العتبة العباسية المقدسة

دراسات استشراقية

فصلية تعنى بالدراسات الاستشراقية عرضاً ونقداً

الرقم الدولي ISSN: 2409-1928

العدد 20 خريف 2019م / 1441هـ

دراسات استشراقية

- دراسة المذهب الإسلامي الشيعي في الغرب
  لياقت تكيم
- أمّيّة النبيّ ﷺ
  أ.د. جواد كاظم النصر الله- م.م. نزار ناجي محمد
- صورة العالم العربيّ في الأدبين الفرنسيّ والإيطاليّ
  د. فاليريو فيتو ريني
- منهج الدكتور محمد خليفة حسن في دراسة الاستشراق
  د. أحمد البهنسيّ
- نقد المنظور الاستشراقيّ للجهاد مايكل بونر
  د. غيضان السيد علي
- فهم العقل الغربيّ
  د. محمّد حسن بدر الدّين
- المعهد الأوروبيّ لعلوم الأديان
  هيئة التحرير

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

يعنى بالاستراتيجية الدينية و المعرفية

بسم الله الرحمن الرحيم

مراكز التوزيع

- **العراق:**
  - كربلاء المقدَّسة: العتبة العباسية المقدَّسة / مركز المبيعات.
  - النجف الأشرف: امتداد شارع الرسول (منطقة الجديدة).
- **إيران:** قم / مجتمع ناشران / مركز مبيعات العتبة العباسية المقدَّسة.
- **لبنان:** توزيع شركة الأوائل.
- **باقي الدول:** توزيع مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع.

سعر النسخة

■ لبنان: ٥٠٠٠ ل.ل	■ المغرب: 30 درهم	■ مصر: 40 جنيه	■ الأردن: ديناران ونصف
■ سوريا: 1200 ل س	■ اليمن: ٣٠٠ ريال	■ السعودية: ٢٥ ريال	■ البحرين: ديناران ونصف
■ الإمارات: ٢٥ درهماً	■ السودان: ٥٠٠ جنيهاً	■ تونس: 8 دينار	■ الجزائر: ٢٥ ديناراً
■ ليبيا: ٥ دنانير	■ الكويت: ديناران	■ قطر: ٢٥ ريال	■ عمان: ريالان
■ العراق ٣٠٠٠ دينار	■ الجمهورية الإسلامية في إيران: 25000 تومان		■ سائر الدول: 5$ أو ما يعادلها

الاشتراك السنوي للأفراد

لبنان: 25000 ل ل — **المؤسسات: ٥٠,٠٠٠ ل.ل**

سائر الدول: 20$ — **المؤسسات: ١٠٠ $**

ملاحظة : السعر لا يشمل أجور البريد

للتواصل

- **موقع المجلة** www.m.iicss.iq
- **البريد الالكتروني للمجلة** info@m.iicss.iq
- **موقع المركز** www.iicss.iq

دراسات استشراقية

فصلية محكمة تعنى بالتراث الاستشراقي عرضاً ونقداً

تصدر عن: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
العدد ٢٠ خريف ٢٠١٩م/١٤٤١هـ

الرقم الدولي: ISSN 2409 - 1928

قواعد النشر

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

المشرف العام

سماحة السيد أحمد الصافي
المتولي الشرعي للعتبة العباسية المقدّسة

رئيس التحرير

السيد هاشم الميلاني

مدير التحرير

أ.د. هادي عبدالنبي التميمي
أ. جهاد سعد

إخراج

كاظم حسين حبيب

ايميل المركز:
Islamic.css@gmail.com

ايميل المجلة:
info@m.iicss.iq

Tel: (٠٠٩٦٤) ٧٨٠٨٥٠٤٠٩٢

■ الهيئة الاستشارية ■

(١) الأستاذ الدكتور المتمرس السيد فاضل الميلاني، رئيس قسم الفقه والأصول في جامعة ميد لسكس، لندن.

(٢) الأستاذ الدكتور المتمرس أحمد مهدوي الدامغاني، أستاذ الفلسفة وعلم الكلام في مركز الدراسات الاسلامية جامعة هارفرد، أمريكا.

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

(٤) الأستاذ الدكتور المتمرس حسن عيسى الحكيم، أستاذ التاريخ الاسلامي في الكلية الاسلامية الجامعة، العراق، النجف الأشرف.

(٥) الأستاذ الدكتور أحمد موصللي، أستاذ العلوم السياسية في الجامعة الأمريكية، بيروت.

(٦) الأستاذ الدكتور المتمرس زهير غازي زاهد، أستاذ اللغة العربية في الكلية الاسلامية الجامعة، العراق، النجف الأشرف.

(٧) الأستاذ الدكتور طلال عتريسي، أستاذ علم الاجتماع في الجامعة اللبنانية، بيروت.

(٨) الأستاذ الدكتور عبدالجبار ناجي، رئيس قسم الدراسات التاريخية في بيت الحكمة.

(٩) الأستاذ الدكتور أكرم محمد عبد كسار، أستاذ الآثار في الجامعة الهولندية الحرة.

■ هيئة التحرير ■

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

(٢) الاستاذ الدكتور محمد كريم الشمري، أستاذ التاريخ الاسلامي في الكلية الاسلامية الجامعة، العراق.

(٣) الأستاذ الدكتور طالب جاسم العنزي، أستاذ الفكر الاسلامي في كلية الآداب، جامعة الكوفة، العراق.

(٤) الأستاذ الدكتور علي ناصر محمد، أستاذ التاريخ في كلية الآداب، الجامعة المستنصرية، العراق.

(٥) الأستاذ الدكتور خضير مظلوم البديري، أستاذ التاريخ في كلية التربية، جامعة واسط، العراق.

(٦) الأستاذ الدكتور جواد منشد النصر الله، أستاذ التاريخ في كلية الآداب، جامعة البصرة، العراق.

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

(٨) الاستاذ المساعد الدكتور محمد علي الرضائي الأصبهاني، أستاذ القرآن في جامعة المصطفى، إيران.

(٩) الأستاذ المساعد الدكتور ستار جبر الأعرجي، أستاذ في كلية الآداب، جامعة الكوفة، العراق.

محتويات العدد

■ **دراسة المذهب الإسلامي الشيعي في الغرب** 15
لياقت تكيم

■ **أمّيّة النبيّ** 44
أ.د. جواد كاظم النصر الله- م.م. نزار ناجي محمد

■ **صورة العالم العربيّ في الأدبين الفرنسيّ والإيطاليّ** 82
د. فاليريو فيتو ريني

■ **منهج الدكتور محمد خليفة حسن في دراسة الاستشراق** 111
د/أحمد البهنسيّ

■ **نقد المنظور الاستشراقيّ للجهاد مايكل بونر** 136
د.غيضان السيد علي

■ **فهم العقل الغربيّ** 157
د. محمّد حسن بدر الدّين

■ **المعهد الأوروبيّ لعلوم الأديان** 198
هيئة التحرير

ملخصات البحوث باللغة الاجنبية

■ **Study of the Shi'ite Islamic School In the Western Curricula** **211**

Dr. Liyakat Takim

■ **The Illiteracy of the Prophet (PBUH and upon his kins)** **213**

By Prof. Dr. Jawad Kazem Nasrallah -Lecturer Nizar Naji Muhammad

■ **The Image of the Arab World in the French and the Italian** **215**

A PhD. Thesis by Valerio Vittorini on June **13, 2015**

■ **The efforts and methodology of Dr. Mohamed Khalifa Hassan** **216**

By Dr. Ahmed Al-Bahnasi

■ **Critique of the Orientalist Perspective of Jihad (Michael Bonner as a Model)** **217**

By Dr. Ghaidan Al-Sayed Ali

■ **Understanding the Western mind in the light of the burdens** **219**

Dr. Muhammad Hasan Badreddin

شهادة تقدير من ARCIF

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

معامل التأثير والاستشهادات المرجعية العربي
قاعدة البيانات العربية الرقمية
Arcif
Analytics

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

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

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

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

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

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

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

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

و كان معامل "**ارسيف Arcif** " لمجلتكم لسنة ٢٠١٩ (**٠.٠٠٩٤٣**). ونهنئكم بحصول المجلة على **المرتبة الأولى** في **تخصص "تاريخ وجغرافيا"** على المستوى العربي، مع العلم أن **متوسط معامل أرسيف لهذا التخصص** كان (٠.٠٠٥٠)، وصنفت مجلتكم في هذا التخصص ضمن الفئة (الأولى Q1)، وهي الفئة الأعلى.

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

وتفضلوا بقبول فائق الاحترام والتقدير

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

معامل التأثير والاستشهاد المرجعي
Arcif
Arab Citation & Impact Factor

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

بسم الله الرحمن الرحيم

افتتاحية العدد

عندما ينظر الشرق في مرآته

ينهض الشرق الآسيويّ من مرحلة الهيمنة الغربيّة بكفاح مرير، وتتنوّع تجارب الحكم الخارجة عن ما تمليه الدوائر الغربيّة. تظهر أشكال جديدة من التنمية خارج النموذج الإرشاديّ الغربيّ وتنجح في حلّ مشكلات التنمية، تتبلور أدوار جديدة للدولة المعاصرة في الشرق على وقع انحسار النفوذ الذي استأثر بالمشهد العالميّ منذ الحرب العالميّة الأولى، وستساهم توازنات القوى العالميّة الجديدة عاجلاً أم آجلاً في تمكين العربيّ والمسلم والآسيويّ والأوراسيّ من رسم صورته بنفسه عن نفسه وللآخرين، مستبدلاً مرآة الغرب الأسطوريّة التي لا تظهر من ملامحنا إلا ما يقلّل ثقتنا بأنفسنا. ولا بدّ على هذا الطريق من أن تتصدّى مراكز دراسات مشرقيّة لإعادة رسم الصورة التي يجب أن يراها الشرق في مرآته هذه المرة.

في هذا العدد

1 - يعتمد الدكتور لياقت تكيم منهجًا فينومنولوجيًّا في عرضه لتطوّر دراسة المذهب الإسلاميّ الشيعيّ في المناهج الغربيّة، ويكشف كيف كان الغرب يستقي معلوماته عن الشيعة والتشيّع من المصادر الإسلاميّة السنّيّة، وبالتالي يختزل الشيعة بأنّهم فرقة منشقّة على أقلّ تقدير.

إبتداءً من النصف الثاني من القرن العشرين، بدأت تظهر مؤلّفات غربيّة تعتمد على مصادر شيعيّة وتغيّرت النظرة السائدة إلى الشيعة

تدريجيًّا حتى انتصار الثورة الإسلاميّة في إيران، والتي أحدثت طفرة اهتمام بالشيعة والتشيّع من قبل الدوائر الغربيّة.

حرص الدكتور تكيم على أن يعرض بلا أن يناقش في قيمة المقاربات؛ لأنّ مهمّة الورقة والمنهج يقتضيان ذلك، ومن أهمّ ما أشار إليه، وهو المتخصّص بالوضع الشيعيّ في أميركا، أنّ حادثة 11 أيلول وما رافقها من حملة ضد الإسلام عمومًا، حرّكت جمعًا من الشيعة لإثبات حضورهم وتميّزهم في أميركا الشماليّة، فأصبحوا أكثر حماسًا للاندماج في المجتمع الأميركيّ والتخلّي عن فكرة الغُربة عن الوطن لمصلحة تكوين شخصيّة «أميركيّة شيعيّة» إنّ صح التعبير. يبقى أنّ توقيت الاهتمام الغربيّ بالشيعة والتشيّع وتصاعده قد ارتبط بشكل أو بآخر بالحضور السياسيّ للشيعة كحركات أو دول في مختلف البقاع التي للشيعة حضور بارز فيها، فالغرب لا ينظر إلى المذاهب الإسلاميّة إلاّ عندما تبدأ في الظهور كمنافس سياسيّ للمشهد التقليديّ.

2 - كيف فهم المستشرقون معاني «**أمّيّة النبيّ**ﷺ» ودلالاتها، وكيف يمكن فهمها من التفاسير المعتبرة وقواعد اللغة، موضوع شيّق يعالجه الأستاذ الدكتور جواد كاظم النصر الله والأستاذ المتمرّس نزار ناجي محمّد، فنجد في طيّات البحث أنّ معنى أمّيّ وأميّون والأمّيّون، قد يختلف بحسب تفسير الآيات الكريمة، إلى أن يشمل أهل الكتاب أنفسهم عندما يحملون الكتاب ولا يعملون به، ويقترح الباحثان أنّ كلمة النبيّ الأمّيّ لا تعني من لا يعرف القراءة والكتابة؛ بل تعني النبيّ الأمميّ الذي لا مثيل له، باعتباره الوحيد المبعوث للبشريّة جمعاء.

إنّ المعاني التي افتتحها الباحثان جديرة بالتأمّل والنظر، وتشير إلى الغنى في الحقل الدلاليّ للمفردة الواحدة في القرآن الكريم. ولا تتنافى معاني «الأمّيّة» التي ذكرت مع كون الرسول الكريم أمّيًّا بمعنى عدم القراءة والكتابة على الأقل قبل الوحي كما تفيد آيات التحدّي في القرآن الكريم: ﴿فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُواْ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾[1] وما صحّ في السيرة في صلح الحديبيّة وكتابة الوحي من أنّ الرسول كان يتلو الكتاب على الكتبة ولم يقرأ أمامهم نصًّا أو يكتب وثيقة.

في المحصّلة توجد معانٍ لكلمة الأمّيّ في القرآن الكريم أوسع من دائرة من لا يقرأ

(1) سورة البقرة، الآية 23.

ولا يكتب، ولكن بعض الآيات والوقائع دالّة على هذه الصفة حصرًا خصوصاً آيات الإعجاز والتحدّي، وليس هناك ما يمنع من الجمع بين المعاني اعتمادًا على السياق الذي وردت فيه.

3 - صورة العالم العربيّ في الأدبين الفرنسيّ والإيطاليّ للقرن التاسع عشر، رسالة دكتوراه لفاليريو فيتو ريني، تكشف كيف كان الأدب الفرنسيّ والإيطاليّ خاليًا من النظر إلى العربيّ كآخر قبل القرن التاسع عشر، ومع بدايات ذلك القرن تعاونت السياسة والثقافة الغربيّة على بناء الصورة المشوّهة لخدمة أغراض استعماريّة، ومنذ ذلك الحين أصبح عصيًّا حتى على أصحاب النيّة الحسنة انتزاع تلك الصورة، بل على العكس دأب الإعلام الحديث على إعادة إنتاجها بصور شتّى.

4 - تميّز الدكتور محمد خليفة حسن بمدرسة ومنهج خاصّ في دراسة الاستشراق، فهو من الباحثين المسلمين الذين سمحت لهم مؤهّلاتهم العلميّة في مجال اللغات القديمة والحديثة والتاريخ والأديان بأن يكون تكوينهم العلميّ مشابهًا لكبار المستشرقين؛ ولذلك نجد أنّ مقارباته لنتاج المستشرقين كانت تتميّز بالشمول والعمق والموضوعيّة دون إغفال الخلفيّات التبشيريّة والاستعماريّة للحركة الاستشراقيّة.

الدكتور أحمد البهنسيّ، يعرض في بحثه القيّم «**جهود ومنهج الدكتور محمد خليفة حسن في دراسة الاستشراق ونقده**»، متناولاً أبرز ما تميّز به هذا الباحث العربيّ الأصيل في مقارباته العميقة. وما أضافه على نطاق هذا البحث من موضوعات وأفكار واصطلاحات أصبحت مرجعًا لا بدّ منه لأيّ دارس في هذا الحقل.

5 - نقد المنظور الاستشراقيّ للجهاد كما قدّمه مايكل بونر، بحث يفتتح نقاشًا معمّقًا في مفهوم الجهاد إسلاميًّا، وما أراده المستشرق بونر وأضرابه من تسويق، يجعل الجهاد في الإسلام مساويًا لمقولة انتشار الإسلام بالسيف. الواقع أنّ إشكالات المستشرق التي رد عليها الدكتور غيضان السيّد علي بمقولات إيمانيّة أحيانًا، تحتاج إلى المزيد من التمعّن في خلفيّاتها، فتوقيت نشر كتاب بونر بالفرنسيّة عام 2003 وبالإنكليزيّة عام

2006 بشكل موسع، له أهداف إعلاميّة واضحة تؤسّس لربط الإسلام بالسيف والإرهاب، مما يكمل الجهود المخابراتيّة في تأسيس المنظّمات الإرهابيّة بالتعاون والتنسيق مع السلفيّة التكفيريّة. هذا من حيث التوظيف الإعلاميّ والسياسيّ للمعركة ضد الإسلام ككلّ، وضدّ مفهوم الجهاد فيه بشكل خاصّ.

يذكر المستشرق بعض المطالب وكأنّها مسلّمات، يتكئ عليها للتشكيك بالقرآن الكريم والحديث الشريف، للخروج من سلطة النصّ الدينيّ المقدّس، ويخضع التفسير الإسلاميّ للجهاد لممارسات سلاطين الجور في التاريخ الإسلاميّ. فالمطلوب نسف الأسس وبيان الخلفيّات التي تعرّي هذه الأبحاث من بعدها الأكاديميّ وتضيء على توظيفها السياسيّ من جهة، وتفصيل أخلاقيّات القتال عند المسلمين من جهة أخرى، لفصل الإرهاب عن المفهوم الإسلاميّ للجهاد. وفي تراثنا أيضًا قراءآت نقديّة لفكرة الفتوحات تحتاج إلى من يعمل على إبرازها.

6 - فهم العقل الغربيّ على ضوء أعباء الماضي وتحدّيات الحاضر، قراءة معمّقة للدكتور محمد حسن بدر الدين في خلفيّات صناعة الصورة النمطيّة للشرق والعرب والمسلمين تبدأ من زمن الرسول الأعظم ﷺ إلى عصرنا هذا. تكمل هذه القراءة ما نشرناه في هذا العدد عن صورة العالم العربيّ، وتبرز دور التهيئة الثقافيّة للحروب الصليبيّة، ودور البابوات في تمويل عمليّة الافتراء على شخص الرسول أوّلاً ثم على تراث الإسلام والمسلمين. كما إنّ الإعلام المعاصر والبحث الاستشراقيّ أسّس على تلك الصور وأكمل تعقيد المشهد، وذلك عندما ساهم في إعادة إنتاج الحدود والسدود بين الغرب والشرق لمنع المعرفة الصافية التي لم يقدّر لها حتى الآن أن تجد طريقها إلى العلاقة الإشكاليّة.

وابتداء من هذا العدد تقدّم مجلّة «دراسات استشراقيّة»، عرضاً تعريفيًّا لنشاط مراكز الدراسات الغربيّة، وأبرز اهتماماتها، كدليل للباحثين والمهتمّين بالمقاربات الغربيّة لبقيّة العالم. وقد اخترنا لهذا العدد المعهد الأوروبيّ لعلوم الأديان، الذي يهتمّ بنشر وتأسيس منظور علمانيّ للمعارف والتعاليم الدينيّة، ومقرّه فرنسا.

إدارة التحرير

جهاد سعد

دراسة المذهب الإسلامي الشيعي في المناهج الغربيّة

- **مجلة الدراسات الإسلاميّة الشيعيّة خريف 2016**

- **لياقت تكيم**

ملخّص:

ينظر هذا البحث في الدراسة التاريخيّة للمذهب الشيعيّ في المناهج الغربيّة. يطرح البحث نظريّة أنّه حتى أربعة عقود خلت، كانت المدارس الغربيّة تدرس المذهب الشيعيّ وفقًا للمنظور السنّيّ وحسب، كما يُظهر أنّه ومنذ الثمانينيّات برزت عوامل جمّة، منها الثورة الإسلاميّة في إيران، وبروز حزب الله في لبنان، والغزو الأمريكيّ في العراق، وقد فرضت هذه العوامل على المدارس الغربيّة أن تنظر إلى المذهب الشيعيّ من وجهة نظر مختلفة، وبالتالي فإنّها تعرّفت إلى جوانب مختلفة من المذهب الشيعيّ والتي تختلف بين الرؤية الشيعيّة للحكم المركزيّ في أثناء غيبة الإمام، وخاصّة في ما يرتبط بالشعائر والممارسات الشيعيّة والنظريّة السياسيّة الشيعيّة[1].

(1) لياقت تكيم: بروفسور في جامعة مكماستر في هاملتون ومختصّ في الشؤون الإسلاميّة، عنده كتب عدة من بينها «المذهب الشيعيّ في أميركا».

تمّ طرح هذا البحث في مؤتمر «Shi'i Studies: Past and Present» (الدراسات الشيعيّة: بين الماضي والحاضر)، في المعهد الإسلاميّ، لندن، المملكة المتحدة، أيار 2015.

كلمات البحث:
دراسات غربيّة، دراسات شيعيّة، الثورة الإيرانيّة، كربلاء، مجتهدون، 11/9.

المقدّمة

حتى وقتٍ ليس ببعيد كانت المناهج التعليميّة الغربيّة حول المذهب الشيعيّ تستند بشكل تامّ إلى المراجع السنّيّة، حيث إنّ الشح الكبير في العديد من المصادر الشيعيّة الذي كان له أثر كبير في العمليّة البحثيّة حتى مطلع النصف الثاني من القرن العشرين، كان أحد الأسباب التي أدّت إلى نقص الفهم الأكاديميّ لتاريخ المذهب الشيعيّ وقانونه وتعاليمه. وكما يقول فريديريك ديني:

على مدى سنوات مديدة ظلّت الدراسات الإسلاميّة في الغرب حتى في جزء كبير من العالم الإسلاميّ نفسه تتشارك النظرة المجحفة التي ترى أنّ المذهب السنّيّ الإسلاميّ هو المذهب الطبيعيّ والتقليديّ للإسلام، في حين أنّ المذهب الشيعيّ، في أحسن الأحوال، لا يعدو كونه بدعة أو في أسوأ الحالات، فهو هرطقة [...]. وبالتالي فإنّ هذه الخرافة التي دارت حول تلك الدائرة الصامتة قد منحت السنّة شعورًا بأنّهم أولياء الحقّ على أوسع نطاق في حكم غالبيّة المجالات الإسلاميّة، حتى في المناطق، التي يشكّل فيها الشيعة الجزء الأكبر من السكان كالعراق ولبنان[1].

إضافة إلى ذلك فإنّ السيد حسين نصر كان قد عبرّ في إحدى المناسبات عن تحفّظاتٍ مماثلةٍ حول دراسة المذهب الشيعيّ. حيث إنّ نصر الذي انتشرت كتاباته في الثمانينيّات كان يستغرب كيف «حتى الآن لم يلق المذهب الشيعيّ سوى الاهتمام القليل، وعندما بدأت مناقشته جرى الاستخفاف به واعتباره ذا مكانة ثانويّة أو هامشيّة ولا يعدو كونه «مذهبًا» دينيًّا - سياسيًّا، أو بدعة أو حتى هرطقة»[2].

وفي السنوات الأخيرة دفعت الأحداث التي شهدتها الساحتان الدينيّة والسياسية في الشرق الأوسط بالمدارس الغربيّة إلى الانكباب على دراسة المذهب الشيعيّ

(1) فيرنون شوبيل، Religious Performance in Contemorary Islam: Shi'i Devotional Rituals in South Asia (الممارسات الدينيّة في الإسلام المعاصر: الشعائر العباديّة الشيعيّة في جنوب آسيا)، (كولومبيا: منشورات جامعو جنوب كارولينا)ix. هذا المقال هو عبارة عن نسخة مطوّلة عن مقالي السابق «Western Studies of Shi'i Islam» (الدراسات الغربيّة حول المذهب الإسلاميّ الشيعيّ) في آمريكان جورنال أوف إسلاميك سوشال ساينش، XXXIII، الرقم 2 (2016)، ص 133 - 144.

(2) العلاّمة السيد محمّد حسين الطبطبائيّ،Shi'ite Islam الإسلام الشيعيّ، (ألباني: صاني، 1975)، ص1.

باعتباره كيانًا قائمًا بحدّ ذاته، وذلك في سبيل رسم المعالم البارزة والخطوط التي يتّسم بها المذهب الشيعيّ وتميّزه عن المذهب السنّيّ. علمًا أن بعض الأحداث مثل الثورة الإيرانيّة وظهور حزب الله وإلقاء القبض على الرهائن الغربيّين في بيروت، وفي وقتٍ لاحق، الغزو الأمريكيّ للعراق، والحراك الذي خرج في البحرين والمملكة العربيّة السعوديّة، والمكانة المهمّة من الناحية الجغرافيّة السياسيّة التي راحت تكتسبها إيران، كلّها ساهمت في زيادة حدّة الوعي الأكاديميّ تجاه المذهب الشيعيّ. أمّا هذا البحث فهدفه الغوص في الأسباب التي حملت الغرب على دراسة المذهب الشيعيّ الاثني عشريّ وما استتبعها من تطوّرات، كما يناقش البحث بعض التوجّهات الحاليّة بالنسبة إلى الدراسات الشيعيّة في الغرب. علمًا بأنّه لا يُراد به أن يكون دراسة شاملة في هذا المجال؛ ولكن في الحقيقة هو يقدّم نماذج عن التوجّهات العريضة المتنوّعة والمختلفة التي تعالج الماهيّة التي بدأت بها دراسة المذهب الشيعيّ في المناهج الغربيّة وكيف استمرّت.

فضلاً عن ذلك، فإنّ البحث يطرح الفرضيّة القائلة إنّه من الممكن إدراج تاريخ دراسة المذهب الشيعيّ تحت عنوانين عريضين؛ أحدهما العلوم الدينيّة والآخر العلوم الاجتماعيّة، أمّا الأوّل، وبالاستناد إلى بعض الافتراضات القائمة حول الإسلام والغرب، فيمكن وصفه بأنّه وريث المقاربة الشرقيّة المنهجيّة الكلاسيكيّة، في حين أنّ العنوان الثاني يعكس الجهود التي يبذلها الباحثون المعاصرون الذين هم بأغلبهم من الشيعة، حيث إنّ أعمالهم لا تحيط بمختلف وجوه المذهب الشيعيّ وحسب، إنما تستفيد من مختلف المناهج التي تتنقل ما بين المقاربات التاريخيّة المتسلسلة، وصولاً إلى المقاربات الاجتماعيّة والفينومينولوجيّة، مرورًا بالمقاربات التأويليّة والعرقيّة أيضًا. كما أنّ بعض الدراسات الحديثة المتعلّقة بالمذهب الشيعيّ تتداخل بالاعتبارات العصريّة السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة أكثر مما تتداخل مع الشؤون اللغويّة والنصّيّة الدقيقة.

الدراسات الغربيّة حول المذهب الشيعيّ في حقبة العصور الوسطى

إنّ واحدة من أقدم الكتابات المسيحيّة التي أرّخت لحياة النبيّ محمّد ﷺ تعود للقديس يوحنا الدمشقيّ (حوالي 650 - 750)، الذي ادّعى أنّ النبيّ محمّداً كان

مخادعًا كبيراً ومصروعًا[1]، إضافةً إلى أنّ مؤلّفه:Pege Gnoseos ينبوع الحكمة، يتضمن فصلاً حول الهرطقات يأتي فيه على ذكر النبيّ باعتباره «مدّعيًا للنبوّة». وفي حوالي عام 1100 قام بعض المؤلّفين من اللاتنيّين بتأليف كثير من الروايات والأساطير بشأن النبيّ، حتى أنّ الاسم «مهوند»، وهو مصطلح مرادف للشر، ابتدعه كتّاب المسرحيّات والروايات من المسيحيّين في القرن الثاني عشر في أوروبّا. وفي هذه الكتابات يظهر النبيّ محمّد باعتباره شخصيّة وثنيّة يعبده العرب[2].

وينبغي أن لا يغيب عن بالنا أنّ الصورة والملامح التي كان الغرب يرسمها للنبيّ محمّد كانت تتأثّر بشكل ملحوظ بالأحداث الاجتماعيّة السياسيّة التي كانت تدور في المنطقة، ولأسباب لا تخفى على أحد فإنّ الصليبيّين على سبيل المثال كانوا يرغبون في تقديم الإسلام في لبوس الدونيّة، حيث إنّ العديد من المؤرّخين خلال الحملة الصليبيّة الأولى (1095 - 1099) كانوا يتصوّرون أنّ أعداءهم من الشرقيّين كانوا من الوثنيّين الذين شيّدوا معبدًا لإلههم محمّد في «**معبد الربّ**» (أي قبّة الصخرة)[3]. علماً بأنّ غالبيّة هذه المصادر في تلك الحقبة كانت تشوّه صورة الإسلام والنبيّ، ولم تكن تأتي على ذكر المذهب الشيعيّ مطلقًا.

ومن ثمّ تولّت الخلافة الفاطميّة الحكم في مصر في القرن العاشر، وقد استتبع ذلك أثرًا واسعًا خلّفته هذه السلالة في الشرق الأوسط، وبذلك تكون تلك الحقبة قد شكّلت أوّل احتكاك للغرب مع الشيعة عن طريق الفاطميّين. وعلى سبيل المثال فإنّ وليام الصوريّ، رئيس أساقفة صور جاء على سيرة السنّة والفاطميّين وحدَهم في معرض كلامه عن الإسلام، كما أنّه يذكر رأيًا مرتبطًا بجماعة شيعيّة متطرّفة تدعى الغرابيّة كانت تقول إنّ الوحي كان من المفترض أن ينزل على عليّ (توفي عام 661) وإنّ جبرائيل أخطأ فأنزل الرسالة على النبيّ محمّدﷺ. وقد أطلق على هذا المذهب

(1) مينو ريفس، Muhammad in Europe: A Thousand Years of Myth-Making (محمّد في أوروبا: الف عام من صناعة الخرافات) (نيويورك: منشورات جامعة نيويورك، 2000)، ص84.

(2) المصدر السابق، ص87.

(3) جون تولان، Cambridge Comanion to Mohammad زميل كامبريدج لدى محمّد. (كامبريدج، 2013). راجع أيضًا لياقت تاكيم، «Western Deictions of Muhammad» صورة محمّد لدى الغرب في Muhammad in History, Thought, and Culture: An Encyclopedia of the Prophet of God محمّد في التاريخ والتفكير والثقافة: اسنكلوبيديا حول نبيّ الله (المجلد الثاني)، تحرير سي. فيتسباتريك وأي. واكر (سانتا بربارا، كاليفورنيا: أي بي سي – كليو، 2014).

اسم الغرابّية؛ لأنهم كانوا يعتقدون بأنّ النبيّ وعليّ كانا يشبهان أحدهما الآخر أكثر من غرابين[1].

أضف إلى ذلك أن جاك دو فيتري كان مؤرّخًا صليبيًّا آخر ورئيس أساقفة عكّا بين عامي 1216 و1228، وهو يظهر جهلاً تامًّا بالمذهب الشيعيّ؛ إذ قال إنّ الشيعة يعتقدون بأنّ الله كلّم عليًّا بصورة أكثر ودًا مما كلّم النبيّ محمّدًا. ووفق ما يقول دو فيتري، فإنّ عليًّا وأصحابه هاجموا النبيّ وخرقوا قوانينه[2].

حتى بعد الحملات الصليبيّة، ظل المذهب الشيعيّ مجهولاً تمامًا في الدوائر العلميّة الغربيّة، حيث إنّ التواصل الذي كان يجري بين الأوروبيّين والمسلمين كان يقوم بصورة رئيسة على الاحتكاك بالسلطنة العثمانيّة التي كانت تتبع المذهب السنّيّ.

ولم يبدأ الأوروبيّون بالتعرّف ولو بصورة بسيطة إلى بعض نواحي المعتقدات والممارسات الشيعيّة إلا بعد قيام السلالة الصفويّة في إيران في عام 1501، حيث إنّ كثيراً من المعلومات التي وردتهم في تلك الحقبة كانت تستند إلى كتابات وملاحظات الديبلوماسيّين والإرساليّين والتجّار الذين كانوا يبعثون بهم إمّا للزيارات الاستكشافيّة وإمّا للإقامة في بلاد فارس. وبالتالي فإنّ كتاباتهم تلك لم تكن علميّة ولا موضوعيّة، حيث كانت في الأغلب الأعم تستند إلى المعتقدات الشعبيّة، وإلى ما كانوا يشاهدونه من ممارسات في شوارع إيران، وعلى سبيل المثال، فإنّ الأب رفايال دو مانس (توفي عام 1696) كان يترأس أحد الأديرة في أصفهان في القرن السابع عشر، وفي كتابه State of Persia دولة فارس يشير إلى بعض العقائد الشيعيّة والنصوص الشرعيّة والاحتفالات المتعلّقة بهذا المذهب، كما يشير إلى بعض العلماء من أمثال محمّد تقي المجلسيّ (توفي عام 1659) الذي عاش في تلك الحقبة[3].

ثم جاء آخرون من أمثال جان شاردين الذي كان قد زار بلاد فارس وكتب عنها بين عامي 1664 - 1670 ومن ثمّ بين عامي 1671 - 1677، ويصف في كتابه الهرميّة داخل المرجعيّة الدينيّة الشيعيّة في مدينة مشهد والزلزال الذي كان قد حدث في تلك الفترة.

(1) إيتان كولبيرغ، «Western Studies of Shi'a Islam» «الدراسات الغربيّة عن المذهب الإسلاميّ الشيعيّ»، في مارتن كرامر تحرير المذهب الشيعيّ، Resistance and Revolution المقاومة والثورة (بولدير: واستفيو، 1987) ص 2 – 31.

(2) المصدر السابق، ص32.

(3) الأب رافيال دو مانس، Etat de la Perse en 1660 الدولة الفارسيّة في العام 1660 (باريسك شيفير، 1890)، ص58.

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الصفويّين كانوا يولون علماء الدين الشيعة كرامة كبرى، حتى أنّهم كانوا قد عيّنوا بعض هؤلاء في بلاطهم، وعليه فإنّه خلال تلك الحقبة ازدادت حدّة النفوذ الموكل لهؤلاء العلماء بشكل ملحوظ، سواء أكان على المستوى الدينيّ أم السياسيّ. حتى إنّ شاردين وفي مؤلَّفه يأتي على ذكر المجتهدين أيضًا وما اضطلعوا به من نفوذ على الصعيدين الاجتماعيّ والسياسيّ على حدٍ سواء[1].

ومع ازدياد حدة نفوذ القوى الأوروبية وسيطرتها على العالم أجمع مع تطور القرن السابع عشر وصولاً إلى القرن الثامن عشر، فإنّ الأوروبيّين راحوا يزيدون من رحلاتهم إلى بلاد المشرق شيئًا فشيئًا، بما في ذلك إيران. وفي هذا المجال لا يسعنا إلا أن نأتي على ذكر الكتابات التي كانت نتاج الدبلوماسيّ الانتقائيّ جوزيف أرتور كومت دو غوبينو (توفي عام 1882)، والذي كتب في عـــام 1859 Trois ans en Asie (ثلاث ســـنوات في آســـيا)، ومن ثمّ كتاب Religions et philosophies de l'Asie central (الدين والفلسفة في آسيا الوسطى)، وقد كان شاهدًا على الحركة الشيخيّة وأصدر الكتابات حولها، حتى إنّه تطرق أيضًا إلى الجدال الذي كان دائرًا آنذاك بين الإخباريّين والمجتهدين (الأصوليّين). وقد قدّم كثيراً من المراجع المفصّلة حول المظاهر التي كانت تسود خلال شهر محرم والتي كانت تعبق بالمشاعر الجيّاشة، علمًا أنّ مؤلّفاته تزخر بكثير من المفاهيم المغلوطة والمبالغة في إضفاء الطابع السطحيّ على المعتقدات والشعائر الشيعيّة. وعلى سبيل المثال، فهو يصف المذهب الشيعيّ باعتباره دخيلاً على الإسلام «الحقيقيّ» والأصيل، بسبب ما يبديه المذهب الشيعيّ من تبجيل وتوقير للأئمة، والنفوذ الذي كان يتحلّى به رجال الدين من الفرس. وفي كتابه الدين والفلسفة في آسيا الوسطى، فإنّ دو غوبينو يربط ما بين المذهب الشيعيّ والتيار القوميّ الفارسيّ[2].

فضلاً عن ذلك فإنّ الحقبة نفسها شهدت على ولادة الاستشراق، علمًا أن إدوارد سعيد يرى أنّ الاستشراق هو عبارة عن ما يبديه الغرب من قبول للـ «تمييز المبدئيّ بين الشرق والغرب، باعتبارها نقطة انطلاق لتطوّر النظريّات والأساطير والروايات

(1) إيتان كولبيرغ، «الدراسات الغربيّة عن المذهب الإسلاميّ الشيعيّ» راجع أيضًا عباس أحمد واند، «An Iranian Point of View of Shi'i Studies in the West» «وجهة النظر الإيرانيّة حول الدراسات الشيعيّة في الغرب»، في انترناشونال جورنال أوف شيي ستاديز، العدد الخامس رقم 1 (2007)، ص15.

(2) إيتان كولبيرغ، «الدراسات الغربيّة عن المذهب الإسلاميّ الشيعيّ»، ص35.

والتوصيفات الاجتماعيّة والاعتبارات السياسيّة في ما يتعلّق بالشرق وشعبه وتقاليده و«عقليّته» ومصيره وما إلى ذلك». أضف إلى ذلك، أنّ الاستشراق يقدّم الذريعة التي تعلّق بها الغرب في حملته الإستعماريّة القائمة بدورها على تاريخٍ روّجه الغرب ليصبّ في مصلحته، حيث أن «الغرب» قدّم صورة عن «الشرق» باعتباره أدنى مستوى، وبالتالي فهو في حاجّة ماسة إلى التدخّل من جانب الغرب لـ«إنقاذه»[1]. في الجوهر، فإنّ الإستشراق يقوم بفرض المعايير الغربيّة التي تسمح له بالسيطرة على الشرق وإعادة هيكلته، وفرض السلطة عليه.

في بادئ الأمر كانت الدراسات الشرقيّة تأخذ شكل التحليلات النصّيّة المتعلّقة بالآخر، والتي كانت في مجملها قائمة على الفرضيّات والنظريّات التي كان الغرب قد رسمها أصلاً. وبالتالي فإن هذه المقاربة كانت تعني أنّه وحدها النصوص والأعمال التي تصنّف ضمن الخانة القانونيّة أو المعياريّة هي التي كانت تخضع للدراسة. وبناءً عليه فإنّ التأثير الأكبر لهذه الحالة تمثّل في التصوّر المتناغم هو الآخر ضمن الدين الإسلاميّ، حيث باتت دائرة الاعتراف بالتنوّع داخل الإسلام منغلقة على ذاتها. وهنا ساد الاعتقاد الذي يجسّد الإسلام ويتمثّله، كدين يشكّل وحدة قائمة بذاتها تحيط بها الحواجز المحدّدة من كلّ جانب، من دون الالتفات إلى الطبيعة التنوّعيّة للتقاليد المُعاشة. وبما أنّ النظرة التي سادت حول المسلمين ترى أنّهم عبارة عن كيان شامل ومنفصل بذاته، فقد جرى التغاضي بشكل كبير عن شعائرهم ومعتقداتهم وثقافاتهم المتنوّعة؛ إذ إنّ المقاربة التي كان الباحثون المستشرقون قد تبنّوها كانت قد سمحت لهم بأن يقوموا بتصنيف الأفكار والحركات الإسلاميّة، باعتبارها إمّا دينيّة مستقيمة أو هرطقة ابتداعيّة.

فضلاً عن ذلك، فإنّ الدراسات الشرقيّة كانت قد أرخت بظلالها على كيفيّة النظر إلى المذهب الشيعيّ في الغرب، خاصّة أنّ الباحثين ممن كتبوا عن المذهب الشيعيّ في ذلك الوقت كانوا يعتمدون بصورة كبيرة على وجهة نظر المؤرّخين من السنّة، أو على المتخصّصين في الأبحاث حول البدع من أمثال الخطيب البغداديّ (توفي عام 1071)، وابن حزم (توفي عام 1064)، ومحمّد بن عبد الكريم الشهرستانيّ (توفي عام 1153)، ولا شكّ أنّ هذه التصوّرات كانت تقدّم الرؤية المعادية، بل المحرّفة عن

(1) راجع إدوار سعيد، Orientalism الاستشراق (لندن: روتلادج آند كيغان بول، 1978)، ص 12 - 14.

المذهب الشيعيّ في بعض الأحيان. وفي الفصل المخصّص للمذهب الشيعيّ في كتاب ذاك الأخير، والذي يدور حول دراسة البدع، يظهر الكاتب عدم تعاطفه تجاه هذا المذهب.

كما إنّ الصورة الانتقاصيّة التي ورثها الأدب الاستشراقيّ حول المذهب الشيعيّ كانت أيضًا تُعزى إلى حقبة العصور الوسطى، بحيث كانت الكتب والمراجع الشيعيّة شحيحة داخل المكتبات الغربيّة، ومن بين الاستثناءات البسيطة نذكر مؤلّف الشيخ الطوسيّ (توفي عام 1067) الفهرست، ومؤلّف العلاّمة الحلّي (توفي عام 1325) تحرير الأحكام، ومؤلّف المحقّق الحلّيّ (توفي عام 1277) شرائع الإسلام[1]. ومع زيادة اطلاع الباحثين الغربيّين على الدين الإسلاميّ، شهد القرن التاسع عشر المزيد من الكتابات الأكاديميّة التي كانت قد انحصرت هذه المرة بالمذهب الشيعيّ، على أنّ مصدر هذه الظاهرة هي دراسة الأعمال التي قدّمها غارسان دو تاسي التي قام من خلالها بتحرير إحدى السور «الشيعيّة» من القرآن وترجمتها في عام 1842، إلى جانب كتاب إغناس غولدزيهير Beitrage zur Literaturgeschichte der Shia und der sunnitischen Polemik (مساهمات الأدب الجدليّ بين الشيعة والسنّة في التاريخ)، الصادر في عام 1874، والذي كان بدوره عبارة عن رسالة قدّمها حول الجدليّة السنّيّة الشيعيّة. وبصورة أو بأخرى لا يسعنا إلا أن نعتبر غولدزيهير أنّه رائد من روّاد الدراسات الغربيّة حول الإسلام، وعلى الرغم من الصعوبات التي واجهته آنذاك من أجل الوصول إلى البحوث الشيعيّة الأولى، إلاّ أنّه ظلّ قادرًا على تصحيح بعض سوء الفهم الذي ساد النظرة الغربيّة إلى المذهب الشيعيّ، وبصورة أدقّ قام هذا الكاتب بالتشكيك بالفرضيّة التي كانت سائدة في تلك الحقبة والتي كانت تقول إنّ المذهب الشيعيّ انطلق بسبب النفوذ الإيرانيّ؛ ولأن الشيعة رفضوا سنّة النبيّ، حتى إنّه قلّل من مصداقيّة هذه النظريّة.

إلا أنّ الدراسة التي أتينا على ذكرها آنفًا والتي تعود لإغناس غولدزيهير لم تستتبعها أيّ سلسلة من الدراسات حول المذهب الشيعيّ، ولكن يبقى أنّ بعض الأعمال المهمّة التي جرت دراستها في العديد من مراكز الأبحاث حول العالم تستحقّ منّا الاطلاع عليها، مثلاً الإشارة

(1) إيتان كولبيرغ، «الدراسات الغربيّة عن المذهب الإسلاميّ الشيعيّ»، ص36.

إلى أنّ المؤرّخين الإيطاليّين سابينو موسكاتي Per una storia dell'antica' Shi'a(حول تاريخ المذهب الشيعيّ القديم،1955، 251 - 67) ولورا فيتشا فالييري "Sul "Nahj al- balagha" e il suo compilatore ash-Sharif ar-Radi' (حول نهج البلاغة وجامعه الشريف الرضيّ، 1958، 1 - 46) يقدّمان المزيد من التفاصيل والعديد من الأبعاد في ما يخص السنوات الأولى للمذهب الشيعيّ[1]. وعلى الرغم من هذه المساهمات ظلّ ثمّة ندرة وشحّ في النصوص التي كانت توضّح المذهب الشيعيّ بصورة دقيقة، وهو الأمر الذي تشدّد عليه الدراسة الواردة في أوّل مجلد من كتاب بارسون Index Islamicus الفهرس الإسلاميّ، والذي يُعتبر أهم الفهارس المكتبيّة المتعلّقة بالدراسات الإسلاميّة التي غطّت الأعوام ما بين 1906 حتى 1955. ولكن اللافت هنا يبقى الشحّ في المقالات أو المداخل المخصّصة للمذهب الشيعيّ.

أمّا الفهم الأكثر تعاطفًا مع المذهب الشيعيّ فقد بدأ مع الباحث الفرنسي لوي ماسينيون (توفي عام 1962) والذي كان قد أدّى خدمته العسكريّة برتبة ضابط في العراق، حيث كانت المنهجيّة التي اعتمدها تتّسم بصورة لافتة بالظاهراتيّة، حيث إنّه حاول أن يقدّم المذهب الشيعيّ وفقًا لقواعده هو، فركّز على البعد المبهم في المذهب الشيعيّ الذي يظهر في أعمال على سبيل Die Ursprunge und die Bedeutung des Gnostizismus im Islam (أصول ومعاني المذهب العرفانيّ في الإسلام Der gnostische Kult der Fatima im Shiitischen Islam: العبادات العرفانيّة لدى فاطمة في الإسلام الشيعيّ[2]. وفي محاولةٍ منه لفهم المذهب الشيعيّ انطلاقًا من هذا المذهب بذاته، عمد ماسينيون إلى الكتابة عن العديد من المواضيع التي تمسّ المذهب، حيث اتّسمت معالجته لهذه المواضيع بالمزيد من الدقّة على نحوٍ فاق سابقيه. علمًا أنّ ماسينيون ساهم بدوره في تطوير الدراسات حول المذهب الشيعيّ،

(1) أليساندرو كانسيان «Shi'im» «المذهب الشيعيّ»، في Handbook of Medieval Studies: Terms – Methods – Trends دليل دراسات العصور الوسطى: المصطلحات - الطرق - التيارات، ثلاث مجلدات، تحرير أي كلاسن (بيرلين ونيويورك: دو غرويتير، 2010) ص97.

(2) لوي ماسينيون، Die Ursrunge und die Bedeutung des Gnostizismus im Islam أصول ومعاني المذهب العرفانيّ في الإسلام (دوسيلدورف: راين – فيرلج، 1938)؛ Der gnostische Kult der Fatima im Shiitischen Islam: العبادات العرفانيّة لدى فاطمة في الإسلام الشيعيّ (دوسيلدورف: راين – فيرلج، 1939).

وذلك عن طريق تسليط الضوء على أهمّ نواحي الأخلاقيّات ذات الطابع الروحيّ التي تميّز المذهب الشيعيّ. كما لا بدّ من الإشارة إلى أنّ مساهمته في الدراسات الشيعيّة تعتبر ذات أهمّيّة قصوى؛ إذ إنّه مهّد الطريق أمام هنري كوربن (توفي عام 1978) في مجال الروحانيّات الشيعيّة، حيث كان كوربن أوّل الأمر على تماس مع المذهب الشيعيّ الإيرانيّ، بينما كان في جامعة السوربون شابًّا يتبع المدرسة الظواهريّة، وفي طهران أيضًا باعتباره مديرًا للمعهد الفرنسيّ للدراسات الإيرانيّة، ومؤسس سلسلة المكتبة الإيرانيّة. ومن جانبه فقد جمع أهمّ الأعمال التي تختصّ بالجوهر والفلسفة والعرفان لدى المذهب الشيعيّ إلى جانب تحرير وترجمة بعضها الآخر[1]. وبالنظر إلى تركيزه في المذهب الشيعيّ وما شاع من ميل مزعوم تجاه هذا المذهب فإنّ موضوعيّته وحياديّته كانتا موضع التشكيك في بعض الأحيان.

الدراسات الغربيّة حول المذهب الشيعيّ في الستينيّات

في تلك الحقبة كانت غالبيّة الدراسات الغربيّة التي تعنى بالمذهب الشيعيّ تتمّ على يد مؤرّخين من أمثال دوايت دونالدسون، ومونتغومري واط، ومارشال هودغسون. ومن أهم مساهمات دونالدسون التي ساهمت في شهرة كتاباته في أعوام العشرينيات في المذهب الشيعيّ، كتابه The Shi'te Religion الدين الشيعيّ، والذي صدر في عام 1923. كما صاغ العديد من المقالات التي نشرت على صفحات The Muslim World (العالم الإسلاميّ)، بحيث تضمّنت عناوين على شاكلة «Salman the Persian» (سلمان الفارسي) (1929)، و «The Idea of Imamate (Spiritual) Leadership) according to Shi'i Thinking» (فكرة الإماميّة والقيادة الروحيّة في الفكر الشيعيّ) (1921 /31)، و«The New Iranian Law» (القانون الإيرانيّ الجديد) (1934). علمًا أنّ كتاب الدين الشيعيّ اعتبر آنذاك بمنزلة مساهمة بارزة؛ إذ إنّه وللمرة الأولى، يجري توثيق حياة جميع الأئمة الشيعة، بحيث باتت متاحة أمام جمهور المناهج الغربيّة، إلى جانب أنّ هذا العمل كان يناقش أيضًا مواضيع أخرى على شاكلة التاريخ السياسيّ الشيعيّ، والمراجع الشيعيّة، والفرق المتطرّفة داخل المذهب الشيعيّ، وأهم السجالات الدينيّة. والأهمّ من هذا أيضًا، هو أنّ هذا العمل الذي قدّمه دونالدسون، وعلى الرغم من كونه وصفيًّا في الغالب، إلّا أنّه سرد حياة

(1) المصدر السابق.

الأئمة وتجاربهم من وجهة نظر الشيعة، لا استنادًا إلى المراجع السنّيّة، ما جعل هذا الكتاب يبدو أكثر تعاطفًا مع قضيّتهم.

ومن الممكن تمييز الاهتمام المتزايد في الدراسات الشيعيّة مع الستينيات، نظرًا إلى أنّ كبار الباحثين الغربيّين من أمثال مونتغومري واط ومارشال هودغسون، قدموا عددًا من المقالات المهمّة التي تناولت المذهب الشيعيّ في ذلك الوقت. من جانبه، فإن واط استخدم مقاربة استشراقيّة واضحة، وبالتالي يمكن القول إنّ كتاباته على سبيل «Shi'ism under the Umayyads» (المذهب الشيعيّ في ظلّ حكم الأمويّين) (عام 1960)، و«The Rafidites: A Preliminary Study» (الرافضة: دراسة أوّليّة) (1970)، تعتبر ذات أهمّيّة من حيث إنّها كانت تطرح على بساط البحث أولى مراحل التاريخ الشيعيّ، وتسلّط الضوء على بعض الأسباب المحتملة التي قادت إلى اعتبار المذهب الشيعيّ هرطقة. أمّا مارشال هودغسون، فقد أصدر في عام 1955 مقالاً لا يقلّ أهمّيّة تحت عنوان «How Did the Early Shi'a Become Sectarian?» (كيف أصبح الشيعة الأوائل مذهبيّين؟)، حيث يسلّط الضوء على الدور الذي قام به (الإمام جعفر الصادق عليه السلام (توفي عام 765)، وهو الإمام السادس، في خلق هويّة وروحيّة شيعيّة متباينة.

وبالنظر إلى مختلف الاعتبارات السياسيّة والاقتصاديّة، فإنّ رقعة الإطلاع على المذهب الشيعيّ في العالم الغربيّ اتسعت بصورة ملحوظة منذ أعوام السبعينيّات. ومن بين هؤلاء نذكر كتاب السيد حسين م. الجفري The Origins and Early Development of Shia Islam (أصول المذهب الإسلاميّ الشيعيّ وأولى تطوّراته (1979)، الذي يناقش تاريخ العقائد والقوانين الشيعيّة وحقبتها التأسيسيّة؛ ذلك إلى جانب كتاب موجان مؤمن An Introduction to Shi'i Islam (مدخل إلى المذهب الإسلاميّ الشيعيّ (1985)، والذي يقدّم شرحًا للتاريخ الشيعيّ منذ بدايات العصر الحديث. كما لا بدّ من الإشارة إلى كتاب هاينز هالم Die Schia الشيعة (1988)، الذي يغوص في تاريخ المذهب الشيعيّ ومعتقداته وممارساته. إضافة إلى أنّ الترجمة التي قدّمها أي. كاي. هاورد لمؤلف الشيخ المفيد كتاب الإرشاد، كانت ذات أهمّيّة بالغة، وتعدّ إنجازًا كبيراً في تلك الحقبة؛ لأنّه وللمرة الأولى بات في متناول القارئ الغربيّ سيرة أحد علماء القرن العاشر، وفي بعض الأحيان السيرة التقديسيّة لحياة الأئمة.

وانطلاقًا من التسعينيات، بدأت الدراسات تسلّط الضوء على الأزمة التي واجهت المجتمع الإسلاميّ الأوّل، ومنها على سبيل المثال: كتاب ويلفريد مادلونغ Succession to Muhammad خلافة محمّد، وكتاب محمود أيوب The Crisis of Muslim History أزمة التاريخ الإسلاميّ، إلى جانب العديد من العوامل الاجتماعيّة والدينيّة والسياسية التي ساهمت في زيادة حدّة التوتّرات داخل المجتمع الإسلاميّ الذي كان لا يزال وليدًا في تلك الحقبة. أمّا كتاب أندرو نيومان Twelver Shi'ism المذهب الشيعيّ الاثني عشريّ، فيؤرّخ لتطوّر المذهب الشيعيّ ويغوص في العديد من التحدّيات والخلافات الداخليّة حتى حلول القرن الثامن عشر. ثم إنّ كتاب كولين تورنير Islam Without Allahالإسلام من دون الله، يطرح مسألة بروز المذهب الشيعيّ في العلن على حساب المذهب الشيعيّ الباطنيّ في إيران في ظلّ الحكم الصفويّ. وبدوره فإنّ كتاب رزينا لالاني Early Shi'i Thought: The Teachings of Imam Muhammad al-Baqirبدايات الفكر الشيعيّ: تعاليم الإمام محمّد الباقر، يناقش تبلور العقائد الشيعيّة وتفسيرها في فترة الإمام الشيعيّ الخامس.

وهنا لا بد من الإشارة إلى أنّ دراسة المذهب الشيعيّ، خلال الفترة الممتدة بين عقدي السبعينيّات والثمانينيّات قد امتازت بالأسلوب التسلسليّ التاريخيّ بصورة لافتة، إلى جانب التحليلات النصّيّة النقديّة للمصدر. أمّا المقاربة التي اعتمدتها هذه الكتب، فقد اتّسمت بالتحدّي بسبب التحيّز السائد في المصادر الإسلاميّة التي تتضمّن مفارقات تاريخيّة غالبًا. فضلاً عن ذلك فإنّ هذه الكتب عكست في الغالب السجالات والمُثُل الدينيّة والسياسيّة التي انتشرت في وقت لاحق، علمًا بأنّ النصوص التي تضمّنتها هذه المصادر، تقدّم لنا صورة أوضح عن الجدالات التي دارت ضمن الدائرة الإسلاميّة أكثر مما تخبرنا عن التاريخ الإسلاميّ في أولى مراحله.

تأثير الثورة في إيران

في العقود الأخيرة أرخت التغييرات التي شهدتها الساحة في الشرق الأوسط على الصعيد الجغرافيّ والسياسيّ بظلالها على العلوم الإسلاميّة في العالم الغربيّ، ويمكن القول إنّ الثورة الإيرانيّة التي اندلعت خلال عامي 1978 و79، والتي تمّ على إثرها تأسيس الجمهوريّة الإسلاميّة القائمة على مبدأ ولاية الفقيه، وقد استطاعت أن تلفت الأنظار نحو المذهب الشيعيّ وتزيد من الوعي تجاهه، أضف إلى ذلك أنّ

هذه الثورة حملت الباحثين الغربيّين على إعادة تقويم نظرتهم تجاه هذا المذهب من أجل تبنّي التحليلات الأكثر موضوعيّة حول الطريقة التي كانت القضايا الإسلاميّة تُعالج بها حتى ذلك الوقت، فضلاً عن أنّها تصدّت للاعتقاد العام الخاطئ والشائع بأنّ المذهب الشيعيّ هو عبارة عن انحراف عن المذهب السنّيّ الذي يشكّل الغالبيّة على الساحة الإسلاميّة. علمًا بأنّ باحثين من أمثال باتريسيا كرون ومارتن هيندس في كتاب God's Caliph خليفة الله يشيرون إلى أنّ المفهوم الذي يتبنّاه المذهب الشيعيّ والقائل بالقيادة السلطويّة التي تحظى بالإرشاد الإلهيّ كانت في بادئ الأمر هي الشكل الطبيعيّ للحكم السياسيّ، بما يتعارض مع النظريّة التقليدية الغربيّة التي تحاجج بأنّ النظام السنّيّ للخلافة كان قد تبلور من حيث الطابع سريعًا بعد وفاة النبيّ. ينخرط هؤلاء الكتّاب في عمليّة تأريخيّة استرجاعيّة تقول إنّ طبيعة الخلافة الأمويّة (661 - 750 ميلادي) كانت أقرب ما يكون إلى التصوّر الذي يبنيه المذهب الشيعيّ حول الإمامة، من حيث إنّها تشكّل تجسيدًا للسلطة الدينيّة والسياسيّة. كما إنّ كرون وهيندس يزعمان أنّ لقب خليفة الله الذي منحه الخلفاء لأنفسهم كان ينطوي على نوع من الشرعيّة الإلهيّة من ناحية السلطة التي كان يُمارسها الخليفة باعتباره مكلّفًا عن الله بدل النبيّ[1].

وانطلاقًا من السبعينيّات وصاعـدًا لم يجرِ تكريس المزيد من الدراسات للمذهب الشيعيّ وحسب، بل إنّ صورة هذا المذهب تغيّرت جذريًا أيضًا، حيث بات التركيز الآن ينصبّ على طريقة فهم المذهب الشيعيّ نفسه لتاريخه الخاصّ، إلى جانب الاجتهاد والفقة، ولا سيّما أنّ المصادر الشيعيّة باتت متاحة بصورة أكبر أمام الباحثين الغربيّين. وهو الأمر الذي أدّى إلى كرّ سبحة الكثير من الكتابات التي تعالج المذهب الشيعيّ؛ إذ إنّ باحثين على طراز إيتان كولبيرغ، وكولين تورنيرر، وأندرو جي نيومان، ونورمان كالدر، وخوان كول، وروبيرت غليف، وليندا كلارك، كانوا قد تناولوا في كتاباتهم العديد من أبعاد المذهب الشيعيّ، حتى أنّ كتاباتهم هذه كانت ترفض كثيراً من سوء الفهم واللغط من جانب مصادر السنّة والمصادر الغربيّة على حدٍّ سواء، وخاصّة فيما يتعلّق بولادة المذهب الشيعيّ، بما في ذلك الإدعاء الذي يقول

(1) باتريسيا كرون ومارتن هيندس، God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam خليفة الله: السلطة الدينيّة في العصور الأولى من الإسلام، (كامبدريدج: منشورات جامعة كامبدريدج، 1986)، ص 33 – 36.

إنّ أصول المذهب الشيعيّ قد ترجع إلى عبد الله بن سبأ، وهو يهوديّ مزعوم، أو الإدعاء القائل بأنّ أصول المذهب تعود إلى بلاد فارس. كما استنكر هؤلاء الكتّاب ما يواجهه المذهب الشيعيّ من الغلوّ، وذلك من خلال تمييزهم للمذهب الشيعيّ الاثني عشريّ عن بعض المجموعات كالغرابيّة والدروز والنصيريّة.

وفي الثمانينيات برز جيل من الباحثين الشيعة ممن استوطنوا الدول الغربيّة ودخلوا مجال العلوم والأبحاث. علمًا أنّ العديد من هؤلاء الباحثين كان قد تلقّى التدريب في المعاهد الحوزويّة الشيعيّة. وعليه، فإنّهم مع انتقالهم إلى الغرب قدّموا ما يمكن القول بأنّه مقاربة «من الداخل» أو «من الخارج» لمن أراد دراسة المذهب الشيعيّ إذّاك. وبينما عمدوا إلى التوليف ما بين التدريب الذي تلقّوه في المعاهد الشيعيّة وبين الدراسات الأكاديميّة التي تلقوها في الغرب، فإنّ باحثين من أمثال حسين المدرس (الأزمة والترسيخ في المرحلة التأسيسيّة من المذهب الإسلاميّ الشيعيّ)، Crisis and Consolidation in the Formation Period of Shi'ite Islam وعبد العزيز ساشدينا Islamic Messianism (الميسيانيّة الإسلاميّة) ومحمود أيوب Redemptive Suffering in Islam (المعاناة التحرّريّة في الإسلام) قد ساهموا جميعًا وبصورة ضخمة في الدراسات الغربيّة حول المذهب الشيعيّ. وفي هذا المجال لا بدّ من أن نأتي على ذكر واحد من أهم الأعمال للكاتبة ليندا كلارك الذي قامت بتحريره تحت عنوان The Shi'ite Heritage التراث الشيعيّ، حيث ساهم العديد من المتخصّصين بالشأن الشيعيّ، إن من الغربيّين أو ممن تلقوا التعليم في الحوزات التقليديّة، بمقالات لهم تُعنى بالدراسات الشيعيّة. وشيئًا فشيئًا باتت أصوات العلماء في حوزات قم الشرعيّة مسموعة في الغرب.

علمًا أنّه بإمكاننا القول إنّ الاهتمام الغربيّ تزايد بالدراسات الشيعيّة انطلاقًا من كتاب كولن تورنير وبول لوفت Shi'ism المذهب الشيعيّ (2007)، حيث إنّ هذا المؤلَّف الذي يتضمن أربعة مجلدات يقدّم مجموعة ممتازة من المقالات التي تُعنى بالعديد من جوانب المذهب الشيعيّ والتي جاءت بقلم العديد من الباحثين في الأعوام الخمسين المنصرمة. كما برزت كتابات أخرى على هذا المنوال على سبيل كتاب إيتان كولبيرغ Shi'ism المذهب الشيعيّ، وكتاب فرهاد دفتري وغوردوفريد مسكنزودا تحت عنوان The Study of Shi'i Islam (دراسة المذهب الإسلاميّ

الشيعيّ). أما كتاب راينير برونير ووارنر أند المحرّر تحت عنوان The Twelver Shia in Modern Times (الشيعة الاثنا عشريّة في العصر الحديث)، فيستعرض العديد من جوانب المذهب الشيعيّ انطلاقًا من القرن الثامن عشر، ويشتمل على دراسة للمؤسّسات العلميّة التقليديّة، والتمرّد الشيعيّ، والتطوّرات السياسيّة في القرن العشرين، وأهمّيّة الثورة في إيران في تحديد معالم المذهب الشيعيّ في العصر الحديث.

الدراسات الغربيّة حول المذهب الشيعيّ في العصر الحديث

في هذا القسم من بحثي استعرض الدراسات الحديثة المتعلّقة بالمذهب الشيعيّ، علمًا بأنّه لا بدّ من التأكيد على أنّني لا أقدّم لائحة شاملة أحاديّة حول هذا الموضوع، بل هو نموذج عن العديد من الأعمال التي انتشرت منذ مطلع التسعينيّات. ويمكن القول إنّ الأبحاث الغربيّة حول المذهب الشيعيّ قد شهدت توسّعًا تصاعديًّا، وتشعّبت إلى عدّة اتجاهات على مدى العقود القليلة المنصرمة، وهي الفرضية التي يعززها الواقع القائل بأنه على مدى السنوات العشرين الماضية جرى نشر كثير من الأعمال الأكاديميّة التي تعالج مختلف العناوين الشيعيّة، وهو ما يشمل الدراسات المتعلّقة بفقه المذهب الشيعيّ وتاريخه وأدبه المتعلّق بسيرة رموزه، وصولاً إلى الدراسات التي تعالج فلسفة المذهب وعقائده، والتقيّة في المذهب، والنظريّات الشرعيّة، وعليه فإنّ الأمر لم يقتصر على مجرّد دراسات في مختلف نواحي المذهب الشيعيّ، إنما أيضًا تطورّت المقاربات والمنهجيات التي تعتمدها الدراسات الشيعيّة، حيث بات هذا المذهب يُدرس من النواحي التاريخيّة والسياسيّة والاجتماعيّة والشعائريّة والإثنيّة والأنثروبولوجيّة والتأويليّة.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ مراسم الحداد وشعائره في المذهب الشيعيّ كانت موضع دراسة العديد من الباحثين من أمثال فيرنون شوبيل Religious Performance in Contemporary Islam (الشعائر الدينيّة في الإسلام المعاصر) ودافيد بينو The Shiites, Horse of Karbala (الشيعة، جواد كربلاء) والسيد أكبر حيدر (Reliving Karbala (إحياء كربلاء) وكامران سكوت آقايي The Martyrs of Karbala: Shi'i Symbols and Rituals in Modern Iran (شهداء كربلاء: الرموز والشعائر الشيعيّة في إيران المعاصرة) وطوبي هاوارث The Twelver Shi'a as a Muslim Minority

in India (الشيعة الاثنا عشرية باعتبارهم أقلّيّة إسلاميّة في الهند). تعمّق هؤلاء الكتّاب في كربلاء والطريقة التي تستحث فيها هذه المعركة الحزن والمعاناة لدى كلّ فرد من أفراد المذهب الشيعيّ. أضف إلى أنّهم درسوا أنماط الاستمراريّة والتغيير الكامنة في شعائر شهر محرم ورموزه، حيث إنّ هذه النظرة المعمّقة تظلّ ذات قيمة ما دامت تبرز للقارئ وجهة النظر التي من خلالها يرى المجتمع الشيعيّ بنفسه سلطة الأئمة والوفاء لقادته وكيف يسعى إلى التبين عن طريقهم. كما أنّ هذه الدراسات تظهر كيف ترصد مختلف الجماعات مسألة استشهاد الحسين انطلاقًا من اعتباره مناسبة حداد فرديّ وجماعيّ، وصولاً إلى عدّها منطلقًا للاحتجاج والصراع الذي يقود إلى المطالبة بالإصلاح الاجتماعيّ والدينيّ. كما أنّ هذه الأبحاث تستعرض تأثير معركة كربلاء في الساحة الثقافيّة والأدبيّة في مناطق جنوب آسيا، وهو ما يُثبت كيف استطاع النصّ الكربلائيّ مع الوقت أن يتأقلم ويتعايش مع المحتوى الثقافيّ للمسلمين وغير المسلمين في جنوب آسيا وفي ذاكرتهم في العديد من الأوقات. وأثناء إجراء دراساتهم عمد بعض الباحثين إلى اعتماد نظريّة فيكتور تورنير حول وظائف الشعائر وتأثيرها في قولبة حياة المؤمنين بها.

في الفترة الممتدّة قبل الثمانينيّات كانت الدراسات الغربيّة بشأن المذهب الشيعيّ لا تكاد تأتي على ذكر النظريّة السياسية الشيعيّة، وعلى الأغلب فإنّ السبب في ذلك يعود إلى أنّه في غياب الإمام الثاني عشر، لم يقم الفقهاء الشيعة بإنشاء أيّ شكل من أشكال الحكومات التي تعوّض أثناء فترة الغيبة. وعليه فإنّ الثورة الإيرانيّة وما أرساه (السيد) الخمينيّ من قواعد مبدأ حكم ولاية الفقيه قد شجّع كثيرًا من الباحثين على الخوض في هذا المضمار، حيث إنّ واحدًا من أهم الإسهامات في هذا المجال هو كتاب يعود لحامد الكار تحت عنوان Islam and Revolution (الإسلام والثورة)، والذي يتضمّن مقابلة مع آية الله روح الله الخميني حول نظريّته المتعلقة بالحكومة الإسلاميّة. علمًا أنّ الثورة الإيرانيّة لم تكن قد حثّت على تزايد الوعي تجاه المذهب الشيعيّ شيئًا فشيئًا وحسب، بل إنّها أدّت أيضًا إلى الربط ما بين المذهب الشيعيّ وإيران. من جهة أخرى فإن إسهامًا كبيرًا آخر برز من جانب سعيد أرجمند في كتابه The Shadow of God on Earth (ظلّ الله على الأرض). أمّا المؤلّفات الأخرى التي لا تقلّ أهمّيّة فتأتي من كتّاب على منوال فانيسا مارتين وكتابها Creating an

Islamic State (إنشاء الدولة الإسلاميّة)، ونيكي كيدي Religion and Politics in Iran (الدين والسياسة في إيران)، وحامد الكار Religion and State in Iran 1906 - 1785 (الدين والدولة في إيران 1785 - 1906)، وروي متحدة The mantle of the Prophet (عباءة النبيّ)، والكتاب الذي حرّرته صابرينا ميرفين تحت عنوان The Shi'a Worlds and Iran (العوالم الشيعيّة وإيران). ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ العديد من الأعمال درست المذهب الشيعيّ ضمن إطار الصراع السياسيّ الذي دار حول الإصلاح والديمقراطيّة في إيران، ومن ضمن هذه الأعمال نورد كتاب بيهروز غماري تبريزي تحت عنوان Islam and Dissent in Postrevolutionary Iran (الإسلام والتمرّد في إيران ما بعد الثورة)، ومجيد محمّدي Political Islam in Post-Revolutionary Iran (الإسلام السياسيّ في إيران ما بعد الثورة، والدراسة الحديثة التي أصدرتها أورليك فون شوارين) The Dissident Mulla الملا المتمرد، وزينا مير حسيني وريتشارد تابير Islam and Democracy in Iran الإسلام والديمقراطية في إيران.

ومع بروز مبدأ ولاية الفقيه، صبّ العديد من الباحثين جهدهم في التركيز على مسألة السلطة الشرعيّة في المذهب الشيعيّ المعاصر، حيث نجد أنّ الدراسات التي تتركّز في تاريخ مبادئ المرجعيّة[1] والتقليد والأعلميّة[2] وتطوّر هذه المفاهيم قد تجلّى بصورة خاصّة في أعمال من قبيل كتاب عبد العزيز ساشدينا The Just Ruler (الحاكم العادل)، وأحمد كاظمي موسوي Religious Authority in Shi'ite Islam (السلطة الدينيّة في الإسلام الشيعيّ). علمًا أن هذه الدراسات تنظر إلى تطوّر سلطة الفقهاء في التاريخ الشيعيّ على أنّه منعكس في الأعمال الفقهيّة، حيث إنّ دراساتهم تتصدّى للنظريّة القائلة إنّ سلطة الفقهاء متجذّرة في جذور الإسلام القائم على مبدأ الوحي، كما أنّهم يُظهرون أنّ الفقهاء الشيعة اكتسبوا المزيد من السلطة مع مرور

(1) تقوم القيادة الدينيّة الشيعيّة على نظام هيكلّي عالي التكامل يسمّى مرجع التقليد أو المرجعيّة. يُطلق هذا المصطلح على أعلى سلطة عالمة في المجتمع الشيعيّ بحيث يتبع أحكام هذا الشخص المتعلّقة بالشريعة الإسلاميّة من هم محيطون به باعتباره المصدر الذي يرجعون إليه، ومن هنا جاء لقب مرجع. يقوم المقلّدون بالاستناد إلى المرجع في ممارساتهم الدينيّة بما يتوافق مع أحكامه وآرائه الفقهيّة. يكون المرجع مسؤولًا عن إعادة تأويل النصوص الفقهيّة الإسلاميّة بما يتناسب مع العصر الحديث، وهو يتمتّع بسلطة إصدار الفتاوى الشرعيّة، وهو ما يمنحه النفوذ الدينيّ على الحياة الاجتماعيّة لمقلّديه في جميع أنحاء العالم.

(2) يطلق على عمليّة اتباع الفتاوى الشرعيّة للفقيه الأعلم التقليد. في الفقه الشيعيّ، يعتبر التقليد التزاما بقبول جميع الأحكام الشرعية كما يراها الفقيه المؤهّل لهذا المنصب وللتصرّف وفقًا لهذا الالتزام.

الوقت، وهي التي راحت تتراكم حتى وصلت إلى شكل السلطة المطلقة التي نادى آية الله الخميني بها.

حتى إنّ السنوات الأخيرة شهدت دراسة للقيادة الدينيّة الشيعيّة من مختلف الزوايا، حيث نجد أنّ ألفير كوربوز في كتابها Guardian of Shi'ism (حماة التشيّع) تغوص في استخدام المجتهدين للعديد من الشبكات من أجل بناء سلطتهم وتوسعة نطاقها خارج حدود بلدانهم، علمًا بأنّ كتابها يطرح خرائط لشبكات العلماء والتقائها مختلفَ المجتمعات في شتى أصقاع الأرض. أمّا شاوول ميشال وأوري غولدبيرغ في كتابهما Understanding Shiite Leadership (فهم القيادة الشيعيّة)، فيطرحان الطرائق التي استطاعت نظرة القيادة الشيعيّة من خلالها أن تغيّر الشيعيّة السياسيّة في لبنان وإيران، من مجرّد مجتمع مهمّش إلى كيان قويّ اجتماعيًّا وسياسيًّا قادر على إثبات نفسه، وعلى تشكيل الجغرافيا السياسيّة في الشرق الأوسط بطريقه.

كما أن العديد من الباحثين غاصوا في مبدأ سلطة الأئمة وتلامذتهم والفقهاء، وذلك بالاستناد إلى مفهوم السلطة الملهمة. في حين أنّ مؤلفات أخرى من قبيل Authority in Islam (السلطة في الإسلام) للكاتب حميد دباشي، وThe Charismatic Community (المجتمع الملهم) للكاتبة ماريا دكاك، وظلّ الله للكاتب أرجمند، وThe Heirs of the Prophet (خلفاء النبيّ) كتابة لياقت تاكيم، جميعها أسهمت إسهامًا بارزًا في مجال دراسة السلطة الملهمة في المذهب الشيعيّ، حيث إنّ أبحاثهم التي أجروها بشأن هذا المذهب إنّما نجدها بارزة ضمن الإطار الاجتماعيّ الذي تطرحه نظريّة ماكس فيبر حول السلطة الدينيّة الملهمة. كما أنّهم غاصوا في مسائل أخرى ذات صلة، على سبيل تنميط الكاريزما النبوية وأهمية الكاريزما المتوارثة في زيادة سلطة الأئمة.

بالإضافة إلى بعض الدراسات الأخرى المتعلّقة بالنظريّة السياسيّة الشيعيّة أجريت بالاستناد إلى مبدأ سلطة الفقهاء، وفي هذا المجال لا بدّ من القول إنّ كتاب حميد موانى Religious Authority and Political Thought in Twelver Shi'ism (السلطة الدينيّة والفكر السياسيّ عند الشيعة الاثني عشريّة)، الذي صدر منذ مدّة ليست ببعيدة يُعدّ ذا أهمية بالغة ولا سيّما أنّه يتطرق إلى نظريّات السيّد محمّد باقر الصدر والسيد محمّد حسين فضل الله والشيخ محمّد مهدي شمس الدين حول

أنواع السلطة السياسيّة التي يجب أن تميّز الدولة الشيعيّة المعاصرة، وفي حين أنّه يستشهد بأقوال للعديد من الفقهاء الإيرانيّين والعراقيّين واللبنانيّين، فإنّه يفصّل مختلف وجهات النظر حول السلطة السياسيّة ونظام الحكم. كما أنّ بعض الأعمال الحديثة من قبيل كتاب أورليك فون شوارين (الملا المتمرّد)، فيناقش براهين آية الله منتظري حول أشكال الحكم البديلة التي تقوم على أساس مشاركة العامّة وموافقتهم. كما أنّ كتاب محمود دواري The Political Thought of Ayatullah Murtaza Mutahhari (الرؤى السياسيّة) لدى آية الله مرتضى مطهريّ يوّضح نظريّات هذا الأخير حول السلطة السياسيّة.

إشارةً إلى أنّ ثمّة مواضيع تتداخل بشكل كبير مع مسألة سلطة المرجعيّة التي جرى التغاضي عنها فترة طويلة، وهي مسألة الجدال الفقهيّ الداخليّ بين الفقهاء الشيعة أنفسهم، حيث شكّل الصراع بين الأخباريّين (التقليديّين) والأصوليّين (العقلانيّين) موضوعًا لكثير من التأمّل والتعمّق من جانب باحثين من طراز روبيرت غليف في Scripturalist Islam (الإسلام والنصوص المقدّسة)، ونيومان 'The Nature of Akhbari/ Usuli Dispute in late Safavid Iran' (طبيعة الجدال الأخباريّ الأصولي في أواخر الحقبة الصفويّة في إيران) ودايفين ستيوارت (Islamic Legal Orthodoxy (التشدّد الإسلاميّ الفقهيّ)، حيث نجد أنّ هؤلاء الباحثين يُظهرون أنّه وفي إطار النظريّة السياسيّة الإخباريّة كان ثمّة العديد من الاختلافات والتباينات الفقهيّة، كما أنّهم يؤكدون على أنّ الإخباريّين لم يكونوا يعتمدون على النصوص بحرفيّتها وحسب؛ بل إنّهم برهنوا ثقافة فكريّة وحنكة في بناء قضيّة الدفاع عن النظام الفقهيّ المتماسك.

كما ذكرنا آنفًا، انهمك الباحثون الغربيّون في دراسة مختلف مجالات الدراسات الشيعيّة في العقود الأخيرة المنصرمة، ولكن حتى وقت قريب ظلّت الأبحاث الغربيّة تتجاهل بشكل كبير النظريّة الفقهيّة الشيعيّة أو أصول الفقه الشيعيّ، وهو المجال الذي بدأ حديثًا يُطرح على طاولة البحث بصورة مطوّلة من قبل باحثين من طراز روبيرت غليف Inevitable Doubt (الشك المحتّم)، وأمير حسن بوزاري Shi'i Jurisprudence and Constitution (الفقه الشيعيّ والدستور)، ومؤخرًا علي الرضا بوجاني Moral Rationalism and Shari'a (العقلانيّة الأخلاقيّة والشريعة)، وزاكري

هيرن The Emergence of Modern Shi'ism (صعود المذهب الشيعيّ المعاصر)، وهم جميعًا ممن استفاضوا في مجال المبادئ التي تقف في صف الفقه الإسلاميّ وأبرزوا المنهجيّة التي يلجأ الفقهاء المسلمون إليها عند استخلاص الأحكام المعنويّة الفقهيّة. كما تلاحظ الدراسات التي تناولت أصول الفقه الشيعيّ كيف بات التخلّي عن التيقّن والقبول بالتخمين شيئًا فشيئًا هو العلامة الفارقة التي تميّز المذهب الشيعيّ في القرن التاسع عشر. وهم أصرّوا على أنّ انتصار الأصوليّة مع بداية القرن التاسع عشر إضافة إلى المستجدّات التي طرأت على الساحة عزّزت الدور الذي أدّاه المنطق العقلانيّ في إطار المذهب الشيعيّ، وهو ما لم يكتفِ بتثبيت موقف المجتهدين داخل المجتمع وحسب؛ بل إنّه أيضًا أدّى إلى وضع مبدأ الاجتهاد في صلب هيكليّة السلطة الفقهيّة الشيعيّة التي بات في الإمكان بناء المؤسّسة المرجعيّة على عمادها.

كما خرجت الأصوات المنادية بإجراء الإصلاحات داخل العالم الشيعيّ، إذ إنّ باحثين شيعة مثل: محسن كاديفار، ومحقق داماد، ومجتهد شبستري، وعبد الكريم سروش، وعبد العزيز ساشيندا، وحميد موانى، ولياقت تكيم، وغيرهم قد ألّفوا كثيراً من المقالات والمداخل الموسوعيّة حول الاجتهاد والحاجة إلى تطوير الأدوات التأويليّة والحثّ عليها عند تطبيق الشريعة الإسلاميّة، ولا سيّما بالنسبة إلى المسلمين الذين يعيشون في دول الانتشار. كما نذكر في هذا المجال بعض الأعمال الأخرى المهمّة في هذا المجال مثل: Shi'i Reformation in Iran (الإصلاح الشيعيّ في إيران لعلي رحنيما)، وReligious Secularity (العلمانيّة الدينيّة لناصر غوبدزاده)، وIran's Intellectual Revolution (الثورة الفكريّة في إيران لمهران كمرافا). علمًا أنّ هذا الأدب الإصلاحيّ يتصدّى للسمة القدسيّة التي يلصقها المسلمون بمصادر الأحاديث ويدعو إلى عدم التغاضي عن العنصر التاريخيّ في المحور الإسلاميّ التقليديّ، فبالنسبة إلى الإصلاحيّين، إنّ الإدعاء بأنّ الأدب الفقهيّ ينطبق على مختلف المجتمعات الإسلاميّة بغض النظر عن الزمان والمكان، هو بمنزلة إضفاء الصفة القدسيّة على جميع النتاجات الفكريّة الإنسانيّة التاريخيّة. فضلاً عن أنّ هؤلاء الإصلاحيّين يحاججون بالقول إنّه من الممكن اللجوء إلى مختلف الإستراتيجيّات التأويليّة من أجل العودة إلى القوانين التقليديّة ومراجعتها، إلى جانب كون هذه الإستراتيجيّات قادرة على تشكيل الأوساط الاجتماعيّة والدينيّة التي يعيش فيها أكثر

من مليار إنسان.

