دراسات استشراقية

فصلية محكمة تعنى بالتراث الاستشراقي عرضا ونقدا

الرقم الدولي ISSN: 2409-1928 العدد الثاني والعشرون -ربيع- 2020م / 1441هـ

- شتر وتمان وبؤس الكتابة التاريخيّة

يوسف الهادي

- جهود المستشرقين الفرنسيّين في دراسة اللّهجات الجزائريّة -مقاربة إثنوغرافيّة-

الدّكتور: حاج بنير د

- السرديّات الاستشراقيّة والتراث الثقافي في البلاد التونسيّة خلال الفترة الاستعماريّة (1881- 1956): الممارسة والرهانات وإنتاج الصور النمطيّة

محمد البشير رازقي

- جهود المستشرق الألماني يوهان فك في اللّهجات العربيّة دراسة ابيستيمولوجيّة

أ. د. سامي الماضي

- مشروع ديفيد رآوبيني اليهودي للاستيلاء على فلسطين(1522 - 1538م)

د.مصطفى وجيه مصطفى إبراهيم

- رجل الاستشراق مسارات اللّغة العربيّة في فرنسا

نقد ومناقشة: جهاد سعد

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

يعنى بالاستراتيجية الدينية والمعرفية

بسم الله الرحمن الرحيم

دراسات استشراقية
فصلية تعنى بالدراسات الاستشراقية عرضاً ونقداً

مراكز التوزيع

■ **العراق:**

ـ كربلاء المقدَّسة: العتبة العباسيّة المقدَّسة / مركز المبيعات

ـ النجف الأشرف امتداد شارع الرسول (منطقة الجديدة).

■ **إيران:** قم / مجتمع ناشران / مركز مبيعات العتبة العباسيّة المقدَّسة.

■ **لبنان:** توزيع شركة الأوائل.

■ **باقي الدول:** توزيع مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع.

سعر النسخة

■ لبنان: 5000ل.ل	■ المغرب: 30 درهم	■ مصر: 40 جنيه	■ الأردن: ديناران ونصف
■ سوريا: 1200 ل.س	■ اليمن: 300 ريال	■ السعودية: 25 ريال	■ البحرين: ديناران ونصف
■ الإمارات: 25 درهمًا	■ السودان: 500 جنيهًا	■ تونس: 8 دينار	■ الجزائر: 25 دينارًا
■ ليبيا: 5 دنانير	■ الكويت: ديناران	■ قطر: 25 ريال	■ عمان: ريالان
■ العراق: 3000 دينار	■ الجمهورية الإسلامية في إيران: 25000 تومان		■ سائر الدول: 5$ أو ما يعادلها

للتواصل

موقع المجلة www.m.iicss.iq
البريد الالكتروني للمجلة info@m.iicss.iq
موقع المركز www.iicss.iq
موقع مركز بيروت islamic.css.lb@gmail.com

العدد 22 - ربيع 2020م / 1441 هـ

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 منشورًا في مجلة أوكتاب أو موقع الكتروني ونحوه.
- للمجلة حق إعادة نشر المواد بلغتها الأصلية أو مترجمة، مستقلة أو ضمن كتاب، أو على المواقع الالكترونية.
- المواد المنشورة لا تعبّر بالضرورة عن رأي المجلة.
- إرسال نبذة عن السيرة الذاتية للباحث ونشاطه الثقافي والعنوان العلمي مع رقم الهاتف والايميل.

دراسات استشراقية
المشرف العام

سماحة السيّد أحمد الصافي

المتولي الشرعي للعتبة العباسيّة المقدَّسة

دراسات استشراقية
رئيس التحرير

السيد هاشم الميلاني

دراسات استشراقية
مدير التحرير

أ.د. هادي عبد النبي التميمي

أ. جهاد سعد

دراسات استشراقية
إخراج: عباس حسين حمود

الهيئة العلميّة

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

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

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

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

5. الأستاذ الدكتور المتمرس زهير غازي زاهد، أستاذ اللغة العربية في الكلية الإسلامية الجامعة، العراق، النجف الأشرف.

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

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

8. الأستاذ الدكتور أكرم محمد عبد كسار، أستاذ الآثار في الجامعة الهولندية الحرة.

الهيئة الاستشاريّة

1. الاستاذ الدكتور صلاح الفرطوسي، أستاذ اللغة العربية في كلية التربية الأساسية، جامعة الكوفة، العراق.

2. الأستاذ الدكتور محمد كريم الشمري، أستاذ التاريخ الإسلامي في الكلية الإسلامية الجامعة، العراق.

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

4. الأستاذ الدكتور علي ناصر محمد، أستاذ التاريخ في كلية الآداب، الجامعة المستنصرية، العراق.

5. الأستاذ الدكتور خضير مظلوم البديري، أستاذ التاريخ في كلية التربية، جامعة البصرة، العراق.

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

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

8. الأستاذ الدكتور محمد علي الرضائي الأصبهاني، أستاذ القرآن في جامعة المصطفى، إيران.

9. الأستاذ الدكتور ستار جبر الأعرجي، عميد كلية الفقه، جامعة الكوفة، العراق.

الفهرس

المقدِّمة: حواريات الجوائح بين الغرب والشرق

11

شتروتمان وبؤس الكتابة التاريخيّة

يوسف الهادي

15

جهود المستشرقين الفرنسيّين في دراسة اللّهجات الجزائريّة -مقاربة إثنوغرافيّة-

الدّكتور: حاج بنيرد

93

السرديّات الاستشراقيّة والتراث الثقافي في البلاد التونسيّة خلال الفترة الاستعماريّة (1881 - 1956): الممارسة والرهانات وإنتاج الصور النمطيّة

محمد البشير رازقي

112

جهود المستشرق الألماني يوهان فك في اللّهجات العربيّة دراسة ابيستيمولوجيّة

أ. د. سامي الماضي

129

مشروع ديفيد رآوبيني اليهودي للاستيلاء على فلسطين(1522 - 1538م)

د.مصطفى وجيه مصطفى إبراهيم

152

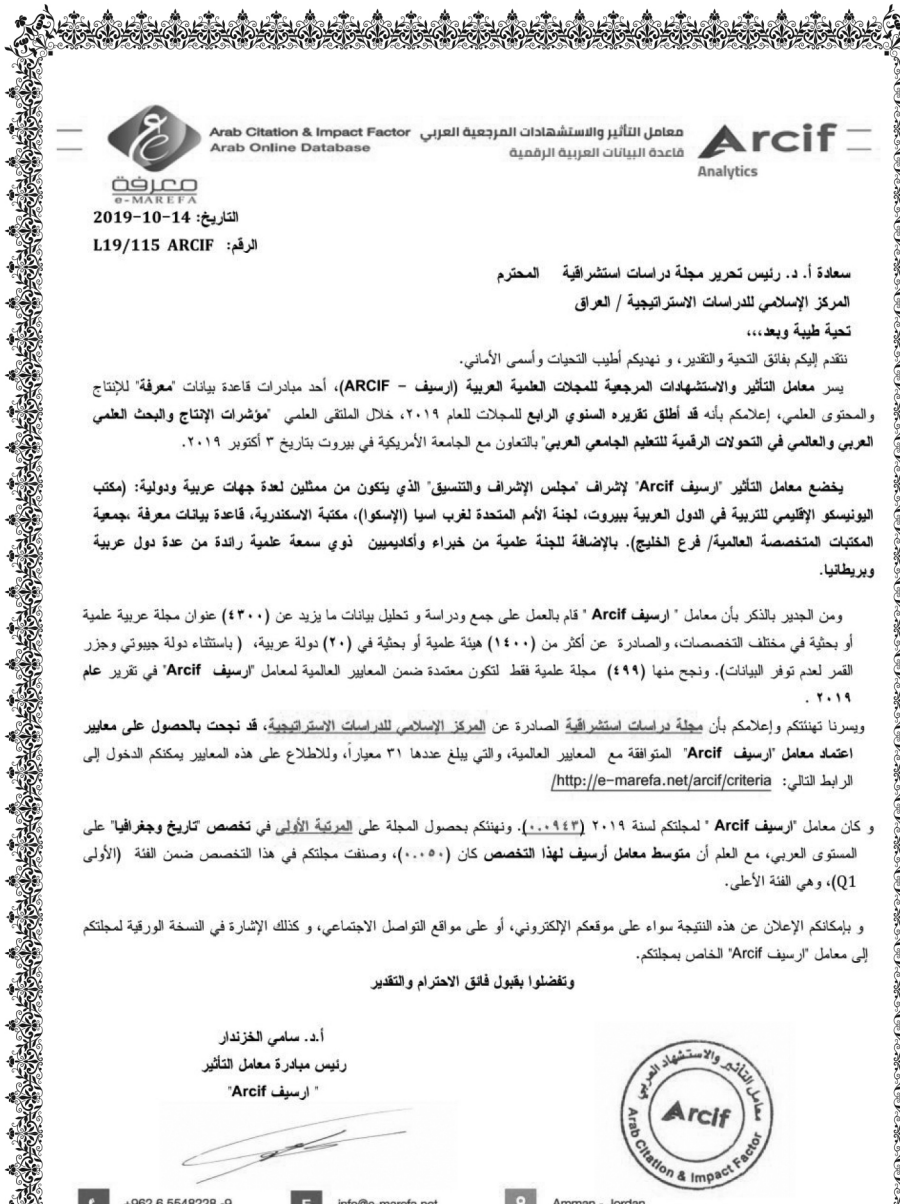
رجل الاستشراق مسارات اللّغة العربيّة في فرنسا

عرض ومناقشة: جهاد سعد

191

شهادة تقدير من ARCIF

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



معامل التأثير والاستشهادات المرجعية العربي
قاعدة البيانات العربية الرقمية
Arcif Analytics

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وتفضلوا بقبول فائق الاحترام والتقدير

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

معامل التأثير والاستشهاد العربي
Arcif
Arab Citation & Impact Factor

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

بسم الله الرحمن الرحيم

حواريات الجوائح بين الغرب والشرق

إذا كان الفيروس الطبيعي قابلاً للإنتشار بين الأجساد، فكم من فكرةٍ لعبت دور الفيروس بين العقول، وقد يتوصل العلماء إلى لقاحٍ في حالة الجائحة الأخيرة التي شلّت العالم، ولكن المناعة الفكرية لا سبيل إلى حقنها وتنتهي المشكلة ويدفع الخطر. بل هي تغذيةٌ مستمرةٌ وتدريب مستمر، على النباهة العقلية والمرونة الفكرية، والقدرة على التقييم بمعنى قياس القيمة، وعلى التقويم بمعنى إصلاح الإعوجاج.

لعل استجابة الدول الغربية لتحديات جائحة كورونا، توقظ العقول والضمائر على حقائق كانت لاتزال مخفيةً بهالة الدعاية للنموذج الغربي، الذي تصدى منذ قرون لقراءة الشرق باستعلاءٍ واضحٍ. فهل نحن في بداية سقوط النموذج؟ أم في بداية صحوة إنسانية قد تساهم في تقويم المسار الخاطىء الذي سلكته الحداثة في مركزها وفيما حولها؟.

في هذا العدد

1. بتمكّن وجدارة، يتصدّى الباحث التراثي العراقي يوسف الهادي، إلى دعاوى المستشرق الألماني شتروتمان في كتابه المسمّى (الشيعة الاثنا عشرية في زمن المغول، نصير الدين الطوسي ورضي الدين ابن طاووس شخصيّتان من ذلك الزمان)، مستندًا إلى «مثلث ذهبي» من المؤرّخين البغداديين، وهم: ابن الساعي البغدادي الشافعي (593-674هـ)؛ ابن الكازروني البغدادي الشافعي (611-697هـ)؛ ابن الفوطي الشيباني البغدادي الحنبلي (642-723هـ)، وهم مواطنون بغداديون وُلدوا في بغداد وعاشوا فيها خلال العصر العباسي وكانوا فيها حينما دخلها المغول.. لم يسبق أن تمّ تناول ملابسات دخول المغول إلى بغداد بهذه الشمولية الموثّقة التي تستحقّ منّا كلّ التنويه والتقدير.

2. سمحت الفترة الطويلة من الاستعمار الفرنسي للجزائر قرابة 120 عامًا (1830-1962)، للمؤسّسة الاستشراقيّة الفرنسيّة بإجراء عمليّة مسح إثنوغرافيّ كاملة للبلاد. وكانت اللّهجات العاميّة العربيّة والبربريّة والقبليّة محلّ اهتمامٍ خاصٍّ لدورها في تسهيل التواصل مع الشعب، والتأثير عليه بوسائل الدعاية المختلفة. يستعرض الدكتور حاج بنيرد جهود المستشرقين الفرنسيين في دراسة اللّهجات الجزائرية، في دراسة تكشف تداخل مناهج الاستشراق مع الإنثرويولوجيا في مرحلة مبكرة نسبيًّا.

3. «السرديّات الاستشراقيّة والتراث الثقافيّ في البلاد التونسية» عنوان دراسةٍ مكثّفةٍ ومعمّقةٍ للدكتور محمد البشير الرازقي، وفيها يشرح كيف يحوّل المستعمر نفسه إلى حاجة للبلاد التي يستعمرها عن طريق خلق الصّور النمطيّة وحبس الباحثين والمتلقّين في نطاقها. وهذا ما حدث عندما تمّ ربط الاستعمار بالحداثة والتحديث، ويتوصّل الكاتب في النهاية إلى تحرير مفهوم الحداثة من إطاره الغربيّ مستفيدًا ممّا أنتجه تيّار ما بعد الحداثة من مقارباتٍ ناقدةٍ

للسرديّات الغربيّة: «فكلّ مجتمع يُشكّل حداثته من أجل تلبية رغبة مجتمعيّة، فهي خاضعة لسياقات خاصّة بأهاليها وفاعليها الاجتماعيّين، والحداثة هي مجموعة الممارسات التي تتشكّل من أجل تلبية رغبة مجتمعيّة وتجاوز عائق خلال الحياة اليوميّة».

4. جهود المستشرق الألماني يوهان فك في اللّهجات العربية، عنوان الدراسة التي يقدّمها الأستاذ الدكتور سامي ماضي مستندًا إلى كتاب (العربية دراسات في اللّغة واللّهجات والأساليب)، الذي يرى أنّ اللّهجات هي ظاهرة لغويّة تميّزت بها اللّغة العربية، واحتفظت بها إلى يومنا هذا، وقد ميّزتها السّمات اللّغوية التي فقدها قسم من اللغات السامية، ويرى فك أيضًا أنّ هجرة القبائل العربية كانت سببًا في بقاء تلك اللّهجات وانتشارها بين ألسن اللغويين، فضلاً عن طريقة الحياة البدويّة، وبذلك فقد حافظت على سلامة لهجتها وخلوصها. **ويتضمّن البحث ملاحظاتٍ نقديّةً قيّمةً على طريقة المستشرقين في مقاربة اللّهجات العربيّة، مع إبراز أهميّة العمل الموسوعيّ الّذي قام به المستشرق الألمانيّ.**

5. حمل ديفيد رآوبيني مشروع الاستيلاء على فلسطين في رحلة إلى أوروبا، خلال القرن السادس عشر الميلادي، وأحاط نفسه بالأساطير المرتكزة على استغلال العقائد المسيحيّة واليهوديّة. وقد حظي بدعم البابا وبعض الملوك الأوروبيين بناءً على توصية هذا الأخير. الدكتور مصطفى وجيه مصطفى إبراهيم، يكشف في بحث مشروع ديفيد رآوبيني تاريخًا جديدًا للفكرة الصهيونيّة أو حلقة في مسيرة تسويق الفكرة في الفضاء الأوروبيّ المسيحيّ الذي لم يكن بعيدًا عنها.

6. في باب مناقشة كتاب، اخترنا لهذا العدد كتاب المستشرق الفرنسي دانيل ريغ «رجل الاستشراق»، الذي يستعرض قصّة الاستشراق الفرنسي بمنهجيّةٍ نقديّةٍ، مؤكّدًا على أهميّة الاستشراق الميداني بدل رؤية الشرق من المكتبات.

ويعتبر المؤلّف أنّ الأسلوب الذي أُعتمد من قبل سلفستر دي ساسي أدّى في النهاية إلى ضمور الاهتمام باللّغة العربية في فرنسا، وبالتالي تحوّل الاستشراق الفرنسي إلى عملية بلا مشروع. ولكنّنا نرى من خلال قراءةٍ معمّقةٍ للكتاب أنّه يدفع باتجاه استشراق أعمق تأثيراً في الشرق العربي، ولا يصل إلى مستوى نقد المؤسّسة على الرغم من اعترافه بعلاقتها الوطيدة بالاستعمار.

مدير التحرير

جهاد سعد

شتروتمان وبؤس الكتابة التاريخيّة

يوسف الهادي[1]

مدخل

صدرت أخيرًا عن دار الورّاق في لندن الترجمة العربية لكتاب (الشيعة الاثنا عشرية في زمن المغول، نصير الدين الطوسي ورضي الدين ابن طاووس شخصيّتان من ذلك الزمان)[2]، الذي كان المستشرق الألماني رودولف شتروتمان (1877-1960م)، قد أصدره سنة 1926م؛ بترجمة الأستاذ محمود كبيبو ودراسة وتقديم السيد ماجد شُبَّر. وقد عُرِف عن شتروتمان اهتمامه «بالمذاهب المستورة والفرق الدينية القليلة الانتشار، فعُنِي أولاً بدراسة الزيدية...، ثم انكبَّ بعد ذلك على سائر فرق الشيعة من اثني عشرية وإسماعيلية ونصيرية ودروز، فضلاً عن الفرق الغريبة في الإسلام...، وإلى جانب نشاطه في التأليف، أشرف على إصدار مجلّة (Der Islam)،

[1] محقّق وباحث تراثي من العراق.

[2] بحسب ترجمة الدكتور بدوي في موسوعة المستشرقين، 34 ، فإن عنوان الكتاب هو الشيعة الاثنا عشرية: بيانان لخصائصها الدينية من العصر المغولي.

وهي تتلو في الأهميّة مجلّة (ZDMG)، واشترك معه في إصدارها ابتداءً من 1948 برتولد شپولر الذي سيخلفه وحده بعد وفاته في 1960»[1]. وإنّ مطالعة الفهرست الذي كتبه بدوي عن أعمال شتروتمان فضلاً عن كتبه وتحقيقاته التي تُرجم شطر منها إلى العربية يدلّ على انكبابه على مصادره باحثًا ومستخلصًا.

وفي مقدّمته التي صدَّر بها الكتاب قدَّم السيد ماجد شبرّ مسوِّغات اختياره هذا الكتاب ليُترجَم إلى العربية بالقول: «سعيتُ كثيراً لتقديم كتاب يحلِّل الاحتلال المغولي للعراق ويدرسه دراسةً تاريخيّةً بعيدة عن التعصّب والتحامل؛ وتعمَّدتُ الابتعاد قدر الإمكان عن الكتَّاب المؤدْلِجين في معالجتهم لهذه المعضلة التاريخية المتشابكة والمرتبطة بالموقف الديني المذهبي، فوجدتُ كتاب المستشرق الألماني البروفسير شتروتمان المعنون (الشيعة الاثنا عشرية في العصر المغولي، شخصيتان من ذلك الزمان: نصير الدين الطوسي ورضي الدين ابن طاووس)، أفضلَ ما عثرتُ عليه في هذا الموضوع مع بعض التحفُّظ» (ص 14).

وسنناقش الكتاب ضمن عدة عناوين تكشف تهافت الكاتب والكتاب.

1. التسرع في الحكم على المصادر:

لكنَّ القارئ بعد انتهائه من مطالعة هذا الكتاب يكتشف أنّ مؤلّفه لم يتناول هاتين الشخصيتين تناولاً علميًّا، ومع قِلّة المصادر التي اعتمدها فقد كان يقتطع من أخبارها ما يوافق أطروحته التي صمَّمها في نفسه قبل أن يبدأ بالكتابة ويهمل ما لا يتَّفق معها، بل كان متعجِّلاً لإثبات ما في ذهنه فقط إلى الحدّ الذي أهمل معه مصادر مهمّة هي في صلب بحثه متصورًا أنّها خالية ممّا يمكن أن يُفيده، فهو يقول مثلاً عن (تاريخ گُزيده) لحمد الله المستوفي القزويني المتوفى سنة 750هـ إنّه لم يَرِدْ فيه ذِكرٌ للخواجة نصير الدين؛ بينما نجده مذكورًا في ثلاثة مواضع من هذا الكتاب (19، 590، 705)، منها أنّه يذكر في صفحة 590 أسماء مَن ساهموا مع نصير الدين في إنشاء المرصد الفلكي الشهير بمدينة مراغة. وفي صفحة 19 نُقل عنه بيتان يدلاّن على تسامحه المذهبي وعدم تعصُّبه. وخلال كلامه على ابن طاووس قال إنّه لم يكن في

[1] بدوي، موسوعة المستشرقين، 34- 36.

بغداد حين دخلها المغول، وهذا وهْمٌ منه، فقد كان موجودًا فيها يوم أرسل هُولاگُو في طلبه والتقاه في العاشر من صفر 656هـ ثم خرج منها بعد ذلك.

وحتَّى في استناده إلى (جامع التواريخ)، وهو مصدر موثوق؛ لاستناده إلى المؤرّخين البغداديين الذين كانوا في بغداد عند دخول المغول إليهاـ فقد كان إمَّا أن يتجاهل الأخبار التي لا تعزّز أطروحته التي تبنَّاها أو أن يقتطع منها فلا يرويها بتمامها أو يزيد فيها من عنده، وكان يجمع بعض النصوص المختلفة المواضع والأزمنة؛ ليؤلّف منها رواية جديدة ويستخلص منها النتائج مثلما فعل بإرسال أهل الحلّة وفدًا ليفاوض هُولاگُو كما سيأتي لاحقًا. وكان على شتروتمان أن تكون استنتاجاته ضمن إطار تلك المصادر التي بين يديه، وأن لا يجازف باستنتاجات شاملة وجازمة؛ إذ يوجد احتمال ظهور مصادر جديدة تتيح تعديلَ أو إلغاءَ تلك الاستنتاجات.

لقد خذلت المصادر القليلة الأستاذ شتروتمان فضلاً عن إصراره على الاستنتاجات المتسرّعة. وإنَّ صدور كتابه سنة 1926 يجعلنا نتعامل معه بوصفه كتابًا حُرِمَ من نعمة المخطوطات الخاصّة بالتاريخ المغولي، التي عُثر عليها بعد هذا التأريخ وطُبع كثير منها، وهي غنيّة غنىً يجعل مصادر شتروتمان تبدو معها فقيرة تعاني نقصًا خطيراً أوقعه في مجازفات لا تليق به بصفته كاتبًا خاض غمار البحث والتنقيب سنواتٍ عديدة. ومن هذه الكتب التي تلتْ صدور كتابه، (كتابُ الحوادث) الذي برغم مجهوليّة مؤلّفه فهو من أكثر المصادر وثاقةً لكونه استند في شطر كبير من رواياته إلى المؤرّخينِ البغداديينِ من قبيل ابن الساعي وابن الكازروني من مؤرخي «الرواية البغدادية» الصحيحة عن الغزو المغولي؛ كما عُثر على جزء من كتاب (تلخيص معجم الألقاب) لابن الفوطي؛ ثم توالى اكتشاف عشرات المخطوطات الأُخر باللّغات العربية والفارسية والتركيّة وطبعها ومنها (مختصر التاريخ) لابن الكازروني، وكتاب ابتداء دولة المغول للقطب الشيرازي.

2. أهمية الرواية البغدادية:

نذكّر هنا إلى أنّنا في مقالنا هذا وكتاباتنا التي سبقت في مجال الغزو المغولي للعراق وما جاوره نستندُ إلى «الرواية البغدادية» التي كان لنا شرف اكتشافها واكتشاف مؤرّخيها العمالقة الذين دأبنا على تسميتهم بالمثلث الذهبي لمؤرّخي بغداد خلال تلك الحقبةِ، وهم: ابن الساعي البغدادي الشافعي (593 -674هـ)؛ ابن الكازروني البغدادي الشافعي (611-697هـ)؛ ابن الفوطي الشيباني البغدادي الحنبلي (642 723هـ)، وهم مواطنون بغداديون وُلدوا في بغداد وعاشوا فيها خلال العصر العباسي وكانوا فيها حينما دخلها المغول، كما عاشوا فيها خلال عهد الإدارة الحكوميّة التي عيَّنها هُولاگُو بعد الغزو، وأخيراً تُوفُّوا ودُفنوا فيها. كما نستندُ إلى المؤرخين الذين عاصروا الوقائع آنذاك وشاركوا في تطوّراتها مثل ابن العبري السرياني (623 - 685هـ)، وقطب الدين الشيرازي الشافعي (634-710هـ)، أو إلى مَن كانوا قريبين منها مثل هندوشاه النَّخْجواني الشافعي (توفي في 724هـ)، ولا ننسى بطبيعة الحال المؤرّخ المغولي الفَذّ رشيد الدين الهمذاني الشافعي (648-718هـ)، الذي قدَّم لنا معلوماتٍ فريدةً وموثَّقة لاعتماده على نصوص الرواية البغدادية أو لقائه ببعض مؤرِّخيها أو مَن شاهدوا الوقائع عيانًا.

والرواية البغدادية الموثوقة تقف على الضدّ من «الرواية الشامية/ المصرية» المختلقة التي استندت إلى إشاعة ظهرت في بغداد وطوَّرها في بلاد الشام مؤرِّخو الحلقة المحيطة بالشيخ ابن تيمية الحنبلي من أمثال الذهبي الشافعي وابن كثير الشافعي والسبكي الشافعي فاختلقوا فيها الأساطير التي لا علاقة لها بما حدث فعلاً من وقائع في ذلك الغزو، بل ضلَّلوا عقول القرَّاء قرونًا متمادية[1].

ومع ذلك فلا شك في أن بعض المصادر التي استند إليها شتروتمان رصانة وموثوقيّة مشهودة مثل (تاريخ جهانگشا) (فاتح العالَم) للجويني و(جامع التواريخ) لرشيد الدين و(تاريخ مختصر الدول) لابن العبري؛ لكنَّ استناده إلى مصادر ومراجع أُخَر لم يكن يخلو من مجازفة كاستناده إلى (تاريخ المغول) للسَّير هنري هوورث[2]، الذي لدينا

[1] عن الرواية الشامية/ المصرية، انظر كتابَنا إعادة كتابة التاريخ، 177 - 178 (ط2)؛ وبحثَنا في مجلة الخرانة (العدد 1، حزيران 2017)، تحت عنوان مخطوطة جديدة عن الرواية البغدادية للغزو المغولي للعراق.

[2] شتروتمان، الشيعة الاثنا عشرية...، 115. صدر كتاب كتاب هنري هوورث (1842- 1923م)، بلندن في 3 أجزاء خلال السنوات 1876- 1888م، وعنوانه History of the Mongols

بشأنه شهادةُ النَّيْقَد ج. ج. ساندرز الذي قال فيه: «كان واحداً من أكثر الكتب إثارة للخيبة، أو في الأقلّ أكثرها إزعاجًا في عالَم التدوين التاريخي؛ كان هوورث رجلاً دؤوبًا في عمله، وكان مهتمًّا بالآثار القديمة الآسيوية، لكنّه لم يكن يعرف أيّة لغة من لغات آسيا، فكان كتابه مجموعًا ضخمًا استند فيه إلى مصادر ثانوية ولم يبذل جهداً علميًّا لتحديد الغثّ من السمين»[1]؛ أو استناده بكثرة إلى (روضات الجنَّات) للخوانساري المتوفىَّ سنة 1313هـ/ 1895م، وهو مؤلّف متأخّر جدًّا عن الوقائع التي نحن بصددها، فضلاً عن استناده (أي الخوانساري) إلى مصادر متأخّرة أيضًا عن الواقعة مثل كتاب (مجالس المؤمنين) للقاضي نور الله التستري المتوفىَّ سنة 1019هـ. ومن الطبيعي أنّه لا لوم على شتروتمان فيما لم يصله من المصادر، ولذا سيدور النقاش معه فقط استنادًا إلى المصادر التي اعتمدها وقصَّر في الاستفادة منها أو تعمَّدَ ذلك. كما سنستفيد من المصادر التي تلت صدور كتابه أي مصادر الرواية البغدادية بصورة رئيسة وكذلك من مؤلفي الرواية الشامية/ المصرية الزائفة لتدعيم ما يرِد في البغدادية.

3. البعد عن الموضوعية:

فلنبدأ بحثنا الذي سنتناول فيه القضايا التاريخية فقط من كتاب شتروتمان دون الخوض فيما تناوله من آراء عقائديّة وكلاميّة وفلسفيّة لنصير الدين وابن طاووس: اتَّخذ شتروتمان من الشخصيتين اللّتين هما موضع بحثه: نصير الدين الطوسي ورضي الدين ابن طاووس، موقفًا متشنّجًا أوقَعَه في شطحات أفقَدتْه منذ الصفحات الأُوَل من كتابه روحَ الرزانة العلمية التي يتطلَّبها البحث العلمي الهادئ، فها هو يجمع هُولاگُو ونصير الدين فيقول: «كانا شخصين لا يَرحمان، جَمَعَهما سقوط أَلَموت وميمون دِز[2] لمدّة تسع سنوات للقيام معًا بأفعال مشتركة: هما الغازي هُولاگُو والعالِم نصير الدين الطوسي. مع وجوب التأكيد على أنّ الأفعال المشتركة قد تمَّت بناءً على قَرابة داخليّة، إذ إنّ نصير الدين ليس مجرد منارة العلم والمعرفة أخذها معه الغازي المدمِّر لسبب مزاجي أو آخر، بل إنّه يبدو في كثير من الأحيان الرّوح الشريرة التي قامت بدفع هُولاگُو للتعجيل في غزو بغداد. لا شكّ في أنّ احتلال بغداد كان مقرّرًا ضمن

[1] ساندرز، تاريخ فتوحات مغول، 15. وساندرز هو أستاذ التاريخ في جامعة كانتربري.

[2] قلعتان شهيرتان من قلاع الإسماعيلية في إيران.

الحملة المغوليّة وقد تمَّ بأمر من الخان الأكبر منغو»[1]. ونُصحّح لشتروتمان قوله إنّ هُولاگُو أخذ معه نصير الدين من القلعة «لسبب مزاجي أو آخر»، فالصحيح أنّه أخذه بناءً على وصيّة شقيقه منگو قاآن، وهو ما ذكره رشيد الدين الذي نقل منه شتروتمان خبر نزوله من القلعة.

إذًا، وبرغم اعتراف شتروتمان بأنّ الخان المغولي الأعظم مُنگو قاآن شقيق هُولاگُو الأكبر هو الذي أمره بقيادة حملةٍ لاحتلال بغداد[2]، لكن نصير الدين الطوسي -من وجهة نظره- هو «الروح الشريرة التي قامت بدفع هُولاگُو للتعجيل» بغزوها، وكان مثلَ هُولاگُو شخصًا عديم الرحمة وبينهما قرابة داخلية (علاقة روحية) لكون كليهما شريرًا عديم الرّحمة.

استناداً إلى شتروتمان يُخَيَّل للقارئ أنّ نصير الدين «الشرير» على علاقة قديمة ووثيقة بهولاكو «الشرير»، وأنّه انطلق معه منذ تحرّكه من منغوليا غازيًا وهو مسرور بتلك العلاقة التي تجمعه بشريرٍ عديم الرّحمة مثلِه. وكأنّ شتروتمان يتحدّث عن العلاقة الروحيّة التي جمعت بين الشريرين النازيين أدولف هتلر وهاينريش هملر قائد فِرَق الغستابو[3] الإجرامية في نظامه.

لكنّنا وشتروتمان نعلمُ أنّ الأمر ليس كذلك، فلو لم يرسل الحاكم المغولي منگو قاآن شقيقه هُولاگُو لغزو قلاع الإسماعيلية والتوجّه نحو العراق بعد ذلك، لما التقى بنصير الدين؛ كما لم يكن بمقدور نصير الدين أن يلتقي بهولاكو لولا هجومه على قلعة أَلَمُوت التي كان يعيش فيها؛ وعندها لن يستطيع شتروتمان أن يتحدّث عن «قَرابة داخلية» بين هُولاگُو ونصير الدين ولا عن «الثأر السياسي للشيعة»، و«الصداقة الشيعية للمغول»[4].

[1] شتروتمان، الشيعة الاثنا عشرية...، 87، ومنغو هو مُنگو قاآن. ألموت وميمون دِز: أكثر قلاع الطائفة الإسماعيلية حصانةً وقد احتلَّهما هُولاگُو خلال حملته تلك.

[2] المصدر نفسه والصفحة.

[3] هو البوليس السياسي السرِّي على عهد هتلر.

[4] الشيعة الاثنا عشرية...، 98، 102، على التوالي.

4. كفاءة نصير الدين الطوسي:

كان الفيلسوف وعالم الرياضيات والفلك نصير الدين الطوسي الإمامي (597-672هـ) يقيم هو وجمعٌ من الأطباء «مكرَهين لدى ملك الإسماعيلية»[1]. واستناداً إلى نصير الدين نفسه فإنّه كان مكرهًا على الإقامة في قهستان[2]، بل إنّ وصاف الحضرة (وهو مصدرٌ رئيسٌ أفاد منه شتروتمان) يقول إن نصير الدين «كان لمدّة طويلة معتَقَلاً في بلاد قهستان»[3]؛ ويقول المؤرّخ رشيد الدين إنَّ حاكم قهستان جَلَبَ نصير الدين «بالقَهْر والإكراه إلى قلعة ألَموت، ولم يخرج منها إلى حين النزول والوصول»[4]، وقيل إنّ وزير والد الملك الإسماعيلي «هو الذي جلبه إلى القلعة (ألَموت) بالقهر والغلبة، وأبقاه لديه محتجزًا ليتعلَّم منه العلمَ والحكمة»[5]، وقيل أيضاً إنّه «جَلَبَه بالقهر والغلَبة في البدء لكنّه أصبح أكثر لطفًا معه في النهاية واتّخذه وزيرًا»[6]، ولدينا رواية تصرح بأنّه اختُطف وجيء به إلى قلعة ألَموت، حيث: «صدرت الأوامر من بلاط إمام الإسماعيليين إلى الفدائيين بحمْلِه إلى دار الإلحاد[7]، فشُنَّ عليه هجوم مباغت في شارع البساتين بنيسابور وهُدِّدَ بالقتل والعذاب إنْ هو لم يذهب معهم إلى [قلعة] ألَمُوت»[8]. ولذا فقد «كان بحكم المحبوس»[9].

إنَّ تعامل هُولاگُو مع نصير الدين هذا التعامل المتساهل ووثوقه به بهذه السرعة إنّما كان بوصيّة من شقيقه منگو قاآن حين كلَّفه بحملته هذه، حيث يقول رشيد الدين

[1] استناداً إلى رشيد الدين في جامع التواريخ، 2(1)/ 249.

