ط الأولى – ٢٠٠٨م).

٣٧. نخبة من المستشرقين. **دائرة المعارف الإسلاميّة**، ترجمة: أحمد الشنتناوي وإبراهيم زكي وعبد الحميد يونس وحافظ جلال، (ط بوذرجمهرى - طهران ١٩٣٣م).

٣٨. كونسلمان، جرهارد، (معاصر). **سطوع نجم الشيعة**، ترجمة: محمّد أبو رحمة، (ط الأولى - القاهرة ١٤١٢هـ).

٣٩. فلوتن، فان فلوتن، (ت١٣٢٠هـ - ١٩٠٣م).

٤٠. **السيادة العربيّة والشيعة والإسرائيليّات**، ترجمة: حسن إبراهيم حسن ومحمّد زكي إبراهيم، (ط الأولى - السعادة - مصر ١٩٣٤م).

٤١. بندكتي، روبير، (معاصر). **الشعائر بين الدين والسياسة في الإسلام والمسيحيّة**، (ط الثانية - دار المشرق - بيروت ٢٠١٠م).

٤٢. كوربان، هنري، (ت١٣٧٨هـ - ١٩٥٨م). **الشيعة الاثنا عشريّة**، ترجمة: د. ذوقان قرقوط، (ط الأولى - القاهرة ١٤١٣هـ).

٤٣. دونلدسن، دوايت. م . دونلدسون، (ت١٣٩٥هـ - ١٩٧٦م). **عقيدة الشيعة**، ترجمة: ع.م، (ط مؤسسة المفيد - بيروت ١٩٩٠م).

٤٤. جولد، أجناس، (ت١٣٣٩هـ - ١٩٢٠م). **العقيدة والشريعة في الإسلام**، ترجمة: د. محمّد يوسف مري و د. علي حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحقّ، (ط الثانية - دار الكتاب العربي - مصر).

٤٥. هالم، هاينس، (معاصر). **الغنوصيّة في الإسلام**، ترجمة: رائد الباش، (ط الأولى - منشورات الجيل ٢٠٠٣م).

المراجع والمصادر الأجنبيّة

46. American corporation. Encyclopedia American. U.s.A, 1963.

47. Idem, L,imame cache (Paris 2003).

48. Idem. Das Reich des Mahdi der Aufslieg der Fatimiden (Munich1991) English Ttanslation: The Empire of the mahdi,the Rise of the Fatimids (Leiden 1996).

49. Islam,Volume, 7, New york, The Encyclopaedia ofE.j.BRILL, 1993.

50. Leonard Binder, The Ideolocical Revolution in themiddle eas Department of political science.

51. Mahdi depuisIes origins de L,islamguspanosgours (Paris 1885).

52. N, Soderblorn, Encyclopaedia of religion, and Ethics, vol, Vii,.

53. 'POLITICAL THEORY AND PRACTICE' IN SeyydNasr, Hamid Dabashi, and SeyyedWaL Reza Nasr (eds)Expectaionofthe Millennum; Shiism in History (Stat University of New York 1989 pp.

54. The Encyclopaedia Britannica. University of Cambridge,1911.

مواقع الأنترنت

55. https://ar.wikipedia.org/wiki

56. https://www.abjjad.com/author

المنهج الإصلاحي وكشف زيف المستشرقين عند أنور الجندي

د. عماد إبراهيم عبد الرزاق(*)

الملخّص

لقد شغلت قضيّة الغزو الفكري والتغريب والاستشراق فكر أنور الجندي، واحتلّت مكانة بارزة في كتاباته، لذا حمل على كاهله مواجهة التغريب والغزو الفكري، وما أثاره المستشرقون والتبشير. وعلى هذا فقد اعتمد الجندي في مشروعه الفكري أولويّة نقد الحضارة الغربيّة، التي تقوم على الفصل بين المادّة والروح، وهو ما أغرق هذه الحضارة في أزمة خانقة. ولم يغب عن باله خطورة حركة التغريب في العالم الإسلامي، إذ اعتبرها من أخطر ما يواجه الفكر الإسلامي والثقافة الإسلاميّة في واقعنا المعاصر. ومن هنا يلفت الانتباه إلى ارتباط التغريب والغزو الفكري بالاستعمار؛ لأنّه نشأ في محيط الغزو العسكري وبيئته. وقد التفت مبكّرًا إلى الآثار السلبيّة الكثيرة والمتنوّعة لمشروع التبشير والترابط القائم بينه وبين الاستشراق، ولهذا أعمل قلمه نقدًا وتحليلاً ومناقشة في أهداف التبشير والاستشراق وخلفيّاتهما الفكريّة والاستعماريّة.

المحرِّر

*. أكاديمي مصري.

المقدّمة

يعتبر أنور الجندي من المفكّرين الإسلاميّين البارزين الذين وهبوا حياتهم الفكريّة للدفاع عن الإسلام المسلمين. وقد عرف أنور الجندي بغيرته الشديدة على ثوابت الأمّة وعقيدتها، ولعلّ قضيّة الغزو الفكري والتغريب والاستشراق من أهمّ القضايا التي شغلت فكره، واحتلّت مكانة بارزة في كتاباته، لذا حمل على كاهله مواجهة التغريب والغزو الفكري والاستشراق والتبشير، وعمد إلى كشف خطورة هذا الغزو الفكري والتغريب على هويّة الأمّة، وعلى الثوابت الإسلاميّة والقيم، ووقف بالمرصاد لكلّ دعاة التغريب يكشف زيفهم، فاهتمّ الجندي بكشف الزيف والأباطيل التي راجت وانطلت على الكثير من المثقّفين، وأخذ يحذّر من كتب طفحت بالسموم والزيف، فكتب في هذا المجال كتابًا سمّاه (سموم الاستشراق والمستشرقين في العلوم الإسلاميّة).

ولقد قدّم لنا أنور الجندي مشروعًا فكريًّا ضخمًا ينطلق من مرتكزات أساسيّة وجوهرية من أهمّها:

ـ نقل المجتمع المسلم من حالة الخمود والضعف والغفلة إلى اليقظة الفكريّة.

ـ إبراز الخصوصيّة التي يتمتّع بها الإسلام في نظمه ومفاهيمه.

ـ العمل على بيان عُوار الطرح الغربي بنظريّاته، وتحليل جذورها التاريخيّة، ورصد تطوّرها في البيئات الغربيّة، ووضع البديل الإسلامي في قالب التأصيل والمشروعيّة.

ـ مناقشة وتصفية كلّ الشبهات المطروحة في مسيرة المسلمين التاريخيّة، وتفنيد الشبهات التي يراد لها أن تخترق قاعدتنا الفكريّة، وتخليص العلوم العربيّة والإسلاميّة من رواسب الغزو الثقافي أو الاختراق الفكري.

هذا البحث يطرح عددًا من الإشكالات من أهمّها: ما موقف أنور الجندي من التبشير، وموقفه من الاستشراق، والحضارة الغربيّة؟ والانتقادات التي قدّمها ضدّ الحضارة الغربيّة؟ كذلك جهوده في نقد الاستشراق.

أوّلًا: حياته ومؤلّفاته

هو أحمد أنور سيّد أحمد الجندي فرغلي، ولد في ٥ من ربيع الأول سنة ١٣٣٥هـ، عام ١٩١٦م في مدينة ديروط من أعمال محافظة أسيوط بمصر. وأصل أسرة الجندي من منطقة الحديدة (اليمن). ونشأ الجندي في بيت علم ودين، وتفتّحت عيناه على كتب التراث المكتوبة بالمداد الشيني الأسود، وقد ميّزت عناوينها باللون الأحمر، ممّا ترك في نفسه هوى خاصًّا بكتب التراث...، وكان والده رجل أعمال يتاجر بالقطن، ولكنّه كان من محبّي أهل العلم والفضل، عوّد بنيه على صلاة الفجر في المسجد[١]، وفي هذا يقول الجندي :كنّا نذهب إلى منزل جدّنا للوالدة القاضي الشرعي فنجد عنده كتب التراث التي يحبّها، وكان يأتي بالصحيفة اليوميّة ويدعونا إلى قراءتها ونتنافس على قراءة عناوينها وفهم موضوعاتها، ونشأنا في بيتنا مكتبة حافلة، فقرأنا في مطلع الحياة في مقدّمة ابن خلدون والإحياء للغزالي وتفسير الجلالين وقصص الأنبياء. ومن هنا كانت حياة الجندي مليئة بالجدّ والتحصيل منذ الصغر، فقد كان منذ بواكير صباه يتردّد من بيت علم لآخر، فإذا غادر مكتبة داره اتجه جنوبًا إلى بيت الشيخ طه سائلاً عن الإحياء (إحياء علوم الدين للغزالي)، وإذا ذهب غربًا فإلى بيت الشيخ بكر ليقرأ لديه البخاري، وإذا اتجه شمالاً فإلى مسجد القرية، حتّى دكّان القرية كان مملوكًا للأستاذ محمّد إبراهيم صاحب جريدة الأماني القوميّة، فأحاله إلى محلّ للفكر والثقافة إلى جانب السلع والبضائع[٢].

وأمّا أشهر الشخصيّات الفكريّة المؤثّرة في تكوين الجندي الثقافي والفكري؛ فمنها: الشيخ محمّد فخر الدين أستاذ العقّاد، يقول الجندي: عرفت رجلاً جليلاً هو الشيخ فخر الدين، وكانت معرفتي إيّاه عاملاً أساسيًّا في إعطائي الاتجاه الفكري لونه الأصيل ومنهجه الصحيح، وبخاصّة في الإنتاج الذي كنت أنشره في الصحافة العامّة، ثمّ في الصحافة الإسلاميّة[٣]. والشخصيّة الثانية التي أثّرت في فكر أنور الجندي هو زكي مبارك يقول الجندي أنّه كان يغلب على مزاج الأدب والكتابة الذاتيّة، ونحاول

[١]- محمّد المجذوب: علماء ومفكّرون عرفتهم، دار الشوّاف للطباعة والنشر ١٩٨٦، ص٣٢.

[٢]- أنور الجندي: شهادة العصر والتاريخ، مجلّة المنار الجديد، العدد ١٨، ١٩٩٣، ص١٠٥.

[٣]- محمّد المجذوب، علماء ومفكّرون عرفتهم، ص٤٩.

أن نربط أنفسنا بالقاهرة. ولقد التقى بزكي مبارك في محل أسديه الحلواني حيث حطّم مطامعي في العمل بالأدب والصحافة، ودعاني إلى أن أركّز في دراسة علوم التجارة ممّا يتّفق مع عملي في بنك مصر. وكانت هذه الفترة قد صهرتني وأعادت تشكيلي وحوّلتني من هدف وهمي إلى هدف أصيل حيث اختفت مطامع الكتابة الأدبيّة. أمّا الشخصيّة الثالثة التي أثّرت في فكر أنور الجندي هو محمّد حسين هيكل وكانت لمقالات هيكل الدور الأوّل في توجيه الجندي إلى خطر التغريب، ومن هنا يقول الجندي بدأت أواجه خطر التغريب في سنّ السابعة عشر عندما قرأت كتاب وجهة الإسلام الذي ألّفه المستشرقون الخمسة هاملتون جب وزملاؤه حين لخّصه محمّد حسين هيكل في جريدة السياسة الأسبوعيّة، فهزّ نفسي هزًّا أن وجدت هؤلاء الجماعة يعلنون عن هدف مبيّت ضدّ الشرق والإسلام، وهو تغريب الأمّة[١].

تعليمه: تلقّى تعليمه منذ الصغر وظهر نبوغه وهو في المرحلة الإعدادية، حيث أقدم وهو في هذه المرحلة على إلقاء محاضرة عن الأدب العربي الحديث وأعلامه، وقد كان لهذا العمل ردود فعل غريبة؛ إذ تعذّر على مستمعيها أن تكون من عمله، فعمد بعضهم على إجراء البحث عن مصادر تلك المحاضرة في أدراجه وأوراقه في الفصل، فكان تقدير السامعين لها أنّ هذه المحاضرة منقولة لا محالة؛ لأنّ أسلوبها الأدبي فوق طاقة تلميذ في تلك المرحلة. ولكن تأتي الرياح دائمًا بما لا تشتهي السفن، فقد أجبرته ظروف والده الماديّة على الالتحاق بالعمل في بنك مصر في بواكير شبابه بعد أن أنهى دراسته التجاريّة المتوسطة، ثمّ تابع في المساء دراساته الجامعيّة في التجارة والاقتصاد، وكذلك واصل دراسته للغة الإنجليزيّة بالجامعة الأمريكيّة لتتبّع الزيغ والضلال من قبل المستشرقين والمستغربين وكشف شبهاتهم حول الإسلام والردّ عليها[٢].

رابعًا: مؤلّفاته: لقد كان غزير الإنتاج الفكري، وتوجد له مؤلّفات متنوّعة وعديدة في جميع مجالات الفكر والثقافة الإسلاميّة. ولعلّنا هنا نشير إلى أهمّ المؤلّفات والكتب وليس كلّها، أوّلًا: الموسوعات وأشهرها موسوعة مقدّمة العلوم والمناهج،

[١]- أنور الجندي، ١٩٨٦المدرسة الإسلاميّة على طريق الأصالة، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٨٦، ص٢٥٦.

[٢]- أنور الجندي: شهادة العصر والتاريخ، ص١٠٥.

وهي تتمثّل في محاولة لبناء منهج إسلامي متكامل، وتشمل عشرة أجزاء، وهي عبارة أيضًا عن مجموعة من الكتب المتفرّقة، كلّ مجموعة تنطوي تحت عنوان يجمعها وهي: ١- الفكر الإسلامي (بناء الفكر الإسلامي في تطوّره). ٢-تاريخ الإسلام من فجر الإسلام إلى العصر الحديث. ٣- العالم الإسلامي المعاصر.٤- التبشير والاستشراق والدعوات الهدّامة.٥ - المنهج الغربي أخطاؤه والشبهات المثارة ضدّ الإسلام. ٦- الفصحى لغة القرآن. ٧- الشريعة الإسلاميّة في مواجهة الرأسماليّة والديمقراطيّة والماركسيّة. ٨- مخطّطات التبشير الغربي في غزو الفكر الإسلامي.

ثانيًا: جهود الجندي الإصلاحيّة في نقد بعض القضايا الفكريّة

١. الحضارة الغربيّة: بداية يرى أنور الجندي أنّ الحضارة تسير في خطّين، خطّ مادّي صرف، وهو ما يعبرّ عنه بالمدنيّة، وخطّ عقائدي وفكري ثقافي، ولا يمكن لأيّة حضارة من وجهة نظره أن تستمر إلّا من خلال التفاعل والتداخل بين هذين الخطّين إيجابيًّا بطريقة متوازنة بين القيم الإنسانيّة ومعطيات المادّة، ومن هذا المزيج الحضاري تتبلور الحضارة وفق مقوّماتها الأساسيّة. ومن هنا يقول الجندي: لما كانت الحضارة تقوم على حركة ماديّة مدنيّة عمرانيّة تتحرّك في إطار عقدي، فإنّ هذا الإطار هو منطلقها إلى الاستمرار أو التمزّق[١]. من هنا يعارض أنور الجندي تلك الحضارات الماديّة التي انفصلت عن عقدها العقدي في موقعها، حيث السقوط والانقطاع الحضاري. وهذه الحتميّة تمسّ الإطار الثقافي الذي يعبرّ عن الشخصيّة والهويّة لأصحابها. ثمّ يستعرض أنور الجندي أهمّ سمات وطبيعة الحضارة الغربيّة، ويرى أنّ من أهمّ سماتها أو طبيعتها هي الماديّة، حيث تقوم الحضارة الغربيّة على الفصل بين المادّة والقيم، لذلك فقدت القيم الأساسيّة في التركيبة الحضاريّة، لأنّها تقوم على مخالفة الفطرة. لذا فحتميّة أفولها وانهيارها لا يُختلف فيه؛ لاستعلائها بالنظرة الماديّة على الدين. من هنا يرى الجندي (لا يزال الفكر الغربي يرى استحالة الجمع بين العنصرين؛ لقيامه أساسًا على الانشطاريّة، وعلى الفلسفة الماديّة وحدها، واستحالة الجمع بين الفرديّة والجماعيّة[٢]. كذلك يشير أنور الجندي إلى أنّ الحضارة

[١]- أنور الجندي: شهادة العصر والتاريخ، ص٩٧.

[٢]- أنور الجندي: نجم الإسلام ما زال يصعد، دار الفضيلة، القاهرة، ١٩٨٩، ص١٠٧.

الغربيّة عجزت عن مطالب الروح للإنسان، فهي لم تستطع أن تحقّق أشواق النفس أو التوازن بين المادّة والروح، أو تجمع بين الفعل والعاطفة، ممّا صرف المجتمع البشري عن أخصّ مفاهيم الاستخلاف في الأرض، وجعلهم عاجزين عن فهم المسؤوليّة الفرديّة والانضباط الخلقي، فانحرفت في اتجاهها الإنساني، وجنحت إلى الوثنيّة الإغريقيّة المتحلّلة من أبسط القيم الأخلاقيّة، حيث الانطلاق الغريزي والجسدي[١].

من هنا يتّضح لنا نقد الجندي للحضارة الغربيّة التي فشلت أن تحقّق التوازن بين مطالب الجسد ومطالب الروح، ليس ذلك فحسب بل قامت على تحقيق المطالب الماديّة فقط، ممّا جعلها عرضة للسقوط الأخلاقي. ثمّ يستمر الجندي في بيان عُوار تلك الحضارة الغربيّة حيث قيامها على مبدأ العنصريّة، حيث تتفاضل بالثروة والعنصر والجنس. ومن هنا فهذه الحضارة الغربيّة تقسم العالم إلى شرق وغرب، وشمال وجنوب، وتستعلي بالجنس الأبيض على البشريّة، وترى أنّه من حقّها السيطرة على مقدّرات الأمم الملوّنة والفقيرة، وحرمان الأمم النامية من حقّ امتلاك ثرواتها أو إقامة حضارتها الخاصّة بها[٢].

ومن هنا فإنّ أنور الجندي يكشف عن حقيقة مهمّة، وهي أنّ الحضارة الغربيّة تقوم في أيديولوجيّتها على الاستعمار والسلب الحضاري، فهي حضارة عدائيّة لا تقوم على القيم والمبادئ والإخاء الإنساني. لذا يقول الجندي أنّ الحضارة الغربيّة ارتبطت ارتباطًا وثيقًا وعضويًّا بالاستعمار، والتوسّع والفتح، والسيطرة على المناطق المختلفة في آسيا وأفريقيا، ذلك أنّ هذه الحضارة نمت في قارة أوروبا، وهي قارة لا تملك جميع وسائل الصناعة التي هي دعامة الحضارة، ومن هنا كان اندفاعها للسيطرة على العالم التماسًا للخامات التي هي أدوات الصناعة[٣].

وقد كشف أنور الجندي عن المخطّطات الاستعماريّة التي تسعى إليها الحضارة الغربيّة من خلال عرضه المناخ الذي نشأت فيه، والطبيعة الثقافيّة لها، والخلفيّات

[١]- أنور الجندي: التبشير الغربي، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٨٢، ص١٢.

[٢]- أنور الجندي: تاريخ الغزو الفكري والتغريب خلال ما بين الحربين العالميّتين، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٨٩، ص١٣٩.

[٣]- أنور الجندي: عالمية الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٩، ص٧٥٦.

الأيديولوجيّة التي تنطلق منها، والتوسعيّة في الاقتصاد والثقافة على حساب الحضارات الأخرى. لذا يقول الجندي لقد ارتبط الاستعمار بأيديولوجيّة الفكر الغربي القائم على نظريّة الأمير التي نادى بها مكيافيللي التي سيطرت على السياسة الغربيّة والحضارة الغربيّة.

من كلّ ما سبق يتبيّن لنا عمق التحليل الذي قدّمه أنور الجندي في الكشف عن مساوئ وعورات الحضارة الغربيّة. أمّا إذا انتقلنا إلى موقف أنور الجندي من الانفتاح على ثقافة الغرب، فإنّنا نجده يرفض الانفتاح على ثقافة الغرب، ولا سيّما فيما يتعلّق بالنظام السياسي والاقتصادي، الذي يقوم على الربا والاحتكار والتزاحم على المال الحرام، إذ لا يمكن الالتقاء مع حضارة فقدت مقوّمات الحضارة الأساسيّة، فهي تنفصل في ثقافتها عن الثقافة الإسلاميّة في أمور كثيرة، فالثقافة التي تقوم عليها الحضارة الغربيّة وثبة تنكر البعد الروحاني في تكوينها، والمنهج الأخلاقي في حركتها، فهي تقوم على الإباحيّة والعنصريّة، لذا يرى أنّ هذا الانفتاح يلزم منه محاذير كبيرة منها: أوّلًا أنّ هذا الانصهار يجعل المسلمين تابعين غير قادرين على امتلاك إرادتهم وإبراز ذاتيّتهم. ثانيًا: الانقسام الواضح بين الحضارتين في الجذور، فالحضارة الغربيّة تقوم على نظريّة الأمير الميكافيليّة والسيادة الماديّة المطلقة على حساب الطرف الذي لم يمتلك إرادته، فهي تزيده ضعفًا واحتواء، فيفقد بذلك هوّيته وذاته[١].

وخلاصة موقفه من الحضارة الغربيّة يرى أنّ الانتفاع من الغرب أمر مشروع، ولكنّه خاضع للاختبار والانتقاء، فلا تقبل الحضارة الغربيّة بحلوها ومرّها مطلقًا، بل يجب أن تردّ جزئيّتها إلى قواعد وأصول الحضارة الإسلاميّة.

٢. موقف الجندي من التبشير: لقد استوعبت مؤسّسة التبشير بكلّ أهدافها مخطّطات التغريب الإلحادي، ولهذه الخطورة اتّجه الجندي لتعرية حركة التبشير بالكشف عن منطلقاتها ومخطّطاتها والوسائل التي تتّخذها، وإظهار خطرها على منظومة الفكر والثقافة في عالمنا الإسلامي، وتحذير المسلمين من التعامل معها، ويتمثّل موقف الجندي من التبشير في القضايا الآتية:

[١]- أنور الجندي: حقائق مضيئة في وجه شبهات مضيئة، دار الصحوة، القاهرة، ١٩٧٥،ص٢٣٠ .

