دراسات استشراقية

فصلية تعنى بالتراث الإسلامي عرضاً ونقداً

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

العدد الواحد والثلاثون - صيف - ٢٠٢٢م / ١٤٤٣هـ

- أصالة التراث الإسلامي .. وزيف المستشرقين
  حسن أحمد الهادي
- الحروف المقطّعة وسمات بنيويّة أخرى للقرآن
  ترجمة وإعداد: السيد حمزة جعفر
- نقد إشكاليّة ترجمة معاني القرآن الكريم عند المستشرقين الألمان
  د. فاطمة علي عبود
- الإمام علي (ع) والمستشرقون؛ المستشرق بين الوعي الفطري والتوتر المضمر
  م.م هند كامل خضير
- الاستشراق والتشريع الإسلامي؛ عرض ودراسة تحليليّة
  د. صاحب محمد حسين راضي نصّار
- الشعر العربيّ القديم في عيون الآخر؛ من الذات إلى التفاعل الثقافي
  د. شميسة خلوي
- صورة المغرب بين صفحات الرواية الكولونياليّة (بيير لوتي أنموذجًا)
  د. محمد الكرادي
- ترجمة وتعليق لسورة الفاتحة وآيات من سورة البقرة
  د. العياشي العدراوي

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 العربيّة
الأستاذ حسين طالب

دراسات استشراقية
تدقيق اللغة الإنكليزيّة
الأستاذة هبة ناصر

دراسات استشراقية
التصميم والإخراج الفني
علي مير حسين

دراسات استشراقية
فصلية تعنى بالتراث الاستشراقي عرضاً ونقداً

للتواصل

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

العدد ١٣ صيف 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. تعبرّ جميع الأفكار المنشورة في المجلة عن آراء كاتبيها، ولا تعبرّ 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 مجلّتكم الكريمة حقّ الطبع والنّشر والترّجمة وإعادة النّشر والتوزيع الورقي أو الإلكتروني.

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 الأب سمير خليل سمير، أستاذ في المعهد البابوي للدراسات المسيحيّة الشرقيّة، الفاتيكان، روما.

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

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

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

٦. الأستاذ الدكتور صلاح الفرطوسي، أستاذ اللغة العربيّة في كلية التربية الأساسيّة، جامعة الكوفة، العراق.

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

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

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

الفهرس

أصالة التراث الإسلامي .. وزيف المستشرقين
حسن أحمد الهادي ٩

القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية

الحروف المقطّعة وسمات بنيويّة أخرى للقرآن
في ضوء النصوص الدينيّة اليونانيّة والبابليّة
ترجمة وإعداد: السيد حمزة جعفر ١٩

نقد إشكاليّة ترجمة معاني القرآن الكريم عند المستشرقين الألمان
د. فاطمة علي عبود ٦٧

الإمام علي عليه السلام والمستشرقون؛ المستشرق بين الوعي الفطري والتوتر المضمر
م.م هند كامل خضير ٩٣

الاستشراق والتشريع الإسلامي؛ عرض ودراسة تحليليّة
د. صاحب محمد حسين راضي نصّار ١٣٥

التراث الإسلامي والعربي في الدراسات الاستشراقية

الشعر العربيّ القديم في عيون الآخر؛ من الذات إلى التفاعل الثقافي
د. شميسة خلوي ١٧٣

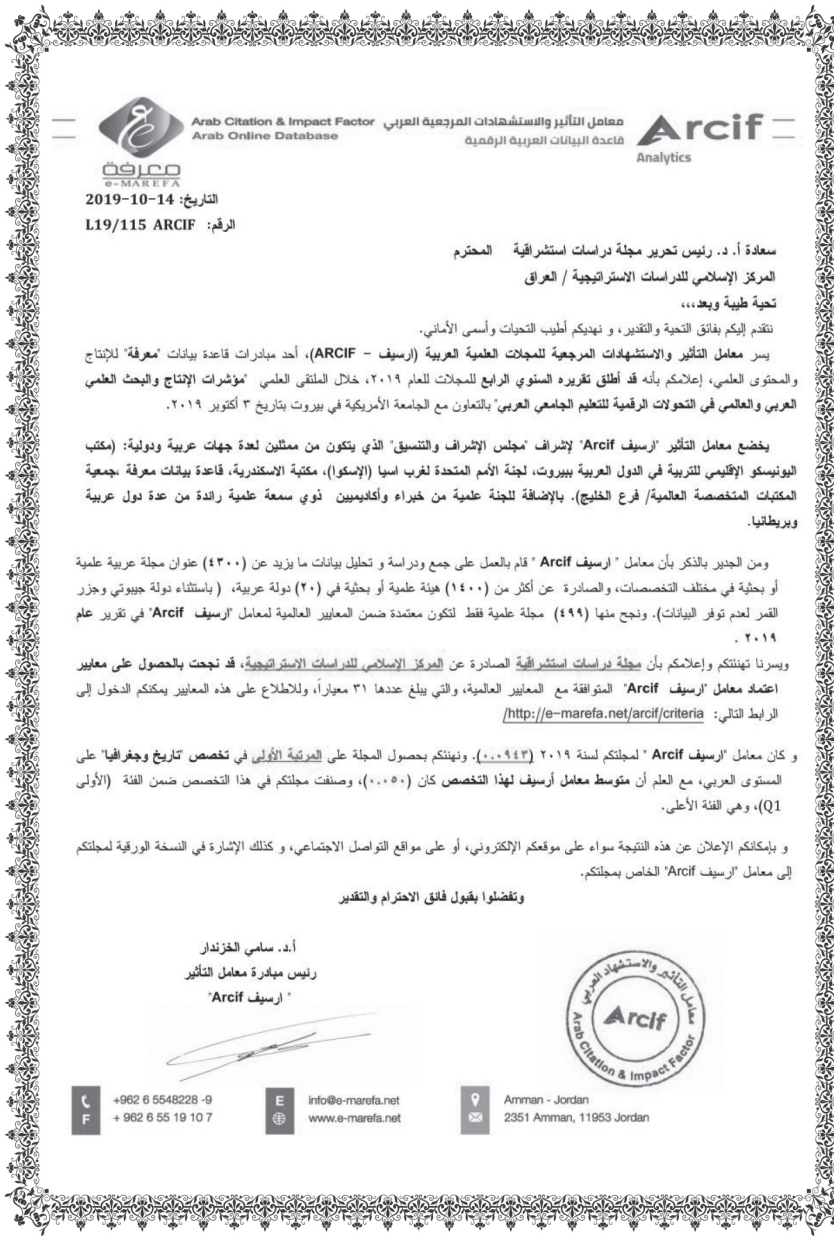
صورة المغرب بين صفحات الرواية الكولونياليّة (بيير لوتي أنموذجًا)
د. محمد الكرادي ١٩٣

قراءات علميّة في الفكر والتراث الاستشراقي

ترجمة وتعليق لسورة الفاتحة وآيات من سورة البقرة
للمستشرق الجزائري ـ الإسرائيليّ أندري شالوم زاوي
من خلال كتابه (مصادر يهوديّة بالقرآن)
د. العياشي العدراوي ٢١٧

شهادة تقدير من ARCIF

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



معامل التأثير والاستشهادات المرجعية العربي
قاعدة البيانات العربية الرقمية
Arcif Analytics

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وتفضلوا بقبول فائق الاحترام والتقدير

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

معامل التأثير والاستشهاد المرجعي العربي Arcif Arab Citation & Impact Factor

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

بسم الله الرحمن الرحيم

أصالة التراث الإسلامي.. وزيف المستشرقين

حسن أحمد الهادي(*)

الحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على نبيّ الإسلام محمّدﷺ وعلى آل بيته الطيّبين الطاهرينعليهم السلام، وبعد.

التراث ظاهرة إنسانيّة نجدها في جميع المجتمعات، فلكلّ أُمَّة تراثها، على الرغم من أنّ الأمم تختلف من حيث عمق تراثها الحضاريّ في التاريخ أو ضخامته أو بساطته. كما أنّ جميع الأمم تشترك في تراثٍ إنسانيٍّ عامّ. ولهذا، فإنّ «التراث» يشمل التراث القوميّ «ما هو حاضر فينا من ماضينا» والتراث الإنسانيّ «ما هو حاضر فينا من ماضي غيرنا»[1].

والتراث في معناه العامّ يشمل كلّ ما خلّفته لنا الأجيال السالفة في مختلف الميادين الفكريّة والأثريّة والمعماريّة وآثار ذلك في أخلاق الأمّة وأنماط عيشها وسلوكها؛ فهو منجز تاريخيّ لاجتماع إنسانيّ في المعرفة والقيم والتنظيم والصنع. وتتعدّد مفاهيم التراث في المجال الاصطلاحيّ بحسب تعدّد الاختصاصات والفضاءات التي تطلق هذا المفهوم، فقد يعني التراث الثقافة الشعبيّة عند بعضهم، وتعني عادات وتقاليد أمّة وشعب، وقد تعني ما هو مكتوب ومدوّن، وعند الباحثين في علوم السلف: ما هو

[١]- محمود السيِّد، «التراث بين الماضي الحيّ والغد المنشود»، المحاضرة الافتتاحيّة في المؤتمر الثامن لمجمع اللغة العربيّة بدمشق، ٩ـ ١٣/ ١١/ ٢٠٠٩.

مكتوب من مخطوطات ونصوص خلّفها السلف والأجداد، وعرّفه بعض الباحثين: «بأنّه تركة ماديّة أو معنويّة يخلّفها السابق للاّحق لرابطة بينهما»[١].

وبالنتيجة، يمكن القول: إنّ لفظ «التراث» اليوم يدلّ على كلّ ما خلّفته لنا الأجيال السابقة من؛ معارف وعلوم، وقيم: (أنماط تفكير وسلوك، وعادات ومُثل)، ونظم ومؤسَّسات: (الأسرة، المسجد، المدرسة، الأوقاف والأحباس،...)، وإبداع وصنع: (الفنون، التراث الشعبيّ، والفنون المعماريّة والزخرفيّة والتصويريّة..).

وأمّا في الدراسات الإسلاميةّ والفكر الإسلاميّ، فيلاحظ بأنّ للتراث تمايزاً ملحوظًا، ومردُّ ذلك إلى الاختلاف في النقاش الذي دار حول إمكانيّة دمج الوحي -القرآن والسنّة- ضمن التراث، حيث يرى جماعة أنّه لا مانع من إدماج الوحي ضمن مكوّنات التراث، وذلك على قاعدة أنّ «التراث الإسلاميّ هو ما وصلنا من عقيدة وشريعة وثقافة وقيم وآداب وفنون وصناعات وسائر المنجزات الأخرى المعنويّة والماديّة، ومن ثمّ فلن يقتصر التراث على المنجزات الثقافيّة والحضاريّة والماديّة؛ بل يشمل الوحي الإلهيّ -القرآن والسنّة- الذي ورثناه عن أسلافنا»[٢]. وهذا لا يعني استواء الوحي مع غيره من حيث القيمة العلميّة؛ بل لكلّ خصوصيّاته ومميّزاته. وعليه، فإنّ التعامل مع التراث سيأخذ بعين الاعتبار قدسيّة نصوص الوحي وتنزّهه عن الانتقاء، عكس ما ورثناه من علوم ومعارف أخرى، فهي تخضع للنقد والاختبار، «فالتراث يجمع بين الاعتقاد في الأصول الثابتة، وبين الاجتهاد في الفروع، اجتهاداً يتغيّر مع تغيّر المكان واختلاف الزمان؛ حيث ينظر إلى الإسلام على أنّه منهج ربّانيّ من حيث الأصول، وممارسة إنسانيّة من حيث التطبيق»[٣].

بينما يحترز آخرون من حصر نصوص الوحي مع باقي مكوّناته الفكريّة والمعرفيّة والحضاريّة بشكل عامّ. وممّا يقوله أصحاب هذا الاتجاه: «وهذا لا يعني -بالضرورة-

[١]- مبارك، محمَّد جميل، مفهوم التراث محدّدات ومفاهيم، الندوة التدريبيّة المنعقدة بفاس، كلّيّة الآداب، نحو منهجيّة للتعامل مع التراث الإسلاميّ ص٩٨.

[٢]- العمري، أكرم ضياء، التراث والمعاصرة، ص٢٧.

[٣]- إشكاليّة التراث في العلوم السياسيّة، نيفين عبد الخالق مصطفى، مجلّة المسلم المعاصر، س ١١، ع٤٣، ص٨١، رجب رمضان، ١٤٠٥.

إدراج النصوص القرآنيّة والنبويّة التي ينبني عليها علم العقيدة والشريعة في سياق المعطى التراثيّ بسبب اختلاف المصدرين، والخصائص المميّزة لكلّ معطى»[١]. ومستند هؤلاء أنّ نصوص الوحي ينبغي تنزيهها عن هذا الخلط المنهجيّ؛ لأنّها تتميّز عن غيرها في المصدر والخصائص، فكلمة تراث -بنظرهم- كلمة ملغومة يراد بها أن يصبح الإسلام تراثًا شبيهًا بغيره لدى الأمم الأخرى؛ فقالوا: «أمّا بالنسبة للإسلام، فإنّ هناك شيئًا قائمًا كالمنار لا يمكن أن يوصف بأنّه تراث، هو القرآن والسنّة، وهذا هو ميراث المسلمين الأصيل الذي حفظ الله ما أنزل منه وهو القرآن، والذي وصفه الرسول الكريمﷺ بقوله: «لقد أوتيت هذا القرآن ومثله معه...» فكيف يمكن أن يصفه بضعة شعوبيّين وعلمانيّين بأنّه تراث»[٢]. وذلك على قاعدة أنّ وسم نصوص الوحي بالتراث يجعلها عرضة للانتقاء والنقد والتقويم، وهذا ما تتعالى عنه نصوص القرآن والسنّة عن غيرها؛ بكونها وحيًا مطلقًا[٣]. وأنّ مفهوم التراث -بهذا الشكل- مفهوم مستورد من مناهج البحث الغربيّة، له حمولة ثقافيّة من شأنها أن تسيء إلى نصوص الوحي، وتتعامل معها معطيات تاريخيّة كغيرها[٤].

وبغضّ النظر عن هذين الاتجاهين، فإنّ حركة الاستشراق وأعمال المستشرقين العلميّة والتحقيقيّة الكثيرة والمتنوّعة لم تعر هذا الاختلاف أيّ اهتمام، بل ركّزت سهامها المنطبعة بخلفيّات فكريّة غربيّة، والمستندة إلى مناهج ذات صناعة غربيّة أيضًا، إلى قلب التراث الإسلاميّ والعربيّ، ولم تهمل جزئيّة منه حتّى ما يتعلّق بالعادات والتقاليد وحركة السوق، ولباس الناس وأكلهم وشربهم...، وما يعنينا هنا في هذه العجالة يتعلّق بكيفيّة تعامل المستشرقين مع التراث الإسلاميّ؛ إذ نرى أنّهم قد أقحموا القرآن الكريم، والسنّة الشريفة، وسيرة نبيّ الإسلام محمّدﷺ، وكلّ ما يتعلّق بالعقيدة والشريعة الإسلاميّة في ترجمات وبحوث ودراسات وتحقيقات على

[١]- خليل، عماد الدين، في منهج التعامل مع التراث، مجلّة إسلاميّة المعرفة، ع ١٩، س٥، تاء ١٤٢٠/ ١٩٩٩، ص١٢٤.

[٢]- الجندي، أنور، المعاصرة في إطار الأصالة، أنور الجندي، دار الصحوة للنشر، القاهرة، ط١، ١٤٠٨/ ١٩٨٧، ص٤.

[٣]- انظر: مبادئ أساسيّة في تقويم التراث، عبد المجيد النجار ضمن الندوة المذكورة، ص١٦٧.

[٤]- انظر: نحو منهج للتعامل مع التراث، ص١٢٤.

مستوى المضمون والمنهج، وتوصّلوا إلى الكثير من النتائج التي لا يمكن نعتها علميًّا إلا بمصطلح الشبهات أحيانًا، والافتراءات والإسقاطات أحيانًا أخرى. وليس ما نقوله حكمًا إسقاطيًّا أو رفضًا على طريقة الجدل مغلق الأطراف، بل هو يستند إلى دراسات نقديّة منهجيّة معمّقة في ما كتبه المستشرقون وبنوا معارفهم ومواقفهم الفكريّة تجاه الإسلام على أساسه.

ومن القضايا الرئيسة التي تناولها المستشرقون ما يتعلّق بمصدر القرآن والوحي، والحديث النبويّ، والفقه والشريعة...، نكتفي هنا بذكر نموذج الوحي ومصدر القرآن وعليه فقس، فخلاصة ما توصّلوا إليه في الوحي هو بشريّة القرآن وأنّه من صنع محمّدﷺ، وأنّ الديانتين اليهوديّة والنصرانيّة من مصادر القرآن والإسلام، وأنّ محمّدًاﷺ قد تأثّر بالبيئة التي يعيش فيها وألّف القرآن بالاستناد إلى الأعراف السائدة، وبما تمتّع به من نقاءٍ وصفاء روحيّ ونفسيّ، وساقوا لإثبات دعواهم هذه الكثير من الأدلّة أطلق عليها البعض نظريّة فلان ونظريّة علاّن في الوحي، وهي في الحقيقة لا تعدو مجموعة اتهامات وجّهت إلى شخص نبيّ الإسلام محمّدﷺ، فنعتوه بالمرض النفسيّ تارةً، وبالجنون أخرى، وبالذكاء الخارق ثالثة، وبناقل القرآن عن غيره رابعة...، ومن الواضح -بعد التتبّع لآرائهم- أنّ المرجعيّة الفكريّة للجميع واحدة وهي بشريّة هذا الكتاب السماويّ، فمهما امتازت شخصيّة محمّدﷺ بالنبوغ والعلم سيبقى عندهم القرآن من تأليف البشر، وهذا يعني أنّهم عندما يدرسون القرآن وفق أيّ منهج من المناهج، وتحت أيّ عنوان كان سيتعاملون معه على أنّه نصّ بشريّ يخضع لكلّ ما تخضع إليه النصوص البشريّة... وأوّلها نفي الإعجاز وعلاقته بالغيب عنه. وما ذلك إلا لأنّ موضوع الوحي مرتبطٌ بشكلٍ وثيق ببحث إعجاز القرآن؛ لأنّنا بإثباته نثبت أنّ القرآن ليس ظاهرة بشريّة، وليس من صنع محمّدﷺ، وإنّ السرّ في كلّ ما فيه من جوانب تحدٍّ ناشئ من ارتباطه بعالم الغيب، وأيّة محاولة لنفي الوحي تعني فصل الرسول محمّدﷺ والقرآن الكريم عن عالم الغيب، فلو أثبتنا إعجاز القرآن لكان دليلاً حاسمًا على ارتباطهما بالغيب.

وقد انقسمت محاولات المستشرقين إلى قسمين: قسمٌ منهما حاول نفي الإعجاز

لينفي بذلك دليل الوحي الكاشف عن الارتباط بالغيب، والقسم الثاني حاول إبراز شخصيّة الرسول محمّدﷺ على أنّها شخصيّة ذات مَلَكات وقابليّات نادرة، كان ما أبدعه من قرآن وحديث وسيرة علامةً بارزةً على عبقريّته الفريدة، وبذلك طَوَوا مسألة الإعجاز ليُؤكّدوا على أنّ القرآن ظاهرة بشريّة من صنع محمّدﷺ، وما يتراءى من أنّهُ إعجاز، ليس إلاّ نتاجُ عبقريّ بُهِرَ الناس به. وبذلك تتكامل المحاولتان لضرب أساس الدين الإسلاميّ، وبالتالي انهيار عقيدة المسلمين، فينفتح الطريق أمام أُوربّا النصرانيّة لتغزو الشرق الإسلاميّ فكريًّا وحضاريًّا.وهنا يتّضح الهدف.

ومن الواضح عندنا أنّ المستشرقين يدرسون سيرة الرسولﷺ وَفْق حالتين تجعلان من الصعب توصّلهم إلى الفهم الصحيح لها، فالمستشرق إمّا أن يكون علمانيًّا ماديًّا لا يؤمن بالغيب، وإمّا أن يكون يهوديًّا أو نصرانيًّا لا يؤمن بصدق الرسالة[1]؛ ولهذا ستظلّ هذه الدراسات سجينةَ مواصفات العقل الغربيّ، الذي تشكّل من خلال الرواسب الدينيّة للعصور الوسطى، والنزعة العلمانيّة الثائرة على الكنيسة، والاعتماد على المسلَّمات الماديّة الوضعيّة للأشياء التي لا تؤمن إلا بالمحسوس العيانيّ، ولا قيمة لما سواها من الظواهر الدينيّة الغيبيّة والأخلاقيّة القيميّة، بل ذهب الغرور العلميّ ببعض الدارسين الغربيّين والمستشرقين إلى حدّ الاعتقاد بأنّه في الإمكان فهم المسائل الغيبيّة بالوسائل العلميّة النسبيّة؛ فظهرت العلوم الإنسانيّة التي وإن استطاعت أن تتوصّل إلى نتائج مقبولة أحيانًا على مستوى الحياة الاجتماعيّة، إلا أنّ دراستها للأديان كانت بعيدةً عن أيّ نجاح أو تقدّم، واستعصى عليها اختراقُ حجب عالَم الغيب الذي يعلو على كلِّ بحثٍ علميّ مجرَّد، ويستحيل تلمّسه بالعين المجرَّدة تحت مجهر المختبرات؛ بحيث وقفتْ دراساتهم عند حدود ظواهر الأشياء، ولم تستشفَّ ما وراء هذه الظواهر[2].

[1]- عماد الدين خليل: المستشرقون والسيرة النبويّة، «مناهج المستشرقين»؛ المنظّمة العربيّة، ج1، ص119.

[٢]- انظر: أحمد نصري: منهج المستشرقين في دراسة السيرة النبويّة، مجلّة الوعي الإسلاميّ، العدد رقم: ٤٨٤، ٢٢-٢-٢٠٠٦.

ختامًا

يجب أن يلتفت المسلمون إلى أنّ الحقّ تبارك وتعالى قد حدّد مهمّة الإنسان الحضاريّة في هذا الكون بقوله تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [1] وهذا يعني أنّ الله قد فوّض الإنسان في عمارة الأرض، والعمارة نقيض الخراب، وتعني تمهيد الأرض وتحويلها إلى حال يجعلها صالحة للانتفاع بها وبخيراتها. وقد أعطى الله الإنسان من الطاقات والاستعدادات والإمكانات ما يتناسب مع ما في هذه الأرض من قوى وطاقات وكنوز وخامات، فهناك تناسق بين القوانين الإلهيّة التي تحكم الأرض وتحكم الكون كلّه، والقوانين التي تحكم الإنسان، وما حباه الله به من قوى وطاقات، حتّى لا يقع التصادم بين هذه القوانين وتلك، وحتّى لا تتحطّم طاقة الإنسان على صخرة الكون.

ومن الواضح أنّ أيّ عمليّة إعمار بنّاءة للأرض بحسب الوظيفة الإلهيّة المحدّدة في القرآن الكريم، تتطلّب ارتباطًا علميًّا إيجابيًّا بالتراث؛ وذلك لأنّه لا يمكن أن يتحقّق الإعمار في كلّ مستوياته وأنواعه، إلا بالقراءة الواعية للتراث واستقدام ما يصلح منه إلى مشروع الإعمار هذا.

ومن خلال النظر في الأساليب القرآنيّة الواردة في هذا الشأن نجد القرآن الكريم يحفّز الناس على التفكير، ويأمرهم به في سياقات متنوّعة، وعادة يأتي ذلك عقب ذكر العديد من آيات الله الكونيّة أو الإنسانيّة، أو الحديث عمّا يتضمّنه القرآن الكريم من حكم بالغة، أو بعد الإشارة إلى بعض الأمثال، أو القصص، أو غير ذلك من أمور تتطلّب من الإنسان أن يشحذ ذهنه وعقله لفهمها وإدراك ما تنطوي عليه من سنن وأسرار إلهيّة.

ومن استقراء التاريخ نعلم أنّ المسلمين عندما توقّف أو قلّ تفكيرهم، وانتشرت بينهم المقولات الخطأ، مثل: «لم يترك الأوّل للآخر شيئًا». «وليس في الإمكان أبدع ممّا كان». وراجت في أوساطهم الخرافات والأوهام، توقّفت حضارتهم وتوقّف

[١]- سورة هود، الآية ٦١.

إبداعهم، واكتفوا بثقافة المحفوظات، وترديد ما قاله السابقون. وقد أدّى ذلك بطبيعة الحال إلى توقّف عطائهم الحضاريّ وإخلاء الميدان لغيرهم من الأمّم لتحمل راية التقدّم.

هذا، مع العلم أنّ الدين الإسلاميّ من أكثر الأديان الذي يدعو إلى تقدير العقل واحترامه والانفتاح على كلّ الثقافات، والأخذ بالمنهج العلميّ في كلّ الممارسات والأفعال، وهذا المنهج هو المعبّر عن روح الحضارة لأمّة من الأمّم، ولأنّه حيث توجد حضارة يوجد منهج، ولا غرو في هذا لأنّ الإسلام دين التفكير والنظر ودين العلم والمعرفة، والقرآن الكريم ليس فيه آية واحدة تقف في طريق العقل وتقدّمه، بل على العكس تدعو الآيات القرآنيّة الكثيرة وكذلك الأحاديث النبويّة إلى النظر في الأنفس وفي خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار وسوى ذلك ممّا أبدع الله في الكون الفسيح.

هذا، إلى جانب أهميّة منهج الاجتهاد ودوره في الإسلام الذي فتح الباب أمام العقل ليصول ويجول في مجال استنباط الأحكام الشرعيّة، وإذا كان الإسلام قد أجاز للعقل هذا الحقّ في مجال الأحكام الشرعيّة؛ فمن الأولى أن يكون ذلك أمراً حتميّاً في مجال الأمور الدنيويّة في دراسة التراث وتحقيقه وغيره، فالاجتهاد في حقيقته دعوة إلى الإبداع في كلّ مجالات العلوم والفنون والصنائع.

والحمد لله ربّ العالمين

القرآن الكريم
في الدراسات الاستشراقيّة

- **الحروف المقطّعة وسمات بنيويّة أخرى للقرآن**
  في ضوء اليونانيّة والبابليّة
  سماحة السيد عبد الكريم الحيدري

- **نقد إشكاليّة ترجمة معاني القرآن الكريم عند المستشرقين الألمان**
  د. فاطمة علي عبود

- **الإمام علي والمستشرقون؛ المستشرق بين الوعي الفطريّ والتوتّر المضمر**
  م.م هند كامل خضير

- **الاستشراق والتّشريع الإسلاميّ؛ عرض ودراسة تحليليّة**
  د. صاحب محمد حسين راضي نصّار

الحروف المقطّعة وسمات بنيويّة أخرى للقرآن
في ضوء النصوص الدينيّة اليونانيّة والبابليّة[*]

ترجمة وإعداد: السيّد حمزة جعفر

الملخّص

تتناول هذه المقالة ترجمةً ونقدًا لمقالة من تأليف المستشرق ديفين ستيوارت أوردها في كتاب «وجهات نظر جديدة حول القرآن، القرآن في سياقه التاريخيّ الجزء الثاني»، يتطرّق خلالها لجملة من السمات البنيويّة للقرآن الكريم، من أبرزها الحروف المقطّعة المباركة، ويذهب أبعد من أغلب المستشرقين الذين عادةً ما يعتقدون أنّ القرآن مستوحى من الكتاب المقدّس، فيحاول إثبات نسبة ما بين القرآن وبعض الأعراف الجاهليّة وكهانة ما قبل الإسلام تارةً، وتارةً أخرى يصل به المطاف إلى المقارنة بين القرآن الكريم والنصوص التنبّؤيّة اليونانيّة القديمة والبابليّة. ورغم أنّه يقدّم بعض الملاحظات التي يمكن الاستفادة منها فيما يتعلّق بالحروف المقطّعة، إلّا أنّ طريقة الاستدلال المعتمدة قائمة على الظنّ والاستحسان، وهذه الطريقة دائمًا ما تصيب من الاستشراق والمستشرقين مقتلاً. وفي سياق الردّ، نحاول عبر الاستفادة من اللغة والآيات القرآنيّة الكريمة -والتي يفسّر بعضها بعضًا- التوصّل إلى بعض النتائج للإجابة على ما أورده الكاتب، وفي النهاية نبيّن الوظيفة الأدنى التي تؤدّيها الحروف المقطّعة تجاه قارئ القرآن الكريم.

وأمّا النتائج المتمخّضة عن النقد، فهي: نفي بعض الاستنتاجات المغلوطة التي توصّل إليها الكاتب من بعض الآيات، وعدم وجود ربط بين الحروف المقطّعة وغيرها من السمات القرآنيّة بالديانات البابليّة واليونانيّة وغيرها، وأنّ وظيفة الحروف المقطّعة هي تحويل القارئ إلى أهل الذكر للاهتداء والاقتداء بهم من باب أنّ الداني في العلم يستهدي بالأعلى فيما لا يعلم؛ وكذلك تبيان من هم أهل الذكر.

الكلمات المفتاحيّة: الاستشراق، القرآن في سياقه التاريخيّ، الحروف المقطّعة، ديفين ستيوارت، الجاهليّة، الكهانة.

المبحث الأوّل: ترجمة المقالة

في الوقت الذي ركّز الباحثون الغربيّون في القرآن على الجذور اليهوديّة والمسيحيّة للنصّ القرآنيّ تركيزاً ملحوظًا، إلا أنّهم لم يعيروا لتأثير التقاليد العربيّة السائدة ما قبل الإسلام إلاّ القليل من الاهتمام على الرغم من وجود ما يشير إلى أهمّيّتها. يمكن ملاحظة آثار هذا التأثير في روايات الأنبياء هود وصالح وشعيب، وفي مكانة الكعبة وتبنّي الحجّ إلى مكّة الموجود ما قبل الإسلام وشيوع السجع -وهو الأسلوب المعتمد لدى كهنة ما قبل الإسلام- في العديد من السور، والكثير من المقاطع التي تذكّر بأساليب الكهنة الذين كانوا قد اشتُهروا بإنشائها. إنّ قلّة الاهتمام هذه ناتجة عن الانحياز العميق في الأدب الإسلاميّ نحو الثقافة الدينيّة الوثنيّة في الجاهليّة. ولأنّ الباحثين الغربيّين تخصّصوا في دراسات الكتاب المقدّس ـ وهي الميدان التي منه انبثقت الدراسات الإسلاميّة ـ، فقد جعلهم هذا التخصّص ميّالين إلى التركيز على النصوص اليهوديّة والمسيحيّة. إضافةً إلى ذلك، إنّ عدم وجود نصّ وثنيّ موازٍ للكتاب المقدّس -وهو نصّ مقدّس كان يمكن أن يشكّل وثيقة حيّة للدّين والأساطير لدى العرب ما قبل الإسلام- جعل من الصعب التعرّف على التقاليد الوثنيّة. كما أنّ الجزيرة العربيّة ما قبل الإسلام لم تُنتج ما يشبه الإلياذة[١] أو الأوديسة[٢]،

[١]- الإلياذة، قصيدة ملحميّة تصف حصار طروادة، كتبها الشاعر اليونانيّ القديم هوميروس.

[٢]- الأوديسة أي الرحلة الطويلة الشاقّة، ملحمة قديمة للشاعر اليونانيّ القديم هوميروس.

ولا حتّى ما يعادل «تحوّلات» أوفيديوس[١]. توفّر بعض المصادر الإسلاميّة بعض المعلومات ذات صلة على شكل دراسات مركّزة ككتاب الأصنام لابن الكلبيّ (٢٠٤هـ) وكتاب الإكليل للهمدانيّ (٣٣٤هـ)، وبعضها موجود في أعمال أخرى، مثل: تاريخ الرسل والملوك للطبريّ (٣١٠هـ) ومروج الذهب للمسعوديّ (٣٥٦هـ). وقد ألّف جوليوس ولهاوزن[٢] عام ١٨٩٧م استنادًا إلى هذه الكتب كتابه المسمّى «بقايا الوثنيّة العربيّة»[٣] وهو تحقيق بديع حول الدين لدى عرب ما قبل الإسلام، ولكن لم يحذُ حذوه إلا عدد قليل من الباحثين. ولعلّ أهمّ دراسة أجريت إلى يومنا الحاضر حول هذا الجانب من الخلفيّة الثقافيّة التي سبقت رسالة النبيّ محمّد هي دراسة توفيق فهد المنشورة عام ١٩٦٦م حول الكهانة العربيّة، والتي شملت عددًا من المحاولات لتفسير بعض جوانب النصّ القرآنيّ. وقد كتب ياروسلاف ستتكيفيتش[٤] عملاً يعتبر فيه أنّه يمكن إعادة بناء أسطورة صالح وثمود من المصادر الإسلاميّة. وكذلك، يوجد بعض الدراسات المقارنة واسعة النطاق للموادّ الإسلاميّة والساميّة والتي تدّعي ـ بشكل أو بآخر ـ وجود صلة مباشرة بين النصوص الإسلاميّة والنصوص الساميّة البدائيّة، خصوصًا دراسة ديفيد هاينريش مولر[٥] حول الشعر الغنائيّ والذي ـ برأيه ـ هو عبارة عن شكل أدبيّ تنبّؤيّ يصل ما بين القرآن والتوراة العبرانيّة[٦] والأدب المسماريّ القديم، بل وحتّى التراجيديا اليونانيّة القديمة.

ويقابل مثل هذه الدراسات، دراسة قام بها هاوتينغ[٧] مؤخّرًا تقول بأنّ المواد «الوثنيّة» في القرآن ليست وثنيّةً في الواقع. ويشير إلى أنّ الموحّدين كثيرًا ما ينعتون بعضهم بعضًا بالوثنيّة عندما يتناقشون، والغاية منه التحقير أو تسجيل نقاط

---

[١]- بوبليوس أوفيديوس ناسو (١٧ قبل الميلاد إلى ٤٣ ميلادي)، شاعر رومانيّ قديم، مؤلّف «التحوّلات» (Metamorphoses).

[2]- Julius Wellhausen.

[3]- Reste arabischen Heidentums.

[4]- Jaroslav Stetkevytch.

[5]- David Heinrich Müller.

[٦]- وهو المعروف لدى المسيحيّين بالعهد القديم.

[7]- Gerald Hawting.

لصالحهم في النقاش، دون أن يكون المقصود الوثنيّين الحقيقيّين. وبالتالي، حسب رأيه، يستبعد أن يكون القرآن يعكس النصوص الوثنيّة الدينيّة أو التقاليد الثقافيّة التي كانت سائدة في الجزيرة العربيّة والتي عادةً ما تعتبر الإطار الأساس للوحي القرآنيّ. وبهذا، حاول دعم نظريّة وانسبرو[١] -ولو جزئيًّا- والتي تفترض أنّ القرآن نشأ خارج الجزيرة العربيّة، ودليله الرئيسيّ على هذا القول هو أنّ القرآن أظهر اطّلاعًا واسعًا على العقيدتَين اليهوديّة والمسيحيّة ودخل في نقاشات معقدّة حول قضايا جدليّة مع ممثّلين عن هاتين العقيدتَين. برأيي، هاوتينغ ووانسبرو مخطئان في هذا الإطار؛ إذ تُظهر بعض الأدلّة المعتبرة أنّ عرب الجاهليّة كانوا مطّلعين على اليهوديّة والمسيحيّة، واللتان كان لهما الحضور القويّ في الجزيرة العربيّة والمناطق المحيطة بها قبل الإسلام بزمن بعيد. إنّ الفقرات القرآنيّة التي تبدو للوهلة الأولى أنّها مستمدّة من الديانة الوثنيّة في جاهليّة الجزيرة العربيّة ليست في الحقيقة إلا كذلك، وهي أشدّ شموليّةً وأكثر تفصيلاً وأشدّ غموضًا من أن يُغضّ الطرف عنها باعتبار أنّها مجرّد نتيجة للاتهامات التي يلقيها الموحّدون بعضهم على بعض.

قد يكون اعتماد أسلوب النقد الشكليّ مثمرًا في مقاربة الفقر القرآنيّة التي لها علاقة بالتقاليد الوثنيّة ما قبل الإسلام. كما أنّ التعرّف على أعراف الخطاب الدينيّ ما قبل الإسلام يمكن أن يكون مساعدًا على تفسير الكثير من فقر القرآن، ومن بينها تلك التي قد تبدو محيّرة جدًّا للوهلة الأولى، كما وأنّه يمكن أن يساعد في تحديد علاقة القرآن والإسلام بالتقاليد الدينيّة ما قبل الإسلام. ولكن في هذه الحالة، يصبح النقد الشكليّ مهمّة صعبة. كما حصل مع هرمان غونكل[٢] في تحليله للمزامير، فإنّ الناقد الشكليّ للقرآن يعرّض نفسه للوقوع في الدور الصريح. في ظلّ غياب مجموعة كبيرة من النصوص المقارنة كشيء موازٍ لإلياذة الجاهليّة، على المحقّق أن يفحص النصوص في القرآن لكي يتسنّى له اكتشاف أعراف الخطاب الدينيّ السائد ما قبل الإسلام. ومن ثمّ، يمكنه استخدام فهمه للأعراف الشكليّة ذات الصلة الناتج عن ذلك الفحص لتفسير تلك النصوص القرآنيّة نفسها. وهذا بالتحديد ما فعله غونكل بالمزامير، إذ

[1]- Wansbrough.

[2]- Herman Gunkel.

لم يكن لديه نصّ مستقل للشعر العبريّ القديم. إنّ ما يعطي المحقّق بعض الأمل في النجاح -على الرغم من هذه الصعوبات- هو أنّ المتن يحتوي على بعض من النصوص -أو في بعض الأحيان على عدد كثير منها- تناسب الأشكال أو الأنواع التي يتمّ دراستها. إنّ هذا العدد الوافر من النصوص يرجّح أن يكون التناسق المكتَشف عبارة عن أعراف أدبيّة معتادة وليست صدف غريبة. لكنّه يبقى هناك احتمال أن تكون هذه الأعراف الأدبيّة من خصائص القرآن وليست لأنواع أدبيّة جاهليّة كامنة تحت طيّات النصّ القرآنيّ. وبناءً على هذا، لا بدّ من دراسة المرجّحات التي تحدّد ما إذا كانت هذه العناصر على صلة بنوع أدبيّ سابق على القرآن، أو إذا كانت عبارة عن نوع معدّل عُدّل ليوافق النصّ القرآنيّ.

لم يُقارَب القرآن عن طريق النقد الشكليّ إلا بشكل محدود، ومن بين هذه المقاربات بعض الدراسات التي تستند على التقاليد الدينيّة غير اليهوديّة والمسيحيّة. فقد كتب أنتون بومستارك[١] حول أنواع الدعاء في القرآن وكيف ترتبط بالنماذج اليهوديّة والمسيحيّة. بينما قامت أنجليكا نوويرث[٢] بنشر عدّة دراسات مهمّة والتي طبّقت فيها أساليب النقد الشكليّ على سلسلة الأقسام[٣] في بدايات بعض السور. وقام ألفريد ولش[٤] بمناقشة الكثير من الخصائص البنيويّة للقرآن. إضافةً إلى ذلك، حتّى إنّ بعض المؤلّفين المسلمين في القرون الوسطى كثيراً ما كتبوا بطريقة نقديّة، ككتاب «التبيان في أقسام القرآن» لابن قيّم الجوزيّة (المتوفّى ٧٥١هـ/ ١٣٥٠م)، والذي يعامل الأقسام في القرآن على أنّها موضوع بنيويّ له صلة بنوع خطابيّ معروف، حيث قام بتفسيرها في ضوء الأعراف التي يمكن استنتاجها من المتن القرآنيّ ككل. حتّى الأسلوب التقليديّ في تفسير القرآن بالقرآن قد يعتمد النقد الشكليّ بدلاً من تتبّع المظاهر المتعدّدة للكلمات نفسها في المتن. إضافةً إلى ذلك، النوع الأدبيّ[٥] لأسباب النزول -والذي برز بشكل خاصّ في كتاب علي بن أحمد

[1]- Anton Baumstark.

[2]- Angelica Neuwirth.

[٣]- الأقسام جمع القَسَم أي الحَلْف.

[4]- Alfred Welch.

[٥]- مصطلح يُعنى بمحتوى النصّ بخلاف الشكل الأدبيّ الذي يُعنى بشكل النصّ. مترجم عن مقال «ما الفرق بين النوع والشكل» في موقع:

الواحدي النيسابوري (متوفى ٤٦٨هـ/ ١٠٧٦م)- عادةً ما يستخدم النقد الشكليّ، ويشكّل أداةً مفيدة للباحثين المعاصرين في هذا المجال أكثر منه في مجال النقد التاريخيّ. على الرغم من أنّ الباحثين المعاصرين لا يثقون كثيراً بصدقيّة الحدث التاريخيّ إلا أنّ التحليل هنا عادةً ما يصيب في تشخيص الشكل أو النوع الذي يندرج تحته النصّ قيد الدراسة، ويستخدم بعض الأعراف المرتبطة بالنوع قيد البحث في محاولة لتفسير معناه.

إنّ دراسة التقاليد التنبّؤيّة المختلفة يمكن أن يساعد في تشخيص خصائص ووظائف هذه الأعراف النوعيّة وفهمها، إذ إنّه لا بدّ للباحث أن يعتمد بشكل أساس على القرآن نفسه. يمكن لأمور موازية في ثقافات أخرى ذات تقاليد تنبّؤيّة قويّة ومتخصّصين دينيّين يقومون بأعمال شبيهة بتلك التي كان يقوم بها الكهّان في الجاهليّة أن تقدّم أرضيّة للمقارنة، وهو ما لا يقدّمه التفحّص الدقيق للقرآن، سواء تمّ عزله أو ربطه بالموادّ التنبّؤيّة الجاهليّة. إنّ دراسة التنبّؤات لدى اليونان القديم أو ثقافات أخرى، ودراسة الأنواع والأعراف الأدبيّة المرتبطة بها قد تلقي الضوء على الفقرات التنبّؤيّة للقرآن، ويفتح الباب أمام تفاسير جديدة أو فهم أوسع لمثل هذه الفقرات. قد قام ستيفان سبيرل[١] بتبنّي مقاربة مشابهة عبر مقارنة سورة الفاتحة مع الصلاة الربّانيّة[٢]، بل بمقارنتها بالدعاء البابليّ لإله القمر سين. يمكن لدراسات مشابهة أن تساعد في كشف، وتفسير، وتحديد مدى أهمّيّة الأعراف التابعة للأنواع المرتبطة بالموروثات الدينيّة الجاهليّة التي تشكّل الخلفيّة للكثير من فقرات القرآن.

فيما يلي عرض بسيط لقيمة النقد الشكليّ، خصوصًا للموادّ الوثنيّة الجاهليّة في القرآن: الآية الأولى في سورة العصر عبارة عن قَسَم: ﴿**وَالْعَصْرِ**﴾[٣]. لكلمة العصر في اللغة العربيّة معنيان، ولا يمكن تحديد أيّهما المراد مباشرةً، فقد تعني «الحِقْبة» وقد تعني «الوقت المتأخر من بعد الظهر». هذان المعنيان قد أثّرا في ترجمة النصّ

https://owlcation.com/humanities/What-is-the-Difference-Between-Genre-and-Form-Are-Genre-and-Form-the-Same.

[1]- Stefan Sperl.

[٢]- أو الصلاة الربّية، وهي من أكثر الصلوات المسيحيّة انتشارًا؛ كونها صلاة معتمدة من كلّ الكنائس المسيحيّة.

[٣]- سورة العصر، الآية ١.

المقدّس إلى اللغة الإنكليزيّة وغيرها من اللغات. فمثلاً، بعض المترجمين، أمثال: عبد الله يوسف علي قد تبنّى المعنى الأوّل للعصر؛ أي أنّه الحقبة أو المدّة الزمنيّة، كذلك فعل شاكر[١] وترجمه إلى «أُقسم بالزمان».

بينما قام محمّد أسد بالاستغناء عن القسم بشكل كامل، وهي حركة متحرّرة كعادته، وجعل ترجمة الآية كالتالي: «اعتَبِرْ من مرور الزمان!». ومن جانب آخر، التزم مترجمون آخرون بالمعنى الثاني للعصر أي الوقت الكائن بعد الظهر، فالمترجم بيكثال[٢] يترجمها: «أقسم باليوم المتصّرم»، بينما ترجمها أربري[٣] كالتالي: «أقسم بالوقت ما بعد الظهر»، وأمّا عبد الحليم[٤] ترجمها: «أقسم بانصرام النهار». في هذه الحالة، يمكن للمقاربات ذات النقد الشكليّ أن تساعد في حسم القضيّة: كلمة العصر هنا لا تعني الحقبة أو الزمان، بل تعني الوقت المتأخّر عن الظهر، وأمّا الترجمات التي اعتمدها عبد الله يوسف علي وشاكر ومحمّد أسد خاطئة بكلّ بساطة. من الواضح أنّ الأقسام التي تبتدئ بها الكثير من السور تنتمي إلى أنواع تنبّؤيّة لها جذور في تقاليد الكهانة ما قبل الإسلام. ليس من الشائع أن تستحضر هذه الأقسام الشمس والقمر والكواكب فحسب، بل النهار والليل، وبعض الأوقات من اليوم كذلك. قد تكون هذه الكواكب والنجوم المذكورة ترمز بالأصل إلى بعض الآلهة. فالشمس كانت تُعبد من قِبَل قريش في ماضٍ غير بعيد عن النبيّ؛ لأنّ أحد أسلافه كان يُسمّى عبد شمس (وهو أخ لهاشم، والذي سُمّيت قبيلة النبيّ على اسمه، وهو أب لجدّ عثمان بن عفّان، صهر النبيّ والخليفة الثالث بعد موته). وكما صوّر القرآن، فإنّ قوم سبأ كانوا يعبدون الشمس أيّام سليمان[٥]. كذلك، القمر ونجمة الصباح (كوكب الزهرة) كانا يُعبدان في الماضي القريب. ولكنّ القرآن يركّز على الحركة الطبيعيّة والمتوقّعة للكواكب، فهي ستكون كذلك (أي إلى نهاية العالم) وستتصرّف وفقًا لنمط منتظم، وهذه من آيات الله على سيطرته على الكون. كذلك استحضار النهار والليل وأوقات أخرى

[١]- محمّد حبيب شاكر، مترجم للقرآن الكريم.

[٢]- Marmaduke Pickthall ، مترجم للقرآن الكريم.

[٣]- Arthur John Arberry ، مترجم للقرآن الكريم.

[٤]- محمّد عبد الحليم، مترجم للقرآن الكريم.

[٥]- سورة النمل، الآية ٢٤.

من النهار تخدم هدف تثبيت فكرة الانتظام. وردت أوقات النهار هذه لأنّه يمكن الاعتماد عليها كونها تحدث بلا انقطاع في انتظامها الطبيعيّ. تُقسِم الفقرة التالية بالليل والنهار: ﴿**وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى**﴾[١]. بينما تظهر أوقات محدّدة من النهار في الأقسام التالية: ﴿**كَلَّا وَالْقَمَرِ وَاللَّيْلِ إِذْ أَدْبَرَ وَالصُّبْحِ إِذَا أَسْفَرَ**﴾[٢]؛ ﴿**وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ**﴾[٣]؛ ﴿**فَلاَ أُقْسِمُ بِالشَّفَقِ**﴾[٤]؛ ﴿**وَالْفَجْرِ**﴾[٥]؛ ﴿**وَالضُّحَى**﴾[٦].

تشير هذه الأمثلة إلى أنّ الأقسام بساعات أو أوقات معيّنة من اليوم كانت ميزة موجودة بشكل منتظم في النصوص التنبّؤيّة في كهانة ما قبل الإسلام وأنّ هذا العرف الشكليّ بالتحديد قد اعتُمد في الفقرات التنبّؤيّة في القرآن. من الواضح أنّ كلمة العصر هنا تشير إلى وقت معيّن من اليوم وليس لـ»حقبة» أو «الزمان» لأنّها حينها لن تكون متوافقة مع الأعراف الشكليّة للنوع.

يوجد عرف شكليّ آخر في النصوص التنبّؤيّة قد أسيء تفسيره في الدراسات حول القرآن، وهو بناء «وما أدراك». فقد ادّعى ريتشارد بيل[٧] أنّ عبارة «وما أدراك» غالبًا ما تُستخدم لإدخال زيادة على نصّ القرآن وتوضيح كلمة غامضة. وبناءً عليه، مثلاً، يقول إنّه في الفقرة الأخيرة من سورة القارعة: ﴿**فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَهْ نَارٌ حَامِيَةٌ**﴾[٨]، جاءت الآيتان الأخيرتان مفسرّةً لكلمة «الهاوية» الغامضة. ولكن يمكنني القول إنّ الصحيح عكس ذلك، فإنّ أحد الأعراف البنيويّة للنصوص التنبّؤيّة قبل الإسلام، والذي تبنّاه القرآن فيما بعد، اشتمل على:

١. تقديم كلمة مبهمة متبوعة بـ...

---

[١]- سورة الليل، الآيتان ١-٢.

[٢]- سورة المدّثر، الآيات ٣٣-٣٥.

[٣]- سورة التكوير، الآية ١٨.

[٤]- سورة الانشقاق، الآية ١٦.

[٥]- سورة الفجر، الآية ١.

[٦]- سورة الضحى، الآية ١.

[7]- Richard Bell.

[٨]- سورة القارعة، الآيات ٩-١١.

٢. سؤال «ما أدراك» حول هذه الكلمة، وثمّ...

٣. شرح لتلك الكلمة.

يحتوي بعض الكلام الساخر المنسوب زورًا -كما لا يخفى- إلى النبيّ مسلمة بن حبيب المعروف في العرف الإسلاميّ بمسيلمة الكذّاب، على هذا البناء العرفيّ: «الفيل، ما الفيل، وما أدراك ما الفيل، له مشفرٌ طويل، وذَنَبٌ أثيل، وما ذلك من خلق ربّنا بقليل».

يهدف هذا النصّ إلى السخرية من مسيلمة وتقديم دليل لدحض حالته النبويّة؛ لذلك لا يمكن اعتبار هذا النصّ حقيقيًّا، إلا أنّ شكل هذا النصّ قد يعكس وعيًا مهمًّا للأعراف الأدبيّة لمثل هكذا عبارات تنبّؤيّة. بشكل عامّ، من أجل أن تنجح السخرية، لا بدّ من أن تكون شبيهة بالنوع الأدبيّ المستهدف وفي الوقت نفسه مشوّهاً بشكل ما. هذه النبوءة مشوّهة عبر جعل الحدث الغامض الآتي أمرًا ملموسًا كحيوان ذي خصائص بدنيّة معروفة، ولكن يمكن اعتبار بناء «ما أدراك» جزءًا حقيقيًا من موروث الكهانة ما قبل الإسلام.

إنّ بناء «ما أداراك» ورد كثيرًا في القرآن، وأحيانًا بشكله الكامل، كما في سورة القارعة[1]، (الآيات ١-٣) ، حيث «القارعة» هي الكلمة المبهمة، وكما ورد في السور التالية: الحاقّة (الآية ١-٣)، الانفطار (الآية ١٤-١٩)؛ وقد وردت أيضًا بشكل مقتَطَع كما في السور التالية: المدّثّر (الآياتان ٢٦ و٢٧)، المطفّفين (الآيتان ١٨ و١٩)، الطارق (الآيتان ١ و٢)، البلد (الآيتان ١ و٢)، القدر (الآياتان ١ و٢)، الهمزة (الآيتان ٤ و٥). إنّ الكثير من هذه العبارات الغامضة هي نعوت مؤنّثة تلعب دور الاسم، والعديد منها في صيغة اسم الفاعل، خصوصًا على وزن فاعلة كالواقعة، والحاقة، والقارعة (كما ذُكر سابقًا). ويتّضح من خلال معجم اللغة العربيّة ومن نصوص أخرى كالأحاديث أنّ أسماء الفاعل المؤنثة تعني سوء الحظّ والمحنة والفاجعة، خصوصًا كلمة المصيبة والتي تعني لغويًّا «الشيء الذي يصيب الهدف»، ولكنّها الكلمة الأشهر للدلالة على الفاجعة. ويوجد غيرها الكثير من العبارات مثل «الهامّة» والتي وردت

[١]- ذكر الكاتب الرقم التسلسليّ ٩٩ في المصحف الشريف في إشارة إلى سورة الزلزلة، والصحيح ما أثبتناه في الترجمة.

في عوذة منسوبة للنبيّ: «أعيذه من الهامّة والسامّة ومن كلّ عين لامّة». يُراد لهذه الصفات أن تكون مبهمة، فهو عُرف بالنسبة إلى هذا النوع الأدبيّ. كذلك بناء «ما أداراك» الذي يليها هو عرف أيضًا، ومن المرجّح جدًّا أنّه من أصل النصّ، لا أنّه أضيف على النصّ في وقت لاحق. هذا البناء بأكمله يعمل لتقديم شيء غامض ومن ثمّ التعبير عن ماهيّته بعد تأخير بسيط، مع الإبقاء عادةً على بعض الإبهام أو الغموض. يمكن فهم كلمة «الهاوية» التي نوقشت كثيراً والتي وردت بشكل غامض عن عمد، على أنّها بديل قريب لكلمة «هوّة» أو «مهوى»، والتي تعني هنا «جهنّم». إنّ هيئة هذه الكلمة يحدّدها سياق السجع التي ترد فيه، ويمكن مقارنتها بتعابير قرآنيّة غامضة أخرى تعني جهنّم مثل سقر، ولظى، والحطمة.

ثمّة ميزة في النصّ القرآنيّ تبدو غريبة عن نصَّي التوراة العبرانيّة والعهد الجديد، وهي الاستعمال المتكرّر لكلمة «قل» الافتتاحيّة، وهي علامة دخيلة تفيد بأنّ النصّ قد أوحي إلى النبيّ من قِبَل طرف ثالث. ليس الخطاب حديثًا مباشرًا من مصدر سماويّ، ولا هو سرد بلا واسطة يرويه النبيّ نفسه. إنّ هذه الميزة الأدبيّة القرآنيّة متّصلة على الأرجح بالعرف السائد ما قبل الإسلام، أي بين الشعراء والكهنة، والذي يفيد بأنّهم كانوا ينقلون النصوص والإيحاءات الأدبيّة التي -حسب الفرض- يتلقّونها من الجنّ أو أرواح مألوفة، ومن ثمّ تُقدّم بهذه الطريقة. أفعال الأمر هذه هي من بين الخصائص القرآنيّة العديدة التي تقدّم دعوى التسلّط على الغيب؛ لأنّها تقدّم نصّ الوحي على أنّه ليس من كلام النبيّ نفسه. في التفسير التقليديّ، يحدث إلهام النبيّ عبر الملك جبرائيل وليس عبر الجنّ أو الشياطين، إلا أنّ السمة البنيويّة يمكن اعتبارها من الآثار المتبقّية لوسيلة وثنيّة لنقل هذا النوع من الرسائل الاستثنائيّة.

كذلك، تُظهر أسماء الله الحسنى ارتباطًا بالعرف الدينيّ السائد قبل الإسلام. يعتبر الكثيرون أنّ هذه الأسماء هي خاصّة بالإسلام، وهي موجودة على الملصقات واللوحات المزخرفة، حتّى أنّها قد أُدرجت في الموسيقى الدينيّة الشعبيّة، لكنّها مستقاة غالبًا من أذيال العديد من آيات القرآن. ولكن توجد وجهة نظر أوسع تكشف أنّ الأسماء الحسنى هي عبارة عن صفات مقدّسة شبيهة بتلك الموجودة في الكثير

من تقاليد الديانات الأخرى، كما في الأساطير اليونانيّة، والديانات الموجودة قديمًا في الشرق الأدنى، والهندوسيّة، وغيرها؛ على سبيل المثال: أثينا المنتصرة، أبولو المدمّر، وهكذا. إنّ عبارة «الأسماء الحسنى» هي مصطلح فنّيّ موجود مسبقًا في القرآن، ويشير في الغالب إلى مفهوم جاهليّ كان يصدق على آلهة كما يصدق على الله:

- ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[١].

- ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَٰنَ ۖ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ ۚ وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا﴾[٢].

- ﴿اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾[٣].

- ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ ۖ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ ۚ يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[٤].

ويظهر هذا بشكل خاصّ في الآية:

- ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[٥]، حيث يتّضح هنا جليًّا أنّ الأسماء الحسنى كانت تُستخدم سابقًا في الدعاء بشكل خاصّ. وقد قام بيكثال وغيره من المترجمين بترجمة كلمة «يلحدون» بمعنى «يدنّسون»، وهي لغويًّا تعني «أن يخطئ الهدف»، وصار معناها فيما بعد «أن يكون ملحدًا، بلا إله». توحي هذه الآية أنّ المشركين المعاصرين للنبيّ يرتكبون كفرًا عندما يطبّقون صفات الله على أهداف خاطئة، وهي هنا الآلهة الأخرى التي كانت تُعبد في الجاهليّة بدلًا من حصرها بالله. إنّ استخدام هذه الأسماء في القرآن يظهر أنّها

[١]- سورة الأعراف، الآية ١٨٠.

[٢]- سورة الإسراء، الآية ١١٠.

[٣]- سورة طه، الآية ٨.

[٤]- سورة الحشر، الآية ٢٤.

[٥]- سورة الأعراف، الآية ١٨٠.

تلعب دورًا مهمًّا في الدعاء، كما تفعل الصفات الإلهيّة في تقاليد دينيّة أخرى، فهي عادة تردّ على شكل أزواج في نهايات الأدعية الصريحة أو المضمرة في ذيل الآيات. إضافة إلى ذلك، هي عادةً ما تكون أصداء شبيهة بالفعل الرئيسيّ أو بالكلمة الأساس التي ترد في الدعاء، كما في: ﴿وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً ۚ إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ[١]﴾. إنّ هذا النوع من البناء موجود بكثرة في القرآن، وكذلك في الأدعية الإسلاميّة مثل: اللهم اشفه إنّك أنت الشافي والمعافي والقادر على كلّ شيء. لا يمكن تعقّب الأسماء الحسنى فحسب بل أيضًا الأعراف التي تُستخدم في هذه الأسماء في الأدعية، من بينها جناس شبيه بها، إلى الأدعية الوثنيّة ما قبل الإسلام.

يمكن لاستخدام كلمة «رَبّ» في القرآن أن يكشف آثار استخدامها من قبل الوثنيّين والمشركين. من المنطقيّ القول إنّ الآلهة ما قبل الإسلام في الجزيرة العربيّة كانت تشمل العديد من المعبودات والتي كانت تُعتبر «أربابًا» على بعض المجالات، كما هو حال غيرها من التقاليد. تمامًا كما كان نبتون رَبّ البحر، كذلك كانت الآلهة والإلهات ما قبل الإسلام أربابًا على العديد من الكواكب والبحار والجبال والمناطق والمعابد والأماكن المقدّسة، وهلمّ جرًّا. في حين أنّ العبارات التي تشير إلى ربوبيّة الله على مجال معيّن ومحدود يمكن تبريرها ضمن إطار الكتاب المقدّس والتوحيد عبر القول بأنّ الله هو في الواقع ربّ كلّ شيء في الكون، ولكن أحياناً أخرى يبدو غريبًا أو غير ضروريّ ذكر مجال محدود، وبالتالي الإيحاء بأنّ الله محدود بشكل ما. يمكن تفسير هذه الأمور الشاذّة على أنّها من بقايا استخدام أقدم حيث كان المجال المحدود فيه يُفهم منه أنّه محدود بالفعل، وأنّ الآلهة متعدّدون. إنّ بعض الاستخدامات لكلمة «ربّ» في القرآن يمكن فهمها على أنّها شاملة، مثلاً: ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[٢]، ﴿وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ[٣]﴾، ﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ[٤]﴾، ﴿رَبُّ السَّمٰوٰتِ

[١]- سورة آل عمران، الآية ٨.

[٢]- سورة الفاتحة، الآية ٢؛ سورة البقرة، الآية ١٣١؛ سورة المائدة، الآية ٢٨؛ وغيرها.

[٣]- سورة الأنعام، الآية ١٦٤.

[٤]- سورة الرعد، الآية ١٦؛ سورة الإسراء، الآية ١٧؛ وغيرهما.

السَّبْعِ﴾[١]، ﴿رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَرَبِّ الْأَرْضِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[٢]، ﴿رَبُّ ٱلۡمَشۡرِقِ وَٱلۡمَغۡرِبِ﴾[٣]، ﴿رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾[٤]، ﴿رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ[٥]﴾، ﴿رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ﴾[٦]، ﴿رَبِّ الْعَرْشِ[٧]﴾.

في كافّة هذه الموارد، تشير كلمة «رَبّ» بنحو ما إلى العالم بأسره أو الكون، أو إلى جزء ممّا يمكن أن يكون الكلّ. وهذا يصدق على كرسيّ الله كذلك، والذي قيل إنّه وسع السماوات والأرض[٨]. إضافةً إلى ذلك، بعض استعمالات كلمة «رَبّ» مرتبطة بشكل خاصّ بالتقليد الإنجيليّ، كما في: ﴿رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ﴾[٩]. لكن في بعض الفقرات، استُعملت لفظة «رَبّ» على مجالات محدّدة، ومن الصعب الادّعاء بأنّها تشير إلى كلّ الوجود ولو كنايةً. من بين هذه الفقرات المشار إليها: ﴿رَبَّ هَٰذِهِ الْبَلْدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا[١٠]﴾، ﴿بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ[١١]﴾، ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَٰذَا الْبَيْتِ[١٢]﴾.

في كلّ من هذه الآيات، لفظة «رَبّ» تبدو مرتكزة على مكان ما، ففي الآية الأولى، الربّ مرتبط بمكّة، وهو الذي حرّمها، وفي الآية الأخيرة، الربّ مرتبط بمزار أو معبد الكعبة بشكل خاصّ. أمّا في الآية الثانية، المقصود من البلدة ليس مكّة بل المدينة الرئيسيّة لقبيلة سبأ. في كلّ هذه الحالات، لا يوجد ما يشير إلى أنّ هذا الربّ هو غير محدود بالبلدة أو المعبد المذكورَين، بالتالي، ما يتبادر من السياق يُبقي على احتمال أن يكون لكلّ بلدة وكلّ مزار إلهٌ خاصٌّ، ووجود عدد من أمثال هذه الآلهة.

[١]- سورة المؤمنون، الآية ٨٦.

[٢]- سورة الجاثية، الآية ٣٦.

[٣]- سورة الشعراء، الآية ٢٨.

[٤]- سورة النبأ، الآية ٣٧؛ وليس ٣٦ كما ورد في المتن الأصليّ.

[٥]- سورة التوبة، الآية ١٢٩؛ سورة المؤمنون، الآية ٨٦.

[٦]- سورة المؤمنون، الآية ١١٦.

[٧]- سورة الأنبياء، الآية ٢٢، وغيرها.

[٨]- سورة البقرة، الآية ٢٥٥.

[٩]- سورة الأعراف، الآية ١٢٢؛ سورة الشعراء الآية ٤٨.

[١٠]- سورة النمل، الآية ٩١.

[١١]- سورة سبأ، الآية ١٥.

[١٢]- سورة قريش، الآية ٣.

ولعلّ أغرب استعمال للفظة «رَبّ» في القرآن من وجهة نظر توحيديّة هي: ﴿رَبُّ الشِّعْرَىٰ[١]﴾. لماذا وُصف الإله الواحد للكون كلّه أنّه ربّ الشعرى بشكل خاصّ بدلاً من وصفه بربّ الشمس والقمر وكلّ النجوم؟ إنّ هذا التحديد الدقيق يبدو غير مبرّر، إن لم نقل إنّه ينطوي على كفر، وقد يشير إلى استعمال وثنيّ جاهليّ. يمكن أن يكون القرآن، في هذه الحالات وغيرها، وبدون أن يلتفت، يديم تقليدًا جاهليًّا في الخطاب الدينيّ؛ بل قد يكون استخدامًا واعيًا وجدليًّا لخطاب دينيّ ما عبرّ استخدام المصطلحات الوثنيّة من أجل مجادلتهم. إنّ الإله التوراتيّ هو ربّ كلّ تلك المجالات في الكون التي نصّب عليها الوثنيّون مجموعة من الأرباب الأقلّ شأناً. هم مخطئون، فأرباب الشعرى والقمر والشمس والبحر والجبال، وإلخ؛ هم في الحقيقة إله واحد.

إنّ لفظة «رَبّ» أو «أرباب» باللغة العربيّة موازية بشكل ما للفظة «بعل» أو «بعاليم»[٢] والتي وردت في التوراة والديانتَين الأغاريتيّة والفينيقيّة، وكانت تعني لفظة «بعل» أساسًا -كما هي حال «رَبّ»- «المولى» أو «المالك» أو «الصاحب»[٣] أو «السيّد». وعلى ما يبدو، لم تكن تشير هذه اللفظة إلى أكثر الآلهة شهرةً من بين الآلهة الفينيقيّين، أو إلى إله العواصف وابن أو حفيد الإله الأكبر «إِل» فحسب، بل تشير إلى عدد مختلف من الآلهة، منها المحلّيّة ومنها المتخصّصة، وعادةً ما يرد اللفظ مركّبًا - كما في كلمة «رَبّ» العربيّة»: بعل صور[٤]، بعل حرّان[٥]، بعل الرقص، بعل الجنّة، وإلخ. إنّ بعض آثار هذا الاستخدام الوثنيّ موجود في بعض فقرات التوراة والتي تذكر -على سبيل المثال- أنّ الإسرائيليّين تركوا عبادة «يهوه»[٦] لعبادة «بعل وعشتروت»[٧].

---

[١]- سورة النجم، الآية ٤٩.

[٢]- إحدى صيغ الجمع في اللغة العبريّة على وزن «فعاليم».

[٣]- الصاحب بالمعنى المرادف للمالك.

[٤]- صُوْر هي مدينة بحريّة لبنانيّة تقع على شاطئ البحر الأبيض المتوسّط.

[٥]- حرّان مدينة قديمة في بلاد ما بين النهرين تقع حاليًّا جنوب شرق تركيا عند منبع نهر البليخ أحد روافد نهر الفرات، ذُكرت في التوراة على أنّها المدينة التي استقرّ فيها النبيّ إبراهيم (ع) بعد هجرته من أور. (مترجم عن موقع: https://www.universalis.fr/encyclopedie/harran).

[٦]- يهوَه هو اله إسرائيل والإسرائيليّين. (مترجم عن موقع موسوعة بريتانيكا، مادّة «Jehovah»).

[٧]- كما ورد في التوراة، سفر القضاة، الإصحاح ٢: (١١) وفعل بنو إسرائيل الشرّ في عينَي الربّ وعبدوا البعاليم (١٢)

وردت لفظة «رَبّ» بشكل بارز في المعوّذتين (سورتا الفلق والناس). إنّ التشابه البنيويّ الموجود بين هاتَين السورتَين لا يرجّح أنّهما متقاربتان بشدّة فحسب، بل إنّهما تنحدران من نوع خطاب دينيّ جاهليّ مشترك. تحتوي المعوّذتان على العناصر البنيويّة التالية:

١. «أعوذ»،

٢. برَبّ كذا - وهنا إشارة إلى الربّ الذي يُطلب منه المساعدة عبر إعمال قدرته على المجال كذا.

٣. من شرّ كذا - في إشارة إلى نوع أو أنواع الأخطار المراد دفعها.

في هذه الحالات، الأرباب المدعوّة هم: ربّ الفلق وربّ الناس. ولكن، يمكن الاعتقاد وفقًا للاستعمال الوثنيّ الجاهليّ أنّ الآلهة أو الإلهات المدعوّة كانت لها قدرات على صلة وثيقة بالمجالات المحدّدة والأخطار المذكورة في المعوّذتين.

القرآن وأعراف التنبّؤات اليونانيّة القديمة والفأل البابليّ

إنّ الخصائص التي ذُكرت أعلاه تفيد أنّ ثمّة بقايا للتقاليد الدينيّة الجاهليّة في النصّ القرآنيّ. إنّ دراسة غيرها من التقاليد التنبّؤيّة، كتلك التي لليونانيّين والبابليّين، من شأنه أن يقدّم المزيد من الرؤى للمقارنة. وهذا مفيد جدًا لأنّ المتون التنبؤيّة المتبقيّة من التقاليد ما قبل الإسلام عددها قليل جدًّا بالمقارنة. ولكن بعض الصعوبات نفسها تحدث عند دراسة النصوص التنبّؤيّة اليونانيّة كوجود نصوص مزوّرة وتهكّميّة. بالرغم من ذلك، لقد جُمعت ودُرست النصوص التنبؤيّة اليونانيّة بعناية أكبر، وبالتالي، وُضعت لائحة بأنواع الأسئلة المطروحة في التنبّؤات شبه التاريخيّة:

١. هل ينبغي أن أفعل كذا؟

٢. كيف أفعل كذا؟

وتركوا الربّ إله آبائهم الذي أخرجهم من أرض مصر وساروا وراء آلهة أخرى من آلهة الشعوب الذين حولهم وسجدوا لها وأغاظوا الربّ. (١٣) تركوا الربّ وعبدوا البعل وعشتاروت.

٣. كيف يمكن لي أن أصبح والدًا؟

٤. ما الذي عليّ فعله؟

٥. ما الذي يمكن أن أفعله أو أقوله لأرضي الآلهة؟

٦. من أو ماذا تسبّب بـ«كذا»؟

٧. من كان الوالدان؟

٨. من أو ماذا ينبغي أن نختار؟

٩. أين يجب أن أذهب أو أبحث أو أستقرّ؟

١٠. هل سأنجح؟

١١. ما مدى صدقيّة كذا؟

١٢. هل من الأفضل أن أفعل كذا؟

١٣. لأيّ إله يجب أن أقدّم القربان؟

ليست هذه الأسئلة بالضرورة متطابقة مع تلك التي كانت تُطرح على كهنة الجزيرة العربيّة ما قبل الإسلام، ولكن يمكن لهذه القائمة أن تكون دليلاً موجِّهًا في دراسات مستقبليّة. كذلك، بالنسبة إلى نصوص الفأل البابليّ، فقد حُفظت بأعداد كبيرة، ويوجد مجموعة كبيرة للمقارنة.

توجد اختلافات كبيرة بين بنية التنبّؤات اليونانيّة وبين النصوص التنبّؤيّة القرآنيّة. كلا النوعَين يتمتّع بشكل شعريّ تقليديّ، فقد صيغت النصوص اليونانيّة في أبيات شعريّة ذات تفاعيل سداسيّة عدديّة -وهي تختلف اختلافًا ملحوظًا عن السجع- وعادةً ما تُسمّى بالنثر المقفّى[١]، ولكنّه في جوهره نوع من أنواع الشعر الذي يُشدَّد على بعضه عند إلقائه[٢]، وهو ما صيغت فيه العبارات التنبّؤيّة القرآنيّة والجاهليّة.

[١]- أو النثر المقفّى أي ذو القافية.

[٢]- Accent poetry، لا يوجد مصطلح عربيّ يقابله، لذلك وضعنا شرحًا وجيزًا مكانه.

تستخدم النصوص اليونانيّة عادةً قصائد متوّجَة[١]، ولكنّ ذلك غير موجود في التقليد التنبّؤيّ الجاهليّ والقرآنيّ. قد يكون استُخدم هذا النوع من القصائد من أجل منح القدرة على إعادة ترتيب بعض أبيات الشعر والتي كانت قد خُلطت أو بُعثرت من قبل المتنبّئ من أجل زيادة الغموض في الاستشارة التنبؤيّة.

على الرغم من هذه الاختلافات، إلا أنّ إجراء دراسة مقارنة للنصوص اليونانيّة مفيد في تفسير النصوص القرآنيّة. مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ وظيفة المتنبّئين اليونانيّين وكهنة ما قبل الإسلام كانت متشابهة إلى حدّ بعيد، وأنّ عباراتهم تشترك في بعض السمات البنيويّة، وأنّ تحديد الميّزات المشتركة والمتداخلة -بالإضافة إلى المتناقضات الملحوظة بين المجموعتين- من شأنه أن يمنحنا نظرةً عن كثب في النصوص التنبّؤيّة القرآنيّة. تتألّف النصوص التنبّؤيّة اليونانيّة من ستّة أجزاء رئيسيّة، عادةً ما تأتي على الشكل التالي، مع أنّ بعض هذه النصوص لم يشتمل على الأجزاء الستّة:

بنية النصوص التنبّؤيّة اليونانيّة

١. السلام على السائل.

٢. إعادة صياغة السؤال.

٣. إظهار التسلّط على الغيب.

٤. الشرط السابق للحدث.

٥. الرسالة.

٦. الشرح.

إنّ الفحص الدقيق في النصوص التنبؤيّة في القرآن في ضوء هذه السمات البنيويّة تقدّم نتائج مقارِنة واضحة. إنّ القسمَين الأوّلَين -أي السلام على السائل وإعادة صياغة السؤال- في الغالب غير موجودَين في القرآن. يوجد سؤال مشابه في سورة

[١]- المتوّجة هي القصيدة ذات ترتيب خاصّ تشكّل فيها الحروف الأولى لأحد المصراعين أو كليهما كلامًا مفهومًا.

النبأ، والتي تبدأ بـ: ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ عَنِ النَّبَإِ الْعَظِيمِ﴾[١]، إلا أنّه استثناء.

يمكن ملاحظة شكل موازيّ مشابه في القسم الرابع (الشرط السابق للحدث)، والذي يسبق مباشرة القسم الخامس (الرسالة الأصليّة)، وهما يشكّلان معًا جملة شرطيّة. وقد برز الشرط السابق للحدث على أنّه سمة بنيويّة مهمّة في الأسلوب القرآنيّ، فقد سمّاها بِل[٢] وواط[٣] وولش بفقرات «إذا»، بينما سمّاها نورث «مجموعات إذا». ربمّا من الأفضل تسميتها بـ«مجموعات الشرط السابق للأحداث»، والتي غالبًا ما تأخذ شكل: إذا حصل كذا يومئذٍ يحصل كذا، كذلك ورد شكل: يومَ يحصل كذا. وردت غالبًا على شكل سلسلة، حيث ترد أوّلاً أداة الشرط على نحو متعدّد وتنتهي بجواب شرط واحد تُذكَر فيه الرسالة أو تشير إلى حدث مستقبليّ. إنّ الآيات الأولى لسورة التكوير هي المثال الأبرز لهذه البنية:

﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ وَإِذَا الْجَحِيمُ سُعِّرَتْ وَإِذَا الْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا أَحْضَرَتْ﴾[٤].

في النصوص التنبؤيّة اليونانيّة، يبدأ شرط الفقرات المشابهة عادةً بعبارة «آل أوبوتان»[٥] أو «آل أوتان»، والتي تعني «ولكن عندما...» والتي ترمز إلى الشرط السابق. أمّا الرسالة الأصليّة تبدأ بعبارة «كي توتي»، أو «توتي ذي»، أو «كي توتي ذي»[٦]، والتي تعني «عندئذٍ» و«حينها». وفي ما يلي بعض الأمثلة:

- ولكن عندما (آل أوبوتان) يقفز الكلبيّ[٧] ذو الأسماء المتعدّدة في النار

[١]- سورة النبأ، الآيتان ١ و٢.

[2]- Richard Bell.

[3]- William Montgomery Watt.

[٤]- سورة التكوير، الآيات ١-١٤.

[٥]- تُكتب باللغة اليونانيّة: Αλλά όταν.

[٦]- تُكتب باللغة اليونانيّة: και τότε, τότε δε, και τότε δε.

[٧]- اسم يُطلق على من يتّبع مذهب فلسفيّ يسمّى بـ«الكلبيّة».

العظيمة، محرَّضًا من إرينيس[١] المجيدة، حينها (ذي توتي) كلّ الكلاب المتثعلبة التي كانت تتّبعه ستلقى المصير نفسه للذئب الراحل.

- ولكن عندما (آل أوتان) يصبح بغلٌ مَلكَ ميديا[٢]، عندها (كي توتي) أهرب إلى هرموس[٣] ولا تبقى مكانك ولا تخجل من أن تكون جباناً.

- ولكن عندما (آل أوبوتان) يوقد بروتوس[٤]، وهو أفضل الكلبيّين، نارًا في معبد زيوس[٥]، ويقفز في اللهب ويصعد إلى أعلى أوليمبوس[٦]، عندئذٍ (ذي توتي) آمُرُ جميع الرجال الذين يأكلون من ثمار الأرض أن يكرّموا أعظم الأبطال، المتجوّل في الليل، المتوّج إلى جانب هيفيستوس[٧] والرَّبّ هرقل[٨].

إنّ التشابه المدهش بين هذه العبارات من النصوص اليونانيّة والنصوص القرآنيّة تفيد بأنّه من المحتمل أن تكون النصوص القرآنيّة اعتمدت على أعراف بنيويّة لنصّ تنبّؤيّ أقدم منها. بالتأكيد، إنّ الشرط السابق موجود في تقاليد أخرى، كما في عمل شيكسبير «ماكبث[٩]»، على سبيل المثال، حيث ورد الشرط السابق في صعود بيرنام

---

[١]- اسم لإحدى آلهة الانتقام في العقيدة اليونانيّة القديمة. (مترجم عن موقع موسوعة بريتانيكا:

https://www.britannica.com/topic/Furies).

[٢]- اسم لمملكة تواجدت على أرض إيران المعاصرة في القرن السادس قبل الميلاد. (مترجم عن موقع موسوعة بريتانيكا: https://www.britannica.com/place/Media-ancient-region-Iran).

[٣]- اسم يونانيّ قديم لنهر غديز في تركيا. (مترجم عن موقع موسوعة بريتانيكا: https://www.britannica.com/place/Manisa-Turkey).

[٤]- هو ربٌّ بحرٍ بدائيٍّ في الأساطير اليونانيّة أو إله للأنهار والمسطّحات المائيّة المُحيطيّة، كان يمتلك موهبة التنبّؤ (عبود، حنا، موسوعة الأساطير العالميّة، ص ٦٨٥ دار الحوار، اللاذقية، ٢٠١٨ م).

[٥]- إله السماء والبرق، والرعد، والقانون، والنظام، والعدالة، وهو ملك الآلهة لدى اليونانيّين القدامى. (مترجم عن موقع موسوعة بريتانيكا: https://www.britannica.com/topic/Zeus).

[٦]- اسم لجبل في اليونان، كان يعتقد اليونانيّون القدامى أنّ آلهتهم كانت تعيش فوق هذا الجبل. (مترجم عن موقوع موسوعة بريتانيكا: https://www.britannica.com/place/Mount-Olympus-mountain-Greece.

[٧]- إله النار في الأساطير اليونانيّة، وهو ابن زيوس. (مترجم عن موقع موسوعة بريتانيكا:

https://www.britannica.com/topic/Hephaestus.

