دراسات استشراقية

فصلية تعنى بالدراسات الاستشراقية عرضاً ونقداً

العتبة العباسية المقدسة

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

العدد الثلاثون - ربيع - ٢٠٢٢م / ١٤٤٣هـ

- ترتيب نصّ القرآن؛ قراءة نقديّة في أطروحة آرثر جيفري
  المنتصر بالله عمّار الحموي
- جماليّة تلقّي القرآن الكريم عند ثيودور نولدكه
  زهراء دلاور ابربكوه؛ روشنفكر؛ عيسى متقي زاد
- رؤية دي بور للأخلاق والحياة الأخلاقيّة الإسلاميّة
  د. احمد عبد الحليم عطيّة
- موقف المستشرقين من المعتزلة في الأندلس؛ وامتداداتها في المذاهب اليهودية
  د. عادل سالم عطيّة جاد الله؛ محمد مجدي السيّد مصباح
- تمثّلات مغرب نهاية القرن 19 وبداية القرن 20 بعيون رحّالة إيطاليّة
  جلال زين العابدين
- تاريخ العلوم العربيّة بجامعة برشلونة من جورج سارتون إلى خوان برنيت
  عبد الكريم بولعيون
- أصالة الشعر الجاهليّ بين نولدكه وآلفرت ولايل وماركليات
  د. هلال محمّد جهاد
- اَلاِسْتِغْرَابُ خَادِمًا للاِسْتِعْمَار؛ أو عَن كُلِيمِنْت سيرْدِيرَا Clemente Cerdiera
  د. محمّد العمراني

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 ٣٠ ربيع 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

لماذا القرآن؟
حسن أحمد الهادي ٩

القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية

ترتيب نصّ القرآن
قراءة نقديّة في أطروحة آرثر جيفري
المنتصر بالله عمّار الحموي ١٧

جماليّة تلقّي القرآن الكريم عند ثيودور نولدكه
زهراء دلاور ابربكوه؛ روشنفكر؛ عيسى متقي زاده ٤١

التراث الإسلامي والعربي في الدراسات الاستشراقية

رؤية دي بور للأخلاق والحياة الأخلاقيّة الإسلاميّة
د. أحمد عبد الحليم عطيّة ٧٣

موقف المستشرقين من المعتزلة في الأندلس؛ وامتداداتها في المذاهب اليهودية
د. عادل سالم عطيّة جاد الله؛ محمد مجدي السيّد مصباح ٩٧

تمثّلات مغرب نهاية القرن ١٩ وبداية القرن ٢٠ بعيون رحّالة إيطاليّة
جلال زين العابدين ١٢٧

تاريخ العلوم العربيّة بجامعة برشلونة من جورج سارتون إلى خوان برنيت
عبد الكريم بولعيون ١٤٧

قراءات علميّة في الفكر والتراث الاستشراقي

أصالة الشعر الجاهليّ بين نولدكه وآلفرت ولايل ومارگليات
قراءة نقديّة مقارنة في الأصول
د. هلال محمّد جهاد ١٧٧

آلِاسْتِعْرَابُ خَادِمًا لِلاِسْتِعْمَار؛ أو عَن كْلِيمِنْت سيرْدِيرَا Clemente Cerdiera
د. محمّد العمراني ٢٠٩

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

لماذا القرآن؟

حسن أحمد الهادي(*)

لا شكّ في أنّ القرآن الكريم المصدر الأوّل للشريعة المقدّسة، وهو الحجّة القاطعة بيننا وبين الله تعالى، التي لا شكّ ولا ريب فيها، كلام الله الذي أنزله على عبده ورسوله محمّد ﷺ، وكان يراجعه مع أمين الوحي في كلّ شهر من شهور رمضان؛ للتأكّد من سلامته مبنى ومعنى[١]، وقد بلّغ نبيُّ الإسلام القرآن الكريم تبليغًا كاملاً باتّفاق المسلمين، وأمر بحفظه وكتابته وجمعه حال حياته، وأنّ ما بين الدفّتين والمتداول بين المسلمين منذ عهد النبي ﷺ، لم يزد فيه ولم ينقص منه، يقول العلامة حسن زاده آملي «واعلم أنّ الحق المحقّق المبرهن بالبراهين القطعيّة من العقليّة والنقليّة أنّ ما في أيدي الناس من القرآن الكريم هو جميع ما أنزل الله تعالى على رسوله خاتم النبيين محمّد بن عبد الله ﷺ وما تطرّق إليه زيادة ونقصان أصلاً»[٢] ومن المتفّق عليه أنّ هذا القرآن تنزّل عليه منجَّماً في حوالي ثلاث وعشرين سنة، فاقتضت حكمة الله تعالى ألاّ ينزل القرآن على رسوله ﷺ جملة واحدة كما نزلت الكتب السماويّة الأخرى السابقة، وإنّما نزل متدرِّجًا ومفرَّقًا حسب الحوادث

*- مدير التحرير، حسن أحمد الهادي.

[١]- يراجع صحيح البخاري، ج٦، باب كان جبريل يعرض القرآن على النبي ﷺ.

[٢]- رسالة في فصل الخطاب في عدم تحريف كتاب رب الأرباب من مجموعة رسائل عربيّة، ص١.

والوقائع ومقتضيات التشريع بعد نزوله على قلب النبي ﷺ مرة واحدة، ولهذا الأمر فلسفة خاصّة ليس هنا محلُّ بحثها.

والقرآن كتاب هداية «إنّ القرآن أُنزل لهداية البشر، وسوقهم إلى سعادتهم في الأُولى والأُخرى، وليس هو بكتاب تاريخ أو فقه، أو أخلاق، أو ما يشبه ذلك ليعقد لكلٍّ من هذه الجهات بابًا مستقلاً. ولا ريب في أنّ أسلوبه هذا أقرب الأساليب إلى حصول النتيجة المقصودة، فإنّ القارئ لبعض سور القرآن يمكنه أن يحيط بكثير من أغراضه وأهدافه في أقرب وقت وأقلّ كلفة فيتوجّه نظره إلى المبدأ والمعاد، ويطّلع على أحوال الماضين فيعتبر بهم، ويستفيد من الأخلاق الفاضلة، والمعارف العالية، ويتعلّم جانبًا من أحكامه في عباداته ومعاملاته. كلّ ذلك مع حفظ نظام الكلام، وتوفية حقوق البيان، ورعاية مقتضى الحال. وهذه الفوائد لا يمكن حصولها من القرآن إذا كان مبوّبًا؛ لأنّ القارئ لا يحيط بأغراض القرآن إلّا حين يتمّ تلاوة القرآن جميعه»[١].

وإنَّ مجموعة معارف القرآن مثل هرمٍ رأسُه «التوحيد». فهو يرى أنّ مجموعة المعارف الإلهيّة تفصيل للتوحيد، والتوحيد إجمال لهذا التفصيل، ويذكر بهذا الصدد أنّ الآيات القرآنيّة بهذه المعارف الإلهيّة التفصيليّة والحقائق الحقّة تعتمد على حقيقة واحدة وهي أصل، وبقيّة المعارف غصونه وأوراقه، وهذا الأصل هو توحيد الله تعالى، وهذا الأصل ـ بجميع ما فيه من إجمال ـ يتضمّن جميع تفاصيل المعاني القرآنيّة وجزئيّاتها، وبعبارة أُخرى: فإنّ التّوحيد أصل إذا قمنا بتشريحه فإنّه يصير هذه التفاصيل، وإذا جمعنا هذه التفاصيل فإنّها تعود إلى أصل واحد[٢].

وعند النظر في خصائص القرآن، سنجد أنّ له **خصائص عديدة، من أهمها:**

[١]- الخوئي، أبوالقاسم: البيان في تفسير القرآن، لا.ط، قم، چاپ علميّة، ١٣٩٤هـ.ش، ص٩٣.

[٢]- الطباطبائي، محمّد حسين: الميزان في تفسير القرآن، لا.ط، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ١٣٧٤هـ.ش، ج١٠، ص١٣٩.

- أنّ القرآن هو أدلّ المصادر التشريعيّة وأهمّها على الإطلاق، وهو ما بين الدفتين الذي تداوله المسلمون في عباداتهم ومعاملاتهم وجميع شؤون حياتهم منذ بلّغه النبيﷺ إلى الأمّة الإسلاميّة، لا زيادة فيه ولا نقصان ولا تحريف. قال الله تعالى: ﴿**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ**﴾[١] **وقال تعالى: ﴿مَافَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ**﴾[٢] وهذا لا يعني أنّه يحيط بكلّ جزئيّات الوقائع والحوادث ونصّ على تفاصيل أحكامها، بل هو تبيان لكلّ شيء من حيث أنّه أحاط بجميع الأصول والقواعد والكليّات، التي لا بدّ منها في كلّ قانون أو نظام، كوجوب العدل والمساواة، ورعاية الحقوق، وأداء الأمانات والوفاء بالعقود والعهود..، وما إلى ذلك من المبادئ العامّة التي لا يستطيع أن يشذّ عنها نظام يراد به صلاح الأمم وسعادتها، وقد ورد عن الإمام أبي عبد الله جعفر بن محمّد الصادقعليه السلام قوله: «إنّ الله تبارك وتعالى أنزل في القرآن تبيان كلّ شيء حتى -والله- ما ترك الله شيئًا يحتاج إليه العباد، حتّى لا يستطيع عبد يقول: لو كان هذا أُنزل في القرآن، إلاّ وقد أنزل الله فيه»[٣].

- إنّ ألفاظ القرآن الكريم ومعانيه كلاهما منزَّل من عند الله تعالى، ووظيفة النبيﷺ إنمّا هي تلقّيه عن الله تعالى وتبليغه إلى الناس وبيان ما يحتاج منه إلى بيان.

- إنّ القرآن الكريم نزل باللغة العربيّة قال الله تعالى: ﴿**إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً**﴾[٤]. وفيه خبر ما قبلكم ونبأ ما بعدكم، كما جاء عن عليعليه السلام قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: كتاب الله فيه خبر ما قبلكم، ونبأ ما بعدكم، وهو الفصل ليس بالهزل...[٥].

- إنّ القرآن الكريم نقل إلينا بطريق التواتر، كتابة في المصاحف وحفظًا في الصدور، فقد نقله عن النبيﷺ جموع غفيرة يستحيل تواطؤهم على الكذب أو

[١]- سورة النحل، الآية ٨٩.

[٢]- سورة الأنعام، الآية ٣٨.

[٣]- أصول الكافي، ١/ ٥٩، ح١.

[٤]- سورة يوسف، الآية ٢.

[٥]- مصنف إبن أبي شيبة، ج٧، ص١٦٤.

الوهم أو الخطأ، أبرزهم الإمام علي عليه السلام ومجموعة من الصحابة الأخيار، بالإضافة إلى مجموعة من العلماء والفقهاء وصولاً إلى عصرنا حيث وصل إلينا مكتوبًا في المصاحف.

- آيات القرآن منسجمة مع بعضها البعض، وفي هذا يقول العلاّمة جوادي آملي: «إنّ جميع آيات القرآن التي يفوق عددها ستة آلاف آية منسجمة مع بعضها وهي بمنزلة كلام واحد؛ ذلك لأنّ القرآن نزل من مبدأ الحكمة، وبعد الإحكام وكونه حكيمًا تمّ تفصيله»[١]. ولا ريب في أنّ القرآن الكريم -في المجموع- له لغته الخاصّة ولا يمكن قياسها باللغة الرائجة في مجموعة بشريّة خاصّة. إنّ مثل هذا الانسجام بين الألفاظ والمعاني، استقلال المطالب وترابطها، الوئام التامّ في مجموعة الكلام، الاستفادة من الأساليب المتنوّعة، والاحتواء على المطالب والأسرار العجيبة في عين بساطة اللغة ووضوح البيان الذي هو الفصاحة والبلاغة يُعدّ إعجازًا وفوق قدرة البشر[٢].

ما هي مشكلة المستشرقين مع كتاب الله؟

لعب المستشرقون من أمثال «برنارد لويس» و «صموئيل هنتنغتون» و «غوستاف فون غرونبون» وأمثالهم، دورًا كبيرًا في تشويه صورة الاسلام والمسلمين، وقد كانوا يهدفون إلى: الحيلولة دون وصول مبادىء القرآن وتعاليمه إلى شعوب بلدانهم، والتقليل من أهمّية القرآن عند المسلمين وقد أشار غلادستون إلى ذلك عندما قال: «**ما دام هذا القرآن موجودًا فلن تستطيع أوروبا السيطرة على الشرق، ولا أن تكون في أمان**»[٣]. وأكمل هنتغتون بأنّ المشكلة الأساسيّة بالنسبة للغرب ليست في الأصوليّة الإسلاميّة بل الإسلام. وقد ساهمت مقولات هنتنغتون في صناعة رأي عام غربي يرفض التعايش مع الحضارات والأمم الأخرى، ما دفع البعض لمحاولات إلحاق

[١]- {كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ من لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ} سورة هود، الآية ١؛ جوادى آملى، عبد الله: تفسير تسنيم، لا.ط، لا.م، نشر اسراء، ١٣٨٥هـ.ش، ج١، ص٣٩٤.

[٢]- هادوى تهرانى، مهدى: مبانى كلامى اجتهاد در برداشت از قرآن كريم، لا.ط، قم، مؤسسه فرهنگ خانه خرد، ١٣٧٧هـ.ش، ص٢٩٨.

[٣]- صناعة الكراهية بين الثقافات وأثر الاستشراق في افتعالها، علي بن ابراهيم النملة، ص١١٨.

الأذى بهم وتشويه سمعتهم[١]. وزعم جورجسيل(G. Sale) في مقدّمة ترجمته لمعاني القرآن ١٧٣٦م، أنّ القرآن إنّما هو من اختراع محمّد ومن تأليفه وأنّ ذلك أمر لايقبل الجدل. ويزعم ريتشارد بل (richard Bell) بأنّ النبي محمّدًا ﷺ قد استمدّ القرآن من مصادر يهوديّة ومن العهد القديم بشكل خاصّ، وكذلك من مصادر نصرانيّة. ويزعم دوزي (ت: ١٨٨٣م): أنّ القرآن الكريم ذو ذوق رديء للغاية ولا جديد فيه إلاّ القليل،كما يزعم أنّ فيه إطنابًا بالغًا ومملاً إلى حدّ بعيد.

وذهب بعض المستشرقين ومنهم تسدال ومستر كانون (سل) وغيرهما إلى أنّ الحنفية ورجالها قبل البعثة المحمّديّة هم أحد مصادر القرآن بدليل وجود توافق وتشابه بين أحكام القرآن وهداياته وبين ما كان يدعو إليه الحنفاء مثل: الدعوة لإفراد الله بوحدانيّته سبحانه وتعالى، ورفض عبادة الأصنام، والوعد بالجنان، والوعيد بالعقاب في جهنم...، ومنع وأد البنات. والإقرار بالبعث والنشور والحساب.

واعتبر بعضهم أنّ الصابئة مصدر من مصادر القرآن الكريم؛ وذلك للتشابه بينهما وبين ما جاء في القرآن من عقائد وعبادات ونسك، حيث قالوا إنّ التأثير من الصابئة انتقل لمحمّد ﷺ عبر الوسط الوثني، الذي عاش فيه وأخذ منه كثيراً من طقوسه الدينيّة.كما زعموا أنّ الوسط الوثني مصدر من مصادر القرآن الكريم، وقولهم أنّ محمّدًا ﷺ استقى معلوماته التي وضعها في القرآن من البيئة التي عاش فيها بدليل التشابه، وأنّ التشابه الموجود بين مقاطع من الشعر الجاهلي وبعض الآيات القرآنيّة قد استقاها محمّد ﷺ من وسطه الوثني ووضعها في القرآن. وكذا وزعم (تسدال) أنّ كثيراً من المطالب الواردة في القرآن، وفي الأحاديث تطابق مطابقة غريبة لما ورد في كتب الزرادشتّية والهنديّة القديمة، فنتج من ذلك أنّنا ملزمون -على حدّ تعبيره- أنّ الهندية مصدر من مصادر القرآن، وأنّ النصرانيّة كانت أحد المصادر التي أخذ منها محمّد ﷺ وأدخلها في قرآنه مع أنّ مصادر النصرانيّة هذه لم تكن موثوقة، بل كانت

[١]- الصورة النمطيّة للإسلام والمسلمين في الإعلام الأمريكي والمتغيّرات الراهنة،شريفة رزيوق، ص٨٣-٩٨.

لفرق شاذّة، لها أساطير غريبة، وكان يظن أنّها الإنجيل. وكذا زعم جولد سهير وغيرهم أنّ اليهوديّة مصدر من مصادر الإسلام، واستدلوا على ذلك بتشابه القرآن واليهوديّة في القصص مثل قصة ابني آدم وقصة إبراهيم، وغيرها الكثير ممّا أثاروه ونشروه بلغات العالم. والواضح من هذه النماذج أنّ الأعم الأغلب منهم -وإن صُنّفوا علماء وباحثين عندهم- يدرس القرآن بروحيّة بعيدة عن التجرّد والموضوعيّة والشفافيّة التي تشكّل أوّليات البحث العلمي، وهو ما يكشف عن أنّ الأولويّة والاهتمام البالغ الذي أولاه الباحثون المستشرقون بالقرآن الكريم نشأ في كثير من الأحيان من المخاوف التي استحوذت على عقليّة الإنسان الغربيّ ونظرته إلى الإسلام نظرة المنافس المهدِّد له باستلاب حضارته وثقافته. ولهذا فقد ظهر الجدل ضدّ القرآن الكريم مبكّرًا، منذ القرون الوسطى في الغرب، في الخطاب الدينيّ اليهوديّ والمسيحيّ على لسان يوحنا الدمشقيّ (ت: ٧٤٩م)، وموسى بن ميمون (ت: ١٢٠٤م)، وتوما الأكويني (ت: ١٢٧٤م)، ورئيس دير كلوني بطرس المبجَّل (ت: ١١٥٦م) الذي كان أوّل من شجّع على ترجمة القرآن الكريم إلى لغة غربيّة ودعمه، فظهرت أوّل ترجمة للقرآن إلى اللغة اللاتينيّة على يد البريطاني روبرت كيتون (Robert of Ketton) في الفترة الممتدة بين (١١٣٦-١١٥٧م)، ثمّ تتابعت من بعدها الترجمات إلى اللغات الأوروبيّة المختلفة؛ كالإنكليزيّة، والفرنسيّة، والألمانيّة، والإيطاليّة، والهولنديّة، ... ولم يقتصر عمل المستشرقين على هذا المجال بالنسبة للقرآن الكريم، بل اتّسعت جهودهم إلى مجالات أخرى تتعلّق بالقرآن الكريم؛ كعلوم القرآن والتفسير والدراسات القرآنيّة، فبرزت في هذا الصدد شخصيّات استشراقيّة تنتمي إلى مدارس استشراقيّة أوروبيّة؛ ألمانيّة، وبريطانيّة، وفرنسيّة، ومجريّة...؛ من قبيل: الألمانيّ تيودور نولدكه (Theodor Noldke) (ت: ١٩٣٠م)، ومواطنه رودي باريت (Rudi Paret) (ت: ١٩٨٣م)، والمجريّ إجنتس جولدتسيهر (Ignaz Goldziher) (ت: ١٩٢١م)، والبريطانيّ ريتشارد بيل (Richard Bell) (ت: ١٩٥٢م)، والفرنسيّ ريجيس بلاشير (Regis Blachere) (ت: ١٩٧٣م)، والأستراليّ آرثر جفري (Arthur Jeffery)

(ت: ١٩٥٩م)، ... وقد وصلت هذه الجهود الاستشراقيّة في البحث القرآنيّ إلى مرحلة إصدار موسوعات قرآنيّة؛ كـ «موسوعة القرآن» التي صدرت ما بين (٢٠٠٠-٢٠٠٦م) عن دار بريل الهولنديّة ضمن ستّ أجزاء. وفي هذا السياق ينقل إدوارد سعيد عن -نورمال دانيال- في كتابه -الإسلام والغرب- بأنّ النبي محمّد ﷺ يُنظر إليه في الغرب بأنّه نبي الوحي الكاذب، وقد أصبح في عيون الغربيين مثالاً «للفجور، والفسق، والشذوذ، وأنّه منظومة كاملة من الخيانات المختلفة»[١]، ويؤكّد سعيد أيضًا بأنّ القرآن لم يسلم من الهجوم العدائي للكتّاب الغربيين، -فتوماس كارلايل- يصف القرآن بأنّه «خليط مشوّش مضْجِر، خام، فجّ، تكرار لا نهائي، إسهاب مملّ، تعقيد، وباختصار هو خام، ركيك، غباء لا يحتمل»[٢].

وقد أدّت هذه الجهود الاستشراقيّة في مجال ترجمة القرآن الكريم والدراسات القرآنيّة الكثيرة والمتنوّعة في أغلب ما نتج عنها -عن تعمّد أو عن قلّة اطلاع وعلم ودراية- إلى الوقوع في أخطاء خطيرة وجسيمة وإلقاء شبهات كثيرة بعيدة عن قيم الإسلام وعقائده ولا تليق بالقرآن الكريم؛ وهو منزّه عنها؛ ما استدعى ذلك ردودًا من قِبَل العلماء والباحثين المسلمين على مدار العقود المنصرمة. كما ساهمت بعض الدراسات الاستشراقيّة للقرآن الكريم في تعزيز جوانب من الدراسات التفسيريّة للقرآن وعلوم القرآن والدراسات القرآنيّة. وسواء أكانت ما تنتجه الجهود الاستشراقيّة فيما يتعلّق بالقرآن الكريم مصيبًا للحقيقة أو مجافيًا لها، كان لا بدّ من رصد هذه الجهود بعين البصيرة؛ تمهيدًا لتصحيح ما فسد منها، والحدّ من تداعياته الخطيرة على تقديم الإسلام والقرآن إلى الإنسان الغربيّ، والاستفادة ممّا صلح لتعميق البحث القرآنيّ، ورفد الدعوة إلى الإسلام في العالم.

وفي هذا السياق توسّعت الحركة البحثيّة والعلميّة الاستشراقيّة الغربيّة الحديثة والمعاصرة في مجال الدراسات القرآنيّة، وكذلك الحركة العلميّة والبحثيّة النقديّة لها

[١]- إدوارد سعيد، الاستشراق، تر: محمّد عناني، مرجع سابق، ص٦٢.

[٢]- المصدر نفسه، ص١٥٢.

(العربيّة، والفارسيّة، والغربيّة...)، من شخصيّات ومدراس استشراقيّة، ومؤسّسات تعليميّة، ومراكز بحثيّة، ودور نشر، ومؤتمرات، وملتقيات، وندوات، وموسوعات، ومؤلَّفات، ودراسات، وأبحاث، ومقالات...

ومع كلّ هذه الجهود البحثية النقديّة في ردّ الشبهات الكثيرة التي كرّرها المستشرقون حول القرآن الكريم، نوجّه الدعوة للباحثين في العالم الإسلامي إلى المزيد من الأعمال العلميّة والبحثيّة النقديّة التي تكشف تهافت وخلفيات أجيال المستشرقين في تعاملهم مع الإسلام والقرآن في جميع لغات العالم؛ لدحض أوهام المستشرقين وشبهاتهم حول كتاب الله العزيز. ونحن في المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة، على أتمّ الاستعداد للمساهمة بنشر البحوث والكتب والدراسات العلميّة البنّاءة.

مدير التحرير

القرآن الكريم
في الدراسات الاستشراقية

ترتيب نصّ القرآن
قراءة نقديّة في أطروحة آرثر جيفري

المنتصر بالله عمّار الحموي

جماليّة تلقّي القرآن الكريم عند ثيودور نولدكه

زهراء دلاور ابريكوه؛ روشنفكر؛ عيسى متقي زاده

ترتيب نصّ القرآن
قراءة نقديّة في أطروحة آرثر جيفري

المنتصر بالله عمّار الحموي[*]

الملخّص

يُعتبرَ موضوع ترتيب آيات القرآن الكريم وسوره واحدًا من أكثر الموضوعات القرآنيّة التي تحدّث فيها المستشرقون وطبّقوا فيها منهجهم التاريخي المجرّد، إذ أبدوا في مسألة ترتيب الآيات على وجه الخصوص موقفاً مخالفاً لما هو مقرّرٌ لدى المسلمين؛ خاصّة ما يتعلّق منه بكون ترتيب «الآيات» أمرًا توقيفيًّا لا خلاف فيه، وهو ما يركّز عليه "آرثر جيفري" بقوله «إنّ علماء الغرب لا يوافقون على أنّ ترتيب نصّ القرآن كما هو اليوم في أيدينا من عمل النبيّ ﷺ»!! والحقيقة أنّنا لا ندري ما قيمة موافقتهم على ذلك من عدمها؛ إذ إنّ القوم لا يوافقون على وحدانيّة من أنزل القرآن، فلا عجب ولا غرابة إذا لم يوافقوا على ترتيب فرقانه الحكيم. إلّا أنّ جيفري من خلال نظرته للقرآن الكريم على أنّه منجزٌ بشريٌّ معرّض للتحريف والتحوير، وهو بهذا يسلك الطريق الذي سلكه قبله المستشرق الألماني نولدكه، وافترض من خلاله (ترتيبًا منطقيًّا يقبله العقل البشري). وبناء على هذا المنهج يحاول جيفري افتراض

---

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

ـ تعريب: رائد علي غالب.

ترتيباتٍ جديدةٍ يعلم أهل الإنصاف من الباحثين أنّه لم يحكم تلك الترتيبات إلا الهوى المجرّد، ولا يخفى أنّ هذا الترتيب الجديد الذي قاده إليه سلوكه للإغراب في المنهج التاريخي قد علّق عليه المستشرقون أخطر النتائج في حقل الدّراسات القرآنيّة، واتّخذه "جيفري" وغيره مدخلاً للطعن في صحّة القرآن الكريم، ومطيّة لإثبات تضارب أحكامه.

الكلمات المفتاحية: آرثر جيفري، ترتيب القرآن، جمع القرآن، المنهج التاريخي.

طعن المستشرق "آرثر جيفري" في سلامة ترتيب القرآن

يرى المستشرق "آرثر جيفري"[١] أنّ القرآن الكريم منجزٌ بشريٌّ معرّضٌ للتّحريف والتّحوير، وعبر «الإغراب في المنهج التاريخيّ»[٢] يقول في مقدّمة تحقيقه لكتاب المصاحف: «**إنّ علماء الغرب لا يوافقون على أنّ ترتيب نصّ القرآن -كما هو اليوم في أيدينا- من عمل النبيّ** ﷺ»[٣]. وبناءً على المنهج الذي يسلكه جيفري، فإنّه يحاول افتراض ترتيباتٍ جديدة يعلم أهل الإنصاف من الباحثين أنه لم يحكم تلك الترتيبات إلّا الهوى المجرّد، ولا يخفى أنّ هذا الترتيب الجديد، الذي قاده إليه سلوكه للإغراب في المنهج التاريخيّ، قد علّق عليه المستشرقون أخطر النتائج في حقل الدّراسات القرآنيّة، واتّخذه «جيفري» وغيره مدخلاً للطّعن في صحّة القرآن الكريم، ومطيّة لإثبات تضارب أحكامه وخضوعه للظروف..

وإذا كان «جيفري» قد استدلّ على هذه النتيجة من خلال أحاديث الآحاد والرّوايات

---

[١]- آرثر جيفري (Arthur Jeffery) مستشرق أسترالي ولد في ملبورن بأستراليا في الثامن عشر من أكتوبر عام ١٨٩٢م، وتوفي في النصف الثاني من القرن العشرين، كان قسّيسًا في الكنيسة الميثوديّة (Methodist Church)، وهو من محرّري مجلّة العالم الإسلاميّ التبشيريّة، ويعدّ من أبرز كتّابها، وقد بُعث للعمل أستاذًا في الجامعة الأمريكيّة في بيروت, ثم عُيّن أستاذًا في جامعة كولومبيا, ثم أستاذًا للّغات الساميّة في مدرسة اللّغات الشرقيّة في القاهرة، وهو من فئة المبشّرين المستشرقين الذين وجّهوا سهامهم المسمومة إلى كتاب الله المجيد، وأجهدوا أنفسهم في أن يتخذوا من قراءات القرآن منفذًا للانقضاض عليه، والتّشكيك فيه، وله جدليّات عدّة ضدّ القرآن الكريم وأصالته، نشر بعضها في مجلّة العالم الإسلاميّ عام ١٩٣٥م، ونشر بعضها في كتابه ((مصادر تاريخ القرآن))، وأودع بقيتها في مقدّمة تحقيقه لكتاب المصاحف لأبي بكر بن أبي داود؛ راجع إسماعيل سالم عبد العالم، المستشرقون والقرآن، ج١، ص٢٥، سلسلة دعوة الحق ـ الصّادرة عن رابطة العالم الإسلاميّ، العدد ١٠٤، مكّة المكرّمة (١٤١٠هـ - ١٩٩٠م).

[٢]- عامّة المستشرقين يتجهون إلى الإغراب في منهجهم التاريخيّ الذي طبّقوه على القرآن الكريم، وقد جرت سيرة المؤرّخين والمحقّقين والباحثين المنصفين على اعتبار الإغراب إن كان سائغاً في بعض العلوم، فهو لا يسوغ قطّ في التّاريخ، لأنّ تتبّع الإغراب في التّاريخ إنكارٌ لما اشتهر، وارتضاءٌ بما لم يُشتهر من غير سند.

[٣]- كتاب المصاحف لابن أبي داود، مقدّمة آرثر جيفري، ص٥.

الضّعيفة السّند، ومنها الرّواية القائلة: إنّ «**النبيّ ﷺ قُبِضَ ولم يكن القرآن جُمِعَ في شيء**»[١]. إلاّ أنّه هنا حصر الخلاف في ميدانه الطبيعيّ، وهو تحقيق الآثار والأخبار التّاريخيّة، أو فهم هذه الآثار والأخبار، على الرّغم من أنّه ينظر إلى القرآن الكريم على أنّه منجزٌ بشريٌّ، وذلك يعني أنّنا نستطيع أن نلزمه بما التزم، حيث أظهر بأنّه يسلّمُ بما يُسنِدُ المسلمون من أقوال ومتون، بدليل أنّه استدلّ بهذه الرّواية واتّكأ على مضمونها ليثبت جزئيّة معيّنة حدّثه بها قلبه، لكنّ السؤال: إذا كان هدف «جيفري» من هذه الدّراسات هو البحث العلميّ الموضوعيّ كما يدّعي، فلماذا إذًا يغمض عينيه عن أحاديث أخرى صحيحة تثبت عكس ما تبنّاه من قولٍ ضعيفٍ هزيل؟

علمًا أنّ سند هذه الرّواية التي اعتمد عليها آرثر لم يروها أحدٌ من الحفّاظ أصحاب الصّحاح وكتب السّنن والمسانيد، إلاّ عبد الكريم بن الهيثم بن زياد بن عمران، أبو يحيى الدير عاقولي البغداديّ في فوائده، وقد رواها بسندٍ واحدٍ، اتُّهم أول رجاله بتغيير ألفاظ الرّوايات والزّيادة عليها ...، والثّاني تغيَّرَ حفظه في آخر عمره وكان ربّما دلس.

ولماذا لم يبحث آرثر عن جلّ الموضوع وما قيل فيه بشأن ترتيب السّور والآيات؟ ألم يصل إلى ذهنه من خلال بحثه أنّ ترتيب الآيات في سورها أمرٌ توقيفيٌّ؟ ألم يصل إلى علمه أيضًا الحديث الصّحيح الذي صرّح بأنّ رسول الله ﷺ كان إذا نزل عليه الشّيء «**يدعو بعض من كان يكتب له فيقول: ضعوا هذه في السّورة التي يذكر فيها كذا وكذا**»[٢]؟ وأنّه ﷺ «**كان يراجعه مع أمين الوحي في كلّ شهر من شهور رمضان للتّأكّد من سلامته مبنىً ومعنى**»[٣]؟ وأنّ أمين الوحي عرض القرآن مرّتين على النبيّ في السّنة التي توفي فيها؟ فهل عرضها على النبيّ عليه الصلاة والسّلام

[١]- انظر: تهذيب التّهذيب للحافظ أحمد بن علي بن محمّد ابن حجر العسقلانيّ، ج٣، ص١٠٠-١٠٣، طبعة ١، مطبعة دائرة المعارف النظاميّة، الهند.

[٢]- محمّد بن عبد الله بن محمّد بن حمدويه الضبيّ الطّهمانيّ «أبو عبد الله الحاكم النّيسابوريّ»، المستدرك على الصّحيحين، ج٢، ص٣٦٠، حديث (٣٢٧٢)، طبعة: ١، دار الكتب العلميّة، بيروت. وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

[٣]- محمّد بن إسماعيل بن المغيرة البخاريّ، صحبح البخاريّ، ج٣، ص١٣٢٦، حديث رقم (٣٤٢٦) باب: علامات النبوّة في الإسلام، طبعة: ٣، دار ابن كثير، اليمامة - بيروت. والشّيخ الصدوق محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه القمّي، الأمالي، ص٥٩٥، المجلس السابع والثمانون، حديث رقم (٢)، طبعة ٦، كتابجي، طهران.

بلا ترتيب أو ترقيم؟ أم إنّها كانت مفصّلة كاملة حسب الآيات والسّور؟

الحقيقة هي أنّنا لا ندري كيف استأنس «علماء الغرب» في نظر «جيفري» بهذه النتيجة، وكيف انتشت بها قلوبهم، وهل هذا دليلٌ علميٌّ لا يقبل النّقض، أم هو التّشكيك والتّحوير والاعتماد على الضّعيف بلا سندٍ ولا حجّة؟

كما أنّ كلامه عن أنّ علماء الغرب لا يوافقون على ترتيب القرآن بصورته الحاليّة هو ادّعاءٌ فارغ، وكلامٌ فضفاضٌ غير دقيق، فضلاً عن كونه ينمُّ عن قُصورٍ في الفهم، وجهلٍ واضحٍ في حيثيّات الفكرة، إذ لم يأخذ «جيفري» بعين الاعتبار أنّ ترتيب نصّ القرآن الكريم إنّما يشتمل على شيئين أو معنيين اثنين، تطرّق إليهما علماء المسلمين وفرّقوا بينهما؛ وهما: ترتيب الآيات في السّور، وترتيب السّور في القرآن. فأيّهما كان يقصد باعتراضه على علماء المسلمين؟

على أيّ حال، بالرّغم من عدم تمييز «جيفري» بين الأمرين، إلاّ أنّنا سنبيّن الفرق بينهما، وسنأتي على مناقشتهما تباعًا، كما سيتّضح.

أمّا ترتيب الآيات داخل السّور، وبخلاف إجماع المسلمين الذين يقولون بأنّه واقعٌ بتوقيفٍ من النبيّ ﷺ، فقد ذهب «جيفري» إلى القول بأنّ ترتيب الآيات كان خاضعاً لأمزجة أصحاب النبيّ وآرائهم الشخصيّة، وأنّ «أهل العلم» من المستشرقين لا يوافقون عليه. فعلى سبيل المثال، يأتي «جيفري» بفرضيّة حول سورة الجنّ فيقول فيها: «**إنّ الآيات الخاتمة للسّورة تختلف كثيراً في الشّكل والأسلوب، وتظهر وكأنّها قطعة غريبة وضعها جامعو القرآن أو كتبته**»[1]. حيث يحاول «جيفري» هنا أن يؤكّد للقارئ وجود اختلاف وعدم تناسب وتناسق بين الآيات الخاتمة والتي قبلها -يقصد الآيات الـ ١٩ وما بعدها- وذلك من خلال التلميح -بشكل عرضيّ وكأنّه أمرٌ طبيعيّ- إلى أنّ كتبة الوحي هم الذين أضافوا المقطع الذي لا يتناسب -بحسب زعمه- مع الآيات السّابقة، وهذه طريقة معروفة لدى المستشرقين في مخاطبة قرّائهم. ولو رجع «جيفري» إلى كتب التّفسير، وكتب علم التّناسب القرآني، لتبيّن له أنّه لا اضطراب ولا اختلاف بين طرفي السّورة، التي التقى أوّلها بآخرها فدلّ آخرها على الأوّل المجمل

[1]- Arthur Jeffery: The Koran: Selected Suras translated Heritage, New York 1982, P32.

وأوّلها على الآخر المفصّل، وذلك أنّ السّورة في أوّلها تبيّن عظمة الوحي؛ بسبب الجنّ، ثم تبيّن في أثنائها حفظه من مسترقي السمع، وتختم بتأكيد حفظه وحفظ جميع كلماته.

فيُعلم من هذا أنّ لكلّ آية موضعًا ومكانًا، وأنّ منها ما في أوّل السّورة، ومنها ما في خواتيمها، ولو لم يكن الأمر كذلك لما كانت الإشارة إلى الآيات وتعيينها بمواضعها وأماكنها في السّور، كما في الحديث «**مَنْ قَرَأَ عَشْرَ آيَاتٍ مِنْ آخِرِ الْكَهْفِ عُصِمَ مِنَ الدَّجَّالِ**»[١]. فهذا يدلّ على أنّ رسول اللهﷺ هو الذي كان يأمر ويوقف كتبته على ترتيب آيات السّور، وأنّه ليس لهم في ذلك خيار، ولا هو مما ردّ إلى آرائهم.

ولو كان الأمر بخلاف ذلك، لما أخذ النبيّﷺ على صحابته أن يرتّبوا الآيات في التّلاوة وضيّق عليهم في ذلك، ولجعلهم في فسحة من تقديم بعض الآيات على بعض، وجعل أوّل السّورة آخرها، وآخرها أوّلها، وجعل شطرها في غيرها، وشطر غيرها فيها، وأن يصنعوا في ذلك كيفما رأوا وأحبوا[٢].

كما أنّ الأحاديث والأخبار الصّحيحة الواردة في هذا الشّأن كثيرةٌ ومتواترةٌ، والعجب كلّ العجب يكمن في تجاهل «جيفري» هذه الرّوايات التي نقلتها أمّهات الكتب المعتبرة عند المسلمين، وعدم التعرّض لمضامينها بالبحث والتّحقيق، ومن ثمّ التّعليق عليها بما يشاء، ولو كان ذلك من باب رفع العتب ليس إلّا! هذا إن كان «جيفري» فعلاً من دعاة التّحقيق وتطبيق مناهج البحث العلميّ الذي يتغنّى ويفتخر به.

وسنذكر في هذا الموضع جملة من هذه الأحاديث الصّحيحة التي لم يرها جيفري أثناء دراسته لتاريخ القرآن، والتي تؤكّد قيام النبيّﷺ بالإشراف على كتّاب الوحي في ترتيب آيات القرآن داخل السّور، ومنها حديث زيد بن ثابت الذي يقول فيه: «**كنّا عند النبيّﷺ نؤلّف القرآن من الرّقاع**»[٣]. ومنها أيضًا ما أخرجه أحمد -بإسنادٍ حسن- عن

[١]- محمّد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ التّميميّ، أبو حاتم، الدّارميّ، البُستيّ، صحيح ابن حبان، ج٣، ص٦٦، حديث رقم: (٧٨٦)، الطبعة ٢، مؤسّسة الرّسالة، بيروت.

[٢]- د. هشام عزمي المصري، نقد مقدّمة آرثر جفري في كتاب المصاحف، ملتقى أهل التّفسير، جزاه الله خيرًا هو وجميع الأخوة الذين شاركوه عبر مداخلاتهم في هذا الجّهد المفيد النافع.-

[٣]- أبو عبد الله الحاكم النّيسابوريّ، المستدرك على الصّحيحين، ج٢، ص٦١١، حديث (٤٢١٧)، طبعة ١، دار الكتب العلميّة، بيروت، وصحّحه على شرط الشّيخين، ووافقه شمس الدّين الذّهبيّ في التلخيص. وقال الحاكم (المتوفى: ٤٠٥هـ): «وَفِيهِ الدَّلِيلُ الْوَاضِحُ أَنَّ الْقُرْآنَ إِنَّمَا جُمِعَ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِﷺ».

عثمان بن أبي العاص الذي قال: «**كنت جالساً عند رسول الله، إذ شخص ببصره، ثم صوّبه، ثم قال: «أتاني جبريل فأمرني أن أضع هذه الآية هذا الموضع من هذه السّورة»**[١]: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ...**﴾[٢]، ومنها أيضًا ما صحّ عن سعيد بن المسيّب، قال: «مرّ رسول الله ﷺ على بلال وهو يقرأ من هذه السّورة، ومن هذه السّورة، قال: «**مررت بك يا بلال، وأنت تقرأ من هذه السّورة ومن هذه السّورة**»، فقال: بأبي أنت يا رسول الله، إنيّ أردت أن أخلط الطيب بالطيب، **قال: «اقرأ السّورة على وجهها»**[٣]، وفي رواية إنّه قال له: «**إِذَا قَرَأْتَ السُّورَةَ فَأَنْفِدْهَا**»[٤].

وهنا لا بدّ أن نشير إلى أنّ القرآن الكريم يعدّ مجموعة آيات أو عبارات استغرق نزولها مدّة ثلاث وعشرين سنة، موزّعةً بين العهدين؛ المكيّ والمدنيّ، إذ هي قد أُنْزِلَتْ وفق سُنّة التّدرّج، عكس ما سبق من آيات النّصوص الدّينية الأخرى، كما هو منصوص عليه في العديد من الآيات القرآنيّة، منها قوله تعالى: ﴿**وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا**﴾[٥]. فرسول الله ﷺ هو المتلقّي الأول لنزول آيات القرآن والمبلِّغُ لها، فضلاً عن كونه هو المبيِّن، وقد ثبت في الأحاديث الشّريفة والسّيرة النبويّة الصّحيحة أنّه عمل في زمن النبوّة والنّزول على تحقيق أمرين متلازمين؛ أوّلهما: كتابة آيات القرآن بمجرّد نزولها عليه فيما كان متوفّرًا وقتئذٍ، وثانيهما: أنّ أمر كتابتها أو جمعها داخل السّور أُنجز وفق ما يسمى بـ «التّرتيب التّوقيفي»، المنوط بالوحي ابتداءً وانتهاءً، ذلك أنّ النبيّ ﷺ لم يمُت حتى كانت آيات القرآن كلّها مجموعة داخل السّور ومكتوبة في نُسخ متفرّقة دون جمع لها في كتابٍ واحدٍ، وإنّما كانت موزّعة على الألواح والأقتاب والعُسب

---

[١]- أحمد بن محمّد بن حنبل بن هلال بن أسد الشّيبانيّ، مسند أحمد، ج٢٩، ص٤٤١، حديث (١٧٩١٨)، طبعة ١، مؤسّسة الرّسالة، بيروت.

[٢]- سورة النّحل، الآية ٩٠.

[٣]- عبد الرّزاق بن همام بن نافع الحميريّ اليمانيّ الصّنعانيّ، المصنّف، ج٢، ص٤٩٥، طبعة ٢، المكتب الإسلاميّ، بيروت. وابن أبي شيبة، عبد الله بن محمّد بن إبراهيم بن عثمان العبسيّ، المصنّف في الأحاديث والآثار، ج٢، ص٢٦٤، طبعة ١، مكتبة الرّشد، الرّياض.

[٤]- أبو عُبيد القاسم بن سلاّم بن عبد الله الهرويّ البغداديّ، فضائل القرآن، ج١، ص١٨٨، طبعة ١، دار ابن كثير، دمشق-بيروت. وأبو عبد الله محمّد بن نصر بن الحجّاج المَرْوَزِيّ، مختصر قيام اللّيل وقيام رمضان وكتاب الوتر، ج١، ص١٥٣، طبعة ١، حديث أكادمي، فيصل آباد، باكستان.

[٥]- سورة الفرقان، الآية ٣٢.

وغيرها، أمّا الجمع التقنيّ اللاّحق (جمع السّور في مصحف واحد) فهو محلّ بحثٍ ونقاشٍ سنأتي عليه خلال هذا البحث.

فالحقّ الذي يُقال هو أنّ كلام «جيفري» -في هذا الموضع- ما هو إلاّ دليلٌ بارزٌ على كونه لا يستوعب كلام علماء المسلمين ولا يحيط بأقوالهم على نحوٍ سليمٍ، لا سيّما فيما يتعلّق بالرّوايات التي تؤكّد أنّ أمين الوحي -جبرائيل عليه السّلام- كان يعارض النبيّ ﷺ بالقرآن كلّه في رمضان، وأنّ النبيّ ﷺ كان يعرض ما في صدره على الحفظة الذين كانوا كثرة، وكان أصحاب المصاحف منهم يعرضون القرآن على النبيّ ﷺ، وقد ترجم شمس الدّين الذّهبيّ لجملة منهم: «**عثمان بن عفّان، وعليّ بن أبي طالب، وعبد الله بن مسعود، وأُبيّ بن كعب، وزيد بن ثابت، وأبو موسى الأشعري، وأبو الدّرداء**»[١]. فما لم يفهمه «جيفري» هنا هو أنّ عرض القرآن إنمّا يدلّ على قراءته وليس عرض الصّحف المكتوبة، وأنّه كان يقرأ عليه القرآن كلّه وليس مجرّد ما نزل أو ما كُتب في تلك السّنة، والدّليل على كون العرض هو القراءة أنّه ﷺ كان يستكتب كُتّابه فيكتبون القرآن، ثم يقرؤون ما كتبوه عليه ﷺ فيتثبّت منه. وقد أخرج الطّبرانيّ عن زيد بن ثابت أنّه قال: «**كنتُ أكتب الوحي لرسول الله ﷺ ، وكان إذا نزل عليه الوحي أخَذَتْهُ برحاءٌ شديدةٌ... فكنت أدخل عليه بقطعة الكتف أو كسرة، فأكتب وهو يمُلي عليّ، فإذا فرغت قال: اقرأه، فأقرؤه، فإن كان فيه سقطٌ أقامه، ثمّ أخرجُ إلى الناس**»[٢]. والسؤال الذي يتبادر إلى ذهن القارئ هنا: هل كانوا يقرؤون عليه آيات القرآن بالتّرتيب الذي أملاه عليهم رسول الله ﷺ، أم بالترتيب الذي رتّبه كلّ واحدٍ منهم حسب اجتهاده ورأيه الخاص، كما يقول «جيفري»؟

كما تجدر الإشارة - في هذا المقام- إلى أنّ آيات القرآن الكريم كانت مجموعة بشكلٍ كاملٍ في عهد النبيّ وقبل وفاته، وقد ورد عنه ﷺ أنّه قال: «**من شهد فاتحة الكتاب حين يستفتح كان كمن شهد فتحًا في سبيل الله، ومن شهد خاتمته حين**

[١]- محمّد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذّهبيّ، معرفة القرّاء الكبار على الطّبقات والأعصار، ج١، ص٢٤-٤٢، طبعة: ١، مؤسّسة الرّسالة، بيروت. ومحمّد بن بهادر بن عبد الله الزّركشيّ، البرهان في علوم القرآن، ج١، ص٢٤٢، طبعة دار المعرفة، بيروت، لبنان.

[٢]- سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللّخميّ الشّاميّ، أبو القاسم الطّبرانيّ، المعجم الكبير، ج٥، ص١٤٢، حديث رقم: (٤٨٨٨-٤٨٨٩)، طبعة ٢، مكتبة العلوم والحكم، الموصل. ورواه في المعجم الأوسط، ج٢، ص٢٥٧، حديث رقم: (١٩١٣)، طبعة دار الحرمين، القاهرة، مصر.

يختمه كان كمن شهد الغنائم»[١]. فالمستفاد من هذا الحديث وغيره العديد من الرّوايات الشّريفة أنّ القرآن الكريم كان مجموعًا ومعروفًا أوّله من آخره في عهد رسول الله ﷺ.

إنّ عبارة جيفري «إنّ الآيات الخاتمة للسّورة تختلف كثيراً في الشّكل والأسلوب، **وتظهر وكأنها قطعة غريبة وضعها جامعو القرآن أو كتبته**»[٢]، تدلّ على أنّه يسير في وادٍ بعيدٍ تمامًا عن الدّقة العلميّة وصرامة البحث الأكاديميّ الموضوعيّ، فهو لا يجيد تحرير مذاهب المسلمين في كيفية جمع كتابهم الإلهيّ المنزّل، والعجز والفشل في هذا الجانب يقع كلّه على كاهله، لأنّ النّصوص الصّحيحة جليّةٌ ظاهرةٌ في بيان عرض القرآن أمام جبرائيل عليه السّلام في كلّ عام، فلا يفشل في فهمها واستيعابها إلا عابثٌ أو مغفّلٌ أو مُتحامِل.

وبناءً على ما سبق، فقد استقرّ الفكر الإسلاميّ على القول بأنّ «ترتيب الآيات» داخل المصحف توقيفيٌّ بإملاءٍ من النبيّ ﷺ، وهو بقدر ما يحقّق مفهوم التعبّد بالمعنى الديني، فهو أيضًا المعتبر في آيات القرآن تفسيراً وتأصيلاً للأحكام ونحوه، بخلاف «ترتيب السّور» الذي هو محلُّ بحثٍ ونقاش.

أما ترتيب السّور داخل المصحف، فقد زعم كثير من المستشرقين -ومنهم «آرثر جيفري»- أنّ القرآن لم يكن مرتّبًا، وأنّه كان مختلطًا في عهد رسول الله ﷺ، وبذلك أباحوا لأنفسهم أن يجعلوا له ترتيبًا خاصًّا يختلف عن ترتيب المصحف الحالي في كثير من السّور، معتمدين في ذلك على طريقة الأسلوب ومحتويات السّورة.

وقد كان «لجيفري» جهده الخاص الذي يعتمد على جهود المستشرقين السّابقين، لا سيّما «نولدكه»، إلاّ أنّ خلطه بين حيثيّات القضيّة وتحامله على ترتيب المصحف ناتجٌ عن عدم قدرته على التّمييز بين الرّوايات، فقد أخذ -كما ذكرنا سابقًا- بالكثير من الرّوايات الضّعيفة والموضوعة. ويرجعُ خطؤه في هذا الشّأن إلى عمله النّابع

[١]- أبو عبد الله محمّد بن نصر بن الحجّاج المَرْوَزِيّ، مختصر قيام اللّيل وقيام رمضان وكتاب الوتر، ج١، ص١٥٣. وأبو عبد الله محمّد بن أيّوب بن يحيى بن الضّريس بن يسار الضّريس البجليّ الرّازيّ، فضائل القرآن وما أنزل من القرآن بمكّة وما أنزل بالمدينة، ج١، ص٥١، طبعة: ١، دار الفكر، دمشق، سورية.

[2]- Arthur Jeffery: The Koran: Selected Suras translated Heritage, New York 1982 P32.

من أهداف نفسيّة ودينيّة خاصّة به، حيث عمل على وضع الاحتمالات العقليّة مكان الحقائق المسلّمة، وجمع الآراء والظّنون والأوهام والتصوّرات، واعتبارها أصلاً يصلح للفحص والدّراسة والاستنتاج لقضيّة تعتبر من أخطر القضايا في الإسلام.

أمّا موقف المسلمين من ترتيب سور القرآن كما هي عليه في المصحف الحالي، فهو على رأيين، نستعرضهما فيما يلي:

الرأي الأوّل: إنّ ترتيب السّور وجمعها قد تمّ في عهد أبي بكر أو عمر أو عثمان: حيث تتضارب الأخبار حول جمع القرآن في مرحلة الخلفاء الثّلاثة، حتى إنّها تكاد تكون كاذبة لكثرة تناقض متونها ومخالفتها لصحيح السّيرة النبويّة كما سيتّضح، ومن جملة هذه الأخبار ما ورد عن زيد بن ثابت الذي قال: «**أرسل إليّ أبو بكر مقتل أهل اليمامة، فإذا عمر بن الخطّاب عنده، فقال أبو بكر: إنّ عمرًا أتاني، فقال: إنّ القتل استمرّ بقُرّاء القرآن، وإنّي أخشى أن يستمرّ القتل بالقُرّاء في المواطن، فيذهب كثيرٌ من القرآن، وإنّي أرى أن تأمر بجمع القرآن، فقلت لعمر: كيف تفعل شيئًا لم يفعله رسول الله ﷺ؟ قال عمر: هو والله خير. فلم يزل يراجعني حتّى شرح الله صدري لذلك، ورأيت في ذلك الذي رأى عمر. قال زيد: قال أبو بكر: إنّك شابّ عاقل، لا نتّهمك، وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله ﷺ، فتتبّع القرآن، فاجمعه، فوالله لو كلّفوني نقل جبلٍ من الجبال ما كان أثقل عليَّ ممّا أمرني به من جمع القرآن، قلت: كيف تفعلان شيئًا لم يفعله رسول الله ﷺ؟ قال: هو والله خير. فلم يزل أبو بكر يراجعني حتّى شرح الله صدري للذي شرح به صدر أبي بكر وعمر، فتتبّعت القرآن أجمعه من العسب واللخاف وصدور الرّجال، ووجدت آخر سورة التوبة مع خزيمة بن ثابت الأنصاري، لم أجدها مع غيره ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ...﴾ حتّى خاتمة براءة، فكانت الصحف عند أبي بكر حتّى توفّاه الله، ثمّ عند عمر طيلة حياته، ثمّ عند حفصة بنت عمر**»[١].

وعن زيد بن ثابت أيضًا، قال: «**قُبِضَ رسول الله ﷺ ولم يكن القرآن جمع في شيء**»[٢]. كما رُوي عن الزهريّ أنّ أبا بكر أوّل من جمع كتاب الله وسمّاه المصحف،

[١]- محمّد بن إسماعيل البخاريّ، صحيح البخاريّ، ج٦، ص٣١٤، حديث (٨).

[٢]- عبد الرّحمن بن أبي بكر، جلال الدّين السّيوطيّ، الإتقان في علوم القرآن، ج١، ص٢٠٣، طبعة الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، مصر، ١٩٧٤م.

حيث قال لأصحابه: **التمسوا له اسمًا، فقال بعضهم: السِّفر، وقال بعضهم: المصحف، فإنّ الحبشة يسمّونه المصحف**[١]. وحكى المظفري أنّ بعضهم قال: **سمّوه إنجيلاً، فكرهوه. وقال بعضهم: سمّوه السِّفر، فكرهوه من يهود. فقال عبد الله بن مسعود: رأيتُ للحبشة كتابًا يدعونه المصحف، فسمّوه به**»[٢]. وكذلك الأمر بالنّسبة إلى رواية محمّد بن سيرين: «**قُتِل عمر ولم يُجمع القرآن**»[٣]. وأيضًا ما ورد عن الحسن البصريّ: «**أنّ عمر بن الخطّاب سأل عن آية من كتاب الله، فقيل: كانت مع فلان، فقُتِل يوم اليمامة، فقال: إنّا لله، وأمر بالقرآن فجُمع، فكان أوّل من جمعه في المصحف**»[٤].

وغير ذلك من الرّوايات الواردة بهذا الخصوص، والتي يُلاحظ منها أنّ شبهة القول بالتّحريف -التي ساقها «جيفري» وغيره من المستشرقين- مبنيّةٌ على افتراض صحّة مثل هذه الرّوايات الواردة في كيفيّة جمع القرآن الكريم وترتيب سوره وآياته، غير أنّ الباحث المحقّق يستطيع أن يطّلع على نقاط الضّعف الموجودة في أسانيد هذه الرّوايات، كما يستطيع القارئ الحذق أن يتلمّس بسهولةٍ نقاط ضعف هذه الرّوايات، لما في متونها من اضطرابٍ وتناقضٍ كبيرٍ، بحيث لا يمكن الاعتماد على أيّ منها، فيصرّح بعضها أنّ جمع القرآن في مصحفٍ كان في زمان أبي بكر، والكاتب زيد، وأنّ آخر براءة لم توجد إلاّ مع خزيمة بن ثابت، فقال أبو بكر: «**اكتبوها، فإنّ رسول الله قد جعل شهادته بشهادة رجلين**»[٥]، وظاهر بعض هذه الرّوايات أنّ الجمع كان في زمان عمر، وأنّ الآتي بالآيتين خزيمة بن ثابت، والشّاهد معه عثمان. وفي رواية أخرى: «**جاء رجلٌ من الأنصار ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ ..﴾**[٦]، **وقال عمر: لا أسألك عليهما بيّنةً أبدًا، كذا كان رسول الله ﷺ!**»[٧]. وفي غيره: **فقال**

---

[١]- عبد الرّحمن بن أبي بكر، جلال الدّين السّيوطيّ، ص١٨٥.

[٢]- المرجع السابق، ص١٨٤. والزركشيّ، البرهان في علوم القرآن، ج١، ص٢٨٢. والمظفريّ هو: شهاب الدّين إبراهيم بن عبد الله الحمويّ (ت: ٦٤٢هـ).

[٣]- محمّد بن سعد بن منيع البصريّ الزّهريّ، الطّبقات الكبرى، ج٣، ص٢٩٤، طبعة ١، دار صادر، بيروت.

[٤]- أبو بكر بن أبي داود، عبد الله بن سليمان بن الأشعث الأزديّ السّجستانيّ، كتاب المصاحف، ج١، ص٦٠، طبعة: ١، الفاروق الحديثة، القاهرة، مصر.

[٥]- جلال الدّين السّيوطيّ، الإتقان في علوم القرآن، ج١، ص٢٠٦.

[٦]- سورة التوبة، الآيتان ١٢٨-١٢٩.

[٧]- محمّد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآمليّ، أبو جعفر الطّبريّ، جامع البيان في تأويل القرآن، ج١٤، ص٥٨٨، طبعة ١، مؤسّسة الرّسالة، بيروت.

زيد: من يشهد معك؟ قال خزيمة: لا والله ما أدري. فقال عمر: أنا أشهد معه على ذلك»[١].

واضطربت الرّوايات في الذي تصدّى لمهمّة جمع القرآن في زمن أبي بكر، ففي بعضها أنّه زيد بن ثابت، وفي أُخرى أنّه أبو بكر نفسه وإنّما طلب من زيد أن ينظر فيما جمعه من الكتب، ويظهر من غيرها أنّ المتصدّي هو زيد وعمر، وفي أُخرى أن نافع بن ظريب هو الذي كتب المصاحف لعمر[٢].

فهذه الرّوايات وغيرها التي استند إليها «آرثر جيفري» لإثبات تحريف القرآن والطّعن في ترتيب آياته وسوره فيها مخالفةٌ صريحةٌ لما أجمع عليه المسلمون قاطبةً من أنّ القرآن لا طريق لإثباته إلّا التّواتر، لأنّها تقول: إنّ إثبات بعض آيات القرآن حين الجمع كان منحصرًا بشهادة شاهدين أو بشهادة رجلٍ واحدٍ. ويلزم من هذا أن يثبت القرآن بخبر الواحد أيضًا، وهي دعوى لا ريب في بطلانها، إذ إنّ القطع بتواتر القرآن سببٌ للقطع بكذب هذه الرّوايات أجمع؛ لأنّها تثبت القرآن بغير التّواتر، وقد ثبت بطلان ذلك بإجماع علماء المسلمين، والتّواتر متحقّقٌ بمقتضى طبيعة الأمر، وأنه حاصلٌ تلقائيًّا لشدّة اهتمام المسلمين جيلاً بعد جيل، وقد استمرّت مادّة القرآن الكريم وصورته وقراءته المتداولة، على نحوٍ واحد، فلم يؤثّر شيءٌ في مادّته وصورته، وليس خافيًا على المستشرقين أنّ كلّ طبقةٍ من المسلمين، ممن يبلغ عددهم الملايين، أخذوا هذا القرآن بهذه المادّة والهيئة عن طبقة سابقة مثلهم في العدد، وهكذا إلى صدر الإسلام، وقلّما يكون شيءٌ في العالم كذلك.

ثمّ على فرض أننا سلّمنا بصحّة هذه الرّوايات، فإنّنا لا نشكّ في أنّ جمع زيد بن ثابت للمصحف كان خاصًّا للخليفة، لأنّه لا يملك مصحفًا، لا لعموم المسلمين، لأنّ الصّحابة من ذوي المصاحف قد احتفظوا بمصاحفهم، مع أنّها تختلف عن المصحف الذي جمعه زيد، وكان أهل الأمصار يقرؤون بهذه المصاحف، فلو كان

[١]- علاء الدّين عليّ بن حسام الدّين ابن قاضي خان القادريّ الشّاذليّ الشهير بالمتّقي الهنديّ، كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال، ج٢، ص٥٧٧، طبعة ٥، مؤسّسة الرّسالة، بيروت.

[٢]- عليّ بن أبي الكرم محمّد بن محمّد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشّيبانيّ، «ابن الأثير الجزريّ»، أُسد الغابة في معرفة الصّحابة، ج٥، ص٢٨٨، ترجمة: نافع بن ظريب، طبعة ١، دار الكتب العلميّة، بيروت.

هذا المصحف عامًّا لكلِّ المسلمين فلماذا أمر أبو بكر زيدًا وعُمَرَ بجمعه من اللخاف والعسب وصدور الرّجال؟ وكان بإمكانه أخذه تامًّا من عبد الله بن مسعود الذي كان يملي القرآن عن ظهر قلب في مسجد الكوفة، والذي قال عنه رسول الله ﷺ: «**مَنْ أَرَادَ أَنْ يَقْرَأَ الْقُرْآنَ رَطْبًا كَمَا أُنْزِلَ فَلْيَقْرَأْهُ كَمَا يَقْرَأُ ابْنُ أُمِّ عَبْدٍ؛ أي: عبد الله بن مسعود**»[١]. والذي يُروى عنه أنّه قال عندما طُلب منه تسليم مصحفه أيّام عثمان: «**لَقَدْ أَخَذْتُ مِنْ فِي رسول الله ﷺ بِضْعًا وَسَبْعِينَ سُورَةً، وَزَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ غُلَامٌ لَهُ ذُؤَابَتَانِ، يَلْعَبُ مَعَ الْغِلْمَانِ**»[٢].

وبإمكانه أيضًا أن يأخذه تامًّا من الإمام عليّ عليه السلام الذي ما من آيةٍ أنزلها الله تبارك وتعالى إلّا وكان يعلم فيمن نزلت، وأين نزلت، وعلام نزلت[٣]، وهي عنده بخطّ يده وإملاء رسول الله ﷺ، ويروي عليه السّلام تفاصيل ذلك فيقول: «**فَمَا نَزَلَتْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ آيَةٌ مِنَ الْقُرْآنِ إِلَّا أَقْرَأَنِيهَا وَأَمْلَاهَا عَلَيَّ فَكَتَبْتُهَا بِخَطِّي، وَعَلَّمَنِي تَأْوِيلَهَا وَتَفْسِيرَهَا، وَنَاسِخَهَا وَمَنْسُوخَهَا، وَمُحْكَمَهَا وَمُتَشَابِهَهَا، وَخَاصَّهَا وَعَامَّهَا، وَدَعَا اللَّهَ أَنْ يُعْطِيَنِي فَهْمَهَا وَحِفْظَهَا، فَمَا نَسِيتُ آيَةً مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَلَا عِلْماً أَمْلَاهُ عَلَيَّ وَكَتَبْتُهُ مُنْذُ دَعَا اللَّهَ لِي بِمَا دَعَا**»[٤].

وهو الذي كان ينادي: «**سَلُونِي عَنْ كِتَابِ اللَّهِ؛ فَوَاللَّهِ مَا مِنْهُ آيَةٌ إِلَّا وَأَنَا أَعْلَمُ بِلَيْلٍ نَزَلَتْ أَمْ بِنَهَارٍ أَمْ بِسَهْلٍ نَزَلَتْ أَمْ بِجَبَلٍ**»[٥].

وقال أبو عبد الرّحمن السلميّ: «**ما رأيتُ أَحداً أَقرأَ لكتابِ اللهِ مِن عليٍّ بنِ أبي**

[١]- أبو عبد الرّحمن أحمد بن شعيب بن عليّ النّسائيّ، السّنن الكبرى، ج٧، ص٣٥٢، حديث رقم: (٨٢٠٠)، طبعة ١، مؤسّسة الرّسالة، بيروت. وأحمد بن عليّ بن المثّنى بن يحيى بن عيسى بن هلال التّميميّ، أبو يعلى الموصلّي، مسند أبي يعلى، ج١، ص١٧٣، حديث رقم: (١٩٣)، طبعة ١، دار المأمون للتّراث، دمشق، سورية.

[٢]- أحمد بن حنبل، المسند، ج٤، ص٧٩، حديث رقم: (٣٩٠٦)، طبعة ١، دار الحديث - القاهرة. والحديث بيّن وواضحٌ في أنّ ابن مسعود رضي الله عنه كان يرى في نفسه أنّه الأولى في أن يُسند إليه جمع القرآن.

[٣]- محمّد بن سعد بن منيع البصريّ الزّهريّ، الطّبقات الكبرى، ج٢، ص٣٣٨، طبعة ١، دار صادر - بيروت. وأحمد بن يحيى بن جابر بن داود البَلَاذُريّ، أنساب الأشراف، ج٢، ص٩٩، طبعة ١، دار الفكر، بيروت.

[٤]- انظر: مسند الشّيخ محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكلينيّ الرّازيّ، ثمّ البغداديّ، الكافي، ج١، ص٦٤، باب اختلاف الحديث، طبعة ٤، الدّار الإسلاميّة، طهران.

[٥]- الحافظ أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمّد بن عبد البرّ بن عاصم النمريّ القرطبيّ، جامع بيان العلم وفضله، ج١، ص٣٨٣، طبعة ١، دار ابن الجوزيّ، السّعودية، تحقيق: أبو الأشبال الزّهيريّ.

طالبٍ عليه السلام»[١]، وفي لفظٍ آخر: «**ما رأيت ابن أنثى أقرأ لكتاب الله من عليّ**»[٢].

ولا يختلف الأمر كثيراً في الرّوايات الأخرى التي تقول بأنّ جمع المصحف بشكله الحاليّ قد تأخّر إلى زمان عثمان بن عفّان، فقد رُوي عن أنس أنّه قال: «**إنّ حذيفة بن اليمان قَدِمَ على عثمان، وكان يغازي أهل الشّام في فتح أرمينية وأذربيجان مع أهل العراق، فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة، فقال لعثمان: أدرك الأُمّة قبل أن يختلفوا اختلاف اليهود والنّصارى. فأرسل إلى حفصة: أن أرسلي إلينا الصحف ننسخها في المصاحف، ثمّ نردّها إليك، فأرسلت حفصة إلى عثمان بالصّحف، فأرسل عثمان إلى زيد بن ثابت وسعيد بن العاص وعبد الرّحمن بن الحارث بن هشام وعبد الله بن الزّبير أن انسخوا الصّحف في المصاحف.**

وقال للرّهط القرشيّين الثّلاثة: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت، فاكتبوه بلسان قريش، فإنّما نزل بلسانهم، حتّى إذا نسخوا الصّحف في المصاحف، بعث عثمان إلى كلّ أُفق بمصحف من تلك المصاحف التي نسخوا، وأمر بسوى ذلك من صحيفةٍ أو مصحفٍ أن يُحرق.

قال زيد: فَقَدْتُ آيَةً مِنْ سورة الْأَحْزَابِ كنتُ أسمع رسول الله صلى الله عليه وآله يقرؤها: ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ..﴾[٣]**، فالتمستها فوجدّتها مع خزيمة بن ثابت الأنصاريّ، فألحقتها في سورتها**»[٤].

وهنا لا بدّ للقارئ من طرح هذا السّؤال: كيف يفقد زيدٌ آيةً من سورة الأحزاب، وقد اعتمد الصّحف المودعة عند حفصة، وكان هو الكاتب في الزّمانين؟ وقد كانت النّسخة المعتمدة أصلاً كاملة -إلّا آخر براءة كما تقدّم- فهل كان جمع زيد الأوّل فاقدًا لهذه الآية التي من الأحزاب ولسواها؟ أم إنّه لم يعتمد النّسخة التي عند حفصة؟ وهل

[١]- أبو بكر مكرم بن أحمد بن محمّد بن مكرم القاضي البغداديّ (٣٤٥هـ)، فوائد مُكْرَم البزّاز، ج١، ص٢٦٨، طبعة ١، دار البشائر الإسلاميّة، تحقيق: نبيل سعد الدّين جرار، عمّان، الأردن. والحافظ عليّ بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الشافعيّ، المعروف بابن عساكر الدّمشقيّ، تاريخ دمشق، ج٤٢، ص٤٠١، طبعة:١، دار الفكر للطّباعة والنّشر.

[٢]- عبد الحقّ بن غالب بن عبد الرّحمن بن تمّام بن عطيّة الأندلسيّ المحاربيّ، المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج١، ص١٢، طبعة ١، دار الكتب العلميّة، بيروت. وشمس الدّين أبو الخير ابن الجزريّ، محمّد بن محمّد بن يوسف، غاية النهاية في طبقات القرّاء، ج١، ص٢٤٤، طبعة مكتبة ابن تيميّة.

[٣]- سورة الأحزاب، الآية ٢٣.

[٤]- أبو بكر بن أبي داود، عبد الله بن سليمان بن الأشعث الأزديّ السّجستانيّ، كتاب المصاحف، ج١، ص٨٨-٨٩، طبعة ١، دار الفاروق الحديثة، القاهرة، مصر.

ليس ثمّة مصاحف وحفّاظ لهذه الآية من صحابة رسول اللهﷺ إلّا رجلٌ واحد؟ وهل من قبيل المصادفة أنّ الآية تضيع في زمان أبي بكر وتوجد عند خزيمة بن ثابت، وتضيع غيرها في زمان عثمان وتوجد عند خزيمة أيضًا؟

فمن هذه الرّوايات المضّطربة المتون تسرّب الشكّ وبرزت الشّبهة عند «جيفري» وأمثاله للقول بتحريف القرآن والطّعن في ترتيب آياته وسوره، وهي رواياتٌ يستطيع أيّ قارئٍ منصفٍ أن يقف على مكامن الخلل والتّناقض فيها.

أما الرأي الثاني الذي أجمع عليه المسلمون وتغافل عنه المستشرقون أمثال «جيفري»، فهو أنّ القرآن الكريم كان مجموعًا في عهد خاتم النبيّين، وأنّهﷺ لم يترك دنياه إلى آخرته إلّا بعد أن عارض ما في صدره بما في صدور الحفظة الذين كانوا كثرة، وبما في مصاحف الذين جمعوا القرآن في عهدهﷺ، كما أنّ الأدلّة والرّوايات الصّحيحة الدّالّة على ذلك كثيرة، كاهتمام النبيّﷺ وأصحابه المقرّبين بحفظ القرآن وتعليمه وقراءته وتلاوة آياته بمجرّد نزولها، وممّا روي في الحثّ على فقه القرآن وكراهة أن يختمه قارئه بأقلّ من ثلاثة أيّام قولهﷺ: «**لَمْ يَفْقَهْ مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ فِي أَقَلَّ مِنْ ثَلَاثٍ**»[١]. ومنها أيضًا أنّهﷺ قال: «**من شهد فاتحة الكتاب حين يستفتح كان كمن شهد فتحاً في سبيل الله، ومن شهد خاتمته حين يختمه كان كمن شهد الغنائم**»[٢]. ومؤدّى ذلك أنّ القرآن الكريم كان مجموعًا معروفًا أوّله من آخره في عهد النبيّﷺ.

كما أنّ إطلاق لفظ (الكتاب) على القرآن الكريم قد ورد في كثيرٍ من آياته الكريمة، فكيف يصحّ إطلاق لفظ (الكتاب) عليه وهو في الصّدور؟ إذ لا بدّ أن يكون مكتوبًا مجموعًا، وكذا ورد في حديث النبيّﷺ: «**إنيّ تاركٌ فيكم الثّقلين: كتاب الله، وعترتي**»[٣]، وهو دليلٌ على أنّهﷺ قد تركه مكتوبًا في السّطور على هيئة كتاب.

[١]- محمّد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضّحاك التّرمذيّ، الجامع الصّحيح سنن التّرمذيّ، ج٥، ص١٩٨، حديث رقم: (٢٩٤٩)، طبعة دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت.

[٢]- أبو عبد الله محمّد بن نصر بن الحجّاج المَرْوَزِيّ، مختصر قيام اللّيل وقيام رمضان وكتاب الوتر، ج١، ص١٥٣. وأبو عبد الله محمّد بن أيّوب بن يحيى بن الضّريس بن يسار الضّريس البجليّ الرّازيّ، فضائل القرآن وما أنزل من القرآن بمكّة وما أنزل بالمدينة، ج١، ص٥١، طبعة ١، دار الفكر، دمشق، سورية.

[٣]- محمّد بن عيسى التّرمذيّ، سنن التّرمذيّ، ج٥، ص٦٦٣، حديث رقم (٣٧٨٨)، باب: ٣٢. وأخرجه أحمد بن حنبل في مسنده، ج٣٥، ص٥١٢، حديث (٢١٦٥٤)، طبعة ٢، مؤسّسة الرّسالة. ورواه أيضًا في فضائل الصّحابة، ج٢، ص٣٠٦، حديث (١٠٣٢)، طبعة ١، مؤسّسة الرّسالة، بيروت. وأخرجه ابن أبي عاصم أحمد بن عمرو بن الضّحاك بن مخلد الشّيبانيّ، السّنة، ج٢، ص٣٥١، حديث رقم (٧٤٥)، طبعة ١، المكتب الإسلاميّ، بيروت. وقال

أمّا حول تسمية القرآن مُصحفًا في عهد النبيّ ﷺ، فقد ورد عن أوس الثّقفي، عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**قِرَاءَةُ الْقُرْآنِ فِي غَيْرِ الْمُصْحَفِ أَلْفُ دَرَجَةٍ، وَقِرَاءَتُهُ فِي الْمُصْحَفِ تُضَعَّفُ عَلَى ذَلِكَ أَلْفَيْ دَرَجَةٍ**»[١]. وكذلك حديث ابن مسعود: «**أَدِيمُوا النَّظَرَ فِي الْمُصْحَفِ**»[٢]. وما رواه يزيد بن أبي عبيد عن سلمة بن الأكوع رضي الله عنه: «**أَنَّهُ كَانَ يَسْجُدُ مَوْضِعَ الْمُصْحَفِ، يُسَبِّحُ فِيهِ، وَيَذْكُرُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَتَحَرَّى ذَلِكَ الْمَكَانَ**[٣]. وفي مسند أحمد بزيادة: «**وَكَانَ بَيْنَ الْمِنْبَرِ وَالْقِبْلَةِ مَمَرُّ شَاةٍ**»»[٤]. فهذه الرّوايات تدلّ على أنّ إطلاق لفظ (المصحف) على الكتاب الكريم لم يكن متأخّرًا إلى زمان الخلفاء، كما صرّحت به الرّوايات السّابقة، بل كان القرآن مجموعًا في مصحف منذ عهد النبيّ ﷺ.

فأين «جيفري» من هذه الرّوايات الصّحيحة؟ ولماذا لم يتطرّق إليها في أبحاثه إن كان هدفه علميًّا كما زعم؟ وكيف لم يسمع بها؟ لا سيّما أنّ هذه الرّوايات تعتبر أدلّةً ساطعةً على أنّ القرآن قد كتب كلّه في عهد النبيّ ﷺ تدوينًا في السّطور، علاوةً على حفظه في الصّدور، وكان له أوّل وآخر، وكان الرّسول ﷺ يُشرف بنفسه على وضع كلّ شيءٍ في المكان الذي ينبغي أن يكون فيه، فكيف يمكن أن يقال: إنّ جمع القرآن قد تأخّر إلى زمان خلافة أبي بكر، وأنّه احتاج إلى شهادة شاهدين يشهدان أنّهما سمعاه من رسول الله ﷺ؟

فالحقّ الذي يقالُ: إنّ القرآن الكريم كان مؤلّفًا ومجموعًا في عهده ﷺ، وكانت الآيات والسّور فيه مرتّبة، وكان يُقرأ بالمصاحف ويختم، وكان له كُتّاب مخصوصون

الحافظ نور الدّين الهيثميّ في مجمع الزّوائد ومنبع الفوائد، ج١، ص٤١٣، حديث (٧٨٤)، طبعة دار الفكر، بيروت: «رواه الطّبراني في الكبير ورجاله ثقات». ورواه الحاكم النّيسابوريّ في المستدرك على الصّحيحين، ج٣، ص١٠٩، ص١٤٨، ص٥٣٣، طبعة ٢، دار الكتب العلميّة، بيروت، وغيرهم الكثير من الحفّاظ.

[١]- أبو القاسم الطبرانيّ، المعجم الكبير، ج١، ص٢٢١، حديث رقم: (٦٠١). وأحمد بن الحسين البيهقيّ، شعب الإيمان، ج٢، ص٤٠٧، حديث رقم: (٢٢١٧-٢٢١٨)، طبعة ١، دار الكتب العلميّة، بيروت.

[٢]- عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميريّ اليمانيّ الصّنعانيّ، المصنّف، ج٣، ص٣٦١، طبعة ٣، المكتب الإسلاميّ، بيروت.

[٣]- أبو القاسم الطبرانيّ، المعجم الكبير، ج٧، ص٣٤، حديث رقم: (٦٢٩٩).

[٤]- أحمد بن محمّد بن حنبل الشّيبانيّ، مسند أحمد، ج٤، ص٥٤، حديث رقم: (١٦٥٩٠)، طبعة مؤسّسة قرطبة، القاهرة.

يتولّون كتابته في حضرة الرّسول ﷺ، وهو الذي يُشرف على أعمالهم بنفسه.

وهنا لا بدّ أن نشير إلى مسألة مهمّة، وهي أنّه بالإضافة إلى أنّ القرآن الكريم كان مجموعًا في مُصحفٍ واحد في عهد النبيّ ﷺ، إلا أنّ بعض الصّحابة كانت لهم مصاحفُ خاصّة بهم، كتبوها بموافقةٍ من رسول الله لحاجتهم الشخصيّة لها، وقد تضمّنت بعض الشّروحات والتّفاسير وأسباب النزول، وغير ذلك من تعليقات خاصّة بصاحب النّسخة.