أ. أثر التبشير في بناء الفكر: ويرى أنَّ التبشير يقوم بدور محوري في بناء الفكر والثقافة، وصوغ الشخصيّة الإسلاميّة، بالقدر الذي يسمح باستسلامهم لقدرته ونفوذه، وتبنّيهم لمفاهيمه وأفكاره وقيمه. وبناء على ذلك فميدان الثقافة والتأليف واللغة والتعليم هو الذي يحتلّ المكانة الأولى عند المبشّرين. من هنا اهتمّ المبشّرون بهذا الميدان، وجعلوا خطّتهم تقوم على اتجاهات منها الاهتمام بالأطفال؛ لأنّ الطفولة هي المرحلة الأساسيّة في حياة النشء، حيث تتشكّل عقليّة وثقافة الطفل، فالفترة الخصبة في صوغ طريقة التفكير هي الطفولة[١].

وفي هذا السياق نشير إلى أنّ أنور الجندي قد وقف من هذا النشاط التبشيري موقف الناقد له والكاشف عن زيفه. ويرى أنّ الهدف من وراء هذا النشاط التبشيري هو السيطرة على الجيل الناشئ في بداية نموّه الفكري وتكوينه العقلي؛ لإعداده على الطريقة التي تجعله صاحب ولاء فكري وثقافي وفطري عندما يكون قائدًا سياسيًّا أو اجتماعيًّا. ويفسّر الجندي سرّ اهتمام المبشّرين في فترة ما بين الحربين الأولى والثانية بتعليم وتثقيف أبناء الطبقة العالية من الأمراء والعظماء الكبار من رجال السياسة، حيث يتمّ ابتعاثهم وتثقيف أبناء الطبقة العالية من الأمراء، وإرسالهم للتعلّم في المعاهد الأجنبيّة لإعداد وتأهيل هذه الطبقة لتكون أداة للتبشير. ويشير إلى خطورة نزوع هذه الطبقة الراقية إلى المدارس الأجنبيّة بما لزم من النتائج التي حقّقها الابتعاث التبشيري في تضييق الهوّة بين الاستعمار والمجتمعات الإسلاميّة، لتمكين المصالحة السياسيّة والفكريّة مع المستعمر. ويوضّح أيضًا أنور الجندي أنّ من حمل لواء التبشير بالدولة العثمانيّة وعملوا على توهين الرابطة بين العرب والترك وساهم في تمكين النفوذ الأجنبي فيها،كانوا من خرّيجي معاهد الإرساليّات التبشيريّة، ومن أمثالهم ممّن خدم النفوذ الأجنبي في مصر، وحملوا أفكار كرومر الإصلاحيّة كما يدّعون، ومنهم من نادى بالإقليميّة والتجزئة بين حدود الوطن الواحد، وتمزيق الوحدة الفكريّة بين المسلمين، وإيقاع الصدام بين العروبة والإسلام، ويرجع ذلك إلى منهج تلك الإرساليّات الثقافي والفكري الرامي إلى خلق هذا النمط من التفكير، فأهميّتها في ذلك أنّها تهتمّ بدراسة اللغات الأجنبيّة بتنوّعها[٢].

[١]- أنور الجندي: نحن وحضارة الغرب، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٧٩، ص٨٥.

[٢]- أنور الجندي: حقائق مضيئة، ص٨٦.

ب. ارتباط التبشير بالتغريب: ولقد كشف أنور الجندي عن ارتباط التبشير بالتغريب الثقافي، وساق أدلّة على تلك العلاقة الوثيقة معتمدًا على الوثائق القوليّة والثبوتات النقليّة من المبشّرين منطلقًا من المنهج العلمي الذي يعتمد الدليل والحجّة بعيدًا عن الأهواء، فقام بعرض وقائع التاريخ مقارنًا بها ما تمخّض عن مؤتمرات وتصريحات المبشّرين، ففي هذه القضيّة أورد اعترافات المبشّرين بما يقطع الشكّ في هذا الهدف، إذ كشف المبشّر(جب) بصريح العبارة أن يكون التعليم في إطار خطّة التغريب للعرب والمسلمين بقوله التعليم أكبر العوامل الصحيحة التي تعمل على الاستغراب، وأنّ انتشار التعليم الغربي سيبعث بازدياد في الظروف الحاضرة على توسيع تيّار الاستغراب وتعميقه، ولا سيّما لاقترانه بالعوامل التعليميّة الأخرى التي تدفع الشعوب الإسلاميّة في نفس الطريق[١]. وبذلك تتبدّى صورة التبشير ومخطّطاته وأبعاد المؤامرة مع قوّتي الاستعمار والتغريب المعلنة، إلّا أنّ التبشير أخذ في اتجاه آخر هو التبشير السرّي. ويرجع الجندي بداية هذه الحملات السرّية على الكيان العربي في الربع الأول من القرن التاسع عشر إلى صورة المراسلين الأمريكان الذين اتخذوا بيروت مكانًا لهم بزعامة غالي سميث عام ١٨٢٧. كما يرصد أنور الجندي الغايات الاستعماريّة عن طريق التعليم بإنشاء جيل جديد يدين بالولاء للدولة التي تتبعها المدرسة أو الجامعة فضلاً عن الانصهار في الثقافة الغربيّة والازدراء بالقوميّة والدين[٢]. ومن هنا سجّلت خطط المبشّرين خطوطًا عامّة لتقويض الإسلام واللغة العربيّة والحضارة والتاريخ، وقد عبرّت وسائلهم عن الهدف الذي يلتقي في كلّ منطلقاته مع النظريّات التي وضع بذرتها عمالقة الاستعمار مثل كرومر وليوتي وعمداء التبشير من بعدهم مثل زويمر. لذا قام الجندي بمراجعة التقارير السنويّة التي سجّلها كرومر، والتي تعدّ كرسالة إلى الطليعة الجديدة من الشباب الذين اتجهوا إلى ميادين الثقافة، ليعدّهم خلفاء للاحتلال البريطاني. وقد أثبتت هذه التقارير العلاقة بين قوى العداء للمسلمين، التبشير والاستشراق والتغريب، حيث تجتمع على ضرب الفكر الإسلامي والثقافة العربيّة في صميمها بإثارة الشبهات حول مفهوم الإسلام وما يتعلّق بالحضارة والتاريخ الإسلامي...[٣].

[١]- أنور الجندي: مقدمات العلوم والمناهج، دار الأنصار، القاهرة،١٩٧٩، ص١٩.

[٢]- أنور الجندي: التربية وبناء الأجيال في ضوء الإسلام، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٨٧، ص١٦٠.

[٣]- أنور الجندي: من التبعيّة إلى الأصالة في مجال التعليم والقانون واللغة، دار الاعتصام ١٩٨٩، ص٩٦.

ج. رصد أهداف التبشير: وبناء على ذلك رصد الجندي أهمّ القضايا التي كانت هدفًا للتبشير والمبشّرين في محاربة الإسلام والمسلمين، وتتمثّل هذه القضايا في محاولة المبشّرين إحداث عنصر التجزئة والفصل بين المسلمين، بتقسيمهم إلى عرب وغير عرب، ومحاولة طمس الوصف العربي والإسلامي عن الحضارة بادّعائهم بأنّ من نبغ من العلماء عبر التاريخ الإسلامي ليسوا عربًا، إضافة إلى سلب الدور الحضاري للمسلمين بنفي أصالته الفكريّة واستقلال شخصيّتهم وهويّتهم الحضاريّة، حيث قاموا بإنكار حقيقة أنّ المسلمين هم الذين أسّسوا الحضارة، مكتفين بوصفهم أنّهم فقط نقلة لتراث من سبقهم. كما يرمون إلى تمزيق وحدة الأمّة، بإثارة تساؤلات مفادها هل الحضارة الإسلاميّة عربيّة أم إسلاميّة؟، ولا يخفي ما وراء ذلك من رغبة في تمزيق الروابط[١]. ويجيب أنور الجندي على تلك الشبهة ببيان القاعدة الأساسيّة التي يقوم عليها الفكر والثقافة، فيشير إلى أنّ مفهوم الفكر والثقافة يقوم على وحدة الفكر، مسقطًا وحدة العرق أو الدم. ويبيّن أنّ الإسلام هو البيئة الفكريّة التي تجمع المسلمين على وحدة الفكر المستمدّ أساسًا من القرآن، وعليه فإنّه لا يعترف بالتقسيم على أساس العرق مثل عربي، فارسي، هندي، فهذه ليست مقوّمات للتوحّد، فالتوحّد أساسه وحدة مصدر الفكر، وقد اعتبر اللسان العربي والفكر الإسلامي الجامع الأكبر لكلّ المسلمين مهما اختلفت أعراقهم وقوميّاتهم، ومن هنا تزول وتختفي كلّ الشبهات التي تحاول فرض هذه التجزئة[٢].

بالإضافة إلى ذلك فقد دأب المبشّرون على ترديد ما قرّرته الدراسات الاستشراقيّة من إنكار حجيّة السنّة في التشريع الإسلامي، من خلال إثارة الشبه حول السنّة، بهدف فصل السنّة عن دورها التشريعي والاكتفاء بالقرآن. وفي هذا السياق حذّر الجندي من خطورة هذه الدعوى، واعتبر ذلك هدمًا للإسلام، ثمّ يعلّق على ذلك بأنّ السنّة هي التطبيق العملي للإسلام، وعليه فإنّ الفصل بين النصّ والتطبيق يترتّب عليه انقطاع دور الأنبياء المناط بهم. وعليه يرى أنّه لا بدّ من وجود دور السنّة التكميلي والتطبيقي مع القرآن الكريم، ويشير بأدلّة من القرآن على أهمّية دور السنّة يقول الله عز وجل في

[١]- أنور الجندي: الغزو الثقافي مدخلاً إلى التغريب والشعوبيّة، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٨٩، ص٩٧.

[٢]- أنور الجندي: محاكمة فكر طه حسين، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٨٩، ص٩٧.

محكم التنزيل ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَانُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ ويفسّر الجندي قوله تعالى «لتبيّن للناس» بأنّ المراد بها السنّة الشارحة الموضّحة والمفصّلة لمجمل القرآن والمطبّقة لما فيه من أحكام[١].

ثالثًا: التبشير والفكر الإسلامي

لعلّ من أشهر الشبهات التي أثارها المبشّرون في هذه القضيّة هي أنّ الفكر الإسلامي التمس منطق أرسطو فأصبح أساسًا له، تلك شبهة واهية افتقدت إلى الدليل التاريخي كما يرى أنور الجندي، ويشير إلى أنّ توجّه المسلمين لقراءة علوم المنطق والكلام، ما هو إلّا وسيلة أو سلاح في مواجهة أعداء الإسلام من أصحاب الضلالات والبدع والانحراف الفكري، لا سيّما وأنّ الهجمة من قبل اليهود والمسيحيّين والمجوس الذين اتخذوا المنطق منهجًا لهم في مواجهة الإسلام، وعليه فلا يمكن أن يكون منهج أرسطو أساسًا للفكر الإسلامي، ذلك لأنّ المسلمين استمدّوا أسلوبهم وطريقتهم من القرآن. ويكشف الجندي عن منهج المبشّرين، وأنّهم يسبروا طرقًا ملتوية مستمدّة من المستشرقين، بأسلوب ذكي وهادئ، حتّى لا تتحرّك دوافع الحقد عليهم من قبل المسلمين، فيتحركّوا ويتيقّظوا لخطرهم، فتراهم يتعاملون بودّ ومحبّة ظاهرة ومشاركة المسلمين أفراحهم وأتراحهم، ليتمكّنوا من التأثير في المسلمين، وهذا هو التطوّر في فكر المبشّرين. لذا علينا أن ننتبّه ونحذّر من أبعاد الدور التبشيري وتطلّعاته المستقبليّة نحو الصحوة، وأن نعمل على حماية حصون الإسلام من الانهيار[٢].

ولا يتأتّى ذلك إلا بقيام حركة نشطة من العلماء والمفكّرين تعمل على تبصرة المجتمعات الإسلاميّة بمحاذير هذا النشاط التبشيري الاستعماري وارتباطه بالاستشراق،كما ينبغي وضع الخطط والمناهج التي تحفظ الشخصيّة الإسلاميّة من عوامل التبعيّة، وأيضًا كشف خطط وأهداف التبشير ومحاولة إلقاء الضوء على وسائل المبشّرين في نشر أفكارهم وأهدافهم.

[١]- محمّد أبو شهبه: دفاع عن السنّة وردّ شبهة المستشرقين والكتاب المعاصرين، الدار السلفيّة لنشر العلم، القاهرة، ١٩٨٩، ص١٥.

[٢]- أنور الجندي: الإسلام نظام مجتمع ونهج حياة، دار الاعتصام، القاهرة، ص٩٨.

رابعًا: موقف الجندي من الاستشراق

بداية نودّ الإشارة إلى أنّ الاستشراق ارتبط بالتبشير ارتباطًا جذريًّا ووثيقًا قوامه الأيديولوجيّة المشتركة في موقفها من الإسلام، فقد أثبتت الوقائع التاريخيّة الدور الذي لعبه الاستشراق في خدمة التبشير، ومن هنا **وضع الجندي تصوّرًا مبسّطًا ومختصرًا للاستشراق بقوله: استخدام العلم في خدمة السياسة، ومن هنا فقد كانت مادّته مصدرًا مؤثّرًا وهامًّا لمؤسّسات التبشير تستعملها في دعم خططها، فقد عمد رجال الاستشراق في خدمة هيئتين أساسيّتين هما: وزارة المستعمرات، والكنيسة الغربيّة. وعليه يكون الاستشراق المقوّم الأساسي للتبشير فهو مادّته ومصدره، التي تغذي حركته، وتدعم مخطّطاته**[١].

ويعزّز أنور الجندي هذا الترابط بالتحوّل الذي طرأ على خطّة الاستشراق، فيشير إلى أنّ المستشرقين هم في الحقيقة مبشّرون، تخفّوا في لباس الاستشراق، خلعوا لباس الكنيسة وارتدوا لباس العلم، ليتمكّنوا من خداع المجتمعات عن هويّتهم الأصليّة، وكانت ترتكز دعوتهم على بشريّة الإسلام، والقول بأنّه دين ملفّق من الديانتين اليهوديّة والمسيحيّة. ووضّح الجندي في هذا السياق دور الاستشراق حيث يقوم على وضع المادّة العلميّة المنقّحة على ضوء المقاييس الغربيّة في سبيل تثبيت وجودهم في تلك البلاد، وإخضاع هذه المجتمعات للفكر الوافد نحو القوميّة والاشتراكيّة ليتعمّق الصراع بينهم ويستمر[٢].

ومن هنا يؤكّد الجندي مدى التناسق بين قوى التبشير والاستشراق، فيذكر أوجه التركيز والاختصاص لكلّ منهما، فقد اتجهت مؤسّسة التبشير إلى المدرسة والجامعة عن طريق الإرساليّات، بينما اتجه الاستشراق إلى الصحافة والثقافة عن طريق الكتاب والصحيفة، وكانت مؤسّسة الاستشراق مصدرًا للشبهات والأكاذيب، أمّا دور التبشير فهو حمل هذه الشبهات إلى عقل الشباب عن طريق مناهج الدراسة. ولعلّنا هنا نعرّف الاستشراق بصورة مبسّطة في أنّه يمثّل تلك الدراسات التي تهتمّ بعلوم الشرق في المجالات اللغويّة والتاريخيّة والعقائديّة والاجتماعيّة والسياسيّة كافّة، وصياغة

[١]- أنور الجندي: أجنحة المكر الثلاثة (التبشير- الاستشراق-الاستعمار) دار الاعتصام، القاهرة،١٩٧٩، ص٧٤.

[٢]- أنور الجندي: أصالة الفكر الإسلامي في مواجهة التغريب، ص٢٣٧.

نتائجها وفق التصوّر الغربي بهدف التشكيك والطعن في الإسلام[١]. ونلفت الانتباه إلى أنّ أهداف الاستشراق تعدّدت وتنوّعت، ولقد انطلقت الدراسات الاستشراقيّة لتحقيق جملة من الأهداف نجملها فيما يلي:

الهدف الديني: لعلّنا نذكر في هذا السياق أنّ أخطر ما يهدّد الاستشراق والمستشرقين هو الإسلام، متمثّلاً في نظامه وحيويّته وقدرته على التجدّد والعطاء، لذلك انصبّت جهود المستشرقين على هدم مقوّمات الدين لصرف المسلمين وتحويلهم عن دينهم.

الهدف السياسي: عندما قام الاحتلال الغربي بغزو البلاد العربيّة والإسلاميّة واحتلالها،كان من الضروري دراسة ثقافة وتاريخ وآداب وعقائد هذه الشعوب المحتلّة من أجل سياستها وحكمها. ولعلّ الهدف الأكبر من دراسة ثقافة الشعوب المحتلّة هو تنمية جوانب الضعف وترسيخ روح الاستسلام والانهزام بحيث تتوافر لدى هذه الشعوب القابليّة للاستعمار[٢]. ويلاحظ بعد ذلك، عندما نسلّط الأضواء على أهداف المستشرقين، وجود علاقة تكامليّة لا تقبل التجزئة بين التبشير والاستشراق والتغريب والاستعمار، فلا نجد خلافًا يذكر في المنطلقات والخلفيّات الفكريّة، فالهدف الذي تسعى إليه هذه القوى هو هدم الإسلام. ولقد ارتبط الاستشراق والتبشير بالكنيسة، ومن هنا يؤمن الجندي من خلال الترابط الزمني بين الاستشراق والتبشير في ظروف النشأة بوحدة المضمون واختلاف المسمّى. ومن هنا يؤكّد بأنّ هاتين القوّتين نشأتا بعد الحروب الصليبيّة في أحضان الكنيسة، ويستدلّ من هنا على باعث الاستشراق في استهداف الدراسات المشبوهة التي تعنى بالإسلام عقيدة وفكرًا وتاريخًا. ولقد كشف أنور الجندي عن الوجه الحقيقي للاستشراق والتبشير، فهما مؤسّسة واحدة. وفي سياق الكشف عن الوجه الحقيقي للاستشراق درس أنور الجندي منهج المستشرقين في البحث، ويرى أنّ المستشرقين حاولوا من خلال دراساتهم أن يزيلوا الهوّة بين الإسلام والمسيحيّة، وذلك من خلال بيان أثر المسيحيّة على الإسلام، وإسقاط العلاقة بين الإسلام والسماء، حتّى يظهر الإسلام وكأنّه دين بشري مستمدّ من الفلسفات والعقائد السابقة له، وبناء على ذلك فطن الجندي لهذا التطلّع الصليبي،

[١]- أنور الجندي: الخنجر المسموم الذي طعن به المسلمون، دار الاعتصام للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٩، ص٨٣.
[٢]- أنور الجندي: مقدّمات العلوم والمناهج، ص٧٤.

فأخذ يتتبّع آثارهم في كتاباتهم، ويكشف عن تلاعبهم وتصحيفهم للحقائق، وتتركّز أهم شبهاتهم في إثبات بشريّة القرآن، حيث يدّعي المستشرقون بأنّ النبيّ ﷺ منذ ساعاته الأولى قبل نزول الوحي،كان نافرًا من الوثنيّة التي نشأ فيها، محبًّا للمعاني الروحيّة التي يتحدّث عنها النصارى واليهود، ممّن كان يتّصل بهم في أثناء ذهابه إلى الشام واليمن. وفي هذا السياق يبرز ويتّضح لنا طريقة المستشرقين في الاستنتاج، فهي تقوم على تفسير الوقائع بناء على أفكارهم بدافع المذهبيّة والعصبيّة، في منأى عن المصداقيّة التاريخيّة. لذا يقول الجندي معلّقًا على هذا التعسّف في هذه القضيّة بأنّهم يستنتجون بأنّ مصادر القرآن كانت من الكتب التي استفاد منها النبيّ ﷺ عبر رحلاته، يوم أن كان يطلب الكمال الروحي فلم يجده إلا عند اليهود والنصارى[١].

ثمّ بعد عرض الجندي لبعض شبهات المستشرقين والردّ عليها، يعرض لموازين ومقاييس البحث لدى المستشرقين في الحكم على القضايا، ويذكر بعضًا من هذه المقاييس والموازين، ولعلّ من أهمها أوّلاً: وضع أهداف علميّة ثمّ تصيّد الأدلّة، ولا يعنيهم أن تكون هذه الأدلّة صحيحة أو مستمدّة من مصادر مبعثرة. ثانيًا: اعتماد مصادر غير علميّة وتجاهل المصادر الصحيحة والاستدلال بالروايات الواهية، وإغفال الروايات القويّة الصحيحة[٢]. ولعلّنا نشير في هذا السياق إلى أنّ الواقع يؤكّد ما ذهب إليه أنور الجندي؛ فقد سارت أعمال المستشرقين في دائرة الانحراف في منهج العمل التاريخي، وقادهم إلى مغالطات تاريخيّة في أثناء عرضهم للأحداث التاريخيّة وغيرها. ورغم هذه الانتقادات من جانب أنور الجندي لآراء المستشرقين في بعض القضايا، إلّا أنّه لا ينكر بعض الإيجابيّات التي قدّمها المستشرقون، لاسيّما في مجال التبويب والفهرسة لكتب الأحاديث والتراجم، إلّا أنّه مع ذلك يأخذ على إيجابيّتهم أمرين: الأوّل سرقة التراث الإسلامي بأساليب متنوّعة، الأمر الثاني أنّه عند انتقاله إلى دائرة المستشرقين أصبح من أخطر التحدّيات التي تواجه المسلمين؛ لأنّه أصبح حجّة على المسلمين لا لهم. لذا يرى الجندي أنّ نظرتهم لكثير من القضايا تعبّر عن رؤيتهم فقط، وهي تخضع لثلاثة اعتبارات: نظرتهم للإسلام على أنّه دين

[١]- أنور الجندي: مقدّمات العلوم والمناهج، ص١٩٨.

[٢]- أنور الجندي: التبشير والاستشراق والدعوات الهدّامة، دار الاعتصام، القاهرة،١٩٨٩، ص٢٠١.

لاهوتي محض كالمسيحيّة في حين أن الإسلام دين وحياة. وتأثّرهم بوجهة نظر السياسة الاستعماريّة وخضوعهم لها، وقصور إفهامهم عن إدراك حقيقة الفكر الإسلامي وطبيعته التي تربط بين الثابت والمتغيّر[١].

ولقد تصدّى الجندي لتلك الدراسات الاستشراقيّة وبيّن عُوارها، ذلك أنّه اعتبر تلك التأويلات والتصوّرات الغربيّة دخيلة على الإسلام. من كلّ ما سبق يتّضح لنا أنّ حركة الاستشراق تمثّل العدو الأكبر للعرب والمسلمين بما حملته من أهداف خطيرة، وما كانت دراساتهم وأبحاثهم إلّا تعميقًا لروح العداء الصليبي للإسلام وأهله، ومن هنا فإنّ موجة الإلحاد التي يقودها حملة الفكر الاستشراقي تستهدف غايتها بكلّ الوسائل التي لا يظهر فيها وجه العداء الحقيقي للمسلمين. لذلك خلاصة القول إنّ كتابات أنور الجندي تتّجه إلى كشف مخطّطات المستشرقين أكثر من الردّ عليهم ومناقشاتهم، وهذا منهج مضطرد عنده، فتارة يتحدّث في فصل مستقلّ عن مخطّطات الاستشراق، كما فعل في كتابه التبشير والاستشراق والدعوات الهدّامة، وفي أحيان كثيرة يشير إلى مخطّطاتهم في ثنايا حديثه عن الاستشراق.