وهنا نذكر أحد المجالات الأخرى التي استحوذت على كثير من الاهتمام في السنوات الأخيرة، ألا وهي التجربة الشيعيّة في أميركا. وليس جديدًا القول إنّه حتى وقت قريب كانت غالبيّة الدراسات تساوي ما بين الإسلام في أميركا والمذهب السنّيّ في أميركا، حيث إنّ هذه النظرة الأحاديّة ساهمت في إعاقة الإدراك والفهم الفعليّين للتجربة الدينيّة للأقليّة الشيعيّة في أميركا. علمًا أنّ باحثين من أمثال ليندا والبريدج Not Without the Imam (ليس من دون الإمام)، وفيرنونن شوبيل (في العديد من المقالات)، ولياقت تاكيم Shi'ism in America (المذهب الشيعيّ في أميركا) قد أسهموا بصورة كبيرة في هذا المجال، في حين أنّ آخرين على سبيل أوليفر شاربروتت قد ركّزوا في دراساتهم على المذهب الشيعيّ في المملكة المتحدة. وتجدر الإشارة إلى أنّ بعض هذه الدراسات انتهج المقاربة الإثنوغرافيّة في معرض دراسة المجتمعات الشيعيّة في ميشيغان ولندن، أما آخرون فقد تتبّعوا الخيوط التاريخيّة التي تؤرّخ لوجود المجتمعات الشيعيّة في أميركا، بحيث توغلوا في التحدّيات التي تواجه هذا المجتمع، بينما يحاول تخطي حاجز الأقلّيّة المزدوجة إلى جانب تحدّيات العيش في العالم بعد أحداث الحادي عشر من أيلول. كما أنّ هذه الدراسات جاءت على إثر الانقسام العرقيّ داخل المجتمع الشيعيّ الأمريكيّ، وتعمّقت في الطريقة التي استطاع الشيعة من خلالها أن يعدّلوا مراسم الحداد التي يمارسونها حتى تتناسب والوسط الأمريكي. أما هذه النسخة المعدلة فقد مكّنت الجيل الجديد من الشعور بالانتماء تجاه هذه الشعائر ومن إيجاد هويّة شيعيّة متباينة في أميركا.

أمّا الأعمال الصوفيّة التي كتبها الملا صدرا كانت موضع دراسة الباحثين الشيعة من أمثال سجاد رضوي Mulla Sadra and the Later Islamic Philosophical Tradition (الملا صدرا والتقليد الفلسفيّ الإسلاميّ، Mulla Sadra and Metaphysics (الملا صدرا والميتافيزيا)، ومحمّد رستم The Triumph of Mercy (انتصار الرحمة)، علمًا بأن نقطة الارتكاز في كتاب رستم تقوم عند نهاية العمليّة المعقّدة التي استغرقت ما يقارب تسعمئة عام من التأثير المشترك والتبادل الفكريّ والتطوّرات المستجدّة في الفلسفة والعقيدة والتصوّف، وهو ما يشكّل بالتالي نقطة القمّة بالنسبة إلى تاريخ الفكر الإسلاميّ في حقبة ما بعد ابن سينا. علمًا أنّ هذه

الدراسة هي الأولى في دائرة العلوم الحديثة التي تغوص في العلاقة المركّبة بين الفلسفة والتفسيرات القرآنيّة في العصور الإسلاميّة الوسطى.

ومن الباحثين القلائل الذين تجرأوا على الخوض في مسألة التفسيرات الشيعيّة مئير بار آشر Scripture and Exegesis in Early Imami Shi'ism (النصوص والتفسيرات لدى أوائل الشيعة الإماميّة)، حيث يناقش النصوص التفسيريّة الشيعيّة في القرنين التاسع والعاشر ويغوص في تطور الفكر والعقائد الشيعيّة في أثناء الفترة التأسيسيّة للمذهب الشيعيّ. كما أنّه يتطرق إلى تأثير الطرائق التفسيريّة الرمزيّة والنموذجيّة التي كان يتمتع بها هؤلاء العلماء الأوائل في أعمالهم التفسيريّة، وهو ما يتضمّن مختلف القراءات القرآنيّة وافتراض أنّ بعض الآيات القرآنية تتضمن المعاني المبطنة. وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أنّ ساشيندا قام بترجمة كتاب آية الله أبو القاسم الخوئي البيان في تفسير القرآن (The Prolegomena of the Qur'an)، حيث يشدد الخوئي على أهمية فهم القرآن في الإطار التاريخيّ من أجل التمكّن من تطبيق أحكامه في المجتمع الإسلاميّ المعاصر. وبعد التعمّق الدقيق في المصادر خلص إلى أنّ النص القرآنيّ الحاليّ، على الرغم من احتوائه على العديد من القراءات التي لا تضرّ بالرسالة الأساسيّة، هو نفسه الذي نقله النبيّ بذاته، وبالتالي فهو يوجد فرقًا بين عملية النقل التي جرت في ظلّ التوجيه المباشر من النبيّ، وبين عملية الجمع اللاحقة التي جرت ضمن سبع قراءات في ظلّ الخلفاء الأوائل. ومن خلال رفضه الرؤية التقليديّة في ما يخصّ نقل القرآن، يتمكن الخوئي من إثبات موقفه القائل إنّ جمع القرآن ونقله قد جرى تحت إشراف النبيّ وفي أثناء حياته.

علمًا بأنّ بعض الباحثين من أمثال زيبا مير حسيني قد تعمّقوا في المذهب الشيعيّ وفي الدراسات الجنسانيّة، فمؤلّفاتها تضمّ Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition (هل يتولّى الرجال زمام الحكم؟ إعادة التفكير بالسلطة في التقليد الفقهيّ الإسلاميّ) و Islam and Gender: The Religious Debate in Modern Iran (الإسلام والجنس: الجدال الدينيّ في إيران المعاصرة). إضافةً إلى أنّ مؤلّفات مطهري حول المرأة في الإسلام قد تُرجمت على يد العديد من الأعلام، حيث إنّ التشريعات الشيعيّة حول المرأة كانت موضع نقد العديد من المؤلفات مثل: Law of Desire (قانون المتعة) لشهلا حائري، و

An Enchanted Modern (الحاضر الساحر) بقلم لارا ديب، إلى جانب المؤلَّف من مجلدين Women in Iran from the Rise of Islam to 1800 المرأة في إيران منذ فجر الإسلام حتى عام 1800 (تحرير غويتي ناشات ولويس بيك) و Women in Iran from 1800 to the Islamic Republic (المرأة في إيران منذ عام 1800 حتى الجمهوريّة الإسلاميّة) (تحرير لويس بيك وغويتي ناشات). هذه الدراسات تحاجج بالقول إنّ التفسير الأحاديّ الطرف للتبعيّة في الشريعة إلى جانب تزمّت بعض تيارات الفكر الإسلاميّ قد ساهمت في الماضي في إخضاع المرأة لنوع من الحياة الاستسلاميّة أو التبعيّة، ونجد إصرارًا في هذه الدراسات على أنّ الأهم بالنسبة إلى الفهم الصحيح للإسلام هو ليس حرْفيّة النصّ؛ بل روحيّة القرآن والتقليد النبويّ.

وعليه فإنّ الدراسات الجنسيّة تحدّت الموقف الفقهيّ المعياريّ بشأن المرأة، وطالبت بأن تُظهر الأحكام الشرعيّة الشيعيّة المزيد من المساواة، ويتجلّى هذا الوضع من خلال رفض العلماء التكلّم عن حالات التمييز ضدّ المرأة وضدّ الأقليّات في الهيئات الشرعيّة، وعدم نيتهم مراجعة الإسلام التقليديّ بصورة معمّقة ودقيقة كما هو وارد في هذا النوع من النصوص. كما وتعمّق الباحثون في دراسة الشخصيّات النسائيّة الشيعيّة الرمزيّة مثل فاطمة وزينب، وفي هذا المجال نأتي على ذكر ماري ثيركيل ومؤلَفها Chosen Among Women (المختارة بين النساء) ونواديا أبو زهرة في The Pure and Powerful (النقيّة والقويّة)، وديان Partners of Zaynab (شركاء زينب)، وكريستوفر كلوهيسي Fatima, Daughter of Muhammad (فاطمة بنت محمّد). يجمع هؤلاء الباحثون بين التحليل التاريخيّ وبين أدوات الدراسات الجندريّة من أجل تقويم أهمّيّة هذه الرموز النسائيّة في تشكيل الهويّة والروحيّة الشيعيّة، إلى جانب دراسة سلطتهنّ وصراعهنّ الإنقاذيّ في رفع القيم الإسلاميّة على سبيل العدالة والمساواة.

علمًا أنّ ثمّة باحثين آخرين قد تعمّقوا في الصوفيّة والروحانيّة الشيعيّة، ونذكر منهم محمّد علي أمير معزي في مؤلَفه The Spirituality of Shi'i Islam (الروحانيّة لدى المذهب الإسلاميّ الشيعيّ)، ومؤلَّف ويليام شيتيك The Psalms of Islam (التراتيل الإسلاميّة)، وهي عبارة عن ترجمة لمناجاة الإمام الرابع عند الشيعة. ومن جانبه فإنّ محمّد علي أمير معزي، الذي يستند في مؤلّفه The Devine Guides(الهدي

الإلهيّ) على كتاب بصائر الدرجات للحسن الصفار (توفي عام 902م) الذي عاش بين القرنين التاسع والعاشر الميلاديين والذي كان يتبع المذهب التقليديّ، يستعرض الطريقة التي يرى من خلالها الشيعة القوى الغيبيّة التي يعتقدون بأنّ الأئمة يتمتّعون بها إلى جانب التفرّع الاجتماعيّ والدينيّ لقدراتهم الإعجازيّة.

كما نلحظ وجود اهتمام أكبر في مجال الخوض في الدراسات المناطقيّة في إطار المذهب الشيعيّ، وهنا نشير إلى مجموعة من المؤلَّفات مثل:The Shi'a of Samarra (شيعة سامراء)، تحرير عمران علي بنجواني، وShi'ite Lebanon (شيعة لبنان) لشيري إيزنلوهر، و The Shi'a of Lebanon (الشيعة في لبنان)، لروجير شانهان، وThe Shi'ite Movement in Iraq (الحركة الشيعيّة في العراق) لفالح جبار، و The Shi'is of Iraq (شيعة العراق) لييتزاك نقاش،:The Arab Shi'a The Forgotten Muslims (الشيعة العرب: المسلمون المنسيّون) لغراهام فولير وراند فرانك، وتعتبر هذه المؤلَّفات إسهامات مهمّة في هذا المجال. علمًا بأن هذه الدراسات تنظر في العوامل الاجتماعيّة والدينيّة والسياسيّة التي أسهمت في تطوّر المذهب الشيعيّ وتوسّعه، وبالتالي فإنّها تساهم بصورة كبيرة في فهمنا للتفاعل في ما بين الدين والسياسة والحضور المتجذّر للشيعة في العديد من أصقاع الشرق الأوسط.

في المقابل صبّ باحثون آخرون تركيزهم على الجانب العسكريّ من المذهب الشيعيّ، ولا سيما على حزب الله في لبنان، وعلى الرغم من صعوبة أن نذكر جميع المؤلَّفات التي صدرت في هذا المجال، إلا أنّه من المهم جدًا أن نذكر بعض المؤلِّفين الذين تناولوا شؤون حزب الله، مثل: نعيم قاسم، وأوغوستوس نورتون، وجوديث بالمر حريق. بينما نجد أنّ آخرين على منوال: جمال سنكاري فضّلوا التركيز على الرموز الدينيّة الشيعيّة ذات التوجّه السياسيّ من أمثال: محمّد حسين فضل الله. وفي سياق مشابه نجد مسألة تصاعد الصراع المذهبيّ انطلاقًا من أعوام الثمانينيّات، وفي هذا المجال يمكن أن نذكر كلًّا من: والي نصر The Shia Revival (النهضة الشيعيّة)، وييتزاك نقاش Reaching for Power (البحث عن السلطة)، وبريجيت مارشال وسامس زمني The Dynamics of Sunni-Shia Relationships (ديناميّات العلاقات السنّيّة - الشيعيّة)، وفريديريك ويري Sectarian Politics in the Gulf (السياسة المذهبيّة في الخليج)، وأليشيفا ماكليس Shi'i Secterianism in the

Middle East (المذهبيّة الشيعيّة في الشرق الأوسط)، ونيكولاس بيلهام A New Muslim Order (النظام الإسلاميّ الجديد)، وتشكّل هذه المؤلَّفات مراجع وافية بشأن الصراع المذهبيّ والكفاح الشيعيّ للحصول على السلطة السياسيّة في الدول الشرق أوسطيّة المعاصرة.

كما أنّ بعض الباحثين ركّزوا أبحاثهم على التفسيرات الشيعيّة، وهنا نشير إلى أنّ أشك دالين في كتابه Islamic Law, Epistemology and Modernity (الفقه الإسلاميّ والمعرفيّات والحداثة) يناقش التفسيرات الحديثة لدى كلّ من عبد الكريم سروش ومجتهد شبستري، علمًا بأنّ هذا الأخير يصرّ على ضرورة الحاجة إلى أسلوب جديد للنقد التاريخيّ الذي يرى أنّ النصّ نتاج حالة تاريخيّة معيّنة بذاتها، ويحاول إعادة موضعتها في سياقها الأصليّ، وهو يصرّ على أنّ هذه المقاربة لن تقوم إلا بالقضاء على المعتقدات والتقاليد الخاطئة داخل المذهب، ولكنّها لن تمسّ بالدين ولا بالتدين. أمّا الباحثون الذين يشجّعون على آليّات التفسير الحديثة للنصوص الشيعيّة، فيعتقدون أنّه على المسلمين بين الفينة والأخرى أن يراجعوا النصوص ويعيدوا تأويلها وفقًا لمتطلَّبات العصر الحاضر؛ ذلك أنّ التأويل بذاته هو عبارة عن عمل إنسانيّ؛ أي إنّ الإنسان يبنيه بذاته، وبالتالي هو يتأثّر بالمحيط الذي يقيم فيه هذا المؤوّل أو المفسّر. وعليه فإنّ لجوء بعض الإصلاحيّين مثل: كديور وسروش وشبستري إلى النمط الحديث في التفسير باعتباره أداة نظريّة لا بدّ منها جاء تحدّيًا للرؤية التقليديّة التي تحيط بالقراءة المعياريّة والأحاديّة للنص الإسلاميّ المقدّس.

الدراسات الشيعيّة في عالم ما بعد أحداث أيلول والتحدّي الشيعيّ في تمثيل الذات

لا شكّ في أنّ الهجمات الإرهابيّة في الحادي عشر من أيلول 2001 قد أعادت إحياء سلسلة الأحكام المسبقة التي أُطلقت حول الإسلام باعتباره دينًا يشجّع على قتل الأبرياء، وحول المسلمين باعتبارهم ميليشيات بالفطرة وجماعات لا عقلانية. لقد عمدت الوسائل الإعلاميّة إلى توصيف «الآخر المسلم الغائب»، وسعت إلى خلق صورة نمطيّة تقدّم الإسلام والمسلمين من خلالها، وهي الصورة التي ما عاد بالإمكان التغاضي عنها. كما أنّ الحرب العالميّة التي قادتها الولايات المتحدة على الإرهاب إلى جانب غزو العراق، ساهمت بدورها في تعزيز هذه الصور النمطيّة

والشكوك تجاه المسلمين، وخاصّة في مناطق الشرق الأوسط.

ومنذ أحداث 11 أيلول سعى الشيعة أكثر من ذي قبل إلى جعل أنفسهم أكثر بروزًا وفهمًا في الأوساط الأمريكيّة، وذلك من أجل كسر حاجز الخرافات والأعراف التي نشأت حول الإسلام، وكذلك من أجل الوقوف في وجه من يحاول تقديم الإسلام بشكل سلبيّ. فضلاً على أنّ أحداث 11 أيلول أثبتت للمجتمع الشيعيّ الأمريكيّ- هذا إذا ما افترضنا الحاجة إلى إثباته - أنّ التعدديّة في أميركا هي حقيقة اجتماعيّة لا مجال أبدًا للهروب منها. في الواقع، لقد شهدت الساحة تزايدًا في أعداد الشيعة ممن باتت أسماؤهم بارزة وأصواتهم مسموعة وطباعهم منفتحة، في حين أنّ آخرين أصرّوا على انتمائهم للهويّة الأمريكيّة عوضًا عن هويّة موطنهم الأساس.

تمامًا كما غيرهم من المسلمين، بات الشيعة أكثر وعيًا لضرورة الحاجة إلى منح المزيد في المقابل للمجتمع الأمريكيّ، إذ إنّهم باتوا مدركين أنّ من الأجدى لهم التكلّم مع الآخر عوض التكلّم عنه؛ لذا نجد أنّهم راحوا ينخرطون في الحوارات والمسؤوليّات المدنيّة وغيرها العديد من حملات توزيع الطعام ومساعدة المشردين الأمركيّين في مختلف أنحاء البلاد[1].

أضف إلى ذلك أنّهم باتوا يبرزون أنفسهم أكثر وأكثر في المجالات الأكاديميّة، وهنا نجد أنّ الاهتمام المتزايد بالدراسات الشيعيّة انعكس من خلال الواقع الذي يقول إنّه انطلاقًا من أحداث 11 أيلول تزايدت المشاريع والمؤتمرات والمراكز التي تصبّ تركيزها على المذهب الشيعيّ بشكل عامّ أو على بعض النواحي داخل هذا المذهب بشكل كبير. إشارةً إلى تزايد عدد اللوائح المتعلّقة بالمذهب الشيعيّ التي تقدّمها الأكاديميّة الأمريكيّة حول الأديان في مؤتمرها السنويّ أكثر من أيّ وقت سابق؛ بل إنّ أحد المشاريع الذي جاء بتمويل من إحدى الأكاديميّات البريطانيّة تحت عنوان: «السلطة في المذهب الشيعيّ» كان يهدف إلى إنشاء شبكة واسعة من الباحثين الذين ينشغلون في هذا الموضوع، وإلى تطوير وضع الأبحاث حول المذهب الشيعيّ. علمًا أن تزايد الاهتمام بالمذهب الشيعيّ ليس محصورًا بالأبحاث والدراسات والمقالات[2]، حيث إنّ الشيعة في شمال أميركا عمدوا إلى رقمنة بعض أهمّ نصوصهم ومصادرهم.

(1) راجع لياقت تاكيم، Shi'ism in America المذهب الشيعيّ في أميركا (نيويورك: منشورات جامعة نيويورك، 2009)، الفصل الخامس.

(2) أليساندرو كانسيان «المذهب الشيعيّ»، ص104.

إشارةً إلى أنّ مشروع مكتبة أهل البيت الرقميّة (al-islam.org) وهي ذات إدارة شيعيّة، يتضمّن العديد من المصادر الشيعيّة الأصليّة القيّمة، فضلاً عن الروابط والمقالات البحثيّة وغير البحثيّة والكتب الإلكترونيّة. كما تمّ إصدار صحيفتين شيعيّتين منذ أحداث 11 أيلول، The Journal of Shi'a Islamic Studies (صحيفة الدراسات الإسلاميّة الشيعيّة) وInternational Journal of Shi'i Studies (الصحيفة الدوليّة للدراسات الشيعيّة)، دون أن ننسى العديد من الأقراص المدمجة التي تتناول الفقه والحديث والأصول والأخلاق والتفسير عند الشيعة والتي باتت الآن متوافرة لعامّة الناس، علمًا بأنّ هذه السلسلة جاءت بترويج وإنتاج من مؤسّسة نور للبرمجيّات في إيران. ولكن يبقى أنّ أيًّا من متون الشيعة الأربعة العائدة للكلينيّ أو الطوسيّ أو الصدوق لم يترجم بعد إلى الإنكليزيّة، كذلك الأمر بالنسبة إلى بعض أهمّ الأعمال التي تتعلّق بالفقه والتاريخ والسيرة والفلسفة والعرفان لدى المذهب الشيعيّ، فهي لا تزال غير مترجمة. وفي هذا المجال لا بدّ من الإشارة إلى أنّ مؤسسة أنصاريان للنشر في مدينة قم في إيران عمدت إلى ترجمة عدد من النصوص الشيعيّة ونشرها، وعلى الرغم من أنّ هذه الأعمال تعتمد النبرة التبريريّة والجدليّة، إلا أنّها تبقى بمنزلة مصادر قيّمة في دراسة مختلف مجالات المذهب الشيعيّ.

علمًا أنّه جرى إنشاء بعض المقاعد لأسماء إسلاميّة في بعض الجامعات في شمال أميركا على سبيل مقعد الأمير الوليد، ومقعد عمر بن الخطاب، ومقعد الشارقة في غلوبال إسلام (في كندا)، ومقعد الملك فيصل، وغيرها. وحتى وقت قريب، لم يكن قد أنشئ أي مقعد من هذا النوع للدراسات الشيعيّة، وعندما عرضت المسألة أمام آية الله السيستاني في عام 2013، أشار إلى أنّ هذا المقعد يجب أن يُنشأ بشرط أن يكون المنهاج المدرّس مستندًا إلى المعتقدات والممارسات الشيعيّة «الصحيحة»، ولا شكّ أنّ تعليق آية الله السيستاني يشير بوضوح إلى ما يتوقّع أن ينشأ على الأغلب من خلاف بين العديد من الأجندات المتضاربة لمختلف السلطات الدينيّة في الإسلام الشيعيّ، وذلك في إطار الترويج للدراسات الأكاديميّة والمقاربات التي تعتمدها الدراسات الأكاديميّة الغربيّة غالبًا. وهذا الأمر يضع الأكاديميّين الشيعة في موقف متزعزع؛ إذ المطلوب منهم أن يُرضوا الآمال التي تتوقّعها منهم مجتمعاتهم وقياداتها الدينيّة من جهة والمجتمع الأكاديميّ من جهة أخرى.

في عام 2016 جرى استحداث مقعد الإمام عليّ للدراسات الشيعيّة في معهد هاتفورد في كونيكتيكت، ووفقًا للموقع الإلكترونيّ لهذا المعهد، فإنّ مقعد الإمام عليّ للدراسات الإسلاميّة الشيعيّة والحوار بين المدارس الفقهيّة الإسلاميّة يقدّم الفرصة الأكاديميّة للإسلام الشيعيّ كي يتكلّم عن نفسه. ولتشجيع الحوار بين مختلف المدارس الفقهيّة الإسلاميّة، بما في ذلك السنّة والشيعة. من جانبه، فإنّ معهد هاتفورد يرى أنّ الفهم والقيادة الدينيّين المعاصرين لا بدّ من أن يتضمّنا التقاليد الشيعيّة والسنّية في إطار الإسلام[1].

لا شكّ أنّ ثمّة نقلة نوعيّة قد حصلت منذ أحداث 11 أيلول، على مستوى الانخراط الشيعيّ العام، حيث إنّ الرقابة الحكوميّة المتزايدة إلى جانب غيرها من الإجراءات جعلت الشيعة يدركون أنّها المشاركة في النظام الشمال أمريكيّ الاجتماعيّ والسياسيّ هي التي ستساعدهم على رفع الستار الذي يبقيهم في الخفاء في أميركا الشماليّة. وعليه فإنّ الانخراط في المجتمع الشمال أميركيّ والحاجة إلى إسماع مخاوفهم الاجتماعيّة والسياسيّة يتطلّب من الشيعة أن يصبحوا أكثر نشاطًا في مختلف قطاعات المجتمع.

لقد منحت أحداث 11 أيلول المجتمع الشيعيّ الفرصة للوقوف في وجه أسطورة الإسلام المتجانس والأحاديّ والتصدي لها؛ إذ شهد الشيعة على نقلة نموذجيّة تمثّلت في انتقالهم من كونهم هم الآخر داخل المجتمع الإسلاميّ الذي يشكّلون فيه أيضًا صورة الآخر، وباتوا أقلّيّة قادرة على إيصال صورتها وصوتها في أميركا الشماليّة. كما يشعر الشيعة بحاجتهم إلى أن يمثّلوا أنفسهم بأنفسهم بدل أن تمثّلهم الأغلبيّة السنّيّة، ولا سيّما على خلفيّة الغزو الأمريكيّ للعراق واحتلال هذا البلد، وزيادة الوعي لدى الشيعة بشأن التبعيّة، حيث شعروا بضرورة التصدّي للصورة السلبيّة التي تقدّمها الوسائل الإعلاميّة عن الإسلام.

الخاتمة

لقد غاص هذا المقال في الأعمال الأكاديميّة الغربيّة التي كُتبت حول الإسلام الشيعيّ، حيث قدّمنا في القسمين الأول والثاني من هذة الورقة لمحة عامّة تكشف

(1) http://www.hartsem.edu/2015/12/fundraising-goal-reached-for-imam-ali-chairfor-shii-studies-and-dialogue-among-islamic-legal-schools.

النقاب عن التضارب الصارخ؛ إذ شهدت المراحل الأولى ندرة في النصوص التي تدرس المذهب الشيعيّ. علمًا بأنّ المستشرقين الذين تناولوا في كتاباتهم المذهب الشيعيّ قبل الستينيات كانوا يستندون في ذلك على المصادر السنّيّة، وأظهروا المذهب الشيعيّ باعتباره متفرّعًا خرج مع مضي الأزمنة عن المجتمع السنّيّ السائد. وفي الثمانينيّات شهدت الساحة طفرة في الأعمال التي راحت تتناول المذهب الشيعيّ والتي تصدّت لهذه النظريّة. ومع مرور الوقت، بدأ الباحثون الغربيّون يدركون أنّ ثمّة حاجة لسماع الصوت الشيعيّ في المعاهد الأكاديميّة، وعليه فقد حصلت نقلة جليّة من مجرد الكلام عن الشيعة إلى محاورتهم. كما أنّ الباحثين من الشيعة شعروا بضرورة تقديم إيمانهم إلى العلن؛ لذا فقد أسهموا في الدراسات الأكاديميّة حول المذهب الشيعيّ، متسلّحين بالأدوات المنهجيّة التي يستخدمها الغرب إلى جانب المعرفة التي اكتسبوها في حوزاتهم، واستطاعوا أن يطرحوا الدوافع والمواضيع والشخصيات الشيعيّة البحتة في خطابهم، واستطاع هؤلاء الباحثون أن يحدِثوا تغييراً في طريقة تدريس المذهب الشيعيّ حتى فهمه في الغرب.

في عالم اليوم، باتت البيانات تتسرّب في أحجام أكبر وبسرعات أقصى على طول المسافات الطويلة لكي تصل إلى متناول الجمهور أسرع من ذي قبل، ومع ذلك يبقى أنّ النتيجة لم تتحسّن لناحية التنوّر والتعرّف؛ بل إنّ النتائج تأتي عكسيّة في الغالب. فالانفجار المعلوماتيّ قد ساهم نوعًا ما في خلق المزيد من الكراهية والتعصّب، ومن خلال عقد الندوات ودخول المجال الأكاديميّ ونشر الكتب والمقالات في الصحف والبروز أكثر على شبكة الإنترنت وتقديم المحاضرات في العديد من المؤتمرات وورش العمل، بدأ الشيعة يغيّرون نمط تفكيرهم حول أميركا الشماليّة وحول أنفسهم أيضًا. وفي حين أن عقليّة «العالم القديم» و«الموطن الأمّ» بدأت تتلاشى شيئًا فشيئًا، كما جرى على نحوٍ واسع في منتصف أعوام الثمانينيّات وبداية التسعينيّات؛ حيث إنّ المنظّمات بدأت تغيّر الدراسات والخطابات المدنيّة الشيعيّة في الولايات المتحدة، وبات همّهم هو كيفيّة التواصل مع غيرهم من الشمال الأمريكيّ دون أن يتخلّوا عن الهويّة الخاصّة التي تميّزهم.

أمّيّة النبيّ ﷺ
بين تعدّديّة النصّ والمعاني وبين الانحراف المعرفيّ
دراسة في الرؤية الاستشراقيّة في دائرة المعارف الإسلاميّة

- **أ.د. جواد كاظم النصر الله- م.م. نزار ناجي محمد**
- **جامعة البصرة-كلّيّة الآداب - قسم التاريخ**

ملخّص البحث

تعدّ دائرة المعارف الإسلاميّة أكبر عمل قام به المستشرقون؛ إذ شارك في كتابتها عدد كبير من المستشرقين، وهي خلاصة الفكر الاستشراقيّ، قصدوا منها كتابة موسوعة إسلامية متخصّصة بتاريخ الحضارة الإسلاميّة التي هي وليدة البعثة النبويّة، وأرادوا بهذا العمل جمع كلّ ما يتعلّق بالحضارة الإسلاميّة والبلدان الإسلاميّة، بحيث يتمّ تبويبها بشكل مقالات مرتبة على حروف الهجاء، متبعين في ذلك منهج القواميس والمعاجم؛ ليسهل الرجوع إليها، وقد أُعدّت هذه الموسوعة لتكون مرجعًا للعديد من الدراسات الغربيّة تجاه الشرق، وكُتبت بلغات متعدّدة منها (الإنجليزيّة والفرنسيّة والألمانيّة)، وهذا دلالة على الانتشار الواسع لهذا العمل، وعلى أهمّيّته بالنسبة للباحثين الغربيّين ليتعرّفوا على جوانب من الحضارة الإسلاميّة بطريقة سهلة وسريعة، وعلى الرغم من أنّ هذا العمل أُعدّ على أسس علميّة ومنهجيّة، إلّا أنّنا نجد في بعض المقالات رؤى غير منصفة أو دقيقة تجاه الرسول ﷺ والرسالة الإسلاميّة.

ومن جملة ما دوّنه المستشرقون حول السيرة النبويّة هو مصطلح أمّيّة النبيّ ﷺ، واختلافهم في بيان معنى الأمّيّة عند النبيّ ﷺ، أو كمصطلح وصف به العرب المسلمون، واعتمادهم في تلك الرؤى على ما ورد في المصادر الإسلاميّة.

لذا ستقتصر هذه الدراسة على ما ورد في دائرة المعارف الإسلاميّة في الطبعات

المعرّبة وغير المعرّبة منها، وقسم هذا البحث حسب المصطلحات الواردة في القرآن الكريم وتفسير المسلمين لتلك النصوص القرآنية بعد بيان المعاني اللغويّة لهذه المفاهيم في معاجم اللغة، وبعدها تمّت مناقشة رؤى المستشرقين الواردة في دائرة المعارف الإسلاميّة.

أمّيّة النبيّ ﷺ
بين تعدّديّة النصّ و المعاني والانحراف المعرفيّ
دراسة في الرؤية الاستشراقيّة في دائرة المعارف الإسلاميّة

عكف الفكر الاستشراقيّ على دراسة مسألة أمّيّة النبيّ ﷺ دراسة مستفيضة، فلا تجد مستشرقًا يتناول السيرة النبويّة إلّا وتعرض لها بالبحث والتحليل[1]، ولم يكن المستشرقون مجمعين على إثبات علمهِ بالقراءة والكتابة، ولا على عدم علمه بها (أمّيّ)، وراحوا يطرحون حلاًّ وسطيًّا وهو أنّ النبيّ ﷺ كان أمّيًّا (أي يجهل القراءة والكتابة) قبل تلقّيه الوحي لا بعده. وفي الواقع لم يكن الفكر الاستشراقيّ رائدًا في هذه الآراء، بل هي نتاج الفكر الإسلاميّ الذي سبقهُ في دراسة هذا المفهوم القرآني[2]، وكان سبب هذا الاختلاف والائتلاف في الرؤى يعود إلى تعدّد النصوص القرآنيّة

(1) ينظر علي سبيل المثال: تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، تعديل فريديريش شفالي، ترجمة: جورجتامر (ط1، بيروت، دار نشر جورجالمز، هيلدسهايم- زيورخ- نيويورك، باذندار، نشر: مكتبة ديترش فيسبادن، د. ت)، 10/1 - 17؛ مونتغمري وات، محمد في مكّة، ترجمة: عبد الرحمن الشيخ وحسين عيسى، (د.ط، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب،2002م) ص-112 113؛ كارين آرمسترونغ، سيرة النبيّ محمّد، ترجمة: فاطمة محّمد ومحمّد عناني، (ط2، القاهرة، دار سطور، 1998م)، ص 135 - 136؛

Josef Horovitz, KoranischeUntersuchungen, Berlin and Leipzic, Walter de Gruyter, 1926, P.P.51- 53; Frants Buhl - Hans HeinrSchaeder, Das LebenMuhammeds, Leipzig, Quelle&Meyer,1930, P.P.56, 131.; Henri Lammens, Qoran et Tradition Comment Fut Compose La Vie de Mahomet, Recherches de Science Religieuse, Paris, 1910, P.P.21 - 22 .

(2) ينظر على سبيل المثال: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، ت(255هـ)، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (ط7، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1998م)، 4/ 32 – 34؛ أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان المفيد، (ت413هـ)، أوائل المقالات، تحقيق: إبراهيم الأنصاريّ، (ط2، بيروت، دار المفيد، 1993م)، ص-135 137؛ محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن فخر الدين الرازيّ (ت604هـ)، التفسير الكبير المعروف بمفاتيح الغيب، (ط1، بيروت، دار الفكر،1981م)، 27/15 - 32؛ أبو عبد الله محمّد بن أحمد الأنصاريّ القرطبيّ (ت671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد عبد العليم البردونيّ (د.ط.، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، 1985م)، 351/13 - 353؛ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبيّ (ت 748 هـ) سير أعلام النبلاء، تحقيق وتقديم: شعيب الأرنؤوط وحسين الأسد، (ط9، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1993م)، 90/14 - 191. وانقسمت هذه الآراء إلى ثلاث أقوال، عدم معرفته القراءة والكتابة طيلة حياته الشريفة، والرأي الثاني يذهب إلى معرفته لها بعد البعثة، والرأي الثالث إلى معرفته القراءة والكتابة قبل البعثة وبعدها.

وتعارضها مع النصوص الروائيّة، فوُلد نوع من الانحراف المعرفيّ في بعض تلك الآراء، مما ولّد نوعًا من الفوضى في الخطاب الاستشراقيّ فيما يخصّ هذا المفهوم.

فقد ورد في المقال الذي كتبه ر.پاريه (ر. پارت): [1]R.Paret حول كلمة (أمّيّ) فقال: «أمّيّ لقب محمّد في القرآن، وهو لقب يرجع من بعض الوجوه إلى كلمة أمَّة، ولكن يظهر أنّه ليس مشتقًّا منها مباشرة؛ لأنه لم يظهر إلّا بعد الهجرة[2]، ويختلف معناه عن معنى كلمة أمّة التي كانت شائعة قبل الهجرة، وفي سورة آل عمران الآية [3] 20 يدعو محمّد أهل الكتاب والأمّيّين إلى اعتناق الإسلام، ومعنى كلمة الأمّيّين هنا (المشركون)، وهي تدلّ على هذا المعنى بعينه في الآية الخامسة والسبعين من السورة نفسها[4]، وذلك على لسان أهل الكتاب، والآية الأخيرة تجعل من المحتمل أن كلمة أمّيّ أو أمّيّين وضعها أهل الكتاب (وربما كان واضعوها هم اليهود) للدلالة على الوثنيّين، ويزيد في تأييد هذا الرأي أنّ هورفتز[5] بينّ أنّ لها مقابلاً في العبريّة

(1) ر. پاريه (ر. پارت):) Rudi Paret1901–1983م) مستشرق المـانيّ، ولد في (Wittendorf) بنواحي (Freudenstadt) في جنوبي ألمانيا من أسرة يكثر فيها القساوسة المسيحيّون، دخل جامعة توبنجن وتتلمذ في الدراسات العربيّة، وحصل على الدكتوراه الأولى في سنة 1924م، ثم على دكتوراه التأهيل للتدريس في الجامعة في سنة 1926م، وفي إثر ذلك عُيّن مدرّسًا مساعدًا في قسم الدراسات الشرقيّة في جامعة توبنجن، ثم شغل كرسي علوم الإسلام والساميّات في جامعة بون، أمّا نتاجه العلميّ، فالعمل الأساس الذي ارتبط به اسم رودي پارت هو ترجمة القرآن إلى اللغة الألمانيّة في مجلّد، والتعليق على الترجمة في مجلّد ثانٍ، وهو شرح فيلولوجي لنصوص القرآن الكريم (وهي دراسة تبحث عن أصل الكلمات واشتقاقاتها)، وكتب رسائل صغيرة عن القرآن منها رسالة بعنوان (محمّد والقرآن)، ورسالة (الإسلام والتراث الثقافيّ اليونانيّ) سنة (1950م). ينظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، (ط3، بيروت، دار العلم للملايين، 1993م)، ص 62 - 63.

(2) وقد ذكر أحمد محمد شاكر الذي علّق على المقال في الدائرة، بأن ما ذكره المستشرق من أنّ كلمة أمّيّ لم تظهر إلّا بعد الهجرة، وأنّ الكلمة مما أطلقه اليهود على العرب، وأنّهم يريدون بـ(الأمّيّين) الوثنيّين، وبيّن أن آيات سورة الأعراف مكّيّة خلافًا لما ذكر المستشرق، ينظر: ر. پاريه (ر. پارت)، مادّة (أمّيّ)، دائرة المعارف الإسلاميّة، (بدون اسم مترجم المقال)، (ط1، القاهرة، د. نا، 1933م)، 645/2؛ ر.پاريه (ر. پارت)، مادة (أمّيّ)، دائرة المعارف الإسلاميّة، (بدون اسم مترجم المقال)، (ط2، القاهرة، دار الشعب، 1969م)، 427/4. ولعل المستشرق قصد أن مصطلح (أُمّة) لم يظهر إلا بعد الهجرة في وثيقة المدينة ينظر: أبو محمّد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميريّ (ت 218 هـ)، السيرة النبويّة، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، (ط1، القاهرة، مطبعة المدنيّ، 1963م)، 348/2.

(3) ﴿فَإِنْ حَآجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِۗ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْأُمِّيِّـۧنَ ءَأَسْلَمْتُمْۚ فَإِنْ أَسْلَمُواْ فَقَدِ ٱهْتَدَواْۖ وَّإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُۗ وَٱللَّهُ بَصِيرُۢ بِٱلْعِبَادِ﴾.

(4) ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًاۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُواْ لَيْسَ عَلَيْنَا فِي ٱلْأُمِّيِّـۧنَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾.

(5) جوزيف هورفتس (هورفتز): 1874) Joseh Horovits-1931م) وهو مستشرق ألمانيّ يهوديّ، وُلد في لاونبرج، وتعلم في جامعة برلين، وعُيّن مدرّسًا فيها، وعمل في الهند (1907-1914م)، حيث كان يعمل مدرسًا للغة العربيّة في إحدى الكلّيّات، عاد إلى ألمانيا وعُيّن مدرّسًا للغات الساميّة في جامعة فرانكفورت سنة (1914م) حتى وفاته،

هو (اموُّت ها عو لام)، (ويقابلها في اليونانيّة χόσμουτουέφνητά)[1]، وفي سورة الجمعة الآية 2[2] ما ينصّ على أنّ الله بعث رسولاً في الأمّيّين، ولما كانت هذه الآية تدلّ دلالة لا تقبل الشكّ على أنّ محمدًا رسول من الأمّيّين إلى الأمّيّين، فلا غرو أن نقول إنّه يسمّي نفسه النبيّ الأمّيّ أيضًا (سورة الأعراف الآيتان 157، 158)[3]، ويتقدّم لليهود على هذا الاعتبار (رنبي أمّوت ها عو لام) (ينظر: هورفتز، ويُنظر سورة الأعراف الآية 157) ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلۡأُمِّيَّ ٱلَّذِي يَجِدُونَهُۥ مَكۡتُوبًا عِندَهُمۡ فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَٱلۡإِنجِيلِ﴾[4]، ويصعب الجزم بالمعاني المختلفة التي كان يقصدها محمّد من كلمة أمّيّ، ولو أنّنا وازنّا سورة الأعراف الآية 157 بما امتدح به محمّد أمّته في سورة آل عمران الآية 104، 110[5]، فلا يسعنا إلاّ أن نظنّ أنّ النبيّ ربمّا تصّرف في المعنى الأصليّ لكلمة (أمّيّ)، وعلى أيّ حال فلم يكن يرى منقصة في لقب النبيّ الأمّيّ، وذهب (بول[6] Frants Buhl أخيرًا إلى أنّ كلمة أمّيّ معناها (الذي لا يكتب ولا يقرأ)، (ςλαίχό)، وليس معناها (الوثنيّ) (έφιχός)[7]، ورغم أنّ هذا الرأي مطابق

وكانت رسالة الدكتوراه عن كتاب المغازي للواقديّ (1898م) وحقّق جزأين من طبقات ابن سعد بإشراف زاخاو (ليدن 1904-1918م)، مباحث قرآنيّة سنة (1926م)، الصلات العربيّة اليهوديّة في الجاهليّة سنة (1929م). ينظر: بدوي، موسوعة المستشرقين، ص621 - 622؛ نجيب العقيقيّ، المستشرقون، (ط4، القاهرة، دار المعارف، د.ت.)، 2/ 432 - 433.

(1) J.Horovitz, KoranischeUntersuchungen, P.52.

(2) ﴿هُوَ ٱلَّذِي بَعَثَ فِي ٱلۡأُمِّيِّـۧنَ رَسُولٗا مِّنۡهُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمۡ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبۡلُ لَفِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾.

(3) ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلۡأُمِّيَّ ٱلَّذِي يَجِدُونَهُۥ مَكۡتُوبًا عِندَهُمۡ فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَٱلۡإِنجِيلِ﴾ الآية: 157، ﴿فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِيِّ ٱلۡأُمِّيِّ ٱلَّذِي يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمۡ تَهۡتَدُونَ﴾ الآية 158.

(4) J. Horovitz, KoranischeUntersuchungen, P.P.51-53 .

(5) ﴿وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٞ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلۡخَيۡرِ وَيَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾ الآية 104، ﴿كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ تَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَتَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ﴾ الآية: 110.

(6) ف. بول (بوهل):(م1850-1932)Fr. Buhl، مستشرق دنماركيّ وُلد في كوبنهاجن، وبدأ حياته الجامعيّة بدراسة اللاهوت، ودرس اللغات الشرقيّة، التحق بجامعتي فيينا وليبزيج (1876-1878م)، نال درجة الدكتوراه عام (1878م)، وسمّي استاذًا للعهد القديم بجامعة كوبنهاجن، في سنة (1885م)، رحل إلى الشرق فزار مصر وفلسطين والشام ولبنان وتركيا، وعاد بعدها إلى وطنه، وضع كتابًا في وصف جغرافية فلسطين حاول فيها تحديد موقع الأماكن المذكورة في الكتب القديمة، انهمك في دراسة القرآن وتاريخ النبيّ ﷺ ومنها كتاب حياة محمّد باللغة الدنماركيّة سنة (1903)، ونقله شايدر إلى اللغة الألمانيّة عام (1930م)، ودعوة محمّد إلى الإسلام كما ورد في القرآن (1924م)، ونقل عدة أجزاء من القرآن إلى اللغة الدنماركيّة، وعُني بتاريخ الشيعة، ولديه مؤلف بعنوان نهضة الشيعيّين في الدولةالأمويّة سنة (1910م)، وله كتاب بعنوان عليّ مدّعيًا وخليفة سنة (1921م)، وكتب عدّة مقالات في دائرة المعارف الإسلاميّة. ينظر: العقيقيّ، المستشرقون، 2/-522 523 .

(7) F. Buhl – H. H.Schaeder, Das LebenMuhammeds, P.P.56, 131.

لنصّ الآية الثامنة والسبعين من سورة البقرة[1]، فإنّ ما عليه أكثر مما له، ويمكن أن يدلّ لفظ الأمّيّين في هذه الآية على الوثنيّين من غير شكّ، عند من لا يريد البحث عن معنى آخر، ومن جهة أخرى، فإنّ كلمة أمّيّين في سورة آل عمران الآية 75[2] لا يمكن بالنظر إلى سياق الكلام تفسيرها «بالذي لا يكتب ولا يقرأ»، وإن كانت تدلّ في هذا الموضع على الوثنيّين، وهناك عوامل لغويّة تجعل من الصعب أن نقول إنّ كلمة أمّيّ معناها «الذي لا يكتب ولا يقرأ»، فلا الكلمة العربيّة «أُمَّة» ولا العبريّة «أُمَّا» ولا الآراميّة «أميثا» تدلّ على الأُمّة في حالة الجهالة، واعتراض بولBuhl على تسمية محمّد نفسه (النبيّ) الأمّيّ بمعنى الوثنيّ) يفقد قيمته، إذا عرفنا أنّ محمّدًا ربمّا لم يكن على بيّنة مما تدلّ عليه كلمة أمّيّ عند اليهود، وأنّه كما أشرنا إليه آنفًا ربمّا جعل لهذه الكلمة معنى جديدًا.

وهناك من استدلّ بإطلاق لفظ الأمّيّ على محمّد بأنّه لم يكن يقرأ ولا يكتب، والحقيقة أنّ كلمة (الأمّيّ) لا علاقة لها بهذه المسألة، لأنّ الآية 78 من سورة البقرة[3] التي تدعو إلى هذا الافتراض، لا ترمي الأمّيّين بالجهل بالقراءة والكتابة، بل ترميهم بعدم معرفتهم بالكتب المنزلة»[4].

وذكر المستشرقان كاتبًا مقال محمّدﷺ حول كلمة (أمّيّ) فقالوا: «كثيراً ما دار النقاش حَوْلها وهي كلمة (أمّيّ)، فحين تشير الآية 157 من سورة الأعراف[5] إلى محمّد ﷺ على أنّه النبيّ الأمّيّ، فالظاهر أنّها تعني (الشخص الذي لم يبلَّغ من قبل بكتاب الله)، أي عكس أهل الكتاب الذين سبق أن تلقّوا كتاب الله بلسانهم، وقد كان محمّدﷺ أمّيًّا قبل تلقّيه الوحي لا بعده، ولا يؤثّر هذا التفسير في نتيجة التساؤل عما إذا كان بمقدور محمّدﷺ أن يقرأ وأن يكتب، اللهم إلّا إنْ كانت كلمة (أمّيّ) تحمل في طيّاتها معنى عجزه عن قراءة الكتب المقدّسة لليهود والنصارى، ولا بدّ أنّ اشتغاله بالتجارة كان يستلزم قدرًا من الإحاطة بقراءة العربيّة وكتابتها، وتشير الآيات 4-6 من

(1) ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لاَ يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ﴾.

(2) ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لاَّ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ إِلاَّ مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُواْ لَيْسَ عَلَيْنَا فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾.

(3) ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لاَ يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ﴾.

(4) ر. پاريه (ر. پارت)، مادة (أمّيّ)، دائرة المعارف الإسلاميّة، (بدون اسم مترجم المقال)، ط1، 643/2 - 645. وينظر: ر. پاريه (ر. پارت)، (أمّيّ)، دائرة المعارف الإسلاميّة، (بدون اسم مترجم المقال)، ط2، 426/4-427 .

(5) ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ﴾.

سورة الفرقان إلى اتهام الكفّار له بالافتراء ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنۡ هَٰذَآ إِلَّآ إِفۡكٌ ٱفۡتَرَىٰهُ وَأَعَانَهُۥ عَلَيۡهِ قَوۡمٌ ءَاخَرُونَۖ فَقَدۡ جَآءُو ظُلۡمٗا وَزُورٗا 4 وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ ٱكۡتَتَبَهَا فَهِيَ تُمۡلَىٰ عَلَيۡهِ بُكۡرَةٗ وَأَصِيلٗا 5 قُلۡ أَنزَلَهُ ٱلَّذِي يَعۡلَمُ ٱلسِّرَّ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ إِنَّهُۥ كَانَ غَفُورٗا رَّحِيمٗا﴾. ولم تكتسب كلمة (أمّيّ) معناها الشائع الآن (وهو الجهل بالقراءة والكتابة) إلّا فيما بعد وفي الدوائر الدينيّة، كتدليل على معجزة تلقّي محمّد ﷺ الوحي من الله عن طريق جبريل عليه السلام»[1].

ويذكر المستشرق إريك جوفروي (جيوفروي): Eric Geoffroy[2]، أن «الأمّيّين تعني الذين لم يبلّغوا بكتاب، وتظهر هذه الصفة الدينيّة خمس مرات في القرآن الكريم[3]، وتمّ استخدامها مرّة واحدة فقط في صيغة المفرد فيما يتعلّق بالنبيّ[4]، وقد جذبت عبارة النبيّ الأمّيّ المفسرين بدرجات متفاوتة، وتشير صفة الأمّيّ أو الأمّيّين في بعض السياقات إلى اليهود الذين يعرفون التوراة بصورة غير تامّة (البقرة الآية: 78)[5]، وتشير في غيرها إلى العرب المشركين (سورة آل عمران الآية: 20) (سورة الجمعة الآية: 2)[6]، وهذه الأخيرة تشير إلى الذين ليس لهم كتاب سماويّ مقدّس على العكس من اليهود و النصارى، وهذا القول الأخير يؤيّد ما ورد في سورة (آل

(1) ف. بول و ت. ولت، مادّة (محمّد)، موجز دائرة المعارف الإسلاميّة، ترجمة: حسين أحمد أمّين، (ط1، الشارقة، مركز الشارقة، 1998م)، 9120/29 - 9121. وينظر:
F. Buhl - OA, T. Welet) Muhammad- The Encyclopaedia of Islam, 2 nd. ed., Leiden- New York, E. J. Brill, 1993 V.VII, P.363.

(2) إريك جوفروي (جيوفروي) : Eric Geoffroy، مستشرق فرنسّي، وُلد عام (1956م)، في مدينة بلفور، وهو باحث وكاتب في الدراسات الصوفيّة، ومدرّس في جامعة ستراسبورغ منذ فترة طويلة، وواحد من أشدّ منتقدي فكرة وجود صراع الحضارات. له العديد من المؤلّفات منها: الصوفيّة في مصر وسوريا تحت الحكم المملوكيّ وأوائل العهد العثمانيّ (1995م)، والجهاد والتأمّل الحياة وتدريس الصوفيّة في زمن الحروب الصليبيّة (باريس 1997م)، وأعيدت طباعته عام (2003م)، حكمة الأساتذة الصوفيّين (باريس، 1998م)، أسند إليه في هذا الجزء من دائرة المعارف الإسلاميّة خمس مقالات هي: تجلّي (ص60-61)، طائفة (ص116-117)، طريقة (ص243-246)، أم الكتاب (ص 854)، أمّيّ (ص863 - 864). ينظر:
The Encyclopaedia of Islam, 2 nd. ed., Leiden-Brill, 2000, V.X /P.VI . and P.P. 60-61,116-117, 243-246, 854, 863-864. https://en.wikipedia.org/wiki/%C3%89ric_Geoff .

(3) وقد وردت ست مرات ينظر: سورة البقرة، الآية: 78؛ سورة آل عمران، الآيتان: 20، 75؛ سورة الأعراف، الآيتان: 157، 158؛ سورة الجمعة، الآية: 2.

(4) وقد وردت مرتين يُنظر: سورة الأعراف الآيتان 157، 158.

(5) ﴿وَمِنۡهُمۡ أُمِّيُّونَ لَا يَعۡلَمُونَ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ وَإِنۡ هُمۡ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾.

(6) سورة آل عمران ﴿وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡأُمِّيِّـۧنَ ءَأَسۡلَمۡتُمۡۚ﴾، سورة الجمعة ﴿هُوَ ٱلَّذِي بَعَثَ فِي ٱلۡأُمِّيِّـۧنَ رَسُولٗا مِّنۡهُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمۡ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ﴾.

عمران الآية: 75)[1]، وعلى الأرجح أنّه تمّ وضع مصطلح الأمّيّين من قبل اليهود في المدينة لوصف غير اليهود الوثنيّين (الوثنيّون)، وفي نفس الوقت يؤكد البعض على أنّ الأمّيّين تعني عدم المعرفة بالقراءة والكتابة، لأنّ قلّة منهم كانوا يعرفون كيف يكتبون، ويؤكّد ذلك الحديث الذي قدمه البخاري ومسلم نحن أُمة أمّيّة لا نكتب ولا نحسب[2].

إن مصطلح (أمّيّ) في الواقع مذكور بشكل عام على أنهُ من أُمّ ويعني أساسًا الأُمّ، وفي اللغات الساميّة الشخص الأمّيّ هو الذي يبقى على ما ولدته أُمُّه، وفي اثنتين من الآيات المهمّة في (سورة الأعراف الآيتان: 157-158)[3] ينطبق على محمّد الأمّيّة (الأمّيّ)، إن معظم المفسرين المسلمين يشير إلى أن القرآن في (سورة العنكبوت الآية: 48)[4] يشير إلى عدم قدرته على قراءة أيّ كتاب ولا يخطّ بيده؛ لذا فالأمّيّة هي معجزة من النبيّ، علاوة على ذلك تثبت هذه الأمّيّة أنّ محمّدًا لم يكن لديه أيّ معرفة مباشرة بالكتب المقدّسة اليهوديّة والمسيحيّة، وبالتالي فلا يمكن أن يكون قد أخذ منها، ويرى ابن خلدون[5] أن أمّيّة محمّد هي كمال في حقّه وليست نقصًا فيه كما هو الحال مع بقيّة البشر، ومن جانبه يشير الآلوسيّ[6] إلى أنّ نعت أمّيّ عند إطلاقها على النبيّ ﷺ لا يوجد فيه أيّ مسحة تحقير على الإطلاق، ولا ينظر إلى أمّيّة النبيّ محمّد ﷺ على وجه اليقين من قبل المستشرقين، ولا حتى من قبل المؤلّفين المسلمين، ويعتقد المؤرّخ والوزير الفارسيّ رشيد الدين فضل الله[7] (ت 718هـ/1318م) أنّ من غير

(1) ﴿بِأَنَّهُمْ قَالُواْ لَيْسَ عَلَيْنَا فِي ٱلْأُمِّيِّـۧنَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾.

(2) ينظر: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاريّ (256هـ)، صحيح البخاريّ، (د. ط، القاهرة، دار الفكر، 1981م)، 230/2؛ أبو الحسين مسلم بن الحجّاج بن مسلم القشيريّ النيسابوريّ (ت261هـ)، الجامع الصحيح (صحيح مسلم)، (د.ط، بيروت، دار الفكر، د.ت.)، 124/3.

(3) ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِي يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ﴾، ﴿فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِيِّ ٱلْأُمِّيِّ ٱلَّذِي يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾.

(4) ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾.

(5) عبد الرحمن بن محمد (ت808هـ)، المقدمة (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر) (تاريخ ابن خلدون)، (ط4، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، د.ت.)، 419/1.

(6) شهاب الدين محمود (ت1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، (بلا معلومات)، 79/9.

(7) رشيد الدين فضل الله الهمذاني، طبيب ووزير السلطان غازان خان وأخيه الجايتو خربندا محمد خان المغولي، ولد في مدينة همذان سنة (645هـ / 1247م) على الأرجح، كانت صلة رشيد الدين بغازان في أول أمرها صلة علميّة بحتة، وبعد أن جلس غازان على تخت السلطنة استوزره سنة 697هـ ولما توفي سنة 703هـ جلس على تخت السلطنة أخوه الجايتو خربندا، وأبقى على رشيد الدين فضل الله في منصب الوزارة، وبعدها تسلطن ابنه

المحتمل أن يكون أفضل الكائنات لم يكن قد عرف فنّ الكتابة[1]، والمتصوّفون يعتبرون هذا السؤال نقاشًا عقيمًا؛ لأنّ النبيّ محمّدًا ﷺ، باعتباره تاجرًا مكيًّا، كان يعرف على الأقلّ كيف يقرأ ويكتب... ويرى بعض المستشرقين في النبيّ الأمّيّ (نبيّ الوثنيّين)، أي الشخص الذي أرسل إلى شعب لم يكن لديهم كتاب، وهذه الفرضيّة تتطابق مع ما سبق ذكره عن الأمّيّين، ولا تتعارض مع النبيّ الأمّيّ، والمؤلفون المسلمون أنفسهم ينسبون عددًا من الحواس إلى عبارة النبيّ الأمّيّ، ويمكن للمرء إن يستشهد على سبيل المثال بمعنى أمّيّ أي القادم من مكّة (أمّ القرى)، بالنسبة لبدويّ فإنّ الأمّيّ هي صفة نسبيّة من أُمّة (أُمم) (الأُمم والشعوب)، وهو تفسير يمكن تبريره نحويًّا[2]، ووفقًا لهذا الرأي الذي يتوافق بشكل واضح مع القرآن الكريم، كانت رسالة النبيّ بذلك المقصود هي للبشريّة جمعاء وليس للعرب فقط، وكان التفسير الروحيّ لأمّيّة النبيّ كما صاغها المتصوّفون المسلمون هو تحديد نوع شيخ الأُمّة، وهذا الأخير يتلقّى المعرفة مباشرة من الله الإلهام الإلهيّ (العلم اللدنيّ)[3]، وبالتالي يحلّ إلى درجة طفيفة الاعتراف بالوحي النبويّ»[4].

وردت لفظة (الأمّيّ) في القرآن الكريم ست مرات[5]، وقد وردت بصيغتها المفردة (أمّيّ) للدلالة على أمّيّة النبيّ ﷺ مرتين[6]، وقد وردت بصيغة الجمع مرفوعة (أمّيّون) مرة واحدة[7]، ومنصوبة (الأمّيّين) ثلاث مرات[8].

أبو سعيد بن الجايتو عزل رشيد الدين من الوزارة وقتله سنة 718هـ ودفن في قلعة رشيديّة في تبريز، بعد اتهامه بدسّ السمّ إلى السلطان، وقتل مع ابنه البالغ من العمر السادسة عشرة بتهمة أنّه هو من ناول الدواء للسلطان المغوليّ، بلغت تصانيف رشيد الدين اثنين وخمسين مجلدًا، كان المدرّسون يدرّسون فيها، ومنها ترجمة للتوراة، وبنى في تبريز القلعة الرشيديّة المعروفة بربع رشيد وعيّن لها أوقافًا كثيرة وأموالًا، بلغ من العمر عند مقتله ثلاث وسبعون سنة. ينظر: محسن الأمين، أعيان الشيعة، تحقيق: حسن الأمين، (د.ط، بيروت، دار التعارف، د.ت)، 401/8 - 402 .

(1) مخطوط المجموعة الرشيديّة، المكتبة الوطنيّة في فرنسا قسم المخطوطات العربيّة، باريس، رقم المخطوط 2324، ص 227.

(2) عبد الرحمن بدويّ، دفاع عن القرآن ضدّ منتقديه، ترجمة: كمال جاد الله، (د.ط.، د.م، الدار العالمية، د.ت.)، ص18-19.

(3) أبو عبد الله محمّد بن علي المعروف بابن عربّي (ت638هـ)، الفتوحات المكّيّة، (د.ط، بيروت، دار صادر، د.ت.)، 2/ 644 - 645.

(4) E. Geoffroy)Ummi(The Encyclopaedia of Islam, 2 nd. ed., V.X /P.P. 863-864.

(5) سورة البقرة، الآية 78؛ سورة آل عمران، الآيتان 20، 75؛ سورة الأعراف، الآيتان 157، 158؛ سورة الجمعة، الآية 2.

(6) سورة الأعراف، الآيتان 157، 158.

(7) سورة البقرة، الآية 78.

(8) سورة آل عمران، الآيتان 20، 75؛ سورة الجمعة، الآية 2.

ولمعرفة الجذر والمعنى اللغويّ لكلمة الأمّــيّ تذكر معاجم اللغة أنّها من (أمــم)، فقيل الإِمَّــةُ: الحالةُ، والإِمَّــة والأُمَّــةُ: الشِّرعة والدِّين، وفي التنزيل العزيز: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّــةٍ﴾[1]، وقيل والأُمَّــةُ والإِمَّــةُ: الدِّينُ كما في قوله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّــاسُ أُمَّــةً وَٰحِــدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾[2]، أي كانوا على دينٍ واحد، يقال: فلان لا أُمَّةَ له أَي لا دِينَ له ولا نِحْلة له، والأُمُّ: القَصْد، والأُمَّةُ: القَرْن من الناس؛ يقال: قد مَضَتْ أُمَمٌ أَي قُرُونٌ، وأُمَّةُ كلّ نبيّ: مَن أُرسِل إِليهم من كافر ومؤمنٍ، وكلُّ قوم نُسِبُوا إِلى نبيّ فأُضيفوا إِليه فَهُمْ أُمَّتُه، وكان إبراهيمُ خليلُ الرحمن، على نبينا وعليه السلام، أُمَّةً؛ والأُمَّةُ: الرجل الذي لا نظِير له، يقال: أَمَمْتُ إليه إذا قَصَدْته، فمعنى الأُمَّة في الدِّينِ أَنَّ مَقْصِدَهم مقْصِد واحد، ومعنى الأُمَّة في الرجُل المُنْفَرد الذي لا نَظِير له أن قَصْده منفرد من قَصْد سائر الناس، والأُمَّة: العالِم، وأُمَّةُ الرجل: قومُه، والأُمَّةُ: الجماعة، وأُم القُرَى: مكّة، وقيل: سُمِّيَت بذلك لأَنها كانت أَعظم القُرَى شأْنًا، وفي التنزيل العزيز: ﴿لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِىٓ أُمِّهَا رَسُولًا﴾[4]، وكلُّ مدينة هي أُمُّ ما حَوْلها من القُرَى، والأُمّيّ: الذي لا يَكْتُبُ، والأُمّيّ الذي على خِلْقَة الأُمَّة لم يَتَعَلَّم الكِتاب فهو على جِبلَّته، وفي التنزيل العزيز: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّآ أَمَانِىَّ﴾[5]؛ وقيل: معنى الأُمّيّ المَنْسُوب إِلى ما عليه جَبَلَتْه أُمُّه أي لا يَكتُبُ، فهو في أَنه لا يَكتُب أُمّيّ؛ لأَن الكِتابة هي مُكْتَسَبَةٌ، فكأَنه نُسب إِلى ما يُولد عليه، أي على ما وَلَدَته أُمُّه عليه، وقيل لنبيّنا محمّدﷺ، الأُمّيّ لأَن أُمَّة العرب لم تكن تَكْتُب ولا تَقْرَأ المَكْتُوبَ، وبَعَثَه الله رسولاً وهو لا يَكْتُب ولا يَقْرأُ من كِتاب، وكانت هذه الخَلَّة إِحْدَى آياته المُعجزة؛ لأَنّهﷺ تَلا عليهم كِتابَ الله مَنْظُومًا، تارة بعد أُخْرَى، بالنَّظْم الذي أُنْزِل عليه فلم يُغَيِّره ولم يُبَدِّل أَلفاظَه، وكان الخطيبُ من العرب إِذا ارْتَجَل خُطْبَةً ثم أَعادها زاد فيها ونَقَص، فحَفِظه الله على نَبيِّه كما أَنْزلَه، وأَبانَه من سائر مَن بَعَثه إِليهم بهذه الآية التي بايَنَ بَينه وبينهم بها، ففي ذلك أَنْزَل الله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ

(1) سورة الزخرف، الآيتان 22، 23.
(2) سورة البقرة، الآية 213.
(3) سورة الشورى، الآية 7.
(4) سورة القصص، الآية 59.
(5) سورة البقرة، الآية 78.

مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾[1]، ولَقالوا: إنه وَجَدَ هذه الأَقاصِيصَ مَكْتوبةً فَحَفِظَها من الكُتُب، وقالوا: إنّ معرفةَ الكِتابَة بعد أمّيّته لا تُنافي المُعْجِزَة؛ بل هي مُعْجِزَةٌ أُخْرَى بعد مَعْرِفَة أمّيّته وَتَحَقُّق مُعْجِزَته، فإنّ مَعْرِفَتَه من غير تَقَدُّم تَعْلِيم مُعْجِزَة[2]، الأمّيّة: الغفلة والجهالة، فالأمّيّ منه، وذلك هو قلّة المعرفة، وقيل النبيّ الأمّيّ منسوب إلى الأُمّة الذين لم يكتبوا، ولكونه على عادتهم كقولهم عامّيّ لكونه على عادة العامّة[3].

وذكر المستشرق ر.پاريه (ر. پارت): R.Paret، في تعريفة لمعنى كلمة (أُمّةُ) فقال: (هي الكلمة التي وردت في القرآن للدلالة على شعب أو جماعة، وهي ليست مشتقّة من الكلمة العربيّة (أمّ)؛ بل هي كلمة دخيلة مأخوذة من العبريّة (أُمَّا) أو من الآراميّة (أميثا)، ولذلك فلا صله بينها وبين كلمة أمّة التي تدلّ على معانٍ أخرى... وقد تكون الكلمة الأجنبيّة دخلت لغة العرب في زمن متقدّم بعض الشيء، ومهما يكن من شيء، فإن محمدًا أخذ هذه الكلمة واستعملها، وصارت منذ ذلك الحين لفظًا إسلاميًّا أصيلاً»[4].

وتبين لنا دائرة المعارف الكتابيّة المتخصّصة في بيان معاني كلمات الكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد، أنّ معنى كلمة (أمم) في الكتاب المقدّس: مفردها في العبريّة جوي، والجمع جوييم[5] وفي اليونانيّة (أثنوس) ومعناها شعب أو أمّة، وهي تطلق عادة على الشعوب غير الإسرائيليّة، ولكنّها تستخدم أحيانًا في الإشارة إلى الإسرائيليّين أيضًا[6]، وفي العهد الجديد (الإنجيل) نجد كلمة (أثنوس) اليونانيّة تقابل

(1) سورة العنكبوت، الآية 48 .

(2) أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيديّ (ت175هـ)، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومّي وإبراهيم السامرائيّ، (ط2،إيران، دار الهجرة، 1990م)، 8/-426 428؛ إسماعيل بن حماد الجوهريّ (ت393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، (ط4، لبنان، دار العلم، 1987م)، 5/1863 - 1867؛ جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور (ت711هـ)، لسان العرب، (د.ط.، قم، أدب الحوزة، 1985م)، 22/12-34؛ محب الدين أبو الفيض السيد مرتضى الحسيني الواسطيّ الحنفيّ الزبيديّ (ت 1205 هـ)، تاج العروس في جواهر القاموس، تحقيق: علي شيري (د. ط، بيروت، دار الفكر، 1994)، 16/ 26-31.

(3) الحسين بن محمّد بن المفضل الراغب الأصفهانّي (ت425هـ)، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داودي، (ط2، قم، طليعة النور، 2006م)، ص87.

(4) ر.پاريه (ر. پارت)، مادة (أُمة)، دائرة المعارف الإسلاميّة، (بدون اسم مترجم المقال)، ط1. 2/630-631. وينظر: ر. پاريه (ر. پارت)، مادة (أُمة)، دائرة المعارف الإسلاميّة، (بدون اسم مترجم المقال)، ط2. 4/411-412.

(5) ينظر: سفر التكوين، 14: 1، 9.

(6) ينظر: سفر التكوين، 12: 2؛ سفر التثنية، 32: 28؛ سفر صموئيل الثاني، 7: 23؛ سفر إشعياء، 1: 4؛ سفر صفنيا، 2: 9.

كلمة جوييم العبريّة في العهد القديم (التوراة) وتترجم (أمم)[1].

وسنحاول دراسة كلّ صورة من صور النصوص التي ذكرها القرآن بصورة منفصلة لمعرفة مقاصد النصّ القرآنيّ، وبيان آراء المفسرين في تلك النصوص، وبعدها نتعرّض لما ذكره المستشرقون في بيان معاني هذه النصوص.

أولًا: الأمّيّ

وردت الصيغة المفردة لكلمة (الأمّيّ)، مرتين متتاليتين في القرآن الكريم وهي في قوله تعالى:

1 - ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِي يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ﴾[2].

2 - ﴿فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِيِّ ٱلْأُمِّيِّ ٱلَّذِي يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾[3].

وقد اختلف المفسرون في بيان المراد من معنى كلمة (الأمّيّ) في الآيتين أعلاه، فقيل: معنى الأمّيّ الذي لا يقرأ ولا يكتب[4]، وقيل هو الذي على خلقة أُمّهِ لم يتعلم الكتابة وهو على جبلته[5]، وذكر أن أصلها أُمّتي، فسقطت التاء من النسبة، وقيل لأنّه منسوب لأمّ القرى وهي مكّة[6]، وكونه أمّيًّا بهذا التفسير كان من جملة معجزاته وبيانه من وجوه منها: أنّه ﷺ كان يقرأ عليهم كتاب الله منظومًا مرة بعد أخرى من غير تبديل ألفاظه ولا تغيير كلماته، والخطيب من العرب إذا ارتجل خطبة ثم أعادها فإنّه لا بدّ وأن يزيد فيها وأن ينقص عنها بالقليل والكثير، ومع أنّه ما كان يكتب وما كان يقرأ

(1) مجموعة من علماء اللاهوت، دائرة المعارف الكتابيّة، (ط1، القاهرة، دار الثقافة، د.ت). 417/1.

(2) سورة الأعراف، الآية 15 .

(3) سورة الأعراف، الآية 158.

(4) مقاتل بن سليمان (ت150 هـ)، تفسير مقاتل بن سليمان، (ط1، بيروت، دار الكتب العلميّة، 2003م)، 418/1؛ أبو جعفر محمد بن جرير الطبريّ (ت310هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، قدم له: خليل الميس، ضبط: صدقي جميل العطار (د.ط، بيروت، دار الفكر، 1995م)، 109/9؛ أبو الليث نصر بن محمّد بن إبراهيم السمرقنديّ (ت383هـ)، تفسير السمرقنديّ، تحقيق: محمود مطرجي، (د.ط، بيروت، دار الفكر، د.ت). 569/1؛ أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبيّ (ت427هـ)، الكشف والبيان في تفسير القرآن (تفسير الثعلبيّ)، (ط1، لبنان، دار إحياء التراث العربيّ، 2002م)، 291/4.

(5) السمرقنديّ، تفسير السمرقنديّ، 569/1؛ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسّي (ت460هـ)، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق: أحمد حبيب قصير العامليّ، (ط1، د.م، الإعلام الإسلاميّ، 1989م). 421/2، 559/4.

(6) الثعلبيّ، الكشف والبيان، 4/ 292 .

يتلو كتاب الله من غير زيادة ولا نقصان ولا تغيير، لو كان يحسن الخطّ والقراءة لصار متّهمًا في أنّه ربما طالع كتب الأوّلين، فحصّل هذه العلوم من تلك المطالعة، فلمّا أتى بهذا القرآن العظيم المشتمل على العلوم الكثيرة من غير تعلّم ولا مطالعة، كان ذلك من المعجزات، وأن تعلم الخط شيء سهل فإنّ أقلّ الناس ذكاء وفطنة يتعلّمون الخطّ بأدنى سعي، ثم إنّه آتاه علوم الأوّلين والآخرين وأعطاه من العلوم والحقائق ما لم يصل إليه أحد من البشر، ومع تلك القوّة العظيمة في العقل والفهم جعله بحيث لم يتعلّم الخطّ الذي يسهل تعلّمه على أقلّ الخلق عقلاً وفهمًا، فكان الجمع بين هاتين الحالتين المتضادّتين جاريًا مجرى الجمع بين الضدّين، وذلك من الأمور الخارقة للعادة وجار مجرى المعجزات[1].

لا نجد رؤية واضحة عند المفسّرين، وهذا ما دفع بعض المستشرقين لاستغلال هذه الصورة المضطربة عن هذا المفهوم أو المصطلح القرآنيّ، فكانت مصادرنا الإسلاميّة هي سبب ذلك الاضطراب كي نكون دقيقين في تحديد سبب المشكلة، ووجب مناقشة مصادرنا الإسلاميّة، وبعدها ننتقل إلى ما ذكره المستشرقون، ولنبدأ في المصدر الأوّل والأصدق للسيرة النبويّة، وهو القرآن الكريم، فالخطاب القرآنيّ في الآيتين السابقتين من سورة الأعراف التي ورد فيها مصطلح النبيّ الأمّيّ، الأولى تتحدث عن اتّباع بعض اليهود والنصارى لهذا النبيّ الأمّيّ المكتوب عندهم في التوراة والإنجيل سواء أكانت هذه الكتابة بالاسم أم بالإشارة إلى ذلك النبيّ بصفته، أمّا الآية الثانية، فهي تأمر النبيّ ﷺ بالقول إنّه رسول الله إليكم جميعًا، وجميعًا تدلّل على عدم اقتصار الدعوة على فئة أو جماعة دون أخرى، ويطلب منهم الإيمان بالله ورسوله الذي أعلن هذه الرسالة العالميّة، ولا وجود لأيّ إشارة لعدم معرفة الرسول ﷺ القراءة والكتابة، فما الذي دفع المفسرين إلى تفسير الأمّيّ بعدم معرفة القراءة والكتابة؟

اعتمد بعض الباحثين على مجموعة من الآيات القرآنيّة، واستدلوا بها على عدم معرفة النبيّ ﷺ القراءة والكتابة، ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾[2]، فذكروا أنّ ما كنت تتلو يعني تقرأ

(1) الفخر الرازيّ، التفسير الكبير، 23/15.

(2) سورة العنكبوت، الآية 48.

من قبله، ولا تخطّهُ بيمينك أي لم تكن تكتب، ولو كنت تقرأ أو تكتب إذًا لارتاب المبطلون، فقيل كان أمّيًا لا يقرأ ولا يكتب، ولو كان كذلك لقال أهل الكتاب أنّ الذي نجده في كتبنا أمّيّ لا يكتب ولا يقرأ، وذكروا وهذا القرآن ممن لم يكتب ولم يقرأ عين المعجزة، وقيل الآية معطوفة على قوله تعالى: ﴿وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ ٱكۡتَتَبَهَا فَهِيَ تُمۡلَىٰ عَلَيۡهِ بُكۡرَةٗ وَأَصِيلٗا﴾[1] [2].

وقد علّق الشيخ الطوسيّ (ت460هـ) على مثل تلك الأقوال التي تدّعي عدم معرفته القراءة والكتابة من خلال هذه الآية (سورة العنكبوت، 48)، فقال: (والآية لا تدلّ على ذلك؛ بل فيها أنّه لم يكن يكتب الكتاب وقد لا يكتب الكتاب من يحسنه، كما لا يكتب من لا يحسنه، وليس ذلك بنهي، لأنّه لو كان نهيًا لكان الأجود أن يكون مفتوحًا...، ولو أفاد أنّه لم يكن يحسن الكتابة قبل الإيحاء، لكان دليله يدلّ على أنّه كان يحسنها بعد الإيحاء إليه، ليكون فرقًا بين الحالتين)[3].

فعدم القراءة والكتابة لا تعني نفيها كما ذكر الطوسيّ، والآية في صدد بيان الجاحدين بآيات الله بأنّ الذي أُنزل عليه هذا الكتاب لم يكن يتلو من قبلِه من كتاب من الكتب السماويّة السابقة لهذا الكتاب الذي أُنزل، ولا كان يخطّهُ بيمينه، ولو كان يتلو ويخطّ من تلك الكتب السماويّة السابقة، لقالوا إنّ هذا الذي يتلوه قد أخذهُ من تلك الكتب السابقة، والآيات بصدد مجادلة أهل الكتاب، كما أنّ إشارة الآية 157 من سورة الأعراف لا تدلّ على عدم المعرفة بالقراءة والكتابة، بل الآية أريد بها معنى آخر، ولا توجد ولو إشارة واحدة في التوراة والإنجيل أنّ النبيّ الموعود كان لا يقرأ ولا يكتب، أمّا أنّ الآية معطوفة على ما ورد في سورة الفرقان الآية الخامسة[4]، فالآية في سورة الفرقان على العكس من ذلك تمامًا، فهي تدل على معرفة النبيّ ﷺ بالقراءة والكتابة، وإلا كيف يُتهم بكتابة الأساطير وهو لا يعرف الكتابة؟!.

(1) سورة الفرقان، الآية 5.

(2) الطبريّ، جامع البيان، 7/21؛ أبو الحسن علي بن إبراهيم القمّيّ (ت329هـ)، تفسير القمي، تصحيح وتعليق: طيّب الموسويّ الجزائريّ، (د.ط، النجف، منشورات مكتبة الهدى، 1967م)، 151/2؛ الثعلبيّ، الكشف والبيان، 285/7-286؛ الطوسيّ، التبيان في تفسير القرآن، 216/8؛ أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشريّ (ت538 هـ)، الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، (د.ط، مصر، مصطفى البابي الحلبي، 1966م)، 208/3؛ الفخر الرازيّ، التفسير الكبير، 77/25؛ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطيّ (ت911هـ)، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، (د.ط، بيروت، دار المعرفة، د. ت.)، 148/5.

(3) التبيان في تفسير القرآن، 216/8.

(4) ﴿وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ ٱكۡتَتَبَهَا فَهِيَ تُمۡلَىٰ عَلَيۡهِ بُكۡرَةٗ وَأَصِيلٗا﴾.

واعتمدوا أيضًا على الأحاديث النبويّة، فقد نسب للنبيّ ﷺ أنّه قال: «إنّا أمّة أمّيّة لا نكتب ولا نحسب الشهر هكذا وهكذا وهكذا، وعقد الإبهام في الثالثة والشهر هكذا وهكذا وهكذا يعنى تمام ثلاثين»[1].

ورد هذا الحديث في باب رؤية الهلال لصوم شهر رمضان؛ لأن العرب لم يكونوا يدوّنون ذلك؛ بل كان اعتمادهم على الرؤية بالعين المجرّدة، وهو ما أشار إليه القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ ۗ﴾[2]، والحديث يقصد به حساب سير النجوم بالاعتماد على رؤية الهلال، وهذا يدلّ على عدم اتباع منهج معلوم محسوب ومدروس في التوقيت[3]، إلاّ أنّهم استندوا عليه في بيان عدم معرفة العرب للقراءة والكتابة، وبالتالي فالنبيّ ﷺ من تلك الأُمّة، لكن هل كلّ العرب لا تعرف القراءة والكتابة؟.

كيف لا يعرفون وقد ورد في القرآن الكريم أطول آية في سورة البقرة[4] تطلب من الناس تسجيل كافّة المعاملات والتصرّفات وكتابتها نقدًا أو دينًا صغيرة كانت أم كبيرة، فكيف تطلب هذه الآيات من الناس تحقيق كلّ ذلك دون وجود قسم من المتعلّمين في صفوفهم يكتبون ويدوّنون عن أنفسهم أو عن الآخرين[5]، كما أنّ مكّة بيئة تجاريّة، فتحتاج إلى معرفة القراءة والكتابة، وقد وردت كلمات الكتابة ومشتقّاتها في القرآن الكريم أكثر من ثلاثمئة مرة[6]، والقراءة ومشتقّاتها نحو تسعين مرة[7]، وبأساليب متنوّعة مما يدلّ على أنّ الكتابة والقراءة كانت معروفة على نطاق واسع في مكّة، وأنّ قلّة المعلومات المكتوبة التي وصلت إلينا لا تعدّ دليلاً على جهل العرب بالكتابة والقراءة، أو على قلّة انتشارها بينهم[8]، وقد عُثر في خزانه المأمون العباسّي

(1) أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، (د.ط، بيروت، دار صادر، د.ت.)، 43/2؛ البخاريّ، صحيح البخاريّ، 230/2؛ مسلم، صحيح مسلم، 3/ 124.