أمّا ما يتعلّق بجمع عثمان للمصحف الحالي وإحراقه لبقيّة المصاحف الأخرى، ثمّ إرساله نسخةً منه إلى كلّ مِصر من الأمصار، بعد الاختلاف الذي وقع بين أهل الشّام والعراق في قراءة المُصحف، كما ورد في روايةِ أنس عن حذيفة بن اليمان، فغايةُ الأمر أنّ عثمان قد جمع النّاس على قراءةٍ واحدةٍ، وهي القراءة المتعارف عليها بينهم، والمتواترة عن النبيّ ﷺ، ومَنَعَهُم من سائر القراءات الأُخرى التي توافق بعض لهجات العرب، وأحرق سائر المصاحف التي تخالف القراءة المتواترة، وكتب إلى الأمصار أن يُحرقوا ما عندهم منها، ونهى المسلمين عن الاختلاف في القراءة. حيثُ يقول الحارث المحاسبي: «**المشهور عند النّاس أنّ جامع القرآن عثمان، وليس كذلك، إنمّا حمل عثمان النّاس على القراءة بوجهٍ واحدٍ، على اختيارٍ وقع بينه وبين من شهده من المهاجرين والأنصار، لمّا خشي الفتنة عند اختلاف أهل العراق والشّام في حروف القراءات**»[١]. ولم ينتقد أحدٌ من المسلمين عثمان على جمعه المسلمين على قراءةٍ واحدةٍ؛ لأنّ اختلاف القراءة يؤدّي إلى اختلافٍ بين المسلمين لا تُحمد عُقباه، وإلى تمزيق صفوفهم وتفريق وحدتهم. فكلّ ما قيل فيه هو بسبب إحراقه بقيّة المصاحف، فسمّاه بعضهم: حَرّاق المصاحف، وذلك حين أصرّ البعض على عدم تسليم مصاحفهم؛ كابن مسعود. وقد نقل في كُتُبِ الحديث المعتبرة تأييد الإمام أمير المؤمنين عليّ عليه السّلام لما فعله عثمان من جمع المسلمين على قراءةٍ واحدةٍ، وما كان عمله هذا إلاّ بحضور ملأٍ من أصحاب رسول الله ﷺ، حيث قال لهم: «**ما تقولون في هذه القراءة؟ فقد بلغني أنّ بعضهم يقول: إنّ قراءتي خيرٌ من قراءتك، وهذا**

[١]- جلال الدّين السّيوطيّ، الإتقان في علوم القرآن، ج١، ص٢١١.

يكاد يكون كفرًا. قال عليّ عليه السّلام قلنا: فما ترى؟ قال: أرى أن نجْمَع النّاس على مصحفٍ واحدٍ، فلا تكون فرقة ولا اختلاف. قلنا: فنعم ما رأيت»[١].

وبعد تأييد الإمام عليّ عليه السّلام والصّحابة المعاصرين لهذا العمل، بدأ التحوّل تدريجيًّا إلى المصاحف التي بعث بها عثمان إلى الآفاق، فاحتلّت مكانها الطبيعي، وأخذت بأزمّة القلوب، وبدأت بقيّة المصاحف التي كُتِب فيها التّأويل والتّفسير وبعض الحديث والدّعاء تنحسر بمرور الأيّام، أو تصير طعمة للنّار، حتّى أصبحت أثرًا بعد عين، وحُفظ القرآن العزيز من أن يتطّرق إليه أيّ لبس.

والله المُستعان

[١]- أحمد بن عليّ بن محمّد بن أحمد بن حجر العسقلانيّ، فتح الباري في شرح صحيح البخاريّ، ج٩، ص١٨، طبعة ١، دار المعرفة، بيروت.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. أبو القاسم الطبرانيّ، المعجم الكبير، ج١، حديث رقم: (٦٠١). وأحمد بن الحسين البيهقيّ، شعب الإيمان، ج٢، حديث رقم: (٢٢١٧-٢٢١٨)، طبعة ١، دار الكتب العلميّة، بيروت.

٣. أبو بكر بن أبي داود، عبد الله بن سليمان بن الأشعث الأزديّ السّجستانيّ، كتاب المصاحف، ج١، طبعة ١، الفاروق الحديثة، القاهرة، مصر.

٤. أبو بكر مكرم بن أحمد بن محمّد بن مكرم القاضي البغداديّ (٣٤٥هـ)، فوائد مُكْرَم البزّاز، ج١، طبعة ١، دار البشائر الإسلاميّة، تحقيق: نبيل سعد الدّين جرار، عمّان، الأردن. والحافظ علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الشافعيّ، المعروف بابن عساكر الدّمشقيّ، تاريخ دمشق، ج٤٢، طبعة ١، دار الفكر للطّباعة والنشر.

٥. أبو عبد الرّحمن أحمد بن شعيب بن عليّ النّسائيّ، السّنن الكبرى، ج٧، حديث رقم: (٨٢٠٠)، طبعة ١، مؤسّسة الرّسالة، بيروت. وأحمد بن علي بن المثُنّى بن يحيى بن عيسى بن هلال التّميميّ، أبو يعلى الموصليّ، مسند أبي يعلى، ج١، حديث رقم: (١٩٣)، طبعة ١، دار المأمون للتّراث، دمشق، سورية.

٦. أبو عبد الله الحاكم النّيسابوريّ، المستدرك على الصّحيحين، ج٢، حديث (٤٢١٧)، طبعة ١، دار الكتب العلميّة، بيروت، وصحّحه على شرط الشّيخين، ووافقه شمس الدّين الذهبيّ في التّلخيص، وقال الحاكم (المتوفى: ٤٠٥هـ): «وَفِيهِ الدَّلِيلُ الْوَاضِحُ أَنَّ الْقُرْآنَ إِنَّمَا جُمِعَ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ».

٧. أبو عبد الله محمّد بن نصر بن الحجّاج المَرْوَزِيّ، مختصر قيام اللّيل وقيام رمضان وكتاب الوتر، ج١، وأبو عبد الله محمّد بن أيّوب بن يحيى بن الضّريس بن يسار الضّريس البجليّ الرّازيّ، فضائل القرآن وما أنزل من القرآن بمكّة وما أنزل بالمدينة، ج١، طبعة ١، دار الفكر، دمشق، سورية.

٨. أبو عُبيد القاسم بن سلاّم بن عبد الله الهرويّ البغداديّ، فضائل القرآن، ج١، طبعة ١، دار ابن كثير، دمشق-بيروت. وأبو عبد الله محمّد بن نصر بن الحجّاج المَرْوَزِيّ، مختصر قيام اللّيل وقيام رمضان وكتاب الوتر، ج١، طبعة ١، حديث أكادمي، فيصل آباد، باكستان.

٩. أحمد بن حنبل، المسند، ج٤، حديث رقم: (٣٩٠٦)، طبعة ١، دار الحديث، القاهرة.

١٠. أحمد بن عليّ بن محمّد بن أحمد بن حجر العسقلانيّ، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ج٩، طبعة ١، دار المعرفة، بيروت.

١١. أحمد بن محمّد بن حنبل الشّيبانيّ، مسند أحمد، ج٤، حديث رقم: (١٦٥٩٠)، طبعة مؤسّسة قرطبة، القاهرة.

١٢. أحمد بن محمّد بن حنبل بن هلال بن أسد الشّيبانيّ، مسند أحمد، ج٢٩، حديث (١٧٩١٨)، طبعة ١، مؤسّسة الرّسالة، بيروت.

١٣. إسماعيل سالم عبد العالم، المستشرقون والقرآن، ج١، سلسلة دعوة الحق ـ الصّادرة عن رابطة العالم الإسلاميّ، العدد ١٠٤، مكّة المكرّمة (١٤١٠هـ - ١٩٩٠م).

١٤. تهذيب التهذيب للحافظ أحمد بن عليّ بن محمّد ابن حجر العسقلانيّ، ج٣، طبعة ١، مطبعة دائرة المعارف النظاميّة، الهند.

١٥. الحافظ أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمّد بن عبد البرّ بن عاصم النمريّ القرطبيّ، جامع بيان العلم وفضله، ج١، طبعة ١، دار ابن الجوزيّ، السّعودية، تحقيق: أبو الأشبال الزّهيريّ.

١٦. سليمان بن أحمد بن أيّوب بن مطير اللّخميّ الشّاميّ، أبو القاسم الطّبرانيّ، المعجم الكبير، ج٥، حديث رقم: (٤٨٨٨-٤٨٨٩)، طبعة ٢، مكتبة العلوم والحكم، الموصل. ورواه في المعجم الأوسط، ج٢، حديث رقم: (١٩١٣)، طبعة دار الحرمين، القاهرة، مصر.

١٧. عبد الحقّ بن غالب بن عبد الرّحمن بن تمّام بن عطيّة الأندلسيّ المحاربيّ، المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج١، طبعة ١، دار الكتب العلميّة، بيروت. وشمس

الدّين أبو الخير ابن الجزريّ، محمّد بن محمّد بن يوسف، غاية النهاية في طبقات القرّاء، ج١، طبعة مكتبة ابن تيميّة.

١٨. عبد الرّحمن بن أبي بكر، جلال الدّين السّيوطيّ، الإتقان في علوم القرآن، ج١، طبعة الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، مصر، ١٩٧٤م.

١٩. عبد الرّزاق بن همام بن نافع الحميريّ اليمانيّ الصّنعانيّ، المصنّف، ج٢، طبعة ٢، المكتب الإسلاميّ، بيروت. وابن أبي شيبة، عبد الله بن محمّد بن إبراهيم بن عثمان العبسيّ، المصنّف في الأحاديث والآثار، ج٢، طبعة ١، مكتبة الرّشد، الرّياض.

٢٠. علاء الدّين عليّ بن حسام الدّين ابن قاضي خان القادريّ الشّاذليّ الشهير بالمتّقي الهنديّ، كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال، ج٢، طبعة ٥، مؤسّسة الرّسالة، بيروت.

٢١. عليّ بن أبي الكرم محمّد بن محمّد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشّيبانيّ، «ابن الأثير الجزريّ»، أُسد الغابة في معرفة الصّحابة، ج٥، ترجمة: نافع بن ظريب، طبعة ١، دار الكتب العلميّة، بيروت.

٢٢. كتاب المصاحف لابن أبي داود، مقدّمة آرثر جيفري.

٢٣. محمّد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذّهبيّ، معرفة القرّاء الكبار على الطّبقات والأعصار، ج١، طبعة ١، مؤسّسة الرّسالة، بيروت. ومحمّد بن بهادر بن عبد الله الزركشيّ، البرهان في علوم القرآن، ج١، طبعة دار المعرفة، بيروت، لبنان.

٢٤. محمّد بن إسماعيل بن المغيرة البخاريّ، صحيح البخاريّ، ج٣، حديث رقم (٣٤٢٦) باب: علامات النبوّة في الإسلام، طبعة ٣، دار ابن كثير، اليمامة - بيروت. والشّيخ الصدوق محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه القميّ، الأمالي، المجلس السابع والثمانون، حديث رقم (٢)، طبعة ٦، كتابجي، طهران.

٢٥. محمّد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآمليّ، أبو جعفر الطّبريّ، جامع البيان في تأويل القرآن، ج١٤، طبعة ١، مؤسّسة الرّسالة، بيروت.

٢٦. محمّد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبد التّميميّ، أبو حاتم، الدّارميّ، البُستيّ،

صحيح ابن حبان، ج٣، حديث رقم: (٧٨٦)، الطبعة ٢، مؤسّسة الرّسالة، بيروت.

٢٧. محمّد بن سعد بن منيع البصريّ الزّهريّ، الطّبقات الكبرى، ج٢، طبعة ١، دار صادر-بيروت. وأحمد بن يحيى بن جابر بن داود البَلَاذُريّ، أنساب الأشراف، ج٢، طبعة ١، دار الفكر-بيروت.

٢٨. محمّد بن عبد الله بن محمّد بن حمدويه الضبيّ الطهمانيّ «أبو عبد الله الحاكم النّيسابوريّ»، المستدرك على الصّحيحين، ج٢، حديث (٣٢٧٢)، طبعة ١، دار الكتب العلميّة، بيروت.

٢٩. محمّد بن عيسى التّرمذيّ، سنن التّرمذيّ، ج٥، حديث رقم (٣٧٨٨)، باب: ٣٢. وأخرجه أحمد بن حنبل في مسنده، ج٣٥، حديث (٢١٦٥٤)، طبعة ٢، مؤسّسة الرّسالة. ورواه أيضًا في فضائل الصّحابة، ج٢، حديث (١٠٣٢)، طبعة ١، مؤسّسة الرّسالة، بيروت. وأخرجه ابن أبي عاصم أحمد بن عمرو بن الضّحاك بن مخلد الشّيبانيّ، السّنة، ج٢، حديث رقم (٧٤٥)، طبعة ١، المكتب الإسلاميّ، بيروت. وقال الحافظ نور الدّين الهيثميّ في مجمع الزّوائد ومنبع الفوائد، ج١، حديث (٧٨٤)، طبعة دار الفكر، بيروت: «رواه الطّبرانيّ في الكبير ورجاله ثقات». ورواه الحاكم النّيسابوريّ في المستدرك على الصّحيحين، ج٣، طبعة ٢، دار الكتب العلميّة، بيروت.

٣٠. محمّد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضّحاك التّرمذيّ، الجامع الصّحيح سنن التّرمذيّ، ج٥، حديث رقم: (٢٩٤٩)، طبعة دار إحياء التّراث العربيّ-بيروت.

٣١. مسند الشيخ محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكلينيّ الرّازيّ، ثم البغداديّ، الكافي، ج١، باب اختلاف الحديث، طبعة ٤، الدّار الإسلاميّة، طهران.

لائحة المصادر الأجنبيّة

Arthur Jeffery: The Koran: Selected Suras translated Heritage, New York 1982.

جماليّة تلقّي القرآن الكريم عند ثيودور نولدكه

[*][1]

الملخّص **زهراء دلاور ابربكوه؛ روشنفكر؛ عيسى متقي زاده**

إنّ القرآن، من حيث أدبه وجماله، كان وما زال يحتلّ المركز الأوّل لدى المسلمين، ولا سيّما الناطقين بالعربيّة، وقد استقبله الناس طيلة القرون باعتباره النّموذج الأعلى للأدب والأسلوب والبلاغة. فقد كان للقرآن عندهم قيمةٌ جماليّةٌ إيجابيّة، بينما لا تُلاحَظ هذه القيمة الجماليّة في دراسات المستشرقين. ويبدو أنّ هذا الاختلاف في تقييم النّصّ الواحد، يرجع أساسًا إلى آفاق التلقّي وإلى المعايير السّائدة في اللحظة التاريخيّة للتلقي ومكانه الخاصّ. فكلّ جيل يتلقّى النّصّ في أفقٍ خاصّ، وطبقًا لمقاصده وظروفه. بناء على ذلك، تطرّقنا في هذا البحث إلى قضيّة تلقّي القرآن من جانب واحد من كبار المستشرقين ثيودور نولدكه، وسعينا إلى معرفة آفاق التلقّي والمعايير السائدة في اللحظة التاريخيّة لتلقّي القرآن الكريم؛ من أجل فهم كيفيّة تأثير القرآن في بيئةٍ لغويّةٍ أجنبيّةٍ وعند جمهور معيّن، ونوعيّة تأثيره، وإدراك أسباب اختلاف تلقّي القرآن الكريم بين الناطقين بالعربيّة والناطقين بغيرها. ولذلك نعتمد على المنهج الوصفي التّحليليّ بالاستعانة من معطيات نظريّة التلقّي لـ«هانز روبرت ياوس». ويبدو أنّ قيمة القرآن الجماليّة عند نولدكه، تابعة للوظائف العمليّة التي يبحث عنها في دراساته للنصوص.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، جماليّة التلقّي، ثيودور نولدكه.

*- باحثون في جامعة تربية المدرس؛ فرع اللغة العربيّة وآدابها - طهران.

المقدّمة

إنّ الجانب الجماليّ والبيانيّ للقرآن الكريم عند علماء المسلمين، هو أعظم معجزة للنبيﷺ، ويكون للقرآن عندهم قيمةٌ جماليّةٌ إيجابيّة. وبما أنّ بواعث التأثير الجمالي ومعايير التقييم الجمالي للنصوص متغيرّةٌ من مجتمع إلى آخر، ولكلّ مجتمع جماليّته الخاصّة وطريقته المختلفة في تذوّق الجمال، نريد أن نتناول في هذه الدراسة، جماليّة تلقّي القرآن الكريم عند واحد من كبار المستشرقين، وهو ثيودور نولدكه، باعتباره متلقيًا للقرآن الكريم بشكلٍ وفهمٍ مختلفين في الأدب والجمال عن فهم المتلقّين العرب، وتشكّل ردود أفعاله تلقّيًا هامًا بوصفه التلقّي الذي دار حول القرآن في غير مناخ اللغة العربيّة وفي السياق الثقافي المختلف، لندرك أسباب اختلاف التلقّي الجمالي للقرآن الكريم بين الناطقين بالعربيّة وغير الناطقين بها، وبين الماضي والحاضر، والكشف عن الطريقة التي تمكّن المتلقّين من أن يدركوا أدبيّة القرآن وجماليّته، كما ينبغي أن تُدرك. ولذلك نعتمد على المنهج الوصفي التحليلي مع الاستعانة بنظريّة التلقّي لـ «هانز روبرت ياوس»، ونسعى إلى تحليل القيمة الجماليّة للقرآن عند نولدكه بتحديد نوعيّة آثاره عليه، التي يمكن استنباطها من ردود أفعاله من خلال دراساته النقديّة، ثم نقوم بإعادة تشكيل أفق توقّعاته. إذًا، يتصدّى هذا البحث لاستنطاق ردود فعل نولدكه لنصّ بلغ درجة الإعجاز عند العرب والمسلمين، ويحاول الإجابة على هذين السؤالين: ما مدى قيمة القرآن الجماليّة عند ثيودور نولدكه؟ وما التوقّعات التي أثّرت على تقييمه الجمالي للقرآن الكريم؟ وتأتي أهميّة البحث من أنّه يمكّن من فهم كيفيّة تأثير القرآن في بيئةٍ لغويّةٍ أجنبيّةٍ وعند جمهور معيّن، ونوعيّة تأثيره. وبما أنّ نولدكه من أبرز المستشرقين المتخصّصين في القرآن الكريم، وأنّ جهوده في حقل الدّراسات القرآنيّة ظلّت بارزةً في الدّراسات التي تعرّضت بعده للنصّ القرآني، ولهذا السبب، يتمّ التركيز عليه في هذا البحث.

ويبدو أنّ دراسات نولدكه قد تمّت معالجتها عند الباحثين من المنظورات المختلفة؛ حيث يذهب ماركو شولر في مقالته إلى أنّ الدّراسات القرآنيّة في منتصف القرن التاسع عشر كانت متأثّرةً بدراستي ثيودور نولدكه وجوستاو فايل، وأنّ دراسة نولدكه أصبحت مرجعًا هامًّا وموثوقًا للباحثين. ايمانوئلا ستيفاندز في مقالتها ترى

أنّ الترتيب الزّمنيّ لنولدكه يجعل من القرآن نصًّا يطوّر من أسلوبه بشكلٍ تدريجيٍّ، وأنّ برهان نولدكه يبدو متينًا، علاوة على أنّه موضوعيٌّ متجرّد. ويذكر أحمد عمران الزاوي في كتابه بعض ملاحظات نولدكه المبعثرة في تاريخ القرآن ويسعى إلى ردّها. ويذهب مطر الهاشمي في كتابه إلى أنّ نولدكه منذ البداية قد اعترف أنّ محاولته فيها من الوقاحة الصبيانيّة والتسرّع، وعلى هذا، يرى أنّه لا يمكن الاعتماد على مثل هذه المحاولات؛ لأنّها قائمةٌ على الحدس والظّنّ. ويرى رضوان السيّد في كتابه إلى أنّ تقسيم نولدكه للسور القرآنيّة هو أكثر ما أثّر في الدارسين، وكذلك رأيه في أنّ النبيّ ﷺ قد اتّخذ في نبوّته أنبياء بني إسرائيل نموذجًا له. ويعتقد عادل عباس النصراوي في كتابه أنّ قضيّة السور المكّيّة والمدنيّة التي طرحها ثيودور نولدكه في كتابه تاريخ القرآن، يعود إلى اعتقاده بـ «بشريّة القرآن». يتّضح ممّا تقدّم أنّ الدراسات حول المستشرق ثيودور نولدكه تمّ تحريرها من منظورٍ نقديٍّ بالتركيز على آرائه حول رفض الوحي، وكون النبيّ ﷺ مؤلّفًا للقرآن، وتأثّره بالكتب السّابقة، وقضيّة الترتيب الكرونولجي للسور القرآنيّة، ولم نجد دراسة أو مقالة سعت إلى تطبيق نظريّة التّلقّي على دراساته القرآنيّة وتناولت آفاق توقّعاته، وهذا ما يؤكّد أهمّيّة هذه الدراسة.

أوّلًا- ردود فعل ثيودور نولدكه

لدراسة ردود فعل نولدكه، نرتكز على اثنين من دراساته؛ الأولى مقالته «القرآن»[١]، والثانية كتابه الشهير «تاريخ القرآن»، الذي كان موضوع أطروحةٍ قدّمها سنة ١٨٥٨. هو في مستهلّ مقالته يُشير إلى انطباع المتلقّي الأوروبيّ وشعوره نحو القرآن في أوّل قراءة، وهو شعورٌ بالتّحيّر، ويقول «إنّ أوّل تصفّح يترك على الأوروبي انطباعًا بالارتباك الفوضويّ»[٢]. ويؤكّد على أنّ الشّعور الجماليّ نحو القرآن لا يمُكن أن يكون ثابتًا بالنّظر إلى تباين أسلوب القرآن في الأجزاء المختلفة، ويذهب إلى أنّ قيمة هذه الأجزاء متغيّرةٌ جدًا من حيث الأسلوب والتّأثير الجماليّ؛ حيث إنّ «الفقرات

[١]- نشرت لأوّل مرّة في العدد ١٦ من دائرة المعارف بيريطانيا وتمّ نشرها مرّة أخرى في كتابه «مشاهد من تاريخ الشرق» في سنة ١٨٩٢ بعد تعديلات قام بها نولدكه.

[2]- Nöldeke, 1982, 21.

القليلة جدًا من القرآن تُشبع ميول القارئ الجماليّة بشكلٍ كامل»[١].

منذ البداية، نستطيع القول إنّ ردّ فعل نولدكه بالنّسبة إلى أدبيّة القرآن الكريم وأسلوبه يتراوح بين الخيبة والاندهاش والحيرة وبين الإعجاب والاستحسان. فالقرآن قد يُخيّب أفق توقّعات نولدكه، ونُلاحظ هذا الشّعور بالخيبة في أماكن عدّة من مقالته، مع أنّه استطاع أن يُلامس بعض المظاهر الجماليّة فيه؛ إذ يقول «وعلى العموم، يمتلك الكثير من أجزاء القرآن بلا شكّ قوّة بلاغيّة ملحوظة ومؤثّرة حتّى على القارئ غير المعتقد، إلّا أنّ الكتاب من المنظور الجمالي، ليس عملاً من الدّرجة الأولى بأيّ حال»[٢]. وفي موضع آخر، يستنتج أنّه «ليس محمّد ذا أسلوب رفيع بأيّ شكل من الأشكال. إنّ وجهة النّظر هذه سيتبنّاها أيّ أوروبيّ يتصفّحه للكتاب بروحٍ حياديّةٍ وبعض معرفة باللغة»[٣]. فهو يبقى مندهشًا حائرًا حيث يعتبر القرآن مؤثّرًا من ناحية وينفي من ناحيةٍ أخرى كونه عملاً ممتازًا.

إنّ نولدكه في كتابه تاريخ القرآن، وعند تقسيمه السور إلى مكيّة ومدنيّة، يقف كثيراً عند أسلوب القرآن وأدبيّته، وإذا تأمّلنا آراءه في هذا المقام نجد أنّ شعوره بالنسبة إلى القرآن يتّجه نحو الاستنكار والرفض والخيبة في معظم الأحيان، ويميل نحو الإعجاب والاستحسان بعض الأحيان. وقد استخلصنا ردود أفعاله للقرآن في الجدول الآتي:

[1]- Ibid, 32.

[2]- Ibid, 34.

[3]- Nöldeke, 1982, 35.

الموضع	المضمون	نوع ردّ فعل	مرجع ورقم الصفحة
القصص الطوال	**الصبغة الفجائيّة في حين كان من اللازم التحلّي بسكون ملحمي**	**خيبة**	**مقالة القرآن: ٣٥**
القصص الطوال	**حذف الروابط التي ذكرها لازمة للحفاظ على تسلسل الأحداث**	**خيبة**	**مقالة القرآن: ٣٥**
القصص الطوال	**الإطناب الزائد عن الحاجة**	**خيبة**	**مقالة القرآن: ٣٦**
أجزاء غير قصصيّة من القرآن	**عدم ترابط الأفكار**	**خيبة**	**مقالة القرآن: ٣٦**
أجزاء غير قصصيّة من القرآن	**زيادة الألفاظ وتكرارها الممل**	**خيبة**	**مقالة القرآن: ٣٦**
السور المكيّة في الفترة الأولى	**النبرة الخطابيّة والاحتفاظ بلونها الشعري الكامل، كلام بأسره محرّك إيقاعيًّا وذو جرس عفوي جميل**	**إعجاب**	**تاريخ قرآن:٦٩**
بعض السور	**انسجام وحسن التنسيق: البداية جيّدة والخاتمة مناسبة**	**إعجاب**	**تاريخ قرآن: ٢٨**
سورة الشعراء	**الإعجاب لآثار عمل فنّي وأدبي، ذي توزيع دقيق وماهر لمحسّنات الأسلوب الخطابيّة، وقياس متعمَّد لطول المقاطع المفردة والخيبة للحريّة والعبث في ترتيب النصّ واستبعاد بنية مقاطع شعريّة بالمعنى التقني للكلمة**	**إعجاب وخيبة**	**تاريخ قرآن: ٤١**

سورة الزلزلة	**ذا تأثير قوي للمطلع الرائع، وكون السورة خطابيًا وإيقاعيًا**	**إعجاب**	**تاريخ قرآن: ٨٩**
سورة الصافات	**التماسك والوحدة التكامليّة لخاتمة جيدة في المقطع الثاني، اشتراك في الأسلوب والفاصلة والإيقاع**	**إعجاب**	**تاريخ قرآن: ١١٠-١٠٩**
سورة الرحمن	**تكرار بلا نهاية للآية اللازمة وعدم تكرار اللازمة بين بعض الآيات**	**خيبة**	**تاريخ قرآن: ٩٦**
السور المكيّة في الفترة الثانية	**تضحية الإناقة بسبب التكرار المستمر للأفكار**	**خيبة**	**تاريخ القرآن: ١٠٥**
السور المكيّة في الفترة الثانية	**الإطناب والارتباك بسبب عدم ترتيب الأمثلة منطقيًا**	**خيبة**	**تاريخ القرآن: ١٠٥**
السور المكيّة في الفترة الثالثة	**اللغة واهية مطنبة ونثريّة، التكرار لا نهاية له، ترداد نفس الكلمات، افتقار البراهين إلى الوضوح وكونها غير مقنعة، والتنوع القليل في القصص**	**خيبة**	**تاريخ القرآن: ١٢٨**
السور المدنيّة	**عدم تناسب بين الشكل والمضمون بسبب الكلام النثري المطنب، الطول النامي للآيات، بقاء الفاصلة فقط من القالب الشعري القديم، الفاصلة مشوشة مهمَلة وعلى أسهل الأشكال**	**خيبة**	**تاريخ القرآن: ١٩٠**

ويبدو أنّ نولدكه كلّما ابتعد عن سور الفترة الأولى، ازدادت خيبته حول أسلوب القرآن وأدبيّته شيئًا فشيئًا، وفيما يتعلّق بالسور المكّيّة في الفترة الثالثة، قد استمرّ هذا الشعور بالخيبة عند نولدكه وبلغ الحدّ الأقصى، وقد انتابه هذا الشعور بعدم الرضا في

السوَر المدنيّة أيضًا. وإذا تأمّلنا أقوال نولدكه في هذا المقام، نجد أنّ القرآن قد خيّب أفق توقّعاته في معظمها. ويمكن القول إنّه لم يعجب بأسلوب القرآن؛ إذ يستنتج أنّ النبيّ ﷺ كان «في أحسن الأحوال ذا أسلوب متوسّط المستوى. وتقوم أهمّيته ككاتب، على أصالته، إذ خلق لوثيقة دينه الجديد أسلوبًا جديدًا ذا لون كتابيّ»[١]. وهو يرى أنّ النّبيّ ﷺ متوسّط الأسلوب. ويتّضح من ردود فعل نولدكه أنّ أفق القرآن باعتباره عملاً جديدًا قد تصادم بأفق توقّع نولدكه، ولم يكن مطابقًا وموافقًا مع أفقه، ما يؤدّي إلى تخييب أفق توقّعاته مخلّفًا شعورًا بالسّخط وعدم الانشراح. فيجب فحص مدى انزياح القرآن عن أفق توقّعاته حتى نستطيع الجزم بالنّتيجة، لذلك سنقوم بإعادة تشكيل أفق توقّعاته، انطلاقًا من ثلاثة عناصر في كلّ نصّ، كما يقول ياوس «هي معايير جماليّة علنيّة أي «شعريّة» جنسه الخاصّة، ثم العلائق الضمنيّة التي تربط هذا النّصّ بنصوصٍ أخرى معروفة تندرج في سياقه التاريخي، وأخيرًا التعارض بين الخيال والواقع، بين الوظيفة الشعريّة للغة ووظيفتها العمليّة»[٢].

ثانيًا- إعادة تشكيل أفق توقّعات نولدكه؛ شعريّة القرآن والنّوع الأدبي

يمكن القول إنّ التّفكيك بين النّظم والنّثر واضحٌ في رؤية نولدكه، ويتّضح ذلك من خلال معالجته لأسلوب السور في الفترات المختلفة، وهو يرى أنّ السّور المكّيّة في الفترة الأولى قد احتفظت بلونٍ شعريٍّ كامل، بينما قد ضعف هذا الروح الشعري في سور الفترة الثانية، ويقول إنّ «آثار الروح الشعريّة التي تبرز بكثافة في السور الأقدم فتضعف، لكنّها لا تختفي تمامًا»[٣]. وهو يتحدّث عن غلبة النثر في السور القرآنيّة بقوله «نلاحظ في هذه السور الانتقال من الحماس العظيم إلى قدر أكبر من السكينة في السور المتأخّرة التي يغلب عليها الطابع النثري»[٤]. ويرى أنّ هذا الطابع النّثريّ قد ازداد شيئًا فشيئًا، كلّما ابتعدنا من الفترة الأولى. وعندما يفحص سور الفترة الثالثة، يذهب إلى أنّ اللغة أصبحت مطنبة نثريّة، ويقول: «لا يسع الكلام النثري المطنَب

[١]- نولدكه، ٢٠٠٤، ١٢٨.

[٢]- ياوس، ٢٠٠٤، ٤٦.

[٣]- نولدكه، ٢٠٠٤، ١٠٦.

[٤]- م.ن، ١٠٥.

أن يوشِّح الخيال بما يليق به، حيث يجمح الطول النامي للآيات بما له علاقة وثيقة بالأسلوب الذي يصبح أكثر نثريّة. ولا يبقى من القالب الشّعري إلّا الفاصلة»[١]. وتتّضح من هذه العبارات، علاقة النّوع الأدبيّ بطول العبارة، واعتماد الشعر على القافية والخيال عند نولدكه. ونستطيع أن نستنبط أهمّ توقّعات نولدكه عن نوع الشعر في القرآن كما يلي:

أ- ضرورة التشاكل في طول الآيات: إنّ اعتقاد نولدكه بضرورة تشاكل الطول في الآيات ينجلي بوضوح من تناوله سور الفترة المكّيّة الأولى، إنّ التّشاكل في الطول يرتبط بتعداد التفعيلة والبحور العروضيّة التي يتحكّم فيها مبدأ التّشاكل المقنّن، وإنّ ضرورة التّشاكل في الطول هي ميزةٌ تختصّ بالشّعر من دون النثر. وتتّضح أهميّة تشاكل الطول أكثر فأكثر عندما يعتمد عليه نولدكه لتشخيص وحدة السورة والحكم على زيادة الآيات التي لم تتبع قانون تشاكل الطول. وهو عندما يدرس سورة التين يقول: «أظنّ أنّ الآية السادسة من سورة التين قد أضيفت لاحقًا؛ لأنّ طولها يفوق طول أيّ من الآيات الأخرى»[٢]. إنّ عدم الالتزام بمبدأ التّشاكل في الطول يؤدّي إلى تشويش الأسلوب في رأي نولدكه؛ حيث يقول عند فحص سورة الطور «توجد في سورة الطور التي تتضمّن وصفًا شاملاً للجنّة بعض الآيات التي تعود إلى الفترة الثانية، أعني الآية ٢١ التي تشوِّش السياق ويفوق طولها أطول آيات السورة بثلاثة أضعاف؛ وتضاف إليها الآيات ٢٩ وما يليها»[٣]. ولهذا المبدأ علاقةٌ وثيقةٌ بإيقاع السورة، ويرى أنّ عدم الاحتفاظ به سببٌ لانقطاع الإيقاع في السورة. ويقول عند دراسة سورة الرحمن: «الآية ٣٣ تفوق في طولها معدّل طول الآيات الأخرى، وتفتقد النبرة الإيقاعيّة»[٤]. إنّ مثل هذه النماذج من ضرورة التزام الآيات بالتشاكل في الطول كثيرةٌ في دراسة نولدكه في سور هذه الفترة، وكذلك الفترة الثانية من السور المكيّة، ونكتفي بهذه الأمثال.

---

[١]- نولدكه، ١٢٨.

[٢]- م.ن، ٢٠٠٤، ٨٧.

[٣]- م.ن، ٢٠٠٤، ٩٤.

[٤]- م.ن، ٩٦.

ب- ضرورة تشاكل القافية أو الفاصلة: يمكن القول إنّ القافية تكون مدار دراسة نولدكه الأسلوبيّة، وهو بعد أن يتحدّث عن وجهة النّظر الإسلاميّة حول منع تسمية «الفاصلة» بالقافية في القرآن، يتعرّض إلى أهميّة الفاصلة بقوله إنّ «الفاصلة ذات أهميّةٍ بالغةٍ لتحسين بعض المواقع، وسلامة تقطيع الآيات، ومعرفة الصلة بين المقاطع الكبيرة، واكتشاف انتزاع آيات نُقلت من مواضعها إلى مواضع أخرى، علينا أن نأخذها بعين الاعتبار بدقّة وحذر معًا»[١]. وإذا تأمّلنا هذا القول ندرك كم تكون فكرة العروض ووحدة القصيدة واضحة في وعي نولدكه عندما يتحدّث عن تقطيع الآيات والصّلة بين المقاطع. والمعروف أنّهما من اختصاصات الشعر دون النثر. ولا شكّ أنّ الصّلة توجد بين أجزاء النثر، إلّا أنّ هذه الصّلة لا تقع في تشاكل القوافي.

وبناءً على ذلك، يبدو أنّ نولدكه يعتقد بضرورة تشاكل الفواصل في السورة، والتزام جميع الآيات بهذا التّشاكل للحفاظ على وحدة السورة وإيجاد الصلة بين الآيات، وإنّ عدم التبعيّة لهذا المبدأ يعني عند نولدكه زيادة الآية وإضافتها لاحقًا. وعلى الرّغم من أنّه ينبّه إلى أنّ تشاكل الفواصل ليس وحده عاملاً لوحدة السور، قائلاً: «لا يمكن أن يكون تماثل الفواصل دليلاً مطلقًا على وحدة السورة، بل يجوز أخذه فقط بعين الاعتبار كنتيجةٍ مكتسبةٍ من أسباب داخليّة بحتة»[٢]، لكنّه عندما يدرس سورة مريم، يرى أنّ النّبيّ ﷺ قد أضاف الآيات ٣٤-٤١ لاحقًا حيث تنتهي فواصل هذه السورة عادة بـ «ـيا» و «ـيًا» و«ـيًّا»، ولكن الآيات المذكورة تنتهي بـ «ـون». وتتغير الفواصل كذلك في الآيات ٧٥-٧٨، وبالنظر إلى تشاكل الفاصلة في سائر الآيات ما عدا الآيات المذكورة، يستنتج نولدكه أنّ تلك الآيات تمّت إضافتها متأخّرة، ويقول: «نظرًا لتساوي الفاصلة التام في الآيات ١-٣٤، ٤١-٧٥ يبرُّر الظّنّ بأنّ تلك الآيات أُلحقت في وقت متأخّر»[٣]. وعلى هذا، يمكننا الاطمئنان إلى رسوخ مبدأ تشاكل الفاصلة في وعي نولدكه عندما يقسّم سورة «ص» إلى مقطعين، فالمقطع الأوّل يتكوّن من الفواصل بالردف الألف في الآيات ١-٦٧، أمّا الفاصلة في المقطع

[١]- نولدكه، ٣٤.

[٢]- م.ن، ٣٨.

[٣]- م.ن، ٢٠٠٤، ، ١١٦.

الثاني تنتهي بالردف واو أو ياء، ويقول: «ما ينتج عن ذلك من افتراض أنّ جزئي السورة لم يكونا في الأصل معاً»[١].

وانطلاقًا ممّا أسلفنا، يمكن القول إنّ توقّعات نولدكه عن نوعيّة الشعر في القرآن تتّضح في اعتقاده بضرورة تكرار وحدة موسيقيّة معيّنة؛ إذ يعتقد بضرورة التزام جميع آيات السورة بالتّساوي في الطول، وضرورة تشاكل فواصل السورة بتكرار الروي أو الردف الواحد. فالواضح أنّ تتابع الآيات على نحو خاصٍ قد هيّأ ذهنه ليقبل تتابع النمط الخاصّ في الآيات دون غيره، وبذلك تمّ تشكيل نسيج يتألّف من التوقّعات في ذهنه. فهذا أمرٌ طبيعيٌّ للغاية عند قراءة الشعر، فالذهن بعد قراءة بيت أو بيتين مهيّأ لعدد معيّن من التتابع الممكن، وفي الوقت نفسه يضعف من قدرته على تقبّل صنوف أخرى من التتابع، وعلى هذا الأساس، يردّ آي.إي. ريتشاردز[٢] (١٨٩٣-١٩٧٩) الإيقاع إلى عامل التكرار والتوقّع فآثاره، وفي رأيه يعتمد الإيقاع على «التكرار والتوقع، فآثار الإيقاع والوزن تنبع من توقّعنا، ... وعادة يكون هذا التوقّع لا شعوريًّا»[٣].

ج- وحدة القصيدة العضويّة: نلمس ملامح الاعتقاد بضرورة وحدة القصيدة العضويّة في السور لدى نولدكه عندما يتحدّث عن حسن البدء، وبراعة الختام في السورة، ويتعرّض إلى التناسق والارتباط بين المقاطع في السورة الواحدة، حيث يقول: «بعض السور منسَّق تنسيقًا حسنًا وليست له فقط بداية جيدة، بل أيضًا خاتمة مناسبة. خطاب القرآن يقفز على العموم كثيراً من موضوع إلى آخر، إلى درجة أنّ ترابط المعاني بعضها ببعض لا يتجلّى دائمًا للعيان»[٤]. إنّ اعتقاد نولدكه بهذه الوحدة في السور القرآنيّة تتّضح خاصّة عند معالجة بعض السور كالواقعة، والصافّات.

ويمكن استخلاص تحليله عن وحدة في السورة الواقعة كما يلي: إنّ هذه السورة في رأيه تتكوّن من مقاطع عدّة، السورة تبدأ بمدخل قصير من الآيات ١-٩، ثمّ تقع

[١]- نولدكه، ١١٧.

[2]- I.A. Richards.
ناقد أدبي وعالم بلاغة. أثرت كتبه في توجّهات النقد الجديد ككتاب «معنى المعنى» و «مبادئ النقد الأدبي» و «النقد العلمي».

[٣]- ريتشاردز، ٢٠٠٥، ١٨٥.

[٤]- نولدكه، ٢٠٠٤، ٢٨.

المقاطع. تشابه نهاية المقطعين بتكرار العبارة الواحدة ﴿**فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ العَظِيمِ**﴾. وهناك العلاقة الواضحة بين الآيات ٨٧ وما يليها والقسم الأول. وإنّ بدء عدّة آيات بتناوب بـ <أفرأيتم> و <أأنتم> يقوّي الاتصال. وعلى هذا الأساس يستنتج أنّه «يمكن اعتبار هذه السورة متماسكة، بالرغم من أنّها تضمّ، كما يبدو، قَسَمًا جديدًا يبدأ بالآية ٧٤-٧٥»[١]. أي **قَسَم** بمواقع النجوم. ويبدو أنّ نولدكه قد عنى بصحّة التّقسيم والاستيعاب ثمّ حسن الختام، وهذا يدلّ على الاهتمام بوحدة الأعضاء في السورة. وهو يؤكّد على فكرة الوحدة العضويّة في سورة الصافّات، ويستنتج أنّ ثمّة ما يربط بين المقاطع، ليس فقط اشتراك المقاطع في بعض الجمل وآيتين فقط، بل «الأسلوب والفاصلة والإيقاع، ما يجعل اعتبار السورة كلّها وحدة متكاملة أمرًا لا ريب فيه»[٢]. فيرى أنّ تساوي الأسلوب على المستوى نفسه ضمان لكون الجزء موحّدًا علاوة على الارتباط **المعنائي** بين المقاطع، وتكثّف الوحدة بواسطة تكرار بعض العبارات أو الآيات الكاملة، ثمّ تشكيل الآيات ١٦٧-١٨٢ خاتمة جيّدة للمقطع.

د- الخيال: عند التّأمّل في أقوال نولدكه نرى أنّه قد لمس الخيال النّابع من التّصاوير الحيّة التي رسمها النبيّ ﷺ ـ حسب تعبيره ـ خاصّة في السور المكّيّة في الفترة الأولى التي كانت مصبوغة بالصبغة الشعريّة، حيث يقول: «ما من سور أخرى في القرآن تضاهي هذه السور في روعتها وفي إبرازها الانفعال الشديد الذي كان يعتري النبي. ألا وكأنّ المرء يرى بأمّ عينه كيف تنشقّ الأرض وتتفطّر الجبال وتتساقط الكواكب، متداخلاً بعضها بالبعض الآخر. مجموعة أخرى من السور تحمل أوصافًا أكثر هدوءًا ونثريّة، ينبغي أن تعتبر بالإجمال متأخّرة عنها زمنيًّا»[٣]. وهو يأتي بنماذج لذلك بسورة الزلزلة التي تولّد بسبب مطلعها الرائع وإيقاعها أثرًا لا يقاوم، ومثلها سورتا الانفطار والتكوير؛ إذ يقول: «وتشبه هذه السورة أيضًا سورتا الانفطار والتكوير ويتزيّنان بصور أكثر غنًى»[٤]. ومماّ يلفت هنا، كما يتّضح من عبارات نولدكه المذكورة، أنّ الخيال

[١]- نولدكه، ٩٥.

[٢]- م.ن، م.س، ١١٠.

[٣]- م.ن، ٨٨.

[٤]- م.ن، ٨٩.

في رأيه من اختصاصات الشعر ولا النثر، وممّا يؤكّد ذلك قوله في أسلوب السور المكّيّة في الفترة الثالثة؛ إذ يقول: «لا يسع الكلام النثري المطنَب أن يوشِّح الخيال بما يليق به، حيث يجمح الطول النامي **للآيات له** علاقة وثيقة بالأسلوب الذي يصبح أكثر نثريّة. ولا يبقى من القالب الشّعري إلّا الفاصلة»[١]. ويبدو أنّ التّفرقة واضحة في ذهنه بين الخيال في الشعر والنثر عندما يتحدّث عن جموح الخيال والانفعال الذي هو باعث النبيﷺ في خلق هذه التصاوير؛ حيث يقول: «حين ضعف الثوران النفسي الهائل مع مرور الزمن صارت السور أكثر هدوءًا. كانت في البداية تحركّها طاقة شعريّة معيّنة، فأضحت لاحقًا، وبشكلٍ تدريجيٍّ، أقوال معلّم ومشرّع لا غير»[٢].

وثمّة اختلاف كبير بين نوع الشعر ونوع النثر في مدى إثارتهما توقّع القارئ وتهيّئه؛ فالتوقّع الحاصل عند قراءة النّثر يكون أقلّ تحديدًا ممّا يُثير الشعر. ففي قطعة من النثر لا يتهيّأ القارئ لتكرار وحدة موسيقيّة معيّنة ولا يتوقّع عند قراءة النّصّ النّثريّ نوعًا خاصًّا من الصوت، ولا يفاجأ عند بروز نغمة غير متوقّعة، وبالتالي لا تلعب الألفاظ دورًا حسّيًّا أو شكليًّا عظيمًا في النّثر خلافًا للشعر الذي يكتسب الصوت فيه شخصيّته. وبناء على هذا، لا يتوقّع نولدكه عندما يقرأ سور الفترة الثالثة والسور المدنيّة بحدوث صوتٍ خاصٍ بالنّظر إلى الطبيعة النثريّة والتشريعيّة فيهما. والمواجهة بالفواصل في سياقٍ نثريٍّ لتلك السور، يولّد عنده الشعور بالخيبة والمفاجأة وعدم الإعجاب بأسلوبٍ القرآن، ولذلك يقول: «إنّ خطأ محمّد يقع في التزامه الدّائم والإخضاع للصيغة شبه الشّعريّة التي قام ببنائها في بداية النزول مطابقًا مع أذواق المستمعين. فهو على سبيل المثال يستخدم القافية في المواضع النثريّة، وهكذا يأتي بنتيجةٍ غير مقبولةٍ هي عدم التّناسب بين الأسلوب والموضوع»[٣]. وكذلك يؤكّد على الفكرة نفسها في كتابه تاريخ القرآن عندما يتحدّث عن تكاثر إهمال استعمال الفاصلة شيئًا فشيئًا في القرآن؛ إذ إنّه «لا تناسب والنبرة النثريّة الموجودة في القطع المتأخرة؛ ويجب علينا أن نعتبره في الآيات التشريعيّة، وقطع مماثلة لها، قيدًا ثقيلاً لا يزيّن

[١]- نولدكه، ١٢٨.

[٢]- م.ن، ٢٥.

[3]- Nöldeke, 1982, 32.

الكلام»[١]. والواقع أنّ هذه الخيبة تنشأ عن توقّعه، ولو لم يوجد التوقّع الخاصّ بنوعٍ أدبيٍّ، فلا توجد خيبة أو مفاجأة. فالسؤال الذي يطرح نفسه هنا: لماذا يتوقّع نولدكه أنّ جميع آيات السورة الواحدة يجب أن تكون متساوية الطول، ومتماثلة الفاصلة، وأن تكون جميع المقاطع في السورة الواحدة ذات صلة؟ هذه التوقعات عندما يقرأ القارئ عملاً شعريًّا طبيعيّةٌ للغاية، أمّا بالنسبة إلى القرآن، فهي موضع تساؤل، لماذا توقّعات نولدكه عن السور القرآنيّة، هي نفس التوقّعات التي توجد في وعي القارئ عند قراءة منظومة الأشعار؟

ثالثًا- النصوص في السياق التاريخي الأدبي

إنّ النّصّ في رأي ياوس لا يمكن أن يُخلق من فراغ، خاليًا من رواسب النّصوص السّابقة التي قد يشترك معها في الجنس والنوع، بل يحمل علامات ظاهرة وخفيّة ويثير التوقعات، يقول: «إنّ النّصّ الجديد يستدعي بالنّسبة للقارئ مجموعة كاملة من التوقّعات والتدبيرات التي عوّدته عليها النصوص السابقة[٢]. وعلى هذا الأساس، إذا اعتبرنا كلّ فترة تاريخيّة أدبيّة بمثابة دائرة، النّصوص الأدبيّة المكتوبة تقع في مركز الدائرة. وإذا رجعنا إلى فترة نزول القرآن نجد أهمّ الأنواع الأدبيّة المعروفة آنذاك هي القصائد، وسجع الكهّان، والخطب. وممّا يلفت في هذا السياق، هو مبدأ التكرار أو التماثل، كما يقول ياوس: «إنّ علاقة النّصّ المعزول بالجدول، أي بسلسلة النّصوص السابقة المؤلّفة للجنس، تتمّ كذلك وفق سيرورة مماثلة، قوامها الدائم هو خلق أفق توقّع وتعديله»[٣]. أي التّوقّع الناشئ عن تماثل شكل العمل الجديد بأشكال الأعمال السابقة في السياق التاريخي الواحد.

أ- المماثلة بين القرآن والشعر الجاهلي: نجد عند نولدكه اهتمامًا بالغًا بالتّشابهات الموجودة بين القرآن وتلك النصوص. وهو كثيراً ما يتحدّث عن القواسم المشتركة بين القرآن والشعر الجاهلي، ويرى في كتابه «تاريخ القرآن» أنّ ما جاء به النبيّ ﷺ كان

[١]- نولدكه، ٢٠٠٤، ٣٧.

[٢]- ياوس، ٢٠٠٤، ٤٥.

[٣]- ياوس، ٤٥.

باللّغة الفصحى بطابعها الأدبي والمشترك بعربيّة الشعراء القديمة، ويقول: «إنّ القرآن لم يكتب بأيّة لهجة محليّة أبدًا، بل له لغة مشابهة لما كانت موجودة في قصائد ما قبل الإسلام»[١]. وهو يذهب إلى أنّ لغة الفصحى هي لغة مشتركة وموحّدة بين جميع القبائل، ويستنتج أنّ «الأشعار العربيّة القديمة والقرآن كتبت بلغة فصحى أو مفهومة عمومًا»[٢]. إذًا يمكن القول إنّ لغة القرآن في رأي نولدكه لا تختلف عن لغة القصائد الجاهليّة وله الخصوصيّة الأدبيّة بالنظر إلى لغته العربيّة الفصحى.

وبعدما تحدّثنا عن مشابهة لغة القرآن بلغة القصائد الجاهليّة، أوّل ما يستوقفنا هو اعتبار نولدكه الوزن والقافية معيارين أساسيين في القصيدة الجاهليّة، حيث يقول عن الصيغة الفنّيّة للشعر آنذاك إنّها «تشمل عند العرب وزنًا شعريًّا مقيّدًا بالإضافة إلى القافية»[٣]. ويُشير إلى كون هذا المعيار عرفًا أدبيًّا عند الجاهليين لشكل القصيدة، إذ إنّ الشعراء «كانوا قد التزموا منذ زمن طويل باستعمال البحر والقافية»[٤]. أمّا المعيار الرئيس للسجع في رأيه، فهو أجزاء قصيرة، تبعيّة اثنين من الأجزاء أو أكثر قرينة واحدة باتّباع علامات الوقف. وهناك اختلاف بين الشعر والسجع في تحرّر قرينة السجع أكثر من القافية، ورغم هذا لا يستبعد كون السجع من أنماط شعريّة آنذاك بسبب المشتركات بينهما، إذ يقول: «لكن خصوم محمّد أطلقوا عليه لقب شاعر. هذا يدلّ على أنّ الطريقة التي قدّم بها ما أتاه من الوحي، وهي السجع، كانت تُعتبر آنذاك نمطًا شعريًّا»[٥]. ومهما يكن من الأمر، ما يهمّنا في هذا السياق، هو إمكانيّة استنتاج العرف الشعري والأدبي لنصوص تلك الفترة في وعي نولدكه. وهذا العرف هو التزام بتكرار الوزن والقافية في جميع أبيات القصيدة، والحفاظ على تقطيع الجمل وتسجيعها في جميع عبارات السجع، بالإضافة إلى استخدام الأسلوب القسمي في سجع الكهّان. وهذا المبدأ للتكرار والتّشاكل في العرف الأدبي الجاهلي قد أدّى إلى تكوين توقّعات عن النّصّ الأدبيّ والشعريّ في ذهن نولدكه. وبهذه التوقّعات عندما قرأ القرآن وجد

[1]- Noldeke, 2013, 260.

[٢]- نولدكه، ٢٠٠٤، ٢٨٩.

[3]- Nöldeke, 1982, 32.

[٤]- نولدكه، ٢٠٠٤، ٣٤.

[٥]- نولدكه، ٢٠٠٤، ٣٤.

مشابهات عدّة بينه وبين النّصوص الأدبية آنذاك، ولا سيّما في سور الفترات الأولى.

وفي هذا الإطار، يتنبّه نولدكه إلى مماثلة شكل النصّ القرآني بالقصائد الجاهليّة، ويرى أنّ الشّبه واضح بين ما ورد في فواصل الآي في سور الأحزاب والانشقاق والمدّثر وبين القافية الشعريّة في مدّ الفتحة، ويقول إنّ النبيﷺ «يمدّ الفتحة في نصب الأسماء والأفعال جاعلاً منها ألفًا كما في القافية الشعريّة»[١]. ويأتي بأمثلةٍ أخرى من تلك المشابهات، كعدم تلفّظ الفتحتين في نهاية الآية في سورة المجادلة والبلد والمدّثر، ويرى أنّه يردّ أحيانًا في القافية الشّعريّة، وعلى سبيل المثال بيت لبيد «فلا تَخْمُش وجهاً ولا تَحْلِقا شَعَرْ»، حيث جاء شعرْ بدل شعرًا. وكذلك إخفاء ياء المتكلّم المفرد في سورة الحاقّة، ويقول «يُخفي ياء المتكلّم المفرد تمامًا، أو يحوّلها إلى ـيَه، كما هو معهود في القافية الشعريّة»[٢]. وقد يسري اعتقاد نولدكه إلى ضرورة تكرار قوافي الشعر إلى النصّ القرآني، وذلك يستنبط من قوله: «أمّا فيما يتعلّق بترتيب الفواصل، فإنّنا نجد أحيانًا آية بلا فاصلة بين آيات ذات فواصل أو بعدها»[٣]. ويأتي بأمثلة عن سورة المعارج حيث تعود الفاصلة السابقة مجدّدًا، وكذلك سورة الانفطار وعبس.

إنّ المماثلة بين القرآن والشّعر الجاهلي في رأي نولدكه لا ينحصر على الالتزام بالفواصل في الآيات واستخدام الفواصل الخاصّة بالشعر، بل يتعدّى إلى بعض أساليب البديع المستعملة في القرآن أي «اللعب بالكلمات»، الذي يقوم بدورٍ كبيرٍ في الخطاب الشعري أو ما يشبهه من أنواع الخطاب الأدبي، ويقول: «أمّا اللعب بالكلمات الذي لم يكثر منه شعراء العرب القدامى، وعرفه اللاحقون الذين جعلوا منه الفتنة الأولى لشعرهم، فهو يرد أيضًا في القرآن»[٤]. ويأتي بالأمثلة من ذلك مماّ ورد في أشعار الشعراء الجاهليين كـ «راغبا أو راهبا» في لامية الشنفرى، أو «الحارب الحريب» في شعر لبيد، و «أن يغبطوا يهبطوا» في أبيات الخنساء، و... ويذكر بعض

[١]- نولدكه، ٣٥.

[٢]- م.ن.

[٣]- م.ن، ٣٦.

[٤]- م.ن، ٢٠٠٤، ٤١.

ما ورد في القرآن من تلك الأمثلة التي تدلّ على أنّ استعماله كان معهودًا، وذلك مثل «رغبا ورهبا» في سورة الأنبياء، و«يُسر وعُسر» في سورة البقرة، و«همزة لمزة» في سورة الهمزة، «وأسلمت مع سليمان» في سورة النمل، «يا أسفي على يوسف» في سورة يوسف، وكذلك أسماء متشابهة اللفظ التي عُدّلت جزئيًّا بسبب هذا التّشابه، مثل «هاروت» و «ماروت» في سورة البقرة أو «يأجوج» و «مأجوج» في سورة الكهف والأنبياء، مثلما قد وردت في ديوان امرئ القيس. وقد انتبه إلى القافية في داخل البيت كأنّ البيت تشكّل عن أجزاء عدّة، ولكلّ جزء قافية، ويرى هذا النوع من اللعب بالكلمات يوجد في الشعر بقدرٍ أكبر من التصنّع، كما في ديوان الهذليين، وقد ورد في القرآن أيضًا؛ حيث يقول: «في هذه الحال تقسّم إحدى الآيات إلى أجزاءٍ متعدّدة صغيرة، على سبيل المثال سورة يونس ٦١-٦٢ (شأن-قرآن)»[١]. ويقصد بذلك وجود الفاصلة في وسط الآية.

ب- **المماثلة بين القرآن والسجع:** الالتزام بالسجع كان يُلاحظ في الخطب الجاهليّة، وكذلك في نصوص الكهّان، وقد كان هذا السجع موضع اهتمام نولدكه، وهو يتحدّث عنه ويعتبره من القواسم المشتركة بين القرآن والنصوص الأدبيّة آنذاك، قائلاً: «إنّ السجع كان شكلاً محبوبًا من أشكال الأدب بين العرب في تلك الأيام، فتبنّاه محمّد»[٢]. ويؤكّد على تمايز الشعر والسجع في تغيير الفاصلة بعد بضعة الأجزاء، وذلك يدلّ على مدى رسوخ معايير القصيدة والسجع في ذهنه، إذ يقول: «وقد اعتاد العرب في النثر الرفيع، بعكس الشعر المعتاد، أن يغيّروا القرينة بعدد قليل من الأجزاء القصيرة، وهذا ما يحدث أيضًا في القرآن بكثرة، خاصّة في أقدم السور»[٣]. ويبدو أنّه يجزم بكون السجع شكلاً مستعمَلاً عند الكهّان، ويقول: «هذا الأسلوب الذي هيمن على أقوال الكهّان القدماء استعمله أيضًا محمّد، مُدخلاً عليه بعض التعديلات»[٤]. يوضح نولدكه الحروف المستعملة في الأسجاع القرآنيّة، ويذهب إلى أنّ النبيﷺ استعمل كلّ حريّة أسلوبيّة تسمح له بالسجع، حيث يقترب بذلك إلى

[١]- نولدكه، ٤٠.

[2]- Nöldeke, 1982, 33.

[٣]- نولدكه، ٢٠٠٤، ٣٩-٤٠.

[٤]- م.ن، ٣٤.

الأساليب الشعريّة.

إنّ هذه المماثلات بين القرآن والشعر الجاهلي والسجع تخلق عند نولدكه أفق توقّعات. هذه التوقّعات تفرض عليه أن **يتتابع** الآيات بالنظر إلى تشابه الطول وتشاكل الفواصل في آياتٍ عدّة بمعيار الشعر، فعندئذ يتوقّع من السورة أن تلتزم بوحدة القصيدة العضويّة، وكذلك يتوقّع أن يكون جميع آياتها متساوية من حيث الطول ومتّحدة من حيث الفاصلة، وعندما يواجه بعدم تبعيّة بعض آيات عن القانون يحكم على زيادته. كذلك يُلاحظ وجود قواسم مشتركة بين القرآن وسجع الكهّان، وتلك القواسم المشتركة تؤدّي إلى إيجاد أفق التوقّع الخاصّ بسجع الكهّان، خاصّة عندما يواجه باستعمال الأقسام في الآيات القصيرة، وكذلك تغيير الفواصل بعد عدّة آيات، فيتوقّع رعاية تلك المعايير في جميع آيات السورة، وعندما يشاهد في الآيات عدم التطابق بالمعايير المترسّخة في وعيه عن عرف سجع الكهّان، يفاجأ ويشعر بالخيبة. والحقّ أنّ هذه الخيبة تنشأ من توقّع نولدكه الذي كان وليد تجربته عن الأنواع الأدبيّة المعروفة آنذاك. ويتّضح ذلك عندما يرى أنّ النبيﷺ استخدم الأسلوب الذي هيمن على أقوال الكهّان القدماء، ولكنّه استعمل كلّ حرية أسلوبيّة يسمح له بها السجع، لا بل يضيف عليها أيضًا من عنده. وأقواله تدلّ على صعوبة قبوله التغيير، وعدم ترحيبه بالعمل الجديد المنحرف عن الأعراف الأدبيّة الموجودة.

والواقع أنّ المفاجأة في شكل القرآن هنا تلعب دورًا هامًا، ويكون لخيبة التوقّعات أهميّة أكثر من تحقّقها، حيث يقول آي. إي ريتشاردز: «والنظم الذي لا نجد فيه غير ما نتوقّعه بالضبط دائمًا بدلاً من أن نجد فيه ما يطوّر استجابتنا الكليّة هو مجرّد نظم رتيب يبعث على الضيق»[١]. ومن هذا المنظور يرى ياوس أنّ العمل عندما يطابق لتوقّع جمهوره بشكل تام هو تافه، وفي هذا السياق يطرح مفهوم «المسافة الجماليّة» التي تقع بين ما تُقدّمه التجربة الجماليّة السابقة من أشياء مألوفة وتحوّل الأفق الذي يستلزمه استقبال العمل الجديد، ويقول «كلّما تقلصت هذه المسافة وتَحَرَّر وعي المتلقّي من إرغام إعادة توجّهه نحو أفق تجربة بعدُ مجهولة، كان العمل أقرب من

[١]- ريتشاردز، ٢٠٠٥، ١٩١.

مجال كتب فنّ الطبخ»[١]. وذلك لأنّ الإنسان بفطرته يميل إلى تحطيم ما هو مألوف من وسائل التعبير، كأنّه بذلك يجد متعة وجمالاً، ربمّا لأنّ الطرق التعبيريّة التقليديّة لم تعد ذات تأثير كما كانت فيما مضى.

وإضافة إلى ما قلنا عن جماليّة الانزياح التي ينبغي بموجبها للقارئ والمتلقّي أن يرحّب بالأشكال المغايرة للمألوف بالنظر إلى كون الانزياح عاملاً رئيسًا لتطوّر الأدب والفنون طوال التاريخ، يجب أن لا يُنظر إلى تلك المعايير المستخرجة من العرف الأدبي الموجود كقوانين صارمة يجب اتّباعها ولا يمكن العدول عنها. والواضح أنّه لا غنى للقصيدة الجاهليّة الغنائيّة عن الالتزام التامّ باتحاد القوافي وتكرار الوزن، وأنّنا لا نستطيع أن نهمل طبيعة هذا النوع، كذلك يتعيّن على الخطبة أن تكون أجزاؤها قصيرة وملتزمة على أكثرها بالسجع لكي توّلد في القارئ نفس الأثر المتوقَّع من الخطبة، ونجد أيضًا أنّ نصّ الكهان لايستطيع أن يستغني عن التزام بالسجع إضافة إلى استخدام الأقسام والحفاظ على تساوي الطول في العبارات. ومع ذلك فمن الخطأ أن نصل إلى وصفة عامّة أو قانون عام نحتّم اتّباعه على كل نصّ مشابه بتلك الأنواع، وعندما نواجه نصًّا لم تتحقّق فيه تلك المعايير، نحكم على ضعف المؤلّف وعدم جودة أسلوبه.

ج- أعراف الأدب اليوناني: مما يجب الانتباه إليه للإحاطة بأفق توقّع نولدكه، هو مسألة ترسّخ كتابة ما في ثقافة من الثقافات، بحيث تتوّج نموذجًا أدبيًّا، وبالتالي يصبح معيار الإجادة محصورًا في مدى تطابق سائر النّصوص لذاك النموذج. وبناء على ذلك، بالنسبة إلى فترة منتصف القرن التاسع عشر إلى بدايات القرن العشرين، أي فترة حياة نولدكه، يبدو أنّه لم تترسّخ كتابة أدبيّة في ضمير الألمانيين كما ترسّخ الأدب اليوناني. فقد تمّ الاعتراف بعظمتها وسموّها عند الأدب القومي الألماني، وهو النموذج الأدبي الأعلى لديهم. يتحدّث ياوس عن الأدب القوميّ الألمانيّ وعن أسطورة أدبيّة مفادها أنّ «قدر الألمان الخاصّ هو أن يكونوا ورثة اليونان الحقيقيين، بناء على هذه الفكرة التي لم يوجد الألمان إلاّ ليحقّقوا بمفردهم في صفائها

[١]- ياوس، ٢٠٠٤، ٤٧.

الكامل»[١]. وفي السياق نفسه، يبدو عند نولدكه الاهتمام بالتراث اليوناني؛ إذ يقول في كتابه «تاريخ الفرس والعرب في عصر الساسانيين»، الذي تمّ نشره سنة ١٨٧٩: «إنّما اهتمامي ورغبتي هو في الإنسانيّة الحقيقيّة التي نادرًا ما تظهر في هذه الفترة، وكذلك حبّي يقع في اليونانيّة التي اختفت تمامًا في أوروبا في ذلك الوقت»[٢].

ومعروف أنّ علوم اللغة عند أرسطو هي المنطق والخطابة والشعر، وهي الفنون القوليّة. وأمّا بالنّسبة إلى الشعر، فكثيراً ما تعزى إلى أرسطو والتراث النقدي الإغريقي ثلاثة أنواع للشعر؛ هي المأساة والملهاة والملحمة[٣]. وفي هذا السياق، تعدّ آراء أرسطو في المأساة والخطابة ذات علاقة ببحثنا؛ إذ يبدو أنّ هذين النوعين يكوّنان الأشكال المعياريّة الأساسيّة عند نولدكه؛ إذ يحاول أن يميّز عناصر السرد والخطابة في السور القرآنيّة باستخدام معايير وخصائص فنيّة شائعة ومعروفة عند أرسطو والتراث الإغريقي.

ينظر نولدكه إلى النبيّ ﷺ كخطيب ومعلّم. ويتناول الصبغة الخطابيّة في القرآن، فيخلق في ذهنه توقّعًا، وهذا التوقّع قد تمّ تكوينه في ذهنه عن معايير الخطابة عند أرسطو، وبهذا التوقّع يستقبل القرآن. وعلى هذا، نجد أنّه يؤكد على صبغة القرآن الخطابيّة قائلاً: «إنّ كيان النبيّ العقليّ كان بمجمله مرتكزاً على ما هو تعليميّ وخطابيّ أكثر منه على ما هو شعريّ بحت»[٤]. وممّا يلفت في الخطابة، أنّها كما يعرّفها أرسطو «القوّة تتكلّف الإقناع الممكن في كلّ واحد من الأمور المفردة»[٥]. فيجب على الخطيب أن يرتّب أجزاء الخطابة على أساس المنطق، ولكنه لا يحتاج أن يستخدم الأقوال المنطقيّة بالنظر إلى مستوى جمهوره من حيث الثقافة. فيجب أن تلائم العبارات والحجج ملابسات الجمهور، فلا تجب تبعيّة حرفيّة الأقيسة المنطقيّة في البراهين؛ لأنّ «الجمهور الذي يتوجّه إلى الخطابة غالبًا ما يكون على غير حظّ كبير من الثقافة، فيصعب عليه متابعة

[١]- ياوس، ٢٤-٢٥.

[٢]- نولدكه، ١٣٥٨، ٤.

[٣]- انظر غنيمي هلال، ١٩٩٧، ١٢١-١٢٢.

[٤]- نولدكه، ٢٠٠٤، ٣٣.

[٥]- أرسطو، ١٩٧٩، ٩.

الأقيسة المنطقيّة الجافّة»[١]. وبالتالي، بما أنّ غاية الخطابة هي الإقناع عن طريق تحريك الأفكار وإثارة المشاعر معًا، إنّها ذات صبغة أدبيّة، فيستعين الخطيب بالإيقاع في صوغ عباراته لإثارة الانفعالات، وكذلك يجب أن يراعي الخطيب في صياغة الخطابة تمثيل المنظر أمام العيون، ووسيلته في ذلك «هي التعبير بصيغة الحاضر، والبحث عن الاستعارات التصويريّة الملائمة للموضوع»[٢].

وعلى ضوء ما تقدّم، نجد نولدكه عندما يعالج السور المكيّة يرى أنّ غاية النبيّ ﷺ هي دعوة الناس إلى الإيمان بالإله الواحد الحقّ، وما لا ينفصل عن ذلك من الإيمان بقيامة الأموات والحساب في يوم الدين، وبعد ذلك يتحدّث عن حجج النبيّ ﷺ التي يستخدمها لإقناع مستمعيه، ويقول: «لكنّه لا يسعى إلى إقناع عقل سامعيه بذلك بواسطة البرهان المنطقي، بل بالعرض الخطابي المؤثّر على الشعور بواسطة المخيلة... وتكتسب أوصاف سعادة الأتقياء الأبديّة وعذاب المخطئين في الجحيم وزنًا خاصًا. هذه الأوصاف ولا سيما الأخيرة منها، تُعتبر من أقوى الوسائل التي ساعدت على نشر الإسلام بواسطة التأثير الهائل الذي مارسته على مخيّلة أولئك الناس البسطاء الذين لم يسبق لهم أن تعرّفوا منذ صباهم على صور لاهوتيّة مشابهة». (نولدكه، ٢٠٠٤، ٦٥) فهو ينظر إلى النبيّ ﷺ كخطيبٍ يعرف جمهوره تمامًا، وهو قريب منهم. وبالتالي يدري كيف يقنعهم ويؤثّر فيهم، ولذلك يهاجم خصومه المشركين مباشرة ويهدّدهم بالعقاب الأبدي.

وعلى هذا الأساس، يرى نولدكه أنّ النبي ﷺ لا يستخدم البراهين المنطقيّة لإقناع السامعين، بل يستخدم أنواع المثل؛ لكي يستطيع الإقناع بها. والمطلوب أن نلقي الضوء على تقسيم أرسطو للمثل إلى نوعين؛ «أحدهما ما يورد فيه الخطيب حقائق وقعت في الماضي، وهو المثل التاريخي. والثاني يخترعه الخطيب من نفسه. وهذا الأخير بدوره نوعان: إمّا أن تخترع فيه الأمثلة للمقابلة بين الحالات المتشابهة، وهو المثل التشبيهي، وإمّا أن نحكي فيه القصص على لسان الحيوان»[٣]. وبناء على هذا التعريف، من الطريف أن نتطرّق إلى قول نولدكه حول أسلوب النبيّ ﷺ في الفترة

[١]- غنيمي هلال، ١٩٩٧، ٩٩.

[٢]- غنيمي هلال، ١٠٠.

[٣]- م.ن، ١٩٩٧، ١٠٨.

الثانية من السور المكيّة؛ إذ يقول: «ويحاول النبي أن يوضّح جمله بواسطة أمثلة كثيرة مأخوذة من الطبيعة والتاريخ. لكنه يكدِّس هذه الأمثلة، بعضها فوق بعض، أكثر مما يرتِّبها منطقيًّا، فيجنح إلى الإطناب، ويصبح مرتبكًا، مملاًّ. الطريقة التي يتّبعها للخلوص إلى النتائج ضعيفة. وما يستنتجه لا يقنع الخصوم»[١]. فقوله عن استخدام الأمثلة من التاريخ والطبيعة، وكذلك ضرورة ترتيب الأمثلة ترتيبًا منطقيًا، يشير إلى مدى رسوخ معايير خطابة أرسطو في ذهنه، ولذلك، عدم تنظيم أمثلة وفق الترتيب الذي يتوقّعه نولدكه، والذي يعتبره منطقيًا وأكثر عقلانيّة، قد أدّى إلى عدم استحسانه لأسلوب القرآن حتّى يصفه بالمطنب، مرتبك ومملّ. والواقع أنّ عدم إعجابه يعود إلى حدّ كبير بتوقّعاته التي قد كوّنت في ذهنه عن تجربته السابقة عن معايير أرسطو للخطابة. فمن يستطيع أن يدعي أنّ هذا الترتيب أفضل من ذاك، أو هذا أكثر منطقيًّا من ذلك، والحقيقة أنّ هذه الأحكام نسبيّة للغاية، وأنّها ترجع إلى حدّ كبير إلى نفسيّة القارئ وذوقه.

إنّ أرسطو في استخدام المثل كحجّة خطابيّة يعتمد «على إيراد حالاتٍ كثيرةٍ مشابهة للحالة التي يراد الاستدلال عليها، للبرهنة على أنّها نظيرتها»[٢]. ومن هذه الحجّة الخطابيّة، يُشير نولدكه إلى استخدام النبيّ ﷺ قصص حياة الأنبياء السابقين في السور المكّيّة في الفترة الثانية، ويقول: «وردت قصص طويلة عن حياة الأنبياء السابقين، تستخدم لإثبات التعاليم وإنذار الأعداء ومواساة الأتباع. محمّد يترك رسل الله القدماء يتكلّمون بأسلوبه الخاص»[٣]. إنّ إدراك نولدكه عن كون هذه الأمثلة وسيلة عند النبيّ ﷺ لإقناع المستمعين وإيجاد التأثير ليس بعيدًا عن الحق. والواقع أنّ القرآن الكريم ما جاء أسلوبه على ما جاء عليه إلاّ ليحقّق الغاية من التأثير واللفت والجذب لكلّ من المستمعين والمخاطبين. إلاّ أنّه في ضوء هذا الإدراك، عندما يريد أن يناقش أسلوب السور في الفترة الثانية، يشكو من تنوّع القصص القليل، حيث يقول: «التكرار لا نهاية له، ولا يتورّع النبي عن ترداد الكلمات نفسها تقريبًا، البراهين التي تفتقر إلى الوضوح والحدّة ولا تقنع إلاّ من يؤمن سلفًا بالنتيجة النهائيّة، والقصص التي لا تأتي إلا بالقليل من التنوع، كلّ هذا يجعل الآيات والسور مملّة

[١]- نولدكه، ٢٠٠٤، ١٠٥.

[٢]- غنيمي هلال، ١٩٩٧، ١٠٧.

[٣]- نولدكه، ٢٠٠٤، ١٠٦.

في كثير من الأحيان»[١]. كأنّه يتوقّع أن تلك القصص التي هو يعترف بكونها حجّة ووسيلة للنبيّ ﷺ أن تكون متنوّعة، وتكون من حيث الجاذبيّة على مستوى القصص التي أهميتها في ذاتها. إنّ المسألة كما سبق أن رأينا تتعلّق بتوقّعات نولدكه التي يعود رسوخها في ذهنه عن معايير القصّة حسب ما ذكرها أرسطو عن المأساة. إنّ أرسطو عندما يتحدّث عن الوحدة العضويّة للمأساة، يرى أنّها يجب أن تشتمل على فعلٍ تام، أي يجب أن تكون لها بداية ووسط ونهاية. وبهذه الأجزاء تكون المأساة موضوعًا كاملاً أي مستقلاً بنفسه. ومن الضّروريّ التناسق بين الأجزاء وكون الخاتمة منطقيّة[٢]. ويتجلىّ رسوخ هذه الفكرة عند نولدكه عندما يبحث عن الوحدة العضويّة في السور، وينظر إلى كلّ سورة كفعلٍ تام، ويتوقّع أن يكون كلّ منها مستقلاً بنفسه، وذلك يتّضح عندما يقول: «بعض السور منسَّق تنسيقًا حسنًا وليست له فقط بداية جيدة، بل أيضًا خاتمة مناسبة»[٣]. ومباشرة بعد هذا القول، يتوجّه إلى تناسق أجزاء السورة، ويرى أنّ خطاب القرآن يقفز على العموم كثيراً من موضوع إلى آخر، إلى درجة أنّ ترابط المعاني بعضها ببعض لا يتجلّى دائمًا للعيان، ما يجعل المرء عرضةً لخطر الفصل بين ما هو متّصل.

وهو كذلك في مقالته عن القرآن الكريم، عندما يتناول كيفيّة الانتقال بين المقاطع، ويقول: «يمكننا أن نلاحظ كيف ينتقل القرآن من فكرة لأخرى لا تخصّص له كثير من العناية، وكيف أنّ كثيراً ما حذفت الجمل المفيدة، التي تكاد أن تكون لا غنى عنها»[٤]. ويبدو مدى اقتراب توقّعات نولدكه بمبدأ الوحدة عند أرسطو، وفي ضوء هذا المبدأ يتوقّع أن يكون لكلّ سورة بداية وخاتمة منطقيّة. وأن يكون لكلّ جزء من السورة ارتباطًا قويًّا ومنطقيًّا بالجزء المجاور. وتتسرّى رؤيته هذه إلى القصص القرآنيّة أيضًا. وعلى هذا، تكون سورة يوسف خير مثال لنا لإظهار مدى توقّعات نولدكه بأن تُطابق السورة معايير أرسطو. إنّ هذه السورة في رأيه لا بدّ أن تكون قد نشأت دفعةً واحدةً، وأنّها تتمتّع بالوحدة الموضوعيّة؛ إذ يقول: «تختلف سورة يوسف عن سواها من طوال السور بأنّها تعالج موضوعًا واحدًا فقط، هو حياة يوسف، باستثناء

[١]- م.ن، ٢٠٠٤، ١٢٨.

[٢]- انظر أرسطو، ١٩٥٣، ٢٦.

[٣]- نولدكه، ٢٠٠٤، ٢٨.

[4]- Nöldeke, 1982, 24.

بضع آيات في النهاية، لكنّها على صلةٍ بالآيات الأخرى» (نولدكه، ٢٠٠٤، ١٣٧). وفي هذا السّياق يرى أرسطو أنّ المأساة إذا كانت عن حياة شخص، يجب أن يتناول الشاعر جزءًا من حياته ليكون فعلاً تامًا؛ لأنّ حياة الشخص الواحد تنطوي على ما لا حدّ له من الأحداث التي لا تكون وحدة، فلا يمكن أن يقصّ حياة شخص واحد بجميع أنحائها، وهو من هذه الناحية يعجب بهوميروس؛ حيث إنّه حينما ألّف الأوديسّة لم يقم برواية جميع أحداث أوديسيوس[١]. تنجلي فكرة أرسطو بوضوح عند نولدكه في مقاله «القرآن» عندما يتحدّث عن السور الطوال في القرآن، ويقول: «بعض السور الطوال لا بأس به منذ البداية كسورة يوسف، تحتوي مقدّمة قصيرة، ثمّ تاريخ يوسف، ومن ثمّ ملاحظات استنتاجيّة معدودة، ولذلك هي متناسقة تمامًا. وبنفس الأسلوب تكوّن سورة طه وحدةً متكاملةً؛ إذ يشغل قسمٌ كبير منها تاريخ موسى، الشيء نفسه يمكن أن نلاحظه عن سورة الكهف»[٢].

إنّ توقّعات نولدكه، كما لاحظنا، تتّفق مع مبادئ أرسطو، وإنّه يستقبل القرآن وفق معايير التّراث اليوناني، ومن ثمّ أصبحت هذه المعايير شروطًا للحكم على جودة القرآن وقبوله أو رفضه من أيّ نوع كان. فآراء أرسطو أصبحت مبدأ عامًا طُبع فكر نولدكه به، من هنا يتوقّع بإصرار أن يكون هذا المبدأ ظاهرًا في القرآن، وإن اختلفت صيغه ومجالاته وسياقه. والواضح أنّ مبادئ أرسطو ترتبط بواقعها التاريخي، أعني الظروف الاجتماعيّة والثقافيّة التي ظهرت فيها. ومن منظور النّقد الأدبي محاولة إسقاط خصائص النماذج الأدبيّة على سائر النّصوص الأدبية تعتبر من الأخطاء المغرية في النقد، وفي ذلك يقول آي. إي. ريتشاردز: إنّ «افتراض علاقة مُثلى معيّنة يجب أن تتحقّق بين هذه الأجزاء المختلفة من التجربة، والحكم على القصيدة التي تتبع هذه العلاقة بأنّها أفضل وأعظم من قصيدة أخرى لا توجد هذه العلاقة بين أجزائها المختلفة، وهذا مثل آخر لأكثر الأخطاء شيوعًا في النقد»[٣].