وفي سبيل كشف مخطّطات الاستشراق أشار الجندي إلى محاولات المنهج العلمي الغربي الوافد في سبيل مواجهة اللغة العربيّة، وذكر أنّ لهذا المنهج الوافد ثلاث محاولات في سبيل تحقيق ذلك: أوّلًا: إعلاء شان الترجمة من اللغات الأجنبيّة، وتدريس اللغتين اليونانيّة واللاتينيّة. ثانيًا إعلاء شأن العاميات. ثالثًا:دراسة اللهجات بأسلوب لغات أخرى[٢].

ولعلّ من أخطر أعمال الاستشراق العمل على فرض السيطرة على الجامعات ومجامع اللغة ودوائر التعليم والثقافة. ومن أبرز المسائل التي تطرّق لها أنور الجندي في سبيل كشف زيف مخطّطات المستشرقين هي تسليط الضوء على تزييفهم للنصوص، فأشار إلى رأي الأستاذ خوجة كمال الدين في كتابه (المثل الأعلى في الأنبياء) حول أساليب المستشرقين في تحريف النصوص، والتي تبدأ بأن يشير أحدهم إلى فكرة ما من طرف خفي، ويليه آخر فيقرّر أنّ هذه الفكرة جائزة، ويأتي ثالث فيرفع

[١]- أنور الجندي: الاستشراق والخلفيّة الفكريّة للصراع الحضاري، دار الاعتصام، القاهرة،١٩٧٨، ص٨٨.

[٢]- أنور الجندي: أخطاء المنهج الغربي الوافد في العقائد والتاريخ والحضارة واللغة والآداب والاجتماع، ص٢٦.

هذا الحوار إلى مرتبة النظريّة، أمّا الرابع فيخلق من النظريّة حقيقة. وهكذا تتطوّر الفكرة أربعة أطوار أو خمسة إلى أن ينتهي بها المطاف لأن تصبح حقيقة مقرّرة[١] ولقد ضرب الجندي مثالاً على هذا التزييف بمحاولة المستشرق (هاملتون جب) تحريفه لكلام شاه ولي الله الدهلوي في كتابه (حجّة الله) فبتر جب نصّ الدهلوي من سياقه ليحاول أن يستشهد على ما ذهب إليه من انقطاع الصلة بين محمّد ودين إبراهيم عليهما السلام. ومن هنا يشير الجندي إلى أنّ تعصّب المستشرقين قادهم إلى أن يتّخذوا طريقًا محفوفًا بالمخاطر حيث تراهم يفرضون فرضًا يتّفق مع أهوائهم، ثمّ يبحثون في القرآن أو الحديث أو الآثار المختلفة عن الأدلّة التي تؤيّد وجهة نظرهم. ويقصد الجندي هنا تزييفهم أو بترهم للنصوص والآثار[٢].

كما أنّنا نشير في هذا السياق إلى أنّ الجندي في كتابه تصحيح المفاهيم يرى أنّ هدف الاستشراق الحقيقي هو تعريف الغرب بنقاط القوّة في العالم الإسلامي والسعي لهدمها، ونقاط الضعف للتوسّع فيها والغاية النهائيّة هي توهين العلاقات بين المسلمين، والسعي لكسر شوكتهم. من هنا نرى أنّ الجندي بذل محاولات كبيرة وجهدًا عظيمًا في سبيل كشف زيف الاستشراق لدى المستشرقين، وفي سبيل الوقوف ضدّ محاولة هدم القيم الإسلاميّة، وأيضًا تركيزه على ربط الاستشراق بالتبشير والتنصير والاستعمار والعمل على كشف أساليب المستشرقين في تلك المجالات التي يرى ترابطًا بينها ووجود علاقات محوريّة.

[١]- أنور الجندي: التبشير والاستشراق والدعوات الهدّامة، ص١٤٥.

[٢]- أنور الجندي: سموم الاستشراق والمستشرقين في العلوم الإسلاميّة، ص١١.

الخاتمة

رأينا فيما سبق كيف أنّ أنور الجندي استخدم منهجًا إصلاحيًّا في كشف زيف المستشرقين، وكذلك في معالجة قضايا كبيرة ومهمّة كانت تمثّل خطورة كبيرة على مستقبل الإسلام والمسلمين مثل قضايا التغريب والتنصير والتبشير والاستشراق، ورأينا كيف أنّ تلك القضايا تجمع بينها قواسم مشتركة، لعلّ من أهم تلك القواسم هدم الدين وزعزعة العقيدة وبثّ الشكوك تجاه العقيدة الإسلاميّة. ومن هنا اهتمّ الجندي بكشف الزيف والأباطيل والحجج والدعاوى التي روّجها المستشرقون، والتي راجت وانطلت على الكثير من المثقّفين في أمتنا الإسلاميّة. فأخذ يحذّر من كتب طفحت بالسموم والزيف من جانب المستشرقين. لذا قدّم الجندي مشروعًا فكريًّا جعل أوّل أهدافه العمل على فضح تلك الأباطيل والدعاوى التي يروّج لها المستشرقون. وانطلق في مشروعه من مرتكزات لعلّ أهمّها محاولة نقل المجتمع المسلم من حالة الجمود والضعف والسكون إلى اليقظة الفكريّة، لذا مثّلت كتاباته ومؤلّفاته نبراسًا أضاء الطريق أمام الأمّة الإسلاميّة للوعي بالمخاطر التي تحدق بها. كما عمل على تفنيد تلك الدعاوى والأباطيل بمنهج علمي موضوعي دقيق ليس فيه تحيّز، فكان بحقّ صاحب منهج إصلاحي تجديدي.

لائحة المصادر والمراجع

١. أنور الجندي: أجنحة المكر الثلاثة (التبشير- الاستشراق-الاستعمار) دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٧٩.

٢. أنور الجندي: أخطاء المنهج الغربي الوافد في العقائد والتاريخ والحضارة واللغة والآداب والاجتماع.

٣. أنور الجندي: أصالة الفكر الإسلامي في مواجهة التغريب.

٤. أنور الجندي: الاستشراق والخلفيّة الفكريّة للصراع الحضاري، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٧٨.

٥. أنور الجندي: الإسلام نظام مجتمع ونهج حياة، دار الاعتصام، القاهرة.

٦. أنور الجندي: التبشير الغربي، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٨٢.

٧. أنور الجندي: التبشير والاستشراق والدعوات الهدّامة، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٨٩.

٨. أنور الجندي: التربية وبناء الأجيال في ضوء الإسلام، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٨٧.

٩. أنور الجندي: الخنجر المسموم الذي طعن به المسلمون، دار الاعتصام للطباعة والنشر،القاهرة، ١٩٧٩.

١٠. أنور الجندي: الغزو الثقافي مدخلاً إلى التغريب والشعوبيّة، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٨٩.

١١. أنور الجندي: تاريخ الغزو الفكري والتغريب خلال ما بين الحربين العالميّتين، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٨٩.

١٢. أنور الجندي: حقائق مضيئة في وجه شبهات مضيئة، دار الصحوة، القاهرة، ١٩٧٥.

١٣. أنور الجندي: سموم الاستشراق والمستشرقين في العلوم الإسلاميّة.

١٤. أنور الجندي: شهادة العصر والتاريخ، مجلّة المنار الجديد، العدد ١٨، ١٩٩٣.

١٥. أنور الجندي: عالميّة الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٩.

١٦. أنور الجندي: محاكمة فكر طه حسين، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٨٩.

١٧. أنور الجندي: مقدّمات العلوم والمناهج، دار الأنصار، القاهرة، ١٩٧٩.

١٨. أنور الجندي: من التبعيّة إلى الأصالة في مجال التعليم والقانون واللغة، دار الاعتصام، ١٩٨٩.

١٩. أنور الجندي: نجم الإسلام مازال يصعد، دار الفضيلة، القاهرة، ١٩٨٩.

٢٠. أنور الجندي:نحن وحضارة الغرب، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٧٩.

٢١. أنور الجندي، المدرسة الإسلاميّة على طريق الأصالة، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٨٦.

٢٢. محمّد أبو شهبه: دفاع عن السنّة وردّ شبهة المستشرقين والكتّاب المعاصرين، الدار السلفيّة لنشر العلم، القاهرة، ١٩٨٩.

٢٣. محمّد المجذوب: علماء ومفكّرون عرفتهم، دار الشوّاف للطباعة والنشر ١٩٨٦.

مسقط
فضاءات التعدّد الثقافي والتعايش الإثني

من خلال رحلتي دونيس دي ريفوير (Denis de Rivoyre)
«مسقط» وأندريه جوانّين (André Jouannin)
«شهران في مسقط»

الدكتور مكي سعد الله(*)

الملخَّص:

تهدف هذه الدراسة إلى تبيان صورة مدينة «مسقط»(Mascate) كعاصمة حضاريّة بتنوّعها الثقافي والعرقي، من خلال عملين أدبيِّين وتاريخيِّين، الأوّل رحلة الكاتب والإداري الفرنسي دونيس دي ريفوير (Denis De Rivoyre) الموسومة بـ (مسقط،- Mascate) والثاني رحلة الدبلوماسي الفرنسي أندريه جوانّين (André Jouannin) المعنونة بـ(شهران في مسقط deux mois à Mascate). وتكشف المقاربة عن تجليّات صور «مسقط» الثقافيّة والسياسيّة والاقتصاديّة في إطار علم الصورة Imagologie»»، وهو حقل من حقول الأدب المقارن يهدف إلى إظهار تمثيلات (Représentation) الآخر وتمظهراته في إطار المثاقفة، التي تسعى الصورولوجيا إلى كشفها ضمن آليّات احتكاك الأنا والآخر بعد فتوحات العولمة الثقافيّة وثورة عالم الاتّصالات والرقمنة، التي قلَّصت واختزلت المسافات وغيّرت فلسفة الزمان والمكان.

---

*- جامعة تبسه، الجزائر.

مدخل: «بين يدي الدراسة»

في مشهد جمالي وثقافي وحضاري تعانق مدينة «مسقط» الثقافة الفرنسيّة بفضاءاتها المتعدّدة، وتفكّك المنظومة المركزيّة الغربيّة التي تُؤمن وتعتقد بأنَّ أوروبا هي المركز و«الآخر» هو الهامش.

فرضت «مسقط» نفسها على الأنساق الثقافيّة الفرنسيّة وخطاباتها المتنوِّعة كأنموذج حضاري وملتقى للديانات والثقافات والأعراق، فتزاوجت الخصوصيّات في فضاء التعدّد والتنوّع واحترام «الأنا» «للآخر».

إنَّ هذا الفكر الكوني الذي سبق التأسيس الإبستيمولوجي لمصطلح «العولمة»، جعل عرقيّات مختلفة مشبعة بهويّات مختلفة تتعايش ضمن منظومة متكاملة غاب فيها الصراع وساد الحوار والتعايش بشكل جعل الرحّالة، الذين زاروا المنطقة، يتعجّبون ويسجّلون دهشتهم من مظاهر التكامل والوئام والتعايش السلمي في هذه الحاضرة الكوسموبوليتيّة حتّى قال أحدهم: «إنّها ليست الشرق، كما أنَّها ليست آسيا»[١] وعبرَّ آخرون عن إعجابهم بجمع السلطنة بين الأصالة والحداثة والجرأة في الجمع بين المتناقضات، التي تتجنّب دول كثيرة المجازفة فيها «استطاعت السلطنة أن تلائم بين الوفاء للقيم وإرادة التكيُّف مع العالم[٢]...».

هذه الشهادات وغيرها هي التي دفعتنا إلى البحث في المنظومة الفكريّة الفرنسيّة لاستقراء صورة «السلطنة» وتمظهراتها المختلفة، علمًا أنّه ليس من معهود الثقافة الفرنسيّة ولا من تقاليدها، توزيع الأوسمة والمجاملات والشهادات اعتباطًا وبعشوائيّة، فالأنتلجنسيا العالميّة والنخب الإنسانيّة تشهد للفرنسيين بالأكاديميّة والروح العلميّة والموضوعيّة.

الصورولوجيا؛ المفهوم والدلالة (المحمول الثقافي)

ارتبطت دراسات الصورة (Image Studies)، أو «علم الصورة» (Imagologie)،

[1]- Le CourGrandmaison, 2000: 5.

[2]- LavergneetDumontier, 2002: 13.

أو «الصورولوجيا» كما يتردّد في اصطلاح المقارنين، أو الصوراتيّة في التداولات التطبيقيّة المقارنيّة، منذ نشأتها بالدرس الأدبي المقارن في المدرسة الفرنسيّة، وخاصّة عند روّادها المؤسِّسين والمنظِّرين الأوائل، ومنهم جان ماري كاريه (Jean Marie Carré) (١٨٨٧-١٩٥٨) وتلميذه ماريوس فرانسوا غويار (Marius-François Guyard) (١٩٢١-٢٠١١)، وتهدف رسالتها إلى إنشاء فعل ثقافي عالمي من خلال تفكيك الصور النمطيّة التي تأسَّست عن «الآخر»، وكانت نتيجة منطقيّة وطبيعيّة للصراعات والحروب والنزاعات، ولكنَّ تقاسم دراسات الصورة وتقاطعها مع حقول معرفيّة أخرى، كالعلوم الإنسانيّة، جعلها محلَّ انتقاد من المقارنين أوّلًا، ثمّ من المؤرّخين والأنثروبولوجيين وغيرهم من الذين تساءلوا حول هويّتها ووظيفتها.

وتعود الريادة في هذا الضرب من الدراسات إلى المدرسة المقارنيّة الفرنسيّة، بسلسلة من البحوث الأكاديميّة والثقافيّة التي أسَّست لتحديد وتوضيح مبادئ وتقنيّات دراسات الصورولوجيا، من حيث التأكيد والتركيز على الفعل الثقافي، وتبيان آثار التلقّي ودوره في بناء الصورة الذهنيّة، فتتحوَّل الصورة إلى انزياح ذي مغزى ورسالة، تجمع بين منظومتين ثقافيّتين مختلفتين[١].

وعلى الرغم من أنَّ الصورة هي إعادة تقديم وتركيب وبناء لواقع ثقافي واجتماعي ونفسي، يخضع ويتأثّر بالأبعاد الثقافيّة والأيديولوجيّة والخياليّة وبمختلف المرجعيات، ممّا يفقدها بعض المصداقية والموثوقيّة، إلّا أنّها تبقى آليّة فعّالة في كشف الصور الثقافيّة والنمطيّة، التي أصَّلتها المنظومات الفكريّة عن بعضها من خلال عمليّات التواصل والمثاقفة.

---

[١]- من أهمّ الدراسات والأطروحات التي نُوقشت في الجامعات الفرنسيّة في مرحلة التأصيل والتأسيس لدراسات علم الصورة، يُمكن ذكر النماذج الآتية:

أندريه مونشو (André Monchoux) (ألمانيا أمام الآداب الفرنسيّة من 1814 - 1835)(L'Allemagnedevant les lettresfrançaises de 1814 à 1835) سنة ١٩٥٣،ورسالة ماريوس فرانسوا غويار (1921-2011)(Marius-François G uyard) (صورة بريطانيا العظمى في الرواية الفرنسيّة L'image de la Grande-Bretagne dans le roman français: ١٩١٤-١٩٤٠ سنة ١٩٥٤، بالإضافة إلى أعمال أخرى منها رسالة ميشيل كادو (Michel Cadot) (صورة روسيا في الحياة الثقافيّة الفرنسيّة بين (1839-1856) (1839-1856) La Russiedans la vie intellectuellefrançaise) وتبقى دراسة مدام دي ستايل (Madame de Staël) (١٧٦٦- ١٨١٧) الموسومة بـ (من ألمانيا) (١٨١٣) والذي حمل صورة جديدة ومغايرة عن ألمانيا تتناقض مع تلك الصورة النمطيّة الراسخة في المخيال الفرنسي عن الألمان وثقافتهم ومميّزات شخصيتهم، ممّا دفع بنابليون الأول (Napoléon Ier) (١٧٦٩-١٨٢١) إلى مصادرة الكتاب ومنع صدوره، فصدرت الطبعة السريّة الأولى منه سنة ١٨١٣ بلندن، ولم تظهر الطبعة الفرنسيّة إلا سنة ١٨٣٩ بعد سقوط الإمبراطور.

وتستند هندسة الصورة ورسم معالمها إلى عوامل موضوعيّة وأخرى ذاتيّة، وإذا كان الخطاب التأسيسي يحرص على الالتزام بالمبادئ العقلانيّة في الوصف والسّرد والملاحظة والتحليل والتعليل، فإنَّ الانحراف المعرفيّ والتدليس التاريخيّ كان الوسم والسمة الغالبة على الدراسات المتعلّقة بالإسلام والمسلمين؛ فقد سيطر على أغلب البحوث معجم لفظيّ بمحمولات دلاليّة مشحونة بمشاعر الدونيّة والعدوانيّة وكلِّ النعوت والصفات السلبيّة، لم يستطع أن يتحرّر من هيمنة الفكر الاستعماري المتحيِّز، خطابًا وفعلاً وممارسةً.

السّرد في سياق الصورولوجيا، هو تشكيل جديد لعالم متماسك متخيّل، تنسج في إطاره وضمنه صور الذات والآخر وفق ما يناسب هويّتها ومنافعها ومرجعيّاتها، وهذا ما يفقدها الموضوعيّة، ويجعلها ترتدي ثوب التحيِّزات وأقنعة الخداع ونزوعات البنيات الأيديولوجيّة. وتصاحب عمليّة الأدلجة والتنميط والتحريف التاريخي ثورة موازية تهدف إلى تقويض سلطة «الأنا» ومنعه من الدفاع عن نفسه، وتفنيد الرؤى المعرفيّة والمغالطات الأيديولوجيّة حول تاريخه وشخصيّته الوطنيّة والعقائديّة، وتستعمل المركزيّة مختلف الوسائل في ترسيخ رؤيتها وتصوّراتها «ويبلور (سعيد إدوارد) وجهًا خطيراً للسرديّات يتمثَّل في تشكُّل سرديّات رسميَّة لتاريخ معيَّن، ثمّ سعيها الدائب إلى منع سرديّات مُغايرة من الظهور، كما يبلور الصراع ضدّ هذه السرديّات والسعي إلى تقويضها»[١].

وإذا كان الخطاب المركزي الغربي يتأسَّس وفق رؤية تعتمد على تنضيد صورة «الآخر» وتنميطه طبقًا لمرجعيّاتها ومرويّاتها الكبرى (les grandes narratives)[٢]

---

[١]- إدوارد، ٢٠١٤، ١٧.

[٢]- المرويّات الكبرى أو السرديّات الكبرى نصوص متنوّعة تشكّل مضامينها تصوّرات وتمثّلات للإنسان عن ذاته والآخرين وفق تحيُّزات ورؤى انبثقت من خطابات دينيّة وسير شعبيّة وحكايات خرافيّة وملاحم وروايات ورحلات وآداب جغرافيّة وغيرها، بصرف النظر عن الصيغة الأسلوبيّة التي تجلَّت وتجسَّدت فيها من مشافهة وكتابة. ولعلّ أهمّ ما يميِّز المرويّات الكبرى هو وفاؤها وإخلاصها لمرجعيّاتها التأصيليّة، ومن النادر وجود نصّ أو خطاب لها محايد وغير متحيِّز، فارتباطها بالمركزيّة يجعلها ملتزمة ومتقيّدة بمبادئ الهيمنة وسلطة التفوّق العرقي والمعرفي، ومن نماذجها نشيد رولان (La Chanson de Roland) وأعمال جوزيف آرثر دو غوبينو (Joseph Arthur de Gobineau) (١٨١٦-١٨٨٢) صاحب كتاب (دراسة حول التفاوت بين الأعراق البشريّة) (Essaisurl'inégalité des races humaines) الذي ألَّفه بين سنوات ١٨٥٣ و ١٨٥٥ ويعتبره الدارسون دستور النظريّات العنصريّة.

هذه السرديّات ترسم الصور والتمثُّلات استجابة لأحكام وأفكار مسبقة، تتميَّز بالجاهزية والانتقائيّة، ولم يبق لها سوى عمليّات البحث عن السلوكات الفرديّة والمواقف المعزولة والمشاهد الشاذّة لإسقاط المعايير عليها واستنتاج الأحكام؛ لتبرير وتسويغ خطابات الهيمنة والدونيّة.

وقد تنحرف الصورة فتأخذ شكلاً أيديولوجيًّا متحيّزًا يسعى لإثبات دونيّة «المختلف» وبناء هويّة نمطيّة متخيَّلة لا تتّصل بالواقع، ولا تطابق الموضوعيّة والعقلانيّة، بل تستجيب لرؤية وأفكار مسبقة مهيأة لأداء وظيفة كولونياليّة وعنصريّة، تؤمن بالتفاوت العرقي بين الشعوب.

وتختلف دراسة الصورة الأدبيّة المشكَّلة ذهنيًّا من خلال عمليّات الاحتكاك الثقافي والعسكري والتمثّلات الأيديولوجيّة عن بناء وصناعة الصور النمطيّة، التي ترتكز على التواتر التاريخي المرتجل والشعور الانطباعي الآني والظرفي، كما الشأن في بعض الصور المنتشرة في كتب «الممالك والمسالك» وبعض مؤلّفات الجاحظ.

وتتجاوز الصورولوجيا الصور المفردة والاستثنائيّة؛ لأنّها لا تعكس الصورة الواقعيّة، بل تمثّل جزئيّة غير تمثيليّة، كما أنّها لا تُعير قيمة للنماذج البشريّة، باعتبارها صورًا إنسانيّة موجودة في كلّ المجتمعات، ومنها نموذج البخيل والشجاع والمعتوه، والدعارة واللصوصيّة وانتشار القمامة في الأسواق، وحيل بعض الحرفيين وصور المتشرّدين وغيرها، فهي صور معهودة ومتداولة في المجتمعات البشريّة بأسرها، دون أن تكون مرآة للهويّة أو نموذجًا عاكسًا للصورة الثقافيّة بمصداقيّة.