(2) سورة البقرة، الآية 189.

(3) خالد العسلّي، مفهوم الجاهليّة والأمّيّة دراسة في الكتابة عند أهل مكّة، ضمن كتاب دراسات في تاريخ العرب قبل الإسلام والعهود الإسلاميّة المبكرة، (ط1، بغداد، دار الشؤون الثقافيّة العامّة، (افاق عربية)، 2002م)، ص 208.

(4) سورة البقرة، الآية 282.

(5) محمد هادي اليوسفيّ، موسوعة التاريخ الإسلاميّ، (ط1، قم، مؤسسة الهادي، 1996م)، 1/ 78.

(6) محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، (د.ط، القاهرة، دار الكتب المصريّة، 1939م)، ص591 - 595.

(7) عبد الباقي، المعجم المفهرس، ص539 - 540.

(8) العسلّي، مفهوم الجاهلية والأمّيّة، ص 208.

(198-218هـ) على كتاب بخطّ عبد المطلب بن هاشم في جلد أدم فيه ذكر حقّ عبد المطلب على رجل حميريّ[1]، وقد ورد عند البلاذريّ (ت279هـ) قوله: «دخل الإسلام وفي قريش سبعة عشر رجلاً كلّهم يكتب»[2]، فضلاً عن وجود عدد من النساء يعرفن القراءة والكتابة[3]، وعدّد أحد الباحثين مئة وأربعة عشر من الكتبة من أهل مكّة قبل الإسلام، وفي عصر النبيّ ﷺ[4]، ولعل هذه الإشارة لمن عُرف منهم وليس جميعهم، وهناك إشارات لعدد من الصحف منها صحيفة (كتاب) المقاطعة لبني هاشم في مكّة[5]، وصحيفة المدينة (دستور المدينة) بعد هجرة الرسول إليها[6]، كما أنّ الأسرى الفقراء من قريش الذين وقعوا في قبضة المسلمين في معركة بدر الكبرى في العام الثاني للهجرة، والذين لم يستطيعوا أن يقدّموا فدية نقديّة لإطلاق سراحهم، كلّف كلّ واحد منهم -ممن يجيد القراءة والكتابة- تعليم عشرة من أطفال المسلمين في المدينة القراءة والكتابة لقاء إطلاق سراحهم[7]، وهذه الأدلة التي تدلّ على معرفة العرب بالقراءة والكتابة قبل البعثة وبعدها، لكنّها لا تعني نفي وجود الذين لا يجيدونها، لكنها تثبت على الأقلّ وجود طبقة في المجتمع الجاهليّ كانت تجيد القراءة والكتابة، فكيف يصف أمّة العرب جميعها بأنّها أُمّة أمّيّة لا تعرف القراءة والكتابة؟!. وأنّ هذه الأدلّة تفيد أن القراءة والكتابة كانت موجودة وبنسبة لا بأس بها، حيث وجود عدد من المتعلّمين، ووعي بأهمّيّة القراءة والكتابة؛ لذا فتسمية العرب بالأمّيّين لعدم معرفتهم القراءة والكتابة تسمية لا تطابق الواقع[8].

واعُتمد على عدم معرفة النبيّ ﷺ القراءة والكتابة على بعض النصوص الروائيّة،

(1) أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب بن اسحق الورّاق ابن النديم (ت438 هـ)، الفهرست، تحقيق: رضا تجدد (بلا معلومات)، ص8. وينظر كذلك إلى أوّل من تعلّم الخطّ والعربيّة من العرب العاربة من أبناء إسماعيل عليه السلام، ابن النديم، الفهرست، ص 7-8.

(2) أحمد بن يحيى بن جابر، فتوح البلدان، (د.ط، القاهرة، النهضة المصريّة، د.ت)، 3 /580.

(3) البلاذري، فتوح البلدان، 580/3 581-.

(4) العسلّي، مفهوم الجاهليّة والأمّيّة، ص219 - 227.

(5) ابن هشام، السيرة النبويّة، 234/1، 251؛ أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقيّ (ت774هـ)، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، (ط1، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1988م)، 108/3.

(6) ابن هشام، السيرة النبويّة، 2/ 348 - 351؛ ابن كثير، البداية والنهاية، 3/ 273 276-.

(7) ابن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، 247/1؛ ابن كثير، البداية والنهاية، 3/-397 398؛ اليوسفي، موسوعة التاريخ الإسلاميّ، 1/ 79.

(8) للمزيد من التفاصيل. ينظر: جواد كاظم النصر الله، الجاهليّة فترة زمنيّة أم حالة نفسيّة؟، مجلّة أبحاث البصرة (العلوم الإنسانيّة)، العدد 31، البصرة، 2006م، ص-5 8. العسليّ، مفهوم الجاهليّة و الأمّيّة، ص211 - 227.

ومنها روايات نزول الوحي، فقد شكّلت رواية (ما أقرأ أو ماذا أقرأ)[1]، أو (كيف أقرأ)[2]، و(ما أنا بقارئ)[3]، الصورة الرئيسيّة لبيان عدم معرفته ﷺ بالقراءة والكتابة، ولعلّ رواية (أقرأ - ماذا أقرأ - كيف أقرأ - ما أنا بقارئ) هي إحدى المرويّات الإسرائيليّة التي دُسّت في السيرة النبويّة لما ورد في التوراة (أو يدفع الكتاب لمن لا يعرف الكتابة ويقال له إقرأ هذا، فيقول لا أعرف الكتابة)[4]، وصيغت بصورة إسلاميّة على منوالها، أمّا ما يقال إنّ عدم معرفته القراءة والكتابة من معجزاتهِ، فالقرآن الكريم وحده معجز لا غير.

وقيل إنّه منسوب لأهل مكّة وهي أمّ القرى، وقد جاءت هذه النسبة على اعتبار أنّ النسبة في الكلمات المركّبة تكون للجزء الأول، وهذا موضع خلاف بين اللغويّين[5]، إذ إنّ من الكلمات من تنسب إلى الجزئين، ومنها ما ينسب إلى الجزء الأوّل، ومنها ما ينسب للجزء الثاني، ويُذكر أنّ النسبة في الكلمات المركّبة إن كان المضافُ أبًا أو أمًّا أو ابنًا طرحت المضاف، ونسبت إلى المضافِ إليه، فنقول في أبي بكرٍ وأمّ كلثومٍ وابن عباسٍ (بكريّ وكلثوميّ وعباسيّ)[6]، وعلى هذا تكون النسبة في كلمة أمّ القرى إلى الجزء الثاني (قرويّ)، ولم يعرف عن سكان مكّة مثل هذا اللقب أو النسب لأمّ القرى، وما ينطبق على مكّة يمكن أن ينطبق على غيرها، فكلّ مدينة هي أُمّ ما حولها من القرى.

ويرى الباحثان أنّ معنى النبيّ الأمّيّ دلالة على الذي لا نظير له، فهو النبيّ الأُمَـمْيّ، أي المبعوث لكلّ الأُمم، وحرف الميم في كلمة (الأمّيّ) من الحروف المشدّدة، وهو عبارة عن حرفين من جنس واحد، فالأصل هو (النبيّ الأُمَـمْي)، وهما حرفان أُدغما، أحدهما ساكن، والآخر متحرّك، فصارت الكلمة (النبيّ الأمّيّ) بتشديد

(1) ابن هشام، السيرة النبويّة، 155/1؛ أبو جعفر محمد بن جرير الطبريّ (ت310هـ)، تاريخ الأمم والملوك، تحقيق: نخبة من العلماء، (ط4، بيروت، مؤسسة الأعلميّ، 1983م)، ج2/ص -48 49؛ ابن كثير، البداية والنهاية، 18/3.

(2) أبو بكر أحمد بن الحسن البيهقيّ (458هـ)، دلائل النبوّة، تحقيق وتعليق: عبد المعطي قلعجي، (ط1، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1985م)، 142/2؛ أبو القاسم عليّ بن الحسن بن هبه الله بن عبد الله الشافعيّ المعروف بابن عساكر (ت571هـ)، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: علي شيري، (د.ط، بيروت، دار الفكر، 1996م)، 8/63؛ ابن كثير، البداية والنهاية، 3 /19.

(3) ابن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، 233/6؛ البخاري، صحيح البخاريّ، 3/1؛ 88/6؛ 67/8؛ مسلم، صحيح مسلم، 1/ 97؛ البيهقيّ، دلائل النبوة، 2/ 135.

(4) سفر إشعياء، 29: 12.

(5) النصر الله، الجاهليّة فترة زمنيّة أم حالة نفسيّة؟، ص 8.

(6) مصطفى الغلاييني، جامع الدروس العربيّة، (ط30، بيروت، المكتبة العصريّة، 1994م)، 2/-79 80.

الميم، وهذا ما ورد في الجذر اللغويّ للكلمة، فهي مأخوذة من (أمم)، جمع لكلمة أُمّة، وعبارة النبيّ الأُمّـيّ تدلّ على عالميّة الدعوة الإسلاميّة، فهو خاتم الرسالات السماويّة، وهذا ما بان واضحًا في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾[1]، فالقول: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ خطاب يتناول الجميع، المؤمن والكافر، الكتابيّ والوثني، وهذا يقتضي أنّهُ مبعوث لجميع الناس، كما ورد في قوله تعالى: ﴿إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾، ففي كلمة ﴿جَمِيعًا﴾ دلالة على أنّ النبيّ ﷺ كان مبعوثًا إلى الخلق أجمع، فليس فيها دلالة على غيره من الأنبياء عليهم السلام كان مبعوثًا إلى كلّ الخلق[2]، كما ورد في قولهِ تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾[3]، وهو رحمة للخلق أجمعين كما ورد في قولهِ تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَـٰلَمِينَ﴾[4]. وقد ذهب إلى مثل هذا الرأي عبد الرحمن بدويّ[5].

ثانيًا: أمّيّونَ.

جاء في القرآن الكريم كلمة (أمّيّونَ) مرة واحدة في سورة البقرة في قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّآ أَمَانِىَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾[6]، واختُلف في تفسير كلمة أمّيّونَ، فقالوا: أمّيّون هم اليهود، وقيل العرب، وقيل هم المنافقون واليهود، والأمّيّون هم من لا يحسنون القراءة والكتابة، وقيل هم من لا يقرّ بكتاب ولا رسول، وقيل هم الذين لا يعلمون معاني الكتاب، يعلمونه حفظًا وقراءة بلا فهم ولا يدرون ما فيه، وذكر أنهم الأُمم الذين لم ينزل عليهم كتاب، وسموا أمّيّين لجحودهم كتاب الله، وقيل هم غير العالمين بمعاني الكتاب، يعلمونها حفظًا وتلاوة، لا رعاية ودراية وفهمًا لما فيه[7].

والمتتبع لآيات القرآن الكريم السابقة لهذه الآية يجد أنها تتحدّث عن الجدل

(1) سورة الأعراف، الآية 158.

(2) الفخرالرازيّ، التفسير الكبير، 23/15 - 28.

(3) سورة سبأ، الآية 28.

(4) سورة الأنبياء، الآية 107.

(5) دفاع عن القرآن ضدّ منتقديه، ص 18.

(6) سورة البقرة، الآية 78.

(7) ينظر: الطبريّ، جامع البيان، 527/1-530؛ الراغب الأصفهانيّ، مفردات ألفاظ القرآن، ص87؛ الثعلبيّ، الكشف والبيان، 223/1؛ الطوسيّ، التبيان في تفسير القرآن، 1/-317 318؛ أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسيّ (ت548هـ)، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق: لجنة من العلماء، (ط1، بيروت، مؤسسة الأعلميّ، 1995م)، 275/1-276؛ الفخر الرازي، التفسير الكبير 139/3؛ القرطبيّ، الجامع لأحكام القرآن، 5/2.

والتعنّت اليهودي لنبيّ الله موسى عليه السلام ونكرانهم نعم الله التي أنعمها على بني إسرائيل، ثم يصف قلوبهم، بأنّها كالحجارة أو أشدّ قسوة منها[1]، وفي الآيات الثلاث السابقة للآية ثمان وسبعون من سورة البقرة، ينتقل الخطاب إلى المسلمين بعد أن كانوا يطمعون أن يؤمن هؤلاء اليهود بما أنزل الله، وبعد أن كان اليهود يسمعون كلام الله ويحرّفونه من بعد ما عقلوا وفهموا مراد الله، ثم يفضح الله سرّهم إذا لقوا الذين آمنوا، فيبطنون الكفر ويقولون آمنّا، وإذا خلا بعضهم إلى بعض يلوم بعضهم بعضًا لأنّهم يحدّثونهم بما أنزل الله عليهم بما موجود في التوراة؛ لذلك خاطبهم الله بأنه يعلم سرّهم وما يعلنون[2]، ثم يأتي الخطاب بأنّ منهم (أمّيّون)، أي من اليهود، استنادًا لسياق الآيات السابقة لها واللاحقة، وكلمة (أمّيّونَ) هنا لا تشير إلى العرب؛ بل تشير إلى اليهود، وترميهم بعدم معرفتهم الكتاب المنزل، أي لا يعلمون ما فيه، ولا يدرون ما أودعه الله إيّاه من الحدود والأحكام والفرائض، والكتاب المعني هنا التوراة، وقيل: إلا أماني أي يتخرّصون الكذب، ويقولون الباطل والتمنّي في الوضع هو تخلّق الكذب وتخرّصه، ويقوّي ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾، فبيّن أنّهم يختلقون الكذب ظنًا لا يقينًا[3]، ولا تعني كلمة (أمّيّونَ) عدم معرفتهم القراءة والكتابة -أي اليهود-؛ لأنّهم كانوا يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولوا هذا من عند الله[4]، لذا فهؤلاء الأمّيّونَ يجيدون الكتابة، ولا تعني الأمم الذين لم ينزل عليهم كتاب، لأنّ اليهود من أهل الكتاب والخطاب القرآنيّ كان يعنيهم بذلك الخطاب، ولا تعني من لا يقرّ بكتاب ولا رسول؛ لأنّهم كانوا يقرّون بالتوراة وأنبياء بنبي إسرائيل، لذا فكلمة (أمّيّونَ) تعني عدم المعرفة بالكتاب المنزل عليهم (التوراة) إلا تخرّصًا و كذبًا وما يتبعون إلا الظن.

ثالثًا: الْأُمِّيِّينَ.

1 - ﴿فَإِنْ حَآجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِ ۗ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْأُمِّيِّـۧنَ ءَأَسْلَمْتُمْ ۚ فَإِنْ أَسْلَمُواْ فَقَدِ ٱهْتَدَواْ ۖ وَّإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ ۗ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِٱلْعِبَادِ﴾[5].

(1) سورة البقرة، الآيات 47 - 74.
(2) سورة البقرة، الآيات 75 - 77.
(3) ينظر: الطبرسي، مجمع البيان، 1/ 276 - 277.
(4) سورة البقرة، الآية 79.
(5) سورة آل عمران، الآية 20.

ذكر المفسرون في معنى (الْأُمِّيِّينَ) في هذه الآية، فقيل هم العرب والذين لا كتاب لهم، وقيل هذه الآية تشمل جميع المخالفين لدين محمّدﷺ؛ وذلك لأنّ منهم من كان من أهل الكتاب، سواء أكان محقًّا في تلك الدعوى كاليهود والنصارى، أو كان كاذبًا فيها، ومنهم من لم يكن من أهل الكتاب وهم عبدة الأوثان، إنّما وصف مشركي العرب بأنّهم أمّيّون لوجهين؛ الأوّل: أنّهم لما لم يدعوا لكتاب إلهيّ وُصِفوا بأنّهم أمّيّون تشبيهًا بمن لا يقرأ ولا يكتب والثاني: أن يكون المراد أنهم ليسوا من أهل القراءة والكتابة، فهذه كانت صفة عامّتهم، وإن كان فيهم من يكتب فنادر من بينهم[1].

بيّنا في ما سبق أنّ كلمة (أمّيّونَ) لا تعني عدم معرفة القراءة والكتابة، والآية لا تشير إلى العرب؛ بل إلى أهل الكتاب، كذلك هنا (الْأُمِّيِّينَ) لا تعني عدم معرف القراءة والكتابة، لأنّها ليست بصدد بيان عدم معرفتهم لها، وهي في بيان المحاججة مع المعاندين للرسالة الإسلاميّة، وحسب ما ذكر المفسرون أنّها تشير إلى الذين لا كتاب سماويّ لهم، وقيل هم العرب، والمتتبّع لآيات سورة آل عمران السابقة لها يجدها تتحدّث عن اختلاف أهل الكتاب، رغم أنّ الرسالات السماويّة ذات هدف واحد، وأنّ الدين عند الله الإسلام بمعناه العامّ لا الخاصّ، وعرف عن أهل الكتاب كثرة المحاججة والجدل مع الرسولﷺ ومع أنبيائهم من قبلِه، وهذه الآيات مدنيّة متعلّقة بقدوم وفد نجران[2] إلى المدينة[3]، فيقول الله جادلوك بالأقاويل المزوّرة والمغالطات، فأسند أمرك إلى ما كلفت من الإيمان والتبليغ وعلى الله نصرك، لذا فإنّه أعرض عن المحاجة؛ لأنّهﷺ كان قد أظهر لهم الحجّة على صدقه قبل نزول هذه الآية مرارًا وأطوارًا، فهذه السورة مدنيّة، وكان قد أظهر لهم المعجزات بالقرآن، بمعنى إنّا بالغنا في تقرير الدلائل والبينات، وإن أعرضتم فإن الله بالمرصاد، فهذا الطريق قد يذكره المحتجّ المحقّ مع المبطل المصرّ في آخر كلامه[4]، لذا أراد إلزامهم -أي

(1) مقاتل، تفسير مقاتل بن سليمان، 162/1؛ الطبري، جامع البيان، 290/3-291؛ الثعلبي، الكشف والبيان، 3/-35 36؛ الطوسيّ، التبيان في تفسير القرآن، 2/-420 421؛ الزمخشريّ، الكشاف، 419/1؛ الطبرسي، مجمع البيان، 261/2؛ الفخر الرازيّ، التفسير الكبير، 7/ -227 228؛ القرطبّي، الجامع لأحكام القرآن، 45/4.

(2) نجران في مخاليف اليمن من ناحية مكّة، سُمّي بنجران بن زيدان بن سبأ بن يشجب بن يعرف بن قحطان؛ لأنه كان أوّل من عمرها ونزلها. ينظر: شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبدالله الحمويّ الروميّ البغداديّ (ت626 هـ)، معجم البلدان، (د.ط، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، 1979م)، 266/5.

(3) ينظر: ابن هشام، السيرة النبويّة، 412/2 417-.

(4) الفخر الرازي، التفسير الكبير، 225/7، القرطبيّ، الجامع لأحكام القرآن، 4/ 45.

وفد نجران- على ما أقرّوا به من أن الله خالقهم، فلذلك قال (أسلمت وجهي لله) أي انقدت لأمره في إخلاص التوحيد له؛ لذا فهو ذكر الأصل الذي يلزم جميع المكلفين الإقرار به[1]، فالخطاب كان في الآية مع الذين أُوتُوا الكتاب، والمحاجّة والجدل كان معهم، فكيف أشرك العرب أو الذين لا كتاب سماويّ لهم في تفسير الآية كما ذكر المفسرون؟ وهل من وجود لمن لا دين سماويّ لهم أو مشركي العرب في مدينة الرسول (المدينة المنورة) بعد فتح مكّة، وفي العام الذي عرف بعام الوفود في السنة التاسعة من الهجرة[2]؟، باعتبار أنّ الآية تطلب من النبيّ ﷺ مخاطبتهم بالقول ﴿وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡأُمِّيِّـۧنَ﴾[3]، فكيف يخاطب من هو غير موجود من الذين لا كتاب سماويّ لهم أو مشركي العرب كما ذكر المفسرون؟، إلّا إذا كان الخطاب يشمل الوفود من غير أهل الكتاب التي وفدت إلى المدينة، ولم يثبت محاجّة أيّ وفد قدم للنبيّ ﷺ سوى وفد نجران، والآيات السابقة واللاحقة لهذه الآية المعنيّة تتحدّث عن جدل أهل الكتاب لا غير، ولعلّ المقصود بكلمة ﴿ٱلۡأُمِّيِّـۧنَ﴾ هم أهل الكتاب (النصارى) غير العارفين بمعاني الكتاب يعلمونه حفظًا وقراءة بلا فهم، ولا يدرون ما فيه كما في ما سبق في كلمة (أمّيّون)، أو يعلمون بعض ما في الكتاب، وقد أشار الباري في الآيات اللاحقة في معرض الذمّ إلى الذين أوتوا نصيبًا من الكتاب في قوله تعالى: ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيبٗا مِّنَ ٱلۡكِتَٰبِ يُدۡعَوۡنَ إِلَىٰ كِتَٰبِ ٱللَّهِ لِيَحۡكُمَ بَيۡنَهُمۡ ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٞ مِّنۡهُمۡ وَهُم مُّعۡرِضُونَ﴾[4]، فقد ضرب بهم مثلاً لأنّهم يعلمون بعض ما في الكتاب[5]، وهي تشير إلى حادثة سابقة لحادثة وفد نجران؛ لذا ضرب بهم مثلاً، ولا يوجد ما يدلّ في الآية على أنّ المقصود بكلمة ﴿ٱلۡأُمِّيِّـۧنَ﴾ هم مشركو العرب أو الذين لا كتاب سماويّ لهم، لأنّ الخطاب في الآيات متعلّق بأهل الكتاب، ونزول

(1) الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، 420/2 - 421؛ الطبرسّي، مجمع البيان، 261/2.

(2) أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح اليعقوبّي (ت292هـ)، تاريخ اليعقوبّي، (د.ط، بيروت، دار صادر، د.ت.)، 82/2؛ ابن كثير، البداية والنهاية 63/5. وقيل إنّ هذه السورة مدنيّة، وقيل إنّ من أوّلها إلى رأس ونيف وستين آية نزلت في قصّة وفد نجران لما جاؤوا يحاجون النبيّ ﷺ، في السنة التاسعة من الهجرة. ينظر: الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، 388/2؛ الفخر الرازي، التفسير الكبير، 7/ 165.

(3) سورة آل عمران، الآية 20.

(4) سورة آل عمران، الآية 23.

(5) ينظر: الطبريّ، جامع البيان، 295/3؛ السمرقنديّ، تفسير السمرقنديّ، 228/1؛ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، 425/2؛ الزمخشريّ، الكشّاف، 420/1؛ الطبرسيّ، مجمع البيان،265/2؛ الفخر الرازي، التفسير الكبير، 231/7-232؛ القرطبيّ، الجامع لأحكام القرآن، 50/4.

الآيات في السنة التاسعة من الهجرة في العام الذي عرف بعام الوفود وقدوم وفد نجران إلى المدينة في ذلك العام.

2 - ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟ لَيْسَ عَلَيْنَا فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[1].

قال المفسرون في تفسير الآية أعلاه وبيان كلمة ﴿ٱلْأُمِّيِّـۧنَ﴾ فيها، فذكروا إنّ اليهود قالت ليس فيما أصبنا من أموال العرب سبيل، وقد أحلّها الله لنا أي ذكرها موجود في التوراة، وقيل إنّ الْأُمّيّينَ هم الذين ليس معهم كتاب، وقيل الذين ليس على ديننا فأموالهُم لنا حلال، وكانوا يستحلّون من خالفهم في دينهم، ويدّعون أنّ الله لم يجعل لهم في كتابهم حرمة، وقيل إنّهم يفعلون ذلك لأنّهم مبالغون في التعصب لدينهم، فلا جرم يقولون بحلّيّة قتل المخالف وأخذ ماله بأيّ طريق كان، فاليهود قالوا ﴿نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥ﴾[2] والخلق لنا عبيد، فلا سبيل لأحد علينا إذا أكلنا أموال عبيدنا، وقيل لأنّ اليهود إنّما ذكروا هذا الكلام لا مطلقًا لكلّ من خالفهم، بل للعرب الذين آمنوا بالرسول ﷺ، وقيل إنّ اليهود كانوا قد استدانوا من الأعراب أموالًا، فلما أسلم أرباب الحقوق، قالت اليهود ليس لكم علينا شيء لأنّكم أسلمتم، وذكر إنّ اليهود كانوا إذا بايعوا المسلمين يقولون: ليس علينا في الأمّيّين سبيل -أي حرج في ظلمهم- لمخالفتهم إيّانا. وادعوا أن ذلك في كتابهم، فكذّبهم الله بقوله تعالى: ﴿ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[3].

بعد بيان أقوال المفسرين في الآية القرآنيّة يتضح أنّ المقصود بكلمة الْأمّيّينَ هنا بكلام المفسرين هم العرب أو الذين ليس لديهم كتاب سماوي يتبعونه، أو المخالفين لليهود، وبما أنّ القول هو قول أهل الكتاب كما هو واضح في الآية القرآنيّة، وبما أنّ المفسرين متفقون على أنّ أصحاب القول هم اليهود؛ لذا يتوجب علينا تفسير هذه الكلمة وفق التفسيرات التوراتيّة لهذه الكلمة، ومعنى الأُمم هي تطلق عادة على

(1) سورة آل عمران، الآية 75.

(2) سورة المائدة، الآية 18.

(3) ينظر، الطبريّ، جامع البيان 3/-430 433؛ القمّيّ، تفسير القمّيّ 106/1؛ السمرقنديّ، تفسير السمرقنديّ 249/1؛ الثعلبيّ، الكشف والبيان 3/-94 97؛ الطوسيّ، التبيان في تفسير القرآن 504/2-505؛ الزمخشريّ، الكشّاف 438/1؛ الطبرسيّ، مجمع البيان 326/2؛ الفخر الرازي، التفسير الكبير 106/8-110؛ القرطبيّ، الجامع لأحكام القرآن 115/4-119.

الشعوب غير الإسرائيليّة[1]؛ لذا كلمة الأُمّيّينَ هنا تفسيرها يختلف عما سبق من تفسير؛ لأنّ هذا القول هو قول أهل الكتاب ونقل على لسانهم في هذه الآية الكريمة، وذُكر أنّهم قالوا: إنّ جواز الخيانة مع المخالف مذكور في التوراة، وكانوا كاذبين في ذلك، وكانوا يعلمون بكذبهم فيه، ومن كان كذلك كانت خيانته أعظم وجرمه أفحش وهم يعلمون أنّ الخيانة محرّمة[2]؛ لذا خاطبهم الله بقوله: ﴿وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[3]، لذا فقد فضح تزويرهم وكذبهم وتحريفهم للتوراة، وفضح بعدها كذبهم بقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُۥنَ أَلْسِنَتَهُم بِٱلْكِتَٰبِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمَا هُوَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[4]، وتبيّن لنا الأساليب اليهودية في تحريف التوراة والكذب على الله مع علمهم بأنّ ما يقولون ليس من الكتاب.

2 - ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾[5].

ذكر في تفسير كلمة ﴿ٱلْأُمِّيِّـۧنَ﴾ في هذه الآية أنّها تعني العرب الذين لا يقرأون الكتاب ولا يكتبون بأيديهم، وقيل هذا الحي من العرب أُمّة أمّيّة ليس فيها كتاب، فبعث الله نبيه رحمة وهدى يهديهم، وإنّما سمّيت أُمّة محمّد ﷺ ﴿ٱلْأُمِّيِّـۧنَ﴾؛ لأنهُ لم ينزل عليهم كتاب، وقيل الأمّيّة هي الغفلة والجهالة وقلّة المعرفة، وذكر أنّ كلمة ﴿ٱلْأُمِّيِّـۧنَ﴾ هم أهل مكّة؛ لأنّها تسمى أمّ القرى، والأمّيّ منسوب إلى ما ولد من أمّة لا يحسن الكتابة ووجه النعمة في جعل النبوة في أمّيّ موافقة لما تقدّمت البشارة به في كتب الأنبياء السالفة، وقيل بعث رجلاً أمّيًّا في قوم أمّيّين، وقيل نسب إلى أُمّة العرب لأنهم أمة أمّيّون لا كتاب لهم، ولا يقرأون كتابًا ولا يكتبون[6].

(1) مجموعة من علماء اللاهوت، دائرة المعارف الكتابيّة، 417/1.

(2) الفخر الرازي، التفسير الكبير 8/ 109.

(3) سورة آل عمران، الآية 75.

(4) سورة آل عمران، الآية 78.

(5) سورة الجمعة، الآية 2.

(6) مقاتل، تفسير مقاتل بن سليمان 359/3-360؛ الطبريّ، جامع البيان 119/28 - 120؛ القمّيّ، تفسير القمّيّ 266/2؛ السمرقنديّ، تفسير السمرقنديّ 424/3؛ الراغب الأصفهانيّ، مفردات ألفاظ القرآن ص87؛ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن 4/10؛ الزمخشريّ، الكشّاف، 103/4؛ الطبرسيّ، مجمع البيان، 6/10-7؛ الفخر الرازي، التفسير الكبير، 3/30-4؛ القرطبيّ، الجامع لأحكام القرآن 18/-91 92.

وهكذا نجد أنّهم غير متفقين على معنى كلمة ﴿ٱلۡأُمِّيِّـۧنَ﴾ في الآية الكريمة، فإن قلنا إنّهم الذين لا يقرأون الكتاب ولا يكتبون بأيديهم، وقد مرّ بنا فيما سبق أنّ العرب كانت تقرأ وتكتب أو على الأقلّ كانت هناك فئة من المجتمع الجاهليّ تجيد القراءة والكتابة، أمّا إذا كان المقصود قراءة الكتاب المقدّس من توراة أو إنجيل، فهذا ورقة بن نوفل[1] كان يكتب الكتاب بالعبرانيّة من الإنجيل ما شاء أن يكتب[2]، وأخت ورقة بن نوفل[3] قرأت الكتب، وكذلك فاطمة بنت مر الخثعميّة[4]، وهذا ضمام بن ثعلبة[5]

(1) ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى بن قصي القرشّي، وهو ابن عم السيدة خديجة زوج النبيّ ﷺ، ذكر أنّه كان شاعرًا في الجاهليّة، وكان يكتب الكتاب العبرانيّ ويكتب من الإنجيل ما شاء، ذكر في من تركوا عبادة الأصنام في الجاهليّة، واختلف هل دخل الإسلام أو توفّي قبل ذلك، وقيل أدرك البعثة النبويّة ومات بعدها، وقيل قد تنصّر ومات على النصرانيّة بعد أن عمي، له ذكر في روايات بدايات نزول الوحي في مكّة، فتذكر الروايات ذهاب السيدة خديجة زوج النبيّ ﷺ إلى ورقة حتى طمأنها وأكّد لها أنّ هذا الذي يأتي النبيّ ﷺ هو الناموس الأكبر الذي كان يأتي موسى عليه السلام، مات ورقة ولم يعقّب، واختلف في مكان وفاته، قيل خرج إلى الشام وتوفّي هناك، وقيل مات في مكّة بعد البعثة. ينظر: محمد بن سعد بن منيع الزهري (ت230هـ)، الطبقات الكبرى، (د.ط، بيروت، دار صادر، د.ت.)، 195/1؛ أحمد بن يحيى البلاذريّ (ت279هـ)، أنساب الأشراف، تحقيق: محمد حميد الله (د.ط، مصر، دار المعارف، 1959م)، 106/1، 457/9؛ عزّ الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيبانيّ المعروف ابن الأثير (ت630 هـ)، أسد الغابة في معرفة الصحابة، (د.ط، بيروت، دار الكتاب العربيّ، د.ت.) 88/5-89، 436؛ شهاب الدين أحمد بن علي ابن حجر العسقلانيّ (ت852 هـ)، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عادل أحمد وعلي محمد، (ط1، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1995م)، 474/6 - 477.

(2) البخاريّ، صحيح البخاري 3/1؛ ابن الأثير، أسد الغابة 5 /436.

(3) واختلف في اسمها فقيل قتيلة بنت نوفل بن أسد بن عبد العزى بن قصي، وقيل هي رقيقة، وذكر أنها هي المرأة التي عرضت نفسها على عبد الله بن عبد المطلب والد النبيّ ﷺ بعد أن توسّمت ما كان بين عيني عبد الله قبل أن يجامع آمنة من النور، فودّت أن يكون ذلك متصلًا بها لما كانت تسمع من أخيها من البشارات بوجود محمّد ﷺ، وأنّه قد أزف زمانه فعرضت نفسها عليه، وقيل ليست هي بل هي فاطمة بنت مر الخثعميّة. ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، 95/1-96؛ عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد بن أبي الحسن الخثعميّ السهيليّ (ت581 هـ)، الروض الآنف، قدّم وعلق عليه: طه عبدالرؤوف سعد، (د.ط، بيروت، دار الفكر، 1989م)، 180/1 - 181؛ ابن كثير، البداية والنهاية، 322/2.

(4) فاطمة بنت مر الخثعميّة، قيل هي من أهل تبالة، وقيل هي كاهنة متهوّدة، وذكر أنّها من أجمل الناس وأشبّهم وأعفهم، قد قرأت الكتب، وكان شباب قريش يتحدّثون إليها، فرأت نور النبوة في وجه عبد الله بن عبد المطلب والد النبيّ ﷺ فعرضت عليه نفسها، وقيل لم تكن هي بل أخت ورقة بن نوفل. ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، 95/1 - 96؛ وينظر: محمد بن حبيب البغداديّ (ت245 هـ)، المنمق في أخبار قريش، تصحيح وتعليق: خورشيد أحمد فاروق، (د.ط، د.م، عالم الكتب، د.ت.)، ص221؛ الطبريّ، تاريخ الطبريّ، 6/2؛ السهيليّ، الروض الأنف، 180/1؛ ابن كثير، البداية والنهاية 308/2.

(5) ضمام بن ثعلبة السعديّ، قدم على النبيّ ﷺ سنة خمس، وقيل في سنة سبع، وقيل في سنة تسع من الهجرة، بعثه بنو سعد بن بكر وافدًا على النبيّ ﷺ، فسأله عن الإسلام وفرائضه فريضة فريضة حتى أسلم، ثم رجع إلى قومه يدعوهم إلى الإسلام، فأسلموا، له حديث في وصف الإسلام ودعائمه، وأنّه من أتى بها دخل الجنة. ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، 299/1؛ أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر (ت463م)، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد البجاوي، (ط1، بيروت، دار الجيل، 1992م)، 751/2 - 753؛ ابن الأثير، أسد الغابة، 42/3-43؛ ابن حجر العسقلانيّ، الاصابة، 395/3 - 396.

يقول قرأت الكتب والتوراة والإنجيل والزبور[1]، وعبيد الله بن جحش[2] كان قد قرأ الكتب فمال إلى النصرانية[3]، فحمل العرب بعدم القراءة والكتابة أو عدم قراءة الكتب السماويّة السابقة لا يمكن تعميمهُ على العرب.

أمّا بالنسبة إلى ما ورد من أنّ أمّة العرب أمّة أمّيّة لا كتاب سماويّ لهم، فنقول إنّ مكّة هي مركز الديانة الحنيفيّة، ولا شكّ أن دعوة إبراهيم عليه السلام ورسالة الأنبياء من بعده هي دعوة واحدة، وإن اختلف في الكتاب التشريعيّ السماويّ، وقد قرن الله صحف إبراهيم وموسى عليهما السلام في القرآن الكريم[4]، وقد وصّى إبراهيم عليه السلام بنيه من بعده باتباع هذه الرسالة السماويّة[5]، وإسماعيل عليه السلام هو ابن النبيّ إبراهيم عليه السلام، والنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم من هذه الذرية الطاهرة، فالكتاب السماويّ عند العرب هو صحف إبراهيم عليه السلام، ولم يكن إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والاسباط هودًا أو نصارى كما ورد في القرآن[6]، حتى يمكن القول إن العرب لم يكن لهم كتاب سماويّ يتّبعونه، ولا يمكن حصر الرسالات السماويّة بأُمّة دون أخرى، فالكتب السماويّة هي كتب هداية لكلّ الأمم بغض النظر عن الأُمة التي قد يبعث فيها ذلك الرسول، كما لا يمكن حصر الرسالة الإسلاميّة التي جاء بها نبيّنا صلى الله عليه وآله وسلم بالعرب أو بالأُمّيّينَ كما يحلو للمفسرين تسميتهم، وهذا ما ذهب إليه ر. پاريه (ر. پارت): R.Paret عندما قال «**كان محمّد في أوائل رسالته يعتبر العرب عامّة أو مواطنية من أهل مكّة أمّة قائمة بذاتها، كما أنّ الله أرسل رسله ومنذريه إلى الأمم السالفة، فهو قد أرسل محمدًا ليبلّغ رسالة الله إلى**

(1) نور الدين علي بن أبي بكر الهيثميّ (ت 807هـ)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، (د.ط، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1988م)، 370/9.

(2) عبيد الله بن جحش بن رئاب بن يعمر بن صبرة بن مرة بن كبير (كثير) بن غنم بن دودان الأسدي، وهو أخو عبد الله بن جحش، وعبد بن جحش (أبا أحمد)، أسلم في مكّة في بداية الدعوة الإسلاميّة، وهاجر إلى أرض الحبشة في الهجرة الثانية كما يقال مع زوجته أم حبيبة بنت أبي سفيان، وذكر أنّها ولدت له حبيبة فكنيت بها، تنصر عبيد الله بن جحش بأرض الحبشة، ومات بها نصرانيًّا، وكان يعيب على المسلمين إسلامهم بأرض الحبشة. ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، 89/3؛ ابن عبد البر، الاستيعاب، 877/3 - 878.

(3) أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعوديّ (ت346هـ)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، (ط2، قم، دار الهجرة، 1984م)، 89/1.

(4) سورة النجم، الآية 36؛ سورة الأعلى، الآيتان 18 - 19.

(5) سورة البقرة، الآية 132.

(6) سورة البقرة، الآية 140.

الأمّـة العربيّـة، وبـيّن لهـا طريـق النجـاة، ولم يكـن قـد بعـث فيهـم رسـولاً مـن قبـل، وقـد كُـذّب وأوذي أشـد الإيـذاء، شـأن مـن سـبقه مـن الرسـل»[1]، لـذا يعتقـد المسـتشرقون أنّ الرسـالة النبويّـة تأخـذ بعـدًا عرقيًّـا أو متعصّبًـا للقوميّـة العربيّـة، وهـذا الـرأي لا يمكـن أن يقبـل عـلى أيّ حـال؛ لأنـه قائـم عـلى فرضيّـة خاطئـة تمامًـا، وهـي أنّ محمـدًا ﷺ مرسـل إلى الأمـة العربيّـة فقـط، كـما يعتقـدون أنّ مـوسى عليه السلام كان مرسـلاً إلى شـعب إسرائيـل، وعيـسى عليه السلام مرسـلاً إلى أمّـة فلسـطينيّة ولا يعـرف أحـد مـا هـي هـذه الأمّـة[2]، حتـى ذهـب المسـتشرق نيللنـو: Nallino[3]، إلى أنّ كلمـة أمّـيّ مشـتقة مـن الأمّـة العربيّـة[4]، وهـذا خلافًـا لمـا أورده القـرآن الكريـم مـن عالميّـة الدعـوة الإسـلاميّة.

وذكر أنّ الْأُمِّيِّينَ هم أهل مكّة لأنّها تسمى أمّ القرى، وهذا ما ورد عن الإمام الباقر عليه السلام بعد أن سئل «إنّ الناس يزعمون أنّ رسول الله ﷺ لم يكتب ولا يقرأ، فقال كذبوا لعنهم الله، أنىّ يكون ذلك وقد يكون وقد قال الله عز وجل: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ﴾، فكيف يعلمهم الكتاب والحكمة وليس يحسن أن يقرأ ويكتب، قال قلت فلم سمّي النبيّ الأمّيّ قال لأنّه نسب إلى مكّة وذلك قول

(1) ر.پاريه (ر. پارت)، (أمّيّ)، دائرة المعارف الإسلاميّة، (بدون اسم مترجم المقال)، ط1، 633/2؛ وينظر: ط2، 413/4.

(2) بدوي، دفاع عن القرآن ضد منتقديه، ص 1.

(3) كارلو ألفونسو نللينو (نلّينو): Carlo Alfonso Nallino (1872 - 1938م)، مستشرق إيطاليّ، وُلد في مدينة تورينو، أتمّ دراسته الابتدائيّة والثانويّة في مدينة أودنه، كان له منذ طفولته ولع شديد بالجغرافيا ودراسة اللغات الأجنبيّة، ولما كانت اللغة العربيّة أوسع اللغات انتشارًا في الأجزاء شبه المجهولة من الأوربيّين، فاندفع إلى دراسة هذه اللغة، فبدأ بتعلّمها دون أستاذ، ولم يقتصر تعلّمه على اللغة العربيّة وحدها من بين اللغات الساميّة، وإنّما درس أيضًا العبريّة والسريانيّة، ثم دخل جامعة تورينو وأصبح خبيرًا في تاريخ الفلك عند العرب، دعته الجامعة المصريّة القديمة في عام 1909م، وطلبت منه أن يلقي محاضرات في تاريخ علم الفلك عند العرب باللغة العربيّة، تمخّض عنه كتاب تحت عنوان (علم الفلك تاريخه عند العرب في القرون الوسطى طبع في روما (1911-1912م)، ولم تكن عنايته بعلم الفلك إلّا جانبًا واحدًا من جوانب نشاطه العلميّ العديد والمتنوّع، كتب مقالًا وهو في الثالثة والعشرين من عمره عن (نظام القبائل العربيّة في الجاهليّة)، أخرج كتابًا رتّب فيها سور القرآن ترتيبًا تاريخيًّا، وأضاف إليها تعليقات ومعجمًا بأهمّ ما فيها من ألفاظ قارنها بمقابلاتها في اللغات السامية، كتب العديد من المقالات في دائرة المعارف الإيطاليّة، ودائرة المعارف الإسلاميّة، وله العديد من المؤلّفات يصعب حصرها في هذه الأسطر القليلة. للمزيد من التفاصيل ينظر: بدوي، موسوعة المستشرقين، ص583 - 587؛ العقيقيّ، المستشرقون، 432/1 - 434.

(4) بدوي، دفاع عن القرآن ضد منتقديه، ص17.

الله لتنذر أمّ القرى ومن حولها، فأمّ القرى مكّة، فقيل أمّيّ لذلك»[1]، وقد ورد عن الإمام الجواد عليه السلام، مثله[2]. ولعلّ التشابه في الكنية بين الإمامين، سبب في نسبة القول لهما.

ويبدو أن هذا الحديث منسوب لآل البيت، أو لعل بعض الأحاديث المنسوبة إلى النبيّ صلى الله عليه وآله وآل البيت عليهم السلام تعكس لنا ثقافة الراوي الذي نسبها لهم، لأنّ اقتصار بعث الرسول صلى الله عليه وآله في أهل مكّة فقط ليتلو عليهم آياته ويزكّيهم ويعلّمهم الكتاب والحكمة تقييد في عالميّة الدعوة الإسلاميّة ما دمنا نؤمن بعالميّة الرسالة الإسلاميّة، مع تأخّر نزول سورة الجمعة حتى العهد المدنيّ.

ومثل هذا القول يتعارض مع قول نسب إلى الإمام الصادق عليه السلام في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾، قال: «كانوا يكتبون، ولكن لم يكن معهم كتاب من عند الله، ولا بعث إليه مرسولاً، فنسبهم الله إلى الأمّيّين»[3]، أي الذين ليس لهم كتاب سماويّ.

فإذا كان المراد بالأمّيّين كلّ أهل مكّة مسلمهم وكافرهم، فذلك لا يناسب مذاق القرآن كون السورة مدنيّة وضمير ﴿وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ﴾ راجع إلى المسلمين لا إلى الكافرين، ولا منافاة من كونه مبعوثًا إلى الجميع[4]، وكلُّ مدينة هي أُمُّ ما حَوْلها من القُرَى، فمن الممكن أن يكون ما ينطبق على مكّة منطبقًا على غيرها، وقد ورد على لسان نبي الله إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام قولهما في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ﴾[5]، فبعد دعائهم بطلب أن يكون من ذريتهما أمّة مسلمة طلبا بعدها أن يبعث فيهم رسولاً، وهو ما ورد في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ ۚ إِنَّكَ

(1) أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمّيّ المعروف بالشيخ الصدوق (ت381هـ)، علل الشرايع، تحقيق وتقديم: محمد صادق بحر العلوم، (د.ط، النجف، المكتبة الحيدريّة، 1966م)، 125/1؛ محمد باقر المجلسيّ (1111هـ)، بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار، تحقيق: إبراهيم الميانجي ومحمد الباقر البهبوديّ، (ط2، بيروت، مؤسسة الوفاء، 1983م)، 16/ 133.

(2) الصدوق، علل الشرائع،124/1-125؛ معاني الأخبار، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، (د.ط، قم، مؤسسة النشر الإسلاميّ، 1959م)، ص53 - 54؛ المجلسي، بحار الأنوار، 132/16 - 133.

(3) القمّيّ، تفسير القمّيّ، 2/ 366؛ المجلسي، بحار الأنوار، 16/ 132.

(4) محمد حسين الطباطبائي (1402هـ)، الميزان في تفسير القرآن، (د.ط، قم، مؤسسة النشر الإسلاميّ، د.ت)، 264/19 - 265.

(5) سورة البقرة، الآية 128.

أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾[1]، فقد تقدّم إسلامهم على بعث الرسول فيهم ليتلو عليهم آياته ويعلّمهم ويزكّيهم، وعودة الضمير إلى أهل مكّة بعيد[2]، فبهذا تكون كلمة الأمّيّين أعم من أهل مكّة، فهي تشمل كلّ ذرية نبي الله إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام، ولا يوجد رسول من نسل إسماعيل وإبراهيم عليهما السلام سوى محمّد صلى الله عليه وآله وسلم.

كذلك ورد قوله تعالى في تغيير القبلة في المدينة قوله تعالى: ﴿كَمَآ أَرۡسَلۡنَا فِيكُمۡ رَسُولٗا مِّنكُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمۡ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمۡ تَكُونُواْ تَعۡلَمُونَ﴾[3]، فكلمة منكم تدلّ على المسلمين من المهاجرين والأنصار، ومن أنفسكم أي من بينهم كما ورد في قوله تعالى: ﴿لَقَدۡ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ إِذۡ بَعَثَ فِيهِمۡ رَسُولٗا مِّنۡ أَنفُسِهِمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمۡ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبۡلُ لَفِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٍ﴾[4]، رغم أسبقيّة إيمانهم بعث لهم رسولاً من أنفسهم، فكلّ هذه الآيات تدلّ على البعث في المؤمنين أو المسلمين الغرض هو ﴿يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمۡ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ﴾ بعد تسليمهم لله، ومن قبل هذا كانوا ﴿مَّا لَمۡ تَكُونُواْ تَعۡلَمُونَ - لَفِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٍ﴾، فالرسول صلى الله عليه وآله وسلم يحملهم كتاب الله ومعارف دينه أحسن تحميل، هم ومن يلحق بهم أو يخلفهم من بعدهم من المؤمنين، وليحملوا ذلك أحسن الحمل[5]، ثم يحذّرهم الله من أن يحذوا حذو اليهود بحملهم كتاب الله دون معرفتهم ما في هذا الكتاب المنزل، ولا ومعارف دينه، ولا يدرون ما أودعه الله من الحدود والأحكام والفرائض؛ لذا خاطبهم الله في سورة الجمعة بقوله تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُواْ ٱلتَّوۡرَىٰةَ ثُمَّ لَمۡ يَحۡمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلۡحِمَارِ يَحۡمِلُ أَسۡفَارَۢاۚ بِئۡسَ مَثَلُ ٱلۡقَوۡمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِۚ وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[6]، والمراد بالذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها اليهود الذين أنزل الله التوراة على موسى عليه السلام وعلّمهم ما فيها من المعارف والشرائع، فتركوها ولم يعملوا بها، فحملوها ولم يحملوها، فضرب الله بهم مثلاً كالحمار يحمل أسفارًا وهو لا يعرف ما يحمل، ولا يعرف ما فيها من المعارف والحقائق، فلا يبقى له من حملها إلا التعب بتحمّل ثقلها، ووجه اتصال

(1) سورة البقرة، الآية 129.
(2) الآلوسي، روح المعاني، 386/1.
(3) سورة البقرة، الآية 151.
(4) سورة آل عمران، الآية 164.
(5) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، 263/19.
(6) سورة الجمعة، الآية 5.

الآية بما قبلها أنّ الباري لما افتتح الكلام بما نَّبه الله على المسلمين من بعث نبيًا يتلو عليهم آياته ويزكّيهم ويعلّمهم الكتاب والحكمة، ليخرجهم من الظلمات إلى نور الهداية ومن حضيض الجهل إلى أوج العلم والحكمة[1].

لذا يرى الباحثان أنّ كلمة ﴿ٱلۡأُمِّيِّـۧنَ﴾ تدلّ على عدم المعرفة بالكتاب المنزل وعدم العمل بما في الكتاب، وعدم المعرفة بما أودعه الله إياه من الحدود والأحكام والفرائض؛ لذا كان دور الرسولﷺ هو إخراجهم من الظلمات إلى النور، وهو من بين هذه الأمة المؤمنة، ولا يمكن حصرها -أي كلمة ﴿ٱلۡأُمِّيِّـۧنَ﴾- بالعرب أو بأهل مكّة وحدهم، فهي تشمل كلّ الأُمم والرسالات السماويّة السابقة للرسالة الإسلاميّة كونهﷺ خاتمها فهو، رحمة ورسول لكلّ الأُمم كما مرّ بنا في وصفه بالنبيّ الأمّيّ (الأُمـمي).

وبعد بيان معاني الأمّيّة في القرآن الكريم والمصادر الإسلاميّة، نتناول ما مرّ من كلام المستشرقين حول بيان معاني الأمّيّة، فيرى المستشرق ر.پاريه (ر. پارت): R.Paret، كغيره من المستشرقين عدم صدق الرسالة التي جاء بها النبيّﷺ، وهذ ما بدا واضحًا وجليًا في المقالين اللذين تكفّل بكتابتهما عن كلمة (أَمة) وكلمة (أمّيّ)، فهو يرى أن كلمة أَمة لم تكن مشتقّة من اللغة العربيّة؛ بل هي كلمة مأخوذة من العبرية أو الآرامية، وقد أقتبسها النبيّﷺ واستعملها حتى صارت لفظًا إسلاميًّا، أو أنّه ربمّا تصرّف في المعنى الأصليّ للكلمة، أو أنّه لم يكن على بيّنة مما تدلّ عليه كلمة أمّيّ عند اليهود، لذا فهو ينكر نبوّة النبيّﷺ ويرى أنّ القرآن ما هو إلا نتاج فكر النبيّ محمّدﷺ، وعلى الرغم من أنّ اللغة العربيّة هي جزء من اللغات الساميّة كما هي اللغات العبريّة والآرامية، وهذا ما ذكره المستشرق إسرائيل ولفنسون[2] الضليع باللغات الساميّة[3]، ويقول في هذا الجانب يجب ألا يبالغ في مسألة تأثير الآرامية والعبريّة في العربيّة؛ إذ ينبغي أن يتحرّز من الخطأ في تسمية بعض الكلمات العربيّة إلى إحدى أخواتها الساميّة ظنًّا منها أنّها منقولة منها، فقد يوجد عدد كبير من الألفاظ

(1) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، 266/19.

(2) إسرائيل ولفنسون :Y. Wolfensohn، الملقّب أبو ذؤيب، مستشرق ألمانيّ، مدرس للغات الساميّة بدار العلوم، ثم بالجامعة المصريّة، من آثاره: تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهليّة وصدر الاسلام، بالعربيّة، وقد قدم له الدكتور طه حسين (القاهرة، 1927م)، وتاريخ اللغات الساميّة بالعربيّة (القاهرة، 1930م)، وموسى بن ميمون حياته ومصنفاته بالعربيّة (القاهرة 1937م)، وكعب الأحبار (بالألمانيّة). ينظر: العقيقيّ، المستشرقون، 460/2.

(3) إسرائيل ولفنسون، تاريخ اللغات الساميّة، (ط1، مصر، مطبعة الاعتماد، 1929م)، ص20.

له صيغة آرامية أو عبريّة، وهو في الواقع كان يستعمل عند العرب قبل أن يحدث الاتصال بين هذه اللغات[1].

أمّا عن كلمة (أَمة) و(أُم) في العربيّة ومثيلاتها في اللغات العبريّة والآرامية، وهي تؤكد الأصل الواحد لهذه اللغات، نورد ما ذكره المستشرق إسرائيل ولفنستون في رسم (أَمة) و(أُم) في اللغات الساميّة[2].

لغات جنوب الجزيرة العربيّة والحبشة	آراميّ	عبريّ	أشوريّ بابليّ	عربيّ
أَمَة	أَمْتَا	أَمَه	أَمْتُو	أَمَة
أُمّ	أَمَا	أَم	أُمُّو	أُمُّ

فكلمة أمة مشتقّة من أمم، وهي جمع للكلمة في اللغة العربيّة كما في اللغة العبريّة (أمة - جوي) وجمعها (أمم- جوييم)، كما بيّنا في ما سبق[3]، وهي ليست مشتقّة من (أُمّ) العربيّة[4]، ويرى ر.پاريه (ر. پارت): R.Paret، أنّ مصطلح الأُمّة لم يظهر إلاّ بعد الهجرة، ولعلّ مقصوده كان أنّ ظهوره كان في وثيقة المدينة، أو ربما أنّ ظهور المصطلح في القرآن لم يكن إلاّ بعد الهجرة، إلا أنّ بعض آيات سورة الأعراف هي مكّيّة كما أشار معلّقو دائرة المعارف الإسلاميّة إلى ذلك[5]، ولم يبينّ لنا عن معنى كلمة أُمّة التي كانت شائعة قبل الهجرة كما ذكر، وهل هي مختلفة عن معناها بعد الهجرة كما يعتقد؟!.

(1) ولفنسون، تاريخ اللغات الساميّة، ص163.

(2) ولفنسون، تاريخ اللغات الساميّة، ص-283 284.

(3) ينظر إلى اشتقاق كلمة أمة في اللغة العربيّة: الفراهيديّ، كتاب العين، 426/8-428؛ الجوهريّ، الصحاح، 1863/5-1867؛ ابن منظور، لسان العرب، 32/12-34؛ الزبيديّ، تاج العروس 26/16-31. وينظر في اللغة العبريّة: مجموعة من علماء اللاهوت، دائرة المعارف الكتابية،417/1.

(4) ويبدو أنّ هناك خطأ قد وقع في الترجمات العربيّة لكلمة (أَمة) في العبريّة والآرامية، وولفنسون يترجمها بالعبريّة (أَمَه) وفي والآرامية (أَمْتَا)، خلافًا لما ورد في دائرة المعارف الإسلاميّة (أمَا) بالعبريّة (أمّيتا) والآرامية، وولفنسون خبير في اللغات الساميّة، فقوله الاكثر ترجيحًا للقبول لأن اللغات الساميّة تتشابه في رسم الكلمات واشتقاقاتها.

(5) وقد ذكر أحمد محمد شاكر الذي علق على المقال في دائرة المعارف الإسلاميّة، بأن ما ذكره المستشرق من أنّ كلمة أمّيّ لم تظهر إلا بعد الهجرة، وأنّ الكلمة مما أطلقه اليهود على العرب، وأنّهم يريدون بـ(الأمّيّين) الوثنيّين، وبين أنّ آيات سورة الأعراف مكّيّة خلافًا لما ذكر المستشرق، ينظر: ر.پاريه (ر. پارت)، (أمّيّ)، دائرة المعارف الإسلاميّة، (بدون اسم مترجم المقال)، ط1، 645/2؛ ر.پاريه (ر. پارت)، (أمّيّ)، دائرة المعارف الإسلاميّة، (بدون اسم مترجم المقال)، ط2، 427/4. ولعلّ المستشرق قصد أنّ مصطلح (أُمة) لم يظهر إلّا بعد الهجرة في وثيقة المدينة ينظر: ابن هشام، السيرة النبويّة، 348/2؛ ابن كثير، البداية والنهاية 273/3.

ويرى ر.پاريه (ر. پارت): R.Paret أنّ (الآية 20 من سورة آل عمران) يدعو فيها أهل الكتاب والأمّيّين لاعتناق الإسلام، وذكر أنّ الأمّيّين هنا هم المشركون (الوثنيّون)، وقد بيّنا أنّه لم يكن هناك جدل أو محاجّة مع المشركين (الوثنيّين) في السنة التاسعة من الهجرة؛ لأن الآيات متأخّرة النزول ونزلت في جدل أهل الكتاب مع النبيّ ﷺ، وقال إنّها تدلّ على المعنى نفسه في (الآية 75 من سورة آل عمران)، رغم أنّ الآية الأخيرة تبيّن نظرة أهل الكتاب إلى الأُمم الأخرى، فهي نظرة استعلائيّة، كما ورد ذلك بقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ وَٱلنَّصَٰرَىٰ نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥ﴾[1]، فيعتقد أهل الكتاب بتمايزهم وتعاليهم على الأمم الأخرى وحتى الكتابيّة منها، ولا يمكن تعميم تلك الرؤية على غيرها من النصوص التي وردت فيها كلمة الأمّيّين، فقد كانت هناك الديانة الحنيفيّة، وهي ديانة ليست شركيّة، ولهم كتاب سماويّ وهو صحف إبراهيم ﷺ، وقد قرن بصحف موسى عليه السلام بالقرآن الكريم[2]، ومركزها الديني مكّة المكرمة؛ لذلك لا يمكن تعميم كلمة الأمّيّين التي فسّرها بالمشركين (الوثنيّين)، وأراد تعميمها على الأمم غير الإسرائيليّة؛ لذلك أعتقد بعدها أنّ من المحتمل أنّ كلمة الأمّيّين قد وضعها اليهود (أهل الكتاب)، وأستند فيها على ما ذكره المستشرق هورفتز بعد أن وجد لها الأخير مقابلاً في العبريّة[3]، فقد كان هورفتز يرى أنّ أمّيّ تعني وثنيّ، لكن كيف يمكن أن يقدّم النبيّ ﷺ نفسه إلى أهل الكتاب على أنّه النبيّ الوثنيّ أو المشرك، فهذا لا يقبله عقل!!، وردّ عبد الرحمن بدوي[4] على ما ذكره المستشرق هورفتز بالقول: ترجم هورفتز التعبير العبريّ (أمة ها عو لام) بمعنى (شعوب العالم في مقابل شعب إسرائيل)، لكن من السهل تفنيد هذا الرأي (فأمّيّ) لا تعني الوثنيّ؛ لأن الله وصف نبيّه بأنّه أمّيّ وهو يجادل اليهود (أهل الكتاب) ومن المستحيل والمخالف للواقع أن يصف الباري نبيّه بأنّه أمّيّ وهو يقصد كافرًا أو وثنيًّا لأنّ بهذا المعنى تكون صفة الأمّيّ فيها نوع من الإهانة.

وذهب بعدها إلى أنّ ما ورد في (سورة الجمعة، الآية 2) من أنّ محمّدًا رسول من الأمّيّين إلى الأمّيّين، وبعد بيانه أنّ كلمة الأمّيّين تعني الوثنيّين (المشركين)، فأراد

(1) سورة المائدة، الآية 18.

(2) سورة النجم، الآية 36؛ سورة الأعلى، الآيتان 18 - 19.

(3) J. Horovitz, KoranischeUntersuchungen, P.52.

(4) دفاع عن القرآن ضد منتقديه، ص16. (وقد ذكر بدوي أن النبيّ وصف نفسه بالأمّيّ، في حين أنّ الباري هو من وصفه بهذا الوصف وقد تصرّفنا بالنصّ).

القول إنّ محمّدًا رسول من الوثنيّين إلى الوثنيّين، ثم بعدها وقف عاجزًا عن فهم المعاني المختلفة التي قصدها القرآن الكريم من كلمة أمّيّ وأمّيّين، وأمّة فقال لو وازنّا (سورة الأعراف، الآية 157) التي أعتقد أن معناها الوثنيّ، مع ما امتدح به أُمّته في (سورة آل عمران، الآيات 104، 110)، قال بعدها ربما تصرّف النبيّ في المعنى الأصليّ لكلمة (أمّيّ)؛ لأنه لم ير منقصة في لقب الأمّيّ.

وتناول ما ذهب إليه بول (بوهل) من أنّ الأمّيّ هو الذي لا يقرأ ولا يكتب وليس معناها الوثنيّ، ويرى أنّ رأي بول (بوهل) مطابق لنص (الآية 78 من سورة البقرة)، بالرغم من أنّ هذه الآية الأخيرة أشارت إلى اليهود لا إلى العرب؛ لأنّهم لم يعلموا بما في التوراة، جاهلين ما فيها من أحكام وتشريعات، وإذا أردنا تعميمها، فتشمل كلّ أصحاب الكتاب، فمن المسلمين من لا يعرف ما في الكتاب من أحكام وتشريعات فهم أمّيّون، لكن سياق الآيات السابقة لها تدلّ على أنّها نزلت في اليهود؛ لذا كان ذلك سببًا في بعث النبيّ ﷺ ليبيّن لهم ما خفي عنهم في التوراة ويزكّيهم ويعلّمهم الكتاب والحكمة، وما ذكر من أنّ (الآية 75 من سورة آل عمران) لا تدلّ على الذي لا يقرأ ولا يكتب بل الوثنيّ، رغم أنّ الآية تشير بما لا يقبل الشكّ أنّ هذا هو قول أهل الكتاب، وقيل اليهود تحديدًا؛ لأنّهم قالوا إنّ حرمان الناس حقوقهم من المخالفين لنا مذكور في التوراة، فقالوا الكذب على الله وهم يعلمون، وقد بيّناه سابقًا، وتعني الأمّيّين الأمم من غير الإسرائيليّين حسب التعبير الكتابيّ، ولم يذكر أنّهم المشركون أو الوثنيّون، مع أنّها أطلقت في التوراة أحيانًا على الأمم الإسرائيليّة.

ونؤيّد ما ذكره المستشرق ر.پاريه (ر. پارت): R.Paret في أنّ الكلمة العربيّة (أُمة)، والعبريّة (أُما) أو (أَمَه)، والآرامية (أمّيّتا) أو (أَمْتَا)، لا تدلّ على الأمّة في حالة الجهالة، ونؤيد ما ذكره من أنّ (الآية 78 من سورة البقرة) لا ترمي الأمّيّين بالجهل بالقراءة والكتابة؛ بل ترميهم بعدم معرفتهم بالكتب المنزلة، لكن نختلف معه في أنّ المعني منهم في الآية هم اليهود وليس العرب كما يظن، ومن الممكن أن يكون العرب هم المعنيّون لو كان الخطاب القرآنيّ يعنيهم، فليس كلّ العرب تعلم بكلّ ما هو موجود بالكتاب أو بالكتب المنزلة.

أما ما ذكره كاتبا مقال محمّد ﷺ من أنّ (الآية 175 من سورة الأعراف) تشير إلى الذي لم يبلّغ بكتاب من قبل، نعم لم يبلّغ بكتاب لأنه حامل الكتاب، والمبلغ به

لجميع الأمم، فهو نبيّ منذ ولد كما بيّنا سابقًا، وحاولوا إيجاد حلّ وسطيّ بالقول إنّه كان أمّيًّا قبل تلقّيه الوحي لا بعده، رغم ذلك وقعوا في تناقض كلامهم عندما ذكروا أنّ اشتغاله بالتجارة يستلزم قدرًا من الاإطة بقراءة العربيّة وكتابتها، رغم أنّ احترافه التجارة كان قبل البعثة النبويّة لا بعدها، وما ذكر من أنّ اكتساب كلمة أمّيّين معناها الشائع، وهو الجهل بالقراءة والكتابة في الدوائر الدينيّة، وأنّ هذا يعدّ دليلاً على معجزة تلقّيه الوحي، فلم تكن تلك مسألة قطعيّة، بل مستندها ظواهر واخبار آحاد صحيحة، غير أنّ العقل لا يحيلها. وليس في الشريعة قاطع يحيل وقوعها[1]، لذا اعتبروا الجهل بالقراءة والكتابة للنبيّ ﷺ ونزول الوحي عليه من المعجزات، رغم أنّ القرآن الكريم وحده من أكبر وأصدق المعجزات على نبوّتهِ؛ لذا فعندما لم يجدوا تفسيراً واضحًا لهذه المصطلحات فسّروا الآيات القرآنيّة على ظاهرها.

أما ما ذكره إ. جوفروي (جيوفري): E. Geoffroy، فهو ترديد لما سبق من آراء للمستشرقين، غير أنّه ذكر الآية 78 من سورة البقرة التي تشير إلى اليهود الذين يعرفون التوراة بصورة غير تامّة، وهي تأكيد لما ذكرناه بأنّ الآية لا علاقة لها بالعرب، وردّد أغلب الآراء التي ذكرها بعض المفسرين المسلمين في عدم معرفة النبيّ ﷺ القراءة والكتابة، وذكر بالمقابل الآراء التي تؤيّد معرفته لها، ذاكرًا بعض الآراء الصوفيّة لمعرفته الواسعة في هذا الجانب، ولم يعطِ رأيًا، لكنه مال في بعضها إلى القول إنّ النبيّ الأمّيّ هو نبيّ الوثنيّين أو الذين ليس لهم كتاب سماويّ، أو نسبة إلى أمّ القرى، رغم ذلك كانت رؤيته لهذا المفهوم أو المصطلح القرآنيّ أكثر علميّة من سابقهِ، ر.باريه (ر. پارت): R.Paret، وهذا يبيّن تطوّر المنهج المتّبع في الدراسات الاستشراقيّة، وتخلّصها من بعض الرؤى القروسطيّة المتحاملة على الرسول والرسالة.

خلاصة الكلام أنّ تعدّد الرؤى في مصطلح الأمّيّة يدلّ على وجود عدّة زوايا لهذا المفهوم القرآنيّ، وأنّ قراءة الأخير ليست قراءة واحدة أو ثابتة، نظرًا لأنّ النصّ يتضمّن دلالات أو معاني عديدة يمكن اكتشافها من خلال هذه الزوايا، فكلّ قارئ في مرحلة معيّنة يكتشف جانبًا من معنى النصّ الظاهر أو الكامن وفقًا للظروف الثقافيّة، والنفسيّة، والاجتماعيّة، باعتبار أنّ النصّ نصّ مفتوح الدلالة و المعاني والأفكار، فلا يمكن تعميم معنى أو دلالة واحدة لهذا المفهوم على هذه النصوص المتعدّدة المعاني.

(1) القرطبيّ، الجامع لأحكام القرآن 353/13.

الخاتمة

أظهرت دراسة أمّيّة النبيّ ﷺ الاختلاف في تفسير النصوص الواردة في القرآن الكريم حول مفهوم الأمّيّة عند النبيّ ﷺ والمسلمين، ومن خلال هذه الدارسة تبيّن أنّ مصطلح (النبيّ الأمّيّ) مختلف عن مفهوم (الأمّيّون) (الأمّيّين)، الواردة في القرآن الكريم، وأنّ الدراسات القرآنيّة وتفسير نصوص القرآن تختلف من زمان لآخر، وأنّ بعض الموضوعات سواء أكانّ في القرآن الكريم أم في مجال السيرة النبويّة، تتغيّر فيها رؤى الباحثين، ولو كتبت مصادرنا الإسلاميّة من جديد وفي هذا الزمان، لكانت أدق وأوفى من الذي هي عليه الآن، فلا غرابة من وجود اختلاف في الرؤى في المصادر الإسلاميّة في العهود الإسلاميّة في ما يخصّ هذا المفهوم، لما شهده العالم الإسلاميّ من صراعات سياسيّة وعقائديّة بين الفرق الإسلاميّة منذ القرن الأول الهجريّ، واستغلال المستشرقين لهذا الاختلاف في تفسير هذا المصطلح القرآنيّ من أجل الطعن بالرسول ﷺ والرسالة الإسلاميّة، فتعدّد النصوص ودلالاتها دلالة على تعدّد زوايا قراءة هذا المفهوم (المصطلح) القرآنيّ، فكلّ باحث في الدراسات القرآنيّة أو السيرة النبويّة يمكنه قراءة هذا المفهوم بصورة مختلفة عن الآخر، وفقًا للبيئة والظروف المحيطة بهذا القارئ أو ذاك، وهذا ما استغلّه المستشرقون لإسقاط بعض الرؤى غير المنصفة تجاه الرسول ﷺ والرسالة الإسلاميّة، وتجاه المسلمين جميعًا، وشهدت دراسة أمّيّة النبيّ ﷺ من خلال دائرة المعارف الإسلاميّة وجود بعض التغيير في رؤى المستشرقين تجاه أمّيّة النبيّ ﷺ، بين الطبعة الأولى والطبعة الثانية (الجديدة)، وهذا ما يدلّ على تخلّص الدراسات الاستشراقيّة الحديثة من بعض الرؤى القروسطيّة المتحاملة على الإسلام والمسلمين بصورة عامّة.

قائمة المصادر والمراجع

ـ القرآن الكريم.
ـ الكتاب المقدّس.

المخطوطات:

1 - الهمـذانيّ، رشـيد الديـن فضـل اللـه (718هـ/ 1318م)، مخطـوط المجموعـة الرشـيديّة، المكتبـة الوطنيّـة في فرنسـا قسـم المخطوطـات العربيّـة، باريـس، رقـم المخطـوط 2324.

المصادر الأوّليّة:

2 - ابـن الأثـير، عـز الديـن أبـو الحسـن عـلي بـن أبي الكـرم محمـد الشـيبانيّ (630 هـ / 1232م)، أسـد الغابـة في معرفـة الصحابـة، (د.ط.، بـيروت، دار الكتـاب العـربي، د.ت.).

3 - الآلـوسيّ، شـهاب الديـن محمـود (ت1270هـ/ 1853م)، روح المعـاني في تفسـير القـرآن العظيـم والسـبع المثـاني، (بـلا معلومـات).

4 - البخـاريّ، أبـو عبـد اللـه محمـد بـن إسـماعيل (256هـ /869 م)، صحيـح البخـاري، (د.ط.، القاهـرة، دار الفكـر، 1981م) .

5 - البـلاذريّ أحمـد بـن يحيـى بـن جابر(279هـ / 892م)، أنسـاب الأشراف، تحقيـق: محمـد حميـد اللـه (د.ط.، مـصر، دار المعـارف، 1959م).

6 - فتوح البلدان، (د.ط.، القاهرة، النهضة المصرية، د.ت.).

7 - البيهقـيّ، أبـو بكـر أحمـد بـن الحسـن (458هـ / 1065م)، دلائـل النبـوّة، تحقيـق وتعليـق: عبـد المعطـي قلعجـيّ، (ط1، بـيروت، دار الكتـب العلميّـة، 1985م).

8 - الثعلبـيّ، أحمـد بـن محمـد بـن إبراهيـم (427هـ / 1035م)، الكشـف والبيـان في تفسـير القـرآن (تفسـير الثعلبـيّ)، (ط1، لبنـان، دار إحيـاء الـتراث العـربيّ، 2002م).

9 -الجاحـظ، أبـو عثـمان عمـر بـن بحـر (255هـ/ 868 م)، البيـان والتبيـين، تحقيـق: عبـد السـلام محمـد هـارون، (ط7، القاهـرة، مكتبـة الخانجـي، 1998م).

10 - الجوهـريّ، إسـماعيل بـن حـماد (393هـ/1002م)، الصحـاح تـاج اللغة وصحـاح العربيّة، تحقيـق: أحمـد عبد الغفـور عطـار، (ط4، لبنـان، دار العلـم، 1987م).

11 - ابـن حبيـب، محمـد بـن حبيـب البغـداديّ (245 هـ/ 859م)، المنمّـق في أخبـار قريـش، تصحيـح وتعليـق: خورشـيد أحمـد فـاروق، (د.ط، د.م، عـالم الكتـب، د.ت).

12 - ابـن حجـر، شـهاب الديـن أحمـد بـن عـلي العسـقلانيّ (852 هـ/ 1448م)، الإصابـة في تمييـز الصحابـة، تحقيـق: عـادل احمـد عبـد الموجـود وعـلي محمـد معـوض، (ط1، بـيروت، دار الكتـب العلميّـة، 1995م).

13 - ابن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل (241هـ/855م)، مسند أحمد بن حنبل، (د.ط.، بيروت، دار صادر، د.ت.).
14 - ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت808هـ/ 1405م)، تاريخ ابن خلدون المسمى (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر)، (ط4، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، د.ت.).
15 - الذهبيّ، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت 748 هـ/ 1347م)، سير أعلام النبلاء، تحقيق وتقديم: شعيب الأرنؤوط وحسين الأسد، (ط9، بيروت، مؤسّسة الرسالة، 1993م).
16 - الراغب الأصفهانيّ، الحسين بن محمد بن المفضل (502هـ/ 1108 م)، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داودي، (ط2، قم، طليعة النور، 2006م).
17 - الزبيديّ، محب الدين أبو الفيض السيد مرتضى الحسينيّ (ت 1205 هـ/ 1790م)، تاج العروس في جواهر القاموس، تحقيق: علي شيري (د. ط، بيروت، دار الفكر، 1994).
18 - الزمخشريّ، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر (538 هـ/ 1143م)، الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، (د.ط، مصر، مصطفى البابي الحلبي، 1966م).
19 - ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع الزهري (230هـ/ 941م)، الطبقات الكبرى، (د.ط.، بيروت، دار صادر، د.ت).
20 - السمرقنديّ، أبو الليث نصر بن محمد بن إبراهيم (383هـ/ 993م)، تفسير السمرقنديّ، تحقيق: محمود مطرجي (د.ط.، بيروت، دار الفكر، د.ت.).
21 -السهيليّ، عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد بن ابي الحسن الخثعميّ (581 هـ/1185م)، الروض الآنف، قدّم وعلّق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، (د.ط، بيروت، دار الفكر، 1989م).
22 -السيوطيّ، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (911هـ/ 1505م)، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، (د.ط.، بيروت، دار المعرفة، د. ت.).
23 - الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمّيّ (381هـ/894م)، علل الشرايع، تحقيق وتقديم: محمد صادق بحر العلوم، (د.ط، النجف، المكتبة الحيدريّة، 1966م).
24 - معاني الأخبار، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، (د.ط، قم، مؤسسة النشر الإسلاميّ، 1959م).
25 - الطبرسيّ، أبوعلي الفضل بن الحسن (548هـ/ 1153م)، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق: لجنة من العلماء، (ط1، بيروت، مؤسسة الأعلميّ، 1995م).
26 - الطبريّ، أبو جعفر محمد بن جرير (310هـ/ 922م)، تاريخ الأمم والملوك (تاريخ الرسل والملوك) (تاريخ الطبريّ)، تحقيق: نخبة من العلماء، (ط4، بيروت، مؤسسة الأعلميّ، 1983م).
27 - جامع البيان عن تأويل آي القرآن، قدم له: خليل الميس، ضبط: صدقي جميل العطار (د.ط، بيروت، دار الفكر، 1995م).

28 - الطوسيّ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (460هـ/ 1067م)، التبيان في تفسير القرآن، تح: أحمد حبيب العامليّ، (ط1، د.م.، الإعلام الإسلاميّ، 1989م).
29 - ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمّد (463هـ / 1070م)، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تح: علي محمّد البجاوي، (ط1، بيروت، دار الجيل، 1992م).
30 -ابن عربي، أبو عبد الله محمّد بن علي المعروف بابن عربي (ت638هـ/ 1240م)، الفتوحات المكّيّة، (د.ط.، بيروت، دار صادر، د.ت.).
31 - ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الشافعيّ (571هـ/ 1175م)، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: علي شيري، (د.ط، بيروت، دار الفكر، 1996م).
32 - الفخر الرازيّ، محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن (604هـ/ 1208م)، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب (تفسير الفخر الرازي)، (ط1، بيروت، دار الفكر،1981م).
33 - الفراهيديّ، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد (175هـ/ 791م)، كتاب العين، تح: مهدي المخزوميّ وإبراهيم السامرائيّ، (ط2، إيران، دار الهجرة، 1990م).
34 - القرطبيّ، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاريّ القرطبيّ (671هـ/ 1272م)، الجامع لأحكام القرآن، تح: أحمد البردوني (د.ط، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، 1985م).
35 - القمّيّ، أبو الحسن علي بن إبراهيم (329هـ/ 940م)، تفسير القمّيّ، تصحيح وتعليق: طيب الموسوي الجزائري، (د.ط، النجف، منشورات مكتبة الهدى، 1967م).
36 - ابن كثير، أبو الفداء اسماعيل الدمشقي (774هـ/ 1372م)، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، (ط1، بيروت، دار احياء التراث العربيّ، 1988م).
37 - المجلسيّ، محمد باقر (1111هـ/ 1699م)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، تحقيق: إبراهيم الميانجي ومحمد الباقر البهبودي، (ط2، بيروت، مؤسسة الوفاء، 1983م).
38 - المسعوديّ، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي (346هـ/ 957م)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، (ط2، قم، دار الهجرة، 1984م).
39 - مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوريّ (261هـ/ 874م)، الجامع الصحيح (صحيح مسلم)، (د.ط.، بيروت، دار الفكر، د.ت.).
40 - المفيد، أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان المفيد (413هـ/ 1022م)، أوائل المقالات، تحقيق: إبراهيم الأنصاري، (ط2، بيروت، دار المفيد، 1993م).
41 - مقاتل بن سليمان (150هـ/ 767م)، تفسير مقاتل بن سليمان، (ط1، بيروت، دار الكتب العلميّة، 2003م).
42 - ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم (ت711هـ/ 1311م)، لسان العرب، (د.ط.، قم، ادب الحوزة، 1985م).
43 - ابن النديم، أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب بن إسحق الورّاق (ت438هـ/ 1046م).

الفهرست، تحقيق: رضا تجدد (بلا معلومات)، ابن هشام، أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميريّ (ت 218 هـ/ 833م).
44 - السيرة النبويّة، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، (ط1، القاهرة، مطبعة المدني، 1963م).
45 - الهيثميّ، نورالدين علي بن أبي بكر (ت 807هـ/ 1404م)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، (د.ط.، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1988م).
46 -ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله البغداديّ (626هـ/1228م)، معجم البلدان، (د.ط.، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، 1979م).
47 - اليعقوبيّ، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح (حيا في 292هـ/ 904م)، تاريخ اليعقوبي (د.ط.، بيروت، دار صادر، د.ت.).

المراجع الثانوية:

48- الأمين، محسن، أعيان الشيعة، تحقيق: حسن الأمين، (د.ط.، بيروت، دار التعارف، د.ت.).
49- بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين (ط3، بيروت، دار العلم للملايين، 1993م).
50- الطباطبائيّ، محمد حسين (1402هـ/ 1982م)، الميزان في تفسير القرآن، (د.ط.، قم، مؤسسة النشر الإسلاميّ، د.ت.).
51- عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، (د.ط، القاهرة، دار الكتب المصريّة، 1939م).
52- العسليّ، خالد، مفهوم الجاهلية والأمّيّة دراسة في الكتابة عند أهل مكّة، ضمن كتاب دراسات في تاريخ العرب قبل الإسلام والعهود الإسلاميّة المبكرة، (ط1، بغداد، دار الشؤون الثقافيّة العامة، (آفاق عربيّة)، 2002م).
53- العقيقيّ، نجيب، المستشرقون، (ط4، القاهرة، دار المعارف، د.ت.).
54- الغلاييني، مصطفى، جامع الدروس العربيّة، (ط 30، بيروت، المكتبة العصريّة، 1994م).
55- مجموعة من علماء اللاهوت، دائرة المعارف الكتابيّة، (ط1، القاهرة، دار الثقافة، د.ت).
56- اليوسفي، محمد هادي، موسوعة التاريخ الإسلاميّ، (ط1، قم، مؤسسة الهادي، 1996م).

الكتب المعرّبة:

57 - آرمسترونغ، كارين، سيرة النبيّ محمد، ترجمة: فاطمة محمد ومحمد عناني، (ط2، القاهرة، دار سطور، 1998م).
58 - بدوي، عبد الرحمن، دفاع عن القرآن ضد منتقديه، ترجمة: كمال جاد الله، (د.ط، د.م، الدار العالميّة، د.ت.).
59 - نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن، تعديل فريديريش شفالي، ترجمة: جورج تامر (ط1، بيروت، دار نشر جورج المز، هيلدس هايم -زيورخ- نيويورك، بإذن دار نشر ومكتبة ديتر شفيس بادن، د. ت.).