وفي هذا الشأن، إذا كان التّراث اليونانيّ في الأدب والتفكّر هي النموذج الذي يمثّل بتقاليده الراسخة في الأدب الألماني في القرن التاسع عشر، فقد كانت أناشيد

---

[١]- راجع أرسطو، ١٩٥٣، ٢٥.

[2]- Nöldeke, 1982, 24.

[٣]- ريتشاردز، ٢٠٠٥، ١٨٠.

هوميروس مثالاً جيّدًا لنموذجٍ أدبيٍّ عند نولدكه. وقد كانت هذه الأناشيد أعظم الأجناس الأدبيّة عند اليونان وعند الأدب الألماني عامّة وعند نولدكه خاصّة. وبناء على ذلك، كانت الإجادة الأدبيّة في مجال الأدب تعني عنده تطابق سائر النصوص بهذا النموذج الذي صادق نولدكه على نموذجيّته وعظمته؛ حيث يقول: إنّ «أناشيد هوميروس، بالرغم من كلّ ما أصابها من تغييرات، وبرغم كلّ غموض في معانيها، لا يزال يرفّ منها ربيع الإنسانيّة الوضّاء، وسماء هلاّس الزاهرة»[١]. فقد كان ينظر نولدكه إليها بوصفها النموذج الأعلى، وقد وجد في الشعر الجاهلي خاصيّةً فريدةً من ذلك الأدب الرفيع، ولذلك كان يستحسنه. والشعر الجاهلي كما يبدو كان يطابق بمعايير الإجادة والقبول عند نولدكه. ما كانت مطابقة الشعر الجاهلي بالأدب الأمثل في رأي نولدكه محصورةً في الشّكل الشعريّ والتزامًا بالوحدة العضويّة فقط، بل من حيث الوظيفة أيضًا كانت بينهما المماثلة، وفي نفس المجال، كان القرآن مخالفًا لمعايير نولدكه في الشّكل والوظيفة كليهما.

رابعًا- وظيفة اللغة

إنّ العامل الثالث الأساسيّ لإعادة تشكيل أفق توقّع المتلقّي يرتبط بغائيّة الأدب وانطوائه على رسالةٍ اجتماعيّةٍ، ويمتدّ لوصف المتلقّي والكيفيّة التي سيواجه فيها الأدب والمجتمع في الوقت ذاته. وممّا يلفت النّظر هنا أوّلاً التّعارض بين الوظيفة العمليّة والوظيفة الشعريّة، وذلك يعود إلى اكتساب المكوّنات اللغويّة قيمةً مستقلّة أم عدم اكتسابها لها. فإذا كان يُتطلّب من النّصّ الأدبيّ أن يكون وثيقةً اجتماعيّةً أو وثيقة تاريخيّة أو يتطلّب منه أن يكون مدخلاً لمعرفة مبدعه أو... فسينتمي إلى الوظيفة العمليّة التي لا تكون فيها للأصوات والعناصر البلاغيّة أيّة قيمة مستقلّة، والنّصّ الأدبيّ في هذه الحالة يحتفظ بخصوصيّته الشعريّة، وإن كان له الوظائف العمليّة التي تخدم بالدرجة الأولى أهدافًا غير فنّيّة. أمّا إذا تخلّفت تلك الأهداف إلى المرتبة الثانية وبرز النّصّ الأدبيّ بقيمةٍ مستقلّةٍ لأصواته وعناصره البلاغيّة، فسينتمي إلى الوظيفة الشعريّة.

بناء على ذلك، فالواضح أنّ القرآن له الوظيفة العمليّة؛ حيث إنّه كتاب هداية،

[١]- نولدكه، ١٩٧٩، ٣٩.

وصحيح أنّه بالنّظر إلى لغته الأدبيّة كان على علاقة بالسلسلة الأدبيّة، فبغضّ النّظر عن معناه، كان يثير اهتمام السامع إلى أدبيّته منذ اللحظات الأولى، إلّا أنّ ذلك النّوع من التلقّي لا يتعارض بوظيفته العمليّة. فالوظائف العمليّة تغلب على كثير من النّصوص التي يطلق عليها المتلقّون صفة الشعر، كما هو ملاحظ على سبيل المثال في الأعمال الأدبيّة التي تهتمّ بنقد المجتمع، ولا ينكر أحد أدبيّتها. وبهذه المقدّمة، ننتقل إلى نولدكه حتّى نفهم كيف ينظر إلى علاقة النّصّ الأدبيّ والمجتمع، وإلى وظيفة الأدب في المجتمع.

بشكل عام، يمكن القول إنّ نولدكه كان يتوقّع من الأدب أن يكون ابن عصره وبيئته. وأن يكون تصويرًا صادقًا لمزاج الجيل وروح العصر. إنّ ضرورة كون الشعر مرآة للواقع تتّضح أكثر فأكثر عند أرسطو حين يجعل الشعر على مستوى التاريخ من حيث رواية الواقع، ويقول: «إنّ المؤرخ والشاعر لا يختلفان بكون أحدهما يروي الأحداث شعرًا والآخر يرويها نثرًا، وإنّما يتميّزان من حيث كون أحدهما يروي الأحداث التي وقعت فعلًا، بينما الآخر يروي الأحداث التي يمكن أن تقع»[١]. وعلى هذا الأساس كان أرسطو يعجب بهوميروس من حيث أنّه يصف الأشخاص على حقيقتهم بشكل المسرحيّة التي فيها تصوير الوقائع الحيّة. وفي السياق نفسه، نجد نولدكه بعد أن يبرز إعجابه بأناشيد هوميروس حيث يرفّ منها ربيع الإنسانية، ويستحسن قصائد بيوولف والنيبيلنجن؛ لأنهما تمكّنان من النفوذ بالبصيرة العميقة إلى روح وثنيّة الألمان القديمة، يلحظ في الشعر الجاهليّ مماثلة بتلك النماذج؛ إذ إنّه صورة حيّة للعرب القدماء بفضائلهم وعيوبهم، بعظمتهم ومحدوديّتهم، فإنّه لا يقدّم أساطير متفوّقة أو دائرة غنيّة من الأفكار تمّ التعبير عنها بالشعر، بل هو «شعر جعل مهمّته الرئيسة هي وصف الحياة والطبيعة كما هما في الواقع، مع قليل من التخيّلات»[٢]. ويرى أنّه في نطاق حدوده عظيم وجميل. على ضوء هذه الوظيفة العمليّة للأدب قد اتّضح لنا واحد من أسباب إعجاب نولدكه بالشعر الجاهلي من حيث المضمون، وفي ذلك يقول ماركو شولر إنّ «جيله كانوا مفتونين بالأدب القديم -الذي كان يلقي بظلّه على أذهان الفلاسفة الأوروبيين في القرن التاسع عشر- على مدى أصبحوا عاجزين عن

[١]- أرسطو، ١٩٥٣، ٢٦.

[٢]- نولدكه، ١٩٧٩، ٤٠.

الإدراك الحقيقي للنصوص بالخلفيّات الثقافيّة المختلفة. نولدكه كان يقدّر تراث الأدب العربي، وحبّه للشعر الجاهلي كان بسبب المشابهة الأيديولوجيّة بين البدويين والقبائل الألمانيّة القديمة»[١]. إذًا، الأدب في رأيه يجب أن يكون كالأدب الجاهلي في أنّه أثرٌ من آثار روح العصر في نفوس أبنائه. وفي هذا السياق، يمكن لأيّ قارئ أن يلحظ مدى احتواء القرآن على أنباء الجاهليّة وعقائدهم الوثنيّة وكيفيّة تعاملهم مع بناتهم، وحتّى يمكن اعتباره مرآة تكشف عن حياة الجاهليين، وفي ذلك يقول طه حسين: «فحياة الجاهليين يجب أن تلتمس في القرآن لا في الشعر الجاهلي»[٢]. إلاّ أنّ هذه التصاوير الصادقة التي رسمها القرآن لا تجلب اهتمام نولدكه كما تجلبه في ذلك القصائد الجاهليّة. ولعلّ ذلك يعود إلى نزعاته الليبراليّة التي ترجع أصولها إلى عصر التنوير أو عصر العقلانيّة.

تفسّر نزعة نولدكه الليبراليّة لنا كثيراً من أحكامه الصّادرة على القرآن والشعر الجاهلي. وقد أشار إلى نزعته هذه إن. إي. نيومن في مقدّمة مقالة نولدكه «القرآن»؛ حيث يقول: «ومن الصّعب للمرء أن يعيش حياته دون أن يكون لديه رأي في موضوع الدين، ...نولدكه من حيث الدين كان ليبراليًّا»[٣]. ونستنبط ذلك خاصّة عندما قال نولدكه في مقدّمة كتابه: «ليس لديّ أيّ اهتمام خاص بأيّ من الديانات المتعصّبة التي تسعى لاضطهاد الآخرين، ... اهتمامي الوحيد هو تلك الإنسانيّة الحقيقيّة»[٤]. وقد تتّضح نزعته التحرّريّة أكثر فأكثر عندما يشيد بروح الرجولة المنتشرة في الشعر الجاهلي، ويقول: «وتسري فيه روح الرجولة والقوّة، روح تهزّنا هزاً مزدوجًا إذا ما قارناه بروح العبوديّة والاستخذاء التي نجدها في آداب كثير من الشعوب الآسيويّة الأخرى... هذه الروح الرجوليّة، التي تتجلّى في قصائد الأعراب القدماء ساكني الصحراء، يمكن أيضًا أن تكون قدوةً نحتذي نحن بها»[٥]. وإنّ رغبته نحو الحريّة تتّضح أكثر عندما يأتي ببيت من الشاعر الإسلامي السعد بن ناشب، الذي كان أصابه **دما** حيث هُدمت داره وأحرقت، فقال:

---

[١]- شولر، ١٣٨٦، ٤٢.

[٢]- حسين، ١٩٩٦، ٥٧.

[3]- Newman, 1992, 1.

[٤]- نولدكه، ١٣٥٨، ٤.

[٥]- نولدكه، ١٩٧٩، ٤٠.

سأغسل عنّي العارَ بالسيف جالبا.....عَليَّ قضاءُ الله ما كان جالبا[١]

وهو يذكر في توضيح البيت أن العربيّ الحرّ بهذه الكلمات يمضي إلى ساحة القتال ولقاء الموت، ويقول: «والآن يبرز أمام الشعب الألماني السؤال عمّا إذا كان قد عقد العزم على أن يغسل بدمه العار القديم»[٢]. فالواضح أنّ الأدب الذي يقصده نولدكه لا يكون أدبًا إلّا بمدى اقتداره على تصوير روح العصر وخصوصيّة المجتمع، وبالتالي عندما استحسن نولدكه هذا البيت وبعض مقاطع من القصائد الجاهليّة، فالواقع أنّه لم يستحسنها ولم يعجب بها إلّا لما يظهر فيها من القوّة والحريّة وعدم قبول الحقارة والوقوف بوجه العار، ولا يهتمّ بصحّة البيت أو كونه منحولاً أم لا.

الخاتمة

يتلخّص ممّا سلف أن نولدكه عندما طالع القرآن أصيب بالدهشة والخيبة. هو وجد نفسه أمام نصّ مختلف يكسر أفق توقّعاته، وما إن يبدأ في قراءة القرآن حتّى يصطدم بتغييرات وتعديلات أجراها القرآن على سنن أدبيّة، وانزياحات ترسم مسارًا جديدًا، ومع أنّه يذكّر بالمسار القديم، لكنّه يحتفظ، في الوقت ذاته، باختلافه وتمايزه. إنّ هذه الانزياحات تؤدّي إلى خيبته وحكمه على الأسلوب القرآني بعدم الرشاقة وضعف الأناقة. إلّا أنّ هذه القيمة التي يسندها نولدكه للقرآن، في الواقع، هي ترجع إلى توقّعاته عن ضرورة تطابق شكل القرآن وأسلوبه مع المعايير الأدبيّة والمقاييس الجماليّة المترسّخة في وعيه. فبالنسبة إلى أدبيّة القرآن، كانت توقّعات نولدكه، عند تلقّيه القرآن تتشكّل عن معايير الشعر الكلاسيكي، وعن معايير الأنواع الأدبيّة السرديّة والخطابيّة القديمة، وكلّ من هذه المعايير ترسّخت في ذهنه عن أعراف الأدب اليوناني والأدب الجاهلي. وبناء على توقّعاته النابعة عن تلك الأعراف وفي ضوء ما يعرف من قوانين الشعر، حين يقرأ الآيات، يتوقّع أولاً أن تتوالى وحدات صوتيّة متماثلة، وأن يتألّف كلّ منها من الطول المتساوي، وثم يتوقّع أن تنتهي كلّ آية بمجموعة من الأصوات المحدّدة التي تمثّل الفاصلة. وفي النهاية، يُصدر حكمًا لزيادة الآية أو الإلحاق بالتأخير للآية الخارجة عن النمط المتتابع. وعندما يرى في القرآن عدولاً

[١]- التبريزي، ١، ٥٣.

[٢]- نولدكه، ١٩٧٩، ٤٠.

واضحًا عن بنية المعايير الفنيّة المترسّخة في وعيه، يُصاب بالخيبة.

والواضح أنّه يُعلي من شأن الشعر الجاهلي؛ لأنّ هذا الشعر يتوافق مع المعايير وتوقّعاته الفنيّة الأرسطيّة التي ألقت بظلالها على المجتمع الألمانيّ في فترة حياة نولدكه وترسّخت في وعيه، وكذلك يتطابق مع نزعته الليبراليّة التحرّريّة، بينما يخالفها القرآن، وذلك أدّى إلى عدم إعجابه بهذا النصّ. ويمكن لأيّ قارئ أن يلحظ أن القرآن لا يبدو متوافقًا مع معايير الحريّة التي يقصدها الليبراليّون، وإنّه بوصفه نصًّا دينيًّا كلاسيكيًّا لا يستجيب لتلك الفكرة، بل لعلّه على النقيض منها. ففي الوقت الذي تلحّ الفكرة الليبراليّة على الحريّة، نرى القرآن يدعو إلى طاعة ربّ العالمين والتسليم لأوامره. ومن هذا المنظور، يُعتبر من النصوص الملحّة على العبوديّة. فإنّ مناخ عصر التنوير والقرن التاسع عشر لم يكن مهيئًا لقبول المفاهيم اللاهوتيّة الكلاسيكيّة بعدما عانوا من ضغوط الكنيسة طوال قرون. ففي عصر طبيعته النفور من التسليم ويرى الأديان عاملاً قويًّا في سلب حريّاته، من الطبيعيّ أن يُلاقي القرآن ردودًا كردّ فعل نولدكه. فلا يُنتظر من نولدكه الذي تمّ تشكيل توقّعاته في أفق يتأسّس على قيم ليبراليّة تُعلي من شأن الحريّة، أن يألف، أو يعجب، أو يكبر نصًّا يقع على الطرف النقيض من هذه الفكرة. ويبدو أنّ قيمة القرآن الجماليّة لديه تابعة للوظائف العمليّة التي يبحث عنها في دراسته للنصوص الأدبيّة. وقد اتّضح أنّه ينظر إلى الأدب من منظور وظيفته الاجتماعيّة. فما دام المتلقّون ينظرون إلى القرآن من منظور وظائفها العمليّة، فهم لن يقدروا على إدراك جماليّته كما ينبغي له.

لائحة المصادر والمراجع

١. أرسطو، الخطابة، تر: عبدالرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، لبنان، ١٩٧٩.

٢. أرسطوطاليس، فنّ الشعر، مع الترجمة العربيّة القديمة وشروح الفارابي، ترجمة عن اليونانيّة والتحقيق عبدالرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة، ١٩٥٣.

٣. التبريزي، أبو زكريا، شرح ديوان الحماسة للتبريزي، الجزء ١، موقع المكتبة الإسلاميّة.

٤. حسين، طه، في الشعر الجاهلي، ط٣، دار النهر، ١٩٩٦.

٥. ريتشاردز، أ.أ، مبادئ النقد الأدبي والعلم والشعر، تر: محمّد مصطفى بدوي، الطبعة الأولى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥.

٦. الزاوي، أحمد عمران الزاوي، جولة في كتاب نولدكه تاريخ القرآن، الطبعة الأولى، دار طلاس، دمشق، ٢٠٠٨.

٧. السيد، رضوان، ٢٠١٦، المستشرقون الألمان: النشوء والتأثير والمصادر، الطبعة الثانية، الطبعة الأولى ٢٠٠٧، دار المدار الإسلامي، ليبيا.

٨. شولر، ماركو، پژوهش های قرآنی پس از دوره روشنگری در غرب، تر: علی آقایی، نشریه هفت آسمان، سال نهم، شماره ٣٤، ١٣٨٦.

٩. عبّاس النصراوي، عادل، إشكاليّة فهم النصّ القرآني عند المستشرقين، الطبعة الأولى، دار الرافدين، بيروت، لبنان، كندا، ٢٠١٦.

١٠. غنيمي هلال، محمّد، النقد الأدبي الحديث، نهضة مصر، القاهرة، مصر، ١٩٩٧.

١١. مطر الهاشمي، حسن علي حسن، قراءة نقديّة في (تاريخ القرآن) للمستشرق ثيودور نولدكه، الطبعة الأولى، دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع، العتبة العباسيّة المقدّسة، ٢٠١٤.

١٢. نولدكه، تيودور، تاريخ ايرانيان وعربها در زمان ساسانيان، تر: عبّاس زرياب، سلسلة انتشارات انجمن آثار ملي، ١٣٥٨.

١٣. نولدكه، تيودور، من تاريخ ونقد الشعر العربي القديم، ترجمها عن الألمانية: عبد الرحمن بدوي، في ضمن كتاب دراسات المستشرقين حول صحّة الشعر الجاهلي، الطبعة الأولى، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩.

١٤. نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن، نقله إلى العربيّة جورج تامر، الأجزاء الثلاثة في مجلّد واحد، الطبعة الأولى، مؤسّسة كونراد-أدناور، بيروت، ٢٠٠٤.

١٥. ياوس، هانز روبرت، جماليّة التلقي من أجل تأويل جديد للنصّ الأدبي، تر: رشيد بنحدو، الطبعة الأولى، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٤.

لائحة المصادر الإنجليزيّة

1. Noldeke, theodor, The History of the Quran, translated by Wolfgang H. Behn, Brill, Leiden, 2013.

2. Noldeke, Theodor, Sketches from Eastern History, translated John Sutherland Black, London, Adam and Charles Black, 1892.

3. Noldeke, Theodor, The Quran: An Introductry Essay, N.A, Newman, Interdisciplinary Biblical Research Institute, Hatfield, USA, 1992.

4. Stefanidies, Emmanuelle, The Quran Made Linear: A Study of The 'Geschichte des Quran' Chronological Reordering, Journal of Quranic Studies, Volume 10, Issue (2), 2008.

التراث الإسلامي والعربي

في الدراسات الاستشراقيّة

- **رؤية دي بور للأخلاق والحياة الأخلاقيّة الإسلاميّة**

  د. أحمد عبد الحليم عطيّة

- **موقف المستشرقين من المعتزلة في الأندلس وامتداداتها في المذاهب اليهوديّة**

  د. عادل سالم عطيّة جاد الله ؛ محمد مجدي السيّد مصباح

- **تمثّلات مغرب نهاية القرن ١٩ وبداية القرن ٢٠ بعيون رحّالة إيطاليّة**

  جلال زين العابدين

- **تاريخ العلوم العربيّة بجامعة برشلونة من جورج سارتون إلى خوان برنيت**

  عبد الكريم بولعيون

- **أصالة الشعر الجاهليّ بين نولدكه وآلفرت ولايل ومارگليات**

  د. هلال محمّد جهاد

رؤية دي بور للأخلاق والحياة الأخلاقيّة الإسلاميّة
دراسة تحليليّة نقديّة

د. أحمد عبد الحليم عطيّة[*]

الملخّص

نتوقّف في هذه الدراسة عند قضيّة المنهج في دراسات المستشرقين في الفلسفة الإسلاميّة كما يظهر ذلك في مكتبه المستشرق دي بور عن الأخلاق والحياة الأخلاقيّة عند المسلمين، وهو يقصد بالعنوان مجالين من النظر والممارسة، يتناول في القسم الأوّل: علوم الأخلاق ومصادرها في القرآن والسنّة النبويّة وعلم الكلام والتصوّف والفلسفة.

ويتّبع دي بور منهجًا تاريخيًّا يتتبّع فيه الأخلاق والمعتقدات الإسلاميّة ويردّها الى الأمم السابقة على الإسلام وفق مقولة التأثير والتأثّر، فالفلسفة الإسلاميّة تردّ إلى اليونان والدين يردّ إلى المسيحيّة واليهوديّة، وهذا المنهج المفضّل لدى المستشرقين يغفل عن الإبداع الإسلاميّ في العلوم المختلفة، نجده واضحًا لدى كثير من الفلاسفة ومؤرّخي الفلسفة من الغربيّين خاصّة.

تعمد هذه الدراسة إلى تحليل منهج دي بور التاريخيّ الذي يقوم على فكرة التأثير

*- كبير باحثين - مركز المخطوطات - مكتبة الإسكندريّة.

والتأثر الذي يغفل عن ثراء العلماء المسلمين وإبداعهم في مجالات عديدة من الإبداع الأخلاقيّ ومناقشة تحليلاته المختلفة للحياة الأخلاقيّة للمسلمين، وتؤكّد على تمايز الأخلاقيّة الإسلاميّة القرآنيّة عن الأخلاق اليونانيّة واختلافهما ومدى تعبيرها عن التعاملات الأخلاقيّة بين المسلمين بعضهم البعض وعلاقتهم مع غيرهم.

كلمات مفتاحية: أخلاق إسلاميّة، استشراف، النير والتأثّر، الحياة الأخلاقيّة.

المقدّمة

على الرغم من أنّ الأخلاق الإسلاميّة لم تنل ما هو جدير بها من بحث ودراسة وتحليل، أو على الأقلّ لم تقدّم حتّى الآن صورة شاملة لتاريخ الدراسات الأخلاقيّة، وعلومها ونظريّاتها ومشكلاتها والقضايا المتعلّقة بها وبماهيّتها وخصائصها؛ وكذلك الحياة الأخلاقيّة الإسلاميّة في التجربة اليوميّة المعاشة للإنسان المسلم في واقعه الاجتماعيّ منذ الدعوة الإسلاميّة التي هي في صميمها دين أخلاقيّ وحتّى اليوم حيث يبحث المسلم عن مبادئ أخلاقيّة للسلوك، وإن كانت هناك بعض المحاولات التمهيديّة؛ التي اتخذت من هذا الهدف محورًا لها وهي قليلة تتفاوت في الرؤية والمنهجيّة والغاية. وسوف نعرض لإحدى هذه المحاولات، ونتناولها بالتحليل والمناقشة والنقد، وهي محاولة المستشرق «دي بور De Boer» (١٨٦٦-١٩٤٢) الأستاذ بجامعة أمستردام وصاحب الدراسات العديدة في الفلسفة الإسلاميّة، تلك المواد التي كتبها في دائرة المعارف الإسلاميّة عن: ابن سينا، إخوان الصفا والإشراقيّون[١]، وكتابه المهمّ «**تاريخ الفلسفة في الإسلام**» الذي ترجمه إلى العربيّة الدكتور محمّد عبد الهادي أبو ريدة عام ١٩٣٨[٢]. بالإضافة إلى عدد آخر من الدراسات[٣]، وقد قدّم دي بور، وهذا محور عملنا الحاليّ، دراسة عن الأخلاق

[١]- دي بور: ابن سينا، الجزء الأوّل من دائرة المعارف الإسلاميّة، ص٣١٨: ٣٢٥، إخوان الصفا، الجزء الثاني، ص٤٥٢-٤٥٤، والإشراقيّون، الجزء الثالث، ص٤١٥-٤١٦، دائرة المعارف الإسلاميّة، طبعة دار الشعب، القاهرة.

[٢]- دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمّد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٨.

[3]- "Zu Kindi und seirer schuile" in stein's Archiv Fur Geshichte der philosophie x111s. 153ff.

- De Medicina Mentis (Von don Arts Razi Mededeelingen der Koninkljke Akademie von wetens chajspen, Afdeeling lettekund deel 53-Serie A Amsterdam 1920, 17.

والحياة الأخلاقيّة عند المسلمين (Muslim (Ethics and Morality في المجلّد الخامس من موسوعة الدين والأخلاق[١]، نتناولها هنا بالبحث والتحليل، وهي تصلح مدخلاً لمناقشة موقف المستشرقين من منهجيّة دراسة الأخلاق الإسلاميّة.

تاريخ الدراسة ومبرّراتها

هذه الدراسة التي نحن بصددها دراسة مبكرة كتبت في بدايات القرن العشرين، قديمة نسبيًّا كما يتّضح من تاريخ نشرها سنة ١٩١٢م. إلا أنّها ما زالت تحتفظ بأهمّيّتها المنهجيّة وموضوعها وقضاياها. وسنوضّح المبرّرات العلميّة والمنهجيّة التي تجعلنا نتوقّف عندها بالدراسة والتحليل والبحث. وهي تنقسم إلى قسمين متداخلين، أحدهما: يتعلّق بالحياة الأخلاقيّة عند المسلمين، يتّخذ بداية لها بعثة محمّد ﷺ أو ربمّا قبل ذلك في الأخلاق العربيّة قبل الإسلام، حيث يعرض دي بور للأخلاق لدى جميع الشعوب والأجناس في بلدان الإسلام المختلفة على امتداد عصور التاريخ الإسلاميّ حتّى تاريخ كتابة هذه الدراسة، وهي كما نرى فترة طويلة زمانيًّا ومساحة متّسعة مكانيًّا. ويتناول في القسم الثاني: الجهود العلميّة المختلفة التي قدّمها الفقهاء والمتكلّمون والصوفيّة والفلاسفة في الأخلاق، اعتمادًا على القرآن والسنّة والمؤثّرات الفكريّة المختلفة، سواء كانت أديانًا أم فلسفات سابقة. والدراسة كما ذكرنا قديمة نسبيًّا تجاوزتها وتلتها الدراسات الأحدث عهدًا، سواء العربيّة أم الاستشراقيّة، مثل: دراسة «كارا دي فو Carra de Vaux» (١٩٥٣-١٨٦٧) في الطبعة الأولى من دائرة المعارف الإسلاميّة، ودراسة «فالتزر Walzer» و«جب Gibb» في الطبعة الثانية[٢]، وكتاب «دونالدسون D. M. Donaldson» دراسات في أخلاق المسلمين «Studies in Muslim Ethics» وغيرها. وتظهر هذه الدراسات أهمّيّة الأخلاق الإسلاميّة والجهود الكثيرة التي بذلت من أجل دراستها؛ وبالمقارنة بين هذه الدراسة وغيرها نجد أنّ دراسة دي بور، بالرغم من كونها أوسع إطارًا من الناحية التاريخيّة ما يقرب من ١٤ قرنًا من الزمان وأكثر تحديدًا من ناحية الموضوع، فهي محدودة للغاية

[١]- De Boer: Ethics and Morality, Muslim. (ودراستنا التي خصّصناها لبيان موقف ابن رشد من المرأة).

[٢]- كاردي فو: الأخلاق، دائرة المعارف الإسلامية، الجزء الثاني، ص٤٣٦-٤٤١، فالتزر وجب: الأخلاق، دائرة المعارف الإسلامية، الموضع السابق، ص٤٤١-٤٤٥.

من حيث حجم المعلومات، وبالتالي فهي تقدّم لنا صورة أوّليّة للفلسفة الأخلاقيّة الإسلاميّة مقصورة على عدد قليل من الفلاسفة، ومن حيث المصادر التي اعتمدها، ونلاحظ قلّة النصوص التي رجع إليها دي بور، أنّه اطلع بلا شكّ على أعمال الغزاليّ ومسكويه وإخوان الصفا، بينما تغيب أعمال بقيّة الفلاسفة ولا يعرض لهم أصلاً، مثل: الكنديّ والفارابيّ وابن رشد، وعمل الأخيرين مفقود في العربيّة، إلا أنّه موجود في الترجمات اللاتينيّة والعبريّة[١]، وكذلك أعمال ابن سينا[٢] في المشرق، وابن باجة وابن طفيل في المغرب. إلّا أنّ ما يؤخذ على الدراسة، ليس فقط قلّة المادّة العلميّة وغياب النصوص الأساسيّة وعدم اتّضاح صورة الجهود الأخلاقيّة الإسلاميّة، لكنّ تلك المعالجة الوضعيّة التي يغلب عليها النظرة الاستشراقيّة منهجًا وتحليلاً ونتائجًا والتي تقوم على المنهج التاريخيّ، وهو ما نتوقّف لمناقشته في هذه الدراسة، فهو يستخدم المنهج الوضعيّ التاريخيّ؛ الذي يضيق للغاية لينحصر في التأثير والتأثّر الآثير في الدراسات الاستشراقيّة، حيث يردّ هذا المنهج إبداعات الفلاسفة المسلمين ونظريّاتهم المختلفة إلى أصول سابقة عليهم، لدى اليونان وفي الحضارات القديمة الأخرى هنديّة وفارسيّة. كما يردّ قواعد السلوك في الجماعة الإسلاميّة إلى أمم وشعوب وديانات مختلفة سابقة كان للعرب والمسلمين تعامل معهم لأيّ تشابه بين السابق واللاحق، ويتوسّع في ذلك لتشمل هذه المؤثّرات: المسيحيّة، واليهوديّة، والديانات الفارسيّة، والفلسفات اليونانيّة المختلفة (فيثاغوريّة وأفلاطونيّة وأرسطيّة).

غرضنا هنا، طرح تساؤل حول المنهج الذي اتبعه، والنتائج التي توصّل إليها دي بور، ومناقشة تحليلاته وأصول منهجه، وتمثّل الإجابة عنه الغاية من هذه الدراسة، وهذا التساؤل، هو: هل يمكن أن نصل إلى النتائج نفسها التي توصّل إليها دي بور، إذا فحصنا الموضوعات نفسها عبر وجهة نظرنا العربيّة الإسلاميّة المعاصرة؟ وهو ما يطرحه علينا في نهاية بحثه، وهل يتّفق ما توصّل إليه من نتائج مع طبيعة الأخلاق المستمدّة من المصادر الإسلاميّة المعروفة؟ وهل تجد حياة المسلمين الأخلاقيّة في

[١]- انظر ترجمتنا لدراسة لورانس بيرمان عن الأخلاق عند ابن رشد، وشرحه المفقود في العربية والموجود في العبرية واللاتينية، وتأثير ذلك على الأدب العبري في العصر الوسيط. وقد ترجم حديثًا إلى العربية حيث نقله حسن مجيد العبيدي من الإنجليزية تحت عنوان تلخيص السياسة، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٨، كما نقله أحمد شحلان من العبرية إلى العربية تحت عنوان «الضروري في السياسة»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٨.

[٢]- راجع دراستنا: الأخلاق عند ابن سينا، مجلّة دراسات إسلاميّة، إسلام أباد، باكستان، عدد خاصّ.

هذه المبادئ حلاًّ لها[١]؟ وفي الحقيقة، إنّ اختلاف موقف الباحث الاستشراقيّ من جهة، ومنهجه في التحليل، والمادّة المتاحة أمامه قد تؤدّي إلى نتائج مختلفة، عن الباحث الذي يملك ناصية لغته وتتوفّر لديه النصوص ويتعمّق موضوع دراسته. ومن هنا، علينا أوّلاً الإشارة بإيجاز إلى ما قدّمه دي بور ومناقشته فيما قدّم في عمله، من حيث: الموضوع، والمنهج، والنتائج.

الأخلاق والحياة الأخلاقيّة عند المسلمين

يقدّم لنا دي بور في دراسته «**الأخلاق والحياة الأخلاقيّة عند المسلمين**» في عشر فقرات تشير إليها بإيجاز في موضعين موضوعها تمهيدًا لمناقشتها، وهي تشمل على التوالي: محمّد ﷺ والقرآن (الفقرة الأولى)، ويعرض فيها دي بور الأفكار الأخلاقيّة عند العرب، وتأثير القرآن في تغييرها، فالأخلاق العربيّة القبليّة السابقة، ذات روح دنيويّة تسعى للمتع الحسّيّة والمصالح المادّيّة وأقرب إلى ما يسمّيه نيتشه «أخلاق السادة»، ويتحدّد المثل الأعلى الأخلاقيّ العربيّ في حياته القبليّة، كما يظهر في الأقوال الشعريّة المتناثرة في الصبر على الفاقة والحرمان، والانتماء إلى القبيلة، والشجاعة، وكرم الضيافة. ويظهرنا الشعر العربيّ قبل الإسلام على طبيعة هذه الأخلاق كما يظهر في المدح والغزل وشعر الصعاليك.

١. **الأخلاق القرآنيّة:** وقد أكّد القرآن الذي يمثّل أساس الأخلاق الإسلاميّة ودعامتها الأولى على ضرورة الإيمان الشخصيّ والأخلاق الشخصيّة، وأكّد القرآن أيضًا على ضرورة التوبة والهداية وصلاح القلب ونقاء النفس، وعلى الإيمان والعمل الصالح، خاصّة الزكاة، التي لا تمثّل فقط مساعدة الآخرين، بل إنكار الذات دون انتظار مقابل، فهي تعبير إراديّ عن الحبّ، ويقدّم «دي بور» الوصايا الأخلاقيّة الإسلاميّة من القرآن، حيث يعرض للآيات (٢٣: ٤٠) من سورة الإسراء التي تبيّن أنّ إرادة الله تعالى هي الفيصل بين الخير والشر.

إنّ من المهمّ للغاية إشارة دي بور إلى القرآن كمصدر للأخلاق الإسلاميّة، وهي إشارة مهمّة، حيث تتمايز الأخلاق في الإسلام؛ بالأخلاق القرآنيّة عن غيرها من

[١]- ترجمتنا لدراسة دي بور.

حيث المصدر وطبيعة المشكلات، حيث كان دي بور من أوائل من دعا إليها. وقد ظهرت عدّة دراسات حديثة تسعى لتناول الأخلاق في القرآن منذ كتب عبد الله دراز رسالته بالفرنسيّة «**دستور الأخلاق في القرآن**». منها دراسة محمّد أركون «**الإسلام: الأخلاق والسياسة**» الذي يحدّد لنا هدفه في بداية الفصل الأوّل عن نظريّة القيم القرآنيّة، بقوله: «نحن نريد استخراج النظريّة الأخلاقيّة القرآنيّة التي وجّهت حتّى يومنا هذا ممارسة الفكر العربيّ - الإسلاميّ طيلة تاريخه الطويل»، وهو يقصد بالنظريّة الأخلاقيّة القرآنيّة: المبادئ المحوريّة الخلقيّة التي رسّخها القرآن.

ولقد ظلّ أستاذنا (رحمه الله) الدكتور يحيى حامد هويدي؛ يدعو طيلة حياته للأخلاق القرآنيّة محدّدًا طبيعتها مميّزًا بينها وبين غيرها من أخلاقيّات، فما تعارفنا على أنّه الأخلاق الإسلاميّة، وظللنا طوال السنوات المائة السابقة أو يزيد ندرسها باعتبارها كذلك التي نجدها لدى الكنديّ والفارابيّ وابن سينا والعامريّ ومسكويه ويحيى بن عدي وابن باجه وابن رشد؛ وهي في الحقيقة نظريّات الأخلاق التي نقلها الفلاسفة العرب المسلمين من الفلاسفة اليونان، بينما الأخلاق القرآنيّة التي ما زالت في حاجة إلى تحديد معانيها تختلف تمامًا عن ما يطلق عليه الأخلاق الإسلاميّة. وهنا، نجد أهمّيّة دي بور في الإشارة إلى المصدر القرآنيّ للأخلاق الإسلاميّة، وإن كانت تلك الإشارة تحتاج إلى التوسّع فيها والتعمّق. ويطرح الأخلاق القرآنيّة نقاط متعدّدة للبحث، سوف نعرض لها ونناقشها.

٢. **الأخلاق في السنّة**: ويتناول دي بور في الفقرة الثانية: محمّد ﷺ والسنّة، حيث يوضح أنّ المؤمن الحقيقيّ يشعر بالتزامه باتباع السنّة الصحيحة، مؤكّدًا أنّ الإيمان في الإسلام مرتبط بالعمل، فالسنّة تحوي الكثير من العناصر الأخلاقيّة، ومع هذا، فإنّ دي بور لا ينسى أن يشير متعمّدًا إلى أنّ الحياة اليوميّة للمسلمين لم تكن على درجة كبيرة من الاتّفاق مع السنّة. وعلينا في مقابل ما يطرحه دي بور أن نميّز بين مستويات الأخلاق التي يدور حولهما عمل دي بور، هما: مستوى الأفكار والقيم الأخلاقيّة التي يمكن أن نستخلصها من كتب السنّة المختلفة، ومستوى تحقيق هذه القيم في حياة الجماعة الإسلاميّة، ثمّ نبحث في أسباب تحقّق أو عدم تحقّق هذه القيم في

الواقع الإسلاميّ المعاش، وبالفعل، فنحن في حاجة إلى إنجاز مثل هذه المهمّة من خلال دراسة مفصّلة للآداب الإسلاميّة كما جاءت في صحيح السنّة، رغم وجود عدّة محاولات في هذا المجال، مثل: ما قدّمه محمود قراعة في كتابه: «**الأخلاق في الإسلام من أحاديث الرسول**[١]»، ود. أحمد عبد الرحمن إبراهيم «**الفضائل الأخلاقيّة في الإسلام**» الذي يقول: إنّ الفضائل الخلقيّة الإسلاميّة، وكذلك الغاية القصوى لها والمعيار العامّ الذي يضبطها، هي حقائق دينيّة مقرّرة في الكتاب والسنّة[٢]، ود. أبو اليزيد العجميّ في مقدّمة تحقيقه لكتاب الراغب الأصفهانيّ (ت: ٥٠٢م) «**الذريعة إلى مكارم الشريعة**»؛ الذي يرى أنّ القرآن يتضمّن أطرًا محدّدة للشخصيّة الخلقيّة ولمعايير السلوك وغيرهما من المفاهيم التي اصطلح عليها، وما ينطبق على القرآن نجده أيضًا في السنّة[٣]. نحن إذن، أمام مصدر مهمّ من مصادر الأخلاق الإسلاميّة علينا التأكيد عليه.

٣. **الأخلاق والفقه**: ثمّ يعرض في الفقرة الثالثة للأخلاق في الفقه، بعنوان: «تطوّر الشريعة» (ونضيف: وأصول الفقه)، ففي الإسلام؛ القانون الدينيّ والدنيويّ شيء واحد، ويحيلنا دي بور إلى أعمال: جولدزيهر (Goldziher)، الذي ينقل عنه كثيرًا، وسنوك هرجرونيه في الفقه، فالفقه يحتوي على مفاهيم أخلاقيّة، فالأحكام الفقهيّة تشكّل سلّمًا للقيم تبدأ بالفرض أو الواجب، والمندوب أو المستحبّ، والجائز أو المباح، والمكروه، والحرام. وقد ميّز الشرع بين الخطايا أو الكبائر وبين الصغائر. الخطايا، مثل: القتل، الزنا، السرقة، الربا، عدم أداء الزكاة، ومن قبيل الصغائر: اللهو والمجون، والاستماع إلى الفنون الهابطة[٤]، وليس الفقه فقط، بل أيضًا «علم أصول الفقه». أي إنّ قواعد الأخلاق، كما يذكر باحث معاصر، هي نفسها قواعد

[١]- في النصّ يذكر محمّد ﷺ باعتباره مؤلّف القرآن. ويطلق عليه «المحمّديّة» وهو نفس ما فعله هيجل في الحديث عن الإسلام في كتابه عن فلسفة التاريخ . وبخصوص العلاقة بين القرآن والأخلاق، علينا الرجوع إلى دراسة الشيخ محمّد عبد الله داراز «دستور الأخلاق في القرآن".

[٢]- محمود علي قراعة: الأخلاق في الإسلام ومن أحاديث الرسول، مكتبة مصر، القاهرة، ط٢، ١٩٨٣.

[٣]- د. أحمد عبد الرحمن إبراهيم: الفضائل الخلقيّة في الإسلام، دار الوفاء للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٩، ص١٢، يقول: «إنّ هذه الدراسة للفضائل لم تدع لدينا أيّ شكّ في أنّ للإسلام نظامه الأخلاقيّ الأصيل وفضائله الخلقيّة المتميّزة... بطبيعة الحال، مصادر هذه الدراسة أساسًا لا بدّ أن تكون من القرآن الكريم والسنّة الشريفة»، المصدر السابق، ص١٤.

[٤]- د. أبو اليزيد العجميّ: مقدّمة تحقيق كتاب الراغب الأصفهانيّ «الذريعة إلى مكارم الشريعة»، ط٢، دار الوفاء للطباعة والنشر، ١٩٨٧، ص١١.

التشريع، ولا فرق بين سلوك الفرد وهو خاضع لقواعد قانونيّة أو قواعد أخلاقيّة؛ لأنّ الغرض والقصد من وضع الشريعة هو تنظيم الحياة الاجتماعيّة[١]. ويكمن الجوهر الأخلاقيّ لأصول الفقه في فكرة المقاصد، فإنّ الفضل يرجع إليها في إبراز الجانب الأخلاقيّ لعلم أصول الفقه، فما هو قانونيّ من وجهة نظر علماء أصول الفقه جعلته هي أخلاقيًّا[٢]، ومثال ذلك: الشاطبي، الذي حوّل علم أصول الفقه من علم تطبيقيّ قانونيّ إلى علم أخلاقيّ تهذيبيّ بالمعنى الصحيح[٣].

٤. **الأخلاق في علم الكلام**: ويعرض دي بور في الفقرة الرابعة لعلم الكلام، تحت عنوان: «تطوير المذهب»، حيث يتناول الأخلاق عند الفرق الإسلاميّة المختلفة: المعتزلة، أهل العدل الإلهيّ، والمرجئة، ثمّ الخوارج. والحقيقة أنّ علم الكلام الذي يدور حول الله وذاته وصفاته وأفعاله في علاقتها بالإنسان يمثّل بشكل ما أساس علم الأخلاق الإسلاميّ، لذا، فمن الطبيعيّ التسلسل الذي يسير عليه دي بور، الذي ينتقل من علوم القرآن وعلوم الحديث والسنّة وأصول الفقه، حتّى يصل إلى علم الكلام أو علم التوحيد، الذي يعدّ علم الأخلاق الإسلاميّ الذي يتناول الحسن والقبح أو الخير والشرّ بلغتنا. ويمكن القول: مقابل محاولة د. حسن حنفي في إعادة بناء الكلام باعتباره نظريّة في العلم ونظريّة في الوجود (العقليّات)؛ أن نؤكّد أنّ علم التوحيد أو علم الكلام هو علم أخلاقيّ في المقام الأوّل، بل إنّ سعي حنفي لتأكيد أنّ الإلهيّات في علم الكلام تعبير عن الواقع الإنسانيّ يؤكّد حقيقة علم الكلام، الذي يعكس واقع حياة الإنسان في فعله وسلوكه، إرادته واكتسابه، وذلك خلال علاقة الإنسان مع الله.

وقد قدّم الباحثون العرب المعاصرون، دراسات عديدة حول الأخلاق في علم الكلام، مثل: «**قضيّة الخير والشرّ - دراسة لمسؤوليّة الإنسان في الإسلام**» د. محمّد السيد الجليند الذي يقول: وتتبنّى المعتزلة قضيّة الدفاع عن حرّيّة الإنسان، وانتقلوا ببحث مشكلة الخير والشرّ من مستواها الميتافيزيقيّ إلى المستوى الإنسانيّ من قضيّة الخير والشرّ والتزامه بالواجب العقليّ قبل ورود الشرع؛ لأنّ شريعة الأخلاق عندهم

[١]- في النصّ الاستماع إلى الموسيقى، ولا نستطيع أن نقرّه على ذلك؛ لأنّ مثل هذه القضايا تستحقّ نقاشًا أعمق.

[٢]- راجع: د. فهمي محمّد علوان: القيم الضروريّة ومقاصد التشريع الإسلاميّ، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩، ص١١.

[٣]- المرجع السابق، ص١٠.

سابقة على شريعة العقائد الدينيّة[١]، ودراسة الدكتور أحمد محمود صبحي «**الفلسفة الأخلاقيّة في الفكر الإسلاميّ**» التي تناقش قضيّة النظر والعمل بين المتكلّمين والصوفيّة[٢].

٥. **الأخلاق والتصوّف**: ويمكننا التأكيد، وهو ما لم ينتبه إليه دي بور، أن نعيد النظر في المؤلّفات الصوفيّة التي يمكن أن تقدّم لنا نظريّة متكاملة في القيم الإسلاميّة. ويكفي أن نذكر في هذا السياق، كتاب القشيريّ «نحو القلوب»، وكذلك الشروح المختلفة التي قدّمت حول منازل السائرين، وتظهر فيها هذه المنازل قيمًا إسلاميّة واقعيّة.

وتمثّل الأخلاق الصوفيّة الفقرة الخامسة من دراسة دي بور، ومن المعروف أنّ التصوّف هو علم الأخلاق الإسلاميّة، فإذا كان الكلام يمثّل القاعدة والقانون الأخلاقيّ الإسلاميّ، فإنّ التصوّف يمثّل الضمير الأخلاقيّ اليقظ في الإسلام، وما الأحوال والمقامات إلّا سلّمًا لارتقاء «الحياة النفسيّة الخلقيّة لدى المسلمين». «وفي كلّ صورة من صور الحديث عن المتصوّف والصوفيّ لا تكاد تخطئ العناصر الأخلاقيّة، إمّا بارزًا بطريقة صريحة، وإمّا مفهومة بطريقة ضمنيّة، وليس ذلك إلّا لما للأخلاق من اعتبار خاصّ في التصوّف، يكاد يصبغ كلّ ناحية من نواحيه وكلّ وجه من وجوهه، حتّى يكاد التصوّف من شدّة ملابساته أن يعرف به[٣]».

٦. **الأخلاق في الفلسفة:** وبعد تناوله القرآن والسنّة والفقه والكلام والتصوّف، يتوقّف دي بور في الفقرة السادسة لتناول الأخلاق الفلسفيّة، حيث يعرض للأدب الأخلاقيّ الإسلاميّ، سواء في مرايا الحكّام، حيث يتوقّف أمام تأثير الأدب الفارسيّ، وجهود عبد الله بن المقفّع الأخلاقيّة[٤]، ويتناول الترجمات العربيّة للأخلاق اليونانيّة، خاصّة «**جمهوريّة أفلاطون**» التي تمثّل المصدر الرئيس لنظريّة التقسيم الثلاثيّ للنفس

[١]- راجع: د. فهمي محمّد علوان: القيم الضروريّة ومقاصد التشريع الإسلاميّ.

[٢]- د. محمّد السيّد الجليند: قضيّة الخير والشرّ في الفكر الإسلاميّ، مطبعة الحلبيّ، ط٢، القاهرة، ١٩٨١.

[٣]- د. أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩، ص٤٩: ٥٠. وانظر «الأخلاق في الفكر العربي المعاصر»، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٩.

[٤]- د. عبد الفتاح عبد الله بركة: في التصوف والأخلاق، دراسات ونصوص، دار القلم، الكويت، ١٩٨٣، ص٥٦.

عند المسلمين، وإن كان لا يتعرّض لتأثير الأخلاق الأرسطيّة على الفلاسفة المسلمين إلا بشكل عابر، وهو تأثير كبير للغاية، فلا نعلم فيلسوفًا عربيًّا، سواء الفارابي أم يحيى بن عديّ أم ابن سينا أم ابن باجة وابن رشد، إلا وقد نهل من الأخلاق النيقوماخيّة لأرسطو، هو لا يعرض لهم ولا لجهودهم، وهي مسألة تقتضي توجيه النقد إلى دي بور؛ لتجاهله هذا المصدر الأخلاقيّ[١]. ويتناول بعد ذلك بشيء من التفصيل، الأخلاق عند إخوان الصفا[٢] ومسكويه[٣]. والسؤال الذي يمكننا طرحه هو حتّى إذا وافقنا على هذا الفهم التقليديّ للأخلاق، هو: هل مسكويه وإخوان الصفا هما من يمثّلان الأخلاق الفلسفيّة الإسلاميّة؟ نحن في حاجة ملحّة لوضع الأخلاق الفلسفيّة لدى الفلاسفة المسلمين كعنصر واحد من مصادر الأخلاق في الإسلام، مثلما نحن في حاجة إلى تقديم قراءة عربيّة إسلاميّة للأخلاق اليونانيّة.

ويخصّص دي بور في إطار الأخلاق الفلسفيّة؛ فقرة مستقلّة لأخلاق الغزالي، هي الفقرة السابعة، فالأخلاق عند الغزالي كما يرى دي بور؛ هي تركيب للمذاهب المختلفة السابقة اعتمادًا على كتبه: «**ميزان العمل**»، و«**مناهج العابدين**»، و«**إحياء علوم الدين**». والحقيقة أنّ الغزالي في هذا السياق يمثّل عند بعض الباحثين الأخلاق اليونانيّة كما ظهرت في الفلسفة الإسلاميّة، ما يجعلنا نتساءل: لماذا خصّص تلك الفقرة الطويلة للغزاليّ؟ وما مبرّرات هذا الاهتمام الذي نجده لدى دي بور وغيره من الباحثين بالغزاليّ، خاصّة في مجال الأخلاق؟[٤].

وتدور الفقرة الثامنة حول فترة ما بعد الغزالي، حيث يتوقّف دي بور أمام نوعيّة

[١]- لعل أهمية هذا النوع من الأدب في بيان الفضائل الأخلاقية تجعلنا نعد ابن المقفع، وهو ليس فقط من الشخصيات الأدبية، بل في مقدمة المفكرين، وقد خصصت له كتب الأخلاق العربية الحديثة عدة فصول، كما نجد لدى كل من: د. ناجي التكريتي: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، ط٢، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٢ (الفصل الخامس) عبد الله بن المقفع، ص٢٠٣: ٢١٧، والدكتور حامد طاهر: الفكر الأخلاقي في الإسلام، القاهرة، ١٩٨٣ (الفصل الأول) آداب مجالسه لابن المقفع، ص١٠-٤٠، والدكتور ماجد فخري: الفكر الأخلاقي العربي، الدار الأهلية للتوزيع، بيروت، ط٢، ١٩٨٦، ص٩.

[٢]- لا يشير دي بور إلى أي من الفلاسفة الأخلاقيين العرب المسلمين الذين قدموا جهودًا كبيرة في هذا المجال، خاصة الكندي والفارابي وابن سينا وأبو الحسن العامري وابن باجة وابن رشد وابن حزم وغيرهم. وما تعليل ذلك سوى غياب المصادر وقلة النصوص المتاحة أمامه، وأن كنت أشك في ذلك.

[٣]- لم تبحث الأخلاق عند إخوان الصفا بحثًا كافيًا، باستثناء ما قدمه د. ناجي التكريتي والدكتور صالح الشماع عن النفس والأخلاق عند إخوان الصفا في كتاب «رسائل فلسفية»، دار الشئون العامة، بغداد، ١٩٨٩.

[٤]- راجع دراسة د. عبد العزيز عزت «مسكويه وفلسفته الأخلاقية ومصادرها»، مطبعة عيسى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٩٤٦.

أخرى من الكتابات الخلقيّة، قد تكون وجدت قبل الغزالي، إلا أنّ تأثيرها لا يزال مستمرًّا، مثل: «**أدب الدنيا والدين**» للماورديّ، ثمّ يتناول الاتجاهات الإصلاحيّة المعاصرة في الإسلام، فيعرض للأخلاق عند الوهّابيّة، والبابيّة، التي من المشكوك فيه أنّ دواعيها لها القدرة على فعل أيّ شيء، وحركة سيّد أمير علي في الهند -والتي لا تطرح إلا القليل من التعاليم المتّفقة مع الإسلام- وفي هذه الفقرة وما يليها يتحوّل ثانية إلى دراسة الحياة الأخلاقيّة عند المسلمين، حيث يعرض للأخلاق المعاصرة؛ التي نتجت عن التقاء الإسلام بالحضارة الغربيّة التي شقّت طريقها إلينا عبر التعليم والصحافة[١]. أي أنّنا بدأنا ننتقل من العلوم والمصادر المعرفيّة والنظريّات الأخلاقيّة إلى الحياة الخلقيّة.

٧. **طبيعة الحياة الأخلاقيّة الواقعيّة**: ويناقش دي بور في الفقرة التاسعة، الحياة الأخلاقيّة الواقعيّة وطبيعتها، ومدى انطباقها مع المذهب الأخلاقيّ. ويعترف، وهو محقّ في ذلك، أنّ معرفتنا بهذا الخصوص يشوبها نقص كبير؛ وذلك لسببين، الأوّل: هو طول الفترة التاريخيّة التي يعرض لها، واتّساع المساحة الجغرافيّة للشعوب والأجناس الإسلاميّة المختلفة التي يتناولها من عرب وفرس وترك، وهو لا يترك تلك المسألة من دون الإشارة إلى اختلاف طبيعة هذه الشعوب وتمايزها وتناقضها، بل ويبرز الصراعات بينها وهذا دائب الاستشراق. وهذا هو الوتر؛ الذي يعزف عليه معظم المستشرقين وتدعمه الأنظمة السياسيّة الغربيّة، والحقيقة أنّه بدلاً من أن يبحث سبب التمايز التاريخيّ والثقافيّ لهذه الشعوب، وثقافاتها المتنوّعة يبرز تناقضها ويؤكّد الفرق بينها، نجده يؤكّد أنّ الممارسات الحياتيّة اليوميّة قد تكيّفت بصورة كبيرة بالطابع العرقيّ أو العنصريّ، ويضيف: أنّ «العرب لم ينجحوا في استيعاب الطابع القوميّ للفرس، كما فشلوا فيما بعد مع الترك والمغول، وفي السجال الذي يستدعيه للذاكرة، الصراع بين العرب والفرس في القرنين الثاني والثالث الهجريّين، نجد أنّ كلا الطرفين لم يأل جهدًا في إجازة الأحكام على صفات الطرف الآخر، وكما يمكن لنا أن نتوقّع، فإنّ ذلك كان صادرًا عن تحامل مبعثه الحقد والكراهية المتبادلة». وكما

[١]- خصّص دي بور فقرة طويلة للغزاليّ، وهو الوحيد الذي وصفه بوصف فيلسوف، بحيث يوحي إلى القارئ بأنّ الغزالي أهمّ شخصيّة في الفكر الأخلاقيّ الإسلاميّ، وهذا الاهتمام الذي يوليه دي بور يسري لدى الباحثين اللاحقين، حيث لا تخلو معظم كتب الأخلاق الإسلاميّة من تناول الغزاليّ.

هو واضح، لا يقدّم دي بور، تحليلاً فلسفيًّا، أو حتّى تاريخيًّا؛ ذلك أنّ العلاقات بين الأعراق المختلفة انصهرت تمامًا بسبب اعتناقها الدين الإسلاميّ. فإن صحّ ذلك في فترات سابقة أو تالية، فهو غير صحيح في هذه الفترة.

إلا أنّه يشير إشارة مهمّة، علينا أن نؤكّد عليها ونتوقّف عندها؛ هي ضرورة الاعتماد على مصادر غير تقليديّة، مثل كتب الأدب المختلفة: ألف ليلة وليلة، والأغاني للأصفهانيّ. ويستنتج من هذه المصادر أنّه لا يوجد التزام صارم بالشرع أو الأخلاق الأصيلة، كما يتّضح من حياة الثراء والغنى والجواري والغلمان، ويصف الحالة الأخلاقيّة للإنسان المسلم ويبيّن أنّها تختلف عن الأخلاق العربيّة المعاصرة، وإن كان من الممكن تشبيهها بأخلاق العصور الوسطى في أوروبا[١]. وبالفعل، فإنّه يمكن أن نجد في الأدب الشعبيّ والأمثال الشعبيّة التي تعبّر عن حكمة الشعوب، ما يمثّل نظرتها الفلسفيّة للكون وقيمها الأخلاقيّة المختلفة[٢].

٨. **الحياة الأخلاقيّة الراهنة**: ونأتي إلى أهمّ جزء من الدراسة، وهي الفقرة العاشرة، وهي التي يبحث فيها دي بور عن (الحالة الراهنة)، التي يصف فيها واقع الشعوب الإسلاميّة وصفات المسلمين من الأجناس المختلفة، ويقدّم ملاحظات على الحياة الأخلاقيّة، يمكن الاستفادة فيها خلال حاضر المجتمع الإسلاميّ، مثل: أهمّيّة الإسلام بالنسبة إلى أفريقيا: «من المحتمل أنّ انتشار الإسلام بين القبائل الأفريقيّة الأقلّ تحضّرًا والأصول الأكثر تواضعًا، ربّما رفع من أحوالهم الأخلاقيّة إلى مستوى أعلى، ويمكننا مقارنة حكمه هذا مع أحكام بعض الفلاسفة الغربيّين الكبار، مثل: هيجل على الشعوب الأفريقية[٣]، وهي نظرة عنصريّة دونيّة نجدها لدى هيجل في

[١]- لقد اقتصرت تلك الحركة وهذا التأثير إلى حدّ كبير على العلوم والتقنيّات، والتي لم تستوعب في تلك البلاد إلا بصورة سطحيّة، أمّا بخصوص مدى نجاحها وإثمارها في المجال السياسيّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ، فضلاً عن الأخلاقيّ، فهذا ما سيجيب عنه المستقبل وحده، وواضح بعد ما يقرب من تسعين عامًا أنّ التوجّه إلى فكر الغرب أصبح هو التيّار السائد في معظم الدول الإسلاميّة.

[٢]- يقول: إنّه من حيث الشكل الأخلاقيّ، فإنّ العالم الإسلاميّ حتّى بصورته الحاليّة يمكن تشبيهه نوعًا ما بأوروبا في القرون الوسطى أكثر من تشبيهه أو مقارنته بعالم اليوم.

[٣]- فالزنوج في شمال أفريقيا رغم كونه ذوي طباع مستهترة، وأيضًا غير جديرين بالثقة، فإنّهم متعصبّون في أخلاقهم للدين، والبربر وهم -كما يقول- همجيّون أفظاظ من الصعب إخضاعهم وترويضهم، أمّا الفلّاحون المصريّون، فقد اشتهروا بقوّة التحمّل والصبر... ومسلمو الهند شديدو الاختلاف عن الأفغان، والجاويّون شعب هادئ سهل القياد، والأخيين (Achchnese) شعب محبّ للحرب وأعمال السلب والنهب.

فلسفته للتاريخ نرفضها بشدّة؛ لأنّها تقلّل من الإنسان الأفريقيّ، وهي أيضًا يرفضها الإسلام، الذي لا يفاضل بين الأجناس المختلفة. ويشير إلى ظاهرة أخلاقيّة مهمّة تمثّل واقعًا اجتماعيًّا يحتاج إلى تعديل، هو هذا الفساد الرسميّ، إلا أنّه يقدّم انطباعًا جيّدًا عن حياة المسلمين وسلوكهم غير المصطنع وعاداتهم المعتدلة، ويطرح سؤالاً مهمًّا عن أهمّيّة الإسلام بالنسبة إلى المستقبل، ومدى ملاءمته للحياة المعاصرة، وهو كثيرًا ما يتردّد على ألسنة المستشرقين. والحقيقة، أنّ تساؤل دي بور تساؤل إحراجيّ، من قبيل: «إمّا» «أو»، فالإسلام إذًا ظلّ تفسيره حرفيًّا، فقد يفيد البشر في مرحلة أدنى من الحضارة، إلاّ أنّه في ظروف أخرى سيكون عائقًا للتطوّر الأخلاقيّ، وهو هنا يصدر حكمًا مسبقًا على قدرة الإسلام على التلاؤم مع حياة الإنسان المعاصر، ومن هنا، فهو يقرّر أنّ الإسلام إمّا أن يتلاشى وينحصر في طائفة، أو يعيد تجديد نفسه ويتكيّف مع الظروف الجديدة، أي أنّه يطالب بالاختيار بين خيارين، إمّا إسلام منغلق ضدّ الحياة المعاصرة، إسلام الدوجما والعداء للآخرين، إسلام العدوان والتطرّف والعنف والإرهاب الذي يرجع بنا إلى ما قبل الدين والوحي. أو تكيّف المسلمين مع الواقع المعاصر دون التقيّد بأسس الإسلام كما تحدّدت في القرآن والسنّة؟ وهو سؤال يجعل من الإسلام واقعة تاريخيّة متغافلاً القيم العليا الإسلاميّة العامّة التي تناسب التغيّرات المختلفة والمشكلات المستحدثة التي توجّه الإنسان المسلم في حياته المعاصرة. وهذا السؤال يمكن أن يصاغ بطريقة أكثر تحديدًا، بالقول: كيف يستطيع الإسلام بأسسه ومبادئه أن يصلح للحياة المعاصرة، ويصحّح المفاهيم الخاطئة، عن كونه رسالة أخلاقيّة تربويّة إنسانيّة للعدل والمساواة، من دون أن يفقد أسسه ومبادئه؟ لأنّه وفق تعبير كانط هو دين العقل. ذلك هو التحدّي الذي يواجه المسلمين الآن.

مناقشة منهجيّة لتحليلات دي بور الأخلاقيّة

تحتاج تحليلات دي بور ومعالجاته للأخلاق الإسلاميّة؛ التي عرضنا لها الآن طرح بعض الملاحظات للمنهجيّة التي اعتمد عليها في تحليله أو الأسس الفلسفيّة التي مثّلت المنهجيّة الموجّهة لعمله، والتي أدّت إلى النتائج التي توصّل إليها، وبداية نؤكّد على إشارتنا السابقة المتعلّقة بمصادر الدراسة والتي يغلب عليها جميعًا الطابع

الاستشراقيّ، والتي يتابع فيها أعمال جولد زيهر، وهي مصادر أغلبها ألمانيّة وفرنسيّة تعتمد على الدراسات، وقليلاً ما يرجع إلى النصوص الأخلاقيّة الأساسيّة، باستثناء كتاب الغزاليّ «**إحياء علوم الدين**» ونصير الدين الطوسيّ «**أخلاق ناصري**»، ما يجعلنا نميل إلى القول: بأنّ المراجع التاريخيّة التي تعرض للحياة الأخلاقيّة الإسلاميّة هي السائدة على كتب علم الأخلاق. ونستنتج من ذلك، تأرجح الدراسة بين التناول التاريخيّ للحياة الأخلاقيّة وأسبابها ومدى انطباقها مع قواعد الأخلاق الإسلاميّة، وبين التحليل المنهجيّ لنسق علم الأخلاق، ممّا مال بـدي بور إلى الانهماك في بيان طبيعة المجتمعات الإسلاميّة والسعي إلى تقديم تحليلات اجتماعيّة وسياسيّة للحياة الأخلاقيّة، وهي مسألة مهمّة ربمّا لم يتطرّق إليها كثير من الباحثين، إلا أنّ ما يؤخذ عليه في تحليلاته، هو البدء بمجموعة من الأفكار المسبقة التي كوّنها الباحثون الغربيّون عن الإسلام وأصبحت أشبه بالقوالب الجاهزة التي لا تحتاج من وجهة نظرهم إلى نقاش.

وفي مقدّمة هذه الثوابت التي يستند إليها المستشرقون ويتقبّلها دي بور، ردّ الإسلام باعتباره وحيًا إلهيًّا، والقرآن باعتباره كتابًا سماويًّا إلى محمّد ﷺ كما يتّضح -وإن كان دي بور لا يعلن صراحة- في الفقرة الأولى والثانية من دراسته ويتعمّد الحديث عن الإسلام مثل كلّ المستشرقين، تحت مصطلح «**المحمّدية**» والاستشهاد بالآيات القرآنيّة باعتبارها أقوال محمّدﷺ وأفكاره، فالإسلام، كما يتّضح من أقواله، ليس دينًا سماويًّا بقدر ما هو واقع تاريخيّ وحركة بشريّة، ويمكننا القول: إنّ الجزء الثاني من هذه العبارة وإن كان صحيحًا، لا ينكر ولا يستبعد إطلاقًا الجزء الأوّل؛ وهو كون الإسلام دينًا إلهيًّا، ومحمّد ﷺ هو الرسول والصلة بين الوحي الإلهيّ والبشر.

ومن هذه البداية، يعرض للإسلام وكأنّه امتداد للحياة العربيّة قبل الوحي، ويؤكّد على الاتصال بين الأفكار الأخلاقيّة الإسلاميّة وأصولها عند العرب القدماء. فقد تأثّر الإسلام في نشأته وتطوّره بالأفكار الأخلاقيّة عند العرب القدماء، ورغم أنّ الإسلام يمثّل بلغة التوسير وباشلار قطيعة وانفصالاً مع حياة العرب في الجاهليّة، ودي بور نفسه يفصح عن ذلك، كما يتّضح من قوله: «فالرسول قد نشر دعوته بينهم مندّدًا

بخطاياهم، منذرًا إياهم، إلا أنّه لم يلق منهم إلا السخرية. ورغم أنّ حياة العرب تخضع للنظام القبليّ، فالإسلام رسالة كونيّة عامّة يمثّل التراحم والمساواة فيها دورًا بارزًا. ورغم ذلك، فهو يصرّ على ربط الإسلام بواقع الحياة العربيّة، وهو يهدف من ذلك إلى إبراز حقيقتين، الأولى: ردّ ما استحدثه الإسلام على أفكار العرب الأخلاقيّة إلى مصادر أجنبيّة من فلسفات وأديان سابقة عليه، والثانية: إبراز تناقض أساسيّ بين العرب من جهة والشعوب الأخرى غير العربيّة التي اعتنقت الإسلام من جهة أخرى.

تبرز الحقيقة الأولى التي يسعى دي بور لتأكيدها، وهي ردّ مضامين الفلسفة الإسلاميّة إلى نظريّات يونانيّة، والتصوّف إلى أفكار هنديّة، فيثاغوريّة، بل ردّ الإسلام إلى المسيحيّة واليهوديّة، فالإسلام، كما يؤكّد دي بور اعتمادًا على جولد زيهر، في غالبيّة مبادئه الأخلاقيّة يعتمد على المسيحيّة واليهوديّة. «فتلك الاستثناءات التي يتمّ فيها فصل المفاهيم الدينيّة عن العرف والقانون يمكن ردّها إلى التأثّر باليهوديّة والمسيحيّة»، وأداء الزكاة كعنصر من عناصر إنكار الذات الموجود في الإسلام قد تأثّر بقوّة المسيحيّة والديانات الهنديّة... وعندما انتشر الإسلام في المقاطعات المسيحيّة من الإمبراطوريّة الرومانيّة استوعب عناصر كثيرة من الزهد المسيحيّ... وبالنسبة إلى المسلم الحقيقيّ كما هو بالنسبة إلى اليهوديّ المخلص، فإنّ الدين يعني الشريعة... والشريعة المستندة إلى القرآن والسنّة متأثرًا بالفقه والقانون الرومانيّ... وارتبط الزهد بروابط خاصّة مع الأفكار الرهبانيّة المسيحيّة والصوفيّة بملابسهم الرثّة يحاولون أن يبرّروا أسلوب حياتهم هذا باللجوء إلى فقرات عديد من العهد الجديد، وقد أخذت آرائهم في الخلاص عن النظريّات الأفلاطونيّة - الفيثاغورية؛ التي ارتبطت بالتأمّل الهنديّ، والمعتزلة والقدريّة قد أخذوا تحت تأثير الجدل العقائديّ للكنيسة الشرقيّة بمذهب الإرادة الحرّة للإنسان، وتأثّرت مسألة تبرير العناية الإلهيّة عند المعتزلة في مراحلها الأولى بالأفكار الأفلاطونيّة المحدثة. وتأكيد المعتزلة الأوائل على أهمّيّة الأعمال الصالحة، يمكننا مقارنتها بالبلاجيّين في الكنيسة المسيحيّة، وغير تلك الأقوال التي نادى بها غيره من المستشرقين، فإنّنا، ونحن نقرّ بالتواصل الحضاريّ بين الأمم والشعوب، نؤكّد على خصوصيّة تلك التجربة الكبرى في حياة الأمم العربيّة والإسلاميّة، التي وإن تشابهت بعض أفكار علومها أو عناصر طوائفها مع غيرها،

فإنّ خصوصيّتها وتمايزها مستمدّ من واقعها الخاصّ الروحيّ والتاريخيّ، ويكفي أن نشير إلى ما أورده ماسينيون في بيان أصالة التجربة الصوفيّة والروحيّة الإسلاميّة تفنيدًا لمزاعم من عدّها ناتجة عن أصول ونظريّات غريبة عنها[١].

تلك هي طريقة دي بور في عرضه للأخلاق الإسلاميّة، فهو في الوقت الذي يؤكّد فيه على قيم المساواة بين المسلمين وعدم تفضيل أجناس على أخرى، يعود مباشرة إلى نفي ذلك، موضحًا عدم الحرص على الفقراء حين استقرّت الدعوة وبدأ ممالأة الأغنياء، والنقد المستمرّ والدائم لدى رجل الاستشراق هو علاقة الرسول مع النساء، وهو ما أفاض عبد الرحمن بدوي في تفنيده والردّ عليه في كتابه بالفرنسيّة «الدفاع عن محمّد».

ويرتبط بمحاولة دي بور ردّ كثير من الأفكار الإسلاميّة إلى أصول غريبة عنها، اهتمامه ببيان القيم والأفكار الدينيّة الإسلاميّة من جهة، وتحقّقها في حياة المسلمين الواقعيّة من جهة أخرى:

١. فمن بين فضائل إنسانيّة عديدة، فإنّ القرآن يؤكّد مرارًا على الإحسان والتصدّق على الفقراء... وقد تجلّت الروح عند الرسول ﷺ نفسه، خاصّة في الأعوام الأولى للدعوة في مكّة عندما أكّد على ذلك في حديثه مع الأغنياء، لكن فيما بعد، وعندما أصبح أتباعه يكوّنون مجتمعًا سياسيًّا في المدينة، خفّ -كما يدعي- إعلان الخصومة مع الأغنياء، ومن خلال تأكيد السمات الأساسيّة للإسلام يشير في ثناياها بعضًا من أعمّ الاستشراق وأقوالهم دون بحث أو تحليل، فهو يرى أنّ الحياة اليوميّة لم تكن على درجة كبيرة من الاتفاق مع هذه الوصايا (الأخلاقيّة)، كما لم يكن اهتمام المسلمين منصبًّا على القرآن والسنّة، كما كان في الفترة التي عاشها رسول الله ﷺ في المدينة عندما تركّز حبّه للنساء وعدائه لغير المؤمنين وطمعه في ممتلكاتهم... وفي الأعوام الأولى للإسلام، ظهر المؤمنون الأخيار كغزاة للعالم، الذين مهما كانت آمالهم ورغباتهم في ثواب الآخرة، فإنّ ذلك لم يحل بينهم وبين السعادة الطاغية بالمغانم الدنيويّة.

[١]- راجع: ماسينيون: بحث في نشأة المصطلح الفنّيّ للتصوّف الإسلاميّ، ط١، باريس، ١٩٢٢، الطبعة الثانية ١٩٥٤، ص١٠٤-١٠٥، والدكتور أبو الوفا التفتازانيّ: مدخل إلى التصوّف الإسلاميّ، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، سنة ١٩٩٣، والدكتور عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوّف الإسلاميّ، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢، ١٩٧٨، ص٤٤-٦٢.

٢. الوصايا الأخلاقيّة قصد بها المسلمون ولا تطبع على أتباع الديانات الأخرى إلّا بدرجة محدودة، أمّا بالنسبة إلى المسيحيّين واليهود وأصحاب الكتب الأخرى، فقد كانت سياسة الإسلام تجاههم -في زعمه- هي الحرب المقدّسة. وما يغفل أو نتغافل عنه هو أنّ المبادئ الإسلاميّة تنطبق علي كلّ الأعراق التي اعتنقت الإسلام، ولا يمكن تطبيق الشرائع الإسلاميّة المختلفة على أصحاب العقائد الأخرى، فلهم مصادرهم للتشريع والسلوك.

٣. هذا الادّعاء عن العلاقة بين المسلمين وأصحاب الديانات الأخرى، يلقى هكذا بطريقة عامّة رغم تغافل المستشرقين عن العلاقات الفعليّة في المجتمعات الإسلاميّة بين المسلمين وأصحاب الديانات الأخرى الذين مارسوا شعائرهم الدينيّة وفق قوانين ديانتهم الخاصّة، مع ضرورة تأكيد ولائهم للدولة التي يعيشون في كنفها.

٤. اهتمام القيم الإسلاميّة بالشكل دون المضمون، وبالمنفعة دون طهارة النفس، فقد كان من السهل ممارسة السنن الشكليّة، مثل: استعمال السواك والاستنجاء بالماء أو الرمل بدلاً من تطهير النفس من الإثم، والكمّ الكبير من الوصايا الأخلاقيّة كما وجدت في القرآن وخاصّة في السنّة إنّما تحمل بعدًا شكليًّا، وربّما أغامر فأقول طابعًا تجاريًّا، ومن يدرسون العلوم الدينيّة في الأزهر ليس غرضهم أن يصبحوا أعضاء نافعين في المجتمع، ولكن بغرض الحصول على درجة أعلى في الجنّة. لم يكن دي بور واعيًا بما يطلق عليه اليوم أخلاق الحياة اليوميّة والأخلاق التطبيقيّة والصحّة الجسديّة العامّة التي تظهر في الأمثلة التي يعرضها.

هنا، يلقي دي بور أحكامًا مرسلة ومسبقة تستند إلى خلفيّاته الفلسفيّة ولا تصدق في الغالب، وقد تنطبق على ممارسات وسلوك البعض دون البعض، وهي مسألة يعالجها عبر سوسيولوجيا الدين منفصلة عن القيم المعياريّة الموضوعيّة التي يحرص عليها الإنسان المسلم.

٤- انحدار وضعيّة النساء، فهنّ معفيّات من الفروض؛ لأنهنّ لا يستطعن التمييز بين الخير والشرّ، والصواب والخطأ، وهذا القول هو ما نجده يتكرّر اليوم لدى إعادة النسويّة، التي شاعت وذاعت، وظهر فيها اتجاهات متعدّدة، ومنها: النسويّة

الإسلاميّة، والتي يندرج أغلبها في إطار النظر الاجتهاديّ في نظرة الإسلام للمرأة، وهي قضيّة يتوقّف عندها اليوم كثير من الباحثين في الفكر الإسلاميّ، وهنّ -طبقًا للحديث- وقود النار، والرسول ضرب المثل على أنّ النساء تسلية الرجال، ويدين نظام الزواج في الإسلام إمكانيّة تعدّد الزوجات؛ لأنّ له عواقب خطيرة، مثل: سهولة الطلاق الذي نتيجته تعرّض العلاقة المدنيّة والأهليّة للخطر، ويتمّ إهمال تربية الصغار. والخلاصة، أنّه في معظم البلاد الإسلاميّة، فإنّ وضع المرأة هو وضع مزر، والقرآن يعلن بوضوح قوامة الرجال ويؤكّد عليها.

إنّ موقف دي بور من وضعيّة المرأة في الإسلام موقف ليس له ما يبرّره، ولا نجد عذرًا في الصورة التي قدّمها، اللهم إلا أنّه كتب دراسته في فترة مبكرة كانت المرأة المسلمة حبيسة البيت ولم تصل إلى أعلى درجات العلم أو تشارك في الحياة العامّة، وهو أمر مختلف تمامًا في عصرنا هذا من جانب، كما أنّ أمر الزواج والطلاق أمر تحدّده القوانين الدينيّة في المجتمعات العربيّة والإسلاميّة، ويمكننا أن نشير إلى منزلة المرأة في الإسلام بالعودة إلى كتب الفقه المختلفة، التي كادت أن تعطيها من المزايا ممّا لم تصل إليه المرأة في الأديان السماويّة المختلفة والمجتمعات المدنيّة الحديثة.

والحقيقة الثانية، تدور حول الوضع الراهن للحياة الأخلاقيّة الإسلاميّة، وهو تأكيد على التناقض بين الشعوب والأجناس الإسلاميّة، فالممارسات اليوميّة في الإسلام كما يلحّ دي بور في دراسته، قد تتكيّف بصورة كبيرة بالطابع العرقيّ أو العنصريّ، فهناك تناقض كبير بين شبه البدو قاطعي الطريق وبين سكّان المدن والحضر... كما لم ينجح العرب في استيعاب الطابع القوميّ للفرس تمامًا، كما فشلوا فيما بعد مع الترك والمغول، وذلك يستدعي للذاكرة الصراع بينهما في القرنين الثاني والثالث للهجرة، حيث يصدر كلّ منهما على الآخر أحكامًا مصدرها الحقد والكراهية المتبادلة.

وهو هنا يزكيّ تلك الخصومات القديمة؛ بالإعلاء من شأن بعض الفرق الفارسيّة الحديثة، مثل: البابيّة، التي نشأت في منتصف القرن التاسع عشر تقريبًا، والتي ارتبطت أصولها بالأفكار الصوفيّة القديمة. وقد أخذت البابيّة على عاتقها مؤخّرًا شكلاً ومظهرًا أكثر تقدّميّة، وهي تدافع الآن عن ملكيّة المرأة أو حقّها في التملّك،

كذلك تدافع عن مبدأ الأخوّة بين كلّ الطبقات والأديان، إلا أنّه يعود ليقلّل من تأثير هذه الدعوة، حيث يبدو من المشكوك فيه إذا كانت تلك الدعاوى لأنبياء البابيّة لها القدرة على عمل أيّ شيء في مواجهة التحكّم والاستبداد في الشرق لمصلحة أخلاق أكثر حرّيّة وفاعليّة.

وكما ذكرنا، يحتاج الإسلام إلى العودة للتوحيد بمعانيه المتعدّدة، ومنها: المساواة بين البشر رغم أعراقهم المختلفة، وذلك بتجاوز الطائفيّة والتوفيق بين المذاهب الإسلاميّة المختلفة.