[٨]- من أشهر الأبطال في الأساطير اليونانيّة، وهم ابن زيوس. (مترجم عن موقع موسوعة بريتانيكا:

https://www.britannica.com/topic/Herakles.

[٩]- مسرحيّة شهيرة من تأليف شيكسبير.

وود إلى جبل دونسينان[١].

كانت النصوص الفأليّة نوعًا أدبيًّا متطوّرًا جدًّا في الشرق الأدنى القديم، بل هي من الأهمّ والأكثر انتشارًا. فقد كرّس البابليّون وورثتهم كمًّا كبيراً من طاقاتهم وإبداعاتهم لعلم الفأل والتنجيم وغيرهما. وقد جمعوا فهارس أو مجموعات كبيرة من النصوص الفأليّة كسلسلة النصوص الفأليّة التنجيميّة المستخدمة على نطاق واسع باسم «إنوما أنو إنليل»[٢] والتي اكتُشفت في مكتبة الملك الآشوريّ آشوربانيال (٦٨٥-٦٢٧ قبل الميلاد) منقوشةً على ٥٦ لوحًا طينيًّا يعود تاريخها إلى زمن الحكّام البابليّين الأوائل (١٨٠٠-١٥٠٠ قبل الميلاد)، وقد نُسخت ونُقلت عبر قرون عديدة، بل عبر آلاف السنين. كما ويوجد مجموعة شهيرة أخرى نُقلت عبر العديد من القرون موجودة بالعشرات على شكل نسخ مجزّأة خاصّة بالطوالع الأرضيّة اسمها: «إذا ما وُجدت مدينة على مرتفع»[٣]، تحوي على ما يزيد عن ١٦٠٠ فأل. كما وخُصِّصت مجموعات أخرى لطوالع أخذت من بعض الأحشاء، خصوصًا الرئتَين، مضافًا إلى الكبد وغيرها من الأعضاء. كما وخُصّصت غيرها بولادات لمخلوقات غريبة، بشريّة وحيوانيّة. بشكل عامّ، كلّ هذه الطوالع أتت على شكل جمل شرطيّة شبيهة بالنصوص التنبّؤيّة اليونانيّة والقرآنية التي نوقشت أعلاه: إذا حدث أو لوحظ كذا، سيحصل كذا. يمكن مشاهدة هذا البناء نفسه في نصوص قانونيّة مثل شريعة حامورابي حيث تبدأ العديد من القوانين الفرديّة بـ«إذا فعل رجل نبيل...»[٤]، وقد استُخدمت في هذه الطوالع لغة قانونيّة.

إنّ الفهارس الكبيرة للطوالع عادةً ما يتمّ ترتيبها بشكل منظّم حسب موضوع الشرط السابق، فطوالع التنجيم -التي تخصّ القمر والشمس والزهرة وإلخ- تظهر في أقسام مستقلّة. كما في «إذا ما وُجدت مدينة على مرتفع»، فإنّ كلّ الطوالع التي تختصّ بالأفاعي موجودة في قسم خاصّ، وتلك التي تختصّ بالسحالي في قسم آخر، وتلك

[١]- بيرنام وود منطقة مشجّرة في اسكتلندا ورد ذكرها في مسرحيّة ماكبيث، وماكبيث قائد عسكريّ قيل له من قبل كائن ماورائيّ إنّه إن صَعَدت أخشاب بيرنام إلى أعلى جبل دونسينان فإنّ جيشك سوف يُهزم.

[٢]- وتعني: «في أيّام الآلهة أنو وإنليل»، وهي مجموعة من الألوح الطينيّة يبلغ عددها السبعين تقريبًا تحتوي بشكل رئيس على مجموعة واسعة من الحوادث السماويّة والجوّيّة بمصطلحات ترتبط بالملك والدولة. (Koch-West-enholz, Ulla, Mesopotamian Astrology، Museum Tusculanum Press، ص٧٨، الدنمارك، ١٩٩٥م).

[٣]- اسمها باللغة البابليّة: Šumma Alu ina Mele Šakin

[4]- Šumma awilum.

التي تختصّ بالنمل في قسم مختلف، وهكذا. إنّ الفأل التالي موجود في «إنوما أنو إنليل»: «إذا كُسف القمر في الشهر السابع في اليوم الواحد والعشرين، فإنّهم سيأخذون الأمير المتوّج من قصره مقيّدًا». وفيما يلي بعض الأمثلة من المجموعة المسمّاة: «إذا ما وُجدت مدينة على مرتفع»:

إذا ماتت أفعى أمام رجل، فإنّه سيشاهد سقوط خصمه.

إذا قفزت أفعى أمام رجل، فإنّه سيقتل عدوّه.

إذا وقفت أفعى مستقيمةً أمام رجل، نصرٌ وغنائم.

إذا دارت أفعى حول رجل، سيل سيصيب الأرض.

إذا زحفت أفعى مسرعةً أمام رجل، تَحَقّقُ أمنيّة.

إذا التَوَت أفعى أمام رجل، ارتباك.

إذا مرّت أفعى فوق رجل، فإنّ الفتنة ستتبعه عن كثب.

إذا تجدّلت أفعى أمام رجل، فإنّه سيواجه المشاكل.

تبدأ الشروط المسبقة للطوالع البابليّة عادةً بـ «إذا» ولكنّها لا تستخدم أيّ أداة معيّنة في جواب الشرط. وهذا فرق بينها وبين النصوص اليونانيّة والقرآنيّة حيث استُخدمت فيها الأدوات في أجوبة الشرط. إنّ أعدادًا كبيرة من الطوالع الموجودة في المجموعات البابليّة تشبه الأسلوب القرآنيّ إلى حدّ ما، حيث وردت عدّة شروط سابقة في سلسلة، إلا أنّ أغلب الطوالع البابليّة تتألّف من شرط سابق واحد وجواب شرط واحد، بخلاف عدّة شروط مسبقة مؤدّية إلى جواب واحد، كما في بداية سورة التكوير (من الآية ١ إلى ١٤) المذكورة آنفًا. تتألّف بعض الطوالع البابليّة من عدّة شروط مسبقة مدمجة تؤدّي إلى جواب شرط واحد، كما في الطالع الكبديّ التالي: «إذا وُجد سلاح في الجنب الأيسر من الرئة وكان السلاح يشير إلى الأعلى، وكانت الرئتان منخفضتين ومشقوقة على اليسار، وكان شكل أسفل (الكبد) السليم سلاحًا ومشيرًا إلى الأسفل: يحسن القيام بحملة (عسكريّة) أو الاستيلاء على مدينة/ المريض

سوف يموت». ولكن في أمثال هذه الموارد، لم تتكرّر أداة الشرط الافتتاحيّة، بخلاف أداة «إذا» القرآنيّة التي أتت مكرّرة.

إنّ الإشارة المتكرّرة للأجرام السماويّة والحيوانات في الطوالع البابليّة تثير نقطة مهمّة. إنّ القَسَم بالشمس والقمر والنجوم الذي يظهر كثيراً في أقسام النصوص التنبّؤيّة الجاهليّة والقرآنيّة، إضافةً إلى الأقسام بالحيوانات في التنبّؤات الجاهليّة، قد تكون نتاجًا للعلامات المستخدمة للكهانة. على سبيل المثال، يُنسب للكاهن اليمنيّ سطيح (ربيع بن ربيعة بن مسعود) أنّه قام بالتنبّؤ التالي لشرح منام ملك اليمن ربيعة بن نصر:

«أحلف بما بين الحرّتين من حنش

لتهبطنّ أرضكم الحبش

فليملكنّ ما بين أبينَ إلى جُرَش».

قد نستنتج أنّ القَسَم في هذه الحالة وغيرها من الحالات نشأ من تقليد كهانيّ ما، وليس مجرّد قسم لتأكيد صراحة المتكلّم أو مصداقيّة الرسالة. في هذه الحالة، وعبر إجراء عمليّة مقارنة منطقيّة، قد يكون ذكر الحنش في منطقة من الساحل علامةً من الكاهن على أنّ الأرض سيجتاحها الجيش الحبشيّ الغازي. كذلك، يمكن أن يكون القَسَم بالثعلب أو الغراب يدلّ أساسًا على الحيوان أو الطائر الذي رآه المتنبّئ وبُني عليه التنبّؤ. إنّ الأقسام التي امتاز بها خطاب الكهنة والتي تبدأ بها العديد من النصوص التنبّؤيّة القرآنيّة قد تكون نشأت من إشارات نمطيّة للعلامات التي يراها الكاهن الذي يأخذ الطوالع من الظواهر الطبيعيّة.

إنّ النصوص التنبّؤيّة اليونانيّة والقرآنيّة متشابهة من جهة ضرب الأمثال، فكلاهما يستخدم أساليب مشابهة لإيجاد الإبهام والغموض، وأهمّها استخدام كلمات غامضة أو غريبة. في النصوص اليونانيّة، هذه الكلمات عبارة عن حيوانات ترمز إلى بعض الأشخاص من دون كشف هويّاتهم بشكل مباشر:

ولكن عندما يقفز الكلبيّ ذو الأسماء المتعدّدة في النار العظيمة، محرَّضًا من

إرينيس المجيدة، حينها (ذي توتي) كلّ الكلاب المتثعلبة التي كانت تتّبعه ستلقى المصير نفسه للذئب الراحل.

إنّ النصوص التنبّؤيّة الجاهليّة كثيراً ما أقسمت بالحيوانات أو ذكرتها، كما في تكهّن سطيح لربيعة بن نصر المذكورة آنفًا حيث ورد فيها ذكر للأفاعي، وأيضًا في العبارات المنسوبة إلى مسيلمة ذُكر الثعلب، والضفدع، والفيل. إنّ هذه الميزة الموجودة في النصوص التنبّؤيّة الجاهليّة تُشبه الاستخدامات اليونانيّة إلا أنّها أُهملَت بشكل كبير في القرآن. وعلى ما يبدو فإنّ الأقسام الافتتاحيّة في سورة العاديات -والتي تشير إلى الخيل على الأرجح- هي مجرّد استثناء. بيد أنّ العبارات الافتتاحيّة للعديد من السور التي ورد فيها قَسَم بأسماء على صيغة الجمع المؤنّث السالم توحي بأنّ هذا كان نوعًا تقليديًّا للقَسَم في النصوص التنبّؤيّة الجاهليّة، كما في الآيات التالية:

﴿وَالصَّافّاتِ صَفًّا فَالزّاجِرَاتِ زَجْرًا فَالتّالِيَاتِ ذِكْرًا﴾[١].

﴿وَالذّارِيَاتِ ذَرْوًا فَالْحَامِلَاتِ وِقْرًا فَالْجَارِيَاتِ يُسْرًا فَالْمُقَسِّمَاتِ أَمْرًا﴾[٢].

﴿وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا فَالْعَاصِفَاتِ عَصْفًا وَالنّاشِرَاتِ نَشْرًا فَالْفَارِقَاتِ فَرْقًا﴾[٣].

﴿وَالنّازِعَاتِ غَرْقًا وَالنّاشِطَاتِ نَشْطًا وَالسّابِحَاتِ سَبْحًا فَالسّابِقَاتِ سَبْقًا فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾[٤].

﴿وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا فَأَثَرْنَ بِهِ نَقْعًا فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا﴾[٥].

يبقى هذا التقليد بالخصوص غير مفهوم، ولكن يمكن القول إنّ مثل هذه الأقسام تشير بشكل أساسيّ إلى بعض الحيوانات أو الأرواح.

إنّ القصص القرآنيّ والنصوص ما قبل الإسلام، من بينها التنبّؤيّة منها، قد مرّت عبر

[١]- سورة الصافّات، الآيات ١-٣.

[٢]- سورة الذاريات، الآيات ١-٤.

[٣]- سورة المرسلات، الآيات ١-٤.

[٤]- سورة النازعات، الآيات ١-٥.

[٥]- سورة العاديات، الآيات ١-٥.

مصفاة إيديولوجيّة، ومن المهمّ معرفة ما هي الأمور التي قد تغيّرت جراء هذا الأمر. من الملفت للنظر الغياب النسبيّ لذكر الحيوانات بالمقارنة مع الأقسام المزعومة ما قبل الإسلام. إضافةً إلى ذلك، إذا ما نظرنا إلى النصوص اليونانيّة وغيرها من النصوص السابقة على الإسلام، نلاحظ أن ثمّة تحوّلاً واضحًا نحو الكلام عن نهاية العالَم، فكلّ النصوص التنبّؤيّة القرآنيّة تقريبًا تتحدّث عن النهاية الكارثيّة للعالَم وعن يوم القيامة ويوم الحساب. نعم، ما ورد في سورة الروم هو من الاستثناءات القليلة، حيث ذُكر نصر مستقبليّ للروم ﴿فِي بِضْعِ سِنِينَ[١]﴾. وكما هو الحال مع القصص القرآنيّ في النصوص التنبّؤيّة، عادةً لا تُذكر أسماء الأعلام ولا أماكن ولا أشخاص معيّنون ولا تواريخ أو أزمنة دقيقة. بينما ذُكر في كلّ من النصوص اليونانيّة والجاهليّة كنصوص شق وسطيح، أسماء أعلام وأعداد محدّدة من السنين، وغيرها من التفاصيل المشابهة التي لا نجدها في النصوص القرآنيّة.

إنّ من الأمور المهمّة في النصوص التنبّؤيّة القرآنيّة هو إظهار التسلّط على الغيب، وهو القسم الثالث من العناصر الرئيسيّة الستّة للتنبّؤات اليونانيّة التي ذكرها فونتنروز[٢]. على الرغم من أنّ عمل هذا العنصر الثالث شبيه بعمله في النصوص اليونانيّة إلا أنّ عمل التقاليد المصاحبة له أقلّ وضوحًا. إنّ العبارات اليونانيّة لإظهار التسلّط على الغيب تشير إلى الإله الذي يتكلّم أو إلى معبده، أو غيرها من العناوين التي على صلة بالمعبد أو بالرائي. على سبيل المثال، في النصّ التالي يرد ذكر أبولو[٣]، والـ«أديتون» وهو المكان المخصوص في المعبد للكاهن، والنصب ثلاثيّ القوائم الذي يُستخدم في طقوس العرافة: «انظُرْ أيها الأثينيّ، طريق العرّافين الذي أقامه أبولو من الأديتون عبر نصبه المحترم». تذكر النبؤات السيبيليّة[٤] أحيانًا اسم الكاهن واسم أبيه لإظهار

---

[١]- سورة الروم، الآية ٤.

[2]- Fontenrose.

[٣]- حسب ما كان يعتقده الإغريق، أبولو من أعظم الآلهة لديهم، فهو إله الشمس، إله الموسيقى، إله الرماية (وليس إله الحرب)، إله الشعر، إله الرسم، إله النبوءة، إله الوباء والشفاء، إله العناية بالحيوان، إله التألق، إله الحراثة. يملك جمالاً ورجولة خالدة. (مترجم عن موقوع موسوعة بريتانيكا:

(https://www.britannica.com/topic/Apollo-Greek-mythology).

[٤]- نبؤات منسوبة إلى العرّافة اليونانية سيبيل.

التسلّط، وعادةً تشير إلى أنّ سيبيل[١] وُلدت في عصر بدء الخلق وأنّ عمرها مديد. يمكن التعرّف على العديد من الخصائص التقليديّة المختلفة في النصوص التنبّؤيّة القرآنيّة والتي تعلب دور إظهار التسلّط على الغيب. لعلّ الأقسام الواردة في بدايات السور هي الأمثلة الأبرز على ذلك، كما يوجد غيرها كعبارة «وما أدراك» التي سبق ذكرها، والحروف المقطّعة، والإشارات إلى الكتاب الذي يُقدَّم على أنّه المصدر الأساسيّ للنبؤات. ومن الجدير ذكره أنّ جميعها وردت في بدايات نصوص تنبّؤيّة، غالبًا في بدايات السور، إلا أنّ هناك بعض الاستثناءات:

﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ وَمَا لَا تُبْصِرُونَ﴾[٢].

﴿فَلَا أُقْسِمُ بِالشَّفَقِ وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ وَالْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ﴾[٣].

﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ﴾[٤].

في هذه الآيات وردت ضمن سلسلة أقسام في وسط السورة، وفي سورة القارعة حيث وردت عبارة «ما أدراك» مرّةً ثانية في نهاية السورة، إلا أنّ هذه الاستثناءات نادرة نسبيًّا. إنّ مكان وضع هذه الخصائص مرتبط بعدم وجود كلٍّ من السلام على السائل والسؤال الأساس؛ لذلك، عادةً ما يرد إظهار التسلّط على الغيب أوّلًا.

إضافةً إلى ذلك، تأتي هذه الأنواع الأربعة من إظهار التسلّط على الغيب بشكل تركيبيّ. وقد لوحظ أنّ الحروف المقطّعة عادةً ما يليها إشارات إلى الكتاب. كما ويؤتى غالبًا بقَسَمٍ مع الحروف المقطّعة وذكر الكتاب، كما في:

﴿قٓ وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ﴾[٥].

---

[١]- عرّافة يونانيّة قديمة. (مترجم عن موقع موسوعة بريتانيكا:

https://www.britannica.com/topic/Sibyl-Greek-legendary-figure).

[٢]- سورة الحاقّة، الآيتان ٣٨-٣٩.

[٣]- سورة الانشقاق، الآيات ١٦-١٩.

[٤]- سورة الطارق، الآيتان ١١-١٢.

[٥]- سورة ق، الآية ١.

﴿نٓ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾[١].

﴿حم وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾[٢].

إنّ مثل هذه التركيبات توحي وكأنّ وظائف هذه الخصائص البنيويّة مرتبطة بعضها ببعض وأنّها متداخلة فيما بينها.

الحروف المقطّعة

من الواضح أنّ الأقسام تعود إلى تقليد كهنيّ جاهليّ، إلا أنّه على ما يبدو أنّ الحروف المقطّعة لا تعود إلى ذلك، ومن الممكن أنّها نشأت مع القرآن نفسه ورسالة النبيّ محمّد. ولعلّ أفضل بحث نقديّ حول هذا الموضوع قام به ولش في مقالة حول القرآن في الإصدار الثاني لـ«موسوعة الإسلام». توصّل ولش إلى نتيجة أنّ الحروف المقطّعة هي جزء من النصّ الأصليّ، وأنّها بنحوٍ ما ترمز إلى الأبجديّة العربيّة -وليست الحروف الأولى لبعض الكلمات ولا اختصارات لبعض الأسماء أو الكلمات-، واستنتج أيضًا أنّها مرتبطة بالكتاب -حيث إنّه يرد ذكر الكتاب في أغلب الحالات في المتن مباشرةً بعد الحروف المقطّعة-، وأنّه من المقصود أن يكون لها قوافٍ أو تقديم نمط السجع للآيات اللاحقة.

يمكن البناء على رأي ولش ودعمه عبر التأكيد على أنّ الحروف المقطّعة هي لإظهار التسلّط على الغيب. يراد لهذه الحروف أن تكون لغزًا، فإنّها تُثبّت التسلّط على الغيب في النصّ عبر تقديم كتابات أو أبجديّة بدلاً من كلمات معيّنة، وبالتالي تشير إلى نصّ مقدّس موجود في بُعدٍ آخر يؤخذ منه الوحي. بينما يركّز ولش على السجع في كلامه، أودّ أن أضيف إلى هذا الموضوع أيضًا أنّ في أغلب الحالات، لا تسجع الحروف المقطّعة مع الآيات اللاحقة فحسب، بل تؤسّس لإيقاع يستمرّ فيما بعد أو يُعدَّل بشكل تدريجيّ. إنّ هذه الصلة بين القافية والإيقاع يمكن ملاحظتها في إحدى شعارات المعارك ونداءاتها حسب ما ورد كـ «حم لا يُنصرون»، وقد ناقشها ألان

[١]- سورة ن، الآية ١.

[٢]- سورة الزخرف، الآيتان ١-٢؛ سورة الدخان، الآيتان ١-٢.

جونز. لم يشر جونز إلى أنّ عبارة حم على قافية لا يُنصرون، وأنّ العبارتين متوازيتان حسب قياس السجع، حيث مدّ كلّ قافية يساوي حركتَين.

أظهرت مقالة لـ «كيفين ماسيه» نُشرت عام ١٩٩٦ أنّ ترتيب الأحرف الوارد في التركيبات ليس اعتباطيًّا. يبدو أنّ ثمّة ترتيبًا عامًّا للأحرف والذي منه تُحدّد التركيبات، فكلّ حرف يسبق بعض الأحرف ولا يسبق البقيّة، والعكس صحيح. ولكنّني أعتقد أنّ ماسيه عبرّ بشكل خاطئ عن النتائج التي توصّل إليها من ملاحظته الدقيقة. يذكر أنّ هناك احتمال أن تكون الأحرف ترمز إلى كلمات أو جمل، ولكنّه يردّ هذا الاحتمال فيما بعد، متبنّيًا آراء أكثر قِدمًا حول الحروف المقطّعة -كرأي نولدك في كتابه المنشور ١٨٦٠ «تاريخ القرآن»[١]- أنّها الأحرف الأولى أو رموز للصحابة الأوائل الذين كانوا يمتلكون نسخ القرآن التي منها جُمع مصحف عثمان. برأي ماسيه، ترمز الأحرف المرتّبة إلى شيءٍ يشبه الأداة النقديّة[٢] لكلّ سورة تدلّ على النسخ التي اعتَمَد عليها النصّ، وقد يكون اعتبار الترتيب ضروريًّا؛ لأنّ بعض النُسخ تُعتبر أكثر وثاقةً من غيرها. ولكنّني -كما قال ولش- أميل إلى القول بأنّ الأحرف ترمز إلى الأبجديّة، وكونها مرتّبة بطريقة منظّمة -كما استنتج ماسيه- يؤيّد هذه النظريّة. إنّ الترتيب البارز في سلسلة الحروف يشبه ترتيب أبجديّة أبجد هوّز[٣] -إلا أنّه ليس بالترتيب نفسه تمامًا-، كما ويبدو أنّ اختيار بعض الحروف مرتبط بشكل مباشر ببناء الأبجديّة. من الملفت ملاحظة أنّه لا يظهر بين الحروف المقطّعة أحد من الحروف الأخيرة من الأبجديّة العربيّة المسمّاة الروادف[٤] - ث، خ، ذ، ض، ظ، غ؛ أو «ثَخِذْ ضَظَغْ» حسب الأبجديّة. إنّ حساب احتمال وقوع هذا الأمر هو:

٢٨/٢٢=١٤/١١=٠,٧٨٦٧٦، حيث ٧٦ هو العدد الإجماليّ للحروف المقطّعة،

---

[1]- Geschichte Des Qorans.

[٢]- الأداة النقديّة أو التعليق النقديّ هي معلومات نقديّة من المصادر الأوّليّة ترافق طبعة نصّ ما.

(The Text Encoding Initiative and the Study of Literature» in ‹A Companion to Digital Literary Studies› ed. Susan Schreibman and Ray Siemens. Oxford: Blackwell, 2008, http://www.digitalhumanities.org/companionDLS/).

[٣]- أبْجَد - هَوَّز - حُطّي - كَلَمَن - سَعْفَص - قَرَشَت - ثَخِذ - ضَظَغ.

[٤]- ورد في النصّ «الروافد» والصحيح ما أدرجناه.

فيكون الاحتمال يساوي ١,١×١٠-٨، أي مرة في كلّ ١١ مليار.

إنّ غياب هذه الحروف قد يكون له ثلاثة أسباب. قد يكون نتيجة قاعدة عشوائيّة تقضي بعدم وجود أحرف ذات نقاط، ولكن ثمّة استثناء لهذه القاعدة، وهي في حرف الياء ﴿**كهيعص**﴾ [١]و﴿**يس**﴾[٢]. وقد طرح ولش قاعدة مشابهة كالتالي: «ثمّة حقيقة مدهشة لا يمكن أن تكون مجرّد صدفة، وهي أنّ الحروف المقطّعة تمثّل كلّ حرف صامت[٣] في اللغة العربيّة، وكلّ شكل يحدث لمرّة واحدة فقط لكلّ حرف». بالمقابل، يمكن أن يكون المراد لهذه الحروف أن تمثّل نسخة قديمة للأبجديّة العربيّة التي لم تكن ترى أيّ ميزة للحروف الستّة الأخيرة في الأبجديّة (الروادف). وهذا منسجم مع سمة موجودة في الأسلوب القرآنيّ والتي غالبًا ما تُهمل، وهي أنّ لغة القرآن كانت تبدو قديمة للمستمعين الأصليّين، وهو ما قد يُفهم من تصنيف القرآن بـ: ﴿**أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ**﴾[٤]. من المحتمل أيضًا أن تكون هذه الحروف ترمز إلى الأبجديّة العبريّة أو الآراميّة التي تتبع ترتيب الـ«الأبجد هوّز» من غير أن تشتمل على الروادف، لا أنّها ترمز إلى الأبجديّة العربيّة بنفسها. إنّ استخدام لغات أخرى يتكرّر كثيراً بغية إظهار التسلّط على الغيب في نصوص أو تقاليد أخرى، كما هو الحال في الأشعار اليونانيّة في الكتب السيبيليّة الرومانيّة، والتنبّؤات الكلدانيّة، والعبارات الآراميّة في النصوص السحريّة[٥] الإسلاميّة، أو تعاويذ السحرة والساحرات في أوروبا في القرون الوسطى. إنّ العبارة السحريّة «أبرا كادبرا»[٦]، مثلاً، مستقاة من العبارة الآراميّة «أفرا كي دافرا»[٧] والتي تعني

---

[١]- سورة مريم، الآية ١.

[٢]- سورة يس، الآية ١.

[٣]- الصوت أو الحرف الصامت: صوت كلام إنسانيّ ينتج بإغلاق كامل أو جزئيّ للسبيل الصوتيّ العلويّ، الذي هو الجزء الواقع فوق الحنجرة من السبيل الصوتيّ، والحروف الصوامت باللغة العربيّة هي جميع الحروف ما عدا الألف والياء والواو، والحركات (الضمة، الفتحة، والكسرة).

[٤]- سورة الأنعام، الآية ٢٥؛ سورة الأنفال، الآية ٣١؛ سورة النحل، الآية ٢٤؛ سورة النور، الآية ٨٣؛ سورة الفرقان، الآية ٥؛ سورة النمل، الآية ٦٨؛ سورة الأحقاف، الآية ١٧؛ سورة القلم، الآية ١٥؛ سورة المطففين، الآية ١٣.

[٥]- أقول: لعلّ المراد بالسحريّة هو التعويذات والأحراز.

[6]- Abracadabra.

[7]- Avra ke davra.

«يجب أن يحدث ما قد قيل». كذلك، عبارة «هوكوس بوكوس»[١] لعلّها تهكّم من القدّاس الإلهيّ للروم الكاثوليك الذي يشتمل على عبارة «هوك است كوربوس»[٢] والتي تعني «هذا هو الجسد»، أو «هوك است إنيم كوربوس ميوم»[٣] والتي تعني «هذا هو جسدي» والتي تُقال تمامًا عند حصول الاستحالة[٤]. على أيّ حال، من الواضح أنّ المراد من الحروف المقطّعة أن ترمز إلى أبجديّة خاصّة أو قديمة على صلة بنصّ قريب من التقليد الإنجيليّ موجود في بُعدٍ ما وراء الطبيعة، وهو أصل الوحي القرآنيّ.

ا	ب	ج	د	ه	و	ز	ح	ط	ي	ك	ل	م	ن	س	ع	ف	ص	ق	ر	ش	ت	ث	خ	ذ	ض	ظ	غ	
ا											ل	م																٦ مرّات
ا											ل								ر									٥ مرّات
ا											ل	م							ر									مرّة واحدة
ا											ل	م					ص											مرّة واحدة
							ح					م																٦ مرّات
								ط						س														مرّة واحدة
									ي					س														مرّة واحدة
الاستثناءات:[5]																												
							ح					م		س	ع			ك										حرف السين في غير موضعها
								ط				م		س														حرف السين في غير موضعها مرّتين
				ه				ط																				حرف الطاء في غير موضعها
				ه					ي	ك					ع		ص											حرف الكاف في غير موضعها

جدول «الحروف المقطّعة بالمقارنة مع أبجديّة أبجود هوز»[٦][٧]

---

[1]- Hocus pocus.

[2]- Hoc est corpus.

[3]- Hoc est enim corpus meum.

[٤]- الاستحالة: اعتقاد لدى الروم الكاثوليك بأنّ الخبز والنبيذ اللذين يقدّمان في القدّاس الإلهيّ يستحيلان إلى دم المسيح. (مترجم عن موقع موسوعة بريتانيكا: https://www.britannica.com/topic/transubstantiation).

[٥]- الحروف بالخط العريض والمسطّر تحتها.

[٦]- يقول كاتب المقال: يوجد ترتيب آخر لهذه الأبجديّة -أبجد حطي كلمن صعفض قرست ثخذ ظغش- في شمال أفريقيا وقد يكون قديمًا ومهملاً، إلا أنّ الفروقات ضئيلة ولا تؤثّر على الاستنتاج الذي توصّلنا إليه هنا.

[٧]- ورد خطأ في ذكر الترتيب الآخر لأبجديّة أبجد هوّز المستخدمة في المغرب، وقد سقط «هوّز» بعد «أبجد» من الترتيب، فاقتضى التصحيح.

من بين الحروف الأربعة والأربعين المركّبة (أي باستثناء الحروف التي وردت منفردة: ن، ص، ق؛ ومع ملاحظة فقط تلك الحروف التي جاءت بعد الحرف الأوّل في التركيب)، يتبيّن أنّ خمسة حروف فقط قد وقعت في غير محلّها حسب ترتيب أبجديّة أبجد هوّز، أي باحتمال ١١,٤٪ من الحالات. يمكن وضع ترتيب جديد للحروف من أجل الحصول على استثناءات أقلّ، كوضع حرفيَ الكاف والطاء في مكان أسبق في الأبجديّة على سبيل المثال، إلا أنّ حرف السين سيبقى يشكّل مشكلة؛ لأنّ حرف السين يقع قبل الميم في طسم وبعد الميم في حم عسق. كما يقول ماسيه، يمكن الخروج من هذا المأزق عبر اعتبار حم عسق عبارتَين منفصلتَين. هناك سبب للذهاب إلى هذا القول وهو أنّ العبارتَين كُتبتا في القرآن كـ «كلمتين» منفصلتَين، بعكس كهيعص التي وردت ككلمة واحدة. إذا ما فصلنا العبارات، حينها يمكن الحصول على ترتيب خالٍ من كلّ الاستثناءات على الشكل التالي:

أ ب ج د ط ك ه و ز ح ي ع س ق م و ن ف ص ر ش ط

من المهمّ أيضًا إلقاء نظرة على الأحرف التي وردت ضمن الحروف المقطّعة فيما يتعلّق بترتيب الأبجد هوّز.

حروف الأبجد التي وردت ضمن الحروف المقطّعة (مسطّرة)

أ[بجد] ه[وز] حطي كلمن سع[ف]ص قر[شت] [ثخذ] [ضظغ]

إنّ هذا التوزيع يوحي وكأنّ انتخاب الأحرف لاستخدامها كحروف مقطّعة ليس عشوائيًّا وأنّه قد يكون له صلة بترتيب الأبجد. إنّ غياب الحروف الستّة الأخيرة، وظهور جميع حروف حطي كلمن، بينما يظهر الحرفان الأوّلان من أبجد هوز؛ كلّ هذا يبدو منظّمًا جدًّا بحيث لا يكون من قبيل الصدفة، كما أنّ مكان الأحرف في ترتيب هذه الأبجديّة له دخالة في سبب اختيار هذه الحروف لتكون من المقطّعات. على الرغم من أنّ التسلسل العامّ للحروف الوارد ضمن التركيبات المختلفة للحروف المقطّعة لا ينطبق تمامًا مع ترتيب الـ«أبجد هوز»، إلا أنّ هذا التسلسل يوحي وكأنّه يرمز إلى الأبجديّة، كما أنّ أبجد هوّز يرمز للعربيّة أو العبريّة، أو ABC للإنكليزيّة،

ولكن بطريقة أكثر تعقيدًا وحتّى بأسلوب أكثر غموضًا.

إنّ الذكر المتكرّر للحروف المقطّعة المصحوب بإشارات للكتاب يؤيّد هذا الاستنتاج، ويضيف أنّه إضافة إلى كونها ترمز إلى الأبجديّة، فإنّها أيضًا ترمز إلى الكتابات المقدّسة بشكل عامّ، وبالتالي ترمز إلى الكتاب. بيد أنّ العديد من المحقّقين قد لاحظوا أنّ الحروف المقطّعة تأتي متبوعة بما يشير إلى الكتاب، إلا أنّ القليل من هؤلاء من قال إنّ الحروف ترمز إلى الأبجديّة بنفسها، وبالتالي ترمز إلى الكتابة المقدّسة. إذا كانت آراؤهم صائبة، فيمكن القول إنّ القرآن عبارة عن انتقال من الأشكال التنبّؤيّة الشفويّة إلى شكل مكتوب لكتاب مقدّس. بينما لا تشير الأقسام بشكل عامّ إلى النصّ المقدّس، أمّا الحروف المقطّعة فتشير إليه.

يمكن لهذه الفكرة أن تلقي الضوء على ميزة محيّرة أخرى للنصّ القرآنيّ. من المعروف أنّ القرآن يعبّر عن نفسه تارة بأنّه كتاب أو آيات، بينما في الواقع -حسب الروايات الإسلاميّة- قد نزل بشكل أجزاء قصيرة، ولم توضع للكتابة مباشرةً ولم توضع في كتاب جامع إلا بعد وفاة النبيّ. إنّ عبارتيَ «الكتاب» و«القرآن» لا يمكن أن تشيرا إلى مصحف ماديّ ملموس، بل تشيران إلى نصّ غير ملموس أو لا يمكن الوصول إليه بسهولة، موجود في بُعد آخر. إنّ الإيحاءات الملقاة على النبيّ عبارة عن اقتباسات أو رسائل من هذا الكتاب صعب المنال، بينما لا يمكن للعامّة الوصول إلى بقيّة هذا الكتاب، بل حتّى للنبيّ نفسه. يؤيّد هذه الفرضيّة الآيات القرآنيّة التي تشير إلى «لوح محفوظ» أو «أمّ الكتاب» -ولعلّ الأمّ بمعنى المصدر الأعلى- الموجود حسب الظاهر في عالم سماويّ وليس على الأرض.

﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾[١].

﴿فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾[٢].

من شأن هذا أن يساعد في تفسير الإشارات المحيّرة في النصّ القرآنيّ عندما يستخدم أسماء الإشارة للبعيد كما في «ذلك» و«تلك»، إضافةً إلى أسماء الإشارة

[١]- سورة الزخرف، الآية ٤، وليس ٣ كما أورد الكاتب.

[٢]- سورة البروج، الآية ٢٢.

للقريب: «هذا» و«هذه». في كثير من الفقرات التي وردت أسماء الإشارة للبعيد، تسبقها الحروف المقطّعة مباشرةً أيضًا.

﴿الم ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِين﴾[١].

﴿الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ﴾[٢].

﴿الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾[٣].

﴿المر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ...﴾[٤].

﴿الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُبِينٍ﴾[٥].

﴿طسم تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾[٦].

﴿طس تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُبِينٍ﴾[٧].

﴿طسم تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾[٨].

﴿الم تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ﴾[٩].

في أوائل القرن العشرين، قام بدرسين[١٠] بمقارنة بين القرآن ككتاب سماويّ ولوح الأقدار البابليّ، كما وتوصّل ويدنغرن[١١] في الخمسينيّات إلى فكرة أنّ المراد من القرآن أو الكتاب هو كتاب سماويّ. إنّ القرآن يذكر «ذلك الكتاب» أو «تلك الآيات»

[١]- سورة البقرة، الآيتان ١ و٢.

[٢]- سورة يونس، الآية ١.

[٣]- سورة يوسف الآية ١.

[٤]- سورة الرعد، الآية ١.

[٥]- سورة الحجر، الآية ١.

[٦]- سورة الشعراء، الآيتان ١-٢.

[٧]- سورة النمل، الآية ١.

[٨]- سورة القصص، الآيتان ١-٢.

[٩]- سورة لقمان، الآيتان ١-٢.

[10]- Pedersen.

[11]- Widengren.

بالتحديد؛ لأنّه يشير إلى نصّ ما ورائيّ موجود في بُعد آخر ولا يشير إلى مصحفٍ ماديّ يمكن للعامّة الوصول إليه. القرآن موجود في بُعدٍ آخر أو بُعدٍ ما ورائيّ لا يمكن الوصول إليه إلا عبر الوحي، والحروف المقطّعة آيات تمثّل الكتابة المقدّسة، وبالتالي ترمز إلى الكتاب ومحتواه. وقد انتقد ماديغان[١] رأي ودينغرن وغيره حول هذا الأمر وغيره من النقاط المشابهة، قائلاً إنّ كلام القرآن عن نفسه هو أكثر تعقيدًا وليس ذا مستوى واحد. على الرغم من هذا، إنّ القول بأنّ القرآن هو كتاب سماويّ لا يمكن الوصول إليه إلا عبر الوحي يصبّ في صميم الأفكار الأساسيّة الموجودة في الوحي القرآنيّ. إضافةً إلى ذلك، هذه الرؤية منسجمة ومؤيَّدة بالتفسير المذكور سابقًا حول وظيفة الحروف المقطّعة. لم يربط ماديغان بين الحروف المقطّعة وفكرة الكتاب السماويّ؛ لأنّه تبنّى فكرة بيلامي[٢] أنّ الحروف المقطّعة عبارة عن نسخ فاسدة للبسملة، مستدلّين بهذا على محدوديّة النسخ الأولى للنصّ. إنّ أحد التفاسير التقليديّة الرئيسيّة للحروف المقطّعة في التفسير الإسلاميّ هو أنّ هذه الحروف هي آيات وعلامات ولا يعلم معناها إلا الله؛ وهو صحيح بنفسه ولكن يمكن التعبير عنه بشكل مختلف. هذه الحروف المقطّعة هي عبارات لتأكيد التسلّط على الغيب تفيد بأنّ الرسائل التي تليها وحي صادق من مصدر ما ورائيّ. ويتحقّق هذا الأمر عبر كونها ترمز إلى كتابة مقدّسة والتي تنحدر من كتاب سماويّ، وبالتالي، من ذاك العلم الإلهيّ الموجود في ذلك الكتاب الذي لا يمكن الوصول إليه إلا عبر الوحي.

يوجد بعض الحالات المشابهة في العديد من النصوص التنبّؤيّة لكتاب مقدّس غير ملموس أو بعيد المنال. ويبدو أنّ هذه الحالات تمثّل انتقالاً من تقليد شفويّ إلى نصّ مقدّس مكتوب، كما هو حال القرآن. حسب ما تقول الأسطورة، اشترى الملك تاركوينيوس سوبربوس من سيبيل الكومايي[٣] الكتب السيبيليّة الرومانيّة - وهي عبارة عن ثلاثة مجلّدات. كانت سيبيل قد عرضت أوّلاً تسع مجلّدات بسعر مرتفع جدًّا، وعندما رفض الملك شراءها أحرقت ثلاثة منها، ومن ثمّ قدّمت الستّة

[1]- Madigan.

[2]- Bellamy.

[٣]- نسبةً إلى المستوطة اليونانيّة القديمة «كوماي» في مدينة نابولي الإيطاليّة.

المتبقّية بالسعر نفسه. وعندما رفض الملك مجدّدًا، أحرقت ثلاثة منها وقدّمت الثلاثة المتبقّية بالسعر الأوّل. وفي نهاية المطاف، رضخ سوبربوس واشترى المجلّدات الثلاثة المتبقّية، والتي كانت مكتوبة باللغة اليونانيّة وليس باللاتينيّة، وكان لا يُرجع إليها إلا عند الحاجة الماسّة، واحتُفظ بها في معبد كوكب المشتري في هضبة كابيتولين تحت سيطرة لجنة مؤلّفة من شخصَين، ومن ثمّ صارت عشرة، ثمّ خمسة عشر، وهم من يُسمح لهم الاطلاع فقط. تقول الأسطورة إنّ أحد هؤلاء المشرفين ارتكب خطأ نسخ أجزاء من الكتب، وبالتالي عوقب بالعقوبة الأشدّ، فخيّطوه بكيس جلديّ وأُلقي في البحر. في التقليد التنبّؤيّ السيبيليّ واليونانيّ، كانت الإعلانات الشِّعريّة يُحفَر كلّ بيت شعر منها على حدى على أوراق البلّوط والنخيل وغيرها. تفيد الأسطورة بأنّ الرياح بعثرت الأوراق لكي يتحيّر الملتمسون في الترتيب الصحيح للأبيات، وبالنتيجة يتحيّرون في محتوى الرسالة. لاحقًا، جُمعت النصوص التنبّؤيّة المنفردة ووضعت ضمن المجموعات التي منها كانت تُستخرج التنبّؤات من قبل جامعي التنبّؤات أو العرّافين - الذكور منهم معروفين بـ«باكي» والإناث بـ«سيبيل»، وهي أسماء لعرّافين قدامى معيّنين ومن ثمّ صارت أسماء جنس. كانت العديد من المدن الرئيسيّة اليونانيّة كأثينا وسبارتا تحتفظ بكتب التنبّؤات في سجلّاتهم، وكذلك كان ملوك سبارتا يحتفظون بالنصوص التنبّؤيّة للـ«دلفي». على أيّ حال، كان صعوبة الوصول إلى هذه النصوص التنبّؤيّة يخدم هدف إظهار السيطرة.

لعلّ ديانة الـ«إفا[١]» لشعب «يوروبا[٢]»في نيجيريا هي حالة مشابهة للقرآن من ناحية وجود نصّ مقدّس غير ملموس لا يمكن الوصول إليه إلا عبر الوحي. في هذا النظام المعقّد لهذه الديانة التي يرعاها إفا وهو إله الحكمة، يقوم كاهن الإفا بالتحكّم بستّة عشر من جوز النخيل أو يلقي بسلسلة كهنيّة تحوي أربعة أنصاف من جوز

[١]- إفا (Ifá) في الديانة اليوروبيّة عبارة عن مجموعة من التقاليد والنظم في الكهانة وأساليب التعبّد. تنتشر تقاليد إفا في أمريكا اللاتينيّة وفي غرب أفريقيا.

Clarke, J. D. “Ifa Divination” The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, vol. 69, no. 2, 1939, pp. 235–256. JSTOR، www.jstor.org/stable/2844391.

[٢]- يوروبا: هي أكبر المجموعات العرقيّة في نيجيريا، ويمثّلون ٢٦٪ من سكّانها. يوجد حوالي ٣٠ مليون يوروبي في غرب أفريقيا، غالبيّتهم يعيشون في نيجيريا، والبقيّة متوزّعون في بنين، وتوغو، وسيراليون، وكوبا، والبرازيل. (مترجم عن موقع موسوعة بريتانيكا: https://www.britannica.com/topic/Yoruba).

شجرة الأوبيل مربوطين ببعضهم من الجَنب، من أجل الإشارة إلى واحدة من ٢٥٦ تركيبة عدديّة محتملة (١٦×١٦). تفيد التركيبةُ المستنتجةُ الكاهنَ بأيّ كتاب يجب أن يلجأ إليه من الكتب الـ٢٥٦، المسمّاة أودو، وهي تشتمل على ١٦ من الكتب الرئيسيّة و٢٤٠ من الكتب الثانويّة. لا يملك الكهنة أيّ نسخة من هذه الكتب، ولكن يحفظونها عن ظهر قلب، بل يوجد هناك مقاومة كبيرة تمنع من تدوينها. تنقسم كتب الـ«أودو» إلى فصول أو فقرات شِعريّة تُسمّى إيسي، والتي يتراوح طولها من أربعة إلى ٦٠٠ سطر. إنّ عدد الـ«إيسي» في الـ«أودو» ليس ثابتًا ويتفاوت حسب علم وتجربة كلّ كاهن على حدى. يقوم الكاهن بتلاوة الـ«إيسي» الذي يراه أكثر مناسبةً من كتاب الـ«أودو» على الملتمس حسب تكهّنه. إنّ هذه «الكتب» مشابهة بشكل ما للقرآن قبل أن يتمّ جمعه بين الدفّتين، و الـ«إيسي» مشابهة للسورة القرآنيّة. على الرغم من أنّ الكهنة يتحدّثون عن الكتب، ويتلون أجزاءً منها في جلسات التكهّن، إلا أنّ الكتب لا تُقدَّم على أنّها أشياء ملموسة، ونصوصها لا تتمّ كتابتها عمومًا.

إنّ فكرة النصّ المقدّس الذي لا يمكن الوصول إليه كمتن متداول وعامّ استمرّت في العديد من الأنواع الأدبيّة في الأدب الإسلاميّ لفترة طويلة بعد رسالة النبي محمّد. في التقليد الشيعيّ، يوجد عدد من النصوص المقدّسة بيد الأئمّة تحوي علومًا خاصّة لا يمكن الكشف عنها، أو يُكشف عن جزء يسير منها للمؤمنين العاديّين. تشير المصادر الشيعيّة الإماميّة إلى أنّه يوجد سبعة كتب أوحى الله بها إلى أحد الأئمّة أو إلى بنت النبيّ فاطمة، وهي محفوظة من إمام لإمام كجزء من الميراث. ليس من الواضح كم هو عدد الكتب المختلفة التي تتحدّث عنها الروايات؛ لأنّ عناوينها مضطربة والعديد منها يمكن أن تشير إلى كتاب واحد. ولعلّ الأكثر شهرةً من بينها هو جفر عليّ، المؤلّف من جزئين، أحدهما أبيض والآخر أحمر، وكبقيّة الكتب يحتوي على حكمة إلهيّة، وعلوم النبيّين السابقين، والشريعة، والبلاءات والأحداث المستقبليّة.

الخاتمة

إنّ هذا التحقيق يستدعي الانتباه إلى عدد من الخصائص النصّيّة للقرآن، والتي لوحظ بعضها في الأدب، وبعضها لم يُلحظ إلى الآن. إنّ هذه الخصائص تشبه تقاليد الأشكال الأدبيّة في التقليد الوثنيّ العربيّ الجاهليّ. يمكن لتشخيص هذه التقاليد وتفسيرها أن يساعد في تقديم فهم أعمق للكثير من الفقر القرآنيّة التي تبدو أشبه باللغز إذا ما قوربت من منظار التقليد اليهوديّ والمسيحيّ. إنّ أساليب النقد الشكليّ مفيدة بشكل خاصّ في مقاربة هذا الأمر، لأنّ ما يبدو في الكثير من الحالات غريبًا وغير مألوف وعصيًّا على التفسير هو تقاليد هذه النصوص البنيويّة. على الرغم من أنّ بعض العلماء الباحثين في هذا المضمار قد ادّعوا أنّ أشعار النور الساميّة[١] هي المصدر المشترك الذي منه نشأت العديد من التقاليد المختلفة، إلا أنّه ليس المراد البحث فيما إذا كان ثمّة رابط وراثيّ بين بعض الأشكال الأدبيّة السابقة للإسلام أو ما هو أقدم منها -سواء أكانت يونانيّة أو ناشئة من الشرق الأدنى- على الرغم من أنّه من المحتمل أنّ الكثير من الخصائص المشتركة للنصوص قد تمّ تبنّيها عبر التبادل الثقافيّ. بل يمكن لدراسة التقاليد التنبّؤيّة المشابهة أن تلقي الضوء على الجوانب التقليديّة للفقرات التنبّؤيّة في القرآن وتفسير خصائص النصّ التي حيّرت العلماء إلى يومنا هذا. كما أنّ الحجّ ما قبل الإسلام وأساطير هود وعاد، وصالح وثمود، وشعيب ومدين، قد تمّ إدراجها ضمن القرآن عبر إعادة تفسيرها ضمن إطار توحيديّ شبيه بالإنجيل، كذلك أُدرجت الموادّ التنبّؤيّة في القرآن عبر مرورها بمصفاة توحيديّة. فقد أعيد صياغة تواصل الشخص ما قبل الإسلام بروح خفيّة مألوفة فصارت نبيًّا يوحي إليه المـَلَك جبرائيل. قد تمّ استبدال طوالع التقليد الجاهليّ التي تشير إلى التجارة والسفر والحرب والتحالفات وغيرها، بتنبّؤات حول يوم القيامة ويوم الحساب. بينما يقوم الكاهن باستقاء كلامه من الغيب إمّا مباشرة عبر الإلهام أو عبر توسّط روح مألوفة لديه، إلا أنّ وحي النبيّ جاء من كتاب سماويّ، من نصّ مقدّس غير ملموس موجود في بُعد أعلى. إنّ عمليّة المقارنة الواسعة قد تخلص إلى القول بأنّ القرآن ودعوة النبيّ محمّد نفسها يمكن اعتبارها تمثّل مرحلة معيّنة في التطوّر الدينيّ، أي

[١]- שירה אור أو الشعر أور، وكلمة «أور» تعني النور بالعبريّة.

في الانتقال بين اللحظة التنبّؤيّة واللحظة النبويّة.

المبحث الثاني: نقد المقالة

استخدام كلمة «الرَّبّ» ونسبة الأشياء إليه تعالى

يقول الكاتب في سياق عرضه للأسباب الكامنة وراء ورود لفظة «الرّبّ» مضافةً إلى بعض الكواكب والأمكنة والبلدان بأنّه يمكن أن يكون الأمر عائدًا إلى استخدام موروث من الوثنيّة حيث كانت الآلهة متعدّدة ومحدودة بالشيء التي أضيفت إليه حسب عقيدة الوثنيّين، وهكذا يكون ربّ الشعرى هو ربّ هذا الكوكب فقط دون غيره، على سبيل المثال، مدّعيًا عدم وجود مبرّر لمثل هذه الإضافة مع كون الله سبحانه هو ربّ كلّ شيء، إلا أن يكون نقلاً وتبنّيًا لتقاليد دينيّة وثنيّة سابقة على القرآن. ويقول: إنّ ما يتبادر من السياق أنّ لكلّ بلدة ومزار إلّا خاصًا.

فنقول: إنّ الرَّبّ لغةً يعني: «اللّه عزّ وجلّ، هو رَبُّ كلِّ شيءٍ أَي مالكُه، وله الرُّبوبيَّة على جميع الخَلْق، لا شريك له، وهو رَبُّ الأَرْبابِ ومالِكُ الـمُلوكِ والأَمْلاك. ولا يقال الربُّ في غَير اللّه، إلاّ بالإِضافة... الرَّبُّ يُطْلَق في اللغة على المالك، والسَّـيِّد، والـمُدَبِّر، والـمُرَبِّي، والقَيِّم، والـمُنْعِم؛ قال: ولا يُطلَق غيرَ مُضافٍ إلاّ على اللّه عزّ وجلّ، وإِذا أُطْلِق على غيرِه أُضِـيف».[١]

عندما يقال عن شخص ما أنّه أبٌ لزيد، فهذا لا يعني أنّه ليس أبًا لإخوة زيد. وكذا، فكَون الله رَبَّ البيت أو رَبَّ البلدة أو الشعرى لا يعني عدم كونه ربَّ بقية الأشياء، وإنّما تنسب الأشياء أو الأمكنة إلى الله من أجل تعظيمها أو للإشارة إلى قداستها أو عناية الله بها.

ولأنّ الله ربُّ كلّ شيء فهو أيضًا ربّ الأرباب. فالرّبُّ هو الذي يدّبر الأمور، كما في قولهم ربّ العائلة أو ربّ العمل، وليس كلُّ ربٍّ هو الإله؛ إذ لا إله إلا الله، ولا تصحّ الألوهيّة إلا له سبحانه، إلا أنّه قد تصدق لفظة الربّ على غير الله تعالى، وهنا حصل الخلط لدى الكاتب. فيصحّ أن يقال عن المخلوقات التي أوكل الله إليها

[١]- ابن منظور، أبو الفضل، «لسان العرب» ج ١، ص٣٩٩، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ.

تدبير أمور الكون أنّها أرباب، ولكنّها أرباب بالله لا من دون الله، وهي في طول الله عزّ وجلّ لا عرضه، لا على ما كان يعتقد المشركون من أنّ هذه المخلوقات تدبّر الكون مستقلّةً عن الله سبحانه، بل هي لا تشاركه في تدبيره ولا تضادّه في حكمه وإنّما هم عباد له لا يعصون الله ما أمرهم وهم بأمره يعملون. ولعلّ المراد بكلمة «يلحدون في أسمائه» (الإلحاد لغةً كما ذكر الكاتب: أن يخطئ الهدف) أي الذين لم يصيبوا وأخطؤوا في تطبيق الاسم على المسمّى، فهم أسمَوا بعض المخلوقات غير الواقعيّة بأسماء الله الحسنى وفي الحقيقة ليست هذه المخلوقات هي من يتسمّى بهذه الأسماء، وإنّما تجلّت هذه الأسماء في مخلوقات أخرى هي التي اختارها الله لذلك، والتي هي أولى أن توصف بهذه الأسماء كونها موكلة بمهامّ الأسماء. على سبيل المثال، تسمية بعض الآلهة الأسطوريّة في الحضارة اليونانيّة أو الرومانيّة بأسماء الله سبحانه، من قبيل: إله الحرب، إله العلم، إله الرزق، إله الموت. ولا يخفى أنّ المراد حقيقةً من لفظة إله هنا هي كون هذه الذوات هي في الواقع ربّ الحرب، وربّ العلم، وربّ الرزق، وإلخ؛ أي هي الموكل إليها أو مدبّرة شؤون الحرب، والعلم، والرزق... بذلك، يكونوا قد أعطوا هذه الآلهة الأسطوريّة غير الواقعيّة أسماءً من الأولى أن يسمّى بها الله.

كذلك، اسم الربّ، والذي يعني مدّبر شؤون شيء ما وراعي مصالحه، فقد جعل الله مخلوقات مختصّة بإظهار تجلّيات هذا الاسم في خلقه وفق نظام وقواعد ومصالح هو يعلمها.

﴿وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا وَالنَّاشِطَاتِ نَشْطًا وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾[١].

مثال آخر: اسم المميت؛ والذي يعني من يقوم بفعل الإماتة بشكل عامّ وقبض الروح بشكل خاصّ، فإنّ القرآن الكريم يذكر أنّ من يتوفّى الأنفس ويميتها هو الله عزّ وجلّ:

[١]- سورة النازعات، الآيات ١-٥.

﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾[١].

إلا أنّنا نجد جليًّا أيضًا أنّ ملكَ الموت وُكّل بهذه المهمّة من قبل المميت عزّ وجلّ، فأصبح ملك الموت (ع) التجلّي لهذا الاسم، فهو من يباشر فعل الإماتة، بالتالي هو المميت أيضًا:

﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾[٢].

بل نزيد على هذا أنّ القرآن ذكر وجود ملائكة آخرين يتولّون إماتة الناس:

﴿الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِى أَنْفُسِهِمْ﴾[٣].

﴿الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ﴾[٤].

﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ ۖ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰٓ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ﴾[٥].

﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۙ الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾[٦].

أي بمعنى أن ثمّة تراتبيّة في الوجود بحيث يوكّل الأعلى الداني، والداني بدوره يوكّل الأدنى وهكذا إلى أن يصل الأمر إلى الفعليّة وظهور الفعل في الخارج، فَتَصُحُّ نسبة الفعل الواحد إلى الجميع، كذلك الصفة والاسم. بعبارة أوضح، الله عزّ وجلّ هو المميت، وكذلك ملك الموت، وكذلك تلك الملائكة الموكلة قبض الأرواح. فاسم المميت ينطبق على الجميع، ولكن كلٌّ بدرجة معيّنة، فاسم المميت ينطبق على الله سبحانه بشكل مطلق، أمّا في مخلوقاته فعلى نحو مقيّد.

---

[١]- سورة الزمر، الآية ٤٢.

[٢]- سورة السجدة، الآية ١١.

[٣]- سورة النحل، الآية ٢٨.

[٤]- سورة النحل، الآية ٣٢.

[٥]- سورة الأنعام، الآية ٦١.

[٦]- سورة الأنفال، الآية ٥٠.

وهكذا نقول بأنّ الربّ وربّ الأشياء هو الله سبحانه وتعالى، وكذلك يصدق الاسم على المخلوقات الموكلة تدبير شؤون الأشياء؛ إذ هي تعمل بأمره.

بناءً عليه، إنّ المراد بـ«ربّ شيء» في القرآن الكريم هو نفس الله سبحانه وتعالى، أو المخلوق الموكل إليه تدبير أمور هذا الشيء، فيكون القَسَم بهذا المخلوق على نسق القَسَم بالمخلوقات الأخرى التي أقسم الله عزّ وجلّ بها من قبيل الشمس والقمر والنجوم.

وفيما تقدّم نكتة لطيفة إلى سبب استخدام القرآن الجمع في بعض الأفعال تارةً وتارةً أخرى يستخدم الفعل مفردًا. ففي الجمع إشارة إلى هذا التوكيل آنف الذكر حيث يبدأ بمسبّب الأسباب -الله تبارك وتعالى- وينتهي بالموكل إليه الأدنى الذي يلي إخراج الأمر إلى الواقع الخارجيّ. وفي هذا الفهم للآيات القرآنيّة باب واسع ينفتح منه ما لذّ وطاب من معانٍ كانت تخفى على كثيرين. ويمكن من خلال هذا الفهم للأفعال القرآنيّة رفع التوهّمات التي تقضي باستحالة فعل بعض الأولياء للكرامات العجيبة، فعندما نرى أنّ الإحياء -كما الإماتة- موكل بها بعض المخلوقات، يكون للآية التالية طعمٌ آخر:

﴿نَحْنُ خَلَقْنَاكُمْ فَلَوْلا تُصَدِّقُونَ﴾[١].

لا أقلّ، سيذر المستمع لقصص الكرامات التي تجري على أيدي أولياء الله في بقعة الإمكان ولن يسرع إلى نفيها درءاً للشرك المتوَّهم.

القَسَم في القرآن الكريم

ذكر الكاتب أنّ القَسَم في القرآن هو من بقايا الاستخدامات الأدبيّة الجاهليّة حيث كان الشرك سائدًا، فالقسم بالشمس والقمر والكواكب هو إشارة إلى تلك الآلهة التي كانت تُعبد من دون الله. من هنا كان لزامًا تبيان ماهيّة القسم في القرآن الكريم مع بيان الردّ على هذه الشبهة.

إنّ لفظة القَسَم واضحة المعنى تعادل الحلف واليمين في لغة العرب، ولها معادل

[١]- سورة الواقعة، الآية ٥٧.

في عامّة اللغات وإنّما يؤتى به لأجل تأكيد الخبر والمضمون، قال الطبرسيّ: القَسَم جملة من الكلام يؤكّد بها الخبر بما يجعله في قِسم الصواب[١].

إنّ القسم ينقسم إلى أربعة أمور:

أ- الحالف

ب- ما يحلف به،

ج- ما يحلف عليه،

د- الغاية من القسم.

ففي الآية التالية تتجلّى الأركان الثلاثة (الأولى)، وتقول: ﴿**وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ**﴾[٢].

فقوله: ﴿**وَأَقْسَمُوا**﴾، فهو الركن الأوّل.

وقوله: ﴿**بِاللَّهِ**﴾، هو المقسم به.

وقوله: ﴿**لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ**﴾، هو المقسم عليه[٣].

وثمّة ركن رابع، وهو الغاية المتوخّاة من القسم، فنقول: إنّ الغاية إمّا هي تحقيق الخبر ودعوة المخاطب إلى الإيمان والإذعان به، كما هو الغالب، أو إلفات النظر إلى عظمة المقسم به، وما يكمن فيه من أسرار ورموز، أو لبيان قداسته وكرامته، كما في قوله: ﴿**لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ**﴾[٤].

وعلى ما يبدو، ثمّة مناسبة بين المقسَم به والمقسم عليه. يقول الشيخ جعفر سبحاني في كتابه «الأقسام في القرآن الكريم»: في قوله تعالى مثلاً:

---

[١]- سبحاني، جعفر، الأقسام في القرآن الكريم: دراسة مبسّطة حول الأقسام الواردة فى القرآن الكريم، ص٩، مؤسّسة الإمام الصادق (ع)، قم، إيران، ١٤٢٠ق.

[٢]- سورة النحل، الآية ٣٨.

[٣]- م. س، سبحاني، جعفر، ص١١.

[٤]- سورة الحجر، الآية ٧٢، م.س، سبحاني، جعفر، ص١٣.

﴿وَالضُّحَى وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى﴾[١].

فالضحى والليل مقسم بهما وقوله: ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى﴾[٢] هو جواب القسم الذي نعبّر عنه بالمقسم عليه، فهناك صلة في الواقع بين المقسم به والمقسم عليه، وهو أنّه لماذا لم يقسم بالشمس ولا بالقمر ولا بالتين ولا بالزيتون بل حلف بالضحى والليل لأجل المقسم عليه أعني قوله: ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى﴾[٣]؟

وصفوة القول: إنّ كلّ قسم جدير لتحقيق الخبر، ولكن يقع الكلام في كلّ قسم ورد في القرآن الكريم أنّه لماذا اختار المقسم به الخاصّ دون سائر الأمور الكثيرة التي يقسم بها؟ فمثلاً: لماذا حلف في تحقيق قوله: ما ودّعك بقوله: والضحى والليل ولم يقسم بالشمس والقمر؟ وهذا هو المهمّ في بيان أقسام القرآن[٤].

يعني أنّ الإتيان ببعض الأجرام أو الأمكنة للقسم بها في القرآن جاء مناسبًا للمقسم عليه. ونأتي على ذكر بعض الأمثلة لبيان الفكرة:

﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾[٥].

فقد أقسم الله عزّ وجلّ هنا بالنفس وما سوّاها (أي من خلق النفس)، وهذا هو المقسَم به، وأمّا المقسَم عليه فهو أنّ المفلح هو من زكّى هذه النفس، والخيبة والخسران هو لمن دنّسها وظلمها. إذاً، المناسبة واضحة بين المقسم به والمقسم عليه.

يقول الله عزّ وجلّ:

﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ

[١]- سورة الضحى، الآيات ١-٣.

[٢]- سورة الضحى، الآية ٣.

[٣]- سورة الضحى، الآية ٣.

[٤]- م.س، سبحاني، جعفر، ص١٢.

[٥]- سورة الشمس، الآيات ٧-١٠.

﴿حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾[١].

أ. تشير الآية إلى مقام من مقامات النبيّ ﷺ، فلأنّه -حسب ما دلّ عليه الكتاب والسنّة في إدارة رحى المجتمع- مقامات ثلاثة:

ب. المقام السياسيّ وتدبير الأمور

ت. مقام القضاء وفضّ الخصومات

الإفتاء وبيان الأحكام [٢].

كما نرى، ثمّة مناسبة بين القسم بالربّ سبحانه، والمقسم عليه الذي يشير أنّ النبيّ مدّبر وقاضٍ.

وعليه، يمكن القول إنّ ترجيح القسم ببعض الذوات أو الأشياء دون غيرها، هو لمناسبتها مع المقسَم عليه، وإن لم يكن بيّنًا من الوهلة الأولى، إلا أنّه باعث على التفكّر والتدبّر في هذه المناسبة بينهما.

نضيف إلى ذلك، أنّ الحالف لا يقسم بشيء لا قيمة له عنده، بل عادة ما يقسم بالغالي والمحبوب إليه، ممّا يجعل المستمع يتبادر إلى ذهنه مباشرةً أنّه لو لم يكن هذا الشيء المقسم به مهمًّا وذا قيمة فائقة لدى الحالف لما أقسم به. كما في قوله تعالى:

﴿لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾[٣].

أمّا القسم بالسماء، والنجوم، والأرض، والشمس، والقمر، والنفس، وسائر المخلوقات فهو إشارة إلى عظمتها ولفت نظر إلى بديع صنع الله سبحانه وتعالى والأسرار الكامنة في هذه الأشياء. هذا كلّه على حسب ظاهر المعاني المتبادرة، ولكنّ ثمّة بطونًا لهذا الظاهر لا يعلمها إلا الله والراسخون في العلم، فالشمس والقمر

[١]- سورة النساء، الآية ٦٥.

[٢]- م.س، سبحاني، جعفر، ص٣٦-٣٧.

[٣]- سورة الحجر، الآية ٧٢.

والسماء والقلم وغيرها لها معانٍ أعمق ممّا يتصوّره من لا نصيب له من التعمّق في بحر القرآن الذي لا تفنى عجائبه.

الحروف المقطّعة

ذكر الكاتب أنّ الحروف المقطّعة لها ترتيب معيّن حسب ترتيب الأبجد، فالأحرف لا تسبق بعضها الآخر حسب الأبجد، إلا أنّه ذكر وجود بعض الاستثناءات على هذا الاستنتاج، وتفوق نسبة هذه الاستثناءات الـ١١٪. ورغم أنّ نسبة الاستثناءات مرتفعة نسبيًّا لم يَرُد الكاتب هذا الاستنتاج. وعليه، نقول بأنّه لا يمكن التعويل على هكذا نتيجة مع وجود هذه النسبة الكبيرة للحالات التي اخترقت هذه القاعدة التي لاحظها الكاتب.

نعم، في حالة عدم استخدام حروف الروادف في الحروف المقطّعة والتي بلغت نسبة احتماليّة عدم حصول هذا الأمر الواحد في ١١ مليار، يمكن القول إنّ الأمر ليس صدفةً وأن ثمّة تعمّدًا في عدم استخدام هذه الحروف. وهذا الأمر جدير بالتفكّر والتدبّر حقًّا. ولكن لا يمكن الموافقة على ما قاله بأنّ هذا دليل على أنّ القرآن الكريم أراد الإشارة إلى الأبجديّة العبريّة كونها تفتقد إلى هذه الحروف الستّة، وإنّما قال الكاتب هذا جريًا على عادة المستشرقين في نسبة القرآن إلى الكتاب المقدّس بناءً على أنّه المصدر للكتاب العزيز.

وإنّ فكرة تشبيه القرآن واستخدامه للحروف المقطّعة لإظهار التسلّط على الغيب قد تكون صائبة بلحاظ معيّن، لا على نحو ما كان عليه الكهنة اليونانيّون والبابليّون وغيرهم، بل هو إشارة واضحة إلى جميع الناس أنّ ثمّة أشياء لا يمكن لهم فهمها إلا في حال لجؤوا إلى من يعلم تأويل القرآن. فالقرآن كلّه ميسر للفهم لجميع من يعرف اللغة العربيّة، ويمكن لأيّ قارئ أن يفهم معاني الآيات ولو بشكل مبسّط على قدر فهمه، فكلّ الألفاظ حتّى الغريب منها يمكن إيجاد معنىً لها، باستثناء هذه الحروف المقطّعة في بدايات بعض السور، فعند تلاوتها وقراءتها لا يتبادر إلى ذهن القارئ أو المستمع أيّ معنىً؛ لذلك يتعذّر فهمها. فمهما أتعب القارئ نفسه، ستبقى الألف ألفًا

واللام لامًا والميم ميمًا وهكذا، ولن يخرج منها أيّ معنى متبادَر. وما قيل من آراء من غير دليل هي مجرّد استحسانات لا تسمن ولا تغني.

وهنا يقال، إن كان القرآن كتاب هداية، كيف يمكن لهذه الحروف المقطّعة أن تكون هاديةً إن لم تحمل أيّ معنى متبادر في طيّاتها؟

ويردّ عليه بأنّ هذه الحروف المباركة أرادها الله أن تكون مبهمةً، كي يلتفت الناس والمسلمون خصوصًا إلى افتقارهم إلى من يعلم تأويل هذه الحروف، وأنّ مقولة القائل بالاكتفاء بكتاب الله عزّ وجلّ غير واقعيّة، فهذه الحروف مبهمة لا يُعرف معناها، فيكون -بناء على الاكتفاء بالقرآن دون أهله- تنزيل هذه الحروف عبثًا لا طائلة ولا هدف منه والعياذ بالله. لذلك، يمكن القول بأنّ الوظيفة الظاهريّة الأوّليّة لهذه الحروف هو إجبار الناس على التوجّه إلى أهل القرآن وطلب معناها منهم.

يقول الله تعالى:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[١].

فإن كان لا بدّ من سؤال أهل الذكر عمّا لا يُعلم من البيّنات، فكيف بالمتشابهات والمبهمات؟

وأهل الذكر هم أهل الرسول، ببيان القرآن نفسه حيث يقول:

﴿قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ﴾[٢].

فالذكر هو الرسول نفسه، فأهل الذكر هم أهل الرسولﷺ الذين أمرت الآية بالرجوع إليهم.

إذن، يتضّح بهذا البيان أنّ أبسط دور تلعبه الحروف المقطّعة هو تحويل القارئ

[١]- سورة النحل، الآيتان ٤٣-٤٤.

[٢]- سورة الطلاق، الآيتان ١٠-١١.

إلى أهل القرآن لفهم معانيها، وتنبيههم إلى ضرورة متابعة هؤلاء، فهم الأعلم بمراد الله وكلامه، وهم أحقّ بالاتباع ممّن لا يعلم.

﴿...أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾[١].

[١]- سورة يونس، الآيتان ٣٥-٣٦.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. ابن منظور، محمّد بن مكرم، «لسان العرب»، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ.

٣. سبحاني، جعفر، «الأقسام في القرآن الكريم: دراسة مبسّطة حول الأقسام الواردة في القرآن الكريم»، مؤسّسة الإمام الصادق (ع)، قم، إيران، ١٤٢٠هـ.

٤. عبود، حنّا، «موسوعة الأساطير العالميّة»، دار الحوار، اللاذقيّة، ٢٠١٨.

٥. نيويورك، الولايات المتحدة الأمريكية، العدد ٦٩.

٦. ناشفيل، الولايات المتحدة الأمريكية، ١٩٩٤.

7. Clarke, J. D. Ifa Divination, "The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland", JSTOR 1939.

8. Keck, Leander, "The New Interpreter's Bible: General Articles & Introduction, Commentary, & Reflections For Each Book Of The Bible, Including The Apocryphal/ Deuterocanonical Books», Abingdon Press.

9. Koch-Westenholz, Ulla, "Mesopotamian Astrology", Museum Tusculanum Press1995.

10. Reynolds, Gabriel Said, « New Perspectives on the Qur'an; The Qur'an in its historical context 2», Routledge, London & New York, 2011.

11. Schreibman, Susan, "A Companion to Digital Literary Studies", Blackwell, 2008, http://www.digitalhumanities.org/companionDLS.

12. موقع موسوعة بريتانيكا: «https://www.britannica.com».

13. موقع: «https://owlcation.com».

14. موقع: «https://www.universalis.fr».

نقد إشكاليّة ترجمة معاني القرآن الكريم عند المستشرقين الألمان

د. فاطمة علي عبُّود[*]

ملخَّص

تعدُّ التَّرجمة أهمَّ وسيلةٍ للتَّبادل الحضاريِّ والثَّقافيِّ بين الأمم، ولعلَّ القرآن الكريم هو المعْلَم الذي ميَّز الحضارة الإسلاميَّة عن الحضارات الأخرى؛ وذلك لأنَّه يشكِّل مرجعيّةً تؤسِّس لها، لذلك فقد كانت بعض ترجمات القرآن، ومنها التَّرجمة الاستشراقيَّة الألمانيَّة، تعتمد سياسةَ السيطرة على الآخر التي اتبعتها الدُّول الأوروبيَّة الكبرى والتي اتَّجهت إلى الشَّرق والعالم الإسلاميِّ، رغبة منها بإيقاف التمدُّد الدينيِّ الإسلاميِّ في أوروبا بشكلٍ عامٍّ، وألمانيا بشكلٍ خاصٍّ، وقد أثارت ترجمة القرآن العديد من العلوم منها علم اللُّغة المقارن والذي اهتمَّ بدراسة المتشابهات بين اللُّغات والأديان؛ ذلك أنَّ المستشرقين الألمان عادوا بلغة القرآن إلى جذورها اللغويَّة وأصولها التاريخيَّة وبحثوا عن تأثرُّها بغيرها من اللُّغات؛ وذلك للطَّعن بمصدر القرآن الكريم، والوصول لمقولة أنَّ القرآن ليس منزلاً من عند الله، إنَّما تمَّ تجميعه من الحضارات السَّابقة عن طريق الرسولﷺ، فحدث التَّشكيك والتَّغيير في القرآن والطَّعن والتَّحريف بمعانيه لدى

[*]- ناقدةٌ سوريةٌ، حاصلة على الدكتوراه في اللُّغة العربيَّة وآدابها، اختصاص نقد حديث، خرّيجة جامعة حلب.

طائفةٍ كبيرةٍ من المستشرقين المموَّلين من قِبَلِ السُّلطة الدينيَّة-السياسيَّة التي تُشرف على عمليَّة التَّرجمة. ولقد كان المنهج الفيلولوجيُّ وسيلةً لإدخال التَّناقض التاريخيِّ في النصِّ القرآنيِّ؛ لأنَّه حاول التَّغيير في السَّيرورة التاريخيَّة لتطوُّر المجتمع والتحكُّم به، فكان وسيلةً لتزييف الحقائق المتضمَّنة في النصِّ القرآنيِّ، واتِّهامه بتغيراتٍ طالت مرحلة انتقاله من الخطاب المباشر غير المدوَّن إلى نصٍّ مدوَّنٍ مقدَّسٍ. هذا البحث يردّ على تلك الشُّبهات التي تُظهر جهل مدِّعيها ببلاغة القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

الكلمات المفتاحيَّة

التَّرجمة- القرآن- الاستشراق الألمانيُّ- اللُّغة العربيَّة- المنهج الفيلولوجيُّ- المستشرقون.

تمهيد

إنَّ نقل التُّراث العالميِّ والحضاريِّ ثقافةٌ أثبتت حضورها في العقود الأخيرة، حيث كانت التَّرجمة أهمَّ وسيلةٍ للتَّبادل الحضاريِّ والثَّقافيِّ بين الأمم، ولعلَّ القرآن الكريم هو أهمُّ معْلَمٍ ميَّز الحضارة الإسلاميَّة؛ لأنَّه استطاع أن يكون مرجعيَّةً تؤسِّس لهذه الحضارة التي حقَّقت الحضور الفعَّال للإنسان من خلال معاملاته وعباداته، لهذا كان موضع اهتمام المترجمين والمهتمِّين بالحضارة الإسلاميَّة عبر العصور، وقد كان المستشرقون أبرز من قام بمهمَّة ترجمة القرآن، إلَّا أنَّ نقله بواسطة المستشرقين كان له الكثير من الأهداف التي واجهتها تحدِّيَاتٌ كبيرةٌ وصعوباتٌ في نقل القرآن إلى لغةٍ أخرى.

لقد أزالت بعض هذه التَّرجمات طابع القداسة عن النَّصّ القرآنيِّ، ليكون أقرب إلى النُّصوص الإنشائيَّة البشريَّة، إضافةً إلى أنَّ عددًا كبيرًا من المترجمين المستشرقين لم يكونوا متمكِّنين بشكلٍ كاملٍ من اللُّغة العربيَّة وبلاغتها، وبالتَّالي وقعوا في أخطاءٍ معجميَّةٍ وتركيبيةٍ خلال ترجمتهم للقرآن، خاصَّة وأنَّ القرآن كان دقيقًا وشاملاً للمعارف في شتَّى العلوم الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة والسِّياسيَّة.

سنقتصر في هذا البحث على نماذج من ترجمات المستشرقين في المدرسة الألمانيَّة التي تخدم موضوع هذا البحث.

أوّلًا: أهمُّ ترجمات الاستشراق الألمانيِّ للقرآن

يرى بعض الباحثين المسلمين أنَّ ترجمة القرآن سلوكٌ استعماريٌّ متقدِّمٌ يتَّبِعُه المستعمِرُ الطَّامع بهدف السَّيطرة على البلاد المستهدَفة، فيقوم بدراستها من جميع النَّواحي الاجتماعيَّة والثقافيَّة والاقتصاديَّة، معتمدًا على ترجمة نتاجها الثقافيِّ، ومعرفة نمط حياتها الاجتماعيِّ، فتكون هذه التَّرجمة لغايتين؛ الأولى: التوسُّع في قراءة بلاد المسلمين بلغة البلاد الطَّامعة بها، والثَّانية: التحكُّم في نقل صورة بلاد المسلمين ومعاني القرآن الكريم إلى شعوبهم التي ستتعرَّف على هذه الحضارة عبر تلك الترجمة، وهذا ما ينطبق على الاستشراق الألمانيِّ، فكانت التَّرجمة الألمانيَّة بمثابة ردَّة فعلٍ على سياسة ألمانيا في الشَّرق وأسلوبها في التَّعاطي مع الحضارة الإسلاميَّة، حيث سبقها عددٌ من الدُّول الكبرى بالهيمنة العسكريَّة على بلدان الشَّرق والعالم الإسلاميِّ، ما دفعها إلى انتهاج نهج الاستشراق، فتميَّز استشراقها بترجمة القرآن الكريم؛ لإدراكها بأنَّه مصدر التشريع في الدين الإسلاميِّ، وهو الحافظة التي حفظت اللغة العربيّة من الاندثار والزَّوال، وبالتالي حفظت التراث الإسلاميَّ، إضافةً إلى أنَّه عماد الحضارة الإسلاميَّة والمستند الذي ارتكز عليه القادة المسلمون في توسيع رقعة دولتهم ونشر دينهم وحضارتهم.

في المقابل، يؤيِّد البعض الآخر النوايا العلميَّة للاستشراق الألمانيِّ، لا سيَّما وأنَّهم كانوا يرون أنَّ ألمانيا لم تكن تفعل ذلك بشكلٍ مسيَّسٍ وممنهجٍ إذا ما قورنت بفرنسا وبريطانيا وإيطاليا، وما يؤيّد هذا التوجّه أنَّ نتاج هذا الاستشراق لم يؤدِّ إلى استعمار أيِّ بلدٍ إسلاميٍّ أو شرقيٍّ من قِبَلِ الدَّولة الألمانيَّة، بل على العكس كانت على علاقة جيِّدة مع البلدان الشرقيَّة والإسلاميَّة، كعلاقتها التحالفيَّة مع السَّلطنة العثمانيَّة، إلَّا أنَّ ذلك غير دقيقٍ بشكلٍ كاملٍ، إذ لا يمكننا إنكار حقيقة أنَّ الاستشراق الألمانيَّ وترجمته للقرآن لم تكن تخرج عن إطار النظرة الأيديولوجيَّة والغائيَّة لغيرها من مدارس الاستشراق، فقد تمَّ توظيف هذه الترجمات في الحروب الدينيَّة، كما ركَّزت على

نقض الدِّين الإسلاميِّ والتَّشكيك في جذوره، والادِّعاء بعدم أصالة الإنتاج الفكريِّ وربطه بالموروث الإغريقيِّ وغيره من الحضارات التي سبقت الحضارة الإسلاميَّة.