[2] كما يُستَفاد من مقدمة كتابه أخلاق ناصري، الورقة 2ب.

[3] وصاف الحضرة، تجزية الأمصار، الورقة 39؛ الشبانكارئي مجمع الأنساب، 262.

[4] جمال الدين الكاشاني، زبدة التواريخ، 222. ويعني وصول جيش هُولاگُو ونزول مَن في القلعة منها؛ انظر أيضاً: رشيد الدين، جامع التواريخ (تاريخ إسماعيليان)، 178.

[5] كما يقول أولياء الله الآملي في تاريخ رويان، الورقة 78.

[6] استناداً إلى ظهير الدين المرعشي في تاريخ طبرستان، الورقة 26أ.

[7] دار الإلحاد: تعبير شائع آنذاك ويُقصّد به القلاع والأماكن التي كان يسكن فيها أتباع المذهب الإسماعيلي.

[8] ناصر الدين المنشئ، درة الأخبار، 107؛ انظر تفاصيل أوفى عن ذلك في بحثنا المعنون هل كتب نصير الدين الطوسي ذيل تاريخ جهانگشا، المنشور في مجلة الخزانة (العدد 3، آيار 2018).

[9] كما يقول معين الدين الأسفزاري (روضات الجنات في أوصاف مدينة هراة، 1 /311).

«كان صيت فضائل الخواجة نصير الدين ذائعًا في كلّ مكان كالريح التي تجوب الآفاق. فلمّا ودَّع منگو قاآن شقيقه هُولاگُو قال له إنَّ عليه إذا استولى على قلاع الملاحدة أنْ يُرسل إليه الخواجة نصير الدين»[1].

وكان مع نصير الدين في قلعة أَلَمُوت الإسماعيلية جمع من الأطباء أيضًا منهم موفق الدولة وهو جدّ المؤرّخ رشيد الدين لأبيه[2]، فحين استسلم حاكم القلعة لهولاكو كان هؤلاء ممن خرج مع نصير الدين؛ ويبدو أنّ عدم وجود علاقة لهؤلاء بالإسماعيلية -وخصوصًا نصير الدين الطوسي الذي أوصاه به أخوه منگو قاآن- وكونهم شخصيّات مسالمة هو الذي دعا هُولاگُو إلى ضمِّهم إلى حاشيته للاستفادة من مواهبهم، حيث يقول رشيد الدين: «لمَّا تأكَّد هُولاگُو من صدق وإخلاص الخواجة نصير الدين الطوسي وأبناء رئيس الدولة وموفَّق الدولة الذين كانوا أطباء مشهورين أصلهم من همذان؛ شملهم بعطفه وإنعامه، وأعطاهم الخيول اللازمة لحمل أهلهم ومواليهم وأقاربهم مع أتباعهم وخدمهم وأشياعهم، وأخرجهم من القلعة وألزَمَهم حضرته. وهم وأبناؤهم حتى اليوم ملازمون للحضرة ومقربون من هُولاگُو خان وأفراد أسرته»[3].

لم يقم هُولاگُو بإرسال نصير الدين إلى شقيقه في منغوليا كما أوصاه؛ لأنّه أي منگو كان منشغلاً بفتوحاته في الصين، وأمره أن يشيَّد مرصدًا في إيران. وخلال ذلك استفاد هُولاگُو من مواهب نصير الدين المتعدّدة وفي مقدّمتها الفلك والتنجيم، وكان اهتمام المغول بعلم الفلك يُقصد به التنجيم الذي يعتقدون أنّه قادر على كشف المستقبل.

[1] جامع التواريخ، 2(1)/ 303 - 304.

[2] كاترمير، مقدمة الترجمة العربية لجامع التواريخ، 10؛ الصياد، مؤرخ المغول الكبير ...، 30.

[3] رشيد الدين، جامع التواريخ، 2(1)/257.

5. التقدُّم نحو بغداد:

بعد الأمر الذي أصدره الملك المغولي منگو قاآن لشقيقه هُولاگُو بفتح غرب إيران والعراق والشام ومصر[1]، بدأ هُولاگُو بجمع القوّات والأسلحة والمعدّات وفي 24 شعبان 651هـ/ 1253م، ترك معسكره متجهًا نحو الغرب[2]، وتقدَّمَ لنجده في أوائل ربيع الأول 653هـ يبدأ هجماته على المدن والقرى الإسماعيلية في ما وراء النهر وإيران مرتكبًا المجازر المروِّعة بحقّهم، وحتى حين استسلم ملك الإسماعيلية ركن الدين خورشاه إليه سنة 654هـ وسلَّم إليه ما استطاع تسليمه من قلاع الإسماعيلية وما فيها من حشودٍ من أتباع هذا المذهب، بادر المغول إلى قتله «وقتَلوا أقاربَه وأفرادَ أسرته من النساء والرجال حتى الأطفال الذين في المهود، فيما بين أبهر وقزوين، فلم يبقَ منهم أثر»[3]. ثم واصل هُولاگُو سيره وحطّ رحاله في 10 رمضان 655هـ بمدينة همذان الإيرانية، ومن معسكره قرب هذه المدينة بعث إلى المستعصم بالله رسولاً يتوعّده ويطلب إليه النزول عند شروطه قائلاً: «فإذا أطاع الخليفة فليهدم الحصون ويردم الخنادق، ويسلم البلاد لابنه ويحضر لمقابلتنا؛ وإذا لم يرد الحضور، فليرسل كلاً من الوزير وسليمان شاه والدويدار ليبلغوه رسالتنا دون زيادة أو نقص»[4].

ردَّ الخليفة على هُولاگُو برسالة تهديد، كان ممّا قاله فيها إنّه لو أشار إشارةً واحدة لجاء لنصرته الشيوخ والشباب المؤمنون بالله من جيوش العالم الإسلامي من شرقه وغربه الذين هم عبيدُ بلاطِه وجنودُه، ونصح بعدها هُولاگُو بالعودة من حيث أتى، ثم بدأ بالثناء على هُولاگُو وشقيقه الذي أرسله، وعاود بعدها التهديد: «إنّني والخاقان (منگو) وهولاكو خان قلبٌ واحد ولسان واحد. وإذا كنتَ مثلي تزرع بذور المحبّة فما شأنك بخنادق رعيّتي وحصونهم، فاسلك طريق الودّ، وعُدْ إلى خراسان. وإنْ كنت تريد الحرب والقتال:

---

[1] رشيد الدين، جامع التواريخ، 2(1)/ 234، 237 (العربية).

[2] الجويني، تاريخ جهانگشا، 3 / 692.

[3] رشيد الدين، جامع التواريخ، 2(1)/ 258، تاريخ إسماعيليان ، 190؛ جمال الدين الكاشاني، زبدة التواريخ، 232؛ قطب الدين الشيرازي، ابتداء دولة المغول وخروج جنكيز خان، 89.

[4] رشيد الدين، جامع التواريخ، 2(1)/ 268.

فلا تتوانَ لحظة ولا تعتذر إذا استقرّ رأيك على الحرب

إنَّ لي ألوفاً من الفرسان والرجَّالة وهم متأهبون للقتال...» [1]

ثم إنَّ هُولاگُو غضب «وقال: لا بدَّ من مجيئه هو بنفسه أو يسيرِّ أحدَ ثلاثة نَفَر: إما الوزير وإما الدُّوَيْدار الصغير وإما سليمان شاه. فتقدَّم الخليفة إليهم بالمضيِّ فلم يركنوا إلى قوله، فسيرَّ غيرَهم مثل ابن الجوزي وابن محيي الدين، فلم يُجْدِيا عنه» [2].

6. يوم الامتحان:

كان المغول يولون أهميّة بالغة للتنجيم وأقوال المنجّمين ويتفاءلون ويتشاءمون بحسب ما تذكره الطوالع، وكان هُولاگُو لدى تحرّكه من العاصمة المغوليّة قراقورم سنة 650هـ جَلَبَ معه جمعًا من «حكماء ومنجِّمي وأطباء الخِطا» [3]. وفي مرحلة من مراحل تقدّمه نحو بغداد طلبَ هُولاگُو رأيَ المنجمين فكان هناك رأيان كما يقول رشيد الدين:

الأول: رأي حسام الدين المنجِّم -وكان قد قدِم معه من منغوليا بأمر من شقيقه منگو قاآن- الذي قال: «إنّه ليس ميمونًا قصد أُسرة الخلافة والزحف بالجيش إلى بغداد إذ إنَّ كلّ ملك حتى زماننا هذا قصَدَ بغداد والعباسيين لم يستمتع بالملك والعمر. وإذا لم يصغِ الملكُ إلى كلامي وذهب إلى هناك فستظهر ستة أنواع من الفساد: ستنفق الخيول كلّها ويمرض الجنود؛ ستحتجب الشمس عن الطلوع؛ سيتوقّف المطر عن النزول؛ ستهبّ ريح صرصر وينهار العالم بالزلزال؛ لن ينبت النبات في الأرض؛ سيموت الملك الأعظم (هُولاگُو) في تلك السنة. فطلب منه هُولاگُو شهادةً بصحّة هذا الكلام فكتبها المسكين».

والثاني: رأي رجال الدين البوذيين والقادة العسكريين ممن قالوا: «الذهاب إلى

[1] رشيد الدين، جامع التواريخ، 2(1)/ 269 - 270.

[2] ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، 471 - 472.

[3] رشيد الدين، جامع التواريخ (تاريخ أقوام پادشاهان ختاي)، 6. والخِطا هي بلاد الصين الشمالية.

بغداد هو عين المصلحة». وكان مع هذا الرأي أيضاً نصير الدين الطوسي، فحين استشاره هُولاگُو «خاف الخواجة وظنَّ أنّ الأمر على سبيل الاختبار، فقال: لن تقع أيّة واقعة من هذه الأحداث. فقال هُولاگُو: إذن ماذا يكون؟ قال: إن هُولاگُو سيحلُّ محلَّ الخليفة»[1]، واستشهد بالحديث الشريف: «إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا ينخسفان بموت أحد»[2].

وبغية أن يطمئنّ هُولاگُو وهو مُقدم على عمل خطير كهذا، أحضر حسامَ الدين ليتباحث مع الخواجة في مجلسه، فاستفاد نصير الدين من الوقائع التاريخية لدعم رأيه قائلاً: «لقد استشهد جمع كثير من الصحابة باتفاق آراء الجمهور وأهل الإسلام ولم يحدث فسادٌ قط، ولو قيل إنّ للعباسيين مكرمةً خاصّةً بهم فإنّ طاهر (بن الحسين) جاء من خراسان بأمر المأمون وقتل أخاه محمد الأمين، وقَتَلَ المتوكّلَ ابنُه بالاتفاق مع الأمراء، كذلك قتل الأمراءُ والغلمانُ المنتصرَ والمعتزَّ، وقُتِلَ عددٌ من الخلفاء على يد جملة أشخاص فلم تختلّ الأمور»[3].

إذًا، كان على نصير الدين الطوسي أن يسلك أحد طريقين:

الأول: أن يؤيِّد قول المنجّم حسام الدين ويقول لهولاكو: نعم أيّها الملك! إنَّك إنْ واصلتَ تقدُّمك نحو بغداد لمجابهة العباسيين فإنَّ خيولك التي يقاتل عليها جنودك ستنفق كلّها، وسيمرض جنودك، وسيغطّي الظلام الكون لأنّ الشمس لن تطلع، وستمنع السماءُ المطر، وستهبّ العواصف المدمِّرة وينهار العالم بفعل الزلازل، وسيكون جدبٌ لأنّ النبات لن ينبت في الأرض، وفوق كلّ ذلك، إنّك أنتَ يا أيها الملك الأعظم ستموت في هذه السنة. ولمّا كان نصير الدين يعلم علم اليقين أن هُولاگُو بتقدمه نحو قلاع الإسماعيلية وتوجّهه نحو بغداد إنّما كان ينفِّذ وصيّة شقيقه بضمّ الدولة العباسية للدولة المغوليّة، وهو هدف لن يحيد عنه، ويعلم أيضًا أنَّ أيًّا

[1] رشيد الدين، جامع التواريخ، 2(1)/ 279 - 280.

[2] الآقسرائي، مسامرة الأخبار، 48. والحديث الشريف في: مسند أحمد، 1 / 298، 358...؛ صحيح البخاري، 2 / 24، 26...؛ صحيح مسلم، 3/ 28، 31...؛ الكافي للكليني، 3/ 208؛ من لا يحضره الفقيه للشيخ الصدوق، 1/ 541؛ الخلاف للشيخ الطوسي، 1/ 678، وغيرها من المصادر.

[3] رشيد الدين، جامع التواريخ، 2(1)/ 279 - 280.

من تلك الظواهر الكونيّة لن يحدث، كان من المستحيل أن يؤيِّد رأي المنجّم حسام الدين لسبب واضح:

حين يتقدّم هُولاگُو للمجابهة وينتصر على الخليفة ولم تتحقّق ولو ظاهرة واحدة من تلكم الظواهر الكونيّة -وهي لن تتحقّق- فإنّه لن يرحمه بل سيقتله؛ وكان نصير الدين على يقين من انتصار هُولاگُو في معركة بغداد لما سنبيِّنه لاحقًا؛ فضلاً عن أنَّ القاعدة العامّة في البلاطات المغوليّة أن لا يذكر المنجِّمون الفألَ السيّئَ فيها، وعلى حدّ تعبير أحد القادة المغول وقد ذكر له أحدُ المنجّمين فألاً سيئًا بشأن إحدى المعارك: «ينبغي أنْ لا يُذكر الفألُ السيِّئُ في حضرة الملوك، وأنْ لا ندَعَ الخوف يتسلَّل إلى نفوسنا»[1]. وفيما بعد كان اثنان من أنجال نصير الدين يعملان فلكيين في بلاط السلطان أحمد تكودار نجل هُولاگُو، وحين خاض أحد حروبه نصحاه بأَنْ قالا له إنّه بحسب أحكام النجوم فليس من المصلحة أنْ يزحف بجيشه للقتال، فتألَّم أحمد كثيراً لسماعه ذلك وسخط عليهما[2].

والملوك والقادة المغول قساة قسوة رهيبة مع من يخدعهم أو يحاول خداعهم. وعلينا أن نتذكر أنّ نصير الدين كان عالماً بالرياضيات والفلك دأبَ على التعامل مع الأمور بعقلية علميّة.

على أن نأخذ بنظر الاعتبار ما نُقل بهذا الشأن عن نصير الدين نفسه، حين أجاب هُولاگُو بما نقلناه آنفاً، يقول ابن الطقطقى: «واعتذرَ ذلك العالِمُ (أي نصير الدين) عن هذا القول، بأنَّ هيبة السلطان كانت عظيمة وسطوته مرهوبة، فما تجاسرتُ أن أقول بين يديه غيرَ الحقّ»[3].

الثاني: أن يبدي رأيه في المسألة في ضوء المعطيات المتوفّرة لديه من داخل البلاط الذي أصبح عضوًا مهمًّا فيه منذ سقوط قلعة أَلَمُوت -قبلَ سنة وشهرين- ويجزم بانتصار هُولاگُو.

[1] رشيد الدين، جامع التواريخ،م. س 36 /(2)2 l.

[2] المصدر نفسه، 2(2)/ 109.

[3] ابن الطقطقى، الفخري، 142.

أصبح نصير الدين قريبًا من هُولاگُو بسبب وصيّة شقيقه منگو قاآن؛ وحين تقدَّم باتجاه بغداد، كانت الحلقة الضيّقة حوله هم: «كبار الأمراء: كوكا إيلكا وأرقتو وأرغون آقا؛ ومن الكتَّاب: قرتاي وسيف الدين البيتكجي المدبِّر لشؤون المملكة والخواجة نصير الدين الطوسي والصاحب السعيد علاء الدين عطا ملك الجويني مع كافة السلاطين والملوك وكتَّاب بلاد إيران» [1].

لكن ما الذي جعل نصير الدين واثقًا من تقويمه للموقف ليجزم بانتصار هُولاگُو؟

7. خروق استخباراتية:

فضلاً عن المعلومات التي توفّرت لهولاكو والحلقة الضيقة المحيطة به ومنهم نصير الدين مما يجمعه جواسيس المغول عادةً، وممّا وفَّره الحكَّام والقادة المسلمون الذين جاؤوا بجيوشهم وانضمُّوا للجيش المغولي لمهاجمة العراق ومنهم حاكم الموصل بدر الدين لؤلؤ، فينبغي لنا أن نلفت النظر إلى واقعة مهمّة عرَف نصير الدين كيف يوظِّفها في الجواب عن سؤال هُولاگُو، وهي أنّ الخليفة حين أُخبر بتوجُّه المغول من الحدود العراقية-الإيرانية نحو بغداد أرسل اثنين من كبار الضبّاط هما سيف الدين قليج قائد الشرطة الذي ذاع صيته بسبب ارتكابه المجازر بحقّ أهل بلدة النيل وأيبك الحلبي مدير شرطة بغداد[2]؛ لاستطلاع الموقف، لكنّ المغول قبضوا على الضابطين فأُخذا إلى هُولاگُو الذي كان مخيّمًا في المدائن الملاصقة لبغداد فأعطاهما الأمان على حياتيهما لقاء قولهما الصدق، وهذا يعني أنّهما سلَّماه ما يعرفانه من أسرار الدولة العسكرية والمدنية؛ كما أصبحا مرشدَينِ للمغول يرشدانهم إلى الطرق التي ينبغي لهم سلوكها نحو بغداد، وكانا يكتبان رسائل إلى رفاقهم من الضباط في الجيش العباسي يحرِّضانهم فيها على الالتجاء إلى المغول وطلب الأمان منهم: «ارحموا أرواحَكم واطلبوا الأمان، لأن لا طاقةَ لكم بهذه الجيوش الكثيفة»[3].

[1] رشيد الدين، جامع التواريخ، 2(1)/ 282.

[2] مجهول، كتاب الحوادث، 266.

[3] مجهول، «كيفية واقعة بغداد»، الورقة 250ب 251أ؛ رشيد الدين، جامع التواريخ، 2(1)/ 282- 283؛ ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، 472. المدائن هي سلمان باك حالياً.

وبإلقاء القبض على هذين الاثنين وتعاونهما مع هُولاگُو حقَّق هذا أكبرَ اختراق استخباراتي تمكَّن بواسطته من معرفة ما يبغيه من معلومات عن بغداد وجيشها وخططها. وإنَّ بغداد أصبحت ساقطة عسكريًّا منذ اليوم الذي وافقَ فيه هذان القائدان على التعاون مع هُولاگُو. ويمكن القول إنّ نصير الدين كان حاضرًا لدى التحقيق مع القائدين المذكورين.

إنّ مقارنة أعداد الجنود في الجانب المغولي وما يقابلهم من جنود الخليفة كان كافيًا لأن يحكم أيّ عاقل بانتصار هُولاگُو، فكيف لا يقول نصير الدين لهولاكو إنّك ستنتصر خصوصًا وأنّه رأى بعينه الحشود الهائلة للعساكر المغوليّة والتكتيكات العسكريّة التي كانوا يتفنّنون في ابتكارها؟

ليست المسألة إذن كما صوَّرها شتروتمان بأنَّ نصير الدين «الروح الشريرة التي قامت بدفع هُولاگُو للتعجيل في غزو بغداد»، وكان «يبدو أعنفَ من هُولاگُو»، و«كان في داخله قريبًا لهولاكو، كان منجذبًا من العبقريّة المرعبة لخان المغول، فكان يتفانى في خدمته لهذا الغازي وتطريز الأسلوب اللّغوي للمحتلّ الوثني بأقوال دينيّة منتقاة من القرآن، إلى جانب قصص الشهداء الشيعية نراه يروي أيضًا حكايات من الإنجيل»، و«أنّه تأثَّر بالمحتلّ الشيطاني»، و«كان معتادًا على الذبح»، وهو «حامل العقيدة الإمامية، خادم السادة المغول الوثنيين»، وأنّه «وضعَ نفسه في خدمة البرابرة الوثنيين»[1]، وأمثال هذا الكلام الذي لا يقوله باحث محايد ينشد الحقيقة.

نذكِّر هنا بقول رشيد الدين من أنَّ نصير الدين عندما سأله هُولاگُو عن رأيه «خافَ وظنَّ أنَّ الأمر على سبيل الاختبار»، بأنَّ هُولاگُو عاقب بعد ذلك المنجِّمين الذين خوَّفوه من غزو بغداد، يقول الآقسرائي: «إنَّ المنجمين الذين كانوا قد تحدَّثوا عن ضرورة عدم مهاجمة الخليفة وجيشه [بغداد] وقدَّموا نصيحتهم تلك بدافع التعصّب الدّيني، وُصِموا بوصْمة الخيانة وعاقبهم [هُولاگُو] فأذاقهم أشدَّ أنواع العذاب وأوردهم مورد العَدَم فنالهم ثواب الآخرة»[2].

[1] شتروتمان، الشيعة الاثنا عشرية... ، 87، 89، 90، 91، 114، 171، 193، على التوالي.

[2] الآقسرائي، مسامرة الأخبار، 49 .

8. الخليفة العاجز:

لم يكن الخليفة المستعصم المنشغل بِذَاتِهِ ولَذَّاتِهِ، على المستوى الذي تتطلّبه مواجهة ساخنة كتلك التي ستقع بين الجيشين العبّاسي والمغولي، فقد عُرف عنه اهتمامه بهواياته الشخصيّة مثل بخله وحرصه الشديد على جمع المال إلى الحدِّ الذي خان فيه الأمانة ورفض أن يسلّم الوديعة التي أودَعها لديه الملك الناصر الأيوبي، حتى قال فيه ابن كثير: «كان سُنِّيًّاً على طريقة السلف، واعتقاد الجماعة، ولكن كان فيه لِين، وعدم تيقُّظ، ومحبّة للمال جمَّة، ومن جملة ذلك أنّه استحلّ الوديعة التي استودعه إيّاها الناصر داود بن المعظم وكانت قيمتها نحو (كذا) من مئة ألف دينار، فاستُقبح هذا من مثل الخليفة، وهو مستقبح ممن دونه بكثير، بل إنَّ مِن أهل الكتاب مَن إنْ تأمْنه بقنطار يؤدِّه إليك»[1].

وقد أثَّر بخلُه في تناقص أعداد أفراد الجيش إذ كانوا يفرُّون من المعسكرات لعدم دفعه رواتب لهم شهورًا طويلة وتحوَّلوا إلى شحاذين يستجدون ما يسدّ رمقهم ورمق عوائلهم، فقد «أَهملَ حالَ الجند ومَنَعَهم أرزاقهم وأسقطَ أكثرهم من دساتير ديوان العرض[2]، فآلت أحوالهم إلى سؤال الناس وبذل وجوههم في الطّلب في الأسواق والجوامع، ونظمَ الشعراءُ في ذلك الأشعارَ»[3]. وبلغ الفقر بهم حدًّا أن صاروا «يطلبون مَن يستخدمهم في حمل القاذورات، ومنهم من يكاري على فرسه ليَصِلُوا إلى ما يتقوَّتون به»[4]. وحالة عدم الإنفاق على العساكر بدأت في عهد أبيه المستنصر وواصلها هو ممّا أدَّى إلى حدوث سلسلة من حالات التمرّد طوال سنوات احتجاجًا على تصرُّفهما[5]، وكان الجنود يتردّدون على ديوان الخليفة نفسه بغية إعطائهم

[1] ابن كثير، البداية والنهاية، 13/ 204 - 205؛ انظر تفاصيل وافية عن هذه الوديعة في مقدمتنا لكتاب ابتداء دولة المغول، 49؛ وكتابنا إعادة كتابة التاريخ (ط2)، 44- 47.

[2] دساتير ديوان العرض: السجلاَّت التي تُكتب فيها أسماؤهم.

[3] مجهول، كتاب الحوادث، 350؛ ابن كثير، البداية والنهاية، 13 / 234؛ ابن شاكر، عيون التواريخ، 20 / 129.

[4] السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 8/ 263.

[5] انظر تفاصيل ذلك في كتابنا إعادة كتابة التاريخ (ط2)،44- 47.

رواتبهم فكانت تُطلَق لهم تارة وتمُنع في أخرى[1]، وقد دعا ذلك بعضهم إلى ترك الخدمة العسكرية والذهاب إلى الشام[2].

كان المستعصم منهمكًا بهواياته كاللّعب بالطيور والطرب والغناء، وكما يقول الذهبي: «كان يلعب بالحَمَام، ويهمل أمر الإسلام»[3]. وكان له فريق من «المِطْيَرْجِيَّة» في قصره يُدْعَون البرَّاجين، وقد اتَّخذ من أحد السُّوقة ويُدعى ابن الدرنوس -وكان ذا معرفة بالطيور وأنواعها وسلالاتها- مستشارًا خاصًّا له «يشاوره في الأمور ويعمل برأيه»[4]، وكان الاعتقاد السائد أنّ ابن الدرنوس هو الحاكم الحقيقي للدولة، وأنّه هو الذي أوقع البلد في الخراب[5]. وقرَّب شخصًا يُدعى ابنَ السيبي «بسبب ترداده إلى سطوح الحَمَام ومعرفته بأمور الطيور»[6].

كما كان «شديد الكلف باللّهو واللّعب وسماع الأغاني، لا يكاد مجلسه يخلو من ذلك ساعة واحدة، وكان ندماؤه وحاشيته جميعهم منهمكين معه على التنعُّم واللذات»[7]، وقد «يبلُغه أنَّ مغنِّيةً أو صاحبَ طربٍ في بلدٍ من البلاد فيراسل سلطان ذلك البلد في طَلَبِه»[8]. ومن هؤلاء مغنِّية اسمها لِحاظ: «كانت تلازم مجلسَ الغناء عند الخليفة المستعصم، وكان يعجبه غناؤها»[9]، غنَّت يومًا لحنًا أعجبه، وحين علِم أنّه لمعلِّمها الموسيقار صفي الدين الأُرموي، أرسل إليه، وضربَ على العود وغنَّى بين يديه، فأعجبه كثيراً، فجعله رئيسًا لمطربيه، وخصَّص له راتبًا ضخمًا،

[1] ابن الكازروني، مختصر التاريخ، 270؛ انظر تفاصيل بهذا الشأن في كتابنا إعادة كتابة التاريخ (ط2)، 43.

[2] اليونيني، ذيل مرآة الزمان، 1 /87.

[3] الذهبي، تاريخ الإسلام، 48 / 259.

[4] مجهول، كتاب الحوادث، 443.

[5] المصدر نفسه، 459. عرَّفنا بابن الدرنوس في كتابنا إعادة كتابة التاريخ (ط2)،51 - 52.

[6] ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب، 4 / 274.

[7] ابن الطقطقى، الفخري، 46.

[8] سبط ابن قنينو، خلاصة الذهب المسبوك مختصر من سير الملوك، 215.

[9] العمري، مسالك الأبصار، 10 / 356.

وعاش في نعيم[1]؛ ذُكِر أنّه أُرسل مرّة إلى ملك الموصل بدر الدين لؤلؤ «يطلب منه جماعةً من ذوي الطرب، وفي تلك الحال وصل رسول السلطان هُولاگُو إليه، يطلب منه منجنيقاتٍ وآلاتِ الحصار، فقال بدر الدين: انظروا إلى المطلوبينِ وابكُوا على الإسلام وأهله»[2]. كان المطربون والمغنّون يحضرون بجوقاتهم في الحفلات التي يقيمها الخليفة ويحظون بالأعطيات والمنح والهدايا[3]، فقد كان سخيًّا جدًّا في الإنفاق على هواياته الخاصّة من تربية الطيور والطرب والرّقص ورحلات الصّيد وبناء القصور[4]، وكان مهتماً أيضًا بالاستيلاء على ثروات الآخرين وقصورهم ونفائس ما لديهم خلال حياتهم أو بعد وفاتهم[5].

وكانت مناشير تُلقى آنذاك على أبواب قصره تحذِّره من مغبّة استرساله في اللّهو والطرب وإهمال أمور الأمّة، وتتحدّث عن هول ما سيقع من هتكٍ للأعراض وقتل ونهب جرَّاءَ إهماله[6]؛ ومن ذلك مثلاً أنّ مدير شرطة بلدة النيل التابعة لمدينة الحلّة وهي بلدة شيعيّة، كان يختطف نساء البلدة ويغتصبهن، فاشتكى أهلها إلى الخليفة المستعصم والوزير ابن العَلْقَمِيّ وصاحب الديوان ابن الدوامي «فلم يُلْتَفَتْ إليهم»، فثاروا على ذلك القائد الفاجر وقتلوه، وهنا تحرّك الخليفة فبعث لتأديبهم القائدَ التركيّ سيفَ الدين قليج الذي لم يألُ جهدًا في ابتكار عقوبات نازِيَّةً بحقِّهم «وأَخَذَ جماعةً منهم فَقَتَلَ وصَلَبَ وقَطَّعَ أعصاب آخرين وأيديَهم، وأحرق دورًا كثيرة ونَهَبَ أموال أصحابها»[7]. وإنّما عجز هؤلاء الثلاثة الخليفةُ وابنُ العَلْقَمِيّ وابنُ الدوامي عن نصرة أهل النِّيل لأنّ أيًّا منهم لم يكن لديه جيش يأتمر بأمره، إذ كانت القوّة بيد الدُّوَيْدار الصغير وبقيّة القادة العسكريين الأتراك الذين لم تكن تربطهم بالمواطنين العراقيين أيّة رابطة.

[1] ابن شاكر، فوات الوفيات، 2 / 412؛ فارمر، تاريخ الموسيقى العربية، 268.

[2] ابن الطِّقْطَقَى، الفخري في الآداب السلطانية، 47.

[3] انظر مثلاً: الأشرف الغساني، العسجد المسبوك، 544، 545.

[4] الأشرف الغساني، العسجد المسبوك، 594؛ مجهول، كتـاب الحوادث، 288- 289، 304، 313.

[5] انظر مثلاً: مجهول، كتاب الحوادث، 239، 309؛ الأشرف الغساني، العسجد المسبوك، 539. وتفاصيل أُخَر عن شخصيته في كتابنا إعادة كتابة التاريخ (ط2)، 36 - 47.

[6] ابن الطِّقْطَقَى، الفخري في الآداب السلطانية، 46.

[7] مجهول، كتاب الحوادث، 345. بلدة النيل: تابعة لمدينة الحلة.

أدّى هذا التسيُّب في إدارة الدولة إلى اضطراب الأوضاع الأمنيّة والاقتصاديّة، بل إلى ما أُشيع سنة 654هـ من أنَّ رجل الدولة المقتدر القائد العام للقوّات المسلّحة العباسيّة الدويدار الصغير كان يُخطّط لخلع الخليفة المستعصم وإحلال آخر محلّه ذُكر أنّه نجله الكبير[1]. ونُسِبَ إليه أنّه يريد قتلَ الوزير أولاً ثم الخليفة، وقد نُسِبَ إلى الوزير ابن العَلْقَميّ وإلى قائد عسكري آخر أنّهما أخبرا الخليفةَ بخبر تلك المؤامرة[2]، فأزعج ذلك الدويدار «وأعدَمَه القرار، وأنكره غاية الإنكار؛ ثم إنّه استوحش من الوزير استيحاشًا فخاف على نفسه وجَمَعَ عساكرَه ولبسوا السلاح وباتوا عنده...، وكذلك خاف أصحابُ الوزير ومماليكُه وخَدَمُه وباتوا تلك الليلة مستعدِّين»[3].

لقد كان ميزان القوّة في ذلك التوتُّر يميل لمصلحة الدويدار الصغير، ويفسِّر رشيد الدين ذلك بأنّ مجاميع ممّا نسميه اليوم «عصابات الجريمة المنظَّمة» كانوا مرتبطين بالدويدار الصغير ممّا شكَّل مصدر قوَّته في الشارع البغدادي، حيث يقول في حوادث سنة 654هـ: «ازدادت جرأة الشطار ومثيري الفتن والسفلة والأوباش فمارسوا السّلب والاعتداءات، وكانوا يغتصبون كلّ يوم شيئًا من الناس الأبرياء. وكان مجاهد الدين الدويدار (الصغير) يحتضن بنفسه السفلة والأوباش، فصار في مدّة وجيزة صاحب شوكة وبأس. ولمّا لمس في نفسه القوّة ورأى الخليفةَ المستعصمَ عاجزًا لا رأي له ولا تدبير وساذجًا اتَّفَقَ مع طائفة من الأعيان على خلعه وتنصيب خليفة آخرَ من الأسرة العباسية أيضاً في مكانه»[4]. أمّا الوزير ابن العلقمي فهو الحلقة الأضعف حيث لم يكن لديه إلاَّ أفراد حمايته الخاصّة الذين كانوا أتراكًا، وقد تخلَّى أكثرهم عن الوزير في تلك الواقعة وانضمُّوا إلى زملائهم الأتراك الذين كانوا مع الدُّوَيْدار الصغير[5].

وهكذا حدث توتُّر العلاقة بين «المستوى السياسي» للدولة بقيادة الوزير ابن العَلْقَميّ «الإمامي»، و«المستوى العسكري» بقيادة قائد الجيش الدُّوَيْدار الصغير

[1] مجهول، كتاب الحوادث، 336.

[2] الأشرف الغساني، العسجد المسبوك، 616 - 617؛ مجهول، كتاب الحوادث، 336.

[3] الأشرف الغساني، العسجد المسبوك، 616.

[4] رشيد الدين، جامع التواريخ، 2(1)/ 262.

[5] مجهول، كتاب الحوادث، 347.

«الحنبلي». بادر الدُّوَيْدار الصغير للالتقاء بالخليفة وأنكر أمر المؤامرة، ولمّا كان يعلم أنّ ابن العَلْقَميّ هو من نَقَلَ خبر تلك المؤامرة إلى الخليفة فقد اتَّهم هو ابنَ العَلْقَميّ بتهمة الاتصال بهولاكو بقوله: «إن سعايته في حقي، إنّما هو لدفع هذه التهمة عن نفسه، وإنّه عدوّ الخليفة؛ فهو يتبادل مع هُولاگُو خان الجواسيس. فاستماله الخليفة وقال: منذ هذه اللّحظة كن يقظاً وعاقلاً»[1]. وقد استولى الرّعب على الخليفة فكان يُكْثِر من الذهاب والمجيء في يَخته تحت شُرفة قصر الدُّوَيْدار الصغير المطلِّ على دجلة محاولاً استرضاءه[2]، إلى أن اضطرَّ أخيرًا إلى إصدار كتاب أمان له قُرِئَ على المنابر وتضمَّن براءة الدويدار الصغير ممّا نُسب إليه مع تقديم هدايا هائلة له[3].