مآخذ على آراء دي بور

تلك هي الملامح العامّة التي يقدّمها لنا دي بور، سواء في أقسام دراسته المختلفة، أو في الأفكار المسبقة التي ينطلق منها أو الأحكام الجاهزة التي يطلقها على الأخلاق والحياة الأخلاقيّة الإسلاميّة، وهي في الحقيقة تمثّل جزءًا من السياق الثقافيّ الذي يتحرّك فيه دي بور والمصادر الاستشراقيّة التي نهل منها، ونحن في تحليلنا السابق نأمل في الحفر في الأسس التي ينطلق منها، فالعمل الذي يقدّمه لنا، له إيجابيّاته وله أيضًا سلبيّاته، بعضها التي أشرنا إليها، وبعضها تفيد الباحث في مجال الأخلاق الإسلاميّة، وإن كان بعض هذه الأفكار يحتاج المناقشة والنقد وبيان حدودها المختلفة ومدى اتفاقها أو اختلافها مع الوضع التاريخيّ للتجربة الإسلاميّة والمبادئ الأخلاقيّة الإسلاميّة ومدى كونيّتها وتلائمها مع غايات الإنسان المعاصر. ويمكن أن نشير إلى المزايا والمآخذ على دراسته على النحو الآتي:

من مزايا هذه الدراسة محاولتها التعرّض ليس فقط للأخلاق؛ أي الأسس الابستمولوجيا لعلم الأخلاق الإسلاميّ، أو قل: الأخلاق الإسلامية القرآنيّة، بل أيضًا للحياة الأخلاقيّة الإسلاميّة التي أظهرتها التجربة التاريخيّة للأمّة الإسلاميّة، وهو مجال لم يدرس بعد الدراسة الجادّة، حيث يعرض للحياة الأخلاقيّة للعرب قبل الإسلام، والواقع الفعليّ للسلوك الأخلاقيّ في المجتمعات الإسلاميّة منذ البعثة حتّى اليوم، إنّ التنبيه على القيم الخلقيّة العربيّة، والسموّ الروحيّ للأخلاق الإسلاميّة

-بصرف النظر عن ابتعاد تطبيقها أحيانًا في الحياة اليوميّة عن مبادئ الإسلام- لهي مسائل ينبغي البحث فيها.

ولم يترك المؤلّف أيّ علم من العلوم الإسلاميّة التي تتناول الجوانب الأخلاقيّة المختلفة إلا تناولها بالبحث، فقد عرض للأخلاق القرآنيّة، والأخلاق في الحديث الشريف (السنّة)، وفي الفقه، والكلام، والتصوّف، والفلسفة، بل لا تخلو مصادره من كتب الشعر والأدب، وإن كان لم يفرد لها فقرة مستقلّة؛ حيث يعتمد على «**ألف ليلة وليلة**»، و«**الأغاني**» للأصفهانيّ. ونحن نوافق على هذه المجالات التي يعرض لها، وإن كنا نودّ أن نخصّص فقرة أو عدّة فقرات لدراسة الأخلاق في الأدب العربيّ، حيث نجد كثيراً من الأدباء قد تناولوا بعض الظواهر الاجتماعيّة الأخلاقيّة وأفردوا لها كتبًا مستقلّة، مثل: «**البخلاء**» للجاحظ، و«**الحمقى والمغفّلين**» لابن الجوزيّ، وكتب الحبّ والعشق، مثل: «**طوق الحمامة**» لابن حزم، و«**روضة المحبّين**» لابن قيّم الجوزيّة، و«**تزيين الأسواق في أخبار العشّاق**» للأنطاكي، بل نضيف أيضًا الأدب الشعبيّ والأمثال الشعبيّة التي تصوّر لنا القيم الأخلاقيّة أو الحكمة العمليّة للإنسان العادي في حياته اليوميّة، وأهمّيّة بحث الأخلاق في هذه العلوم والمجالات المختلفة يؤدّي بنا إلى دراسة حقيقة الأخلاق الإسلاميّة الواقعيّة، بعيدًا عن دراستها ممتزجة بالأفكار والنظريّات الأخلاقيّة اليونانيّة إن نحن اقتصرنا فقط على دراسة كتابات الفلاسفة في الأخلاق.

اختلاف الصورة اليوم في مجالات الأخلاق

ومقابل الجرأة التي تناول بها دي بور مجال الأخلاق والحياة الأخلاقيّة على امتداد التاريخ الإسلاميّ باتّساع الدولة الإسلاميّة، وتناول الظواهر الاجتماعيّة الأخلاقيّة، السلبيّة والإيجابيّة، من حياة المجون، والفساد الرسميّ، فإنّ دراسات النظريّات الأخلاقيّة لم تحظ بالاهتمام نفسه، كذلك أحكامه التقييميّة على الإسلام كدين تلائم مبادئه الحياة المعاصرة وإنكاره قدرة الدين الإسلاميّ على التعامل مع تعقيدات الحياة الراهنة ومشكلاتها، ومن هنا، يرى ضرورة النظر في المبادئ الإسلاميّة نفسها، وهو ما لا يقبله مسلم. وهذا ينقلنا إلى إيراد بعض المآخذ التي تبدو بسيطة أمام البناء

المحكم الذي قدّمه لنا دي بور، وإن كنّا قد أشرنا فيما سبق إلى تبنّي دي بور الأحكام المسبقة حول تأثّر الأخلاق الإسلاميّة بعناصر خارجة عنها.

وتتمثّل هذه المآخذ في البدايات والمنطلقات التي كانت هي الموجّهة لبحثه؛ وهي المصادر والكتب الإسلاميّة التي ترجمت إلى اللاتينيّة حتّى عصره، والكتابات الاستشراقيّة التي تناولت تاريخ وعقائد المسلمين ونصوص الفلاسفة، ثمّ المنهج الأثير في الدراسات الاستشراقيّة، المنهج التاريخيّ، وهو منهج دقيق له أهمّيّته، إلا أنّه يتحوّل في كثير من الأحوال إلى مجرّد تلمّس الأشباه والنظائر لبيان التأثير والتأثّر من الحضارات والأديان السابقة على الإسلام في الفلسفات والأديان اللاحقة التي هي بالضرورة تستمدّ أفكارها ومعتقداتها من السابقين، وأخيرا تلك النتائج التي توصّل إليها دي بور، الذي يتحوّل بحثه في الأقسام النهائيّة ليكون أقرب إلى تقارير حول الحياة الإسلاميّة الواقعيّة والانقسامات بين المسلمين.

ونشير هنا إلى قلّة النظريّات الأخلاقيّة التي قدّمها الفلاسفة المسلمون، فنحن نؤكّد على بعض الفلاسفة الذين لم يتناولهم أو أشار إليهم بإيجاز شديد، وفي مقدّمة هؤلاء: الفارابي، وابن باجة، وابن رشد، وأصحاب النزعة الإنسانيّة في القرن الرابع الهجريّ، أمثال: التوحيديّ، ويحيى بن عدي، وأبي الحسن العامريّ، وابن أبي الربيع وغيرهم، إلا أنّ أهمّ ما ينبغي الإشارة إليه، تلك الأحكام التي يصدرها على امتداد دراسته، والتي تسعى إلى تأكيد ما يشبه الانفصال بين التعاليم الأخلاقيّة الإسلاميّة من جانب، وحياة المسلمين من جانب آخر، وإلى ما يشير إليه ضمنًا من التأثير المحتمل للثقافة والحضارة الغربيّة على حياة المسلمين، ثمّ تساؤله النهائيّ الذي يمثّل تحدّيًا ذا مغزى عن مدى ملاءمة القيم الأخلاقيّة الإسلاميّة في القرآن والسنّة للمستقبل، وهو تساؤل يفرض على الباحث المسلم المعاصر تناول القيم الأخلاقيّة الإسلاميّة التي تستطيع أن تستوعب قيم الحضارة المعاصرة لتنهض ليس فقط بالحياة الأخلاقيّة الإسلاميّة، بل أيضًا بواقع المسلمين المعاصر الذي تحاصره التحدّيات من كلّ صوب. إنّ هذا السؤال الأساس الذي يطرحه دي بور يحتاج إلى دراسة تفصيليّة مستقلّة للردّ عليها؛ ذلك لأنّه يقوم على أساس تاريخيّة الدعوة مثلما لا ينكر أبديّة الوحي، الذي يقدّم

لنا مبادئ كلّيّة للحياة الإنسانيّة على اختلاف عصورها ومجتمعاتها. ومن هنا، نطرح تساؤلاً مقابلاً: هل قيم الحضارة الأوروبيّة اليوم التي تقوم على الغلبة التقنيّة، تحقّق للإنسان إنسانيّته؟ أم هي تغييب للجانب الروحيّ الأخلاقيّ وتغليب للجانب المادّيّ الاقتصاديّ؟ الإجابة عن هذا السؤال تقتضي طرح مفهوم المركزيّة العرقيّة الدينيّة الغربيّة للسعي في شكل مختلف وكونيّة جديدة تحقّق مسعى الإنسان نحو العيش المشترك في هذا العالم يؤكّد تعدد الثقافات واحترام الخصوصيّات. والذي يمكن لنا تلخيصه في الصيغة الآتية: هل نستطيع أن نقدّم للعالم المعاصر عولمة روحيّة أخلاقيّة مقابل العولمة التقنيّة الاقتصاديّة التي تحياها؟ وهل نستطيع تقديم إسلام المحبّة والعيش المشترك بدلاً من الصور البغيضة التي يسعى البعض إلى إلصاقها بالإسلام، سواء صور العنف أو الكراهية أو رفض الآخر وإقصائه؟

لائحة المصادر والمراجع

١. ترجمتنا لدراسة لورانس بيرمان عن الأخلاق عند ابن رشد، وشرحه المفقود في العربيّة والموجود في العبريّة واللاتينيّة، وتأثير ذلك على الأدب العبريّ في العصر الوسيط. وقد ترجم حديثًا إلى العربيّة حيث نقله حسن مجيد العبيديّ من الإنجليزيّة، تحت عنوان: «تلخيص السياسة»، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٨، كما نقله أحمد شحلان من العبريّة إلى العربيّة، تحت عنوان: «الضروريّ في السياسة»، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت ١٩٩٨.

٢. د. أبو اليزيد العجميّ: مقدّمة تحقيق كتاب الراغب الأصفهانيّ «الذريعة إلى مكارم الشريعة»، ط٢، دار الوفاء للطباعة والنشر، ١٩٨٧.

٣. د. أحمد عبد الرحمن إبراهيم: الفضائل الخلقيّة في الإسلام، دار الوفاء للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٩.

٤. د. أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقيّة في الفكر الإسلاميّ، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩. وانظر «الأخلاق في الفكر العربيّ المعاصر»، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٩.

٥. د. عبد الفتّاح عبد الله بركة: في التصوّف والأخلاق، دراسات ونصوص، دار القلم، الكويت، ١٩٨٣.

٦. د. محمد السيّد الجليند: قضيّة الخير والشرّ في الفكر الإسلاميّ، مطبعة الحلبيّ، ط٢، القاهرة، ١٩٨١.

٧. دي بور: ابن سينا، الجزء الأوّل من دائرة المعارف الإسلاميّة، إخوان الصفا، الجزء الثاني، والإشراقيّون، الجزء الثالث، دائرة المعارف الإسلاميّة، طبعة دار الشعب، القاهرة.

٨. دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمّد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٨.

٩. دراسة د. عبد العزيز عزّت «مسكويه وفلسفته الأخلاقيّة ومصادرها»، مطبعة عيسى البابيّ الحلبيّ وأولاده بمصر، ١٩٤٦.

١٠. دراستنا: الأخلاق عند ابن سينا، مجلّة دراسات إسلاميّة، إسلام أباد، باكستان، عدد خاصّ.

١١. د. فهمي محمّد علوان: القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلاميّ، الهيئة المصريّة

العامّة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩.

١٢. ماسينيون: بحث في نشأة المصطلح الفنّيّ للتصوّف الإسلاميّ، ط١، باريس، ١٩٢٢، الطبعة الثانية ١٩٥٤، والدكتور أبو الوفا التفتازانيّ: مدخل إلى التصوّف الإسلاميّ، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، سنة ١٩٩٣، والدكتور عبد الرحمن بدويّ: تاريخ التصوّف الإسلاميّ، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢، ١٩٧٨.

١٣. كاردي فو: الأخلاق، دائرة المعارف الإسلاميّة، الجزء الثاني.

١٤. د. ناجي التكريتي: الفلسفة الأخلاقيّة الأفلاطونيّة عند مفكّري الإسلام، ط٢، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٢ (الفصل الخامس) عبد الله بن المقفّع، والدكتور حامد طاهر: الفكر الأخلاقيّ في الإسلام، القاهرة، ١٩٨٣ (الفصل الأوّل) آداب مجالسه لابن المقفّع، والدكتور ماجد فخري: الفكر الأخلاقيّ العربيّ، الدار الأهليّة للتوزيع، بيروت، ط٢، ١٩٨٦.

١٥. محمود علي قراعة: الأخلاق في الإسلام ومن أحاديث الرسول، مكتبة مصر، القاهرة، ط٢، ١٩٨٣.

لائحة المصادر الأجنبيّة

1. De Medicina Mentis (Von don Arts Razi Mededeelingen der Koninkljke Akademie von wetens chajspen, Afdeeling lettekund deel 53-Serie A Amsterdam 1920, 17.

2. Zu Kindi und seirer schuile" in stein's Archiv Fur Geshichte der philosophie x111s. 153ff.

3. De Boer: Ethics and Morality, Muslim (ودراستنا التي خصّصناها لبيان موقف ابن رشد من المرأة).

موقف المستشرقين من المعتزلة في الأندلس
وامتداداتها في المذاهب اليهوديّة

د. عادل سالم عطيّة جاد الله[*]

محمد مجدي السيّد مصباح[**]

الملخّص

شغلت قضيّة وجود المُعْتزلة في الأندلس وامتداداتها في المذاهب اليهوديَّة ذهنيَّة أرباب الخطاب الاستشراقيّ، وانقسموا حيالها إلى فريقين (فريق القبول، وفريق الرفض)، وعليه، يتناول هذا البحث تلك الإشكاليَّة، ويرمي إلى مناقشتها في المسائل الآتية: **أوّلًا**: قنوات الاتّصال بين الشَّرق والأندلس. **ثانيًا**: مراحل وجود المُعْتزلة بالأندلس. **ثالثًا**: آراء المستشرقين حول وجود المُعْتزلة بالأندلس (المؤيّدون والمشكّكون). **رابعًا**: محمَّد بن عبد الله بن مسرة وتأثّره بالمُعْتزلة. وأخيرًا: القرّاؤون في الأندلس وتأثّرهم بالمُعْتزلة.

وقد توصّل البحث إلى عدَّة نتائج، منها: مِنْ أبرز ما حيرّ أرباب الخطاب الاستشراقيّ إزاء هذهِ المسألة، اختفاء المصادر المعتزليَّة في ربوع الأندلس؛ فالهجمات الَّتي استهدفت الممتلكات الثقافيَّة للمُعْتزلة -والعديد من المحاولات الفكريَّة العقلانيَّة

*- أستاذ الفلسفة الإسلاميّة المساعد (مصر)كلّيّة دار العُلوم جامعة الفيُّوم.

**- باحث دكتوراه - الفلسفة الإسلاميَّة (مصر)كلّيّة دار العُلوم جامعة الفيُّوم.

مِن المالكيّة- كانت كفيلة أنْ تعطي الانطباع بعدم وجود تلك التيّارات في إسبانيا.

الكلمات المفتاحيّة: المعتزلة، الأندلس، المستشرقون، اليهود.

المقدّمة

يرمي هذا البحث إلى مساءلة الروايات الاستشراقيَّة لتحديد موقف الخِطاب الاستشراقيّ من وجود المعتزلة في الأندلس، إذْ لوحظ -ومع تتابع القراءات المعاصرة وتطوّرها- أنّ ثمَّة رأيين في هذا السِّياق:

الرأي الأوَّل: يدّعي أنصاره ضرورة الرَّبط وأهمّيّته بين شخصيّات أندلسيَّة وعِلم الكلام عند المعْتَزِلة؛ وهو ما يترتّب عليه الاعتقاد بوجود مدرسة معتزليَّة في الأندلس، نقف على ذلك -على سبيل المثال لا الحصر- فيما ذكره المستشرق الفرنسيّ ليفي بروفنسال(Lévi- Provençal) (توفيّ ١٩٥٦م) حينما صرَّح بأنّ المعتزلة وجدوا في الأندلس «مجالاً أوسع، وعددًا أكثر من المؤيّدين، يفوق بكثير ما أورده لنا المؤرّخون الأندلسيّون، والذين ترجموا لحياة عُلماء وطنهم»[١].

وهو ما نوَّه إليه المستشرق الإسبانيّ كروث إيرناندیث (Cruz Hernandez)[٢] في القائمة المكوّنة من تسعة أشخاص فقط، ممَّا أدّى -حَسب تصوّره- إلى **تأسيس مدرسة معتزليَّة أندلسيَّة**. وهذا الرأي ذاته سبق إليه المستشرق ميجيل آسين بلاثيوس(Miguel Asín Palacios) (توفيّ ١٩٤٤م).

وهو ذاته ما تبنّاه بعض الباحثين العرب، وهذا بيّن لدى نموذجين: أحدهما في معرض حديثه عن موقف ابن جُزَيّ الكلبيّ الأندلسيّ من المعتزلة، حيث يذهب إلى أنَّ «الفِكر الاعتزاليّ قد أخذ سبيله في بلاد الأندلس، ذلك الصَّقع النائي مِنْ بلاد الإسلام بفعل ارتحال الأندلسيّين إلى الشَّرق الإسلاميّ «الحجاز والشَّام والعراق» موطن الفِكر الاعتزاليّ»[٣].

---

[١]- ليفي بروفنسال، المذهب المالكيّ في الأندلس وإسهامات المذاهب الأخرى، ضمن كتاب: «الحضارة العربيّة في إسبانيا»، ترجمة: الطاهر أحمد مكّيّ، ط٣/ دار المعارف- القاهرة (١٤١٤هـ - ١٩٩٤م)، ص١٦٥.

[٢]- كروثإيرناندیث، تاريخ الفكر في العالم الإسلاميّ، المجلّد الثاني، ترجمة: عبد العال صالح، مراجعة: جمال عبد الرحمن، تقديم: عبد الحميد مدكور، المركز القوميّ للترجمة- القاهرة، ط٣/ ٢٠١٣م، ص٤٥.

[٣]- انظر: د. عبد المجيد عبد السلام المحتسب، موقف ابن جُزَيّ الكلبيّ الأندلسيّ من المعتزلة في تفسيره لكتاب التسهيل لعلوم التنزيل، مجلّة دراسات- العلوم الإنسانيّة والتراث، الجامعة الأردنيّة، مج١١، ع٤، نوفمبر ١٩٨٤م، ص٤٦.

وثانيهما في بحثه الموسوم، بعنوان: «فكر المعتزلة في الأندلس: الاتجاه الكلاميّ في الأندلس حتَّى نهاية عصر الخلافة الأمويَّة (ق٢-٥هـ/ ٨-١١م)"[١].

الرأي الثَّاني: وفي المقابل بدا رأي مخالف لهذا الطَّرح السَّابق، إذْ يقترح أنصاره زحزحة الاعتقاد الَّذي طالما أورده بعض المستشرقين والباحثين في تبنّي رجالات الأندلس مبادئ المعتزلة ومسائلهم الفكريَّة؛ فقد صرَّح المستشرق الهولنديّ دي بور (De Boer) بأنّ **الأندلس لم يكنْ فيها مُعْتَزِلة يُعكّرون بمَذهبهم الكلاميّ سلام الدِّين**[٢]. وهو تقريبًا ما صرَّحت به المستشرقة الألمانيَّة زابينه شيمتكه (Sabine Schmidtke) عندما افترضت أنَّه «لا يزال مِنْ غير الواضح ما الَّذي تمثله المُعْتَزِلة على الإطلاق في السِّياق الأندلسيّ»[٣].

ويبدو -كما تزعم سارة سترومسا (Sarah Stroumsa) - أنّ الافتراضات الَّتي تسمح بوجود اتجاه معتزليّ كبير في الأندلس في حقبة ما قبل المالكيَّة لا مبرّر لها. إنّ الاختراق الفعليّ للمُعْتَزِلة للأندلس كان محدودًا للغاية[٤]. وهذا الرأي يتعلّل -أحيانًا- بما أورده فيلسوف قرطبة ابن رشد (ت: ٥٩٥هـ/ ١١٩٨م) حينما تناول مسألة أدلّة المعتزلة على وجود الله تعالى بالشرح والإبانة، فقال: «أمّا المعتزلة: فإنَّه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة مِنْ كتبهم شيء نقف منه على طرقهم الَّتي سلكوها في هذا المعنى، ويشبه أنْ تكون طرقهم مِنْ جِنس طرق الأشعريَّة»[٥].

ويعضده -أيضًا- أنَّه لم يصل إلى أيدي الباحثين أيّة مؤلّفات للمُعْتَزِلة في الأندلس تشرح معتقداتهم وتفصّل أصولهم الفلسفيَّة؛ وهو ما نظنّه أمرًا ليس غريبًا في منطقة كتبتْ فيها الغلبة والهيمنة للفقهاء الدوجماطيقين الذين طالما عاندوا الآراء العقلانيَّة.

---

[١]- انظر: د. خالد بن عبد الكريم البكر، فكر المعتزلة في الأندلس: الاتجاه الكلاميّ في الأندلس حتّى نهاية عصر الخلافة الأمويّة (ق٢-٥هـ/ ٨-١١م)، الكويت: مجلّة عالم الفكر، المجلّد ٤٣، ٢٠١٤م، ص٢١ وما بعدها.

[٢]- دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربيّة وعلّق عليه: د. محمّد عبد الهادي أبو ريدة، بيروت: دار النهضة العربيّة، ط٥/ ١٩٨١م، ص٢٩٨.

[3]- Schmidtke, IbnHazm's Sources on Ash'arism and Mu'tazilism, Within a book: Ibn Hazm of Cordoba: the life and works of a controversial thinker, Leiden (2013), p381.

[4]- Sarah Stroumsa, The Mutazila in al-Andalus: The Footprints of a Phantom, Intellectual History of the Islamicate World 2, BRILL (2014), p80- 81.

[٥]- ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: د. محمود قاسم، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط٢/ ١٩٦٤م، ص١٤٩-١٥٠.

إشكاليَّة البحث

يثير هذا الطَّرح عددًا مِن التساؤلات الَّتي ربمّا تبرز أهمّيّته وجدواه، وهي نابعة مِنْ قراءات المستشرقين للوجود الاعتزاليّ في الأندلس، وما يتعلّق بذلك مِنْ تأثيرات في المذاهب اليهوديَّة، منها:

١. هل كان حضور المعتزلة قويًّا في الأندلس بحيث يسمح بتكوين مدرسة معتزليَّة أندلسيَّة أم هو مجرّد شَبح لم يترك له أثرًا واضحًا؟

٢. متى بدأ وجود المعتزلة في الأندلس؟ وكم كان عددهم؟

٣. ما هي أهمّ المسائل العقديَّة الَّتي اعتنقها مؤيّدو المعتزلة في الأندلس؟

٤. ما هو موقف الفكر المناصر للمذهب المالكيّ مِن المعتزلة؟

٥. ما هي الصلة بين ابن مسرة والمعتزلة؟

٦. ما مدى حضور المعتزلة في المذاهب اليهوديَّة اللاهوتيَّة (القرّائين والربّانيّين)؟

أوّلًا: قنوات الاتصال بين الشَّرق والأندلس

يبدو أنَّه من الصُّعوبة بمكان، تجاهل ما يمكن وصفه بالفضول الطبيعيّ لدى الإنسان، وما يرتبط به من حُبّ الاستطلاع وتحصيل المعارف، والرحلات التجاريَّة والعلميَّة، ورحلات الحجّ مِن الأندلس تجاه الأماكن المقدّسة، وما يتعلّق بذلك من قنوات اتصال بين الشَّرق والأندلس، كحركة **الترجمة** الَّتي يكون مقصدها الجوهريّ وصل الأنا بالآخر، والاطلاع على النتاج المعرفيّ والحضاريّ للأمم والثقافات المباينة.

وبعبارة أحد المستشرقين الإسبان «فيما يتعلّق بالفكر، فقد دخل الأندلس من خلال وسائل -قنوات- ثقافيَّة، وهي: **عقائد المُعْتزلة**، والفرق الباطنيَّة، والعلم والأفكار الصوفيَّة»[١]. بل إنّ هناك مَنْ يُغالي في إسهام التيّارات الفكريَّة القادمة من المشرق في

[١]- انظر: كروث إيرناندیث، تاريخ الفكر في العالم الإسلامي، المجلد الثاني، ص٤٥.

تشكيل شخصيَّة الأندلس، وفي تعزيز انتمائها إلى المحيط العربيّ[١].

يدلّ على ذلك، أنّ من المشهورين الذين رحلوا إلى المشرق وتزوّدوا بمعارفه وعلومه ثُمَّ عادوا إلى البيئة الأندلسيَّة، حَسب رواية صاعد الأندلسيّ (توفيّ ١٠٧٠م)[٢]: محمّد بن عبدون الجبليّ، عبد الرحمن بن إسماعيل الإقليديّ، ابن السّمينة، ابن مسرة... وغيرهم.

ولم يكن الأمر مقصورًا على معرفة فلسفة فلاسفة المشرق المشّائين -كالفارابي وابن سينا- وآراء الباطنيَّة فقط، وإنّما عُرفت تعاليم المعتزلة ووجد مَن يأخذ بها، فقد دخل سلام بن زيد إلى المشرق ليتثقّفَ على أبي عثمان الجاحظ (توفيّ ٢٥٥هـ) ويتتلمذ عليه[٣].

لقد كان من الطبيعيّ للباحثين أنْ يفترضوا أنّ ما ينطبق على العالم الإسلاميّ كُلّه في الشَّرق -أي أهمّيّة المعتزلة في الفترة التكوينيَّة للفكر الإسلاميّ- سيكون صحيحًا أيضًا في الأندلس. بدا هذا افتراضًا معقولاً خاصّةً منذ أنْ كان للمعتزلة المبكرة **شخصيَّة دعويَّة واضحة**[٤]، وتمّ إرسال المبعوثين، بما في ذلك إلى شمال إفريقيا، لنشر الكلمة الطيّبة[٥] واعتناق المذهب الاعتزاليّ.

ثانيًا: مراحل وجود المعتزلة بالأندلس

ركّز المستشرقون والباحثون المعاصرون في محاولاتهم لتتبّع وجود المعتزلة في الأندلس -بشكل أساس- على ثلاث فترات[٦]:

---

[١]- انظر: د. خالد بن عبد الكريم، فكر المعتزلة في الأندلس، ص٢١.

[٢]- انظر: صاعد، طبقات الأمم، ص٦٥، ص٦٨، ص٨١.

[٣]- انظر: حسن عبد الرحمن علقم، الجوانب الفلسفيّة في كتابات ابن السيّد البطليوسيّ، دار البشير - عمان، ط١/ (١٤٠٨هـ - ١٩٩٨م)، ص٤٩.

[٤]- يقول أبو القاسم البلخيّ عن واصل بن عطاء: «فرّق رسله في الآفاق يدعون إلى دين الله، فأنفذ إلى المغرب عبد الله بن الحارث، فأجابه الخلق ...». [باب ذكر المعتزلة، ضمن كتاب طبقات المعتزلة، الدار التونسيّة، ص٦٦-٦٧].

[5]- Sarah Stroumsa,The Mutazila in al-Andalus, p82.

[6]- See: above, p81.

الفترة الأولى: الفترة التكوينيَّة في الأندلس، مِن الفتح الإسلاميّ لمنطقة الأندلس إلى مُنْتصف القرن التَّاسع تقريبًا.

الفترة الثَّانية: فترة هيمنة المالكيَّة ومذهبهم الفقهيّ، مِنْ مُنْتصف القرن التَّاسع وأوائل القرن العاشر تقريبًا.

الفترة الثَّالثة: فترة الموحّدين، مِنْ مُنْتصف القرن الثَّاني عشر حتَّى بداية القرن الثَّالث عشر بعد الميلاد.

من حين لآخر، تنسب النُّصوصُ الميولَ المعتزليَّة إلى الأشخاص المتّهمين باعتناق مفاهيم غير تقليديَّة -عقلانيَّة أوْ تحرريَّة- تمّ إسنادها بالفعل إلى هذه المدرسة الكلاميَّة، منها: حُرّيّة الإرادة، والإصرار على الطبيعة المخلوقة وغير الأبديَّة للقُرآن الكريم أو ما يسمّى بقضيّة (خلق القرآن)، والتأويل، الَّذي يحرّر الآيات القرآنيَّة من التَّجسيم، ويحرص على التَّنزيه[١].

يقول ابن حزم الأندلسيّ (توفيّ ٤٦٥ه): «أمّا علم الْكَلَام، فإنَّ بِلَادنَا وإن كَانَت لم تتجاذب فِيهَا الْخُصُوم وَلَا اختلفت فِيهَا النِّحل، فَقلّ لذَلك تصرفهم فِي هَذَا الْبَاب، فَهِيَ على كلّ حَال غير عريّة عَنهُ، وَقد كَانَ فيهم قوم يذهبون إِلَى الاعتزال، نظار على أُصوله، وَلَهُم فِيهَا تآليف، مِنْهُم: خَلِيل بن إسحاق، وَيحيى بن السمينة، والحاجب مُوسَى بن حدير، وَأَخُوهُ الْوَزير صَاحب الْمَظَالِم أَحْمد، وكَانَ داعيه إِلَى الاعتزال لَا يسْتَتر بذلك»[٢].

أمَّا تفصيل الكَلام في هؤلاء الأشخاص الَّذين تمَّت الإشارة إليهم -مضافًا إليهم بعض الشَّخصيّات الأخرى الَّتي تمتّ بصلة للفكر الاعتزاليّ- فهو على النَّحو الآتي:

[١] القاضي عبد الأعلى بن وهب (ت: ٢٦١هـ/ ٨٧٤م)، حيث عاد مِنْ أسفاره بالمشرق على إعجاب عظيم بالنهج الفلسفيّ، ولقد صمد على محلّ الأثريّين، وكان

[1]- See: above, p82.

[٢]- انظر: رسالة في فضل الأندلس ورجالها، ضمن كتاب: رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ط٢/ ١٩٨٧م (١٨٦/٢).

يُرْمَى ببدعة الاعتزال: ينكر خلود الروح، ويثبت الإرادة الحرّة، مُعارضًا جبريّة[١] أهل السنّة، ولقد سرت هذه العدوى بأثرٍ من مكانة عبد الأعلى الَّذي أصبح مستشارًا لقضاء الجماعة في قرطبة بمبادرة من الخليفة عبد الرحمن الثَّاني نفسه[٢]. ويعتبر أوَّل مَنْ قرأ النتاج الكلاميّ للمعتزلة[٣].

[٢] الطبيب فرج بن سلام (ت: نحو ٢٧٣هـ/ ٨٨٦م)[٤]، حيث عاد إلى بلاده بعد أنْ أتمَّ دراسته على أبي عثمان الجاحظ، واجتلب معه كثيرا مِن المصنّفات الَّتي روَّجها وشرحها لمواطنيه[٥].

[٣] ابن لُبابة (ت: ٣١٤هـ/ ٩٢٦م)، كان تلميذًا للقاضي عبد الأعلى، وكان مستشارًا للقضاء كذلك، ويلوح أنَّه كان يُرْمَى ببعض ضلالات المعتزلة الَّتي كان شيخه يدين بها[٦].

فكان متّهمًا عند معاصريه ببدعة أنَّ الروح الإنسانيَّة تموت مع البدن، وكان يقول إنَّه أخذ هذه العقيدة عنْ شيخه عبد الأعلى، فلمّا سُئل إنْ كان شيخه قد أخذ هذه العقائد منْ تصانيف المعتزلة والمتكلّمين، أعرض عن الجواب الحاسم[٧]، وقال: إنمَّا قلَّدتُ عبد الأعلى، ليس عليَّ مِنْ هذا شيء[٨].

---

[١]- مصطلح الجبريّة: من الجبر؛ وهو إسناد فعل العبد إلى الله تعالى، والجبريّة اثنان: متوسّطة، تثبت للعبد كسبًا في الفعل كالأشعريّة، وخالصة لا تُثبت، كالجهميّة. [الشريف الجرجانيّ، التعريفات، دار الفكر، بيروت، ط١، ٢٠٠٥م، ص٤٥].

[٢]- انظر: آسين بلاثيوس، ابن مسرة ومدرسته «أصول الفلسفة الإسبانيّة الإسلاميّة»، نقله عنه الإنكليزيّة مع تعليقات وملحقات: د. عبد الرازق محمّد، تقديم: خالد محمّد عبده، مركز إحياء للبحوث والدراسات - القاهرة، ط١، (١٤٤٢هـ - ٢٠٢١م)، ص٧٦، ص٢٨١؛ وقارن: ابن الفرضيّ، تاريخ علماء الأندلس، عنى بنشره وصحّحه ووقف على طبعه: السيّد عزّت العطّار الحسينيّ، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط٢، (١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م)، المجلّد الأوّل، ص٣٢٤.

[٣]- هو الفقيه القرطبيّ أبو وهب عبد الأعلى بن وهب، كان حافظًا للرأي زاهدًا، درس الفقه في تونس والقاهرة والمدينة على يد فقهاء المالكيّة. ولاحظ إشارة كروث إيرناندیث في كتابه «تاريخ الفكر في العالم الإسلاميّ»، المجلّد الثاني، ص٤٦ عندما ذكر أنّ ابن وهب تبني آراء المعتزلة.

[٤]- فَرَج بن سَلام: من أهْل قُرْطُبَة؛ يُكَنَّى: أبا بكر، كان: مُعْتَنِيًا بالأخْبَار والأشْعَار والآداب، وكان يُطَبِّبَ ورَحَل إلى المشْرق، ودَخَل العِرَاق. فَلَقِي عَمْرو ابن بَحر الجاحظ؛ وأَخَذ منه: كتَاب البيان والتَّبيين وغير ذلك من مَكتُوباته، وأدْخَلَهَا الأندلُس رِوَايَة عنه. سَمِع منه: أحمد بن عَبْد الله القُرَشيّ الجيليّ وغَيره. وتُوفِّيَ: بِبلَّش من عمل رَيَّة وبها قَبْرُهُ؛ انظر: ابن الفرضيّ، تاريخ علماء الأندلس، المجلّد الأوّل، ص٣٩٣.

[٥]- انظر: آسين بلاثيوس، ابن مسرة ومدرسته، ص٧٦.

[٦]- انظر: السابق، ص٧٦.

[٧]- انظر: السابق، ص٢٨٢.

[٨]- انظر: ابن الفرضيّ، تاريخ علماء الأندلس، المجلّد الأوّل، ص٣٢٥ .

[٤] أبو بكر يحيى بن السّمينة (ت: ٣١٥هـ/ ٩٢٧م): كان بصيراً بحساب النُّجوم والطبّ، مُتصرّفًا في العُلوم، بارعًا في عُلوم اللُّغة والفِقه والحديث والأخبار والجدل، وكان معتزليّ المذهب[١]. وكان لسعة معرفته، وعطائه الفلسفيّ الصادق، أثرٌ في أنْ انجذب إليه أناسٌ مِنْ كلِّ الطَّبقات، وقد بثَّ فيهم عقيدة الإرادة الحرّة (Free Will)[٢].

[٥] القاضي القرطبيّ أبو الحكم المنذر بن سعيد البلوطيّ (ت: ٣٥٥هـ/ ٩٦٦م) بحسب ابن الفرضيّ: «لم تحفظ له قضيّة جَوْر، ولا جُرِبَتْ عليه في أحكامه زلّة، وكان بصيراً بالجدل، منحرفًا إلى مذهب أهل الكلام، لَهِجًا بالاحتجاج، ولذلك ما كان ينحل في اعتقاده الله مُجَازيه بها ومُحَاسِبه عنها»[٣].

ويُذكر أيضًا أنَّ مراسلاتٍ كانت بينه وبين واحد من كبار شيوخ المعتزلة بالمشرق، وهو أبو عمرو أحمد بن موسى بن إحدير، وفيها وقف على المبدأ الجوهريّ للكلام المعتزليّ في أنّ الله موجود عاقل، وفيه نوعُ شبهٍ بأرسطو. ويؤكّد ابن حزم[٤]، وكان يُخالِطُ أبناء البلوطيّ، أنَّه كان مهتمًّا بالاعتزال، وأكثر مِنْ ذلك أنَّ أبناءه كانوا جميعًا كذلك، مع أخذهم بمذهب ابن مسرة[٥].

[٦] محمّد بن أبي بردة (ت: ٣٧٣هـ): شافعيّ مِن العراق، انتقل إلى قرطبة عام٩٧١م، وتمّ طرده منها؛ بسبب اعتزاله[٦].

---

[١]- انظر: صاعد، طبقات الأمم، ص٦٥.

[٢]- انظر: آسين بلاثيوس، ابن مسرة ومدرسته، ص٧٧.

[٣]- انظر: ابن الفرضيّ، تاريخ علماء الأندلس، المجلّد الثاني، ص١٤٢-١٤٣ .

[٤]- قال ابن حزم: قَالَ أَبُو عمر وَأحمد بن مُوسَى بن احدير صَاحب السِّكَّة وَهُوَ من شُيُوخ الْمُعْتَزلَة فِي بعض رسائله الَّتِي جرت بَينه وَبَين القَاضِي مُنْذر بن سعيد رَحمَه الله أَن الله عَاقل وَأطلق عَلَيْهِ هَذَا الِاسْم وَقَالَ بعض شُيُوخ الْمُعْتَزلَة أَن الْعَبْد إِذا عصى الله عز وَجل طبع على قلبه فَيصير غير مَأْمُور وَلَا مَنْهِيّ؛ انظَر: الفصَل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخَانجي- القاهرة، ١٣٤٨هـ، المجلد الرابع، ص١٥٣.

[٥]- انظر: آسين بلاثيوس، ابن مسرة ومدرسته، ص٢٨٦.

[٦]- كان من أعلم النَّاس بمذهب الشافعي، وأحسنهم قِيامًا به، لم يصل إلى الأنْدَلُس أفهم منه بالمذهب، ولم تكُنْ له كتب. ذكر أنها ذَهَبت له مع مَال جَسيم في المغرب. وكَان يُنْسَب إلى الإعتزال، ورفع ذلك إلى السلطان فَأمر بإخْرَاجه من البلدوذلك في رجب سنة ثَلاث وسبعين وثلاث مائة، فصار بتْيهرت عند بنت له. وتُوفِّيَ بها في ذلك العام؛انظر: ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلسً، المجلد الثانيَ، ص١١٦.

[٧] خليل بن عبد الملك (المعروف باسم خليل الغَفْلَة[١]، أو خليل القدريّ): إنّ خليل الغفلة قد ناقش القُدْرة البشريَّة (أي الاستطاعة)، وكان من الداعمين -فيما يبدو- للرأي القائل بحرّيَّة الاختيار[٢]؛ يقول ابن الفرضي: «لمّا مات خَليل أتى أبو مَروان بن أبي عيسَى وجَماعة من الفقهاء، وأخْرجت كُتُبَه وأُحْرِقَتْ بالنَّار إلاَّ ما كان فيها كُتُب المسائِل، وكان خليل مَشْهُوراً بالقَدَر لا يَتَسَتَّر به»[٣]. ويُقال أيضًا: إنَّه دعا إلى التأويل المجازيّ لبعض المكوّنات المركزيَّة في علم الأخرويّات القرآنيّ أي (السمعيَّات)، نحو: تأويل الميزان، والصراط، وأنَّه تهرَّب -بصورة مثيرة للريبة- من مسألة خلق القرآن[٤].

ويحتفظ ابن الفرضي بنصّ له أهمّيّة كبيرة من حيث إنَّه يلقي ضوءًا على بعض العقائد الاعتزاليَّة الَّتي تسلّلت إلى قرطبة وموقف الفقهاء منها. والنَّصّ عبارة عن عدَّة استجوابات توجّه بها العالم القرطبيّ الكبير بقيّ بن مخلد إلى خليل يسأله عن آرائه حول بعض المسائل الاعتقاديَّة الَّتي تتعلّق بالقرآن والميزان والصراط والقدر[٥].

وقد حرصنا على إيراده بتمامه؛ لأهمّيّته، يقول ابن الفرضيّ: «أخبرني أبو بكر عبَّاس بن أصْبغ، قال: أخبرني بَعضُ أصحابنا، عن أحمد بن بَقِيَّ، قال: سَمعت أبا عُبيدة، يَقول: حَضَرت الشَّيخ يُعنِي بَقيًّا وقَد أتاه خَليل، فقال لَهُ بَقِيّ، أسألك عَنْ أربع. فقال: ما هي؟ قَال: مَا تَقُول في الميزان؟ قال: عدلُ الله، ونفَى أن تكُون لهُ كفَّتان. فقال له: مَا تقُول في الصِّراط؟ فَقَال: الطَّريق. يُريد الإسلام، فَمَنْ استقام عَلَيْه نجا. فقال لَه: مَا تقولُ في القرآن؟ فَلَجْلَج وَلم يَقُلْ شَيئًا، وكأنّه ذهَب إلى أنّه مَخْلوق، فقال له: فما تقول في القَدَر؟ فقال: أقول: إنَّ الخَيرَ من عند الله، والشَّرَّ من عند الرَّجُل. فقال لهُ بقيٌّ: والله لَولاَ حالة لأشَرْتُ بِسَفْكِ دمك، ولكِن قُمْ فلا أراكَ في مَجْلِسي بَعْدَ هذا الوَقت»[٦].

---

[١]- وذكره ابن الفرضي في كتابه تاريخ علماء الأندلس، المجلد الأول، ص١٦٥ (خليل الفَضْلة) وهو خطأ والصحيح (الغَفْلَة).

[٢]- توجد هذه الإشارة عند كروث إيرناندیث في كتابه «تاريخ الفكر في العالم الإسلامي، المجلد الثاني، ص٤٦». ويبدو أنه نقلها عن ابن الفرضي في كتابه تاريخ علماء الأندلس، المجلد الأول، ص١٦٥.

[٣]- انظر: ابن الفرضيّ، تاريخ علماء الأندلس، المجلّد الأوّل، ص١٦٥.

[4]- Sarah Stroumsa,The Mutazila in al-Andalus, p82.

[٥]- انظر:د. طه عبد المقصود عبد الحميد أبو عبية، الحضارة الإسلاميّة "دراسة في تاريخ العلوم الإسلاميّة"، المجلّد الثاني، دار الكتب العلميّة - بيروت، ٢٠٠٤م، ص٦١٦.

[٦]- انظر: ابن الفرضيّ، تاريخ علماء الأندلس، المجلّد الأوّل، ص١٦٥.

[٨] عبْد الله بن أبَّا: مِنْ أهْل قُرْطُبة، وكان مُتَقَدِّماً في الفتْيا؛ مُتَحَلِّقًا في المَسْجِد الجَامِع بِقُرْطُبة مَعَ أبي زيْد عبْد الرّحمن بن إبْراهِيم. كانَ: نَظَره في القَدَرِ والعِلم، وكانَ مَوْصوفًا بالفَضْلِ[١]. يُذْكَر -بحسب آثين بلاثيوس- أنَّه **أخذ بمذهب المُعْتزلة في القدر**[٢].

[٩] ابن صلّى الله (ت: نحو ٣٩٩هـ/ ١٠٠٨م) وهو: "أحمدُ بن عبد الوهَّاب بن يونس"، كان: رجلاً حافظًا للفِقه، عالماً بالاختلاف، ذكيًّا، بصيراً بالحِجَاج، حسن النَّظر، قائمًا بما يتقلّد الكلام فيه، وكان: يميل إلى مذهب الشَّافِعيّ، ولهُ سماع من شُيوخِ وقْتِه...**وكان ينسب إلى مذهب الاعتزال**[٣].

ويبدو أنَّ انصرافه إلى النَّظر في أُصُول الفقه والعقيدة والأخذ بالرأي، وهو ما دفع فقهاء المالكيّة بتوجيه تهمة الاعتزال له[٤]. ويبدو أنَّ ميله للشافعيَّة أيضًا من أهمّ الدَّوافع لرميه بالاعتزال؛ ففقهاء المالكيّة كان لهم كبير الأثر على الحكّام في تأييد المذهب المالكيّ السنّيّ وتضييق الخناق على ما عداه من المذاهب الأخرى، الشافعيّ والحنفيّ والحنبليّ[٥].

ثالثًا: آراء المستشرقين حول وجود المعتزلة بالأندلس

١. المؤيّدون

يعتقد أصحاب هذا الرأي أنَّه بالنَّظر في تراجم رجالات المعتزلة وما ورد من سيرهم، يمكن أنْ يتشكّل لدينا صورة لمدرسة أندلسيَّة معتزليَّة كاملة، وذلك على النَّحو الآتي:

أ. يرى ليفي بروفنسال (Lévi-Provençal) أنَّه في حين «لم يحصل المذهب

[١]- انظر: السابق، المجلّد الأوّل، ص٢٥٢ .

[٢]- انظر: آسين بلاثيوس، ابن مسرة ومدرسته، ص٢٨٥.

[٣]- انظر: ابن الفرضيّ، تاريخ علماء الأندلس، المجلّد الأوّل، ص٥٩-٦٠.

[٤]- انظر: آنخيل جنالیث بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسيّ، ترجمة: حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينيّة، ١٩٥٥م، ص٤٣٥ وما بعدها.

[٥]- انظر: د. عبد المجيد المحتسب، موقف ابن جُزَيّ الكلبيّ الأندلسيّ من المعتزلة، ص٤٧.

الشيعيّ على موطئ قدم في الأندلس[١]، بينما كان لدى المعتزلة عدد أكبر من الأتباع والمناصرين». وقدّر أنّ أوّل تسللّ للمعتزلة إلى منطقة الأندلس «لم يكن قبل محمَّد الأوّل» (حكم من سنة ٨٥٢م إلى ٨٨٦م)[٢].

واقترح أنّ أعمال المعتزليّ الموسوعيّ عمرو بن بحر الجاحظ في القرن التّاسع الميلاديّ، والّتي انتشرت على نِطاق واسع في الوسط الفكريّ لقرطبة، قد لعبت دورًا في تقديم مفاهيم المعتزلة إلى الأندلس، يقول: «من الصعب أنْ نحدّد الزمن الّذي بدأ فيه المعتزلة يتسلّلون تدريجًا بين أكثر عناصر الشَّعب الأندلسيّ ثقافة، ونعتقد أنَّ ذلك لم يحدث على أيّة حال قبل حُكم الأمير محمّد الأوّل، وبالدقّة في اللحظة الّتي بدأت فيها مؤلّفات الجاحظ تشيع على نِطاق واسع بين المثقّفين في قرطبة»[٣].

ويصوّر لنا بروفنسال حيطة المعتزلة في تدريسهم للطلاب في هذهِ البلدان قائلاً: «وممَّا لا شكّ فيه أنَّ مذهب حرّيَّة الاختيار، أو الاسْتِطاعة -كما تسمّيه المدوّنات القديمة- كانت موضع التشهير في الأندلس، كما هو الحال مع الشيعة... ولكنّ المعتزلة التزموا أنْ يدرسوا آراءها للطُّلاب خفيّة، دون أنْ يلحظهم أحد في الوسط الاجتماعيّ، أو أنْ يثيروا غضب المحافظين مِنْ فُقهاء المالكيَّة»[٤].

ب. لاقى اقتراح لافي بروفنسال تطويرًا وإنضاجًا من قبل المستشرق الإسبانيّ آسين بلاثيوس (Asín Palacios)، والّذي جادل حول وجود مدرسة معتزلة في الأندلس اتبعت تعاليم الجاحظ[٥].

حيث يرى بلاثيوس أنَّ المعتزلة ظهرت في قرطبة «بأثرٍ من عدوى كتابات الجاحظ،

---

[١]- يبدو أنّ هذا الرأي لقي معارضة د. محمود علي مكّيّ عندما تناول دخول التشيّع إلى الأندلس عن طريقين، أوّلهما: الأندلسيّين الذين رحلوا إلى المشرق، واهتمّوا بالثقافة الشيعيّة، وثانيهما: بعض المشارقة الذين باشروا نشاطًا دعائيًّا في الأندلس لمصلحة الشيعة، بالإضافة إلى حديثه عن تنامي الاتجاه الشيعيّ ومظاهره الفكريّة داخل البيئة الأندلسيّة. [انظر: التشيّع في الأندلس منذ الفتح حتّى نهاية الدولة الأمويّة، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينيّة، ط١/ ٢٠٠٤م، ص١٦، وقارن: ص٤٦].

[٢]- انظر: لافي بروفنسال، الحضارة العربيّة في إسبانيا، ص١٦٥.

[٣]- انظر: السابق، ص١٦٥.

[٤]- انظر: السابق، ص١٦٥.

[٥]- انظر: آسين بلاثيوس، ابن مسرة ومدرسته، ص٧٥.

حيث اطّلع عليها النبيل القرطبيّ «أحمد الحَبِيبيّ» بمجرّد أنْ جلبها الرجلان -الحبيبيّ وفرج بن سلام- إلى قُرطبة»[١].

ج. لقي هذا الرأي استحسانًا من قِبل بعض الباحثين الآخرين؛ وعلى الخطّ الفكريّ نفسه، يشير خواكين لومبا فوينتيس (Joaquín Lomba Fuentes) إلى شخصين، أوّلهما: أبو جعفر محمّد بن أحمد بن هارون، طبيب من سرقسطة، التقى بالجاحظ في الشرق، وإليه يرجع فضل نشر كتب الجاحظ، وعند عودته إلى الأندلس أنشأ مدرسة حقيقيّة، أوّل مدرسة للمعتزلة في الأندلس[٢].

وقد نبّه الأستاذ أسين بلاثيوس إلى فضل ابن هارون في إذاعة تعاليم الشيعة الفاطميّين، وكذلك المعتزلة في الوقت نفسه[٣]. والآخر هو أبو بكر فريج بن سلام. وكان يرى من جهته أنّ هذين الشخصين -ابن هارون وابن سلام- كوّنا عددًا كبيرًا من التلاميذ والأتباع. ويرى لومبا فوينتيس أنّ أهمّيّة هؤلاء وغيرهم من المعتزلة تكمن في الدور الذي لعبوه في تمهيد الطريق لإدخال الفلسفة في الأندلس[٤].

د. ومن جانبه، يرى المستشرق كروث إيرناندیث أنّ قائمة من تسعة أفراد يعتقد أنّهم مرتبطون بالمعتزلة، منهم: أبو بكر فريج بن سلام الذي «أرسى من جانبه أسس مدرسة أندلسيَّة معتزليَّة»[٥].

هـ. زدْ على ذلك كلّه، موقف الباحث ديفيد اسكلر (David Sklare) المؤيّد لذلك التواجد المعتزليّ في الأندلس على نحوٍ صغير جدًّا، فيقول: «كان للمُعْتزلة الإسلاميَّة حضورها الصغير -جدًّا- في الأندلس. وإنْ كان هناك بعض الأفراد من المتّجهين إلى

[١]- انظر: آسين بلاثيوس، ابن مسرة ومدرسته، ص٧٦. في الوقت نفسه لا يعمّم بلاثيوس حكمه، ولا يقول بأنّ المعتزلة كوَّنت لنفسها مدرسة بالأندلس كما بالمشرق تمامًا، بل يراها -هي وغيرها- ذات صدى واهن لا يكاد يُحسّ به، يقول: «إنّ إسبانيّة المسلمة كانت، طول تاريخها، أشدَّ الأقطار الإسلاميَّة محافظة، بقدر ما كانت أبعدها عن مهبط الوحي، وعلى رغم أنّ ثقافتها الأدبيّة والكلاميّة كانت نسخة مطابقة لمَا كان بالمشرق، فإنّ تلك النِّحل الدينيّة المشرقيّة، التي تعزّ على الحصر، لم يكن لها هنا إلا صدى واهنٌ يكاد لا يُحَسّ به»؛ انظر: السابق، ص٧٠.

[2]- Joaquín Lomba Fuentes, La filosofíaislámica en Zaragoza, Publicadopor. Editorial: Diputación General de Aragón. Departamento de Cultura y Educación (1987), p83, p86.

[٣]- انظر: د. محمود علي مكّيّ، التشيّع في الأندلس، ص٢٧.

[4]- Joaquín Lomba Fuentes, La filosofíaislámica en Zaragoza, Publicado, p83, p86.

[٥]- كروثإيرناندیث، تاريخ الفكر، المجلّد الثاني، ص٤٥.

المعتزلة، الذين ربمّا تعرّضوا لعلم اللاّهوت خلال الرحلات الدراسيَّة إلى الشَّرق، **ولكن كان هناك بالتأكيد**»[١].

و. يضاف إلى ذلك، ما قامت به الإسبانيّة ماريبل فييرو(Maribel Fierro) من تمشيط لمصادر العُصور الوسطى، ويقدّم كتابها عن الأرثوذكسيّة في الأندلس أكثر المعلومات الَّتي تمّ جمعها بدقّة حول المعتزلة في هذهِ الفترة المبكرة. ويشمل تحليلها أولئك الذين تمّ وصفهم بالمعتزلة، وأولئك الذين قيل إنّهم مُتعاطفون، ويمكن وصفهم بأنّهم رفقاء مسافرون، وأيضًا أولئك الذين تصويرهم على أنّهم معتزلة خاطئ بشكل واضح[٢].

كما تذكر فييرو أنَّ نفوذ المعتزلة دخل الأندلس كان تحت حكم عبد الرحمن الثاني (٢٠٦/ ٨٢٢ - ٢٣٨/ ٨٥٢)[٣]. كما تذكر في موضع آخر الكتب الأشعريّة التي دخلت الأندلس في القرن الخامس/ الحادي عشر والتي «حاولت كبح جماح مذهب المعتزلة»[٤]. يبدو أنّ الافتراض الأساسّي هو أنّ هناك شيئًا قويًّا بما يكفي يتطلّب كبح جماحه[٥].

ز. على الدأب ذاته أثبت المستشرق الأسبانيّ آنخيل جناليث بالنثيا (ANGEL GONZALEZ PALENCIA) (توفيّ ١٩٤٩م) أنَّ الأعلام السَّابق ذكرهم قد «جمعوا بين الاعتزال ومذاهب الباطنيَّة وآراء الفلاسفة والفقهاء»[٦]. كما يؤكّد على أنَّ نفوذ المذاهب إلى الأندلس ومن بينها المعتزلة كان من طريق الرحلات إلى المشرق، وأنَّ تلك الرحلات عادت بفوائد جمّة؛ حيث اتساع معارف أهل الأندلس مِنْ سماعهم

---

[1]- David SKLARE, Mutazili Trends In Jewish Theology - A Brief Survey slâmîlimlerDergisiMu'tezileÖzelSayısı, Yıl 12, Cilt 12, Sayı 2, Güz (2017), p172- 173.

[2]- Sarah Stroumsa, TheMutazila in al-Andalus, p86.

[3]- Maribel Fierro, La heterodoxia en al-Andalusdurante el periodoomeya, Madrid: Instituo Hispano-Arabe de Cultura (1987), p43- 44.

[4]- Maribel Fierro, Unidadreligiosa, prácticas y escuelas, Los Reinos de Taifas: Al-Andalusen el siglo XI., ed. MaríaJesúsVigueraMolíns, Madrid: Espasa-Calpe, (1994), p414.

[5]- Sarah Stroumsa,The Mutazila in al-Andalus, p86.

[٦]- انظر: آنخيل جناليث بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسيّ، ص٣٢٥.

للدروس في حلقات كبار شيوخ المذاهب، ونتيجة لتلك الرحلات، تأصّلت العلائق والصلات بين شيوخ الأندلس والمشرق[١].

ويرى أنَّ منذر بن سعيد البلوطيّ تكوَّنت حوله جماعة تقول قول ابن مسرة الجبليّ، وكان معتزليًّا، وتبعه في ذلك أهله وخاصّة ابنه الحكم، وكان شاعرًا أديبًا متضلّعا في عُلوم الدِّين، **وكان رأس المُعْتزلة في الأندلس على أيّامه**، وكان ينهج نهج ابن مسرة في النُّسك والتزهّد[٢].

٢- المشكّكون

رغم أنَّ الرأي الأوَّل أكثر قبولاً لدى الباحثين والدارسين العرب خاصّة، فإنَّ هناك مَنْ يحذّر مِنْ قبوله دون تحفظ، يظهر هذا لدى الباحثة سارة سترومسا (Sarah Stroumsa)[٣] الَّتي تشكّك في الوجود الاعتزاليّ في الأندلس، فهو مجرّد شبح لم نعثر له على أيَّة أثر. إنّ إسناد مفاهيم المعتزلة إلى هؤلاء الأشخاص مِن الأمور المشكوك في مصداقيّتها، ولكن حتَّى لو كانت هذه الصِّفات صحيحة، **فإنَّها تظلّ قصصيَّة إلى حدّ ما**[٤].

وأيضًا ترى أنَّه إذا كان هؤلاء الأفراد قد تبنّوا نهج المعتزلة حقًّا، فإنّ مصادرنا لا تسمح لنا بتحديد ذلك على وجه الدقّة. هذا بالإضافة إلى أنَّه مِن الصَّعب بمكان قبول ما زعمه بعض المستشرقين من تأثيرات الجاحظ في رجالات الأندلس؛ نظرًا لأنّ مؤلّفات الجاحظ المعتزليّ الَّتي راجت ونفق سوقها في الأندلس **كانت أكثرها أدبيَّة، وليست أعماله اللاهوتيَّة**[٥] على وجه التحديد، ومن ثمّ فهي ليست الأعمال المميّزة بطابعها المعتزليّ[٦]. كما تنبّه هذهِ الباحثة على أنّ مدرسة المعتزلة في الأندلس بصرف

[١]- آنخيل جنالیث بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسيّ، ص٣٢٤.

[٢]- انظر: السابق، ص٣٣١.

[3]- Sarah Stroumsa,The Mutazila in al-Andalus, p84.

[4]- See: above, p83.

[5]- See: above, p85.

[٦]- وقد سبق وأن قرّر عبد القاهر بن طاهر البغداديّ (ت: ٤٢٩هـ) أنّ الجاحظ ليس له مع كثرة كتبه، ورَقةٌ في آداب الجدل ولا في أصول الدين؛ انظر: [عيار النظر في علم الجدل، تحقيق ودراسة: أحمد محمّد عروبيّ، أسفار للنشر ٢٠١٩م، ص١٢٤].

النَّظر عن المفاهيم العابرة وبعض المتعاطفين معها، لم يكنْ لها حياتها الحقيقيَّة، ولا وجودها المهمّ والمستقلّ في منطقة الأندلس، **وبالتأكيد لم تشكّل أيّ كيان يستحقّ اسم «مدرسة»**[١].

يضاف إلى كلّ ما سبق، أنَّه يمكننا التكهّن بالطرق التي وصلت بها المقتطفات المتعلّقة بالمعتزلة إلى الأندلس. لكن لا توجد أيّة مؤشّرات على الإطلاق لعدم وفرة -فضلاً عن وجودها- المصادر الأوّليَّة للمعتزلة بين المسلمين في الأندلس في هذه الفترة، ويبدو أنّ معرفة المعتزلة كانت في الغالب ذات طبيعة ثانوية: النقل الشفهيّ من نوع أو آخر، وربمّا في الواقع، من خلال الرحّالة إلى الشَّرق أو إلى شمال أفريقيا[٢].

وهي في هذا الطَّرح مسايرة للألمانيّ البارع -بحسب وصفها- جوزيف فان إس (Josef van Ess) الَّذي يرى أنَّ «مدرسة المعتزلة، الَّتي يعتقد أسين بلاثيوس أنَّه اكتشفها في الأندلس، كانت «**شبحًا فيما يتعلّق بالتأثير اللاهوتي**»"[٣].

٣. تعقيب

فيما يبدو لنا، أنَّ أبرز ما حيّر أرباب الخطاب الاستشراقيّ إزاء هذه المسألة، اختفاء المصادر المعتزليَّة في ربوع الأندلس؛ فالهجمات الَّتي استهدفت الممتلكات الثقافيَّة للمعتزلة -والعديد من المحاولات الفكريَّة العقلانيَّة من المالكيّة- كانت كفيلة أنْ تعطي الانطباع بعدم وجود تلك التيّارات في إسبانيا.

ونتّفق مع الباحثة ربيكا نوث (Rebecca Knuth) في أنَّ حملات تدمير الكُتب بعيدة كُلّ البُعد عن أنْ تكون مجرّد شرّ محض، فهي عمليّات موجّهة نحو هدف مرسوم وخطط مسوّغة بعناية في إطار الصراعات الَّتي اندلعت بين رؤى متعارضة[٤].

ولعلّ ذلك ما دفع سارة سترومسا إلى وصفها للوجود المعتزليّ في الأندلس

[1]- Sarah Stroumsa,The Mutazila in al-Andalus, p91.

[2]-See: above, p92.

[3]- See: above, p91.

[٤]- انظر: ربيكا نوث، إبادة الكتب «تدمير الكتب والمكتبات برعاية الأنظمة السياسيّة في القرن العشرين»، ترجمة: عاطف سيّد عثمان، عالم المعرفة (٤٦١)، يونيو ٢٠١٨م، ص١١.

بالشَّبح (Phantom)[١]؛ فتدمير النُّصوص لا يدلّ فقط على الانهيار الوشيك، بل أيضًا على مستقبل مُهدّد، وربمّا يمسخ الأفراد أشباحًا وعبيدًا على نحو بشع، مُستنزفًا المستودع الفكريّ والروحيّ العالميّ، ومقلّصًا الإرث الثقافيّ للبشر[٢].

رابعًا: محمّد بن عبد الله بن مسرة الجبليّ القرطبيّ (ت: ٣١٩هـ)

مثلما اختلفت الآراء حول تواجد المعتزلة في الأندلس، اختلفت أيضًا حول تأثير المعتزلة في فكر ابن مسرة القرطبيّ، على النَّحو الآتي:

أ. هناك من الباحثين مَنْ يرونه على الاعتزال: يروون أنَّه استوحى بعض آرائه مِنْ تعاليم الباطنيَّة، والأفلاطونيَّة المحدثة، والمعتزلة[٣]. وقد رأى العديد من الباحثين أنّ ابن مسرة كان معتزليًّا، مفترضين أنَّه كما في الشَّرق، لا بدّ أنْ يكون أوَّل مفكّر عقلانيّ في الغرب كان ينتمي إلى المعتزلة، أوْ كان لديه على الأقلّ ميول نحو المعتزلة وأطروحاتها[٤].

من المسلَّم به أنَّ هذا الافتراض قد يجد بعض الدَّعم في عدد من مصادر العُصُور الوسطى الَّتي تنسب إلى ابن مسرة الميول نحو المعتزلة، والَّتي مِن المحتمل أنَّه اكتسبها إمَّا مِنْ والده[٥] أوْ أثناء رحلاته الخاصّة إلى الشرَّق وشمال إفريقيا[٦].

ويرى د. كمال جعفر أنَّ تعدّد رحلات ابن مسرة إلى الشَّرق وزياراته إلى البصرة ومكّة والمدينة -والتي أقام فيها لمدّة- نقل خلالها كلّ ما استطاع مِنْ فِكر المدارس الشرقيَّة آنذاك، ولم يعد إلى وطنه إلاّ في عهد عبد الرحمن الثالث الَّذي

---

[1]- Sarah Stroumsa, The Mutazila in al-Andalus, p91, 92, 93.

[٢]- انظر: ربيكا نوث، إبادة الكتب، ص٢١.

[٣]- انظر: د. محمود علي مكّيّ، التشيّع في الأندلس، ص٢١.

[4]- Sarah Stroumsa, The Mutazila in al-Andalus, p86.

[٥]- كان والده يحبّ النظر في العقائد، مولعًا بالاتصال بحلقات المعتزلة والباطنيّة في الشرق، ومن المؤكّد أنّه أراد غرس هذه الملامح الروحيّة والدينيّة في شخصيّة ابنه. (انظر: د. جعفر، من التراث الفلسفيّ لابن مسرة، القاهرة ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م، ص١٧؛ حسن علقم، الجوانب الفلسفيّة في كتابات ابن السيّد البطليوسيّ، ص٥٥). ويقول ابن الفرضيّ عن والده: وكانَ: عبد الله متّهمًا بالْقَدَر، وكانَ خَليل القَدَريّ له صَديقاً؛ انظر: تاريخ علماء الأندلس، المجلّد الأوّل، ص٢٥٦.

[6]- Sarah Stroumsa,The Mutazila in al-Andalus, p87.

تميّز عهده السياسيّ بشيء من الحرّيَّة المدنيَّة والسياسيَّة[١].

ومن المسائل والموضوعات الَّتي نسبت إليه، وهي في جوهرها ذات صبغة معتزليّة: أنَّه ناقش الفاعليَّة البشريَّة (الاستطاعة)، تفسير القرآن (التأويل)، والإيمان بخلق القرآن، وإنكار الشفاعة النبويَّة في الآخرة.

فيرى ابن حزم الأندلسيّ: أنَّ ابن مسرة الجبلي اتفق مع المعتزلة في مسألة القدر، وأنَّه يعتقد أنَّ عِلم الله وقُدْرته مخلوقان (إنّ علم الله تعالى وقدرته صفتان محدثتان مخلوقتان)[٢].

وعنده أيضًا، أنَّ صِفات الله لا تختلف عنه «إنَّ وصف بالعلم والجود والقدرة... فهو الواحد بالحقيقة الذي لا يتكثّر بوجه ما أصلاً بخلاف سائر الموجودات، فَإِنّ الوحدانيَّات العالميّة معرّضة للتكثير إِمَّا بإجزائها وَإِمَّا بمعانيها وَإِمَّا بنظائرها وَذَات الْبَارِي متعالية عَن هَذَا كُلّه»[٣]. وهذا يذكّرنا بمذهب أبي الهذيل العلاّف المعتزليّ[٤].

ويبدو أنّ أنصار هذا الرأي استندوا إلى صريح كلام ابن الفرضيّ -مضافًا إليه ما ذكره ابن حزم آنفا-، يقول: «اتّهم بالزَّنْدقة فخرج فَارًّا، وتردّد بالمشْرِق مدّة، فاشتَغَل بملاقاة أهل الجَدَل، وأصحاب الكَلاَم، والمُعْتَزِلة، ثمّ انْصَرَف إلى الأنْدَلُس فأظهر نسْكًا وَوَرَعًا... وكان: يقوُل بالاستطاعة، وانفاذ الوعيد، ويحرّف التأويل في كثير من القرآن»[٥].

---

[١]- انظر: د. جعفر، من التراث الفلسفيّ لابن مسرة، ص٢٠. على أنّنا نبّه أنّه -أي د. جعفر- لم يجزم على انخراط ابن مسرة في أدبيّات المعتزلة بل أشار في صدر تحقيقه لتراثه ص١٨ إلى أنّ المراجع تذكر أنّه اشتغل بالجدل والمناقشات الكلاميّة وخصوصًا مع المعتزلة. كما ميّزه حتّى في اصطلاحه عن المتكلّمين؛ حيث يرى أنّ أهمّيّة رسالة الاعتبار لابن مسرة ترجع إلى أنّها تمثّل تيّارًا فكريًّا اتخذ لنفسه مصطلحًا متميّزًا عن مصطلح علماء الكلام والفلاسفة المشّائين؛ انظر: السابق ص٣.

[٢]- انظر: ابن حزم، الفصل، المجلّد الرابع، ص١٥١.

[٣]- انظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: د. نزار رضا، دار مكتبة الحياة- بيروت (بدون بيانات)، ص٦١.

[٤]- انظر: حسن علقم، الجوانب الفلسفيّة في كتابات ابن السيّد البطليوسيّ، ص٥٦.

[٥]- انظر: ابن الفرضيّ، تاريخ علماء الأندلس، المجلّد الثاني، ص٤١. ويبدو أنّ ابن مسرة شغل الدُّنيا والناس في وقته؛ يقول ابن حارث: النّاس في ابن مسرة فرقتان: فرقة تبلغ به مبلغ الإمامة في العلم والزَّهد، وفرقة تطعن عليه بالبدع لما ظهر من كلامه في الوَعْد والوَعيد، وبخروجه عن العلوم المعلومة بأرض الأنْدَلُس الجارية على مذهب التقليد والتسليم؛ انظر: السَابق، المجلّد الثَاني، ص٤٢.

وذهبت الباحثة كريستين (Kirstin) إلى أنَّ المعتزلة كان لها وجودها المبكر بالأندلس، وأنَّ ابن مسرة كان معتزليًّا تأسيسًا على والده الَّذي تأثّر بالمعتزلة وأخذ عنها، وأنَّ رحلاته إلى المشرق عرضته إلى تلك المذاهب[١]، وأنّه أُدين في المقام الأوّل؛ لكونه معتزليًّا[٢].

كما ذهب المستشرق الإسبانيّ (بالنثياPALENCIA) إلى أنَّ ابن مسرة «أوَّل مفكّر أصيل أطلعه الأندلس الإسلاميّ، وكان يستر آراءه وراء نُسكه وزهادته، وكان أبوه... يهوى آراء المعتزلة، وكان صديقا لخليل الغَفْلَة، وهو الَّذي علَّم ابنه محمّدًا علوم الدِّين والفلسفة»[٣].

غير أنَّه تردّد -بعد فقرات من هذا الكلام- فيما نسب إليه من آراء كلاميَّة، يقول: «لم تلبث الأراجيف أنْ انتشرت حول طبيعة تعاليمه، فقيل: إنَّه كان يلقّن تلاميذه بدعة الاعتزال الَّتي تقول بأنَّ الإنسان هو الفاعل الحقيقيّ لجميع ما يصدر عنه من أعمال، وأنَّ عذاب النَّار ليس عذابًا حقيقيًّا...»[٤].

وربط بروفنسال (Provencal) من جهته بين نزعة الاعتزال ونزعة الزهد الَّتي تبنّاها ابن مسرة، يقول: «كان واضحًا أنَّ مذهب المعتزلة قد صَادف بعض الانتشار في بعض العُهود، وهو يطابق ما حدث مِنْ إحياء لنزعات الزُّهد الَّتي كان ممثّلها الأساسيّ هو الفيلسوف القرطبيّا بن مسرة»[٥].

وما دمنا معنيّين بابن مسرة ومدى تأثّره بالمعتزلة، فيمكن اعتبار الأستاذ آسين بلاثيوس (Asín Palacios) هو الدَّارس الأهمّ للمذهب الكلاميّ لابن مسرة،

---

[1]- Kirstin Sabrina Dane, Power Discourse and Heresy in al-Andalus: The Case of Ibn Masarra, Institute of Islamic Studies Mcgill University Montréa, August, (2006), p76.

[2]- See: above, p74.

[٣]- انظر: آنخيل جنالیث بالانثيا، تاريخ الفكر الأندلسيّ، ص٣٢٦.

[٤]- انظر: آنخيل جنالیث بالانثيا، تاريخ الفكر الأندلسيّ، ص٣٢٧.

[٥]- انظر: موجز دائرة المعارف، تحرير: م. ت. هوتسما، ت. و. أرنولد، ر. باسيت، ر. هارتمان، ترجمة: نخبة من أساتذة الجامعات المصريّة والعربيّة، المراجعة والإشراف العلميّ: أ. د. حسن حبشي، أ. د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ، أ. د. محمّد عناني، مركز الشارقة للإبداع الفكريّ، ط١، (١٤١٨هـ - ١٩٩٨م)، المجلّد الخامس، ص١٣٤٣-١٣٤٤.

ويجمل بنا أنْ نتوقّف مليًّا مع نتائج هذه الدِّراسة.

حيث ينطلق بلاثيوس في دراسة كلّ من: التَّوحيد والتَّنزيه، والكلام على العرش، والعِلم الإلهيّ، والأخلاق والزُّهد، واكتساب النُّبوّة، والبعث والجزاء عند ابن مسرة بطريقة نقديَّة، ليصل في ختام ذلك لنتائج، أبرزها[١]:

١. كانت الآراء الكلاميَّة لابن مسرة ذات أصل باطنيٍّ واعتزاليّ[٢].

٢. ميَّز ابن مسرة بين ضربين من العِلم الإلهيّ، وهو تمييزٌ تابعٌ لمذهبه المعتزليّ في حرّيَّة الإرادة[٣].

٣. كان ابن مسرة يعلِّم مذهبًا في الزُّهد يقوم على التطهّر من كلّ شيء جسديّ؛ فأنكر الثَّواب والعقاب الحِسِّيَّين ليحفظ على الآخرة روحانيّتها الخالصة[٤].

٤. مسألة العرش منذ نشأة عِلم الكلام الإسلاميّ واحدة من الموضوعات الجدليَّة الَّتي ميّزت في حدّة بين المشبهة والمعتزلة، فهؤلاء الأخيرون، كما هو شأن الباطنيَّة والفلاسفة، قد نشدوا في المجاز أيسر طريق للتخلُّص مِنْ شناعات النُّصوص الَّتي يعتمد عليها المشبّهة ومن وافقهم[٥].

ويبدو أنَّ كلّ هذه النتائج كانت مؤيّدة للنتيجة النهائيّة الَّتي رغب المستشرق بلاثيوس في التأكيد عليها، وهي: أنَّ ابن مسرة، مِنْ وراء مظهر إسلاميّ مِن الاعتزال أوْ الباطنيَّة، كان المدافع والدَّاعية داخل إسبانيّة المسلمة إلى المذهب الأفلوطينيّ لأنباذوقليس - المنحول، وإلى أخصّ مقالة فيه، وهي التَّرتيب الهرميّ للجواهر الخمسة، وعلى رأسها المادّة الأولى الروحانيَّة[٦].

ب. وهناك مَنْ يرونه على غير ذلك الاتجاه الفكريّ: ففي المقابل، هناك من يُخرج

[١]- انظر: آسين بلاثيوس، ابن مسرة ومدرسته، ص١٥٧ وما بعدها.

[٢]- انظر: السابق، ص١٥٩.

[٣]- انظر: آسين بلاثيوس، ابن مسرة ومدرسته، ص١٧٣.

[٤]- انظر: السابق، ص١٨٨.

[٥]- انظر: السابق، ص١٦٢-١٦٣.

[٦]- انظر: السابق، ص١٨٩.

ابن مسرة من دائرة الاعتزال رغم النُّصوص الصريحة الواردة في ذلك؛ حيث ترى سارة سترومسا (Sarah Stroumsa) أنَّ الرسائل الَّتي اكتشفها د. محمّد كمال جعفر في السبعينيّات ونشرها «تثبت بإسهاب أنَّ ابن مسرة لم يكنْ معتزليًّا، وأقرَّت بما لا يدع مجالاً للشكّ بطبيعة الأفلاطونيَّة المحدثة[١] ووجودها فِعلاً في فلسفته وتصوّفه»[٢].

كما تؤكّد أنَّه وبصرف النَّظر عنْ أتباعه وما لاقوه مِن اضطهاد «لكن **ما يمكن قوله بكلّ تأكيد هو أنَّهم أيضًا لم يكونوا مُعْتزلة**»[٣].

وتابعتها في رأيها الباحثة إليا إلياهو (Ayala Eliyahu)؛ حيث ترى أنَّ كتابات ابن مسرة الصُّوفيَّة والفلسفيَّة مُسْتوحاة من الأفلاطونيَّة المحدثة[٤]. ولم تصّرح في دراستها ولو لمرّة واحدة عن أثر الاعتزال في فلسفته، كما لو كانت تلك الآثار غير موجودة حتّى تذكرها.

وفي السياق نفسه، تذهب زابينه شميتكه (Sabine Schmidtke) وهي في معرض ذكرها للأشخاص الذين عرّفهم ابن حزم الأندلسيّ بأنَّهم مُعْتزلة، تقول: «باستثناء ابن مسرة ومنذر بن سعيد البلوطيّ، وكلاهما بالتأكيد ليسا من المعتزلة، ولا نملك أيًّا من كتابات أيّ منهما، ومن المستحيل التَّحقّق من انتماءاتهما العقديَّة على أساس الملاحظات المشوّشة الَّتي أدلى بها ابن حَزم»[٥].

خامسًا: القرّاؤون في الأندلس وتأثّرهم بالمعتزلة

لم تتوقّف تأثيرات المعتزلة الفكريَّة على المتكلّمين المسلمين فحسب، بل تعدّت إلى طوائف اليهود المختلفة في فترة من الزمن، حتَّى أضحت الطائفة الربّانيَّة داعمة

[1]- Sarah Stroumsa, 'Ibn Masarra and the Beginnings of Mystical Thought in al-Andalus', in P. Schäfer (ed.), Mystical Approaches to God: Judaism, Christianity and Islam, München, (2006), pp. 97- 112.

[2]- Sarah Stroumsa, The Mutazila in al-Andalus, p87.

[3]- See: above, p8788-.

[4]- Ayala Eliyahu, Muslim and Jewish Philosophy in al-Andalus: Ibn al-S□d al-Ba□alyaws□ and Moses ibn Ezra,13th Conference of the Society for Judeo-Arabic Studies, Cordoba (2007), p51.

[5]- Schmidtke, IbnHazm's Sources on Ash'arism and Mu'tazilism, p381.

ودارسة ومؤيّدة لمذهب القاضي عبد الجبّار (ت: ٤٢٩هـ/ ١٠٢٥م). وفي المقابل الطائفة القرّائيّة منتصرة لمعاصره في اعتقاده، وهو أبو الحسين البصريّ (ت: ٤٣٦هـ/ ١٠٤٤م)[١].

أدرك كُتّاب اليهود وفلاسفتهم تلك الامتدادات الاعتزاليّة بين أبناء جلدتهم، يقول موسى بن ميمون (ت: ٦٠٣هـ/ ١٢٠٥م) في «دلالته»: «أمّا النزر اليسير الذي تجده من الكلام في معنى التوحيد وما يتعلّق بهذا المعنى لبعض الجاؤنيّين وعند القرّائين، فهي أمور أخذوها عن المتكلّمين من الإسلام، وهي نزر جدًّا بالإضافة إلى ما ألّفته فرق الإسلام في ذلك. واتفق أيضًا أنّ أوّل ابتداء الإسلام بهذه الطريقة كانت فرقة ما، وهم المعتزلة فأخذوا عنهم أصحابنا ما أخذوا، وسلكوا في طريقهم»[٢].

وقد تناول أرباب الخطاب الاستشراقيّ هذه الجدليَّة -ولم يختلفوا فيما بينهم من امتدادات المعتزلة في الفكر القرّائيّ في الأندلس على نحو كبير-، وذلك على النَّحو الآتي:

١. جريجور شفارب (Gregor schwarb) حيث يرى أنَّ أصول اليهود القرّائين في المغرب والأندلس ليست واضحة بشكل جيّد، وكانت موضوع بحث فيه تكلّف، فهناك كثير من النقولات التي تدلّ على حضور كبير للقرّائين في القرن الحادي عشر والثاني عشر الميلاديّين، ولكن طبيعة فرقة القرائيّة بدقّة تبقى غامضة[٣].

واتساقًا مع هذه الرؤية، يرى شفارب أنّ ما نعرفه عنهم هو فقط ما كتبه اليهود الربّانيّون فحسب في تلك الفترة... والمعطيات المقدّمة من طرف العديد من الأعلام الربّانيّين في القرن الثاني عشر الميلاديّ، ومن بينهم يهودا اللاوي (ت: ١١٤١م)،

[١]- لمزيد من التفاصيل الدقيقة عن طائفتي القرّائين والربّانيّين، ومدى تأثّرهم بالنتاج الاعتزاليّ وفلسفة المعتزلة العقليّة؛ ينظر: د. عادل سالم عطيّة، الثيولوجيا عند يعقوب القرقسانيّ القرّائيّ اليهوديّ والامتداد الإسلاميّ فيها، مجلّة كلّيّة دار العلوم، جامعة القاهرة، العدد (١٠٧) أكتوبر ٢٠١٧م، ص٤٥ وما بعدها.