مدوّنة البحث

يسعى هذا البحث إلى استجلاء صورة مدينة «مسقط»، كعاصمة حضاريّة تفاعلت وتعايشت فيها ثقافات وعرقيّات مختلفة، في الكتابات الفرنسيّة عمومًا، وتخصيصًا في عملين أدبيّين وتاريخيّين في الوقت نفسه؛ الأول للكاتب والرحّالة الإداري دونيس دي ريفوير(Denis de Rivoyre[١]) والموسوم بـ «مسقط» والذي قدّمه الكاتب

[١]- دونيس دي ريفوير (بارتيليمي لويس) كاتب ورحّالة فرنسي، ولد في فيلّ فرانش سور ساون (ville franche sur Saône) بمحافظة الرون (RHONE)) بمنطقة رون ألب (RHONES ALPES) في ١٤ فيفري ١٨٣٧. شارك في سنة

تشارل سيمون(Charles Simond) الخبير في شؤون آسيا والبحر الأحمر، أمّا العمل الثاني فهو يوميّات الملحق بالقنصليّة الفرنسيّة «بمسقط» والموسوم بـ « شهران في مسقط» لأندريه جوانّين (André Jouannin).

وتدخل هذه الدراسة ضمن مباحث علم الصورة أو الصورولوجيا، وهو حقل من حقول الأدب المقارن، ارتبط بالمدرسة المقارنيّة الفرنسيّة ودراستها لتفاعلات «الأنا والآخر» وقضايا المثاقفة والعولمة الثقافيّة.

توصيف المدوّنة

«**مسقط**» لدونيس دي ريفوير (Denis de Revoyre) ,**Mascate**.

يقع الكتاب في خمس وثلاثين صفحة (٣٥) من الحجم الكبير، وهو عبارة عن رحلة قادت الكاتب إلى مدينة «مسقط»، في إطار التبادل الثقافي والاقتصادي للقنصليّة الفرنسيّة في «مسقط».

وقد مهَّد للكتاب بمقدّمة بقلم شارل سيمون (Charles Simond) في أربع صفحات، وضّح من خلالها سبب تسمية «عمان» وكيفيّة نطق المصطلح، ثمّ يشير إلى بعض الملاحظات المتعلّقة بتاريخ «عمان» وسلطانها الملقب بـ «الإمام»[١] وحنكته في تسيير البلاد، وتمكّنه من بناء أسطول بحري قوي.

١٨٦٣ بالانتفاضة البولونيّة حيث أصيب بجروح. في سنة ١٨٦٥ سافر إلى الشرق ورحل إلى الحبشة. عند عودته إلى فرنسا عيّن كملحق بمهمّة عسكريّة فرنسيّة بالقسطنطينيّة. بعد حرب ١٨٧٠ التي تميّز فيها، عيّن كنائب محافظة بالجزائر، ثمّ تقلّد بعدها مهام ووظائف متعدّدة ومتنوّعة، غادر الوظائف الإداريّة سنة ١٨٨٠ لمواصلة أبحاثه المتعلّقة بتطوّر التأثير الفرنسي في البحر الأحمر.

من أهمّ مؤلفاته:

١. البحر الأحمر والحبشة (١٨٨٠).

٢. أوبوك، مسقط، بوشير، البصرة (١٨٣٨).

٣. في بلاد السودان (١٨٨٥).

٤. فرنسيه أوبوك (١٨٨٧).

[١]- الإمام هو اللقب الذي يطلقه الكاتب على سيّد عمان وحاكمها دون ذكر اسمه الحقيقي.

في حين قدّم دي ريفوير (de Revoyre) في كتابه جملة من الصور، بلغ عددها ثلاث عشرة صورة (١٣) توحي القراءة السيميائيّة الأولى للصور بتطابقها مع الخطاب المكتوب، فكأنَّ الكاتب يزاوج بين خطابين، الأول مرئي والثاني مقروء، فالصور تمثّل الفضاء المعرفي الكوسموبولوتي (الكوني) «لمسقط» بتنوّعها الثقافي والعرقي، فالصور (١٣,١٢,١٠,٨,٥,٣) لنماذج بشريّة تعيش وتتعايش في مناخ ثقافة الاختلاف التي ينتعش بها الفضاء المسقطي، (رجل عربي من مسقط، رجل زنجي، عربي من اليمن، عربي من مسقط، نموذج هندي، نموذج صومالي)، أمّا بقيّة الصور فهي انعكاس للمكانة السياسيّة والاقتصاديّة لـ«مسقط» حيث تمثل النماذج صورًا للسفارات والقنصليّات المعتمدة في»مسقط» (٩،٧) فقنصليّتا فرنسا وإنجلترا، أمّا بقيّة الصور فهي عبارة عن مشاهد عامّة، قصر السلطان، مشهد لمدينة «مطرح».

شهران في بلاد عمان

عبارة عن رحلة بحثيّة قام بها أندريه جوانّين (André Jouannin)[١] وقد نشر خطابه الرحلي في المجلّة الأسبوعيّة الفرنسيّة (Revue Hebdomadaire)[٢] ورسم من خلالها انطباعاته الموضوعيّة حول مدينة «مسقط» وفضاءاتها الثقافيّة والتجاريّة.

إشكاليّة البحث ومؤشراته الإيضاحيّة

تطرح الدراسة إشكاليّة متعلّقة بنظرة وجدليّة «الأنا» و «الآخر» في الفضاء الحضاري، باعتبار أنّ احتكاك الشعوب وتفاعلها مع بعضها فطرة إنسانيّة وحقيقة كونيّة، فالثقافات والهويّات تتلامس وتتفاعل وتتصارع وتتحاور، وهكذا، في حتميّة طبيعيّة أملتها قوّة ﴿**وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا**﴾[٣].

وإذا كانت الصورة الأدبيّة تخضع للمعايير الذاتيّة والمخيال الإبداعي الذي

[١]- الكاتب العام للجنة آسيا الفرنسيّة مكلّف بمهمّة لدى قنصليّة فرنسا، وهو باحث قدّم خلاصة رحلاته وأبحاثه أمام الجمعيّة الجغرافيّة الفرنسيّة بمدرج المدرسة الوطنيّة للفنون الصناعيّة.

[٢]- مجلّة أدبيّة أسبوعيّة فرنسيّة، أنشئت سنة ١٨٩٢ بباريس من طرف الكاتب الأديب فرناند لودي (Fernand lau-det) (١٨٦٠-١٩٣٣) وتوقّفت عن الصدور سنة ١٩٣٩.

[٣]- سورة الحجرات، الآية١٣.

يتحكّم في تشكيلها ورسم أطرها، فإنّ الصورة الرحليّة أو الاستكشافيّة تنتمي إلى عوالم الموضوعيّة وفضاءات المرجعيّات الثقافيّة البعيدة عن النمطيّة؛ لأنّها غالبًا ما تكون مرجعًا ومصدرًا معرفيًّا يستقي منه الباحثون معلوماتهم.

فكيف رأت المنظومة الفكريّة والثقافيّة «مسقط» وما هي معايير صياغة الصورة وآليّاتها؟ وما هي أهمّ تمظهرات هذه الصورة (التمثُّل - ثقافة تخيُّل الآخر/ المُختلف)؟.

بالإضافة إلى الإشكالات السابقة، فالبحث يطرح جملة من المؤشّرات الإيضاحيّة، نجملها فيما يلي:

١. تتّفق الخطابات الفرنسيّة جميعها حول لقب الملك العثماني، فلفظ «الإمام» هو النعت والصفة التي يُنادى بها، ولم يثبت عند الفرنسيين أن نادوا ملكًا أو رئيسًا عربيًّا بهذا اللقب، وهذا الإقرار دليل على القداسة والوجاهة وحسن التدبير. وفي سيميائيّة المقدّس ندرك أنّ القداسة لا حدود لها، ولا ترتبط بالفضاء الزماني والمكاني، ولكنّها تتجاوزه.

٢. الظاهرة الثانية هي «مسقط» المدينة، العاصمة للسلطنة، عاصمة الخصوصيّات الثقافيّة، عاصمة التعايش وهكذا، وإذا كانت جماليّات المكان تفرض على القارئ مقاربة تحليليّة بنيويّة، فإنّنا نقول إنّ هذه المدينة تجسّد عولمة الثقافة وثقافة العولمة قبل ظهور «المصطلح».

٣. سوف نبتعد في مقاربتنا عن الإطناب في القضايا السياسيّة وعلاقات السلطنة بفرنسا، فتاريخ عمان وحضارتها وقوّة أسطولها البحري وحنكة سلطانها، جعلت القوى العظمى تتسارع لإقامة العلاقات السياسيّة والمبادلات التجاريّة[١].

[١]- لمزيد من المعلومات حول علاقات السلطنة بالمنظومة السياسيّة العالميّة ودورها الاقتصادي والسياسي ينظر في الكتب الآتية:

Andre Auzoux, la FRANCE et MASCATE aux XVIIIe et XIXe siècles, 1910, PLON-NOURRIT et CIE, PARIS.

(فرنسا ومسقط في القرنين الثامن والتاسع عشر)

NA KROELI, LOUIS XIV, la perse et Mascate, 1977; PARIS, société d'histoire de l'orient.

(لويس الرابع عشر، الفرس ومسقط).

٤. واللّافت للانتباه أنّ الكونت غوبينو[١] (le conte Gobineau) والذي تعتبره الأوساط الأكاديميّة في العالم مؤسّس العنصريّة، ومرجعًا من مرجعيّاتها، بتمييزه بين الأعراق وإيمانه بتفاوتها ونقاوة بعضها، موظّفًا في ذلك نظريّة الكيوف الأرسطيّة، نجده يشيد بـ»الإمام» وتواضعه في الإقامة «فمكان إقامته يشبه البيت وليس القصر[٢]» أمّا لباسه فقد «كان سيّد سعيد أو الملك متواضعًا في لباسه[٣]» أمّا صفاته الأخرى في عددها في غاية الدقة مبديًا إعجابه الواضح «كانت عيناه سوداوين، لحية بيضاء، هادئ، بابتسامة روحيّة رقيقة، وفي شخصيّته توازن بين مختلف العواطف والمشاعر»[٤].

ويواصل إشادته «سيد سعيد لا يوحي فقط برجل عظيم، ولكن بقدرات خارقة[٥]».

ونختم هذه الملاحظة التي لم نقدّمها ضمن الصورة العامّة لمدينة مسقط وقائدها؛ باعتبارها لمفكّر ومنظّر قسّم الأجناس البشريّة وفق معياريّة اللون، ثمّ بنى مبادئ التفاضل مستندًا إليه، ثمّ يشيد بشخصية «الإمام» وحنكته السياسيّة والاقتصاديّة بقوله «كانت علاقات الإمام متنوّعة مع كلكوتا وبومباي والهند الهولنديّة، والفرس والصين وجزر موريس ومستعمرة لاريونيون (la réunion)[٦] وكانت اقتصاديّاته في سنة ١٨٥٦ في غاية الرفاهية والازدهار»[٧].

مسقط

يشهد العالم اليوم انفجارًا تقنيًّا في نقل المعرفة، فقد تمَّ تجاوز الوسائل التقليديّة

Oeuvres de Napoleon Bonaparte, PARIS, Imprimerie de C.L.F PANCKOUCKE Editeur, tome troisiéme, (à l'imam de Mascate p,456) (أعمال نابليون بونابرت).

[١]- جوزيف آرثر غوبينو (Joseph Arthur Gobineau) (1816-1882) دبلوماسي وكاتب فرنسي من أهمّ أعماله: بحث في عدم تساوي الأعراق البشريّة (١٨٥٣-١٨٥٥).

[2]- Gobineau 1922: 103.

[3]- Gobineau 1922: 104.

[4]- Gobineau 1922: 105, 104.

[5]- Gobineau 1922:105.

[٦]- لا ريونيون (La Réunion) المعروفة قديمًا باسم جزيرة بوربون ((Île Bourbon هي جزيرة فرنسيّة تقع في المحيط الهندي، شرق مدغشقر، وهي جزيرة غنيّة بالموارد الطبيعيّة والتنوّع الحيواني.

[٧]- Gobineau ١٩٢٢:١٠٨.

وثقافة المقروء إلى ثقافة المرئي، فأصبحت الصورة بديلاً عن النصّ، وأضحى المتلقّي يستقبل المنتج الثقافي بتقنيّات عالية الجودة والإخراج، متحديّةً فضاء الزمان والمكان. ولكنْ رغم حضور الصورة في المشهد الثقافي، تبقى الكلمة شاهدًا على خلود الفكرة وبلاغتها، فالصورة اللفظيّة مرآة للحقيقة، تتناقلها الأجيال وتتوارثها، وتستدلّ بها كشواهد، ولنا في خلود القرآن الكريم خير دليل.

والمكان ليس مدركًا بصريًّا ساكنًا، بل هو جملة من المحمولات والشحنات الثقافيّة والتاريخيّة والجماليّة، ولذلك كان فضاء «مسقط» مشبع بثنائيّات متعدّدة (أنا وآخر) (أصيل ووافد) (هوية واختلاف) (ثابت ومتغيّر) (أصالة وحداثة) ولكن ضمن منظومة فكريّة وثقافيّة وعقائديّة، كرَّست فكرة التعايش في ظلّ التعدّد والتنوّع والمشترك الإنساني.

وحتّى في تضاريسها وشكل بنائها جعلت الرحّالة يعبرّون عن دهشتهم في وصفها، وغالبًا ما تأتي أوصافهم عجيبة، مثيرة، تتطلّب التأمل والدراسة «هذه المدينة المبنيّة وسط هضبة خصبة، محيطة بصخور تحصينيّة...منظرها من المرفأ يمثّل مشهدًا عجيبًا، داكنًا، ومهمًّا في الوقت نفسه»[١].

وجماليّات المكان تتجلّى وتتمظهر بتموقع الإنسان في هذا الفضاء الذي يحمله إلى عوالم يتشابك فيها الخيال والواقع، الغرائبي مع الحقيقي، وهو ما حدث لأندريه جوانّين الذي اعتقد في مسقط بأنّه يعيش لحظات من سحر الشرق المعبرّ عنه في مرويّات ألف ليلة وليلة «كم هو عجيب هذا المكان، رغم حضارتنا الغربيّة، فهناك أماكن لذيذة ولطيفة، لا يمكن توقّع وجودها إلّا في الأحلام، فقد ذكّرتني بطفولتي في شتاء فرنسا البعيدة وأنا أقرأ عجائب شهرزاد[٢]».

ما يميّز مدينة مسقط هو أحياؤها العتيقة؛ لما تحمله من رموز ودلالات للأصالة والهويّة والفطرة، حيث تتقارب الدكاكين في حارات ضيّقة تتجاور، ولكلّ منها

[1]- Eyrièset Jacobs 1855: 385.

[2]- Jouannin 1904: 309.

خصوصيّة تميّزها عن الأخرى[١]، وهذا هو النمط العمراني المميّز الذي تتعانق فيه المدنيّة والحضارة مع الفطرة والنبع الصافي.

أمّا الميناء، فكان عجيبًا بشكله العمراني، إذ تشير موسوعة التاجر الفرنسي إلى أنّ «ميناء «مسقط» هو الأحسن والأجمل في منطقة الساحل العربي، وهو يشبه في شكله نعل الحصان «fer de cheval»[٢].

أمّا من الناحية الاستراتيجيّة والتجاريّة، فمسقط تعتبر منطقة عبور تجاريّة وعسكريّة لا يمكن الاستغناء عنها، فهي «منطقة ذات أهميّة كبرى، فهي مفتاح الخليج الفارسي ومركز تجارته[٣]» وهذا ما جعل المدينة تنفتح على العوالم الاقتصاديّة الغربيّة قبل مناطق أخرى ذات نفوذ قويّ، ففي حين كانت تبادلات أوروبا تجاريًّا محدودة، استطاعت «مسقط» فتح فضاء للبضائع الفرنسيّة؛ فقد أشارت مجلّة التجارة والصناعة الفرنسيّة في العدد السادس من سنة ١٩٠٧ إلى أنّ «أحد الفرنسيّين فتح بازارًا كبيراً بمسقط، ونال نجاحًا كبيراً، وأصبحت البضائع الفرنسيّة متوفّرة في كلّ عمان، وبفضل هذه المبادرة سبقت البضائع الفرنسيّة السلع الألمانيّة[٤]».

فالمكان بوصفه منتجًا لمكوّنات الهوية الثقافيّة، لا تتحدّد قيمته من المساحة الجغرافيّة، بل يتجاوز الدلالة المعجميّة للمكان، ويحمل دلالات أقوى وأشمل وأنفع، ولذلك قال «شارل سيمون» في تقديمه لرحلة «مسقط» «مسقط تدعى بابليون الشرق، المقاربة مغلوطة إذا احتكمنا إلى المساحة والسكان فقط، ولكن هي عاصمة

[١]- توصّلت الباحثة نعيمة بنقاري (Naima benkari) في أطروحة قدّمتها بجامعة بيير منديس فرانس (PIERRE MENDES France) بفرنسا سنة ٢٠٠٤ موسومة بـ (هندسة المساجد الأباضيّة في المزاب وجربة وعمان؛ قراءة في مبادئ ومفهوم البناء) إلى أنّ المذهب الأباضي مذهب متكامل تجاوز في تعاليمه الأحكام العقائديّة ليؤسّس نظريّات جديدة في «فن العمارة» و«العمران» مستمدّة من الأحكام الفقهيّة.

وقد سبق للباحثة أن قدّمت ضمن منشورات اليونسكو (UNESCO) بحثًا حول تأثير الأباضيّة وحجم التبادل الثقافي على العمران في مناطق عمان ومزاب بالجزائر، وجربة بتونس.

Naima Benkari, l'influence de l'ibadisme et l'impact des échanges culturels sur l'architecture omanaise et mozabite, rapport de voyage d'étude au sultanat d'Oman au bzab(ALGERIE) et à Djerba (TUNISIE) FOND HIROYAMA pour les routes de la soie, UNESCO,PARIS,1997

[2]- Encyclopédie du commerçant: 1841,1479.

[3]- Encyclopédie de commerçant: p,1479.

[4]- journal des chambre de commerce 1907: 114.

بابليون بتعدّد تشكيلة سكّانها... وإلى التطوّر الحضاري السريع»[١].

وصفوة القول، إنّنا لا يمكن إحصاء صور مدينة «مسقط» من حيث جمالها العمراني وطبيعتها الساحرة وتعدّد ثقافاتها وتجانس هويّاتها، فهي عاصمة حضاريّة بكلّ ما تحمله الكلمة من دلالات.

«الإمام» بين الأسطورة والعبقريّة

صورة نادرة تلك التي رسمها الخطاب المعرفي الفرنسي لشخصية «إمام» مسقط؛ فهي صورة واضحة نقيّة غير مشفّرة، بعيدة عن الغموض والتعقيد والتأويل، إذ جمعت ثنائيّة الماديّة والروحيّة. وحتّى لا يتوهّم القارئ بأنّ الصورة وتمظهراتها تخضع للمجاملة والنفاق الإبداعي أو المداهنة اللاأخلاقيّة، فإنّنا تتبّعنا بدقّة متناهية صورة «الإمام» في خطابات فرنسيّة متعدّدة ومتنوّعة من حيث الاتجاهات الفكريّة والإيديولوجيّة، عسانا نعثر على تناقضات أو اضطرابات في إثبات الصفات والنعوت والمواقف، وكلّما تعدّدت المصادر زاد اعتقادنا يقينًا بموضوعيّة الوصف والتحليل. فالمواقف والأخلاق والالتزام والإيمان بالاستثمار في التنمية البشريّة، هي العوامل التي دفعت الكتّاب الفرنسيين إلى الإجماع حول عبقريّة «الإمام».

والصورة المعبَّر عنها هي رسم بالكلمات لشخصيّة نعتناها بالعبقريّة قياسًا إلى الخطاب الفكري والمعرفي الفرنسي، الذي يتحرّك في دائرة المنظومة الفكريّة والعقائديّة للمركزيّة الغربية، فنادرًا ما نجد إقرارًا غربيًا لسلطان عربي بأنّه «جميل، أربعيني، بلحية سوداء، وعمامة زرقاء محفوفة بالحرير الأحمر الفاتح... وقميص أبيض، وحزام به خنجر ذهبي»[٢].

تتكرّر مظاهر استحسان صورة «الإمام» إذ فرض أخلاقه على الغربيّين، فلم يتفانوا في المدح والاعتراف بأخلاقه وتواضعه وعلمه وحسن تدبيره «إمام مسقط طيب، ذكي، تقاطيع وجهه الأسمر رقيقة ومنظّمة، تتقاطع نظرته مع ابتسامته، لباسه في غير أبّهة أو فخفخة، لا زخرفة استثنائيّة على بذلته... إنّ الإمام هو اللقب الذي تصفه به

[1]- Revoyre, 1898: 4.

[2]- Jouannin 1904: 388.

أوروبا، فهو من سلالة النبيّ ولفظ «السيّد» الذي يسبق اسمه شاهد على ذلك»[١].

لعلّ المتتبّع لسيرة «الإمام» يتفطّن إلى مقاربات فكريّة ومعرفيّة نابعة من التنوير الفرنسي، فالصفات الماديّة والمعنويّة للإمام لم تكن حصريّة بالرحّالة والزائرين، فهي تتجاوزه إلى رجال السياسة وكبار زعماء العالم، يقول الباحث الفرنسي غافاريل (Gaffarel) في سياق شهادته حول علاقات نابليون بونابرت بالزعماء والملوك العرب «اثنان منهما كانا معروفين عند الأوروبيّين، شريف مكّة وإمام مسقط، وكان نابليون يشعرهما بكلّ مشاريعه ويسعى بواسطة ألطافه أن ينال رضاهما[٢]».

فكيف وصل الإمام إلى هذه المنزلة؟ الدرجات الرفيعة في حياة الزعماء تخلّدها الأعمال والمنجزات، والإيمان بالقيم السماويّة التي نادى بها الإسلام، أليس تواضع «الإمام» تجسيدًا لأحاديث الرسول ﷺ في التواضع والحثّ عليه؛ لأنّه صفة دالّة على طهارة النفس وقدراتها واكتمالها:

تواضع تكن كالنجم لاح ناظرا — على صفحات الماء وهو رفيع

ولا تك كالدخان يعلو بنفسه — على طبقات الجو وهو وضيع

وقال آخر:

ملأى السنابل تنحني بتواضع — والفارغات رؤوسهن شوامخ

الصفات العالية أصبحت ممارسة واقعيّة حياتيّة تعيشها الرعيّة، وتدرك آثارها وتجليّاتها ««إمام» مسقط محبوب من الجميع، ورغم سلطانه المطلق إلّا أنّه لا أحد يشتكي من التسلّط أو الظلم، وقد زادت قيمته بإدارته الحكيمة وتطويره لموارد بلده»[٣].