60 - وات، مونتغمري، محمّد في مكّة، ترجمة: عبد الرحمن الشيخ وحسين عيسى، (د.ط، القاهرة، الهيئة المصريّة للكتاب، 2002م).
61 - ولفنسون، إسرائيل، تاريخ اللغات الساميّة، ترجمة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، (ط1، مصر، مطبعة الاعتماد، 1929م).

الموسوعات

62- ر. پاريه (ر. پارت)، مادة (أمّيّ)، دائرة المعارف الإسلاميّة، (بدون اسم مترجم المقال)، (ط1، القاهرة، د. نا، 1933م).
63- مادة (أمّيّ)، دائرة المعارف الإسلاميّة، (بدون اسم مترجم المقال)، (ط2، القاهرة، دار الشعب، 1969م).
64- بول. ب. و. ولت، ت، مادة (محمّد)، موجز دائرة المعارف الإسلاميّة، ترجمة: حسين أحمد أمين، (ط1، الشارقة، مركز الشارقة، 1998م).

الدوريّات العربيّة :

65- النصر الله، جواد كاظم منشد، الجاهليّة فترة زمنيّة أم حالة نفسيّة؟ مجلّة أبحاث البصرة (العلوم الإنسانيّة)، العدد 31، البصرة، 2006م، ص 5- 43.

الكتب الأجنبيّة :

66-Buhl, Frants – Hans HeinrSchaeder, Das LebenMuhammeds, Leipzig, Quelle&Meyer, 1930.
67- Buhl, F. – OA, Welet T, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, 2 nd. ed., Leiden- New York, E. J. Brill, 1993, V.VII, P.P. 360 - 376.
68- Geoffroy, E, (Ummi), The Encyclopaedia of Islam, 2 nd. ed., Leiden, Brill, 2000, V.X, P.P.863- 864.
69 -Horovitz, Josef, KoranischeUntersuchungen, Berlin and Leipzic, Walter de Gruyter, 1926.

الدوريّات الأجنبيّة :

70- Lammens, Henri, Qoran et Tradition Comment Fut Compose La Vie de Mahomet, Recherches de Science Religieuse, Paris, 1910.

شبكة الإنترنت :

71-https://en.wikipedia.org/wiki/%C389%ric_Geoff

صورة العالم العربيّ في الأدبين الفرنسيّ والإيطاليّ في القرن التاسع عشر نقاط الالتقاء والاختلاف والتأثيرات المحتملة

- د. فاليريو فيتو ريني
- ترجمة جمال عمار

المقدّمة

صورة العالم العربيّ اليوم في فرنسا وفي إيطاليا المثقّفون الأوروبيّون أمام الثورات العربيّة:

تسبّبت الثورات العربيّة التي قامت في العديد من الدول العربيّة (تونس، مصر، ليبيا) بسقوط أنظمة ديكتاتوريّة كانت حاكمة منذ عقود، في عدّة أشهر. وقد فاجأ انهيار أنظمةٍ -كانت تبدو متماسكةً- الدبلوماسيّات والحكومات والرأيّ العام الغربيّ، ما زاد من تأزيم صورة العالم العربيّ المنتشرة في فرنسا وإيطاليا وفي جزءٍ كبيرٍ من أوروبا الغربيّة، سواء أكان بين المثقّفين أم عند الرأي العام.

تساءل حكيم بن حمودة في مقالٍ له نُشر في شباط/فيفري 2011:

«أين اختفى المثقّفون الفرنسيّون المعروفون بمساندتهم للنضالات والمعارك الديمقراطيّة، أين اختفوا خلال ثورتي تونس ومصر؟ لِمَ لا نراهم يجوبون قنوات التلفزيون، ولا نجدهم يضاعفون من «اللقاءات» (interviews) لمطالبة «الغرب» بمساندة ثورة تقوم على أساس «المبادئ الكونيّة لحقوق الإنسان، والمثال الغربيّ للحرّيّة»؟ لِمَ لا يرفعون أصواتهم، في الوقت الذي تكسر الشعوب العربيّة فيه نير الطغيان الذي سيطر على هذه المنطقة، ما مثّل «استثناءً»، بما تحقق من كسرٍ لجدار

الخوف، ودخولٍ في ربيع الحرّيّات في الوطن العربيّ؟ لِمَ لا نراهم يتجنّدون، كما فعلوا لمساندة الثورات الديموقراطيّة في «الديموقراطيّات الشعبيّة السابقة» بعد سقوط جدار برلين؟ لِم يلتزمون موقفًا منخفض المستوى تجاه هذا التحوّل التاريخيّ في العالم العربيّ بينما كانوا يُظهرون «روحيةً قتاليّةً» لا سابق لها خلال حرب يوغوسلافيا السابقة، ومساندةً قويّةً للمقاومة البوسنيّة قادتهم إلى تأليف قائمة دعمٍ للبوسنة في الانتخابات الأوروبيّة؟ لِم لا نراهم يحشدون لدعم هذا السعي للحرّيّة عند الشباب العربيّ؟ لِم هذا الإحجام الآن، بينما نجدهم في ما مضى قد تجنّدوا ومارسوا ضغوطًا قويّةً على الحكومات الغربيّة، مطالبين إيّاها بالتّدخل لإنهاء القمع الذي تمارسه الأنظمة الاستبداديّة على شعوبها؟ كيف نفسّر هذا الصمت المذهل وهذه اللامبالاة (apathie) تجاه هذه الحماسة الثوريّة الأولى التي أتت من الوطن العربيّ؟»[1].

بعد تحليل المواقف التي عبرّ عنها كلٌّ من ألكسندر آدلر Adler)) وبرنار-هنري ليفي (Levy) وآلان فِنْكِلْكروت (Finkielkrault)، استنتج حكيم بن حمودة أنّ ما ساد عند المثقّفين الفرنسيّين، بمناسبة الثورات العربيّة هو الخشية من الخطر «الإسلامويّ» (danger islamiste) أي الخشية من ألّا تقود تلك الثورات إلى إرساء ديموقراطيّات حديثة وتحرّريّة؛ بل إلى استبداديّة جديدة وفق النموذج الدينيّ، غلبت عليهم تلك الخشية أكثر مما كان يُنتظر منهم، منطقيًّا، من حماس لثورات تحرّريّة ذات قيمة تاريخيّة.

في الوقت الذي تتقدم فيه المجتمعات المعاصرة إلى الأمام، تفتح الثورات لحظات الانتقال من السّلطويّة نحو الديموقراطيّة، لكن العالم العربيّ، وفق «أساتذتنا في الفكر»، يشهد فجر انحدارٍ جديدٍ ينبغي أن يقوده نحو شموليّة دينيّة (totalitarisme religieux)، إنّ السبب الحقيقيّ لهذا الانحدار هو غياب التقاليد الديمقراطيّة في تلك المساحة الجغرافيّة، وندرة في وجود الشخصيّات الكاريزماتيّة القادرة على أن تفتح له الطريق نحو الحرّيّة والحداثة[2].

هذا النوع من الخشية شاركهم فيها العديد من المفكّرين الإيطاليّين:

«[...] إنّ اليقظة العربيّة الثانية لن تُترجم بعمليّة دمقرطة، بل بتغيير في قمم

(1) Hakim Ben Hammouda, « L'Orientalisme et les révolutions tunisienne et égyptienne: pourquoi ne l'ont-ils pas aimée la révolution?» Confluences Méditerranée, Paris, L'Harmattan, n° 77, 2/2011, pp. 63-74.

(2) Ibid.

(رؤوس) الطبقة الحاكمة، وفي بعض الحالات، بتغيير الأنظمة. عمومًا، مع ذلك، هم لن يتغيّروا. المصالح الداخليّة والخارجيّة التي تحميهم قويّة جدًّا. وفق هذا التفسير، فإنّه من المرجّح أنّ قدر «الربيع العربيّ» هو أن يصبح، بسرعة، خريفً قاسيًا (hiver rigide)، دون المرور بصيف أو خريف. الإصلاحات التي ستجرى لن تكون إلاّ شكليّة، سيتمّ إرساء ديموقراطيّات معادية لليبراليّة شبيهة بسابقاتها. ويرى بعض المعلّقين الأكثر تشاؤمًا، أنّها يمكن أن تكون الجديدة أسوأ، نظرًا للتأثير الذي ستمارسه الأصوليّة الدينيّة، كما حدث في إيران»[1][2].

إنّ خطر وقوع انتكاسة تسلّطيّةٍ هو، بكل تأكيد، حاضرٌ في الثورات العربيّة، ولا يمكن استبعاده سلفًا (a priori)، لكن خلال كلّ ثورة تاريخيّة، سواء أكانت أوروبيّة أم غير أوروبيّة، توجد فترات للشكّ والتردّد والفوضى تتفاوت في طولها، كما أنّه قد تجلّى، واقعًا، خطر الثورة المضادّة. إنّ خطر الانتكاسة التسلّطيّة أو الثورة المضادّة ليس ميزةً خاصّةً حصرًا بالثورات العربيّة، ولتجنّب مثل هذا الخطر سيكون دعم المثقّفين والرّأي العام الأوروبيّيْن نافعًا جدًّا.

«بدل هذا التردّد وهذا الاحتياط، ربما حان الوقت لهؤلاء المثقّفين [الغربيّين] ليحيوا ذاك الأمل القادم من الجنوب وليحبّوا تلك الثورات العربيّة خاصّةً عبر دعمها وتقديم المساعدة الضروريّة من أجل أن تؤدّي إلى إقامة مجتمعات ديموقراطيّة وتعدّديّة حقيقيّة على شاكلة الثقافة والقيم التي يحملها الجيل الجديد»[3].

فضحت الثورات العربيّة، إجمالاً، النقص في المعارف حول العالم العربيّ، المحتكرة تقليديًّا من قِبل المثقّفين الأوروبيّين. يقول بنيامين ستورا (Stora) في هذا المجال:

«[...] منذ الاستقلالات السياسيّة في ستينيّات القرن العشرين، تنصّل مثقّفو الشمال من التزامهم ومن اهتمامهم بالجنوب العربيّ والمتوسّطيّ. في حين أنّه إلى حدود حرب الجزائر، أغلب المثقّفين الفرنسيّين كانوا يحرصون على الاستعلام ويتناقشون حول معرفة تلك المجتمعات، من رايمون آرون إلى بيار بورديو، من

(1) Carlo Jean, «Il secondo risveglio arabo e le lezioni della Libia», Limes, Rivista italiana di geopolitica, Gruppo editoriale L'Espresso, 04/2011, p. 57 (notre trad.).
(2) Carlo Jean, «Il secondo risveglio arabo e le lezioni della Libia», Limes, Rivista italiana di geopolitica, Gruppo editoriale L'Espresso, 04/2011, p. 57 (notre trad.).
(3) Hakim Ben Hammouda, «L'Orientalisme et les révolutions tunisienne et égyptienne: pourquoi ne l'ont-ils pas aimée la révolution?» Confluences Méditerranée, Paris, L'Harmattan, n° 77, 2/2011, pp. 63-74.Web 2.0

بيار نورا -الذي ألّف كتابه الأول حول الجزائر- إلى جان -بول سارتر، وبيار فيدال-ناكيه... في عالم الأفكار، كانت توجد رغبة مشتركة للتعرّف، لمعرفة الآخر، في ما يتعلّق بالتاريخ الفرنسيّ، وبالتاريخ الاستعماريّ، وبتاريخ تصفية الاستعمار، حبّ الاطّلاع ذاك وتلك الإرادة للتعرّف كانت نوعًا من التوبيخ للنّزعة القوميّة الفرنسيّة. في أواخر الخمسينيّات وبداية ستينيّات القرن العشرين، كان المثقّفون الفرنسيّون يتساءلون عن القوميّة العربيّة، وما الذي كانت تعد به؟ ثمّ، في السبعينيّات، تراجع الاهتمام، وانحسر التفكير شيئًا فشيئًا. يذكر أنّه في ذلك التاريخ (1978) نشر إدوارد سعيد كتابه الاستشراق. وبالتالي أصبحت البحوث وجهود التفكير حول الشرق (Orient)، السلبيّة منها والإيجابية، نادرةً»[1].

نظرًا لفقدان المعارف العميقة والمُحيَّنة حول العالم العربيّ كان من البديهيّ أن تستمرّ الصور النمطيّة القديمة في عملها، خاصّة وفق ما كان معروفًا عند ميكيافيلي في كتابه الأمير، الذي يوفر لنا الصياغة المتكاملة الأولى التي تفيد أنّ «الطغيان» هو شكل الحكم الملازم للشعوب «الشرقيّة».

سجل تاريخ حكم الممالك طريقتين للحكم: إمّا أن يكون الحكم متمثّلاً في أمير وأتباعه الذين يعملون كوزراء بجانبه، ويشاركون في السلطة بدعم وتأييد منه، أو يكون الحكم لأمير ومعه عدد من البارونات الذين لا يعتمدون في قوّتهم على الأمير، وإنّما على أصالة عائلاتهم القديمة. ولهؤلاء البارونات دويلات ورعايا خاصّين بهم، ويعتبرهم رعاياهم أسيادًا لهم، ويرتبطون بهم ارتباطًا وثيقًا. وفي الدول التي يحكمها الأمير وأتباعه، يكون للأمير سلطات أكثر، حيث لا يوجد في الدولة من هو أعلى منه مقامًا، والآخرون الذين يأتمرون به هم مجرّد وزراء ومسؤولون بدولة الأمير، ولا يوجد من يعطيهم أكثر من حقّهم.

وفي عصرنا الحالي يوجد مثالان لهذين النوعين، وهما الأتراك وملك فرنسا. فالمملكة التركيّة يحكمها حاكم واحد، والباقون هم خدّامه، وقد قسّم المملكة إلى سنجقيّات يرسل إليها العديد من الإداريّين، ويغيّرهم، أو يستدعيهم حسب هواه. لكن ملك فرنسا محاط بعدد كبير من قدامى النبلاء. ومكانتهم معروفة جيّدًا لرعايا الدولة، وهم أيضًا محبوبون منهم. ولهم امتيازات لا يستطيع الملك أن يحرمهم منها،

(1) Benjamin Stora, Les 89 arabes - Dialogue avec Edwy Plenel, Paris, Stock, 2011, p. 55.

وإلّا عرّض نفسه للخطر. إنّ من ينظر إلى هاتين الدولتين سيجد أنّه من الصعب جدًا الاستيلاء على الدولة التركيّة، لكن السيطرة عليها سهل جدًا لأسباب عديدة وذلك في حالة هزيمتها. أمّا مملكة فرنسا فمن السهل جدًا إسقاطها لكن السيطرة عليها أمر شديد الصعوبة.

إنّ أسباب صعوبة احتلال المملكة التركيّة هي أنّ الغازي لن يجد ترحيبًا من الأمراء الموجودين بالمملكة، ولا يأمل في أن تساعده في حملته حركات تمرّد بزعامة هؤلاء الذين كانوا مقرّبين من الملك للأسباب المذكورة سابقًا.... مع مراعاة هذا الأمر، فإنّه لو تفحّصتم طبيعة حكومة داريوش ((Darius، فسوف تجدونها شبيهة بحكومة الأتراك. وقد اضْطُرّ الإسكندر [المقدونيّ] أن يهاجم بعنفٍ ومن جميع الجهات، لمنعهم من الصمود في المعركة. لكن بعد موت داريوش، بقيت تلك المملكة [فارس] للإسكندر، من دون الخشية من خسارتها، للأسباب نفسها[1]/[2].

وهذه الفكرة القديمةعن الشرق -الطبيعة الثابتة لشعوبه- تعني أنّه لا يمكن أن يسود سوى شكل الحكم الطغيانيّ المطلق الأكثر تعسّفًا، تمّ التصريح بها منذ ميكيافيليّ بصيغٍ مختلفة، ومن البديهيّ أنّها لم تمح تمامًا من المخيال الأوروبيّ. إنّ الصّيغة الأشدّ «حداثةً»، لهذه الصورة النمطيّة التي يتمّ ترسيخها شيئًا فشيئًا، تعرض اليوم من خلال الغياب التّام للثّقة في حصول تطوّر ديمقراطيّ وتحرّريّ للمجتمعات العربيّة. إنّه رأي مسبق أدّى، في العديد من الحالات، إلى التقليل أو التجاهل التّام لما كان يجري إعداده منذ سنوات في العالم العربيّ: الحاجة المتفشّية للحرّيّة السياسيّة والاقتصاديّة، المطالبة باحترام حقوق الإنسان، مطالبات طبقة سياسيّة أكثر يقظةً وكفاءةً، الفكر الحداثيّ والتجدّديّ للعديد من الفلاسفة (مثل: أحمد الموصلّلي، وفؤاد زكريّا، وسعيد العشماوي، وحسن حنفي، وبسّام الطّيبي، وصادق العظم، ومحمد أركون، ومحمد عابد الجابريّ)، الذين يضعون منذ سنوات عديدة مواضيع الديمقراطيّة في صلب الجدل الفكريّ، وتحرير النساء، والدولة العلمانية وخاصّةً موضوع الحوار[3]؛ والعديد من الأعمال تصفّ بشكل دقيق، مثلاً، الوضع الاجتماعيّ

(1) Niccolò Machiavelli, Il principe [1532], IV - 1, Milano, Rizzoli, 1980, p. 98-99.
(2) Nicolas Machiavel, Le Prince, dans Œuvres complètes, par J. A. C. Buchon, Paris, Garnier, 1867, p. 609.
(3) Voir: Francesca Maria Corrao, «Il mondo arabo. Due secoli di storia e cultura» in Le

الصّعب جدًّا في مصر[1]؛ وتطوّر المجتمع التركّي، والتقاليد العمّاليّة والديمقراطيّة في تونس؛ والتّطوّر البطيء والصّامت والثّابت لكلّ المجتمعات المدنيّة العربيّة؛ والثورة الكبرى التي أحدثتها التكنولوجيّات ووسائل الإعلام الجديدة التي حوّلت... «جمهورًا سلبيًّا، متلقّيًا للخطابات التي تفرضها الحكومات، إلى جمهور يشارك بهمّة في عمليّات الاتّصال والتّواصل، مغيرًّا بالكامل التصوّر التقليديّ لِمَقولة الجمهور/ المنتج»[2].

قصر نظر الحكومات والديبلوماسيّات:

كان فقدان الثقة في تطوّر المجتمعات العربيّة نحو الديمقراطيّة، وبالتّالي، الخشية من بروز أنظمةٍ شموليّةٍ دينيّةٍ جديدة، سبباً للدّعم الذي وفّرته، ديبلوماسياتُ العديد من الدّول الغربيّة وحكوماتُها لأنظمةٍ ديكتاتوريةٍ غيرِ مقبولةٍ، سواء أكان وفق المعايير الديمقراطيّة أم وفق معايير حقوق الإنسان، لكنّها كانت تعتبرها، بشكلٍ خاطئٍ تمامًا، بمثابة الحصن الأخير أمام النّزعة الإسلاميّة[3]. لمّا اندلعت الانتفاضة الأولى في تونس، تجاهل الديبلوماسيّون الأوروبيّون، طويلاً، ما كان يجري، لكونهم يجهلون طبيعته الحقيقيّة. وصلت وزارة الخارجيّة الفرنسيّة، وقتها إلى حدّ توفير مظلّة «تعاونٍ

rivoluzioni arabe - La transizione mediterranea, par Francesca Maria Corrao, Milano, Mondadori, 2011.

(1) Voir par exemple: Khaled al-Khamissi, Taxi, trad. M. Fauchier Delavigne H. Emara, Arles, Leméac, 2011; Alaa el-Aswani, L'immeuble Yacoubian, trad. G. Gauthier, Arles, Actes Sud; Alaa el Aswany, Chicago, trad. G. Gauthier, Arles, Actes Sud, 2007; Alaa el-Aswany, Automobile Club d'Égypte, Arles, Actes Sud, 2014.

(2) «trasformato una audience passiva, destinataria di messaggi calati dall'alto, in un pubblico protagonista attivo sul piano della comunicazione e dell'informazione, ribaltando la concezione tradizionale della categoria audience/produttore» Simone Sibilio «La rivoluzione dei (nuovi) media arabi» dans Le rivoluzioni arabe - La transizione mediterranea, par Francesca Maria Corrao, Milano, Mondadori, 2011, p. 98 (notre trad.).

(3) توجد، اليوم، دراسات «كثيرة» تبيّن الدور الذي تلعبه هذه الأنظمة في إعادة أسلمة مجتمعات جنوب البحر الأبيض المتوسط. بحجّة محاربة الحركات الإسلامية، التي تتهمها بأنّها قد همّشت الدين، تقف الأنظمة الاستبداديّة خلف نشر ثقافة محافظةٍ رسّخت بشكلٍ قوي الأسلمة الجارية في تلك المجتمعات. وهكذا شهدنا تقويةً لدور الدين في المجتمعات ومضاعفةً للرموز والمرجعيات الخاصّة بالإسلام. لقد تمّ الاكثار من البرامج الدينيّة على القنوات التلفزيزنية والإذاعات الرسمية، ونمت البنوك الإسلامية، وتضاعفت المساجد والمصلّيات، بل وصل الأمر إلى حدّ قطع البرامج التلفزيونية لبثّ الأذان. الأمر واضح، لم تساهم الأنظمة الاستبداديّة في علمنة المجتمعات العربيّة، بل إنّها على العكس لم تكتف بالرضى بتقوية دور الدين، بل لقد ساهمت بشكل كبير في حصول ذلك.

Hakim Ben Hammouda, «L'Orientalisme et les révolutions tunisienne et égyptienne: pourquoi ne l'ont-ils pas aimée la révolution?» Confluences Méditerranée, Paris, L'Harmattan, n° 77, 2/2011, pp. 63-74.

بوليسيٍّ» مع الحكومة التونسيّة[1]، ثلاثة أيّام قبل أن يُجبرَ [الرئيس] بن علي، الممسِك بالحكم منذ 23 سنة، على الفرار على عجلٍ من تونس.

تفاجأت إيطاليا بدورها بانطلاق الحرب الأهليّة في ليبيا؛ لأنّ تلك الحرب كانت تعرّض أمنها الطّاقوي [أمن الطاقة] وسياسة الحدّ من موجات الهجرة [من إفريقيا] التي انتهجتها منذ سنواتٍ للخطر.

«لم توفّق السلطة التنفيذيّة الإيطاليّة إلى التجاوز التّام للأزمة الأوّليّة. إنّ ما غيّب بلدَنا عن المشهد، أيضًا، هو الوقاحة التي أظهرتها فرنسا بانقلابها، خلال بضعة أيام، عن هندسةٍ استراتيجيا كانت قد اتّبعتها خلال بضعة عقود، في ما يتعلّق بالمواقف التي كانت قد اتّخذتها سابقًا، بسبب نوع من الهشاشة على الصّعيد الدّاخليّ، وبسبب الخشية من أن تجد نفسها في صفّ الخاسرين، ومن نجاحات الحملة الإعلاميّة الماهرة التي قادها المنتفضون، أظهرت إيطاليا تذبذبًا باقتصار ردّ فعلها على مجرّد متابعة تطوّر الوضع، وتخلّيها عن التأثير في الأحداث وفق رغباتها الخاصّة»[2].

انتقلت إيطاليا، إذًا، من الحياد الأوّليّ، إلى تدخّل عسكريٍّ مباشر:

«لا بسبب إرادتها الفعليّة لإسقاط النّظام في طرابلس، إنّما بسبب الحاجة لاحتواء مسلك التّموضع (theatralisme) الجديد لكلٍّ من فرنسا وبريطانيا العظمى في البحر المتوسّط»[3].

لقد باغتت الثورات العربيّة الجارية الحكومات إضافةً إلى المثقّفين والرّأي العامّ الغربيّين؛ إنّ الصّورة التي كوّنوها عن ذلك الفضاء الجيوسياسيّ وشبكة القراءة التي تمخّضت عنها لم تكن، بالتّالي، متطابقةً مع واقع كان يشهد تغيّرًا كبيرًا منذ عدّة سنوات. صرّح المنصف المرزوقيّ في مقال له نُشِر في جريدة لوموند (le monde) يوم 2011/04/02:

(1) يوم الثلاثاء 11 جانفي [2011]، بينما كانت الاحتجاجات تتوسع في تونس العاصمة، أثارت تصريحات وزيرة الخارجيّة الفرنسيّة ميشال آليوت-ماري، أمام الجمعيّة الوطنية [البرلمان الفرنسيّ]، أثارت ذهولًا، حتى داخل وزارتها نفسها. كانت الحكومة التونسيّة قد صرّحت أن 21 مدنيًّا قد قتلوا بالرصاص منذ بداية الاضطرابات والسيّدة آليوت-ماري تقترح... تعاونًا بوليسيًّا. فرنسا تريد أن «تساعد تونس بخبرة قوّتها الأمنيّة»، لأجل «معالجة الحالات الأمنيّة من هذا النوع»، وتوضح الوزيرة أنّ ذلك لأجل «ضمان الحقّ في التظاهر، وفي الوقت نفسه، ضمان تحقيق الأمن». «التهدئة يمكن أن تقوم على تقنيّات حفظ النظام»، كما تقدّر السيّدة آليوت-ماري.
Natalie Nougayrède, «La diplomatie française a défendu jusqu'au bout le régime tunisien» Le Monde, 16/01/2011, p. 5.

(2) 4 Germano Dottori, «La drôle de guerre all'italiana», Limes, Rivista italiana di Geopolitica, Gruppo editoriale L'Espresso, 04/2011, p. 17 (notre trad.).

(3) Ibid.

«إن كان [الغربيّون] يرغبون بالمشاركة في صناعة التّاريخ الذي يُكتب في حدودهم الجنونيّة، وعدم الاكتفاء بتلقّي صدمات إرتداداته، فإنّ الأوروبيّين -والأمريكيّين كذلك- يتوجّب عليهم إبداع مفاهيمَ جديدة، ومقاربة جديدة، ورؤية للعالم العربيّ تقطع نهائيًّا مع التّمثيلات القديمة التّالية. إنّ الشّعوب العربيّة طبيعيّةٌ. وثوراتها دفنت للأبد تلك الوصمة المزعومة التي يقول أصحابها بأنّها جعلتهم مجرّدين من الأهليّة للديموقراطيّة، وأنّ قدرهم الثّقافي هو الإطاعة، وأن أفقهم غير القابل للتّخطّي، [...] هو أن يُحكموا من قِبل طغاة متنوّرين.

الثّورة العربيّة ثورةٌ طبيعيّةٌ، وكما كلّ الثورات، فإنّها تنتج فوضى، وثورة مضادّة وصراعات داخليّة واضطرابات تتضاءل تدريجيًّا مع الشّكل المتواصل للبنى السياسيّة والاجتماعيّة وخاصّةً العقليّة (mentales)»[1].

رهاب الإسلام لدى الرأي العامّ:

إذا كان مثل هذا القصور في النظر يميّز المثقّفين البارزين، والديبلوماسيّين البارعين، والحكومات في الدّول الغربيّة، فلا شيء يدعو للعجب من أن ينتشر الرّهاب من الإسلام لدى الرأي العامّ، في كامل أوروبا المتحضّرة، ومن أن يصبح التّنديد بهجرة المسلمين (نحو أوروبا) الورقة الرّابحة المشتركة لجميع حركات اليمين المتطرّف في أوروبا من «حزب الشّعب» الدّنماركيّ، إلى «الحزب من أجل الحرّيّة» الهولّندي، إلى الـ «FPO» والـ«BZO» النّمساويَّيْن، وإلى «الفنلنديّين الحقيقيّين»، وإلى «حزب التّقدّم» النّرويجيّ، وإلى «Vlaams Belang» الفلاميندي [بلجيكا]، وإلى «القانون والعدالة» في بولونيا، وإلى «Ataka» في بلغاريا، وإلى «رابطة الشمال» في إيطاليا، وإلى «الديموقراطيّين» في السويد، وإلى «الاتحاد الديمقراطيّ للوسط» (UDC) في سويسرا، وإلى «الجبهة الوطنيّة» (FN) في فرنسا. قدّم لنا خريديرك جوانيو (Joignot)، في مقال نُشر له في جريدة لوموند (le Monde) يوم 2012/05/26، قدّم جدولاً شاملاً لهذا الصّعود المتنامي للرّهاب من الإسلام:

«الكثير من المثقّفين، في مؤلّفاتهم، وفي محاضراتهم، وعلى الانترنت، يتبنّون هذه الحركة المعادية للإسلام الأصوليّ (الراديكاليّ). إنّ الذي فتح الطّريق لذلك، سنة 1996، هو عالم السّياسة الأمريكيّ صمويل هانتنغتون، بكتابه «صدام الحضارات»

(1) Moncef Marzouki, «Regarder autrement les révolutions arabes», Le Monde, 20 04 2011.

الذي نُشر سنة 1997 (دار Odile Jacob)، والذي عرض فيه الثقافة الإسلاميّة كمجموعٍ موحّدٍ، لا يتطوّر، ومستعصٍ على الانفتاح على التأثيرات الخارجيّة. على أثر هانتنغتون، ظهرت العديد من الكتابات تصوّر صدامًا مباشرًا بين الغرب والعالم العربيّ-الإسلامي. أغلبها يتحدّث عن حرب قيم وذكاء، يجسّد فيها الإسلام اللاتسامح وماضيًا رجعيًّا مقابل غربٍ ديمقراطيّ. أكّد بعضهم على أنّ الإسلام يمثّل تهديدًا لأوروبا. سنة 2006، صدر في مجلّة «Eurabia» المحور الأورو-عربيّ (جان-سيريل كودفروا/Jean-Cyrille Godefroy) أنّ الاتّحاد الأوروبيّ سيلتهمه قريبًا عالمٌ عربيّ توسّعيٌّ بفعل هجرةٍ عربيّةٍ مكثّفةٍ أرادتها النخبة المناصرة للتعدّديّة الثقافيّة. نجد هذا التّوصيف لإسلامٍ غازٍ، تسلّطيٍّ، مجتاحٍ لأوروبا، عند العديد من الكُتّاب: دنيال بايبز، وآيان هيرسي علي(Ayaan hirsi ali)، وميلاني فيليبز، ومارك ستَيْن، وبرنارد لويس، وبروس باور، وروبرت سبنسر، مدير موقع «مرصد الجهاد» (Jihad watch). صرّحت النّاشطة النّسويّة الإيطاليّة أوريانا فالاّسي (Oriana Fallaci)، مؤلّفة كتاب (La Rage et l' Orguei) (منشورات Platon،2002)، صرّحت لجريدة «بريد المساء» (Corriera della sera):

«مرّت أربع سنوات على بداية حديثي عن النّازيّة الإسلاميّة، والحرب على الغرب، وعن ثقافة (Culte) الموت، وعن انتحار أوروبا. إنّها أوروبا جديدةٌ، ليست أوروبا التي نعرفها، بل أورابيا (Eurabia)، التي، بسبب رخاوتها، وجمودها، وسلبيّتها الدّفاعيّة، وخضوعها للعدوّ، هي في طور حفر قبرها بيديها».

كلّ هذا الفكر هضمه أندرس برايفيك (Anders Breivik)، الذي صرّح بأنّه يريد تحذير العالم من القدوم الحتميّ (القريب) لأورابيا (Eurabia)، عبر ارتكابه لهجماته، سنة 2011، والتي خلّفت 77 قتيلاً و151 جريحًا. إنّ الكتاب الأكثر تركيبًا حول خطورة الإسلام يظلّ التحقيق الذي قام به الصحفيّ الأمريكيّ كريستوفر كادويل (Christopher caldwell)، بعنوان: «ثورة تحت أنظارنا». كيف سيغيّر الإسلام فرنسا وأوروبا (منشورات: Toucan،2011). والذي صار إنجيل اليمين الجديد. ويقول في هذا السياق: يجتاح المسلمون أوروبا بفضل نسبة الولادات المرتفعة بينهم، في حين انحدرت النّسبة بين الأوروبيّين إلى «1.3 طفل لكلّ امرأة». هو يتوقّع أنّ إيطاليا ستفقد، من الآن إلى سنة 2050، نصف عدد سكّانها الأصليين: كما يتوقّع أنّ 17%

إلى 20% من سكّان هولندا سيصبحون مسلمين، وأنّ «الأجانب» سيمثّلون ما بين 20% إلى 32% من سكّان أوروبا.

العديد من الدّراسات، التي أُجريت في بلدان مختلفة، شكّكت في هذه الأرقام. مركز الدّراسات الأمريكيّ (Pew Researsh Center) يعطي نسبة 6% لعدد المسلمين المفترضين في أوروبا سنة 2010، أي 44.1 مليون مسلم. وبالتالي يتوقّع أنّهم سيبلغون 8% سنة 2030. يؤكّد التقرير أنّ جميع التّوقّعات حول أوروبا ذات أغلبيّة مسلمة (أورابيا/Eurabia) لا أساس لها[1].

بسبب الجهل المتفشّي بقوّة في الواقع السياسيّ والثّقافي الحقيقيّ لتلك البلدان، على الرّغم من قربها الجغرافيّ والتّاريخيّ، نفهم كيف يمكن أن يسيطر الخوف من «الآخر» في مخيال قسمٍ كبيرٍ من الشّعوب الأوروبيّة، هو خوف تغذّيه أفكارٌ مسبقةٌ قديمةٌ وأخبارٌ مجهولة [المصدر]. ومن ّ أهمّ الأسباب المغذّية لذلك الخوف، في فرنسا خاصّةً، ظاهرتا التّطرّف الإسلامويّ والسّلفيّة الجهاديّة اللّتين، على الرّغم من كون أصحابها يمثّلون أقلّيّةً صغيرةً جدًّا[2]، وتسخّر تغطيةٌ إعلاميّةٌ خارقةٌ للعادة، كلّما حدثت عمليّة معزولةٌ مثل عمليّتَي الدّهس في تولوز ومونتوبان، حيث ارتكبهما محمّد مراح الّذي عرّف نفسه كـ «سلفيٍّ».

أعرب رئيس الإدارة المركزيّة للاستخبارات الداخليّة برنار سكارسيني، (DCRI)، عن شكوكٍ حول وجود شبكةٍ سلفيّةٍ فرنسيّةٍ عنيفة. وطبق هذا الكلام على محمّد مراح، فقال: «إن حالته صحّيّة نفسيّة أكثر مما هي منتمية إلى مسارٍ جهاديٍّ». والأرجح أنّه «ذئبٌ منفردٌ». وجلّ ما حصل هو جريمةٌ واحدةٌ، حتى وإن أدانها المسلمون الفرنسيّون، فإنّها تُضاف إلى تلك الأخبار التي تتعلّق بالمكانة التي تحتلّها الأصوليّة في بلدان «الرّبيع العربيّ»، جريمةٌ واحدةٌ تسمح لليمين المتطرّف بإشاعة شعورٍ بالخوف، واستمالة طائفةٍ من الرّأي العامّ -كانت شعبيّة ماري لوبان عند 13% حسب العديد من عمليّات سبر الآراء قبل عمليّة مراح. لكنها صرّحت بعد العمليّة بقليل، يوم

(1) Frédéric Joignot, «Pourquoi la phobie de l'islam gagne du terrain», Le Monde, 26 mai 2012.

(2) قدّر كريم أمغار، في كتابه «سلفيّة اليوم: الحركات المتعصّبة في الغرب» (نشر: باريس (2011) دار Michalon)، قدّر أنّه يوجد اليوم في فرنسا ما بين 12 إلى 15 ألف سلفيّ، 95% منهم غير مسيّسين ووجودهم شرعيّ، أتباع عقيدةٍ متشدّدةٍ، بخصوص الذبح الحلال والحجاب (الحجاب التّقليديّ، لا البرقع). السّلفيّون الثوريّون يمثّلون أقليّة مُراقَبةٌ من قِبل أجهزة الأمن.

25 مارس، في نانت: «ما حصل لم يكن مسألة جنون رجلٍ؛ ما حصل هو بداية زحف الفاشيّة الخضراء في بلدنا»[1]. على خلاف ما يمكننا أن نُؤمّله في عصرٍ نشهد فيه تطوّرًا لا سابق له في وسائل التّواصل الجماهيري، وفي الأسفار، وفي المبادلات الدّوليّة، على خلاف ذلك، نجد أنّ الآراء المسبقة لا تمحى؛ بل تتحوّل وتنمو على أصلها المتجذّر، آراء جديدة ستصبح على الأرجح مثل القديمة، عصيّةً على الاستئصال. حسب التّقرير الأخير للّجنة الاستشاريّة لحقوق الإنسان (CNCDH) حدثت سنة 2012 «زيادة بنسبة 30% في عمليّات الاعتداء ضدّ المسلمين سنة 2011»[2]. وفق ما أفادت رئيسة اللّجنة كريستين لازارج، فإنّ الاعتداءات على المسلمين، المحصاة كما هي منذ 2010، تبعث على الانشغال: «نحن أمام ظاهرة أكثر بنيويّةً [بالمقارنة مع العمليّات العنصريّة الأخرى]، لأنّنا نشهد حصول هذه الزّيادة منذ 3 سنوات متتالية من الآن[3]. كشف تقرير اللّجنة (CNCDH) أيضًا استقصاء للرّأي العامّ أجراه معهد (CSA).

عمليّة سبر الآراء هذه، التي أُجريت على عيّنةٍ من 1026 شخص، بين يومَيْ 6 و12 ديسمبر/كانون الأوّل 2012، أكّدت أنّ الفرنسيين لديهم نظرةٌ سلبيّةٌ عن الإسلام تزداد مع مرور الأيّام. 55% من الأشخاص المستجوَبين يعتبرون أنّه «يجب عدم تسهيل إقامة الشّعائر الإسلاميّة في فرنسا» (بزيادة 7 نقاط عن 2011). هذا الموقف العدائيّ غير موجود تجاه الأديان الأخرى[4]. هذا التضليل (desinformation) الجوهريّ للرّأي العامّ الغربيّ، بل أيضًا لقسمٍ من الطّبقة المثقّفة أكثر، وحول العالم العربيّ، من المرجّح ألّا يكون مجرّد تجاهلٍ، أو نتيجةً لحظٍّ تعيسٍ، بل هو على الأرجح، عمليّة ممنهجةٌ ضمن خطّةٍ محدّدةٍ، من المرجّح أنّها جزءٌ من ذلك «النّموذج الإرشاديّ» (paradigme) لثقافةٍ كونيّةٍ ذات طبيعةٍ «طاغوتيّةٍ» يسمّيها رافائيل سيمون الوحش النّاعم الذي يتمثّل في نظام تديره تكتّلات متعدّدة الجنسيّات ومراكز قوّة ماليّة عالميّة، يركّز على الاستهلاك، في كلّ مكان من وسائل الإعلام والترفيه، عبر النداءات المستمرّة لإرادة الناس والحاجة العامّة للدين والروحانيّة.

(1) Frédéric Joignot, «Pourquoi la phobie de l'islam gagne du terrain», Le Monde, 26 mai 2012.
(2) Elise Vincent, «Les actes antimusulmans progressent pour la troisième année consecutive» Le Monde, 21 03 2013.
(3) Ibid.
(4) Ibid

إنّ التجاهل والعمى تقريبًا تجاه هذه الظّاهرة، من قبل اليسار وزمرته المثقّفة ناشئ من الكفاية (suffisance) التي ينظرون بها إلى الثّقافة الجماهيريّة، باعتبارها دائمًا هامشيّةً بالمقارنة مع ما يُفترض أنّه السّلطة الحقيقيّة: السّلطة السياسيّة والسّلطة الاقتصاديّة. عكست الأحداث تذكيراً صادمًا بهذا الشأن: في انقلابٍ ذي طاقةٍ خارقةٍ للعادة، أثبتت الأحداث أن الثّقافة الجماهيريّة ليست هامشيّةً البتّة، بل إنّ السّياسة والاقتصاد وحتى الحرب تُخاض، اليوم بالتّحديد، عبر الثّقافة الجماهيريّة التي تحكم الأذواق، والمستهلكين، والمُتع، والرّغبات، وعمليّات ملء الوقت؛ كما تحكم المصطلحات والتّمثيلات، والتّطلّعات، وأنماط التّصوير لدى الأفراد، حتّى قبل أفكارهم السياسيّة، والانتخاب يأتي بعد ذلك، ويبدو أنّه من الصّعب أن يكون مخالفًا لما يُتوقّع»[1]/[2]. حسب رفائيل سيمون، السّلطة الحقيقيّة، في عصرنا، لا تختلف عن تلك التي توقّعها (صوّرها) توكفيل في كتابه «الديمقراطيّة في أمريكا»[3].

لكن، وباختلافٍ يسيرٍ؛ إنّ مكانة «الحاكم المطلق» ليست (كما كان يُخشى) بيد ملك، بل بيد كائنٍ (entite) لا مادّيٍّ (immaterielle) وخفيٍّ (invisible). إنّه كائنٌ بلا جسمٍ وبلا عنوانٍ بريديٍّ، لا محلّ إقامةٍ له، لكن له مكانةٌ غامضةٌ، لأنّها مكوّنةٌ من كلّ ما يحكم الثّقافة الجماهيريّة للعالم»[4]/[5]. كلّ الذين «يحكمون الثقافة الجماهيريّة للعالم» ليس من مصلحتهم، يقينًا، أن يُنقِص ازدياد المعرفة خوفنا غير العقلانيّ من الآخر.

الدّراسات ما بعد الاستعماريّة:

لم تظهر المراجعة الجدّيّة والعميقة والمؤثّرة لشروط المركزيّة المعرفيّة للفكر الأنثروبولوجيّ والفلسفيّ والسياسيّ، إلّا في العقود الأخيرة من القرن العشرين، في ما يُسمّى بـ «الدّراسات ما بعد الاستعماريّة» (Etude postcoloniale)[6].

(1) Raffaele Simone, Il mostro mite - Perché l'Occidente non va a sinistra, Milano, Garzanti, 2008, pp. 100-101.
(2) Raffaele Simone, Le monstre doux: l'Occident vire-t-il à droite?, trad. de l'italien par Katia Bienvenue et Gérard Larché, Paris, Gallimard, 2010, pp. 101-102.
(3) Alexis de Tocqueville, Œuvres complètes. De la démocratie en Amérique, par H. Laski, Tome I, Paris, Gallimard, 1951.
(4) Raffaele Simone, Il mostro mite - Perché l'Occidente non va a sinistra, Milano, Garzanti, 2008, p. 103.
(5) Raffaele Simone, Le monstre doux: l'Occident vire-t-il à droite?, trad. Katia Bienvenue et Gérard Larché, Paris, Gallimard, 2010, p. 104.
(6) Pour une introduction au domaine des études post-coloniales voir: Emanuela Fornari, Linee di confine, Torino, Bollati Boringhieri, 2011; Ania Loomba, Colonialism/postcolonialism,

بالتّوازي مع التّغيّر الجيوسياسيّ الذي عرفه العالم، بدأ في الدّراسات ما بعد الاستعماريّة إسقاط مقولاتنا (nos categories) على الثقافات، مقولاتنا المتعلّقة بالموضوعيّة، والتّاريخ، والسّيادة، والمواطنة، والتّحرّر إلخ... يتمثّل مجال الدّراسات ما بعد الاستعماريّة (postcolonial studies)، الذي وُلد في الولايات المتّحدة الأمريكيّة والمملكة المتّحدة (بريطانيا) وبلدان الكاريبي، في مقاربةٍ نقديّةٍ تغطّي اختصاصات مختلفة (الأدب، والتّاريخ، والاقتصاد، والأنثروبولوجيا، والعلوم السياسيّة)، وأصبحت مذّاك لا غنى عنها في الدّراسات «الإنسانويّة» (humanistes)، إلى درجة أنها أدّت إلى نشأة اختصاص دراساتٍ جديدٍ، يدرس في أقسام خاصّة، في الجامعات «الإنكلوسكسونيّة» الاستعماريّة والإمبرياليّة الأوروبيّة، بل قامت أيضًا بتخريبٍ حقيقيٍّ (veritable subvertion) لنسيج الهويّة الأوروبيّة نفسه، من خلال الكشف أن الشكل الاستعماريّ ليس مجرّد حادثٍ عابرٍ في تاريخ الغرب؛ بل هو كامن، في قلب الحداثة الأوروبيّة نفسها، وفي فكرة الحضارة الأوروبيّة.

تبدو المستعمرات بالتالي بوصفها «لا مكانًا مؤسّسًا» لعمليّة النظريّة السياسيّة (theorico-politique)، والتاريخاغرافيّة (historigraphique) الغربيّة: تمثّل «اللامكان»، باعتباره نقطة الزّمن صفر (منذ هيغل وماركس،) بشرط إمكان تاريخيّ (historisation) عبر تصوير كلّ السّرديّة التّاريخيّة المصبوغة بالمركزيّة الأوروبيّة باعتبارها شكل الكتابة العاكس للواقع (en miroir)[1]. إنّ إعادة التّفكير، بروحٍ نقديّة، في الصورة التي يُعرض بها العالم العربيّ في المخيال الغربيّ، والتي ما زالت منتشرة اليوم، لا تعني إبدال صورةٍ بأخرى جديدةٍ ومحيّنةٍ فقط، إنّ ذلك يعني أيضًا وربمّا بشكلٍ خاصٍّ إعادة التفكير في هويّتنا الغربيّة الخاصّة بروحٍ نقديّة، وفي كيفيّة تشكُّلها، وفي علاقتها الحميميّة بالسّلطة وبالسّيطرة على «الآخر»؛ إنّ ذلك

London - New York, Routledge, 1998; Bill Ashcroft, Garreth Griffiths et Helen Tiffin, The post-colonial studies reader, London - New York, Routledge, 1995; Jean-Loup Amselle et Elikia M'Bokolo, Au cœur de l'ethnie, Paris, Éditions La Découverte, 1985; Iain Chambers et Lidia Curti, The post-colonial question, London - New York, Routledge, 1996; JeanMarc Moura, Littératures francophones et théorie postcoloniale, Paris, Presses Universitaires de France, 1999; Paolo Capuzzo, Anna Curcio, Miguel Mellino, Sandro Mezzadra et Gigi Roggero, Saperi in polvere - Una introduzione agli studi culturali e postcoloniali, Verona, Ombre corte, 2012; Michele Cometa, Dizionario degli studi coloniali, par Roberta Coglitore et Federica Mazzara, Roma, Meltemi, 2004; Bill Ashcroft, Gareths Griffiths e Helen Tiffin, The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures, London and New York, Routledge, 1989.

(1) Emanuela Fornari, Linee di confine, Torino, Bollati Boringhieri, 2011, p. 22 (notre trad).

يعني إعادة صياغة النّموذج الإرشاديّ للزّمن التّاريخي، لا باتّجاهٍ تراكميٍّ وخطّيٍّ (lineaire) (وهو الذي أدّى إلى إنكار الزّمانيّات (temporalites) المستقلّة والأصيلة لـ«الآخر» غير الأوروبيّ)؛ بل عبر تصوّر «التّعايش الحركي (dynamique)، في حاضرٍ اجتماعيٍّ وثقافيٍّ واحدٍ، لتعدّديّة أزمنةٍ تاريخيّةٍ مطبوعةٍ بأشكالٍ مميّزةٍ من السّيطرة، وذات صلةٍ بأعمالٍ تحرّريّة»[1]؛ إنّ ذلك يعني إعادة التّفكير في وضعيّة أوروبا في العالم، والقبول، بوعيٍ تامٍّ، أنّ أوروبا لم تعد هي المركز[2]. إنّنا نشهد، كما هو واضحٌ، خطًّا بيانيًّا شاملاً، وغير مطمئنٍّ، خصوصًا وأنّ هذه «الثورة الكوبرنيكيّة» تتأكّد في حقبة تدهورٍ موضوعيٍّ للقدرة الاقتصاديّة والسياسيّة للغرب، حيث تميل بنى «السّيطرة» الرّأسماليّة أو الاستعماريّة الجديدة (neo-coloniale) للانتقال، متشابكةً (ensentrecroisant)، من الغرب إلى الشّرق ومن الشّمال إلى الجنوب، مع التّجربة (المأساويّة أحيانًا) للهجرات العابرة لحدود الدّول، وإعادة تشكيل النّسيج الحَضَري [الأوروبيّ] عبر الحركات التي تهزّ الضّواحي، وعمليّة إعادة تكوين الهويّة الأوروبيّة بشكل عام انطلاقًا من جدلٍ حول قيودها وحدودها (الجغرافيّة، والجيوسياسيّة، والجيوثقافيّة)[3].

مسألة ما بعد الاستعمار في فرنسا وإيطاليا:

في فرنسا، لم يظهر الجدل حول مسألة «ما بعد الاستعمار» إلّا مؤخّرًا، مع غياب التّرجمات إلى الفرنسيّة لأعمال أهمّ منظّري ما بعد الاستعمار الانكلوساكسونيّين غالبًا. وأحد أهمّ الكتب في النّقد ما بعد الاستعماريّ، هو كتاب «موقع الثّقافة» (The Location of Culture) لـ «هومي بهابها» (Homi Bhabha)، لكنّه لم يترجَم وينشر إلّا في سنة 2007[4].

في بعض الحالات لم يظهر (ستيوارت هول Stuart Hall)، لم يظهر سوى بعد حوالي 40 سنة من ظهور هذه التساؤلات النّظريّة، وبعد ثلاثين سنة من إضفاء الطابع المؤسّسي في المملكة المتّحدة. ثمّ بعد ذلك في العالم الانكلوفونيّ لخطوط القمّة

(1) «coesistenza dinamica, in uno stesso tempo presente sociale e culturale, di una pluralità di tempi storici segnati da specifiche forme di dominio e corrispondenti pratiche di liberazione», Ibid. p. 41 (notre trad.).
(2) Voir à ce propos: Dipesh Chakrabarty, Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference, Princeton, Princeton University Press, 2000.
(3) 2 Emanuela Fornari, Linee di confine, Torino, Bollati Boringhieri, 2011, 20 (notre trad.).
(4) Homi Bhabha, Les lieux de la culture [1994], trad. par Françoise Bouillot, Paris, Payot, 2007

(lignes de crête) العلميّة، المتميّزة بالهيمنة التي فرضتها على المجالات التّقليديّة، لم يتحقّق «أن اكتشفت فرنسا»، في لغتها الخاصّة، قواعد ذلك التيّار الفكري. لكن تجدر الإشارة، أنّ ذلك الاكتشاف عبر التّرجمة كان ناقصًا جدًّا، وترافق، بل حتّى أنّه كان مسبوقًا، بحذرٍ فاقدٍ للصّبغة النّقديّة. لقد ظهر هذا الحذر عند باحثين كانوا يرومون التّفكير في «الما بعد استعماريّ» انطلاقًا من القواعد التّأسيسيّة لعلومٍ هي ذاتها من النّوع الذي يمكن إعادة النّظر في أسسها من قِبل تلك النّظريّات الجديدة [ما بعد الاستعماريّة]: إنّها بالخصوص حالة الدّراسات الفرنكوفونيّة والانثروبولوجيّة. وإضافةً إلى ذلك، فإنّ كتبًا مهمّةً في النّقد ما بعد الاستعماريّ لا زالت شبه مجهولةٍ في فرنسا: إنّها حالة الكتاب الذي لا غنى عنه «ما بعد الاستعمار» لـ روبرت ج. س. يونغ، [...] وكذلك [...] كتاب هومي بهابها [مواقع الثّقافة]، الذي يبدو أنّه قد أُستقبل إمّا باستخفاف أو بلامبالاة، أو بذهولٍ: نظرًا لعدم إثارته سوى القليل من التّعليق والتّحقيق، كما لو أنّ الدّوائر العلميّة القادرة على الإمساك بخفايا تلك الإضافات النّظريّة كانت متطابقةً مع الدّوائر القادرة على تلك الخفايا في النّصّ في لغته الأصليّة: دوائر علميّة مكوّنة أساسًا من أنكليزاويّين (anglisistes)، وربمّا من بعض الإسبانياويّين الانكلوفونيّين (hispanistes anglophones)[1].

يبدو أنّ فرنسا المعاصرة يشقّ عليها التّفكير في «الما بعد استعماريّ»، في حين أنّ بعض الكتّاب الفرنكوفونيّين هم بمثابة مكبّرات صوتٍ لأفكارٍ شديدة الشّبه به، باعتبار أنّ [أدبيات ما بعد الاستعماريّة] تدين [في نشأتها] إلى روّادٍ فرنكفونيّين (إيمي سيزار، وفرانز فانون، وجان-بول سارتر، وأقرب إلينا زمنيًّا: إدوارد غليسّان، وليلى صبّار، أو ماريز كويدي)، وإنّ وجود بعض الوجوه المعزولة الملتزمة بمسيرةٍ مشابهةٍ كعبد المالك السّيّد في فرنسا، لا يمنع من أن تلاحظ أنّ ذلك التّيّار قد دُفع به دومًا إلى هامش المجال الأكاديميّ[2].

إنّ الأسباب التي دفعت الباحثين الفرنسيّين إلى تهميش النّظريّات ما بعد الاستعماريّة وعدم الثقة بها، يجب على الأرجح البحث عنها «في المشكلة السياسيّة

(1) Émilienne Baneth-Nouailhetas, «Enigmes postcoloniales: des disciplines aux institutions» Littérature, Armand Colin, n. 154, 2/2009, pp. 24-35.

(2) Jim Cohen, «Dossier. Le tournant postcolonial à la française» Mouvements, La Découverte, n. 51, 3/2007, pp. 7-12.

التي تطرحها دومًا الإحالة إلى النّزعة الاستعماريّة في فرنسا»[1].

لقد أعادت الدّراسات ما بعد الاستعماريّة فتح ورشة التّفاعلات بين المركز والمستعمرات. وقد أعادت بذلك إدراج الحالة الاستعماريّة باعتبارها ظاهرةً مهمّةً، إن لم تكن هيكليّةً (structurante)، في تاريخ مجتمعات المراكز الاستعماريّة (المستعمِرة) والمجتمعات المستعمَرة.

لقد تمّ إهمال هذا البعد تمامًا في حالة فرنسا، لقد كان يُنظر للتاريخ الاستعماريّ كـ«خارجٍ» (ailleurs)، «كمُلحَقٍ» (appendice)، ذي مغزًى بالتأكيد في ما يتعلّق بعلاقات القوّة بين الإمبراطوريّات، وبالأرباح والتكاليف المنتظَر جَنْيها من المِلكيّات في ما وراء البحار، لكن ببساطةٍ من دون التفكير في تداعياته على الحياة الاجتماعية، وفي أنظمة التمثيلات (les systèmes de représentations)، وفي الخطابات أو حتى في الممارسة السياسيّة[2].

إنّ هذا يشير إلى «الصّدْع الاستعماريّ» (fracture coloniale) الذي تحدث عنه ن. بانسال و ب. بلانشار و س. لومار، ما يعني استمرار الامتناع، في فرنسا، عن التفكير بوضوحٍ وبلا انفعالٍ في الميراث الاستعماريّ.

إنّ وضعية فرنسا إزاء ماضيها الاستعماريّ فريدةٌ، في الواقع، لقد تأمّلت كل المراكز (الدول) الاستعماريّة الأخرى ووضعت، قيد التنفيذ، برامج (بحوث، وتعليم، وأماكن لجمع الوثائق...) تتعلّق بتاريخ تلك الإمبراطوريّات، في وجهة نظرٍ تهدف إلى تخطّي التبسيطيّة المزدوجة لـ«مقاومة الاستعمار» (anticolonialisme) وللسيرة المعظِّمة (hagiographie). قرّر آخرون تعليم تلك المسائل، أو أنهم، بكل بساطةٍ، قد «ابتذلوا» (ont banalise) المسألة الاستعماريّة عبر إدماجها -بل عبر إغراقها، كما في إيطاليا- في سجلّات التاريخ الاستعماريّ. فرنسا، على العكس من ذلك، هي عمليًّا البلد الأوروبيّ الوحيد، الذي يُصنَّف بقصدٍ، في خانة «الحنين الاستعماريّ» والإهمال المُمأسَس، الساعي للفصل بين التاريخ الاستعماريّ والتاريخ القومي. الحالة الوحيدة التي تشبهها يمكن أن نجدها في اليابان، وكذلك بمستوًى أدنى،

(1) Émilienne Baneth-Nouailhetas, «Enigmes postcoloniales: des disciplines aux institutions» Littérature, Armand Colin, n. 154, 2/2009, p. 24-35.

(2) Nicolas Bancel, «Que faire des Postcolonial Studies? Vertus et déraisons de l'accueil critique des postcolonial studies en France» Vingtième Siècle. Revue d'histoire, Presse de Science Po, n. 115, 3/2012, p. 129-147.

في «مملكة بلجيكا» التي قامت، من خلال مبادرتها بإقامة معرض حول «ذاكرة الكونغو» (La mémoire du Congo) في المتحف الملكيّ لوسط إفريقيا في مدينة تارفيران أوائل سنة 2005، فقامت بإثارة تفكيرٍ، ظلّ طويلاً محظورًا حول تاريخها الاستعماريّ[1].

في حين أنّ «الأدبيّات الحديثة قد بيّنت أنّ الاستعمار قد تغلغل بعمقٍ في مجتمعات المراكز الاستعماريّة، في الثقافة الشعبيّة والعلميّة] ...[وفي الخطابات والثقافة السياسيّة، وفي القانون وفي أشكال الحكم]...[، نشهد]في فرنسا[بروز «سياسة ذاكرة»[2] حقيقيّة. هذه السياسة، التي تقودها الدولة، قد وصلت إلى حدّ:

تقنين حكم تقويميّ» (jugement de valeur) حول العمليّة الاستعماريّة من خلال إصدار قانون 23 شباط / فيفريه2005 ، الذي لا يوجد له نظيرٌ في أوروبا منذ الاستقلالات. يعبرّ هذا القانون عن الموقف الرسميّ لفرنسا حول تاريخها الاستعماريّ، حيث ينصّ في مادته الأولى على أنّ: «الأمّة]الفرنسيّة[تعبرّ عن عرفانها للجميل للنساء والرجال الذين شاركوا في المهمة المنجَزة من قبل فرنسا في المقاطعات [المستعمَرات] الفرنسيّة القديمة في الجزائر والمغرب وتونس والهند الصينيّة، كما في الأقاليم التي كانت سابقًا تحت السيادة الفرنسيّة». هذه المادّة تكشف بوضوح الرضوخ أمام مجموعات الضغط التي وضعت ثقلها لإصدار هذا القانون، لأنّ هذا القانون يمجّد «عملهم»، و«عمل» فرنسا من خلالهم. باختزال التعقيد الاستعماريّ (complexité coloniale) في «زمنٍ جميلٍ» (bon temps)، وبإنكاره، بل أيضًا بإنكار جوانب لامساواته البِنيويّة (inégalités structurelles)، وعنفه وجرائمه، بكلّ ذلك لا يتمّ ببساطةٍ القيام بعرفان الجميل لعمل المستعمِرين (colons)، بل يتمّ، تقديم رؤيةٍ خاطئةٍ للتاريخ لا أكثر ولا أقلّ، بل نجرؤ على القول بأنّه مراجعةٌ (تعديليّةٌ) استعماريّةٌ (révisionnisme colonial)[3].

إنّ هذا «الصدع الاستعماريّ»، هذا الرفض للتاريخ ليس بالضرورة بلا تداعيات، لأنّه يُحدث في مِخيال الرأي العام الفرنسيّ، الشعبيّ والعلميّ، نوعًا من الاستمراريّة

(1) Pascal Blanchard, Nicolas Bancel et Sandrine Lemaire, «La fracture coloniale, une crise française» dans La fracture coloniale - La société française au prisme de l'héritage colonial, Paris, La Découverte, 2005, p. 14.
(2) Ibid. p. 16.
(3) Ibid. p. 18.

بين الحقبة الاستعماريّة والحاضر. ربمّا ليس الأمر اعتباطيًّا أنّ السكان في الأحياء الحسّاسة، يعيشون «كمستعمَرين» بالمعنى الذي قدّمه لهذه الكلمة كلٌّ من فرانز فانون وألبار ممِّي أو فيديادهار سوراجبرازاد نايبول (Vidiadhar Surajprasad Naipaul): إنّهم [المستعمَرون] يُعرَّفون بالنظرة [نظرة الغير لهم] وبالأصناف الخارجيّة المسيطرة، وينتهي بهم المطاف إلى استبطان تلك النظرة وتلك الأصناف، وإلى أن يجدوا أنفسهم «غرباء عن الواقع» (déréalisés) بسبب الطريقة التي يُعامَلون بها. وهكذا فإنّ الصدع الاجتماعيّ يتغذّى من «الصدع الاستعماريّ» الذي يمنحه المعنى ويُؤسّسه كنظام معياريّ، كما لو أنّ الهجرة تندرج في سياق استمراريّة العلاقة الاستعماريّة لما بعد الاستقلالات[1].

وسائل الإعلام هي الموجِّهات (vecteurs) الأساسيّة المسؤولة عن نقل الصّور النمطيّة (stéréotypes) والصور المتراكمة خلال الحقبة الاستعماريّة إلى الرأي العام المعاصر.

إنّ فحص التمثيلات الإعلاميّة لـ«العربيّ» في فرنسا منذ الثمانينيّات [من القرن العشرين] تبيّن، إذًا، وجود قوّتين عاملتين مؤثّرتين في الخطابات المهيمنة:

الأولى، وهي المرتبطة مباشرةً بالظرف العالميّ الجديد، تتمثّل بإعادة التركيب لصور العدو في إطار مرجعيّةٍ دوليّةٍ، حيث يُنظر للإسلام الأصوليّ باعتباره التهديد الأعظم.

والثانية، والتي تُحيل بوضوح إلى المِخيال الاستعماريّ، تختزل مسألة العلاقة بـ«الآخر» في «فرنسا المركز الاستعماريّ»، تختزلها في إدارة ذلك «التهديد» باستعمال الأدوات والتمثيلات الموروثة من الإمبراطوريّة السالفة (ex-empire).

هاتان القوّتان الإعلاميّتان توظّفان العديد من التقنيّات الإقناعيّة (discursives) -خليط [من الأفكار] (amalgames)، والإنكار، والمجانسة، واستعمالٌ لصورٍ «إيجابيّة» ونقدٌ ذاتيٌّ للخطاب في مزاوجة، وذلك في الربط بين الخطاب الأمنيّ والخطاب الهويّتي. إنّ هذا الأسلوب، الراسخ اليوم بإحكام، تساهم آثاره التمييزيّة في

(1) Didier Lapeyronnie, «La banlieue comme théâtre colonial, ou la fracture coloniale dans les quartiers» dans La fracture coloniale - La société française au prisme de l'héritage colonial, par Pascal Blanchard, Nicolas Bancel et Sandrine Lemaire, Paris, La Découverte, 2005, p. 210.

تعميق الصّدع المادّيّ والرّمزي الذي يشبه كثيراً «الصّدع الاستعماريّ»[1].

ويمكننا أن نضيف أيضاً إلى أمثلة التقنيّات المستعملة بكثرة، خليط [الأفكار]، والإنكار، والمجانسة إلخ. تقنيّات الرقابة، مع أنّه قد يكون من المفاجئ أن نجدها في دول يدّعى أنّها الحاملة الكونيّة لمشعل الحرّيّة والديمقراطيّة. كما قالت فرانسيسكا ماريا كارّاوْ:

في الغرب، في سنوات السبعينيات [من القرن العشرين] كانت أسطورة إمكانيّة نشر معلومة «صحيحة» و«حرّة» لا تزال بعدُ شائعةً. في زمن التحقيقات الصحفيّة (الريبورتاجات) المتعلّقة بحرب فيتنام، كانت الصحافة والصحفيّون يمثّلون الفاعلين من المستوى الأول في التوثيق التاريخيّ للنزاع. لقد ساهم فيلم [المخرج الإيطاليّ] جيلّو بُونيكورفو، «معركة الجزائر العاصمة» (la bataille d`alger) في ذلك أيضًا: لقد عرّف للإيطاليّين التاريخ المأساويّ للاحتلال الفرنسي للجزائر، جالبًا لصناعتنا السينمائيّة (cinématographie) تقدير العديد من المثقّفين العرب واحترامهم. على الرغم من ذلك، لم يُعرض الفيلم أبدًا في فرنسا، وبالطريقة نفسها فإنّ الفيلم الأميركيّ حول البطل الليبيّ عمر المختار، والذي يروي جرائم المستعمر الإيطاليّ، لم يُعرض في إيطاليا. لقد تبدّدت أوهام مساهمة الصحافة الحرّة مع حرب الخليج [الأولى] سنة 1991، لمّا حصلت قناة (CNN) من القيادة العسكريّة الأميركيّة امتياز احتكار الصور المبثوثة في الغرب وفي الدول العربيّة[2].

يوجد أيضًا، في الثقافة الإيطاليّة أمرٌ شبيهٌ بـ«الصّدع الاستعماريّ». بخلاف ما حصل مع فرنسا وانجلترا، البلدين الذين، في أغلب الحالات، قد منحا الاستقلال لمستعمراتهما، في أوقات وبأشكال مختلفة، بخلاف ذلك فإنّ إيطاليا قد فقدت جميع مستعمراتها خلال الحرب العالميّة الثانية: أثيوبيا، والصومال، وإيريتريا سنة 1941، وليبيا سنة 1943، بعد انهزامها [في معركة] العَلَمَيْن. جنّب ذلك إيطاليا المآسي والتمزّقات اللاحقة من جهة، ومن جهةٍ أخرى منع من أن تُجرى بعد الحرب، في إيطاليا، مراجعةٌ نقديّةٌ جادّةٌ لظاهرة الاستعمار ومحاكمة صريحة لجوانبها الأشدّ

(1) Thomas Deltombe et Mathieu Rigouste, «L'ennemi intérieur : la construction médiatique de la figure de l'«Arabe»» dans La fracture coloniale, par Pascal Blanchard, Nicolas Bancel et Sandrine Lemaire, Paris, La Découverte, 2005, p. 202.

(2) Francesca Corrao, L'identité et le problème de la décodification des langages dans la communication, dans La nouvelle Méditerranée, conflits et coexistence pacifique, Torino-Paris, L'Harmattan, 2009, p. 129.

انحرافًا. يُفسّر لنا دَلْ بوكا (Del Boca) ذلك بشكلٍ شديد الوضوح:

في إيطاليا، لم يحدث أبدًا أيّ جدلٍ حادٍّ ومتناغم ونهائيّ حول ظاهرة الاستعمار، وذلك على العكس مما حصل في بلدان أخرى ذات ماضٍ استعماريّ (انظر مثلاً فرنسا بعد «حرب الجزائر» القذرة). بل لقد حصل أنّ بعض المؤسّسات الحكومية قد عكّرت المياه بهدفٍ جليٍّ يتمثّل في منع ظهور الحقيقة. إنّ الجهد المخادع، الأضخم والأعلى كلفةً يتمثّل في الواقع في الموسوعة التي أصدرتها وزارة الشؤون الخارجيّة في 50 مجلّدًا، حول ملحمة إيطاليا في إفريقيا، التي ينبغي لها، في نيّة الذين يقفون وراء المبادرة، أن تؤرّخ حصادًا شاملاً للحضور الإيطاليّ في المستعمرات في إفريقيا الغربيّة والشماليّة. إنّ الأمر على العكس من ذلك، يتعلّق بحصادٍ مزيّفٍ، بشكلٍ فاقدٍ جدًا للإتقان، وبوقاحةٍ، لأجل هدفٍ وحيدٍ هو إبراز فضائل الاستعمار الإيطاليّ ومزاياه، وأيضًا طابعه «المختلف» و«الفريد» إذا ما قارنّاه ببقيّة الاستعمارات في الحقبة نفسها[1].

يجب أن نضيف أيضًا أنّ المسؤولين الإيطاليّين الأساسيّين عن جرائم الحرب، مثل المارشال بادوغليو (Badoglio) والجنرال غرازياني (Graziani)، لم ينالوا أيّ عقاب، بفضل الحماية التي نجحوا في نيلها من الحلفاء بعد نهاية الحرب [العالمية الثانية]، وبالتالي فإنّ [ما نلحظه] في ثقافة بلدنا، من تعتيمٍ على ظاهرة الاستعمار، وما حدث من مظالم وتجاوزات، ومن جرائم وعمليّات إبادة، هو، بالفعل، شاملٌ [...] وإيطاليا الجمهوريّة والديموقراطيّة لم تتوصّل بعد إلى التحرّر من الأساطير والخرافات التي أُختُلقت في القرن الأخير[2].

إحدى تلك الأساطير، الأشدّ رسوخًا في مخيال الإيطاليّين، هي في الواقع الأسطورة المعزّية للذات (mythe auto-consolateur) التي تُصوّر «الإيطاليّين الناس الطيّبين» (Italiens braves gens):

إنّها صورةٌ عن أنفسهم، تلك التي أحبّ إيطاليو ما بعد الحرب [العالمية الثانية]، كديموقراطيّين، ملقّحين ضدّ داء القوميّة التي عمل النظام البائد [الفاشي موسليني] على نشرها بقوّةٍ على أوسع نطاقٍ، صورةٌ أحبّ الإيطاليّون نشرها في السياسة، وفي

(1) Angelo Del Boca, L'Africa nella coscienza degli italiani, Bari, Laterza, 1992, p. 114 (notre trad.)
(2) Ibid. p. 113 (notre trad.).

السينما، وفي الموضة، وفي المطبخ، وفي أنماط السلوك. الإيطاليّون... الناس الطيّبون، كما يُقال. إنّها درعٌ من ... طيبة القلب، ومن روح المرح، ومن الخضوع الفطريّ لحسن الأدب ومن الروح الاجتماعيّة الوديّة غير المتكلّفة... إنّها درعٌ كفيلةٌ بحمايتنا من العداوة الشرسة... إنّه مصدٌّ قادرٌ على تخفيف الصدمة المأساويّة التي أورثنا إيّاها التاريخ... والوحشيّة[1].

بالمقابل، أكّد دلْبوكا أنّ هذه الأسطورة قد وُلدت في القرن التاسع عشر، لا بعد الحرب العالميّة الثانية: لكي أكون دقيقًا في كلامي، إن [هذه] الأسطورة بدأ [الإيطاليّون] في فرضها مع السياسة الاستعماريّة التي دشّنها باسكوال ستانسلاو منشيني. لقد وصلت إيطاليا متأخرةً إلى أفريقيا، بعد أن تمّ تقاسم الكعكة. لكنّها، كما وضّح منشيني يوم حزيران/جوان 1885، «ما كان بإمكانها أن تستمرّ في البقاء متفرّجةً بلا حراك إزاء المعركة الدائرة بين الحضارة والبربريّة». منذ البداية، حاولت إيطاليا فرض وجودها، مع قلّة إمكانيّاتها وفقرها على مستوى الأفكار، وذلك من خلال التفاخر بإشراقها الماضي كأمّة ذات حضارة عريقة، وعبر إبراز تنوّعها، في جميع المناسبات. بعبارة أخرى، لقد عُمل على التأسيس، فورًا، لفكرة أنّ الإيطاليّين مختلفون، لكونهم شعبًا أكثر إنسانيّةً، وأشدّ تسامحًا، وأكرم من بقية الشعوب المستعمِرة[2].

هذه الأسطورة خاطئةٌ كما يُثبت دلْبوكا نفسه: لقد عامل الإيطاليّون الشعوب المستعمَرة، تمامًا، كما عاملهم المستعمرون الآخرون، لا أكثر ولا أقل، بالقدر نفسه من العنف ومن الجرائم ومن الفظاعات، بل إنّ إيطاليا هي القوّة الأوروبيّة الوحيدة التي استخدمت في افريقيا الإبيريت (l`yperite)، الغاز السام القاتل الذي منعت استخدامه اتفاقيّة جينيف منذ سنة 1925. إنّ التعتيم على الاستعمار، وإخفاء الحقيقة التاريخيّة، والتلاعب بالحقائق حول الأخطاء والتجاوزات التي طالت الشعوب الأصليّة في المستعمرات، قد أرخت بثقلها، حتى لاحقًا، على السياسة الإيطاليّة إزاء ليبيا وأثيوبيا والصومال... «إنّها سياسةٌ غير عادلة، ولا مصلحيّة، ولا بعيدة النظر»[3].

(1) P. Battista «Italiani brava gente. Un mito cancellato» La Stampa, 28 08 2004 dans Angelo Del Boca, Italiani, brava gente? Un mito duro a morire, Vicenza, Neri Pozza, 2005.
(2) Angelo Del Boca, Italiani, brava gente? Un mito duro a morire, Vicenza, Neri Pozza, 2005, p. 51 (notre trad.).
(3) «una politica non giusta, non riparatrice e non lungimirante», Ibid. p. 127 (notre trad.).

إنّ غياب «الحقيقة» والوعي التاريخيّ لا يزال ربمّا يُؤثّر اليوم على الصورة، المشوّهة غالبًا، التي يملكها الرأي العام حول العالم غير الأوروبيّ عمومًا، وحول العالم العربيّ خصوصًا. لأجل ذلك اختصرت الدراسات ما بعد الاستعماريّة في إيطاليا على مجالات متخصّصة مثل المجالين التاريخيّ والفلسفيّ[1] ومجال الآداب وثقافات اللّغة الإنكليزيّة. وذلك على الرغم من أنّ أحد روّاد الدراسات ما بعد الاستعماريّة هو الإيطاليّ أنطونيو غرامشي الذي رجع إليه [إدوارد] سعيد بشكلٍ صريحٍ عند صياغة نقده للاستشراق. لا زال المؤلّف الأساسيّ لأنطونيو غرامشي «دفاتر السجن»[2] ونظريّته حول «الهيمنة»، لا زالتا تمثّلان القاعدة لتفكير العديد من المؤرّخين المتخصّصين في المسائل ما بعد الاستعماريّة.

إنّ هذا الأثر العظيم لغرامشي في القرن العشرين منحنا مادّة للتأمّل العميق حول إخفاق الثورات في أوروبا، وحول طريقة تجاوز النكسة التي منيت بها الحركة العمّاليّة في سنوات العشرينيّات والثلاثنيّات من القرن العشرين. بعد ثلاثة أرباع القرن من موت غرامشي يستمرّ أثره في مخاطبة كلّ أولئك الذين لم يتنازلوا في مسيرة البحث عن سُبلٍ لعالم مختلف ممكن التحقّق[3].

أصل إنشاء صورة العالم العربيّ:

على الرغم من التطوّر الهائل لوسائل الإعلام، ومن الانتشار الخارق للعادة للأسفار والرحلات في دول العالم وقارّاته، ظلّت معرفة أغلب المواطنين الأوروبيّين بالعالم العربيّ مرتكزةً ربمّا على صورٍ قد ثُبّتت في مِخيالنا في القرن الثامن عشر، لمّا كان أدب الرحلات الأوروبيّ الكبير، المدوّنة الموسوعيّة لـ«رحلات في الشرق» وللدراسات «الشرقيّة»، خاصّة باللّغتين الفرنسيّة والإنكليزيّة، لمّا كان كلّ هذا قد سبق وصاحب وشجّع التوسّع الاستعماريّ الفرنسيّ والإنكليزيّ، وبعد ذلك الإيطاليّ، في شمال إفريقيا وفي الشرق الأوسط. كما سجّل إدوارد سعيد، خلال تلك الفترة التاريخيّة، حيث تمّ تثبيت فكرة معيّنةٍ في المِخيال الأوروبيّ، وهو مفهومٌ جمعيٌّ يُحدّد هويّتنا «نحن» الأوروبيّين كنقيضٍ «لأولئك» الذين ليسوا أوروبيّين، بل إنّه

(1) Voir par exemple: Emanuela Fornari, Linee di confine,Torino, Bollati Boringhieri, 2011.
(2) Antonio Gramsci, Cahiers de prison [1948-1951], ed. Robert Paris, Paris, Gallimard, 1978-1992.
(3) Razmig Keucheyan, «Gramsci, une pensée devenue monde», Le Monde diplomatique, 7/2012.

لمن الممكن أن يطرح المرء منظومة تقول: إنّ المكوّن الرئيسيّ للثقافة الأوروبيّة هو بالضبط ما جعل تلك الثقافة متسلّطة داخل أوروبا وخارجها على حدٍّ سواء: فكرة كون الهويّة الأوروبيّة متفوّقةً بالمقارنة مع جميع الشعوب والثقافات غير الأوروبيّة[1].

في الوقت نفسه، وبسبب هذه الوضعيّة المسلّم بها من التفوّق الأوروبيّ، يجري التأكيد أيضًا على الهيمنة الدائمة للأفكار الأوروبيّة حول الشرق.

وتحت العنوان العام للمعرفة بالشرق وتحت مظلّة التسلّط الغربيّ على الشرق منذ نهاية القرن الثامن عشر، برز شرقٌ معقّدٌ ملائمٌ للدراسات الأكاديميّة، وللعرض في المتاحف، وللاستبناء في المكاتب الاستعماريّة، وللإيضاح النظريّ في أطروحات علم الإنسان الإنثربولوجيا، وعلوم الحياة، والألسنيّة، والأعراق، والتاريخ حول الإنسان والكون، ولتقديم أمثلة على النظريّات الاقتصاديّة والاجتماعيّة في التطوّر، والثورة، والشخصيّات الثقافيّة، والخصائص القوميّة أو الدينيّة. وإضافةً إلى ذلك، فإنّ الاكتناه التخيّليّ للأشياء الشرقيّة كان يقوم، بصورةٍ حصريّة نوعًا ما، على وعيٍ غربيٍّ ذي سيادةٍ، برز من مركزيّته التي لم يكن ثمّة ما يتحدّاها، عالمٌ شرقيٌّ، أوّلًا تبعًا لأفكارٍ عاميّةٍ حول من وما كان شرقيًّا، ثمّ تبعًا لمنطقٍ مفصّلٍ ليس محكومًا ببساطةٍ بالواقع التجريبيّ؛ بل بمجموعة من الرغبات، والمقموعات، والاستثمارات، والإسقاطات[2].

تشكّلت ما بين القرن الثامن عشر والنصف الأوّل من القرن العشرين صورة الشرق التي تظهر اليوم محفورة بعمق «في ثقافة الجماهير عالميًّا». إنّ حيويّتها المستمرّة طويلًا ليست راجعةً إلى التخلّف الثقافيّ «للجماهير» بقدر ما هي راجعةٌ إلى قوّتها التي لا جدال فيها، وإلى تماسكها الذاتيّ، إنّها صورةٌ ما أمكن ولن يمكن إبدالها بصورةٍ أخرى تماثلها في الحيويّة حتى وإن كانت أصحّ. وكما يؤكّد [إدوارد] سعيد، بالفعل:

ولذلك، فإنّ الاستشراق ليس مجرّد موضوع أو ميدان سياسيّ ينعكس بصورةٍ سلبيّة في الثقافة، والبحث، والمؤسّسات؛ كما أنّه ليس مجموعة كبيرة ومنتشرة من النصوص حول الشرق؛ كما أنّه ليس معبرًّا عن، وممثّلًا لمؤامرة امبرياليّة «غربيّة»

(1) Edward W. Saïd, L'Orientalisme, trad. de l'américain par Catherine Malamoud, Paris, Édition du Seuil, 1980, p. 19.
(2) Ibid. p. 20.