[٢]- انظر: موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، عارضه بأصوله العربيّة والعبريّة وقدّم له: د. حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينيّة - القاهرة (بدون بيانات)، ص١٨٠. غير أنّه ينفي تأثّر اليهود بالأشاعرة، يقول: حدثت في الإسلام فرقة أخرى وهم الأشعرية وحدثت لهم آراء أخرى، لا تجد عند أصحابنا من تلك الآراء شيئًا، لا لأنّهم اختاروا الرأي الأوّل -أي رأي المعتزلة- على الرأي الثاني، بل لما اتفق أن أخذوا الرأي الأوّل وقبلوه وظنّوه أمرًا برهانيًّا؛ انظر: السابق، ص١٨٠.

[٣]- انظر: جريجور شفارب، المعتزلة في عصر ابن رشد، ترجمة: د. يوسف مدراري، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانيّة، العدد ١٠، صيف ٢٠٢٠م، ص٢٣٣-٢٣٤.

وموسى بن عزرا (ت: ١١٣٨م)، ويوسف بن صديق (ت: ١١٤٩م)، وأبراهام بن عزرا (ت: ١١٦٧م)، وابن ميمون (ت: ١١٨٠م) تظهر أنّ القرّائين قد أثّروا في الأوساط اليهوديّة في الأندلس في القرن الثاني عشر الميلاديّ[١].

ويبدو لنا أنّ من بين عوامل تأثّر القرّائين بالفلسفة الإسلاميّة وعلم الكلام المعتزليّ اختيارهم مدينة قرطبة مركزاً لهم؛ فقد كانت قرطبة تعجّ بالعلماء والفقهاء والفلاسفة المسلمين ممّا جعلها مركزاً لإنعاش الدراسات اليهوديّة وازدهارها... وقد دفعهم إلى اختيار هذه المدينة مركزاً ثقافيًّا لهم وجود مكتبة غنيّة تضم آلاف المخطوطات في مختلف أنواع الفنون والعلوم والآداب[٢].

٢. ويرى الباحث ديفيد اسكلر (David Sklare) أنَّ هناك أدلّة على إلمام القرّائين بمدرسة المعتزلة واهتمامهم بها، من بين هذه الأدلة: الربّانيّ يهوذا هاليفي (ت: ١١٤١م) (Judah Halevi) ففي كتابه "الخزري"،[أو «الحُجَّة والدَّليل في نصر الدِّين الذَّليل»[٣]]، إذ يصف تعاليم الكلام بشيء من التفصيل. **ومن الواضح أنّ المجتمع القرّائيّ في الأندلس لم يكن كبيراً، ولكن يجب أنْ يكون كبيراً بما يكفي لجذب انتباه المؤلّفين الربّانيّين**[٤].

ولا يخفى أنَّ المجتمع القرّائيّ شكّل ثورة فكريّة على التقاليد اليهوديَّة الربّانيَّة في الأندلس بفعل عقلانيَّة المعتزلة واستعمالها في تفسير النُّصوص الدينيَّة، الأمر الذي دفع اللاوى هاليفي إلى الردّ عليهم محاولاً تزييف مقولاتهم.

غير أنَّه في هدمه للقرّائيَّة، هدم القرّائيَّة والربّانيَّة معًا، وأفصح -على الرغم من حرصه على الإخفاء- عن عوامل التمرّد الكامنة في ذاته تجاه اليهوديَّة التي تحفل بالكثير من الشَّرائع المتناقضة للعقل. فقد أخذ اليهود في هذا العصر يفسّرون بعض

[١]- انظر: جريجور شفارب، المعتزلة في عصر ابن رشد، ص٢٣٤.

[٢]- انظر: محمّد بحر عبد المجيد، اليهود في الأندلس، الهيئة المصريّة العامّة للتأليف والنشر، ١٩٧٠م، ص٢٢.

[٣]- فرغ من تأليفه قبل سنة ٥٢٤هجريّة، أمّا سبب تسمية الكتاب بالخزريّ، فربّما يكون مرجعه أنّ يهوذا هاليفي استشهد في ردّه على منتحل الكفر بحادثة تهود ملك الخزر أو بآراء ملك الخزر في اليهوديّة وفي العمل الذي يرضي عنه الربّ؛ انظر: الحجّة والدليل في نصر الدين الذليل، ترجمة: ليلى إبراهيم أبو المجد، إشراف: حسن حنفي، أحمد هويدي، المركز القوميّ للترجمة- القاهرة، ط١/٢٠١٤م، من مقدّمة الترجمة، ص٧٨.

[4]- David SKLARE: Mutazili Trends In Jewish Theology, p173.

الشَّرائع تفسيراً عقليًّا عملاً بما روّجته الفلسفة الأرسطيَّة والإسلاميَّة من تغليب العقل وتحكيمه في كلّ الأمور[١]. ويبدو أنَّه أخذ من المنهل المعتزليّ نفسه الَّذي أخذت منه القرّائيّة الَّتي ناصبها العداء.

أمَّا يوسف بن صديق[٢] (ت: ٥٤٣هـ/ ١١٤٩م) الَّذي كتب واستشهد في كتابه «الكون الأصغر» باللغة العربيَّة في منتصف القرن الثَّاني عشر بقرطبة، فقد عرف معظم المذاهب الكلاميَّة الَّتي معظمها مِنْ مصادر قرّائيَّة. ففي كتابه الكون الأصغر، يذكر ثلاث مرّات كِتاب يوسف البصير[٣] (كتاب التمييز): مرّتين عِند مناقشته للصِّفات الإلهيَّة، ومرَّة واحدة -مطوّلة- على فِكرة العِوض[٤]. يضاف إلى ذلك، أنَّه وفي أغلب الأحيان، يشير اليهود الأندلسيّون (الربّانيّون) إلى المعتزلة -أو يستشهدون بمصادر المعتزلة- في سياق جدالهم مع القرّائين.

٣. وتقترح ستروسما (Stroumsa)[٥] أنّنا حتَّى نفهم وجود القرّائيّة في الأندلس وطبيعتها، يجب أنْ نعود إلى بدايات الحركة القرّائيّة في الشَّرق؛ فمن المحتمل أنْ يُعزى التبلور المبكر للقرّائيّة كحركة إلى دانيال القومسيّ[٦] (توفّى في ٩٤٦م) في القرن العاشر الميلاديّ، لكنّ العديد من المصادر (خاصّة المصادر الجدليَّة) ربطت ظهور القرّائيّة بشخصيّة القرن الثامن: عنان بن داود[٧].

وهنالك عدد غير قليل من المصادر اللاحقة تشهد على وجود مجتمع قرّائيّ قويّ

[١]- انظر: هاليفي، الحجّة والدليل في نصر الدين الذليل، من مقدّمة الترجمة، ص١٠٠.

[٢]- أبو عمر يوسف بن صديق المتوفّي سنة ٥٤٣هـ/ ١١٤٩م، كان قاضي اليهود في قرطبة. انظر: بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسيّ، ص٥٧٧.

[٣]- كان منحازًا لمذهب القاضي عبد الجبّار المعتزليّ، وله ردود على مذهب أبي الحسين البصريّ المعتزليّ، وبخاصّة في مسألة براهين الوجود الإلهيّ.

[4]- David SKLARE: Mutazili Trends In Jewish Theology

[5]- Sarah Stroumsa, TheMutazila in al-Andalus, p93.

[٦]- دانيال الدامغاني وهو المعروف بالقومسيّ، وصفه القرقسانيّ بأنّه كان من منتحلي النظر، فكلّ ما أظهره له النظر، وساقه إليه البحث، وأوجبته عليه الحجّة - انتقل إليه واتخذه... لكنّه لم يرتض في المعقول بل ينكره، ويعيب أهله في كتبه، وكان يزعم أنّ اسم الملائكة يقع على الأجسام التي يفعل الله بها الأفعال.. [الأنوار والمراقب، تحقيق: حسين عبد البديع حسين، مراجعة ودراسة: أحمد محمود هويدي، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب ٢٠١٩م، ص٣٢، وأيضًا: ص١٠٢].

[٧]- عنان أو عانان رأس الجالوت، وذلك في أيّام أبي جعفر المنصور، وكان عالمًا بأقوال الربّانيّين؛ انظر: [القرقسانيّ، الأنوار والمراقب، ص٤١].

في الأجزاء الشماليَّة من الأندلس، وتشير إلى استمرار وجوده حتَّى النصف الثَّاني من القرن الثَّاني عشر. فقد تمّ ذكر القرّائين من قبل الشَّاعر ورجل الدولة اليهوديّ في القرن العاشر صموئيل اللاوي بن يوسف الناجيد[١]، والمؤلّف الربّانيّ إبراهام بن داود.

ويشير المؤلّفون اليهود في الأندلس في القرن الثاني عشر (مثل: يوسف بن صديق، وإبراهام بن عزرا، ويهوذا هاليفي) إلى القرّائين ويتجادلون معهم، ويستشهدون كثيرًا باقتباسات من مؤلّفاتهم.

وسواء أكان هذا الجدل المستمرّ يثبت أو لا يثبت وجود مجتمع قرّائيّ كبير في القرن الثاني عشر في شبه الجزيرة الإيبيريّة -كما جادل بعض الباحثين- أو مجرّد وجودهم وإلمامهم بأفكارهم، **فمن الواضح أنّهم ظلّوا يمثّلون وجودًا ذا مغزى في مخيّلة المؤلّفين اليهود الأندلسيّين في القرن الثاني عشر الميلادي**[٢].

ويخبرنا ابن داود أنّه في القرن الحادي عشر، أرسل المجتمع القرّائيّ في الأندلس أحد أفراده القرّائين، وهو (Abū l-Ṭaras) إلى جماعة القرّائين النابضة بالحياة فكريًّا في القدس. وبحسب ابن داود، فعند عودته إلى الأندلس، جُلِبت معه كتب لاهوتيّة مهمّة[٣].

ويذكر على وجه التحديد، كتب يشوع بن يهودا، وهو عالم لاهوت قرّائيّ، غزير الإنتاج، ومفسّر ولغويّ، كان (مثل غيره من القرّائين) من أتباع مدرسة المعتزلة[٤]. وتحتوي كتبه على اقتباسات مطوّلة لأعمال أساتذة المدرسة المعتزليّة، ومن المحتمل جدًّا أن يكون هذا المبعوث، أو المبعوث اللاحق، قد أحضر معه أيضًا نسخًا أصليّة من أعمال أساتذة مسلمين[٥].

---

[١]- عرف في العربيّة باسم إسماعيل بن يوسف بن النغريلة (٩٣٣-١٠٥٥م).

[2]- Sarah Stroumsa,The Mutazila in al-Andalus, p95.

[3]- See: above, p95 -96.

[٤]- لم يكن تأثير المعتزلة منحصرًا في طائفة القرّائين فحسب، بل للمعتزلة حضور كبير في أعمال الربّانيّين، يدلّ على ذلك بوضوح لدى الربي صموئيل بن حفني في القرن العاشر الميلاديّ.

[5]- Sarah Stroumsa,The Mutazila in al-Andalus, p95 -96.

وهكذا يقدّم المجتمع القرّائيّ في الأندلس رابطًا محدّدًا يمكن أن يفسّر إدخال مجموعة كبيرة من الكتب والأفكار المعتزليّة إلى منطقة الأندلس، ليس فقط كمفاهيم أو شائعات قلقة، ولكن كأعمال كاملة تحتوي على تعاليم متماسكة[١].

خاتمة

كانت ولا تزال فكرة الوجود المعتزليّ في الأندلس وامتداداتها في المذاهب اليهوديّة محيّرة للغاية، وعليها مثار الجدل بين الدارسين في مجال علم الكلام الإسلاميّ (تأييدًا ورفضًا). فهل كانت تلك الفِرقة ذات صدى واهن يكاد لا يُحسّ أم هي نحلة كوَّنت لنفسها مدرسة فكريّة تجادل كما جادت بالمشرق!

وفيما يخصّ وجود المعتزلة في الأندلس: تراوحت آراء أرباب الخطاب الاستشراقيّ حول تلك المسألة ما بين رفض وقبول، على النحو الآتي:

١- **الرفض والتشكّك:** يرى أنّ المعتزلة لم تنفذ إلى الأندلس على أيّة حال، وحتّى وإن نفذت لم يُحسّ بوجودها. وأبرز من تبنّوا هذه الرؤية: دي بور، وفان إس، وسارة سترومسا، وزابينه شميتكه. وتعلّل بعضهم بما أورده ابن رشد القرطبيّ عندما صرّح بأنّ كتب المعتزلة لم تصلهم في بلدانهم.

٢- **القبول والتأييد:** يرى أنصار هذا الرأي أنّ المعتزلة كان لها موطئ قدم في الأندلس، وظهرت أوّل ما ظهرت بأثر من عدوى كتابات الجاحظ المعتزليّ، وأنّ العديد من علماء الأندلس ممّن تأثروا بالمعتزلة أرسوا من جانبهم أسس مدرسة أندلسيّة معتزليّة. وأبرز من تبنّوا هذه الرؤية: ليفي بروفنسال، وآثين بلاثيوس، ولومبا فوينتيس، وكروث إيرناندیث، وآنخيل بالانثيا، وماريبل فييرو.

[١]- توصّل جريجور شفارب إلى استنتاج مماثل («المعتزلة في عصر ابن رشد» ص٢٣١-٢٣٥)، الذي يجادل بأنّ «نقل الفكر المعتزليّ إلى الغرب كان أوّلاً وتوسّطت قبل كلّ شيء يهود قرّائين من الأندلس الذين درسوا في القدس وأعادوا كتابات معلّميهم إلى شبه الجزيرة الإيبيريّة «؛ وقارن:

Sarah Stroumsa, The Mutazila in al-Andalus, p95.

لائحة بأهمّ المصادر والمراجع

أوّلًا: المصادر والمراجع العربيّة

١. آسينبلاثيوس، ابن مسرة ومدرسته "أصول الفلسفة الإسبانيّة الإسلاميّة"، نقله عن الإنكليزيّة مع تعليقات وملحقات: د. عبد الرازق محمّد، تقديم: خالد محمّد عبده، مركز إحياء للبحوث والدراسات- القاهرة، ط١، ١٤٤٢هـ - ٢٠٢١م.

٢. آنخيل جناليث بالانثيا، تاريخ الفكر الأندلسيّ، ترجمة: حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينيّة، ١٩٥٥م.

٣. ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء، تحقيق: د. نزار رضا، دار مكتبة الحياة- بيروت (بدون بيانات).

٤. ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، عنى بنشره وصحّحه ووقف على طبعه: السيّد عزت العطّار الحسينيّ، مكتبة الخانجي- القاهرة، ط٢/ ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٥. ابن تيميّة، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: د. محمّد رشاد سالم، جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة، المملكة العربيّة السعوديّة، ط٢/ ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

٦. ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي - القاهرة ١٣٤٨هـ.

٧. ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسيّ، تحقيق: إحسان عبّاس، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت ط٢/ ١٩٨٧م.

٨. ابن رشد، مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، تحقيق: د. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصريّة، ط٢/ ١٩٦٤م.

٩. جريجور شفارب، المعتزلة في عصر ابن رشد، ترجمة: د. يوسف مدراري، دوريّة نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانيّة، العدد ١٠، صيف ٢٠٢٠م.

١٠. حسن عبد الرحمن علقم، الجوانب الفلسفيّة في كتابات ابن السيّد البطليوسيّ، دار

البشير- عمان، ط١/ ١٤٠٨هـ ١٩٩٨م.

١١. خالد بن عبد الكريم البكر، فكر المعتزلة في الأندلس: الاتجاه الكلاميّ في الأندلس حتّى نهاية عصر الخلافة الأمويّة (ق٢-٥هـ/ ٨-١١م)، الكويت: مجلّة عالم الفكر، المجلد ٤٣، ٢٠١٤م.

١٢. ديبور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربيّة وعلّق عليه: د. محمّد عبد الهادي أبو ريدة، بيروت: دار النهضة العربيّة، ط٥/ ١٩٨١م.

١٣. ربيكا نوث، إبادة الكتب «تدمير الكتب والمكتبات برعاية الأنظمة السياسيّة في القرن العشرين»، ترجمة: عاطف سيّد عثمان، عالم المعرفة (٤٦١)، يونيو ٢٠١٨م.

١٤. طه عبد المقصود عبد الحميد أبو عبية، الحضارة الإسلاميّة "دراسة في تاريخ العلوم الإسلاميّة"، المجلّد الثاني، دار الكتب العلميّة - بيروت ٢٠٠٤م.

١٥. عبد القاهر البغداديّ، عيار النظر في علم الجدل، تحقيق ودراسة: أحمد محمّد عروبي، أسفار للنشر٢٠١٩م.

١٦. عبد المجيد عبد السلام المحتسب، موقف ابن جُزَيّ الكلبيّ الأندلسيّ من المعتزلة في تفسيره لكتاب التسهيل لعلوم التنزيل، مجلّة دراسات- العلوم الإنسانيّة والتراث، الجامعة الأردنيّة، مج١١، ع٤، نوفمبر ١٩٨٤م.

١٧. عادل سالم عطيّة، الثيولوجيا عند يعقوب القرقسانيّ القرّائيّ اليهوديّ والامتداد الإسلاميّ فيها، مجلّة كلّيّة دار العلوم، جامعة القاهرة، العدد (١٠٧) أكتوبر ٢٠١٧م.

١٨. القرقسانيّ، الأنوار والمراقب، تحقيق: حسين عبد البديع حسين، مراجعة ودراسة: أحمد محمود هويدي، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب ٢٠١٩م.

١٩. كروث إيرناندیث، تاريخ الفكر في العالم الإسلاميّ، المجلّد الثاني، ترجمة: عبد العال صالح، مراجعة: جمال عبد الرحمن، تقديم: عبد الحميد مدكور، المركز القوميّ للترجمة- القاهرة، ط٣/ ٢٠١٣م.

٢٠. ليفيبروفنسال، المذهب المالكيّ في الأندلس وإسهامات المذاهب الأخرى، ضمن كتاب: "الحضارة العربيّة في إسبانيا"، ترجمة: الطاهر أحمد مكيّ، ط٣/ دار المعارف- القاهرة (١٤١٤هـ - ١٩٩٤م).

٢١. موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، عارضه بأصوله العربيّة والعبريّة وقدّم له: د. حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينيّة - القاهرة (بدون بيانات).

٢٢. محمّد كمال جعفر، من التراث الفلسفيّ لابن مسرة، القاهرة (١٤٠٢هـ -١٩٨٢م).

٢٣. محمود علي مكيّ، التشيّع في الأندلس منذ الفتح حتّى نهاية الدولة الأمويّة، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينيّة، ط١/ ٢٠٠٤م.

٢٤. موجز دائرة المعارف، تحرير: م. ت. هوتسما، ت. و. أرنولد، ر. باسيت، ر. هارتمان، ترجمة: نخبة من أساتذة الجامعات المصريّة والعربيّة، المراجعة والإشراف العلميّ: أ. د. حسن حبشيّ، أ. د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ، أ. د. محمّد عنانيّ، مركز الشارقة للإبداع الفكريّ، ط١/ ١٤١٨هـ ١٩٩٨م.

٢٥. يهوذا هاليفي، الحجّة والدليل في نصر الدين الذليل، ترجمة: ليلى إبراهيم أبو المجد، إشراف: حسن حنفيّ، أحمد هويدي، المركز القوميّ للترجمة- القاهرة، ط١/ ٢٠١٤م.

ثانيًا: المراجع الأجنبيّة

1. Ayala Eliyahu, Muslim and Jewish Philosophy in al-Andalus: Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī and Moses ibn Ezra, 13th Conference of the Society for Judeo-Arabic Studies, Cordoba (2007).

2. David SKLARE: Mutazili Trends In Jewish Theology- A Brief Survey İslâmî İlimlerDergisiMu'tezileÖzelSayısı, Yıl 12, Cilt 12, Sayı 2, Güz (2017).

3. Joaquín Lomba Fuentes, La filosofíaislámica en Zaragoza, Publicado por.

Editorial: Diputación General de Aragón. Departamento de Cultura y Educación (1987).

4. Kirstin Sabrina Dane, Power Discourse and Heresy in al-Andalus: The Case of Ibn Masarra, Institute of Islamic Studies Mcgill University Montréa, August (2006).

5. Maribel Fierro, La heterodoxia en al-Andalusdurante el periodoomeya, Madrid: Instituo Hispano-Arabe de Cultura (1987).

6. Maribel Fierro, Unidadreligiosa, prácticas y escuelas, Los Reinos de Taifas: Al-Andalus en el siglo XI., ed. María Jesús Viguera Molíns, Madrid: Espasa-Calpe (1994).

7. Sarah Stroumsa, The Mutazila in al-Andalus: The Footprints of a Phantom, Intellectual History of the IslamicateWorld 2, BRILL (2014).

8. Sarah Stroumsa, 'Ibn Masarra and the Beginnings of Mystical Thought in al-Andalus', in P. Schäfer (ed.), Mystical Approaches to God: Judaism, Christianity and Islam, München, (2006).

9. Schmidtke, Ibn Hazm's Sources on Ash'arism and Mu'tazilism, Within a book:IbnHazm of Cordoba: the life and works of a controversial thinker, Leiden (2013).

تمثّلات مغرب نهاية القرن ١٩ وبداية القرن ٢٠ بعيون رحّالة إيطاليّة

جلال زين العابدين(*)

الملخّص

يكتسي كتاب «ذكريات شخصيّة لحياة حميميّة بالمغرب» للمؤلّفة الإيطاليّة «مدالينا شيزوتي فرارا» أهمّيّة بالغة ضمن كتب الرحلات التي تناولت الفترة ما قبل الاستعماريّة من تاريخ المغرب، وتكمن أهمّيّته في تمثّل أدب الرحلة النسويّ للمجال والنّاس خلال مرحلة مهمّة من تاريخ مغرب نهاية القرن ١٩ وبداية القرن ٢٠؛ مرحلة تميّزت باشتداد الضغوط الأجنبيّة على المغرب، وبتأزّم أوضاعه الداخليّة، نتيجة الفراغ السياسيّ الذي خلّفته وفاة السلطان المولى الحسن، وتعيين سلطان يفتقر التجربة والحنكة الكافيين لتسيير مرحلة مفصليّة في مسار المغرب المستقلّ.

وبما أنّ الاهتمام بالرحلات انصبّ أساسًا على ما دوّنه الرحّالة والمستشرقون الفرنسيّون والإنجليز وبدرجة أقلّ الإسبان، مقابل إغفال ما ألّفه المستشرقون والرحّالة من جنسيّات أخرى. فإنّنا نروم تسليط الضوء على تمثّلات أدب الرحلة النسويّ (الإيطاليّ) للمغرب والمغاربة، عبر قراءة نقديّة لرحلة مدالينا شيزوتي فرارا

*ـ أستاذ التاريخ المعاصر والراهن، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بنمسيك، جامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء.

التي زارت المغرب سنة ١٨٩٧م وغادرته سنة ١٩٠٠م، ومحاولة تفكيك خطابها، الذي في نظرنا لم يختلف عن خطاب أغلب الرحّالة الأوروبيّين الممجّد للمركزيّة الأوروبيّة والمبُخِّس للهويّات الثقافيّة للشعوب غير الأوروبيّة.

الكلمات المفتاحيّة: الرحلة النسائيّة - المغرب - الذات، الآخر، التمثّل، الاستشراق، ذكريات.

المقدّمة

تردّد على المغرب خلال النصف الثاني من القرن ١٩ العديد من الرحّالة من مختلف المشارب والأصول، ومن شتّى الخلفيّات الإيديولوجيّة والمرجعيّات الفكريّة، والذين لم يألوا جهدًا في جمع ما تيسّر لهم من معلومات ومشاهدات وانطباعات، وتدوينها في نصوص رحليّة اختلط فيها الذاتيّ بالموضوعيّ، والحقيقيّ بالخياليّ، والمألوف بالعجائبيّ.

وقد شكّلت النصوص الرحليّة -رغم الطابع الإيديولوجيّ والخلفيّة الاستعماريّة لأغلبها- أرضيّة غنيّة للباحثين من مختلف التخصّصات؛ نظرًا لما تزخّر به من معلومات جغرافيّة واقتصاديّة واجتماعيّة، ناهيك عن ما توفّره من معرفة أنتربولوجيّة وإثنولوجيّة ودينيّة حول كلّ ما يتعلّق بالعقليّة المغربيّة، حيث تحوي إضافة إلى تجارب مؤلّفيها الشخصيّة في المغرب، معطيات ومعلومات عن علاقتهم بالمغاربة، ووصفًا لعوائدهم وتقاليدهم، وأنماط تفكيرهم وعيشهم وأنشطتهم، وعلاقتهم بالمخزن.

وبما أنّ الاهتمام بالرحلات انصبّ أساسًا على ما دوّنه الرحّالة والمستشرقون الفرنسيّون والإنجليز، وبدرجة أقلّ الإسبان، مقابل إغفال ما ألّفه المستشرقون والرحّالة من جنسيّات أخرى، فإنّنا نروم من خلال هاته المساهمة استجلاء الصورة التي نسجت عن المغرب من طرف كتاب الرحلة الإيطاليّين، عبر قراءة نقديّة لرحلة «مدالينا شيزوتي فرارا»[١] التي زارت المغرب سنة ١٨٩٧م وغادرته سنة ١٩٠٠م، ومحاولة تفكيك خطابها، الذي في نظرنا لا يختلف عن خطاب أغلب الرحّالة

[١]- مدالينا شيزوتي فرارا، ذكريّات شخصيّة لحياة حميميّة بالمغرب، ترجمة: مصطفى نشاط ورضوان ناصح، الطبعة الأولى، مطابع الرباط نت، ٢٠١٩.

الأوروبيّين الممجِّد للمركزيّة الأوروبيّة والمُبَخِّس للهويّات الثقافيّة للشعوب غير الأوروبيّة.

السياق التاريخيّ لرحلة مدالينا شيزوتي

تعود وقائع هذه الرحلة إلى نهاية القرن ١٩ وبداية القرن ٢٠، وهي الفترة التي عرف فيها المغرب تحوّلات مهمّة وحاسمة ناتجة أساسًا عن اشتداد الضغوط الاستعماريّة والاحتكاك بالأوروبيّين، كما اتّسمت هذه المرحلة كذلك بتأزّم أوضاعه الداخليّة، نتيجة الفراغ السياسيّ الذي خلّفته وفاة السلطان المولى الحسن سنة ١٨٩٤م، وتعيين سلطان يفتقر إلى التجربة والحنكة الكافيتين لتسيير مرحلة مفصليّة في مسار المغرب المستقلّ.

حلّت «شيزوتي» بالمغرب رفقة زوجها سنة ١٨٩٧م؛ أي بعد ثلاث سنوات من وفاة المولى الحسن؛ السلطان الذي حرص على مستوى تدابيره الخارجيّة سنّ سياسة مرتكزة على تنويع العلاقات مع الدول الأوروبيّة، وعدم الاقتصار على دولة واحدة سواء من الناحية السياسيّة، أو الدبلوماسيّة، أو العسكريّة أو الاقتصاديّة؛ وذلك للّعب على تناقضات هذه القوى وتضارب مصالحها[١]، ومن هنا جاء انفتاحه على إيطاليا[٢] وقيامه بنسج علاقات دبلوماسيّة وعسكريّة معها، حيث كان ينظر إليها كونها أقلّ شراسة من القوى الاستعماريّة الأخرى، وليست لها أطماع مباشرة في المغرب، ويمكن تسخيرها لضمان توازن القوى[٣]. وفي هذا السياق، وصلت سفارة ستيفانو سكوفاصو (Stefano Scovasso) إلى المغرب عام ١٨٧٦م؛ وهي أوّل سفارة إيطاليّة إلى المغرب بعد انتهاء

[١]- محمّد مخطاري، «مغرب نهاية القرن ١٩ في عيون إيطاليّة دراسة مقارنة لكتابي «المغرب» لدى أميتشيش و«في المغرب» للينا مدالينا فرارا»، الرحلة والغيريّة، مؤلّف جماعيّ من تنسيق عبد الرحيم بنحادة وخالد شكراوي، منشورات كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم ١٤٨، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، ٢٠٠٨، ص١١٦.

[٢]- لم تخف مدالينا شيزوتي إعجابها بشخصيّة السلطان المولى الحسن؛ إذ اشادت به كثيرًا، وثمّنت خطوة انفتاحه على إيطاليا، حيث قالت: «...مولاي الحسن، أحد أكبر أذكياء ملوك المغرب الذي خطّط كما ذكرت عدّة مرّات لنقل بلده اعتمادًا على وسائله الخاصّة إلى مستوى البلدان المتمدّنة، وظنّ أنّ الإيطاليّين كانوا الأدوات الأنسب لتحقيق أهدافه؛ لأنّهم لم تكن لديهم بالمغرب أطماع كما هو حال فرنسا وإنجلترا وإسبانيا، وبالتالي لن يقوضوا استقلال المغرب» (فرارا، ص١٤٠) .

[٣]- بهيجة سيمو، الإصلاحات العسكرية بالمغرب ١٨٤٤-١٩١٢، منشورات اللجنة المغربيّة للتاريخ العسكري، سلسلة رسائل وأطروحات رقم ١، المطبعة الملكية، الرباط، ٢٠٠١، ص٢٥٨.

إيطاليا من تحقيق وحدتها سنة ١٨٦١م. وقد أسفرت المباحثات بين السلطان المولى الحسن وسكوفاصو عن الاتّفاق على إرسال طلبة مغاربة إلى إيطاليا، وإقامة مصنع للسلاح في فاس بخبرات إيطاليّة، أطلق عليه فيما بعد «الماكينة». وقد وضع المشروع تحت إشراف بعثة عسكريّة إيطاليّة وصلت إلى المغرب سنة ١٨٨٨م تحت قيادة الكولونيل جيورجيو بريكولي (Georgio Brigoli)[١]، لكن تعرّض هذا المشروع لعدّة تعثّرات وعراقيل فرض تغيير أفراد البعثة، وانتقال المسؤوليّة من بريكولي إلى الكولونيل فرارا (Ferrara) زوج مؤلّفة الرحلة، التي رافقته خلال قدومه وإقامته بالمغرب، وقضت معه مدّة طويلة بفاس ناهزت العشر سنوات.

من هي «مدالينا شيزوتي فرارا»؟

مدالينا شيزوتي فرارا، شابّة إيطاليّة قدّمت صحبة زوجها «فرارا» إلى المغرب بعد ثلاثة أيام فقط من زواجها، وأقامت في فاس لمدّة سنتين ونصف، حيث وصلت إليها خلال شهر دجنبر سنة ١٨٩٧م، وغادرتها في شهر ماي سنة ١٩٠٠م، ويرجع سبب قدومها إلى المغرب واستقرارها به، إلى ضرورة مرافقة زوجها «فرارا» بصفته رئيسًا للبعثة الإيطاليّة المكلّفة بمصنع الأسلحة المعروف بالماكينة. وقد عاودت زيارتها إلى المغرب بعد ذلك رفقة زوجها. وفي عام ١٩١٢م ألّفت كتابها الذي صدر تحت عنوان: «ذكرياتي الشخصيّة عن حياة حميميّة بالمغرب» مستعينة بذاكرتها وبالرسائل التي كانت تبعث بها لأهلها[٢].

وفضلاً عن كونها زوج القائم على مصنع الأسلحة الإيطاليّ في فاس، فهي سليلة أسرة برجوازيّة مفعمة بالأفكار الوطنيّة التي سادت إيطاليا خلال هاته الفترة[٣]، فأبوها هو «لودوفيكو شيزوتي» أحد أبرز المنظّرين العسكريّين في إيطاليا، وأحد المشاركين في قيادة بعض حروب الوحدة الإيطاليّة، ناهيك عن تأسيسه ومساهمته في إصدار مجلّات تختصّ بالشأن العسكريّ؛ حيث كان من بين المؤسّسين الفعليّين إلى جانب

[١]- بهيجة سيمو، الإصلاحات العسكرية...، مرجع سابق، ص٢٦٠.

[٢]- مدالينا شيزوتي فرارا، ذكريات شخصية ...، مصدر سابق، ص٥-٦.

[٣]- محمد مخطاري، «مغرب نهاية القرن ١٩ في عيون إيطالية ...»، مرجع سابق، ص١١٨.

«دي اميشيش» للمجلّة العسكريّة الإيطاليّة، كما كان من دعاة تعزيز الدور الريادي لإيطاليا بين الدول الأوروبيّة الإمبرياليّة[١].

قدّمت «شيوزتي» إلى المغرب وهي متشبّعة برواسب أفكار وصور نمطيّة مسبقة عن هذا البلد وأهله، واستغلّت استقرارها في فاس لتحكي معاناتها وذكرياتها، مؤكّدة على أنّ ما يشفع لها في ذلك، أنّ من كتبوا قبلها عن المغرب كانوا كلّهم رجالاً، وليس ثمّة امرأة قبلها تمكّنت من النفاد إلى عالم الحريم المغربيّ، علاوة على أنّ من سبقوها ممّن ألّفوا عن المنطقة، كانوا مجرّد عابري سبيل، ولم يقيموا طويلاً بالبلد[٢].

اعتبارات منهجيّة

يقول عبد الله العروي: «من سوء حظّ المغرب أنّ تاريخه كتبه لمدّة طويلة هواة بلا تأهيل: جغرافيّون أصحاب أفكار برّاقة، موظّفون يدّعون العلم، وعسكريّون يتظاهرون بالثقافة، ومؤرّخو الفنّ، يتجاوزون اختصاصاتهم، وبكيفيّة أعمّ، مؤرّخون بلا تكوين لغويّ يحيل بعضهم على الآخر، يعتمد هؤلاء على أولئك، وتحبك خيوط مؤامرة لتفرض الافتراضات البعيدة كحقائق مقرّرة»[٣].

تحيلنا هذه الشهادة إلى مسألة أساسيّة في تاريخ المغرب، وهي كثرة تأليفات غير متخصّصين اهتمّوا بالمغرب، بشكل أو بآخر، حيث شكّل هذا الأخير موضوعًا للكتابات الاستشراقيّة والغزو الممنهج بجميع تجلّياته الفكريّة والسياسيّة، تكريسًا لعلاقة نفعيّة استعماريّة. لهذا نجد أنّ أغلب الكتابات الأجنبيّة التي اهتمّت بالمغرب أسّست لنظرة عميقة إلى البنى المكوّنة للمجتمع المغربيّ، وأنتجت صورة مشوّهة وأحاديّة الجانب حول المغرب الغريب/ البدائيّ/ المتوحّش، الشيء الذي وضعنا أمام خطاب استعماريّ واضح المعالم[٤].

---

[١]- مدالينا شيزوتي فرارا، ذكريات شخصية ...، مصدر سابق، ص٦.

[٢]- المصدر نفسه والصفحة نفسها.

[٣]- عبد الله العرويّ، مجمل تاريخ المغرب، ط ٣، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، ١٩٩٢، ص٢٧.

[٤]- محمّد مزيان، «المغرب في الأدبيّات الكولونياليّة الفرنسيّة ومشروعيّة الغزو والإلحاق»، مجلّة عمران، العدد ١٧، منشورات المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ٢٠١٦، ص١٠٨-١٠٩.

وقد شكّلت الرحلة إلى المغرب آليّة ووسيلة للكتابة عن هذا الفضاء، والتعرّف إلى خباياه وميكانيزماته وبناه العتيقة. ولأنّ الرحلة هي اجتياز للحدود الجغرافيّة والثقافيّة، بل وربمّا النفسيّة للرحالة، فإنّه غالبًا ما يتمّ اللقاء بالآخر، وتنشأ الرغبة في الحديث عنه وتصويره[١]. والمقصود هنا بالآخر» كلّ ما ترى الذات أنّه مخالف لها أو مختلف عنها... هو ذاك الذي تقضي الذات بمخالفته لها وتحكم باختلافه عنها في نظم الحياة كلّها: في العادات والتقاليد، والأذواق، واللسان، والدين...»[٢].

انتهى محمّد الكوش وهو يتحدّث عن الصورة التي ترسمها الأنا للآخر إلى أنّه «غالبًا ما يصوّر الآخر في العديد من نصوص الرحلات الغربيّة كمخلوق مختلف ولا عقلانيّ وهمجيّ أو متوحّش، بينما يتمّ تصوير نظيره الغربيّ على النقيض من ذلك كإنسان سويّ وعقلانيّ ومتحضّر ومتنوّر. وخلف هذه الثنائيّة المغرضة تكمن فكرة إيديولوجيّة خطيرة تتمثّل في الزعم بأنّ ذلك الآخر في حاجة ماسّة إلى تربية وتأديب وتنوير من طرف الإنسان الغربيّ ليصير عقلانيًّا ومتحضّرًا مثله»[٣].

ولأنّ الرحلة ذهاب وإياب وعودة بالجسد والخيال، فإنّها تحمل طابعًا مركّبًا جدليًّا؛ فالرحّالة ينتقل من مكان إلى آخر بمكانه وزمانه هو، على أساس أنّ الرحلة ليست تصوّرًا أو تصويرًا للمكان المقصود فقط، وإنّما هي أيضًا في الأساس إعادة إنتاج واستكشاف وتصوير للمكان المنطلق إليه، والتعرّف عليه[٤]. فكتابات الرحلة كما يرى حسين محمّد فهيم اضطلعت بدور مهمّ في تقديم صورة «الغير» لقرّائها، وترسيخ مجموعة من الانطباعات العامّة والتصوّرات عن الشعوب الأخرى، صادقة كانت أم خاطئة[٥].

وفي معرض حديثه عن أدب الرحلة، يرى كريم بيجيت أنّ الرحلة «قبل أن تكون

[١]- محمّد الكوش، «الأيديولوجيا الاستشراقية في رحلة إدموندو دي أمتيشيش حول المغرب»، الرحلة وصورة الآخر - قراءات في نصوص الرحّالة الأوروبيّين حول المغرب»، إشراف وتقديم: كريم بجيت، منشورات دار الأمان، الرباط، ٢٠١٣، ص١٦١.

[٢]- سعيد بنسعيد العلويّ، أوروبا في مرآة الرحلة: صورة الآخر في أدب الرحلة الغربيّة المعاصرة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ١٩٩٥، ص١١.

[٣]- محمّد الكوش، «الأيديولوجيا الاستشراقيّة...»، مرجع سابق، ص١٦٣.

[٤]- محمّد مزيان، «المغرب في الأدبيّات الكولونياليّة ...»، مرجع سابق، ص١١١.

[٥]- حسين محمّد فهيم، أدب الرحلات، عالم المعرفة، العدد ١٣٨، الكويت، ١٩٨٩، ص٨.

سلسة من المعلومات المنظّمة أو جملة من الانطباعات الشخصيّة، هي نصّ جماليّ مستقلّ في تراكيبه اللغويّة وفريد في بنائه السرديّ»[١]. وينطبق هذا الوصف تمام الانطباق على رحلة «مدالينا شيزوتي فرارا»، فقد جاء نصّها مزيجًا من السيرة الذاتيّة، والحبكة الروائيّة والنبذة التاريخيّة، والتقرير الصحافيّ، والوصف الجغرافيّ. والظاهر أنّ ترجمة هذا النوع من النصوص ليس بالأمر السهل؛ بحكم أنّ الكاتبة ليست بالمتخصّصة أو بصاحبة الثقافة الواسعة، لذا قام مترجمًا هذا العمل من حين لآخر بإِرْدَاف متن الرحلة بإحالات تصحّح بعض الأخطاء التاريخيّة، وتشرح بعض الأفكار الملتبسة.

يكتسي إذن هذا الكتاب أهمّيّة بالغة ضمن الكتابات التي تناولت الفترة ما قبل الاستعماريّة من تاريخ المغرب، وتتجلّى أهمّيّته **أوّلًا** في كونه نصًّا رحليًّا بصياغة المؤنّث، وهو ما يشكّل استثناء في مجال أدب الرحلة الذي جعل من المغرب خلال نهاية القرن ١٩ وبداية القرن ٢٠ موضوعًا له؛ إذ إنّ جلّ الرحلات التي كتبت حول المغرب خلال هذه الفترة دوّنها رحّالة رجال. فأنوثة «مدالينا» فتحت أمامها آفاق رحبة في النفاذ إلى عمق المجتمع المغربيّ خصوصًا في ما يتعلّق بعالم المرأة المقفل (الحريم)، حيث تمكّنت من ولوج الحياة الحميميّة للأسر المغربيّة، وأسهبت في وصفها بدقّة معتبرة، وهو الأمر الذي لم يُتَحْ لغيرها من الرحّالة الذين اقتصروا على الرصد والمعالجة من الخارج. لقد كانت «مدالينا شيزوتي» مدركة تمام الإدراك بأنّ كتابتها عن المغرب وخصوصًا عن نسائه تعتبر فريدة جدًّا، إذا ما قورنت بباقي المؤلّفات الأخرى التي ألّفت عنه، والتي دوّنها في أغلب الأحيان رحّالة ذكور، وفي هذا السياق، تقول: كتب الكثير عن المغرب، لكنّ الكتابات توقّفت عند عتبة الحريم المحروس بشدّة، والتي لم يكن بالإمكان تجاوزها، وما كتب عن عالم الحريم من أقلام بارعة، هو مجرّد تخمينات أو محادثات تكوّنت من خلال رؤية نساء قليلات ملتحفات بشكل نادر على الطريق، أو من خلال الأصداء التي تصل عنهنّ إلى آذان الأوروبيّين، دون التمكّن من النفاذ إلى الحياة الحميميّة السرّيّة للحريم»[٢].

[١]- كريم بيجيت، «الرحلة بين النصّ والوثيقة: صورة طاعون سنتي (١٧٩٨-١٨٠٠) ومخلّفاته في رحلة جيمس جري جاكسون»، كنانيش، منشورات كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، وجدة، رقم ٣، صيف-خريف ٢٠٠١، ص٦٣-٧٤.

[٢]- مدالينا شيزوتي فرارا، ذكريات شخصيّة ...، مصدر سابق، ص١٧١.

ثانيًا: في كونه صادرًا عن كاتبة إيطاليّة لم تُسَلَّطْ الأضواء الكافية على علاقة بلدها بالمغرب، سواء من الناحية التاريخيّة أو الأدبيّة أو الثقافيّة. فقد انصبّ الاهتمام على ما كتبه الرحّالة والمستشرقون، والمغامرون، والدبلوماسيّون، والعسكريّون الفرنسيّون، والإنجليز، وبدرجة أقلّ الإسبان والألمان، في حين ظلّت صورة المغرب في الأدبيّات الإيطاليّة غامضة إلى حدود نهاية القرن ١٩، ولم تحض إلا بالنزر اليسير من الدراسة.

ويعدّ كتاب شيزوتي فرارا موضوع الدراسة، ثاني مؤلّف إيطاليّ خُصِّصَ للكتابة عن المغرب، وعادات سكّانه بعد كتاب «المغرب» لـ إدموندو دي اميتشيش[١] (Ed-mondo De Amicis)، والذي نشر سنة ١٨٧٦م. صدر هذا المؤلّف سنة ١٩١٢م، وجاءت ترجمته إلى العربيّة في حوالي ٢٢٤ صفحة موزّعة، على ١٨ فصلاً، خصّصتها المؤلّفة لتدوين تفاصيل حياتها في المغرب خلال المدّة التي قضتها به (من دجنبر ١٨٩٧ إلى ماي ١٩٠٠م)، ناهيك عن مدخل خصّصه المترجمان[٢] للتعريف بصاحبة العمل، ثمّ حيثيّات وسياق قدومها إلى المغرب والإقامة به، عدا محور يتضمّن عصارة الكتاب، وهو ملخّص فكّكا فيه المترجمان شفرات خطاب المؤلّفة، وكشفا عن النوايا والرواسب المؤطّرة لفكرها الذي لم يستطع التخلّص من الكليشيهات والصور النمطيّة المسبقة والنظرة الشرقيّة.

تمثّلات مغرب نهاية القرن ١٩ وبداية القرن ٢٠ بعيون «مدالينا شيزوتي فرارا»

حاولت الكاتبة من خلال هذه الرحلة التي ابتدأتها من طنجة وأنهتها في فاس مرورا بالعرائش إِبَانَةَ المغرب في صورة الفضاء البدائيّ الجامد والغارق في التقليدانيّة، حيث اجتهدت في رسم لوحة قاتمة لمغرب مُدْرج بكلّ أشكال العتاقة والدونيّة والانحطاط، ورسم التفاوتات القائمة بينه وبين واقع الذات (إيطاليا).

وقد تعمّدت في معرض وصفها لأحوال المغاربة وعوائداهم وطرق تفكيرهم، وأنماط سلوكهم توظيف أسلوب ينطوي على رؤى تبخيسيّة واحتقاريّة في حقّ

[1]- Edmondo De Amicis, Marocco, Trèves, Milano, 2eme édition, 1989.

[٢]- مصطفى نشاط ورضوان ناصح.

المغاربة، ويحطّ من شأنهم ومن تصرّفاتهم، ومن أسلوب ذلك وصفهم بالبدائيّين والمتوحّشين والمتعصّبين والمؤمنين بالخرافة، بل ومفاضلتها بينهم وبين الكلاب، فتكتب: «قد يكون من الخطأ اعتبار الكلاب متوحّشة في بلد ناسه ليسوا في العمق أكثر اعتدالاً وتحضّرًا»[١]. فعجرفتها ونظرتها المتعالية ونزعة تفوّقها الغربيّ هذه، جعلتها تمثّل المغاربة بمجموعة من الصور التنقيصيّة، وتختزلهم في مشاهد مختلفة في ظاهرها لكنّها متشابهة في عمقها:

صورة المغاربة الحثالة والمتوحّشين: قدّمت الكاتبة المغاربة على هيأة مخلوق عجائبيّ للقارئين الإيطاليّ والأوروبيّ؛ فهؤلاء غريبو السلوكات، ومثيرون للاشمئزاز يعيشون خارج التاريخ ويظهرون رفضًا للحضارة، ولا يعرفون القيام بشيء دون صياح. فما أن رست سفينتها بطنجة حتّى سجّلت على المغاربة صياحهم وشغبهم[٢]، وأثناء رحلتها إلى فاس، آخذت عليهم إكثارهم من الصياح[٣]. وفي خضمّ وصف فاس، كتبت: «يصيح المغاربة كثير، لكنّهم يتحرّكون قليلاً، وإذا اشتغلوا لبضع ساعات، فإنّهم يستريحون لساعات أطول». وأضافت قائلة: «الكلّ يصيح، والبائعون يصرخون، والناس يصيحون عند تبادل التحيّة وعند التواصل، والمتسوّلون يصيحون عند طلب الإعانة باسم محمّد، وكلّ الأصوات ترتفع في آن واحد، محدثة ضجيجًا خاصًّا، لا علاقة له بالضجيج الموجود بالمدينة الأوروبيّة، حيث تنبعث أصوات العمل والحضارة، ولكن حيث الإنسان يعمل في صمت»[٤].

ومن أهمّ الصفات السلوكيّة التي ألصقتها «مداليا» بالمغاربة: البلادة والكسل، فتقول مثلاً عن أحد خدمها: «كان أحمد دائمًا بصحبة جحش يحب أن يمتطيه، والذي لربمّا كان أذكى منه، وكان كلّما توفّر لديه وقت فارغ استلقى بهدوء تحت شجرة ليمون بوجه لا يعبرّ عن أيّ شيء، في حالة من الذهول والنعاس، بنظرة تائهة، وهو يحمل بين شفتيه غليونًا صغيراً مملوءًا بالكيف، ويستمتع بالجوّ المعتدل وبالكسل،

[١]- مداليا شيزوتي فرارا، ذكريات شخصيّة ...، مصدر سابق، ص٨٠.

[٢]- المصدر نفسه، ص٣٦.

[٣]- المصدر نفسه، ص٥٢.

[٤]- المصدر نفسه، ص٩٩-١٠١.

بمتعة شبه حيوانيّة وبالراحة والرفاه المادّيّ. هو أنموذج حقيقيّ للانحطاط المغربيّ الذي يسود كثيراً بالمدن»[١].

ومن بؤرة التعالي والسخرية من ثقافة الآخرين يصبح كلّ ما هو مخالف لثقافة النحن عرضة للازدراء والتحقير، فطعام المغاربة ونظامهم الغذائيّ وموسيقاهم تثير الدهشة والاشمئزاز في الآن نفسه، فالمغاربة لا يميلون كثيراً إلى تناول السمك ولا الخضر ويعتبرونها سببًا للضعف، بينما يقبلون أكثر خاصّة على اللحوم ويعتبرونها مصدرًا للقوّة وتزيد من الاستمتاع الطويل بمتع الحياة، كما أن ليست لهم دراية بالنكهات الرفيعة، ويهتمّون فقط بالمنتوجات التي تقدّم لهم كمّيّات كبيرة من الطعام، مثل اللفت والقرع الضخمة والباذنجان والفول الكبير جدًّا والفجل والجزر الهائل، بالرغم من أن لا طعم لها، فهي كفيلة بإشباع غرائزهم الحيوانيّة[٢]. وتضيف تأكيدًا على قولها: «تتوافر الزبدة بكثرة، لكنّها كانت من احتكار المخزن الذي لا يسمح بتداولها إلا بعد مرور وقت طويل، أي بعد أن تتحوّل إلى سمن بلديّ. هؤلاء المتوحّشون لا يعرفون كيف يتذوّقون المذاق اللذيذ للزبدة الطريّة، وهم في حاجة إلى مذاق قويّ يثير دوقهم الخشن»[٣].

أطرت الخلفيّة الثقافيّة إذن فهم المؤلّفة وتمثّلها للآخر، ولم تتردّد من منطلق الأحكام المسبقة في اللجوء إلى الاستخفاف والتحقير، وفي عقد مفاضلات ومقارنات غير موفّقة، مثل أَنْسَنَتِهَا للحيوان وتمسيخها للإنسان حيوانًا، وبهذا المعنى تصف أحد خدمها، قائلة: « كان سريعًا مثل القرد الذي يشبهه في بعض قسمات الوجه»[٤]، أو مقارنتها بين أطفال المغاربة ونظرائهم الأوروبيّين: «للأطفال المغاربة القليل من الحيويّة، مقارنة مع أطفالنا الأوروبيّين، فطبيعتهم المتكاسلة تجعلهم يلعبون في هدوء أكبر وبجهد أقلّ. وهذه الحيويّة الضعيفة في الطفولة، تقابلها حركة أقلّ في مرحلة الرجولة»[٥].

[١]- مدالينا شيزوتي فرارا، ذكريات شخصيّة ...، مصدر سابق، ص٧٦.

[٢]- المصدر نفسه، ص١٠٧- ١٠٨.

[٣]- المصدر نفسه، ص١٠٧.

[٤]- المصدر نفسه، ص٧٥.

[٥]- المصدر نفسه، ص١٣٨.

لقد ظلّت المُؤَلِّفَة على طول المُؤَلَّف معتزّة بذاتها الغربيّة، واثقة من أناها ومستصغرة للآخر حتّى في بعض الأشياء التافهة. ومن أمثلة ذلك، قولها: «أضحكني كثيراً ذات يوم السيّد الديوري مالك منزلنا... زارنا وأعجب جدًّا بحديقتنا ذات الأزهار اليانعة والمتنوّعة، وتوقّف متسمّرًا أمام قَرْعٍ كبير أصفر برتقاليّ، وطلب بخجل منّي أن أهديه إيّاه ليضعه قطعًا بالكسكس، فقدّمته له عن طيب خاطر. كنت على يقين بأنّ ذلك القرع جعله يقدر حكمة المسيحيّين ويشعر بتفوّق الثقافة الأوروبيّة على ثقافة بلده»[١].

صورة المتشدّدين: برز المغاربة في متن الكاتبة في أوصاف الذين يرفضون الآخر بحقد وصفاقة، ويحملون له كلّ مشاعر الكراهية والعنصريّة والبغضاء، ومن الأمثلة التي بسطتها في ذلك، وصفها لموكب عيساوة، حيث قالت: «لست في حاجة إلى الإطالة في وصف موكب عيساوة المرعب والوحشيّ حقيقة، والذي يحتفل به في عيد المولد النبويّ، حيث ينتفي به الفنّ والشاعريّة، ولكنّه يعبّر عن وحشيّة تعصّب الإسلام. لم تتح لي الفرصة قطّ لأن أحضر هذا الحفل بفاس؛ وذلك لأنّ تعصّب السكّان في هيجان غير عاديّ خلال تلك الأيّام»[٢]. وهذا ما جعلها تصبّ جامّ حقدها على الدين الإسلاميّ الذي اعتبرته سببًا في إنتاج هذا الفعل الاجتنابيّ والكره العميق للمسيحيّ، ناهيك عن الكثير من أحكام القيمة التي جعلتها تربط تخلّف المغرب والمغاربة بالقرآن والإسلام، هذا المغرب الذي يمثّل في نظرها كلّ صفات الدُّجْنَة والتوحّش والتشدّد والتقليدانيّة، مقابل خاصّيّات النور والتفتّح والحداثة التي تمثّلها إيطاليا، حيث تقول: «ولا توجد بأرض الشرفاء موسيقى على الأزقّة، ولا سهرات ليليّة، ولا حفلات ولا رقص، ولا مسارح. لكنّ الغروب الملتهب للشمس، ومشهد مائة مسجد رائع جميعها تشعّ بالأصداف والصلوات المثيرة للشفقة في الإسلام، والحريم الغريب والجذّاب، وألعاب البارود الخياليّة، تستحقّ فعلاً أن تسلّينا كأناس متحضّرين، وتغني روح الشاعريّة كلّها بملحمة انتهى زمانها»[٣].

[١]- مدالينا شيزوتي فرارا، ذكريات شخصيّة ...، مصدر سابق، ص٧٢.

[٢]- المصدر نفسه، ص١٥٠-١٥١.

[٣]- المصدر نفسه، ص١١٢.

إنّ تحامل مدالينا المبالغ فيه على الإسلام والمسلمين يعكس حجم الصور النمطيّة والمسبقات الثقافيّة التي أطرت فهم المؤلّفة لـ «المغرب المشرقن»، والتي لم تتعرّض لأدنى تعديل أو تغيير. فالمغرب الذي حملته معها من نابولي، كما يقول محمّد مخطاري: «هو نفسه الذي وجدته بالمغرب، مغرب التصعّب والتخلّف. الإحساس بالتعالي والتفوّق وعدم مساءلة الذات والاكتفاء والانزواء للأحكام المسبقة طغى إذن على نظرتها للعالم الجديد»[١].

وتجدر الإشارة هنا، إلى أنّ مؤلّف مدالينا شيزوتي قد لا يصل إلى مستوى المؤلّفات التي تصنّف ضمن خانة الأدب الكولونياليّ ككتب دي أمشيش (De Amicis) أو بيير لوتي (Pierre Lotti) أو أندري شوفريون(André Chevrillon) ، لكنّه زخر بالأحكام المسبقة نفسها التي تطبع ذلك الأدب عن الآخر. ويتجلّى ذلك في مجموعة من أحكام القيمة التي تقرن تخلّف المغرب والمغاربة بالإسلام[٢]، ففي وصفها لفاس خلال الليل كتبت: «البنايات هادئة ومظلمة، وتخفي وراء أسوارها غير النافذة كلّ أثر للوجود الإنسانيّ، ويبدو أنّنا عدنا إلى الوراء بعدّة قرون. ويمكن القول: بأنّ فاس دخلت في سبات منذ الملحمة المجيدة للقرآن، وظلّت كذلك إلى اليوم»[٣]. بينما لم يجد لوتي، وهو الذي قادته رحلته إلى المغرب سنة ١٨٨٩م، مناصًا من الاعتراف بأنّه «في المغرب تعلّمنا أنّه لا ينبغي الانخداع بالمظهر الخارجيّ للمساكن، فأكثر مداخل البيوت بؤسًا، يمكنها أن تقودك أحيانًا إلى قصور ساحرة»[٤].

إنّ هيمنة أحكام القيمة والأحكام المسبقة على الإطار المهيكل لرحلة مدالينا تدخل في إطار ما يسمّى بـ «الاستغراب الرومانسيّ»، وميّزته كما هو معلوم السخرية من ممارسات الآخر، والمغالاة في وصفه بكلّ مظاهر البداوة والتخلّف، والتعجّب من معظم طباعه وتقاليده وعوائده، والانبهار بغرائبيّة المكان، وبصعوبة المغامرة في ربوعه[٥].

[١]- محمّد مخطاري، «مغرب نهاية القرن ١٩ في عيون إيطاليّة ...»، مرجع سابق، ص١٣٧.

[٢]- مدالينا شيزوتي فرارا، ذكريات شخصيّة ...، مصدر سابق، ص٢٠.

[٣]- المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

[٤]- انظر: بيير لوتي، في المغرب، ترجمة: حسن بحراوي، منشورات كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بنمسيك، الدار البيضاء، ٢٠١٩، ص٦٤.

[٥]- محمّد جادور، تمثّلات مغرب نهاية القرن الثامن عشر بعيون رحّالة إنجليزي، الرحلة وصورة الآخر - قراءات في نصوص الرحّالة الأوروبيّين حول المغرب»، إشراف وتقديم: كريم بجيت، منشورات دار الأمان، الرباط، ٢٠١٣، ص٥٣.

صورة المرأة المغربيّة: أفردت لها شيزوتي فصلاً كاملاً، ولم تَسْلَمْ هي الأخرى من سهامها، فهي في نظرها مخلوق جميل، غير أنّها مسلوبة الإرادة، كما أنّها «أداة طيّعة بيد الرجل، والذي حسب الطبقة الاجتماعيّة التي ينتمي إليها، يجعل منها بهيمة لتحمّل الأعباء، أو لتزيين حريمه»[١]. وقد تمادت في وصفها التحقيريّ للمرأة المغربيّة بتضمينها لإشارات سلبيّة تحطّ من مكانتها، حيث قالت: «حُكِيَ لي عنها لدى بعض القبائل البربريّة، إذا لم يكن البدويّ متوافرًا على وسائل أخرى لاستعمال المحراث الخشبيّ، فإنّه من أجل ذلك، يضع زوجته إلى جانب حماره أو بغله»[٢].

ويتّضح أنّ مسألة إساءة الإسلام للمرأة في إطار تصوّرات نمطيّة وأحكام مسبقة، والمتجذّرة في نفوس الرحّالة الغربيّين، لم تفارق «مدالينا شيزوتي»، خلال تطرّقها لواقع وخصوصيّات المرأة المغربيّة في بداية القرن ٢٠. فمن خلال هذا الفصل المعنون بالنساء في الإسلام، لم تُخْفِ مؤلّفتنا حقدها الكبير على الدين الإسلاميّ الذي اعتبرته العامل الرئيس في وضعيّة الانحطاط التي تعيشها المرأة بالمغرب[٣]، فقد أشارت إلى أنّ المرأة المغربيّة ما زالت على الوضعيّة نفسها منذ بداية الإسلام؛ والسبب في ذلك، هو: الإسلام نفسه. ففي نظرها، ضرب هذا الدين جدارًا منيعًا حول المرأة، «ومنع أيّ صدى لعالم آخر غيره، يمكن أن تسمعه»[٤]، وتضيف تأكيدًا على قولها: «والمرأة في الإسلام، ولدت حقًّا لخدمة الرجل الذي يضطهدها باستبداده المطلق، وبذكوريّته الوحشيّة»[٥]، كما زعمت بوجود نصّ قرآنيّ من دون أن تشير إليه أو تحدّده يلعن المرأة العقيم ويزدريها[٦]. بل حتّى حينما تطرّقت للعلاقات الحميميّة التي تربط الرجل بالمرأة، اعتبرت أنّه لا وجود لشيء اسمه الحبّ في الإسلام، وأنّ الرجل المسلم عندما يقوم بمداعبة زوجته، فإنّ مداعباته

[١]- مدالينا شيزوتي فرارا، ذكريات شخصيّة ...، مصدر سابق، ص١٦٠.

[٢]- المصدر نفسه، ص١٦٣.

[٣]- يرى الباحث رضوان الضاوي أنّه ليس سهلاً تقويض هذه الأحكام المسبقة المتجذّرة في نفوس الرحّالة الغربيّين والمستشرقين ودحضها، إزاء النساء في القرآن، وبأنّ ما يميّز وضعيّة النساء في الشرق هي أنّ النبيّ محمّدًا ﷺ لم يشر إلى أيّ مكانة لهنّ بعد هذه الحياة. رضوان الضاوي، تمثّلات الثقافة المغربيّة في المؤلّفات السويسريّة والألمانيّة من ١٨٣٠ إلى ١٩١٢ (دراسة مقارنة)، منشورات مجلس الجالية المغربيّة بالخارج، ٢٠١٩، ص٢٢٥-٢٢٦.

[٤]- مدالينا شيزوتي فرارا، ذكريات شخصية ...، مصدر سابق، ص١٦٠.

[٥]- المصدر نفسه، ص١٦٣.

[٦]- المصدر نفسه، ص١٦٧.

لا تختلف عن تلك التي يقوم بها لحيوان رائع من الجنس الرفيع[١].

وفي غمرة مقارنتها للمرأة المغربيّة بنظيراتها التركيّة والمصريّة، نجدها تعمد إلى توظيف أسلوب احتقاريّ، فكلّما أشارت إلى حُسْنِها، إلا وأرفقت ذلك بعبارات وأوصاف تحطّ من قيمتها، من قبيل: «فشكلها هو في الغالب جذّاب... لكنّ روحها عبارة عن لا شيء، ويمكن القول: إنّها تمتلك ما يكفي بالكاد لتحظى بحياة ماديّة، وللتميّز عن دمية رائعة. وهي في صورتها تمثّل تعبيراً أسمى للفنّ التشكيليّ، لكنّ الطبيب النفسيّ لن يجد لديها تقاسيم مثيرة للاهتمام»[٢] .

وقد تطرّقت مدالينا أيضًا في كتابها للعوامل المسؤولة عن انحطاط وضعيّة المرأة المغربيّة غير العامل الدينيّ، فلاحظت أنّ العوائد والتقاليد في البلدان الإسلاميّة لها أيضًا دور مهمّ؛ إذ يتمّ التمييز بين الجنسين منذ الولادة. فإذا ما كان المولود ذكرًا، يسود المرح، وتعزف الموسيقى، وتتعالى صيحات الفرح، أمّا إذا كان المولود أنثى، فالحزن والصمت هما السائدان. ولربّما الوحيد الذي يحتفل بمولدها فهو الأب، ولكنّ فرحته هذه، تقول مدالينا بأسلوب ساخر وقدحي: «قد لا تختلف كثيراً عن بهجة استقبال ولادة مهر أو سلوقيّ صغير»[٣].

ومن مظاهر ازدراء المرأة في المجتمع المغربيّ، حرمانها من الدراسة. فهي عكس الذكور، لا تحظى بأيّ تعليم ولا تتعلّم القراءة والكتابة؛ لأنّ الاعتقاد السائد هو أنّ تلك المفاهيم غير مفيدة لها، فقدرها أن «تدفن داخل منزلها، ولا يسمح لها برؤية ما هو أبعد من حريم سيّدها. لا يسمح للرجال برؤية المغربيّات في منازلهن، عدا الأب والزوج والأخ، ولا يمكن لأيّ فرد آخر من العائلة أن يَراهُنَّ. ولا يمكنها امتلاك النقود ولا القيام بعمليّة الشراء... فالتاجر المغربيّ يرفض أن يتعامل مع المرأة[٤].

وهكذا، فإذا كانت النساء الأوروبيّات تتمتّعن بوضع اعتباريّ مهمّ داخل مجتمعهنّ، وأَضْحَيْنَ تنافسن الرجل في كلّ المجالات والأنشطة، فإنّ وضعيّة المرأة

[١]- مدالينا شيزوتي فرارا، ذكريات شخصيّة ...، مصدر سابق، ص١٦٧.

[٢]- المصدر نفسه والصفحة نفسها.

[٣]- المصدر نفسه، ص١٦٠.

[٤]- المصدر نفسه والصفحة نفسها.

بالمغرب، أو كما تصفه «بالمغرب المقدّس»، لم تشهد أيّ تطور، فالتعصّب أقفل أبوابه بإحكام أمام تطوّر المرأة المغربيّة وحصولها على حقوقها؛ وذلك بغية الحفاظ وبغيرة على التقاليد القديمة[١].

صورة اليهود المغاربة: رسمت لهم الكاتبة وضعًا يتّسم بحياة البؤس والشقاء رغم أهمّيّتهم الماليّة والصيرفيّة، هكذا استدعت المفارقة بين وضعهم ودورهم لخدمة هدفها المركزيّ، والمتمثّل في تبرير تعاطفها معهم من الظلم الذي يتعرّضون له، حيث تقول: «ويُذِلُّ المسلمون اليهود بألف طريقة... فالمغربيّ في وحشيّته، لا يعترف سوى بقانون الأقوى، هو متسلّط على هؤلاء الضعفاء الذين عبر قرون من العبوديّة، اعتبروا الرعب مسألة طبيعيّة متأصّلة في كلّ حيوان يهان باستمرار، وفقدوا كلّ شجاعة من أجل مقاومة التسلّط من الطبيعيّ في البلدان الهمجيّة أن تكون عيوب الجنس السامي بارزة أكثر، بفعل الجهل الذي يهيمن على كلّ مكان. ويصبح الخجل جبنًا، بينما المغربيّ ينتشي برائحة البارود، فإنّ اليهودي يرتجف لعدّة مرّات لمجرّد رؤية السلاح الذي يراه موجّهًا إليه... ويكره المسلمون المسيحيّين ويحتقرون اليهود، ويودّون أن نباد؛ لأنّهم يخافون منّا؛ باعتبارنا أسيادهم في المستقبل»[٢]. وقد عبرّت بشكل لا يحتاج إلى دليل بأنّ من واجب الحضارة الأوروبيّة أن تخلّص اليهود من الاضطهاد الذي يعانونه من قبل المسلمين المتعصّبين، وتبشّرهم بحياة أفضل، حينها لن يصبح اليهود» شعب المضطهدين وستجعل التدابير العلميّة من الملاح البائس نظيفًا ومريحًا»[٣]. وهنا، تجدر الإشارة إلى أنّ «مدالينا شيزوتي» كانت تتمنّى أن يكون لبلدها إيطاليا دور في «تحضير المغرب»، لكنّها كانت مقتنعة باستحالة ذلك أمام إصرار فرنسا في استعماره[٤].

صورة النموذج الأوروبيّ المتحضّر: تشكّلت هذه الصورة انطلاقًا من الأفراد الأوروبيّين الموجودين في المدينة الذي يمثّلون -حسب الكاتبة- التحضّر والمدنيّة

[١]- مدالينا شيزوتي فرارا، ذكريات شخصيّة ...، مصدر سابق، ص١٥٩.

[٢]- المصدر نفسه، ص٢٠١-٢٠٢.

[٣]- المصدر نفسه، ص٢١٠.

[٤]- المصدر نفسه، ص٢٥٠-٢٥١.

وسط قوم متوحّشين ومتعصّبين، باستثناء بعض الميسورين والمحميّين، الذين أبدت المؤلّفة إعجابها بهم، واعتبرتهم من طينة أخرى ولا يشبهون باقي المغاربة في كثير من الأمور، وذكرت العديد من صفاتهم الإيجابيّة، مثل: النجابة والذكاء والتحضّر والبراعة في القيام بالمهام الدبلوماسيّة، واعتبرت هذه الصفات ليست ذاتيّة، وإنّما مكتسبة بفعل لقاءاتهم المتكرّرة وعلاقتهم بالأوروبيّين، وتستدلّ بنموذج المقري الذي يمتلك في نظرها «عقلاً متوازنًا وهادئًا وطريقة صحيحة في الحكم على الأحداث، وهدوءًا في اتخاذ القرارات، وقدرة على التفاوض في كلّ شيء بلمسة لطيفة جدًّا» وأضافت قائلة: «لم يكن يحمل أيّ كراهية وأحكام مسبقة مثل التي يحملها بنو جلدته...كان لباسه نظيفًا كما هو الشأن بالنسبة لكلّ أثرياء البلد، وهو ما كان ينسجم مع صفاته المهذّبة، ويعطيه تميّزًا وسموًّا وانطباعًا مباشرًا بأنّنا أمام نموذج للنبالة الحقيقيّة»[١]. لا تخفي «مدالينا» إعجابها بشخصيّة المقري، لا سيّما في استعماله للمخترعات الأوروبيّة، مثل: الهاتف، وفي شربه للخمر. تقول عن وجبة الغداء التي تناولتها في منزله: «استأذن زوجي من ربّ المنزل أن يأتي بقليل من الخمر. وحتّى لمن لم يتعوّد على وجود الخمر على المائدة، سيكون بالنسبة له من المزعج جدًّا، أن ترشّ كلّ نعم الله تلك، بالماء العادي، ولو كان معطّرًا، فأحضر زوجي الخمر إلى جانب قنّينات الجعة حيث إنّ المقري الذي كان وفيًّا لأن يتّخذ كلّ مرّة خطوة نحو الذوق الأوروبيّ الرفيع، تناول الجعة عن طيب خاطر، وبدون تردّد»[٢].

لقد حاولت المؤلّفة بكلّ ما أوتيت من ذكاء وحنكة أن تنفذ إلى أعماق المجتمع المغربيّ وتقدّم صورة مشوّهة عن المغاربة، مشحونة بكلّ الرواسب والأحكام الانفعاليّة الجاهزة التي ظلّت تحملها عن البلد الذي ستقيم فيه، ومستندة كذلك على علاقات التقابل والتنازع بين الأنا/ المركز المُجَسِّدَة لكلّ القيم الإيجابيّة والنبيلة كالخير والنور والتقدّم والحضارة، والآخر/ الهامش بقيمه السلبيّة والشائنة كالتخلّف والهمجيّة والتعصّب والجمود، وأبلغ تعبير هو ما كتبته بخصوص معمل الأسلحة الذي كان يديره زوجها: «كان معملنا للأسلحة يمثّل الضوء الوحيد بين الخرافة

[١]- مدالينا شيزوتي فرارا، ذكريات شخصيّة ...، مصدر سابق، ص٨٩-٩٠.

[٢]- المصدر نفسه، ص٩٤.

والهمجيّة، وكان منار الذكاء والحيويّة الإيطاليّة يشعّان بين الضباب الكثيف للجهل والتعصّب»[١].

وعلى الرغم من تحاملها المبالغ فيه على المغرب، فقد اتسمت نظرتها أحيانًا إلى الآخر بإعجاب لا موارية فيه، خصوصًا فيما يتعلّق بكرم المغاربة وسحر بلدهم، وروائع مشاهده الطبيعيّة والجمال المثير لعاداتهم[٢]؛ إذ وصفت المغرب بأنّه بلد يمتاز «بشاعريّته الجذّابة وبأصالة تقاليده»، بل اعتبرت «... العالم الإسلاميّ في تكامله ... له سحر خاصّ به، يجدب دائمًا ولا يمكن نسيانه ...»[٣]، إلا أنّ ذلك لا يعدو أن يكون مجرّد فلتات، ولحظة افتتان عابر، ما دامت الذات الغربيّة يتحرّك في لا وعيها، وتبرز الترسّبات النفسيّة المتجذّرة فيها، والتي يظهر أثرها في تبخيس الهويّة الثقافيّة للآخر، وأيضًا في طريقة تناول المؤلّفة للأحداث بشكل مُشَوَّه وغير موضوعيّ، وبنوع من التعالي والحقد الدفين، سواء عن وعي أو عن غير وعي، وذلك عوض تناول الوقائع والأحداث بنوع من الموضوعيّة.

خاتمة

لا بدّ من التأكيد على أنّ القارئ لكتاب «مداليا شيزوتي فرارا» يندهش من القاموس الذي وظّفته على امتداد صفحات الكتاب، والذي يحمل بصمات استشراقيّة لا تخطئها العين، والمبنيّ على نظرة تجزيئيّة واستعلائيّة تستخفّ بالآخر وتحطّ من قدره وشأوه، حيث أصرّت على تناول صورة المغرب والمغاربة موضوعًا عبر غرائبيّته المطلقة، ونوادره العجيبة، وتقديم صورة شبه كاريكاتوريّة حوله تَعْتَوِرُها الغرابة والذهول حيال مختلف بنياته وأنساقه الاجتماعيّة والثقافيّة.

لقد رسمت المؤلّفة للمغرب التي أطلقت عليه في مرّات عديدة بلد المتعصّبين بجغرافيّته وعلائقه المجتمعيّة لوحة قاتمة، سمتها العتمة والهمجيّة والخمول، ودافعت عن ضرورة تنويره وتخليصه من أغلال التقليد، وتمنّت أن تقوم إيطاليا

[١]- مداليا شيزوتي فرارا، ذكريات شخصيّة ...، مصدر سابق، ص١٤٤.

[٢]- المصدر نفسه، ص٥٧.

[٣]- المصدر نفسه، ص٢٥١.

الحاملة للواء التحضّر بهذا الدور، وتُخْرِجَ المغرب والمغاربة من الدُّجْنَة، وتضعهم على سكّة المَدَنِيَّة والتقدّم. لكنّها تحسّرت في آخر مُؤَلَّفِها على خروج بلدها من سباق التنافس حول المغرب، ورغم ذلك، فقد كانت مقتنعة كما تقول بأنّ «الدور التحضيريّ الذي ستنجزه إيطاليا بمستعمراتها بطرابلس وبرقة سيمكّنها من اكتساب المكانة المحترمة والمهابة المنوطة بها في البحر المتوسّط»[١]. وهنا تجدر الإشارة، إلى أنّ الرحّالة الأوروبيّين الذين زاروا المغرب في نهاية القرن ١٩، والذين كان أغلبهم رسل الحركة التوسّعيّة الاستعماريّة، كانوا يبحثون عن إمكانيّة توغّل حكوماتهم داخل هذا البلد، وبذلك قدّموا كما يقول سمير بوزويتة: «الشعب المغربيّ كشعب فقير، بدائيّ، ينتظر قوّة أوروبيّة لإعادة النظام إليه، وتطوير طاقاته وتحقيق الرفاهية لجميع سكّانه، وهذا يدلّ إلى حدّ كبير على الكتابة المتمركزة حول ذاتها، لهؤلاء الرحّالة»[٢].

إنّ مقاربة الآخر، كما أشار إلى ذلك المترجمان في مدخل الكتاب: «تقتضي كيفما كانت مكوّناته الحضاريّة والثقافيّة، وكيفما كان نوع الجنس الأدبيّ الذي تنتمي إليه تلك المقاربة، وجود مجموعة من الضوابط لتحافظ على علميّتها من الرواسب الإيديولوجيّة، ومن أهمّ تلك الضوابط: عدم إقصاء الآخر لمجرّد اختلافه عنا، والاعتراف به كما هو في حقيقته، وإبراز خصوصيّاته كذات مختلفة»[٣]. أكيد، فالمغاربة آنذاك لم يكونوا مثاليّين، لكنّهم كانوا يمثّلون مجتمعًا إنسانيًّا بأوجه مختلفة من خير وشرّ وتقدّم وتخلّف، وأنّ انطباعات صديقتنا الإيطاليّة انبنت على أحكام مطلقة وترسّبات نفسيّة متراكمة ولدت لديها نوعًا من الاعتزاز المبالغ فيه بالذات والنظر إلى الآخر نظرة دونيّة تحقيريّة، من دون اعتبار للإكراهات التي كانت تواجه المغرب وقتذاك، وواقع بنياته الاجتماعيّة ومكوّناته الثقافيّة، فتمّ إسقاط ضوابط ذاتيّة على آخر مختلف تمامًا.

[١]- مدالينا شيزوتي فرارا، ذكريات شخصيّة ...، مصدر سابق، ص٢١٠.

[٢]- سمير بوزويتة، مكر الصورة -المغرب في الكتابات الفرنسيّة ١٨٣٢-١٩١٢-، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠٠٧، ص١٩٦.

[٣]- مدالينا شيزوتي فرارا، ذكريات شخصيّة ...، مصدر سابق، ص٢١.

لائحة المصادر والمراجع

١. بيير لوتي، في المغرب، ترجمة: حسن بحراوي، منشورات كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بنمسيك، الدار البيضاء، ٢٠١٩.

٢. بهيجة سيمو، الإصلاحات العسكريّة بالمغرب ١٨٤٤-١٩١٢، منشورات اللجنة المغربيّة للتاريخ العسكريّ، سلسلة رسائل وأطروحات رقم ١، المطبعة الملكيّة، الرباط، ٢٠٠١.

٣. حسين محمّد فهيم، أدب الرحلات، عالم المعرفة، العدد ١٣٨، الكويت، ١٩٨٩.

٤. رضوان الضاوي، تمثّلات الثقافة المغربيّة في المؤلّفات السويسريّة والألمانيّة من ١٨٣٠ إلى ١٩١٢ (دراسة مقارنة)، منشورات مجلس الجالية المغربيّة بالخارج، ٢٠١٩.

٥. سعيد بنسعيد العلويّ، أوروبا في مرآة الرحلة: صورة الآخر في أدب الرحلة الغربيّة المعاصرة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ١٩٩٥.

٦. سمير بوزويتة، مكر الصورة -المغرب في الكتابات الفرنسيّة ١٨٣٢-١٩١٢-، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠٠٧.

٧. عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب، ط ٣، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، ١٩٩٢.

٨. كريم بيجيت، «الرحلة بين النصّ والوثيقة: صورة طاعون سنتي (١٧٩٨-١٨٠٠) ومخلّفاته في رحلة جيمس جري جاكسون»، كنانيش، منشورات كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، وجدّة، رقم ٣، صيف-خريف ٢٠٠١.

٩. محمّد الكوش، «الأيديولوجيا الاستشراقيّة في رحلة إدموندو دي أمتيشيش حول المغرب»، الرحلة وصورة الآخر - قراءات في نصوص الرحّالة الأوروبيّين حول المغرب»، إشراف وتقديم: كريم بجيت، منشورات دار الأمان، الرباط، ٢٠١٣.

١٠. محمّد جادور، تمثّلات مغرب نهاية القرن الثامن عشر بعيون رحّالة إنجليزي، الرحلة وصورة الآخر - قراءات في نصوص الرحّالة الأوروبيّين حول المغرب»، إشراف وتقديم: كريم بجيت، منشورات دار الأمان، الرباط، ٢٠١٣.

١١. محمّد مخطاري، «مغرب نهاية القرن ١٩ في عيون إيطاليّة دراسة مقارنة لكتابي «المغرب» لدى أميتشيش و«في المغرب» للينا مدالينا فرارا»، الرحلة والغيريّة، مؤلّف جماعيّ من تنسيق عبد الرحيم بنحادة وخالد شكراوي، منشورات كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ١٤٨، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، ٢٠٠٨.