إنجازات «الإمام» في ميدان البحريّة شاهد آخر على إنجازاته، ومعلم من معالم قوّته، وحسن تسييره لموارد بلاده، ممّا دفع دولاً غربيّة إلى الحرص والسعي الحثيث

[1]- De Rivoyre 1898: 14,15.

[2]- Gaffarel 1908: 356.

[3]- Revue universelle de l'homme du monde 1832: 168.

لإقامة علاقات تجاريّة وعسكريّة مع السلطنة «يملك «الإمام» بحريّة قويّة تتكوّن من مجموعة من السفن الحربيّة والتجاريّة، وهي من أجود وأحسن البواخر التي يمكن العثور عليها في بحار الهند[١]».

القوّة البحريّة «للإمام» كانت ذات صيت عالمي، جعلت الرحّالة إيرياس (Eyries)[٢] يُقرُّ في رحلته إلى آسيا وأفريقيا بأنّ «القرن الثامن عشر كان الفترة المشرقة «للإمام»، فهو يمتلك قوّة بحريّة هامّة ومعتبرة،كانت تخيف ملك فارس[٣]».

ويفتخر السكان إلى غاية اليوم بهذه القوّة البحريّة التي أرعبت الأعداء، وجعلت القوى الاستعماريّة تتحالف وتتكالب وتتواطأ ضدّ السلطنة في محاولة للتقليل من نفوذها الإقليمي والدولي.

وبعيدًا عن القوّة العسكريّة والبحريّة نرصد في هذه الرحلات تجسيدًا للصفات والأخلاق العربيّة الأصيلة، وعلى رأسها الكرم، فكرم الضيافة وحسن الاستقبال والرعاية جعلت زوّار «مسقط» في دهشة وفي عجز عن تفسير مظاهر الكرم «أتلقّى كلّ صباح من السلطان الورود والفواكه والحلوى الشهيرة التي يَستلذّ بها كثيرًا أفراد الطاقم المرافق لي[٤]».

فإهداء الورود للوفد الفرنسي دلالة عميقة على ثقافة الإمام واطّلاعه على حضارة «الآخر» فالمتداول في الأدبيّات الفرنسيّة عشقهم وولوعهم الكبير بالأزهار والورود، وهي ترمز عندهم إلى المحبّة والصفاء والنقاء.

كرم الإمام سلوك يومي وعقيدة راسخة لا تتعلّق بالضيف الزائر أو الوافد العابر، فهي خلق دائم ومستمرّ « قدّم لي جندي في المساء هديّة من السلطان، فواكه ولحم خروف

---

[1]- Encyclopédie du commerçant 1841: 1479.

[٢]- هو الجغرافي الفرنسي جان باتيست إيرياسJean-Baptiste (Eyriès) (١٧٦٧-١٨٤٦) صاحب موسوعة (مختصر الرحلات الحديثة منذ ١٧٨٠ إلى يومنا) وتقع في أربعة عشر جزءًا

(Abrégé des voyages modernesdepuis 1780 jusqu'ànosjours).

[3]- Eyries 1855: 38.

[4]- De Rivoyre 1898: 29.

وعلبة من الحلويات المحليّة تسمّى «حلوى» من «مسقط» وهي ذات شهرة عالميّة[١]».

ثمّ يواصل الكاتب حديثه عن هذا السخاء اللامتناهي، فهو يصف الهدايا والإكرام مقرونًا بابتسامة «الإمام» وتواضعه وعشق الناس له حتّى إنّ دي ريفوير يقول «يستطيع السلطان أن يبتعد بحصانه دون حراسة، فحبّ الشعب... يجعله لا يخشى شيئًا[٢]».

ولا نكاد نحصي المشاهد والشواهد الدالّة على صفات «الإمام»، فقد اقترن ذكره في هذه الكتابات بالذكاء وحسن تدبير شؤون البلاد، وبالكرم والذوق الرفيع في اختيار الهدايا، فهو يجمع بين الأصالة والحداثة، فالأصالة مجسّدة في الخنجر العالي العالمي الذائع الصيت والشهرة، وبين الورود ودلالاتها المختلفة في الثقافة الفرنسيّة.

التسامح الديني والتنوّع العرقي

يذهب أغلب الكتّاب الذين زاروا السلطنة أو كتبوا عنها إلى أنّ مكانها مزيج وفسيفساء، متنوّعة الألوان والألسنة، في تجانس عجيب لم تشهده الحضارات والثقافات الإنسانيّة المختلفة. يقول الباحث الفرنسي لوكور غراندميزون (le Cour grand maison) «إنّ حضور سكّان مكان قادمين من الخارج وتكيّفهم بسرعة في المدن الساحليّة يوحي بفكرة التفتّح والتسامح مع الأجانب[٣]».

التسامح وثقافة التعايش افتقدتها أمم عريقة[٤] بينما تجتمع أجناس مختلفة الأطياف في مسقط وفي لوحات راقية للتسامح بين «الأنا» و «الآخر» مع احترام للخصوصيّات الثقافيّة والهويّات العقائديّة والاجتماعيّة «هنا الزنجي ... بجواره الغربي الحضري بلباسه الأبيض ونظرته الذكيّة، بعيدًا عنه بدوي الصحراء في برنسه المصنوع من وبر الإبل... ثمّ المفاوض الهندي، عاري الصدر، أسمر الجسد، الأذنان مملوءتان بالمجوهرات[٥]».

[1]- DE Rivoyre 1898: 15.

[2]- De Rivoyre: 16.

[3]- lecourgrandmaison, 200: 33.

[٤]- نجحت سلطنة عمان في تسيير الثقافات والعقائد المختلفة حيث انصهرت كلّها في ثقافة « الاختلاف» احترامًا للخصوصيّات الثقافيّة والدينيّة، وهذا ما عجزت عن إنجازه وتحقيقه دول كبيرة ومتطوّرة كفرنسا وبلجيكا وألمانيا، ممّا أدى إلى تصادم الأقليّات وبروز اليمين المتطرّف.

[5]- De Rivoyre 1898: 12.

هذه الأعراق متناغمة ومتجانسة في سيمفونيّة ثقافة الاختلاف دون إقصاء أو صدام، فالتنوّع الثقافي والعرقي يشكّل أحد جذور التنمية والاستقرار الاجتماعي، وقد سبقت فيه»السلطنة» منظّمة اليونسكو التي لم تعلن عن أهمّية التنوع الثقافي إلاّ في سنة ٢٠٠٥ في مؤتمرها الثالث والثلاثين.

هذا التنوّع العرقي بكلّ محمولاته الثقافيّة والأيديولوجيّة والعقائديّة، لم يكن ليتعايش ويتآلف لولا وجود قيمة إنسانيّة عالية هي الشخصيّة العمانيّة، بثقافتها المتسامحة والراقية «أذهب إلى صديقي (G) أين أجد دائمًا عربيًّا حيث أحبّ أن أحاوره حول هذا البلد العجيب، وأتعرّف على حياة سكّانه وأفكارهم، وأُبهر دائمًا بالذكاء الخارق لهذا الجنس البشري، ودون ملل أستمع لحكاياتهم وأشعارهم[١]».

ويتقاسم العديد من الكتاب الفرنسيين أفكارًا موحّدة حول طيبة الرجل العماني وتسامحه وحسن تقبّله «للآخر» «أخلاقهم لطيفة، كثيراً منهم دون معرفتي يعرضون عليّ المساعدة، وهم في ذلك ملتزمون بتعاليم دينهم المحمّدي[٢]» وغالبًا ما يكون مغادرة «عمان» مثارًا لعواطف ومشاعر متنوّعة «وقد غادرت مسقط حزينًا على عطفهم (السكّان) وخاصّة أميرهم (تواضعه وكرمه)»[٣].

وقد ازدهرت التجارة وتنوّعت بتنوّع الأعراق بفضل مناخ الحرية والتسامح السائد في جميع مناطق السلطنة، وأسواقها خاصّة (مطرح ومسقط)، وإذا كان العالم اليوم أصبح قرية صغيرة بفضل التواصل وثقافة العولمة، فإنّ «مسقط» كانت عاصمة ثقافيّة عالميّة قبل ظهور التنظير للتنوّع الثقافي والعرقي، والدعوة إلى سيادة ثقافة الاختلاف واحترام «الآخر» والمثاقفة الإيجابيّة المبنيّة على أسس النديّة واحترام الخصوصيّات دون إقصاء أو تلاشي «الأنا» في «الآخر»؛ فقد شهد العالم على الفضاء المتنوّع للثقافات والديانات في السلطنة، حتّى إنّ الموقع السياحي الفرنسي الشهير (رحلات مثاليّة) أشار في أحد نشريّاته إلى أنّ السلطنة وسكّانها يتعايشون مع مختلف المذاهب والديانات دون حرج أو تطرّف ومغالاة، فأغلبيّة الناس تدين بالإسلام، بالإضافة إلى

[1]- Jouannin, 1904: 299, 300.

[2]- Revue l'universelle de l'homme 1832: 269.

[٣]- المرجع السابق، ١٧٠.

أقليّات هنديّة وبوذيّة ومسيحيّة ويهوديّة، تمارس شعائرها دون إقصاء أو مضايقة[١].

صور متنوّعة

مشاهد ولوحات أخرى متنوّعة عثرنا عليها في أثناء قراءتنا لهذه الرحلات ولهذه التقارير العلميّة الصادرة عن أعلى الهيئات العلميّة والأكاديميّة الفرنسيّة.

بعض الصور طريفة، وأخرى غريبة، وثالثة أثارت الإعجاب والتعجّب، منها تلك الصور التي ذكرها جوانّين (Jouannin) لأحد الفرنسيين وقد استقرّ «بمسقط» وتعلّم اللغة العربيّة وتحوّل من تاجر إلى دارس للمخطوطات «لم يغادر «مسقط» منذ خمس سنوات، فهو يعيش وسط أصدقائه العرب، تجمعه بهم صداقة كبيرة، حيث تعرّب وأصبح متميّزًا بدراسة المخطوطات[٢]».

فثقافة قبول «الآخر» المختلف أصيلة وعريقة في المنظومة الفكريّة والسلوكيّة للمجتمع العُماني، فهي أصيلة في المجتمع بدليل تكرارها عند جميع أفراد المجتمع «رئيس البريد صديقي، وأذهب للجلوس عنده فوق الزرابي (المفروشات التقليديّة) وأحتسي معه القهوة، وكلّ عمّاله وموظّفيه يصافحونني بكلّ ودّيّة وكرامة[٣]».

أمّا الصورة الثانية، فهي للمرأة العمانيّة، إذ لم يرد وصفها إلّا نادرًا، وفي خطاب يجسّد طهارتها وحياءها واعتزازها بلباسها «أمّا نساؤهم فلم أتحدّث إليهن وهنّ يرتدين لباسًا يغطيهن، فلا تستطيع أن تحكم عليهنّ بالقبح أو الجمال[٤]» أمّا دي ريفوير (De Rivoyre)، فهو يستغرب فقط ممّا تضعه المرأة على أنفها من قناع «لم أعثر عليه ولم أشاهده في كلّ الدول التي زرتها من المغرب إلى القسطنطينيّة، ومن مصر إلى الهند، وتتفنّن النسوة في تزيينه وترصيعه بالذهب وغيره[٥]...».

[1]- www.voyage-idealo-fr

[2]- De Rivoyre 1898: 297, 298.

[3]- De Rivoyre, 1898: 302.

[4]- Revue universelle, 1832: 170.

[5]- Jouannin,1904: 11.

من الصور النادرة والطريفة التي شدَّت انتباه الرحّالة الفرنسيين القدماء إلى «مسقط»، الحمير العماني؛ فقد أشاد به الكثير متعجّبين من قوّته وبنيته «لقد أحضرنا أحمرة من «مسقط» وهي من جنس نادر وجميل جدًّا، وكبير الحجم، والذي يجب توريده إلى فرنسا ومضاعفة عدده بالتهجين والتخصيب»[١] ولم تكن هذه الشهادة الوحيدة، بل نرصد صورًا أخرى تفسّر وجود هذا الحيوان في مسقط «أمّا الحمير فهي تُفضَّل هنا عن الأحصنة لصعوبة التضاريس، وهي من النوع الجميل...وقد رأيت الكثير منها، وهم رائعون، وقد أرسل إمام «مسقط» بعضهم إلى الجنرال ماغالون لامورتيير Magallon La Mortiére»[٢].

يضاف إلى الصور السابقة مشاهد أخرى تستوقف القارئ، منها كثرة الفواكه والأسماك وجمال الإبل «أمّا الإبل فأرقاها نوعًا عند العرب إبل «مسقط» على الخليج الفارسي، وقد رأيت أسعارها تصل إلى ٤٠٠ فالاريس falaris- أي ما يعادل ٢٠٠٠ فرنك[٣]».

وفي الخلاصة، إنَّ «عمان» بكلّ محمولاتها الثقافيّة وموروثها التاريخي جسّدت العولمة المعاصرة بكلّ أبعادها الاقتصاديّة بفتح أسواقها أمام المنتوجات الفرنسيّة والإنجليزيّة وغيرها، فكانت حركة انتقال البضائع تسير وفق معايير ومقاييس دوليّة معاصرة.

ومن الناحية الثقافيّة والإنسانيّة، فقد تعايشت فوق تربة «السلطنة» إثنيات متعدّدة ومتنوّعة، تؤمن كلّ واحدة بهويّتها المتميّزة، ولم تشعر مطلقًا بالإقصاء أو التهميش، بل احتوتها ثقافة قبول «الآخر» ومبادئ التسامح والتعايش وكرم الضيافة.

وصدق المقريزي حين أورد أحاديث للرسول ﷺ في فضل عمان وأهلها:

روى ابن عمر عن النبيّ ﷺ أنّه قال: «إنيّ لأعلم أرضًا من أرض العرب يقال لها عمان على شاطئ البحر الأحمر، الحجّة منها أفضل أو خير من حجّتين من غيرها».

[1]- Cossigny: 57.

[2]- Milbert,1812:249.

[3]- Tamisier, 1840: 173.

وترديده أيضًا للحديث المنسوب للنبيّ ﷺ: «من تعذَّر عليه الرزق فعليه بعمان وأمّا حرّها فممّا يضرب به المثل». (المقريزي، ٥٦).

خاتمة

لعبت الصورولوجيا كآليّة للتشكيل الثقافي والكشف عن أنساقها المضمرة؛ لإثبات العلاقة التواصليّة بين الأنا والآخر ضمن الصراع والحوار الحضاري بين الثقافات والإثنيات.

إنّ الصورولوجيا ليست منهجًا انطباعيًّا وموقفًا عشوائيًّا آنيًّا تتحكّم فيه الأهواء والمشاعر والمصالح البراغماتيّة المحدودة في الهدف والغاية، بل هي عين ناظرة واعية، تلج عوالم المثاقفة وفضاءات ثقافة الاختلاف للإقرار بوجود الآخر/ المختلف في هويّته ومنجزه الحضاري ومساهماته في البناء الحضاري الإنساني، باعتبار الاختلاف نسق فكري وثقافي فطري يعترف بالبناء الحضاري المشترك؛ لأنّ الحضارات جميعها خلاصة للتراكمات الفكريّة والمعرفيّة للإنسانيّة جمعاء، ممّا ينفي فكرة النقاء الحضاري والإنجاز الفردي.

لقد أفادت العين الناظرة لكلّ من دونيس دي ريفوير (Denis de Rivoyre) وأندريه جوانّين (André Jouannin) عن صور ومشاهد ومواقف ورؤى لإمام «مسقط»، توحي بالشموخ والوعي السامي والراقي لفكر التسامح والتأصيل لثقافة الكرم المتوارث من مرجعيّات ثقافيّة ودينيّة، وتدعو لاحترام الغيريّة واستقبال المغايرة.

فعلى الرغم من إذكاء المركزيّة الغربيّة للعنصريّة، وتكريس ثقافة الإقصاء والتهميش والدونيّة واستصغار منجز الاختلاف، إلّا أنّ الرحّالة أوضحوا صورة «مسقط» بواقعيّة بعيدًا عن التصنّع، مدحًا وذمًّا، استحسانًا واستهجانًا، فجاءت صورة العامّة براديغما للعامّة في أيّ فضاء بشريّ بتناقضاتها وصراعاتها وتنوّع أشكالها وهيئاتها وثنائيّاتها الموزّعة بين الخير والشر، والثقة والخيانة والنظافة والقذارة..وهكذا.

بينما شكّلت صورة «الإمام» والنخبة نموذجًا للوعي بالآخر والهويّة، كشفت عن تساؤلات جدليّة الأنا والآخر ضمن الانفتاح الواعي بوجود الغيريّة في فضاء

الخصوصيّة الثقافيّة؛ للتأسيس لفكر واقعي ومنطقي يكرّس فكرة التعايش بين تجليّات مرآة الآخر بغيريّته واختلافاته وهويّاته وبين هويّة الأنا وثقافتها.

وإذا كان فلاسفة التنوير قد قاربوا الغيريّة برؤى فلسفيّة مجرّدة؛ لأنّها مبحث من مباحث الوجود، ورهان من رهانات بناء الإنسان الكوسموبوليتي، فقد اعتبر إيمانويل ليفيناس (Emmanuel Levinas) (١٩٠٦- ١٩٩٥) الوجه مرآة حقيقيّة لدعوة الآخر للتواصل، وعدَّها هوسرل ١٨٥٩-١٩٣٨) (Edmund Husserl) جزءًا من مفهوم التذاوت، وجعلها بول ريكور (Paul Ricœur) (١٩١٣-٢٠٠٥) مطابقة للذات (الذات عينها كآخر) (Soi-mêmecomme un autre) فإنّ الصورة عند دونيس دي ريفوير (Denis de Rivoyre) وأندريه جوانّين (André Jouannin) تجاوزت المتخيّل الأدبي والسرد الفانتاستيكي والتمثُّلات العجائبيّة إلى تجسيد الحقائق انطلاقًا من المعايشة والاحتكاك الدائم؛ فجاءت الصور امتدادًا طبيعيًّا لمرجعيّات الإسلام الصحيح، لذلك اجتمعت في شخص «الإمام» تشكيلة من الصفات والمحاسن، شكَّلت في منبعها وأصولها مبادئ الإسلام العقائديّة من حب وخير وجمال ووفاء وصدق.

لائحة المصادر والمراجع

المراجع باللغة العربيّة

١. إدوارد سعيد، الثقافة والإمبرياليّة، ترجمة: كمال أبو ديب، ط٤، دار الآداب، ٢٠١٤، بيروت.

٢. القزويني زكريّا بن محمّد بن محمود، (دون تاريخ) آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر، بيروت.

المراجع باللغة الفرنسيّة

1. Cossigny, C. Charpentier, N^e 477, voyage à CONTON, capitale de la province de ce nom, à la CHINE,chez André, imprimerie – librairie, PARIS.

2. Didier, Charles, 1832, Aspect de Mascate, Revue Universelle, bibliothèque de l'homme du monde et de l'homme politique au 19eme siècle, première année, tome III, Bruxelles Louis Hauman et C, éditeurs.

3. Encyclopédie du commerçant, Mascate, Dictionnaire du commerce et des marchandises, 1841, tome II, Guillaumin et C^ie, Editeurs, Paris.

4. Eyriès et Jacobs Alfred,1855,Voyage en Asie et en Afrique, Furne, librairie, éditeur, Paris.

5. Gaffarel, Paul, 1908, La politique Coloniale de la France de 1789 à 1830, Félix Alcan, éditeur, Paris.

6. Gobineau, le Comte,1922, Trois ans en Asie de 1855-1858,tome I, Bernard Grasset, éditeur, Paris.

7. Jouannin, André,1904,deux mois à Mascate, la revue hebdomadaire, N° 38, treizième année,librairie Plon.

8. LavergneMarc,Dumortier Brigitte,2002, L'OMAN contemporain, état, territoire,identité, Editions, KARTHALA,Paris.

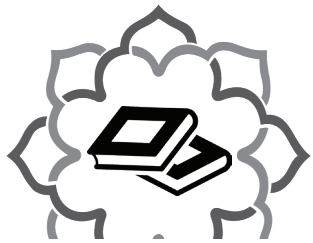
9. Le Cour Grandmaison, Bruno, 2000,Le sultanat d'Oman, Editions KARTHALA, Paris.

10. Le Journal des chambres de commerce et d'industrie, Mascate, 1907, 26eme Année, Ne 6, Direction, Rédaction, Administration, Paris.

11. Milbert, M.j,1812, voyage pittoresque à l'ile de France, au cap de bonne espérance et à l'ile de Ténériffe, tome deuxième,A. NEPVEU, libraire.

12. Rivoyre,Denis de, Mascate,1898,Paris, Bibliothèque nationale de France.

13. Tamisier,Maurice,voyage en Arabie,séjour dans le Hedjaz,1840,Louis Desessart, Editeur, PARIS.



قراءات علميّة

في الفكر والتراث الاستشراقي

مصادر يهوديّة بالقرآن للمستشرق شالوم زاوي

ـ عرض وتقويم ـ

د. أحمد صلاح البهنسي

مصادر يهوديَّة بالقرآن للمستشرق شالوم زاوي

-عرض وتقويم-

د. أحمد صلاح البهنسي(*)

المُلخَّص:

يتناول الباحث في هذه المقالة المفهوم والنهج الاستشراقيّ الإسرائيليّ حول دراسة القرآن الكريم، من خلال عرض ودراسة وتقويم ما أورده الحاخام والمستشرق الإسرائيليّ المستشرق شالوم زاوي، في كتابه «مصادر يهوديّة بالقرآن»، هذا الكتاب الذي يُعدّ من الدراسات الاستشراقيَّة الإسرائيليَّة النادرة التي تُقدِّم ترجمة لمعاني القرآن الكريم للعبريَّة، مضافًا إلى أنَّه يقدِّم نقدًا من منظور استشراقيّ إسرائيليّ لآيات القرآن، رادًّا عددًا كبيرًا من آياته إلى مصادر دينيَّة يهوديَّة قديمة ومتأخِّرة، ولمصادر أخرى غير أصيلة، علاوة على اعتبار عدد من ألفاظه ذات أصول «عبريَّة» وأخرى أجنبيَّة. كما يعكس الكتابُ جانبًا مهمًّا من موضوعات الاستشراق الإسرائيليّ واهتماماته وسِماته التي تميِّزه عن مراحل استشراقيَّة يهوديَّة أخرى، أو حتَّى عن مدارس استشراقيَّة غربيَّة.

المحرِّر

---

*- باحث متخصِّص في الاستشراق الإسرائيليّ، من مصر.