وقد بدأت الترجمات الألمانيّة للقرآن الكريم بشكلٍ مبكِّرٍ قياسًا بنظائرها الأوروبيَّة، فقد أُنتجت أوَّل نسخةٍ في عام ١١٤٣م، وهي من عمل الكاهن والدبلوماسيِّ الإنكليزيِّ روبرت كيتون والألمانيِّ هرمان دالماتا، حملت هذه النسخة اسم (شريعة العرب)، وقد احتوت هذه التَّرجمة على مغالطاتٍ منطقيّةٍ ولغويّةٍ وتفسيراتٍ دينيّةٍ خاطئةٍ، وكان الهدف الأساسيُّ من ترجمتها دحض الدِّين الإسلاميِّ، وعلى الرَّغم من عدم موضوعيَّة الهدف من هذه التَّرجمة إلَّا أنَّها أسَّست وشجَّعت على ترجماتٍ لاحقةٍ للقرآن الكريم إلى اللُّغة الألمانيَّة خصوصاً وإلى اللُّغات الأوروبيَّة عمومًا، فقد بُنيت عليها ترجماتٌ عدَّة كترجمة سالمون شفايجر الذي كان قسّيسًا في كنيسة (فراون كيرشه) في مدينة نورمبرج، حيث تمَّ الانتهاء من التَّرجمة عام ١٦١٦م وكانت عبارةً عن ترجمةٍ لمعاني القرآن الكريم إلى اللُّغة الألمانيَّة، وصدرت في هامبورغ ترجمة يوهان لانك عام ١٦٥٨م، «وتُعدُّ التَّرجمة الكاملة الأولى بالألمانيَّة للقرآن الكريم التي اعتمدت على التَّرجمة الفرنسيَّة الصَّادرة عام ١٦٤٧م، وحملت العنوان (قرآن محمّد) للمستشرق الفرنسيِّ دو رييز، وهو قنصلٌ فرنسيٌّ عمل في مدينة الإسكندريَّة بمصر قبل عام ١٩٣٠م ثمَّ في القسطنطينيَّة، أمَّا لانك الألمانيُّ فهو غير مشهورٍ، وقد كان طالبًا في كلّيَّة الطِّبِّ عندما قام بهذه التَّرجمة، ثمَّ أصبح طبيبًا، وظلَّ يعيش في هامبورغ حتَّى عام ١٦٩٥م وترجم الكثير من الكتب من لغاتٍ شتَّى وبمواضيع متنوعةٍ إلى الألمانيَّة، لذلك استحقَّ بجدارةٍ وصفَ المترجم الخبير»[١]، ثمَّ تلتها ترجمةٌ ديفيد فريدريش ميجرلين والتي نشرها باسم (الكتاب المقدَّس للأتراك) في فرانكفورت عام ١٧٧٢م، هذه التَّرجمة التي اطَّلع عليها غوته، فتعرَّف على الإسلام، ويعتقد البعض بأنَّه آمن به دون أن يُعلن ذلك على الملأ، وبعد عامٍ من هذه التَّرجمة جاءت ترجمة أيبرهارد بويزين، والتي صدرت في مدينة هاله الألمانيَّة.

كما قدَّم غوستاف فلوغل ترجمةً عام ١٨٣٤م أثارت الكثير من الاستياء لتبنِّيه

[١]- أمجد بن يوسف الجنابي، آثار الاستشراق الألمانيّ في الدراسات القرآنيّة، مركز تفسير للدراسات القرآنيّة، الرياض، ٢٠٢٠م، ص١٤٥.

ترقيمًا جديدًا ومختلفًا للآيات القرآنيَّة بخلاف ما هو موجودٌ في المصاحف المعتمدة والمتَّفق عليها بين المسلمين، ثمَّ صدرت ترجمةٌ للكاهن اليهوديِّ ليون أولمان في مدينة كريفيلد عام ١٨٤٠م، ثمَّ ترجمة الكاهن اليهوديِّ لاتسروس جولدشميت في برلين عام ١٨٩٣م، حيث احتوت هاتان الترجمتان الأخيرتان على تصريحاتٍ عدائيّة للإسلام، وتهجُّمٍ على المسلمين وكتابهم المقدَّس[١]، أمَّا التَّرجَمات الألمانيَّة المعاصرة فقد صدرت في عام ١٩٠١م، أوَّلها ترجمةٌ حملت اسمًا مستعارًا لمترجمها، حيث دوِّنت باسم ماكس هننغ، وتعدُّ من أكثر التَّرجمات قبولاً عند المسلمين الألمان، وقد عبَّر هننغ في مقدَّمته عن توجُّسه من مستقبل الإسلام، وملأ حواشي ترجمته بالإسرائيليَّات المخالفة للإسلام، ولكنَّه تمكَّن على الرَّغم من ذلك من المحافظة على القرب الشَّديد من معاني القرآن الكريم، وقد طبُعت هذه التَّرجمة اثنتي عشرة مرةً، وتمَّ تنقيحها من قِبَلِ كلٍّ من أناماري شمل عام ١٩٦٠م وكورت رودولف عام ١٩٦٨م، ولا تزال هذه التَّرجمة تعدُّ الأفضل عند المسلمين الألمان، وقد أعاد مراد هوفمان طبع هذه التَّرجمة طبعتين مختلفتين، الأولى، باللُّغة الألمانيَّة، والثَّانية بالألمانيَّة مقابل الأصل العربيِّ، وذلك بعد أن عَمِل على تنقيحها، وقد أضاف هوفمان لهذه التَّرجمة تفسيراً مختصرًا وضعه في مكان حواشي هننغ المخالفة للإسلام، وذلك في (٧٤٤) موضعًا، وأرفق توضيحًا للمصطلحات[٢]، ومن أحدث التَّرجمات القرآنيَّة إلى اللُّغة الألمانيَّة ترجمة فريدرش ريكارت والتي نُشرت في عام ١٩٩٥م، ثمَّ صدرت ترجمة لهانز تسيركر عام ٢٠٠٣م، ثمَّ ترجمة هارتموت بوبتسين في ميونخ عام ٢٠١٠م، حيث علَّق بوبتسين على دوافع ترجمته للقرآن، بأنَّه كتابٌ ليس للمسلمين وحدهم، فهو موجَّه لغيرهم أيضًا، وقد دعا القرآن جميع الأمم والأديان للبحث فيه، حيث يخاطبهم بـ «يا أهل الكتاب»، وبذلك يكون اليهود والمسيحيّون معنيّين بهذا الخطاب، فدائرة الخطاب القرآنيِّ واسعةٌ، ولكلِّ المعنيّين بهذه الدائرة

[١]- انظر: مراد هوفمان، ترجمة معاني القران الكريم إلى اللغة الألمانيّة، ندوة ترجمة معاني القرآن الكريم – تقويم للماضي وتخطيط للمستقبل، من ٢٣ إلى ٢٥ أبريل/ نيسان، ٢٠٠٢ م، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنوّرة، ص٢ وما بعدها.

[٢]- انظر: تقرير في موقع إسلام ويب، ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الألمانيّة، ٤ نيسان ٢٠١٨م . https://2u.pw/4oeu7

الحقُّ في مناقشة النصِّ القرآنيِّ، وأشار إلى أنَّه من خلال عمله في مركز الدِّراسات هايلش كايست (هاوس إكشتاين) وإعطائه درسًا بعنوان (مسيحيُّون يدرسون القرآن) ارتأى أن يترجم القرآن بسبب صعوبته حتَّى بعد ترجمته، فترجمه ترجمةً عصريَّةً وسهلةً على الفهم، ورأى أنَّه لا ينبغي أن توجَّه هذه التَّرجمة إلى المتخصِّصين، بل لعموم المتعلِّمين، والذين يزداد اهتمامهم بترجمات القرآن إلى اللُّغة الألمانيَّة[١].

لقد قادت حركة التَّرجمة الألمانيَّة إلى تطوُّر علم اللُّغة المقارن والذي كان يبحث في المتشابهات بين اللُّغات والدِّيانات، لاسيَّما محاولة البحث في الجذور اللغويَّة للمصطلحات المهمَّة، وفي تراكيب الكتب المقدَّسة، حيث إنَّ عددًا كبيراً من الآيات القرآنيَّة كانت تصرِّح بحدوث تغييرات طالت الكتب المقدَّسة السَّابقة ممَّا دفع إلى تفعيل دور النقد، فعلى سبيل المثال يقول تعالى: ﴿**أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ**﴾[٢]، فهذا التطوُّر في علم اللغة والنقد لم يأتِ من القبول والتَّسليم بمصداقيَّة القرآن الكريم؛ إنَّما حدث العكس في أغلب الأحيان، حيث تمَّ إرجاع اللُّغة القرآنيَّة إلى لغة الحضارات السَّابقة على ظهوره، ومقارنة لغته باللُّغة السريانيَّة واللُّغة الآشوريَّة وغيرها من اللُّغات القديمة، والبحث بين روابط الأحداث التي تدور في الآيات القرآنيَّة بالكتب المقدَّسة قبله، فالبحث عن المصدر يدفع الباحث في الأديان إلى العودة إلى الدِّين وربطه بالتَّاريخ والأدب.

ثانيًا: أهداف ترجمة القرآن عند المستشرقين الألمان

إنَّ الباحث في الاستشراق ومدارسه لا بدَّ أن يطرح على نفسه التَّساؤل عن الهدف من الاستشراق، وسبب عناء المستشرقين في تعلُّمهم للُّغة العربيَّة، وترجمتهم للقرآن الكريم، هذه التَّرجمة التي تتطلَّب الجهد الكبير، والعمل الدَّؤوب، والبحث في أعمق معاني اللُّغة ودلالتها ورموزها، لا شكَّ في أنَّ هناك عددًا من المستشرقين قد دفعهم حبُّ العلم والبحث العلميُّ للإبحار في علوم الشَّرق والدِّراسات الإسلاميَّة؛ لتحقيق

[١]- انظر: محمّد محمّد غزوي، القرآن في الدراسات الاستشراقيّة الألمانيّة - دراسة نقديّة، منشورات دار الخليج، عمان، ٢٠١٧م، ص٥٦ وما بعدها.

[٢]- القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية ٧٥.

الاستفادة العلميَّة من علوم الأمَّة ومعارفها التي سادت العالم بحضارتها وثقافتها المنبثقة من كتابها المقدَّس، فكيف يمكن لمثل هذا الكتاب أن يبني عالماً جديدًا يمتلك كلَّ المقوِّمات الحضاريَّة التي تجعله يسود في الأرض بقوَّة!! وفي المقابل هناك عددٌ كبيرٌ منهم كانت دوافعه غير علميَّة، حيث كانوا يترصَّدون المتشابهات في القرآن الكريم، ويسلِّطون الضَّوء عليها على أساس أنَّها تتناقض في التَّشريع، ويُظهرون ذلك عبر صياغة هذه المتشابهات بلغتهم الأجنبيَّة، والتي تصعب التَّرجمة الحرفيَّة فيها لمعاني القرآن الكريم وصوره المجازيَّة ودلالاته التعبيريَّة والبيانيَّة، حيث يتمُّ توظيف هذه التَّرجمات لغاياتٍ دينيّةٍ وسياسيّةٍ.

إنَّ السَّبب من وراء ظهور الاستشراق ثمَّ حركة ترجمة القرآن يعود أساسًا لأسبابٍ سياسيّةٍ ودينيّةٍ، في الوقت الذي باتت الحضارة الإسلاميّة تجاور أوروبا وتنافسها في النفوذ والسَّيطرة على أراضيها، عبر إقامة حضارةٍ إسلاميَّةٍ في الأندلس، حيث إنَّ أوَّل عمليّة ترجمةٍ للقرآن الكريم كانت برعايةٍ من الرَّاهب اللَّاهوتيِّ بطرس المبجَّل أو المحترم رئيس دير كلوني، هذا الدَّير الذي له فروعٌ في كامل أوروبا، والذي شارك رهبانه في مرافقة الجيوش الصَّليبيّة في معاركها ضدَّ المسلمين، هذه النِّسخة من القرآن المترجم التي تمَّت برعاية دير كلوني وأنجزها الرَّاهب الألمانيُّ هيرمان الدالماتي بمساعدة المستشرق الإنكليزيِّ روبرت كِنت اختفت طوال أربعة قرونٍ خشيةً من إيمان الأوروبيّين بها، ممَّا يشير إلى ملامح طابعٍ تبشيريٍّ في هذه التَّرجمة، وقد عبَّر عن ذلك بطرس المبجَّل في دراسة عَنْونها بـ (ملخَّص البدعة الكاملة التي أتت بها طائفة الشَّرقيّين الشَّيطانيَّة)، محاولاً ترسيخ النَّظرة الوثنيَّة على العرب، وبأنَّ محمّدًا هو معبودهم ومؤلِّف كتابهم القرآن، وكذلك كانت ترجمة ميجرلين والتي عَنْونها بـ(الكتاب المقدَّس للأتراك)، إذ حاول من خلالها تقديم صورةٍ سيّئة للقرآن وللرَّسولﷺ، حيث رسم صورةً لرأس رجلٍ وكتب إلى جوارها عبارة «محمَّدٌ النَّبيُّ المدَّعي»، وقد وصفها غوته بأنَّها ترجمةٌ بائسةٌ.

لقد قامت بعض التَّرجمات الاستشراقيَّة الألمانيَّة بترجمة النَّصِّ حرفيًّا وليس بالمعنى، وبالتالي فإنَّها بقصدٍ أو بدون قصدٍ قدَّمت صورةً مشوَّهةً للقرآن، فقد رتَّب

تيودور نولدكه سور القرآن ترتيبًا تاريخيًّا وفقًا للسَّيرورة الأصليَّة للدَّعوة، وبذلك خالف التَّرتيب المتَّفق عليه والمعتمَد عند المسلمين، فقد اتَّبع نولدكه منهجيَّة الرَّبط بين النَّص والحَدَث التاريخيِّ، وخَلصَ إلى أنَّ ترتيب السُّور القرآنيَّة يعود إلى أنَّ المسلمين قد دوَّنوها إلى مقاطع وفقًا للزَّمن نفسه لتنتهي بالفاصلة نفسها، «من هنا يتَّضح بسهولةٍ أنَّ أجزاء السُّور المدنيَّة الكبيرة، التي لا يمكن أن تكون قد نشأت دفعةً واحدةً تعود في معظمها إلى الفترة الزَّمنيَّة نفسها، ولا بدَّ أنَّ محمّدًا منح المقاطع القرآنيَّة شكلها النهائيَّ الذي احتفظت به، من خلال تلاوته إيَّاها من أجل أن تُحفظ أو تُدوَّن. إنَّ محمّدًا الذي لم يتحرَّج من تكرار الآيات وتبديل مواضعها في المقاطع القرآنيّة أو نسخها بحسب تبدُّل الظُّروف، وغالبًا ما راعى في عمله الظُّروف الرَّاهنة لم يهتمّ بترتيب السُّور ترتيبًا مُحكمًا بحسب زمن تأليفها أو مضمونها... وهو الرجل غير المتعلِّم، الذي لم يعرف تعظيم الحرف بتاتًا»[١]، فنولدكه يتَّهم النبيَّ ﷺبأنَّه أدخل في القرآن ما أراده، ورتَّب سوره وفقًا لمزاجه وتبعًا للظروف التي كانت تحيط به، من دون أن يكون لديه نظرةٌ مستقبليةٌ، وأنَّ هذا القرآن المكتوب هو خطابٌ شفاهيٌّ متداولٌ بين أتباع محمَّدﷺ.

لقد استخدم المستشرقون الألمان في التَّرجمات القرآنيَّة منهجيَّة الإسقاط، وذلك عبر إسقاط الواقع المعاش وتفسيره وفقًا للحوادث والوقائع التاريخيَّة، وهو هدفٌ مكَّنهم من تفسير الأحداث وإدخال تصوُّراتهم العقائديَّة ضمن المعاني القرآنيَّة المترجمة، «متأثِّرين بخلفيّاتهم العقديَّة وموروثاتهم الفكريَّة، مندفعين بدافعٍ نفسيٍّ يهدف إلى رمي القرآن الكريم بما ثبت في كتبهم المقدَّسة ودياناتهم المحرَّفة، محاولين بذلك الانتقاص من قَدْر هذا الكتاب... فمثلاً: إسقاط المفاهيم الدينيَّة اليهوديَّة، والنصرانيَّة على ذكر محمّدﷺ في القرآن الكريم؛ ومن ذلك إقدام عددٍ من المستشرقين الذين قاموا بترجمة معاني القرآن الكريم إلى لغاتٍ أوروبيّة، مثل ترجمة كلمة (الأمّيِّ) التي وصف الله تعالى بها نبيَّه محمَّدًاﷺ بـ (نبيٍّ الوثنيّة) و(نبيٍّ الكفرة)، ومن أبرز هؤلاء المستشرقين كلٌّ من المستشرق هيننغ في ترجمته المنشورة ١٩٠١م، والمستشرق رودي بارت في ترجمته المنشورة ١٩٦٦م، ومن المعلوم أنَّ

[١]- تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمة، جورج تامر، مؤسّسة كونراد- أدناور، ط١، برلين، ٢٠٠٤م، ص٤٣-٤٤.

كلمة (الأميِّ) تعني الشَّخص الذي لا يقرأ ولا يكتب»[١]، فقد اعتاد اليهود إطلاق لفظ (غويم) والذي يعني الأمّيَّ على الأمم والشُّعوب غير اليهوديَّة في الجزيرة العربيَّة، وبالتالي فإنَّها تشير إلى معنى فاسد ووثنيٍّ، وقد ذكر تعالى ذلك في كتابه العزيز حين قال: ﴿**وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ**﴾[٢].

ترافقت ترجمات القرآن إلى اللُّغة الألمانيَّة بهدف تشكيكيٍّ مستمرٍّ من قِبَلِ الكثير من المستشرقين حيث شكَّكوا بصحَّة الوقائع التاريخيَّة التي يذكرها القرآن، فقد شكَّك المستشرق الألمانيُّ جوزيف شاخت بصحَّة روايات الحديث ومصادر القرآن الكريم، متأثّرًا بأفكار المستشرق اليهوديِّ جولدتسهير التي هاجم فيها القرآن وطعن بصحَّته، وصحَّة الرِّوايات الإسلاميَّة، فالروايات التاريخيَّة لا صحَّة لها بالمطلق عنده، والتشريعات الإسلاميَّة محرَّفةٌ عبر التَّاريخ وتواتره، والقرآن لم يكن مصدرًا لها خلال القرنين الأوَّل والثَّاني من الهجرة، ما عرَّضه لحملةٍ من الانتقادات ليس بين علماء المسلمين فحسب، بل حتَّى من العلماء الأوروبيّين، كما هو الحال عند المستشرق الألمانيّ هوروفيتس[٣]، فلقد كان تركيز عددٍ كبيرٍ من المستشرقين الألمان هو الادِّعاء بأنَّ القرآن قد تأثَّر بشكلٍ كبيرٍ بالأديان السَّابقة، وقد طاله الكثير من التَّحريف والتَّغيير كما هو الحال مع المستشرق الألمانيِّ أبراهام جايجر، الذي وضع كتابًا وَسَمَه بـ»ماذا أخذ القرآن من اليهوديَّة»، معتمدًا على التَّشابه بين الموضوعات المطروحة في كلا الدِّيانتين والكتابين (التَّوراة والقرآن)، ممَّا يبرِّر الطَّعن بمصدر القرآن وبأنَّه ليس كتابًا ربّانيًّا، إنَّما هو كتابٌ موضوعٌ، قد يكون محمَّدﷺ هو واضعه مع إجراء تعديلاتٍ عليه في فترة التَّدوين لهذا الكتاب، كما أنَّ عددًا من المستشرقين الألمان وعبر ترجماتهم قد روَّجوا لعددٍ من المصادر الضَّعيفة وغير الأصليَّة واعتمدوها على أنَّها أساسيَّةٌ.

---

[١]- سحر جاسم عبد المنعم الطريحي، الدراسات القرآنيّة في الاستشراق الألمانيّ، أطروحة دكتوراه في جامعة الكوفة، إشراف: محمّد حسين علي الصغير، ٢٠١٢م، ص٢٨.

[٢]- القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية ٧٥.

[٣]- انظر: سحر جاسم عبد المنعم الطريحي، الدراسات القرآنيّة في الاستشراق الألمانيّ، أطروحة دكتوراه في جامعة الكوفة، إشراف، محمّد حسين علي الصغير، ٢٠١٢م، ص٣٠.

ثالثًا: صعوبات ترجمة القرآن الكريم إلى اللُّغة الألمانيَّة

يقوم النِّتاج الاستشراقيُّ على فعل التَّرجمة بشكلٍ أساسيٍّ، وقد تكون التَّرجمة من الحضارة والمنتوج التُّراثيِّ أمرًا أكثر سهولةً وبساطةً إذا ما قيست بترجمة القرآن إلى لغةٍ أجنبيَّة، الأمر الذي دفع بعض المختصِّين لرفض ترجمة القرآن، والاقتصار على تفسيره، ذلك أنَّ اللُّغة العربيَّة بدلالاتها وسعة معانيها وتنوُّع مفرداتها ومرادفاتها تجعل من مهمَّة التَّرجمة مهمةً صعبةً جدًّا أو شبه مستحيلة، وإذا كان لا بدَّ من التَّرجمة، فإنَّ التَّرجمة الفرديَّة أمرٌ غير مقبولٍ، وذلك لعدم مقدرة فردٍ أجنبيٍّ لوحده على الإلمام باللُّغة ومعانيها، فمن المفيد أن تتولَّى مهمَّة التَّرجمة مجموعةٌ من الباحثين متنوّعي التَّخصّصات؛ في اللُّغات والشَّريعة وعلوم القرآن والفقه وغيرها من التَّخصّصات التي من شأنها الإقلال من الأخطاء النَّاجمة عن عمليَّة التَّرجمة.

ولعلَّ أبرز الصُّعوبات التي تواجه ترجمة معاني القرآن هي قدرة المستشرقين على الإساءة إلى القرآن، ممَّا جعل عمليَّة التَّرجمة عمليَّة تدليسٍ لما يرغب المستشرق تمريره وبثُّه في التَّرجمة التي سيتناولها أبناء لغته، فترجمة معاني آيةٍ أو حديثٍ تكون مهمَّةً سهلةً لتمرير ما يريده المستشرق من أفكارٍ، فمثلاً تمَّت ترجمة قوله تعالى: ﴿**كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا**﴾[١]، من قِبَل عددٍ من المستشرقين بأنَّ رزقًا هو اسم شخصٍ، كما ذهب عددٌ من المستشرقين في ترجمة قول الرَّسول الكريم لجبرائيل «ما أنا بقارئ»، بأنَّه يرفض القراءة، ولكن لا يعني ذلك بأنَّه لا يجيد القراءة كما هي حقيقة الأمر، فالتَّرجمة الفرديَّة حتَّى وإن كان المترجم أو المستشرق موضوعيًّا ستقع ببعض أخطاء اللُّغة ودلالاتها، نتيجة عدم معرفة معناها أو رمزيَّتها، فإذا كانت ترجمة الشِّعر والأدب لا تُقدِّم المعنى اللغويَّ المراد، فإنَّه من بابٍ أولى القول بأنَّ ترجمة القرآن لا تعطي المعنى الحرفيَّ أثناء التَّرجمة، فعلى المترجِم التَّحلّي بثقافةٍ قويَّةٍ تمكِّنه من معرفة المعنى العميق للنَّص.

كما يمكننا القول بأنَّ غالبيَّة دراسات المستشرقين الألمان كانت لا تخلو من الخطأ المتعمَّد حيناً وغير المقصود حيناً آخر، والسَّبب يعود إلى عامِلَين مهمَّين في عملية

[١]- القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية ٣٧.

التَّرجمة؛ العامل الأوَّل هو عدم الانتماء لهذه الثَّقافة المنتِجة للنَّص، فالمترجمون غير مسلمين وأغلبهم يشكّكون في الثقافة الإسلاميَّة، الأمر الذي جعلهم يتجرَّؤون على النَّص بوصفه نصًّا مقدَّسًا، فتعاملوا معه وكأنَّه نصٌّ أدبيٌّ أو مؤلَّفٌ عاديٌّ، ما أوقعهم بأخطاء وعرَّضهم للنَّقد والرَّفض، أمَّا العامل الثَّاني فيكمن في صعوبة اللُّغة العربيَّة ومتانتها وتعدُّد مرادفاتها، فنادرًا «ما وُجد من بين الذين عنوا بالعربيَّة في بداية القرن الثَّامن عشر الميلاديِّ في ألمانيا مَنْ تمكَّن من العربيِّة تمكُّناً فعليًّا، حتَّى هنكلمان نفسه ناشر القرآن لم يستطع أن يستغني عن مساعدةٍ خارجيَّةٍ حين أراد أن يُلحق بطبعته ترجمةً (للقرآن)، فسعى إلى استحضار يهوديٍّ من استانبول... وقليلاً ما كانت المكتبات الألمانيَّة تمتلك أعدادًا من المخطوطات العربيَّة القديمة»[١].

فالنُّصوص المقدَّسة أكثر تعقيدًا في عمليَّة التَّرجمة؛ لأنَّ لغتها تكون أكثر خصوصيَّةً وأعمق في الجذر اللُّغويِّ للكلمة، ولا شكَّ أنَّ لغة التَّنزيل أكثر سحرًا، لذلك لا تمتلك التَّرجمات أيَّ شرعيَّةٍ «من النَّاحية المذهبيَّة، وعدم جدواها من النَّاحية الطقسيَّة، إنَّ لغةً من اللُّغات تكون مقدَّسةً حين تكون لغة الوحي النازل من عند الله، ولكي تكون لغة الوحي ينبغي أن تتحلَّى ببعض الخصائص التي لا توجد في أيَّة لغةٍ تاليةٍ عليها... إنَّ تعدّديَّة هذا الكتاب المنزَل -تنوُّع الكلمات والأحكام والصُّور والأخبار- تملأ النَّفس ثمَّ تستغرقها وتنتقل بها بشكلٍ غير محسوسٍ، وبنوعٍ من (حيلةٍ إلهيَّةٍ) إلى أجواءِ الدَّعة والثَّبات»[٢]، وإنَّ النَّفس بطبيعتها تسمو نحو الكمال، وإنَّ الكلام المنزَّل يحتوي النَّفس الإنسانيَّة وتطلُّعاتها، فيظهر الوجود الإلهيُّ من خلال النُّصوص وتصوُّراتها، فيكون القرآن شاملاً لكلِّ هذه النُّصوص بما تحويه من سموٍّ حقيقيٍّ نحو الكمال التي تطمح له الذَّات الإنسانيَّة، فسبر هذا السُّمو يتطلَّب مقدرةً لغويَّةً عاليةً للقبض عليه لغويًّا وتصوّراتيًّا، ممَّا يجعل ترجمته للُّغةٍ أجنبيَّةٍ يُفقده هذه الرُّوح اللُّغويَّة المغذيَّة للنصِّ والمقدِّمة للتَّصورات.

ويبقى ثراء اللُّغة العربيَّة عائقًا أمام التَّرجمات التي تقدَّم للقرآن الكريم، فثراء

[١]- يوهان فوك، الدراسات العربيّة في أوروبا حتّى مطلع القرن العشرين، ترجمة: سعيد حسن بحيري، ومحسن الدمرداش، منشورات دار زهراء الشرق، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦م، ص١٩٠.

[٢]- فريجتوف شيون، كيف نفهم الإسلام، ترجمة: عفيف دمشقية، منشورات دار الآداب، بيروت، ط١، ١٩٧٨م، ص٥٥-٥٦.

المفردات وغناها في التَّصوّرات، ودقَّة علامات الإعراب، والصَّيغ الصَّرفيَّة، والحمل على المعنى، والتوسُّع، والاشتقاق، وغيرها تجعل من اللُّغة العربيَّة لغةً فريدةً في إيصال المعنى وتوضيحه بشكلٍ تفتقده غيرها من اللُّغات العالميَّة، وهذا الأمر الذي جعل اللُّغة الألمانيَّة عاجزةً عن إيصال المعنى القرآنيِّ بترجمته وخلَّف هوَّةً بين النصِّ الأصليِّ العربيِّ وبين النصِّ المترجَم، احتوت هذه الهوَّة على مختلف النزعات الفرديَّة والعقائديَّة المراد ملأها من قِبَل بعض المستشرقين، ويبقى الفهم الصَّحيح والدَّقيق للُّغة العربيَّة هو العائق الحقيقيُّ للمستشرقين والذي يمنعهم من الوصول إلى نسخةٍ قرآنيَّةٍ أمينةٍ ووافيةٍ لمعاني القرآن، فالخطاب القرآنيُّ قريبٌ من النُّفوس والفطرة الإنسانيَّة السَّليمة، وإنَّ إدراك بعض المستشرقين لهذا السِّرِّ هو الدَّافع وراء تقديم نسخةٍ غير موضوعيَّةٍ من التَّرجمة.

وفي الآونة الأخيرة أصبح هناك اهتمامٌ منصبٌّ على معالجة القرآن الكريم للقضايا الاقتصاديَّة، أو ما سمِّي بالاقتصاد الإسلاميِّ، وباتت التَّرجمة تركِّز على هذا الجانب من تعاليم القرآن وعلى مدى تأثيره على الحياة الاقتصاديَّة للمجتمعات، وعلى دقَّة أنظمته وصحَّة قواعده ومبادئه، حيث لوحظ تجاوزه لعددٍ كبيرٍ جدًّا من الأخطاء والهفوات التي كان يقع بها المستشرقون السَّابقون؛ ولعلَّ السَّبب يعود إلى الحاجة العمليَّة لهذا العلم، ممَّا تطلَّب دقَّةً في التَّرجمة من جهةٍ، ومن جهةٍ ثانيةٍ تمَّت هذه التَّرجمات على يد اقتصاديّين وأصحاب تخصُّصٍ بعد استعانتهم بخبراء في اللُّغة العربيَّة، وقد أعطى ذلك نتيجةً، مفادها: أنَّ ترجمة القرآن ودراسة الحضارة الإسلاميَّة يتطلَّب الموضوعيَّة والإنصاف، ثمَّ لا بدَّ من أن تكون التَّرجمة على شكل مجالس أو هيئات ترجمةٍ جماعيَّةٍ لا أفراد قد تسوِّل لهم أنفسهم التَّحريف والتَّغيير وفقًا لأهوائهم.

رابعًا: التحقُّق من المشكلات البلاغيَّة في ترجمة النُّصوص القرآنيَّة

إنَّ ترجمة الأعمال الأدبيَّة والثَّقافيَّة في طبيعة الحال تواجه مشكلاتٍ وصعوباتٍ مختلفةً، حيث الاختلاف بين اللُّغات يكون في ترتيب كلمات الجملة ومعنى الألفاظ ودلالتها واتِّساع مرادفاتها، كما أنَّ للكلمات دلالاتٍ تكون مختلفةً في النِّصوص الأدبيَّة عنها في النُّصوص العلميَّة، فالنُّصوص الأدبيَّة عادةً ما تكون أكثر صعوبةً؛

لاعتمادها على البلاغة والتَّصورات الدلاليَّة والرمزيَّة، إضافةً إلى ما تحويه من مشاعر وانفعالاتٍ.

تحتوي آيات القرآن الكريم وسوره على ألوانٍ من البلاغة غير المتوفِّرة في لغةٍ أخرى، ممَّا يجعل مهمَّة ترجمتها بغاية الصُّعوبة، إذ إنَّ القرآن مليء بالصُّور البيانيّة والإعجاز البلاغيِّ، فهو إثباتٌ بأنَّ الكلام ليس كلامًا من وضع البشر، وفيه تحدٍّ للبشريَّة بأن يأتوا بمثل هذا الكلام، حيث جاء في قوله تعالى: ﴿**قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا**﴾[١]، فالتَّحدّي الإلهيُّ هنا ليس لغير العرب؛ إنمَّا هو للعرب أهل الفصاحة والبلاغة، فعجزكم عن المجيء بمثل هذا القرآن هو أكبر دليلٍ على أنَّ محمَّدًاﷺ لم يأتِ به من عنده، وإنَّما هو منزَّلٌ عليه من الله الخالق لكلِّ شيءٍ، فإنْ عَجزَ العرب أصحاب اللُّغة والشِّعر والأدب على المجيء بآيةٍ من مثل آيات هذا الكتاب المقدَّس فكيف سيستطيع غيرهم من الأمم التَّعديل والتَّصويب فيه وتفسيره تحت مزاعم فهمه وإدراك لغته وسبر كنهها، وأيضًا كما في قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ**﴾[٢]، فكلام الله ليس كغيره من كلام البشر، وهو معجزةٌ ممتدَّةٌ عبر الزَّمان، «فهو معجزةٌ من وجوهٍ متعدِّدةٍ من حيث فصاحته وبلاغته ونَظْمه وتراكيبه وأساليبه وما تضمَّنه من أخبار ماضيةٍ ومستقبلية، وما اشتمل عليه من أحكامٍ جليَّةٍ وقد تحدَّى ببلاغة ألفاظه فصحاء العرب، كما تحدَّاهم بما اشتمل عليه من معانٍ صحيحة كاملة وهي أعظم في التَّحدّي عند كثيرٍ من العلماء، فأسلوب كلام القرآن لا يشبه أسلوب كلام رسول اللهﷺ»[٣].

إنَّ بلاغة القرآن تقف عائقًا حقيقيًّا أمام ترجمته، وهذه البلاغة في القرآن الكريم على أشكالٍ عدَّة، ويمكننا حصرها بعدَّة أقسامٍ؛ الأوَّل: علم المعاني والذي يركِّز على آليَّة تركيب العبارات، ويتَّضح في القرآن الكريم قوَّة هذه العبارات وترابطها مع

[١]- القرآن الكريم، سورة الإسراء، الآية ٨٨.

[٢]- القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية ٢٣.

[٣]- محمّد حسين سلامة، الإعجاز البلاغيّ في القرآن الكريم، دار الآفاق العربيّة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٢م، ص١١.

جماليَّة الوصف بشكلٍ معبرٍ وموجز، الأمر الذي يوقع المترجمين بإشكاليَّات المعنى ودلالات الكلمة أو التَّراكيب القرآنيَّة، والتي تكون موجزةً معبرِّة، وهنا في غالب الأحيان تكون التَّراكيب القرآنيَّة شاعريَّةً ورمزيَّةً يصعب ترجمتها بشكلٍ حرفيٍّ، أمَّا القسم الثَّاني: فهو علم البيان وتظهر فيه القدرة على التَّعبير بطرقٍ مختلفةٍ، وهو يعتمد على جزالة اللُّغة ومتانة قواعدها، وهذا يتطلَّب من المترجِم المعرفة المتينة بقواعد اللُّغة العربيَّة ومعرفة إعراب النُّصوص، والقسم الثَّالث: هو علم البديع، والذي يقوم على الفنِّ بالكلام فيعطي النصَّ القرآنيَّ جمالاً وقوَّةً، وهو أمرٌ يحتاج لشخصٍ متعمِّقٍ باللُّغة العربيَّة، ومتبحِّرٍ بمفرداتها، حتَّى يتمكَّن من تقديم ترجمةٍ موضوعيَّةٍ تفسيريَّةٍ لا حرفيَّة؛ لأنَّ التَّرجمة الحرفيَّة للقرآن أمرٌ يكاد يكون مستحيلاً، فلو أردنا ضرب مثال على التَّرجمة الحرفيَّة وعدم جوازها، يمكننا استحضار قوله تعالى: ﴿**وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ**﴾[١]، وهنا استعارةٌ تمثيليَّةٌ، حيث شبَّه القرآن الكريم ارتداد الشَّخص عن دينه بمن ينقلب على رأسه فيصبح رأسه إلى أسفل وقدماه إلى أعلى، وكذلك في قوله تعالى: ﴿**وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ**﴾[٢]، وقد أخطأ المترجمون بنقل هذه التراكيب البلاغيَّة إلى لغاتهم، لدرجة أنَّها باتت غير مفهومةٍ ومشوَّهة المعنى والفكرة.

لقد استغلَّ المستشرقون بلاغة القرآن الكريم وصعوبة ترجمته بشكلٍ حرفيٍّ ودقيقٍ لتمرير ما يرغبون به، حيث حاول الكثير منهم إبعاد النَّاس عن القيم العظيمة والسَّامية التي دعا إليها القرآن، بشكلٍ يتوافق مع الحضارات والثَّقافات السَّابقة بوصفه نسقًا متكاملاً من القيم الدينيَّة والأخلاقيَّة، فالقرآن عقدٌ حضاريٌّ متكاملٌ يسعى لبناء الإنسان، لذا فقد كان يركِّز على كافَّة مَلَكات الإنسان وعلى تنميتها، وعندما ترجم غالبيَّة المستشرقين القرآن لم يبيِّنوا المفاهيم الإنسانيَّة والحضاريَّة في القرآن، حيث تجاهلوا المضمون الأخلاقيَّ المتضمَّن في القرآن، «وعندما يُترجَم القرآن إلى اللُّغات الأجنبيَّة يفتقد لذَّته الفنيَّة والجماليَّة -خاصَّةً إلى اللُّغة الألمانيَّة الجامدة- وينعدم تأثيره البيانيُّ السَّاحر المبهر، ويغيب إعجازه الحقيقيُّ، ويصير مجرَّد كلامٍ طبيعيٍّ،

[١]- القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية ١٤٣.

[٢]- القرآن الكريم، سورة التكوير، الآية ١٧-١٨.

يحمل إخبارًا وتشريعًا وتنبيهًا»[١]، لهذه الأسباب كان رفض أغلب العلماء المسلمين لترجمة القرآن للُّغات الأجنبيَّة، ودعوا إلى استبدال التَّرجمة بالتَّفسير، هذا الرَّفض لم يكن جديدًا حيث ذهب الجاحظ للقول: «واللُّغتان إذا التقتا في اللِّسان الواحد أدخلت واحدةٌ منها الضَّيم على صاحبتها»[٢]، وقد شدَّد بعض علماء الدِّين الإسلاميِّ على أنَّ القرآن منزَلٌ بلغةٍ عربيَّةٍ، فهو عربيٌّ ولا يجوز قراءته إلَّا باللُّغة العربيَّة.

إذًا، تبقى بلاغة القرآن الكريم ولغته عائقًا في وجه التِّرجمة ووجه المستشرقين الذين يتحرَّون النَّزاهة في التَّرجمة، أمَّا المستشرقون الذين يسعون لدسِّ أفكارهم وتحريف القرآن فبلاغته وصعوبة ترجمته تكون وسيلة تبريرٍ لفعلهم هذا، خاصَّةً وأنَّ النُّسخ المترجمة من القرآن لا يطالها الكثير من التَّدقيق من قِبَل علماء الإسلام -لا سيَّما سابقًا في بدايات ظهور الاستشراق-، ممَّا يسهِّل تمرير أفكارهم ونزع طابع القداسة بعد نزع طابع البلاغة اللُّغوية عنه، ثمَّ نزع السِّمة العلميَّة وما في القرآن من إشاراتٍ ورموزٍ تؤكِّد حقائق علميَّةٍ لم تكن متداولةً أو مكتشفةً آنذاك إلَّا أنَّ القرآن أشار إليها بشكلٍ بلاغيٍّ وعلميٍّ، وفي التَّرجمة الاستشراقيَّة تمَّت في الغالب إزالة هكذا إشاراتٍ عبر التَّخلّص من المفردات والتَّراكيب المستخدمة في القرآن، وهذا الأمر تطلَّب منَّا البحث في التَّباين الفيلولوجيِّ بين النَّصين القرآنيِّ والمترجَم.

خامسًا: التَّباين الفيلولوجيِّ بين النَّصّين القرآنيِّ والمترجَم

مثَّل المنهج الفيلولوجيُّ آليّةً أساسيَّةً عند المستشرقين الألمان، حيث قاموا بمعالجة النَّص وبنيته الدِّلاليّة من ناحيةٍ تاريخيَّةٍ ولغويَّةٍ ومقارنتها بالأحداث والظُّروف التاريخيَّة التي كانت سائدةً في الزَّمن الذي وُجِد فيه النَّص، ممَّا تطلَّب منهم العودة إلى الفروع اللغويَّة للكلام عبر علم اللُّغة، هذا العلم الذي يجمع بين طيَّاته المكوِّنات الثقافيَّة والتاريخيَّة والحضاريَّة، والظُّروف المحيطة بتكوُّن اللُّغة من تقاليدٍ وعاداتٍ اجتماعيَّةٍ ونتاجٍ أدبيٍّ وفنِّيٍّ، لهذا فإنَّ علم اللُّغة ودراسته يستهدف معرفة كنه التَّطوّر

[١]- جميل حمداوي، المستشرقون وترجمة القرآن الكريم، دار الريف للنشر والطبع والتوزيع، تطوان، ط١، ٢٠١٩م، ص٢٣-٢٤.

[٢]- عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، ج١، شرح وتحقيق، عبد السلام هارون، دار الجاحظ للنشر، بيروت، ٢٠١٣م، ص٣٦٨.

الحاصل في المجتمع في كافَّة ميادينه، ومعرفة النَّصّ القرآنيِّ تتطلَّب -برأي غالبيَّة المستشرقين الألمان- هذه الدِّراسة، على الرَّغم من أنَّ بعضهم راح يستخدمها ويوظِّفها بشكلٍ سلبيٍّ لتكون أداة تزييف الحقائق القرآنيَّة والتاريخيَّة.

لقد أقدم المستشرق الألمانيُّ تيودور نولدكه على استخدام المنهج الفيلولوجيِّ في دراسته للنصِّ القرآنيِّ، حيث قام بتقسيم القرآن وسوره وفقًا للمراحل التاريخيَّة التي مرَّ بها منذ ظهوره وصولاً إلى مرحلة التَّدوين، فقال بوجود فترتين رئيستين؛ الأولى فترة السُّور المكّيَّة التي نزلت بمكَّة، حيث تميَّزت بوجود نبرةٍ خطابيَّة تحفيزيَّة للعمل ومتابعة الدَّعوة، وقد زعم نولدكه بأنَّها مرحلةٌ شهدت اقتباس الرَّسول محمَّدﷺ وأخذه من الكهنة الوثنيّين، فنولدكه يرى أنَّه يمكنه التَّعرُّف على سور هذه الفترة بشيءٍ من اليقين من خلال أسلوبها، حيث يسودها الحماس الذي حرَّك النَّبيَّ في السَّنوات الأولى وجعله يرى الملائكة المرسلين إليه، كما أنَّ الله في هذا الجزء يتكلَّم بنفسه، فيتراجع الإنسان تمامًا، كما لدى أنبياء إسرائيل العِظَام في العهد القديم، أمَّا الكلام فعظيمٌ، جليلٌ، مفعمٌ وفيه صورٌ صارخة، والأسلوب اللُّغويُّ الخطابيُّ طبع بطابعٍ شعريٍّ، حيث الآيات القصيرة، والتَّعاليم البسيطة والهادئة مع التَّأكيد عليها بقوَّةٍ لُغويَّة، فاللُّغة تتحرَّك بشكلٍ إيقاعيٍّ، وقد استخدم الله في الكثير منها أسلوب القَسَم، ليؤكِّد بأنَّه الحقُّ، وقد استخدم أسلوب السَّجع وهو أسلوبٌ مأخوذٌ من الكهنة السَّابقين لرسالته[١]، ثمَّ بدأت الحماسة تضعف رويدًا رويدًا ليحلَّ محلَّها السَّكينة، وبات الكلام نثريًّا أكثر من كونه شاعريًّا، مع التكرار الكثير للأمثلة، لدرجة التَّشابه والتَّطابق الكبير بينها، وفي نهاية المرحلة تحوَّلت اللُّغة إلى نثريّةٍ بحتةٍ.

أمَّا الفترة الثَّانية، فهي الفترة المَدَنِيَّة، والتي تختلف لغتها باختلاف الظُّروف التاريخيَّة والاجتماعيَّة للرِّسالة الدينيَّة، حيث غاب الخطاب الشعريُّ والنثريُّ أيضًا، وفي هذه الفترة، حسب زعمه، حدث إدخالٌ وتغييرٌ في القرآن من قِبَلِ النَّبيِّﷺ مستغلاً الانتقال التاريخيَّ بين المرحلتين، وبذلك استخدم نولدكه المنهج الفيلولوجيَّ لتبرير بعض الأفكار التي تطعن بالقرآن وسيرورته التاريخيَّة، ليصل في النِّهاية إلى وصف القرآن بالمرتبك والمملِّ، ونتائجه ضعيفةٌ وغير مقنعةٍ، وفيه تكرارٌ مفرطٌ، ولغته مشوَّشةٌ.

[١]- انظر: تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمة: جورج تامر، مؤسّسة كونراد- أدناور، ط١، برلين، ٢٠٠٤م، ص٦٨-٦٩.

لم يكن نولدكه الوحيد بين المستشرقين الألمان ممَّن استخدم الفيلولوجيا لإظهار التَّباين اللغويِّ والتاريخيِّ بين النصِّ القرآنيِّ المدوَّن وبين النصِّ المترجَم، فالمستشرق هيوبرت غريم قام بإعادة ترتيب سور القرآن الكريم على ثلاث مراحل، وقد اقتطع بعض الآيات من بعض السُّور لنقلها إلى مرحلةٍ ثانيةٍ أو ثالثةٍ، وذلك حسب التَّباين اللغويِّ لكلِّ مرحلة، أمَّا المستشرق هاينريخ فلايشر والذي أسَّس الجمعيّة الشرقيَّة الألمانيَّة، فقد اهتمَّ بالنَّقد الفيلولوجيِّ للُّغة العربيَّة، ودرس القراءات القرآنيَّة وأسباب النُّزول، وكان يُدرِّس هذا المنهج للألمان والأجانب، ولعلَّ المستشرق غوستاف فايل أهمُّهم، والذي وضع كتابه (مقدّمةٌ تاريخيّةٌ نقديّةٌ للقرآن الكريم) متعلِّمًا من فلايشر ومتأثِّرًا بنولدكه.

وقد كان أوغست فيشر أبرز المهتمّين بالفيلولوجيا، إذ نظر بموضوعيَّةٍ وتحليلٍ إلى فقه اللُّغة العربيَّة بوصفه أساسًا لا بدَّ منه للتَّعامل مع النُّصوص القرآنيَّة، وقد حاول بعث الحياة في كلِّ ما يختفي خلف الحروف الميتة من النصِّ العربيِّ، وفي دراسته لترجمات القرآن اكتشف العجز اللغويَّ في الصِّياغات الشَّائعة، والضَّبابيّة المخيِّمة على الإيحاءات القرآنيَّة من جهة اللّفظ والأسلوب والقراءات، أمَّا المستشرق يوهان رايسكه فقد رفع من منزلة الفيلولوجيا ليجعلها علمًا مستقلاً، وقد اتَّخذ من دراسته لفقه اللُّغة العربيَّة منطلقًا لبحوثه التاريخيَّة، وقد كان كارل بروكلمان يؤكِّد أنَّ المنهج الفيلولوجيَّ يستعين بالبحوث التاريخيَّة لمعرفة التَّأثيرات المتبادلة بين لغةٍ وأخرى، كما أنَّ الباحث التاريخيَّ يستعين بالمنهج الفيلولوجيِّ لنقد النصوص التاريخيَّة، لتكون الفيلولوجيا عمدة التاريخانيَّة، وهذا ما دعا إليه جوزيف فان إس، وغيره من المستشرقين، مثل: يوليوس فلهاوزن، كارل بيكر، وهاينز هارتمان، جوزيف شاخت، وبول كاله[١].

لقد استخدام الاستشراق الألمانيُّ الفيلولوجيا بوصفها منهجيَّةً تحليليَّةً، وركَّز كثيراً على ترجمة القرآن الكريم، وعلى دراسة المخطوطات الإسلاميَّة القديمة، وقال بتأثُّر الحضارة الإسلاميَّة في الحضارات السَّابقة وخاصَّة الهيلينيّة، وبذلك كان لهذه

[١]- محمّد سعدون المطوري، الاستشراق الألمانيّ ودوره في الدراسات الشرقيّة - تاريخ الاستشراق الألمانيّ وملامح من أسسه المنهجيّة، مجلّة دراسات استشراقيّة، العدد الثالث، الشتاء، بيروت، ٢٠١٥م، ص٢١٢ وما بعدها.

الترجمات دورٌ كبيرٌ في التَّأسيس لفكرة المركزيَّة الأوروبيَّة، وإضفاء طابع الأنسنة على ترجمة القرآن؛ لكونه كما زعموا نتاجًا بشريًّا وليس إلهيًّا، فيولويس فلهاوزن وجد أنَّ الإسلام بطابعه الاحتجاجيِّ أشبه بالبروتستانتيَّة، درس النَّص المقدَّس للعهد القديم فيلولوجيًّا وبذلك أسَّس للبحث ونقد النصَّ القرآنيَّ، وقد وجد في تربته تناقضات سبقت ظهوره بين الدِّيانات الوثنيَّة، ممَّا جعل هذا النصَّ موضع شكٍّ أيضًا، وكذا الحال مع المستشرق يوهان جاكوب رايسكه الذي يعدُّ من أبرز المستشرقين الذين بحثوا في أصل النصِّ المقدَّس القرآنيِّ، فقد رفض أن تبقى الدِّراسات العربيَّة في خدمة الفيلولوجيا الدينيَّة وتفسير التَّوراة، وقدَّم الكثير من الدِّراسات حول الأدب والشِّعر العربيِّ.

بهذا كان الاستشراق الألمانيُّ بشكلٍ خاصٍّ والاستشراق بشكلٍّ عامٍّ قد اعتمد على المنهج التاريخيِّ والفيلولوجيِّ، لاسيَّما في القرنين التَّاسع عشر والعشرين، وقد طوَّر المستشرقون مناهجهم بتأثير الأنثروبولوجيا البنيويَّة وعلم اللسانيَّات الحديث وعلم الاجتماع المعاصر إلى منهجيَّةٍ جديدةٍ تدَّعي منهجيَّة التَّاريخ غير الوقائعيِّ، وهي منهجيةٌ تهتمُّ بدراسة أنماط التَّفكير وتاريخه، مع العودة إلى العادات والتَّقاليد الاجتماعيَّة، هذه المنهجيَّة تعيد طرح الإشكاليَّات ضمن مسار سوسيولوجيٍّ وأنثربولوجيٍّ مصدره فيلولوجيٌّ، وقد توصَّل المستشرقون في أغلب هذه الدِّراسات لإزالة طابع القداسة الدينيَّة عن النصِّ القرآنيِّ، مستندين في كثير من الأحيان لمرحلة التَّدوين القرآنيِّ وتوقُّف الخطاب وتطوُّره بوفاة النبيِّ الكريم، ممَّا استوجب الردَّ على هذه الآليَّة الاستشراقيَّة التي أرادت أن يتمَّ التعامل مع القرآن وكأنَّه مؤلَّفٌ تاريخيٌّ عاديٌّ.

سادسًا: الردُّ على نزع طابع القداسة عن النَّصّ القرآنيِّ المترجَم

ذكرنا أنَّ من أهداف التَّرجمة نقل النصِّ الأصليِّ إلى اللُّغة الأجنبيَّة، وتقديمه بأسلوب المترجِم ليفهمه أبناء لغته، وعندما كانت ترجمة النصِّ المقدَّس بشكلٍ حرفيٍّ أمرًا يكاد يكون مستحيلاً، فقد أصبحت عمليَّة التَّرجمة هذه وسيلةً للمترجِم ليترك بصمته وأثره الشخصيَّ، ويمرِّر أفكاره بين ثنايا النصِّ الجديد، وهذا ما يقود حتمًا إلى نزع سمة القداسة عن النصِّ الأصليِّ الذي طاله التَّغيير والتَّبديل الشخصيُّ من قِبَلِ المترجِم.

لقد كانت التَّرجمات القرآنيَّة الاستشراقيَّة هدفاً لنزع القداسة عن القرآن، وقد بدأت بإثبات وجود الاختلاف والتَّهافت في المعاني، والضَّعف في الألفاظ، ثمَّ انتقلت إلى طرح إشكاليَّاتٍ ساذجةٍ تتعلَّق بالظَّاهر اللُّغويِّ لبعض الآيات تحت مزاعم التَّناقض في المعنى، من دون البحث المعمَّق في حقيقة المعنى اللُّغويِّ، ولم يعترف المستشرق في ذلك بجهله بمعاني المفردات والتَّراكيب اللُّغويَّة القرآنيَّة، وترجمتها على الشَّكل الذي يعزِّز فكرته ويؤكِّد وجهة نظره الشَّخصية غير الموضوعيَّة، وقد حاولوا تأكيد التَّباين عبر العودة إلى تاريخانيَّة الأحداث والاستناد إلى بعض الرِّوايات التاريخيَّة الضَّعيفة أو المشبوهة، وبالتالي الوصول إلى مرحلة القول بإنسانيَّة القرآن، وبأنَّه تأليف الرَّسولﷺ، وبما أنَّه من تأليف بشرٍ هذا يعني إمكانيَّة إخضاعه لمحاكمة مناهج التَّفسير.

طال الكثيرَ من التَّرجمات القرآنيَّة الكثيرُ من الحذف والإضافة، والتَّغيير في ترتيب السُّور أو بعض الآيات -كما ذكرنا سالفًا- ممَّا قاد إلى تضليل القارئ الأجنبيِّ الرَّاغب بمعرفة الدِّين عبر هذه النُّسخ المترجمة، وبالتَّالي إبعاد القرَّاء الجُدد عن القداسة الإلهيَّة الواردة في النصِّ الأصليِّ، حيث «انطلقوا في ترجماتهم استنادًا من مبدأ يظهر فيه القرآن الكريم للعالم -من خلال التَّرجمات- أنَّه من وضع محمَّدﷺ وأنَّه كتابٌ متناقضٌ وليس موحى به من الله تعالى إلى النبيِّ محمَّدﷺ... وزادوا على فكرة عدم كون القرآن من عند الله فقالوا إنَّه مأخوذٌ باللَّفظ أو بالمعنى من كتب اليهود، كما فعل المستشرق اليهوديُّ ابراهام جيجر في محاولة منه لإثبات نظريَّته الشِّريرة بأنَّ النبيَّ اطَّلع على كتب اليهود وبلغاتها المختلفة: العبريَّة والآراميَّة، وبأنواعها المختلفة: التَّوراة والمكتوبات... والمعروف الذي لا يستوجب السُّؤال أنَّ النبيَّ كان رجلاً أميًّا لا يقرأ ولا يكتب»[١]، وقد أضاف المستشرقون المترجمون مقدّماتٍ وملاحق مشوهةً لكتاب الله (جلّ جلاله) وكلامه المُنْزل، وقد كانت عبارةً عن مقدِّماتٍ تفسيريَّةٍ وملاحق تشرح أمورًا ثانويةً تركِّز على جزئيَّاتٍ تحاول من خلالها هذه التَّرجمات إيصال صورةٍ للقارئ الأجنبيِّ بعدم أصالة القرآن وتناقض محتواه، كما هو الحال في ترجمة بطرس المبجَّل حيث أضيف لها عددٌ من الملاحق والمقدَّمات والتي

[١]- محمّد صالح البنداق، المستشرقون وترجمة القرآن الكريم، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت،ط٢، ١٩٨٣م، ص١٠٧-١٠٨.

جاءت تحت اسم أعمال (دير كلوني) على الرَّغم من التَّحريف في نسخة بطرس فقد تمَّ إخفاؤها أكثر من ثلاث مئة سنة خوفًا من اتِّباع الأوروبيّين للدِّين الإسلاميِّ وانتشاره، وقد اعترف المستشرق الألمانيُّ يوهان فوك بقوله: «لقد كانت فكرة التَّبشير هي الدَّافع الحقيقيُّ خلف انشغال الكنيسة بترجمة القرآن»[١]، وهذا دليلٌ على صدق قولنا بأنَّ ترجمة القرآن للُّغات الأجنبيَّة في غالبها كانت تحت غاياتٍ تشويهيَّةٍ، لا سيَّما تلك التي تكون برعاية الكنائس ورجال الدِّين المسيحيّين.

لقد ركَّزت التَّرجمات على نزع طابع القداسة عن الله عزَّ وجلَّ، ومنحه طابعًا إنسانيًّا، لذا فقد لجأ المستشرقون للتَّلاعب في صفات الله (جلّ جلاله) وتشبيهه بصفاتٍ تتناسب مع النَّسق اليهوديِّ والمسيحيِّ في العهدين القديم والجديد، وذلك بإعطائه طابعًا حسّيًّا أكثر قربًا من الحياة الإنسانيَّة العاديَّة التي يعيشها أيُّ إنسانٍ عاديٍّ، وبالتَّالي تمَّ إفراغ القرآن المترجَم من المحتوى الرُّوحانيِّ المقدَّس القادر على جذب القلوب والعقول للتمتُّع بقراءته بشكلٍ صحيحٍ.

لقد أثَّر الفكر الاستشراقيُّ بترجماته أو بالنَّزعة التغريبيَّة التي اتَّبعها في نزع طابع القداسة عن النصِّ القرآنيِّ في الواقع العربيِّ، حيث بدأت تظهر شأنها شأن تلك التَّرجمات التي قادت لنزع طابع القداسة عن النصِّ القرآنيِّ، فقد ظهر عربٌ يدعون لتجاوز النصِّ الدينيِّ وإخضاعه للنَّقد وعدم الخضوع لهذا الكتاب الذي يقوم بتقييد الإنسان ويمنعه من التَّفكير الحرِّ -حسب زعمهم- بالتَّأكيد لسنا ضدَّ أيِّ عمليَّة تعزيزٍ للدِّين أو أيِّ تعقيلٍ للدَّعوة الدِّينية؛ ولكنَّها لم تكن كذلك حيث نجد دعوة نصر حامد أبو زيد -على سبيل المثال- والذي يذهب للقول: «قد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التَّحرر، لا من سلطة النُّصوص وحدها؛ بل من كلِّ سلطةٍ تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا، علينا أن نقوم بهذا الآن وفورًا قبل أن يجرفنا الطُّوفان»[٢]، فالتحرُّر المنشود الذي يدعو له أبو زيد سبيله التَّخلص من المقدَّس الذي يوجِّه الحياة ويضبطها إلى متغيرٍ وفقًا للعقل ورؤيته، وذلك عبر منهجيَّة التَّأويل ليتكيَّف مع الواقع وتطوُّراته

[١]- يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ترجمة، عمر لطفي العالم، منشورات دار المدار الإسلاميّ، بيروت،ط١، د.ت، ص١٤.

[٢]- نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعيّ وتأسيس الإيديولوجيّة الوسطيّة، منشورات مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٢، ١٩٩٦م، ص١٤٦.

التاريخيَّة بحيث يكون مَرِناً مع الوقائع والتَّطوّرات الحياتيَّة لا منفصلاً عن الواقع ومغلقًا على نفسه ومتعالٍ على النَّاس ببرجٍ عاجيٍّ -حسب تعبير أبي زيد-.

يمكننا القول: إنَّ التَّرجمات الاستشراقيَّة للقرآن الكريم قد تمكَّنت فعلاً من إبعاد الغربيّين عن معاني القرآن الكريم العظيمة والمقدَّسة، وتعميق المفاهيم المغلوطة حول القرآن بشكلٍ خاصٍّ والإسلام بشكلٍ عامٍّ، والأمر يعود إلى تأخُّر المسلمين بترجمة القرآن الكريم للُّغات الأجنبيَّة وتركه عرضةً للتَّرجمات غير الموضوعيَّة، ممَّا عزَّز ادِّعاءات المستشرقين ومزاعمهم حول القرآن وحول المعتقَد.

الخاتمة والنتائج

في ختام دراستنا حول نقد إشكاليَّة ترجمة معاني القرآن الكريم عند المستشرقين الألمان يمكننا الوصول لجملةٍ من النَّتائج والملاحظات، سنلخِّصها بعدَّة نقاطٍ، وهي:

- التَّرجمة الاستشراقيَّة الألمانيَّة للقرآن الكريم آليَّةٌ سياسيَّةٌ اتَّبعتها التَّرجمة الألمانيَّة للسَّير في ركب الدُّول الأوروبيَّة الكبيرة التي اتَّجهت إلى الشَّرق والعالم الإسلاميِّ، ولم تكن سياسة دولة فحسب، بل كانت نشاطًا دينيًّا كنسيًّا من قِبَل رجال الدِّين يهدف إلى إيقاف التمدُّد الدينيِّ الإسلاميِّ؛ وذلك عبر ترجمة القرآن الكريم إلى لغتهم ونشرها بين النَّاطقين باللُّغة الألمانيَّة خشية ازدياد أتباع الإسلام في أوروبا وألمانيا بشكلٍ خاصٍّ، وهذا السَّبب الذي يفسِّر الإسراع الكبير بعمليّة التَّرجمة، حيث نشطت حركة ترجمةٍ واسعةٍ إلى اللُّغات الأوروبيَّة.

- تسبَّبت حركة التَّرجمة إلى اللُّغة الألمانيَّة بازدهار علم اللُّغة المقارن والذي اهتمَّ بدراسة المتشابهات بين اللُّغات والأديان؛ ذلك أنَّ المستشرقين الألمان عادوا باللُّغة العربيَّة إلى جذورها اللغويَّة وأصولها التاريخيَّة وتأثرُّها بغيرها من اللُّغات؛ والسَّبب في ذلك ليس محبَّةً بهذه اللُّغة أو الكتاب المقدَّس الذي نزل بها؛ إنَّما كانت وسيلةً عند المستشرقين الألمان للطَّعن بمصدر القرآن الكريم، وقد شهدت هذه العمليَّة مبالغةً كبيرةً من قِبَل المستشرقين، حيث تمَّ إرجاع اللُّغة العربيَّة، لغة القرآن، إلى لغاتٍ سابقة على ظهوره كالسريانيَّة والآشوريَّة وغيرها من اللُّغات، والهدف الأساسيُّ هو الوصول لمقولة أنَّ القرآن ليس منزلاً وليس بكلام الله؛ إنَّما تمَّ تجميعه من الحضارات السَّابقة والدليل على ذلك تشابه بعض الأحداث في القرآن بأحداث تلك الأمم، وبالتَّالي فإنَّ القرآن ليس كلامًا إلهيًّا؛ إنَّما هو لا يتعدَّى كونه كلام بشرٍ، قد يكون من وضْعِ محمَّدٍ وحده أو أكثر من شخصٍ.

- لم يكن حبُّ اللُّغة العربيَّة سببًا كافيًا للكثير من المستشرقين الألمان لترجمة القرآن الكريم؛ إنَّما كانت الأسباب السِّياسيَّة والدينيَّة هي التي تتحكَّم بترجمة القرآن، والخوف من اتِّساع نفوذ الحضارة الإسلاميَّة التي باتت أوروبا محاطةً بها من كلِّ صوبٍ، كما أنَّ الحروب الصليبيَّة وبقيَّة النِّزاعات العقائديَّة دفعت بحركة التَّرجمة والاستشراق بشكلٍ عامٍّ إلى الأمام بغية تحقيق اختراقٍ دينيٍّ عبر التحكُّم بالتَّرجمة لأهمِّ كتب المسلمين ومصدر تشريعهم الأساسيِّ، فحدث التَّشكيك والتَّغيير في

القرآن والطَّعن والتَّحريف بمعانيه لدى طائفة كبيرة من المستشرقين المموِّلين من قِبَلِ السُّلطة الدينيَّة- السياسيَّة التي تُشرف على عمليَّة التَّرجمة.

- لعلَّ صعوبة لغة القرآن والتَّرجمة منها كانت وسيلةً للمستشرقين لتبرير تدليسهم وتمرير أفكارهم الخاصَّة بحجَّة التَّرجمة، كما أنَّ هذه الصُّعوبة هي التي تسبَّبت بتأخُّر ترجمة العرب والعلماء المسلمين للقرآن الكريم، حيث ذهب بعضهم إلى تحريم ترجمته؛ لأنَّه سوف يفقد دلالته ومعناه بعمليَّة التَّرجمة فيغدو بذلك كتابًا مبهمًا لاحتوائه على عدد كبير من الصُّور البيانيَّة والدِّلالات الرمزيَّة، وما فيها من إعجاز بلاغيٍّ يتجاوز الشِّعر العربيَّ والأدب العربيَّ، إضافةً لما يحتويه من مشاعر وانفعالات من الصَّعب إدراكها بلغة غير لغته الأصليَّة، فاللُّغة تعبِّر عن الموروث الثقافيِّ الطَّويل، والتَّرجمة تقتلعها من هذا الموروث لتقدِّمها بصورة جامدة مقولبة بقالب استاتيكيٍّ ثابت لا روح فيه ولا نبض، فبلاغة القرآن الكريم هي العائق الأبرز الذي يقف في وجه المترجم الحقيقيِّ الموضوعيِّ، ولكنَّ هذه البلاغة هي الوسيلة الأفضل للمستشرق الباحث عن بثِّ فكره بين أبناء قومه المُترجَم لهم والتي تستهدفهم هذه التَّرجمة.

- لقد كان المنهج الفيلولوجيُّ وسيلةً لإدخال التَّناقض التاريخيِّ في النصِّ القرآنيِّ؛ لأنَّه حاول التَّغيير في السَّيرورة التاريخيَّة لتطوُّر المجتمع والتحكُّم به، فكان وسيلةً لتزييف الحقائق المتضمَّنة في النصِّ القرآنيِّ، واتِّهامه بتغيرات طالت مرحلة انتقاله من الخطاب المباشر غير المدوَّن إلى نصٍّ مدوَّن مقدَّس من حيث ترتيب السوَّر وعددها وتنسيقها، وبأنَّه طالتها يدٌ بشريَّةٌ -في حالٍ صدَّقوا بإلهيَّة القرآن- وإنَّ الأثر البشريَّ واضحٌ لتباين اللُّغة بين الخطاب الأوليِّ وبين التَّدوين النهائيِّ ليبقى المنهج الفيلولوجيُّ يطرح الإشكاليّات بحجّة أنَّها ضمن مسار سوسيولوجيٍّ منطقيٍّ، في حين هدفه اتِّهام النصِّ القرآنيِّ بعد الجدّيَّة والأصالة، وبالتَّالي الوصول لمرحلة نزع طابع القداسة عن النصِّ القرآنيِّ، ليتحوَّل القرآن لكلام بشريٍّ يُسمح بنقده والتَّعديل عليه أو المطالبة بتغييره بحجَّة قصوره عن مواكبة التَّحوّلات التَّاريخيَّة الكبرى.

في النهاية، على العالم الإسلاميِّ تولِّي مهمَّة التَّرجمة عبر لجان مختصَّة، وتجاوز أيِّ موروث استشراقيٍّ في التَّرجمات القديمة التي أساءت للقرآن ولفهمه كثيرًا وأثَّرت في نظرة غير العرب للقرآن عبر هذه التَّرجمات غير الموضوعيَّة في غالبها.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. أمجد بن يوسف الجنابي، **آثار الاستشراق الألمانيّ في الدراسات القرآنيّة**، مركز تفسير للدراسات القرآنيّة، الرياض، ٢٠٢٠م.

٣. تقرير في موقع إسلام ويب، ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الألمانيّة، ٤ نيسان ٢٠١٨م. https://2u.pw/4oeu7

٤. تيودور نولدكه، **تاريخ القرآن**، ترجمة: جورج تامر، مؤسّسة كونراد- أدناور، ط١، برلين، ٢٠٠٤م.

٥. جميل حمداوي، **المستشرقون وترجمة القرآن الكريم**، دار الريف للنشر والطبع والتوزيع، تطوان، ط١، ٢٠١٩م.

٦. سحر جاسم عبد المنعم الطريحي، **الدراسات القرآنيّة في الاستشراق الألمانيّ**، أطروحة دكتوراه في جامعة الكوفة، إشراف: محمّد حسين علي الصغير، ٢٠١٢م.

٧. عمرو بن بحر الجاحظ، **البيان والتبيين**، ج١، شرح وتحقيق: عبد السلام هارون، دار الجاحظ للنشر، بيروت، ٢٠١٣م.

٨. فريجتوف شيون، **كيف نفهم الإسلام**، ترجمة، عفيف دمشقيّة، منشورات دار الآداب، بيروت، ط١، ١٩٧٨م.

٩. محمّد حسين سلامة، **الإعجاز البلاغيّ في القرآن الكريم**، دار الآفاق العربيّة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٢م.

١٠. محمّد سعدون المطوري، **الاستشراق الألمانيّ ودوره في الدراسات الشرقيّة- تاريخ الاستشراق الألمانيّ وملامح من أسسه المنهجيّة**، مجلّة دراسات استشراقيّة، العدد الثالث، الشتاء، بيروت، ٢٠١٥م.

١١. محمّد صالح البنداق، **المستشرقون وترجمة القرآن الكريم**، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت،ط٢، ١٩٨٣م.

١٢. محمّد محمّد غزوي، **القرآن في الدراسات الاستشراقيّة الألمانيّة - دراسة نقديّة**، منشورات دار الخليج، عمان، ٢٠١٧م.

١٣. مراد هوفمان، **ترجمة معاني القران الكريم إلى اللغة الألمانيّة**، ندوة ترجمة معاني القرآن الكريم، تقويم للماضي وتخطيط للمستقبل، المدينة المنوّرة، من ٢٣ إلى ٢٥ أبريل/ نيسان، ٢٠٠٢ م.

١٤. نصر حامد أبو زيد، **الإمام الشافعيّ وتأسيس الإيديولوجيّة الوسطيّة**، منشورات مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٢، ١٩٩٦م.

١٥. يوهان فوك، **تاريخ حركة الاستشراق**، ترجمة، عمر لطفي العالم، منشورات دار المدار الإسلاميّ، بيروت،ط١، د.ت.

١٦. يوهان فوك، **الدراسات العربيّة في أوربا حتّى مطلع القرن العشرين**، ترجمة: سعيد حسن بحيري، ومحسن الدمرداش، منشورات دار زهراء الشرق، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦م.

الإمام علي عليه السلام والمستشرقون
المستشرق بين الوعي الفطريّ والتوتّر المضمر

م.م هند كامل خضير[*]

ملخَّص

ينتمي المستشرقون بالغالب إلى مرجعيّات فكريّة وفلسفيّة، تنعكس عن قصد أو عن غير قصد على دراستهم لتراث العرب والمسلمين، وعندما ندقّق البحث ونعمّقه في كتابات المستشرقين، ونفهم المنهج والخطاب الاستشراقي في دراسته للتشيّع بشكل عامّ، وقضايا حيويّة مرتبطة به كقضيّة الإمام علي عليه السلام بشكل خاصّ، سيتبيّن لنا بوضوح وجود اتجاهين لدى المستشرقين في مثل هذه الدراسات. ففي الوقت الذي توافقت بعض الكتابات الاستشراقيّة مع إسناد الروايات التاريخيّة التي اعتمدت مصادر التشيّع الأمّ موثوقة السند، وحسم أصحاب هذا الاتجاه موقفهم الإيجابيّ تجاه الخلافة والإمام علي، ونقدوا في الوقت نفسه وقفة السقيفة ضدّ الإمام عليه السلام. نجد نموذجًا استشراقيًّا آخر اعتمد المصادر والنصوص المبغضة تاريخيًّا من المتعصّبين للبيت العلويّ وأهله ولا سيّما شخصيّة الإمام علي عليه السلام، وأبرزوا ما تتضمّنه هذه الكتب من إساءات ونيل من مقام الإمام عليه السلام.

[١]- باحثة من العراق، جامعة ذي قار.

وعليه، يدرس هذا البحث المنهج والخطاب الاستشراقيّ في اختياره لأنموذج الإمام علي عليه السلام على أساس الجانب الأيديولوجيّ الذي يهيمن عليه التواطؤ النسقيّ ومرجعيّاته، فليقي استجابة تواصليّة بما يُناط بالفرد من المقاييس الثقافيّة التي فصلتها الأنساق الاستشراقيّة، وبملاحظة بعض الخصوصيّات الاستشراقيّة التي انفرد بها بعض المستشرقين في خطابهم عن التراث الشيعيّ ودراسة أنموذج الإمام علي عليه السلام؛ لتبيّن مدى المنهج الإيجابيّ الذي نهجته في قراءة تراث الإماميّة بمنهجها القويم من خلال قراءته من مصادره الأمّ (الشيعيّة).

الكلمات المفتاحيّة: الوعي، الأنساق، المرجعيّات، المدارس الاستشراقيّة، الذات والآخر.

المبحث الأوّل

المستشرق بين الوعي الفطريّ (الإحسان)

نعتمد هنا في تناولنا للوعي الفطريّ على التماس جاذبيّة الإمام؛ بوصفه شخصيّة ذات قوّتين -على حدّ تعبير مطهّري- وقد يثير إعجاب بعضهم حين يقال لهم: إنَّ لعبقريّة علي عليه السلام حضورًا مميّزًا في الخطابات الاستشراقيّة، وقد يندهشون أكثر لو قيل لهم: إنَّ ذلك الحضور تمثّل أيضًا حتّى في الذين تناوشوا الإساءة للإمام، ولا سيّما نذكر في هذا المقام «لامنس» عندما أشاد بخلافة الإمام علي وتميّزها عن غيرها ممّن تسلّمها من أخذها منه وهما الأوّل والثاني، وقد ذكرنا ذلك القول في الفصل الثاني.

وينبغي علينا أن نؤكّد ثانية أنَّ الشرارة الأولى للحملات الاستشراقيّة على سيرة الإمام علي عليه السلام كانت مرتبطة بتناول سيرة المصطفى صلى الله عليه وآله، وكان أبرز من انطوت عليه الدراسات الاستشراقيّة، أنّ المستشرقين الذين درسوا الخلافة الإسلاميّة عامّة أو تاريخ الأحداث السياسيّة «خلال القرن الأوّل الهجريّ/ الثامن الميلاديّ (تاريخ السيرة النبويّة المطّهرة)»[١]، كان الإمام علي عليه السلام أيضًا مثار جدل مماثل، وقد وجّهت

[١]- التشيّع والاستشراق: ٣٤٧.

وقفات المستشرقين ذاك الجدل توجيهًا محدّدًا؛ بوصف أنّ الإمام علي عليه السلام هو زعيم الطائفة الشيعيّة.

إذ انشغل المستشرقون بدراسة المذهب الشيعيّ من حيث المباني؛ وسائر المسائل المطروحة والحوادث والواقائع الحادثة في هذا القرن، ثم كثّفوا جهودهم في دراسة عقيدة التشيّع وبحثوها من زوايا مختلفة وبآراء متنوّعة وبدواعٍ متفاوتة، فالغرب قطع عمليّة طويلة لكشف عالم الشيعة، وما زال مستمرًّا، ففي القرن السابع عشر توجّه بعض أساتذة جامعات أوروبا نحو شخصيّة علي بن أبي طالب عليه السلام، بوصفه مؤسّسًا للتشيّع، بل قبل كلّ شيء؛ بوصفه شخصيّة أدبيّة وسياسيّة في صدر الإسلام[١].

إلّا أنّ القرن التاسع عشر هو القرن الذي كثرت فيه الدراسات الاستشراقيّة حول الشيعة، بنيت أكثر هذه الدراسات على مصادر غير شيعيّة[٢]. وعدّ بعض الباحثين «القرن الثاني عشر الميلاديّ تقريبًا، بداية معرفة أوروبا بالمذهب الشيعيّ كعقيدة وتنظيم سياسيّ، وذلك بالتزامن مع الحملات الصليبيّة زمن (الدولة الفاطميّة)، إلاّ أنَّ الأخبار عن الشيعة صيغت بكثير من الخلط والتعميم، وعدم الفهم العامّ، مع وجود التأثير الأيديولوجيّ السياسيّ على طبيعة تلك الكتابات»[٣].

وإنَّ خصوصيّة الوعي لكلّ من العربيّ والغربيّ/ المستشرق بمقام الإمام علي عليه السلام ومكانته في المجتمع الإسلاميّ، تُدرك من وجود اختلاف بين صورتها عند الذات وصورتها لدى الآخر، وتكون شخصيّة علي عليه السلام في هذه السياقات شخصيّة استثنائيّة في التاريخ الإسلاميّ، بل البشريّ، ومردّ ذلك إلى شخصيّته المبهرة. إذ كان «علي دائمًا تلك الشخصيّة ذات القوّتين، قوّة الجذب وقوّة الدفع»[٤]، فإنّ محكيات التاريخ تصوغ لـ (الإمام علي) بما هو مرتكز للغيريّة تشكّلاتها قوّة ودفعًا، إذْ يُعدُّ زمن الخلافة وما تلته من الأزمنة التي تلت استشهاد الإمام علي عليه السلام مرحلة لظهوره تاريخيًّا، وفيها

[١]- يُنظر: الشيعة الأوائل في التاريخ والدراسات، أ.د. إيتان كوهلبرغ، تر: ياري نيا، وسيّد مصطفى مطهّري، مجلّة دراسات استشراقيّة، ع ٢، خريف ٢٠١٤: ٢١٠ و ٢٢٣ و٢٢٤.

[٢]- يُنظر: الشيعة الأوائل في التاريخ والدراسات: ٢٢٥.

[٣]- الشيعة والتشيّع في منظار المستشرقين، ليث عبد الحسين العتابي: ٩/ ١٠/ ٢٠١٨، مركز الصدّ العقائديّ، العتبة الحسينيّة المقدّسة: https://alrasd.net/articles/484.

[٤]- الإمام علي عليه السلام في قوّتيه الجاذبة والدّافعة، مرتضى المطهّري: ٨٥.

تجلّت قوّتا الجذب والدفع عنده، وهما يزدادان قوّة كلّما قوي احتكاكه بالناس، مثلما كانتا أضعف قبل خلافته[١]، ويرى الدكتور (محمّد علي أمير معزي)* "الإمام هو الذي يمتلك القوّتين، قوّة العلم، والقوّة الخارقة (فوق البشريّة)، والحقيقة الظاهريّة والباطنيّة: ترى الإماميّة الأولى أنّ العالم يُدار عن طريق النزاع الدائم بين قوى الخير والشر، والأئمّة وأصحابهم وأعداؤهم يمثّلون ذلك»[٢].

وقد وجد الأوربيّ بوصفه (مؤرّخًا مستشرقًا) نفسه أمام شخصيّة تاريخيّة فذّة، لم يسبق لها مثيل في تاريخ الإسلام بعد النبيّ محمّد (ﷺ)، فرغم الخروقات التاريخيّة التي نالت من شخصيّة أمير المؤمنين، فقد استطاع الكثير أن يتسنّى لهم صورة عن الغير الشيعيّ (الإمام علي) في مناخ صحّيّ يُؤهّله لرؤية غير متوتّرة، إذ تدخّل الوعي فأصبح عاملاً مهمًّا بتحديد تلك الصورة، فـإذا كان الآخر بوصفه اختلافًا دينيًّا يشكّل أفقًا للذات، وأحيانًا جزءًا من النظرة إلى الذات، فإنّه يغدو حاضرًا بكيفيّة وجوديّة في المجال العامّ للوعي، ومن هذا المنطلق تتقدّم ذاتيّة المسلم في التصوّر القرآنيّ بوصفه إنسانًا جديدًا، يمتلك وعيًا خاصًّا بهويّته والآخرين، وتحوز الأنا استقلالها النسبيّ داخل ترابط متشابك مع الـ (نحن)...[٣].