إنّ الإشاعة التي ستنطلق فيما بعد عقبَ احتلال المغول لبغداد من أنّ الوزير ابن العلقمي هو الذي اتصل بالمغول ودعاهم لغزو بغداد، إنّما انطلقت في تلك الأجواء وكان مصدرها الدويدار الصغير الذي كان يعلم أنَّ هُولاگُو تحديدًا ينوي التقدُّم نحو العراق وإلَّا كان بإمكانه الادِّعاء أن الوزير كان يتصل بالمغول فقط من غير أن يذكر اسم هُولاگُو.

لقد كذب الدويدار ومن معه على الوزير ابن العلقمي الذي «كان عالمًا أديبًا حَسَنَ المحاضرة، دمثَ الأخلاق، كريم الطباع، خيِّرَ النفس، كارهًا للظلم، خبيراً بتدبير المُلْك، لم يباشر قلعَ بيتٍ ولا استئصالَ مالٍ»[4]، وكان أمينًا خلافًا لحشود من اللّصوص والمرتشين ممن امتلأ بهم بلاط المستعصم، قال ابن الطِّقْطَقَى عن أمانته: «كان عفيفًا عن أموال الديوان وأموال الرعيّة، متنزِّهًا مترفّعًا»، ثمّ أورد قصّة تعزّز قوله وهي امتناعه عن قبول هديَّة كان أرسلها إليه بدر الدين لؤلؤ ملك الموصل، وحين قَبلَها أرسلَ بإزائها إلى بدر الدين أضعافًا مضاعفةً من الأموال والهدايا «والتمس منه أن لا يهدي إليه شيئًا بعد ذلك»[5].

---

[1] رشيد الدين، جامع التواريخ، 2(1)/ 263.

[2] مجهول، كتاب الحوادث، 337.

[3] رشيد الدين، جامع التواريخ، 2(1)/ 263 - 264؛ الأشرف الغساني، العسجد المسبوك، 618 - 619.

[4] كما يقول الأشرف الغساني في العسجد المسبوك، 640، وقد دأب على النقل بكثرة من ابن الساعي البغدادي.

[5] ابن الطِّقْطَقَى، الفخري، 338.

9. الكرخ مدينة مفتوحة[1]:

وصف المؤرّخ وصاف الحضرة الخليفةَ المستعصم بالقول: «إن أهل الإسلام يعدُّونه خليفة رسول الله، والإمام بالحقّ والحاكم في دمائهم وفُروجهم»[2]، وينطبق تحكّمه في دمائهم وفروجهم على واقعة استباحة محلّة الكرخ، وقد تصرّف بما أملاه عليه هذا «الحقّ المقدَّس»، وهو العمل الذي يُعدّ أكبر خطاياه بإصداره الأمر الكارثي لقوات الجيش العباسي بالهجوم على محلّة الكرخ سنة 654هـ/ 1256م.

فبعد سبعة أشهر ونصف على خبر مؤامرة الدويدار الصغير تلك «قتَلَ أهلُ الكَرْخ رجلاً من أهل قطفتا»[3]. وصفَ ابن باطيش الموصلي الكرخ بقوله «إحدى المحالّ العربية، يوُصَف أهلُها باللّطف والرِّقَّة في الطباع؛ وهي مشهورة بسكنى الشيعة»[4]. وظلَّت منذ تأسيس بغداد مزدحمة جدًا بالتّجار وأموالهم وتجاراتهم، قال ابن الأثير: «الكَرْخ وكانت معدن التجار والشيعة»[5]، ولذا فأيّ هجوم عليها أو إشعال حريق فيها ستكون خسائره هائلة. ومما زاد الأوضاع تشنّجًا أن القتيل من محلّة سُنِّيَّة (قطفتا) يسكنها الحنابلة[6]، والقاتل من محلّة شيعية (الكَرْخ).

وبرغم كون هذه الحادثة جنائيّة وكان ينبغي للخليفة البحث عن الجاني وتقديمه للعدالة، لكن جمعًا من خَدَم الخليفة ذهبوا إليه و«أطنبوا في ذمِّ أهل الكَرْخ»[7]. وذُكِر أنّهم «عرَّفوه وعظَّموا ذلك ونسبوا إلى أهل الكَرْخ كلَّ فساد، فأمرَ بردعهم؛ فركب الجند إليهم وتبعهم العوام ونهبوا محلة الكَرْخ وأحرقوا عدّة مواضع وسبوا كثيراً من

[1] استوحينا هذا العنوان من فيلم (روما مدينة مفتوحة) للمخرج الإيطالي روسليني الذي تحدَّث عن انتهاكات فرق البوليس السري الألماني (الغستابو) بحق المواطنين الإيطاليين خلال احتلالهم هذه المدينة سنة 1944م.

[2] وصاف الحضرة، تجزية الأمصار، الورقة 56. في لسان العرب «الفرج: اسم لجمع سوءات الرجال والنساء والفتيان»، وهو في نص وصاف الحضرة أعلاه يعني فروج النساء تحديداً.

[3] مجهول، كتاب الحوادث، 331؛ الأشرف الغساني، العسجد المسبوك، 621.

[4] ابن باطيش، التمييز والفصل، 1/ 431. كان ابن باطيش قد عاش في بغداد إبان تلك الفترة.

[5] ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 8 / 619.

[6] على ما حقَّقه الدكتور مصطفى جواد (هامشه على تلخيص مجمع الآداب، 3 / 508).

[7] الأشرف الغساني، العسجد المسبوك، 621.

النساء والعلويّات الخَفِرات وسفكوا الدماء وعملوا كلَّ منكر. وكان الجندُ والعوام يتغلَّبون على مَن قد نَهَبَ شيئًا فيأخذونه منه. وعظمت الحالُ في ذلك، فخوطب الخليفة في أمرهم، فأمرَ بالكفِّ عنهم ونوديَ بالأمان»[1].

جاء أمر الخليفة بالتوقّف عن الهجوم بعد فوات الأوان وحدوث القتل الرهيب وانتهاك الحرمات على أيدي جنود الخليفة، الذين كانوا بلا رواتب لشهور وكانوا يشحذون قوت يومهم على أبواب الجوامع والبيوت، مع من انضمّ إليهم من الأراذل والأوباش والسفلة الذين لا دين لهم ولا قِيَم ويعيشون على السلب والنهب، كانت لدى أفراد الجيش والعوام فرصة للتمتّع الجنسي بالفتيات والنساء ونهب الأموال والمصوغات التي ينتزعوهن من صدور الحسان وآذانهن وأرجلهن.

وقد ذُكِرَ أن الخليفة بعد الاستباحة، أمرَ «الجندَ وغيرَهم بإحضار ما نهبوه إلى باب النوبي، فأحضروا شيئًا كثيرًا، فَرَدَّ على كلِّ مَن قد عُرِفَ مالُه ما وجده، وكان شيئًا لا يُحصى كثرةً. ونُودِيَ بحمل النساء والأسرى إلى دار الرقيق، فحُملوا وأُعيدوا إلى أربابهم. ثم حُصِّلَ الذي كانت الفتنةُ بسببه وقُتِلَ، وصُلِبَ قاتلُ القَطُفْتي بباب الكَرْخ»[2]؛ وبحسب رواية الأشرف الغسّاني فإنّ السرُّاق واللّصوص «أُمِروا بردِّ ما أخذوا من أمتعة وغيرها، فَرُدَّ شيءٌ وفاتَ شيءٌ كثير»[3].

إنّ القول بأنّ بعض الناهبين واللّصوص والأوباش أعادوا كثيراً من الأموال المنهوبة أمر غير معقول، تصوَّروا واحداً من الأراذل اقتحمَ بيتًا واغتصب فتاة بكرًا فيه أو زنى بامرأة أو نازع صاحبَ الدار الذي منعه من سرقة بيته فبادر هذا اللّص إلى قتله، من الذي يجبره على التعويض عمّا فعله؟ ومَن سيعرفه لتقديمه للعدالة وقد ارتكب جرمه وتوارى عن الأنظار؟ كيف سيعوِّض عمّا فعله؟ ومن سيقدِّر أثمان تعويضات الممتلكات التي دُمِّرت وأُحرقت؟ ولو أنّ أحد الأوباش اختطف فتاة أو امرأة وفَعَلَ بها ما فَعَلَ، وبعد فجوره بها أخذها إلى أحد النخَّاسين وباعها وقبضَ الثمن فهل

[1] مجهول، كتاب الحوادث، 331؛ الذهبي، تأريخ الإسلام، 48/ 23. و«قطفتا: هي اليوم محلة الحصانة والفلاحات والفحامة وكان سكانها من الحنابلة» (مصطفى جواد، تعاليقه على مجمع الآداب، 3/ 508، 63).

[2] مجهول، كتاب الحوادث، 331.

[3] الأشرف الغساني، العسجد المسبوك، 621.

سيذهب إليه ويعطيه نقوده ليستردّ الفتاة ويعيدها إلى أهلها تنفيذًا لأمر الخليفة؟

فضلاً عن النصّ الّذي أورده مؤرّخو الرواية البغداديّة ونقلناه من (كتاب الحوادث)، نورِد هنا نصوصًا مهمّة لمناقشة شتروتمان ننقلها من مؤرّخي الرواية الشامية/ المصرية وما يدور في فلكها التي صَدَقَت هذه المرّة في نقل الفظائع المرتكبة لهدفٍ سنعرفه لاحقًا:

«فتَقَدَّمَ [الخليفة] بزجرهم وردعهم، فَهَجَمَ عليهم العامّة ونهبوا عدّة مواضع من محلّتهم، وسبوا نساءً، فعظم الأمر» (الأشرف الغساني، العسجد المسبوك، 621).

«إنّ الخليفة المستعصم بالله أمر بنهب الكَرْخ وجميعه من شيعة علي بن أبي طالب، فنهبهم العوام وأخذوا أموالهم وجميع نعمتهم ونسوانهم وأولادهم، وأباعوا بناتهم» (المكين جرجس، أخبار الأيوبيين، 167). أبعْتُهُ إباعةً: عَرَضْتُهُ للبيع.

وقال ابن واصل الشافعي إنّ فتنةً حدثت بين أهل باب البصرة وأهل الكَرْخ: «فشكا أهل باب البصرة ذلك إلى ركن الدين الدواة دار والأمير أبي بكر بن الخليفة، فتقدَّما إلى الجُنْد بنهب الكَرْخ فهجَموا[1] الكَرْخَ وقَتَلوا ونهبوا وهجموا على النساء وارتكبوا فيهنَّ العظائم» (مفرج الكروب، 6/ 214).

وكرَّر اليونيني الحنبلي كلامَ ابن واصل لكنّه أبقى عبارة «ارتكاب العظائم»، وحذف «في النساء» (ذيل مرآة الزمان، 1/ 86). وكذلك فَعَلَ ابن شاكر الشافعي (عيون التواريخ، 20/ 131)، حين نقل الخبر الذي نقلناه من الذهبي آنفًا، وحَذَفَ منه سبيَ النساء.

«إنَّ الأمير أبا بكر نجل الخليفة لتعصُّبه وحمايته لأهل السُّنَّة والجماعة الذين تجاوزوا حدَّ الاعتدال، أرسل مجموعة من الجنود وأمرهم بنهب [محلة] الكَرْخ التي يسكنها الشيعة، فأَسَروا بعض سادات بني هاشم، وأَخرجوا من البيوت البنين والبنات في حال فاضح، حفاة عراة حاسرات» (وصاف الحضرة، تجزية الأمصار، الورقتان 36، 37).

«فأمرَ أبو بكر ابن الخليفة وركنُ الدين الدوادار [الصغير] العسكرَ فنهبوا الكَرْخ

[1] هَجَمَهُ: دمَّره بتمامه. وفي لسان العرب: «انهجمَ: انهدمَ؛ انهجمَ الخباءُ: سَقَطَ». وهو مستعمل في العامية العراقية اليوم، إذا دعوا بالشرِّ على أحدهم قالوا له: اِنْهِجَمْ بيتك.

وهتكوا النساءَ وركبوا منهن الفواحش» (أبو الفداء الشافعي، المختصر في أخبار البشر، 3/ 193).

«قتل أهل الكَرْخ رجلاً من قطفتا، فحمله أهلُه إلى باب النوبي ودخل جماعة إلى الخليفة وعظموا ذلك ونسبوا أهل الكَرْخ إلى كلّ فساد فأمر بردعهم. فركب الجند إليهم وتبعهم الغوغاء فنهب الكَرْخ وأحرقت عدّة مواضع وسبوا العلويات وقتلوا عِدَّةً، واشتدّ الخطب ثم أخمدت الفتنة بعد بلاء كبير وصُلِب قاتل الأول» (الذهبي، تاريخ الإسلام، 48/ 23).

لقد التزمنا أن ننقل من مؤرخي الرواية البغداديين حصرًا؛ لأنّهم كانوا في بغداد عند وقوع ذلك الاعتداء على سكّان محلّة الكرخ، ولكنّنا نقلنا روايات مؤرّخي المدرسة الشامية/ المصرية أيضًا لأنهم فضلاً عن بعض الحذف والتغيير الذي نقلوه بها فإنهم أوردوها بهدف القول إنّ ما ارتُكبَ من فظاعات في ذلك الهجوم هو السبب في اتّصال الوزير ابن العلقمي بهولاكو ودعوته لغزو العراق لكونه شيعيًّا وقد انتصر لمظلوميّة أبناء مذهبِه أيّ سكّان الكرخ الشيعة:

فهذا الذهبي يقول: «كان وزير العراق مؤيد الدين ابن العلقمي رافضيًّا جلدًا خبيثًا داهية، والفتن في استعار بين السنة والرافضة حتى تجالدوا بالسيوف، وقتل جماعة من الروافض ونهبوا، وشكا أهل باب البصرة إلى الأمير ركن الدين الدويدار والأمير أبي بكر ابن الخليفة فتقدّما إلى الجند بنهب الكرخ، فهجموه ونهبوا وقتلوا، وارتكبوا من الشيعة العظائم، فحنق الوزير ونوى الشرّ، وأمرَ أهل الكرخ بالصبرِ والكفِّ» (تاريخ الإسلام، 48/ 34).

ويعلِّل ذلك شامتًا: «كان المؤيّد ابن العلقمي قد كاتب التتار وحرَّضهم على قَصْد بغداد لأجل ما جرى على إخوانه الرافضة من النَّهب والخزي» (العبر في خبر من غبر، 5/ 225).

وأورد النصّ نفسه معاصرُه اليافعي (مرآة الجنان، 4/ 137)، وفيما بعد ابن العماد الحنبلي بألفاظ الشماتة نفسها: «النهب والخزي» (شذرات الذهب، 5/ 271).

وأحسَّ ابن كثير الشافعي بفداحة ما ارتكبه الخليفة ونجله وقائد جيشه حين عاقبوا أهالي الكرخ بأسرهم وقتلوهم وانتهكوا أعراض نسائهم واغتصبوا بناتهم وخطفوهن وباعوهن على جريمة ارتكبها أحد سكانها -إن صحَّت تهمة أنّه من الكرخ- لذا لم يذكر السبب الحقيقي لبداية الواقعة ثم جعلَها سببًا لاتصال ابن العَلْقَمِيّ بالمغول، فقال: «كانت فتنة عظيمة ببغداد بين الرافضة وأهل السنة فنُهب الكَرْخ ودُور الرافضة حتى دُور قرابات الوزير ابن العَلْقَمِيّ وكان ذلك من أقوى الأسباب في ممالأته للتتار» (البداية والنهاية، 13/ 228 - 229، 13/ 234).

وكذلك فعل القلقشندي الشافعي بقوله: «فجرى بينهم وبين أهل السنة فتنة ببغداد فأمر أبو بكر بن الخليفة المستعصم ركن الدين دوادار العسكر ونهبوا الكَرْخ وهتكوا النساء وزادوا فركبوا منهنَّ الفواحش» (مآثر الإنافة، 2/ 90).

وحذفَ السُّبْكيّ الشافعي مقتل الشاب: «وكان ابن العَلْقَمِيّ معاديًا للأمير أبي بكر بن الخليفة وللدويدار لأنّهما كانا من أهل السُّنة، ونهبا الكَرْخ ببغداد حين سمعا عن الروافض أنهم تعرَّضوا لأهل السنة، وفَعَلاَ بالروافض أمورًا عظيمة» (طبقات الشافعية، 8/ 263).

ويربط النويري الشافعي بين الاستباحة وما قيل عن غضب ابن العلقمي لذلك: «وكان الذي بعث هُولاگُو على قصد بغداد أنّ الوزير مؤيّد الدين محمد ابن العلقمي كان شيعيًّا والشيعة يسكنون بالكرخ وهي محلة مشهورة بالجانب الغربي من بغداد، فأحدث أهلها حدَثًا فأمر الخليفة بنهبِهم فنهَبهم العَوام، فوَجَدَ[1] الوزير لذلك وكاتَبَ هُولاگُو، وأخذ في التدبير على الخليفة وقطع أرزاق الجند، وأضعفَهم حتى تمكّن التتار من أخذ البلاد» (نهاية الأرب، 23/ 190).

وقال بدر الدين العيني الحنفي: «وكان سبب ذلك أن وزير الخليفة مؤيد الدين بن العلقمي كان رافضيًّا، وكان أهل الكرخ روافض فجرت فتنة بين السنة والشيعة ببغداد على جاري عادتهم في السنة الماضية، فأمر أبو بكر ابن الخليفة وركن الدين الدوادار العساكر، فنهبوا الكرخ، وهتكوا النساء وركبوا فيهن الفواحش، فعظم ذلك

[1] وَجَدَ: غَضِبَ.

على الوزير ابن العلقمي، وكاتب التتار وأطمعهم في ملك بغداد» (عقد الجمان، 170).

وكذلك فعل الديار بكري المالكي الذي قال: «في سنة 655 حدثت فتنة مهولة ببغداد بين السنية والرافضة أدَّت إلى نهب عظيم وخراب وقتل عدّة من الرافضة، فتنمَّر ابن العَلْقَمِيّ الوزير وجسَّرَ التتار على العراق ليشتفي من السُّنية» (الخميس، 2/ 420). وكلامه هذا موجود بنصّه لدى الذهبي (دول الإسلام، 2/ 172).

أمّا ابن خلدون المالكي، فبرغم ذكره عوامل الغزو المغولي للعراق ومنها: اضطراب الأوضاع الاجتماعية والصراعات المذهبية، وقلّة موارد الدولة ممّا دعا المستعصم إلى فرض ضرائب على المستضعفين وتسريح أعداد من الجيش. وبهذا يكون المستعصم هو المسؤول عن تسريح الجنود، ثمّ تدخُّله في تلك الصراعات بإصداره أمرًا بنهب الكَرْخ، لكنّه برغم ذلك لم يذكر مقتل الشاب القطفتي لكي لا يُلام الخليفة الذي كان عليه الاكتفاء بمعاقبة قاتله. فقال: «ووقعت الفتن بين الشيعة وأهل السنة، وكان مسكن الشيعة بالكرخ في الجانب الغربي -وكان الوزير ابن العَلْقَمِيّ منهم- فسَطوا بأهل السُّنة؛ وأنفذ المستعصم ابنه أبا بكر وركن الدين الدوادار وأمرهم بنهب بيوتهم بالكرخ، ولم يراعِ فيه ذِمَّةَ الوزير، فآسفه ذلك وتربَّصَ بالدولة وأسقط معظم الجند يموِّه بأنّه يدافع التترَ بما يتوفَّر من أرزاقهم في الدولة» (العبر وديوان المبتدأ والخبر، 3/ 537).

وكنّا قد نقلنا آنفًا من مجموعة كبيرة من المؤرخين أنَّ من قلّل رواتب الجنود أو قطَعها هو المستعصم وحده وأعانه كبار العسكريين الذين لو ضغطوا عليه لوفَّر لهم رواتبهم لأنّه كان ثريًّا جدًا بدليل أنّه سلَّم خزائن هائلة إلى هُولاكُو عند استسلامه له[1].

إنَّ المؤرخين الشاميين/ المصريين الذين ربطوا بين استباحة الكرخ وما قيل عن غضب ابن العلقمي واتصاله بالمغول، كانوا إمَّا جَهَلة بالتاريخ أو أنّهم تعمَّدوا الكذب على قرَّائهم، ذلك أنّ قرار غزو العراق أصدره الملك المغولي منگو قاآن إلى شقيقه

[1] انظر مثلاً: كتاب الحوادث، 357.

هُولاگُو منذ تسنُّمه العرش في 649هـ أي قبل 5 سنوات من واقعة مقتل هذا الشاب، وقد تحرك هُولاگُو بدءًا من سنة 650هـ، لغزو قلاع الإسماعيلية والعراق في تلك السنة، أي قبل أربع سنوات من إصدار المستعصم أمرَه باستباحة محلة الكرخ سنة 654هـ. بل إنّ الذهبي وهو أحد أركان الرواية الشامية/ المصرية يقول في حوادث سنة 654هـ: «وفيها تواترت الأخبار بوصول هُولاگُو بجيشه إلى آذربيجان يقصدون العراق»[1].

إنَّ مَن يُصرّ على تبنّي الرواية الشامية/ المصرية الزائفة له أهداف غير نبيلة في البحث التاريخي. وإنَّ مؤرّخي الرواية الشامية/ المصرية كذبوا وخدعوا قرَّاءهم عامدين لأنّهم يعلمون يقينًا أن لا ربط بين الاستباحة وغزو المغول إطلاقًا؛ ونستذكر قول الباحث الدكتور سعد الغامدي بأن المؤرخين الذين ردَّدوا اتهام الوزير ابن العلقمي بالخيانة «كانوا مؤرّخين سُنِّيين متطرِّفين وجَّهوا إليه تلك التُّهم أصلاً بدافع من التعصّب المذهبي، تمليه حوافز عدوانية وعواطف تحاملية يكنُّونها تجاه هذا الوزير المسلم الشيعي المذهب. لهذا فإن المرء ليقف عند روايات من هذا القبيل موقفَ الشكّ، هذا إذا لم يرفضها رفضًا قاطعًا؛ وإن ما أورده أولئك المؤرخون في تقاريرهم حولَ هذا الشأن لا يقوم على أساس علمي دقيق ومحقَّق»[2]؛ ورأي الدكتور مصطفى جواد الذي يعلِّل ذلك بالقول: «إنما اتُّهمَ بذلك لأنه كان شيعيًّا، ولو كان غيرَ شيعي ما اتَّهمه أحد»[3].

وللشحن الطائفي دَورٌ مهمٌّ في استباحة الكرخ؛ كان التكفيريون وخصوصًا من الحنابلة يرتقون المنابر ويثيرون الغوغاء ضدّ شيعة أهل بيت رسول اللهﷺ (أو الرافضة كما يسمِّيهم أعداؤهم)، ويتّهمونهم بالبدعة وأنّهم مجوس كفار. وكان الخليفة المستعصم حنبليًّا، والدُّوَيْدار الصغير حنبليًّا وبنى مدرسة ووَقَفَها على الحنابلة، والراجح أنّ نجل الخليفة حنبلي أيضًا. وكان أغلب أئمة الجوامع وخطبائها حنابلة[4]

[1] تاريخ الإسلام، 48/ 26.

[2] الغامدي، سقوط الدولة العباسية، 342.

[3] جواد، «السلك الناظم»، الجزء الثاني من قسم الكاظمين، 323.

[4] عن اسماء بعض هؤلاء الوعاظ الحنابلة في زمن الخليفة المستعصم، انظر مثلاً: الأشرف الغساني، العسجد المسبوك، 551؛ مجهول، كتاب الحوادث، 463؛ البغدادي، هدية العارفين، 1 / 573.

إذ «كان المذهب الحنبلي هو المذهب المسيطر في العراق»[1]؛ فمن ذلك الخطابات التحريضية للواعظ ابن أخت أبي صالح الحنبلي و «كان من كبار العلماء والأفاضل، وكان متشدِّدًا في السُّنَّة يلعن أهل البدعة على منبر الوعظ لا تأخذه في الله لومةُ لائم، وله أصحاب يتردّدون إلى مجلسه. وجرت له بهذا التعصّب نكَبٌ أوجبت أن يمنع عن الجلوس خوفَ الفتنة من العوام، ثم أُذِنَ له في ذلك بتقدُّم من المستعصم؛ ولمّا جلس ذكر قصيدته وهي تنيف على 120 بيتًا، وفيها:

فالحمـدُ للـهِ عـلى كبْـتِ العِـدى ودحْـضِ أهـلِ الرَّفـضِ والتَّمَجُّـسِ

مـا يدخـلُ البِدْعِـيُّ في مجلسِـنا إلاَّ شـبيهَ السـارقِ المختلـسِ»[2]

ولكثرة تكرار الرواية الشامية/ المصرية الزائفة على مرّ القرون، تصوَّرها كثير من الكتَّاب اللاحقين أنّها الرواية الفريدة عن الغزو المغولي للعراق، إلى أنْ منَّ الله علينا فأمطْنا اللثام عن رواية المؤرخين البغاددة أركان ما أسميناه بالمثلّث الذهبي الذين رأوا كلّ شيء عِيانًا في بغداد.

لقد وجدنا أنّ آخر مَن استند إلى الرواية الشامية/ المصرية هي الباحثة الأميركية ماري هول التي صاغتها بالعبارات التالية: «أرسل هُولاگُو رسلاً إلى الخليفة في بغداد يطلب إليه الاستسلام، لكن هذه الإنذارات تمَّ تجاهلها لأن ابن العلقمي كبير مستشاري الخليفة وهو مسلم شيعي أقنعه بأنه لا شيء يدعو للقلق. وخلال ذلك قام ابن العلقمي -مدفوعًا بردّة فعل على الاضطهاد الذي مارسه الخليفة بحقّ المسلمين الشيعة- بالاتصال بصورة سريّة بالقوّات المغوليّة وأعلَمَهم بالوضع الضعيف الذي يُرثى له للمواضع الدفاعيّة لمدينة بغداد»[3].

والصحيح هو عكس ما ذهبت إليه الأستاذة هول، فالمصادر الموثوقة تذكر أنَّ ابن العلقمي كان يحذِّر الخليفة من خطورة التقدُّم المغولي، كما كان ينقل رسائل ابن

[1] مكية، بغداد، 93.

[2] من ترجمته الواردة في تلخيص مجمع الآداب، 5/ 98 (ط طهران). بتقدُّم من المستعصم: بأمر من المستعصم.

[3] Hull, The Mongol Empire, pp. 84- 85

الصلايا العلوي التحذيرية، فقد «كان الشريف ابن الصلايا نائب الخليفة بإربل، يسيِّر إلى الخليفة ويحذِّره من التتر وهو غافل لا يجدي فيه التحذير ولا يوقظه التنبيه لما يريد الله من بوار الإسلام»[1]. وقال الذهبي: «وكان تاج الدين ابن صلايا نائب إربل يحذّر الخليفة ويحرّك عزمه والخليفة لا يتحرّك ولا يستيقظ» [2]. كان ابن العَلْقَمِيّ يوصل إلى المستعصم رسائل ابن الصلايا التي يخبره فيها بالخطر المغولي القادم، فلم يكترث له، يقول رشيد الدين: «فعرَّفَ ابنُ الصلايا الوزيرَ (ابن العلقمي) بذلك، فعرَضَه هذا بدوره على الخليفة، فلم يبدِ كثيرَ اهتمام بذلك»[3]. كما اقترح على الخليفة فتح باب المفاوضات مع هُولاگُو حين كان داخل الأراضي الإيرانية، أي قبل أن يتقدّم ليحاصر بغداد وقد وافق الخليفة على المقترح لكن الدويدار الصغير هدَّد أي منفِّذ لهذا المقترح بالويل والثبور، فخاف الخليفة وسكت على مضض. وكما ذكرنا في بحثنا هذا، ففي الأيام الحرجة وافق ابن العلقمي على اقتراح الخليفة بدعوة الشبَّان للتجنيد ثم أوكل إلى الضبّاط تدريبهم على أمل أن يصرف لهم الخليفة الرواتب ليصبحوا ضمن القوات المسلحة العباسية، لكن الخليفة البخيل امتنع من دفع مرتَّباتهم، فيئس الوزير منه. وعلى هذا فكلام الباحثة ماري هول قائم على إشاعات الرواية الشامية/ المصرية الزائفة التي يبدو أنّها لم تجد سواها، فضلاً عن أن أسرار المواضع الدفاعية وغيرها من أسرار الجيش والعاصمة قد سلَّمها إلى هُولاگُو شخصيًّا القائدان اللّذان ألقى المغول القبض عليهما حينما كانا في مهمّة استطلاعيّة. أمّا اتصال ابن العلقمي المزعوم بالمغول فنقاشه في ما يلي:

10. الحَفْر على الجماجم:

وجدنا أغلب روّاة الرواية الشامية/ المصرية الزائفة من معاصرينا من الكتَّاب حين يتحدّثون عن اتّصال ابن العلقمي بالمغول وتشجيعه لهم على غزو العراق وإسقاط الخلافة أو تعاونه معهم، يصمتون عن ذكر الكيفيّة التي تمكّن بها ابن العلقمي من

[1] ابن واصل، مفرج الكروب، 6 / 215. وذكر اليونيني الخبر نفسه أيضاً في ذيل مرآة الزمان، 1/ 87.

[2] الذهبي، تاريخ الإسلام، 48 / 35. وقد ذكر ابن شاكر الذي دأب على النقل من الذهبي هذا الخبر أيضاً في عيون التواريخ، 20 / 132. عن نقله من الذهبي، انظر مثلاً: عيون التواريخ، 20 / 194.

[3] رشيد الدين، جامع التواريخ، 2(1)/ 278.

إيصال رسائله للمغول؛ ومن هؤلاء مثلاً شتروتمان الذي قال إنّ رفيق نصير الدين في العقيدة ابن العلقمي هو «الذي سلَّمَ الخليفةَ [المستعصم] ومملكتَه للمغول وقام برعاية شؤون الشيعة لدى المعتدى عليهم في بغداد، كما فعل الخواجة في معسكر المهاجمين، وكلاهما بهدف إسقاط الأسرة الحاكمة الإسلامية المعادية لله بسيف البرابرة الوثنيين»[1].

إنَّ الكيفيّة التي يُزعم أنّ الوزير ابن العلقمي اتّصل بها بالمغول هي طريفة حقًّا؛ حيث يقول أهل هذه القصّة إنّ الوزير ابن العلقمي لمّا كان رافضيًّا (أي شيعيًّا إماميًّا اثني عشريًّا)، ورأى ما حلَّ بسكّان محلّة الكرخ الشيعة من ظلم وانتهاكات، دَفَعَه «حقدُه» على أهل السَّنَّة إلى طلب الانتقام فـ «كاتَبَ التتارَ وأطمَعهم في البلاد وأرسل إليهم غلامَه وأخاه»[2]. وبغية أن لا تُكتشف رسائله التي سيبعث بها إلى المغول قام بحفر رسالتين على جمجمتي أخيه وأحد غلمانه حتى «صار المكتوبُ فيه كلُّ حرفٍ كالحفرة في الرأس، ثم تركه عنده حتى طلع شعرُه وأرسله إليهم. وكان مما كتبه على رأس كلّ واحد منهما: إذا قرأتم الكتابَ فاقطعوه. فوصل إليهم فحلقوا رأسَه وقرأوا ما كَتَبَه ثم قطعوا رأسَ الرسول»[3]، أي أن المغول نفَّذوا رجاءه الذي تقدَّم به إليهم فقتلوا غلامَه وأخاه. وهذا يعني أنّ القلم المستعمل في الحفر على الجمجمتين لم يكن تقليديًّا كالريشة أو القصبة التي تُغمس في الحبر ليكتب بها، بل كان آلة معدنيّة حادّة كإزميلٍ حديدٍ مثلاً، ممّا يمكنه الحفر على الجمجمتين حَفْرًا، وأن جمجمتي شقيق الوزير وغلامه قد تحمَّلتا بمعجزة حفرَ الحروف حفرًا فيهما. إنّ خرافيّة هذه الرواية هي التي جعلت أتباع الرواية الزائفة يتوقّفون عن تكملتها ويمتنعون عن كتابة تفاصيل ذلك الاتصال لئلاّ يكونوا عُرضةً للسخرية.

---

[1] شتروتمان، الشيعة الاثنا عشرية...، 101.

[2] هذا ما ذكره مؤرخو الرواية الشامية/ المصرية ومنهم: ابن واصل، مفرج الكروب، 6 / 215؛ اليونيني، ذيل مرآة الزمان، 1/ 87؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، 48 / 34، العبر في خبر من غبر، 5 / 225؛ ابن شاكر، عيون التواريخ، 20 / 132، فوات الوفيات، 2 / 258.

[3] السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 8/ 262 - 263، ويفترض السُّبْكيُّ أن الرسول واحد، بينما رأيناهما آنفاً اثنين: غلامه وأخوه.

11. الوصاف يخدع شتروتمان:

ثمّ إنَّ مؤرّخي الرواية الشامية/ المصرية من المؤرخين يوردون أيضًا رسالة قالوا إنّ ابنَ العلقمي أرسلها إلى ابن الصلايا العلوي حاكم أربيل لكونه شيعيًّا إماميًّا مثله، يشكو إليه ما فُعِلَ بأهل الكرخ ويستحثه فيها على الوقوف إلى جانبه وإلاَّ فسيكون مصيره النَّبْذ. وقد نقلها شتروتمان من المؤرّخ وصاف الحضرة واهتمَّ بها كثيراً؛ وهي متكلفة في أسلوبها وأفكارها مثل «فكان جوابي، بعد خطابي؛ لا بدّ من الشنيعة، بعد قتل الشيعة...إلخ»، ومثل: «فكُنْ لهذا الأمر بالمرصاد، وترقَّب أولَ النحل وآخرَ صاد» وغير ذلك. وفي ضوء دراستنا لهذه الرسالة لغويًّا وبلاغيًّا نجزم أنّها مختلقة[1]؛ فالرجل إنمّا لُقِّب وصاف الحضرة (أي الحضرة السلطانية)، لدأبه على الإطناب في الوصف واستعمال النثر المتكلف والصناعات البديعية.

من أساطير وصاف الحضرة التي احتفى بها شتروتمان تلك التي زعم فيها أنّ نصير الدين حاول الاتصال بالخليفة بكتابته قصيدة بالعربية يمدح بها المستعصم بعث بها سرًّا إليه مخافة أن يطَّلع عليها المحتشم الحاكم الإسماعيلي لقلعة قهستان الذي كان في ضيافته، لكن ابن العلقمي وزير المستعصم الذي «كان يعرف صفات نصير الدين المتميّزة ومواهبه النبيلة خاف من أن يؤدّي قربه من الخليفة إلى زعزعة مكانته عند المستعصم، وكتب رسالة إلى المحتشم خفيَةً رسالة الوشاية تلك التي حوَّلت الخواجة (نصير الدين) من ضيف للإسماعيليين إلى أسيرٍ لهم»[2]. وقد نقلَ هذه الرواية الخيالية الأسفزاري (897 - 899هـ)، ثم القاضي نور الله التستري (المتوفى سنة 1019هـ) في (مجالس المؤمنين)، ونقلها الكاتبان المتعاصران محمد باقر الخوانساري (1226 - 1313هـ) ، ومحمد بن سليمان التنكابني (1235 ح 1320هـ)[3].

