# دراسات استشراقية

فصلية تعنى بالدراسات الاستشراقية عرضاً ونقداً

العتبة العباسية المقدسة

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

العدد الثامن والثلاثون - ربيع - ٢٠٢٤م / ١٤٤٥هـ



- الغرب يُشرِّق؛ التلاقح بين الاستشراق والاستعمار
  حسن أحمد الهادي
- مآخذ تتعلّق بسلامة منهج البحث عند ريجي بلاشير
  عبد الله عمّار الحموي
- الغلوُ والتَّقيَّة عند الشِّيعة؛ تحليل ونقد رؤى المستشرقين
  السيد محمد موسوي مقدم - علي راد - علي حسن نيا
- نقد ومناقشة مقالة العصمة من دائرة معارف ليدن للقرآن في ضوء آراء الشِّيعة ومبانيهم
  نرجس جواندل - پي پي سادات رضي بهابادي
- أثر الاستشراق اليهوديِّ في الدَّرس اللُّغوي الحديث
  أ.د. محمد رياع - فريد نصار
- البشر والحجر في الإيالة التُّونسيَّة
  خالد رمضاني
- المستشرقون الألمان وأعلام المذهب الأشعري
  أ. محمد مجدي السَّيد مصباح - د. عادل سالم عطيَّة جاد الله
- القرآن في الفكر الإستشراقي المعاصر وهم الاستشراق وضلالاته في موسوعة ليدن
  نعيم تلحوق



المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

دراسات استشراقية
رئيس التحرير
السيد هاشم الميلاني

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

دراسات استشراقية
تدقيق اللغة العربية
الأستاذ غسان الأسعد

دراسات استشراقية
تدقيق اللغة الإنكليزية
الأستاذة هبة ناصر

دراسات استشراقية
التصميم والإخراج الفني
علي مير حسين

دراسات استشراقية
فصلية تعنى بالدراسات الاستشراقية عرضاً ونقداً

للتواصل

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

العدد ٣٨ ربيع ٢٠٢٤م/ ١٤٤٥هـ


## 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 عالميًا.

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 وpdf، بحدود (٥,٠٠٠–٧,٠٠٠) كلمة، بخط (Simpelied Arabic) على أن تُرقّم الصفحات ترقيمًا متسلسلًا.

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.

١١. 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.

١٢. 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 أعمالها.

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

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

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

١٦. 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 والتّرجمة وإعادة النّشر والتوزيع الورقي أو الالكتروني.

١٧. تخضع الأبحاث المستلمة لبرنامج الاستلال العلمي Turnitin.

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

١٩. تخضع الأبحاث لتقويمٍ سرّي لبيان صلاحيّتها للنشر، ولا تعاد الأبحاث إلى أصحابها سواء أُقبِلت 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 المسيحية الشرقية، الفاتيكان، روما.

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

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

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

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

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

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

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

# الفهرس


الغرب يُشرِّق؛ التلاقح بين الاستشراق والاستعمار
حسن أحمد الهادي ٩

القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية

مآخذ تتعلّق بسلامة منهج البحث عند ريجي بلاشير
عبد الله عمّار الحموي ١٥

الغلوُّ والتَّقيَّة عند الشِّيعة؛ تحليل ونقد رؤى المستشرقين
السيد محمد موسوي مقدِّم – علي راد – علي حسن نيا ٥١

نقد ومناقشة مقالة العصمة من دائرة معارف ليدن للقرآن في ضوء آراء الشِّيعة ومبانيهم
نرجس جواندل– بي بي سادات رضي بهابادي ٨٣

التراث الإسلامي والعربي في الدراسات الاستشراقية

أثر الاستشراق اليهوديِّ في الدَّرس اللُّغوي الحديث
أ.د. محمد رباع ـ فريد نصار ١٣٠

البشر والحجر في الإيالة التُّونسيَّة
خالد رمضاني ١٦٤

المستشرقون الألمان وأعلام المذهب الأشعري
أ. محمد مجدي السّيد مصباح – د. عادل سالم عطيَّة جاد الله ١٩٦

قراءات علميّة في الفكر والتراث الاستشراقي

القرآن في الفكر الإستشراقي المعاصر
وهم الاستشراق وضلالاته في موسوعة ليدن
نعيم تلحوق ٢٢٨

ترجمة ملخّصات المحتوى ٢٤١

# 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: 2023/10/8**

**الرقم: L23/333ARCIF**

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

يسر **معامل التأثير والاستشهادات المرجعية للمجلات العلمية العربية (ارسيف – ARCIF)**، أحد مبادرات قاعدة بيانات **"معرفة"** للإنتاج والمحتوى العلمي، إعلامكم بأنه قد **أطلق التقرير السنوي الثامن للمجلات للعام 2023**.

**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 آسيا (الإسكوا)، مكتبة الاسكندرية، قاعدة بيانات معرفة). 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 فحص ودراسة بيانات ما يقارب **(5000)** عنوان مجلة عربية علمية أو بحثية في مختلف التخصصات، والصادرة عن أكثر من **(1400)** هيئة علمية أو بحثية في العالم العربي. ونجح منها **(1155)** مجلة علمية فقط لتكون معتمدة ضمن المعايير العالمية لمعامل **"ارسيف Arcif"** في تقرير **عام 2023**.

ويسرنا تهنئتكم وإعلامكم بأن **مجلة دراسات استشراقية** الصادرة عن **المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، النجف، العراق، قد نجحت في تحقيق معايير اعتماد معامل "ارسيف Arcif"** المتوافقة مع المعايير العالمية، والتي يبلغ عددها **(32) معياراً**، وللاطلاع على هذه المعايير يمكنكم الدخول إلى الرابط التالي:

http://e-marefa.net/arcif/criteria/

وكان **معامل "ارسيف Arcif " العام** لمجلتكم لسنة 2023 **(0.2353)**. ونهنئكم بحصول المجلة على:

- المرتبة الخامسة في **تخصص الدراسات الإسلامية** من **إجمالي عدد المجلات (91)** على المستوى العربي، مع العلم أن **متوسط معامل ارسيف لهذا التخصص** كان **(0.093)**. كما صُنفت مجلتكم في هذا التخصص ضمن الفئة **(Q2)** وهي الفئة الوسطى المرتفعة.

راجين العلم أن حصول أي مجلة ما على مرتبة ضمن الأعلى (10) مجلات في **تقرير معامل "ارسيف" لعام 2023** في أي تخصص، لا يعني حصول المجلة بشكل تلقائي على تصنيف مرتفع كتصنيف فئة Q1 أو Q2، حيث يرتبط ذلك بإجمالي قيمة النقاط التي حصلت عليها من **المعايير الخمسة المعتمدة لتصنيف مجلات تقرير" ارسيف" ( للعام 2023) إلى فئات في مختلف التخصصات**، ويمكن الاطلاع على هذه المعايير الخمسة من خلال الدخول إلى الرابط: http://e-marefa.net/arcif/

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

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

**وتفضلوا بقبول فائق الاحترام والتقدير**

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

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

# الافتتاحيّة

بسم الله الرحمن الرحيم

## الغرب يُشرِّق

### التلاقح بين الاستشراق والاستعمار

إذا كان الاستشراق (Orientalism) في أصل منطلقه، وهويَّته يعبِّر عن توجُّه فكري يُعنى بـ«علم الشَّرق، أو علم العالم الشَّرقي»[١]، ويتغيَّ الدِّراسة، والبحث في المكوِّنات الحضارية للشَّرق؛ والَّتي شملت حضارته، وأديانه، وآدابه، ولغاته، وثقافته، إذ هو «ذلك العلم الَّذي تناول المجتمعات الشَّرقيَّة بالدِّراسة، والتَّحليل من قبل علماء الغرب»[٢]. فإنَّ حركة الاستشراق قد تطوَّرت تدريجيًّا من توجُّه فكري معرفي عامٍّ، إلى حركة ارتبطت في الكثير، بل في أغلب مشاريعها، وأهدافها بدول الاستعمار، وأهدافها الاستيلائيَّة على مقدَّرات الشُّعوب ومواردها؛ ولا سيَّما عندما دُرِست من قبل الأكاديميِّين بخلفيَّات كنسيَّة في أروقة الجامعات، والمعاهد العلميَّة بصورة أكثر عمقًا ومنهجيَّة.

فقد حجزت الدِّراسات الاستشراقيَّة مكانةً استثنائيَّة لها في سلَّم الأولويَّات في مشاريع دول الاستعمار السَّاعية إلى الهيمنة على هذا القسم من العالم، أعني الشَّرق. ولهذه الغاية فقد عمد جماعة من كبار الباحثين، والعلماء في العالم الغربي إلى إعطاء الدِّراسات المعنيَّة بالشَّرق -بمعناها الواسع- أولويَّة، وأهمِّيَّة استثنائيَّة، وللغاية نفسِها أُدخلت إلى المناهج الأكاديميَّة، وأسَّست مراكز الأبحاث العلميَّة

[١]- محمود حمدي، زقزوق: الاستشراق والخلفيَّة الفكريَّة للصِّراع الحضاري، ص ١٨.

[٢]- ساسي سالم الحاج: نقد الخطاب الاستشراقي، ج١، ص٢٠.

المتخصِّصة. ولتحقيق هذه الغاية فقد أقرَّ مؤتمر فيينا مشروع تعلُّم اللُّغات الشَّرقيَّة في الجامعات الخمس الكبرى في الغرب حينها، وهي: «باريس، وأكسفورد، وبولوينا، وسلمنكا، وجامعة الإدارة المركزيَّة للبابا»، ليضطلع الأساتذة فيها بمهمَّة تعليم الطُّلَّاب اللُّغات الشَّرقيَّة من قبيل: اللُّغة العربيَّة، والعبريَّة، واليونانيَّة، والكلدانيَّة وما إلى ذلك[١].

ومع التَّسليم بأنَّ المنطلقات، والغايات الأولى للاستشراق قد ترتبط بأهداف بحثيَّة، وعلميَّة نزيهة، وهو ما تحقَّق على يد نفرٍ من المستشرقين، دفعهم حبُّ الاستطلاع، والانبهار بالإسلام، وبتعاليمه إلى أن يبحثوا فيه، ويكتبوا عنه متجرِّدين من الهوى، والأغراض، والأحكام الجاهزة، وتذكر لنا المصادر المختلفة العدد الكبير ممَّن اهتدى، وكتب عن الدِّين الإسلاميِّ، والدِّيانات الأخرى كتاباتٍ كانت في تراجع بعض المستشرقين عن أهدافهم المرسومة مسبقًا[٢].

وبالمقابل لم تغب غايات الاستشراق، وأهدافه عن نصوص، ومشاريع أعلام المستشرقين، وأرباب الكنيسة، والَّتي ارتبط عنوانها العامُّ بطابع استعماري استعلائي، ولم تفرِّق بين الاستعمار السِّياسي، والأمني، والمعرفي، والثَّقافي، والاقتصادي في المراحل التَّاريخيَّة كلِّها، وعلى امتداد الجغرافيا الموضوعة ضمن أهداف الاستعمار. وليس من الغلوِّ القول إنَّ الشَّرق الَّذي اهتمَّ الغرب بدراسته، والتَّخصُّص في ثقافته، وتراثه، ليس هو الشَّرق الجغرافي الطَّبيعي، وإنَّما هو «الشَّرق الهويَّة»، وهو محور ما استهدفه علم الاستشراق، ومصدر العناية، والاهتمام، فهدف الاستشراق هو معرفة «الشَّرق الهويَّة، والتَّاريخ» المتمثِّل في الإسلام، والمسلمين، وأنَّ الاستشراق هو إسقاط من الغرب على الشَّرق بهدف السَّيطرة عليه[٣].

فإنَّنا نقرأ في الكثير من المصادر أنَّه عندما تطلَّعت الدُّول الأوروبيَّة إلى استعمار العالم الشَّرقي، احتاج هؤلاء إلى الكثير من المعلومات الَّتي تساعدهم في تحقيق تطلُّعاتهم الاستعماريَّة، وقد وجدوا في المستشرقين والدراسات قوالب جاهزةً

[١]- يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ص٣١.

[٢]- محمد عبد الفتاح عليان، أضواء على الاستشراق، ص ٣٧.

[٣]- ينظر: إدوارد، سعيد: الاستشراق المفاهيم الغربيَّة للشَّرق، ص ١٢٠.

ذات علاقةٍ قويَّةٍ بالشَّرق، وعلى درايةٍ كافيةٍ بالكثير من المعلومات الَّتي تمهِّد لحركة الاستعمار، ومن هنا تمَّ التَّلاقح بين الاستشراق، والاستعمار، ودخل المستشرقون في مرحلةٍ جديدةٍ هي المرحلة الاستعماريَّة[١].

وبغض النَّظر عن التَّقسيمات الَّتي اعتمدها الباحثون في مراحل الاستشراق[٢]؛ بين استشراق استعماري، الاستشراق ما بعد الاستعماري، الاستشراق الجديد (New Orientalism)، وغيرها من أشكال التَّقسيم. فإنَّ كلَّ مرحلة تعبِّر عن هويَّة، وخلفيَّات الدُّول القائمة عليها، وفكر روَّادها من العلماء، والباحثين، والقائمين عليها، والأنظمة الاستعماريَّة الَّتي توجِّه الأمور وفق الرُّؤية الاستراتيجيَّة الَّتي تحقِّق مصالحها، وأهدافها في هذا العالم، والَّتي عبَّر عنها المستشرق المسيحي يوهان فوك، بقوله: «عندما يعمد الغرب إلى التَّعرُّف إلى الشَّرق «الاستشراق» بدافع استعادة المستعمرات، وإعادة التَّمدُّد المسيحي، فمن الطَّبيعي ألَّا تكون دراسته هذه واقعيَّة، أو حياديَّة. وإنَّما الهدف، والغاية منها هي العثور على الخواصر الرَّخوة في الشَّرق، ومن الطَّبيعي أن لا تكون هذه الغاية علميَّة، ولا واقعيَّة. وفي مثل هذه الظُّروف المتشنِّجة لن تقوم معرفة كلِّ واحد من الفريقين للآخر دقيقة، ولا حقيقيَّة. لقد كان الدَّافع التَّبشيري، وتنصير المجتمعات الشَّرقيَّة أهمَّ عنصر لترجمة القرآن، والكتب العربيَّة. فكلَّما استمرَّت الحروب العسكريَّة، والقتاليَّة ضدَّ المسلمين، لن تفشل في تحقيق النَّصر، وتغيير الدِّين، وإضعاف الإيمان فحسب، بل كان يُشاهد تأثُّر الكثير من المقاتلين الصَّليبيِّين بالحضارة، والفكر الإسلامي أيضًا»[٣].

بل إنَّ النَّشاط الاستشراقي -كما ذكر الباحثون في تاريخه وأدواره- إنَّما هو متمِّم لتحقيق الأهداف النِّهائيَّة من الحملات، والحروب الصَّليبيَّة؛ إذ إنَّ الحرب قد يمكِّنها أن تغير القوى، فتحلُّ السُّلطة الكافرة محلَّ السُّلطة الإسلاميَّة، في حين أنَّ المخطَّطات، والمشاريع الثَّقافيَّة الَّتي يضطلع بها المستشرقون، تؤدِّي إلى إخراج

[١]- محمد فتح الله الزيادي، الاستشراق أهدافه ووسائله، ص٣٨-٣٩.

[٢]- يراجع: المبروك المنصوري، الدِّراسات الدِّينيَّة المعاصرة من المركزيَّة الغربيَّة إلى النِّسبيَّة الثَّقافيَّة: الاستشراق، القرآن، الهويَّة والقيم الدِّينيَّة.

[٣]- يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق: الدِّراسات العربيَّة والإسلاميَّة في أوروبا حتَّى بداية القرن العشرين، ص١٤-١٥.

الفكر الإسلامي حتَّى من أذهان المسلمين، لتحلَّ محلَّه الأفكار، والقيم الغربيَّة[١].

ومن المعلوم أنَّ أشكال، وصور التَّعاون، والارتباط بين المستشرقين، والدُّول الاستعماريَّة تعدَّدت، وتنوَّعت، منها لا على سبيل الحصر تقديم معلوماتٍ موسَّعة، ومفصَّلة عن الدُّول الَّتي رغبت الدُّول الغربيَّة في استعمارها، والاستيلاء على ثرواتها، وخيراتها، تشمل عناصر القوَّة، والضُّعف، والمشارب الدِّينيَّة للشُّعوب، والقراءات الديموغرافيا، والاختلافات المذهبيَّة الدِّينيَّة، والقوميَّة، والعشائريَّة، كلُّ ذلك شكَّل مادَّة دسمة للمستعمرين للبناء عليه في خطط، ومشاريع الهيمنة، والاستعمار.

وبهذا يتبيَّن لنا وجهة الاستشراق الحقيقيَّة، وجانب من أثر عمليَّة التَّلاقح بين الاستشراق والاستعمار، وكيف شرَّق الغرب منذ القدم، وما زال مشرِّقًا، وإن تبدَّلت الأدوات، والأساليب، والأولويَّات.

والاستشراق في الحقيقة، والواقع خادمٌ لمشاريعَ، وأفكار، وسياساتٍ دينيَّةٍ، وتبشيريَّةٍ، واستعماريَّةٍ، وأنَّ هذه المشاريع لم تكن يومًا بمعزلٍ عن المواقف الأيديولوجيَّة الَّتي تسرَّبت إلى تلك المنهجيَّة؛ وذلك لأنَّ المستشرق يبقى متأثِّرًا ببيئته العلميَّة، والحواضن الفكريَّة، والحضاريَّة، والسِّياسيَّة الَّتي أسهمت في تشكيل عقليَّته، أي إنَّه يبقى أمينًا لتوجُّهاته الذَّاتيَّة، وخلفيَّاته الدِّينيَّة، أو السِّياسيَّة، وهو يتَّخذ من دراسة التُّراث الشَّرقي وسيلةً لذلك، وهذا ما تؤكِّده الكثير من الدِّراسات الكنسيَّة في أنَّ محاربة الإسلام لا تتمُّ إلَّا بعد الإلمام بحقيقة هذا الدِّين، وفهم أصوله العقديَّة، ومبانيه التَّشريعيَّة.

والحمد لله ربِّ العالمين

**مدير التَّحرير**

**حسن أحمد الهادي**

[١]- قطب، محمد: المستشرقون والإسلام، ص١٢.

# القرآن الكريم
## في الدراسات الاستشراقية

- **مآخذ تتعلَّق بسلامة منهج البحث عند ريجي بلاشير**

  عبد الله عمار الحموي

- **الغلوُّ والتَّقيَّة عند الشِّيعة؛ تحليل ونقد رؤى المستشرقين**

  السيد محمد موسوي مقدِّم - علي راد - علي حسن نيا

- **نقد ومناقشة مقالة العصمة من دائرة معارف ليدن للقرآن**

  نرجس جواندل - بي بي سادات رضي بهابادي

سورة الإخلاص

# مآخذ تتعلَّق بسلامة منهج البحث عند ريجي بلاشير
## (دراسة نقديَّة للمنهج)

عبد الله عمار الحموي[*]

**الملخّص**

تُعتبر المؤلَّفات الَّتي كتبها المستشرق الفرنسي «ريجي بلاشير» واحدة من أكثر الكتابات مرجعيَّة في عالم الاستشراق، حيث اكتسبت مؤلَّفات هذا الرَّجل عن القرآن الكريم، والتَّفسير قيمتها وسط دوائر المستشرقين الغربيِّين، وممَّا زاد أيضًا من أهمِّيَّة كتابات «بلاشير» هو دخوله للمجامع العلميَّة العربيَّة الَّتي نشر فيها عشرات الأبحاث، والدِّراسات الَّتي تناولت العرب والمسلمين. وقد أثار «بلاشير» في ترجمته للقرآن الكثير من الأفكار السَّلبيَّة، والشُّبهات السَّيِّئة الَّتي عمل جاهدًا على أن تطال كلَّ ما يتعلَّق بنزول القرآن، وبداية تدوينه، وعلومه، وتفسيره، ومن بين ما سعى «بلاشير» إلى إثباته بوسائل مختلفة عنوانها التَّحريف، والتَّدليس هو إشاعة الاعتقاد بأنَّ القرآن الكريم كتابٌ من عند «محمَّد» ومن تأليفه، بل ذهب «بلاشير» إلى أبعد من ذلك بقوله أنَّ النَّبيَّ ﷺ كان يأخذ قرآنه من أشخاص معيَّنين سواءً كانوا يهودًا، أو نصارى، أو غير ذلك، وله في هذا

(*)- باحث في الفكر الإسلامي - سوريا.

الشَّأن جملة من الافتراءات منها على سبيل المثال لا الحصر قوله: «**كانوا وقتئذ في الأوساط الكنسيَّة، يتصوَّرون دعوة محمَّد عملٌ منشق يدَّعي بأنَّه ملهمٌ من الله، بينما كان في الواقع قد تلقَّى تعاليمه من راهبٍ خارجٍ عن العقيدة القويمة**»[١].

وهذا ما يبرز أهمِّيَّة القراءة المنهجيَّة النَّقديَّة للمستشرق الفرنسي بلاشير في كتاباته حول القرآن والإسلام، إذ كغيره من كبار المستشرقين، لم يتمكَّن من تقديم قراءة موضوعيَّة منصفة للدِّين الإسلامي.

**الكلمات المفتاحيَّة**: بلاشير، ترجمة القرآن، منهج.

## النَّظرة الاستشراقيَّة إلى القرآن من نافذة بلاشير

لمّا كان «بلاشير» ينظُرُ إلى القرآن الكريم باعتباره كِتابٌ من عندِ «محمَّد» ومن تأليفه، فإنَّه لا يتوقَّف عن الإشارة بين الحين، والآخر إلى مصادر مختلفة لأخذ النَّصِّ القرآني عنها، والتَّأسيس عليها لإنكار المصدر الإلهي للوحي، ففي الصَّفحة ٤٥ من كتابه «القرآن نزوله تدوينه ترجمته وتأثيره»، يحاول «بلاشير» بشكل مباشر الإشارة بزعمه إلى حال الاضطراب النَّفسي الَّتي كان يعيشها النَّبيِّ ﷺ فيقول: «**كان محمَّد مضطربًا متردِّدًا في قواه، قريبًا إلى اليأس أمام ضخامة رسالته**»[٢]، وقد سعى «بلاشير» من خلال هذه الجملة إلى إنكار المصدر الإلهي للوحي، وإرجاعه إلى حال من الاضطراب النَّفسي العاطفي الَّتي يزعم أنَّ النَّبي محمَّدﷺ كان يعيشها، ومدى تأثير ذلك في ما سيقوله محمَّد بعد ذلك على أنَّه وحيٌ من عند الله، فما يبتغيه «بلاشير» من وراء هذه الفكرة السَّلبية هو القول بأنَّ خيال محمَّد الواسع، وإحساسه العميق بالمسؤوليَّة، وعقله الكبير، وذكاءه الوقَّاد وذوقه السَّليم، وغير ذلك ممَّا كان له من تأثير تجلَّى في ذهنه، حتَّى بات يُحدِثُ في عقله الباطن الرُّؤى، والأحوال الرُّوحيَّة، فيتصوَّر أنَّ ما يعتقده إلهيًّا نازلًا عليه من السَّماء من دون واسطة، أو عن طريق رجل يتمثَّل له يلقِّنه ذلك، أو يسمعه

[١]- بلاشير، ريجي، القرآن نزوله وتدوينه وترجمته وتأثيره، ص١٢.

[٢]- م.ن، ص٤٥.

يقول له شيئًا في المنام بأنَّه وحيٌ. فالقرآن كما يحاولُ «بلاشير» ترسيخه هنا في ذهن القارئ هو شيء من هذا الَّذي كان محمَّدٌ يراه، ويتخيَّله، وأنَّ كل ذلك نابع من نفسه، ومن عقله الباطن، وصورةٌ لأخيلته الَّتي انطبعت في نفسه بما يحيط بها من شائعات في بيئته، فامتلأ بها عقله، ففاضت بذلك نفسه ثمَّ صاغها بأسلوبه المؤثِّر، وخياله الخصيب، نتيجة لخلواته الخاصَّة بالغار، وتأمُّلاته العميقة فيه.

إلَّا أنَّ الحقيقة غير ذلك طبعًا، إذ إنَّ الأدلَّة النَّقليَّة، والعقليَّة الَّتي تؤكِّد بطلان هذه الفريَّة كثيرةٌ جدًا، ومنها قوله سبحانه: ﴿**وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى**﴾ (النجم: ٣-٤)، وقوله تعالى: ﴿**وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ * فَمَا مِنكُم مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ**﴾ (الحاقة: ٤٤-٤٧)، وكذلك قوله عَزَّتْ آلاَؤُهُ: ﴿**إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ**﴾ (النساء: ١٦٣).

وكذلك وصفهﷺ لكيفيَّةِ إتيان الوحي إليه عندما سأله الحارث بن هشام عن ذلك، فقالﷺ: «**أحيانًا يَأْتيني مِثلَ صَلصلةِ الجَرسِ، وهوَ أَشَدُّ عليَّ، فيَفصِمُ عنِّي وقد وَعَيتُ عنهُ ما قالَ، وأحيانًا يتمثلُ ليَ المَلَكُ رجُلًا، فيكلِّمُني، فأَعي ما يقولُ**»[١].

أمَّا الأدلَّة العقليَّة فكثيرة كذلك، ومنها أنَّ «بلاشير» بنى هذه الشُّبهة على مقدِّمةٍ مبناها أنَّ فكرة الوحي تكوَّنت نتيجة تشبُّع العقل الباطن بما في البيئة الَّتي نشأ فيها النَّبيُّ من ثقافات، وعقائد، وغير ذلك ممَّا جعل نفسه الصَّافية تفيض بما فيها من ذخائر، وقد فصَّلت القول في كلِّ ما زعمه «بلاشير»، بوصفها ركائزَ للوحي النَّفسي من ثقافة يهوديَّةٍ، ونصرانيَّة، ووثنيَّةٍ وغيرها، وغير ذلك من المصادر الَّتي زعمها للقرآن الكريم.

ولا شكَّ أنَّ الواقف على ذلك كلِّه يجدُ أنَّ الوحي كان يأتي على رسول اللهﷺ

[١]- المدني، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي، موطأ مالك، ج١، ص٢٠٢؛ الحنظلي، إسحاق بن إبراهيم بن مخلد بن راهويه، مسند إسحاق بن راهويه، ج٢، ص٢٥٢؛ البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، ج١، ص٤.

في أوقاتٍ عدَّة، وبأشكال مختلفة، فقد كان يأتيه في ظروفٍ اعتياديَّة، وأحيانًا أخرى ينقطع عنه في ظروفٍ عصيبةٍ حتَّى وإن كان بأشدِّ الحاجةِ إليه ليمتحِن الله رسوخ إيمان عبيده، وهذا كلُّه يدلُّ على أنَّ الوحي كان خارجًا عن ذاته، وليس له فيه أدنى تدخُّل. كما أنَّ النَّاظر لهذا الدِّين، وحقيقته يجده فريدًا متميِّزًا صافيًا بكلِّ ما جاء من عقائد، وشرائع عمَّا كان موجود في الوسط الَّذي كان يعيش فيه النَّبيُّ ﷺ، فقد جاء هذا الدِّين عامًا شاملًا لكلِّ نواحي الحياة، سهلًا في عبادته، دقيقًا في معاملاته، رادعًا في حدوده، فذًا في نُظُمه الاقتصاديَّة، والسِّياسيَّة، وغيرها، عظيمًا في أخلاقه، وآدابه، إلى غير ذلك من المزايا، والفضائل. أفكُلُّ هذه العقائد، والنُّظُم، والتَّشريعات كانت مذكورة مدَّخرةً في نفس النَّبيِّ محمَّدﷺ، وهو ابن البيئة المختلفة العقائد، والفقيرة الموارد، المختلفة الأنظمة، والمضطربة الأخلاق والآداب؟

فهذا الإسلام بعظمته، والقرآن بربَّانيَّته يُبطِلُ كُلَّ مزاعم «بلاشير» الطَّاعنة في المصدر الإلهي للوحي، كما أنَّ العلم الحديث يكشف كلَّ يومٍ لنا أسرار آياتهٍ في الأنفس، والآفاق ما يؤكِّد أنَّه من تنزيل إلهيٍّ، وليس فيه أدنى شيء لعقلٍ بشري، لأنَّه أعجز من أن يؤلِّف شيئًا مثل آياته.

ولا يكادُ يُنهي «بلاشير» حديثه عن الاضطرابات النَّفسيّة الَّتي يدَّعي أنَّ النَّبيَّ كان يعيشها، وأثرها في (ظاهرة الوحي)، حتَّى يُتبِعها بحديثه عن مصادر أخرى للوحي؛ يهوديَّة كانت، أو نصرانيَّة، أو وثنيَّة. ويسوِّق لأفكار لا غرض له من ورائها إلَّا التَّشكيك في إلهيَّة القرآن الكريم، فعند حديثه عن اليهوديَّة بصفتها مصدرًا للوحي يحاول أن يستدلَّ على ذلك من خلال تشابه القرآن، والكتب اليهوديَّة في بعض القصص، كقصَّة ابنَي آدمعليه السلام، وقتل أحدهما للآخر، وقصَّة إبراهيم الخليلعليه السلام، وإنقاذه من نار النَّمرود، وقصَّة سليمانعليه السلام مع ملكة سبأ، وقصَّة هاروت، وماروت، وقصَّة موسىعليه السلام، وبعض المواقف له، وغيرها من قصص. أو عند حديثه عن النَّصرانيَّة بوصفها إحدى مصادر الوحي حين يقول:

«**كانوا وقتئذ في الأوساط الكنسيَّة، يتصوَّرون دعوة محمَّد عملٌ منشق يدَّعي بأنَّه ملهمٌ من الله، بينما كان في الواقع قد تلقَّى تعاليمه من راهبٍ خارجٍ عن العقيدة القويمة**»[١]، وهي شبهات سيأتي الردُّ عليها خلال هذا البحث إن شاء الله.

كما أنَّ أسلوب القرآن الكريم الَّذي سعى «بلاشير» إلى الطَّعن فيه، والقول ببشريَّته باعتباره كتاب من تأليف محمَّد، إنَّما جاء بأسلوبٍ مخالف لأسلوب حديث النَّبيِّ محمَّدﷺ المروي في المجاميع الحديثيَّة، وهذا ممَّا أغفله «بلاشير» في ترجمته، بينما سلَّم به في كتابه «**تاريخ الأدب العربي**»[٢]، ولو رجع كلُّ ذي فكر إلى كتب، ومجاميع السُّنَّة النَّبويَّة، وقارنها بأسلوب القرآن الكريم لوجد بونًا شاسعًا بينهما، إذ نجد الأحاديث النَّبويَّة نتاج شخصيَّة بشريَّة، وذاتيَّة تعتريها الخشية، والمهابة، والضُّعف، والإنكسار أمام الله تعالى، وحديثه صلى الله عليه وآله وسلَّم يتجلَّى فيه لغة المحادثة، والتَّفهيم، والتَّعليم، والخطابة بخلاف القرآن الَّذي نجد فيه ذاتيَّة جبَّارة عادلة حكيمة، فضلًا عن روعة الشَّكل، والموج اللُّغوي المتدفق، والمتموِّج بإيقاع مسجوع أكثر رهافة، وسحرًا من الشِّعر العربي القديم.

ثمَّ إنَّ اختلاف أسلوبه في السُّورة الواحدة، أو من سورة إلى أخرى كان تبعًا للمناسبة الَّتي نزلت فيها، إذ إنَّ لكلِّ مقام كلامًا، فضلًا عن إعجازه، وعدم قدرة البلغاء على مجاراته، ولمَّا حاول بعضهم معارضته كمسيلمة الكذَّاب الَّذي أخذ يقلِّده بمجموعة من مفترياته فجاء بشيء لا يشبه الكلام نفسه، فأخطأ الفصاحة من كلِّ جهَّاتها، وصار أضحوكة بين العرب، الَّذين تحدَّاهم الله تعالى قائلًا: ﴿**وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ**﴾ (البقرة: ٢٣)، وقد تنبَّه المستشرق «إميل درمنغم» إلى هذا التَّحدي والإعجاز، فقال: «**والقرآن معجزة محمَّد الوحيدة، فأُسلوبه المعجز، وقوَّة أبحاثه الَّتي لا تزال لغزًا مذبذبًا إلى يومنا يثيران ساكن من يتلوَّنه، ولو لم يكونوا من الأتقياء العابدين، وكان محمَّدٌ يتحدَّى الأنس، والجن لأن يأتوا بمثله، وكان هذا**

[١]- بلاشير، ريجي، القرآن نزوله وتدوينه وترجمته وتأثيره، ص١٢.

[٢]- بلاشير، ريجي، تاريخ الأدب العربي، المجلَّد الأوَّل، ص٩٣-٩٥.

**التَّحدِّي أقوم دليل لمحمَّد على صدق رسالته»**[١]، فهذا المستشرق المنصف، وغيره ممَّن اعتقد بإلهيَّة القرآن الكريم، لم ينطلق أصلًا من كونه بشريًّا بل حكَّم مجمل المثيرات العقليَّة في النَّصِّ المبارك فوصل إلى نتيجة صحيحة.

أمَّا «بلاشير» الَّذي انطلق في دراساته القرآنيَّة من مبدأ الاعتقاد ببشريَّة القرآن، وأنَّه كتابٌ من عندِ محمَّد، ومن تأليفه فقد راح يتلمَّس لنفسه من هنا، وهناك مصادر آخرى غير الوحي الإلهي، فتارةً يردُّه إلى البيئة الجغرافيَّة، والحياة الاجتماعيَّة، والدِّينيَّة، والثَّقافيَّة لدى العرب، وتارةً أخرى يردُّه إلى الاضطرابات النَّفسيَّة، والعاطفيَّة، وثالثة إلى اليهوديَّة، والنَّصرانيَّة، ومعتقدات الشُّعوب المجاورة، وعاداتها، وغير ذلك من مصادر مزعومة، وهذا كلُّه من أجل غرض واحد هو الطَّعن في قدسيَّة القرآن الكريم، وإنكار المصدر الإلهي للرِّسالة المحمَّديَّة. وفي هذا السِّياق يقول «بلاشير»: «**فضلًا عن إننا نجد في بعض المفردات المستعملة أثرًا للعلاقة الوثيقة بين الظُّروف الَّتي كان يتخبَّطُ فيها محمَّد، وبين صيغة الرِّسالة الَّتي كان يتلقَّاها من الله**»[٢]، وكدليلاً على دعوى المستشرقين بأنَّ تأثُّر الوحي بالبيئة الاجتماعيَّة، والظُّروف المحيطة بمحمَّد، ومحاولته محاباة المشركين، والتَّودُّد إليهم، نجد أنَّ عددًا منهم، وعلى رأسهم «بلاشير» حاولوا الاستدلال على دعواهم من خلال التُّهمة الَّتي وجَّهوها إلى القرآن الكريم، وخصَّصوا لها سورة افتروها، وسمُّوها (سورة الغرانيق) في إشارة منهم إلى ما زعموا من أنَّ سورة النَّجم كانت تحتوي في البداية على آيتين تمدحان الأصنام الثَّلاثة: «اللَّات والعُزَّى ومَنَاة»، ثم حُذِفتا منها فيما بعد! حيث يرى «بلاشير» بأنَّ محمَّدًا ﷺ، كان يتمنَّى أن يصالح القرشيِّين حتَّى يكسبهم إلى صفه بدلًا من استمرارهم في عداوتهم لدعوته، وإيذائهم له، ولأتباعه، ولذلك أقدم على تضمين سورة «النَّجم» تلك الآيتين

[١]- حياة محمَّد، إميل درمنغم، E.Dremenghem: مستشرق فرنسي، عمل مديرًا لمكتبة الجزائر، من آثاره: (حياة محمَّد) (باريس ١٩٢٩)، وهو من أدقِّ ما صنَّفه مستشرق عن النَّبيِّ صلى الله عليه وآله وسلَّم، و(محمَّد والسُّنَّة الإسلاميَّة) (باريس ١٩٥٥)، ونشر عددًا من الأبحاث في المجلَّات الشَّهيرة مثل: (المجلَّة الافريقيَّة)، و(حوليَّات معهد الدِّراسات الشَّرقيَّة)، و(نشرة الدِّراسات العربيَّة) ... إلخ.

[٢]- بلاشير، ريجي، القرآن نزوله وتدوينه وترجمته وتأثيره، ص٥٩.

عقب قوله تعالى: ﴿**أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّى * وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى**﴾ (النَّجم: ١٩-٢٠)، وذلك على النَّحو التَّالي: «**إنهنُّ الغرانيق العُلا * وإنَّ شفاعتهن لَتُرْتَجَى**». والمقصود من وراء ذلك طبعًا هو الإساءة للرَّسول الكريم بالقول بأنَّه لم يكن مخلصًا في دعوته، بل لم يكن نبيًّا بالأصل، وإلَّا لما أقدم على إضافة هاتين الآيتين من عند نفسه.

ولأنَّنا نتكلَّم عن «بلاشير»، فإنَّنا نسأل: أيصحُّ في نظر العلم أن يُقْدِم هذا (الباحث الحذق) على إضافة تلك الجملتَين إلى ترجمته لسورة النَّجم؟[١] وهما الجملتان اللَّتان تمدحان أوثان قريش، والجملتان قال عنهما «بلاشير» إنَّ الشَّيطان قد ألقاهما في القرآن ثمَّ حُذِفَتا في الحال؟

لكن على كلِّ حال، وقبل أن نناقش في مدى صحَّة هاتين الجملتين، ونردُّ عليهما من النَّاحية القرآنيَّة، فإنَّنا سنفترض أنَّهما كانتا فعلًا جزءًا من القرآن لكن، ألم يحذف مؤلِّف القرآن (كما يسمِّي بلاشير النَّبي محمَّد) هاتين الجملتين من كتابه؟ وعلى هذا ألم يكن من الواجب الالتزام بالنَّصِّ كما انتهى إلينا؟ أليس هذا هو المنطق وما يطالب به العلم؟

ثمَّ إذا كان «بلاشير» لا يطيق سكوتًا على هذه المسألة، ويرى أنَّ الدُّنيا لن يصلح حالها إلَّا بالإشارة إلى ما كان، رغم أنَّه ليس إلَّا نتاج رواية واحدة موضوعة ممَّا روي في هذا الصَّدد، فضلًا عن أنَّها رواية لا تدخل العقل كما سيتَّضح حالًا، فلقد كان له في الهامش أن يقول فيهما ما يشاء، وأن يعلِّق بما يريد من دون أن يسيء إلى النَّص، أو إلى أمانة العلم! هذا إن كان هدفه من البحث علميًّا كما ادَّعى.

ورغم أنَّ هذه القصَّة قصَّة مكذوبة من ألفها إلى يائها إلى أنَّ «بلاشير» أراد من خلال ترجمته أن يعيد القيام بالدَّور المنسوب إلى الشَّيطان، فدسَّ العبارتين الشَّركيَّتين الدَّخيلتين بالرَّقم نفسه في هذا الموضع، ومن دون أيِّ إشارة منه تنبه القارىء على أنَّهما مقحمتان، وليستا من القرآن! ومع أنَّه لا يترك فرصة من دون

[١]- بلاشير، ريجي، ترجمة القرآن، ص٥٦١.

أن يدَّعي زورًا وجود دخيل مقحم يقطع تسلسل الآيات، وارتباطها، ليشوِّه بذلك صورة القرآن، فإنَّه هنا ترك الأمر بدون تعليق مع وضوح تناقض العبارتين مع ما قبلهما، وما بعدهما من الآيات القاطعة بإنكار عبادة الأصنام، وتقبيح أمرها كلَّ التَّقبيح!

أمَّا من النَّاحية القرآنيَّة فقد تناول عدد من علماء المسلمين قديمًا، وحديثًا الرِّوايات الَّتي تتعلَّق بهاتين الآيتين المزعومتين، وبينوا أنَّها روايات ذات أسانيد موضوعة لا تتمتَّع بأيِّ مصداقيَّة. ذلك أنَّ النَّظر في سورة «النَّجم» يؤكِّد هذا الحكم، فهذه السُّورة من أوَّلها إلى آخرها عبارة عن حملة مُدمدمة على المشركين، وما يعبدون من أصنام بحيث لا يُعْقَل إمكان احتوائها على هاتين الآيتين المزعومتين، وإلَّا فكيف يمكن أن يتجاور فيها الذَّمُّ العنيف للأوثان، والمدح الشَّديد لها في نفس السُّورة؟

كما أنَّ وقائع حياته ﷺ تجعلنا نستبعد تمام الاستبعاد أن تكون عزيمته قد ضعفت يومًا، فقد كان مثال الصَّبر، والإيمان بنصرة ربِّه له، ولدعوته. ومواقفه من الكفَّار طوال ثلاثة وعشرين عامًا، ومقارعته لهم بالحجَّة، ومناضلته لهم بالدَّليل، وعدم استجابته للوساطة بينه، وبينهم في مكَّة، وكذلك رفضه المتكرر لكلِّ ما عرضوه عليه من المال، والجاه، والرِّئاسة، والملك، لهي أقوى برهان على أنَّه ليس ذلك الشَّخص الَّذي يمكن أن يقع في مثل هذا الضُّعف والتَّخاذل!

## مناقشة المنحى المنهجي عند بلاشير في دراسته للقرآن

لقد تعدَّدت طرق المستشرقين، وتنوَّعت مناهجهم في دراسة القرآن الكريم، كما تداخلت مع بعضها أحيانًا، وتناقضت أحيانًا أخرى إلى حدٍّ لا يمكن الاعتماد على أيٍّ منها بشكل دقيق، ومع ذلك فإنَّها اتَّفقت في مجملها على كونها دراساتٌ مُنحازة ذات أهدافٍ واضحة، ومحدَّدة سلفًا، ألا وهي الطَّعن في القرآن الكريم، والغضِّ من قيمة التُّراث الإسلامي، من خلال إظهار الفكر الإسلامي على

أنَّه فكرٌ متناقض من داخله، وذلك بتقديمه تقديمًا سطحيًّا للمتلقِّي الغربي، أو المستغربين من العرب، والمسلمين الدَّارسين في جامعتهم عبر استعمال مناهج صُبِغت بصبغة غربيَّة، وفق مضامين، ورؤى مسيحيَّة قديمة، أو متنوِّرة.

ومن المستشرقين الَّذين عملوا على ذلك بلا شكٍّ كان الفرنسي «ريجي بلاشير» الَّذي لم يتوانَ عن استخدام أساليب التَّحريف، والتَّضليل، والحذف المتعمَّد لمقاطع معيَّنة من الآيات القرآنيَّة، من دون أن يلقي بالًا بأنَّ مثل هذه البحوث الَّتي تتعلَّق بكتاب يُعتبر مصدر التَّشريع الأوَّل عند أمَّة من أكبر الأمم الَّتي تعيش على سطح الأرض لا بدَّ للباحث فيها أن يكون متجرِّدًا من خلفيَّته الدِّينيَّة، والقوميَّة، وملتزمًا بالأمانة العلميَّة، وأصول البحث العلمي، فمن المعروف أنَّ العالِم المخلص يتجرَّد عن كلِّ هوى، وميل شخصي في ما يريد البحث فيه، ويتابع النُّصوص والمراجع الموثوق بها، فما أدَّت إليه بعد المقارنة والتَّمحيص كان هو النَّتيجة الَّتي ينبغي له اعتمادها، والأخذ بها، غير أنَّنا نجد «بلاشير» فيما كَتَب يضع في ذهنه فكرة سلبيَّة معيَّنة، ثمَّ يحاول تصيُّد الأدلَّة من هُنا، وهناك لإثباتها حتَّى لو كانت أدلَّته الَّتي يسوقها من مصادر مجهولة، أو من مصادر أدبيَّة لا علاقة لها بعلوم القرآن، كما أنَّه لا يُلقي بالًا في أبحاثه لصحَّة الأدلَّة إلَّا بمقدار ما يهمُّه، أو بحسب إمكانيَّة الاستفادة منها لدعم آرائه الشَّخصيَّة، ويعمد لتفسير النُّصوص، والحوادث، والوقائع، والنِّيَّات، والغايات تفسيرات لا تتَّفق مع دلالاتها، وأَماراتها الحقيقيَّة، ولا مع نتائجها المثبتة، والمُسلَّم بها في الأمَّة الإسلاميَّة.

كما أنَّ «بلاشير» في أبحاثه حول القرآن نراه يفرض نفسه حَكَمًا يتصدَّى للاعتراض على نصوصه، متجاوزًا بذلك الحدود المتعارف عليها في التَّرجمة، ليقوم بدور النَّاقد، والمفسِّر للقرآن الكريم، مُصدرًا بذلك أحكامه الخاطئة، وآراءه المغرضة، ونظريَّاته الفاسدة الَّتي تعتمد على أهوائه الشَّخصيَّة، وموقفه العدائي المتعصِّب، فهو كما قالت د. هداية مشهور الباحثة المتخصِّصة في دراسة ترجمات القرآن بالفرنسيَّة: «يتدخَّل بشكل متحامل متحكِّم في محتوى النَّصِّ القرآني من

خلال الحديث عن ترتيب سور القرآن بحسب تاريخ النُّزول، ويطعن في ترابط الآيات، وتسلسلها، وفق تصوُّره الخاصِّ، ومزاعمه، كما يطعن في صلاح كلمات، وعبارات للموضع الَّذي جاءت فيه، أو يصرِّح بتخطئتها، واقتراح غيرها في موضعها إلى غير ذلك من صور التَّدخُّل المغرض بقصد الإساءة، وإحاطة القرآن بدعاية منفِّرة كاذبة، وهذا ما يدلُّ على قصور واضح في الوعي، والمعرفة بلغة القرآن، ومعاني القرآن»[١]، ويؤكِّد وجود دوافع، وأهداف مشبوهة وراء ترجمته للقرآن يشهد على ذلك كثرة الأخطاء، وفداحة التَّحريفات، والمغالطات الَّتي تضمَّنتها ترجمته للقرآن.

ومن أهمِّ الأسباب الَّتي أوقعته في هذه الأخطاء، والمغالطات سواءً كانت متعمَّدة وهو ما نَظن، أو أنَّها ناتجةٍ من قلَّة اعتماده على ما صحَّ من السِّيرة العطرة لنبيِّ الإسلام ﷺ، وسنَّته الشَّريفة، وضعفه في التَّفريق بين الصَّحيح منها والضَّعيف؛ وكذلك ضعفه في اللُّغة العربيَّة، وتجدر الإشارة هنا إلى أنَّه ما من شكٍّ في تمكُّن بلاشير من اللُّغة الفرنسيَّة. أمَّا ما يخصُّ اللُّغة العربيَّة، فالمفروض، بصفة كونه عضوًا في المجمَّع العلمي العربي بدمشق، أن يكون متمكِّنًا منها. إلَّا أنَّ ترجمته لكثير من الآيات تؤكِد عكس ذلك، فالأخطاء متفشِّية في جُلِّ صفحات ترجمته[٢]، وكان من نتاج ذلك أنَّه لم يفهم بعض الموضوعات الَّتي تدور حولها الآيات، وفشله في ربطها بما قبلها، وما بعدها، وكذلك فشله في معرفة الموضوع الرَّئيس الَّذي تدور حوله بعض الآيات ظاهر لكلِّ باحث[٣].

[١]- مشهور، د. هداية عبد اللَّطيف، حديث مع مجلَّة زهرة الخليج، العدد (٧٣٧) بتاريخ ١٦/ ١١/ ١٤١٣هـ، باب الدِّين والحياة، ص٩٢-٩٤.

[٢]- وهذا يؤكِّد صحَّة ما كتبته أستاذة الحضارة الدُّكتورة زينب عبد العزيز من أنَّه: «... أثبتت الدِّراسات الَّتي قام بها العلماء العرب، والمسلمون بأنَّ أولئك المستشرقين الَّذين يدعون فهم العربيَّة، هم في الحقيقة لا يحسنونها. وعلى الرَّغم من هذا الجهل الواضح بالعربيَّة -مع أنَّها أداة العمل العلمي الَّذي يزعمونه-، فهم يصدرون أحكامًا مغرضة من حيث الشَّكل، والمضمون، وأمانة تنـزيه القرآن، وذلك في ما يكتبونه من مقدِّمات علمية ليست في الواقع سوى معاول هدم متعدِّدة الأوجه، تدور حول محور أساس واحد هو: زعم أنَّ القرآن عقبة في سبيل ارتقاء الأمم الإسلاميَّة! وذلك بعينه هو ما كان يردِّده اللُّورد كرومر في كتابه في مطلع هذا القرن (أي: القرن الماضي)، وبناء على آراء مستشاريَّه من المستشرقين: «أنَّ القرآن هو المسؤول عن تأخُّر مصر في مضمار الحضارة الحديثة»، أو «لن يفلح الشَّرق ما لم يرفع الحجاب عن وجه المرأة ويغطَّى به القرآن»؛ راجع: ترجمات القرآن إلى أين؟ (وجهان لجاك بيرك)، ص١٠.

[٣]- راجع على سبيل المثال لا الحصر ما أثبته الشَّيخ فودي سوريبا كمارا في كتابه «دراسة ترجمة معاني القرآن الكريم

وفي ما يلي سنستعرض بعض النِّقاط الَّتي يتبيَّن من خلالها للقارئ مكامن الخلل المنهجي الَّذي نتحدَّث عنه، قبل أن نبدأ بدراسة نقديَّة لأفكار «بلاشير» الَّتي أثارها حول القرآن الكريم، ونردُّ على شبهاته بشكلٍ تفصيلي، مع بيان أهمِّ مآخذنا على التَّرجمة، وذلك من خلال تقسيم البحث إلى فصلين؛ الأوَّل نتناول فيه أبرز النِّقاط الَّتي تتعلَّق بسلامة منهج البحث العلمي «لبلاشير»، والثَّاني نناقش فيه الدِّراسات، والموضوعات القرآنيَّة الَّتي تناولها بالبحث، ومن ثمَّ نتولَّى الرَّدَّ على شبهاته الَّتي أثارها حول القرآن الكريم.

## أوَّلًا- الخطأ في ترجمة معاني الألفاظ وطمس دلالاتها وإساءة فهم النَّصِّ عمدًا

لما كان لدى «بلاشير» رغبة جامحة للتَّدليل على تحريف القرآن الكريم، فلا مانع عنده من التَّحريف في الكلام، ومحاولة إساءة فهمه عمدًا حتَّى يوافق هواه، ومردُّ ذلك طبعًا هو تأثُّره بخلفيَّته الدِّينيَّة الَّتي ترى أنَّ القرآن الكريم كتابٌ من عند محمَّدﷺ ومن تأليفه، ولذلك نجده يلجأُ غالبًا إلى استعمال المعاني المباشرة للألفاظ، وهدر الدَّلالات المجازيَّة، والسِّياقيَّة لها، ففي بعض الأحيان قد توجد للكلمة العربيَّة الواحدة ألفاظًا عدَّة ذات معانٍ مختلفة في اللُّغة الثَّانية، إلَّا أنَّ «بلاشير» يستعمل منها ما يوافق اتِّجاهه الفكري، لا ما يوافق السِّياق العامَّ للنَّصِّ، فهو على سبيل المثال يترجم قوله تعالى في سورة آل عمران: ﴿**قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا**...﴾ (آل عمران: ٦٤)، فإنَّه يترجِمُها بما يَجعَل معناها: «**كلمة سواء بيننا وبينكم هي أننا -مثلكم- لن نعبد إلا الله**...»[١]، وكأنَّ أهلَ الكتابِ هنا هم الأصل الَّذي يَنبَغِي احتذاؤه في التَّمسُّكِ بالوحدانيَّةِ، فيَعِدُهم المسلمون بأن يتمسَّكوا بالتَّوحيدِ كما تمسَّكوا به -يقصد أهل الكتاب من يهود ونصارى-!

---

إلى اللُّغة الفرنسيَّة الَّتي أعدَّها ريجيس بلاشير».

[١]- بلاشير، ريجي، ترجمة القرآن، ص٨٤.

وفي هذا قلبٌ للحقائقِ التَّاريخيَّةِ، فإذا كان قُصارَى جهد النَّبيِّ ﷺ، وأتباعِه أن يَسِيروا على دربِ أهلِ الكتابِ، فلِمَ كان الدِّينُ الجديدُ إذًا؟ كما أنَّ الضَّمير في قوله: ﴿**نَعْبُدَ**﴾، و﴿**لَا نُشْرِكَ**﴾ يعودُ على الطَّرفينِ: المسلمينَ وأهلِ الكتابِ، وطبعًا ليس معنى دخول المسلمين تحت هذا الضَّمير أنَّهم كانوا يَعبُدونَ غيرَ الله، وإنَّما هو لونٌ من ألوانِ الحِجاجِ المهذَّب الرَّقيقِ الَّذي لا يُرادُ به إفحامُ الخصمِ، بل كسبُ قلبِه باللِّين والحسنى، وهو أسلوبٌ يتَّبعه القرآنُ الكريم كما في قوله تعالى: ﴿**قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ**﴾ (سبأ: ٢٤)، وذلك بدلًا من تنفيرِ الخصم منذ الوهلةِ الأولى بكشف عوارِ منطقِه؛ إذ يلجأُ المجادِلُ اللَّبقُ إلى الإبهامِ باستخدامِ ضمير المتكلِّمين وإدخالِ نفسِه من ثَمَّ في الأمرِ؛ فلا يتعيَّن بذلكَ المخطئُ تعيُّنًا صريحًا.

وفضلًا عن هذا الخطأ الفاحش نَرَاه في تعليقِه على هذه الآيةِ نفسِها في الهامشِ يَشرَحُ المقصودَ بـ﴿**أَهْلَ الْكِتَابِ**﴾ هنا، فلا يُورِد إلَّا رأيين: أنَّهم يهودُ المدينةِ وحدَهم، أو أنَّهم اليهود والنَّصارى معًا، ثمَّ يضعِّف الرَّأي الثَّاني متجاهلًا الرَّأيَ الثَّالثَ، الَّذي يقرِّر أنَّ ﴿أَهْلَ الْكِتَابِ﴾ في هذه الآية هم النَّصارى فقط، ومتجاهلًا أيضًا أنَّه إذا كان اليهودُ داخلينَ في ﴿أَهْلَ الْكِتَابِ﴾ في هذه الآيةِ، فمن بابِ الأولى يَنبَغِي أن يكونَ النَّصارى مندرجينَ فيها هم أيضًا؛ لأنَّ الشِّركَ في عقيدتِهم أظهرُ!

أمَّا في قوله تعالى: ﴿**وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ...**﴾ (البقرة: ١٠٢). نجده يحرِّف نصَّ الآية الكريمة، ويترجمها في سياق النَّفي على الشَّكل التَّالي: «**ويتعلَّمون ما لا يضرُّهم**»[١]، وهو مُراد مغايرٌ تمامًا للمُراد الَّذي وردت فيه الآية.

وكذلك الأمر في ترجمته لهذه الآية من سورة البقرة: ﴿**أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللهُ جَمِيعًا**﴾ (البقرة: ١٤٨)، فإنَّه يحرِّفها إلى معنى آخر فيترجمها: «**أينما تكونوا يسِرِ الله معكم جميعًا**»[٢]؛ ثمَّ يدَّعي أنهَّا لا تناسب هذا الموضع، وإنَّما أُدخلت هنا لمجرد

[١]- بلاشير، ريجي، ترجمة القرآن، ص٤٢.

[٢]- م.ن، ص٤٩.

معنى كلمة وِجهة -أي قِبلة- المذكورة أوَّل الآية!

ولا يتوانى «بلاشير» عن الاستمرار في هذا التَّحريف المنهجي للمُراد بالآيات القرآنيَّة لينتقل إلى سورة مريم فيترجم قوله تعالى الَّذي حكاه عن السَّيِّدة العذراء: ﴿**وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا**﴾ (مريم: ٢٠) بطريقة عجيبة ليصير المُراد بالآية عنده «**وإنَّني لست امرأةً أبدًا**»[١]؛ مع أنَّ هذا تحريفٌ غريبٌ ومريبٌ جدًا! ورغم أنَّ «بلاشير» لم يُقدم على ترجمةِ القرآنِ إلَّا وقد تدرَّع بترسانةٍ من المعاجم، والتَّفاسيرِ، ودوائرِ المعارفِ كما كان يدَّعي، إلَّا أنَّه لم يقدِر على الانتفاع بها في أحيان كثيرة، فهو يَعجَزُ عن فهم قولِه تعالى: ﴿**فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ**﴾ (آل عمران: ١٣)، ومع إشارته في الهامش إلَّا أنَّه يترجم النَّصَّ حرفيًّا بحسب زعمه، فقد ترجمها بهذا المعنى: «**هو أنَّ الطَّائفتين تتراءيان متماثلتين**»[٢]، وهذا معنى خاطئٌ تمامًا، ولا يقبله النَّصُّ على أي وجه من الوجوه.

وعلى ذات النَّحو يفسِّر قوله جلَّ وعلا: ﴿**...إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ**﴾ (آل عمران: ٤٤)، فيقول عن هذه الآية «**أنَّها تظلُّ من دون بيان، أو شرح لها، وأنَّ المفسِّرون لا يذكرون عنها شيئًا يستحق الذِّكر!**»[٣]، وهو بذلك يتعمَّد تجاهل معناها المعروف، وهو إجراء القرعة بواسطة الأقلام -أي السِّهام- لمعرفة من هو المستحق الَّذي سيكفل مريم.

والحقيقة أنَّنا إذا استثنينا غايات بلاشير، وأهوائه المضلَّة، فإنَّ كلَّ ذي فكر لَيَحارُ في معرفة المصدر الَّذي استقى منه «بلاشير» هذا الفهم الغريب، وبخاصَّة وأنَّ كتب التَّفسير واضحة في هذا الشَّأن.

وما هذه الأمثلة الَّتي أوردناها إلَّا عيِّنة صغيرة من أُسلوب «بلاشير»، وأمانته العلميَّة في ترجمة القرآن، والَّتي إن دلَّت على شيء فإنَّما تدلُّ على أنَّه كان خاضعًا

[١]- بلاشير، ريجي، ترجمة القرآن، ص٣٣٠.

[٢]- م.ن، ص٧٧.

[٣]- م.ن، ص٨١.

لأهوائه الشَّخصيَّة، وأهدافه السِّياسيَّة، والدِّينيَّة فأعماه ذلك عن الحقِّ، وأضلَّه عن السَّبيل.

**ثانيًا- الحذفُ المتعمَّد لمقاطع من الآيات بشكل يؤدِّي إلى تغيير المعنى وإضفاء حالًا من الغموض عليها**

لا ينفكُّ «بلاشير» أن يلجأ إلى أساليبه الملتويَّة في ترجمة القرآن طالما أنَّها تخدم أهدافه الخبيثة المُتمحوِرة أساسًا حول الحطِّ من شأن كتاب الله وإظهاره للقارئ بشكل مشوَّش وغير مفهوم، فلا رجوع عنده لأسباب النُّزول، ولا تعمُّق في تحليل دلالات الاختيارات المعجميَّة، أو الصِّيغ الصَّرفيَّة، أو التَّراكيب النُّحويَّة الَّتي رُوعِيَتْ فى كلمات السُّورة، وبناء جُملها، وما فيها من تقديم وتأخير، وحذف وذكر، وتكرير، وما إلى ذلك، ولا التفاتٌ لما تريد السُّورة أن تغرسه في عقل الإنسان وقلبه من عقائد ومشاعر ومفاهيم.

وبناءً على ذلك يعمدُ «بلاشير» هنا إلى «البتر المتعمَّد» لمقاطع، أو كلماتٍ من الآيات، أو حذف البعض منها واستبدالها بكلماتٍ أخرى يراها ملائمةً أكثر حسب زعمه، في تعدٍّ فاضح منه على قدسيَّة النَّصِّ القرآني، فمثلًا يترجم ﴿**وخاتم النبيّين**﴾ في قوله تعالى: ﴿**مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ**﴾ (الأحزاب: ٤٠) إلى «**ختم النَّبيِّين**»[١]، وينوِّه بأهمِّيَّة ذلك في العقيدة، ثمَّ يشير إلى الآية السَّادسة من سورة الصَّف: ﴿**وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ**﴾ (الصف: ٦)، فيغيِّر نصَّ الآية ويترجمها بهذا الشَّكل: «**وأعلن لكم عن نبيٍّ أمَّته آخر الأمم وبها يضع الله الختم على الأنبياء والحواريين**»![٢]، وهنا حذف اسم «أحمد» من النَّصِّ بشكل متعمَّد، وزاد عبارة مريبة لعلَّه نقلها من كتبهم وادَّعى أنَّها من نسخة «أُبي»، وهكذا يلجأ صراحةً إلى كلِّ هذا الالتواء، والتَّدليس في نصٍّ قاطع ومحكم!

[١]- بلاشير، ريجي، ترجمة القرآن، ص٤٥٠.

[٢]- م.ن، ص٥٩٣.

وكذلك الأمر في قوله تعالى: ﴿**وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ**﴾ (البقرة: ٢٦٧)؛ حيث يقول: «**إنَّ عبارة (أن تغمضوا) غامضة وملتبسة جدًّا ويجب إضافة عبارة إليها لتوضيحها**» والعبارة الَّتي يقترحها «بلاشير» هي «**بينما إذا أعطيتموها صدقة**»[١]، وهي عبارة لا توافق سياق الآية، وتؤدِّي إلى تغيير المُراد، وتضفي عليه نوعًا من الإبهام، والغموض وهو ما يسعى إليه «بلاشير».

ومثال آخر حول هذا العبث الصَّريح الَّذي يتمادى فيه «هذا المستشرِق الحَذِق» حيث يذكر الآية نفسها من سورة البقرة، ويزيد على ما قال بأنَّها آية «**مبهمة جدًا**»[٢]؛ دون أن يوضِّح للقارئ موضع الإبهام ولا سببه! وحتَّى لو جاريناه في هذه الفريَّة الَّتي تفتقر إلى الدَّليل والبرهان، وقلنا إنَّه أعجمي، وغير ملمٍّ باللُّغة العربيَّة الإلمام الكافي، فأين ذهبت كتب التَّفسير إذًا؟ أوليس من باب أولى على من يقدِّم نفسه باحثًا علميًّا أن يسعى لإيضاح مكامن الغموض؟ ألم يجد «بلاشير» في كُتُبِ التَّفسير ما يُذهبُ ما في الآية من غموض، وبخاصَّةٍ وأنَّها ليست من الآيات الَّتي تختلفُ فيها آراء أهل التَّفسير كما يحدث أحيانًا في بعض آيات القرآن؟!

وهو تمامًا ما وقع فيه «بلاشير» الَّذي لم يعجبه المنهج الَّذي يتَّبعه المفسِّرون المسلمون، أو الَّذي يستعينون به في النَّحو، والصَّرف، والبلاغة، عندما ظنَّ أنَّه وقع على كنزٍ ثمين يستطيع من خلاله الطَّعن في القرآن الكريم، والشَّماتةَ به، وذلك حين تطرَّق إلى الآية التَّاسعة من سورة الكهف: ﴿**أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا**﴾ (الكهف: ٩). إذ سعى إلى تحليلها على منهجه الَّذي تبجَّح أنَّه يختلف عن منهج المستشرقين السَّابقين، حيث قال: «**إنَّ (أَمْ) هذه لا تستعمل إلَّا للتَّناوب، أو المفاضلة بين شيئين، لكن الملاحَظ أنَّها في هذه الآية لا يسبقها شيء يمكن أن يشكِّل الطَّرف الآخر في عمليَّة التَّناوب، ومن ثمَّ فإنَّ الآيات قد تعرضت لعمليَّة تلاعب، وهذا التَّلاعب يدلُّ عليه غياب الطَّرف الآخر**

[١]- بلاشير، ريجي، ترجمة القرآن، ص٧١.

[٢]- م.ن.

**للتَّناوب»؟**[١].

ورغم أنَّ «بلاشير» يلمِّح هنا إلى وقوع التَّحريف في كتاب الله بقوله إنَّ الآية تعرَّضت لعمليَّة تلاعب، إلَّا أنَّه تجاهل عمدًا أنَّ (أم) لا تنحصر في هذه الوظيفة فقط -أي وظيفة المفاضلة بين أمرين-، بل لها وظائف أخرى كما في قوله تعالى: ﴿**سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ**﴾ (البقرة: ٦)، أي أنَّه لا فائدة في هذا أو ذاك، لأنَّ النَّتيجة ستكون واحدة في الحالتين، وكذلك عندما نقول: أفلان عندك أم أخاه؟ فهي في هذه الحال تدلُّ على الرَّغبة في تحديد الموجود من الشَّخصين، وتسمَّى في هذا التَّركيب «أم المتَّصلة» لأنَّها متَّصلة بما قبلها، وهذا ما ظنَّ «بلاشير» أنَّه كلَّ مهمَّتها! ففاته أنَّ هناك (أم) أخرى هي (أم المنقطعة) الَّذي ليس للاسم الَّذي بعدها مناوبٌ قبلها، بل تنشئ كلامًا جديدًا كما هو الحال في الآية موضع البحث، والَّتي يقول المفسِّرون عنها إنَّ معناها (بل).

ومع ذلك كله كان ينبغي على «بلاشير» ألَّا يتمادى كثيرًا في غيِّه وتدليسه، فالنَّبي الَّذى جاء بالقرآن أو «اخترعه» من عنده كما يدَّعي هذا المستشرق هو عربي سلَّم له العرب أنَّه أفصح من نطق بضادهم، ومن ثمَّ فإنَّ ما يقوله هو الصَّواب لا ما يردِّده بلاشير، وإخوانه من المستشرقين، وحتَّى لو قلنا إنَّ المسلمين قد غيَّروا في القرآن من بعده صلى الله عليه وآله وسلَّم، فالَّذين غيَّروا فيه هم أيضًا عرب، ومن ثمَّ فإنَّ ما يقولونه هو الصَّواب حيث اللِّسان لسانهم. أليس هذا ما يمليه المنطق؟ ويسلِّم بلاشير به بعد سنين[٢]، وإذا كان الشيَّء بالشيَّء يذكر، فإنَّ «بلاشير» نفسه يقول: «**إنَّ وحدة اللُّغة العربيَّة هي وحدة أخلاقيَّة، ودينيَّة قبل كلِّ شيء، مؤسَّسة على وحدة تاريخ اللُّغة، وإنَّنا كلَّما درسنا اللُّغة الفرنسيَّة لاحظنا أنَّها تطوَّرت عبر العصور بحيث نجد لها أطوارًا، فإذا قارنَّا حال اللُّغة الفرنسيَّة في العصور الوسطى وجدنا أنَّها مغايرة للُّغة المستعملة في القرن السابع عشر، وهذه أيضًا مختلفة عن لغتنا اليوم؛ هذه الوحدة في اللُّغة الفرنسيَّة لا تتَّضح إلَّا بالبحث والمقارنة، في حين**

[١]- بلاشير، ريجي، ترجمة القرآن، ص١٤٨.

[٢]- في كتابه تاريخ الأدب العربي، طبع ١٩٧٣م.

**أنَّ وحدة اللُّغة العربيَّة تتَّضح للقارئ ولو كان أجنبيًّا لأوَّل وهلة»**[١].

ليت شعري فلم لم يتَّضح له هناك ما أقر به هنا؟ أم أنَّه ينسى نفسه فلا يهتمُّ بعقل، ولا منطق حين يتعلَّق الأمر بالقرآن الكريم، فتشغله أحقاده، ومعتقداته، وتُذهِلهُ عن كلِّ شيء!

**ثالثًا: الذَّاتيَّة وعدم التَّجرُّد من الخلفيَّة الدِّينيَّة المسيحيَّة (ترجمة معاني القرآن في ضوء المفاهيم اليهوديَّة والنَّصرانيَّة):**

تعدُّ صفة «الموضوعيَّة» إحدى أهمِّ الصِّفات الَّتي ينبغي للباحث أن يتحلَّى بها، فهي تحتِّم على الباحثين ألَّا يتركوا مشاعرهم وآرائهم الشَّخصيَّة، ومعتقداتهم تؤثِّر على النَّتائج الَّتي يمكن التَّوصُّل إليها خلال الدِّراسة، وهي عكس الذَّاتيَّة الَّتي سعى من خلالها «بلاشير» إلى توجيه بحثه نحو أفكار، وعقائد، وخلاصات محدَّدة سلفًا، خصوصًا ما يتعلَّق منها بتحريف عقيدة الإسلام وتعاليمه، من خلال ترجمة الكثير من معاني القرآن الكريم بشكل يوافق عقيدته التَّبشيريَّة يهوديَّةً كانت، أو نصرانيَّة.

ففي سورة البقرة يورد نصَّين لترجمة قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ**﴾ (البقرة: ٦٢)، وذلك بدعوى عدم انضباط عبارة الآية، ويحرِّف في إحداهما ترجمة عبارة ﴿**مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ**﴾ إلى «**هم الذين آمنوا...**»![٢]، ويزعم في الحاشية أنَّ الآية تقرِّر مبدأ التَّساوي بين الأديان الأربعة، وهو بتخليطه، وكلامه هذا يحرِّف معنى هذه الآية، والآية المماثلة لها في سورة المائدة: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ**﴾ (المائدة:

[١]- الجندي، أنور، الفصحى من لغة القرآن، ص١٦.

[٢]- بلاشير، ريجي، ترجمة القرآن، ص٣٦-٣٧.

٦٩)، فيزعم أنَّها إقرارٌ لدين اليهوديَّة، والنَّصرانيَّة بعد بعثة النَّبيِّ محمَّدﷺ![١]، مع أنَّ الآيتين صريحتين في اشتراط الإيمان بالله، واليوم الآخر، وذلك لا يتحقَّق إلَّا بالإيمان بالرَّسول الَّذي بعثه الله، والكتاب الَّذي أنزله، وقد أنكرَ الله عليهم عدم إيمانهم بذلك بقوله: ﴿**فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ * بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَغْيًا أَنْ يُنَزِّلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ فَبَاءُوا بِغَضَبٍ عَلَى غَضَبٍ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُهِينٌ**﴾ (البقرة: ٨٩-٩٠). وغير ذلك من الآيات المحكمة الَّتي تبيِّن ما في عقيدتهم من شرك، وقولهم نؤمن ببعض، ونكفر ببعض.

وعندما يأتي إلى قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ...**﴾ (النساء: ١٧١)؛ يكتب «بلاشير» ﴿**روح**﴾ بالفرنسيَّة بالحرف الكبير كما هو معروفٌ في الأسماء، وكما يفعل المسيحيِّون عند الكلام عن عيسى، وروح القدس، ثمَّ ترجم ﴿وروح منه﴾ فجعل التَّقدير: «**وروحٌ منبثقة منه**»[٢]؛ هكذا بشكل يتوافق مع عقيدته الباطلة في تأليه عيسىعليه السلام، وجعله منبثقًا من الله! بل ويحتال «بلاشير» في الحاشية للتَّغطية على التَّقدير الَّذي دسَّه في النَّصِّ فيقول: «**هذه آية مهمَّة جدًا ولذلك التزمت في ترجمتها الحرفيَّة التَّامَّة الَّتي تقتضيها**»![٣]، بينما الحقيقة أنَّه دسَّ هذه الكلمة الشركيَّة على النَّصِّ، وأخرجه بذلك عن حرفيَّته، لا سيَّما وأنَّ الثَّابت شرعًا التَّقدير بكلمة «مخلوقة منه» لا فرق بين عيسىعليه السلام وغيره في ذلك، كما قال الله في حقِّ آدمعليه السلام: ﴿**فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ**﴾ (الحجر: ٢٩)، بل وفي حقِّ الإنسان عمومًا ﴿**وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ**﴾ (السَّجدة: ٩). فليست الرُّوح منبثقة عن الله كما يدَّعي، وكما يستند النَّصارى إلى ذلك في دعوى ألوهيَّة المسيحعليه السلام.

وأمَّا عن قوله تعالى: ﴿**لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ...**﴾ (المائدة:

[١]- بلاشير، ريجي، ترجمة القرآن، ص٣٦-٣٧.

[٢]- م.ن، ص١٣٠.

[٣]- م.ن.

٧٣) فيقول عنها «بلاشير» في الحاشية: «**بالمقابلة بين هذه الآية والآية ١١٦ الآتية ﴿أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾** (المائدة: ١١٦)؛ **يتبيَّن لنا أنَّ التَّثليث المنفي يتركَّب من الله، وعيسى، ومريم الَّتي حلَّ محلَّها روح القدس، فالإنكار الَّذي يقرِّره القرآن يقصد به نِحلةً أخرى أخذت على أنَّها نِحلة المسيحيِّين عامَّة، وقد ذكر سايوز أنَّ الأمر يتعلَّق بطائفة، وثنيَّة تؤمن بآلهة ثلاثة يظنُّ أنَّها تأثَّرت بأفكار جان فيلوبون من القرن السَّادس الميلادي**»![١]، ولا ندري حقيقةً كيف أمكن «لبلاشير» أن يميِّز بين تثليثٍ، وتثليث آخر خصوصًا، وأنَّ كليهما شركٌ بيِّن!

والأعجب من ذلك هو قيام «بلاشير» بجعل الإنجيل مرجعًا في تفسير القرآن!، إذ يقول عن تفسير الآية السَّابعة من سورة مريم: **﴿لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا﴾** (مريم: ٧) نقلًا عن إنجيل لوقا: «**إنَّه أعطي أوَّلًا اسم زكريا مثل اسم أبيه ولكن أمَّه قالت: كلَّا إنَّه سيسمَّى جان (يحيي) فقالوا: ليس ثمَّة أحد في الأسرة بهذا الاسم**»[٢]، وذلك كلُّه تكذيبٌ منه لما جاء في القرآن من البشارة به عليه السلام، وتكذيبٌ لنصِّ هذه الآية.

وكذلك في قوله سبحانه: **﴿وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾** (المائدة: ٤٨)، يترجمه بـ«**ومعلنًا توثيقه**»![٣]، ويقول في الحاشية إنَّ هذا المعنى محلَّ اعتراض؛ ولا يورد التَّرجمة الصَّحيحة؛ لأنَّها تجعل للقرآن الهيمنة، وسلطة الحكم على ما سبقه من الكتب المُنزلة، وذات الأمر في ترجمته لكلمة التَّابوت في قوله تعالى: **﴿إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ﴾** (البقرة: ٢٤٨)، فيترجم كلمة التَّابوت بما ذكر عنه في التَّوراة بأنَّه «**تابوْت العهد**»[٤]، فيزيد كلمة «**العهد**» على النَّصِّ القرآني في محاولة منه لإضفاء هذا المفهوم اليهودي على القرآن!؟

---

[١]- بلاشير، ريجي، ترجمة القرآن، ص١٤٤.

[٢]- م.ن، ص٣٢٩.

[٣]- م.ن، ص١٤٠.

[٤]- م.ن، ص٦٧.

كما قام «بلاشير» بترجمة كلمة «**الأمّيِّ**» الَّتي وصف الله بها النَّبيَّ محمَّد صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بـ«**نبي الوثنيَّة**»، وذلك في ترجمته المنشورة في باريس سنة ١٩٦٦م. مع أنَّه من المعلوم أنَّ كلمة الأميِّ تعني «**الشَّخص الَّذي لا يقرأ ولا يكتب**»[١]، وهذا المعنى لم يكن خافيًا على «بلاشير» الَّذي لا بدَّ، وأنَّه مرَّ على قوله تعالى: ﴿**وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ**﴾ (البقرة: ٧٨)، كما أنَّه كان على علم بأميَّة الرَّسول صلى الله عليه وآله وسلَّم من خلال قوله تعالى: ﴿**وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ**﴾ (العنكبوت: ٤٨)، غير أنَّه تعمَّد ترجمة كلمة «**الأميِّ**» الواردة في نصِّ الآية إلى «Prophète des gentils»، ويعني ذلك نبيٌّ غير اليهود أي نبيِّ الوثنيَّة- كما نقف عليها لدى دينيسي ماسون بمعنى «Prophète des infidèles» وهي «نبيُّ الكفرة»[٢]- وهذه التَّرجمات الغربيَّة لكلمة «أميّ» إلى معاني الوثنيَّة، أو الشِّرك، أو الكفر، أو ديانة غير الكتابيين في تضاعيف كتب المستشرقين، إنَّما تخدم إلى جانب ربط الإسلام، والقرآن الكريم، والنَّبيِّ (صلَّى الله عليه وآله وسلَّم)، باليهوديَّة، والنَّصرانيَّة من جهَّة التَّعلُّم، والاقتباس، منها قضيَّة -نحسبها- محوريَّة تمثَّلت في نفي عالميَّة الإسلام، وشمول دعوته اليهود، والنَّصارى، إذ كانت الآية المقرِّرة عالميَّة الإسلام هدفًا آخر لعمليَّات التَّحوير الاستشراقي في التَّرجمة.

لاشكَّ أنَّ هذا التَّصرُّف في المعنى لدى «بلاشير» كان بتأثير الخلفيَّة العقيديَّة، «ففي ترجمته لكتاب الله العزيز، وما اتَّصل بالأسماء فيه ألفيناه يترجم اسم النَّبيَّ موسى عليه السّلام مثلًا مبقيًا على لفظه العربي مع كتابته بالحرف اللَّاتيني (Mussasa) عوضًا عن الاسم الفرنسي أي(Moise) ، فإنَّ هذا المستشرق يترجم الذَّات الإلهيَّة في بعض المواطن لا بـ«الله»، أو «الرَّبِّ» كما ترجم اسم «موسى» أي بكتابة الاسم العربي بالحرف اللَّاتيني بل بلفظة (Seigneur) ،

[١]- علي، أبو الفضل جمال الدِّين محمَّد بن مكرم، ابن منظور الأنصاري الرويفعي الأفريقي المصري، لسان العرب، ج١٢، ص٢٤.

[٢]- ينظر: د. عبد الراضي محسن، ماذا يريد الغرب من القرآن؟، ص٩٨- ٩٩.

وقد رأى بعض الدَّارسين في ذلك قصدًا من بلاشير إلى نفي الإطلاق عن الله (أي إله المسلمين الَّذي هو إله الكون أيضًا)، بجعله إلهًا بالذَّات، وهو في هذه الحال «إله العرب»، وفي معرض ترجمة بلاشير للفظ الذَّات الإلهيَّة تجد الاختلاف من سياق إلى آخر، فمثلًا في سياق يتعلَّق بالنَّبيِّ موسى عليه السلام يترجم بلاشير «الله» بـ(Allah) ، وذلك في نحو قوله تعالى: ﴿**قَالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا**﴾ **(الكهف: ٦٩)**، فيترجمها بما يلي:

Mais Moise répondit: s'il plait à Allah tu me trouveras patient[١].

أمَّا في قوله تعالى: ﴿**قَالَ كَذَلِكِ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ**﴾ **(مريم: ٢١)**، فيترجمها بما هو آت:

Aussi sera-t-il dit l'ange «ton seigneur a dit cela est pour moi facile»[٢].

فهل يكون ما يتَّصل بأمور العقيدة المسيحيَّة دافعًا ببلاشير إلى ترجمة ما يحيل على الذَّات الإلهيَّة بـ(seigneur) ، وما عدا ذلك لا يرى فيه بأسًا من ترجمته بـ(Allah)؟ وهو منهج التَّأويل نفسه الَّذي تأوَّله المستشرقون عن كلمة «أميٍّ»، وهذا بفعل العقيدة المسيحيَّة ليس إلَّا»[٣]، وبخاصَّة وأنَّه سادت بين النَّصارى عقيدة مفادها أنَّ الإسلام ما هو إلَّا فرقة مارقة من النَّصرانيَّة، ومرتدَّة عنها إلى الوثنية، وهذه العقيدة هي الَّتي روَّج لها الرَّاهب بطرس الكلوني الَّذي لقبوه بالمبجَّل[٤] أوَّل مرَّة حين أشرف على أوَّل ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللُّغة

[1]- Régis Blachère, Le Coran, traduit de l'arabe, Paris, G.P Maisonneuve et la rose, 1966, p 325

[2]- Régis Blachère, Le Coran traduit de l'arabe, pp 330- 331

[٣]- أ.د. حمداد بن عبد الله، الفعل التَّرجمي الاستشراقي للقرآن الكريم مقارنة نقديَّة في ضوء ترجمة جاك بيرك، مجلَّة دراسات استشراقيَّة، العدد (٣٢)، المركز الإسلامي للدِّراسات الإستراتيجيَّة، بيروت.

[٤]- هو: Pierre le Venerable (١٠٩٤-١١٥٦)، رئيس دير كلوني Cluny الَّذي زار الأندلس مرتين ليقف على الإسلام هناك، وعندما عاد بدأ بمشروع ترجمة القرآن، وتولَّى التَّرجمة له الرَّاهب الإنجليزي روبرت (روبرتوس كيتينيسيس) الكلوني، وكان هو والرَّاهب الآخر هيرمان الدالماتي، الَّذي ترجم النَّبذة المختصرة، ملمَّين باللُّغة العربيَّة، وفي ذلك يقول يوهان فوك: «لقد كانت فكرة التَّبشير هي الدَّافع الحقيقي خلف انشغال الكنيسة بترجمة القرآن واللُّغة

اللَّاتينية عام ١١٤٣م، وقد تأثر المترجمون لمعاني القرآن الكريم إلى اللُّغات الأوروبيَّة بهذه العقيدة، وأسقطوها على ترجمتهم لكلمة «الأُمِّيّ» ومن هؤلاء طبعًا كان «بلاشير».

**رابعًا- تأثُّره بـ(نولدكة) في إعادة ترتيب الآيات زمنيًّا (ادِّعاؤه بأن ترتيبه بشكل متدرِّج في الطُّول شبيه ببعض العادات الخاصَّة بالساميِّين)!**

يقول «بلاشير» في كتابه القرآن نزوله تدوينه ترجمته وتأثيره: «**إنَّ المائة والأربع عشرة سورة الَّتي يتألَّف منها هذا النَّص تُرِدُ إجمالًا وفقًا لتدرُّج هبوطيٍّ في الطُّول، هذا التَّرتيب يبدو مطابقًا لبعض العادات الخاصَّة بالسَّاميِّين**»[١]؛ ثمَّ يضيف: «**إنَّنا نقرأ القرآن بتاريخ معكوس**»[٢]! وعليه لم يعتمد «بلاشير» في تقسيمه للسُّور، والآيات على السِّيرة النَّبويَّة ولا الرِّوايات الصَّحيحة، وإنَّما قام على بحسب زعمه بإعادة ترتيب القرآن الكريم بحسب تاريخ نزوله، في تعدٍّ صارخٍ منه على قدسيَّة النَّصِّ القرآني، متَّبعًا بذلك سلفيه ويل ونولدكه، إذ اعتبر أنَّ هذه الطَّريقة هي الوحيدة، والمستمرَّة حقًّا في فهم القرآن بحسب رأيه! وفي ذلك يقول: «**إنَّ إعادة ترتيب السُّور الَّذي اقترحه نولدكي ومدرسته، ينال هنا كامل أهمِّيَّته. إنَّه يلقي على المصحف أضواء مُطمئنة، ويرد وضع النُّصوص إلى آفاق سهلة الإدراك لكونها مقرونة إلى السِّياق التَّاريخي المعقول. ثمَّ إنَّه يعيد إلى محاولة القارئ الغربي معناها، ويلبِّي الرَّغبة في الفهم الَّتي لا يمكننا بدونها أنَّ حرز أيِّ تقدّم**»[٣]، ومع ذلك فإنَه خالف «نولدكه» في بعض المواضع، حيث كان أسلوبه في تقسيم القرآن يعتمد

---

العربيَّة؛ فكلَّما تلاشى الأمل في تحقيق نصر نهائيٍّ بقوَّة السِّلاح، بدا واضحًا أنَّ احتلال البقاع المقدَّسة لم يؤدِّ إلى ثني المسلمين عن دينهم، بقدر ما أدَّى إلى عكس ذلك، وهو تأثُّر المقاتلين الصَّليبيين بحضارة المسلمين، وتقاليدهم، ومعيشتهم في حلبات الفكر، وقبل حدوث واقعة (إيديساس) في شهر ديسمبر من سنة ١١٤٣، وهي السَّنة الَّتي رُدَّ فيها الصَّليبيُّون على أعقابهم، ظهرت أوَّل ترجمة لاتينيَّة للقرآن في سنة ١١٤٣»، وكانت «تزخر بأخطاء جسيمة، سواء في المعنى، أو في المبنى، ولم يكن أمينًا؛ إذ أغفل ترجمة العديد من المفردات، كما لم يتقيَّد بأصل السِّياق، ولم يُقم وزنًا لخصوصيات الأدب»؛ يراجع: فوك، يوهان، تاريخ حركة الاستشراق، ص١٦-١٧.

[١]- بلاشير، ريجي، القرآن نزوله تدوينه ترجمته وتأثيره، ص٣٧.

[٢]- م.ن، ص٣٨.

[٣]-م.ن، ص٤٣.

على طريقتين أساستين أراد من خلالهما إضفاء حالٍ من الشَّكّ في مصدر الوحي.