شنيعة لإبقاء العالم «الشرقيّ» حيث هو. بل إنّه، بالحريّ، توزيع للوعيّ الجغراسيّ إلى نصوص جماليّة، وبحثيّة واقتصاديّة، واجتماعيّة، وتاريخيّة، وفقه لغويّة؛ وهو إحكام لا لتمييز جغرافيّ أساسيّ وحسب (العالم يتألف من نصفين غير متساويين، الشرق والغرب)؛ بل كذلك لسلسلة كاملة من «المصالح» التي لا يقوم «الاستشراق» بخلقها فقط، بل بالمحافظة عليها أيضًا بوسائل كالاكتشاف البحثيّ، والاستبناء فقه اللغويّ، والتحليل النفسيّ، والوصف الطبيعيّ والاجتماعيّ؛ وهو إرادة، بدلاً من كونه تعبيراً عن إرادة، معيّنة أو نيّة معيّنة لفهم ما هو، بوضوح، عالم مختلف (أو بديل طارئ) والسيطرة عليه أحيانًا والتلاعب به، بل حتى ضمِّه؛ وهو قبل كلّ شيء، إنشاء ليس على الإطلاق على علاقة تطابقيّة مباشرة مع القوّة السياسيّة في شكلها الخام، بل إنّه لينتج ويوجد في وضع تفاعل غير متكافئ مع مختلف أنماط القوّة، مكتسبًا شكله إلى حدّ ما من تفاعله مع القوّة السياسيّة (كما هي الحال «في تفاعله» مع مؤسّسة استعماريّة أو امبرياليّة)، والقوّة الفكريّة (كما هي الحال مع علوم تحتلّ مركز الصدارة مثل الألسنيّة المقارنة، وعلم التشريح المقارن، أو أيٍّ من علوم السيّاسة الحديثة)، والقوّة الثقافيّة (كما هي الحال مع المذاهب «الأرثوذكسيّة»، وشرائع الذوق، والنصوص، والقيم)، والقوّة الأخلاقيّة (كما هي الحال مع أفكار تدور حول ما نفعله «نحن» وما يعجزون «هم» عن فعله أو فهمه كما نفعله "نحن")[1].

من البديهيّ أنّ صورةً منشأةً خلال ما ينوف عن قرنٍ من الزمن من النّموّ الاقتصاديّ، والتطوّر الثقافيّ والمدنيّ الخارق للعادة بجهود عددٍ ضخمٍ من الفنّانين، والأدباء، والمثقّفين، والكتّاب، والعلماء، والفلاسفة، ورجال السياسة، من البديهيّ أنّ هذه الصورة تملك رسوخاً وتماسكاً ذاتيّاً، من الصعب المساس به.

إنّ دراسة صورة العالم العربيّ التي يعرضها الأدبان الفرنسيّ والإيطاليّ المكتوبان في القرن التاسع عشر، يمكنها المساهمة في الإضاءة على الآليّات (mécanismes) التي تمرّ عبر البناء والتركيب لعمليّة «إدراك الآخر»، والتي لا تزال اليوم، الأكثر انتشاراً في أوساط الرأي العام في إيطاليا وفي فرنسا، والتي لا تزال ترخي بثقلها في أزمة الهويّة التي يشهدها البَلَدان، ليس كثيراً لأنّ العربيّ يمثّل، بالنسبة للثقافتين الإيطاليّة والفرنسيّة، الآخر بامتياز، لكن بالذات، كما سنلحظه كثيراً في الأدب الإيطاليّ؛ لأنّه لم يحصل

(1) Edward W. Saïd, L'Orientalisme, trad. de l'américain par Catherine Malamoud, Paris, Édition du Seuil, 1980, p. 25.

سوى مع بداية القرن التاسع عشر أن أُنشِأت شرقنة (orientalisation) عالَم، لم يعايش طيلة قرون، بتطرّفٍ كآخر؛ بل كطرفٍ كانت العلاقات والتبادلات معه كبيرة وكثيرة.

إنّ دراسة نصوص أدب الرحلات الفرنسيّ والإيطاليّ، المكتوب في القرن التاسع عشر، وبشكلٍ عام دراسة تلك النصوص التي أُنشأت فيها تلك الصورة، ورُسّخت ونُشرت في أوروبا وفي كلّ العالم الغربيّ، إنّها صورةٌ للعالم العربيّ بإمكاننا تعريفها بأنّها «نموذجيّةٌ» (إرشاديّة/ paradigmatique)، مع أنّها لا تكتسي أيّ قيمةٍ على المستوى الأدبيّ. إنّها نصوصٌ في أغلبها لا قيمة فنّيّةً كبيرةً لها واقعًا، ومجردةٌ من هالة السحر والجمال والغرابة، التي كان كلّ ما يرتبط بالشرق يُؤثّر من خلالها على خيال أوروبيّي القرن التاسع عشر، لقد فقدت قسطًا وافرًا من قيمتها، ودخلت تقريبًا في طيِّ النسيان. مع ذلك، فإنّ دراستها يمكن أن تكون نافعةً ومهمةً، لا كثيراً في جانبها اللّغوي أو الشكليّ، بل أكثر في جانبها الإناسيّ (anthropologique)[1].

الأدب، في الواقع، لا يكتسب قيمته من الجانب الفنّيّ فقط؛ مع أنّه لا يعطي أدلّة وحقائق ذات طابعٍ عامٍّ، إلاّ أنّه يوفّر معرفةً خاصّةً، ويمارس بالتالي نوعًا من التأثير على العالم لا يتناقض مع الأدلّة ومع النظريّات، لكنّه يجعلها أكثر وضوحًا أشدّ بداهةً بفضل المساهمة العاطفيّة. إنّ المادّة التاريخيّة الملموسة التي وفّرها الأدب، وأدب الرحلات بالخصوص، لجمهورٍ أكبر بكثير من الجمهور الذي يقرأ النصوص النظريّة، هذه المادّة التاريخيّة تدين بما لها من قوّة تأثيرٍ ومن انتشارٍ أكبر إلى المساهمة العاطفيّة التي تمتلك في ذاتها قوّةً معرفيّةً متميّزةً ولا بديل لها[2]، كما يؤيّد سولانج شافيل:

العواطف تحكي لنا شيئاً ما عن العالم: إنّها وسائل معرفةٍ لكائنٍ بشريٍّ متوقّفٍ على العالم. قراءة روايةٍ هي إذًا، تكوين معرفةٍ عن الخاص عبر العواطف التي يقترح علينا الكاتب الإحساس بها. إن المعرفة المكتسبة هي بالتالي ليست معرفةً موضوعيّةً،

(1) إنّ هذه القابليّة لأن نصبح الآخر لفهمه أحسن، هي بلا شك المقياس الذي يمكننا بواسطته تحديد قيمة التجربة الأدبيّة: أليست القيمة الفنّيّة لأيّ عمل يتحدّد بمدى قابليّته لجعلنا نفرّ من أنفسنا؟ أليس تفرّده يكمن في غرابة المساحات الذهنيّة التي يجعلنا نردعها؟ أليست قيمته الأخلاقيّة غير منفكّةً عن قدرته على جعلنا نرى الآخر، وعلى إظهاره كآخر بدون إلزام تبرير ذلك بقانونٍ عام؟ إنّ كلّ أدبٍ هو علم إنسان (إناسة)، أي إنّه تحقيق حذرٌ و صعبٌ حول الاختلاف،

Alexandre Gefen, «Ce que la littérature sait de l'autre» Magazine Littéraire, Sophia Publications, déc. 2012.

(2) Voir à ce propos: Martha Craven Nussbaum, Upheavals of thought: the intelligence of emotions, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

بقدر ما هي معرفة «الأثر الحاصل» من الكون في هذه الحالة أو تلك. لكن، حول هذه النقطة بالخصوص، فإنّ العمل [الروائيّ] ليس مهمًّا بالنسبة لعلم الأخلاق فقط؛ فهو ضروريّ بالنسبة للفلسفة السياسيّة أيضًا. يؤكّد نوسباوم (Nussbaum) بالتالي على أنّ الأدب هو أداة مفضّلة لصناعة مجتمع سياسيّ. لا تقتصر وظيفة الرواية على منحنا رؤية أدقّ عن وضعيّتنا الأخلاقيّة، إنّها أيضاً وسيط مهمّ في القضايا السياسيّة؛ لأنّها تجعلنا حسّاسين تجاه التنوع في وضعيّات حياتنا[1].

لقد لعب أدب القرن التاسع عشر بالتأكيد، دوراً جوهريّاً في إنشاء هذا «المجتمع السياسيّ» الأوروبيّ. الذي لكونه قد أُشرِبَ اليقين بتفوّقه الموضوعيّ الخاصّ به، قد ساند وعبر اليقين نفسه الإمبرياليّة والاستعمار على حدٍّ سواء. دراسة تلك النصوص كفيلةٌ بتمكيننا اليوم، من أن نكون أكثر وعيًا بالكيفيّة التي انصبّ بها النظر «الأوروبيّ» والغربي على العالم العربيّ، وبشكلٍ أعم على العالم غير الأوروبيّ خلال تلك الفترة الحسّاسة. ويمكن لهذه الدراسة بالتالي أن تقودنا لأن نعيَ أكثر الأخطاء التي ارتكبها الغرب، في الزمن الذي دخل فيه في علاقة مع الآخر وسعى إلى تمثيله. بإمكاننا أن نلمس الخيال «الأوروبيّ»، اليوم أيضاً بشكلٍ حاسمٍ من خلال هذه الصورة التي تستمدّ قوّتها أكثر من كونها قد أُنشأت في زمنٍ لم يكن لأدب الرحلات الأوروبيّ منافسون جدّيون في عمليّة تمثيل العالم ونشر ذلك التمثيل. إنّ وعينا بتلك الأخطاء يمكنه أن يُساعدنا على تعديل هذه الصورة المحرّفة عن العالم العربيّ، وأعمّ من ذلك عن «الآخر» غير الأوروبيّ، والتي لا تزال اليوم تُلوّث تمثيلنا للعالم لتنفذ إلى ساحة تعايشنا المدنيّ في مجتمعاتنا التي تزداد يومًا فيومًا تعدّدًا عِرقيًّا. وفي الوقت نفسه، وسط هذا الكمّ من الآراء المسبقة، والصور النمطيّة والأفكار العامّة (المبتذلة)، لا زال من الممكن العثور، في هذا الركام الأدبيّ على بصمات لانشغال صادقٍ، لبحثٍ يضمّ معرفةً موثوقةً وغير نفعيّةٍ، لمحاولة إحراز فهمٍ غير مُحرّفٍ. وعلى الرغم من كون لمعات الحقيقة هذه، التي يُمكننا بفضلها سماع صوت «الآخر» المجهول والبعيد، على الرغم من كونها نادرةً، فإنّ بمقدورها أن تُوفّر لنا اليوم، الإرشادات النافعة حول كيفيّة مقابلة «الآخر»، الذي يعيش «بيننا» و«فينا»[2]. وكما يُؤكد سولانج

(1) Solange Chavel, «Martha Nussbaum et les usages de la littérature en Philosophie morale», Revue philosophique de la France et de l'étranger, P.U.F., 137, janv. 2012.
(2) Paul Ricoeur, Soi-même comme un autre, Paris, Édition du Seuil, 1990.

شافيل: «الأدب [...] هو مغامرةٌ للإدراك وللتخيّل: وفي هذا، إنّه فوق ذلك، مسعًى أخلاقيّ»[1].

إنّ التعريف الدقيق لما يُسمّى بـ«العالم العربيّ» يطرح إشكالات عديدةً يصعب حلّها. يجدر التذكير بأنّ العالم العربيّ لم يكن، في القرن التاسع عشر، يمثل كيانًا سياسيّا موحّدًا؛ حتى إنّ سلطة الخلافة، السلطة العليا، السياسيّة والدينيّة للعالم الإسلاميّ، التي كانت منذ قرونٍ بيد العائلة التركيّة العثمانيّة في اسطنبول (لا بيد عائلة عربيّة). تلك السّلطة كانت سلطة نظريّةً: كانت هناك كيانات تؤكّد استقلاليّتها مع مرور السنوات في كلّ من مصر، وتونس، والجزائر، بينما لم يخضع المغرب [الأقصى] أبدًا، ولو شكليًّا، لسلطة الخليفة في اسطنبول. لكن، إن كان المعيار السياسيّ والمؤسّسيّ غير كافٍ لتعريف العالم العربيّ، فإنّ المعيار الدينيّ غير كافٍ بالمقدار نفسه. إنّ الدين الإسلاميّ الذي ظهر في القرن السابع الميلاديّ، والذي انتشر منذ قرونٍ على مساحةٍ واسعةٍ من هذا العالم تمتدّ من المغرب إلى أندونيسيا، ومن البلقان إلى القرن الإفريقيّ، إنّ هذا الدين هو بالتأكيد عاملٌ أساسيٌّ في تكوين الهويّة. لكن مع ذلك يجب التذكير أنّه دينٌ منقسمٌ إلى مذهبين كبيرين متمايزين، وغالبًا في صراع في ما بينهما (الشيعة والسنّة)، وأنّه ليس دينًا أغلبيًّا في منطقة واسعة من المناطق التي كان قد انتشر فيها (مثلاً: في شبه جزيرة البلقان، وفي إفريقيا السوداء... ما تحت الصحراء الكبرى إلخ.)، وحتى في المناطق التي هو أغلبيّ فيها، توجد أقلّيات مسيحيّة ويهوديّة متجذّرة منذ زمن بعيد. إنّ المعيار العرقيّ غير كافٍ أيضًا: العِرق العربيّ، أصيل شبه الجزيرة العربيّة كان منذ القرن السابع، على رأس عمليّة توسّع خارقة للعادة، وكوّن طيلة قرون عديدة طبقة حاكمة للبلدان المغزوّة [المفتوحة]. لكن في القرن التاسع عشر، اختلط العرق العربيّ، بالسكّان الأصليّين وذاب فيهم، وكطبقةٍ حاكمةٍ، أبدل في كلّ مكان بالأتراك. العامل الوحيد، القويّ والموحّد، الذي صمد بالنسبة للهويّة، هو اللّغة العربيّة، التي انتشرت كلغةٍ مقدّسةٍ للقرآن في كلّ أرجاء الوطن العربيّ. لكن اللّغتين الفارسيّة والتركيّة، على الرغم من كتابتهما بالحرف العربيّ، إلا أنّهما مختلفتان جدًّا عنها (اللّغة الفارسيّة ذات أصول هنديّة-أوروبيّة، والتركيّة ذات أصول ألطيّة altaique)، كما أنّ اللّهجات المحليّة،

(1) Solange Chavel, «Martha Nussbaum et les usages de la littérature en Philosophie morale» Revue philosophique de la France et de l'étranger, P.U.F., 137, 1/2012.

التي يستعملها أغلب السكان غير المتعلّمين بسهولةٍ، هي أيضًا بعيدة جدًّا عن اللّغة العربيّة الفُصحى.

إنّ صعوبة تعريف العالم العربيّ بدقّة، وهو بذلك الاتساع والتعقيد، أو على الأقل صعوبة تشخيص مختلف العوامل المكوّنة لنسيجه (لغات وأعراق، وأديان، وثقافة، إلخ)، تلك الصعوبة التي هي اليوم بعدُ كبيرة، كانت لاعتبارات عديدة، غير قابلة للتدليل بالنسبة لأوروبيّي القرن التاسع، حتى المثقّفين منهم. لأجل ذلك نلاحظ أنّ كلمات مثل «عرب» و«أتراك» و«مسلمون» كان لها، في أدب الرحلات للقرن التاسع عشر، معانٍ متغيّرة أو كانت تُستعمل كمترادفات. كمثال: يستعمل فيليس كارونىّ كلمات «عرب» و«أتراك» و«مسلمون» كمترادفات تامّة؛ وكما سنرى، فإنّ شاتوبرييَان (Chateaubriand) يُميّز بوضوح بين «أتراك» و«عرب»، بينما على العكس منه، يُشير لامارتين، بكلمة «أتراك» لا إلى الذين ينتمون إلى عرقٍ محدّد، بل إلى جميع المسلمين من الطبقة العليا والذين لهم صفات ثقافيّة وأخلاقيّة خاصّة. بينما كلمة «عرب» في نصّ لامارتين، كما في نصوص العديد من الكتّاب الآخرين، تُشير بشكلٍ أدقّ، في تفريق محقّرٍ، إلى الرّحّل. كلمة موري (Maure- من الكلمة اللاتينية «Maurus»، أي الإفريقيّ)، والتي كانت تشير في العصر الرومانيّ إلى بربر شمال غرب إفريقيا، غالباً ما أبدل معناها: في العصور الوسطى، أصبحت الكلمة مرادفة «للمسلم الذي يعيش في الأندلس»، سواء أكان بربريًّا، أم عربيًّا أم إيبيريًّا؛ بعد ذلك استعملها بعض الكتّاب للإشارة إلى مسلمي الصحراء السّود. كما سنرى، يستعمل فيلبيو بانانتي، هذه الكلمة «موري» ليشير إلى ذلك القسم من سكّان تونس التي لا تندرج تحت أيّ صنف مثل «السود» أو «العرب» إلخ... لأنّها ناتجة عن خليط من أعراقٍ شتّى.

إنّ عبارة «العالم العربيّ» لا تشير إذًا إلى كيانٍ حقيقيّ يمكننا تعريفه ووصفه في خصائصه وحدوده بسهولة. إنّنا نستعمل هذه العبارة للإشارة إلى المنطقة، التي كانت وقتها معروفةً بشكلٍ محدودٍ، والمحاطة بالغرابة، والمدرَكة كثيراً عبر الخيال، والتي كان أوروبيّو القرن التاسع عشر يُشيرون إليها كما هي.

في الصفحات التالية، سوف أسعى لبيان كيفيّة تطوّر صورة العالم العربيّ خلال التاريخ الألفيّ. في الواقع إنّ صورة العالم العربيّ في القرن التاسع عشر لا تبرز من فراغ (ex nihilo). في القسم الأوّل سوف أحاول بشكلٍ تحليليٍّ جدًّا بيان، إنّ الأدبين

الفرنسيّ والإيطاليّ المكتوبان من القرون الوسطى إلى القرن التاسع عشر، لم يكن العالم العربيّ يظهر فيهما البتة بشكل متطرّفٍ، «كآخر» بالنسبة للغرب. في القسم الثاني، سوف أحاول بيان أنّ فكرة «غيريّة متطرّفة» (attérite radicale) لم تظهر في الثقافة الأوروبيّة إلّا خلال القرن التاسع عشر، حيث أبدلت علاقةٌ تتسم بألفةٍ عريقةٍ مغذّاة بتبادلات، وبزيارات متبادلة لا تنقطع، وأيضًا بنزاعات، أبدلت بعلاقة معقّدة، ومنظّمة، ومتميّزة بالتقسيم إلى جبهتين كبيرتين متقابلتين (متناقضتين) ومتكاملتين (الغرب والشرق).

جهود الدكتور «محمد خليفة حسن» ومنهجه في دراسة «الاستشراق» ونقده

- د/أحمد البهنسيّ
- باحث مصريّ متخصّص في الاستشراق الإسرائيليّ

يعدّ «الاستشراق» من المجالات البحثيّة المثيرة لكثير من الإشكاليّات سواء أكانت متعلّقة بتعريفه أم بالبحث في جوانبه واهتماماته ومجالاته المختلفة والمتنوّعة التي شملت كثيراً من العلوم والمجالات البحثيّة وتنوّعت ما بين دينيّة واجتماعيّة وتاريخيّة وجغرافيّة...

ولمّا كان «الاستشراق» ملامسًا ومتداخلاً مع كثير من العلوم والتخصّصات الدقيقة أو البينيّة، نظرًا لشموليّته وعمومه -أي الاستشراق- في دراسة جميع البُنى الثقافيّة والاجتماعيّة والدينيّة... للشرق وشؤونه المختلفة[1]، فإنّه لم يكن من الغريب أن ينال «الاستشراق» حظًّاً مهمًّا ولافتًا من جوانب الاهتمامات البحثيّة والنقديّة لعدد من الباحثين العرب المتخصّصين به في عالمنا العربيّ، ومن أبرزهم الأستاذ الدكتور محمد خليفة حسن المصريّ الجنسيّة، الذي تمكّن من خلال رحلته ومسيرته العلميّة الطويلة من الإسهام بشكل قويّ بعدد غير قليل من المؤلّفات والكتابات في كثير من المجالات والتخصّصات البحثيّة والتي كان من أبرزها وأهمّها ما كتبه حول «الاستشراق» دراسة ونقدًا.

(1) للمزيد حول تعريف الاستشراق، يمكنك العودة على سبيل المثال لـ: إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء، تعريب: كمال أبو ديب، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، بيروت 1988، ص 37.

انطلقت دراسة الاستشراق عند الدكتور خليفة حسن، من منطلقات لا تنفصل البتّة عن التزامه القوميّ والوطنيّ والدينيّ بقضايا أمّته، إضافة لالتزامه العلميّ الذي يفرض عليه ضرورة دراسة أو نقد المجالات ذات الصلة بتخصّصه العلميّ، أو حتى بتخصّصات «بَيْنيّة» تربط بين تخصّصه وتخصّصات أخرى؛ فمن المعروف أن «الاستشراق» من المجالات البحثيّة التي تجمع في دراستها أكثر من تخصّص علميّ في آن واحد.

فوفقاً لتصوّر الدكتور محمد خليفة حسن، فإنّ دراسة الاستشراق ونقده، هو بمثابة وسيلة مهمّة من وسائل الذود عن المقدّسات الإسلاميّة والموروثات التاريخيّة والعلميّة واللغويّة العربيّة، والدفاع عن أصالتها وخصوصيّتها في مواجهة محاولات التشكيك والتسفيه والتهميش؛ بل السطو الاستعماريّ الذي لبس ثوبًا علميًّا ليأخذ مُسمى «الاستشراق».

وتأتي المقولة الشهيرة للدكتور «خليفة» (إنّه إذا كان هناك من يقولون إنّ إسرائيل هي بنت الاستعمار، فأنا أقول «إنّ إسرائيل هي بنت الاستشراق»)[1]، لتعبرّ تعبيرًا قويًّا ومباشرًا عن تلك الدوافع سواء أكانت علميّة أو وطنيّة أو حتى قوميّة التي تقف وراء تخصيص الدكتور خليفة حسن، حيّزًا كبيراً ومهمًّا من مجهوداته العلميّة والبحثيّة لدراسة الاستشراق ونقده، الذي رأى فيه -أي في الاستشراق أحد العوامل العلميّة والفكريّة المهمّة التي أدّت لزرع إسرائيل في المنطقة، وهو ما استوجب دراسة الاستشراق ونقده بكلّ جدّيّة واهتمام.

فقد بات من المعروف أنّ الاستشراق حاول تقديم رواية مُختلقة أو مُزيفة حول تاريخ الشرق الأدنى القديم عامّة وتاريخ فلسطين القديم خاصّة، تلك الرواية التي تثبت حقّ بني إسرائيل في هذه الأرض، وتنزع أيّ حقّ تاريخيّ أو دينيّ للعرب فيها[2]، وهي عمليّة يمكن تسميتها بـ«تهويد التاريخ»، وهي التي «شَرْعَنت» قيام إسرائيل، وأوجدت المبرّرات العلميّة والتاريخيّة لزرعها بالقوّة في المنطقة.

(1) محمد خليفة حسن (د): ندوة الاستشراق اليهوديّ وتأثيره على الصراع العربيّ - الإسرائيليّ، مركز بحوث الشرق الأوسط، جامعة عين شمس، في 2005/12/6.

(2) انظر: محمد خليفة حسن (د)، رؤية عربيّة في تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته، بدون ناشر، القاهرة، 1995، ص 27.

يضاف إلى الدوافع والعوامل السابقة التي وقفت وراء توجّه الدكتور محمد خليفة حسن نحو دراسة الاستشراق ونقده، دافع أو عامل «الالتزام العلميّ»؛ إذ يتقاطع الاستشراق بشكل مباشر مع دراسات الشرق الأدنى القديم، وتاريخ الأديان، والديانة اليهوديّة، إضافة إلى تخصّص اللغات السامية، وكلّها تخصّصات علميّة كان للاستشراق باع وذراع فيها، وهي في الوقت نفسه تخصّصات ومجالات علميّة تمثّل المجال البحثيّ الرئيس للدكتور محمد خليفة حسن في مسيرته العلميّة الطويلة. وكان لتقاطع الاستشراق مع هذه التخصّصات سواء أكان ذلك بشكل مباشر أم غير مباشر حيّزًا مهمًّا، جعل من الضروريّ جدًّا -بالنسبة للدكتور خليفة- أن تتمّ دراسة الاستشراق بشكل منفصل وأكثر عمقًا ودقّة.

لقد كان لسطوة الرؤية الاستشراقيّة العلميّة على المجالات والتخصّصات التي درسها الدكتور محمد خليفة حسن، أكبر الأثر والدافع نحو محاولته تقديم رؤية علميّة موازية تقوم على أسس موضوعيّة وعلميّة، تلك الرؤية التي لم يكن من الممكن تقديمها دون دراسة الاستشراق وكلّ ما يتعلّق به ومحاولة نقده في البداية.

كلّ العوامل والدوافع السابقة كان لها أكبر الأثر في أن يكون توجه الدكتور محمد خليفة حسن لدراسة الاستشراق ونقده توجّهًا علميًّا رصينًا يحمل في طيّاته الفهم العميق لأهمّيّة وضرورة التصدّي للأعمال الاستشراقيّة بكلّ موضوعيّة بعيدًا عن أيّ تحيّزات أو تعصّب غير موضوعيّة.

رغم تنوّع وكثرة الإنتاج الفكريّ للدكتور خليفة حسن فيما يتعلّق بدراسة الاستشراق ونقده، إلا أنّ الباحث قدّم من خلال هذا البحث هذه المجهودات وأهمّ السمات التي تميّزها وتسِمها، وذلك من خلال نماذج محدّدة ومختارة من أهمّ وأبرز كتابات الدكتور محمد خليفة حسن حول الاستشراق، مستعرضًا أهمّ هذه الكتابات ورؤاها وأفكارها وموضوعاتها، وأهمّ الجوانب التي ميّزت منهج الدكتور محمد خليفة حسن فيها.

أوّلًا: نشأته وتكوينه العلميّ:

ولد الدكتور محمد خليفة حسن بمدينة طنطا (شمال غرب) مصر عام 1943م، إلّا أنّه نشأ وترعرع في قرية الدير الشرقيّ بمحافظة قنا بصعيد (جنوب) مصر. وتخرّج من جامعة القاهرة قسم اللغات الشرقيّة - فرع اللغات السامية القديمة عام 1964م،

وتخصّص في اللغة الحبشيّة وحصل على درجة الماجستير في هذا التخصّص عام 1968 م في رسالة موضوعها (النص الأثيوبيّ في تاريخ أثيوبيا 1769-1840م: ترجمة ودراسة وتعليق) من الجامعة نفسها[1].

حصل في عام 1969م على منحة دراسيّة في مقارنة الأديان مقدّمة من جامعة تيمبل الأمريكيّة بولاية بنسلفانيا، وحصل منها على درجة الماجستير في الأديان عام 1972م، ودكتوراة الفلسفة في الأديان عام 1976م في موضوع (الإسهام اليهوديّ الإسلاميّ في الدراسة العلميّة للدين في العصر الوسيط: دراسة في منهج سعديا الفيومي ومحمّد الشهرستانيّ)، بإشراف الأستاذ الفلسطينيّ الأصل إسماعيل راجي الفاروقي أستاذ الدراسات الإسلاميّة ومقارنة الأديان بالجامعة نفسها[2].

شهدت المسيرة العلميّة للدكتور محمّد خليفة حسن عدّة مراحل تكوينيّة ساهمت في تأسيس شخصيّته العلميّة وتكوين منهجه العلميّ، والتي يمكن تقسيمها إلى مرحلتين أساسيّتين، وهما:

1 - مرحلة الدراسة والعمل في جامعة القاهرة:

تأهّل الدكتور محمد خليفة حسن في عدّة تخصّصات سامية ولغويّة واستشراقيّة مهمّة ودقيقة؛ حيث درس اللغات العبريّة القديمة والسُريانيّة والحبشيّة، إضافة إلى النقوش العربيّة الجنوبيّة والشماليّة، كما درس علم اللغة العربيّة وآدابها، وذلك من خلال الدراسة المشتركة في قسم اللغة العربيّة. ودرس بالجامعة نفسها أيضاً عدّة لغات أوروبيّة قديمة وحديثة؛ فدرس اليونانية واللاتينية والألمانية والإيطالية والأسبانية وواصل بعد تخرجه دراسة الإنجليزية والفرنسية[3].

وبعد تعيينه مدرّسًا بجامعة القاهرة، ساهم في إنشاء مدارس علميّة متنوّعة مرتبطة بتخصّص الاستشراق والديانات التوحيديّة والسامية، وفي مجال الدراسات الشرقيّة بمفهومها الشامل، مركّزًا في ذلك على استخدام المنهج العلميّ الموضوعيّ البعيد عن أيّ تحيّزات أو تعصّب، كما أشرف على عدّة رسائل علميّة في مجال الدراسات

(1) إشكاليّة المنهج في دراسة الأديان... دراسات مهداة لمحمد خليفة حسن، تحرير: أحمد محمود هويدي، دار الثقافة العربيّة، القاهرة، 2018، ص 21.

(2) أنظر السيرة العلميّة الذاتيّة للدكتور محمد خليفة حسن على موقع مركز الدراسات الشرقيّة/جامعة القاهرة على الرابط htt://www.oriental.cu.edu.eg/faculty/ca02.htm

(3) إشكاليّة المنهج في دراسة الأديان... دراسات مهداة لمحمد خليفة حسن، المرجع السابق، ص 22.

الصهيونيّة والإسرائيليّة والأدب العبريّ الحديث، إضافة إلى تأسيسه مدرسة علميّة لها بعدها العربيّ والإسلاميّ في مجال دراسة نقد أسفار العهد القديم، ومدرسة أخرى في مجال دراسات الشرق الأدنى القديم وحضارته[1].

لم يقتصر جهده العلميّ على تأسيس هذه المدارس العلميّة والإشراف على رسائل علميّة متعلّقة بهذه التخصّصات وحسب؛ بل أسس عددًا من الإصدارات في مجالات هذه المدارس والاتجاهات والتخصّصات العلميّة والفكريّة، وذلك بعد تولّيه منصب مدير مركز الدراسات الشرقيّة بمصر، من أهمّها سلسلة الدراسات التاريخيّة والحضاريّة، وسلسلة فضل الإسلام على اليهوديّة، وسلسلة حوار الحضارات، وسلسلة قضايا إيرانيّة[2]، علاوة على تطويره لمجلة (رسالة المشرق) العلميّة التي يصدرها المركز؛ إذ جعلها مرجعًا رئيسًا لطلبة وباحثي الدراسات الشرقيّة في مصر والعالمين العربيّ والإسلاميّ.

2 - مرحلة الدراسة بالولايات المتحدة:

درس الدكتور محمد خليفة حسن في الولايات المتّحدة عددًا من التخصّصات المتعلّقة بالأديان، سواء أكانت من الديانات التوحيديّة أو الهنديّة أو حتى الديانات البدائيّة، كما درس علاقة الدين بالأدب[3].

وإدراكًا منه لأهمّيّة الدراسات اليهوديّة بصفة خاصّة والدراسات الاستشراقيّة والحضاريّة بصفة عامّة بسبب الاحتلال الصهيونيّ لفلسطين من جانب، وما يثيره بعض المستشرقين المتعصّبين من شبهات حول الإسلام من جانب آخر، فقد التحق بكلّيّة دوربسي كوليج بالولايات المتحدة الأمريكيّة، وهي كلّيّة يهوديّة متخصّصة في الدراسات اليهوديّة والسامية، حيث درس فيها الديانة اليهوديّة على أيد كبار المتخصّصين الأجانب[4].

أما الاستشراق، فقد بدأ التخصّص فيه بقسم الأديان بجامعة تيمبل الأمريكيّة؛ حيث درس الإسلام داخل إطار الدراسات الإسلاميّة في الغرب، وداخل إطار علم تاريخ

(1) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(2) أنظر موقع مركز الدراسات الشرقيّة/ جامعة القاهرة على الرابط/htt://www.oriental.cu.edu.eg/faculty/index.htm

(3) إشكاليّة المنهج في دراسة الأديان... دراسات مهداة لمحمد خليفة حسن، المرجع السابق، ص 25.

(4) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الأديان، وتيسّر له التعرّف على عدد كبير من المستشرقين الأمريكيّين والأوروبيّين، وبعد عودته من الولايات المتحدة بدأ تدريس الاستشراق ومدارسه بكلّيّة الدعوة بالمدينة المنورة التي أسّس فيها قسمًا خاصًّا بالاستشراق فيما بعد، وترأسه خلال سنوات 1993-1995م[1].

ثانيًا: جهوده في دراسة الاستشراق ونقده

تنوّعت المجهودات العلميّة والبحثيّة للدكتور محمد خليفة حسن في دراسة الاستشراق ونقده بين المقالات وعروض الكتب ومراجعاتها النقديّة، والبحوث والدراسات العلميّة المُحكمة، علاوة على الكتب الكاملة، وقد شملت كثيرًا من جوانب دراسة الاستشراق، سواء أكان فيما يتعلّق بإشكاليّات دراسته، أم فيما يتعلّق بالقضايا والموضوعات المختلفة التي تعرّض لها الاستشراق، لا سيّما فيما يتعلّق منها بالمصادر الأساسيّة للإسلام (القرآن الكريم، السُنة النبوية الشريفة).

وقد وقع اختيار الباحث على ثلاثة أعمال للدكتور خليفة حسن في مجال الاستشراق (كتابان ودراسة علميّة مُحكَّمة)، مثّلت من وجهة نظر الباحث أبرز وأهمّ أعمال الدكتور محمد خليفة حسن حول الاستشراق عرضًا ونقدًا، وكانت هذه الأعمال هي:

- محمد خليفة حسن: المدرسة اليهوديّة في الاستشراق، مجلّة رسالة المشرق، الأعداد 1-4، المجلد 12، القاهرة 2003.
- أزمة الاستشراق الحديث والمعاصر، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض 2000.
- آثار الفكر الاستشراقيّ في المجتمعات الإسلاميّة، دار عين للبحوث والدراسات، القاهرة 1997.

ويمكن استعراض جهود الدكتور خليفة حسن في مجال دراسة الاستشراق ونقده، على النحو الآتي:

1. إشكاليّات الاستشراق وأزماته

اتخذت قضيّة «إشكاليّات الاستشراق وأزماته» حيّزًا كبيرًا ومهمًّا جدًّا من مؤلّفات

(1) إشكاليّة المنهج في دراسة الأديان... دراسات مهداة لمحمد خليفة حسن، المرجع السابق، ص 23.

الدكتور محمد خليفة حسن حول دراسة الاستشراق ونقده، فقد كان لافتًا أن يخصّص لها مؤلّفًا كاملاً حمل عنوان «أزمة الاستشراق الحديث والمعاصر»[1] وقع في 470 صفحة من القطع الكبير. وهو من أبرز وأهمّ مؤلفات الدكتور خليفة في هذا المضمار.

ولم يكن غريبًا أن يقوم الدكتور خليفة حسن بتخصيص كتاب كامل لمناقشة تلك الإشكاليّات التي يثيرها الاستشراق وما وقع فيه من أزمات مختلفة؛ إذ إنّ الاستشراق من أكثر المجالات المثيرة للإشكاليّات العلميّة والبحثيّة، فعلى سبيل المثال لا يوجد اتفاق بين الباحثين والدارسين حول تعريف محدّد له، أو حتى لتحديد مناهج وطرق بحثيّة معيّنة لدراسته ونقده، إضافة إلى أن تداخله مع كثير من العلوم والمجالات البحثيّة جعل من الصعب الفصل بين اهتماماته وموضوعاته وبين موضوعات واهتمامات هذه العلوم والمجالات البحثيّة، وهو ما يثير كثيرًا من الصعوبات والإشكاليّات البحثيّة في دراسة الاستشراق ونقده[2].

علاوة على ما سبق، فإنّ غياب الموضوعيّة في كثير من الأعمال الاستشراقيّة، وسيطرة أيديولوجيّات وآراء مسبقة على الأفكار والرؤى التي يطرحها تهدف إلى خدمة أهداف استراتيجيّة وعلميّة غربيّة، أدى إلى أن يمثّل «الاستشراق» في حدّ ذاته «إشكاليّة كبيرة» لدى الباحث أو الدارس العربيّ المسلم، ما استوجب توجيه النقد لمناهج وموضوعات الاستشراق من جانبه.

كما استخدم الاستشراق عددًا من المناهج والأدوات البحثيّة المختلفة، إمّا بشكل خاطئ أو من أجل إثبات فرضيّات علميّة خاطئة بحاجة للنقد والتدقيق، وهو في حدّ ذاته يعدّ أزمة حقيقيّة من أزمات الاستشراق تتعلّق بمنهجيّته وأدواته البحثيّة والعلميّة .

يرصد الباب الأوّل من هذا الكتاب للدكتور خليفة حسن، أسباب أزمة الاستشراق الحديث والمعاصر ومظاهره وإشكاليّاته المختلفة؛ إذ تحدّدت أسباب أزمة الاستشراق في تبعيّته لحركات الاستعمار والتنصير والصهيونيّة، فقد نشأ الاستشراق في كنف وأحضان هذه الحركات التي استخدمته وطوّرته من أجل خدمة أهدافها السياسيّة والامبرياليّة المختلفة، وهو ما أدّى إلى فقدانه استقلاليّته وخضوعه دائمًا

(1) محمد خليفة حسن: أزمة الاستشراق الحديث والمعاصر، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض 2000.

(2) للمزيد حول إشكاليّة تعريف مصطلح استشراق، يمكنك العودة على سبيل المثال إلى: أحمد صلاح البهنسّي، الاستشراق الإسرائيليّ، الإشكاليّة، السمات والأهداف، مجلّة الدراسات الشرقيّة، العدد 38، القاهرة 2007، ص 458-459.

لجهات وحركات توجّهه حسب أغراضها وأهدافها[1].

كما عمّق من أزمة الاستشراق -وفقا للكتاب تطوّر العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، والتي ظهرت جميعها تحمل مناهج وأدوات بحثيّة تخصّها لدراسة الدين وما يتعلّق به، وكان من أهمّها وعلى رأسها علم تاريخ الأديان History Of Religion وعلم فينومينولوجيا الدين Of ReligionPhenomenolog، إلاّ أنّ اهتمام هذه العلوم بالمجتمعات الشرقيّة وما يتعلّق بها من أديان وآداب وحضارات ولغات... أدّى لوقوع منافسة قويّة بينها وبين الاستشراق الذي يدخل كلّ ما سبق في إطار صميم اهتماماته، لا سيّما وأنّ هذه العلوم سابقة الذكر أحدثت ثورة منهجيّة علميّة كان الاستشراق وما زال يفتقر لها[2].

ويضيف الكتاب أنّه كان لسقوط الأيديولوجيّات الغربيّة كبير الأثر على وتعميق أزمة الاستشراق، نظرًا لارتباطه بهذه الأيدلوجيّات التي وجّهته ونشأ بالأساس لخدمتها وإثباتها وفقًا لديباجات علميّة[3].

يُفصّل الكتاب كذلك في استعراض الأزمات المختلفة للاستشراق ونقدها، سواء أكانت تتعلّق بهُويّته أو بأخلاقيّته أو بمنهجه، وذلك من حيث أسباب ومظاهر كلّ أزمة بشكل مستقلّ.

أمّا بالنسبة لأزمة «هُويّة» الاستشراق؛ فقد ركّز الكتاب على ذلك الاختلاف القوي والبارز حول تحديد وتعريف هويّة محدّدة للاستشراق، مُرجعًا أهمّ أسباب ذلك إلى اختلاط عمل المستشرق ومهمّته بعمل ومهمة المستعمر أحيانًا، وعمل ومهمة المُنصّر أحيانًا أخرى، محدّدًا تجليّات هذه الأزمة في الاختلاف حول اعتبار وتعريف الاستشراق كعلم لاهوتيّ أو كأسلوب غربيّ لفرض السيادة على الشرق، أو كأيديولوجيّة أو كاتجاه بحثيّ يجمع بين العلم والأيديولوجيّا[4].

ويبرز من بين أهمّ أزمات الاستشراق التي ناقشها الكتاب بإسهاب تلك الأزمة المتعلّقة بـ«منهجيّة الاستشراق»، والتي حدّد أسبابها في طغيان الأيديولوجيا على العلم، والخضوع للايديولوجيّات الغربيّة، والارتباط بالعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة

(1) محمد خليفة حسن: أزمة الاستشراق الحديث والمعاصر، مرجع سابق، ص 21-32.
(2) محمد خليفة حسن: أزمة الاستشراق الحديث والمعاصر، مرجع سابق، ص 46-47.
(3) المرجع نفسه، ص 51.
(4) المرجع نفسه، ص 137-141.

علاوة على اتساع مجالات الدراسات الاستشراقيّة[1].

ومن القضايا المهمّة والمفيدة جدًّا للدارسين في مجال الاستشراق في هذا الصدد، تلك القضيّة المتعلّقة بمشكلة «فهم» الاسلام عند المستشرقين؛ إذ ناقشت تجاهل المستشرقين استخدام نظريّة «الفهم» المستخدمة في علم الأديان لصاحبها المؤرخ وعالم الأديان الألمانيّ يواكيم فاخ Y.Wach وذلك رغم أهمّيّتها، إلاّ أنّ الغالبيّة العظمى من المستشرقين تخصّصوا في الدراسات القرآنيّة دون محاولة منهم لفهم الإسلام من داخله، أو فهمه كما يراه أهله من المسلمين، ومحاولة تفسيره وتحليله من خلال مصادره الأصليّة والمعتمدة، وذلك إلى الحدّ الذي يمكن القول معه إنّه بات هناك نوعان من الفهم للقرآن الكريم، الأوّل: فهم إسلاميّ يتبعه المسلمون، والثاني: فهم استشراقيّ مغاير طوّره المستشرقون[2].

أمّا فيما يتعلّق بـ«أزمة الاستشراق الأخلاقيّة»، فيبرز من بيانها تركيز الكتاب على ما اعتبره بالأهداف غير الأخلاقيّة للاستشراق، والتي تمثّلت في محاولة تخريب الثقافة الشرقيّة والإسلاميّة، والقضاء على أصالة الشعوب الشرقيّة والإسلاميّة، ونكران فضل الحضارة الشرقيّة والإسلاميّة، علاوة على محاولة استلاب العقل المسلم[3].

في هذا الجزء كذلك، ذكر الكتاب بعض السلوكيّات غير الأخلاقيّة للاستشراق والمستشرقين، ومنها سرقة المخطوطات والاتجار فيها، وطمس ما تحتويه من معلومات مهمّة تعكس حقائق تاريخيّة ولغويّة ضروريّة، إضافة إلى نهب الآثار الشرقيّة، وانتحال الأعمال والنظريّات الإسلاميّة، وكذلك عمليّات التجسّس وجمع المعلومات تحت ستار المهمّات العلميّة والدبلوماسيّة[4].

2. الاستشراق والمجتمعات الإسلاميّة

لم يكن غريبًا أن يخصّص الدكتور محمد خليفة حسن مؤلّفًا كاملاً حول الآثار السلبيّة الكبيرة للاستشراق في المجتمعات الإسلاميّة، وذلك انطلاقًا من وعيه التامّ لما تمثّله المجهودات الاستشراقيّة من خطورة على المجتمعات الإسلاميّة على كلّ المستويات الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة وحتى العلميّة.

(1) المرجع نفسه، ص 194.

(2) محمد خليفة حسن: أزمة الاستشراق الحديث والمعاصر، مرجع سابق، ص 255-269.

(3) المرجع نفسه، ص 283.

(4) المرجع نفسه، ص 298.

مع ذلك، فإنّ الموضوعيّة التي تتميّز بها كتابات الدكتور محمد خليفة حسن حول الاستشراق، دفعته لرصد ومناقشة تلك الآثار الإيجابيّة للاستشراق على المجتمعات الإسلاميّة المختلفة، علاوة على طرحه رؤية كاملة لمحاولة مواجهة الفكر الاستشراقيّ بما يحمله من سلبيّات ومحاولات لهدم بنية المجتمعات الإسلاميّة المختلفة.

يناقش كتاب الدكتور محمد خليفة حسن المعنون بـ«آثار الفكر الاستشراقيّ في المجتمعات الإسلاميّة» الذي يقع في 157 صفحة من القطع الصغير، خطورة الاستشراق على المجتمعات الإسلاميّة، فعلى مستوى الجانب الدينيّ، يرصد الكتاب محاولات الاستشراق إثارة الشكوك في العقيدة الإسلاميّة وتشويه صورة الإسلام[1]، وهي من وجهة نظر الباحث منطلقات اتخذها الاستشراق لنفسه منذ بداية نشأته؛ نظرًا لأنّ نجاحه في ذلك يعني في النهاية نجاحه في القضاء على الدين الإسلاميّ وعلى الثقافة الإسلاميّة بشكل عامّ.

كما سلّط الكتاب الضوء على محاولات الاستشراق التركيز على الفرق الدينيّة الإسلاميّة والتعظيم من شأن بعضها، وهو ما يهدف بطبيعة الحال إلى تأصيل الفُرقة والتشتّت والتشرذم في صفوف المسلمين، ومحاولة إثارة النعرات الطائفيّة والقوميّة داخل المجتمعات الإسلاميّة، وقد اتضح ذلك من خلال مناقشة الكتاب للآثار السياسيّة السلبيّة للاستشراق في البلدان الإسلاميّة؛ إذ لعب الاستشراق دورًا مهمًّا في التمكين للاستعمار والتنصير فيها، وبعث القوميّات بما يفتّت الكتلة السياسيّة الإسلاميّة الواحدة وما ترتّب على ذلك من إسقاط الخلافة وظهور دول قوميّة متأثّرة بالنظم السياسيّة الغربيّة[2].

ركّز الكتاب أيضًا على مناقشة الآثار السلبيّة للاستشراق في المجتمعات الإسلاميّة، لا سيّما فيما يتعلّق بوضع المرأة الإسلاميّة التي نالت هجومًا حادًّا وكبيرًا من الاستشراق ومحاولة لوضعها تحت تأثير القيم الغربيّة ونزع أيّ قيم إسلاميّة أصيلة عنها وعن سلوكها ومظهرها، متّخذين من ادعاءات نشر قيم المساواة بين الرجل والمرأة ذريعة لدفع المرأة نحو التمرّد والثورة على وضعها داخل المجتمع الإسلاميّ[3].

(1) محمد خليفة حسن: آثار الفكر الاستشراقيّ في المجتمعات الإسلاميّة، دار عين للبحوث والدراسات، القاهرة 1997، ص 11-33.

(2) محمد خليفة حسن: آثار الفكر الاستشراقيّ في المجتمعات الإسلاميّة، مرجع سابق، ص 21-42.

(3) المرجع نفسه، ص 63-65.

من أهم ما ناقشه الكتاب كذلك، تلك الآثار السلبيّة للاستشراق في المجتمعات الإسلاميّة على المستويين الثقافيّ والعلميّ، وذلك بهدف تشتيت الجهود الثقافيّة والفكريّة الإسلاميّة والتشكيك في أصالة كلّ المصادر الدينيّة والفكريّة الإسلاميّة، بل والتشكيك في قدرة اللغة العربيّة، وهي لغة القرآن الكريم على مجاراة ظروف العصر الحديث ومتطلّباته[1].

وكان لافتًا في هذا الصدد، تركيز الكتاب على لجوء الدراسات الشرقيّة لمناهج النقد الغربيّة من أجل تطبيقها على القرآن الكريم والسنة النبويّة الشريفة للتشكيك في أصالتهما[2]، وهي من وجهة نظر الباحث «سقطة منهجيّة» في أعمال المستشرقين انطلقوا منها جميعًا حينما اعتبروا أن القرآن الكريم عمل إنسانيّ مثله في ذلك مثل العهدين القديم والجديد، فطبّقوا عليه مناهج نقدية وعلميّة لا تتلاءم مع طبيعة وخصوصيّة النصّ القرآنيّ، وذلك دون الأخذ في الاعتبار أيّ حيثيّات علميّة، مثل اختلاف مواد العهدين القديم والجديد من جانب، والمادة القرآنيّة من جانب آخر، إضافة إلى اختلاف البيئة والظروف التي نشأت فيها كلّ من هاتين المادّتين[3].

يتوقف الباحث في هذا السياق عندما أثاره الدكتور محمّد خليفة حسن في الكتاب بالتفصيل نسبيًّا حولها، وذلك حينما أشار إلى أنّ طبيعة العهدين القديم والجديد تختلف عن طبيعة القرآن الكريم، فالعهدان القديم والجديد مرّا بكثير من المراحل التاريخيّة والأدبيّة، بل ومراحل التدوين وجمع وتثبيت النصوص وصلت إلى ما يقارب الألف سنة بالنسبة للعهد القديم، وحوالي أربعة قرون بالنسبة للعهد الجديد، وهي المراحل التي لم يمرّ بها القرآن الكريم[4].

ولعلّ ما ذكره الدكتور خليفة في هذا الصدد، يعدّ -من وجهة نظر الباحث- من أهمّ أنواع النقد العلميّ الذي يمكن توجيهه لأيّ كتابات استشراقيّة تحاول التشكيك في أصالة القرآن الكريم ومصدريّته، وذلك من خلال ردّ الآيات الكريمات لمصادر يهوديّة ونصرانيّة، فتلك الكتابات الاستشراقيّة للقرآن الكريم التي خرجت من رحم

(1) المرجع نفسه، ص 119-120.

(2) المرجع نفسه، ص 101.

(3) انظر: أحمد صلاح أحمد البهنسّي، التعليقات والهوامش لترجمة «روبين» العبريّة لمعاني القرآن الكريم. دراسة نقديّة، رسالة ماجستير(غير منشورة)، جامعة القاهرة، يونيو 2012، ص 74.

(4) محمد خليفة حسن: آثار الفكر الاستشراقيّ في المجتمعات الإسلاميّة، مرجع سابق، ص 102.

دراسات نقد الكتاب المقدّس في الغرب كما ذكر الدكتور خليفة حسن[1]، تحاول تطبيق نفس المناهج والأساليب العلميّة على نصوص مرّت بظروف نزول وجمع وتدوين مختلفة تمامًا، فالقرآن الكريم نصّ مقدّس نزل وتمّ تدوينه وجمعه في كتاب واحد في حياة وعهد مؤسّس الدين محمّد عليه الصلاة والسلام، وهي فترة لم تتجاوز أربعين عامًا، في حين أنّ العهدين القديم والجديد مرّا بمراحل جمع وتدوين فرّقتها عن مؤسّس الدين أجيال كاملة؛ ما جعل من الطبيعيّ أن تبتعد كلّ البعد عن النصّ الأصليّ الذي جاء به مؤسّس الدين[2].

أمّا الآثار الإيجابيّة للاستشراق التي رصدها الدكتور خليفة حسن في كتابه، فلعلّ من أبرزها تأثير الفكر الاستشراقيّ في الغرب، وتأثير الإسلام في المستشرقين الذين درسوه، ما أدّى إلى ما يمكن أن نسميه «انقلاب السحر على الساحر»؛ فقد أدّت دراسة الإسلام من قِبل عدد من المستشرقين إلى التأثّر به؛ بل أعلن بعضهم ترك عقائدهم والدخول في الإسلام، وكان من أبرزهم المستشرق الفرنسي ايتين دينيّه (1861-1929م)[3].

كما أنّ دراسة الإسلام في الغرب أدّت إلى نقل كثير من المعارف الإسلاميّة إلى الدوائر العلميّة والبحثيّة والأكاديميّة الأوروبيّة والأمريكيّة عن طريق الترجمة أو تحقيق المخطوطات، ما أدّى لظهور أثر واضح للفكر الإسلاميّ في الحركة الفكريّة والعلميّة الغربيّة؛ إذ اعتبر بعض الباحثين أنّ ظهور المذهب البروتستانتيّ في النصرانيّة عكس تأثّرًا بالإسلام وبالنقد القرآنيّ للنصرانيّة[4].

قدَّم الدكتور خليفة حسن في نهاية كتابه ما يشبه «الاستراتيجية» لمواجهة الآثار السلبية للاستشراق في المجتمعات الإسلاميّة، والتي تأتي في مقدمتها وأهمّها ضرورة الدراسة العلميّة الواعية للفكر الاستشراقيّ، واضعًا يده على سبب الخلل الرئيس في مواجهتنا العلميّة للاستشرق، وهو (قلّة أو عدم وجود أقسام علميّة متخصّصة لدراسة الاستشراق داخل الجامعات والمؤسّسات العلميّة العربيّة والإسلاميّة). إضافة لقلّة

(1) المرجع نفسه، ص 103.

(2) للمزيد حول هذا الموضوع، انظر: موقع الأزهر الشريف على شبكة الانترنت /htt://www.alazhr.com books2/book.js?bid=g1b2&id=4، والذي خصّص جزءًا مميّزًا عن الردود على الفرضيّات الخاصّة بتدوين وجمع القرآن الكريم، تحت اسم «شبهات المشكّكين».

(3) محمد خليفة حسن: آثار الفكر الاستشراقيّ في المجتمعات الإسلاميّة، مرجع سابق، ص 135.

(4) المرجع نفسه، ص 129-131.

وجود مراكز أبحاث متخصّصة في دراسة الاستشراق ومتابعة أعماله بالبحث والتحليل والنقد والترجمة والمراجعة[1].

في هذا الصدد، أثار الدكتور خليفة حسن نقطة مهمّة جدًّا، وهي ضرورة التخلّص من «الإسرائيليّات والاستشراقيّات»، واللذين اعتبرهما جسمين غريبين تغلغلاً في الفكر الإسلاميّ وتسبّبا في كثير من التشويه له، مشيراً إلى أنّ الإسرائيليّات هي تلك الأفكار اليهوديّة والنصرانيّة التي دخلت التفاسير والفكر الإسلاميّ المبكر، في حين أنّه طرح «الاستشراقيّات» كمصطلح بديل لما يسمى بالغزو الفكريّ الحديث، معتبراً أنّ الاستشراق هو مصدر كلّ الأفكار الأجنبيّة المنحرفة والشبهات في الفكر الإسلاميّ الحديث[2].

3 - الاستشراق اليهوديّ

يعدّ بحث الدكتور خليفة حسن الذي حمل عنوان «المدرسة اليهوديّة في الاستشراق» المنشور في مجلّة رسالة المشرق في نحو 75 صفحة، بمثابة «حجر الأساس» في مجالات دراسات الاستشراق اليهوديّ بمراحله الثلاث المتعاقبة والمختلفة (الاستشراق اليهوديّ، الاستشراق الصهيونيّ، الاستشراق الإسرائيليّ).

فقد تمكّن الدكتور خليفة حسن من خلال هذا البحث المعمّق والمطوّل من إرساء قاعدّة معلوماتيّة شاملة وكاملة حول المدرسة اليهوديّة في الاستشراق، إضافة إلى تقديم رؤية تحليليّة حول أهداف هذه المدرسة وأبعادها وتوجّهاتها، وما تأثّرت به من مدارس استشراقيّة أخرى، إضافة إلى سرده تلك الأسباب والعوامل التي تقف وراء تكوّن هذه المدرسة الاستشراقيّة وتفوّق اليهود تحديدًا في مجال الدراسات الاستشراقيّة، مستعرضًا أهمّ مراحل تطوّر المدرسة اليهوديّة في الاستشراق[3].

تتركّز أهمّية هذا البحث، في كونه من الدراسات القليلة والنادرة جدًّا التي تناقش المجهودات الاستشراقيّة اليهوديّة بشكل علميّ وموضوعيّ، بعيدًا عن أيّ تحيّزات أو أساليب انطباعيّة في البحث؛ بل إنّه يبلور للدارس أو للباحث تلك الجهود الاستشراقيّة اليهوديّة، ويحدّد له تاريخها وماهيّتها وأهدافها وموضوعها بشكل

(1) المرجع نفسه، ص 141.

(2) المرجع نفسه، ص 144.

(3) انظر: محمد خليفة حسن(د): المدرسة اليهوديّة في الاستشراق، مجلّة رسالة المشرق، الأعداد 1-4، المجلد 12، القاهرة 2003.

متكامل ومُمنهج، وهو ما يُسهّل على الباحث التعرّف عن قرب على ما أطلق عليه الدكتور خليفة «المدرسة اليهوديّة في الاستشراق».

فقد تمكّن الدكتور خليفة من خلال هذا البحث من فكّ الاشتباك الحاصل لدى الدارس أو الباحث بين الاستشراق اليهوديّ والاستشراق الغربيّ من جانب، وبين الاستشراق اليهوديّ ومراحله المختلفة المتعلّقة بالاستشراق الصهيونيّ والاستشراق الإسرائيليّ من جانب آخر، وذلك من خلال تصنيفه -أي تصنيف الدكتور خليفة حسن وترتيبه للجهود الاستشراقيّة اليهوديّة وفق ما اعتبره تصنيفًا وترتيبًا يهوديًّا بحتًا، بحيث قسَّم هذه المراحل إلى ثلاث مراحل هي الاستشراق اليهوديّ، ثم الاستشراق الصهيونيّ، وأخيرًا الاستشراق الإسرائيليّ، وهو ترتيب يتّسم بالموضوعيّة، نظرًا لاعتماده على معايير تاريخيّة وعلميّة دقيقة[1].

فمن المعروف أنّ اليهود قبل ظهور الحركة الصهيونيّة في شرق أوروبا عام 1881 ميلاديّة، كان من الصعب وضعهم وفق تصنيف علميّ وموضوعيّ محدّد، نظرًا لتشتّتهم في جميع أنحاء العالم، بحيث بات من الصعب إطلاق لفظة «الشعب اليهوديّ» على تلك الجماعات والطوائف التي تعتنق الديانة اليهوديّة في بلدان وأنحاء مختلفة لها ثقافات وحضارات مختلفة ومتباينة، إلا أنّه مع ظهور الصهيونيّة بدأت تظهر كتابات استشراقيّة بأقلام مفكّرين وعلماء وباحثين يهود لها أغراض ترتبط بأهداف الحركة الصهيونيّة الرامية لإنشاء وطن قوميّ لليهود في فلسطين، ومن هنا ظهر الاستشراق الصهيونيّ، ومع قيام إسرائيل عام 1948، أصبح من الممكن إطلاق مصطلح «الاستشراق الإسرائيليّ» على تلك الكتابات التي يكتبها علماء وباحثون ينتمون لمؤسّسات علميّة وبحثيّة وأكاديميّة في إسرائيل عن الشرق والشؤون الإسلاميّة والعربيّة[2].

وعن أسباب تفوّق اليهود في مجال الدراسات الاستشراقيّة، ما أدّى لتكوّن ما أسماها الدكتور خليفة حسن بـ«المدرسة اليهوديّة في الاستشراق»، فإنّه يحدّد أهمّ تلك الأسباب في قدم الكراهية اليهوديّة للإسلام والمسلمين[3]، وهو العداء الذي يعود تاريخه لتاريخ ظهور البعثة المحمّديّة في شبه الجزيرة العربيّة، فقد احتكّ اليهود

(1) محمد خليفة حسن (د): المدرسة اليهوديّة في الاستشراق، مرجع سابق، ص 29-53.
(2) المرجع نفسه.
(3) المرجع نفسه، ص 13.

بالرسول الكريم عليه الصلاة والسلام، وكان له معهم صولات وجولات وتباين في المواقف الدينيّة والسياسيّة، وثار بينه وبين اليهود ما يمكن أن نسمّيه بالجدل الدينيّ، وهو الجدل الذي رصدته بعض آي القرآن الكريم[1].

وأضاف الدكتور خليفة حسن، أنّ أحد أهمّ أسباب تفوّق اليهود في الدراسات الاستشراقيّة هو انتشارهم في عدد من البلدان الإسلاميّة، نظرًا لسيطرة ظاهرة الشتات على تاريخهم، وتوزّعهم كأقليّات في بلدان عربيّة وإسلاميّة تمكّنوا خلالها من معرفة شؤون هذه البلدان والكتابة عنها بدقّة، علاوة على ازدهار الثقافة اليهوديّة بين ظهراني الثقافة الإسلاميّة خلال العصر الوسيط تحديدًا، بشكل أهّل اليهود دون غيرهم للقيام بدور «الوسيط» بين الغرب اللاتينيّ المسيحيّ والشرق الإسلاميّ العربيّ[2].

كما أشار الدكتور خليفة حسن إلى أنّ من الأسباب الأخرى حُسن استغلال اليهود للمرحلة الاستعماريّة الحديثة، وذلك من خلال استفادتهم ممّا قدّمه الاستعمار من ثروة معلوماتيّة وأرشيف مخطوطات كبير سرقه من الشرق إبان استعماره له خلال القرنين الـ18 و19 ميلاديّة، إضافة للتغلغل اليهوديّ والصهيونيّ داخل المجتمعات العربيّة والإسلاميّة بشكل سهّل للمستشرقين اليهود الحصول على المعلومات اللازمة في كتاباتهم[3].

يختتم البحث بطرح عدّة مقترحات لسبل مواجهة الاستشراق اليهوديّ، من أهمها ضرورة تنشيط العمل العلميّ الإسلاميّ والعربيّ لمواجهة آثار الاستشراق اليهوديّ وخطورته، والتوسّع في إنشاء مراكز الأبحاث المختصّة في الدراسات اليهوديّة والإسرائيليّة، إضافة إلى التوسّع في إنشاء أقسام الاستشراق في الجامعات الإسلاميّة والعربيّة، والاهتمام بدراسة الحضارة الغربيّة والتعرّف على سلبيّاتها وإيجابيّاتها، وتوجيه المؤرّخين والدارسين العرب والمسلمين نحو الاهتمام بقضايا التأصيل والدفاع عن الوجود العربيّ والإسلاميّ[4].

(1) أحمد صلاح البهنسي، ترجمة معاني القرآن الكريم إلى العبرية التاريخ الأهداف والإشكاليّات، بحث ألقي في المؤتمر العالمي للقرآن الكريم، السودان، ديسمبر 2011، ص 11.

(2) محمد خليفة حسن (د): المدرسة اليهوديّة في الاستشراق، مرجع سابق، ص 19-24.

(3) المرجع نفسه، ص 25.

(4) المرجع نفسه، ص 78-79.

ثالثًا: منهجه في دراسة الاستشراق ونقده

1. المزج بين الوصف والنقد

يعدّ المزج أو الموازنة بين الوصف والنقد من أهمّ السمات المميّزة لمنهج الدكتور خليفة حسن في دراسة الاستشراق ونقده، فنظرًا لأنّ الاستشراق من المجالات العلميّة التي لم تحظَ بكثير من الاهتمام من جانب الدارسين والباحثين العرب، فإنّنا نجد الدكتور خليفة حسن في كثير من المؤلّفات حوله يحاول إعطاء وصف مفصّل للمجهودات الاستشراقيّة، ويقدّم للقارئ ثروة ملعوماتيّة مهمّة جدًّا حول الكتابات الاستشراقيّة وتاريخها وظروف كتابتها وأصحابها من المستشرقين وخلفيّاتهم الفكريّة والثقافيّة.

يتبدّى ذلك المنهج والأسلوب واضحًا في بحث الدكتور خليفة حسن «المدرسة اليهوديّة في الاستشراق»، فبعد حديث الدكتور خليفة حسن عن كلّ مرحلة من مراحل المدرسة اليهوديّة في الاستشراق، وهي مرحلة الاستشراق اليهوديّ، ومرحلة الاستشراق الصهيونيّ، ومرحلة الاستشراق الإسرائيليّ، يعطي كمًّا معلوماتيًّا وصفيًّا عن أعلام هذه المراحل من المستشرقين، وعن أهمّ القضايا والموضوعات التي اهتمّت بها كلّ مرحلة من مراحل هذا الاستشراق وأهمّ الكتابات والجهود الاستشراقيّة التي كتبت خلالها[1].

أمّا الجانب النقديّ للاستشراق في كتابات الدكتور خليفة حسن، فيتبدّى بشكل أبرز وأوضح في كتابه «أزمة الاستشراق الحديث والمعاصر»؛ إذ أسهب بكلّ تفصيل، ومن خلال استخدام منهج «نقديّ» علميّ وموضوعيّ، في رصد وتحديد الأزمات التي وقع فيها الاستشراق، والإشكاليّات التي تثيرها الدراسات الاستشراقيّة وما يعتريها من ضعف علميّ وموضوعيّ، وما تتّسم به من خلل أخلاقيّ وأيديولوجيّ.

وقد تمكّن الدكتور خليفة حسن من وضع يده على مظاهر «الأزمة الاستشراقيّة»، موجّهًا سهام نقده العلميّة للظاهرة الاستشراقيّة التي وصفها بالضعف الفكريّ واللغويّ والتكوينيّ والأيديولوجيّ[2].

(1) محمد خليفة حسن: المدرسة اليهوديّة في الاستشراق، مرجع سابق.

(2) محمد خليفة حسن: أزمة الاستشراق الحديث والمعاصر، مرجع سابق.

كما يشير الدكتور خليفة حسن في هذا الصدد أيضًا، إلى عشرة مظاهر مختلفة من مظاهر ضعف الاستشراق، والتي يأتي في مقدّمتها الضعف العلميّ واللغويّ والفكريّ للمستشرقين، وذلك بسبب غياب المستشرق التقليديّ المتعمّق في الدراسات الإسلاميّة وصاحب المعرفة الموسوعيّة الشموليّة[1]، إضافة لغياب مراكز استشراق تقليديّة يتلقّى فيها المستشرق المُستجد المعرفة الإسلاميّة التقليديّة والأصيلة، وبهذا فقد المستشرق المعاصر الدور الذي كان يلعبه المستشرق القديم في توجيه الدراسات الإسلاميّة، كما فقد سلطان المستشرق القديم والقيمة العلميّة والسياسية الكبيرة التي كان يتمتّع بها في الدوائر العلميّة والسياسيّة، وأصبح أقصى ما يمكن أن يقوم به المستشرق المعاصر هو القيام بدور الخبير السياسيّ أو الاقتصاديّ، وذلك دون التأثير في إدارة وتوجيه الدوائر التي يعمل بها[2].

من أهمّ ما رصده الدكتور خليفة حسن في هذا المضمار كذلك من مظاهر ضعف الاستشراق، هو تطوّر نقد استشراقيّ للاستشراق، وهو ما أسماه الدكتور خليفة بـ«النقد الذاتيّ للاستشراق»، والذي أدّى لوضوح أزمة الاستشراق أكثر وأكثر من خلال استبيان أخطائه ونقد مناهجه وأساليبه في معالجة الموضوعات الإسلاميّة والعربيّة، مشيراً إلى أنّ أهمّ الدراسات النقديّة في هذا الصدد هي تلك التي حرَّرها المستشرق والسياسيّ الأمريكيّ ليونارد بايندر ونُشرت تحت عنوان «دراسة الشرق الأوسط»، وهي عبارة عن مجموعة دراسات ناقدة لكلّ مجال من مجالات الدراسات الإسلاميّة والغربيّة، وقد سلّطت هذه الدراسة الأضواء على سيطرة الدافع السياسيّ على مسيرة دراسات الشرق الأوسط، والتي حوّلت الدراسات الاستشراقيّة إلى مجرّد عمليّة لجمع المعلومات عن بلدان العالم العربيّ والإسلاميّ، وأبعدتها عن الصبغة العلميّة الأكاديميّة[3].

ولا شكّ أن تطوّر هذا «النقد الذاتيّ أو الداخليّ للاستشراق»، إضافة إلى تطوّر النقد الخارجيّ الإسلاميّ للاستشراق بواسطة علماء وباحثين مسلمين، أدى إلى ظهور نوع من الشكّ في صفة «مستشرق»؛ خاصّة في ظلّ تصريح بعض المستشرقين بكراهيّتهم لهذه الصفة أو التسمية، ورغبتهم في أن يُسمّوا تسمية أخرى لائقة لا يرقى

(1) المرجع نفسه، ص 70.

(2) المرجع نفسه، ص 70-73.

(3) محمد خليفة حسن: أزمة الاستشراق الحديث والمعاصر، مرجع سابق، ص 122-123.

إليها الشكّ، وتعبر عن عملهم العلميّ الحقيقيّ، ومنهم المستشرق المعاصر كلود كاهن[1] الذي دعا إلى إعادة النظر في الدلالة التاريخيّة لمصطلح «استشراق»، مقترحًا حذف هذا المصطلح؛ لأنّه لا يدلّ على علم قائم بذاته[2].

لفت الدكتور خليفة حسن كذلك إلى أنّ ذلك الشكّ في لفظي استشراق ومستشرق، تجاوز حدود الأفراد إلى حدود بعض المؤسّسات الاستشراقيّة التي رأت الاستغناء عن مصطلح «استشراق» بتسميات أخرى مناسبة، ومنها على سبيل المثال تغيير مسمّى مؤتمر المستشرقين العالميّ الذي ينعقد منذ العام 1973 في باريس إلى مسمّى المؤتمر العالميّ للعلوم الإنسانيّة في آسيا وشمال أفريقيا. واعتبر الدكتور خليفة أنّ هذا حدث مهمّ في حدّ ذاته يحتاج إلى البحث عن الأسباب الحقيقيّة التي دفعت المستشرقين إلى التخلّي عن المسمى القديم لمؤتمرهم العالميّ[3].

2- الالتزام بالموضوعيّة العلميّة

تعدّ مشكلة غياب «الموضوعيّة» من أكثر المشكلات التي تعتري كثيراً من الكتابات العربيّة والإسلاميّة عن الاستشراق، والتي لا تتصف بـ«الموضوعيّة» في عرضها ونقدها عادة، وتتحوّل إلى ما يشبه الخطب الدينيّة الوعظيّة في الردّ على الفرضيّات والشبهات والافتراءات الاستشراقيّة. ما يجعلها تفتقد قيمتها وفائدتها؛ نظرًا لأنّها لا تعتمد على لغة العقل والفهم، وهي تلك اللغة التي يمكن مخاطبة الغرب وأصحاب الكتابات الاستشراقيّة بها.

وثمّة كثير من الكتابات العربيّة والإسلاميّة حول نقد الاستشراق والردّ على شبهاته وفرضيّاته، لكن لا يتقن أصحابها من الباحثين والدارسين العرب والمسلمين اللغة الأجنبيّة الأصليّة (الانجليزيّة، الفرنسيّة، الألمانيّة، العبريّة...) لهذه الكتابات الاستشراقيّة التي يقومون بالردّ عليها؛ بل يعتمدون على ترجماتها إلى العربيّة، وهو أمر يزيد من حالة الضعف العلميّ والموضوعيّ لهذه الكتابات.

(1) كلود كاهن: مستشرق فرنسي متخصّص في تاريخ الشرق الأدنى في فترة الحروب الصليبيّة، وله كثير من الإسهامات العلميّة من أهمّها مقالاته في دائرة المعارف الإسلاميّة (للمزيد انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، 1993، ص 212-217).

(2) محمد خليفة حسن: أزمة الاستشراق الحديث والمعاصر، مرجع سابق، ص 123-125.

(3) المرجع نفسه، ص 127.

أمّا فيما يتعلّق بكتابات الدكتور خليفة حسن حول الاستشراق، فقد كان من أهمّ سماتها هو التزامها بالموضوعيّة العلميّة، وعدم التحيّز والميل إلى التعصّب والانفعالات دينيّة وقوميّة أو حتى أيديولوجيّة من شأنها أن تخلّ من قيمة العمل العلميّ أو موضوعيّته وفائدته، بل كان واضحًا التزامه بكلّ جوانب الموضوعيّة والحياديّة.

من أبرز الأمثلة التي اتضحت من خلالها الموضوعيّة العلميّة للدكتور خليفة حسن في كتاباته حول الاستشراق، ما أورده في كتابه «آثار الفكر الاستشراقيّ في المجتمعات الإسلاميّة»، حيث لم يتوقّف الدكتور خليفة عند ذكر الآثار السلبية للاستشراق وعدّها وحصرها وحسب؛ بل إنّه تمكّن أيضًا من عدّ تلك الآثار الإيجابيّة للاستشراق وحصرها، اعتمادًا على معايير وأسس علميّة وموضوعيّة[1].

فقد دأبت الكتابات النقديّة العربيّة والإسلاميّة للاستشراق على تصويره -أي تصوير الاستشراق- على أنّه شرّ مستطير ولا يرجى من ورائه الخير أبدًا، وأنّه ليس له أيّ آثار أو جوانب إيجابيّة مهما كانت، ومع ذلك نجد الدكتور خليفة ينحاز للموضوعيّة العلميّة، برصده تلك الجوانب الإيجابيّة للاستشراق.

فقد أكّد الدكتور خليفة حسن في هذا الصدد، على أنّه لا شك في أنّ معظم المسلمين ينظرون للاستشراق نظرة سلبية جدًّا، نظرًا لارتباطه بالاستعمار وحركات التنصير كذلك، وهي نظرة يعتبرها الدكتور خليفة حقيقيّة، نظرًا لاستغلال الحركات المعادية والمستعمرة للعالمين العربيّ والإسلاميّ له لتحقيق أهدافها[2].

مع ذلك يرى الدكتور خليفة حسن، أنّه مع زوال الاستعمار في صورته التقليديّة، ومع استقلال الاستشراق عن التنصير بعد أن أصبحت للتنصير مؤسّساته المستقلّة ومراكزه الخاصّة وتزايد ارتباطه العضويّ بالكنيسة وحسب، فإنّه يمكن تكوين تصوّر أكثر إيجابيّة عن الاستشراق، بحيث يمكن رصد بعض الجوانب الإيجابيّة للاستشراق والتي أثّرت في المجتمعات الإسلاميّة دون قصد، مشيراً إلى أنّه من أجل رصد هذه الجوانب الإيجابيّة للاستشراق، فإنّه من الضروريّ إجراء بعض العمليّات الفكريّة على الظاهرة الاستشراقيّة والتي من أهمّها عزل الاستشراق عن الاستعمار والتنصير،

(1) محمد خليفة حسن: آثار الفكر الاستشراقيّ في المجتمعات الإسلاميّة، مرجع سابق، ص 129-136.
(2) المرجع نفسه، ص 129-136.

وتوسيع دائرة النظرة الإسلاميّة للاستشراق، علاوة على تركيز النظر لتأثير الاستشراق في المجتمعات الغربيّة[1].

كما رصد الدكتور محمد خليفة حسن، عددًا من الإيجابيّات للاستشراق، والتي لا يمكن -من وجهة نظر الباحث- أن يغفلها أو ينكرها أحد له رؤية موضوعيّة، فقد كان الفضل للاستشراق في اكتشاف وتحقيق كمٍّ كبير من المخطوطات الإسلاميّة وترجمة بعضها ونشره، وعمل فهارس لبعضها وترميم المتهالك منها وحفظه، إضافة إلى تصنيف المعاجم اللغويّة في لغات الشعوب الإسلاميّة والشرقيّة، وهي جميعًا أعمال ذات قيمة علميّة كبيرة ساعدت في إحداث نهضة علميّة في العالم الإسلاميّ[2].

كما ساعد المستشرقون في تطوير منهج نقديّ للبحث في التراث الإسلاميّ، نتج عنه إيقاظ الوعي المنهجيّ لدى المسلمين، كما كان للاستشراق دور كبير في تحديد مكانة التراث الإسلاميّ بين تراث الشعوب الأخرى، وذلك لاهتمامهم بالمنهج المقارن بين الإسلام والأديان الأخرى، إضافة لدور الاستشراق في تعريف الغرب بالإسلام وحضارته وتراثه من خلال ترجمة مئات الأعمال الإسلاميّة المهمّة للغات الأوروبيّة، كما أنّ الاستشراق دفع المسلمين إلى ضرورة تطوير نظامهم التعليميّ والعلميّ؛ مما أدّى لظهور نظم تعليميّة وتربويّة جديدة تعتمد على الوسائل العلميّة الحديثة[3].

3. الالتزام بالقضايا الدينيّة القوميّة

لم يمنع الالتزام بالموضوعيّة الذي ميّز كتابات الدكتور خليفة حسن عن الاستشراق، من التزامه أيضًا بالأبعاد والقضايا القوميّة العربيّة والدينيّة الإسلاميّة والدفاع عنها، وردّ الافتراءات الاستشراقيّة حولها.

تبدّى الالتزام بالبعد الدينيّ الإسلاميّ وقضاياه في كتاب الدكتور خليفة «آثار الفكر الاستشراقيّ في المجتمعات الإسلاميّة»؛ إذ تمّ تخصيص الجزء الأوّل من الكتاب الذي حمل عنوان «الآثار السلبيّة للفكر الاستشراقيّ في المجال الدينيّ»، لاستبيان المحاولات الاستشراقيّة الهدَّامة للدين الإسلاميّ، والتي من أهمّها محاولة

(1) محمد خليفة حسن: آثار الفكر الاستشراقيّ في المجتمعات الإسلاميّة، مرجع سابق، ص 129-130.
(2) المرجع نفسه، ص 137.
(3) المرجع نفسه، ص 137-138.

إثارة الشكوك في العقيدة الإسلاميّة وتشويه صورة الإسلام في الغرب، والأخطر من ذلك هو التركيز والتعظيم من شأن الفرق الدينيّة الإسلاميّة، بما يساعد على إشاعة الفرقة والتشتت داخل المجتمعات الإسلاميّة الواحدة[1].

برز في هذا الصدد، تنبّه الدكتور خليفة حسن لأمر مهم جدًّا فيما يتعلّق بدراسة الاستشراق للقضايا الإسلاميّة، وهو أنّ هذه الدراسات الاستشراقيّة التي هدفت للتشكيك في الإسلام ومصادره الأساسيّة، أدّت إلى انشغال المسلمين بها بشكل أبعدهم عن الدراسة العلميّة المعمّقة والحقيقيّة لدينهم، وأصبحت معظم الدراسات الإسلاميّة ذات «صبغة دفاعيّة»، وابتعد المسلمون عن مناقشة قضايا دينهم الحقيقيّة، وعن التأمّل العميق في تراثهم الإسلاميّ[2].

كما لفت الدكتور خليفة حسن لحقيقة مهمّة جدًّا فيما يتعلّق بخطأ الدراسات الاستشراقيّة حول الإسلام ومصادره، فقد استخدم الاستشراق المناهج الغربيّة التي طبقها على العهدين القديم والجديد لنقد الإسلام، وفي هذا الصدد يرى الدكتور خليفة أنّ الاستشراق ارتكب عدّة أخطاء، الأول يكمن في أخذ منهج غربيّ صلح للتطبيق على اليهوديّة والنصرانيّة وتطبيقه بشكل متعسّف على الإسلام ومصادره، والخطأ الثاني يتضح في تجاهل طبيعة الأسباب التي أدّت إلى تطوّر المنهج النقديّ العقليّ في الغرب، وأنّ هذه الأسباب لم يكن لها وجود بالنسبة للإسلام. والخطأ الثالث هو عدم اعتراف الاستشراق بالاختلافات الجوهريّة بين الإسلام من جانب وبين اليهوديّة والنصرانيّة من جانب آخر، أمّا الخطأ الرابع والأخير، فيظهر في سوء استخدام المنهج العلميّ النقديّ من جانب المستشرقين في تطبيقهم إيّاه على الإسلام[3].

أمّا فيما يتعلّق بالقضايا والأبعاد القوميّة العربيّة في كتابات الدكتور خليفة حسن حول الاستشراق، فحقيقة الأمر أنّه برز في كثير من هذه الكتابات، لكن نقتطف منها ما أشار إليه الدكتور خليفة حسن في بحثه بعنوان «المدرسة اليهوديّة في الاستشراق» حول هدف الاستشراق اليهوديّ بتحقيق الأطماع اليهوديّة والصهيونيّة في أرض فلسطين العربيّة، لافتًا إلى أنّ اليهود استفادوا فائدة عظيمة من الصلة التي ظهرت بين الاستشراق عامّة، وبين حركة الاستعمار العالميّ، فاتجه المستشرقون اليهود وغيرهم

(1) محمد خليفة حسن: آثار الفكر الاستشراقيّ في المجتمعات الإسلاميّة، مرجع سابق، ص 11-31.
(2) المرجع نفسه، ص 32.
(3) المرجع نفسه، ص 17-18.

من المستشرقين النصارى إلى توظيف الاستشراق وتوجيه نشاطه لخدمة الهدف الصهيونيّ الأكبر، وهو إنشاء ما يُسمّى بالوطن القوميّ لليهود على أرض فلسطين[1].

ويحذر الدكتور خليفة في هذا الصدد من خطورة ما أسماه بتزييف التاريخ العربيّ والإسلاميّ في فلسطين الذي قام به المستشرقون اليهود، وهو ما هدف إلى تغيير الوجه العربيّ والإسلاميّ لفلسطين وتحقيق التهويد الكامل لها تاريخيًّا وواقعيًّا، بحيث لعب العمل العلميّ المزيّف دورًا مهمًّا جدًّا إلى جانب العمل السياسيّ والعسكريّ من أجل تسهيل عمليّة احتلال فلسطين واستيطانها من قبل المستوطنين اليهود وطرد سكّانها العرب الأصليّين، بحيث قدّم الاستشراق اليهوديّ المبرّر العلميّ والدفاع التاريخيّ للأعمال العسكريّة والسياسيّة الصهيونيّة واليهوديّة[2].