---

[1] بحثنا أمر هذه الرسالة في كتابنا إعادة كتابة التاريخ (ط2)، 244 - 245.

[2] شتروتمان، الشيعة الاثنا عشرية...، 100.

[3] وصاف الحضرة، تجزية الأمصار، الورقة 39؛ الأسفزاري روضات الجنات في أوصاف مدينة هراة، 1 / 311 -312، وقد دأب الأسفزاري على النقل من وصاف الحضرة (انظر مثلاً: روضات الجنات، 1 / 311، 312؛ الخوانساري، روضات الجنات، 6 / 315؛ التنكابني، قصص العلماء، 378 - 379.

وهي تافهة غير جديرة حتّى بالردّ، فحين كان ابن العلقمي بضغطٍ من المستعصم يتردّد على هُولاگُو برفقة الوفود التي كان يرسلها إليه، كان نصير الدين الطوسي هو الذي عرَّف هُولاگُو بابن العلقمي، وكما يقول ابن الطقطقى «كان الذي تولَّى ترتيبه في الحضرة السلطانية (حضرة هُولاگُو)، الوزير السعيد نصير الدين محمد الطوسي» [1]، ولذا فقد جعله من بين أعضاء الحكومة الجديدة التي أمر بتشكيلها في بغداد. ولو كانت قصّة القصيدة المزعومة صحيحة لتجاهله نصير الدين في الأقل إنْ لم نقل ربما فكَّر في إزاحته بحكم موقعه في بلاط هُولاگُو.

12. إجراءات اللحظات الأخيرة:

ومن الأمور الخطيرة في إدارة الخليفة المستعصم للدولة أن القيادات العسكرية وكبار ضبّاط الجيش لديه لم يكونوا يحترمونه بل كانوا يحتقرونه ويحقدون عليه، فعندما كانت القوّات المغوليّة تحيط ببغداد وبلغت القلوب الحناجر والرعب قد استولى على الجميع، اجتمع هؤلاء القادة والأمراء بقيادة الدويدار الصغير وسليمان شاه الأيوائي «وأطلقوا ألسنتهم بقدح الخليفة وطعنه قائلين: إنه صديق المطربين والمساخرة وعدوُّ الجيوش والجنود، وإنّنا أمراء الجيش بِعْنَا كلَّ ما ادَّخرناه في عهد والده»[2]. كانوا غاضبين لأنّهم خسروا مدَّخراتهم كما يقولون.

في محاولة من المستعصم لتدارك صعوبة الموقف، اختار قائدًا جديدًا للجيش بدلَ القيادات العسكرية الهَرِمة لكنَّ قائد جيوش العراق الدُّوَيْدار الصغير الذي تجاوز الثمانين آنذاك، استنكفَ هو وجمع من القادة العسكريين مِن أن يكونوا تحت إمرة القائد الجديد، واضطرّوا الخليفةَ إلى التخلّي عن تلك الفكرة[3]، فأطاعهم لأنّ القوّة الحقيقية للدولة كانت بأيديهم.

أمّا الإجراء الآخر الذي اتَّخذه الخليفة في ذلك الوقت فهو أنّه خصّص أموالاً

[1] ابن الطقطقى، الفخري، 338، ط دار صادر، وفي ص 390 من طبعة أهلوارت. وفي كلتا الطبعتين:تولَّى تربيتَه؛ ولا معنى لها والصواب ما أثبتناه.

[2] رشيد الدين، جامع التواريخ، 2(1)/ 273.

[3] مجهول، كتاب الحوادث، 350؛ الأشرف الغساني، العسجد المسبوك، 626.

لتشكيل قوّة من الرماة يقفون على أسوار بغداد للدفاع عنها، لكن رجال البلاط سرقوا أكثرها، يقول المؤرخ ابن الكازروني الذي كان في بغداد آنذاك: «وتقدَّم الخليفةُ بإقامة جماعة من الرماة على السور وإطلاق مالٍ كثير إليهم؛ فخرج جماعة من الأعيان وأعوان الديوان والمالُ معهم وشرعوا في الإثبات (أي تسجيل أسماء المتطوِّعين) وإطلاق اليسير وسرقة الباقي شَرَهًا إلى المال»[1]. وحين يكون الخليفة نفسه ناهبًا للأموال العامّة والخاصّة فإنّ كبار رجال دولته يكونون على دِينه.

13. إعداد الجيوش:

بينما كان عدد أفراد الجيش العباسي بين 10000 و13000 ألف فارس[2]، بل إنّ مواطنًا بغداديًّا قال إنّه «دون سبعة آلاف فارس وجُلُّهم ليس بنافع»[3]، كان هُولاگُو يتقدّم بجيش قيل إنّ تعداده بلغ 200000 مقاتل[4]، مع مَن انضمَّ إليهم من الحكام المسلمين وغيرهم ممن جاؤوا بجنودهم ومعدَّاتهم لدعم جيش الغزاة وشاركوا فعليًّا في اجتياح بغداد في الأقل مثل العساكر التي أرسلها حاكم إقليم فارس أبو بكر السَّلْغُريّ، وتلك التي أرسلها علاء الدولة أتابك يزد، وعساكر الأتابك تكلة ملك لورستان[5]،أرسل أبو بكر بن سعد السَّلْغُريّ حاكم فارس جيشًا بقيادة ابن أخته مددًا لهولاكو عند غزوه بغداد، كما أرسل نجله بل إنَّ سعدًا نجل السَّلْغُريّ صحب معه ابنه محمدًا الذي شارك في الهجوم على بغداد وأظهر شجاعة في القتال جعلت هُولاگُو يثني عليه[6]. وأخطرها جميعًا جيشٌ من داخل العراق من مدينة الموصل مع معدَّات ومُؤَن أرسله حاكم الموصل بدر الدين لؤلؤ الذي كان يرتجف رعبًا وهلعًا لسماعه أيّ

[1] ابن الكازروني، مختصر التاريخ، 272.

[2] قطب الدين الشيرازي، ابتداء دولة المغول، 94؛ البناكتي، 417؛ ابن كثير، البداية والنهاية، 13 / 234.

[3] الحسني العلوي، «التحفة في نظم أصول الأنساب»، الورقة 246. نقل هذا النص عباس العزاوي في تاريخ العراق بين احتلالين، 3 / 11 (الملحق الثاني) عن الدكتور مصطفى جواد.

[4] منهاج السراج، طبقات ناصري، 2/ 195؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 23 / 182؛ تاريخ الإسلام، 48 / 26.

[5] انظر قائمة تفصيلية بأسماء أولئك الملوك المسلمين في كتابنا إعادة كتابة التاريخ ، 94 - 97 (ط2)؛ الغامدي، سقوط الدولة العباسية، 351 - 369، فصل: دور العناصر المسلمة من خارج أراضي الدولة العباسية في إسقاط الخلافة.

[6] رشيد الدين، جامع التواريخ (تاريخ سلغريان فارس)، 14، 18.

تهديد من الملوك المغول[1]، حين طلبوا أن يبعث إليهم «ما يطلبونه من آلة الحرب، فسيرَّ إليهم ذلك»، فلبَّى طلبهم وأرسل ما أرادوا مع الأموال والهدايا[2] و«جماعة من عسكره نجدة له [لهولاكو]»[3] بقيادة نجله الملك الصالح؛ حيث يقول ابن كثير: «وجاءت إليهم (إلى المغول) أمدادُ صاحب الموصل يساعدونهم على البغاددة، وميرتُه وهداياهُ وتحفُه»[4].

كان ينبغي أن يُبحث الدور المدمَّر الذي قام به هؤلاء الحكام المسلمون الذين جاؤوا لنصرة هُولاگُو وشنّوا هجومًا على إخوانهم في الدين في العراق وغيره وذبحوهم بالقسوة نفسها التي مارسها المغول، وهو ما يعبرِّ عنه الدكتور سعد الغامدي بالقول: «إن الذنب الكبير والخيانة العظمى كانت قد ارتكبتها عناصر إسلامية ليس من داخل بغداد بل من خارجها وخارج أراضي الدولة العباسية (التي تشمل أقلَّ من حدود العراق الحالية وإقليم خوزستان)، فقد قام المسلمون من هاتيك الربوع بالمشاركة الفعّالة مع المغول في حملتهم هذه؛ فارتكبوا -مع المغول- أعمالاً شنيعةً وشاركوا في مذبحة مسلمي بغداد أنفسهم، كما شاركوا في جرائم المغول ضدّ إخوانهم المسلمين من سكان أراضي العراق والجزيرة والشام، تلك الأعمال التي تهتزّ لها الإنسانية»[5] .

14. قاعدة ثابتة للمغول في الموصل:

كان بدر الدين لؤلؤ هذا صاحب الموصل المعترف به من قِبل دار الخلافة ببغداد قد أعلن طاعته للمغول منذ سنة 633هـ/ 1235م وهي السنة التي تقدّمت بها الجيوش المغوليّة نحو نينوى، وطبع في تلك السنة عملةً نقديّةً في الموصل كتب في مركزها اسمه مع اسم الملك المغولي: «قاآن الأعظم، لؤلؤ المعظم»، وأصدر أُخرى سنة 652هـ/ 1254م كتب في مركز الوجه منها اسمه، وفي مركز الظهر: «منكو قاآن الأعظم

[1] انظر مثلاً: ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، 482 - 483.

[2] ابن واصل، مفرج الكروب، 6 / 215؛ اليونيني، ذيل مرآة الزمان، 1 / 88؛ العيني، عقد الجمان، 179.

[3] ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، 482. عن تقديمه المؤن للمغول، انظر أيضاً: ابن واصل، مفرج الكروب، 6 / 215؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، 48 / 35؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، 7 / 48.

[4] ابن كثير، البداية والنهاية، 13 / 233.

[5] الغامدي، سقوط الدولة العباسية ودور الشيعة بين الحقيقة والاتهام، 352.

خداوند عالَم بادشاه روي زمين بند عُظَمَا»[1]، وكان قد أرسل رسولاً إلى منگو قاآن عند ارتقائه العرش «معلناً الولاء لحضرة القاآن» الذي أعاد الرسول «بإعزاز بالغ وشمل بدر الدين لؤلؤ بعطفه ورعايته وأرسل إليه اليرليغ والبايزة»[2]. وكان قد أَمَدَّ المغولَ سنة 634هـ بما احتاجوه من معدّاتٍ حربيةٍ وتموين عند محاصرتهم مدينة أربيل ممّا أدّى إلى وفاة الآلاف من سكّانها عطشًا بعد أن دافعوا عن مدينتهم دفاعًا مجيدًا[3]؛ بل بادر باقتراحٍ من عنده في 642هـ (على عهد المستعصم) إلى فرْض جزيةٍ على سكّان بلاده وبلاد الشام سمَّاها «قطيعة التتر» كان يجمعها ويرسلها كلّ عام إلى الخان المغولي في منغوليا[4]. وفضلاً عن إرساله جيشًا لنصرة هُولاگُو في هجومه على بغداد، فقد أرسل بعد احتلال بغداد جيشًا لنجدة المغول الذين كانوا يحاصرون قلعة أربيل وعجزوا عن اقتحامها فقدَّم لهم خطّة مكَّنتهم من ذلك[5]. وبذلك كانت الموصل قاعدة ثابتة للمغول يستفيدون منها عسكريًّا واستخباراتيًّا؛ وكان ينبغي للمستعصم أن يعالج هذا الخرق الاستخباراتي المغولي المتواصل لسنوات في هذه القاعدة المغولية الثابتة داخل العراق؟

ولمّا كان بدر الدين لؤلؤ هو والد زوجتَيْ أكبر قائدين في الجيش الدويدار الصغير والدويدار الكبير (ألطبرس الظاهري) فلا نعلم هل وظَّف المغول المعروفون بدقَّتهم في الجاسوسية علاقةَ المصاهرة هذه فعرفوا من لؤلؤ ما كانوا يبغونه من أسرار الدولة العباسية؟

15. كلُّ شيءٍ صاخبٌ في الميدان الغربيّ:

لم تسفر زيارات الوفود التي أرسلها الخليفة إلى هُولاگُو بعد ذلك عن تحقيق تقدّم في المفاوضات بين الرجلين، واندلع القتال يوم 9 من المحرم 656 في قرية المزرفة القريبة من بغداد بين القوات المغولية والعباسية بقيادة الدويدار الصغير،

[1] الحسيني، العملة الإسلامية في العهد الأتابكي، 121، 123.

[2] رشيد الدين، جامع التواريخ، تاريخ خلفاء جنكيز خان، 192.

[3] مجهول، كتاب الحوادث، 128؛ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 8/ 238؛ انظر ايضاً: الأشرف الغساني، العسجد المسبوك، 478؛ رشيد الدين، جامع التواريخ، 191 (تاريخ خلفاء جنكيز خان).

[4] سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، 8 / 745؛ ابن الجزري، تاريخ حوادث الزمان وأنبائه (اختيار الذهبي)، 192؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، 47 / 12؛ ابن دقماق، نزهة الأنام، 155؛ المقريزي، السلوك، 1 / 419.

[5] رشيد الدين، جامع التواريخ، 2(1)/ 298.

حيث استخدم المغول خديعتهم المعروفة بالكمين المغولي بالتظاهر بالهزيمة أمام الجيش العباسي فبادر إلى مطاردتهم طوال الليل برغم النصيحة التي قُدِّمت للدويدار بعدم تعقُّب المغول المنهزمين، لكنّه أصرَّ على رأيه؛ فلمّا أحسّوا بإرهاقه أطبق فكَّا الكمَّاشة المغولية على الجيش العباسي المُنْهَك فجرَ العاشر من المحرّم فقُتل أغلب أفراده «وأُسِرَ الأمراء الذين كانوا معه»[1]، وغرق المنسحبون في مياه نُهير كان المغول قد أحدثوا فيه بثقاً فغطَّت مياهُهُ الخطوطَ الواقعةَ خلف القوات العباسية[2]، وطاردهم الجنود المغول «وتبعهم بايجو (قائد الجيش المغولي) وعسكرُه يقتلون فيهم وغنموا سوادهم وكلَّ ما كان معهم»[3]، وبلغ عدد القتلى 12000 مقاتل فضلاً عمّن غرق أو قضى نحبه في الوحل[4]؛ وتمكّن الدويدار الصغير مع جوقة من الخيَّالة من التسلّل من ميدان المعركة عائدًا إلى بغداد[5]. وقد صوَّر المؤرخون البغاددة الوضع المأساوي للجيش العباسي المنكسر بالقول إنّه لم ينجُ منهم «إلّا من كانت فرسُه شديدة؛ وألقى معظم العسكر نفسَه في دجلة فهلكَ منهم خلقٌ كثير، ودخلَ مَن نجا منهم بغدادَ مع الدويدار على أقبح صورة»[6]، وعلى حدّ تعبير مؤلّف معاصر للوقائع فقد «تحوَّل بعض الجنود الأتراك الجيّاع إلى الجانب الآخر وغادروا إلى جهة الشام»[7]، وقُدِّر عدد هؤلاء بنحو ألف فارس[8]، وهرب آخرون إلى مدينتي الحلة والكوفة[9].

ويمكن مراجعة كتابنا (إعادة كتابة التاريخ) لمعرفة تفاصيل هذه التطوّرات.

[1] العبر وديوان المبتدأ والخبر، 3 / 537، و«معه»، أي قادة العسكر الذين جاؤوا مع الدُّوَيْدار الصغير.

[2] ابن العبري، تاريخ الزمان، 307. ابن الطِّقْطَقَى، الفخري، 336؛ رشيد الدين، جامع التواريخ، 2(1)/ 285؛ البناكتي، روضة أولى الألباب، 417.

[3] مجهول، كتاب الحوادث، 355 ؛ ابن شاكر في عيون التواريخ، 20 / 133؛ العيني، عقد الجمان، 171.

[4] رشيد الدين، جامع التواريخ، 2(1)/ 285؛ ابن الطقطقى، الفخري، 336؛ البناكتي، روضة أولي الألباب، 417.

[5] قطب الدين الشيرازي، ابتداء دولة المغول، 93؛ رشيد الدين، جامع التواريخ، 2(1)/ 286؛ ابن الطقطقى، الفخري، 336.

[6] مجهول، كتاب الحوادث، 355 .

[7] قطب الدين الشيرازي، ابتداء دولة المغول، 93 ؛ ابن الطقطقى، الفخري، 336.

[8] ابن واصل، مفرج الكروب، 6 / 216.

[9] ابن واصل، مفرج الكروب، 6 / 216؛ رشيد الدين، جامع التواريخ، 2(1)/ 286؛ ابن شاكر، عيون التواريخ، 20 / 133.

16. خيارات بين يدي الخليفة:

عندما كانت الجيوش المغوليّة ذات الأعداد الهائلة تتقدّم نحو بغداد كان على الخليفة أن يحسم أمره بأحد هذه الحلول:

الأول: تنفيذ اقتراح ابن العلقمي الذي قال للخليفة حين سأله رأيه ماذا نفعل مع هذا الغازي القادم؟ فقال ينبغي أن ندفعه ببذل المال لأنَّ الأموال تُجمع وتُدَّخر لكي تكون صيانةً للأعراض والأرواح، وأنّ عليه أن يبعث بوفد فيه الرسل الكُفاة الدُّهاة يحملون الهدايا وأن تكون الخطبة والسكة باسم هُولاگُو؛ فأعجب الخليفة بهذا الرأي وطلب أن يُنفَّذ هذا المقترح «ولكن مجاهد الدين أيبك المعروف بالدواتدار الصغير -بسبب الوحشة التي كانت بينه وبين الوزير- أرسل إلى الخليفة رسالة بالاتفاق مع الأمراء الآخرين وسفلة بغداد[1] يقول: إنّ الوزير دبَّر هذه الحيلة لمصلحته الخاصّة لكي يتقرّب زلفى إلى هُولاگُو ويلقي بنا نحن الجنود في البلاء والمحنة، ولكنّنا سوف نرقب مفارق الطرق ونلقي القبض على الرُّسُل ونأخذ ما معهم من أموال وسنجرِّعهم أنواعَ العذاب والعناء. فَعَدَلَ الخليفةُ بسبب هذا الكلام عن إرسال المال»[2].

كان بإمكان هذا الاقتراح أن يفتح باب التفاوض مع الغازي هُولاگُو، ويمكن أن يُؤدّي إلى المحافظة على حياة السكان وإنقاذهم من المجازر الوحشيّة التي مارسها المغول بحقِّهم حين دخلوا المدن العراقية، كما كان سيحفظ بغداد من التدمير بقذائف المنجانيق المشتعلة، مع أنّه كان سيكلِّف البلاد استقلالها حيث ستصبح جزءًا من الإمبراطورية المغولية، وسيصبح الخليفة مسؤولاً في سلطة يُشرف على إدارتها المغول وهو ما حدثَ فعلاً بعد الاستيلاء على العراق، حيث ظلّ الخليفة يرسل الوفود إلى هُولاگُو ومع كلّ وفدٍ يُقدِّم مقترحًا يُحاول أن يُجنِّبه فقدان حياته إلى أن اقترح أخيراً أن يطيع هولاگو[3]، ويكون هو وعائلته عبيدًا عنده يؤدُّون له الجزية، لقاء بقائهم على قيد الحياة[4]. وقد اتجهت إلى هذا الحلّ بعض المدن التي اقترب

[1] في الأصل الفارسي لجامع التواريخ: «رُنود بغداد»، وقد أبقاها السادة المترجمون إلى العربية على حالها «رُنود بغداد»؛ لكن المترجمين القدماء لجامع التواريخ إلى العربية ترجموها بـ «السفلة» وهي ترجمة دقيقة.

[2] رشيد الدين، جامع التواريخ، 2 (1)/ 271- 272؛ ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، 472.

[3] قطب الدين الشيرازي، ابتداء دولة المغول، 96.

[4] ابن العبري، تاريخ الزمان، 307- 308.

منها المغول فَنجا سكّانها من القتل وأموالها من النّهب والتدمير مثل مدينتي الحلّة ودمشق كما سنرى. وقد قُضي على هذا المقترح نظرًا لوجود حساسيّة لدى الدويدار الصغير من الوزير ابن العلقمي، ونظرًا لعجز الخليفة عن مواجهة الدويدار وضباطه وأتباعه من أوباش بغداد وأراذلها الذين كانوا يلازمونه في الليل والنهار[1].

الثاني: تجميع الجنود، ولمّا لم تكن للخليفة سلطة لا على الدويدار الصغير ولا بقية القادة العسكريين، فقد استدعى وزيرَه ابنَ العلقمي وأوكل إليه مهمّة تجميع المتطوّعين وإعادة تأهيلهم للقتال على أن يضعهم بعد انتهاء التدريب تحت إمرة القائد العسكري سليمان شاه. لكن ذلك يتطلب أن يبذل الخليفة الأموال من خزانة الدولة وهو ما لم يفعله، ومع أنّ الوزير عرف «أنَّ الخليفة لن يمنح مالاً، لكنّه لم يُبْدِ على الفور رأيًا مخالفًا لأعدائه»، وبادر إلى تنفيذ أمر الخليفة بتجميع المتطوعين وإرسالهم إلى ساحات التدريب؛ وحين صار الجند حشودًا كبيرة طلب ابن العلقمي إلى الخليفة أن يطلق الأموال لإنفاقها عليهم، فاعتذر الخليفة عن ذلك «فيئس الوزير من مواعيده كليةً ورضي بالقضاء»[2].

الثالث: الاستسلام لهولاكو ليفعل به وبأسرته وبكبار موظفي البلاط والقادة العسكرين ما يشاء، وليجتاح جنوده المدينة ويقتلوا سكّانها ويأسروا من يشاؤون من الرجال والنساء ويتَّخذوهم عبيدًا لهم مدى الحياة.

ولمَّا كان هُولاگُو ما يزال يحاصِر بغداد، واصل الخليفة إرسال الوفود إليه من شتّى الديانات والمذاهب، فأرسل محيي الدين ابن الجوزي وشرف الدين ابن الجوزي الحنبليين، وصاحب الديوان ابن الدامغاني الحنفي، والجاثليق الزعيم الروحي لنصارى العراق، ثم مستشاره الخاصّ ابن الدرنوس، ثم الوزير ابن العلقمي الإمامي الذي قال له الخليفة: «قد أنفذَ السلطانُ (هُولاگُو) يطلبُكَ وينبغي أن تخرج إليه. فجَزِعَ الوزيرُ من ذلك[3]، وقال: يا مولانا إذا خرجت فمن يدبِّر البلد ومن يتولىّ

[1] رشيد الدين، جامع التواريخ، 2 (1)/ 263.

[2] رشيد الدين، جامع التواريخ، 2(1)/ 274.

[3] جزع: أظهرَ الحزنَ والكدر. والجملة في الأصل: «فخرج الوزيرُ من ذلك»، والتصويب من طبعة أهلوارت.

المهام؟ فقال له الخليفة: لا بدَّ أن تخرج»[1]، وهكذا وافق ابن العلقمي فذهب مع الجاثليق إلى هُولاگُو برسالة من الخليفة، لكن هُولاگُو أصرَّ على حضور الثلاثة الدويدار وابن العَلْقَميّ وسليمان شاه؛ ولذا عاد ابن العلقمي والجاثليق إلى المدينة من غير أن يحقّقا شيئًا[2].

17. البحث عن الخلاص الفردي بالعبودية:

بعد هزيمة الجيش العبّاسي المدافع عن بغداد هرب ما بقي من فلوله لاجئين إلى الحلّة والكوفة أو الشام، برغم وجود مقاومة مدنية باسلة انطلقت بين صفوف المواطنين ذوي النجدة والحميّة في بغداد، لكنّها لم تكن قادرة على مواجهة السيل المغولي الجارف وحلفائه من عساكر المسلمين وقذائفه الصخرية والنارية ذات التدمير الهائل، وآلات قذف السهام ذات المديات البعيدة. وكثُرُ الضحايا المدنيون، فضلاً عن انتشار الأوبئة «قبل أن يصل جيش المغول إليها بسبب ازدحام الناس فيها، حيث كان جميع سكان السواد المحيطين ببغداد قد قدموا إليها، وحدث قحط وشظف في العيش وغلاء عظيم»[3].

أما قائد الجيش الدويدار الصغير، فبعد عودته من معركة المزرفة الخاسرة، أخذ أمواله ونفائس ما لديه من جواهر وغيرها وحاول الفرار من بغداد في رحلة نهرية[4]، لكنّه «بعد أن اجتاز قرية العقاب أطلق جند بوقا تيمور حجارةَ المنجنيق والسهامَ وقواريرَ النفط واستولوا على ثلاث سفن وأهلكوا من فيها، وعاد الدواتدار منهزمًا»[5].

وفي هذه المرحلة انطلقت حملة حربٍ إعلاميّة ضدّ الوزير ابن العلقمي يقودها الدويدار الصغير يفسِّرها المؤرخ رشيد الدين بقوله: «لمّا كان الدواتدار في تلك

[1] الفخري، 338.

[2] رشيد الدين، جامع التواريخ، 2(1)/ 287 - 286؛ ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، 474.

[3] قطب الدين الشيرازي، ابتداء دولة المغول، 94 ؛ مجهول، كتاب الحوادث، 351.

[4] ابن الفُوَطِيّ، تلخيص مجمع الآداب، 4 / 360؛ مجهول، «كيفية واقعة بغداد»، 3 / 787.

[5] رشيد الدين، جامع التواريخ، 2(1)/ 288.

الفترة خصمًا للوزير فإنَّ أتباعه من سفلة المدينة وأوباشها كانوا يذيعون بين الناس أنّ الوزير متّفق مع هُولاگُو خان وأنه يريد نصرتَه وخذلانَ الخليفة، فقويَ هذا الظنّ»[1].

تواصل إطلاق قذائف المجانيق المشتعلة على بغداد وسيطرَ الهَلَعُ على المواطنين المحاصَرين فيها[2]، وحين سمع الخليفة نبأ محاولة الدويدار الفاشلة للهرب من بغداد استولت عليه حالة من اليأس بأنّه لن يستطيع الاحتفاظ ببغداد خصوصًا[3]، فبدأ يبحث أيضًا عن خلاصه الفردي وأسرته، وكثَّفَ إرسال الرسل إلى هُولاگُو، فأرسل فخر الدين الدامغانيَّ رئيسَ الديوان وابنَ الدرنوس مستشاره الخاصّ مع تحف وهدايا قليلة زاعمًا أنّه لو بعث الكثير لدلَّل ذلك على خوفه؛ فلم يلتفت هُولاگُو إلى هذه الهدايا ولم يُوفِّق المبعوثان في مهمّتهما[4]. هنا «طلبَ الخليفة الأمان وأعلن أنّه مستعدّ للصلح وأن يكون مطيعًا لهولاگو[5]، وبادرَ إلى الإفراج عن كمية ضخمة من أمواله ومدَّخراته ممّا سيقدِّمه للغازي المرعب و«استدعى ابنَ العَلْقَمِيّ وزيرَه، ونجمَ الدين ابنَ الدرنوس، ومار مكيخا الجاثليق، وأمرهم أن يأخذوا ذهبًا كثيراً وبضائع ملكية وخيولاً عربية، وأن يطلقوا سفراء التتر من السجن ويوشِّحوهم ويُسنوا لهم الهدايا الوافرة ويذهبوا معهم إلى ملك الملوك[6]، ويطلبوا الأمانَ له ولأبنائه وأهله، ويعتذروا له بأنَّ ما جرى إنَّما جرى على يد مشيرين أشرار، وأنَّهم إنْ ظلُّوا على قيد الحياة أمسوا عبيدًا خاضعين يؤدُّون له الجزية»[7].

[1] رشيد الدين، جامع التواريخ، 2(1)/ 274.

[2] قطب الدين الشيرازي، ابتداء خروج المغول، 96.

[3] رشيد الدين، جامع التواريخ، 2(1)/ 288.

[4] المصدر نفسه، 2(1)/ 288. ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، 473.

[5] قطب الدين الشيرازي، ابتداء دولة المغول، 96.

[6] إن إلقاء القبض على رسل هُولاگُو إلى الخليفة حتى لو تمَّ على أيدي مستشارين أشرار، أمر لا يغتفره المغول.

[7] ابن العبري، تاريخ الزمان، 307 - 308.

18. مَكْر هُولاگُو وغَدْرِه:

لما كان هُولاگُو لم يسمح لرسل الخليفة بالعودة إلى بغداد في آخر عملية حمل الرسائل إليه، فقد استفاد منهم في تحميلهم رسائل إلى قيادات الدولة؛ ففضلاً عن إرساله نصير الدين الطوسي برسالة إلى الخليفة لم يُعرف مضمونها، فقد أرسل رُسل الخليفة الذين قدِموا إليه فخر الدين الدامغاني رئيس ديوان الخليفة وابن الدرنوس مستشاره الخاصّ وابن الجوزي من كبار رجال بلاطه، أرسلهم إلى القائدين العسكريين الدويدار الصغير وسليمان شاه يدعوهما للاستسلام مع أمر سلطاني منه تطمينًا لهما، وحين استسلما قال لهما إنّه يريد أن يأخذ معه من بغداد جيشًا من المرتزقة يعينونه في السيطرة على الشام ومصر، ولذا فإنّ عليهما العودة إلى داخل بغداد ليجلبا أتباعهما للانضمام إلى هذا التشكيل الجديد، فذهب المسكينان المخدوعان فجلبا من بقي حيًّا من العساكر البغدادية بعد معركة المزرفة؛ وقد خرَجَ معهم «عددٌ لا يُحصى من السكان المدنيين متصوِّرين أنهم إنْ غادروا فسيكونون بأمان، وأنَّ بقاءهم في المدينة أسوأ لهم من مغادرتها؛ بينما كان ما حدث هو خلاف ذلك، حيث سَلِمَ مَن كان قد اختبأ في الشقوق والحُفَر ومواقد الحمَّامات والآبار داخل المدينة، أمَّا مَن خرجوا منها فقد تمَّ تقسيمهم على مجاميع تضمّ العشرة آلاف أو الألف والمئة والعشرة وقُتلوا جميعاً»[1]؛ كان سليمان شاه لوحده قد جلب من أقاربه وأتباعه وأشياعه 700 شخص فضلاً عن الجنود الذين جمعهم مع الدويدار الصغير وجَلَبَاهم إلى هُولاگُو فذبحهم جميعًا. وهكذا نجد أعلى قائدين في الجيش يورطان من بقي من أفراد الجيش العباسي المسلمين ويجلبانهم إلى هُولاگُو السفاح الوثني على أمل أن يصبحوا مرتزقة تحت إمرته ليتوجّه بهم إلى بلاد الشام المسلمة للاستيلاء على مدنها وذبح سكانها بأيدي جنود آخر الخلفاء العباسيين وبقيادة الدويدار الصغير وسليمان شاه اللذين بلغَ كلٌّ منهما الثمانين من عمره آنذاك؛ كلُّ ذلك لقاء أن يظلاَّ على قيد الحياة.

[1] قطب الدين الشيرازي، ابتداء خروج المغول، 96- 97؛ رشيد الدين، جامع التواريخ، 2(1)/ 289.

19. منشورات للمدنيين:

في 23 من المحرم 656هـ، أمرَ هُولاگُو بكتابة منشورات خاصّة بالمواطنين المدنيين المحاصَرين في بغداد كُتِبَ فيها بالعربية: «إنَّ الأركاونية والعلويين والدانشمندية، وبالجملة كلَّ مَن ليس يقاتل، فهو آمنٌ على نفسه وحريمه وأمواله»[1]، وكانوا يلفُّونها بالسهام ويطلقونها إلى داخل المدينة. وبحسب رشيد الدين: «إنَّ القضاة والعلماء والشيوخ والسادات والتجار وكل من لا يحاربنا لهم الأمان»[2].

يمكن للقارئ أن يعيد قراءة النَّصَّين آنفًا ليجد أنَّ جميع مَن ذُكروا في تلك المناشير شُمِلوا بالأمان من القتل، ولم تُخَصّص فئة منهم دون أخرى، لكن شتروتمان الذي كان يريد تثبيت أطروحته التي مَلَكَت عليه عقله وروحه فاستنبط من النصوص ما ليس فيها. لقد استثنت المناشير من بين من استثنت «العلويين» أو«السادات»، وهما تسمية واحدة لذريّة الإمام علي بن أبي طالب، لكن شتروتمان يقول إن المناشير كانت: «تَعِد التُّجار (الفرنجة) والقاضي والعلماء وجميع الناس المسالمين وعلى الأخصّ علماء الدين الشيعة بالأمان. مع ذلك لم تسلم الجماهير الشيعية من القتل، فالخواجة [نصير الدين] كان معتادًا على الذبح»[3]، الجملة الأخيرة التي قال فيها إن الخواجة نصير الدين كان معتادًا على الذبح هي واحدة من أركان أطروحة شتروتمان التي تلصق بالشيعة الاثنا عشرية حصرًا الخيانة والشرّ والتمرّس في الذبح وهو أقصى درجات الإجرام، برغم أنه لا يوجد ما يشير إلى أن نصير الدين حمل سيفه واندفع مع المقاتلين المغول لذبح مواطني بغداد، كما لم يفعل ما فعله قائدا الجيش حين جلبا جنودهما إلى هُولاگُو فذبحهم ولا ما فعله الخليفة حين دعا الناس إلى الخروج من المدينة لكي يحصيهم هُولاگُو، فذبحهم المغول جميعًا، لكي يُصدِر شتروتمان بحقّه هذا الحكم. كما أنّ المناشير لم تَعِدْ «علماء الدين الشيعة بالأمان» إطلاقًا، بل وعدت العلويين أو السادات بذلك.

---

[1] ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، 474. الدانشمندية: العلماء. أما الأركاونية فهي جمع ومفردها «أركاون: كلمة مغولية، تعني الرئيس وكبير القوم والقاضي. كما تعني مطلق النصراني» (فرهنك فارسي).

[2] رشيد الدين، جامع التواريخ، 2(1)/ 287.

[3] شتروتمان، الشيعة الاثنا عشرية...، 114.