وأنّ تمثيل ذلك الحضور لم يكن على بلدٍ واحدٍ أو شخصٍ واحدٍ أو زمان واحد، بل امتدّ على نطاق واسع من الدراسات الغربيّة وخطاباتها، كما أنَّ ذلك الحضور لزم أشكالاً متنوّعة في الفكر والعقيدة والفلسفة والأدب، إذْ تناولت أهل البيت(عليهم السلام) إلى الإمام المهدي(عجل الله فرجه).

وسوف نسلّط الضوء على المساحة الخطابيّة التي أفردتها كلّ مدرسة غربيّة وتمثّلها أحد كُتّابها على حدى، تبعًا للأثر الاستشراقيّ لتلك المدرسة ودراساتها عن التراث الشيعيّ ونظمه العقديّة، وميادين مصادره. على الرغم من أنّ المذهب الشيعيّ

[١]- الإمام علي (عليه السلام) في قوّتيه الجاذبة والدّافعة، مرتضى المطهّري، م.س.

* الدكتور محمّد علي أمير معزي هو أكاديميّ وباحث إيرانيّ مقيم في فرنسا وله أعمال في الدراسات الشيعيّة، وله مؤلّفات حول المذهب الشيعيّ، منها: التشيّع: الجذور والمعتقدات العرفانيّة يقع في ٦٠٦ صفحات، كتاب في تحليل النظريّة الإماميّة، وكتابه: الهادي أو الوجه الإلهيّ في التشيّع المبكر.

[٢]- الشيعة الأوائل في التاريخ والدراسات: ٢٢٧ و٢٢٨.

[٣]- يُنظر: الغرب المتخيّل – صورة الآخر في الفكر العربيّ الإسلاميّ الوسيط-، محمّد نور الدية أفاية: ٥١.

لم ينَل تلك الحظوة الوافية من الدراسات الاستشراقيّة إلّا ما جاء متأخّرًا في العهود القريبة من الأزمنة، وعلى حدّ قول «**جراهام فولر ورند رحيم فرانك**»: «لم تجذب الكتابات حول الشيعة قبل ثلاثين عامًا انتباه أحد باستثناء ثلّة من المتخصّصين في الشرق الأوسط»[١]، وترى المستشرقة «**الرزينة ر. لالاني**»* أنّ «دراسة المذهب الشيعيّ من أكثر الفروع إهمالاً في الغرب، غير أنّ مجموعة مختارة من العلماء كرّست أبّان العقود القليلة الماضية اهتمامًا جدّيًّا بمجالات محدودة من الإسلام الشيعيّ». ومن هذه المجموعة «**رولدف شتروتمان**» و«**لويس ماسينيون**» **وتبعهما** «**هنري كوربان**»[٢]، ونحن لا نعوّل على ذلك القول على محلّ الجزم والقطع، بل إنّ هناك الكثير من الاستشهادات الاستشراقيّة بخصوص المذهب الشيعيّ، سيأتي تفصيلها في الصفحات الآتية:

الإمام علي عليه السلام في الاستشراق الفرنسيّ

قدّمت مدرسة الاستشراق الفرنسيّ كمدرسة، إسهامات مهمّة وقيّمة في ميدان التشيّع، إذْ برز من المستشرقين الفرنسيّين علماء أضحت مؤلّفاتهم مصادر لا بدّ من أن يرجع إليها كلّ باحث سواء كان شرقيًّا أو غربيًّا، وبرؤية فلسفيّة تأطّر عمل المدرسة الفرنسيّة في جانب اهتماماتها وتوجّهاتها، ولا سيّما فلسفة التشيّع، ويحتلّ المستشرق «**آثر كومت دي جوبينو**»** الصدارة في المدرسة الاستشراقيّة فضلاً عن

---

[1]- Graham Fuller & Rend Rahim Francke (1999), The Arab Shi'a..The Forgotten Muslims, New York.

نقلاً عن: نحو قراءة جديدة للشيعة على هامش كتاب فولر وفرانك (الشيعة العرب..المسلمون المنسيّون(، فؤاد إبراهيم، مجلّة الواحة، العدد: ستّون، السنة السادسة عشرة، شتاء ٢٠١٠ ع: ١٨، ٢٤/ ٢/ ٢٠١١.

(*) «الرزينة ر.لالاني»: مستشرقة من الباحثات في معهد الدراسات الإسماعيليّة، أستاذة في كلّيّة الدراسات الاستشراقيّة بجامعة كامبردج، ومستشارة في اللغة العربيّة.

[٢]- الفكر الشّيعيّ المبكر - تعاليم الإمَام محمّد البَاقِر، الرزينة ر.لالاني، تر: سيف الدين القصير: ١٩.

** آثر كومت دي جوبينو: (١٨١٦-١٨٨٢م) مفكّر فرنسيّ عادةً ما يعرفه الإيرانيّون بشخصيّته السياسيّة الاستشراقيّة، وأديب وديبلوماسيّ اشتهر ببحوثه ودراساته حول الشرق، إذْ جمع بين الشعر والصحافة والرواية والفلسفة، وأبرز نتاجاته الفكريّة (التفاوت بين الأجناس البشريّة). وقد تأثّر به أصحاب نظريّة العنصريّة الجرمانيّة، وله روايات ومذكّرات عدّة، منها «الثريّا» و» قصص آسيويّة» و»ثلاث سنوات في آسيا». أقام هذا المفكّر في إيران مدّة خمس سنوات وكان مسؤولاً في السفارة الفرنسيّة بمدينة طهران، وقد أعار اهتمامًا كبيرًا بدراسة القضايا والمسائل المتعلّقة بإيران وتحليلها وتحدّث عن مكانتها التأريخيّة والثقافيّة في القرن التاسع عشر الميلاديّ. يُنظر: الفلسفة الإيرانيّة الإسلاميّة من منظار المفكّر الفرنسيّ «آثر كومت دي جوبينو»، أ.د كريم مجتهدي، ترجمة: أسعد مندي الكعبي، مجلّة دراسات استشراقيّة، العدد الخامس، صيف ٢٠١٥: ٢١٣.

ذلك ما يمثّله بما أن يكون شاهد عيّان لواقع التشيّع في بلاد إيران[١].

ويقابله في الرؤية الفلسفيّة المستشرق الفرنسيّ «**هنري كوربان**»* الذي رهن نفسه وبصورة كاملة لقراءة الميراث العقديّ الشيعيّ، ومن الذين كتبوا بنزاهة وجدّيّة، إذْ «رفض «**كوربان**» منذ البداية الانقياد والجري وراء منطق التعصّب والجهل الذي تميّزت به النظرة الاستشراقيّة فيما يتعلّق بالكثير من القضايا الإسلاميّة الحسّاسة وبشكل خاصّ قضيّتي «**الولاية والإمام المهديّ**»، وقد رفض أيضًا -كما يقول الأستاذ جواد علي- موقف التشنيع والتحامل الأعمى الذي تتعامل من خلاله بعض الاتجاهات المذهبيّة الإسلاميّة مع هاتين القضيّتين الحسّاستين»[٢]، إذ قالت المستشرقة «**لالاني**»: «تعدّ مساهمات كوربان فريدة في توفيرها فهمًا عميقًا للفكر الشيعيّ بوجهيه الإسماعيليّ والاثني عشريّ معًا»[٣]، وعندما نسترجع العرض السياقيّ المرجعيّ في تشكيل الوعي الموضوعيّ لدى «**هنري كوربان**» حيث نراه قد «اطلع على التشيّع من خلال ما قرأه لكبار رجال هذا المذهب من السابقين ومن اللاحقين المعاصرين، وتأثّره الشديد بتراث الميرداماد وبمؤلّفات صدر المتألّهين الشيرازيّ، بالإضافة إلى حوراته مع العلاّمة الطباطبائيّ»[٤]. وقد أسفر هذا الاطّلاع عن إعطاء توجّه واقعيّ لأبحاثه عن المذهب الشيعيّ، بحيث إنّنا نقرأ الثقافة المتأرجحة مع الذات في التجاوب مع وعيه الفطريّ، إذ أدرك القول سلفًا، قائلاً: «**من هذه الجهة بذلت جهودي، على قدر ما أستطيع، لتعريف العالم الغربيّ بمذهب التشيّع على النحو الذي يليق به ويتّسق مع واقعيّة هذا المذهب، وسأبقى أبذل الجهود في هذا الطريق**»[٥]، فإنّ البداهة الواقعيّة والألفة الظاهرة هي ما شكّل عدّة المستشرق «**كوربان**»

---

[١]- يُنظر: التشيّع والاستشراق: ١٧٨.

* «هنري كوربان»: مستشرق فرنسيّ (١٩٠٣- ١٩٧٨) ينزع هنري نزوعًا ثيوصوفيا اشراقيًا، كما ينزع ويعنى بمذهب الإسماعيليّة حيث نشر وترجم ثلاثة كتب لهم: (كتاب الينابيع) و(كتاب رسالة المبدأ والمعاد) و(كتاب بعض تأويلات جلشن راز») ودرس الفلسفة في كلّيّة الآداب في جامعة السوربون في باريس، وأعظم أعماله، كتابه: في الإسلام الإيرانيّ، إذ تناول في الجزء الأوّل منه مذهب الشيعة الاثني عشريّة، وكرّس بقيّة الأجزاء للسهرودي، والمخلصين للعشق الإلهيّ. يُنظر: موسوعة المستشرقين: ٤٨٢ – ٤٨٥.

[٢]- المسألة الشيعيّة -رؤية فرنسيّة-: ١٥٧.

[٣]- الفكر الشّيعيّ المبكر – تعاليم الإمَام محمّد البَاقِر: ١٩.

[٤]- المسألة الشيعيّة -رؤية فرنسيّة-: ١٥٧.

[٥]- الشيعة: نصّ الحوار مع المستشرق كوربان، السيّد محمّد حسين الطباطبائيّ، تعريب: د. جواد علي، وخالد

في تكوين دائرة بلاغته الفطريّة، مجتثًا تأثير العاطفة القوميّة المختلفة والدينيّة، إذ أضاف قائلاً: «**ما تحصّل لي من مطالعاتي وبحوثي العلميّة -كوني مستشرقًا مسيحيًّا بروتستانتيًّا- أنّه يجب النظر إلى حقائق الإسلام ومعنويّاته من خلال الشيعة، الذين يتحلّون برؤية واقعيّة للإسلام**»[١].

ويبدو جليًّا أنّ المذهب الشيعيّ يشكّل الجوهر في نقطة الانتماء لله تعالى لـ «**كوربان**»، فهو يتمثّل في استيعابه للتشيّع جانبًا عقديًّا، ومن ثمّ فهو محور أساس ينطلق الفرد لبناء علاقته مع الربّ، فيتأطّر المذهب الشيعيّ في اعتقاده وبقوله: «**في اعتقادي أنّ التشيّع هو المذهب الوحيد الذي حفظ بشكل مستمرّ، رابطة الهداية بين الله والخلق، وعُلقة الولاية، حيّة إلى الأبد، فاليهوديّة أنهت العلاقة الواقعيّة بين الله والعالم الإنسانيّ، في شخص النبيّ موسى ثمّ لم تذعن بعدئذ بنبوّة السيّد المسيح والنبيّ محمّد فقطعت الرابطة المذكورة، والمسيحيّة توقّفت بالعلاقة عند المسيح، أمّا أهل السنّة من المسلمين فقد توقّفوا بالعلاقة المذكورة عند النبيّ محمّد، وباختتام النبوّة به لم يعد ثمّة استمرار في رابطة العلاقة (في مستوى الهداية) بين الخالق والخلق، والحال أنّ التشيّع يبقى هو المذهب الوحيد الذي آمن بختم نبوّة محمّد وآمن في الوقت نفسه بالولاية -وهي العلاقة التي تستكمل خطّ الهداية، وتسير به بعد النبيّ- وأبقى عليها حيّة إلى الأبد**»[٢]، وكأنّه يرى أنّ المذهب الشيعيّ هو الوعاء الذي حمل الإسلام الحقيقيّ والنهج المحمّديّ بصورة تكامليّة، وبصورته الصحيحة التي أراها الله ومن ثمّ رسوله، والصورة كرّسها الإمام علي عليه السلام في مساره القياديّ للأمّة الإسلاميّة بوصفه خليفة من بعد رسول الله.

كما يبدو للقارئ الكريم أنّ قطاف هذا الكلام لـ «**كوربان**» هو في الحقيقة أسئلة أيضًا. ماذا أصنع وأنا أرى الحقيقة باذخة بالتناحر ما بين طرفين، وبما أنّ الوعي يتشكّل بصورة محسوسة قابلة للإدراك، وهذه الإدراكات مرجعيّاتها أنّ كلّ إدراك معرفيّ أو عقلانيّ أو علميّ تتحكّم بحركته وصيرورته شحنات كثيرة هدفها أن تتبنّى

توفيق: ٤٨.

[١]- م.ن، ٤٧.

[٢]- م.ن، ٤٩.

أحد طرفي ثنائيّة (الحسّيّ والعقليّ)، وواقع الأمر وليس صدفة «أنّ الإنسان على طول الخطّ في تاريخ المعرفة البشريّة أكثر ارتباطًا بمحسوساته من معقولاته وأكثر تمسّكًا بمسموعاته ومنظوراته من نظريّاته»[١]، إذْ كانت أكثر معاجز الأنبياء معاجز على مستوى الحسّ؛ لأنّ الإنسان يتأثّر بهذا المستوى أكثر ممّا يتأثر بأيّ مستوى آخر»[٢]، وكما يمكن لنا أن ننتزع من قول «**كوربان**» الانجذاب الروحيّ لمذهب الإمام علي عليه السلام فهو يسعى من خلال التشيّع ضمن وعائه في بيت محمّد صلى الله عليه وآله ورسالته في الدين الإسلاميّ توجيه كمٍّ نوعيٍّ من المقارنة بينه وبين الأديان السماويّة اليهوديّة والمسيح، تلك الأديان كبحت استمرار الهداية ما بين العبد وربّه، بل قطعتها، وهي الرباط المقدّس الذي نادت به جميع الأديان السماويّة، إذْ قرن «**كوربان**» الهداية بالدين المحمّديّ، والبيت العلويّ ودعم استمرارها. وعليه، الجاذبيّة التي حملها «**كوربان**» تجاه المولى وتفاعله معها كان إدراكًا حسّيًّا.

وإذا كان مستشرقو الجيل الأوّل قد أعانوا الثقافة الراعية لزمام الأمور ومبادئها في تحريف ما جاء من التراث الشيعيّ وتشويهه، فالأغلب من المستشرقين المعاصرين شقّوا مسلكهم نحو طريقة إيجابيّة ومنصفة لآل البيت عليهم السلام من وعيهم، وبما يميّزهم، وما يمثّل تلك الخصوصيّة المشرّفة في ملاحتقهم للمصادر الأساسيّة عند الشيعة الإماميّة من حيث المباني التاريخيّة في الحديث عن سير الأئمّة عليهم السلام نأتي على ذكر المستشرق «**يان ريشار**»، إذْ لجأ هذا المستشرق إلى توجيه الإسلام على أساس فرعين، هما: السنّة، المحور الذي يشكّل الغالبيّة الكبرى، والشيعة التي حدّها بدور نظرًا لأهمّيّتها في مشروعه، وبرأيه فإنّ الشيعة «**القسم الأهمّ منها هو الإماميّة الاثنا عشريّة والتي سُمّيت كذلك بحكم التقديس الخاصّ الذي مُنح للأئمّة الاثني عشر الذين تتابعوا بعد النبيّ صلى الله عليه وآله**»[٣]، حيث لم يتّفق «**يان ريشار**» ومن جيله من المستشرقين المعاصرين مع أحكام ممّن سبقهم من الجيل وتقاليدهم، فنراهم «يؤلّفون الكتب عن السيرة النبويّة وعن الإسلام ومبادئه بهدف الوصول إلى نتائج أكثر وضوحًا وواقعيّة

[١]- أهل البيت عليهم السلام تنوّع أدوار ووحدة هدف: ٤٧.

[٢]- أهل البيت عليهم السلام تنوّع أدوار ووحدة هدف، م.س.

[٣]- الإسلام الشيعيّ - عقائد وأيديولوجيّات، يان ريشار، تر: حافظ الجمالي: ١٣.

من وجهة نظرهم... فالمنهج الذي يحاول هؤلاء المعاصرون التشديد عليه مبنيّ على تمحيص الروايات عن سيرة النبيّ وغربلتها ومناقشتها بغية تقديمها وعرضها بشكل لائق دون المساس بمشاعر المسلمين أو الإساءة إلى معتقداتهم أو الطعن بالرسالة السماويّة»[١].

فما يذكره «**يان ريشار**» كان أكثر إنصافًا من غيره بخصوص قضيّة الخلافة في صدد تولّي الإمام علي عليه السلام لها بما يؤكّد أفضليّته على غيره في ذلك الموضوع، إذْ يذكر قائلاً: «**إذا نظرنا إلى عامّة المسلمين، وجدنا أنّ عليًّا هو النموذج الأمثل للحاكم الواعي، والملهم: وفي الأصل فإنّه كان يقوم بما يشبه وظيفة الوزير في حكومة النبيّ: وكان قويًّا كالأسد، ومسلّحًا بسيفه «ذو الفقار» كان له حدّان. ولكنّه تحوّل بحكم الأيديولوجيّات المناضلة إلى شهيد في سبيل العدالة، وحقًّا فإنّه كان في وسعه أن يثور على تعيين الخلفاء الثلاثة الذين سبقوه، وعلى العزل الذي وضعه فيه عثمان، وكان في وسعه أن يحتال على معاوية، كمقدّمة لإضعافه... لكنّه قال: «كلا» لكلّ محاولة إغراء باستخدام العنف**»[٢].

إنّ تعليق «**يان ريشار**» في أعلاه، يستلزم الوقوف من جانبين: الأوّل يتعلّق بالتصوّر الذاتيّ للغيريّ، ولآل البيت خاصّة، ومن ثمّ بمدى تمثّل المستشرق لهذا التصوّر واستبطانه في خطابه، بينما الثاني يتعلّق بالفهم الذي استوعبته ثقافة «**يان ريشار**»، المستشفّ من النصّ أنّ الخلفيّة الثقافيّة للتاريخ التي اطّلع عليها هذا المستشرق قد كان لها أثرًا مهمًّا في مفارقة الطرف الذي يقابله بوصفه غيريًّا، وأيضًا أخذ يسترعي الحقّ للإمام وأحقيّته بالتكليف السماويّ في وقعة غدير خم، قائلاً: «**وعلى الرغم من أنّ عليًّا هو الخليفة المعيّن من قبل النبيّ فإنّه استُبعد عن هذه الخلافة، وانتظر طويلاً...**»[٣]. إنَّ التراث الشيعيّ ولا سيّما شخصيّات أهل البيت عليهم السلام لم يقف في

[١]- الاستشراق في التاريخ (الإشكاليّات. الدوافع. التوجّهات. الاهتمامات): ٢٦٠ و٢٦١.

[٢]- الإسلام الشيعيّ -عقائد وأيديولوجيّات-: ٣٩ و٤٠.

[٣]- م.ن، ٣٥.

(*) الدكتورة صابرينا ليون ميرفن: مستشرقيّة فرنسيّة، ولدت في باريس سنة (١٩٥٨)، تعدّ الباحث الأقدم في المركز الوطنيّ الفرنسيّ للبحث العلميّ، أقامت وعملت عشرة أعوام باحثة في الشرق الأوسط إلى جانب الكثير من البحوث حول التشيّع، حوت إصداراتها بالعربيّة. كتاب: (الإصلاح الشيعيّ، علماء جبل عامل وأدباؤه من نهاية الدولة العثمانيّة إلى بداية الاستقلال، ٣٠٠٣)، وكتاب (التاريخ الإسلاميّ: الأصول والعقائد ٢٠١٠) وحرّرت كتاب (عوالم الشيعة

تناوله في الدرس الاستشراقيّ عند المستشرق الرجل، بل تعدّاه إلى الجنس الآخر، إذْ تطالعنا المرأة بما هي جزء من المنظومة الاستشراقيّة الثقافيّة، فهي تأتي؛ لتعطي وجهًا من وجوه الانتماء الفطريّ للوعي لتراث الشيعيّة، والمشهد الاستشراقيّ حافل بذلك، بل شهد حضورًا جيّدًا لفاعليّة المرأة.

ومن المستشرقات التي تقف في طليعة ذلك الدور **(صابرينا ليون ميرفن)***، وفي أولى الاستنتاجات التي استخرجتها في تلك الدراسة البحثيّة لحركة الإصلاح لدى المسلمين التي ذكرتها في مقدّمة كتابها (**الإصلاح الشيعيّ، علماء جبل عامل وأدباؤه من نهاية الدولة العثمانيّة إلى بداية الاستقلال**) جملة من التصوّرات مناقشة إيّاها مناقشة علميّة، بوصف التركيز في البحث في تاريخ الإسلام السنّيّ المعاصر على العالم العربيّ، بينما ما قام من أعمال حول الإسلام الشيعيّ فقد كان محورها إيران، وعليه «ذهبت دراسة التشيُّع العربيّ ضحيّة تقسيم العمل العلميّ، ولم تظهر الدراسات المختصّة به إلا مؤخّرًا في ما كتبه «**بيار جون لويزار**»، وإسحاق نقاش عن «شيعة العراق»[١]، إذْ أصبح الإصلاح السنّيّ معروفًا في أوساط المستشرقين، وما زالت الأبحاث حول الإصلاح الشيعيّ في طور التلمّس؛ لذا تذكر معلّقة: «يرى المستشرقون، أنّ الشيعة الاثني عشريّة، وهذا من قبيل التناقض المنطقيّ، لا تحمل إمكان الإصلاح. وبالفعل، فإنّ المبادئ الأساسيّة لدى الإصلاحيّين السنّة، هي العودة إلى الإسلام في أصوله؛ إسلام السلف الصالح، والعمل على فتح باب الاجتهاد، والتفسير الجديد للإجماع، وإحياء الخلافة. أمّا التشيّع فيقوم على تصوّر للقيامة والزمن والتاريخ مختلف عن تصوّر السنّة، فالعهد الأوّل لظهور الإسلام ليس العهد الذهبيّ؛ لأنّه ليس عندهم مثالاً يُحتذى به، بل هو في الوقت نفسه عهد خير، نظرًا لوجود الأئمّة بين أتباعهم من المؤمنين، وعهد شر نظرًا لما لاقاه الأئمّة من الاضطهاد، وهذا بالإضافة إلى أنّ الشيعة كانوا أبعد من أن يمجّدوا كلّ أصحاب

وإيران ٢٠١٠)، وحرّرت بالاشتراك مع دينس هرمان (الديناميّة والتوجّهات الشيعيّة في الأوقات الحديثة ٢٠١٠) وكلاهما بالإنكليزية. يُنظر: النجف بوّابة الحكمة: المدينة المقدّسة للشيعة تاريخها، تراثها، مكانتها، تأليف: ياسر طباع وصابرينا ميرفن: ١٩٦ وينظر: نزهة القلم، نصير الخزرجي: ٣٩٠ و ٣٩١.

[١]- الإصلاح الشيعيّ، علماء جبل عامل وأدباؤه من نهاية الدولة العثمانيّة إلى بداية الاستقلال، صابرينا ميرفن، تر: هيثم الأمين: ١٢.

النبيّ، وهم أوّل السلف»[١]، وامتاز عملها بتصنيف الرؤى والتي عزّزت تلك المثاقفة لجانب المذهب الإماميّ، وهذا ما جاء من اختيارها للعوالم التي عُدّت منبتًا لتمثيل مذهب أهل البيت عليهم السلام ولا سيمّا شيعة جبل عامل نموذجًا لموضوع الدراسة في كتابها (**الإصلاح الشيعيّ، علماء جبل عامل...**) مع التأكيد على الخصوصيّات الثقافيّة للمكوّن الشيعيّ.

بينما يعضّد كتابها الآخر (**النجف بوّابة الحكمة: المدينة المقدّسة للشيعة تاريخها، تراثها، مكانتها**)، رؤية أخرى تجلّت في دراسة الموطن الحاضن لزعامة التشيّع، بالبحث والتتبّع الشامل في استقراء المكان بما هو مجال عاطفيّ ينجذب إليه المحبّون لزياة المرقد الشريف، أحد المثيرات الأساسيّة للتمثيل الشيعيّ، فضلاً عن الدراسة التاريخيّة والمعماريّة... فالمستشرقة «**صابرينا ميرفن**» في هذه الكتابات توسّلت بكلّ الإمكانات التعبيريّة لقراءة الميراث الشيعيّ والتعبير عنه، وفي بعض الأحيان التمست هذه المحكيّات المنهج الوصفيّ الذي حصر في عمليّة الترجمة المحضة، ترمي حصرًا إلى تزويد المكتبة الغربيّة بكمّيّة معلومات كافية عن التشيّع، فقد قالت في معرض بحثها عن الإمام الحسين عليه السلام والذي أسمّته (**الحسين والتشريع الإسلاميّ «الموسوعة مظهر جديد للحبّ والمودّة»**):... «ولا نستطيع في هذا المجال إلا أن نحيّي الجهد والسعي اللذين صاحبا هذا العمل الضخم الذي يرمي إلى وضع كلّ ما يتعلّق بالإمام الحسين بنتاج واحد وبمتناول الجميع، وإضافة لأحيائه لذكرى الحسين، فإنّ هذا العمل سيكون مفيدًا للباحثين والطلبة، وكلّ من يهتمّ بالتوثيق عن الحسين، وبالتالي عن التشيّع»[٢]، فقد بذلت «**صابرينا ميرفن**» جهودًا لا تنكر في الوصول إلى الحقائق التراثيّة لأهل البيت عليهم السلام، إذْ لم نجد هناك فرضًا لأهواء ذاتيّة أو تدخّلاً لثقافة ما في نقل ما توصّلت له من معارف، ومن ثمّ فهي أنصفت في إيصال ذلك التراث في واقعه الواقعيّة، فقد قدّمت عرضًا مفصّلاً لمأساة الأئمّة استقطبت فيها الامتداد التاريخيّ للاضطهاد الذي لاقاه أهل البيت عليهم السلام، وعدّت الكاتبة أنَّ مأساة الحسين عليه السلام التي لاقاها في كربلاء هي الدور المؤسّس للتشيّع منذ

[١]- م.س، الإصلاح الشيعيّ، علماء جبل عامل وأدباؤه من نهاية الدولة العثمانيّة إلى بداية الاستقلال.

[٢]- بحث: بعنوان: الحسين والتشريع الإسلاميّ الموسوعة مظهر جديد للحبّ والمودّة، صابرينا ميرفن: ٢٧/ ٣/ ٢٠٠٣، باريس فرنسا، ضمن كتاب: نزهة القلم: ٣٩٥.

ذلك التاريخ لدور الإمام علي عليه السلام، إذْ تقول: «لعب الحسين بن علي دورًا له صداه في تاريخ أصول التشيّع، فلم يحتلّ مكانة في سلسلة أئمّة أهل البيت فقط، بل إنّه منح باستشهاده كلّ المعاني للحركة الدينيّة التي أنشأتها عائلته»[١].

وإلى جانب «**صابرينا ميرفن**» يطالعنا أحد المنصفين للتراث الشيعيّ في الفكر الاستشراقيّ، في ضمن لائحة الأعلام الاستشراقيّ النسويّ المعاصر في فرنسا **(مارتين غوزلان)*** تنطلق تجربة مارتين من محاولة السعي للإجابة عن سؤال مركزيّ، مفاده: (**السنّة والشيعة لماذا يتقاتلون؟**) هذا ما حمله عنوان كتابها الذي صدر سنة (٢٠٠٨) للوهلة الأولى كيف استوعبت الكاتبة مجدّدًا السنن الثقافيّة في توليد هذا التقاتل الذي طرحته سؤالاً في مقدّمة كتابها، ولا سيّما أنّ كتابها قد تمحور في أكثر من سؤال.

إذْ انطلقت «**مارتين غوزلان**» من خلفيّات ثقافيّة تاريخيّة عاد إليها ذلك الحقد الدفين بين الطائفتين، إذْ ترى أنّ القطيعة التامّة التي تكوّنت على إثر اجتماع أصحاب السقيفة هي مردّ ذلك الحقد والتقاتل الذي حصل في جسم البيت الإسلاميّ، كما تقول: «**بالتحديد تاريخ يوم من أيّام شهر حزيران سنة ٦٣٢... وسمّي بيوم الرزيّة في ذلك اليوم اندلع الانشقاق والاختلاف عندما كان نبيّ الإسلام ومؤسّس الرسالة وقائد الأمّة يحتضر على فراش الموت... وكانت شرارة السباق على الخلافة قد انطلقت بعنف وقوّة وسط أجواء مشحونة وتوتّر ينطوي على استعداد لحسم الموقف بقوّة السلاح**»[٢]، فتناولت بأسلوب النقد والتعليق حيثيّات موضوع الخلافة منطلقة من الفروض القرشيّة التي فرضتها خفائر قريش آنذاك، كـ «**فرض أبي بكر خليفة للمسلمين وأخذ البيعة له بالقوّة**»[٣]، إذ فرضت هذه الوقائع ظهورًا واضحًا للهويّات الدينيّة والمذهبيّة بكثافة، أخذت تطفح على الشارع الإسلاميّ بشكل أبرز تنوّع في

[١]- الحسين والتشريع الإسلاميّ الموسوعة مظهر جديد للحبّ والمودّة، صابرينا ميرفن، م.س، ٣٩٣.

(*) مارتين عوزلان: من المستشرقين الفرنسيّين، معاصرة، وهي كاتبة وصحافيّة متخصّصة بالعالمين العربيّ والإسلاميّ.

[٢]- المسألة الشيعيّة -رؤية فرنسيّة-: ٧١.

(*) مارتين عوزلان: من المستشرقين الفرنسيّين، معاصرة، وهي كاتبة وصحافيّة متخصّصة بالعالمين العربيّ والإسلاميّ.

[٣]- المسألة الشيعيّة -رؤية فرنسيّة-: ٧٣.

النسيج الاجتماعيّ الإسلاميّ متّخذًا أبعادًا سياسيّة، وتولّد شعور بالانكفاء نحو الجماعة المتسنّمة للخلافة، وبرز نتيجة هذا الظهور انقسام سياسيّ واجتماعيّ لا يمكن إنكاره وإغفاله، أسهم في تغذية الفجوة بين المسلمين واتّساعها.

وعليه تعلّق «**مارتين**» بقولها: ظهر الإسلام بحلّتين في إطار مفهومين، وكان «**الأوّل يقف إلى جوار الفقراء والضعفاء، والآخر يقف مع الأغنياء الأرستقراطيّين والأقوياء، الأوّل يتزّعمه قائد قريب من الموت وزاهد في الدنيا ولا يسعى إلى السلطة بأيّ ثمن، والثاني نقيضه تمامًا**»[١].

ويتّضح من قول الكاتبة أنّها تستعيد بشخصيّة الإمام عليّ عليه السلام تاريخ المرجعيّة الدينيّة المحمّديّة وظيفةً ونهجًا في تاريخ الأمّة البشريّة في العدل والرحمة والتّسامح، وذلك الحرص الذي يبديه الإمام دائمًا للحفاظ على الكيان الإسلاميّ، وهذا ما سلكه الإمام عليه السلام عندما تصارع أصحاب السقيفة على حقّه في الخلافة، إذْ استدعى هذا الوعي التاريخيّ لديها أن تقول: «**... إلّا أنّ عليًّا رفض التّحالف مع أبي سفيان وفضّل السكوت على مضض حماية للإسلام من الانشقاق والتفتّت والتشرذم**»[٢] والكاتبة تناولت جميع تلك الأحداث والتفاصيل التاريخيّة التي كانت سائدة في المدينة في ذلك الوقت العصيب فيما يتعلّق بأهل البيت[٣].

فهي ترى أنّ الإمام عليّ عليه السلام هو المثال الإنسانيّ الوحيد الذي يمكن أن يختزل مقام الخلافة من بعد الرسول، تقول: «وكان الشخص الوحيد الذي يمكن أن يرضي قواعد الطرفين الشعبيّة هو علي بن أبي طالب وهو أوّل من أسلم من الذكور وعمره عشر سنوات والذي قاتل واستبسل من أجل الإسلام في كلّ معاركه وتقلّد سيف الرسول ذي الفقار»[٤].

---

[١]- المسألة الشيعيّة -رؤية فرنسيّة-: م.س، ٧٤.

[٢]- م.ن، ٧٣.

[٣]- م.ن، ٧٢.

[٤]- المسألة الشيعيّة -رؤية فرنسيّة-: ٧٤.

(*) «الفونس آيتن دينيه (١٨٦١-١٩٢٩) مستشرق وباحث في الإسلاميّات ولد في باريس لأبوين مسيحيّين، ثمّ اعتنق الإسلام وسمّي بـ (ناصر الدين ديني) وكان ذا طبيعة متديّنة، كان منصفًا للشرق، بل محبًّا له، ومن جملة أقواله في ذلك: إنّ الشرق لم يضمر للغرب إساءة، وإنّ الغرب يخطئ، إذْ يظنّ أنّ الشرق لا يستحقّ العناية، ومع أنّ الشرق عرف

فغيريّة التشيّع ولا سيمّا قائد هذا المذهب، وكما مثّلتها النصوصّ المختارة هنا، هي صور من التفاعل والألفة، بل هي تلك الجاذبيّة التي حلّقت على خطاب المستشرقة الفرنسيّة «مارتين» ومثّلت في جميع حضورها علامة القرب وسمة الانتماء.

حيث تمكنّت «مارتين» في خطابها من إثراء مرجعيّات التماهي مع الغير الشيعيّ والتفاعل معه، إذ تبدّلت فيها مواقع الذات المستشرقة، واستطاعت الانفلات من النسق الثقافيّ العامّ؛ بوصفه ثقافة أنويّة تمنع كلّ ما يمتّ بصلة لغيريّة الإمام علي استنادًا لأحكام جاهزة وضعها مؤرّخو النسق إلى الوجود النصّيّ من خلال الثنائيّات التي شيّدها النصّ بين قيم الواقعيّة والحسّيّة، إذْ رسمت حدود الوجود والتفاعل، على النحو الذي يكشف عن وظائف خطابيّة وطيدة الصلة بالهمّ المعرفيّ لخطاب الغيريّة في الاستشراقيّ، من دون تجاوز الحدّ المنهجيّ الذي يستقطبه النصّ في سياقاته التاريخيّة والفكريّة.

كما أنّ هناك عددًا كثيراً من المستشرقين ممّن سجّل حضورًا مُنصفًا في التعامل مع غيريّة الشيعة ولا سيّما الإمام علي عليه السلام على مختلف العصور، ومن تلك الشخصيّات «**الفونس آيتن دينيه**»(*)، تشهد له لوحاته التصويريّة في بيان محبّته للشرق عامّة، والإسلام خاصّة، وعُدّ من الفنّانين المستشرقين القلائل الذين أسلموا ودافعوا عن الإسلام وإنجازاته بما قدّمه من كتابات متعدّدة ردّ فيها على ادّعاءات المستشرقين الفرنسيّين وكذبهم واحتيال بعضهم، ونقل فيها الإسلام وحقيقته باللغة الفرنسيّة إلى الشعب الفرنسيّ، وتطرّق هذا المستشرق في كتابه (محمّد رسول الله) في فصله السادس الذي كان تحت عنوان (زواج علي) عن عبقريّة الإمام عليه السلام مشيدًا بإسلامه وبشجاعته، إذْ يقول: «أوّل من آمن بالإسلام من الرجال وكان يومئذ ابن عشر سنين»[١]، كما قال أيضًا: «أصبح علي بن أبي طالب بفضل إخلاصه المتناهي وشجاعته التي لا تقاوم وحرصه الشديد على طاهر السجايا أحد أبطال الإسلام المشاهير»[٢]، إلاّ أنّه وقع في أخطاء حسبت عليه نقدًا على سبيل استقرائه لمصادر

كلّ ذخائل الغرب وأنّه مع ذلك لا يحمل له إلا السلام». محمّد رسول الله، آيتن دينيه، تر: د. محمّد عبد الحليم: ٦-٨.

[١]- محمّد رسول الله، آيتن دينيه، تر: د. محمّد عبد الحليم: ٩٤ .

[٢]- م.ن، ١٤٥.

ترى موضوع الخلافة وتنظر له من زواية واحدة، ولا سيّما مع ردوده مع أحقّيّة جماعة السقيفة في اجتماعهم وما أنتجه عنه.

ومن المستشرقين أيضًا «**البارون كارادُ وفوا**»* الذي أبدى رأيه إنصافًا، قائلاً: «وعليٌّ هو ذلك البطل الموجع المتألّم، والفارس الصوفيّ، والإمام الشهيد ذو الروح العميقة القرار التي يكمنُ في مطاويها سرُّ العذاب الإلهيّ»[١]، بل دفعته بسالات الإمام وبطولاته إلى القول: «وحارب عليٌّ بطلاً مغوارًا إلى جانب النبيّ، وقام بمآثر معجزات، ففي وقعة بدر كان علي وهو في العشرين من عمره يشطر الفارس القرشيّ شطرين اثنين بضربةٍ واحدة من سيفه، وفي الهجوم على حصون اليهود في خيبر، قلقلَ عليّ بابًا ضخمًا من حديد. ثمّ رفعه فوق رأسه متّخذًا منه تُرسًا مِجَنًا. أمّا النبيّ، فكان يحبّه ويثق به ثقةً عظيمة. وقد قال ذات يوم، وهو يشير إلى عليّ: «مَن كنتُ مولاه فعليّ مولاه»[٢].

أمّا «**بيير جون لويزار**»* فأرخت صورة تناوله للتراث الشيعيّ عرضًا تاريخيًّا وحضورًا منصفًا إلى حدّ كبير، حيث اعتمد في تناوله لتاريخ آل البيت عليهم السلام على المصادر الأمّ الشيعيّة، كما شمل حضور الأئمّة في خطاباته دفاعًا، ونقدًا مميّزًا لما تبنّته سياسات الدولتين الأمويّة والعباسيّة، فالإمام حسب - **بيير جون لويزار**- «من بعد وفاة النبيّ وانقطاع الوحي، هو الذي يمثّل القانون، وهو المنفّذ لهذا القانون والمدافع عنه...، يمثّل حالة التواصل، فهو إذن عهد إلهيّ، فللأئمّة حقّ الولاية، رغم أنّ عليًّا هو الوحيد الذي مارس السلطة التي تميّز بها النبيّ...»[٣].

(*) البارون كارادُ وفوا: المولود في (١٨٦٧) مستشرق ومفكّر فرنسيّ، درس العربيّة ودرسها في المعهد الكاثوليكيّ بباريس، ومن كتبه التي ورد فيها ذكر الإمام علي، هي: كتاب مفكّرو الإسلام، للمزيد يُنظر: المستشرقون: ١/ ٢٦٣ و٢٦٤.

[١]- الأثر العربيّ في أدب سعدي الشيرازي، د. أمل إبراهيم: ٢٨٨.

[٢]- م.ن، ٢٨٩.

(*) بيير جون لويزار: باحث فرنسيّ مسيحيّ المعتقد متخصّص بالإسلام الشيعيّ، غنيّ عن التعريف فهو صاحب كتاب (دور رجال الدين الشيعة المراجع في تأسيس الدولة العراقيّة الحديثة) باحث في المركز الوطنيّ للبحوث العلميّة مجموعة علم اجتماع الأديان والعلمانيّة، وله مجموعة من البحوث حول الإماميّة، يُنظر: المسألة الشيعيّة -رؤية فرنسيّة-: ٨٩، ١٣١.

[٣]- ديوان القرن الثاني للهجرة – العمل الموسوعيّ المدهش، بيير جون لويزار، ضمن كتاب نزهة القلم: ١٠٠.

** «بيير لوري مستشرق فرنسيّ ولد في باريس ١٩٥٣، درس اللغة العربيّة، ونال فيها على شهادة الليسانس، أستاذ محاضر في جامعة السوربون قسم العلوم الدينيّة، له كرسيّ التصوّف الإسلاميّ في جامعة السوربون، وله بعض المؤلّفات في الدين الإسلاميّ، منها: كتاب الرسائل العلميّة في الإسلام. ديوان القرن الثالث -أفق أخروي- بيير لوري،

كما شكّلت صورة الإمام علي عليه السلام حضورًا واضحًا في خطابات المستشرق الفرنسيّ «**بيير لوري**»(*)، إذْ عُرضت صورة الإمام ذاكرة متخيّلة، يحييها المسلمون الشيعة في إطار مناسبة معيّنة، ويصف بيير لوري هذه المناسبة بإطار سارٍّ، ويعني به التاريخ المؤرّخ لهذه الصورة ويوم تنصيب الإمام خليفة بعد الرسول للمسلمين، إذ يقول: «**في ذاكرة المسلمين الشيعة مناسبتان رئيستان، واحدة سارّة والثانية مأساويّة، يتعاهدون الاحتفال بهما في كلّ عام منذ القرون الأولى، تتعلّق الأولى بإمامة عليّ بن أبي طالب وتسليم النبيّ محمّد الولاية له في منطقة غدير خم، والثانية تخصّ مقتل الإمام الحسين وأصحابه على يد الأمويّين في كربلاء عام ٦٨٠م**»[١].

وأيضًا ممّن اهتمّ بمسألة التشيّع من الفرنسيّين المثقّفين، تلميذ المستشرق الفرنسيّ «**هنري كوربان**» **هو (فرانسوا توال)**، وخير ما مثّل أقواله في ذلك «**سيبقى هذا العالم الإسلاميّ غير مفهوم منا سواء كان بشكله السياسيّ أو بشكله الجيوبوليتيكيّ أو بشكل حوار الأديان إذا كنا لا نعرف التشيّع**»[٢].

ويمكن إدراج بعض ما ألّفه الاستشراق الفرنسيّ في التشيّع في القائمة الآتية:

ت	اسم الكتاب	اسم المؤلِّف
١	عن الإسلام السياسيّ فى إيران - مشاهد روحيّة وفلسفيّة	هنري كوربان
٢	الإمام الثاني عشر مشاهد روحيّة (عرفانيّة) وفلسفيّة للإسلام في الإطار الإيرانيّ	هنري كوربان
٣	الإسلام الشيعيّ: عقائد وأيدلوجيّات	يان ريشار ترجمة: حافظ الجمالي
٤	(السنّة والشيعة لماذا يتقاتلون؟)	مارتين غوزلان
٥	النجف بوّابة الحكمة: المدينة المقدّسة للشيعة تاريخها، تراثها، مكانتها	صابرينا ميرفن

ضمن كتاب نزهة القلم: ١١٩.

[١]- ديوان القرن الثالث -أفق أخروي- بيير لوري، ضمن كتاب نزهة القلم: ١١٩.

[٢]- المسألة الشيعية -رؤية فرنسية-: ١٥٩.

٦	الإصلاح الشيعيّ، علماء جبل عامل وأدباؤه من نهاية الدولة العثمانيّة إلى بداية الاستقلال	صابرينا ميرفن ترجمة هيثم الأمين
٧	جيوبوليتيك التشيّع	فرانسوا توال
٨	الشيعة في العالم صحوة المستبعدين	فرانسوا توال

الإمام علي عليه السلام في الاستشراق الألمانيّ

عندما نمضي في تتبّع مسار التفاعل الألمانيّ مع التراث العلويّ، نلقط صورًا من الجاذبيّة هنا وهناك بين الإعجاب والإنصاف، ويطول بنا المقام هنا لو أردنا تتبّع ذلك، ولكن سوف نكتفي بالقدر المستطاع الذي يعطي لمحة مركّزة من نشاطات بعضهم في مضمار الإنصاف.

ومن صور الاعتدال والإنصاف، تأسيس مكتبة شيعيّة تخصّصيّة في مدينة كولن الألمانيّة والتي تعدّ مظهرًا من مظاهر تعامل الاستشراق إيجابيًّا مع الشرق، على الرغم من العلاقة الاستعماريّة لمستشرقي الغرب مع الإسلام والشرق وبالأخصّ التشيّع، ومن ثمّ مثّل تأسيس المكتبة أحد الخطوات التاريخيّة التي أنتجتها مؤسّسة الاستشراق في جامعة كولن، وعدّت في الوقت نفسه نموذجًا للخدمات العلميّة[١].

فقد بادرت المدرسة الألمانيّة في الكتابة عن الأئمّة الاثني عشر، فألّف المستشرق «**شتروتمان**»* كتابًا بعنون (أئمّة الشيعة الاثنا عشر) وطبعه في ليبزك، وقد ذكر ذلك الدكتور «**جواد علي**» عند استدراكه في الحديث عن أطروحته، التي تعدّ الدراسة

[١]- يُنظر: أدوار الاستشراق، د. محمّد حسن زماني، مجلّة دراسات استشراقيّة، العدد الثاني، خريف ٢٠١٤: ١٩٦.

(*) رودلف شتروتمان (١٨٧٧-١٦٩٠) مستشرق ولاهوتيّ ألمانيّ، من كبار العلماء المختصّين في الفرق ومذاهبها، وله عنها مباحث رصينة، شروتمان من تلامذة بروكلمان، حيث كان مهتمًا بالدراسات الدينيّة وفهم الظواهر الدينيّة بوجه عامّ، وهذا أدّى به إلى دراسة الإسلام. واهتمّ شتروتمان خصوصًا بالمذاهب المستورة في الإسلام فقد انكبّ على سائر فرق الشيعة (اثنا عشريّة، والإسماعيليّة، والزيديّة..) ومن أبحاثه ومؤلّفاته في التشيّع: مذهب الزيديّة في الإمامة (١٩١٢)، الاثنا عشريّة: بيانان لخصائصها الدينيّة (١٩٢٦)، بدر - أُحد وكربلاء (١٩٢٦) في مجلّة (OLZ)، وكتاب: من مؤلّفات الشيعة (١٩٢٦)، ويقول الدكتور عبد الرحمن بدوي في خلاصة ترجمته: ويتبيّن أنّ عمل شتروتمان تركزّ حول الشيعة، ولا سيّما فرقها المغالية... للمزيد عن مؤلّفاته وسيرته، يُنظر: موسوعة المستشرقين: ٣٤-٣٦ ، المستشرقون: ٢/ ٧٨٨، ومعجم أسماء المستشرقين: ٧٣٢.

الأولى في الجامعات الأوروبيّة التي تناولت موضوع الإمام المهديﷺبقوله: «فليست هناك حتّى اليوم -أي حتّى تاريخ إعداد الأطروحة- دراسة علميّة حديثة شاملة حول الاثني عشريّة»[١]، وفي الوقت نفسه أشار الدكتور إلى دراسات أوروبيّة منها دراسة الأستاذ «**شتروتمان**» في كتابه (الاثني عشريّة) الذي عالج المشكل في عهد المغول، فما فعله «**شتروتمان**» كان على غرار ما أتبعه المستشرقون المحدّثون من أتباع منهج جديد من حيث اعتماد بحثوهم بالدرجة الأولى على المصادر الشيعيّة بدلاً من المصادر السنّيّة[٢]، وهذا المستشرق استطاع أن يحلّل الأسباب المفترضة التي منعت من عرض المفاهيم الموثوقة عن مبادئ الشيعة في أيّ لغة أوروبيّة، إذ يعيد تلك الأسباب إلى «**أنّ كتابة تاريخ الشيعة وتاريخ عقيدتهم ودراسة طبيعتهم الداخليّة بشكل مفصّل يعتمد عليه لا تزال غير ممكنة في هذا الوقت في ألمانيا لأسباب خارجيّة. حتّى هذه الدراسة الصغيرة، التي هي بين أيدينا*، تعاني إذا نحن لم نأخذ بعين الاعتبار المجموعة الضخمة من المصادر الشيعيّة التي ليست في تناول اليد -تعاني من قلّة المصادر-**»[٣].

ويمكن عدّ «**رودلف شتروتمان**» مجالاً لاشتغال لتلك الأنساق الغيريّة وتمثيلها، وهنا لايعزب عن النظر أنّ بعض نصوصه شكّل مركزًا دار حول الخصومة في الرؤى والعقائد، والشرقيّ والغربيّ كما تذكر الدراسات حوله بخصوص خلافة الإمام الحسنعليه السلام، غير أنّه عدّ ضمن المجموعة المختارة من العلماء التي كرّست أبّان العقود الماضية اهتمامًا جدّيًّا بمجالات محدودة من الإسلام الشيعيّ كما ذكرنا سابقًا، كما أنّ دراساته تعدّ من الدراسات الألمانيّة التي تعكس قدر اهتمامات الألمان بالتشيّع[٤].

---

[١]- المهدي المنتظر عند الشيعة الاثني عشريّة، د. جواد علي، ترجمه عن الألمانيّة: د. أبو العيد دودو: ٨.

وأصل هذا الكتاب أطروحة دكتوراه نال فيها جواد علي درجته العلميّة من جامعة هامبورغ الألمانيّة في العام (١٩٣٩م)، بإشراف المستشرق الألمانيّ المتخصّص في الدراسات الشيعيّة (شتروتمان) وغدت هذه الدراسة منذ إجازتها مرجعًا مهمًّا للدراسات الإسلاميّة في اللغة الألمانيّة بعد طباعتها ككتاب.

[٢]- المهديّ المنتظر عند الشيعة الإثني عشريّة: ٧ و٨.

** يقصد بها دراسته حول الشيعة في كتابه: الشيعة الإثنا عشريّة.

[٣]- المهديّ المنتظر عند الشيعة الإثني عشريّة: ٨.

[٤]- يُنظر: الإمام الزاهد والعابد موسى بن جعفرعليه السلام في الدراسات الاستشراقيّة، أ.د ناجي عبد الجبّار، مجلّة دراسات استشراقيّة، العدد السابع، ربيع ٢٠١٦: ١٠٢.

فالمذهب الشيعيّ وظهوره بوصفه انتماء لآل الرسول صلى الله عليه وآله تصدّر الموضوعات التي أولاها «**شتروتمان**» عناية عند تناوله أحداث التاريخ الإسلاميّ بالبحث والدراسة، فبخصوص الشيعة، يرى أنّ «هذا المصطلح اليوم إذا أطلق -في نظر جمع من الشيعة وغيرهم- لا ينصرف إلاّ إلى طائفة الاثني عشريّة»[١]، من هنا نلحظ أنّ الأطروحات الفكريّة للخطاب الاستشراقيّ غالبًا ما ترتبط بالمظاهر التي لها مساس بالقضايا التأسيسيّة للعقيدة أو المذهب، ومن هنا تكون علاقة ذلك السلوك المفعم بنشاط الفكر علاقة متكافئة؛ لأنّهما ينهلان من معين واحد وهو صلة العقل البشريّ بما حوله، وضرورة الارتقاء بالذات بما ينسجم والحقيقة البشريّة التي فضّلها الله على مخلوقاته؛ بوصف أنّ الأئمّة عليهم السلام امتداد لباب رحمة الله الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، ولأنّ حديثهم وسلوكهم هو الحديث والسلوك الحقّ، فـ «مفهوم الإنسان يتحدّد بمفهوم الدين الذي تقبله كلّ ثقافة، حيث إنّ لكلّ أمّة ولكلّ ثقافة مفهومها الخاصّ عن الدين، ومن ثمّ عن الإنسان»[٢]؛ لذا نظر الدرس الاستشراقيّ إلى تطوّر العقائد والمذاهب الإسلاميّة في الشرق على رهنها بالسياقات الاجتماعيّة لتلك الشريحة، وقد عزا -**شتروتمان**- تطوّر الشيعة في العراق وما بعده إلى «أمرين هما شيئان رئيسيّان في تطوّر العقيدة وترسيخها عند مدرسة أتباع أهل البيت: أوّلهما استشهاد علي بن أبي طالب عليه السلام في الكوفة وثانيهما استشهاد نجله في كربلاء المقدّسة»[٣]، وعلى سبيل المقارنة بينهما أشار إلى أنّ الهويّة الشيعيّة شقّت طريقها الخاصّ بوصفها مذهبًا عن طريق مأساة الحسين عليه السلام في كربلاء وإراقة دمه، قائلاً: «**فقد كانت دماء الحسين التي سالت على سيوف القوّات الحكوميّة هي النواة التي أنبتت العقيدة الشيعيّة أكثر ممّا كانت دماء علي الذي اغتالته يد متآمر خارجيّ**»[٤]، وإلى الرأي نفسه ما عضدته المستشرقة الفرنسيّة «**مارتين غوزلان**» بقولها: «**إنّ مأساة كربلاء في الفعل المؤسّس للتشيّع المعاصر والمهد الدامي للثيولوجيا الشيعيّة**»[٥]، إذ مثّلت مرحلة كربلاء لدى

[١]- أصول مذهب الشيعة الإماميّة الاثني عشريّة عرض ونقد، د. ناصر بن عبد الله بن علي القفاري: ١/ ٩٩.

[٢]- تمثيلات الآخر – صورة السود في المتخيّل العربيّ الوسيط: ١٠٧.

[٣]- دائرة المعارف الحسينيّة، تأليف: د. محمّد صادق محمّد الكرباسي، المحرّرون: نصير الخزرجي، عمر آلايبيك، قالوا في الحسين عليه السلام: ١/ ٢٠٧.

[٤]- حياة الشعر في الكوفة إلى نهاية القرن الثاني للهجرة، د.يوسف خليف: ٦٩.

[٥]- المسألة الشيعيّة -رؤية فرنسيّة-: ٧٨.

المستشرقين مرحلة سيادة الخطّ الشيعيّ على الواقع الإسلاميّ، بل يرون أنّ امتدادها -العقيدة الشيعيّة- وشرعيّتها من تلك المرحلة.

وبالقدر ذاته، فإنّ ثمّة استثناءات استشراقيّة تولي اهتمامًا متميّزًا للمفاهيم الإسلام وتراثه، ففي «مطلع القن العشرين، كان هناك دواعي لنواح مختلفة للطقوس الإسلاميّة، كتلك المتعلّقة بالإمام علي بن أبي طالب والإمام الحسين (عليهما السلام) بخاصّة وأهل البيت بعامّة، وقد حدت الحوادث التاريخيّة في إيران بالعلماء الغربيّين، إلى إحالة النظر في عدد من تلك النواحي، التي كادت أن تُنسى في معظم الأحيان... فتوجد استثناءات للاتجاه العامّ للقرن مثل «**هنري كوربان**» و«**أنَّا ماري شِيمل**» وآخرين ولكنّهم ليسوا كثيرين»[١]، ونأتي على ذكر «**أنَّا ماري شِيمل**»* كنموذج من النماذج الاستشراقيّة المُنصفة.

إنّ فكرة الربط بين الدين والتصوّف فكرة شائعة في أغلب مدوّنات **أنا ماري شيمل**، إذ إنّها تمتثل امتثالاً كاملاً لشموليّة الدعوة إلى التصوّف ومبادئه، مثأثّرة بجلال الدين الرومي، فضلاً عن ذلك ما كان هناك من الأسباب التي وقفت وراء ذلك ومنها تعرفها على أحد المتصوّفين البريطانيّين **(جاي إيتون)** والذي كان بمثابة الأب الروحيّ لها، وامتازت دراساتها للتصوّف الإسلاميّ بالعمق وسعة الاطلاع والسيحة في كثير من البلدان الإسلاميّة للتعرّف على أقطاب التصوّف الراحلين وما تركوه من آثار علميّة[٢]، وعلى الرغم من تبنيّها للوظيفيّة الصوفيّة الروحيّة لم نجد لها ذكرًا ولو اطّرادًا يسيراً في التعريج على ذكر تلك الأقوال التي ذكرت بل نسبت التصوّف إلى الإمام علي عليه السلام في منظور الثقافة الإسلاميّة، إذ «يكاد أهل العرفان والتصوّف يجمعون أنّ مأثوراته

[١]- ديوان القرن الرابع، الجزء الثاني: تذكرة للقوّة، للبرفسور: كودمار أنير، ٢٨/ ١٢/ ١٩٩٩، بحث ضمن كتاب نزهة القلم: ١٦٠ و١٦١.

(*) أنا ماري شيمل (١٩٢٢ -٢٠٠٣): مستشرقة وفيلسوفة ألمانيّة، تعلّمت اللغة العربيّة وهي في سنّ الخمسة عشر عامًا، نالت الدكتوراه في الاستشراق من قسم اللغة العربيّة والدراسات الإسلاميّة جامعة برلين ولها من العمر ١٩ عامًا، أصبحت برفسورة في اللغة العربيّة ولها من العمر ٢١ عامًا، منحتها جامعة الزهراء الإيرانيّة دكتوراه فخريّة، وتركت أكثر من مائة كتاب في موضوعات شتّى في الثقافة والآداب العربيّة والإسلاميّة، ومن مؤلّفاتها: الإسلام: دين الإنسانيّة، وانظر: هذا الحبّ، والشرق والغرب -حياتي الغرب-الشرقيّة-، والإسلام وعجائب المخلوقات -من مملكة الحيوان- للمزيد من سيرتها الشخصيّة، يُنظر: أنَّا ماري شِيميل نموذج مشرّف للاستشراق، ترجمة وتعليق: ثابت عيد، وتقديم: د. محمّد عمارة: ١١-٤٨.

[٢]- يُنظر: الإسلام دين الإنسانيّة، أنَّا ماري شيمل، تقديم: أ.د محمود حمدي زقزوق: ٥ و٦. والأبعاد الصوفيّة في الإسلام، أنَّا ماري شيمل، تر: محمّد إسماعيل والسيّد رضا قطب: ٣٤٨-٣٩٠.

وكلماته التي وصلتهم كانت مصدر إلهام معنويّ ومعرفيّ لهم...»[١]. إلاّ أنّه يجدر التنويه أنّها تعاطت مع مأثورات الإمام وكلماته الصوفيّة الزاخرة بالزهد والوعظ. وعلى ما يبدو أنّها أوصت حسب ما ورد في ذكر ذلك، إيثار مقولة الإمام: «**الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا**» وكتابها على قبرها، إذ كتبت تلك المقولة على قبرها باللغتين العربيّة والألمانيّة[٢]، بما أنّها تعدّ نموذجًا أسمى في إنصاف الحضارة الإسلاميّة، ففي إطار اهتمام الباحثين بما كتبت «**أنّا ماري شيمل**» تمّ تصنيفها في دائرة المستشرقين المنصفين للإسلام، وعليه قد وصفها المفكّر الإسلاميّ «عبد الحليم الخفاجي» بـ (مؤمنة آل قريش) وأدرك العلماء والمفكّرون مكانة هذه المستشرقة في نزاهتها العلميّة والبحثيّة لحضارة الإسلام[٣].

إلاّ أنّ موضوع الإمامة ومسألتها في الفكر الإسلاميّ تمرّ عليها مرورًا تمّ استعراضه في معرض الوصف كفرقة نشأت ضمن شرائح البيت الإسلاميّ، بل وجّهت تاريخ ظهور الشيعة إلى الساحة الإسلاميّة إلى معركة صفّين، وقرنته بوصف الانقسام «انتهت معركة صفّين إلى تطوّرات انعكس أثرها على انقسام المذاهب الإسلاميّة على مذهبين رئيسين، هما: الشيعة وأهل السنّة،... ويؤمن الشيعة مثل سائر المسلمين بالله الواحد ورسالة الرسول صلى الله عليه وآله، إلاّ أنّهم يؤمنون بالإمام باعتباره القائد الشرعيّ للأمّة، ويقولون: إنّ الإمام علي بن أبي طالب قد وكّل إليه الرسول عليه السلام بهذه المهمّة قبل وفاته مباشرة، وهكذا تتوالى الإمامة في أسرة علي بن أبي طالب من بعده، وقد أصبح الإمام علي بن أبي طالب هو البطل الهمام في التقاليد النقليّة الشيعيّة، وشاعت قصص كثيرة حول سيفه المسلول الذي اقتصّ من أعداء المؤمنين، وكيف استطاع الإمام شرح العقيدة حتّى ترسّخ الإيمان في نفوس المسلمين...»[٤].

فما نستشفّه من النصّ أعلاه أنّ المستشرقة تناولت الإمام علي ودوره المشهود في الدفاع عن بيضة الإسلام، ذلك العامل جعله مُؤهلاً لقيامه حاكمًا للمسلمين لشجاعته

[١]- العرفان والدين والفلسفة، مرتضى مطهّري: ٣٥١.

[٢]- يُنظر: الإسلام دين الإنسانيّة: ٥.

[٣]- يُنظر: الاستشراق النسائيّ -قصّة حضارة بعيون غربيّة-، أحمد زيد: ١٣ و١٤.

[٤]- يُنظر: الإسلام دين الإنسانيّة: ١٠٢.

وبسالته في المعارك التي خاضها إلى جنب الرسول، فضلاً عن ذلك كان خطابها أداة إخباريّة محمولة على التعبير الاعتقاديّ وجمل مقول القول، نظير قولها: «**ويقولون: إنّ الإمام علي بن أبي طالب قد وكّل إليه الرسول**ﷺ **بهذه المهمّة قبل وفاته مباشرة**» و«**ويعتقدون...** وغيرها من التعبيرات الخطابيّة» على سبيل النقل والوصف.

إنّ المنهجيّة للتداول الاستشراقيّ التي اتّبعها الباحث المستشرق في دراسته للإسلام والتراث الشيعيّ كانت نتاج حقلين أساسيّين، هما: (المنهج التاريخيّ) و(المنهج الظاهريّ)[١]، فالمستشرقة هنا كانت من أتباع المنهج الأوّل، ومن أبجديّات هذا المنهج أنّ الباحث يتطرّق فيه إلى دراسة الأسس الاعتقاديّة على ضوء مختلف العوامل التاريخيّة ذات الأثر في ظهور المعتقدات...[٢].

وجاءت صورة المقبوليّة للفرقة الشيعيّة بصورة لا تعتمد وظيفتها التمثيليّة كـ (نموذج مستشرق مُنصف) بل جاء من حضورها كشاهد على مفارقة مقتضى حال، إذ تقول في وصف الشيعة: «نحن نرى أنّ الشيعة لا ينكرون السنّة النبويّة التي تعتبر من أسس عقيدة أهل السنّة إلّا أنّهم يقدّسون التراث النقليّ لآل البيت، وهناك تقارب ما بين الشيعة الاثني عشريّة والمعتزلة، وتعتبر الإثنا عشريّة فرقة محافظة أكثر من أهل السنّة»[٣].

كما ظهر جانب الإنصاف من خلال ما أشار الصحفيّ الألمانيّ «**جرهارد كونسلمان**» في ذكر حادثة مبيت الإمام عليعليه السلام في فراش النبيّﷺ، فقال في هذا الصدد: «فكان علي قد رقد في سرير النبيّ وكلّه ثقة بكلام الرسول، ولقد نام ليلة آمنة بعد وعد محمّدﷺ له بأنّه لن يمسّه سوء»[٤].

يمكن لنا ذكر بعض من مؤلّفات في التشيّع في الاستشراق الألمانيّ

[١]- غدير خُم في البحوث الغربيّة المدوّنة باللغة الإنكليزيّة تدوين: محمّد مقداد أميري، ترجمة: أسعد مندي الكعبي، مجلّة دراسات استشراقيّة، العدد الخامس، صيف ٢٠١٥: ٩٢.

[٢]- غدير خُم في البحوث الغربيّة المدوّنة باللغة الانكليزيّة تدوين: محمّد مقداد أميري، م.س.

[٣]- يُنظر: الإسلام دين الإنسانيّة: ١٠٤.

[٤]- سطوع نجم الشيعة، كونسلمان، جرهارد، تر: محمّد أبو رحمة، ٦.

ت	اسم الكتاب	اسم المؤلّف
١	سطوع نجم الشيعة	جرهارد كونسلمان
٢	الشيعة والجمهوريّة الإسلاميّة	جرهارد كونسلمان
٣	الإسلام الشيعيّ: من الدين إلى الثورة	هاينز هالم
٤	الشيعة	هاينز هالم
٥	المذهب الشيعيّ استطلاعات إسلاميّة جديدة في ادنبرة	هاينز هالم
٦	الخوارج والشيعة	يوليوس فلهاوزن

الإمام علي عليه السلام في الاستشراق البريطانيّ

حضر الإسلام وتمثيلات مؤسّس رسالته النبيّ محمّد صلى الله عليه وآله في البحث الاستشراقيّ البريطانيّ مثلما حضر عند الدول الغربيّة الأخرى فمن «فرنسا وألمانيا انتقل تصنيف النبيّ محمّد صلى الله عليه وآله في أعظم البشر إلى تصنيف بريطانيا خلال عصر الأنوار فظهر عام ١٨٥٧ في لندن كتاب **(في تاريخ الفكر الأوروبيّ لمؤلّفه الدكتور جون وليم درابر)** وفيه يؤرّخ لمولد النبيّ صلى الله عليه وآله، قائلاً: «بعد أربع سنوات من وفوة يوستينياس ٥٩٦ بعد الميلاد، ولد في مكّة في جزيرة العرب الرجل الذي كلّه من بين جميع الرجال أعظم تأثير على الجنس البشريّ «**محمّد**»[١]».

أمّا عن أتباع منهج أهل البيت عليهم السلام: فـ «يعود أوّل تأسيس نادٍ حسينيّ في البلاد عام ١٩٦٥... ولا يخفى أنّ هناك المئات من المراكز الإسلاميّة تنتشر على الأراضي البريطانيّة والتي منها العشرات المختصّة بأتباع أهل البيت عليهم السلام، ولقد أحصي منها ما ورد في الكرّاس الذي أعدّته (مؤسّسة خواجة الاثنا عشريّة) حوالي ستّين مركزًا ما بين مسجد وحسينيّة، مع العلم أن لم يُنشر أكثر من ذلك»[٢].

ومن أهمّ النخب الاستشراقيّة البريطانيّة التي اهتمّت في السيرة الإسلاميّة وكانت

[١]- الرسول الأعظم في مرآة الغرب، د. عبد الراضي محمّد عبد المحسن: ٥١ و٥٢.

[٢]- الإسلام في بريطانيا للدكتور محمّد صادق محمّد الكرباسي، إعداد: د. علاء الحسينيّ: ٦٠.

* من مؤلّفاته: عقيدة الشيعة، وكتاب الشيعة الإماميّة.

منصفة بصاحب رسالته، جون كوبر، ديفيد بيكوك، صموئيل زويمر، وليم سوير، توماس كارليل، فيلي، سنكس، برناردشو، هيليارد بلاون، موير، بالمَر، صموئيل مارغوليوث، ماكس موللر، بودلي، جورج بروك، بورسورت اسمث، تشارلس آرمان، ماركودار، جون جيب، السيدة أيفلين، كويولد...

ومن المؤلّفات التي تركها الوعي الفطريّ في الذهنيّة الاستشراقيّة كتاب **(عقيدة الشيعة)** لمؤلّفه **(داويت. م رونلدسن)*** سنة ١٩٣٣، والذي تناول سردًا تاريخيًّا عن عصور الأئمّة وسيرهم معتمدًا إلى حدّ لا يُعلى عليه من المصادر الموثوقة والمعتمدة في ذلك السنّيّة والشيعيّة، ومنها: «تاريخ اليعقوبي، طبقات ابن سعد، ابن خلكان، المسعودي، الكلينيّ، وبحار الأنوار، معزّزًا ذلك بروايات الرسول وأهل بيته عليهم السلام وأقوالهم». حيث أظهر من خلاله مدوّنته تلك علاقته بالعالم الإسلاميّ عمومًا والبيت العلويّ على وجه الخصوص علاقة اتّسمت في مجملها بالحميميّة القريبة من الإنصاف يُكلّلها التجرّد والحبّ، فقد اشتغل لأكثر ستّ عشرة سنة من البحث في التشيّع، وقال معرّب كتابه في مقدّمة ترجمته: «وقد حاول رونلدسن أن يجعل صورته قريبة قدر الإمكان من الأصل وأن يتجرّد عن كلّ تحيّز أو تحزّب طائفة على أخرى وإنيّ لأتّفق مع كلّ ما جاء به من الآراء سواء عن الإسلام بصورة عامّة أو الشيعيّة بصورة خاصّة»[١]، وهذه القراءة والاعتماد التي سلكها المستشرق «**رونلدسن**» دفعته إلى اتخاذ مواقف بجزء من البيت العلويّ (ونقول في مجمله؛ لأنّ هناك من العلائق لا تخلو من علامات الاستفهام)، فقد كانت «أخطاء جسميّة وقع فيها ونسبت إلى لشخص الإمام الحسن من الأباطيل والأكاذيب من دسّ أقلام السلطة وقد دخلت بعضها التراث الشيعيّ فذكر هذه المداخل الزائفة في المصادر الشيعيّة دليلاً على صحّة كلامه وهي في الحقيقة عارية عن الصحّة... وأنّها تتعارض مع سموّ شخصيّة الإمام الحسن عليه السلام»[٢] إلاّ هناك من الملامح المنصفة التي أفاض بها من التحليل والنقد والمقارنة، فمن المواضيع التي أناطت اهتمامه بخصوص شخصيّة الإمام بدأ من أهمّ موضوع وهو (الخلافة)؛ أي: علي الخليفة والإمام، الذي أشغل الكثير من

[١]- عقيدة الشيعة عن تاريخ الإسلام في إيران والعراق: ٥ و٦.

[٢]- دراسات المستشرقين عن الإمام الحسن، علي زهير هاشم الصرّاف، مجلّة دراسات استشراقيّة، العدد السابع، ربيع ٢٠١٦: ٧٣.

المستشرقين، وقضيّة البيعة في غدير خم، وفي تلك الطروحات المهمّة نراه يدافع عنها ويطرح ما ورد من النصوص التي قيلت فيها -النصّ الشرعي-، فنراه في قضيّة الخلافة يتعامل معها بدقّة، معلّقًا اعتماده على المحال الأولى للشيعة في يروون، قائلاً: «**يتطلّب درس الإمامة فحص الأخبار التي حكيت في سدى التاريخ وعلم الكلام عند المسلمين، فنرى في المحلّ الأوّل أنّ الشيعة يعلّقون الخبر الوارد عن أنّ محمدًا صلى الله عليه وآله عند عودته من حجّة الوداع نزل مكانًا يُعرف بغدير خم وفيه أعلن لمن كانوا معه رغبته في نصب علي خليفة بعده**»[١]، فإنّ اتصال «**دونلدسن**» بالموروث التاريخيّ الذي كُتب تحت أقلام شيعيّة يضفي على طرحه لمحة مميّزة نلمسها من قول آخر له بخصوص قضيّة الإمامة، إذ يقول: «ولا يغرب عن بالنا أنّ عليًّا لم يكن ابن عمّ الرسول وصهره فحسب، بل إنّ أباه كفل محمّدًا وربّاه وحماه فلا غرر أن يرغب الرسول في أن ينظر المسلمون إلى علي نظرهم إلى المرجع الثاني في الأهمّيّة بعد، فيحتمل أنّه قال في زمن غزوة الحديبية «**من كنت مولاه فعليّ مولاه**»»[٢].

ومن التجسيدات المنصفة التي مثّلتها الأقلام البريطانيّة المستشرق «**جون فرانك كوبر**»*، وقد ينقل لنا (د. محمّد صادق الكرباسيّ في كتابة: **الإسلام في بريطانيا) قول جون كوبر** ومدى انعجابه بالحضارة الإسلاميّة، قائلاً: «**وبما أنّي أسكن في شمال بريطانيا الذي امتاز بكثرة المسلمين فيه فقادتني نفسي إلى بعض محافلهم وطرحت تساؤلات فوجدت عندهم الشيء الكثير من الروحانيّات... أعجبت بالفلسفة الإسلاميّة فاعتنقت الإسلام على مذهب أهل البيت(ع)...**»[٣].

إذ جسّد إنصافه لذكر رواية الظلم والقتل الذي لاقاه الأئمّة الأطهار عليهم السلام على يد أعدائهم، يبدو الصوت نابعًا تلك الفطرة الواعية كما أنّه تماهى معها بشكل مطلق،

[١]- عقيدة الشيعة عن تاريخ الإسلام في إيران والعراق: ٢٢.

[٢]- عقيدة الشيعة عن تاريخ الإسلام في إيران والعراق، ٢٣ و٢٤.

* جون فرانك كوبر (١٩٤٧ -١٩٩٨) مستشرق بريطانيّ أديب ومؤلّف وأستاذ جامعيّ، عمل في الدار البيضاء، وهناك أعلن إسلامه، ودرّس وحاضر في عدد من الجامعات داخل بريطانيا وخارجها، له عدد من المؤلّفات جلّها في المعتقدات والتطبيقات الإسلاميّة، ترجم مؤلّفات عدّة في العربيّة والفارسيّة، ومنها: عقائد الإماميّة للمظفّر، وأصول الكافي للكلينيّ، والعدل الإلهيّ للمظفّر. يُنظر: نزهة القلم: ٣٥.

[٣]- الإسلام في بريطانيا: ٢٤ و٢٥، ويُنظر: معجم المقالات الحسنيّة، دائرة المعارف الحسينيّة، د. محمّد صادق محمّد الكرباسيّ: ٧/ ١٢١ و١٢٢.

ولا سيّما في أحداث كربلاء «**إنّ الشخصيّة المثاليّة التي يمثّلها الحسين في العالم الإسلاميّ تكاد تقترب من الأسطورة، إذ لا يمكن إنكار حقيقته التاريخيّة...**»[١]. ثمّ تترصّف لنا مقاطعه اضطهاد البيت العلويّ في صورة من التداعي الجسديّ والنفسيّ، يقول «**قضى أحد عشر إمامًا من أئمّة الشيعة نحبّهم على أيدي الأعداء، إمّا علانية بالسيف، أو سرًّا بالسمّ، وأحد القتيلين بالسيف هو الإمام الأوّل والخليفة الرابع علي بن أبي طالب أمير المؤمنين الذي ضرب بالسيف في ١٩/ رمضان ٤٠هـ الموافق ٦٦١ أثناء سجوده وهو يؤدّي صلاة الصبح**»[٢]، فالعرض القهريّ الذي أبداه النصّ يمثّل عنصرًا مندمجًا في لحظة الكشف والتساوق الفطريّ للمستشرق جون كوبر، والذي يترجم تلك المآل غير الإنسانيّة الذي انتهى إليها آل البيت عليهم السلام، إذ لم يسلم أحد منهم من تلم العقال الوحشيّة في سياسة بني أميّة وبني العبّاس.

فهو يجعل من مسيرة الحسين عليه السلام نحو العراق وما جرى عليها في مذبحة كربلاء، الحدث الأكبر، بل السمة التكوينيّة التي أضحت علامة على التمركز الشيعيّ وإظهار هويّته، ؛بوصف الإمام الحسين عليه السلام وطريقة القتل التي تعرّض، سجّل مظهرًا تفاقم فيه الظلم المبالغ لآل الرسول والتضحية التي بذلها في سبيل الأمّة الإسلاميّة، ممّا جعل العديد من المستشرقين يقرّون حادثة كربلاء بظهور، بل تطوّر اتّجاه التشيّع في الأنساق العربيّة الإسلاميّة، من ثمّ فتحرّيه لهذا المسلك في تقريب ماهيّة التشيّع كتطوّر وانتشار يشيد بالمجد الحسينيّ في كربلاء الأكثر فاعليّة في تمثيل نزعة التمركز الشيعيّ، فيقول: «شكّلت مذبحة كربلاء، أكثر من أيّ حدث آخر، هويّة للتشيّع، من خلال التركيز على عدم الرضا عن الأمويّين والتمرّدات المتوالية ضدّهم، بل أكثر من ذلك، فقد ترسّخت هذه المذبحة -كأعلى رمز للشهادة- فاحتلّت موقعًا رئيسًا في العقل الشيعيّ»[٣]. فضلاً عن ذلك فهو لم ينفِ أنَّ الكوفة هي من كانت المركز الأوّل للتشيّع عقب استشهاد الإمام علي عليه السلام عامّة، أو شيعة عليّ كما صاروا يعرفون فيما بعد[٤].

[١]- ديوان القرن الأوّل – الجزء الأوّل (المجهول الحاق)، جون كوبر: ٢٦/ ١١/ ١٩٩٥، المملكة المتّحدة، ضمن كتاب: نزهة القلم: ٤٠.

[٢]- ديوان القرن الأوّل – الجزء الأوّل (المجهول الحاق)، جون كوبر: ٢٦/ ١١/ ١٩٩٥، المملكة المتّحدة، ضمن كتاب: نزهة القلم: ٣٨.

[٣]- ديوان القرن الأوّل – الجزء الأوّل (المجهول الحاق)، م.س، ٤٠.

[٤]- م.ن، ٣٩.

كما تتجلّى الانطباعات الفطريّة لدى مستشرق آخر يدعى «**توماس كارليل**»* إذْ وضع في كتابه: **(الأبطال وعبادة الأبطال)**، النبيَّ الكريم صلى الله عليه وآله في قمّة الأبطال الذين غيَّروا مجرى التاريخ، إذ يقول: «**في هذا الطور الجديد لم ير الناس في بطلهم إلهًا بل رسولًا بوحي من الإله، وهذه هي الصورة الثانية للبطل...**»[١]، وفي موقع الدفاع عن بطله، يقول: «**لقد أصبح من أكبر العار على أيّ فرد متديّن من أبناء هذا العصر، أن يصغي إلى ما يُظنّ من أنّ دين الإسلام كذب، وإنّ محمّدًا خدع مزور وآن لنا أن نُحارب ما يُشاع من مثل هذه الأقوال السخيفة المخجلة...**»[٢].

وفي مقام شخصيّة الإمام علي عليه السلام يرسم لنا لوحة متكاملة الولاء والحبّ بمباهج شخصيّة الإمام، بقوله: «**أمّا علي فلا يسعنا إلّا أن نحبّه ونعشقه، فإنّه فتى شريف القدر، عالي النفس، يفيض وجدانه رحمة وبرًّا، ويتلظّى فؤاده نجدة وحماسة، وكان أشجع من ليث، ولكنّها شجاعة ممزوجة برقّة، ولطف، ورأفة، وحنان**»[٣].

المبحث الثاني
المستشرق بين التوتّر المضمر (الإساءة)

في البدء، من الضروري الوقوف عند مصطلح المضمر؛ بوصفه مصطلح تواتر ذكره في نظريّة النقد الثقافيّ، وهذا الأخير هو «فرع من فروع النقد النصوصيّ العامّ، ومن ثمّ فهو أحد علوم اللغة وحقول (الألسنيّة) معنيّ بنقد الأنساق المضمرة التي ينطوي عليها الخطاب الثقافيّ بكلّ أنماطه وتجلّياته وصيغه، ما هو رسميّ وغير مؤسّساتي...»[٤]، وهذا حسب وصف الناقد العربيّ «الغذامي» الذي تبنّاه، ويعدّ أهمّ العرب المنظّرين له، وإنّ هذا البعد الثقافيّ الذي دعا إليه الناقد يعتمد الوقوف على دلالة النصّ بنمطيه (الواعي والمضمر). وبما أنّ النسق ذو طبيعة سرديّة، يتحرّك

(*) «توماس كارليل» مستشرق بريطانيّ (١٧٩٥- ١٨٨١) يُنظر: معجم أسماء المستشرقين: ٨٤٥، والمستشرقون: ١/ ٤٨١.