المقدّمة

يُعدُّ كتاب «مصادر يهوديَّة بالقرآن» لمؤلِّفه شالوم زاوي من مؤلَّفات الاستشراق الإسرائيليّ المهمَّة، حيث سعى مؤلِّفه إلى ردِّ عددٍ كبيرٍ من آيات القرآن إلى مصادر دينيَّة يهوديَّة. وتأتي هذه المقالة لتعرِّف بهذا الكتاب وتعرض فرضيّاته حول القرآن، مع تحليلها ونقدها.

يمثِّل الاستشراق الإسرائيليّ المرحلة الثالثة والأخيرة من مراحل تطوُّر «المدرسة اليهوديَّة في الاستشراق»[١]، والتي تبدأ بالاستشراق اليهوديّ العامّ، ثمَّ الاستشراق الصهيونيّ، وأخيراً الاستشراق الإسرائيليّ. ففي التاريخ الحديث يبدأ الاستشراق اليهوديّ بالتوجُّه نحو دراسة الإسلام والمجتمعات الإسلاميَّة؛ بوصفها جزءًا من الحركة الاستشراقيَّة في الغرب، التي ظهرت مع بدايات القرن الثامن عشر الميلاديّ[٢].

أمَّا الاستشراق الصهيونيّ فقد ارتبط -بطبيعة الحال- بالحركة الصهيونيَّة التي ظهرت في شرق أوروبا عام ١٨٨١م، بهدف تقديم خدمات علميَّة للحركة الصهيونيَّة، وتأصيل الوجود اليهوديّ في فلسطين. ثمَّ يأتي بعد ذلك «الاستشراق الإسرائيليّ» مع بداية قيام الكيان الإسرائيليّ على أرض فلسطين المحتلَّة عام ١٩٤٨م وحتَّى يومنا هذا؛ بوصفه امتدادًا للاستشراق «اليهوديّ» و «الصهيونيّ». ولهذا نجد تداخلاً وتشابكًا في موضوعات الاستشراق الإسرائيليّ واهتماماته مع موضوعات كلٍّ من الاستشراق «اليهوديّ» و «الصهيونيّ» و «الغربيّ» واهتماماتهم[٣].

وقد حاز القرآن الكريم مكانة مهمَّة وبارزة من بين موضوعات الاستشراق الإسرائيليّ واهتماماته؛ سواء بالدراسة، أو الترجمة، أو النقد والتحليل. وفي إطار هذا الاهتمام يأتي الكتاب الماثل للعرض النقديّ بعنوان: «מקורותיהודייםבקוראן (مصادر يهوديَّة بالقرآن)» باللغة العِبريَّة لمؤلِّفه الحاخام والمستشرق الإسرائيليّ «א.שלומזאוי» أندريه شالوم زاوي، الصادر في القدس عن دار نشر «دافير» الإسرائيليَّة

[١]- حسن، محمَّد خليفة: «المدرسة اليهوديَّة في الاستشراق»، مجلَّة رسالة المشرق، المجلَّد ١٢، الأعداد ١-٤، القاهرة ٢٠٠٣م، ص٤٥-٦٠.

[٢]- م.ن، ص٤٥.

[٣]- البهنسي، أحمد صلاح: «الاستشراق الإسرائيليّ -الإشكاليَّة، السمات، والأهداف-»، مجلَّة الدراسات الشرقيَّة، العدد ٣٧، ٢٠٠٧م، ص٤٧٠.

عام ١٩٨٣م، والذي يعدُّ من المؤلَّفات النادرة التي تركِّز بالتحليل والنقد على الآيات القرآنيَّة؛ إذْ شمل جميع سور القرآن الكريم، رادًّا عددًا كبيرًا من آياته إلى مصادر دينيَّة يهوديَّة قديمة ومتأخِّرة، ولمصادر أخرى غير أصيلة، علاوة على اعتبار عدد من ألفاظه ذات أصول «عبريَّة» وأخرى أجنبيَّة.

ويعدُّ الكتاب من المؤلَّفات التي تعكس مرحلة الاستشراق الإسرائيليّ؛ بوصفها واحدة من أهمّ مراحل المدرسة اليهوديَّة في الاستشراق وأكثرها خطورة، كما أنَّه يعكس سمات هذه المرحلة وما يميِّزها عن مراحل استشراقيَّة يهوديَّة أخرى، وعن مدارس استشراقيَّة غربيَّة عامَّة؛ ولاسيَّما فيما يتعلَّق بفهم الرؤية الاستشراقيَّة الإسرائيليَّة للقرآن الكريم، وكيفيَّة توظيف هذه الرؤية، ومحاولة ترويجها في الغرب؛ سواء في المحافل العلميَّة، أو حتَّى الإعلاميَّة، وفي الوقت نفسه كيفيَّة توظيفها في الداخل الإسرائيليّ؛ لتقديم صورة مغلوطة ومشوَّهة عن القرآن الكريم؛ باعتباره الكتاب المقدَّس للمسلمين والمصدر الأوَّل لعقيدتهم الدينيَّة، وهو ما يمثِّل إضافة معرفيَّة وعلميَّة لفهم الاستشراق الإسرائيليّ ومثاقفته على نحو جيِّد.

ويزيد من أهمِّيَّة الكتاب أنَّه من المؤلَّفات الاستشراقيَّة القليلة التي قدَّمت «ترجمة» لمعاني القرآن الكريم إلى العبريَّة شملت كثيرًا من آيِ القرآن بجميع سوره الـ ١١٤. وعلى الرغم من أنَّ مؤلِّفه لم يحدِّد إذا كان هو صاحب هذه الترجمات أم لا، فقد وجّه الشكر في بداية كتابه إلى دار نشر «دافير» الإسرائيليَّة التي سمحت له باقتباس أجزاء من ترجمة «ريفلين» لمعاني القرآن الكريم إلى العبريَّة[١]، وهي ترجمة لا تخلو من أخطاء؛ إذْ إنَّ صاحبها حاول من خلالها إثبات التأثيرات اليهوديَّة في القرآن الكريم، عبر الهوامش العديدة التي عرضها أسفل صفحات الترجمة[٢].

وبالتالي؛ فنحن أمام كتاب يحتوي على قِسْمَين عن القرآن الكريم:

---

[١]- هي الترجمة الثانية من الترجمات العبريَّة الكاملة والمطبوعة لمعاني القرآن الكريم. صدرت عن دار نشر «دافير» التي كانت تتبع المستوطنين اليهود في يافا شمال فلسطين عام ١٩٣٦م، وقام بها المستشرق اليهوديّ «يوسف يوئيل ريفلين»، وجاءت تحت عنوان «אלקוראן - תרגוםמערבית» (القرآن: ترجمة من العربيَّة)، (انظر: البهنسي، أحمد صلاح: «الترجمات العبريَّة لمعاني القرآن الكريم-التاريخ، والأهداف، والإشكاليَّات-»، بحث منشور في كتاب المؤتمر العالميّ للقرآن الكريم، جامعة أفريقيا العالميَّة الإسلاميَّة، السودان، ديسمبر ٢٠١١، الكتاب الأوَّل، ص١٥).

[٢]- البهنسي، «الترجمات العبريَّة لمعاني القرآن الكريم - التاريخ، والأهداف، والإشكاليَّات-»،م.س، ص١٥-١٦.

الأوَّل: ترجمة لمعانيه إلى اللغة العبريَّة.

والثاني: نَقْد للآيات القرآنيَّة وردّها إلى مصادر يهوديَّة وأخرى أجنبيَّة غير أصيلة.

ومع ملاحظة صعوبة تمييز أيٍّ من الترجمات قام بها مؤلِّف الكتاب، وأيٍّ منها اقتبسها من ترجمة ريفلين العبريَّة لمعاني القرآن الكريم، أو من ترجمات أخرى لمعاني القرآن الكريم؛ سواء عبريَّة، أو حتَّى فرنسيَّة، إلَّا أنَّ الكتاب يعرِّفنا على صورة من صور تناول الاستشراق الإسرائيليّ للآيات القرآنيَّة المترجمة إلى العبريَّة بالنقد والتحليل، وعلى غرض الفكر الاستشراقيّ الإسرائيليّ من ذلك؛ ما يزيد من أهمِّيَّة عرضه ونقد منهجيّته وفرضيّاته التي يطرحها لفهم توجُّهات الاستشراق الإسرائيليّ نحو القرآن الكريم.

يقع الكتاب في ٢٦٩ صفحة من القطع الكبير، وينقسم وفقًا لقائمة محتوياته إلى: ١- تمهيد. ٢- مقدّمة. ٣- ملاحظات وتفسير للقرآن. ٤- سورة الفاتحة. ٥- السورة الثانية حتَّى الأخيرة. ٦- ملخَّص. ٧- بيبلوغرافيا. ٨- قائمة سور القرآن. ٩- خلاصة بـاللغة الإنكليزيَّة. ومن الممكن تقسيم محتويات الكتاب -من حيث طريقة عرضه للأفكار والموضوعات- إلى جزأين أساسيّين:

الأوَّل نظريّ، ويشمل أقسام: التمهيد والمقدّمة، وملاحظات، وتفسير للقرآن، وملخَّص وخلاصة باللغة الإنكليزيَّة. وقد ضمّنها أهمّ أفكاره عن ردّ القرآن إلى مصادر يهوديَّة، مستشهدًا بأدلَّة عدّة؛ تاريخيَّة، ودينيَّة، ولغويَّة؛ منها أنَّ القرآن لم يدوَّن إلَّا في أواخر القرن السابع الميلاديّ، أو أوائل القرن الثامن الميلاديّ، في حين أنَّ العهد القديم سبقه بحوالي ألف عام[١]، مضافًا إلى استشهاده بكلٍّ من المستشرقَيْن اليهوديَّيْن: إجنتس جولدتسيهر[٢]، وأبراهام كاتش[٣]، اللذَين قالا إنَّ اليهود

[١]- א.שלומזאוי: מקורותיהודייסבקוראן: הוצאתדביר: ירושלים ١٩٨٣: עמ' ٢٦.

[٢]- إجنتس جولدتسيهر (١٨٥٠-١٩٢١م) IgnazGoldziher : مستشرق يهوديّ من أصل مجريّ، يُعدُّ عمدة المستشرقين اليهود في التاريخ الحديث، بل يُعدُّ أهمّ مستشرق ظهر في الغرب خلال القرون الثلاثة الأخيرة، وهو المسؤول عن إحياء الاهتمام اليهوديّ بالدراسات الإسلاميَّة والعربيَّة في العصر الحديث، وهو الذي وضع قاعدة الدراسات الإسلاميَّة وأسَّسها بالنسبة إلى الاستشراق الحديث على وجه العموم، وأعماله في مجال الدراسات الإسلاميَّة لا يستغني عنها مستشرق (انظر: التهامي، نقره: القرآن والمستشرقون -في مناهج المستشرقين في الدراسات العربيَّة والإسلاميَّة-، الكويت، المنظَّمة العربيَّة للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٨٥م، ج١، ص٤٦-٤٧).

[٣]- أبراهام إسحق كاتش (١٩٠٨-١٩٩٨م) Abraham Katsh: يُعدُّ واحدًا من أهمّ الباحثين في مجال الوثائق

المعاصرين لمحمَّد كانوا أصحاب تأثير على الأفكار المتضمَّنة في القرآن، وأنَّ ثمّة كثيراً من الأساطير الدينيَّة اليهوديَّة التي جرى تضمينها في كتب المسلمين الأوائل حول القرآن وسيرة محمَّد؛ مثل: تفسير الطبري، وتفسير البيضاوي، وكتاب البخاري، مؤكِّدًا على أنَّ القرآن انبنَى بشكل عامّ على أفكار العهد القديم، وفي مقدّمتها حبّ الإله ووحدانيّته المطلقة[١].

ويتضمَّن هذا الجزء -أيضًا- عددًا من الفرضيّات اللغويَّة التي حاول من خلالها التشكيك في أصالة لغة القرآن وردّها إلى لغات أخرى ساميَّة، ولا سيَّما العبريَّة منها، فيذكر أنَّ لفظة «القرآن» جاءت من اسم الفعل في العبريَّة «קרא»؛ بمعنى: قراءة أو تلاوة أو تسميع، وهذا اللفظ العبريّ جاء منه -أيضًا- كلمة «מקרא» (المِقْرا؛ أي الشريعة المقروءة في اليهوديَّة)، التي تشير إلى التسمية اليهوديَّة لكتابهم المقدَّس المعروف في الأوساط العربيَّة بـ «العهد القديم»[٢].

أمَّا الجزء الثاني فهو تطبيقيّ، ويقع في قسمي «سورة الفاتحة»، و«السورة الثانية حتَّى الأخيرة». يشمل ترجمةً لعدد من آيات السور القرآنيَّة، مع التعليق عليها لردِّ ما وردَ فيها إلى مصادر دينيَّة يهوديَّة مختلفة؛ سواء على مستوى العقيدة، أو الشريعة، أو حتَّى اللغة. ومثال ذلك: ترجمته صيغة «البسملة»؛ إذْ يردّ لفظ الرحمن (רחמן) إلى التلمود والمدراشيم وصيغ صلوات بني إسرائيل، من دون أن يضرب مثالاً على ذلك، أو يحدِّد مواضع معيَّنة في هذه المصادر اليهوديَّة[٣].

ومن الأمثلة الواردة في هذا الجزء -أيضًا- ترجمته للآيات ٦٠-٧٠ من سورة البقرة، والتي علَّق عليها زاوي بالقول: «إنَّ القرآن خلَط في هذه الآيات بين البقرة الحمراء الوارد ذِكرُها في سِفْر العدد بالتوراة، وبين العجل مقطوع الرأس الوارد ذِكره في سِفر

التاريخيَّة اليهوديَّة، ولد في بولندا وهاجر إلى الولايات المتَّحدة عام ١٩٥٢م، وحصل من جامعة نيويورك على درجات علميَّة مختلفة في الرياضيّات والقانون، كما أنَّه درَّس في الجامعة اللغة العبريَّة لأوَّل مرَّة في تاريخ هذه الجامعة انظر:

Abraham Katsh. Judaism in Islam; New York University Press; USA ;١٩٥٤;PP١-٢.

[١]- שלומזאוי:שם، עמ ٣٠-١٤.

[٢]- שם، עמ١٥.

[٣]- שם، ١٦.

التثنية بالتوراة». كما أنَّه يذهب إلى أبعد من ذلك بإقحام كلمات غير واردة في النصّ القرآنيّ بعد ترجمتها إلى العبريَّة، ومن أمثلة ذلك ترجمته للآية ١٢٤ من سورة البقرة: ﴿...**قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا...**﴾؛ إِذْ يُترجم لفظة «إمام» إلى «כוהן» (كاهن) العبريَّة، ويردّ أصلها إلى التلمود[١].

وكذلك يُلاحَظ في هذا الجزء من الكتاب أنَّ ترقيم الآيات القرآنيَّة المترجَمة إلى العبريَّة يختلف عن ترجمتها في الأصل القرآنيّ العربيّ، ومن الواضح أنَّ ذلك عائد إلى اعتماده على ترجمات للأصل العربيّ للقرآن، وعدم اعتماده على النصّ الأصليّ، وكان من ضمنها ترجمة أهارون بن شيمش العبريَّة[٢] لمعاني القرآن الكريم[٣]، التي جاء فيها الترقيم مخالفًا للأصل؛ فقد جاء في نهاية كلِّ خمس آيات، وليس في نهاية كلِّ آية، كما أغفل في بعض الأحيان ذكر بعض فواتح السور المكوَّنة من حروف منفصلة[٤].

أوَّلًا: مؤلِّف الكتاب ونقد منهجه

١- المؤلِّف وسيرته العلميَّة:

على الرغم من قلَّة المعلومات البيبلوغرافيَّة المتوفِّرة عن الحاخام شالوم زاوي مؤلِّف الكتاب، يمكن لما يتوفَّر منها أن يساعد على الوقوف على كثيرٍ من جوانب شخصيَّته العلميَّة والفكريَّة، ومحاولة معرفة الدوافع التي وقفَت وراء تأليفه لهذا الكتاب، وهل هو مؤهَّل لهذا العمل أم لا؟.

والحاخام أندريه شالوم زاوي هو يهوديّ من أصول جزائريَّة، ولد في مدينة وهران (غرب الجزائر) عام ١٩١٦م لأسرة يهوديَّة جزائريَّة متديِّنة، وتوفيّ في القدس عام

---

[١]- שלומזאוי:שם، עמ ٥٩.

[٢]- قام بهذه الترجمة الدكتور أهارون بن شيمش، وصدرت الطبعة الأولى منها عام ١٩٧١م، تحت عنوان «הקוראן והקדושתרגוםחופשי» (القرآن المقدَّس...ترجمة حرَّة) (انظر: البهنسي، «الترجمات العبريَّة لمعاني القرآن الكريم -التاريخ، والأهداف، والإشكاليَّات-»،م.س، ص١٦-١٧).

[٣]- انظر: قائمة المراجع للكتاب، ص٢٥٩.

[٤]- هيكل، أحمد الشحات: «الترجمات العبريَّة لمعاني القرآن الكريم-أهداف سياسيَّة ودينيَّة-»، مجلَّة القدس، العدد ٩٤، أكتوبر ٢٠٠٦م، ص٨٧.

٢٠٠٩م، وهو بالأساس حاخام ينتمي إلى تيَّار اليهوديَّة الليبراليَّة أو الإصلاحيَّة التي نادت بإدخال تعديلات وتيسيرات على اليهوديَّة التقليديَّة على مستوى الأفكار والتشريعات والطقوس[١].

تلقَّى زاوي تعليمه الأساسي في مدينة وهران الجزائريَّة في إحدى المدارس الفرنسيَّة، وبين عامي ١٩٣٦-١٩٣٩م تلقَّى تعليمًا دينيًّا يهوديًّا في فرنسا وأصبح حاخامًا، كما حصل على شهادة الفلسفة من جامعة السوربون الفرنسيَّة بباريس، وعقب ذلك تولَّى وظائف ومناصب عدَّة؛ من أبرزها: حاخام للجنود اليهود في الجيش الفرنسيّ، وكذلك حاخام الطائفة اليهوديَّة في مدينة سيدي بلعباس الجزائريَّة، كما أنشأ عام ١٩٥٥م المعهد الوطنيّ للدراسات العبريَّة في باريس الذي تتمثَّل مهمَّته في تدريب الحاخامات الليبراليِّين الناطقين بالفرنسيَّة ومعلّمي اليهوديَّة، وخلال عقد الستينيَّات من القرن الماضي عاد إلى الاستقرار النهائيّ في القدس[٢].

أمَّا عن مؤلَّفاته: فمعظمها بالفرنسيَّة، إلى جانب عدد قليل منها بالعبريَّة وبالإنكليزيَّة، ومن أبرزها بالفرنسيَّة كتاب «مقدّمة يهوديَّة للعهد القديم، عام ١٩٦٦م»، وبالعبريَّة كتاب «اليهوديَّة الحيَّة، عام ١٩٦٩». كما قام بعدد من الترجمات من العبريَّة إلى الفرنسيَّة بالاشتراك مع مترجمِين آخرين؛ ومن أشهرها كتاب «موسى بن ميمون-كتاب المعرفة-» الذي صدر في باريس عام ١٩٦١م، كما أنَّ له مقالات عدَّة منشورة باللغات الفرنسيَّة والعبريَّة والإنكليزيَّة، ومن أبرزها مقالة «اليهوديَّة الليبراليَّة» المنشورة في مجلَّة الفكر اليهوديّ في باريس عام ١٩٨٥م، ومقالة «محمَّد وإسرائيل» المنشورة في مجلَّة سينس الفرنسيَّة عام ١٩٨٣م، ومقالة عن يهود الفلاشا بعنوان «يهود أثيوبيا» باللغة الإنكليزيَّة، ومكان نشرها وتاريخه غير محدّدين[٣].

من خلال هذه السيرة العلميَّة للمؤلِّف يمكن الخروج بملاحظات ونتائج عدَّة؛ لعلَّ في مقدِّمتها أنَّ صفة التخصُّص أو الأهليَّة للكتابة في الدراسات القرآنيَّة وترجمة معانيه إلى اللغة العبريَّة غير متوفِّرة في الحاخام زاوي، وهذا يعني -دون أيِّ مبالغة

[١]- انظر الرابط الإلكترونيّ: www.nikibar.com/news/rabbin-zaoui-hommage.html

[٢]- انظر الرابط الإلكترونيّ: www.nikibar.com/news/rabbin-zaoui-hommage.html

[٣]- انظر الرابط الإلكترونيّ: www.nikibar.com/news/rabbin-zaoui-hommage.html

في القول- أنَّ من الصعب حسابه على فئة «المستشرقين» اليهود أو حتَّى الإسرائيليِّين بالأساس؛ فكتابه «مصادر يهوديَّة بالقرآن» هو مؤلَّفُه الوحيد في مجال الدراسات القرآنيَّة، مضافًا إلى مقالته المقتضَبة بعنوان «محمَّد وإسرائيل»، التي تدور في فلَك فكرة الكتاب نفسه، كما أنَّه في هذا الكتاب لم يعتمد على أيِّ نصٍّ عربيّ أصليّ للقرآن الكريم؛ وإنّما اعتمد على ترجمَتَيْن عبريَّتَيْن لمعاني القرآن الكريم، وهما لـ«ريفلين وابن شيمش»، مضافًا إلى ترجمة بلاشير الفرنسيَّة لمعاني القرآن الكريم. والمرجع العربيّ الوحيد الذي اعتمد عليه هو تفسير الجلالين (طبعة بيروت عام ١٩٣١)[١].

وكذلك يتَّضح من سيرته أنَّه لم يتعلَّم أو يدرس العربيَّة بشكلٍ أكاديميّ متخصِّص؛ وإنَّما تعلَّمها لأصوله الجزائريَّة ونشأته في مجتمع عربيّ، ولكنّ تعليمه من البداية إلى النهاية كان فرنسيًّا بحتًا؛ سواء أكان داخل الجزائر أو خارجها، مضافًا إلى أنَّه كان متشبّعًا بالتعليم الدينيّ اليهوديّ منذ صغره، وعمل حاخامًا طوال سنوات عمره؛ سواء داخل الجزائر أو خارجها، وهو ما انعكس على أنَّ كتابه عن القرآن دار في فلَك فكرة واحدة فقط؛ وهي اقتباس القرآن من المصادر اليهوديَّة الدينيَّة المختلفة، وهو ما ظهر واضحًا في اعتماده على كتب استشراقيَّة يهوديَّة هي الأبرز حول هذه الفكرة؛ مثل كتاب «ماذا اقتبس محمَّد من القرآن؟» للحاخام والمستشرق اليهوديّ الألمانيّ أبراهام جايجر[٢]، وكتاب «اليهوديَّة بالإسلام» للمستشرق الأمريكيّ اليهوديّ أبراهام كاتش، وكذلك كتاب المستشرق اليهوديّ الهنجاريّ أجنتس جولدتسيهر بعنوان «محاضرات حول الإسلام»[٣].