شجَّعت تلك المناشير مَن بقي من المواطنين في بغداد فأرسلوا اثنين من أعيان المدينة: السيد العلوي شرف الدين المراغي[1]، وشهاب الدين الزنجاني وقاضي قضاة الشافعية ليطلبا الأمان لأهلها[2]، وهنا «أمَرَ هُولاگُو نصيرَ الدين [الطوسي] بأنْ يقيم على بوَّابة الحلبة[3] أمانًا للناس، فشرع الأهالي يخرجون من المدينة»[4]. وللأسف فإن شتروتمان حرَّف هذا النصّ أيضًا ولم يكن أمينًا في نقلِه حين قال إنّ نصير الدين «وَقفَ عند اقتحام باب الحلبة ووعدَ الناس بالخروج آمنين لكنَّ المحاصِرين قتلوهم جميعًا»[5]. فالجملة الأخيرة زيادة من شتروتمان، فلم يرِد في النصّ أن المغول قتلوا المواطنين الذين خرجوا مع ذلك الأمان الذي أعلنه الطوسي.

وأخيرًا، وبعد الحشود الضخمة ممن استشهدوا تحت وابل القذائف المغوليّة المشتعلة وانهيار البيوت على ساكنيها والدمار الهائل الذي حلَّ بالمدينة «وبعد خراب البصرة» كما يقول رشيد الدين، استسلم الخليفة في الرابع من صفر سنة 656هـ وخرج من بغداد مع أبنائه الثلاثة للقاء هُولاگُو و«كان معه 3000 من السادات والأئمة والقضاة والأكابر وأعيان المدينة»[6]، لكن هُولاگُو استعمل الخديعة نفسها التي استعملها مع القائدين الدويدار الصغير وسليمان شاه؛ فقد استقبله وكلَّمَه بالحسنى، ثم قال له: «مُرْ حتى يضع سكان المدينة أسلحتهم ويخرجوا لكي نحصيهم»، فصدَّق الخليفة الساذج أقوال هُولاگُو الَّذي استخدمه شَرَكًا للإيقاع بمقاتلي المقاومة الشعبية النجباء الَّذين تطَّوعوا لحمل السلاح مدافعين عن بغداد وأهلها، ذلك أن من بقي من أفراد الجيش بعد هزيمتهم في المزرفة قد غادروا بغداد «فأرسل الخليفةُ مَن ينادي في

[1] انظر: ابن الطقطقى، الأصيلي، 233.

[2] ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، 474.

[3] باب الحلبة أو باب الطلسم: أحد الأبواب الأربعة لسور بغداد الشرقية (الرصافة)، وقد رُمِّم وبقي قائماً إلى أن نسفه الأتراك بالبارود عند خروجهم من بغداد سنة 1917 (جواد وسوسة، دليل خارطة بغداد، 161، 215).

[4] رشيد الدين، جامع التواريخ، 2(1)/ 289. ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، 473.

[5] شتروتمان، الشيعة الاثنا عشرية...، 88.

[6] رشيد الدين، جامع التواريخ، 2(1)/ 290. يروي الذهبي (تاريخ الإسلام، 48 / 260، سير أعلام النبلاء، 23/ 183)، عن جمال الدين ابن رطلين وكان أبوه من بين أشخاص قلَّة نَجوا من تلك المجزرة أنَّ عدد من أخذهم الخليفة معه عند استسلامه كانوا 700 شخص.

المدينة ليضع الناس أسلحتَهم ويخرجوا، فألقى الناس أسلحتَهم زمرًا زمرًا وصاروا يخرجون فكان المغول يقتلونهم»[1].

ويمكن أن نفترض أنّ الخليفة بجلْبه عظماء الدولة وعلماءها وقضاتها أراد تدعيم موقفه بإظهار الهيبة إذا التقى هُولاگُو، لكن هذا الفرض يصحّ إذا كان قادمًا للتفاوض مع خصمه بصفته خليفة مقتدرًا يستند إلى جيش قويٍّ ذي خطر، غير أنّه جاء مستسلمًا، ولذا فإنّه يتحمَّل -لغفلته وسطحيَّة تفكيره- وِزر مقتل هذا العدد الضخم من نخبة المجتمع البغدادي.

إنَّ أخبار تسبّب الخليفة وهذين القائدين العسكريين بمقتل آلاف العسكريين والمدنيين الذين ذهبوا وجمعوهم من الأزقّة والحارات مرّة بذريعة تجنيدهم مرتزقة في جيش هُولاگُو، وأخرى بأن هُولاگُو يريد إحصاء سكَّان بغداد، جميعها موجودة في (جامع التواريخ) الذي كان أحد مصادر شتروتمان في كتابه هذا، ولكنّه لم ينقل منها شيئًا لأنّها ستفضح تصرّفات الخليفة وقادته العسكريين الذين اتَّخذوا من جنودهم ومواطنيهم دروعًا بشريّةً ثم سلَّموهم إلى الذبَّاحين المغول، وإنَّ هذا سيهدم أطروحته التي صمَّمها لكتابه وهي أن يضع الكوارث التي حلَّت بالمسلمين على عاتق الشيعة الإمامية الذين قال إنّهم يتوقون «للثأر السياسي»، فاندمجوا في العملية التي سمّاها «الصداقة الشيعيّة للمغول»، ثم ضرب مثلاً بنصير الدين ورضي الدين ابن طاووس اللذين وضعا نفسيهما «من أجل قضية الشيعة في خدمة البرابرة الوثنيين»[2]!!!.

ونزيد إلى ذلك أنّ بعض من وَثِقَ بهم أهلُ بغداد من الأعيان والفقهاء ووسَّطوهم ليذهبوا إلى هُولاگُو ويطلبوا الأمان منه، خانوا الأمانة وبدأوا ينفِّذون عملية إجرامية أدَّت إلى قتل المغول جموعًا من فقهاء بغداد وعلمائها؛ فنجد أحد الوسطاء وهو شهاب الدين الزَّنْجاني قاضي قضاة الشافعيّة لدى المستعصم يستغلُّ ثقة النّاس به فيقوم مع رفيقٍ له هو أستاذ الفقه الحنفي القاضي عبد الجليل الطهراني الرازي[3]،

[1] رشيد الدين، جامع التواريخ، 2(1)/ 291 ؛ قطب الدين الشيرازي، ابتداء دولة المغول وخروج جنكيز خان، 96، وفيه أنه دعاه ليُخرِج جنوده لإحصائهم، وحين يرى الوقت مناسباً سيأخذ منهم مَن يشاء.

[2] نقلنا فيما مضى كلامه هذا الذي وضعناه بين الأقواس من الصفحات 54، 98، 102 من كتابه.

[3] مما ورد في ترجمته كتاب الحوادث 396، أنه فُوِّض إليه أمر الحسبة ببغداد.

بتنظيم مجزرة ذُبِحَ فيها جمعٌ من الفقهاء ممن يختلفون معهم في الرأي، حيث كانا يسلِّمانهم إلى المغول ليقتلوهم. يقول ابن الفُوَطِيّ الحنبلي في ترجمة القاضي عبد الجليل: «وكان شديد الوطأة على أهل العناد والفساد وتولَّى تدريس المدرسة البشيرية، وكان عالمًا بالفقه وأيام الناس؛ وهو ممن كان يُخْرِجُ الفقهاءَ إلى باب السُّور إلى مخيَّم السلطان هُولاگُو مع شهاب الدين الزنجاني ليُقْتَلوا»[1]. وعبارة «أهل العناد والفساد» الفضفاضة كانت تتيح لهذين ومن معهما إلقاء القبض على أيّ خصمٍ لهما من العلماء يعتقدان بمخالفته آراءهما العقائدية والفقهية وتسليمه للمغول؛ وكلا الرجلين كانت له خصومات طويلة مع مناوئيه[2].

20. رضيّ الدين ابن طاووس وشتروتمان:

افتتح شتروتمان هجائيته لهذا العالِم الإمامي الذي نقل الذهبيُّ قول المؤرخ ابن الكازروني فيه: «لم يوجد بعده مثله ولا رأينا أحدًا على قاعدته في دينِه ونسكِه وعبادتِه وخُلُقِه، ورثاه بعض الشعراء»[3]؛ افتتحها بالقول: «بما أن رضي الدين ابن طاووس لم يكن مرتبطًا رسميًّا بالخلافة، فلم يجد ضرورة للتعرّض للأذى بسببها خلال الكارثة. لمَّا هدَّد المغول مدينة الخلافة بالحرق والنهب، كان قد غادر المدينة متوجّهًا إلى مشهد السامية أي النجف»[4]. إن شتروتمان يحطّ من قدر ابن طاووس بالقول إنّه غادر بغداد بعد اقتحام المغول لها، لأنّه لم يكن لديه ما يخسره، فهو ليس موظّفًا لدى الحكومة العباسية، وهو لن يعبأ بما يصيب بغداد وأهلها من كوارث، هذا ما يعنيه شتروتمان. ويُتبِع ذلك بالحديث عن استسلام القائد الشيعي لمدينة الحلة التي «كان الشيعة يشكِّلون الأكثرية» فيها إلى المغول، ويضيف «وكان هؤلاء قد تمَّت تهيئتهم بواسطة الوزير ابن العلقمي، فقد كان قد كتب بعد نهب الكرخ وحرْقها إلى السيد تاج الدين محمد بن نصر الحسيني رسالة مملوءة بالأدعية والشواهد الشعرية

[1] ابن الفُوَطِيّ، تلخيص مجمع الآداب، 3 / 38.

[2] انظر تفاصيل بشأنهما في كتابنا إعادة كتابة التاريخ (ط2)، 65 - 69، 120 - 121.

[3] الذهبي، تاريخ الإسلام، 49 / 177.

[4] شتروتمان، الشيعة الاثنا عشرية...، 193.

والآيات القرآنية المنتقاة والتحريض»[1]، ثم ختمَ: «والشيعي ينتشي في انتظار يوم الثأر من الأسرة العباسية الحاكمة»[2].

ونقول إنّ الرسالة المزعومة المشحونة بالسجع -التي نعتقد جازمين أنّها مختلَقةٌ تمامًا- موجودة في (زبدة الفكرة) لبيبرس المنصوري الدوادار الحنفي (حوالي 645 - 725هـ)، وفي (تجزية الأمصار) لوصاف الحضرة (663 - 730هـ)؛ وكلا المؤلِّفين مولع بالسجع[3]. ويُزعم أن ابن العلقمي وجَّهها لحاكم أربيل محمد بن نصر العلوي الشيعي الإمامي المعروف بابن الصلايا، ولم يذكر شتروتمان أنّ هذا الرجل كان حاكمًا في أربيل وليس في الحلّة مدينة ابن طاووس، وترك الأمر معلَّقًا ليوهم قرّاءه أنّ الرسالة موجهةٌ إلى زعيمٍ في الحلّة.

إنّ ابن الصلايا حاكم أربيل المعيَّن من قِبَل الخليفة المستعصم الذي حاول مؤرخو المدرسة الشامية/ المصرية تشويه سمعته بالنصّ المزيَّف الّذي احتفى به شتروتمان كان إنسانًا مخلصًا للخليفة وكان يحذِّره من المغول وهو ما اعترف به حتّى مؤرّخو الرواية الشامية/ المصرية، قال ابن واصل: «وكان الشريف ابن صلايا نائب الخليفة بإربل يسيرِّ إلى الخليفة ويحذِّره من التتر وهو غافل لا يجدي فيه التحذير ولا يوقظه التنبيه»[4]. وكما تقول الرواية البغدادية فابن الصلايا هو الذي نقل للخليفة بواسطة ابن العلقمي بأن حسامَ الدين عكة حاكم درتنگ على الحدود العراقية-الإيرانية يطلب من الخليفة مددًا من العساكر والأموال ليشكِّل بهم جيشًا مع ما لديه من العساكر ليقوم بصدِّ الجيش المغولي قبل وصوله أسوار بغداد، لكن الخليفة لم يُعِر هذا الاقتراح

[1] شتروتمان، الشيعة الاثنا عشرية، 115.

[2] المرجع نفسه والصفحة. ومحمد بن نصر الحسيني هو المعروف بابن الصلايا.

[3] بيبرس المنصوري، زبدة الفكرة، 40، وفيه أكملُ نصٍّ لهذه الرسالة؛ وهي في:تجزية الأمصار لوصاف الحضرة، الورقة 35ب؛ تاريخ حوادث الزمان وأنبائه لابن الجزري (اختيار الذهبي)، 245- 246؛ مسالك الأبصار لابن فضل الله العمري، 11/ 156 157؛ تاريخ الإسلام للذهبي، 48 / 291؛ طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، 8 / 263 - 266.

[4] ابن واصل، مفرج الكروب، 6 / 215؛ النص موجود أيضاً لدى اليونيني في ذيل مرآة الزمان، 1 / 87؛ والذهبي في تاريخ الإسلام، 48 / 35، وفيه: «وكان تاج الدين ابن صلايا نائب إربل يحذر الخليفة ويحرّك عزمه، والخليفة لا يتحرك ولا يستيقظ»؛ وابن شاكر في عيون التواريخ، 20 / 132.

اهتمامًا[1]. وقد وصلت أنباء هذا الاقتراح إلى هُولاگُو فتمكّن بالحيلة من استدراج حسام الدين وقتله، أمّا العلوي ابن الصلايا فقد أخذه بدر الدين لؤلؤ إلى هُولاگُو في تبريز «فيقال إنّ بدر الدين قال لهولاكو: هذا شريف عَلَويّ ونفسه تحدِّثه بالخلافة، ولو قامَ لتبعه الناسُ واستفحل أمرُه؛ فأثَّر هذا عند هُولاگُو فقتله»[2]. ونعتقد أنّ السبب في قتله هو تحركاته لنصرة المستعصم التي وصلت إلى هُولاگُو بواسطة جواسيسه كما وصلت أخبار حسام الدين عكة.

استنادًا إلى رشيد الدين فإنَّ بداية ارتكاب المجازر بحقّ سكان بغداد ونهب ممتلكاتهم على أيدي الجنود المغول كان اليوم السابع من شهر صفر سنة 656هـ، حيث «اندفع الجند المغول مرةً واحدةً إلى بغداد وأخذوا يحرقون الأخضر واليابس ما عدا قليل من منازل رعاة الأبقار وبعض الغرباء»[3]. وبعد يومين أي في التاسع من صفر دخل هُولاگُو المدينة لمشاهدة قصر الخليفة ثم استدعاه وكان خائفًا يرتجف وحاوره وفي نهاية اللّقاء اعترف الخليفة بمكان كنوزه المخبَّأة فتسلَّمها هُولاگُو وغادر في المساء عائدًا إلى معسكره في المدائن[4]؛ وفي اليوم التالي أي العاشر من صفر أرسل في طلب العالم الشيعي الإمامي رضي الدين ابن طاووس.

كان ابن طاووس يعيش في داره بمحلة المقتدية في الجانب الشرقي من بغداد (الرصافة) القريبة جدًا من قصور دار الخلافة، ومن اليقيني أنّه اطَّلع على التطوّرات الدراماتيكية التي كانت تحدث حواليه، ومنها الخسارة المهولة للجيش العباسي في معركة المزرفة (يوم 9 محرم)، ومحاولة قائد الجيش الدويدار الصغير الفرار من بغداد واعتراض المغول السفن التي كان فيها مع أمواله وإحراق بعضها وكان ممّن قُتل معه نقيب العلويين، مما حداه على التراجع والاستسلام لهولاكو، وكذلك

[1] رشيد الدين، جامع التواريخ، 2(1)/ 286- 287.

[2] ابن الجزري، تاريخ حوادث الزمان وأنبائه (اختيار الذهبي)، 247؛وأخبار تحريض لؤلؤ على قتله، تجدها لدى: ابن واصل، مفرج الكروب، 5/ 50، 6 / 244 - 245؛ اليونيني، ذيل مرآة الزمان، 1 / 91؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، 48 / 40، العبر، 5/ 236؛ ابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار، 27 / 248؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، 5 / 88؛ ابن شاكر الكتبي، عيون التواريخ، 20 / 203 - 204.

[3] رشيد الدين، جامع التواريخ، 2(1)/ 291.

[4] المصدر نفسه، 2(1)/ 291- 292.

مجاميع الوفود المتلاحقة التي كان الخليفة يبعث بها إلى هُولاگُو دون جدوى؛ فضلاً عن القذائف الحارقة التي كانت تنهمر على المدينة والسهام البعيدة المدى التي كانت رشقاتها تتواصل منطلقة بالدرجة الرئيسة من الكرخ التي كان المغول قد احتلّوها، وكانت تحلِّق عبر نهر دجلة لتصل إلى دور المواطنين بل إلى قصر الخليفة نفسه، و«كان الخليفة في رُواقه وبين يديه صغيرة من مولدات العرب تسمى عَرَفَة كانت مدلَّلة مطبوعة مضحكة، فأصابها سهم دخل من بعض الشبابيك فقتلها. فانزعج الخليفة لذلك وأحضر السهم بين يديه، فإذا هو مكتوب: إذا أراد الله أن ينفذ قضاءه سلب ذوي العقول عقولهم، فأمر الخليفة عند ذلك بعمل ما يحول بين شبابيك الدار وبين الرماة، فعُمِلَت ستائر من ألواح الخشب»[1]. ويقول ابن كثير: «وأحاطت التتار بدار الخلافة يرشقونها بالنبال من كلّ جانب حتى أُصيبت جارية كانت تلعب بين يدي الخليفة وتُضْحِكُه -وكانت من جملة حظاياه وكانت مولَّدة تسمى عَرَفَة- جاءها سهمٌ من بعض الشبابيك فقتلها وهي ترقص بين يدي الخليفة، فانزعج الخليفة من ذلك وفزع فزعًا شديدًا...»[2]. ومن اليقيني أنّ أنباء كلّ ذلك كانت تصل ابن طاووس بصفته رجلاً «رفيع الشأن، له جلالة ووجاهة، ونفس كبيرة، وترفُّع تام، وهمَّة عالية»[3]، وبواسطة زملائه العاملين في الدولة من علويين وغيرهم ومنهم «صديقه» [4] الوزير ابن العلقمي.

لا أمل في جيش ولا خليفة ولا قيادات عسكرية كان كلُّ واحد منهم يفكِّر في خلاصه وحده. حدثَ كلّ هذا قبل يوم 28 محرم الذي اقتحم فيه الجنود المغول بغداد «وقتلوا جميع العسكر وأهل المدينة، ولم يبقَ منهم إلا القليل» [5]؛ وخلال حصار بغداد[6]، وبعد الأهوال التي رآها بدخول المغول إلى بغداد، بادر رضي الدين

[1] مجهول، كتاب الحوادث، 355؛ وردت هذه الواقعة في عيون التواريخ لابن شاكر ، 20/ 133؛ والبداية والنهاية لابن كثير ، 13 / 233؛عقد الجمان للعيني (ص 171، الجزء الخاص بحوادث 648- 664هـ).

[2] ابن كثير، البداية والنهاية، 13 / 233.

[3] ابن الطقطقى، الأصيلي، 132.

[4] كما كان يسميه في رسالة المواسعة والمضايقة، الورقة 297ب.

[5] كما يقول المؤرخ المعاصر للوقائع ابن الراهب القبطي في تاريخ أبي شاكر بطرس، 77.

[6] رشيد الدين، جامع التواريخ، 2(1)/ 295.

ابن طاووس إلى إرسال ابن أخيه مجد الدين إلى الحلة ليأتي بوفد من أهلها ليفاوض هُولاگُو «لدخولهم في الإيليّة»[1] على شروط سنذكرها.

وكنّا قد قلنا إنّ بعض الناجين من معركة المزرفة هربوا باتجاه بلاد الشام بينما اتجه آخرون إلى الحلة والكوفة فانضمَّ إليهم أفراد الحامية العسكرية التركية في الحلة بقيادة شمس الدين سلار وهربَ الجميع إلى الشام فاستقبلهم الملك الظاهر بيبرس وعيّن لهم إقطاعات وعاشوا هناك[2]، وكان من بين الواصلين إلى الشام القائد سيف الدين قليج صانع المجازر الرهيبة بحق أهل الحلة التي نفَّذها بتخويل الخليفة المستعصم، الذي وافق هو وزميله أيبك الحلبي على تسليم هُولاگُو أسرار الدولة حين ألقى المغول القبض عليهما. وكانت هذه الحامية مكلَّفة بحماية الكوفة الكبرى التي كانت آنذاك وحدة إدارية متداخلة حتى قُراها ببعضها تضم الكوفة والحلة والنجف وكربلاء «تدعى الأعمال الحلية والكوفية»[3]؛ وفي العهد المغولي ظلّ هذا التقليد ساريًا وكانت الحلة والكوفة تُذكران مع المشهدين في النجف وكربلاء، حيث نقرأ أنّ أحد العلويين «وليَ صدرية البلاد الحِلية والكوفية ونقابتها مع المشهدين الغروي والحائري»[4]، وإذا عُيّنَ نقيب للعلويين في هذه الرقعة الجغرافية قيل عنه: «نقيب المشاهد والحلة والكوفة»[5].

21. أيام الرعب في الكوفة الكبرى:

عاش سكان مدينة الحلّة لمّا سمعوا بالتقدّم المغولي نحو العاصمة، أيامًا مخيفةً حيث تردهم الأنباء عن المجازر التي يرتكبها المغول بحقّ إخوانهم في بغداد، ويشاهدون في الوقت نفسه الجنود الهاربين القادمين إلى مدينتهم عقب اشتباكهم

[1] ابن الفُوَطِيّ، تلخيص مجمع الآداب، 4 / 508. وسنبيِّن معنى الإيلية.

[2] ابن شداد، تاريخ الملك الظاهر، 330- 331؛ ابن عبد الظاهر، الروض الزاهر، 124؛ شافع بن علي، حسن المناقب السرية، 194- 195؛ بيبرس المنصوري الدوادار، مختار الأخبار، 20.

[3] انظر: الذهبي، تاريخ الإسلام، 50 / 101؛ مجهول، كتاب الحوادث، 362، 413.

[4] ابن الطقطقى، الأصيلي، 253. المشهد الغروي: مرقد الإمام علي عليه السلام في النجف، والحائري: مرقد الإمام الحسين وأخيه العباس عليهما السلام في كربلاء.

[5] المصدر نفسه والصفحة.

مع المغول في المعركة التي قادها الدُّوَيْدار الصغير، ولا بدَّ أن يكون بينهم جرحى أو معاقون، وزاد من حراجة الموقف فرار الحامية العسكرية المكلَّفة بحماية مدينتهم. كلّ ذلك شجَّعَ قيادات المدينة وخصوصًا بعد مجيء مجد الدين ابن طاووس من بغداد بوصيّة عمّه رضي الدين، على اتخاذ قرار خطير آنذاك بتشكيل وفد للقاء هُولاگُو وصيانة مدينتهم من الاجتياح المغولي، إنّها محاولة فتح باب المفاوضات وتقديم الأموال لصيانة النفوس والأعراض والممتلكات. وكان أهل الحلّة والكوفة قد نزحوا «إلى البطائح[1] بأولادهم وما قدروا عليه من أموالهم»[2]. وما الذي كان بإمكان أهل الحلّة أن يفعلوا سوى إيجاد طريق لخلاص بناتهم ونسائهم ورجالهم من الذبح والأسر والاغتصاب والبيع في أسواق النخاسة ونهب ممتلكاتهم بعد أن تخلّى عنهم الخليفة والجنود المكلَّفون بحمايتهم؟ فاستجابوا لاقتراح رضي الدين ابن طاووس وأرسلوا وفدًا يتعهَّد بدفع أموال هائلة لهولاكو وأنّهم سيكونون داخلين في «الإيليَّة»، أي السلام مع المغول، بإزاء أن لا تدخل القوّات المغوليّة مدينتهم التي هي جزء من الكوفة الكبرى.

وربمّا كان زعماء الحلّة قد سمعوا ببعض السوابق في هذا المضمار التي أدَّى فيها بذل المال إلى الخلاص من شرّ هؤلاء البرابرة، كما حدث مثلاً عندما قدّم أهل آذربايجان وتبريز سنة 628هـ إلى ملك التتر آنذاك «المال الكثير والتحف من أنواع الثياب الإبريسم وغيرها وكلَّ شيء حتى الخمر، وبذلوا له الطاعة فأعاد الجوابَ يشكرهم»[3]، وغضَّ النظر عن اقتحام تلكما المدينتين.

إنَّ خير من لخَّص واقع الحال كان المؤرخ ابن الفوطي الذي قال إنّ رضي الدين ابن طاووس أرسل ابنَ أخيه مجد الدين إلى الحلّة «في أيام نزول عساكر السلطان الأعظم هُولاگُو بن تولي بن جنكيز خان سنة 656، ، لدخولهم في الإيلية، وخلاصهم من وَرْطة البَلِيَّة؛ فيسَّرَ اللهُ لهم الخلاصَ من الوقوع في وَرطات القَتْل والأَسْر»[4].

[1] إنما فرُّوا إلى البطائح القريبة من الكوفة، لكونها عامرة وخيراتها وفيرة (انظر: حدود العالم، 32).

[2] مجهول، كتاب الحوادث، 360.

[3] ابن الأثير، 12 / 502؛ الأشرف الغساني، العسجد المسبوك، 445.

[4] ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب، 4 / 508.

والإيليَّة: كلمة تركية تعني الصلح والوئام[1]. نقرأ في (كتاب الحوادث): «وحضَر أكابرُهم من العلويين والفقهاء مع مجد الدين ابن طاووس العلوي إلى حضرة السلطان (هُولاگُو) وسألوه حقن دمائهم، فأجاب سؤالَهم وعيَّن لهم شحْنة[2] فعادوا إلى بلادهم، وأرسلوا إلى مَن في البطائح من الناس يعرِّفونهم ذلك، فحضروا بأهلهم وأموالهم وجمعوا مالاً عظيمًا وحَمَلوه إلى السلطان فتصدَّق عليهم بنفوسهم»[3].

أما آلية تنفيذ الاتفاق، فإنّ هُولاگُو لم يوافق فورًا على مقترح وفد أهل الحلّة وربمّا خاف أن تواجه القوّات التي سيرسلها مقاومة مسلحة، وأراد التأكّد من صدقهم بتنفيذه، فأرسل بوقا تيمور أحد مشاهير قادته «ليمتحن أهلها (أي أهل الحلّة والكوفة) هل هم على الطاعة أم لا»[4] مع مبعوثين اثنين من المسلمين كانا معه: تُكْلَة وعلاء الدين «وقال لهما: إن كانت قلوبهم كما وَرَدَت به كتبُهم فيحضرون إلينا»[5]. ثم أرسل في إثرهما الأمير المغولي بوقا تيمور، وحين وصل الوفد المغولي إلى هناك «استقبل أهلُ الحِلَّة الجُندّ وأقاموا جسرًا على الفرات، وأقاموا الأفراح ابتهاجًا بقدومهم. ولمّا شاهد بوقا تيمور إخلاصَهم وثباتهم، رحل في العاشر من صفر وتوجَّه إلى واسط فبلغها في السابع عشر منه؛ ولكنَّ أهلها لم يدخلوا في الطاعة، فأقام هناك واستولى على المدينة، وشَرَعَ في القتل والنهب، فقُتِلَ ما يقرب من أربعين ألف شخص»[6]. وكان تزيين أهل الحلّة للجسر وإظهار الابتهاج الوسيلة الوحيدة لإثبات أنّ أهل المدينة لم يكونوا يحملون السلاح ولن يقاتلوا المغول.

وقد التمس أحد كبار قيادات بلاط هُولاگُو منه «أن يرسل 100 مغولي إلى النجف ليحافظوا على مشهد أمير المؤمنين علي رضي الله عنه وعلى أهل تلك البلدة»، ولم يرِد في الخبر هل استجاب هُولاگُو لهذا الطلب أم لم يستجب.

[1] انظر: دائرة المعارف الإسلامية الكبرى (الطبعة الفارسية)، 15 / 165، مادة: التركمان.

[2] الشحنة: مَن يشرف على إدارة شؤون أمن المدينة.

[3] مجهول، كتاب الحوادث، 360.

[4] ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، 475.

[5] العلامة الحلي، كشف اليقين، 81.

[6] رشيد الدين، جامع التواريخ، 2(1)/ 296؛ ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، 475.

يستغل شتروتمان هذه المناسبة للقول «نصبَ أهالي الحلّة أنفسُهم جسرًا على نهر الفرات واستقبلوا القوّات المغوليّة بأقصى درجات الترحاب والفرح. أمّا أهالي واسط -وهم من السُّنَّة المتشدّدين- فلم يكن في وسعهم الاستسلام للكفار. وبعد اقتحام المدينة أمر بوغا تيمور بذبح السكان ونهب المدينة، بينما بقيت البلدات الشيعية المجاورة لها دون أيّ أذى، بالإضافة إلى الحلة والنجف وكربلاء أيضًا. ومن أجل حماية قبر الإمام علي خصَّص مئة مغولي لهذا الغرض»[1].

إذاً، أهالي الحلّة الشيعة هم وحدهم من استسلم للكفار المغول، أمّا أهل واسط ولكونهم سنَّة متشدّدين فقد رفضوا الاستسلام لهم فقتلهم المغول. إنّ هذا الغمز من شتروتمان دالٌّ على أنّه كان يكتب تحت تأثير الانفعال، ذلك أنّه نقلَ أخبار هذه الوقائع من المؤرّخ رشيد الدين لكنّه -كما عهِدناه- بَتَرَ الخبر ولم يقلْ إنّ القوّات المغوليّة حين ذهبت بعد ذلك إلى مدينة البصرة «دخلت البصرة وما حولها في الطاعة»[2] للسلطات المغولية وفعل أهلها ما فعله أهل الحلّة، ولم يعلن أهلها العصيان في مواجهة الجيش المغولي، برغم أن البصرة كانت مدينة سُنِّيَّة. نشير أخيرًا إلى أنّ مدينة واسط لم تكن مدينةً سنيّةً خالصةً كما قال شتروتمان، بل كانت مدينة يقطنها السنّة والشيعة[3]، وبذلك فالمغول قد ذبحوا الشيعة أيضًا بهجومهم على المدينة.

لقد خيَّم الرعب على البلاد الإسلامية جرَّاء تلك الهجمة المتوحّشة، وارتعدت فرائص الملوك فما بالك بالمواطنين العزل؟ يصف مؤرخٌ الرعبَ الذي أثاره زحف هُولاكُو: «فتمكَّن الذعرُ من النفوس، واستشعروا الناسُ البُؤس[4]؛ وسار إليه صاحبُ الموصلِ خاضعًا، وأرسل الناصرُ صاحب حلب ولدَه العزيز طائعًا؛ وما من مَلِكٍ بين يديه إلا ألطَفَه ولاطفَه ممانعًا»[5].

[1] شتروتمان، الشيعة الاثنا عشرية...، 121- 122.

[2] رشيد الدين، جامع التواريخ، 2(1)/ 296.

[3] كما يقول ابن الأثير في الكامل في التاريخ، 12 / 424، حوادث سنة 621.

[4] مخفف البؤس؛ مراعاةً للسجع.

[5] بيبرس المنصوري، التحفة الملوكية، 41. ألطَفَه: أتحفَه، أي قدَّم له التحف والهدايا.

ولدينا حالة هلع أخرى مثل التي جعلت أفراد الحامية التركية في الحلّة يفرُّون منها؛ إنّها المدينة السُنِّيَّة دمشق. ففي سنة 658هـ تقدَّم هُولاگُو نحو بلاد الشام، فكان حال المدن في التعامل معه هناك مختلفًا، فقد «نزلَ بنفسه على حرَّان وتسلَّمها بالأمان وكذلك الرُّهَا، وأمّا أهل سَروج فإنّهم أهملوا أمر المغول فقُتِلوا عن أقصاهم»[1]. ثمَّ إنّه اجتاح مدينة حلب وكان أهلها «سُنيَّة وشيعية»[2]، وارتكب جنوده فيها الفظائع وقتلوا من أهلها ومن السكان اللاجئين إليها «ما لا يُحصى حتى قيل إنّه ما قُتِلَ في بغداد ولا في مدينة من مدائن العجم مثلها، وامتلأت الطرقات والأسواق من القتلى بحيث كانت عساكر التتار تمشي عليهم بخيولهم...، وأسروا فيها من النسوان والصبيان ما يزيد على مئة ألف نفس، وأكثرهم أُبيعوا في بلاد الفرنج وبلاد الأرمن»[3]. وكان ينبغي للملك الناصر صلاح الدين يوسف الثاني الأيوبي أن يدافع عنها، لكنّه ظلَّ يهربُ أمام المغول حتى وصل دمشق، وحين سمع بمجيء المغول خلفه «هربَ من دمشق، وكان قد اجتمع إليه عساكر كثيرة تناهز المئة ألف، فترك الجميع وهرب في سادس صفر سنة 658هـ»[4]، وذُكر أنّه «أخذ أولاده ونساءه وعبيده وجميع ما يعزّ عليه وغادر دمشق منهزمًا»[5]. وهنا «لمَّا أحسّ أهالي دمشق بالأهوال التي ارتكبها جيش المغول، وعرفوا أنّ جميع أطراف الشام قد دخلت في حوزة هُولاگُو خان، قَصَدَ جمعٌ من أكابرها وأعيانها إلى حضرة هُولاگُو ومعهم أنواع التُّحَف والهدايا ومفاتيح بوابات المدينة وأظهروا الطاعة والخضوع وسلَّموا المدينة. فأمرَ هُولاگُو بأن يذهب كيتو بوقا إلى دمشق لاختبار أهلها؛ فاستقبله أهل المدينة وطلبوا الأمان»[6]. و«خرج أعيانها وسلَّموها بالأمان ولم يلحق بأحد منهم أذىً»[7]، كما أنّهم «لم يتعرّضوا إلى قتلٍ أو

[1] ابن العبري، تأريخ مختصر الدول، 486.

[2] كما يقول زكريا القزويني المعاصر لتلك الوقائع في آثار البلاد وأخبار العباد، 183.

[3] جرجس بن العميد، تاريخ الأيوبيين، 49.

[4] الصَّفَديّ، تحفة ذوي الألباب، 2 / 154 -155.

[5] تاريخ مختصر الدول، 487، تاريخ الزَّمَان، 315.

[6] رشيد الدين، جامع التواريخ، 2(1)/ 307 ؛ قطب الدين الشيرازي، ابتداء دولة المغول وخروج جنكيز خان، 101.

[7] ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، 487، تاريخ الزمان، 315.

نهب»[1]. وولىَّ عليهم هُولاگُو جماعة من المغول مع ثلاثة معاونين من العرب[2]؛ وكان الوفد برئاسة قاضيين من كبار الأئمة الشافعية وحمل له أحدهما هدايا وتحفًا كثيرة «ومعه مفاتيح دمشق، وأعلن طاعته وانقياده وإذعانه للبلاط المعظَّم» [3]، فخلع عليه هُولاگُو خلعة مذهبة فكان يلبسها في مجالس تُعقد لذلك[4]. وكذلك تسلَّم المغول بالأمان مدينة حمص[5]، وأعلن الملك السعيد الأيوبي صاحب الصبيبة طاعته لهولاكو[6]. وفي السنة نفسها (658هـ)، وبعد أن انتشرت أنباء الفظائع التي ارتكبها المغول «وصل كُبراء حماة إلى حلب ومعهم مفاتيح حماة، وحملوها إلى هُولاگُو وطلبوا منه الأمان لأهل حماة وشِحنةً يكون عندهم؛ فآمنهم هُولاگُو وأرسل إلى حماة شحنةً»[7].