**الأولى**: كانت من خلال محاولة تجميع النُّصوص القائمة على خاصيَّات غالبًا تكون موضوعات سائدة في الوعظ، أو الأسلوب، أو اللُّغة، أو مرتبطة ببعض المسلَّمات التَّاريخيَّة الَّتي أوردها القرآن الكريم.

**والثَّانية**: إرجاع الوحي إلى تطوُّر تجربة محمد الدِّينيَّة على ضوء الشَّهادات القرآنيَّة، فإذا اختلط عليه الأمر كان ينظر إلى الأسلوب بوصفه معيارًا حاسمًا، وذلك من خلال المسلَّمات التَّاريخيَّة من جهَّة، أو الاستعانة بالرِّوايات الحديثيَّة من جهَّة أخرى، مع مراعاة الحالات النَّفسيَّة الَّتي نزل فيها القرآن بحسب زعمه.

لكن المنطق يقول: حتَّى لو كان «بلاشير» مقتنعًا فعلًا بهذا الَّذي يدَّعيه، فإنَّ الأمانة العلميَّة الَّتي يتمترسُ خلفها هذا (الباحث) كانت تقتضي منه أن يورد النَّصَّ القرآني كما هو بما وقع فيه من عبثٍ، أو اضطرابٍ بحسب قوله، ثمَّ فليُعلِّق في الهامش بما يعتقده؟ هذا إن كان هدفه علميًّا، ونزيهًا فعلًا كما ادَّعى؟، لكن ليس هذا ما يبتغيه، بل المقصود هنا إيقاع الشَّكِّ، والارتياب في النَّصِّ القرآني لإفقاده قدسيَّته، وجلاله، فيتعوَّد القارئ على أن يتعامل معه على أنَّه نصٌّ عادي شأنهُ شأن أيَّ نصٍّ آخر من النُّصوص الَّتي يصنعها البشر، وما يمكن أن يصيبه من عبث، أو نسيانٍ، أو إضافة، أو حذف، أو تقديم أو تأخير إلخ.

فعلى سبيل المثال يقول عن الآية التَّالية من سورة البقرة: ﴿**أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللهِ...**﴾ (البقرة: ٧٥)؛ أنَّ هناك احتمال لأن تكون هذه الآية، وما بعدها حتَّى رقمَ ٨٢ قد أُدخلت فيما بعد فقطعت الاتِّصال[١]، مستدلاً على ذلك بأنهَّا معاصرة للقطيعة مع اليهود مع أنذَ الآيات التَّالية ابتداءً من رقم ٨٣ تعود إلى محاولة كسب يهود المدينة عبر تذكيرهم بالمواثيق، والعهود الإلهيَّة الَّتي أخذت عليهم، وأقرُّوا، وشهدوا بها!

[١]- بلاشير، ريجي، ترجمة القرآن، ص٣٨-٣٩.

وهذا العبثُ لا يَقِف عند عدمِ احترامِ تقسيمِ الآيات القرآنيَّة الَّذي يلتزمه المسلمون، بل جَاوَزه إلى تقديمِ بعضِ الآياتِ، أو تأخيرِها عن مواضعِها في المصحفِ الشَّريفِ؛ بناءً على تعليلاتٍ واهيةٍ كما حدَث عندما أوردَ الآيةَ الحاديةَ عشرةَ -وهي الثَّانيةَ عشرةَ عنده- من سورة النِّساء: ﴿**يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ...**﴾ (النِّساء: ١١)، عقبَ الآيةِ السَّابعةِ -وهي الثَّامنةِ حسبَ تقسيمِه- الَّتي تَنتَهِي بقولِه تعالى: ﴿**نصيبًا مَفْرُوضًا**﴾ (النساء: ٧).

أمَّا التَّاسعةُ والعاشرةُ -وهما عنده العاشرةُ والحاديةَ عشرةَ- فمكانُهما في ترجمتِه متتابعتينِ بين السَّادسةِ والسَّابعةِ. وهو لا يكلِّف نفسَه أن يشرحَ لنا سببَ هذا التَّلاعبِ المخلِّ إلَّا في جملةٍ قصيرةٍ حاسمةٍ، كأنَّها القدَر الَّذي لا يناقشُ، ولا يُردُّ؛ فهو يقولُ عن هاتينِ الآيتينِ الأخيرتينِ: «**هذه الآيةُ والَّتي بعدها تَرتَبِطانِ بالآيةِ السَّابقة**»[١]، وهذا كلُّ ما هنالك!

كما أنَّ أوَّل ما يَنبَغِي ذكرُه من مغالطات «بلاشير» هو أنَّه لا يَحترِم أمانةَ العلمِ في ما يختصُّ بالنَّصِّ القرآني الَّذي بين يديه؛ فهو يَعبَث أحيانًا بتقسيمِ الآياتِ على حسبِ ما يَحلُو لهواه، مثلما فَعَل بآيةِ: ﴿**وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ... لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ**﴾ (البقرة: ٢٢١)؛ إذ قسَّمها إلى آيتينِ: الأولى: تبدأ من أوَّل الآيةِ، وتنتهي بقولِه تعالى: ﴿**وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ**﴾[٢]، والثَّانيةُ: من بعد ذلك إلى آخرِ الآيةِ!

والسَّببُ طبعًا؟ لا سببَ! هكذا فقط والسَّلام! لا غرض له من وراء ذلك إلَّا أن يَنتَهِك عمدًا قداسةَ الوحيِ الإلهيِّ، ويكون عمله مقدِّمة يُرسِّخُ عبرها في ذهنِ القارئ الغربي بأنَّ القرآن كانَ عُرضةً للتَّلاعبِ، والتَّبديل، والتَّغيير!

وهذا طبعًا أفضل ممَّا فعله بالآيات الـ٦٢، ٦٣، ٦٤ من سورة «طه» الَّتي جعلها عنده الـ٦٥، ٦٦، ٦٧ إذ نزعها من موضعها، وأقحمها بين الآية ٦٠ الَّتي هي عنده ٦١، وذلك دون أن يكلِّف نفسه عناءً ليشرح للقارئ سبب قيامه بذلك!

[١]- بلاشير، ريجي، ترجمة القرآن، ص١٠٥.

[٢]- م.ن، ص٦١-٦٢.

أمَّا الآيتانِ ١٤–١٥ من سورةِ لقمان: ﴿**وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ *...* فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾، فيرى أنَّهما تَعترَضانِ سياقَ وصايا لقمانَ لابنِه، ولذلكَ يَنبَغِي أن تنتقلا من مكانِهما[١]؛ بحيث تأتيانِ قبلَ هذه الوصايا!

والحقيقة أنَّ «بلاشير»، في غمرةِ تنقيبِه عن الأخطاء الموهومةِ، وأخذِه الأمورَ مأخذًا سطحيًّا، قد غَفَل عن الرِّباطِ الوثيقِ الَّذي يشدُّ هاتينِ الآيتينِ إلى موضعِهما في المصحفِ الشَّريف، فوصايا لقمانَ هي نصائحُ أَبويَّة استَخلَصَها الوالدُ من تجاربِ حياتِه، وأوَّلها:

عدمُ الشِّركِ بالله؛ لأنَّه ظلمٌ عظيم.

وهنا نَسمَع توجيهًا إلهيًّا للأبناءِ أن يُحسِنوا إلى آبائهم، وأن يردُّوا لهم الجميل، ومعنَى ذلك: أنَّ على الأبناءِ -إذا ما نصحهم آباؤهم كنصيحةِ لقمانَ لابنِه- أن يُصْغُوا بآذانِهم وقلوبِهم إلى ما يقولونَ، ولكن قد يكونُ الآباءُ هم أنفسُهم الكفرةَ المشركين، كما كان الحالُ أحيانًا في بدايةِ الدَّعوة الإسلاميَّة، فماذا يَفعَل الأبناءُ حينئذٍ؟ إنَّ عليهم -كما توضَّح الآيةُ الثَّانيةُ من هاتينِ الآيتينِ- أن يفرِّقوا بين احترامِهم لآبائهم، وإحسانِهم إليهم جزاءَ ما فَعَلوه لهم، وبين مشايعتِهم إيَّاهم في آرائهم ومواقفِهم.

وبعدَ ذلك يعودُ القرآنُ، فيستأنفُ وصايا لقمانَ لابنِه الَّتي تدورُ حولَ: الإيمانِ بالله، ووجوبِ الخضوعِ له، والتَّواضعِ للنَّاس؛ ممَّا يَنسَجِم مع ما دَعَت إليه الآيتانِ اللَّتانِ يَرَاهما «بلاشير» مُقحَمَتينِ على السِّياقِ من الشُّكرِ لله والتَّواضعِ للآباءِ.

وفي عبثِه الَّذي يَهدِف إلى إطفاءِ هالةِ القداسةِ المحيطة بالنَّصِّ القرآني - لا يَرعَوِي عند هذا الحدِّ، بل تسوِّل له نفسُه أحيانًا أن يُضِيف إلى القرآنِ ما ليس منه، كما فَعَل في الآية (٥٢) من سورة الشُّورى؛ إذ أضاف كلمة: "antérieurement" قبلًا بعد قول الله تعالى: ﴿**مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ**﴾. بذريعة أنَّ معنى الآية غير واضح[٢].

[١]- بلاشير، ريجي، ترجمة القرآن، ص٤٣٧.

[٢]- د. إبراهيم عوض، المستشرقون والقرآن، ص ٥٤-٥٥، والدُّكتور إبراهيم عوض الغرباوي المصري هو أستاذ النَّقْد الأدبي بجامعة عين شمس، ناقش ترجمة بلاشير لمعاني ألفاظ القرآن الكريم بأسلوبٍ نافعٍ ماتعٍ، وقد استفدنا فوائد

ومع هذا يتظاهر «بلاشير» بأنَّه رجلٌ موضوعيٌّ رغم كلِّ هذا العبث، والتَّحامل على النّصِّ القرآني المقدَّس، ومحاولة إضفاء الطَّابع البشريِّ عليه، ليتسنَّى له فيما بعد القول ببشريَّة القرآن الكريم، والطَّعن في كونه كتاب مقدَّسٌ مَصونٌ من عند الله تعالى، لا سيَّما وأنَّ هذه المصونيَّة من التَّحريف الخاصَّة بالقرآن هي ما تفتقر إليه نصوص الأناجيل، ونُسَخِه المختلفة الَّتي يعتقد ويؤمن بها «بلاشير» هو وجُل المستشرقين والنُّخبة الَّتي تنظمهم، وتديرهم، وتوجِّههم.

**خامسًا- اعتماده على ما هو مُترجم دون الرُّجوع إلى المصادر الإسلاميَّة الأصيلة**

من الأخطاء المنهجيَّة الَّتي وقع بها «بلاشير» -كما وقع بها غيرهُ-، هو اعتماده بشكلٍ أساسٍ على دراسات، وترجمات غيره من المستشرقين الَّذين سبقوه بوصفهم مراجع رئيسةً في أبحاثه، حيث أصبحت هذه الظَّاهرة منهجًا قائمًا بحدِّ ذاته بالنِّسبة للدَّارسين الغربيِّين الَّذين تناولوا القرآن الكريم، وعلومه بالدِّراسة، والنّضقد.

فأمَّا ترجمة القرآن الكريم فكانت في كثيرٍ من الأحيان عملًا يجانبه النَّقص، والقصور لأسباب كثيرة، ذلك «**إنَّ الاختلاف، والتَّنوُّع في التَّرجمة فضلًا عن المترجم، كان له أثره الكبير في تنويع المُنْتَج المُترجم، بين البعد، والقرب من معاني النَّصِّ، أو بين السَّلب والإيجاب، فضلًا عن إرادة الجهَّة الَّتي تسعى للتَّرجمة، وموقفها من النَّصِّ الَّذي يُراد له التَّرجمة**»[١].

وعليه فإنَّ هناك من التَّرجمات ما لم تُتَرجِم القرآن من اللُّغة العربيَّة الأم بشكل مباشر، وإنَّما كانت من لغاتٍ أخرى، وإذا أخذنا بالاعتبار تفاوت قدرة المُترجِم

جمَّةً ممَّا خطته يداه، فجزاه الله عن القرآن الكريم وعن جميع المسلمين خير الجزاء.

[١]- النَّصراوي، عادل عبَّاس، أساسيَّات فهم النَّصِّ القرآني ومصادر دراسته عند المستشرقين، مجلَّة دارسات استشراقيَّة.

في معرفة اللُّغتين، فإنَّه قد يُخلط عليه الأمر فيقصُرُ في معرفة الدَّلالة إمَّا في النَّصِّ الأصل أو في التَّرجمة للُّغة الأخرى الَّتي ينقلُ إليها، هذه الأسباب، ويضاف إليها الكثير من الأمور تجعلنا نقف بحذر أمام كلِّ التَّرجمات للقرآن الكريم، وبخاصة ما ترجمه المستشرقون، لما في عملهم من مقاصد ربَّما كان أكثرها ممَّا يسيء للنَّصِّ المبارك، أو للإسلام عامَّة، وهو ما عبَّر عنه «تيرنر» في معرض ردَّه على «كارليل»، والمستشرقين الَّذين أخذوا القرآن من التَّرجمة، -الأمر الَّذي أوقعهم في أوهام لا نهاية لها- حيث يقول: «**إنَّ هؤلاء النُّقَّاد ما هم إلَّا مجموعة من الأفراد الَّذين حاولوا قراءة ترجمة القرآن، ولهذا علينا التَّعامل بحذر شديد مع أي ادِّعاء، أو اتِّهام للقرآن مبني على التَّرجمة الإنكليزيَّة، أو في الحقيقة التَّرجمة إلى أيِّ لغة غير اللُّغة العربيَّة الأصليَّة**»[١]. فضلاً عن الشَّكِّ في أمانة كثير من المترجمين الَّذين يتَّبعون مؤسَّساتهم الَّتي كان الطَّعن بالقرآن الكريم أكبر العوامل الدَّاعية لإنشائها وإقامتها.

وأمَّا عن مصادر الرِّوايات، والتَّفسير، فيبدو واضحًا منهج «بلاشير»، وزملائه في الاعتماد على مصادر معيَّنة من دون الاكتراث بموثوقيَّتها وأولويَّة بعضها، وتقديمها على غيرها من المصادر والمراجع، كتقديم كُتُب المستشرقين على غيرها من كتب العلماء المسلمين الأوائل في نقل الرِّوايات، والنُّصوص القديمة. حيث نجد أنَّ «بلاشير» عندما يسعى إلى إثباتِ فكرةٍ معيَّنة، وتكريسها فإنَّه لا يُلقي بالًا بغيرها من المصادر الصَّحيحة لأنَّ مضامينها توصل إلى نقيض أفكاره الَّتي بنى عليها آرائه، ففي هذه الحال يعمدُ إلى تقديم كتب ثانويَّة، وغير موثوقة على غيرها من المصادر المعتبرة، والمعوَّل عليها في مثل هذه الدِّراسات.

فعلى سبيل المثال لا يتوانى «بلاشير» في الإحالة إلى كتاب «تاريخ القرآن» للمستشرق الألماني نولدكه عندما يتعلَّق الأمر بأحاديث نبويَّة، أو روايات مأثورة تختصُّ بمسألة جمع القرآن، مع أنَّ العلماء المسلمين قد نقلوها في كُتُبِهم وتوسَّعوا في شرح تفاصيلها؟ والأغرب من ذلك أنَّ «بلاشير» يلجأ في حاشيةٍ واحدة إلى

[١]- تيرنر، كولين، الإسلام، الأسس، ص١٢٠.

الإحالة على كتاب نولدكه أوَّلًا، ثمَّ يتبعه بكتاب أحد المصادر الإسلاميَّة من الدَّرجة الثَّالثة، أو الرَّابعة في الأهمِّيَّة! وهذا الأسلوب في الإحالة يكاد يكون أمرًا مطردًا في كتابات بلاشير.

إضافة إلى كلِّ هذا فإنَّ التَّرجمة من المصادر الأجنبيَّة كثيرًا ما يغيِّر لفظ الشَّيء المترجم، وبخاصَّة إذا كان اسم مكان، أو اسم شخص غريب لا علم للمترجم به، فلا ينفع في هذه الحال إلَّا الرُّجوع إلى المصادر الأصيلة، وهو ما لا يحدُث أبدًا عند «بلاشير»!

في مقابل ذلك نجده يوجِّه الانتقادات إلى مصادر التُّراث الإسلامي بزعمه قلَّة العلم في اختصاص واضعي تلك المصادر، والشَّك في ما يقولونه، أو يستنتجونه من نتائج وقيم، بل إنَّه في أغلب الأحيان يكتفي بما جاء به نولدكه، إذ كان ذلك أسلوبًا متَّبعًا لديه للكشف عن التُّراث الإسلامي، وما يروى في دراسة القرآن، فنجده يقتفي أثره، ويأخذ عنه الكثير الكثير، لا سيَّما ما يتعلَّق منه بموضوع إعادة ترتيب آيات المصحف، وجواز قراءته بالمعنى، وفي هذا الشَّأن يتبجَّح «بلاشير» قائلًا: «**إنَّ إعادة ترتيب السُّور الَّذي اقترحه نولدكي ومدرسته، ينال هنا كامل أهمِّيَّته. إنَّه يلقي على المصحف أضواء مُطمئنة، ويرد وضع النُّصوص إلى آفاق سهلة الإدراك لكونها مقرونة إلى السِّياق التَّاريخي المعقول. ثمَّ إنَّه يعيد إلى محاولة القارئ الغربي معناها، ويلبِّي الرَّغبة في الفهم الَّتي لا يمكننا بدونها أن نحرز أي تقدُّم**»[١].

وهنا يصرّح «بلاشير» بكلِّ وضوح أنَّ نولدكه هو المقياس والمرجَّح في حال قياس الخطأ والصَّواب، وأنَّه المعيار لقبول، أو رفض أيِّ قضيَّةٍ، أو فكرةٍ عُرِضتْ عليه من دون الاكتراث بالدِّراسات القرآنيَّة الأصيلة الَّتي تعرَّضت بالشَّرح، والدِّراسة لتلك القضايا والأفكار!

[١]- تيرنر، كولين، الإسلام، الأسس.

## سادسًا- الانتقائيَّة في اختيار المصادر وإخرج التُّراث الشِّيعي من دائرة البحث

إنَّ المتتبِّع لكتابات «بلاشير» يلاحظ بوضوح اعتماده على عدد معيَّن من مصنَّفات علوم القرآن دون غيرها، إذ اقتصر على مصادر بعينها في دراسته للتُّراث الإسلامي مع تعمُّد إهمال المصادر الأخرى، فمن جهَّة نجِدُ أنَّ الدِّراسات الاستشراقيَّة في مجال القرآنيَّات تختلف عن المنهج الإسلامي الَّذي يسعى دائمًا إلى ضرورة اعتماد الموثوق من المصادر والشُّهود، وهي مصادر لا يوجد فيها ما يُسعِفُ «بلاشير» في تسويغِ ما يصبو إليه من تأكيدٍ لاستنتاجاته المُغرضة، وآرائه الخاطئة، ولذلك يلجأُ إلى مصادر أخرى بحثًا على ما يعينهُ في بُلوغِ ما يريد.

ولعلَّ القصد من ذلك هو أنَّ هذه الانتقائيَّة ترمي لديه إلى نقل صورة مشوَّهة عن التُّراث الإسلامي، فالاعتماد على جانبٍ معيَّن دون آخر يعني تفعيل حال، وإهمال حال ثانية هي في الأصل متمِّمة، ومكمِّلة لها، فكانت الانتقائيَّة أسلوبًا، القصد منه عدم تقديم التُّراث الإسلامي بالشَّكل الحقيقي الَّذي هو عليه.

ومن جهَّة أخرى نجدُ أنَّ المصنَّفات الَّتي اعتمدها «بلاشير» هي نفسها الَّتي كان يعتمدها أسلافه من المستشرقين القدامى، ولا سيَّما «نولدكه»، وذلك على الرَّغم من صدور كثير من الكتب الموثوق بها، والمعتمدة في علوم القرآن، وهذا أمر يَسهل التَّأكُّد منه من خلال الاطِّلاع على لوائح المراجع المعتمدة لديه مقارنة بما جاء لدى «نولدكه». وبذلك يمكن القول بأنَّ حصر المصادر، ونوعيَّتها يرمي إلى الإبقاء على الشُّبهات، والافتراءات الَّتي نسجها المستشرقون الأوائل، عن طريق الإشارة إلى الاقتباسات، والإحالات ذاتها ثمَّ الاستنتاجات، والافتراضات نفسها، وهذا ما يلاحظ من خلال مراجعة مادَّة «**قرآن**» في دائرة المعارف الإسلاميَّة الاستشراقيَّة في طبعتها الثَّانية. وهي مادَّة مطوَّلة، وجامعة لأبرز علوم القرآن الَّتي درج المستشرقون على الخوض فيها ودراستها. والشَّيء نفسه يمكن ملاحظته في كتاب نولدكه «تاريخ القرآن»، وكتاب جفري «مواد من أجل دراسة تاريخ النَّصِّ

القرآني»، وكتاب جون بورتون «جمع القرآن»، وبلاشير طبعًا في كتابه «مدخل إلى القرآن».

ففي مجال جمع القرآن مثلًا نجدُ أنَّ «بلاشير» في دراساته لا يتجاوز كتاب المصاحف لابن أبي داود، والإتقان للسيوطي، والفهرست لابن النديم. وهي في معظمها كتب لم تتحرَّ الصِّحَّة، والنَّقد، والرِّواية السَّليمة، ولم يشترط أصحابها هذه الشُّروط لما صنفوها، في حين لا نجد «بلاشير» يأتي على ذكر الرِّوايات الصَّحيحة الواردة في كتب المسلمين المعتبرة! وهدفه من وراء ذلك بلا شكٍّ هو افتعال نوعٍ من البلبلة، والتَّشويش في الأذهان، كما فعل في معرض حديثه عن عدد السُّور المكِّيَّة والمدنيَّة؛ حيث أحال في أحد الحواشي إلى كتاب «الإتقان» للسيوطي ثمَّ قال بعد ذلك: «حسب رواية يقدمها لنا ابن النديم في كتابه (الفهرست) فإنَّ عدد السُّور المكِّيَّة ٨٥، وعدد السُّور المدنيَّة ٢٨»، ثمَّ يعقب بقوله: «لاحظوا فالمجموع ١١٣ سورة!!» وهنا نجد أنَّه لم يجرؤ على أن يقول: ربَّما وقع سهو في كلام ابن النديم، أو أنَّ العدد ٨٦ تحوَّل إلى ٨٥ خطًا أثناء النَّسخ، أو شيء من هذا القبيل ما دام إجماع الأمَّة الإسلاميةَّ قائم على أنَّ عدد سور القرآن ١١٤ سورة، وكذا ما تنطق به الملايين من المصاحف المطبوعة المنتشرة في جميع البلدان!

نقطة أُخرى لا بدَّ من الإشارة إليها هنا وهو أنَّ «بلاشير» وحين اتِّصاله بالعالم الإسلامي وجدَ أنَّ فيه سيادة (عدديَّة) لأتباع المذاهب السُّنِّية الأربعة على المذاهبِ الأخرى، فظنَّ أنَّ تراث تلك المذاهب يمثِّلُ كلَّ التُّراث الإسلامي، وعليه قام باتِّخاذه مصدرًا للدِّراسة، والبحث والتَّقصِّي! وأهمل ما جاء في كُتُبِ شيعة آل محمدﷺ وهم نصف المسلمين في المعنى، وإن لم يكونوا كذلك في التِّعداد، فلم يستمع إلى صوتهم فضلًا عن أن يعتمد شيئًا من مصادرهم، فَوُصِمَ منهجه البحثي نتيجة لذلك بالقصور في البحث! وكذلك أيضًا أهمل تراث الصُّوفيَّة، وغيرهم من الفرق الإسلاميَّة الأخرى.

وإذا أخذنا في الحسبان الحقيقة التَّاريخيَّة المتمثِّلة بغلبة مذهب السُّلطان على

غيره من المذاهب (النَّاس على دين ملوكهم)، وهو ما وقف المستشرقون بشكلٍ عامٍّ على حقيقته الَّتي وجدوها ماثلةً في معظم التَّفكير السَّائد على مستوى الأفراد والجماعات، نجد أنَّهم قد بنوا تصوُّراتهم فعلًا على هذا الواقع الثَّقافي، والعقائدي العام، وعن ذلك يقول بلاشير: «**إنَّ مبدأ التَّفسير الدَّائم للوحي القرآني، هو كما نراه ملازمٌ للسُّلطة المرتبطة بهذا الوحي**»[١]، ثمَّ يعقِّب «بلاشير» على ذلك بقوله: «**إنَّ العالم الإسلامي لم يقر بسلطة جبريَّة مشترعة في الحقل الدِّيني، ولم يشعر بحاجة إلى جمع ديني يسدُّ غياب هذه السُّلطة، بل اعترف بقيمة رأي كثير الانتشار يستند إلى إجماع العلماء**»[٢]. والحقيقة أنَّ هذه مغالطة تاريخيَّة كبرى وقع بها «بلاشير»، ذلك أنَّ التَّاريخ يثبتُ وجود معارضةٍ شديدة من قبل عددٍ لا يستهان به من رجالاتِ الإسلام، وفي مقدِّمهم الإمام عليٍّ بن أبي طالب عليه السلام، وأبو ذرٍّ الغفاري، وعمار بن ياسر، وعبد الله بن مسعود، وريحانتي رسول الله صلى الله عليه وآله الحسن والحسين وذريتهما عليهم السلام، وغيرهم من الأحرار الَّذين كانوا يمثِّلون ثقلًا موازيًا لمذهب السُّلطان والحاكم، إذ وقفوا بحزم ضدَّ تفسيرات السُّلطة الَّتي لم تنسجم في كثير من الأحيان مع روح الإسلام المحمَّدي، وقد لمّح «بلاشير» إلى ذلك عندما قال: «**إنَّ كلَّ بناء تفسيري إذًا، يستمدُّ قيمته على العموم من الضَّمانة الَّتي يتلقَّاها من الإجماع، لقد كان المراد دائمًا أن يُصار إلى تجنُّب الشُّروحات الزَّائغة، أو الرَّافضة، وبطبيعة الحال فقد كان هم المبتدعة الدَّائم، أو ذوي الفكر الجريء الَّذين يستندون هم أيضًا إلى مراجع حجَّة مُعترف بقدرها على الأقل في نظرهم**»[٣]! ومع ذلك لم يكلِّف «بلاشير» نفسه عناء البحث، أو الاطِّلاع على مصادر «ذوي الفكر الجريء» رغم كونها تشكِّل منظومةً فكريَّةً قائمةً بحدِّ ذاتها فيها الغنى، والثَّراء لكلِّ باحثٍ مُتجرّدٍ ومُنصِف. وبالتَّالي تخلَّى المستشرق الفرنسي عن الموضوعيَّة في مناقشته لعلوم القرآن، وللسِّيرة النَّبويَّة، والتَّشريعات الإسلاميَّة الَّتي جاءت في تلك المصادر، لما في هذا التَّخلِّي من مُلاءمةٍ لمنهجه الطَّاعن في الكتاب المجيد، والسُّنَّةِ النَّبويَّة المباركة.

[١]- بلاشير، ريجي، القرآن نزوله تدوينه ترجمته وتأثيره، ص١٠٦.

[٢]- م.ن، ص١١٠.

[٣]- م.ن، ص١١.

## الخاتمة

نحن لا ننكر أنَّه قد كان لبعض الَّذين ترجموا القرآن الكريم من المستشرقين هدف اطِّلاعي بغير شكٍّ، ولكنَّ ذلك لا يعفيهم من مسؤوليَّة ما حمَّلته ترجماتهم من تخليط، فأنت لا تكاد تجد ترجمة حتَّى عند سليمي النِّيَّة منهم تصلح في تأدية المعاني، بل إنَّ كلَّ ترجمة هي عبارة عن وجهة نظر تؤدِّي ما فهمه المترجم من عبارات القرآن الكريم العليا، وأسلوبه المعجز، والمستشرقين في الغالب يدرسون قضايا الإسلام -لغته، وتاريخه، وشريعته، وتراثه- بروح تقوم إمَّا على سوء الفهم، وإمَّا على سوء النِّيَّة، وجُلُّهم لا يتصوَّرون أيَّ شيءٍ إلَّا في حدود خلفيَّاتهم الدِّينيَّة، أو عقليَّتهم الغربيَّة، الَّتي اعتادت على حصر الظَّواهر الإنسانيَّة في حدود المفهوم المادِّي الغربي! ومن شأن هذا التَّصوُّر أن يؤدِّي إلى إنتاج رؤًى، وأحكامٍ، وآراءٍ تنسجم مع هذا الفكر، ممَّا يعني أنَّها لا تتَّصف بالعلميَّة، والموضوعيَّة.

ونحن لم نجد في متناول يد بلاشير دليلًا تامًّا، وصحيحًا فيما ذهب إليه سوى أقوال أرسلها على عواهنها، وتكهُّنات صاغها بأسلوب أدبي، أو دعاوى قالها قبله عدَّة من أسلافه، وكان قد سبقهم إليها مشركو مكَّة، الَّذين لم يتركوا وسيلة يمكنهم عبرها القضاء على النَّبيِّ ﷺ، ودعوته إلَّا اعتمدوها، وهم في أثناء ذلك سعوا سعيهم لتشويه سمعته، وإلصاق التُّهم به، والتَّشويش عليه، وتحذير النَّاس منه، والصَّدِّ عنه، وقد كان من أشهر مسالكهم الَّتي طعنوا من خلالها في رسول الله ﷺ، تكذيبه، وادِّعاء أنَّه افترى هذا القرآن، فمرَّة نسبوه إليه، ومرَّة آخرى كذَّبوا، وقالوا أنَّه افتراه من عند نفسه، ونسبه إلى الله تعالى زورًا وبهتانًا. قال تعالى: ﴿**أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ إِنِ افْتَرَيْتُهُ فَعَلَيَّ إِجْرَامِي وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تُجْرِمُونَ**﴾ (هود: ٣٥).

وفي ميادين ترجمة معاني القرآن وعلومه تؤكِّد حقائق التَّاريخ، ووقائعه أنَّ أكثر المستشرقين -ومنهم بلاشير- ادَّعوا لأنفسهم أنَّهم يريدون الحقيقة العلميَّة لا

غير، وادُّعي لهم أنَّهم أهل تدقيق، وتحقيق، وأنَّهم قد بحثوا، ودقَّقوا في حال خاتم النَّبيِّين صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، ودعوته، والكتاب المنزل عليه، وكذا سيرته، وسنَّته، وشريعته، ولا ريب أنَّ كلَّ ذي فكر سليم منهم مطَّلع على ذلك سيصل إذا سلم من الهوى، والحقد إلى حقيقة أنَّ محمَّدًا ﷺ مرسل من عند الله، وأنَّ ما جاء به من عند الله هو الحقُّ، ويدرك أنَّ البراهين الدَّالة على ذلك في الإسلام لا يوجد عند أصحاب، وعلماء بقيَّة الأديان عشر عُشيرها. إلَّا أنَّ أكثرهم لما اطَّلعوا على دلائل الصِّدق في الإسلام، وعرفوها، وتيقَّنوها، صاروا بين أمرين:

إمَّا أن يقبلوا، ويصدِّقوا النَّبيَّ ﷺ بأنَّه رسول الله، وأنَّ ما جاء به الحقُّ، وهذا يلزمهم بالإيمان به وإتباعه، لأنَّه صرَّح بأنَّه رسول الله إلى النَّاس كافَّة، وأنَّه لا نجاة لأحد بعد بعثته إلَّا بالإيمان به.

وإمَّا أن يكذِّبوه، ويردُّوا دعوته، ولكن كيف ذلك؟ وهم يدَّعون أنَّهم يبغون الحقيقة، وأنَّهم أهل العلم، فلم يجدوا بدًّا من التَّكذيب، والرَّدِّ لدعوته، والتَّشويه لسمعته، شأنهم في ذلك شأن أسلافهم من اليهود والنَّصارى، ويعلِّلوا تكذيبهم ذلك بالتَّعليلات الَّتي علَّل بها أسلافهم، حتَّى يظهروا أمام النَّاس أنَّهم إنَّما ردُّوا دعوته للعلَّة الَّتي يدَّعون، إلَّا أنَّهم لم يستطيعوا أن يتَّفقوا على رأي فيه، سوى أنَّهم غير قابلين لدعوته، فنتج عن دراساتهم الَّتي تتعلَّق بالقرآن نتائج مجافية للحقيقة والواقع؛ قائمة على محض خيالهم وأوهامهم.

ونحن معنيُّون بدراسة الاستشراق والمستشرقين، مفهومًا، وتاريخًا، وأهدافًا، ومدارس، ومناهج؛ واتِّجاهاتٍ، وتقديم معالجاتٍ علميَّةٍ معرفيَّةٍ ونقديَّةٍ لأطروحاتهم في الدِّين الإسلامي ومصادره، والعلوم الإسلاميَّة، والتُّراث العربي ككلٍ، بالاستفادة من باحثين متخصِّصين، وتشكيل فرقٍ بحثيَّةٍ، ومؤسَّساتٍ بحثيَّةٍ، ومراكز دراساتٍ متخصِّصةٍ؛ ليقوم الباحثون، والمفكِّرون المسلمون بواجباتهم بشكلٍ علميٍّ، ونقديٍّ متخصِّصٍ يغطِّي كلَّ المجالات الَّتي طرقها

المستشرقون، بالبحث، والنَّقد، وإثارة الشُّبهات، والإشكاليَّات، ليس من باب ردَّة الفعل على نتاجٍ معرفيٍّ غربيٍّ، بل من باب تصويب الأمور، وتقديم تراثنا إلى الآخر كما نقرؤه ونفهمه نحن، لا كما يؤوِّله، ويفهمه، أو يريد أن يفهمه غيرنا، وهذا من الحقوق الطَّبيعيَّة لأهل التُّراث أنفسهم»[١].

وآخر دعوانا أَنِ الحمدُ للهِ رَبِّ العَلَمِين.

[١]- أ. الشَّيخ حسن أحمد الهادي العاملي، مجلَّة دراسات استشراقيَّة، المركز الإسلامي للدِّراسات الاستراتيجيَّة، بيروت، مقدِّمة العدد (٢٨).

## لائحة المصادر والمراجع

### القرآن الكريم


١. علي، أبو الفضل جمال الدِّين محمَّد بن مكرم، ابن منظور الأنصاري الرويفعي الأفريقي المصري، لسان العرب، ج١٢، طبعة ٣، دار صادر، بيروت.

٢. الجندي، أنور، الفصحى من لغَّة القرآن، طبعة دار الكتاب اللُّبناني ومكتبة المدرسة، بيروت، ١٩٨٢م.

٣. ترجمات القرآن إلى أين؟ (وجهان لجاك بيرك)، طبعة ١، مكتبة وهبة، القاهرة.

٤. مشهور، د. هداية عبد اللَّطيف، حديث مع مجلَّة زهرة الخليج، العدد (٧٣٧) بتاريخ ١٦/ ١١/ ١٤١٣هـ، باب الدِّين والحياة.

٥. بلاشير، ريجي، القرآن نزوله وتدوينه وترجمته وتأثيره، ترجمة: رضا سعادة، طبعة ١، دار الكتاب العربي – بيروت، ١٩٧٤م.

٦. النَّصراوي، عادل عباس، أساسيَّات فهم النَّصِّ القرآني ومصادر دراسته عند المستشرقين، مجلَّة دارسات استشراقيَّة، العدد ٧، اصدار مركز الدِّراسات الإسلاميَّة الاستراتيجيَّة، بيروت.

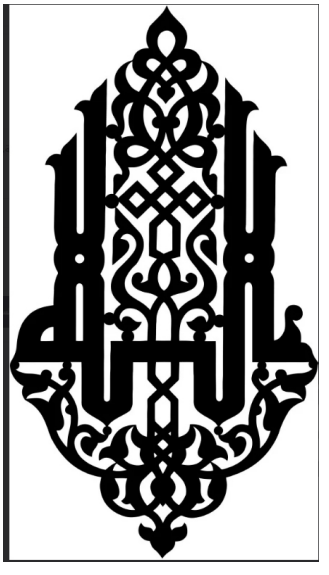
٧. تيرنر، كولين، الإسلام، الأسس، ترجمة: نجوان نور الدِّين، طبعة الشَّبكة العربيَّة للأبحاث والنَّشر، بيروت.

٨. المدني، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي، موطأ مالك، ج١، طبعة دار إحياء التُّراث العربي، بيروت.

٩. الحنظلي، إسحاق بن إبراهيم بن مخلد بن راهويه، مسند إسحاق بن راهويه، ج٢، طبعة ١، مكتبة الإيمان، المدينة المنوَّرة.

١٠. البخاري، محمَّد بن إسماعيل، صحيح البخاري، ج١، طبعة ٣، دار ابن كثير، اليمامة – بيروت.

١١. عوض، إبراهيم، المستشرقون والقرآن، طبعة: مكتبة زهراء الشَّرق، القاهرة، مصر.



# الغلوُّ والتَّقيَّة عند الشِّيعة

## تحليل ونقد رؤى المستشرقين (*)

السيد محمد موسوي[***] مقدِّم علي راد [**]علي حسن نيا[*]

**الملخّص**

إنَّ دراسة الآثار والأعمال التَّحقيقيَّة الَّتي قام بها المستشرقون في حقل الرِّوايات عند الشِّيعة، يثبت أنَّ موضوع أصالة، واعتبار الحديث لدى الشِّيعة يُعدُّ من الأبحاث المهمَّة الَّتي حظيت باهتمامهم. ولهذه الغاية فقد اهتمَّ المفكِّرون الغربيِّون في سياق اهتمامهم بالحديث الشِّيعي بمصدر صدور الرِّوايات على نحو خاصٍّ، وسعوا إلى بحث اعتبار هذه الرِّوايات. وفي هذا الشَّأن نرى بحث «التَّقيَّة»، و«الغلوِّ» في آثارهم بكثرة؛ وذلك لأنَّ الكثير منهم يرون أنَّ أحاديث الشِّيعة تختلف عن أحاديث أهل السُّنَّة بسبب اشتمالها على عنصر «التَّقيَّة»، ومسألة «الغلوِّ». إنَّ كلا هذين الموضوعين يُعدَّان من الأبحاث المهمَّة في حقل الدِّراسات الشِّيعيَّة

(*)- المصدر: نُشرت هذه المقالة باللُّغة الفارسيَّة تحت عنوان «تحليل و ارزيابى آراى خاورشناسان درباره «غلو» و«تقَيه» در "ميراث حديثى اماميه" في مجلّة «پژوهشنامه اماميه» الفصليَّة الَّتي تصدر في جمهوريَّة إيران الإسلاميَّة، السَّنة الخامسة، العدد ٩، سنة الإصدار ٢٠١٩م، ص٧١ـ٩٦. ترجمة: السَّيِّد حسن علي مطر الهاشمي.

(*)- أستاذ مساعد في حقل علوم القرآن والحديث من جامعة شاهد.

(**)- أستاذ مساعد في حقل علوم القرآن والحديث من جامعة طهران برديس فارابي قم (كاتب مسؤول).

(***)- أستاذ مساعد في حقل علوم القرآن والحديث من جامعة طهران برديس فارابي قم.

لدى الغربيِّين؛ ومن هنا فإنَّنا نسعى في هذه المقالة إلى بحث هاتين المسألتين اللَّتين تنظران إلى اعتبار الرِّوايات الشِّيعيَّة، وتقعان في دائرة الوصول إلى النَّتيجة بالنِّسبة إلى المحقِّق الغربي في مخرج مشترك (من الشَّكِّ في اعتبار روايات الشِّيعة، والتَّأكيد على وجود المتَّهمين بعدم الوثاقة في الرِّوايات)، والإجابة عن هذا السُّؤال القائل: ما هي آراء المستشرقين المهمَّة حول مفهوم الغلوِّ، والتَّقيَّة في التُّراث الرِّوائي لدى الأئمَّة الأطهار عليهم السلام، وكيف يتمُّ تحليله وتقييمه؟

**الكلمات المفتاحية**: الغلوُّ، التَّقيَّة، الإماميَّة، الإسماعيليَّة، النَّصيريَّة، الحديث، المستشرقون.

## مقدِّمة

يذهب المستشرقون إلى الاعتقاد بأنَّ الحديث يحظى في الأصول، والتَّاريخ، والفقه لدى الشِّيعة بأهمِّيَّة عالية تضاهي أهمِّيَّة القرآن الكريم، ولا ريب في أنَّه يُعدُّ من أقدم أشكال الأدبيَّات الشِّيعيَّة[١]. وهم يؤكِّدون أنَّ الأدبيَّات الشِّيعيَّة الرِّوائيَّة كان لها تأثُّر أكثر من أيِّ أدبيَّات أخرى على جميع أبعاد الحياة الشِّيعيَّة ابتداءً من الآداب، والتَّقاليد إلى العقائد والحياة، وعلى الرَّغم من أنَّ الأدبيَّات الأصليَّة للرِّوايات الشِّيعيَّة تعود إلى مرحلتهم المتقدِّمة، إلَّا أنَّ هذه المساعي، والجهود قد تواصلت لدى الأجيال اللَّاحقة أيضًا[٢][٣]. إنَّ تأكيد المستشرقين على منزلة،

[1]-Kohlberg, Etan. 2013, "Some Imāmī-shīʿī Views on Taqiyya", Journal of the American Oriental Society, July-Sept, vol. 95 (3), pp. 395 - 402. p. 165.

[2]- See: Kohlberg, Etan, 1983. "Shi'i Hadith" in The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature until the End of the Umayyad Period, London. p. 304.

[٣]- لقد اهتمَّ الشِّيعة -قبل الرِّوايات- بالقرآن الكريم بوصفه المصدر الأوَّل الَّذي نزل وحيًا على رسول الله صلى الله عليه وآله، وجعلوا الحديث مرشدًا ودليلاً لفهم الآيات الإلهيَّة في القرآن الكريم، إلى الحدِّ الَّذي قال معه رسول الله في حديث الثَّقلين المعروف بأنَّهما ثقلان مترابطان لا ينفصلان عن بعضهما (الكليني، محمَّد بن يعقوب، أصول الكافي، ج١، ص٢٩٤، كتاب فروشي علميه اسلاميه؛ العلامة المجلسي، محمَّد باقر، بحار الأنوار، ج٢٢، ص٤٧٥؛ ابن حنبل، أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج١، ص٣٧١. وللوقوف على تواتر حديث الثَّقلين، مير حامد، حسين بن محمَّد قلي، عبقات الأنوار في مناقب الأئمَّة الأطهار، ج١). ومن ناحية أخرى فإنَّ مضمون الكثير من الرِّوايات هو مضمون قرآني، وإنَّ الأئمَّة الأطهار (عليهم السلام) قد اعتبروا القرآن مصدرًا لعلومهم؛ وإنَّ نظرة واحدة -على سبيل المثال- نلقيها على نهج البلاغة تثبت بوضوح مدى تأثير القرآن الكريم في كلام أمير المؤمنين عليه السلام حيث يرى نفسه مدينًا لهذا الكتاب العزيز.

وأهمِّيَّة الحديث لدى الشِّيعة[١]، قد أدَّى بهم ضمن اتجّاه هادف إلى الاهتمام بأصل، وأساس الحديث بين الشِّيعة، ومنشأ ظهوره، وتطوُّره عندهم.

## المستشرقون وظاهرة الغلوِّ في التُّراث الرِّوائي الشِّيعي[٢]

إنَّ موضوع الغلوِّ لم يكن له حضور، وظهور عميق في تاريخ الشِّيعة بوصفه مجرَّد ظاهرة، وإنَّ مفاهيمه المدمِّرة مبثوثة في مكتوبات المتقدِّمين للأسف الشَّديد فحسب، بل وهو بالبحث والتَّحقيق -بوصفه موضوعًا حيًّا وآفة متزايدة جدير- في دائرة المجتمع الدِّيني للشِّيعة أيضًا[٣]. إنَّ هذه المسألة ترتبط قبل كلِّ شيء بالتَّاريخ المتقدِّم للشِّيعة، وتبلور مبانيهم الاعتقاديَّة، وإنَّ حضور مباحثه في ما يتعلَّق بالمسائل الرِّجاليَّة، والسَّنديَّة ملحوظ بشكل أكبر[٤]. لقد عمدت هذه الظَّاهرة إثر ظهور تيَّار الواقفية[٥]، وانتشار عقائدهم إلى خلق أرضية كي ينجرف المستشرقون الباحثون في حقل التَّشيُّع -الَّذين تقوم دراساتهم في الغالب على التَّاريخ، ويبحثون عن منعطفات مهمَّة وتاريخيَّة للشِّيعة- نحو هذه الجهَّة، وأن يتطرَّقوا في دراستهم لروايات الشِّيعة إلى أبحاث لا تخلو من إشكالات في

[١]- للوقوف على فهرسة جهود المستشرقين في أحاديث الشِّيعة، حسن نيا، علي؛ راد، علي؛ «خاورشناسان و حديث اماميه؛ طبقه بندي و تحليل پژوهش ها»، مجلَّة علوم حديث، ص٢٣-٥٩. (مصدر فارسي).

[٢]- إنَّ كلمة «الشِّيعة» كلَّما ورد استعمالها حاليًا فإنَّها تنصرف إلى «الشِّيعة الإماميَّة»، حتَّى أنَّ المتكلِّم إذا أراد بها فرقة أخرى وجب عليه الإتيان بقرينة على ذلك (الشهرستاني، أبو الفتح محمَّد بن عبد الكريم، الملل والنحل، ج١، ص٢٣٤-٢٣٥. وكذلك للوقوف على أقوال أهل السُّنَّة في هذا الشَّأن، قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلاميَّة، شرح المصطلحات الكلامية، ص١٨٠-١٨١).

[٣]- جهانبخش، جويا، سه گفتار در غلوپژوهي، ص١٠. (مصدر فارسي).

[٤]- فيما يتعلَّق بالارتباط بين أبحاث في موضوع الغلوِّ وبعض المباني والأصول الشِّيعيَّة، هناك الكثير من المصادر التَّطبيقيَّة المهمَّة. وإنَّ التَّأمُّل في هذه العناوين يثبت أن بحث الغلوِّ يتمُّ اتِّخاذه وسيلة للإضرار والطَّعن في منزلة الإمام عليه السلام وعلمه وعصمته عند الشِّيعة؛ من ذلك على سبيل المثال أنَّ السَّيِّد محمَّد هادي الميلاني في كتابه (غلوپژوهي يا امامت ستيزي، انتشارات راه نيكان) قد أشار إلى بعض هذه الشُّبهات المذكورة في هذا الشَّأن، وقد أجاب عنها. كما أنَّ الرُّجوع إلى كتاب سه گفتار در غلوپژوهي ( جهانبخش، جويا)، وكتاب غلوپژوهي ابزار شيعه ستيزي (عفيفي، فرج الله، غلوپژوهي ابزار شيعه ستيزي، انتشارات راه نيكان) لن يخلو من الفائدة أيضًا.

[٥]- في ما يتعلَّق بفرقة الواقفيَّة، الأشعري القمي، سعد بن عبد الله، المقالات والفرق، ص٦٢؛ النوبختي، حسن بن موسى، فرق الشِّيعة، ص١١٩، انتشارات علمي و فرهنگي؛ الشيخ الطوسي، رجال الكشي (اختيار معرفة الرِّجال)، ص٥١٧، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، ش ٨٧١؛ منتظر القائم، أصغر، تاريخ امامت، ص٢١١-٢١٢؛ صابري، حسين، تاريخ فرق اسلامي، ج٢، ص٢٩٥-٢٩٦.

المحتوى، واستنتاجات ناقصة، بل وباطلة في بعض الأحيان.

## امتزاج التَّشيُّع بالغلوِّ

يذهب بعض المستشرقين إلى الاعتقاد بأنَّ الشِّيعة لا ينفصلون عن عنصر باسم الغلوِّ؛ بمعنى أنَّه بالنَّظر إلى المسائل الاعتقاديَّة، والكلاميَّة لدى الشِّيعة، وتاريخ التَّشيُّع، فإنَّ تبلور وانتشار العقائد الشِّيعيَّة إنَّما كان -في ظلِّ النِّزاعات بين الفرق الشِّيعيَّة، وسائر الجماعات الأخرى النَّاشطة في المجتمع- رهنًا بعدد من العناصر، وكان «الغلوُّ» من بين تلك العناصر. فقد ذهب هاجسون[١] -الباحث الطَّليعي المختصُّ في الشَّأن الشِّيعي، والَّذي يحظى باهتمام أقرانه- في فصل من تشيُّع كولبرغ[٢]، تحت عنوان «كيفيَّة تبويب الفرق الشِّيعيَّة في القرون الأولى» إلى الاعتقاد بأنَّ التَّشيُّع هو ثمرة التَّكوين، والتَّلفيق بين عنصرين، وهما: «الغلوُّ» -تبلور وتكامل ما يُصطلح عليه بالتَّشيُّع الغالي- و«النَّصِّ»؛ بمعنى الآراء، والأفكار الكلاميَّة للإمام جعفر الصَّادق عليه السلام، وأصحابه في التَّأسيس لمفهوم أكثر اعتدالًا عن التَّشيُّع في ما يتعلَّق بدور وجوهر الإمامة. كما وقد ذهب روبرت غليف[٣] بدوره إلى الاعتقاد بأنَّ هاجسون يقرُّ في كتابه دون شكٍّ بوجود التَّيَّار الأصلي للشِّيعة؛ وإنَّ هذا التَّيَّار يشمل جميع الَّذين يؤمنون بإمامة الإمام الصَّادق عليه السلام، وقد اشتمل هذا التَّيَّار لاحقًا -بطبيعة الحال- على جماعتين، وهما: الإماميَّة والإسماعيليَّة، وكذلك مجموعة أصغر باسم الزَّيديَّة[٤].

دور الغلاة في نقل المفاهيم الأساسهناك من يؤكِّد أنَّ من بين المسائل المهمَّة في تاريخ التَّشيُّع بشكل عام، والمؤثِّرة في تاريخ الحديث بشكلٍ خاصٍّ، دور تيَّار الغلاة في نقل المفاهيم الاعتقاديَّة/ الرِّوائيَّة، حيث حصلوا -بسبب الفراغ الَّذي حدث

[1]- Marshal G. S. Hodgson.

[2]- See: Kohlberg, Etan (ed.) 2003, Shiism, Ashgate/ Variorum.

[3]- Robert Gleave.

[٤]- غليف، روبرت، «آخرين تحقيقات در تاريخ تشيُّع متقدِّم»، ص٢٤٢ـ٢٤٣.

في عصر المعصومين عليهم السلام- على فرصة إقحام بعض المفاهيم غير الإسلاميَّة في الثَّقافة العامَّة وتعاليم الشِّيعة، وفي التُّراث المكتوب لاحقًا. يذهب باكلي إلى الاعتقاد بأنَّ الغلاة قاموا -من خلال انتحالهم صفة المحدِّث- بالكثير من الدسِّ والتَّزوير في نقل الرِّوايات[١]. إنَّه من خلال الإشارة إلى ظاهرة تكثُّر الفرَق الشِّيعيَّة، يرى أهمِّيَّة تأثير مسألة غيبة الإمام المنتظر في تبلور وازدهار الغلو، ويستنتج من ذلك أنَّ الغلاة هم جزء مهمٌّ من الفرق الشِّيعيَّة الَّتي تبلورت في عصر الأئمَّة الأطهار عليهم السلام، ويجب دراستهم والتَّعرُّف عليهم من ثلاثة جهَّات، وهي: علم الفرَق، وعلم رجال الحديث، وعلم التَّاريخ[٢]. إنَّه من خلال دراسة المصادر الرِّجاليَّة -مثل: رجال الكشي، ورجال النجاشي- عمد إلى تقديم تقرير وتحليل بشأن الرُّواة الغلاة، وضمن بيان نظريَّات وآراء علماء الرِّجال من أهل السُّنَّة، قد استنتج أنَّ «مصطلح الغلاة» قلَّما ورد استعماله في المصادر الشِّيعيَّة المتقدِّمة. وهو يرى أنَّ الغلوَّ في الغالب كان يُعدُّ على نحو القطع واليقين عنوانًا مخزيًا يستخدم على ما يبدو للشَّماتة من قبل المخالفين، وقد لا يكون له أساس، وإنَّه شبيه بالتَّوظيف الشَّائع للمفردات الَّتي كان يستخدمها المسيحيِّون، واليهود، والكفَّار للتَّعريض بالجماعات، والأفراد المخالفين لهم[٣].

يذهب باكلي إلى التَّأكيد أنَّ الغلاة يجب اعتبارهم جزءًا من الجهود العقلانيَّة لكلِّ الشِّيعة في إقامة دعائم إيمانهم، وإنَّ الكثير من آرائهم في تلك المرحلة الزَّمنيَّة لم تكن تعتبر من الآراء المتطرِّفة كما يظنُّ المتأخِّرون[٤]. وهو لهذه الغاية ذكر أسماء بعض الرُّواة الَّذين نقلوا مناظرات الإمام الصَّادق عليه السلام مع المنصور العباسي، ولكن تمَّ عدُّهم في كتب الملل والنِّحل من «الغلاة»، وتمَّ الطَّعن فيهم. هذا في

[1]- See: Buckley, Ronald P. 1997, "The Early Shiite Ghulat", Journal of Semitic Studies, XLII / 2, Autumn, pp. 301- 325. p. 309.

[2]- See: Ibid, p. 309- 310.

[3]- See: Ibid, p. 311.

وانظر أيضًا: باكلي، رونالد بي، «دوران اوليه غلات شيعه»، ص١٨٥ـ١٩٢.

[4]- See: Buckley, Ronald P. 1997, "The Early Shiite Ghulat", Journal of Semitic Studies, XLII/ 2, Autumn, pp. 301- 325. 318.

حين أنَّ الكثير من هذه الأسانيد تشتمل على رواة يتمُّ توثيقهم من قبل المحدِّثين الشِّيعة، وهم في الغالب ينقلون الرِّواية عن أحد «الغلاة» مباشرة. كما أنَّه من المستبعد أن يكون جميع هؤلاء الرُّواة قد تمَّ إدخالهم في هذا الأسناد بشكل مختلق؛ إذ لو حدث مثل هذا الاختلاق لوجب حذف أسماء الغلاة، والضِّعاف من هذه الأسانيد أيضًا. وعلى هذا الأساس فإنَّ ظاهر وجود الغلاة في الأسانيد يثبت أنَّ المعاصرين لهم كانوا قد قبلوا بالكثير من رواياتهم. كما أنَّه يقدِّم هذه النَّظريَّة أيضًا وهي أنَّ اتِّهام بعض الأشخاص بالغلوِّ يعود إلى الفترة الزَّمنيَّة الَّتي اقترنت ببداية كتابة الرَّسائل الجدليَّة تحت عنوان «الرَّدُّ على الغلاة» بشأنهم، وتثبت أنَّ مصطلح الغلاة وما أثاره من نقد، إنَّما كان يُطلق -عند إعادة النَّظر- على بعض الأفراد والمجموعات الخاصَّة فقط[١].

إنَّ خلاصة كلام باكلي هي أنَّ ظهور الغلاة في المجتمع كان عبارة عن جهد ومسعى عقلي عامٍّ يهدف إلى نشر عقائد الشِّيعة، وبطبيعة الحال فإنَّ الأئمَّةعليهم السلام كانوا يخالفون هذا الأمر منذ البداية، بيد أنَّ هذه الانتقادات، والاعتراضات، وأنواع الشَّماتة قد ظهرت في الكتب الرِّجاليَّة، والملل، والنِّحل لاحقًا، ويبدو أنَّ مصطلح الغلوِّ والغلاة في البداية لم يكن يُنظر إليه بوصفه مصطلحًا سلبيًّا. ومن هنا فإنَّ الكثير من هؤلاء الأفراد يسجِّلون حضورهم حتَّى في الرِّوايات الشِّيعيَّة الصَّحيحة أيضًا. وإنَّ براشير بدوره هو الآخر يعدُّ من جملة الأشخاص الَّذين يؤكِّدون على هذا الرَّأي، وقد أكَّد صحَّته من خلال إعادته لكلام قاله أمير مُعزّي في هذا الشَّأن[٢].

## دور الغلاة في إلهيَّات وكلام الإماميَّة

هناك من يذهب إلى الاعتقاد بأنَّ الغلاة كان لهم دور في خلق النِّزاعات

[1]- See: Ibid, Buckley, Ronald P. 1997, "The Early Shiite Ghulat", p. 315 -325.
وانظر أيضًا: باكلي، رونالد بي، «دوران اوليه غلات شيعه»، ص١٩٣ـ٢٠٨.

[2]- Bar – Asher, Meir M. 1999, Scripture and Exegesis in Early Imamī Shiism, Brill. p. 13.

الكلاميَّة بين المتكلِّمين الشِّيعة، وقد اكتسبت هذه الأبحاث في المراحل الأولى من تبلور المكتوبات الشِّيعيَّة صبغة أشدُّ. وقد أثبت براشير في بحثه حول علم الغيب المنسوب إلى الأئمَّة الأطهار عليهم السلام أنَّ النِّزاع العقائدي قد تجلَّى في هذه المسألة أيضًا[١]. وقال بأنَّ هناك من تنزَّل بهذا العلم إلى أدنى الحدود، بينما ذهب آخرون إلى الإصرار على أنَّ العلم الَّذي يمتلكه الأئمَّة أكثر حتَّى من العلم الَّذي وهبه الله سبحانه وتعالى إلى الملائكة والأنبياء عليهم السلام[٢].

وقد عمل المدرِّسي الطَّباطبائي في هذا الشَّأن على بيان النِّزاع الاعتقادي بين الشِّيعة الإماميَّة في مرحلة الغيبة الصغرى والكبرى باختصار، وأثبت أنَّ الشِّيعة الإماميَّة منذ بداية التَّشكيل بوصفهم فرقة دينيَّة كانوا على اتِّجاهين مختلفين؛ فمن جهَّة هناك تلاميذ الأئمَّة عليهم السلام الَّذين كانوا يدافعون عن موقف مقارب من الموقف السُّنِّي؛ بمعنى أنَّهم كانوا يرون أنَّ الأئمَّة يفتقرون إلى الخصائص ما فوق البشريَّة، وإنَّهم لم يكونوا سوى علماء أبرار[٣]. وقد اشتهر هؤلاء التَّلاميذ بـ«المقصرِّة»؛ وذلك بسبب تقصيرهم واعتقادهم بالقدرات المحدودة للأئمَّة الأطهار عليهم السلام. وعلى الرَّغم من ذلك فحتَّى المقصِّرة أنفسهم في اختلافهم مع السُّنَّة كانوا يقولون بالولاية والطَّاعة المطلقة للأئمَّة الأطهار عليهم السلام، وينظرون إليهم بوصفهم المرجعيَّة الدِّينيَّة الوحيدة في إدارة شؤون الحياة ومسائلهم اليوميَّة[٤]. ومن جهَّة أخرى كان هناك تلاميذ آخرون عرفوا بـ«المرتفعة» أو «الغلاة». وقد كانت هذه الفرقة تشمل المفوضة وهم الَّذين يفوضون القدرة الإلهيَّة إلى النَّبيِّ الأكرم صلى الله عليه وآله، والأئمَّة الأطهار عليهم السلام في أمر الخلق والمخلوقات في هذا العالم[٥]. وقد أثبت المدرِّسي

[1]- Bar – Asher, Meir M. 1999, Scripture and Exegesis in Early Imamī Shiism, Brill.

[2]- Ibid, p. 14.

[3]- Modarressi, M. Hossein 1993, Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shīʿite Islam: Abū Jaʿfar ibn Qiba al-Rāzī and His Contribution to Imāmite Shīʿite Thought, Princeton, NJ: Darwin Press. p. 29.

[4]- See: Ibid, p. 29. ff.

[5]- See: Ibid, p. 21- 22.

الطباطبائي أنَّ النِّزاع بين الإماميَّة الَّذي كان قائمًا في عصر الغيبة الصُّغرى، قد استمر إلى ما بعد الغيبة الكبرى أيضًا[١].

وفي كتابه الآخر أشار إلى طائفة ثالثة أيضًا، وإنَّ هذه الطَّائفة تشمل الكثير من «رواة الحديث من الشِّيعة». فقد صرَّحَ بأنَّ هناك -بالإضافة إلى اتِّجاه المفوَّضة والمقصِّرة- في الوسط بين هاتين النَّظريَّتين اتِّجاهًا ثالثًا أيضًا، وهو يضمُّ أكثر النَّاس العاديِّين في المجتمع الشِّيعي، والكثير من رواة الحديث. وفي ضوء هذا الاتِّجاه كان الأئمَّة الأطهارﷺ أشخاصًا على مراتب إلهيَّة عالية، وإنَّهم كانوا مشمولين بشكلٍ خاصٍّ لفيض الله وعنايته، ومن هنا كانوا من النَّاحية الذَّاتيَّة يختلفون عن سائر الأشخاص العاديِّين، ولكن لا يصل بهم ذلك إلى حدِّ الغلوِّ الَّذي يقول به المفوَّضة. إنَّ هذا الاتِّجاه كان يرى أنَّ الأئمَّة الأطهارﷺ بالنَّظر إلى كونهم من أطهر أفراد البشر، وأقربهم إلى الله، كانوا منشأ للبركات ووسائط للكثير من فيوضات الحقِّ تعالى، ولكن لا بمعنى أنَّهم يتدخَّلون، ويتصرَّفون في الشُّؤون الإلهيَّة الخاصَّة، من قبيل: الخلق، والرِّزق، والحياة، والممات وما إلى ذلك[٢]. وقد سعى المدرِّسي الطَّباطبائي من خلال بيان الشَّواهد التَّاريخيَّة، والمستندات الرِّوائيَّة إلى إثبات هذه الفرضيَّة القائلة بأنَّ المباني الأساس للشِّيعة الإماميَّة، من قبيل: صفات الأئمَّة والمهدويَّة قد تغيَّرت خلال تجاذبات الأبحاث المحتدمة بين الغلاة والمقصِّرين، وإنَّ الَّذي يُعرف حاليًّا بوصفه كلامًا رسميًّا للشِّيعة الإماميَّة ، قد تبلور في الغالب تحت تأثير أفكار الغلاة من الشِّيعة[٣].

إنَّ النُّقطة الَّتي يشترك فيها المدرسي الطباطبائي مع المستشرقين المذكورين تكمن في القول بأنَّ كلام الشِّيعة وعقائدهم -ولا سيَّما في مسألة الغيبة- إذا لم نقل إنَّها تأسَّست، فلا أقلُّ من القول بأنَّها قد ترعرعت ضمن الحاضنة الوجوديَّة

[1]- See: Ibid, Modarressi, M. Hossein 1993, p. 40. ff.

[٢]- مدرسي طباطبائي، حسين، مكتب در فرايند تكامل؛ نظري بر تطور مباني فكري تشيّع در سه قرن نخست، ص٥١-٥٤.

[٣]- گرامي، سيد محمَّد هادي، نخستين مناسبات فكري تشيع؛ بازخواني مفهوم غلو در انديشه جريان هاي متقدّم امامي، ص٤٧، الهامش الأول، دانشگاه امام صادق (عليه السلام). (مصدر فارسي).

للغلاة، ونزاعهم مع سائر الفرق الشِّيعيَّة، والعقائدة الجارية في المجتمع الشِّيعي، وحصلت على الكثير من المتغيّرات. وأمَّا نقطة الاختلاف الَّتي تميِّز بها المدرِّسي الطَّباطبائي من المستشرقين، فهي قوله بوجود تيَّار ثالث (التَّيَّار المعتدل والوسطي)، حيث تبعه الكثير من الأشخاص الاعتياديِّين في المجتمع الشِّيعي، والكثير من رواة الحديث أيضًا. وقد ذهب إلى الاعتقاد بأنَّ جيلًا من المحدِّثين المدقِّقين قد تمكَّنوا من مواجهة عقائد الغلاة بروايات معتدلة، وأبعدوا عقائد الشِّيعة عن دنس الغلوِّ والمسائل ما فوق الطَّبيعيَّة، وحافظوا على وضع التَّشيُّع الإمامي على نمرقة الاعتدال[١].

## مصاديق الغلوِّ في المكتوبات الشِّيعيَّة الأولى

وفي السَّنوات الأخيرة قامت بعض الدِّراسات والتَّحقيقات المنجزة في تحليلاتها التَّاريخيَّة/ النَّصيَّة، بذكر انعكاس هذا التَّيَّار في المكتوبات الشِّيعيَّة الرِّوائيَّة الأولى؛ ومن بينها: جهود تيرنر،[٢] وآساترين[٣]. لقد اهتمَّ كلٌّ من تيرنر وآساتريان –من خلال التركيز على حديث المفضل بن عمر الواصل إلينا من عصر الإمامين الصَّادقين عليهما السلام– بالتَّيَّارات الموجودة في هذه المرحلة. وقد عمد آساتريان من خلال تدقيقه في حوارات المفضَّل مع الغلاة، إلى شرح التَّقابل بين الغلاة والمفوَّضة والمعتدلين. فهو حيث يبدو شديد الاهتمام، والتَّعلُّق بالمسائل والأبحاث المرتبطة بالتَّيَّارات الَّتي ظهرت في المرحلة الأولى من حياة التَّشيُّع، والتَّقابل بين مختلف الجماعات والفرَق،[٤] فقد عمد في مقالة أخرى له إلى دراسة

[١]- انصاري، حسن، «وضعيت مطالعات دوران آغازين تشيّع در غرب و زمينه هاي تازه»، المنشور ضمن: تارنماي بررسي هاي تاريخي، مقالات و نوشته هاي حسن أنصاري در حوزه تاريخ و فرهنگ ايران و اسلام. (مصدر فارسي).

[2]- See: Turner Cp. 2006. "The Tradition of Mufaḍḍal" and the Doctrine of the Rajʿa: Evidence of Ghuluww in the Eschatology of Twelver Shiʿism?", Iran, vol. 44, pp. 175-195.

[3]- See: Asatryan, Mushegh. 2012, Heresy and Rationalism in Early Islam: The Origins and Evolution of the Mufaḍḍal-Tradition (Doctor of Philosophy): Yale University. & Asatryan, Mushegh. 2015. "An Early Shi'i Cosmology; Kitab al-Ashbah wa l-Azilla and its Milieu", Studia Islamica, 110, pp. 1- 80.

[٤]- يمكن إدراك هذه الحقيقة من خلال الكتابات المذكورة له.

نصٍّ روائيٍّ مكتوب عن المفضل بن عمر تحت عنوان الأشباح والأظلَّة؛ حيث يحتوي على إشارات واضحة إلى وجود تيَّار الغلاة في المجتمع، ويبدو أنَّه ينتسب إلى الإمام الصَّادق عليه السلام بحسب الظَّاهر، وقد ذكره بعض المستشرقين -من أمثال (لويس ماسنيون)[١]- برواية المفضل بن عمر في تراث النَّصيريَّة.

يذهب آساتريان إلى التَّأكيد أنَّنا نشهد في القرن الثَّاني للهجرة اختلافًا عقائديًّا وأيديولوجيًّا في العراق حول ماهيَّة ووجود الإمام. فقد كانت هناك طائفة تعتبره صاحب علم ومعرفة في المجتمع، وطائفة أخرى تخلع عليه صفات إلهيَّة، وتارة يتمُّ اعتباره بأنَّه خليفة الله، وتارة أخرى تنسب إليه تنسيق الشُّؤون والأمور الإلهيَّة أيضًا؛ وتسمَّى الطَّائفة الثَّانية بحسب المصطلح بـ«الغلاة». إنَّ النِّزاع بين الغلاة والمقصِّرة قد انتهى في نهاية المطاف بانتصار المقصِّرة في القرن الثَّالث للهجرة، وفي القرن الرَّابع للهجرة قامت جماعة من الغلاة وهم النُّصيريَّة بقيادة محمَّد بن نصير (م: بعد عام ٢٥٤هـ) بترك العراق واتَّجهت نحو الشَّام لتبني لنفسها قاعدة هناك.

لقد ذهب آساتريان -من خلال النَّظر في جهود العلماء والمفكِّرين في التَّعريف بالعقائد، والمكتوبات الَّتي تركها الغلاة في مختلف مناطق العالم- إلى التَّأكيد على أنَّ ما قدَّمه الكثير من المحقِّقين حتَّى الآن من أمثال: باكلي[٢]، وهالم[٣]، وأمير مُعزي[٤]، وبيهوم[٥]، حيث كان لهم اهتمام جادٌّ ببعض المسائل، من قبيل: الآثار الرِّجاليَّة، والتَّراجم، ومعرفة عقائد الغلاة، وقلَّما تمَّ الاهتمام بنشر التُّراث الرِّوائي الَّذي تركوه لنا[٦]. وقد أكَّد قوله: «كانت هناك بطبيعة الحال جهود في هذا الشَّأن

[1]- Louis Massignon.

[2]- See: Buckley, Ronald P. 1997, "The Early Shiite Ghulat", Journal of Semitic Studies, XLII, 2, Autumn.

[3]- Heinz Halm.

[٤]- أمير مُعزّي، ٢٠٠٠ م.

[5]- Tamima Bayhom – Daou.

[6]- See: Asatryan, Mushegh, 2015 "An Early Shi'i Cosmology; Kitab al-Ashbah wa l-Azilla and its Milieu", Studia Islamica, 110, p. 2 -3.

أيضًا، كي يتمَّ التَّعريف بهذا التُّراث ونشره»[١]. وقد سعى إلى بيان صورة لمختلف العناصر عن تعاليم الغلاة في مرحلة ظهور هذا العصر، وكذلك في عصر نزاعهم مع الخصوم أيضًا.

## تحليل وتقييم

بالنَّظر إلى ما تقدَّم من الحديث عن مجموع آراء الباحثين في الاستشراق بشأن الغلوِّ في التُّراث الرِّوائي، سوف نشير باختصار إلى بعض النِّقاط لغرض تقديم صورة تقييميَّة عن هذه الآراء.

### التَّشكيك في الرِّوايات الشِّيعيَّة؛ نتاج جهود المستشرقين

إنَّ من نتائج دراسات المستشرقين، القول بعدم اعتبار الرِّوايات الشِّيعيَّة، والحكم باختلاق، أو بطلان قسم كبير منها؛ من ذلك -على سبيل المثال- أنَّ كولبرغ يذهب إلى الاعتقاد بأنَّه لو اشتمل سند رواية شيعيَّة على راوٍ غير موثوق، فهذا يعني أنَّه منحرف في عقيدته، ومن هنا فإنَّ أكثر الرُّواة كانوا يُتَّهمون بالانتساب إلى واحد من التَّيَّارات المنحرفة، مثل الواقفيَّة، أو الغلاة، أو النَّواصب[٢]. لقد سعى المستشرقون -من خلال القول بوجود الكثير من الأشخاص المتَّهمين بالغلوِّ في أسانيد الرِّوايات الشِّيعيَّة، بل وهناك بين هؤلاء الأشخاص رواة موثوق بهم من قبل المحدِّثين الشِّيعة[٣]، وكذلك حصر الشِّيعة بتيَّارات شبه مغالية- إلى القول بعدم اعتبار الرِّوايات الشِّيعيَّة، والتَّقليل من أهمِّيَّة المكانة المقدَّسة للأئمَّة الأطهار عليهم السلام. إنَّ هذه النَّتائج والتَّقييمات لتراث الإماميَّة، تعدُّ من أهمِّ الأخطاء الأسلوبيَّة، والمنهجيَّة الَّتي تأخذ بتلابيبهم.

لقد سعى الشِّيعة طوال تاريخهم -على الدَّوام- إلى اختيار مسارهم الأصلي في

[1]- See: Asatryan, Mushegh, 3 -4.

[2]- See: Kohlberg, Etan, 1983. "Shi'i Hadith" in The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature until the End of the Umayyad Period, London. P. 301.

[٣]- آراء باركلي الآنف ذكرها.

ضوء هداية الأئمَّة الأطهار عليهم السلام، ولم يعملوا أبدًا على طبق العقائد المنحرفة للغلاة. إنَّ الموقف الجادَّ، والصَّريح، والقاطع للأئمَّة الأطهار عليهم السلام وكبار علماء الشِّيعة في مواجهة تيَّار الغلوِّ والغلاة، يُشير إلى مدى تأكيدهم نقل الرِّوايات عن الثُّقات، وكانوا على الدَّوام يلتفتون إلى هذه النُّقطة من أجل تمييز الغثِّ من السَّمين. وكذلك لا بدَّ من الالتفات إلى أنَّ موضوع الغلوِّ -خلافًا لاعتقاد المستشرقين- لا يختصُّ بالشِّيعة فقط، بل وهناك من يذهب إلى الاعتقاد بتمييز الغلاة من الفرَق الشِّيعيَّة، وسوف نتعرَّض إلى بيان أدلَّة هذا الكلام في سياق هذا البحث.

## موقف الأئمَّة عليهم السلام في مواجهة الغلاة

على الرَّغم من أن تشخيص أحاديث الغلاة يُعدُّ من معضلات علوم الحديث، إلَّا أنَّ تأثير الغلاة على الرِّوايات الشِّيعيَّة لم يكن بحيث يؤدِّي إلى التَّشكيك بجميع هذه الرِّوايات؛ وذلك لأنَّ الأئمَّة الأطهار عليهم السلام -ولا سيَّما الإمامين الصَّادقين عليهما السلام منهم- قد حاربوا ظاهرة الغلوِّ بشدَّة، ومن ناحية أخرى فإنَّ الكثير من المكتوبات الرِّوائيَّة الشِّيعيَّة قد اتَّخذت شكلها الثَّابت رسميًّا قبل ظهور هذا التَّيَّار. وإنَّ أكثر غلاة الشِّيعة قد ظهروا في منتصف القرن الثَّاني للهجرة في عصر الإمامين الصَّادقين عليهما السلام. فإنَّهم قد اختلقوا الأحاديث الغالية في حقِّ الأئمَّة الأطهار عليهم السلام وأدخلوها في المصادر الرِّوائيَّة لدى الشِّيعة بمختلف الوسائل والسُّبل. وعلى الرَّغم من جهود الإماميَّة لمواجهة هذا التَّيَّار بشكل متواصل، لا نزال نرى الآثار والرِّوايات المختلقة من قبل هؤلاء الغلاة موجودة في المصادر الرِّوائيَّة[١].

إنَّ سيرة الإمامين الصَّادقين عليهما السلام تثبت أنَّهما لم يحاربا أيَّ تيَّار بمثل محاربتهما لهذا التَّيَّار، الأمر الَّذي يشهد على نحو الإجمال بالدَّور القطعي لهذا التَّيَّار في تدمير العقائد الإسلاميَّة[٢]. لقد كان الإمامان الصَّادقان عليهما السلام يتَّخذان خطوات صريحة

[١]- صفري فروشاني، نعمت الله، غاليان؛ كاوشي در جريان ها و برآيندها، الفصل الرابع، بنياد پژوهش هاي اسلامي آستان قدس رضوي، مشهد. (مصدر فارسي).

[٢]- محمَّد زادة، مرضية، «غلات» ضمن كتاب دايرة المعارف تشيع، صدر، أحمد وآخرون (المحقِّقون)، ج١٢، ص١١٩ـ١٢٣. (مصدر فارسي).

في مواجهة الغلاة ونشاطاتهم. فكانا يعملان على التَّعريف بخصائص الغلاة، ويحذِّران الشِّيعة من مجالستهم. كما أنَّهما -طبقًا لبعض الرِّوايات- كانا يلعنان الغلاة، ويعلنان البراءة منهم صراحة. وكانا يكذبان عقائد الغلاة ويصحِّحان عقائد الشِّيعة، وكانا يطلبان من الشِّيعة بيان ما يسمعونه من الغلاة، وفضح انحرافاتهم، والإشكالات الموجودة في عقائدهم، وكشفها على الملأ. وبالتَّالي فإنَّ الإمامين الصَّادقين عليهما السلام قد وصفا الغلاة بأنَّهم جماعة فاسدة ومنحرفة، وأنَّهم يضاهون اليهود، والنَّصارى، والكفَّار، والمشركين[١].

وبالإضافة إلى الإمامين الصَّادقين عليهما السلام، كذلك كان الأئمَّة السَّابقون عليهما يردُّون على الغلوِّ بأشدِّ العبارات، وكانوا يلعنون الغلاة ويكفِّرونهم. وقد نقل العلَّامة المجلسي ما يقرب من مئة رواية عنهم في هذا الشَّأن[٢]. إنَّ هذا الأمر يثبت أنَّ ظاهرة الغلوِّ كانت موجودة حتَّى قبل عصر الإمامين الصَّادقين عليهما السلام، وإنَّ التَّشيُّع لم يكن نتاجًا لتيَّار الغلوِّ والنَّصِّ في عصر هذين الإمامين عليهما السلام.

## موقف المتكلمين الشِّيعة في مواجهة الغلاة

إنَّ علماء الإماميَّة -من خلال تخصيصهم لأبحاث مستقلَّة في نفي الغلو والتَّفويض والتَّشبيه- قد لعنوا الغلاة واعتبروهم من الكفَّار والمشركين، وأعلنوا البراءة منهم. من ذلك -على سبيل المثال- أنَّ أبا إسحاق بن نوبخت قد ردَّ على نظريَّة الغلاة القائلين بتأليه أمير المؤمنين عليه السلام، وقال بعدم جسمانيَّة الله، وحتَّى أنَّ النَّبيَّ موسى عليه السلام، وكذلك النَّبيُّ عيسى عليه السلام -على الرَّغم من المعاجز الَّتي ظهرت

[١]- إنَّ المرجع الأفضل للتَّعريف بالشَّخصيَّات والعقائد والأنشطة المرتبطة باختلاق الرِّوايات وبالتَّالي المنهج السُّلوكي للأئمَّة الأطهار عليهم السلام في هذا الشَّأن، هما (رجال الكشي) و(رجال النجاشي)؛ حيث يمكن لكم مشاهدة خلاصة أبحاث هذين الكتابين في هذا الشَّأن لدى: محمَّد زاده، مرضية، «غلات» ضمن كتاب دايرة المعارف تشيع، صدر، أحمد وآخرون (المحققون)، ج١٢، ص١٢، وص١١٩-١٢٣. وانظر أيضًا: صفري فروشاني، نعمت الله، غاليان؛ كاوشي در جريان ها و برآيندها؛ جهانبخش، جويا، سه گفتار در غلوپژوهي؛ اسفندياري، اسكندر، پژوهشي درباره طوايف غلات تا پايان غيبت صغرى و موضع أئمه عليهم السلام، سازمان تبليغات اسلامي، طهران؛ انصاري، حسن، «وضعيت مطالعات دوران آغازين تشيع در غرب و زمينه هاي تازه»، المطبوع ضمن: تارنماي بررسي هاي تاريخي، مقالات و نوشته هاي حسن انصاري در حوزه تاريخ و فرهنگ ايران و اسلام ؛ الكليني، محمَّد بن يعقوب، أصول الكافي.

[٢]- العلامة المجلسي، محمَّد باقر، بحار الأنوار، ج٢٥، باب نفي الغلو.

على أيديهما- لم يكونا إلهين[١]. وقد ذكر العلاَّمة الحلي ما يشبه هذا الرَّأي أيضًا[٢]. وقد ذهب الشَّيخ الصدوق -بناء على نقل الشَّيخ الطوسي- إلى الاعتقاد بأنَّ الغلاة، والمفوَّضة من الكافرين بالله، وقال إنَّهم أضلُّ من اليهود، والنَّصارى، والمجوس، والقدريَّة، والحروريَّة، ومن جميع المبتدعين، والتَّيَّارات الضَّالَّة والمضلَّة[٣]. كما قال الشَّيخ المفيد بأنَّ الغلاة لم يكونوا سوى متظاهرين بالإسلام، وإلَّا فإنَّهم في الحقيقة من الكفار والضَّالين؛ إذ أمر الإمام علي عليه السلام بقتلهم وإحراقهم بالنَّار، وهكذا فإنَّ سائر الأئمَّة الطِّهار عليهم السلام قد حكموا بكفرهم[٤]. وإنَّ العلاَّمة المجلسي قال بأنَّ الاعتقاد بكلِّ واحد من العقائد الخاطئة يستوجب الخروج من الدِّين، وقد استند في إثبات رؤيته إلى الأدلَّة العقليَّة، والآيات، والرِّوايات. وقد أكَّد أنَّه لو شاهدنا في موضع ما أمرًا يخالف هذه القضيَّة، وجب العمل على تأويله، وإن لم نتمكَّن من التَّأويل علمنا أنَّه من أكاذيب الغلاة[٥].

## عدم اختصاص الغلو بالشِّيعة

على الرَّغم من عدِّ الغلوِّ من مختصَّات الشِّيعة، إلَّا أنَّ هذا لا يعني عدم وجود الغلوِّ في الفرَق والأديان الأخرى. ففي جميع أعمال المستشرقين تقريبًا في ما يتعلَّق بالمواجهة مع تيَّار الغلوِّ، يتمُّ بحث آثار الشِّيعة فقط، وهناك من يعدُّ ذلك من مختصَّات الشِّيعة. والحقيقة هي أنَّ مصطلح الغلاة إنَّما يُطلق نوعًا ما على الأشخاص الَّذين يغالون في الإمام علي عليه السلام، والأئمَّة الأطهار من ولده عليهم السلام؛ حيث يرفعونهم إلى مقام التَّأليه، أو النُّبوَّة؛ ومن هنا فإنَّه لو شوهد مثل هذا الانحراف بين الفرق الأخرى من أهل السُّنَّة وغيرهم (من قبيل: الزَّيديَّة، والرَّوشنيَّة، والحلاجيَّة، والفارسيَّة، والحلمانيَّة، والحلوليَّة، وبعض فرق التَّصوُّف الَّتي تقول

[١]- رباني گلپايگاني، علي، درآمدي بر شيعه شناسي، ص٢٣٦. (مصدر فارسي).

[٢]- م.ن، ص٢٣٧.

[٣]- الشيخ الصدوق، ابن بابويه محمَّد بن علي، اعتقادات الإماميَّة، ص٩٧.

[٤]- المفيد، محمَّد بن محمَّد، تصحيح اعتقادات الإماميَّة، ص١٣١.

[٥]- العلامة المجلسي، محمَّد باقر، بحار الأنوار، ج٢٥، باب نفي الغلو.

بالحلول، وغلاة الروندية)[١]، أو ترى حتَّى في الأديان الأخرى (مثل: المسيحيَّة الَّتي تقول بتأليه السَّيِّد المسيح عيسى بن مريم عليه السلام، وقد نهى الله عن ذلك)[٢]، لم يؤلف استعمال مصطلح الغلاة في حقِّهم. وكان في تاريخ الإسلام فرَق قالت بتأليه حتَّى بعض الخلفاء العباسيِّين، من أمثال: المنصور، وقد عُرفوا في التَّاريخ بـ«غلاة العبَّاسيَّة»[٣].

ومن ناحية أخرى فإنَّ بعض الكتَّاب من أمثال الأشعري في كتابه (مقالات الإسلاميِّين) قد أخطا في تقسيم الشِّيعة إلى ثلاثة أقسام، وهي: الغلاة، والرَّوافض، والزَّيديَّة، وسار على أثره في ذلك سائر أرباب كتب الملل والنحَل في القول بهذا التَّقسيم أيضًا[٤]. ونتيجة لذلك فقد غفلو عن غلوِّ غير الشِّيعة، هذا في حين أنَّ الكثير من العلماء يذهبون إلى القول بعدم عدِّ الغلاة من الشِّيعة[٥]. وفي الحقيقة فإنَّ الغلاة هم الَّذين قالوا بتأليه الأئمَّة من الشِّيعة، أو قالوا بحلول روح إلهيَّة فيهم[٦]. وقد تمَّ تعريف الغلوِّ بأنَّه تجاوز الحدَّ، والخروج عن حدود الاعتدال[٧]. وعلى حدِّ تعبير المسعودي في كتابه (مروج الذَّهب): إنَّ الغلاة، أو الغالية اسم عام للفرَق الَّتي غالت في حقِّ النَّبيِّ الأكرم صلى الله عليه وآله، أو الأئمَّة الأطهار عليهم السلام، ولا سيَّما منهم الإمام علي عليه السلام، وخلعوا عليهم مقام الألوهيَّة[٨]. وهذا يعني أنَّه لو تجاوز

[١]- الخميني، السيد حسن، فرهنگ جامع فرق اسلامي بر پايه دست نوشته هاي مرحوم آيت الله سيد مهدي روحاني، ج٢، ص١٠٧١، اطلاعات، (مصدر فارسي).

[٢]- سورة النِّساء (٤): ١٧١. وانظر أيضًا: سورة المائدة (٥): ٧٢ و٧٥ و٧٧.

[٣]- الأشعري القمي، سعد بن عبد الله، المقالات والفرق، ص٦٩.

[٤]- الخميني، السيد حسن، فرهنگ جامع فرق اسلامي بر پايه دست نوشته هاي مرحوم آيت الله سيد مهدي روحاني، ج٢، ص١٠٧١ـ١٠٧٢.