ويمكن ملاحظة سمة «التعدُّديَّة اللغويَّة» التي يتَّصف بها صاحب الكتاب، وهي سمة شائعة لدى غالبيَّة المستشرقين الإسرائيليِّين[٤]؛ إذْ إنَّ زاوي يكتب بالفرنسيَّة

---

[١]- انظر: قائمة مراجع الكتاب، ص٢٥٩-٢٦١.

[٢]- أبراهام جايجر: مستشرق وحاخام يهوديّ ألمانيّ (١٨١٠م-١٨٧٤م)، له عدَّة مؤلَّفات في الدراسات اليهوديَّة والقرآنيَّة؛ من أشهرها: ماذا أخذ محمَّد من اليهوديَّة؟ (?-Was hat Mohammed ausdemJudenthumeaufgenom-men) الذي شارك به في مسابقة في كلِّيَّة الفلسفة في بون سنة ١٨٣٢م، ثمّ ترجم إلى الألمانيَّة ليكون أطروحة دكتوراه في ماربورغ سنة ١٨٣٤م. (انظر: هويدي، أحمد محمود: «الردّ على شبهات المستشرق اليهوديّ أبراهام جايجر حول قصص الأنبياء في القرآن الكريم»، مجلَّة كلِّيَّة الآداب، جامعة القاهرة، المجلَّد ٦٠، العدد ٤، أكتوبر ٢٠٠٠، ص١٢٣-١٢٤).

[٣]- انظر: قائمة المراجع للكتاب، ص٢٥٩-٢٦١.

[٤]- البهنسي، «الاستشراق الإسرائيليّ-الإشكاليَّة، السمات، الأهداف-»، م.س، ص٤٧٧.

وبالعبريَّة وبالإنكليزيَّة، وهو ما برز بوضوح في إرفاقه بنهاية كتابه خلاصة له باللغة الإنكليزيَّة، على الرغم من أنَّه لم يذكر سبب ذلك، لكنْ من الواضح أنَّه تقمَّص دور «الداعية الدينيَّ والفكريَّ اليهوديّ» الذي يحاول إيصال فكرة «أنَّ القرآن مقتبَس من اليهوديَّة» إلى أكبر شريحة ممكنة من القرّاء؛ فالعبريَّة (لغة الكتاب) هي لغة إسرائيل الرسميَّة، ولكنّها محدودة الاستخدام والانتشار والفهم، في حين أنَّ الإنكليزيَّة (لغة الخلاصة) هي اللغة العالميَّة الأولى على مستوى الانتشار والفهم والاستخدام.

٢- منهج المؤلِّف ونقده

كان منهج «التأثير والتأثُّر» هو الأكثر استخدامًا من جانب مؤلِّف الكتاب في دراسته وتحليله للنصّ القرآنيّ، شأنه في ذلك شأن غالبيَّة المستشرقين اليهود والإسرائيليِّين في استخدامهم لهذا المنهج، وهو ما جسَّد ظاهرة أو سمة «الامتداد والتكرار» التي تَسِم معظم الكتابات الاستشراقيَّة الإسرائيليَّة، التي مثَّلت امتدادًا للاستشراق الغربيّ وتكرارًا لمناهجه وفرضيّاته العلميَّة نفسها حول القرآن الكريم والشؤون الإسلاميَّة عامَّة.

كما يأتي استخدام زاوي لهذا المنهج من جهة كونه الأكثر شيوعًا واستخدامًا لدى المستشرقين كافّة؛ وبخاصَّة اليهود منهم؛ لأنَّه الأفضل في تحقيق أيديولوجيّتهم الاستشراقيَّة المتمثِّلة في ردِّ المادَّة القرآنيَّة إلى مصادر يهوديَّة، الأمر الذي دفع كثيراً من نقَّاد الأعمال الاستشراقيَّة إلى اعتبار أنَّ كلَّ الدراسات والموسوعات التي كتبها المستشرقون تسير على هذا المنهج ولا تعدوه[١].

يمكن تقسيم استخدام زاوي لهذا المنهج في كتابه إلى:

أ- تأثير وتأثُّر معنويّ يتعلَّق بالظواهر والأفكار والمعتقدات: ومن أبرز أمثلته ما ذكره في مقدّمة كتابه من أنَّ محمَّدًا اقتبس من العهد القديم والتراث الإسرائيليّ نصيب الأسد من أفكاره، ووجد مصدر اقتباسه من الشرائع والقوانين التوراتيَّة التي تأثَّر بها جدًّا، مضيفًا أنَّه من المحتمل أن يكون ناسخو كتاب القرآن هم من اليهود

[١]- مغلي، محمَّد بشير: مناهج البحث في الإسلاميَّات لدى المستشرقين وعلماء الغرب، الرياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلاميَّة، ٢٠٠٢م، ص٩٧-١٠١.

والمسيحيِّين الذين اعتنقوا الإسلام، والذين كان فكرهم مستمَدًّا من التلمود والعهدين القديم والجديد وفكر آباء الكنيسة[١]. وضرب زاوي مثالاً لهذا التأثُّر القرآنيّ بالعهد القديم بعناوين السور القرآنيَّة التي أشار إلى أنَّها مأخوذة من أوَّل كلمة بالسورة تأثُّرًا بمنهج العهد القديم في ذلك[٢].

ب- **تأثير وتأثُّر لفظيّ:** فقد ردَّ زاوي عددًا من الألفاظ القرآنيَّة إلى ألفاظ عبريَّة، ولاسيَّما الوارد منها في العهد القديم، ومن أمثلة ذلك ردّه لفظة {**سَكينة**} القرآنيَّة إلى لفظة «**שכינה**»العبريَّة[٣].

يقوم منهج التأثير والتأثُّر على محاولة تفريغ الظاهرة الفكريَّة من مضمونها؛ محاولاً ردّها إلى عناصر خارجيَّة في بيئات ثقافيَّة أخرى، من دون وضع أيّ منطق سابق لمفهوم التأثير والتأثُّر، بل بإصدار هذا الحكم دائمًا لمجرَّد وجود اتِّصال بين بيئتين أو ثقافتين، وظهور تشابه بينهما، مع أنَّ هذا التشابه قد يكون كاذبًا وقد يكون حقيقيًّا، وقد يكون لفظيًّا وقد يكون معنويًّا[٤].

يؤخذ على الذين يستخدمون هذا المنهج من المستشرقين -ومن ضمنهم زاوي- أنَّهم لا يأخذون في الاعتبار أربعة عوامل مهمَّة؛ وهي: العامل الفضائيّ (المكانيّ)، العامل اللغويّ والثقافيّ، العامل الزمنيّ، وعامل الأعاجم الذين اعتنقوا الإسلام؛ إذْ إنَّه من الطبيعيّ أن تحدث عمليَّة التأثير والتأثُّر، غير أنَّ العوامل الثلاثة الأولى تعمل لصالح التأثير من جانب الإسلام في غيره، والعامل الأخير وحده يطرح إمكانيَّة تأثُّر الإسلام بغيره[٥]. وفي هذا الصدد نستعين بما أورده زاوي نفسه في مقدّمة كتابه من اعتراف وإقرار بفضل الإسلام والقرآن واللغة العربيَّة على الفكر اليهوديّ في العصر الوسيط؛ إلى درجة أنَّ كثيراً من علماء الدين اليهوديّ الذين كتبوا التلمودَيْن البابليّ

[١]- שלומזאוי:שם، עמ ٢٥.

[٢]- שם، עמ ٤٤.

[٣]- שם، עמ ٦٣.

[٤]- حنفي، حسن: التراث والتجديد-موقفنا من التراث القديم-، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصريَّة، لا ت، ص٧٨.

[٥]- مغلي، مناهج البحث في الإسلاميَّات لدى المستشرقين وعلماء الغرب، م.س، ص٩٧-١٠١.

والأورشليميّ تأثَّروا بالإسلام، كما أنَّ الإسلام كان صاحب تأثير على الفكر اليهوديّ في قرطبة وبابل (العراق) وفلسطين[١].

وفي هذا الصدد تجدر الإشارة -أيضًا- إلى أنَّ عمليَّة التأثير والتأثُّر المتبادل هي في الأساس عمليَّة حضاريَّة معقَّدة تحصل على مستويات عدَّة: اللغة، والمعنى، والشيء، فلو كان هناك اتِّصال تاريخيّ بين حضارتين وظهر تشابه بين ظاهرتين، فإنَّ ذلك قد يكون في اللغة، وفي هذه الحالة لا يكون تأثُّرًا، بل استعارة، فعادة ما يحدث أن تُسْقِط الحضارة الناشئة ألفاظها القديمة وتستعير ألفاظ الحضارة المجاورة وتستخدمها للتعبير عن المضمون القديم[٢]. أمَّا إذا حدث تشابه في المضمون بين ظاهرتين من حضارتين مختلفتين، فإنَّ ذلك -أيضًا- لا يمكن تسميته تأثيرًا وتأثُّرًا من دون تحديدٍ لمعنى الأثر؛ فإمكانيَّة التأثُّر من اللاحق بالسابق موجودة؛ لأنَّ الشيء نفسه موجود ضمنًا في الظاهرة اللاحقة[٣]. وبشكل عامّ، لا شكَّ في أنَّ التأثير والتأثُّر بين الحضارات والثقافات والجماعات هو سُنَّة اجتماعيَّة وتاريخيَّة لا يمكن إنكارها.

وفيما يتعلَّق بالإسلام والنصّ القرآنيّ تحديدًا، فإنَّ ظاهرة التأثير والتأثُّر غير معتمدة بالأساس، ويحلّ محلّها الرؤية القرآنيَّة والإسلاميَّة حول الوحدة الإلهيَّة للأديان في علاقات الإسلام باليهوديَّة والنصرانيَّة وكتبهما المقدَّسة، ومن الطبيعيّ أن تكون المتشابهات موجودة بين نصوص هذه الأديان؛ طالما أنَّ المصدر واحد[٤]، وهو ما يتَّضح أكثر من خلال مفهوم «الهيمنة» القرآنيّ، وهو من المفاهيم «المُهمَلة» في الدراسات الاستشراقيَّة عن الإسلام[٥]، على الرغم من أنَّه مفهوم قرآنيّ مستمدّ من الآيات ٤٨-٥٠ من سورة المائدة: ﴿**وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ**

[١]- שלומזאוי:שם، עמ ١٤.

[٢]- حنفي، التراث والتجديد-موقفنا من التراث القديم-، م.س، ص٨٠.

[٣]- م.ن، ص٨١.

[٤]- مغلي، مناهج البحث في الإسلاميَّات لدى المستشرقين وعلماء الغرب، م.س، ص٩٧-١٠١.

[٥]- حسن، محمَّد خليفة: تاريخ الأديان -دراسة وصفيَّة مقارنة-، لا ط، القاهرة، دار الثقافة العربيَّة، ١٩٩٦م، ص٢٥٣.

أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾.

وفق الفهم والتفسير الإسلاميّ، فإنَّ هذا المفهوم لا يعني فرض السيادة الإسلاميَّة-القرآنيَّة على اليهوديَّة والنصرانيَّة، بل يعني الحفظ؛ أي الإحاطة بالكتب السماويَّة السابقة والائتمان عليها، بمعنى أنَّ القرآن الكريم مؤتمَن على الكتب السماويَّة السابقة له، وليس بديلاً عنها؛ إذ إنّه يحتوي الكتب الدينيَّة السابقة في مفاهيمها ومعتقداتها الصحيحة والسليمة والأصليَّة؛ رافضًا وناسخًا للخاطئ منها[١].

ويرى الباحث أنّ في مفهوم الهيمنة القرآنيّ تجلّيًا لمقدرة الإسلام في المزج دائمًا بين مقدرته على تمثُّل العناصر الأجنبيَّة، والعزوف في الوقت نفسه عن الإقرار بالأصول التي استُمدّت منها[٢]. ولعلّ ذلك يعود إلى اعتماد القرآن الكريم منذ البداية قاعدة ثابتة في علاقته بالديانتين السماويَّتين السابقتين له (اليهوديَّة، النصرانيَّة)؛ وهي أنَّه على الرغم من اعترافه بهما، فإنَّ ذلك لا يعني القبول بكلِّ ما جاء فيهما؛ وذلك بعد تعرُّض مصادرهما الأصليَّة لعمليَّات تحريف وتشويه خرجت بهاتين الديانتين عن الخطّ الإلهيّ الصحيح، وتجلَّى ذلك في النقد الإسلاميّ الشديد والمباشر لكثيرٍ من مفردات هاتين الديانتين على شكلها الحاليّ[٣].

وفي ضوء ما سبق، لم يكن غريبًا أن تبرز مشتركات أو متشابهات عدَّة بين الإسلام والديانتين التوحيديّتين السابقتين له، والتي لا تعني تأثُّرًا إسلاميًّا بهما، بقدر ما هي تعبير عن علاقة الإسلام بالنصرانيَّة واليهوديَّة، مع القول بوحدة المصدر المشترك بين الديانات الثلاث[٤]. وهذا ما أقرَّ به زاوي نفسه في تمهيد الكتاب؛ إذْ أكَّد على أنَّ

[١]- حسن، تاريخ الأديان -دراسة وصفيَّة مقارنة-، م.س، ص٢٥٦.

[٢]- البهي، محمَّد: الفكر الإسلاميّ الحديث وصلته بالاستعمار الغربيّ، ط٦، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٣م، ص٥٩٦.

[٣]- حسن، تاريخ الأديان -دراسة وصفيَّة مقارنة-، م.س، ص١١٢-١٢٥.

[٤]- حسن، تاريخ الأديان -دراسة وصفيَّة مقارنة-، م.س، ص٢٣٨-٢٦٦.

«الأسس الروحيَّة والأخلاقيَّة السائدة في العهد القديم مشتركة بين اليهوديَّة والنصرانيَّة والإسلام»[١].

ثانيًا: فرضيّات الكتاب حول القرآن الكريم ونقدها:

جمع الكتاب بين خاصيَّتين ميَّزتا الكتابات الاستشراقيَّة الإسرائيليَّة حول القرآن الكريم؛ وهما:

١- الخاصيَّة الأولى:الامتداد والتكرار[٢]: بمعنى أنَّ الفرضيّات الواردة في الكتاب حول القرآن الكريم كانت امتدادًا وتكرارًا للفرضيَّات الاستشراقيَّة الغربيَّة نفسها حول مصدر القرآن الكريم، بمحوريّة ردِّ القرآن إلى مصادر يهوديَّة.

٢- الخاصيَّة الثانية: غلبة الطابع السياسّي[٣]: حيث هدفت معظم الكتابات الاستشراقيَّة الإسرائيليَّة حول القرآن الكريم إلى خدمة إسرائيل؛ بوصفه كيانًا سياسيًّا، وتبرير وجوده في المنطقة، وهو ما برز في الكتاب من خلال تأكيد مؤلِّفه في مقدّمته على أنَّه سيسعى لدعم الحوار بين المسلمين واليهود، وبين العرب ودولة إسرائيل، من خلال إعادة تفسير القرآن، وإصلاح المناهج والنظريَّات الإسلاميَّة؛ بشكل يُثبِت حقَّ اليهود، ويبرز دعوة محمَّد الحقيقيَّة في صورتها العالميَّة وأساسها التوراتيّ؛ ما قد يؤدِّي إلى إنهاء الحروب الدينيَّة، بعد أن تتحقَّق نبوَّة أنبياء العهد القديم[٤].

وبشكل عامّ، فقد انحصرت فرضيَّات هذا الكتاب حول القرآن الكريم في ردِّه القرآنَ إلى مصادر يهوديَّة، وذلك على مستويَيْن أساسيَّيْن؛ هما:

أ. قصص القرآن.

ب. لغة القرآن.

وهو ما يمكن عرض أمثلة له ونقدها، على النحو الآتي:

---

[١]- שלומזאוי:שם:עמ٩.

[٢]- البهنسي، «الاستشراق الإسرائيليّ -الإشكاليَّة، السمات والأهداف-»، م.س، ص٤٧١.

[٣]- م.ن، ص٤٧٢.

[٤]- שלומזאוי:שם، עמ.٤٧-٤٨

أ- قصص القرآن

ردَّ زاوي العديد من قصص القرآن إلى مصادر يهوديَّة؛ ومنها: قصَّة وَلَدَيْ آدم، وذلك في إطار تعليقه على الآيات٣٢-٧٢ من سورة المائدة: ﴿**مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ...**﴾؛ إذْ يرى أنَّها قصَّة قتل «قايين لهابيل» التوراتيَّة مع بعض التغييرات الملحوظة، والتي استنبط منها حكم تحريم سفك الدماء[١]، وبهذا يقصد القصَّة التوراتيَّة الواردة في سفر التكوين، ٤/ ٣-١٦:

«וַיְהִי, מִקֵּץ יָמִים; וַיָּבֵא קַיִן מִפְּרִי הָאֲדָמָה, מִנְחָה--ל-יהוָה. דוְהֶבֶל הֵבִיא גַם-הוּא מִבְּכֹרוֹת צֹאנוֹ, וּמֵחֶלְבֵהֶן; וַיִּשַׁע יְהוָה, אֶל-הֶבֶל וְאֶל-מִנְחָתוֹ. הוְאֶל-קַיִן וְאֶל-מִנְחָתוֹ, לֹא שָׁעָה; וַיִּחַר לְקַיִן מְאֹד, וַיִּפְּלוּ פָנָיו... חוַיֹּאמֶר קַיִן, אֶל-הֶבֶל אָחִיו; וַיְהִי בִּהְיוֹתָם בַּשָּׂדֶה, וַיָּקָם קַיִן אֶל-הֶבֶל אָחִיו וַיַּהַרְגֵהוּ...».

«٣ وَحَدَثَ بَعْدَ مُرُورِ أَيَّامٍ أَنْ قَدَّمَ قَايِينُ مِنْ ثِمَارِ الأَرْضِ قُرْبَانًا لِلرَّبِّ، ٤ وَقَدَّمَ هَابِيلُ أَيْضًا مِنْ خَيْرَةِ أَبْكَارِ غَنَمِهِ وَأَسْمَنِهَا. فَتَقَبَّلَ الرَّبُّ قُرْبَانَ هَابِيلَ وَرَضِيَ عَنْهُ. ٥ لَكِنَّهُ لَمْ يَتَقَبَّلْ قُرْبَانَ قَايِينَ وَلَمْ يَرْضَ عَنْهُ. فَاغْتَاظَ قَايِينُ جِدًّا وَتَجَهَّمَ وَجْهُهُ كَمَدًا...٨ وَعَادَ قَايِينُ يَتَظَاهَرُ بِالْوُدِّ لأَخِيهِ هَابِيلَ. وَحَدَثَ إِذْ كَانَا مَعًا فِي الْحَقْلِ أَنَّ قَايِينَ هَجَمَ عَلَى أَخِيهِ هَابِيلَ وَقَتَلَهُ...».

وأوَّلُ ما يُلحَظُ في تعليق زاوي أنَّه أقرَّ بأنَّ القصَّة القرآنيَّة فيها تغييرات وصفها بـ«الملحوظة» عن القصَّة التوراتيَّة؛ ما يعني أنَّ ثمّة اختلافات حقيقيَّة بين القصَّتَيْن التوراتيَّة والقرآنيَّة، كما يُلحظُ كذلك أنَّ الآيات التي علَّق عليها لم تَرِد بها قصَّة وَلَدَيْ آدم في القرآن، بل وردت في الآيات ٢٧ حتى ٣٢ من السورةِ نفسِها.

وللردِّ على ما أورده زاوي حول هذه القصَّة، يمكن القول: إنَّ الخطوط العامَّة لقصَّة وَلَدَيْ آدم القرآنيَّة متشابهة -بشكلٍ عامّ- مع ما وردَ في التوراة حول هذه القصَّة، غير أنَّ القصَّة التوراتيَّة سمَّتْهما باسم «קייוהבל» (قايين وهابيل)، وأوضحت أنَّ

[١]- שלומזאוי:שם، עמ ٨٢.

قايين هو الذي قتل هابيل، كما إنَّ قصَّة الغراب الموجودة في القرآن الكريم بثنايا هذه القصَّة، الواردة في السورة نفسها: ﴿**فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَـٰذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْءَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ**﴾[١] اختفَت من التوراة ولا وجود لها.

وتبرزُ الاختلافاتُ-أيضًا- في أنَّ شخصيَّة هابيل في التوراة غائبة؛ إلَّا في الجانب السلبيّ، بينما نرى أنَّ هابيل في القرآن الكريم شخصيَّة عاقلة ومؤمنة أيضًا؛ لأنَّه قال لقابيل: إنْ نويتَ قتلي فلن أنوي قتلك: ﴿**لَئِن بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ**﴾[٢]، وهذا يعني أنَّ هابيل كان تقيًّا، وقابيل لم يكن كذلك، وهو ما لم يكنْ واضحًا في التوراة[٣].

ب- لغة القرآن

علَّق زاوي على الآية ٢٤٨ من سورة البقرة: ﴿**وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَن يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ...**﴾، بالقول: إنَّ لفظة «سَكينة» اقتبسها محمَّد من اليهود الذين سمعها منهم، وأنَّ هذه اللفظة مرتبطة بقصَّة عودة التابوت من أرض فلسطين زمن صموئيل (أحد أنبياء بني إسرائيل)[٤].

ويتَّضح من تعليق زاوي أنَّه يردُّ لفظة «سَكينة» إلى لفظة «[illegible]» العبريَّة التي تعني حضور الله بالمعنى الروحيّ البحت[٥]؛ نظرًا إلى وجود تشابه كبير في مبنَى اللفظة بين العبريَّة والعربيَّة، ولكنّ معناها في العربيَّة هو السكون والهدوء والطمأنينة، وهي من الألفاظ التي صيغت بصياغة دينيَّة بعد ظهور الإسلام، أمَّا في العبريَّة فقد جاءت بمعنى الروح القدس أو الوحي الإلهيّ[٦]، وهو ما يدلِّل بوضوح على وجود

[١]- سورة المائدة، الآية ٣١.

[٢]- سورة المائدة، الآية٢٨.

[٣]- الباش، حسن: القرآن والتوراة أين يتَّفقان وأين يفترقان؟، دمشق، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، لا ت، ج١، ص٩٥.

[٤]- שלומזאוי:שם، עמ ٦٣.