وقد كرّر أهل دمشق فيما بعد إعلانهم طاعتهم للملك المغولي محمود غازان لدى غزوه بلاد الشام سنة 699هـ وطلبوا إليه أن يُعيِّنَ عليهم شِحنةً من قِبَله[8]. وهرع إليه الملكان الشقيقان السلجوقيان عزّ الدين وركن الدين حاكما بلاد الروم وأعلنا انقيادهما له -وكان بينهما نزاع- فأصلح بينهما وأعادهما إلى بلادهما[9].

من المعيب أن يغمز شتروتمان أهل الحلّة ويعيِّرهم بأنّهم استسلموا للكفّار المغول لكونهم شيعة، إذ إنّهم لو كانوا من أهل السنّة وكان لهم زعماء يستطيعون تقدير الموقف بصورة تجنِّب سكّانها الذبح والأسر، كانوا أقدموا على العمل نفسه الذي قام به زعماء الحلّة الشيعة؛ والدليل على ذلك أنّ أهل البصرة وهم سُنَّة لم

[1] ابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار، 27/ 254.

[2] رشيد الدين، جامع التواريخ، 2(1)/ 308.

[3] ابن البيبي، الأوامر العلائية، 548.

[4] ابن واصل، مفرج الكروب، 6 / 278؛ ابن العديم، بغية الطلب، 3 / 1232.

[5] ابن العبري، تاريخ الزمان، 315.

[6] ابن واصل، مفرج الكروب، 6 / 278.

[7] ابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار، 27/ 252؛ انظر أيضاً: ابن العبري، تاريخ الزمان، 315.

[8] رشيد الدين، جامع التواريخ، (تاريخ غازان)، 163.

[9] ابن البيبي، الأوامر العلائية، 547 - 548.

يعلنوا العصيان على الدولة الجديدة ربما لانعدام قوّة عسكريّة لديهم. وأوردنا للتوّ أن سكان مدن أخرى غير شيعية قام أهلها بما قام به سكّان الحلّة والبصرة؛ وأخبار استسلام هذه المدن ذكره رشيد الدين وابن العبري في الأقلّ وهما مصدران كانا بين يدي شتروتمان.

ثم إنّ مسألة اتّفاق هذه المدينة أو تلك مع الجيش الغازي أو اتّخاذها قرارًا بالمقاومة هو أمر تحدّده ظروف الواقع الميداني وتقديرات زعماء المدن المهدَّدة بالزحف المغولي، ولا يحدّده كاتب كشتروتمان يجلس باسترخاء على كرسيّه ويقترح المقترحات الخياليّة. لنتذكر الدفاع البطولي الخارق لسكّان مدينة ميافارقين بقيادة الملك الكامل الأيوبي الذي وعدَ شعبه بأنّه سينفق كلّ ما لديه لمواجهة المغول، قائلاً: «لستُ كالمستعصم عبدًا للدينار والدرهم، الذي طَوَّحَ برأسه وبمُلْك بغداد بسبب بخله وشُحِّه»[1]، فاتَّحد معه سكّان المدينة كلّهم، وظلّ يقاتلهم مع أهل المدينة عامين كاملين تحت حصار تامٍّ أدّى إلى مجاعة رهيبة في المدينة، لكن الجميع لم يستسلموا إلى أن استُشهدَ آخر الفرسان المقاتلين وألقي القبض على البطل الكامل فقطَّعه المغول وهو حيّ إربًا إربًا، وكانوا يضعون قطعَ لحمِ بدنِه في فمه[2]. وبلغ من حقدهم على هذا الشهيد المغوار أنّهم قطعوا رأسه «وطافوا به في البلدان: إلى حلب، ثم إلى حماة، ثم إلى دمشق فطافوا به بالمغاني والطبول، ثم علّقوه بسور باب الفراديس، فلم يزل معلّقًا إلى أن عادت دمشق إلى المسلمين، ودُفن بمشهد الحسين عليه السلام داخل باب الفراديس، شرقيَّ المحراب؛ وغربيُّ المحراب طاقةٌ يقال لها رأس الحسين عليه السلام»[3].

إنَّ شتروتمان حين يُعَقِّب بلغة الإدانة على اقتحام المغول لمدينة واسط وارتكابهم المجازر بحق أهلها بالقول: «بينما بقيت البلدات الشيعية المجاورة لها دون أيّ

[1] رشيد الدين، جامع التواريخ، 2(1)/ 319.

[2] المصدر نفسه، 2(1)/ 323.

[3] ابن واصل، مفرج الكروب، 6 / 276، وأورد شعراً للمؤرخ أبي شامة رأى فيه أنَّ للملك الكامل أسوة بالحسين عليه السلام إذ طِيف برأسه ثم واروه الثرى في مشهد رأس الحسين، وأنه سيجيء يوم القيامة «رفيق الحسين في الحُسنيين».

أذى»؛ إنّما يقلّل من كرامته العلمية، فالمغول لم يكونوا يميِّزون في ظلمهم بين سُنَّة وشيعة، ها هو الذهبي المعروف بتحامله على الشيعة يتحدّث عن ضحاياهم في بغداد سنة 656هـ بالقول: «راحَ تحتَ السيفِ الرافضةُ والسُّنةُ وأممٌ لا يُحصَون»[1]. وكان من بين القتلى بعض مشاهير السادة العلويين، فهناك مجموعة قُتِلوا صبراً أيّ أُلقي عليهم القبض وذُبحوا، منهم: شرف الدين بن صدر الدين العلوي الزيدي[2]، ونقيب الطّالبيّين عليّ ابن النَّسّابة، ونقيب مشهد الكاظم تقيّ الدّين الحسن بن حيدرة المُوسَويّ، وشرف الدين (أبو الفضل) محمد بن طاووس العلويّ[3]ـ وهو شقيق رضيّ الدين ابن طاووس، والنقيب علي بن النقيب الحسن بن المختار، وعمر بن جلال الدين عبد الله بن المختار العلوي حاجب باب المراتب[4]، وبهاء الدين داود بن المختار العلوي[5].

وشتروتمان حين يتحدّث عن المنطقة الإدارية لمدينة قم يقول: «كان سكان تلك المنطقة شيعة؛ ولقد بقيت المناطق الريفيّة على الدوام شيعيّة. فقط ساوة نفسها التي دمَّرها المغول بصورة شنيعة سنة 617هـ/ 1220م كانت سنيَّة شافعية خالصة حتى العهد الصفوي»[6]. ويريد بذلك أن يوحي لقرَّائه أنّ المناطق السنيَّة هي وحدها التي دَمَّرها المغول. والصحيح هو أنّهم بعد أربع سنوات عادوا ودمَّروا المدن الشيعيّة المجاورة لمدينة ساوة التي لم يدمّروها في غزوهم الأوّل. يقول ابن واصل عن اقتحامهم مدينة الري «وضعوا في أهلها السيف وقتلوهم كيف شاؤوا، ثم ساروا إلى ساوة ففعلوا بها كذلك، ثم قصدوا قم وقاشان -وكانتا قد سَلِمتا من التتر في النوبة

[1] الذهبي، تاريخ الإسلام، 48 / 37؛ انظر أيضاً: النجوم الزاهرة، 7 / 50.

[2] انظر عنه وعن مقتله: الأشرف الغساني، العسجد المسبوك، 637. ابن الطقطقى، الأصيلي، 233، 239 -240.

[3] مجهول، كتاب الحوادث، 359؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، 48 / 309، سير أعلام النبلاء، 23 / 323.

310؛ ابن الطقطقى، الأصيلي، 170؛ الأشرف الغساني، العسجد المسبوك، 637، 639.

[4] الأشرف الغساني، العسجد المسبوك، 637، 639.

[5] مجهول، كتاب الحوادث، 358 - 359؛ مقالة الدكتور جواد «طيور الفتوة وأثرها في الأدب»، مجلة العربي الكويتية، ع 114، أيار 1968م.

[6] شتروتمان، الشيعة الاثنا عشرية...، 75.

الأولى فإنّهم لم يقربوهما في تلك المرّة ولم يُصِبْ أهلَها أذىً- فأتوهما في هذه المرّة وقتلوا أهلهما وخرَّبوهما»[1].

22. الإعمار لم يكن طائفيًّا:

لمَّا كان كثير من المباني المهمّة في بغداد -فضلاً عن دُور المواطنين- قد دُمِّر أو أُحرق خلال عمليات القصف المغولي للمدينة، أمرَ هُولاگُو قبل مغادرته بغداد بإعادة إعمار ما دَمَّرته الحرب، وكان «قد احترق أكثر الأماكن المقدّسة في المدينة مثل جامع الخليفة ومشهد موسى والجواد عليهما الرحمة[2] وقبور الخلفاء»[3]، فتولىَّ مهمّة إعادة إعمار جامع الخليفة ومشهد الكاظمين وغيرهما من الرُّبُط والمدارس والمساجد شخص سُنِّيّ هو عمادُ الدين القزويني الشافعي الذي عُيِّن نائبًا للأمير المغولي قرابغا ليعمل مع أعضاء الفريق الذي عيَّنه هُولاگُو لإدارة شؤون بغداد[4]. لكن شتروتمان يروي الوقائع كما يأتي: «يُروى صراحةً أنّ أحد مقدسات الشيعة وهو ضريح الإمامين موسى الكاظم ومحمد الجواد قد نُهب[5] ودمِّر، مثله مثل جامع الخلفاء وقبورهم؛ ولكن تجدر الإشارة إلى أنّه كان من أوّل الأبنية التي أُعيد بناؤها فيما بعد على يد الجويني»[6]. لم يكن مشهد الإمامين أوّل الأبنية التي أعيد بناؤها، بل كان واحدًا منها. وقد عيَّن المغول عماد الدين القزويني لإعمارها وليس نصير الدين كما يقول شتروتمان الذي ابتكر نصًّا من عنده وهو: «لم يقتصر انشغال الوزير نصير الدين على الاهتمام بالشؤون الإدارية كإعادة إعمار الأوقاف لصالح الشيعة التي كان تفويضه بها معروفًا أيضًا للمسيحي ابن العبري، فنحن نراه أيضًا في مدرسة الحلّة... »[7]؛ وأراد بكلامه هذا القول بأنّ الشيعة كانوا مدلَّلين عند المغول

[1] ابن واصل، مفرج الكروب، 4 / 134، حوادث سنة 621هـ. قم وقاشان مدينتان شيعيتان.

[2] في الأصل: «ومشهد موسى الجواد عليه الرحمة».

[3] رشيد الدين، جامع التواريخ، 2(1)/ 293.

[4] رشيد الدين، جامع التواريخ، 2(1)/ 295؛ ابن الفُوَطِيّ، تلخيص مجمع الآداب، 2/ 126؛ انظر تفاصيل عن عماد الدين في كتابنا إعادة كتابة التاريخ (ط2)، 144- 145.

[5] لقد أصاب التدمير مرقد الإمامين ولم يرِد لدى المؤرخين أنه نُهِب.

[6] شتروتمان، الشيعة الاثنا عشرية...، 114. والصواب أن القزويني هو مَن أعاد البناء وليس الجويني.

[7] شتروتمان، الشيعة الاثنا عشرية، 126.

ويفضِّلونهم على غيرهم، فضلاً عن أن ابن العبري لم يقلْ إنّ إعادة إعمار الأوقاف تمَّت لمصلحة الشيعة على يد نصير الدين بل قال: «وكان تحت حكمه جميع الأوقاف في جميع البلاد التي تحت حكم المغول»، ولم يذكر شيئًا عن أوقاف الشيعة؛ وقال: «وكانت جميع أوقاف المساجد والمدارس في بغداد وآثور تحت حكمه يوزِّع منها الأجور على المعلمين والطلاب الذين لديه»[1]، ولم يذكر شيئًا عن أوقاف للشيعة.

23. لقاء هُولاگُو برضي الدين ابن طاووس:

نُرجِّح بما يشبه اليقين أنّ أعضاء الوفد الحلّي الذين التقوا هُولاگُو ذكروا له أنّ مجيئهم كان باقتراح من رضي الدين ابن طاووس وأخبروه أنّه مقيمٌ في بغداد، وعندها أراد هُولاگُو لقاءه؛ وإلّا فمن الذي أدرى هُولاگُو بوجود ابن طاووس في بغداد ليبعث في طلبه واللّقاء به؟ وكانت القوّات المغوليّة قد اجتاحت بغداد يوم الاثنين 28 من المحرم، حيث وصف رضي الدين تلك الليلة بقوله: «بِتنا في ليلةٍ هائلةٍ من المخاوف الدنيوية»[2]. ثم يضيف أنّه في يوم 10 صفر، أي بعد 4 أيام على استسلام الخليفة لهولاكو، أرسلَ هُولاگُو رسولاً في طلب رضي الدين ابن طاووس وولاَّه «على العلويين والعلماء والزهَّاد»، ومَنَحَه الأمان، فانضمَّ إليه خلق كثيرون فشملهم الأمان أيضًا، ذلك أنّه يقول: «وشملتني فيه عنايته وظفرت فيه بالأمان والإحسان، وحُقِنت فيه دماؤنا، وحُفِظت فيه حرمنا وأطفالنا ونساؤنا، وسَلِم على أيدينا خلق كثير من الأصدقاء والأسرة والإخوان، ودخلوا بطريقنا في الأمان». وقد طلب ابن طاووس إلى هُولاگُو الخروج من بغداد بعد أن رأى -كما قال- الأهوالَ، فسمح له، وقد استطاع -كما قال- أن يُنجي معه حوالي ألف شخص من بغداد أخذهم معه وغادر إلى الحلّة مع مرافقين من المغول لحمايتهم[3]. وكلّ ذلك إنمّا كان بسبب قانون الياسا الذي

[1] النصان مقتبسان من تاريخ مختصر الدول، 500، تاريخ الزمان، 330، وكلاهما لابن العبري.

[2] رضي الدين ابن طاووس، إقبال الأعمال، 3/ 95.

[3] تفاصيل هذه الوقائع لدى ابن طاووس في إقبال الأعمال، 3/ 95، 98. تصوَّر بولاسترون أن هُولاگُو أرسل معه ألف رجل لحمايته (انظر بولاسترون، كتبٌ تحترق، 134)، واعتمد في ذلك على كولبرغ. وعند مراجعتنا الأصل الإنجليزي لكتاب كولبرغ (A Medieval Muslim Scholar At Work, P 11)، وجدناه يذكر ما ذكره ابن طاووس وهو أن هؤلاء الألف كانوا مواطنين من سكان بغداد. ومن الممكن أن يكون الوهم قد حدث في الترجمة العربية لكتاب بولاسترون.

سنَّه جنكيز خان الذي يلزم المغول بمعاملة خاصّة لذرِّية الإمام علي عليه السلام[1]، ونصُّ ما ورد فيه: «وشَرَطَ [أي جنكيز خان] أن لا يكون على أحد من ولد عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه مؤونة ولا كُلْفة؛ وأن لا يكون على أحد من الفقراء ولا القرّاء ولا الفقهاء ولا الأطبّاء ولا من عداهم من أرباب العلوم وأصحاب العبادة والزهد والمؤذنين ومغسِّلي الأموات كُلْفة ولا مؤونة»[2].

24. حكومة هُولاگُو المستعصمية:

خلال اليوم نفسه الذي غدرَ فيه هُولاگُو بالخليفةَ المستعصم وقتلَه، فَوَّضَ حكمَ العراق إلى علي بهادر الخوارزمي[3]، وكان أحد قادته العسكريين، وهو مسلم سُنِّيّ «حَسَنُ السياسة، مُظْهِرٌ للخير، يلازمُ الصّلَوَات في الجُمَعِ والتَّراويح وغيرها»[4]؛ مع قائدين عسكريين معروفين هما إيلكا نويان وقرا بوغا وتحت امرتهم وحدة عسكرية من 3000 مقاتل من قوات النُّخبة[5]. وكان هُولاگُو قد منعَ بعض كبار رجال بلاط الخليفة الذين كانوا يأتونه برسائل منه، من العودة إليه وهم ابن العلقمي وابن الدرنوس ومار مكيخا الزعيم الروحي للنصارى[6] لغاية في نفسه اتَّضحت حين عيَّنهم في حكومة كان جميع أعضائها تقريبًا من رجال حكومة الخليفة المستعصم وأكثرهم من أهل السنَّة، ومن هؤلاء[7]:

عُيِّن الوزير مؤيد الدين ابن العَلْقَميّ الإمامي، بمنصب وزير، أي المنصب نفسه

[1] انظر تفاصيل ذلك في بحثنا المعنون الإمام علي والمغول، المنشور في مجلة مخطوطاتنا الصادرة عن العتبة العلوية، العدد 6، السنة الثالثة، 1438هـ/ 2017م.

[2] المقريزي، المواعظ والاعتبار، 3 / 715؛ الكلفة: المشقَّة.

[3] رشيد الدين، جامع التواريخ، 2(1)/ 295.

[4] مجهول، كتاب الحوادث، 381؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، 48 / 85.

[5] رشيد الدين، جامع التواريخ، 2(1)/ 295؛ ابن العسَّال، النهج السديد والدر الفريد، 98- 99، وفيه أن عدد المقاتلين المغول كان 5000؛ الصقاعي، تالي كتاب وفيات الأعيان، 3. وفيه أن عدد المقاتلين هو 6000.

[6] ابن العبري، تأريخ الزمان، 307- 308.

[7] استندنا في المعلومات الخاصة بتعيينات هؤلاء إلى: مجهول، كتاب الحوادث، 361- 362؛ رشيد الدين، جامع التواريخ، 2(1)/ 295 (الترجمة العربية)؛ مجهول، «كيفية واقعة بغداد»، 3 / 789، ومصادر أُخَر.

الذي كان يشغله على عهد الخليفة المستعصم، لكنّه توفيّ بعد ما يزيد على ثلاثة أشهر ونصف، فعُيِّنَ محلَّه نجلُه عز الدين الذي توفي بعد 7 شهور من توليه الحكم[1]، فسلَّم المغول حكم العراق إلى عماد الدين القزويني الشافعي بصفته نائبًا للحاكم المغولي قرا بوغا[2]؛ وُصف عماد الدين بـ «الوزير الكبير صاحب الديوان ببغداد ولي العراق لهولاكو بعد ابن العلقمي»[3]، ثم تولىّ الحكم من بعده عطا ملك الجويني[4]، وهو سنِّي أيضًا.

عُيِّنَ فخر الدين الدامغاني الحنفي المذهب بمنصب صاحب الديوان، وهو المنصب نفسه الذي كان يشغله في عهد الخليفة المستعصم.

وعُيِّنَ تاجُ الدين ابن الدوامي الشافعي المذهب حاجبُ باب الخليفتين المستعصم والمستنصر[5]، بمنصب مدير صدر الأعمال الفراتية، وحين توفي، عُيِّنَ ولدُه مجدُ الدين عوضه.

وحَضَرَ أقضى القضاة عبد المنعم البندنيجي الشافعي قاضي قضاة الخليفة المستعصم بين يدي هُولاكُو فأقرَّه بمنصب قاضي القضاء[6].

فضلاً عن كونه وزيرًا في الدولة الجديدة، ونائبًا للأمير المغولي قرا بوغا، عُيِّنَ عماد الدين القزويني الشافعي مشرفًا على بناء وترميم المرافق والأبنية العامّة التي دُمِّرت خلال الحرب، فقام بتعيين شهاب الدين ابن عبد الله الذي كان قد خدم في عدّة خدمات في زمن الخلفاء[7] «صدرًا في الوقوف،

[1] مجهول، كتاب الحوادث، 370؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، 48 / 292، 326.

[2] حمد الله المستوفي، تاريخ گزيدة، 809.

[3] الصفدي، الوافي بالوفيات، 24 / 58.

[4] الجويني، تسلية الإخوان، 8ب 9أ؛ مجهول، كتاب الحوادث، 369؛ الفيومي، نثر الجمان، 382أ.

[5] ابن الكازروني، مختصر التاريخ، 280.

[6] مجهول، كتاب الحوادث، 361؛ رشيد الدين، جامع التواريخ، 2(1)/ 295.

[7] العزاوي، تاريخ العراق بين احتلالين، 1 / 332.

وتقدّم إليه بعمارة جامع الخليفة وكان قد أُحرق، ثم فتحَ المدارسَ والرُّبُطَ وأثبتَ الفقهاءَ والصوفيةَ وأَدَرَّ عليهم الأخباز والمشاهرات»[1].

عُيِّن نجم الدين عبد الغني بن الدُّرنوس المستشار الخاص للمستعصم[2] مديرًا لشؤون المكاييل والأوزان[3]، وهو سُنِّي أيضًا.

أمّا نجم الدين الباجسري السنِّي كذلك وكان عاملاً لدى الخليفة المستعصم، فقد وسَّط أحدَ الأمراء ليقدِّمه إلى هُولاگُو وحَضَرَ بين يديه وشرح له من أحوال الأمور المالية والجباية في العراق ما أثار إعجاب هُولاگُو به وتكريمه فعيَّنه على الأعمال الشرقية.

وعُيِّن شرف الدين العلوي المعروف بالطويل في وظيفة غير معلومة.

ولدى عودة أفراد الطبقة الأولى ممّن عيَّنهم هُولاگُو لحكم العراق هؤلاء إلى بغداد بادروا بدَورهم إلى تعيين موظفين لإدارة البلد وجدناهم أيضًا من شتّى المذاهب والديانات[4]:

عَيَّنوا المبارك بن يحيى ابن المخرِّمي الحنبلي صدرًا لدُجَيل والمستنصري. وكان قد شغل مناصب خطيرة في الدولة العباسية منها منصب صاحب الديوان وديوان الزمام[5].

عَيَّنوا عزّ الدين عبد الحميد بن أبي الحديد المعتزلي الشافعي كاتبًا للسَّلَّة، فلم تطل أيامه فرُتِّب عوضَه ابنُ الجمل النصراني.

عيَّنوا عزَّ الدين ابن الموسوي عُيِّنَ بمنصب نائب للشرطة.

---

[1] مجهول، كتاب الحوادث، 362.

[2] المصدر نفسه، 443.

[3] مجهول، رسالة «كيفية واقعة بغداد»، 3 / 789.

[4] انظر المعلومات الخاصة بهذه التعيينات في كتاب الحوادث، 361- 362.

[5] الذهبي، تاريخ الإسلام، 49 / 177، سير أعلام النبلاء، 19/ 420؛ ابن الفُوَطِيّ، تلخيص مجمع الآداب، 4/ 244؛ مجهول، كتاب الحوادث، 176، 212.

عَيَّنوا الشيخ عبد الصمد ابن أبي الجيش الحنبلي إمام مسجد قُمرية خازنًا للديوان وخطيبًا للجامع الأكبر جامع القصر[1].

عيَّنوا سراج الدين البجلي عاملاً في الأعمال الواسطية والبصرية وكان يشغل على عهد المستعصم منصبًا خطيراً هو رئيس ديوان عرض الجنود، كما شغل منصب ناظر دار الضرب[2].

إذاً، الأمر لم يقتصر على شخصين أو ثلاثة من الشيعة الإماميّة وافقوا على العمل في ظلّ الحكم المغولي (نصير الدين الطوسي ورضي الدين ابن طاووس وابن العلقمي) كما ذكر شتروتمان، بل إنّ تلك الحكومة المغولية اشتغل فيها الشافعي والحنبلي والحنفي والنصراني والعلوي، وكثير منهم كان في الحلقة الضيّقة المحيطة بالخليفة المغدور المستعصم. كان منگو قاآن نفسه تلقَّى هو وأشقاؤه وذووه شطرًا من العلم والأدب على افتخار الدين محمد أحد أعضاء الأُسرة الافتخارية القزوينية السُّنِّيّة التي ينتهي نسبها إلى الخليفة أبي بكر، ونال أفرادها وظائف عُليا في الدولة والولايات التابعة للسلطة المغولية[3]. كما كان وفد من أهل قزوين برئاسة قاضي قضاة المدينة الشافعي ونجله قد ذهبوا إلى بلاط منگو قاآن وحرَّضاه بشدّة على غزو بلاد الإسماعيلية[4]، وصادف ذلك هوىً في نفسه فكلَّف شقيقه هُولاگُو بفتح قلاع الإسماعيلية والعراق والشام ومصر.

[1] ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، 4/ 138؛ مجهول، كتاب الحوادث، 362.

[2] الصفدي، الوافي بالوفيات، 22 / 192؛ الأشرف الغساني، العسجد المسبوك، 639؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، 48 / 320.

[3] حمد الله المستوفي، تاريخ گزيده، 798- 799؛ ذكرنا بقية مشاهير هذه الأسرة والوظائف المهمة التي شغلوها في مقالنا المعنون هل كتب نصير الدين الطوسي ذيل تاريخ جهانگشا؟ في مجلة الخزانة العدد 3، آيار 2018.

[4] عن التفاصيل، انظر: منهاج السراج، طبقات ناصري، 2/ 181؛ ابن الطِّقْطَقَى، الفخري، 31؛ رشيد الدين، جامع التواريخ، 2(1)/ 233؛ ابن خلدون، العبر، 5/ 529؛ مير خواند، روضة الصفا، المجلد الخامس/ الورقة 269، 280؛ خواند مير، حبيب السير، المجلد الثالث/ الورقة 26أ؛ الهادي إعادة كتابة التاريخ (ط2)، 16 18.

25. أطروحة شتروتمان:

خلصنا إلى أنّ أطروحته التي حاول إقناع قرّاء الكتاب بها هي: إنّ هذين الشخصين: نصير الدين ورضي الدين الشيعيين الإماميين كانا أسوأ خائنينِ للإسلام والمسلمين وأطلقَ عليهما أقبح النعوت التي جالت في مخيّلته؛ ومن وجهة نظره فإنّ الشيعة الإمامية الاثني عشرية هم خونة أيضًا، ودليله على ذلك أنّ أهل الحلّة الشيعة الإماميّة أرسلوا وفدًا إلى هُولاگُو تفاوض معه على أن لا يجتاح الجيش المغولي مدينتهم لقاء أن يدفعوا مبالغ هائلة له:

إنّ المصادفة هي التي جعلت نصير الدين موجودًا في قلعة أَلَموت حين حاصرها هُولاگُو فضلاً عن شهرته الفلكية التي جعلت منگو قاآن يوصيه بأن يبعث به إليه إن وجَده لأنّه «رغب في إقامة مرصد كبير في بكين أو في عاصمته قراقورم»[1]. كما أنّ الظروف التي أجبرت أهل الحلة الشيعة على إرسال وفد للتفاوض مع هُولاگُو، هي الظروف نفسها التي أجبرت أيضًا السكان المدنيين في مدن سُنِّية كالبصرة ودمشق وحماة على التفاوض مع الغزاة المغول ليجنّبوا مواطنيهم الذبح وبناتهم ونساءهم الاغتصاب والسبي والبيع في أسواق النخاسة. وعندها لا يبقى مجال لشتروتمان لكي يشهِّر بالشيعة ويصِمُهم بالخيانة.

وهو حينما تحدّث عن حاكم العراق الذي عيَّنه المغول بأنّه «بنى عند ضريح الإمام علي بيتًا للطلاب»[2]. يريد القول إنّ المغول دمّروا المدن السنيّة بينما عمَّروا المدن الشيعيّة. وقد أوضحنا آنفًا أنّ هذا الأمر متعلقٌ باحترام المغول للإمام علي عليه السلام بحسب قانون جنكيز خان، ووجدنا المغول يكرّمون أيضًا من له صلة بالنبي صلى الله عليه وآله، ومن ذلك تبجيلهم قبر قثم بن العباس بن عبد المطلب الموجود في سمرقند[3] الذي زاره ابن بطوطة وقال إنّ «التتر يأتون لزيارته وينذرون له النذور العظيمة، ويأتون إليه بالبقر والغنم والدراهم والدنانير فيُصرف ذلك في النفقة على الوارد والصادر ولخدّام الزاوية

[1] صابيلي، المراصد الفلكية في العالم الإسلامي، 278.

[2] شتروتمان، الشيعة الاثنا عشرية...، 122.

[3] نجم الدين النسفي، القند، 678.

والقبر المبارك...، ولم يغيِّر التتر أيام كفرهم شيئًا من حال هذا الموضع المبارك وكانوا يتبرّكون به لما يرون به من الآيات»[1]. وسمرقند ليست مدينة شيعية، كما أنّ التتر لم يكونوا شيعة.

ونجدُ الحاكمَ شاهرخ بن تيمور لنك يزور ضريح الإمام علي بن موسى الرضاﷺ في مدينة مشهد ويهديه في إحدى زياراته ثريا غالية الثمن[2].

وهذا الملك المغولي محمود غازان وكان سُنيًّا، لدى زيارته العراق سنة702هـ «زار مشهد أمير المؤمنين الحسينﷺ[3] وعلَّقَ داخلَه الستائر النفيسة، ووزّع على المجاورين والحاضرين صدقات لا يحصيها العَدّ...، وخصَّصَ للسادات[4] المقيمين هناك من محاصيل النهر الغازاني الذي كانت مياهه تجري إلى المشهد، ثلاثةَ آلاف مَنٍّ من الخبز يوميًا»[5]. وكان قد زاره سنة 698هـ وأكرم مَن به مِن المقيمين والعلويين[6].

26. ابن طاووس وعدالة الكفار:

ذكر ابن الطِّقْطَقَى أنَّ هُولاگُو قبل أن يغادر العراق «أمر أن يُستفتَى العلماء، أيُّما أفضل: السلطان الكافر العادل أم السلطان المسلم الجائر؟ ثم جَمَعَ العلماءَ بالمستنصرية لذلك؛ فلما وَقَفَوا على الفُتْيا أحجموا عن الجواب، وكان رضي الدين علي ابن طاووس حاضرًا هذا المجلس -وكان مقدَّمًا محترمًا- فلمّا رأى إحجامهم تناول الفُتْيا ووضع خطَّه فيها بتفضيل العادل الكافر على المسلم الجائر، فوضع الناسُ خطوطَهم بعده»[7]. ويقول الباحث إيتان كولبرغ إنَّ جواب ابن طاووس يمكن

[1] ابن بطوطة، تحفة النظار: 1 / 420.

[2] حافظ أبرو، زبدة التواريخ: 1/ 118، 200، 456، 2 / 692...

[3] كذا في الأصل، واستناداً إلى ما ورد لدى وصاف الحضرة فإن غازان كان قد زار ضريح الإمام الحسينﷺ (تحرير تاريخ وصاف: 222).

[4] السادات هم العلويون.

[5] رشيد الدين، جامع التواريخ، 180 (تاريخ غازان خان)؛ انظر أيضاً: تحرير تاريخ وصاف: 222.

[6] مجهول، كتاب الحوادث: 538.

[7] ابن الطِّقْطَقَى، الفخري، 17.

أن يكون صادرًا عن احترامه لهولاكو أو من حالة رعب لديه منه[1]. لكنّنا نرى أنّه تصرَّفَ في ضوء فهم الشيعة الإمامية للعدل وكون العقل يحكم بحُسْن العدل وقُبح الظلم، وهو ركن مهمّ في عقيدتهم. أمّا ما اعتقده الباحث بولاسترون من أنّ هُولاگُو «كافأ ابن طاووس على هذا الموقف عن طريق خلع الأمان عليه وعلى كلّ عائلته وجميع كتبه؛ كما خصّص له مرافقة حراسة تضمّ ألف رجل لكي تمنع الآخرين من الانتقام منه» [2]، فلم يرِد في أيٍّ من كتب التاريخ، والصواب أنّ أولئك الألف كانوا مواطنين من سكّان بغداد أنقذهم معه لتمتعه بالأمان الذي وفَّره له هُولاگُو ليس بسبب الفتوى، فهذا أمر لا علاقة له بها.

وهذه الفتوى ليست مستغرَبة، فقد كان الشيخ ابن تيمية أشدّ النّاس عداءً للشيعة وهو ناصبيّ شهير، والمؤرّخون من تلامذته كالذهبي وابن كثير وغيرهما هم الذين نظَّموا تحت رعايته إشاعات الرواية الشامية/ المصرية وألصقوا بالشيعة أسوأ التُّهم؛ ولو كان في الفتوى الطاووسية ما يوجب التكفير والتشهير لوجدتَ هؤلاء أوّل المبادرين إلى ذلك، ولكنّنا وجدنا رأي ابن تيمية يتطابق تمامًا ورأيَ ابن طاووس حيث يقول: «وأمور الناس تستقيم في الدنيا مع العَدْل الذي فيه الاشتراك في أنواع الإثْم أكثرَ ممّا تستقيم مع الظّلم في الحقوق وإنْ لم تشترك في إثم. ولهذا قيل إنَّ الله يقيم الدولةَ العادلةَ وإنْ كانت كافرة، ولا يقيم الظالمةَ وان كانت مُسْلِمة. ويُقال: الدنيا تدوم مع العدل والكفر، ولا تدوم مع الظلم والإسلام». ويفسِّر كلامه بالقول: «ذلك أنَّ العدلَ نظامُ كلّ شيء، فإذا أُقيم أمرُ الدنيا بعدلٍ قامت وإنْ لم يكن لصاحبها في الآخرة من خَلاق، ومتى لم تُقَمْ بعدلٍ لم تَقُمْ وإنْ كان لصاحبها من الإيمان ما يُجزى به في الآخرة»[3].

ولكي يقرّر شتروتمان أنّ رضي الدين «الشيعي الإمامي» كان كنصير الدين خادمًا للبرابرة الوثنيين، صاغ القول بما يأتي: «ليس فقط الخواجة النشيط (نصير الدين)

[1] A Medieval Muslim Scholar At Work, P 11 11 Kohlberg Kohlberg.

[2] بولاسترون، كتبٌ تحترق، 134.

[3] ابن تيمية، الاستقامة، 2 / 246 - 247، انظر أيضاً: ابن تيمية، كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، 28 / 146. الخَلاَق هو النصيب ومنه قوله تعالى «أولئك لا خلاق لهم في الآخرة».

قد وضعَ نفسَه -من أجل قضية الشيعة- في خدمة البرابرة الوثنيين، وإنّما أيضًا رضي الدين الرجل الهادئ الذي رفَضَ في عهد الخليفة المستنصر الطيب والعديم الأهميّة وفي عهد المستعصم منصبَ النقيب، بينما أبدى استعدادًا لقبوله تحت الحكم المغولي»[1].