١٢. محمّد مزيان، «المغرب في الأدبيّات الكولونياليّة الفرنسيّة ومشروعيّة الغزو والإلحاق»، مجلّة عمران، العدد ١٧، منشورات المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ٢٠١٦.

١٣. مدالينا شيزوتي فرارا، ذكريات شخصيّة لحياة حميميّة بالمغرب، ترجمة: مصطفى نشاط ورضوان ناصح، الطبعة الأولى، مطابع الرباط نت، ٢٠١٩.

14. Edmondo De Amicis, Marocco, Trèves, Milano, 2eme édition, 1989.

تاريخ العلوم العربيّة بجامعة برشلونة
من جورج سارتون إلى خوان برنيت

عبد الكريم بولعيون(*)

الملخّص

تحاول هذه المقالة أن تساهم في تعريف القارئ العربيّ بمدرسة متميّزة وعريقة في الغرب، وهي مدرسة احتضنتها جامعة برشلونة الإسبانيّة، اهتمّت بشكل أساس بتاريخ العلوم العربيّة، نوضّح فيها مسار نشأتها على يد أحد الرواد الكبار في تاريخ العلوم، البلجيكيّ جورج سارتون، هذا الذي ترك بصمة عظيمة، وخلّف تلامذة كبارًا اهتمّوا بتاريخ الأفكار العلميّة للعلماء المسلمين، ويعتبر خوان برنيت، محور هذه الدراسة، أحدهم ومن المستشرقين الكبار المدافعين عن هذا التاريخ العلميّ بجدارة.

الكلمات المفتاحيّة: تاريخ العلوم العربيّة - الشرق - الغرب - النهضة الأوروبيّة - الاستشراق.

تقديم

إنّ دعوة «ديكارت» في القرن السابع عشر ميلاديّ إلى الاهتمام بالعلم الطبيعيّ؛ بغرض «التحكّم» و «السيادة» على الطبيعة، كانت تحمل في طيّاتها خطورة كبيرة،

*. باحث من المغرب.

هو ذاته كان يجهلها حينها. وتكمن تلك الخطورة في ما ظهر بعد حين من انكسارات واختلالات، أسقطت الطبيعة والإنسان -على حدّ سواء- في أسوء المنزلقات، فصعب على الإنسانيّة إيجاد طريق واضح من أجل الخروج من ورطتها والتخلّص من معضلتها. ولعلّ إشارة «هيدجر» الشهيرة إلى أنّ العلم لا يفكّر في نفسه، قولة مشروعة ومحقّة إلى حدّ بعيد، وهي التي تلخّص لنا مكمن الدّاء.

إنّ العلم «جاهل» بطبيعته، «مغرور» بإنجازاته، ينظر دائمًا نظرة تقدّميّة إلى الأمام و«يخجل» من الالتفات إلى الوراء. ولكي يخرج من هذه الورطة التي أوقع فيها نفسه، ونجم عنها كوارث جمّة عانت منها الإنسانيّة كثيرًا؛ جرّاء ما اقترُف باسمه وفي سبيله، سيحتاج إلى من سيفكّر فيه وينكبّ على الاهتمام بتاريخه وفلسفته.

من هذا المنطلق، بدأت الدعوات تلوح في الأفق، منذ أواخر القرن التاسع عشر، من أجل إنقاذ ما يمكن إنقاذه، فكانت الدعوة إلى العناية بدراسة التاريخ عمومًا وبتاريخ العلوم خصوصًا؛ للوقوف على هذه المعانات والمشكلات ووضع حدّ لها، فظهرت -مثلاً- دعوة «وليم كنجدون كليفورد» 1845 **(W.K. Clifford**-1879) إلى توضيح خطورة الاقتصار على تدريس العلوم الحديثة واعتبارها الثقافة الشاملة مع الجهل بماضي العلم. فرأى من جهته، أنّ مباحث تاريخ العلم من شأنها أن تردم الهوّة التي تعمّقت بين الدراسات العلميّة الحديثة والدراسات الإنسانيّة، كما تعبرّ عنها الفنون الحرّة والآداب[١]. إنّ الربط بين العلوم البحتة والعلوم الإنسانيّة من شأنه أن يمدّنا بأدوات التحليل والتفكير بطريقة تغلب عليها مسحة إنسانيّة تخدم صالح المشترك الإنسانيّ، وتدافع عن حقوق الشخص والأمم وكرامتها دون تمييز أو إقصاء؛ ذلك أنّ البحث عن نشأة الأفكار العلميّة والتقنيّة والأدبيّة التي توصّل إليها العلماء تاريخيًّا من مختلف الأقطار عبر مختلف الأزمنة، فضلاً عن معرفة شخصيّات هؤلاء العظماء أنفسهم ومسيراتهم العلميّة الحافلة، سيلعب دورًا في تقريب الرؤى والتصوّرات التي ستخدم الإنسانيّة جمعاء، كما ستجمع بني البشر من مختلف أصقاع هذه البسيطة على كلمة سواء، أو على حدّ قول جورج سارتون: محاولة ملاقاة الشرق بالغرب.

[١]- يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص١٥.

في هذا الإطار، ستأخذ بعض المدارس والجامعات في الغرب على عاتقها تحمّل مسؤوليّتها التاريخيّة والأخلاقيّة، لتساهم بكلّ شجاعة في هذا التقارب الثقافيّ والعلميّ بين ضفّتين متباعدتين (الشرق والغرب)، في وقت تزداد فيه يومًا بعد يوم الهوّة بينهما اتساعًا لأسباب مختلفة، ليس هناك أيّ داع لذكرها هنا.

وفي هذا السياق، ستساهم المدرسة الكتالونيّة -جامعة برشلونة- من جانبها بشكل كبير في هذا التواصل الحضاريّ والإنسانيّ المتميّز، بإقدامها على تأسيس كرسيّ خاصّ لدراسة تاريخ العلوم العربيّة، الذي سيعتليه رجالات كبار أبانوا عن تفان وجهد عظيمين من خلال أعمال كثيرة ومتنوّعة ومتقنة؛ لإبراز ذلك الدور الكبير والمهمّ الذي ساهم به العلماء المسلمون خلال حقبة القرون الوسطى، في شتّى الميادين العلميّة والفلسفيّة والأدبيّة. **فكانوا كالشمس تسطع بنورها على الغرب**، على حدّ عنوان كتاب المستشرقة الألمانية المترجم « زكريدهونكه»، فأسهموا بذلك في قيام النهضة الأوروبيّة الحديثة.

إنّ دراستنا هذه، ستتمحور حول أحد روّاد المدرسة الكتالونيّة، البروفسور خوان برنيت، الذي نعتبره مدافعًا بقوّة عن اتجاه موضوعيّ ونزيه في تناوله لتاريخ العلوم العربيّة، معارضًا لكلّ الأشكال التي تحاول أن تدوس على حقائق تاريخيّة أو تحوّرها، لتنكر كلّ فضل وإسهام قدّمه العلماء من العرب والمسلمين.

من أجل ذلك، سنحاول في هذه الدراسة أن نعرض أوّلاً التسلسل الزمنيّ لتأسيس مدرسة تاريخ العلوم العربيّة بجامعة برشلونة، والتي، كما سنرى، ليس سوى امتدادًا لمدرسة جورج سارتون رائد تاريخ العلوم المعاصرة، ثمّ نبيّن موقف محور هذه الدراسة، المستشرق برنيت، من حقيقة مساهمة العلماء المسلمين العلميّة في العصر الوسيط، وذلك من خلال عرض ثلاث محطّات أساسيّة مرّ منها تاريخ العلم العربيّ، وهي مرحلة استيعاب الفكر والعلم اليونانيّين عن طريق ترجمة الإنتاج اليونانيّ في مختلف مجالات المعرفة إلى العربيّة، ثمّ مرحلة العمل على تجاوز المُنتَج العلميّ القديم عبر المساهمات العظيمة التي قدّمها العلماء المسلمون والتحرّر من سلطة اليونانيّين، وأخيرًا، التأثير العظيم في نشأة النهضة الأوروبيّة الحديثة.

أوّلًا: كرونولوجيا تأسيس مدرسة تاريخ العلوم العربيّة بجامعة برشلونة

لا يصحّ لنا الكلام عن تأسيس المدرسة الكتالونيّة -جامعة برشلونة- في تاريخ العلوم، من دون إظهار مدى تأثير أحد رجالات تاريخ العلم العظام في نضج هذه المدرسة ومحيطها العامّ، إن لم نقل الأب الروحيّ لتاريخ العلوم في القرن العشرين، إنّه المؤرّخ البلجيكيّ الأصل[١] جورج سارتون ١٨٨٤-١٩٥٦م، العالم الرياضيّ المولود في مدينة «جانت» (**Gante**) ذات الجذور «الفلامنديّة»، الذي فيها حصل على الإجازة، ثمّ على الدكتوراه، في شعبة الرياضيّات عام ١٩١١م، في الوقت الذي أنجز مجموعة من البحوث في الكيمياء.

لاحقًا، بدأ سارتون اهتمامه الأكاديميّ وتفرّغه لدراسة التاريخ عمومًا، ولتاريخ العلوم على وجه التخصيص. إنّ الدافع وراء هذه العناية هو إيمانه الوثيق بأهمّيّة تاريخ العلم كضرورة علميّة وتربويّة وثقافيّة في آن واحد، وهو القادر على رأب الصدع بين العلوم الطبيعيّة والنزعة الإنسانيّة، فتلك هي أشأم معركة عرفها التاريخ البشريّ حديثًا، ليؤكّد أنّ الطريق إلى تأسيس الجهد العلميّ على قوام صحيح هو تلقيحه بشيء من الروح التاريخيّة، فكيف يجهل العالِم أصول أفكاره وكيفيّة تخلّقها وجُهد السابقين العظام الذين يقف على أكتافهم؟!

لهذه المهمّة، أسّس مجلّة سمّاها «إيزيس» (**Isis**) عام ١٩١٣م متخصّصة في تاريخ العلوم، كخطوة أولى لإضفاء الطابع المؤسّساتيّ على أعماله. وفي وقت لاحق، غادر بلجيكا بسبب تداعيات الحرب العالميّة الأولى والاحتلال الألمانيّ لبلاده، ثمّ بعد ذلك رحل إلى بريطانيا، إلى أن وصل عام ١٩١٥م إلى الولايات المتّحدة، حيث عمل أستاذًا للتاريخ في جامعة هارفارد تحت رعاية «مؤسسّة كارنيجي للسلام الدولي». وفي عام ١٩٢٤م أصبح رسميًّا مواطنًا أمريكيًّا، وهو العام نفسه الذي تمّ فيه إنشاء مؤسّسة «جمعيّة تاريخ العلوم» التي تمّ استثمارها بشكل خاصّ لدعم نشر

[١]- يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص١٦ و ١٧ و ١٨.

B, Ana. S, Edna. M, Sergio 2001, Filosofía e historia de la biología. Publicaciones y Fomento Editorial. P34.

مجلّة «إزيس» **(Isis)**. منذ عام ١٩٢٧م إلى حدود عام ١٩٤٨م، توّجت مجهوداته بنشر عمل ضخم، تحت عنوان: «مقدّمة في تاريخ العلوم»، خصصّ الجزء الأوّل منه لِـ «هومر حتّى عمر الخيام»، والثاني لـ «الحاخام بن عزرا حتّى روجر بيكون»، والثالث لِـ «العلم والتعلّم في القرن الرابع عشر». وفي عام ١٩٣٦م أسّس مجلّة أخرى تدعى «أوزوريس»، التي تضمّنت محتواها مقالات أطول حجمًا من نظيراتها في «إيزيس». «إيزيس» و «أوزوريس» هما عنوانان من أصل شرقيّ، وهذا يعني أنّ سارتون كان محبًّا وملمًّا بالتاريخ والثقافة الشرقيّة عمومًا، وبالثقافتين العربيّة والإسلاميّة في العصر الوسيط على وجه الخصوص، وبالذات في جانبيهما العلميّ.

إنّ تأسيس تخصّص تاريخ العلوم في إسبانيا القرن العشرين يظلّ رهينًا للمجهود الحثيث الذي قام به سارتون عبر «تبنّيه» مجموعة من المتخصّصين في هذا المجال على رأسهم «خوليان ريبيرا» 1858 (Julián Ribera-1934)، وكذلك آسين بلاسيوس (Miguel Asín) Palacio 1871- 1944)، الذي تعرّف سارتون على إحدى دراسات هذا الأخير بطريقة غير مباشرة في **(isis)** عبر إحالة من فرنسيسكو جابرييل(Francesco Gabriel) [١]، ويتعلّق الأمر ببحث قام به «آسين» عن تأثير المصادر الإسلاميّة على ملحمة الكوميديا الإلهيّة لـ «دانتي» الإيطاليّ.

إنّ الذي ربط سارتون بروّاد المدرسة الكتالونيّة، هي عوامل مشتركة تجمع بينه وبين بعض المستشرقين، كاهتمامهم المشترك بالتخصّصات العلميّة، وبعض الانشغالات المتعلّقة بنشر الدراسات المعنيّة بالحياة الثقافيّة في العصر الوسيط؛ ويبقى أهمّ رابط هو إجماعُهم المبدئيّ حول تقييمهم لقضيّة الاستشراق. فمنذ أواخر العشرينيّات من القرن العشرين وبداية الثلاثينيّات منه، أصبح هو أهمّ محور التقاء سارتون بهؤلاء المستشرقين الإسبان[٢]؛ ذلك أنّ ما كان يجمعهم هو الإحساس المشترك بالجرم الذي اقترفته بعض الدراسات التاريخيّة التي تناولت فترة العصر الوسيط، حيث كانت في أغلبها تتجاهل مساهمة العلماء المسلمين الكبيرة في مختلف العلوم والفنون.

[١]- مقالة فرنسيسكو جابرييل منشورة في مجلّة «إزيس» تحت رقم، (١٩٢١; Isis; ٦; ١٥١).

[2]- Thomas F. Glick; traducció catalana Mercé Viladrich; George Sarton i la història de la ciència a Espanya. Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990. P13

في مقابل هذا التصوّر، نجد سارتون وبعض أصدقائه الإسبان مدافعين عن إسهامات هؤلاء، معتبرين إيّاها جدّ متقدّمة وتستحقّ كلّ العناية[١]. من هنا، يأتي تأثير سارتون على مجموعة من مؤرّخي العلوم الإسبان، إمّا عبر المراسلات أو عبر الاتصال المباشر؛ لتعميم أفكار معلّمهم داخل التراب الإسبانيّ[٢].

وقد بدأ التراسل بين سارتون و«آسينبلاثيوس» من جهة، ثمّ بعد ذلك مع «ريبيرا»، ليتلقّى منهما مقالات وكتبًا ألّفت بأسبانيا. ويعود الفضل في تيسير عمليّة التواصل هذه إلى المستشرق الأمريكيّ دونكان بلاك ماكدونال (**Duncan Black MacDonald** 1863-1943 [3]). ثم بعد ذلك، انتقلت عنايته الخاصّة بالإسبان المهتمّين بالعلوم العربيّة؛ تشجيعًا منه على ربط صلات متينة بهؤلاء، وإضفاءً لنوع من العالميّة على مشروعه، لذلك عيّن في «اللجنة الدوليّة للعلوم الكتالونيّ خوليان ريبيرا»، على الرغم من أنّه لم يكن يهتمّ كثيراً بالمجال العلميّ وبالمعارف العلميّة المنقولة من الشرق إلى الغرب، بقدر ما كان اهتمامه منصبًا بالمجال التعليميّ المعرفيّ الإسلاميّ عمومًا[٤]، وبالفنّ الموسيقيّ على وجه الخصوص المنتقل من المشرق العربيّ إلى إسبانيا خلال العصر الوسيط، ومن ثمّ إلى الغرب الأوروبيّ الحديث[٥]. لكن، هذا لا يعني أنّ الاشتغال على الموسيقى ومجالاتها، يمنع من تخلّل أفكار علميّة من داخل هذا الفنّ، ممّا سيستدعي من دون شكّ نوعًا من التكامل والتنسيق والتعاون بين مؤرّخي الفنون ومؤرّخي العلوم.

إنّ من سيكون له شأن عظيم مع البروفسور سارتون بما سيحظاه من كامل الرعاية هو تلميذ «خوليان ريبيرا» الكتالونيّ الأصل، المدعوّ جوزي ماريا ميّاس فاليكروزا (**Josep Maria Millàs Vallicrosa** 1897 -1970). فبالإضافة إلى مساهمة «ميّاس» مع «آسين بلاسيوس» وآخرين في تأسيس «مدرسة الدراسات العربيّة» بمدريد،

[1]- Thomas F. Glick; traducció catalana Mercé Viladrich، p15.

[٢]- المرجع نفسه، ص١٠.

[3]- Thomas F. Glick; traducció catalana Mercé Viladrich; George Sarton i la història de la ciència a Espanya. Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990. P12.

[٤]- المرجع نفسه، ص١٣ .

[٥]- المرجع نفسه، ص١٤.

وتأسيس مجلّة «الأندلس» بتشجيع من سارتون نفسه،سينفرد «ميّاس» باهتماماته العلميّة المشتركة مع «سارتون»، حيث ستبدأ عنايته بالبحث في الفيزياء والرياضيّات بمنطقة كتالونيا في العصر الوسيط، منشغلاً بأهمّ التأثيرات التي خلّفتها العلوم العربيّة على كتالونيا إبّان القرن العاشر ميلاديّ، وقد تُوّج هذا العمل بجائزة نالها سنة ١٩٢٤م من مؤسّسة «باتشوت»[١].

يظهر مدى تأثّر «ميّاس» بالبروفسور سارتون عند كتابته لمقال له، منشور سنة ١٩٥٧م، بعد سنة من وفاة هذا الأخير في (**Isis**)، المجلّة التي أسّسها «سارتون» نفسه، يعرض فيه علاقته الشخصيّة والعلميّة بأستاذه البلجيكيّ، بدءًا من سنة ١٩٣١م عندما اطّلع لأوّل مرّة على الجزء الأوّل من كتاب سارتون (مقدّمة في تاريخ العلوم)، ومدى إعجابه بهذا المؤلَّف الكبير، ممّا دفع «ميّاس» إلى مراسلته من أجل نشر مقالٍ له في (**Isis**)، والذي يتحدّث فيه عن البدايات الأولى لاتّصال العلوم والتقنيّات الفلكيّة بين الشرق والغرب، ومنذ ذلك الحين توالت بينهما المراسلات التي أظهر فيها «سارتون» لباقته ولطافته وإنسانيّته، كما أورد ذلك «ميّاس». كما يروي في المقالة نفسها مسار رحلة سارتون إلى الشرق سنة ١٩٣١ و ١٩٣٢م، لاغتراف اللغة العربية وتعلّم ثقافتها، فمن بيروت إلى القاهرة، ثمّ إلى فاس والرباط، كان سارتون شديد الحرص على ملاقاة العلماء والفقهاء اللذين يقدّمون له دروسًا في اللغة والثقافة العربيّة، ليمرّ بعد ذلك ببرشلونة من أجل ملاقاة أصدقائه الإسبان. فلم تكن رحلته هذه على نمط السياحة المعاصرة التي يعهدها أهل الغرب، بقدر ما كانت رحلة علميّة وثقافيّة بامتياز. إنّ أهمّ ما يميّز كتابات سارتون ونضجها حسب «ميّاس»، ليس براعته وإتقانه في عرض البليوغرافيا والبيانات من جانبها التقنيّ فقط، وإنّما الدقّة التي يُوليها فيحسن تقديم مختلف المراحل الزمنيّة لأبرز الشخصيّات من الكتّاب في الغرب كما في الشرق، وقد تناول ذلك كلّه بعمق ونضج تامّين في عرض مختلف التفاصيل، من دون أن يخلو ذلك من بصمة تنمّ عن عبق ونكهة إنسانيّة تميّز شخصيّة سارتون[٢].

[1]- Thomas F. Glick; traducció catalana Mercé Viladrich;، p16 .

[2]- Josep M. Millàs Vallicrosa; George Sarton y la historia de la ciencia oriental; ISIS; Volume 48; Part 3; Number 153; september 1957; p315- 319.

يبدو أنّ مهمّة سارتون، كما يشير إلى ذلك «ميّاس»، هي تقريب الشرق من الغرب من خلال رصد العلاقات الثقافيّة والعلميّة. ويستدلّ على ذلك من خلال كتاباته بذكر أنّ ما كان يحزّ في نفس سارتون هو الاعتقاد أنّ أهمّ الإنجازات التي تحقّقت في العلوم كانت في فترة القرن التاسع عشر والقرن العشرين ميلاديّ، غير أنّ الحقيقة هي أنّ ما أُنجز مؤخّرًا لم يكن سوى نتيجة تراكمات لمجهودات سابقة، ويقصد بذلك مساهمات علماء العرب والمسلمين. كما أنّ ما نسمّيه المعجزة اليونانيّة، لم تكن سوى مولود من زوجين، تعتبر مصر الفرعونيّة أباها والعراق البابليّة أمّها الشرعيّين. كما يُذكّرنا «ميّاس» بأهمّيّة اللغة العربيّة عند سارتون، حيث كانت لغة علوم شقّت طريقها إلى العالميّة، أمّا علماؤها فقد أثّروا بشكل مباشر على نهضة أوروبا الحديثة، ومن أبرز هؤلاء، يذكر على سبيل المثال لا الحصر: ابن سينا في الطبّ، والفرغاني في الفلك، وابن رشد في الفلسفة. ليخلص «ميّاس» أنّ الرسالة التي نذر لها نفسه أستاذه سارتون هي ملاقاة الشرق بالغرب في قالب إنسانيّ محض[١].

هكذا ستُوليّ جامعة برشلونة اهتمامًا خاصًّا بتأسيس قسم للدراسات العربيّة، لتعنى بقسم تاريخ العلوم العربيّة، حيث سيأخذ مشعل هذه المسؤوليّة سلسلة من العلماء، كأساتذة لتاريخ العلوم العربيّة في هذه الجامعة (Unversitat de Barcelona)، من أمثال «ميّاس فاليكروزا» (**Millàs Vallicrosa**)، و«خوان برنيت» (**JUAN VERNET**) و«خوليو سامسو»[٢] و«ميكيلفركادا» (**Miquel Forcada**) و«إيميليا كالفو» (**Emilia Calvo**)، و«روزي بوج» (**ROSER PUIG**)، وآخرون...

لم يكن الأستاذ «ميّاس» سوى تلك الحلقة التي ستربط سارتون بخوان برنيت -محور هذه الدراسة- من الناحية العلميّة والفكريّة.

ثانيًا: خوان برنيت يحذو حذو جورج سارتون

قد لا نجانب الصواب إذا اعتبرنا خوان برنيت أحد أهمّ مؤرّخي العلوم الذين

[1]- Josep M. Millàs Vallicrosa; George Sarton y la historia de la ciencia oriental، p315- 319.

[2]- Rius Piniés; QURTUBA Y LA CIENCIA MEDIEVAL. REMINISCENCIAS DEL PASADO EN EL PRESENTE Mònica AWRAQ n.º 7. 2013.

دافعوا بقوّة عن علوّ شأن علماء العرب والمسلمين، وساهموا في تشييد معالم الحضارة الإنسانيّة الكبرى، مثل ما دافع قبله الفيلسوف «كوندرسيه»، على اعتبار العلم العربيّ استمرارًا لتقدّم «الأنوار» في فترة هيمنت فيها الخرافات والظلمات، أو كما أكّد على ذلك «مونتوكلا» على أنّ دراسة تاريخ العلوم العربيّة ضرورة لا لرسم معالم اللوحة التاريخيّة الإجماليّة لتطوّر العلوم، بل لتثبيت وقائع تاريخ كلّ من الفروع العلميّة[١]. هكذا نعتبر برنيت سليل مدرسة المؤرّخ جورج سارتون، منتميًا إلى تيّار تختلف نظرته وتصوّراته على ما ذهبت إليه مجموعة أخرى كبيرة من المستشرقين الزاعمين بأنّ العقل العربيّ والإسلاميّ ليس سوى مجرّد وعاء للتراث اليونانيّ، حافظ عليه دهرًا، ثمّ سلّمه بأمانة إلى الغرب أصحابه، باخسين كلّ إسهام برع فيه العلماء المسلمون في مختلف حقول المعارف العلميّة والفلسفيّة، ومنكرين الدور الفعّال الذي مارسوه في تقدّم الفكر العلميّ والفلسفيّ الغربيّ الحديث، وبالتالي في الفكر الإنسانيّ العالميّ عمومًا.

من هذا المنطلق بالذات، نعتبر البروفسور برنيت أحد روّاد هذه المدرسة التي أخذت على عاتقها الذود عن حضارة قدّمت ما في استطاعتها لتساهم بدورها في تقدّم العلوم وتطوّرها. إنّ اطّلاع برنيت منذ نعومة أظافره على مختلف المجالات العلميّة، كالطبّ والرياضيّات والفلك والفيزياء... وقراءاته المتأنّية لتاريخ الأفكار العلميّة، وبحثه الحثيث في التراث الذي خلّفته أيادي علماء العرب والمسلمين، سيؤكّد لديه باليقين مدى مساهمتهم الجادّة في بناء صرح الحضارة الإنسانيّة العالميّة.

إنّ هذا المشروع الضخم المتمثّل في البحث في التراث العلميّ الإسلاميّ الّذي اضطلع به برنيت، محاولاً استخراج مكامن الإبداع فيه، ومدى تفوّقه في حقبة العصر الوسيط، برهن على أنّ في العلم العربيّ تحقّق ما كان يعرف كمونًا في العلم الإغريقيّ، «فما نجده عند العلماء اليونانيّين اتجاهًا جنينيًّا لتخطّي حدود منطقة ما ولكسر طور ثقافة معيّنة وتقاليدها ولاكتساء أبعاد عالم بأسره، نراه و قد أصبح واقعًا مكتملاً في علم تطوّر حول منطقة البحر المتوسّط لا كرقعة جغرافيّة وحسب، إنّما كبؤرة تواصل

[١]- رشدي راشد، موسوعة تاريخ العلوم العربية، الجزء الأوّل، علم الفلك النظريّ والتطبيقيّ. مركز الدراسات الوحدة العربيّة، الطبعة الثانية، ص١٣.

وتبادل لكلّ الحضارات في مركز العالم القديم وعلى أطرافه»[١].

هكذا، سنحاول من جهتنا، أن نبرهن من خلال منظور برنيت نفسه، على أهمّ مميّزات العلم العربيّ والإسلاميّ، ومساهمة علمائه الكبار في تطوير الثقافة العلميّة، وصولاً إلى تحقيق العالميّة؛ نظرًا لتأثيرهم الإيجابيّ على النهضة الفكريّة والعلميّة التي عرفتها أوروبا حديثًا. إنّ هذه النظرة الإيجابيّة إلى العلم العربيّ قد عبرّ عنها برنيتفي السطور الأولى من تقديم كتابه الرائد: «**فضل الأندلس على ثقافة الغرب**»، عندما أكّد على أنّ اللغة العربيّة شكّلت وسيلة لانتقال المعارف من العصر القديم إلى العالم الإسلاميّ، وهذه المعارف التي انتقلت إلى العالم الإسلاميّ، ستتمّ إعادة صوغها على نحو حاسم بإسهامات جديدة، كالتي نجدها في الجبر وحساب المثلّثات على سبيل المثال، وسيتمّ نقلها إلى العالم المسيحيّ، وذلك بفضل الترجمات التي تمّت بالعربيّة إلى اللاتينيّة والرومنثيّة (اللهجة المحلّيّة). وكانت من ثمّ مبعث الانطلاقة العلميّة الهائلة لعصر النهضة، وإنّ إحصاءً بسيطًا للنصوص العلميّة التي نشرت آنذاك يقيم الدليل على الفضل الكبير الذي يدين به الغرب للأندلس[٢].

يمكن القول، من وجهة نظرنا: بأنّ برنيتكان يطمح إلى تبيان فضل علماء المسلمين، وأهل الأندلس بالخصوص على ثقافة الغرب الأوروبيّ، على منوال المدرسة الاستشراقيّة الإسبانيّة التي عنيت باهتمام كبير بالتراث العربيّ الأندلسيّ لأسباب هوياتيّة تاريخيّة محضة، فكان على برنيت إبراز ثلاث مراحل أساسيّة في تاريخ العلوم العربيّة، وهي:

أوّلًا: عمليّة استيعاب الفكر والعلم اليونانيّ عن طريق ترجمة الإنتاجات اليونانيّة إلى العربيّة.

ثانيًا: العمل على تجاوز المُنتَج العلميّ القديم عبر المساهمات العظيمة التي قدّمها علماء المسلمين والتحرّر من سلطة اليونانيّين.

[١]- رشدي راشد، موسوعة تاريخ العلوم العربيّة، الجزء الأوّل، علم الفلك النظريّ والتطبيقيّ. مركز الدراسات الوحدة العربيّة، الطبعة الثانية، ص١٥.

[٢]- خوان برنيت، فضل الأندلس على ثقافة الغرب، إشبيلية للدراسات للنشر والتوزيع، دمشق، ترجمة: نهاد رضا، ص٣.

ثالثًا: التأثير العظيم في نشأة النهضة الأوروبيّة الحديثة. فيما يلي سنحاول أن نتحدّث باقتضاب عن كلّ مرحلة على حدّة:

١. مرحلة استيعاب الفكر والعلم اليونانيّ

لقد عرفت الحضارة العربيّة والإسلاميّة تميّزًا كبيرًا في العصر الوسيط؛ لما شهدته من نهضة علميّة هائلة أهّلتها لتأخذ دورها الريادي في التاريخ البشريّ، كما شهدت قبلها الحضارة اليونانيّة بقرون عدّة توهّجًا علميًّا وفلسفيًّا. إنّ ظاهرة انتقال مركز القوّة العلميّة من مكان لآخر عبر الزمن، ظاهرة طبيعيّة ليس فيها أيّ خروج عن منطق التاريخ، فبعد الاطّلاع على ما خلفه القدماء في سائر ميادين المعرفة من إنتاجات عبر الترجمة، يأتي العمل على تنقيحها وإضافة معارف جديدة ومبتكرة لتخدم من دون شكّ الحضارة المستقبلة لمعارفها.

عرف العصر العبّاسيّ (بداية القرن الثامن ميلاديّ) عناية كبيرة بالعلوم الأجنبيّة ونقلها إلى العربيّة، فلم يمض وقت طويل حتّى كانت الترجمة إلى العربيّة قد شملت القسم الأكبر من مؤلّفات أرسطو وشرّاح المدرسة الإسكندريّة ومعظم كتب جالينوس في الطبّ وبعض محاورات أفلاطون، ولم تقتصر هذه الترجمات على الكتب اليونانيّة، بل تعدّتها إلى ما سواها من مناهل المعرفة آنذاك، كالهنديّة والفارسيّة[١]. هكذا انفتحت اللغة العربيّة على معارف شتّى عبر الترجمة من الفارسيّة والسريانيّة ثمّ اليونانيّة، برعاية بعض المتنوّرين والطموحين من أجل إبراز كفاءتهم العلميّة ونيل الحظوة عند الحكّام وتثبيت سلطتهم السياسيّة والرمزيّة[٢]. كانت الترجمة تحت الطلب، سواء من لدن العلماء أنفسهم أو الراعين للفكر من خلفاء ووزراء ومستشارين[٣]. فقد التزم علماء شتّى، غالبًا ما ينتمون إلى أسرة واحدة، بترجمة ما كان في متناولهم من الكتب العلميّة الأساسيّة كالسنسكريتيّة والفهلويّة والسُّريانيّة واليونانيّة، وكذلك اللاتينيّة بدرجة أقلّ، وقد ترجمت كتب سنسكريتيّة هنديّة في

[١]- حنّا الفاخوري، خليل الجرّ، تاريخ الفلسفة العربيّة، الجزء الثاني، الفلسفة العربيّة في الشرق والغرب. دار الجيل بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٢، ص٢٠.

[٢]- بنّاصر البوعزاتي، الفكر العلميّ والثقافة الإسلاميّة، دار الأمان الرباط، ص٢٠١٥ .

[٣]- المرجع نفسه، ص١٣٣-١٣٤.

علم الفلك بين ٧٧٠م و ٧٨٠م، ثمّ كتب طبّيّة في النصف الأوّل من القرن التاسع ميلاديّ[١].

أصبحت بيت الحكمة التي أنشأها المأمون مدرسة للترجمة، هذه التي يقول عنها برنيت أنّها مركزًا مهمًّا جمع أبرز الوجوه من رجالات العلم في ذلك الوقت، كانوا يجدون في متناول أيديهم مكتبة ممتازة عامرة بالكتب ووسائل مادّيّة للسير قدمًا في أعمالهم، كما أنّهم كانوا يتقاضون مرتّبات يصعب علينا تقديرها. وكما يخبرنا «حنين بن إسحاق»، أنّ المأمون كان يكافئ مترجمي المصنّفات على حسب وزنها، فإذا بلغ وزن الكتاب رطلاً كافأ المترجمَ برطل من الذهب، حتّى أضحى المترجمون يبالغون في الكتابة بأحرف كبيرة ويتركون في جوانب الورقة هوامش واسعة، ويفرّجون كثيراً بين الأسطر. كما أنّ «بني موسى» الذين رعاهم المأمون فقد كانوا ينفقون كلّ شهر خمسمئة دينار في مكتب الترجمة الخاصّ بهم، حيث كان يعمل «حنين بن إسحاق» و«ثابت بن قرّة» و«حُبيش بن الحسن» وآخرون سواهم[٢]. وقد نقلت هذه المدرسة التي كان «حنين بن إسحاق» محورها كلّ أعمال «جالينوس» في الطبّ تقريبًا، كما ترجم أحد تلامذته «اصطفن بن بسيل» كتاب المادّة الطبّيّة لـ «ديسقوريدس»[٣].

ويرجع برنيت أهمّيّة الدور الكبير الذي لعبته الترجمات العربيّة إلى كونها المصدر الوحيد لبقاء أعمال علميّة وفلسفيّة يونانيّة على قيد الحياة؛ ذلك أنّ كثيراً من الأعمال الكلاسيكيّة التي فقدت أصولها لم تحفظ إلّا في هذه الترجمات العربيّة. فكان لا بدّ من التنويه بالكتب العلميّة التي لم يكتب لها البقاء إلّا بفضل هذه السنّة المشرقيّة المتّبعة. فعلى سبيل المثال، شرح بابو (pappo) للجزء العاشر لكتاب الأصول، وكتاب الحركة لهيرون الإسكندريّ، والأجزاء ٥-٧ من كتاب المخروطات لأبولونيوس، وأعمال مختلفة لجالينوس، لم تكن ستعرف لولا أنّها ترجمت إلى العربيّة؛ ذلك

[١]- خوان برنيت، فضل الأندلس على ثقافة الغرب، إشبيلية للدراسات للنشر والتوزيع، دمشق، ترجمة: نهاد رضا، ص١٢٥.

[٢]- المرجع نفسه، ص٢٣.

[٣]- المرجع نفسه، ص٢٨.

أنّ الأعمال الأصليّة فقدت بالتمام[١]. كما يشيد برنيت أيضًا بالجهد المصروف في إتقان عمليّة الترجمة إلى العربيّة واعتمادهم على النصوص الأصليّة التي تختلف عن تلك التي وصلت إلى أوروبا بالترجمة اللّاتينية، ويعطي مثالاً على ذلك، بمقارنته بين ترجمة «ثابت بن قرّة» لكتاب (De mensura circuli) وبين الترجمة اللاتينيّة لـ «جراردو الكريمون»، وكيف كانت الأولى تقترب إلى الصواب من الثانية[٢].

لم تكن الترجمة العربيّة إذًا، عملاً عشوائيًّا، بل كان المترجم ينتقي المؤلّفات الأصيلة والفعّالة والمثمرة بإتقان وفعاليّة؛ لاستثمارها في مسائل فكريّة وعلميّة وطبيّة وتقنيّة محدّدة، كانت تخضع للمراجعة والنقد باستمرار، حتّى تصير إلى صورة أقرب إلى الصواب. كانت الترجمة نشاطًا علميًّا تمحيصيًّا، يتغيّى التدقيق في الأفكار والتمييز بين الآراء[٣]. يقول في ذلك (Georr KH): «وقد درسنا مخطوطة الكتب المنطقيّة لأرسطو الموجودة في المكتبة الوطنيّة بباريس، وتبيّن لنا أنّ الترجمات المختلفة في غاية الدقّة والوضوح»[٤].

إنّ هذه الدّقة والوضوح في الترجمة العربيّة، ستلعب دورًا مهمًّا في توفير المادّة العلميّة اللازمة لتأليف المؤلّفات وكتابة المصنّفات في شتّى ميادين المعرفة ذات العلاقة بعلوم الأوائل. هكذا استثمرت هذه الترجمات من قبل زمرة من المؤلّفين، يرجع الفضل إليهم في إدخال العلوم إلى محيط الإسلام من أصل كلاسيكيّ، يذكر منهم برنيت، على سبيل المثال: «عليّ ابن رَبَن الطّبري» ٨٦١م، الذي كتب في الطبّ كتابًا سمّاه: «فردوس الحكمة»، يتضمّن معلومات مستمدّة من كراكا وسوسروتا...، وقد استفاد منه تلميذه الرازي، وهو واحد من أكبر الأطبّاء على توالي العصور، والذي كان يستقبل تلامذة يقدّمون إليه من مختلف أصقاع العالم. والأمر ذاته في علم الفلك، فقد استخدم الخوارزميّ هذه الترجمات لوضع جداول فلكيّة. كما ستعرف كتابات

[١]- خوان برنيت، فضل الأندلس على ثقافة الغرب، إشبيلية للدراسات للنشر والتوزيع، دمشق، ترجمة: نهاد رضا، ص١٣٠.

[٢]- المرجع نفسه، ص١٢٨.

[٣]- بنّاصر البوعزاتي، الفكر العلميّ والثقافة الإسلاميّة، دار الأمان، الرباط ٢٠٥، ص١٣٣ و ١٣٤.

[٤]- حنّا الفاخوري، خليل الجرّ، تاريخ الفلسفة العربيّة، الجزء الثاني، الفلسفة العربيّة في الشرق والغرب. دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٢، ص٢٦ .

الجاحظ انتشارًا كبيرًا، والذي يمثّل أعظم ناثر عربيّ في كلّ العصور. كما ستُبرز أعمال الفيلسوف الكنديّ، والتي ستتعرّض للمصادرة قبل أن ينجح في استرجاعها. كما سيؤلّف ابن قُتَيْبة سلسلة من الأعمال ذات طابع موسوعيّ، منها: كتاب «الأنواء» في الفلك[١].

هكذا، نصل إلى ما خلص إليه برنيتمن، كون اللغة العربيّة شكّلت وسيلة لانتقال المعارف من العصر القديم إلى العالم الإسلاميّ، فأصبحت لغة العلم والثقافة بدون منازع. إنّ ترجمة المعارف والعلوم القديمة بهذه اللغة، في مختلف الميادين وبتلك الصرامة العلميّة، يسّرت عمليّة تصنيف رصيد مهمّ من علوم الأوائل وتأليفها وتلخيصها، في الفلسفة والطبّ والفلك والرياضيّات والكيمياء، فأحدثت ثورة فكريّة في المجتمع الإسلاميّ بداية حكم الدولة العبّاسيّة، بعدما كان الاهتمام قبل ذلك ينحصر على العلوم الدينيّة، كعلوم القرآن وعلوم الحديث والفقه وعلوم النحو واللغة.

إنّ هذه المرحلة الأولى التي تكمن أهمّيّتها في استيعاب تامّ لعلوم الأوائل العقليّة، مرحلة مهمّة لترويض هذا العقل العربيّ والإسلاميّ، وتهيئته للانتقال إلى محطّة موالية، مرحلة مراجعة هذا المُنتَج العلميّ القديم والتحرّر من سلطته.

٢. التحرّر من المُنتَج العلميّ القديم وانتقاده

يبدو أنّ برنيت، كما هو الشأن عند بقيّة المستشرقين الإسبان، يولي اهتمامًا بالغًا، كما قلنا سالفًا، للساحة الثقافيّة الأندلسيّة[٢]؛ على اعتبار أنّ العلماء الأندلسيّين العرب هم إسبان بالهويّة، وكأنّ مجمل الإنجازات التي أبدع فيها هؤلاء يعود الفضل فيه إلى الأصل الإسبانيّ الغربيّ، ليحاول بذلك البحث في مجمل التطوّرات التي عرفها تاريخ العلوم العربيّة بالأندلس، وتتبع مراحل انتقال المعارف العلميّة والفلسفيّة هناك، وإظهار إسهامات علمائها وتأثيراتهم ذات الأهمّيّة في الغرب اللاتينيّ.

[١]- خوان برنيت، فضل الأندلس على ثقافة الغرب، إشبيلية للدراسات للنشر والتوزيع، دمشق، ترجمة: نهاد رضا، ص٣٠.

[٢]- للمزيد من التعرّف على خصوصيّة الاستشراق الإسبانيّ، انظر: كتاب الدكتور عبد الواحد العسري: الإسلام في تصوّرات الاستشراق الإسبانيّ. ومقالة عبد الكريم بولعيون: «أوراق في الاستشراق»، الحوار المتمدّن، العدد ٦٢٠٣.

يذكر برنيت أنّ المسلمين الأوائل الذين دخلوا الأندلس لم يكونوا رجال علم وثقافة، ويستشهد على ذلك بـ «ابن قوطية» كون بعض الشخصيّات البارزة التي دلفت شبه الجزيرة العربيّة ذات مستوى ثقافيّ متدنّ جدًّا[١]، مماّ حتّم الاستمرار في الأخذ بالمعارف اللاتينيّة الأصل في بداية الحكم الإسلاميّ في الأندلس، حيث كان اتباع التقليد الفلكيّ والتنجيميّ ذي المرجعيّة اللاتينيّة القوطيّة يعتمد على كتاب (Libro de los cruzes)، أمّا في الجانب المتعلّق بالعلوم الطبّيّة، فكان كتاب (Aphorisme) يحتلّ الصدارة، أمّا في ميدان الزراعة، فكان لكتاب (De re restica) المكانة التي يستحقّها.

ومع بداية تشريق الثقافة الأندلسيّة، خصوصًا مع عبد الرحمان الثاني (٨٢١م-٨٥٢م)، أحد القرّاء النهمين للكتب الفلسفيّة والطبّيّة، حيث أضحى معه الجامع الكبير لقرطبة مركزًا لنشر الثقافة، فأدخلت علوم الطبّ والفلك والرياضيّات المتداولة في المشرق آنذاك، والتي غالبًا ما كان أصلها يونانيًّا، لتبرز أسماء سيكون لها وزن كبير في العلم العربيّ الأندلسي، أمثال: عبّاس بن فرناس، الذي توفيّ عام ٨٨٧م، والذي قام بمحاولات للطيران في قصر الرصافة في قرطبة، وهو نفسه من أدخل تقنيّة جديدة لقطع البلّور الصخريّ، وبنى قبّة فلكيّة في إحدى غرف منزله، وصنع كرة فلكيّة محلقة أهداها لعبد الرحمان الثاني،كما صنع ساعة مائيّة ذات حركة آلية[٢]. وبرز اسم آخر، وهو ابن جلجل، في علم النبات، صاحب مؤلّف حول الأعشاب الطبّيّة، ومؤلّف آخر حول الأدوية التي لم يأت الطبيب اليونانيّ «ديوسقوريدس» (Dioscoride) على ذكرها في كتابه «المادّة الطبّيّة»، فكان لهذا العمل نتائج مهمّة في انطلاقة علمي العقاقير والنبات الأندلسيّين[٣]. كما برز اسم «مسلمة المجريطيّ» الذي احتلّ مكانة كبيرة في علم الفلك وأبدع فيه، فأدخل تعديلات على جداول الخوارزميّ الممزوج بالتقليد الهنديّ الفارسيّ والتقليد اليونانيّ، وهذا يعني إدخال تعديلات على جداول حسابات كتاب «المجسطيّ» لبطلموس اليونانيّ، وبالمثل فعل عندما نقّح

[١]- خوان برنيت - خوليو سامسو، تطوّرات العلم العربيّ بالأندلس. موسوعة تاريخ العلوم العربيّة الجزء الأوّل، إشراف: رشدي راشد، مركز دراسات الوحدة العربيّة، مؤسّسة عبد الحميد شومان. الطبعة الثانية، ٢٠٠٥، ص٣٥٣.

[٢]- المرجع نفسه، ص٣٦٢.

[٣]- المرجع نفسه، ص٣٦٥.

كتاب «تسطيح الكرة» لبطليموس نفسه[١]، فأصبح مسلمة المجريطيّ بذلك من نقّاد أمير علم الفلك اليونانيّ ومرجعها المعتمد، بطلموس. وهناك أعمال أخرى منتقدة للمجسطيّ، ككتاب جابر بن أفلح، تحت عنوان: «إصلاح المجسطيّ»، وقد يكون هذا العمل أساسيًّا في تطوّر علم الفلك الأرثودوكسيّ، وفيه يبرز جابر انتقادات حول بعض مظاهر المجسطيّ، كعدم تقديم بطليموس لبرهان حول تنصيف الانحراف الكوكبيّ عن المركز. ومن جهة ثانية، يصف جابر في عمله هذا آلتين للرصد بإمكانهما أن تشكّلا استباقًا للآلة الفلكيّة التي سمّيت في الغرب (Torquetum)[٢]. كما يعتبر عمل ابن معاذ الجياني المعنون بـ «مقالة في شرح النسبة»، عملاً خارج الرياضيّات اليونانيّة الأقليديّة[٣].

إن كان القرن الحادي عشر حسب برنيتقرن سطوع شمس علماء الفلك بالأندلس، فإنّ القرن الثاني عشر يعتبره عصر الأطبّاء والفلاسفة بامتياز، وقد برع «ابن رشد» في المجالين معًا. وقد بلغ من تأثير أعماله حدّ أن اعتقد العالم الغربيّ في القرن الخامس عشر أنّ نور المعرفة لم يكن يصدر من المشرق، بل من الأندلس، إنّه الأندلسيّ الأكثر تأثيراً في الفكر الإنسانيّ عبر التاريخ وهو قيّد حياته في العالم الإسلاميّ كما في العالم المسيحيّ[٤]. هكذا يكون ابن رشد، حسب برنيت، مؤمن حاول أن يوفّق بين العقل والإيمان، كما يعتبره من الفلاسفة المتشرّبين للفلسفة الأرسطيّة، لكن على خلاف ما زعمه بعض الفقهاء، امتلك الرجل قدرًا كافيًا من الذكاء والجرأة، يمكّنه من ألا يتّبع -اتباعًا أعمى ودون مسوّغات- كائنًا من كان، حتّى أرسطو نفسه. وهذا يعني أنّ برنيت كان معارضًا لموقف ابن سبعين من اعتبار ابن رشد ليس إلاّ مجرّد مقلّد لأرسطو، ويزعم ابن سبعين أن لو كان أرسطو قد أكّد أنّ المرء يمكن أن يكون في الوقت ذاته واقفًا وجالسًا، لأيّده ابن رشد أيضًا[٥]. وإذا تركنا جانبًا أعماله الفلسفيّة

[١]- خوان برنيت - خوليو سامسو، تطوّرات العلم العربيّ بالأندلس. موسوعة تاريخ العلوم العربيّة الجزء الأوّل، إشراف: رشدي راشد، مركز دراسات الوحدة العربيّة، مؤسّسة عبد الحميد شومان. الطبعة الثانية، ٢٠٠٥، ص٣٦٩ .

[٢]- المرجع نفسه، ص٣٩٠.

[٣]- المرجع نفسه، ص٣٧٧ .

[٤]- خوان برنيت، فضل الأندلس على الغرب، فضل الأندلس على ثقافة الغرب، إشبيلية للدراسات للنشر والتوزيع، دمشق، ترجمة: نهاد رضا، ص٧٦.

[٥]- المرجع نفسه، ص٧٨.

وأقبلنا على مصنّفاته العلميّة، نجد برنيت يشير إلى أهمّيّة ما استكشفه من الثغرات والأخطاء التي ارتكبها «أرسطو»، لدرجة يُظنّ معها أنّ آراء ابن رشد هي التي ربمّا أوحت لـ «كوبيرنيكو» بضرورة أن يفسّر حركة مجموعة نظامنا الشمسيّ على نحو مخالف لما ذهب إليه أرسطو وبطلموس، وأنّ تلميذًا لابن رشد وهو «البطروجي»، هو الذي اقترح نظرية جديدة بهذا الصدد[١]. ويذكر برنيت أنّ ابن رشد قد لمح، عند شرح نظريّته حول سقوط الأجسام، إلى حركة الأجسام السماويّة في الفضاء الفارغ، حيث تتحرّك هذه الأجرام بسرعة محدودة، وهذا يدلّ على أنّ فيلسوفنا يتصوّر عالماً (واحدًا) للحركة يمكن تطبيقه على العالم تحت القمريّ كما على العالم فوق القمريّ، خلافًا للنظريّة الأرسطوطاليّة التي تتصوّر عالمين للحركة[٢].

إنّ كلّ هذه الاستشهادات التي أوردها برنيت، تظهر مدى مقدرة العلماء المسلمين على تجاوز عقدة اليونانيّ، والتحرّر من سلطته بمجهوداتهم الذاتيّة والقيّمة. هكذا سيعرف العلم العربيّ امتدادًا كبيرًا، يتجاوز حدوده الجغرافيّة إلى تحقيق نجم العالميّة والكونيّة لما سيعرفه من تأثير في النهضة الفكريّة والعلميّة التي عرفتها أوروبا الحديثة.

٣. تأثير العلم العربيّ في نشأة النهضة الأوروبيّة الحديثة

بدأت ترتسم مظاهر الانحطاط مع سقوط الدولة الموحّديّة، أمّا العلماء المسلمون، الذين أضحوا في أرض احتلّها المسيحيّون، فقد عبروا الحدود ليستقرّوا إمّا في غرناطة أو في أفريقيا الشماليّة أو في المشرق[٣]. إنّ ذهاب العلماء المسلمين من الأندلس، لا يعني رحيل العلم الإسلاميّ من تلك الأراضي، فقد كان بالإمكان في النصف الثاني من القرن الخامس عشر أن يتعلّم الطالب في «مدرسة» بسرقسطة الطبّ، قارئًا باللغة العربيّة «الأرجوزة في الطبّ» و« كتاب القانون» لابن سينا[٤].

[١]- خوان برنيت، فضل الأندلس على الغرب، فضل الأندلس على ثقافة الغرب، إشبيلية للدراسات للنشر والتوزيع، دمشق، ترجمة: نهاد رضا، ص٧٩.

[٢]- خوان برنيت - خوليو سامسو، تطوّرات العلم العربيّ بالأندلس. موسوعة تاريخ العلوم العربيّة، الجزء الأوّل، إشراف: رشدي راشد، مركز دراسات الوحدة العربيّة، مؤسّسة عبد الحميد شومان. الطبعة الثانية، ٢٠٠٥، ص٣٩٤-٣٩٥.

[٣]- المرجع نفسه، ص٣٩٥.

[٤]- المرجع نفسه، ص٣٩٦.

يرجع برنيت بداية الدراسات الاستشراقيّة إلى القرن الثالث عشر ميلاديّ، حيث أنشئت مراكز تهتمّ بالإسلام عمومًا. هكذا ظهرت ميولات استشراقيّة عند الإمبراطور فريديريكو الثاني (١١٩٤-١٢٥٠م)، كما أنّ ذهاب السفراء الأوروبيّين الجدد إلى آسيا سيلعب دورًا مهمًّا في التعرّف على ثقافة المشرق[١]، لذلك ستعرف اللغة العربيّة اهتمامًا كبيرًا من قبل الأوروبيّين، لتتاح لهم إمكانيّة ترجمة التراث الثمين الذي تحمله في طيّاتها. يصرّح برنيت في حديثه عن أهمّيّة الترجمة من العربيّة إلى اللاتينيّة، ما مفاده: أنّ مثلما أبدى العرب تقديرًا للتراث الذي كانوا قد تلقّوه من العصور القديمة، فكذلك أظهر المترجمون اللاتينيّون في القرون الوسطى تفضيلاً ما للتراث الذي تلقّوه بدورهم من العالم العربيّ[٢]. وفي هذا الإطار، لا بدّ من الإشارة إلى قضيّة السرقة الأدبيّة والخيانة العلميّة، التي كانت تعرفها بعض الترجمات، حيث إنّ بعض المترجمين الأوروبيّين ينسبون بعض كتب علماء المسلمين إلى أهاليهم وأساقفتهم، وهي في الأصل من تواليف المسلمين. وللحدّ من هذه الظاهرة، نقرأ بعض الدعوات لحظر بيع الكتب العلميّة العربيّة للمسيحيّين واليهود، وقد كان من بين هؤلاء «ابن عبدون» في القرن الحادي عشر، في مصنّفه عن الحِسبة. غير أنّ برنيت ينفي أن تكون لهذه الدعوة حمولة عنصريّة، مبررًا ذلك، أنّه فعلاً كانت أسماء عديدة لمؤلّفين عرب لم تقترن بأعمالهم في الترجمات التي تنجز في الثغر الإسبانيّ، مثل ما قام به قسطنطين الإفريقيّ وتلامذتُه في سالرنو مثلاً[٣].

يبدو أنّ برنيت يؤمن بالنظرة «التطوّريّة» في انتقال المعارف العلميّة، فهي تتقدّم بشكل تراكميّ وتطوّريّ، أي أنّ كلّ فكرة تنبني على التي قبلها، تصحّحها ثمّ تجدّدها عكس ما سيذهب إليه «توماس كون»[٤]، في أنّ الدخول إلى أيّ مرحلة علميّة جديدة يكون نتيجة «ثورة» وقعت على النمط العلميّ السائد في التفكير لعجزه على حلّ مسائل طرحت عليه، وبالتالي تتغيّر البراديغمات (الأنماط السائدة في التفكير) عبر ثورات

[١]- خوان برنيت، فضل الأندلس على ثقافة الغرب، إشبيلية للدراسات للنشر والتوزيع، دمشق، ترجمة: نهاد رضا، ص٨٤.

[٢]- المرجع نفسه، ص١٣١.

[٣]- المرجع نفسه، ص١٧٢

[٤]- صاحب كتاب الثورة «بنية الثورات العلميّة»، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، مركز الدراسات العربيّة، بيروت، ٢٠٠٧.

علميّة. قلتُ: إنّ برنيت على خلاف «توماس كون»، ومن داخل نفس المدرسة التي ينتمي إليها سارتون، يؤمن بأنّ مع قضيّة تطوّر العلوم نكون أمام سلسلة طويلة تسير وفق خطّ مستقيم لا يعترضه أيّ حاجز. فهو يؤكّد من أنّ انتقال المعارف العلميّة من الشرق إلى الغرب كانت عبر سلسلة متّصلة من الأساتذة والتلاميذ والأصدقاء، معطيًا لذلك أمثلة في الرياضيّات والفلك[١]. لذلك لا يمكن حسب هذه الرؤية أن تقع نهضة في أيّة حضارة دون أن تعتمد على الرصيد العلميّ الذي خلّفته حضارة سابقة حملت لواء العلم والمعرفة. ولبرنيت مجموعة من الدلائل، سنحاول أن نوجزها في ما يلي:

في مجال الرياضيّات

- يؤكّد على تأثير الترجمة الثانية لكتاب «الأصول» للطوسيّ، حيث استفاد منه منها «ج. واليس» (١٦٩٣م) و«ساكيري» و«لامبير» و«ليجاندرو»، هذه التي أفضت إلى الهندسات الأقليديّة لـ «لوباتشفسكي» و«بولياي» و«ريمان»[٢].

- يشير برنيت إلى ترجمة جيراردو الكريمونيّ للعمل الأساسيّ لبني موسى «كتاب معرفة مساحة الأشكال»، والذي كان له التأثير الحاسم في العالم الغربيّ، فقد استخدمها فيبوناتشي في كتاب «التطبيق الهندسيّ»، واستلهمها كلّ من جوردانوس وروجيه بيكون وتوماس برادواردين وجميع الرياضيّين الأوروبيّين تقريبًا حتّى عصر النهضة[٣].

- يذكّر بأهمّيّة كتاب «إصلاح المجسطيّ» لجابر بن أفلح؛ لمساهمته في انتشار علم المثلّثات الجديد في أوروبا[٤].

- يوضح استعانة الأوروبيّين بأساليب الترميز الرياضيّ العربيّ، فمن كلمة «لا

[١]- خوان برنيت، فضل الأندلس على ثقافة الغرب، إشبيلية للدراسات للنشر والتوزيع، دمشق، ترجمة: نهاد رضا، ص٢٢.

[٢]- خوان برنيت، فضل الأندلس على ثقافة الغرب، ص١٩٣.

[٣]- خوان برنيت، فضل الأندلس على ثقافة الغرب، إشبيلية للدراسات للنشر والتوزيع، دمشق، ترجمة: نهاد رضا، ص٢٠٢.

[٤]- خوان برنيت - خوليو سامسو، تطوّرات العلم العربيّ بالأندلس. موسوعة تاريخ العلوم العربيّة، الجزء الأوّل، إشراف: رشدي راشد، مركز دراسات الوحدة العربيّة، مؤسّسة عبد الحميد شومان. الطبعة الثانية، ٢٠٠٥، ص٣٩٠.

شيء» انتقلت إلى اللاتينيّة، التي أصبحت (xai) فنشأ عنها رمز x، وحرف R من كلمة (radix) للدلالة على «جذر» العربيّة...[١].

- يقول برنيت: إنّ دخول «الجبر» كعلم إلى أوروبا ظلّ مجهولاً إلى حين تمّت ترجمة كتاب الخوارزميّ سنة ١١٤٥م «المختصر في حساب الجبر والمقابلة».[٢]

- يبرز برنيت خصوصيّة علم الفرائض في الإسلام وكيف ساهم في تطوير الكسور المصريّة، وقد انتقل هذا النظام إلى أوروبا من خلال الترجمات الإسبانيّة وأعمال فيوباتشي[٣].

- يعرض برنيت كيف طوّر بنو موسى مشكلة اللامتناهي في الصغر: أسلوب التحليل الاستنفاديّ لأرخميدس، وكيف عمّم ثابت بن قرة هذا النظام، فأصبح منهجًا حديثًا في حساب التكامل سابقًا لأوانه، أتاح للغرب أن يطّلع على أسلوب من أدقّ أساليب الهندسة اليونانيّة[٤]. كما أنّ مشكلة اللامتناهي الصغر، لم تبلغ الغرب عن طريق الرياضيّات وحسب، بل عن طريق الفلسفة، فقد ظهرت انتقادات بركلي بعد خمسة عقود؛ وذلك نتيجة لفكرة اللحظة عند الكنديّ في «الماهيّات الخمس»، أو حتّى في فقرة ما عند «أبراهام بار» عند تناوله للاّمتجزّئات[٥]...

في علم الفلك

- يوضح برنيت كيف أنّ أعمال «الزرقيال» كان لها الأثر في الثورة الفلكيّة في عصر النهضة[٦].حيث رسم أنموذجًا شمسيًّا هو نفسه الذي استعمله فيما بعد كوبيرنيكوس[٧].

[١]- خوان برنيت، فضل الأندلس على ثقافة الغرب، إشبيلية للدراسات للنشر والتوزيع، دمشق، ترجمة: نهاد رضا، ص٢١٣.

[٢]- المرجع نفسه، ص١٩٤.

[٣]- المرجع نفسه، ص١٩٩.

[٤]- خوان برنيت، فضل الأندلس على ثقافة الغرب، ص٢٠٠.

[٥]- خوان برنيت، فضل الأندلس على ثقافة الغرب، إشبيلية للدراسات للنشر والتوزيع، دمشق، ترجمة: نهاد رضا، ص٢٠٢.

[٦]- المرجع نفسه، ص٧٥.

[٧]- خوان برنيت - خوليو سامسو، تطوّرات العلم العربيّ بالأندلس. موسوعة تاريخ العلوم العربيّة، الجزء الأوّل، إشراف: رشدي راشد، مركز دراسات الوحدة العربيّة، مؤسّسة عبد الحميد شومان. الطّبعة الثانية، ٢٠٠٥، ص٣٨٠.

- يشير برنيت إلى كتاب ابن الهيثم في علم الفلك «كتاب في هيئة العالم»، الذي كان موضع ترجمات إلى اللاتينيّة، وكيف مارس تأثيرًا على المؤلّفين في عصر النهضة، ولا سيّما على «بويرباخ»، ومن خلال هذا الأخير على «ريجيومونتانو» و«كوبيرنيكوس» و«راينهولد»[١].

- يذكر برنيت أنّ المصنّفات اللاتينيّة في علم الفلك، التي اشتقّت من أعمال الفرغانيّ والبتانيّ وابن الهيثم، اكتسبت شهرة فائقة في القرن الثالث عشر، فظلّت تستخدم كنصوص حتّى أواخر القرن السادس عشر في الجامعات الأوروبيّة[٢].

- يبرز برنيت مخطوطة التي تحمل رقم ٢٢٥ في دير القدّيسة ماريا دي ريبول (Monasterio de Santa Maria de Ripoll) المحفوظة حاليًّا في سجلّات التاج اقليم أراكون (Archivo de la corona de Aragon)، والتي قام الأستاذ خوسي ميّاس بدراستها، تعدّ أقدم شهادة معروفة عن التأثير الإسلامي في العالم الغربيّ. كما يشير إلى أعمال «ماشاء الله» و«عبد الرحمان الصوفيّ» في صنع الإسطرلابات التي تمّ تبنّيها في مناطق محاذية للأندلس[٣].

- يوضح برنيت أهمّيّة تصحيحات ابن رشد، التي يعتقد بأنّها هي التي حملت «كوبيرنيكوس» على أن يفسّر حركة مجموع نظامنا الشمسيّ على نحو مخالف لما ذهب اليه أرسطو بطلموس. ويكون البطروجي تلميذ ابن رشد، هو من حاول أن يقترح تصوّرًا جديدًا في هذا الشأن[٤]. كما أنّ نظريّته حول سقوط الأجسام انتشرت في أوروبا القرون الوسطى، وقد أثّرت على أفكار «توما الأكويني» و«دنز سكوت»، وغيرهما من الفلاسفة المدرسيّين. وقد وصلت أصداؤها في القرن السادس عشر إلى كتّاب إيطاليّين من أمثال «بِندتي» و«بورّو» سَلَفي «غاليليوس»[٥].

[١]- خوان برنيت، فضل الأندلس على ثقافة الغرب، إشبيلية للدراسات للنشر والتوزيع، دمشق، ترجمة: نهاد رضا، ص٢٧٤.

[٢]- المرجع نفسه، ص٢٧٦.

[٣]- خوان برنيت، فضل الأندلس على ثقافة الغرب، إشبيلية للدراسات للنشر والتوزيع، دمشق، ترجمة: نهاد رضا، ص١٦٩.

[٤]- المرجع نفسه، ص٧٩.

[٥]- خوان برنيت - خوليو سامسو، تطوّرات العلم العربيّ بالأندلس. موسوعة تاريخ العلوم العربيّة، الجزء الأوّل، إشراف: رشدي راشد، مركز دراسات الوحدة العربيّة، مؤسّسة عبد الحميد شومان. الطبعة الثانية، ٢٠٠٥، ص٣٩٤-٣٩٥.

- يؤكّد برنيت على اطّلاع «كلومبوس» من خلال «الفرْغاني» على ما حقّقته بيت الحكمة من إنجازات، أهمّهما معرفة قياس درجة من دائرة خطّ الطول...[١].

- **يقول برنيت:** إنّ من الجداول الفلكيّة التي كتب لها أن تكون ذات تأثير كبير على الغرب، على الأقلّ حتّى القرن السابع عشر، نجد جداول الفلكيّ المشرقيّ البتّاني[٢].

وحتّى لا نطيل أكثر في سرد تفاصيل أخرى من استشهادات برنيت، كما سبق أن عرضناها في مجالي الرياضيّات وعلم الفلك، والتي تؤكّد على مدى تأثير العلم العربيّ في عصر النهضة الأوروبيّة، سنحاول أن نسرد أمثلة مختصرة لها علاقة ببقيّة المجالات العلميّة الأخرى التي تطرّق إليه كاتبنا.

ففي علم البصرّيات مثلاً، نجد ابن الهيثم ومساهماته الكبيرة في هذا المجال، بفضل «كتاب المناظر لذوي الأبصار والبصائر»، المترجم إلى اللاتينيّة من قبل جيراردو الكريموني، مثبتًا فيه الطبيعة الجسميّة للضوء، وأنّ مصدر ضوء القمر هو الشمس[٣].

كما أنّ في مجال الزراعة، يذكّرنا بمؤلّف «ابن العوام» الذي ترجم إلى الإسبانية، ومن ثمّ إلى الفرنسيّة عند منتصف القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، مؤكّدًا أنّ هاتين الترجمتين قد أنجزتا ليس بدافع علميّ بحت، وإنّما لأغراض تطبيقيّة[٤].

أمّا في ميدان الملاحة، فلعلّ واحدة من أكبر الخدمات التي أسداها العرب للثقافة، يقول برنيت: تتجلّى في أنّهم نقلوا إلى الغرب مختلف العناصر التقنيّة في ميادين الهندسة البحريّة (الشِّراع اللاتينيّ ودَفّة القائم الخلفيّ في السفينة)، وعلم الفلك (تحديد الإحداثيّات)، والجغرافيا (الخرائط الملاحيّة)[٥].

---

[١]- خوان برنيت، فضل الأندلس على ثقافة الغرب، إشبيلية للدراسات للنشر والتوزيع، دمشق، ترجمة: نهاد رضا، ص٢٣.

[٢]- المرجع نفسه، ص٢١٦.

[٣]- خوان برنيت، فضل الأندلس على ثقافة الغرب، إشبيلية للدراسات للنشر والتوزيع، دمشق، ترجمة: نهاد رضا ص٣٧٠.

[٤]- خوان برنيت - خوليو سامسو، تطوّرات العلم العربيّ بالأندلس. موسوعة تاريخ العلوم العربيّة، الجزء الأوّل، إشراف: رشدي راشد، مركز دراسات الوحدة العربيّة، مؤسّسة عبد الحميد شومان. الطبعة الثانية، ٢٠٠٥، ص٣٨٥.

[٥]- خوان برنيت، فضل الأندلس على ثقافة الغرب، إشبيلية للدراسات للنشر والتوزيع، دمشق، ترجمة: نهاد رضا، ص٣٣٣.

أمّا في مجال الطبّ، فإنّ برنيت يذكر بأهمّيّة أعمال ابن رشد، خصوصًا كتابه»الكلّيّات»، معتبراً إيّاه، كما يقول «رودريكيث مولينو»، عملاً أنموذجيًّا بالنسبة لعصر النهضة[١]. كما قدّر كتاب ابن النفيس «شرح تشريح القانون لابن سينا» الذي عرض فيه أفكارًا سبقت بقرنين أفكار «سرفيت»، حسبما أثبته الطبيب المصريّ محي الدين التطاويّ عام ١٩٢٤م، ويبدو أنّ اطّلاع سرفيت على نصّ ابن النفيس لا يقبل الدحض عند برنيت[٢]، فضلاً على أنّ هناك مؤسّستين أخذهما الغرب اللاتينيّ، عن الطبّ العربي «مؤسّسة البيمارستان» ومؤسّسة «امتحان الأطبّاء» للحصول على ترخيص مزاولة مهنة الطبّ[٣].

أمّا ميدان الفلسفة، فيبدو واضحًا أثر كتابات ابن رشد على الغرب اللاتينيّ، إضافة إلى أسماء أخرى تركت بصمتها عليه، كالكنديّ وابن سبعين وابن سينا والغزاليّ والفارابيّ وآخرون[٤]، مشيرًا إلى مدى تأثير الخلاف الفلسفيّ-الدينيّ بين «الغزالي» (تهافت الفلاسفة) و«ابن رشد» (تهافت التهافت) على كبار اللاهوتيّين، مثل الراهب الفرنسسكاني رامون يول، والراهب الدومينيكيرايمون مارتيفي الغرب اللاتينيّ[٥].

قبل ختم هذا المحور، لا بدّ أن نشير هنا إلى نقطة في غاية الأهمّيّة، إنّ هذه الإنجازات الباهرة التي أظهرها برنيت، والتي عبرّ عنها العلماء الأندلسيّون بالخصوص، فبغض النظر عمّا أشرنا إليه سابقًا من حضور البعد الهوياتيّ الإسبانيّ في هذا العنصر الأندلسيّ، فإنّ برنيت يذهب أبعد من ذلك عند محاولة ربط هذه الإنجازات بالنهضة الأوروبيّة؛ ذلك أنّه لولا العبقريّة العلميّة الإسبانيّة التي تجلّت في أولئك القدامى لَما عرفت أوروبا عامّة هذا التفوّق والازدهار بعد ذلك، إنّ إسبانيا كانت السبب وراء تقدّم الغرب كما كانت من حماة الأمّة الأوروبيّة. وعوض أن يعبرّ برنيت عن ذلك صراحة، يقوم باستعارة شهادة المستشرق الإيطاليّ إنريكوسيروللي، الذي يقول:

[١]- خوان برنيت، فضل الأندلس على ثقافة الغرب، إشبيلية للدراسات للنشر والتوزيع، دمشق، ترجمة: نهاد رضا، ص٣٦٦.

[٢]- المرجع نفسه، ص٣٧٠.

[٣]- المرجع نفسه، ص٣٧٨.

[٤]- المرجع نفسه، ص١٨٣-١٨٦ .

[٥]- المرجع نفسه، ص٧٩.

«إنّ إسبانيا، التي كانت الأولى بين الأمم المدافعة عن أوروبا المسيحيّة، خلال القرون السبعة من حروب الاسترداد، كانت الأولى أيضًا، التي احتضنت ونقلت إلى الغرب الأوروبيّ كثيراً ما تلقّته، في العلاقات اليوميّة إبّان السلم والحرب، في حقل الثقافة والفنّ، من العالم المشرقيّ نفسه الذي كانت تجابهه في ساحة المعركة»[١].

[١]- خوان برنيت، فضل الأندلس على ثقافة الغرب، ص٦.

خاتمة

عمومًا، تبقى هذه الاستشهادات من لدن خوان برنيت، تؤكّد العلاقات والروابط المميّزة التي تجمع بين العلم العربيّ وامتداداته اللاتينيّة بدءًا من القرن الثاني عشر حتّى القرن السابع عشر. لذلك يذهب البروفسور رشدي راشد إلى التأكيد على أنّ أبحاثًا لاتينيّة متقدّمة، لا يمكن أن تُقدَّر حقّ قدرها إذا لم نرجع إلى أصولها العربيّة، مثل أبحاث «فيوباتشي» و«جوردان دونيمور» في الرياضيّات؛ إذ لا بدّ من الرجوع إلى أعمال الخوارزميّ وأبي كامل؛ وأمّا أعمال «ويتلو» و«ثيودوريك دو فريبرغ» في البصريّات، فلا بدّ من الرجوع إلى ابن الهيثم[١]. لكنّه يستدرك، حتّى لا يفهم كلامه خطأ، أنّه ليس من شأن الإلمام الجيّد بالعلم العربيّ النيل من تجديد «كبلر» في علم الفلك، و«غاليليو» في علم الحركة، وغيرهما في نظريّة الأعداد، بل على العكس من ذلك، فإنّه يساعد على تحديد موقع هذا التجديد بمزيد من الدقّة؛ لاستيعاب أعمق للنشاطات العلميّة التي عرفها ذلك القرن العظيم والقرن الذي سبقه[٢]. هكذا يخلص رشدي إلى أنّ الاهتمام بتاريخ العلم العربيّ سيحقّق مهمّتين أساسيّتين: من جهة، فتح الطريق أمام فهم حقيقيّ لتاريخ العلم الكلاسيكيّ بين القرنين التاسع والقرن السابع عشر، ومن جهة ثانية، وهي مهمّة جدًّا كذلك، يتعلّق الأمر بالإسهام في معرفة الثقافة الإسلاميّة نفسها، وذلك بأن يعيد لها بعدًا ما انفكّ من أبعادها، هو بعد الثقافة العلميّة.

وبإمكاننا أن نضيف هدفًا آخر، أشرنا إليه في مقدّمة هذه المقالة، هو أنّ تاريخ العلم العربيّ يمكن أن يذيب ذلك الخلاف الثقافيّ والدينيّ الشائكين بين الشرق والغرب سعيًا نحو تقارب ثنائيّ أفضل بعيد عن منطق الهيمنة والغطرسة.

إنّ ذلك سيتأتّى من ناحيتين على الأقلّ: فمن الناحية الأولى، يتعلّق الأمر بالغرب نفسه، فعند إدراك الغرب أنّ المكانة التي وصل إليها لم يكن مجهودًا خاصًّا به وحده، وكأنّه انطلق لتحقيق ذلك من فراغ، بل ممّا أسداه العربيّ والمسلم من خدمات

[١]- رشدي راشد، موسوعة تاريخ العلوم العربيّة، الجزء الأوّل، علم الفلك النظريّ والتطبيقيّ. مركز الدراسات الوحدة العربيّة، الطبعة الثانية، ص١٧.

[٢]- المرجع نفسه، ص١٧.

علميّة جليلة، كانت كفيلة أن ترفع من قيمته وهامته. وفي هذا الصدد، يقول جورج سارتون: «الذين يقفون موقف الاستيحاش والغلظة تلقاء الشرق، ويذهبون مذهب الغلوّ الفاحش بما للحضارة الغربيّة من حسنات، أشبه بألّا يكون العلم قد دخل في صدورهم. إنّ أكثرهم إمّا أن يكونوا على غير معرفة بالعلم، وإمّا على غير فهم له، وبذلك لا يستحقّون ذلك الاستعلاء الذي يفخرون به ويبالغون في الفخر به، والذي سوف تقضى عليه وشيكًا نزواتهم المتضاربة المتعارضة، إذا ما تركوا أنفسهم وأطلقوا لها العنان»[١]. ومن باب الدفاع عن الحقيقة التاريخيّة، يؤكّد سارتون على أنّ بروز العلم بما في ذلك أسلوب التجربة الرياضيّ، بل بروز كلّ صور العلم قد جاءت من الشرق، وأنّ الأمم الشرقيّة، أي العربيّة والإسلاميّة، هي التي حملت عبء ترتيبها خلال العصور الوسطى، لذلك لا يكون الأسلوب التجريبيّ من مستولدات الغرب وحده، بل من مستولدات الشرق أيضًا، حيث الشرق أمّه والغرب أبوه[٢]. ويرى أيضًا، وهو المتضلّع في تاريخ الحضارات القديمة أنّ أساس العلم اليونانيّ كان في جملته شرقيًّا، وأنّه مهما يكن من عمق العبقريّة اليونانيّة، فإنّه من المحقّق الثابت أنّها ما كانت لتشيّد من شيء يبلغ مبلغ الإضافات التي أنجزتها من غير ذلك الأساس[٣]. لذلك تبقى الحاجة إلى غير الضرورة تقتضي الاعتراف بما قدّمه وساهم في بناء معالم الحضارة الإنسانيّة لخدمة نفس هذا النوع الإنساني: «إنيّ على تمام اليقين أنّ الغرب لا يزال يحتاج إلى الشرق اليوم، بقدر ما يحتاج الشرق للغرب»[٤].

ومن جهة ثانية، يتعلّق الأمر بنا نحن أهل الشرق. إنّ تاريخ العلم العربيّ، لا ينبغي أن يتخذ اهتمامنا بهم وقفًا مَرضيًّا، نخفي معاناة واقعنا المعاصر بالهروب إلى ماض حافل بالمجد والإنجازات العلميّة، وإنمّا يلزم الاهتمام به، ليكون تحفيزاً لنا على تحرير نفس العقل الذي تشرّب قبل قرون ثقافة علميّة، عرفت كيف تتسلّق مدارج التفوّق والتقدّم والازدهار، باستيعابها لعلوم الأوائل، وتوفيقها مع الخصوصيّات

[١]- جورج سارتون، تاريخ العلوم والإنسيّة الجديدة، ترجمة وتقديم: إسماعيل مطهّر، مؤسّسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة - نيويورك، ١٩٦١، ص١٩٠.

[٢]- المرجع نفسه، ص١٨٨.

[٣]- المرجع نفسه، ص١٨٨.

[٤]- المرجع نفسه، ص١٨٨.

الاجتماعيّة والثقافيّة والدينيّة، مع اتسامه بالتسامح المطلوب مع الآخر، فلم يكن ذلك العقل أنانيًّا، بل كان «غيريًّا» فتح كلّ أبوابه من أجل أن يستفيد منه من تجربته وخبرته الغير، المختلف معه من حيث الهويّة والانتماء.

إنّ التقارب بين الشرق والغرب يمكن يتأتّى عن طريق دراسة تاريخ العلوم العربيّة، وذلك بمعرفة الغرب الحقيقة التي كان يمثّلها التاريخ العلميّ العربيّ الإسلاميّ تاريخيًّا، لا كما يصوّره بعض المستشرقين في صورة تبخيس وتنقيص،كما يتأتّى أيضًا إذا عرف الشرقُ أنّه جزء لا يتجزأ من هذا التاريخ العلميّ البشريّ وحلقة من حلقاته، لفكّ عقدة الانكسار الذي يعاني منه منذ قرون، من أجل المساهمة في الفكر الإنسانيّ العلميّ العالميّ. نعتقد أنّ المدرسة الكتالونيّة التي تناولتها هذه الدراسة في شخص البروفسور خوان برنيت أحد روّادها، والتي هي امتداد لمدرسة جورج سارتون قد اضطلعت بهذه المهمّة الإنسانيّة العظيمة.

لائحة المصادر والمراجع

١. بنّاصر البوعزاتي، الفكر العلميّ والثقافة الإسلاميّة، دار الأمان، الرباط، ٢٠٠٥.

٢. جورج سارتون، تاريخ العلوم والإنسيّة الجديدة، ترجمة وتقديم: إسماعيل مطهّر، مؤسّسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة - نيويورك، ١٩٦١.

٣. حنّا الفاخوريّ، خليل الجرّ، تاريخ الفلسفة العربيّة، الجزء الثاني، الفلسفة العربيّة في الشرق والغرب. دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٢.

٤. خوان برنيت - خوليو سامسو، تطوّرات العلم العربيّ بالأندلس. موسوعة تاريخ العلوم العربيّة، الجزء الأوّل، إشراف: رشدي راشد، مركز دراسات الوحدة العربيّة، مؤسّسة عبد الحميد شومان. الطبعة الثانية، ٢٠٠٥.

٥. خوان برنيت، فضل الأندلس على الغرب، فضل الأندلس على ثقافة الغرب، إشبيلية للدراسات للنشر والتوزيع، دمشق، ترجمة: نهاد رضا.