4. صكّ مصطلحات ومفاهيم علميّة جديدة

تميّزت كتابات الدكتور خليفة حسن حول الاستشراق بصكّ مصطلحات ومفاهيم علميّة جديدة تتسم بالعمق العلميّ والاحاطة المعرفيّة والوعي بكلّ ما يحمله الاستشراق من أبعاد فكريّة وأيديولوجيّة وأهداف سياسيّة واستعماريّة مختلفة، وهي المصطلحات والمفاهيم التي مثّلت في حدّ ذاتها إضافة علميّة مهمّة لكلّ الباحثين في مجال الاستشراق يمكنهم الاعتماد عليها في الدراسة أو تتبّعها ودراستها وفحصها بشكل علميّ وموضوعيّ.

من أبرز تلك المصطلحات التي صكّها الدكتور خليفة حسن هو مصطلح «الاستشراقيّات» والذي ذكره في كتابه «آثار الفكر الاستشراقيّ في المجتمعات الإسلاميّة»، إذ أشار الدكتور خليفة حسن، إلى أنّ هذا المصطلح قد يبدو غريبًا لأوّل وهلة، لكنّه يعبّر تعبيرًا حقيقيًّا عن مصدر الغزو الفكريّ الحديث، ألا وهو الاستشراق، وإذا كان العلماء المسلمون قد استقرّوا على تسمية الغزو الفكريّ القديم بالإسرائيليّات، فيصحّ تسمية هذا الغزو الفكريّ الحديث بـ«الاستشراقيّات»، فهو مصطلح مناسب؛ لأنّ الاستشراق هو مصدر كلّ الأفكار الأجنبيّة المنحرفة والشبهات في الفكر الإسلاميّ الحديث[3].

(1) محمد خليفة حسن: المدرسة اليهوديّة في الاستشراق، مرجع سابق، ص 45.
(2) محمد خليفة حسن: المدرسة اليهوديّة في الاستشراق، مرجع سابق، ص 45-47.
(3) محمد خليفة حسن: آثار الفكر الاستشراقيّ في المجتمعات الإسلاميّة، مرجع سابق، ص 144.

وأضاف الدكتور خليفة حسن، أنّ هذا المصطلح له علاقة دلاليّة بمصطلح «الإسرائيليّات»؛ إذ تعدّ الاستشراقيّات بمثابة امتداد طبيعيّ للاسرائيليّات من حيث الدلالة، وفيها من الشموليّة ما يجعلها متضمّنة للاسرائيليّات. ومن هنا يجب تخليص الفكر الإسلاميّ من الاستشراقيّات، كما أنّه يجب تخليصه من الإسرائيليّات تمامًا[1].

أما المصطلح أو المفهوم الآخر الذي دشّنه الدكتور خليفة حسن، فهو «المدرسة اليهوديّة في الاستشراق»، وذلك في بحث له يحمل نفس العنوان بمجلّة رسالة المشرق[2]، ويعدّ هذا -من وجهة نظر الباحث- مفهومًا أو مصطلحًا علميًّا جديدًا طرحه الدكتور خليفة سابقًا به غيره من المختصّين والباحثين في مجال الاستشراق.

فمن المعروف أنّ الكتابات الاستشراقيّة اليهوديّة كان يتمّ تصنيفها ضمن الكتابات والمدارس الاستشراقيّة الأوروبيّة الغربيّة المختلفة والمتنوّعة؛ إذ كان هناك مستشرقون يهود نشأوا ودرسوا في مؤسّسات وهيئات استشراقيّة أوروبيّة وغربيّة مختلفة، في حين أنّ الدكتور خليفة حسن، عدَّد كثيراً من الخصائص والسمات، بل ورصد التطوّرات التاريخيّة لتلك الكتابات والمجهودات الاستشراقيّة اليهوديّة، مؤكّدًا أنّها تمثّل في حدّ ذاتها «مدرسة استشراقيّة» مختلفة عن المدارس الاستشراقيّة الأوروبيّة (الغربيّة)، وهي «المدرسة اليهوديّة في الاستشراق»[3].

ويمكن القول إنّه بإرساء الدكتور خليفة وصكّه لهذا المصطلح، فقد أرسى معه القواعد الأساسيّة لتخصّص جديد، سواء أكان في مجالي الدراسات الشرقيّة والدراسات اليهوديّة عمومًا أم في مجال الدراسات الاستشراقيّة خصوصًا؛ إذ أكّد بالبراهين والدلائل العلميّة وجود مدرسة استشراقيّة يهوديّة مستقلّة بذاتها، لها جذورها الضاربة في التاريخ وسماتها وخصائصها التي تميّزها، إضافة إلى أنّ لها موضوعاتها وأهدافها الخاصّة، وهو ما يعني أنّ هذه المدرسة من الممكن أن تمثّل تخصّصًا مستقلاً بذاته يتبارى في دراسته المختصّين والباحثين المهتمّين بالدراسات الشرقيّة والدراسات الاستشراقيّة، وكذلك المهتمّين بالدراسات اليهوديّة بمختلف مجالاتها.

في ضوء ما سبق، فإنّه من الممكن القول إن إرساء الدكتور خليفة لهذا المصطلح هو بمثابة إيجاد لـ«حلقة وصل» مهمّة جدًّا كانت مفقودة بين الدراسات الاستشراقيّة

(1) المرجع نفسه، ص 144.

(2) محمد خليفة حسن: المدرسة اليهوديّة في الاستشراق، مرجع سابق.

(3) محمد خليفة حسن: المدرسة اليهوديّة في الاستشراق، مرجع سابق، ص 5-8.

والدراسات اليهوديّة، فغالبًا ما كانت الكتابات الاستشراقيّة اليهوديّة تُدرس في إطار تخصّصات أخرى بعيدة عن الدراسات اليهوديّة، كما أنّ الاستشراق كان وما زال من التخصّصات المهملة نسبيًّا والضئيلة في مجال الدراسات اليهوديّة. وتنحصر معظم الجهود البحثيّة المتعلّقة به من جانب الدارسين في مجال الدراسات اليهوديّة في نقد الترجمات العبريّة لمعاني القرآن الكريم وحسب.

قائمة المراجع

1- أحمد صلاح أحمد البهنسيّ، التعليقات والهوامش لترجمة «روبين» العبريّة معاني القرآن الكريم... دراسة نقديّة، رسالة ماجستير (غير منشورة)، جامعة القاهرة، يونيو 2012.

2- أحمد صلاح البهنسيّ، الاستشراق الإسرائيليّ، الإشكاليّة، السمات والأهداف، مجلّة الدراسات الشرقيّة، العدد 38، القاهرة 2007.

3- أحمد صلاح البهنسيّ، ترجمة معاني القرآن الكريم إلى العبريّة التاريخ الأهداف والإشكاليّات، بحث ألقي في المؤتمر العالميّ للقرآن الكريم، السودان، ديسمبر 2011.

4- إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء، تعريب: كمال أبو ديب، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، بيروت 1988.

5- إشكاليّة المنهج في دراسة الأديان - دراسات مهداة لمحمّد خليفة حسن، تحرير: أحمد محمود هويدي، دار الثقافة العربيّة، القاهرة، 2018.

6- محمد خليفة حسن: المدرسة اليهوديّة في الاستشراق، مجلّة رسالة المشرق، الأعداد 1-4، المجلد 12، القاهرة 2003.

7- محمد خليفة حسن: أزمة الاستشراق الحديث والمعاصر، جامعة الإمام محمّد بن سعود، الرياض 2000.

8- محمّد خليفة حسن: آثار الفكر الاستشراقيّ في المجتمعات الإسلاميّة، دار عين للبحوث والدراسات، القاهرة 1997.

9- محمّد خليفة حسن: ندوة الاستشراق اليهوديّ وتأثيره على الصراع العربيّ - الإسرائيلي، مركز بحوث الشرق الأوسط، جامعة عين شمس، بتاريخ 2005/12/6.

10- محمّد خليفة حسن، رؤية عربيّة في تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته، بدون ناشر، القاهرة، 1995.

11- عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، 1993.

12- موقع الأزهر الشريف على شبكة الإنترنت .http://www.alazhr.com/books2/book.jsp?bid=g1b2&id=4

13 - موقع مركز الدراسات الشرقية/ جامعة القاهرة على الرابط .http://www.oriental.cu.edu.eg/faculty/index.htm

نقد المنظور الاستشراقيّ للجهاد (مايكل بونر أنموذجًا)

■ د.غيضان السيد علي[1]

إنَّ الجهاد في سبيل الله فريضة من أَجلّ الفرائض في الإسلام، فرضها الله وشرّعها لمقاصد سامية، ولغايات نبيلة، ولأهداف جليلة منها: الدفاع عن الدين، والنفس، والمال، والعرض، والكرامة الإنسانيّة، وكذلك إبلاغ الدعوة إلى دين الله الذي يُراد به ترقية الإنسان إلى كافة السعادات الدنيويّة والأخرويّة، وإخراج الناس كافّة من الظلمات إلى النور، ومن الوحشيّة الموحشة إلى المدنيّة المؤنسة. ومنها أيضًا نصرة المظلوم والوقوف بجواره لدفع الظلم عنه، وردع الباغي حتى يندحر ويرجع عن بغيه وغيّهِ وظلمه.

كما تعدّ عقيدة الجهاد ذروة سنام الأمر في الإسلام كما أخبر النبيّ محمّد ﷺ في الحديث الذي رواه معاذ بن جبل رضي الله عنه[2]. أي أنَّ الجهاد أعلى ما في هذا

(1) أستاذ الفلسفة الحديثة، المساعد بكلّيّة الآداب جامعة بني سويف- مصر.

(2) عن معاذ بن جبل (رضي الله عنه) قال: قلت: يا رسول الله، أخبرني بعمل يدخلني الجنّة ويباعدني عن النار، قال: «لقد سألت عن عظيمٍ، وإنه ليسيرٌ على من يسره الله تعالى عليه: تعبدُ الله لا تشرك به شيئًا، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحجّ البيت»، ثم قال: «ألا أدلّك على أبواب الخير؟ الصوم جُنَّةٌ، والصدقة تطفئ الخطيئة كما يطفئ الماء النار، وصلاة الرجل في جوف الليل، ثم تلا: ﴿تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ ٱلْمَضَاجِعِ﴾، ثم قال: «ألا أخبرك برأس الأمر وعموده وذروة سنامه؟» قلت: بلى يا رسول الله، قال: «رأس الأمر: الإسلام، وعموده: الصلاة، وذروة سنامه: الجهاد». ثم قال: «ألا أخبرك بِملاك ذلك كله؟» فقلت: بلى يا رسول الله، فأخذ بلسانه وقال: «كفّ عليك هذا»، قلت: يا نبي الله، وإنّا لمؤاخذون بما نتكلّم به؟! فقال: «ثكلتك أمّك يا معاذ، وهل يكُبُّ الناسَ في النار على وجوههم -أو قال: على مناخرهم- إلا حصائدُ ألسنتهم». (رواه الترمذي، وقال: حديث حسن صحيح).

الدين وأرفعه؛ لأنَّ به إعلاء لكلمة الله، يظهر به الدين ويعلو على سائر الأديان، وليس ذلك لغيره من العبادات، فهو أعلاها بهذا الوصف وذاك الاعتبار. ولذلك كان الجهاد كلمة حقّ -مهما اعترض المعترضون وانتقده المنتقدون- لكن ليس بالعنف والنزق والحماس الطفوليّ، وإنّما بالوسائل الصحيحة والخطوات المدروسة.

ويعد الجهاد في الإسلام من أكثر الموضوعات التي تناولها المستشرقون ليوجهوا من خلاله سهام النقد إلى العقيدة الإسلاميّة، وإثارة العديد من الشُّبَه حولها، وتصويرها بأنَّها عقيدة دمويّة انتشر بواستطها الإسلام تحت حدّ السيف، وأنّ الجهاد في الإسلام لا يعني إلّا القتال، مختزلين معناه في جزء بسيط من مفهومه الكبير والواسع. ويعدّ هذا البحث بمثابة تناول نقديّ لرؤية أحد المستشرقين حول الجهاد، وهو المستشرق الأمريكيّ مايكل بونر الذي كتب عن مفهوم الجهاد بالفرنسيّة والإنجليزيّة الأمر الذي جعل رؤيته للجهاد تشكّل فهم العديد من الغربيّين سواء أكان في أوروبا أو الأمريكيّتين أو البلاد الناطقة بهاتين اللغتين -وما أكثرها- حول العالم. وهو الأمر الذي يجعل من الضروريّ الوقوف عند رؤيته وقفة نقديّة.

أوّلًا: من هو مايكل بونر؟ وما هي أهمّيّة كتاباته حول الجهاد؟

مايكل ديفيد بونر Michael David Bonner هو أستاذ التاريخ الإسلاميّ بقسم دراسات الشرق الأدنى بجامعة ميشيجان University of Michigan الأمريكيّة، وهو من أشهر المستشرقين المعاصرين الذين يولون اهتمامًا ملحوظًا بدراسة عقيدة الجهاد الإسلاميّ وأصوله في التاريخ الإسلاميّ. ولا شكّ أنّ هذا الاهتمام يأتي في إطار اهتماماته العامّة بالتاريخ الإسلاميّ الذي بدأ الاهتمام به منذ فترة مبكرة في حياته منذ أطروحته للدكتوراه التي حصل عليها من جامعة برنستون Princeton University عام 1997م والتي تخصّصت في دراسة أحوال الشرق الإسلاميّ الأدنى.

وقد أصدر بونر عدّة دراسات مهمّة حول الشرق الإسلاميّ، منها: عودة الثروة: دراسة الفقر والفقراء في الشرق الإسلاميّ الأدنى، الإسلام والديمقراطيّة والدولة في الجزائر، العلاقات العربيّة البيزنطيّة، الفقر والإحسان في سياقات الشرق الأوسط، العنف الأرستقراطيّ والحرب المقدّسة: دراسة عن الجهاد والحدود البيزنطيّة العربيّة، وأصول الجهاد. ويعد هذا المؤلَّف الأخير الذي كتبه بالفرنسيّة ونشره بباريس عام 2004 نسخة مختصرة للدراسة التي قام بها بعد ذلك وكتبها بتوسّع باللغة الإنجليزيّة

ونشرها بعد ذلك في عام 2006 تحت عنوان: الجهاد في التاريخ الإسلاميّ- دراسة في المذاهب والممارسةJihad in Islamic History-Doctrines and Practice. وقد اعتمدنا -بشكل كبير- على هذا الكتاب في تلك الرؤية النقديّة للمنظور الاستشراقيّ لعقيدة الجهاد عند مايكل بونر، وهو الأنموذج الذي تقوم عليه هذه الدراسة، والتي تكمن أهمّيّتها في أنّها تجاوزت محاولة الوقوف عند البحث في دراسة أصل الكلمة (الجهاد) واشتقاقها إلى كونها دراسة في تحوّل الممارسات الاجتماعيّة والسياسيّة وفي ارتباطها بتاريخ معيّن، وتناولت العديد من المفاهيم التي عكست رؤية بونر لمفهوم الجهاد في التاريخ الإسلاميّ. فضلاً عن أنّ تلك الرؤية قد كُتبت خصّيصًا لتخاطب القارئ الغربيّ وتزوّده بأهمّ المعلومات والمناقشات التي دارت حول عقيدة الجهاد في التاريخ الإسلاميّ مما ينعكس فعليًّا على ممارسات الغربيّين العمليّة مع المسلمين على وجه العموم، وخاصّة الجماعات الجهاديّة المعاصرة التي تظهر هنا أو هناك. وفي الحقيقة هي رؤية تعكس مدى إلمام المؤلِّف بالتفاصيل الدقيقة للتاريخ الإسلاميّ التي كان يتعرّض لها في أكثر من موضع، وإن ظلّ محتفظًا بالحديث عن الجهاد كبؤرة مركزيّة لتلك التفاصيل التاريخيّة.

ثانيًا: نقد رؤية مايكل بونر العامّة حول الجهاد:

ينطلق بونر في بحثه لمفهوم الجهاد وموضوعه من افتراضين مسبقين يريد البرهنة عليهما. وكان الافتراض الأوّل والأهمّ هو أنَّ عقيدة الجهاد في شكلها الراهن لم تأت دفعة واحدة؛ بل تشكّلت وتبلورت عبر مراحل متعدّدة، وليس في فترة زمنيّة محدّدة، وذلك من خلال تفاعلها مع الأحداث التاريخيّة التي مرت بها الأمّة الإسلاميّة؛ وأنّ مفهوم الجهاد لم يتوقّف أبدًا عن التغيير، وما زال يتغير حتى يومنا هذا، حتى وإن كان له جوهر أصليّ يعود إلى فترة معيّنة في الماضي، فإنّ هذا الجوهر قد تعّرض للتغيير عدّة مرّات!![1]. ويجادل بونر في أنّ كثيرًا من مظاهر عقيدة الجهاد كما نعرفها اليوم لم تظهر إلاّ مع نهاية القرن الثامن الميلاديّ، أي عندما كانت دولة الخلافة العباسيّة تعزّز سلطتها ومكانتها، حيث أصبح الجهاد معروفًا لدى الجميع كعقيدة ومصدر للإلهام والتوجيه في بناء مجموعة من الدول الإسلاميّة الجديدة[2]. ومن ثمّ فلا غرابة في أن

(1) See, Michael Bonner, Jihad in Islamic History (Doctrines and Practice), Princeton University Press, USA, 2006, p.4.
(2) Ibid, p.x v i.

تتعدّد -عند بونر- الأصول التي تبلورت هذه العقيدة من خلالها؛ فنجد إلى جانب نصوص القرآن الكريم أصولاً أخرى مثل الأحاديث النبويّة (السنّة) والسير والمغازي والاجتهادات الفقهيّة المختلفة. ومن ثمّ عندما كتب بونر النسخة الأولى من كتابه عن الجهاد عَنْوَنه بـ«أصول الجهاد»، أي أنّ البحث في هذه الأصول هو النقطة الرئيسة والمحوريّة التي انطلق منها بونر في دراسته، فيقول: «في هذا الكتاب سأتحدّث عن أصول الجهاد بصيغة الجمع، بدلاً من «أصل»[1]. وهو الأمر الذي يرفضه التصوّر الإسلاميّ الذي يرى أنَّ كلّ عقائد الدين الإسلاميّ وفرائضه قد اكتملت في حياة الرسول ﷺ وبنزول الآية القرآنيّة الكريمة: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾[2].

ومن ثمَّ فإنَّ الفرض الذي يفترضه بونر وينطلق منه هو فرض واهٍ، يعكس تحيّزًا واضحًا بعيدًا عن الموضوعيّة العلميّة التي ذكرها في مدخل كتابه، حيث قال: «على الرغم من أنّني لم أحاول إخفاء تفضيلاتي الخاصّة تجاه الحجج المختلفة التي بُذلت، إلاّ أنّني حاولت حقًّا أن أتعامل معها بإنصاف ونزاهة»[3]. ولا شكّ أن القناعات الإسلاميّة التي لا يساورها الشكّ أو الارتياب عند عموم المسلمين وخواصّهم في مشارق الأرض ومغاربها قد اكتملت أثناء نزول الوحي، وكان ذلك من تمام النعم على أهل الإسلام؛ حيث أكمل الله تعالى لهم دينهم، فلا يحتاجون إلى دين غيره، ولا إلى نبيّ غير نبيّهم، صلوات ربي وسلامه عليه؛ ولهذا جعله الله آخر الأنبياء والمرسلين، وبعثه إلى الجنّ والإنس كافّة، فلا حلال إلاّ ما أحلّه، ولا حرام إلاّ ما حرّمه، ولا دين إلاّ ما شرّعه وارتضاه، ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾[4]. ومن ثمّ استقرّ في وجدان كلّ مسلم أنّ من أضاف إلى الدين أمرًا ظنّ أنّه حسنٌ، فقد ادعى أنَّ محمدًا ﷺ قد خان الرسالة؛ ولذلك فإنّ ما يراه بونر أصولاً للجهاد ما هي إلاّ تنويعات على مفهوم الجهاد تستند بالأساس وتقوم على ما ورد في القرآن الكريم وصحيح السنّة النبويّة الشريفة، ولو بذل بونر جهدًا كافيًا في محاولة توخّي الموضوعيّة العلميّة -كما ادّعى- لعاد إلى أيّ من كتب الفقه الإسلاميّ -والتي يكثر من ذكرها بين ثنايا كتبه عن الجهاد الإسلاميّ- ليستيقن أنَّ كلّ مسائل الجهاد قد استوفت أمورها ومسائلها بالاستناد إلى

(1) Ibid, p.16.

(2) سورة المائدة، الآية 3.

(3) Ibid, p. x v i i i .

(4) سورة الأنعام، الآية 115.

ما ورد في الكتاب والسنة في وقت محدّد ومعيّن.

أمّا الافتراض الثاني الذي ينطلق منه بونر في معالجة موضوع الجهاد، فهو أنّ كلمة «جهاد» لا تعني باللغة العربيّة «الحرب المقدّسة» أو «الحرب العادلة»، ولكنّها تعني حرفيًّا «الكفاح»، وقد يتبعها بشكل مباشر تعبير «في سبيل الله» أو لا، كما هو الحال في معظم الأحيان، لكن يظلّ مفعوله ساريًا ليبقى المعنى المحدّد لكلمة الجهاد هو «القتال في سبيل الله»، مهما اختلف فهمنا لهذا المعنى[1]. ولا شكّ أنّ قصر مفهوم الجهاد على القتال يُعد فهمًا خاطئًا إلى حدّ كبير؛ لأنّ فيه قصر المفهوم العمليّ لذلك الواجب العظيم واجب الجهاد على جزء بسيط من مفهومه الكبير والواسع. فالجهاد في اللغة: بذل غاية الوسع، وإذا كان ذلك البذل في سبيل الحقّ والصدق بدل بذله في سبيل الأغراض الذاتيّة الفرديّة، فيعبرّ القرآن الكريم عنه بلفظ الجهاد، وبذل هذا الوسع قد يكون باللسان، وقد يكون بإنفاق المال، وقد يكون بصرف الوقت والعمر، وقد يكون بتحمّل المحن والمشقّات، وقد يكون ببذل الروح والدم في القتال ضدّ الأعداء. فكل بذل قدر عليه الإنسان وأمكن له، فهو واجب عليه القيام به، ويتضمّنه لفظ الجهاد لغة وشرعًا، وليس المراد بـ «الجهاد» القتال فقط، ولو صحّ قصر الجهاد على القتال فقط وحصره فيه، لمّا صح إطلاقه على أعمال القلب واللسان مع أنّ الكتاب والسنة يؤكّدان ذلك.

وبناءً عليه يكون القتال أخصّ من الجهاد؛ لأنّ قتال العدوّ يكون في وقت معيّن، لكنّ الإنسان المؤمن مجاهد طول حياته، فإنّه يجاهد صباح مساء، وفي كل لحظة من لحظات عمره. ومن ذلك صور الجهاد السلميّ الكثيرة التي أغفلها بونر في دراسته، ومنها على سبيل المثال لا الحصر:

جهاد النفس: ويكون بإرغامها على عدم ارتكاب المعاصي والسيّئات، ومجاهدة ما تقيم عليه من خطر ونقصان، والدعوة إلى كلّ سبل الخير، والصبر على المكاره، وتعلّم الهدي والعمل به والدعوة إليه. وذلك طبقًا لما رواه الألبانيّ في السلسلة الصحيحة أنّ رسول الله ﷺ قال: «المُجَاهِدُ مَنْ جَاهَدَ نفسَهُ في طَاعَةِ الله». أو ما جاء عند ابن حبّان، والإمام أحمد، والطبراني، والحاكم، وابن المبارك، والنسائيّ، والبيهقيّ «الْمُجَاهِدُ مَنْ جَاهَدَ نَفْسَهُ فِي طَاعَةِ اللهِ، وَالْمُهَاجِرُ مَنْ هَجَرَ الْخَطَايَا وَالذُّنُوبَ».

(1) Ibid, p.2.

جهاد المنافقين: وهو الجهاد الذي جاء بأمر قرآنيّ تمثّل في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ ۚ وَمَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾[1]. مع أنّ المنافقين كانوا يعيشون تحت حكم الإسلام خاضعين له، فلم يكن للجهاد بمعنى القتال ضدّهم معنًى، ولم يقاتل رسول الله ﷺ ضدّهم أبدًا؛ لأنّ هذا الجهاد يراد به تبليغ الحق لهم، وجهاد إقامة الحجّة عليهم، ومقاومة فسادهم، وكل ذلك يتعلّق باللسان والقلب.

جهاد النساء: وهو ما ورد في صحيح البخاريّ وسنن ابن ماجة أنّ عائشة تقول: «قلت يا رسول الله، هل على النساء جهاد؟ فقال نعم، جهاد لا قتال فيه؛ الحج، والعمرة». فقد سمّى الرسول ﷺ ذلك الجهد الذي تبذله المرأة في أداء الحج والعمرة والسفر جهادًا.

الجهاد ضد السلطان الجائر: فقد روى الترمذيّ وأبو داود في سننهما أنّ النبي ﷺ قال: «أفضل الجهاد كلمة حقّ عند سلطان جائر».

وأرى أن تهميش هذه الصور المختلفة لهذا النوع من الجهاد يعكس قناعة بونر بأنّه مسألة هامشيّة أو ثانويّة؛ ولذلك قصر مفهوم الجهاد على القتال فقط، وقد ترتّب على تصوّره هذا كثير من الأخطاء المتعمّدة والتي تعكس سوء نواياه، وبُعده عن الموضوعيّة. كان من أهمها أنّه نظر إلى الجهاد بوصفه امتدادًا لعمليّات النهب المسلّحة التي اعتاد عليها رجال الجاهليّة، غير أنّه قد تمّ تغيير مسارها، بدلاً من أن تكون عمليّات تتمّ داخل المجتمع الواحد، لتصبح عمليّات موجّهة للعدوّ الخارجيّ، عدوّ المجتمع والله[2]، حيث كانت تُشنّ العديد من الحملات والغزوات من أجل النهب والتدمير[3]. إذن، فهو بذلك يبعد تمامًا عن مقصد الإسلام من الجهاد الذي لم يكن عدواناً أبدًا، وإنّما كان ردًّا للعدوان وكسرًا للطغيان. فمقصد الإسلام هو إقامة السلام العالميّ الذي لن يتحقّق ما بقيت الأمم الظالمة الجشعة المتجبّرة التي لن تجدي معها الموعظة الحسنة أو الجدال بالتي هي أحسن، فما لم يهرق دم القتلة من الأمم الباغية لن يتوقّف إراقة دم المقتولين من المستضعفين.

(1) سورة التوبة، الآية 73.

(2) Michael Bonner, Jihad in Islamic History, pp.167-168.

ولا شك أن بونر هنا قد اختلط عليه الأمر، وأنه قد تأثر إلى حد كبير بخطاب البابا أوربان الثاني (1088-1099) في خطابه للشعوب الأوروبية الذي دعا فيه فرسان الاقطاع الأوروبي إلى الحروب الصليبية قائلا: «يا من كنتم لصوصاً كونوا اليوم جنودًا».

(3) Ibid, p.171.

ثالثًا- نقد رؤية بونر للجهاد في القرآن الكريم:

يرى بونر أنَّ القرآن الكريم يمثّل أوّل الأصول التي تشكَّل منها مفهوم الجهاد، فيقول: «كان القرآن دائمًا أهمّ المصادر الإلهاميّة لعقيدة الجهاد وممارساتها، لكنّه لم يكن أبدًا المصدر الوحيد»[1]. فالقرآن -في نظر بونر- لا يفسر كلّ الحالات التي يمكن أن تواجه المجتمع المؤمن بأجياله المتعاقبة، حتى لو تمّ الأخذ في الاعتبار تشعّب موضوعاته رغم حجمه المحدود. كما يرى أنّ الآيات التي تتناول موضوعي الجهاد والقتال ليست كثيرة؛ إذ إنها تستأثر بالجزء الأكبر من سورتي الأنفال والتوبة فقط. هذا بالإضافة إلى الآيات المتناثرة في سور أخرى من القرآن، كما يرى أنّ الآيات التي تتحدّث عن القتال تتميّز بقوة ووضوح بارزين، ولكنها مع ذلك لا تشكّل عقيدة مكتملة ومتماسكة ومستقلّة[2]. ومن ثم يقرر بونر أنّه لكي يتم تقديم تصوّر ذي معنى للجهاد، فيجب أخذ الآيات القرآنيّة المتعدّدة التي تتحدّث عن الجهاد والقتال وربطها بالروايات التي تدور حول المجتمع الإسلاميّ المبكر وحروبه، ومقارنتها بهما، تمامًا كما جاءت في الروايات المبكرة في كتب السير والمغازي وأنواع أخرى[3].

ولا يخفى على القارئ أنّ بونر يريد أن يصل عبر تحليلاته الكثيرة في هذه النقطة إلى أنّ القرآن الكريم لا يقدّم صورة مكتملة عن الجهاد كما يبدو اليوم، وأنّه كمصدر رئيس من مصادر التشريع الإسلاميّ لا يمكنه أن يقدّم صورة مكتملة لعقيدة الجهاد الإسلاميّ كما تشكّلت في صورتها الراهنة دون النظر إلى مصادر أخرى خارج القرآن، أي في الأنواع الأدبيّة العربيّة الأخرى مثل: المغازي (الحملات العسكريّة)، والسير (السيرة النبويّة)، بالإضافة إلى التفسيرات القرآنيّة نفسها التي يتمّ تأويلها وإعطاؤها معان أخرى غير معانيها الظاهرة[4].

ولا يتوقّف بونر عند هذا الحد، بل يرى أنّ القرآن الكريم لا يقدّم رؤية مكتملة لعقيدة الجهاد وأنّه «كنصّ مقدّس عبارة عن خليط من العقائد المتعارضة فيما بينها، وكلّ واحدة تنسخ الأخرى»[5]. وكان الفقهاء دائمًا مجبرين على مواجهة تناقضاته الجليّة باستخدام آلية الناسخ والمنسوخ، أي أنّ النص الأخير يلغي النص السابق

(1) Ibid, p.20.
(2) Idem.
(3) Ibid, p.21.
(4) See, Ibid, p.23.
(5) Ibid, p.21.

عليه في حالة تعارضه معه، حيث لا يهمّ كثيراً وجود حكمين متناقضين في النصّ؛ بل الأهمّ هو مكانهما في التسلسل الزمنيّ لحياة محمّد[1].

وهنا تتضح أهداف بونر من معالجته لعقيدة الجهاد في ضوء القرآن الكريم، كما يتضح دور بونر نفسه بين المستشرقين، فهو من تلك الفئة التي تعرّضت للإسلام باسم البحث العلميّ، ولكنّها انحرفت عن جادة الصواب، فراحت تتلمّس نقاط الضعف في الإسلام، للتشكيك في صحّة الرسالة الإسلاميّة، وفي القرآن من حيث مصدره أو نصّه، وفي الحديث من حيث صحّته، وفي قيمة الفقه الإسلاميّ الذاتيّة... إلخ.

فلو نظرنا نظرة واحدة لـ «كتاب الجهاد» في أحد كتب الفقه الإسلاميّ، وما أكثرها، سنجد أنّ القرآن الكريم قد قدّم تصورًا مكتملاً للجهاد كعقيدة أو كفريضة إسلاميّة، بدءًا من فضل الجهاد ومشروعيّته، وحكمه، وشروطه، ومسائله، والفرق بينه وبين القتال والرباط، وأحكام الحرب والهدنة، وحقوق الأسرى، وأهل الذمة، وأحكام الجزية، والسبي والغنائم. وإن كان دخول الحديث والسير والمغازي كتأكيدات وتوضيحات لأحكام القرآن التي لا يمكن أن تتعارض مع ما جاء فيه. كما أنّ الأحكام الفقهيّة التي تتعلّق بالتفصيلات الفرعيّة والثانويّة والهامشيّة التي تطرأ نتيجة التغيرات الزمنيّة، فهي مجرّد اجتهادات تدور حول النص القرآنيّ وتستند إليه، ومع ذلك تبقى مجرّد اجتهادات تقبل الإصابة والخطأ وتتعرّض لتغييرات دائمة حسب تطوّر الأزمان، ولا تدخل في صميم عقيدة الجهاد كما قُدّمت في القرآن الكريم.

كما أنّ آليّة الناسخ والمنسوخ التي يعتبرها بونر الأداة الناجزة التي يمكن من خلالها رفع التناقض الذي يزعم وجوده بين آيات القرآن الكريم، متجاهلاً تمامًا أنّ النسخ لا يلغي الحكم؛ لأنّه متناقض مع غيره كما يزعم بونر أو غيره، هي رؤية غير تامّة، حيث إنّ الحكمة من النسخ تكمن في عمليّة التدرّج في التشريع، دون إلغاء الحكم الأوّل، كمسألة تحريم الخمر في تدرّج ملحوظ. وهذا ما عجز بونر عن إدراكه، وجعل النسخ مجرّد آليّة فقهيّة لرفع التناقض بين الآيات، وهذا غير صحيح؛ بل هو من تخرّصات المستشرقين غير المنصفين.

كما يتضح هدف آخر لبونر من وراء هذه النقطة، وهو توجيه جهوده إلى محاولة زعزعة الاعتقاد بصحّة القرآن وفي مصدره، فيقول: «إنّ ما يمكننا تسميته بالقرآن

(1) Ibid, p.24.

التاريخيّ، الكتاب المقدّس للمسلمين، هو نتيجة لعمليّة معقّدة من الجمع والتحرير، تلك العمليّة التي كانت دائمًا موضع خلاف بين العلماء... كما أنّ الآيات القرآنيّة قد رُتّبت في مجموعة من السور التي جاءت على شكل نثر مُقفّى في أغلبها، وعلى شكل شعر في حالات نادرة. كما أنّ ترتيب السور والآيات بداخلها لا يخضع لمنطق يمكن تقديره والتحقّق منه بسهولة، والشيء الذي يمكننا تأكيده أنّ الآيات كما نقرأها الآن في القرآن لا تتسلسل حسب الترتيب التي نزلت به على محمّد خلال مسيرته في مكة (610-622م)، ثم في المدينة المنورة (622-632م)»[1].

ولا شك أن تشكيك بونر ينصبّ هنا وبشكل مباشر على فكرة تدوين الوحي وجمعه، وأنَّ هذا التدوين كان جزئيًّا وناتجًا عن جهود فرديّة ومثارًا للاختلاف. وهو الأمر الذي طالما روَّج له المستشرقون في كلّ العصور منذ بداية الاستشراق وحتى اليوم. وقد تعددت الردود على هذه الفرية الاستشراقيّة. فمن الثابت أن فكرة تدوين الوحي كانت قائمة منذ نزوله، وقد كان الرسول ﷺ كلّما جاءه الوحي وتلاه على الحاضرين أملاه من فوره على كتبة الوحي ليدوّنوه، وقد بلغ عدد كُتَّاب الوحي -كما يذكر الثقات من العلماء- تسعة وعشرين كاتبًا أشهرهم الخلفاء الأربعة، ومعاوية، والزبير بن العوام، وسعيد بن العاص، وعمرو بن العاص، وأُبيّ بن كعب، وزيد بن ثابت[2]. أمّا من حيث ترتيب الآيات داخل السور وترتيب السور نفسه فقد تمّ في حياة الرسول ﷺ ولم يترك لاجتهادات المسلمين -كما يزعم بونر-؛ لأنَّ الأمين جبريل عليه السلام قد عارض النبي ﷺ القرآن مرتين في السنة الأخيرة من حياته، واستقر على ما هو عليه الآن، وهذا ما عليه أكثر علماء المسلمين[3].

وتستمرّ سهام بونر المسمومة الموجّهة نحو القرآن الكريم، فيرى أنَّ القرآن من تأليف محمّد ﷺ وهي فرية قديمة سبقه إليها الكثير من المستشرقين من أمثال: جورج سيل G.Sale في مقدمة ترجمته الإنجليزيّة لمعاني القرآن الكريم التي صدرت عام 1736م. وكذلك إرنست رينان E. Renan الذي اعتبر أنّ الرسالة المحمّديّة تعدّ امتدادًا طبيعيًّا للحركة الدينيّة التي كانت سائدة في عصر محمّد ﷺ دون أن تشتمل

(1) Ibid, p.23.

(2) محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفيّة الفكرية للصراع الحضاريّ، القاهرة، مجمع البحوث الإسلاميّة، إصدار خاص لهيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف، الكتاب الحادي عشر، منشورات مجلة الأزهر لشهر جمادى الآخرة 1437هـ / مارس- أبريل 2016، ص 118.

(3) انظر، بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، القاهرة، 1957، ص 213.

هذه الرسالة على أيّ جديد[1]. وغيرهما من أمثال ريتشارد بيل، وكاسميركي، ولوت، وبارت، وكلٌّ منهم كان له تبريراته الخاصّة التي تختلف عن الآخرين، أمّا بونر فقد استندت تبريراته على تأمّل آيات الجهاد وخاصّة قول الله تعالى: ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقۡرِضُ ٱللَّهَ قَرۡضًا حَسَنًا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥ وَلَهُۥٓ أَجۡرٌ كَرِيمٌ﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ هَلۡ أَدُلُّكُمۡ عَلَىٰ تِجَٰرَةٖ تُنجِيكُم مِّنۡ عَذَابٍ أَلِيمٖ 10 تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمۡوَٰلِكُمۡ وَأَنفُسِكُمۡۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾[3]، فيشير بناء على ما ورد فيها من مفردات إلى تعليقات الدراسات الحديثة على مفردات التجارة في القرآن، حيث ترى أنّ محمّدًا كان تاجرًا قبل كلّ شيء، وأنّ التجارة كانت الطبيعة الغالبة على كلّ أهل مكة[4]. ورغم إشارة بونر إلى آيات التحدّي الشهيرة، حيث تحدّى الله المشكّكين أن يأتوا بمثل هذه الكلمات القرآنيّة التي تفيض بلاغة وجمالاً، وقد شكّل عجزهم عن الإتيان بمثلها تأكيدًا على صحّة دعوى الرسول والرسالة[5]. إلا إنَّه رغم ذلك يبدي عدم اقتناعه بمثل هذا التحدّي في أجزاء متفرّقة من كتاباته، تلميحًا أكثر منه تصريحًا في موارد شتّى ومتفرّقة.

رابعًا- تشكيك بونر في السيرة والمغازي والحديث كأصول للجهاد:

على الرغم من أنَّ بونر زعم أنّ الأصول التي تشكّلت منها عقيدة الجهاد هي القرآن الكريم، والسير والمغازي والحديث. وقام أوّلاً بالتشكيك في المصدر الأول، وانتقل بالتالي إلى بقيّة الأصول، فرأى أنَّ السيرة كما نقرأها اليوم قد خضعت لتنقيحات، فيقول: «لقد خضعت سيرة ابن إسحاق لعمليّة مستمرّة من التنقيحات، وأنَّ السيرة التي بين أيدينا اليوم ما هي إلاّ سيرة قام بتنقيحها عالم يسمّى ابن هشام المتوفّى عام 834م»[6]. وأنّ الكتابات المبكرة قد اختفت ولا نعرف غير عناوينها، وأنّ أقدم مصادر السيرة نعثر عليها في كتابات ابن هشام والواقدي المتوفيين في النصف الأول من القرن التاسع الميلاديّ، وهي كتابات -كما يرى بونر- لا تأخذنا أبعد من نصف القرن الثامن الميلاديّ، كما أنّ الآثار الموجودة على النقوش والقطع النقديّة

(1) انظر، محمّد عبد الله دراز، مدخل إلى القرآن، الكويت، دار القلم، 1974، ص130.
(2) سورة الحديد، الآية 11.
(3) سورة الصف، الآيتان 10-11.
(4) Michael Bonner, Jihad in Islamic History, p.32.
(5)) Ibid, pp.36-37.
(6) Ibid, p.37.

والوثائق الأصليّة أو نتائج البحوث الأثريّة لم تتمكّن من تقديم أدلّة أو تدعيمات على هذه المعلومات، ولم تستطع أن تدلّل، ولو بقدر بسيط على ارتباط هذه المعلومات وعلاقتها بحياة النبيّ محمّد ومساره في شبه الجزيرة العربيّة، الأمر الذي يعبر فيه بونر عن نقص في المعلومات نتج عنه جدل كبير في العصر الحديث، وهو الأمر الذي يعكس خلافاً كبيراً حول مصداقيّتها بوصفها تحمل الحقيقة الموضوعيّة. كما يؤكّد بونر فكرته العامّة -وهي أنّ السيرة والمغازي تفتقد إلى المصداقيّة الموضوعيّة، فيما تحمل من أفكار وأخبار وأنباء ساهمت في بناء مفهوم الجهاد كعقيدة إسلاميّة- بالقول إنّ بعض علماء العصر الحديث (لم يذكر اسمه ولا أيّ معلومات عنه) يرى أنّ أعمال السيرة والمغازي بكلّ تفاصيلها الغزيرة عرضة للتناقض، ليس بالمقارنة بين بعضها فقط (على سبيل المثال، ابن اسحق/ ابن هشام مقارنة مع الواقدي)، بل داخل كلّ نصّ فرديّ[1]. ويعدّ هذا -من وجهة نظرنا- رأيًا غريبًا فيما يخصّ كتب السيرة والمغازي، فجلّ كتب السيرة تتفق في الأحداث العامّة، سواء أكان حول سيرة الرسولﷺ أم حول غزواته، أمّا الاختلاف في التفاصيل الدقيقة جدًّا غير المؤثّرة، فمن الطبيعي أن توجد بين راوٍ وآخر، وهذه طبيعة المرويّات على وجه العموم.

أمَّا عن السنّة النبويّة أو الحديث الذي هو ثاني أكبر مصدر للشريعة الإسلاميّة بعد القرآن الكريم، فهي ليست أصلاً مستقلاً عن القرآن الكريم، ولا يمكن أن تنفصم عنه في يوم من الأيّام -كما يزعم بونر-؛ بل هي وثيقة الصلة بالقرآن فهي بمثابة «تفصيل مجمله، وبيان مشكله، وبسط مختصره»[2]. ومع ذلك يطبّق بونر عليها منهجه المعتاد الذي يبدأ بالتشكيك في صحّتها، ثم ينتهي إلى أنّها ساعدت على نشر الإسلام بالسيف. وهذا يبدو واضحًا منذ البداية، حيث يعرّف السّنة أو الحديث بأنهما: عبارة عن تقارير حول أقوال وأفعال موثوقة نُسبت إلى النبيّ محمّد، أو لمن حوله من الصحابة، أو للأشخاص المبجّلين من الأجيال التالية (التابعين)[3]. في حين أنّ تعريف السنّة عند عموم المسلمين هي: «كل ما أُثر عن النبيﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو سيرة أو صفة خَلقية أو خُلقية، سواء أكان ذلك قبل البعثة أم بعدها». ويبدأ بونر بالتشكيك في صحّة السنّة بالإشارة إلى جهود المستشرق المَجَريّ إجناتس

(1) Ibid, p.39.

(2) انظر، محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفيّة الفكريّة للصراع الحضاريّ، ص 129.

(3) Michael Bonner, Jihad in Islamic History, p.45.

جولد تسيهر Ignaz Goldziher (1850-1921م) ومقالته الشهيرة عن الأحاديث النبويّة التي رأى فيها أنّ القسم الأعظم من الحديث بمثابة نتيجة لتطوّر الإسلام الدينيّ والتاريخيّ والاجتماعيّ في القرن الأوّل والثاني. فالحديث بالنسبة له لا يعدّ وثيقة لتاريخ الإسلام في عهده الأوّل؛ عهد طفولته، وإنّما هو أثر من آثار الجهود التي ظهرت في المجتمع الإسلاميّ في عصور المراحل الناضجة لتطوّر الإسلام. وينتهي إلى القول بأنّه قد تمّ اختراع كمٍّ هائل من الأحاديث في العصر الأمويّ عندما اشتدت الخصومة بين الأمويّين والعلماء الصالحين، ففي سبيل محاربة الطغيان والخروج عن الدين راح العلماء يخترعون الأحاديث التي تسعفهم في هذا الصدد، وفي الوقت نفسه راحت الحكومة الأمويّة تعمل في الاتجاه المضادّ، وتضع أو تدعو إلى وضع أحاديث تسند وجهات نظرها، وقد استطاعت أن تجنّد بعض العلماء الذين ساعدوها في هذا المجال. ولكن الأمر لم يقف عند حدّ وضع أحاديث تخدم أغراضًا سياسيّة، بل تعدّاه إلى النواحي الدينيّة في أمور العبادات التي لا تتفق مع ما يراه أهل المدينة، وقد استمرّ هذا الحال في وضع الأحاديث في القرن الثاني أيضًا. هذا هو ملخّص المزاعم التي روجها جولدتسيهر ليهدم بها الأصل الثاني للإسلام وهو السنّة[1]، وهذا الذي أشار إليه بونر، معوّلاً عليه مع ما يراه بعض علماء الحديث المسلمين من أنّ بعض الأحاديث الموجودة في الصحيحين قد تعرّضت للتزوير والتزييف لينتهي إلى تعميم غريب؛ إذ يقول: «ومن ثمّ يتضح أنّ السنّة كلّها أو معظمها مزوّرة It is thus all or mostly forged»[2]. كما يستشهد بونر بقول المستشرق الألمانيّ جوزيف شاخت Schacht .الذي يرى أنّه لا وجود لحديث يمكنه أن يثبت بأنّه يعود إلى ما قبل سنة مئة هجريّة، هذا فضلاً عن جهوده لهدم السنّة النبويّة[3]. ولا شكّ أنّ جهود العلماء المسلمين قد وقفت بشكل شبه متكامل على ما هو صحيح وما هو باطل من السنة، وهو الأمر الذي ينوء تفصيله في هذا الإطار.

ومن التشكيك في أصل السنّة النبويّة ينتقل بنا بونر إلى فرية أخرى يزعم فيها أنّ السنة النبويّة ساعدت على انتشار الإسلام بحدّ السيف، ونشر الدين عن طريق القتال. ويستشهد بفهمه الخاطئ لقول النبيّ ﷺ: «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى

(1) انظر، محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفيّة الفكريّة للصراع الحضاريّ، ص 132-133.
(2) Michael Bonner, Jihad in Islamic History, p.47.
(3) Ibid, p.48.

يَشْهَدُوا أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَيُقِيمُوا الصَّلاَةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلاَّ بِحَقِّ الْإِسْلاَمِ وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللهِ». وهو الأمر الذي يعبرّ عن فهم خاطئ تمامًا؛ فقد فَهِمَ منه بونر لجهله بفقه اللغة العربيّة، أنّه يجب استخدام السيف لنشر الإسلام؛ إذ كلمة (الناس) في «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ» لا يقصد منها الكون كلّه أو البشريّة كلها، لأنّ (ال) في الناس للعهد، تأمّل قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدۡ جَمَعُواْ لَكُمۡ فَٱخۡشَوۡهُمۡ فَزَادَهُمۡ إِيمَٰنٗا وَقَالُواْ حَسۡبُنَا ٱللَّهُ وَنِعۡمَ ٱلۡوَكِيلُ﴾[1]، فلو نظرنا إلى مدلول كلمة الناس الأولى في الآية سنجدها تقصد المنافقين، أمّا كلمة الناس الأخرى، فيُقصد بها كفار مكّة، فكلمة الناس في الحديث تعني مجموعة معهودة ومخصوصة من الناس؛ وهم مشركو مكّة الذين أخرجوا المسلمين، وحاربوا النبيّ ﷺ ونكثوا عهودهم ولا يَرقُبون في مؤمن إلاًّ ولا ذمّة، وبالتالي فإنّ المقصود بقتال الناس قتال المشركين المعتدين آنذاك وليس البشر أجمعين، حيث إنَّ كلمة (الناس) هي من العامّ الذي أريد به الخاص، و(أقاتل) تعني ردّ العدوان المبدوء من جهة كفار مكّة آنذاك[2]. فاستعمال لفظ «أقاتل» من «المقاتلة» على خلاف لفظ «اقتل»، حيث يدلّ اللفظ الأوّل على المفاعلة/ المقاتلة، فليس المسلم هو الذي يبدأ القتال، ولكن ﴿فَإِن قَٰتَلُوكُمۡ فَٱقۡتُلُوهُمۡۗ﴾[3]. وقد نزلت هذه الآية أيضًا في كفار مكّة الذين كانوا يقاتلون المسلمين عند المسجد الحرام.

خامسًا- دوافع الفتوحات الكبرى والموقف من عقيدة الاستشهاد:

تناول بونر موضوع الفتوحات الكبرى في الإسلام على طريقة سلفه الانجليزيّ الجنرال جون باجوت جلوب (1897-1986) Gohn Bagot Glupp الذي كرَّس كتابه «الفتوحات العربيّة الكبرى» للانتقاص من البراعة العسكريّة الإسلاميّة وتشويه الفتوحات وازدراء المقدّسات الإسلاميّة؛ إذ إنَّ بونر يتساءل مندهشًا كما تساءل

(1) سورة آل عمران، الآية 173.

(2) انظر، محمد الغزالي، مئة سؤال عن الإسلام، الجزء الأوّل، دراسة وتقديم محمد عمارة، القاهرة، مجمع البحوث الإسلاميّة، إصدار خاص لهيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف، منشورات مجلّة الأزهر لشهر المحرم 1439هـ/ أكتوبر 2017، ص 90-91.

(3) سورة البقرة، الآية 191.

جلوب من قبل[1]: كيف استطاعت أمّة عاشت ردحًا طويلاً من الزمن تعيش على هامش العالم المتحضر أن تنهض فجأة وتهزم القوّتين العظيمتين في ذلك الوقت (الإمبراطوريّة الرومانيّة الشرقيّة والإمبراطوريّة الساسانيّة الفارسيّة)؟ وكيف تسنّى لهذه الأمّة الناشئة أن تجتاح هاتين القوّتين وتحكم سيطرتها عليهما؟[2]. وسرعان ما يجد مجموعة من الأسباب التي يفسّر من خلالها هذا الاندهاش، وتتمثل في ما يأتي:

1 - الصراع المدمّر بين الإمبراطوريّتين العظيمتين:

يرى بونر أنَّ أهم الأسباب الذي مكّنت المسلمين من الانتصار هو ذلك الصراع المدمّر بين الإمبراطوريّة الفارسيّة والإمبراطوريّة الرومانيّة الذي أدّى في النهاية إلى ضعفهما، ووهنهما، واستنزاف كثير من مواردهما، وتخريب العديد من مدنهما ومناطقهما، وهو الأمر الذي عاد بالنفع على العرب الوافدين. بالإضافة إلى كراهية السكان المحليّين والاستياء العام الذي ساد بين رعاياهما في المستعمرات التابعة للإمبراطوريّتين الذين استنزفوهم من أجل حروبهما وصراعاتهما غير المجدية نفعًا[3]. ولا شكّ أنّ هذا سبب واهٍ وتبرير غير منطقيّ لهزيمة القوّتين العظيمتين من جانب بونر؛ لأنَّ هاتين القوّتين -كما يشير المستشرق جلوب- كان لهما حظ وافر من الجيوش النظاميّة رفيعة التدريب، المتطوّرة في الخدمات الإداريّة والتنظيميّة؛ فقد كان -فيما يذكر جلوب- لكلّ فصيل من المشاة مؤلّف من ستة عشر رجلاً عربة خاصّة لجنوده لحمل الفؤوس والمجارف لأعمال الحفر ومطحنة لطحن القمح، وغير ذلك من الأدوات والمعدّات. وكانت تسير مع الجيش وحدة إسعاف تضم الأطبّاء والجراحين وحملة ناقلات الجرحى. وكان التنفيذ التعبويّ والعسكريّ ينفّذ بدقّة ونظام ومثابرة. كما توافرت لطلبة العلوم العسكريّة كتب عدّة لدراسة الفنون الحربيّة، وأمام هذه الجيوش النظاميّة التدريب يقف العرب في جماعات من أبناء القبائل غير المدرّبين ولا يعرفون شيئًا عن التعبئة وفنون الحرب ولا عن النظام والكتب العسكريّة، وليست لديهم إدارة أو رواتب أو أطباء، وكان سلاحهم أقلّ شأناً وأهمّيّة من سلاح عدوّهم[4]. الأمر الذي يجعل إدعاء بونر محض وهم لا أساس له من الصحة.

---

(1) انظر، جون باجوت جلوب، الفتوحات العربيّة الكبرى، تعريب وتقديم خيري حماد، القاهرة، الدار القوميّة للطباعة والنشر، د.ت، ص 218.

(2) Michael Bonner, Jihad in Islamic History, p.56.

(3) Ibid, p.58.

(4) انظر، جون باجوت جلوب، الفتوحات العربيّة الكبرى، ص 218.

1 - شظف العيش والجوع والفقر:

يرى بونر أنَّه بحلول القرن السابع كان الجفاف المتواصل والتصحّر قد دمّرا العديد من مراكز الحضارة بشبه الجزيرة العربيّة؛ فدفع الفقر والعوز أصحاب هذه البلاد الذين توحّدوا فجأة تحت راية الإسلام إلى اجتياح الأراضي الأكثر ثراء في البلاد المجاورة التي كانت تنعم برخاء اقتصاديّ. ومن ثمَّ لم تكن الفتوحات الكبرى -عند بونر- نتيجة لتعاليم الإسلام الجديدة؛ بل نتيجة لعوامل أخرى ذات طابع مادّيّ خالص[1]. ومن السهل بيان تهافت هذا الرأي؛ وذلك لأنّ العرب كانوا دائمًا في حالة من الجوع والفقر والعوز قبل النبيّ محمّدﷺ وبعده، الأمر الذي أدّى بالمستشرق «جلوب» وهو يفند زعم الجوع والفقر كسبب للفتوحات الكبرى أن يتساءل: لماذا وما الذي أدّى إلى أن يصبحوا قومًا لا يُغلبون مدّة ربع قرن؟ فيرفض «جلوب» هذا السبب ويردّ على القائلين به أنّهم فسّروا ذلك بعقليّة عصرهم هم؛ إذ يميل كلّ عصر من العصور إلى أن ينسب إلى العهود التاريخيّة الأخرى العقليّة الخاصّة به. فلقد نسب أسلافنا (أسلاف جلوب) من ذوي التفكير الدينيّ الفتوحات العربيّة إلى الحماس الدينيّ الإسلاميّ، أمَّا في عصرنا المادّيّ الحاضر، فقد أصبح من المألوف أن تنسب مثل هذه التفجيرات للطاقة إلى الدوافع الاقتصاديّة، وإلى ضغط المجاعة في الجزيرة العربيّة، ثم يشير جلوب إلى أمثلة متعدّدة من زهد القادة الفاتحين في الغنائم الحربيّة كأقوى دليل على نفي هذا الافتراض[2]. كما نسي بونر أو تناسى أنّ القتال في سبيل الله هو تكليف وأمر إلهيّ ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِتَالُ وَهُوَ كُرۡهٞ لَّكُمۡۖ﴾[3]، وهذا التكليف كان ثابتًا على المسلمين، وقد فرض على بعضهم فرض عين وفرض كفاية على آخرين.

2 - الحماسة الدينيّة والرغبة في الاستشهاد:

تأثر بونر بأفكار المستشرقين «إدوارد جيبون» و«جون جلوب»، وكان الأخير قد ابتكر مصطلح «الحماسة الدينيّة» ليكون بديلاً عن فريضة الجهاد في سبيل الله كما يؤمن بها المسلمون، وجعلها السبب الأوّل في الفتح، والسبب الأول في انتصار

(1) Michael Bonner, Jihad in Islamic History, p.63.

(2) انظر، جون باجوت جلوب، الفتوحات العربيّة الكبرى، ص379.

(3) سورة البقرة، الآية 216.

المسلمين، وهو يحرص على وصف هذه الحماسة على أنّها اندفاع عاطفيّ أهوج[1]. ويرى بونر أنَّ الحماس الدينيّ العجيب هو بمثابة النقطة الوحيدة التي يتفق عليها معظم الباحثين في تاريخ الفتوحات الإسلاميّة المبكرة الذي يتمتّع به المحاربون المسلمون[2]. أي أنَّ بونر يعزو الانتصارات المذهلة التي حقّقها المسلمون الأوائل على الإمبراطوريّات العظيمة المتاخمة لهم إلى الروح الحماسيّة للمسلمين ولمعنويّاتهم العالية، وخاصّة أنّ هذه المعنويّات قد اشتدّت عن طريق الإيمان بأنّهم إنّما يقاتلون في سبيل الله، وأنّ من يستشهدون منهم سينتقلون سريعًا إلى الفردوس الأعلى من الجنّة، لكن بونر -رغم ذلك- يرى أنّ مفهوم الاستشهاد Martyrdom هو مفهوم مسيحيّ يطلق على الشخص الذي له أجر عظيم في الآخرة على معاناته وقتله. كما يرى بونر أنَّه لا توجد إشارة مباشرة في أيّ موضع من القرآن تبيّن أنَّ الشهيد هو الشخص الذي قُتل في المعركة، ولكن الفقهاء المسلمين هم من فسروه بهذه الطريقة. ولا شكّ أنّ هذا زعم ما كان ليصدر من باحث يتوخّى أبسط قواعد النزاهة والموضوعيّة، بل وصل به الحدّ إلى السخرية من مفهوم الشهادة حدًّا يثير الاشمئزاز؛ حيث يذكر على سبيل اللمز والسخرية في هذا الصدد قصة مقاتل نجا بأعجوبة من جرح أصابه في المعركة، فرأى زوجته من الحور العين تقترب منه، لكنّها اختفت بسرعة عند اكتشافها أنّه لم يمت بعد، وظلّ يتطلّع لفرصة أخرى كي يجتمع بهذه الحوريّة للأبد[3]. وهكذا يخرج بونر من حيّز المناقشة العلميّة الجادّة إلى حيّز الخرافات التي لا يُبْنى عليها بحث علميّ رصين، وإنّما يقصد بها التشويه الإيديولوجيّ لعقيدة إسلاميّة سامية.

والجدير بالذكر هنا أنَّ بونر وغيره من المستشرقين استخدموا مصطلح «الحماسة الدينيّة» كبديل «لفريضة الجهاد في سبيل الله»، ورأوا أنّ تلك الحماسة كانت وسيلة لرفع المعنويّات، ولا شكّ أنّ الفارق شاسع بين الإيمان الحقيقيّ بالجهاد في سبيل الله وبين ارتفاع الروح المعنويّة، فالإيمان بالجهاد في سبيل الله كان هو الهدف ولم يكن ارتفاع المعنويّات إلّا نتيجة له، وهو أمر لا يستطيع بونر وغيره من المستشرقين

(1) انظر، بهاء الدين حنفي، الفتوحات العربيّة الكبرى في ميزان الإسلام والتاريخ- دراسة نقديّة لآراء الجنرال جلوب، دراسة وتقديم محمد عمارة، القاهرة، مجمع البحوث الإسلاميّة، منشورات مجلّة الأزهر لشهر ربيع الآخر 1435هـ ص 78.

(2) Michael Bonner, Jihad in Islamic History, p.72.

(3) Ibid, p.75.

إدراكه. فكان المقاتل المسلم يجاهد في سبيل الله، مؤمنًا بأنّ الدعم الإلهيّ أمر واقع ومؤكّد، وأنَّ الفئة القليلة المؤمنة الصابرة تغلب يقينًا الفئة الكبيرة الكافرة، وأنّ الشهادة شرف وهدف، وقد وعد الله المسلمين بالنصر أو بالشهادة، وأنَّ الرغبة الصادقة لدى المسلم في إعلاء كلمة الله هي التي تجعله يسعى بكلّ حماس لنيل إحدى الحسنيين.

سادسًا- بونر ومقولة نشر الإسلام بالسيف:

يلخص بونر عقيدة الجهاد من وجهة نظره في قوله: «كان الكفاح المسلح هو صلب الموضوع»[1]. حيث يرى أنّ الجهاد الإسلاميّ يختلف عن نظيره المسيحيّ واليهوديّ؛ حيث رفضت المسيحيّة القديمة -على سبيل المثال- استعمال العنف، فيما وُجد حديث شهير يقول «الجنّة تحت ظلال السيوف»[2]. وأنَّ النبي لم يمنعه مانع من سفك دماء أهل مكّة تحت راية الجهاد في سبيل الله، إلا أنّه وصحابته كانوا مستضعفين، فكان تسامحهم ضرورة ألجأهم إليها العجز وفقد النصير، حتى إذا واتتهم الفرصة في موطنهم الجديد انتهزوها وغمسوا أيديهم بالدماء، إشباعاً لغريزة الثأر والتشفّي!

وهنا يقع بونر في مغالطتين كبيرتين يعكسان تحيّزه وتعصّبه، أمّا الأولى، فإنَّ المسيحية القديمة لم ترفض استعمال العنف؛ إذ فرض الملك شارلمان (742-814 م) التعميدات المسيحيّة على السكسونيّين الوثنيّين بحدّ السيف. وفي الدانمارك استأصل الملك كنوت (995-1035م) المسيحيّ الوثنيّة من ممتلكاته بالقوّة والإرهاب. وكان الملك «أولاف ترايجفيسون Olaf Trygevesson» (963-1000م) يقوم بذبح هؤلاء الذين أبوا الدخول في المسيحيّة، أو يقوم بتقطيع أيديهم وأرجلهم أو بنفيهم وتشريدهم، وبهذه الوسائل نشر الدين المسيحيّ في «فيكن» بأسرها... إلى آخر ما يذكره محمّد عمارة من شواهد على نشر المسيحيّة بالسيف[3]. وهو ما يضيق المجال بذكره ها هنا.

(1) Ibid, p.79.
(2) Idem.
(3) انظر، محمد عمارة، دراسات غربيّة تشهد لتراث الإسلام، القاهرة، مجمع البحوث الإسلاميّة، هدية مجلّة الأزهر لشهر شعبان 1436هـ/ يونيو 2015، ص 167-172.

أمّا المغالطة الثانية فإنّ النبي محمّدﷺ لم يكن يومًا فظّ الطبع ولا غليظ القلب حتى يتحيّن الفرص للانتقام، والتاريخ يشهد أنّ خروج محمّدﷺ من القرية الظالم أهلها إلى دار الأنصار لم يكن سببًا في تحوّل سياسته مع قريش من اللطف إلى العنف، ومن المسالمة إلى المقاومة، على الرغم من وضوح حقّه في هذا التحوّل وتمكّنه منه، فقد بايعه الأنصار قبل هجرته إليهم، وأعطوه المواثيق الغلاظ على مؤازرته ونصرته، فلو أنّه فكّر في الثأر لرمى بهم في وجه عدوه من أوّل يوم، ولكانوا أطوع له من بنانه، ولكنّه لبث فيهم زهاء عامين شغل في أثنائهما شغلاً مستغرقًا بشعائر دينه، وشؤون قومه، وكان كلّ شيء في سيرته إذ ذاك يدل على أنّه قد تناسى الماضي بحسناته وسيّئاته، وأنّه قد اطمأن الاطمئنان كلّه إلى حياته الجديدة. وجملة القول: إنّ خوضه غمار الحرب لأوّل مرة كان حادثًا فجائيًّا حقًّا، لم تمهّد له مقدّمات من حياته بالمدينة، كما لم تمهّد له مقدّمات من ميوله ونزعاته، ولا من شخصيّته ومنزلته في قومه[1]. ولا أدلّ على ذلك من أنّهﷺ عندما تمكّن من رقاب المشركين جميعًا في الفتح الأعظم قال مقولته المشهورة: «اذهبوا فأنتم الطلقاء».

وتعدّ مقولة بونر التي ترى أنَّ الإسلام انتشر بحدّ السيف، والتي تتردد على طول الخط الاستشراقيّ منذ بداياته وحتى اليوم مقولة حمّالة أوجه، فإمّا أن يكون المقصود منها أنَّ المسلمين أجبروا سكان البلاد التي تمّ فتحها على الدخول كرهًا في الإسلام، أو أن تكون دواعي الفتح في حدّ ذاته قد شجّعت هؤلاء السكان على التحوّل إلى الإسلام سواء أكان ذلك لأسباب ماديّة أو اجتماعيّة أو ثقافيّة، أو أنّها أدّت في النهاية إلى اعتناق الإسلام عن اقتناع. والاحتمال الأوّل مرفوض بنص القرآن ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾[2]، أمّا الاحتمالان الثاني والثالث، فمفادهما أنَّ دواعي الفتح قد شجّعت الناس على الدخول في الإسلام أو أنَّ الناس اعتنقت الإسلام عن اقتناع، فلا يعني ذلك إكراه الناس على الدخول في الإسلام أو أنَّ الإسلام انتشر بحد السيف. كما أنَّ الواقع يشهد بأنَّ الإسلام انتشر في شرق آسيا ودخل الناس في دين الله أفواجًا نتيجة للأخلاق الكريمة التي تحلّى بها التجار المسلمون أثناء معاملاتهم مع أهل تلك البلاد.

(1) انظر، محمد عبد الله دراز، مدخل إلى القرآن، ص124.

(2) سورة البقرة، الآية 256.

وآيات القتال في القرآن الكريم لا تتناقض مع دعوة الإسلام إلى السلام، فهل كان يريد المستشرقون من الإسلام أن يمحو حقّ الدفاع عن النفس والحليف، وواجب الذود عن المستضعف والمظلوم؟ لا شكّ أن الجواب هو النفي؛ لأن الإسلام دين إحسان -كما يقول محمّد عبد الله درّاز- ولكنّه إحسان لا يناقض العدل، ولا يشجّع الإجرام، ولا يدع الحق مكبّل اليدين إذا أراد الباطل أن يفتك به، إنَّه ذو رحمة واسعة، ولكنّه لا يردّ بأسه عن القوم المجرمين. فهو دين عدل وإحسان معًا، وبذلك فضل الشرائع السابقة التي فرقت بينهما[1]. فالقتال فُرض على المسلمين فرضًا وهو كره لهم، واضطروا لخوضه دفاعًا عن أنفسهم وعقيدتهم.

خاتمة:

وهكذا يثبت بما لا يدع مجالاً للشكّ تحيّز «مايكل بونر» لقناعات وافتراضات مسبقة، كما يثبت زيف ادعاءاته بأنَّه سوف يلتزم جانب الموضوعيّة العلميّة في معالجة هذا الموضوع الحساس الذي خصّص له أكثر من كتاب، فما أكثر الفروض التي فرضها وهي أبعد ما تكون عن الحقيقة، وما أبعد تشعّب الظنون التي تطرّق إليها ليثير في قلوب القرّاء الشكوك والريب في عقيدة من أَجلّ عقائد الإسلام، متحرّرًا من قيود العيان والبرهان، وخاضعًا لإغراءات الهوى، وهو في محراب العلم، فلم يفق من نشوة نزعاته وعصبيّاته، ولم يتجرّد من سلطان عقائده وعوائده، فطار خلف كل سانحة وبارحة من الرأي ليمسك بأيّها أحبّ إلى قلبه وأكثر تملّقًا لشعور من هم على دربه وشاكلته، ثم يرسلها في الناس باسم العلم وفلسفة التاريخ. وما هي من العلم ولا من التاريخ في شيء. ومن ثم كان هذا البحث الذي بيَّن للناس ضلاله البعيد في كل ما سعى إليه، ليعمل على الحيلولة بين الشعوب الغربيّة -الذي يوجّه إليها كتاباته- والدخول في الإسلام مركّزًا على تشويه محاسنه لإقناع الغربيّين بعدم صلاحيّته لهم. وإثبات تفوّق المُثل الغربيّة من جانب، ثمّ إظهار عقائد الإسلام بمظهر العقائد التي لا تصلح إلا للهمجيّين والبدائيّين من البشر، عن طريق إضافة افتراءات لا أصل لها، وتشويه جمال العقائد والشرائع والعادات. وقد ارتكز على فريتين اثنتين عملنا على تفنيدهما خلال هذا البحث.

(1) انظر، محمد عبد الله درّاز، نظرات في الإسلام، القاهرة، مجمع البحوث الإسلاميّة، إصدار خاصّ لهيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف، منشورات مجلّة الأزهر لشهر ذي القعدة 1436هـ / أغسطس - سبتمبر 2015، ص 130.

فأمَّا فريته الأولى التي ترى أنَّ عقيدة الجهاد كانت نتيجة للتطوّر الدينيّ والسياسيّ والاجتماعيّ للإسلام في القرنين الأوّلين، فإنّه هنا يبدو تابعًا لما قد سبقه إليه المستشرق جولد تسيهر من حديث حول طفولة الإسلام ونضوجه، كما إنَّ الواقع والتاريخ يُكذّب هذه الفرية؛ فقد انتقل الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى بعد أن اكتمل الدين تمامًا بنصّ القرآن. ومن ثمَّ يكون الحديث عن مرحلة اكتمال عقيدة الجهاد عبر التاريخ بعد وفاة النبي ﷺ حديثًا لا أساس له؛ لأنَّ النضوج كان قد تمّ بالفعل قبل وفاته ﷺ. أمَّا إذا كان المراد بالنضوج هو تطوّر الفقه الإسلاميّ ليلبّي مستحدثات الأمور، ويواكب كلّ ما هو جديد، ويحوْل دون تجمّد الدين ويؤدّي إلى تجديد خطابه من عصر لآخر، فهذا أمر آخر مع الأخذ في الاعتبار أنَّ تطور الفقه الإسلاميّ لم يخرج -في أثناء بحثه عن حلول لما جدَّ في المجتمع الإسلاميّ من مشكلات لم يكن لها نظير من قبل- عن الخطوط العامّة التي وردت في القرآن الكريم والسنّة النبويّة الصحيحة.

وكان وراء ذلك الاعتقاد لدى بونر منهجه الذي اتبعه في بحوثه، وهو منهج علماء الاجتماع في الغرب، ذلك المنهج الذي يرى أنَّ الأوضاع السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة يمكن أن تؤثّر في الدين، وقد تم تطبيق هذه الدراسات لا على الديانات الوثنيّة فحسب، بل على اليهوديّة والنصرانيّة، وهو بلا شكّ مذهب مادّيّ يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالمشاهدات والوقائع والحوادث التاريخيّة، يأتي دائمًا باستنتاجات متحيّزة وغير دقيقة، ولا يصحّ تطبيقه على الإسلام؛ لأنّ للإسلام مصدران عظيمان محفوظان، هما القرآن الكريم وصحيح السنّة؛ ولأنَّ استقلاليّته عن غيره بيّنة، وذاتيته واضحة، وعقيدته لا شُبهة فيها ولا مجاملة، فهو لا يدعو الناس إلى عبادة بشر أو حجر أو شجر، بل إلى خالق هذه الأشياء كلّها الذي لا تتوسّط بينه وبين عباده وسائط من أي نوع، فالوسائط مرفوعة وممنوعة، فإذا قال العبد: يا رب، قال الرب لبّيك يا عبدي.

أمَّا عن فريته الثانية والتي توحّد بين الجهاد والقتال، فهو الأمر الذي أسهبنا في بيان تهافته في متن هذا البحث، وأنَّ الغرض من هذه الفرية هو الزعم بأنّ الإسلام انتشر بحد السيف، ونضيف إلى ما فصّلناه أنّه لو كان الإسلام قد انتشر بحدّ السيف -وهو الأمر الذي نهى القرآن عنه فلا إكراه في الدين- لمَا وُجِد في المجتمعات الإسلاميّة غير المسلمين، ولكان حال الناس فيها بين مسلم أو كافر مقتول، لكن الواقع يدحض

ذلك بمعايشة المسلمين لغير المسلمين في المجتمعات الإسلاميّة على مرّ التاريخ؛ إذ لم يكن الهدف أو المغزى للفتوحات العربيّة نشر الدين الإسلاميّ، وإنّما بسط سلطان الله في أرضه، فكان للنصرانيّ أن يظلّ نصرانيًا، ولليهوديّ أن يظلّ يهوديًا، كما كانوا من قبل ولم يمنعهم أحد أن يؤدّوا شعائر دينهم، وما كان الإسلام يبيح لأحد أن يفعل ذلك، ولم يكن لأحد لينزل أذى أو ضررًا بأحبارهم أو قساوستهم ومراجعهم، وبيَعهم وصوامعهم وكنائسهم.

وفي الختام نقول إنّه لا يليق بمسلم أن يضطرب قلبه أمام شبهات المستشرقين، فبضاعتهم مزجاة، ومقالاتهم -في معظمها- طافحة بالوساوس والشكوك الجدليّة المحضة، كما أنَّ كثيراً منهم قد تخلّى عن المنهج العلميّ النزيه وانصاع لأهوائه وشهواته، وأخذته العزّة بالإثم، فراحت أقلامهم تقطر حقدًا وعداوة وطعنًا في الإسلام، فكان من الضروريّ أن نقف معهم وقفة نقديّة كهذه الوقفة مع منظور بونر إلى الجهاد في التاريخ الإسلاميّ.

فهم العقل الغربيّ على ضوء أعباء الماضي وتحدّيات الحاضر

■ د. محمّد حسن بدر الدّين

ملخّص البحث:

إنّ البحث اليوم في موضوع الغرب والإسلام هو استجابة طبيعيّة لضغوط الواقع ومتطلّباته، في ظلّ تصاعد موجات الإسلاموفوبيا وتنامي الأحزاب والجماعات المعارضة للتواجد الإسلاميّ في كثير من البلاد الغربيّة والأوروبيّة التي لم تعد تقبل بمبدأ التعايش وقبول الآخر المختلف. وقد أصبح كثير من المسلمين يشعرون بنوع من الاغتراب الحقيقيّ، يحسّون من خلاله أنّهم غير مرغوب بهم، وتحوّل ذلك الاغتراب إلى مخاوف وهواجس مستمرّة جرّاء الاعتداءات المعنويّة والماديّة، التي تعرّضوا لها من قِبل فئات لا تملك ثقافة القبول بالآخر بكلّ ما يعنيه المفهوم من شموليّة.

والبحث في موضوع الغرب والإسلام، هو ضرورة أيضًا لإزالة مظاهر سوء التّفاهم المتفاقمة، نتيجة تدهور العلاقة بين الغربيّين والمسلمين، فالصّورة لدى الطّرفين محكومة بمواريث وتصوّرات مغلوطة ومشوّشة مستمدّة من الماضي والحاضر، وإنْ كانت أحداث الحاضر تؤجّج الاستلهام من ذلك التّاريخ السّلبيّ، وتُعيد الحياة إلى تعصّب قديم، تُكرّس من خلاله الكراهيّة عبر صور نمطيّة بائسة كانت آخذة في التّلاشي وآيلة إلى الزّوال.

تقتضي منهجيّة البحث في هذا الموضوع الالتزام بجملة من الشّروط والأحكام الإجرائيّة والمفهوميّة، ومن أهمّها تحليل المصطلحات ووضعها في نسقها التاريخيّ والحضاريّ، والإجابة عن أسئلة جوهريّة وإشكاليّة من قبيل: لماذا لم يتحرّر الغرب من سلطة الكنيسة وهواجس التاريخ، في نظرته إلى الإسلام والمسلمين إلى اليوم، على الرغم من الثّورات العلميّة والدينيّة والحقوقيّة التي قام بها؟ لماذا ظلّ خاضعًا لمقولات ومفاهيم جاهزة تأسّست في ظلّ الرّوح الصليبيّة؟ ولماذا لم يستطع المسلمون في المقابل، أن يقدّموا صورة صحيحة ومتميّزة عن دينهم وأخلاقهم وثقافتهم، ولم يحسنوا التأقلم مع الآخرين، ولا أن يكونوا قدوة لهم كما فعل أسلافهم في عصور بعيدة، عندما فرضوا لغتهم وآدابهم ونشروا ثقافتهم في العالم.

إنّ الهدف من طرح موضوع الغرب والإسلام، ومقاربة مفهوم الإسلاموفوبيا مقاربة تاريخيّة ومعرفيّة، هو إسهام في بناء جذور التفاهم، ورفع الالتباس الحاصل بين الغرب والإسلام، وليس فتحًا لجروح الماضي، كما أنّ الهدف توضيح أنّ التهجّمَ على الإسلام كان دائمًا مبنيًّا على أوهام وأساطيرَ متراكمة. ومن هذه النّاحية تكون الدّراسة نموذجًا توضيحيًّا لرفع هذا الالتباس وكشف هذه الأوهام، وتجاوز روح العداء والتعصّب بالمعرفة والتّفاهم.

وسنحاول معالجة الموضوع من خلال رؤية تجميعيّة تلتمس العوامل والملابسات التاريخيّة والنفسيّة والحضاريّة التي أدّت إلى انتشار ظاهرة الخوف المرَضيّ من الإسلام، والتي يمكن اختيار أربعة عوامل بارزة وفاعلة فيها وهي:

أوّلًا: الفكر الكنسيّ وإعلامه الدينيّ، وسنرى أنّ هذا الإعلام قام بدور تأسيسيّ فعليّ في زرع قيم الرّفض والعداء والكراهية قديمًا وحديثًا.

ثانيًا: دعايات اليمين المتطرّف، الذي ظلّ يرتزق من تغذية روح الكراهية ونشر مفردات العداء والتميّز الحضاريّ، استغلالاً وتضخيمًا لبعض الأحداث السلبيّة التي يقوم بها بعض الجهّال المنتسبين للعروبة أو الإسلام.

ثالثًا: وسائل الإعلام التي ما انفكّت تنفخ في رماد هذا الصّراع، لتجعل منه وقودًا مزهرًا، بحكم خضوعها لمصالح سياسيّة وماليّة.

رابعًا: بعض أنواع الخطاب الدينيّ الإسلاميّ، الذي لم يستلهم التّجربة النبويّة، ولا بصائر التّسامح وحسن التعايش، فظلَّ يعاني التأزّم وغياب الرّؤية والهدف، ولم

يحسن التّعبير عن نفسه، ولا عن غيره، وغلب عليه الطّابع الهجوميّ الرافض للغير، والاهتمام بمسائل تافهة أسماها الشّيخ محمّد الغزاليّ (1996-1917) التديّن الأبله، وهو منتشر الآن بقوّة وهدفه أن يفسد الإسلام، وأن يجعل من ارتداء النّقاب والجلباب قضايا مصير، وأن يُشعل معارك طاحنة في بحوث لاهوتيّة بائدة أو أحكام فقهيّة فرعيّة، أمّا الجهاد العلميّ، والإنتاج المدنيّ الواسع، وبناء أجيال محترمة تخدم الإيمان في ميدان التّربية والارتقاء والمجتمع المتكافل والحكم العادل، فذاك لا يعنيه.

وعلى ضوء تلك الجوانب ومقتضياتها لا بدّ من البحث في البدايات المؤسّسة لصناعة صورة المسلم في العقل الغربيّ، وذلك ما سنعالجه أوّلاً: تحت مبحث الإسلام في منظار الغرب من النّاحية التاريخيّة، حيث نضع مسألة العلاقة بين الغرب والإسلام في سياقها التاريخيّ والحضاريّ والفكريّ، ودراسة ترسّباتها في الوقت الرّاهن، في العقل الغربيّ وإنتاجه الفكريّ والإعلاميّ. ونطرح اشكاليّة لماذا ظلّ الغرب متجاهلاً للإسلام، معتبراً إيّاه نِحلة مسيحيّة؟ ولماذا لم يفتح معه باب الحوار والتّفاهم، كما فعل مع التّراث اليهوديّ والهنديّ والبوذيّ؟ ونتعرّف على بدايات الحوار الأوّليّ بين المسلمين والمسيحيّين، أو بدايات الجدل والتحدّي، وتقصّي دور الفكر الأرثودوكسيّ في تأجيج الصّراع مع الإسلام.