كان شتروتمان مطمئنًّا لهذا الدليل الذي يدين رضي الدين ابن طاووس بقبوله منصب «نقيب النقباء»[2] في عهد هُولاگُو، لكن علينا أن نأخذ في الاعتبار أيضًا قول ابن عنبة من أن رضي الدين «أصبح نقيب النقباء بالإجبار والكُرْه على أيام هُولاگُو»[3]؛ وقول ابن الطقطقى: «تولىَّ نقابة الطالبيين في هذه الدولة القاهرة، ثم كُفَّت يدُه آخر»[4]. وهل كان بإمكان ابن طاووس أن يرفض المنصب إذا قال له هُولاگُو السَّفاك ذلك، وهو منصب يتولّى فيه شؤون السادات العلوية، أي ترتيب شؤون البيت العلوي بيد واحد من العلويين؟ ولماذا لا يكون حالُه حالَ كبار رجال بلاط المستعصم الذين عيَّنهم هُولاگُو لإدارة حكومة بغداد في اليوم الأسود نفسه الذي قَتَلَ فيه سيِّدَهم وخليفتهم الذي كانوا قبل ساعات يدينون له بالطاعة فوافقوا وذهب كلٌّ منهم لممارسة عمله؟

ولدينا عشرات الأمثلة على العلاقات الطيبة بين السادة العلويين والخلفاء العباسيين المتأخرين وتبادلهم الزيارات والأشعار، وكذلك زيارات أضرحة أهل البيت[5]، ومن ذلك إصدار الخلفاء العباسيين المتأخرين أوامر تعيين للسادة العلويين سواء في الوظائف الحكومية أو في منصب نقيب العلويين، وقد قَبِلَ هؤلاء تلك التعيينات[6]، ومن ذلك حضور نقيب العلويين بيعة الخليفة المستعصم الذي أقرَّه

[1] شتروتمان، الشيعة الاثنا عشرية...، 54.

[2] بحسب تسمية ابن عنبة في عمدة الطالب، 190.

[3] ابن عنبة، الفصول الفخرية، 132.

[4] ابن الطقطقى، الأصيلي، 132. ونرى أن الكلمة الأخيرة هي: بأَخَرةٍ، وتعني أخيراً.

[5] الأشرف الغساني، العسجد المسبوك، 512؛ مجهول، كتاب الحوادث، 124، 213.

[6] انظر مثلاً: مجهول، كتاب الحوادث، 190، 196، 258...

على منصب النقابة[1]؛ فإنَّ كلّ ذلك يفنِّد ما ذهب إليه شتروتمان الذي رأى في رفض ابن طاووس لمنصب نقيب العلويين خلال حكم المستنصر والمستعصم وقبوله خلال الحكم المغولي سُبَّةً وعارًا. ولا بدَّ أن تكون هناك ظروف خاصّة مجهولة لنا جعلته يرفض آنذاك.

ما الذي كان يريد شتروتمان من ابن طاووس أن يفعل حين استدعاه هُولاگُو؟ أن يرفض الذهاب إليه؟ وحين قال له إنّ بإمكانه مغادرة بغداد إلى الحلّة مع مَن يشاء مع قوّة عسكرية لحمايتهم، هل كان عليه أن يرفض ذلك العرض الذي ينجيه وأسرته ومن معه من التعذيب والأسر والسبي والبيع في سوق النخاسة؟ لقد كانت زعقات المغول التي تثير الرعب تملأ شوارع بغداد وأزقتها وهم يطالبون السكَّان تحت التعذيب والتهديد بالقتل أن يخرجوا ما لديهم من أموال ومدخَّرات، وكان بعضهم يندفع داخل البيت ليغتصب مَن يشاء من النساء والصبايا والغلمان بمرأى من أهلهم وذويهم، بحسب رواية شاهد عيان «وُضع السيف في أهل بغداد يوم الاثنين خامس صفر وما زالوا في قتل ونهب وأسر وتعذيب الناس بأنواع العذاب واستخراج الأموال منهم بأليم العقاب مدّة أربعين يومًا، فقتلوا الرجال والنساء والصبيان والأطفال»[2].

27. سخرية مريرة:

يعلن شتروتمان رأيه في الشيعة الإمامية الاثني عشرية بالقول: «لقد كسب الشيعةُ أولئك الناس الذين كانوا في حاجة لأنْ يُسكَّنوا بالبكاء على الحسين وعلى الشهداء الآخرين عن آلامهم وآلام العالم، وعلى هذا الأساس تكوَّنت مواقفهم السياسية. وهم يقيمون أنظمة الحكم في العالم استنادًا إلى المبدأ القائل بأنّ الحاكم هو الإمام الغائب أي صاحب الزمان، ويَدخلون بناءً عليه في تحالفات مع قوى الحكم فيجذبون أنظمةً للتقرُّب إلى جانبهم كما فعلوا مع بعضها منهم كالحمدانيين والبويهيين، ويشكِّلون أنظمةَ حكمٍ منهم أنفسهم كالصفويين وأيضًا القرامطة والفاطميين»[3]؛ وبهذا فالشيعة

[1] الأشرف الغساني، العسجد المسبوك، 510؛ مجهول، كتاب الحوادث، 190.

[2] مجهول، كتاب الحوادث، 359.

[3] انظر مثلاً: شتروتمان، الشيعة الاثنا عشرية...، 54.

الإمامية مجموعة سياسية انتهازية يستغل زعماؤها حالات الكآبة لدى بعض الناس الذين يريدون البكاء على مأساة الإمام الحسين عليه السلام والشهداء الآخرين ليكسبوا ودَّهم. وبذلك جرَّدَ شتروتمان المذهبَ الشيعيَّ من صفته العقائدية وكون أتباعه مجموعة داخل الإسلام تستند معتقداتها إلى القرآن الكريم والسنّة النبويّة التي توجب مودَّة رسول الله صلى الله عليه وآله وأهل بيته والالتزام بما يقدّمونه من حلول فقهيّة لمشكلات حياتهم وما يقرِّبهم من الله وينجّيهم في آخرتهم.

بل إنّه ختم كتابه بسخرية مريرة من «صُلْب العقيدة الشيعية»، التي «تجسَّدت في هذين الرجلين الاثني عشريين الأصيلين[1] اللذين يكمِّل كلٌّ منها الآخر: فَلَكيُّ البلاط والمقرَّب من الخان المغولي هُولاگُو السيد نصير الدين الطوسي يعمل جاهدًا شَخصيًّا لكي يمر الاثني عشرية بسلام من يوم القيامة المغولي، ولربمّا ينالوا هنا بعض المُلْك الدنيوي؛ والآخر رضي الدين ابن طاووس الذي عُيِّنَ من المغول ذاتهم نقيبًا للأشراف العلويين، يعيش بسلام في ذلك الزمن الشرير ويعمل جاهدًا من أجل الحصول على الرحمة والغفران، ويسعى إلى نجاة الاثني عشرية يوم القيامة ويدخلان هناك في جنّة الخلد» [2]. وهكذا وبعد أن أحرق شتروتمان دنيا هذين الرجلين لكونهما «في خدمة البرابرة الوثنيين»[3] مع نعوت مثيرة للكراهية ضدَّهما، تجرَّأ فأحرقَ آخرتيهما.

إنّ عدم تمرُّس شتروتمان بالتنقيب في النصوص التاريخية وإصراره على الخروج بنتائج حاسمة وآراء جازمة، فضلاً عن أنّ عدد مصادره التاريخيّة عن واقعة الغزو المغولي للعراق لا يتجاوز عدد أصابع اليد، وكان بعضها متأخرًا جدًّا عن الواقعة مثل (روضة الصفا) لمير خواند المتوفى سنة 903هـ/ 1497م، و(حبيب السير) لخواند مير المتوفى سنة 942هـ/ 1535م، و(هفت إقليم) لأمين الرازي الذي أنجزه سنة 1002هـ/ 1593، أو (روضات الجنات) للخوانساري المتوفى سنة 1313هـ/ 1895م، بينما كان استناده أقل من مصادر مهمّة وموثوقة كانت بين يديه مثل (تاريخ مختصر الدول) لابن العبري المتوفى سنة 685هـ/ 1286م، و(جامع التواريخ) لرشيد الدين المتوفّى

[1] وصَفَهما بـ «الأصيلين» للاستهزاء بهما.

[2] شتروتمان، الشيعة الاثنا عشرية...، 305.

[3] المصدر نفسه، 54.

سنة 718هـ/ 1318م، و(تاريخ گزيده) لحمد الله المستوفي سنة 750هـ/ 1349م، تجاهل بعض نصوصها وبتر بعضًا آخر منها؛ كلّ ذلك أدَّى به إلى اندفاعات غير محسوبة تجاه هاتين الشخصيتين اللتين نكَّلَ بهما وبالمذهب الذّي ينتميان إليه.

28. فضيحة مدوّية وانتكاسة مريرة:

لقد أساء شتروتمان إلى نفسه إنسانًا، وإلى سمعته العلمية باحثًا؛ بتأليفه هذا الكتاب الذي أصدره سنة 1926، وهو فضيحة مدوّية وانتكاسة مريرة للبحث العلمي. ولمّا كان قد بقي حيًّا حتى سنة 1960، كان بإمكانه أن يُصحّح الكثير ممّا وقع فيه من كوارث في ضوء ما كُشف من مخطوطات وما طُبِع منها خلال أكثر من ثلاثين عامًا لو كان مخلصًا لبحثه. ولو كنّا نعلم شيئًا من تفاصيل حياته لكان التحليل السيكولوجي خيرَ مُسعف لفهم الدوافع التي حَدَتْهُ على تأليف هذا الكتاب بهذه العقليّة الهجوميّة العنيفة، فلقد وجدناه يهتمّ بالتفسير السيكولوجي للأمور[1]. إنّ هذا الكتاب لا يدانيه في التعصّب والتحامل إلا كتاب الدكتورة شيرين بياني الأستاذة بجامعة طهران، التي ردَّدت الأساطير والشتائم نفسها التي ردّدها شتروتمان بحقّ الشيعة الإماميّة وبعض كبار شخصيات هذا المذهب، ولا ندري هل كانت الأستاذة بياني قد اطَّلعت على كتاب شتروتمان أم لا؟، وقد خصّصنا بحثًا في الردّ على ما كتبته[2].

أخيرًا، ذكرَ الأستاذ الفاضل ماجد شبرّ في تقديمه لكتاب شتروتمان أنّه اطَّلع على كتابي إعادة كتابة التاريخ[3] الذي كُنت قد ناقشتُ فيه حشدًا من المؤرّخين والكتّاب المعاصرين من عرب ومستشرقين وغيرهم، الذين وردت لديهم هذه الروايات البائسة والضعيفة حول الموجة الثانية من الغزو المغولي لبعض بلدان العالم الإسلامي؛ وكم تمنَّيتُ لو أنّ الأستاذ شبرَّ تكرَّم وأشار في هوامشه على الترجمة العربية لكتاب شتروتمان -وهي كثيرة ومفصَّلة- إلى ردودي على تلك الشبهات التي دأب كثير من

[1] انظر مثلاً: شتروتمان، الشيعة الاثنا عشرية...، 131.

[2] البحث تحت عنوان رشيد الدين الهمذاني وأخبار الغزو المغولي للعراق، منشور في مجلة الاجتهاد والتجديد، العددان 48 و49، خريف شتاء 1440هـ/ 2019م.

[3] ذكر ذلك في ص 8 من تقديمه لكتاب شتروتمان.

معاصرينا -ومنهم شتروتمان- على ترديدها دون كلل وملل. وكنت قد أنفقتُ عقودًا عزيزةً من عمري في التواريخ الخاصّة بالغزو المغولي للعالم الإسلامي المخطوطة والمطبوعة آملاً أن يكون في كتاباتي المتواضعة بهذا الصدد ما ينفع الباحثين والقرّاء.

المصادر والمراجع

المخطوطة

1. أولياء الله الآملي (انتهى من تأليف كتابه سنة 805هـ)، تاريخ رويان، مخطوطة مجلس الشورى الإسلامي، طهران، تحت الرقم 4075.
2. الجُوَيْنيّ، علاء الدين عَطَا مَلِك بن محمد بن محمد (623-681هـ)، تسلية الإخوان، مخطوطة مكتبة مجلس الشورى الإسلامي في طهران، الرقم 755.
3. خواند مير، غياث الدين مُحَمَّد بن همام الدين بن جلال الدين الحسينيّ الإماميّ (880 - 942هـ)، حبيب السير في أخبار أفراد البشر مخطوطة مكتبة مجلس الشورى الإسلاميّ بطهران، تحت الرقم 13968.

   رضي الدين ابن طاووس، المواسعة والمضايقة، مخطوطة مكتبة الإمام الحكيم العامة، النجف الأشرف برقم 231/ 3.
4. ظهير الدين المرعشي، ابن نصير الدين بن كمال الدين (ولد بين 815-817، وكان ما يزال حياً سنة 894هـ)، تاريخ طبرستان ورويان ومازندران، مكتبة مجلس سنا، طهران، تحت الرقم 592.
5. الفيومي، أحمد بن محمد بن علي الحموي (توفي بعد 770هـ)، نثر الجمان في تراجم الأعيان، مخطوطة مكتبة تشستر بيتي، تحت الرقم 4113.
6. مجهول، «كيفية واقعة بغداد»، رسالة نُسبت لنصير الدين الطوسي وهي ليست له[1]، ملحقة في آخر تاريخ جهانگشا لعطا ملك الجويني (623-681هـ)، مكتبة السليمانية، إستانبول، برقم 359.
7. مير خواند، مُحَمَّد بن خاوند شاه بن محمود الخوارزميّ الحسينيّ (837 - 903هـ)، روضة الصفاء في سيرة الأنبياء والملوك والخلفاء، مخطوطة مكتبة مجلس الشورى الإسلاميّ، طهران، تحت الرقم 2304، المجلد 5.
8. نصير الدين الطوسي الإمامي، محمد بن محمد بن الحسن (597 - 672هـ)، أخلاق ناصري، مخطوطة مكتبة مجلس الشورى الإسلامي، طهران الرقم 10224.
9. وصَّاف الحَضْرَة، عبد الله بن فضل الشِّيرازيّ (663-730هـ)، تجزيةُ الأمصار وتَزْجيةُ الأعصار، مخطوطة مكتبة مجلس الشورى الإسلاميّ، طهران، تحت الرقم 118ط.

[1] انظر: الهادي، هل كتب نصير الدين الطُّوسِيّ ذيل تاريخ جهانگشا؟ تجده ضمن قائمة المصادر والمراجع هذه.

المطبوعة العربية

10. ابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله المدائني المعتزلي الشافعي (586-656هـ)، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1959م.
11. ابن الأثير، عز الدين علي بن محمد بن محمد الجزري الشيباني الشافعي (555-630هـ)، الكامل في التأريخ، دار صادر للطباعة والنشر، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1385هـ/ 1965م.
12. ابن باطيش، إسماعيل بن هبة الله بن مُحَمَّد الموصليّ الشَّافعيّ (575-655هـ)، التمييزُ والفَصْل بين المتَّفق في الخط والنَّقط والشَّكل، تحقيق عبد الحَفيظ منصور، الدار العَرَبيَّة للكتاب، تونس، 1983م.
13. ابن بَطُّوطة، محمد بن عبد الله محمد اللواتي الطنجي المالكي (703-779هـ)، تحفة النظَّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تحقيق الدكتور علي المنتصر الكتاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1405هـ.
14. ابن البيبي المنجِّمة، حسين بن مُحَمَّد بن عَليّ الجَعْفريّ الرُّغَديّ (توفي بعد سنة 680هـ)، الأوامرَ العلائية في الأمور العلائية، تحقيق زالة متَّحدين، بزوهشگاه علوم إنساني ومطالعات فرهنگي، طهران، 2011م.
15. ابن تغري بردي، يوسف بن تغري بردي الأتابكي الحنفي (813- 874هـ)، ، النجوم الزاهرة في ملوك مصـر والقاهرة، دار الكتب المصـرية، القاهرة.
16. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني الدمشقي الحنبلي (661-728هـ)، الاستقامة، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، المدينة المنورة، 1403هـ.
17. ابن تيمية، كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق عبد الرحمن بن محمد قاسم العاصمي النجدي، مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية.
18. ابن الجَزَريّ، شمس الدين مُحَمَّد بن إبراهيم بن أبي بكر القُرَشيّ الدِّمَشْقيّ (658-739هـ)، تاريخ حوادث الزَّمَان وأنبائه ووفيات الأكابر والأعيان من أبنائه(اختيار الذَّهَبيّ)، تحقيق خضير عباس مُحَمَّد خليفة المنشداويّ، دار الكتاب العَرَبيّ، بيروت، 1408هـ/ 1988م.
19. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد الحضرمي المغربي المالكي (732-808هـ)، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، مؤسسة الأعلمي، بيروت، 1391هـ/ 1971م.
20. ابن دقماق، إبراهيم بن مُحَمَّد بن أيدمر العلائي الحَنَفيّ (750-809هـ)، نزهة الأنام في تاريخ الإسلام، دراسة وتحقيق الدكتور سمير طَبَّارة، المكتبة العصريَّة، صيدا بيروت، 1420هـ/ 1999م.
21. ابن الراهب القبطي، بطرس بن أبي الكرم بن المهذب (ت 681هـ)، تاريخ أبي شاكر بطرس، تحقيق الأب لويس شيخو اليسوعي، مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت، 1903م.

22. ابن رَجَب، عبد الرحمن بن أحمد الحَنْبَلِيّ (736-795هـ)، الذَّيْل على طبقات الحنابلة، تحقيق سليمان بن عبد الرحمن الصنيع، مطبعة السنة المحمدية، 1372هـ/ 1953م.
23. ابن شاكر، مُحَمَّد بن شاكر بن أحمد الكتبيّ الداراني الدِّمَشْقيّ الشَّافِعِيّ (681-764هـ)، عيون التواريخ، تحقيق الدكتور فيصل السامر ونبيلة عبد المنعم داود، دار الرشيد، 1980م.
24. ابن شاكر، مُحَمَّد، فوات الوفيات، تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1973م.
25. ابن شدَّاد، عز الدين مُحَمَّد، تاريخ الملك الظاهر، تحقيق أحمد حطيط، النشرات الإسلاميَّة لجمعية المستشرقين الألمانيَّة، فيسبادن، 1403هـ/ 1983م.
26. ابن الطِّقْطَقَى، مُحَمَّد بن عَليّ بن طَباطَبا المعروف العلويّ الإمامي (توفي في حدود سنة 720هـ)[1]، الأصيلي في أنساب الطالبيين، تحقيق مهدي الرجائي، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، 1418هـ.
27. ابن الطِّقْطَقَى، مُحَمَّد، الفَخْريّ في الآداب السلطانيَّة والدول الإسلاميَّة، دار صادر، بيروت؛ كما استندنا إلى الطبعة التي حققها أهلوارت وصدرت سنة 1858م في غرايفسوالد بألمانيا.
28. ابن الطِّقْطَقَى، مُحَمَّد ، المختصر في أخبار مشاهير الطالبية والأئمة الاثني عشر، تحقيق علاء الموسوي الدمشقي، مكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة، كربلاء، 1436هـ/ 2015م.
29. ابن عبد الظاهر، محيي الدين عبد الله بن رشيد الدِّين السَّعديّ (620 - 692هـ)، الروض الزاهر في سيرة الملك الظاهر، تحقيق عبد العزيز الخويطر، دار صادر، بيروت.
30. ابن العبري، جمال الدين غريغوريوس بن أهرون الملطي (623-685هـ)، تاريخ الزمان، ترجمة الأب إسحاق أرملة، دار المشرق، بيروت، 1986م.
31. ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، تحقيق الأب أنطون صالحاني اليسوعي، دار الرائد اللبناني، بيروت، 1403هـ/ 1983م.
32. ابن العديم، عمر بن أحمد بن هبة الله بن أبي جرادة العقيلي الحنفي (558-660هـ)، بغية الطلب في تأريخ حلب، تحقيق الدكتور سهيل زكار، دمشق، دار الفكر.
33. ابن العسَّال، النهج السديد والدر الفريد فيما بعد تاريخ ابن العميد (كان حياً سنة759هـ)، تحقيق الدكتور محمد كمال عز الدين، دار سعد الدين، دمشق، 1438هـ/ 2017م.
34. ابن العماد الحنبلي، عبد الحي بن أحمد العكري (1032-1089هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق عبد القادر الأرنؤوط ومحمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، 1406هـ.

[1] استندنا في تحديد وفاته في هذه السَّنة إلى ما حقَّقه السيِّد علاء الموسويّ الدمشقي في مقدمته لكتاب المختصر في مشاهير الطالبية والأئمة الاثني عشر لابن الطقطقى، 82 - 84.

35. ابن عنَبَة، أحمد بن علي بن الحسين الحسيني (توفي سنة 828هـ)، عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب، تحقيق محمد حسن الطالقاني، المكتبة الحيدرية، النجف، 1380هـ/ 1961م.

36. ابن عنَبَة، الفصول الفخرية، تحقيق جلال الدين محدِّث أرموي، شركة انتشارات علمي وفرهنگي، طهران، 1984م.

37. ابن فضل الله العُمَري، أحمد بن يحيى القرشي الدمشقي الشافعي (700-749هـ)، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، حقَّق بعض أسفاره وأشرف على تحقيقه الدكتور كامل سلمان الجبوري بالاشتراك مع الأستاذ مهدي النجم، دار الكتب العلمية، بيروت، 1431هـ/ 2010م.

38. ابن الفُوَطِيّ، عبد الرزاق بن أحمد بن مُحَمَّد الشَّيباني البغدادي الحَنْبَلِيّ (642 - 723هـ)، تلخيص مجمع الآداب في معجم الألقاب، تحقيق مُحَمَّد الكاظم، وزارة الثقافة والإرشاد، طهران، 1417هـ.

39. ابن الكازَرُونيّ، ظهير الدين عَليّ بن مُحَمَّد بن محمود البَغْدَادِيّ الشَّافِعِيّ (611-697هـ)، مختصر التاريخ من أول الزَّمَان إلى منتهى دولة بني العباس، تحقيق الدكتور مصطفى جواد، وزارة الإعلام العراقية، بغداد، 1970م.

40. ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي الشافعي (701 -774هـ)، البداية والنهاية، تحقيق علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1408هـ/ 1988م.

41. ابن واصل، محمد بن سالم بن واصل المازني التميمي الحموي الشافعي (604-697هـ)، مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، ج4، تحقيق الدكتور حسنين محمد ربيع وطُبع في مطبعة دار الكتب بالقاهرة سنة 1972م، ج6، تحقيق الدكتور عمر عبد السلام تدمري، المكتبة العصرية، صيدا/ بيروت، 1425هـ/ 2004م.

42. أبو الفداء، عماد الدين إسماعيل بن عَليّ بن محمود، الملك المؤيد صاحب حَماة الشَّافِعِيّ (672-732هـ)، المختصر في أخبار البشر، مكتبة المثنى، القاهرة.

43. أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، الإمام المروزي البغدادي (164 -241هـ)، مسند أحمد، دار صادر، بيروت.

44. إسماعيل باشا الباباني، ابن محمد بن أمين البغدادي (ت1339هـ)، هدية العارفين، أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إستانبول، 1960.

45. الأشرف الغَسَّانيّ، إسماعيل بن العباس بن رسول (761-803هـ)، العسجد المسبوك والجوهر المحكوك في طبقات الخلفاء والملوك، تحقيق شاكر محمود عبد المنعم، دار التراث الإسلاميّ ودار البيان، بغداد، 1395هـ/ 1975م.

46. البجنوردي، كاظم (مُشْرِفاً)، دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، تصدر في طهران بالفارسية وتُترجم تباعاً إلى العربيةَ، صدر جزؤها الأول سنة 1996م وصدورها متواصل.

47. البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم (194-256هـ)، صحيح البخاري، طبعة بالأوفسيت عن طبعة دار الطباعة العامرة بإستانبول، 1401هـ.

48. بدوي، الدكتور عبد الرحمن (1917-2002م)، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، 1993م.

49. بولاسترون، لوسيان (1944)، كتبٌ تحترق، تاريخ تدمير المكتبات، ترجمة هاشم صالح ومحمد مخلوف، وزارة الثقافة والفنون، قطر، 2009م.

50. بياني، البروفسورة شيرين، المغول، التركيبة الدينية والسياسية، ترجمة سيف علي، راجعه وقدّم له الدكتور نصير الكعبي، المركز الأكاديمي للأبحاث، بيروت، 2013م.

51. بَيْبَرْس المنصوريّ الدوادار، ركن الدين بَيْبَرْس بن عبد الله الخطائيّ الحَنَفيّ (حوالي 645 725هـ)، التحفة الملوكية، تحقيق الدكتور عبد الحميد صالَح حمدان، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1407هـ/ 1987م.

52. بَيْبَرْس المنصوريّ الدوادار، زبدة الفكرة في تاريخ الهجرة، تحقيق دونالد ريتشاردز، المعهد الألمانيّ للأبحاث الشـرقيَّة في بيروت، بيروت، 1419هـ/ 1998م.

53. بيبرس المنصوري الدوادار، مختار الأخبار، تحقيق الدكتور عبد الحميد صالح حمدان، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1993م.

54. جواد وسُوسَة، الدكتور مصطفى بن جواد بن مصطفى البغدادي (1901-1969م)، والدكتور أحمد نسيم سُوسَة (1900-1982م)، دليل خارطة بغداد المفصَّل، المجمع العلمي العراقي، بغداد، 1378هـ/ 1958م.

55. جواد، الدكتور مصطفى (1901-1969م)، ، «طيور الفتوة وأثرها في الأدب»، مقالة منشورة في مجلة العربي الكويتية، العدد 114، صفر 1388/ أيار 1968.

56. جواد، الدكتور مصطفى، «السلك الناظم لدفناء مشهد الكاظم»، طُبع في ثنايا موسوعة العتبات المقدسة، أشرف عليها وكتب شطراً منها جعفر الخليلي (1904-1985م)، مؤسسة الأعلمي، بيروت، 1407هـ/ 1987م.

57. الحسني العلوي، محمد (من أعلام القرن السابع الهجري)، التحفة في نظم أصول الأنساب، اقتبس منه عباس العزاوي في تاريخ العراق بين احتلالين فليُراجَع.

58. الحسيني، محمد باقر، العملة الإسلامية في العهد الأتابكي، مطبعة دار الجاحظ، بغداد، 1386هـ/ 1966م.

59. الخوانساري، محمد باقر بن زين العابدين الموسوي الإمامي (1226-1313هـ) روضات الجنَّات في أحوال العلماء والسادات، تحقيق أسد الله إسماعيليان، مكتبة إسماعيليان، قم.

60. الديار بكري ،الحسين بن محمد المالكي (توفي سنة 966هـ)، الخميس في أحوال أنفس نفيس، المطبعة العثمانية، القاهرة، 1302هـ.

61. الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز التركماني الشافعي (673-748هـ)، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق الدكتور عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ/ 1987م.

62. الذهبي محمد بن أحمد بن، دول الإسلام، تحقيق حسن إسماعيل مَرْوَة، دار صادر، بيروت، 1999م.
63. الذهبي، شمس الدين، سير أعلام النبلاء، تحقيق مجموعة من المحققين، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1413هـ/ 1993م.
64. الذهبي، محمد بن أحمد، العبر في خبر مَن غَبَرَ، تحقيق الدكتور صلاح الدين المنجِّد، مطبعة الحكومة، الكويت، 1984م.
65. رشيد الدين الهَمَذَانيّ، فضل الله بن عماد الدولة أبي الخير الشافعيّ (648 -718هـ)، جامع التواريخ، تاريخ خلفاء جنكيز خان، ترجمة الدكتور فؤاد عبد المعطي الصياد والدكتور يحيى الخشاب، دار النهضة العربية، بيروت، 1983م.
66. رشيد الدين الهمذاني، جامع التواريخ، تاريخ غازان خان، دراسة وترجمة الدكتور فؤاد عبد المعطي الصياد، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، 1420هـ/ 2000م.
67. رشيد الدين الهَمَذَانيّ، جامع التواريخ، تاريخ المغول: الإيلخانيون، تاريخ أبناء هُولاكُو (المجلد الثاني/ الجزء الأول)، ترجمة محمد صادق نشأت والدكتور فؤاد عبد المعطي الصياد، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، 1960م.
68. رضي الدين ابن طاووس، علي بن موسى بن جعفر العلوي الإمامي (589-664هـ)، إقبال الأعمال، تحقيق جواد القيومي الأصفهاني، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، 1414هـ.
69. رضي الدين ابن طاووس، اليقين باختصاص مولانا عليّ بإمرة المؤمنين، تحقيق الأنصاري، مؤسسة الثقلين لإحياء التراث الإسلامي، قم، 1413هـ.
70. زكريا القزويني، ابن محمد بن محمود الأنصاري الشافعي (605-682هـ)، آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر، بيروت.
71. سِبْط ابن قنينو الإربلي، بدر الدين عبد الرحمن بن إبراهيم (638-717هـ)، خلاصة الذهب المَسبوك مختصر من سير الملوك، مطبعة القديس جاورجيوس للروم الأرثوذكس، بيروت، 1885م.
72. السُّبْكيّ، عبد الوهاب بن عَليّ بن عبد الكافي الشَّافعيّ (727-771هـ)، طبقات الشَّافِعيَّة الكبرى، تحقيق عبد الفتاح مُحَمَّد الحلو ومحمود الطَناحي، مصر، 1992م.
73. شافع بن علي بن عباس الكناني العسقلاني (649 -730هـ)، حسن المناقب السَّرِيَّة المنتزعة من السيرة الظاهرية، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله الخويطر، الرياض، 1410هـ/ 1989م.
74. شتروتمان، رودولف (1877-1960م)، الشيعة الاثنا عشرية في زمن المغول، نصير الدين الطوسي ورضي الدين ابن طاووس شخصيتان من ذلك الزمان، دار الوراق، لندن، 2019م.
75. صابيلي، الدكتور آيدن، المراصد الفلكية في العالم الإسلامي، ترجمة الدكتور عبد الله العمر ومراجعة الدكتور عبد الحميد صبرة، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، 1995م.
76. الصدوق، محمد بن علي بن بابويه القمي الإمامي (ح 311-381هـ)، من لا يحضره الفقيه، جماعة المدرِّسين في الحوزة العلمية، قم.

77. الصفدي، خليل بن أيبك الشافعي (696-764هـ)، تحفة ذوي الألباب فيمن حكم بدمشق من الخلفاء والملوك والنُّوَّاب، تحقيق إحسان بنت سعيد خلوصي وزهير حميدان الصمصام، وزارة الثقافة، دمشق، 1992م.

78. الصَّفَديّ، خليل، الوافي بالوفيات، تحقيق مجموعة محققين، طبعت أجزاؤه في بيروت وفيسبادن في سنوات مختلفة.

79. الصُّقَاعيّ، فضل الله بن أبي الفخر الكاتب النصراني (حوالي 626-726هـ)، تالي كتاب وفيات الأعيان، تحقيق جاكلين سوبله، المعهد الفرنسي للدراسات، دمشق، 1974م.

80. الصيَّاد، فؤاد عبد المعطي، مؤرخ المغول الكبير رشيد الدين فضل الله الهمذاني، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1386هـ/ 1967م.

81. الطوسي، شيخ الطائفة الإمامية، محمد بن الحسن بن علي الشافعي ثم الإمامي (385-460هـ)، الخلاف، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1407هـ.

82. العَزَّاويّ، عباس بن مُحَمَّد بن ثامر (1890-1971م)، تاريخ العراق بين احتلالين، مطبعة بغداد، بغداد، 1353هـ/ 1935م.

83. عز الدين ابن الأثير، علي بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري الشافعي (555-630هـ)، الكامل في التاريخ، دار صادر للطباعة والنشر، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1385هـ/ 1965م.

84. العلامة الحِلِّيّ، الحسن بن يوسف بن علي بن المطهَّر الأسديَ الإمامي (648-726هـ)، كشف اليقين، تحقيق حسين الدرگاهي، طهران، 1411هـ/ 1991م.

85. العيني، محمود بن أحمد بن موسى الحنفي (762-855هـ)، عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان، الجزء الخاص بحوادث 648-664هـ، تحقيق الدكتور محمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1407هـ/ 1987م.

86. الغامدي، الدكتور سعد بن محمد حذيفة، سقوط الدولة العباسية ودور الشيعة بين الحقيقة والاتهام، دار ابن حذيفة، الرياض، 1425هـ/ 2004م.

87. فارمر هنري جورج (1882 كان ما يزال حياً سنة 1945م)، تاريخ الموسيقى العربية حتى القرن الثالث عشر الميلادي، ترجمة جرجس فتح الله المحامي، دار مكتبة الحياة، بيروت.

88. قطب الدين الشيرازي، محمود بن مسعود بن المصلح الشيرازي الشافعي (634-710هـ، ابتداء دولة المغول وخروج جنكيز خان، ترجمة وتحقيق يوسف الهادي، مركز إحياء التراث التابع لدار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة، كربلاء، 1438هـ/ 2017م.

98. القَلْقَشَنْديّ، أحمد بن عَليّ بن أحمد الفزاريّ القاهريّ الشَّافعِيّ (756-821هـ)، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، تحقيق عبد الستار أحمد فرَّاج، عالم الكتب، بيروت.

90. كاترمير، أتيين مارك (1782-1857م)، مقدمة الترجمة العربية لكتاب جامع التواريخ = تاريخ المغول، ، الإيلخانيون، تاريخ هُولاگُو

91. الكُلَيني ، محمد بن يعقوب بن إسحاق الإمامي (ت 328هـ)، كتاب الكافي، تحقيق علي أكبر غفاري، طهران، 1388هـ.

92. مجهول، حدود العالم من المشرق إلى المغرب، انتهى منه مؤلِّفُه سنة 372هـ، ترجمة وتحقيق يوسف الهادي، الطبعة الثانية، الدار الثقافية، القاهرة، 1423هـ/ 2002م.

93. مجهول، كتاب الحوادث، أرَّخ فيها مؤلِّفُه الوقائع حتى سنة 700هـ، تحقيق الدكتور بشار عواد معروف والدكتور عماد عبد السلام رؤوف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1997م.

94. مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري (204-261هـ)، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

95. المقريزي، أحمد بن علي بن عبد القادر الحنفي ثم الشافعي (766-845هـ)، السلوك لمعرفة دول الملوك: تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ/ 1997م.

96. المقريزي، أحمد، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية، تحقيق الدكتور أيمن فؤاد سيد، مؤسسة الفرقان، لندن، 1434هـ/ 2013م.

97. المكين جرجس بن العميد، جرجس بن العميد بن إلياس النصراني (602 - 672هـ)، أخبار الأيوبيين، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، 1958م.