[٥]- ينقسم الشِّيعة إلى سبعة أصناف رئيسة، وهي: الزَّيديَّة، والكيسانيَّة، والفطحيَّة، والنَّاووسيَّة، والواقفيَّة، والإسماعيليَّة، والإماميَّة. وأمَّا الغلاة فلا يتمُّ عدُّهم من فرَق الشِّيعة (الجزائري، عبد النبي، حاوي الأقوال، ج١، ص١٠ـ١١١). إنَّ الشِّيعة عُرفوا في عصر النَّبي الأكرم صلى الله عليه وآله بوصفهم شيعة علي، وعرفوا بعد ذلك بالشِّيعة من خلال اعتقادهم بإمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السَّلام).

[٦]- مشكور، محمَّد جواد، تاريخ شيعه و فرقه هاي اسلامي تا قرن جهارم هجري، ص١٥١. (مصدر فارسي).

[٧]- رباني گلپايگاني، علي، فرَق و مذاهب كلامي، ص٣١٤. (مصدر فارسي).

[٨]- للمزيد من التفصيل، محمَّد زاده، مرضية، «غلات» ضمن كتاب دايرة المعارف تشيع، صدر، أحمد وآخرون (المحققون)؛ رباني گلپايگاني، علي، فرَق و مذاهب كلامي، ص٢٣١ـ٢٣٥. (مصدران فارسيان).

شخص -من أيِّ دين أو فرقة كان- حدوده في حقِّ الأنبياء، أو الأولياءﷺ وقال بتأليههم، فإنَّه يكون من الغلاة.

## الأفهام والتُّهم الباطلة

إنَّ عدم الالتفات إلى أصل الغلوِّ وحقيقته، وتجاهل حقيقة بعض المعتقدات بشأن الأئمَّة الأطهارﷺ، من قبيل القول بعصمتهم، وصدور بعض الكرامات، والمعاجز على أيديهم، وعلم بالأمور الغيبيَّة بإذن الله، قد أدَّى إلى نسبة بعض التُّهم، والأفهام الباطلة بحق الشِّيعة، وتمَّ التَّعبير عن هذا النَّوع من الأمور بالغلوِّ في حقِّ الأئمَّة الأطهارﷺ. هذا في حين أنَّ الأئمَّة الأطهارﷺ براء من هذه التُّهَم الباطلة، وإنَّ نسبة مقام الأولوهيَّة، والرُّبوبيَّة، وكذلك النُّبوَّة إليهم هي نسبة باطلة. ليس هناك لإنسان أن يدَّعي مقام الألوهيَّة أبدًا، وبعد النَّبيِّ الأكرم وخاتم الأنبياءﷺ لن يأتي نبيٌّ آخر أبدًا. وهذا هو اعتقاد جميع الأئمَّة الأطهار، وعلماء الشِّيعة كما هو ثابت في كتبهم الكلاميَّة[١].

## المستشرقون والتَّقيَّة في التُّراث الرِّوائي لدى الشِّيعة

بالإضافة إلى الغلوِّ، تعدُّ التَّقيَّة واحدة من موارد افتراق الحديث بين الشِّيعة وأهل السُّنَّة[٢]. هناك من الرِّوايات ما صدر في ظلِّ أوضاع تفرضها حالة التقية؛ بمعنى أنَّ الأئمَّةﷺ كانوا ينفردون ببعض الخاصَّة من أصحابهم، ويخصونهم بأحاديث، وكان التَّلاميذ بدورهم يكتبونها عنهم، وينقلونها إلى الطَّبقات اللَّاحقة بعيدًا من أعين الرُّقباء والأغيار[٣]. إنَّ هذه الرِّوايات كان يتمُّ تداولها في الجمع

[١]- رباني گلپايگاني، علي، درآمدي بر شيعه شناسي، ص٢٣٧ـ٢٤١.

[٢]- هناك من يذهب إلى الاعتقاد بأنَّ التَّقيَّة من الأمور المشتركة بين جميع الفرَق الإسلاميَّة (أعرابي، غلام حسين، «تقيه از نگاه مفسران و فقيهان فريقين»، مجلَّة: شيعه شناسي، ص٢٧٥-٢٧٨). بيد أنَّها تعدُّ عند الشِّيعة من الأصول، ومن هنا فإنَّه بسبب الأوضاع الخاصَّة السَّائدة في المجتمع الشِّيعيِّ، فقد تمَّ الاهتمام بمفهوم التَّقيَّة طوال التَّاريخ بشكل كبير (أخلاقي، معصومة، «تقيه شيعي در آثار شرق شناسان»، ضمن سلسلة مقالات: همايش بين المللي تشيّع و خاورشناسان).

[٣]- معارف، مجيد، پژوهشي در تاريخ حديث شيعه، ص٢٦٥. (مصدر فارسي).

العام المتماهي مع الأجواء السِّنيَّة الغالبة والحاكمة، ولكنَّها كانت تعمل في الحقيقة على بيان مطالب أخرى. إنَّ عدد روايات التَّقيَّة لا يُعدُّ كبيرًا بالمقارنة إلى مجموع الرِّوايات الأخرى، بيد أنَّ عدم تشخيصها أدَّى إلى حدوث التَّشكيك في الكثير من الرِّوايات. وفي الحقيقة لو كانت الرِّواية صادرة عن تقيَّة، أو احتمل فيها صدورها عن تقيَّة، لن تكون قابلة للاحتجاج؛ إذ إنَّها في هذه الحال لا تكون صادرة بداعي بيان الحكم الواقعي. وقال بعضهم إنَّ هذا يعني سقوط جميع، أو أكثر الرِّوايات في ظلِّ احتمال التَّقيَّة[١]. إنَّ من بين الآفات الأخرى في روايات التَّقيَّة هي كثرتها؛ وقد ذهب بعض العلماء إلى حمل الرِّوايات الدَّالَّة على جواز الاجتهاد -وتأسيس المباني، والأصول الفقهيَّة- على التَّقيَّة، وبدلًا من العمل على حلِّ الأخبار المتعارضة، والعمل بالمرجَّحات السَّنديَّة والمتنيَّة، يذهبون من طرف واحد -بسبب عدم الانسجام مع فتاوى الفقهاء، والقضاة الحاكمين- إلى اعتبار الرِّواية صادرة عن تقيَّة[٢]. ومن بين التَّبعات الأخرى المترتِّبة على صدور الحديث في ظروف التَّقيَّة، وجود التَّعارض في بعض روايات الشِّيعة. إنَّ عدم إمكان الوصول إلى الفتوى، والرَّأي الحقيقي للإمام كان يُعدُّ واحدًا من المشاكل الَّتي عانى منها الشِّيعة حتَّى في عصر الأئمَّة الأطهار عليهم السلام أيضًا[٣].

إنَّ «التَّقيَّة» بوصفها من الأبحاث الجدليَّة عند الشِّيعة، تواجه آفات من قبيل القول بعدم اعتبار الرِّوايات، وإفراطها في التَّقيَّة، وقد شكَّل ذلك ذريعة أخرى بيد المستشرقين ليواصلوا مشروعهم القائل باختلاق روايات الإماميَّة وسلخها عن هويَّتها، والعمل -نتيجة لذلك- على تشويه صورة التَّشيُّع.

[١]- مسعودي، عبد الهادي، آسيب شناسي حديث، ص٤١، انتشارات سمت و دانشگاه قرآن و حديث. (مصدر فارسي).

[٢]- للمزيد من التفصيل، مسعودي، عبد الهادي، آسيب شناسي حديث، ص٤٢-٤٧. (مصدر فارسي).

[٣]- مسعودي، عبد الهادي، آسيب شناسي حديث، ص٢٨٦. (مصدر فارسي).

## مستمسك في مواجهة المخالفين

لقد سعى كولبرغ في مقالة تفصيليَّة له[١] -من خلال الاعتقاد بأنَّ التَّقيَّة من الخصائص الأصليَّة للتَّشيُّع- إلى تقديم صورة عن عدم الانسجام والتَّناغم بين الرُّؤية الاعتقاديَّة، والسُّلوك العملي لدى الشِّيعة. وهو يرى أنَّ التَّقيَّة من وجهة نظر المخالفين للإماميَّة إنَّما تأتي لتوجيه بعض الحقائق. وقد أكَّد أنَّ اللُّجوء إلى مبدأ التَّقيَّة يأتي بسبب الضُّغوط، وقلَّة أعداد الشِّيعة، ومن أجل إخفاء المعارف العميقة كي لا تقع في يد من هو ليس لها بأهل من الشِّيعة والسُّنَّة. وقد سعى كولبرغ -من خلال دراسة آراء علماء الشِّيعة من أمثال: الشَّيخ المفيد، والشَّيخ الصدوق، والشَّيخ الطوسي، والعلَّامة الصَّفار، والشَّهيد الأوَّل، وكاشف الغطاء، وعبد الجليل القزويني- إلى إثبات أنَّ هذه المسألة كانت من موارد الاختلاف بين العلماء، وإنَّ النَّظرة إلى التَّقيَّة قد تغيَّرت طوال التَّاريخ وعلى أساس مختلف الشَّرائط الاجتماعيَّة والسِّياسيَّة المتنوِّعة[٢].

وقد صرَّح كولبرغ في كتاب آخر له بأنَّ الشِّيعة على الرَّغم من عدم وثوقهم بالصَّحابة، إلَّا أنَّ هناك أمثلة ونماذج يظهر فيها الصَّحابة في رجال سند روايات الشِّيعة أيضًا. وقد كان السَّبب في ذلك عبارة عن أمرين، وهما:

التَّقيَّة في موضع وجبت فيه الاستفادة من ذكر اسم أحد الصَّحابة بدلًا من اسم الإمام؛ ليحظى الحديث بالقبول.

التَّقيَّة حيث يؤتى على ذكر رواية لصالح الشِّيعة عن صحابي غير شيعي، في

[1]- Kohlberg, Etan (1975), "Some Imāmī-shīʿī Views on Taqiyya", Journal of the American Oriental Society, July-Sept, vol. 95 (3), pp. 395- 402.

[2]-Ibid.

الآثار الشِّيعيَّة الجدليَّة[١].

## مشكلة أكبر من الوضع والاختلاق

وقد أشار روبرت غليف في بيان موضوع التَّقيَّة في الرِّوايات الشِّيعيَّة إلى موضوع آخر. فقد ذهب إلى الاعتقاد بأنَّ المشكلة الأكبر في البين من الوضع تكمن في روايات الشِّيعة ذاتها؛ إذ إنَّها تبدو بحسب الظَّاهر واقعيَّة، في حين أنَّها لا تعكس الأفكار الحقيقيَّة للأئمَّة الأطهار. وقد صرَّح بأنَّ هذا الموضوع يرتبط بأمر اسمه «التَّقيَّة»، الَّذي أدَّى إلى طرح هذا السُّؤال القائل: «هل كانت التَّقيَّة شائعة في ذلك العصر بذلك المقدار الَّذي يدَّعيه المؤلِّفون اللَّاحقون من الشِّيعة؟». ثمَّ عاد إلى الجواب عن سؤاله بنفسه قائلًا: «إذا كان مثل هذا الأمر شائعًا، فإنَّ إصلاح آراء الأئمَّة بشأن المسائل الكلاميَّة والفقهيَّة إذا لم نقل باستحالته، فإنَّه سوف يواجه مشكلة جادَّة. فلو كان الأئمة يعملون بالتَّقيَّة فإنَّ القارئ لن يستطيع معرفة ما إذا كان الإمام قد بيَّن رأيه الحقيقي في رواية خاصَّة، أم أنَّه كان في معرض التَّقيَّة»[٢].

## تراث الإماميَّة تحت مقصِّ الرَّقابة

لقد تطرَّق براشير -ضمن أبحاثه حول تفسير علي بن إبراهيم- إلى بحث بعنوان «حذف الرَّقابة لمسائل ضدَّ السُّنَّة في تفسير القمِّي»، وقال بأنَّه في معرض دراسته لمختلف نُسخ هذا التَّفسير قد واجه بعض أنواع الحذف، وأنَّه في أغلب هذه الموارد لا يوجد أيُّ أثر لهذا لحذف، وإن كان في بعض الأحيان يتمُّ تعليم مواضع الحذف بوضع النِّقط، وفي بعض الموارد تتمُّ الإشارة إلى الحذف بعبارة «للرِّواية تتمَّة». وهو يرى أنَّ هذه التَّغييرات ترد بشأن بعض الآيات الَّتي تعود إلى الخلفاء

[1]- See: Kohlberg, Etan, 1983. "Shi'i Hadith" in The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature until the End of the Umayyad Period, London. p. 300.
كما أن له مقالة جديرة بالملاحظة والاهتمام حول الصحابة أيضًا،

Kohlberg, Etan (1984), "Some Imāmī Views on the Sahāba", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, vol. 5, pp. 143- 176.

[٢]- غليف، روبرت، «آخرين تحقيقات در تاريخ تشيّع متقدّم»، ص٢٤٨ـ٢٤٩.

الثَّلاثة الأوائل، وعائشة، وأعداء أهل البيت عليهم السلام من أمثال الأمويِّين، والعباسيِّين، وغيرهم. وقد حمل المصحِّح هذه الموارد من الحذف على أساس التَّقيَّة؛ وذلك لأنَّ هذا يُعدُّ نصًّا شيعيًّا يحتوي على آراء متطرِّفة ضدَّ السُّنَّة حول المسائل السِّنيَّة المهمَّة. ومن هنا فقد سعى المصحِّحون من الشِّيعة إلى عدم إثارة غضب أهل السُّنَّة في المواضع الَّتي قد تثير النِّزاعات القديمة بين السُّنَّة والشِّيعة[١].

## الترَّميز في المجتمع الشِّيعي

كما أشار بارشير إلى الاستفادة من الرُّموز الخاصَّة في المجتمع الشِّيعي، وقال بأنَّ هذه صفة تخصُّ المحافل السِّرِّيَّة عادة، وكذلك الطَّوائف الدِّينيَّة الَّتي كانت تنشط على هامش المجتمع. إنَّ الاستفادة من هذه الفنون يصدر في بعض الأحيان من رؤية نخبويَّة تعتقد أنَّ الأسرار الدِّينيَّة يجب كتمانها عن جمهور النَّاس، وأن تكون حكرًا على بعض الأشخاص المنتجبين بوصفها امتيازًا لهم، وتارة تصدر عن ضرورة وجوديَّة. وبعبارة أخرى: إنَّ الأقلِّيَّات الدِّينيَّة، والمذهبيَّة تستشعر الخطر من المبالغة في الكشف عن العقائد الَّتي لا يمكن تقبُّلها من قبل الأكثريَّة الحاكمة. يبدو أنَّ استخدام «اللُّغة الرَّمزيَّة» بين الشِّيعة الإماميَّة كان سببه يعود في الوهلة الأولى إلى الخوف من الأكثريَّة الحاكمة. وفي الحقيقة فإنَّ الشِّيعة الإماميَّة الَّذين عاشوا طوال تاريخهم تحت سلطة أهل السُّنَّة، كانوا مضطرِّين إلى الاستفادة من فنون البقاء في حياتهم اليوميَّة، وكذلك في المرحلة الَّتي كانوا فيها يعملون على تدوين، وكتابة أصولهم الدِّينيَّة. لقد كان علماء الإماميَّة بحاجة إلى اتِّباع طبقة دقيقة جدًّا؛ فقد كانوا من جهَّة يسعون إلى عدم تفويت فرصة بيان مقاصدهم الحقيقيَّة متى ما أمكن ذلك، ومن ناحية أخرى كان عليهم الاطمئنان إلى أنَّ إظهار هذه المعتقدات لا تثير غضب خصومهم من أهل السُّنَّة. وهذه واحدة من التَّجلِّيَّات البارزة لأصل التَّقيَّة[٢]. ومن خلال ذكر أمثلة عن هذه الرُّموز في تفاسير الإماميَّة،

[1]- Bar – Asher, Meir M. 1999, Scripture and Exegesis in Early Imamī Shiism, Brill. p. 40.

[2]- See: Ibid, p. 114.

والَّتي تشير إلى الخلفاء الثَّلاثة الأوائل، يرى أنَّ الافتراض الأساس هو أنَّ كلَّ شخص من الشِّيعة عارف بهذه الألفاظ الرَّمزيَّة الَّتي تعدُّ جزءًا من تربيته الدِّينيَّة والأخلاقيَّة، وإنَّ اللُّغة الرَّمزيَّة تشتمل على عبارات الذَّمِّ الَّتي يتمُّ توجيهها إلى أعداء الشِّيعة...[١].

## تحليل وتقييم

سوف نستعرض بعض النِّقاط لغرض بيان تصوير تقييمي على نحو الاختصار:

التَّشكيك في الرِّوايات الشِّيعيَّة؛ ثمرة أبحاث المستشرقين

إنَّ نتيجة أبحاث المستشرقين في موضوع التَّقيَّة في روايات الشِّيعة -مثل بحث الغلوِّ- تتجلَّى قبل كلِّ شيء في إثارة الشُّكوك، والعمل على إسقاط هذه الرِّوايات عن الاعتبار. وفي الحقيقة فإنَّ الموقف الَّذي اختاره كولبرغ -على سبيل المثال- في قبال التَّقيَّة، بمعنى أنَّ الشِّيعة إنَّما كانوا يلجأون إلى الاستفادة من هذه الطَّريقة؛ حيث لم يكن بمقدورهم ترسيخ كلامهم، أو نشر، وتعليم عقيدتهم في المجتمع، ومن خلال ذكرهم لاسم أحد الصَّحابة، أو شخص موثوق به من قبل الخصم، كانوا يعملون على إضفاء الاعتبار على أسانيدهم. ثمَّ إنَّ الشِّيعة حيث كانوا أقلِّيَّة، وكانوا على الدَّوام موضع سخط الطَّبقة الغالبة من الحكَّام من أعداء الشِّيعة، فقد كانوا يضطرُّون -من أجل الحفاظ على أرواحهم وعقائدهم- إلى استعمال لغَّة رمزيَّة باسم التَّقيَّة. وقد ورد هذا البحث في كلام روبرت غليف بشكلٍ صريح[٢].

إنَّ النُّقطة الَّتي غابت عن أعين المستشرقين هي إصلاح روايات التَّقيَّة من قبل أئمَّة، وعلماء الشِّيعة، وفي الحقيقة فإنَّهم في مواجهة هذه المسألة كانوا ينظرون إليها بعين التَّشكيك المطلق، ولم يلتفتوا أبدًا إلى جهود المحدِّثين، والأئمَّة من أجل الفهم الصَّحيح لحقيقة الكلام، ومن هنا فقد كانت إثارة الشُّكوك العامَّة حول

[1]- Ibid, Bar – Asher, Meir M. 1999.

[٢]- غليف، روبرت، «آخرين تحقيقات در تاريخ تشيّع متقدّم»، مجلة امامت پژوهي، ص٢٤٨-٢٤٩.

النُّصوص المنقولة عن عصر الأئمَّة الأطهار عليهم السلام -إذ لم نقل العمل على القول بعدم اعتبارها- هي من نتائج دراسات المستشرقين وتحقيقاتهم.

## المفهوم والتَّطبيق الصَّحيح للتَّقيَّة

يتَّضح من مجموع آراء المستشرقين أنَّ التَّقيَّة بشكل عامٍّ تعني إخفاء المعتقدات الدِّينيَّة، والتَّظاهر بدين الأعداء، وعدَّ بعضهم ذلك نوعًا من المكر والخداع[١]. وهنا نأتي من جهَّة على المعنى، والتَّوظيف الصَّحيح لمعنى التَّقيَّة على لسان أهل البيت عليهم السلام من أجل التَّنبيه إلى مدى قرب رأي المستشرقين إلى هذا المعنى والاستعمال، ونعمل من ناحية أخرى على بطلان هذا الرَّأي القائل باعتبار أنَّ هذا الأسلوب كان مكرًا وخداعًا من الشِّيعة.

يتَّضح من مجموع روايات الأئمَّة الأطهار عليهم السلام حول التَّقيَّة، أنَّهم كانوا يوصون شيعتهم بالتَّقيَّة[٢]. وإنَّ تاريخ الشِّيعة يشهد أنهَّم كانوا يعيشون على الدَّوام تحت ضغوط، وظروف قاسية من ناحية الحكومات الجائرة، ولا سيَّما في عصر الخلفاء الأمويِّين والعباسيِّين. وقد بلغت شدَّة هذه الأوضاع ذروتها في عصر الإمامين الصَّادقين عليهما السلام؛ ومن هنا فقد كان الأئمَّة الأطهار عليهم السلام يسعون -من خلال إبداع هذا الأسلوب- إلى الحفاظ على كيان الشِّيعة، وتعاليمهم الخالصة. وعليه فإنَّه لمن الإجحاف، وعدم الإنصاف أن نعتبر التَّقيَّة مثلبة للشِّيعة. ولو نظرنا إلى الحقائق التَّاريخيَّة بعين الإنصاف، فسوف ندرك أنَّ تطبيق هذا الأسلوب الحاذق، كان هو الأسلوب الأفضل، والأنجع الَّذي توفِّر لهم في تلك المرحلة الزَّمنيَّة. فلم يكن الأئمَّة الأطهار عليهم السلام في حياتهم يحرصون بأنفسهم على مراعاة جميع جوانب

[1]- See: Bar – Asher, Meir M. 1999, Scripture and Exegesis in Early Imamī Shiism, Brill. p. 40; Kohlberg, Etan, 1983. "Shi'i Hadith" in The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature until the End of the Umayyad Period, London. p. 300; Kohlberg, Etan (1975), "Some Imāmī-shī'ī Views on Taqiyya", Journal of the American Oriental Society, July-Sept, vol. 95 (3), p. 395.

وانظر أيضًا: غليف، روبرت، «آخرين تحقيقات در تاريخ تشيّع متقدّم»، مجلة امامت پژوهي، ص٢٤٨.

[٢]- رباني گلپايگاني، علي، درآمدي بر شيعه شناسي، ص٢٦٧ـ٢٦٨. (مصدر فارسي).

الاحتياط فحسب، بل وكذلك كانوا ينصحون شيعتهم بالاحتياط في حياتهم أيضًا، ويوصونهم بعدم إظهار تشيعهم للعامَّة، وأجهزة الحكومات، والسُّلطات العبَّاسيَّة[١].

وبالإضافة إلى ذلك لا بدَّ من الالتفات إلى أنَّ التَّقيَّة إنَّما هي أصل ثانوي، وإنَّ الغرض الرَّئيس منها هو الحفاظ على النَّفس، والعِرض والمال، وكذلك الدِّين والشَّريعة، وفي بعض الموارد قد تجب التَّقيَّة أيضًا. وقد تمَّت تسمية هذه الموارد بـ«مستثنيات التَّقيَّة»، ومن ذلك -على سبيل المثال- أنَّ الإمام الخميني[٢] والشَّيخ الأنصاري (في رسالة التَّقيَّة) قد أكَّدا هذه النُّقطة[٣].

وعلى هذا الأساس فإنَّ المستشرقين عندما أشاروا إلى وجود التَّقيَّة بين الشِّيعة، لم يلتفتوا إلى هذا المعنى، ولم يأخذوا التَّطبيق الدَّقيق للتَّقيَّة، وأنواعها، وشرائطها بنظر الاعتبار، ومن هنا فقد نظروا إلى جميع روايات الشِّيعة بعين الشَّكِّ والتَّرديد.

وعليه فقد اتَّضح من خلال البيان المختصر أعلاه أنَّ التَّقيَّة لم تكن حيلة، ومكرًا، وأسلوبًا غالبًا من قبل الشِّيعة (لغرض الخدية والاحتيال)، بل إنَّ الشِّيعة لم يلجأوا إلى اختيار هذه الطَّريقة العقلائيَّة، إلَّا بتوصية من أئمَّتهم عليهم السلام، ولو أنَّهم لم يتحصَّنوا بالتَّقيَّة لما أمكن لنا اليوم أن نعثر على تراث الإسلام الصَّحيح أبدًا.

## عدم اختصاص التَّقيَّة بالشِّيعة

إنَّ النَّقد الآخر الَّذي يتمُّ توجيهه إلى المستشرقين هو عدم التَّفاتهم الكافي إلى وجود ظاهرة التَّقيَّة لدى الفرَق الإسلاميَّة الأخرى أيضًا. إنَّ المستشرقين قد اعتبروا التَّقيَّة من مختصَّات المجتمع الشِّيعيِّ، وبذلك فقد ركَّزوا اهتمامهم على

[١]- في بعض موارد الكتب الرِّجاليَّة يرد التَّعبير عن راو واحد بتعبيرين متناقضين بالكامل، ومن بين هؤلاء المفضل بن عمر وزرارة بن أعين (الشَّيخ الطوسي، رجال الكشي (اختيار معرفة الرجال)، ص١٢٥).

[٢]- الإمام الخميني، السَّيِّد روح الله الموسوي، الرَّسائل، ص١٧٧ـ١٧٨.

[٣]- للمزيد من التفصيل، جعفري هرندي، محمَّد، «ملاك و چگونگي به كارگيري تقيه در دوره حضور معصومان (عليهم السلام)»، مجلة پژوهش هاي فقه و حقوق اسلامي، ص١١ـ٤٤. (مصدر فارسي).

تحليل علل، وتداعيات هذه الظَّاهرة فقط. إنَّ التَّقيَّة من حيث ماهيَّتها، وأقسامها، وملاك مشروعيَّتها، وطرقها، تعدُّ واحدة من المسائل المتَّفق عليها بين جميع الفرَق الإسلاميَّة، ولا يوجد أيُّ خلاف بينهم في هذا الشَّأن. إنَّ ضرورة اللُّجوء إلى التَّقيَّة بالنِّسبة إلى فرقة من الفرَق لا يُشكِّل دليلًا على اعتبارها من العقائد الخاصَّة بتلك الفرقة[١].

توضيح ذلك أنَّ التَّقيَّة هي:

أوَّلًا: عبارة عن أصل عقلي. فقد قامت سيرة العقلاء على دفع خطر العدو من طريق اللُّجوء إلى التَّقيَّة. وبطبيعة الحال هناك بعض الاختلافات بين المدارس، والمذاهب المختلفة حول مصاديق وموارد الأهمِّ والمهمِّ -بطبيعة الحال- إلَّا أنَّ هذا النَّوع من الاختلافات لا يؤثِّر في الحكم العامِّ للتَّقيَّة[٢].

وثانيًا: هناك آيات في القرآن الكريم تدلُّ على مبدأ التَّقيَّة بوصفها قاعدة شرعيَّة؛ كما في الآية الثَّامنة والعشرين من سورة آل عمران، والآية السَّادسة بعد المئة من سورة النَّحل. وقد استنبط المراغي في تفسيره للآية الأولى جواز التَّقيَّة استنادًا إلى أقوال علماء الإسلام[٣]. وفي ما يتعلَّق بالآية السَّادسة بعد المئة من سورة النَّحل، ذهب المحدِّثون والمفسِّرون من السُّنَّة والشِّيعة إلى أنَّها قد نزلت في عمار بن ياسر[٤].

**طرق الأئمَّة عليهم السلام وعلماء الشِّيعة في تشخيص روايات التَّقيَّة**

إنَّ النقد الآخر الَّذي يجب توجيهه في هذا الشَّأن إلى المستشرقين، هو تجاهلهم للطُّرق، والحلول التي وضعها علماء الإماميَّة، ومشاهير المحدِّثين الشِّيعة لاكتشاف، وتحديد الرِّوايات الصَّادرة بداعي التَّقيَّة، واجتناب الأخذ برواية دون

[١]- أعرابي، غلام حسين، «تقيه از نگاه مفسران و فقيهان فريقين»، مجلة شيعه شناسي، ص٢٧٥ـ٢٧٦.

[٢]- رباني گلپايگاني، علي، درآمدي بر شيعه شناسي، ص٢٦٣ـ٢٦٤. (مصدر فارسي).

[٣]- المراغي، أحمد بن مصطفى، تفسير المراغي، ج٣، ص١٣٧.

[٤]- الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمَّع البيان في تفسير القرآن، ج٦، ص٣٨٨؛ الزمخشري، محمود، الكشاف عن حقائق غوامض التَّنزيل، ج٢، ص٦٣٧؛ ابن كثير الدِّمشقي، إسماعيل بن عمرو، تفسير القرآن العظيم، ج٤، ص٢٢٨.

الالتفات إلى مثيلاتها، والأحاديث المشابهة لها. فقد ذهب المحدِّثون من الإماميَّة إلى القول بأنَّ الكشف المنهجي، والصَّحيح لروايات التَّقيَّة، واستخراجها من بين الرِّوايات هو طريق الحل في مواجهة آفات روايات التَّقيَّة. من ذلك -على سبيل المثال- أنَّ الأئمَّة الأطهار في مواجهة الرِّوايات المتعارضة قالوا باعتبار المخالفة مع أقوال، ومذاهب أهل السُّنَّة المخالفة لمذهب أهل البيت، بوصفها من المرجَّحات[١].

وفي الحقيقة فإنَّ التَّقيَّة لاكتشاف جهَّة صدور رواية حيث تكون لدينا روايتان، أو عدد من الرِّوايات الصَّحيحة والمتقنة؛ بحيث تكون متعارضة في ما بينها بشكلٍ تامٍّ، ولا يرد أيُّ طعن على أسانيدها؛ ومن هنا فإنَّ طرق الحلِّ المطروحة لحلِّ، ومعالجة الرِّوايات المتعارضة بدورها من هذا القبيل أيضًا[٢]. وقد تصدَّى المحدِّثون من الشِّيعة إلى بذل الجهد في هذه المهمَّة؛ حيث قام بعض الأفذاذ من العلماء، من أمثال الشَّيخ الطوسي (من خلال تأليفه لكتب مثل تهذيب الأحكام والخلاف)، والعلَّامة الحلي (من خلال تأليفه لكتاب تذكرة الفقهاء)، لبيان حلولهم في هذا الشَّأن. وقد عمدا إلى تشخيص الكثير من الرِّوايات الفقهيَّة الصَّادرة عن تقيَّة، وقالا بأنَّ التَّقيَّة لم تكن هي الظَّاهرة الغالبة، والواسعة في الحوزة العلميَّة الشَّيعيَّة أبدًا[٣].

إنَّ أكثر الرِّوايات الفقهيَّة إنَّما وصلتنا من طريق عدد من خاصَّة الرُّواة، من أمثال: زرارة بن أعين، ومحمد بن مسلم، وابن أبي عمير، وغيرهم من أصحاب الإجماع؛ حيث يقول الشِّيعة باعتبار رواياتهم بما في ذلك مراسيلهم. لا شك في أنَّ هؤلاء الرُّواة الكبار كانوا على اطِّلاع تامٍّ بشرائط التَّقيَّة، وطرق معرفة الرِّوايات الصَّادرة عن تقيَّة، وبذلك فإنَّهم كانوا يمتلكون القدرة على تشخيص الأحكام

[١]- الكليني، محمَّد بن يعقوب، أصول الكافي، ج١، ص٦٤.

[٢]- للوقوف على أمثلة من هذا القبيل، انظر مقالة: «شيخ طوسي و شيوه هاي تأويل و جمع بين أخبار در تهذيب الأحكام»، مجلة علوم حديث، ص٢٣. (مصدر فارسي).

[٣]- مسعودي، عبد الهادي، آسيب شناسي حديث، ص٤٧ـ٤٨. (مصدر فارسي).

الواقعيَّة وغير الواقعيَّة، وإذا أشكل عليهم أمر رواية كانوا يراجعون الإمام عليه السلام، ويعرضون عليه أمر تلك الرِّواية لنفي احتمال التَّقيَّة، أو السُّؤال عن سببها[١].

والنُّقطة الأخرى هي أنَّ الشَّخص لو عجز عن التَّمييز بين الحكم، والواقعي، والحكم الصَّادر بداعي التَّقيَّة، أمكنه العمل بالاجتهاد في ضوء القواعد الأخرى المعروفة، والمقبولة في فنون الاستنباط. كما أنَّ التَّقيَّة ليست بحيث تدخل في جميع المعارف، وإلَّا لدخل المكلَّف في حيرة في فهم مذهب الأئمَّة الأطهار عليهم السلام[٢] وكما سبق أن ذكرنا فإنَّ التَّقيَّة ليست أصلًا أوَّليًّا، وإنَّما هي أصل ثانوي؛ بمعنى أنَّ الأصل الأوَّلي قائم على أساس عدم الاستفادة من التَّقيَّة، وأنَّه لا يمكن اللُّجوء إليها إلَّا في الموارد المحدودة جدًّا؛ ومن هنا فإنَّنا بحاجة إلى معرفة دقيقة بمواضع تطبيقها.

## عدم فصل التَّقيَّة عن التَّورية

إنَّ النُّقطة الأخرى هي غفلة المستشرقين عن بعض الموضوعات القريبة، والشَّبيهة بالتَّقيَّة، من قبيل «المصلحة»، و«الإكراه»، و«التَّورية». وإنَّ للتَّوريّة ارتباطًا مفهوميًّا أكبر وأنسب بموضوع بحثنا. ففي ضوء الرِّوايات يمكن للشَّخص عند الضَّرورة، والإمكان أن يلجأ إلى التَّورية، كما في حالات إصلاح ذات البين.

إنَّ التَّورية في مرحلة الصُّدور كذلك تشكِّل أرضيَّة للإضرار بالرِّوايات. فقد قيل في تعريف التَّورية: إنَّها تعني إخفاء الحقيقة، وحجب الحكم الواقعي. إنَّ الشَّخص الَّذي يواري لا يقول الحقيقة، ولكنَّه في الوقت نفسه لا يقول كذبًا، وإنَّما يقول شيئًا يفهم منه السَّامع ظاهرًا لا يخالف عقيدته، بل وقد يراه في بعض الأحيان منسجمًا تمامًا مع ما يعتقده. وكان الأئمَّة المعصومون عليهم السلام في بعض الموارد يلجأون إلى التَّورية للتَّقليل من اللُّجوء إلى التَّقيَّة. وقد أشار بعض المستشرقين

[١]- مسعودي، عبد الهادي، آسيب، م.س.

[٢]- الشَّريف الرَّضي، نهج البلاغة، الكتاب رقم ٤٧.

-من أمثال كولبرغ في مقالة له بعنوان التَّقيَّة- إلى هذا الموضوع، ولكنَّه بحسب الظَّاهر لم يقل بالفصل بين التَّقيَّة، والتَّورية على الرَّغم من كونهما عنوانين مستقلَّين عن بعضهما. هذا وأنَّه قلَّما يرد استعمال عنوان التَّورية في أكثر دراسات المستشرقين في هذا الشَّأن، وهذا يُعدُّ من نواقص نشاطهم الرِّوائي في هذا الحقل.

## الخاتمة

إنَّ من بين الأبحاث المهمَّة والأساس الَّتي قام بها المستشرقون حول روايات الشِّيعة، عبارة عن الاهتمام بأصالته، واعتباره ونشأته. وفي هذا الشَّأن يبدو بحث التَّقيَّة، والغلوِّ ظاهرًا في دراساتهم ومتشابك على نحو ملحوظ. وإنَّ التَّشكيك في اعتبار روايات الشِّيعة، والتَّأكيد على وجود المتَّهمين بعدم الوثاقة في الرِّوايات الشِّيعيَّة، يُعدُّ من الموارد البارزة في دراسات المستشرقين، وتحقيقاتهم في كلا هذين الموردين.

إنَّ النَّتيجة العمليَّة للبحث عن الغلاة تتجلَّى قبل كلِّ شيء بشأن التَّقييم السَّندي للرِّوايات. إنَّ الآراء المطروحة في هذا الشَّأن تثبت كيف وقع المستشرقون في أخطاء استنتاجيَّة، ومن خلال سعيهم إلى حصر الشِّيعة بالتَّيَّارات شبه الغالية في إطار العمل على إسقاط الرِّوايات الشِّيعيَّة عن الاعتبار من جهَّة، وإظهار عدم أهمِّيَّة المكانة المقدَّسة للأئمَّة الأطهار عليهم السلام من جهَّة أخرى.

ويمكن القول في نقد آرائهم، أوَّلًا: إنَّ حجم تأثير الغلاة في أحاديث الشِّيعة، لم يكن بالمقدار الَّذي يعرِّضها جميعًا إلى التَّشكيك. وثانيًا: إنَّ الغلوَّ لم يكن من مختصَّات الشِّيعة، وهناك الكثير من الشَّواهد الدَّالَّة على وجود الغلوِّ والغلاة بين سائر الفرق، والأديان الأخرى أيضًا. يُضاف إلى ذلك أنَّ الأئمَّة الأطهار عليهم السلام وعلماء الشِّيعة قد طعنوا في الغلاة على نحو مشدَّد بلغ حدَّ تكفيرهم؛ وعلى هذا الأساس فإنَّه في تنقية الرِّوايات كان وجود عناصر الغلوِّ في سند، أو متن رواية يُعدُّ من بين ملاكات الطَّعن في أحد الرُّواة، أو رفض الرِّواية.

لقد كانت التَّقيَّة -مثل الغلوِّ- ذريعة يستغلها البعض من أجل التَّشكيك في الأسانيد، والمتون الرِّوائيَّة لدى الشِّيعة، والعمل بالتَّالي من خلال ذلك على تجريد الأصول، والمباني الشِّيعيَّة من هويَّتها. وقد ذهب المستشرقون في الغالب إلى تعريف التَّقيَّة بأنَّها تعني إخفاء المعتقدات الدِّينيَّة، والتَّظاهر بدين الأعداء، وهناك منهم من ذهب إلى القول بأنَّها تمثِّل نوعًا من الاحتيال والخداع. وقلَّما توجَّهوا إلى الحلول الَّتي وضعها الأئمَّة الأطهار عليهم السلام، وعلماء الإماميَّة لاكتشاف الرِّوايات الصَّادرة بداعي التَّقيَّة، وبدلًا من ذلك فقد اعتبروا التَّقيَّة شاخصًا أصليًّا للشِّيعة، ولذلك قالوا بأنَّ الرِّوايات الشِّيعيَّة لا يمكن أن تكون بيانًا للرَّأي الأصلي، والحقيقي للإمام عليه السلام. كما أنَّهم رأوا في الاستفادة من التَّقيَّة بوصفها التَّيَّار الغالب، والعام في الرِّوايات الشِّيعيَّة، وهذا لا ينسجم أبدًا مع ما نراه في أسلوب، وسيرة أصحاب الأئمَّة الأطهار عليهم السلام، والمحدِّثين من الإماميَّة. ثمَّ إنَّ التَّقيَّة تحظى بتأييد القرآن الكريم، كما أنَّ سيرة العقلاء تؤكِّد على مشروعيَّة مبدأ التَّقيَّة عند الضَّرورة. هذا وأنَّ التَّقيَّة لا تعدُّ من خصائص التَّشيُّع، وإنَّما هي موجودة عند سائر الفرَق الإسلاميَّة الأخرى أيضًا. كما أنَّ عدم الالتفات إلى مفهوم التَّورية، وعدم فصل الرِّوايات الصَّادرة بداعي التَّقيَّة عن تلك الصَّادرة في إطار التَّورية، يُعدُّ من جملة الآفات الأخرى الَّتي تعاني منها دراسات المستشرقين في هذا البحث.

## لائحة المصادر والمراجع


١. ابن كثير الدِّمشقي، إسماعيل بن عمرو، تفسير القرآن العظيم، دار الكتب العلميَّة، ط١، بيروت، ١٤١٩هـ.

٢. ابن حنبل، أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، القاهرة.

٣. الأشعري القمي، سعد بن عبد الله، المقالات والفرق، مركز انتشارات علمي و فرهنگي، ط٢، طهران، ١٣٦١هـ.ش.

٤. أخلاقي، معصومة، «تقيه شيعي در آثار شرق شناسان»، ضمن سلسلة مقالات: همايش بين المللي تشيّع و خاورشناسان، إعداد: محمد رضا باراني، انتشارات خاكريز، قم، ١٣٨٨هـ.شذَ.

٥. اسفندياري، اسكندر، پژوهشي درباره طوايف غلات تا پايان غيبت صغرى و موضع أئمه (عليهم السلام)، سازمان تبليغات اسلامي، طهران، ١٣٧٤هـ.ش.

٦. أعرابي، غلام حسين، «تقيه از نگاه مفسران و فقيهان فريقين»، مجلة شيعه شناسي، السنة الثالثة عشرة، العدد ٥٠، صيف عام ١٣٩٤هـ.ش.

٧. ظنصاري، حسن، «وضعيت مطالعات دوران آغازين تشيّع در غرب و زمينه هاي تازه»، المنشور ضمن: تارنماي بررسي هاي تاريخي، مقالات و نوشته هاي حسن أنصاري در حوزه تاريخ و فرهنگ ايران و اسلام.

٨. ظاكلي، رونالد بي، «دوران اوليه غلات شيعه»، ترجمه إلى اللُّغة الفارسيَّة: محمَّد أفضلي، المنشور في ترجمة و نقد مقالات خاورشناسان، انتشارات خاكريز، قم، ١٣٨٨هـ.ش.

٩. جديدي نجاد، محمد رضا، معجم مصطلحات الرِّجال والدِّراية، دار الحديث، ط٢، قم، ١٤٢٤هـ.

١٠. الجزائري، عبد النَّبي، حاوي الأقوال، تحقيق: مؤسَّسة الهداية لإحياء التُّراث، قم، ١٤١٨هـ.

١١. جهانبخش، جويا، سه گفتار در غلوپژوهي، انتشارات اساطير، طهران، ١٣٩٠هـ.ش.

١٢. حسن نيا، علي؛ راد، علي؛ «خاورشناسان و حديث اماميه؛ طبقه بندي و تحليل پژوهش ها»، مجلة علوم حديث، الدورة رقم ٢٠، العدد ٧٨، شتاء عام ١٣٩٤هـ.ش.

١٣. الخميني، السيد حسن، فرهنگ جامع فرق اسلامي بر پايه دست نوشته هاي مرحوم

آيت الله سيد مهدي روحاني، اطلاعات، ط٤، طهران، ١٣٩٣هـ.ش.

١٤. رباني گلپايگاني، علي، فرَق و مذاهب كلامي، مركز جهاني علوم اسلامي، ط٣، قم، ١٣٨١هـ.ش.

١٥. رباني گلپايگاني، علي، درآمدي بر شيعه شناسي، جامعة المصطفى العالمية، ط٣، قم، ١٣٨٩هـ.ش.

١٦. الزمخشري، محمود، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، ط٣، بيروت، ١٤٠٧هـ.

١٧. السيد الشريف الرضي، نهج البلاغة، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد دشتي، انتشارات علويون، ط١٠، قم، ١٣٩٠هـ.ش.

١٨. الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، دار السرور، بيروت، ١٣٦٨هـ.

١٩. الشَّيخ الطوسي، رجال الكشي (اختيار معرفة الرجال)، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، طهران، ١٣٨٢هـ.ش.

٢٠. صابري، حسين، تاريخ فرق اسلامي، انتشارات سمت، ط٢، ١٣٨٤هـ.ش.

٢١. الشيخ الصدوق، ابن بابويه محمد بن علي، اعتقادات الإمامية، مؤتمر الشيخ المفيد، ط٢، قم، ١٤١٤هـ.

٢٢. صفري فروشاني، نعمت الله، غاليان؛ كاوشي در جريان ها و برآيندها، الفصل الرابع، بنياد پژوهش هاي اسلامي آستان قدس رضوي، مشهد، ١٣٧٨هـ.ش.

٢٣. عفيفي، فرج الله، غلوپژوهي ابزار شيعه ستيزي، انتشارات راه نيكان، ١٣٩١هـ.ش.

٢٤. قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلاميَّة، شرح المصطلحات الكلاميَّة، مجمع البحوث الإسلاميَّة، طهران، ١٤١٥هـ.

٢٥. الكليني، محمَّد بن يعقوب، أصول الكافي، ترجمه إلى اللغة الفارسية: جواد مصطفوي، كتاب فروشي علميه اسلاميه، طهران، ١٣٦٩هـ.ش.

٢٦. گرامي، سيد محمد هادي، نخستين مناسبات فكري تشيع؛ بازخواني مفهوم غلو در انديشه جريان هاي متقدّم امامي، الهامش الأول، دانشگاه امام صادق (عليه السلام)، طهران، ١٣٩١هـ.ش.

٢٧. غليف، روبرت، «آخرين تحقيقات در تاريخ تشيّع متقدّم»، ترجمه إلى اللُّغة الفارسيَّة:

مجيد منتظر مهدي، مجلة: امامت پژوهي، السنة الثالثة، العدد ١١، خريف عام ١٣٩٢هـ.ش.

٢٨. العلامة المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، دار إحياء التُّراث العربي، بيروت، ١٤٠٣هـ.

٢٩. محمد زادة، مرضية، «غلات» ضمن كتاب دايرة المعارف تشيع، صدر، أحمد وآخرون (المحققون)، انتشارات حكمت، طهران، ١٣٩١هـ.ش.

٣٠. مدرسي طباطبائي، حسين، مكتب در فرايند تكامل؛ نظري بر تطور مباني فكري تشيّع در سه قرن نخست، ترجمه إلى اللغة الفارسية: هاشم إيزدبناه، مؤسسة انتشاراتي داروين، أمريكا، ١٣٧٤هـ.ش.

٣١. المراغي، أحمد بن مصطفى، تفسير المراغي، دار إحياء التُّراث العربي، بيروت.

٣٢. مسعودي، عبد الهادي، آسيب شناسي حديث، انتشارات سمت و دانشگاه قرآن و حديث، طهران، ١٣٩٢هـ.ش.

٣٣. مشكور، محمد جواد، تاريخ شيعه و فرقه هاي اسلامي تا قرن جهارم هجري، انتشارات إشراقي، ط٣، طهران، ١٣٦٢هـ.ش.

٣٤. معارف، مجيد، پژوهشي در تاريخ حديث شيعه، مؤسسة ضريح، ١٣٧٤هـ.ش.

٣٥. المفيد، محمد بن محمد، تصحيح اعتقادات الإماميّة، مؤتمر الشيخ المفيد، ط٢، قم، ١٤١٤هـ.

٣٦. منتظر القائم، أصغر، تاريخ امامت، انتشارات معارف، قم، ١٣٨٤هـ.ش.

٣٧. مير حامد، حسين بن محمَّد قلي، عبقات الأنوار في مناقب الأئمّة الأطهار عليهم السلام.

٣٨. الميلاني، السيد محمد هادي، غلوپژوهي يا امامت ستيزي، انتشارات راه نيكان، طهران، ١٣٩١هـ.ش.

٣٩. النوبختي، حسن بن موسى، فرق الشيعة، انتشارات علمي و فرهنگي، طهران، ١٣٦١هـ.ش.

٤٠. جعفري هرندي، محمد، «ملاك و چگونگي به كارگيري تقيه در دوره حضور معصومان (عليهم السلام)»، مجلة پژوهش هاي فقه و حقوق اسلامي، السنة العاشرة، العدد ٣٥، ١٣٩٣هـ.ش.

## لائحة المصادر الأجنبيّة


1. Asatryan, Mushegh (2012), Heresy and Rationalism in Early Islam: The Origins and Evolution of the Mufaḍḍal-Tradition (Doctor of Philosophy): Yale University.
2. Asatryan, Mushegh (2015), "An Early Shi'i Cosmology; Kitab al-Ashbah wa l-Azilla and its Milieu", Studia Islamica, 110.
3. Bar-Asher, Meir M. (1999), Scripture and Exegesis in Early Imamī Shiism, Brill.
4. Buckley, Ronald P. (1997), "The Early Shiite Ghulat", Journal of Semitic Studies, XLII/ 2, Autumn.
5. Kohlberg, Etan (1975), "Some Imāmī-shī'ī Views on Taqiyya", Journal of the American Oriental Society, July-Sept, vol. 95 (3).
6. Kohlberg, Etan (2013), "Introduction" to Shi'i Hadith Section of Daftary, Farhad and Miskinzoda, Gurdof (editors), The Study of Shi'i Islam: History, Theology and Law, (Shi'i heritage series), I. B. Tauris, vol. 2.
7. Kohlberg, Etan (1983), "Shi'i Hadith" in The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature until the End of the Umayyad Period, London.
8. Kohlberg, Etan (1984), "Some Imāmī Views on the Sahāba", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, vol. 5.
9. Kohlberg, Etan (ed.) (2003), Shiism, Ashgate/ Variorum.
10. Modarressi, M. Hossein (1993), Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shīʿite Islam: Abū Jaʿfar ibn Qiba al-Rāzī and His Contribution to Imāmite Shīʿite Thought, Princeton, NJ: Darwin Press.
11. Turner Cp. (2006), "The Tradition of Mufaḍḍal" and the Doctrine of the Rajʿa: Evidence of Ghuluww in the Eschatology of Twelver Shiʿism?", Iran, vol. 44.

# نقد ومناقشة مقالة العصمة من دائرة معارف ليدن للقرآن في ضوء آراء الشِّيعة ومبانيهم (*)

نرجس جواندل[**] بي بي سادات رضي بهابادي[***]

## الملخّص

يتناول المؤرِّخ والأستاذ في الجامعات الأمريكيَّة والكنديَّة بال أي واكر في دراسته المنشورة في دائرة معارف ليدن للقرآن الكريم منشأ العصمة، وماهيَّتها وأبعادها، حيث يرى أنَّ العصمة تعني الصِّيانة، والوقاية من الوقوع في الذَّنب والخطأ، وعلى الرَّغم من أنَّ هذا المصطلح وهذا المفهوم لم يرد في القرآن الكريم على هذا النَّحو، إلَّا أنَّ مفهوم العصمة يُعدُّ -في ضوء رؤية أكثر المتكلِّمين- مفهومًا قطعيًّا، بل إنَّ القرآن الكريم يصرِّح بصدور المعاصي من الأنبياء بشكل وآخر،

[*]- المصدر: نُشرت هذه المقالة باللُّغة الفارسيَّة تحت عنوان «نقد و بررسی مقاله عصمت از دایرة المعارف قرآن لایدن بر اساس آراء و مبانی شیعه» في مجلَّة «شیعه شناسی» الفصليَّة الَّتي تصدر في جمهوريَّة إيران الإسلاميَّة، السَّنة الثَّانية عشرة، العدد ٤٨، سنة الإصدار ٢٠١٥م، الصَّفحات ١٤٩-١٨٠.

ـ ترجمة: السَّيِّد حسن علي مطر الهاشمي.

[**]- عضو الهيئة العلميَّة في جامعة قم.

[***]- عضو الهيئة العلميّة في جامعة الزهراء.

وقد صدَّق المسلمون الأوائل بذلك على نحو من الأنحاء، ثمَّ صار الشِّيعة لاحقًا يدَّعون القدرة المطلقة لأئمَّتهم، وأسَّسوا بذلك القول بمفهوم العصمة كما يذكر، ثمَّ أخذوا بالتَّدريج ينسبون هذا المفهوم إلى الأنبياء أيضًا. وهو ما تطلَّب عرضًا علميًّا مركِّزًا لآرائه، وأدلَّته، ومناقشاته في العصمة، تمهيدًا لمناقشتها، ونقدها وبيان الرُّؤية الإسلاميَّة في هذه القضيَّة الحسَّاسة في الكلام الإسلامي. وهو غرض هذا البحث. حيث توصَّل الباحث في جانب من مناقشاته إلى أنَّ مفردة العصمة، وإن لم يرد استعمالها في القرآن الكريم بمفهومها الكلامي، إلَّا أنَّ القرآن قد صرَّح بعصمة الأنبياء بإلفاظ ومفردات أخرى.

**الكلمات المفتاحيَّة:** العصمة، بال أي واكر، دائرة معارف ليدن للقرآن الكريم.

## المدخل

إنَّ الشِّيعة لم يكونوا هم المبتدعين لمفهوم العصمة، وإنَّ نسبة هذا الاعتقاد إلى المتكلِّم الشِّيعي هشام بن الحكم، والقول بأنَّه كان يرى أنَّ عصمة الإمام أكثر ضرورة بالقياس إلى عصمة النَّبي، ليس له أساس في الواقع. كما أنَّه لم يؤخذ قيد العمد، أو السَّهو في مفهوم الذَّنب. وعليه فإنَّ أفضل طريق لتأويل الآيات الَّتي يبدو من ظاهرها عدم العصمة، هو الالتفات إلى درجات الذَّنب من دون نظريَّة سهو النَّبي الَّذي هو رأي مرفوض من قبل الشِّيعة. وعلى الرَّغم من أنَّ العصمة أمر اختياري، ولطف من قبل الله سبحانه وتعالى، ولكن لها أسبابها الخاصَّة، من قبيل العلم بفساد الذَّنب، وإرادة قويَّة من قبل النَّبي، حيث تقضي هذه الإرادة على دوافع ارتكاب الذَّنب لديه، لا أنَّ هذا اللُّطف يشمله بعد عقد النِّيَّة، والعزم على ارتكاب الذَّنب.

## بيان المسألة

إنَّ المفاهيم الدِّينيَّة الَّتي هي ثمرة التَّفكير الشَّيعي تعدُّ -بسبب اشتمالها على عنصري العقلانيَّة، وشموليَّة المعرفة الدِّينيَّة الصَّادرة عن الأئمَّة المعصومين عليهم السلام-

دقيقة ومقبولة من النَّاحية العقليَّة، ومشتملة على التَّحليلات الخالصة؛ إلَّا أنَّ طبيعة دراسات الغربيِّين حول الإسلام، كانت تستند في الغالب إلى مصادر أهل السُّنَّة عمومًا. إنَّ المصادر الشِّيعيَّة إمَّا يتمُّ تجاهلها في هذه الدِّراسات بشكل كامل، أو لا يتمُّ الالتفات إليها إلَّا نادرًا؛ في حين يُتوقَّع من الباحث الغربي في الشَّأن الدِّيني، ويتكفَّل بتقرير آراء المسلمين في ما يتعلَّق بالموضوعات الدِّينيَّة، أن يلتفت إلى آراء الشِّيعة في هذا المجال أيضًا؛ لا سيَّما بالنِّسبة إلى الموارد الَّتي يتمُّ فيها بيان آراء الشِّيعة؛ حيث لا ينبغي الاقتصار على تقارير أهل السُّنَّة فقط.

إنَّ دائرة معارف ليدن للقرآن تعدُّ واحدة من المؤسَّسات التَّحقيقيَّة لدى الغربيِّين حول القرآن الكريم. إنَّ ناشر هذه الموسوعة هي دار نشر بريل الَّتي سبق لها في عام ١٩٠٧م أن نشرت دائرة المعارف الإسلاميَّة أيضًا. إنَّ رئيسة المحقِّقين في دائرة المعارف القرآنيَّة هي السَّيِّدة مك أوليف[١] وهي أستاذة حقل اللُّغة العربيَّة والتَّاريخ من جامعة جورج تاون واشنطن دي سي. وقد كتبت في حقول المعارف الدِّينيَّة، والدِّراسات المقارنة بين الأديان الإبراهيميَّة، وتاريخ الإسلام. وقد ذكرت أنَّ الغاية من نشر هذه الموسوعة هي توفير معرفة دقيقة[٢]، وأكاديميَّة حول القرآن الكريم. وهي معرفة تنبثق من خلال جمع الآراء، ومختلف

[١]- إنَّ للسَّيِّدة مك أوليف أعمالاً كثيرة جدًّا في حقل الدِّراسات الإسلاميَّة. وإنَّ الفهرسة أدناه إنَّما تشمل مؤلَّفاتها من الكتب فقط:

- Cambridge Companion to the Qur'an, Cambridge, Cambridge University Press, (2006).
- Encyclopaedia of the Qur'an, General Editor, Leiden, Brill Academic Publishers. Six volumes, (2001 - 2006).
- With Reverence for the Word, Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity and Islam, Co-editor with Joseph Goering and Barry Walfish, New York, Oxford University Press. (2002).
- Abbasid Authority Affirmed, The Early Years of al-Mansur, Translation, introduction and annotation of vol. 28, Tarikh al-rusul wa al-muluk, (Albany, State University of New York Press, (1995).
- Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis, New York, Cambridge University Press, (1991).

نقلاً عن:

http://en.wikipedia.org/wiki/Jane_Dammen_McAuliffe

[2]- rigorous.

الفرضيَّات والنظريَّات. إن الـ(EQ, 1, xi) وخصوصيَّتها الخاصَّة عبارة عن ادِّعاء الحياد، وعدم الانحياز، والمعرفة غير المتحزِّبة. إنَّ هاتين الكلمتين هما من الكلمات المفتاحيَّة الَّتي ينظر إليها البروفيسور مظفَّر إقبال[١] -مؤسِّس ورئيس المركز الإسلامي في كندا، ومدير التَّحقيقات في دائرة المعارف الجامعة للقرآن

[١]- إنَّ مظفر إقبال من مواليد مدينة لاهور في باكستان، ويقيم حاليًا في كندا بوصفه مواطنًا كنديًّا. وعلى الرَّغم من اختصاصه في علم الكيمياء، إلَّا أنَّه غالبًا ما يركِّز اهتمامه في دراساته على ارتباط الإسلام بالعلوم، والدِّراسات القرآنيَّة، والإسلام والغرب. نقلاً عن:

http://www.iequran.com/index.php

لقد قام مظفر إقبال بتدقيق الدِّراسات الأكاديميَّة للمستشرقين حول القرآن الكريم برؤية دقيقة، ولا سيَّما منها دائرة معارف ليدن القرآنية، حيث عمد إلى بحثها بذات هذه النَّظرة. إنَّ بعض أعمال مظفر إقبال في حقل الدِّراسات القرآنيَّة عبارة عن:

- Inkhila (Uprooting), Book 1 of the fiction trilogy Hijratayn (Exiles), Lahore, The Circle, 1988. In Urdu.
- Abdullah Hussein: From Sad Generations to a Lonely Tiger, South Asian Centre, University of Wisconsin-Madison, 1985. Repr. as Abdullah Hussein: The Chronicler of Sad Generations, Islamabad, Leo Books, 1993.
- Inqta (Severance), Book II of the fiction trilogy Hijratayn (Exiles), Islamabad, Leo Books, 1994. In Urdu.
- Herman Melville: Life and Works, Serialized in Savera, 1995 - 1998.
- Muzaffar Iqbal and Zafar Ishaq Ansari (Translators), Towards Understanding the Qur'an, Vol. VII, Islamic Foundation, 2001. English translation of Syed Abul Ala Mawdudi's Tafhim al-Qur'an.
- Islam and Science, Aldershot, Ashgate, 2002. Repr. as Islam and Science: Explorations in the Fundamental Questions of the Islam and Science Discourse, Lahore, Suheyl Academy, 2004.
- Science and Islam, Greenwood Press, 2007. Repr. With Afterword as the Making of Islamic Science Islamic Book Trust, 2009.
- Islam, Science, Muslims, and Technology, Seyyed Hossein Nasr in Conversation with Muzaffar Iqbal, Islamic Book Trust, 2007. Repr. Sherwood Park, al-Qalam Publishing, 2007; Tehran, Institute for Humanities and Cultural Studies, 2008. Islamabad, Dost Publications, 2009.
- Dew on Sunburnt Roses and other Quantum Notes, Dost Publications, 2008.
- Dawn in Madinah: A Pilgrim's Passage, Islamic Book Trust, 2008. Repr. Dost Publications, 2009.
- Definitive Encounters: Islam, Muslims, and the West, Islamic Book Trust, 2008.

نقلاً عن:

http://en.wikipedia.org/wiki/Muzaffar_Iqbal

الكريم- بنظرة خاصَّة في إطار نقده الجادِّ لهذه الموسوعة[١].

يرى مظفر إقبال في مقالة له بعنوان «الدِّراسات الأكاديميَّة للمستشرقين في مورد القرآن الكريم»، أنَّ أكثر مقالات دائرة معارف ليدن للقرآن الكريم -الَّتي تحتوي على حدِّ تعبير رئيسة المحقِّقين فيها السَّيِّدة مك أوليف على «الطَّابع الأكاديمي»- تمثِّل تكملة للتَّحقيقات الأكاديميَّة السَّابقة حول القرآن الكريم، والَّتي يمكن تتبُّع خيوطها، وآثارها في دراسات، وتحقيقات المستشرقين في القرن التَّاسع عشر للميلاد، والعمل من خلالها على تتبُّع آثار خمسة قرون من الأبحاث الجدليَّة حول القرآن من قبل المتكلِّمين اللُّغويِّين المسيحيِّين.

وهو يرى أنَّ البحث الأكاديمي للقرآن الكريم مقتبس من التُّراث ذاته الَّذي أسَّست له التَّيَّارات، والاتِّجاهات الخاصَّة في الغرب. وبرأيه أنَّ أصحاب الرُّؤية الأكاديميَّة قد صبُّوا الدِّين في قالب حديث، وفسَّروا معناه من جديد. وهي الرُّؤية الَّتي لا تقبل بالوحي على نحو ما يتمُّ فهمه في الإسلام؛ وكذلك هي الرُّؤية الَّتي لا تعتبر القرآن «كلمة الله»؛ بل تعمل على التَّعريف به بوصفه من صنع البشر، وأنَّه قد تمَّ إيجاده بشكل شفهي في فترة زمنيَّة، ومكانيَّة خاصَّة، وأنَّه قد تعرَّض لظاهرة التَّكامل النَّصِّي مثل جميع النُّصوص والمتون الشَّفهيَّة[٢][٣].

إنَّ الَّذي يأتي بحثه في هذه الدِّراسة هو بحث، ومناقشة واحدة من مقالات هذه الموسوعة تحت عنوان «العصمة» بقلم: بال أي واكر[٤]. وفي البداية سوف

[١]- إقبال، مظفر، «خاورشناسي و دايرة المعارف قرآن ليدن»، فصلنامه قرآن پژوهي خاورشناسان، ص١١-٣٠.

[٢]- إقبال، مظفر، «خاورشناسي و دايرة المعارف قرآن ليدن»، فصلنامه قرآن پژوهي خاورشناسان، ص١١-٣٠.

[٣]- إنَّ الدِّراسات النَّقديَّة من قبل المسلمين لدائرة معارف ليدن القرآنيَّة قد بدأت منذ انتشار المجلَّد الأوَّل لها في عام ٢٠٠١م. وبعد انتشار بقيَّة مجلَّدات هذه الموسوعة، اتَّسعت دائرة الدِّراسات النَّقديَّة طردًا. وفي الدِّراسات الَّتي نعرفها عن هذه الموسوعة، كان نوع النَّظرة إليها تارة سيِّء الظَّنِّ وتارة أخرى حسن الظَّنِّ جدًّا. وبطبيعة الحال يمكن العثور في الوقت نفسه على أشخاص نظروا إلى المسألة بواقعيَّة أكبر. ( إقبال، مظفر، «مطالعات آكادميك مستشرقان در مورد قرآن»، فصلنامه قرآن پژوهي خاورشناسان، ص١١-٢٨؛ مؤدب، سيد رضا، وموسوي مقدّم، سيد محمَّد، «نقد دايرة المعارف قرآن ليدن بر اساس آرا و مباني شيعه»، مجلة شيعه شناسي، ص١٠٥-١٤٤؛ رضائي إصفهاني، محمَّد علي، «بررسي دايرة المعارف قرآن ليدن»، مجلة: قرآن و مستشرقان، ص٤٣-٧٠).

[٤]- إن بال أي واكر مؤرِّخ معاصر ومتخصِّص في تاريخ الإسلام في العصور الوسطى، وأستاذ في جامعة مك كيل الكنديَّة، وكذلك في جامعة كولومبيا ومشيغان في الولايات المتَّحدة الأمريكيَّة. وقد شغل منصب رئاسة مركز التَّحقيقات الأمريكيَّة في مصر. له مؤلَّفات متعدِّدة في حقل تاريخ الإسماعيليَّة والفاطميِّين. بعض أعماله عبارة عن:

نعمل على بيان الإشكالات الصُّوريَّة على هذه المقالة، لننتقل بعد ذلك إلى البحث المفهومي في إطار الإجابة عن هذه الأسئلة:

ـ كيف تعرَّض كاتب المقالة إلى المفاهيم القرآنيَّة في معرض بيانه للموضوع؟

ـ ما هو مدى صحَّة نظريَّاته وإمكان الاستناد إليها، في ضوء الآراء والمباني الشِّيعيَّة؟

ـ هل كان مهتمًّا في آرائه برؤية أهل السُّنَّة بشكل أكبر أم برؤية الإماميَّة؟

## بحث مقالة العصمة

سوف نعمل في البداية على بيان المسائل الصُّوريَّة لهذه المقالة، لننتقل بعد ذلك إلى البحث في محتوى المقالة ومضمونها.

## الصُّورة

إنَّ الصَّبغة غير العلميَّة للمقالة في ما يتعلَّق بالإحالة إلى المصادر تعدُّ من بين إشكالاتها الأساس. إنَّ الإحالات المتنيَّة للمقالة تستند إلى المداخل الموسوعيَّة بشكل كامل، وهي لا تعدُّ قطعًا من المصادر الأولى. في معرفة مصادر المقالة نجد الكاتب بدلًا من ذكر آحاد التَّفاسير، يقول: بالإضافة إلى التَّفاسير المعياريَّة للآيات مورد الاستشهاد في النَّصِّ، تمَّت الاستفادة من هذه الكتب أيضًا. في هذا الأسلوب غير العلمي لم يتَّضح المراد من التَّفاسير المعياريَّة أيضًا. إنَّ من بين المصادر المذكورة في فهرسة المصادر، عبارة عن «ابن تيميَّة ومفهوم العصمة»

- Early Philosophical Shi'ism, Cambridge University Press, 1993. The Wellsprings of Wisdom: A Study of Abu Yaqub al-Sijistani's Kitab al-Yanabi, University of Utah Press, 1994.
- Institute of Ismaili Studies, 1996), Hamid al-Din al-Kirmani: Ismaili Thought in the Age of al-Hakim, I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 1999.
- With Wilferd Madelung, An Ismaili Heresiography, Brill, 1998. The Advent of the Fatimids: A Contemporary Shi'i Witness, I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2000.

وللمزيد من الاطلاع،

http://www.iis.ac.uk/view_person.?ID=21&type=auth

لكاتبها. هذا في حين أنَّ ابن تيميَّة (م ٧٢٨ هـ) كان بسبب آرائه الشَّاذَّة، واشتهاره بمناوئة أهل البيت عليهم السلام والشِّيعة، منبوذًا من قبل علماء عصره، وبسبب تعارض آرائه مع المذاهب الإسلاميَّة، وصل الأمر إلى حدِّ تكفيره من قبلهم. ومن بين المصادر الأخرى لهذه الدِّراسة مقالة «العصمة» لكاتبها مادلونغ. إنَّ هذا المستشرق يعتبر أنَّ الفكر الشِّيعي معقول، وهو بخلاف أقرانه -الَّذين غالبًا ما يكتبون عن الشِّيعة من وجهة نظر أهل السُّنَّة- يستند إلى المصادر الشِّيعيَّة من الدَّرجة الأولى. وعلى الرَّغم من قرآنيَّة هذه الموسوعة، كان من المتوقَّع أن تكون آيات القرآن الكريم هي المستند الأصلي لهذه المقالة؛ ومع ذلك لم تتمَّ الإشارة في المتن إلَّا إلى أربع آيات فقط، وهي آيات تبدو بحسب الظَّاهر متماهية مع معتقد الكاتب.

## المحتوى

يمكن تقسيم محتوى المقالة إلى ثلاثة أقسام، وهي: منشأ وأبعاد وماهيَّة العصمة. لا شكَّ في أنَّ الالتفات إلى سياق العبارات واتِّصال المطالب، له تأثير في فهم آراء الكاتب بشكل دقيق؛ ومن هنا فإنَّه بعد بيان المتن الكامل للمقالة على التَّرتيب الَّتي كتبت به، سوف نعمل على دراسة محتواها ومضمونها.

## منشأ العصمة

على الرَّغم من أنَّ عصمة الأنبياء تعدُّ من التَّعاليم الأساس للإسلام، إلَّا أنَّ بعض المنظِّرين يذهب إلى الاعتقاد بعدم وجود ذكر لعصمة الأنبياء في المصادر الإسلاميَّة الأولى. وقال في هذا الشَّأن:

إنَّ العصمة تعني عدم التَّعرُّض إلى الذَّنب والمعصية (انظر: الذُّنوب الكبيرة والصَّغيرة)، كما تعني الصِّيانة من الذَّنب والخطأ. وإنَّ مفردة "العصمة" في اللُّغة العربيَّة تشير تلويحًا إلى مفهوم العصمة من الذَّنب، ولها ارتباط وثيق بمفهوم عدم إمكان الوقوع في الخطأ. وفي الوهلة الأولى يرتبط هذا المصطلح بالأنبياء (انظر: الأنبياء والنُّبوَّة)، وهذا السُّؤال القائل: هل الأنبياء معصومون من الذَّنب أم لا؟

وإن لم يرد استعمال هذا المصطلح، ولا مفهومه في القرآن الكريم على هذه الشَّاكلة. إنَّ مفهوم العصمة يُعدُّ في ضوء رؤية أكثر المتكلِّمين مفهومًا قطعيًّا (انظر: الإلهيَّات والقرآن)، لو حصل لنا اطمئنان فقط بأنَّ الأنبياء لم يكن بمقدورهم الكذب؟ وذلك عندما كانت تلقى عليهم حقيقة الوحي الإلهي (انظر: الوحي والإلهام)، وكانوا بدورهم ينقلون نصَّ الوحي، وخطابه إلى النَّاس بشكل كامل.

وعلى كلِّ حال، وبحسب الحقيقة فإنَّ اقتراف الأنبياء للذُّنوب قد ورد التَّصريح به في القرآن الكريم وفي الأحاديث (انظر: الحديث والقرآن) أيضًا، ولو تمَّ فهم هذه النُّصوص بحسب مدلولها اللَّفظي، يبدو أنَّ المسلمين الأوائل قد فهموا منها هذا المطلب تقريبًا. وفيما بعد عمد الشِّيعة (انظر: التَّشيُّع والقرآن) في سعي منهم إلى إظهار القدرة المطلقة لأئمَّتهم (انظر: الإمام) - إلى إيجاد مفهوم العصمة، واستدلُّوا على أنَّ الأئمَّة معصومون، ولا يمتلكون القدرة على ارتكاب الذُّنوب والأخطاء.

ولكن ذهب التَّيَّار الأصلي للشِّيعة لاحقًا إلى القول بأنَّ الأنبياء بدورهم معصومون من ارتكاب الأخطاء والذُّنوب أيضًا. وقام المعتزلة بانتهاج أسلوب مشابه للشِّيعة في القول بعصمة الأنبياء من دون الأئمَّة (انظر: المعتزلة). كما تصرُّ جماعات أخرى -وهي لا تخلو من بعض السُّنَّة- على أنَّ الأنبياء معصومون من ارتكاب الذُّنوب، ولا سيَّما الكبائر منها.

بل وهناك من المتكلِّمين المتقدِّمين من الشِّيعة من ذهب حتَّى إلى حدِّ الادِّعاء بأنَّ الإمام يجب أن يكون معصومًا من الزَّلل؛ على الرَّغم من أنَّ النَّبيَّ نفسه كان عرضة للذُّنوب إلى حدٍّ ما، كما ورد التَّصريح والإقرار بذلك في القرآن أيضًا. وفي معرض ردِّ الفعل على أيِّ نوع من أنواع الزَّلل الخاصِّ من قبل النَّبيِّ، حيث كان الله في اتِّصال دائم معه، فقد كان بمقدوره أن يتدخَّل مباشرة، ويعمل على تصحيح عمله من دون إبطاء. وحيث كان الأئمَّة مهديِّين من قبل الله بشكل عامٍّ، وليس

بشكل خاصٍّ، لا ينبغي أن يكونوا على استعداد لاقتراف أيِّ خطأ من الأخطاء[١].

بحث نظريَّة عدم وجود مفهوم العصمة في القرآن الكريم

كما سبق أن ذكرنا فإنَّ واكر قد ذهب في هذه المقالة إلى الادِّعاء بأنَّ مصطلح ومفهوم العصمة لم يُستعمل في القرآن الكريم. وفيما لو تماهينا مع الكاتب في هذا الشَّأن، فإنَّنا نقول إنَّ لفظ ومصطلح «العصمة» لم يرد استعماله في القرآن الكريم بمفهومه الكلامي، بمعنى الصِّيانة من ارتكاب الذَّنب والخطأ؛ وذلك لأنَّ مادَّة «عَصَمَ» لم ترد في القرآن الكريم -ضمن قالبها الفعلي، والإسمي بشكل عامٍّ- سوى ثلاث عشرة مرَّة[٢]، ولا شيء منها قد استعمل في المعنى المنظور. ومن الجدير ذكره أنَّ مفردة العصمة لم يرد استعمالها في القرآن الكريم أيضًا؛ وإنَّما جاء تركيبها الجمعي فقط، ونعني بذلك مفردة «العصَم»، وكان المراد بها في ذلك الاستعمال هو النِّكاح، والعلقة الزَّوجيَّة، وذلك في قوله تعالى: ﴿**وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ**﴾ (الممتحنة: ١٠)[٣].

على الرَّغم من عدم استعمال كلمة العصمة في القرآن الكريم بمعناها الكلامي المصطلح، إلَّا أنَّ بعض المفردات الأخرى، من قبيل: «إذهاب الرِّجس»،

[١]- ص٥٠٥-٥٠٦.

[٢]- إنَّ بقيَّة أبنية وتركيبات هذه المادَّة الَّتي ورد استعمالها في القرآن الكريم، عبارة عن:

الفعل الثُّلاثي المجرَّد، كما في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾، سورة المائدة (٥): ٦٧. وانظر أيضًا: سورة الأحزاب (٣٣): ١٧؛ سورة هود (١١): ٤٣.

الفعل الثُّلاثي المزيد (الافتعال)، كما في قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بالله﴾، سورة النِّساء (٤): ١٤٦. وانظر أيضًا: سورة النِّساء (٤): ١٧٥؛ سورة آل عمران (٣): ١٠٣؛ سورة الحج (٢٢): ٧٨.

الاستفعال، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ﴾، سورة يوسف (١٢): ٣٢.

اسم الفاعل، كما في قوله تعالى: ﴿مَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ﴾، سورة يونس (١٠): ٢٧. وانظر أيضًا: سورة هود (١١): ٤٣؛ سورة غافر (٤٠): ٣٣.

[٣]- الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمَّع البيان في تفسير القرآن (مجمع البيان لعلوم القرآن)، ج٩، ص٤١٣.

و«التَّطهير»،[١] و«الإخلاص»[٢] و«الاصطفاء»[٣] و«الاجتباء»[٤]، تدلُّ على مفهوم العصمة. وحتَّى العصمة بالمفهوم العامِّ ورد استعمالها في القرآن الكريم أيضًا؛ وذلك حيث نزَّه الله الملائكة عن عدم امتثال أمر الله[٥]، ونزَّه القرآن الكريم عن أن يتسلَّل إليه الباطل. يدَّعي الكاتب أنَّ القرآن الكريم حيث نسب بعض الذُّنوب إلى الأنبياء، فإنَّ مفهوم العصمة بدوره لم يرد استعماله في القرآن أيضًا. وفي هذا الشَّأن يجب القول: إنَّ القرآن الكريم قد أثبت عصمة الأنبياء في مختلف الأبعاد بالآيات المحكمة؛ وعلى هذا الأساس يجب إرجاع الآيات الَّتي تبدو متناقضة مع مفهوم العصمة في الوهلة الأولى إلى الآيات المحكمات الدَّالة على عصمة الأنبياء. ومن الجدير بالذِّكر أنَّ بعض الآيات ناظر إلى بُعد من أبعاد العصمة، وبعضها الآخر يشمل جميع الأبعاد. وبعض الآيات ناظر إلى جميع الأنبياء، وبعضها ناظر إلى نبيٍّ خاصٍّ. وفي المجموع فإنَّ هذه الآيات يثبت منها أنَّ الأنبياء معصومون من جميع أنواع الأخطاء والذُّنوب. نواصل هذه المقالة بذكر عنوان الاستدلال، والإشارة إلى بعض الآيات الأخرى، ونكتفي بشرح آيتين:

١. لا سلطان للشَّيطان على المخلصين[٦].

٢. إنَّ الظَّالمين لا ينالهم عهد الله[٧].

٣. التَّطهير[٨].

---

[١]- سورة الأحزاب (٣٣): ٣٣.

[٢]- سورة الحجر (١٥): ٣٩-٤٠.

[٣]- سورة البقرة (٢): ١٣٠-١٣٢.

[٤]- سورة الأنعام (٦): ٨٧؛ سورة مريم (١٩): ٥٨.

[٥]- سورة التَّحريم (٦٦): ٦.

[٦]- سورة الحجر (١٥): ٣٩ـ٤٠.

[٧]- سورة البقرة (٢): ١٢٤.

[٨]- سورة الأحزاب (٣٣): ٣٣.

٤. إنَّ الله هو الَّذي يتكفَّل بحفظ وحيه[١].

٥. إنَّ الغاية من إرسال الرُّسل وبعث الأنبياءﷺ هي إتمام الحجَّة على العباد[٢].

٦. إنَّ ما ينطق به النَّبيُّ هو وحي من الله[٣].

٧. رفع الاختلاف هو الغاية من بعثة الأنبياءﷺ[٤].

٨. إنَّ إطاعة الرَّسول هي إطاعة الله عزَّ وجل[٥].

٩. وجوب الإيمان بالأنبياء وتصديقهم[٦].

١٠. آيات الاصطفاء[٧].

١١. إنَّ النَّبيَّ أسوة للمؤمنين[٨].

١٢. إنَّ الأنبياء مشمولون لنعمة الله سبحانه وتعالى[٩].

١٣. إنَّ الأنبياء مشمولون للهداية الإلهيَّة[١٠].

١٤. آيات الاجتباء[١١].

---

[١]- سورة الجنِّ (٧٢): ٢٦ـ٢٨.

[٢]- سورة النِّساء (٤): ١٦٣ـ١٦٥. وانظر أيضًا: سورة الأنعام (٦): ١٣٠؛ سورة الإسراء (١٧): ١٥؛ سورة طه (٢٠): ١٣٤؛ سورة الملك (٦٧): ٨.

[٣]- سورة النَّجم (٥٣): ١ـ٥.

[٤]- سورة البقرة (٢): ٢١٣.

[٥]- سورة آل عمران (٣): ٣٢، و١٣٢ وغيرهما.

[٦]- سورة النِّساء (٤): ١٦٣ـ١٦٥.

[٧]- سورة النَّمل (٢٧): ٥٩؛ سورة الأعراف (٧): ١٤٤؛ سورة الحج (٢٢): ٧٥، وغيرها.

[٨]- سورة الأحزاب (٣٣): ٢١.

[٩]- سورة مريم (١٩): ٥٨ـ٥٩؛ سورة النساء (٤): ٦٩.

[١٠]- سورة الأنعام (٦): ٨٨ـ٩٠.

[١١]- سورة مريم (١٩): ٥٨؛ سورة النحل (١٦): ١٢٠ـ١٢١؛ سورة الأنعام (٦): ٨٧.

١٥. تبعيَّة الأنبياء للوحي بشكلٍ خالصٍ[١].

١٦. إنَّ الأنبياءعليهم السلام أمناء[٢].

١٧. حرمة إيذاء الأنبياءعليهم السلام[٣][٤].

## لقد تكفَّل الله بحفظ وحيه

قال الله تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿**عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا * إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا * لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا**﴾ (الجن: ٢٦-٢٨).

إنَّ هذه الآية الَّتي تعرف بآية «الرَّصد الإلهي»، لا تدلُّ على عصمة النَّبيِّ الأكرمصلى الله عليه وآله في مراحل تلقي الوحي وحفظه وتبليغه فقط[٥]، بل وتثبت العصمة من الذُّنوب على حدٍّ تعبير بعضهم أيضًا. ففي عبارة ﴿**فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا**﴾ يعود الضَّمير في كلمه «فإنَّه» إلى الله سبحانه وتعالى، وفي كلمة «يديه» و«خلفه» إلى الرَّسولصلى الله عليه وآله، وإنَّ كلمة «رصدًا» تعني المراقب والحارس. وإنَّ المراد من قوله «ما بين يديه» هو ما يقع أمام رسول الله، والنَّاس الَّذين أرسل إليهم، والمراد من «خلفه» ما بينه، وبين مصدر الوحي؛ وهو الله سبحانه وتعالى. وعليه فإنَّ الله عزَّ وجلَّ قد رصد ملائكة بين الرَّسول والنَّاس، وملائكة آخرين بين الرَّسول وبينه. إنَّ سلوك الرَّصد أمام الرَّسول، وخلفه إنَّما يكون من أجل الحفاظ على الوحي من أيِّ تخليط، أو تغيير بالزِّيادة والنُّقصان. إنَّ هذه الآية تدلُّ على أنَّ الوحي الإلهي محفوظ منذ صدوره من مصدر الوحي إلى لحظة وصوله إلى

---

[١]- سورة يونس (١٠): ١٥؛ سورة الأحقاف (٤٦): ٩.

[٢]- سورة الشُّعراء (٢٦): ١٠٧، و١٢٥، و١٤٣، و١٦٢، و١٧٨؛ سورة الدخان (٤٤): ١٨.

[٣]- سورة التوبة (٩): ٦١.

[٤]- رضي بهابادي، بي بي سادات، عصمت انبيا در قرآن كريم، ص٣٢ـ٦١. (مصدر فارسي).

[٥]- شبّر، عبد الله، تفسير القرآن الكريم، ج٢٩، ص٥٣٦؛ مغنيَّة، محمَّد جواد، تفسير الكاشف، ج٧، ص٤٤٣؛ الطبرسي، الفضل بن الحسن، تفسير جوامع الجامع، ج٤، ص٣٧٩؛ ابن عاشور، محمَّد بن طاهر، التَّحرير والتنوير، ج٢٩، ص٢٣٢.

النَّاس، كما هو محفوظ من جميع أنواع التَّحريف، والتَّغيير في طريق نزوله إلى حين وصوله إلى الشَّخص الَّذي يقع موردًا للوحي. وبعبارة أخرى إنَّ الوحي الإلهيَّ مصان في جميع مراحل التَّلقي، والحفظ، والتَّبليغ؛ وذلك لأنَّ الغاية من إرسال الرَّصد هي الاطمئنان، والوثوق من وصول الوحي الإلهيِّ إلى النَّاس؛ وإذا لم يكن النَّبيُّ معصومًا في تلقِّي الوحي، وحفظه وإبلاغه، لن يكتب التَّحقُّق لهذه الغاية. إنَّ النَّبيَّ في ضوء هذه الآية لا يكون معصومًا بواسطة الحراسة الإلهيَّة في جميع هذه المراحل الثَّلاثة فحسب، بل هو كذلك لا يقترف الذُّنوب أيضًا؛ لأنَّ التَّبليغ كما يشمل الأقوال فإنَّه يشمل الأفعال أيضًا. وعليه فإنَّ النَّبيَّ يكون معصومًا من ارتكاب المعاصي، وترك الواجبات؛ لأنَّ ذلك مخالف لتبليغ الدِّين[١].

## لا سلطان للشَّيطان على المخلصين

قال الله تعالى حكاية عن الشَّيطان: ﴿**قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ**﴾ (الحجر: ٣٩-٤٠).

إنَّ هذه الآية تدل على عصمة الأنبياءﷺ من الذُّنوب؛ وذلك لأنَّ الشَّيطان لا سلطان له على المخلصين، وإنَّ الأنبياء هم من المخلصين؛ فإذن لا سلطان للشَّيطان عليهم، وهم في مأمن من تأثير الشَّيطان، واقتراف الذُّنوب. توضيح ذلك أنَّ الإغواء يعني الدَّعوة إلى الغيِّ وخلاف الرُّشد[٢]. وقد صرَّح المصطفوي قائلاً: إنَّ الإغواء إرشاد إلى الشَّرِّ والفساد، دون الإضلال[٣]. إنَّ المراد من غواية الشَّيطان هو تزيينه للباطل، بحيث يقوم الشَّخص بارتكاب الباطل[٤]. إنَّ الإخلاص من قبل الله هو ذات التَّخليص التَّكويني للعبد، واصطفائه من بين سائر العباد بالصِّفات الممتازة، والاستعداد الخاصِّ، والصَّدر الرَّحب، حيث يكون العبد

[١]- العلامة الطَّباطبائي، السَّيِّد محمَّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج٢٠، ص٥٧ـ٥٨.

[٢]- الطُّوسي، محمَّد بن الحسن، التِّبيان في تفسير القرآن، ج٦، ص٣٧.

[٣]- المصطفوي، حسن، التَّحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج٧، ص٢٨٩.

[٤]- الطوسي، محمَّد بن الحسن، التِّبيان في تفسير القرآن، ج٦، ص٣٣٧؛ الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمَّع البيان في تفسير القرآن (مجمع البيان لعلوم القرآن)، ج٦، ص٥١٨.

جديرًا بتحصيل الولاية، والرِّسالة، وحقيقة الإيمان، وأنوار المعرفة[١].

ومن بين الأنبياء عدَّ الله سبحانه وتعالى نبيَّه موسى عليه السلام[٢] ويوسف عليه السلام[٣] من جملة المخلصين. وقال في وصف النَّبي إبراهيم، وإسحاق ويعقوب عليهم السلام: ﴿**إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ**﴾ (ص: ٤٦). وحيث كان الأنبياء قد استحقُّوا مرتبة، ومقام نزول الوحي الإلهي عليهم، فإنَّهم يكونون من أفضل النَّاس والعباد، ولو لم يكونوا في زمرة المخلصين لما كان هناك أحد من النَّاس جديرًا بهذا المقام.