٦. رشدي راشد، موسوعة تاريخ العلوم العربيّة، الجزء الأوّل، علم الفلك النظريّ والتطبيقيّ. مركز الدراسات الوحدة العربيّة، الطبعة الثانية.

٧. صاحب كتاب الثورة «بنية الثورات العلميّة»، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، مركز الدراسات العربيّة، بيروت، ٢٠٠٧.

٨. كتاب الدكتور عبد الواحد العسري: الإسلام في تصوّرات الاستشراق الإسبانيّ. ومقالة عبد الكريم بولعيون: «أوراق في الاستشراق»، الحوار المتمدّن، العدد ٦٢٠٣.

٩. مقالة فرنسيسكو جابرييل، منشورة في مجلّة «إزيس» تحت رقم: (Isis; 6; 151 ;1921).

١٠. يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

لائحة المصادر بالأجنبيّة

1. B, Ana. S, Edna. M, Sergio 2001, Filosofía e historia de la biología. Publicaciones y Fomento Editorial.

2. Josep M. Millàs Vallicrosa; George Sarton y la historia de la ciencia oriental; ISIS; Volume 48; Part 3; Number 153; september 1957.

3. Rius Piniés; QURTUBA Y LA CIENCIA MEDIEVAL. REMINISCENCIAS DEL PASADO EN EL PRESENTE Mònica AWRAQ n.º 7. 2013.

4. Thomas F. Glick; traducció catalana Mercé Viladrich; George Sarton i la història de la ciència a Espanya. Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990.

5. Thomas F. Glick; traducció catalana MercéViladrich; George Sarton i la història de la ciència a Espanya. Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990.

أصالة الشعر الجاهليّ بين نولدكه وآلفرت ولايل ومارگليات
قراءة نقديّة مقارنة في الأصول

د. هلال محمّد جهاد(*)

المُلخَّص:

يناقش البحث المواقف الرياديّة لأربعة من كبار ممثّلي العصر الكلاسيكيّ للاستشراق، من مشكلة ما تزال تشغل المتخصّصين في الشعر العربيّ القديم، وهي مدى أصالة هذا الشعر، وذلك من خلال الرجوع إلى المصادر الأصليّة لهؤلاء المستشرقين من دراسات نشروها خلال ما يقرب من ستّين سنة بين القرن التاسع عشر والقرن العشرين، وكانت نوعًا من الحوار المعرفيّ الذي يهدف إلى إثارة الأسئلة ومحاولة البحث عن إجابات لها. وقد استند البحث إلى منظور نقديّ مقارن، حاول أوّلًا أن يحدّد القيمة العلميّة لجهود هؤلاء المستشرقين، وقارن بينها من حيث المبادئ والطروحات والأهداف. وقد توصّل البحث إلى نتيجة أساسيّة، هي: أنّ هؤلاء المستشرقين الأربعة اتّفقوا على أهمّيّة الأسئلة المطروحة حول المشكلة، لكنّهم اختلفوا في زوايا النظر إليها والحلول التي وضعوها لها، وأخيراً، في أهدافهم من دراستها.

الكلمات المفتاحيّة: الأصالة، الشعر العربيّ القديم، قراءة مقارنة، المستشرقون.

---

*- مدرّس قسم اللغة العربيّة، كلّيّة التربية، جامعة الحمدانيّة، العراق.

المقدّمة

في هامش الصفحة الأولى من مقالة ديڤد ساموبل مارگلياث الشهيرة عربيًّا (The Origins of Arabic Poetry/ أصول الشعر العربيّ، ١٩٢٥م)، ثمّة ملاحظة تنطوي على نوع من اللوم يوجّهه مارگلياث إلى چارلز جيكوب لايل شيخ المستشرقين الإنگليز على ثقته المفرطة في الرواة، وإلى ڤيلهلم آلڤرت المستشرق الألمانيّ على تردّده في اتخاذ موقف حاسم من أصالة الشعر الجاهليّ[١]. هذه الملاحظة لم ينتبه الدفاعيّون العرب -ممّن ترجم مقالة مارگلياث أو تولّى الردّ عليها- إلى أهمّيّتها الحاسمة، فهي ليست ملاحظة عابرة، بل تعني أنّ مارگلياث كتب مقالته ردًّا على مواقف الاثنين من أصالة الشعر الجاهليّ.

يترتّب على هذا، أنّ الفهم الدقيق لمقالة مارگلياث يتطلّب وضعها في سياقها المعرفيّ، واستحضار مواقف لايل وآلڤرت من أجل إلقاء الضوء على جهود هؤلاء المستشرقين الثلاثة، إضافة إلى موقف شيخ المستشرقين الألمان تيودور نولدكه، الذي امتدّ تأثير دراساته ومواقفه إلى هؤلاء الثلاثة من قضيّة أصالة الشعر الجاهليّ التي ما زالت تشغل دارسي الأدب العربيّ القديم حتّى اليوم، وتحليل مواقفهم بوصفها حوارًا معرفيًّا هدفه تنمية المعرفة التاريخيّة بالشعر العربيّ من منظور نقديّ مقارن.

المناقشة

١. تيودور نولدكه (ت: ١٩٣٠م) وڤيلهلم آلڤرت (وليم بن الورد البروسي، ت: ١٩٠٩م)

فرضت مشكلة أصالة الشعر الجاهلي نفسها بقوّة على دارسي الأدب العربيّ القديم من المستشرقين منذ وقت مبكر يعود إلى أوائل القرن التاسع عشر. ولعلّ المستشرق الفرنسيّ سلفستر دي ساسي (ت: ١٨٣٨م) كان أوّل من اهتمّ بهذه المشكلة؛ إذ نشر في عام ١٨٢٦م كتابًا موسّعًا، بعنوان عربيّ: (كتاب الأنيس المفيد للطالب

[١]- ينظر:

Margoliouth, D.S. (1925), The Origins of Arabic Poetry, Journal of Royal Asiatic Society, no. 3, July, p317.

المستفيد وجامع الشذور من المنظوم ومنثور)، ضمن سلسلة (Chrestomathie arabe)، تتضمّن دراسات وتحقيقات وترجمات لنصوص عربيّة متنوّعة، منها مثلاً: لامية العرب للشنفرى، فضلاً عن قصيدتين للنابغة والأعشى ميمون بن قيس، وكان من ضمن ملاحظاته على هذه القصائد: التنبيه على الإشكالات التي تثيرها مصادرها الشفاهيّة الأصليّة، مثل: الأصالة واختلاف الروايات[١].

لكنّ المستشرق الألمانيّ تيودور نولدكه (ت: ١٩٣٠م) وبتأثير مباشر من دي ساسي، سينتقل بالبحث في هذه المشكلة خطوة حاسمة ستثير اهتمام بعض المستشرقين الألمان والإنكليز بعده؛ ذلك أنّه كان أوّل مستشرق أوروبيّ يطرح هذه المشكلة بشكل علميّ تاريخيّ ومن منظور نقديّ، في كتابه (مساهمات في معرفة أشعار العرب القدماء، هانوفر ١٨٦٤م) وهو عبارة عن دراسات منفصلة حول الأدب العربيّ القديم[٢]، قدّم لها بفصل مهمّ، عنوانه: «عن تاريخ الشعر العربيّ القديم ونقده».

في هذا الفصل، يطرح نولدكه قضيّة مهمّة لا تخصّ الشعر المزيّف الذي أشار إليه ابن سلام الجمحيّ (ت: ٢٣١هـ) في مقدّمة كتابه: طبقات فحول الشعراء، ونبّه عليه، وبيّن أسباب المشكلة، ووضع الحلّ لها فحسب[٣]، بل مشكلة أخرى تتعلّق بتغيّر الشعر الأصيل عن صورته الأصليّة. فمن وجهة نظر نولدكه: «لا شكّ في أنّ بقايا الشعر العربيّ القديم، كما هي عندنا الآن، تختلف بشدّة عن هيأتها الأصلية. فأدبُ أيّ شعب لا يمكن أن يبقى على هيأته الأصليّة زمنًا طويلاً من دون مساعدة الكتابة... ولأنّ القصائد ظلّت حيّة في أفواه الناس، فقد كانت عرضة لما يصيب أيّ

---

[١]- ينظر:

De Sacy, Le Baron Silvester, (1826) Chrestomathie Arabe, Tome ii, Imprime par Autorisation du Roi, Paris, pp337- 464.

[٢]- تضمّن الكتاب إضافة إلى الفصل المذكور أعلاه، ترجمة لمقدّمة كتاب الشعر والشعراء لابن قتيبة مع ملاحظات عليها (ص١-٥١)، ثمّ دراسات لشعر اليهود في الجزيرة العربيّة (ص٥٢- ٨٦)، ومالك ومتمم ابني نويرة (ص٨٧-١٥١)، والخنساء (ص١٥٢-١٨٢)، ودراسة طريفة عن أشعار البدو في خديعة من يثق بهم (ص١٨٣-١٩٩)، وأخيرًا دراسة نقديّة ذات أهمّيّة خاصّة لريادتها عن لامية العرب للشنفرى وأصالتها وتفسيرها (ص٢٠٠-٢٢٢).

[٣]- ينظر: الجمحيّ، محمد بن سلاّم، (١٩٧٤م)، طبقات فحول الشعراء، تحقيق: محمود محمّد شاكر، دار المدنيّ، جدّة، ج١، ص ص ٤، ١١، ٢٥، ٤٠، ٤٦، ٤٨-٤٩.

أدب شعبيّ (شفاهيّ)؛ إذ إنّ ذاكرة العرب مهما كانت من القوّة، كما هو الحال لدى كلّ الشعوب الموهوبة التي لا تعرف الكتابة إلا نادرًا، فلن تتمكّن من الحيلولة دون حدوث تغييرات تدريجيّة شديدة في محفوظاتها»[١].

يبيّن نولدكه هنا، أنّ السبب الرئيس للتغيير الذي أصاب الشعر العربيّ القديم يرجع إلى كونه نتاج ثقافة شفاهيّة تأليفًا وحفظًا، ثمّ يفصل البحث في العوامل التي أدّت إلى هذا التغيير ضرورة، وهي كما نستنتجها من ثنايا بحثه:

١- الثروة الهائلة التي تملكها اللغة العربيّة من المفردات وظاهرة الترادف، أدّت إلى حلول الكلمات محلّ بعضها، الأمر الذي ترتّب عليه اختلاف الروايات.

٢- ضعف بناء القصيدة العربيّة، أدّى إلى سقوط أبيات من القصائد أو اختلاف الترتيب، أو إلى تداخل القصائد المتشابهة في الوزن والقافية والموضوع.

٣- ذوق جمّاعي الشعر الذين قاموا بحفظ ما كانوا يرونه مهمًّا وأساسيًّا من أيّة قصيدة، وترك المقدّمات أو الأبيات غير المهمّة من وجهة نظرهم، وهذا أدّى إلى ضياع الصور الأصليّة لكثير من القصائد، ولم يبق منها إلا قطع في بعض الأحيان.

٤- حرص الرواة واللغويّين على توحيد لغة الشعر وتخليصه من آثار اللهجات القبَليّة وتدوينه باللغة الموحّدة (الفصحى) إلّا في حالات غاية في الندرة.

٥- التغيير لأسباب دينيّة، حيث قام الرواة -وهم وجمهورهم مسلمون- بحذف كلّ ما له علاقة بالديانة الوثنيّة من أسماء الآلهة والعبادات والطقوس والمعتقدات، تحرّجا من ذكر الشرك. ومن مظاهر هذا التغيير: أن يعمد الرواة إلى تغيير أسماء الآلهة الوثنيّة إلى لفظ الجلالة (الله) أو الرحمن أو غير ذلك من الأسماء الإسلاميّة.

أمّا فيما يتعلّق بالوجه الآخر للمشكلة، والذي يتمثّل بتزييف الشعر، فقد بيّن تيودور نولدكه أنّ بعض الشعراء المتأخّرين:

---

[١]- ينظر:

Nöldeke, Theodor (1864), Beiträge zur Kenntniss der Poesie der Alten Araber, Hannover, Carl Rumpler, s.vi- vii.

نحلوا قصائدهم شعراء جاهليّين لينالوا القبول والحظوة، وانتُحلت قصائد كاملة أو أبيات مفردة إمّا لغرض وعظيّ أو تعليميّ أو تمجيدًا لقبيلة معيّنة أو الحطّ من شأنها، ثمّ أضيفت إلى قصائد أصيلة. ولم تكن المصلحة الشخصيّة الدافع الوحيد وراء هذا الفعل؛ فقد أراد بعض الرواة إضفاء طابع من التشويق على أخبارهم التاريخيّة بقطع شعريّة يزيّنونها بها، ونحلوها الأشخاص الذين يذكرونهم في هذه الأخبار، كما أنّ بعض رواة الشعر لم يستطيعوا مقاومة إغراء أن يقحموا بعض أشعارهم التي قاموا بنظمها في قصائد أصيلة، معتقدين بأنّ أبياتهم جديرة بأن تحمل اسم شاعر قديم[١].

وإزاء هذه المشكلة بوجهيها، حاول تيودور نولدكه أن يضع حلاًّ علميًّا، ودعا الباحثين إلى تطبيقه على نطاق واسع، وهذا الحلّ يقوم على ما يلي:

١- اتخاذ الموقف العلميّ المتثبت المبنيّ على البحث والمناقشة، من الأخبار والقصص والأساطير التي بنيت على سوء فهم الشُّرّاح والرواة لبعض الأبيات، وأدّت في بعض الأحيان إلى إضافة الأبيات وتطويل بعض القصائد أو تزييف بعضها الآخر دعمًا للقصة أو الخبر أو الأسطورة.

٢- الدراسة المفصّلة لأساليب الشعراء، حتّى يتمّ التوصّل إلى ملامح أسلوبيّة عامّة لكلّ شاعر ممّا يكفل تأكيد الصحيح له، واستبعاد المنحول أو المضاف إلى شعره.

٣- المقابلة بين الروايات المختلفة للقصيدة الواحدة إذا توفّرت، وملاحظة الاختلافات والاتفاقات بينها، حتّى يمكن الوصول إلى أقرب صورة ممكنة من صورتها الأصليّة.

٤- توظيف المعرفة التاريخيّة والسياسيّة والدينيّة في الحكم على مضامين القصائد، من حيث الأصالة والتزييف، والاستهداء بأحكام الموثوق بهم من النقّاد والرواة والعلماء العرب القدامى بهذا الشأن.

---

[١]- ينظر:

Nöldeke, Theodor (1864), Beiträge zur Kenntniss der Poesie der Alten Araber, Hannover, Carl Rumpler, s.x.

لكن تيودور نولدكه يختم تحليلاته، بالقول: «ومهما يكن التشويه الذي أصاب نصوص القصائد القديمة، والاضطراب الذي تعرّضت له روايتها، إلّا أنّ روحًا قويّة تهبّ من ثناياها، بحيث يمكن للمرء أن يدرك أنّ قوّة شعر الصحراء العربيّ وجماله لم يضيعا»[١]. ومفاد هذه النتيجة: أنّ تيودور نولدكه وهو يدرس الشعر العربيّ القديم من منظور التاريخ الحديث، يقرّ بما يفرضه المنطق العلميّ والحقائق التاريخيّة التي تحيط بالشعر العربيّ القديم، مستنتجًا أنّ هذا الشعر قد تعرّض للتغيير والتحريف والاضطراب بشكل نسبيّ، مبيّنًا الأسباب والعوامل التي أدّت إلى ذلك.

من الصعب الاعتراض على طروحات تيودور نولدكه وموقفه من أصالة الشعر الجاهليّ حتّى الصحيح منه؛ ذلك أنّ هذه القضيّة ظلّت الشغل الشاغل للمتخصّصين بالشعر الجاهليّ مدّة طويلة استغرقت أكثر من مئة سنة بين القرنين التاسع عشر والعشرين، والأسئلة التي أثارها تيودور نولدكه ما زالت لم تصل إلى إجاباتها النهائيّة الحاسمة. فلو سلّمنا بما ذهب إليه الجاحظ مثلاً من أنّ عمر الشعر يرجع إلى مئتي سنة قبل الإسلام في أقصى حدّ[٢]، فنحن بإزاء ما لا يقلّ عن اثني عشر جيلاً من الشعراء والرواة وعامّة الناس الذين تنقّل بينهم شعر شفاهيّ التأليف والحفظ، وأثّرت فيه أحيانًا عوامل سياسيّة ودينيّة واجتماعيّة، إضافة إلى عوامل الوهم والخلط والنسيان، ممّا يعتري الذاكرة البشريّة. وعندما وصل إلى عصر التدوين، كان هناك عوامل أخرى أثّرت على هذه المرويّات بشكل أو بآخر، ولعلّ أهمّها: عامل التنافس بين مدرستين نشأتا في بيئة سياسيّة واجتماعيّة، ولكلّ منهما اهتماماتها وأهدافها التي لا تقتصر على الجانب المعرفيّ الثقافيّ في التعامل مع هذه المرويّات. لكنّ هذا الشعر وفقًا لما ختم به تيودور نولدكه دراسته، يظلّ رغم كلّ هذه الأسئلة عن مدى ما تعرّض له من تغييرات، يحتفظ بخصائص مميّزة تكشف عن أصالته، وبالتالي، فإنّ الثقة به مبرّرة ومقبولة إلى حدّ كبير لمعرفة طبيعة الشعر العربيّ القديم وقيمته الفنّيّة والإنسانيّة.

---

[١]- ينظر:

Nöldeke, Theodor (1864), Beiträge zur Kenntniss der Poesie der Alten Araber, Hannover, Carl Rumpler, s. xxiii.

[٢]- ينظر: الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (د. ت.)، كتاب الحيوان، تحقيق: محمّد عبد السلام هارون، مطبعة الحلبيّ، القاهرة، ط٢، ج١، ص٧٤.

في هذا السياق، يأتي المستشرق ڤيلهلم آلڤرت (الذي كان يسمّي نفسه على طريقة العرب وليم بن الورد البروسي) ليطرح موقفه من هذه المشكلة مجدّدًا. كان آلڤرت يشارك نولدكة شغفه بالشعر العربيّ القديم، فكانت أولى دراساته التي نشرها عن الشعر العربيّ دراسة من ثلاثة فصول، عنوانها: (عن شعر العرب وصنعته، كوته، ١٨٥٦م) تناول فيه اهتمام العرب بالشعر، وأغراض الشعر العربيّ، وتقييم العرب للشعر وأحكامهم عليه. وقد كتب آلڤرت هذا الكتاب بأسلوب واضح الحماس والشغف بالشعر العربيّ وقيمته عند العرب. لكنّه طرح سؤالاً رياديًّا عن مسألة ستشغل بعض الدارسين الألمان لاحقًا، وهي المتعلّقة بالشعر العربيّ كنوع أدبيّ، وقد بيّن في دراسته هذه أنّ تقسيم الشعر إلى أنواعه المعروفة غربيًّا، وهي: الغنائيّ والملحميّ والمسرحيّ، تبدو غريبة بالنسبة للشعر العربيّ، أي أنّ له خصوصيّة تجب مراعاتها عند دراسته، ولا تصحّ مقارنته بأشعار الأمم الأخرى حتّى الهنديّة والفارسيّة. وقد حاول تفسير عدم معرفة العرب بالشعر الملحميّ والمسرحيّ، وتوصّل إلى أنّ السبب في ذلك: طغيان الروح الفرديّة عندهم وذاتيّتهم التي جعلتهم يعبّرون عن اهتمامات ذاتيّة من خلال الغنائيّة التي تركّز على الزمن الحاضر، فمنعهم ذلك من التمثّل الموضوعيّ للأشخاص والأحداث والتاريخ الذي يشكّل الأساس للشعر الملحميّ والمسرحيّ[١]. إلاّ أنّه يعود ليستنتج أنّ الشعر العربيّ امتاز بالغنى والتنوّع في تطوّره من حيث الموضوعات والأشكال الفنيّة، وعكس عقليّة العرب وطريقتهم المتفرّدة في التفكير ونظرتهم إلى الحياة. وختم آلڤرت دراسته بالقول: إنّ هدفه منها كان التأكيد على أنّ دراسة هذا الشعر المتفرّد في شكله ومضامينه ستكون مفيدة لنا (الألمان) في أكثر من وجه[٢].

من أهمّ منجزات آلڤرت: تحقيقه لأشعار ستّة شعراء جاهليّين برواية الأعلم الشنتمري (ت: ٤٧٦هـ) عن الأصمعيّ (ت: ٢١٦هـ)، الذي سمّاه: العقد الثمين في دواوين الشعراء الستّة الجاهليّين (لندن، ١٨٧٠م). ويبدو أنّ مشكلة أصالة الشعر الجاهليّ كانت تشغله أثناء عمله في تحقيق هذه الدواوين، لذلك نجده يخصّص

[١]- ينظر: Alwardt, Wilhelm (1856), Ueber Poesie und Poetik der Araber, Gotha, s. 24-25.

[٢]- ينظر: Alwardt, Wilhelm (1856), Ueber Poesie und Poetik der Araber, Gotha, s. 83.

فصلاً موسّعًا لاختلاف روايات الأشعار عن طريق المقابلة بين المخطوطات التي اعتمد عليها في التحقيق[١]، فضلاً عن تخصيصه ثلاثة فصول للمقارنة بين القصائد من حيث عدد الأبيات وترتيبها بين النسخ المخطوطة[٢]، وبيان بالقصائد التي حكم عليها الأعلم بأنّها منحولة بناء على رأي الأصمعيّ[٣]. ويعكس هذا الجهد في التحقيق وعيًا عميقًا بالمشكلتين الأساسيّتين اللتين تحيطان بالشعر الجاهليّ؛ النحل والتغيّر عن الصورة الأصليّة بالمنظور الذي طرحه نولدكه سابقًا.

ويبدو أنّ آلڤرت ظلّ مشغولاً بهذه المشكلة، وشعر أنّه لم يوفّها حقّها من البحث والدراسة، فنشر بعد ذلك بسنتين، دراسة موسّعة بعنوان: ملاحظات حول أصالة القصائد العربيّة القديمة، (گرايڤسڤالد، ١٨٧٢م). هذه الدراسة المهمّة التي تعدّ إكمالاً لجهد تيودور نولدكه وتجاوزًا له بخطوة واسعة نحو إثارة المزيد من الأسئلة، تنقسم إلى ثلاثة فصول، أوّلها، عنوانه: (عن أصالة القصائد العربيّة القديمة بشكل عامّ)، وهو فصل لا يقلّ أهمّيّة وخطورة عن بحث مارگلياث وسبقة بأكثر من خمسين سنة، لكنّه لم يحظَ باهتمام الدفاعيّين العرب الذين عنوا بمناقشة «شبهات» التشكيك بأصالة الشعر العربيّ والردّ عليها، ولهذا سنحاول هنا تحليل دراسته هذه بشيء من التفصيل، كي نفهم طبيعة اللوم الذي وجّهه إليه مارگلياث.

يتساءل آلڤرت في بداية هذا الفصل عمّا إذا كان لدينا سبب للشكّ في أصالة القصائد العربيّة القديمة وإلى أيّ مدى يكون هذا الشكّ[٤]؟ وهذا التساؤل يؤسّس المسوّغ العلميّ والموضوعيّ للبحث في قضيّة شائكة لا يبدو أنّ لها حلاًّ إلى اليوم.

---

[١]- ينظر:

W. Ahlwardt (1870), The Divans of the Six Ancient Arabic Poets Enn□biga, ‘Antara, Tharafa, Zuhair, ‘Alqama and Imruulqais chiefly according to the MSS of Paris, Gotha, and Leyden; and the Collection of theirFragments, London, p. 1- 85.

[٢]- ينظر: نفسه، ص١٠٨- ١١٠.

[٣]- ينظر: نفسه، ص١١١- ١١٤.

[٤]- ينظر:

W. Ahlwardt (1872), Bemerkungen über die Aechtheit der alten Arabischen Gedichte mit besonderer Beziehung auf die sechs Dichter nebst Beiträgen zum richtigen Verständnisse Enn□biga’s und ‘ Alqama’s, Greifswald, L.Bamberg, s. 1.

ومن وجهة نظر آلفرت، تتوقّف الإجابة على مستوى معرفة المرء بتاريخ الأدب العربيّ، وخبرته العمليّة بنصوصه ومصادره، ومستوى ذكائه وقدرته على التركيب. ينتقل بعد ذلك إلى رصد ما في مصادر الشعر العربيّ مثل حماسة أبي تمّام (ت: ٢٣١هـ) أو كتاب الأغاني للأصفهانيّ (ت:٣٥٦هـ)، أو كتاب شرح شواهد المغني للسيوطيّ (ت: ٩١١هـ)، من قصائد كثيرة تنسب أحيانًا إلى أكثر من شاعر، والشكّ فيها يفرض نفسه بالنظر إلى انتقالها عبر أفواه الرواة لمدّة تزيد على مئة وخمسين سنة، وكانت لذلك عرضة لأخطاء عفويّة أو تزييفات مقصودة. ولذلك عندما يحاول الإجابة عن سؤاله الاستهلاليّ، فإنّه يطرح سؤالين آخرين، هما: لماذا جمعت القصائد القديمة؟ وكيف؟

يبيّن آلفرت أنّ الحاجة إلى تفسير النصوص الدينيّة الإسلاميّة، ثمّ الحاجة إلى الشواهد اللغويّة والنحويّة هي التي دفعت العلماء العرب إلى جمع الشعر القديم وتدوينه، وهذه مسألة طبيعيّة تأتي في السياق العامّ لبناء المعرفة الدينيّة واللغويّة والهويّة الثقافيّة للعرب والمسلمين في القرون الأولى للإسلام، لكنّ كيفيّة ذلك هي التي ستثير الجدل دائمًا؛ لأنّ الموضوع سينفتح على الرواة ودورهم الخطير ليس في نقل الشعر والأخبار التي تتصل به والحفاظ على إرث عصر بأكمله كان سيضيع لولاهم فحسب، بل في تدخلهم في إعادة صياغة المرويّات وتحويرها وحتّى تزييفها. فقد كان على العلماء اللجوء إلى الرواة في عصر بعيد عن زمن تأليف الأشعار وفي بيئة حضريّة بعيدة عن بيئتها البدويّة، مع تناقص أعداد هؤلاء الرواة بالموت والقتل في حروب الفتوح (وهو هنا يشير إلى ملاحظة ابن سلاّم في مقدّمته). ومن وجهة نظر آلفرت، لم يكن هؤلاء الرواة الذين كانوا قد تمرّسوا بطرق تأليف الشعر القديم وأساليبه ولغته، بريئين من الأهواء والغرور والتباهي والوهم والخلط بحيث إنّهم غيّروا في محفوظاتهم بدرجة تزيد أو تنقص تبعًا للظروف المحيطة بكلّ حالة. هذه الأحكام التي يصدرها آلفرت على الرواة تصدر عن منظور نقديّ كما يقول، وبالتالي فهو يرى أنّ هذه المشكلة ترجع إلى العصر الجاهليّ نفسه، مفترضًا أنّ رواة الشعراء الذين صاروا شعراء بدورهم، تلاعبوا على نحو ما بما كانوا يحفظونه لأساتذتهم؛ وذلك اعتدادًا بموهبتهم، ويضرب مثلاً على ذلك: امرأ القيس، الذي كان راوية لأبي

دؤاد الإيادي، وهو شاعر مغمور اشتهر بوصف الخيل، وكأنّ آلفرت يلمّح هنا إلى إمكانيّة استيلاء امرئ القيس على بعض أوصافه للخيل، إن لم يكن الرواة مسؤولين عن الخلط بين شعر الاثنين[١]. وكذلك فعل رواة القبائل الذين مارسوا دورًا فعّالاً في التغيير والحذف والاستبدال وحتّى التزييف لتمرّسهم بأساليب الشعراء.

بغضّ النظر عن ذلك، يرجع آلفرت إلى القول: إنّ المصدر الأهمّ للأشعار هم الرواة الحقيقيّون (يقصد المحترفين) ويركّز هنا على حمّاد الراوية وخلف الأحمر، فهما وإن كانا لم يجمعا الشعر لغرض آخر سوى الجمع، إلا أنّ الأخبار التي تثبت تلاعبهما وتزييفهما وإقحامهما ما يريدان في محفوظاتهما، كثيرة، ويستشهد هنا بحادثة استدعاء الخليفة المهديّ للمفضّل الضبي وحمّاد الراوية، وسؤالهما عن أبيات لزهير وانكشاف أمر حمّاد بإضافته ثلاثة أبيات من عنده إلى القصيدة[٢]. ويعقب على هذا الخبر، بالقول: «بين يدي هذا الرجل، فقد الشعر كلّ أصالة وموثوقيّة»[٣]. وهذا حكم لا يخلو من مبالغة، لكنّ آلفرت لا يخصّصه بشخص حمّاد فقط، بل يقول عن خلف الأحمر: إنّه أخطر من حمّاد بكثير؛ لأنّه كان يتمتّع بموهبة مميّزة في تأليف الشعر ولديه ديوان شعر[٤]، وبالتالي، تمكّن من خداع علماء البصرة والكوفة بما ألّفه من أشعار ونسبه للجاهليّين، ثمّ يشمل بحكمه هذا حتّى الرواة العلماء، مثل: أبي عمرو بن العلاء، والمفضّل، والأصمعي؛ مبرّرًا ذلك: بخبر ورد عن أبي عمرو بن العلاء الذي أباح لنفسه إدخال بيت من تأليفه في قصيدة للأعشى، ويلمح إلى أنّ الأصمعي لم يكن فوق الشبهات. ثمّ يضيف إليهم اللغويّين الذين أسهموا على الأقلّ في إجراء تعديلات ضروريّة بدوافع دينيّة، ويستدلّ على ذلك: بأنّ الخمسة عشر ألف

[١]- ينظر:

W. Ahlwardt (1872), Bemerkungen über die Aechtheit der alten Arabischen Gedichte mit besonderer Beziehung auf die sechs Dichter nebst Beiträgen zum richtigen Verständnisse Enn□biga's und ' Alqama's, Greifswald, L.Bamberg, s. 12.

[٢]- ينظر الخبر بتفاصيله في: الأصفهانيّ، أبو الفرج، كتاب الأغاني (١٩٣٥م)، مطبعة دار الكتب المصريّة، القاهرة، ج٦، ص٨٩-٩١.

[٣]- آلفرت، نفسه، ص١٥.

[٤]- كان آلفرت قد نشر دراسة موسّعة عن شعر خلف الأحمر. ينظر:

W. Ahlwardt (1859), Chalef elahmar's Qasside, Berichtigter Arabischer Text, Greifswald.
وهذا يعني أنّ حكمه هذا على خلف الأحمر يستند إلى معرفة مفصّلة بسيرته وأخباره وأشعاره.

بيت جاهليّ التي وصلت إلينا خلت من أيّ إشارة إلى المعتقدات الوثنيّة إلا نادرًا جدًّا[١].

هنا، لنتوقّف لحظة، ونتساءل إن كان لحكم قاطع عامّ كهذا أي سند أو مسوّغ حقيقيّ. الواقع أنّه كان على آلفرت قبل أن يصدر حكمه هذا، أن يحتكم إلى منظوره النقديّ التاريخيّ؛ ليدرس هذه الأخبار بعناية، ويخضع مضامينها للنقد الموضوعيّ، لكي يكون ما يبنيه عليها من أحكام مقنعًا.

ينتقل آلفرت من هذه الظروف الخارجيّة المحيطة بالشعر وروايته، إلى داخله، أي إلى القصائد أنفسها، ليسجّل ملاحظات تخصّ تطوّر الشعر القديم، والاختلاف بين الرجز والقصيد والبناء الداخليّ للقصيدة، الذي لاحظ عليه التفكّك والاضطراب والنقص والتقديم والتأخير في تسلسل الأبيات واختلاف الروايات للقصيدة الواحدة واختلاف حجمها أو عدد أبياتها من مصدر إلى آخر، وغير ذلك من المظاهر التي تؤشّر مدى تلاعب الرواة -كلّ الرواة- بهذه القصائد وتصرّفهم بها مدفوعين بأغراض معيّنة فرضتها الظروف الثقافيّة المعقّدة التي عاشوا فيها وأسهموا في تكوينها وبنائها.

من كلّ هذا، يخلص آلفرت إلى النتيجة الآتية:

بعد هذه الاعتبارات العامّة، أعتقد أنّنا لا يمكننا تجنّب الاعتراف بأنّ أصالة القصائد القديمة مؤسفة للغاية بشكل عامّ. وقد وجدنا سبب ذلك من جانب في الأغراض التي كانت مرتبطة بروايتها وتلقّيها، وفي طبيعة نظامها نفسه من جانب آخر. وحتّى أولئك الذين يثقون تمامًا بمرجعيّة علماء اللغة القدامى ولا يشكّكون في سعة اطّلاعهم أو أمانتهم في هذا المجال أيضًا، لن يتمكّنوا من إنكار إمكانيّة أن تكون القصائد التي رووها غير موثوقة فيما يتعلّق بمؤلّفها ومداها وترتيبها الداخليّ، وأبياتها كلّ على حدة[٢].

نستنتج من هذا، أنّ الموقف النهائيّ لآلفرت من دراسته، هو: أنّه لا يثق في الرواة بكلّ أنواعهم (رواة الشعراء، ورواة القبائل، والرواة المحترفين، والرواة العلماء، وعلماء اللغة والنحو) ولا بمرويّاتهم نفسها من حيث طبيعتها ونظامها الداخليّ

[١]- ينظر: آلفرت، نفسه، ص ١٥، ١٧-١٨.

[٢]- ينظر: W. Ahlwardt. Bemerkungen über die Aechtheit der alten Arabischen Gedichte, s. 26.

المفكّك الذي يستشفّ منه عبث الرواة بها قصدًا أو دون قصد، وهو بذلك يخالف نولدكه الذي أقرّ بوجود أشعار مزيّفة، وتغييرات عن الصورة الأصليّة للموروث الشعريّ الأصيل، لكنّه يقبل به؛ لأنّه ما يزال يحتفظ بملامح تؤكّد أصالته. وعدم ثقة آلفرت بكلّ هؤلاء الرواة والعلماء والمفسّرين هي التي سيلومه عليها مارگلياث بعد أكثر من نصف قرن؛ لأنّه رأى أنّ النتيجة الطبيعيّة التي كان على آلفرت استنتاجها من كلّ ذلك أنّ مروياتهم الشعريّة مزيّفة في مجملها.

السؤال الآن: ما الحلّ العمليّ لكلّ هذه الإشكالات التي تحيط بالشعر العربيّ القديم من وجهة نظر آلفرت؟

يؤكّد آلفرت أنّ الموقف من الشعر العربيّ القديم يجب أن يتّفق مع الموقف من التاريخ الذي لا نستطيع الاطمئنان إليه أو الإقرار بصحّة ما يرويه ابن إسحاق أو الطبريّ أو ابن الأثير أو غيرهم، دون رؤية نقديّة تتفحّص هذه الأخبار بعناية، داخليًّا وخارجيًّا، وهو ما يجب فعله مع الشعر مهما كانت درجة الثقة بالطريقة التي وصل بها إلينا. لكن هنا، سيكون ثمّة عائق كبير: هل نملك الوسائل الكافية للقيام بهذه المهمّة النقديّة الشاملة؟ وإلى أيّ مدى نحن أفضل من الرواة العلماء القدامى بهذا الشأن؟

يقرّ آلفرت بأنّ العلماء القدامى (ذوي الأصول العربيّة منهم على الأقلّ) أفضل وضعًا منّا فيما يتعلّق بسعة معرفتهم اللغويّة وحسّهم اللغويّ الذي يستطيع أن يدرك الفروق الدقيقة في التعابير الشعريّة وأساليب الشعراء، واختلافها من بيئة إلى أخرى ومن عصر إلى آخر، وبالتالي تظلّ وسائلنا قاصرة للغاية عن فهم كلّ هذه الفروق الدقيقة وتوضيحها. لكنّنا أقدر من هؤلاء العلماء على الحكم على ترابط القصيدة في مجموعها والعلاقات بين أجزائها المختلفة؛ ذلك أنّهم اهتموا بالجزئيّات؛ بالأبيات المفردة أو بكلمات بعينها إن كان قد أحسن اختيارها أم لا. «بينما نحن الذين تعوّدنا على المعالجة النقديّة للمادّة الشعريّة، نميل إلى الشكّ منذ البداية؛ إذ نجد فيها تناقضات وأشياء مستحيلة وثغرات وإضافات متضاربة، لم يلاحظها هؤلاء العلماء السذّج»[١].

[١]- ينظر: W. Ahlwardt. Bemerkungen über die Aechtheit der alten Arabischen Gedichte, s. 28.

اتّهام آلفرت للعلماء الرواة واللغويّين القدامى بالسذاجة هنا، افتئات عليهم من جهتين، الأولى: أنّه يتجاهل جهودهم في نقد الشعر بمعناه الخاصّ المتمثّل بالمنهجيّة العلميّة التي دعا إليها ابن سلام في طبقاته، لتخليص الشعر الأصيل من الشعر المزيّف، أو بالجهود النقديّة لفهم الشعر وتحليله واستنباط المبادئ التي تقوم عليها صنعته. صحيح أنّ هذه الجهود متأخّرة قليلاً عن عصر الجمع والتدوين، إلّا أنّها بنيت على جهود هؤلاء العلماء وأثمرت نتائج لا يمكن تجاهلها في تجاوز النقد الجزئيّ للأبيات والمفردات والمعاني الشعريّة، إلى فهم بناء القصيدة العربيّة من منظور نقديّ شامل يهتمّ بالكلّيّات والمبادئ النظريّة ويمارسها تطبيقيًّا، وهذا ما نجده بشكل عامّ في منتجات النقد الأدبيّ العربيّ، بدءًا من القرن الثالث الهجريّ. الجهة الثانية: أنّ آلفرت يتّهم الرواة العلماء واللغويّين القدامى بالعجز عن التوصل إلى منهج نقديّ لم تتضح مبادئه وتطبيقاته إلا في القرن التاسع عشر، وهذه مفارقة تاريخيّة لا تتجاهل الفارق الزمنيّ والتطوّر المعرفيّ الإنسانيّ فحسب، بل تتجاهل هدف العلماء العرب القدامى الأساس، وهو بناء هويّتهم الثقافيّة (العربيّة الإسلاميّة)، من خلال جمع الموروث الشعريّ واللغويّ وتدوينه وتوظيفه في مجالات معرفيّة محدّدة، بعد نقده بالوسائل المتاحة لهم أو التي توصّلوا إليها بخبرتهم في ذلك العصر.

من هذا المنطلق، نرى آلفرت في الفصل الثاني، وموضوعه: (عن أصالة الشعراء الستّة)، وفي الفصل الثالث، وعنوانه: (عن فهم الشعر العربيّ)، ويخصّصه لدراسة أكثر من أربعين قصيدة للنابغة الذبيانيّ وعلقمة الفحل، يضع هذا الامتياز الذي منحه لنفسه موضع التطبيق العمليّ، فيتناول أشعار الشعراء الذين حقّق دواوينهم، وهم: النابغة الذبيانيّ، وعنترة، وطرفة، وزهير، وعلقمة بن عبدة، وامرؤ القيس، بالنقد والتحليل والمقابلة بين الروايات في المصادر المخطوطة. وقراءة هذا الفصل تكشف عن أنّ آلفرت قام بتغييراته الخاصّة على هذه النصوص المرويّة لهؤلاء الشعراء؛ ذلك أنّه مثلاً يعيد ترتيب أبيات القصائد على نحو يجعلها أكثر انسجامًا، ويشكّك في أنّ بعض الأبيات مقحم هنا وهناك، وينبّه من خلال منظور نقديّ تحليليّ للنصوص على الإقحامات والاضطراب، وبالتالي يتوصّل إلى ما يعتقد أنّها الصور الأكثر قربًا للقصائد الأصليّة.

والواقع أنّ ما أنجزه آلفرت في هذا الشأن له أهمّيّته الكبيرة؛ بوصفه قراءة نقديّة تطبيقيّة للنصوص الشعريّة القديمة، تحاول أن تتغلّب على ما فيها من اضطراب أو خلل، أو تحدّ منهما على الأقلّ، وهو دعوة للمتخصّصين لممارسة هذه القراءة النقديّة وبشكل دائم، على كلّ نصوص الشعر الجاهليّ، في محاولة لتجاوز أيّ شكّ في أصالتها أو في اختلاف رواياتها وتسلسل أبياتها مع اختلاف مصادرها المخطوطة والمطبوعة. لكن ينبغي التنبيه هنا، إلى أنّ تطبيق آلفرت لهذا المنهج النقديّ لا يخلو من تأويل ذاتيّ، أي أنّه سيظلّ قراءة فرديّة لهذه النصوص. صحيح أنّه يستند إلى مبادئ منهجيّة وخبرة عمليّة بالنصوص ولغتها وتاريخها، إلا أنّ هناك جانبًا ذاتيًّا يفرض نفسه باستمرار، وسيؤدّي هذا إلى تعدّد قراءات النصّ الواحد بتعدّد قرّائه ونقّاده بشكل لا يمكن السيطرة عليه. وسيكون ناتج هذا العمل في النهاية مشابهًا على نحو ما، لما قام به الرواة القدامى من تعديلات جوهريّة أو طفيفة على مرويّاتهم، وهذا سيؤدّي إلى تناقض في الموقف العامّ من هذه المرويّات؛ إذ لا يمكن أن ننعى على الرواة القدامى ما فعلوه، ثمّ نقوم نحن بالفعل نفسه، حتّى لو زعمنا استنادنا إلى مناهج ورؤى أكثر تقدّمًا. وهذا يعني في النهاية أنّنا سنعود إلى الحل الذي قدّمه ابن سلام للمشكلة كلّها، وهو الاحتكام إلى «أهل العلم بالشعر» والأخذ بأحكامهم التي تخصّ أصالة النصوص من عدمها، ونكتفي بها لجعلها أساسًا لكلّ ما سنبنيه عليها من فهم وتأويل منهجيّين.

لم يهتمّ العرب بآلفرت اهتمامهم بمارگلياث؛ وربّما يعود ذلك إلى أنّه كتب دراساته عن الشعر العربيّ باللغة الألمانيّة التي لم تكن معروفة في العالم العربيّ، وإلى قِدمه النسبيّ زمنيًّا. فقد كتب دراساته أواسط القرن التاسع عشر، وتوفيّ سنة ١٩٠٩م، أي أنّه عاش في عصر لم يكن العرب قد اهتمّوا بعد بالمناهج الحديثة في دراسة الأدب العربيّ وتحقيق نصوصه، بينما حظي مارگلياث بالاهتمام؛ لمعاصرته بدايات الجهود العربيّة في التأريخ للشعر العربيّ القديم ودراسته في ضوء المنهج التاريخيّ الذي بدأ يفرض نفسه بقوّة في الأوساط الأكاديميّة المصريّة في العقدين الثاني والثالث من القرن العشرين وصولاً إلى ثمانيناته، ولمعرفة العرب به وبجهوده بشكل مباشر حتّى اختاروه عضوًا في المجمع العلميّ العربيّ في دمشق؛ ولأنّ

الثقافة الإنگليزية والفرنسيّة كانتا الأكثر تأثيراً وانتشارًا في بلدان البلدان العربيّة؛ بفعل السيطرة الاستعماريّة لبريطانيا وفرنسا على أغلب البلاد العربيّة، حتّى أنّ الكتب والدوريّات الإنگليزيّة المتخصّصة بالأدب العربيّ كانت تصل إلى بعض البلاد العربيّة، مثل: مصر، بعد وقت قصير من صدورها. يضاف إلى ذلك: العامل الأبرز في هذا الاهتمام، وهو تأثّر طه حسين (ت: ١٩٧٣م) المباشر بمقالة مارگليات في كتابه (في الشعر الجاهليّ، ١٩٢٦م) الذي أثار ردود فعل واسعة لفتت الانتباه إلى المستشرق الذي استقى منه طه حسين أفكاره في إنكار صحّة الشعر العربيّ القديم.

- يختلف آلفرت عن مارگليات في نقطة أساسيّة، هي: أنّه كتب دراسات عديدة حول الشعر العربيّ القديم مشفوعة بتعامل مباشر مع نصوصه من خلال تحقيقه عددًا من الدواوين الشعريّة الجاهليّة، بينما لا نجد لمارگليات اهتمامًا موسّعًا بالنصوص الشعريّة القديمة؛ إذ كان أبرز جهوده: تحقيق كتاب إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب (معجم الأدباء) لياقوت الحمويّ (ت: ٦٢٦هـ) وكتاب الأنساب للسمعانيّ (ت: ٥٦٢هـ)، فيما تركّزت دراساته على الإسلام وتاريخه المبكر. ويترتّب على هذا، أنّ موقف آلفرت نتج عن معرفة تخصّصيّة موسّعة بتاريخ الشعر العربيّ، إضافة إلى معرفة عمليّة بمصادره المخطوطة ومعاينتها والمقابلة بينها ودراستها بعناية، وإدراك ما تعانيه من مشكلات واضحة نتجت عن اختلاف الروايات وتكرار النسخ. وهذا ما جعله يتجاوز تحقيق النصوص إلى تحريرها، وإجراء التعديلات التي يرتئيها عليها؛ مستندًا إلى منظور نقديّ يهدف إلى الوصول إلى أكمل صورة ممكنة من التماسك الداخليّ للنصوص الشعريّة.

٢. چارلز جاكوب لايل (ت: ١٩٢٠م) وديڤد صموئيل مارگليات (ت: ١٩٤٠م)

يشارك المستشرق البريطانيّ چارلز جاكوب لايل المستشرقين تيودور نولدكه وآلفرت الشغف الفريد بالشعر العربيّ القديم؛ إذ إنّه يبدو أكثر من مجرّد دارس له ينتمي إلى ثقافة مختلفة تفصله عن موضوعه وتجعله ينظر إليه من الخارج. وهو معروف باهتماماته المتعدّدة، فقد تعلّم اللغات العبريّة والفارسيّة والهندوستانيّة، لكنّه خصّص الحيّز الأكبر من اهتمامه لإتقان اللغة العربيّة ودراسة الشعر العربيّ القديم. وقد أثمر هذا الاهتمام عن نشره ترجمات لأكثر من مئة قصيدة من القصائد

العربيّة القديمة إلى الإنكليزيّة (ج١، ١٨٨٥م، ج٢، ١٨٩٤م)، ونشر شرح الخطيب التبريزي (ت: ٥٠٢هـ) للقصائد العشر (١٨٩٤م)، وحقّق ديواني عبيد بن الأبرص وعامر بن الطفيل مع ترجمة لقصائدهما (١٩١٣م)، ثمّ حقق ديوان عمرو بن قميئة وترجم قصائده مع تعليقات (١٩١٩م)، هذا فضلاً عن كتابة عدّة مقالات مهمّة حول الشعر العربيّ القديم نشرها في مجلّة الجمعيّة الملكيّة الآسيويّة. لكنّ أهمّ منجزات لايل التحقيقيّة كان عمله في تحقيق شرح ديوان المفضليّات لأبي محمّد القاسم بن محمد الأنباريّ (ت: ٣٠٤هـ)، الذي استغرق مدّة ستّة عشر عامًا بين سنتي (١٩٠٤-١٩٢٠م)[١]، فنشر ترجمة لقصائد الديوان إلى الإنكليزية مع ملاحظات توضيحيّة، ومقدّمة علميّة دفاعيّة عن أصالة الشعر العربيّ القديم (١٩١٨) وعمل ما بين سنتي (١٩١٠-١٩٢٠م) على نشر النصّ العربيّ للشرح، لكنّه توفيّ قبل أن يراه مطبوعًا، فقد صدر في بيروت بالتعاون بين مطبعة الآباء اليسوعيّين ومطبعة أوكسفورد، بعد وفاته بأشهر قليلة.

معروف أنّ لايل كان مطّلعًا على الجهود الألمانيّة في دراسة الشعر العربيّ القديم، وكان على اتصال مباشر بالمستشرقين الألمان، وكان تيودور نولدكه أبرزهم؛ إذ قام بمراجعة الطبعة التجريبيّة للنصّ العربيّ لشرح ديوان المفضليّات[٢]، إضافة إلى العون الذي قدّمه له عدد من المستشرقين والمتخصّصين بالأدب العربيّ من ألمانيا والنمسا وهولندا وبريطانيا والولايات المتّحدة ولبنان، في تزويده بنسخ الشرح المخطوطة ومراجعة النصّ العربيّ وتدقيقه[٣]. وبالتالي، كان مطلعًا على ما أثاره هذا الأخير وزميله آلفرت من أسئلة حول مشكلات الشعر العربيّ القديم والحلول التي قدّماها،

---

[١]- سنة ١٩٠٤، نشر لايل مقالة تحدّث فيها عن شروعه في تحقيق شرح ديوان المفضليّات لابن الأنباري ووصف مخطوطاته. ينظر:

Lyall, Charles (1904), "A Projected Edition of the "Mufaddaliyat", Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, pp. 315 -20.

[٢]- جدير بالذكر: أنّ لايل أهدى تحقيقه لديواني عبيد بن الأبرص وعامر بن الطفيل، ١٩١٣م، إلى نولدكه، ونصّ إهدائه: «مهدى إلى أستاذنا تيودور نولدكه، بامتنان ومودّة». وهذا الإهداء يكشف عن أنّ نولدكه كان يحظى بمكانة خاصّة لدى لايل حتّى جعله أستاذًا له، الأمر الذي يعني اطلاعه على جهوده، ولا سيّما القضيّة التي أثارها في كتابه مساهمات في معرفة أشعار العرب القدماء، ١٨٦٤م.

[٣]- ينظر: المدخل الذي كتبه لايل باللغة الإنكليزية في: الأنباري، أبو محمّد القاسم بن محمّد (١٩٢٠م)، شرح ديوان المفضليّات، تحقيق: كارلوس يعقوب لايل، مطبعة الآباء اليسوعيّين، بيروت، ص صvii-viii .

فحاول بدوره أن يناقشها من أجل الوصول إلى موقف علميّ منها، لا سيّما أنّه بحكم خبرته الطويلة بالنصوص الشعريّة القديمة تحقيقًا وترجمة، قد امتلك المؤهّلات المنهجيّة والمعرفيّة للحكم عليها.

عالج لايل هذه المشكلة في مقدّمات ترجماته وتحقيقاته للنصوص الشعريّة التي ذكرناها آنفًا بشكل موجز[١]، لكنّه فصّل البحث فيها في المقدّمة الطويلة لترجمته لقصائد ديوان المفضليّات. والواقع أنّ هذه المقدّمة التي كتبها لايل لم تخصّص لعمله في تحقيق القصائد -فقد تحدّث عن ذلك في المقدّمة الإنكليزية للنصّ العربيّ، وعن مخطوطات الشرح التي اعتمد عليها في التحقيق-[٢] بل تناول فيها قضيّة واحدة بالتفصيل، هي: قضيّة الشكّ في أصالة الشعر العربيّ، وكان دافعها المباشر زميله المستشرق البريطانيّ ديفيد ساموبل مارگليات.

في الصفحات الأولى من هذه المقدّمة، يتناول لايل ديوان المفضليّات بشكل عامّ؛ تاريخه وروايته والعلماء الذين اتصلت رواية الديوان عنهم (المفضّل الضبي ت: ١٦٨هـ)، راوية أهل الكوفة الذي جمع قصائد الديوان، وابن الأعرابي، (ت: ٢٣٠هـ) تلميذ المفضّل وربيبه، وأبو عكرمة الضبي، (ت: ٢٥٠هـ)، العالم الراوية البغداديّ قريب المفضل وتلميذ ابن الأعرابيّ، حتّى وصل إلى شارحه أبي محمّد الأنباريّ، (ت: ٣٠٤هـ). وهو بهذا يريد أن يثبت اتصال رواية الديوان من جامعه إلى شارحه، الأمر الذي يعني أنّه يريد توكيد أصالة الديوان على الأقلّ من ناحية سنده المكوّن من مجموعة من العلماء الثقات. ثمّ يتناول شخصيّة المفضّل الضبي، ويستشهد بالحادثة التي رويت في الأغاني عن مثوله أمام الخليفة المهديّ مع حمّاد الراوية، التي سبق لآلفرت أن تناولها واستند إليها في إصدار حكمه المبالغ به الذي ذكرناه آنفًا، من أنّ الشعر القديم فقد كلّ أصالة ومصداقيّة على يد حمّاد، ثمّ يناقش لايل هذا الخبر، بقوله: «ينبغي ملاحظة أنّ المهديّ كان قد صار خليفة بالفعل؛ لأنّ

[١]- ينظر مثلاً: ملاحظاته على قصائد عبيد بن الأبرص في مقدّمة تحقيقه لديوانه في:

Lyall, Sir Charles (1913) The Dīwāns of ʿAbīd Ibn Al-Abraṣ of Asad and ʿĀmir ibn aṭ-Ṭufail, of ʿĀmir Ibn Ṣaʿṣaʿah, edited with translation and notes, Leyden, Brill, pp. 1- 16.

[٢]- ينظر: نفسه، صxiv- xxv .

رواة الخبر أطلقوا عليه هذا اللقب؛ ولأنّه بنى قصر عيساباذ على اسم وليّ عهده، لكن من المشكوك فيه أنّ حمّادا قد عاش حتّى سنة ١٥٨ه، السنة التي تولّى فيها المهديّ الخلافة: فقد حدّد ابن خلكان وصاحب الفهرست[١] سنة ١٥٥ و ١٥٦ه على التوالي تاريخًا لوفاته»[٢].

كأنّ لايل هنا يردّ على آلفرت الذي استشهد بهذا الخبر. وبالفعل، لم يكن آلفرت موفّقًا باستشهاده بالخبر الذي أورده الأصفهانيّ عن الخليفة المهديّ وحمّاد الراوية والمفضّل الضبي بقصر عيساباذ، ثبت من خلاله أنّ المفضّل كان أمينًا في روايته قصيدة لزهير كما هي، بينما أقرّ حمّاد بأنّه أدخل فيها مقدّمة من ثلاثة أبيات من تأليفه. لكنّه لم ينتبه إلى أنّ هذا اللقاء لم يتمّ وأنّ الخبر ملفّق؛ لأنّ المهديّ لم يصبح خليفة حتّى سنة ١٥٨هـ، وبإمكاننا إسناد حجّة لايل هذه بأنّ المهديّ لم يبن قصر عيساباذ حتّى سنة ١٦٤هـ، ولم يسكنه حتّى سنة ١٦٦هـ[٣]، أي بعد وفاة حمّاد بعشر سنين. إلى ذلك، فإنّ آلفرت لم ينتبه إلى مفاد الجانب الثاني من الخبر، وهو أمانة المفضّل الضبي شيخ رواة الكوفة العلماء وصاحب أشهر ديوان قصائد مختارة؛ المفضليّات، التي قال عنها شوقي ضيف: «لو لم يصلنا من الشعر الجاهليّ سوى هذه المجموعة الموثّقة لأمكن وصف تقاليده وصفًا دقيقًا»[٤].

يتطرّق لايل بعد ذلك إلى خلف الأحمر، مبيّنًا أنّه كان مثل حمّاد، ذا مكانة رفيعة بين علماء البصرة، بصفته عالمًا بالشعر القديم ومرجعًا للإرث العربيّ، لكنّ المنافسة بين مركزي العلم (الكوفة والبصرة)، أدّت إلى تلفيق الأخبار على كلا الجانبين وطعن كلّ منهما في مصداقيّة الآخر، وقد اتُّهم خلف بأنّه زار الكوفة وروى لعلمائها

---

[١]- ابن خلّكان، أبو العبّاس شمس الدين أحمد بن محمّد (١٩٧٨م)، وفيّات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: د. إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، ج٢، ص٢٠٩ «وكانت وفاته سنة خمس وخمسين ومائة، ومولده سنة خمس وتسعين للهجرة، وقيل: إنّه توفّي في خلافة المهديّ»، ويذكر ابن النديم في الفهرست «وعاش [حمّاد] إلى سنة ست وخمسين ومائة وفيها مات.» ينظر:

Flugel, Gustav (1872), Kitab Al-Fihrist, Leipzig, s. 91.

[2]- Lyall, C. J. (1918),The Mufaddaliyat, vol. II, Translation and Notes, Oxford, p. xviii.

[٣]- ينظر: الطبريّ، أبو جعفر محمّد بن جرير (١٩٧٥م)، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط٢، ج٨، ص ص١٥٠، ١٦٢، عن تاريخ بناء قصر عيساباذ وسكن المهديّ فيه.

[٤]- ضيف، د. شوقي (١٩٦٠م)، تاريخ الأدب العربيّ، العصر الجاهليّ، دار المعارف، القاهرة، ، ص١٧٧.

قصائد من تأليفه على أنّها قصائد أصيلة للقدامى. ويعقب لايل على هذه الأخبار، قائلاً: «سيكون خطأً عظيمًا اعتبار هذين الرجلين عيّنتين نموذجيّتين لرواة القبائل المحترفين، فقد كان الاثنان فارسيّين بينما كان رواة القبائل عربًا اختارهم الشعراء ليكونوا القناة التي ستخلّد تآليفهم في ذاكرة القبيلة وذاكرة أمّة العرب معًا، وعن طريقهم جمع مدوّنو القرنين الثاني والثالث حصيلتهم من الشعر»[1].

هنا يستحضر لايل تصريح أحد العلماء [يقصد مارگليات] عن أنّ كلّ ما يسمّى بالشعر القديم مزيّف على أساس قصص عن حمّاد وخلف، ويرى أنّ هذا التصريح مخالف لكلّ حيثيّات الواقع التاريخيّ والأدبيّ، فلو صحّ ذلك، فإنّ هذين الراويين لم يكونا سوى مقلِّدين لأسلوب في تأليف الشعر كان قد تأسّس قبل الإسلام بمدّة طويلة، ومارسه العديد من الشعراء المخضرمين والإسلاميّين والأمويّين ودوّنوه كتابةً (هنا يستشهد بالشاعر جرير حين أمر راويته أن يكتب عنه ما سيقوله عندما أراد هجاء بني نمير)، ولم تنقطع سلسلة الرواية، فالطبقة الأخيرة من الشعراء كانوا يعيشون ويؤلّفون في الوقت الذي كان فيه العلماء يعملون على جمع الشعر القديم وتدوينه، ولا يمكن إثارة شبهة التزوير بشأنهم. وأمّا شعر الجاهليّة، فربمّا قلّده حمّاد وخلف، لكنّ حقيقة التقليد تستلزم وجود أصل يحاكى.

استنادًا إلى هذه المناقشة، يرى لايل أنّ ما يجب أن نستنتجه من القصص التي تروى عن حمّاد وخلف، ليس رفض الأشعار القديمة، والحكم عليها بأنّها مزيّفة، بل وجوب تدقيقها بعناية عن طريق كلّ الأدلّة المعاصرة لها وما يتعلّق بمحتواها وأسلوبها وخصائصها المميّزة، لرؤية ما إذا كانت أيّة حالة بعينها تشي بالتلاعب أو الاضطراب أو التزييف. وإلّا فإنّ الأخذ بأحكام العلماء القدامى على هذه الأشعار هو ما ينسجم مع الحسّ السليم، ويضرب مثلاً على ذلك بالمفضليّات، فالافتراض البدهيّ بشأن هذه القصائد المئة وست وعشرين، أنّها أصيلة، تستند إلى مرجعية جامعها الثقة الخبير «ناقد الشعر» الذي عاصر المزيِّفين مثل حمّاد واستنكر فعلهم وشهّر بهم. وهنا، ينتقل لايل لإثبات أصالة قصائد ديوان المفضليّات عن طريق تفحّص مضامينها وأخبار شعرائها والظروف المحيطة بها.

[1]- Lyall, C. J. The Mufaddaliyat, vol. II, p. xx..

يشير لايل في مقدّمته أيضًا، إلى مارگلياث و«توكيده المذهل»[١] أنّ الشعر العربيّ القديم مختلق على غرار القرآن بشكل موسّع؛ أي أنّه أُلّف بعد الإسلام محاكاة لأسلوب القرآن، ونُسب للعصر الجاهليّ، وكان الرواة هم من قام بهذه العمليّة الواسعة. يأتي هذا قبل أن ينشر مارگلياث مقالته المشهورة عربيًّا، «أصول الشعر العربيّ»، ١٩٢٥م، التي اتُّهم طه حسين بالسطو على أفكارها الرئيسة في كتابه «في الشعر الجاهليّ»، ١٩٢٦م[٢]؛ ذلك أنّ مارگلياث كان قد أكّد فكرته هذه في عدّة دراسات له بين عامي (١٩٠٥-١٩١٦م). فمثلاً، نحن نجده يؤكّد في إحدى دراساته التاريخيّة عن الإسلام سنة ١٩٠٥م، الفكرة نفسها، أي أنّ معظم الشعر العربيّ القديم مصنوع على غرار القرآن[٣]. بمعنى أنّه كان تقليدًا لأسلوب القرآن تطوّر شيئًا فشيئًا ليصبح هذا الشعر الذي نعرفه بأوزانه ونظام تقفيته، وهي الفكرة العامّة لمقالته التي سيكتبها سنة ١٩٢٥م. وفي مقال له عن السموأل، بعد ذلك بسنة، أشار إلى أنّ من الشائع لدى المسلمين تأليف خطب أو أشعار وعزوها للأبطال القدامى، وهذا ما حدث مع السموأل الذي يحظى بمكانة رفيعة لديهم[٤]. وهذه الإشارة تؤكّد فكرته مرّة أخرى، وهو هنا، ينطلق منها ويعمّمها بشكل عكسيّ لإثبات حكمه على حالة فرديّة تخصّ شاعرًا جاهليًّا واحدًا.

ثمّ عاد في مادّة موسوعيّة عن الرسول محمّدﷺ، للإشارة إلى فكرته هذه بشكل مختلف قليلاً، فنجده يقارن بين أسلوب السور المكّيّة الأولى من القرآن والشعر العربيّ، بما مفاده: أنّ شكل الآيات في تلك الأوقات يقارب الشعر، أي سلسلة من الجمل تعيد إنتاج كمّيّة المقاطع ونوعيّتها نفسها، وتتحدّد نهاية كلّ وحدة بقافية، على

[1]- Lyall, C. J. The Mufaddaliyat, vol. II, p. xx.

[٢]- الذين ألّفوا كتبًا للردّ على كتاب طه حسين كثر، لكنّ واحدًا منها فقط هو محمّد الخضر حسين في كتابه (نقض كتاب في الشعر الجاهليّ، ١٩٢٧م) أوضح العلاقة بين مارگلياث ومقالته في مجلّة الجمعيّة الملكيّة الآسيويّة، تمّوز، ١٩٢٥م، وبين طه حسين وكتابه (في الشعر الجاهليّ، ١٩٢٦م)، واقتبس منها نصوصًا ليثبت أخذ طه حسين منها بشكل مباشر.

[٣]- ينظر:

Margoliouth, D. S. (1905), Mohammed and the Rise of Islam, G. P. Putnam's Sons, New York and London, The Knickerbocker Press, p. 60.

[٤]- ينظر:

Margoliouth, D. S. (1906), "A Poem Attributed to Al-Samau'al." Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, pp. 363- 71.

أنّنا نجد أنّ تقفية الآيات ذات طابع أكثر مرونة، بينما الشائع في الشعر المحافظة على قافية موحّدة. ويرى مارگلياث أنّ علاقة هذا الأسلوب القرآنيّ بالشعر والنثر المقفّى في العربيّة الكلاسيكيّة لغز لا يمكن حلّه الآن. فالعامل الذي يقوم على تكرار مقاطع، عامل أدبيّ بوضوح، ووجود الشعراء تؤكّده سورة موجّهة ضدّهم (سورة الشعراء)، وكذلك النصّ الذي يقول فيه الله إنّه لم يعلّم محمّدًا الشعر (سورة يس، ٦٩). لكن لو كان الشعر الذي وجد قبل القرآن مماثلاً للشعر الكلاسيكيّ الذي نعرفه، لما كان أهل مكة بالجهل والسذاجة التي نسبها القرآن إليهم. على أنّ الشعر المنسوب إلى العصر الأمويّ -أي النصف الثاني من القرن الإسلاميّ الأوّل- موثوق به بوضوح إلى حدّ بعيد، ومؤلّفوه يمثّلون استمرارًا للتقاليد الوثنيّة[١]. ومفاد ما يقوله هنا، هو نفسه بالضبط ما قاله سابقًا إنّ الشعر أُلِّف محاكاة للقرآن، وسيكرّره في مقالته سنة ١٩٢٥م حين استدلّ على تزييف الشعر الجاهليّ من خلال القرآن، لكنّ الفرق أنّه هنا رأى أنّ العلاقة بين القرآن والشعر «لغز» لا يمكن حلّه، بينما قرّر في مقالته الأخيرة أن يقدّم الحلّ لهذا اللغز بشكل نهائيّ.

ويبدو أنّ مارگلياث كتب مقالته هذه بدافع قويّ حفّزه على إعادة تنظيم أفكاره القديمة في هيأة بحث متكامل يؤكّد فكرته بشأن تزييف الشعر الجاهليّ تقليدًا للقرآن؛ من خلال أدلّة جمعها ورتّبها ليثير التساؤل حول هذا الشعر جذريًّا. ولم يكن هذا الدافع سوى لايل الذي خصّص جزءًا كبيراً من مقدّمته لترجمته لقصائد ديوان المفضليّات (١٩١٨م)[٢] لدحض فكرة مارگلياث المتطرّفة التي أشار إليها في دراساته بين سنتي (١٩٠٥-١٩١٦م). وفيما يلي تحليل لأهمّ الأفكار التي وردت في مقدّمة لايل[٣]:

---

[١]- ينظر:

Margoliouth, D. S., Article: Muhammad, in James Hastings, Encyclopedia of Religion and Ethics, New York, Edinburgh, 1916, vol.viii, p. 874.

[٢]- ينظر: Lyall, C. J., The Mufaddaliyat, vol. II, pp. xx- xxvii.

[٣]- هذه ليست المرّة الأولى التي تدرس فيها هذه المقدّمة، فقد كان للدكتور ناصر الدين الأسد فضل الريادة في الاطلاع عليها ونقل بعض أفكارها بتصرّف، ينظر، الأسد، د. ناصر الدين (١٩٥٦م)، مصادر الشعر الجاهليّ وقيمتها التاريخيّة، دار المعارف، القاهرة، ص٣٦٧-٣٧٤. لكنّ الأسد تناول مقدّمة لايل بعد أن عقد فصلاً لمراجعة مقالة مارگلياث (أصول الشعر العربيّ، ١٩٢٥م)، الأمر الذي يوحي بأنّ لايل يرد على هذه المقالة، وهذا ما لم يحدث؛ لأنّ لايل توفّي سنة ١٩٢٠م. من جهتي، فقد قمت بترجمة مقدّمة لايل بأكملها إلى اللغة العربيّة، وأنا هنا أعتمد بشكل أساس على هذه الترجمة في مناقشة أفكاره بشكل مباشر.

كما أوضحت من قبل، يناقش لايل مسألة الثقة في الرواة ويصل إلى ضرورة اتخاذ الموقف الموضوعيّ الذي أشرنا إليه أعلاه، لا سيّما أن بعض الأخبار التي تروى عن حمّاد أو خلف إمّا أنّها واضحة التلفيق أو أنّها نتاج المنافسة بين علماء الكوفة والبصرة. لكنّه لا يكتفي بذلك، بل يعرض في مقدّمته مجموعة من الأدلّة التي تثبت أصالة أغلب هذا الشعر؛ وهي:

١. وجود ثغرات أو اضطراب في القصائد القديمة، وهذا متوقّع من قصائد شفاهيّة نقلها الرواة عبر مدّة طويلة من الزمن، أي أنّه على عكس آلفرت الذي استدلّ بهذا الاضطراب على تلاعب الرواة بالأشعار، يراه دليلاً على أصالتها.

٢. إحكام النظام العروضيّ للشعر القديم الذي لا بدّ أنّه كان نتاج عمليّة تطوير مستمرّة، اشترك فيها عدد لا يحصى من الشعراء، واستغرقت وقتًا طويلاً، حتّى نتج عنها هذا النظام العروضيّ المتنوّع (خمسة عشر وزنًا مختلفًا) ذو القواعد المنتظمة، التي يسير عليها كلّ ما وصل إلينا من أشعار جاهليّة، ما عدا استثناءات نادرة للغاية.

٣. التزام الشعراء بتقاليد فنّيّة وموضوعيّة معيّنة يسيرون عليها في بناء قصائدهم، وهذه التقاليد ليست وليدة مدّة قصيرة، ولا هي نتاج جهد فرديّ، بل هي نتاج جهد جماعيّ استغرق مدّة طويلة أيضًا، بحيث صار للقصيدة العربيّة تقاليدها في البناء والتصوير الفنّيّ وتنوّع الأغراض الشعريّة.

٤. المقارنة بين الشعر العربيّ والأدب العبريّ (في العهد القديم)؛ حلاًّ لمشكلة التأريخ لبداية الشعر العربيّ المجهولة بشكل تامّ تقريبًا. فقد لجأ لايل إلى سفر أيوب (ومؤلّفه شخصيّة عربيّة كما يرى)؛ ليبيّن أنّه يشترك مع الشعر العربيّ في ذكر حيوانات بعينها من حيوانات الصحراء (مثل: المها، والغزال، والثور الوحشيّ، والماعز الجبليّ، والنعام) التي يكثر ورودها في المشاهد التشبيهيّة التي يؤلّفها الشعراء الجاهليّون عند وصف الناقة. ويستدلّ لايل من هذا الاشتراك على نشأة مشتركة في بيئة مشتركة، وبالتالي على أصالة هذا الشعر.

٥. يرى لايل أنّ أفضل دليل على أصالة الشعر العربيّ القديم ما ذكره الرحّالة الأوربيّون من البريطانيّين والألمان وغيرهم في القرن التاسع عشر عن البدو في الجزيرة العربيّة وأشعارهم وقيمهم وأخلاقيّاتهم ومظاهر حياتهم وجغرافيّة بلادهم التي نجدها ماثلة كما ذكرت في تلك الأشعار القديمة.

بهذا الردّ، وهذه الأدلّة الداخليّة والخارجيّة، يحاول لايل أن يثبت لمارگليات خطأ «توكيده المذهل»، وهي أدلّة حاسمة من وجهة نظره، تمتاز بالموضوعيّة وتستند إلى خبرة عمليّة واسعة بالشعر العربيّ القديم تحقيقًا ودراسة وترجمة. لكن يبدو أنّ الأخير لم يقتنع بهذه الأدلّة؛ لأنّه عاد بعد سبع سنين ليكتب مقالته المشهورة التي تؤكّد عن طريق أدلّة هي الأخرى، تزييف هذا الشعر، لكن لايل لم يرد عليه؛ لأنّه كان قد مات قبل ذلك.

منظور نقديّ مقارن

إعادة قراءة مواقف المستشرقين الأربعة من منظور مقارن، ستضعنا أمام النتائج الآتية:

أنّ تيودور نولدكه يميل إلى الثقة في الرواة بشكل عامّ، وإن كان قد شخّص عيوب ما رووه المتمثّلة في تغيّر ضروريّ أصاب مرويّاتهم من الأشعار عن صورتها الأصليّة. وهو يصدر هذا الحكم على أساس منطقيّ-تاريخيّ، مستحضرًا قاعدة عامّة، هي: أنّ أيّ أدب شفاهيّ التأليف والحفظ كالشعر العربيّ القديم لا بدّ أن يصيبه التغيير كثيرًا أو قليلاً. وأسباب هذا التغير التي ذكرها معقولة تمامًا، لكنّ المشكلة في كلّ ذلك، أنّنا لا يمكن أن نتقبّل هذا الحكم على منطقيّته وعقلانيّته بشكل نهائيّ ما دامت الأصول غير معروفة، بمعنى أنّنا لا نملك الصور الأصليّة للقصائد كي نقارنها بما أوصله الرواة إلى عصر التدوين منها، وبالتالي، فإنّ حسم هذا الموضوع سيبقى بعيد المنال.

يقترب چارلز جاكوب لايل من موقف تيودور نولدكه كثيرًا؛ ذلك أنّه يميل أكثر منه إلى الثقة في الرواة، ويتّخذ موقفًا نقديًّا من الأخبار التي رويت عن الوضّاعين

منهم، لا سيّما حمّاد الراوية وخلف الأحمر، ليتوصّل إلى نتيجة، مفادها: أنّ بعض هذه الأخبار ملفّق، وبعضها ليس مقبولاً ولا منطقيًّا، وأنّ بعضها الآخر نتاج التنافس بين مدرستين تحاول كلّ منهما أن تفرض منهجها على واقع عصر التدوين والجهد المعرفيّ العربيّ الآخذ في النموّ سريعًا في حينه. وبناء على ذلك، يثق لايل بالمرويّات نفسها أكثر من نولدكه، ويعزّز ثقته هذه بأدلّة تاريخيّة وأدبيّة وفنّيّة تدعم أصالة هذا الشعر بشكل عامّ، بينما توصّل تيودور نولدكه إلى نتيجة مختلفة قليلاً تمثّلت في أنّ أصالة الشعر العربيّ القديم باقية على نحو ما رغم ما أصابه من تغييرات على أيدي الرواة. ويتمثّل موقف لايل الموضوعيّ في أنّ رواة مثل حمّاد الراوية وخلف الأحمر، مهما كثرت الاتهامات لهما بشأن تزييف الشعر القديم، ليسا سوى اثنين فحسب، من عدد غير محدّد من رواة القبائل، فضلاً عن الرواة العلماء في الكوفة والبصرة وبغداد الذي نقدوا ما يحمله الرواة (أي حكموا عليه بالأصالة أو التزييف)، ووثّقوه ودوّنوه وشرحوه. وبالتالي، فهو يضع ثقته في هؤلاء الرواة وفيما رووه من أشعار (أو في أغلبها على الأقلّ).

في المقابل، يقف ڤيلهلم آلڤرت وديڤد ساموِيل مارگلياث موقفًا واحدًا من مشكلة الرواة والرواية أكثر ممّا يختلفان فيه، فآلڤرت لا يثق في رواة الشعر العربيّ كثيرًا، ورأى أنّهم قاموا بإجراء تغييرات كلّيّة أو جزئيّة على ما يحفظونه، وأنّ هذه العمليّة رافقت تأليف الأشعار نفسها، بمعنى أنّها لا تقتصر على عصور إسلاميّة لاحقة، بل ترجع إلى العصر الذي سبق الإسلام، ويتّفق مارگلياث معه في هذه النقطة تمامًا، وإن كان يركّز على فئتين من الرواة (المحترفين ممثّلين بحمّاد وخلف، والعلماء مثل أبي عمرو بن العلاء والأصمعيّ وغيرهما).

- لكنّ الاثنين يختلفان في مسألة جوهريّة، هي أنّ آلڤرت يقترب في النهاية من موقف تيودور نولدكه، أي أنّه أقرّ بأصالة الأشعار العربيّة القديمة بشكل عامّ، لكنّه اتّهم الرواة العلماء بالسذاجة أحيانًا؛ إذ لم يطبّقوا منهجًا نقديًّا تحليليًّا لدراسة هذه الأشعار والحكم عليها، وعليه، فقد أباح لنفسه في كثير من تحقيقاته لهذه الأشعار أن يقابل بين الروايات واختار منها ما يناسب السياق العامّ، فضلاً عن أنّه أباح لنفسه

إعادة ترتيب أبيات القصائد، وهذا يعني أنّ تحقيقاته للدواوين الشعريّة كانت ذات طابع تحريريّ أكثر.

- أمّا مارگليات، فقد بنى على عدم ثقته بالرواة حكمًا ترجيحيًّا متطرّفًا بتزييف هذه الأشعار العربيّة القديمة بعد الإسلام، دعمه بأدلّة إضافيّة خارجيّة وداخليّة، مدفوعًا بنقد لايل لطروحاته وأحكامه التي سبقت كتابته لمقالته المعروفة، وبالتالي أراد أن يثبت أنّ لايل لم يكن مصيبًا في نقده له، وأنّ أحكامه السابقة والحاليّة ذات سند منطقيّ وعقلانيّ وتاريخيّ. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، أراد مارگليات أن يثبت أنّ آلفرت ناقض نفسه حين أثبت عدم ثقته بالرواة من خلال تحليل المعطيات التاريخيّة والأدبيّة، لكنّه عاد ليضع ثقته بمرويّاتهم، وهذا التناقض ليس مفهومًا لدى مارگليات؛ لأنّه كان على آلفرت أن يحسم موقفه، ويصل إلى النتيجة المنطقيّة الوحيدة التي تمليها مقدّماته؛ أي أن يحكم بعدم أصالة هذه الأشعار، وهي النتيجة التي توصّل إليها هو في مقالته.

رغم أنّ جهود لايل كانت تتركّز على تحقيق عدد من الدواوين وترجمته لمئات القصائد العربيّة إلى اللغة الإنكليزيّة، وهي جهود مثمرة ولها مكانتها الرياديّة والعلميّة، إلا أنّ دراسته للمشكلات المحيطة بالشعر العربيّ القديم كانت محكومة بموقف دفاعيّ يهدف إلى إثبات تهافت الطروحات التي تريد التشكيك في أصالته. والواقع أنّ دفاعيّة لايل كانت موجّهة بالدرجة الأولى إلى موقف مارگليات الذي عبرّ عنه في عدّة دراسات سابقة. ويبدو أنّ الرجلين كانا في حالة سجال فكريّ منهجيّ يحاول كلّ منهما إثبات صحّة موقفه دون أن يصلا إلى تسوية من أيّ نوع، وهذا السجال كان أقرب إلى الهاجس، حاول لايل حسمه أواخر حياته، بينما واصله مارگليات وعاد لتوكيد موقفه المتشكّك بأدلّة جديدة بعد وفاة لايل.

ينفرد مارگليات عن زملائه الثلاثة بأنّ موقفه المشكّك بأصالة الشعر العربيّ القديم لا هدف له سوى التشكيك نفسه؛ ذلك أنّ المنهج العلميّ لدراسة مشكلة ما يقتضي وصف حلّها في النهاية، أو على الأقلّ، طرح اقتراحات معيّنة تشكّل بداية الحلّ، لكنّ مارگليات لم يطرح حلاًّ من أيّ نوع للمشكلة المؤرقة التي أثارها. والأسئلة التي

قد يخرج بها المرء بعد قراءة دراسته، هي: ما الذي سنفعله بهذا الموروث الشعريّ إذن؟ أنهمله بكلّيّته بدعوى أنّه مزيّف؟ أم نعيد دراسته تحليليًّا لإثبات عدم أصالته؟ وما الذي سيترتّب على ذلك كلّه؟ كان على مارگلياث وهو يقدّم فرضيّته أن يضع هذه الأسئلة في حسبانه بوصفها النتيجة الطبيعيّة التي تترتّب عليها؛ لأنّ الإجابة على هذه الأسئلة لن تقف عند حدود الشعر العربيّ القديم وحده، بل ستطال كلّ ما بني عليه حين وُظّف في مجالات معرفيّة متنوّعة شكّلت جانبًا أساسيًّا من الهويّة الثقافيّة العربيّة الإسلاميّة في العصور الوسطى.