[١]- الأبطال، توماس كارليل، تر: محمّد السباعي: ٥٧.

[٢]- م.ن، ٥٨.

[٣]- محمّد المثل الأعلى، توماس كارليل، تر: محمّد السباعي: ٨٤.

[٤]- النقد الثقافيّ -قراءة في الانساق الثقافيّة العربيّة- : ٨٣.

في حبكة متقنة، ولذا فهو خفيّ ومضمر وقادر على الاختفاء دائمًا، ويستخدم أقنعة كثيرة، أهمّها: قناع الجماليّة اللغويّة[١].

فانطلاقًا من وعي المستشرق بمنظومة الأنساق نجدها -الثقافة الراعية- تمثّل له الخيار الجوهريّ والحقيقيّ؛ كونه فردًا يجد نفسه أمام عالم مستغلق بسبب معطيات الثقافة ومرجعيّاتها.

والحركات الاستشراقيّة هي الجرثومة المتسترّة بالجماليّات، والتي ظلّت تفعل فعلها وتفرز نماذجها جيلاً بعد جيل. وعليه، فالمضمر هو النصّ غير المعلن يتخفّى بين ثنايا النصّ الجماليّ، ولا يدركه المبدع -صاحبه- أحيانًا؛ بوصفه البرمجة التي اعتاد عليها كنسق متوارث، ولا الناقد إلا باستخدام أدوات خاصّة، من هنا يكون سؤال النسق بديلاً عن سؤال النصّ بغضّ النظر عن النصوص التي هي حوامل تحمل هذه الأنساق.

وأحد أكثر جوانب الاستشراق استثارة للنظر والأهمّيّة هو المحور الذي يمثّله أوله الوعاء لـ (اللغة والخطاب)، فالخطاب حلّله ونظر إليه ميشيل فوكو، «هو في نهاية المطاف تمظهر لغويّ للعلاقات الخفيّة والشائكة للثقافة، ما تمنعه وما تجيزه، وما تسعى من خلاله إلى تحقيق سطوتها على الأفراد والجماعات ضمن المحيط الاجتماعيّ والسياسيّ الذي تنتشر فيه»[٢].

ولعلّ من الضروري أن نبيّن ما عيّناه بالتوتّر المضمر، فهو الوعي السالب الذي تبنّاه الجانب الآخر من الحركة الاستشراقيّة في تناولها للشرف عامّة والتراث الشيعيّ خاصّة، وقد برز بشكل أو بآخر لدى مستشرقي الجيل الأوّل، ذلك الخوف من تنامي الفكر الشيعيّ في الذهنيّة الغربيّة بعد أن نفذت كلّ المبرّرات والحجج التي قيلت في هذا الفكر، حيث ظلّ البعض منهم يتعامل مع التراث الشيعيّ بشكل براغماتيّ، يحكمه منطق الانتقاء الذي يؤكّد بدوره الصورة القاتمة للمجتمع نفسه، ويكرّسها ليصبح صحيحًا وصالحًا للاستشهاد به، وهنا فإنّ ما يرد في هذه النصوص «ليس

[١]- النقد الثقافيّ -قراءة في الانساق الثقافيّة العربيّة، ٧٧.

[٢]- الاستشراق والوعي السالب، خيري منصور: ١٧.

مسلّمات، وهو أيضًا صادر عن أناس ينظرون إلى الحضارة العربيّة من خارجها»[١].

وسنسعى في المقام (الوعي السالب عن التمثيل الشيعيّ ولا سيّما شخصيّة الإمام) الإجابة عن الأسئلة التي ترد في متون تلك النصوص الاستشراقيّة. أي كيف يمكن تمثيل مفهوم التوتّر المضمر كوعي من حيث هو سمة لخطاب الغيريّة في الخطاب الاستشراقيّ، وما هي مستويات اشتغال هذا المفهوم في النسق الثقافيّ؟

فالتوتّر مبدئيًّا هو الوجه المقابل الوعي الفطريّ (البراءة)؛ أي المعادي حيث يمثّل أحد المفاهيم المركزيّة في خطاب الغيريّة لما يختزله من دلالات شعوريّة (الشعور الخفيّ) الذي يتّخذ صورة البراءة، ولا يدرك وجوده في الغالب الأعمّ.

وفي هذا السياق تحديدًا يجدر بنا التمييز بين جانبين للتوتر المضمر على مستوى الغيريّة في النصوص الاستشراقيّة بخصوص تناولها للغير الشيعيّ آل البيت عليهم السلام، الأوّل منهما: ما يتصل بعوالم الذوات أو الأنا الفاعلة في علاقتها مع مجتمع النصّ الشيعيّ، أمّا الثاني فينصرف إلى نسج الاحتمالات المحاكاة بين علاقات الغيريّة في النصوص والمرجعيّات الموجّهة. من هنا، كان هذان المستويان يمثّلان أيقونة مكثّفة الدلالة للتفاعل، وقيمة للجدل النسقيّ، حيث أكّد المستوى الأوّل، قوى الأنا ودورها الحتميّ في التأثير على أبنية الخطاب، والذي اتّخذ دور الإسقاط الذي أسقطها اللاوعي من الافتراءات والتشويه والتزوير بالحقائق التاريخيّة لشخصيّة الإمام علي عليه السلام.

ولعلّ ما يمكن الاستشهاد به هنا والذي يوضّح رؤية الوعي السالب وإسقاطات اللاوعي بجلاء تحت ما أسماه بعض المؤلّفين بـ (الطاقة الحراريّة) التي تقابل الوعي الفطريّ، تلك الطاقة ظلّت ممتماسكة بخيوط التفاعل الغيريّ في نصوص الاستشراق. فالطاقة الحراريّة هي «عبارة عن توهّج عاطفيّ حارّ، بشعور قد يبلغ في مظاهره نفس ما يبلغه الوعي ظواهره بحيث يختلف الأمر... فالوعي لا تهزّه الانفعالات، يصمد أمامها، أمّا الطاقة الحراريّة فتهزّها الانفعالات، الانفعال يفجّر المشاعر الباطنيّة المستترة، ويبرز ما وراء الستار، ما وراء سطح النفس كأنّ الطاقة الحراريّة طاقة تبرز على سطح النفس البشريّة»[٢].

[١]- الاختلاف الثقافيّ وثقافة الاختلاف: ٢٦١.

[٢]- أهل البيت تنوّع أدوار ووحدة هدف: ٨٨ و٨٩.

أمّا نزعة المستوى الثاني، فتنطلق من الوعي السالب الذي ترسّخ في أذهان ورثة المستشرقين -الآباء- من مفاهيم وأيديولوجيّات حول التشيّع، بحيث أصبح هؤلاء الورثة يُؤسّسون على هذا الوعي نتائج بمثابة مسلّمات شرعيّة لطرحهم، وبالتالي تلك الطروحات تكون بريئة في ظاهر وفي ثوب شرعيّ، ولكنّها في وجهها المخفيّ تضمر العداء والتوتّر اتجاهه.

إذ «لم تكن أزمة البشريّة -في انهيار الحضاريّ شرقًا وغربًا- أنّها خلت عن أطر من طراز العبقريّ، أو الفيلسوف، أو الحكيم، أو العالم، أو القدّيس، أو الثوريّ... وإنّما أزمتها تكمن في خلوّها عن ما نسمّيه بـ (الإنسان الواعي) ذلك الطراز الذي يصله (فرد ما) حينما يرقى منزلة بـ (الذات، المجتمع، العالم)...»[١].

ومن الخطابات التي ألممنا بها كمكوّنات للنسق التفاعليّ بين الأصوات المشكّلة لثناءات الغير والوعي السالب نموذجًا لهذا التوتّر المضمر في نصّ «**كاترين امسترونج**»*، وإن كانت قد أبدت عدالة وإنصافًا من خلال مؤلّفاتها وخطابتها حول النبيّ محمّدﷺ إذ تقول في أحد كتبها: «**في شخصيّة محمّدﷺ النموذجيّة، دروس مهمّة، ليس فقط للمسلمين، ولكن أيضًا للغربيّين**»[٢]، فالبرغم من الإنصاف الذي سجّلته في جانب السيرة النبويّة إلا أنّ تلك الوتيرة من الإنصاف لم تمضِ معها في سيرة البيت العلويّ الذي كان يمثّل قطب الرحى في تمحوره من السيرة النبويّة، فعندما تصل لشخصيّة الإمام عليعليه السلام تقول: «**أمّا التلميذ الرابع والمقرّب من محمّد فهو وصيّه عليّ الذي كان أصغر سنًّا من الباقين وكان يتذمّر أحيانًا من هؤلاء الأكبر منه**»[٣]، وقد تبيّن لنا أنّها تتّخذ أبعادًا ذهنيّة التي شكّلها المتخيّل الجمعيّ ويمكن استخلاصها عبر تفحّص العلاقات النسقيّة للخطاب وكفّ النوازع الذاتيّة والغيريّة،

* «كاترين امسترونج» مستشرقة بريطانيّة من أصل أيرلنديّ، وكاتبة أكاديميّة متخصّصة في علم الدين المقارن، ولدت في ١٩٤٤، درست الأدب الإنكليزيّ بجامعة أكسفورد ثمّ التحقت بسلك الرهبنة في إنكلترا لمدّة سبعة عشر عامًا، وتعدّ واحدة من أهمّ الذين حاضروا وكتبوا عن الإسلام خلال الحقبة الزمنيّة الماضية، ورفضت أن تلقّب بالمستشرقة، ومن مؤلّفاتها: القدس: مدينة واحدة، وثلاث معتقدات ١٩٩٦، وكتاب محمّد «صلّى الله عليه وسلّم» لزماننا ٢٠٠٦، محمّد سيرة النبرة ١٩٩١» واحد من أهمّ الكتب التي أرّخت للسيرة النبويّة حديثًا الجهاد المقدّس: الحملات الصليبيّة، وتأثيرها في العالم اليوم ١٩٨٨. يُنظر: معجم أسماء المستشرقين: ٨٤٨.

[١]- علي شريعتي وتجديد التفكير الدينيّ: ١٣.

[٢]- محمّد «صلّى الله عليه وسلّم» نبيّ لزماننا، كارين امسترونج، تر: فاتن الزلباني: ٢٥.

[٣]- الإسلام في مرآة الغرب -محاولة جديدة في فهم الإسلام-، كارين امسترونج، تر: محمّد الجورا: ٢٩٥.

فعند مراجعة المتخيّل العامّ نجد أنّ صورة الإمام علي عليه السلام تكيّفت في ذهنيّة الغرب التي اخترعتها المدوّنات التاريخيّة ومن ثمّ النقول الغربيّة في تنميطات صوريّة (هو عليّ الشاب، أو الفتى، وهناك هو أحقّ منه بالخلافة ويصلح في وقته خليفة لإدارة أمور المسلمين)، ومن ثمّ كان هذا التجلّي المضمر هو رديف لصورة استعاريّة تحتوي نشاطين نسقين: التاريخيّ المحرّف والوعي السالب؛ أي استعارتها المستشرقة من الثقافة الجاهزة والمفبركة عن آل الرسول.

نجد التحكّم الخطابيّ يسير في في نمط أحاديّ البعد والذي يجعل من مكوّن الاقتباس والتضمين الذي تبنّتهما المستشرقة في سردها لسيرة الرسول تبلور مع ثقافتها الغربيّة بل يلتقي مع النظرة المتأصّلة في التراث العقليّ العربيّ التي تقرن أحقيّة الإمام بالخلافة مبنيّ على الاعتقاد في هذا الحقّ، ولعلّ في نصّها الآخر دليلاً ناصعًا على تلك النظرة الاستعلائيّة للصوت الثقافيّ العربيّ والغربيّ على حدّ سواء، إذ تقول: «**ساند معظم المهاجرين دعوة أبا [أبي] بكر الذي كان صديقًا مقرّبًا لمحمّد منذ بداية الدعوة، ساندوه في أحقيّته بالخلافة، ودعم عمر هذه الأحقيّة، بينما أراد الأنصار سعد بن عبادة. واعتقدت أسرة النبيّ أنّ عليًّا أحقّ بها، ولكنّ أبا بكر سيطر على الموقف لأنّ فهمه الهادئ للأزمة أثّر على الأمّة كلّها**»[١]، ويلزم عن ذلك أنّ العلاقة بين النصّ التاريخيّ ومؤرّخه أطرد بينهما أسباب قوميّة وثقافيّة وانتماء عقديًّا سياسيًّا، فضلاً عن ذلك هو التقاط صورة الصراع المضمر الذي يمضي قدمًا في تتبّع المسار الدراميّ لتفاعلات السجال النصّيّ.

أمّا النموذج الثاني للفاعل الغيريّ هو المستشرق (**ليوني كيتاني**)* و«تمتاز دراسات **كيتاني** للسيرة النبويّة والإسلاميّة بنزعة نقديّة شديدة؛ إذ تسيطر عليه ظاهرة الشكّ المفرط في كلّ حقائق التاريخ الإسلاميّ، فقد أهمل بشدّة الجانب الدينيّ بوصفه

[١]- الإسلام في مرآة الغرب -محاولة جديدة في فهم الإسلام-: ٣٠٢.

* الأمير ليوني كيتاني (١٨٦٩-١٩٣٥): مستشرق إيطاليّ، من أهمّ أعماله ما كتبه مطلع القرن العشرين، تحت عنوان (حوليّات الإسلام)، وهو كتاب مؤلّف من عشرة مجلّدات، درس فيه تاريخ الإسلام إلى عام ٤٠هـ، صدر المجلّد الأوّل منه عام ١٩٠٧، وتتالت الإصدارات إلى عام ١٩٢٦م. ويعدّ هذا الكتاب أحدّ أهمّ المراجع التي اعتمد عليها المستشرقون فيما بعد، وله أيضًا كتاب (التاريخ الإسلاميّ) وهو مختصر عن مشروعه الأمّ، يبدأ من الهجرة وحتّى عام ٩٢٢، والعمل الثالث الذي قام به كايتاني، هو «معجم الأعلام العربيّة»، وهو معجم أبجديّ لأسماء الأشخاص والأماكن المذكورة في كتب التاريخ الأساسيّة، وكتب التراجم والجغرافيا المطبوع منها والمخطوط. يُنظر:موسوعة المستشرقين: ٤٩٣ -٤٩٦، والمستشرقون:١/ ٣٧٣-٣٧٢.

محرّكاً تاريخيًا، وركّز على الجوانب الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة والجغرافيّة. ومن أمثلة ذلك: اعتقـاده بنظريّة العالم الجغرافيّ هوغو فنكلر بحدوث تصحّر قبل الإسلام في الجزيرة العربيّة، وأنّ هذا التصحّر كان أحد العوامل الأساسيّة لظهور النبيّ محمّد وقوّة انتشار الإسلام في المنطقة»[١].

ويرى بعض الباحثين أنّ اهتمام **كيتاني** بالإسلام التاريخيّ جاء من زواية انتمائه «إلى النظرة الوضعيّة التاريخيّة التي كانت مهيمنةً على المؤرّخين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الأوّل من القرن العشرين، وتعطي الماديّات أهمَّ تأثير في الحركات الفكريّة والدينيّة»[٢]، بل «سجّل اعترافًا صريحًا، مفاده: يريد أن يفهم سرّ المصيبة الإسلاميّة التي انتزعت من الدين المسيحيّ ملايين الأتباع في شتّى أنحاء الأرض ما يزالوان حتّى اليوم يدينون برسالة محمّد ويؤمنون به نبيًّا ورسولاً!»[٣]، كما أنّه في «عرضه لنفوذ محمّد من مجلّد دراسته الثالث أولى العوامل الاقتصاديّة والسياسّية أهمّيّة خاصّة»[٤].

وقد تطرّق إلى خلافة الإمام علي عليه السلام ووقف على رواية شخصيّته وعلاقته بالأحداث السياسيّة التي شهدها المجتمع الإسلاميّ، فقد قدّم رأيه كالرأي الذي أطراه المستشرق «**هنري لامس**» من تفسيرات معادية للإمام علي عليه السلام عند استعراضه حقبة الخلافة الراشدة الأولى، ففي دراسته المشهور (حوليّات الإسلام عام ١٩٢٦) قد خصّص في الجزئين التاسع والعاشر الحديث عن خلافة الإمام، وقد مال إلى رأي «**هنري لامس**» برأيهما: «**إنّ أحداث بني ساعدة قد برهنت على بطء الإمام وعدم كفايته في اتخاذ القرار السريع الحاسم... وحسب رأيهم أنّ النبيّ لم يكن راغبًا في اختيار الإمام خليفة**»[٥]، وكان «**كيتاني**» في هذا العرض يعتمد رواية المؤرّخ الطبريّ:

---

[١]- المستشرقون والسنّة النبويّة استعراض للشخصيّات، الأعمال، والردود، حيدر حبّ الله ، مجلّة المنهاج، العدد: ٥٨، السنة الخامسة عشر، صيف ٢٠١٠، لبنان: ٦٢.

[٢]- م.ن.

[٣]- تراثنا بين ماضٍ وحاضر، د. عائشة عبد الرحمن: ٥٤.

[٤]- تاريخ حركة الاستشراق – الدراسات العربيّة والإسلاميّة في أوروبا حتّى بداية القرن العشرين، يوهان فوك، تر: عمر لطفي العالم: ٣١٢.

[٥]- التشيّع والاستشراق: ٣٥٠ و٣٥١.

في كتابه (تاريخ الطبريّ)، مؤلّف السيرة النبويّة الذي «كتب كتابة بعد مضيّ قرنين على ذلك الحدث؛ أي وفاة الرسول. وحاول المؤرّخ أن ينتزع من هنا وهناك نتفًا من الحقيقة الضائعة عن بداية هذا الدين السماويّ التوحيديّ الثالث وتسليط الضوء على اللحظات الأولى لمواجهة العنيف بين أتباع هذه الطائفة أو تلك للحصول على الخلافة»[١]، كما اعتمد على رواية (كتاب أنساب الأشراف للبلاذري) وذلك نتيجة عمله المشترك مع المستشرق الإيطاليّ (**جورجيو ليفي دلاّفيدا**)، وكان ثمار هذا العمل، كتاب حمل عنوان (**خلافة عليّ وفقًا لكتاب أنساب الأشراف للبلاذري عام ١٩١٥**) وفيه قارن بين معطيات الطبريّ والبلاذريّ وغيرهما[٢]، فضلاً عن اعتماده على كتاب (نصر بن مزاحم المنقري: واقعة صفّين) فإنّه قد ترجمها حرفيًّا[٣]. إلاّ أنّ تلك الآراء التي حوتها مؤلّفاته حملت ذلك التوتّر المضمر المختزل بدوافع تبشيريّة واستشراقيّة وسياسيّة كما ذكره أصحاب النقد عندما ذكروا طروحات «**كيتاني**» بالدرس والتحليل، وقد علّق «**يوهان فوك**» في تناوله لأسلوب «**كيتاني**» موجّهًا له النقد في طرحه لقضايا التاريخ الإسلاميّ، ومن تعليقه في ذلك: «... سرعان ما تبيّن أنّ أجزاء المجلّدات الجديدة المتناولة المفترضة لهذه العمل غير كافية لوصف زخم المادّة المجمّعة من قبل «**كيتاني**» والعاملين معه، وخاصّة أنّه قام بالردّ على أسئلة مهمّة مختلفة بنقد حاسم ولاذع في بعض الأحيان وذلك في مدخل حاوٍ ومناسبات متكرّرة»[٤].

بل تعدّ تطاول المستشرقين مسائل الخلافة وتبعيّاتها إلى مسألة حسّاسة لبعقريّة الإمام علي عليه السلام تلك التي تمحورت حول (العصمة) كشفت بدوره عن التحامل الذي ولدّه التوتّر المضمر بالحقد والغريزة العدائيّة الموروثة، منها ما أورده المستشرق «**تسترشتين**» **طعنًا في عصمة الإمام عليّ عليه السلام، من «أنّ عليّ بن أبي طالب أخطأ ثلاث مِائة مرّة»**[٥]؛ أنّ ذلك القول المصوّر يمتلك كفاية أسلوبيّة في تمثيل الحالة الشعوريّة، ومن ثمّ كان المنهج الإسقاطيّ هو من مثّل تلك الحالة وذلك الشعور؛ لأنّها انبثقت

[١]- المسألة الشيعيّة -رؤية فرنسيّة-: ٧١.

[٢]- يُنظر: المستشرقون والسنّة النبويّة استعراض للشخصيّات، الأعمال، والردود: ٦٤.

[٣]- يُنظر: التشيّع والاستشراق: ٣٥١.

[٤]- تاريخ حركة الاستشراق – الدراسات العربيّة والإسلاميّة في أوروبا حتّى بداية القرن العشرين: ٣١١.

[٥]- كتاب الثّقلين الإسلام وشُبهات المستشرقين، فؤاد كاظم المقدادي: ١٥٣.

عن زاوية ضيّقة مترعة بالتعصّب، ونظر إليها من خلال خلفيّة سلبيّة مُسبقة، جعلت منهم ينتقون لبناء نظريّتهم عن الرسول ﷺ، وأهل بيته عليهم السلام الشاذّ الغريب ممّا نُقِل عنهم (صلوات الله عليهم)، بل واختلاق الأكاذيب والافتراءات عليهم[١]، ونلمع ذلك أيضًا في نصّ المستشرقين الفرنسيّين «**آلان غريش، ودومينتك** تحت عنوان بحث لهما: **(مفاتيح الشرق الأوسط المائة)** يقولان: «**... إنّ اختيار الخلفاء الأوائل للنبيّ تمّ وفق قربهم للنبيّ وقدّم أولويّة اعتناقهم للإسلام، وعلى هذا الأساس اختير أبو بكر باعتباره أوّل البالغين من الرجال ممّن أسلم وأقرب صديق وصحابيّ للنبيّ والأكبر سنًّا وخلفه عمر وعثمان ومن ثمّ علي كخليفة...**»[٢]. ففي هذا النصّ تتوافق صيغة الإسناد للروايات التاريخيّة مع نموذج العلاقة المبغضة تاريخيًّا بين المتعصّبين للبيت العلويّ وأهل البيت ولا سيّما شخصيّة الإمام، كما تتواءم مع الطبيعة اللغويّة ذات المنزع الطائفيّ الدفين التي احتضنها تلك الروايات المحرّفة، في أنّ شخصيّة الإمام غير مؤهّلة لقيادة الأمّة الإسلاميّة؛ لصغر سنّه مقارنة مع خفائر قريش وشيوخها الذين تولّوا أمر المنافسة كخليفة من رسول الله.

وإلى جانب مسائل الخلافة والإمامة والعصمة التي طالت مقام الإمام علي عليه السلام وأهل بيته (صلوات الله عليهم) برزت موضوعات تعلّقت بهرمية التشيّع كاتجاه وأصل برزت وطفت للسطح عند الكثير من الحركات الاستشراقيّة على اختلاف مدارسها، ومن أصحاب هذه المدارس (**جوبينو الفرنسيّ، وإدوارد البريطانيّ، والفرنسيّ دار مستتر، والإيطاليّ جويدي، والهولنديّون دوزي، وأوجست ملّر، وفون كريمر**)[٣].

وسوف ينصبّ اهتمامنا على ذلك المستشرق أعلاه، **رينهرت دوزي***، الذي بدوره جسّد ذلك التمركز الذاتيّ لتمثيل الغيريّة الشيعيّة في خطاباته، فيقول: «إنّ للمذهب الشيعيّ نزعة فارسيّة؛ لأنّ العرب تدين بالحرّيّة، والفرس تدين بالملك وبالوراثة ولا يعرفون معنى الانتخاب، ولمّا انتقل النبيّ ﷺ إلى دار البقاء ولم يترك ولدًا، قالوا علي

[١]- كتاب الثّقلين الإسلام وشُبهات المستشرقين، فؤاد كاظم المقدادي، ١٥٨، ويُنظر: تاريخ العرب بعد الإسلام (السيرة النبويّة): ١٤.

[٢]- المسألة الشيعيّة -رؤية فرنسيّة-: ١٧٣.

[٣]- يُنظر: نشأة الشيعة عند المستشرقين، د. فرست مرعى، مجلّة البيان، العدد: ٣١٦، أكتوبر - نوفمبر، ٢٠١٣.

أولى بالخلافة من بعده»[١]، إذ يمكن اعتبار مقولة النشأة الفارسيّة للمذهب الشيعيّ من أكثر الدوالّ في معجم الأنساق الغيريّة اتجاه البيت العلويّ اقترانًا بالروايات ولا سيّما بعد تفاقم الظواهر السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة المؤسّسة لهما من نزوعات طائفيّة دينيّة ومذهبيّة وظهور الفرق وما تبعها من الانحرافات الفكريّة، وعليه تمّ إقصاء الكثير من التجلّيات الشيعيّة وبناء على الأثر الذي تركته أنساق الثقافة لم يكن من الغريب أن ينشأ ذلك التوتّر اتجاه المذهب الشيعيّ، رغم أنّ «التاريخ يُدلّنا على أنّ الفرس دخلوا في الإسلام بالصيغة السنّيّة... ولم يكن إسلامهم يومذاك إلا كإسلام سائر الشعوب، فهل يمكن أن يقال إنّ إسلامهم يومذاك كان إسلامًا شيعيًّا»[٢]، بيد أنّ المفارقة تكمن في بنية التعاطي مع هذا النمط في ادعائه من القول: في الأصل الفارسيّ، ذلك أنّه على النقيض من وضع التشيّع في المشهد العربيّ بالنسبة إلى نظر لفيف من المستشرقين، نظير: (**فلهوزون، وآدم متز**، فضلاً عن **جولدتسيهر**) الذي قال: «**... فالتشيّع كالإسلام عربيّ في نشأته وفي أصوله التي نبتها منها**»[٣]، وإلى الرأي نفسه ذهب المستشرقان الفرنسيّان «**آلان غريش، ودومينتك**» بقوله: «**التشيّع هو الفرع الأساسيّ المنشقّ عن الإسلام في بواكيره**»[٤] **بل إنّ** «**جولدتسيهر**» يقرن ادّعاءات حلفائه ونظرائه من المستشرقين بالوهم الذي نتج من سوء فهم للحوداث التاريخيّة، بل أخذ يؤكّد مخصّصًا اتجاه التشيّع بوصفه حركة علويّة التأسيس، قائلاً: «**فالحركة العلويّة نشأت في أرض عربيّة بحتة، ولم تمتدّ إلى الفئات الإسلاميّة غير السمية إلّا في خلال ثورة المختار**»[٥]، وفي هذا المقام سوف نستثني ردود النقّاد

[١]- المذاهب الإسلاميّة، جعفر السبحاني: ١٦٢.

(*) رينهرت دوزي (١٨٢٠-١٨٨٣) مستشرق هولنديّ ولد في أسرة فرنسيّة عرف أكثر بحبّ الاستشراق، تعلّم مبادى اللغة العربيّة في المنزل، ثمّ واصل دراستها في جامعة ليدن، ثمّ عيّن أستاذًا في هذه الجامعة وجعل من كرسيّه أكبر داعيه له، اشتهر خصّيصًا بأبحاثه (في تاريخ العرب في أسبانيا) وبكتاب (تكملة المعاجم العربيّة) وهو أيضًا صاحب كتاب (معجم مفصّل بأسماء الملابس عند العرب)؛ وعليه عدّه أعلام المستشرقين أوّل فاتح للدرسات الأندلسيّة ووجدوا في آثاره عنها مرجعًا لتاريخها وثقافتها وحضارتها، جلته في أحسن صورة على بعض هنات حققها على من جاء بعده. للمزيد من حياته، يُنظر: معجم أسماء المستشرقين: ٥١٩-٥٢١، والمستشرقون: ٢/ ٦٥٨-٦٦٠، وموسوعة المستشرقين: ٢٥٩.

[٢]- المذاهب الإسلاميّة : ١٦٢.

[٣]- العقيدة والشريعة في الإسلام – تاريخ التطوّر العقديّ والتشريعيّ في التراث الإسلاميّ، إجناس جولد تسيهر، تر: محمّد يوسف موسى وآخرون: ٢٣٠.

[٤]- المسألة الشيعيّة -رؤية فرنسيّة-: ١٧٣ .

[٥]- العقيدة والشريعة في الإسلام – تاريخ التطوّر العقديّ والتشريعيّ في التراث الإسلاميّ: ٢٢٩.

العرب، ونركن إلى شهادات المستشرقين أنفسهم، وسوف نخلص الحديث في هذا الإطار إلى ذكر النموذج المنصف، سبيلاً مليكًا إلى الردّ على المستشرق «**دوزي**» وما تابعه في الرأي نفسه، ونميل هنا إلى رأي المستشرق الفرنسيّ «**مكسيم فودانو**» في بحثه (**المسلمون الشيعة العرب هم أصل التشيّع**)، إذ يقول: «**علي بن أبي طالب هاشميّ قرشيّ عربيّ أصيل هو السبب الأوّل لنشوء مذهب التشيّع وزوجته فاطمة البننت المفضّلة للنبيّ محمّد من زوجته الأولى خديجة بنت خويلد... وجاء أئمّة الشيعة اثني عشر ونسبهم واضح ويمثّلون الإسلام بأنقى أوجهه**»[١].

[١]- المسألة الشيعيّة -رؤية فرنسيّة-: ١٦٥.

الخاتمة

من النتائج التي توصّل إليها البحث، الآتي:

نال مذهب التشيّع نصيبًا وافرًا في الدرس الاستشراقيّ وقراءته للتراث الإسلاميّ، فكتبوا في أصل التشيّع وجذوره وأصحابه مرورًا بالعصمة والإمامة وانتهاءً بالبيت العلويّ وأهله؛ بوصفهم ممّن يُشكّلون هرميّة المذهب الشيعيّ.

اطّردت العلاقة بين النصّ الإسلاميّ -التشيّع- والقراءة الاستشراقيّة بين علائق عدّة، منها ما جسّد انتصارًا للتبشيريّة، ومنها ما مثّل انتصارًا لأسباب قوميّة وثقافيّة، ومنها ما تبلور مع الثقافة الإسلاميّة التي هي الأُخرى ضمّت صوتها لخلاف الحقّ وأهله.

توافقت بعض الكتابات الاستشراقيّة مع إسناد الروايات التاريخيّة التي نزعت من مصادر التشيّع الأمّ موثوقة السند، وعليه أدلت هذه الأقلام بأحقّيّة الإمام علي عليه السلام خليفة من بعد الرسول، وأدانت في الوقت نفسه وقفة السقيفة ضدّ الحقّ والنصاب الشرعيّ.

بينما وقف النموذج الاستشراقيّ الآخر في درسه، مع النصوص المبغضة تاريخيًّا من المتعصّبين للبيت العلويّ وأهله ولا سيّما شخصيّة الإمام علي عليه السلام، وعليه جاءت الطبيعة اللغويّة تماشيًا للجانب المسيء لتحتضن تلك الروايات المحرّفة، وتنال من مقام الإمام.

لائحة المصادر والمراجع

١. الأبطال، توماس كارليل، ترجمة: محمّد السباعي دار الكاتب العربيّ للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، (ب.ط)، (ب.ت).

٢. الأثر العربيّ في أدب سعدي الشيرازي، د. أمل إبراهيم، الدار الثقافيّة للنشر، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٠.

٣. الاختلاف الثقافيّ وثقافة الاختلاف، سعد البازعي، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء – المغرب، ط٢، ٢٠١١.

٤. الاستشراق النسائيّ -قصّة حضارة بعيون غربيّة-، أحمد زيد، المنظّمة العربيّة للتربية والعلوم والثقافة، ايسيسكو، المغرب، ٢٠١٧.

٥. الاستشراق في التاريخ: الإشكاليّات – الدوافع – التوجّهات - الاهتمامات، د. عبد الجبّار ناجي، الناشر: المركز الأكاديميّ للأبحاث، بيروت، ط١، ٢٠١٣.

٦. الإسلام الشيعيّ، يان ريشار، ترجمة: حافظ الجمالي، دار عطيّة، بيروت. لبنان، ١٩٩٦.

٧. الإسلام دين الإنسانيّة، أنَّا ماري شيمل، ترجمة: صلاح عبد العزيز محجوب، مراجعة: أ.د فهمي حجازي، تقديم: أ.د محمود حمدي زقزوق الأزهر القاهرة، ٢٠١٧.

٨. الإسلام في بريطانيا للدكتور محمّد صادق محمد الكرباسي، إعداد: الدكتور علاء الحسينيّ، بيت العلم للنابهين، بيروت-لبنان، ط١، ٢٠٠٧.

٩. الإسلام في مرآة الغرب -محاولة جديدة في فهم الإسلام-، كارين امسترونج، ترجمة: محمّد الجورا، دار الحصاد للنشر والتوزيع، سوريا -دمشق-، ط٢، ٢٠٠٢.

١٠. الإصلاح الشيعيّ، علماء جبل عامل وأدباؤه من نهاية الدولة العثمانيّة إلى

بداية الاستقلال، صابرينا ميرفن، ترجمة: هيثم الأمين، راجع النصّ العربيّ: جودت فخر الدين، دار النهار للنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٣.

١١. أصول مذهب الشيعة الإماميّة الاثني عشريّة عرض ونقد، د. ناصر بن عبد الله بن علي القفاري، ط١، ١٩٩٣.

١٢. أهل البيت عليهم السلام تنوّع أدوار ووحدة هدف، محمّد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت – لبنان، ٢٠٠٥.

١٣. تراثنا بين ماضٍ وحاضر، د. عائشة عبد الرحمن، معهد البحوث والدراسات الإسلاميّة، مصر، ١٩٦٨

١٤. تمثيلات الآخر - صورة السود في المتخيّل العربيّ الوسيط، د. نادر كاظم، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٤.

١٥. حياة الشعر في الكوفة إلى نهاية القرن الثاني للهجرة، د. يوسف خليف، المجلس الأعلى للثقافة، المكتبة العربيّة، القاهرة، ط٢، (ب.ت).

١٦. دائرة المعارف الحسينيّة، تأليف: د. محمّد صادق محمّد الكرباسي، المحرّرون: نصير الخزرجي، عمر آلايبيك، قالوا في الحسين عليه السلام، الناشر: Hussaini Centre for Research London.,

١٧. الرسول الأعظم في مرآة الغرب، د. عبد الراضي محمّد عبد المحسن، جمعة الملك سعود، ٢٠١١.

١٨. الشيعة: نصّ الحوار مع المستشرق كوربان، السيّد محمّد حسين الطباطبائيّ، تعريب: د. جواد علي، وخالد توفيق، أمّ القرى للنشر والتحقيق، ط١، شعبان ١٤١٦.

١٩. العرفان والدين والفلسفة، مرتضى مطهّري ودار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط١، ٢٠٠٩.

٢٠. عقيدة الشيعة - كتاب عن تاريخ الإسلام في إيران والعراق، دوايت م. رونلدس تعريف: ع.م، مؤسّسة المفيد للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٩٠.

٢١. العقيدة والشريعة في الإسلام - تاريخ التطوّر العقديّ والتشريعيّ في التراث الإسلاميّ، إيجناس جولد تسيهر، ترجمة: محمّد يوسف موسى وآخرون، المركز القوميّ للترجمة، القاهرة، ٢٠١٣، (ب.ط).

٢٢. علي شريعي وتجديد التفكير الدينيّ، عبد الرزّاق الجبران، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، ط١، ٢٠٠٢.

٢٣. الغرب المتخيّل -صورة الآخر في الفكر العربيّ الإسلاميّ الوسيط-، محمّد نور الدية أفاية، المركز الثقافيّ العربيّ، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠٠٠.

٢٤. الفكر الشيعيّ المبكر - تعاليم الإمَام محمّد البَاقِر، الرزينة ر.لالاني، ترجمة: سيف الدين القصير، دار الساقي بالاشتراك مع معهد الدراسات الإسماعيليّة، الطبعة العربيّة، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠٠.

٢٥. كتاب الثّقلين الإسلام وشُبهات المستشرقين، فؤاد كاظم المقدادي، المجمع العالميّ لأهل البيت عليهم السلام.

٢٦. محمّد «صلّى الله عليه وسلّم» نبيّ لزماننا، كارين امسترونج، ترجمة: فاتن الزلباني، مكتبة الشروق العالميّة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٨.

٢٧. محمّد المثل الأعلى، توماس كارليل، ترجمة: محمّد السباعي، دراسة وتقديم: د. محمود النجيري، دار طيبة للطباعة والنشر، الناشر: مكتبة النافذة، مصر، ط٢، ٢٠٠٨.

٢٨. المذاهب الإسلاميّة جعفر السبحاني، دار الولاء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط، ٢٠٠٥.

٢٩. المسألة الشيعيّة -رؤية فرنسيّة-، المؤلّف: عدّة مؤلّفين، إعداد وتحرير

وترجمة: د. جواد بشارة، دار ميزوبوتاميا، العراق-بغداد ٢٠١٥.

٣٠. معجم المقالات الحسنيّة، دائرة المعارف الحسينيّة، الدكتور محمّد صادق محمّد الكرباسي، المركز الحسينيّ للدراسات، لندن-الأمم المتّحدة، ٢٠١٦.

٣١. المهديّ المنتظر عند الشيعة الاثني عشريّة، د. جواد علي، ترجمه عن الألمانية: د. أبو العيد دودو، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط١، ٢٠٠٧.

٣٢. موسوعة المستشرقين، د. عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، ط٣، بيروت-لبنان، ١٩٩٣.

الدوريّات

١. أدوار الاستشراق، د. محمّد حسن زماني، مجلّة دراسات استشراقيّة، العدد الثاني، خريف ٢٠١٤: ١٩٦.

٢. الإمام الزاهد والعابد موسى بن جعفر عليه السلام في الدراسات الاستشراقيّة، أ.د ناجي عبد الجبّار، مجلّة دراسات استشراقيّة، العدد السابع، ربيع ٢٠١٦: ١٠٢.

٣. دراسات المستشرقين عن الإمام الحسن عليه السلام، علي زهير هاشم الصرّاف، مجلّة دراسات استشراقيّة، العدد السابع، ربيع ٢٠١٦: ٧٣.

٤. الشيعة الأوائل في التاريخ والدراسات، أ.د. إيتان كوهلبرع، ترجمة: ياري نيا، وسيّد مصطفى مطهّري، مجلّة دراسات استشراقيّة، العدد الثاني، خريف ٢٠١٤.

٥. غدير خُم في البحوث الغربيّة المدوّنة باللغة الإنكليزيّة تدوين: محمّد مقداد أميري، ترجمة: أسعد مندي الكعبي، مجلّة دراسات استشراقيّة، العدد الخامس، صيف ٢٠١٥: ٩٢.

٦. المستشرقون الإنكليز، سعيد قاشا، مجلّة دراسات استشراقيّة، العدد الثاني، بغداد، ١٩٨٧: ١٧.

٧. المستشرقون والسنّة النبويّة استعراض للشخصيّات، الأعمال، والردود، حيدر حبّ الله ، مجلّة المنهاج، العدد: ٥٨، السنة الخامسة عشر، صيف ٢٠١٠، لبنان: ٦٢.

٨. نحو قراءة جديدة للشيعة على هامش كتاب فولر وفرانك (الشيعة العرب.. المسلمون المنسيّون(، فؤاد إبراهيم، مجلّة الواحة، العدد: ستّون، السنة السادسة عشر، شتاء ٢٠١٠ ع: ١٨، ٢٤/ ٢/ ٢٠١١.

شبكة الإنترنت

الشيعة والتشيّع في منظار المستشرقين، ليث عبد الحسين العتابي: ٩/ ١/ ٢٠١٨، مركز الصدّ العقائديّ، العتبة الحسينيّة المقدّسة: https://alrasd.net/articles/484.

الاستشراق والتّشريع الإسلاميّ
عرض ودراسة تحليليّة

د. صاحب محمد حسين راضي نصّار[*]

ملخَّص

اهتمّ المستشرقون منذ بدايات اتصالهم بالعالم الشرقيّ بمعرفة ما عليه شعوبه وأممه من اللغات والأديان والمذاهب والأماكن الاستراتيجيّة والآثار المهمّة والموارد الأساسيّة وبكلّ دقائقـه، وقد جعلوا لهذه الدراسات أقسامًا خاصّة في جامعاتهم ومنحوها عناية خاصّة، وليس ما قام به الرحّالة منهم إلى مواطن الشعوب الشرقيّة لدراسة كلّ ما يتعلّق بشؤونها التاريخيّة والدينيّة والسياسيّة والجغرافيّة والاقتصاديّة وما إلى ذلك، وكانت أعمالهم مضنية وتحتاج إلى جهود استثنائيّة بشريًّا وماليًّا...، ومن هذه الأعمال المهمّة التي تستحقّ الوقوف والدراسة والتحقيق ما قام به بعض المستشرقين دارسي التّشريع الإسلامي فقهًا وأحكامًا، ولاتّساع الموضوع تطلّب البحث التخصّص والتدقيق بكلّ مفردة. لذا، حاولت جاهدًا الإلمام بأغلب مفردات الموضوع ذاكرًا جهود المستشرقين وما قدّم إيجابيًّا وبالوقت الذي لم نغمطهم حقّهم في بذل الجهد والمال، لا يخفى أنّهم كثيرًا ما أساءوا فهم بعض النّصوص والمفردات

[١]- باحث في الدراسات الإسلامية، العراق.

والمسائل، لذا نراهم أحيانًا كثيرة اخطأوا بترجمة بعض المسائل والأحكام فتغيّر المعنى وأدّى بـالنتيجة إلى تغيير الحكم الشـرعيّ، وهو ما يمكن أن يعزى إلى أهداف وغايات لم تكن خافية على الكثير، وما يقودهم بـه جهلهم إلى سلوك غير علميّ يفرز بالضرورة نتائج سلبيّة غير سليمة، توجب قطعًا الوقوف منهم موقف الحذر واليقظة من هذه السموم، فعلى الباحث الموضوعيّ ألّا ينساق وراء هذه المسائل لكي لا يصل إلى نتائج لا تحمد عقباها.

الكلمات المفتاحيّة: التشريع الإسلاميّ، الاستشراق، الحكم الشرعي، المسار التاريخي، اليقظة.

المقدّمة

ولبيان مفردات الدراسـة بـالصورة العلمّية، انتظم البحث على فصلين؛ الأوّل منه اختصّ ببيان حقيقة الاستشراق وماهيّته وتاريخه وما مرّ بـه من نشـأة وتطوّر وصولاً لما نحن فيها الآن؛ وذلك في المبحث الأوّل منه، أمّا المبحث الثاني؛ فقـد حـوى الدوافع والأهداف والغايات للمستشرقين في دراساتهم وأبحاثهم، أمّا الفصل الثاني؛ فكان المبحث الأوّل منه يمثّل صلب البحث والغرض الأساس من الدراسة، وقد ضمّ أبرز دراسات المستشرقين للتّشريع الإسلاميّ وأهمّها وما اختصّوا به في هذا الجانب المهمّ، وتمّ توزيع هذه الدراسة حسب الدول في العالم ككلّ والتي لها جهد استشراقـيّ أكثر من غيرها، ومن ثمّ أدرجت أسماء المستشرقين لهذه الدول وفق المسار التاريخيّ لهم وضعت إزاء كلّ واحد منهم جهده وما اشتهر بـه، وقـدّمـت بـعد ذلك في المبحث الثاني نموذجًا تطبيقـيًّا لأحـد المستشرقين عرضت فيه سبب اختباره وجهده وعالجت بذلك أسلوبه دارسًا وناقدًا وموضحًا، ثمّ ختمت الدراسة بأهمّ النتائج التي أفرزتها الدراسة وتوصّل لها الباحث أردفتها بعد ذلك بأهمّ المصادر والمراجع المعتمدة. وأخيرًا، أرجو من الله العليّ القدير أن أكون قد وفّقت ولو بجزء يسير، وأسأله أن يأخذ بيدي لما فيه الخير والصلاح وأن يكون عملي خالصًا لوجهه الكريم خدمة لشريعة المصطفى الغرّاء إنّه نعم المولى ونعم النصير.

المبحث الأوّل

المسار التاريخيّ لنشأة الاستشراق ودوافعه

الاستشراق في لغة العرب: مشتقّ من كلمة شـرق؛ أي جهة شروق الشمس، وشرق أخذ في ناحية الشرق[١]، والسين في كلمة الاستشراق تفيد الطلب؛ أي طلب دراسـة ما في الشرق[٢]، ويضارع موقع السين هنا موقعها في الذكر الحكيم لقوله تعالى: ﴿**وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ**﴾[٣]، ولفظة استشراق ومشتقّاتها مولدة استعملها المُحدّثون حين ترجموا كلمة (Orientalists) ثمّ استعملوا من الاسـم فعلاً، فقالوا: استشرق[٤].

وقـد عرّف الغربيّون المستشرق (هو كلّ من تبحّر في لغات الشرق وآدابه)[٥].

والاستشراق هو علم[٦] يدرس لغات الشرق وتراثهم وحضاراتهم ومجتمعاتهم وماضيهم وحاضرهم[٧]، والذي يبدو هنا أنّ العلاقة وثيقة بين المعنيين اللغويّ والاصطلاحيّ، وأطلق على الغربيّين الذين يقومون بتلك الدراسات بالمستشرقين (وهم جماعة من المؤرّخين والكتّاب الأجانب الذين خصّصوا جزءًا كبيراً من حياتهم في دراسـة المواضيع التراثيّة والتاريخيّة والدينيّة والاجتماعيّة للشرق الإسلاميّ وتتبّـعها[٨] وفي أحيان أخر يدعون (Arabist) أي المستعربون، علماً بأنّه ليس كلّ

---

[١]- لسان العرب: ابن منظور ٢٠ - ٣٠٣ (مادة شرق)، مختار الصحاح: الرازي ٣٣٦ (طبع الكويت)، المعجم الوسيط: مصطفى إبراهيم ١ - ٤٨٢.

[٢]- المستشرقون والحديث النبويّ: محمّد بهاء الدين، رسالة ماجستير الآلة الكاتبة، جامعة بغداد - كلّيّة العلوم الإسلاميّة، ص٦.

[٣]- سورة البقرة، الآية ١٠.

[٤]- الجهود اللغويّة خلال القرن الرابع عشر الهجريّ: د. عفيف عبد الرحمن، دار الحرّيّة للطباعة بغداد – ١٩٨١م، ص٣٩٩، تطوّر الاستشراق في دراسة التراث العربيّ: د. عبد الجبّار ناجي.

[٥]- المستشرقون البريطانيّون: أربري، ص١٠.

[٦]- يرى إدوارد سعيد أن لا يطلق على الاستشراق (علمًا)؛ لأنّه في رأيه يجهل موضوعه ويصوّر لنفسه حقائق مقتنع بها. ينظر: الاستشراق علم موضوعيّ أم سياسـة مقنّعة: نبـيـل بـيهم، طبـع بـيـروت ١٩٨١م ص١٥١، منهج المستشرقين: د. سعدون الساموك بغداد ١٩٨٩م، ص١٧.

[٧]- الاستشراق نشأته وأهدافه: د. حسن ضياء الدين عتر، ص٢٦، منهاج المستشرقين: د. سعدون الساموك، ص١٧.

[٨]- تطوّر الاستشراق في دراسة التراث العربيّ: د. عبد الجبّار ناجي، ص٢٣.

مستشرق مُستعربًا[١]؛ لأنّ استعمال (استعرب) لدرس العربيّة فقط ومُستعرب مقابل للفظة (Arabist).

ويراد بالمستشرقين العلماء الإفرنج الذين توفّروا على دراسة تراث الشرق عمومًا وعلى دراسة الثقافة العربيّة وتاريخ العرب والإسلام والمسلمين وعلومهم وآدابهم وأخلاقهم وتقاليدهم[٢]، ومنهم من يرى أنّ الاستشراق هو (اشتغال غير الشرقيّين وغير العرب بدراسة حضارة الشرق ولغاته وروحانيّاته وأثر ذلك في تطوّر البناء الحضاريّ للعالم)[٣]، والاستشراق ليس مقصورًا على كلّ من يهتمّ بالعرب والعربيّة، بل هي كلمة تطلق على دارس الشرق كلّه أو جزء منه، سواء أكان الشرق الأقصى أم الأوسط أم الأدنى، وتطلق على كلّ دارس لغاته وآدابه وحضاراته وأديانه[٤]، والذي -يبدو لي- أنّ اصطلاح الاستشراق فيه تسامح؛ فالمعنى والمتبادر منه هو دراسة ما في الإسلام والمسلمين، ولعلّ لهذه المفردة مدلولها في تذويب المفاهيم الإسلاميّة ما كان صادرًا من اليهود والنصارى الباحثين، ومن ذلك ما شاع في أدبيّات الشاميّين والمصريّين وكتاباتهم مطلع القرن العشرين من كلمات «الشرق والشرقيّين» وقد كانت تعدّ مآخذ عليهم، كقول أحمد شوقي:

نصحت ونحن مختلفون دارًا ولكن كلّنا في الهم شرق[٥]

أو كقول حافظ إبراهيم:

ألم تعلموا أنّا بذخرى نباغة نُفاخر أهل الشرق في أيّ مجمع[٦]

بينما كان المقصود هو العرب أو المسلمون، ولعلّ دعاتها أشبه بدعاة الفرعونيّة في مصر، هذا هو الاستشراق بمفهومه الواسع، والذي يهمّنا في هذه الدراسة هو

[١]- تطوّر الاستشراق في دراسة التراث العربيّ: د. عبد الجبّار ناجي، ص٢٣.

[٢]- المعجم الأدبيّ: جبّور عبد النور، ص١٧.

[٣]- المستشرقون والتراث: جمال الدين الألوسي: مطبعة وزارة الأوقاف بغداد (ب ت ط) ٢-٧٥.

[٤]- الجهود اللغويّة خلال القرن الرابع عشر الهجريّ: د. عفيف عبد الرحمن ص٣٣٩.

[٥]- الشوقيّات: أحمد شوقي، مطبعة الاستقامة، القاهرة، مصر، (ب ت ط) ٢-٧٥.

[٦]- ديوان حافظ إبراهيم: حافظ إبراهيم، مطبعة دار العودة، بيروت عام ١٩٣٧م، ط١٢١-١٢ (قصيدة بمناسبة تهنئة أحمد شوقي).

الاستشراق المعنيّ بدراسة التشريع الإسلاميّ ومتابعته.

لا يوجد اتّفاق ورؤية موحّدة بين الباحثين والدارسين في موضوع نشأة الاستشراق وفي زمن محدّد ومعيّن لبداياته، وهذا إن دلّ فإنّما يدلّ على اتّساع دائرة الاستشراق وإيغالها في القدم وتشعبّها في الدوافع والغايات. وهنا، أحاول استعراض جلّ الآراء باختصار وترجيح ما يبدو إلى الرجحان في ذلك، ومن ثمّ بلورتها على شكل مراحل وكما يأتي:

الرأي الأوّل: ويذهب إلى أنّ تاريخه يعود إلى القرن الأوّل الميلاديّ عندما ظهرت معلومات مُفصّلة عن الخليج العربيّ وحملات الإسكندر فيه التي كتبها (فلافيسوس أريان) اليونانيّ كان الغرض منها السيطرة على طرق التجارة[١].

الرأي الثاني: والذي يرجع تاريخه إلى الرهبان الذين قصدوا الأندلس أبان مجدها طلبًا للعلم وأبرزهم الراهب الفرنسيّ هربرت الذي انتخب بابا لكنسية روما عام ٩٩٩م. وقد اتّسمت دراسة هؤلاء الرهبان وكتابتهم بالتخصّص بالتاريخ العربيّ الإسلاميّ وكذلك الأحوال الدينيّة للمنطقة العربيّة، وبرز فيها الأفكار المعادية للرسولﷺ والرسالة قصدًا أو عن غير قصد لجهلهم وحقدهم، لاعتمادها على الكذب والأساطير والتحريف[٢]، ومن أبرز المرجّحين لهذا الرأي هو نجيب العقيقي.

الرأي الثالث: ويرى بأنّ الحروب الصليبيّة بداية الاستشراق، حيث بدا الاحتكاك السياسيّ والدينيّ بين الإسلام والنصرانيّة[٣].

الرأي الرابع: وينصّ بأنّ البدايات هي التي تزامنت مع الحروب الدمويّة التي نشبت بين المسلمين والنصارى في الأندلس بعد استيلاء ألفونسو السادس على طليطلة عام ٤٤٨هـ[٤].

الرأي الخامس: الذي يرى أنّ البدايات تعود إلى القرن الثاني عشر للميلاد حيث

[١]- تطوّر الاستشراق: عبد الجبّار ناجي، ص١٣، منهاج المستشرقين: د. سمدون الساموك، ص١٦.

[٢]- المستشرقون: نجيب العقيقي ص١٩، تطوّر الاستشراق: د. عبد الجبّار ناجي، ص٨٦-٩٠.

[٣]- الاستشراق نشاته وأهدافه: حسن ضياء الدين، ص٢٣.

[٤]- المصدر نفسه، ص٢٣.

كان أوّل ترجمة للقرآن الكريم إلى اللغة اللاتينيّة وذلك سنة ١١٤٣هـ[١].

الرأي السادس: حيث يميل أغلب المؤرّخين والباحثين إلى أنّ (بـدء الاستشراق الرسميّ بـصدور قرار المجمع الكنسيّ عام ١٣١٢م في فيينا بتأسيس عدد من كراسي الأستاذيّة في اللغة العربيّة واليونانيّة والعبريّة والسريانيّة في جامعات فرنسا ولندن وبولونيا وسلامانكا)[٢].

الرأي السابع: الذي يرى أنّ البدايات تعود إلى حاجة العرب للردّ على أعداء الإسلام ولمعرفة أسباب القوّة الدافعة لأبنائه خاصّة بعد سقوط القسطنطينيّة عام ١٤٥٣م حيث وقف المسلمون سـدًّا منيعًا لانتشار النصرانيّة وذلك بتسلّحهم بمفاهيم ومبادئ إسلاميّة[٣].

وبعد هذا العرض المختصر للآراء، يمكن درجها على ثلاث مراحل، هي:

المرحلة الأولى: وتبدأ من اللقاء المبكر بين الإسلام والمسيحيّة الذي أشرنا إليه من القرن الثامن والعاشر الميلادي وتمتدّ هذه المرحلة إلى القرن الثامن عشر، وقد كانت دراسـة الإسـلام دراسـة مُعرضة في مجملها بسبب التّعصب الديني وكان معظم المستشرقين من اللاهوتيّين، حـتّى بـلغ ببعض المستشرقين الحقد بأنّهم قاموا بحرق المخطوطات بعد تحقيقها.

المرحلة الثانية: امتدّت من القرن الثامن عشر إلى منتصف القرن العشـريـن، وقـد ظهر في هذه المرحلة عاملان أثّرا في دراسة الإسلام، هما حركة الاستنارة والحركة الرومانسيّة.

المرحلة الثالثة: وتبـدأ من أواسط القرن العشرين، والمُلاحظ في هذه المرحـلة

[١]- مناهل العرفان: عبد العظيم الزرقاني، ٢-٤.

[٢]- الاستشراق: إدوارد سعيد، ص٨٠، الغزو الأوروبيّ للفكر العربيّ الإسلاميّ: عبد الباسط عبد الصمد، ص٨٥-٨٦، محاضرات الدكتور فاروق عمر فوزي على طلبة الدكتوراه في كلّيّة الشريعة جامعة بغداد للعام الدراسيّ ٩١-٩٢.

[٣]- الإسلام والاستشراق: محمود حمدي زقزوق، ص٢١، الاستشراق نشأته وأهدافه: حسـن ضياء الدين، ص٢٣.

أنّ الموضوعات والبحوث تكاد تقترب من الموضوعيّة والإنصاف وإن كان بعضها بعيدًا عن ذلك[١].

ومن الجدير بالبيان أنّ أيّ عمل أو موضوع أو مسألة لم تتّضح وتتكامل رؤيتها وصورتها الحقيقيّة إلّا بعد مدّة من الزمن، علمًا بأنّ المساهمات الأولى -التي لا يمكن إغفالها والاستهانة بها- لا تمثّل الاستشراق بصورته الحاليّة المتكاملة من الغزارة والتخصّص ويكون له أصوله ومدارسه ومناهجه.

وبالخلاصة: يمكن القول: إنّ بدء اتّصال الغرب بالحضارة العربيّة اتصالاً فعليًّا ومؤثّرًا منذ بزوغ النهضة الأوروبيّة في القرن العاشر الميلاديّ أو قبله بقليل، فقد ظهرت طلائع المستشرقين آنذاك وهم طائفة من علماء الغرب وجمهوره من الرهبان وبدا أكثر ما يكون تنظيمًا وانتشارًا واستمرارًا بالفاتيكان للإفادة منه في الردّ على البروتستانتيّة بعد انفصالها عنهم، وقد عرفه هؤلاء من عرب الأندلس فأخذوا يتعلّمون العربيّة واطّلعوا على التراث العربيّ والثقافة العربيّة ودرسوه. وبعد ظهور أو اختراع المطبعة، في القرن الخامس عشر الميلاديّ نلاحظ أنّ المستشرقين كانوا من أسبق الناس إلى طبع الكتاب العربيّ «وإنّ المرء ليعجب من غزارة ما طبعوه من تراثنا، وكان هذا الاختراع العظيم إنّما جاء لخدمة ذلك التراث وحده وإذاعته ونشره، وكأنّه لم يكن بين أيدي الناس في تلك الأيام من تراث الإنسان إلا تراث العرب[٢]».

ولتأكيد ما أوردناه، نذكر النصّ الآتي: -«يكاد الإجماع ينعقد على أنّ الاستشراق كحركة منظّمة بدأت مع أواخر القرن الثامن عشر وطليعة القرن التاسع عشر لم تكن نتيجة لحبّ الاستطلاع لمعرفة الشرق بقدر ما هي حركة مرتبطة أساسًا وهدفًا بالمطامع التجاريّة والاقتصاديّة، وإثبات التفوّق فضلاً عن الأغراض الدينيّة التبشيريّة[٣]»، وهو ما سنوضحه في المبحث الآتي.

نعم، لم يكن اعتزازًا أو اهتمامًا بتراثنا وإنّما لحاجتهم إليه لما فيه من كنوز

[١]- الجهود اللغويّة خلال القرن الرابع عشر الهجريّ: د. عفيف عبد الرحمن، دار الحرّيّة للطباعة بغداد، عام ١٩٨١، ص٣٩٩ وما بعدها.

[٢]- مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربيّ: محمود محمّد الطناجي، ص٢١١.

[٣]- مجلّة الاستشراق تصدر عن آفاق عربيّة بغداد لعدّة أساتذة وباحثين العدد الثالث عام ١٩٨٩م ص٦٩.

وعلوم ومعارف وبفضلها بلغوا ما أرادوه وكذلك نواياهم الشريرة والحاقدة في التبشير بالمسيحيّة ومحاربة الإسلام فضلاً عن الاستعمار بشتّى صنوفه السياسيّة والعسكريّة والاقتصاديّة والاستراتيجيّة والثقافيّة وما إلى ذلك كثير.

دوافع الاستشراق وأهدافه

إنّ الذي حفَّز المستشرقين إلى الدراسات الاستشراقيّة دوافع متعدّدة تشكّل بمجموعها مواقف تكاد تكون أغلبها سلبيّة تجاه الشرق وتراثه، وأحاول الآن تلمّس الأسباب والأسس لهذه الدوافع والبواعث بعد أن استعرضنا الآراء في نشأة الاستشراق والمراحل التي مرّ بها حتّى الآن وسوف نعالجهما ونحلّلهما وفق العوامل التي أسهمت إسهامًا فاعلاً وجادًّا ونحاول استعراضها كما يلي:

أوّلاً: الدافع الدينيّ التبشيريّ: بعد انتشار الإسلام برسالته السماويّة السمحاء في أرجاء المعمورة وأثر ذلك فكريًّا وسياسيًّا وأخلاقيًّا وسلوكيًّا، من الطبيعي أن يكون على حساب ما كان مطروحًا من أفكار ورؤى سياسيّة متمثّلاً بالإمبراطوريّة الرومانيّة المسيحيّة التي كانت تدّعي بأنّها الممثّل الوحيد للدين المسيحيّ في العالم الغربيّ، وغيرها من مراكز الثقل الدينيّ والسياسيّ والتي لم تكن بمستواها من حيث التأثير والقوّة.

فكانت بدايات التفاعل الفكريّ والثقافيّ الواسع بواسطة -الأندلس- لاحتضانها مدّة ليست بالقصيرة زمنًا من الغربيّين متأثّرين بالثقافة الإسلاميّة وبالفكر والمقوّمات الثقافيّة نتيجة وضوحها وبساطتها وبعدها عن التعقيد والانحراف ممّا حدا برجال دينهم وقادتهم التحرّك وفق هذا المنظور، فقد ذُكر بأنّه حين التقى الإسلام بالمسيحيّة في الأندلس، وأقبل المسيحيّون على دراسته بحماسة استرعى نظر علماء رجال الدين المسيحيّ، فقد شكا الأسقف (الفارو) من هذه الظاهرة حين اتّهم كثيراً من المسيحيّين بقراءة الشعر العربيّ وفلسفة المسلمين وفقههم لا لدحضها بل لإتقان العربيّة والتعبير بها ببلاغة، ولكنّهم لا يستطيعون إتقان كتابة رسالة باللغة اللاتينيّة حتّى لقد نسوا لغتهم[١]،

[١]- الجهود اللغويّة خلال القرن الرابع عشر الهجريّ: د.عفيف عبد الرحمن، ص٤٠٠، قضايا عربيّة معاصرة: مجلّة علميّة بيروت ١٩٧٨، ص٢٥.

ومن الواضح أنّ أوّل الدوافع والأهداف من أعمال المستشرقين وبدايات الاستشراق من القرن الثاني عشر الميلاديّ والقرون التي تلته هو التبشير، وهذا هو الباعث في مقدّمة الدوافع الاستشراقيّة كيف لا وإنّ الاستشـــراق هو «أوّل ما ظهر بالرهبان[١]».

إنّ التقدّم الحضاريّ للعرب والمسلمين أدّى إلى أن تتحفّز أوروبا لمعرفة ما في الشرق من علوم وتراث تدفعهم عصبيّة الكنيسة لتشويه الحقائق والطعن بفكر الإسلام ودينه، وقلب المحاسن مساوئ بحيث وصفوا الإسلام بأنّه دين جامد غير قابل للتطوّر، وأعطوا صورة غير حقيقيّة ومشوّشة عن الإسلام والواقع يكذّبهم لقوله تعالى: ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا﴾[٢]، وأصبح الكذب على الإسلام ورسوله صلى الله عليه وآله وكتابه هو ما يميّز هؤلاء ولما توسّعت اتّصالات الغرب بالشرق وبانت لكثيرين منهم الحقائق على ما هي عليه تزعزعت الثقة بكتابات المستشرقين، وعلى سبيل المثال لا الحصر: كتاب الأبطال لكارليل[٣]، الذي وضّح فيه جانبًا مشرقًا لسيرة المصطفى صلى الله عليه وآله وعلى أنّه بطل عظيم لا رسول كريم[٤].

وفيه طعن لمقام النبوّة؛ حيث جعل الرسول الكريم صلى الله عليه وآله في مقام أيّ بطل من الأبطال، ويكفي الرسول الكريم مقامًا عظيمًا أنّه وصف من قبل الله عز وجل بأنّه رسول الله وخاتم النبيّين وقد أورد البهي بهذا الخصوص ما نصّه: «والسبب الرئيسيّ والمباشر الذي دعا الأوروبيّين إلى الاستشراق هو سبب دينيّ في الدرجة الأولى، فقد تركت الحروب الصليبيّة في نفوس الأوروبيّين ما تركت من آثار مرّة عميقة وجاءت حركة الإصلاح الدينيّ المسيحيّ فشعر المسيحيّون بروتستانت وكاثوليك بحاجات ضاغطة لإعادة النظر في شروح كتبهم الدينيّة، ولمحاولة تفهمّها على أساس التطوّرات الجديدة التي تمخّضت عنها حركة الإصلاح، ومن هنا اتّجهوا إلى الدراسات العبرانيّة وهذه أدّت بهم إلى الدراسات العربيّة فالإسلاميّة؛ لأنّ الأخيرة كانت ضروريّة لفهم الأولى[٥].

[١]- المستشرقون: نجيب العقيقي، ص١٩.

[٢]- سورة الكهف، الآية ٥.

[٣]- الأبطال: توماس كارليل، تعريب: محمّد السباعي، المطبعة المصريّة بالأزهر، ١٩٣٠م، ط٣، ص٥٣.

[٤]- النبوّة والعبقريّة: محمود محمّد صدقي، ص٦٥، المستشرقون، نجيب العقيقي، ص٨٦.

[٥]- الفكر الإسلاميّ الحديث: محمّد البهي، منشورات مكتبة وهبة، (ب ت ط) مصر ط٤، ص٥٢٢.

ثانيًا: الدافع السياسيّ والاستعماريّ: إنّ دوافع الاستشراق السياسيّة والاستعماريّة تهدف من بـين ما تهدف إلى تعريف الدوائر الاستعماريّة السياسيّة بالجوانب الاستراتيجيّة والتراثيّة والحضاريّة والتاريخيّة للشرق بـصورة عامّة والوطن العربيّ على وجه الخصوص؛ لأنّه يُمثّل الأساس الدينيّ والحضاريّ والاقتصاديّ. وإنّ هذا الدافع ما هو إلّا مادّة وظيفيّة موضوعة في خدمة المنهج السياسي الغربيّ للمرحـلة الاستعماريّة، لذا يملي على المستشرقين عملاً في البلدان العربيّة والإسلاميّة، منها ضرورة إتقان اللغة، والتخصّص في فنون الشرق، فضلاً عن أنّ بعض المستشرقين لديه ولع خاصّ يحدو بـه إلى الاضطلاع بمهمّاته التي توجّهها الدول الاستعماريّة وفق تخطيط وتنظيم.

لذا، نراهم يشكّكون المسلمين بعقيدتهم أو التقليل من أهمّيّة تراثهم، فقـد أغدقـت الجهات الاستعماريّة بمختلف صورها على جملة من المستشرقين بمختلف الإمدادات، وعلى سبيل المثال لا الحصر: المستشرق المجريّ (كولد تسهير) اليهوديّ الذي قـدّم الكثير من المعلومات للأيمان، فقـد رسـم صورًا عجيبة مدهشة ومتناقضة للتراث العربيّ الإسلاميّ[١].

ومن المعلوم أنّ أطماع الغرب في الشرق لم تنقطع حتّى بعد هزيمتهم في الحروب الصليبيّة، فنجد أنّ الحكومات الغربيّة قد استعانت بالمستشرقين فجعلتهم في سفاراتها ليؤدّوا لها الخدمة المطلوبـة؛ وذلك بدراسة الشرق من نواح متعدّدة تاريخًا ولغة وعقيدة وعادات وثروات، ولا شكّ في أنّ معرفة النواحي المتقدّمة تسهّل معرفة كوامن القوّة والخير والمنافع، وهذا ممّا دفعهم بعد تمكّنهم من الشرق عسكريًّا بعد الحرب العالميّة الأولى لمحاولة السيطرة على محاور الارتكاز في الشرق وزعزعته روحيًّا ومعنويًّا أو سلب خيراته، وتمزيق وحدته وبثّ الفتن وتطبيق مبـدأ (فرّق تسـد[٢]). وعليه، فإنّ الحركة الاستشراقـيّة قـديمها وحديثها خدمت الاستعمار بصورة مباشـرة أو غير مباشرة فأساءت إلى كلّ ما هو عربيّ أو إسلاميّ عن عمد أو غير عمد[٣].

[١]- الاستشراق: مجلّة علميّة تصدر عن دار آفاق عربيّة، بغداد - العراق، لعدّة أساتذة العدد١، ص٢٠-٢١.

[٢]- موقف المشارقة من المستشرقين: د. صبحي ناصر حسين، ص٤٧، الاستشراق نشأته وأهدافه: حسن ضياء الدين، ص٢٨.

[٣]- التراث الإسلاميّ والمستشرقون: أنور الجندي، ص٦.

وإنّ البعثات الدبلوماسيّة تؤدّي دورها الاستشراقـي أيضًا؛ فكثير من أعضائها وقناصلها كانوا من العاملين في حقل الاستشراق وكتبـوا عن العرب والإسلام الشيء الكثير، فكان (بـوكون) قنصلاً لفرنسا في حلب، و(كلرمهون) قنصلاً لفرنسا في القدس ثمّ في الأستانة، و(بـوتي) الذي كتب عن المدينة الإسلاميّة قد عُيِّنَ من قبل الإدارة الفرنسيّة في المغرب الأقصى[١].

ثالثًا: الدافع العلميّ الثقافيّ: يبدو أنّ هذا الدافع على وجه الظاهر يحمل صفة تكاد تكون إيجابيّة لوجود فئة قليلة منهم بالنسبة اندفعت برغبة علميّة لدراسة الإسلام وحضارته، والبحث عن الحقيقة، وإنّ هذا النوع من المستشرقين يفترض فيه التجرّد من الأهواء والأحقاد. لذا، جاءت بعضٌ من دراساتهم وأبحاثهم أقرب إلى الحقّ والمنهج العلميّ السليم. رغم هذا، نجد في ثنايا كتاباتهم سلبيّات؛ فهي إمّا أن تكون بسبب جهلهم باللغة العربيّة، أو لحقدهم ومكرهم كما حدث لبروكلمان[٢]. عندما ترجم عنوان كتاب فقهيّ بشأن (ذبائح أهل الكتاب) للشيخ المفيد في مدى حلّيّتها وحـرمتها فكانت الترجمة تحت عنوان (رسالة في معارك اليهود والنصارى) وقـد وقـع في الخطأ نفسه المستشرق كولدتسهير[٣]؛ وذلك لحقدهم أو لعدم فهمهم أو تأثّرهم بالمفاهيم الغربيّة التي يعيشونها التي تختلف اختلافًا جذريًّا مع مفاهيم الشـرق والإسـلام بـصورة خاصّة، فضلاً عن البيئة التي درجوا فيها هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لكون هذا الخطأ عن عمد وقصد لتشويه الحقائق.

إن هذا الدافع والباعث للمسائل العلميّة المحضة والرغبـة الثقافيّة في الاطّلاع على ما في الشـرق الإسلاميّ من معارف وعلوم وتشريع وحضارة وتقدّم؛ لأنّه كان يُمثّل قمّة التقدّم البشريّ حينذاك، ومن الجدير بالبيان أنّ حركة الاستشراق بصورة عامّة في واجهتها ودعواها ذات مظهر ثقـافيّ علميّ حيث قادها جماعة من الغربيّين تفرّغوا في دراساتهم لأحوال الشرق العلميّة والثقافيّة والاجتماعيّة والسياسيّة والتي كانت لها تأثّر بالغ الأهمّيّة في حياة الشرق العلميّة والثقافيّة والفكريّة والاجتماعيّة

[١]- تطوّر الاستشراق في دراسة التراث العربيّ: تد. عبد الجبّار ناجي صدا.

[٢]- تاريخ الأدب العربيّ: بروكلمان، ١-١٨٨ + ٣-٠٣٥٠.

[٣]- العقيدة والشريعة الإسلاميّة: كولد تسهير من ٣٥٣-٣٥٤.

والسياسيّة لما تتمتّع به الثقافة من مركز خطير في حياة كلّ أمّة وجماعة إنسانيّة، وقد جاءت حركة الاستشراق بصورة واسعة النطاق بقيادة من يصفون أنفسهم أحيانًا غالبة برجال دين كرّسوا حياتهم لخدمة دياناتهم الخاصّة وكانوا يحاولون أن يُسبغوا على أبحاثهم الصفة العلميّة الموضوعيّة فضلاً عن رجال الدين المبشّرين بالمسيحيّة الذين كانوا بصورة أخرى يعملون بصورة علنيّة، كما ذكر آنفًا.

رابعًا: الدافع الاقتصاديّ والتجاريّ: إنّ معرفة الغرب للثروات الطبيعيّة وأحوال الأسواق التجاريّة والصناعات في الشرق فضلاً عن وجود أهمّ الموادّ الأوّليّة من شتّى الصنوف وما إلى ذلك دفعهم إلى إيجاد أسواق لصرف بضائعهم، وعملوا على عرقلة إنشاء مصانع حيويّة في الشرق ممّا جعل السوق الشرقيّ سوقًا استهلاكيّة، كما عمل الغربيّون على شراء الموادّ الأوّليّة بأبخس الأثمان، وردّها مصنّعة بأسعار باهظة، ولا يخفى فإنّ هذا الدافع له أثر كبير في تنشيط الاستشراق[١].

وقد يكون الدافع الاقتصاديّ الذي أوجده الفعل الاستعماريّ مرتبطًا بالهدف العلميّ؛ باعتبار الاستشراق مهنة علميّة يُوظّف لها الأكفّاء والمتخصّصون، فأساتذة اللغات الشرقيّة في العصر الوسيط عملوا لقاء أجر، وأوائل المستشرقين والموسرين نالوا جزاءهم بإرساء النهضة الأوروبيّة على خيرات الوطن العربيّ، وقد أغدقت الدول الاستعماريّة على جملة من المستشرقين بمختلف الإمدادات حتّى شكّل ذلك دافعًا اقتصاديًّا لدى البعض منهم، أو مكسبًا شخصيًّا أو سياسيًّا يحقّق للبعض مرادهم. وقد أورد العقيقي بهذا الخصوص ما نصّه:

«فلمّا أرادت معظم دول الغرب عقد الصلات السياسيّة بدول الشرق والاعتراف من تراثه والانتفاع بثرواته والتزاحم على استعماره، أحسنت كلّ دولة إلى مستشرقيها، فضمّهم ملوكها إلى حاشيتهم أمناء أسراره وتراجمة وانتدبوهم للعمل في سلكي الجيش والدبلوماسيّة إلى بلدان الشرق، وولّوهم المناصب وأجزلوا عطاءهم في الحلّ والترحال ومنحوهم ألقاب الشرف وعضويّة المجامع العلميّة[٢]».

[١]- موقف المشارقة من المستشرقين: صبحي ناصر حسين، ص٤٨، الاستشراق نشأته وأهدافه: د. حسن ضياء الدين ص٢٩.

[٢]- المستشرقون: نجيب العقيقي ٣-١١٤٩.

وخلاصة القول إنّه يوجد دوافع أخرى يمكن إدراجها ضمن الدوافع الأخرى المذكورة آنفًا كالدافع الاستراتيجيّ والبيئيّ وما إلى ذلك. ومن خلال هذا العرض المختصر للدوافع والأغراض والأهداف والغايات توضّحت وبرزت في ثنايا البحث مسائل مهمّة وبخصوص قسم منها، وعلى الرغم من تعدّد الدوافع لكن يرد التأكيد على الجانب الدينيّ التبشيريّ؛ للأسباب الآتية:

إنّ العالم الإسلاميّ العربيّ يُعتبر نقطة الارتكاز المهمّة في الشرق من الناحية الفكريّة والسياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة وغيرها.

أهمّيّة الشرق الاستراتيجيّة وما يتمتّع به عالميًّا من جميع المعطيات وبالأخصّ مكانة العالم العربيّ الإسلاميّ منها.

بما أنّ الجانب التّشريعيّ الفقهيّ الذي هو الأحكام العمليّة الشرعيّة للإسلام يمثّل صلب البحث ومدار الدراسة. لذا، كان الاهتمام بهذا الخصوص ومدارسته بشتّى طرقه لبيان هدف البحث والغاية من الدراسة وإثباتها وتأكيدها.

الهزائم العديدة للغرب عسكريًّا أبرزها الحروب الصليبيّة ذات الدوافع الخبيثة والنوايا الخطرة، والانهيار الثقافيّ؛ لعدم التزامهم الحقيقيّ بالكتب المقدّسة، نظرًا لتحريفها وعدم التوجّه الفكريّ العقائديّ لها، لذا نجدهم اختاروا هذا المسار كمحاولة للوقوف أمام لغة الحوار الإسلاميّ الفكريّ والعقائديّ حيث يمثّل لغة القرآن الكريم، ولذا كانت البعثات والشخصيّات والمؤسّسات والحملات وغير ذلك تتري الواحدة بعد الأخرى بصورة مباشرة علنيّة وغير ذلك بأساليب ووسائل شتّى، لذلك كلّه يجب الحيطة والحذر من دراساتهم وأبحاثهم ورصد ما وراء ذلك بعين التركيز والعمق.

المبحث الثاني

الجهد الاستشراقيّ العالميّ في الفقه الإسلاميّ؛ عرض عامّ ونموذج تطبيقيّ

أحاول في هذا المبحث أن أعرض فيه لأبـرز المستشرقين الذين كتبـوا في التّشريع الإسلاميّ ودرسـوه وبحثوا وحقّقوا فيه، وما يتعلّق بـه تاريخًا وتأليفًا، وبالذات ما يخصّ الفقه الإسلاميّ أحكامًا وجهودًا، وكانت الخطّة في تنظيمه وتبويبه حسب الدول التي بـرز بها باحثون ودارسون كثر ويكون ترتيبها على هذا المنهج ومن ثمّ درج أسماءهم وجهودهم إزاءها وفق المسار التاريخيّ. وبهذا لا أدّعي قـد أحـطـت بـكلّ الجهد الاستشراقـيّ بـالرغم من أنّني حاولت ذلك جادًّا وجاهدًا. وينتظم الفصل على مبحثين؛ الأوّل: منهج يوضح الجهد الاستشراقيّ بشأن الفقه الإسلاميّ في جميع أنحاء العالم، والثاني منه: يعرض لدراسـة مستشـرق اختصّ في هذا المجال كنموذج تطبيقيّ على سبيل المثال لا الحصر، كما يأتي:

أوّلًا: الجهد الاستشراقيّ بشأن الفقه الإسلاميّ في أنحاء العالم

من خلال بيان الجهد الاستشراقيّ العالميّ واستقرائه بشأن الفقه الإسلاميّ، بـرزت دول عديدة لها جهود في هذا المجال العلميّ الدقيق، وقـد حـاولت إفراز كلّ جهد يعود لكلّ دولة على حـدّة حـتّى يتوضّح لدينا مقدار الجهد المبذول وثقل ذلك البلد علميًّا ومن ثمّ يكون ترتيب المستشرقين في تلك الدولة وفق المسار التاريخيّ، كما يأتي:

مستشرقو فرنسا

كان جهد المستشرقين في فرنسا يعود إلى أواسط القرن الثالث عشر للميلاد بصورة عامّة ثمّ ازداد الاهتمام في القرن السادس عشر عندما نشأت الكلّيّة الملكيّة لتدريس اللغات الأجنبيّة، وفي القرن السابع عشر نشطت الدراسات الشرقيّة فيها لأسباب دينيّة وسياسيّة[١].