قال العلَّامة الطباطبائي في بيان كيفيَّة عصمة المخلصين: «إنَّ الله سبحانه خلق بعض عباده هؤلاء على استقامة الفطرة، واعتدال الخلقة فنشئوا من بادئ الأمر بأذهان وقَّادة، وإدراكات صحيحة، ونفوس طاهرة، وقلوب سليمة؛ فنالوا بمجرَّد صفاء الفطرة، وسلامة النَّفس من نعمة الإخلاص ما ناله غيرهم بالاجتهاد والكسب بل أعلى وأرقى؛ لطهارة داخلهم من التلُّوث بألواث الموانع والمزاحمات. والظَّاهر أنَّ هؤلاء هم المخلَصون لله في عرف القرآن. وهؤلاء هم الأنبياء والأئمَّة ... وآتاهم الله سبحانه من العلم ما هو ملكة تعصمهم من اقتراف الذُّنوب، وارتكاب المعاصي، وتمتنع معه صدور شيء منها عنهم صغيرة أو كبيرة»[٤]. وقال أيضًا: «إنَّ من شأن المخلَصين من عباد الله أن يروا برهان ربِّهم، وإنَّ الله سبحانه يصرف كلَّ سوء وفحشاء عنهم؛ فلا يقترفون معصية، ولا يهمُّون بها بما يريهم الله من برهانه، وهذه هي العصمة الإلهيَّة»[٥].

## مناقشة القول بأنَّ العصمة من مبتدعات الشِّيعة

لقد ذهب واكر إلى القول بأنَّ الشِّيعة هم الَّذين ابتدعوا مفهوم العصمة. وفي

[١]- المصطفوي، حسن، التَّحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج٣، ص١٠٣.

[٢]- سورة مريم (١٩): ٥١.

[٣]- سورة يوسف (١٢): ٢٤.

[٤]- العلاَّمة الطَّباطبائي، السَّيِّد محمَّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج١١، ص١٦٢.

[٥]- م.ن، ج١١، ص١٢٠.

ما يلي سوف نعمل على ردِّ هذا الادِّعاء من خلال الإشارة إلى جذور هذه الشُّبهة وجذور مفهوم العصمة.

## شبهة حول مبدأ العصمة

هناك من ذهب -من خلال التَّمسُّك بالآيات الَّتي تبدو في ظاهرها متناقضة مع القول بعصمة الأنبياءعليهم السلام- إلى الاعتقاد بأنَّ نظريَّة العصمة ليست منبثقة من القرآن الكريم، وقد ذكروا بعض الاحتمالات حول منشأ القول بالعصمة. من ذلك ـ مثلًا ـ أنَّهم يرون أنَّ هذا الاعتقاد قد جاء بتأثير من ثقافة إيران القديمة، وتعاليم المتصوِّفة[١] وأهل الكتاب وتعاليم الدِّيانة الزَّرادشتيَّة[٢].

يجب القول في معرض الرَّدِّ على ادِّعاء الكاتب بقوله إنَّ الشِّيعة هم المبتدعون لمفهوم العصمة: إنَّ لهذا الاتِّهام جذورًا قديمة في آراء غيره من المستشرقين أيضًا. فقد ذهب قبله المستشرق دونالدسون إلى الاعتقاد بأنَّ الشِّيعة قد أسَّسوا لعقيدة عصمة الأنبياء تمهيدًا لإثبات دعوة أئمَّتهم في مواجهة مدعى خلفاء أهل السُّنَّة؛ وذلك لأنَّهم يعتقدون بأنَّ الأنبياء أئمَّة، وهداة للنَّاس أيضًا. ومن هنا فإنَّ الشِّيعة يبدون احتفاء واهتمامًا كبيرًا بآية: ﴿**إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا**﴾ (البقرة: ١٢٤) الَّتي هي عبارة عن خطاب موجَّه إلى النَّبي إبراهيم الخليلعليه السلام. إنَّ اعتقاد الشِّيعة هذا قد ظهر في عصر الإمامة التَّاريخيَّة؛ أي في الفترة الزَّمنيَّة الفاصلة بين رحيل النَّبيِّ الأكرمصلى الله عليه وآله، وغيبة الإمام الثَّاني عشرعجل الله فرجه. وقد نسب الشَّيخ الكليني، والشَّيخ المفيد إلى الإمام الصَّادقعليه السلام في تفسير هذه الآية، أنَّه قال بوجوب أن يكون النَّبي إبراهيم الخليلعليه السلام معصومًا؛ وذلك لأنَّ الله سبحانه وتعالى قد جعله إمامًا، والفاسق لا يستحقُّ أن يكون إمامًا. وحيث كان الشَّيخ الكليني، والشَّيخ المفيد يعيشان في عصر مجد البويهيِّين، فقد تعزَّز الاعتقاد بعصمة الأنبياء، والأئمَّةعليهم السلام في

[1]- See: Esmah in the Encyclopedia of Religion, Ch. 7, p. 405.

[٢]- للوقوف على هذه الشُّبهات والإجابة عنها، يوسفيان حسن، وشريفي، أحمد حسين، پژوهشي در عصمت معصومان، ص٨٠ـ٨٦، پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي. (مصدر فارسي).

تلك المرحلة الزَّمنيَّة، وبلغ ذروة قوَّته ومنتهى ازدهاره. وقد ذهب دونالدسون إلى الاعتقاد بأنَّ مفهوم العصمة قد شاع بين أهل السُّنَّة في أواخر القرن العاشر للميلاد. لم يكن أبو حامد الغزالي (م ١١١١ م) من القائلين بعصمة الأنبياء، بيد أنَّ الفخر الرَّازي (م ١٢١٠ م) كان من أشدِّ أنصارها والمدافعين عنها. وكان قد تأثَّر في ذلك بأفكار الصُّوفيَّة، وبشكل عامٍّ كان الصُّوفيَّة، والمعتزلة هم حلقة الوصل لتبادل الآراء والأفكار بين الشِّيعة وأهل السُّنَّة[١]. وقد ذهب أحمد أمين المصري بدوره إلى القول بأنَّ نظريَّة العصمة بعيدة عن تعاليم الإسلام، وقال إنَّ الشِّيعة هم الَّذين ابتدعوا هذه الرُّؤية[٢].

## جذور مفهوم العصمة

لا بدَّ من القول إنَّ للعصمة جذورًا قديمة قدم ظهور الإسلام، ونزول القرآن الكريم. فإنَّه بالإضافة إلى دلالة آيات القرآن الكريم على عصمة الأنبياءعليهم السلام، وتصريح النَّبي الأكرم بهذا الشَّأن، هناك الكثير من الشَّواهد الَّتي تدلُّ على وجود تقبُّل لهذه المسألة بين المسلمين في صدر الإسلام.

**تصريح النَّبيِّ الأكرمصلى الله عليه وآله بوجود العصمة:** لقد صرَّح النَّبي الأكرمصلى الله عليه وآله بعصمته، وعصمة أهل بيتهعليهم السلام. فقد ورد في الحديث المأثور عن ابن عباس، أنَّه قال: لقد سمعت رسول اللهصلى الله عليه وآله يقول: «أنا وعلي والحسن والحسين وتسعة من وُلد الحسين مطهَّرون معصومون»[٣]. وكذلك عن ابن عباس، عن النَّبي الأكرمصلى الله عليه وآله، أنَّه قال: «فأنا وأهل بيتي مطهَّرون من الذُّنوب»[٤].

---

[١]- دونالدسون، دوايت، عقيده شيعه، ص٣٢٨ـ٣٣٠.

[٢]- أمين، أحمد، ضحى الإسلام، ص٢٢٨ـ٢٣٠.

[٣]- الصدوق، محمَّد بن علي بن بابويه القمي، كمال الدِّين وتمام النعمة، ج١، ص٢٨٠ ؛ الصدوق، محمَّد بن علي بن بابويه القمي، عيون أخبار الرِّضا (عليه السلام)، ج١، ص٦٤؛ الخزاز الرَّازي، كفاية الأثر في النَّصِّ على الأئمَّة الاثني عشر، ص١٩؛ العلاَّمة المجلسي، محمَّد باقر، بحار الأنوار، ج٢٢، ص٢٠١، وج٣٦، ص٢٤٣، وص٢٨١.

[٤]- الإربلي، علي بن عيسى، كشف الغمَّة في معرفة الأئمة، ج١، ص٦٣؛ العلاَّمة المجلسي، محمَّد باقر، بحار الأنوار، ج١٦، ص١٢٠.

**امتثال أصحاب النَّبيِّ الأكرمﷺ لأوامره ونواهيه:** إنَّ تسليم وانقياد أصحاب النَّبي الأكرمﷺ وامتثالهم لأوامره ونواهيه، يُثبت أنَّهم كانوا يعتبرون النَّبي الأكرم معصومًا، ومنزَّهًا عن جميع أنواع الزَّلل والخطأ. من ذلك -على سبيل المثال- أنَّه ورد عن سعد بن معاذ أنَّه عبَّر عن منتهى استعداده للمشاركة في معركة أحد، إذ قال للنَّبي الأكرمﷺ: «فو الَّذي بعثك بالحقِّ، لو استعرضت هذا البحر [البحر الأحمر] فخضته لخضناه معك»[١].

**تصريح أبي بكر بعصمة النَّبيِّ الأكرمﷺ:** قال أبو بكر بن أبي قحافة في خطبة له: «إنَّ رسول اللهﷺ خرج من الدُّنيا، وليس أحد يطالبه بضربة سوط فما فوقها، وكان معصومًا من الخطأ»[٢].

بالنَّظر إلى اختلاف الشِّيعة عن أهل السُّنَّة في أنَّ الشِّيعة يقولون بأنَّ الإمام عليعليه السلام هو وصيُّ رسول اللهﷺ، وإنَّ الشَّخص غير المعصوم غير جدير بالخلافة، فلو كان الشِّيعة هم المبتدعون لمفهوم العصمة، فما الَّذي دعا أبا بكر بن أبي قحافة -بوصفه أوَّل خليفة بعد رسول اللهﷺ- إلى الاعتقاد بعصمة النَّبيِّ الأكرمﷺ؟! كما وقد سبق لأبي بكر أن صرَّح بعصمة النَّبيِّ الأكرمﷺ في سياق أحداث صلح الحديبيَّة أيضًا، وذلك حيث وجد عمر بن الخطَّاب في الصُّلح إعطاءً للدنيَّة من الدِّين وذلًا للمسلمين؛ فقال له أبو بكر: «إنَّه رسول الله وليس يعصي ربَّه»[٣].

ومن الجدير ذكره أنَّه كان هناك في عصر النَّبيِّ الأكرمﷺ من الأشخاص الَّذين لا يعترفون بشؤونه العُليا، وكانوا يعتبرونه مثل سائر النَّاس يجوز عليه ما يجوز عليهم. فقد ورد بشأن تدوين الصَّحيف الصَّادقة -وهي من أشهر الكتب الجامعة للرِّوايات في عصر رسول اللهﷺ- عن عبد الله بن عمرو بن العاص السَّهمي (م ٦٥هـ)، قال: «كنت أكتب كلَّ شيء أسمعه من رسول اللهﷺ، وأريد حفظه

[١]- الواقدي، محمَّد بن عمر، المغازي، ج١.

[٢]- العلامة المجلسي، محمَّد باقر، بحار الأنوار، ج١٠، ص٤٣٩.

[٣]- أحمد بن حنبل، مسند أحمد، ج٤، ص٣٣٠؛ البخاري، محمَّد بن إسماعيل، صحيح البخاري، ج٣، ص١٨٢؛ الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، ج٢، ص١٤٠.

فنهتني قريش، وقالوا: تكتب كلَّ شيء تسمعه من رسول الله ﷺ، ورسول الله ﷺ بشر يتكلَّم في الرِّضاء والغضب؟ قال: فأمسكت، فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ، فقال : «اكتب فوالَّذي نفسي بيده ما خرج منه إلَّا حقٌّ» وأشار بيده إلى فيه»[١].

**تصريح الإمام علي عليه السلام**: «لما أجمع رسول الله ﷺ المسير إلى قريش، وعلم بذلك النَّاس، كتب حاطب بن أبي بلتعة -وكان أهله في مكَّة، وكان في قلق على أبنائه من أذى الكفار، وأراد مصانعة المشكرين في ذلك؛ فلا يلحقوا ضررًا بأهله- إلى قريش يخبرهم بالَّذي أجمع عليه رسول الله ﷺ؛ وأعطى الكتاب امرأة من مزينة [اسمها سارة]، وجعل لها جعلًا على أن توصله قريشًا، فجعلته في رأسها ثمَّ فتلت عليه قرونها، فخرجت. وأتى رسول الله ﷺ الخبر من السَّماء بما صنع حاطب، فبعث عليًّا عليه السلام والزُّبير فقال: أدركا امرأة من مزينة، قد كتب معها حاطب كتابًا يحذر قريشًا فخرجا فأدركاها بالحليفة، فاستنزلاها فالتمساه في رحلها فلم يجدا شيئًا، فقالا لها: إنَّا نحلف بالله ما كذب رسول الله ﷺ، ولا كذبنا، ولتخرجنَّ هذا الكتاب، أو لنكشفنَّك! فلمَّا رأت منهما الجدَّ، قالت: أعرضا عني! فأعرضها عنها، فحلَّت قرون رأسها فاستخرجت الكتاب فدفعته إليهما»[٢].

## مناقشة اتِّهام واكر لمتكلم شيعي بشأن عصمة النَّبيِّ الأكرم ﷺ

لقد ذكر واكر -دون أن يذكر اسمًا، أو حتَّى عنوانًا لمصدره- أنَّ أحد المتكلِّمين الشِّيعة قال بأنَّ عصمة الإمام أكثر ضرورة من عصمة النَّبي. وفي ما يلي بعد تعيين هذا المتكلِّم سوف نعمل على ردِّ هذه التُّهمة عنه.

هشام بن الحكم هو المتكلِّم مورد التُّهمة: إنَّ مراد واكر من المتكلِّم المذكور هو هشام بن الحكم (م ١٧٩هـ). والمشكلة الأساس هي أنَّ الكاتب لا يكتفي بعدم ذكر اسم هذا المتكلِّم، وإنَّما هو بالإضافة إلى ذلك لا يقدِّم أيَّ مصدر لكلامه

[١]- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، تقييد العلم، ص٨٠-٨١؛ الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله، المستدرك على الصحيحين، ج١، ص١٥-١٦؛ ابن الأثير الجزري، علي أبو الكرم، أسد الغابة في معرفة الصحابة، ج٢، ص٣٣٢.

[٢]- الواقدي، محمَّد بن عمر، المغازي، ج٢، ص٧٩٨.

هذا. من الجدير ذكره أنَّ أبا الحسن الأشعري هو أوَّل من نسب هذا الاعتقاد في كتابه (مقالات الإسلاميِّين واختلاف المصلِّين) إلى هشام بن الحكم: «اختلفت الرَّوافض في الرَّسول عليه السَّلام هل يجوز عليه أن يعصي أم لا؟ وهم فرقتان: فالفرقة الأولى منهم يزعمون أنَّ الرسول صلى الله عليه [وآله] وسلَّم جائز عليه أن يعصي الله، وأنَّ النَّبيَّ قد عصى الله في أخذ الفداء يوم بدر، أمَّا الأئمَّة فلا يجوز ذلك عليهم؛ لأنَّ الرَّسول إذا عصى فالوحي يأتيه من قبل الله، والأئمَّة لا يوحى إليهم، ولا تهبط الملائكة عليهم، وهم معصومون فلا يجوز عليهم أن يسهوا، ولا يغلطوا، وإن جاز على الرَّسول العصيان، والقائل بهذا القول هشام بن الحكم»[١].

## رأي هشام بن الحكم حول العصمة

في هذا الشَّأن يجب العمل أوَّلًا على بيان الآراء الأخرى لهشام بن الحكم. إنَّ كلام هشام بن الحكم بشأن عصمة الإمام يبيِّن رؤيته العامَّة في هذا الخصوص. إنَّ البراهين الَّتي يذكرها هشام على عصمة الإمام تصدِّق على النَّبي بطريق أولى. لقد ذكر هشام بن الحكم برهان «إقامة الحدود» وبرهان «تنافي الذَّنب مع شؤون الإمامة» بوصفهما دليلين على عصمة الإمام[٢]. ببيان أنَّ الإمام لو ارتكب معصية، لوجب أن يكون هناك شخص يقيم الحدَّ عليه، كما هو الحال بالنِّسبة إلى سائر الأشخاص[٣]. يُضاف إلى ذلك أنَّ الإمام إذا لم يكن معصومًا، أمكن له أن ينحاز إلى جاره، أو صديقه، أو قرابته، ويمتنع عن تطبيق الحدود عليهم، ومن هنا فإنَّ الظَّالم لا يستحقُّ الحصول على منصب الإمامة[٤]. إنَّ الرِّواية أدناه تبيِّن رأي هشام بن الحكم بشأن حقيقة ومنشأ العصمة:

عن ابن أبي عمير قال: «ما سمعت ولا استفدت من هشام بن الحكم في

[١]- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميِّين واختلاف المصلين، ص٤٨.

[٢]- أسعدي، هشام بن حكم، ص٢٩ـ٢٢٠ (مصدر فارسي).

[٣]- الصدوق، محمَّد بن علي بن بابويه القمي، علل الشَّرائع، ج١، ص٢٠٤.

[٤]- الصدوق، محمَّد بن علي بن بابويه القمي، كمال الدِّين وتمام النعمة، ج٢، ص٣٦٧.

طول صحبتي له شيئًا أحسن من هذا الكلام في صفة عصمة الإمام؛ فإنِّي سألته يومًا عن الإمام أهو معصوم؟ فقال: نعم. فقلت: فما صفة العصمة فيه؟ وبأي شيء تعرف؟ فقال: إنَّ جميع الذُّنوب لها أربعة أوجه، ولا خامس لها: الحرص، والحسد، والغضب، والشَّهوة؛ فهذه منفيَّه عنه، لا يجوز أن يكون حريصًا على هذه الدُّنيا، وهي تحت خاتمه؛ لأنَّه خازن المسلمين، فعلى ماذا يحرص؟ ولا يجوز أن يكون حسودًا؛ لأنَّ الإنسان إنَّما يحسد من فوقه، وليس فوقه أحد، فكيف يحسد من هو دونه؟ ولا يجوز أن يغضب لشيء من أمور الدُّنيا؛ إلَّا أن يكون غضبه لله عزَّ وجلَّ، فإنَّ الله عزَّ وجل قد فرض عليه إقامة الحدود، وألَّا تأخذه في الله لومة لائم، ولا رأفة في دينه، حتَّى يقيم حدود الله عزَّ وجلَّ، ولا يجوز له أن يتَّبع الشَّهوات، ويؤثر الدُّنيا على الآخرة؛ لأنَّ الله عزَّ وجلَّ حبَّب إليه الآخرة كما حبَّب إلينا الدُّنيا، فهو ينظر إلى الآخرة كما ننظر إلى الدُّنيا، فهل رأيت أحدًا ترك وجهًا حسنًا لوجه قبيح، وطعامًا طيِّبًا لطعام مرٍّ، وثوبًا ليِّنًا لثوب خشن، ونعمة دائمة باقية لدنيا زائلة فانية»[١].

إنَّ هذه الرِّواية تتنافى مع الاستدلال المنسوب إلى هشام بن الحكم، والقائل بأنَّ عدم وجود الوحي الإلهي والارتباط مع الله هو منشأ العصمة. إنَّ أفضلية المعصوم -طبقًا لهذا الخبر- عبارة عن معرفته لحقيقة المعصية، وإنَّ معرفته لربِّه هي الَّتي تشكِّل أرضية لعصمته.

## رأي المحقِّقين بشأن الكلام المنسوب إلى هشام بن الحكم

بالنَّظر إلى الشَّواهد الآنفة، ذهب بعض المحقِّقين إلى استبعاد هذا الاستدلال من شخص مثل هشام بن الحكم، والقول بأنَّ الإمام حيث لا يوحى إليه، ولا يكون الخطأ منه ممكنًا، إذن فهو معصوم. وعليه فإنَّ نسبة هذا الكلام إلى هشام إمَّا هي باطلة من الأساس، أو في الحدِّ الأدنى يجب التَّعاطي معها بشكٍّ وحذر[٢].

[١]- الصدوق، محمَّد بن علي بن بابويه القمي، معاني الأخبار، ص١٣٣.

[٢]- صفائي، أحمد، هشام بن حكم، ص٤٤. (مصدر فارسي).

ويرى الأستاذ هاشم معروف الحسني: «أنَّ هشام بن الحكم لم يكن بهذا المستوى من الجمود، والجهل ليقول إنَّ الإمام أحوج إلى العصمة من النَّبي؛ لأنَّ الوحي يسدِّد خُطى الأنبياء، وليس للأئمَّة من يسدِّد خطاهم؛ ذلك لأنَّ وظيفة الوصي لا تتجاوز تبليغ ما يُراد من النَّبي تبليغه إلى النَّاس، وليس له أيُّ صفة غيرها، وفيما يعود إلى النَّواحي السُّلوكيَّة، والأخلاقيَّة، والاستقامة فالنَّبي أحوج إليها من الإمام؛ لأنَّه يُفاجئ العالم بدين جديد، ونظام جديد، وثورة على الفساد والطُّغيان، وبما لم يعرفوه ولم يألفوه، فإذا لم يكن معروفًا بالاستقامة، وحسن السُّلوك، والصِّدق، والأمانة، والالتزام عمليًّا بما يشرِّع ويخطط، لم يكن لدعوته ذلك الأثر المجدي في النُّفوس»[١].

وهناك من احتمل أنَّ هذا الكلام من هشام إنَّما قيل في مقام إلزام الخصم. وبعبارة أخرى: إنَّه كان في مقام إثبات عصمة الإمام، وليس إنكار عصمة النَّبي؛ بيد أنَّ الآخرين لم يفهموا مراد هشام بن الحكم من هذا البيان. وقد كان مراد هشام هو أنَّ النَّبي حيث يكون مؤيَّدًا بالوحي الَّذي يمكن بواسطته أن يُسدِّد خطاه، ومع ذلك تكون عصمته بحسب البرهان ضروريَّة، فإنَّ عصمة الإمام -مع عدم نزول الوحي عليه- تكون ضروريَّة بطريق أولى[٢].

وعلى فرض صحَّة انتساب هذا الكلام إلى هشام بن الحكم، فإنَّ كلامه هذا لا يعني إنكار العصمة بشكل مطلق، حتَّى في تلقِّي الوحي وتبليغه؛ وذلك أوَّلًا: إنَّ القول بعدم العصمة في هذه الجهَّات، مخالف لما يقتضيه العقل، ويكون فيه نقض للغرض. وثانيًا: يتَّضح من الاستدلال المنسوب إلى هشام في الحدِّ الأدنى العصمة في تلقِّي الوحي. وعليه فإنَّ المراد هو إنكار عصمة النَّبي من الذَّنب والمعصية، وهو ما لم يقل به أحد من الشِّيعة، وأن يكون هشام بن الحكم قد تحدَّث بكلام خالف فيه جميع الشِّيعة، موضع شكٍّ وترديد. كما أنَّ هذا الاعتقاد يتنافى مع استدلال هشام بشأن ضرورة إرسال الرُّسل أيضًا. فإنَّ الأنبياء من وجهة نظره هم حجج

[١]- معروف الحسني، السَّيِّد هاشم، بين التَّصوُّف والتَّشيُّع، ص١١٤.

[٢]- نعمة، عبد الله، هشام بن الحكم، ص٢٠٣؛ صفائي، أحمد، هشام بن حكم، ص٤٤.

الله في الأرض، والَّذين يبيِّنون الأحكام الإلهيَّة، وهم وسائل لرفع الاختلاف بين النَّاس، وهم المعيار لمعرفة الحقِّ والباطل؛ فكيف يمكن لهم بالنظر إلى هذه المهام، والمسؤوليَّات الجسام أنَّ يكونوا عرضة للذُّنوب[١]؟

## أبعاد العصمة

لقد ذهب واكر -بالاستناد إلى آيات القرآن الكريم- إلى إمكان التَّشكيك بنظريَّة عصمة النَّبي في جميع الأبعاد، ويعتبر السَّهو، والخطأ طريقًا لتوجيه الآيات الَّتي توهم عدم عصمة الأنبياء. وقال في هذا الشَّأن:

"لقد ذهب جميع المسلمين تقريبًا إلى نفي الشِّرك، وعبادة الأوثان عن الأنبياء (انظر: الصَّنم والوثن)، والذُّنوب الَّتي لا يغفرها الله -بصريح القرآن- أبدًا، ولكن في ما يتعلَّق بصغائر الذُّنوب والأخطاء، فقد تصدر عنهم كما وردت الإشارة إلى ذلك في صرح القرآن، كما يحدث بالنِّسبة إلى النَّبيِّ محمَّدﷺ على سبيل المثال ٢/ ٨، فلو أخذنا هذه الألفاظ بحسب ظهورها اللَّفظي بنظر الاعتبار، فإنَّها تعني أنَّ بعض الأنبياء في الحدِّ الأدنى قد ارتكبوا الذُّنوب قبل بعثتهم وليس بعدها. وعلى هذا الأساس فإنَّ هذا النَّوع من الذُّنوب بالنِّسبة إلى الحنابلة وغيرهم من أصحاب الظَّاهر (الَّذين يتمسَّكون بظواهر الألفاظ) واقعيَّة ولا ينبغي تجاهلها. وفي المعنى العام فإنَّ المسلمين يعتقدون بهذا الأصل، وهو أنَّ هذا النَّوع من النُّصوص إذا كان موضوعًا لتفاسير متفاوتة، فإنَّه سوف يُنسب إلى الأنبياء أفضلها فقط. إنَّ المعصية عبارة عن مخالفة الله وأوامره؛ وبالتَّالي الابتعاد عنه. وعلى هذا الأساس فإنَّ كلَّ عمل يتمُّ ارتكابه عمدًا بقصد مخالفة القوانين الإلهيَّة (انظر: الحدود والثُّغور: الشَّريعة في القرآن)، فإنَّه يؤدِّي إلى ذنب خطير، ويحتمل أن يكون من الكبائر؛ وأمَّا الخطأ الَّذي يصدر عن سهو، أو في لحظة نسيان، أو غفلة، فإنَّ ذلك لا يدلُّ على الذَّنب. وبهذا الاستدلال، هناك إمكان نسبة أفضل التَّفاسير حتَّى بالنِّسبة إلى النَّبي آدمعليه السلام (انظر: آدم وحواء)، ونعمل بذلك على تنزيهه من ارتكاب عمل

[١]- أسعدي، هشام بن حكم، ص١٨٩-١٩٠. (مصدر فارسي).

يخالف صريح الأوامر الإلهيَّة، على الرَّغم من تصديق هذا العمل في القرآن الكريم (انظر: ١٢١/ ٢٠) بشكل واضح (انظر: الضلال/ سقوط الإنسان)"[١].

## مناقشة رؤية الكاتب بشأن آراء المسلمين في حقل العصمة

يذهب الكاتب إلى الاعتقاد بأنَّ الأنبياءﷺ من وجهة نظر القرآن الكريم معصومون من الذُّنوب الكبيرة، ولكنَّهم قد يبتلون بالذُّنوب الصَّغيرة، أو أن يكونوا قد ارتكبوا بعض المعاصي قبل بعثتهم. وفي ما يلي لكي نحدِّد مدى تماهي رأي الكاتب مع وجهة نظر الشِّيعة، سوف نتعرَّض إلى بحث أبعاد عصمة الأنبياءﷺ وعقيدة المسلمين في هذا الشَّأن.

إنَّ مسألة عصمة الأنبياء من الذُّنوب، والأخطاء مقبولة على نحو الإجمال من قبل جميع المسلمين، بل ومن قبل جميع الأديان، وإن كانوا يختلفون في بعض التَّفاصيل، والخصوصيَّات في هذا الشَّأن، بل وهناك اختلاف حتَّى في ذكر آراء الفرَق أيضًا[٢]. إنَّ أبعاد العصمة عبارة عن: العصمة في تلقِّي الوحي، وحفظه، وتبليغه، والعصمة من الذُّنوب، والعصمة من الخطأ، والنِّسيان في الأمور الفرديَّة والاجتماعيَّة. لقد ذهبت أغلب الفرق الإسلاميَّة إلى القول بعصمة الأنبياء في التَّبليغ[٣]، بل وقد ادَّعي الإجماع في هذا الخصوص[٤].

إنَّ عمدة الاختلاف يكمن حول العصمة من الذُّنوب. فقد ذهب الحشويَّة إلى تجويز الذُّنوب الصَّغير، والكبيرة على النَّبي عمدًا. وأمَّا المعتزلة فلا يجيزون للنَّبي اقتراف الكبائر، وأيُّ ذنب يستوجب النُّفور، واشمئزاز النَّفس سواء قبل البعثة أو بعدها[٥]. وبشكل عامٍّ فإنَّ الأشاعرة لا يرون ضرورة إلى القول بالعصمة قبل

[١]- ص٥٠٦.

[٢]- المظفر، محمَّد حسن، دلائل الصِّدق، ج١، ص٥٩٨ـ٦٠٠؛ الحسيني المرعشي، نور الله إحقاق الحقِّ وإزهاق الباطل، ج٢، ص١٩٦ـ٢٠٨.

[٣]- السيوري، المقداد بن عبد الله، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، ص٣٠٤.

[٤]- البحراني، ابن ميثم، قواعد المرام في علم الكلام، ص١٢٥.

[٥]- القاضي عبد الجبار المعتزلي، المغني في أبواب التَّوحيد والعدل، ج١٥، ص٢٨٠؛ القاضي عبد الجبار المعتزلي،

البعثة، ولكنَّهم لا يجيزون ارتكاب الذُّنوب الكبيرة عمدًا وسهوًا، كما لا يجيزون ارتكاب الذُّنوب الصَّغيرة عن عمد بعد البعثة. وهناك منهم من يجيز صدور الصَّغائر عن الأنبياء عمدًا[١]، وهناك من لا يرضى صدور أيَّ ذنب عنهم بلا فرق بين العمد والسَّهو[٢]. وأمَّا الإماميَّة فلا يجيزون صدور أيَّ نوع من أنواع الذُّنوب والمعاصي، صغيرها وكبيرها، عن عمد أو سهو، قبل البعثة وبعدها[٣]. وعليه فإنَّ نظريَّة جواز اقتراف الذُّنوب قبل البعثة تتطابق مع رأي الأشاعرة، وأمَّا جواز ارتكاب الصَّغائر -الَّتي لا توجب النَّفرة- فهي مطابقة لرأي المعتزلة. وقد عمد الزَّمخشري المعتزلي في الكثير من مواضع تفسيره إلى تفسير الآيات الموهمة لصدور الذَّنب عن النَّبي آدم بالذُّنوب الصَّغيرة، والنَّوايا القلبيَّة[٤].

## مناقشة الآية مورد استناد واكر في عدم ضرورة العصمة قبل البعثة

يذهب الكاتب إلى الاعتقاد والقول: إنَّ القرآن الكريم يثبت في الحدِّ الأدنى أنَّ بعض الأنبياء لم يكونوا معصومين من الذُّنوب قبل البعثة. وفي الجواب عن ذلك يجب القول: إنَّ العصمة قبل النُّبوَّة كالعصمة بعد النُّبوَّة؛ وذلك لأنَّ العصمة إنَّما هي ثمرة التَّقوى وهي ملَكة تحصل بالرِّياضة، وجهاد النَّفس، لا أنَّ النَّبي يتحوَّل من عدم العصمة إلى العصمة بعد نزول جبرائيل عليه بالوحي والرِّسالة فجأة. وكذلك فإنَّ سيرة النَّبي الأكرمﷺ قبل البعثة إذا كانت مختلفة عمَّا بعدها، فإنَّه بسبب السَّابقة القبيحة الَّتي كان عليها، لا يمكن الرُّكون إليه، والوثوق بدعوته، والاطمئنان بكلامه على نحو كامل. لو لم يكن النَّبي معصومًا قبل البعثة، قد يعمد

---

شرح الأصول الخمسة، ص٥٧٥.

[١]- التفتازاني، سعد الدِّين، شرح المقاصد، ص٥٥.

[٢]- فخر الدِّين الرازي، الأربعين في أصول الدِّين، ص٣٢٩ـ٣٣٤.

[٣]- العلاَّمة الحلي، الحسن بن يوسف، كشف المراد في تجريد الاعتقاد، ص٣٤٩؛ البحراني، ابن ميثم، قواعد المرام في علم الكلام، ص١٢٥.

[٤]- الزمخشري، محمود، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج١، ص١٢٩ـ١٣٠.

منذ البداية إلى إخفاء رسالته، أو ألَّا يقوم ببعض ما يؤمر به من شؤون الرِّسالة[١].

وقد عمد الكاتب في هذا السِّياق إلى الاعتماد على آية من القرآن الكريم. وهي الآية الثَّانية من سورة الأنفال (٨) الَّتي ذكرها في متن المقالة، حيث لا توهم أيُّ شبهة حول عصمة النَّبي الأكرمﷺ. وبعد العمل على جمع الآيات كافَّة الَّتي يبدو منها بحسب الظَّاهر تنافيًا مع عصمة النَّبي الأكرمﷺ، وأخذ أنواع الأخطاء المحتملة بنظر الاعتبار، نصل إلى نتيجة مفادها أنَّ الآية الثَّانية من سورة الفتح (٤٨) هي الَّتي أرادها الكاتب، حيث ورد فيها الكلام عن غفران الذُّنوب الصَّادرة عن النَّبي الأكرمﷺ في الماضي وفي المستقبل، وهي قوله تعالى: ﴿**إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا * لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا**﴾ (الفتح: ١-٢).

وفي ما يلي سوف نتعرَّض إلى إجابات المفسِّرين من الأشاعرة، والمعتزلة، والإماميَّة عن نسبة الذَّنب إلى النَّبي الأكرم k؛ فنقول:

لقد ذهب بعض الأشاعرة في ضوء مبناهم الكلامي إلى ذكر الذُّنوب قبل النَّبوَّة ضمن الاحتمالات الأخرى[٢]. واحتمال ترك الأولى[٣]، والصَّفح عن ذنوب الأمَّة[٤] بواسطة الشَّفاعة[٥]، وهذه جملة الإجابات المشتركة بين الأشاعرة والإماميَّة. وأمَّا الجواب البديع الَّذي أفاده السَّيِّد المرتضى فهو أنَّ «الذَّنب» مصدر، ويمكن إضافته إلى فاعله، أو إلى مفعوله. وعلى هذا الأساس فإنَّ المراد من «ذنبك» هو الذَّنوب إليك: ﴿**مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ**﴾، أي تلك الأمور القبيحة الَّتي مورست بحقِّك، وحقِّ قومك من قبل، والَّتي سوف يتمُّ اقترافها لاحقًا. والمراد

[١]- السيوري، المقداد بن عبد الله، اللَّوامع الإلهيَّة في المباحث الكلاميَّة، ص٢٤٦.

[٢]- فخر الدِّين الرَّازي، الأربعين في أصول الدِّين، ص٣٦٦؛ الإيجي، مير سيد شريف، شرح المواقف، ج٨، ص٢٧٦.

[٣]- م.ن؛ الآلوسي، محمود، روح المعاني في تفسير القرآن، ج٢٦، ص٨٩؛ الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن (مجمع البيان لعلوم القرآن)، ج٩، ص٩١٦.

[٤]- فخر الدِّين الرَّازي، الأربعين في أصول الدِّين، ص٣٦٦.

[٥]- الطوسي، محمَّد بن الحسن، التِّبيان في تفسير القرآن، ج٩، ص٣١٤.

من «الذَّنب» هو الذُّنوب الَّتي اقترفها النَّاس بحقِّ النَّبي الأكرمﷺ إذ منعوه من الدُّخول إلى المسجد الحرام. وعلى هذا الأساس فإنَّ معنى غفران هذا الذَّنب هو العمل على إزالة، ونسخ أحكام أعداء النَّبي ومخطَّطاتهم ضدَّه[١].

وقد ذكر العلامة الطَّباطبائي هذا المعنى ذاته، ولكن ببيان آخر. فهو يرى أنَّ الذَّنب، والمغفرة في هذه الآية لم يُستعملا في معناهما الاصطلاحي، وإنَّما تمَّ استعمالهما في معناهما اللُّغوي. فليس المراد هو الذَّنب بمعنى ارتكاب الحرام، ولا المغفرة بمعنى رفع العقاب عن الَّذي يستحقَّه. إنَّ الذَّنب هنا يعني العمل الَّذي تترتَّب عليها تبعات سيِّئة أيًّا كانت هذه التَّبعات. والمغفرة تعني إلقاء السِّتر على كلِّ شيء. توضيح ذلك أنَّ وقوف رسول الله في وجه الكفَّار، والمشركين قبل الهجرة، وبعدها والحروب الَّتي خاضها ضدَّ الكفار والمشركين بعد الهجرة، كانت من الأمور الَّتي تعدُّ من وجهة نظر المشركين في مكَّة من كبائر الذُّنوب، وتترتَّب عليها آثار سيِّئة؛ ولا شكَّ في أنَّ الكفَّار من قريش مع ما يتمتَّعون به من الشَّوكة والقوَّة، لن يغفروا له ذلك أبدًا، بمعنى أنَّهم لن يقصِّروا في وضع العراقيل أمام دعوته، ولن ينسوا أبدًا زوال مجدهم وانهيار تقاليدهم وطريقتهم، ولن ينسوا ثأرهم والدِّماء الَّتي سفكت من جرَّاء قتل كبارهم وسادتهم، وما لم ينتقموا، ويعملوا على محو اسم النَّبي الأكرمﷺ، وآثاره لن يهدأ لهم بال، ولن تشفى أحقادهم الدَّفينة. إلَّا أنَّ الله سبحانه وتعالى من خلال فتح مكَّة، أو صلح الحديبيَّة الَّذي أفضى بدوره إلى فتح مكَّة، قد كسر شوكة وقوَّة قريش؛ وبالتَّالي فإنَّه قد غفر وستر الذُّنوب الَّتي كان المشركون يرون أن رسول اللهﷺ قد اقترفها بحقِّهم، وإنَّ الله سبحانه وتعالى قد أمنه من شرِّهم[٢]. وهذا الجواب متطابق مع جواب الإمام الرِّضاعليه السلام إلى المأمون، إذ قال له إنَّ المراد من الذَّنب في هذه الآية هو الذُّنوب الَّتي نسبها مشركو مكَّة إلى النَّبي الأكرمﷺ[٣].

[١]- السَّيِّد المرتضى، علي بن الحسين، تنزيه الأنبياء، ص١١٦ـ١١٨.

[٢]- العلاَّمة الطَّباطبائي، السَّيِّد محمَّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج١٨، ص٢٥٤.

[٣]- الصدوق، محمَّد بن علي بن بابويه القمِّي، عيون أخبار الرضا (عليه السلام)، ج١، ص٢٠٢.

## مناقشة نظريَّة الخطأ والسَّهو بوصفه تأويلًا لمعصية الأنبياء عليهم السلام

يذهب الكاتب بالنَّظر إلى أنَّ الخطأ السَّهوي لا يُعدُّ ذنبًا، إلى القول بأنَّ المسائل المذكورة في القرآن بشأن الأنبياء لا تعدُّ ذنبًا، وإنَّما هي مجرَّد سهو وخطأ. وفي هذا القسم سوف نبحث نظريَّة مراتب الذَّنب في هذا الرَّأي وسهو النَّبي.

**مراتب الذُّنوب**: يرى الكاتب أنَّ التَّعمُّد يعدُّ من القيود الأصليَّة للذَّنب، وإنَّ طريقته في خصوص الآيات الَّتي تبدو في ظاهرها أنَّها تنسب بعض الذُّنوب إلى الأنبياء، هي أنَّ هذه الموارد تعدُّ من السَّهو والغفلة. يجب القول في الجواب: إنَّ المعصية -في قبال الاتباع- تعني عدم التَّبعية[١]. لم يلحظ قيد العمد، أو السَّهو في تعريف المعصية، كي لا يتمَّ عدُّ الذَّنب الصَّادر عن سهو معصية؛ ولكن يمكن القول إنَّ الذَّنب لا يعني دائمًا عدم امتثال الأوامر، والنَّواهي الإلهيَّة، بل إنَّ للذُّنوب مراتب مختلفة تقع في طول بعضها، كما أنَّ للمغفرة بدورها مراتب حيث تتعلَّق كلُّ واحدة من مراتبها بذنب تلك المرتبة:

الذَّنب المرتبط بالأمر، والنَّهي المولوي، بمعنى مخالفة الحكم الشَّرعي الفرعي أو الأصلي؛ وبعبارة أعم: مخالفة القوانين الدِّينيَّة، أو غير الدِّينيَّة، حيث إنَّ المغفرة المتعلِّقة بهذه المرتبة من الذَّنب، تعدُّ المرتبة الأولى من المغفرة.

الذَّنب المتعلِّق بالأحكام العقليَّة الأخلاقيَّة، والمغفرة المتعلِّقة به تعدُّ هي المرتبة الثَّانية من المغفرة.

الذَّنب المتعلِّق بالأحكام الأدبيَّة بالنِّسبة إلى الَّذين يكون أفق حياتهم ظرفًا للآداب. وإنَّ لهذا المرتبة مغفرة خاصَّة بها. وإنَّ العُرف لا يعدُّ النَّوعين الأخيرين من الذَّنب والمغفرة ذنبًا ومغفرة، وربَّما قام بحملهما على المعاني المجازيَّة؛ ولكنَّهما ليسا من المجاز حقيقة؛ لأنَّهما يشتملان على آثار الذَّنب والمغفرة.

الذَّنب الَّذي يقتضيه مجرَّد ذوق العشق، ويقتضي المغفرة المرتبطة به. وبطبيعة

[١]- المصطفوي، حسن، التَّحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج٨، ص١٥٩.

الحال هناك في جهَّة البغض، والنُّفور كذلك يتمُّ تصوير ذنب، ومغفرة مشابهين لذلك أيضًا. إنَّ هذا النَّوع من الذَّنب، والمغفرة لا يعدُّه الفهم العرفيُّ ذنبًا حتَّى بالمعنى المجازي؛ وذلك أنَّ فهم العُرف قاصر عن إدراك هذه الحقائق. بيد أنَّ هذه التَّصورات ذاتها الَّتي تبدو في أفق الحياة الاجتماعيَّة تصوُّرات وهميَّة، هي في أفق العبوديَّة حقائق لا تذكر. أجل، إنَّ العبوديَّة النَّاشئة عن محبَّة الله، تصل بالإنسان إلى مرتبة بحيث يتخلَّى فيها عن قلبه، ويصبح لبُّه مشدوهًا، وعقله حائرًا، ولا يبقى لديه شعور يدرك به شيئًا غير الله، ولا إرادة غير إرادته. وفي مثل هذه الحال يعتبر الإنسان أدنى التفاتة منه إلى نفسه ورغباتها ومشتهياتها، ذنبًا عظيمًا وحجابًا سميكًا، لا يمكن لشيء أن يعمل على إزالته غير المغفرة الإلهيَّة[١].

## رأي المتكلِّمين بشأن سهو النَّبي ﷺ

لقد ذهب كاتب المقالة إلى الاعتقاد قائلًا: يمكن تأويل الآيات الموهمة لعدم العصمة، واعتبار ذلك من السَّهو. ويبدو أنَّه قد قبل برأي أهل السُّنَّة في هذه المسألة (السَّهو). وفي البداية سوف نتعرَّض إلى ذكر رأي الأشاعرة، والمعتزلة، والإماميَّة بشأن سهو النَّبي. إنَّ من بين أبعاد عصمة الأنبياء عليهم السلام عصمة النَّبي الأكرم ﷺ من السَّهو والخطأ، وعلى الرَّغم من أهمِّيَّة هذا البحث إلَّا أنَّ المتقدِّمين قلَّما تعرَّضوا إلى جزئيَّات البحث عن عصمة النَّبي الأكرم ﷺ في كتبهم الكلاميَّة. وقد كان لهذا المطلب صدى واسعًا في الكتب الفقهيَّة، والرِّوائيَّة في ما يتعلَّق بمسألة سهو النَّبي الأكرم ﷺ في الصَّلاة. إنَّ للعصمة من السَّهو في حدِّ ذاتها أنواعًا وأقسامًا، وهي: العصمة من الخطأ في تلقِّي الوحي وإبلاغه، والعصمة من السَّهو والنِّسيان في العبادة، والعصمة من الخطأ في القضاء، والعصمة من ارتكاب الذَّنب سهوًا، والعصمة من الخطأ في الأمور العاديَّة[٢].

[١]- العلاَّمة الطَّباطبائي، السَّيد محمَّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج٦، ص٣٧٢.

[٢]- يوسفيان حسن، وشريفي، أحمد حسين، پژوهشي در عصمت معصومان، ص٢٣٠. (مصدر فارسي).

لقد برَّأ المحقِّقون من الإماميَّة النَّبي الأكرم من جميع أنواع السَّهو[١]، وقد ذهب ابن تيميَّة الحرَّاني -على حدِّ تعبيره- إلى أنَّ هذا الاعتقاد من الرَّوافض يُعدُّ من الغلوِّ[٢]. وقد عدَّ الشَّيخ الصدوق وأستاذه محمَّد بن الحسن الوليد من الإماميَّة القولَ بنفي السَّهو المطلق عن الأنبياء من الغلوِّ، وكانا يقولان بإسهاء النَّبي. وعلى أساس هذه النَّظريَّة فإنَّ النَّبي لا يتعرَّض إلى السَّهو، والنِّسيان بنفسه ومن تلقائه، ولكن الله سبحانه وتعالى قد ينسيه، أو يسهيه أحيانًا ليعلِّم النَّاس أحكام السَّهو في العبادة من النَّاحية العمليَّة[٣].

يبدو أنَّ المتكلِّمين من الأشاعرة، والمعتزلة كانوا يجيزون السَّهو على الأنبياء على نحو الإجمال. وقد ذهب القاضي عبد الجبار المعتزلي إلى القول بعدم جواز السَّهو، والغلط على النَّبي في أداء الرِّسالة؛ ولكن يجوز ذلك بناء على بعض المصالح بالنِّسبة إلى الفعل الَّذي سبق أن تمَّ بيان حكمه مستوفيًا[٤]. وقد صرَّح ابن أبي الحديد المعتزلي بجواز الخطأ على النَّبي في الأمور الخارجة عن حقل التَّبليغ[٥].

وقال الإيجي: لقد أجاز أكثر العلماء الكبائر عن غير عمد؛ إلَّا أنَّ القول المختار على خلاف ذلك. وأمَّا صدور الصَّغائر من الأنبياء سهوًا، فهو جائز اتِّفاقًا بين أكثر أصحابنا [من الأشاعرة] وأكثر المعتزلة[٦].

## أدلَّة عصمة النَّبي من السَّهو

هناك أدلَّة عقليَّة ونقليَّة على نفي جميع أنواع السَّهو عن النَّبي الأكرمﷺ. وفي البداية سوف نعمل على ذكر الدَّليل العقلي الفلسفي في هذا الشَّأن، وهو على حدِّ

[١]- الطُّوسي، محمَّد بن الحسن، تجريد الاعتقاد، ص٢١٣؛ العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، كشف المراد في تجريد الاعتقاد، ص٣٤٩؛ السيوري، المقداد بن عبد الله، اللَّوامع الإلهيَّة في المباحث الكلاميَّة، ص٢٤٥.

[٢]- ابن تيمية، أحمد، منهاج السُّنَّة النَّبويَّة، ج١، ص٢٣٤.

[٣]- الصدوق، محمَّد بن علي بن بابويه، من لا يحضره الفقيه، ج١، ص٣٦٠.

[٤]- القاضي عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة، ج١٥، ص٢٨١.

[٥]- ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة، ج٧، ص٧١٩.

[٦]- الجرجاني، علي بن محمَّد، شرح المواقف، ج٨، ص٢٦.

تعبير سماحة الشَّيخ جوادي الآملي من الوضوح، والقطعيَّة بحيث يجب توجيهه حتَّى إذا دلَّت الظَّواهر النَّقليَّة على خلافه. فهو يرى أنَّ الرُّوح من خلال صعودها إلى مقام التُّجرُّد العقلي، لا يبقى فيها موضع لتأثير الشَّيطان، لكي يحدث بفعل هذا التَّدخُّل نقصان، أو زيادة في الحقل العلمي لهذه الرُّوح المجرَّدة الصَّاعدة. إنَّ مقام التَّجرُّد الكامل هو مقام الحضور، والظُّهور الدَّائمين، وليس الغفلة،[١] ومن هنا كان الشَّيخ الرَّئيس ابن سينا يقول في معرض ثنائه على عظمة الأنبياءﷺ: «الأنبياء الَّذين لا يؤتون من جهَّة غلطًا ولا سهوًا»؛ بمعنى أنَّ الأنبياءعليهم السلام لا يتطرَّق إلى أفكارهم أيُّ سهو أو خطأ[٢]. وإنَّ اعتماد النَّاس على الأنبياء، يُعدُّ من الأدلَّة العقليَّة الأخرى على ذلك[٣].

إنَّ الآيات الَّتي تأمر بإطاعة الرَّسول بشكلٍ مطلق، والَّتي تقرن إطاعة الرَّسول بإطاعة الله[٤]، تدلُّ على العصمة من السَّهو؛ وذلك لأنَّ الأمر بالإطاعة مطلق، ولم يتمَّ تحديده بأمر خاصٍّ. وعليه تثبت عصمة النَّبي الأكرمﷺ من الذَّنب سهوًا وعمدًا، وكذلك تثبت عصمته من النِّسيان في جميع المراحل. كما وقد ورد التَّصريح في بعض الرِّوايات بعصمة النَّبي الأكرمﷺ[٥]، والأئمَّة المعصومينعليهم السلام[٦] من الخطأ.

## كلام المفسِّرين في خصوص معصية النَّبي آدمعليه السلام

في معرض الرَّدِّ على ادِّعاء الكاتب في تأويل معصية النَّبي آدمعليه السلام بالخطأ ﴿**وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى**﴾ (طه: ١٢١). يجب القول: لقد عمد كلُّ واحد من المفسِّرين إلى تفسير هذه الآية على طبق مبناه الكلامي في حقل عصمة الأنبياءعليهم السلام. من ذلك

[١]- جوادي الآملي، عبد الله، تفسير تسنيم، ج٦، ص١١٣. (مصدر فارسي).

[٢]- ابن سينا، حسين بن عبد الله، كتاب الشِّفاء (من الإلهيات)، ج١، ص٥٢.

[٣]- السبحاني، جعفر، الإلهيَّات على هدى الكتاب والسُّنَّة والعقل، ج٢، ص١٧٩ـ١٨٠.

[٤]- سورة آل عمران (٣)، الآية: ٣٢ و١٣٢؛ سورة النِّساء (٤)، الآية: ٥٩، وغير ذلك من الآيات الأخرى.

[٥]- العلاَّمة المجلسي، محمَّد باقر، بحار الأنوار، ج٩٩، ص١٧٨.

[٦]- العلاَّمة المجلسي، محمَّد باقر، بحار الأنوار، ج٣٦، ص٢٤٤؛ الكليني، محمَّد بن يعقوب، الكافي، ج١، ص٢٠٢ـ٢٠٣.

-على سبيل المثال- أنَّ الأشاعرة يرون أنَّ معصية آدم تعود إلى ما قبل نبوَّته[١]، في حين أنَّ الزمخشري المعتزلي يرى أنَّ معصية آدمعليه السلام كانت صغيرة غير منفِّرة[٢]، وأمَّا الإماميَّة فقد ذهبوا إلى تفسيرها بترك المستحبِّ[٣]، أو معصية الأمر الإرشادي. وقال العلامة الطَّباطبائي: «أمَّا المعصية بمعنى مخالفة الأمر الإرشادي الَّذي لا داعي فيه إلَّا إحراز المأمور خيرًا، أو منفعة من خيرات حياته، ومنافعها بانتخاب الطَّريق الأصلح كما يأمر وينهى المشير النَّاصح نصحًا، فإطاعته، ومعصيته خارجتان من مجرى أدلَّة العصمة، وهو ظاهر. وليكن هذا معنى قول القائل إنَّ الأنبياءعليهم السلام على عصمتهم يجوز لهم ترك الأولى»[٤]. ولا بدَّ من التَّذكير بأنَّ الشرَّيعة لم توجد إلاَّ بعد هبوط النَّبي آدمعليه السلام إلى الأرض، وأمَّا قبل ذلك فلم تكن هناك شريعة في البين ليكون هناك معنى للعصيان المصطلح. قال الله تعالى في محكم كتابه الكريم بعد بيان قصَّة إبليس، وآدم وزوجه، وإغوائه لهما وتوبتهما: ﴿**قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ * وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**﴾ (البقرة: ٣٨-٣٩). إنَّ هذه الآية تتحدَّث عن أوَّل تشريع، وقانون وضعه الله في عالم آدم للبشر، وقد كان ذلك بعد الهبوط إلى الأرض. وعليه فإنَّه في ذلك اليوم وعند صدور مخالفة ذلك الأمر، والأكل من الشَّجرة لم يكن قد تمَّ تشريع أيِّ دين، ولم يكن قد صدر أيُّ تكليف، أو خطاب مولوي من قبل الله سبحانه وتعالى[٥].

[١]- فخر الدين الرَّازي، التفسير الكبير، ج٣، ص٢١٣ـ٢١٥؛ الإيجي، مير سيد شريف، شرح المواقف، ج٨، ص٢٦٩.

[٢]- الزَّمخشري، محمود، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج٣، ص٩٤.

[٣]- السَّيِّد المرتضى، علي بن الحسين، تنزيه الأنبياء، ج٩، ص١٣؛ الطوسي، محمَّد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، ج٧، ص٢١٧؛ الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن (مجمع البيان لعلوم القرآن)، ج٧، ص٥٥.

[٤]- العلاَّمة الطَّباطبائي، السَّيِّد محمَّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج١٤، ص٢٢٢،.

[٥]- العلاَّمة الطَّباطبائي، السَّيِّد محمَّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج١، ص١٣٧.

## ماهيَّة العصمة

يقول واكر في هذا الشَّأن:

وعلى هذا الأساس من المهمِّ جدًّا أن نعمل على تحديد درجات للذَّنب، أو للذَّنب المحتمل في كلِّ مورد، فإنَّ المسألة لا يمكن حلُّها بسهولة، وبصرف إلغاء الاستعداد إلى الذَّنب من قبل الأنبياء فيهم ومنهم؛ وذلك لأنَّ الأنبياء إذا لم يكونوا قادرين على ارتكاب الذَّنب ذاتًا، لن يكونوا جديرين بالأجر والثَّواب (انظر: الثَّواب والعقاب) أيضًا؛ وعليه فإنَّ عصمة الأنبياء لا تعدُّ من صفاتهم الذَّاتيَّة؛ وإنَّما هي هبة ولطف من الله مودعة فيهم. وربَّما كان مورد ذلك في القرآن -والَّذي تكرر مرارًا- يرتبط بالنَّبي يوسف عليه السلام، حيث يظهر هذا المورد مروحة واسعة من التَّأويلات الممكنة والمحتملة، والاختلاف فيما إذا أخذت بالنِّسبة إليه القدرة على ارتكاب المعصية بنظر الاعتبار، أم نجاته من السُّقوط في مستنقع الرَّذيلة.

لقد ورد في القرآن الكريم (٢٤/ ١٢) أنَّ زوجة العزيز في المصر الَّذي استخدم يوسف قد عرضت عليه أن يجامعها. والمتن القرآني صريح جدًا بأنَّها قد همَّت به، وأنَّه قد همَّ بها. إنَّ هذه النُّقطة تشير إلى أنَّ همَّ كلٌّ واحد منهما بالآخرة قد كان على شكل واحد، وكيفيَّة واحدة؛ فإذا كانت الخطيئة، والمعصية، والعدوان ثابتة بالنِّسبة إلى تلك المرأة -وهو ما يتَّفق عليه جميع الباحثين- فسوف يكون الخطأ ثابتًا بالنِّسبة إلى النَّبي يوسف عليه السلام بالدرجة نفسها. وعليه فإنَّ الذَّنب في هذا المورد -مع أخذ القصد، والنِّيَّة بنظر الاعتبار- يُعدُّ أمرًا بالغ التَّعقيد. إنَّ الرَّغبة الجنسيَّة لدى يوسف اتِّجاه زليخا، تعدُّ في الواقع بمنزلة الذَّنب؛ بيد أنَّ الآية تواصل الكلام مباشرة بالقول: ﴿**لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ**﴾ (يوسف: ٢٤)، وعلى هذا الأساس ربَّما أمكن تفسير النَّصِّ بأجمعه على النَّحو الآتي: إنَّ النَّبي يوسف كان قد همَّ وطمع بها؛ بمعنى أنَّه بوصفه واحدًا من أبناء البشر، فإنَّه يميل بطبعه من النَّاحية الجنسيَّة مثل جميع البشر إلى المرأة الحسناء، ولكن حيث يتدخَّل برهان الله في البين، فإنَّ هذا البرهان يشكِّل كابحًا، ورادعًا يمنعه من جميع الدَّوافع في هذا الاتِّجاه، ويحول بينه، وبين اقتراف هذا الذَّنب الَّذي أحاط به.

وعلى كلِّ حال فإنَّ المسألة كانت مورد بحث، وجدل متكرِّر بين أولئك الَّذين كانوا يقولون بأنَّ تدخُّل الله في هذا الشَّأن كان على نحو سابق، وبين أولئك الَّذين كانوا يقولون إنَّ هذا التَّدخُّل قد جاء بشكل متأخِّر. وعلى هذا الأساس فإنَّه بالنَّظر إلى كيفيَّة فهم تلقِّي النَّبي يوسف عليه السلام لبرهان ربه، ندرك ما إذا كان بريئًا ومنزَّهًا من جميع شوائب الذَّنب، أو على العكس من ذلك تمامًا، وأنَّه كان موشكًا على ارتكاب المعصية لولا التَّدخُّل الإلهي. وهناك من المفسرين من يدَّعي أنَّ النَّبي يوسف عليه السلام لم يتوقَّف عن فعل المعصية إلَّا بعد أن أوشك على ارتكاب الموبقة.

والَّذي يحظى بالمقدار الأدنى من الوضوح هو استنباط هذا الأمر، وهو أنَّ النَّبي يوسف بالنَّظر إلى معرفته بما يتعيَّن عليه فعله، وما الَّذي لا ينبغي فعله، لم يكن معصومًا (انظر: العلم، والمعرفة، والتَّعلُّم، والغفلة). فلو أنَّه كان معصومًا تمامًا، لما كانت هناك ضرورة إلى تذكيره من قبل الله عندما تستوجب الحالة ذلك. والمثال الأفضل لهذا النَّوع من العصمة نجده في ما يتعلَّق بالنَّبي موسى عليه السلام، وذلك حيث كلمه الله (١٤٣/ ٧)، وقال موسى عليه السلام: ﴿**أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ**﴾ (الأعراف: ١٤٣). وهنا نجد أن الله سبحانه وتعالى يلوم موسى عليه السلام بسبب هذا السُّؤال، وأكَّد له ضمنًا أنَّ الله سبحانه وتعالى لا يُرى (انظر: الرُّؤية «البصر»، والسَّمع).

بالنِّسبة إلى تلك الجماعة من المفكِّرين الَّذين يعتقدون بعدم الإمكان الواقعي لرؤية الله؛ حيث إنَّ الله وجود غير عادي وغير جسماني؛ فإنَّ صدور هذا النَّوع من الطَّلب، والسُّؤال عن النَّبي موسى عليه السلام، لو تمَّ تفسيره بحسب ما يقتضيه ظاهر اللَّفظ، وجب من خلاله إثبات عدم عصمة النَّبي موسى عليه السلام.

وعلى هذا الأساس فإنَّ النَّبي موسى عليه السلام لولا مساعدة الله سبحانه، وتعالى في ما يتعلَّق بفهمه، وإدراكه للدِّين، والعقيدة الدِّينيَّة، وجب أن يجوز عليه الخطأ تمامًا. وهذا تفسير زاخر بالمشاكل العقائديَّة، وهو لذلك من الأمور الَّتي يتمُّ اجتناب الخوض فيها عمومًا[١].

[١]- ص٥٠٦-٥٠٧.

## مناقشة رأي واكر بشأن عدم ذاتيَّة العصمة

إنَّ رأي الكاتب حول ماهيَّة العصمة هو أنَّ العصمة ليست من ذاتيَّات النَّبي، بمعنى أنَّه لا يتمكَّن من ارتكاب الذَّنب، وإنَّما هي لطف إلهي.

إنَّ ذهاب الكاتب إلى القول بعدم انتفاء قدرة النَّبي على ارتكاب الذَّنب، أمر صائب تمامًا. فمن بين المتكلِّمين الإسلاميِّين لم يذهب غير الأشاعرة إلى القول بأنَّ العصمة عبارة عن عدم خلق الذَّنب لدى المعصوم[١]، أو خلق القدرة على الإطاعة لديه[٢]. لا شكَّ في أنَّ هذا التَّفسير للعصمة يؤدِّي إلى القول بالجبر بداهة. ولا ريب في أنَّ عصمة النَّبي ليست بمعنى عدم قدرته التَّكوينيَّة على ارتكاب الذَّنب، إلَّا أنَّ القدرة على ارتكاب الذَّنب لا تنهض دليلًا على ارتكاب الذَّنب. فإنَّ وجود الغرائز، والطَّاقات الشَّهوانيَّة لا يلازم اقتراف الذَّنب والمعصية حتمًا. وبعبارة أخرى: إنَّ وجود الأرضيَّة لفعل شيء، غير حتميَّة تحقُّق ذلك الشَّيء. وحتَّى في مورد جميع الأشخاص الاعتياديِّين لا يمكن القول: حيث يوجد مقتضى المعصية لديهم، فإنَّهم مدنَّسون بجميع الذُّنوب على الدَّوام. فإذا كان ترك المحرَّمات، وفعل الواجبات مستحيلًا، وغير مقدور للإنسان، إذن لماذا كلَّف الله جميع النَّاس بهذه التَّكاليف؟ فإنَّ الله الحكيم لا يكلف الإنسان بأمور لا تدخل ضمن قدرته[٣]. إنَّ القرآن الكريم يؤكِّد البُعد البشري لدى الأنبياء عليهم السلام[٤]، وإنَّ الأنبياء مكلَّفون من وجهة نظر القرآن الكريم[٥]، والتَّكليف دليل على الاختيار.

ولو أنَّه قد اعتبر العصمة لطفًا إلهيًّا، ولم يقدِّم أيَّ توضيح، أو بيان آخر بشأن مفردة اللُّطف؛ ولكنَّه بالنَّظر إلى نوع، ونتيجة استناده إلى آيتين من القرآن الكريم، فإنَّه يُستنبط من وجهة نظره أنَّ هذا اللُّطف لا يحول دون ميل النَّبي إلى الذَّنب،

[١]- الإيجي، مير سيد شريف، شرح المواقف، ج٨، ص٢٨٠.

[٢]- التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، ج٤، ص٣١٢.

[٣]- يوسفيان حسن، وشريفي، أحمد حسين، پژوهشي در عصمت معصومان، ص٣٤ـ٣٦. (مصدر فارسي).

[٤]- سورة إبراهيم (١٤): ١١؛ سورة الكهف (١٨): ١١٠.

[٥]- سورة الأنعام (٦): ٨٧ـ٨٨؛ سورة المائدة (٥): ٦٧؛ سورة الجاثية (٤٥): ١٨؛ وغيرها من المواضع الأخرى.

بل إنَّ هذا اللُّطف قد يُخصُّ به النَّبي حين ارتكاب الخطأ أو بعده، وعليه فإنَّ هذا التَّحليل للعصمة لا يتناسب مع شأن النَّبي. إنَّ النَّبي يوسف عليه السلام كان من وجهة نظر واكر قد مال بحسب طبيعته البشريَّة نحو زليخا، ولكن رؤيته للبرهان الإلهي قد حالت بينه، وبين ارتكاب الذَّنب. وإنَّ النَّبي موسى عليه السلام قد طلب من الله أن يراه، ولكن الله قد نبَّهه إلى خطئه قائلًا له: «إنَّك لن تراني أبدًا». إنَّ هذا التَّعريف منه لمفردة «اللُّطف» لا ينسجم مع وجهة نظر المسلمين. إنَّ نظرية اللُّطف في ماهيَّة العصمة لم تطرح إلَّا من قبل الإماميَّة والمعتزلة. فالمعتزلة يرون أنَّ العصمة لطف، ويعتقدون أنَّ المعصوم يتجنَّب ارتكاب الذَّنب باختياره[١]. وقد عمد المتكلِّمون من الإماميَّة إلى ملاحظة اللُّطف الإلهي، واختيار المعصوم في تعريف العصمة[٢]. وعليه فإنَّ العصمة لطف، ولكن لا بمعنى أنَّ الله سبحانه وتعالى يتدارك بها النَّبي بعد عزمه على ارتكاب الذَّنب. إنَّ العصمة من وجهة نظر العلامة الحلي لطف من الله بحقِّ من يلطف به، بحيث لا ينعقد لديه بعد شموله بها دافع إلى ترك الطَّاعة، أو فعل المعصية، وإن كان بمقدوره القيام بها من النَّاحية التَّكوينيَّة. وإنَّ أسباب هذا اللُّطف عبارة عن أربعة أشياء، وهي: الخصوصيَّة الرُّوحيَّة أو الجسديَّة، والعلم بقبح المعصية، وحُسن الطَّاعة، والتَّأكيد على هذا العلم بالوحي، أو الإلهام المتتابع، والمؤاخذة الفوريَّة للنَّبي في مورد ترك الأولى، بحيث يعلم النَّبي أنَّه يتعرَّض إلى مساءلة شديدة بالنِّسبة إلى غير الواجبات أيضًا[٣]. وهناك آراء أخرى ذكرت بشأن ماهيَّة العصمة، وهي عبارة عن: نظريَّة العلم بمفاسد الذُّنوب، والحبِّ، والشَّوق، والاشتياق الإلهي، وتشديد العقلانيَّة، والسَّيطرة على قوَّة الغضب، والشَّهوة، والإرادة، والاختيار،[٤] ونظريَّة المعرفة، والإرادة القويَّة.

[١]- ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة، ج٧، ص٨

[٢]- المفيد، محمَّد بن النعمان، شرح عقائد الصدوق أو تصحيح الاعتقاد، ص٢١٤ـ٢١٥؛ العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، الباب الحادي عشر، ص٣٧؛ السيوري، المقداد بن عبد الله، اللَّوامع الإلهيَّة في المباحث الكلاميَّة، ص١٦٩.

[٣]- العلاَّمة الحلي، الحسن بن يوسف، كشف المراد في تجريد الاعتقاد، ص٣٦٥.

[٤]- عظيمي فر، علي رضا، قرآن و عصمت أهل بيت، ص١٢٣ـ١٣٦. (مصدر فارسي).

إنَّ هذه الآراء تُعدُّ من النَّظريَّات المهمَّة في هذا الشَّأن[١].

## مناقشة الآيات مورد استناد واكر

الآية الرَّابعة والعشرون من سورة يوسف: يذكر الكاتب قصَّة النَّبي يوسف عليه السلام بوصفها شاهدًا على عدم ذاتيَّة العصمة؛ إلَّا أنَّه يعمل على بيانها بالقول إنَّ النَّبي يوسف مثل كلِّ إنسان آخر كان ـ بالنَّظر إلى طبيعته البشريَّة ـ يميل إلى ارتكاب المعصية بشكل كامل، إلَّا أنَّ اللُّطف الإلهي قد أدركه قبل ارتكاب الذَّنب، أو أثناء الشُّروع به، وحال بينه، وبين ارتكابه. هذا في حين أنَّ النَّبي يوسف عليه السلام -طبقًا للآية الكريمة- لم يمتنع عن ارتكاب الذَّنب فحسب، بل ولم يقصد الارتكاب أيضًا. وفيؤما يلي نشير إلى هذه الآية، ورأي المفسرين بشأنها. قال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ**﴾ (يوسف: ٢٤).

إنَّ كلمة «همَّ» تعني الإرادة لغة: «هممت بالشَّيء همًّا إذا أردته»[٢]. وهناك من قال إنَّها تعني بداية العزم، وإنَّها تستعمل حيث نريد شيئًا ولا نقوم به[٣]. وقد ذكر صاحب التَّحقيق أن «همَّ» تعني العزم على فعل شيع مع البدء بمقدماته[٤]. وهناك من ذكر أربعة معان لغوية لكلمة «همّ»، وهي: العزم القاطع على فعل شيء، وخطور مطلب في الذِّهن، والاقتراب، والشَّهوة، والرَّغبة الطَّبيعيَّة. وإنَّ استعمال كلمة «همَّ» في المعنى الأخير يكون على سبيل المجاز[٥].

وقد اختلف العلماء في تفسير هذه الآية: هناك جماعة تذهب إلى الاعتقاد بأنَّ النَّبي يوسف عليه السلام لم تصدر عنه أيُّ معصية كبيرة ولا صغيرة، وذهب آخرون إلى

[١]- مصباح اليزدي، محمَّد تقي، ؟، ص١١٥ـ١٢٨. (مصدر فارسي).

[٢]- الجوهري، إسماعيل بن حمَّاد، الصحاح، ج٥، ص٢٠٦١.

[٣]- الفيومي، أحمد بن محمَّد، المصباح المنير، ج٢، ص٦٤١.

[٤]- المصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج١١، ص٢٨٦.

[٥]- السيد المرتضى، علي بن الحسين، تنزيه الأنبياء، ص٤٧؛ الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن (مجمع البيان لعلوم القرآن)، ج٥، ص٣٤١.

أنَّه عقد العزم على فعل القبيح، ولكنَّه انصرف عن ذلك لاحقًا. وإنَّ الَّذين قالوا بأنَّ النَّبي يوسف عليه السلام قد عقد العزم الجاد على ارتكاب الفحشاء، قد شحنوا تفاسيرهم بالمطالب الَّتي لا تليق بشأن أيِّ عاقل فضلًا عن النَّبي[١]، كما أنهَّا تتنافى مع أدلَّة عصمة الأنبياء عليهم السلام، وتتنافى كذلك مع سياق هذه الآية، وسائر الآيات الأخرى من سورة يوسف. إنَّ الآية قدَّ عدَّت النَّبي يوسف عليه السلام من المخلَصين، وجديرًا بشهود البرهان الإلهي، وهذا خير دليل على اتِّصاف النَّبي يوسف عليه السلام بالعصمة. وقد ذكر الفخر الرَّازي بالنَّظر إلى سياق سورة يوسف شهادة الله، ويوسف وامرأة العزيز، ونسوة مصر وحتَّى الشَّيطان على براءة النَّبي يوسف عليه السلام من اقتراف الذَّنب[٢].

إنَّ الجماعة الأولى عمدت إلى تبرئة ساحة النَّبي يوسف عليه السلام من الذَّنب، تارة من خلال التَّوسُّع في معنى كلمة «همَّ»، وتارة أخرى في تفسير كلمة «همَّ» بمعنى مغاير للفحشاء. يقول السَّيِّد المرتضى: «إذا كانت وجوه هذه اللَّفظة [«همَّ بها»] مختلفة متَّسعة على ما ذكرناه، نفينا عن نبي الله ما لا يليق به، وهو العزم على القبيح، وأجزنا باقي الوجوه لأنَّ كلَّ واحد منها يليق بحاله»[٣]. وقد ذهب الآلوسي إلى القول بأنَّ همَّ زليخا كان عبارة عن قصد المباشرة الجنسيَّة على نحو جازم، وأمَّا همَّ النَّبي يوسف عليه السلام فهو الميل إلى المقاربة بناء على مقتضى الطَّبيعة البشريَّة، وهي أمر غير اختياري، وقال في ذلك: «المعنى أنَّها قصدت المخالطة، وعزمت عليها عزمًا جازمًا [وأمَّا معنى] ﴿وَهَمَّ بِهَا﴾ أي مال إلى مخالطتها بمقتضى الطَّبيعة البشريَّة كميل الصَّائم في اليوم الحار إلى الماء البارد، ومثل ذلك لا يكاد يدخل تحت التَّكليف ... وإنَّما عبر عنه بالهم لمجرد وقوعه في صحبة همِّها في الذِّكر بطريق المشاكلة»[٤]. وقال بعضهم: إنَّ قصد تلك المرأة كان هو الفحشاء، وأمَّا

[١]- البغوي، حسين بن مسعود، معالم التنزيل في تفسير القرآن، ج٢، ص٤٨٤ـ٤٨٦؛ الطبري، محمَّد بن جرير، جامع البيان في تفسير القرآن، ج١٢، ص١٠٩ـ١١٢.

[٢]- فخر الدِّين الرَّازي، التَّفسير الكبير، ج١٨، ص٤٤٠ـ٤٤١.

[٣]- السَّيِّد المرتضى، علي بن الحسين، تنزيه الأنبياء، ص٤٨.

[٤]- الآلوسي، محمود، روح المعاني في تفسير القرآن، ج١٢، ص٢١٣ـ٢١٤.

قصد النَّبي يوسف عليه السلام فهو الدَّفع والضَّرب؛ وعليه يكون معنى إراءة البرهان «أنَّه إن أقدم على من همَّ به أهلكه أهلها وقتلوه، أو أنَّها تدعي عليه المراودة على القبيح، وتقذفه بأنَّه دعاها إليه، وضربها لامتناعها منه، فأخبر الله تعالى أنَّه صرف بالبرهان عنه السُّوء، والفحشاء اللَّذين هما القتل والمكروه، أو ظنُّ القبيح به، أو اعتقاده فيه»[١]. وأمَّا صاحب تفسير المنار فقد رأى أنَّ قصد تلك المرأة، وقصد النَّبي يوسف عليه السلام كان هو الهجوم، وأنَّ المراء من «السُّوء» في الآية هو الاشتباك[٢]. وقد ذهب صالحي نجف آبادي إلى هذا الرَّأي أيضًا.[٣] وقد انتقد العلَّامة الطَّباطبائي هذه الأقوال، وذهب إلى الاعتقاد بأنَّ كلا «الهمَّين» من سنخ واحد، وهو القصد إلى الفحشاء، وأنَّ معنى الآية على النَّحو الآتي: «﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ﴾ اللَّام فيه للقسم، والمعنى، وأقسم لقد قصدَت يوسف بما تريده منه، ولا يكون الهمُّ إلَّا بأن تشفع الإرادة بشيء من العمل. وقوله: ﴿**وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ**﴾، معطوف على مدخول لام القسم من الجملة السَّابقة، والمعنى: أقسم لو لا رؤيته برهان ربه لهمَّ بها، وكاد أن يجيبها لما تريده منه. والبرهان هو السُّلطان، ويراد به السَّبب المفيد لليقين»[٤].

ومن الجدير بالذِّكر أنَّ بعضهم قد استند إلى هذا الرَّأي النّحوي، وهو أنَّ جواب «لولا» لا يأتي قبل أدواتها، ومن هنا فإنَّه قال بأنَّ جواب «لولا» محذوف، وإنَّ هذا الفعل المحذوف هو «لفَعل» أو «لخالطها». وطبقًا لهذا الرَّأي كان النَّبي يوسف عليه السلام يرتكب الفحشاء -معاذ الله- لو لم يرَ برهان ربِّه. وهناك من رفض هذا القول، وقال بعدم الإشكال في تقديم جواب «لولا»[٥]. وحتَّى لو قبلنا بهذه القاعدة الأدبيَّة والنُّحويَّة، أمكن مع ذلك اعتبار قوله تعالى: «لهمَّ بها» قرينة على

[١]- السَّيِّد المرتضى، علي بن الحسين، تنزيه الأنبياء، ص٥٠.

[٢]- رشيد رضا، محمَّد، تفسير القرآن الحكيم الشَّهير بـ(تفسير المنار)، ج١٢، ص٢٧٧-٢٨٦.

[٣]- صالحي نجف آبادي، جمال انسانيت يا تفسير سورة يوسف، ص٦٥ـ٨٠. (مصدر فارسي).

[٤]- العلاَّمة الطَّباطبائي، السيد محمَّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج١١، ص١٢٠ـ١٤٠.

[٥]- فخر الدِّين الرَّازي، التَّفسير الكبير، ج١٨، ص٤٤١ـ٤٤٢.

فعل محذوف، والقول بأنَّ هذا الفعل المحذوف هو جواب «لولا». وبهذا البيان يتمُّ تفسير الآية بشكل بديع جدًّا، وهو أنَّ النَّبي يوسف عليه السلام لم يمتنع عن ارتكاب الفحشاء فقط، بل وإنَّه حتَّى لم يهمَّ بها، ولم يقصدها أيضًا.

الآية رقم ١٤٣ من سورة الأعراف: لقد ذكر الكاتب دليلًا آخر من القرآن الكريم على عدم ذاتية العصمة، وهو أن طلب النبي موسى عليه السلام من الله أن يراه، كان خطأ منه وأن الله سبحانه وتعالى قد نبَّهه عليه. وفي ما يلي سوف نستعرض هذه الآية وآراء المفسرين فيها:

قال تعالى: ﴿**وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ (الأعراف: ١٤٣).

حيث يذهب الأشاعرة إلى الاعتقاد بإمكان رؤية الله بالعين الباصرة في الآخرة، فقد استدلوا بهذه الآية على جواز رؤية الله، وحملوا توبة النَّبي موسى عليه السلام على أن طلب الرُّؤية منه لم يكن عن استئذان[١]. يذهب المفسرِّون عمومًا إلى القول بأنَّ النَّبي موسى إنَّما طلب رؤية الله بالنِّيابة عن لسان النَّاس؛ لأنَّ بعض الجاهلين من بني إسرائيل قد طلبوا ذلك منه، وكانوا يصرِّون على رؤية الله حتَّى يؤمنوا[٢]. وإنَّ هذا الطَّلب الَّذي تقدَّم به النَّبي موسى عليه السلام إنَّما كان لمجرَّد إسكاتهم، ولكنَّه حيث تقدَّم بهذا الطَّلب من دون أن يستأذن من الله، فإنَّه قد تاب منه بسبب عدم الاستئذان[٣].

[١]- فخر الدِّين الرَّازي، التَّفسير الكبير، ج١٤، ص٢٢٩ـ٢٣٥؛ الآلوسي، محمود، روح المعاني في تفسير القرآن، ج٩، ص٤٥ـ٥٥.

[٢]- سورة البقرة (٢): ٥٥؛ سورة النساء (٤): ١٥٣.

[٣]- الزَّمخشري، محمود، الكشَّاف عن حقائق غوامض التَّنزيل، ج٢، ص٥٢ـ٥٦؛ السَّيِّد المرتضى، علي بن الحسين، تنزيه الأنبياء، ص٧٥ـ٧٩؛ الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمَّع البيان في تفسير القرآن (مجمع البيان لعلوم القرآن)، ج٤، ص٧٣٠ـ٧٣٢.

بل وإنَّ هناك من ذهب إلى الاعتقاد بأنَّ النَّبي موسى عليه السلام، إنَّما طلب هذا الشَّيء بأمر من الله سبحانه وتعالى، ليسمع الجميع الجواب الكافي والتَّامَّ في هذا الشَّأن[١]. وقد ورد التَّصريح بهذا الأمر في بعض الرِّوايات أيضًا[٢]. وقد ذهب العلَّامة الطَّباطبائي إلى الاعتقاد بأنَّ طلب النَّبي موسى عليه السلام لم يكن ناظرًا إلى الرُّؤية البصريَّة، وإنَّما كان المراد منه هو الشُّهود القلبي. إنَّ كمال العلم الضَّروري في يوم القيامة أمر ممكن بالنِّسبة إلى عباد الله الصَّالحين، وأمَّا في هذه الدُّينا فلا يمكن تحقيق هذا اللِّقاء؛ لانشغال الإنسان باحتياجاته الطَّبيعيَّة فيها. وعندما تجلَّى الله إلى الجبل، وجعله حطامًا أدرك النَّبي موسى عليه السلام أنَّ تلك اللَّحظة لم تكن مناسبة للتَّقدُّم بمثل هذا الطَّلب[٣]. إنَّ العلاَّمة الطَّباطبائي لا يرتضي فرضية طلب النَّبي موسى عليه السلام بالنِّيابة عن قومه، وعمد إلى بيان الإشكالات المترتِّبة على ذلك[٤].

[١]- مكارم الشيرازي، ناصر ومساعدوه، تفسير نمونه (التَّفسير الأمثل)، ج٦، ص٣٥٦.

[٢]- العلاَّمة المجلسي، محمَّد باقر، بحار الأنوار، ج٤، ص٤٥ـ٤٦.

[٣]- العلاَّمة الطَّباطبائي، السَّيِّد محمَّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج٨، ص٢٣٧ـ٢٤٣.

[٤]- م.ن، ص٢٥٤ـ٢٦٨.

## الخاتمة

لم تتمَّ عدم الاستفادة في مقالة «العصمة» من المصادر الأولى فحسب، بل ونجد كذلك -على خلاف المتوقَّع- عدم الاستفادة من آيات القرآن الكريم إلَّا بشكل محدود جدًّا. كما لم تتمَّ الاستفادة من التَّعاليم الشِّيعيَّة إلَّا في الحدِّ الأدنى. ويرى استنادًا إلى أدلَّة واهية أنَّ الشِّيعة هم الَّذين ابتدعوا مفهوم العصمة، الأمر الَّذي يثبت أنَّه لم يكن غير مطَّلع على مصادر الشِّيعة فحسب، بل وإنَّه جاهل حتَّى بمصادر أهل السُّنَّة أيضًا. إنَّ التَّفسير الَّذي يتمُّ بيانه بشأن الرِّوايات المنافية، والمتناقضة مع العصمة، غير معقول. وإنَّ الكاتب وإن كان يرى أنَّ العصمة عبارة عن لطف إلهي، إلَّا أنَّه لا يقدِّم بشأن اللُّطف فهمًا دقيقًا. ويبدو أنَّ مواطن الضُّعف الَّتي تعاني منها هذه المقالة، ومثيلاتها من الأعمال الأخرى، تعود في الغالب إلى هذا الأمر الَّذي أفاده مظفر إقبال بشجاعة، ودقَّة كاملة، وهو الَّذي نعبِّر عنه تسامحًا بأنَّ ظاهرة الوحي كما يتمُّ فهمها في الإسلام، غير مقبولة بالنِّسبة إلى الكثير من المستشرقين.

## لائحة المصادر والمراجع


١. ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة، دار إحياء التُّراث العربي، بيروت، ١٣٨٥هـ.

٢. ابن الأثير الجزري، علي أبو الكرم، أسد الغابة في معرفة الصَّحابة، مكتبة وهبية، مصر، ١٢٨٠هـ.

٣. ابن تيمية، أحمد، منهاج السُّنَّة النَّبويَّة، المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣٢١هـ.

٤. ابن سينا، حسين بن عبد الله، كتاب الشِّفاء (من الإلهيَّات)، مكتبة آية الله المرعشي النَّجفي، قم، ١٤٠٤هـ.

٥. ابن عاشور، محمَّد بن طاهر، التَّحرير والتَّنوير، قم.

٦. أحمد أمين، ضحى الإسلام، مكتبة النَّهضة المصريَّة، مصر، ١٩٦٤ م.

٧. أحمد بن حنبل، مسند أحمد، دار صادر، بيروت.

٨. الإربلي، علي بن عيسى، كشف الغمَّة في معرفة الأئمة، انتشارات بني هاشمي، تبريز، ١٣٨١هـ.

٩. أسعدي، هشام بن حكم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي، ١٣٨٨هـ.ش.

١٠. الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميِّين واختلاف المصليِّن، فرانتس شتاينر، ألمانيا.

١١. إقبال، مظفر، «خاورشناسي و دايرة المعارف قرآن ليدن»، فصلنامه قرآن پژوهي خاورشناسان، العدد ٦، ١٣٨٨ هـ ش.

١٢. إقبال، مظفر، «مطالعات آكاديمك مستشرقان در مورد قرآن»، فصلنامه قرآن پژوهي خاورشناسان، العدد ٧، ١٣٨٨ هـ ش.

١٣. الإيجي، مير سيد شريف، شرح المواقف، منشورات الشَّريف الرضي، قم.

١٤. الآلوسي، محمود، روح المعاني في تفسير القرآن، تحقيق: علي عبد الباري عطيَّة، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ١٤١٥هـ.

١٥. البحراني، ابن ميثم، قواعد المرام في علم الكلام، مكتبة آية الله المرعشي النَّجفي، قم، ١٤٠٦هـ.

١٦. البخاري، محمَّد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار الفكر للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع، دمشق، ١٤٠١هـ.

١٧. البغوي، حسين بن مسعود، معالم التَّنزيل في تفسير القرآن، دار إحياء التُّراث العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ.