ثانياً: التعرّف على ملامح المواجهة الفكريّة والجدل الدينيّ والثّقافي الذي حصل بين الغرب والمسلمين، حيث كُتبت في ظلّ هذه المواجهة الفكريّة، وفي خضمّ الرّوح الصليبيّة سيرٌ كثيرة، وأناشيد ثوريّة أَجَّجت روح القتال ضدّ الإسلام والمسلمين، وبرزت من خلالها ملامح مشروع فكريّ لنقد الإسلام ومواجهته في وقت مبكّر، وبالتّحديد في ظلّ الهجمة الصّليبيّة الأولى، حدّدت مستقبل العلاقة مع المسلمين فكريًّا وعسكريًّا زمنًا مديدًا. ثمّ التعرّض إلى دور الحركة الاستشراقيّة في صياغة تلك الصّورة والمحافظة عليها، عبر مناهج وأساليب يمكن تسميتها بالمرايا المحرّفة؛ لأنّها ظلّت تنظر إلى المسلمين والشّرق عامّة من خلال قصص ألف ليلة وليلة.

ثالثًا: عصور التّنوير الأوروبيّ وازدهار الإعلام ومراكز البحوث، ونتعرّض فيه لظهور النّزعة العلميّة والنقديّة في دراسة الإسلام والمسلمين، وتحوّل وسائل الإعلام الى أداة لخدمة أغراض استعماريّة وثقافيّة واقتصاديّة، بعد أفول الاستشراق القديم،

وظهور وسائل حديثة عملت على تكريس صور نمطيّة عن الإسلام والمسلمين في وسائل الإعلام المهيمنة في السّينما، والقنوات والمجلاّت، ومراكز البحوث، حيث قدّمت شرابًا قديمًا، ولكن في أوانٍ جديدة، أسهمت في تكريس العولمة وتجاهل الآخر، بدل أن تؤسّس مقاربات جديدة للحوار والتّفاهم والعيش المشترك.

وقد تمّ اعتماد المنهج التاريخيّ المقارن في المعالجة، نظرًا لطبيعة البحث التاريخيّة والجدليّة، مع الاهتمام بالمقاربة المصطلحيّة، والتّركيز على تحديد المفاهيم ووضعها في سياقها التاريخيّ والحضاريّ؛ لأنّها ظلّت مطيّة للتّحريف وسوء الفهم. كما تمّ الاستئناس بالمنهج التّحليليّ النّقديّ الذي ينظر إلى المسائل من وجهة نظر معرفيّة حضاريّة بعيدة عن الانحياز قدر الاستطاعة.

إضاءات تمهيديّة:

ربّما كانت الدّعوة إلى التقارب بين الأديان والتّفاهم بين بني البشر من أهمّ نتائج الحضارة الحديثة التي اهتمّت بالبحث في الفكر الدينيّ والتّجارب الدينيّة وحقول التّاريخ وخاصّة تاريخ الدّيانات بعد أن ذاقت مرارة حربين كونيّتين مدمّرتين، وقد أصبحت هذه المباحث من أهمّ مشاغل الدارسين في الجامعات، في حقول الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النّفس، وحتّى في الآداب والفنون.

ربّما يرجع ذلك في بعض الجوانب إلى فقدان اليقين، والشكّ في قدرة العلم على حلّ المشكلات الرّاهنة أو إسعاد البشر وإضافة المعنى إلى حياتهم، وإذا كانت عصور الإيمان هي عصور النّظر العقليّ وازدهاره، كما لاحظ العالم الانجليزيّ وايتهيد (1861 - 1947)، فمن الطّبيعيّ أن يزيد الاهتمام بالشّأن الدينيّ ومشاغله الفكريّة.

إنّ عصر العلم الحديث هو عصر الإيمان وتعدّد المذاهب أيضًا، وعصر الجدل حول الإسلام بالخصوص، باعتباره المحرّك الأعظم للتّيارات والإصلاحات والتّأويلات المختلفة التّي تعجّ بها المنطقة العربيّة والإسلاميّة والعالميّة. فالإسلام في جوهره دين الحركة والاجتهاد.

إنّ الجدل بين أتباع الأديان ليس جديدًا لا محالة، فهو قديم قدم الإنسان، إلاّ أنّه من خصائص الحضارة الحديثة ومساعيها، ولكنّ المسلمين عرفوا في عصور كثيرة ضروبًا من السّماحة الدينيّة، وعدم التعرّض بسوء لمعتقدات الأمم والشّعوب،

واحترام عباداتهم وشعائرهم المختلفة. بل إنّهم عمدوا إلى دراسة تلك النّظم الدينيّة، واكتشافها كما فعل المسعوديّ (283 - 346هـ)، والبيرونيّ (-362 440هـ)، وابن بطّوطة (703 - 779هـ) من أجل إدراك العوامل الثقافيّة والروحيّة ذات الأثر المعتبر في حياة الشّعوب. وربمّا كان ذلك استجابة لتطوير جديد في علاقة الإسلام بالشّعوب الأخرى والتعرّف عليها، ليس بنظرة استعلائيّة أو عدائيّة، بل بروح البحث العلميّ النّزيه.

كان موقف الإسلام من اليهوديّة والمسيحيّة متميّزًا في التّأكيد على وحدة الأديان. فالإسلام في لغة القرآن كما لاحظ عبد الله دراز (1894 - 1958) في كتابه الدّين: «ليس اسمًا لدين خاص، وإنّما هو اسم للدّين المشترك، الذّي هتف به كلّ الأنبياء وانتسب إليه جميع أتباع الرّسالات»[1].

إنّ المشاكل المعقّدة التي يواجهها العالم اليوم، لها علاقة بغياب القيم الرّوحيّة، ولا يمكن الحديث عن الخير والعدل بدون دين محفِّز، وضمير حيّ وقيم راشدة، هي أقوى ضمانة في مقاومة التعصّب والكراهيّة والأنانيّة. ولم يكن العداء الدينيّ متأتّيًا من الاختلاف في الشّرائع فقط، كما كان يقول المعرّي (-363 449هـ)؛ بل بأسباب سوء الظنّ والجهل والغرور، ذلك الثّالوث الذي حاربه القرآن، ودعا إلى تجاوزه؛ لأنّه يقود إلى التّصادم ويُبعد عن الحقّ[2].

لطالما حصل خلط بين التّاريخ والواقع، أو بين الوحي والحياة، وكلاهما يخدم الآخر، فالإيمان في جوهره يؤسّس لثقافة التحرّر والانفتاح، ويقاوم اليأس والقلق والغرور، وهي مفردات طاغية في الحضارة الحديثة. والتّاريخ تجدّد مستمرّ، يفرض المواكبة والإبداع والاستجابة لأعباء الحاضر، ومن يغامر بتجاهل التّاريخ يقع في أخطاء الماضي من جديد. وفي مناخ الفراغ الرّوحيّ وعجز هذا الإيمان، تجفّ المشاعر ويصبح الفكر تائهًا بين غرور علميّ وتقنيّ، وعجز عن التّفاهم والحوار، واحترام الآخر المختلف.

تجاهلت علوم المادّة والحياة والاقتصاد، المقوّمات الرّوحيّة والقيم الأخلاقيّة، فازدادت أدوات الهيمنة والخداع والتّلاعب بالعقول والأذواق والأشواق، عبر وسائل

(1) محمّد عبد الله دراز، الدّين، دار القلم، الطبعة الثالثة، الكويت، 1394هـ - 1974م، ص175.

(2) يقول المعرّي: إنّ الشرائعَ ألقت بيننا إحنًا - وأودَعتنا أفانينَ العداوات. اللّزوميّات، مكتبة الخانجيّ، القاهرة، 2001، ص175.

حضاريّة متطاولة شديدة الفتك والإبادة. وإذا كانوا قديمًا يتحاربون بالنّبال والسّيوف عند غياب المنطق والتّفاهم، فإنّ الاستعمار الحديث كما قال المفكّر الإيرانيّ عَلي شريعتي (1933 - 1977) يتمّ بوسائل رحيمة وناعمة، قوامها الكتاب والجريدة والقناة ومراكز البحوث.

إضاءات معرفيّة:

تلبّست عبارة الغرب والإسلام على مرّ الأيّام بمفاهيم ودلالات شديدة التركيب والثراء، بحيث أصبحت الرابطة بينهما في الزمن الحالي تُحيل إلى نوع من التّقابل وسوء الفهم والصّراع، بدل التعاون والتقارب والتآخي. وأصل الربط بين الغرب والإسلام هو تقابل بين مصطلحين مختلفين في المدلول، لأنّ المصطلح الأوّل له مفهوم جغرافيّ وللثّاني مفهوم دينيّ، وكان الأولى المقارنة والمقابلة بين المسيحيّة والإسلام، أو بين الغرب والشّرق.

ويتعلّق الالتباس أيضًا بمفهوم الغرب نفسه، فهو مصطلح فسيح ومتحرّك يشمل عدّة دول وقوميّات، أمّا مصطلح الإسلام، فيحيل إلى المسلمين والدّين معًا. وإلى زمن الإمام محمّد عبده (1849 - 1905) كان الشّائع طرح موضوع الإسلام والنّصرانيّة وليس الإسلام والغرب[1].

ويبدو أنّ شيوع هذه العبارة يرجع إلى المفكّر الأمريكيّ صمويل هنتنغتون (1927 - 2008) الذي ركّز على تأكيد مبدأ صراع الحضارات، والذي حصره وخصّصه بين الحضارة الغربيّة، الأوروبيّة الأمريكيّة، والحضارة الإسلاميّة، لغايات سياسيّة وحضاريّة لا محالة. ولأنّ فكرة الصّدام بين الحضارات لا معنى لها عقليًّا وواقعيًّا، فقد اتّجه إلى التّركيز على محور الغرب والإسلام، وجعل منه بؤرة الصّراع الرّئيس الذي سيسود المستقبل حسب زعمه[2].

ومنذ ذلك الطّرح أصبح الحديث عن الإسلام والمسلمين لا ينتهي، بل وجدت فيه وسائل الإعلام الغربيّة تجارة رابحة، ومتنفّسًا للتّعبير عن مخزون تاريخيّ دفين في النّفوس، وخاصّة في ربط الحديث عن المسلمين بالإرهاب؛ لذلك يُمكن أن

(1) محمّد عبده شيخ الأزهر، له كتاب الإسلام والنّصرانية، ردّفيه على فرح أنطون عام 1902 أي قبل وفاته بثلاث سنين، وهو صورة معتبرة من الفكر المقارن بين الإسلام والنّصرانيّة وحضارة الإسلام والحضارة الأوروبيّة، انظر: محمّد عبده، الإسلام والنّصرانية، طبعة دار الحداثة، بيروت 1988م، ص123.

(2) صمويل هنتغتون، صدام الحضارات، ترجمة: طلعت الشايب، دار سطور، بيروت 1999، ص 338.

نعتبر البحث في الإسلاموفوبيا وصورة الإسلام في الغرب ضربًا من تعميق النّظر في هذا الموضوع الشّائك. أمّا الإشكاليّة الكبرى التي يطرحها ويحاول تقديم تقصّيات جديدة حولها، فهي محاولة الجواب عن السّؤال الكبير: لماذا ظلّ الغرب المسيحيّ معاديًا للإسلام، منذ يوحنّا الدّمشقي (29 - 132هـ) إلى اليوم[1]؟.

قد يكون الإشكال أعمق بكثير من ذلك، وأبعد جذورًا أيضًا في متعلّقاته التاريخيّة والنّفسيّة والمعرفيّة والدينيّة. ويبدو أنّ أصوله التاريخيّة ذات تركيبة عنصريّة جنسيّة، قبل أن تكون ذات أبعاد دينيّة؛ إذ بدأت الصّورة النمطيّة المشوّهة للعرب في الفكر الغربيّ منذ أن ظهر عندهم اسم العرب، وبما أنّ الرّسول محمّد عربيّ، كان من طبيعة هذه العنصريّة أن تضيف إلى السّمات النمطيّة الأولى، رسومات جديدة بالخطّ الأحمر البارز، اهتمّت أساسًا بالجانب الدينيّ والعقائديّ.

وبما أنّ الغرب الجغرافي للعرب والمسلمين كلّه مسيحيّ، فإنّ الحديث في الواقع يتحوّل عن قصد أو عن غير قصد إلى حديث عن الإسلام والمسيحيّة، وتصبح الواو في التّركيب غير واردة بمعنى العطف، وإنّما لتأكيد مفردات التّقابل وسوء التّفاهم التي لم تنته إلى اليوم.

وقد عبرّ صامويل هنتنغتون عن هذا التوجّه الخاطئ في فهم الإشكال الحقيقيّ، فجعله في الدّين نفسه، ولم يفرّق بين الدّين والحضارة، فقد اعتبر أنّ مشكلة الغرب ليست في الأصوليّة الإسلاميّة، بل هو الإسلام في حدّ ذاته، لأنّه حضارة يعتقد أصحابها بتفوّق ثقافتهم، وإنّ مشكلة الإسلام ليست في مركز الاستخبارات الأمريكيّة، ولا في وزارة الدّفاع الأمريكيّة، بل هي الغرب؛ لأنّه حضارة مختلفة يعتقد أصحابها بعلوّهم وتفوّق ثقافتهم[2].

قال الفيلسوف الرّوسي برديائيف (1848-1974-Berdiaev): «إنّ لليقظات الفلسفيّة دائمًا مصدر دينيّ. وإنّ الفلسفة الحديثة عمومًا، والفلسفة الألمانيّة خصوصًا هي أشدّ مسيحيّة في جوهرها من فلسفة العصور الوسيط، فلقد نفذت المسيحيّة الى

(1) يوحنّا الدمشقيّ شخصيّة يحيط بها الغموض من كلّ ناحية، وفي أدبيّات الفكر المسيحيّ يعدّ أنّه أوّل من كتب ضدّ الإسلام والمسلمين عن معرفة، لأنّه عمل مسؤولًا ماليًّا في بيت المال في عهود الخلفاء الأمويّين، راجع: مجلّة الرّسالة، مقال جواد علي، تحت عنوان: يوحنّا الدّمشقي، ضمن الأعداد: 610، و611، و612، القاهرة، ربيع الآخر 1364هـ مارس 1945م، ص 66.

(2) صمويل هنتغتون، صدام الحضارات، سبق ذكره، ص340.

ماهيّة الفكر نفسه، ابتداء من فجر العصور الحديثة»[1].

يشير هذا القول إلى أنّ الرّوح الدينيّة المسيحيّة كانت حاضرة حضورًا جوهريًّا في بنية الحداثة الغربيّة ومتضمّنة فيها. وبناء على هذا الفهم، فإنّ الحديث عن الغرب كمقولة دينيّة حاضرة في الفكر والسّلوك الغربيّين، يمنح مشروعيّة معتبرة لإجراء التّقابل بين الغرب والإسلام. ويزوّدنا بإضاءات معتبرة في تفهّم موضوع الخوف الغربيّ من الإسلام[2].

إضاءات قرآنيّة:

قبل أن نتعرّض إلى محاور البحث، رأينا أنّ من مقتضيات المنهج التاريخيّ وسرد الأحداث أن نعرض لموقف القرآن باعتباره أقدم مصدر تناول مسألة علاقة المسلمين بالنّصارى وأهل الكتاب عامّة. يقول القرآن: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْۖ وَلَتَجِدَنَّ أَقۡرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنۡهُمۡ قِسِّيسِينَ وَرُهۡبَانٗا وَأَنَّهُمۡ لَا يَسۡتَكۡبِرُونَ 82 وَإِذَا سَمِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعۡيُنَهُمۡ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمۡعِ مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ ٱلۡحَقِّۖ يَقُولُونَ رَبَّنَآ ءَامَنَّا فَٱكۡتُبۡنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾[3].

قرّر القرآن في الآية 82 من سورة المائدة أنّ ثمّة علاقة جدليّة بين أتباع الأديان، تتصاعد عمقًا وشدّة بين الإيمان والمعارضة على المستوى العقائديّ، رفضًا للتّجديد والتّغيير، والتمسّك بتراث الآباء والأسلاف. ولم تفت هذه الحقيقة منظّري الحوار في العصر الحديث، فظهرت في ستّينات القرن العشرين موجة الدّعوة إلى حوارات بين الحضارات والثّقافات والأديان. وفي الفترة نفسها تلقّف الفاتيكان الفكرة، وأخرج للنّاس دعوة للحوار بين المسيحيّة والإسلام، ربمّا كان هدفه صدّ الشيوعيّة أكثر من الرغبة في التّحاور مع المسلمين. ومنذ ذلك الزّمن ازدهرت حركة التّنظير لذلك الحوار، وتمّ الحثّ عليه بصور من التّأويل والتّحليل على ضوء قراءة أعباء التّاريخ وضغط الواقع.

انطلقت فكرة الحوار بين الأديان من منطلقات خاطئة، فكانت الحصيلة هزيلة، بسبب ادّعاء أطراف الحوار بأنّ كلّ واحد يعتبر نفسه الحقّ المبين، في ميادين المعتقد والأخلاق بالخصوص. ثمّ بسبب التغاضي عن الفرق بين الحوار الشخصيّ

(1) Berdyaev, The Russian Revolution, University of Michigan press 1961, p.11

(2) محمود حيدر، استشراق مستحدث، دراسات استشراقيّة، العدد الثالث، خريف 2015، ص160.

(3) سورة المائدة، الآيتان 82 – 83.

وبين الحوار المؤسّساتيّ؛ فالأوّل هو حوار ونقاش يحصل بين أفراد أو مجموعات تختلف دياناتهم، وهي ظاهرة اجتماعيّة ثقافيّة قديمة قدم البشر، ولا يخلو منها بلد ولا مجتمع. ذلك النّقاش محصور في الزّمان والمكان، ولا يؤثّر إلاّ في أفراد يمثّلون أنفسهم. والتّراث الإنساني مليء بتلك المناظرات التي لم تتجاوز حدودها النظريّة. أمّا الحوار المؤسّساتي فهو الّذي تتبنّاه مؤسّسة مدنيّة أو دينيّة أو مراكز بحث، بغرض فرض معالم ثقافيّة ودينيّة محدّدة، مثل الحوارات التي أشرف عليها الفاتيكان والأمم المتّحدة ومكاتب الدراسات في الولايات المتّحدة وأوروبّا. وهو موجّه مع الأسف وجهة خاطئة في تناول مفاهيم الإسلام.

نعود إلى الإشكال الجوهريّ: لماذا ظلّ الغرب متجاهلاً للإسلام ومعاديًا له، ولم يفتح معه باب التّفاهم، كما فعل مع التّراث اليهوديّ والهنديّ والبوذيّ؟

تربّى المسلمون على الاعتقاد بأنّ اليهود هم أعداء المسلمين، وترسّخ هذا الخطأ بالوراثة، وما زال بعض الجامعيّين والمختصّين والأئمّة والوعّاظ ووسائل الإعلام تذكّر بذلك وتثبته وتنمّيه، بينما القرآن لا يرجّح ذلك ولا يؤكّده؛ بل إنّ اليهود في نظره لا حول لهم ولا قوّة، تاريخًا وواقعًا. فمنذ أن ظهرت اليهوديّة على يد عزير أو عزرا «Esdras» عام 563ق.م، أي بعد ثلاثة قرون من داوود وثمانية قرون من موسى، لم يؤسّس اليهود دولة، فقد كان عددهم ضئيلاً جدًّا منذ أن تهوّدوا. ولئن انتظموا حيث حلّوا جماعات وظيفيّة، وقاموا بأدوار مختلفة في الدّول والمجتمعات، إلاّ أنّهم ظلّوا أقليّة، ولكنّ المسيحيّين جمعوا بين أيديهم السّلطة الدينيّة والسّلطة السياسيّة، فكانت باسم الدّين تفرض السّياسة، وباسم السّياسة تفرض الدّين[1].

فأين المودّة عند النّصارى الّتي وردت في الآيتين: 82 و83 من سورة المائدة؟

لقد أغرب المفسّرون وتاهوا حتّى أنّك تقرأ ما لا علاقة له بالآيتين، إلاّ ما تعلّق بالتّفسير اللغويّ عند أمثال الطّبري والقرطبيّ وابن كثير والرّازي وغيرهم؛ ولذلك لم نعوّل عليهم واقتصرنا على تفسير أبي بكر الجصّاص (305 - 370هـ) الذي قدّم رأيًا مختلفًا عمّا ارتآه جميع المفسّرين حيث قال: «ومن الجهّال من يظنّ أنّ في هذه الآية مدحًا للنّصارى، وإخبارًا بأنّهم خير من اليهود. وليس ذلك كذلك، لأنّ ما في الآية من ذلك، إنّما هو صفة قوم قد آمنوا بالله وبالرّسول. يدلّ عليه ما ذكر في نسق التّلاوة،

(1) منى أبو الفضل، مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحيّة، دار الفكر، دمشق، 2008، ص113.

من إخبارهم عن أنفسهم، بالإيمان بالله والرّسول»[1].

هذا القول للجصّاص يبيّن ضمنيًّا أنّ المسألة غير مرتبطة لا بالعداوة ولا بالمقارنة، لأنّ الآية لا تتحدّث عن النّصارى والمسيحيّين في عهد الرّسول، ولا في القرون السّابقة. إنّما تذكر ثلّة قليلة من أتباع عيسى آمنوا به بشرًا رسولاً من الله، وأوتي كتابًا إلهيًّا هو الإنجيل، تلك المجموعة الصّغيرة تمسّكت بإيمان راسخ بالله واليوم الآخر، وبالتّوحيد المنزّه وببشريّة عيسى المطلقة. ولمّا ظهرت المسيحيّات على أيدي بولس ويوحنّا ومتّى ومرقص ولوقا وآخرين كثيرين، حاولت تلك المجموعة التصدّي للتّحريف. وكثير منهم سكت وترهّب. فتلك المجموعة تماثل مجموعة الحنيفيّة في شبه الجزيرة العربيّة التي رفضت الشّرك والأصنام.

وتذكر مصادر السّيرة أنّ أحبارًا من اليهود أسلموا في عهد الرّسول، ومنهم من شارك في بعض الغزوات، بينما لم يؤمن القساوسة والرّهبان، وهذا يفنّد ما ذهب إليه كثير من المفسّرين. أمّا الآية: ﴿وَإِذَا سَمِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعۡيُنَهُمۡ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمۡعِ مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ ٱلۡحَقِّۖ يَقُولُونَ رَبَّنَآ ءَامَنَّا فَٱكۡتُبۡنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾[2] فتتعلّق بالموقف من الدّعوة الإسلاميّة، عندما جهر بها الرّسول ووصل صداها إلى المسيحيّة البيزنطيّة والمسيحيّة الحبشيّة، فَوجد من القسّيسين والرّهبان من لم ينس أنّ عيسى بشّر بأحمد. فحمدوا الله أن أخرجهم من الظّلمات إلى النّور الإلهيّ، وفاضت أعينهم دمعًا، وآمنوا بمحمّد رسولاً، وبالقرآن كتابًا، وبالله إلهًا واحدًا لا شريك له. ولكنّهم كتموا إيمانهم؛ لذلك لم يذكرهم التّاريخ، وربّما كان ملك الحبشة النّجاشيّ خير مثال لأولئك[3].

أمّا العلاّمة الطباطبائي (1904 - 1981م) فقد علّل المسألة في تفسير الميزان تعليلاً اجتماعيًّا أوّلاً ثمّ تربويًّا؛ فالمجتمع في نظره إنّما يتهيّأ لقبول الحقّ إذا اشتمل على علماء يعلّمونه، وعلى مصلحين يعملون على نشر القدوة والاعتياد على الخضوع للحقّ، وعدم الاستكبار عنه؛ ولهذا أبانت الآيات أنّ قرب النّصارى من قبول الدّعوة الحقّة الدينيّة يرجع إلى وجود قسّيسين ورهبان من مزاياهم أنّهم لا يستكبرون؛ وفيهم علماء لا يزالون يذكّرون قومهم بمقام الحقّ ومعارف الدّين قولاً، وفيهم زهّاد

(1) الجصّاص، أحكام القرآن، تحقيق: محمّد الصّادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1405م، ج4، ص 109.
(2) سورة المائدة، الآية 83.
(3) موجز دائرة المعارف الإسلاميّة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، الطبعة الأولى، 1418هـ /1998م، ج31، مقال: النجاشي، ص 9880.

يذكّرونهم عظمة ربّهم وأهمية سعادتهم الأخرويّة والدنيويّة عملاً. أمّا اليهود فإنّهم وإن كان فيهم أحبار علماء، إلاّ أنّهم مستكبرون لا تدعهم رذيلة العناد والاستعلاء أن يتهيؤوا لقبول الحقّ. وأمّا الذين أشركوا فإنّهم يفقدون العلماء والزهّاد، وفيهم رذيلة الاستكبار[1].

الإسلام في منظار الغرب (التّاريخ)

هيرودوت (484-425 ق.م) هو أب التّاريخ عند الغربيّين ولا أحد ينكر قيمته التاريخيّة وأهميّة كتاباته التوثيقيّة، وهو أوّل من تعرّض لديانات العرب، ولكنّه مثل غيره من المؤرّخين الإغريق والبيزنطيّين، لم يكن يملك معرفة دقيقة عن العرب، وهذا أحد أسباب سوء الفهم وعدم التواصل، وانغلاق سبل الحوار. وعلى سبيل المثال عندما تعرّض إلى آلهة العرب لم يذكر منها إلاّ اثنتين، هما ((Urotalt و Alilat)) وقد رأى فيهما دون تدقيق، تطابقًا بين إلهين إغريقيّين هما ديونزس- باخوس (Dionysos -Bacchus) وأفروديت- فينوس(Aphrodité-Vénus) [2].

ولا شكّ أن هذا خطأ تاريخيّ واضح وفادح قبله بعض المؤرّخين، وفنّده آخرون بحجج لغويّة وأدلّة تاريخيّة، ولكنّنا نعتبره تعبيراً مبطّنًا عن الاستعلاء العنصريّ على الشّرق منذ زمن بعيد، وما زالت ملامحه ومضامينه تُنشر وتُكتب كلّ يوم.

لم تكن الجزيرة العربيّة منعزلة قطّ عن محيطها الجغرافيّ والسياسيّ القريب والبعيد كما يصوّرها بعض الباحثين؛ بل إنّها كانت على علاقة مستمرّة مع القوى الكبرى آنذاك: الحبشة والفرس والرّوم (بيزنطة)، فقد كان اليمن حبشيًّا، وكانت الشّام بيزنطيّة، وكان العراق فارسيًّا، فمن الحيف القول إنّ العرب من البحرين واليمن إلى الشّام والعراق لم يتأثّروا كغيرهم من الشّعوب بالدّيانات المنتشرة منذ الآشوريّين والكلدانيّين والآراميّين والمصريّين. وتؤكّد المصادر العربيّة والإسلاميّة أنّ العرب عبدوا كلّ ما عبده غيرهم من ظواهر طبيعيّة مثل: الشّمس والقمر والنّجوم والأصنام، سواء أبقوا على تسميتها، فنقلوها إلى لهجاتهم الحميريّة والسبئيّة والحجازيّة وغيرها، أم سمّوها بمسمّيات أخرى.

(1) محمّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت، 1417هـ/1997م، ج6، ص81.

(2) Halévy Joseph. Examen critique du témoignage d'Hérodote sur la religion des Arabes. In: Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 15e année, 1871. pp. 231-238.

ورد في كتاب البصائر والذخائر لأبي حيّان التّوحيديّ (310 - 414هـ) وصف دقيق لذلك التعدّد الدينيّ، حيث قال: «أمّا أديان العرب فإنّ النّصرانية كانت في ربيعة وغسّان وبعض قضاعة، واليهوديّة كانت في حمير وبني كنانة وبني الحارث بن كعب وكندة، والمجوسيّة كانت في تميم، منهم زرارة ابن عدس وحاجب بن زرارة والأقرع بن حابس، وكانت الزّندقة في قريش»[1].

لم تختلف طقوس العرب التعبّديّة كثيراً عمّا هي عند غيرهم، ولكن لم يكن الشّرك ظاهرة بارزة ولا منتشرًا في الجزيرة العربيّة، إذ لم يظهر إلاّ قبل قرنين أو يزيد من ظهور الإسلام. كان التّوحيد هو المنتشر يتقاسم الجزيرة العربيّة مع شيء من الإلحاد أو الزّندقة، وذلك التّوحيد نوعان: عبادة القبيلة الواحدة لإله واحد، سواء أكان ذكرًا كان أم أنثى، والحنيفيّة الّتي كانت تمنع عبادة الأصنام والظواهر الطبيعيّة وتفرض البقاء على دين إبراهيم، أي الإيمان بالله تعالى[2].

منذ أن جهر الرسول بالدّعوة إلى الله، كانت أخباره وتحرّكاته تصل السّلطات الدينيّة والسياسيّة في الإمبراطوريّات الثّلاث الحبشيّة والفارسيّة والبيزنطيّة. وقد بدأ التّصادم الكلاميّ والحربيّ بين الإسلام الجديد واليهوديّة المتمركزة؛ لأنّ اليهود كانوا ملاصقين للمسلمين في يثرب وضواحيها، وتحالفوا مع قريش لمحاربة الإسلام والمسلمين، وحَرصوا على ربط مصيرهم بمصير المشركين، فتحالفوا معهم وأمدُّوهم بالسِّلاح. وحصل نقيض ذلك عند المسيحيّين في الجزيرة العربيّة، فإذا استثنينا أبا عامر الرّاهب الّذي حثّ على بناء مسجد الضّرار، فإنّنا لا نجد تصادمًا ظاهرًا بين المسيحيّة القديمة والدّين الجديد. نعم، كانت معركة هوازن (غزوة حُنين)، وفي هوازن انتشرت المسيحيّة، إلاّ أنّ القبيلة لم تكن تمثّل الكنيسة ولا الإمبراطوريّة البيزنطيّة. فالظّاهر أنّ المسيحيّين كانوا يُتابعون سَيْرَ الأحداث وكأنّهم على الحياد.

لهذه الظّاهرة مبرّرات عديدة منها بعد المسافة بين المدينة ونجران، ومنها انتظام المسيحيّة في سلطتين دينيّة وسياسيّة عند الإمبراطور، ومنها أنّ أكثر قبائل الشّام العربيّة كانت قد تنصّرت وملوكها أعوان للإمبراطور البيزنطيّ، ومنها أنّ خطّة الرّسول كانت تقضي بترسيخ الإسلام في الحجاز ونجد قبل كلّ شيء. حتّى أنّه لم يعط أيّ أهمّيّة

(1) أبو حيّان التّوحيدي، البصائر والذخائر، تحقيق: وداد القاضي، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، 1408هـ/1988م، ج5، ص44.

(2) موجز دائرة المعارف الإسلاميّة، ص4391، سبق ذكره.

لمسيلمة والأسود العنسيّ. كلّ هذا لا يعني أبدًا أنّ المسيحيّين كانوا محايدين، ولا أنّهم اكتفوا بالمشاهدة والفرجة، فقد حثّوا المشركين واليهود على مواجهة الإسلام بالقول والفعل من وراء السّتار. وأخيرًا وقع التصادم الحربيّ بين المسلمين والبيزنطيّين[1].

الصّدام الأوّل: مؤتة وتبّوك

هو أوّل صدام عسكريّ بين الرّسول عليه الصّلاة والسّلام وبين إمبراطور بيزنطة هرقل الأوّل(Héraclius Ier) . وقد تمّ ذلك عن طريق شرحبيل بن عمرو والي بيزنطة على فلسطين، كان ذلك في أول (أغسطس) 629م، أي في السّنة الثّامنة للهجرة، حسب ما ورد في كتب السّيرة والتّاريخ، ونختار الديار بكري المؤرّخ (ت:966هـ) وهو يتحدّث عن هذا الصدام الأوّل: «في وقائع السّنة الثّامنة من الهجرة: وفى جمادى الأولى من هذه السّنة كانت سريّة مؤتة، وهي موضع من أرض الشّام من عمل البلقاء، والبلقاء دون دمشق. وكان لقاؤهم الرّوم بقرية يُقال لها مشارف من تخوم البلقاء، ثمّ انحاز المسلمون إلى مؤتة، وهم ثلاثة آلاف، فلمّا فصلوا من المدينة سمع العدوّ بمسيرهم، فجمعوا لهم وتهيّؤوا لحربهم»[2].

لم يكن الرّسول يفكّر في تلك المواجهة، لولا أنّ شرحبيل بن عمرو قتلَ سفيرَه، فقد «بعث الحارث بن عمير الأزدي إلى ملك بُصرى بكتاب، فلمّا نزل مؤتة عرض له شرحبيل بن عمرو الغسّانيّ، وهو من أمراء قيصر فقتله، ولم يُقتل لرسول الله ﷺ رسول غيره»[3].

تجمع الرّوايات على أنّ جيش المسلمين لم يزد عن ثلاثة آلاف مقاتل، وأنّ الإمبراطور جيّش مئتي ألف عسكريّ، أليس من الغريب جدًّا أن ينجح هذا الجيش الصّغير في الصّمود أمام ذلك الجيش الكبير؟! فماذا كانت نتيجة تلك الحرب؟

«انحاز المسلمون إلى قرية يقال لها مؤتة، فالتقى النّاس عندها، فتعبّأ لهم المسلمون، ثمّ التقى النّاس فاقتتلوا، فأخذ اللّواء زيد بن حارثة، فوقع بين الجمعين قتال، فقتِل سدوم أخو شرحبيل وهرب أصحابه، وخاف شرحبيل ودخل حصنًا وبعث أخاه الآخر إلى هرقل يستمدّه»[4].

(1) سلوى بالحاج صالح، المسيحيّة العربيّة وتطوّراتها، دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت، 1998، ص127.

(2) الدِّيار بَكْري، تاريخ الخميس في أحوال أنفس النفيس، دار صادر، بيروت (د.ت) ج2، ص70.

(3) المرجع السّابق، ج2، ص70.

(4) المرجع نفسه، ج2، ص71، وانظر: بحار الأنوار للعلّامة المجلسّي، طبعة دار إحياء الكتب الإسلاميّة، قم، 1388هـ/1968م، ج17، ص296.

دامت الحرب ثلاثة أيّام، انتصر المسلمون في أوّلها، وفي الثّاني شارفوا على الهلاك، وفي الثّالث أوهم المسلمون الجيش البيزنطيّ أنّ مددًا كبيرًا وصل إلى المسلمين، فقاموا بآخر هجوم أرعبوا به العدوّ، حتّى أنّ المسلمين وصلوا إلى خيمة قائد الجيش، ثمّ انسحبوا بطريقة منظّمة، ونجح المسلمون في الانحياز سالمين حتى عادوا إلى المدينة.

هي هزيمة للمسلمين إذا اعتبرنا أنّ هدف البعثة الحربيّة هو معاقبة شرحبيل بن عمرو بقتله أو سجنه، وهذا لم يحدث، وقد اعتبرها جلّ سكّان المدينة هزيمة: «وكانت الهزيمة، فلمّا سمع أهل المدينة بجيش مؤتة قادمين تلقّوهم، فجعلوا يحثون في وجوههم التّراب ويقولون: يا فرّار، أفررتم في سبيل الله؟ فقال النبيّ ﷺ: ليسوا بفُرّار ولكنّهم كُرّار إن شاء الله تعالى»[1].

يظهر أنّ هرقل لم يرسل وحدات الجيش البيزنطيّ، ولكنّه جيّش العرب في الشّام. وما يفسّر سير المعركة ونتائجها هو أنّ الجيش المسيحيّ العربيّ الشاميّ كره أن يقاتل الجيش المسلم العربيّ الحجازيّ.

وقبل غزوة تبوك التي وقعت في رجب من السّنة التّاسعة للهجرة، شاع في المدينة أنّ قيصر الرّوم (هرقل) أخذ يهيئ الجيش من الرّومان والعرب التّابعة لهم من آل غسّان وغيرهم، وبدأ يجهّز لمعركة دامية فاصلة. وكانت تلك الغزوة ذات أثر كبير في تكريس نفسيّة الخوف واتّخاذ الحذر من الآخر الرّومانيّ المخالف والمعادي.

وصف الكاتب الهنديّ المباركفوري (1943- 2006) الحالة النفسيّة لهذا الترقّب فقال: «وكانت الأنباء تترامى إلى المدينة بإعداد الرّومان للقيام بغزوة حاسمة ضدّ المسلمين، حتّى كان الخوف يتسوّرهم كلّ حين، لا يسمعون صوتًا غير معتاد إلاّ ويظنّونه زحف الرّومان»[2].

وأدّى ذلك إلى أن قرّر الرّسول التجهّز للقتال، وتحرّك الجيش المسلم يوم الخميس نحو الشّمال يريد تبوك، ولم يستطع المسلمون مع ما بذلوه من الأموال، أن يجهّزوا جيشهم تجهيزًا كاملاً، بل كانت في الجيش قلّة شديدة بالنّسبة إلى الزّاد والمراكب؛ ولذلك سمّي هذا الجيش جيش العُسْرَةِ[3].

(1) الديار بكريّ، المرجع السّابق، ج2، ص72.

(2) صفيّ الرّحمن المباركفوري، الرّحيق المختوم، الطبعة الأولى، دار الهلال، بيروت (عن طبعة دار الوفاء، القاهرة 2010م)، ص 368.

(3) المباركفوري، الرحيق المختوم، المرجع السّابق، ص 371.

من الواضح أنّ الرّسول أراد الثّأر لمؤتة، لمحو الهزيمة من الذّاكرة، ولتخليص عرب الشّام من هيمنة البيزنطيّين. ولعلّ القسطنطينيّة لم تتحرّك لأنّها رأت تخاذل العرب المسيحيّين في محاربة المسلمين؛ ولأنّها رأت إرادة الشّاميّين في التخلّص من سلطتها، وعلمت أنّ الجيش المسلم صار ثلاثين ألفًا مع إمكانيّة المدد. وأخيراً فإنّ قلاقل اجتماعيّة وسياسيّة وعقائديّة كانت تهزّ الإمبراطوريّة وتدكّ القسطنطينيّة نفسها.

لم يدرك البيزنطيّون الذين كانوا أوّل من اشتبك معهم المسلمون في الحروب طبيعة الإسلام، واعتبره رجال الدّين الكاثوليك في الغرب نحلة مسيحيّة، مثلما كان سائدًا وقتذاك في العالم المسيحيّ من المذاهب والنّحل[1].

لم تقع حرب في تبّوك، بل تمّ الصّلح، وكُتبت عقود بين الرّسول وبين أمراء القبائل، فلم يفرض الرّسول الإسلام على تلك القبائل، مكتفيًا بالجزية لمن أرادوا البقاء على مسيحيّتهم، وأيقنت القبائل التي كانت تعمل لحساب الرّومان أنّ اعتمادها على سادتها الأقدمين قد فات أوانه، فانقلبت لصالح المسلمين، وهكذا توسّعت حدود الدّولة الإسلاميّة، حتّى لاقت حدود الرّومان مباشرة[2].

فماذا كان موقف إمارة نجران من تلك الأحداث، وهي مركز المسيحيّة في الجزيرة العربيّة، وعلى اتّصال وثيق بالقسطنطينيّة سياسيًّا ودينيًّا؟

الصّدام العقائديّ المباشر: وفد نجران

كانت نجران بِحُكم موقعها السِّياسيّ والجغرافيّ الملاذ الأبرز للهاربين من مكّة بعد الفتح، وبينهم مَنْ هُمْ مِنْ أشدِّ النّاس عداوة للإسلام. ومن الطبيعيّ أن يشكّل هروب هؤلاء عاملاً إضافيًّا في اهتمام الرّسول بنجران وأهلها، فدعا أساقفة نجران إلى الإسلام، فكان جوابهم أن توجَّه وفدٌ كبيرٌ منهم إلى المدينة.

سمّيت السّنة التّاسعة للهجرة عام الوفود؛ إذ وفد على الرّسول رؤساء القبائل يفاوضونه، فأسلم منهم من أسلم، وتعهّد بإسلام قبيلته، وبقي من بقي على دينه، وكُتبت في ذلك عقود. وكان الرّسول قد راسل الملوك ورؤساء القبائل، يدعوهم إلى الإسلام، وفي السّنة العاشرة للهجرة، قدم وفد نجران المسيحيّ، ويصف ابن هشام (ت: 213هـ) ذلك الوفد بقوله: «قدم على رسول الله ﷺ وفد نصارى نجران ستّون

(1) السيد الباز العريني، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، دار النهضة العربيّة، بيروت، 1968، ص210.
(2) المباركفوري، ص373، سبق ذكره.

راكبًا فيهم أربعة عشر رجلاً من أشرافهم، وفي الأربعة عشر منهم ثلاثة نفر إليهم يؤول أمرهم: العاقب أمير القوم، واسمه عبد المسيح، والسيّد صاحب رحلهم ومجتمعهم واسمه الأيهم، وأبو حارثة بن علقمة أسقفهم وحبرهم وإمامهم، فدخلوا عليه مسجده حين صلّى العصر»[1].

ما يلاحظ هو الأبّهة العدديّة والمظهريّة للوفد، فقد أراد الأمير عبد المسيح والأسقفّ أبا الحارثة إبراز الثّقل العدديّ والمركزيّ الكنسيّ لنجران، ومظهر الوفد وانتظامه وتنظيمه لا يختلف في شيء عمّا نراه اليوم عند البابا وأساقفة الشّرق عند تحرّكاتهم الرسميّة، وفي نصّ ابن هشام تأكيد علاقة نجران بالسّلطات السياسيّة والدينيّة في القسطنطينيّة. والأهمّ من ذلك في بحثنا هذا، هو الجدل العقائديّ المبكّر الّذي دار بين أمير نجران وأسقفّها وبين الرّسول، ونجد ملامح ذلك الجدل لا محالة في كتب الحديث، وأسباب النّزول والسّيرة والتّاريخ، ونقتصر على بعض النّقاط المهمّة: «فَلَمَّا كَلَّمَهُ الْحَبْرَانِ قَالَ لَهُمَا رَسُول اللَّهِ ﷺ: «أَسْلِمَا» قَالا: قد أَسْلَمْنَا، قَالَ: إِنَّكُمَا لَمْ تُسْلِمَا فَأَسْلِمَا. قالا: بلى قد أسلمنا قبلك! قال: كذبتما يَمْنَعُكُمَا مِنَ الإِسْلامِ دُعَاؤُكَمَا لِلَّهِ وَلَدًا، وَعِبَادَتُكُمَا الصَّلِيبَ»[2].

يذكر ابن هشام أنّه لمّا حَانَتْ صَلاَتُهُمْ، فَقَامُوا فِي مَسْجِدِ رَسُولِ اللهِ يُصَلُّونَ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: دَعُوهُمْ. فَصَلَّوْا إِلَى الْمَشْرِقِ[3].

نلاحظ في ذلك الجدل تغيّر النّغمة وعلوّ النّبرة. اكتفى مشركو قريش بتكذيب النبيّ ووصفه بالمجنون والسّاحر، واعتبار القرآن أساطير الأوّلين، ولم يدّع أحد منهم أنّه مسلم، وحتّى اليهود لم يتجرّأ أحد منهم على ادّعاء الإسلام، ولكنّ ناقوس الكنيسة دقّ عاليًا أنّ المسيحيّة هي الإسلام، وأنّ إسلام محمّد مجرّد هرطقة أو فرقة جديدة من الفرق المسيحيّة الكثيرة، وأنّ محمّدًا ليس نبيًّا!

ذلك هو الجديد في العلاقة بين المسيحيّة والإسلام. والواقع أنّ ما ورد على لسان رئيسي وفد نجران ليس بجديد؛ إذ صرّحا تلقائيًّا بما كان يخالج صدور المسيحيّين منذ الجهر بالدّعوة الإسلاميّة، وانتشار القرآن في الجزيرة العربيّة. كانت البداية في

(1) ابن هشام، السّيرة النبويّة، تحقيق: مصطفى السقا، مكتبة مصطفى البابي الحلبي بمصر، الطبعة الثانية، 1375هـ-1955م، ج1، ص573.

(2) المرجع السّابق، ج1، ص 573.

(3) المرجع نفسه، ج1، ص 574.

مكّة في أولى سنوات الدّعوة، لقد أشاع القساوسة في الجزيرة العربيّة أنّ راهبًا يلقّن محمّدًا قرآنه، وتلقّف مشركو قريش ذلك، فقالوا: «إنّ جبرًا الغلام الروميّ مولى عامر بن الحضرمي هو الّذي يلقّن محمّدًا»؛ لأنّه كان يقرأ من الإنجيل وهو يصنع السّيوف، وقد تصدّى القرآن لهذه الفرية وفنّدها: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌۗ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾[1] [2].

وقد كان أبو عامر الرّاهب النّصرانيّ من أوائل معارضي الإسلام الذين جسّدوا علاقة العداء والرّفض بين المسيحيّين والمسلمين، ويظهر كما لاحظ المؤرّخ العراقيّ جواد علي (1907-1987م) أنّه كان قد تمكّن من إقناع بعض شباب الأوس من اعتناق دينه بدليل ما ذكره علماء التّفسير من أنّه لمّا خرج من يثرب مغاضبًا للرّسول، وذهب إلى مكّة، مؤيّدًا إيّاهم ومحرّضًا لهم على محاربة الرّسول. أخذ معه خمسة عشر رجلاً من الأوس. فلمّا أيس من نجاح أهل مكّة في القضاء على الرّسول، فرّ إلى بلاد الشّام ليطلب مددًا من الرّوم يعينه في زحفه على المدينة[3].

وأبو عامر الرّاهب، هو الّذي بنى مسجد الضّرار في ضواحي المدينة مع جماعة من المنافقين. لم ينكر المشركون واليهود على الإسلام أنّه دين، وإنّما رفضوا أن يكون محمّد هو النبيّ، أمّا قساوسة نجران، فقد ذهبوا إلى الجذور، حيث رفضوا أن يكون محمّد رسول الله، وأنّ القرآن كتاب الله.

المدّ والجزر في العلاقة بين الغرب المسيحيّ والمسلمين

توفيّ رسول الله ولم تخل الجزيرة العربيّة من المشركين والملحدين واليهود والصّابئة والمسيحيّين، توفيّ ولم يؤسّس دولة؛ لأنّه لم يُبعث لتأسيس دولة ولم يُبعث ملكًا، وإنّما كوّن الأمّة المسلمة المنتشرة في الجزيرة العربيّة والشّام.

تولّى أبو بكر السّلطة السياسيّة في سقيفة بني ساعدة بأسلوب لم تعتده القبائل العربيّة في تعيين رئيسها ومجلس القبيلة، فثارت عليه القبائل من أقصى البحرين واليمن إلى أقصى نجد، عدا قبيلتي قريش وثقيف. لقد سمّى أبو بكر تلك الثّورة الرّافضة لرئاسته وسلطته «ردّة»، وقد عارضه أغلب الصّحابة عندما أعلن الحرب على

(1) سورة النحل، الآية 103.

(2) الطّاهر بن عاشور، التّحرير والتّنوير، دار سحنون للنّشر والتوزيع، تونس،1997، ج 14، ص234.

(3) جواد علّي، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار الساقي، الطبعة الرابعة، بيروت، 1422هـ/2001م، 179/12.

القبائل، ولم يؤيّده إلاّ أقليّة لما رأوا في ذلك من مغانم. عيّن أبو بكر خالد بن الوليد قائدًا عامًّا للجيش، ومنفّذًا مطيعًا لأوامره، وقبل أن يخمد الثّورة في الجزيرة أرسل جيوشًا لغزو العراق والشّام. وأخيرًا استتبّ الأمر لأبي بكر، وعلى فراش مرضه أمر كاتبه عثمان بن عفّان أن يكتب كتابًا يأمر فيه بتولية عمر بن الخطّاب بعده، وتولّى عمر الرئاسة وتواصل التوسّع الجغرافيّ لدولة المدينة التي أنشأها أبو بكر، وكما كان منتظرًا، فإنّ رئاسة الدّولة الحديثة آلت إلى عثمان بن عفّان، وما استشير المؤمنون، ولا استشيرت أمّة محمّد في أهمّ شأن من شؤونها، وقد أمر الله بالشّورى، ثمّ انتهى الأمر إلى معاوية بن أبي سفيان وقد أعلنها صريحة رنّانة: أنا أوّل ملوك الإسلام[1].

وقد وصل المدّ في عهد عثمان؛ إذ مُحيت الإمبراطوريّة الفارسيّة، وتوغّل المسلمون في الهند ووصلوا إلى كابول. وانحسرت حدود الإمبراطوريّة البيزنطيّة بعد أن فقدت الشّام وأرمينية الصّغرى وجزر قبرص ورودس، ولم يعد البحر الأبيض المتوسّط بحرًا بيزنطيًّا كما كان، أمّا جنوبًا فقد تمّت السّيطرة على مصر وشمال السّودان.

من الطبيعيّ أن يكون للمدّ الإسلاميّ والجزر المسيحيّ أثرهما العميق في نفوس المسيحيّين وعقولهم، وعندما يحاصر المسلمون القسطنطينيّة نفسها ويحتلّون مصر وكلّ شمال إفريقيا، ويمرّون إلى إسبانيا ومنه إلى جنوب فرنسا، فإنّنا نفهم ما خالج العامّة والخاصّة وخصوصًا الملوك والباباوات في أوروبّا. لقد نبتت الكراهيّة وأزهرت وتجذّرت العداوة العقائديّة والسياسيّة، وأجّج نارها الباباوات والقساوسة والرّهبان، وبعض الأدباء والفنّانين في أنحاء أوروبّا، فكان ذلك سبيلاً إلى نشوء المواجهة الفكريّة.

الإسلام في منظار الغرب (المواجهة الفكريّة)

أحصى عبد المجيد الشّرفي في دراسته: الردّ على النّصارى حتّى القرن الرّابع الهجري، زهاء ستين كتابًا ورسالة في الردّ على المسيحيّة ومجادلة المسيحيّين، في حين ذكر المؤرّخ الألمانيّ فون هارنَاك (-1851 1930) في ثلاثينات القرن العشرين، نحو الأربعمئة ردّ من جانب المسيحيّين على الإسلام، منذ يوحنّا الدّمشقي في القرن

(1) ابن كثير (ت: 774هـ) البداية والنهاية، تحقيق: عَلي شيري، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، الطبعة الأولى، 1408هـ - 1988م، ج 10، ص 18.

السّابع للميلاد، حتّى القسّ بيفندر أواسط القرن التّاسع عشر[1].

تتعلّق المواجهة الفكريّة بالجدل العقائديّ المباشر، وهو ما يسمّى الرّدود بين المسلمين والمسيحيّين وظهور الصّورة النمطيّة عند الطّرفين، ونرى من الضروريّ وضعها في مسارها المرجعيّ الدينيّ ونسقها الزمنيّ، مع التّفريق منذ البداية بين أمرين:

الأوّل: ما كان يكتبه المؤرّخون الغربيّون في بيزنطة وأوروبّا، وما كان يقوله الأساقفة والقساوسة في كنائسهم طيلة القرن الهجريّ الأوّل، حيث لم نجد أثرًا لهذا المكتوب في إحالته إلى المؤرّخين البيزنطيّين والإغريق، ولا إلى أساقفة الشّرق والغرب في تعريضهم بالإسلام والقرآن والنبيّ والمسلمين في نصف القرن الأوّل الهجريّ.

وهذا الأمر غريب في حدّ ذاته، لما عرفنا من تغلغل بيزنطة في الجزيرة العربيّة، حتّى أنّ نجران كانت بالفعل ولاية بيزنطيّة، فلا المسيحيّون كانوا يجهلون ما يحدث بين العرب، ولا العرب كانوا يجهلون ما يحدث في الإمبراطوريّة، فلا ندري هل أنّ المخطوطات لم تظهر بعد، أم أنّ المؤرّخين والسلطات الكنسيّة تجاهلت الإسلام ونبيّه تمامًا طيلة قرن أو أكثر.

الثّاني: هي الكتب والمخطوطات التي ظهرت قديمًا وحديثًا، وهي تلك الكتب والرسائل الستون في الردّ على المسيحيّة ومجادلة المسيحيّين، والأربعمئة ردّ من جانب المسيحيّين على الإسلام، وما زال العدد يتضخّم، ويمكن حصر المشهور والمعتمد من تلك الكتب والمخطوطات في ثلاثة مصادر رئيسة: يوحنّا الدمشقي، وتيودور أبي قرّة، وتيوفانوس المعترف.

ثمّة إجماع على أنّ أولى الرّدود المسيحيّة على الإسلام في هيكلها الجدليّ وفي صناعة خطوط الصّورة النمطيّة للإسلام والمسلمين تُعزى إلى ذلك الثّالوث بصفة تأسيسيّة فعّال، ونعرض في المقام تعريفًا موجزًا بتلك الشخصيّات.

أمّا شخصيّة يوحنّا الدّمشقي، فيحيط بها كثير من الغموض، فلا يوجد تحديد دقيق لتاريخ ولادته، أمّا اسم يوحنّا، فهو يونانيّ الأصل ومسيحيّ بحت، ولا نعرف شيئًا معتبرًا عن أصل عائلته أيضًا، فبعض المصادر تذكر أنّه بيزنطيّ.

(1) حاتم الطحاويّ، حديث المسيحيّة والإسلام مواريث المواجهة وفرص التفاهم والمشاركة، الحياة، العدد 3، يونيو 2004، ص12.

وإذا نظرنا في أبعد تاريخ مفترض لولادته (652م) وأقربه (680م) وجدنا امتدادًا زمنيًّا بثمان وعشرين سنة، وإذا ربطنا ذلك بتواريخ موته المفترضة بين 749 و787، لاحظنا أنّه يمكن أن يكون قد عاصر الفترة الممتدّة من خلافة معاوية إلى المهديّ العباسيّ[1].

أمّا تيودور أبو قرّة (750 - 817م)، فهو أحد آباء الكنيسة الشرقيّة، وعلَم من أعلام اللاّهوتيّين المسيحيّين العرب. وُلد في مدينة الرّها (Édesse) وفيها تلقّى العلم أولاً، ثم ترهّب في دير القديس مار سابا، قرب القدس مثل يوحنّا الدّمشقيّ تمامًا. وقد نُسبت إليه رسالة في العقيدة يفترض أنّه كتبها عام 812م. وكان مدافعًا عن الدّين المسيحيّ، وكان يحاور المسلمين تمامًا مثلما فعل يوحنّا الدّمشقيّ.[2]

وسواء أكانت شخصيّتا يوحنّا الدمشقي وتيودور أبي قرّة حقيقيّتين أو خياليّتين افتراضيّتين، فمن المرجّح أنّه لا علاقة لهما بالإسلام والمسلمين في القرنين الأوّلين للهجرة، وإنّما نُسبت إليهما كتابات لتوظيفها ضدّ الإسلام.

أمّا المؤرّخ تيوفان (140) (Théophane-201هـ 758-817م)، فهو من رجال الكنيسة الشرقيّة البيزنطيّة، وهو قسّ بيزنطيّ رُفع إلى درجة قدّيس إثر موته بقليل، اشتغل بالتّاريخ، وقام بدور كبير في حرب التّصاوير(Iconoclasm) حتّى أنّه سُجن ونُفي ومات في منفاه. وقد كتب أخبار الدّولة البيزنطيّة من 284 إلى 813 ميلاديّة، وهو أوّل مؤرّخ بيزنطيّ يهتمّ بالمسلمين، وخصوصًا بحروبهم ضدّ بيزنطة. وقد ألّف كتابًا عن حياة الرّسول، وتعرّض إلى نقد القرآن. وحسب التّواريخ المعتمدة، فقد كان معاصرًا لأبي قرّة، وعلى الملّة نفسها، عاشا وتقاسما الظّروف السياسيّة والإيديولوجيّة نفسها[3].

تاريخيّة الصّورة النمطيّة:

يؤرّخ تيوفان في المقطع المخصّص لسنتي 691 و695م، فيذكر ما حدث في العلاقات بين الدّولة الإسلاميّة ورئيسها عبد الملك بن مروان وبين الإمبراطوريّة البيزنطيّة وإمبراطورها جستنيان الثّاني (Justinien2) حسب زعمه. كتب هذا الإمبراطور في سنة 691م إلى العرب أنّه لم يعد يستطيع الالتزام بشروط السّلم، وقاد جيشًا إلى سبسطبوليس البحريّة، ودارت المعركة، فانهزم العرب، وعندئذ فكّر مُحَمّد

(1) Martin Jugie, une nouvelle vie et un nouvel écrit de saint Jean Damascène. Echos d'orient,no:153,1929, p.35.

(2) جورج قنواتي، المسيحيّة والحضارة العربيّة، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، الطّبعة الأولى، القاهرة 1974، ص 263.

(3) قسطنطين الباشا، ميامر تاودورس أبي قرة، أسقف حرّان، مطبعة الفوائد، بيروت، 1904م، ص18.

في رشوة قائد فرقة السّلاف في الجيش البيزنطيّ، فتحوّل ذلك القائد في عشرين ألفًا من جنده إلى العرب، واضطرّ الرّوم إلى الانسحاب بسرعة. وفي عام 695م غزا محمّد أرض الرّوم[1].

أمّا ابن كثير (ت: 630هـ)، فيتحدّث عن تلك المرحلة بصيغة مختلفة تمامًا: «ثمّ دخلت سنة ثلاث وسبعين، وفي هذه السّنة استعمل عبد الملك أخاه محمّدًا على الجزيرة وأرمينيّة، فغزا منها وأثخن في العدوّ. وفيها غزا محمّد بن مروان الرّوم صائفة فهزمهم»[2].

نلاحظ أنّ الصّورة النمطيّة اختلطت فيها المواجهة العسكريّة والفكريّة معًا، وقد بدأت الصّورة النمطيّة الّتي رسمها المسيحيّون للرّسول والإسلام والعرب والمسلمين مبكرًا ويمكن حصرها في مرحلتين: المرحلة الأولى: من الجهر بالدّعوة إلى الحرب الصليبيّة الأولى، رُسمت أولى الخطوط في مكّة من قبل سادة قريش، وتمثّلت في حملة إعلاميّة متواصلة تشتدّ في مواسم الحجّ، اكتسح صداها الجزيرة العربيّة وتجاوزتها إلى الحبشة. وقع التركيز على ألقاب وأوصاف محدّدة: ساحر، شاعر، مجنون. لهذه البداية أهميّتها الكبرى في تسجيل المتخيّل عند المسيحيّين في الشّرق والغرب منذ ذلك العهد، فمن أين عرف البيزنطيّون الرّوم وهم يجهلون العربيّة تلك الصّفات، لولا أنّ المسيحيّين في مكّة والطائف ونجران وغيرها نقلوا تلك الأخبار إلى الرّوم؟ ففي عهد تيوفان لم تكتب السّيرة ولم يدوّن الحديث ولم يترجم القرآن وما عُرف الفقه بعد.

دخل المسيحيّون الغربيّون حلبة التهجّم على الإسلام وكتابه ونبيّه وعلى العرب. ولا نجد في هذه الفترة حملة إعلاميّة منتظمة ومتواصلة تتبنّاها السّلطات الدينيّة والسياسيّة في الغرب. ومن أوائل الأساقفة والقساوسة الذّين كتبوا عن الإسلام إلى جانب تيوفان نذكر: الأسقف يوحنّا النكيوسي (Jean de Nikious) من أقباط مصر ألّف كتابًا في التّاريخ (بين 692 و700م) يذكر فيه غزو مصر على يد عمرو بن العاص، والأسقف سِبُس (Sébos) في نهاية القرن السّابع الميلاد، تاريخيًّا هو ذلك الثالوث من القساوسة الشرقيّين والغربيّين الّذي رسم الصّورة النمطيّة للإسلام والمسلمين،

(1) The chronicle of Theophanous. Edited by Harry Turtledove. University of Pennsylvania press.1992. p.11.

(2) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، بيروت، 1417هـ/1997م، ج3، ص310.

وُجد آخرون لا محالة، والملاحظ أنّ كتابات أولئك الأساقفة والقساوسة لم يكن لها كبير أثر على عامّة المسيحيّين، والسّبب الأوّل أنّها بقيت في الكنائس والأديرة ولم تنتشر، والثّاني أنّها كتبت بالإغريقيّة واللاتينيّة والسريانيّة، وهي لغات يجهلها عموم الشّعب، فهي في الواقع أدبيّات المختصّين من رجال الكنيسة لم تكن لتتجاوزهم، ولكنّها مهّدت لمرحلة ثانية، هي: الحروب الصّليبيّة.[1]

فسّر ابن كثير سبب تلك الحروب فقال: «وكان من عزمهم يريدون أن يستحوذوا على البلاد الإسلاميّة كلّها وذلك لسوء حكّامها وفساد عقائدهم»[2].

ولكن قبل ذلك، في رمضان 53هـ، احتلّ المسلمون جزيرة رودوس. وفي رمضان 91هـ، كانوا في جنوب إسبانيا، وفي رمضان 92هـ احتلّوا أكبر جزء منها (الأندلس)، وفي رمضان 114هـ/ 732م، نجدهم في جنوب فرنسا في معركة «بلاط الشهداء»، وقد عرفها الفرنسيّون بمعركة بواتيي (Bataille de Poitiers) وفيها برز شارل مارتل البطل الأسطوريّ[3].

فهل نعجب أن تمتلئ صدور المسيحيّين شرقًا وغربًا حقدًا على الإسلام والمسلمين؟ أليست المشاعر نفسها الّتي تخالج صدور المسلمين منذ قرون إثر الاستعمار المسيحيّ لبلاد المسلمين والحروب الّتي شنّت حديثًا على أفغانستان والصّومال والعراق وسوريا؟

لقد دقّ البابا أوربانوس الثاني ناقوس الخطر والتّعبئة فقال: «أيّها العرق الافرنجيّ العرق الذي أحبّه الإله واختاره، لقد جاءنا من ربوع أورشليم القدس نبأ أليم، إنّ عرقًا لعنه الإله وأخرجه من ملكوته، قد دنّس ديار المسيحيّين بالغزو، فأفزع سكّانها بالنّهب والنّار، واقتادوا السّبايا إلى ديارهم ثمّ قتلوهم، بعد تنكيل وتعذيب، لقد حطّموا محاريب الكنائس ولوّثوها بنجاساتهم»[4].

وجد النّداء البابويّ أصداء واسعة وآذانًا صاغية، وبعث طموحات عالية، وقد كان بطرس النّاسك (Pierre l'Ermite) الإذاعة الناقلة لنداء البابا مع ملاءمة الخطاب

(1) ريتشارد سوذرن، صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، ترجمة: رضوان السيّد، دار المدار الإسلاميّ، بيروت، 2006، ص11.

(2) ابن كثير، البداية والنهاية، دار الفكر، بيروت، 1407هـ 1986م، ج11، ص253.

(3) تراث الإسلام، تصنيف جوزيف شاخت وآخرين، الطبعة الثالثة، سلسلة عالم المعرفة، العدد 233، الكويت، 1998م، الجزء الأوّل، ص35.

(4) نعمان عبد الرزّق السّامرائي، الحياة تدافع أم تصارع. مكتبة العبيكان، ط1، الريّاض، 1433هـ ص138.

للجمهور المتلقّي. جاب وسط فرنسا متنقّلاً نحو باريس، ثمّ اتّجه إلى الشّمال الشّرقي، ودخل ألمانيا، ووصل كولونيا وكوّن الجيش الشعبيّ، فقد التفّت حوله حشود وبرز حوله القادة[1].

في خضمّ هذه الرّوح الصّليبية، كان لا بدّ أن يُسهم الشّعراء والكتّاب والفنّانون في أوروبّا في تلك الحملة الإعلاميّة، فظهرت أناشيد ثوريّة مثل أنشودة رولان (Chanson de Roland) وكُتبت سير كثيرة لتأجيج روح القتال لدى النّاس، منها سيرة يوحنّا الدمشقيّ، وما اختُلقت في القرن العاشر الميلادي إلاّ لغايات دعائيّة خالصة مرتبطة بأهداف الحروب الصّليبيّة، وازدهرت ترجمة المصادر الإسلاميّة مثل القرآن والسّيرة والأحاديث والعقائد إلى الإغريقيّة واللاّتينيّة، من أجل نقضها، وبيان أنّ النّقد المسيحيّ لها مبنيّ على دراية واطّلاع. أنشودة رولان هذه، جاء فيها أنّ المسلمين يعبدون ثلاثة آلهة هي: ترفغانت ومحمّد وأبولو[2].

ينبغي أن نوضّح هنا أنّ ترفاغنت (tervagant هو اسم لآلهة وثنيّة شرقيّة خياليّة أطلقها المسيحيّون على إله المسلمين، فهم في دعايتهم التّشويهيّة رسموا صورة للمسلمين صاروا بمقتضاها يعبدون مثلهم ثلاثة آلهة، تمُثّل مع أبولو ضَلال الصّورة العقائديّة للإسلام عند الغرب الوسيط[3].

هذه الصّورة المشوّهة، هي التي انطلق منها يوحنّا الدّمشقي وعبرّ عنها، واستعملها عند جداله للمسلمين في فصل الهرطقة 101، أو استعملها غيره وألبسها له. ممّا يقيم الدّليل على أنّ كتاباته إنّما تكوّنت في زمن متأخّر، وفي خضمّ روح الحروب

(1) في سنة 1088م، كان بابا الفاتيكان هو أوربانوس الثّاني (1099) (Urbain II-1088) في عام 1089م، حسّن علاقات الفاتيكان مع القسطنطينيّة وعقد في مارس 1095م المجمع الكنسيّ (concile de Plaisance)) قام إثره مباشرة بجولة كبيرة في فرنسا، وهو الرّأس المخطّط والمدبّر لفكرة الحروب الصليبيّة. وبدأ في السنة نفسها 1095م يهيّج النّاس ضدّ الإسلام وأهله لإشعال سلسلة حروب تحرق الأخضر واليابس، تقتل المسلمين وتخرّب بلادهم. ولا يسلم من شرورها حتّى النّصارى في المشرق. وما ذكرناه أنموذج من بعض خطاباته التي كان يلقيها في الجماهير المسيحيّة الهائجة، مع العلم أنّ البابا في نظر كثير من المسيحيّين معصوم من الكذب والخطأ. وفي 27 نوفمبر 1095م (نهاية ذي القعدة 488هـ) عقد مجمعًا كنسيًّا ثانيًا، وهو نادر إلاّ لضرورة قصوى، كان ذلك في مدينةClermont-Ferrand)) في فرنسا أيضًا، وفيه دعا المسيحيّين الأوروبّيين إلى الحرب المقدّسة لاسترجاع بيت المقدس بعد أن اتّفق مع الكثيرين من الأرستقراطيّة الأوروبيّة والنّبلاء لتمويل البعثات وقيادتها، المرجع السابق، ص141.

(2) ريتشارد سوذرن، صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، سبق ذكره، ص 68.

(3) تراث الإسلام، تصنيف جوزيف شاخت وآخرين، الطبعة الثالثة، سلسلة عالم المعرفة، العدد 233، الكويت 1998م، الجزء الأوّل، ص35.

الصليبيّة، لأنّ الدّمشقي الذي عاش مع المسلمين في دمشق، لا يمكن أن يقول إنّ المسلمين يعبدون آلهة متعدّدة، وهم الذين نشروا التّوحيد الخالص في ربوع العالم وماتوا من أجله، ولكن كان لا بدّ من إعطاء العدوّ الإسلاميّ صفات نمطيّة تكرّس العداء والكراهيّة، بما أنّ النّاس لا يعرفون شيئًا عن الإسلام والمسلمين، حسب ما ذكر الكاتب الانجليزيّ ريتشارد سوذرن (1912 - 2001) الذي رأى أنّ المؤلّفين الغربيّين إلى نهاية القرن الحادي عشر لم يكونوا يعرفون شيئًا عن الإسلام، وليس هناك ما يدلّ على أنّ أحدًا ما بأوروبا سمع باسم النبيّ محمّد!![1].

إنّ أنشودة رولاند هي عبارة عن أهازيج شعبيّة خرافيّة مشحونة بالعداء للإسلام والمسلمين، اختُلقت عام 1150م تقريبًا من أجل التّعبئة الصّليبيّة لمحاربة المسلمين، وهي تروي أحداثًا تاريخيّة قديمة تعلّقت بحروب شارلمان. ورولاند هو أحد قادة شارلمان ضدّ العرب في جبال البرينيه، وقد جعلت منه الأنشودة بطل المعارك، مع أنّه لم يكن أكثر من قائد لحماية مؤخّرة الجيش المنسحب من شمال أسبانيا[2].

المرايا المحرّفة:

الصّورة النمطيّة أو القالب النمطيّ (Stéréotype) تعني التّسليم المسبق بأحكام وصفات خِلقيّة وخُلُقيّة معيّنة عن فئة بشريّة محدّدة بالعرق أو اللّون أو المعتقد أو الانتساب الجغرافيّ، أشيعت وأضفيت عليها صفات الإطلاق والعموميّة بواسطة القهر الدّعائي والإعلامي. والنمطيّة أو التّفكير النمطيّ هو التّفكير الذي يتّبعه شخص أو مجموعة، اعتمادًا على أفكار جاهزة باعتبارها حقائق مطلقة لا تناقش. وبناءً عليه يمكن النّظر إلى الأصوليّات والسلفيّات عمومًا كنماذج للتّفكير النّمطي؛ بل إنّ النمطيّة تعدّت القوالب المعهودة مثل الدّين والعرق والجنس والإيديولوجيا إلى السّياسة، فمن انتمى إلى حزب واعتبر مبادئه وأفكاره وبرامجه وأهدافه المعلنة حقائق، وأن لا خير في غيرها، إلى حدّ الدّفاع عنها بقتل المنافسين والمعارضين، فهو نمطي التّفكير، فالنمطيّة أو القولبة في نهاية الأمر لا غاية من ورائها غير تكبيل العقل وإلغاء ملكة التفكّر والتّفكير، وللتّنميط وجهان متناقضان لكنّهما متلازمان؛ أحدهما مدحيّ تمجيديّ تقديسيّ، ويقابله الوجه التقبيحيّ التحقيريّ التشنيعيّ .وظاهرة القولبة أو

(1) ريتشارد سوذرن، صورة الإسلام، ص 51، سبق ذكره.

(2) تراث الإسلام، ص 36، سبق ذكره.

التّنميط قديمة قدم البشريّة ولا يحسّ بها ولا يتألّم منها إلاّ المستضعف. ولئن كانت مخاطر التّنميط ومآسيه لا تتجاوز حدود قبيلة أو مقاطعة أو دولة، فإنّها اليوم تجاوزت الحدود واخترقت السّدود؛ لأنّ الإعلام اليوم أصبح كونيًّا آحاديّ القطب بين أيدي المتنفّذين من رجال المال والسّلطة السياسيّة. وإذا نجحت عمليّات القولبة والتّنميط وتصنيع الصّورة السلبيّة، فإنّ الضحيّة يجد من الآخرين مشاعر الكراهيّة والنّفور والاشمئزاز والاحتقار، وأحيانًا الخوف منه، بل والرّغبة في التخلّص منه، ممّا يجعله أحيانًا معرّضًا للخطر[1].

صورة المسلمين عند المسيحيّين:

تقول الكاتبة الفرنسيّة أنا ماريا دلكمبر (Anne-Marie Delcambre: «لقد نظرت العقليّة المسيحيّة الشرقيّة في مجملها إلى الإسلام على أنّه مشروع الشّيطان»[2].

رغم أنّ ماريا دلكمبر (1943 - 2016) المتخصّصة في تاريخ الأديان والفكر الإسلاميّ، هاجمت الإسلام بشراسة وشوّهت صورته كأقبح ما يكون في كتبها ومداخلاتها الإعلاميّة، كما هو حال كثير من الباحثين والباحثات في الغرب في هذا العصر، إلاّ أنّها أظهرت في شهادتها السّابقة نوعًا من الموضوعيّة والأمانة، وهي تذكر أنّ المؤرّخ تيوفان هو أوّل مؤلّف بيزنطيّ ترك لنا، في بداية القرن التّاسع الميلادي، سيرة لرسول الإسلام والّتي عرفت شهرة كبيرة في بلاد الغرب. ثمّ نقلت جزءًا مهمًّا ممّا كتبه تيوفان، نختار منه المقطع الآتي: «لمّا كان محمّد فقيراً ويتيمًا فقد قرّر أن يرتبط بامرأة غنيّة اسمها خديجة، وبعد أن سيطر عليها وأغراها تزوّجها، وفي فلسطين اختلط مع اليهود والنّصارى، وبوساطتهم حصل على بعض الكتابات، وأصيب أيضًا بالصّرع، ولمّا علمت زوجته، وهي امرأة من الطبقة الغنيّة، أنّها قد ارتبطت برجل ليس فقيراً فقط، ولكنّه أيضًا مصاب بالصّرع هدّأها بقوله: إنيّ أرى ملكًا اسمه جبريل، ولمّا كنت لا أستطيع تحمّل رؤيته فإنيّ أصرع. وفي الختام فإنّ بدعته حصلت بالحرب على منطقة يثرب»[3].

(1) فهد بن عبد الرحمن الشميمريّ، التربية الإعلاميّة، الفصل الثالث القولبة وتصنيع الصّورة النمطيّة، الرياض، 1431هـ ص88.

(2) (dans son ensemble, la mentalité chrétienne orientale voit dans l'Islam une entrerise du Diable) Anne-Marie Delcambre, Des miroirs déformants, L'Islam vu ar les chrétiens d'Orient entre le VIIème et le XIème siècle. Paris 2004, age 41.

(3) المرجع السّابق، ص 41.

الصّورة النمطيّة المؤسّسة لغيرها: أنموذج المؤرّخ تيوفان

تظهر الحرفيّة الكبرى في التّنميط عند تيوفان، ولا أحد من المنمّطين بعده وصل إلى مستواه، فما نقرأه اليوم من القولبة والتّنميط، وما نشاهده من صور استهزائيّة ليس سوى تقليد لمدرسة تيوفان، فنرى من خلال نصّه أنّه وضع أصول التّنميط. وفيما كتبه عن الإسلام في حوليّاته، لا نجده ينقد النصّ القرآنيّ ولا ينتقده، ولا نراه يجادل في الإسلام من حيث هو دين. اهتمّ تيوفان بشخص النبيّ محمّد واكتفى بذلك. فإذا استُهجن الشّخص وصُوّرت شخصيّته الماديّة والمعنويّة في أبشع ما يكون من الأوصاف ملتزمًا حدودًا معيّنة في الكذب لإقناع القارئ بالتّصديق، فإنّه بالضّرورة سيرفض كلّ ما يأتي من ذلك الشّخص من أقوال وأفكار ونظريّات ومبادئ، وسيقوم هو بدوره بتنميطه كما يشاء، وذلك ما حصل فعلاً للمسيحيّين في بيزنطة والشّام ومصر ثمّ في أوروبّا.

لم يكن من الصّدفة أن يبرز تيوفان خديجة على أنّها امرأة طيّبة القلب، أي ساذجة غير مستقرّة على رأي، ولا شخصيّة ولا إرادة لها. فألغى دور محمّد كلّيًّا في نشر دعوته، وبيّن ضمنيًّا أنّ محمّدًا لم تكن له قيمة اجتماعيّة في قبيلته، وأنّه أعجز من أن يواجه رجال القبيلة، وأنّه لو بدأ هو بنشر دعوته لما انتشرت، فكيف نأخذ نبوّة نشرتها امرأة؟

وضع تيوفان (للرسول) محمدﷺ صورة نمطيّة متكاملة متماسكة. بدأ بذكر الفقر الشّديد ثمّ الإثراء السّريع، حيث جعل محمّدًا عاطلاً عن العمل إلى أن تزوّج بخديجة، وقد تزوّجها بالمكر والخداع إذ تقرّب إليها وأظهر لها التّواضع والأمانة والجديّة، فاستأجرته يرعى إبلها، بعد ذلك تلاعب بعواطفها وقبلت أن تتزوّجه رغم الفوارق الطبقيّة والماديّة والأخلاقيّة. لم يذكر تيوفان لماذا سافر محمّد إلى فلسطين وهو متزوّج بخديجة؟ ولكنّه ذكره ليبيّن للمسيحيّين المصدر الحقيقيّ لتنبّؤ محمّد ودينه الجديد، فهل نصدّق نبوّة رجل خدع امرأة طيّبة القلب؟! لذلك فإنّه يكذب في نظر تيوفان عندما ادّعى أنّه يرى جبريل. أليس العرب جهلة مشركون يعبدون الأصنام والشّمس والقمر والنّجوم؟ فمن أين له أن يعرف جبريل لولا أنّه سمع ذلك من اليهود والمسيحيّين في فلسطين؟ طبعًا لا يمكن لبيزنطيّ أن يعارض القسّ تيوفان بأنّ المسيحيّين واليهود كثيرون في مكّة ويثرب والطائف ونجران، وكلّها أقرب مسافة من فلسطين.

نُشرت تلك الصّورة النمطيّة لنبيّ الإسلام بين كلّ المسيحيّين الشرقيينّ، نُشرت كتابةً بين البطارقة والقساوسة والرّهبان والمتعلّمين، وشفهيًّا في الكنائس والأديرة والمناقشات، وانطبعت الصّورة في المخيّل المسيحيّ الشرقيّ وترسّخت في الأذهان.

المواصلة من القرن العاشر الميلادي إلى اليوم

في القرون الخمسة الأولى من عمر الإسلام دينًا وأمّة وإمبراطوريّة وممالك وإمـارات، عاش المسيحيّون ذلك التوسّع الجغرافيّ وتلك الانتصارات. شهد المسيحيّون شرقًا وغربًا تطوّر المسلمين العلميّ وتفوّقهم الحضاريّ والفكريّ والثقافيّ، وأخذوا عنهم ثلاثة أشياء أساسيّة في الحياة: النّظافة والطبّ والصيدلة، ورأوا اختراعات لم تكن لتخطر على بالهم، فعندما كان الأطبّاء المسلمون يعلنون أنّ المرض سببه الوسخ، كانت الكنيسة تردّ وتؤكّد أنّ «مصدر المرض هو الحرام»، وعلى الرغم من أنّ كثيراً من المسيحيّين كانوا يعرفون أنّ العرب المسلمين أخذوا علومهم عن اليونان، وأنّهم قاموا بغربلة تلك العلوم ونقدها وتطويرها، مضيفين إليها ما توصّلوا إليه باجتهاداتهم، فقد عزّ على المسيحيّين أن يكون العرب هم حلقة الرّبط، وشرع نجم المسلمين يميل إلى الغروب والانحدار بسرعة حتّى حان وقت النهوض للمسيحيّين، فكانت الحروب الصليبيّة[1].

الجديد في الصّورة النمطيّة:

رأى المستشرق الألمانيّ يوهان فوك (-1894 1974) أنّ فكرة التّبشير كانت هي الدّافع الحقيقيّ وراء انشغال الكنيسة بترجمة القرآن والاهتمام بالثقافة الإسلاميّة[2].

ذلك أنّ العداوة العقائديّة مهما اشتدّت لا تبرّر وحدها التّنميط والقولبة، فلا بدّ من دافع قويّ ظاهر أو خفيّ. وفي منتصف القرن التّاسع الميلادي، حدث في القسطنطينيّة ما حدث في بغداد في عهد المأمون في حركة الترجمة، فقد شرع البيزنطيّون بأمر من الإمبراطور بترجمة القرآن والسيرة، وقد نُسبت أوّل ترجمة للقرآن إلى نسطاس البيزنطيّ (Nicétas de Byzance) بين 855 و870م، أي في عهد المتوكّل، وعلى غراره فعل كثير من الكتاب البيزنطيّين[3].

(1) زغريد هونكه، العقيدة والمعرفة، ترجمة: عمر لطفي العالم، دار قتيبة، بيروت، 1987، ص154.

(2) ساسي سالم الحاج، نقد الخطاب الاستشراقيّ، دار المدار الإسلاميّ، بيروت، 2002، ج1، ص5.

(3) Louis Bréhier, La Civilisation byzantine, Éditions Albin Michel, 1970, p 271.