ومن الجدير بالبيان، أنّ فرنسا انفردت من بين سائر الدول الأوروبيّة بتعدّي

[١]- منهاج المستشرقين: د. سعدون الساموك وعبد القاهر العاني، ص٣٢-٣٣.

الاستشراق لحدودها وامتداد الاستشراق الفرنسيّ إلى البلدان العربيّة مشرقيّة ومغربيّة وخاصّة في الجزائر وتونس والقاهرة ودمشق وبيروت حيث جامعة القديس يوسف التي يعمل فيها عدد كبير من الآباء اليسوعيّين من المستشرقين[١]، ثمّ حذت أمريكا وبريطانيا وألمانيا حذوها في فتح المعاهد والجامعات في المشرق لتخدم أغراضهم.

وفيما يأتي إدراج أبرز المستشرقين الفرنسيّين:

پوستل (١٥٨١-٥٠٥) (،) له (عادات وشريعة المسلمين).

فرنسوابتي (١٧١٢ - Etis p) ترجم أربع مخطوطات تبحث في دين الدروز[٢].

ديكوروا (١٨٣٥-١٧٧٥ Du Caurroy) ومن أبرز مؤلّفاته التّشريع الإسلاميّ في المذاهب الإسلاميّة.

البارون دي ساسي (١٨٣٨-١٧٥٨ Sacy De) وعدَّ إمام المستشرقين في عصره، اختلف العلماء في أوروبا قاطبة عليه وأخذوا عنه ونَظَّموا الاستشراق في بلدانهم على نمطه بفضله، ألّف روح الشرائع، وكتب عن ديانة الدروز (كفرقة).

بوتيه (١٨٧٣-٨٠٠) (،) له المذاهب الفقهيّة التي نشأت لدى المسلمين.

الدكتور برون (٨٧٦ -٨٠٢) (..)، له ترجمة المختصر في فروع المالكيّة لسيدي خليل (طبع متنًا وترجمة على نفقة الحبية الفرنسيّة). وترجمة ميزان الشرع الإسلاميّ للشعراني.

بلن (١٨٧٧-١٨١٧ Belin) وله: درس الأوقاف الإسلاميّة درسًا مشبعًا. ودرس المذهب الحنفيّ من خلال معالجة الجهاد والأوقاف والزكاة. ودرس فتوى متعلّقة بغير المسلمين، مختصّة بالمسيحيّين بالأراضي الإسلاميّة (أحكام أهل الذمّة).

اريستيدمار (١٩١٨-٨٢٣) (،) نشر كتاب بهاء الدين العامليّ؛ وهو فقيه من

[١]- الدراسات الشرقيّة في أوروبا: د. ميشال حجا، ص٤٦.

[٢]- ملاحظة: إنّ الدروز طريقة وليست مذهبًا، المذاهب الإسلاميّة.

الإماميّة لبنانيّ من جبل عامل، وكان قد طبع في كلكتا عام ١٩١٢.

ديجا (١٨٢٤-١٨٩٤ G. Dugat) له تصنيف تاريخيّ في فقهاء المسلمين وفلاسفتهم من عام..٦٣٢-.

دي ميتار (١٨٢٦-١٩٠٨ D. meymaral) وله: بحث عن الفقيه الحنفيّ محمّد بن الحسن الشيبانيّ، ترجمة كتاب مجموعة شرائع تتعلّق بالمسلمين.

فنيان (- ١٨٤٦ Fagnan M E) وله: وضع المقابلات في فقه مالك لسيدي خليل عام ٨٨٩ أي محمّد (المقابلات) في الفقه المقارن، ترجم الحكّام السلطانيّة للماورديّ ١٩١٥، ترجم كتاب الخراج لأبي يوسف ١٩٢١، درس الجهاد أو (الحرب المقدّسة) في ضوء الفقه المالكيّ ١٩٠٨، الزواج في الشرع الإسلاميّ ١٩٠٩.

هبار، (١٨٥٤-١٩٢٧ CI Huart) له: ترجمة الصلاة القانونيّة (الشرعيّة، الفرائض) في الإسلام وهي منظّمة على شكل قـصيدة كرديّة قديمة تشتمل على شرائط الصلاة وأركانها وأقسامها متنًا كرديًّا وترجمة فرنسيّة عام ١٨٩٥م.

باسه، (١٨٥٥-١٩٢٤ R. Basset) له صلاة المسلمين في الصين ١٨٧٨.

هري لامنس اليسوعيّ (١٨٦٢-١٩٣٧) له: الحجّ إلى مكّة عام ١٩٠٢، موقف الإسلام من الفنون المصوّرة عام ١٩١٥، الإسلام عقائد ونُظم عام ١٩٢٦، الفقه الإسلاميّ عام ١٩٣٤.

جان أرتوركي (١٨٧٤-١٩٢٨ J. Armork) نشر كتاب الأشربة لابن قتيبة.

وليم مارسه (١٨٧٤-١٩٥٦ W.Marcals) اتّصل بالفقهاء الذين يعلّمون العلوم الإسلاميّة. ومثّل الدراسات العربيّة والعلوم الإسلاميّة في مجمع الكتابات والآداب خير تمثيل.

أميل آمار (١٨٨٣ Amar-EM) له تحقيق المدوّنة الكبرى في الفقه المالكيّ مالك بن أنس.

هنري برونو (H.Bruno ١٨٨٨-١٩٤٨) له: النظام الماليّ في الإسلام، مسؤوليّة الواقع للأشياء الساكتة عند المذهب المالكيّ (يبدو أنّه يريد بها غير الناطقة).

أوكتاف بل (O. Pesle ١٨٨٩-١٩٤٧) وله القَسَم في الشريعة الإسلاميّة، واقعيّة القانون الإسلاميّ (يراد به الفقه الإسلاميّ)، التبنّي والوصيّة والزواج والإرث والكفالة والهبة في الإسلام.

ليون بيرشه، (L. Bercher ١٨٨٩-١٩٥٥) له: كتابات فقهيّة إسلاميّة عديدة، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للغزالي.

لوبينياك (Loubigniac ١٨٩٢-١٩٤٦) له: تقسيم التركة في الإسلام، التمثيل في الشرع الإسلاميّ، نظام الري في الإسلام، البيع المسبق في الإسلام (أعتقد المطلوب هو البيع المؤجّل).

لفي بروفنال (- LEVI-PROVENCAL ١٨٩٤) له تقويم كتب الشريعة، وترجمة قطعة مصوّرة من صحيح البخاري عام ١٩٢٨م.

برونشفيج (- B. Branschving ١٩٠١) له بحوث وكتابات فقهيّة عديدة، منها: التعبير عن الشكّ في الفقه الإسلاميّ، آراء اجتماعيّة في القانون الإسلاميّ (المراد الفقه الإسلاميّ)، حجّة فقهيّة إسلاميّة من القرن العاشر الهجريّ.

لاتور (- Latoust ١٩٠٤) له بحوث فقهيّة، أبرزها: عرض للشريعة الإسلاميّة عام ١٩٤٥م.

لاوست (- Laoust ١٩٠٥) له: آراء في مذهب ابن تيميّة في إشهار الطلاق وغيرها ويكاد أن يكون متخصّصًا في فقه ابن تيمية، كتابات عن ابن حنبل وفقه.

لابان جوانفيل (- Lapanna joinville ١٩٠٥) له: تنظيم الملكيّة بين الأزواج على المذهب المالكيّ، ما يتعلّق بالأسرة والزواج والنفقة والطلاق والقاصر في الفقه الإسلاميّ.

جينون (-Rene Guenon ١٩٥١) اعتنى بالدراسات الإسلاميّة وبالخصوص

الفقهيّة واعتنق الإسلام على المذهب الإسماعيليّ.

ليسياني Luciani (بدون تاريخ) له: كتاب الوصيّة والبيوع من صحيح البخاري، كتاب البيوع من الموطأ لمالك بن أنس.

أنجر Angeer (بدون تاريخ) طبع الأحكام السلطانيّة للماوردي وترجمه إلى الفرنسيّة عام ١٩٠٢م.

بلتيه Pellier (بدون تاريخ) له: ترجم من صحيح البخاري الوصايا عام ١٩٠٩، والبيوع والسلم والخيار عام ١٩١٠ كذلك من صحيح البخاري، ترجم اليبوع من موطأ مالك بن أنس عام ١٩١١.

بوسكه (G. H .Bousquet) له: الزواج المشروط، مختصر الفقه الإسلاميّ على المذهب الشافعيّ، الفقه الإسلاميّ والعرف في شمال إفريقيا، سرّ تكوين الفقه وأصوله، الوصايا على القصر، الطهارة والتطهير في الإسلام، المختصر في الفقه المالكيّ.

مستشرقو ألمانيا

يُعدّ الاستشراق الألمانيّ في مقدّمة الاستشراق على وجه العموم ولحيويّته البالغة في الدراسـات الفقهيّة؛ لأنّه انصبّ أساسًا على الحركة التي انفصل بها لوثر عن الفاتيكان (١٤٨٣- ١٥٤٦)، فقـد أنكر على البابا سلطانه وراح يحاربه بالتوراة وهي أسّ العهد الجديد، وأبرز مستشرقيهم:

وستنفلد (Wustenfeld ١٨٠٨-١٨٩٩) وله: تاريخ الفقيه الإمام الشافعي، تهذيب الأسماء للنووي.

مرقس يوسف مولر (M. Harimamn ١٨٥١-١٩١٨) له: الإسلام عقيدة وفقه عام ١٩٠٨. القانون في الإسلام عام ١٩١٤ (أعتقد يُراد به الفقه الإسلاميّ) ١٩٠٦.

فرانكيل (S. Fraenkel ١٨٨٥-١٩٠٩) له القانون الإسلاميّ (أعتقد يراد به الفقه الإسلاميّ) ١٩٠٦. وضع مصنّف في الإسلام ومحمّد.

زايبولد (١٨٥٩-١٩٢١ G. F Seybold) له الفرائض في الإسلام عام ١٩١٤.

ميتفوخ (١٨٦٧-١٩٤٢ Fug Mittwoch) له: نشأة الصلاة والشعائر في الإسلام ١٩١١، فتاوى الإسلاميّة ١٩٢٦(أي يراد به مسائل فقهيّة وإجاباتها).

گارل بروكلمان (١٨٦٨- G. Brokelmann) من أبرز مؤلّفاته تاريخ الآداب العربيّة وهو يشمل على مسائل كثيرة في الفقه الإسلاميّ، منها على سبيل المثال: كتاب فقهيّ حول (ذبائح أهل الكتاب) للشيخ المفيد وقد ترجمه خطأً[١].

فود ريج كيرن (١٨٧٤-١٩٢١ Fr Kem) له مذهب الفقه الإمام الشافعيّ ١٩١٠ مذهب الفقيه الإمام أبو حنيفة ١٩١١.

هورتين (١٨٧٤ -١٩٤٥ M .Horten) له الفقه في الإسلام بون ١٩١٣.

رودلف شتروتمان (١٨٧٧-١٩٦٠ Rudolf Sfrothmann) يعدّ أكبر علماء العقائد والفرق. له بحوث عديدة في المذاهب الفقهيّة في الإسلام، أمثال: الزيديّة، الشيعة، الإسماعيليّة وغيرها من عام ١٩١٢ لغاية عام ١٩٥٢، فقه الزيديّة (أي على فقه الإمام زيد بن علي بن الحسين).

براجستراسر (١٨٨٦-١٩٤٢ S. Bergirasser) له أحكام الشريعة الإسلامية على المذهب الحنفيّ ١٩٣٥ علمًا أنّه قـد أحـرز عام ١٩١١ شهادة تدريس العلوم الإسلاميّة من جامعة ليبزيغ.

هلموت ريتر (١٨٩٢-١٩٧١ Hellmut Ritter) لقد أسهم في العلوم الإسلاميّة إسهامًا كبيرًا نادرًا ما نجده عند عالم آخر مستشرق، شمل جميع علوم الإسلام[٢].

جوزيف شاخت (١٩٠٢-١٩٦٩ S. hacht) له نشر كتاب الحيل والمخارج للخصاف، نشر كتاب الحيل من الفقه لأبي حاتم القزوينيّ، نشر كتاب الشفعة للطحاوي عام ١٩٢٩، تاريخ الفقه الإسلاميّ. والأهمّ من هذا كلّه أنّه متخصّص بالفقه الإسلاميّ.

[١]- تاريخ الأدب العربي: بروكلمان ١-١٨٨ + ٣-٠٣٥٠.

[٢]- ينظر مجلة الاستشراق: مجموعة أساتذة وباحثين تصدر عن آفاق عربـيّة العدد الثالث عام ١٩٨٩، ص٦١١.

مستشرقو إنكلترا

بدأ الاستشراق في إنكلترا منذ أمد بعيد وبالخصوص دراسات الشريعة الإسلاميّة والتراث العربيّ الإسلاميّ، وبالرغم من أنّ هذه الدراسات والبحوث لا تختلف عن أغلب الدراسات الاستشراقيّة العالميّة الأخرى المعروفة بحقدها وعدم رؤيتها العلميّة الدقيقة في طرحها للمسائل، وقد ظهر مستشرقون، أبرزهم في هذا المجال التخصصيّ هم:

ألسير وليم جونز (١٧٤٦-١٨١٧ Sir William Gones) له عدّة مؤلّفات عن الشريعة الإسلاميّة، منها: في علم الفرائض والمواريث الإسلاميّة لسراج الدين السخاوي كلكتا ١٧٩٢. أشرف على ترجمة شرائع الإسلام للمحقّق الحلّيّ من الإماميّة. أشرف على ترجمة تحرير الأحكام لابن المطهر العلاّمة الحلّيّ من الإماميّة.

جوهن لويس بوركهارت (١٧٨٤-١٨١٧ G. l. Burckhardf) تفقّه بالدين الإسلاميّ وله محاضرات عديدة فيه.

وليم هوك مورلي (١٨١٥-١٨٦٠ W. H. Morley) له الشريعتان الإسلاميّة والهنديّة.

ألفونس منغنا (١٨١٥-١٨٦٠) له كتب في فقه الزيديّة المقدّسة.

ملاحظة: إنّه موصليّ الأصل[١].

أثر ستانلي تريتون (- ١٨٨١ A. S. Trition) وجّه اهتمامه إلى الفقه الإسلاميّ بعدّة عناوين واتجاهات فقهيّة[٢].

ألفريد جيوم (- ١٨٨٨ A. Gulllaurne) له التشريع الإسلاميّ، تراث الإسلام بمعاونة أرنولد[٣].

أ.ج أربري (١٩٠٥- A. J. Arberry) له تصانيف كثيرة في الإسلام، منها: موقف

[١]- ينظر المستشرقون: نجيب العقيقي ٢-٥١٥، ط٣.

[٢]- المصدر نفسه، ٥٣٨-٢-٥٣٩.

[٣]- المستشرقون: نجيب العقيقي، ط ٣، ٢-٥٤٣.

الإسلام من الحرب (١٩٤٠) (أعتقد مفهوم الجهاد الإسلاميّ). تراث الإسلام.

اللورد ستانلي أوف الدرلي (Ord Stanley of Alderley) له نشر شرح البزدوي على الفقه الأكبر (لندن ١٨٦٢).

وود برتشرد (Brecherd) له الإسلام (مدراس ١٨٨٠). الإسلام والإصلاح ١٨٧٨. ج- ترجم مجموعة سنن المسلمين الشيعة. (يبدو أنّه ترجم قسم من روايات الإماميّة).

كانون إداورد سل (Sell. GDE) له الإسلام (مدراس ١٨٨٠). أبحاث عن الإسلام (مدراس ١٩٠١).

ريتشارد بل (R. Bell) له أصل عيد الأضحى ١٩٣٣. الأذان الإسلاميّ. وأذّن في الناس بالحجّ ١٩٣٧. الطلاق في الإسلام ١٩٣٩.

ج. ن. د. أندرسون Gn.d Andrson له: الشرع والفقه الإسلاميّ ١٩٤٩. إبطال الزواج على المذهب الحنفيّ ١٩٥٠. (يبدو أنّه يريد الطلاق)، جريمة القتل في الإسلام ١٩٥١.

مستشرقو هولندا

عرف الهولنديّون العربيّة قبل معرفة الألمان لها وتضلّعوا فيها واطّلعوا على الإسلام؛ أمّا الأسباب فعديدة تلخّص في أمور، هي: الخلاف الدينيّ الذي وقع بخروج لوثر على الكثلكة خروجًا عن الغرب وقُضي عليه بالعودة إلى التوراة، وتأسيس جمهوريّة الولايات الهولنديّة المتّحدة، واتّصال الهولنديّين بعرب مراكش والجزائر وطرابلس والغرب ومسلمي الهند الشرقيّة اتصالاً سياسيًّا وتجاريًّا.

وعندما تقرّر تأليف دائرة المعارف الإسلاميّة عام (١٨٩٥م) أمدّتها المجامع ومؤسّسات نشر العلم بالمال، وأشرف عليها (هوتسما) وعاونه فيها علماء أكفّاء فصدر الجزء الأوّل منها بالفرنسيّة والإنجليزيّة والألمانيّة (١٩١٣م) وتولّى أمرها الهولنديّ فنسنك (١٩٢٤) فأتبعه بثلاث أجزاء وذيّل بعد ذلك جزءًا رابعًا، والمعجم

المفهرس لألفاظ الحديث النبويّ بإشراف فنسنك ١٩٣٧م[١].

وفيما يأتي أبرز المستشرقين الهولنديّين:

ون (١٨١٤-١٨٩٩ P. YVETH) درس الشرائع الإسلاميّة والمبادئ الدينيّة والفقهيّة.

جو ينبول (١٨٦١-١٨٢٠ JUYNDO) نشر التنبيه في الفقه الشافعيّ للشيرازيّ.

دي يونج (١٨٩٠-١٨٣٠ deyong) نشر الزواج ليحيى بن آدم.

دي خويه (١٩٠٩-١٨٣٦ M. J. degoeje) نشر نبذة من كتاب الخراج لقدامة بن جعفر ١٨٩١.

كريستيان سنوك هربرونجه (١٩٣٦-١٨٥٧ G. S. Hurbronje) اشتهر في فهم الفقه الإسلاميّ، له آثار أبرزها: الحجّ إلى مكّة عام ١٨٨٥. الفقه الإسلاميّ ١٨٨٦. القانون الإسلاميّ ١٨٨٩. مجموعة دراسات عن الإسلام وتاريخه وشريعته.

ونسنك أو تكتب مترجمة فنسنك (١٩٣٩-١٨٨١ A. Jwensinck) له جهود وخدمات قيّمة وكثيرة في الشريعة الإسلاميّة، ويمكننا القول: إنّه أكثر المسشرفين جهودًا، أبرزها: الخمر في الإسلام. بـ مقالات كثيرة عن الغزالي. موقف الرسول من يهود المدينة (وهي رسالة دكتوراه) ١٩٠٨. محمّد واليهود ١٩١١. الإسرائيليّات في الإسلام ١٩١٣. الأثر اليهوديّ في أصل شعائر الإسلام ١٩٤٥ وله جهود كثيرة في الحديث الشريف وجمعه.

درويز (أو برتجم) دريفيس (-١٨٩٩ S. Drews) تخصّص في الشريعة الإسلاميّة وسمّي أستاذًا لها في باثافيا، له الحجّ عام ١٩٣٠.

مينسنج (١٩٥١-١٩٠١ Mensing I. RM) نال شهادة الدكتوراه برسالة في الحدود في الشريعة الإسلاميّة على المذهب الحنبليّ عام ١٩٣٦.

دي فريوس (Devries) له: أصول الفقه الشافعيّ، كتابات إسلاميّة في اليوم الآخر[٢].

[١]- المستشرقون: نجيب العقيقي، ط١. ص١٣٦-٦٥١.

[٢]- المستشرقون: نجيب العقيقي، ط١، ص٦٥١.

مستشرقو إيطاليا

كانت إيطاليا أولى أمم الغرب التي عرفت الاستشراق، وهو تَعّرف الرومان إلى الشرق قبل غيرهم ومزاحمة الأكاسرة عليه، وتمّ ترجمة بـعض كتب المذاهب الإسلاميّة؛ كالشافعيّة والمالكيّة والحنبليّة[١] وأدناه أدرج أبرز مستشرقي إيطاليا:

أغناطيس جويدي (١٨٤٤-١٩٣٥ Guldi Lanagzlo) ترجم ج١ المختصر لخليل بن إسحاق عام ١٩١٩ وغيره. وجدير ذكره أنّ ابنه ميكلنجو جويدي (M. Guidi) ولد عام ١٨٨٦ كتب في الفقه الإسلاميّ.

رايفد سانتلانا (١٨٤٥-١٩٣١ D. Santillan) له وضع القانون المدنيّ والتجاريّ معتمدًا على قواعد الشريعة الإسلاميّة، وهذه الدراسـات تكاد تكون مقارنة. كان له معرفة واسعة شاملة بالمذهبين المالكيّ والشافعيّ. تولّى ترجمة مجموع الأحكام المالكيّة الأكثر شيوعًا في أفريقيا الشماليّة وشرحها، وهو مختصر خليل بن إسحاق، له كتاب الفقه الإسلاميّ المالكيّ ومقارنته بفقه المذهب الشافعيّ.

استدعته جامعة روما لتدريس القانون الإسلاميّ (لاشتهاره بتدريس الفقه الإسلاميّ).

له دراسة في فقه الإمام زيد بن علي بن الحسين عليه السلام.

كارلو ألفرنسو نالينو، (١٨٧٢-١٩٣٨ G. A. Nallino) كتب عن تأثير الشريعة الإسلاميّة في أوروبا في كتابيه (الحضارة الإسلاميّة في أوروبا في العصور الوسطى) (العالم الإسلاميّ وأوروبا[٢])، نشر كتاب الفقيه ابن رشد (في الفقه المالكيّ).

جريفيني (١٨٨٧-١٩٣٥ Eugenio Griffini) له: تحقيق مجموع الفقه للإمام زيد بن علي بن الحسين عليه السلام وطبعه. كتب ومؤلّفات في الشريعة الإسلاميّة. إنّه اكتشف أوّل تدوين في الفقه الإسلاميّ (وهو الفقه الزيديّ).

مورينو (-١٨٩٢ Bussi Emlllo) له: في الفقه الإباضيّة من الخوارج. بعض

[١]- المستشرقون: نجيب العقيقي، ط١، المصدر نفسه، ص١٥٢-١٥٤.

[٢]- مع المستشرقين الإيطاليّين: د. سوزان إسكندر، ص١٧.

الكتابات الفقهيّة للمذاهب الإسلاميّة الأخرى.

بوسي (Emillio Bussl) له: الشرط في الشريعة الإسلاميّة في المجموعة القانونيّة. القانون الإسلاميّ (الفقه الإسلاميّ) مراجعة مقارنة.

دي ميليا (Emilla Antonio) له: دراسة خاصّة بالفقه الإسلاميّ، دراسة مقارنة للفقه الإسلاميّ مع القانون الوضعيّ الرومانيّ والبريطانيّ.

مستشرقو الدنمارك

يعود الاستشراق الدنماركيّ إلى عهد التوراة متأثّرًا بـألمانيا ثمّ تشبـهـًا بـالدول الكبرى التي عنيت بالاستشراق، إلّا أنّه كان بطيئًا في أوّل أمره، وفيما يلي أبرز المستشرقين:

فان مهرن (١٨٢٤-١٩٠٧ Van Mehron) درس في العلوم الإسلاميّة وتعمق فيها وخاصّة الفقه الإسلاميّ.

بوهل فرنفر (١٨٥٠-١٩٣٢ F. Buhl) له كتاب في تعاليم محمّد (أي بقصد تعاليم الدين الإسلاميّ وهو الفقه الإسلاميّ).

بدرسن (-١٨٨٣ Pedersen) له: القسم في الإسلام. دراسات في المواضيع الإسلاميّة والفقه. كتاب في جميع نواحي الدين الإسلاميّ.

ليدريكبركهاد (J. L. Burckhard) كتب عن الحجّ في الإسلام (كتابة عن دراسة الحجّ ووصفه حيث زار مكّة والمدينة). نشر ما كتبه في لندن وألمانيا عن الشريعة الإسلاميّة عام ١٨٢٩.

كارستون نيبون (Garsten Nibuhr) قام عام ١٧٦١ برحلته إلى شبه الجزيرة العربيّة لدراسة الإسلام بناء على رغبة ملك الدنمارك[١].

[١]- المستشرفون والأماكن المقدّسة: د. محسن جمال الدين، دار الثقافة، بغداد ط١٩٦٧ ص١٥ وما بعدها.

سابعًا: مستشرقو النمسا

إن أوّل استشراق عرفته النمسا هو الاستشراق السياسيّ لاتصالها بتركيا. وتركيا آنذاك الدولة التي بسلامتها يتوازن الغرب ثمّ تحوّل الاستشراق السياسيّ إلى الاستشراق العلميّ[١].

وفيما يأتي أبرز المستشرقين

الأب ياهن (١٨١٦-١٧٥٠ jahn) له: أقوال النبيّ محمّدﷺ. بـ «مواعيد الصلاة» بترجمة ألمانيّة.

البارون كريمر (١٨٨٩-١٨٢٨ Kremer) له: الأحكام السلطانيّة للماوردي (مترجمة) علمًا بأنّها نُظم والنُظم في أحكام فقهيّة شرعيّة.

سيرنجر (١٨٩٣ -١٨١٣ Sprenger) له كتابات في الدين الإسلاميّ كثيرة، منها: كتاب الحدود في الفقه، كتاب في تعاليم محمّدﷺ.

محمّد أسد: أعلن إسلامه سنة ١٩٢٦ وأسمى نفسه محمّد أسد فدافع عن الدين الإسلاميّ في كتابه الطريق إلى مكّة، والإسلام على مفترق الطرق[٢].

ثامنًا: مستشرقو أمريكا

يكاد يكون الاستشراق الأمريكيّ هو حصيلة الجهود لمختلف الدول التي سبقتها كفرنسا وهولندا وألمانيا وبريطانيا وغيرها سواء في المجال السياسيّ والدينيّ والاقتصاديّ والجغرافيّ أو التاريخيّ وما إلى ذلك، وهو ما يبدو جليًّا من خلال ما تقوم به هذه الدولة الحاقدة على العرب والمسلمين خلال التاريخ المعاصر وفي الأونة الأخيرة على وجه الخصوص، منها على سبيل المثال لا الحصر تنظيم جمعيّة الاستشراق الأمريكيّ عام ١٩٢٧ ندوة خاصّة عن الإسلام. بعدها كتب

[١]- المستشرقون: نجيب العقيقي، ١-١٦٥.

[٢]- المستشرقون والأماكن المقدّسة: د. محسن جمال الدين، ط١، ص٥٦.

المستشرق آدمز عن اتجاه التفكير في مصر والدين المقارن في جامعة الأزهر[١].

أدناه، أبرز المستشرقين الأمريكان في المجال الفقهيّ:

دنكان بلاك ماكدونلد (١٨٦٣-١٩٤٣ D. B Macdonaldi.) له كتابات وآثار فقهيّة عديدة، أبرزها: مذاهب الفقه والنُظم ١٩٠٣. في الفقه الإسلاميّ ١٩١٣. تاريخ الدراسات الفقهيّة في الإسلام ١٩٢٥. الزمن في المدرسة الفقهيّة ١٩٢٨.

شارلز آدمز (CH. Adams) له: كتابات في العلوم الإسلاميّة. في الفقه المقارن في جامعة الأزهر[٢].

جورج رنتز (Rentz G. S ١٩١٢-) له كتابات عديدة في الفقه أغلبها عن الوهابيّة. كتاب في أصول تاريخ الوهابيّة[٣].

تاسعًا: مستشرقو المجر

لقد عنى المجريّون بالشرق وأفادوا من ترجمة علوم العرب، وكان لهم طبقة كبيرة من المستشرقين في شتّى المجالات، وقاموا بالرحلات وبالخصوص في القرن الثامن عشر ثمّ بالدراسات الشرقيّة بعد احتلال العثمانيّين للمجر، وفيما يأتي أبرز المستشرقين في التشريع الإسلاميّ:

جولد زيهر (أو يترجم) كولد سهير (Gold Seiher ١٨٥٠-١٩٢١) له آثار عديدة عن الإسلام وفقهه، وله مواقف سلبيّة حاقدة ضدّ الإسلام عن قصد وعن غير قصد؛ لأنّه يهوديّ، وكانت رسالته للدكتوراه عن (تنخوم اورشليمي)، كتابات عن الظاهريّة وتاريخهم عام ١٨٨٤. التقيّة في الإسلام ١٩٠٦. العقيدة والشريعة في الإسلام (باريس) ١٩٢٠. الفقه العربيّ (هل هو عربي أم إسلاميّ).

ملاحظة: عند دراستي للماجستير تعرّضت لمؤلّفات الشيخ المفيد من الإماميّة، منها: كتاب (ذبائح أهل الكتاب) وهو يتحدّث عمّا يتعلّق بحلّيّة ذبائح أهل الكتاب أو

[١]- تطوّر الاستشراق في دراسة التراث العربي: د: عبد الجبار ناجي، ص٥٦.

[٢]- المستشرقون: نجيب العقيقي ٣-٩٢٢.

[٣]- المصدر نفسه.

عدمها، وقد ترجمه (جولد سهير) (بأنّه معارك اليهود والنصارى[١]).

سالمون اسزترن (أو ترجم) سالمون أوسترن (١٩٤٤- ١٨٧٩ Osztern .S) له دراسات في الفقه الإسلاميّ: كتاب في فقه الإسلام والجهاد. وآراء الشريعة في القرآن.

يليوس جرمانس (-١٨٨٤ J. Germanus) له كتاب الحجّ في الإسلام، عنوانه: (الله أكبر).

عاشرًا: مستشرقو أسبانيا

من المعلوم أنّ العرب قد حكموا أسبانيا سبعة قرون وأنّ الأندلس كانت مركزاً للإشعاع الفكريّ للأمّة العربيّة والإسلاميّة، وتمتلك كلّ جامعة من جامعات أسبانيا اليوم مخزونًا ثريًّا من التراث العربيّ الإسلاميّ، وما مكتبة الأسكوريال إلّا واحدة من الشواهد على ذلك، وفي أدناه أبرز المستشرقين للفقه الإسلاميّ:

سانشيت بيربت (١٩٥٨-١٨٨٢ Snshet. B) صنّف كتابًا في قسم المواريث بين المسلمين على مذهب مالك في مدريد عام ١٩١٤.

الأب كارلوس كيروس (Garlos Guiros) له حكم الشرع في التمليك على المذهب المالكيّ (في تطوان ١٩٣٥).

الأسقف لوبيث أوتيت (-١٨٩٨ Lopez Ortiz) له: فقهاء المسلمين. المفتون في المحكمة الشرعيّة (ويريد بهم القضاة). الفقه الإسلاميّ في الدراسات الألمانيّة. الفقه الإسلاميّ في برشلونة ١٩٣٢.

الحادي عشر: مستشرقو جيكوسلوفاكيا

كان لجيكوسلوفاكيا مستشرقون من العلماء والباحثين درسوا الشرق لكافّة العلوم وبالأخصّ علوم الشريعة الإسلاميّة، وقد شهد العلماء بهم عمقًا وشمولاً

[١]- ينظر رسالة الماجستير: صاحب محمّد حسين نصّار، جهود الشيخ المفيد، مطبوعة على الآلة الكاتبة، كلّيّة العلوم الإسلاميّة، جامعة بغداد عام ١٩٨٩ ص١٧١، العقيدة والشريعة جولد تسهير ص٣٥٣، تاريخ آداب العرب: بروكلمان ١-١٨٨.

وتفرّدًا، وهم كما يأتي:

١- بول كراوس (١٩٤٤ - ١٩٠٤) P. Kraus، له تدريس وتأليف في الشريعة الإسلاميّة وعلومها[١].

٢- بوليفكونا (-١٩٢٥) Polivkova z (وهي امرأة كتبت بالاستشراق) المتخصّصة في الدراسات الإسلاميّة، ولا سيّما في الشرع الإسلاميّ[٢].

الثاني عشر: مستشرقو روسيا

مرّ الاستشراق الروسيّ بمرحلتين مهمّتين الأولى قبل ثورة عام ١٩١٧ والثانية بعدها علمًا بأنّ المرحلة الأولى أنشط وأبرز من الثانية؛ وذلك لانشغال الناس والدولة بالحوادث والمشاكل لذا لم تكن بمستوى الدول الأخرى الغربيّة[٣]. وفيما يأتي أبرز المستشرقين بخصوص الفقه الإسلاميّ:

جير جاس (١٨٨٨ - ١٨٣٤ Girgass W.O) له حقوق النصارى في البلاد الإسلاميّة (أعتقد يراد به أحكام أهل الذمّة).

شمت (A Schmidt.) ترجم كتاب الخراج لأبي يوسف وهو من فقهاء الحنفيّة.

الثالث عشر: مستشرقو بلجيكا

مرّ الاستشراق البلجيكيّ بمراحل مهمّة حتّى بلغ المكانة المرموقة بصورة عامّة وما يخصّ الفقه الإسلاميّ بصورة خاصّة، وأبرزهم:

أرمان آبل (-١٩٠٣ A Abel.) له مباحث في الشرع الإسلاميّ[٤].

---

[١]- المستشرقون: نجيب العقيقي، ١- ١٩٣، ط١٣.

[٢]- المستشرقون: نجيب العقيقي، ٣- ٣٣٨، ط٣.

[٣]- الاستشراق السوفياتيّ والتراث العربيّ: سهيل فرج، ص١٩.

[٤]- الاستشراق: نجيب العقيقي، ٣- ١٠٣١.

الرابع عشر: مستشرقو سويسرا

للاستشراق السويسريّ من جهود العلماء والباحثين عن الشرق عامّة والإسلام والعرب خاصّة، وقـد ظهر منهم علماء أكفّاء، أهمّهم:

رودولف تشودي (- ١٨٨٤ R. Tschudl) له الإسلام والجهاد هامبورج أو هامبورغ [١] ١٩١٤.

المبحث الثالث

دراسة جهد أحد المستشرقين نموذجًا تطبيقيًّا

أحاول في هذا المبحث عرض جهد استشراقيّ كنموذج تطبيقيّ للدراسة والبحث والمراجعة، وقد تمّ اختيار المستشرق البريطانيّ نويل. ج. كولسون على سبيل المثال للتطبيق لا على سبيل الحصر والتحديد؛ وذلك لتخصّصه في المجال الفقهيّ من خلال دراساته وأبحاثه، وكما يأتي:

يُعدّ المستشرق نويل. ج. كولسون من أبرز المستشرقين الذين يعنون بالفقه الإسلاميّ [٢]؛ لأنّه كان أستاذًا للقوانين [٣] الشرقيّة في جامعة لندن (مدرسة الدراسات الشرقيّة والأفريقيّة) وقد كتب مؤلّفات عديدة في التشريع والفقه الإسلاميّ، أبرزها هي:

(تاريخ القانون الإسلاميّ) يعني (الفقه الإسلاميّ) Ahistory of Islmic Law.

(اختلاف الآراء في الفقه الإسـلاميّ) Conflicts and tehsions in 1964.

(نجاح وتماسك العائلة في الإسلام) Family, Succession in the Muslim 1971.

---

[١]- الاستشراق: نجيب العقيقي، م.س، ٣-٨٨٦.

[٢]- منهاج المستشرقين في الدراسات العربيّة الإسلاميّة: مجموعة من الأساتذه والباحثين، مطبعة مكتب التربية العربيّ لدول الخليج، الرياض، ١٩٨٥م، ١-٢٥٤.

[٣]- يطلق على الفقه في الدراسات الوضعيّة والاستشراقيّة القانون.

فضلاً عن عدد غير قليل من المقالات والبحوث المنشورة في الدوريّات القانونيّة البريطانيّة والأمريكيّة وغيرها، لعلّ أهمّها دراسته عن الفرد والدولة:

The State and the individual in Islamic Law (international and comparative Law Quarterly, gan 1957).

ودراسته عن النظريّة والتطبيق في القانون (الفقه الإسلاميّ) (هي المثاليّة والواقعيّة في الفقه الإسلاميّ) كما ترجمت[١].

Doctrine and practice in Islamic LAW, BSOAS (1812- 1956).

وكان مهتمًّا بتدريس (الفقه الإسلاميّ) منذ أكثر من ربع قرن في جامعة لندن.

دواعي عرض المستشرق نويل. ج. كولسون كنموذج للتطبيق للأسباب الآتية:

تخصّصه في الفقه الإسلاميّ كتابة وتدريسًا من خلال أعماله وبحوثه وله كرسي الأستاذيّة في الجامعات البريطانيّة.

نظرته للفقه الإسلاميّ تختلف تمامًا عن المستشرقين الآخرين من الذين يرون أنّ الفقـه الإسلاميّ نظام بال ولم يواكب تطوّر الحياة المطلوبة كما هو الحال في الأنظمة والقوانين الأخرى.

محاولاته العلميّة من خلال التدريس والكتابة والبحث والمقارنة بين القانون المدنيّ (الوضعيّ) والفقه الإسلاميّ.

الذي يبدو من خلال كتاباته أنّه يختلف عن المستشرقين الآخرين؛ كونه يمثّل الجانب العلميّ بخلاف أغلبهم حـيث يمثّلون البحـث الموجّه في خدمة السياسـة والاستعمار والتعصّب الدينيّ التبشيريّ[٢].

مسألة النظريّة والتطبيق في الفقه الإسلاميّ والمراد بها المثاليّة والواقعيّة، وهي من

[١]- ينظر: المثاليّة والواقعيّة: مصطفى شلبي، بيروت عام ١٩٨٢، ط ٢.

[٢]- ينظر: دراسة خاصّة عن كولسون لإدوارد سعيد، منهاج المستشرقين: جماعة من الأساتذة والباحثين الصادر عن مكتب الشريعة لدول الخليج الرياض، ص٢٥٥.

أهمّ الخصائص التي انفرد بها التّشريع الإسلاميّ، وهي من أبرز المسائل التي تعرّض لها كولسون، وكما يأتي: في الواقع إنّ هذه المسألة قد التبس الأمر فيها عند جلّ المستشرقين -إن لم نقل جميعهم- في عدم فهمها؛ لأنّها من الخصائص التي اختصّ بها التشريع الإسلاميّ؛ كونها سماويّة مستمدّة من القرآن الكريم مصدر الشريعة الأوّل فضلاً عن السنّة الشريفة التي هي المصدر الثاني للشريعة الإسلاميّة الغرّاء، وقد أثارت جدلاً ونقاشًا وأوردوا نفي وصف الصلاحيّة للتطبيق في أحكام الشريعة. وقد خصّص كولسون فصلاً في كتابه (Conflicts and Tensions) للتنازع بين النزعة المثاليّة والنزعة الواقعيّة[١].

إنّ معنى المثاليّة هو نزوع هذه الأحكام الشرعيّة الإسلاميّة بالإنسان إلى العلوّ فوق الشهوات والنزوات وتحكيم العقل والعدل بدلاً من تحكيم الهوى، فأحكام الإسلام ترمي إلى تخلّق المرء بخلق الإنسان الفاضل إن لم يستطع الوصول إلى خلق الإنسان الكامل فهذا هو معنى المثالية[٢]، أمّا الواقعيّة في الفقه الإسلاميّ والشريعة بصورة عامّة فهي لا تعني خضوعها لرغبات المكلّفين وتحقيقها لما يشتهون، فإنّ هذا المعنى لا يقرّه أيّ نظام قانونيّ وضعيّ ولا يقرّه على عمله أيّ صانع للتشريعات الوضعيّة، وإنّما الواقعيّة في الشريعة الإسلاميّة تبدو واضحة في تحقيق مصالح الناس ورفع الحرج عنهم وعدم تكليفهم بما لا يطيقون من الواجبات والأعمال؛ لقوله تعالى: ﴿**لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا**﴾[٣].

مراجعة وتعقيب على كتابه الآخر (تاريخ الفقه الإسلاميّ Ahistory of Islamic Law).

قبل الدراسة والمراجعة والتعقيب نحن نعلم بأنّ المراد بالقانون هو الفقه الإسلاميّ، فقد ذكر في كتابه أنّ القاعدة القانونيّة في الشريعة الإسلاميّة لا تختلف عن القاعدة القانونيّة في أيّ نظام قانونيّ آخر من حيث تكوينها من شقّي الجزاء

[١]- منهاج المستشرقين، عدّة أساتذة ص٢٥٧ (ملاحظة مهمّة من المؤسف أنّ بعض أساتذة الجامعات في مصر مثلاً قد تردّد هذا الشيء في كتاباتهم على وجه الخصوص في مطلع القرن العشرين).

[٢]- نرى أغلب الدول الإسلاميّة تعمل بالنظام الإسلاميّ المثاليّ، فكان نظامًا رائعًا بكلّ مفاصله؛ لأنّه يمثّل نظم السماء.

[٣]- سورة البقرة، الآية ٢٨٦.

والتكليف[١]، أقـول: إنّ من أساسـات الجزاء في الشريعة الإسلاميّة أنّه جزاء ثنائيّ وليس كما هو الحال في الشرائع الوضعيّة وقوانينها والتي يكون الجزاء فيها أحاديّ، أمّا من ناحية التّكليف ففي الشريعة الإسلاميّة يجب أن يكون عن فهم وإدراك وإيمان ولا توجد قوّة وإجبار وإكراه في التكليف لتطبيق الشريعة الإسلاميّة وامتثالها. والذي يبدو أنّ كولسون لم يتدبّر هذا الأمر بحيث خلط بين التشريع السماويّ والوضعيّ.

وهناك تناقض آخر في عباراته في مورد آخر، حيث يذكر:

إنّ التعبيرات القانونيّة للشريعة الإسلاميّة لم تفتقر إلى الاعتبارات العمليّة الملائمة للحاجات الحقيقيّة للمجتمع، ثم يقول هنا: إنّ أحكام الشريعة الإسلاميّة المثاليّة اضطرّت لإفساح المجال أمام الأحكام المحقّقة للحاجات العمليّة والتي وصفها قبـل قـلـيـل بـأنّها مثّلت انحرافًا عن الأحـكام الشرعيّة الدقيقة فكيف يمكن التوفيق بين هاتين المقولتين[٢]، وفي نصّ آخر يتوضّح تضارب الآراء عنده من خلال ما كتبه عن دور القرآن الكريم في التشريع، فقـد أورد: «إنّ القرآن الكريم لم يتتبّع على نحو مبدئيّ العناصر الإسلاميّة لأيّة علاقة قانونيّة بغية استقصائها، ويعتبر ذلك عيبًا في التشريع القرآنيّ لم تقع فيه قوانين الألواح الاثني عشر الرومانيّة القديمة[٣]»، وفي مكان آخر يقول: «لم يقدّم القرآن تقنينًا مباشرًا ومحدّدًا للمسلمين الملتزمين في سلوكهم وحياتهم بمقاييس الشرع وقواعده[٤]».

بعد ذلك، يذكر في المصدر نفسه أنّ «القرآن الكريم قد أرسى بشكل قاطع المبدأ المتمثّل في أنّ الله تعالى هو وحده مصدر كلّ حكم، وأنّ أمره يجب أن يطاع في كلّ شأن من شؤون الحياة»[٥]. ومن الواضح الجلّي أنّ كولسون مخطئ في فهم طبيعة النصّ القـرآنـيّ؛ حـيـث يرى بـأنّه مجموع نصوص قانونيّة، فهو يحاول مطابقته مع النصوص القانونيّة. وهنا يكمن الخطأ؛ فالقرآن كتاب سماويّ هو كتاب هداية أوّلاً

[١]- تاريخ الفقه الإسلاميّ: كولسون، ص٣٩.

[٢]- ينظر: المثاليّة والواقعيّة: مصطفى شـلبي بيروت عام ١٩٨٢، ط٢، ص٤٢٨، تاريخ الفقـه الإسـلاميّ: كولسون.

[٣]- تاريخ الفقه الإسلاميّ: كولسون، ص٤٣.

[٤]- المصدر نفسه، ص٥١.

[٥]- المصدر نفسه، ص٥٦.

وأنّه المعجزة الخالدة وكما هو معلوم أنّ الفقه الإسلاميّ هو نظام قانونيّ يستمدّ قوّته الإلزاميّة من كونه تعبيراً عن إرادة الله، وهذا مترتّب على معنى الإسلام وهو التسليم الكامل لله عزّ وجلّ، بينما يدرس كولسون الفقه الإسلاميّ كما يدرس القوانين الوضعيّة الأخرى كالروماني والقوانين الأخرى[١].

الخاتمة ونتائج البحث

وفي ختام هذه الدراسة وهذا البحث العلمي في شأن الاستشراق في المجال التشريعيّ الفقهيّ، أوضحت الدراسة وأفرز البحث نتائج لا بدّ من طرحها على الصعيد العلميّ؛ وذلك لبيان الجانب المهمّ والأساس من جوانب الاستشراق باستقراء الجهود المبذولة وتقييمها على شكل نقاط، وكما يأتي:

إنّ دراسات المستشرقين لم تكن مختصّة بجانب واحد أو غرض أو هدف محدّد، وإنّما حيث يتّجه قصدهم، ومهما كان مستوى هذه المصالح والأغراض.

يجب أن لا يغرب عن البال أنّ المستشرقين أساسًا درسوا الشرق والعرب والمسلمين لغرض أهدافهم ومصالحهم وغاياتهم، وغرض الغرب بأيّ شكل كان هو الوقوف في وجه الإسلام بشتّى الأساليب.

ومهما كانت الآراء في الاستشراق ونزاهته، وإعطاء الرأي فيه سلبًا أو إيجابًا، فقد خلصوا إلى مسألتين مهمّتين، وهما:

إنّ الإستشراق أساس انبثاقه من أفكار ورؤى تبشيريّة دينيّة، وهي من وجهة نظر المسلمين تخريبيّة تهدف إلى العبث بتراثنا الفكريّ والحضاريّ والثقافيّ، وتلك هي من أخطر أنواع الحروب وأمضاها.

إنّ أغلب المستشرقين كانوا أساتذة وباحثين في التحقيق والتدقيق في التراث والغوص فيه بغضّ النظر عن أغراضهم وعن تباين هذه الأغراض، الذي قد تخلو في بعض منها من الشوائب والأخطاء عن قصد أم غير قصد، إلّا الهدف العلميّ المحض فتناولوا تراثنا بالكشف والجمع والتقويم والفهرسة.

[١]- منهاج المستشرقين: جماعة من الأساتذة ١-٢٥٥ الرياض.

أعاد أهل الكتاب النظر في كتبهم المقدّسة وبالأخصّ المسيحيّون، وكذلك التبشير الذي يُمثّل ما تأثّروا بعظمة القــرآن الكريم بـعدم التحـريف وهذا يتوضّح أكثر في حـركة الإصلاح الدينيّ المسيحيّ، ويبدو لي أنّ المسيحيّين شعروا بالقصور والتقصير والتفريط بكتابهم المقدّس.

يوجد فرق جوهريّ أساسيّ بين التبشير والاستشراق، إنّ التبشير هو نشر الديانة المسيحيّة، بينما الاستشراق هو دراسة الشرق من حيث السياسة والاستعمار والاقتصاد والدين وما إلى ذلك وعلى الرغم من وجود علاقة وطيدة بينهما لتقـارب الأهداف والدوافع والغايات وكذلك تعلّم اللغة العربيّة من الطرفين التي هي لغة الإسلام ولغة العرب فضلاً عن المسائل الأخرى.

محاولات البعض من المستشرقين الخبيثة والحاقدة في تعميق الخلافات الفقهيّة الاجتهاديّة بخصوص الرؤية الخاصّة لكلّ مذهب وفتاواهم ومواقفهم الشرعيّة فيها، منها على سبيل المثال لا الحصر: أهل الذمّة والعبوديّة والحسبة، وقد غاب عنهم أنّ عظمة التشريع وبلورته تكمن في مدى اختلافهم الاجتهاديّ في ضوء الأدلّة الشرعيّة كالكتاب الكريم والسنّة الشريفة وغيرهما.

تنوّع الجهد الاستشراقيّ بصورة عامّة والفقه الإسلاميّ على وجه الخصوص سواء أكان بحوثًا أم دراسة أم مؤتمرات أم منشورات أم تحقيقًا أم نشرًا أم تأليف الكتب الخاصّة بالموضوعات المحدّدة أو المسائل العامّة.

لائحة المصادر والمراجع

١. خير ما نبتدئ به القرآن الكريم.

٢. الاستشراق والتراث: جمال الدين الألوسي، مطبعة وزارة الأوقاف، بغداد، (ب، ت، ط). ٢. إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلاميّ: مالك بن نبي، دار الإرشاد، بيروت، ط١، ١٩٦٩م.

٣. تطوّر الاستشراق في دراسة التراث العربيّ: د. عبد الجبّار ناجي، منشورات دار الجاحظ للنشر – بغداد، ط١، ١٩٨١م.

٤. الجهود النحويّة خلال القرآن الرابع عشر الهجريّ: د. عفيف عبد الرحمن، دار الرشيد، بغداد عام ١٩٨١م.

٥. العقيدة والشريعة الإسلاميّة: كولدتسهير، ترجمة: محمّد يوسف موسى وآخرين، دار الكتاب العربيّ القاهرة ١٩٤٦، ط١.

٦. الفكر الإسلاميّ الحديث وصلته بالاستعمار الغربيّ: د. محمّد البهي، منشورات مكتبة وهبـة، مصر مع (ب، ت، ط).

٧. فيما يقال عن الإسلام: عبّاس محمود العقّاد، مطبعة المدنيّ، مكتبة دار العروبة القاهرة، (ب، ت، ط).

٨. المستشرقون: نجيب العقيقي، دار المعارف، مصر، القاهرة ط١، عام ١٩٦٤م.

٩. المستشرقون والحديث النبويّ: محمّد بهاء الدين، رسالة ماجستير، مطبوعة على الآلة الكاتبة، جامعة بغداد، كلّيّة الشريعة عام ١٩٨٥م.

١٠. المستشرقون والأماكن المقدّسة: د. محسن جمال الدين، دار الثقافة بغداد، ط٢، عام ١٩٦٧م.

١١. منهاج المستشرقين: د. سعدون الساموك، عبـد القهّار العاني، مطبعة التعليم العالي والبحث العلميّ، الموصل، ١٩٨٩م.

١٢. منهاج المستشرقين في الدراسات العربيّة الإسلاميّة: مجموعة بحوث لأساتذة وباحثين بمناسبة الاحتفال بالقرن الخامس عشر الهجريّ، الصادر عن المنظّمة العربيّة للتربية والثقافة والفنون، لدول الخليج العربيّ الرياض عام ١٩٧٥م.

١٣. مناهل العرفان: عبد العظيم الزرقاني، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة ط٢، عام ١٩٧٢م.

المجلّات

١. **مجلّة الاستشراق:** مجلّة علميّة تصدر عن دار آفاق عربيّة، بغداد، لعدّة أساتذة وباحثين، العدد الثالث عام ١٩٨٩م.

٢. **مجلّة الهلال:** مجلّة علميّة تصدر في مصر القاهرة (بحث بعنوان التراث الإسلاميّ والمستشرقون): أنور الجندي العدد الأوّل، السنة الرابعة والثمانون يناير عام ١٩٧٦م.

٣. **مجلّة باحث:** الدراسات الشرقية في أوروبا، بيروت، العدد الثالث عشر، أيلول عام ١٩٨٠.

التراث الإسلامي والعربي

في الدراسات الاستشراقيّة

- **الشعر العربيّ القديم في عيون الآخر: من الذات إلى التفاعل الثقافي**

د. شميسة خلوي

- **صورة المغرب بين صفحات الرواية الكولونياليّة (بيير لوتي أنموذجًا)**

د. محمد الكرادي

الشعر العربيّ القديم في عيون الآخر: من الذات إلى التفاعل الثقافي
ـ نماذج من الخطاب الاستشراقيّ النسائيّ ـ

د. شميسة خلوي[*]

الملخّص

يُعدُّ الاستشراق شكلاً من أشكال التفاعل المعرفيّ والحضاريّ بين الشعوب، حين حاول الآخر (الغربيّ) اكتشاف الثقافات الشرقيّة ودراستها، من دين ولغة وتاريخ وعادات؛ بغية الإحاطة فهمًا بالبنى الثقافيّة العميقة لهذا الجانب من العالم.

وإنّنا نروم في بحثنا بسط الحديث عن تجارب مستشرقات تركن بصمتهنّ شاهدة على العناية الأجنبيّة بتراثنا العربيّ الأدبيّ ولا سيَّما الشعر العربيّ القديم، وعليه سنعرض للمستشرقة الألمانيّة زيغريد هونكه: (ت ١٩٩٩م)، مركزين على انطباعاتها حول مكانة الشعر العربيّ القديم في مؤلَّفها الفريد في فنِّه: شمس العرب تسطع على الغرب، ثمّ لنظيرتيها آنماري شيمل: (ت ٢٠٠٣م) التي تفنَّنت في ضروب نقد الشعر من خلال كتابها جغرافيّة الشعراء، والمستشرقة ريناتا ياكوبي عبر مؤلّفها دراسات حول شعريّة القصيدة العربيّة، ثمّ انتقلنا للمستشرقة الأوكرانيّة سوزان ستيتكيفيتش بينكني التي قدَّمت قراءات جديدة لقصائد من الشعر العربيّ القديم بين سطور كتابها أدب السياسة وسياسة الأدب، خاتمين النماذج المختارة بوقفة عند كتاب الوصف

*- جامعة الجزائر ٢، كلّيّة اللغة العربيّة وآدابها واللغات الشرقية والفنون، قسم اللغة العربيّة وآدابها.

في الشعر العربيّ الكلاسيكيّ للمستشرقة اليابانيّة سومي أكيكو موتويوشي التي أبانت عن مشروعها التأويليّ بخصوص مفهوم الوصف في القصيدة العربيّة القديمة ربطًا للمخيال العربيّ بنظيره الغربيّ.

الكلمات المفتاحيّة: الاستشراق، المستشرقات، الأدب العربيّ القديم، الشعر العربيّ القديم.

مقدّمة

زاد الاهتمام في العقود الأخيرة من القرن الحاليّ بالنتاج الحضاريّ للعرب والمسلمين في جميع الميادين فتشكَّلت بذلك رؤية الآخر لموروثنا من خلال حركة إحياء لهذا التراث في مختلف تجلّياته وأشكاله، ولم يكن الأدب بعيدًا عن دائرة الاهتمام؛ إذ رُصدت له الأوقات والجهود بغية دراسته أو إعادة قراءته، فنتجت عن ذلك رؤى علميّة موضوعيّة، كما انفلتت أخرى في بعض مناحيها عن دائرة الإنصاف، ومهما كانت دوافع هذا الانفتاح على حضارتنا عمومًا وتراثنا الأدبيّ والشعريّ خصوصًا، فإنّنا ملزمون برصد هذه التلاقحات الفكريّة، وهنا نتساءل:

- ما علاقة الخطاب الاستشراقيّ بتوصيف التراث العربيّ الشعريّ القديم؟

- وما هي نظرة الآخر له؟

الاستشراق/ الآخر (سؤال المصطلح)

نتحدّث في هذا المبحث على وجه من الاختصار عن مفهوم الاستشراق لغة واصطلاحًا، وكذا نظرة عامّة عن الآخر، كتوطئة لما يأتي بعده:

الاستشراق: لم يرد لفظ الاستشراق بهذا الرسم في أمّهات معاجم اللغة العربيّة، وهو مأخوذ[١] من الفعل (شرق) ويدلّ على الإضاءة، ومنه شرقت الشمس؛ أي طلعت، أشرقت الشمس أي أضاءت، والشرق المشرق، وكلّ ما طلع من المشرق فقد شرَّق، وشرَّقوا ذهبوا إلى الشرق أو أتوا الشرق، وعليه فالمعنى العامّ للاستشراق لغة هو الاتجاه نحو الشرق.

[١]- ينظر: ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ، ١٠/ ١٧٥.

أمّا المعاجم الحديثة فقد خصَّصت له حيّزا بين مصطلحاتها على شاكلة المعجم الوسيط، حيث ورد: «استشرق يستشرق استشراقًا، استشرق الأوروبيّ؛ أي اهتمّ بالدراسات الشرقيّة؛ بمعنى طلب علوم الشرق ولغاته وحركة الاستشراق تعني اتجاه الكتاب»[١]، وهذا مماّ يتناسب مع معنى الاستشراق الدارج في عصرنا.

ويعدّ مصطلح الاستشراق (Orientalism/ Orientalisme) مصطلحًا شاملاً ومركّبًا، يطلق عادة على اتجاه فكريّ يعني بدراسة الحياة الحضاريّة للأمم الشرقيّة بصفة عامّة ودراسة حضارة الإسلام بصفة خاصّة من دين ولغة وتاريخ وتقاليد وغير ذلك.

وقد كان الاستشراق في بداية مدلوله يعني الاهتمام العلميّ والأكاديميّ الغربيّ بالثقافات الشرقيّة أو الآسياويّة تحديدًا بما في ذلك الشرقين الأقصى والأدنى، وبما يتضمّنه ذلك الاهتمام من دراسة وتحقيق وترجمة، وسرعان ما توسَّع إلى[٢] توجّهات الفنون الغربيّة سواء التشكيليّ منها أو الأدبيّ وذلك باستلهام الشرق وتوظيفه فنيًّا.

وتتمثّل جهود المستشرقين على مدى تاريخهم الطويل في أعمال مختلفة[٣] تُشكِّل في مجموعها كلاًّ متكاملاً مسَّ مختلف المنجزات الفكريّة، مثل ذلك: جمع المخطوطات وفهرستها وتحقيقها ونشرها، وإصدار المجلّات الخاصّة ببحوثهم حول الإسلام وبلاده وشعوبه، وعقد المؤتمرات، والتدريس الجامعيّ، والترجمة من العربيّة إلى اللغات الأوروبيّة، والتأليف في شتّى مجالات الدراسات العربيّة والإسلاميّة.

الآخر: يطرح عصرنا بما يتّسم به من سمات تكنلوجيّة ضرورة اتصال الثقافات، وممّا لا شكّ فيه أنّ هذا الاتصال يولِّد تأثيرًا وتأثُّرًا، مهما كان هذا الآخر (الآخر الصديق، الآخر المعادي، الآخر الحيادي...) والآخر «مفهوم يمكن تقصّي أصوله

[١]- محمّد محمّد داود، المعجم الوسيط واستدراكات المستشرقين، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦م، ١٢٠.

[٢]- سمير الخليل، دليل مصطلحات الدراسات الثقافيّة والنقد الثقافيّ (إضاءة توثيقيّة للمفاهيم الثقافيّة المتداولة)، ط١، دار الكتب العلميّة، ٢٠١٦م، ٢٧-٢٨.

[٣]- ينظر: مصطفى بن حسني السباعي، الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، دار الورّاق للنشر والتوزيع، ٣٤.

الأولى في أعمال هيجل ويوجد في مختلف الاتجاهات الفكريّة التي تعالج نظريّة المعرفة وفي مسائل الهويّة الثقافيّة وفي التحليل النفسيّ»[١]، والبحث في صورة الآخر حاضر في الدراسات الاستشراقيّة؛ لأنّ هذا التيّار المعرفيّ يعتبر شكلاً من أشكال التفاعل المعرفيّ والحضاريّ بين الشعوب؛ باعتباره «حقلاً معرفيًّا وإبداعيًّا نشأ في الغرب لدراسة الثقافات الشرقيّة وتمثّلها في الفنون المختلفة»[٢]، بما في ذلك التعرُّف على دين الشرق ولغته وعاداته ومميّزات مجتمعاته وكلّ ما يساعد على فهم البنى الثقافيّة العميقة لهذا الجانب من العالم.

عناية المستشرقين بالشعر العربيّ القديم (نظرة عامّة)

يُعَرَّف الشِّعر عند أهل الاختصاص بأنّه «كلام موزون مُقفّى دالّ على معنى، ويكون أكثر من بيت»[٣]، فالشعر يمتاز عن النثر بالوزن والقافية، وهما ركيزة النظم وأُسّه بما يحملانه من إيقاع موسيقيّ، وقد تغلّبت رواية الشعر على النثر؛ بسبب أنّ «الشعر يتناقل بين الناس بالرواية، فإذا كان بيّنًا واضحًا كان الناس له أروى، وإلى القلوب أسرع»[٤]، وهكذا نقل الشعر ونشره بصفة أوسع مقارنة بالنثر الذي ضاقت دائرته كمًّا ورواية.

وعن أهمّيّة الشعر العربيّ يقول ابن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦هـ) موضحًا الكمّ الهائل الذي وصلنا منه وما يمثّله لذاكرة العربيّ وتراثه: «وللعرب الشعر الذي أقامه الله تعالى لها مُقام الكتاب لغيرها، وجعله لعلومها مستودعًا، ولآدابها حافظًا، ولأنسابها مُقَيِّدًا، ولأخبارها ديوانًا لا يَرِثّ على الدهر، ولا يَبِيد على مرِّ الزمان»[٥]، ويضيف العسكريّ (ت ٣٩٥هـ) متفقًا مع صاحبه على كون الشعر عمود التراث

[١]- سمير الخليل، دليل مصطلحات الدراسات الثقافيّة والنقد الثقافيّ، ١١.

[٢]- الموسوعة العربيّة العالميّة، ط٢، مؤسّسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، ١٩٩٩م، ٧١٢.

[٣]- ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة، علّق عليه ووضع حواشيه: أحمد حسن بسج، منشورات محمّد علي بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، ٢١١.

[٤]- محمّد بن مريسي الحارثيّ، عمود الشعر العربيّ -النشأة والمفهوم-، ط١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م، مكّة المكرّمة، ٥٣.

[٥]- ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، شرحه ونشره السيّد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، ١٧.

العربيّ ومستودع نتاجاتهم وإبداعاتهم، بل الحافظ الأمين لتاريخهم، فيقول: «وكذلك لا نعرف أنساب العرب وتواريخها وأيّامَها ووقائعَها إلاَّ من جملة أشعارها، فالشعر ديوان العرب وخزانة حكمتها ومُسْتَنْبَط آدابها ومُسْتَوْدَع علومها»[١].

وعلى هذا الأساس، اهتمّ جمع من المستشرقين بالمنظوم من التراث الأدبيّ العربيّ القديم، تحقيقًا ودراسة بطريقة موضوعيّة حينًا وذاتيّة أحيانًا أخرى، في مؤلّفات كاملة وفي مقالات مبثوثة في كتب متفرّقة، فتناول مارجليوث/ David Samuel Margo-liouth (ت ١٩٣٧م) مثلاً قضيّة النحل والانتحال في الشعر الجاهليّ من خلال كتابه «أصول الشعر العربيّ»، أمّا أغناطيوس كراتشكوفسكي/ Ignaty Krachkovsky (ت ١٩٥١م) فعرض آراءه حول طبيعة لغة الشعر الجاهليّ في مؤلّفه «دراسات في تاريخ الأدب العربيّ»، كما وجد المستشرقون في النتاج الشعريّ للمتنبي (ت ٣٥٤هـ) شاعر عصره، مادّة للدراسة، فكتب ريجيس بلاشير/ Régis Blachère (ت ١٩٧٣م) «حياة أبي الطيّب المتنبّي وشعره»، ودرس لويس ماسنيون/ Louis Massignon (ت ١٩٦٢م) «المتنبّي أمام العصر الإسماعيليّ للإسلام» وغير ذلك كثير.

عرض عيّنات مختارة

إنّنا لا نبتغي في هذه الورقة البحثيّة تصحيح المفاهيم أو إبراز نظرتنا الخاصّة للمسائل التي تطرّق إليها من اخترناهم نماذج لبحثنا، وإنّما بغيتنا أن نضع بين يدي القارئ جملة من المفاهيم العامّة، تبرز نظرة الآخر للشعر العربيّ القديم وكيف حدث التفاعل الثقافيّ بين حضارتنا وغيرها من الحضارات، مؤمنين أنّه «ينبغي أن ننظر إلى الاستشراق على أنّه تيّار حضاريّ فيه ما في الحضارة من محامد ومساوئ، والنظرة الصحيحة أن ينظر على حدة لكلّ مستشرق، ما له من دوافع وما قدَّم من أعمال»[٢]، وبالتالي، سنركّز عنايتنا في الأسطر الموالية على اهتمام الاستشراق -النسويّ تحديدًا- بالشعر العربيّ القديم، مرتّبين النماذج وفق التسلسل الزمنيّ التنازليّ حسب تواريخ الوفيّات.

[١]- أبو هلال العسكريّ، الصناعتان، الكتابة والشعر، تحقيق: علي محمّد البجاوي، ومحمّد أبي الفضل إبراهيم، المكتبة العصريّة، بيروت، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ١٣٨.

[٢]- يحيى وهيب الجبّوري، المستشرقون والشعر الجاهليّ بين الشكّ والتوثيق، دار الغرب الإسلاميّ، ط١، ١٩٩١م، ١٠.

- **زيغريد هونكه/ Sigrid Hunke (١٩١٣-١٩٩٩م)**: ولدت سيغريد هونكه[١] سنة ١٩١٣م، وهي ابنة الناشر هاينريش هونكه، وعقيلة المستشرق الألمانيّ شولتزا، درست علم أصول الأديان ومقارنة الأديان والفلسفة وعلم النفس والصحافة.

بعد الحرب العالميّة الثانية وسقوط ألمانيا رحلت إلى المغرب وعاشت سنتين في طنجة، ثمّ رجعت إلى ألمانيا واستقرّت في بون، تعلَّمت اللغة العربيّة وعكفت على قراءة الكتب التراثيّة، لتقوم بتأليف أشهر كتبها شمس العرب تسطع على الغرب، والمعروف عنها هو إنصافها للعرب والمسلمين وحضارتهم، ممّا أدّى إلى تعرّضها إلى حملات استياء في موطنها، نالت العديد من الجوائز الأكاديميّة والتقديريّة، كانت وفاتها في هامبورغ عام ١٩٩٩م.

أمّا مدوّنتنا المستهدفة فهي كتاب: شمس العرب تسطع على الغرب/ Allahs Sonne über dem Abendland: unser arabisches Erbe إذ يعدّ هذا الكتاب من أشهر ما أنتجت هذه المستشرقة فكريًّا.

وبمجرّد الاطّلاع على فهرس الكتاب، نلفي المؤلّفة وقد أحاطت بأهمّ أعلام الحضارة العربيّة الإسلاميّة في مختلف التخصّصات وأهمّ نتاجاتهم الفكريّة، من العلوم التطبيقيّة العلميّة التي استنسخها الغرب كعلم الفلك والطبّ والتعليم ومختلف العلوم والفنون إلى الفنون والآداب، ثمّ تذكر أثر ذلك على الغرب ونهضتهم التي أسَّست لتطوّرهم المشهود له، وإنّ المطّلع على الكتاب يدرك حتمًا أنّ هونكه سبرت أغوار التراث العربيّ الإسلاميّ، وأعملت فيه النظر واستظهرت آراءها بدليل العقل والنقل، بدت فيه دقيقة البحث، من ذوي البصائر النافذة.

فعن انبعاث الوعي الأوروبيّ من رحم الحضارة العربيّة الإسلاميّة تقول هونكه في موقف صريح مباشر: «لم يبدأ ازدهار الغرب ونهضته إلا حين بدأ احتكاكه بالعرب سياسيًّا وعلميًّا وتجاريًّا واستيقظ الفكر الأوروبيّ على قدوم العلوم والآداب والفنون

[١]- ينظر: زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب (أثر الحضارة العربيّة في أوروبا)، ترجمة: فاروق بيضون وكمال دسوقي ط٨، دار الجيل، ودار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م، ٧-٨.

العربيّة من سباته الذي دام قرونًا ليصبح أكثر غنى وجمالاً وأوفر صحّة وسعادة»[١]، وشهد شاهد من أهلها!

ولم يفتها الحديث عن الأدب العربيّ القديم ولا سيّما الشعر، ولا يخفى على المهتمّ بالحقل الاستشراقيّ اهتمام المدرسة الألمانيّة بالشعر العربيّ القديم تحقيقًا ودراسة، ومن أبرز هذه الاهتمامات دراسة ثيودور نولدكه/ Theodor Nöldeke (ت ١٩٣٠م) الذي أثار بها مسألة الانتحال والشكّ في الشعر الجاهليّ.

عودًا لهونكه في كتابها المذكور، نجدها تؤكّد على قابليّة الخيال العربيّ للإبداع الشعريّ، فتقول: «أصبحت القصيدة العربيّة تزخر بالصور الحيّة والعواطف الجيّاشة تتوالى كالموج من مئات الأبيات بالوزن والقافية ذاتها»[٢]، وقد انتقت الباحثة نظم أحد أمراء الشعر وزعماء القول الذي لا يختلف في بدائعه الشعريّة اثنان، وجعلته مثالاً للصور الشعريّة الموحية ولسيكولوجيّة العواطف الشعريّة بدليل قولها مثلاً: «وهكذا أصبحت القصيدة العربيّة تزخر بالصور الحيّة والعواطف الجيّاشة تتوالى كالموج من مئات الأبيات بالوزن والقافية ذاتها ومن أجمل أمثلة ذلك ما كتبه امرؤ القيس»[٣]، وتورد المستشرقة جزء معتبر من القصيدة التي مطلعها:

دَيمَةٌ هَطلاءُ فيها وَطَفٌ *** طَبَّقَ الأَرضَ تُجَرّى وَتُدِر[٤].

وفي موضع آخر، تؤكّد هونكه على تأثير الشعر الأندلسيّ في نظيره الأوروبيّ ولا سيَّما الإيطاليّ، إذ تقول في هذا الصدد: «وأثَّر طابع الشعر العربيّ على إيطاليا تأثيراً أكبر ونشاهد ذلك واضحًا في أشعار فرنسيس الاسيزي (franz Von Assisi) ودانتي (Dantes) وفراجا كا باناداتودي (Fra Jacapane da Todi) وحتّى لورنزو دي مديتشي (Lorenzo de Medici) وميكيافيللي (Machiaveli) قد نظموا على أسس أوزان العربيّة، كما بقي ذلك الأثر العربيّ أوشح ما يكون في صقلية وتوسكانا والبندقيّة»[٥]،

[١]- زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب (أثر الحضارة العربيّة في أوروبا)، ٧٩.

[٢]- المرجع السابق، ٥٠٩.

[٣]- زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب (أثر الحضارة العربيّة في أوروبا)، ٥٠٩.

[٤]- زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب، م.س، ٥٠٩.

[٥]- زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب، م.س، ٥١٢.

وهذا الأمر بائن، حيث لا يخفى على الباحث في الآداب المقارنة أنّ الأندلس تعدّ نقطة الانطلاق لعمليّة التأثّر والتأثير بين الأدب العربيّ والآداب الأوروبيّة عامّة، وفي النماذج التي ذكرتها الكاتبة ما يؤيّد قولها.

كما تتحدّث عن قوّة التصوير التي جبل عليها الشاعر العربيّ وركّزت في أكثر الأحايين على الوصف، خصوصًا ما تعلّق بوصف محيط الشاعر وكلّ ما ينسب لبيئته كالخيم والحيوانات وأحوال الطقس وغير ذلك، مستشهدة بأبيات من الشعر العربيّ القديم، كإيرادها لمقطوعة من لامية العرب للشنفرى:

أُديـمُ مِطَـالَ الجُـوعِ حتّـــى أُمِيتَـــهُ *** وأضْرِبُ عَنْهُ الذِّكْرَ صَفْحاً فأُذْهَـلُ

وَأَسْـتَـفُّ تُرْبَ الأَرْضِ كَـيْلا يُرَى لَهُ *** عَلَـيَّ مِـنَ الطَّـوْلِ امْــرُؤٌ مُتَطَـوِّلُ

ولولا اجْتِنَابُ الذَأْمِ لم يُلْفَ مَشْرَبٌ *** يُعَـاشُ بـــه إلاّ لَـــدَيَّ وَمَـأْكَـلُ

وَلَكِنّ نَفْسَـاً مُـــرَّةً لا تُقِيـــمُ بـــي *** علـى الـــــذامِ إلاَّ رَيْثَمـا أَتَحَـوَّلُ

وأردفت النموذج الشعريّ بقولها: «لقد ضمَّ بعضهم هذه القصيدة إلى المعلّقات التي اعتبرت من أقدم القصائد»[١]، وهي في ذلك محقّة؛ لأنّ لامية العرب من غرر القصائد الجاهليّة التي حفلت بكثير من الظواهر اللغويّة والاجتماعيّة والنفسيّة والفنّيّة الممثّلة للعصر الجاهليّ، كما استمدّت أهمّيّتها من كثرة شروحها واستشهاد النحويّين بأبياتها.

وهكذا، تواصل المستشرقة الألمانيّة عرض موقفها من الشعر العربيّ القديم، مؤيّدة مذهبها بشواهد شعريّة متنوّعة.

آنماري شيمل Annemarie Schimmel (١٩٢٢-٢٠٠٣م): آنماري شيمل[٢] من مواليد إرفورت الألمانيّة لعائلة بروتستانتيّة وكانت منذ طفولتها شغوفة بكلّ ما يتعلّق بالشرق، تعلّمت العربيّة وهي ما تزال في الخامسة عشر من عمرها، حصلت على درجة الدكتوراه في الاستشراق من جامعة برلين في سنّ التاسعة عشر، وواصلت

[١]- زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب (أثر الحضارة العربيّة في أوروبا)، ٥١٢.

[٢]- آن ماري شيمل، جغرافية الشعراء، مؤسّسة الفرقان للتراث الإسلاميّ، لندن، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ٤٥-٤٨.

دراستها حتّى حصلت على درجة الأستاذية العام ١٩٤٦م، من جامعة ماربورج، ثمّ على دكتوراه ثانية في تاريخ الأديان العام ١٩١٥م.

بعد أن عملت مترجمة في وزارة الخارجيّة الألمانيّة، تولّت شيمل تدريس العلوم الإسلاميّة بجامعة أنقرة، وفي جامعات أخرى كبون وكامبريج.

لها نشاطات علميّة كثيرة عبر مختلف الجامعات والمعاهد العالميّة، ونالت جوائز كثيرة نظير تميّزها الفكريّ، كجائزة ليفي ديللا فيدا (Levi Della Vida) من جامعة لوس انجلوس ووسام القائد الأعظم من باكستان، كما عكفت على دراسة التاريخ الإسلاميّ، واشتغلت على التصوّف في بعض مؤلّفاتها الأكاديميّة على شاكلة الأبعاد الصوفيّة في الإسلام وتاريخ التصوّف، واتجهت نحو الدواوين الشعريّة محلِّلة وناقدة.

أمّا المدونة المستهدفة فهي جغرافيا الشعراء/ The Poets' Geography ، وقبل الحديث عن هذا الكتاب لا بأس أن نشير إلى الدراسات الأدبيّة والنقديّة التي ألِّفت من قِبل هذه المستشرقة، وأغلبها له علاقة باللغة العربيّة وآدابها، على شاكلة «الشمس المنتصرة دراسة في آثار الشاعر الإسلاميّ الكبير جلال الدين الرومي»[١]، ويضمّ الكتاب دراسة لآثار الشاعر جلال الدين الرومي من خلال ترجمته والخلفيّة التاريخيّة التي اتكأ عليها، ورمزيّة معجمه الصوفيّ وكذا المباحث الإلهيّة عند الرومي وأخيراً تأثيره على مريديه عبر العالم، ناهيك عن كتاب «أسرار العشق المبدع في كتابات محمّد إقبال»[٢] والذي تناولت فيه شيمل الحديث عن الحبّ المبدع في شعر محمّد إقبال تجلية ووصفًا، إضافة على ديوان «عنادل تحت الثلج»[٣] حيث تبدو فيه الشاعرة متأثّرة بالحسّ الجماليّ الصوفيّ.

في كتاب جغرافيا الشعراء تبسط شيمل الحديث عن مناهج الشعراء في تقديم

[١]- جلال الدين الرومي (ت ٦٧٢هـ/ ١٢٧٣م) عالم بفقه الحنفيّة والخلاف وأنواع العلوم، ثمّ متصوّف، ناظم المنظومة الصوفيّة الفلسفيّة المنعوتة بـ: «المثنوي» بالفارسيّة على امتداد ستّة أجزاء، ينظر: خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، ط١٥، ماي، ٢٠٠٢م، ٧/ ٣٠.

[٢]- محمّد إقبال (١٨٧٧-١٩٣٨م) بنجابي المولد، من أشهر شعراء الإسلام وفلاسفته المعاصرين، ينظر: عبد الوهّاب عزام، محمّد إقبال: سيرته، فلسفته وشعره، ط٢، الدار العلميّة، بيروت، لبنان، ١٩٧٢م.

[٣]- عنادل تحت الثلج (ديوان شعر) ترجمة: أمل الجبوري.

تجاربهم الشعريّة من خلال توظيفهم لمسمّيات بعض المدن وبعض المعالم الطبيعيّة، وتلخص مبتغاها من خلال قولها: «وأملي أن أبيّن أنّه من الممكن لنا أن نكتشف نوعًا من الإيقاع الداخليّ وراء استخدام أسماء تلك الأماكن والمعالم»[١].

فنجدها تتتبَّع مواضع ذكر بعض الأماكن في المدوّنات الشعريّة القديمة -والحديثة- كشعر امرئ القيس والقاضي التنوخي وغيرهما، لتقف عند السلك الرابط بين معاني المكان الواحد في القصائد المتعدّدة، وقد تجاوزت التمثيل بالأشعار العربيّة إلى التراث الشعريّ الهنديّ والصينيّ في عرض لنماذج متشابهة.

تقول شيمل: «لنعد الآن إلى قلب أرض الإسلام، إلى نهري دجلة والفرات، ومن أجمل القصائد حول النهر الذي يجري في مدينة بغداد تلك التي نظّمها القاضي التنوخي[٢]:

لَنْ أنْسى مَا حَييتُ دَجْلة

القَمرُ يَغِيبُ في تَبَاطُؤ وَالظلامُ يَهْبِط

مِثْلَمَا تُبْسَطُ سَجَّادَة زَرْقَاء دَاكِنَة

مُطرَّزَة بِزِينات ذَهَبِيَّة»[٣].

وقد ارتبطت الأنهار بصفة عامّة بالدموع وحتّى في الوقت الذي كانت فيه العراق والعالم العربيّ تحت حكم العبّاسيّين يشكو الخاقاني في تحفة العراقيّين:

فِي طَرِيقِي إلى كَعْبَةِ التَّوْحِيد

إحْدَى عَيْنَايَ مِثْل دَجْلَة

وَالعَيْن الأخْرَى مِثل الفُرَات»[٤].

[١]- آن ماري شيمل، جغرافيّة الشعراء، ٠١.

[٢]- المرجع السابق، ٠١.