١٨. التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، منشورات الشَّريف الرضي، قم، ١٤١٢هـ.

١٩. الجرجاني، علي بن محمَّد، شرح المواقف، منشورات الشَّريف الرضي، قم، ١٤١٢هـ.

٢٠. جوادي الآملي، عبد الله، تفسير تسنيم، تحقيق: علي إسلامي، نشر الإسراء، ط ٣، قم، ١٣٨١هـ.

٢١. جوادي الآملي، عبد الله، نزاهت قرآن از تحريف، نشر الإسراء، ط ٣، قم، ١٣٨٣هـ.ش.

٢٢. الجوهري، إسماعيل بن حمّاد، الصِّحاح، دار العلم للملايين، بيروت.

٢٣. الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله، المستدرك على الصَّحيحين، دار المعرفة، بيروت.

٢٤. الحسيني المرعشي، نور الله إحقاق الحق وإزهاق الباطل، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم.

٢٥. الخزاز الرَّازي، كفاية الأثر في النَّص على الأئمة الاثني عشر، تحقيق: علي بن محمَّد، انتشارات بيدار، قم، ١٤٠١هـ.

٢٦. الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، تقييد العلم، دار إحياء السُّنَّة النَّبويَّة، مصر، ١٩٧٤م.

٢٧. دونالدسون، دوايت، عقيده شيعه، تعريب: ع. م، مكتبة الخانجي، مصر، ١٩٣٣ م.

٢٨. رشيد رضا، محمَّد، تفسير القرآن الحكيم الشهير بـ(تفسير المنار)، دار المعرفة، ط ٢، بيروت، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

٢٩. رضائي إصفهاني، محمَّد علي، «بررسي دايرة المعارف قرآن ليدن»، مجلة: قرآن و مستشرقان، العدد الأول، شتاء عام ١٣٨٥هـ.ش.

٣٠. رضي بهابادي، بي بي سادات، عصمت انبيا در قرآن كريم، أستاذ مشرف، أطروحة علمية من جامعة طهران، ١٣٧٧هـ.ش.

٣١. الزمخشري، محمود، الكشاف عن حقائق غوامض التَّنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ.

٣٢. السبحاني، جعفر، الإلهيَّات على هدى الكتاب والسُّنَّة والعقل، المركز العالمي للدِّراسات الإسلاميَّة، قم، ١٤١١هـ.

٣٣. السَّيِّد المرتضى، علي بن الحسين، تنزيه الأنبياء، منشورات الشَّريف الرضي.

٣٤. السيوري، المقداد بن عبد الله، اللَّوامع الإلهية في المباحث الكلاميَّة، تبريز، ١٣٩٦هـ.

٣٥. شبّر، عبد الله، تفسير القرآن الكريم، دار البلاغة للطِّباعة والنَّشر، بيروت، ١٤١٢هـ.

٣٦. صالحي نجف آبادي، جمال انسانيت يا تفسير سورة يوسف، نشر دانش اسلامي، طهران، ١٣٦٤هـ.ش.

٣٧. الصدوق، محمَّد بن علي بن بابويه القمي، علل الشَّرائع، كتاب فروشي داوري، قم، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٦م.

٣٨. الصدوق، محمَّد بن علي بن بابويه القمي، عيون أخبار الرِّضا (عليه السَّلام)، نشر جهان، طهران، ١٣٧٨هـ.

٣٩. الصدوق، محمَّد بن علي بن بابويه القمي، كمال الدين وتمام النِّعمة، انتشارات إسلاميَّة، طهران، ١٣٩٥هـ.

٤٠. الصدوق، محمَّد بن علي بن بابويه القمي، معاني الأخبار، جامعة المدرسين، قم، ١٣٦١هـ.ش.

٤١. الصدوق، محمَّد بن علي بن بابويه، من لا يحضره الفقيه، دفتر انتشارات اسلامي، قم، ١٤١٣هـ.

٤٢. صفائي، أحمد، هشام بن حكم، دانشگاه طهران، طهران، ١٣٤٢هـ.ش.

٤٣. العلَّامة الطَّباطبائي، السَّيِّد محمَّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، دفتر انتشارات اسلامي، قم، ١٤١٧هـ.

٤٤. الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقيق وتخريج: حمدي عبد المجيد السلفي، دار إحياء التُّراث العربي، بيروت.

٤٥. الطبرسي، الفضل بن الحسن، تفسير جوامع الجامع، جامعة طهران و مركز إدارة الحوزة العلميَّة بقم، طهران/ قم، ١٣٧٧هـ.ش.

٤٦. الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن (مجمع البيان لعلوم القرآن)، تحقيق: هاشم رسولي محلاتي، دار المعرفة، ط ٢، بيروت، ١٤٠٨هـ.

٤٧. الطبري، محمَّد بن جرير، جامع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٢هـ.

٤٨. الطوسي، محمَّد بن الحسن، تجريد الاعتقاد، دفتر تبليغات اسلامي، قم، ١٤٠٧هـ.

٤٩. الطوسي، محمَّد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٥٠. عظيمي فر، علي رضا، قرآن و عصمت أهل بيت، انتشارات مهر أمير المؤمنين (عليه السلام)، قم، ١٣٨٩هـ.ش.

٥١. العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، الباب الحادي عشر، مؤسسة مطالعات اسلامي دانشگاه مك گيل، طهران، ١٣٦٤هـ.ش.

٥٢. العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، كشف المراد في تجريد الاعتقاد، مؤسَّسة النَّشر الإسلامي، قم، ١٤٠٧هـ.

٥٣. فخر الدِّين الرَّازي، التفسير الكبير، نشر دار إحياء التُّراث العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ.

٥٤. فخر الدِّين الرَّازي، الأربعين في أصول الدين، حيدر آباد دكن، مجلس دائرة المعارف العثمانيَّة، ١٣٥٣هـ.

٥٥. الفيومي، أحمد بن محمَّد، المصباح المنير، مؤسَّسة دار الهجرة، قم، ١٣٧٢هـ.ش.

٥٦. القاضي عبد الجبار المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الدار المصرية، مصر.

٥٧. القاضي عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة، مكتبة وهبة، مصر، ١٤٠٨هـ.

٥٨. الكليني، محمَّد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلاميَّة، طهران، ١٤٠٧هـ.

٥٩. العلَّامة المجلسي، محمَّد باقر، بحار الأنوار، دار إحياء التُّراث العربي، بيروت، ١٤٠٣هـ.

٦٠. المصطفوي، حسن، التَّحقيق في كلمات القرآن الكريم، بنگاه ترجمه و نشر كتاب، طهران، ١٣٦٠هـ.ش.

٦١. المظفر، محمَّد حسن، دلائل الصدق، دار العلم للطِّباعة، القاهرة، ١٣٩٦هـ.

٦٢. معروف الحسني، السَّيِّد هاشم، بين التصوُّف والتَّشيُّع، دار القلم، بيروت، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

٦٣. مغنية، محمَّد جواد، تفسير الكاشف، دار الكتب الإسلاميَّة، طهران، ١٤٢٤هـ.

٦٤. المفيد، محمَّد بن النعمان، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، مكتبة سروش، تبريز، ١٣٦٣هـ.ش.

٦٥. المفيد، محمَّد بن النعمان، شرح عقائد الصدوق أو تصحيح الاعتقاد، مكتبة سروش، تبريز، ١٣٦٤هـ.ش.

٦٦. مكارم الشيرازي، ناصر ومساعدوه، تفسير نمونه (التفسير الأمثل)، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٧٤هـ.ش.

٦٧. ٦٧ ـ مؤدب، سيد رضا، وموسوي مقدّم، سيد محمَّد، «نقد دايرة المعارف قرآن ليدن بر اساس آرا و مباني شيعه»، مجلة شيعه شناسي، العدد ٢٣، ١٣٨٣هـ.ش.

٦٨. نعمة، عبد الله، هشام بن الحكم، دار الفكر اللُّبناني، بيروت، ١٤٠٤هـ.

٦٩. الواقدي، محمَّد بن عمر، المغازي، نشر دانش اسلامي، قم، ١٤٠٥هـ.

٧٠. يوسفيان حسن، وشريفي، أحمد حسين، پژوهشي در عصمت معصومان، پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي، طهران، ١٣٨٨هـ.ش.

# التراث الإسلامي والعربي

## في الدراسات الاستشراقيّة


- أثر الاستشراق اليهوديِّ في الدَّرس اللُّغوي الحديث

  أ.د. محمد رياع ـ فريد نصار

- البشر والحجر في الإيالة التُّونسيَّة

  خالد رمضاني

- المستشرقون الألمان وأعلام المذهب الأشعري

  أ. محمد مجدي السّيد مصباح – د. عادل سالم عطيَّة جاد الله

# أثر الاستشراق اليهوديِّ في الدَّرس اللُّغوي الحديث

فريد نصَّار[*]

أ.د. محمَّد رباع[**]

**الملخّص**

تتناول هذه الدِّراسة أثر الاستشراق اليهوديِّ، وخطورته على الدَّرس اللُّغوي الحديث، وبخاصَّة أنَّه قد بُني، في معظمه، على أسسس سياسيَّة، أو دينيَّة، أو غيرها تنأى به عن العلميَّة، أو الموضوعيَّة إلى حدٍّ بعيد.

وتكمن أهمِّيَّة هذه الدِّراسة في الدَّعوة إلى إعادة قراءة المنتج الاستشراقيِّ الَّذي غزا الدِّراسات اللُّغويَّة، قراءة متوازنة فاحصة، بعيدة من التَّأثُّر والانبهار، وبعيدًا من الانغلاق، والاستهجان من أجل التقاط ما يتلاءم والهويَّة العربيَّة الثَّقافيَّة، وما تصلح آليَّاته لإثراء المعرفة، والكشف عن أنساق التُّراث العربيِّ وجماليَّاته، واتِّخاذ مواقف نقديَّة جادَّة، وواضحة من المناهج الاستشراقيَّة، مرتكزة على أسس

[*]- جامعة النَّجاح الوطنيَّة، نابلس- فلسطين.

[**]- جامعة النَّجاح الوطنيَّة، نابلس- فلسطين.

معرفيَّة، خصوصًا أنَّ تلك المناهج الَّتي ظلَّت تفد من أجهزة الآخر بأجهزتها المصطلحيَّة، بقي بعض النُّقَّاد العرب في السَّاحة الثَّقافيَّة يعيدون إنتاجها، ويجعلونها مجالًا للتَّطبيق.

وتتبع هذه الدِّراسة المنهج الاستقرائيَّ التَّحليليَّ، الَّذي يقوم على تتبُّع الآراء المختلفة حول الاستشراق اليهودي، وتوظيفه في خدمة الأغراض اليهوديَّة.

وقد اطمأنَّت هذه الدِّراسة إلى أنَّ الباحث اليهوديَّ قد آثر العمل داخل الحركة الاستشراقيَّة بوصفه استشراقًا أوروبيًّا، وليس بوصفه استشراقًا يهوديًّا؛ الأمر الَّذي استفادوا منه كثيرًا في خدمة قضاياهم الصُّهيونيَّة مع تقديمها في قالب غربيٍّ، لضمان قبولها في أوساط العرب والمسلمين، مستغلِّين في ذلك عقدة النَّقص الشَّرقيَّة اتِّجاه الغرب.

**كلمات مفتاحيَّة:** الاستشراق، الاستشراق اليهودي، الدَّرس اللُّغوي، المحدثون العرب.

## المدخل

يُجمع الباحثون[١] على أنَّه لم يكن في تاريخ اللُّغة العربيَّة حدث أبعد أثرًا من ظهور الدِّين الإسلاميِّ في تقرير مصيرها؛ فمذ نزل القرآن، تأكَّدت صلة وثيقة بين اللُّغة العربيَّة، والدِّين الإسلاميِّ، وكان لهذه الصِّلة عظيم النَّتائج على تاريخ، ومستقبل العربيَّة؛ فأصبحت لغة الدِّين والحضارة، ثمَّ لغة الطَّبقات السَّائدة بعد أن زحفت مع الفاتحين البدو تحت راية الإسلام، وامتدَّت رقعة انتشارها حتَّى وصلت إسبانيا غربًا، وأواسط آسيا شرقًا، واستقرَّت في بعض الأقاليم لتصبح لغة العلم المعتمدة، ولم تتأثَّر مكانتها بسقوط الدَّولة الأمويَّة، بل كان لها في العصر الذَّهبيِّ حظٌّ كبير من العناية بقواعدها، وأصبحت الرَّابط بين جميع الأقطار

[١]- ينظر مثلاً: فوك، يوهان، العربيَّة، ص١-٣. ينظر أيضًا في: فيشر، المراحل الزَّمنيَّة للُّغة العربيَّة الفصحى، ص٤٣٣.

الإسلاميَّة على أنَّها لغة العلم، والأدب، والثَّقافة حتَّى يومنا هذا[١].

فلو نظرنا إلى تاريخ الدِّراسات الأوروبيَّة للعربيَّة في بداياته، لرأينا أنَّه كان نشاطًا يعتمد على الاستفادة الفعَّالة ممَّا أنجزه اللُّغويُّون العرب، وكان للغويِّين العرب، ونحاتهم أثر لا ينكر على الدِّراسات الفقهيَّة للُّغة العربيَّة، وتوصَّل بعض علمائهم المتقدِّمين إلى وضع بعض الأصول، والعلل الَّتي استخدمها المستشرقون، واستعانوا بها في المقارنات التَّاريخيَّة للُّغات السَّاميَّة كما يذهب خليل نامي[٢]. وينسحب هذا الكلام على المعاجم أيضًا؛ إذ يذهب «أنستازي ماري الكرملي» إلى أنَّ المستشرقين كانوا قد وضعوا معاجمهم «مقتفين أثر الأصبهاني، ولم يبتكروا الطَّريقة من عندهم، بخلاف ما يظنُّه جمهور المتطفِّلين على اللُّغة»[٣].

ولكنَّ الدَّرس اللُّغويَّ المعاصر أبى أن يقف عند ذلك الحدِّ ممَّا ترويه المصادر العربيَّة القديمة، وكتب التُّراث، بل قرَّر أن يقرأ هذه الصُّورة قراءةً أخرى، معتمدًا على المصادر القديمة، وعلى ما صدر من أبحاث، ودراسات حديثة، ولا سيَّما أنَّه يرى صورة مغايرةً للُّغة العربيَّة في جزء ليس بقليل منها عن تلك الَّتي رسمها لنا القدماء، وما جاءَ في مصادرهم. فالنَّتائج الَّتي رشحت عنها البحوث والدِّراسات، ووجدت طريقها إلى الدَّرس اللُّغويِّ العربيِّ المعاصر، سواء من خلال ما طَرَسَتْهُ أقلامُ الدَّارسين من أبناء العربيَّة، أم عن طريق ترجمة أعمال كثيرة، جعلت من دراسة العربيَّة، وتطوُّرها عبر التَّاريخ محورًا لها، ويُسأل: ما ماهيَّة هذه المصادر القديمة الَّتي اعتمدت عليها دراسات الغربيِّين، والمستشرقين، ولا سيَّما اليهود منهم في الدَّرس اللُّغويِّ العربيِّ المعاصر؟ وما قيمة هذه النَّتائج الَّتي توصَّلت إليها؟ ثمَّ ما مدى تأثيرها لغويًّا، وأبعاد ذلك دينيًّا، وتاريخيًّا، وثقافيًّا، وحضاريًّا؟ ثمَّ كيف أثَّرت هذه الدِّراسات على مستوى الدَّرس اللُّغويِّ العربيِّ المعاصر؟ فهل ما زالت آراء اللُّغويِّين القدماء هي المهيمنة على رؤية المتخصِّصين في اللُّغة العربيَّة؟ أم أنَّنا نقع على بعض الآراء المتناثرة في أعمال المحدثين، ودراساتهم

[١]- ينظر: فوك، يوهان، العربيَة، ص١-٣

[٢]- نامي، خليل، دراسات في اللُّغة العربيَّة، ص١١.

[٣]- ماري، أنستازي، نشوء اللُّغة العربيَّة ونموِّها واكتهالها، ص١٥.

المتأثِّرة بمواقف الباحثين الغربيِّين المهتمِّين بدراسة اللُّغة العربيَّة، ومواكبتها على طول قرن ونيِّف من الزَّمان؟

## «الاستشراق»: المفهوم والغايات

تنطلق هذه الدِّراسة من فرضيَّة مفادها أنَّ للاستشراق اليهوديِّ تأثيرًا كبيرًا في تصوُّر المستشرقين للُّغة العربيَّة، وبخاصَّة أنَّ لهذه اللُّغة صلة وثيقة جدًّا بالإسلام الَّذي كان الحدث الأهمَّ، والأقوى من حيث الأثر الَّذي تركه في اللُّغة.

فالاستشراق، كما يراه محمَّد زقزوق، جزء لا يتجزَّأ من الصِّراع الحضاريِّ بين العالم الإسلامي، والعالم الغربيِّ، ويمثِّل الخلفيَّة الفكريّةَ لهذا الصِّراع؛ فلا يجوز التَّقليل من شأنه، بالنَّظر إليه على أنَّه قضيَّة منفصلة عن باقي دوائر هذا الصِّراع؛ إذ كان له أكبر الأثر في صياغة التَّصوُّرات الأوروبِّيَّة حول كلِّ ما يمتُّ بصلة للعرب والإسلام، وفي تشكيل مواقف الغرب إزاء الإسلام على مدى قرون عديدة، فقد عرفت أوروبا الدِّراسات الاستشراقيَّة بمعناها الواسع ابتداءً من أواخر القرن السَّادس عشر، حيت تأسَّست معاهد متخصِّصة، اكتسبت، فيما بعد، عراقة علميَّة في «ليدن»، و«روما» و«أكسفورد»، تلتها معاهد مماثلة في غيرها من الجامعات الأوروبيَّة الكبرى[١].

فلم تكن بدايات الاستشراق، كما يشير جورج تامر، منظَّمة لخدمة أهداف سياسيَّة، بل كانت ثمار جهود فرديَّة قام بها العلماء رغبة في التَعرُّف إلى الشَّرق، ولغاته، وحضاراته. ولاحقًا، بعد بداية الاستعمار، اقترن الاهتمام بالاستشراق بأهمِّيَّته السِّياسيَّة بالنِّسبة إلى بسط الدُّول المستعمرة سيطرتها على المستعمرات في الشَّرق، واستغلال ثرواتها، ولم يعد الاستشراق، عندئذٍ، حرًّا من الدَّوافع السِّياسيَّة والاقتصاديَّة الَّتي كانت تتحكَّم فيه إلى حدٍّ ما. غير أنَّ أحد أهمِّ العوامل الَّتي شكَّلت منعطفًا خطيرًا في تطوُّر الدِّراسات الاستشراقيَّة، والإسلاميَّة في أوروبا،

[١]- ينظر: زقزوق، محمود، الإسلام والاستشراق، ص٣.

هو أنَّها تأثَّرت بالتَّطوُّر الَّذي عرفته، قبل ذلك، دراسة لغَّات الكتاب المقدَّس، اليونانيَّة واللَّاتينيَّة، والعبريَّة، فتركَّزت في عصر النَّهضة على دراسة معمَّمة للُّغة العربيَّة أوَّلًا، ثمَّ الفارسيَّة، والتِّركيَّة، هكذا، سيطرت الفيلولوجيا في ذلك الحين منهجيًّا على دراسة الحضارات القديمة، والشَّرقيَّة الَّتي تمَّ السَّعي إلى استكشافها بواسطة فهم النُّصوص الَّتي أنتجتها[١].

وتعود الجذور التَّاريخيَّة لمصطلح «الاستشراق»، من حيث الانطلاقة، والانتشار في الغرب، إلى أواخر القرن الثَّامن عشر الميلادي، حين ظهرت في أوروبا للمرَّة الأولى كلمة «مستشرق» في إنكلترا عام ١٧٧٩، وفي فرنسا عام ١٧٩٩، ثمَّ في الأكاديميَّة الفرنسيَّة عام ١٨٣٨م، ودخلت إلى معجم أكسفورد عام ١٨١٢ [٢].

ويبدو جليًّا عدم الاتِّفاق على تعريف شامل ومحدَّد بين الباحثين لمصطلح «الاستشراق»؛ سواء بسبب رؤيتهم، أو تعاليمهم العلميَّة، بل حتَّى بسبب شمول هذا المصطلح لعدد كبير من العلوم الإنسانيَّة؛ التَّاريخ، والجغرافيا، والسِّياسة، والاقتصاد، والاجتماع[٣]، ممَّا دفع الباحثين إلى وضع تعريف خاصٍّ للاستشراق، ينطبق على مشاهداته، ومعلوماته، ورؤيته الخاصَّة، الأمر الَّذي أفضى إلى ظهور كثير من التَّعريفات المختلفة، باختلاف المشارب، والرُّؤى، والخلفيَّات الفكريَّة الَّتي ينطلق منها كلُّ باحث، حتَّى ذهب بعض المختصِّين في شؤون الاستشراق إلى استحالة تدوين تعريف دقيق جامع ومانع للاستشراق[٤].

من جهَة أخرى، فإنَّ معظم التَّعريفات، إن لم نقل كلَّها، تدور في فلك تعريف

[١]- تامر، جورج، في مقدِّمته لكتاب تاريخ القرآن، لتيودور نولدكه، صXIV-XIII.

[٢]- ينظر: البهنسي، أحمد صلاح، الاستشراق الإسرائيلي: الإشكاليَّة والسِّمات والأهداف، ص٤٥٧. ينظر أيضًا: أحمدي، فاطمة جان، الاستشراق اليهودي، ينظر أيضًا: محمَّد حسن زماني، الاستشراق.. تاريخه ومراحله، ص١٧٦. ينظر أيضًا: بو زيد، لخضر، الدِّراسات الاستشراقيَّة وخطرها على العقيدة والفكر الإسلامي، ص١٥.

[٣]- البهنسي، أحمد صلاح، الاستشراق الإسرائيلي: الإشكاليَّة والسِّمات والأهداف، ص٤٥٧. ينظر أيضًا: بخوش، عبد القادر، الظَّاهرة الصُّهيونية في الدِّراسات الاستشراقيَّة، ص٢٨٣.

[٤]- للاطِّلاع على التَّعريفات المتعدِّدة لمصطلح الاستشراق، ينظر: الزيادي. محمَّد فتح الله، الاستشراق: أهدافه ووسائله، ص١٥-٢٠. ينظر أيضًا: عبد الله، حمداد، موقف الحركة الاستشراقيَّة من تاريخ النَّحو العربي ونقدها، ص١٨٢.

إدوارد سعيد؛ إذ يرى أنَّ الاستشراق، يمكن أن يُحلَّل ويُناقَش «بوصفه المؤسَّسة المشتركة للتَّعامل مع الشَّرق-التَّعامل معه بإصدار تقريرات حوله، وإجازة الآراء فيه وإقرارها، وبوصفه، وتدريسه، والاستقرار فيه، وحكمه: وبإيجاز، الاستشراق كأسلوب غربيٍّ للسَّيطرة على الشَّرق، واستبنائه، وامتلاك السِّيادة عليه»[١]؛ فقد ذهب أحمد صلاح بهنسي، مثلًا، إلى أنَّ الاستشراق هو: حركة علميَّة غربيَّة، ظهرت لخدمة الأهداف الاستعماريَّة على بلدان العالم الإسلاميِّ الشَّرقيِّ، من خلال دراسة شؤون الشَّرق كافَّة؛ سياسيًّا، واقتصاديًّا وتاريخيًّا، وأنتروبولوجيًّا، وبخاصَّة أنَّ المصطلح كان قد ظهر مع بدايات الحركة الاستعماريَّة الغربيَّة لبلدان الشَّرق؛ آسيا وإفريقيا، في القرن الثَّامن عشر، في ظلِّ الاستعمار، وبرعايته ولخدمته[٢]، وهو ما ينسجم، ويتقاطع كثيرًا مع ما ذهبت إليه فاطمة جان أحمدي في تعريفها للاستشراق اليهودي؛ فهو «الحركة العلميَّة اليهوديَّة الَّتي تهدف إلى دراسة كلِّ شؤون الشَّرق الإسلامي، السِّياسيَّة، والاقتصاديَّة، والتَّاريخيَّة، والجغرافيَّة، والأنتروبولوجيَّة، وغيرها، من خلال اتِّباع منهج ديني، والهيمنة على البلدان الإسلاميَّة؛ من أجل تحقيق أهدافها الدِّينيَّة، والسِّياسيَّة، وتحقيق الهيمنة العلميَّة على العالم الإسلامي»[٣].

وعلى كلِّ حال، فإنَّ الدِّراسات الاستشراقيَّة في أواخر القرن الثَّامن عشر، وبداية القرن التَّاسع عشر، كانت قد «أضحت تمثِّل مؤسَّسة استراتيجيَّة بدأت تنتظم في نسق واحد يعتمد تقنيَّات، ومناهج محدَّدة؛ حيث ازدادت فيه أهمِّيَّة المعرفة المنظَّمة بالشَّرق، وهي معرفة دعمتها المواجهة الاستعماريَّة، فافتضح أمر الاستشراق، وانكشفت نواياه»[٤]، وهو الأمر الَّذي جعل إدوارد سعيد لا يتردَّد في وصفه بأنَّه أسلوب غربيٌّ للسَّيطرة على الشَّرق، وامتلاك السِّيادة عليه

[١]- سعيد، إدوارد، الاستسراق: المعرفة، السُّلطة، الإنشاء، ص٣٩.

[٢]- ينظر: البهنسي، أحمد صلاح، الاستشراق الإسرائيلي: الإشكاليَّة والسِّمات والأهداف، ص٤٥٩.

[٣]- أحمدي، فاطمة جان، الاستشراق اليهودي.

[٤]- بخوش، عبد القادر، الظَّاهرة الصُّهيونيَّة في الدِّراسات الاستشراقيَّة، ص٢٨٣

«الاستشراق بصفته المؤسَّسة الجماعيَّة للتَّعامل مع الشَّرق، والتَّعامل معه معناه التَّحدُّث عنه، واعتماد آراء معيَّنة عنه، ووصفه، وتدريسه للطُّلَّاب، وتسوية الأوضاع فيه، والسَّيطرة عليه: وباختصار بصفة الاستشراق أسلوبًا غربيًّا للهيمنة على الشَّرق، وإعادة بنائه، والتَّسلُّط عليه»[١]. فالاستشراق، كما يراه سعيد، هو «نهج من الرُّؤيا، والدِّراسة، والكتابة المنظَّمة، والمقنَّنة (أو المشرقنة) تسيطر عليه الضَّرورات الحتميَّة، والمنظورات، والأهواء العقائديَّة الملائمة، ظاهريًّا، للشَّرق. فالشَّرق يُدرَّس، ويُبحث، ويُدار، وتُصدر عليه الأحكام بطرق معيَّنة خفيَّة محترسة»[٢].

فليس من السَّهل تحديد أهداف الاستشراق وحصرها؛ لتعدُّدها، وتداخلها؛ فتارة يكون الهدف علميًّا، ثمَّ سرعان ما ينقلب استعماريًّا، أو غير خال من أيديولوجيَّة تؤثِّر في المستشرق، ونتائج بحثه، إضافة إلى الجوانب الاقتصاديَّة، والتَّاريخيَّة، والدِّينيَّة، والنَّفسيَّة، وغيرها من الدَّوافع الثَّانويَّة نحو «أسباب شخصيَّة مزاجيَّة عند بعض الَّذين تهيَّأ لهم الفراغ والمال، واتَّخذوا الاستشراق وسيلة لإشباع رغباتهم الخاصَّة في السَّفر والتِّرحال، أو في الاطِّلاع على ثقافات العالم القديم، ويبدو كذلك أنَّ فريقًا من النَّاس دخلوا ميدان الاستشراق طلبًا للرِّزق عندما ضاقت بهم سبل العيش العاديَّة، أو دخلوه تخلُّصا من مسؤوليَّاتهم الدِّينيَّة المباشرة في مجتمعاتهم المسيحيَّة»[٣]. ومهما تعدَّدت هذه الأهداف، فإنَّها قد تركَّزت في خلق التَّخاذل الرُّوحيِّ، وإيجاد الشُّعور بالنَّقص في نفوس المسلمين والشَّرقيِّين عامَّة، وحملهم من هذا الطَّريق على الرِّضا، والخضوع للتَّوجيهات الغربيَّة[٤]، وهذا هو الخطر الأكبر الَّذي يهدف إليه الاستشراق، وبالتَّالي: كيف يمكن مواجهته، والتَّعاطي معه؛ بخاصَّة أنَّ الثَّقافة

[١]- سعيد، إدوارد، الاستشراق، ص٤٥-٤٦. سعيد، إدوارد، الاستشراق: المعرفة، السُّلطة، الإنشاء، ص٧٣.

[٢]- سعيد، إدوارد، الاستشراق: المعرفة، السُّلطة، الإنشاء، ص٢١٤.

[٣]- البهي، محمَّد، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص٥٢٣. ينظر أيضًا: بو زيد، لخضر، الدِّراسات الاستشراقيَّة وخطرها على العقيدة والفكر الإسلامي، ص٢٠-٢٤. ينظر أيضًا: احمامو، عبد العالي، الاستشراق.. الأهداف والغايات، ص١٤٢. ينظر أيضًا: الزِّيادي، محمَّد فتح الله، الاستشراق: أهدافه ووسائله، ص٣٢-٤٧.

[٤]- البهي، محمَّد، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص٥٢٤.

الغربيَّة «اكتسبت مزيدًا من القوَّة والهويَّة بوضع نفسها موقع التَّضادِّ مع الشَّرق، باعتباره ذاتًا بديلة، أو حتَّى سرِّيَّة تحترضِيَّة»[١].

## دوافع مشاركة اليهود في الحركة الاستشراقيَّة

لقد بلغ اهتمام المستشرقين اليهود بالأدب العربيِّ القديم مبلغًا كبيرًا؛ وذلك لأسباب دينيَّة، وسياسيَّة ارتبطت بالمصالح الدِّينيَّة، والسِّياسيَّة في العالم العربيِّ، والإسلاميِّ، ومن أهمِّها تحقيق الهدف اليهوديِّ الصُّهيونيِّ القوميِّ الخاصِّ بإنشاء ما يسمَّى بـ«الوطن القوميِّ لليهود في فلسطين»؛ فقد غطَّت الدِّراسات الاستشراقيَّة اليهوديَّة معظم المجالات السِّياسيَّة، والاقتصاديَّة، والدِّينيَّة، والفكريَّة، كما اهتمَّت أيضًا بالمجالات الخاصَّة باللُّغات، والآداب، والفنون، والعلوم عند المسلمين[٢]، فشرع المستشرقون اليهود في قراءة التُّراث العربيِّ بنصوصه المختلفة، بهدف الوقوف عند خصوصيَّة العقل العربيِّ عبر التَّاريخ، وتحليل مواطن الضُّعف والقوَّة، بغرض الهجوم والنَّقد[٣]. ويعزو رجاء النَّقاش اهتمام المستشرقين اليهود بالفكر العربيِّ، والثَّقافة العربيَّة، والأدب العربيِّ، إلى الحرب الثَّقافيَّة ضدَّ العرب، فهم «يهدفون إلى دراسة العرب، وفهمهم فهمًا دقيقًا، حتَّى يعرفوا موضع القوَّة، وموضع الضُّعف فيهم، وحتَّى يتمكَّنوا من مواجهة العرب، ورسم الخطط المناسبة لهذه المواجهة، بناءً على فهم دقيق، ومعرفة واسعة، ويمكن أن نسمِّي هذه الجهود الإسرائيليَّة كلَّها باسم «الحرب الثَّقافيَّة ضدَّ العرب»، وهي الحرب الَّتي تساند الحرب العسكريَّة، وتمهِّد لها. فاليهود يصرُّون على تسليح أنفسهم بفهم واضح للعرب من خلال أدبهم، وثقافتهم، وفكرهم، وذلك قبل مواجهتهم في الميادين العسكريَّة، أو الاقتصاديَّة»[٤].

---

[١]- سعيد، إدوارد، الاستسراق: المعرفة، السُّلطة، الإنشاء، ص٣٩.

[٢]- حسن، محمَّد خليفة، المدرسة اليهوديَّة في الاستشراق، ص١١.

[٣]- ينظر: بوكبل، أمينة، آليات التَّلقِّي للنَّصِّ العربي القديم في ضوء الاستشراق الإسرائيلي المعاصر، ص٩.

[٤]- النَّقاش، رجاء، أضواء على الحرب الثَّقافيَّة، لماذا يدرسون توفيق الحكيم ونجيب محفوظ في إسرائيل؟ ص٣٩، مجلة «المصور»، ٢٧ ديسمبر ١٩٧٣، نقلاً عن: سمايلوفيتش، أحمد، فلسفة الاستشراق، ص١٥٢.

وينبغي أن نشير إلى الرَّأي القائل بأنَّ الاهتمام اليهوديَّ بدراسة العالم العربيِّ، والإسلاميِّ، ليس وليد الحاجة القوميَّة اليهوديَّة الحديثة والمعاصرة، بل إنَّ ظهور الإسلام كان البداية الحقيقيَّة للاهتمام اليهوديِّ بدراسة الإسلام، والمجتمع الإسلاميِّ[١]؛ بخاصَّة أنَّه أتى برؤية دينيَّة ناقدة، ومصحِّحة لليهوديَّة، والمسيحيَّة، وللوضع الدِّينيِّ في العالم القديم كلِّه؛ إذ شعر اليهود آنذاك بأنَّهم أمام دين قويٍّ ينافس اليهوديَّة، والمسيحيَّة، وبالتَّالي، فقد اعتُبِر مُهَدِّدًا لهما في المناطق الَّتي فتحها الإسلام، وكان ذلك إيذانًا ببداية الشُّعور اليهوديِّ، والمسيحيِّ بما سمَّوْه بالخطر الإسلاميِّ، وشكَّل تحدِّيًّا دينيًّا لا يمكن التَّصدِّي له إلَّا من خلال المعرفة بالإسلام، وبطبيعة المجتمع الإسلاميِّ؛ ولذلك، بدأت هناك حركة علميَّة بين اليهود، هدفها دراسة الإسلام في محاولة لغزوه من الدَّاخل، والتَّأثير فيه من خلال محورين؛ الأوَّل الَّذي أصاب علم التَّفسير، والتَّاريخ عند المسلمين؛ إذ تسرَّبت إلى هذين العلمين بعض الأفكار اليهوديَّة الَّتي اصطلح المفسرون، وعلماء الحديث على تسميتها بـ «الإسرائيليَّات»؛ وهو مصطلح يعني الأفكار، والمفاهيم الإسرائيليَّة الَّتي دخلت في بعض كتب التَّفسير، والحديث والتَّاريخ الإسلاميِّ. أمَّا التَّأثير الثَّاني، فتمثَّل بظهور بعض الفرق، والمذاهب الإسلاميَّة المتأثِّرة بالأفكار، والمفاهيم اليهوديَّة[٢].

فالاستشراق اليهوديُّ إذًا، استشراق قديم، بدأ مع بداية الإسلام، وكنوع من المواجهة الفكريَّة اليهوديَّة للدِّين الإسلاميِّ. وتستخدم كلمة «استشراق» هنا تجاوزًا؛ وذلك لأنَّ اليهود في تلك الفترة لم يكونوا من الغرب، إنَّما كانوا من العرب، ومن البلاد الإسلاميَّة، ولكن دراساتهم عن الإسلام، ونتائجها في الفكر الإسلاميِّ، تدخل في مضمون الاستشراق، وتتشابه مع نتائج الاستشراق اليهوديِّ الحديث، وهو نتاج غربيٌّ خالص[٣]. وقد رأى اليهود أنَّ الاستشراق باب

[١]- حسن، محمَّد خليفة، المدرسة اليهوديَّة في الاستشراق، ص١٢. ينظر أيضًا: أبو هاشم، أميرة قاسم، المستشرقون اليهود وموقفهم من التَّاريخ الإسلامي، ص٥٣.

[٢]- حسن، محمَّد خليفة، المدرسة اليهوديَّة في الاستشراق، ص١٣.

[٣]- حسن، محمَّد خليفة، المدرسة اليهوديَّة في الاستشراق، ص١٤. ينظر كذلك: الزيادي، محمَّد فتح الله، الاستشراق: أهدافه ووسائله، ص٩٩.

خطير من أبواب التَّسلُّل إلى البلاد الَّتي يحلمون بالسَّيطرة عليها، وفق طريقتهم، ويريدون أن يتَّخذوا لأنفسهم صنائع فيها من أبنائها؛ فتخصَّص فريق منهم بالدِّراسات الشَّرقيَّة، وتابعوا المسيرة ضمن خططهم، حتَّى احتلُّوا عددًا كبيرًا من كراسي الدِّراسات الشَّرقيَّة في الجامعات الكبرى، وأخذوا يخدمون الأغراض اليهوديَّة الصُّهيونيَّة تحت ستار أغراض المستشرقين المسيحيِّين، وأغراض الدَّوائر الاستعماريَّة[١].

وبالتَّالي، فقد تضافرت أسباب عدَّة وراء الاستشراق اليهوديِّ، يمكن إيجازها على النَّحو التَّالي:

- **الدَّوافع الدِّينيَّة**: يتَّفق كثير من الدَّارسين[٢] على أنَّ اليهود كانوا قد سارعوا إلى ولوج باب الاستشراق، تحرِّكهم عقدة الانتقام من الدِّين الإسلاميِّ، لذلك، سعوا بكلِّ طاقتهم لتشويه صورة الإسلام والرَّسول، على نحو ما نجده لدى «جولدتسهير»، في هجومه على مفردات القرآن، ومزاعمه في أنَّ آياته مستمدَّة من نصوص التَّوراة. وقد حاول المستشرقون اليهود بكلِّ ذكائهم، وسعة اطِّلاعهم، وإجادتهم للعديد من اللُّغات، وخبرتهم بعادات الشُّعوب، أن يستبسلوا في الدِّفاع عن دينهم، وتصوُّراتهم العقائديَّة، وفلسفتهم الحياتيَّة، وتاريخهم، وتراثهم، وتبرئتهم من التُّهم الَّتي أُلصقت بهم عبر التَّاريخ القديم والحديث، من جهَّة، ومن جهَّة أخرى، سعوا إلى رسم صورة ناصعة لإسهامات اليهود وفضلهم في بناء الحضارة العربيَّـة الإسلاميَّـة.

وممَّا زاد من اهتمام المستشرقين اليهود، تلك الفكرة الَّتي نادى بها رجال الدِّين اليهود، منذ ظهور الإسلام، وهي مستمرَّة حتَّى الآن، ومفادها أنَّ الإسلام مقتبس من اليهوديَّة، لذلك، ترجم القرآن عدَّة مرات، وعولجت السِّيرة النَّبويَّة،

[١]- بني عامر، محمَّد أمين حسن محمَّد، المستشرقون والقرآن الكريم، ص٥٦.

[٢]- ينظر: الزيني، محمَّد عبد الرَّحيم، الاستشراق اليهودي، ص٢٨٢-٢٨٦. ينظر: زقزوق، محمود حمدي، الاستشراق والخلفيَّة الفكريَّة للصِّراع الحضاري، ص٥٩-٦٧. ينظر أيضًا: السباعي، مصطفى، الاستشراق والمستشرقون، ص٢٠-٢٤. ينظر أيضًا: الصَّغير، محمَّد حسين علي، المستشرقون والدِّراسات القرآنيَّة، ص١٣-١٨. ينظر أيضًا: بني عامر، محمَّد أمين حسن محمَّد، المستشرقون والقرآن الكريم، ص٣١-٤٠.

وجميع المواضيع الإسلاميَّة، من عبادات، وعقائد، بعناية فائقة، مقارنة بما يقابلها في الدِّيانة اليهوديَّة، وقد احتلَّت دراسة الطَّرائق الصُّوفيَّة، والفرق، والمذاهب الإسلاميَّة مساحة لا بأس بها من كتابات المستشرقين، سعيًا وراء البحث عن مصادر الانقسام في صفوف الإسلام والمسلمين[١]. فالاستشراق اليهودي الإسرائيلي، وإن كان يفتقد الأهداف الدِّينيَّة التَّبشيريَّة المألوفة في الاستشراق الأوروبيِّ النَّصرانيِّ، إلَّا أنَّه اتَّخذ شكلًا آخر لا يخلو من دوافع دينيَّة، ويتمثَّل هذا النَّوع من الدِّراسات الَّتي تعكس صورة من صور «الصِّراع الحضاري»، اليهوديِّ الإسلاميِّ، والَّذي تترجمه تلك المحاولات المتواصلة من لدن المستشرقين الإسرائيليين لتشويه صورة الإسلام، ونقض دعائمه وأسسه[٢].

– **الدَّوافع السِّياسيَّة**: لقد نشأ الاستشراق الإسرائيليُّ أساسًا لخدمة الأهداف السِّياسيَّة الإسرائيليَّة والصُّهيونيَّة، والَّتي من أهمِّها محاولة تأصيل الوجود اليهوديِّ في البلدان العربيَّة، من أجل إثبات وجود حقٍّ تاريخيٍّ لليهود في هذه المنطقة، وأنَّهم ليسوا دخلاء عليها، وما منشورات مركز أبحاث «يد بن تسفي» الإسرائيليِّ التَّابع للجامعة العبريَّة في القدس، المتخصِّص بتاريخ الجماعات اليهوديَّة في العالم العربيِّ والإسلاميِّ، إلَّا محاولة لإعادة «التَّأريخ» لهذه الجماعات اليهوديَّة على نحو يثبت مدى ارتباطها بالبلدان العربيَّة[٣].

فقد كان العامل السِّياسيُّ حاضرًا بقوَّة في عقليَّة جمهور المستشرقين اليهود، وحلمه في إقامة دولة تجمع أشتاتهم، وتوحِّد أفرادهم، وظلَّ هذا الحلم يحرِّك عقولهم، وتوحَّدوا في خدمة المشروع الصُّهيونيِّ الَّذي نادى بإقامة دولة لليهود في فلسطين. وقد وظَّف كثير من المستشرقين اليهود أبحاثهم العلميَّة لخدمة هذا المشروع، وراحوا ينقِّبون في الآثار، ويقلِّبون دفاتر التَّاريخ، ويركِّزون على دور

[١]- أبو هاشم، أميرة قاسم، المستشرقون اليهود وموقفهم من التَّاريخ الإسلامي، ص٩٧.

[٢]- ينظر: إدريس، محمَّد جلاء، الاستشراق الإسرائيلي في المصادر العبريَّة، ص٩٤-١٠٩. ينظر أيضًا: أبو هاشم، أميرة قاسم، المستشرقون اليهود وموقفهم من التَّاريخ الإسلامي، ص٨٣-٨٧. (للاستزادة حول مؤسَّسات الأبحاث الإسرائيليَّة، ينظر: عبد الكريم، إبراهيم، الاستشراق وأبحاث الصِّراع لدى إسرائيل، الفصل الثَّالث، ص١٠١-١٧٨).

[٣]- البهنسي، أحمد، يهود الجزائر في الفكرين الاستشراقي والسياسي الإسرائيلي، ص١٨.

العلماء اليهود الَّذين عاشوا في فلسطين، وتعاون كثير منهم مع الدُّول الاستعماريَّة بطريقة مباشرة، وقدَّموا خدماتهم لمن يدفع أكثر، ووضعوا بحوثهم العلميَّة، ودراستهم الواسعة للفقه الإسلاميِّ وتاريخه، وللحضارة العربيَّة الإسلاميَّة لمساعدة المشروع الاستعماريِّ، وإحكام السَّيطرة على الدُّول العربيَّة، والأمثلة على ذلك كثيرة، ومنها، على سبيل المثال لا الحصر، التقاء أفكار المستشرق الفرنسي «ألفونس دي لامارتين» مع الصُّهيونيَّة بأنَّ فلسطين صحراء خاوية تنتظر من يزرعها، وأنَّ سكَّانها من الرُّحَّل الَّذين لا قيمة لهم، ولا حقَّ فعليًّا لهم في هذه الأرض[١]، الأمر الَّذي كان له تداعيات كبيرة، وعلى رأسها انطلاق الخطاب الصُّهيونيِّ بأنَّ هذه الأرض هي «أرض بلا شعب لشعب بلا أرض»، وهو ما انعكس بشكل واضح في تصريح رئيسة الوزراء الإسرائيليَّة «غولدا مئير»؛ «لا يوجد هناك شعب فلسطينيٌّ»[٢]. وبالتَّالي، هناك من يرى أنَّ هذا التَّعاون من جانب بعض المستشرقين مع الصُّهيونيَّة، والاستعمار كان قد شوَّه صورة الاستشراق، وأساء إلى دوره في خدمة التُّراث العربيِّ الإسلاميِّ، وأدَّى إلى خصم الكثير من رصيده العلميِّ، وزعزع مفهوم الموضوعيَّة الَّذي يتشدَّق به الغرب دائمًا[٣].

إضافة إلى هذين العاملين الأساسين، فقد كان هناك دوافع علميَّة، إذ كان هناك بعض المستشرقين اليهود ممَّن كان دافعهم علميًّا خالصًا من أجل استكشاف الأبعاد الدِّينيَّة، والفلسفيَّة، والأدبيَّة، والفنِّيَّة للحضارة العربيَّة العظيمة[٤]. ودوافع تاريخيَّة؛ حيث دأب المستشرقون اليهود على استدعاء تاريخهم القديم،

[١]- سعيد، إدوارد، الاستشراق، ص٤٣٧.

[٢]- سعيد، إدوارد، تعقيبات على الاستشراق، ترجمة وتحرير: صبحي الحديدي، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٦، ص: ١١١.

[٣]- الزيني، محمَّد عبد الرحيم، الاستشراق اليهودي، ص٢٨٦-٢٩١. ينظر أيضًا: زقزوق، محمود حمدي، الاستشراق والخلفيَّة الفكريَّة للصِّراع الحضاري، ص٥٩-٦٧. ينظر أيضًا: السباعي، مصطفى، الاستشراق والمستشرقون، ص٢٠-٢٤. ينظر أيضًا: الصَّغير، محمَّد حسين علي، المستشرقون والدِّراسات القرآنيَّة، ص١٣-١٨. ينظر أيضًا: بني عامر، محمَّد أمين حسن محمَّد، المستشرقون والقرآن الكريم، ص٣١-٤٠.

[٤]- الزيني، محمَّد عبد الرَّحيم، الاستشراق اليهودي، ص٢٩٢-٢٩٦.

ونفخ الرُّوح فيه، والتَّأكيد المستمرُّ على حقِّهم التَّاريخيِّ في أرض فلسطين[١]. وهناك أيضًا الدَّوافع المادِّيَّة؛ إذ شكَّل الاستشراق بابًا واسعًا للرِّزق بالنِّسبة للمستشرقين، وتحقيق بعض الثَّروات[٢]، ثمَّ الدَّوافع النَّفسيَّة؛ فقد أشار عدد من الباحثين[٣] إلى أنَّ المستشرقين اليهود سعوا إلى تغيير الصُّورة النَّمطيَّة الَّتي التصقت بهم، وإخفاء معالمها، ومحو ذلك النَّقص الَّذي ارتبط به من خلال التَّعويض الزَّائد، وبالتَّالي، التَّحرُّر من نظرة المجتمع الدُّونيَّة لهم؛ مؤكِّدين وجودهم المادِّيِّ والمعنويِّ، لا سيَّما أنَّهم يؤمنون بتفوُّقهم، وقدرتهم على الإبداع، طرحهم أفكارًا جديدة غير مسبوقة.

**توظيف الاستشراق لخدمة الأهداف اليهوديَّة**

يتَّفق كثير من الباحثين[٤] أنَّ من أهمِّ أهداف الاستشراق اليهوديِّ، والغربيِّ هو زرع بذور الشَّكِّ في التَّاريخ الإسلاميِّ، وتشويه المصادر الأساس للإسلام؛ القرآن الكريم، والحديث الشَّريف؛ للتّشكيك في مدى مصداقيَّتها، وصحَّتها، ومن أبرز وسائله في ذلك إعداد ترجمات عبريَّة غير أمينة ومشوِّهة لمعاني القرآن الكريم، وتزويدها بهوامش تردُّ المادَّة القرآنيَّة لمصادر يهوديَّة، ومسيحيَّة، ووثنيَّة. وتذهب عائشة عبد الرَّحمن إلى أنَّ مهمَّة الاستشراق اليهودي هي قذف الفكر الإسلامي المعاصر ببدع من تأويلات عصريَّة للقرآن مشحونة بالإسرائيليَّات، تزيِّن للنَّاس

[١]- الزيني، محمَّد عبد الرَّحيم، الاستشراق اليهودي، ص٣٠٢. ينظر: زقزوق، محمود حمدي، الاستشراق والخلفيَّة الفكريَّة للصِّراع الحضاري، ص٥٩-٦٧. ينظر أيضًا: السباعي، مصطفى، الاستشراق والمستشرقون، ص٢٠-٢٤. ينظر أيضًا: بني عامر، محمَّد أمين حسن محمَّد، المستشرقون والقرآن الكريم، ص٣١-٤٠.

[٢]- الزيني، محمَّد عبد الرَّحيم، الاستشراق اليهودي، ص٣٠٢-٣٠٤. قارن بين ما جاء هنا، وبين ما ورد على لسان «يهوشع بلاو»؛ إذ يتحدَّث بشكل صريح عن العامل المادِّيِّ الَّذي دفع والده لتوجيهه نحو دراسة اللُّغة العربيَّة لتأمين جانب العيش.

[٣]- ينظر: الزَّيني، محمَّد عبد الرَّحيم، الاستشراق اليهودي، ص٢٨٠-٢٨٢. ينظر أيضًا: زقزوق، محمود حمدي، الاستشراق والخلفيَّة الفكريَّة للصِّراع الحضاري، ص٥٩-٦٧. ينظر أيضًا: م السباعي، صطفى، الاستشراق والمستشرقون، ص٢٠-٢٤. ينظر أيضًا: الصَّغير، محمَّد حسين علي، المستشرقون والدِّراسات القرآنيَّة، ص١٣-١٨. ينظر أيضًا: بني عامر، محمَّد أمين حسن محمَّد، المستشرقون والقرآن الكريم، ص٣١-٤٠.

[٤]- ينظر: البهنسي، أحمد صلاح، الاستشراق الإسرائيلي: الإشكاليَّة والسِّمات والأهداف، ص٤٧١-٤٧٢. وكذلك ينظر: البهنسي، أحمد صلاح، «الجاحظ» في الكتابات الاستشراقيَّة الإسرائيليَّة، ص١٩٦-١٩٧. ينظر أيضًا: بخوش، عبد القادر، الظَّاهرة الصُّهيونيَّة في الدِّراسات الاستشراقيَّة، ص٢٨٦. ينظر أيضًا: بو زيد، لخضر، الدِّراسات الاستشراقيَّة وخطرها على العقيدة والفكر الإسلامي، ص٣١.

أن يأخذوا دينهم بتأويل علماء هذا الزَّمان[١]، ومثل هذه الأهداف تتقاطع مع الاستشراق الغربيِّ العامِّ، فتقول فاطمة جان أحمدي: «ولو نظرنا بواقعية إلى تاريخ الدِّراسات الإسلاميَّة في الغرب، سيتجلَّى لنا بوضوحٍ أنَّ البحوث العلميَّة في مجال التَّاريخ الإسلاميِّ كانت متأثِّرة بالأحكام المسبَّقة، وذات الصَّبغة الحادَّة، والنَّاقمة على الإسلام، أو الاتِّجاهات الَّتي تسعى لتحقيق أهدافٍ سياسيَّة من خلال استثمار الآليَّات المنهجيَّة للدِّراسات الاستشراقيَّة»[٢]، ويؤكِّد العديد من الدَّارسين[٣] أنَّ عداوة اليهود للإسلام واضحة كالشَّمس، من يومه الأوَّل إلى يومنا هذا، ومكائد اليهود للإسلام متتابعة، وقد وجدوا في مجال الاستشراق بابًا ينفثون منه سمومهم ضدَّ الإسلام وأهله، فدخلوا هذا الباب بعباءة العلم، كما وجدوا في الصُّهيونيَّة بابًا آخر، يفرضون منه سيطرتهم على العرب والمسلمين، وهو ما يؤكِّده أحمد البهي أيضًا في قوله إنَّ هناك من الأهداف ما هو خاصٌّ بالمستشرقين اليهود خاصَّة؛ إذ يبدو أنَّ هؤلاء قد أقبلوا على الاستشراق لأسباب دينيَّة؛ وهي محاولة إضعاف الإسلام، والتَّشكيك في قيمه بإثبات فضل اليهوديَّة على الإسلام بادِّعاء أنَّ اليهوديَّة، في نظرهم، هي مصدر الإسلام الأوَّل، ولأسباب سياسيَّة تتَّصل بخدمة الصُّهيونيَّة: فكرة أوَّلًا ثمَّ دولة ثانيًا[٤].

وقد اهتمَّ المستشرقون اليهود بالأدب العربيِّ، والشِّعر، والأدباء بشكل واسع ولافت، وقد تنوَّعت دراساتهم لتشمل التَّاريخ، قديمه، وحديثه، ماضيًا، وحاضرًا، والحضارات الَّتي سكنت هذه البقعة، ولم يبق أيٌّ من المجالات، أو المواضيع، ولم يكتب فيها ضمن توجُّه هو في الأغلب يستخدم التَّاريخ لمصلحة

[١]- عبد الرَّحمن، عائشة، الإسرائيليَّات في الغزو الفكري، ص١٥٣. ينظر أيضًا: بخوش، عبد القادر، الظَّاهرة الصُّهيونيَّة في الدِّراسات الاستشراقيَّة، ص٢٨٨.

[٢]- أحمدي، فاطمة جان، الاستشراق اليهودي.

[٣]- ينظر: البهي، محمَّد، الفكر الإسلامي الحديث، ص٥٤٣. ينظر أيضًا: زقزوق، محمود حمدي، الاستشراق والخلفيَّة الفكريَّة للصِّراع الحضاري، ص٦١-٦٢. ينظر أيضًا: بني عامر، محمَّد أمين حسن محمَّد، المستشرقون والقرآن الكريم، ص٥٨.

[٤]- البهي، محمَّد، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص٥٢٣- ٥٢٤.

اليهود، وفيه الكثير من التَّجنِّي، وإعلاء للذَّات على حساب الآخر[١].

وتتعدَّد مظاهر الاهتمام الإسرائيلي بالشَّرق العربي الإسلامي، بمكوِّناته المختلفة، حيث يبرز في الميزانيَّات الضَّخمة الموجَّهة للأبحاث العلميَّة الَّتي تتناول هذا الشَّرق. وشجَّعت الباحثين على الحضور المكثَّف في المؤتمرات الاستشراقيَّة، والاحتكاك بمستشرقي العالم، وتبادل الخبرات في هذا المضمار[٢]. ولمَّا كانت الحكومات الإسرائيليَّة المتعاقبة تدرك مدى أهمِّيَّة الدَّور الَّذي يقوم به هؤلاء المستشرقون الإسرائيليُّون، فإنَّنا نعثر على كثير منهم يشغلون مناصب على درجة من الأهمِّيَّة في الحكومة، والاستخبارات الإسرائيليَّة، أمثال: «يهوشفاط هركابي»، و«مناحيم ميلسون»، و «يوسف جينات»، ممَّا يدلُّ على أنَّ الاستشراق الإسرائيليَّ يتجاوز الدِّراسات الأكاديميَّة العلميَّة، ويتحوَّل إلى مصدر معلومات وأداة استشارة[٣].

## تأثير الاستشراق اليهوديِّ في الدِّراسات الإسلاميَّة في الغرب

يُلاحظ أنَّ كثيرًا من المستشرقين اليهود يحملون جنسيَّات غربيَّة، وفي المقابل، استقوا معظم نظريَّاتهم، وأطروحاتهم من الحركة الاستشراقيَّة الغربيَّة، وركَّزت جهودهم على دراسة الموروث الشَّرقيِّ، وكان واضحًا مدى ارتباطهم بالحركة الصُّهيونيَّة، ودعمهم للموجة الاستعماريَّة ضمنيًّا، وتصريحيًّا. فقد بدأ المسار الفعليُّ للاستشراق الإسرائيليِّ بعد سنة ١٩٤٨، من خلال مجموعة مستشرقين ولدوا بفلسطين، واهتمُّوا بتعليم اللُّغة العربيَّة، وأدبها بوصها جزءًا من استراتيجيَّتهم لاكتشاف المنطقة من خلال معرفة الآخر، ولتحقيق هذا الهدف، أقيمت مدرسة الدِّراسات الشَّرقيَّة[٤] في الجامعة العبريَّة، في القدس، والَّتي تُعنى بدراسة الحضارة

[١]- ينظر: أبو هاشم، أميرة قاسم، المستشرقون اليهود وموقفهم من التَّاريخ الإسلامي، ص٩٦-٩٧.

[٢]- ينظر: بوكبل، أمينة، آليات التَّلقِّي للنَّصِّ العربي القديم في ضوء الاستشراق الإسرائيلي المعاصر، ص١١.

[٣]- ينظر: م.ن، ص١٢.

[٤]- للاستزادة في المعلومات عن هذه المدرسة ينظر في دراسة: عبد العزيز، هشام فوزي، مدرسة الدِّراسات الشَّرقيَّة في الجامعة العبريَّة في القدس، ١٩٢٦-١٩٤٨، ٢٥١-٢٨٢.

العربيَّة والإسلاميَّة[١]، وينبغي أن نشير هنا إلى أنَّ «يهوشع بلاو» كان من خرِّيجي هذه المدرسة عام ١٩٤٢.

فقد اشتهر المستشرقون اليهود بأنَّهم من أوائل الَّذين بادروا إلى ترجمة القرآن الكريم إلى اللُّغة العبريَّة، واللُّغات الأوروبيَّة[٢]، وسعى هؤلاء، من وراء تلك التَّرجمات، إلى تحقيق أهداف ثقافيَّة، ودينيَّة، وسياسيَّة أيضًا، فحظيت هذه التَّرجمات بأهمِّيَّة كبيرة، وأحدثت تيَّارًا علميًّا هامًّا في الدِّراسات التَّاريخيَّة وغيرها؛ ولا رَيْبَ في أنَّ هذه التَّرجمات، كما يذهب أحمد البهنسي وآخرون[٣]، كانت قد اشتملت على أغلاطٍ، وخَلْط في المواضيع والمطالب، الأمر الَّذي أثر تأثيرًا عميقًا

[١]- ينظر: بوكبل، أمينة، آليَّات التَّلقِّي للنَّصِّ العربي القديم في ضوء الاستشراق الإسرائيلي المعاصر، ص١١. ينظر أيضًا: بخوش، عبد القادر، الظَّاهرة الصُّهيونيَّة في الدِّراسات الاستشراقيَّة، ص٢٨٩-٢٩٠. ينظر أيضًا: عبد الكريم، إبراهيم، الاستشراق وأبحاث الصِّراع لدى إسرائيل، ص٧١ وما بعدها.

* للاستزادة في المعلومات عن هذه المدرسة ينظر دراسة: عبد العزيز، هشام فوزي، مدرسة الدِّراسات الشَّرقيَّة في الجامعة العبريَّة في القدس، ١٩٢٦-١٩٤٨، ٢٥١-٢٨٢.

[٢]- عُرفت ثلاث ترجمات للقرآن إلى العبرية قبل القرن التَّاسع عشر كانت محفوظة في مخطوطة ولم يُطبع أيٌّ منها:

- نسخة محفوظة في مكتبة بودليان في أكسفورد. كتب هذه النَّسخة العالم اليهودي «جاكوب بن إسرائيل هاليفي» الَّذي ترجم القرآن من الإيطاليَّة إلى العبريَّة عام ١٦٣٦.

- نسخة ثانية محفوظة في المكتبة البريطانية بلندن. تمت كتابة هذه النسخة في القرن الثامن عشر بواسطة مترجم غير معروف.

- نسخة ثالثة محفوظة في مكتبة الكونغرس الأمريكية. ترجمة «إيمانويل جاكوب فان دورت» عام ١٧٥٧.

أما في العصر الحديث، فهناك عدة ترجمات:

-- ترجمة Zvi Herman Reckendorff تسفي هيرمان ريكيندورف **הרמן רקנדורף** عام ١٨٥٧

-- ترجمة Yosef Yoel Rivlin يوسف يوئيل ريفلين **יוסף יואל ריבלין** عام ١٩٣٦.

-- ترجمة Aharon Ben-Shemesh أهارون بن شيمش **אהרן בן שמש** عام ١٩٧١.

-- ترجمة Uri Rubin أوري روبين **אורי רובין** عام ٢٠٠٥.

(ينظر: חוקר מצרי: תרגומי הקוראן לעברית בידי יהודים - מסולפים במכוון ואינם משקפים אותו נכונה) המכון לחקר תקשורת המזרח התיכון. THE MIDDLE EAST MEDIA RESEARCH INSTITUTE- ٢٠١٩/٣/١). ترجمة عنوان المقال: «باحث مصري: ترجمات اليهود للقرآن إلى العبريَّة - يتمُّ تحريفها عمدًا ولا تعكسه بشكل صحيح». والمقصود بالباحث هو أحمد البهنسي).

[٣]- ينظر: أحمدي، فاطمة جان، الاستشراق اليهودي، وينظر أيضًا: البهنسي، أحمد، كتاب «مصادر يهوديَّة في القرآن» للمستشرق شالوم زاوي، مجلة القرآن والاستشراق المعاصر، ص١٤.

في الدِّراسات الإسلاميَّة في الغرب؛ فكان هناك الكثير من سوء الفهم، والتَّسرُّع في استخلاص النَّتائج، وسطحيَّة ناشئة عن التَّرجمات الخاطئة للقرآن في أوروبَّا[١].

ومن نافل القول أنَّ هذا الفهم الخاطئ النَّاشئ من التَّرجمات الأولى للقرآن كان قد انتقل إلى المجتمعات غير المسلمة، وبقي مسيطرًا على ذهنيَّة المستشرقين لعدَّة قرون. وإلى جانب هذه التَّرجمات للقرآن، أُنجزت دراسات شاملة في هذا المجال، وافتُتحت مراكز أبحاث، ومعاهد علميَّة تحمل عنوان «الدِّراسات الشَّرقيَّة»، وتجدر الإشارة إلى أنَّ أوَّل خطوة في طريق الاستشراق، والدِّراسات الشِّيعيَّة كانت في الغرب وإسرائيل، وتدريجيًّا مُهِّدَتْ الطَّريق لإنشاء جامعات في هذا المجال[٢].

ويتَّفق كثير من الباحثين[٣] على أنَّ اليهوديَّة قد وجدت أنَّه ليس من الحكمة أن تستمرَّ في صراعها مع الغرب المسيحيِّ؛ لأنَّ ذلك يبدِّد طاقاتها، ولا يعود عليها بأيِّ فائدة، ولهذا، أخذ اليهود يعملون للتَّحالف مع الغرب المسيحيِّ لاستغلاله في تحقيق أهدافهم، ما يعني أنَّ هذا الالتقاء بين التَّوجُّه اليهوديِّ، والتَّوجُّه الغربيِّ كان قد انطلق من عداوة كبيرة للإسلام الَّذي شكَّل الخطورة الأكبر على مشاريعهم

[١]- ومن أمثلة ذلك كتاب «מקורות יהודיים בקוראן" (مصادر يهوديَّة في القرآن) لمؤلِّفه الحاخام والمستشرق الإسرائيلي «أندريه شالوم زاوي» א. שלום זאוי الصَّادر عام ١٩٨٣، والَّذي يُعدُّ من المؤلَّفات النَّادرة الَّتي تركِّز بالتَّحليل والنَّقد على الآيات القرآنيَّة؛ إذ شمل جميع سور القرآن الكريم، وفيه يردُّ عددًا كبيرًا من الآيات القرآنيَّة إلى مصادر دينيَّة يهوديَّة قديمة ومتأخِّرة، وإلى مصادر أخرى غير أصيلة، إضافة إلى اعتبار عدد من ألفاظه ذات أصول «عبريَّة» وأخرى أجنبيَّة .

ويُعد الكتاب من المؤلَّفات الَّتي تعكس مرحلة «الاستشراق الإسرائيليّ»؛ بوصفها واحدة من أهمِّ مراحل المدرسة اليهوديَّة وأخطرها في الاستشراق، كما أنَّه يعكس سمات هذه المرحلة وما يميِّزها عن المراحل الاستشراقيَّة الأخرى، وعن مدارس استشراقيَّة غربيَّة عامَّة؛ وبخاصَّة في ما يتعلَّق بفهم الرُّؤية الاستشراقيَّة الإسرائيليَّة للقرآن الكريم، وكيفيَّة توظيف هذه الرُّؤية ومحاولة ترويجها في الغرب؛ سواء في المحافل العلميَّة، أو حتَّى الإعلاميَّة، وفي الوقت نفسه كيفيَّة توظيفها في الدَّاخل الإسرائيلي، لتقديم صورة مغلوطة ومشوَّهة عن القرآن؛ باعتباره الكتاب المقدَّس للمسلمين والمصدر الأول لعقيدتهم الدِّينيَّة، وهو ما يمثِّل إضافة معرفيَّة وعلميَّة لفهم الاستشراق الإسرائيليِّ ومثاقفته على نحو جيِّد. (ينظر: البهنسي، أحمد، كتاب «مصادر يهوديَّة في القرآن» للمستشرق شالوم زاوي، ص١٤).

[٢]- ينظر: أحمدي، فاطمة جان، الاستشراق اليهودي.

[٣]- ينظر على سبيل المثال: أنور الجندي، المخطَّطات التَّلموديَّة الصَّهيونيَّة اليهوديَّة في غزو الفكر الإسلامي، ص١٩٦. ينظر أيضًا: أبو هاشم، أميرة قاسم، المستشرقون اليهود وموقفهم من التَّاريخ الإسلامي، ص٨٠. ينظر أيضًا: بني عامر، محمَّد أمين حسن محمَّد، المستشرقون والقرآن الكريم، ص٥٩. ينظر أيضًا: السباعي، مصطفى، الاستشراق والمستشرقون، ما لهم وما عليهم، ص٧٤-٧٥.

الاستعماريَّة، وخططهم في السَّيطرة على العالمين العربيِّ، والإسلاميِّ اقتصاديًّا، علاوة على أنَّ كليهما يعدُّ الإسلام نقلًا عن اليهوديَّة، أو المسيحيَّة، وبالتَّالي، كان لا بدَّ لهؤلاء من تكوين جبهة لمواجهة الإسلام[١].

ويذهب عبد القادر بخوش إلى أنَّ طبيعة العلاقة الَّتي تربط جماعة من المستشرقين، هي وحدها الكفيلة بتحديد نوع الاستشراق، ومن المؤكَّد أنَّ اليهوديَّة الصَّهيونيَّة استطاعت أن تلتقي بالفكر الغربيِّ الَّذي مثَّله الاستعمار التقاء تعاطف، وتعاون في بداية الأمر، ثمَّ التقاء احتواء بعد ذلك إبَّان تهويد المسيحيَّة، وانبثاق البروتستانتيَّة[٢]، ويضيف بأنَّ البعد الأيديولوجيَّ يتَّضح أكثر عند محاولة التَّعرُّف على الرُّؤية الموحِّدة للاستشراق اتِّجاه الإسلام بصفة خاصَّة؛ فيرى إدوارد سعيد بأنَّ المستشرقين قد يختلفون في ما بينهم، لكن، إذا تعلَّق الأمر بدراسة الإسلام؛ فإنَّهم يتغاضون عن خلافاتهم، ويتجمَّعون على عدائه ومقته[٣].

ويذهب أشرف بدر إلى أنَّ الصُّهيونيَّة تلتقي مع الاستشراق في الجذور الفكريَّة؛ إذ إنَّ هناك مقامات مشتركة بينهما قائمة على النَّظرة الاستعلائيَّة العنصريَّة، مع ادِّعاء النَّقاء والتَّفوُّق، وبالتَّالي، فإنَّ الأيديولوجيا الاستعماريَّة الغربيَّة المبنيَّة على مفاهيم الاستشراق، تعدُّ أحد أهمِّ المصادر للأيديولوجيا الصُّهيونيَّة؛ فالدَّافع الدِّينيِّ للاستشراق كان قد التقى مع الطُّموحات الصُّهيونيَّة، وحصل ذلك الانسجام الكبير بين أهداف الاستشراق الدِّينيَّة والصُّهيونيَة. وتقاطعت مصلحة الاستعمار مع الصُّهيونيَّة سياسيًّا، واقتصاديًّا، وأمنيًّا، فتحوَّلت «إسرائيل» إلى أداة استعماريَّة لحماية المصالح الغربيَّة[٤].

ويرى عبد اللَّطيف زكي أبو هاشم، أنَّ الاستشراق اليهوديَّ هو قسم ملتئم غير منفصل عن المشروع الغربيِّ؛ فهناك قاسم مشترك بين الاستشراقيِّين، فضلًا

[١]- ينظر: أبو هاشم، أميرة قاسم، المستشرقون اليهود وموقفهم من التَّاريخ الإسلامي، ص٥٣.

[٢]- ينظر: بخوش، عبد القادر، الظَّاهرة الصُّهيونيَّة في الدِّراسات الاستشراقيَّة، ص٢٨٦.

[٣]- ينظر: م.ن، ص٢٨٦.

[٤]- ينظر: بدر، أشرف، الأيديولوجيا الصُّهيونيَّة والغرب؛ رحلة التَّوظيف من الاستشراق إلى الإسلامو فوبيا، ص١١١-١١٢.

على الدَّور المهمِّ للدِّراسات الأولى للاستشراق، الَّتي لم يكن لتقوم لها قائمة لولا جهود «شبرنجر»، و«جولدتسهير»، و«مونك»، وغيرهم؛ فالتَّوافق بين المستشرقين اليهود، والاستشراق الغربيِّ المسيحيِّ، في نظره، قائم منذ أمد بعيد، في الوجهة العامَّة حول الإسلام، ولكنَّه اختلف في التماس المستشرقين اليهود جوانب معيَّنة تخدم قضيَّتهم[١].

وهكذا، وبعد أن أدرك المستشرقون اليهود عزلتهم في أوروبا، كما يشير محمود زقزوق، «نجحوا في أن يصبحوا عنصرًا أساسًا في إطار الحركة الاستشراقيَّة الأوروبيَّة النَّصرانيَّة؛ فقد دخلوا الميدان بوصفهم الأوروبيِّ لا بوصفهم اليهوديِّ، وقد استطاع «جولدتسهير» في عصره -وهو يهوديٌّ مجريٌّ- أن يصبح زعيم علماء الإسلاميَّات في أوروبا بلا منازع، ولا تزال كتبه، حتَّى اليوم، تحظى بالتَّقدير العظيم، والاحترام الفائق من كلِّ فئات المستشرقين»[٢]، ومن الصَّعب أن تجد ما يشير في الدِّراسات المختلفة إلى يهوديَّته، ولا إلى يهوديَّة الفرنسي «سالومون مونك»، ولا إلى البريطاني «ريتشارد جوتهيل»، وغيرهم[٣].

وقد لاحظ مصطفى السباعي بعد جولته الَّتي طاف بها على أكثر جامعات أوروبا سنة ١٩٥٦، أنَّ الاستشراق يحظى بمكانة عالية في جامعات لندن، وأكسفورد، وكمبردج، وأدنبرة، وجلاسك، وغيرها، ويشرف عليه يهود، وإنجليز استعماريُّون ومبشِّرون، وهم يحرصون على أن تظلَّ مؤلَّفات «جولدتسهير» و«مرجوليوث»، و«شاخت» من بعدهما، هي المراجع الأصليَّة لطلَّاب الاستشراق من الغربيِّين، وللرَّاغبين في حمل شهادة الدُّكتوراة عندهم من العرب المسلمين[٤].

[١]- ينظر: أبو هاشم، أميرة قاسم، المستشرقون اليهود وموقفهم من التَّاريخ الإسلامي، ص٧٩-٨٠.

[٢]- ينظر: زقزوق، محمود حمدي، الاستشراق والخلفيَّة الفكريَّة للصِّراع الحضاري، ص٦٠. ينظر أيضًا: بني عامر، محمَّد أمين حسن محمَّد، المستشرقون والقرآن الكريم، ص٥٧. ينظر أيضًا: إدريس، محمَّد جلاء، الاستشراق الإسرائيلي في المصادر العبريَّة، ص٨٣-٨٤.

[٣]- ينظر: إدريس، محمَّد جلاء، الاستشراق الإسرائيلي في المصادر العبريَّة، ص٨٤. ينظر أيضًا: زيدان، عباس سليم، جذور الاستشراق اليهودي، ص٢. ينظر أيضًا: أبو هاشم، أميرة قاسم، المستشرقون اليهود وموقفهم من التَّاريخ الإسلامي، ص٥٢، وص٥٨، وص١٧٥ كذلك. ينظر أيضًا: بو زيد، لخضر، الدِّراسات الاستشراقيَّة وخطرها على العقيدة والفكر الإسلامي، ص٣٢.

[٤]- ينظر: بني عامر، محمَّد أمين حسن محمَّد، المستشرقون والقرآن الكريم، ص٥٩. وكذلك ص٥٨ من نفس الكتاب. ينظر أيضًا: السباعي، مصطفى، الاستشراق والمستشرقون، ما لهم وما عليهم، ص٧٤-٧٥. ينظر أيضًا:

وعليه، فقد رأى اليهود أنَّه ليس من الصَّواب أن يعملوا داخل الحركة الاستشراقيَّة كلِّها، بوصفهم مستشرقين يهودًا، حتَّى لا يعزلوا أنفسهم، فيقلُّ تأثيرهم؛ ولهذا، عملوا بوصفهم مستشرقين أوروبيِّين، فكسبوا فرض أنفسهم على الحركة الاستشراقيَّة كلِّها من جهَّة، وكسبوا، من جهَّة أخرى، تحقيق أهدافهم في النَّيل من الإسلام، وهي أهداف تلتقي مع أهداف غالبيَّة المستشرقين النَّصارى[١].

فاليهود، كما يذهب محمَّد الزيادي، كانوا قد استفادوا من التصاقهم بالغرب في عدم ظهورهم بشكل مستقلٍّ يعرِّضهم للهجوم المباشر، ويجعلهم عرضة للمحاربة حتَّى من قبل الغربيِّين أنفسهم، ونتيجة لذلك كلِّه، فضل المستشرقون اليهود العمل في الدَّائرة الغربيَّة طوال مرحلة الشَّتات[٢]. ومن الصَّعب تمييز مدرسة مستقلَّة للاستشراق اليهوديِّ، قبل النِّصف الثَّاني من القرن العشرين؛ فأغلب رواد هذه المدرسة كانوا يمارسون أدوارهم باعتبارهم غربيِّين لا يهودًا وصهاينة، الأمر الَّذي استفاد اليهود منه كثيرًا في خدمة قضاياهم الصُّهيونيَّة مع تقديمها في قالب غربيٍّ، لضمان قبولها في أوساط العرب والمسلمين، مستغلِّين في ذلك عقدة النَّقص الشَّرقيَّة اتِّجاه الغرب، ولا يجد الباحث عناء في اكتشاف سمات الاستشراق اليهوديِّ الصُّهيونيِّ، بعد محاولة الصُّهيونيَّة السَّيطرة على زمام الأمور في العالم اقتصاديًّا، وسياسيًّا، وثقافيًّا، وأنَّ توجُّهها لصالحها، من خلال السَّيطرة على وسائل الإعلام العالميَّة صناعة وخبرًا، حتَّى غدا تأثيرها واضحًا في مدارس الاستشراق الغربيِّ، وكذلك استغلالها، وتسخيرها لخدمة قضاياها[٣].

فإذا كان المستشرقون اليهود قد ساروا، في البداية، في ركب الاستشراق الغربيِّ، فإنَّ الواقع المعاصر، كما تؤكِّد أميرة قاسم أبو هاشم، هو استشراق

الصَّغير، محمَّد حسن علي، المستشرقون والدِّراسات القرآنيَّة، ص١٤.

[١]- ينظر: زقزوق، محمود حمدي، الاستشراق والخلفيَّة الفكريَّة للصِّراع الحضاري، ص٦٠. ينظر أيضًا: بني عامر، محمَّد أمين حسن محمَّد، المستشرقون والقرآن الكريم، ص٥٧. ينظر أيضًا: زيدان، عباس سليم، جذور الاستشراق اليهودي، ص٣. ينظر أيضًا: بخوش، عبد القادر، الظَّاهرة الصُّهيونيَّة في الدِّراسات الاستشراقيَّة، ص٢٨٣. ينظر أيضًا: بو زيد، لخضر، الدِّراسات الاستشراقيَّة وخطرها على العقيدة والفكر الإسلامي، ص٣١.

[٢]- ينظر: الزيادي، محمَّد فتح الله، الاستشراق: أهدافه ووسائله، ص٩٦.

[٣]- ينظر: الزيادي، محمَّد فتح الله، الاستشراق: أهدافه ووسائله، ص٩٥. ينظر أيضًا: أبو هاشم، أميرة قاسم، المستشرقون اليهود وموقفهم من التَّاريخ الإسلامي، ص٩٩-١٠١.

يهوديٌّ، ظهرت سماته بعد أن أقاموا دولتهم، فلم يعودوا بحاجة للتستُّر خلف الاستشراق الغربيِّ، على الرَّغم من التَّقارب، والتقاء المصالح، إلَّا أنَّ ما نجده من موقف مساند لقضايا اليهود، ودور كبير للمستشرقين الغربيِّين، وما يقدَّم لهم من إمكانات ومنح كبيرة لاستمرار قيامهم بهذا الدَّور، قد جعلنا ننظر للاستشراق المعاصر على أنَّه استشراق يهوديٌّ[١].

## خطورة الاستشراق اليهوديِّ

لا تكمن خطورة الاستشراق اليهوديِّ في تغذية الحركة الاستشراقيَّة، والرَّأي العامِّ في الغرب، كما أشار محمَّد جلاء إدريس، بعناصر الصُّورة المشوَّهة للإسلام، وبآرائهم المغرضة عن الأدب العربيِّ[٢]، وفي الاستفادة من الدَّعم الَّذي يتلقَّاه هؤلاء من الغرب؛ إذ استطاعت دوائرهم السِّياسيَّة استقطاب عدد من المستشرقين الغربيِّين لخدمة مصالحهم ومفاهيمهم[٣]، فحسب، بل «إنَّ نشاطاتهم تعدَّت لما هو أكثر خطورة علينا من خلال أولئك الَّذين يروِّجون لآرائهم، وأفكارهم، ودعواتهم من العرب والمسلمين، وهؤلاء هم أعظم تأثيرًا بالقرَّاء العرب أوَّلًا، والغربيِّين ثانيًا، لأنَّ الشَّهادة هنا لشاهد من أهله»[٤]، ومعنى ذلك؛ أنَّ التَّأثُّر، والتَّأثير كانا متبادلين بين الاستشراق اليهوديِّ، والآخر الغربيِّ، من جهَّة، ومن جهَّة أخرى، وجد الاستشراق اليهوديُّ له بابًا واسعًا للدُّخول إلى العالم العربيِّ؛ إذ «روَّج له تلاميذ قاموا بخدمة مخطَّطات اليهود، وأدُّوا لهم أدوارًا، ما كان لليهود أنفسهم أن قاموا بها لهم الأثر نفسه، وقد أصبحوا تلامذة مخلصين لأساتذتهم، وفي بعض الأحيان يقوم من يقوم بهذا الدَّور، لا عن سوء قصد أو نيَّة، إنَّما لمحدوديَّة

[١]- ينظر: أبو هاشم، أميرة قاسم، المستشرقون اليهود وموقفهم من التَّاريخ الإسلامي، ص٩٩-١٠١. ينظر كذلك: الزيادي، محمَّد فتح الله، الاستشراق: أهدافه ووسائله، ص٩٦.

[٢]- ينظر: إدريس، محمَّد جلاء، الاستشراق الإسرائيلي في المصادر العبريَّة، ص٨٦. ينظر أيضًا: أبو هاشم، أميرة قاسم، المستشرقون اليهود وموقفهم من التَّاريخ الإسلامي، ص٥٣. ينظر أيضًا: أحمدي، فاطمة جان، الاستشراق اليهودي. ينظر أيضًا: زيدان، عباس سليم، جذور الاستشراق اليهودي، لارك للفلسفة واللِّسانيَّات والعلوم الاجتماعيَّة، ص٣-٤.

[٣]- ينظر: أبو هاشم، أميرة قاسم، المستشرقون اليهود وموقفهم من التَّاريخ الإسلامي، ص٧٧.

[٤]- أبو هاشم، أميرة قاسم، المستشرقون اليهود وموقفهم من التَّاريخ الإسلامي، ص٧٧.

النَّظرة إلى الأمور؛ فيقدِّم خدمة جليلة لمن هم في الخانة المناوئة للإسلام»[١].

فاليهود هم من كانوا وراء ما لقي الإسلام «من بنيه المتفرنجين الَّذين حملوا إلى صميم وجودنا سموم المستشرقين اليهود، والَّذين خلبوا ألباب العامَّة ببدع من تأويلات عصريَّة للقرآن مشحونة بالإسرائيليَّات»[٢]، كما تذهب بنت الشَّاطئ، وبلهجة لا تخلو من السُّخرية، والتَّهكُّم تقول إنَّ «كلَّ الطُّرق تؤدِّي إلى تل أبيب»؛ فما أن تمَّ تمهيد التُّربة الإسلاميَّة بالغزو الفكريِّ الاستعماريِّ الَّذي فتن من فتن من أبناء الجيل، حتَّى كانت بضاعة الإسرائيليَّات تتحرَّك محوَّمة حول الموقع الدِّينيِّ الَّذي ظلَّ الطَّريق إليه، إلى ماضٍ قريب، مسدودًا أو يكاد؛ فقد استهوتهم البضاعة بمظهرها الخلَّاب، وغرَّهم منها تعلُّق هؤلاء الفرنجة الكبار بتراثنا الَّذي لا نكاد نعرف له قيمة، ونفاذهم العجيب إلى أخفى أسراره، واستيعابهم لما يغيب عن أهله من مصادره ومراجعه، ومن تفسيره ومنطقه»[٣].

فقد وصلت إلينا مثل هذه الأفكار والطُّروحات، من «حسن نيَّة» فيما تفترض، بأنَّ هؤلاء المفتونين بهذه «البضاعة القيِّمة» قد أرادوا إخصاب وجودنا الفكريِّ بها، فكانوا هم الَّذين حملوها إلينا، وروَّجوها فينا وزكُّوها لدينا؛ ترجمةً، ونقلًا، واقتباسًا، ومنُّوا على جامعتنا الحديثة باستدعاء أساتذة من يهود المستشرقين، فمكَّنوا لهم من اقتحام أعز معاقلنا الفكريَّة بالجامعة[٤].

وتتَّفق أقوال بنت الشَّاطئ هذه مع ما جاء على لسان محمَّد عيساوي؛ إذ اتَّخذ بعض المستشرقين[٥] المجامع اللُّغويَّة مطيَّةً لتسريب مطاعنه في اللُّغة العربيَّة

[١]- ينظر: أبو هاشم، أميرة قاسم، المستشرقون اليهود وموقفهم من التَّاريخ الإسلامي، ص٧٨. ينظر أيضًا: أحمد، محمَّد خليفة حسن، المجتمع اليهودي بين الاستشراق والاستغراب، ص١١٢-١١٣.

[٢]- عبد الرحمن، عائشة، الإسرائيليَّات في الغزو الفكري، ص١٥٣.

[٣]- ينظر: عبد الرحمن، عائشة، الإسرائيليَّات في الغزو الفكري، ص١٥٤. ينظر أيضًا: بو زيد، لخضر، الدِّراسات الاستشراقيَّة وخطرها على العقيدة والفكر الإسلامي، ص٣٣.

[٤]- ينظر: عبد الرحمن، عائشة، الإسرائيليَّات في الغزو الفكري، ص١٥٤. ينظر أيضًا: بخوش، عبد القادر، الظَّاهرة الصُّهيونيَّة في الدِّراسات الاستشراقيَّة، ص٢٨٩.

[٥]- ينظر: حمدان، نذير، مستشرقون (سياسيُّون، جامعيُّون، مجمعيُّون)، ص١٣٧-٢٣١. حيث يعرض في هذه الصَّفحات أسماء لعشرات المستشرقين الَّذين عملوا في المجمَّعات اللُّغويَّة في الأقطار العربيَّة المختلفة.

الفصحى من خلال بحوثه، ودراساته الَّتي يسهم بها في دراسات تلك المجامع، فكان هناك كثير من المستشرقين ممَّن شارك في المجامع اللُّغويَّة في كلٍّ من مصر، ودمشق، وبغداد، وغيرها[١].