فعن أيّ تنصير أو تبشير في ذلك العهد يتحدّث يوهان فوك؟ لقد تظافرت ظواهر وأسباب عديدة لذلك الاهتمام بالإسلام، لعلّ من أهمّها أنّ الكنيسة تعتبر نفسها الممثلّة الوحيدة للربّ على الأرض وأنّها رسوليّة أي وريثة الرّسل، ومن واجبها نشر الدّين الحقّ. ومن الأسباب أيضًا أنّها فقدت سيطرتها المطلقة على المسيحيّين في الدّولة الإسلاميّة، وهالها إسلام كثير منهم عن قناعة أو هروبًا من الجزية، وقد بقي كثير من المسيحيّين على دينهم وفي كنائسهم، ولم يمنعوا لا من طقوسهم التعبّديّة، ولا من أعيادهم، ولا من تقاليدهم في الدّول الإسلاميّة، إلاّ لبضع سنين متفرّقة عبر العصور، ولأسباب سياسيّة وظرفيّة بحتة، فإنّ تلك الحريّة في التديّن، ولو بالجزية، لم تعجب الكنيسة التي تعوّدت على فرض آرائها وقوانينها وسلطتها على العامّة والخاصّة. والسّبب الأخير هو أنّ الكتابات الأولى عن شخص الرّسول لم تؤدّ دورها المنتظر في نشر كراهيّة الإسلام بين العديد من المسيحيّين. فكان من الضروريّ أن يهتمّ المجادلون المسيحيّون بالمراجع الدينيّة عند المسلمين وأوّلها القرآن. حتّى تصبح الصّورة النمطيّة للإسلام متكاملة ومتناغمة. فحيثما أدار المسيحيّ وجهه ليتعرّف على الإسلام، وجد القوالب النمطيّة السلبيّة الجاهزة، وعلى سبيل المثال: كتب نسطاس، ثلاثة كتب ضدّ الإسلام، بطلب من الإمبراطورين ميخائيل الثالث وبازيل الأوّل، وكان أهمّ عمل ازدرى فيه نسطاس الإسلام هو بحثه الكبير الذي جاء تحت عنوان: دحض الكتاب المقدّس المحرّف (القرآن) لمحمّد العربيّ[1].

نترك مسألة تحريف اسم الرّسول لنركّز على ظاهرتين؛ الأولى: هي تسمية القرآن بالكتاب المقدّس المحرّف، والثّانية: ذكر الجنسيّة: العربيّ. يعيد نسطاس رسم مساحة صغيرة من الصّورة النمطيّة الأولى؛ إذ يرفض ما وضعه فيها تيوفان من أنّ محمّدًا سمع بضعة أسطر من الكتاب المقدّس من اليهود والمسيحيّين واعتمدها ليؤلّف كتابه، فنسطاس ينفي قدرة محمّد على الكتابة والتأليف، ويعتبره مجرّد سارق ومحرّف. وحسب بعض الباحثين الغربيّين المعاصرين، فقد كتب نسطاس باليونانيّة، وأمكنه ترجمة القرآن إلى تلك اللّغة؛ لأنّه كان يتقن العربيّة؛ بل إنّ الباحثة اليونانيّة

(1) (A la demande des empereurs Michel III (842-867) et Basile Ier (867-886), il écrivit trois livres contre l'islam. L'œuvre la plus importante dans laquelle Nicétas discrédite la religion islamique est son grand traité intitulé: Réfutation de la Bible faussée (Coran) de Mahomet l'Arabe) Angeliki G. Ziaka, Le regard de la recherche grecque contemporaine sur la découverte de l'islam par le monde byzantin (VIIIe-XIVes) paris 2010, p33.

المعاصرة أنجليكا زياكرا تذكر أنّ نسطاس قدّم لأوّل مرّة منذ القرن التاّسع وبالإغريقيّة تحليلاً لجميع القرآن وترجمة أمينة لعدد كبير من أجزائه، وأنّ ترجمته عن الأصل العربيّ ناجحة[1].

إنّ إقرارات الباحثة اليونانيّة تثير تساؤلات وتؤكّد شكوكًا. يجمع الباحثون الغربيّون قديمًا وحديثًا على أنّه لا يُعرف شيء عن نسطاس البيزنطيّ، لا في ما يتعلّق بمولده ولا بعائلته ولا باسمه الحقيقيّ ولا بتاريخ وفاته، يعرف عنه أنّه كان مؤرّخ القصر في بيزنطة في عهدي ميخائيل الثالث (842-867م) وبازيل الأوّل (867-886م) فقط، فالغموض المطبق يلفّ هذه الشخصيّة كما يلفّ شخصيّة يوحنّا الدمشقيّ وتاودرس أبي قرّة، وكلّ الشخصيّات التي كتبت تهاجم الإسلام. فإذا لخّصنا ما اتّفق عليه الباحثون في خصوص نسطاس الروميّ وجدنا أنّه تعلّم بالإغريقيّة وتخصّص في الفلسفة الإغريقيّة ولقّب بالفيلسوف، وكتب بالإغريقيّة، ولم يكتب حرفًا بالعربيّة وقضى كهولته كلّها في قصر الإمبراطور، ونستفيد من ذلك أنّ نسطاس البيزنطيّ كان يجهل العربيّة، فيكون من العسير القبول بأنّه ترجم القرآن أو أيّ كتاب عربيّ، وإذا عرفنا أنّه ظهر فجأة قبيل القرن العاشر الميلاديّ، فهذا يدفعنا إلى الشكّ كثيراً في وجوده الحقيقيّ.

يزعم كثير من الباحثين الغربيّين، أنّ أمثال يوحنّا الدمشقيّ وتيودور أبي قرّة ونسطاس الرّومي قرأوا القرآن كلّه، وغاصوا في محتوياته، وانتقوا منه سورًا وآيات وتوقّفوا عند جزئيّات، فنسطاس الرّومي مثلاً توقّف عند جملة النّداء: «يا أخت هارون» في قوله تعالى: ﴿فَأَتَتْ بِهِۦ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُۥ ۖ قَالُوا۟ يَٰمَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْـًٔا فَرِيًّا 27 يَٰٓأُخْتَ هَٰرُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ ٱمْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا 28 فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ ۖ قَالُوا۟ كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِى ٱلْمَهْدِ صَبِيًّا﴾[2]. ليبينّ أنّ الأمر اختلط على محمّد في شأن مريم؛ إذ اعتبرها «أخت هارون». فلم يكن محمّد يعرف أنّ بين هارون وولادة مريم خمسة عشر قرنًا. وليؤكّد نسطاس الرّوميّ فريته أضاف في بحثه كلمة: «وموسى» أي إنّه كتب: «يا أخت هارون وموسى»، على أنّ ذلك من النصّ القرآنيّ! لإقناع القارئ المسيحيّ أنّ القرآن ليس إلاّ الكتاب المقدّس محرّفًا، وأنّ محمّدًا ارتكب إثمًا لا يُغتفر، وذهب

(1) المرجع السابق، ص34.

(2) سورة مريم، الآيات 27 – 29.

نسطاس إلى أبعد من ذلك؛ إذ اعتبر أنّ «عِمران» في القرآن هو «عَمرام» أبو موسى وهارون، ليؤكّد الخلط في القرآن بإثبات الأخوّة بين مريم أمّ عيسى وموسى وهارون؛ لأنّ الكتاب المقدّس يذكر لموسى وهارون أختًا اسمها مريم! فهل من الغريب أنّ يجعل نسطاس الرّومي الرّسول هو المسيح الدجّال؟[1].

المخيال المسيحيّ في القرون الوسطى:

ينفي بعض الباحثين الغربيّين أن يكون يوحنّا الدمشقيّ أو تيودور أبو قرة أو نسطاس الرّومي قد كتبوا شيئًا عن القرآن؛ لأنّه لم يترجم كلّه إلى اللاّتينية أو الإغريقيّة طيلة القرون الثلاثة الأولى للهجرة على الأقلّ، أي إلى القرن العاشر الميلاديّ، ولم يكن يوجد من العرب من يتقن اللّغتين الغربيّتين وإلاّ لما احتاج المأمون إلى مسيحيّ يدير بيت الحكمة. وعلى هذا الأساس فإنّ أوّل ترجمة للقرآن إلى اللاّتينيّة حدثت في سنة 1143م، وذلك على يد ثلاثة رهبان؛ أوّلهم وأبرزهم الفرنسيّ بطرس المبجّل (Pierre le Vénérable) رئيس دير كلوني(Cluny)[2].

وقد منع الفاتيكان نشر تلك التّرجمة قرونًا، رغم أنّها ليست كاملة مبنًى ومعنًى، وإنّما كانت تركيبات ملفّقة حسب محاور تستجيب لرغبة الرّاهب «بطرس» في نقد القرآن ودحض الرّسالة المحمّديّة، فقد جمع مقتطفات من القصص القرآنيّ مقتطعة من سياقها في السّور، ثمّ لفّق بين المقاطع لإبراز القصّة، وصيغ النصّ بالنّظر إلى اللّغة اللاّتينيّة في معجمها الفقير وأسلوبها الثقيل ونحوها المعقّد، ممّا جعل المستشرق الفرنسي بلاشير (1900 - 1973) يقول عنها: «لا تبدو التّرجمة الطليطليّة للقرآن بوجه من الوجوه ترجمة أمينة ولا كاملة، بل هي ملخّصات مختارة»[3].

ذكر محمّد صالح البنداق في كتابه: المستشرقون وترجمة القرآن، أنّ الدوائر المسيحيّة منعت نشر تلك التّرجمة خوفًا واحتياطًا، وهكذا لم يتح للغربيّين أن يطّلعوا على القرآن كاملاً إلاّ عام 1743م. عبر ترجمة إلى الإنجليزيّة، قام بها المستشرق الإنجليزيّ جورج سيل (George Sale)[4].

(1) آصف حسين، صراع الغرب مع الإسلام، ترجمة: مازن مطبقاني، دار الوعي للنشر، الرياض،2013، ص28.

(2) المرجع نفسه، ص29.

(3) Blachère, introduction au coran, Maisonneuve et Larose, Paris 1977, page 265.

(4) محمّد صالح البنداق، المستشرقون وترجمة القرآن، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1403هـ/1983م، ص 95.

دور الاستشراق والإعلام:

إذا كان الاستشراق هو دراسة البنى الثّقافيّة للشّرق من وجهة نظر غربيّة أو إذا كان تعبيراً يدلّ على الاتّجاه نحو الشّرق، بحيث يطلق على كلّ من يبحث في أمور الشّرقيّين وثقافتهم وتاريخهم، فإنّه بدأ أثناء الحروب الصليبيّة ولم ينقطع، إلاّ أنّه لم يصبح قسمًا دائمًا في الجامعات الأوروبيّة ومطمحًا لعديد من الطلاّب واختصاصًا في البحث، إلاّ في القرن الثّامن عشر، وحسب المستشرق الفرنسيّ مكسيم رودنسون (Maxime Rodinson) فإنّ مصطلح الاستشراق ظهر في اللّغة الانجليزيّة عام 1779، بينما ظهر في اللّغة الفرنسيّة عام 1799[1].

الشّرق في المخيّل الغربيّ:

رأى إدوارد سعيد (1935 - 2003) أنّ الشّرق كان اختراعًا غربيًّا، وملاذًا لتدفّق الأحلام والغرائز، فقد كان منذ زمن غابر مكانًا للرّومنسيّة، أي قصص الحبّ والمغامرات والكائنات الغريبّة والذكريات والمشاهد الّتي لا تنسى والخبرات الفريدة الرائعة والغريبة (exotique)[2].

وبما أنّ الشّرق الأدنى، أي الأقرب إلى أوروبّا، هو العربيّ أوّلاً والمسلم ثانيًا، فإنّ اللّوحة الشرقيّة عند الأوروبيّين معقّدة التّركيب، فذلك الشّرق عندهم حلم استعماريّ استيطانيّ، ومنافس دينيّ حضاريّ، وقنطرة الفكر اليونانيّ إليهم؛ لذلك فالمشاعر الأوروبيّة نحو الشّرق الأدنى مزيج من المتناقضات: إعجاب ونفور، صداقة وعداوة، تقارب وتقاطع، قبول ورفض، فماذا تغلّب من تلك المشاعر وماذا ظهر منها قديمًا وحديثًا؟

المنهج العلميّ في خدمة الصّورة النمطيّة:

لا أحد ينكر دور المستشرقين الأساسيّ، وهو البحث عن المخطوطات والآثار في المنطقة العربيّة وإخراجها من الرفوف ومن تحت التّراب، ولا يجحد فضل المستشرقين في التحقيق والدّراسة والبحث إلاّ جاهل، ولا خلاف عند أهل الرّأي أنّ عمل المستشرقين منهجيّ علميّ عقلانيّ. فأين المشكلة؟

(1) تراث الإسلام، سبق ذكره، ص73.

(2) إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة محمّد عناني، رؤية للنّشر والتوزيع، القاهرة، 2008، ص43.

المشكلة في نظر مصطفى السّباعي (1915 - 1964) أنّ أغلب المستشرقين يضعون في أذهانهم فكرة معيّنة يريدون تصيّد الأدلّة لإثباتها، وحين يبحثون عن هذه الأدلّة لا تهمّهم صحّتها بمقدار ما يهمّهم إمكان الاستفادة منها لدعم آرائهم الشخصيّة، وكثيراً ما يستنبطون الأمر الكليّ من حادثة جزئيّة، ومن هنا يقعون في مفارقات عجيبة[1].

قد يكون حديث مصطفى السّباعيّ عن معرفة ودراية بالاستشراق وأهله ومناهجه وأغراضه، فقد ناقش كثيرمنهم، وواجههم في كتاباته ردًّا عليهم، فما ظهر منذ القرون الأولى يتواصل وينمو ويتغيّر، كما تتطوّر الطّرق والأساليب، ولكن تبقى الصّورة النمطيّة للإسلام والمسلمين هي نفسها على مرّ القرون، فالجديد مع الاستشراق هو أنّ البحث والتّنقيب وحضور الدّروس في الأزهر وغيره، والمحاضرات في الجامعات والمنتديات العربيّة، كان من أجل معرفة علميّة دقيقة بالإسلام من مصادره، ليس للتدبّر والمقارنة الموضوعيّة، وإنّما لجمع ما يمكن جمعه من أدلّة ضدّ الإسلام. ولئن وجد الاستشراق آذانًا صاغية، وعيونًا عاشقة، وقلوبًا فارغة، وعقولاً مستعدّة، في البلاد الإسلاميّة للتهجّم على الإسلام، فلأنّ منهج الاستشراق علميّ في ظاهره، سفسطائيّ في باطنه.

ولكنّ المشكلة الثانية في نظر مصطفى السّباعي هي أنّ المستشرقين في عمومهم لا يخلو أحدهم من أن يكون قسّيسًا أو استعماريًّا متعصّبًا، وإن شذّ عن ذلك أفراد، وأنّ الاستشراق بصورة عامّة ينبعث من الكنيسة، وفي الدّول الاستعماريّة يسير مع الكنيسة ووزارة الخارجيّة جنبًا إلى جنب، يلقى منهما كلّ تأييد. وأنّ الدّول الاستعماريّة كبريطانيا وفرنسا ما تزال حريصة على توجيه الاستشراق وجهته التقليديّة من كونه أداة حفر وهدم لقيم الإسلام، ووسيلة تشويه لسمعة المسلمين. ذاك ما استنتجه مصطفى السباعي، فهل تغيّر الأمر بعده بستيّن عامًا؟ هل قطار العداوة للإسلام يسير في الوجهة نفسها؟

يصعب الجواب بدقّة كما يصعب تلخيص الظّاهرة الاستشراقيّة، فهي كما لاحظ وليد نويهض حقول معرفيّة متداخلة، ويعكس تاريخها علاقة الوافد ووعيه للآخر، ويعكس في الوقت نفسه علاقة المتلقّي واكتشافه للقادم؛ لذلك لا يمكن حصر

(1) مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، المكتب الإسلاميّ، بيروت 1999، ص 55.

الاستشراق في نصوص مدرسيّة؛ لأنّه تأسّس تاريخيًّا في سياقات معرفيّة متضادّة في أصولها وروافدها[1].

هذه العلاقة تحوّلت إلى ضروب من الاستغراب أو الاغتراب بحكم تمكّنها وتغلغلها في بنية الفكر العربيّ الإسلاميّ عبر صور القهر الدّعائيّ والتلقين والإبهار، فالظّاهرة الاستشراقيّة هي ثقافيّة في أساسها العام، مرّت بمراحل متعاقبة، هي في توصيف وليد نويهض الاحتكاك الذي تطوّر إلى حاجة وانتهى إلى وظيفة، ولكنّه دخل الآن مرحلة الفوات الزّمني، في عصر لم يعد بحاجة الى مغامر ليقرأ، ومصوّر ليرسم، ومرشد ليدلّ، فالاختراق حصل وموضوع الهيمنة حُسم لمصلحة عالم افتراضيّ، ودراسة الأشياء وتفاصيلها تطوّرت، وتجاوزت العموميّات السّابقة، وأسلوب تنميط شخصيّة الآخر من خلال توهّمات تتخيّل صورة هذا الآخر[2].

هذا الاستغراب هو مقابلة لفظيّة واصطلاحيّة للاستشراق لا محالة، وربمّا أصبح يحيل إلى فكرة انصهار كثير من النّخب العربيّة والإسلاميّة في أتون الاستشراق انصهارًا معتبرًا.

بدأ الاغتراب عند المسلمين والعرب كما بدأ عند المسيحيّين والأوروبيّين، فكما اندهش المسيحيّون بانتصارات المسلمين الحربيّة على الفرس والرّوم وحصار القسطنطينيّة، ثمّ انذهلوا وشرعوا يبحثون عن الأسباب، فإنّ احتلال نابليون بونابرت لمصر كان له التّأثير نفسه في نفوس المسلمين. وكالمسيحيّين، كان المسلمون يعتقدون أنّهم الأمّة الّتي لا تُغلب وأنّ الله ناصرهم، وأنّ سلطانهم وملِكَهم خليفة الله على الأرض. تلك هي الصّورة النمطيّة للسّلطة السياسيّة الّتي رسمها المحدّثون والمؤرّخون والفقهاء المسلمون طيلة أربعة عشر قرنًا، وكفّروا كلّ من نقدها أو تجاهلها. وإنّك لتجد تشابهًا، إن لم نقل تماثلاً، بين الوضع أثناء الحرب الصليبيّة الأولى وبين احتلال نابليون لمصر. والتّشابه هو في الانفصال التّام بين المسلمين والأوروبيّين، إذ انكمشت كلّ أمّة على ذاتها واكتفت بقوقعتها المغلقة تعيش فيها كالحلزون. وأوّل صور الاغتراب نجدها في تاريخ الجبرتيّ (1756-1825) في كتابه عجائب الآثار.

(1) وليد نويهض، الاستغراب السّلبي كتمثّل للاستشراق، مجلّة الاستغراب، العدد الأوّل، السنة الأولى، 1436هـ خريف 2005، ص240.

(2) المرجع نفسه، ص 240.

الإعلام: السّلاح الجديد لنشر الصّورة النمطيّة.

قال الكاتب الأردنيّ باسم سكِجها: «لو كان هناك إعلام قبل ستّة آلاف سنة، لعبده البشر باعتباره إله الشرّ والخير في آن معًا؛ لأنّه يستطيع أن يخلق من العدم، ويعدم ما يريد، ويجعل من الحبّة قبّة، ومن القبّة حبّة، وفي كلّ الأحوال فهو يسيّر البشريّة إلى المصير الّذي يريد، وعلى النّحو الذي يحبّ»[1].

لم يخفَ الدّور السلبيّ للإعلام على رجال السّياسة والمال والصّناعة، وهو دور إيجابيّ، في نظرهم، ما دام يخدم مصالحهم الشخصيّة في الإعلان عن بضاعة ماديّة أو فكريّة أو إيديولوجيّة، وفي نشرها على أوسع نطاق وإقناع المستهلكين بضرورة تلك البضاعة وغرس الرّغبة فيها وتنمية الحاجة الملحّة إليها، والاقتناع بوجاهة ذلك الاختيار.

عندما تولّى هتلر السّلطة أقنع الشعب الألمانيّ بأيديولوجيّته واختياراته وقراراته، وأشاع صورة نمطيّة عن السّاميين، واهتمّ باليهود خصوصًا، ولمّا تأكّدت الولايات المتّحدة من خطره الاستعماريّ ورأت أنّها أولى بالهيمنة العالميّة، تولّى رئيسها ويلسون لجنة حكوميّة للدّعاية للحرب وضرورة شنّها وتدمير ألمانيا، كانت مهمّتها الأولى تحويل المواطن الأمريكيّ المسالم المناهض للحرب إلى متعطّش لها، وقد حقّقت اللّجنة ذلك في مدّة قياسيّة لا تتعدّى ستّة أشهر. دفع ذلك النّجاح في تطويع الشّعب بفضل الإعلام والدّعاية إلى التّفكير في صناعة «العدوّ القوميّ المتربّص بالوطن»، والذي لا بدّ من مواجهته والقضاء عليه، فكان النّازيّون، أي الشعب الألمانيّ كلّه، وتلاهم الشيوعيّون، أي الشّعب في الاتّحاد السوفياتي كلّه هم العدوّ. بذلك حقّقت السلطة السياسيّة أهمّ أهدافها الداخليّة قبل الخارجيّة، وهو تدمير الاتّحادات العمّالية والقضاء على الحريّات الّتي ضمنها الدّستور: حريّة الصّحافة وحريّة الفكر السياسيّ وحريّة الرّأي بصفة خاصّة.

من تلك الأحداث، تأسّست صناعة القولبة والتّنميط في الولايات المتّحدة، فظهرت صور نمطيّة في السّنيما والجرائد والكتب وكلّ وسائل الإعلام، صور نمطيّة للسّود والعرب وحتّى المرأة، في ومضات الإشهار، باعتبار أنّ الإعلام هو القوة النّاعمة لحجب العقل وتأجيج العواطف ونشر أحاديّة الخطاب، وأحاديّة التّفكير،

(1) باسم سكِجها، الاعلام سلاح العصر، الدستور، العدد 2012/5/23، ص 11.

وأحاديّة الإيديولوجيا، وأحاديّة الثّقافة والذّوق وفق نظريّة السّيطرة النّاعمة التي برزت بعد حرب فيتنام، والتي رامت التّأثير على العقول وتوجيهها داخليًّا وخارجيًّا، باعتبار أنّ الإعلام والصّورة تمثّلان أهمّ ركائز القوّة الناعمة. واستغلّت بعض وسائل الإعلام الغربيّة تلك المفاهيم لتقدّم الإسلام والمسلمين في صور نمطيّة خاوية وخالية من الحيويّة، متجاهلة حركة الحياة والمشاعر والعمليّات الإنسانيّة المتشابكة، مكرّسة بذلك التّقسيم القديم: الغرب المسيحيّ والشّرق المسلم[1].

ورثت وسائل الإعلام والاتّصال في بلاد الغرب الصّور النمطيّة التي كرّستها الدّعاية الاستعماريّة والاستشراقيّة، وقد اعتمدت آراء المستشرقين والخبراء في مراكز البحوث أمثال: الإنجليزي كنيث كراغ (1913 - 2012) والأمريكي برنارد لويس (-1916) واليونانيّ فاتيكيوتس (ت: 1997) واعتبرتهم مرجعًا لفهم الأحداث المتعلّقة بالعالم الإسلاميّ، ولكنّ هؤلاء الباحثين وأمثالهم، إلاّ قلّة منهم، ليسوا سوى «بنادق مستأجرة» كما وصفهم إدوارد سعيد.

يدرسون العالم الإسلاميّ لا ليفهموه وفق مقولة المستشرق الفرنسيّ لويس ماسينيون (1883 - 1962): «لكي نفهم الإنسان الآخر، يجب ألاّ نستولي عليه وندمجه فينا؛ بل يجب أن نكون ضيوفه»، ولا ليتضامنوا مع المسلمين وقضاياهم الإنسانيّة؛ بل بالعكس، يعملون على إعاقة سبل التّفاهم والتعايش، ويكرّسون عقليّة الاستعلاء، وينشرون مفردات الكراهية والعداء والقطيعة بين الشّعوب والثّقافات[2].

ويضرب إدوارد سعيد مثلاً على ذلك التحيّز وسوء النيّة، بموقف هؤلاء من قضيّة الإرهاب، فهم لا يتورّعون أبدًا من التّأكيد على أنّ الإسلام دين إرهابيّ حقًّا، وهو ما يتحاشى السياسيّون أنفسهم التّصريح به، ويستشهد بعبارة لبرنارد لويس يقول فيها: «إنّ من المناسب أن نستخدم الإسلام كمصطلح للتّعريف والتّصنيف في النّقاش حول الإرهاب»[3].

(1) أحمد راشد سعيد، تطوّر الصّورة النمطيّة للإسلام والمسلمين في الغرب، مجلّة جامعة الإمام، العدد 18، ذو القعدة 1417هـ/1996م، ص476.

(2) المرجع السّابق، ص493.

(3) Edward said, The Essentiel Terrorist, E.Said and C.Hitchens (ed) ,Balming The Victims, London,verso,1988, P156.

الخاتمة:

إنّ الوعي بالتّاريخ وأحداث الماضي والتعرّف على الأفكار التي كانت سائدة بين المسيحيّين والمسلمين، هي خطوة مهمّة في طريق التخلّص من الأحكام السّابقة المتبادلة والتي تمكّن من التّفكير في المستقبل والخروج من دائرة التأثّر السّلبي والعدائي، وهذا ما عالجه هذا البحث وحاول تحقيقه من خلال تحليل علاقة الغرب بالإسلام، وذلك عن طريق التّركيز على المقابلة بين أعباء الماضي وتحديّات الحاضر وأخذ العبر منها، وقطف ثمرة من ثمار الوعي النّقديّ المقارن، والدّعوة إلى تجاوز ذلك الماضي الذي كان حافلاً بالحروب والعدوان واليأس، والمشحون بسوء الفهم. وقد كشف البحث أنّ الجدل الفكريّ بين الطّرفين كان مذهبيًّا وتبريريًّا، ولم تعرف العلاقات بين المسيحيّين والمسلمين فترة من التلاقح والتعاون المثمر سياسيًّا وعلميًّا إلاّ في عهود أسبانيا الإسلاميّة، حيث تعايش اليهود والمسيحيّون والمسلمون في ظلّ ثقافة مشتركة وحضارة عالميّة.

ومن أجل الاستفادة من تلك التّجربة وتحقيق بعض الانفراج اليوم، لا بدّ من التخلّص من سلطة الأيديولوجيا، وتجاوز نمط العولمة التي ترسّخ أحاديّة العنصر والمعتقد ورفض الآخر، عبر الحملات السياسيّة والإعلاميّة المتواصلة ضدّ الإسلام والمسلمين، وتخصيصهم بممارسة الإرهاب. والبحث عن بدائل حضاريّة جديدة تفتح آفاقًا أرحب في مشاغل لقاء الحضارات والحوار بين أتباع الأديان.

لقد ظلّت الرّؤية الغربيّة إلى الإسلام والعالم الإسلاميّ أسيرة الدائرة التاريخيّة، فالدّراسات الاستشراقيّة سواء أكانت دينيّة أو فلسفيّة أو أدبيّة، ظلّت تستقي مفاهيمها ورؤاها من كتابات القرون الوسطى السلبيّة المشبعة بالرّوح الصليبيّة التي نشرها رجال اللاّهوت المسيحيّون لتشويه الإسلام ومواجهة جاذبيّته. أمّا الدّراسات الاجتماعيّة والأنثروبولوجيّة، فقد ظلّت أيضًا تنظر إلى المسلمين وفق قوالب جاهزة، وكأنّهم هويّة واحدة وفهم واحد، دون النّظر في الاختلاف والتنوّع الجغرافيّ واللّغوي والثّقافيّ، وفي تعدّد تجاربهم في فهم الدّين والواقع، أو في اجتهاداتهم وإبداعاتهم العامّة والخاصّة.

وحتّى الدّراسات الأمنيّة والسياسيّة والعلاقات الدوليّة التي اختصّت بها مراكز البحوث الغربيّة، فإنّها لم تخرج من تلك البوتقة المغلقة؛ بل زادت في تكوين الرّيبة

والشكّ، وتعميق النّفور من المهاجرين العرب والمسلمين، فهل يمكن التخلّص، بعد قرون مديدة، من سلطة التاريخ والأيديولوجيا وتجاوز عقليّة التّصنيف والهيمنة والمركزيّة؟

كشفت قراءتنا لتاريخ العلاقة بين الغرب والإسلام أنّ الحاجة مؤكّدة اليوم لإنجاز دراسات تحليليّة حول ما تنشره وسائل الإعلام ومراكز البحوث الغربيّة، ومتابعة المغالطات والتّشويهات والتّنبيه إليها ونقدها، وهدمها فكريًّا وإعلاميًّا، وتصحيح الأخطاء والمطاعن التي انكشف أمرها وزيفها بفضل الوعي المتزايد والدراسات المقارنة.

بيّن البحث أنّ صناعة صور نمطيّة تسيء إلى الإسلام والمسلمين وترسيخها في العقل الغربيّ كانت ظاهرة قديمة، وظلّت متجدّدة. وقد كان الإسلام ولا يزال هو أكثر الأديان التي تعرّضت للإساءة في الغرب، كما أنّ المسلمين هم أكثر الشّعوب التي نالت حظّها من التّشويه والتّجريح في وسائل الإعلام الغربيّة.

وقد كشف لنا الرّصد التاريخيّ لتطوّر ظاهرة العداء للإسلام والمسلمين، أنّ قادة الفكر والسّياسة في الغرب ظلّوا ينظرون إلى الإسلام باعتباره يمثّل تهديدًا لوجودهم ومصالحهم، وخاصّة رجال اللاّهوت، فقد كانوا خائفين من انتشار الإسلام وتأثيره على العقل المسيحيّ. فقاوموه بكلّ السّبل المتاحة: العسكريّة والفكريّة والدّعائيّة. ولم يختلف هذا الموقف في مرحلة الاستعمار؛ بل كان تجسيدًا لها. وكانت حركة الاستشراق أداة من أدوات التّعبئة والهيمنة ومحاولة استكشاف طبيعة العقل المسلم ومرتكزاته ليسهل استعماره والتحكّم فيه، فضلاً عن احتلال الأرض ونهب الثّروات الطبيعيّة.

ومع تطوّر وسائل الإعلام والتكنولوجيا، لم تتطوّر الرّؤى إلاّ عند فئة قليلة من أحرار الفكر من أمثال الأمريكيّ جون اسبيزوتو (-1940) والفرنسيّ توماس ديلتومب (-1974) والبلجيكيّ مارسال بوازار(-1939)، والسّبب أنّ العقل الغربيّ ورث تراكمات تراثيّة ظلّت مهيمنة عليه، ولم يستطع التخلّص منها، لأسباب عديدة شرحناها في ثنايا البحث، وقد أعادها رُعاة الإعلام الجديد ومراكز البحوث في شكل خوف مرضيّ، وذلك ضمن نظريّات ودعايات فضفاضة منها: نظريّة هلال الأزمات لدى بريجنسكي (-1928)، وصدام الحضارات لدى هنتنجتون، وعودة الإسلام لبرنارد

لويس(ت2018)، وغير ذلك من الأصوات والأقلام التي ترى في نهضة الإسلام أو يقظة المسلمين نهاية التّاريخ وسقوط الحضارة، وقد ازدادت ظاهرة هذا الخوف المَرَضيّ من الإسلام والمسلمين واتّسعت دوائرها في العالم الغربيّ منذ انتهاء الحرب الباردة، وانتشار فكرة أنّ الإسلام حلّ عدوًّا للغرب عوضًا عن الشيوعيّة، وكأنّ الغرب لا يتوازن وعيه، ولا يتحقّق تماسكه، إلاّ باختلاق عدوّ ينسب إليه كلّ إسقاطاته الباطنيّة، ومراياه المتخيّلة.

قائمة المصادر والمراجع:

أ) العربيّة:

1. ابـن الأثـير، عـلي بـن محمَّـد بـن محمَّـد بـن عبـد الكريـم بـن عبـد الواحـد الشـيبانيّ، الكامـل في التاريـخ، تحقيـق: عمـر عبـد السّـلام تدمـريّ، ط1، بـيروت، دار الكتـاب العـربيّ، 1417هـ.ق/1997م.
2. ابـن عاشـور، الطاهـر، التحريـر والتنويـر، د.ط، تونـس، دار سـحنون للنـشر والتوزيـع، 1997م.
3. ابـن كثـير، عـماد الديـن أبـو الفـداء إسـماعيل، البدايـة والنهايـة، تحقيـق: عـلي شـيري، ط1، بـيروت، دار إحيـاء الـتراث العـربيّ، 1408هـ.ق/1988م.
4. أبـو الفضـل، منـى، مفهـوم الآخـر في اليهوديَّـة والمسـيحيَّة، د.ط، دمشـق، دار الفكـر، 2008م.
5. البنـداق، محمَّـد صالـح، المسـتشرقون وترجمـة القـرآن، ط2، بـيروت، درا الآفـاق الجديدة، 1403هـ.ق/1983م.
6. التوحيـديّ، أبـو حيَّـان، البصائـر والذخائـر، تحقيـق: وداد القـاضي، ط1، بـيروت، دار صـادر، 1408هـ.ق/1988م.
7. الجصّـاص، أبـو بكـر أحمـد بـن عـلي الـرازي، أحـكام القـرآن، تحقيـق: محمَّـد الصـادق قمحـاوي، بـيروت، دار إحيـاء الـتراث العـربيّ، 1405م.
8. الحـاج، سـاسي سـالم، نقـد الخطـاب الاسـتشراقيّ، د.ط، بـيروت، دار المـدار الإسـلاميّ، 2002م.
9. حسـين، آصـف، صراع الغـرب مـع الإسـلام، ترجمـة: مـازن مطبقـانيّ، د.ط، الريـاض، دار الوعـي للنـشر، 2013م.
10. دراز، محمَّد عبد الله، الدين، ط3، الكويت، دار القلم، 1394هـ.ق/1974م.
11. الدِّيـار بَكْـري، حسـين بـن محمَّـد بـن الحسـن، تاريـخ الخميـس في أحـوال أنفـس النفيـس، د.ط، بـيروت، دار صـادر، د.ت.
12. السـامرائيّ، نعـمان عبـد الـرزّاق، الحيـاة تدافـع أم تصـارع، ط1، الريـاض، مكتبـة العبيـكان، 1433هـ.ق.
13. السـباعيّ، مصطفـى، الاسـتشراق والمسـتشرقون مـا لهـم ومـا عليهـم، د.ط، بـيروت، دار الـورَّاق، 1998م.
14. سعيد، إدوارد، الاستشراق، ترجمة: محمَّد عناني، د.ط، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 2008م.

15. سوذرن، ريتشارد، صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، ترجمة: رضوان السيّد، د.ط، بيروت، دار المدار الإسلاميّ، 2006م.
16. الشميمريّ، فهد بن عبد الرحمن، التربية الإعلاميَّة، الفصل الثالث القولبة وتصنيع الصورة النمطيّة، د.ط، الرياض، د.ن، 1431هـ.ق.
17. صالح، سلوى بالحاج، المسيحيّة العربيّة وتطوّراتها، ط2، بيروت، دار الطليعة، 1998م.
18. الطباطبائيّ، محمَّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، د.ط، بيروت، مؤسَّسة الأعلميّ للمطبوعات، 1417هـ.ق/1997م.
19. عبده، محمَّد، الإسلام والنصرانيَّة، د.ط، بيروت، دار الحداثة، 1988م.
20. العريني، السيِّد الباز، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، د.ط، بيروت، دار النهضة العربيَّة، 1968م.
21. عليّ، جواد، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط4، بيروت، دار الساقي، 1422هـ.ق/2001م.
22. قسطنطين الباشا، ميامر ثاودورس أبي قرّة، أسقف حرّان، د.ط، بيروت، مطبعة الفوائد، 1904م.
23. قنواتي، جورج، المسيحيَّة والحضارة العربيَّة، ط1، القاهرة، المؤسَّسة العربيَّة للدراسات والنشر، 1974م.
24. المباركفوري، صفيّ الرحمن، الرحيق المختوم، ط1، بيروت، دار الهلال؛ القاهرة، دار الوفاء، 2010م.
25. المجلسيّ، محمَّد باقر، بحار الأنوار، د.ط، قم المقدَّسة، دار إحياء الكتب الإسلاميَّة، 1388هـ.ق،1968م.
26. المعرّي، أبو العلاء، اللزوميَّات، د.ط، القاهرة، مكتبة الخانجي، 2001م.
27. هنتنغتون، صمويل، صدام الحضارات، ترجمة: طلعت الشايب، د.ط، بيروت، دار سطور، 1999م.
28. هونكه، زغريد، العقيدة والمعرفة، ترجمة: عمر لطفي العالم، د.ط، بيروت، دار قتيبة، 1987م.

ب) موسوعات ودوريَّات:

29. حيدر، محمود، استشراق مستحدّث، مجلَّة دراسات استشراقيَّة، العدد 3، شتاء 2015.
30. سعيد، أحمد راشد، تطوّر الصورة النمطيَّة للإسلام والمسلمين في الغرب، مجلَّة جامعة الإمام، العدد 18، ذو القعدة 1417هـ.ق/1996م.

31. سِكجها، باسم، الإعلام سلاح العصور، الدستور، عدد 2012/5/23.
32. شاخت وآخرون، جوزيف، تراث الإسلام، ط3، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، 1988م، العدد 233، ج1.
33. الطحاويّ، حاتم، حديث المسيحيَّة والإسلام مواريث المواجهة وفرص التفاهم والمشاركة، الحياة، العدد 3، يونيو 2004.
34. علي جواد، مقالات عن يوحنّا الدمشقيّ، مجلَّة الرّسالة، القاهرة، الأعداد 610، و611، و 612، ربيع الآخر1364هـ.ق/مارس1945م.
35. موجز دائرة المعارف الإسلاميَّة، ط1، القاهرة، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، 1418هـ.ق/1998م، ج31، مقال النجاشي، ص9880.
36. الموسوعة العربيَّة، دمشق، دار الفكر، 1999م، المجلَّد 16.
37. نويهض، وليد، الاستغراب السلبيّ كتمثّ للاستشراق، مجلَّة الاستغراب، العدد 1، السنة الأولى، خريف 2005م/1436هـ.ق.

ج) أجنبيّة

38. Angeliki Ziaka , Le regard de la Recherche grecque contemporaine sur la découverte de l'islam par le monde byzantin (VIIIe-XIVes).paris 2010.
39. Anne-Marie Delcambre , Des miroirs déformants ,L'Islam vu par les chrétiens d'Orient entre le VIIème et le XIème siècle. Paris 1999.
40. Berdyaev,The Russian Revolution,University of Michigan press 1961.
41. Blachère, introduction au coran,Maisonneuve et Larose, Paris 1977.
42. Edward said,The Essentiel Terrorist, E.Said and C.Hitchens (ed) Balming The Victims, London,verso,1988.
43. Halévy Joseph. Examen critique du témoignage d'Hérodote sur la religion des Arabes. In: Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 15e année, 1871. pp. 231-238.
44. Martin Jugie, une nouvelle vie et un nouvel écrit de saint Jean Damascène. Echos d'orient.32eanneé, no :153.1929. p.35
45. Louis Bréhier, La Civilisation byzantine, Éditions Albin Michel, 1970.
46. The chronicle of Theophanous. Edited by Harry Turtledove. University of Pennsylvania press.1992.

المعهد الأوروبيّ لعلوم الأديان

■ هيئة التحرير

المقدّمة

تعتبر مقولة «الدين» خاصيّة أساسيّة في فلسفة الحداثة الغربيّة؛ إذ يستعمل هذا المفهوم كخريطة معرفيّة لدراسة الأديان وتصنيفها وتفسيرها في مختلف ميادينها العقديّة والثقافيّة والتاريخيّة المتنوّعة، ويمكّن من التمييز بين مجالات الحياة البشريّة الدنيويّة والدينيّة. وهذا ما يُخوّل للعلمانيّة دراسة الأديان المختلفة وصبغها بما يتماشى مع فلسفتها، ويظهر ذلك من خلال عناوين مختلفة وقع التباحث فيها من قبيل العلمانيّة وصناعة الدين، العلمانيّة والعنف الدينيّ، لبرلة تعريف الدين، صناعة الدين بواسطة الخطاب القانونيّ العلمانيّ...

وقد نشأت فضاءات علمانيّة عدّة لدراسة الدين بمختلف أبعاده، وفي هذه النقطة تحديدًا ظهرت مواقف مختلفة ترتبط بالدين وموضوعاته المختلفة، وعلاقته بالدولة الحديثة ونظمها.

ولعل من أبرز المنتجين في هذا المجال «المعهد الأوروبيّ لدراسة الأديان»، حيث إنّ هذا المعهد يتبنّى الخلفيّة العلمانيّة في دراسة القضايا الدينيّة، وهو أمر يجعله يصنع موضوعات دينيّة معلمنة، سواء أكان عن الإسلام أم عن غيره من الديانات. وسنقوم بتعريف هذا المعهد وعرض نشاطاته كما قام هو بعرضها في موقعه الرسميّ.

أوّلًا: التعريف بالمعهد

تمّ إنشاء المعهد الأوروبيّ لعلوم الأديان (IESR) في عام 2002 ليكون «مركزًا للتدريب والبحث النظريّ والتطبيقيّ» في الكلّيّة التطبيقيّة للدراسات العليا(EPHE).

وهو منظّمة تدريب تستند على البحوث، وتشكّل مكانًا علمانيًّا للخبرة والمشورة بشأن تاريخ وأخبار العلمانيّة والقضايا الدينيّة. في أعقاب توصيات تقرير ريجيس دوبريه عن تدريس الدين في المدرسة العلمانيّة (2002)، جاءت مهمة المعهد الأولى في المشاركة في تنفيذ تدريس المعارف الدينيّة في الكلّيّة، وخاصّة من خلال تنظيم دورات تدريبيّة أوّليّة ومستمرّة لموظّفي التربية الوطنيّة. ويفتح المعهد أبوابه لجميع المهنيّين أيضًا، ويقدّم برامج تتكيّف مع مختلف قطاعات النشاط (الخدمة العامّة والجمعيّات والشركات، إلخ).

ويشارك المعهد IESR أيضًا في المسار المهنيّ لماجستير علوم الأديان والمجتمع في الكليّة التطبيقيّة للدراسات العليا(EPHE) بالتعاون مع جامعة باريس-جنوب.

يقوم المعهد IESR بأنشطة بحثيّة في مجال المعارف الدينيّة والعلمانيّة: من خلال العديد من مجموعات العمل، حيث إنّه يحلّل كيفيّة تنفيذ تدريس الدين في فرنسا وأوروبّا، وكذلك الممارسات العلمانيّة في الوظائف العامّة والمختلفة.

فيما يتعلق بالبحث العلميّ الذي تمّ في إطار EPHE، تتمثّل مهمة IESR أيضًا في نشر وتعزيز حالة المعرفة في علوم الأديان والتأمل في العلمانيّة؛ لاكتشاف ثروة الأخبار المحرّرة في هذا المجال.

أخيرًا، يدير معهد IESR شبكة من المراسلين الأوروبيّين، وهو مرصد لتطوّر الممارسات والتشريعات المتعلّقة بالمعارف الدينيّة ومكانتها في عالم المدارس. كما أنّه يشارك في المشاريع الأوروبيّة المتعلّقة بالمعرفة الدينيّة في التعليم.

منذ عام 2018، ترأّس فيليب غودين (Gaudin) المعهد، وكان خلفًا لإيزابيل سانت مارتن، وكلود لانغلواس (Langlois) وجان بول ويليام. وقد ترأّس مجلس الإدارة كلّ من ريجيس دوبريه (2002-2005)، ودومينيك بورني (2005-2013)، وجيرالد تشايكس (2013-2017). ومنذ ديسمبر 2017 ترأسه ديدييه ليشي المدير الحالي للمكتب الفرنسيّ للهجرة والاندماج، والرئيس السابق للمكتب المركزيّ للأديان في وزارة الداخليّة. ولا يزال ريجيس دوبريه الرئيس الفخريّ.

ثانيًا: الفريق

- **المدير:** فيليب جودان

- **مدراء التدريب والبحث:**

- جمال أحباب - ستيفاني لايتيير - رينو روشيت

- **المسؤول الإداريّ:** لويس هورمانت

- **المسؤول عن الاتصال والتوثيق:** جون بلانكوات

- **مجلس الإدارة**

ديديه ليشي: رئيس مجلس إدارة IESR

محمد علي أمير المعزي: مدير الدراسات في EPHE - LEM

عبد النور بيدر: المتفقّد العام للتربية الوطنيّة

باسكال بورسي: مدير الدراسات في EHESS، ومدير معهد الدراسات الإسلاميّة ومجتمعات العالم الإسلاميّ IISMM

نيكولاس كادين: أمين عام مرصد العلمانيّة

سيلفيو هيرمان دي فرانسيسكي: مدير الدراسات في EPHE - LEM

جان ميشيل دوكومت: رئيس رابطة التعليم

جيل غوتييه: ممثل معهد العالم العربي IMA

جان ماري هوسر: أستاذ التاريخ بجامعة سترازبورغ

دومينيك ايوجنا برات: مدير الدراسات في EHESS، مدير CéSor

جان ميشيل لينياود: أستاذ في المدرسة الوطنيّة للرسوم البيانيّة، مدير الدراسات في EPHE

لور الأردن – أوبيروكس: ممثّل مستخدمي IESR في مجلس الإدارة

فريديريك ليزور: رئيس قسم التعليم في متحف اللوفر، ممثل وزارة الثقافة والاتصال

أوليفييه لورنت: مدير المدرسة الوطنيّة للقضاء، ممثل وزارة العدل

لورنس لوفيل: المفتش العام للتربية الوطنيّة، ممثل وزارة التربية الوطنيّة

فيليب مارتن: أستاذ بجامعة ليون - مدير ISERL

جان كريستوف بيوسيل: مستشار للشؤون الدينيّة بوزارة أوروبا والخارجيّة

فرانسوا دي بولينياك: عميد قسم العلوم الدينيّة في الكلّيّة التطبيقيّة للدراسات العليا

فيليب بورتييه: مدير الدراسات في EPHE، مدير GSRL

بول سالمونا: مدير متحف الفن وتاريخ اليهوديّة (MAHJ)

أرنود شوماسي: رئيس الديوان المركزيّ للطوائف، ممثل وزارة الداخليّة

بيير ترويليت: المفتّش العام للشؤون الاجتماعيّة، ممثل وزارة الشؤون الاجتماعيّة والصحّة

جان ميشيل فيردير: رئيس EPHE

ثالثًا: مكتب المعهد الأوروبيّ لعلوم الأديان IESR

فنسنت جوسيرت: مدير الدراسات في EPHE - GSRL

مايكل هوسمان: مدير الدراسات في EPHE، IMAF

بيير لوري: مدير الدراسات في EPHE - LEM

سيمون كلود ميموني: مدير الدراسات في EPHE - LEM

إيوانا رابتي: مديرة الدراسات في الكلّيّة التطبيقيّة للدراسات العليا - الشرق والبحر المتوسط، النصوص والآثار والتاريخ

فالنتين زوبر: مدير الدراسات في EPHE - GSRL

غيوم جيكويل: باحث في المديريّة العامة للتعليم المدرسيّ (DGESCO)

رابعًا: العلاقات الخارجيّة للمعهد

يتشارك المعهد الأوروبيّ لعلوم الأديان (IESR) مع معاهد أخرى ناشطة في المجال نفسه، ومن أبرز هذه المعاهد نجد معهد دراسة الحقائق الدينيّة (IEFR)، ومعهد التعدّديّة الدينيّة والإلحاد IPRA ،(Arras)، والمعهد العالي لدراسات الأديان والعلمانيّة ليون (ISERL).

يتعاون IESR مع معهد الدراسات الإسلاميّة ومجتمعات العالم الإسلاميّ (IISMM)، ومركز البحوث الدوليّ، ومعهد العلاقات الدوليّة والاستراتيجيّة (IRIS)، ومعهد الجامعة الأوروبيّة (Rachi)، والمركز الأوروبيّ للدراسات والبحوث العبريّة في ترويس (Troyes).

خامسًا: التخصّصات العلميّة

يقدّم المعهد طريقة مهنيّة للماستر حول:

1 - العلوم الإنسانية والاجتماعيّة (SHS)

2 - علم الأديان والمجتمع (SRS)

وذلك من أجل تسهيل دراسة القضايا الدينيّة في المجتمع المعاصر، حيث يقدم هذا المسار تعليماً عامّاً في علوم الدين بناءً على الدروس التي تستفاد من أحدث إنجازات البحث، كما أنّه يفسح المجال لتدخّلات الفاعلين الاجتماعيّين (كبار العاملين والمسؤولون الشعبيّون...) الذين قادوا القضايا الدينيّة في مجتمع اليوم. ويقدّم أيضًا بانوراما واسعة من التقاليد الروحيّة المختلفة الموجودة اليوم في العالم، دون إهمال مساهمة الأديان الكبرى والضروريّة في التفكير.

هذا الفرع التعليميّ، في كلّ من التدريب الأوّلي والتعليم المستمر، موجّه لكلّ شخص يرتبط نشاطه بشكل مباشر أو غير مباشر بالمعارف الدينيّة من منظور اجتماعيّ-تعليميّ، سياسيّ، قانونيّ، طبّيّ-اجتماعيّ أو ثقافيّ.

- أهداف التخصّص:

تتمثل أهداف هذا التخصّص في النقاط الآتية:

- التدريب على الذكاء في المعارف الدينيّة

- إتقان أساسيّات العلمانيّة ودراسة الأديان والمعتقدات.

- التعرّف على الظواهر الدينيّة المعاصرة وتفسيرها من خلال وضعها في منظور تاريخيّ طويل الأجل ووضعها في الصورة البانوراميّة الحاليّة لعلم اجتماع الأديان.

- القدرة على توظيف هذه المعرفة بمنظور مهنيّ في السياق القانونيّ للعلمانيّة، للتعامل مع الجهات الاجتماعيّة الفاعلة المشاركة في الظاهرة الدينيّة:

المثال الاول: معرفة كيفيّة تحديد المواقف المحتملة للنزاع والتوجّه نحو حلول الوساطة

المثال الثاني: تطوير اختصاص محدّد، حسب تخصّصه، في تدريس الحقائق الدينيّة للمدرسة العلمانيّة.

المدير البيداغوجيّ: ستيفاني لايتيير

3 - دبلوم جامعيّ «جمهوريّة - أديان. قانون - مجتمعات - أديان»

هي شهادة من جامعة باريس-جنوب (Paris-Sud) ومنظّمة بدعم من وزارة الداخليّة (مكتب الأديان) وبالتعاون مع المعهد الأوروبيّ لعلوم الأديان (IESR).

يرتكز هذا الدبلوم على دراسة العلاقات بين القانون والدين والمجتمع بما هي جزء من العلمانيّة في فرنسا، ومبدأ أساسيّ يملي القواعد التي تحكم حرّيّة الضمير وحرّيّة العبادة في المجتمع والدولة، خاصة فيما يتعلّق بالأسئلة الآتية:

- كيف يمكن لنظام العلمانيّة أن يضمن الحرّيّة الدينيّة في الأماكن العامّة، أو في الخدمات العامّة، أو في المدارس العامّة؟

- كيف نضمن حرّيّة التعبير دون تقويض الحرّيّة الدينيّة؟

- كيف يمكن للمؤسّسات الخاصّة أن تضمن الحرّيّة الدينيّة للموظفين دون المساس بكفاءة العمل الذي يتعين القيام به؟

- تحت أي عنوان يمكن أن يتم استخدام مكان للعبادة؟

- كيف يمكن أن يتمّ التعليم الدينيّ للأطفال المتولّدين من آباء منفصلين وينتمون إلى طوائف مختلفة؟

- **أهداف التخصّص:** هي أن يكون الطلاب قادرين على منح الأديان المكانة التي تستحقها ويضمنها القانون في المجتمعات، والخدمات العامّة، والفضاء العامّ، أو في العلاقات بين الأفراد والأسر. كما يخوّل لهم هذا التخصّص الإجابة على جميع أنواع الأسئلة المتعلقة بتنوّع الأديان في الجمهوريّة.

رئيسا التدريب: فلورنس ديموولين آزاري وبريجيت باسديفان

سادسًا: دروس مسائيّة ودورات أخرى

تعدّ هذه الدورات جزءًا من التعليم المستمرّ للكلّيّة التطبيقيّة للدراسات العليا ((EPHE، وهي مؤسّسة رئيسة للتعليم العالي، يقدّم المعهد الأوروبيّ لعلوم الأديان منذ عام 2002 برنامجًا حول الأديان والعلمانيّة، تمّ تصميمه بمنظور علميّ. وفي هذه الدروس يتمّ التعامل مع الأديان من خلال النصوص التأسيسيّة، التأمل الفلسفيّ، الأدلة الأثريّة، والتراث الفنّيّ (الهندسة المعماريّة، الرسم، الموسيقى ...)، دمج البعد الأنثروبولوجيّ، أو الجيوسياسيّ.

ولقد جاءت أبرز الدروس المسائيّة لسنة 2019-2020 تحت العناوين الآتية:

- الدين والسياسة في الولايات المتحدة
- العلمانيّة في فرنسا وأوروبّا
- الأديان والموت
- المختبر الإلهي الثالث. الدينيّ الوهميّ في السينما
- الإسلام في تنوّعه
- الموسيقى والدين
- إعادة قراءة الكتاب المقدس بين التحليل النفسيّ والفلسفة
- الشريعة والجسد والشهوة في الإسلام
- دورة العاطفة: النصوص والتمثيلات في الخيال الغربيّ
- عرافة، تعويذات، عباقرة الأديان في إفريقيا جنوب الصحراء الكبرى
- تجربة يهوديّة للشيوعيّة؟
- الكاثوليك الفرنسيّون في اختبار تاريخهم (1789-2020)

سابعًا: المنشورات العامّة

قام المعهد بنشر عدّة دراسات مختلفة تتعلّق بالأديان وطرق دراستها بالاشتراك مع هيئات علميّة أخرى، ومن بين هذه الإصدارات نذكر العناوين الآتية:

1 - حقائق دينيّة وأدلّة التاريخ: تحت إشراف دومينيك أفون وإيزابيل سانت مارتن وجون تولان.

الهدف من هذا الكتاب هو دراسة الأديان، والحقائق الدينيّة، والعناصر المتعلّقة بتاريخ الأديان والمعتقدات والمؤمنين. ويحتوي هذا الكتاب على 25 مداخلة من الباحثين، مع الرغبة في توسيع الدراسة إلى ما هو أبعد من إطار الاتحاد الأوروبيّ، بما في ذلك روسيا والهند والشرق الأدنى والشرق الأوسط والمغرب الكبير.

2 - الانتقال الدينيّ إلى البحر المتوسط: تحدّ مشترك تحت إشراف ستيفاني لايتيير وفالنتين زوبر وجاك هنتزنجر.

يعالج هذا الكتاب «جودة الثقافة الدينيّة» باعتبارها عنصرًا أساسيًّا لتعزيز العيش المشترك في المجتمعات. ومع ذلك، وفقًا لجاك هنتزنجر، «إنّها سلعة نادرة في مختلف مجتمعات البحر المتوسط التي تتميّز جميعها بنوع من الثقافة الدينيّة أو

الكلّ الدينيّ أو الدينيّ السياسيّ أو الدينيّ المفرط في الفرد أو غياب الدينيّ». وبالتالي «الدور الأساسيّ للجهات الفاعلة الكلاسيكيّة والحديثة في تشكيل ونقل الدين والأسرة والتعليم والمؤسّسات الدينيّة والدول، وكذلك وسائل الإعلام». من أجل دراسة هذا النقل على جانبي البحر المتوسط. وقد عُمِل على هذه البحوث في فترة 2014-2015 من قِبل باحثين مشاركين في برنامج الحوارات المتوسطيّة حول الحداثة والدين، وانتهى العمل بعقد ندوة يوم 8 أبريل 2016، وتمّ إصدار هذا الكتاب.

3 - تعليم الحقائق الدينيّة، ما هي التحدّيات؟

تحت إشراف دومينيك بورني وجان بول ويليم (مقدمة من ريجيس ديبراي، الرئيس الفخري لـ IESR).

منذ عام 2002، تمّ تدريس الحقائق الدينيّة في مناهج التخصّصات المختلفة. وعليه يسترجع هذا الكتاب تاريخ العلاقات بين الجمهوريّة والعلوم الدينيّة، ويشكّك في تعبير «الحقائق الدينيّة». ثم يعالج بشكل ملموس مشاكل الطبقة: ما هو مكان الحقائق الدينيّة في برامج التخصّصات المختلفة؟ هل يمكننا تقديم النصائح التربويّة؟ كيف تتعامل مع هذه الأسئلة من منظور علمانيّ بالضرورة؟ أخيرًا، يشير تدريس الحقائق الدينيّة إلى المناقشات الاجتماعيّة والثقافيّة والسياسيّة: في مناخ عام من العلمنة، تواجه فرنسا التعدّديّة والأشكال الأصوليّة للدين. لا يمكن للمدرسة أن تغيب عن هذه النقاشات.

4 - أديان واستعمار: إفريقيا - آسيا - أمريكا - القرن السادس عشر - القرن العشرون

تحت إشراف دومينيك بورني وبنويت فاليز

الاستعمار - أسبابه وآثاره وعواقبه - يتسبب الآن في جدل كبير. من الغريب أنّدور الأديان في ظاهرة توسع الغرب غالبًا ما تكون غامضة أو غير معروفة، على الرغم من أنّها تلعب دورًا رئيسيًّا. هل كانت المسيحيّة، دين المستوطنين الأوروبيّين، تصاحب ببساطة سيف الفتوحات وأواني التجار؟ كيف كان ردّ فعل البروتستانتيّة والكاثوليكيّة على العنف ضد الشعوب الأصليّة، وكيف تمّ التعبير عن الاختلافات الثقافيّة، وما هو الموقف من مشروع فرنسا «الحضاريّ» للجمهوريّة العلمانيّة والمناهضة للدين؟ أخيرًا، كيف واجهت أديان الشعوب المستعمَرة، الإسلام والبوذية والديانات التقليديّة، وصولَ الغربيّين وتمركزهم؟

ثامنًا: منشورات المعهد الأوروبيّ لعلوم الأديان: قصص أساسيّة

قام المعهد بنشر عدّة كتب متكوّنة أساسًا من مجموعة قصص، نذكر منها العناوين الآتية:

1 - سجلّات إبداعيّة

تحت إشراف: خشير أزمودة، سيسيل بيكر، مود لاسور وآخرون. («قصص أساسيّة» أنتجت بالتعاون مع المعهد الأوروبيّ لعلوم الأديان IESR)

يتناول هذا الكتاب قصص الخلق التي تأتي من أعماق الزمن. إنّها تشكل التراث المشترك للإنسانيّة، حيث يتخيّلون بداية المغامرة الإنسانيّة، ومن ثمّ وجود الحضارات العظيمة في العالم، يروون المغامرات المتقاطعة للآلهة والرجال، ويكشفون كلّ الألوان الخياليّة حول مسألة الأصول والحياة والموت.

2 - إبراهيم (ABRAHAM)

لوران كلاين

المصدر الأول لإبراهيم هو الكتاب المقدّس العبريّ بالنسبة للمؤمنين اليهود، فالتوراة هي نصّ مكشوف: لقد خاطب به الله موسى على جبل سيناء، والقرآن هو المصدر الثاني لإبراهيم بالنسبة للمؤمنين المسلمين، حيث كان رئيس الملائكة جبرائيل قد نقل نصّ القرآن إلى النبيّ محمّد على امتداد 23 عامًا، بحيث يقرأه لجمهوره لاستخدامه لاحقًا في الصلاة. ست حلقات من حياة إبراهيم هي الخيط الرئيسيّ لهذه المجموعة من مجموعة «القصص الأساسيّة» (Récits primordiaux).

3 - عيسى (JESUS)

أنيليز نيف، وفانيسا فان رنترغام، دومينيك بورني، وآنا فان دين كيرشوف.

ما هي النصوص التي تستحضر حياة يسوع وتلاميذه؟ كيف نفهم طبيعة الطفل المولود في بيت لحم؟ من هم الفرّيسيّون والسامريّون؟ ما هي آثار هذه القصص المحفوظة اليوم؟

لا تهدف القصص المأخوذة من حياة عيسى المقدّمة هنا إلى العثور على عيسى التاريخيّ أو كتابة إنجيل جديد؛ بل الهدف هو إتاحة التقاليد المختلفة التي تُظهر تنوّع وحيويّة الانعكاسات التي تطورت حول حياة المسيح والتعليم الذي يقدّم حوله. تنتمي هذه القصص إلى التراث المشترك للبشريّة، وتقدّم هنا على هذا النحو.

4 - محمّد

من هو محمّد رسول الله، النبيّ الأخير والأكثر إنجازاً لأتباعه؟ من أي مصدر نعرف حياة مؤسّس الإسلام وما هي أهم الأحداث؟ في أي مجتمع عاش؟ كيف كان السياق السياسيّ والدينيّ؟ تتيح هذه القصص الست في هذا الكتاب، التعرّف على حلقات مختلفة من حياة النبيّ؛ لأنّها نقلت إلينا من قبل القرآن الكتاب المقدس للإسلام، والتقليد الإسلاميّ.

تاسعًا: منشورات المعهد الأوروبيّ لعلوم الأديان (IESR): التوثيق الفوتوغرافيّ

1 - تاريخ الإسلام، التوثيق الفوتوغرافيّ رقم 8058

باسكال بوريسي. ملف تمّ نشره بمساعدة IESR

تندرج هذه المسألة التي طرحتها باسكال بوريسي في إطار المنظور النقديّ للتاريخ؛ إذ يميل هذا المنهج الذي يهتم دائمًا بالسياقات إلى التأكيد على أنّ الإسلام اليوم ليس هو الإسلام الأصليّ، كما يبرز تعدّد الإسلام في الفضاء، وينعكس هذا في تنوّع المجتمعات الإسلاميّة في العالم المعاصر. بمعنى آخر، في هذا المجال الذي تكون فيه التأكيدات حادّة إلّا أنّها تكون مبسّطة، يمكن لهذا الكتاب أن يثبت أنّ تاريخ الإسلام معقّد. وقد وردت محاور هذا الكتاب على الشكل الآتي: ولادة دين جديد؛ التاريخ السياسيّ والدينيّ لـ «مجال الإسلام»، التعريف التدريجيّ للعقيدة والممارسات والشريعة الإسلاميّة، الدين والقوّة في الإسلام، الإسلام وقت الاستعمار وبعد الاستعمار، الإسلام اليوم، شبه الجزيرة العربيّة في فجر الإسلام، محمّد، الانشقاقات، تقديس القرآن، تفسيرات مختلفة للقرآن، الإسلام والفتوحات، الأسلمة والتعريب، الصلاة، من الصحراء إلى المسجد، العيش والعمل في زمن الإسلام، الحج والأماكن المقدّسة، الصوفيّة والقدّيسون في الإسلام، العلوم الدينيّة، العلوم غير الدينيّة، التوحيد حول البحر الأبيض المتوسّط في القرن الثاني عشر، الإسلام والسياسة؛ مكانة المرأة في الإسلام، مسألة الصورة، الإسلام واقتصاد السوق، الإسلام الراديكاليّ، الإسلام وفرنسا في المغرب الكبير، إسلام أوروبّا، الإسلام في إفريقيا جنوب الصحراء الكبرى، إندونيسيا، أوّل بلد مسلم في العالم، الإسلام في العالم.

2 - تاريخ اليهوديّة، التوثيق الفوتوغرافيّ رقم 8065

سونيا فيلوس. ملفّ تحت التوجيه العلميّ لـ IESR

يسعى هذا العمل إلى إعطاء المدرّسين تاريخًا علميًّا ونقديًّا لليهوديّة؛ لأنّه غير موجود في التعليم الثانويّ. هؤلاء هم العبرانيّون الذين يدرسون في الصف السادس؛ إنّها معاداة الساميّة التي تثار بعد ذلك، وبالتالي فإنّ السؤال يتمحور حول وضع دراسة التوحيد الأوّل على المدى الطويل. تقوم سونيا فيلوس بتحليل تطوّرات اليهوديّة في الزمان والمكان دون تجنّب أيٍّ من صعوبات المشروع؛ لأنّ صنع تاريخ اليهوديّة، هو أيضًا صنع تاريخ الأقلية الدينيّة وقبول التعدّدية الصعب.

3 - تاريخ المسيحيّة، التوثيق الفوتوغرافيّ رقم 8069

آنا فان دين كيرشوف. ملف بدعم من IESR

«الطرد»، «الانقسام»، هذه الكلمات التي كان يعتقد أنّه قد عفا عليها الزمن عادت إلى الظهور في الأخبار على أنّها بقايا حقبة أخرى. لأجل الفهم، نحن بحاجة إلى التاريخ؛ يجب أن نعود إلى فترة طويلة من الديانة المسيحيّة، التي تفتقد عقائدها ورموزها للثبات، ولكنّها لا تزال حاضرة ونشطة.

4 - التوحيد من الأمس إلى اليوم

ريجين أزريا، باكال بورسي، سونيا فيلوس وآنا فان دين كيرشوف (تمهيد: دومينيك بورني).

تشترك اليهودية مؤمنّة والمسيحيّة والإسلام في الإيمان نفسه بإله واحد، وقد شكّل تراثها حضارتنا. يتناول هذا الكتاب أربعة أعداد - تمّ تحديثها من قبل مؤلّفيها - من التوثيق الفوتوغرافيّ، يقدّم فيها تاريخًا علميًّا وناقدًا للأديان التوحيديّة الثلاثة التي تضم أكثر من ثلاثة مليارات من المؤمنين بها في جميع أنحاء العالم. التوحيد والمعتقدات، كحقائق دينيّة، هي أيضًا أشياء تاريخيّة ودراستها على مدى فترة طويلة تسمح بفهم أفضل للقضايا المعاصرة. ماذا تخبرنا تطوّراتهم من نشوء هذه الديانات إلى يومنا هذا؟ ثمّة خمسة مؤرّخين يقترحون بعض الأجوبة، مع تقديم العديد من الرسوم التوضيحيّة؛ ما يجعل هذا الكتاب وثيقة مفيدة لفهم أفضل لهذه الأديان. ولقد جاءت فصول هذا الكتاب على النحو الآتي: مكانة الدين في المجتمع الفرنسيّ؛ تاريخ اليهوديّة؛ تاريخ المسيحيّة؛ تاريخ الإسلام.

عاشرًا: مؤتمرات وندوات

يقوم المعهد بعدّة نشاطات من مؤتمرات وندوات وغيرها تتعلّق بالأديان والطرق التعليميّة المتّبعة لأجل تدريس هذا المجال الجدليّ الذي يهمّ أغلب المجتمعات المعاصرة بسبب التوجّهات الدينيّة المختلفة. وقد قام المعهد بعدة نشاطات نذكر بعض عناوينها كالآتي:

- ما هو التعليم الذي يمكن اتّباعه في المدرسة لمحاربة الصور النمطيّة عن الأديان؟ (مع المشروع الأوروبيّ SORAPS، 2017).
- «**التغلّب على اضطرابات هذا العالم**»: الزهد في الديانات المختلفة (مع الدير الملكيّ في Fontevraud، 2017).
- **التعبير عن الدين في المجال العام (مع المكتب المركزيّ للأديان ووزارة الخارجيّة، 2015).**
- **التربية الأخلاقيّة والمدنيّة:** المقارنات الأوروبيّة (2014).
- **قضيّة حضانة بيب لوب:** مسألة علمانيّة؟ (مع إيرين، 2014).
- التعليم العلمانيّ للأخلاق وتعليم الحقائق الدينيّة (2013).
- السماء بين العلم والأديان (دورة مؤتمرات مع معهد الفيزياء الفلكيّة في باريس، 2013).
- متديّن في تاريخ فرنسا (دورة مؤتمرات مع CARE-CRH و IGEN، 2012 و 2013).
- مدرسة الحقائق الدينيّة وتعليمها في أوروبا. الأهداف والبرامج (2012).
- الشباب، الدين والعلمانيّة (مع ENPJJ، 2011).
- الأديان والأسرار في الثورة من عام 1789 إلى الوقت الحاضر (مع CARE-CRH و IGEN و APHG، 2011).
- ما هو المقدّس اليوم؟ (2011).
- نظريّة التطوّر والأديان من 1859 إلى يومنا هذا (مع EPHE و GSRL، 2009).
- ما مستقبل المسيحيّين الشرقيّين؟ (مع وزارة الخارجيّة و IMA، 2007)..
- الفلسفة والأديان (مجموعات العمل، من 2007 إلى 2010).
- الخطابات والحقائق الدينيّة (مجموعة العمل، 2008).
- الدين والسياسة في آسيا (مع وزارة الخارجيّة، 2005).

حادي عشر: الموارد البيداغوجيّة

يقوم المعهد بإنتاج موارده واختيارها وفقًا لمعايير ملائمة لأهدافه، وتتمثّل هذه الموارد في بطاقات بيداغوجيّة، ووثائق تعليميّة يصحبها مراجع تاريخيّة وببليوغرافيا، ومراجعات في كتب لتوضيح منشورات المعهد، وروابط إلكترونيّة في مجالات تدريس الحقائق الدينيّة والعلمانيّة. وأبرز ما جاء فيما سمي بالبطاقات البيداغوجيّة العناوين الآتية:

- عيد الفطر، جمال أحباب 2017/06/25.
- الإلحاد، اللاأدريّة، معاداة رجال الدين - بعض التعاريف، جمال أحباب 2016/12/05.
- حول المقدّس، بيلايش نيكول 2008/12/11.
- التعايش والصراعات. الاختلافات وأوجه التشابه في الأديان، هورمانت لويس 2018/06/25.
- الأسرة، والدين، والمدينة ريبيرول آن 2009/06/26.
- مقدّمة في دراسة الأديان، (وحدات IERS) هورمانت لويس 2018/06/25.
- الإسلاموية، بوزارسلان حميد 2007/09/13.
- القدس، بيجيو ناتالي 2009/03/24.
- يسوع، فان دن كيرشوف آنا 2014/02/28 ورقة التدريس.
- يسوع، آدم كلودين 2009/04/27.
- الشريعة، لوري بيير 2007/09/01 ورقة التدريس.
- غزو سوريا-فلسطين، صمدي نيكول 2011/12/21 .
- مسجد قرطبة، الصمدي نيكول 2012/11/15.
- ولادة فينوس فيريك سولين 2012./04/12
- التعدّديّة في الإسلام، أمير معزي محمد علي 2007/09/01.
- الدين في بلاد ما بين النهرين في الألفيّة الثالثة قبل الميلاد، غراندبيار فيرونيك 2013/04/19.
- الشريعة: انتقلت وأصبحت محضرًا قانونيًّا، براس جان فيليب 2008/03/06.
- الحرم، آدم كلودين 2014/11/07.
- التيّارات الباطنيّة في الإسلام.

Study of the Shi'ite Islamic School In the Western Curricula

■ **Dr. Liyakat Takim**

adopts a phenomenological approach in his presentation of the development of the study of the Shi'ite Islamic school in the Western curricula, and he reveals how the West draws its information on Shi'ites and Shi'ism from Sunni Islamic sources, and thus it reduces Shi'ites as a schismatic group in the least to say.

Beginning in the second half of the twentieth century, Western literature based on Shi'ite sources began to emerge, and the perception of Shiites gradually changed until the victory of the Islamic Revolution in Iran, which sparked a surge of interest among the Western circles in Shi'ites and Shi'ism.

Dr. Takim was keen to come up with his presentation without discussing the value of the approaches, because the task of the paper and the method require such a thing. One of the most important themes he pointed out, as he is the specialist in the Shi'ite situation in America, was the incident of September 11 and the accompanying campaign against Islam in general; that incident moved a crowd of Shi'ites to prove

they became more enthusiastic about integrating into the American society and more enthusiastic about giving up the idea that they are alienated since they are away from their homeland in the interest of forming a "Shi'ite American" character, so to speak. The timing and the surge of Western interest in the Shi'ites and Shi'ism have been linked in some way to the political presence of Shi'ites as movements or states in various parts of the world where Shi'ites have a prominent presence; the West considers Islamic sects only when they begin to emerge as a political rival to the traditional scene.

The Illiteracy of the Prophet (PBUH and upon his kins) Between the plurality of text, the meanings and the cognitive deviation

- **A Study of Orientalist vision in the Islamic knowledge circle**
- **By Prof. Dr. Jawad Kazem Nasrallah -Lecturer Nizar Naji Muhammad**
- **Al Basrah University-Faculty of Arts - Department of History**

The Department of Islamic Knowledge is the largest work done by orientalists. It was written by a large number of orientalists, a summary of orientalist thought, in which they wrote a special Islamic encyclopedia of the Islamic civilization, which is the birth of the Prophet's mission. They wanted to collect everything related to Islamic civilization and Islamic countries, The Encyclopedia of Dictionaries and Dictionaries has been prepared for easy reference.

This encyclopedia has been prepared as a reference for many Western studies towards the East. It has been written in several languages (English, French and German). This work has been prepared on scientific and methodological grounds. However, in some articles we find some unfair or accurate visions of the Prophet Muhammad and the Islamic message. Among the orientalists on the Prophet's biography is the term "illiteracy of the Prophet," and their differences in the statement of the meaning of illiteracy in the Prophet, or as a term described by Muslim Arabs, and their reliance on those views on what is mentioned

in the Islamic sources.

Islamic in the Arabic and non-Islamic editions Including cart, and a section of this research according to the terms contained in the Koran and Muslims interpret those Koranic texts, after the statement of the linguistic meanings of these concepts in language dictionaries, and then discussed the vision of Orientalists contained in the Department of Islamic knowledge.

The Image of the Arab World in the French and the Italian Literature in the Nineteenth Century

- **Points of Meeting and Differences and the Probable Influences**
- **A PhD. Thesis by Valerio Vittorini on June 13, 2015**

The image of the Arab world in French and Italian literature of the nineteenth century, a PhD thesis by Valerio Vittorini, reveals how French and Italian literature were devoid of looking at an Arab as another being before the nineteenth century; and by the beginning of that century, Western politics and culture collaborated to build the distorted image in such a way to serve colonial purposes. Since then, it has become unsurmountable even for those with good intentions to rid of that image; on the contrary, modern media have been reproducing it in various forms.

The efforts and methodology of Dr. Mohamed Khalifa Hassan in the study of Orientalism and its critique

■ **By Dr. Ahmed Al-Bahnasi**

Dr. Mohamed Khalifa Hassan was distinguished with a special school and methodology in the study of orientalism that he is one of the Muslim researchers whose qualifications have allowed them to have a similar scientific formation to the great orientalist in the fields of archaic and modern languages, history and religions; therefore, we find his approaches of the orientalists' productions used to be distinguished with comprehensiveness, profoundity and objectivity without overlooking the missionary and colonialist backgrounds of the Orientalist movement.

In his valuable research, Dr. Ahmed Al-Bahnasi presents the efforts and methodology of Dr. Mohamed Khalifa Hassan in the study of Orientalism and its critique, highlighting the distinctive features of this authentic Arab researcher in his profound approaches. The topics, ideas and conventions he has added throughout this research have become an indispensable reference for any student in this field.

Critique of the Orientalist Perspective of Jihad (Michael Bonner as a Model)

■ **By Dr. Ghaidan Al-Sayed Ali**

The Orientalist Critique of Jihad as presented by Michael Bonner is a research that opens an in-depth discussion of the concept of jihad from an Islamic perspective, and what the orientalist Bonner and his peers wanted of marketing, makes jihad in Islam equal to the spread of Islam by the sword. In fact, the problems of the orientalist, to which Dr. Ghidan Al Sayed Ali responded, sometimes with statements of faith, need further consideration of their backgrounds. Actually, the publishing of Bonner's book widely in French in 2003 and later in English in 2006 has had promotional obvious objectives establishing for a correlation between Islam, the sword and terrorism, which would complement the intelligence effort in establishing terrorist organizations in cooperation and coordination with the Takfiri Salafism (the anti-blasphemy fundamentalist radicals). This is in terms of media and political employment of the battle against Islam as a whole, and against the concept of "jihad" (the strife for religious missionary purposes) in Islam in particular.

The Orientalist mentions some demands as if they were postulates,

leaning on them to suspect the Holy Qur'an and the Hadith in order to evade the authority of the sacred religious text, and to mold the Islamic interpretation of jihad so it may grow subject to the practices of the unjust sultans in the Islamic history. What is required is to undermine the foundations and backgrounds that expose those researches for their academic dimension and shed light on their political employment on the one hand, and detail the ethics of fighting among Muslims, on the other hand, so that he may separate terrorism from the Islamic concept of "jihad". In our heritage, we also have critical readings of the idea of conquests that need someone to highlight them.

Understanding the Western mind in the light of the burdens of the past and the challenges of the present

■ **Dr. Muhammad Hasan Badreddin**

"Understanding the Western Mind in light of the burdens of the past and the challenges of the present" is an in-depth reading by Dr. Muhammad Hasan Badreddin of the backgrounds of making the stereotype of the East, the Arabs and the Muslims starting from the time of the Prophet (Pbuh and upon his kins) till our time. This reading complements what we have published in this issue about the image of the Arab world. It highlights the role of the cultural preparation for the Crusades, and the role of the popes in financing the slander of the Prophet's figure first and then against the heritage of Islam and Muslims. Contemporary media and Orientalist research have been founding on those images and proceeded in complicating the scene when they contributed to the reproduction of barriers between the West and the East to prevent the pure knowledge that has not yet been able to find its way till now into the problematic relationship.

N.B. Starting with this issue, "Orientalist Studies" magazine presents an introduction to the activities of the Western studies centers and

their main interests as a guide for researchers and those interested in Western approaches to the rest of the world. For this issue, we have chosen the European Institute for Religions, which is concerned with the dissemination and establishment of a secular perspective of religious knowledge and teachings and is based in France.

Publishing Rules

- Adhering to the academic methodology in terms of documentation in both presentation and critique
- Focusing on the orientalist heritage critique and going beyond exposing ideas and narrating accounts.
- The studies undergo a review by an authoritative committee.
- The researcher is committed to adhere to the modifications produced by the committee.
- Researches might be delayed due to technical circumstances, which has nothing to do with the researcher's prestige
- A research must not have been ever published previously.
- The Journal has the right to republish the researches in its original language or in a translated form, whether independently or in a book form or on electronic websites.
- The research does not necessarily reflect the Journal's opinion.
- The researcher must send his/ her résumé, the cultural activity, the academic title along with the phone number and his/ her e-mail.

Advisory Board

1 - Prof. Dr. Fadel al-Milani

2 - Prof. Dr.Ahmad Mahdawe

3 - Prof. Dr. Samir Khalil Samir

4 - Prof. Dr.Hassan Esa al-Hakeem

5 - Prof. Dr. Ahmad Moussali

6 - Prof. Dr. Zuhair Ghazi Zahid

7 - Prof. Dr. Talal Atrissi

8 - Prof. Dr. Abed Naji

9 - Prof. Dr. Akram M. Abed Kassar

Editorial Board

1 - Prof. Dr. Salah al-Fartousy

2 - Prof. Dr. Muhammad Kareem al-Shammary

3 - Prof. Dr. Taleb Jasim al-U'nezi

4 - Prof. Dr. Ali Naser Muhammad

5 - Prof. Dr. Khudeir Mathloum al-Bedeiri

6 - Prof. Dr. Jawad Munshed al-Nasrallah

7 - Prof.A. Dr. Muhammad AliRezaiy al-Asbahani

8 - Prof.A. Dr. Muhammad Taqi al-Subhani

9 - Prof.A. Dr. Sattar Jabr al-A'raji

Orientalist Studies

An Exquisite Quarterly Focusing on Presenting and Critiquing Orientalist Heritage

ISSN: 2409 – 1928

20 th Issue - autumn of 2019 G. /1441H

The Administrative Staff:

The Administrative General Director
Sayed Ahmad al-Safi

Editor-in-chief
Sayed Hashim al-Milani

Managing Editor
Prof. Dr. Hady Abdel Nabi al-Tamimi

Editorial Director
Naser Shokr

Center's E-mail
info@iicss.iq

Journal's E-mail
info@m.iicss.iq
Tel 00-964-7808504092

Orientalism Studies

Masterful Quarterly Dedicated to presenting
and Criticizing Orientalism Heritage

ISSN NUMBER: 2409-1928

www.m.iicss.iq موقـع المجلة
info@m.iicss.iq بريـد المجلة
www.iicss.iq موقع المركز

دراسات استشراقية