[٣]- آن ماري شيمل، جغرافيّة الشعراء، ٣٨-٣٩.

[٤]- آن ماري شيمل، جغرافيّة الشعراء، م.س، ٣٨-٣٩.

نلاحظ كيف أدركت آن ماري من خلال تتبّع دجلة والفرات كأيقونتين مكانيّتين، أنّهما ترمزان إلى الحزن أو الشوق الشديد الذي يُترجم دموعًا، وما سُقناه من حديثها هو للتمثيل فحسب؛ إذ نجد في كتابها نماذج أخرى متفرّقة، لكنّها تصبّ في نفس النهج والرؤية النقديّة حول هذين الرمزين المكانيّين.

وعند الحديث عن مكّة والمدينة، تذكر شيمل مكانتهما في المنظوم من دواوين الشعراء ورمزيّتهما قائلة: «كلّ منهما يمكن أن يمثّل البحث عن المحبوب أو عن الهدف الأسمى (...) والمكان الذي يرد ذكره أكثر من مدينة مكّة ذاتها هو الكعبة، ذلك الرمز على بلوغ الغاية وعلى الوصول لروح المعشوق؛ لذلك كثيراً ما توصف الكعبة بأنّها العروس، عروس مغطّاة بخمار أسود والكعبة تمثّل الهدف الذي يشتاق إليه الحاجّ، شوق يتحقّق عندما يقبّل الحجر الأسود تلك الشامة على وجنتها»[١].

وعلى هذا المنوال، تواصل المستشرقة الألمانيّة آن ماري شيمل سبْر أغوار التوظيف الخفيّ لجغرافيا الشعراء في تجربة نقديّة متميّزة، تستحقّ القراءة والإشادة.

ريناته جاكوبي/ Renata Jakcobi (معاصرة): ريناته جاكوبي[٢] أستاذة بجامعة برلين الحرّة (Freie Universität Berlin)، قسم التاريخ والدراسات الثقافيّة، من مواليد ١٩٣٦م بألمانيا (Volzrade Mecklenburg)، تخصَّصت في الدراسات الإسلاميّة والدراسات الساميّة وما تعلَّق بمصر الفرعونيّة، نالت شهادة الدكتوراه سنة ١٩٦٣م من جامعة توبنغن (Tübingen)، وشهادة التأهيل الجامعيّ سنة ١٩٧٠م من جامعة سارلاند (Saarland University)، وبين سنتي ١٩٧٠-١٩٩٤ قامت بالتدريس في ساربروكن (Saarbrücken)، ومن سنة ١٩٩٤ إلى سنة ٢٠٠٠ شغلت منصب أستاذ بديل في دراسات اللغة العربيّة بجامعة برلين الحرّة، ثمّ ترقّت عام ٢٠٠١ إلى درجة أستاذ فخري بالجامعة نفسها.

وقد تنوّعت اهتماماتها البحثيّة بين الشعر العربيّ القديم وسير النساء المسلمات

[١]- آن ماري شيمل، جغرافيّة الشعراء، م.ن، ٤٢-٤٣.

[٢]- تنظر ترجمة المستشرقة ياكوبي على صفحتها الخاصّة التابعة لموقع الجامعة:

https://www.geschkult.fu-berlin.de/en/e/semiarab/arabistik/Seminar/Mitarbeiterinnen-und-Mitarbeiter/Honorarprofessuren/Jacobi/index.html#__target_object_not_reachable

في القرون الأولى، إضافة إلى التصوّف، ومن أهمّ مصنّفاتها: دراسات حول شعريّة القصيدة العربيّة، وديوان ابن الفارض نموذج عن الشعر خلال القرن الثالث عشر، ناهيك عن أوراق بحثيّة أخرى مختلفة التوجّهات وتتعلّق معظمها بالأدب العربيّ القديم على وجه العموم.

لقد جعلت المستشرقة ريناتا ياكوبي النصّ الشعريّ القديم محلّ دراسة وقراءة فنّيّة وموضوعيّة واعية، وقد استزادت من الشرح واستفاضت في التعليل فبانت عارفة بموارد الشعر الجاهليّ، بعيدة مطرح الفكر، حيث جعلت من صناعة البيت الجاهليّ فنًّا وإبداعًا وخلصت إلى تقسيم النصّ الشعريّ العربيّ الجاهليّ إلى صنفين، أوّلهما المقطوعة مونوثيمية الشكل وهي التي تضمّ موضوعًا واحدًا، وثانيها القصيدة بولوثيمية الشكل وهي التي تتعدَّد فيها الموضوعات[١].

إنّ هذه الرؤية التحليليّة لا تبتعد كثيراً عن الانطباع العامّ للمستشرقين الألمان حيال الشعر الجاهليّ، إذ بلغت دراسات الكثير منهم «أفقًا نقديًّا مغايراً ووعيًا منهجيًّا مختلفًا يتلخّص في معاينة النصوص في ذاتها دون النظر إلى السياقات الخارجيّة التي أفرزته»[٢]، وهذا مما يثبت عليه النظر، باعتبار القصائد الشعريّة العربيّة القديمة تتراوح بين المطوَّلات وقصار القصائد والمقطوعات والنتف، وقد كان من الشعراء من يركّز على موضوع واحد محقِّقا التناسب والتلاحم بين أجزاء قصيدته، وهو نمط من أنماط البناء الفنّيّ للقصيدة، وهناك من يُعدِّد الموضوعات داخل القصيدة الواحدة حيث تستوعب تجربته الشعريّة.

كما حاولت ريناتا البحث في ماهيّة النسيب ومرجعيّاته ومصادره والنسيب في عُرف النقّاد هو «ذكر الشاعر خَلْق النساء وأخلاقهنّ، وتصرُّف أحوال الهوى به مَعَهُن»[٣]، حيث استندت المستشرقة في تحليلها على شعر المعلّقات، وترى أنّه نشأ مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بمخيّلة الشاعر، منبثقًا من الأغاني الحزينة لحادي البعير والذي في الأصل ما هو إلا قصيدة حبّ مستقلّة في ذاتها[٤].

---

[١]- عبد القادر رباعي، جهود استشراقيّة معاصرة في قراءة الشعر العربيّ القديم -ريناتا ياكوبي نموذجًا-، دار جرير للطبع للنشر والتوزيع، عمان، ط١، ٢٠٠٨م، ٥٥.

[٢]- عبد القادر رباعي، جهود استشراقيّة معاصرة في قراءة الشعر العربيّ القديم -ريناتا ياكوبي نموذجًا-، ٤.

[٣]- قدامة بن جعفر، نقد الشعر، مطبعة الجوائب، قسطنطينية، ط١، ١٣٠٢هـ، ٤٢.

[٤]- ينظر: ريناتا ياكوبي، دراسات في شعريّة القصيدة العربيّة الجاهليّة، ترجمة: موسى ربابعة، دار جرير، عمان، ط٢، ٢٠٠٨م، ١٠٦.

سوزان بينكني ستيتكيفيتش Suzanne Pinckney Stetkevych (معاصرة):
سوزان بينكني ستيتكيفيتش[١] أستاذة بجامعة السلطان قابوس بن سعيد للدراسات العربيّة والإسلاميّة، وأستاذ فخري للغات وثقافات الشرق الأدنى بجامعة إنديانا (ndiana University) ومحرّر تنفيذيّ لمجلّة دراسات بريل في آداب الشرق الأوسط (Brill Publishers, Leiden) بهولندا، حاصلة على شهادة الدكتوراه من جامعة شيكاغو (University of Chicago).

تتقن اللغة العربيّة والفارسيّة والفرنسيّة والألمانيّة، مهتمّة بالدرجة الأولى بالشعر العربيّ القديم، من مؤلّفاتها أبو تمام وشعريّة العصر العبّاسيّ، وشعريّة الشرعيّة الإسلاميّة (الأسطورة والجندر والاحتفال)، والخالدون البكم يتكلّمون (الشعر الجاهليّ وشعراء الطقوس، الأسطورة والشعريّة).

في كتابها أدب السياسة وسياسة الأدب تحاول المستشرقة ستيتكيفيتش أن تجلب نظر المتلقّي إلى جماليّات القصيدة العربيّة القديمة على أن يكون المدخل من باب النقد الأسطوريّ والأنثروبولوجيا، جاعلة القيمة الجماليّة مرتبطة بوظيفة القصيدة، فالشاعر «يعبرّ عن تجربته الشخصيّة من خلال شكل ذي أبعاد نفسيّة وقبليّة وطقسيّة وأسطوريّة في الوقت نفسه»[٢]، ولتبينّ وجهة نظرها عمليًّا اختارت التركيز على أبيات من قصيدة قالها علقمة بن عبدة بن النعمان بن قيس مادحًا الملك الغساني الحارث بن جبلة، بعدما وقع أخوه أوس أسيراً لديه، وقد وردت القصيدة في المفضليّات[٣]:

في كُلِّ حَيٍّ قَد خَبَطتَ بِنعمَةٍ *** فَحُقَّ لِشَأسٍ مِن نَداكَ ذَنوبُ

وَما مِثلُهُ في الناسِ إِلّا قَبيلُهُ *** مُساوٍ ولا دانٍ لَذاكَ قَريبُ

وتعقّب المستشرقة الأوكرانية على الأبيات بقولها: «نستطيع القول بأنّ هذه

[١]- تنظر ترجمة المستشرقة ستيتكيفيتش على صفحتها الخاصّة:

https://gufaculty360.georgetown.edu/s/contact/00336000014TiliAAC/suzanne-stetkevych

[٢]- سوزان بينكني ستيتكيفيتش، أدب السياسة وسياسة الأدب، ترجمة: حسن البنّا عزّ الدين، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨م، ٧٣.

[٣]- المفضل الضبي، المفضليّات، تحقيق وشرح: أحمد محمّد شاكر وعبد السلام محمّد هارون، دار المعارف، القاهرة، ط٦، ٣٩٦.

القصيدة والتبادل الطقوسيّ الذي تشكّل جزءًا منه، لهما عنصر اجتماعيّ وهو تحقيق استسلام علقمة للملك الحارث ونقض الشاعر ولاءه السَّالف للملك اللَّخمي المنذر ومبايعته للملك الغساني، وهكذا نرى أنّ تبادل الهدايا يؤذن بعقد صلة اجتماعيّة سياسيّة كما أنّ القصيدة أيضًا بمثابة خضوع طقوسيّ؛ فالشاعر يعلن أنّه بلا حول ولا قوّة مهزوم وغريب ويسترحم الملك راكعًا بين يديه»[١]، لتخلص إلى نتيجة مفادها: أنّ تلك القصيدة ما هي إلا فداء للنَّفس قبل أن تكون كلامًا موزونًا مقفّى.

وللأستاذة ستيتكيفيتش رأي فيما يخصّ القصيدة الأندلسيّة أيضًا؛ إذ تعتبرها قصيدة تؤدّي وظيفة احتفاليّة «بوصفها شارة (علامة مميّزة) للسلطة وللثقافة وهي الوظيفة التي لم تكن علامة على هذا وبأيّة طريقة أمرًا عرضيًّا بالنسبة إلى القصيدة بوصفها عملاً أدبيًّا وإنّما كانت أمرًا جوهريًّا وتكوينيًّا»[٢]، وقد استدلّت في تحليلها على قصائد أندلسيّة على شاكلة قصيدة طاهر بن محمّد البغداديّ المعروف بالمهنّد التي يستهلّها بقوله:

إمَامٌ تَخَيَّرُهُ رَحْمَةً عَلَى الخَلْقِ *** أَسْبَغَ أَسْدَالَهَا البَغْدَادِي

سومي أكيكو موتويوشي Sumi. Akiko Motoyoshi (معاصرة): سومي أكيكو موتويوشي[٣] أستاذة بجامعة نوتر دام بكيوتو باليابان Kyoto Notre Dame University، نالت درجة الدكتوراه العام ٢٠٠١م من قسم لغات الشرق الأدنى وثقافاته بجامعة انديانا Indiana University بموضوع حول الشعر العربيّ القديم، والذي طبعته فيما بعد بعنوان: Poetry Arabic Classical in Description.

وقد أبانت اليابانيّة موتويوشي في كتابها عن مظاهر الإبداع الفنّيّ للوصف في القصيدة العربيّة القديمة متّخذة النسيب والرحلة والفخر أو المدح وسائط متّكأة على الوصف بمفهومه الإكفراسيسي الغربيّ ekphrasis الذي يعتبر «تمثيلاً قوليًّا لنصوص

[١]- سوزان بينكني ستيتكيفيتش، أدب السياسة وسياسة الأدب، ٧٤.

[٢]- سوزان بينكني ستيتكيفيتش، القصيدة والسلطة (الأسطورة، الجنوسة، والمراسم في القصيدة العربيّة الكلاسيكيّة) ترجمة: حسن البنّا عزّ الدين، ط١، المركز القوميّ للترجمة، ٢٠١٠م، ٣٠٣.

[٣]- تنظر ترجمة المستشرقة ستيتكيفيتش على صفحتها الخاصّة:

https://gufaculty360.georgetown.edu/s/contact/00336000014TiliAAC/suzanne-stetkevych

غير قوليّة»[١]، وهو يعتمد في مرجعيّته الغربيّة على تداخل الفنون، حيث يكون المنطوق القوليّ نائبًا عن المقاصد غير المصرّح بها، ويتمّ بذلك تمثيل الصورة لفظيًّا.

وبذلك، فقد تخطّت المستشرقة التصوّر القديم للوصف وضيق التصوّر القبليّ له، فمن منظورها القرائيّ ترى أنّ «المستشرقين نظروا إلى الوصف في قصيدة الشاعر نظرة سطحيّة، وزعموا أنّه كان بصورة مطلقة وصفًا موضوعيًّا، وواقعيًّا، يقوم على المحاكاة، ويوحي بنقص في الإبداع والأصالة، وذلك نتيجة خضوع الشاعر العربيّ خضوعًا تامًّا للتقليد الأدبيّ»[٢]، وبنفيها لهذا الزعم، فإنّ أكيكو تجاوزت نقديًّا النظرة المحدودة والوظيفة التصويريّة النمطيّة للوصف في الشعر العربيّ القديم.

ومن الأمثلة التي أوردتها المستشرقة في سياق الحديث عن الوصف في العصر الجاهليّ، لوحة شعريّة في وصف الخيل ومشهد الصيد الفروسيّ في سياق المباراة الشعريّة التي جمعت بين امرئ القيس وعلقمة الفحل -والتي تُحيلنا إلى أوائل ما روي من الصور النقديّة في العصر الجاهليّ- متتبّعة الوصف من بداية قول امرئ القيس:

خَليليَّ مُرّا بي عَلى أُمِّ جُندَبِ *** نُقَضِّ لُباناتِ الفُؤادِ المُعَذَّبِ

ثمّ قول علقمة بعده:

ذَهَبتَ مِنَ الهِجرانِ في غَيرِ مَذهَبٍ *** وَلَم يَكُ حَقّاً كُلُّ هَذا التَجَنُّبُ

ووقفتْ مطوّلاً عند وصف الخيل، مفصحة عمَّ يمثّله هذا الحيوان في ذاكرة العربيّ ووجدانه، فالخيل هو القوّة والسرعة والشجاعة على أساس اعتقادها بنشوء الخيل من الريح[٣]، وهذا المعتقد الأسطوريّ نابع من شيوع قصّتين تتخذان لهما قصّة خلق آدم

[١]- سومي، أكيكو موتويوشي، الوصف في الشعر العربيّ الكلاسيكيّ: الوصف الإكفراسيس، ونظريّة تداخل الفنون، ترجمة: حسن البنّا عزّ الدين عرعر: مركز النشر العلميّ والتأليف والترجمة في جامعة الحدود الشماليّة، ط١ ،١٤٣٩هـ/ ٢٠١٧م، ٨٤.

[٢]- سومي، أكيكو موتويوشي، الوصف في الشعر العربيّ الكلاسيكيّ: الوصف الإكفراسيس، ونظريّة تداخل الفنون، ترجمة: حسن البنّا عزّ الدين عرعر: مركز النشر العلميّ والتأليف والترجمة في جامعة الحدود الشماليّة، ط١، ١٤٣٩هـ/ ٢٠١٧م، ٧٢.

[٣]- ينظر: المرجع السابق، سومي، أكيكو موتويوشي، الوصف في الشعر العربيّ الكلاسيكيّ، ٩١.

نموذجًا ومِنوالاً أسطوريًّا لتفسير أصل نشأة الخيل[١]، وعلى وجه العموم فإنّ الباحثة جعلت من المخيال الأسطوريّ مدخلاً لاستقراء اللوحة الشعريّة ككلّ، حيث نلفيه قد وجَّه المنظور القرائيّ لها.

خاتمة

من خلال عرضنا لنماذج من الخطاب الاستشراقيّ الذي اهتمّ بالنصّ التراثيّ الشعريّ العربيّ القديم خلصنا للنتائج العامّة الآتية:

- لا يزال النصّ الشعريّ القديم محلّ دراسة وقراءة للمستشرقين -ولا سيّما المستشرقات- منذ قرون وليوم الناس هذا، ممّا يؤكّد على ثراء التراث العربيّ الشعريّ، وعلى كون الاستشراق من أهمّ جسور التواصل بين الشعوب ومن بواعث التفاعل الثقافيّ بين الغرب والشرق.

- تظلّ دراسات المستشرقات -كغيرها- في عداد الاجتهادات، يؤخذ منها ويردّ.

- تختلف الرؤية الشعريّة للقصيدة العربيّة القديمة على وجه العموم وتتباين من قبل المستشرقين القدامى من جهة والمستشرقين الجدد من جهة أخرى، حيث ركّز المحدّثون -ومنهم العيّنات النسويّة المدروسة- على القيم الفنّيّة والجماليّة والإبداعيّة للمنجز الشعريّ العربيّ القديم محتفين بالشعريّة العربيّة القدميّة منصفين لها.

[١]- ينظر: محمّد عجينة، موسوعة أساطير العرب عن الجاهليّة ودلالاتها، ٢٨٧.

لائحة المصادر والمراجع

أوّلاً: المصادر العربيّة

١. ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، شرحه ونشره السيّد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

٢. ابن منظور، لسان العرب، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ.

٣. أبو هلال العسكريّ، الصناعتان، الكتابة والشعر، تحقيق: علي محمّد البجاوي ومحمّد أبي الفضل إبراهيم، المكتبة العصريّة، بيروت، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

٤. آن ماري شيمل، الأبعاد الصوفيّة في الإسلام وتاريخ التصوّف، تر: محمّد إسماعيل السيّد ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، ألمانيا ٢٠٠٦م.

٥. آن ماري شيمل، جغرافيّة الشعراء، مؤسّسة الفرقان للتراث الإسلاميّ، لندن، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

٦. خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، ط١٥، ماي، ٢٠٠٢م، ٧/ ٣٠.

٧. ريناتا ياكوبي، دراسات في شعريّة القصيدة العربيّة الجاهليّة، ترجمة: موسى ربابعة، دار جرير، عمان، ط٢ ،٢٠٠٨م، ١٠٦.

٨. زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب (أثر الحضارة العربيّة في أوروبا)، ترجمة: فاروق بيضون وكمال دسوقي ط٨، دار الجيل، ودار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

٩. سمير الخليل، دليل مصطلحات الدراسات الثقافيّة والنقد الثقافيّ (إضاءة توثيقيّة للمفاهيم الثقافيّة المتداولة)، ط١، دار - الكتب العلميّة، ٢٠١٦م.

١٠. سوزان بينكني ستيتكيفيتش، أدب السياسة وسياسة الأدب، حسن البنّا عزّ الدين، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨م.

١١. سوزان بينكني ستيتكيفيتش، القصيدة والسلطة (الأسطورة، الجنوسة، والمراسم في القصيدة العربيّة الكلاسيكيّة) ترجمة: حسن البنّا عزّ الدين، ط١، المركز القوميّ للترجمة، ٢٠١٠م، ٣٠٣.

١٢. عبد القادر رباعي، جهود استشراقيّة معاصرة في قراءة الشعر العربيّ القديم -ريناتا ياكوبي نموذجًا، دار جرير للطبع للنشر والتوزيع، عمان، ط١، ٢٠٠٨م.

١٣. سومي، أكيكو موتويوشي، الوصف في الشعر العربيّ الكلاسيكيّ: الوصف الإكفراسيس، ونظريّة تداخل الفنون، ترجمة: حسن البنّا عزّ الدين عرعر: مركز النشر العلميّ والتأليف والترجمة في جامعة الحدود الشماليّة، ط١، ١٤٣٩هـ/ ٢٠١٧م.

١٤. عبد الوهّاب عزّام، محمّد إقبال: سيرته، فلسفته وشعره، ط٢، الدار العلميّة، بيروت، لبنان، ١٩٧٢م.

١٥. قدامة بن جعفر، نقد الشعر، مطبعة الجوائب، قسطنطينية، ط١، ١٣٠٢هـ.

١٦. محمّد بن مريسي الحارثي، عمود الشعر العربيّ -النشأة والمفهوم -، ط ١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م، مكّة المكرّمة.

١٧. محمّد محمّد داود، المعجم الوسيط واستدراكات المستشرقين، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦م.

١٨. محمّد عجينة، موسوعة أساطير العرب عن الجاهليّة ودلالاتها، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ١٩٩٤م، ٢٨٤.

١٩. مصطفى بن حسني السباعي، الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، دار الورّاق للنشر والتوزيع.

٢٠. المفضل الضبي، المفضليّات، تحقيق وشرح: أحمد محمّد شاكر وعبد السلام محمّد هارون، دار المعارف، القاهرة، ط٦.

٢١. يحيى وهيب الجبوري، المستشرقون والشعر الجاهليّ بين الشكّ والتوثيق، دار الغرب الإسلاميّ، ط١، ١٩٩١م.

ثانيًا: المواقع الإلكترونيّة

١. صفحة الدكتورة ريناتا ياكوبي التابعة لموقع الجامعة على الرابط:

https://www.geschkult.fu-berlin.de/en/e/semiarab/arabistik/Seminar/Mitarbeiterinnen-und-Mitarbeiter/Honorarprofessuren/Jacobi/index.html#__target_object_not_reachable

٢. صفحة الدكتورة سوزان بينكيني ستيتكفيتش الخاصّة على الرابط:

https://gufaculty360.georgetown.edu/s/contact/00336000014TiliAAC/suzanne-stetkevych

صورة المغرب بين صفحات الرواية الكولونياليّة
(بيير لوتي أنموذجًا)

د. محمد الكرادي[*]

الملخّص

يسعى هذا البحث إلى دراسة صورة المغرب -أرضًا وشعبًا- في مرآة الإنتاج السرديّ الفرنسيّ خلال القرن التاسع عشر، كمصدر تاريخيّ قلّما يتمّ الاستناد عليه، لتبيان المنطلقات الأيديولوجيّة والثقافيّة والفنّيّة التي أسهمت بطرق شتّى في تشكيل المخيال الفرنسيّ تجاه مجتمعات الضفّة الجنوبيّة للبحر الأبيض المتوسّط. كما يحاول هذا المقال الكشف عن الدوافع الحقيقيّة التي تحكّمت في عدد من الأدباء الفرنسيّين لكتابة جملة من الروايات التي توسّلت بالمغرب كفضاء أسطوريّ لتأثيث أحداث أبطالها، بشكل فجّ يمزج بين الواقع والخيال، ما ساهم بطريقة أو بأخرى في تشكيل «واقع» مغربيّ مزيّف، يبتغي القتل الرمزيّ للآخر وحضارته، مقابل التبشير بمهمّة الرجل الأبيض الحضاريّة المزعومة، التي تعطيه الحقّ في استعمار الشعوب الأخرى، ناقلين ذلك عبر بنية سرديّة لا تخلو من جماليّة.

ولتبيان هذه الفكرة، اخترنا التركيز على نموذج رواية «في المغرب» (Au Maroc)

*- جامعة ابن طفيل/ شعبة التاريخ والجغرافيا، المدرسة العليا للتربية والتكوين- القنيطرة.

للروائيّ والعسكريّ الفرنسيّ «بيير لوتي» (Pierre Loti)؛ باعتبارها مصدرًا روائيًّا رائدًا خلال تلك الفترة.

الكلمات المفتاحيّة: الإنتاج السرديّ، المغرب، الأدب الكولونيالي، الأدباء الفرنسيّين، الرواية، بيير لوتي.

مقدّمة

حلّل إدوارد سعيد في الفصل الأوّل من كتابه: «الثقافة والإمبرياليّة» التواطؤ الذي حصل بين نشأة الإمبراطوريّة الاستعماريّة وتطوّرها من جهة، وبين اكتمال خصائصها الفنّيّة والأدبيّة من جهة ثانية، معتبرًا الرواية أحد أكثر الأشكال الأدبيّة التي خدمت الأهداف البورجوازيّة التوسّعيّة، فهي لم تُعبِّر عن الأطماع الاستعماريّة فحسب، وإنّما ارتبطت بها وتزامنت معها أيضًا، في تفاعل بين الظاهرتين الاستعماريّة والروائيّة[١]، وعن ذلك يقول «مارتان ماتيو»: «**بدون شكّ، تورّطت الرواية بشكل قصريّ في الحملة الدعائيّة الاستعماريّة، بانحصارها داخل ترسانة من المعتقدات والتصريحات المعلنة**»[٢]. ففي الوقت الذي قُدّم فيه الأوروبيّون ككائنات قادرة على القيام بالمعجزات عبر قطع المعابر، وشقّ الأنهر، وحفر القنوات البحريّة، واقتحام الجبال، ومدّ السكك الحديديّة التي تخترق كلّ شيء، برز الروائيّون كشخصيّات أسطوريّة قادمة من الشمال تقتحم قلب إفريقيا وتجوب القرى والمدن النائية لاقتحام المجال الإسلاميّ[٣].

بهذا المعنى، يمكن اعتبار النصوص الروائيّة المتخيّلة عن المغرب زمن الضغوط الاستعماريّة وثيقة تاريخيّة -قلّ تناولها- تفضح متخيّل كتّاب وقراء انتموا في غالبيّتهم إلى أقلّيّة كولونياليّة توّاقة للتوسّع بعدما ضاق بها مجالها التقليديّ. فهي

[١]- ينظر: إدوارد سعيد، الثقافة والإمبرياليّة، ترجمة: كمال أبو الديب، دار الآداب للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، بيروت، ٢٠١٤، ص٧٥-٨٥.

[2]- Mathieu Martine, (présentation), Le Roman colonial. Itinéraires et contacts de cultures, Vol VII, publication du centre d'études francophones de l'université de Paris XIII, Edition L'Harmattan, Paris, 1987, p9.

[3]- Seillan Jean-Marie, Aux sources du roman colonial: l'Afrique à la fin du XIX siècle, publié avec le concours du centre national du livre, Edition Karthala, Paris, 2006, p119.

تجمُّع غريب من الأحاسيس المتناقضة. إنّها إنتاج ثقافيّ للمستعمِرين والمهاجرين، وانعكاس في الوقت نفسه لهيمنة قلقة ومتردّدة[١] لم يستطع مؤلّفوها أبدًا أن يكونوا محايدين أو بريئين. ذلك أنّ الكاتب في الأصل لا يعمل وفق معايير عقلانيّة صرفة؛ إذ يعيش طوعًا أو كرهًا في عالم مأهول بالاستيهامات والخرافات، ويتحرّك داخل كثافة الأساطير التي تراكمت على مرّ القرون في اللاوعي الجماعيّ. فمتى بدأ اهتمام الأدباء الفرنسيّين بالمغرب كمجال للكتابة؟ وما هي نوازعهم؟ وأيّ صورة عكستها الرواية الفرنسيّة عن المغرب زمن التسابق الاستعماريّ؟

١.الأدب الكولونياليّ وتوافق المصالح

أ. البدايات: ليس ثمّة شكّ في أنّ ولادة صورة الآخر ونموّها في أحضان أيّ بلد، أو ثقافة، أو حتّى لدى العامّة في الأدب والفنون، ما هي إلا نتاج لمعايير معرفيّة، وحصيلة للفارق الدالّ بين واقعين ثقافيّين، تخضع علاقتهما لشروط تاريخيّة ملموسة من الصدام والتنافس، وتحمل مزيجًا من الأفكار، والمشاعر، والمواقف، التي تتبلور على صعيد الممارسة في شكل تدخّلات ونقاشات. فمع بزوغ أولى بوادر اختلال التوازن بين شمال حوض البحر الأبيض المتوسّط وجنوبه توافد إلى المغرب عدد مهمّ من الرحّالة الفرنسيّين، كان منهم التاجر والسفير والمغامر والرسّام والأديب... نشروا ملاحظاتهم ومشاهداتهم وانطباعاتهم على شكل كتب ومذكّرات وروايات، مساهمين في استصدار كثير من المواقف والأحكام إزاء المغرب[٢]، وراسمين صورًا روائيّة حالمة لم تخرج قطّ عن صورة الشرق البعيد.

امتاز الأدب الفرنسيّ عن المغرب بتعدّد أصنافه وأجناسه تبعًا لتعدّد انتماءات مؤلّفيه واهتماماتهم، قسّمه الباحث سمير بوزويتة إلى ثلاثة أنواع، وهي:

[١]- هانري جان روبير، رهان «مغربة» الأدب الكولونياليّ، بخصوص سلسلة «الروايات المغربيّة»، ترجمة: خيرات محمّد، جريدة الاتحاد الاشتراكيّ، العدد ٩٤٥٣، الجمعة ١٦ أبريل ٢٠١٠، ص٨.

[٢]- خالد شاوش، «الرحلات الأوروبيّة إلى المغرب»، معلّمة المغرب، ج١٣، من إنتاج الجمعيّة المغربيّة للتأليف والترجمة والنشر، سلا، ٢٠٠١، ص٤٢٩٧.

- أدب الرحلة

- أدب الحرب

- أدب الخيال [١].

هكذا كانت الرحلة من أوّل الأصناف الأدبيّة التي أقحمت المغرب في السرد الفرنسيّ انطلاقًا من سيرة سفر الرحّالة «فانسن لوبلان» (Vincent Le Blanc) التي كُتبت سنة ١٦٠٨م من طرف «بيير بيرجيرون» (Pierre Bergeron)[٢]. لكن رغم هذه البداية المبكرة فإنّ الحضور المغربيّ في الأدب الكولونياليّ لم يبرز بشكل جليّ إلا مع تزايد الاهتمام بالحدود الشرقيّة منذ هزيمة إيسلي، كان أوّلها رواية «ديديي» (Ch. Didier) سنة ١٨٤٤م بعنوان: «الفارس روبير» (Le chevalier Robert)[٣]، ثمّ توالت الكتابات الفرنسيّة بعد ذلك في شكل سرد «مجريات أسفار التجّار والدبلوماسيّين، ورجال الدين الساعين إلى الثراء، والأسرى المسيحيّين، والملحقين بالبعثات الدبلوماسيّة والقنصليّة. سرد كان يقوم على تدوين الأحداث والوقائع اليوميّة من طرف هؤلاء، ومعهم ضبّاط منخرطون في عمليّات عسكريّة أو مكلّفون بتأطير الأهالي والجنود»[٤].

شكّل هؤلاء الرحّالة والمبعوثون حلقة وصل بين المغرب وفرنسا من خلال نقل أخبار غرائبيّة عن السلاطين والرعيّة[٥]، فتحت آفاقًا واسعة أمام الخيال الفرنسّي للقدوم. فزيادة على ما وفّره المغرب من مادّة سوسيولوجيّة وأنتروبولوجيّة غنيّة، فقد أصبح معيّنًا لا ينضب للإبداع الأدبي[٦]، خاصّة مع بروز تيّارات أدبيّة جديدة

[١]- سمير بوزويتة، مكر الصورة: المغرب في الكتابات الفرنسيّة: (١٨٣٢-١٩١٢)، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠٠٧، ص١٢.

[2]- Roland Lebel, «Le Maroc dans la littérature française: esquisse préliminaire», Bulletin d'enseignement public au Maroc, n° 70, 12e année, Décembre 1925, p387.

[3]- Ibid, p390.

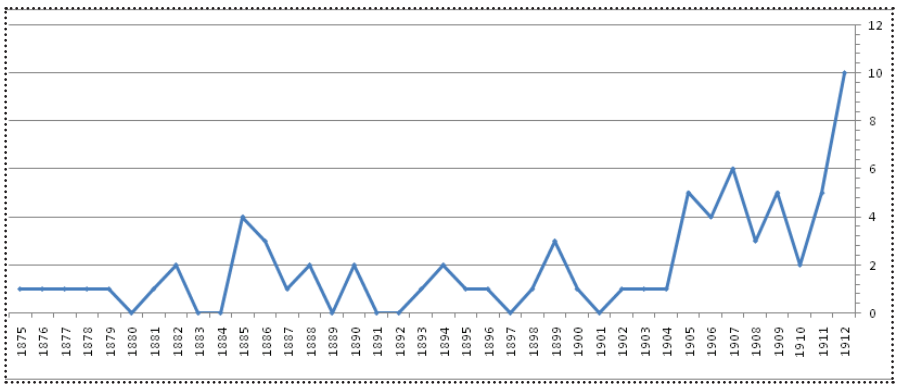
[٤]- بد الله الستوكي، «الآداب الكولونياليّة في المغرب: المغرب كمصدر لإلهام الآداب العالميّة»، ترجمة: عاهد سعيد، جريدة الاتحاد الاشتراكيّ، العدد ٩٤٥٣، الجمعة ١٦ أبريل ٢٠١٠، ص٨.

[5]- Roland Lebel, op.cit, p 389.

[٦]- أحمد الكمون، «المستويات الدلاليّة لمدينة طنجة في السرديّة الأسبانيّة المعاصرة»، طنجة في الأدب والفنون، أعمال الملتقى العلميّ الثاني لمدينة طنجة من ٢٣ إلى ٢٦ أكتوبر ١٩٩١، جامعة محمّد الخامس كليّة الآداب والعلوم

مثل الرومانسيّة التي حوّلت الشرق إلى مصدر للإلهام، كنقيض للمجتمع الغربيّ المرعوب من كابوس الآلة الصناعيّة، وهو التحوّل الذي ساهم في توجيه اهتمام عدد من الأدباء والفنّانين نحو المغرب كفضاء أسقطوا عليه كلّ ما اكتنزته مخيّلتهم من صور الشرق، خصوصًا بعد أفول نجم الحضارة العثمانية[١]. ما يفسرّ تزايد الكتابات الأدبيّة التي اختارت المغرب فضاء لحكاياتها منذ النصف الثاني من القرن ١٩م كما هو ممثّل في المبيان أسفله.

مبيان: تطوّر عدد الكتابات الأدبيّة الكولونياليّة عن المغرب قبيل الحماية[٢].



يمكّننا المبيان من استخلاص ملاحظتين أساسيّتين: أوّلهما تذبذب الإصدارات الأدبيّة من سنة لأخرى؛ ذلك أنّها لم تشهد خطًّا تصاعديًّا منتظمًا طيلة الربع الأخير من القرن ١٩م، وثانيهما تزايد الأعمال الأدبيّة الفرنسيّة حول المغرب منذ مطلع القرن ٢٠م تمشّيًا مع تزايد الاهتمام بالمسألة المغربيّة منذ مؤتمر الجزيرة الخضراء، إذ كان التوسّل بالإنتاجات الأدبيّة إحدى أدوات التغلغل والدعاية الاستعماريّة نحو المغرب، خاصّة الكتابات الروائيّة التي اختارت التركيز على

الإنسانيّة الرباط، وجامعة عبد المالك السعدي، مدرسة الملك فهد العليا الترجمة العليا- طنجة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ١٩٩٢، ص١٥١.

[١]- م.ن، ص١٥١.

[٢]- مجهود شخصيّ من خلال منشور:

Références de lèvres de rééditions ou de traductions classés par année de publication, interrogation de la banque de données L'image, Mardi 2 Juin 1999, Bonn copyright Charles et CIC.LIM, pp1- 10.

ثيمات معيّنة كالتهريب، والتجسّس، والجنس، والخيانة.

نجحت الرواية خلال مدّة وجيزة في انتزاع الاهتمام، واستأثرت بالمكانة الأولى في الآداب العالميّة؛ لقدرتها الفائقة على تطوير وسائل السرد، إضافة إلى قدراتها المتميّزة على تمثيل المرجعيّات الثقافيّة والنفسيّة والاجتماعيّة، وهو أمر تفوّقت به على جميع الأنواع الأدبيّة الأخرى المعاصرة لها[١]، لتتحوّل إلى أحد آليّات صياغة الهويّة الثقافيّة للأمم، لما لها من قدرة على تشكيل التصوّرات العامّة عند الشعوب والحقب التاريخيّة والتحوّلات الثقافيّة للمجتمعات، بما يترتّب على هذا الأمر من إسهام في تمثيل التصوّرات الكبرى عن الذات والآخر[٢].

لم تُسوّق الروايات في الكتب أو السلسلات القصصيّة فقط، بل في الجرائد الأكثر شعبيّة بفرنسا أيضًا، ففي بداية سنة ١٩٠٧م نشرت جريدة (La petite république) سلسلة قصصيّة بعنوان «السلطان الطاهر» في إحالة مباشرة إلى شخصيّة السلطان المولى عبد العزيز التي جعلها مؤلّف العمل تهلك بطعنة خنجر من طرف مغامِرة أرمينيّة، في الوقت الذي كان أخوه مولاي محمّد يهجم على مدينة فاس بمساعدة الفرنسيّين. وبتقليد «السلطان الجديد» عرش المملكة الشريفة أحكم قبضته على أمن البلاد بعدما عرف كيف يحيط نفسه برجال أمناء عادلين وشجعان، وفي مقدّمتهم سنده الرئيس ومستشاره «بول لوفور»، الذي عيّن رئيسًا للأركان العامّة. «هذا المسلسل، باختياره المغرب كإطار لمغامرات بطوليّة وحكايات مُبكية ومثاليّة، ساهم في إعطاء الرأي العامّ صورة جماهير شرسة، خاضعة لزعماء تقليديّين، متعصّبة وغير نزيهة، بحيث وحده التدخّل الفرنسيّ يمكن أن ينتزعها من همجيّتها»[٣].

ساهم تلازم الرواية والاستعمار في تمثيل المستعمِر والمستعمَرة في شكلين

[١]- عبد الله إبراهيم، السرديّة العربيّة الحديثة: تفكيك الخطاب الاستعماريّ وإعادة تفسير النشأة، الطبعة الأولى، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت، ٢٠٠٣، ص٢٩٧.

[٢]- اعتبر إدوارد سعيد الرواية أداة إمبرياليّة أساسيّة وظيفتها الحفاظ على مكانة الإمبراطوريّة، والمساهمة في تعزيز المفاهيم والمواقف حول المستعمِر والعالم.

بيل أشكروفت، بال أهلواليا، إدوارد سعيد: مفارقة الهويّة، ترجمة: سهيل نجم، مراجعة حيدر سعيد، نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دار الكتاب العربيّ دمشق، ٢٠٠٢، ص٢٩٧.

[٣]- جورج أوفيد، اليسار الفرنسيّ والحركة الوطنيّة المغربيّة ١٩٠٥-١٩٥٥ الطبعة الأولى، الجزء الأوّل، ترجمة محمّد الشركي ومحمّد بنيس، مراجعة: عبد اللطيف المنوني، دار توبقال للنشر، ١٩٨٧، ص١٠٣.

متناقضين، ففيما يخصّ الذات (الفرنسيّة) أنتج التمثّل السرديّ ذاتًا نقيّة وحيويّة وخيِّرة ومستقيمة وفاعلة وشريفة، وبذلك ضمّ جملة من المعاني الأخلاقيّة على كلّ الأفعال الخاصّة بها، بينما ألصق كلّ صفات الانفعال والخمول والتوحّش وغياب الفاعليّة وانعدام الشرف بالطرف الآخر، في إقصاء لكلّ المعاني الأخلاقيّة عنها. وبظهور الرجل الأبيض في عالم الملوّنين يختلّ هذا التوازن ويقع التضادّ بين العاملين متناقضين، تضادّ في القيم والأخلاق الثقافيّة[١].

ب. **الأهداف:** يربط العديد من الباحثين في تاريخ الأدب بين ظهور الرواية الأوروبيّة في العصر الحديث وبداية الحركة الاستعماريّة وانتشارها، فالرواية بتوغّلها في عوالم نائية تقع ما وراء البحار استجابت لرغبات مجتمع بورجوازيّ دائم التطلّع نحو الاستعمار، فنجحت بذلك في إدراج نفسها داخل سياق ثقافة المجتمع الحديث، مكتسبة مكانة خاصّة منحتها شرعيّة أدبيّة رغم حداثة عهدها. أمّا الاستعمار فقد وجد في الرواية أفضل وسيلة تمثيليّة لبيان فلسفة التفاضل بشكل رمزيّ وإيحائيّ بين الغربيّين وسواهم من الشعوب، وعليه فنهضة الاثنين كانت نتاجًا لسلسلة من التواطؤات بين ظواهر وعلاقات اجتماعيّة باحثة عن عوالم أخرى خارج المجال الغربيّ، ونصوص جديدة تبحث عن مكان في عالم أدبيّ كان مزحومًا بأشكال التعبير الأدبيّ[٢].

ففي الوقت الذي كان فيه جمهور القرّاء الفرنسيّ يرغب في استهلاك المزيد من المواضيع الغرائبيّة، بل أكثر من ذلك يبحث عن شرق جديد وعن ذاكرة جديدة يستطيع بواسطتهما قياس المسافة التي تفصله عن باقي الشعوب، كانت هذه الكتابات تزيد من تضخّم صورة الأنا واختزال صورة الآخر[٣]. وقد شكّل مغرب ما قبل الاستعمار بجغرافيّته وعلاقاته الاجتماعيّة ونظامه الإداريّ موردًا استلهم منه العديد من الكتّاب الفرنسيّين مواضيع رواياتهم، ليرسموا له صورة ملؤها العتاقة والتخلّف والهمجيّة،

[١]- عبد الله إبراهيم، «الرواية والاستعمار»، جريدة الرياض، عدد ١٤٦٢٨، السنة ٤٥، الخميس ٠٤ شتنبر٢٠٠٨، ص١٥.

[٢]- عبد الله إبراهيم، «الرواية والاستعمار»، جريدة الرياض، م.س، ص١٥.

[٣]- سمير بوزويتة، مرجع سابق، ص١٧.

مدافعين عن ضرورة إنقاذه من الأغلال التقليديّة. إنّها فرنسا الحاملة للواء الحضارة[١]، وهي رسالة لا مناص من إنهائها لعتق المغرب والمغاربة من الظلمات، وقيادتهم للانخراط في العصر[٢]. وهو ما يظهر بوضوح من خلال تصريحات «جول فيري»، الذي لم يذخر جهدًا للترويج في أماكن ومناسبات عديدة لنظريّة واجبات «الأجناس المتفوّقة» تجاه «الأجناس الدونيّة» التي لم تأخذ بعد الطريق الصحيح نحو التطوّر[٣]، باعتبارها أجناسًا لا حضاريّة.

رغم ما حملته هذه النظرة من عنصريّة واضحة، فإنّ الأمر ظلّ مقبولاً داخل الأوساط الفرنسيّة طيلة القرن ١٩م ومطلع القرن ٢٠م، فتحْتَ تأثير «الدارونيّة»، تمّ النظر إلى أهالي المستعمرات ككائنات أدنى مرتّبة بطبيعتها، خُلقت خاضعة للأعراق المتفوّقة، أي الجنس الأبيض المحتكر للحضارة[٤]، المدفوع بقوّة الطبيعة وبمبادئ فكر الأنوار والثورة الفرنسيّة، التي سرعان ما تحوّلت من الاهتمام بمصير الشعوب المحتَلّة إلى التركيز على فكرة التفوّق الأوروبيّ.

بحث رسل الحركة التوسّعيّة إلى مغرب نهاية القرن التاسع عشر من خلال مؤلّفاتهم عن سبل تيسّر عمليّة توغّل حكوماتهم داخل هذا البلد، فقدّموا المجتمع المغربيّ كشعب فقير بدائيّ ينتظر قوّة أوروبيّة تعيده للنظام المفتقر وتطوّر طاقاته وتحقّق الرفاهيّة لجميع سكّانه، هذه الكتابة المتمركزة حول الذات هدفت إلى تبرير

---

[١]- في هذا الإطار يقول «رايموند بيت»: «لم تعمل أيّ قوّة استعماريّة على توظيف مفهوم» المهمّة التحضّريّة« (La mission civilisatrice) مثلما فعلت فرنسا، حيث تظهر الأمّة المستعمِرة كمُرَمِم للمجتمعات، فهي قادرة وحدها على القيام بأيّ تغيير مهما كان حجمه».

Raymond Betts, «The French colonial empire and the French world», Racism and colonialism: essays on ideology and social structure, Edited by Robert Ross, Martinus Nijhoff publishers for the Leiden university press, 1982, p68.

[٢]- سعيد عاهد، «الآداب الكولونياليّة بالمغرب»، ضمن جريدة الاتحاد الاشتراكيّ، العدد ٩٤٥٣، الجمعة ١٦ أبريل ٢٠١٠، ص٧.

[3]- Voir: Jules Ferry, Discours et opinions de Jules Ferry, Discours sur la politique extérieure et coloniale (2e partie): affaires tunisiennes (suite et fin), Congo, Madagascar, Égypte, Tonkin, préfaces et publiés avec commentaires et notes par Paul Robiquet, Editeurs Armand Colin et Cie, Paris, 1897.

[4]- Alain Ruscio, Le crédo de l'homme blanc: regardes coloniaux français (XIIIe-XXe siècle), Edition Complexe, 2002, Bruxelles, pp31- 32.

التوسّع الفرنسيّ برغبة المغاربة الذاتيّة في الاحتماء بهم[١] أكثر من كونها عمليّة توسّع إمبرياليّة ذات دوافع سياسيّة واقتصاديّة، من دون احترام للخصوصيّات الثقافيّة والمجتمعيّة للمغاربة، فالثقافات القيميّة التي لا تقبل بالاختلاف لم تترك لنفسها سوى إعادة إنتاج جديد للعالم المكتشف طبقًا لشروطها، حيث عمل جلّ الروائيّين الفرنسيّين من خلال كتابتهم لمختلف مغامراتهم الخياليّة أو الواقعيّة بالمغرب على شحذ مواهبهم بهدف تجاوز التعريف بالمغرب إلى تمثيل الحضور الفرنسيّ داخله، وإطلاع الرأي العامّ الفرنسيّ على منجزاتهم الحضاريّة، مقدّمين كتاباتهم في زيّ جذّاب يكرّس في الوقت نفسه الكتابات الأكثر استهلاكًا من طرف جمهور القرّاء الفرنسيّ. هكذا ساهمت هذه الأعمال الأدبيّة الفرنسيّة في تشكيل المزاج الفرنسيّ وغدت وعيه، وعملت على نسج عدد من الأساطير تسبقها أحكام قبليّة أبعدت قرّاءها عن الرؤية الصحيحة للإنسان[٢].

وحسب عبد الله إبراهيم، فإنّ الرواية الاستعماريّة لم تنج من الضغوط المعلنة أو المضمرة لإضفاء شرعيّة على الوجود الاستعماريّ في المستعمرات النائية من خلال اختزالها للمستعمَر كنموذج للخمول، فيما صوّرت تلك الأراضي على أنّها خالية ومهجورة وبحاجة إلى من يقوم باستيطانها وإعمارها، وداخل العوالم المتخيّلة التي أنتجها السرد لا تظهر الشخصيّات غير الغربيّة إلا على خلفيّة الأحداث الأساسيّة بوصفها جزءًا تكميليًّا لإعطاء معنى أكثر واقعيّة لرسالة الرجل الأبيض[٣].

الطرح نفسه يؤكّده «سمير بوزويتة» عندما يرى بأنّ «هؤلاء الكتّاب (كانوا) مجبرين على تنفيذ ما كان يفرضه عليهم المجتمع من جهة، و«كي دورساي» من جهة ثانية، الشيء الذي يجسّده التواطؤ الذي نلمسه في هذه الإنتاجات الأدبيّة بين المبدع وبين من يوظّف هذا الإبداع»[٤]، مشكّلين قنوات مساعدة للحملة التوسّعيّة الفرنسيّة

[1]- Pierre Guillen, «Les Sources européennes sur le Maroc fin XIX début XX siècle», Hesperis-Tamuda, Vol VII, fasc unique, 1966, p90.

[٢]- الحجمري عبد الجليل، «صورة المغرب في الأدب الفرنسيّ»، مجلّة الزمان المغربيّ. دفاتر أدبيّة، العدد الأوّل، السنة الأولى، ١٩٧٩، ص٦٧.

[٣]- عبد الله إبراهيم، الرواية والاستعمار، مرجع سابق، ص١٥.

[٤]- سمير بوزويتة، مرجع سابق، ص٢٢١.

بالمغرب، عبر لعبهم دورًا ماكرًا أكثر من الدور العسكريّ، بعدما جنّدوا طاقتهم الأدبيّة والفنّيّة من أجل ترويج الصورة المزيّفة والأحكام المسبقة ونشرها[١]. بالمقابل، صُور أبطال هذا النوع الأدبيّ كشخصيّات مثاليّة ليس لها أيّ مطامع، ولا همَّ لها سوى تمثيل حكوماتها التي كلّفتهم بالدفاع عن مصالحها السياسيّة والاقتصاديّة بالتفاوض واستخدام القوّة إن لزم الأمر[٢]. ومن أبرز الذين تنطبق عليهم هذه الفكرة نستحضر الجنديّ والأديب الفرنسيّ «بيير لوتي».

٢. صورة المغرب في الرواية الكولونياليّة: «بيير لوتي» نموذجًا

أ. تعريف «بيير لوتي»: ولد «جوليان ڤيو» (Julien Viaud) الملقب بـ «بيير لوتي» (Pierre Loti) في ١٤ يناير ١٨٥٠م بمدينة «روشفور» (Rochefort) في منطقة «شارونت مارتيم» (Charente Martime) داخل أسرة بورجوازيّة متنوّعة الأصول، فوالده «ثيودور فيو» (Theodore Viaud) من أصول كاثوليكيّة، تقلّد عدّة مناصب رسميّة، أهمّها: كاتب محافظ المدينة، بينما شكّلت «والدته نادين ليكسي» (Nadine Lexier) نموذجًا للزوجة والأمّ المنحدرة من البورجوازيّة البروتستانتيّة بجزيرة «أوليرون» (Oléron)[٣].

تلقّى «بيير لوتي» تعليمه الأساسيّ تحت إشراف مدرّس خاصّ قبل انتقاله إلى إعداديّة «راشفور» ثمّ ثانويّة «هنري الرابع» قبل الالتحاق بالمؤسّسة البحريّة **(Borda)** خلال الفترة الممتدّة من (١٨٦٧م-١٨٦٩م)، ليصبح ضابطًا في البحريّة الفرنسيّة. وبحكم عمله تنقّل خلال فترة (١٨٦٩م-١٩٧٠م) بين العديد من دول العالم كالجزائر والبرازيل والولايات المتّحدة الأمريكيّة وكندا، كما تمّت ترقيته إلى

[١]- سمير بوزويتة، مرجع سابق، ص٢٢١.

[2]- Seillan Jean-Marie, op.cit, p218.

[3]- Eiji Shimazaki, «Figuration de l'orient à travers les romans de pierre loti et le discours colonial de son époque (Turquie, inde, japon)», thèse pour obtenir le grade de docteur en lange et littérature françaises, sous la direction de Michel Aquien, université Paris-est Créteil, soutenue le 7 Juin 2012, p2.

ضابط بحريّ من الدرجة الأولى[١]، وفي سنة ١٨٧٢م زار «طاهيتي» حيث أخذ اسم «لوتي» وهي إحدى الورود المداريّة المنتشرة بالمنطقة[٢].

ب. رحلة بيير لوتي المغربيّة: رغم تنقّلاته الدائمة بين العديد من أرجاء العالم[٣] فإنّ «لوتي» لم يزر المغرب إلا سنة ١٨٨٩م في إطار بعثة دبلوماسيّة رسميّة ترأسّها السياسيّ الفرنسيّ «باتونوتر» (Patenôtre) رفقة خمسة عشر مشاركًا، عمل خلالها على تدوين مختلف ملاحظاته وانطباعاته في كتاب حمل عنوان «في المغرب» (Au Maroc) نشر عام ١٨٩٠م[٤].

عرف الكتاب شهرة واسعة حاول من خلاله «لوتي» تمرير مختلف أحاسيسه لجمهور القرّاء الفرنسيّين إضافة إلى رسم لوحة دراميّة لمغرب نهاية القرن ١٩م. فللمرّة الأولى نلتقي بكاتب لعبت شهرته دورًا كبيرًا في تشكيل الصورة المغربيّة، اعتبره «سمير بوزويتة» رائدًا في الكشف عن وضعيّة المغرب داخل الأدب والتمثيل (Présentation) الجيّد للدولة المغربيّة قبل مرحلة الحماية الفرنسيّة، لهذا ظلّ عمل «لوتي» مرجعًا أساسيًّا بالنسبة للاستعماريّين اللاحقين[٥].

وهو ما يؤكّده «لوبيل رولاند» قائلاً: «إنّها حكاية رائعة في رحلته إلى فاس، حيث تمّ استقبال المندوب الجديد بحفاوة من طرف السلطان، هذا أوّل كتاب ملوّن دائم الحيويّة، في شكل أدبيّ مثاليّ استحوذ على فضولنا المغربيّ»[٦].

ج. مرجعيّة بييرلوتي: يستطيع قارئ كتاب «بيير لوتي» (في المغرب) أن يلاحظ من دون عناء كبير التجمّع الغريب للأحاسيس والانفعالات المتناقضة أحيانًا، والمبالغ

---

[1]- Gérard Willemetz, Pierre Loti: Exposition organisée pour le centenaire de sa naissance, Bibliothèque nationale, Éditeur scientifique, Paris, 1950, p11.

[2]- Pierre Rosière et autres, La Garde rouge de Dakar: Spahis et gendarmes du Sénégal, Les Gardes d'honneur, Edition, 1984, p86.

[٣]- تنقل لوتي خلال الفترة الممتدة بين ١٨٧١-١٨٧٢ بين أمريكا الجنوبيّة والمحيط الهادي، فحطّ بالسنغال وغوايانا والأوروغواي والشيلي وطاهيتي وسان فرانسيسكو وغيرها.

[٤]- Roland Lebel, op.cit, p٣٩١.

[٥]- سمير بوزويتة، مرجع سابق، ص١٧٣.

[6]- Roland Lebel, op.cit, p391.

فيها أحيانًا أخرى، عاكسة بذلك جنسًا أدبيًّا خليطًا بين رحلة الواقع التي عاشها «لوتي» بالمغرب، ورحلة الخيال التي عايشها مع نفسيّته.

وعلى ما يبدو، فإنّ لوتي ناله نصيب من حالة الاغتراب الروحيّ التي سادت أوروبا عقب عصر التنوير وتزايد شيوعها مع القرن التاسع عشر، وهي حالة وجدانيّة عنيفة يشعر فيها الأديب أو الفنّان بحاجة ملحّة إلى الفرار من البيئة التي يعيش فيها إلى بيئة أخرى جديدة وجوّ مغاير ومخالف يحيا ما فيهما من حياة، ويحسّ ما يختلج فيه من مشاعر بشكل متخيّل بعيد عن الواقع[١].

هكذا ارتبطت النزعة الرومانسيّة بالرغبة في الهجرة على حدّ قول الشاعر الألمانيّ «يوهان جيته» الذي رأى أنّ الهروب من المدينة الأوروبيّة بما فيها من صراع يتحقّق بالتوجّه إلى حياة الماضي الوديعة، المتمثّلة في حضارة الشرق[٢] الذي أخذ معنى فضفاضًا يمكن إلباسه على أيّ حضارة خارجيّة وصل امتداده إلى المغرب، عاكسًا بذلك ذهنيّة الأدباء الأوروبيّين خلال القرن التاسع عشر. حتّى وإن كان في مكان آخر غير الشرق المتعارف عليه الآن، وعن ذلك يقول «محمّد العلوي البلغيتي»: «خضع تنقّل الأدباء داخل المغرب إلى مرميين في غاية الوضوح؛ أوّلهما: السفر بحثًا عن الهويّة، وثانيهما: السفر لملاحقة السراب الشرقيّ»[٣].

لم يشكّل «بيير لوتي» استثناء عن هذه القاعدة؛ إذ تحكّمت في رحلته المغربيّة المؤثّرات نفسها التي لطالما غذّت وألهمت سابقيه، بل وحتّى الذين جاؤوا من بعده، ألا وهي سحر الشرق. فالمغرب لدى «لوتي» وكلّ من حدا حدوه هو «جزء من الشرق بكلّ ما يحمله النعت في ذلك الوعي الثقافيّ من معاني تحمل على النفور والانزواء والرفض آنًا، وعلى الإعجاب والدهشة آنًا آخر»[٤].

---

[١]- يوهان جيته، الديوان الشرقيّ للمؤلّف الغربيّ، ترجمة: عبد الرحمان بدوي، الطبعة الثانية، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠، ص١.

[٢]- حسين فهيم محمّد، أدب الرحلات، عالم المعرفة، العدد ١٣٨، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يونيو ١٩٨٩، ص١٥١.

[٣]- محمّد العلوي البلغيتي، فاس مقام العابرين: دراسة في كتابة الاختلاف، ترجمة: محمّد الشريكي، إفريقيا الشرق، ١٩٩٠، ص١٣.

[٤]- سعيد بنسعيد العلوي، «صورة المغرب في الاستشراق الفرنسيّ المعاصر»، المغرب في الدراسات الاستشراقيّة، أعمال الندوة السادسة التي انعقدت في مراكش يومي ٥ و٦ أبريل ١٩٩٣، مطبوعات أكاديميّة المملكة المغربيّة، الرباط، ص٣٨.

لم تكن هذه النظرة الاستشراقيّة خاصّة بالمغرب فقط، بل بعموم شمال إفريقيا التي تمّ النظر إليها «كمرآة للشرق، فتحوّلت كلّ من الجزائر والمغرب إلى مشروع مرآة لفرنسا، ومن ثمّ وجب أن ينظر إلى هاتين الدولتين ككيانين مختلفتين تمامًا عمّا هو مختزل لديهم، بل وجب النظر إليهما باعتبارهما انعكاسًا للمحاولات الفرنسيّة، خاصّة وأنّ الأمر يتعلّق ببلدين يحتضنان في الوقت نفسه كلّ خاصيّات الغيريّة (Al-térité) والمماثلة (Indentification) للنموذج الفرنسيّ»[١].

وبالتالي، فإنّ الصورة المغربيّة -حسب عبد الجليل الحجمري- لم تكن لتنتظر الهيمنة الاستعماريّة الرسميّة حتّى تتجسّد؛ إذ أدرج المغرب داخل أسطورة كانت أكثر انتشارًا وتعقيدًا وهي أسطورة الشرق[٢].

د. صورة المغرب عند بيير لوتي: يصطدم قارئ كتاب «في المغرب» لـ «بيير لوتي» بقاموس يتأرجح بين الأفول والكفن وشعب الأشباح والفاشل الأبدي والمتوحّش الهمجيّ والبياضات المُغرقة في الظلام والقلق والتدخّل الربّانيّ والحقبة البائدة...، ومقابل هذا المغرب المكدّر وُجدت فرنسا التي تراكمت لصالحها مجموعة من العبارات الدالّة على البطولة، من قبيل: الحضارة المنتصرة والابتكار المتجدّد والكرم الفطريّ.

إنّها صورة كتابيّة لا تخشى إطلاقًا الإدمان في نعت الأشياء بنقيضها، لإبراز المفارقات التي تصقل صورة المغرب: تلك «القطعة الملكيّة» التي كان من الواجب الانقضاض عليها كي تفلت من أطماع القوى الإمبرياليّة المنافسة[٣]. فأصبح «لوتي» بذلك نموذجًا للأدباء الفرنسيّين الذين نظروا إلى المغرب كآخر بلد للصلاة والإبداع الفنّيّ وتصريف المكبوتات التي أفرزها التطوّر الحضاريّ والصناعيّ الأوروبيّ[٤]. معتبرًا أنّ زيارته للمغرب ما هي إلا اكتشاف لبقعة فسيحة ومهملة لم يغيّر بعد التقدّم الآليّ والميكانيكيّ الذي شهدته أوروبا ملامحها العذراء. ويأمل إزاء حالة

[١]- سمير بوزويتة، مرجع سابق، ص١٥.

[٢]- عبد الجليل الحجمري، مرجع سابق، ص٧٢.

[٣]- عبد الله الستوكي، مرجع سابق، ص٨.

[٤]- سمير بوزويتة، مرجع سابق، ص٢١٤.

«الانخطاف» هذه في محافظة المغرب على حالته البدائيّة الطبيعيّة، حتّى يظلّ مرتعًا خصبًا للفنّ والإبداع[١]، حيث يقول: «أيّها المغرب الداكن أُمكث هنا طويلاً مسوّرًا ومنيعًا في وجه الأشياء الجديدة، أدر ظهرك جيّدًا لأوروبا وتجمّد داخل الماضي، نم طويلاً وواصل حلمك القديم حتّى تبقى هناك على الأقلّ بلدة أخيرة يؤدّي فيها الناس صلواتهم»[٢]. لذلك، فهو يحيّي كلّ من عمل على إبقاء المغرب في حالة السكون تلك، فيقول: «أمّا جلالة السلطان، فإنّني ممتنّ له رفضه للبرلمان والصحافة والسكّة الحديديّة والطرق، ولركوبه الخيل الرائع، ولبندقيّته المرصّعة بالفضّة وسيفه الدمشقيّ المذهّب، إنّني معجب لاستخفافه الهادئ بالمتغيّرات الحديثة، وأشاطره الرأي في أنّ الإيمان الأصيل لا زال ينجب الشهداء، وهو شيء يجب المحافظة عليه»[٣].

شكّل هذا «الخطاب الماضويّ» مرآة تعكس الفكر المركزيّ الفرنسيّ، فبتأكيد «لوتي» على عتاقة المغرب ومطالبته بالحفاظ على خصائصه الشرقيّة، إنّما يحيل على التقدّم الفرنسيّ الذي وصل إلى نقطة اللاعودة، وبالتالي فإنّ أفضل ما يمكن أن يفعله المغرب هو الحفاظ على طابعه القديم، ليتحوّل إلى متحف حيّ لمرحلة تاريخيّة أوروبيّة غابرة، وهو ما ظلّ يردّده «ليوطي» طيلة فترة تسييره للمغرب، بتأكيده على ضرورة الحفاظ على الأنظمة الاجتماعيّة والنخب التقليديّة، وتبنّي مبدأ «التغيّر البطيء».

إلى جانب صورة المغرب العتيق عمل «لوتي» على ابتداع صورة أخرى وهي المغرب العجائبيّ، فقد عبّر بأسلوب مليء بالنعوت وغارق في أحكام القيمة عن تأثّره بمختلف مشاهداته، فتارة يصف الفرسان المدثّرين بأزياء فاقعة الألوان والحدائق الرائعة بمياهها المتدفّقة، وتارة أخرى يعبّر عن اندهاشه من السلطان المتلحّف بالبياض على جوداه الأشهب بفاس. إنّها وثائق غرائبيّة بانوراميّة رائعة لمدينة ترقص وسط سيرك من الجبال، يغلب عليها اللون الورديّ الملتهب بين طيّات ظلال مطلقة الزرقة، حيث اللقالق في ذهب السماء، وحيث سطوح المنازل تلفحها أشعّة الشمس لدرجة التفحّم[٤].

---

[١]- سمير بوزويتة، مرجع سابق، ص١٩٠.

[2]- Loti Pierre, Au Maroc, Paris, Editeur Calmann-Lévy, 1890, p357.

[3]- Ibid, (preface), p3.

[4]- Ibid, Loti Pierre, Au Maroc, pp 110- 113.

لم يجعل «لوتي» رحلته المغربيّة مجرّد سرد أدبيّ لمسافر في المكان (أي من فرنسا نحو المغرب) بل رحلة في الزمان أيضًا، مبرزًا من خلال كتابه القدرة السحريّة للمغرب على العودة بالزمن إلى الماضي السحيق، قائلاً: «وأنا أضع اليوم قدمي على اليابسة في ميناء طنجة تحت شمس يوم جميل، شعرت بتراجع في الزمن، وما هي إلا لحظة حتّى صارت إسبانيا التي كنّا بها هذا الصباح بعيدة مثل بعد السكّة الحديديّة والباخرة السريعة والمريحة، والعصر الذي يعتقد أنّنا نعيشه!...هنا يوجد شيء يشبه كفنًا أبيض ينسدل، إنّه كفن الإسلام العتيق، مُخمدًا ضجيج الخارج وموقفًا كلّ اضطرابات الحياة العصريّة»[١].

لم تستند هذه الصورة الغرائبيّة إلى دراسة ميدانيّة طويلة أو احتكاك مباشر للكاتب مع سكّان طنجة ونخبها، بل هو مجرّد انطباع عفويّ لم يتردّد «لوتي» في الإفصاح عنه من دون أيّ تحفّظات. فكان وصوله إلى مدينة طنجة يوم ٢٦ مارس ١٨٨٩م فرصة لتولّد انطباعات متدفّقة لا تخلو من الاحتقار أحيانًا، تجاوزت وصف المدينة إلى محاولة إبعاد أنظار الأوروبيّين عنها باعتبارها مدينة كافرة مغطّاة بالبياض[٢]. معطيًا للبياض حمولة خاصّة، فهو ليس مجرّد لون للثياب والجدران «الطنجاويّة» فقط، بل لون الإسلام والموت المعنويّ لحضارة اعتبرها في طور الاحتضار. فعند دخول مدينة فاس توسّل «الأديب» بكلّ عبارات العجز والشيخوخة التي ألصقها بالحياة العامّة للمدينة بمختلف مرافقها وتجلّياتها[٣].

وظّف «لوتي» لعبة الألوان بشكل مثير ومتناقض في المغرب، حيث انتقل من الاستعانة باللون الأبيض في وصفه لمدينة طنجة إلى النقيض تمامًا عند دخوله لفاس، معلنًا عن موت الضوء الجميل فوق أرصفة المدينة وأسوارها، بعدما بدأت الشمس في الانسحاب وراء الجبال الجامدة، فاسحة المجال للظلال الممتدّة، فلم تعد الشمس تلقي أشعّتها إلا على خيمته[٤]. إنّها شمس الحضارة التي حوّلت خيمته

[1]- Ibid, p2.

[2]- Ibid, p1.

[3]- Ibid, Loti Pierre, Au Maroc, p279.

[4]- Ibid, pp38- 40.

إلى منبع النور، في مدينة مسجونة داخل ألوانها الداكنة والكئيبة.

لم يتعامل «لوتي» مع مدينة فاس باعتبارها تراثًا بشريًّا وحضاريًّا لمجتمع تحكّم في مضيق جبل طارق يومًا، فالعتاقة المتمثّلة في الأزقّة الضيّقة والحيطان والأبواب القديمة والبيوت المتهادية إنّما هي ضرب من الانحطاط والدمار والتعاسة لمدينة في أوجّ احتضارها، مؤكّدًا على قرب انقراض الإسلام[١]. فها هو عند وصفه لجامعة القرويين، المعقل العلميّ والمركز الثقافيّ للمغرب والعالم الإسلاميّ منذ قرون خلت، يقول: «إنّها القرويين المسجد المقدّس ومكّة المغاربة التي حاربت الكفّار منذ اثني عشر قرنًا، هي الآن مركز جامد غارق في النوم في المغرب الكهل...كلّ شيء هنا غارق في القدم وحزين ومشوّه...، لم أجد الكلمات المناسبة لوصف مظاهر العتاقة»[٢].

بموازاة هذه الصورة القاتمة التي رسمها للمجال المغربيّ، عمل لوتي على اختزال سكّانه في نعتين، هما: متوحّشون وبدائيّون، حيث قال خلال سماعه لبعض سكّان طنجة وهم يتبادلون أطراف الحديث: «حسبت أنّ بعضهم يتقيّأ...يصيحون كقردة ترتعد فرائصهم...ولو لم أكن متعوّدًا على ضجيج الأفارقة لخيّل لي أنّهم يتعاركون تحث نافذتي بطريقة بربريّة، وأنّ بعضهم يذبح الآخر. وببساطة كنت سأقول إنّ دوابنا قد أتت، وأنّ هناك من يقوم بتجهيزها»[٣].

صوّر «لوتي» المغاربة في هيئة برابرة فوضويّين وقاطعي رؤوس، هدفهم الاستيلاء على ممتلكات بعضهم البعض، وأغلبهم قطّاع طرق من نوع خاصّ كقبيلة بني حسن التي وصف أهلها، قائلاً: «إنّهم بالفعل قطّاع طرق...لكنّهم قطّاع طرق ذوو خلقة جميلة بوجوه برونزيّة هي أجمل ما صادفناه، ونواظرهم طويلة تنسدل من عمائمهم فوق الأذان، والتي تضيف إلى محياهم شكلاً محزنًا»[٤]. وعن رئيس الجماعة، يقول: «إنّه نوع لافت من قطّاع الطرق، لحيته وشعره وحاجباه في بياض الثلج تقطع بشكل

[1]- Ibid, Loti Pierre, Au Maroc, p295.

[2]- Ibid, pp160162-.

[3]- Ibid, Loti Pierre, Au Maroc, p11.

[4]- Ibid, p98.

واضح صفار المومياء الباقي من وجهه في صورة نسر ذي تميّز رائع»[١].

عبارات متأرجحة بين الإعجاب والاحتقار، بين الانبهار والتقزّز، تفنّن لوتي في إصباغها على الطبيعة والكائنات دون اهتمام بالخاصيّات التي تطبع كلّ بقعة في العالم. لتتحوّل هذه الصورة إلى سجن منيع ليس على المغرب فقط، بل على مختلف زوّاره المحكومين بالنظرة نفسها، التي حملها الكتّاب الاستعماريّون كمسلّمات بدون تردّد أو ملل، عبر مؤلّفاتهم المتنوّعة من قصص وحكايات...، مفكّرين في الوهم نفسه الذي راود من سبقهم. لهذا، لم يكن الأدب الاستعماريّ الذي سيعرف النور في مطلع القرن العشرين سوى تكرار متسلسل لأجيال من كتّاب حملوا الصورة الرديئة نفسها[٢].

ولن نبالغ إذا قلنا إنّ بيير لوتي من خلال مؤلّفه هذا تحوّل بذاته إلى باعث المدرسة الكلونياليّة التي ستحمل لاحقًا راية التدخّل الأمبرياليّ مع الأخوان «طارو»، و«هنري بورد»، و«كلود فاييز»، و«موريس لوكلاي»، و«روني أولوج»، و«أندري شوفريون»، وتابعين كثر، كان السينمائيّون في طليعتهم منذ أوّل شريط مصوّر بعنوان مكتوب سنة ١٩١٩م.

[1]- Ibid, Loti Pierre, Au Maroc, p99.

[٢]- سمير بوزوية، مرجع سابق، ص١٩٠.

خاتمة

يُعتبر الحديث عن صورة المغرب في الإنتاجات الروائيّة الفرنسيّة خلال القرن التاسع عشر ضربًا من البحث عن ملامح الذات المغربيّة في فترة زمنيّة مثقلة بالهواجس والتنافس الاستعماريّ، ما أنتج صورًا مشوّهة أحاديّة الجانب حول المغرب الغريب والبدائيّ والمتوحّش والعتيق...

إذ لم يبتغ الرحّالة الأوروبيّون القادمون إلى الضفّة الجنوبيّة للمتوسّط التعريف بهذه البقعة الجغرافيّة المجهولة أو بناء جسور للتواصل مع سكّانها، بقدر ما لهثوا وراء مقارنة الأنا (الأوروبيّة) في علاقتها بالآخر (المغاربي)، فهيّأت كتاباتهم بوعي أو من دونه لولادة الصورلوجيا، بعد تراكم عدد من المعلومات والملاحظات، كانت أقرب إلى الانطباعات والأحاسيس منها إلى الدراسة الواقعيّة، ما يفسّر استمرار الجاذبيّة التي مارسها المغرب على زوّاره طيلة القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، كان في طليعتهم العسكريّ والأديب الفرنسيّ «بيير لوتي»، معطيًا للمغرب بعدًا آخر يلحقه بالشرق البعيد، بكلّ ما يمثّله هذا الشرق من سحر وغموض وغرابة، واختلاف في العادات والعقليّات والدين.

لذلك، لم يتمكّن الفرنسيّون طيلة سنوات الاحتلال اللاحقة من صياغة نمط مغربيّ ذي محدّدات وميكانيزمات سياسيّة واضحة، ولا من التعامل مع سكّان هذا المجال كشعب له خصوصيّاته الثقافيّة واللغويّة، الأمر الذي ترك صورة مغربيّة مشوّهة في المخيال الأوروبيّ عامّة، والفرنسيّ على وجه التحديد.

لائحة المصادر والمراجع

١. أحمد الكمون، «المستويات الدلاليّة لمدينة طنجة في السرديّة الإسبانيّة المعاصرة»، **طنجة في الأدب والفنون**، أعمال الملتقى العلميّ الثاني لمدينة طنجة من ٢٣ إلى ٢٦ أكتوبر ١٩٩١، جامعة محمّد الخامس كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة الرباط، وجامعة عبد المالك السعدي، مدرسة الملك فهد العليا الترجمة العليا- طنجة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ١٩٩٢.

٢. إدوارد سعيد، **الثقافة والإمبرياليّة**، ترجمة: كمال أبو الديب، دار الآداب للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، بيروت، ٢٠١٤.

٣. بيل أشكروفت، بال أهلواليا، **إدوارد سعيد: مفارقة الهويّة**، ترجمة: سهيل نجم، مراجعة حيدر سعيد، نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دار الكتاب العربيّ دمشق، ٢٠٠٢.

٤. جورج أوفيد، **اليسار الفرنسيّ والحركة الوطنيّة المغربيّة ١٩٠٥-١٩٥٥** الطبعة الأولى، الجزء الأوّل، ترجمة: محمّد الشركي ومحمّد بنيس، مراجعة: عبد اللطيف المنوني، دار توبقال للنشر، ١٩٨٧.

٥. الحجمري عبد الجليل، «صورة المغرب في الأدب الفرنسيّ»، **مجلّة الزمان المغربيّ. دفاتر أدبيّة**، العدد الأوّل، السنة الأولى، ١٩٧٩.

٦. حسين فهيم محمّد، **أدب الرحلات**، عالم المعرفة، العدد ١٣٨، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يونيو ١٩٨٩.

٧. خالد شاوش، «الرحلات الأوروبيّة إلى المغرب»، **معلّمة المغرب**، ج١٣، من إنتاج الجمعيّة المغربيّة للتأليف والترجمة والنشر، سلا، ٢٠٠١.

٨. سعيد بنسعيد العلوي، «صورة المغرب في الاستشراق الفرنسيّ المعاصر»، **المغرب في الدراسات الاستشراقيّة**، أعمال الندوة السادسة التي انعقدت في مراكش يومي ٥ و٦ أبريل ١٩٩٣، مطبوعات أكاديميّة المملكة المغربيّة، الرباط.

٩. سعيد عاهد، «الآداب الكولونياليّة بالمغرب»، ضمن **جريدة الاتحاد الاشتراكيّ**، العدد ٩٤٥٣، الجمعة ١٦ أبريل ٢٠١٠.

١٠. سمير بوزويتة، **مكر الصورة: المغرب في الكتابات الفرنسيّة: (١٨٣٢-١٩١٢)**، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠٠٧.

١١. عبد الله إبراهيم، «الرواية والاستعمار»، **جريدة الرياض**، عدد ١٤٦٢٨، السنة ٤٥، الخميس ٠٤ شتنبر٢٠٠٨.

١٢. عبد الله إبراهيم، **السرديّة العربيّة الحديثة: تفكيك الخطاب الاستعماريّ وإعادة تفسير النشأة**، الطبعة الأولى، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت، ٢٠٠٣.

١٣. عبد الله الستوكي، «الآداب الكولونياليّة في المغرب: المغرب كمصدر لإلهام الآداب العالميّة»، ترجمة: عاهد سعيد، **جريدة الاتحاد الاشتراكيّ**، العدد ٩٤٥٣، الجمعة ١٦ أبريل ٢٠١٠.

١٤. محمّد العلوي البلغيتي، **فاس مقام العابرين: دراسة في كتابة الاختلاف**، ترجمة: محمّد الشريكي، إفريقيا الشرق، ١٩٩٠.

١٥. هانري جان روبير، رهان «مغربة» الأدب الكولونياليّ، بخصوص سلسلة «الروايات المغربيّة»، ترجمة: خيرات محمّد، **جريدة الاتحاد الاشتراكيّ**، العدد ٩٤٥٣، الجمعة ١٦ أبريل ٢٠١٠.

١٦. يوهان جيته، **الديوان الشرقيّ للمؤلّف الغربيّ**، ترجمة: عبد الرحمان بدوي، الطبعة الثانية، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠.

لائحة المصادر الأجنبيّة

1. Alain Ruscio, **Le crédo de l'homme blanc: regardes coloniaux français (XIIIe-XXe siècle)**, Edition Complexe, 2002, Bruxelles.

2. Eiji Shimazaki, «Figuration de l'orient à travers les romans de pierre loti et le discours colonial de son époque (Turquie, inde, japon)», **thèse pour obtenir le grade de docteur en lange et littérature françaises**, sous la direction de Michel Aquien, université Paris-est Créteil, soutenue le 7 Juin 2012.

3. Gérard Willemetz, **Pierre Loti**: **Exposition organisée pour le centenaire de sa naissance**, Bibliothèque nationale, Éditeur scientifique, Paris, 1950.

4. Jules Ferry, **Discours et opinions de Jules Ferry, Discours sur la politique extérieure et coloniale (2e partie): affaires tunisiennes (suite et fin), Congo, Madagascar, Égypte, Tonkin**, préfaces et publiés avec commentaires et notes par Paul Robiquet, Editeurs Armand Colin et Cie, Paris, 1897.

5. Loti Pierre, **Au Maroc**, Paris, Editeur Calmann-Lévy, 1890.

6. Mathieu Martine, (présentation), **Le Roman colonial. Itinéraires et contacts de cultures**, Vol VII, publication du centre d'études francophones de l'université de Paris XIII, Edition L'Harmattan, Paris, 1987.

7. Pierre Guillen, «Les Sources européennes sur le Maroc fin XIX début XX siècle,» **Hesperis-Tamuda**, Vol VII, fasc unique, 1966.

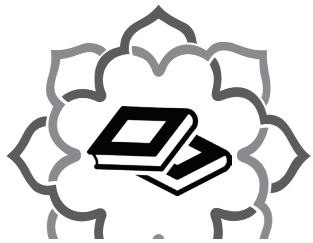
8. Pierre Rosière et autres, **La Garde rouge de Dakar: Spahis et gendarmes du Sénégal**, Les Gardes d'honneur, Edition, 1984.