وما حدث في المجال اللُّغويِّ والثَّقافيِّ، بحسب أقوال بنت الشَّاطئ، هو أنَّ الاستعمار «كان قد ترك في الشُّعوب الَّتي سرق ألسنتها، من يدافعون من بينها عن لغته وثقافته، وترك في الشُّعوب الَّتي شقَّ عليه قهر عربيَّتها، دعاة من مثقَّفيها إلى نبذ هذه اللُّغة البدويَّة العقيم المسؤولة لا عن تخلُّفنا العلميِّ، والحضاريِّ، وأمراضنا الاجتماعيَّة فحسب، بل مسؤولة كذلك عن استعبادنا للسَّادة المستعمرين المتحضِّرين»[٢]. وبذلك، فقد انتقلت شحنة الإسرائيليَّات من كتب المستشرقين المعزولة عن الجماهير والمتَّهمة من الأمَّة، إلى كتب عصريَّة بأقلام مسلمين شرقيِّين، وأخرجت إلى النَّاس في عدَّة طبعات رُوِّجت في الجماهير باسم العلم والإيمان العصريِّ. وهو ما يتَّفق مع أقوال أحمد سمايلوفتش: «وقد انزلق إلى هذا التَّزييف، والواقع بعض تلاميذ الاستشراق من العرب، فألَّفوا الكتب، وكتبوا الرَّسائل، وأثاروا الشُّكوك في ماضي العرب وحاضرهم، وأدرك الصَّهاينة ما لهذه الكتب من آثار عميقة على الباحثين، وعامَّة المثقَّفين، فعملوا على تشجيعها، وترويجها، واستخدموها في الدِّعاية لقضيَّتهم الباطلة»[٣].

فهؤلاء، تلاميذ المدرسة الجديدة، من حملة الإسرائيليَّات المسلمين، كما تصفهم بنت الشَّاطئ: «لا علم لهم بتراثنا في أوراقه الصَّفراء، ويعييهم الاتِصال المباشر بكتب التَّفسير؛ إذ لم تصحَّ لهم أدنى دراية بعلوم العربيَّة والإسلام»[٤].

ويُجمع كثير من الدَّارسين[٥] على أنَّ الاستشراق اليهوديَّ قد نجح في تحقيق

[١]- ينظر: عيساوي، محمَّد، التَّأثيرات الاستشراقيَّة في مسيرة اللُّغة العربيَّة الفصحى- بين الإنصاف والإجحاف، ص٣٠٤.

[٢]- عبد الرَّحمن، عائشة، الإسرائيليَّات في الغزو الفكري، ص١٥٥.

[٣]- سمايلوفيتش، أحمد، فلسفة الاستشراق، ص١٥١.

[٤]- عبد الرَّحمن، عائشة، الإسرائيليَّات في الغزو الفكري، ص١٥٣-١٥٦.

[٥]- ينظر: أحمد، محمَّد خليفة حسن، المجتمع اليهودي بين الاستشراق والاستغراب، ص١١٢-١١٣. ينظر أيضًا: إدريس، محمَّد جلاء، الاستشراق الإسرائيلي في المصادر العبريَّة، ص٩٥. ينظر أيضًا: السباعي، مصطفى، الاستشراق والمستشرقون، ص٢٠-٢٤. ينظر كذلك: الزيادي، محمَّد فتح الله، الاستشراق: أهدافه ووسائله، ص٩٧-٩٨.

هذا الأمر، من خلال سيطرة اليهود على مراكز الدِّراسات الإسلاميَّة الشَّرق أوسطيَّة، ومعاهدها، فكان لهؤلاء الأساتذة أثر كبير في الطَّلبة العرب، والمسلمين الدَّارسين في الخارج، حتَّى أصبحوا مستغربين على أيدي هؤلاء المستشرقين، وقد وصفهم برنارد لويس في كتابه «الغرب والشَّرق الأوسط» بـ«حواريِّين من الشَّرق الأوسط للعلماء الأوروبيِّين»[١]، وقد فتح هذا الباب واسعًا أحد أولئك المفتونين بالثَّقافة الغربيَّة (طه حسين)، حينما ألقى محاضراته عن أثر اليهود في الأدب العربيِّ، ودورهم في الجزيرة العربيَّة[٢].

أمّا زكي مبارك، وهو ممّنَ عُرف عنهم تأثُّرهم بالثَّقافة الغربيَّة بشكل عامٍّ، فيزعم في كتابه «الأسلوب القرآنيُّ وإعجازه» أنَّ القرآن يعطينا صورة للنَّثر الجاهليِّ. وتضيف قائلة إنَّ الأمر لم يقف عند حدِّ نشر، وتعزيز آراء الاستشراق اليهوديِّ، بل قام لطفي السَّيِّد، وكان ممثِّلًا عن الجامعة المصريَّة، بحضور افتتاح الجامعة العبريَّة في القدس، كما عهد هو نفسه على الاحتفال بالفيلسوف اليهوديِّ موسى بن ميمون، في الأوبرا المصريَّة، وقد حشد له الكثير من الإعلاميِّين ورجال الثَّقافة، كما سعى لإنشاء كراسي اللُّغات السَّاميَّة[٣].

وفي المقابل، ورغم خطورة الاستشراق اليهوديِّ، باتِّجاهاته المختلفة، ودوره البارز في الحركة الاستشراقيَّة، يشير محمَّد جلاء إدريس إلى أنَّنا لا نجد عمقًا في الدِّراسات الَّتي تناولت هذه الحركة، ولا نجد تركيزًا على الدَّور اليهوديِّ؛ فهي جمل، أو فقرات محدودة نجدها في بعض المؤلَّفات الَّتي صدرت حول الاستشراق، بل قلَّما نجد دراسة منفردة تتناول الاستشراق اليهوديَّ منذ نشأته، وحتَّى وقتنا الرَّاهن[٤]. بالفعل هناك تقصير في دراسة الاستشراق الإسرائيليِّ من جانب

[١]- ينظر: أبو هاشم، أميرة قاسم، المستشرقون اليهود وموقفهم من التَّاريخ الإسلامي، ص٧٧. لويس، برنارد، العرب والشرق الأوسط، تعريب نبيل صبحي، ص١٤.

[٢]- ينظر: أبو هاشم، أميرة قاسم، المستشرقون اليهود وموقفهم من التَّاريخ الإسلامي، ص٧٧. ينظر كذلك في: الزيادي، محمَّد فتح الله، الاستشراق: أهدافه ووسائله، ص١٠٠.

[٣]- ينظر: أبو هاشم، أميرة قاسم، المستشرقون اليهود وموقفهم من التَّاريخ الإسلامي، ص٧٨. ينظر أيضًا في: عبد الرحمن، عائشة، الإسرائيليَّات في الغزو الفكري، ص١٥٤.

[٤]- ينظر: إدريس، محمَّد جلاء، الاستشراق الإسرائيلي في المصادر العبريَّة، ص٨٥.

الدَّارسين العرب، وربَّما يعود ذلك لمجموعة أسباب يحصر أحمد البهنسي أهمُّها في:

وجود إشكاليَّة أساس في تمييز الاستشراق الإسرائيليِّ من حيث تاريخه، ونشأته، وموضوعاته، واهتماماته عن الاستشراق اليهوديِّ، والصُّهيونيِّ، وكذلك الغربيِّ؛ نظرًا لتداخل موضوعات واهتمامات هذه التَّقاليد الاستشراقيَّة بعضها ببعض، لا سيَّما في ظلِّ شحِّ الدِّراسات العربيَّة الَّتي تمكَّنت من وضع حدود فاصلة بينها.

عدم تقدير الدَّارسين العرب لأهمِّيَّة الاستشراق الإسرائيليِّ، وخطورة تأثيره؛ نظرًا لاتِّسام المستشرق الإسرائيليِّ بالتَّعدُّديَّة اللُّغويَّة؛ فهو لا يكتب بالعبريَّة محدودة الاستخدام، والانتشار فقط، لكن يكتب بلغات أجنبيَّة أوروبيَّة أخرى، ويشارك بأبحاثه في محافل علميَّة دوليَّة بشكلٍ دوريٍّ منتظم ينقل من خلالها أفكاره المغلوطة عن الإسلام والمسلمين، المشبَّعة بأيديولوجيَّة استشراقيَّة إسرائيليَّة ذات خلفيَّة صهيونيَّة.

صعوبة الحصول على دراسات استشراقيَّة إسرائيليَّة، لا سيَّما تلك المكتوبة بـالعبريَّة الَّتي تعدُّ اللُّغة الأساس للاستشراق الإسرائيليِّ رغم اتِّسامه بالتَّعدُّديَّة اللُّغويَّة. وهذه الصُّعوبة نابعة من عدم وجود تعاملات، وعلاقات علميَّة، أو ثقافيَّة بين إسرائيل، والدُّول العربيَّة، ووجود عراقيل أمنيَّة كثيرة تحول من دون استقدام كتب، أو مراجع استشراقيَّة إسرائيليَّة، إضافة إلى أنَّ الشَّبكة العنكبوتيَّة لا تحلُّ هذه المشكلة بقدرٍ كبيرٍ؛ فالدَّوائر الاستشراقيَّة الإسرائيليَّة تعرف جيِّدًا احتياج الدَّارس العربيَّ لهذه الدِّراسات، ولا تقوم بنشرها كاملة إلكترونيًّا إلَّا بعد مرور سنوات عدَّة على إصدارها، أو لا تنشرها إطلاقًا، وتكتفي بنشر النُّزر اليسير عنها، أو صفحات قليلة، ومعدودة منها.

قلَّة الدَّارسين العرب النِّسبيَّة الَّذين يتقنون اللُّغة العبريَّة، وهي اللُّغة الأساس للاستشراق الإسرائيليِّ، وما يرتبط بذلك من قلَّة الأقسام، والمخابر العلميَّة، ومراكز الأبحاث المتخصِّصة في الاستشراق بشكل عامٍّ، والاستشراق الإسرائيليِّ خاصَّة[١].

[١]- ينظر: أحمد البهنسي في حوار خاص بعنوان «الاستشراق والاستشراق الإسرائيلي».

## تلخيص واستنتاجات

سعت هذه الدِّراسة إلى رصد أثر الاستشراق اليهوديِّ في الدَّرس اللُّغويِّ العربيِّ الحديث؛ إذ تحرَّك داخل الحركة الاستشراقيَّة بوصفه استشراقًا أوروبيًّا، وليس بوصفه استشراقًا يهوديًّا، فكان من الصَّعب تمييز مدرسة مستقلَّة للاستشراق اليهوديِّ قبل النِّصف الثَّاني من القرن العشرين؛ إذ إنَّ غالبيَّة روَّاد هذه المدرسة كانوا يمارسون أدوارهم باعتبارهم غربيِّين لا يهودًا وصهاينة، الأمر الَّذي استفادوا منه كثيرًا في خدمة قضاياهم الصُّهيونيَّة مع تقديمها في قالب غربيٍّ، لضمان قبولها في أوساط العرب والمسلمين، مستغلِّين في ذلك عقدة النَّقص الشَّرقيَّة اتِّجاه الغرب، وحتَّى أولئك الَّذين لم يعودوا بحاجة للتَّستُّر خلف الاستشراق الغربيِّ، بعد إقامة اليهود لدولتهم، إلَّا أنَّه ليس من السَّهل أن نعثر لديهم على إشارات تدلُّ على يهوديَّتهم.

فغياب الأدلَّة القاطعة، وندرة الآثار، واعتماد بعضهم، أمثال «رابين» Chaim Rabin ومن سبقه من المستشرقين على الحدس والتَّخمين، واتِّخاذهم، بالمقابل، بقايا بعض السَّاميَّات القديمة دليلًا على حال العربيَّة، كانت قد دفعتهم إلى قياس أمر العربيَّة على ما وجدوه في تاريخ لغَّاتهم ووقائعها. فمثل هذا التَّصوُّر ينطوي على كثير من الفهم الخاطئ؛ إذ إنَّ الواقع اللُّغويَّ في الجاهليَّة مختلف تمامًا عن الفترة الَّتي تلت ظهور الإسلام؛ وإذا كانت اللُّغة في الجاهليَّة ممثِّلة لحياة العرب، وانعزالهم إلى حدٍّ كبير، فقد انطلق العرب، بعد الإسلام، بدينهم الجديد، واستوطنوا البلاد المفتوحة، لتجد لغَّتهم نفسها أمام حضارات غريبة عليها، الأمر الَّذي ألزمها التَّعبير بصورة تتلاءم والتَّغيُّر الجديد.

إضافة إلى تلك العوامل، فإنَّ الحرب العالميَّة الثَّانية، كما نرى، شكَّلَت عاملًا إضافيًّا لاختلاف الرُّؤى والتَّوجُّهات؛ فقد شهد الغرب نهضة لغويَّة واسعة بعد الحرب العالميَّة الثَّانية، أدَّت إلى قراءة موضوع الاستشراق قراءة مغايرة، على ضوء الوضع السَّياسيِّ، والاستعماريِّ الجديد؛ وبخاصَّة أنَّ الفوقيَّة الَّتي كانت تطغى

https://tafsir.net/interview/18/al-astshraq-walastshraq-al-isra-iyly-1- 2

على المستشرقين عامَّة، قد خفَّت حدَّتها بعد الحرب، ليستعيد الشَّرق مكانه السَّليم في الحياة الإنسانيَّة، وبدأ الأدب الشَّرقيُّ يفرض نفسه من جديد، ويؤدِّي وظيفته التَّاريخيَّة، وأخذت اللُّغة العربيَّة تتحرَّر من التَّصوُّرات الخانقة المقولبة الَّتي كانت ترافق دراستها على مدى عقود طويلة، وكأنَّ الغرب، كما ذهب إدوارد سعيد، قد أدرك أنَّه بحاجة إلى الشَّرق بوصفه عالمًا ينبغي دراسته؛ إذ بدا الشَّرق في ظلِّ الظُّروف الجديدة الَّتي تلت الحرب شريكًا في هذه الجدليَّة لوعي الذَّات الثَّقافيِّ، وبخاصَّة أنَّ الغرب كان قد دخل مرحلة من الأزمة الثَّقافيَّة نتيجة تقلُّص سلطانه على بقيَّة العالم.

فالواقع الجديد بعد الحرب كان قد أسَّس لنظريَّات بحثيَّة ذات مكانة عالية من حيث شموليَّتها وبُعد تأثيرها، جعلت من دراسة اللِّسانيَّات في اللُّغات المختلفة واقعًا ملموسًا لدى من التحق بأصحاب هذه النَّظريَّات وتأثَّر بهم، أو ترجم أعمالهم، وقد أثبت كثير من الباحثين الغربيِّين، ومن بينهم «رابين» نفسه، تأثُّر اللِّسانيَّات الحديثة بالتُّراث اللُّغويِّ العربيِّ، إن من خلال الاطِّلاع المباشر على هذا التُّراث، وإن من خلال ترجمة أعمال النُّحاة واللُّغويِّين والبلاغيِّين العرب إلى لغات أجنبيَّة كثيرة، وبالتَّالي، يمكن القول إنَّ هذه النَّهضة ربَّما كانت عاملًا حاسمًا لدى بعض المستشرقين اللَّاحقين، في أن يعيدوا قراءة اللُّغة العربيَّة، وتاريخ تطوُّرها قراءة موضوعيَّة حياديَّة بعيدة من أهداف الاستشراق، وأن يعيدوا التُّراث اللُّغويَّ العربيَّ إلى ما كان عليه مكانة، وحضورًا، وأثرًا في الدِّراسات اللُّغويَّة الحديثة.

أمَّا بالنِّسبة للدَّارسين العرب، فقد تراوح الدَّرس اللَّغويُّ لديهم بين درس متأثِّر في جلِّه بما أخذه من الغرب، وتحت شعار الحداثة، والعلميَّة، والموضوعيَّة، راح يُقرأ بعيون المستشرقين، وبين درس يلوذ بمرجع ثقافيٍّ يتمثَّل في المحافظة، وحماية العربيَّة من الدَّعوات المغرضة، منطلقًا من أنَّ تاريخ الدِّراسات الأوروبيَّة للعربيَّة، في بدايته، كان نشاطًا يعتمد على الاستفادة الفعَّالة ممَّا أنجزه اللُّغويُّون العرب، وأنَّ ما يرجع إلى البحث الحديث من معلومات المستشرقين عن بناء اللُّغة العربيَّة كان محدودًا جدًّا، أمَّا الجزء الغالب، فإنَّهم يدينون بالفضل فيه

إلى العلمـــــــــاء المسلمين في القرون السَّابقة، وبين درس آخر تمثَّل في اتِّباع النَّظريَّات اللِّسانيَّة الَّتي طوَّرها الغرب في سياقه الخاصِّ، وقام على المزاوجة بين المنهج المستعار والموضوع العربيِّ، إضافة إلى درس تمثَّل في استثمار حصيلة الجهود المتراكمة، لتشكيل وعي علميٍّ بالعربيَّة، ولسانيٍّ عامٍّ، تطرح فيه العربيَّة أسئلتها، وقضاياها الخاصَّة.

ويخطئ من يظنُّ أنَّنا نرمي إلى إحاطة تراث العربيَّة بهالة من القدسيَّة، وأن نسيِّج ما جاء به العلماء والنُّحاة الأوائل بأسوار يُحرِّم اقتحامها، ويُطعن في كلِّ من يوجِّه له سهام النَّقد الموضوعيِّ والبنَّاء، لكن، المطلوب هو أن «نستوحي» لنخلق الجديد، سواء عبرنا المكان لننقل عن الغرب، أو عبرنا الزَّمان لننشر عن العرب الأقدمين، فلا يجب أن نكون ناقلين لفكر غربيٍّ، أو ناشرين لفكر عربيٍّ قديم، كما يقول زكي نجيب محمود، فلا النَّقل في الحال الأولى، ولا النَّشر في الحال الثَّانية يصنع مفكِّرًا عربيًّا معاصرًا، لأنَّنا في الحال الأولى سنفقد عنصر «العربيَّ»، وفي الحال الثَّانية سنفقد عنصر «المعاصرة، فليس كلُّ ما يأتي به أولئك المستشرقون يستحقُّ الوقوف عنده، بل يجب أن نميِّز بين الغثِّ والسَّمين منه، ولا يتأتَّى ذلك إلَّا حين تكون الأمَّة على قدر من الوعي بتراثها اللُّغويِّ؛ فلا تطارد ما ينتجه الغرب من نظريَّات لغويَّة حتَّى أصبح شغلها الشَّاغل، وتنزلق بمزالق الاستشراق الَّذي يضمر جرَّ أبنائها إلى قضايا، ومسائل تعمِّق من الخلافات بينهم، وتثير الشَّكَّ في نفوسهم، وفي تراث العربيَّة؛ فليس الإِشكال في ما يقوله هذا المستشرق أو ذاك، ولكن الإشكال هو أنَّ بعض المحدثين استنسخوا جلَّ ما لدى المستشرقين، وبنوْا عليه، في الوقت الَّذي كان عليهم أن يقرأوا التُّراث قراءة متأنِّية محايدة موضوعيَّة، ومن خلال توجُّه منهجيٍّ واضح سمَّته الحداثة والمعاصرة، فربَّما كان الأثر الاستشراقيُّ سيبقى محدودًا لولا هذا الانجرار وراءه، والإعجاب به عند بعض الدَّارسين والمحدثين.

فعلى الدَّرس اللُّغويِّ العربيِّ أن يوازن بين طرفيِّ المعادلة، وأن يعمل على المصالحة بين العربيِّ والغربيِّ، بين الأصالة والمعاصرة؛ فعين على التُّراث، وعين

على الحداثة، مع التَّشديد على إبقاء الدَّرس النُّحويِّ خارج دائرة هذا الصِّراع، وإن حاول، ويحاول البعض حشره في ذلك من خلال بعض المسائل ذات الصِّلة، كالعاميَّة والفصحى، وحتَّى يتسنَّى ذلك، يجب دراسة موقف الغرب من الإسلام، لا سيَّما وأنَّ المرحلة الَّتي وقف فيها أبناء العربيَّة موقف المقلِّد من المستشرقين قد انقضت، وتهيَّأت سبل البحث والتَّحقيق، بعد أن كانت وعرة قبل النَّهضة العربيَّة.

وبالمقابل، لا يجوز أنَّ إنكار دور بعض المستشرقين، ممَّن جاءت آراؤهم، وتوجُّهاتهم مصحوبة بالنَّظر اللُّغويِّ المحايد والموضوعيِّ، بخاصَّة وأنَّ في الكتب العربيَّة ليس هناك ما يسدُّ الفراغات الموجودة فعلًا، علاوةً على أنَّ بعض الكتب العربيَّة في معالجتها للدَّرس اللُّغويِّ لا تتميَّز بالعمق، أو الجدِّيَّة الَّتي تتَّصف بها غالبًا كتب المستشرقين؛ فليس من الإنصاف أن نسحب أحكامنا على الاستشراق والمستشرقين جميعًا من حيث موجَّهاتهم، وأهدافهم المضمرة منها والمعلنة؛ وبالتَّالي، لا بدَّ من استثماره في الإفادة والمنفعة.

من جهَّة أخرى، يمكننا أن نلتمس عذرًا للدَّارسين، والمحدثين من أبناء العربيَّة، فنحن لا نشكُّ إطلاقًا في حسن نواياهم، ولا نقلِّل من جهودهم، وأثرها في الدَّرس اللُّغويِّ، وفي طلَّاب العربيَّة، ويقيننا هو أنَّهم لو بُعثوا من جديد، لكان جلَّهم، إن لم نقل جميعهم، قد نهجوا منهجًا آخر، وأنصفوا العربيَّة بما تستحقُّ من الإنصاف؛ فمثل هذا المجال من الدِّراسات ليس بالأمر السَّهل واليسير، لما يعتريه من صعوبات في البحث والتَّدقيق، ولا سيَّما أنَّه لا يزال علمًا حديثًا نسبيًّا، ولا يخفى أثر المستشرقين الَّذين دأبوا على نشر آرائهم ونظريَّاتهم بشتَّى الطُّرق والوسائل، في سبيل تحقيق المراد، والوصول إلى الغاية.

## لائحة المصادر والمراجع


١. إدريس، محمَّد جلاء، (١٩٩٥)، **الاستشراق الإسرائيلي في المصادر العبريَّة**، العربي للنَّشر والتَّوزيع، القاهرة.

٢. البهي، محمَّد، (١٩٦٤)، **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، ط٤، مكتبة وهبة، القاهرة.

٣. الجندي، أنور، (١٩٧٧)، **المخطَّطات التَّلموديَّة الصَّهيونيَّة اليهوديَّة في غزو الفكر الإسلامي**. ط٢، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٧٧.

٤. حسن، محمَّد امين بني عامر، (٢٠٠٤)، **المستشرقون والقرآن الكريم**، ط١، دار الأمل للنَّشر والتَّوزيع، إربد، الأردن.

٥. حمدان، نذير، (١٩٨٨)، **مستشرقون؛ سياسيُّون، جامعيُّون، مجمعيُّون**. ط١، مكتبة الصديق، الطَّائف.

٦. زقزوق، محمود حمدي، (١٩٨٩)، **الاستشراق والخلفيَّة الفكريَّة للصِّراع الحضاري**، ط٢، دار المنار للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع، القاهرة.

٧. زقزوق، محمود حمدي، (١٩٨٤)، **الإسلام والاستشراق**، ط١، دار التَّضامن للطِّباعة، القاهرة.

٨. الزيادي، محمَّد فتح الله، (١٩٩٨)، **الاستشراق: أهدافه ووسائله**، ط١، دار قتيبة، دمشق.

٩. السباعي، مصطفى، (د.ت)، **الاستشراق والمستشرقون، ما لهم وما عليهم**، دار الوراق للنَّشر والتَّوزيع، المكتب الإسلامي.

١٠. سعيد، إدوارد، (٢٠٠٦)، **الاستشراق**، ترجمة: محمَّد عناني، ط١، رؤية للنَّشر والتَّوزيع، القاهرة.

١١. سعيد، إدوارد، (٢٠١٠)، **الاستشراق: المعرفة، السُّلطة، الإنشاء**. ترجمة: كمال أبو ديب، ط٨، مؤسسة الأبحاث العربيَّة، بيروت.

١٢. سمايلوفيتش، أحمد، (١٩٩٨)، **فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر**، دار الفكر العربي، القاهرة.

١٣. عبد الرحمن، عائشة، (١٩٧٥)، **الإسرائيليَّات في الغزو الفكري**، معهد البحوث والدِّراسات العربيَّة، القاهرة.

١٤. عبد الكريم، إبراهيم، (١٩٩٣)، **الاستشراق وأبحاث الصِّراع لدى إسرائيل**، ط١، دار الجيل للنَّشر، عمان.

١٥. عمايرة، إسماعيل أحمد، (١٩٩٦)، **بحوث في الاستشراق واللُّغة**، (المراحل الزمنية للغة العربيَّة الفصحى، بقلم: المستشرق فولف ديتريش فيشر، ترجمة عن الألمانية)، ط١، دار البشير، عمان، الأردن.

١٦. عمر، أحمد مختار، (١٩٨٨)، **البحث اللُّغوي عند العرب مع دراسة لقضيَّة التَّأثير والتأثُّر**. ط٦، عالم الكتب، القاهرة.

١٧. فوك، يوهان، (٢٠١٤)، **العربية: دراسات في اللُّغة واللَّهجات والأساليب**، ترجمة عبد الحليم النجار، المركز القومي للتَّرجمة، القاهرة.

١٨. الكرملي، أنستاس ماري، (٢٠٢٠)، **نشوء اللُّغة العربيَّة ونموِّها واكتهالها**، مؤسَّسة هنداوي، المملكة المتحدة.

١٩. نامي، خليل يحيى، (١٩٧٤)، **دراسات في اللُّغة العربيَّة**، دار المعارف بمصر، القاهرة.

٢٠. نهر، هادي، البحوث اللُّغويَّة والأدبيَّة، (٢٠٠٩)، **البحوث اللغويَّة والأدبيَّة**، ط١، عالم الكتب الحديث، إربد، عمان.

٢١. نولدكه، تيودور، (٢٠٠٠)، **تاريخ القرآن**. ترجمة: جورج تامر، دار نشر جورج ألمز، نيويورك.

٢٢. أبو هاشم، أميرة قاسم، (٢٠١٦)، **المستشرقون اليهود وموقفهم من التَّاريخ الإسلامي**. دار النَّهضة العربيَّة، ط١، بيروت.

## الدَّوريَّات والأبحاث

٢٣. أحمدي، فاطمة جان، (٢٠١٨)، **الاستشراق اليهودي**، ترجمة: عماد الهلالي، مركز البحوث المعاصرة، بيروت.

٢٤. أحمد، محمَّد خليفة حسن، (٢٠٢١)، **المجتمع اليهودي بين الاستشراق والاستغراب**. مجلَّة كلِّيَّة الشَّريعة والدِّراسات الإسلاميَّة، مجلد ٣٩، عدد ٢.

٢٥. أحمد، محمَّد خليفة حسن، (٢٠٠٣)، **المدرسة اليهوديَّة في الاستشراق**، مجلَّة رسالة المشرق، مركز الدِّراسات الشَّرقيَّة، مجلد ١٢، عدد ١، ٤، جامعة القاهرة.

٢٦. أبو حمدية، زكريا أحمد، (١٩٨٩)، **دور اللُّغة العربيَّة في تكامل الوطن العربي ووحدته، هل اللَّهجات عامل معاكس للتَّكامل والوحدة؟** مركز دراسات الوحدة العربيَّة ومعهد الشُّؤون الدَّولية بإيطاليا، المجلد ٢.

٢٧. الأفيوني، أبو الحمد، (٢٠٠٠)، **قضيَّة الازدواجيَّة في اللُّغة**، مجلَّة كلِّيَّة الآداب بقنا، مجلد ٩، عدد ١٠.

٢٨. أمين، طاهر محمَّد، (٢٠٢١)، **الجهود الاستشراقيَّة لآنا ماري شميل**، مجلة المعيار، مجلد ٢٥، عدد ٥٣.

٢٩. بحري، نوارة، (ديسمبر ٢٠١٧)، **الكتابة اللِّسانيَّة العربيَّة الحديثة؛ إبراهيم أنيس أنموذجا**، حوليات جامعة قالمة للغَّات والآداب، العدد ٢١.

٣٠. بخوش، عبد القادر، (٢٠٠٤)، **الظَّاهرة الصُّهيونيَّة في الدِّراسات الاستشراقيَّة**، مجلَّة كلِّيَّة العلوم الإسلاميَّة، السَّنة الرَّابعة، العدد ٨.

٣١. بدر، أشرف، (ربيع ٢٠١٩)، **الأيديولوجيا الصَّهيونية والغرب؛ رحلة التَّوظيف من**

**الاستشراق إلى الإسلاموفوبيا**، دراسات استشراقيَّة، العدد ١٨.

٣٢. بدر، حمدان، (١٩٧٥)، **المستشرقون ومعاهد الاستشراق في إسرائيل**، منظَّمة التَّحرير الفلسطينيَّة: مركز الأبحاث.

٣٣. البهنسي، أحمد صلاح أحمد، (٢٠٠٧)، **الاستشراق الإسرائيلي - الإشكاليَّة والسِّمات والأهداف**. مجلَّة الدِّراسات الشَّرقيَّة، عدد٣٨.

٣٤. البهنسي، أحمد صلاح، (ربيع ٢٠١٥)، «**الجاحظ**» **في الكتابات الاستشراقيَّة الإسرائيليَّة**. دراسات استشراقيَّة، السَّنة الثَّانية، عدد ٤.

٣٥. البهنسي، أحمد، (ربيع ٢٠١٨)، **يهود الجزائر في الفكرين الاستشراقي والسِّياسي الإسرائيلي**. دراسات استشراقيَّة، العدد ١٤، السَّنة الخامسة.

٣٦. البهنسي، أحمد، (٢٠١٩)، **كتاب «مصادر يهودية في القرآن» للمستشرق شالوم زاوي**، مجلَّة القرآن والاستشراق المعاصر، عدد ٣، سنة أولى، ٢٠١٩، المركز الإسلامي للدِّراسات الاستراتيجيَّة، بيروت.

٣٧. ابن بو زيد، لخضر، (ربيع ٢٠١٥)، **الدِّراسات الاستشراقيَّة وخطرها على العقيدة والفكر الإسلامي**، دراسات استشراقيَّة، السَّنة الخامسة، العدد ١٥.

٣٨. بوكبل، أمينة، (فبراير ٢٠١٥)، **آليات تلقِّي للنَّصِّ العربي القديم في ضوء الاستشراق الإسرائيلي المعاصر**، مجلَّة جيل الدِّراسات الأدبيَّة والفكريَّة، سنة ٢، عدد٥.

٣٩. حسن، محمَّد خليفة، **المدرسة اليهوديَّة في الاستشراق**، رسالة المشرق، جامعة القاهرة، مركز الدَّراسات الشَّرقيَّة، مجلد ١٢، عدد١-٤، ٢٠٠٣.

٤٠. زماني، محمَّد حسن، (صيف ٢٠١٤)، **الاستشراق.. تاريخه ومراحله**. دراسات استشراقيَّة، عدد ١، السنة الأولى.

٤١. زيدان، عباس سليم، (٢٠١٣)، **جذور الاستشراق اليهودي**. لارك للفلسفة واللِّسانيَّات والعلوم الاجتماعيَّة، عدد ١١، سنة ٥.

٤٢. ابن عبد الله، حماد، (شتاء ٢٠١٩)، **موقف الحركة الاستشراقيَّة من تاريخ النَّحو العربي ونقدها**. دراسات استشراقيَّة، العدد ١٧.

٤٣. عبد العزيز، هشام فوزي، (١٩٩٧)، **مدرسة الدِّراسات الشَّرقيَّة في الجامعة العبرية في القدس ١٩٢٦-١٩٤٨**، مجلَّة عالم الفكر، مجلد ٢٦، عدد ١.

٤٤. عيساوي، محمَّد، (مارس ٢٠١٧)، **التَّأثيرات الاستشراقيَّة في مسيرة اللُّغة العربيَّة الفصحى- بين الإنصاف والإجحاف**، مجلَّة تاريخ العلوم، العدد ٧.

## مواقع إلكترونيَّة

1. https://nosos.net
2. https://www.hamichlol.org.ilF
3. https://tafsir.net/interview/18/al-astshraq- _3

# البشر والحجر في الإيالة التُّونسيَّة

## في عيون كلٍّ من السويسري هنري دونان والفرنسي أرنست بيليسيي دي راينو

خالد رمضاني[*]

**ملخّص**

انتشر المستكشفون والرَّحَّالة الأوروبيِّون خلال منتصف القرن التَّاسع عشر عبر العالم لوصف مختلف البلدان وشعوبها، ودوَّنوا رحلاتهم، ومغامراتهم، ويوميَّاتهم بكلِّ تفاصيلها. لقد ارتبطت هذه المؤلَّفات بخلفيَّاتها الفكريَّة، والمسارات المستقبليَّة لكلِّ كاتب، وبنظام، وبعصر، درجت فيه سرديَّات معيَّنة لغايات محدَّدة.

لقد نُشرت كتابات تصوِّر التُّونسيِّين بطريقة فيها كثير من الاحتقار والدُّونيَّة، فساهمت في نقل الكثير من القوالب النَّمطيَّة، لكن يبدو أنَّ هناك شيئًا من الغلوِّ، والحساسيَّة الزَّائدة في الحديث عن هذا الاستعلاء الأوروبِّي، أي التَّسليم بتفوُّق الأوروبيِّين، وتخلُّف غيرهم. فعلى الرَّغم من هذه السَّرديَّات الاستعماريَّة، إلَّا أنَّ بعض الأعلام الأوروبيِّين انصفوا العرب المسلمين من خلال «اكتشاف» تونس بجانبها المضيء.

[*]- دكتور في التَّاريخ والآثار والتُّراث وأستاذ مساعد متعاقد في المعهد العالي للعلوم الإنسانيَّة بجندوبة (تونس).

**الكلمات المفتاحيَّة:** الإيالة التُّونسيَّة، هنري دونان، أرنست بيليسيي، الرَّحَّالة، سرديَّات.

## مقدِّمة

انتشر المستكشفون، والرَّحَّالة الأوروبيُّون خلال منتصف القرن التَّاسع عشر عبر العالم لوصف مختلف البلدان وشعوبها، ودوَّنوا رحلاتهم، ومغامراتهم، ويوميَّاتهم بكلِّ تفاصيلها. لقد ارتبطت هذه المؤلَّفات بخلفيَّاتها الفكريَّة، والمسارات المستقبليَّة لكلِّ كاتب، وبنظام، وبعصر، درجت فيه سرديَّات معيَّنة لغايات محدَّدة. لفهم هذه السَّرديَّات، وغاياتها سنعرج قليلًا على ما يُسمَّى بنظريَّة «ثلاثة C». هو نموذج توضيحي يبيِّن غايات المستكشفين في القرن التَّاسع عشر، ووضع أسس الإيدولوجيا الاستعماريَّة، للدَّلالة على الثَّلاث مصطلحات

civilisation- commerce- christianisme الحضارة، والتِّجارة، والمسيحيَّة[١]. أمَّا بالنِّسبة لبعض الباحثين، تصبح العناصر الثَّلاثة خمسة: «الفضول، والحضارة، والتَّنصير، والتِّجارة، الاستعمار»[٢].

Curiosité, Civilisation, Christianisation, Commerce, Colonisation.

وبالنِّسبة للكتابات حول الإيالة التُّونسيَّة، فإنَّها لم تشذَّ عن هذه النَّظريَّات، فمن الرَّحَّالة من كانت غايته تجاريَّة، وحتَّى فضوليَّة، وبخاصَّة استعماريَّة، لنشر قيم الحضارة الأوروبيَّة، واخترنا أن ندرس مؤلَّفَيْن اثنين، لكلٍّ منهما سيرته الذَّاتيَّة الَّتي طُبعت في أذهان النَّاس. الأوَّل هو السويسري هنري دونان[٣] وكتابه «مذكِّرة

[1]- Elikia M'bokolo, Afrique Noire. Histoire et civilisations, tome II, XIXe et XXe siècles, Paris, Éditions Hatier-Aupelf, 1992, p. 249.

[2]- Anne Hugon, L'Afrique des Explorateurs. Vers les Sources du Nil. Paris, Éditions Gallimard, 1991, p. 32.

[٣]- ولد في جنيف (١٨٢٨-١٩١٠) من عائلة بروتستانتية كالفينية. وفي عام ١٨٥٣، سافر إلى الجزائر للاضطلاع بمسؤوليَّة المستعمرة السويسريَّة في «سطيف». ومن ثمَّ سافر إلى تونس وقد منحه محمَّد الصَّادق باي نيشان الافتخار. أنجز كتابا حول الإيالة التونسيَّة. وأسَّس الصليب الأحمر سنة ١٨٦٣. وتكريمًا له لجهوده، مُنحت أوَّل جائزة نوبل للسَّلام سنة ١٩٠١ لهنري دونان ومعه الاقتصادي وناشط السَّلام الفرنسي فريديريك باسي. انظر:

حول إيالة تونس»، الَّذي وُصِف فيه الإيالة التَّونسيَّة، ودوَّن ملاحظات عن الأحوال المعيشيَّة للسُّكَّان، وعن المهمَّشين، والمقصيِّين من السُّكَّان. تكمن أهمِّيَّة الكتاب في ما «تضمَّنته من نزاهة ودقَّة في العرض والتَّحليل. فلم يكن متجنِّيًا في وصفه، بل كان محايدًا، معطيًا لكلِّ ذي حقٍّ حقَّه».

أمَّا الثَّاني، فهو العسكري، والقنصل الفرنسي أرنست بيلييسي دي راينو[١]، الَّذي كان موسوعيَّ الفكر، طوَّع المعلومات الَّتي جمعها وفقًا لمصلحة عليا هي المصلحة الفرنسيَّة وأطماعها، من خلال تقديم أبحاثه على طبق للسِّياسيِّين، والعسكريِّين، وتحديدًا في كتابه «وصف إيالة تونس»[٢]. وعلى الرَّغم أنَّ هذا الكتاب اكتسى طابعًا علميًّا بفضل ما تضمَّنه من معلومات مكثَّفة، لكنَّه لم يعد خافيًا على أحد أنَّه كان عملًا ساهم في جوانب كثيرة في التَّمهيد لاحتلال الإيالة التُّونسيَّة، سواء من ناحية خلفيَّة الكاتب العسكريَّة، أو المعلومات الدَّقيقة عن المدن، والقرى، والجبال، والسُّهول، والسُّكَّان، وعددهم، وانتشارهم أواسط القرن التَّاسع عشر، بالإضافة إلى المعلومات المكثَّفة حول الآثار القديمة، وبخاصَّة النَّقائش الرُّومانيَّة لإضفاء نوع من الشَّرعيَّة التَّاريخيَّة لاستكشافاته حول أيِّ عمليَّة هيمنة استعماريَّة مستقبلًا، ولا يفوتنا أن نذكر أنَّ البحوث الَّتي تتمحور

André Durand, L'évolution de l'idée de paix dans la pensée d'Henry Dunant, «Actes du Colloque Henry Dunant 1985», édition de la Société Henry Dunant, Genève, 03, 04 et 05 Mai 1885.

[١]- ولد بيلييسي ١٧٩٨ وتوفي سنة ١٨٦٨ وشارك في الحملة الفرنسيَّة لاحتلال الجزائر أين عمل هناك، وارتقى بيلييسي إلى رتبة القنصل في سنة ١٨٤٣، حيث وقع تعيينه في بالمغرب الأقصى، غير أنَّ ملك هذا البلد، مولاي عبد الرَّحمن، رفض السَّماح لضابط الأركان هذا الدُّخول إلى مملكته، فوقع تعيينه في تونس، بموافقة الباي لكي يشغل، فيها بين ماي ١٨٤٣ وأفريل ١٨٤٨، منصب القنصل بسوسة. ثمَّ وقع تعيينه في مالطة ولكنَّ السُّلطات البريطانيَّة، الَّتي كانت تولِّي أهمِّيَّة كبرى لهذا الموقع في البحر المتوسِّط، رفضت أوراق اعتماده، فتمَّ تعيينه بالرُّتبة نفسها سنة ١٨٥٢ في بغداد، حيث توفِّي في سنة ١٨٥٨. ولهذا العسكري عديد من المؤلَّفات حول الجزائر.

[٢]- كما أنجز أيضًا دراسة حول منطقة سوسة والمنستير. والَّتي تمَّ الاحتفاظ بها في حوالي ٨٠ صفحة مكتوبة بخطِّ اليد من الأمام والخلف مرقمة من ٩٧ إلى ١٤٠ وزارة أرشيف وزارة الخارجيَّة الشُّؤون في باريس Quai - d'Orsay ثم Courneuve . انظر:

Kamel JERFEL, Un mémoire inédit sur la région de Sousse et Monastir rédigé par le consul français de Sousse E. Pélissier De Reynaud en 1844, Archive-histoire, numéro 2 et 3, Archive nationales de Tunisie, 2016, p p13- 21, p 13.

حول دراسة الإمبرياليَّة، والهيمنة الاستعماريَّة خلال حول القرن التَّاسع عشر، خلصت أنَّ مثل هذه الاستكشافات كانت نتيجة طبيعيَّة للغزو الاستعماري، أو هي مقدِّمة له.

لقد اخترنا هذين الكتابين لأنَّهما متزامنين تقريبًا، فقد نشرا في خمسينيَّات القرن التَّاسع عشر، واعتمدنا على ترجمتهما العربيَّة الَّتي قام بها محمَّد العربي السَّنوسي[١]. وفيهما، أدلى كلُّ كاتب بدلوه حول الإيالة التَّونسيَّة، وشعبها، وتاريخها، ودوَّن ما يخالجه حسب خلفيَّته الفكريَّة، والإيديولوجيَّة، وطرح أفكاره، ورؤيته للعالم كما هو، وكما يجب أن يكون، من زاوية رؤيته طبعًا.

## كتابان ومنهجان، الفرنسي والسويسري

تعرَّف بيليسيي على عادات السُّكَّان من خلال التَّنقُّل، والاحتكاك المباشر بهم، وقد بيَّن المنهجيَّة الَّتي اتَّبعها عند ترحاله في كامل الإيالة: «هذه هي الطَّريقة الَّتي أشغل بها أيَّام مسيرتي: أسير عند طلوع الفجر، إذ إنَّني أتنقَّل لمشاهدة كلَّ شيء، فلا يمكنني السَّير في اللَّيل، وأقوم برفع قياسات الأماكن المتَّبعة بالبوصلة، وباحتساب المسافات بحسب خطوات الحصان والتي قدَّرتها بمائة متر في الدَّقيقة، وأرسم كلَّ النِّقاط العالية المتماثلة أمامي، وأسجِّل باللُّغة العربيَّة أسماء كلِّ القرى، وأتوقَّف عند الوقت المناسب في القرى الَّتي تستحقُّ ذلك، وأنهي يوم السَّير، بقدر المستطاع، بين منتصف النَّهار والسَّاعة الثَّانية. ولو كنت في دوار، أنصب خيامي، وإن كنت في مدينة، أو قرية يوفِّران لي بعض ضمانات النَّظافة، أقيم في أحد المنازل، وما إن تتمُّ الإقامة، ويمسي الطَّبَّاخ يعمل، والخيول مربوطة، حتَّى أتنقَّل على الأقدام لزيارة القرية، ومساءلة السُّكَّان للحصول على معلومات تكون بالنِّسبة إليَّ ضروريَّة، وبعد العشاء، أجلس أمام خيمتي، حيث لا أتأخَّر في الحصول على عديد الزِّيارات. وفي كلِّ ليلة، أسجِّل يوميَّات رحلتي، وأرسم

[١]- أنجز الأستاذ أحمد الباهي مقالاً صوَّب فيه الأخطاء الَّتي وقع فيها المترجم لكتاب بيليسيي في ما يتعلَّق بالمقابل العربي لأسماء الأماكن، والقبائل. ويبدو أنَّ هذا الإشكال موجود حتَّى في النَّصِّ الفرنسي لبيليسيي نظرًا لتأثُّره باللَّهجات الجزائريَّة. انظر: الباهي، أحمد، «ملاحظات حول ترجمة الأسماء والقبائل في كتاب «وصف إيالة تونس» لبيليسيي».

في دفتري رسم الطَّريق على سلم١/ ٢٠٠,٠٠٠ ، وهو سلَّم كافٍ لنوعيَّة عملي، والَّتي قمت أيضا إلى تقليصها إلى سلم ١/ ٨٠٠,٠٠٠ في الخريطة المرافقة لهذا التَّأليف»[١]. لقد اعتبرت الخرائط عنصًرا للاكتشاف والمعرفة. وكانت التَّتويج المنطقي لرحلات الاستكشاف، والَّتي أصبحت جزءًا من آفاق الاستعمار المحتمل للإيالة التُّونسيَّة[٢]. ولقد تبنَّى بيليسيي تجربة التَّفاعل مع الأهالي، وقد أفرحه أن يراهم حوله، فتحدَّث عن الحشود الَّتي تتشكَّل حوله عند وصوله إلى القرى، أحيانًا يفرح وأحيانًا ينزعج، وعمل على التَّأثير في السُّكَّان من خلال قراءة الجرائد لهم، الَّتي اعتبرها وسيلة قوِّيَّة التَّأثير المعنوي رغم أنَّ الإدارة الفرنسيَّة لم تستعملها في الجزائر من قبل، وكانت يمكن أن تجنِّب الكثير من الثَّورات.

في المقابل، مكث السويسري هنري دونان في الإيالة التُّونسيَّة بين سنتي ١٨٥٦ و١٨٥٧. وقد مثَّل الكتاب الَّذي ألَّفه مرجعًا هامًّا حول الإيالة التُّونسيَّة لما اتَّسم به بالحياد، والموضوعيَّة، ولم يكن متجنيًّا في ملاحظاته حول الحضارة العربيَّة الإسلاميَّة. ورغم أنَّ هذا الكتاب لم يعرف الرَّواج الَّذي عرفه كتابه الآخر حول الحرب الفرنسيَّة النمساويَّة بسولفيرينو سنة ١٨٥٩، إلَّا أنَّه يعتبر مصدرًا محايدًا عن الأوضاع في تونس منتصف القرن التَّاسع عشر. إذ تقدِّم لنا المذكرة صورة عن التَّعايش بين مختلف الجنسيَّات الموجودة في البلاد والتَّسامح بينها.

كأي مؤلِّف سيتطرَّق الكاتب إلى المجتمع الَّذي زاره، وأحوال النَّاس، وعاداتهم، وتقاليدهم، أي أنَّ الملاحظة، والوصف، وربَّما الدِّراسة، تكون أدوات الكاتب في إخراج مؤلَّفه للعموم، لقد عاين مباشرة المجتمع التونسي مع إبراز أفكاره، ومعتقداته، وأنشطة أهله، ووصف حياتهم من دون إصدار أحكام قطعيَّة بناء على ثقافته، وخلفيَّته الدِّينيَّة. وتبرز هنا نقطة منهجيَّة هامَّة وهي عدم الحكم

[١]- دي راينو، أرنست بيليسيي، وصف إيالة تونس، ص١٥٦.

[٢]- انظر:

Houda Baïr, «Les voyageurs-cartographes en Tunisie au XVIIIe et XIXe siècle», Dynamiques environnementales [En ligne], 39 -40 | 2017, mis en ligne le 01 juin 2018, consulté le 10 décembre 2022. URL: https://journals.openedition.org/dynenviron/366 .

على الأشياء من منظور الباحث العقائدي، أو الحضاري، وإنَّما ضرورة وصف الأشياء على ما هي عليه. وبمعنى آخر، سعى إلى تقديم صورة واقعيَّة، وتقريريَّة للأمور الحياتيَّة للمجتمع التُّونسي في منتصف القرن التَّاسع عشر[١].

## ثقافة التُّونسيِّين وطباعهم

تعرض دونان على أصول التُّونسيِّين العرب منهم والأمازيغ، إلى جانب «أجمل جنس من السُّكَّان الأندلسيِّين»، وهم من عرب إسبانيا، وعرب صقلية. وينحدر بعض الأهالي من الأتراك، والكوروغوليَّة، بالإضافة إلى الأصول الأوروبيَّة، والآسيويَّة للبعض منهم. ومن البحارة، والعبيد الأسبان، واليونانيِّين، والإيطاليِّين، والشركس بعد أن اعتنقوا الإسلام. ذكر الكاتب أنَّ الأندلسيِّين لا يريدون مصاهرة البدو كما أنَّ البدو لا يريدون تزويج بناتهم من أندلسي. لأنَّهم «مدنيِّون، وقورون، وهادئون، لهم أنفة، ومعتدُّون، ومعجبون بأنفسهم، وأحيانًا متعالون ومتأنِّقون، رغم أنَّهم دومًا شديدو الأدب واللُّطف».

كدونان، ذكر بيليسيي التركيبة العرقيَّة للتُّونسيِّين، ولم يفوت الفرصة لذكر بقايا العنصر الأوروبي المنحدر من الحضور الرُّوماني قديمًا الَّذي لم يضمحل نهائيًّا بمفعول الهجرة إثر «الغزو» الإسلامي، وكلُّ ما تبقى لـم يندمج إلَّا بصورة بطيئة في صلب السُّكَّان المسلمين. وما زال العنصر البربري موجدًا في جبال الشَّمال والجنوب من الإيالة، بالإضافة إلى عدد قليل من الأتراك، غير أنَّ الكراغلة المنحدرين من أتراك ونساء محليَّات، هم فيها، مثلمـا هم في الجزائر، بعدد لا يستهان به. ومثلما هو في كلِّ مكان، مجموعة ضخمة من اليهود[٢]. ولعلَّ من المفيد أن نذكر وصف القبيلة من قبل بيليسيي الَّذي اعتبرها هي نفسها القبيلة الجزائريَّة، وقد لخَّصها في «حياة الخيمة، والدَّوار، والشَّيخ، وكلِّ ما ينجر عن ذلك»[٣].

[١]- فهيم، حسين محمد، أدب الرِّحلات، ص٦٣.

[٢]- دي راينو، أرنست بيليسيي، وصف إيالة تونس، ص١٨.

[٣]- م.ن، ص٢٢.

أمَّا السويسري، فقد أورد السويسري بعض الصِّفات حول الأندلسيِّين، الَّذين حافظوا على ميزات الفروسيَّة، ويحبِّون إعانة، وإظهار الكثير من الاهتمام للأجانب[١]. وناهيك عن ذلك، تحدَّث عن بعض الصِّفات الحميدة الَّتي يتمتَّع بها الأندلسي، والعربي مثل التَّأدُّب، واحترام العائلة، إذ يحترم الأبناء آباءهم، وإخوتهم الكبار حيث يمتنعون عن التَّدخين أمامهم. ويكنون احترامًا كبيرًا للأجداد، على عكس الأوضاع في أوروبا، فقلما يعرفون أجدادهم إلى أكثر من ثلاثة، أو أربعة أجيال، لكن يحافظ المسلمون على ذكر أجدادهم في الماضي البعيد[٢]، اعتبر أنَّ العربي الأصيل لا يعرف الاعتدال في الحبِّ، أو في الكراهيَّة. لم يكتف بذكر طباع العرب المسلمين، فلم يغفل عن التَّطرُّق إلى حضور اليهود في تونس، الَّذين اشتغلوا أساسًا في التِّجارة، والبنوك، والسَّمسرة، أمَّا الطَّبقة الوسطى منهم، والسُّفلى فإنَّها تمتهن الخياطة، والتَّطريز، والحياكة، والعطريَّة، وصناعة الفراء[٣]. وفي علاقة بتعامل المسلمين معهم، كان ثابتًا لدى الكاتب أنَّ المسلمين أظهروا إنسانيَّة أكثر من المسيحيِّين اتِّجاه اليهود بعد تهجيرهم من الأندلس، ووصفهم بأنَّهم شعب مسكين، ونعتهم بالجبن، والطَّمع، وبخلاء، ويريدون تصنع الفقر لكنَّهم ماهرون، وأذكياء، وفطنون.

في مقابل دونان، ذكر بيليسيي طبيعة الحياة الاجتماعيَّة في كيفيَّة كسب القبائل لقوتها، وبخاصَّة تلك الَّتي تتنقل بين جنوب، ووسط البلاد، وشمالها. وبيَّن أهمِّية منطقة باجة للكثير من القبائل التُّونسيَّة: «ويطلق العربان على نواحي باجة، والأودية الَّتي تجمعها بحوض مجرَّدة، وهذا الحوض بالذَّات، تحت الاسم الانطباعي إفريقيَّة، أي إفريقيا بأتمِّ معنى الكلمة، فهي مثلما نرى ذكرى لمقاطعة إفريقية الرُّومانيَّة...»[٤]. بالغ بيليسيي في الحديث عن القبائل، وتنقُّلاتهم، ورأى

[١]- دونان، هنري، مذكرة عن إيالة تونس ١٨٥٦-١٨٥٧، ص١٣١.

[٢]- م.ن، ص١٣٢.

[٣]- م.ن، ص١٥٣.

[٤]- دي راينو، أرنست بيليسيي، وصف إيالة تونس، ص٣٥.

أنَّه من الضَّروري مراقبتهم خوفًا من تهريبهم السِّلاح إلى الحدود الجزائريَّة. وهو نفسه الَّذي أراد أن يوسِّع صلاحيَّات قنصليَّة سوسة الَّتي كان يديرها، إلى ما وراء منطقة السَّاحل، أي إلى صفاقس، وحتى جربة. لقد كان لدى القنصل، وممثِّليه شبكة من المخبرين تتكوَّن من التُّجَّار الفرنسيِّين، والوسطاء المحليِّين الَّتي تبلغ المصالح القنصليَّة بأي عمليَّات يشتبه في أنَّها تدعم المقاومة الجزائريَّة[١].

وحري بنا التَّطرُّق لموقف بليسيي من القبائل القريبة من الحدود الجزائريَّة، ونذكر تحديدًا قبائل خمير، الَّتي هدَّدها بسبب ما اعتبره أعمال النَّهب الَّتي تقوم بها ضدَّ صيَّادي المرجان. وقال «ستجلب إليها آجلًا أم عاجلًا عقابًا صارمًا من قبل جيشنا، ومن المتوقَّع أن يجعلها تفقد هذه الحرِّيَّة»[٢]. فهو بذلك اعتبر مبكرًا أنَّ الإيالة التُّونسيَّة فضاء سيادة مستقبلي لفرنسا. فسعى وفق لذلك، إلى وصف ما يمكن أن تكون عليه «طرق الاختراق»، لاحتلال الإيالة التُّونسيَّة[٣].

على الرَّغم من نظرته القاسية اتِّجاه القبائل، لكنَّه أثنى على المثاليث الَّذين «يعيشون تحت الخيام، وليس لهم قرى مستقرَّة، ولكن عاداتهم أكثر اجتهادًا وأقلَّ تسكُّعًا من بقيَّة الرَّحَّل. ويمكن أن يكونوا، تحت إدارة حكيمة، من أحسن السُّكَّان الفلاحين»[٤].

ونادرًا ما كان يذكر محاسن القبائل في ما يتعلَّق بالتَّنظيم، والنَّظافة، ونجد هذا في حديثه عن عروش دريد: «تخضع عروش دريد لقايد، يتجمَّعون حوله في أعداد كبيرة عند اقتراب وقت التَّنقُّل إلى الجريد. عندها يحصل هذا القايد على ألف

[1]- Kamel Jerfel, Une Institution Diplomatique D'exception: Le Consulat Français De Sousse À Travers La Correspondance de ses deux consuls (1842 et 1848), JUSTICE, POLITIQUE ET SOCIÉTÉ, Recueil d'études en hommage à Ali NOUREDDINE, Textes réunis par Mehdi JERAD Présentation de Sadok BOUBAKER, LATRACH EDITION, 2017, pp 35- 54, p 41.

[٢]- دي راينو، أرنست بيليسيي، وصف إيالة تونس، ص٤٠.

[3]-Houda Baïr, «Les voyageurs-cartographes en Tunisie au XVIIIe et XIXe siècle», Dynamiques environnementales [En ligne], 39- 40 | 2017, mis en ligne le 01 juin 2018, consulté le 10 décembre 2022. P 71 URL: https://journals.openedition.org/dynenviron/366

[٤]- دي راينو، أرنست بيليسيي، وصف إيالة تونس، ص١٠٥.

وخمس مائة خيمة حول خيمته، وحتَّى في الأوقات العاديَّة، فإنَّ زمالته لا تعدُّ إطلاقًا أقلُّ من ثلاث مائة خيمة. إنَّه أروع دوار عربي شاهدته في حياتي، سواء من حيث مظاهر الثَّروة الَّتي يبديها، أو من حيث النَّظافة، والنِّظام السَّائدين، أو حتَّى بشدَّة جمال الرِّجال، والنِّساء القاطنين فيه»[١].

وصف الفرنسي خِلقة سكان الصَّحراء وخُلقهم مثلًا، ولاحظ امتزاج السُّكَّان بالجنس الأسود، «ولم يعد هناك عرق جميل، فقد تبيَّن لي بأنَّ النِّساء قبيحات دميمات المنظر، ومهملات من حيث الهندام، إنَّهنَّ يخلعن عن الواحات الصِّفة الشِّعريَّة، عندما تُرغم على لقائهنَّ». وبغضِّ النَّظر عن هذا الوصف الخلقي، فإنَّه مدح وداعتهم، ومثابرتهم، وتسامحهم، وإتقان تكلُّم اللُّغة العربيَّة. وفسَّر هذا الوضع بإقبالهم على الدِّراسات الأدبيَّة[٢]. أمَّا بخصوص نمط عيشهم، وتأثيرهم على طباع التُّونسيِّين، فقد تطرَّق مثلًا، إلى تأثير الاستقرار على طبائع سكَّان السَّاحل، والسَّهل السُّفلي لمجردة وقرى أخرى، أنَّها جعلت عاداتهم هادئة ونزيهة، لكن يمكن أن تقترن بها بعض العيوب من الضَّعف وقلَّة البأس والنَّشاط[٣].

تطرَّق كلا الكاتبين إلى حضور الجاليات الأوروبيَّة في الإيالة التُّونسيَّة، وظروف استقرارهم، واعتبر دونان أنَّهم يتمتَّعون بحرِّيَّة كاملة في ممارسة نشاطاتهم اليوميَّة في ظلِّ وجود حماية من القنصليَّات الأجنبيَّة، وبخاصَّة الفرنسيَّة والإنجليزيَّة، حتَّى أنَّ الأوروبيِّين الَّذين ليس لديهم قنصل رسمي يمكن لهم أن يختاروا قنصلًا لحمايتهم. بالإضافة إلى وجود أنشطة للتَّرفيه كالمنتديات أوروبية مثل Circolo Europeo Di Tunis. ووجود عروض موسيقيَّة ومسرح، حيث تعرض فرقة موسيقيَّة، ومسرح، وعروض أوبرا، ومسرحيَّات، ومكتبة[٤]. واستعرض أسماء

[١]- دي راينو، أرنست بيليسيي، وصف إيالة تونس، ص١٤١.

[٢]- م.ن، ص١١٥.

[٣]- م.ن، ص٢٤٧.

[٤]- م.ن، ص١٦٥.

الدِّيبلوماسيِّين الأوروبيِّين، وعدد عشرين طبيبًا من عشر قوميَّات[١].

أمَّا بيليسيي، فقد رأى وضع الجاليات الأوروبيَّة بعد احتلال الجزائر من وجهة نظر المنظِّر الاستعماري، فلكلِّ القوى الأوروبيَّة، والولايات المتَّحدة الأمريكيَّة قناصل عامين في تونس. ويقيم فيها المسيحيِّون، في كنف الأمن التَّامِّ، وهم محلُّ احترام شديد، ولم يكن وضعهم جيِّدًا قبل احتلال الجزائر، «فقد كان وجودهم خاضعًا لشروط قاسية ومهينة، مثلما هو الشَّأن في كلِّ المنطقة البربريَّة... وأخيرًا، أزاحت فرنسا عن أوروبا هذا الخزي. ومنذ ذلك الحين، تغيَّرت الأدوار في تونس. وكأنَّما المسيحيِّون أصبحوا الآن أسياد البلاد»[٢].

لقد تطوَّر حضور الأوروبيِّين في الإيالة التُّونسيَّة خلال القرن التَّاسع عشر سواء من ناحية خلفيَّتهم المهنيَّة من عمَّال، وتجَّار، وأطبَّاء، أو الدِّينيَّة يهود، أو مسيحيِّين. وقد نجحوا في بناء إطار عائلي متشابك الجنسيَّات استطاع أن يفرض حضوره، ويدافع عن مصالحه في ظلِّ ظرفيَّة القرن التَّاسع عشر الَّتي عرفت إصلاحات دافعت عن مصالح الجاليَّات الأجنبيَّة[٣].

أطنب الكاتبان في الحديث عن أصول التُّونسيِّين، وأعراقهم، وتوزُّعهم على القبائل وفي المدن والبوادي، وذكروا طباعهم، وسماتهم الخِلقيَّة، والخُلقيَّة، وتأثير حياة المدينة، أو البداوة على هذه الصِّفات. كما لم يغفلا عادات التُّونسيِّين في ما يتعلَّق بالموارئيَّات، وحضورها في تكوين شخصيَّتهم، سواء مسلمين أو يهود.

## المادِّي واللَّامادِّي في الحياة اليوميَّة للتُّونسيِّين

لطالما انتشرت عقليَّة التَّطيُّر، واستعمال السِّحر منذ قرون في المجتمع

[١]- دي راينو، أرنست بيليسيي، وصف إيالة تونس، ص٢٩.

[٢]- م.ن، ص٤٧.

[٣]- انظر:

Anne-Marie Planel, Du comptoir a la colonie: Histoire de la communauté française de Tunisie (1814 -1883), IRMC, Rive neuve éditions, Paris, 2015.

التُّونسي، وتمَّت صياغة جملة من الأدوات الَّتي تترجم هذه الممارسات والذِّهنيَّات. ولم يكن عسيرًا على دونان ملاحظة وجود بعض الحيوانات المبجَّلة عند المسلمين مثل اللُّقلق، والخطاف، والحيَّة الَّتي يعتقدون أنَّها تجلب الثَّروة، والرِّزق للبيت[١]. وذكر الكاتب عديد الأمثلة الَّتي تبيِّن إيمان عامَّة سكَّان تونس بالسِّحر، والسَّاحرات الَّذين يطلقون عليهم تسمية «تقازة»، والاستنجاد بهم خوفها من المجهول، أو من الحظِّ العاثر: و«في العادة يكن عجائز يدَّعين معرفة المستقبل بمشاهدة الكواكب، والورق واليد. بالإضافة إلى وجود مشعوذين، وزهَّاد، وروحانيِّين يستعملون العديد من الأساليب مثل الأدعية، وشراب سحري، والتَّمائم، والطَّلاسم»[٢]، فالمجتمع التُّونسي بطبعه شديد الإيمان بالجنِّ والعفاريت[٣].

وبطبيعة الحال، لم يغفل عن الحديث الأولياء الصَّالحين في تونس، وما أكثرهم، فهم قبلة الأهالي للتَّعبُّد، وأخذ البركة، فأورد «كرامة» حول الولي الصَّالح عمر عبادة الَّذي له معجزات ذائعة الصِّيت. وذكر أنَّه خلال حرب القرم بين الرُّوس والعثمانيِّين، أنَّ هذا الولي الصَّالح قد قال إنَّه لن تتمَّ السَّيطرة على مدينة سيفاستوبل الرُّوسيَّة إلَّا عند وصول المدفعين الَّذي أرسلهما أحمد الباي، إذ سيخلق هذين المدفعين المعجزات. وبصدفة مذهلة تمَّت السَّيطرة على المدينة حين وصول المدفعين هناك[٤]. نقل دونان هذه الحادثة وبينَّ عبرها أنَّ «زمن الأزمة يرسِّخ الإيمان بالخوارق»[٥].

ومن جهَّة أخرى لاحظ دونان طقوس الحزن عند التُّونسيِّين، واعتبر أنَّ لهذه التَّقاليد دور في تكريس العادات. واعتبر «أنَّ كلَّها تقريبًا لها جانب محترم»، مثل

[١]- دونان، هنري، مذكرة عن إيالة تونس، ص١٣٨-١٣٧.

[٢]- م.ن، ص١٦١.

[٣]- بلقاسم، إبراهيم بن جمعة، الاقتصاد والمجتمع في الإيالة التُّونسيَّة من ١٨٦١ إلى ١٨٦٤ من خلال محاضر محاكم الجنايات والأحكام العرفيَّة، ص١٥٥.

[٤]- دونان، هنري، مذكَّرة عن إيالة تونس، ص٨٧.

[٥]- المكني، عبد الواحد، «العامَّة وتمثل أزمات الطَّقس بالمغارب خلال القرن التَّاسع عشر: ملاحظات أوليَّة»، ضمن: الأزمات في تاريخ المغرب الكبير، صص٢٢٥-٢٣٧، ص٢٢٥.

مواكب الدَّفن، وما يتمُّ فيها من أعمال، وأناشيد حزينة تعبِّر عن وقار، وتعظيم للمناسبة، وما يتبعه من «أعمال خيريَّة» مثل حفرة في القبر للمحافظة على مياه الأمطار للعصافير الصَّغيرة[١]. ولم يفوِّت السويسري فرصة وصف مشاهد النِّساء وهن يزرن المقابر، ويبالغن في البكاء، والنُّواح، والنَّدب، «وإلى يأس بلا حدود، وتقلع شعرها، وتغرس أضافرها في وجهها، ويكون الرِّجال أكثر صبرًا، حتَّى وإن كان حزنهم عميقًا، فهم لا يظهرونه»[٢].

كما تحدَّث الكاتب السويسري عن تطيُّر اليهود، وهو الَّذين أورد لهم بابًا في مؤلَّفه، حيث «إن كانوا خائفين من أذى شخص فإنَّهم يحرقون قطعة من ملابسه حتَّى يردُّوا كلَّ أذى قد يصدر من هذا العدو المفترض، بالإضافة أنَّهم يضعون على أبواب منازلهم صور يد بأصابعها الممدودة، وتكون «الخُمسة» من حديد، ومن ورق، ومن خشب، أو مطليَّة على الحائط، أو على الباب، أو على الدُّكان. فهي تحمي من أذى عين الحسد، كما يعتقد ذلك الإيطاليِّين وهي عادة كلِّ الأهالي. ويتلفظون بعبارة «الحوت عليك»، أو «يوسف»، وهذا يعني «لتكن روح يوسف ابن يعقوب معك»، كما يضعون في منازلهم ذنب سمكة حقيقيَّة[٣]، وتكون عادة سمكة تن[٤].

أمَّا الفرنسي، فلم يكن مُقصِّرًا في ذكر الأساطير، و«الكرامات» المتعلِّقة بالأولياء الصَّالحين، مثل سيدي فتح الله الَّذي يستطيع جعل النِّساء قادرات على الإنجاب من خلال انزلاقهنَّ منحنيات على مسلك مائل مثلما يلعب الأطفال، لكنَّه شكَّك في هذه الأسطورة، واعتبر أنَّ الحمل يتمُّ بفضل بعض المعدَّات الَّتي لم يسمِّها. بالإضافة إلى حديثة عن للة منوبية، الَّتي استطاعت أن تحوِّل زوجها إلى

[١]- دونان، هنري، مذكِّرة عن إيالة تونس، ص١٣٣.

[٢]- م.ن، ص١٣٣.

[٣]- للتعمُّق في هذا الموضوع مثلاً، انظر: عبد الحميد، سليم، «الحُوت في أبعاده القدسيَّة والاجتماعيَّة عند أهالي المطويَّة/ المطاوى»، الحياة الثَّقافيَّة، عدد خاص: التُّراث المادِّي واللَّامادِّي. تأصيلاً للهويَّة وسبيلاً إلى التَّنمية الثَّقافيَّة، صص٩١-١٠١.

[٤]- دونان، هنري، مذكِّرة عن إيالة تونس، ص١٥٩.

امرأة، ولم ترجع له ذكورته إلَّا عندما وقَّع على وثيقة الطَّلاق[١].

وحيث إنَّ الثَّابت محافظة التُّونسيِّين على زيارة الأولياء الصَّالحين من أجل العلاج، أو طلب الرِّزق، والبركة، أو الحمل[٢]. لاحظ بيليسيي كثرة الأولياء الصَّالحين من النِّساء مثل للّة الصَّبية، وللّة السَّيِّدة، أي السَّيِّدة العذراء، والسَّيِّدة السَّعيدة بحسب تفسيره. «هذا الكمُّ من النِّساء اللَّاتي توفِّر لهنَّ المعتقدات الشَّعبيَّة السَّعادة السَّماويَّة، تؤكِّد مرَّة أخرى أنَّ الإسلام لم يكن بالغباوة المقرفة الَّتي ترفض روحًا إلى أهمِّ نصف من الجنس البشري. ألا يمكن لنا أن نستنتج أيضًا بأنَّ هذه الصِّفة اللَّطيفة بالعذراء الَّتي تمنح لإحدى القدِّيسات، والأسطورة الغريبة للّة منوبية، أليس الزُّهد عن ملذَّات الجسد، بمعنى انتصار العقل على المادَّة، لدى هذه الشُّعوب ذي الأخلاق الشَّبقيَّة، يعدُّ نوعًا من أعظم درجات النذَبل لاحترام العامَّة»؟[٣].

## العائلة التَّونسيَّة ومكانة المرأة

تحدَّث السويسري عن مؤسَّسة الزَّواج وذكر ما يسبقها، والعادات الاجتماعيَّة الَّتي تميِّزها. ذكر أن البَلْدي من مدينة تونس يتزوَّج وهو في السَّادسة عشرة، أو الثَّامنة عشرة من العمر، وأحيانًا في الرَّابعة عشرة، أو الخامسة عشرة، وتتزوَّج الفتيات انطلاقًا من سنِّ العاشرة. ولا يمكن للبلدي مشاهدة خطيبته قبل الزَّواج. ورغم ذلك، يمكن له أحيانًا أن يهيم بها اعتمادًا على وصف لبعض العجائز الخطَّابات. فيصاب بالزَّهو، ويصير عاشقًا، ولهانًا كلُّه ثقة. وهكذا، فإنَّ البلدي العاشق لخطيبة مجهولة، أو لفتاة جميلة صار أسيرًا لها، يقوم بأمور صعبة للغاية، وخطيرة، وغريبة حتى يظهر لها حبَّه: فيذهب مسافات بعيدة بحثًا عن مصوغ، ومنديل، وثمرة كانت اشتهتها، ويعرِّض نفسه للمخاطر، إذ لا يترك عملًا إلَّا ويقوم به، للحصول على إعجابها. مثلًا، يحترق بكلِّ ما يوجد من بطولات في العالم لأجلها: فيأخذ قطعة

[١]- دي راينو، أرنست بيليسيي، وصف إيالة تونس، ص٥٤.

[2]- Traki Zannad, «Savoir médical face au vécu culturel», In, C. A. T. P, Tunis, N9, 1987, pp. 53- 61.

[٣]- دي راينو، أرنست بيليسيي، وصف إيالة تونس، ص٨٢.

نقديَّة من بوخمسة (قطعة نقديَّة كبيرة أو ريالين)، ويجعلها تصير حمراء فوق النَّار، ويضعها بشجاعة فوق ذراعه، أو معصمه، ويتركها، من دون أن يحرِّك جفنًا، تحرق له جلده، قائلًا لها فقط لفرط عشقه لها أن تشهد، متخمِّرة أم لا، هذا العربون من الهيام: انظري، كم أنا أحبُّك. ولم يتزوَّج العديد من الأعيان، والأثرياء، رغم إجازة القرآن، إلَّا امرأة واحدة يكنُّون لها كلَّ محبَّتهم[١].

ولتكريس هذه النَّظرة الإيجابيَّة حول العائليَّة التُّونسيَّة، رأينا أن نستعين برأي باحث فرنسي أجرى دراسة حول طبائع السُّكَّان المحليِّين بعد الاستعمار، وفيها ثناء كبير على العائلة التُّونسيَّة، واعتبر أنَّ كثيرًا من المغالطات تشوِّه الصُّورة الواقعيَّة لهذه المؤسَّسة في علاقة باضطهاد الزَّوجة، وسلطة الزَّوج المطلَّقة، وعلاقة الأطفال بوالديهم: «تحسد زوجة العربي المسلم على الظُّروف الَّتي تعيش فيها، هي تعمل فقط في الكماليَّات، والهوايات، وهي مزيَّنة، وجميلة، ومدلَّلة، ولا تخرج لكنَّها لا تشعر بالحاجة لذلك[٢]، لكن هناك من صوَّر المرأة المسلمة بصورة غامضة لأنَّها منعزلة، فنتخيَّلها أكثر منا نراه ممَّا نراها، نحلم بها، ونشفق عليها، أو نخافها. ولا مهنة سوى «أن تجعل نفسها جميلة في عيني زوجها»[٣].

لقد أقرَّ الباحث الفرنسي بالمبالغة، والمزاجيَّة في تقديرهم للسُّلطة اللَّامحدودة المخوَّلة للزَّوج، على الرَّغم من أنَّها سلطة مطلقة لربِّ الأسرة، إلَّا أنَّه اعتبر أنَّها لا تلغي المشاعر الإنسانيَّة، وخلص أنَّ روابط الدَّم ليست أقلَّ قوَّة بين المسلمين منها بين المسيحيِّين[٤].

وبالعودة إلى هنري دونان، ورأيه في ما يتعلَّق بالطُّقوس الدِّينيَّة الزَّواج لدى اليهوديَّة المضبوطة بالتَّلمود، أو بالأحكام الحاخاميَّة، اعتبرها بأنَّها «جدُّ سخيفة،

[١]- دونان، هنري، مذكرة عن إيالة تونس، ص١٣٤.

[2]- Saint-Paul G. Réflexions sur les mœurs et sur le caractère des indigènes tunisiens. In: Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris, V° Série. Tome 3, 1902, pp. 296308-; p302. https://www.persee.fr/doc/bmsap_0301 - 8644_1902_num_3_1_6045.

[3]- Charles Géniaux: Les Musulmanes, P. IX.

[4]- Saint-Paul G. Réflexions sur les moeurs… op cit.

ومضحكة، دقيقة، وتافهة، إلى درجة أنَّه من الصَّعب تصوُّر أشخاص يتميَّزون ببعض الذَّكاء، وبعض العقلانيَّة يخضعون إليها». وحجَّته في هذه الأوصاف أنَّ الخطيبة تقوم بطهي دجاجة، وإخفائها في أحد الأماكن السِّريَّة بالمنزل، وما على الخطيب إلَّا أن يعثر عليها هو ورفاقه، ومن أسعفه الحظُّ، ووجدها عليه الزَّواج بدون تردُّد خلال سنة[١].

تعبِّر هذه العادات الاجتماعيَّة الإسلاميَّة، واليهوديَّة ذات الخلفيَّة الدِّينيَّة عن فكرة الوديعة، أو بالأحرى ما يسلِّمه الجيل القديم إلى الجيل الجديد للحفاظ عليه من عادات وغيرها، أو ما يودعَ عند جيل للمحافظة عليه، وحمايته، وهذا ما يفسِّر كون الأبناء يقومون بتقاليد أجدادهم، ليس خوفًا منهم بل بدافع المحافظة على تلك الوديعة، والامتثال لما تركه أجدادهم[٢]. لم تستطع هذه «المجتمعات الدِّينيَّة» أن تتجاوز هذه العادات الَّتي كبرت معها.

في مقابل دونان، لم يتحدَّث بيليسيي عن طقوس الزَّواج لدى المسلمين، ولا عن حياة المرأة في بيت زوجها، بل عن رغباتها، سواء في إطار مؤسَّسة الزَّواج، أو خارجها، ولقد ذكر تراجع عدد الرِّجال نتيجة ذهابهم إلى الخدمة العسكريَّة، مقارنة بعدد النِّساء بخاصَّة في جهَّة نابل، إلى درجة أنَّه لم يبق سوى رجل واحد لخمس نساء. وبحسب استنتاجه، تظهر «اضطرابات أخلاقيَّة عظيمة في صفوف النِّساء، وتوتُّر الأعصاب المشين بين العدد القليل من الرِّجال المطالبين بتعويض الغائبين لدى هذه المخلوقات الجهنميَّة، اللَّاتي لا تعرفن لمشاعر الواجب اسمًا، واللَّاتي لا يمنعهنَّ من تفجير رغباتهنَّ الجامعة إلَّا الحضور المستمرِّ لزوج»[٣].

من جانب آخر، تحدَّث عن أنَّ النِّساء المسلمات يعشن مع النَّصارى جهرًا، ولا تجد استنكارًا إلَّا من قبل عدد قليل من الشُّيوخ المتديِّنين[٤]. وأشار الكاتب أنَّ

[١]- دونان، هنري، مذكرة عن إيالة تونس، ص١٥٥.

[2]- Georges Balandier. Anthropo-logiques, Livre de Poche, Paris, 1985, p 227.

[٣]- دي راينو، أرنست بيليسيي، وصف إيالة تونس، ص٦٠.

[٤]- م.ن، ص٢٥١.

أكبر جزيرة من جزيرتي قرقنة هي منفى لكلِ مومسات الإيالة الَّتي أثرن غضب السُّلطة. وذلك بعد أن تمَّ إلغاء عمليَّة إغراق النِّساء بتهمة الزِّنا منذ بداية القرن ١٩ في عهد حمودة باشا[١].

لم يكتف بالتَّركيز على فئة واحدة من النِّساء، وبخاصَّة منهنَّ قليلات الحيلة، بل أفرد حيِّزًا أشاد فيه بامرأة في منطقة العكارة صاحبة نفوذ، وسلطة، وجاه على عكس كلِّ المناطق الأخرى الَّتي يتحكَّم فيها القياد والشُّيوخ. «وكبقيَّة القرى، فإنَّ لهذه البلدة شيخ، ولكن في هذا الحين، هنالك امرأة هي الَّتي تمارس فعليًّا السُّلطة: يدعونها غالية، لقد لعبت هذه المرأة، في عنفوان شبابها وقمَّة جمالها، وآثاره ما زالت واضحة، دورًا نسبيًّا في اضطرابات طرابلس. لقد شاهدوها أحيانًا، وهي المغوارة مثل الرَّجل، بين الفرسان، مظهرة بوادر شجاعة كبيرة، ولكن، بانعدام أخلاق المرأة الشَّرقيَّة الَّتي خلعت الحجاب، كان لها العديد من العشَّاق، مكَّنها كرمهم من تأسيس ثروة عرفت كيف تحافظ عليها. تزوَّجت إثر استقرارها في جرجيس، برجل هادئ، لا يُعرف إلَّا باسم زوج غالية، وهو مآل كلِّ من يتزوَّجون نساء شهيرات. لقد التقيت هذه الأخيرة، الَّتي قدَّمت لي مكارم قريتها، حيث تنعم بنفوذ يمارسه دومًا على العرب عقل منفتح وحازم، مهما كان الجنس الَّذي ينتمي إليه. إنَّ سلوكها مهذَّب، ومتميِّز، وحديثها أخَّاذ، وحصافتها مرموقة، وأخيرًا فقد شدَّت انتباهي، إلى حدِّ أنِّي أخصِّص لها هذه الأسطر القليلة في كتاب من المفروض أن تجد كلَّ أنواع الملاحظات مكانًا لها فيه»[٢].

## الإسلام والمسلمون: بين التَّبجيل والتَّحقير

نظر دونان إلى طقوس الدِّيانة الإسلاميَّة باحترام شديد. لن نطيل في ذكر كيفيَّة العبادات، والطُّقوس بقراءة القرآن، والتَّرتيل بالأدعية، والأحاديث فهي معروفة للجميع، لكنَّنا سنركز على نظرته للممارسات المختلفة عن ثقافته، وكيف تقبَّلها،

[١]- دي راينو، أرنست بيليسيي، وصف إيالة تونس، ص٨٦.

[٢]- م.ن، ص١٢٦.

بل واستحسنها. أُعجب دونان بتركيز المسلمين على الفكرة الإلهيَّة في كلِّ الأعمال، وكلِّ الظروف، حيث قال إنَّ هناك شعورًا عميقًا ومؤثِّرًا. وقد نصَّ أنَّ كلَّ تأليف، ومراسلة، أو عقود، أو كلِّ مشاريع مفترضة في المستقبل، أو بفعل عادي مرتبط بيوم الغد، كلِّها تقترن بلفظ «إن شاء الله»[١]. ولم يكتف بذلك، بل ذكر بعض الأمثلة لكتَّاب تونسيِّين يستعملون هذه المفردات في مؤلَّفاتهم مثل محمد بن حسين بيرم، وعبد الواحد بن عاشر الأندلسي، وأثنى على تواضع المسلمين مقارنة بنظرائهم الآريين حيث إنَّهم لا يقرِّون بأخطائهم، وذنوبهم مثل ما يفعل المسلمون. كما ذكر عديد العبارات الَّتي يستعملها المسلمون بحسب حالتهم النَّفسيَّة مثل الغمِّ، والغضب، والإعجاب، وتقبُّل المصائب[٢]، أي أنَّه فهم تأثير الدِّيانة الإسلاميَّة على الحياة اليوميَّة للمسلمين. كانت نظرته نظرة احترام عادات المسلمين، وخلفيَّتهم الإسلاميَّة، ولم يحتقر طقوسهم مهما كانت غريبة، أو مختلفة عمَّا يؤمن به، بل اعتبر أنَّ ما يميِّزهم هو «الرُّجوع المستمرُّ للصِّفة الإلهيَّة، والانقياد التَّامُّ، وثقة المسلم في القوانين الأزليَّة»[٣]. لقد راقت للسويسري، وشدَّت انتباهه الطُّقوس، والعبادات لأنَّها لم تكن مجرَّد ديانة بل شيء يعيشونه كلَّ يوم، إنَّه نمط حياة.

ذكر الكاتب العديد من الآيات القرآنيَّة، وذكر أسباب نزولها وغايتها، وهو ما يجعلنا نتساءل هل أنَّه فعلًا ملمٌّ بمفردات اللُّغة العربيَّة، والقرآن، أو أنَّه استعان بمن يفسِّر له ويعينه؟ وفي كلتا الحالين نستطيع القول إنَّه اتَّبع منهجًا موضوعيًّا عند الحديث عن القرآن، أي أنَّه استعمل التَّفسيرات الَّتي يتبنَّاها المسلمون، وليس التَّفسيرات، الَّتي ترقى أحيانًا إلى التَّشويه، الَّتي قد يتبنَّاها الباحثون الأجانب.

لقد عدَّد الأشهر الهجريَّة القمريَّة، ووصف الاحتفالات، والأكلات الَّتي تتمُّ في الاحتفال بالمولد النَّبوي، وحتَّى أنواع الأكلات من لحوم، وحلويات يتناولها

[١]- دونان، هنري، مذكرة عن إيالة تونس، ص٩٥.

[٢]- م.ن، ص٩٦.

[٣]- م.ن، ص٩٧.

المسلمون خلال أيَّام الصِّيام في شهر شعبان[١]. لم يُغفل الطُّقوس، والعبادات، والأفعال الَّتي تقام خلال شهر رمضان، والَّذي اعتبر الصَّيام فيه صعب وصارم. وقام بوصف دقيق مفصَّل للإفطار، والسَّهر، والتَّجوُّل في الشَّوارع، ولعب الشَّطرنج، والنَّرد في المقاهي. ويصف حتَّى عمل المسحراتي الَّذي يوقظ النَّاس للتَّسحُّر استعدادًا للصِّيام في اليوم الموالي. لقد وصف الاحتفالات الَّتي تلي شهر الصِّيام، وهي احتفالات يوم عيد الفطر، وكما يسمِّيه التُّونسيِّون «العيد الصَّغير»، الَّذي يبدأ بإطلاق قذائف مدفعيَّة مرورًا بلبس ملابس جديدة، وتزاور، وتبادل التَّهاني، والقبلات. فهذا اليوم مخصَّص للاحتفالات، وبذلك «تعوض قسمات الوجوه الحزينة، والكئيبة، وهي من علامات الصِّيام الصَّارم، بالوجوه الفرحة»[٢]. يمكن اعتبار هذا الإلمام بالعبادات الإسلاميَّة، دراسة أنثروبولوجيَّة يبين معرفة للشُّعوب وثقافتها. وهو دليل على أنَّ هذا الكاتب، على عكس الكثير من المستشرقين في ذلك الوقت، لم يبقِ «الشَّرق شرقًا» بتغييبه كلَّ منطق عقلاني، ومنهجي في ممارساته وطقوسه[٣].

تمثِّل هذه العادات، والتَّقاليد، والفلكلور الموروث الثَّقافي، والحضاري المتناقل عبر الأجيال، دليلًا على ترسُّخ في وعي، وممارسات الأفراد، والمجتمع، وعنصرًا يساهم في تكيُّف الأفراد مع المجتمع الَّذي يعيشون فيه. كما أنَّ هذه العادات، والتَّقاليد هي سلطة معنويَّة يشعر الأفراد بالرَّاحة عند ممارستها، وهي تعبير عن العقل الجمعي الَّذي يحرِّك مجتمعًا له العادات والتَّقاليد نفسها، وحتَّى الخلفيَّة الاجتماعيَّة، والدِّينيَّة، والعرقيَّة[٤].

---

[١]- دونان، هنري، مذكرة عن إيالة تونس، ص١٠٧.

[٢]- م.ن، ص١٠٩.