[5]- Arthur Jeffery; The Foreign Vocabulary Of The Qur'an; Oriental Institute;Baroda; 1938; pp174.

[6]- Ibid; p 170.

فارق كبير في المعنى على الرغم من وجود تشابه في اللفظ الذي -على الأرجح- من الممكن أن يكون عائدًا إلى ظاهرة الإبدال الشائعة بين الساميَّات، ولاسيَّما بين ما يُعرَف بالحروف الصَّفيريَّة، ومنها الشين والسين[١]؛ بشكل دفع بعض المستشرقين إلى اعتبار أن «سكينة» مأخوذة من «שכינה» لتشابه المبنى على الرغم من اختلاف المعنى.

يُضاف إلى ما سبق أنّه بتتبُّع الجذر اللغويّ للَّفظة، تاريخيًّا ولغويًّا، يتَّضح أنَّها لفظة عربيَّة الأصل، وهي تُنسب إلى ألفاظ اللغة العربيَّة الشماليَّة، وجذرها العربيّ هو «س. ك. ن»[٢]، وربمَّا بعض اللغات الساميَّة الأخرى قد أخذَتْها منها وطوَّرَتْها، أو أبدلت بعض حروفها، مثلما حدث مع العبريَّة؛ وهو ما يعني أنَّها لفظة عربيَّة أصيلة موجودة في القرآن الكريم.

كما أشار زاوي في تعليقه على الآية ٩٣ من سورة البقرة: ﴿**وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُواْ مَا آتَيْنَاكُم بِقُوَّةٍ وَاسْمَعُواْ قَالُواْ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأُشْرِبُواْ فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيمَانُكُمْ إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ**﴾ إلى أنَّ القرآن يغيِّر من القسم التوراتيّ «נעשהונשמע» (نسمع ونفعل) الوارد في سِفر الخروج ١٩/ ٨ و٢٤/ ٣[٣]، إلى التعبير «سمعنا وعصينا».

ومن الواضح أنَّ زاوي في تعليقه على هذه الآية يحاول مقارنة الفعل العربيّ «عصى» بالفعل العبريّ «עשה» (بمعنى: فعل) الذي يوجد تقارب بينهما من الناحية الصوتيَّة في النطق، ولكنّه من ناحية اللغة والمعنى لا توجد علاقة بين «עשה» العبريَّة و«عصى» العربيَّة، على الرغم من وجود تقارب صوتيّ بينهما. وهذا ما أشار إليه جزنيوس[٤] في معجمه الشهير حول اللغات الساميَّة؛ إذ قارن بين «עשה» العبريَّة

[١]- كمال، يحيى: الإبدال في ضوء اللغات الساميَّة-دراسة مقارنة-، لا ط، بيروت، لا ن، ١٩٨٠م، ص٢١٤.

[٢]- صفية، وحيد أحمد: الألفاظ القرآنيَّة التي قيل بأعجميّتها-دراسة مقارنة في ضوء اللغات الساميَّة-، رسالة دكتوراه (غير منشورة)، جامعة عين شمس، كلِّيَّة الآداب، ٢٠٠٢، ص١٠٧-١٠٨.

[٣]- שלוסזאוי:שם، עמ ٥٨.

[٤]- Heinrich Friedrich Wilhelm Gesenius (١٧٨٦-١٨٤٢م): مستشرق ألمانيّ، درس منذ العام ١٨٠٣ الفلسفة واللاهوت في جامعة هيلمستيدت، وعمل محاضرًا في عدَّة جامعات ألمانيَّة في جوتنجين وإكستروردينريوس وهال. ويُرْجع كثيرٌ من الباحثين والمتخصِّصين له الفضل في إخراج فقه اللغات الساميَّة من عوائق التحيُّز الدينيَّة واللاهوتيَّة، وابتكار علم اللغات الساميَّة المقارنة.

و»عسى أو عثى» العربيَّة؛ بمعنى أشعر؛ نظرًا إلى وجود صِلات بين هذه الألفاظ، في حين لم يقارن بين «עשה»العبريَّة و»عصى» العربيَّة؛ لعدم وجود أيّ صِلة بين هذين اللفظين، سوى مجرَّد تقارب صوتيّ[١].

ثالثًا: الخاتمة

من خلال هذا العرض السابق لأهمّ محتويات الكتاب ومنهجيَّته، ونقد نماذج مختارة لِما طرحه من شبهات حول الآيات القرآنيَّة، مضافًا إلى عرض السيرة الذاتيَّة لمؤلِّفه، يمكن الخروج بعدد من النتائج والخلاصات، وذلك على النحو الآتي:

١- يعكس الكتابُ المفهوم والنهج الاستشراقيّ الإسرائيليّ حول دراسة القرآن الكريم ونقده، كما يعكس جانبًا مهمًّا من موضوعات الاستشراق الإسرائيليّ واهتماماته وسِماته التي تميِّزه عن مراحل استشراقيَّة يهوديَّة أخرى، أو حتَّى عن مدارس استشراقيَّة غربيَّة.

٢- يُعدُّ الكتاب من الدراسات الاستشراقيَّة الإسرائيليَّة النادرة التي تُقدِّم ترجمة لمعاني القرآن الكريم للعبريَّة، على الرغم من عدم تحديد إذا كان مؤلِّفه هو صاحبها أو أنَّه اقتبسها من ترجمات عبريَّة أخرى، مضافًا إلى أنَّه يقدِّم نقدًا من منظور استشراقيّ إسرائيليّ لهذه الآيات ينصبُّ على ردِّها إلى مصادر دينيَّة يهوديَّة قديمة ومتأخِّرة.

٣- ينقسم الكتاب من حيث طريقة عرضه للأفكار والموضوعات إلى جزأين أساسيّين:

الأوَّل: نظريّ، يَعرِض آراء مؤلِّفه حول ردِّ القرآن الكريم إلى مصادر يهوديَّة.

والثاني: تطبيقيّ، يشمل ترجمة لعدد من سور القرآن الكريم والتعليق عليها بغرض ردِّها إلى مصادر يهوديَّة، وإثبات شبهاتٍ يهوديَّة حولها تتعلَّق بلفظ القرآن وقصصه وعقائده وشرائعه.

٤- انتماء مؤلِّف الكتاب الحاخام والمستشرق شالوم زاوي إلى فئة المستشرقين الإسرائيليِّين من اليهود الذين هاجروا من البلدان العربيَّة (الجزائر) إلى إسرائيل،

(انظر: en.wikipedia.org/wiki/Wilhelm_Gesenius).

[1]- Wilhelm Gesenius;A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament; Clarendon Press, Oxford; first edition 1906; pp 829- 832.

والذين يحظون بمعرفة كبيرة بالعرب وشؤونهم، وهي فئة غلب عليها طابع الجدل الدينيّ اليهوديّ المضادّ للإسلام في كتابتها؛ نظرًا إلى أنَّها تشبَّعَت بفكر دينيّ يهوديّ متطرِّف يزعم أنَّ الإسلام يُمثِّل خطرًا على اليهود واليهوديَّة.

٥- استخدام مؤلِّف الكتاب لمنهج التأثير والتأثُّر في ردِّ القرآن الكريم إلى مصادر يهوديَّة، بشكل مكرَّر ولا خصوصيَّة فيه؛ نظرًا إلى أنَّه المنهج الذي يساعده على تحقيق فرضيّته العلميَّة المتمثِّلة أساسًا في عنوان الكتاب والقائلة بوجود «مصادر يهوديَّة بالقرآن»، مضافًا إلى أنَّ المؤلِّف لم يكن متخصِّصًا علميًّا أو حتّى أكاديميًّا في موضوع الدراسات القرآنيَّة، وكانت منطلقاته في عرض أفكار الكتاب منطلقات أيديولوجيَّة استشراقيَّة يهوديَّة بحتة، تهدف إلى التشكيك في أصالة النصِّ القرآنيّ، وردِّه إلى مصادر يهوديَّة.

٦- إنَّ إقرار مؤلِّف الكتاب بوجود مشترَكات رُوحيَّة وأخلاقيَّة بين الكتب المقدَّسة في الإسلام واليهوديَّة والنصرانيَّة، يدحض صحَّة منهج التأثير والتأثُّر في تناول النصّ القرآنيّ، ويؤكِّد صحَّة الرؤية القرآنيَّة عن وحدة الأديان السماويَّة الثلاثة التي يوضّحها مفهوم الهيمنة القرآنيّ؛ من»حفظ الكتب السماويَّة السابقة لها»؛ أي الإحاطة بها والائتمان عليها، والتأكيد على الصحيح منها، والرفض والنسخ للخاطئ والمنحرف منها من أفكار وعقائد».

٧- برزت من خلال الكتاب خاصّيَّة «الامتداد والتكرار» التي ميَّزَت الكتابات الاستشراقيَّة الإسرائيليَّة؛ إذْ كرَّر الفرضيّات الاستشراقيَّة الغربيَّة نفسها حول مصدر القرآن الكريم، وتمحورَت حول ردِّ القرآن إلى مصادر يهوديَّة، وكذلك خاصّيَّة غلبة الطابع السياسيّ؛ إذْ حاول من خلال كتابه تطويع الأفكار والفرضيّات الفكريَّة به لصالح خدمة أغراض وأهداف سياسيَّة إسرائيليَّة بحتة، تهدف لإثبات ما سمَّاه»حقوق اليهود الدينيَّة والتاريخيَّة».

٨- إنَّ ما طرحه مؤلِّف الكتاب حول ردِّ قصص القرآن ولفظه إلى مصادر يهوديَّة، يعتمد على فرضيَّات علميَّة غير موثوقة، وعلى تشابهات سطحيَّة بين النصِّ القرآنيّ ونصوص دينيَّة يهوديَّة أخرى، على الرغم من احتفاظ النصِّ القرآنيّ بخصوصيَّته واختلاف مضامينه؛ سواء على مستوى الغرض، أو حتَّى السياق.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. الباش، حسن: القرآن والتوراة أين يتَّفقان وأين يفترقان؟، دمشق، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، لا ت، ج١.

٣. البهنسي، أحمد صلاح: «الترجمات العبريَّة لمعاني القرآن الكريم -التاريخ، والأهداف، والإشكاليَّات»، بحث منشور في كتاب المؤتمر العالميّ للقرآن الكريم، جامعة أفريقيا العالميَّة الإسلاميَّة، السودان، ديسمبر ٢٠١١، الكتاب الأوَّل.

٤. البهنسي، أحمد صلاح: «الاستشراق الإسرائيليّ -الإشكاليَّة، السمات، والأهداف-»، مجلَّة الدراسات الشرقيَّة، العدد ٣٧، ٢٠٠٧م.

٥. البهي، محمَّد: الفكر الإسلاميّ الحديث وصلته بالاستعمار الغربيّ، ط٦، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٣م.

٦. التهامي، نقره: القرآن والمستشرقون -في مناهج المستشرقين في الدراسات العربيَّة والإسلاميَّة-، الكويت، المنظَّمة العربيَّة للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٨٥م، ج١.

٧. حسن، محمَّد خليفة: «المدرسة اليهوديَّة في الاستشراق»، مجلَّة رسالة المشرق، المجلَّد ١٢، الأعداد ١-٤، القاهرة ٢٠٠٣م.

٨. حسن، محمَّد خليفة: تاريخ الأديان -دراسة وصفيَّة مقارنة-، لا ط، القاهرة، دار الثقافة العربيَّة، ١٩٩٦م.

٩. حنفي، حسن: التراث والتجديد -موقفنا من التراث القديم-، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصريَّة، لات.

١٠. صفية، وحيد أحمد: الألفاظ القرآنيَّة التي قيل بأعجميّتها -دراسة مقارنة في ضوء اللغات الساميَّة-، رسالة دكتوراه (غير منشورة)، جامعة عين شمس، كلِّيَّة الآداب، ٢٠٠٢.

١١. كمال، يحيى: الإبدال في ضوء اللغات الساميَّة -دراسة مقارنة-، لا ط، بيروت، لا ن، ١٩٨٠م.

١٢. مغلي، محمَّد بشير: مناهج البحث في الإسلاميَّات لدى المستشرقين وعلماء الغرب، الرياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلاميَّة، ٢٠٠٢م.

١٣. هويدي، أحمد محمود: «الردّ على شبهات المستشرق اليهوديّ أبراهام جايجر حول قصص الأنبياء في القرآن الكريم»، مجلَّة كلِّيَّة الآداب، جامعة القاهرة، المجلَّد ٦٠، العدد ٤، أكتوبر ٢٠٠٠.

١٤. هيكل، أحمد الشحات: «الترجمات العبريَّة لمعاني القرآن الكريم -أهداف سياسيَّة ودينيَّة-»، مجلَّة القدس، العدد ٩٤، أكتوبر ٢٠٠٦م.

لائحة المصادر بالأجنبيّة

1. Abraham Katsh. Judaism in Islam; New York University Press; USA; 1954.

2. Arthur Jeffery; The Foreign Vocabulary Of The Qur'an; Oriental Institute;Baroda; 1938.

3. Wilhelm Gesenius;A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament; Clarendon Press, Oxford; first edition 1906.

لائحة المراجع بالعبريّة

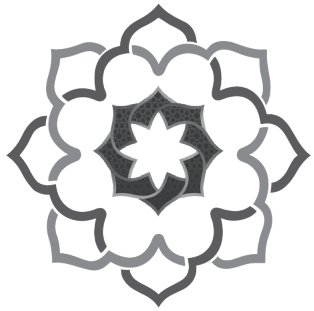
١. א.שלומזאוי: מקורותיהודייםבקוראן: הוצאתדביר: ירושלים ١٩٨٣: עמ'.

المواقع الإلكترونيّة

1. www.nikibar.com/news/rabbin-zaoui-hommage.html

2 . www.nikibar.com/news/rabbin-zaoui-hommage.html

3 .www.nikibar.com/news/rabbin-zaoui-hommage.htm



ترجمة ملخّصات المحتوى

Summaries of Researches and Articles

Presentation and Refutation of Jewish Sources of the Quran by the Orientalist Shalom Zaoui

Ahmad Salah Al-Bahnasi

This essay addresses the Israeli orientalist methodology employed in the study of the Holy Quran. This is done by studying and refuting the allegations of the Israeli orientalist Rabbi Shalom Zaoui in his book Jewish Sources of the Quran. This book is considered among the rare Israeli orientalist studies which present a Hebrew translation of verses of the Holy Quran. It presents a critique from an Israeli orientalist perspective of these Quranic verses, and considers that a great number of the verses of the Quran come from old and late Jewish religious sources, or from other inauthentic sources. It also considers some of the words of the Quran "Hebrew" or foreign in origin. This book reflects an important aspect of the topics, interests and features of Israeli orientalism which distinguish it from other phases of Jewish orientalism or even from Western orientalist schools of thought.

Muscat: An Atmosphere of Cultural Diversity and Ethnic Coexistence

Through the Journeys of Denis de Rivoyre and André Jouannin

Maki Sa'd Allah

This essay aims at presenting an image of the city of Muscat as a capital of civilization, graced with cultural and ethnical variety. This is achieved by drawing on two historical works of travel literature: The first is Mascate by the French writer Denis de Rivoyre, while the second is Deux Mois à Mascate (Two Months in Muscat) by the French diplomat André Jouannin. This approach reveals the manifestations of the cultural, political and economic images of Muscat in the framework of imagology, a branch of comparative literature which aims at displaying the representations of the other within the context of acculturation. Imagology strives to reveal this acculturation within the mechanisms of friction between the "I" and the "other", after the victories of cultural globalization and the communications and digital revolution which shortened distances and changed the philosophy of time and place.

Anwar Al-Jondi's Reformist Methodology and Exposure of the Falsity of Orientalists

Imad Ibrahim Abd Al-Razzak

Topics such as intellectual invasion, westernization and orientalism preoccupied the thought of Anwar Al-Jondi (1917- 2002) and gained prominence in his work. Al-Jondi bore upon himself the responsibility of confronting westernization, intellectual invasion and issues raised by orientalism and evangelization. The priority in his intellectual enterprise was granted to critiquing Western civilization which is based on the separation between the physical and spiritual dimensions of humans, a fact which has plagued Western society with a severe crisis.

Al-Jondi was aware of the danger which the westernization movement posed in the Islamic world, and considered it one of the most perilous threats facing Islamic thought and culture in our modern day. He pointed to the connection which binds westernization and intellectual invasion to imperialism, in view of its origination in the atmosphere of military invasion. From an early point, Al-Jondi was conscious of the numerous and diverse negative consequences of evangelization and the link which binds it to orientalism. For this purpose, he delved into a critique, analysis and discussion of the aims of evangelization and orientalism and of their intellectual and imperialist backgrounds.

The Authority of Imam Mahdi in Orientalist Thought

Karim Jihad Al-Hassani

This essay analyzes and discusses the philosophy of governance according to the orientalist system of thought. It paves the way for this by touching on the concept of governance linguistically and terminologically, and explaining this concept in light of Islamic thought. Furthermore, it answers the following question: How have orientalists studied the personality of the ruler? It then focuses on the philosophy of anticipation of Imam Mahdi from an orientalist perspective. In this section, a comparison is drawn between belief in the savior in both Christianity and Judaism. This is done as a preamble to understanding the viewpoint toward Imam Mahdi in orientalist methodologies and comprehending occultation from the orientalist perspective. The final part of this essay presents the viewpoint on Imam Mahdi in orientalist encyclopedias.

Orientalist Studies of Arabic Language and Dialects in Morocco

Asulaimani Ridwan

From an early stage, Orientalists have attended to the study of the Arabic language and its various dialects, driven by numerous and diverse purposes and motives tied to their own national and academic affiliation. Since the nineteenth century, Orientalists flocked to the Arab world to examine its state of affairs and culture. Most of the work produced during the early period was humble, characterized by a compilation and traditional study of the material. It was not long before this effort developed and gained momentum by virtue of the advancement in contemporary linguistic studies in the West and the utilization of modern inventions.

Many orientalists have devoted their studies of eastern societies to the linguistic aspect. This is not surprising bearing in mind that language is the bridge which connects the orientalist with society, and there is no opportunity to explore the heritage and culture of the Arab world without first gaining command of the languages and dialects spoken therein. Orientalists in Europe did not satisfy themselves with merely studying the Arabic language and compiling books written in Arabic. Since the invention of printing machines, orientalists have embarked upon examining the history and geography of Arab countries, the origin of Arab populations, and the biographies of prominent Arab figures.

The main trends in the orientalist interest in the Arabic language are distinguished by a number of features which may be summarized in the concentration on heritage texts with the aim of understanding them and deriving fundamentals from them, and reliance on Arabic books of grammar (naḥw), morphology (sarf) and lexicology. Hence, the initial efforts of orientalists during the last century were bent on examining books of Arabic heritage in general. It is worth noting that the passionate study of the Arabic language may be traced to two main reasons: When Islam first spread outside the Arab Peninsula, non-Arabs (mawālī) needed to master the Arabic language as it was the language of religion, state and civilization. Secondly, in later times, Westerners exhibited an interest in learning Arabic and studied this language for various reasons -such as religious, political and academic purposes- within the framework of orientalist movements.

Major Topics in the Work of Edward Said

Abd Al-Qader Bo Arafah

Edward Said considers that the aim behind orientalist texts is to reshape the East, not as it is but rather how the dominator wishes it to be. This involves the misrepresentation and formation of a false knowledge regarding the East. Through this, orientalists carry out an unscholarly separation between the genuine historical East and the East which has been fictionalized for the purpose of creating an East open to all possibilities which the West may think of in its conflict with neighboring nations.

Said concludes the presence of two types of orientalism: latent and manifest orientalism, with both belonging to imperialism. The West has mobilized an army of media personnel and intellectuals to distort the image of Islam, to present it in contradicting images, and to exaggerate every inappropriate action performed by a Muslim. Additionally, Western culture serves hegemony and the expressions of occupation and domination. For this reason, Said strove to free education from dogmatism and the negative instruction exercised by authorities. Desired education is one which is carried out in an atmosphere of questioning; indoctrination needs to be avoided, and students are in need of exercising their right to a blend of knowledge.

After this glimpse into the most important of Said's ideas and theses on orientalism, this essay focuses on revising, analyzing and critiquing details concerning these ideas, especially those which are connected to Said's definition of orientalism, the methodology he utilizes in his books, and some conclusions he reached, despite the fact that in most of the discussions, the author cites the quotes of orientalists, and this is not favorable in the methodologies of critique.

A Critique of Adel Theodor Khoury's German Commentary on the Quran

| Mohammad Hassan Zamani - Estephan Friedrich Schafer |

The Koran: Translation and Commentary is a book by Adel Theodor Khoury, written in the German language. Khoury specified the aim behind his work: to bridge the gap between Islam and Christianity by including the points of resemblance between the Quran and the Old and New Testaments. Khoury declared his aim by stating: "I have devoted 40 years of my life to translating the Quran into German. During [these years], I authored and prepared 80 books and 250 essays, seeking truth and precision in my work in order to pave the way for presenting the true image of Islam to non-Muslims". His book mostly relies on the exegetical works of Sunnis who compose the majority in the Islamic world as compared to Shias.

The first volume in this 12-volume book begins with a presentation of the history of Islam and the biography of Prophet Muhammad. This is followed by general facts regarding the Quran and a surah by surah translation in chronological order until the end of the book. The quality of translation is considered good. In general, this book is suitable to those who are interested in learning the points of resemblance between the Holy Quran and the Old and New Testaments. It is worth noting that this book reaped a first-place book award in Iran a few years ago.

Revelation and Religious Experience from an Orientalist Perspective

Mohammad Javad Iskandarloo (*)

Revelation and Religious Experience from an Orientalist Perspective[1]

Mohammad Javad Iskandarloo

Translated by Raed Ali Ghaleb

This essay addresses orientalist allegations which deny the divine origin and miraculousness of the Holy Quran, and which claim that the Quran was a product of Prophet Muhammad's mind. Such claims essentially contradict scholarly fundamentals and sound research techniques, and most of them are based on bigotry with no foundation of truth. Furthermore, this essay examines what most orientalists and Western scholars have claimed regarding the substitution of revelation with human religious experience, and regarding the production of revelation by the intellect of Prophet Muhammad. It presents the opinions of orientalists in six sections, discussing and critiquing them. This essay also studies the definitions, nature and foundation of the emergence of religious experience, the types of religious experience, and the relation between revelation and religious experience.

*- Researcher and Professor of Quranic Studies and Orientalism, Iran.

Orientalism Studies

Masterful Quarterly Dedicated to presenting
and Criticizing Orientalism Heritage

ISSN NUMBER: 2409-1928

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية 2466

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

موقع المجلة www.m.iicss.iq

بريد المجلة info@m.iicss.iq

موقع المركز www.iicss.iq