9. Raymond Betts, «The French colonial empire and the French world,» **Racism and colonialism: essays on ideology and social structure**, Edited by Robert Ross, Martinus Nijhoff publishers for the Leiden university press, 1982.

10. **Références de lèvres de rééditions ou de traductions classés par année de publication**, interrogation de la banque de données L'image, Mardi 2 Juin 1999, Bonn copyright Charles et CIC.LIM.

11. Roland Lebel, «Le Maroc dans la littérature française: esquisse préliminaire», **Bulletin d'enseignement public au Maroc**, n° 70, 12e année, Décembre 1925.

12. Seillan Jean-Marie, **Aux sources du roman colonial: l'Afrique à la fin du XIX siècle**, publié avec le concours du centre national du livre, Edition Karthala, Paris, 2006.



قراءات علميّة

في الفكر والتراث الاستشراقي

ترجمة وتعليق لسورة الفاتحة وآيات من سورة البقرة

للمستشرق الجزائري ـ الإسرائيليّ أندري شالوم زاوي

من خلال كتابه (مصادر يهوديّة بالقرآن)

ترجمة: د. العياشي العدراوي

ترجمة وتعليق لسورة الفاتحة وآيات من سورة البقرة للمستشرق الجزائريّ ـ الإسرائيليّ أندري شالوم زاوي من خلال كتابه (مصادر يهوديّة بالقرآن)

ترجمة: د. العيّاشي العدراوي(*)

الملخَّص:

يُعدُّ مقال (ترجمة وتعليق لسورة الفاتحة وآيات من سورة البقرة للمستشرق الجزائريّ-الإسرائيليّ أندري شالوم زاوي من خلال كتابه «مصادر يهوديّة بالقرآن») من الأبحاث التي تهدف إلى إماطة اللثام عن خلفيّات الاستشراق الإسرائيليّ، سواء تعلّق الأمر بالترجمة، أو التعليق والتحليل. ومناقشة قضيّة ردِّ عدد كبير من آيات القرآن الكريم ونقده إلى مصادر دينيّة يهوديّة (العهد القديم- التلمود)، وأخرى مسيحيّة (العهد الجديد)، وثالثة إلى مصادر أجنبيّة متنوّعة (كتاب «دلالة الحائرين» للربي موسى بن ميمون- شريعة حمورابي- الأساطير...)، بالإضافة إلى عزو عدد من كلماته إلى أصول «عبريّة» أو لغات مختلفة أخرى، وذيّل ترجمته بهوامش عديدة لشرح بعض المفردات وتوضيحها أو للإحالة على بعض الأحداث الدينيّة أو التاريخيّة. كما لجأ المستشرق أندري شالوم زاوي إلى اعتماد الإسقاطات السياسيّة أثناء ترجمته لمعاني القرآن الكريم التي تتماشى مع المعتقدات اليهوديّة.

*- باحث في الأدب العبريّ ومقارنة الأديان، حاصل على الدكتوراه في الأدب العبريّ الحديث سنة ٢٠١٥ بجامعة سيدي محمّد بن عبد الله، كلّيّة الآداب سايس، فاس بالمملكة المغربيّة. له العديد من المؤلّفات والبحوث والترجمات.

الكلمات المفتاحيّة: القرآن الكريم، مصادر يهوديّة، حرب أكتوبر، حرب الغفران، بيت المقدس، الكعبة، الذبيح، البقرة الحمراء، العجلة المقطوعة، البقرة الصفراء، الخطيئة.

تمهيد

إنّ الهدف من ترجمة سورة الفاتحة وآيات من سورة البقرة والتعليق عليها[1]، للمستشرق الجزائريّ-الإسرائيليّ أندري شالوم زاوي[2] من خلال كتابه «مصادر يهوديّة بالقرآن»، من الأبحاث التي تهدف إلى إماطة اللثام عن خلفيّات الاستشراق الإسرائيليّ، في كيفيّة التعامل مع النصّ القرآني؛ تفسيراً وفهمًا وتأويلاً، بالاستناد إلى خلفيّات مسبقة تتحكّم بالمنهج وطريقة التفسير، وهو ما نراه بوضوح في الجهد الذي بذله أندري شالوم في مقارنة سورة الفاتحة وآيات من سورة البقرة بكتب اليهود الدينيّة زاعمًا أنّ ما جاء في القرآن مأخوذ عن هذه الكتب لمجرّد وجود بعض التشابه أحيانًا في بعض الآيات. هذا مضافًا إلى عدم الاعتراف بوحيانيّة آيات القرآن، ما يبرّر -عندهم- ردّها إلى مصادر دينيّة كالعهدين وغيرها. وهو ما يصرّح به المستشرق

---

[١]- أثناء تعليقي في الهوامش لتوضيح فكرة أو مفهوم أو التعريف بشخصيّة ماختمتُ بـ (عن المترجم) مع ذكر الإحالة إن اقتضى الأمر ذلك. وفي المتن أضفت (صلّى الله عليه وسلم) أو عليه السلام كلّما ذُكِر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

[٢]- الحاخام أندري شالوم زاوي (André Chalom Zaoui) جزائريّ يهوديّ، وُلد في مدينة وهران عام ١٩١٦ لأسرة متديّنة، توفّي والده لمّا كان يبلغ من العمر ثلاث سنوات. تلقّى تعليمه الابتدائيّ في مدرسة التحالف الإسرائيليّ العالميّ في مسقط رأسه، ثمّ التحق بالمدرسة الدينيّة اليهوديّة في فرنسا في الفترة الممتدّة من (١٩٣٦ إلى ١٩٣٩). أصبح حاخامًا ضمن تيّار اليهوديّة الليبراليّة التي نادت بإدخال تعديلات على اليهوديّة التقليديّة على مستوى الأفكار والتشريعات والطقوس. تولّى منصب حاخام للجنود اليهود في الجيش الفرنسيّ وللطائفة اليهوديّة في مدينة سيدي بلعباس بالجزائر، كما أنشأ عام ١٩٥٥ المعهد الوطنيّ للدراسات العبريّة في باريس ثمّ عاد ليستقرّ في القدس في ستّينيّات القرن الماضي. انظر: البهنسي، أحمد صلاح، كتاب «مصادر يهوديّة في القرآن» للمستشرق شالوم زاوي -عرض وتقويم- مجلّة القرآن والاستشراق المعاصر، العدد الثالث، السنة الأولى ١٤٤١هـ، صيف ٢٠١٩. المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة، بيروت، ص١٧-١٨.

من مؤلّفاته: انظر: زاوي، أندري شالوم، مصادر يهوديّة في القرآن، القدس ١٩٨٣، ص.٨

بالعبريّة:

اليهوديّة الحية، تل أبيب، ١٩٦٩، التوراة والفرائض، القدس، ١٩٧٤، الغَبَش (أشعار)، القدس، ١٩٨٠، زمن السلام، القدس، ١٩٨٠، من وراء الفرن الناري وأشعار صهيون الجديدة، القدس، ١٩٨١، أرض السلام (أشعار)، القدس، ١٩٨٢، مصادر يهوديّة بالقرآن، القدس، ١٩٨٣.

بالفرنسيّة:

مقدّمة يهوديّة للعهدين القديم والجديد، دار النشر بلانط، ثلاثة أجزاء، باريس، ١٩٦٥، منشورات جماعيّة: مجلّة الفكر اليهوديّ، عشرة أجزاء، باريس، ١٩٤٩/ ٥٢ ومختارات من الفلسفة والأدب اليهوديّين، في جزأين، باريس، ١٩٥٦/ ٦٢.

اليهوديّ نفسه، بقوله: يبدو أنّ مؤلّف القرآن من خلال هذه السورة استعار من اليهوديّة بشكل خاصّ جزءًا مهمًّا من الأمر الإلهيّ والقانون العبريّ الذي سبقه.

سورة الفاتحة

تُسمّى السورة الأولى التي يُفتتح بها القرآن باسم الفاتحة، وتُسمّى أيضًا بالسبع المثاني: «الآيات السبع» (يتمّ ترديدها في الصلاة)، وفيها أنّ الله تعالى هو الوحيد القادر على حماية الإنسان من كلّ شرّ ومكروه. يعود المسلم المتديّن إلى سورة الفاتحة خمس مرّات في اليوم، أي ٣٢ مرة[1].

تبتدئ كلّ سورة بـ «البسملة»[2] وكلماتها على الشكل الآتي:

«بسم الله الرحمان الرحيم»[3]. تذكّرنا هذه الجملة القصيرة بالتعابير الواردة في الكتاب المقدّس وما جاء في الصلوات الإسرائيليّة، «باسم الله» المستند إلى ما جاء في سفر المزامير ١١٨/ ٢٧ «الربّ هو الله». أمّا كلمة «الرحمان» فقد وردت ضمن ثلاثة عشر اسمًا/ صفة في سفر الخروج ٣٤/ ٦ «الربّ إله رحيم ورؤوف...» التي تتكرّر عدّة مرّات بشكل جزئيّ أو كلّيّ بأسفار الأنبياء وبسفر المزامير وفي الصلوات. كما أنّ كلمة رحمان موجودة أيضًا بالتلمود والمدراش وفي صلوات إسرائيل[4]. كما أنّ يوسف ريفلين[5] لاحظ أنّ المسلم ينطق البسملة قبل بدء عمل ذي بال، كما يكتبها أيضًا في واجهة كتاب أو يبدأ بها رسالة.

---

[١]- يردّد المسلم سورة الفاتحة ١٧ مرّة في كلّ يوم وليلة في الصلوات الخمس المفروضة وليس ٣٢ مرّة كما ذكر المؤلّف. (عن المترجم).

[٢]- لا تبتدئ جميع سور القرآن الكريم بالبسملة، فهناك سورة التوبة التي تُسمَّى أيضًا (براءة، المخزية، الفاضحة...) لم تُكتب في صدرها البسملة؛ لأنّ التسمية رحمة، والرحمة أمان، وهذه السورة نزلت بالمنافقين وبالسيف، ولا أمان للمنافقين. (عن المترجم).

[٣]- فصل بين الرحمان الرحيم بواو العطف (الرحمان والرحيم) وهي غير موجودة في النصّ القرآنيّ. (عن المترجم).

[٤]- لم يحدّد مواضع معيّنة في هذه المصادر اليهوديّة. (عن المترجم).

[٥]- فيما يتعلّق بالترجمات المطبوعة الكاملة لمعاني القرآن الكريم، فهي أربع ترجمات، صدر أوّلها في ليبزج عام ١٨٥٧ بواسطة المستشرق حاييم هرمان ريكندروف (H. Reckendorf 1924 - 1863)، وصدرت الثانية في فلسطين عام ١٩٣٧ وقام بها الحاخام يوسف يوئيل ريفلين (Yosef Yoel Rivlin 1889- 1971)، وصدرت الثالثة في إسرائيل عام ١٩٧١ وقام بها الحبْر أهارون بن شيمش (Aharon Ben Shemesh 1988 - 1889). أمّا الترجمة الرابعة فقد صدرت في جامعة تل أبيب عام ٢٠٠٥ وقام بها البروفيسور أوري روبين (Uri Rubin 2021 - 1944). انظر: البهنسي، أحمد صلاح، مقدّمة ترجمة: «أوري روبين» العبريّة لمعاني القرآن الكريم، مجلّة القرآن والاستشراق المعاصر، العدد الثالث، السنة الأولى ١٤٤١هـ، صيف ٢٠١٩. المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة، بيروت، ص٣٢.

الآية ١: «الحمد لله» هي «هلِّلُويا[1]» الموجودة بسفر المزامير ١٤٥/ ٢١ (بتسبيح الربّ ينطق فمي). أمّا «رب العالمين» فهي مقتبسة من تعبير توراتيّ وتلموديّ وبشكل منتظم في صلوات إسرائيل[2].

الآية ٢: «الرحمان الرحيم»: انظر إلى ما ورد سابقًا بخصوص البسملة.

الآية ٣: «ملِك يوم الدين»: توجد هذه العبارة أيضًا بصلوات إسرائيل وخصوصًا في صلاة رأس السنة ويوم الغفران الذي يرتبط بالقرنين الأوّل والثاني الميلاديّين.

الآية ٤: «إيّاك نعبد وإيّاك نستعين» هذه الآية تذكرنا بإصحاحات التوراة الواردة في سفر التثنية ١٣/ ٤ (وإيّاه تعبدون)، وبسفر يشوع ٢٤/ ٢٤ (الربّ إلهنا نعبد)، وبسفر صموئيل الأوّل ١٢/ ١٠ (فالآن أنقذنا من يد أعدائنا فنعبدك).

الآية ٥: «اهدنا الصراط المستقيم» هناك إشارة إلى هذا الرجاء بسفر المزامير ١٠٧/ ٧ (وهداهم طريقًا مستقيمًا)، كما ورد بسفر إرميا ٣١/ ٩ (في طريق مستقيمة).

الآيتان ٦ و ٧: «صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين». نعثر في سفر المزامير ١/ ٥-٦ على مقابل للآيتين السابقتين (لذلك لا تَقُوم الأشرار في الدين، ولا الخطاة في جماعة الأبرار. لأنّ الربّ يعلم طريق الأبرار، أمّا طريق الأشرار فتَهْلك). يُقصد بـ «المغضوب عليهم» حسب الحديث اليهود، و«الضالين» هم النصارى. تتحدّث هذه الآية عن غير المؤمنين (ببعثة محمّد) كما ورد في آيات أخرى. لكنّ القرآن يخاطب «بني إسرائيل» في الغالب بالمحبّة والفضل والنعمة كما جاء في سورة البقرة، الآية: ٣٨ (يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم)[3]، وباختيار بني إسرائيل وتفضيلهم عن بقيّة الأمم كما ورد في الآية ٤٦ (يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأنيّ فضّلتكم على العالمين).

معظم هذه الأدعية/ التوسّلات والصفات الإلهيّة موجودة بصلاة «قُدّاس الترحُّم»

[١]- تسبيح بحمد الله تعالى، وهي كلمة افتتاح وختام في أغلب تسابيح سفر المزامير، ومعناها: هلِّلُوا الله ومجِّدوه. انظر: سجيف، دافيد، قاموس عبريّ- عربيّ للغة العبريّة المعاصرة، ج١، القدس، ١٩٨٥. (عن المترجم).

[٢]- لم يوثقْ لهذه المصادر الدينيّة اليهوديّة. (عن المترجم).

[٣]- رقم هذه الآية هو ٤٠ وليس ٣٨. (عن المترجم).

في صلوات إسرائيل المرتبطة بالقرن الأوّل الميلاديّ، التي فيها مدح وعظمة وقدسيّة وملكوت لله خالق الكون.

سورة البقرة

يستند هذا العنوان إلى الآية ٦٩، حيث جاء في الآية ٦٨ أنّ موسى قال لقومه إنّ الله يأمركم بذبح بقرة حمراء[1] (انظر سفر العدد ١٩/ ٢) لاستخدامها في إعداد ماء الطهارة لإزالة النجاسة[2].

الآية ٢٦: «كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتًا فأحياكم ثمّ يميتكم ثمّ يحييكم ثمّ إليه تُرجعون». يتكرّر الإيمان بإحياء الموتى في القرآن عدّة مرّات، ونجد هذا الاعتقاد أيضًا في بلدان المشرق بفعل التأثير المزدوج للفرس واليونان. نقرأ في سفر دانيال ١٢/ ٢ (وكثيرون من الراقدين في تراب الأرض يستيقظون، هؤلاء إلى الحياة الأبديّة، وهؤلاء إلى العار للازدراء الأبدي)...

يشير هذا المشهد إلى صورة بلاغيّة شعريّة من البعث الذي يتجسّد في إحياء الشعب بأرضه. رغم أنّ المسيحيّة طوّرت مثال إحياء الموتى الواردة في التلمود ردًّا على اعتقاد فرقة الصدوقيّين[3] في المسألة. (انظر: سنهَدْرين ٩٠. الذي ورد فيه أنّ إحياء الموتى غير موجود في التوراة، لا وجود لجزء يتحدّث عن اليوم الآخر).

---

[١]- لون البقرة التي أمر الله تعالى بني إسرائيل بذبحها صفراء، شديدة الصفرة، تُعجب الناظرين إليها في هيئتها ومنظرها وحسن شكلها، وليست حمراء كما ذكر المؤلّف لقوله تعالى: ﴿قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا لَوْنُهَا ۚ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ﴾. (عن المترجم).

[٢]- إذا كان الغرض من ذبح البقرة الحمراء في الرواية التوراتيّة هو التخلّص من النجاسة التي تنتج عن مسٍّ جسد ميت (انظرسفر العدد ١٩/ ١١-١٢)، فإنّ ذبح البقرة في النصّ القرآنيّ كما أورده الماوردي، حيث قال: «وكان السبب في أمر موسى لقومه بذلك، ما ذكره المفسّرون: أنّ رجلاً من بني إسرائيل كان غنيًّا، ولم يكن له ولد، وكان له قريب يرثه فاستبطأ موته، فقتله سرًّا وألقاه في موضع الأسباط، وادّعى قتله على أحدهم، فاحتكموا إلى موسى، فقال: من عنده من ذلك علم؟ فقالوا أنت نبيّ الله، وأنت أعلم منّا، فقال: إنّ الله عزّ وجلّ يأمركم أن تذبحوا بقرة [....] وإنّما أمر والله أعلم بذبح البقرة دون غيرها؛ لأنّها من جنس ما عبدوه من العجل، ليهون عندهم ما كانوا يرونه من تعظيمه، وليعلم بإجابتهم زوال ما كان في نفوسهم من عبادته». (انظر: أبو الحسن علي بن محمّد البصريّ الماورديّ، النكت والعيون، راجعه وعلّق عليه السيّد بن عبد المقصود، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ج ١، بدون تاريخ، ص١٣٧. (عن المترجم).

[٣]- هي فرقة دينيّة وحزب سياسيّ تعود أصوله إلى قرون عدّة سابقة عن ظهور المسيح عليه السلام...فهم لا يؤمنون بالعالم الآخر ويرون أنّه لا توجد سوى الحياة الدنيا وينكرون مقولات الروح والآخرة والبعث والثواب والعقاب. للتوسّع أكثر انظر: المسيري، عبد الوهّاب محمّد، موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونيّة، دار الشروق، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩، ص٣٢٣-٣٢٤. (عن المترجم).

من الآية ٢٩ إلى الآية ٣٧: يتحدّث هذا المقطع عن قصّة خلْق آدم وخطيئته التي لا تختلف في جوهرها عمّا ورد في سِفْر التكوين[1]، باستثناء بعض الاختلافات البسيطة حسب رؤية المفسّرين. يجب الإشارة إلى أنّ إبليس (الآية ٣٢) هو الشيطان (ديابولوس باليونانية) الذي رفض متكبرّاً السجود لآدم. لم يذكر القرآن اسم حوّاء بالاسم، ويضيف أنّها خُلقت منه دون ذِكْر ضلعه أو جنبه. لقد كانت حقًّا مع آدم في الجنّة.

الآية ٣٠: «إنيّ جاعل في الأرض خليفة»، وحسب حكمائنا رحمهم الله فالإنسان شريك القدّوس تبارك وتعالى. انظر التلمود الأورشليمي، فصل تعانيت[2] ٦٥/ ٣: «لقد شارك الله اسمه في إسرائيل».

الآية ٥٣: «وإذ آتينا موسى الكتاب والفرقان»؛ أي التوراة كما جاء في الآية ٤٨ من سورة الأنبياء (ولقد آتينا موسى وهارون الفرقان). من معاني الفرقان أيضًا القرآن (الآية ١٨٥ من سورة البقرة، الآية ٣ من سورة آل عمران، الآية ١ من سورة الفرقان). كما يأتي مفرّقًا بين الحقّ والباطل كما في الآية ٢٩ من سورة الأنفال، ومميّزاً بين المؤمنين والكافرين كما ورد في الآية ٤١ من السورة نفسها.

الآية ٥٧: «فانفجرت منه اثنتا عشرة عينًا»[3]. حسب الحكايات الدينيّة التي سردها حكماؤنا رحمهم الله أنّ نهرًا كبيراً كان يحيط ببني إسرائيل في الصحراء وكان مقسّمًا إلى اثني عشر قسمًا حسب عدد الأسباط. انظر ما ورد في سفر الخروج ١٥/ ٦٢ (ثمّ جاؤوا إلى إيليم وهناك اثنتا عشرة عينَ ماء وسبعون نخلة).

---

[١]- إذا كان آدم (عليه السلام) في الرواية التوراتيّة هو سبب الخطيئة، فإنّ الحقّ سبحانه في القصّة القرآنيّة لم يحمله وحده وزر الأكل من الشجرة، فهو مشترك على قدم المساواة بين آدم وحوّاء عليهما السلام، بدليل قوله تعالى: {وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ} (سورة البقرة، الآية ٣٥). وما يؤكّد هذا الكلام أيضًا أنّ حوّاء ما لبثت أن تبعت آدم بالنَدَم والتوبة والتماس العفوَ لقوله تعالى: {قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ} (سورة الأعراف، الآية ٢٣). كما أنّ الله تعالى أوحى لآدم بكلمات يتقرّب بها إليه فيتوب عليه، وقد بشّره سبحانه أنّه سيقبل توبته لقوله تعالى: {فَتَلَقَّىٰ آدَمُ من رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ} (سورة البقرة، الآية ٣٧). يقول النسفي في تفسيره لهذه الآية: «اكتفى بذكر توبةَ آدمَ؛ لأنّ حوّاءَ كانَت تبعًا له، وقد طَوى القرآن ذكر النساء في أكثر القرآن والسنّة لذلك» انظر: النسفي، عبد الله بن أحمد بن محمّد، تفسير النسفي (مدارك التنزيل في حقائق التأويل)، تحقيق: يوسف علي بدوي، دار الكلم الطيّب، بيروت، ١٩٩٨، ج١، ص٨٢-٨٣. (عن المترجم).

[٢]- اسم فصل في التلمود يعالج موضوع صيام الجماعة في أوقات المحن. (عن المترجم).

[٣]- رقم هذه الآية في رواية ورش٥٩ وليس ٥٧. (عن المترجم).

الآية ٥٨: «وإذا قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم...» كما تعني في الأراميّة (مدينة). وهناك من قال إنّها أريحا، ومن قال باب المدينة كما في الآية ٢٦ من سورة المائدة «ادخلوا عليهم الباب»[1].

من الآية ٦٠ إلى الآية ٧٠: مزج مؤلّف هذه السورة بين البقرة الحمراء (سفر العدد ١٩/ ٢) وبين العجلة المقطوعة (سفر التثنية الإصحاح ٢١) المنتسبة إلى الفضاء المدنس المجهول المظلم[2].

الآية ٦١: «ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين»[3]. هذا تلميح لأولئك الذين خرجوا من الشعب لجمع المنّ فلم يجدوه (سفر الخروج ١٦/ ٢٠-٢٤). هذه العقوبة غير موجودة في حكايات الحكماء رحمهم الله، لكن نجد في التلمود (سنهدرين ١٠٦) أنّ أعضاء فرقة من برج بابل أرادوا محاربة الله في السماوات فتحوّلوا إلى قردة. كما أنّ محمّدًا (ص) يستخدم لفظة قردة ثلاث إلى أربع مرات كعقاب لغير المؤمنين برسالته. بالمناسبة، لقد ورد بالتلمود...أنّ كلّ ذميم أمام صديقه مثل «القرد أمام الرجل».

الآية ٧٥: «يسمعون كلام الله ثمّ يحرّفونه».وردت في القرآن عدّة مرّات[4]، كما أنّ المحرّفين أيضًا هم اليهود والنصارى[5]. وبخصوص الذبيح إسحاق[6]، يتساءل

[١]- رقم هذه الآية ٢٣ وليس ٢٦. (عن المترجم).

[٢]- فعلاً هناك بعض التشابه على مستوى الشكل بين صفات البقرة/ العجلة في القصّة القرآنيّة والرواية التوراتيّة، لكنّ ما ورد في سفر التثنية هو عبارة عن قانون -ذبيحة القاتل المجهول- غايته إظهار بشاعة القتل بواسطة قضاة أقرب مدينة... وإنذار لمن يكتم الحقيقة... أمّا ما ورد في القرآن الكريم فهو قصّة حقيقيّة وقعت أحداثها بالفعل. وملخّص القصّة الواردة في سفر التثنية ٢١/ ١-٧ كالتالي (إذا وجدتم قتيلاً ملقى في الحقل في الأرض التي يهبها الربّ إلهكم لكم لامتلاكها، ولم يعرف قاتله، يقوم شيوخكم وقضاتكم بقياس المسافات الواقعة بين موضع جثّة القتيل والمدن والمجاور، فيحضر شيوخ أقرب مدينة إلى الجثّة عجلة لم يوضع عليها محراث، ولم تجر بنير، ويأخذونها إلى واد فيه ماء دائم الجريان لم يحرث فيه ولم يزرع، فيكسرون عنق العجلة في الوادي. ثمّ يتقدّم الكهنة بنو لاوى؛ لأنّ الربّ إلهكم قد اختارهم لخدمته... فيغسل جميع شيوخ تلك المدينة القريبة من الجثّة أيديهم فوق العجلة المكسورة العنق في الوادي. ويقولون: أيدينا لم تسفك هذا الدم وأعيننا لم تشهده..). (عن المترجم).

[٣]- رقم هذه الآية هو ٦٤. (عن المترجم).

[٤]- الآية ٧٥ من سورة البقرة، الآية ٧٨ من سورة آل عمران، الآية الآية ٤٦ من سورة النساء، الآية ١٣ من سورة المائدة، الآية ٩١ من سورة الأنعام، الآية ١٦٢ من سورة الأعراف.

[٥]- اليهود والنصارى معا كما جاء في الآية ١٢٠ من سورة البقرة.

[٦]- لا أعتقد أنّ الذبيح هو إسحاق (عليه السلام) بل هو إسماعيل عليه السلام من خلال ما جاء في التوراة. نلاحظ أنّ الإصحاحات الواردة في سفر التكوين قد وصفت الابن الذبيح أنّه وحيد إبراهيم الخليل وكرّرت هذا الوصف ثلاث مرات: «خذ ابنك وحيدك» (سفر التكوين ٢٢/ ٢)، «فلم تُمسك ابنك وحيدك عنّي» (سفر التكوين ٢٢/ ١٢)، «لم تمسك ابنك وحيدك»

مجموعة من المفسّرين المسلمين: منِ الذبيح إسماعيل أم إسحاق؟ هناك بعض المفسّرين يقولون بشكل ضمنيّ أنّ الذبيح هو إسحاق كما جاء في الآيتين ١٠١ و ١٠٢ من سورة الصافّات، ولم يخصّص بشكل صريح لا إسحاق ولا إسماعيل، ولكن في الآية ١١٢ من السورة نفسها يُستشْهَد بإسحاق، الابن الذي سيحصل على مباركة أبيه إبراهيم. وحسب مفسّرين آخرين سواء كانوا يهودًا أو نصارى وأسلموا فإنّ الذبيح في نظرهم هو إسماعيل عليه السلام.

الآية ٧٩: «فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثمّ يقولون هذا من عند الله». يتّهم النبيّ محمّد (ص) يهود المدينة أنّهم يُحرّفون كلام الله، لكنّ التوراة كما هو معلوم هي مخطوطة من طرف ناسخ للكتب الدينيّة لا يشكّ أحد في صِدْق إيمانه ونيّته الخاصّة.

الآية ٨٣: «لا تعبدون إلاّ الله». يدعو الرسول (ص) مرّة أخرى اليهود الذين نالوا عهد الله تعالى إلى اعتناق الإسلام بعد اتّهامهم برغبتهم في قتْل الرجل لأخيه وإخراج المقيمين من مساكنهم. يبدو أنّ هذه الاتّهامات تظهر بشكل جليّ في الطابع التاريخيّ والمحليّ. كما يظهر أيضًا أنّ محمّدًا (ص) لم يُدرج اليهود من مختلف الأجيال.

من الآية ٨٤ إلى الآية ٨٨: يستعير محمّد (ص) من أسلوب الأنبياء لكي يثبت

(سفر التكوين ٢٢/ ١٦)، بالإضافة إلى ملاحظة أخرى أنّ كلمة «إسحاق» أضيفت إلى كلمة «وحيدك» في المرّة الأولى فقط، وفي المرّتين الثانية والثالثة ذُكرت كلمة «وحيدك» دون أن تقترن بكلمة «إسحاق».

من خلال إصحاحات السِّفْر نفسه نجد أنّ إسحاق عليه السلام قد وُلد بعد إسماعيل عليه السلام، إذ كانت سارة عقيمًا لا تلد: «وأمّا ساراي امرأة أبرام فلم تلد له. وكانت لها جارية مصريّة اسمها هَاجر، فقالت ساراي لأبرام: «هو ذا الربّ قد أمسكني عن الولادة. ادخل على جاريتي لعلّي أرزق منها بنين». فسمع أبرام لقول ساراي. فأخذت ساراي امرأة أبرام هاجر المصريّة جاريتها، من بعد عشر سنين لإقامة أبرام في أرض كنعان، وأعطتها لأبرام رجلها زوجة له. فدخل على هاجر فحبلت. ولمّا رأت أنّها حبلت صغرت مولاتها في عينيها. فقالت ساراي لأبرام: «ظلمي عليك! أنا دفعت جاريتي إلى حضنك، فلمّا رأت أنّها حبلت صغرت في عينيها. يقضي الربّ بيني وبينك». فقال أبرام لساراي: «هو ذا جاريتك في يدك. افعلي بها ما يحسن في عينيك». فأذلّتها ساراي، فهربت من وجهها. (سفر التكوين ١٦/ ١-٦). وفي نهاية الإصحاح «فولدت هاجر لأبرام ابنا» ودعا أبرام اسم ابنه الذي ولدته هاجر إسماعيل «كان أبرام ابن ستّ وثمانين سنة لما ولدت هاجر إسماعيل لأبرام» (سفر التكوين ١٦/ ١٥-١٦).

وإذا كان إبراهيم الخليل عليه السلام لم يولد له إسماعيل عليه السلام إلا في السادسة والثمانين من عمره، فإنّ إسحاق عليه السلام لم يولد إلا بعد أن بلغ المائة سنة من عمره كما جاء في الإصحاح ٢١/ ٥ من سفر التكوين: «وكان إبراهيم ابن مائة سنة حين وُلد له إسحاق ابنه». وعليه، أثناء ولادة إسحاق عليه السلام كان إسماعيل عليه السلام في ربيعه الرابع عشر أو الثالث عشر، أي بلغ السِّنّ التي في إمكانه أن يسعى مع أبيه ليساعده في قضاء مصالحه وهو ما يتوافق مع قوله تعالى: ﴿فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ، فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظرمَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾ (سورة الصافّات، الآيتان ١٠١ و ١٠٢). (عن المترجم).

اليهود ويلومهم؛ لأنّهم لم يسمعوا لكلام موسى عليه السلام وتعاليمه ولا لكلام الرسل من بعده، مثل عيسى بن مريم عليه السلام ولم يمتثلوا لهم وكأنّهم كاذبون «وفريقًا تقتلون». تكرّرت هذه التوبيخات في القرآن (انظر سورة آل عمران: ١٠٦-١٠٩). إنّ موضوع قتْل الأنبياء موجود بالفعل على لسان النبيّ إليا عندما اختبأ في المغارة (سفر الملوك الأول ١٩/ ١٠) وهو مكتوب أيضًا في العهد الجديد (إنجيل متّى ٢٣/ ٣٠ وإنجيل لوقا ١١/ ٤٧). لكنّ محمّدًا (ص) يعلم جيّدًا أنّه لا يتحقّق الإيمان الكامل في كلّ من ادعوا أنّهم مؤمنون من اليهود والمسيحيّين والمسلمين.

لقد جاء القرآن في الحقيقة ليؤكّد ما جاء في توراة موسى، وهو أنّه يتلقّى الرسالة الكاملة لتوراة إسرائيل والتي تتضمّن وعْدَ الله بإعطاء الشعب الذي اختاره (الآية ٤٤ من سورة البقرة) إلى الأبد، أرض الآباء، الأرض المقدّسة (الأعراف: ١٣٢ والإسراء ١٠٦).

الآية ٩٣: «وقالوا سمعنا وعصينا»[1]، تُذكِّرنا الآية بأحداث العجل الذهبيّ. يُغيرِّ القرآن من القَسَم التوراتيّ «نفعل ونسمع» و «كلّ ما تكلّم به الربّ نفعل» (سِفْر الخروج ١٩/ ٨ و ٢٤/ ٣)، ويكرّر حقيقته في أواخر السورة «سمعنا وأطعنا...واغفر لنا».

الآية ٩٤: «فتمنّوا الموت إن كنتم صادقين»، لكنّنا نجد في سفر التثنية ٣٠/ ١٩ «فاخْترِ الحياةَ». ونجد أيضًا في فصل الآباء (١٠/ ١٧) ساعة واحدة من التوبة والعمل الصالح في الدنيا أفضل من حياة الآخرة[2].

الآيتان ٩٧ و ٩٨: «قل من كان عدوًّا لجبريل...من كان عدوًّا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكائيل فإنّ الله عدوّ للكافرين». يستشهد الملاك جبريل بما جاء في سفر دانيال (٨/ ١٦ و٢١/ ٩)، لم يرد قطّ في التقاليد الدينيّة الإسرائيليّة أنّ اليهود كانوا يكرهونه. «أدربا» هو الملاك الذي يحرس الإنسان من جهة اليسار وميكائيل من جهة اليمين. آمن اليهود بالوجود الروحيّ للملائكة، كما أنّ كلمة «ملاك» جاءت من

[١]- أضاف المترجم حرف الواو في كلمة «وقالوا» وهي غير موجودة في النصّ القرآني (قالوا سمعنا وعصينا). (عن المترجم).

[٢]- وفيه أيضًا (فصل الآباء): وساعة واحدة من الرضى والارتياح في العالم الآخر أفضل من نعيم الحياة الدنيا. (عن المترجم).

الملكة/ الصنعة، لذلك فإنّ الملاك هو الذي يقوم بحرفة أو مهمّة معيّنة، ويمكن أن يكون أيضًا إنسانًا (سفر التكوين ٣٢/ ٤).

الآية ١٠٥: «والله يختصّ برحمته من يشاء»[1]، انظر سفر الخروج ٣٣/ ١٩: «وأتراءف على من أتراءف، وأرحم من أرحم».

الآية ١٠٦: «والله ذو الفضل العظيم، ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها»[2]. تمّ إبطال آيات قرآنيّة واستُبدلت بأخرى[3]حسب يتسحاق كولدزيهر[4]. لكنّنا نجد نقيض ذلك في آيات أخرى «لا مبدّل لكلماته» (سورة الأنعام: ١١٦).

الآية ١٠٧: «ألم تعلم أنّ الله له ملك السماوات والأرض». انظر سفْر المزامير ١١٦/ ٣: «من مشرق الشمس إلى مغربها اسم الربّ مُسبَّحٌ».

الآية ١١١: يعتقد اليهود والمسيحيّون أنّ الجنّة مخصّصة لهم دون غيرهم، فيردّ عليهم النبيّ محمّد (ص): «قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين»، لذلك فهو يعارض ادّعاءاتهم في الآية ١١٣ إلا إذا اعتنقوا الإسلام. يشكو النبيّ (ص) من اليهود والنصارى في عدّة آيات أنّهم لا يؤمنون به.

الآية ١١٦: يعارض النبيّ محمّد (ص) النصارى القائلين أنّ الله تعالى اتّخذ ولدًا[5]. هذا التناقض يتماشى مع ما ورد في الكتاب المقدّس وحكمائنا رحمهم الله.

الآية ١٢٤: «قال إنيّ جاعلك للناس إمامًا». المرادف المناسب لكلمة (كاهن) في

---

[١]- ترجمة هذه الآية إلى العبريّة غير دقيقة «אללהרבהרחמים»، أي الله رحيم. كما أنّه حذف حرف الواو (والله). (عن المترجم).

[٢]- «والله ذو الفضل العظيم» هي نهاية الآية ١٠٥ وليست بداية الآية ١٠٦ (والله يختصّ برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم)، وأيضًا حرف الواو (والله) غير موجود في النصّ العبريّ. (عن المترجم).

[٣]- المراد هنا: ما نبدّل من حكم آية فنغيّره بآخر أو ننسها يا محمّد، أي نمحها من قلبك، نأت بخير لكم منها أيّها المؤمنون بما هو أنفع لكم في العاجل أو الآجل، إمّا برفع المشقّة عنكم، أو بزيادة الأجر والثواب لكم. انظر: الصابوني، محمّد علي، صفوة التفاسير، دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع، ج١، الطبعة العاشرة، ١٣٩٩هـ، ص٨٤. (عن المترجم).

[٤]- (١٨٥٠-١٩٢١) مستشرق يهوديّ مجريّ عُرِف بنقده للإسلام وبالتشكيك في الحديث النبويّ الشريف. (عن المترجم).

[٥]- هذا القول ليس فقط للنصارى الذين قالوا: المسيح ابن الله، بل كذلك لليهود الذين قالوا: عزير ابن الله، والمشركون قالوا: الملائكة بنات الله. (عن المترجم).

العربيّة هي إمام[1]، وهو الشخص المكلّف بإمامة الناس في المسجد. (انظر التلمود، فصل النذور ٣٢: بعد آدم، نوح وسام، ارتدى إبراهيم رداء الكاهن الأعظم). أمّا الآية الآتية في القرآن: «لا ينال عهدي الظالمين» (انظر سفر إرميا ٣٣/ ٢٠-٢١ وسِفْر التكوين ١٨/ ١٩: «لأنيّ عرفته (إبراهيم) لكي يوصي بنيه وبيته من بعده أن يحفظوا طريق الربّ، ليعملوا برًّا وعدلاً».

الآية ١٢٥: «واتّخِذوا من مقام إبراهيم مصلّى». مقام بالعربيّة هو الحجر الأساس (أبعاده ٦٠ سنتمتر على ٩٠)، فيه آثار أقدام إبراهيم عليه السلام حسب الحديث، ووفقًا للمفسّرين هو الحجر الذي يُعرف بمقام إبراهيم، أي موضع قدميه حيث صعد منه إلى سطح الكعبة عند بنائها مع ابنه إسماعيل[2] عليه السلام. وفقًا لتلمود سوطا (١٠)[3]: أقام إبراهيم حديقة ببئر السبع ودعا ضيوفه لتناول ما لذّ وطاب من الأطعمة والأشربة، ووفقًا للترجمة التفسيريّة للإصحاح ٢٤/ ١٤ من سفر التكوين فقد أسّس كلّ من إبراهيم وإسحاق بيت الله الذي تجلّى فيه الإله. لكنّ الحديث النبويّ غيّر إسحاق بإسماعيل.

من الآية ١٣٣ إلى الآية ١٣٦: «نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحاق»[4]. لا نعثر في الكتاب المقدّس على هذه العبارة التي تُقحم إسماعيل ضمن الآباء، ويضاف بعدهم يعقوب والأسباط، موسى وعيسى والأنبياء. يحثّ النبيّ محمّد (ص) أتباعه على عدم التفريق بينهم جميعًا.

الآيات ١٤٣- ١٤٤- ١٥٠: كان محمّد (ص) في صلاته يستقبل بيت المقدس -كما هي عادة اليهود- (انظر سفر دانيال ٦/ ١١)، وبعد ذلك فكّ النبيّ هذا الارتباط بينه وبين اليهود وأمر أتباعه بالتوجّه إلى الكعبة شطر فناء المسجد الكبير. إلا أنّ الآية

[١]-ترجم كلمة «إمام» إلى «كاهن» وهذا لا يستقيم؛ لأنّ الكاهن في اليهوديّة هو منصب دينيّ ويجب أن ينتسب إلى ذرّيّة هارون عليه السلام كما جاء في سفر اللاويّين. أمّا الكاهن في اللغة العربيّة فهو من يدّعي معرفته بالمستقبليّات والغيبيّات. (عن المترجم).

[٢]- تجدر الإشارة أنّ القرآن لم يذكر اسم والدته ولا الخلاف الذي حصل بين سارة وجاريتها المصريّة هاجر الذي ورد بالتفصيل في سفر التكوين ١٦/ ٦-٢١.

[٣]-فصل في التلمود يعالج موضوع الخيانة الزوجيّة. (عن المترجم).

[٤]- سقطت كلمة إلهك من النصّ العبريّ -نعبد إلهك وإله...- (عن المترجم).

١٤٨ تقول: «ولكلّ وجهة هو مولّيها فاستبقوا الخيرات أين ما تكونوا يأت الله بكم جميعًا» (انظر: سفر الخروج ٢٠/ ٢٤) «في كلّ الأماكن التي أصنع فيها لاسمي ذكرًا آتي إليك وأباركك».

الآية ١٥٤: «ولا تقولوا لمن يُقْتل في سبيل الله أموات بل أحياء». الفكرة نفسها موجودة في التقاليد الدينيّة الإسرائيليّة المتعلّقة بالأولياء والصالحين الذين أفنوا حياتهم طاعة لله وتقرّبًا منه، فهم لا يموتون رغم مغادرتهم للحياة الدنيا. (انظر: تلمود البركات ١٨)[1] وكتاب الخوزري[2].

الآية ١٥٨: «إنّ الصفا والمروة من شعائر الله فمن حجّ البيت أو اعتمر فلا جُناح عليه أن يطّوّف بهما». يُعدّ الحجّ إلى مكّة عند المسلمين أحد أركان الإسلام الخمسة. يجب على كلّ يهوديّ أن يحجّ ثلاث مرّات في العام، في عيد الفصح وعيد الأسابيع وعيد المظال (انظر: سفر التثنية ١٦/ ١٦).

الآية ١٦٤: «فأحيا به الأرض بعد موتها». إنّ موضوع إحياء الأرض يكون من خلال حرثها لتجديد طاقتها وقوّتها، أمّا بالنسبة للإنسان فيحدث ذلك من خلال الإيمان والعمل الصالح كما هو وارد في الآية ٢٨. كما أنّ المجاهدين في سبيل الله ليسوا أمواتًا، بل أحياء (انظر الآية ١٥٤).

الآية ١٧٧: إنّ مفهوم الصدقة (الزكاة) هي النيّة الحسنة، الإيمان بالله ورسوله وبالقرآن، ومساعدة الفقراء واليتامى والمساكين وفكّ الأسرى. هذا التعريف هو نفسه الموجود في اليهوديّة والمسيحيّة[3].

الآية ١٧٨: «كُتب عليكم القصاص في القتلى الحرّ بالحرّ والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى» (انظر سورة النساء: ٩٢ وسورة النحل: ١٢٦ وسورة الإسراء: ٣٣). بالموازاة مع ذلك نجد في التوراة في سفر الخروج ٢١/ ٢٣-٢٥ «وإن حصلتْ أذيّة تُعطي

[١]- الفصل الأوّل في المشنا. (عن المترجم).

[٢]- عنوانه الكامل هو: «الحجّة والدليل في نصرة الدِّين الذليل الخَوْزَري». لأبي الحسن اللاوي وهو الفيلسوف اليهوديّ الحاخام يهودا الليفي وقد ألّف الكتاب بالعربيّة حوالي عام ١١٤٠ وهو يدور حول علاقة الفلسفة بالدين -يُشبه في أهمّيّته الدينيّة كتاب «تهافت الفلاسفة» لأبي حامد الغزالي-. (عن المترجم).

[٣]- لم يحدّد مواضع معيّنة في هذه المصادر اليهوديّة والمسيحيّة. (عن المترجم).

نفسًا بنفس، وعينًا بعين، وسِنًّا بسنّ، ويدًا بيد، ورِجلاً برجل، وكيًّا بكيٍّ، وجرحًا بجرح، ورضًّا برضٍّ». وفي سفر اللاويّين ٢٤/ ١٥-٢٠ وفي سفر التثنية ١٩/ ٢١. كما نجد أيضًا القصاص في كتاب «شريعة حمورابي» (٧/ ١٩٦) (حمورابي: ملِكُ بابلي -١٧٩٢- ١٧٥٠ قبل الميلاد). يجب الإشارة إلى أنّ القصاص وفقًا لحكماء التلمود، أو أيّ ضرر جسيم يرتكبه الشخص لا يُقابله جزاء حرفيّ من جنسه، لكنّ صاحبه ملزم بدفع المال (سنهدرين ٧٩).

الآية ١٨٣: «كُتب عليكم الصيام كما كُتِب على الذين من قبلكم». هناك إشارة واضحة للصوم في يوم الغفران «من المساء إلى المساء» (سفر اللاويّين ٢٣/ ٣٢)، لكن بعد هذه الآية، يأمر محمّد (ص) بصيام شهر كامل «شهر رمضان الذي أنْزِل فيه القرآن هدى للناس». يستمرّ الصيام لمدّة تسعة وعشرين يومًا متتالية من شروق الشمس إلى غروبها[1]. يتناول الصائمون خلال ليالي رمضان الطعام والشراب ويحقّ لهم الرّفث إلى نسائهم «هنّ لباس لكم وأنتم لباس لهنّ». تجدر الإشارة أنّ مضاجعة النساء في اليهوديّة ممنوعة في ليالي الصيام.

الآية ١٩٠: «وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم...واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم...كذلك جزاء الكافرين». تُعبِّر هذه الكلمات المرعبة الموجّهة من قائد لجنوده أثناء معركة الجهاد التي تبدو فظيعة وغير عاديّة (انظر: تعليقنا حول سورة الفرقان: ٥٢)[2] لذلك لا ينبغي اعتبارها قاعدة أساسيّة حتّى ولو كانت في الحرب والقتل والتقتيل.

الآية ١٩٤: «الشهر الحرام بالشهر الحرام والحُرُمات قِصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم». الجزاء هنا (انظر: الآية السابقة ١٧٨) الموجود

[١]- أيّام شهر رمضان تكون تسعة وعشرين يومًا أو ثلاثين يومًا حسب رؤية الهلال وليس من شروق الشمس، بل من طلوع الفجر إلى غروب الشمس. (عن المترجم).

[٢]- يبدو أنّ المؤلِّف لا يفهم من كلمة «جهاد» الواردة في الآية ٥٢ من سورة الفرقان ﴿فَلَا تُطِعِ ٱلۡكَٰفِرِينَ وَجَٰهِدۡهُم بِهِۦ جِهَادٗا كَبِيرٗا﴾ إلّا الحرب والقتل والتقتيل، لكنّ رأيه مجانب للصواب؛ لأنّ تفسير الآية حسبَ القرطَبي هو: فلا تطَع الكافرينَ فيما يدعونك إليه من اتباع آلهتهم، وجاهدهم به. قال ابن عبّاس بالقرآن. ابن زيد: بالإسلام. وقيل: بالسيف، وهذا فيه بُعد؛ لأنّ السورة مكّيّة نزلت قبل الأمر بالقتال. انظر: القرطبي، أبو عبد الله محمّد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمّنه من السنّة وآي الفرقان، ج١٥، الرسالة للطبع والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦، ص٤٥٠.

في إصحاح التوراة «عينًا بعين، وسِنًّا بسنّ، ويدًا بيد» (سفر الخروج ٢١/ ٢٤) وفي التلمود «واحدة بواحدة» (نذور ٣٢). يمتدّ تعميم هذه القاعدة الأساسيّة في القرآن الكريم أثناء لحظة الحرب والقتال مع العدوّ[1]. بالمناسبة[2]، كما ذكرنا سالفًا، سهّل التلمود قانون الجزاء من خلال تفسيره للتعويض، يعني جُرْح أو تصفية عين أو سنّ يلزم دفْع تعويض عن الضرر الناجم.

الآية ٢١١: «سلْ بني إسرائيل كم آتيناهم من آية بيّنة» يبيّن محمّد (صلّى الله عليه وسلّم) أنّ الله اختار الشعب اليهوديّ وباركه، ويشير القرآن إلى معجزات بني إسرائيل لكي يعتنق الوثنيّون والكفار الدين الإسلاميّ سواء بمكّة أو بالمدينة.

الآية ٢١٣: «وما اختلف فيه إلّا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البيّنات بغيًا بينهم». كرّر النبيّ محمّد (ص) عدّة مرّات لأعدائه اليهود والمسيحيّين على حدّ سواء.

الآية ٢١٩: «يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير». تحريم الخمر على الراهب المنقطع لعبادة الله: سفر العدد ٦/ ٣، وسفر إرميا ٣٥/ ٨، وحسب شمشون (سفر القضاة ٧/ ١٣)، وبخصوص صبِّ الخمر في المذبح مع القرابين: سفر اللاويّين ٢٣/ ١٣ و ١٠/ ٩: «خمرًا ومسكرًا لا تشرب... عند دخولك إلى خيمة الاجتماع»، وأيضًا سفر الأمثال ٣١/ ٤: «ليس للملوك أن يشربوا خمرًا».

«ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو»، انظر سفر التثنية ١٦/ ١٧: «كلّ واحد حسبما تُعْطي يده، كبركة الربّ إلهك التي أعطاك»، وأيضًا سفر الخروج ٢٥/ ٢: «من كلّ من يحثّه قلبه تأخذون تَقْدِمتي».

الآية ٢٢٦: «للذين يُؤْلُون من نسائهم تَرَبُّصُ أربعة أشهر» هنا يمكن للزوجة أن تطلب الطلاق وهذا ليس هو الحال في الشريعة الإسرائيليّة حيث يمكن للزوج فقط تطليق زوجته،

[١]- اندلعت حرب يوم الغفران في السادس من شهر أكتوبر سنة ١٩٧٣ في بداية شهر تشري حسب التقويم العبريّ الموافق للعاشر من شهر رمضان، يحدث هذا التوافق بين بداية شهر تشري والعاشر من شهر رمضان مرّة واحدة كلّ ستّة وثلاثين سنة.

[٢]- أقحم المؤلِّف في تعليقه السابق ما هو دينيّ (يوم الغفران/ العاشر من رمضان) بما هو سياسيّ (حرب الغفران/ حرب أكتوبر) وأضاف قائلًا: «أنّ التوافق بين يوم الغفران اليهوديّ الذي يحلّ في بداية شهر تشري العبريّ والعاشر من رمضان يحدث كلّ ستّة وثلاثين سنة». أي حسب رأيه، ستقع معركة أخرى بين اليهود والمسلمين سنة ٢٠٠٩= ١٩٧٣+ ٣٦. بمعنى آخر، هل المؤلِّف مستشرق أم مستشرف للمستقبل ؟! (عن المترجم).

نجد هذا ليس فقط في سفر التثنية، بل كذلك في «كتاب الطلاق»، بشرط المحافظة على حقوق الزوجة (الموثّقة في العقد) ممّا يُلزِم زوجها بضبط نفسه أكثر من اللازم.

الآية ٢٣٠: «فإن طلّقها فلا تحلّ له من بعد حتّى تنكح زوجًا غيره فإن طلّقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا إن ظنّا أن يقيما حدود الله» (يعني مع الزوج الأوّل) هذا القانون مخالف لما جاء في التوراة التي تُحرِّم عودة الزوجة إلى زوجها الأوّل بعد طلاقها من الزوج الثاني. يبدو أنّ الظروف والأسباب النفسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة المرتبطة بالقبيلة تختلف بين اليهوديّة والإسلام.

الآية ٢٤٣: «إنّ آية مُلْكِه أن يأتيكم التابوت فيه سكينة»[1]. حسب يتسحاق ريفلبن: «يستخدم النبيّ محمّد (ص) كلمة السكينة التي سمعها من اليهود بطريقة غير واضحة. ربّما تتعلّق هذه القصّة بعودة التابوت من أرض فلسطين في فترة صموئيل». تسمح لنا الحقيقة التاريخيّة إلى الإشارة أنّ العرب رفضوا نبوّة محمّد (صلّى الله عليه وسلّم)، وهذا ما فعله أعضاء مجلس مكّة ويهود المدينة الذين لم يعترفوا بنبوّته (صلّى الله عليه وسلّم).

الآية ٢٤٩: «فلمّا فصل طالوت[2] بالجنود قال إنّ الله مُبْتَليكم بِنَهَر». في سفر القضاة ٥/ ٥-٧ يُتَحَدَّث عن جدعون وليس شاؤول حيث ورد «كلّ من يَلَغُ بلسانه من الماء كما يلغ الكلب فأوْقِفْه وحده...وكان عدد الذين ولغوا بيدهم إلى فمهم ثلاث مئة رجل».

الآية ٢٥١: «وقتل داوود جالوت وآتاه الله المُلْك والحكمة». غالبًا ما يشير القرآن إلى كلمة واحدة أو آية كاملة للقصّة التوراتيّة وبعدها ينتقل إلى موضوع آخر، على الرغم من كون النصّ القرآنيّ سيعود إلى القصة نفسها في سور قرآنيّة أخرى. لذلك تبدو المصادر الأدبيّة للقرآن كثيرة ومتنوّعة.

---

[١]- رقم هذه الآية هو ٢٤٦ وليس ٢٤٣. كما أنّ المؤلِّف ترجم كلمة «السكينة» إلى «شْخينَا» العبريّة، فرغم تشابه المبنى بين الكلمتين (لأنّ اليهود ينطقون الشين سينا والكاف خاء) فمعناهما يختلف لأنّ «السكينة» من معانيها الاطمئنان والهدوء والأمان، أمّا كلمة «شْخينَا» فقد تأتي بمعنى الوحي الإلهيّ أو الروح القدس أو النورانيّة. انظر: سجيف، دافيد، قاموس عبريّ- عربيّ للغة العبريّة المعاصرة، ج٢، القدس، ١٩٨٥. (عن المترجم).

[٢]- تَرْجَمَ طالوت إلى شاؤول، الشخصيّة التوراتيّة الموجودة في سفر صموئيل الأوّل. لم يرد لهذا الاسم (شاؤول) أيّ ذِكْر في القرآن الكريم. (عن المترجم).

الآية ٢٥٣: «تلك الرُّسُل فضَّلْنا بعضهم على بعض». إنّ المفهوم الهرمي المرتبط بمناقب الأنبياء ومزاياهم موجود بالفعل في التوراة (انظر: سفر التثنية ٣٤/ ١٠): «ولم يقم بعدُ نبيّ في إسرائيل مثل موسى عليه السلام الذي عرفه الربّ وجهًا لوجه». فصّل الربي موسى بن ميمون في هذا المفهوم في كتابه «دلالة الحائرين» (الجزء الثاني، الفصل ٤٥)، والذي ينصّ على وجود إحدى عشرة درجة في مراتب النبوّة وفي مقدّمتها من حلّت عليهم روح الله أو كان الربّ معهم وهي مرتبة كبار الأنبياء، مثل: موسى (عليه الصلاة والسلام).

الآية ٢٥٤: «الله لا إله إلا هو الحيّ القيّوم». (انظر: نظير هذه الآية بسفر التثنية ٥/ ٢٦ وسفر المزامير ٨٤/ ٢) وأيضًا سورة طه: ١١١.

الآية ٢٥٥: «لا تأخذه سِنة ولا نوم». لهذه الآية ما يقابلها في سفر المزامير ١٢١/ ٤: «إنّه لا يَنْعس ولا ينام حافظ إسرائيل». يتابع القرآن: «ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء»، هذه الآية لها ما يشابهها في سفر الخروج ٣٣/ ٢٠ «لا تقدر أن ترى وجهي، لأنّ الإنسان لا يراني ويعيش...وأتراءف على من أتراءف وأرحم من أرحم».

الآية ٢٥٨: «قال إبراهيم ربيَ الذي يحيي ويميت»، انظر سفر التثنية ٣٢/ ٣٩: «أنا أُميتُ وأُحْيِي»، وفي سفر صموئيل الأوّل ٢/ ٦. يجب الإشارة إلى أنّ القرآن يبدأ بـ «يحيي ويميت» عكس التوراة التي نجد فيه: «يميت ويحيي».

الآية ٢٦٠: «قال فخُذْ أربعة من الطير فَصُرْهُنَّ إليك ثمّ اجعل على كلّ جبل منهنّ جزءًا ثمّ ادعُهُنَّ يأتينَكَ سعيًا». تُذكِّرنا الآية أعلاه بالقربان الأوّل لإبراهيم (سفر التكوين ١٦/ ٩-١١) هناك حديث بخصوص «خذ لي عِجْلة ثلاثيّة وعنزة ثلاثيّة وكبشًا ثلاثيًّا ويمامة وحمامة. فأخذ هذه كلّها وشقّها من الوسط، وجعل شِقّ كلّ واحد مقابل صاحبه. وأمّا الطير فلم يشقّه. فنزلت الجوارح على الجثث، وكان أبرام يزْجُرها». يصف هذا الأمر ما يُسمّى في التقليد الإسرائيليّ بـ «العهد بين الأشلاء»[1] والظاهر أنّ النصّ القرآنيّ أضاف أسطورة مشهورة في بلاد العرب المقتبسة من اليهود والمسيحيّين.

[١]- العهد الذي قطعه الله تعالى لسيّدنا إبراهيم عليه السلام بإعطائه ولنسله أرض كنعان. انظر: سفر التكوين ١٥/ ١٨-٢١. (عن المترجم).

الآية ٢٦٣: «والله يُضاعف لمن يشاء والله واسع عليم» (انظر: سورة آل عمران: ١٢٠ وسورة العنكبوت: ٦). نجد في التوراة في سفر الخروج ٣٤/ ٦: «الربّ إله رحيم ورؤوف، بطيء الغضب وكثير الإحسان والوفاء» (القواعد الثلاث عشرة التي يقود فيها الله تعالى الأنام حسب كلام الربّ لموسى كليم الله).

الآية ٢٧٤: «الذين يُنفقون أموالهم بالليل والنهار سرًّا وعلانية فلهم أجرهم عند ربّهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون». تأتي هذه الآية بعد أربع آيات سابقة تحثّ على الإنفاق والتصدّق في وجوه البرّ والخير. هذه الفكرة -الصدقة- موجودة بشكل متكرّر في التوراة والتلمود. الصدقة في اللغتين العبريّة والعربيّة لهما المعنى نفسه، وتأتي أيضًا في العربيّة بمعنى الزكاة.

الآية ٢٧٥: «وحرّم الربا»[1]، انظر سفر الخروج ٢٢/ ٢٤ وسفر اللاويّين ٣٦/٢٥ وسفر التثنية ٢٣/ ٢٠ وسفر حزقيال ١٨/ ١٧.

الآية ٢٨٠: «وإن كان ذو عُسرة فنظرة إلى ميْسَرة»، انظر سفر المزامير ١١٢/ ٥ وسفر الخروج ٢٢/ ٢٥.

الآية ٢٨٢: «واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان». في التوراة (سفر التثنية ١٧/ ٦): «على فم شاهدين أو ثلاثة شهود». ويُقِرُّ التلمود بعدم أهليّة المرأة للشهادة.

الآية ٢٨٣: «ولا تكتموا الشهادة ومن يكتُمْها فإنّه آثمٌ قلبُه». انظر سفر اللاويّين ١٩/ ١٧: «لا تُبغضْ أخاك في قلبك، إنذارًا تُنْذِر صاحبك، ولا تحملْ لأجله خطيّة».

الآية ٢٨٥: قال الرسول والمؤمنون: «لا نُفرّق بين أحد من رسله وقالوا سمعنا وأطعنا». زادت حاجة محمّد (ص) إلى الاعتراف به رسولاً لله. هذا التعبير «سمعنا وأطعنا» هو قريب لما جاء بسفر الخروج ٢٤/ ٧: «كلّ ما تكلَّم به الربّ نفعل ونسمع له» ما هو غير صحيح ما ورد في الآية ٩٣ من السورة نفسها «سمعنا وعصينا»[2].

[١]- تحريم الربا في التوراة يتعلّق بين اليهود أنفسهم لكنّها تجوز في حقّ غيرهم. (عن المترجم).

[٢]- بخصوص آية «سمعنا وعصينا» فقد جاءت لتردّ على بني إسرائيل: اذكُروا يا بني إسرائيل حين أخذنا عليكم العهد المؤكّد على العمل بما في التوراة، ورفعنا فوقكم جبل الطور قائلين (خذوا ما آتيناكم بقوّة) أي: بعزم وحزم وإلا طرحنا

الآية ٢٨٦: «لا يكلّف الله نفسًا إلا وُسْعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت» (انظر: سفر التكوين ١٦/ ١٧ وبخصوص المن انظر سفر الخروج ١٦/ ١٧-١٨).

وفي خاتمة السورة: «ولا تحمِلْ علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا... واعْفُ عنا واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا»، انظر سفر المزامير ٧٨/ ٣٨. هذه التوسّلات إلى الخالق موجودة أيضًا في صلوات إسرائيل. يجب على كلّ مؤمن برسالة محمّد (صلّى الله عليه وسلّم) أن يتلو الآيتين الأخيرتين من سورة البقرة وهو ما نصادفه في صلاة القدّاس.

في الختام، تشير هذه السورة بوضوح إلى تطوُّر العلاقات بين محمّد (ص) واليهود، من خلال المجادلات والجهود المبذولة لإقناعهم. لذلك، يبدو أنّ مؤلّف القرآن من خلال هذه السورة استعار من اليهوديّة بشكل خاصّ جزءًا مهمًّا من الأمر الإلهيّ والقانون العبريّ الذي سبقه.

خلاصة نقديّة

في ختام هذا العمل الموسوم بـ «ترجمة وتعليق لسورتي الفاتحة وآيات من سورة البقرة للمستشرق الإسرائيليّ أندري شالوم زاوي من خلال كتابه «مصادر يهوديّة بالقرآن»، يمكننا الخروج بمجموعة من النتائج والخلاصات، منها:

أهملَ المؤلِّف تشكيل معاني الآيات القرآنيّة أثناء ترجمتها إلى العبريّة ممّا يُحدث لبسًا لدى القارئ في فهم بعض الكلمات، خصوصًا إذا علمنا أنّ النصّ القرآنيّ مشكول في نسخته العربيّة كما هو الحال بالنسبة للكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد في نسخته العبريّة.

رقّمَ الآيات القرآنيّة المترجمة إلى العبريّة ترقيمًا يختلف عن الأصل القرآنيّ، ويعود ذلك على ما يبدو إلى عدم اعتماده على النصّ الأصليّ.

الجبل فوقكم (واسمعوا) أي: سماع طاعة وقبول (قالوا سمعنا وعصينا) أي: سمعنا قولك، وعصينا أمرك؛ لأنّ عبادة العجل قد امتزجت بقلوبكم؛ بسبب تماديكم في الكفر. انظر: الصابوني، محمّد علي، المرجع السابق، ص٧٨. (عن المترجم).

حذفَ بعض كلمات القرآن الكريم مثل كلمة «إلهك» في الآية ١٣٣ (نعبد إله آبائك...) بدل (نعبد إلهك وإله آبائك...)، أو أضاف كلمة أو حرفًا مثل «الواو» في الآية ٩٣ (وقالوا سمعنا وعصينا...) والصواب (قالوا سمعنا وعصينا...).

جمعَ بين آيتين في آية واحدة كما في الآية ١٠٦ (والله ذو الفضل العظيم، ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها) والصواب (...والله ذو الفضل العظيم ١٠٥ ما ننسخ من آية...١٠٦).

وقعَ في أخطاء لغويّة أثناء ترجمته لبعض كلمات آي القرآن الكريم كما في الآية ٢٤٩ (فلمّا فصل شاؤول بالجنود...) بدل (فلمّا فصل طالوت بالجنود...)، وهذه الشخصيّة -شاؤول- التوراتيّة منصوص عليها في سفر صموئيل الأوّل ولم يرد لها ذِكْر في القرآن الكريم. كما ترجم كلمة «السكينة» إلى «شْخِينَا» وهناك فرق شاسع بين الكلمتين، فالأولى تعني الأمان والاطمئنان، بينما الثانية تعني الوحي الإلهيّ أو الروح القدس.

ردَّ الآيات القرآنيّة المترجمة إلى مصادر دينيّة يهوديّة متنوّعة (العهد القديم، التلمود...) وإلى مصادر أخرى (العهد الجديد، الأساطير...)، لكنّه يتعارض مع هذا الادّعاء حينما قال في مقدّمة كتابه بالصفحة ٩ ما يلي: «إنّ المبادئ الروحيّة والأخلاقيّة الموجودة في العهد القديم مشتركة بين اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام».

لجأ إلى الإسقاط السياسيّ أثناء ترجمته لمعاني القرآن الكريم، من خلال ربطه بين يوم الغفران الذي صادف العاشر من رمضان في حرب أكتوبر ١٩٧٣.

أمّا على مستوى التشابه الموجود بين النصّ القرآنيّ والكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد، فيعود أساسًا إلى وحدة المصدر الربّانيّ بين الديانات السماويّة الثلاث لقوله تعالى ﴿**قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ**﴾ آل عمران: ٨٤، ولقوله عليه الصلاة والسلام: «إنّ مثلي ومثل الأنبياء من قبلي، كمثل رجل بنى بيتًا، فأحسنه وأجمله إلّا موضع لبنة من زاوية، فجعل الناس يطوفون به، ويعجبون له ويقولون: هلّا وُضِعت هذه اللبنة؟ قال: فأنا اللبنة، وأنا خاتم النبيّين».

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم برواية ورش عن نافع

٢. الكتاب المقدّس

٣. المعاجم

٤. עודד، אחיאסף، מילוזדו- לשונישימושעבריצרפתי، צרפתיעברי، פרולוגמוצאיםלאורבע"מ، ישראל، 2003.

٥. سجيف، دافيد، قاموس عبريّ- عربيّ للغة العبريّة المعاصرة، ج١، القدس، ١٩٨٥.

٦. سجيف، دافيد، قاموس عبريّ- عربيّ للغة العبريّة المعاصرة، ج٢، القدس، ١٩٨٥.

٧. זאוי، א.שלום، מקורותיהודייםבקוראן، ירושלים، 1983.

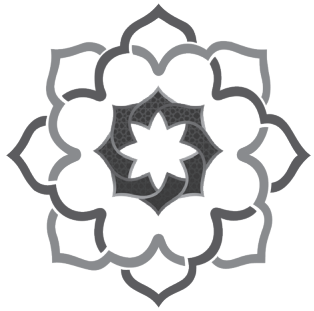
٨. البهنسي، أحمد صلاح، مقدّمة ترجمة «أوري روبين» العبريّة لمعاني القرآن الكريم، مجلّة القرآن والاستشراق المعاصر، العدد الثالث، السنة الأولى ١٤٤١هـ، صيف ٢٠١٩، المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة، بيروت.

٩. الصابوني، محمّد علي، صفوة التفاسير، دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع، ج١، الطبعة العاشرة، ١٣٩٩هـ.

١٠. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمّد البصري، النكت والعيون، راجعه وعلّق عليه: السيّد ابن عبد المقصود، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ج١، بدون تاريخ.

١١. المسيري، عبد الوهّاب محمّد، موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونيّة، دار الشروق، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩.

١٢. النسفي، عبد الله بن أحمد بن محمّد، تفسير النسفي (مدارك التنزيل في حقائق التأويل)، تحقيق: يوسف علي بدوي، دار الكلم الطيّب، بيروت، ١٩٩٨، ج ١.



ترجمة ملخّصات المحتوى

Summaries of Researches and Articles

Translation and Commentary on Sūrat al-Fātiḥa and Verses from Sūrat al-Baqara by the Algerian-Israeli Orientalist André Chalom Zaoui in His Book Jewish Sources in the Quran

Translated by Al-'Ayashi Al-'Adrawi*

This essay aims to expose the goals of Israeli orientalism, whether in translation, commentary, or analysis, and to discuss and criticize the act of tracing a large number of Quranic verses to Jewish religious sources (the Old Testament, the Talmud), Christian sources (the New Testament), and a variety of foreign sources (The Guide for the Perplexed by Rabbi Musa bin Maymun, the Code of Hammurabi, and myths). André Chalom Zaoui ascribed a number of Quranic words to Hebrew or other foreign origins and annotated his translation with many footnotes to explain and clarify some words or to refer to some religious or historical incidents. Additionally, Zaoui resorted to political projections while translating the meanings of the Holy Quran which agree with Jewish doctrines.

Keywords: The Holy Quran, Jewish Sources, October War, Yom Kippur War, Jerusalem, Ka'ba, the Human Sacrifice, Red Heifer, Yellow Heifer, Broken Wheel, Sin.

(*)- **Researcher in Hebrew Literature and Comparative Religions, and composer of many works, research papers, and translations. PHD in Modern Hebrew Literature in 2015, Sidi Mohamed Ben Abdellah University, Faculty of Arts –Sais, Fez, Morocco.**

Critique of the Translation of the Meanings of the Holy Quran by German Orientalists

Fatima Ali Abboud*

Translation is considered the most important means of civilizational and cultural exchange between nations. The Holy Quran forms the foundation of Islamic civilization. Some translations of the Holy Quran, including German orientalist translations, have chosen to adopt the policy of dominating the other, a policy followed by major European countries and which has been directed to the East and the Islamic World with the aim of halting religious Islamic expansion in Europe in general and in Germany in particular.

The translation of the Quran has sparked many fields of knowledge such as comparative linguistics which is concerned with studying the similarities between languages and religions. German orientalists have attempted to trace the language of the Quran to its linguistic roots and historical origins, and have searched for an influence on it by other languages. They have done this for the purpose of contesting the origin of the Quran and claiming that it is not of divine origin and that it has been compiled by Prophet Muhammad (ﷺ) from previous civilizations. Thus, a large group of orientalists, funded by the religious-political authority supervising the translation procedure have expressed doubt in the Quran and distorted its meanings.

The philological method was a means to falsely allege the presence of historical contradiction in the Quranic text. It strove to change the historical process of the development of society and to control it, and was thus a means to distort facts present in the Quran and to accuse it of changes affecting the phase of its transition from a direct unrecorded address to a recorded sacred text. This study provides responses against those specious arguments which reveal the ignorance of their proponents regarding the eloquence of the Quran.

Keywords: Quran- Translation- German Orientalism- Arabic Language- Philological Method- Orientalists.

(*)- **Syrian Critic, PHD in Arabic Language and Literature, specializing in modern criticism.**

The Image of Morocco in Colonialist Accounts: Pierre Loti's Au Maroc

Mohammad Al-Karadi *

This essay examines the image of Morocco –the land and its people- in the mirror of the French narrative output during the nineteenth century as a historical source which is rarely relied upon. This is done to clarify the ideological, cultural and artistic points of departure which have contributed through a variety of methods in forming the French imagination on societies that inhabit the southern shore of the Mediterranean Sea. This essay also strives to reveal the true motives which led a number of French writers to author accounts which represent Morocco as a mythological atmosphere in order to provide the setting for the events of their heroes in a crude manner which merges between reality and fantasy. This has contributed, in one way or another, in forming a fake Moroccan "reality" which aims to symbolically murder the other and his civilization while celebrating the alleged civilizational duty of the white man which grants him the right to colonize other nations, and this is conveyed through a narrative structure which is not devoid of an aesthetical aspect.

To display this concept, we have chosen to focus on the book Au Maroc by the French writer and military figure Pierre Loti, considering it a pioneering narrative source during that period.

Keywords: Narrative Output, Morocco, Colonialist Literature, French Writers, Account, Pierre Loti.

(*)-**Researcher from Morocco**

Classical Arabic Poetry in the Perspective of the Other: From the Self to Cultural Interaction

Examples from Orientalist Texts Written by Females

Shamisa Khalawi*

Orientalism is considered a form of epistemological and cultural interaction between nations, with the attempt of the "western" other to discover and study Eastern cultures –religion, language, history, and customs- for the purpose of understanding the profound cultural structures in the East. This study aims to elaborate on the experiences of female orientalists who have left a mark indicating the foreign interest in our literary Arabic heritage, especially classical Arabic poetry.

We shall consider the thought of the German orientalist Sigrid Hunke (d.1999), focusing on her impressions on the status of classical Arabic poetry in her book of exceptional technique Allah's Sun Over the Occident. We shall then consider the work of her two German counterparts: Annemarie Schimmel (d.2003) who made innovations in the forms of poetic critique in her lecture "The Poets' Geography", and we shall consider Renata Yakubi's Studies on the Poetics of the Arabic Poem. We shall then move on to the work of the Ukrainian orientalist Suzanne Pinckney Stetkevych who presented new readings on classical Arabic poems in her book Literature of Politics and Politics of Literature. We shall conclude the chosen examples by considering the book Description in Classical Arabic Poetry by the Japanese Orientalist Akiko Motoyoshi Sumi where she clarifies her hermeneutic project on the concept of description in classical Arabic poetry, linking the Arabic imagination with its Western counterpart.

Keywords: Orientalism, Female Orientalists, Classical Arabic Literature, Classical Arabic Poetry.

(*)- **University of Algeria 2, Faculty of Arabic Language & Art and Oriental Languages, Department of Arabic Language and Literature.**

Orientalism and the Islamic Sharia: Presentation and Analytical Study

Saheb Mohammad Hussein Radi Nassar

Ever since the outset of their contact with the East, orientalists have been concerned with discovering the languages, religions, sects, strategic locations, important vestiges, essential resources, and all details relating to Eastern nations. Orientalists have assigned special departments for these studies in their universities and have granted them special attention. Orientalist voyageurs have visited Eastern lands to study everything related to the historical, religious, political, geographical, and economic affairs of Eastern nations, exerting diligent efforts in an endeavor which required exceptional human and financial resources.

Among the important aspects which deserve examination is the work of some orientalists who have studied the laws of the Islamic Sharia, and such a topic requires extensive research and inspection of all aspects. This study strives to encompass most aspects of this topic. Even though this study recognizes the efforts of orientalists and their spending of money, it is not hidden that many of them misunderstood some texts, terminologies, and topics. It is frequently noticeable that they have made mistakes in translating some topics and laws, leading to a change in meaning and therefore an alteration of the religious law. This may be traced to their aims which are not concealed from most people, and to their unscholarly activity which is driven by their ignorance and which inevitably leads to negative and unsound results. Therefore, it is necessary to be cautious of these orientalists and for the objective researcher to avoid following such orientalist propositions in order to avoid detrimental results.

Keywords: Islamic Sharia.

Orientalist Stances on Imam Ali: Recognition or Implicit Tension

Hind Kamel Khudayr*

Orientalists in general have adopted intellectual and philosophical references which are deliberately or unconsciously reflected in their studies on the heritage of Arabs and Muslims. When we closely examine the work of orientalists and understand the orientalist methodology and rhetoric on Shiism in general and on vital topics related to Shiism in particular, such as Imam Ali's succession to Prophet Muhammad (□), it becomes clear that orientalists have taken two courses regarding these studies. Some orientalist writings agree with the isnad of historical reports which have relied on main Shia sources with valid sanads. These orientalists have settled their positive stance on the figure of Imam Ali and his succession as caliph, and have criticized the opposition in saqifah against Imam Ali. On the other hand, there are orientalists who have relied on sources and texts which have been historically hostile to the descendants of Ali, especially the figure of Imam Ali, and have highlighted the abuses in these texts against Imam Ali.

This study examines orientalist methodology and rhetoric concerning Imam Ali, and considers orientalist particularities which some orientalists have exclusively displayed in their rhetoric on Shia legacy and the study of Imam Ali. This is done to clarify the extent of the positive methodology which has been adopted in studying the legacy of Imami Shiism (by considering this legacy through its main [Shiite] sources).

Keywords: Awareness, Patterns, References, Orientalist Schools, Self and Other.

(*)- **Researcher from Iraq, University of Thi-Qar.**

Critique of the Translation of the Meanings of the Holy Quran by German Orientalists

| Fatima Ali Abboud |

Translation is considered the most important means of civilizational and cultural exchange between nations. The Holy Quran forms the foundation of Islamic civilization. Some translations of the Holy Quran, including German orientalist translations, have chosen to adopt the policy of dominating the other, a policy followed by major European countries and which has been directed to the East and the Islamic World with the aim of halting religious Islamic expansion in Europe in general and in Germany in particular.

The translation of the Quran has sparked many fields of knowledge such as comparative linguistics which is concerned with studying the similarities between languages and religions. German orientalists have attempted to trace the language of the Quran to its linguistic roots and historical origins, and have searched for an influence on it by other languages. They have done this for the purpose of contesting the origin of the Quran and claiming that it is not of divine origin and that it has been compiled by Prophet Muhammad (□) from previous civilizations. Thus, a large group of orientalists, funded by the religious-political authority supervising the translation procedure have expressed doubt in the Quran and distorted its meanings.

The philological method was a means to falsely allege the presence of historical contradiction in the Quranic text. It strove to change the historical process of the development of society and to control it, and was thus a means to distort facts present in the Quran and to accuse it of changes affecting the phase of its transition from a direct unrecorded address to a recorded sacred text. This study provides responses against those specious arguments which reveal the ignorance of their proponents regarding the eloquence of the Quran.

Keywords: Quran- Translation- German Orientalism- Arabic Language- Philological Method- Orientalists.

(*)- **Syrian Critic, PHD in Arabic Language and Literature, specializing in modern criticism.**

Translation and Critique of "The Mysterious Letters and Other Formal Features of the Qur'an in Light of Greek and Babylonian Oracular Texts"

Translated and Prepared by: Sayyed Hamza Jaafar
Supervised by: Sayyed Abdul-Karim Al-Haydari

This study includes a translation and critique of an essay written by the orientalist Devin Stewart and incorporated in the book New Perspectives on the Qur'an; The Qur'an in Its Historical Context. In this essay, Stewart examines a number of structural features of the Holy Quran, the most prominent of which is the mysterious letters, and he goes beyond the opinion of most orientalists who usually believe that the Quran is inspired by Scripture. From one side, Stewart attempts to prove a connection between the Quran and some pre-Islamic customs and soothsaying, and from another he compares between the Holy Quran and old Greek and Babylonian oracular texts. Even though Stewart presents some remarks which might be of benefit concerning the mysterious letters, his method of reasoning is based on conjecture and personal preference, a method which always dooms orientalism and orientalists.

We shall resort to Quranic verses (which explain one another) and to the Arabic language to reach some conclusions in order to present refutations against the suggestions of the author. In the end, we shall clarify the minimum task performed by the mysterious letters with respect to readers of the Quran. The results of the critique are: a) refutation of some of the wrong conclusions the author made through certain verses; b) the non-existence of a connection between the mysterious letters/other Quranic features with Babylonian, Greek or other religions; c) the task of the mysterious letters is to refer the reader to Ahl al-Thikr (Quranic phrase meaning "people of the reminder") in order to receive guidance from them and to follow them (as one who has less knowledge takes guidance from one who has more knowledge); d) clarification of the identity of Ahl al-Thikr.

Keywords: Orientalism -The Qur'an in Its Historical Context- Mysterious Letters- Devin Stewart- Pre-Islamic Times- Soothsaying.

Orientalism Studies

Masterful Quarterly Dedicated to presenting
and Criticizing Orientalism Heritage

ISSN NUMBER: 2409-1928

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية 2466

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

موقع المجلة www.m.iicss.iq

بريد المجلة info@m.iicss.iq

موقع المركز www.iicss.iq