[٣]- انظر:

Dominique combe, «Théorie postcoloniale, philologie et humanisme. Situation d'Edward Saïd», in, Littérature, N 154, 2009 -2, pp. 118- 134 .
https://www.cairn.info/revue-litterature-20092--page-118.htm

[٤]- عبد العال، هالة محمد، المرأة والثَّقافة: بحث تحليلي في العوامل المؤثِّرة في تكوين شخصيَّة المرأة العربيَّة، ص٢١.

وفي حديثة عن واقع التَّعليم، تحدَّث دونان عن وجود حوالي سبعين مدرسة ابتدائيَّة في الإيالة، يتعلَّم الأطفال فيها الكتابة، والقراءة، والقرآن. كما لا يتمُّ في الزَّوايا تعليم القرآن فقط، بل الحساب، والهندسة، والفلك، والعلوم، والآداب[١]. ولم يغفل عن تعداد المؤلِّفين التُّونسيِّين المشهورين في ميدان الأدب، وعدد مآثر بعضهم مثل حمودة بن عبد العزيز صاحب «الكتاب الباشي» الَّذي أرَّخ فيه لتونس في عهد علي باي. ومحمد بن حسين بيرم، وعايش حكم محمد بن حسين بن علي بين ١٧٥٦ و١٧٥٩، ومحمَّد الصَّغير بن يوسف صاحب كتاب المشرع الملكي في سلطنة أولاد علي التركي. بالإضافة إلى محمَّد بن سعيد مقديش صاحب «نزهة الأنظار في عجائب التَّواريخ والأقطار»[٢].

ورغم إقراره بصعوبة اللُّغة العربيَّة، فإنَّ هنري دونان اعترف بجماليَّة حروفها سواء النُّسخيَّة، أو المغربيَّة، أو في ما يتعلَّق بتزويق المخطوطات. ولم يكتف بالأمور الدِّينيَّة فقط ذكر تفصيلات تتعلَّق بالحياة اليوميَّة للتُّونسيِّين، فقد أورد حوالي خمسين من الأمثلة الشَّعبيَّة، وقام بتفسيرها، وتبيان معناها[٣].

ركَّز دونان على العادات، والتَّقاليد، والفلكلور في المجتمع المسلم، واليهودي، وانتشار التَّعليم في الإيالة التُّونسيَّة، أمَّا بيليسيي فقد تبنَّى نهجًا مختلفًا، وهو التَّركيز على ذمِّ المسلمين، وتسجيل فشلهم في العديد من الميادين، بالمقابل الإشادة بالماضي الرُّوماني للبلد. مرَّة بسبب سوء استغلال الأرض للفلاحة مثلًا في منطقة طبربة: «ويكون من المهم جدًّا لمصلحة ازدهار الفلاحة، مضاعفة عدد السُّدود على نهر مجردة، بطريقة يكون فيها كلُّ الحوض مرويًا. ويظهر أنَّه وقع فهم هذه الحقيقة في فترات كانت فيها البلاد تدار بأقلِّ حمق من هذا الوقت، إذ نشاهد في قرية الطَّاحونة جنوبي طبربة، ونحن متَّجهين في منحدر نحو الجْديْدة، بقايا أحد

[١]- عبد العال، هالة محمد، المرأة والثَّقافة: م.س، ص١٠٠.

[٢]- م.ن، ص١٠٢.

[٣]- ورجَّح المترجم أنَّه جمعها بنفسه أو استقاها من مخطوط «الأمثلة الشَّعبيَّة السَّائرة بين النَّاس» وهو باللُّغة العامِّيَّة التُّونسيَّة مودع بالمكتبة الوطنيَّة التُّونسيَّة تحت رقم ١٨٥١٣.

هذه السُّدود، والَّذي تركته سلبيَّة المسلمين يتهدَّم. فلا يمثِّل الرَّخاء بالنِّسبة إليهم سوى الاستثناء العابر، والإهمال وحده هو المستديم[١]. وفي حديثه عن التُّربة القاحلة في أغلب مناطق الإيالة، أرجع ذلك إلى عدم استغلالها من قبل المسلمين عكس ما فعله الرُّومان من قبل، فيقول في هذا الصَّدد: «إنَّ الآثار الَّتي تكسوها تشير إلى أنَّ الإنسان المتحضِّر قد تمكَّن من العيش فيها. والآن، وبما أنَّ أبغض إدارة منيت بها البشريَّة قد تسلَّطت عليها طيلة العديد من القرون، فإنَّ السَّكان، وفي تناقض عددهم، تمركزوا في المناطق الَّتي تكون فيها الزِّراعة سهلة»[٢].

أراد بيليسيي استغلال الماضي الرُّوماني، وتطويعه، وتصوير نفسها، ودولته كأنَّ الرُّومان هم أسلافهم، وبفضله، وغيره ستعمل فرنسا على الاستفادة من هذه الكتابات لاستغلال تجارة بلد لديه الكثير من الموارد غير المستغلة[٣].

مرَّة يدعو بيليسيي إلى إعادة إحياء الماضي المسيحي بخاصَّة بعد فرض اتِّفاقيَّة على تونس بعد احتلال الجزائر. وفيه بند في المعاهدة الموقعة مع تونس، يوم ٨ أوت ١٨٣٠، حصلت بمقتضاه فرنسا على موقع قرطاج الَّذي مات فيه القديس لويس Louis Saint، وأقام عليه الملك لويس فيليب كنيسة، ووقع سنة ١٨٤١ تدشين نصب تذكاري من المرمر للبطل المسيحي. دعا بيليسيي إلى بناء الحضارة الأوروبيَّة على أنقاض العالم الإسلامي، «وبحسب التَّمشِّي الأكيد للأحداث، يمكن لمدينة ديدون أن تنهض من ركامها، وبما أنَّ العالم الإسلامي مؤهَّل للانقراض أمام الحضارة الأوروبيَّة، فيكون من الضَّروري إقامة مركز أوروبي كبير في هذا الجزء من المنطقة البربريَّة»[٤]. هذا التَّركيز على موقع قرطاج، والدَّفع نحو استغلال هذا المعطى، يؤكِّد

[١]- دي راينو، أرنست بيليسيي، وصف إيالة تونس، ص٢٨.

[٢]- م.ن، ص٩٨.

[3]- Lund John, «Archaeology and Imperialism in the 19th century: C. T. Falbe, a Danish Antiquarian in French Service», Recueil de mémoires et documents sur Le Forez, t. 28, «Aspects de l'archéologie française au XIXe siècle», p. 331- 350, p 333.

[٤]- دي راينو، أرنست بيليسيي، وصف إيالة تونس، ص٥١.

طبيعة العلاقة الَّذي تربط الاستكشاف، والاستعمار في ذلك الوقت[١].

مع التَّأكيد أنَّ اهتمام بيليسيي بعلم الآثار التُّونسيَّة كان واضحًا حتَّى من قبل كتابته لهذا المؤلَّف، فقد أنجز قبل تعينه قنصلًا في سوسة مقالًا، وصف فيه الآثار القديمة الموجودة بقيادة سوسة، والمنستير، ورسم خريطة للمنطقة[٢].

وبالتَّأكيد لم تغب عن بيليسيي الحفريَّات الَّتي قام بها الدِّنماركي فالب في موقع قرطاج، والَّذي تبيَّن فيما بعد أنَّه كان على ارتباط بالسُّلطات الفرنسيَّة، ويبدو أنَّه شرط لا غنى عنه للعديد من إنجازاته كآثري[٣]. ومن الواضح أنَّ أنشطة فالب لرسم الخرائط في تونس في عامي ١٨٣١ و١٨٣٨ تندرج تحت إشراف، أو لنقل مراقبة المخابرات العسكريَّة، ولم تكن وظيفته القنصليَّة سوى غطاء ديبلوماسي[٤].

وبالعودة إلى بيليسيي فقد تطرَّق مرَّة أخرى، إلى غياب الابتكار لدى المسلمين عامَّة، والتُّونسيِّين خاصَّة، فلم يعودوا يعرفون القيام بالقليل جدًّا من الأشياء، وكلُّ يوم يشهد اختفاء جزء ممَّا تبقَّى لهم من تقاليد الفنون، والحرف باعتبارها النَّتيجة المباشرة لاعتماد الاقتصاد التُّونسي على التَّوريد بشكل كبير. فقد اقتصرت الصِّناعات على الأنسجة الصُّوفيَّة والجلود، وصارت مدينة ليون توفر كلَّ بضائع

[1]- Isabelle Surun, «L'exploration de l'Afrique au XIXe siècle: une histoire pré coloniale au regard despostcolonial studies», Revue d›histoire du XIXe siècle [En ligne], 32 | 2006, mis en ligne le 03 novembre 2008, consulté le 30 septembre 2022, pp. 21- 39, p 22. URL: http://journals.openedition.org/rh19/ 1089 .

[2]- Lettre à M. Hase, sur les antiquités de la Régence de Tunis, par M. E. Pellissier, … «Revue archéologique», 2éme année, seconde partie, du 15 Octobre 1845 au 15 mars 1846, Paris A. LALEUX, libraire-éditeur, rue pierre Sarrazin, 9, 1846, pp 495- 499,

[٣]- كانت العلاقة بين علم الآثار والإمبرياليَّة، حاضرة لكنَّها لم يبرز إلاَّ مؤخَّرًا وتعتبر حال فالب واحدة من أولى الأمثلة الموثَّقة لعالم آثار - أو لاستخدام لغة تلك الأيَّام: أثري - تحوَّل إلى جاسوس، مزيج من مهنتين الَّتي أصبحت فيما بعد شائعة نسبيًّا في البحر الأبيض المتوسِّط، على وجه الخصوص خلال الحرب العالميَّة الأولى. انظر:

Winstone, H.V.F. 1990, Woolley of Ur: the life of Sir Leonard Woolley. London. 59- 80.

[4]- Porch, D, The French Secret Services from the DreyfuS Affair to the Gulf War. New York, 1995 p. 21.

التَّرف، والبذخ للمسلمين[١]، لقد صوَّرهم الفرنسي، وكأنهَّم خلدوا لفراشهم منذ قرون ولم يستيقظوا بعد.

لم يكتف بكلِّ هذا، بل ربط أيضًا الإسلام بالعنف: «لقد بدأ الإسلام المقام على القوَّة، يشكِّك في نفسه، منذ خانته بالطَّبع هذه القوُّة»[٢]، وقد قرن التَّجديد في العالم الإسلامي بالوصاية عليه من أوروبا وذلك بتلقِّي علومها وفنونها، كما شكَّك في قدرة المسلمين على النُّهوض، وخلق حضارة متميِّزة لا مقلِّدة. حيث أكَّد تخلُّفهم، وعدم قدرتهم على الاعتماد على أنفسهم[٣]، وهو بلا شكٍّ حال من عدم اليقين، وانسداد تاريخي، و«نهاية التَّاريخ» لهذه الأمَّة الَّتي لم تجد من يبعث فيها الأمل لإعادة جزء من بريقها.

لا شكَّ أنَّ كلام الفرنسي قد صدر في ظرفيَّة القرن التَّاسع عشر، على عكس القرنيين السَّابع عشر والثَّامن عشر، الَّذي كان يقودهم فضول المغامرة، والاكتشاف، ولم يكونوا يعرفون أنَّ أوروبا ستبني أنظمة استعماريَّة في المناطق الَّتي كانوا يزورونها[٤]، فقد تحرَّك كتَّاب القرن التَّاسع عشر في أغلبهم، وفق الرُّؤية الغائيَّة الَّتي تطمح لاستعمار الدُّول الضَّعيفة.

استعمل بيليسيي مفردات تدلُّ على تعصُّبه للحضارة الغربيَّة، ومن قبلها الرُّومانيَّة، لكنَّه كان أحيانًا منصفًا، ولم يتنكَّر لما رآه. فمثلًا عندما كان في مدينة صفاقس لم يشاهد أيَّ أثر من العصور القديمة فقال إنَّه «مرغم» على الاعتقاد بأنَّ أصل المدينة إسلامي، غير أنَّ الإدريسي ينعتها بالمدينة القديمة[٥].

عمل كلٌّ من السويسري والفرنسي على النَّظر من زاويته إلى الحضارة العربيَّة

[١]- دي راينو، أرنست بيليسيي، وصف إيالة تونس، ص٢٦٤.

[٢]- م.ن، ص٢٤٩.

[٣]- م.ن، ص٢٥١.

[4]- Lucette Valensi, «Introduction», in Jean-André Peyssonnel, Voyage dans les régences de Tunis et d'Alger, Paris, La Découverte, 2001, p. 8.

[٥]- دي راينو، أرنست بيليسيي، وصف إيالة تونس، ص٨٤.

الإسلاميَّة حاضرًا وماضيًا، فالأوَّل رأى أنَّ لها من التَّاريخ ومن العادات، والتَّقاليد ما يجعلها محلَّ تقدير وثناء، أمَّا الثَّاني فكان رأيه مخالفًا، إذ رأى أنَّها في انحدار، ولم يخف موقفه الدَّاعي إلى أن يكون الأوروبيِّون أوصياء على شعوبها. ورغم هذا التَّناقض في المواقف النَّاتج عن تناقض الخلفيَّات والقناعات، إلَّا أنَّهما أحيانًا كانا على نفس الموقف في بعض المواضيع المتعلِّقة بالإيالة التُّونسيَّة.

## السَّبق التُّونسي في إلغاء الرِّقِّ: الحدث وتمثُّلات الكاتبين

احتوى مؤلِّف الكاتب السويسري على فصل كامل ركَّز فيه على العبوديَّة، وقد ترك إلغاء الرِّقِ في تونس انطباعًا إيجابيًّا لديه. قام دونان بدراسة قارن فيها وضع العبيد بين الدُّول الإسلاميَّة، والبلدان المسيحيَّة، وبخاصَّة في الولايات المتَّحدة. وفي سنة ١٨٦٣ حيَّن الفصل المتعلِّق بالعبودية، وأضاف إليه ملاحظات شاملة ثمَّ نشره تحت عنوان «العبوديَّة لدى المسلمين وفي الولايات المتَّحدة الأمريكيَّة»[١].

ذكر الكاتب أنَّ إلغاء استرقاق النَّصارى تمَّ سنة ١٨١٦ بعد أن أرغم مؤتمر فيانا، البلدان المغاربيَّة على التَّخلِّي عن القرصنة. وفي سنة ١٨٤٢ وبعد هروب عائلة زنجيَّة إلى القنصليَّة العامَّة لفرنسا بسبب سوء معاملة سيِّدهم، وعندما طلب القنصل عتقهم، وافق أحمد باي على الطَّلب، وأعلن أنَّ كلَّ طفلًا يولد لأبوين عبدين يصبح حرًّا. وبعد ذلك منح هذا «الأمير الطَّيب والحكيم» الحرِّيَّة لكلِّ عبيد بيته[٢]. وقد اقتدى كلُّ الأعيان، والأثرياء بعتق عبيدهم اقتداء بالباي، حتَّى تمَّ سنُّ قانون بإلغاء الرِّقِّ بصفة رسميَّة وكليَّة سنة ١٨٤٦. وبعد أن روى هذا الحدث التَّاريخي بالتَّفصيل، اعتبر هنري دونان أنَّ هذه الخطوة فخر لأحمد باي، ومعزَّة للشُّعوب المسيحيَّة الَّتي ما زالت تتمسَّك بمؤسَّسة العبوديَّة المقيتة مثل الولايات المتَّحدة الأمريكيَّة. كما دافع عن المسلمين حتَّى في زمن وجود العبوديَّة، من خلال استعمالهم لمصطلح «خادمي» و«خادمتي» عوض «عبدي».

[1]- Roger Durand, Henry Dunant 1828–1910, Association Henry Dunant et Gustave Moynier, Éditions Slatkine, GENÈVE, 2010, p 65.

[٢]- دونان، هنري، مذكرة عن إيالة تونس، ص١١٦.

بالإضافة إلى الحرص على حُسن معاملتهم، وعدم فرض أعمال لا يطيقونها، وضرورة إيفائهم حقِّهم كاملًا. كما يعتبر زواجهم شرعيًّا، ويعتبر ابن الزِّنجية من رجلًا حرًّا، حرًّا، ويكون بمثابة الأخ من الوالد. كما يمكن للعبد أن يرث سيِّده بعد وفاته[١]. لقد استند هذا التَّساهل إلى القواعد الإسلاميَّة الكلاسيكيَّة الَّتي تشجِّع على تحرير العبيد[٢].

كما قارن بين حال العبيد في أمريكا وفي تونس، عندما كانت لا تزال العبوديَّة موجودة، ففي الأولى يعامل العبد مجرد فاقد للإنسانيَّة، ولا تقبل شهادته في المحكمة ولسيِّده حقُّ الحياة، والموت عليه. وفي بعض الولايات هناك، يستطيع السَّيِّد قتل عبده عن قصد، أو من دون قصد[٣]، كما يتمُّ التَّفريق بين الزَّوج، والزَّوج، والأبناء من دون شفقة، ويتمُّ منع تعليمهم القراءة، والكتابة، ولا يتمُّوا محاكمتهم لمخالفتهم القوانين. ولقد أورد بعض الأمثلة على الظُّلم الَّذي يتعرَّض له العبيد السُّود هناك، ويصل حتَّى للموت من دون أيِّ ردع ضدَّ الجاني[٤]. «فأيُّ فرق بين هذا السُّلوك لعديد الأمريكيِّين، والسُّلوك المشحون رقَّة عند أهل القرآن اتِّجاه الملوَّنين. إنَّ كلَّ القوانين لدى المسلمين قد وضعت لفائدة العبيد، بينما في أمريكا، فقد ملآها البخل، والأنانيَّة، وهي تخنقه من كلِّ صوب، وكأنَّه في سجن جدرانه من حديد»[٥]. رغم تركيزه على العبيد في أمريكا، إلاَّ أنَّه لم ينسَ العامل في مصانع أنجلترا، والفلاح بإيرلندا، والقن بروسيا[٦]، وكأنَّه أراد أن يقول إنَّه ليس مجرَّد عمل شاقٍّ، بل عبوديَّة مقَّنعة، واستغلال ينتج ظلمًا لا يمكن تقبُّله.

---

[١]- دونان، هنري، مذكرة عن إيالة تونس، ص١١٧.

[2]- Jabeur Fathally, «Réflexion sur l'interdiction de l'esclavage en droit musulman à partir du témoignage méconnu d'Henry Dunant», CIFILE Journal of International Law (2022), Journal Vol. 3, No.5, Avril 2022, pp 52- 69, p 54.

[٣]- دي راينو، أرنست بيليسيي، وصف إيالة تونس، ص١١٩.

[٤]- م.ن، ص١٢٢.

[٥]- م.ن، ص١٢٥.

[٦]- م.ن، ص١٢٦.

تغنَّى دونان بشهامة المسلمين في تعاملهم مع العبيد زمن العبوديَّة، وتغنَّى بشجاعتهم عند إلغائها، ولم يشذَّ بيليسيي عن هذا التَّوجُّه رغم أنَّ لم يورد له حيِّزًا كبيرًا كما فعل دونان. لقد تحدَّث الفرنسي عن السَّبق التُّونسي في إلغاء العبوديَّة عكس فرنسا الَّتي كانت تسمح به في الجزائر، وقد أشار أنَّه حتَّى في عهد وجود العبيد كان «استرقاق السُّود لدى المسلمين ليِّنًا جدًّا». حتَّى أنَّ النِّساء الزِّنجيَّات يستطعن أن يصرن زوجات شرعيَّات للبيض، وأنَّ كلَّ أمَّة تحمل من سيِّدها تصير حرَّة قانونًا، ويولد ابنها حرًّا وشرعيًّا. وينتج من هذا الاختلاط عدم وجود أيِّ وجه شبه بين العبوديَّة في المستعمرات الأوروبيَّة، ووضعيَّة الزُّنوج لدى المسلمين، الَّذين يعاملونهم عمومًا بالحسنى، ويظهرون لهم عطفًا أبويًّا»[١].

لاحظ الفرنسي معطى مهمًّا في جهَّة سليانة، وتحديدًا في جبل مزاتة، وهو وجود قايد زنجي:» كان لهم قايدًا زنجيًّا، يسوسهم بكثير من اللُّطف والنَّزاهة. وهذا الرَّجل، هو من الموظفين القلائل الَّذي لم أسمع العربان يتذمَّرون منه»[٢].

## الكاتبان والواقع المعماري والمديني

أفرد الكاتب السويسري حيِّزًا مهمًّا لتاريخ القديم للمدن، الرُّوماني، أو الفينيقي، والإسلامي أكثر من وصفه لها زمن وجوده. وأطلق تسمية تونس الخضراء، والزَّاهرة، وتونس الشَّاطرة، وتونس المحروسة، وأنصفها بأن قال إنَّها تستحقُّ لقب ملكة المدن المغاربيَّة «إذ تشتمل على الطَّابع الشَّرقي لأقصى الحدود»[٣].

قدَّم وصفًا لمدينة تونس، والمدن القريبة منها. وألمح الكاتب لبداية ظهور الحي الأوروبي خارج أسوار المدينة بخاصَّة المقابل لباب البحر، حيث توجد في جانبيه

[١]- دي راينو، أرنست بيليسيي، وصف إيالة تونس، ص٢٥٤.

[٢]- م.ن، ص١٤٨.

[٣]- دونان، هنري، مذكرة عن إيالة تونس، ص٣١.

الدَّاخلي، والخارجي ساحات عامَّة[١]. وأطلق تسمية «سيدي المرجاني» على الحي الإفرنجي الَّذي يوجد فيه مقرات القناصل الأجانب. ورغم البنيتين المعماريتين المختلفتين، إلَّا أنَّه لم يستطع فصل المدينة القديمة بمآذنها، وقبابها، وحصونها، وأسوارها، وقصورها، عن الحيِّ الأوروبِّي الَّذي يتميَّز بمساكنه «الَّتي أقيمت بذوق» وبخاصَّة مقرِّ إقامة القنصل البريطاني في منطقة البياصة، فأطلق عليها قسطنطينيَّة إفريقيَّة[٢].

تطرَّق السُّويسري إلى المدن التُّونسيَّة، ولم نر وصفًا فيه استنقاص ودونيَّة، حتَّى أنَّه لا يتوانى عن تشبيه بعضها بالمدن في أوروبا مثل ما فعل مع مدينة سيدي بوسعيد حين شبَّهها بلوزان السويسرية عند النَّظر إليها من قمَّة جبل Righi، وشبَّهها بمضيق البوسفور في تركيا. وقد اعتبرها مسرحًا لحكايات ألف ليلة وليلة لما تتميَّز به من طابع شرقي، ومنازل أندلسيَّة جميلة[٣]. وقدَّم وصفًا للمساجد، وبخاصَّة جامع الزيتونة، وجامع القصبة الَّذي شبَّهه بكاتدرائيَّة اشبيلية[٤]. كثيرًا ما ذكر السويسري الزَّخارف الَّتي تزيِّن الدُّور، والقصور في مدينة تونس، وضواحيها مثل قصر باردو وقصر خير الدين في منوبة ذو النِّصف الشَّرقي، والنِّصف أوروبي، وفيه منع خير الدِّين الخدم، والمرشدون من تلقي أي مقابل نظير استقبالهم للسيَّاح. وقد أشاد الكاتب بهذا الكرم، واعتبره «أمرًا محترمًا بدقَّة متناهية، وهو مثال يجب اتِّباعه في عدَّة مقاطعات في أوروبا»[٥].

لم يغفل دونان عن الظَّاهرة الَّتي تحدَّث عنها كلُّ من زار الحاضرة، وهي البنية التَّحتيَّة المهترئة، وبخاصَّة الشَّوارع كثيرة الوحل، والمجاري، وأكوام التُّراب.

---

[١]- لمزيد المعلومات حول حارة اليهود انظر:

Paul Sebag Robert Attal, L'évolution d'un ghetto nord-africain, la Hara du Tunis, Paris, PUF, 1959.

[٢]- دونان، هنري، مذكرة عن إيالة تونس، ص٣٥.

[٣]- م.ن، ص٧٤.

[٤]- م.ن، ص٣٨.

[٥]- دونان، هنري، مذكرة عن إيالة تونس، ص٤٣.

ولتخفيف حدَّة هذا الوضع المزري، اعتبره عامًا، وتأقلمت معه كلُّ شرائح المجتمع من كلِّ الجنسيَّات، والدِّيانات، وقدَّم صورة شاعريَّة: «إنَّه لمشهد مدهش لأجنبي شرب الشَّاي في الحي الإفرنجي لدى بعض العائلات من المجتمع الأوروبي، وهو عائد إلى المنزل رفقة خادم يحمل فانوسًا كبيرًا، ويعترضه في الطَّريق من يحمل مصابيح صغيرة، من مسلمين موقرين، وضبَّاط متأخِّرين، ويهود مهرولين، وسياح أنجليز، وقناصل محترمين، وتجَّار عديدين، أو نساء أنيقات عائدات من سهرة، وهم يتخطُّون بصعوبة الوحل، والمجاري، وقنوات المياه اللَّزجة، أو أكوام التُّراب، والأوساخ المبعثرة بدون عناية وسط الشَّوارع»[١]. وكأنَّه تساءل بأي تناغم يمكن العيش في هذا الوضع، وخلُص إلى أنَّ على المرء أن يكون واسع الحيلة ليستطيع العيش في هذه البيئة.

لقد كانت المدن التُّونسيَّة متأثِّرة بتاريخها، ومع ذلك فهي مدن على حافَّة القذارة، وذلك لم يمنع دونان من تخفيف وطأة الوضعيَّة المزرية للبنية التَّحتيَّة من خلال ربطها بسلوك المتساكنين، في المقابل لم يكن بيليسيي متحفِّظًا في وصف الواقع، فقدَّم نقدًا حادًّا للبنية التَّحتيَّة في الحاضرة: «يتجمَّع الأوروبيِّون في تونس في أسفل المدينة، وبالتَّالي فهم عرضة للتَّأثير المباشر للخنادق، وللوحل النتن للبحيرة. وإضافة إلى ذلك، يتلقَّى حيهم بانزعاج مياه أمطار بقيَّة المدينة، وهو ما يؤدِّي إلى ظهور بركة شاسعة في فصل الشِّتاء»[٢]. وأشاد في المقابل بتنظيم الأسواق ونظافتها، «فهي محلَّات مسقفة على غرار جادَّات باريس، قريبة من الرَّوعة، بالطَّبع، وهي موجودة بكثرة وجميلة جدًّا. أذكر من بينها سوق الباي، وسوق الترْك وسوق العطَّارين»[٣].

لم يكن هذا الثَّناء على الأسواق الأنيقة من الخارج ينطبق على العمارة الإسلاميَّة، فعند الولوج إلى الدَّاخل فالنَّظرة الدُّونيَّة هي المهيمنة، حيث تختفي

[١]- دونان، هنري، مذكرة عن إيالة تونس، ص٣٩.

[٢]- دي راينو، أرنست بيليسيي، وصف إيالة تونس، ص٤٩.

[٣]- م.ن، ص٤٦.

«النَّظرة الشَّاعريَّة تاركة المكان لواقع بشع وبائس»[١]. لكنَّه في المقابل فقد أشاد ببراعة البنَّائين التُّونسيِّين بسبب التَّقاليد الأنيقة للهندسة الإسلاميَّة، رغم قلَّتهم، حيث لم يبق في سنة ١٨٤٨ حسب بيليسيي إلَّا شخص فقط يستطيع إنجاز نقش حديدة[٢]، غير أنَّ هناك من الباحثين الفرنسيِّين من أشاد بالعمارة الإسلاميَّة و«**بالمهندسين التونسيِّين**»، واستعرض فيها تاريخ مهنة الهندسة منذ القرن السَّابع عشر أي من تاريخ قدوم الأندلسيِّين إلى الإيالة التُّونسيَّة بعد فرارهم. وركَّز على عائلة التونسي **سليمان إنيغرو** [٣]**Slimen Ennigro** الَّتي تناقلت مهنة البناء على امتداد مئات السِّنين، واعتبر أنَّ للبنَّائين في هذه العائلة لغَّة معمارية متعارف عليها، ويتناقلون هذه الصِّنعة عبر تقليد آباءهم، وأجدادهم، ولم يعتمدوا على نظريَّات العمارة، والهندسة المتعارف عليها في الأوساط العلميَّة[٤].

وككلِّ الرَّحَّالة في عصره، لم يفوِّت الفرصة لوصف مدينة القيروان، فاعتبر أنَّها فقدت بهائها القديم، لكنَّها حافظت على مآثرها بفضل بناءاتها المحكمة، «فالأسواق بها جميلة، والشَّوارع نظيفـة، ومظهر المدينة أقلُّ خرابًـا مـن أي مدينة أخرى في إيالة تونس»[٥].

[١]- دي راينو، أرنست بيليسيي، وصف إيالة تونس، ص٦٧.

[٢]- م.ن، ص٢٦٥.

[٣]- أمين بناء في الحاضرة، ساهم في ترميم وبناء عديد المعالم في تونس وتوفي في ٠٢ فيفري ١٩٠٢.

[٤]- انظر المقال:

Saladin (Henri), «Une Famille D'architectes Tunisiens Depuis Le XVII Siècle Jusqu'à Nos Jours», L'architecture, 150 Année, Numéro 46, Samedi 15 novembre 1902, P 401- 404.

[٥]- دي راينو، أرنست بيليسيي، وصف إيالة تونس، ص٢٥١.

## خاتمة

مثَّل الأثر الاستشرافي مطيَّة، وذريعة لدخول الاستعمار إلى البلدان العربيَّة الإسلاميَّة، ومنها الإيالة التُّونسيَّة[١]، إلاَّ أنَّه يمثِّل ثروة معرفيَّة أفادت العديد من البحوث اللَّاحقة، وهي متواصلة إلى يومنا هذا، فلا يمكن أن نحكم عليه سلبًا بالمطلق ونضعه في قفص الاتِّهام، فإنَّ كانت هناك بحوث فيها تجنِّي وتحقير، فقد وجدت دراسات منصفة.

لقد عمل كلٌّ من الفرنسي، والسَّويسري على تصوير واقع الإيالة التُّونسيَّة من وجهة نظره، وبحسب خلفيَّته، وتصوُّره للعالم. لقد وضع بيليسيي تاريخ شمال إفريقيا في زاوية واحدة هي زاوية الضُّعف، والتَّخلُّف والبربريَّة. وارتكزت أوصافه على الجوانب الاقتصاديَّة، والاجتماعيَّة، والعسكريَّة. وصارت هذه الأوصاف تؤكِّد أهمِّيَّة البلد بالنِّسبة لفرنسا، كما تمَّ تصوير البساطة في العيش، والسَّذاجة الَّتي كان يصف بها أحيانًا البدو، وبذلك يصبح استعمارها عملًا خيِّرًا لإدخالها في المدنية والحضارة، أي التَّسليم بتفوُّق الأوروبيِّين، باعتبارهم متن، ودونيَّة البلدان الأخرى بوصفهم هامشًا.

وكان الغرض الأوَّل من التَّركيز على التَّاريخ الرُّوماني، الَّذي خصَّص له حيِّزًا كبيرًا في كتابه، مكان التَّاريخ الاسلامي خدمة الإيديولوجيَّة الفرنسيَّة الاستعماريَّة، باعتبار أنَّ الرُّومان هم أسلاف الفرنسيِّين، وامتداد لهم.

أمَّا السويسري فقد أراد اختراق السَّائد، واختار عدم الرُّكون إلى نموذج واحد مسبق، وسعى جاهدًا لفهم حضارة مختلفة، على الرَّغم من الأحكام المسبقة الموجودة، والنَّابعة من الخلفيَّة الأوروبيَّة والمسيحيَّة، فكَنَّ للدِّين الإسلامي بطقوسه، وشعائره احترامًا كبيرًا. ويعتبر كتاب دونان بمنزلة عريضة اتِّهام للرَّحالة والكُتَّاب الأوروبيِّين الَّذين سلكوا مسلك التَّشويه، والتَّقزيم، وتدعوهم لأن يراجعوا موقفهم، ومعلوماتهم عن العرب والمسلمين، وكأنَه يدعو إلى تفاعل بلا عقد بين الأوروبيِّين، وبلدان شمال إفريقيا.

[١]- انظر: رازقي، محمد بشير، السَّرديَّات الاستشراقيَّة والتُّراث الثَّقافي في البلاد التُّونسيَّة خلال الفترة الاستعماريَّة: الممارسة والرِّهانات وانتاج الصُّور النَّمطيَّة، صص١١٢-١٢٨.

## لائحة المصادر والمراجع


١. إبراهيم بن جمعة بلقاسم، الاقتصاد والمجتمع في الإيالة التُّونسيَّة من ١٨٦١ إلى ١٨٦٤ من خلال محاضر محاكم الجنايات والأحكام العرفيَّة، كليَّة العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة بتونس، ٢٠٠٢.

٢. أرنست بيليسيي دي راينو، وصف إيالة تونس، ترجمة: محمَّد العربي السنوسي، دار سيناترا، ٢٠١٠.

٣. حسين محمَّد فهيم، **أدب الرحلات**، عالم المعرفة، العدد ١٣٨، سنة ١٩٩٠.

٤. سليم عبد الحميد، «الحُوت في أبعاده القدسيَّة والاجتماعيَّة عند أهالي المطويَّة/ المطاوى»، **الحياة الثقافيَّة**، عدد خاص: التُّراث المادِّي واللَّامادِّي. تأصيلًا للهويَّة وسبيلًا إلى التَّنمية الثَّقافيَّة، تونس، العدد٢٦١ ، ماي٢٠١٥ .

٥. عبد الواحد المكني، «العامَّة وتمثِّل أزمات الطَّقس بالمغارب خلال القرن التَّاسع عشر: ملاحظات أوليَّة»، ضمن: **الأزمات في تاريخ المغرب الكبير**، جمع البحوث وقدَّم لها: مبروك الباهي، كليَّة الآداب والعلوم الإنسانيَّة بصفاقس، مركز الدِّراسات والبحوث الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة، سلسلة الدِّراسات التَّاريخية عدد٢٠ ، تونس، ٢٠١١.

٦. محمد بشير رازقي، السَّرديَّات الاستشراقيَّة والتُّراث الثَّقافي في البلاد التُّونسية خلال الفترة الاستعماريَّة: الممارسة والرهانات وإنتاج الصُّور النَّمطيَّة، مجلَّة دراسات استشراقيَّة، العدد ٢٢، جويلية ٢٠٢٠.

٧. هالة محمَّد عبد العال، المرأة والثَّقافة: بحث تحليلي في العوامل المؤثِّرة في تكوين شخصيَّة المرأة العربيَّة، المكتب العربي للمعارف، القاهرة، ٢٠١٨.

٨. هنري دونان، مذكرَّة عن إيالة تونس ١٨٥٦-١٨٥٧، ترجمة: محمَّد العربي السنوسي، دار سحر للنَّشر، تونس، سبتمبر ٢٠١٢.

## لائحة المصادر الأجنبيّة


1. André Durand, L'évolution de l'idée de paix dans la pensée d'Henry Dunant, «Actes du Colloque Henry Dunant 1985», édition de la Société Henry Dunant, Genève, 03, 04 et 05 Mai 1885.
2. Anne Hugon, L'Afrique des Explorateurs. Vers les Sources du Nil. Paris, Éditions Gallimard, 1991.
3. Anne-Marie Planel, Du comptoir a la colonie : Histoire de la communauté française de Tunisie (1814-1883), IRMC, Rive neuve éditions, Paris, 2015.
4. Charles Géniaux : Les Musulmanes, P. IX.
5. Dominique combe, «Théorie postcoloniale, philologie et humanisme. Situation d'Edward Saïd», in, Littérature, N 154, 2009-2 .https://www.cairn.info/revue-litterature-20092--page-118.htm
6. Elikia M'bokolo, Afrique Noire. Histoire et civilisations, tome II, XIXe et XXe siècles, Paris, Éditions Hatier-Aupelf, 1992.
7. Georges Balandier. Anthropo-logiques, Livre de Poche, Paris, 1985.
8. Houda Baïr, «Les voyageurs-cartographes en Tunisie au XVIII[e] et XIX[e] siècle», Dynamiques environnementales [En ligne], 392017 | 40-, mis en ligne le 01 juin 2018, consulté le 10 décembre 2022. URL: https://journals.openedition.org/dynenviron/366
9. Isabelle Surun, «L'exploration de l'Afrique au XIXe siècle: une histoire pré coloniale au regard despostcolonial studies», Revue d'histoire du XIXe siècle [En ligne], 32 | 2006, mis en ligne le 03 novembre 2008, consulté le 30 sepł tembre 2022. URL: http://journals.openedition.org/rh19/1089
10. Jabeur Fathally, «Réflexion sur l'interdiction de l'esclavage en droit musulman à partir du témoignage méconnu d'Henry Dunant», CIFILE Journal of International Law (2022), Journal Vol. 3, No.5, Avril 2022.
11. Kamel JERFEL, Un mémoire inédit sur la région de Sousse et Monastir rédigé par le consul français de Sousse E. Pélissier De Reynaud en 1844, Archive-histoire, numéro 2 et 3, Archive nationales de Tunisie, 2016.

12. Kamel Jerfel, Une Institution Diplomatique D'exception: Le Consulat Français De Sousse À Travers La Correspondance de ses deux consuls (1842 et 1848), JUSTICE, POLITIQUE ET SOCIÉTÉ, Recueil d'études en hommage à Ali NOUREDDINE, Textes réunis par Mehdi JERAD Présentation de Sadok BOUBAKER, LATRACH EDITION, 2017.

13. Lucette Valensi, «Introduction», in Jean-André Peyssonnel, Voyage dans les régences de Tunis et d'Alger, Paris, La Découverte, 2001.

14. Lund John, «Archaeology and Imperialism in the 19th century: C. T. Falbe, a Danish Antiquarian in French Service», Recueil de mémoires et documents sur Le Forez, t. 28, «Aspects de l'archéologie française au XIXe siècle».

15. Paul Sebag Robert Attal, L'évolution d'un ghetto nord-africain, la Hara du Tunis, Paris, PUF, 1959.

16. Porch, D, The French Secret Services from the DreyfuS Affair to the Gulf War. New York, 1995.

17. Roger Durand, Henry Dunant 1828 – 1910, Association Henry Dunant et Gustave Moynier, Éditions Slatkine, GENÈVE, 2010.

18. Saint-Paul G. Réflexions sur les mœurs et sur le caractère des indigènes tunisiens. In: Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris, V° Série. Tome 3, 1902. https://www.persee.fr/doc/bmsap_03011902_8644-_num_3_1_6045

19. Saladin Henri, «Une Famille D'architectes Tunisiens Depuis Le XVII Siècle Jusqu'à Nos Jours», L'architecture, 150 Année, Numéro 46, Samedi 15 novembre 1902.

20. Traki Zannad, «Savoir médical face au vécu culturel», In, C. A. T. P, Tunis, N9, 1987.

21. Winstone, H.V.F, Woolley of Ur: the life of Sir Leonard Woolley. London, 1990.

# المستشرقون الألمان وأعلام المذهب الأشعري
## (كارل بروكلمان نموذجًا)

د. عادل سالم عطيَّة جاد الله[*]

أ. محمد مجدي السّيد مصباح[**]

**الملخّص**

الهدف الَّذي يتغيَّاه هذا البحث هو مناقشة آراء كارل بروكلمان من أعلام المذهب الأشعريِّ، وشخصيَّاته المركزيَّة، ويجيب عن مجموعة تساؤلات، أهمِّها: هل كان موقف بروكلمان أحاديًّا من أعلام المذهب الأشعري؟ هل يمكن اعتبار تصورات بروكلمان امتدادات طبيعيَّة لمدرسته الألمانيَّة؟ إلى أي مدى خدمت جُهود بروكلمان المذهب الأشعري؟ هل خالف بروكلمان أرباب مدرسته في تصوُّرهم للمذهب الأشعري؟ ما هي أبرز النِّقاط الَّتي أخفق فيها بروكلمان في تعامله مع الأشاعرة؟ إلى أي مدى كانت آراء بروكلمان صائبة بمقارنتها بموروث الأشاعرة الكلاميِّ؟

[*]- أستاذ الفلسفة الإسلاميَّة المساعد، (مصر) كليَّة دار العلوم، جامعة الفيوم.

[**]- باحث دكتوراه، (مصر) قسم الفلسفة الإسلاميَّة، كلِّيَّة دار العلوم، جامعة الفيوم.

وقد تضمَّن هذا البحث الكلام في نظرة وموقف المدرسة الألمانيَّة إلى المذهب الأشعريِّ؛ وناقشنا في هذهِ النُّقطة موقف المدرسة الألمانيَّة بوجه عامٍّ من المذهب الأشعريِّ، وإسهاماتها فيه، من حيث: تحقيق التُّراث، ونقله للغات أخرى، ودراسته، والتَّعليق عليه. ثمَّ عرض ومناقشة موقف المستشرق بروكلمان من أعلام المذهب الأشعريِّ، واتَّخذنا أبرز أعلام الأشعريَّة نموذجا لذلك؛ مثل: الأشعريِّ، والباقلانيِّ، وابن فُورَك، والغزالي، وغيرهم.

**الكلمات المفتاحيَّة:** كارل بروكلمان، أبو الحسن الأشعري ، الباقلانيِّ، الغزالي، الاستشراق الألماني، الماتريدي.

## مقدِّمة

تُعدُّ مدرسة الاستشراق الألماني واحدة منْ أهمِّ الحركات الفكريَّة في دراسة الفكر العربي الإسلامي، وقد نشطت نشاطًا محلوظًا قلَّما وجدنا له نظيرًا في المدارس الاستشراقيَّة الأخرى، يدل على ذلك جهود أربابها في «التَّأريخ، والتَّحقيق، والنَّشر، والتَّأليف، والترَّجمة». ويأتي على رأس هذهِ المدرسة طائفة من الألمان، مثل: ثيودور نولدكه Theodor Nöldeke -بوصفه شيخ المدرسة الألمانيَّة-، وغوستاف ليبرشت فْلوجِل Gustav Leberecht Flügel، وفرانْتس فَبْكِه Franz Woepcke، وماكس هُورتن Max Horten، ويوهان ريسكه Johann Reiske. يُضاف إلى ذلك يوليوس روسكا Julius Ruska، وهلموت ريتّر Hellmut Ritter، و ر.جوشه R. Gosche، وكارل هينرش بكر Carl Henrich Becker، وماركس مولّر Marcus Müller، ويوليوس فلهاوزن Julius Wellhausen، وغيرهم. وللمستشرقين الألمان مكانة بين سائر المستشرقين[١]، ومن بين هؤلاء يبرز كارل بروكلمان (١٨٦٨م-١٩٥٦م)

[١]- وهنا من يرجع ذلك إلى وفرة إنتاجهم، ودقَّة بحوثهم، وتحرُّر بعضها من نزعة التَّعصُّب الَّتي لازمت مجموعة من المستشرقين في مختلف الدُّول الأخرى، ولعل السَّبب في ذلك يرجع إلى بُعد بعض الألمان عن معارك السَّيطرة والغزو والاستعمار وعدم استغلال جهود بعض المستشرقين -مع استثناءات قليلة- وتوجيهها إلى أهداف استعماريَّة؛ انظر: الشهابي، مصطفى، كارل بروكلمان صاحب تاريخ«الآداب العربيَّة»و«الشُّعوب الإسلاميَّة»، ص٧٨.

Carl Brockelman بوصفه علمًا من رجالات المدرسة الألمانيَّة الاستشراقيَّة، الَّذين تفردوا في التَّأريخ للأدب العربي والشُّعوب الإسلاميَّة[١]. وعلى الرَّغم من كثرة عدد المستشرقين الألمان في التَّخصُّصات كافَّة فإنَّ بروكلمان يأتي في مقدِّمتهم[٢]. وهو الشَّخصيَّة الَّتي سنقف معها لبيان موقفه من أعلام المذهب الأشعريِّ وشخصيَّاته[٣].

واقتضت طبيعة الموضوع أنْ نتبع المنهج الوصفيَّ التَّحليليَّ، لوصف آراء بروكلمان والعمل على تحليلها. كما كان من الضَّروري الاستناد إلى المنهج النَّقدي والمقارن؛ لنقد تلك الآراء ومقارنتها -متى استلزم الأمر- بمنتوج الآخرين ووجهات نظرهم.

## أوَّلًا- المدرسة الألمانيَّة والمذهب الأشعري

لم تكن مدرسة الاستشراق الألمانيِّ على علاقة هامشيَّة بالمذهب الأشعريِّ، بل عمل رجالاتها على «تحقيق، ودراسة، ونشر، وترجمة» منتوج هذهِ المدرسة

[١]- ولد كارل بروكلمان في ١٧ سبتمبر ١٨٦٨م في مدينة روستوك، وكان أبوه تاجرًا يتجر في ما يسمى «سلع المستعمرات»، وكانت أمُّه، كما قال عنها في ترجمته الذَّاتيَّة: «سيدة موهوبة روحيًّا، ومنها ورثت ميولي العلميَّة»، وهي الَّتي فتحت لابنها آفاق الأدب الألماني؛ راجع ترجمته في: [بدوي، د. عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ص٩٨-١٠٥. العقيقي، نجيب، المستشرقون، ٢/ ٧٧٧ وما بعدها].

[٢]- وهناك من أرجع ذلك إلى إخلاصه للعلم الَّذي تخصَّص فيه، وتجرُّده من نوازع العصبيَّة القوميَّة والدِّينيَّة الَّتي تمفصلت في كتابات مجموعة كبيرة من الغربيِّين. وقد كان أول بحث دخل بروكلمان به عالم البحث العلمي هو دراسة فيلولوجيَّة لعلاقة كتاب الكامل لابن الأثير بتاريخ الطَّبري، وحصل بروكلمان بهذا البحث سنة ١٨٩٠م على درجة الدُّكتوراه؛ حيث قارن بروكلمان بين الكتابين وخرج من هذه المقارنة بعدد من الملاحظات تتلخَّص في أنَّ كتاب الكامل يكاد يكون طبعة منقَّحة من كتاب أخبار الرُّسل والملوك، هذا مع مراعاة اختلاف الكتابين منهجًا؛ انظر: [حجازي، د. محمود فهمي، كارل بروكلمان بين التُّراث العربيِّ وعلم اللُّغة المقارن، ص١٧].

[٣]- يلاحظ أنَّ ثمَّة رغبة ملحَّة من قبل الباحثيْن تمثَّلت في توسيع دائرة البحث حتَّى يتضمَّن موقف بروكلمان من المذهب الأشعري وقضاياه بصفة عامَّة، وليس من أعلامه فقط، غير أنَّ المادَّة العلميَّة حالت دون تلك الرَّغبة؛ فمن المعلوم أنَّ بروكلمان كان أقرب إلى التَّأريخ منه إلى مناقشة أطروحات المتكلِّمين ومذاهبهم، وتلخَّصت تصوُّراته للمذاهب ضمن المواد العلميَّة الواردة في دائرة المعارف الإسلاميَّة، وبعض المقالات العلميَّة المنشورة، وتأريخه للأدب العربي والشُّعوب الإسلاميَّة. وفي رأي الدُّكتور مانفريد فلايشهامر Manfred Fleishhammerأنَّ قيمة هذا الكتاب الأخير تكمن في «وصفه لتأريخ الإسلام وحضارته وصفًا رزينًا موضوعيًّا، خاليًا من التَّعصُّب والتَّحامل، وهذه القيمة لا يغضُّ منها اليوم تقدُّم البحث التَّأريخي وما يلزم عنه من تعميق النَّظر في جوانب عدَّة، ولا ما تلقَّاه بعض آراء بروكلمان وأحكامه من نقد بسبب تغيُّر وجهة النَّظر إلى العوامل المحرِّكة في التَّأريخ»؛ انظر: [فلايشهامر، مانفريد، عرض تاريخ الإسلام وحضارته في مؤلَّفات كارل بروكلمان ويوهان فوك، ص٢١٢].

الكلاميَّة على مدار سنوات متتالية. وعلى سبيل الذِّكر لا الحصر نذكر ما يلي:

**أوَّلًا**: من حيث **تحقيق التُّراث ونشره**؛ فالمعروف أنَّ هلموت ريتّر Hellmut Ritter اكتشف باستانبول مخطوطة من «مقالات الإسلاميِّين واختلاف المصلِّين» لأبي الحسن الأشعريِّ (ت ٣٢٤هـ) ونشرها نشرة علميَّة جادَّة (١٩٢٨م-١٩٢٩م)[١] كما أنَّه كتب سلسلة مقالاتٍ عن مخطوطات علم الكلام والفِرق في مكتبات تركيا[٢].

**ثانيًا**: من حيث النَّقل للغَّات الأخرى؛ فقد ترجم ونشر فرانْتس فَبْكِه Franz Woepcke في المجلات العلميَّة -الفرنسيَّة والألمانيَّة والإيطاليَّة- أكثر من خمسين مقالة[٣] من بينها فصل من مقدِّمة ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ) خاصٌّ بالعلوم الرياضيَّة[٤]. يُضافُ إلى ذلك كتاب كيمياء السَّعادة للغزالي(كيمياى سعادت) الَّذي نقله هيلموت ريتّر إلى الفارسيَّة سنة ١٩٢٣م في١٨٧ صفحة[٥].

يُضافُ إلى ذلك، جهود ماكس هُورتن Max Horten في نقل عقائد الأشعريَّة إلى اللُّغات الأخرى؛ حيث ترجم وقدَّم شرحًا للعقيدة الإسلاميَّة: عقيدة أهل التَّوحيد الصُّغرى للسنوسي، المعروفة بأمِّ البراهين وبالسنوسيَّة[٦]. كما نشر ترجمة ألمانيَّة لكتاب «استحسان الخوض في علم الكلام» للأشعريِّ؛ لكونه من أبرز المصنَّفات المنتصرة لعِلم الكلام، الَّتي يمُكنه أنْ يختم بها كتابه «النُّظم الفلسفيَّة لعِلم الكلام في الإسلام»[٧].

[١]- استند ريتر في إخراجه لهذا الكتاب إلى خمس مخطوطات، أهمِّها: أيا صوفيا رقم ٢٣٦٣ /٦، وحيدر آباد رقم ٢٩٢٠. وعن هذه الطَّبعة النَّقديَّة الممتازة أعاد طبعته الأستاذ محيى الدِّين عبد الحميد في القاهرة في جزئين ١٩٥٠-١٩٥٤ دون ذكر للفروق بين النُّسخ، مع مزيد من الأخطاء والتَّعريفات، وحواش لا قيمة لها بل هي مجرَّد لغو وحشو؛ [بدوي، د. عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميِّين، ص٥٢٣-٥٢٤].

[٢]- السَّيِّد، د. رضوان، المستشرقون الألمان: النُّشوء والتَّأثير والمصائر، ص٥٢.

[٣]- الزركلي، الأعلام، (٥/ ١٣٩).

[٤]- بدوي، د. عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ص٤٢١-٤٢٢.

[٥]- م.ن، ص٢٧٧-٢٧٨.

[٦]- بدوي، د. عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ص٦١٩.

[٧]- مقدسي، جورج، الأشعري والأشاعرة في التَّاريخ الدِّيني الإسلامي، ص٨٦.

**ثالثًا:** أمَّا من حيث الكتابة حول أفكار المذهب الأشعريِّ وأعلامه، فقد درس المستشرق جوزيف فان إس Josef van Ess في أُطروحته الثَّانية للتَّأهيل للأُستاذيَّة كلاميَّات عَضُد الدين الإيجي في «المواقف»[١]، وهو النَّص الَّذي ساد مع شروحه بحوث العقيدة ونصوصها لدى الأشاعرة مِن أهل السُّنة بعد القرن الثَّامن الهجري، وقد فكَّك فان إس النَّصَّ مُتتبِّعًا أصوله، ومقولاته إلى مصادرها الكلاسيكيَّة أو الإسلاميَّة المُبكِّرة[٢].

كما كتب هلموت ريتر Hellmut Ritte دراسة بعنوان: «دراسات اجتماعيَّة نفسيَّة بحسب ابن خلدون»[٣]، وكتب في دائرة المعارف الإسلاميَّة عن الغزالي[٤]. وكان المستشرق الألماني ر. جوشه R. Gosche أوَّل من وضع فهرسًا لمؤلَّفات الغزالي[٥] وطُبع سنة ١٨٥٨م ببرلين، وفيه تناول بالبحث أربعين مؤلَّفًا للغزالي، وحاول أنْ يحقِّق صحَّة نسبتها إليه[٦].

وكذلك وضع غوستاف ليبرشت فْلوجِل Gustav Leberecht Flügel كتابًا عن حياة الإمام السُّيوطي ومؤلَّفاته[٧]. وقد نشر فْلوجِل رسالة السُّيوطي «فهرست مؤلَّفاتي» بذيل المجلَّد السَّادس من كتاب «كشف الظُّنون» المطبوع بلندن عام ١٨٥٢م، وجاءت هذه النَّشرة في الصَّفحات من ٦٦٧ إلى ٦٧٩، واعتمد فيها على نُسخة خطيَّة مؤرَّخة بتاريخ ١١٦٩هـ. وتتَّصف هذه النَّشرة

---

[١]- وقد درس فيها علم المعرفة عند الإيجي؛

Van Ess, Josef, Die Erkenntnislehre des Ádudadd□n al-□c□.. Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Maw□qif, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1966.

[٢]- السَّيِّد، د. رضوان، المستشرقون الألمان، ص٥٢.

[٣]- ناصر، د. حامد، المستشرق هـ ريتر ومقدِّمة عن أصول البيان العربي، ص١٢٦.

[٤]- مادَّة (حجة) موجز دائرة المعارف الإسلاميَّة، تحرير: م. ت. هوتسما، ت. و. أرنولد، ر. باسيت، ر. هارتمان، ١١/ ٣٤٨٥؛ وقارن: د. بدوي، موسوعة المستشرقين، ص٢٧٩.

[٥]- موسوعة المستشرقين، م.س، ص٤١٢.

[٦]- بدوي، د. عبد الرحمن، مؤلَّفات الغزالي، ص٩.

[٧]- د. بدوي، موسوعة المستشرقين، ص٤١٢؛ وقارن: مادَّة (السُّيوطي) في موجز دائرة المعارف الإسلاميَّة، ١٩/ ٦٠٥٣.

بكثرة التَّصحيف، والتَّحريف، والسَّقط، حيث سقطت منها عشرات العناوين[١]. علاوة على ذلك، أبدى المستشرق ماكس هُورتن اهتمامًا واضحًا بفخر الدِّين الرَّازي (ت ٦٠٦هـ)، فكتب[٢]: النَّظرات الفلسفيَّة للرَّازي والطُّوسي[٣]، وعِلم الكلام النَّظري، والوضعي في الإسلام بحسب الرَّازي ونقده عند الطُّوسي[٤]. غير أنَّه -وبحسب الدُّكتور عبد الرَّحمن بدوي- رغم ما أصدره من دراسات وترجمات، فلقلة بضاعته في اللُّغة العربيَّة والمصطلحات الفلسفيَّة والكلاميَّة العربيَّة من ناحية، وسُوء النَّشرات الَّتي اعتمد عليها من ناحية أخرى، قد أصابا بالخلل وسوء الفهم[٥].

أضف إلى ذلك الألماني فلهلم سْپيتَّا Wilhelm Spitta الَّذي نال درجة الدُّكتوراه برسالة عن تاريخ أبي الحسن الأشعري ومذهبه[٦] (ليبزيج١٨٧٥)[٧]. وفي رأي بعض الباحثين -وبخاصَّة دانكن بلاك ماكدونلد MacDonald- أنَّ هذا العمل من أفضل ما كُتب حتَّى الآن عن الأشعري، لكن يجب توخِّي الحذر في الاعتماد عليه، لا سيَّما في ترجمات النُّصوص الكلاميَّة[٨]. كما تبرز المستشرقة زابينه شميتكه Sabine Schmidtke بوصفها نموذجًا للباحثات المعاصرات في المدرسة الألمانيَّة، من خلال طائفة من البحوث المهمَّة حول علم الكلام

[١]- الدوربي، د. سمير، السُّيوطي ورسالته: فهرست مؤلَّفاتي، ص١٨٥.

[٢]- موسوعة المستشرقين، م.س، ص٦١٨.

[3]- Max Horten ,Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam (Bonn:Han- stein, 1912).

[4]- Max Horten, Die Spekulative Und Positive Theologie Des Islam. Nach Razi [1209Gestorben] Und Ihre Kritik Durch Tusi [1273 Gestorben] Nach Originalquellen Übers. Termini Im Arabischen (German Edition).

[٥]- موسوعة المستشرقين، م.س، ص٦١٨.

[٦]- العقيقي، د. نجيب، المستشرقون، ٢/ ٣٩٨.

[7]- Wilhelm Spitta, Zur Geschichte Abu l-Hasan al-Ash'ari's. Leipzig, 1876.

[8]- Duncan Black MacDonald, development of muslim theology jurisprudence and constitutional theory, New York : Scribner, 1903, p.364.

الإسلامي[١] ومن بينها دراسات حول مذهب الأشعريَّة[٢]، وإنْ كان ميلها نحو المُعْتزلة والشِّيعة أقوى[٣].

يُضاف إلى ذلك شخصيَّة كارل بروكلمان المعني بها هذا البحث، وما قدَّمه حول المدرسة الأشعريَّة بوصفها مدرسة كلاميَّة، على مستويين: التَّأريخ للأعلام، وإبداء بعض الآراء فيهم. وهو الموضوع التَّالي من هذهِ الورقة.

## ثانيًا- كارل بروكلمان وأعلام المذهب الأشعريِّ

في هذهِ النُّقطة سوف نعرض لموقف بروكلمان مِنْ أعلام المذهب الأشعريِّ (سلبًا، وايجابًا) كما سنضع تلك الآراء والمواقف في ميزان النَّقد لنبيِّن مدى صحَّتها استنادًا إلى تراث الأشاعرة الكلامي، ومدى اتِّفاقها مع مبادئ المدرسة، وذلك على النَّحو التَّالي:

[١]- يمكن الرُّجوع إلى رسالتها الموسومة بعنوان: الأفكار الكلاميَّة للعلاَّمة الحلي (ت ٧٢٩هـ/ ١٣٢٥م). والَّتي تناولت فيها آراء الحلي الكلاميَّة (العدل، والنُّبوَّة، والصِّفات، والفناء، والمعاد، والوعد والوعيد...إلخ)، كما تناولت بالمقارنة آراء الحلي ومدى موافقتها أو مخالفتها لآراء المعتزلة والأشاعرة.

The Theology of al'Allama al'Hilli (d. 729/ 1325); vol. 152; of Islamkundliche Untersuchungen, Berlin; Klaus Schwarz 1991, p. 292.

[٢]- راجع الموسوعة الَّتي قامت بتحريرها حول تاريخ علم الكلام والَّتي جاءت بعنوان: المرجع في تاريخ علم الكلام، ترجمة: د. أسامة شفيع السَّيِّد، مركز نماء للبحوث والدِّراسات ٢٠١٨م. كما قامت بتحقيق كتاب: أسئلة نجم الدِّين الكاتبي عن المعالم لفخر الدِّين الرَّازي مع تعليقات عزِّ الدَّولة ابن كمونة، بالاشتراك مع رضا بور جوادي، مع مقدِّمة باللُّغة الإنجليزيَّة لشميتكه، طبعة المؤسَّسة التَّحقيقيَّة للحكمة والفلسفة الإيرانيَّة في طهران، ومؤسَّسة الدِّراسات الإسلاميَّة في الجامعة الحرَّة ببرلين ٢٠٠٧م.

[٣]- يتركَّز اهتمامها حول الشِّيعة والمعتزلة، والمتتبَّع لتحقيقاتها ومؤلَّفاتها ليجدها مؤكِّدة على ذلك؛ فقد حقَّقت بالاشتراك مع المستشرق ولفرد مادلنغ كتاب البحث عن أدلَّة التَّكفير والتَّفسيق للبستي، ولها كتابان في علم الكلام للصَّاحب بن عباد، وتصفح الأدلَّة للبصري، كما حقَّقت بالاشتراك مع عمر حمدان نكت الكتاب المغني، وغيرها الكثير. كما ألَّفت طائفة من البحوث حول المدرستين؛ منها:

"Qutb al-Din al-Shirazi's (d. 710/ 1311) Durrat al-Taj and Sources. (Studieson Qutb al-Din al-Shirazi I)". Journal Asiatique, 292 i-ii (2004) 309- 328 (With Reza Pourjavady).
"Abu al-Husayn al-Basri on the Torah and its Abrogation". Melanges de L›Universite saint Joseph, 61 (2008), pp. 559- 580.
"Mutazili Discussions of the Abrogation of the Torah. Ibn Khallad (4th/ 10th centuty) and his Commentatprs". Reason and Faith in Medieval Judaism and Islam. Eds. Maria Angeles Gallego and Judith Olszowy- Schlanger. Leiden: Brill (forthcoming) (with Camilla Adang).

### ١. الأشعري (ت ٣٢٤هـ)

تعرَّض كارل بروكلمان لأبي الحسن الأشعري في الباب التَّاسع «باب العقائد» ضمن تأريخه للأدب العربي؛ فعرض لمصادر ترجمته وآثاره. وفي ثنايا هذا التَّأريخ أبدى رأيه في بعض المسائل المتعلِّقة به، وبمدرسته الَّتي أسَّسها بعدما عدل عن الاعتزال، فذهب قائلاً: «ولم يكد يمضي جيل حتَّى ظهر الرَّجل الَّذي وضع السَّلاح الفلْسفي للمعتزلة في خدمة السُّنة النَّبويَّة، وهو أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعري»[١]. ويكرِّر في تاريخ الشُّعوب الإسلاميَّة قائلاً: «لمع في بغداد مطلع القرن العاشر أبو الحسن علي الأشعري الَّذي بدأ حياته معتزليًّا ثُمَّ انقلب في سنِّ الأربعين إلى السُّنة، وعمل على سبيل تطويرها جدليًّا وإقامتها على أساس علمي»[٢].

وبطبيعة الحال، فإنَّنا نتَّفق مع بروكلمان في هذه النُّقطة؛ إذ تسلَّح الأشعريُّ -رُغم حرصه على أدلَّة النَّقل- بأدلَّة العقل نفسها الَّتي اتَّخذتها المُعْتزِلة أداة لها في الحجاج على خصومها[٣]. فلا يرفض الأشاعرة -بوجه عامٍّ- العقل، وكيف يرفضونه والله يحث على النَّظر، قال تعالى: ﴿**أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**﴾ (الأعراف: ١٨٥)، وصدَّر الأشاعرة الأُوَل كتبهم الكلاميَّة بفصل في النَّظر وأحكامه، وسار على نهجهم من جاء بعدهم. ولذلك لم يجانب الدُّكتور إبراهيم مدكور الصَّواب عندما قال بأنَّ «الأشعري عرف كيف يفيد من المنهج العقلي، الَّذي رسمه المُعْتَزِلة، في نُصرة الأمور النَّقليَّة وإثباتها، ونجاحه في عرضه وجدله لا يقلُّ عن نجاحه في نزعته التَّوفيقيَّة»[٤]. وهذا معناه أنَّ الأشعري التزم الجمع بين المعقول والمنقول، لكنَّ هذا التَّوازن بينهما لن يستمرَّ طويلاً مع تطوُّر المذهب الأشعري.

---

[١]- بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ٢/ ٤٣٠.

[٢]- بروكلمان، تاريخ الشُّعوب الإسلاميَّة، ص٣٢٤.

[٣]- كما يحمد له أن أكَّد أنَّ الإمام الماتريدي قام بإصلاح علم الكلام على أساس فلسفي؛ انظر: بروكلمان، تاريخ الأدب العربي ٢/ ٤٣٣.

[٤]- مدكور، د. إبراهيم، في الفلسفة الإسلاميَّة منهج وتطبيقه، ٢/ ٤٨.

كما ذهب بروكلمان بوضوح إلى التَّسوية -أو التَّوفيق بالمعنى الأدقِّ- بين آراء الحنفيَّة الَّتي اعتنقتها الماتريديَّة وبين آراء الأشعري، فيقول: «ولقد اعترف بآرائه وحججه في علم التَّوحيد في البلاد الَّتي ساد فيها مذهبا الشَّافعيَّة والمالكيَّة، وإنْ اعترضتها في بعض الأحيان ردود فعل أثَّرت عليها حتَّى جاء الغزالي وأوصلها إلى النَّصر النِّهائي. وأمَّا الحنفيَّة فإنَّهم فضَّلوا آراء واحدٍ منهم، وهو الماتريدي، على آرائه، وإنْ كانت آراء الماتريدي تتَّفق أساسًا مع آرائه»[١].

وغير خافٍ خطأ هذا التَّصوُّر. نعم، نحن لا ننكر ما بين المذهبين من تشابه، وتقاربٍ، وترابط، غير أنَّ هذا التَّقارب لا يلغي الحدود الفاصلة بينهما، والأشاعرة يدركون ما بينهم وبين الماتريدية الأحناف من اختلاف، والماتريدية كذلك يدركون ما بينهم وبين الأشاعرة من اختلاف. ويمكن على سبيل الإيجاز أنْ نشير إلى نقاط الخلاف الجوهريَّة بين الأشاعرة والماتريدية في ما يلي:

**١.** في الصِّفات الإلهيَّة؛ فلا تفرِّق الماتريديَّة بين صفات الذَّات، وصفات الفعل، ويقولون بقدمها بالكُليَّة[٢]، بينما يفرِّق الأشاعرة بينهما كما أشارت مؤلَّفاتهم منذ أيَّام الأشعري إلى عهود المذهب المتأخِّرة، ولخَّصها لنا صاحب «الرَّوضة البهيَّة»[٣].

**٢.** يُعد الكسب الأشعريُّ من العلامات المميَّزة بين المذهبين، حيث إنَّ الماتريدية وإنْ كانوا يوافقون الأشعريَّة في أنَّ الله تعالى خالق لأفعال العباد، إلَّا أنَّ جمهور الماتريدية لا يقولون بالكسب الأشعريِّ، وهم يثبتون للعبد فعلاً على الحقيقة ويرون أنَّ قدرته مؤثِّرة في فعله[٤].

**٣.** التَّحسين والتَّقبيح؛ فالماتريدية تذهب إلى أنَّ العقل يدرك حُسن الأشياء،

[١]- بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ٢/ ٤٣٠.

[٢]- الصابوني، الكفاية في الهداية، ص٣١٣؛ اللامشي، التَّمهيد لقواعد التَّوحيد، ص٧٥؛ النَّسفي، تبصرة الأدلَّة في أصول الدِّين، ١/ ٣٠٦.

[٣]- أبو عذبة، الرَّوضة البهيَّة فيما بين الأشاعرة والماتريدية، ص٣٩.

[٤]- الغزي، عبد الله بن عبد العزيز، المصادر الأصليَّة المطبوعة للعقيدة الأشعريَّة، ص١٠٣.

وقبحها وأنَّ معرفة الله بالعقل[١] - وهو ما ذهبت إليه المعتزلة قبلهم[٢]، وخالفهم أغلب الأشاعرة في ذلك، وقالوا بالتَّحسين والتَّقبيح الشَّرعي[٣].

**٤.** الإيمان؛ فالماتريديَّة يرون وجوب الإيمان بالعقل، ولا يقولون بزيادته، ونقصانه، ولا الاستثناء فيه، ويقولون بأنَّ الإسلام والإيمان واحد[٤]. بينما يرى الأشاعرة عكس ذلك[٥].

إنَّ الغرابة تكمن في أنَّ بروكلمان بعد صفحات قليلة من تأريخه للأشعري -وذكره لما سبق وأنْ ناقشناه- يقرُّ بأنَّ «الماتريدي يختلف عن الأشعري في حرِّيَّة الإرادة»([٦]). وهذا فيه مناقضة لما أدلى به سلفًا.

يضاف إلى ما سبق، تعميمه بأنَّ الحنابلة والظَّاهريَّة وحدهم الَّذين ناصبوا العداء للأشعري، «فهولاء الفُقهاء الجامدون رأوا في آرائه الكلاميَّة -على اعتدالها- بدعة»[٧]. ولا يخفى على مَنْ له أدنى دراية بكتب الأشاعرة والحنابلة ضعف هذا التَّعميم؛ فهناك عدد من الحنابلة ذهب مذهب الأشعريَّة في كثير من مسائل علم الكلام؛ كأبي يعلى (ت ٤٥٨هـ)، وابن الزاغوني (ت ٥٢٧هـ) رغم موقف بعضهم النَّقدي من الأشاعرة[٨]. فليست كلُّ الحنابلة -مثلاً- مُثبتة على وفق مذهب السَّلف، بل فيهم أعداد مالت إلى مذهب الأشاعرة، أو إلى ما

[١]- وإن كانت طائفة غير قليلة من الماتريدية أنَّ وجوب ذلك من مقتضيات الحكمة؛ الصابوني، الكفاية في الهداية ص٤٣٢. وقالت طائفة منه بجواز ذلك؛ البزدوي، أصول الدِّين، ص٩٥؛ اللامشي، التَّوحيد ص٨٦.

[٢]- عبد الجبار، القاضي، شرح الأصول الخمسة، ص٥٦٣.

[٣]- الشهرستاني، الملل والنحل، ١/ ٨٨.

[٤]- اللامشي، التَّمهيد ص١٣٤، ص١٤٤.

[٥]- الغزالي، قواعد العقائد، ص٨٨، ص٩٢؛ الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلَّة في أصول الاعتقاد، ص٤٠٠.

[٦]- بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ٢/ ٤٣٣.

[٧]- بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ٢/ ٤٣٠.

[٨]- فلم تكن علاقة عُبيد الله السِّجْزي (ت ٤٤٤هـ) ودِّيَّة بالأشاعرة، لذلك كتب رسالته الشَّهيرة «رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرَّدِّ على من أنكر الحرف والصَّوت» وراح ينقد فيها الأشاعرة؛ وكذلك الأهوازي (ت ٤٤٦هـ) الَّذي كتب «مثالب ابن أبي بشر».

هو أشدُّ غلوًّا منه[١]. ولذلك نرى أنَّ المذهب الأشعري نجح في أنْ يستقطب عددًا كبيرًا من الحنابلة إلى أدبيَّاته الكلاميَّة، وبخاصَّة متأخِّريهم ينهجون في مؤلَّفاتهم نهج المدرسة الأشعريَّة.

ولا غَرْو إذًا أنْ نجد -بناءً على هذا التَّسرب الفكريِّ الكلاميِّ بين التَّيَّارات الحنبليَّة المحافظة- أعلامهم المتأخِّرين يتناغمون مع المذهب الأشعري في بعض القضايا، مثل: حدهم للعِلْم؛ فذهب كلٌّ من القاضي أبي يعلى[٢]، وعلي بن عبد الله الزاغوني[٣]، وغيرهم إلى تعريف العِلْم على وفق ما ذهب إليه بعض الأشاعرة والماتريديَّة بأنَّه: «مَعْرِفَةُ الْمَعْلُومِ عَلَى مَا هُوَ بِهِ»[٤]. وهذا التَّقارب ليس معناه إنكار ما بين الأشاعرة وغيرهم من الحنابلة من خصومات سجَّلتها لنا كتب التَّاريخ والطَّبقات.

يُضاف إلى ما سبق، تأكيد بروكلمان على نزعة الأشعري التَّوفيقيَّة بين المذهبين (المعتزلة، وأهل السُّنة)، فيقول: «كان وزير طغرلبك لا يزال يضطهد في حماسة فقهاء الشَّافعية الَّذين عنى زعيمهم أبو الحسن علي الأشعري بالتَّوفيق بين منهج المعتزلة الكلامي وبين تفكير السُّنة»[٥]. كما كانت رؤية بروكلمان سلبيَّة من خُصوم الأشاعرة، وبخاصَّة الحنابلة، يقول: «كان على تلامذة الأشعري أنْ يجاهدوا دهرًا طويلاً لانتزاع الاعتراف الرسَّمي بطريقته، فقد كانت هذه الطَّريقة حتَّى في السَّنوات الأولى من حكم ألب أرسلان تُشجبُ مِنْ على منابر المساجد، بوصفها بدعة من البدع...وعلى الرَّغم من **معارضة الحنابلة الرَّجعيَّة هذه المعارضة** الَّتي كانت تتمثَّل بين الفينة والفينة في شغب

[١]- المحمود، د. عبد الرحمن بن صالح، موقف ابن تيميَّة من الأشاعرة، ١/ ٥١٢.

[٢]- أبو يعلى، كتاب المعتمد في أصول الدِّين، ص٣٢-٣٣.

[٣]- ابن الزاغوني، الإيضاح فى أصول الدِّين، ص١٧٤.

[٤]- ابن فورك الحفيد، النِّظامي ٢١/ أ - ٢١/ ب.

[٥]- بروكلمان، تاريخ الشُّعوب الإسلاميَّة، ص٢٧٥، ص٢٧٦.

الغوغاء فقد تمت السِّيادة آخر الأمر للمذهب الأشعريِّ في بلاد المشرق»[١].

### ٢. الباقلاني (ت ٤٠٣هـ)

حظي أبو بكر الباقلاني باهتمام كبير من قبل المستشرق بروكلمان، ويمكن أنْ نوجز رأيه في ما يلي:

ذهب بروكلمان إلى أنَّ الباقلاني «أحد تلاميذ الأشعريِّ النَّابهين في الجيل الثَّاني، وهو مؤسِّس مدرسة المتشكِّكين في علم العقائد، كما كان جدليًّا من الطِّراز الأوَّل»[٢]. ويذهب أيضًا إلى أنَّ له الشَّأن الأكبر في تقعيد المذهب الأشعريِّ وإشاعاته[٣].

ويمكن أنْ نجاريه -باطمئنان- في وصفه للباقلانيّ بالنَّباهة وطول باعه في الجدل، ودوره في تقعيد مذهب الأشعري، لكنَّنا لا نتفق مع وصفه للباقلانيِّ بأنَّه المؤسِّس لمدرسة المتشكِّكين في علم العقائد. ومن المحتمل أنَّ بروكلمان أراد أنْ يؤسِّس لفرضية مؤدَّاها أنَّ الباقلانيَّ أتى بعدة آراء دخيلة على مذهبه أخذها عن الفلسفة اليونانيَّة، أو ربمَّا أخذها عن عقائد الكنيسة الشَّرقيَّة[٤]. وهو الرَّأي الَّذي نادت به مجموعة من أدبيَّات الخطاب الاستشراقي. غير أنَّ هذا الوصف «مؤسِّس مدرسة المتشكِّكين» يمكن حمله على أحسن المحامل، فربمَّا يقصد بالشَّكِّ هنا امتحان الآراء والأفكار، وقد وُصِفَ الرَّازي (ت ٦٠٦هـ) فيما بعد بإمام المتشكِّكين[٥].

---

[١]- بروكلمان، تاريخ الشُّعوب الإسلاميَّة، ص٣٢٤.

[٢]- بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ٢/ ٤٤٢.

[٣]- مادَّة (الباقلاني)، موجز دائرة المعارف الإسلاميَّة، ٥/ ١٥٣٨.

[٤]- مادَّة (الباقلاني)، موجز دائرة المعارف الإسلاميَّة، ٥/ ١٥٣٨.

[٥]- التَّشكيك يستعمل بمعان: فمرَّة يطلق بالمعنى اللُّغوي، فنقول: الرَّازي إمام المشكِّكين، والمقصود هو معناه اللُّغوي، أي الَّذي يثير الشُّكوك والإشكالات والشُّبهات، حتَّى يقال: إنَّ الرَّازي أسهم في تطوير التُّراث العقلي عند المسلمين من خلال التَّشكيك والإشكالات الكثيرة الَّتي كان يثيرها، فيضطر الآخرون للإجابة عليها؛ انظر: [الرفاعي، د. عبد الجبار، مبادئ الفلسفة الإسلامية، ١/ ٢١٨].

كما ذهب -بعدما عرض لبعض مؤلَّفات الباقلانيِّ- إلى أنَّه من غير الممكن بعد دراسة هذه الآثار «أنْ نحدِّد بالدِّقَّة فضل الباقلانيّ في تطوير الكلام على مذهب الأشعريِّ، ذلك أننَّا لا نعلم العلم الكافي ما فعله في ذلك معاصروه وأسلافه، مثل: ابن فُورَك، وأبي إسحاق الإسفراييني، والأشعريِّ نفسه»[١].

ويمكن أنْ نتفهَّم هذا الحكم -الخاطئ- الَّذي أصدره بروكلمان حينما دوَّن هذا الرَّأي؛ فلم تكن كلُّ المؤلَّفات الأشعريَّة حُقِّقت بعد، ولم تكن المخطوطات الَّتي بين أيدينا الآن متاحة وقتها بالقدر الكافي. والثَّابت الَّذي لا شكَّ فيه أنَّ فضل الباقلانيَّ في تطوير الكلام على مذهب الأشعريِّ أوضح من أنْ يبرهن عليه الآن؛ فقد أدخل الباقلانيُّ العديد من الآراء الَّتي لم يدخلها الأشعريُّ، كما ناقش الخصوم، وجادلهم بطريقة جديدة لم يقرَّها الأشعريُّ، كما توسَّع في التَّشقيق الجدلي على نحو يخالف الأشعريَّ بصورة كبيرة. ولذلك يمكن القول بأنَّ الباقلاني طوَّر مذهبه شيخه على الصَّعيدين (السَّلبي، والإيجابي). وهو ما سجَّله الدُّكتور عبد المقصود عبد الغني، في السَّبعينيَّات، في رسالته بالماجستير الموسومة بعنوان: «تطوُّر المذهب الأشعريُّ على يد الباقلاني»، وأوضح فيها صور هذا التَّطوُّر وأهمِّيَّته وتطبيقاته في أبواب الكلام (الإلهيَّات، السمعيَّات، النُّبوات، الإمامة) وقدَّم لها بمذهب في المعرفة يعدُّ من أدقِّ المذاهب الَّتي عُرِفَت في الفكر الإسلاميِّ في ذلك الحين[٢].

زد على ذلك أنَّ القيمة الكُبْرى لأعمال الباقلانيِّ تكمن «في التَّنهيج، وفي بناء مذهب الأشاعرة الكلاميِّ والاعتقاديِّ بناء منظَّمًا لا من حيث الطَّريقة المنطقيَّة الجدليَّة فحسب، بل من حيث وضع المقدِّمات الَّتي تبنى عليها الأدلَّة، ومن حيث ترتيب هذه المقدِّمات بعضها بعد بعض على نحو يدل على امتلاك ناصية الجدل، وعلى طول اعتبار في أصول الاستدلال»[٣]. بل ويعدُّ الباقلانيُّ

[١]- مادة (الباقلاني)، موجز دائرة المعارف الإسلاميَّة ٥/ ١٥٣٨.

[٢]- عبد الغني، د. عبد المقصود، تطوُّر المذهب الأشعري على يد الباقلاني.

[٣]- الباقلاني، التَّمهيد في الرَّدِّ على الملحدة المعطلة والرَّافضة والخوارج والمعتزلة، ص١٥.

عند بعض الباحثين هو المؤسِّس الثَّاني للمذهب الأشعريِّ[١]. ولا يخفى أنَّ النُّصوص الَّتي حُقِّقت له في الآونة الأخيرة، وكذا الَّتي لم تحقِّق بعد[٢] كاشفة عن مكانته الكبرى في المذهب، ودوره في تطوير مقالاته، خاصَّة كتابيه: هداية المسترشدين[٣]، وكشف أسرار الباطنيَّة[٤].

على أنَّنا ننبِّه أنَّ تطوُّر الكلام الأشعري على يده ليس انفصامًا تامًّا عن نهج الأشعري، أو إعلانا عن ثورة مضادَّة له؛ لذا أكَّد الباقلاني -كما حكى عنه الذَّهبي- أنَّ أفضل أحواله فهم كلام شيخه، وذلك في مقالته: «قَالَ الفَقِيْه أَبُو بَكْرٍ الصَّيْرَفِيُّ: كَانَتِ المُعْتَزِلَةُ قَدْ رفعُوا رُؤُوْسهُم، حَتَّى نشَأَ الأَشْعَرِيُّ فحجرهُم فِي أَقمَاع السِّمْسِم وَعَنِ ابْنِ البَاقلاَنِيِّ قَالَ: أَفْضَل أَحْوَالِي أَنْ أَفهَمَ كَلاَمَ الأَشْعَرِيّ»[٥].

ونتَّفق مع بروكلمان في أنَّ «الباقلاني لم يستحدث قطعًا مذهب الذَّرة ولا مذهب الأعراض»[٦]؛ فمماَّ لا شك َّفيه أنَّ المذهب الذَّري -أو الجزء الَّذي لا يتجزَّأ- أقدم زمنًا من الأشاعرة، ولذلك فالظَّاهر أنَّ ما ذهب إليه ماكدونلد MacDonald في هذه المسألة لا مبرِّر له[٧]. فقد سبقت المعتزلة وأنْ اشتبكت مع هذه النَّظريَّة، واختلفت في ما بينها ما بين مؤيِّد ومعارض، وأرجعها بعض المفكِّرين إلى اليونان «ديموقريطس، ولوفيبوس، وأبيقورس». ويذهب بينيس[٨] إلى أنَّ هذا المذهب يختلف اختلافًا تامًّا عن المذاهب اليونانيَّة، ويحاول أنْ

[١]- د. المحمود، موقف ابن تيميَّة من الأشاعرة، ٢/ ٥٤٩.

[٢]- مثل كتابه: «إكفار المتأولِّين»، ومنه نسخة ناقصة (مبتورة الأوَّل والآخر) محفوظة بالمكتبة العامَّة بالرَّباط- المغرب، تحت رقم: (٣٠٧٨).

[٣]- حققه كل من: د. عمر يوسف عبد الغني حمدان، وتغريد محمد حمدان، وصدر عن دار مسك، الأردن، ٢٠٢٢م.

[٤]- كشف أسرار الباطنيَّة، حقَّقه د.علي أصلان، وصدر عن مكتبة الإرشاد، بتركيا، ٢٠٢١م.

[٥]- الذَّهبي، سير أعلام النُّبلاء، (١٥/ ٨٦).

[٦]- مادَّة (الباقلاني)، موجز دائرة المعارف الإسلاميَّة، ٥/ ١٥٣٨.

[7]- Duncan Black MacDonald, development of muslim theology jurisprudence and constitutional theory, p.200- 201.

[٨]- بينيس، مذهب الذَّرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، ص١١٠.

يجده مصدره في النَّظام الذَّري للهنود[١].

لكن ما ينبغي التَّعويل عليه هو أنَّ عُلماء الكلام استطاعوا أنْ يهضموها، ويوظفوها ببراعة لصالح حجاجهم العقديِّ الإسلاميِّ حتَّى أضحت إحدى المسالك المهمَّة في إثبات حَدث العالم المؤدِّي لإثبات وجود الباري تبارك وتعالى.

كما أكَّد بروكلمان على أنَّ ثمَّة «شاهدًا على أنَّه كان يتَّصف ببعض الأصالة في مناقشته للبيان المعجز. على أنَّ المزايا الكبرى لكتبه كانت فيما يظهر ترد إلى التَّصنيف الَّذي يقوم على الحرص والدَّأب»[٢]. ولا يخفى أنَّ كتابه «البيان» من الكتب الفريدة من نوعها، لأنَّ المؤلِّف -كما يؤكِّد الأب مكارثي- تناول فيه هذا الموضوع من جهَّته النَّظريَّة، ولا يُعرف ممَّا بقى لنا من كتب المتكلِّمين الأوَّلين كتابًا بحث صاحبه في هذا الموضوع من هذه الجهَّة... كما كانت الغاية الأولى منه هي الكلام في المعجزات من حيث هي معجزات[٣].

بالإضافة إلى ذلك، تأكيده على عدَّة مسائل تتعلَّق به، يقول: «أمَّا بحوثه فيما وراء الطَّبيعة فلم تكن عميقة، ولكنَّه كان يعي في وضوح صحَّة الأحاديث، وإمكان الإعجاز البيانى. ولا شكَّ أنَّه فعل الكثير في سبيل نشر المذهب الأشعري، وقد ذكره الكتَّاب المتأخِّرون مرارًا»[٤].

### ٣. ابن فُورَك (ت ٤٠٦هـ)

لم يبد بروكلمان رأيًا محدَّدًا في الأستاذ ابن فُورَك، غير أنَّه نسب إليه كتاب «النِّظامي في أُصُول الدِّين» بطريق الخطأ، ومن الواجب العلميِّ أنْ نُصحح

[١]- الفاخوري، د. حنا، الجر، د.خليل، تاريخ الفلسفة العربيَّة، ١/ ١٥٧.

[٢]- مادَّة (الباقلاني)، موجز دائرة المعارف الإسلاميَّة، ٥/ ١٥٣٨.

[٣]- الباقلاني، كتاب البيان عن الفرق بين المعجزة والكرامات والحيل والكهانة والسِّحر والنارنجات، عنى بتصحيحه ونشره: الأب رتشرد مكارثي اليسوعي، المكتبة الشَّرقيَّة- بيروت ١٩٥٨م، مقدمة الأب مكارثي، ص١١.

[٤]- مادة (الباقلاني)، موجز دائرة المعارف الإسلاميَّة، ٥/ ١٥٣٨.