الخاتمة

بإمكاننا أن نستنتج ثلاث نتائج رئيسة من هذه التحليلات النقديّة المقارنة، هي:

١. أنّ البحث كشف عن أنّ هناك تطورًا في المنظور التاريخيّ الذي تناول من خلاله هؤلاء المستشرقون مسألة أصالة الشعر الجاهليّ، تمثّل في إثارة أسئلة تسعى إلى تقويم هذا الشعر ووضعه في السياق التاريخيّ المناسب له، لكن هذا الهدف لم يتحقّق؛ لأنّ محاولات الإجابة عن هذه الأسئلة انتهت مع مارگلياث إلى نتيجة معاكسة لما هو متوقّع منها. بمعنى أنّ المنظور التاريخيّ وصل إلى طريق يبدو مسدودًا؛ لأنّ الأسئلة صارت ذات طابع إشكاليّ معقّد أكثر من كونها أسئلة منهجيّة يمكن الإجابة عنها علميًّا.

٢. النتيجة الأخرى: أنّ الهدف من هذه الدراسات لم يكن واحدًا، فقد كان تيودور نولدكه واعيًا بالمشكلات التي تحيط بالشعر العربيّ القديم، ولذلك اهتمّ بتشخيصها وطرح حلول لها تمثّلت في توظيف المعرفة التاريخيّة للحكم على مضامين الأشعار والمقابلة بين الروايات المختلفة للخروج بنصوص أقرب ما يمكن للصورة الأصليّة، والدراسة التحليليّة لأساليب الشعراء لمعرفة خصائص أسلوب كلّ شاعر، ثمّ استبعاد ما لا يشبه هذا الأسلوب من الأشعار المنسوبة إليه؛ بمعنى أنّ نولدكه يقدّم حلاًّ منهجيًّا قابلاً للتطبيق الفعليّ، وهو ما سيفعله آلفرت في تحقيقه دواوين الشعراء الجاهليّين، أي أنّه سيطبّق الحلّ الذي طرحه نولدكه من خلال المقابلة بين الروايات وإعادة ترتيب الأبيات، رغم تشكيكه بأمانة الرواة. لكنّ هذا الحلّ تحوّل تطبيقيًّا إلى قراءة ذاتيّة تستند إلى التأويل، الأمر الذي يعني أنّ نتائجه من الناحية العمليّة كانت تتّسم بالنسبيّة والاحتماليّة. أمّا لايل، فقد كان ذا موقف دفاعيّ حاول مواجهة الانحراف الذي مثّله مارگلياث في المنظور التاريخيّ وما نتج عنه من أسئلة إشكاليّة تفتقر إلى السند العلميّ.

٣. النتيجة الثالثة: أنّ ثلاثة من هؤلاء المستشرقين كانوا يميلون بشكل متفاوت إلى تأصيل الشعر العربيّ القديم والاعتراف بالجهد النقديّ الكبير الذي أنجزه العلماء العرب في حدود الإمكانات التي كانت متاحة لهم في عصرهم، وكان لايل أكثرهم ثقة بالرواة ومرويّاتهم، وآلفرت أقلّهم ثقة بهم، بينما وقف نولدكه موقفًا وسطيًّا حذرًا. أمّا مارگلياث، فقد كان ذا موقف متطرّف؛ لأنّه بنى نتائج صادمة على مقدّمات لا تسمح بها منطقيًّا، ولا يصدّقها الواقع التاريخيّ.

لائحة المصادر والمراجع

أ. المصادر العربيّة

١. ابن خلكان، أبو العبّاس شمس الدين أحمد بن محمّد (١٩٧٨م)، وفيّات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت.

٢. الأسد، د. ناصر الدين (١٩٥٦م)، مصادر الشعر الجاهليّ وقيمتها التاريخيّة، دار المعارف، القاهرة.

٣. الأصفهانيّ، أبو الفرج علي بن الحسين (١٩٣٥م)، كتاب الأغاني، مطبعة دار الكتب المصريّة، القاهرة.

٤. الأنباري، أبو محمّد القاسم بن محمّد (١٩٢٠م)، شرح ديوان المفضليّات، تحقيق: كارلوس يعقوب لايل، مطبعة الآباء اليسوعيّين، بيروت.

٥. الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (د. ت.)، كتاب الحيوان، تحقيق: محمّد عبد السلام هارون، مطبعة الحلبيّ، القاهرة، ط٢.

٦. الجمحيّ، محمّد بن سلاّم (١٩٧٤م)، طبقات فحول الشعراء، تحقيق: محمود محمّد شاكر، دار المدنيّ، جدّة.

٧. ضيف، د. شوقي (١٩٦٠م)، تاريخ الأدب العربيّ، العصر الجاهليّ، دار المعارف، القاهرة.

٨. الطبريّ، أبو جعفر محمّد بن جرير (١٩٧٥م)، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط٢.

ب. المصادر الأجنبيّة

1. Ahlwardt, W. (1872), Bemerkungen über die Aechtheit der alten Arabischen Gedichte mit besonderer Beziehung auf die sechs Dichter nebst Beiträgen zum richtigen Verständnisse Ennābiga’s

und ‘ Alqama’s, Greifswald, L. Bamberg.

2. Ahlwardt, W. (1870), The divans of the six ancient Arabic poets Ennābiga, ‘Antara, Tharafa, Zuhair, ‘Alqama and Imruulqais chiefly according to the MSS of Paris, Gotha, and Leyden; and the Collection of their Fragments, London.

3. Ahlwardt, Wilhelm (1856), Ueber Poesie und Poetik der Araber, Gotha.

4. De Sacy, Le Baron Silvester. Chrestomathie Arabe, (الأنيس المفيد للطالب المستفيد وجامع الشذور من المنظوم والمنثور) Tome ii, Imprime par Autorisation du Roi, Paris.

5. Flugel, Gustav (1872), Kitab Al-Fihrist, Leipzig.

6. Lyall, C. J. (1918), The Mufaddaliyat, vol. II, Translation and Notes, Oxford.

7. Lyall, Charles (1904), “A Projected Edition of the “Mufaddaliyat”.” Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland.

8. Lyall, Sir Charles (1913), The Dīwāns of ʿAbīd Ibn Al-Abraṣ of Asad and ʿĀmir ibn aṭ-Ṭufail, of ʿĀmir Ibn Ṣaʿṣaʿah, edited with translation and notes, Leyden, Brill.

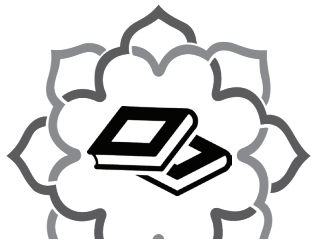
9. Margoliouth, D. S. (1906) “A Poem Attributed to Al-Samau’al”. Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland.

10. Margoliouth, D.S. (1916), Article: Muhammad, in James Hastings, Encyclopedia of Religion and Ethics, New York, Edinburgh, vol.viii.

11. Margoliouth, D.S. (1905), Mohammed and the Rise of Islam, G. P. Putnam's Sons, New York and London, The Knickerbocker Press.

12. Margoliouth, D.S. (1925), The Origins of Arabic Poetry, Journal of Royal Asiatic Society, no. 3, July.

13. Nöldeke, Theodor (1864), Beiträge zur Kenntniss der Poesie der Alten Araber, Hannover, Carl Rumpler.



قراءات علميّة

في الفكر والتراث الاستشراقي

اَلاِسْتِعْرَابُ خَادِمًا للاِسْتِعْمَار

أو عَن كْلِيمِنْت سيرْدِيرَا Clemente Cerdiera

(خِيرُونَة ١٨٨٧ – نِيس ١٩٤٢)

د. محمّد العمراني

اَلاِسْتِعْرَابُ خَادِمًا للِاسْتِعْمَار

أو عَن كْلِيمِنْت سيرْدِيرَا Clemente Cerdiera

(خِيرُونَة ١٨٨٧ – نِيس ١٩٤٢)

د. محمّد العمراني(*)

المُلَخَّص:

اشتهر «كليمنت سيرديرا» (clemente cerdeira) بنشاطه الكبير في أثناء عمله ضمن أجهزة السلطة الاستعماريّة لبلده في منطقة الشمال المغربي، جامعًا بين المعرفة النظريّة؛ متمثّلة في إتقانه للّغة العربيّة، ومعها انفتاحه على الثقافتين العربيّة والإسلاميّة، هذا مع أدوار ومسؤوليّات عدّة اضطلع بها خلال وجوده في المغرب. وقد تنوّعت تلك المسؤوليّات التي أوكلت للرجل وتنوّعت، مبديًا في أدائها إخلاصًا وتفانيًا منقطعي النظير لإدارة بلده، مستفيدًا في ذلك ممّا أتاحته له معرفته بلغة أهل المغرب وثقافتهم ودينهم. لكن، وبالرغم من هذا، فإنّ حظوة الرجل عند أهل بلده من المؤرّخين لن تكون كبيرة، فقد جرى تغييبه عن هذا التاريخ، كما أنّ المؤسّسة الاستعرابيّة الإسبانيّة الرسميّة لم تسجّل لنا اسمه ضمن قائمة المنتسبين إليها. ويرجع هذا التهميش لموقفه إبان الحرب الأهليّة الإسبانيّة، إذ كان ولاء «كليمنت سيرديرا» للجمهوريين الذين خسروا المعركة أمام الوطنيين بزعامة «فرانسيسكو فرانكو» ممّا جلب عليه نقمة المنتصرين، مضطرًا بذلك لقضاء بقيّة عمره في منفاه الاضطراري

*- أستاذ وباحث مغربي: مديريّة التعليم طنجة أصيلة بالمغرب.

بعيدًا عن أسرته. وقد تميّز سيرديرا في عمله ضمن السلطة الاستعماريّة لبلده بكونه صاحب مشروع استعماري متكامل، متأثّرًا في ذلك بالمشروع الاستعماري الفرنسي القائم آنذاك في وسط المغرب. ولعلّ من أهمّ معالم ذلك المشروع عنايته الشديدة بالمسألة الاقتصاديّة، وقد تجلّى ذلك بوضوح في انكبابه على إعادة تنظيم مؤسّسة الأوقاف (الأحباس) المغربيّة، باعتبارها موردًا هامًّا كان سيمكن إدارة بلده من ضمان مداخيل ماليّة مهمّة.

الكلمات المفتاحيّة: الاستعمار، المغرب، إسبانيا، كليمنت سيرديرا، الترجمة، مؤسّسة الأحباس.

على سبيل التقديم

تروم هذه المقالة تتبّع المسار الحياتي والمِهني لكليمنت سيرديرا (**Clemente Cerdiera**)، بوصفه أحد رجال إسبانيا المُخلصين خلال سنوات حمايتها الأولى في شمال المغرب. والحقّ أن هذا الرجل، وإن لم يكن من مسؤولي الصفّ الأوّل في الإدارة الإسبّانية في هذه المنطقة، إلّا أنّه أسدى خدمات كبيرة للمشروع الاستعماري لبلده، فقد تنوّعت المسؤوليّات التي باشرها سيرديرا وتعدّدت، إذ جمع بين الترجمة والجاسوسيّة والعمل الدبلوماسي؛ مُحققًا في ذلك إخلاصًا ووفاء منقطعي النظير للنظام الجمهوري في إسبانيا قبل سقوطه. لكن، وبالرغم من هذا التنوّع والتعدّد في الأدوار، يُسجّل الباحثون -باستغراب كبير- غياب الرجل عن المراجع التاريخيّة الإسبانيّة، ذلك أنّ الوطنيّين المنتصرين في الحرب الأهليّة عملوا على إسقاط إسهاماته من التاريخ الرسمي، كما صادروا جزءًا كبيرًا من أرشيفه.

وبِالرّغم من وقوفنا على بعض الإشارات إليه هنا وهناك، إلّا أنّ صدور كتاب «كليمنت سيرديرا، ترجمان، ودبلوماسي، وجاسوس في خدمة الجمهوريّة الثانية»[١] للباحث المغربي مُرَاد زَرُّوق كان بمثابة إعادة اكتشاف لهذه الشخصيّة، ولا أدلّ على

[1]- Mourad Zarrouk, Clemente Cerdeira. Intérprete, diplomático y espía al servicio de la Segunda República, Editorial Reus, 2017.

ذلك من الاحتفاء الكبير الذي حظي به هذا المُؤَلَّف وصاحبه في إسبانيا[١]. ولهذا، لم يكن -أمام أيّ دارس يبتغي تتبّع حياة ومسار هذه الشخصيّة- بدّ من العودة إلى هذا الكتاب، ومعه كتاب آخر للباحث نفسه بعنوان: «تراجمة إسبانيا في المغرب بين ١٨٦٠ و ١٩٣٩»[٢].

ويأتي تميّز عمل الدكتور زروق في استناده إلى مئات الوثائق التاريخيّة المتعلّقة بهذه الشخصيّة، والتي حصل عليها من أسرة سيرديرا المقيمة بمدينة سبتة المحتلّة، وكذا من الأرشيفين الرسميّين لإسبانيا وفرنسا. وأنا إذ أسوق هذا الكلام أعلن استنادي في جزء مهمّ من هذه المقالة إلى عمل هذا الباحث الجادّ، فما هي أهمّ المحطّات في مساره العملي؟

العلاقات المغربيّة الإسبانيّة بين نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين

عاش المغرب ابتداء من النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وإلى حدود بداية القرن العشرين، اضطرابات كثيرة، وجاءت معركة إيسلي لتكشف للقوى المستعمرة المتربّصة حالة الضعف الشديد التي كانت تعرفها البلاد، ممّا جعل الأطماع الأوروبيّة تتزايد في بلادنا، وكان من أهمّها أطماع الجارة الشماليّة إسبانيا. وقد تكرّرت استفزازات البلد الأبيري في المغرب غير مرّة، قبل أن يُعلِن عليه الحرب سنة ١٨٥٩ فيما عرف بـ «حرب تطوان»[٣].

وقد امتدّ احتلال الإسبان لمدينة تطوان سنتين، قبل أن تتدخل إنجلترا وتدفعهم إلى الانسحاب مقابل التوقيع على اتفاق ستشكّل بنوده مقدّمة لوضع قدم البلد الأبيري في التراب المغربي، وفيه التزمت المملكة الشريفة بدفع مائة مليون فرنك

[١]- يستطيع الباحث المهتمّ العودة إلى أرشيف الصحف والمنابر الإعلاميّة الإسبانيّة الصادرة في زمن صدور الكتاب ليقف على التغطية الكبيرة التي خصّصت لهذا الحدث ساعتها.

[2]- Mourad Zarrouk, Los traductoresde España en Marruecos (1859- 1939), Ediciones Bellaterra, Barcelona, 2009.

[٣]- تشتهر هذه الحرب لدى الإسبان بحرب إفريقيا، واستمرّت سنة واحدة (١٨٥٩-١٨٦٠). وقد أعلنوها على المغرب متذرّعين بمناوشات حصلت بين سكّان قبيلة أنجرة المتاخمة لسبتة مع السلطات الاستعماريّة هناك.

ذهبي كغرامة للإسبان[١]، إلى جانب امتيازات أخرى. ولعجزه عن دفع الغرامة، اضطر المغرب إلى الاقتراض من إنجلترا مقابل منح موظّفيها امتياز الوجود بموانئه الشماليّة لاقتطاع نصف مداخيل الجمرك، وذلك استخلاصًا لقيمة المبلغ المستحقّ لها على المملكة الشريفة. وهكذا، تسلسلت الأحداث وصولاً إلى عقد مؤتمر دولي حول المغرب بمدريد سنة ١٨٨٠، والذي لم يعمل إلّا على تأجيل مسألة استعمار بلدنا. وعادت القوى الأوروبيّة الاستعماريّة مرّة أخرى لتناقش المسألة المغربيّة، فاجتمعت سنة ١٩٠٤ لتبتّ في أمر حصصها وامتيازاتها في المغرب، «ولئن أرجئ موعد الاقتسام بثماني سنوات، فسبب ذلك من جهة غضب ألمانيا من إبرام تلك الصفقة... ومن جهة أخرى، رفض المغرب حكومة وشعبًا للغزو الاستعماري ومقاومة ذلك بما جرى من عزل السلطان المولى عبد العزيز ومبايعة أخيه المولى عبد الحفيظ، ليتزعّم الجهاد ضدّ أعداء الملّة والدين»[٢].

لكن، ومع بداية القرن العشرين، كان الأوروبيّون قد اتّخذوا لهم موطئ قدم في المغرب عبر سياسة الحماية التي انتهجوها، ولم يكن الأمر يحتاج إلى أكثر من التوقيع النهائي على وجودهم الرسمي ومنحه الشرعيّة؛ وهو ما تحقّق مع مؤتمر الجزيرة الخضراء الذي عقد سنة ١٩١٢ بمشاركة اثنتي عشرة دولة أوروبيّة. وفيه خرج المُجتمعون بمقرّرات نصّت على وضع المغرب تحت السلطة المباشرة لكلّ من فرنسا وإسبانيا؛ ليفقد البلد سيادته على أراضيه، كما على قراره الاقتصادي.

ودون أن ينتظروا كثيرًا، بادر الإسبان إلى تفعيل بنود الاتفاقيّة على الأرض في الشمال (المنطقة الخليفيّة)، فقاموا باحتلال المناطق المتاخمة لسبتة، كما أنزلوا قوّاتهم بكلّ من العرائش والقصر الكبير (أمر لم تستسغه فرنسا، وقبلته على مضض).

الترجمة سبيل إسبانيا لترسيخ أقدامها في المغرب

تفطن الإسبان إلى محوريّة القبيلة في التنظيم الاجتماعي والاقتصادي لسكّان

[١]- عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب، منشورات المركز الثقافي المغربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى ٢٠١٨، ص٥٦١.

[٢]- إبراهيم بوطالب، تاريخ المغرب الحديث والمعاصر، دراسات وبحوث، الجزء الثاني، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالرباط، الطبعة الأولى ٢٠١٤، ص٦٢٢.

شمال المغرب الواقع تحت حمايتهم، فـ «عملوا على تقسيم المنطقة إلى وحدات مشكّلة من القبائل، التي ستشكّل بدورها النواة السياسيّة والإداريّة الأساسيّة في العالم القروي».[١] كما سعوا إلى الانفتاح على ثقافة المغاربة ولغتهم، سعيًا لتيسير مهمّتهم وتحقيق النجاح لمشروعهم الاستعماري. لقد كان الشعار هو: (conocer antes de colonizar)، ومعناه: أن تعرف قبل أن تستعمر. وفي هذا السياق، يقول كليمنت سيرديرا: «... لا ينكر أحد أنّ قطب الرحى في إدارتنا الحمائيّة، بعد معرفتنا لذواتنا أوّلًا، هي تحقيق معرفتنا الأساسيّة، في «تفاصيلها الخاصّة والصغرى، وبالنظم الاجتماعيّة... لهؤلاء الذين تحمّلنا مسؤوليّة خدمتهم وحمايتهم...»[٢]؛ فالسيطرة على البلد المحتلّ واستغلاله لم تكن ممكنة من دون معرفة عميقة بلغته وثقافته ومعتقداته[٣].

ولتحقيق تلك المعرفة سعت سلطات الحماية في البلد الأيبيري في تكوين تراجمة يتقنون لغة أهل البلد؛ لتؤدّي هذه الفئة أدوارًا حاسمة خلال فترة الحماية؛ سواء تعلّق الأمر بسنوات التوتّر الأولى أو فيما تلاها فيما عرف بفترة «التهدئة» التي تلت القضاء على حركة محمّد بن عبد الكريم الخطابي، فقد كانت للتراجمة أدوار سياسية وإدارية مؤثرة[٤].

---

[1]- Javier Alvarado Planas y Juan Carlos Domínguez, La Administracióndel Protectorado Español en Marruecos, (unaaproximación al protectorado Español porjose luis villanova) Boletín Oficialdel Estado. Centro de estudiospoliticos y constitucionales, Nafría, Madrid, España, 2014, p94.

[2]- Clemente Cerdeira, Traducciónes y Conferencias, Ciudad autonoma de Ceuta, archivo central 2006, p194.

هذا الكتاب والمعنون بـ «ترجمات ومحاضرات» هو في أصله أربعة نصوص وترجمات لكليمنت سيرديرا طبعت مستقلّة، لكن حكومة مدينة سبتة قامت بجمعها بين دفّتي هذا الكتاب. ويتعلّق الأمر بـ «وجهة نظر عربيّة لحرب إفريقيا» وهو عبارة عن ترجمة لتأريخ الناصري لحرب تطوان (١٨٥٩- ١٨٦٠) والوارد في كتابه «الاستقصا». أمّا الكتاب الثاني فهو عبارة عن ترجمة سيرديرا لمحاضرة للدبلوماسي والراهب وعالم الاجتماع الفرنسي المقيم بطنجة «ميشو بيليرِ» حول حرب الريف، وقد عنونها بـ «ملاحظات حول حرب الريف». وجاء النصّ الثالث كذلك ترجمة لنفس المؤلّف الفرنسي بعنوان «ملاحظات تاريخيّة حول الرباطات والزوايا الإسلاميّة المغربيّة». أمّا النصّ الثالث فهو محاضرة كان قد ألقاها سيرديرا أمام قادة وضبّاط من سلطات الحماية الإسبانيّة بالمغرب. وهي بعنوان «الأحباس».

[3]- Clemente Cerdeira, Intérprete, diplomático y espía al servicio de la Segunda República, p30.

[٤]- نشير هنا إلى أهمّية كتاب الأستاذ زروق المشار إليه أعلاه والمعنون بـ «تراجمة إسبانيا في المغرب مابين ١٨٥٩-١٩٣٩». ومعه كتاب آخر يتتبّع تجربة المترجمين الإسبان في المغرب كذلك؛ لكنّه يغطّي فترة زمنيّة أطول/ وهو المعنون بـ «تراجمة الإدارة الإسبانيّة إلى اللغة العربيّة من الحماية إلى يومنا هذا» لصاحبه خوان بابلو أرياسطوريس.

-Los Traductoresde Arabedel Estado Español: del Protectorado a Nuestros Dias, Juan Pablo Arias, Ediciones Bellatera, Barcelona 2012.

وقبل أن توكل مهمّة الترجمة لمواطنيها، كانت إسبانيا تستعين -في مرحلة أولى- بتراجمة مغاربة: مسلمين ويهودًا؛ هذا قبل أن يعمد ألفونسو ميري دي فال[١]؛ المسؤول الإسباني الأوّل بالمغرب في بداية القرن العشرين إلى الاستغناء عنهم، وتعويضهم بتراجمة مسيحيين عرب. لكنّ اعتماده على هؤلاء إنّما كان مرحليًّا، في انتظار عودة بعثة التراجمة الإسبان من بيروت، إذ أرسلوا في بعثة دراسيّة لتعميق معرفتهم باللغة العربيّة والثقافتين العربيّة والإسلاميّة في مدرسة «الآباء المارونيّين».

ومن أشهر الأسماء التي تولّت الترجمة في المغرب في بداية القرن العشرين نذكر اسم خوان بيسنتيزوكاستيديكسون[٢]، الذي تولىّ عمليّة التفاوض مع الشيخ الريسوني برفقة ترجمان آخر هو ريخنالدو رويز أورساتي[٣]، هذا قبل أن يلتحق بهما كليمنتي سيرديرا الذي سيستأثر بملف التفاوض مع القائد الجبلي بعد موت زوكاستي[٤].

بين كليمنت سيرديرا والمغرب (البدايات الأولى)

ولد كليمنت سيرديرا في مدينة خيرونا، الواقعة في شمال شرق إسبانيا، سنة ١٨٨٧؛ لكنّ مقام أسرته بهذه المدينة لم يطل، إذ سرعان ما غادرتها بعد أن ألحق

---

[١]- اشتهر ألفونسو ميري دي فال بتديّنه ومحافظته الشديدة، ومن مظاهر نزوعه ذاك، أنّه فرض على الموظّفين العاملين معه في الإدارة الإسبانيّة بطنجة الالتزام بأداء الشعائر الدينيّة المسيحيّة.

[٢]- خوان بسنتي زوكاستي، إداري ومترجم إسباني شغل مناصب مهمّة ضمن الإدارة الاستعماريّة الإسبانيّة في شمال المغرب، خصوصًا في مرحلتها الأولى. فقد شغل منصب القنصل الإسباني في مدينة العرائش، كما تولّى مهام الترجمة والوساطة في مفاوضات بلده الطويلة مع القائد الجبلي المغربي: الشريف الريسوني. يقول عنه الأستاذ زروق في كتابه «تراجمة إسبانيا في المغرب (١٨٥٩-١٩٣٩)»، ص١٧٢ «...منذ سنة ١٩١٢، وإلى غاية وفاته في مايو سنة ١٩٢٥، كان لزوكاستي دور مهمّ في العلاقات القائمة بين إسبانيا والريسوني. فقد كان هناك احترام كبير بين الرجلين...» وعن دور زوكاستي الترجمان يضيف الأستاذ زروق: «...كان وإلى غاية وفاته، واحدًا من المفاوضين الرئيسيين مع الريسوني، إذ هو نتاج مؤسّسات تكوين التراجمة الإسبانيّة. لكن، هناك مسألة مهمّة عن مفاوضاته الماراتونيّة مع الريسوني. لقد كان دائمًا بحاجة على مساعدة ترجمان آخر، هو ريخينالدو رويز أو كليمنت سيرديرا...» نفس المرجع، ص١٧١ .

[٣]- يورد الأستاذ زرّوق مُعرفًا بريخينالدو رويز أورساتي في مرجعه المذكور، ص٨١ «... هو نتاج مسار مؤسّسة تكوين التراجمة التابعة لوزارة الخارجيّة الإسبانيّة... التحق للعمل بصفة مترجم أوّل في مشروع الدولة للترجمة. وهو يعدّ الممثّل الأوّل لهذا المشروع، ورئيسه الإداري. وقد تولّى بذلك مسؤوليّة مشابهة لتلك التي تولاّها قبله أنيبال رينالدي في مسار تراجمة إسبانيا في الخارج..».

أمّا عن ولادته وانتمائه الأسري، فيقول عنه الأستاذ زروق (من نفس المرجع المذكور ونفس الصفحات): ...ولد ريخينالدو رويز في كنف عائلة طنجاويّة، اشتهرت بتقاليدها الدبلوماسيّة والترجمة، وذلك في ١٨ أكتوبر سنة ١٨٧٣. أما عن وفاته فيذكر أنّها كانت في مدينة مدريد بتاريخ ١٣ شتنبر سنة ١٩٤٥.

[4]- Zarrouk, Los traductoresde España en Marruecos, p94.

ربها بالبعثة الإسبانيّة بطنجة. وقد وقف سيرديرا الأب -أثناء مزاولته لعمله بالمغرب- على الوضع الاعتباري الذي يحظى به التراجمة، فسعى في أن يجعل من ابنه كليمنت ترجمانًا. وتفعيلاً لرغبته تلك، ألحقه بمدرسة قرآنيّة (المسيد) حيث تلقّى الطفل بعضًا من دروسه الأولى في اللغة العربيّة والعلوم الشرعيّة بطنجة، وقد كان ينجز ذلك مساء بعد قضائه فترة الصباح في مدرسته الأوروبيّة.

وفي سنة ١٩٠١، انتقل كليمنت -وهو شاب مراهق- إلى فاس مرافقًا أخاه الطبيب ألفونسو سيرديرا، «الطبيب الرئيس للقوّات المسلحة الإسبانيّة والملحق بالقنصليّة الإسبانيّة بهذه المدينة»[١]. وشكّلت فاس بالنسبة إليه فرصة مهمّة للانفتاح بشكل أكبر على الثقافة المغربيّة، وتعميق معرفته باللغة العربيّة والعلوم الشرعيّة. واتّخذ الشاب الإسباني في أثناء دراسته بفاس زيًّا مغربيًّا واسمًا عربيًّا هو الطالب عبد الرحمن سيرديرا الأندلسي، كما انتسب إلى مدرسة قرآنيّة «المسيد» في مرحلة أولى، قبل أن يلتحق بعد ذلك بجامعة القرويين. وحدث -وهو في هذه المدينة- أن دخل قصر السلطان مولاي عبد العزيز، وتحدّث معه رفقة أخيه الطبيب ألفونسو الذي تولّى مهمّة معالجة السلطان.

وبغرض إنهاء دراسته للقانون الإسباني، سافر الشاب الإسباني إلى مدريد، ليحصل على الإجازة في جامعتها، قبل أن يعود مرّة أخرى إلى المغرب.وترشّح لدى عودته إلى طنجة سنة ١٩٠٥ لوظيفة «شاب متخصّص في اللغات» في العصبة الإسبانيّة، لكنّه عرّج عائدًا إلى فاس، مُنهيًا بذلك دراسته التي بدأها بها في أثناء إقامته السابقة. وهناك مكث مدّة امتدّت ما بين يوليوز ١٩٠٥ ودجنبر ١٩٠٦، مُتردّدًا على مجالس الفقهاء، ومُوثّقًا صلاته بأهلها، لدرجة جعلت الكثيرين يعتقدونه مسلمًا. وعن تجربته تلك يقول نائب القنصل الفرنسي بمدينة طنجة السيّد مارتين: «هذا الإسباني المغربي النحيف والذي يرتدي الجلابة ويرتاد «مسيد القرويين» ليستظهر القرآن...»[٢].

وبعد أن حصّل الشاب قدرًا لا بأس به من المعارف المتعلّقة باللغة العربيّة والعلوم

[1]- Arias, Los Traductores de Arabe del Estado Español, p84.

[2]-Clemente Cerdeira, Intérprete, diplomático y espía al servicio de la Segunda República, P55.

الشرعيّة، ارتأت الإدارة الإسبانيّة بالمغرب إرساله إلى تونس (سنة ١٩٠٧)، ملحقًا بقنصليّة بلاده، وهناك «سنحت له الفرصة ليقف على الكيفيّة التي يدير بها الفرنسيّون حمايتهم في المغرب، إذ وجدهم يشتغلون وفق ضوابط وقواعد واضحة»[١]. ومباشرة بعد عودته من تونس أتيحت له فرصة إظهار إمكاناته لأوّل مرة، وقد تحقّق له ذلك لدى مرافقته للوفد الإسباني الرسمي في رحلته إلى الدار البيضاء سنة ١٩٠٨، مشاركًا في المفاوضات التي أجرتها سلطات بلاده مع الجانب المغربي.

ونتيجة للمواهب التي أظهرها في هذه المحطّة، رُقي سنة ١٩٠٩ إلى درجة شاب متخصّص في اللغات (وهو ما يماثل دبلومًا في الترجمة)، وتحقّق له ذلك إثر نجاحه في مباراة امتحنه فيها أساتذة كبار. وبعد أن اعتمد للعمل رسميًّا لدى إدارة بلاده، اختير ضمن بعثة دراسيّة إلى بيروت سنة ١٩١٠، وقد رافقه في رحلته تلك شابان آخران؛ هما فرانسيسكو ليمانيانا وسانز تيبو. وقد أمضى الشبان الثلاثة هناك سنتين؛ انتسبوا فيها إلى مدرسة الحكمة المارونيّة، ونهلوا فيها من علوم اللغة العربيّة وآدابها[٢]. وبعد محطّة بيروت، عاد سيرديرا إلى المغرب، ليُعَيّن ترجمانًا لدى العصبة الإسبانيّة بطنجة. ولم يمض وقت طويل على تعيينه، حتّى انطلقت الحماية فعليًّا، ليشكّل رفقة آخرين جزءًا من إدارتها. وقد عرفت المرحلة الأولى من الإشراف الإسباني المباشر على مناطق الشمال المغربي مقاومة شديدة من لدن القبائل، ليتوارى دور سيرديرا وباقي التراجمة أمثاله؛ لكنّ الأمور تغيّرت في المرحلة الثانية بعد أن اعتمدت إسبانيا خيار التهدئة[٣] في علاقتها بأحمد الريسوني، قائد المقاومة في منطقة جبالة[٤].

---

[1]- Ibid, p30.

[٢]- استغل سيرديرا وجوده ببيروت ليؤلّف كتابين حول النحو العربي والنحو الإسباني هما: «نحو اللغة العربيّة الدارجة» (١٩١١)، ثمّ كتاب آخر بعنوان «النحو الإسباني بالعربيّة» (١٩١٢).

[3]-Gramática de árabeliteral. Primera parte. Beirut: Tip. Francesa/ Imprenta Católica, 1911.

Graméticaespañola en idiomaárabe. Beirut: Imp. Católica, 1912.

تمّ اللجوء إلى التهدئة نتيجة عوامل، كان أهمّها ظروف الحرب العالميّة الأولى واستنزاف قوّات المقاومة الجبليّة؛ ممّا جعل الطرفان يقبلان بالجلوس إلى طاولة المفاوضات. وعرفت جولات الحوار تلك الكثير من الشدّ والجذب، متأثرة في ذلك بالتغييرات التي كانت تعرفها الإدارة الإسبانيّة، مع سياسة تغيير الوجوه المستمرّة فيها.

[٤]- لقد أسال هذا القائد الجبلي الكثير من المداد حوله، فقد تضاربت الآراء في الموقف من حركته بمنطقة جبالة؛ بين من اعتبره وطنيًّا مخلصًا للقضية المغربيّة، ومن اتّهمه بالسعي وراء مصالحه وطموحاته الشخصيّة. لكنّه يظلّ من أكثر الشخصيات تأثيرًا في منطقة الحماية الإسبانيّة خلال مرحلتها الأولى. طبعًا مع القائد محمّد بن عبد الكريم الخطابي. ومن أهمّ الذين كتبوا عنه، نسجّل: ابن عزوز حكيم في مؤلّفيه:»الشريف الريسوني والمقاومة المسلّحة في

وقبل أن يتولّى سيرديرا دور الوسيط والمترجم مع الشريف الريسوني، أنجز المهمّة مجموعة من المترجمين قبله، أهمّهم زوكاستي (zugasti). لكن، وبموت هذا الأخير حاز سيرديرا صفة المخاطب الأساسي والوحيد للشريف الريسوني، لدرجة جعلت المؤرخين يتحدّثون عن نشوء علاقة صداقة متينة بينهما؛ ممّا جلب عليه نقمة وحقد الكثيرين من زملائه في الإدارة الإسبانيّة، وكان سببًا رئيسًا في عرقلة الكثير من طموحاته الإداريّة والدبلوماسيّة. وينقل لنا مراد رزّوق عن أحد المسؤولين في إدارة الحماية الإسبانيّة، وهو يتحدّث عن صداقة الريسوني بسيرديرا: «هي ذات دلالة كبيرة. الترجمان ينادي الشريف بأبي...وقد حدث أن قضى سيرديرا خمسة عشر يومًا ببوهاشم رفقة الشريف»[١]. وزادت الشكوك حول ثيرديرا بعد أن رفضت بعض الجهات في سلطات الحماية تفعيل ما تمّ الاتفاق عليه مع القائد المغربي، في وقت كان الرجل يؤكّد على ضرورة الالتزام بما وعد به الريسوني.

وقد أدّت تلك المفاوضات الماراتونيّة إلى توقيع اتفاق تمّ بموجبه وقف إطلاق النار بين الطرفين، بعد أن وعدت إسبانيا القائد أحمد الريسوني بتحقيق مطالبه[٢]. لكنّ هذا الاتفاق لم يرق أطرافًا عدّة في الجانبين المغربي والإسباني؛ إذ اعترضت عليه بعض القبائل المغربيّة الجبليّة، كما واجه معارضة قويّة من القادة العسكريّين الإسبان؛ أهمّهم الجنرال سلفستري[٣]، والذي واصل عمليّاته العسكريّة ضدّ الريسوني؛ رافضًا الالتزام بتعيين الزعيم الجبلي خليفة على منطقة حمايتهم.

وتسبّبت الاعتراضات التي حدثت في زيادة التوتّر بين الطرفين، لتوضع سلطات

شمال المغرب» ثمّ في كتابين آخرين هما «موقف الشريف الريسوني من الاستعمار الفرنسي» الصادر سنة ١٩٨١. وكتاب آخر هو «موقف الشريف الريسوني من الاستعمار الإسباني» الصادر سنة ٢٠٢٠ (تولّى ورثته نشره بعد وفاته).

[1]- Arias, Los Traductores de Arabedel Estado Español, p184.

[٢]- محمّد علي داهش، المغرب في مواجهة إسبانيا (صفحات من الكفاح الوطني ضدّ الاستعمار ١٩٠٣-١٩٢٧) منشورات جامعة الموصل كليّة الآداب، دار الكتب العلميّة، بيروت ٢٠١٠، ص٦٥-٦٦.

[٣]- يعدّ العقيد مانويل فرناديز سيلفستري (١٨٧١-١٩٢١) من أشهر القادة العسكريين الإسبان إبان الفترة الأولى للحماية الإسبانيّة في شمال المغرب. وقد اشتهر بحدّته ومعارضته للمدنيين في إدارتهم للمسألة المغربيّة. فقد كان يرفض خيار التفاوض مع القائد الريسوني الذي تبنّته إسبانيا في سعيها لبسط سيطرتها على المناطق الجبليّة، مؤثرًا عوضًا عن ذلك العمل العسكري. أمّا عن نهايته فقد كانت مأساويّة سنة ١٩٢١، إذ يقال إنّه انتحر بعد هزيمة الجيوش الإسبانيّة أمام قوّات المقاومة الريفيّة بزعامة محمّد بن عبد الكريم الخطابي، وذلك في معركة أنوال.

الحماية المدنيّة أمام خيارين: إمّا الريسوني وإمّا سيلفستري[١]؛ وهو ما لم يكن الحسم فيه سهلاً، نظرًا للحسابات الاستعماريّة الإسبانيّة آنذاك. ولم تَخف حالة التوتر إلّا بعد نقل هذا الجنرال إلى منطقة الريف وتعيين قائد عسكري جديد بالمغرب؛ هو الجنرال جوردانا.

ويتحدّث المؤرّخون عن العداء الكبير الذي كان يُكنّه الجنرال سلفستري ومعه قادة آخرون في المؤسسة العسكريّة لسيرديرا، فقد حمّله بعضهم مسؤوليّة هزيمة الجيش الإسباني في معركة أنوال، بدعوى إضاعته الكثير من الوقت في المفاوضات مع الريسوني؛ وهو ما مكّن عبد الكريم من الاستعداد الجيّد للمعركة وهزيمتهم فيها.

سيرديرا في خدمة المشروع الاستعماري الإسباني

تغيّرت أوضاع سيرديرا بعد انتهاء حرب الريف، ودخول المناطق الجبليّة والريفيّة فيما يعرف بـ «حالة التهدئة»، ليُرَقّى إلى منصب مُراقب مدني من الدرجة الأولى. وبعد تعيين كوميز خوردانا مفوّضًا ساميًا في المغرب، تمّت ترقيته مرّة أخرى ليشغل منصب نائب مدير الأحوال المدنيّة للسكّان المغاربة في القرى (los indigenas).

وشكّلت المسؤوليّات الجديدة التي تولّاها تحقيقًا لبعض طموحاته السياسيّة، لكنّها لم تكن غاية ما يسعى إليه، فقد كان المسؤول الإسباني صاحب مشروع استعماري متكامل في منطقة الشمال المغربي. وفي هذا الإطار، وقناعة منه بأهمّية تعلّم اللغة العربيّة والثقافة المغربيّة بالنسبة لإدارة بلاده، عمل على إنشاء الأكاديميّة العربيّة البربريّة بتطوان؛ «كمؤسّسة تعليميّة إسبانيّة تُعنى بتكوين مترجمين إسبان إلى اللغة العربيّة بمستوى عال».[٢]

وقد كان سيرديرا -في مبادرته تلك- متأثّرًا بالتجربة الفرنسيّة في إنشائها للأكاديميّة العليا للعلوم والمعرفة في الرباط. وعن تجربته في الرباط مع تلك الأكاديميّة يقول

[1]- Fernando Caballero Echevarria, Intervencionismo español en Marruecos (18981928-): análisis de factores que confluyen en un desastremilitar, «Annual». Memoria para optar al grado de Doctor, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Geografia E Historia, Madrid, 2013; p273.

[2]- Arias, Lostraductores de Arabedl Estado Español, p86.

المسؤول الإسباني: «منذ مدّة وأنا آمل الذهاب إلى تلك المنطقة، هناك سأجد آفاقًا لاهتماماتي ودراستي حول هذا البلد، وذلك من خلال الوقوف على معلومات قيّمة ستكون -حين الحصول عليها- مفيدة لنا في منطقتنا»[١].

ويؤكّد لنا تصريحه هذا ما اشتهر به من حرص على استغلال كلّ مناسبة وتوظيفها لصالح وطنه ومشروعه الاستعماري. ولم تكن السلطات الفرنسيّة مطمئنّة لوجوده في الرباط، لتعمد إلى إبعاده عنها. فالرجل، وإن بدا في ظاهره معنيًّا بأمر هذه الأكاديميّة، إلّا أنّه كان يتصيّد الأخبار والمعلومات لنقلها إلى رؤسائه بتطوان. لقد وقف كليمنت سيرديرا على تميّز المشروع الاستعماري الفرنسي، إذ وجده مشروعًا منظّمًا، يطبعه التخطيط الجيّد والعلميّة[٢].

سيرديرا الجاسوس

أتقن كليمنت سيرديرا لعبة تغيير المواقع؛ يُقبل على ما يسند إليه من مهمّات بكلّ حماس وشغف، ويؤدّيها بكلّ إخلاص وتفان. وهكذا، قضى الكثير من أوقاته في الثلاثينيات خارج المغرب، متنقّلاً بين الجزائر ومدريد، وخصوصًا القاهرة التي سافر إليها قبل اندلاع الحرب الأهليّة ليتجسّس على الطلبة المغاربة هناك، حيث بداية تشكّل الحركة الوطنيّة.

وغير هذه المهمّة، تنوّعت مهمّات التجسّس الموكلة إليه وتعدّدت؛ فهو لم يكن يُغفل أي مستجدّات تطرأ على الساحة المغربيّة لينقلها إلى رؤسائه. ويسجّل له الباحثون في هذا السياق متابعته لتفاعل المغاربة في المناطق الخاضعة للحماية الإسبانيّة مع مبادرة قراءة «اللطيف» في المساجد كردّ فعل على إصدار فرنسا للظهير البربري، ليرفع في ذلك تقريرًا إلى رؤسائه. وفي هذا السياق، يُورد الأستاذ زروق من أرشيفه: «يتمّ التداول والحديث بين علماء تطوان حول الأحداث التي جرت مؤخّرًا

[1]- Zarrouk, Los traductoresde España en Marruecos, p200.

[٢]- عمل سيرديرا في أثناء وجوده في الرباط مُجاورًا المعهد العالي المغربي على جمع الكثير من المعلومات عن هذه المؤسّسة وطبيعة اشتغالها. ومن ثمّ قام بصياغتَها في تقارير استخباراتيّة رفعها إلى رؤسائه في تطوان. ويبدو أنّ الفرنسيين كانوا يتابعون نشاطه ذاك بالرغم من مظاهر الحفاوة التي لقيها من بعضهم وإشراكه في بعض أنشطة المعهد. وقد تمثّل موقف فرنسا غير المطمئن له مرّة أخرى في رفضها تعيينه قنصلاً لديها في مدينة فاس، وذلك بعد مشورة للمستشرق وعالم الاجتماع ميشو بلير، الذي جاور سيريديرا بطنجة وخبر عن قرب كفاءته في الجاسوسيّة.

بكلّ من الرباط وسلا، حيث يتمّ تجميع شباب مسلمين من أبناء النخبة والأعيان من أجل إعلان غضبهم على السياسة الفرنسيّة المتّبعة مع القبائل البربريّة في منطقتها، عن طريق الجهر بالأدعية»[١].

وهكذا، وبالنظر لطبيعة شخصيّته الحذرة، والتي تنحو إلى التعامل مع الأحداث استباقيًّا، تفطن إلى ما يمكن أن تتطوّر إليه الأمور عقب إصدار فرنسا للظهير البربري، مُنبّهًا سلطات إدارته في منطقة الشمال إلى ضرورة أخذ الحيطة والحذر من هذه المستجدّات.

ولم يكن سيرديرا ليهدأ أو يستكين عند إنهائه لعمل ما، بل كان يبادر إلى الانكباب على مسؤوليّة جديدة. ففي الثلاثينيّات، تولّى مراقبة الجمعيّة الإسبانية الإسلاميّة (AHI) والتي تشكّلت في مدريد من عضويّة مجموعة من الأسماء العربيّة والإسبانيّة الوازنة، نذكر من أعضائها العرب: الأمير شكيب أرسلان، عبد السلام بنونة، عبد الخالق الطريس، أحمد حلمي باشا...

وقد أنشئت بمبادرة من الجمهوريّة الوليدة في إسبانيا، بغرض استغلال نقمة العرب والمسلمين على القوى الاستعماريّة الأخرى، والاستفادة من ذلك سياسيًّا واقتصاديًّا. لكنّ المغاربة تعاملوا مع الأمر بشكل مختلف، إذ اعتبروها فرصة لإيصال صوتهم وتحقيق تطلّعات الشعب المغربي في نيل استقلاله. ولكن سيرديرا -الجاسوس الفطن والمترصّد- انتبه إلى الأمر، ليعمل على دسّ مُخبرين له وسط المجتمعين، خصوصًا بعد أن سعى أعضاؤها إلى إنشاء فرع لها بتطوان، لتُجهَض الفكرة في مهدها.

ومن أرشيفه دائمًا ينقل لنا الأستاذ زروق، (وهو في ذلك يدافع عن مراقبته لأعضاء هذه الجمعية) «بمناسبة تأسيس الجمعيّة الإسبانيّة بمدريد، ومع مجيء النظام الجمهوري اعتقد سكان المناطق المغربية الخاضعة لحمايتنا بأن طموحاتهم ستتحقق، وإذ لم يحدث ذلك احتجوا بشدة على ممثلي إدارتنا، بل وأوصلوا احتجاجهم إلى الشرق الأوسط عن طريق الصحافة العربية... لقد ظنّ الخاضعون

[1]- Zarrouk, Los traductoresde España en Marruecos, p206.

لحمايتنا بأن الجمعيّة ستكون أداة سياسيّة تتبنّى وتسهّل تحقيق مطالبهم»[١].

وفي هذا السياق، سعى سيرديرا وإدارته الإسبانيّة إلى عزل المغرب عن محيطه العربي في الشرق الأوسط، فكُلّف بمهمّة أخرى تتّصل بـ «مراقبة التحرّكات التي يقوم بها أحد أعداء فرنسا، ويقصد بذلك الأمير شكيب أرسلان»[٢].

ومن مُهمّاته الجاسوسيّة الأخرى، تولّى المسؤول الإسباني مراقبة أنشطة الوطنيين المغاربة، خصوصًا فيما ينشرونه من مقالات وكتب؛ فانكبّ على قراءتها وترجمتها ومن ثمّ نقلها إلى رؤسائه. ويتوقّف الأستاذ زرّوق كذلك عند تجربته مع جريدة «الإصلاح» (تأسّست سنة ١٩١٧)، إذ ضغط في اتجاه دفع عبد السلام بنونة وباقي هيئتها التحريريّة لتقديم استقالتهم، لتُسلّم مقاليد إدارتها إلى «مدير جديد والذي لم يكن آخر غير المترجم سيرديرا نفسه»[٣]، فتحوّلت الجريدة معه إلى صوت يدافع عن الحماية وإدارتها.

سيرديرا الجمهوري

انطلقت الحرب الأهليّة الإسبانيّة سنة ١٩٣٦، ولم يكن سيرديرا قادرًا على فعل الكثير ليمنعها؛ فقد كانت معرفته بوضعيّة المؤسّسة العسكريّة محدودة، على اعتبار حالة العداء الذي كان يكنّها له مجموعة من قادتها منذ فترة عمله السابقة (اشتغاله بالترجمة ووساطته مع الريسوني). لكنّ الرجل -وكعادته- لم يستسلم؛ فقد قام، وهو في طنجة، بتحريض قبائل «جبالة» بالشمال المغربي للثورة ضدّ الوطنيين الإسبان، ليُوضَع تحت المراقبة الدقيقة، ويجلب عليه غضب فرانكو شخصيًّا.

ويُعلّق المستعرب ميغيل أسين بلاسيوس عن دوره ذاك بقوله: «مترجم وضيع، اسمه سيرديرا، والذي تحوم حول عمله ضمن إدارتنا الكثير من الشبهات، لم يتوان في أن يكون أداة لدفع القبائل ضدّنا...عن طريق الإغداق عليهم بأموال طائلة»[٤]. لكنّ

[1]- Zarrouk, Los traductoresde España en Marruecos, p204.

[2]- Arias, Los traductoresde Arabedel Estado Español, p86.

[3]- Zarrouk, Los traductoresde España en Marruecos, p215.

[4]- Ibid, p249.

محاولاته التحريضيّة لم يكتب لها النجاح، إذ اكتشف المتمرّدون رسائله المُحرّضة إلى تلك القبائل، ليُعدموا رسله.

ولم يغفر الوطنيّون لسيرديرا تحريضه ذاك، فعملوا على مهاجمته مع شركائه في مدينة طنجة. وقد قاموا بذلك رغم خضوع هذه المدينة المغربيّة لنظام الحُكم الدولي؛ مستفيدين في ذلك من مساعدة بعض رجال الشرطة الإسبان العاملين ضمن الإدارة الدوليّة، والذين كانوا موالين للمتمرّدين. ومع مرور الوقت، زادت المضايقات والتهديدات التي تعرّض لها، خصوصًا مع تكرار عمليّات الاختطاف والقتل في حقّ الجمهوريّين.

ولأنّه لم يعد مطمئنًا على حياته، غادر مدينة طنجة مُتوجهًا صوب مدينة الدار البيضاء، هناك تمّ تعيينه قنصلاً لإسبانيا من قبل الجمهوريين. ومن هذه المدينة المغربيّة التابعة للحماية الفرنسيّة عمل على تعبئة القوميّين المغاربة لمواجهة قوّات فرانكو؛ لكنّ عمله هذا لم يرق الفرنسيين الذين رفضوا رفضًا قاطعًا ما كان يسعى إليه من تحقيق استقلال شمال المغرب عن إسبانيا. كما عانى هناك من مضايقات نائبه الأناركي لويس أغوادو، الذي أقنع رؤساءه بعزله.

وضاق الخناق على سيرديرا، ليُضّطَر إلى مغادرة المغرب بشكل نهائي، وذلك بعد أن اقتربت قوّات المتمردين الوطنيين الإسبان من حسم المعركة لصالحها، فسافر إلى إنجلترا، حيث عيّن قنصلاً بكلّ من نيوكاسل وليفربول لمدّة قصيرة، قبل أن يتمّ إنهاء مهمّته هناك بطلب من الحكومة البريطانيّة.

ومن إنجلترا سافر إلى فرنسا لتلقي العلاج. وبقي في العاصمة باريس تحت مراقبة صديقه الطبيب الجمهوري «غريغوريو مرانيون» قبل أن يغادرها نحو نيس عملاً بنصيحة أطبائه. ومن جنوب فرنسا واصل سعيه لدى السلطات الفرنسيّة لمنحه ترخيصًا لدخول منطقة حمايتها في المغرب حتّى يجتمع بأسرته مرّة أخرى؛ لكن طلبه قوبل بالرفض، لتنتهي حياته وحيدًا بعد معاناة طويلة مع مرض القلب سنة ١٩٤٢.

بين سيرديرا ومؤسّسة الأوقاف الإسلاميّة المغربيّة

يقترب كليمنت سيرديرا -بما أنجزه من أبحاث ودراسات حول المغرب- من صفة المستعرب. فهو، وإن عُدّ واحدًا من مئات أو آلاف موظّفي إدارة الحماية الإسبانيّة لشمال المغرب، إلّا أنّه لم يكن من طينة الإداريّين الكلاسيكيّين، فقد اجتهد في إنجاز الكثير من الأبحاث المتعلّقة بالمغرب وبلغته وثقافته ومؤسّساته المختلفة[١].

وقد مكّنته إقامته في الرباط -خلال مجاورته للمعهد العالي للدراسات المغربيّة- من الوقوف على الكثير من المعلومات القيمة والمُفيدة لإدارته في منطقة حمايتها بالشمال المغربي، «لينغمس سيرديرا بعمق في إحدى القضايا القانونيّة الإسلاميّة»[٢].

وأبدى الرجل اهتمامًا كبيرًا بمؤسّسة الأوقاف الإسلاميّة، فانكبّ على دراستها وتتبّع مسارها التاريخي وهيكلتها وطرق تدبير أملاكها، ليغدو في ظرف وجيز «أكثر الموظّفين معرفة بمؤسّسة الأحباس في المغرب»[٣].

ومن أعماله القليلة التي وصلتنا، نقف على محاضرة له بعنوان «الأحباس» كان قد قدّمها سنة ١٩٢٨ أمام مجموعة من الضبّاط والقادة المراقبين التابعين لإدارة الحماية الإسبانيّة في الشمال المغربي[٤]. وجاءت تلك المحاضرة مُقسّمة إلى أربعة محاور وخاتمة كالآتي:

---

[١]- يذكر الأستاذ زرّوق في كتابيه سالفي الذكر أنّ الكثير من أرشيف سيرديرا ونصوصه قد ضاع لدى مصادرته من قبل الوطنيين عقب انتصارهم في الحرب الأهليّة؛ ومنها دراسة ضخمة له عن القانون والتشريع الإسلاميين.

[2]- Zarrouk, Clemente Cerdeira. Intérprete, diplomático y espía al servicio de la Segunda República, P61.

[3]- Zarrouk, Clemente Cerdeira. Intérprete, diplomático y espía al servicio de la Segunda República, P60.

[٤]- هذه المحاضرة هي بعض من نصوص قليلة وصلتنا مطبوعة لسيرديرا، وقد أعيد طبعها (كما سبقت الإشارة إلى ذلك أعلاه) ضمن كتاب ضمّ نصوصًا أخرى له. والكتاب هو:

-Traducciones y Conferencias, Clemente Cerdeira, Ciudad autonoma de Ceuta, archivo central 2006.

- **أصول مؤسّسة الأحباس، خصائصها وأنواعها.**

- إدارة هذه المؤسّسة قبل الحماية.

- إدارتها في الحاضر والمستقبل.

- نظامها البيروقراطي.

وقد صَدّر محاضرته بالحديث عن نشأة مؤسّسة الأحباس[١] في الإسلام، مذكّرًا بغياب هذا النموذج المؤسساتي عن مرحلة ما قبل الدعوة المحمديّة، ومتوقّفًا في ذلك مع أحاديث الرسولﷺ مع بعض الصحابة كأبي طلحة (لعلّه يقصد الصحابي طلحة) وعمر بن الخطاب اللذين استشاراه في عمل يشفع لهما عند الله، ليشير عليهما الرسول بتوقيف بعض ممتلكاتهما في سبيل الله[٢].

وينتقل بعد ذلك لشرح كلمة «حبوس»، موردًا معناها الإسباني (detener) ومعها مجموع الكلمات التي تتّخذ الكلمة العربيّة «حبوس» أصلاً لها في القواميس الإسبانيّة[٣].

وحتى يؤكّد سيرديرا كفاءته العلميّة ومعرفته باللغة العربيّة والفقه الإسلامي، كشف عن خضوع مؤسّسة الأحباس (الحبوس كما في نصّه) في تنظيمها لقواعد الفقه المالكي المعمول بها في المغرب. معرفًا إيّاها كالآتي: «هي صدقة (عطاء) طوعي لغاية دينيّة أو إنسانيّة بغرض الاستفادة منها أو من ثمارها طيلة دوام المادّة المُحبسة (المَوقوفة)... وهي موجّهة إلى الفقراء وإلى القائمين على أمور المسلمين وإلى باقي المؤسّسات الإسلاميّة»[٤].

ويعود مرّة أخرى إلى الفقه المالكي ليتحدّث عن شروط التحبيس (التوقيف)

---

[١]- يستعمل سيرديرا في محاضرته لفظة الحبوس فيما نستعمل في نصّنا هذا لفظتي الأحباس والأوقاف، معتبرين أنهّما يؤدّيان المعنى نفسه.

[2]- Traducciones y Conferencias, P239.

[3]- Ibid, P240.

[4]- Traducciones y Conferencias, P240.

ويُوجزها كالآتي: «... يجب أن يكون المُوقف والمُستفيد مُسلمين، أحرارًا وفي حالة استطاعة...»[١].

وبسبب غياب نصّ قرآني يتحدّث عن صيغة التوقيف، ذكر أنّ الفقهاء والمذاهب الإسلاميّة اجتهدوا في وضع ضوابط وقوانين تنظيميّة لها، لنقف على نماذج مختلفة منها، باختلاف المذاهب والجغرافيا[٢].

وفي سياق التعريف بهذه المؤسّسة، يُعرّج على أنواع الأحباس، فيذكر أنّها نوعان: عامّ وخاصّ؛ يتعلّق الأوّل بما يوضع رهن المصلحة العامّة دون تخصيص للجهة المستفيدة، فيما تُحْصَرُ الاستفادة في الثاني وتُخَصَّصُ، كأن تكون الأملاك الموقفة خاصّة بقبيلة أو زاوية أو غيرهما[٣].

ولأنّ مصلحة بلده المستعمر وإدارته كانت هي محرّكه الأساس في عمله هذا، يضيف بأنّ الأحباس العامّة يقوم عليها نظّار يعيّنون بظهائر خليفيّة أو وزاريّة، وبالتالي فهي تحت سلطتهم، فيما لا تخضع الأحباس الخاصّة لهم، مغتنمًا الفرصة ليقدّم تصوّره لكيفيّة وضعها تحت السيطرة، كأن تستغل وفاة أحد النظّار أو المقدّمين لوضع اليد عليها[٤].

المحور الثاني من محاضرته خصّصه للحديث عن إدارة هذه المؤسّسة في الماضي، أي في مرحلة ما قبل الحماية، ليعلن أنّ معرفة المغاربة بالأحباس ارتبطت بدخول الفاتحين الأوائل؛ لكنّه يضيف كلامًا يحمل بعضًا من ملامح الفكر الاستشراقي الذي لم نعهده لديه، فيعتبر أنّ النواة الأولى للأحباس في المغرب قد تشكّلت من الأملاك المصادرة من السكّان الأصليين الذين رفضوا اعتناق الإسلام[٥].

ومع مرور الزمن، تحمّس المغاربة للعمل الخيري أكثر، متطوّعين بأملاكهم

[1]- Traducciones y Conferencias, P240.

[2]- Ibid, P241.

[3]- Ibid, P241.

[4]- Ibid, P241.

[5]- Ibid, P243.

في سبيل الله. لتصل مؤسّسة الأحباس أوج ازدهارها -حسب نصّه- في عهد الدولة الموحديّة وقادتها الذين أولوها عناية كبيرة. لكنّ أيامًا أسوأ ستمرّ بها هذه المؤسّسة -في رأيه دائمًا- وذلك في عهد الدولة المرينيّة، إذ تمّ إهمال الكثير من أملاكها لتضيع أو تتمّ حيازتها من لدن الناس.

ويضيف بأنّ حال هذه المؤسّسة لم يتحسّن في عهد ملوك الدولة العلويّة الأوائل، إذ واصلت تراجعها بفعل الاستنزاف الكبير الذي عرفته ممتلكاتها عن طريق توظيفها في عمليّات الترضية التي كان يقوم بها الأمراء المتصارعون على السلطة، ليصل التراجع أقصاه في العشرين سنة السابقة على الحماية[١].

ولعلّ إيراد شيرديرا لهذه المعطيات الأخيرة، قد أتى في إطار تهيئة مستمعيه لتقدير الخطوات الإصلاحيّة التي ستقدّم عليها سلطات الحماية فيما يخصّ مؤسّسة «الأحباس»، والتي سيكون هو مهندسها.

وبالعودة إلى أسباب ضعف الموارد والتقهقر الذي ميّز هذه المؤسّسة في نهاية القرن التاسع عشر، فيرجعها للإهمال الذي تعرّضت له؛ والمتمثّل في تضييع الكثير من المستندات الخاصّة بممتلكاتها، فضلاً عن سوء تدبير أمورها من لدن النُظّار القائمين عليها. فقد جرى تفويت الكثير من أملاكها لمستفيدين بملكيّات مزورة وبتغطية من بعض القضاة، أو بتأجيرها مقابل أجور زهيدة غير متحرّكة.وغير هذه الأسباب، يتحدّث عن التراجع الكبير الذي عرفته عمليّات التوقيف في هذه المرحلة، فالمغاربة لم يعودوا كرماء كما كانوا من قبل[٢].

ولم يُغفل الإداري الإسباني في حديثه التذكير ببعض محاولات الإصلاح التي تمّ القيام بها سابقًا، خصوصًا ما أنجزه السلطان مولاي عبد الرحمن، الذي عمل على تنظيم وضبط عمل نظّار تلك المؤسّسة، مع الاستغناء عن الكثير منهم، ووضع آخرين تحت المراقبة[٣].

---

[1]- Traducciones y Conferencias, P244.

[2]- Ibid, p244- 245.

[3]- Ibid, 246.

ولم يكن سيرديرا يكتفي -أثناء عرضه المفصل- بالوقوف عند المشكلات التي تعرفها مؤسّسة الأحباس فقط، بل كان يعمد -من حين إلى آخر- إلى اقتراح بعض الحلول، والتي يراها كفيلة بالرفع من مداخيلها؛ كأن تتمّ الزيادة في الإيجارات، أو القيام بإصلاح بعض عقاراتها المتضرّرة في عمرانها.

أمّا عن حل مشكلات أراضي الأحباس في البوادي، فيقترح إعادة تنظيم المسؤوليّات وهيكلتها بشكل جديد؛ كأن يتمّ تعيين ناظر على كلّ قبيلة، يتولّى هو تعيين مقدّمين أو نظّار لكلّ مسجد أو ضريح تتبع له أملاك وقفيّة، على أن يشرف على عمل هؤلاء قضاة يساعدون نظّار القبائل في عملهم.

وكمعايير لاختيار أولئك النظّار، يقترح أن يكونوا من أهل القبيلة أو من شخصيّات تنتمي إلى مناطق مجاورة تحظى بثقة القبيلة التي يعملون بها ومشهود لهم بالنزاهة والشرف. ولضبط عمليّة تحصيل الموارد، يرى أن يتم ذلك تحت مسؤوليّة المفتّشين المحليين الذين سيكونون مطالبين بالتوجّه بالأموال صوب المديريّة العامة، على أن تفتح حسابات مستقلّة خاصّة بكلّ منطقة يوضع فيها ما يُحصل من أموال[١].

وكخطوة إصلاحيّة أخرى مهمّة، يقترح القيام بجرد أملاك الأحباس وحصرها، وهو ما تمّ إنجاز الكثير منه من في ظلّ إدارة سلطات الحماية بتاريخ ١٩٢٦. كما يتحدّث عن ضرورة توثيق الأراضي بالوسط القروي عن طريق استخراج ملكيّات لها، مع وضع حدود واضحة، وهو ما ينسحب على المزارع المختلفة.

المحور الثالث في عرضه خصّصه لواقع إدارة الأحباس في الحاضر والمستقبل. وقد اعتبر فيه أنّ هذه المؤسّسة ما زالت تخضع في شكل إدارتها إلى هيكلة قديمة تجاوزها الزمن، إذ يتولّى الأمر فيها إداريّون أو مجالس جماعيّة تضمّ ممثّلين عن المنطقة التي توجد بها الأملاك. ويتوقّف هنا ليتحدّث عن محاولات الإدارة العسكريّة للحماية على تجاوز هذا الاضطراب في الإدارة عبر إعادة تنظيمها. وقد مثل لإصلاحات إدارته بما جرى في أوقاف مليليّة، مستغلاً الفرصة لعرض أفكاره الإصلاحيّة، والتي بعث بها إلى السلطات المختصّة بتاريخ ١٠ أبريل ١٩٢٨. ويختم

[1]- Traducciones y Conferencias,247- 246 .

كلامه مُعلنًا أن تدخل سلطات الحماية الإسبانيّة في هذه المؤسّسة أنقذها وأملاكها من التلاشي والضياع[١].

خاتمة وتركيب

وبعد هذه الجولة مع حياة ومسؤوليّات كليمنت سيرديرا، أخلص في النهاية إلى القول بتميّز هذه الشخصيّة وفرادتها، إذ لا نكاد نقف لها على مثيل في تاريخ الحماية الإسبانيّة في المغرب. لقد زاوج هذا المسؤول الإسباني بين المعرفة النظريّة والممارسة على الأرض، وذلك بالنظر إلى عمله ضمن سلطات الحماية؛ مستثمرًا في ذلك معارفه باللغة العربيّة، والثقافتين العربيّة والإسلاميّة في خدمة مشروع بلده الاستعماري. لكن، وبالرغم من كلّ الإخلاص والتفاني اللذين أظهرهما في خدمة وطنه، يتفاجأ المتتبع لسيرته بالتجاهل والنكران الكبيرين اللذين قُوبِل بهما من طرف المسؤولين الإسبان، لدرجة جعلت البعض يصفه بالرجل «الملعون» (maldito). ونعتقد أنّ المغرب كان محظوظًا حينما لم يُلتفت كثيرًا إلى آرائه ونصائحه لسلطات بلاده في إدارتها الاستعماريّة.

[1]- Traducciones y Confrencias, p247.

لائحة المصادر المراجع

١. عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب، منشورات المركز الثقافي المغربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى ٢٠١٨.

٢. إبراهيم بوطالب، تاريخ المغرب الحديث والمعاصر، دراسات وبحوث، الجزء الثاني، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة بالرباط. الطبعة الأولى ٢٠١٤.

٣. محمّد علي داهش، المغرب في مواجهة إسبانيا (صفحات من الكفاح الوطني ضدّ الاستعمار ١٩٠٣-١٩٢٧) منشورات جامعة الموصل كلية الآداب، دار الكتب العلميّة، بيروت ٢٠١٠.

لائحة المراجع الأجنبيّة

1. Mourad Zarrouk, ClementeCerdeira. Intérprete, diplomático y espía al servicio de la SegundaRepública, Editorial Reus, 2017

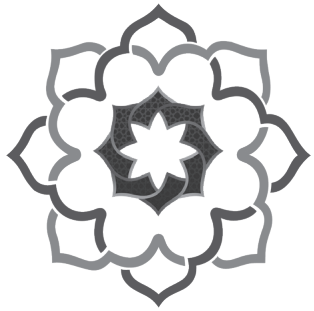
2. Mourad Zarrouk, Los traductoresde España en Marruecos (1859-1939), Ediciones Bellaterra, Barcelona, 2009.

3. Javier Alvarado Planas y Juan Carlos Domínguez, La Administracióndel Protectorado Español en Marruecos (unaaproximación al protectorado Españolporjose luis Villanova) Boletín Oficialdel Estado. Centro de estudiospoliticos y constitucionales, Nafría, Madrid, España, 2014.

4. Clemente Cerdeira, Traducciónes y Conferencias, Ciudad autonoma de Ceuta, archivo central 2006.

5. Juan Pablo Arias, Los Traductores de Arabe del Estado Español, del Protectorado a Nuestros Dias, Ediciones Bellatera, Barcelona 2012.

6. Fernando Caballero Echevarria, Intervencionismo español en Marruecos (1898-1928): análisis de factores que confluyen en un desastremilitar, «Annual». Memoria para optar al grado de Doctor, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Geografia E Historia, Madrid, 2013.



ترجمة ملخّصات المحتوى

Summaries of Researches and Articles

Arabism in the Service of Imperialism: The Efforts of Clemente Cerdiera

(Girona 1887- Nice 1942)

| Mohammad Al-'Imrani* |

Clemente Cerdiera gained repute for his extensive activity serving the colonial effort of his country in the region of north Morocco. Cerdiera mastered the Arabic language and gained an understanding of Islamic and Arab culture. He was appointed to various duties during his stay in Morocco which he fulfilled with unparalleled loyalty and dedication to the administration of his country, benefitting from his knowledge of the language, culture and religion of the people of Morocco. Despite this diligence, Cerdiera did not receive much attention from Spanish historians and his name was omitted from this period of history. Additionally, the official Spanish Arabist foundation did not include his name in the list of its members. This marginalization is due to Cerdiera's position during the Spanish Civil War. Cerdiera's loyalty was directed to the republicans who lost the battle to the nationalists under the leadership of Francisco Franco. This brought upon him the wrath of the victors and compelled him to spend the rest of his life in his compulsory exile away from his family.

Cerdiera was distinguished in his work in the service of the colonial efforts of his country as he possessed a full colonial scheme which was influenced by the colonial plan of France at that time in central Morocco. Perhaps among the most important features of Cerdiera's plan was the great attention he directed to the financial aspect, and this was clearly manifest in his dedication to the re-organization of the Moroccan foundation of the Awqaf (Aḥbās) (charitable endowments under Islamic law) as it would have formed an important source of considerable financial revenues to the administration of his country.

Keywords: Imperialism, Morocco, Spain, Clemente Cerdiera, Translation, Aḥbās Foundation.

(*)- Moroccan professor and researcher. Directorate of Education Tangier Asilah, Morocco.

The Authenticity of Pre-Islamic Poetry according to Nöldeke, Ahlwardt, Lyall, and Margoliouth:
A Critical Comparative Review of the Fundamentals

Hilal Mohammad Jihad*

This essay discusses the pioneering stances of four major representatives of the classical era of orientalism on a contentious issue which still occupies specialists in old Arabic poetry. This issue is the authenticity of old Arabic poetry. This essay refers to original sources by these orientalists - studies which have been published throughout approximately 60 years, between the 19th and 20th centuries. These studies formed a sort of epistemological dialogue which aimed to spark questions and find their answers. This essay employs a critical comparative perspective which first attempts to determine the scholarly value of the efforts of these orientalists and compares between their principles, propositions and aims. This essay reaches the following primary conclusion: the four mentioned orientalists agreed on the importance of the questions raised regarding this contentious issue, but they disagreed in the angles of their perspectives toward it, their solutions for it, and finally their aims behind studying it.

Keywords: Authenticity, Old Arabic Poetry, Comparative Review, Orientalists.

(*)- **Professor in the section of Arabic Language, Department of Education, University of Al-Hamdaniya, Iraq.**

The History of Arabic Sciences at the University of Barcelona: George Sarton to Juan Bernat

Abdel-Karim Boli'youn *

This essay attempts to familiarize the Arab reader with a distinguished and deep-rooted school of thought in the West, mainly concerned with the history of Arabic sciences and embraced by the University of Barcelona. This essay follows the trajectory of this school's establishment at the hands of one of the most prominent pioneers in the history of science, the Belgian historian George Sarton who left a great print and taught notable students who displayed interest in the history of the scientific ideas of Muslim scholars. This essay mainly focuses on one of these students, Juan Bernat, a prominent orientalist who competently defended this scientific history of Muslims.

Keywords: History of Arabic sciences, East, West, European Renaissance, Orientalism.

(*)-Researcher from Morocco

Representations of Morocco at the End of the 19th Century and Beginning of the 20th Century in the Eyes of an Italian Explorer

Jalal Zayn Al-'Abidin*

The book Personal Memories on an Intimate Life in Morocco by the Italian author Maddalena Cisotti Ferrara possesses great significance among the books of travel literature which revolve around the pre-colonial phase in the history of Morocco. The importance of this women's travel literature lies in the representation of the setting and population during a critical stage in the history of Morocco at the end of the 19th century and beginning of the 20th century. This phase was marked by an intensification of foreign pressures on Morocco and the worsening of its internal conditions due to the political vacancy in the aftermath of the death of the Sultan Mawlay Hassan and the appointment of a sultan who lacked the adequate experience and skill to manage a crucial stage in the path of an independent Morocco.

Due to the fact that interest in travel literature has been primarily directed toward the work of French, British, and -to a lesser degree- Spanish explorers and orientalists, with a disregard to the work of explorers and orientalists of other nationalities, this essay strives to shed light on an example of Italian women's travel literature revolving on Morocco and the Moroccan people by presenting a critical review of the journey of Maddalena Cisotti Ferrara who visited Morocco in 1897 and left the country in 1900. This essay strives to examine Ferrara's language which, in the opinion of the author, does not differ from the language of most European explorers –a language which celebrates European centrality and undervalues the cultural identities of non-European nations.

Keywords: Women's Travel Literature, Morocco, Self, Other, Representation, Orientalism, Memories.

(*)- **Professor of Modern and Contemporary History, Faculty of Literature and Human Sciences, Ben M'sik, Hassan II University, Casablanca.**

The Position of Orientalists on the Mu'tazila in Andalusia and their Extensions within Jewish Sects

Adel Salem Atiyya Jad Allah*
Mohammad Majdi Al-Sayyed Mesbah* *

The presence of the Mu'tazila in Andalusia and their extensions within Jewish sects is a subject matter which has occupied the leaders of orientalist rhetoric, dividing them into parties: a group which expressed acceptance and another which expressed rejection. This essay examines this contentious issue and discusses it according to the following points: a) The channels of communication between the East and Andalusia; b) the phases of Mu'tazilite presence in Andalusia; c) the opinions of orientalists (advocates and skeptics) on the Mu'tazilite presence in Andalusia; d) the influence of the Mu'tazila upon Mohammad bin Abdullah bin Masarra; e) The influence of the Mu'tazila upon the Karaite Jews in Andalusia.

This essay reaches several conclusions, among which is the following: one of the most prominent points which confused the leaders of orientalist rhetoric concerning this issue is the disappearance of Mu'tazilite sources in Andalusia. The attacks which targeted the cultural possessions of the Mu'tazila –and the numerous rational intellectual attempts by the Malikis- gave the impression of the absence of those currents in Spain.

Keywords: Mu'tazila, Andalusia, Orientalists, Jews.

(*)- Assistant professor of Islamic philosophy. Faculty of Dar al-'Ulum, Fayoum University, Egypt.
(**)- Researcher in the PHD stage, Islamic Philosophy. Faculty of Dar al-'Ulum, Fayoum University, Egypt.

The Perspective of T.J. De Boer on Ethics and the Islamic Ethical Life:
An Analytical and Critical Study

Ahmad Abdel-Halim Atiyyah*

This essay examines the methodology employed in orientalist studies revolving on Islamic philosophy as presented in the work of the orientalist T.J. De Boer on ethics and the ethical life of Muslims, a heading which encompasses both the theoretical and practical aspects. The first section addresses the sources of ethics in the Quran, the Prophetic Sunnah, 'ilm al-kalam, Sufism and philosophy.

De Boer follows a historical methodology where he tracks ethics and Islamic doctrines, attributing them to pre-Islamic nations based on mutual influence. According to this view, Islamic philosophy is traced to ancient Greece while the Islamic religion is traced to Christianity and Judaism. This is the favorite methodology employed by orientalists and is marked by a disregard of Islamic innovation in various disciplines. This methodology is noticeably implemented by many Western philosophers and historians of philosophy.

This study analyzes the historical methodology of De Boer which is founded on the concept of mutual influence -an idea which ignores the creativity of Islamic scholars in numerous domains of ethical innovation- and discusses De Boer's different analyses of the ethical life of Muslims. It also emphasizes the difference between Islamic Quranic ethics and Greek ethics, and the extent to which the former expresses ethical dealings between Muslims among each other and their relations with non-Muslims.

Keywords: Islamic Ethics, Orientalism, Mutual Influence, Ethical Life.

(*)- **Senior researcher. Center of Manuscripts, Library of Alexandria.**

The Aesthetical Reception of the Quran according to Theodore Nöldeke

| Zahraa Delaver Abrbekuh, Kubra Roshanfikr, Issa Motaqi Zadeh*|

The eloquence and beauty of the Quran possess the highest rank in the hearts of Muslims, especially those who speak Arabic. Throughout centuries, Muslims have regarded the Quran as the loftiest example in language, eloquence and style, and have held the Quran in high aesthetical value. This aesthetical value, however, has not been noted in orientalist studies. It seems that this disagreement in the evaluation of a single text may be mainly traced to the scopes of reception and the prevalent standards in the historical moment and area of reception. Every generation received the Quran in a certain scope and according to its purposes and circumstances.

This essay examines the reception of the Quran according to Theodore Nöldeke, one of the most prominent orientalists. It strives to understand the scopes of reception and the prevalent standards in the historical moment of the reception of the Quran. This is done in order to understand how the Quran exerts an influence in a foreign linguistic environment and among a certain audience, the nature of its influence, and the reasons why the reception of the Holy Quran differs between Arabic speakers and non-Arabic speakers. This essay relies on the descriptive analytical methodology by making use of the reception theory founded by Hans Robert Jauss. It seems that the aesthetical value of the Quran according to Nöldeke follows the practical functions which he searches for in his study of texts.

Keywords: Holy Quran, Aesthetical Reception, Theodore Nöldeke.

(*)- Researchers at Tarbiat Modares University, Department of Arabic Language and Literature, Tehran

The Arrangement of the Text of the Holy Quran: A Critical Review of the Proposition of Arthur Jeffery

Al-Montasir Bilah Ammar Al-Hamwi (*)

The arrangement of the verses and surahs of the Holy Quran is considered among the Quranic topics which orientalists have mostly discussed and upon which they have applied their historical methodology. Orientalists have adopted a stance on the arrangement of Quranic verses which differs from the established view of Muslims, especially regarding the belief that the sequence of verses was undoubtedly placed by Prophet Muhammad (ﷺ). Regarding this issue, the Australian orientalist Arthur Jeffery remarked that Western scholars do not agree that the arrangement of the Quranic text as it is today in our hands had been placed by Prophet Muhammad (ﷺ). It is significant to state that we attach no value to their agreement or disagreement with Muslims on this matter, as they differ regarding the unity of Allah who has sent down the Quran and therefore it comes as no surprise to see them disagreeing on the arrangement of His Book.

Jeffery regards the Holy Quran as a human work which is susceptible to distortion, a view which had been previously adopted by the German orientalist Theodor Nöldeke and through which he assumed a "logical arrangement accepted by the human mind". Based on this methodology, Jeffery tried to presume new arrangements, but upright researchers are aware that these arrangements issue from a personal whim. It is clear that orientalists have derived from this "new arrangement" -which sprang from Jeffery's strange employment of historical methodology- the most serious conclusions in the field of Quranic Studies, and Jeffery and others have taken it as a pretext to assail the authenticity of the Holy Quran.

Keywords: Arrangement of the Quran, Compilation of the Quran, Arthur Jeffery, Historical Methodology.

(*)- **Researcher from Syria.**

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 الإستراتيجية

موقع المجلة www.m.iicss.iq
بريد المجلة info@m.iicss.iq
موقع المركز www.iicss.iq