هذه النِّسبة. وإنْ كنَّا نلتمس العذر له في هذه النِّسبة الخاطئة؛ فمن الطَّبيعي أنْ تقع في مثل هذا العمل الضَّخم (تاريخ الأدب العربي) أخطاءٌ في أرقام المخطوطات، وفي التَّواريخ، فضلا عن الأخطاء النَّاجمة عن المصادر الَّتي استعان بها، وخصوصًا فهارس المخطوطات. «ونحن نعلم بالممارسة أنهَّ لا بدَّ من وقوع أخطاء -وربما عديدة- فيها، وخصوصًا في تحقيق هويَّة المؤلِّف، لأنَّ الكثير من المخطوطات لا يحمل أسماء مؤلِّفيها»[١].

إنَّ كتاب «النِّظامي» لإمام يُدعى أحمد بن محمد الفُورَكي (ت ٤٧٨هـ) سِبْط الأستاذ ابن فُورَك (ت ٤٠٦هـ)[٢]، ونصوص الكتاب ذاتها تثبت ذلك، ومن أبرز هذهِ النُّصوص:

**أوَّلًا**: تاريخ تأليف المخطوط؛ حيث ألَّف الكتاب سنة ٤٦٥هـ، يقول: «إنيِّ رأيت في ما يرى النَّائم حين كنت أكتب هذه الأحرف، وانتهيت إلى شرح معنى هذه الآية، وتركت الجزء من يدي، ونمت سحرة ليلة **الثُّلاثاء لخمس مضين من شهر ربيع الآخر سنة خمس وستِّين وأربعمائة**، أنَّ قائلاً يقول لي: لم لا تستدلُّ في هذه المسألة»[٣].

**ثانيًا**: إهداء الكتاب لنظام الملك، الَّذي ولد بعد وفاة ابن فُورَك (ت ٤٠٦هـ)، فيصفه بقوله: «الصَّاحب الأجل السَّيِّد المشهور المؤيَّد العادل العالم **نِظَامُ الْمُلْكِ والدَّولة قِوام الدِّين والمِلة وزير الوزراء وتاج الورى أتابك أبو على الحسن أمير المؤمنين** حرس الله سلطانه، وأعلى أيَّامه، وإحسانه، وقرَّب بالتَّوفيق مكانته وبالتَّأييد سكناته»[٤].

---

[١]- د. بدوي، موسوعة المستشرقين، ص١٠٢. فتلك الهفوة لا تنقص من قيمة هذا المؤلَّف الفريد الَّذي تضمن تدوينًا لمخطوطات عربيَّة مطموسة؛ انظر: [غونتركال، كارل بروكلمان شخصيَّته ومنجزاته، ص٤٨].

[٢]- لمزيد من التَّفصيل حول نسبة الكتاب وتحقيقه، انظر: [السَّيِّد، محمَّد مجدي، ابن فُورَك الحفيد (ت ٤٧٨هـ) وآراؤهُ الكلاميَّة مع تَحْقِيق مَخْطُوط النِّظامي في أُصُول الدِّين].

[٣]- الحفيد، ابن فورك، النِّظامي، ٨٧/ أ.

[٤]- الحفيد، ابن فورك، النظامي، ٣/ ب.

**ثالثًا:** إشارة مؤلِّف المخطوط لجدِّه الأستاذ ابن فُورَك وكتابه المسمى بـ«مشكل الحديث» في معرض حديثه عن الأخبار الَّتي يوهم ظاهرها التَّشبيه، فيقول: «وإن روينا في هذا الكتاب غير ما ذكرنا من الآثار الواردة في هذا الباب خرجنا عن حدِّ الإيجاز، وقد أورد العلماء في هذا الباب كتبًا ومن ذلك ما أملاه **الشَّيخ الإمام جدي رحمة الله عليه**، ونحن غرضنا إيضاح السَّبيل ما يشكِّل في ما يجري هذا المجرى وفي ما ذكرناه غُنية لمن تأمله»[١]. وهناك الكثير من المواضع الأخرى نذكرها إجمالا، مثل: إشارة الرَّاوي باسم المؤلِّف الحقيقي، استشهاده بوالده الإمام الأيوبي (ت ٤٢١هـ)، واستشهاده بالأستاذ الإسفراييني (ت ٤١٨هـ)، وغيرها[٢].

### ٤. الغزالي (ت ٥٠٥هـ)

امتدح بروكلمان الغزالي بأنَّه واصل ما كان الأشعري قد بدأه من التَّوفيق بين علْم الكلام والفِقه، مُهيئًا لصرح العقيدة الإسلاميَّة أساسًا قائمًا على الأسلوب الجدلي[٣]. كما ذهب إلى أنَّه «**آخر مفكر ديني كبير في الإسلام**»[٤]. وهذا الحكم -رغم ما فيه من الصِّحَّة- فيه مبالغة كبيرة.

ومما يحمد لبروكلمان إشارته إلى أنَّ معاصري الغزاليّ -أو بعضهم- لم يفهموا آثاره فهمًا صحيحًا، ففي الأخبار أنَّ المتعصبين من أهل السُّنَّة في الأندلس أحرقوا كتبه[٥]. وتأكيده كذلك على أنَّه ورغم تلك الحملات على كتبه فإنَّها «حظيت عند الأجيال التَّالية بمحلٍّ عظيم، وكانت بمنزلة خميرة أفاد منها الإسلام في سيره بعد نحو التَّطوُّر والتَّجديد»[٦].

---

[١]- الحفيد، ابن فورك، النظامي، ٥٥/ أ.

[٢]- م.ن، ١٨/ ب، ٢٣/ أ، ١٠٩/ أ، ١٢٩/ أ، وغيرها.

[٣]- بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص٢٧٦.

[٤]- م.ن، ص٢٧٥.

[٥]- م.ن، ص٢٧٦.

[٦]- م.ن، ص٢٧٦.

كما عوَّل على الغزالي وجعله المتمِّم لما بدأ الأشعري من قبل، قائلاً: «جاء الغزالي فأتمَّ ما بدأ به الأشعريُّ، جاعلاً العودة إلى القرآن، والسُّنة العمود الهادي في الفِقه عنده، ولكنَّه **اعترف أيضًا بالإضافة إلى عقيدة أهل السُّنة بحقوق الصُّوفية المعتدلة**»[١]. وهي إشارة موجزة لموقف الغزالي من التَّصوف ورحلته المشهورة الَّتي بدأت بالشَّكِّ وصولاً إلى اليقين. وفي هذا السِّياق نفسه يذكر بروكلمان أنَّه «لم يشعر في نهاية الأمر بتزعزع عقيدته فحسب، بل شكَّ في إمكان صحَّة أيِّ معرفة، وقد تعرَّض لصراعات عنيفة لإنقاذ نفسه... فاتَّهم العلوم، وليس علوم الفقهاء فحسب بل المتكلِّمين أيضًا بأنَّها بلا نفع، وأوصى بالتَّعبُّد كوسيلة لتطهير النَّفس الَّتي تستطيع بهذا أنْ ترتفع من العالم الأرضي إلى حيز الألوهيَّة»[٢].

وفي رأي بروكلمان أنَّ الغزالي «**باتِّجاهه الأفلاطوني** هذا اختلط عنده انتصار علم الأخلاق على قداسة علم الفرائض، واستطاع أن يخلِّصه ممَّا هدَّده من جمود متوعد. وقد طور فكره الجديد هذا في كتابه «الإحياء» الَّذي حاضر عنه في فترة اعتزاله، أحيانًا في دمشق، وأحيانا في بغداد»[٣].

زد على ذلك تأكيد بروكلمان على رفض الغزالي للتَّقليد، بقوله: «كان يهاجم التَّقليد منذ كان شابًّا، وحاول بعد تقلُّده منصبه أن يؤدِّي واجبه بدراسة واعية لكل المذاهب الفلسفيَّة، وألف الكثير من كتب الفقه، وحاول تفنيد حجج الباطنيَّة الَّذين اغتالوا نظام الملك»[٤]. أمَّا أوجز تقييم قدمه بروكلمان حول الغزالي فهو قوله: «إذا كان الأشعري خلص علم الكلام من السَّفسطة السَّاذجة للمتكلِّمين القدامى المقتدين بالجدل اليوناني، فإنَّ **الغزالي قد أكَّد للإسلام قوَّة**

[١]- بروكلمان، تاريخ الشُّعوب الإسلاميَّة، ص٣٢٤.

[٢]- بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ٤/ ٢٤٤.

[٣]- م.ن، ٤/ ٢٤٤.

[٤]- م.ن، ٤/ ٢٤٤.

**الحياة الدِّينيَّة بتقرير الاعتراف بما نبت من تصوُّف وأسَّسه تأسيسًا فلسفيًّا»**[١].

ثمَّ أكَّد بروكلمان على موقعيَّة الغزالي في تجديد علوم الأمة، بقوله: «ويدل كتابه العمدة «الإحياء» على أنَّه كان لديه شعور مجدِّد للدِّين، كما كان يتوقَّع وفقًا للتَّقاليد على رأس كلِّ قرن، وهذا واضح في العنوان: إحياء علوم الدِّين»[٢]. ويرى أنَّ كتاب «الرِّعاية لحقوق الله» للحارث المحاسبي (ت ٢٤٣هـ) **يعدُّ مرجع الغزالي في مذهبه الخاصِّ بالمعجزات**[٣]. كما يرى أنَّ كتاب «قوت القلوب في معاملة المحبوب» لأبي طالب المكي (ت ٣٨٦هـ) **مصدر أساس للغزالي في كتابه إحياء علوم الدِّين**[٤]. وهو ما صرَّح به الغزالي قائلا: «ثمَّ إنيِّ لما فرغتُ من هذه العلوم أقبلت بهمَّتي على طريق الصُّوفيَّة...فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم، مثل: قوت القلوب لأبي طالب المكي رحمه الله، وكتب الحارث المحاسبي، والمتفرِّقات عن الجنيد، والشِّبلي، وأبي يزيد البسطامي قدَّس الله أرواحهم وغيرهم من المشايخ، حتَّى اطَّلعت على كنه مقاصدهم العلميَّة، وحصلت ما يمكن أن يحصل من طريقهم بالتَّعلُّم والسَّماع»[٥].

كما يرى بروكلمان أنَّ كتاب «اللَّمع في التَّصوُّف» لأبي نصر السَّراج الطوسي(ت ٣٧٨هـ) إلى جانب «إحياء علوم الدِّين» للغزالي هما المصدران الأساسان اللَّذان اعتمد عليهما ابن الجوزي لدحض التَّصوُّف في كتابه «تلبيس إبليس»[٦].

---

[١]- بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ٤/ ٢٤٥.

[٢]- م.ن، ٤/ ٢٤٥.

[٣]- م.ن، ٢/ ٤٥٣.

[٤]- بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ٢/ ٤٧٢.

[٥]- الغزالي، المنقذ من الضلال، ص١٧٠-١٧١.

[٦]- بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ٢/ ٤٧١.

### ٥. محمَّد بن تومرت (ت ٥٢٤هـ)

ركز بروكلمان على ابن تومرت من بدء رحلته إلى بغداد حوالي سنة ١١٠٧م بعد أن قضى فترة يسيرة في قرطبة حيث شهد إحراق مصنَّفات الغزالي[١]، وحيث أثارت كتب ابن حزم في نفسه كثيراً من التَّأمُّل والتَّفكير.

ويرى بروكلمان أنَّ مقصد ابن تومرت من رحلته هذه إتمام تحصيله الفقهي من معينه الفياض في بغداد. وهناك وقف على تعاليم الأشعري، وسرعان ما اعتنقها بالغيرة الَّتي امتاز بها بنو جنسه البربر. فلَّما رجع إلى المغرب أعلن حربًا شعواء على مفاهيم الفقه المجسَّمة السَّائدة هناك، داعيًا النَّاس إلى طريقته الَّتي تؤكِّد في الدَّرجة الأولى جانب التَّوحيد، ومن هناك عُرف أتباعه بالموحِّدين. أمَّا على صعيد الفقه العملي فقد وضع ابن تومرت في ظنِّ بروكلمان أعظم تأكيد على السُّنَّة بوصفه نموذجًا يحتذى في الحياة[٢].

ولكي يكفل محمَّد بن تومرت لنفسه أعظم قدر من تأييد أنصاره في هذا النِّضال ضدَّ المساوئ السَّائدة في زمانه، فقد أوقع في روع الموحِّدين أنَّه المهدي المنتظر الَّذي سيملأ الأرض عدلا بعد أم ملئت جورًا[٣]. وقد جمع إلى نفسه بوصفه مهديًّا، وإمامًا مجلسًا يتألَّف من مريديه، وهم المسمُّون بالجماعة، ليضيف إليه بعدُ مجلسًا آخر ينتظم خمسين مندوبًا عن مختلف القبائل البربريَّة. ولقد عرف ابن تومرت كيف يتملَّق الوعي القومي عند البربر باستحداثه الأذان باللِّسان البربري[٤].

### ٦. ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ)

ذهب بروكلمان إلى أنَّ عبد الرَّحمن بن خلدون ممَّن أسهموا في الحياة

[١]- بروكلمان، تاريخ الشُّعوب الإسلاميَّة، ص٣٢٤.

[٢]- م.ن، ص٣٢٥.

[٣]- بروكلمان، تاريخ الشُّعوب الإسلاميَّة، ص٣٢٥.

[٤]- م.ن، ص٣٢٥.

السِّياسيَّة على نحو فعَّال؛ كان ذلك لما انصرفت همَّة سلطان زمانه في «استعادة مُلكه السَّليب، فساعده في ذلك ابن خلدون قاضي قضاة مراكش الَّتي طارت له بعد شهرة عريضة كمؤرخ»[١]. ومن جهَّة ثانية وصفه بأنَّه شخصيَّة على جانب «من الحيويَّة لا ينضب أو يكلُّ، ومرونة جعلته يلبس لكلِّ حال لبوسها»[٢].

ويبدو أنَّ ابن خلدون عاش حياة فيها تقلُّبات سياسيَّة كثيرة، ورغم تلك التَّقلُّبات -كما يقول بروكلمان- «فقد وفق وبين ظهراني أمراء المغرب أن يحتفظ دوما بمنصب ذي خطر، وذلك عن طريق التَّخلِّي عن هذا وذاك والانسحاب في الوقت المناسب من سفينة السِّياسة الغارقة»[٣]. وهذا لا يعني خيانته؛ فقد مدحه بروكلمان بأنَّه «كان حصيفًا فلم يخن ملَّته ووطنه»[٤].

كما رصد بروكلمان حركة ابن خلدون التَّأليفيَّة تأسيسًا على أسفاره، وارتحالاته المتكرِّرة: ففي سنة ١٣٧٨م شرع في تأليف تاريخه العام، وهو آمن في قلعة ابن سلامة الأمير العربي، في بلاد بني تُوجين. حتَّى إذا قضى في هذا العمل أربعة أعوام استهوته خزائن الكتب بتونس فسار إليها، وهناك فرغ لكتابة تاريخ البربر...ثمَّ رحل إلى القاهرة وعهد إليه السُّلطان برقوق في التَّدريس ثمَّ في قضاء المالكيَّة[٥].

ويرى بروكلمان أنَّ حياته بالغة الاضطراب، فقد كان مولعًا بمصائر الدُّول ومصارعتها، وليس من شكَّ في أنَّ كتابه عن تاريخ البربر فريدٌ في الأدب العربي بما هو محاولة لتصوير حياة شعب بكامله في جميع مظاهره على أساس الملاحظة الشَّخصيَّة، والدِّراسة الجاهدة للمصادر[٦].

---

[١]- بروكلمان، تاريخ الشُّعوب الإسلاميَّة، ص٣٣٥.

[٢]- بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ٧/ ٤٤١.

[٣]- بروكلمان، تاريخ الشُّعوب الإسلاميَّة، ص٣٣٧.

[٤]- م.ن، ص٣٣٦.

[٥]- م.ن، ص٣٣٧.

[٦]- م.ن، ص٣٣٨.

ولكنَّه -فيما يرى بروكلمان- مدينٌ بشهرته للمقدِّمة الَّتي استهلَّ بها تاريخه العامَّ على الخصوص. وبينا لا يرتفع تاريخه العامُّ هذا فوق مستوى النَّموذج الَّذي وضعه الطبري في تاريخه نجد ابن خلدون يحاول في مقدِّمته -الَّتي استفاضت فغدت كتابًا برأسه- أن يرسم الخطوات الكبرى لأوَّل فلسفة تاريخية عرفها الفكر الإنساني[١].

ومن الرَّاهن أنَّ الشَّريعة الإسلاميَّة تهيمن على آرائه في الدَّولة والاجتماع، ولكنَّه مع ذلك مزج بها عددًا من الملاحظات والاستنتاجات الثَّاقبة، الَّتي انتزعها من حقبة صاخبة من التَّاريخ، عاش جزءًا منها في مقام الصَّدارة والرِّياسة، وعاشها كلَّها وسط تيَّار الأحداث الجارية[٢]. والواقع أنَّ الأحكام السَّليمة الهادئة الَّتي أصدرها حول مظاهر العلم الإسلامي والحضارة الإسلاميَّة، في تلك الدِّراسة ذات التَّصميم المنظَّم، والغرض الواضح لم تتيسَّر لأي من المؤلِّفين المسلمين على الإطلاق[٣]. وفي ١٧ آذار سنة ١٤٠٦م أطفأت المنون هذه الرُّوح الَّتي ما فتئت العناية تقيل عثرتها كرة بعد كرة على الرَّغم من كوارث الزَّمان المتعاقبة[٤].

### ٧. سيف الدِّين الآمدي (ت ٦٣١هـ)

انصبت جهود بروكلمان حول الآمدي متتبِّعًا مؤلَّفاته المبثوثة في مختلف الخزائن التُّراثيَّة، غير أنَّه يُلاحظ أنَّ هذه الجهود كانت على عكس المطلوب تمامًا؛ فقد اشتهر الآمدي بكتابيه: «أبكار الأفكار» و«المبين»، وقد ذكر هذا الكتاب الأخير بين كتب الآمدي، ابنُ أبي أصيبعة في الطَّبقات، والبغدادي في هديَّة العارفين، وذكره بروكلمان منسوبًا إلى فخر الدِّين الرازي[٥].

---

[١]- بروكلمان، تاريخ الشُّعوب الإسلاميَّة، ص٣٣٨.

[٢]- م.ن، ص٣٣٨.

[٣]- م.ن، ص٣٣٨.

[٤]- م.ن، ص٣٣٧.

[٥]- الشَّافعي، د. حسن، الآمدي وآراؤه الكلاميَّة، ص٩٦، وأيضًا: ص٨٨.

يقول الأستاذ الزَّركان في بحثه عن الرَّازي: «المبين: لم يذكره أحد من المؤلِّفين [يقصد منسوبًا إلى الرَّازي] إلَّا بروكلمان، غير أنيِّ رجعت إلى فهرس آيا صوفيا ٢٣٨٤ وهو الرَّقم الَّذي أشار إليه بروكلمان، فلم أجد كتابًا بهذا العنوان، لا للرَّازي ولا لغيره...ولا أظنُّها إلَّا إحدى غلطات بروكلمان وخَلْطِه بين كتب الرَّازي والطُّوسي»[١]. وقد خلط بروكلمان هذه المرَّة -غير منقص ذلك من قدره- بين الآمدي والرَّازي، كما صنع في كتاب «دقائق الحقائق للآمدي» إذ نسبه إلى الرَّازي[٢]. زيادة على ذلك، كتاب «الفريدة الشَّمسيَّة»، وهذا الكتاب قد ذكره بروكلمان في الملحق نقلاً عن مجلَّة المستشرقين الألمان (العدد ٩٠ ص١١٦)[٣]، وبين أنَّه يوجد بمكتبة المدينة بالحجاز تحت رقم (٤٤أ) ولم يحدِّد موضوعه. ولعلَّه في الجدل[٤].

كما انفرد بروكلمان أيضًا بنسبة كتب أخرى للآمدي، وقد اتَّضح بعد البحث أنَّها ليست له، وإنَّما هي لآمدي آخر. منها على سبيل المثال: تفسير سورة يس (الملحق ١/ ٣٩٣). ومنها: رسالة في علم الله تعالى. وقد ذكرها في الملحق نقلاً عن مجلَّة المستشرقين الألمان (العدد ٩٠ ص١١٦)[٥]. وقد وقف الدُّكتور حسن الشَّافعي على هذه الرِّسالة الأخيرة المعنيَّة بالعلم الإلهيِّ، وتبيَّن له بعد قراءتها أنَّها ليست لأبي الحسن الآمدي، وإنَّما هي لآمدي آخر متأخِّر عاش في العصر العثماني[٦].

### ٨. السُّيوطي (ت ٩١١هـ)

نال السُّيوطي قسطًا كبيراً من عناية المستشرق بروكلمان، فقد أدرجه بروكلمان

[١]- الزَّركان، محمَّد صالح، فخر الدِّين الرَّازي وآراؤه الكلاميَّة والفلسفيَّة، ص١٥١، وأيضًا: ص١٣٣.

[٢]- د. الشَّافعي، الآمدي وآراؤه الكلاميَّة، ص٩٦.

[٣]- الآمدي، أبكار الأفكار، ١/ ٣٤.

[٤]- د. الشَّافعي، الآمدي وآراؤه الكلاميَّة، ص١١٤.

[٥]- الآمدي، أبكار الأفكار، مقدِّمة التَّحقيق، ١/ ٣٤.

[٦]- د.الشَّافعي، الآمدي وآراؤه الكلاميَّة، ص١١٠.

في «تاريخ الأدب العربي» وأسهب في الحديث عنه لغزارة إنتاجه، ووصفه قائلاً: «يعد السُّيوطي باهتماماته الكثيرة علمًا فريدًا في تاريخ التُّراث العربي، فإلى جانب رسائل صغيرة لا تحصى لكثرتها وسعى هو نفسه إلى زيادتها، فإنَّه قد ألَّف سلسلة من الأعمال الكبرى، ما تزال لها قيمتها حتَّى اليوم، وذلك لأنَّها احتفظت بمادَّة لا نجدها في مصادر أخرى»[١]. ويبدو لنا أن ترجمة بروكلمان للسُّيوطي هي أطول ترجمة لعلم من الأعلام الَّذين وردوا في هذا الكتاب؛ فقد شغلت ما يربو عن ٧٠ صفحة[٢].

كما أبان بروكلمان عن فخر واعتزاز السُّيوطي بإنتاجه، يقول: «كان السُّيوطي يفخر كثيراً بكتبه الكثيرة، وفي المزهر فخر بأنَّه لم يترك موضعًا إلاَّ أحال فيه إلى مراجعه، وفي كثير من كتبه ادَّعى أنَّه هو الرَّجل الَّذي يجعله الله في مطلع كلِّ قرن مجدِّدًا للدِّين»[٣].

ولعلَّ عناية بروكلمان بتتبع أغلب مؤلَّفات السُّيوطي -في مختلف المجالات الَّتي نشط فيها- فيه ما يدلُّ على إدراك دوائر الخطاب الاستشراقي بأهمِّيَّة بعض هذه المؤلَّفات ومحوريَّتها؛ كونها امتازت بطابع التَّجميع، والنَّقل عن مؤلَّفات فُقدت بسبب الظُّروف السِّياسيَّة الَّتي أنهكت العالم الإسلامي ومكتباته.

### ٩. محمَّد عبده (ت ١٩٠٥م)

لم تتوقَّف جهود بروكلمان عند تناول أعلام المذهب الأشعري القدامي، بل أشار أيضًا إلى من عاصرهم هو بنفسه، وبخاصَّة الإمام محمَّد عبده في مصر. فأشار -أوَّلاً- إلى أنَه «ظلَّ حين وفاته في الحادي عشر من يوليو عام ١٩٠٥م

[١]- بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ٦/ ٦٠٤.

[٢]- م.ن، ٦/ ٦٠٣-٦٨٥.

[٣]- م.ن، ٦/ ٦٠٤. أمَّا عن ملكته الأدبيَّة فيقول بروكلمان بتواضعها على نحو سابقيه ومعاصريه، ولم يمنعه هذا من اتِّهام منافسه السخاوي بالسَّطو على مؤلَّفات غيره.

معنيًّا بإصلاح القوانين، كما ظلَّ عاكفًا على إلقاء الدُّروس في الجامعة الأزهريَّة الموقَّرة»[١].

كما أشاد بالشَّيخ وحركته الإصلاحيَّة، وذلك بقوله: «الشَّيخ محمَّد عبده موجد الحركة الحديثة في الإسلام، والقصد منها الرُّجوع إلى آراء صاحب الشَّريعة، وإظهار ما بتلك الآراء من عناصر البقاء. ولا تزال آراء الشَّيخ مسيطرة على الحياة الدِّينيَّة في مصر إلى يومنا هذا»[٢].

وبطبيعة الحال، لم ينس بروكلمان ذكر السَّيِّد جمال الدِّين الأفغاني، حيث أرجع بروكلمان سيطرة الإسلام في مصر على الحياة الدِّينيَّة -بحسب تعبيره- بصفة خاصَّة إلى «نفوذ رجل فارسي اسمه جمال الدِّين، الَّذي فضَّل -لأسباب سياسيَّة- أن يسمِّي نفسه الأفغاني نسبة إلى البلاد الَّتي قضى شبابه فيها»[٣]. وبصرف النَّظر عن إشادة بروكلمان بعد ذلك به، فإنَّه ممَّا لا يمكن قبوله حصر أسباب سرعة انتشار الإسلام في مصر في شخصيَّة الأفغاني فحسب.

[١]- بروكلمان، كارل، الحياة العقليَّة في الإمبراطوريَّة العثمانيَّة وفي مصر، ص١٧.

[٢]- بروكلمان، كارل، الحياة العقليَّة في الإمبراطوريَّة العثمانيَّة وفي مصر، ص١٧.

[٣]- م.ن، ص١٧.

## خاتمة

أسهمت مدرسة الاستشراق الألماني في دراسة المذهب الأشعري (تحقيقًا، وترجمة، ودراسة) إسهامات ملحوظة، ومن بين أعلامها المبرزين كارل بروكلمان، الَّذي سطَّر تأريخه للأدب العربي والشُّعوب الإسلاميَّة، وأدلى بدلوه في مجموعة كبيرة من القضايا الفكريَّة والعقديَّة، وعلى رأسها المذهب الأشعري وأعلامه. ويخيَّل لنا أنَّ بعض ما أخفق فيه بروكلمان يرجع إلى المادَّة العلميَّة الَّتي توفَّرت في وقته؛ فبروكلمان رغم ما بذله «من جهود في التَّنقيب عن آثار العرب فاته الاطِّلاع على جانب كبير من هذه الآثار، إمَّا لانزوائها في أماكن ما تزال مجهولة في عالم الغيب، أو لاختفائها في مكتبات لم تفهرس، أو لم تُتْقَن فهرستها؛ ومثل هذه ما يزال كثير منه شتيتًا في بقاع الأرض»[١]. وقد توصَّلنا إلى مجموعة من الاستنتاجات، أبرزها:

انقسمت منهجيَّة كارل بروكلمان في حديثه عن أعلام المذهب الأشعري إلى قسمين: الأوَّل هي منهجيَّة التَّأريخ، والتَّعليق على مجموعة من الآراء الَّتي تبنَّاه المتكلِّم الأشعري، إمَّا لتأييدها، أو رفضها، أو وصفها. والثَّاني: الإيماء للعَلم الأشعري باختصار مع سرد مؤلَّفاته من دون الخوض في أشعريَّته.

كان الأشعري والباقلاني من أكثر الشَّخصيَّات الَّتي اشتبك بروكلمان مع أطروحاتهم، واتَّسمت مناقشاته بكثير من الإيجابيَّة والدِّراية بإنتاجهما.

رغم أنَّ بروكلمان وقع في عدد من الأخطاء العلميَّة، فإنَّه مهَّد الطَّريق أمام الباحثين لدراسة المذاهب وأعلامها؛ كي يعيدوا مراجعة هذه الجهود وما تخلَّلها من نقص أو تحريف.

[١]- كامل، مراد، كارل بروكلمان، ص٣٤.

## لائحة المصادر والمراجع

### أوَّلًا- المصادر


١. ابن الزاغوني، الإيضاح فى أصول الدِّين، دراسة وتحقيق: عصام السِّيِّد محمود، مركز الملك فيصل للبحوث والدِّراسات الإسلاميَّة- السعوديَّة، ط١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

٢. ابن عساكر، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، عن نسخة المرحوم السَّيِّد عبد الباقي الحسيني الجزائري، دار الفكر- دمشق، ط٢، ١٣٩٩هـ.

٣. أبو عذبة، الروضة البهيَّة فيما بين الأشاعرة والماتريدية، طبعة مجلس دائرة المعارف النِّظاميَّة الكائنة في الهند بحيدر آباد، ط١، ١٣٢٢هـ.

٤. أبو يعلى، كتاب المعتمد في أصول الدِّين، حقَّقه وقدم له: د. وديع زيدان حداد، دار المشرق - بيروت ١٩٧٣م.

٥. الآمدي، أبكار الأفكار، تحقيق: د. أحمد محمَّد المهدي، دار الكتب والوثائق القوميَّة - القاهرة، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م.

٦. الباقلاني، إكفار المتأوِّلين، مخطوط محفوظ بالمكتبة العامَّة بالرباط - المغرب، تحت رقم: (٣٠٧٨).

٧. الباقلاني، البيان عن الفرق بين المعجزة والكرامات والحيل والكهانة والسِّحر والنارنجات، عنى بتصحيحه ونشره: الأب رتشرد مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقيَّة - بيروت ١٩٥٨م.

٨. الباقلاني، التَّمهيد في الرَّد على الملحدة المعطلة والرَّافضة والخوارج والمعتزلة، دار الفكر العربي، ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م.

٩. الباقلاني، كشف أسرار الباطنيَّة، تحقيق: د.علي أصلان، وصدر عن مكتبة الإرشاد بتركيا ٢٠٢١م.

١٠. البزدوي، أصول الدِّين، تحقيق: هانز بيتر لنس، المكتبة الأزهريَّة للتُّراث – القاهرة، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

١١. الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلَّة في أصول الاعتقاد، حقَّقه وعلق عليه وقدَّم له وفهرسه: د. محمَّد يوسف موسى - علي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي- القاهرة، ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م.

١٢. الذَّهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين، بإشراف: الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسَّسة الرسالة، ط٣، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

١٣. الشهرستاني، الملل والنِّحل، صحَّحه وعلَّق عليه: أحمد فهمي أحمد، دار الكتب العلميَّة - بيروت، ط٢، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

١٤. الصابوني، الكفاية في الهداية، الكفاية في الهداية، دراسة وتحقيق: د. عبد الله محمد إسماعيل - د. نظير محمَّد عياد، مجمع البحوث الإسلاميَّة- القاهرة، ١٤٤١هـ/ ٢٠٢٠م.

١٥. الغزالي، قواعد العقائد، النَّاشر: مكتبة الإيمان - القاهرة، ٢٠٠٦م.

١٦. القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، حقَّقه وقدم له: د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة - القاهرة، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

١٧. اللامشي، التمهيد لقواعد التَّوحيد، حقَّقه: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي- تونس، ط١، ١٩٩٥م.

١٨. النسفي، تبصرة الأدلَّة في أصول الدِّين، تحقيق: د. محمد الأنور حامد عيسى، المكتبة الأزهريَّة للتُّراث - القاهرة، ٢٠١١م.

## ثانيًا- المراجع العربيَّة

١. **بدوي**، عبد الرحمن (دكتور)، مذاهب الإسلاميِّين، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.

٢. ....، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط٣، ١٩٩٣م.

.....، مؤلَّفات الغزالي، وكالة المطبوعات - الكويت، ط٢.

**٣. بروكلمان**: كارل، تاريخ الأدب العربي، الإشراف على الترَّجمة العربيَّة: د. محمود فهمي حجازي، الهيئة العامَّة المصريَّة للكتاب، ١٩٩٣م.

٤. .....، تاريخ الشُّعوب الإسلاميَّة، نقله إلى العربيَّة: نبيه أمين فارس، منير البعلبكي، دار العلم للملايين- بيروت، ط٥، ١٩٦٨م.

**٥. حجازي**: محمود فهمي (دكتور)، كارل بروكلمان بين التُّراث العربي وعلم اللُّغة المقارن، مجلَّة الكتاب العربي، العدد ٤٥، ١أبريل ١٩٦٩م.

**٦. الدوربي**: سمير، السيوطي ورسالته: فهرست مؤلَّفاتي، مجلة مجمع اللُّغة العربيَّة الأردني، مج ٢٣، ع ٥٧، لسنة ٢٠٠٠م.

٧. **الرِّفاعي**: عبد الجبار (دكتور)، مبادئ الفلسفة الإسلاميَّة، دار الهادي للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع، ط١، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

**٨. الزركان**: محمَّد صالح، فخر الدين الرَّازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار الفكر، بدون سنة نشر.

**٩. الزركلي**، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط١٥، ٢٠٠٢م.

**١٠. السَّيِّد**: رضوان (دكتور)، المستشرقون الألمان: النَّشوء والتَّأثير والمصائر، المدار الإسلامي، ط٢، ٢٠١٦م.

**١١. السَّيِّد**: محمد مجدي، ابن فُورَك الحفـيد (ت ٤٧٨هـ) وآراؤهُ الكلاميَّة مع تَحْقِيق مَخْطُوط النِّظامي في أُصُول الدِّين، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، جامعة الفيوم، ١٤٤٣هـ/ ٢٠٢١م.

**١٢. الشَّافعي**: حسن (دكتور)، الآمدي وآراؤه الكلاميَّة، دار السلام للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع والترَّجمة، ط٢، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م.

**١٣. شميتكه**: زابينه، المرجع في تاريخ علم الكلام، ترجمة: د. أسامة شفيع السَّيد، مركز نماء للبحوث والدِّراسات ٢٠١٨م.

١٤. **الشَّهابي**: مصطفى، كارل بروكلمان صاحب تاريخ «الآداب العربيَّة» و«الشُّعوب الإسلاميَّة»، الهلال، العدد ١، يناير ١٩٧٦م.

١٥. **عبد الغني**: عبد المقصود، تطور المذهب الأشعري على يد الباقلاني، (رسالة ماجستير غير منشورة) جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.

١٦. **العقيقي**: نجيب، المستشرقون، دار المعارف، القاهرة: ط٥، ٢٠٠٦م.

١٧. **الغزي**: عبد الله، المصادر الأصليَّة المطبوعة للعقيدة الأشعريَّة، مركز نماء للبحوث والدِّراسات - بيروت، ط١، ٢٠١٨م.

١٨. **الفاخوري**: حنا، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربيَّة، دار الجيل، بيروت، ط٣، ١٩٩٢م.

١٩. **فلايشهامر**: مانفريد، عرض تاريخ الإسلام وحضارته في مؤلَّفات كارل بروكلمان ويوهان فوك، مجلَّة التُّراث العربي، العدد ٨، ١يوليو ١٩٨٢م.

٢٠. **كامل**: مراد، كارل بروكلمان، المجلَّة، العدد ٣٧، ١ يناير ١٩٦٠م.

٢١. **المحمود**: عبد الرَّحمن (دكتور)، موقف ابن تيمية من الأشاعرة، مكتبة الرُّشد - الرياض، ط١، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

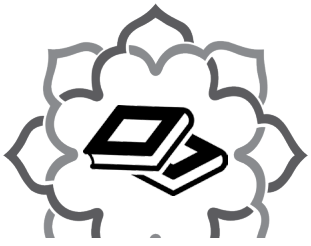
٢٢. **مدكور**: إبراهيم (دكتور)، في الفلسفة الإسلاميَّة منهج وتطبيقه، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٩م.

٢٣. **مقدسي**: جورج، الأشعري والأشاعرة في التَّاريخ الدِّيني الإسلامي، ترجمة: أنيس مورو، مركز نماء للبحوث والدِّراسات - بيروت، ط١، ٢٠١٨م.

٢٤. **ناصر**: حامد، المستشرق هـ ريتر ومقدِّمة عن أصول البيان العربي، مجلَّة دراسات استشراقيَّة، العتبة العباسيَّة المقدَّسة، المركز الاسلامي للدِّراسات الاستراتيجيَّة، ع٦، ٢٠١٦م.

## ثالثًا- المراجع الأجنبيَّة


1. Duncan Black MacDonald, development of muslim theology jurisprudence and constitutional theory, New York: Scribner, 1903.
2. Max Horten, Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam (Bonn: Han- stein, 1912).
3. Max Horten, Die Spekulative Und Positive Theologie Des Islam. Nach Razi [1209 Gestorben] Und Ihre Kritik Durch Tusi [1273 Gestorben] Nach Originalquellen Übers.Termini Im Arabischen (German Edition).
4. Sabine Schmidtke, «Abu al-Husayn al-Basri on the Torah and its Abrogation». Melanges de L'Universite saint Joseph, 61 (2008).
5. Sabine Schmidtke, The Theology of al, Allama al, Hilli (d. 729/ 1325); vol. 152; of Islamkundliche Untersuchungen, Berlin; Klaus Schwarz 1991.
6. Sabine Schmidtke, «Qutb al-Din al-Shirazi's (d. 710/ 1311) Durrat al-Taj and Sources. (Studieson Qutb al-Din al-Shirazi I)». Journal Asiatique, 292 i-ii (2004) 309- 328 (With Reza Pourjavady).
7. Van Ess, Josef, Die Erkenntnislehre des Ádudaddīn al-Īcī.. Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawāqif, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1966.
8. Wilhelm Spitta, Zur Geschichte Abu l-Hasan al-Ash'ari's. Leipzig, 1876.



# قراءات علميّة

## في الفكر والتراث الاستشراقي

# القرآن في الفكر الإستشراقي المعاصر

## وهم الاستشراق وضلالاته في موسوعة ليدن

نعيم تلحوق

# القرآن في الفكر الإستشراقي المعاصر

## وهم الاستشراق وضلالاته في موسوعة ليدن

نعيم تلحوق [*]

في سياق تفعيل مشروعه التَّخصُّصي حول القرآن الكريم في الدِّراسات الاستشراقيَّة الغربيَّة، أصدر المركز الإسلامي للدِّراسات الاستراتيجيَّة في العتبة العباسيَّة المقدَّسة كتابًا تحت عنوان: «القرآن الكريم في الفكر الاستشراقي المعاصر» مقاربات نقديَّة لموسوعة القرآن (ليدن). يضمُّ الكتاب دراسات معمَّقة عملت على مقاربة موسوعة ليدن من زوايا وحقول معرفيَّة متعدِّدة. وقد شارك إنجاز الأبحاث عدد من المتخصِّصين في الدِّراسات الاستشراقيَّة وهم على التَّوالي: (الباحث المغربي جميل حمداوي) كتب دراسة نقديَّة في منهجيَّة الموسوعة ومسارات تنفيذها... وكتب الباحث الإيراني علي رضائي أصفهاني حول هيئة القرآن وبنيته. ودراسة نقديَّة لآراء انجيليكا نويفرت للباحث الشَّيخ محمود سرائب. وتحت عنوان لغة القرآن، وأسلوبه في موسوعة القرآن (ليدن) عرضًا، ونقدًا كتب الباحث المصري (عبد الرحمن أبو المجد)، والباحث العراقي الشَّيخ د. تحسين البدري كتب تحت عنوان اضطراب نصِّ القرآن في كلمات انجيليكا

[*]- كاتب وباحث في الدراسات الاجتماعيّة ـ لبنان.

نويفرت دراسة بعنوان: النُّسخ في موسوعة القرآن الكريم (ليدن) للباحث محمَّد جواد اسكندرلو، و«نقد مقالة تفسير القرآن في مطلع العصر الحديث، والمعاصر والكفر نموذجًا»، للباحث نور الدين أبو لحية ثمَّ دراسة الإنجيل في القرآن، للشَّيخ د. حاتم اسماعيل، إلى دراسة في لكتاب نفسه للدُّكتور نور الدِّين أبو لحية حول التَّحيُّز المعرفي في موسوعة ليدن القرآنيَّة، مداخل الأنبياء أنموذجًا. كما شارك في الكتاب كلٌّ من الباحثين: يعقوب الميالي حول الحضارة، والعمران في موسوعة القرآن، ومقاربات نقديَّة في التَّشريعات العباديَّة في موسوعة القرآن – ليدن إلى قراءة نقديَّة تحليليَّة في التُّعدُّديَّة الدِّينيَّة، والقرآن الكريم للشَّيخ الأسعد بن علي قيدارة، وأخيرًا كتب الباحث حسين لطفي تحت عنوان: الاختيار الانتقائي، والبيان اللَّامتوازن للمعلومات في موسوعة ليدن القرآنيَّة.

الواضح ممَّا تظهره الدِّراسات الواردة في هذا الكتاب، أنَّها سعت على الإجمال إلى الردِّ على مجمل الأسئلة الَّتي أثارتها موسوعة ليدن، ولا سيَّما تلك المتعلِّقة بالشُّبهات التَّاريخيَّة، واللُّغويَّة التَّفسيريَّة. ولا سيَّما لجهَّة ما يتعلَّق بقضيَّة ترتيب السُّور في القرآن الكريم وآياته، وشرح الكلمات والمفردات، ثمَّ التَّعليق على الآيات القرآنيَّة، وتفسيرها العلميِّ، ناهيك عن أسئلة كثيرة برزت حول مواقيت أسباب النُّزول مثل: «متى نزلت بعض الآيات، وفي أيِّ ظروف، وإلى من أو إلى ماذا يشير ضميرٌ محدَّد؟ وبالتَّالي، هل على جميع المؤمنين في الحاضر، والمستقبل، أم على مجموعة محدَّدة من الأفراد؟ ثمَّ هل معنى الآية مجازي أم ينبغي فهمها حرفيًّا؟ وهل جميع أقسام القرآن قابلة للفهم بشكل متساوٍ، أم أنَّ الغموض والإلتباس متأصِّلان في بعضها»؟

## الموسوعة في بحر الشُّبهات

لا شكَّ بأنَّ الشُّبهات المثارة حول موسوعة ليدن القرآنيَّة تكمن في ما يدور حولها من أسئلة من جانب المستشرقين الغربيِّين. ولعلَّ من أهمِّ القضايا الرَّاهنة الَّتي ينبغي مواجهة تحدياتها الحضاريَّة، والدِّينيَّة هي تلك المتَّصلة بالإسقاطات الإيديولوجيَّة العلمانيَّة على النَّصِّ المقدَّس. وتتضاعف أهمِّيَّة، وخطورة هذه التَّحدِّيات في وقت بات فيه الإسلام حاضرًا بقوَّة في معظم أصقاع العالم بما فيها

أوروبا، وآسيا، وأفريقيا، ودول البلقان، والَّذي يشكِّل القرآن الكريم مصدر هويَّتهم، ورقيِّهم، ونهضتهم، ووحدتهم الوطنيَّة. وعليه يمكن القول إنَّ هدف موسوعة ليدن القرآنيَّة في إعادة النَّظر في القرآن الكريم، وتفسيره تفسيرًا خاضعًا للمؤثِّرات الإنجيليَّة والتَّوارتيَّة، والغرض من ذلك كلِّه هو خدمة اللَّاهوت، والاستعمار، والتَّبشير من أجل القضاء على وحدة العرب، وتمزيقها، واستغلال ثروات المسلمين بغية تعريضهم للهيمنة، والتَّكالب الاستعماري المباشر، وغير المباشر -ما يؤكِّد ذلك- وهو ما تبيِّنه أبحاث الكتاب -أنَّ الدِّراسات، والمقالات، والأبحاث الَّتي نشرتها موسوعة ليدن القرآنيَّة ليست كلُّها علميَّة، بل هي تأويلات، وتفسيرات، وتعليقات، وانتقادات مغرضة لما يتضمَّنه القرآن من محتويات ومضامين، بمعنى أنَّها ليست دراسات علميَّة أمينة للقرآن، لأنَّ محرِّري الموسوعة كانوا يؤولونه بحسب أهوائهم وأغراضهم- وينطبق هذا كلُّه على ترجماتهم لمعاني القرآن الكريم، وتفسيرها حيث يصعب الحديث عن إعجاز القرآن، إذا كنَّا نركِّز على المعنى دون الصِّياغة الأسلوبيَّة والبيانيَّة، لذا فإنَّ عناوين تلك التَّرجمات تنطوي على مغالطات كبيرة. من أكثر من جهَّة: فمن جهَّة البحث العلمي يكون ذلك العمل من قبيل التَّصرُّف في المعاني الَّتي جاء بها القرآن، وبخاصَّة وأنَّ التَّرجمة لا تراعي شيئًا سوى المعنى، وحين يستحضر هذا المعنى بطرقٍ معيَّنة يتمُّ البحث في لغة من اللُّغات عن الألفاظ الَّتي تتحمَّل ذلك المعنى، إلى هنا نستنتج استنتاجًا أوليًّا هو أنَّ هذه الأعمال هي تصرُّفٌ في معاني القرآن، وليست ترجمة للقرآن، الَّذي يتمثَّل في بيانه، وبلاغته، وإيقاعه، وتنغيمه، وتأثيره المدهش بخطاب التَّرغيب والتَّرهيب، بل تكتفي التَّرجمة الاستشراقيَّة بإيراد المعنى الحقيقي من دون المعنى المجازي، وفصله عن سبب نزوله وتجريده من مقامه التَّشريعي الكلِّي.في التَّعليق التَّمهيدي الَّذي سطَّرته مقدِّمة المركز الإسلامي للدِّراسات الاستراتيجيَّة تأكيد على وحيانيَّة الآيات القرآنيَّة، والإنطلاق من مسلَّمة مفادها أن لا طريق للعقل القاصر أن ينالها. «فالقرآن -كما يبيِّن العلَّامة الطَّباطبائي في تفسير الميزان- هو كتاب مكنون في اللَّوح المحفوظ، وهو ذو مقام رفيع لا تناله العقول الجاحدة. ومن البيِّن إستنادًا إلى آراء العلماء المسلمين أنَّ الاستشراق الأوروبي سعى منذ بداية التَّمدُّد الاستعماري على بلاد المسلمين

لإبعاد كلام الله عن ميدان الحياة، وإيجاد الفصل بين الدِّين، والحياة الاجتماعيَّة، والتَّفريق بين الدُّنيا والآخرة. حتَّى إنَّ جماعة من المستشرقين دأبوا منذ زمن ليس بقريب، وحتى عصرنا الحاضر على وصف القرآن بأنَّه نسيج كلام بشري، وبأنَّ الإسلام مجموعة من البدع، كما زعمت طائفة من هؤلاء أمثال: «نيكولا دكيز، دفينشي، وفراتشي، وهوتنجر، ويليانذر وبريدو»، فقد دأبوا على التَّعرُّض إلى مكانة القرآن، والإسلام لتقليل أهمِّيَّتهما، وزعزعة النُّفوس عنهما، في حين قسم من المستشرقين الإلمان واليهود أمثال: «فيل وجولد سهير، وبول» إلى القول بأنَّ القرآن حُرِّف، وبدَّل بعد وفاة النَّبي محمَّد، وتحديدًا في صدر الإسلام الأوّل...».

لقد بدأ الإهتمام الغربي بالإسلام والقرآن، منذ الاحتكاكات الحضاريَّة الأولى، ولا سيَّما في بداية تشكُّل الدَّولة الإسلاميَّة الكبرى زمن الفتوحات، وتنامى هذا الاهتمام مع تنامي الصِّدام بين المعسكرين الإسلامي، والغربي بخاصَّة خلال الحروب الصَّليبيَّة، وسقوط الأندلس، وحملة نابليون على مصر، والاستعمار الغربي الحديث للعالم الإسلامي، حيث لا يزال الشَّرق عمومًا، والعالم الإسلامي خصوصًا موضوع اشتغال الدَّوائر البحثيَّة، ولا تزال أيضًا إشكاليَّة «الإسلام والغرب» تمثِّل معضلة لكلا العقلَيْن، الغربي والإسلامي.

هكذا فعلت موسوعات أوروبيَّة أخرى مثل موسوعة ليدن حين عهدت تدوين التُّراث القرآني فضلًا عن البلدان، والقبائل، والسُّلالات، والتَّاريخ، والحيوانات، وتضاريس المدن، والآثار كتابة مقالاتها إلى طائفة من المستشرقين الأوروبيِّين، والأميركيِّين نظير: لويس ماسينيون (فرنسي)، جوزف شخت (هولندي)، هنري لامنس اليسوعي (بلجيكي- فرنسي)، رينولد نيكسون (إنجليزي)، دانكن بلاك ماكدونالد (أميركي)، كارل بروكلمان (ألماني)، فرانتس بوهل (دانماركي)، أدوينكا لفرلي (أميركي)، وقد اعتمد الكتَّاب في الموسوعة الإجابة على أسئلة تختلف عمَّا يطرحه المسلمون عادة، حيث المنهج الإستشراقي بمختلف اتِّجاهاته هو الَّذي حكم على تفكير ومقاربات المستشرقين: المنهج الفيلولوجي، المنهج التَّاريخاني الإسقاطي، الوصفي... وبدت النَّزعة الوضعيَّة الشَّكليَّة جليَّة في أغلب المقالات الَّتي تتعلَّق بالعقائد: كالألوهيَّة، والنُّبوَّة، والوحي، والقرآن، وقد عملوا على إنكار نبوَّة النَّبيِّ محمَّد، وسماويَّة الإسلام حيث لجأوا إلى البحث عن مصدر

آخر لهذه الظَّواهر، فأرجعوها للتُّراث اليهودي، والمسيحي، كما كُتبت ردود كثيرة على هذه الموسوعة. وهناك أيضًا المعجم القرآني باللُّغة الفرنسيَّة، معجم تاريخي نقدي للقرآن لمجموعة من المختصِّين في التُّراث الإسلامي من دول مختلفة أشرف عليه البروفسور محمَّد علي أمير معزي، وهو فرنسي من أصل إيراني، له دراسات حول التَّشيُّع والتَّصَوُّف. ثمَّ دليل أوكسفورد حول الدِّراسات القرآنيَّة، تأليف باحثين مسلمين يعملان في مراكز بحثيَّة أوروبيَّة هما مصطفى شاه، ومحمَّد عبد الحليم... وهو باللُّغة الإنجليزيَّة.

ما يجدر ذكره أنَّ نحوًا من ٤٣ متخصِّصًا في الدِّراسات القرآنيَّة، والتُّراثيَّة شاركوا في إنجاز الموسوعة، منهم المسلمون، وغير المسلمين، وترأَّس تحريرها الدُّكتور أوليفر ليمان وهو أستاذ الفلسفة، وأستاذ الدِّراسات اليهوديَّة منذ العام ٢٠٠٠ في جامعة كنتاكي في الولايات المتَّحدة الأميركيَّة. يشار أيضًا إلى الموسوعة التَّكامليَّة للقرآن الَّتي أعدَّها باحثون مسلمون باللُّغة الإنجليزيَّة، وأدارها البروفسور الباكستاني مظفر إقبال المعروف بشدَّة انتقاداته لموسوعة ليدن. ثمَّ قرآن المؤرِّخين الَّذي صدر في العام ٢٠١٩ في ثلاث مجلَّدات، وأشرف عليه محمَّد علي أمير معزي، وأنجزه فريق من ٢٦ باحثًا في الدِّراسات القرآنيَّة الغربيَّة من أوروبا، وهناك مشروع الموسوعة القرآنيَّة في برلين، وهو يوثِّق النَّصَّ القرآني من خلال المحفوظات، والمجادلات الشَّفهيَّة، إلى تقديم تفسير مستفيض بضخِّ القرآن في سياق ظهوره التَّاريخي، ويعتمد على استقرار واسع للنُّصوص الموازية يهوديَّة، أو مسيحيَّة.

## تهافت القراءات الأنثروبولوجيَّة للقرآن

تشير دراسات هذا الكتاب إلى أنَّ المستشرقين اعتمدوا في قراءة النَّصِّ القرآني على المنهج المادِّي التَّاريخي حينًا، وحينًا آخر على المنهج الأنثروبولوجي الَّذي يعيد كلَّ شيء إلى العمل البشري. الأمر الَّذي أفضى إلى تشكيل قاعدة للوعي الزَّائف حيال القرآن الكريم، والسنَّة الشَّريفة. وليس من شكٍّ أنَّ التَّرجمة الَّتي تأسَّست على هذه القاعدة أسهمت إلى حدٍّ بعيد في عمليَّة التَّشويه.

فهي تنطلق من الزَّعم أنَّ البحث في النَّصِّ القرآني ينصُّ في مدركات المعاني،

وليس عليها ترتيب الوحي، ووظيفته كما كان يذهب عدد من التَّراجمة من المستشرقين. ولأنَّ ذلك يخرج -كما يدعي هؤلاء- عن مدلول العقل البشري، ولذا عليها أن تراقب الاستنتاجات الَّتي يقع عليها المعنى... لكنَّ الحقيقة لا يمكن للُّغة أن تدخل على لغَّة بايجازاتها، وإيحاءاتها كما اللُّغة نفسها، فالوحي موضوع لا يمكن ترجمته، أو مناقشته، إلَّا حين نعتبر أنَّ القرآن صناعة مخلوق لا خالق، لقد حاولت موسوعة ليدن القرآنيَّة أن تفعل ذلك باسم الاستشراق العلمي، متجاهلة وظيفة الوحي الإلهي. تمامًا كما يحصل في ترجمة الفنون والآداب، فترجمة الشِّعر مثلًا من لغة إلى أخرى هي تناصٌ على النَّصِّ الأصلي المترجم. وهو ما لا يخدم الشَّاعر، وصوره، ومعانيه البلاغية إلَّا في لغته الأصليَّة المعبَّر عنها. فكيف إذا كان كتابًا وحيانيًّا، أُنزل بلغة محدَّدة، أو رسالة جاءت بلغة، لها مفاتنها، ودلالاتها، وصورها، وإيقاعاتها، وإيجازها من دون أن تتعمَّق التَّرجمة الاستشراقيَّة في أبعاد الرِّسالة المحمَّديَّة الإيمانيَّة، والأخلاقيَّة بغية تمثُّل رسائلها المباشرة وغير المباشرة، أي إنَّها لم تقف عند لحظة الهداية، والتَّبشير الموجهة إلى النَّاس كافَّة - من هنا، اتَّجهت دائرة معارف ليدن إلى دراسة القرآن في ضوء تحليل المضمون الَّذي يُعنى باستكشاف المضامين، والموضوعات، والثِّيمات الَّتي يتضمَّنها الخطاب اللَّاهوتي بصفة عامَّة، والخطاب القرآني بصفة خاصَّة، بالتَّوقُّف عند مختلف المواضيع، والقضايا الَّتي تناولها القرآن من دينيَّة، وسياسيَّة، واجتماعيَّة، واقتصاديَّة، وتاريخيَّة، وعلميَّة، وثقافيَّة، وحضاريَّة، وعمرانيَّة، وبحثيَّة، وتشريعيَّة، وأدبيَّة، وجماليَّة، وإنسانيَّة. وتوثيقيَّة. وبذلك يحضر التَّفكيك، والتَّقويض، والتَّركيب في معظم هذه الدِّراسات الاستشراقيَّة الأكاديميَّة الوازنة والقيِّمة، إلى جانب آراء تناصِّيَّة وإحاليَّة، تُعزى لميشيل فوكو، وجاك دريدا، وإدوارد سعيد، وجيل دولوز، وغيرهم من فلاسفة الاختلاف، والتَّقويض المنهجي. وإذا كان ثمَّة دراسات تستند إلى منهجيَّة علميَّة، وأكاديميَّة، وبحثيَّة دقيقة، وتتَّسم بالموضوعيَّة، والحياد العلمي، إلَّا أنَّ ثمَّة الكثير من الدِّراسات الأكاديميَّة المضلِّلة، والمغرضة الَّتي تثير الشُّبهات في نفوس القراء الَّذين لم يتمكَّنوا بعد من اللُّغة العربيَّة، ومن ثقافة الإسلام، ولكنَّهم لا يتستطيعون فهم مقصديَّات المستشرقين الظَّاهرة، والباطنيَّة، واستيعاب تلميحاتهم، وإشاراتهم المغرضة الذَّكيَّة المتوارية عن عقول الكثير من

الباحثين، والدَّارسين للإسلام بصفة عامَّة، والقرآن بصفة خاصَّة.

يحيلنا هذا الكلام، إلى مقالة نقديَّة حول تفسير القرآن في مطلع العصر الحديث، والمعاصر لـ روتراود فيلاندت (Rotraud wielandt) (بروفيسورة التَّاريخ الإسلامي في جامعات ألمانيا)، تتناول فيها جهود علماء المسلمين التَّفسيريَّة، وآراءهم حول أسلوب تفسير القرآن منذ أواسط القرن الثَّالث عشر الهجري/ التَّاسع عشر ميلادي حتَّى يومنا هذا، حيث تبني أسباب اختيارها لهذه الفترة الزَّمنيَّة على فرضيَّة أنَّها مرحلة زمنيَّة تمتَّعت بخصائص في مجال تفسير القرآن تميِّزها عمَّا سبقها بشكل ملموس، وهذا صحيح كما يقول د. أحمد عطية -كبير الباحثين في مركز المخطوطات بمكتبة الإسكندريَّة- إلَّا أنَّ «فيلاندت» بعد بنائها لهذه الفرضيَّة تعرَّض لأمرين مُهمين: الأمر الأوَّل: إنَّ هذه الخصائص الَّتي اتَّسمت بها مناهج التَّفسير في العصر الحديث لا يصحُّ إسقاطها على جهود المؤلفين المسلمين التفسيرية في أواخر القرن التاسع عشر والقرن العشرين كافَّة؛ لأنَّ مناهج التَّفسير الَّتي ظهرت في العصر الحديث حملت اتِّجاهات، أو ملامح عامَّة يمكن من خلالها أن نقول إنَّ هذا التَّفسير ينتمي إلى هذا المنهج أو ذاك، ولكنَّه ليس انتماءً صرفًا تتوافق كلَّ أجزاء التَّفسير فيه مع ما قرَّره مؤسِّسو هذا المنهج. والأمر الثَّاني: إنَّ مؤلِّفي تلك التَّفاسير في مطلع العصر الحديث تحاشوا دائمًا الشَّطح بعيدًا من النَّماذج، والمقاربات التَّقليديَّة، إذ يندر كما تقول فيلادنت، أن يتمايز تفاسير تلك المرحلة عن نظائرها القديمة من حيث الأساليب المستعملة، والتَّوضيحات المقدَّمة حيث اعتمد معظمهم على المصادر الكلاسيكيَّة من قبيل كتب الزمخشري المتوفَّى عام (٥٣٨هـ)، والفخر الرازي توفِّي (٦٠٦هـ)، وابن كثير توفِّي (٧٧٤هـ)، من دون أن يضعوا جديدًا عليها.

## الخلط الاعتباطي بين الوحي والتَّفسير المادِّي

يبدو أنَّ الإضطراب في فهم الهدف من التَّفسير العلمي للقرآن كما تقول روتراود فيلاندت، تتمثَّل في وجهة نظرها في إثبات أنَّ القرآن سبق علماء الغرب بعدَّة قرون، لأنَّه يشير إلى أمور لم يكتشفها علماء الغرب إلَّا في العصر الحديث، لكنَّ الأستاذ فهد الرُّومي في تعريفه لمصطلح التَّفسير العلمي يدحض فكرة

فيلاندت بقوله: «إنَّ الهدف هنا هو إثبات إعجاز القرآن، وليس إثبات أنَّ القرآن سبق علماء الغرب بقرون عدة!؟».

إذًا، الخلط بين التَّفسير العلمي، والإعجاز العلمي للقرآن، والفرق بينهما هو إنَّ التَّفسير العلمي يكشف عن معاني الآية أو الحديث. أمَّا الإعجاز العلمي فهو إخبار القرآن، أو السُّنَّة النَّبويَّة بحقيقة أثبتها العلم التَّجريبي أخيرًا، وثبت عدم إدراكها بالوسائل البشريَّة في زمن رسول الله. أمَّا خطأ فرضيَّة أنَّ التَّفسير العلمي قائم على أساس أنَّ القرآن يشتمل على العلوم كافَّة، وهي تلك الفرضيَّة الَّتي تقول باشتمال القرآن على جميع العلوم، حيث ينبغي فهم التَّفسير العلمي في ضوء الفرضيَّة القائمة على أساس أنَّ كافَّة ما توصَّلت العلوم الطَّبيعيَّة الحديثة ورد ذكرها في القرآن، فهذه الفرضيَّة لا يؤيِّدها الواقع، ولا تمثِّل إلَّا طائفة بسيطة ممَّن قال بهذا الأمر قديمًا، ولا تنسجم إطلاقًا مع الهدف من التَّفسير العلمي للقرآن في العصر الحديث، والَّذي انطلق من مقصد البحث عن الإنسجام بين القرآن، والعلم الحديث ردًّا على موجات الإلحاد الَّتي غزت «الأمَّة الإسلاميَّة»، إلى ذلك ثمَّة خطأ فظيع في تحديد الجذور الأولى لمنهج التَّفسير العلمي حيث تعود فيلاندت إلى بدايات هذا الكون التَّفسيري، تعود إلى الفخر الرازي (٦٠٦هـ)، وهذا غير صحيح، فبعض مؤلَّفات ابن سينا المتوفَّى (٤٢٨هـ) نرى فيها نماذج من تدوين التَّفسير العلمي، حيث يقول الدُّكتور محمَّد علي رضائي، بعد أن قسَّم مراحل التَّفسير العلمي إلى ثلاث مراحل رئيسة تبدأ من القرن الثَّاني، وتستمر إلى القرن الخامس هجري، حيث بدأت بترجمة التُّراث الإغريقي إلى اللُّغة العربيَّة، وسعى عدد من المسلمين إلى تطبيق آيات القرآن على علم الهيئة البطليموسيَّة من أمثال ابن سينا حيث نرى نماذج من تدوين التَّفسير العلمي في مؤلَّفات ابن سينا (٣٧٠-٤٢٨هـ).

نجد في أعمال المستشرقين الَّذين شاركوا في موسوعة ليدن دراسات عملت على تفسير القرآن في ضوء الدِّراسات الأدبيَّة. في هذا المجال تلاحظ روتراود فيلاندت أنَّ الآراء الَّتي دارت حول التَّفسير الأدبي للقرآن بدأت مع الشَّيخ أمين الخولي (الَّذي توفِّي في العام ١٩٦٧)، لكنَّ الدِّراسة التَّاريخيَّة لهذا النَّوع من التَّفسير ثبتت أنَّ جذوره أعمق من أمين الخولي وطه حسين، بل بدأ هذا الاتِّجاه يظهر مع

محمَّد عبده، ومحمَّد رشيد رضا، ومحمَّد مصطفى المراغي، لكنَّ جهودهم في هذا الصَّدد لا تتعدَّى الإشارات، والممارسات العابرة. سوف نلاحظ كذلك أنَّ هناك إضطرابًا في فهم الملامح العامَّة للتَّفسير الأدبي للقرآن في المنهج أصلًا، وفي فهم ما حول النَّصِّ، وفي فهم دلالات الألفاظ، وفي فهم أسرار التَّعبير. والحقيقة تقول إنَّ دراسة قصص القرآن لا تفضي إلى نتيجة واحدة في الأحوال كلِّها، إنَّه -الكتاب- «حمَّال أوجه»، فيه من الاستعارات، والكنايات، والمجازات، والقرائن، والبلاغة، والحكمة، والتَّصاوير ما لا يمكن أن يتمَّ نقله بالتَّرجمة العلميَّة، لأنَّ فيه من الإعجاز الموحي ما هو أكثر من دلالة تنقل التَّفاسير العلميَّة إلى خيالات، وبلاغة تحتمل أكثر من معنى، وأكثر من وجه لغوي واحد.

إذًا، وقعت «روتراود فيلاندت» وغيرها من بعض المستشرقين الغربيِّين في اضطراب حقيقي قام ثلاثة مناهج من التَّفسير العقلي، والتَّفسير بالرَّأي، والتَّفسير الاجتهادي، ممَّا انعكس ذلك على آرائهم بما لا ينسجم إطلاقًا مع الملامح، أو الخصائص العامَّة لهذه المناهج، فتمَّ الخلط بين التَّفسير العلمي، والإعجاز العلمي للقرآن، ووقوعهم في فرضيَّة أنَّ التَّفسير العلمي يقوم على أساس أنَّ القرآن يشتمل على العلوم كافَّة، وهذا وهم صريح وواضح في العلم البحثي.

يشير الدُّكتور نور الدِّين أبو لحية من الجزائري، إلى أنَّ المستشرقة كاميلا أدانغ وهي مستشرقة هولندية متخصِّصة في الدِّراسات الإسلاميَّة، والدِّراسات السَّاميَّة، واللُّغة الإسبانيَّة، عملت في جامعة تل أبيب، وهي مهتمَّة خصوصًا بالجدال الحاصل بين المسلمين، واليهود خلال القرون الوسطى، والحقبة العثمانيَّة، نقدت أربع قضايا كبرى لصلتها بموضوع الإيمان، والكفر إضافة إلى نقد بعض المضامين أثناء النَّقد المنهجي، وهذه القضايا، المغالطات بالجبر والاختيار في القرآن، والتَّسامح، والجهاد، والولاء، والبراء. وبعد عرض الكاتبة «أبو لحية» لمقالة «كاميلا أدانغ» أشارت إلى ملاحظات، وانتقادات حول المنهجيَّة المتَّبعة، مثل التَّلخيص المخلِّ الَّذي هو من أخطر العيوب لأنَّه يشوِّه الحقائق، ويُسيء إليها، والإنتقائيَّة في عرض المسائل إضافة إلى تعمَّدها عدم ذكر الآيات القرآنيَّة بل تكتفي بتوثيقها، وهو نفسه ما يقوم به أكثر المستشرقين في هذه الموسوعة (ليدن).

## تهافت مدَّعيات أنسنة الكلام الإلهي

إلى تاريخيَّة القرآن، وتطوُّر مواقفه، ودراسة النَّصِّ القرآني لا باعتباره نصًّا مقدَّسًا قائمًا بذاته، وإنَّما باعتباره نتاجًا لواقع تاريخي محدَّد، ولذلك فهو لا يعبِّر عن الحقيقة بحدِّ ذاتها، وإنما يعبِّر عن حال نفسيَّة، أو موقف مرتبط بها، وهو من أبرز المناهج المستعملة في الدِّراسات الاستشراقيَّة والحداثيَّة، كما عبَّر ذلك نصر حامد أبو زيد بقوله في تعريف التَّاريخيَّة: إنَّها لحظة الفصل بين الوجود المطلق والمتعالي -الوجود الإلهي- والوجود المشروط الزَّماني.

وهي تقوم على مجموعة أُسس منها الأنسنة، النَّزعة الأنسيَّة الَّتي ظهرت مع الحداثة الغربيَّة، والحركة الإنسيَّة الَّتي تجعل الإنسان سيِّدًا للكون، بدلًا من كونه سيِّدًا في الكون. ثمَّ النِّسبيَّة؛ ومفادها أنَّ لا وجود لشيء مطلق، وحقيقي ويقيني، فالكلُّ نسبيٌّ، إضافة إلى التَّفسير المادِّي للتَّاريخ بعيدًا من مفاهيم الغيب والوحي كلِّها، وكذلك استعمال الهيرمينوطيقيا القائمة على البِنويَّة، والتَّفكيك الَّذي يخضع لذاتيَّة القارىء من دون أي اعتبار لمقاصد المتكلِّم، أو الكاتب (موت المؤلِّف). وهذا ما فعلته كاميلا أدانغ في منهجها لتوهم القارئ أنَّ المفاهيم المرتبطة بالإيمان، والكفر بدأت سليمة متسامحة في الفترة المكيَّة، لكنَّها سرعان ما استُبدلت بالشِّدَّة وقامت بإلغاء الآخر، بل المواجهة معه في الفترة المدنيَّة خصوصًا موقف القرآن من اليهود بين الاعتراف بهم، والدَّعوة إلى الاقتداء بتوحيدهم في السُّور المكِّيَّة إلى التَّشدُّد معهم في السُّور المدنيَّة، ثمَّ تغيَّر موقف القرآن من المشركين قبل فتح مكَّة وبعدها.

وقد أثارت كاميلا أدانغ الخلافات المذهبيَّة من غير حاجة لها كالخلاف الوارد بين المدارس الإسلاميَّة حول التَّقيَّة بين المفسِّرين السُّنَّة الَّتي يعتبرها خيار، بينما يميل نظراؤهم من الشِّيعة على أنَّها واجب عند مواجهة خطر تهديد الحياة، هذا لا يعتمد المنهج العلمي الَّذي يستدعي التَّحقيق في الخلاف، وحقيقته، وموضع النِّزاع، وليس وقع في الالتباس كما هو الحال مع كاميلا أدانغ.

وهناك مغالطات مرتبطة بالجبر، والاختيار، والَّتي تمثَّلت بمسلكين: طرح مباشر للشُّبهة عبر اختيار ما ينتقونه من الآيات الدَّالَّة على علم الله الواسع، وإرادته النَّافذة في كلِّ شيء، والَّتي هي من مقتضيات الألوهيَّة- ليصلوا من خلالها إلى أنَّ القرآن ينفي الحرِّيَّة الإنسانيَّة، ويقرِّر عقيدة الجبر، بما تحمله من الظُّلم، والجور، والتَّكليف بما لا يطاق، ومعاقبة من لا يستحقُّ العقوبة. وكذلك الطَّرح غير المباشر للشُّبهة، وذلك بالجمع بين الآيات الَّتي يعتمدها المنهج السَّابق بالآيات الدَّالَّة على الحرِّيَّة الإنسانيَّة، وأنَّ الله لا يعاقب أحدًا إلَّا بعد استحقاقه لذلك عبر الحرِّيَّة المتاحة له، ولكنَّهم بدل أن يوفِّقوا بين هذه الآيات جميعًا يدعون التَّناقض بينها.

والأسلوب الثَّاني هو الَّذي استعمتله كاميلا أدانغ حين قالت: «وفقًا للقرآن يمكن تقسيم البشريَّة إلى قسمين أساسين: أولئك الَّذي يؤمنون، وأولئك الَّذين لا يؤمنون، ولكن إلى أي مدى البشر أحرار بالاختيار بين الكفر والإيمان؟ الاستجابة لدعوة الإسلام أو لا. وهناك عدد من الآيات الَّتي تعطي الانطباع، أو لا تترك شكًّا بأنَّ الله هو من يقرِّر خلال من يشاء، وهداية من يشاء» أي أنَّ الله هو من يقرِّر قدر الإنسان. هذا التَّناقض الظَّاهر سمح للجدل في العلوم الدِّينيَّة في الإسلام لاحقًا حول قضيَّة اللَّاحتميَّة (أي الإرادة الحرَّة)، أو القدريَّة (القضاء والقدر).

ما تقوله كاميلا أدانغ غير صحيح، فالمفسِّرون مهما اختلفت مدارسهم حتَّى الأصغار منهم يتَّفقون على أنَّ ما حصل للمشركين من الطَّبع على القلوب، ونحوها ليس سوى نتيجة للمعاصي، والتَّكبُّر الَّذي ملأ قلوبهم، وبذلك هم يعترفون بالحرِّيَّة الإنسانيَّة، ولا يقولون بالجبر المطلق، ولم يحصل. والختم والطَّبع إلَّا للمستكبرين المعاندين بسبب استكبارهم وعنادهم.

أمَّا المغالطات المرتبطة بالتَّسامح في القرآن، فتستعرض كاميلا أدانغ عددًا من الآيات القرآنيَّة للاستدلال على موقف القرآن من المشركين، ومنهم سورة التَّوبة: ﴿**بَرَاءَةٌ مِّنَ اللهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ**﴾ و﴿**وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ**

﴿الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾. وهذا المعنى هو الَّذي يتَّسق مع كلِّ ما ورد في القرآن من آيات حول القتال الَّذي لا يتناقض أبدًا مع التَّسامح، ذلك أنَّه لا يتوجَّه إلَّا للمعتدين، فلا توجد آية تدعو إلى القتال إلَّا ونجد بجانبها ما ينهى عن الاعتداء أو يبيّن أن القتال خاص بالمعتدين. وقد تجسَّد قول الله في القرآن في سورة الممتحنة عبر الآيتين (٨ و٩):

﴿لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (٨) إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (٩)﴾.

إلى المغالطات المرتبطة بالجهاد والولاء والبراء، حاولت كاميلا أدانغ استعمال القراءة التَّاريخيَّة للقرآن كي توهم القارئ بوجود تناقض بين القرآن المكِّي، والقرآن المدني، واعتبار الأوَّل أكثر سماحة، والثَّاني أكثر عنفًا، وهو خلاف الواقع، فتقرير الجهاد في المدينة لحماية المستضعفين ليس مخالفًا للسَّماحة بل هو ركن من أركانها.

إنَّ هذه المقالة (كاميلا أدانغ) هي أكثر المقالات الاستشراقيَّة الَّتي تفتقر للموضوعيَّة العلميَّة، إمَّا بسبب رجوع المستشرقين لبعضهم بعضًا، بدل العودة إلى المصادر الإسلاميَّة نتيجة الأهداف الَّتي تحالف الموضوعيَّة العلميَّة.

يبدو أنَّ معالجة المستشرقين الغربيِّين لنصوص القرآن فيها إشكاليَّات منهجيَّة كبيرة (موسوعة ليدن)، وهي إسقاط الرُّؤية الغربيَّة في التَّحليل، والكتابة للعهدين القديم، والجديد على القرآن، ودعوى تأثُّر القرآن بهما، والاعتماد على الإسرائيليَّات، ونقلها من دون نقدها.

إنَّ عدم الموضوعية هي من الثَّغرات الملاحظة في البحث، والإستشهاد إذ يبرز تغليب الثَّقافة الإسلاميَّة السِّنيَّة على الشِّيعيَّة، وعدم الإلتفات لآراء الشِّيعة، وكتبهم بما يتناسب مع حجم هذه الموسوعة.

إنَّ بعض هؤلاء الكتَّاب يفترضون ما يفترضون من دون أن يقدِّموا دليلًا واحدًا على صحَّة ما يرونه، إنَّهم يريدون الانتصار لوجهة نظرهم من دون أن يعنيه موضوعيَّة الدَّليل، أو سلامته من الوهم، أو الخلط، أو الاضطراب. ثمَّ يدَّعون دراسة القضايا وفق منهج علمي مدروس يتَّسم بالأمانة، والبُعد عن الأهواء.

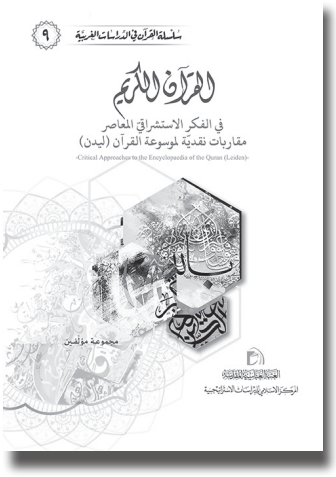
يبقى أنَّه لا يمكن أن نتجاوز حدود البحث في نقد المضمون العلمي للموسوعة ككلٍّ، إلَّا في حدود المقالة الغنيَّة، وما يمكن قوله أنَّ هناك تفاوت في المستوى، وأسلوب المقالات، وكان يُتوقَّع تحقيق الإنسجام الفكري بين المقالات ما أمكن، ولا جدال أنَّ هناك مقالات منصفة إلى حدٍّ ما، ومنضبطة علميًّا، وموضوعيًّا، وتحرَّرت من التَّبعيَّة لمشهورات الاستشراق القديم، وأساطيره المؤسِّسة، وبالمقابل توجد مقالات غارقة في أوهام الاستشراق.

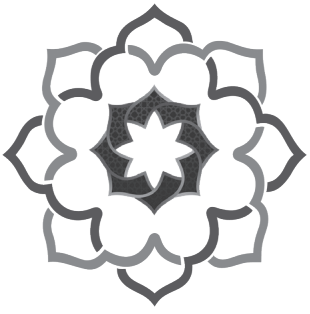
* * *

**ـ الكتاب: القرآن الكريم في الفكر الاستشراقي المعاصر – مقاربات نقديَّة لموسوعة ليدن.**

**ـ التَّأليف: مجموعة مؤلِّفين.**

**ـ النَّاشر: المركز الإسلامي للدِّراسات الاستراتيجيَّة – العتبة العباسيَّة المقدَّسة – ٢٠٢١.**





# ترجمة ملخّصات المحتوى

# Summaries of Researches and Articles

# The Impact of Jewish Orientalism on Modern Linguistics

**Mohammad Raba** (**) | **Farid Nassar** (*)

This essay deals with the impact and danger of Jewish orientalism on modern linguistic studies, especially taking into consideration that Jewish orientalism, for the most part, has been built on political, religious or other foundations which are largely unscientific and lacking in objectivity. The importance of this study lies in its emphasis on re-reading orientalist works which have invaded linguistic studies, through a balanced and unbiased examination free from an attitude of captivation or disapproval with the work. The purpose of this examination is to detect content which is harmonious with the Arab cultural identity and mechanisms which enrich knowledge, and to reveal the styles and aesthetics of Arab heritage. Another aim is to take serious critical standpoints on orientalist methodologies on epistemological foundations, especially taking into consideration that some Arab critics in cultural circles have kept reproducing and applying these methodologies with their terminologies.

This study employs an analytical inductive methodology which is based on tracking the different opinions on Jewish orientalism and how this orientalism has been employed to serve Jewish purposes. The study concludes that Jewish scholars have preferred to work within the orientalist movement under the guise of European orientalism and not Jewish orientalism. This has benefited them greatly in serving their Zionist causes by presenting them in a Western mold, to ensure their acceptance among Arabs and Muslims while exploiting the Eastern inferiority complex towards the West.

**Keywords**: Orientalism, Jewish Orientalism, Linguistic Studies, Arab Modernists.

---

(*)- **An-Najah National University**, **Nablus**, **Palestine.**
(**)- **An-Najah National University**, **Nablus**, **Palestine.**

# Flaws in the Research Methodology of Régis Blachère: A Critique of Methodology

**Abdullah Ammar Al-Hamawi**(*)

The French orientalist Régis Blachère's writings on the Quran and its interpretation are valued among Western orientalists and are considered among the most referential writings in orientalism. A further importance of the writings of Blachère lies in the fact that this French orientalist entered into Arab scholarly societies where he published dozens of studies on Arabs and Muslims. In his translation of the Quran, Blachère stirred a large number of negative concepts and doubts which he strove to apply to everything related to Quranic revelation, the beginning of the codification of the Quran, and the interpretation of the Holy Book. Through various means of deceit and falsification, Blachère sought to propagate the false allegation that the Holy Quran was a book authored by Prophet Muhammad (peace be upon him and his Household), even going as far as to state that the Prophet took the Quran from certain persons, whether Jewish or Christian or otherwise. For instance, Blachère states the following: "At the time in church circles, Muhammad's call was considered a separatist effort, [by a man who] claimed to be inspired by God, but had in fact received his teachings from an unorthodox monk."

This underscores the importance of providing a critical and methodical reading of writings of the French orientalist Blachère on the Quran and Islam, since Blachère, like other prominent orientalists, was unable to provide an objective and fair reading of the Islamic religion.

**Keywords**: Quranic Translation, Methodology, Blachère.

(*)- **Blachère, Régis. The Revelation, Codification, Translation, and Influence of the Quran, p.12**

# Ghuluw and Taqiyya in the Narrative Heritage of Twelver Shiites: An Analysis and Critique of the Opinions of Orientalists (*)

**Ali Rad (****) | Ali Hasan Niya(***) | Mohammad Musavi Moqaddam (**)**

The study of the investigative work carried out by orientalists in the field of Shiite narrations proves that the topics of the authenticity and acceptability of Shiite narrations has been granted special importance and attention in orientalist studies. In their study of Shiite narrations, Western intellectuals have taken a particular interest in the source of Shiite narrations and have sought to examine their acceptability. Thus, it may be noted that the concepts of taqiyya and ghuluw have heavily featured in their work as many orientalists believe that Shiite narrations differ from Sunni narrations since the former include the element of taqiyya and the issue of ghuluw. These two subject matters are among the important research topics in the field of Shiite studies in Western orientalism. This essay examines taqiyya and ghuluw which are linked to the acceptability of Shiite narrations and which have led Westerners to cast doubt on the acceptability of Shiite narrations and to confirm the presence of transmitters who are accused of untrustworthiness. This essay answers the following question: What are the important views of orientalists on taqiyya and ghuluw in the narrative heritage of the Imams, and how can this heritage be analyzed and evaluated?

---

**(*)- This article was published in Farsi in the periodical "Pejohashnameh Imamiyeh", Islamic Republic of Iran, Year 5, Issue 9, 2019, pp.7196-. Translation to Arabic: Sayyed Hasan Ali Matar al-Hashemi**

**(**)- Associate Professor, Sciences of the Quran and Hadith, Tehran University Farabi Pardis Qom**

**(***)-Associate Professor, Sciences of the Quran and Hadith, Mashhad University**

**(****)-Associate Professor, Sciences of the Quran and Hadith, Tehran University Farabi Pardis Qom.**

# Man and Stone in the Regency of Tunis: The Perspectives of Swiss Author Henry Dunant and French Author Ernest Renan

**Khaled Ramadani**(*)

During the mid-19th century, European explorers and travelers spread throughout the world to provide descriptions of different countries and nations, recording their journeys, adventures, and daily occurrences in detail. The intellectual background of these writings is closely connected to the future trajectories of each author, and to an era in which certain narratives circulated for specific purposes. Writings depicting Tunisians in a contemptuous and inferior manner were published, contributing to the transmission of many stereotypes. Nonetheless, it seems that there is an over exaggeration in the discussion of European arrogance which recognizes the superiority of Europeans and the backwardness of others. Despite the hostile colonial narratives, some European figures did justice to Arab Muslims by "discovering" the bright side of Tunisia.

**Keywords**: Regency of Tunisia, Henry Dunant, Ernest Renan, Travelers, Narratives.

(*)- **PHD in History, Archaeology and Heritage, and a Retired Associate Professor in The Higher Institute of Humanities in Jendouba, Tunisia.**

# The Encyclopedia Entry on Islam in the General Encyclopaedia: Review and Criticism

**Adel Salem Atiya Jad-Allah (**) | Adel Salem Atiya Jad-Allah (*) |**

This essay discusses the views of Carl Brockelman on central figures of the Ash'arī sect and provides answers to several questions, the most important of which is the following: Was Brockelman's position toward the key figures of the Ash'arī sect solitary? Can Brockelman's perceptions be considered a natural extension of the German school of thought he adhered to? To what extent did Brockelman carry out a service to the Ash'arī sect? Did Brockelman oppose the opinions on the Ash'arī sect held by the prominent figures of his school of thought? What are the main points which mark Brockelman's failure in dealing with the Ash'arīs? And finally, to what extent are Brockelman's views accurate when compared with the Kalām heritage of the Ash'arīs?

This essay explores the viewpoint and position of the German orientalist school of thought toward the Ash'arī sect. It discusses the general opinion held by the school on the Ash'arī sect and the school's efforts in the investigation, translation, study and commentary on the Ash'arī heritage. The essay then discusses the perspective of the orientalist Carl Brockelman regarding the key figures of the Ash'arī sect such as Abu Hasan al-Ash'arī, Baqlani, Ibn Furak, and Ghazali among others.

**Keywords**: Carl Brockelman, Abu Hasan al-Ash'arī, Baqlānī, Ghazālī, Maturīdī, German Orientalism.

**(*)- Associate Professor of Islamic Philosophy, Faculty of Dar al-Uloom, Fayoum University, Egypt**
**(**)- PHD Researcher, Islamic Philosophy Department, Dar al-Uloom, Fayoum University, Egypt.**

# A Critique and Discussion of the Entry on Infallibility According to Shiite Standpoints and Principles in the Leiden Encyclopedia of the Quran (*)

Narjes Jaundal (***) | Bibi Sadat Razi Bahabadi (**) |

In his entry in the Leiden Encyclopedia of the Quran, Paul E. Walker, historian and professor at American and Canadian universities, examines the origin, essence and aspects of infallibility. Walker maintains that infallibility signifies protection from falling in error and sin, and although this term is not used in the Holy Quran with such a meaning, the concept of infallibility in the perspective of most of the Mutakllimīn is a qat'ī concept (holding a single definition). Walker claims that the Quran includes instances of the prophets sinning in one form or another, and that the early Muslims were somehow convinced of this. Subsequently, the Shiites began to claim the absolute power of their Imams and thus established the concept of infallibility, and then gradually started to apply this concept to the prophets as well. Walker's allegations require a scholarly examination of his views on infallibility prior to critiquing them and presenting an Islamic perspective on this critical topic in Kalām. This essay concludes that even though the term infallibility is not used in the Holy Quran in its Kalām sense, nonetheless the Quran has confirmed the infallibility of prophets by using other words and terms.

**Keywords**: Infallibility, Paul E. Walker, Leiden Encyclopedia of the Quran

---

**(*)- This article was first published in Farsi in the periodical "Shi'i Shenausi", Islamic Republic of Iran, Year 12, Issue 48, 2015, pp. 149180-. Translation to Arabic: Sayyed Hasan Ali Matar al-Hashemi.**

**(**)- Member of the Scholarly Committee, Zahraa University.**
**(***)- Member of the Scholarly Committee, Qom University**

# 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