98. مكِّيَّة، الدكتور محمد (1914-2015م)، بغداد، ساهم في إعداد بحوث الكتاب: الدكتور مصطفى جواد والدكتور أحمد سوسة والأستاذ ناجي معروف، دار الورَّاق، لندن، 2005م.

99. نجم الدين النسفي، عمر بن محمد بن أحمد الحنفي (461-537هـ)، القند في ذكر علماء سمرقند، تحقيق يوسف الهادي، مؤسسة نشر ميراث مكتوب، طهران، 1999م.

100. النُّوَيْريّ، أحمد بن عبد الوهاب بن أحمد البَكريّ الشَّافعيّ (677-733هـ)، نهاية الأَرَب في فنون الأدب، تحقيق مفيد قميحة وآخرين، دار الكَتب العلميَّة، بيروت،1424هـ/ 2004م.

101. الهادي، يوسف، إعادة كتابة التاريخ، الغزو المَغُوليّ للعراق أُنموذجاً، الطبعة الثانية، المجمع العالميّ للتقريب بين المذاهب، طهران، 1433هـ/ 2012م؛ صدرت طبعته الأولى عن دار الوسط في لندن سنة 1430هـ/ 2009م تحت عنوان إعادة كتابة التاريخ، إسقاط الخلافة العَبَّاسِيَّة أنموذجاً.

102. الهادي، يوسف، «الإمام علي والمغول»، مجلة مخطوطاتنا الصادرة عن العتبة العلوية، العدد 6، السنة الثالثة، 1438هـ/ 2017م.

103. الهادي، يوسف، «رشيد الدين الهمذاني وأخبار الغزو المغولي للعراق»، منشور في مجلة الاجتهاد والتجديد، العددان 48 و49، خريف شتاء 1440هـ/ 2019م.

104. الهادي، يوسف، «مخطوطة جديدة عن الرواية البغدادية للغزو المغولي للعراق»، مجلة الخرانة، العدد 1، حزيران 2017م.

105. الهادي، يوسف، «هل كتب نصير الدين الطوسي ذيل تاريخ جهانگشا؟»، بحث منشور في مجلة الخزانة، العدد 3، آيار 2018م.

106. الهادي، يوسف، هوامش على كتاب ابتداء دولة المغول وخروج جنكيز خان.

107. اليافعي، عفيف الدين عبد الله بن أسعد بن علي الشافعي (698-768هـ)، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة حوادث الزمان، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، 1314هـ/ 1993م.

108. اليُونينيّ، قُطْب الدِّين موسى بن مُحَمَّد البَعْلَبَكيّ الحَنْبَلِيّ (640-726هـ)، ذيل مرآة الزَّمَان، حيدر آباد الدكن، 1374-1375هـ/ 1954-1955م.

المطبوعة غير العربية

109. الآقْسَرَائيّ، كريم الدين محمود بن مُحَمَّد (توفي ما بين 723 و733 هـ)، مسامرة الأخبار ومسايرة الأخيار، تحقيق الدكتور عثمان توران، أنقرة، 1943م.

110. آيتي، عبد المحمد، تحرير تاريخ وَصَّاف، وهو إعادة كتابة كتاب تجزية الأمصار وتزجية الأعصار الذي ألَّفه وَصَّاف الحَضْرة عبد الله بن فضل الشيرازي (663-730هـ)، بلغة عصرية سلسة، مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنكي، طهران، 1993م.

111. الأَسْفَزاريّ، معين الدين الزَّمْچيّ (897-899هـ)، روضات الجنات في أوصاف مدينة هراة، تحقيق الدكتور محمد كاظم إمام، نشر جامعة طهران، طهران، 1960م.

112. البَنَاكَتيّ، داود بن مُحَمَّد (كان حيّاً سنة 717هـ)، روضة أولي الألباب في تواريخ الأكابر والأنساب، تحقيق الدكتور جعفر شعار، أنجمن آثار ملِّي، طهران، 1969م.

113. التَّنْكابُنيّ، محمد بن سليمان (1235-1302هـ)، قصص العلماء، كتاب فروشي علمية إسلامية، طهران.

114. الجُوَيْنيّ، علاء الدين عَطَا مَلك بن بهاء الدين مُحَمَّد (623-681هـ)، تاريخ جَهَانْگُشَا، تحقيق شاهْرُخ موسويَّان، استناداً إلى الطبعة التي حققها مُحَمَّد بن عبد الوهاب قزويني، نشر دستان، طهران، 2006م.

115. حافظ أبرو، عبد الله بن لطف الله بن عبد الرشيد الخوافي الشافعي (توفي سنة 833هـ)، زبدة التواريخ، تحقيق كمال حاج سيد جوادي، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، 1993م.

116. حَمْدُ الله المُسْتَوفي، ابن أبي بكر بن حمد الرِّياحيّ القزويني الشافعي (ت 750هـ)، تاريخ گزيده، تحقيق الدكتور عبد الحسين نوائي، نشر أمير كبير، طهران، 1983م.

117. رشيد الدين الهَمَذَانيّ، جامع التواريخ (تاريخ إسماعيليان)، تحقيق محمد روشن، مؤسسة نشر ميراث مكتوب، طهران، 2008م.

118. رشيد الدين الهَمَذَانيّ، جامع التواريخ (تاريخ أقوام پادشاهان ختاي)، تحقيق محمد روشن، نشر مؤسسة ميراث مكتوب، طهران، 2006م.

119. رشيد الدين الهَمَذَانيّ، جامع التواريخ (تاريخ سَلْغُريّان فارس)، تحقيق مُحَمَّد روشن، مؤسسة ميراث مكتوب، طهران، 2010م.

120. ساندرز، ج. ج.، تاريخ فتوحات مغول: ترجمة أبو القاسم حالت، نشر مؤسسة أمير كبير، طهران، 1984م.

121. الشبانكارئي، محمد بن علي بن محمد (انتهى من تأليف كتابه سنة 733هـ)، مجمع الأنساب، تحقيق مير هاشم محدِّث، منشورات أمير كبير، طهران، 1984م.

122. الكاشاني، عبد الله بن علي بن محمد الكاشاني (توفي سنة 736هـ)، زبدة التواريخ، تحقيق محمد تقي دانش بزوه، مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنكي، طهران، 1989م.

123. كولبرغ، إيتان (1943)، كتابخانه ابن طاووس وأحوال وآثار أو، ترجمة علي قرائي ورسول جعفريان، كتابخانه آية الله المرعشي النجفي، قم، 1992م.

124. معين، الدكتور محمد (1918-1971م)، فرهنگ فارسي، طهران، 1992م.

125. مِنْهَاجُ السِّرَاج، منهاج الدين عثمان بن سِراج الدِّين الجَوْزَجَانيّ، ولقَّبَ نفسَه بـ «الناصر لأَهل السنَّة والجماعة» (589 ح 658هـ)، طبقات ناصري، تحقيق عبد الحي حبيبي، طهران، 1984م.

126. ناصر الدين المنشئ الكرماني، ابن عمدة الملك منتجب الدين المنشئ اليزدي (من كتَّاب القرنين السابع والثامن الهجريين)، درة الأخبار ولمعة الأنوار، شركت سهامي، طهران، 1940م.

127. وصَّافُ الـحَضْرَة، عبد الله بن فضل الشِّيرازيّ (663 - 730هـ)، تاريخ وصَّاف الحضرة (وهو الجزء الرابع من تاريخه تجزية الأمصار وتزجية الأعصار)، تحقيق الدكتور عَليّ رضا حاجيان نزاد، جامعة طهران، 2009م.

128. Hull, Mary, The Mongol Empire, San Diego, California, 1998.

129. Kohlberg, Etan, A Medieval Muslim Scholar At Work, Leiden, 1992.

جهود المستشرقين الفرنسيّين في دراسة اللّهجات الجزائريّة

-مقاربة إثنوغرافيّة-

الدّكتور: حاج بنيرد

مقدّمة:

لقد بذل المستشرقون الفرنسيّون جهودًا كبيرةً في دراسة المجتمع الجزائري، والتّعرّف على مختلف مكوّناته، منذ أن وطأت أقدامهم أرض الجزائر، عبر منهجٍ استشراقيٍّ متكاملٍ نُسجت خيوطه في المعاهد الفرنسيّة مثل كلّية الآداب واللّغات الشّرقيّة بالسّربون، وcollège de France، وغيرها، ثمّ كلية الآداب بالجزائر والمعاهد المختلفة، برعاية السّلطة الاستعماريّة. وكان أب الاستشراق الأوربي سلفستر دي ساسي (ت 1836)، من أوائل المستشرقين الّذين اعتنوا بالجزائر من خلال ترجمته للمنشورات الأولى للحملة الفرنسيّة على الجزائر، وبرزوا في مجال الإثنوغرافيا والبحوث الأنثروبولوجيّة، الّتي عرفت ازدهارًا في هذه المرحلة، وعلى أساسه تمّ وضع خرائط إثنيّة وقَبَليّة للمجتمع الجزائري، ووضعوا خريطةً شاملةً للقبائل الجزائريّة سنة 1844م، ومن ضمن هذه الدّراسات نجد العادات والتّقاليد واللّهجات. نعتقد أنّ اللّهجات شكّلت معيارًا مهمًّا في تصنيف الخرائط الإثنوغرافيّة، ونشط في هذا

المجال كبار المستشرقين الفرنسيّين، أمثال وليام مارسيه (ت1956م) صاحب بحث: كيف تعرّب شمال إفريقيا؟ وله محاضرات جمعها أخوه جورج مارسيه. ولرونيه باسيه أيضًا باعٌ في مثل هذه البحوث المتعلّقة باللّهجات المختلفة للمجتمع الجزائري، مثل: اللّهجة المستعملة في تلمسان، نُشر في باريس سنة 1902م، ودراسة لهجات أولاد إبراهيم بسعيدة، نُشر في باريس 1908م وغيرها. وهنري باسيه (Henri Basset)، أيضًا له بحوث كثيرة، منها: le bèrbère et sa langue (البربري ولغته). بالإضافة إلى أعمال إدموند دوتيه، وقائمتهم طويلة. ساهمت هذه الأبحاث، بغضّ النّظر عن الأهداف الاستعماريّة، في التّعرّض إلى واقع لسانيّ متنوّع في المجتمع الجزائري، وهو ما سنحاول التّعرّض له في هذا البحث المتواضع، فارتأيت أن أذكر مراحل الاستشراق الفرنسي، وأهمّ روّاده في الجزائر، وتحديد مجالات اهتمامهم، وعلى رأسها اللّهجات المختلفة؛ العربيّة والبربريّة، والتّراث الشّعبي والمعارف التّقليديّة، والشّعر الملحون، مع ذكر مقتطفات وإشارات، وإلا فالموضوع أوسع من أن يُحصر في دراسة أو بحث.

مراحل الاستشراق:

مرّ الاستشراق الفرنسي في الجزائر بثلاث مراحل[1]:

المرحلة الأولى (1830م- 1879م): تزعّمها عسكريّون فرنسيّون وتميّزت بالتّرجمة، وقد سعوا إلى إحلال الفرنسيّة مكان العربيّة في السّلطة والإدارة، واشتغلوا في لجان علميّة، ومجلّات وجمعيّات، وأنشأوا كراسي اللّغة العربيّة، انتهت بإنشاء مدرسة الآداب، والمدارس الشّرعيّة الثّلاث سنة 1879م، وهي: العاصمة (ترأّسها جوني فرعون، رينيه، كومباريل، ريشي، هوداس على التّوالي)، وقسنطينة (ترأّسها فيينار، شاربونو، ريشي، مارتن، مولاتيلانسكي، كور على التّوالي)، ووهران (ترأّسها هادمان، كومباريل، هوداس، ديلفان، موليراس، بيل)، وهناك مدرسة الجزائر أو كولاج الجزائر، وله درسان بالعربيّة الفصحى، وبالعربيّة الدّراجة، يُنتقى منهم

[1] انظر: الاستشراق الفرنسي في الجزائر وجهوده في دارسة ونشر التّراث الجزائريّ، رزيقة يحياوي، إشراف محمّد حجازي، بحث ماجيستير في تخصّص تحقيق النّصوص ونشرها، كلية الآداب واللّغات، جامعة باتنة، سنة 1435هـ/ 1436هـ2014-م/ 2015م، ص 47 وما بعدها.

تلاميذ يدرسون الإنسانيّات، كلّهم فرنسيّون باستثناء بعض الأوروبيّين من جنسيّات أخرى، وهناك الكولاج الإمبريالي تولاّه بيرون سنة 1857م، وأهمّها مدرسة الآداب في الجزائر، نشأت على يد قاري سنة 1881م، ثمّ تحوّلت إلى جامعة الجزائر سنة 1909م، وتُعنى باللّغة العربيّة العصريّة وعلم الآثار الإسلاميّة والتّاريخ، وأُلحق بها معهد اللّغات الشّرقيّة. وخلال هذه المرحلة بدأ اهتمام المستشرقين الفرنسيّين في مدرسة اللّغات الشّرقيّة، وكولاج دو فرانس بالعربيّة الجزائريّة، مثل أعمال الأب بارجيس وبيهان[1]. فقد نشر بارجيس عدّة أعمال عن تلمسان، وأصدر بيهان قاموس (عناصر اللّغة العربيّة) سنة 1851م، وقد وجّهه للسياح الأجانب. كما شكّلوا عدّة جمعيّات، منها: الجمعيّة الآسيويّة في باريس سنة 1822م، تزعّمها دو ساسي، شارك فيها بعض المستشرقين الّذين استقرّوا في الجزائر مثل بنجامين، فانيان، شاربونو؛ والجمعيّة الشّرقيّة في باريس سنة 1841م، من بين أهدافها التّنسيق بين أعضاء المعهد الفرنسي والقناصل والرّحّالة، وأصدروا مجلّة الشّرق الّتي اهتمّت بالجزائر، وانصبّ اهتمام الجمعيّة الجغرافيّة على استكشاف المغرب العربي تمهيدًا لاستعماره؛ وجمعية قسنطينة التّاريخيّة تأسّست سنة 1852م، من أهمّ مؤسّسيها شاربونو، ورمت إلى استكشاف بقايا الحضارات القديمة القرطاجيّة والنّوميديّة والرّومانيّة والعربيّة على أرض هذا الإقليم من آثار ونقوش، وقد أصدرت هذه الجمعيّة مجلّة (مجموع ومواجيز وأبحاث الجمعيّة الأثريّة لعمالة قسنطينة) سنة 1852م؛ والجمعيّة التّاريخيّة الجزائريّة أنشئت في العاصمة سنة 1856م، وأصدرت المجلّة الإفريقيّة، واعتبرها غوستاف مرسي مكتبة تاريخيّة في حدّ ذاتها[2]؛ وجمعيّة البحث العلمي بعنّابة سنة 1836م، وسمّيت فيما بعد (أكاديميّة هيبون)، واتّسمت بطابع أثري ديني. وتكوّنت لجان علميّة في مختلف المجالات، منها: لجنة الاكتشاف العلميّ للجزائر، تأسّست سنة 1837م، وقد شملت كافّة التّخصّصات؛ الآثار، الجغرافيا، الرّسم، علم الحيوان، النّباتات، الإثنوغرافيا، الفيزيولوجيا، المعادن، التّاريخ، الهندسة، الجيولوجيا، .... وقد باشرت عملها سنة 1840م، وقدّمت أولى نتائجها سنة 1842م. ولجنة الاحتفال

[1] المستشرقون، نجيب عقيقي، 1 /141.

[2] انظر: تاريخ الجزائر الثّقافي، أبو القاسم سعد الله، 6 /95.

بمئوية الاحتلال، وتولّى عملها أساتذة جامعة الجزائر، ترأّسها شارل بيار، قامت بأعمال واسعة وورشات كثيرة، منها إنشاء الإذاعة الجزائريّة، وإنشاء مدارس وورشات خاصة بالفنون الجميلة والتّقليديّة، ونشر عدّة بحوث وكتب؛ منها: اللّباس الجزائري لجورج مارسي، وتطوّر الاستعمار خلال قرن لإميل فيليكس غوتيي، وتطوّر الجزائر لإسبيس، والشّرق والرّسم الفرنسي خلال القرن التّاسع عشر لإليزار، وكانت هذه المرحلة مرحلة استكشاف للمجتمع الجزائري، من خلال لهجاته وعاداته وتقاليده وتاريخه، وأغلب المستشرقين كانوا عسكريّين ومترجمين، وقد اشتهر من المترجمين في العربية منها وإليها جوني فرعون (ت1846م)، وشارل زكار، وغبريال زكار (ت1837م)، وليون إياس (ت1846م)، ومن البربريّة أحمد خاطري.

المرحلة الثّانية (1879م-1930م): تميّزت بتوسيع نشاط المستشرقين الفرنسيّين، سواء بإعادة تنظيم المدارس، أو بإنشاء مدارس جديدة لتعلّم اللّغة العربيّة، أو بعقد مؤتمرات الاستشراق. فقد تمّ إنشاء مدرسة الآداب سنة 1880م، ترأّسها هوداس بمساعدة بلقاسم بن سديرة (1842م-1901م)، وتولّى روني باسي تدريس الأدب العربي فيها، ليتولّى رئاستها فيما بعد ويخلفه فانيان. ثمّ حُوّلت سنة 1909م إلى جامعة، وأصبح باسي عميدًا لها، ثمّ أنشأ بمساعدة بن سديرة وبوليفة كرسي اللّغة البربريّة وتولّى تدريسها، واهتمّت بلهجات بني مزاب والقبائل والأوراس، ودرست تاريخ الزّوايا والأولياء والصّالحين. واهتمّوا بالعاميات العربيّة في بداية القرن العشرين، وتعزّزت هذه الدّراسات على يد وليام مارسي (1872م-1956م)، الّذي تحوّل من دراسة القانون إلى دراسة العربيّة العامية بالجزائر والمغرب وتونس، كما حاضر بكولاج دو فرانس بالعربيّة الفصحى. ونظّموا مؤتمر الاستشراق الرّابع عشر بالجزائر سنة 1905م، واحتضنته كلية الآداب برئاسة روني باسيه. وأنشأوا كرسي اللّغة البربريّة في مدرسة اللّغات الشّرقيّة سنة 1913م، باعتبارها جزءًا من عاميات المغرب الكبير.

المرحلة الثّالثة (1930م-1962م): شهد فيها الاستشراق توسّعًا كبيرًا، وذلك بإنشاء معاهد متخصّصة، وتحويل المدارس الشّرعيّة الثّلاث إلى ثانويات مزدوجة، ومنها إنشاء معهد البحوث الصّحراويّة في مختلف التّخصّصات، وترأسه مير، وشارك فيه

أطباء ومستشرقون وضبّاط وعلماء جيولوجيا كلّ في تخصّصه، ومعهد الدّراسات الشّرقيّة، ترأسه جورج مارسي، واهتمّ بالتّاريخ الإسلامي خصوصًا، وأصدر حوليات في عدّة مجلّدات، واللّهجات المنطوقة والمكتوبة في الأندلس[1].

الاهتمام بالعاميات:

تولّى تدريس العامية مجموعة من المستشرقين الّذين رافقوا الحملة الاستعماريّة الأولى، مثل جوني فرعون وهو مصري سوري سنة 1832م، ثّم واصله لويس بارنييه (1814م-1869م) منذ 1836م، وقد شارك فيه مجموعة من المستشرقين الّذين أصدروا مجموعة من الكتب التّعليميّة بالعربيّة الدّارجة والفرنسيّة، ولقد انطلقت الدّراسات الاستشراقيّة للهجات المحلّيّة في وقت مبكّر، حدّدها روني باسيه بسنة 1890م، ونتيجة لذلك أخذ كلّ مستشرق يدرس لهجة أو أكثر في المدن والأرياف، فقد كانوا يحتكّون بالأهالي، أو عن طريق تلامذتهم من هذه المناطق[2].

اهتمّ المستشرقون الفرنسيّون بالعربيّة الفصحى للحاجة إليها في قراءة المخطوطات ونشرها والتّعامل بها في الإدارة والمراسلات والتّقارير ونحوها، وبعد دخولهم إلى الجزائر لاحظوا وجود لهجات كثيرة ومتنوّعة، فركّزوا عليها؛ لحصرها، ودراستها، ومعرفة الأصول اللّغويّة والعرقيّة للسّكّان، ومدى تأثير وتأثّر كلّ منها بالأخرى أو بلغات أخرى أيضًا[3]. **بالإضافة** إلى التّواصل مع هذا المجتمع، وهذا يحيلنا إلى السّياسة اللّغويّة الاستعماريّة من خلال ثنائيّة الاهتمام والتّدمير، اهتمّوا باللغة الفصحى واللّهجات دراسةً وتعليمًا، ومحاولة تدميرها في الاستعمال العام بإحلال الفرنسيّة وتعليمها للمجتمع الجزائريّ؛ لترسيخ وجودهم فيه، فألّفوا في هذا الصّدد عدّة قواميس ثنائية اللّغة (فرنسي-عربي)، ومن هؤلاء المستشرق أبراهام دانينوس Abraham Daninos، وجان جوزيف مارسيل J.J. Marcel، سنة 1937م بباريس بعنوان: (مفردات عربيّة وفرنسيّة)، وألّف جوني فرعون أوّل كتاب في النّحو بالعامية

[1] انظر: تاريخ الجزائر الثّقافي، أبو القاسم سعد الله، 6 / 100، 101.

[2] انظر: تاريخ الجزائر الثّقافي، أبو القاسم سعد الله، 2 / 14.

[3] انظر: تاريخ الجزائر الثّقافي، أبو القاسم سعد الله، 8 / 19.

الجزائريّة سنة 1932م، وعنونه: (النّحو الابتدائي للعربيّة الدّارجة الموجّهة للفرنسيّين) (Grammaire élémentaires d'arabe vulgaire l'usage des français)، ثمّ قام فيما بعد بتبسيطه وتلخيصه لتعميم الفائدة، وسمّاه: (موجز النّحو العربي البسيط)، ووضع برينيه دراسه حول لهجة وسط الجزائر أو إيالة الجزائر سنة 1931، وسمّاه: (موجز العربيّة الدّارجة في مدينة الجزائر وفي الإيالة الجزائريّة)، وكتاب آخر (الدّروس العمليّة والنّظريّة للغة العربيّة)[1]، ووضع كوسين دو بارسوفال Coussin de Perceval كتاب (نحو العربيّة الدّارجة) (Grammaire de l'arabe vulgaire)؛ جمع فيه بين عدّة لهجات[2]، وله عدّة طبعات، وعدّة أعمال أخرى، غير أنّ الحديث عن تنظيم التّعليم والدّراسات العربيّة بدأ سنة 1938م، وقام المستشرق كور A. Cour بعرض مفصّل لهذه المحاولات على شكل ملاحظات؛ بعنوان (ملاحظات على كراسي اللّغة العربيّة في الجزائر، قسنطينة، وهران) (Notes sur les chaises de la langue arabe)، ونُشر بالمجلّة الإفريقيّة سنة 1924م، ومنهم لوي جان بريزني L.J. Bresnier (1814م-1869م) من كبار تلامذة دو ساسي، نشر كتاب الأجروميّة، ونشر مقال (التّعليم العربي في الجزائر) (l'enseignement de la langue arabe d'alger) سنة 1918م، جعل المحور الأوّل في دروس للتّمرين على النّطق باللّغة العامية، وكتاب (رسم اللّغة العربيّة المنطوقة في الجزائر في عهد الوصاية عليها) (Expuisse de la langue arabe parlée à Alger et dans la régence d'Alger)، وسجّل فيه الخصائص الّتي تميّز العامية الجزائريّة عمّا سواها، وكانت كتبه مصدرًا لتعليم العربيّة في الجزائر لمدّة طويلة وقاعدة لانطلاق دراسات أخرى[3]. ويعدّ جاك أوغست شاربونو J. Aug. Cherbonneau (1813م-1882م) من تلاميذ دو ساسي، من أوائل المهتمّين بالعاميات انتدبته الحكومة الفرنسيّة لتنظيم مدارسها في الجزائر، وفي سنة 1861م كان مدرّسًا في المدرسة العربيّة الفرنسيّة بقسنطينة، وبعد سنتين صار مديرًا لكولاج دو فرانس في الجزائر، وفي سنة 1871م أصبح مديرًا لجريدة

[1] انظر: تاريخ الجزائر الثّقافي، 6 / 42.

[2] انظر: الدّراسات العربيّة في الجزائر، إسماعيل العربي، ص 12.

[3] انظر: الدّراسات العربيّة في الجزائر، إسماعيل العربي، ص 13، 14.

(المبشّر)، ولمّا مات البارون دي سلان خلفه شاربونو في تدريس العامية المغربيّة في مدرسة اللّغات الشّرقيّة بباريس[1]، وله بحوث في هذا الصّدد منها: أصل تكوين العربيّة الإفريقيّة سنة 1885م، والعامية في الجزائر سنة 1861م[2]، واهتمّ بتحقيق ونشر تراث إفريقيا جنوب الصّحراء، ولا سيّما تنبكتو، وله (قاموس فرنسي عربي وعربي فرنسي)، و(عناصر الجملة وترجمتها إلى الدّارجة)، وهي عبارة عن مجموعة من القواعد والتّمارين لتسهيل قراءة المخطوطات العربيّة وفهمها، واتّسمت أعماله بالعلميّة والاحترافيّة اللّغويّة والمعجميّة مقارنة بالأعمال التي أنجزت في تلك الفترة، منها: (التّعريف المعجمي لعدّة كلمات) (Définition léxicographique de plu-sieurs mots)، و(رسالة إلى ديفرمري عن النّموذج الثّامن المستعمل في العربيّة المنطوقة) (Lettre à Defremery sur le paradigme d'une 8eme forme usite dans d'arabe parlée)، و(منهجية التّعامل مع الاقتران العربي باللّهجة الجزائريّة) (Traité méthodique de la conjugaison arabe dans la dialecte algérien).

وظهرت دراسات وأبحاث حول البربريّة، لدراسة النّسيج الاجتماعي المتنوّع، واستثمارها في إحكام السّيطرة على المجتمع، وتطبيق سياسة فرّق تسد، أي أنّ هذه الأبحاث وإن اتّسمت بالعلميّة إلاّ أنّها كانت تخدم الجهاز الاستعماري وتصبّ فيه، ويعود اهتمامهم بذلك إلى منتصف القرن الثّامن عشر، وظهرت عدّة مؤلّفات وأبحاث ومعاجم، منها قاموس الأب هوغ Huygh، وهو قاموس قبائلي فرنسي، وقاموس بربر بجاية الّذي حثّ وزير الحرب الفرنسيّ على نشره، فصدر الجزء الأوّل منه سنة 1844م، اعتمادًا على المصادر الشّفويّة، وأصدر هانوتو معجمًا عن لهجة جرجرة، وذكر دوفريه نماذج عن لهجة الهقار، وقارنوا بين لسان التّوارق ولسان القبائل، ولاحظوا الاختلاف بينهما[3].

وممّن اهتمّ بالتّنوّع اللّغوي في شمال إفريقيا المستشرق روني باسي René Bas-

[1] انظر: أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، أبو القاسم سعد الله، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1996م، 1/ 34.

[2] انظر: المستشرقون، نجيب عقيقي، 1 / 186.

[3] انظر: الاستشراق الفرنسي في المغرب والمشرق، محمّد العربي معريش، ص 272.

set (1855م-1924م)، وله أعمال كثيرة ومتنوّعة عربيّة وبربريّة وحبشيّة، وفي اللّغة والدّين والفولكلور والتّاريخ، منها الشّعر العربي قبل الإسلام سنة 1880م، دراسات في اللّهجات البربريّة، وفهرس مكتبات الزّوايا سنة 1886م، ونشر متن الخزرجيّة في العروض، وله في المجلّة الآسيويّة دراسة عن نشاط فرنسا العلمي في الجزائر وفي شمال إفريقيا منذ 1830م. ومنهم أوكتاف هوداس Octave Houdas (1840-1914م)، اشتغل بالتّعليم في الجزائر ووهران، وافتتح الدّراسة في المدرسة العليا للآداب في الجزائر سنة 1880م، ثمّ أُستدعي لتدريس العامية في مدرسة اللّغات الشّرقية بباريس، ترجم آخر 64 سورة من القرآن ونشرت بالجزائر سنة 1864م، وله كتب تعليمية في العربيّة، وتحقيق منظومة ابن عاصم في فروع المالكيّة مع مارتل، وترجمة فرنسيّة وشرح لغوي وقانوني نشر في الجزائر سنة 1883م وفي باريس سنة 1893م، وله في المجلّة الآسيويّة كتاب فرنسي-عربي للشّؤون الإداريّة والقضائيّة سنة 1897م، وسلالة الأشراف في المغرب ومزاحمتهم للأتراك على ولاية الجزائر[1]، ومنهم البارون ديسلان Baron De Slane (1801م-1878م)، ولد في إرلندا وقدم إلى فرنسا سنة 1830م ليصير من كبار تلامذة دو ساسي، وفي سنة 1845م قدم إلى الجزائر في مهمّة لوزارة التّربية، قدّم لها تقريرًا فيه قائمة لمخطوطات مكتبة الجزائر وقسنطينة، وفي سنة 1846م عُيّن كبيراً للمترجمين في الجيش الفرنسي، واُستدعي لتدريس التّركية في مدرسة الألسن الشّرقيّة، وفي سنة 1863م بدأ في تدريس اللّهجة الجزائريّة فيها، وفي سنة 1871م عُيّن بصفة نهائيّة أستاذ اللّغة العامية فيها، ترجم مقدّمة ابن خلدون، وتاريخ البربر لمجهول، وتحقيق تقويم البلدان لأبي الفدا بالتّعاون مع رينو في الجمعيّة الآسيويّة، وله تراجم المشهورين في الإسلام سنة 1838م، وترجمه إلى الإنجليزيّة في أربعة أجزاء، وله تاريخ البربر والأسر الإسلاميّة الّتي ملكت شمال إفريقيا سنة 1847م، وله فهرس المخطوطات العربيّة السّريانية في المكتبة الوطنيّة بباريس بالعربية والفرنسيّة في أربعة أجزاء (4665 مخطوط)[2]. وجورج مارسي Georges Marçais (1876م-1962م) من الأكاديميّين في الحضارة العربيّة

[1] انظر: المستشرقون، نجيب عقيقي، 1 / 200، والدّراسات العربيّة في الجزائر في عهد الاحتلال الفرنسي، إسماعيل العربي، ص 37، 38.

[2] انظر: نفسه، 1 / 180.

الإسلاميّة، تخرّج من مدرسة الفنون الجميلة ونال دكتوراه الأدب، وعُيّن أستاذًا للآثار في كلية الآداب بالجزائر سنة 1919م، ومسيرًا لمعهد الدّراسات الشّرقيّة في الجزائر سنة 1931م، وعضوًا في مجمع الكتابات والآداب سنة 1940م، له الأبنية العربيّة القديمة في تلمسان سنة 1903م، وتاريخ العرب في بلاد البربر من القرن الحادي عشر إلى القرن الرّابع عشر سنة 1913م في قسنطينة، والعمارة الإسلاميّة في المغرب وتونس والجزائر والأندلس وصقلية سنة 1954م في باريس، وتلمسان سلسلة المدن المشهورة سنة 1950م وغيرها[1]، ومنهم دولفان G. Delphing (ت1919م)، تخرّج من مدرسة اللّغات الشّرقيّة، وعُيّن مديرًا لمدرسة وهران، حيث درّس اللّغة العربيّة بلهجاتها إلى أن تُوفيّ بالجزائر، نشر مجموعة من النّصوص بالعامية، وعدّه وليام مارسي من أفضل الكتب في العامية في شمال إفريقيا، ويُعتبر وثيقة هامّة استفاد منه علماء اللّغة والاجتماع، واهتمّ بالعامية التي يتخاطب بها الطّلبة في الأرياف، وكتب فيها تقريرًا عن مخالطته لهم، له قصّة ما جرى لعربيّين من طلاب العلم بالقرب من وهران سنة 1887م، وكتاب تيسير العربيّة للفرنسيّين سنة 1891م، وعدّة أبحاث عن الإسلام في الجزائر، منها كتاب صغرى السّنوسي سنة 1897م، وتاريخ الباشوات العثمانيّين في الجزائر متنًا وترجمةً وتعليقًا في المجلّة الآسيويّة سنة 1922م[2]، والأب بارجيس J. Barges (1810م-1896م) صحفي وأستاذ العربيّة في مارسيليا، واللاهوت والعبريّة في السّربون، وله معرفة بالعلوم الدّينيّة واللّغويّة والفينيقيّة، ترجم تاريخ بني زيان للتّنسي سنة 1852م، ونشر ديوان ابن الفارض، ومعجم عربي في مارسيليا سنة 1884م، وبحث حول الكتابات الفينيقيّة في متحف نابليون الثّالث سنة 1863م[3]، ومنهم ديغا Dugat (1824م-1884م)، تخرّج من مدرسة اللّغات الشّرقيّة، وعُيّن أستاذًا بها، وعُني بالتّاريخ ولا سيّما جغرافيا بلاد المسلمين، وأوفدته الحكومة الفرنسيّة في مهمّة علميّة إلى الجزائر، له ترجمة تنبيه الغافل للأمير عبد القادر الجزائري سنة 1850م، وترجمة الشّعر العامي سنة 1850م، وتاريخ مستشرقي أوروبا من القرن

[1] المستشرقون، نجيب عقيقي، 1 /253. والدّراسات العربيّة في الجزائر في عهد الاحتلال الفرنسي، إسماعيل العربي.

[2] انظر: نفسه، 1/ 202، والدّراسات العربيّة في الجزائر في عهد الاحتلال الفرنسي، ص 49.

[3] انظر: نفسه، 1/ 349، ومعجم أسماء المستشرقين، يحيى مراد، ص 131.

الثّاني عشر إلى القرن التّاسع عشر في جزئين بباريس سنة 1868م وغيرها[1]، ومنهم ليفي بروفنسال Levi Provençale (1894م-1956م) ولد في الجزائر تخرّج من كلية الآداب، انتدب للعمل في معهد الدّراسات العليا المغربيّة سنة 1919م ثمّ التّريس بها، وأثناءها قدّم رسالة دكتوراه عنوانها (مؤرّخو الشّرفاء)، وتتمّتها نصوص الأوراتة العربية وهي بحث في لهجة شمال المغرب، وتوزّع وقته بين التّدريس في الرّباط والجزائر والسّوربون، حيث كان يُدرّس تاريخ العرب وعلومهم، وفي سنة 1939م صار مدير المطبعة العربيّة لدائرة المعارف الإسلاميّة، ونال جوائز وأوسمة نظير جهوده في الاستشراق، وعُدّ المرجع الأوّل في الغرب لتاريخ الأندلس، له التقويم التاريخي لمطبوعات فاس بمعونة محمّد بن شنب سنة 1922م في الجزائر، وله كتاب نبذة تاريخيّة في أخبار البربر في القرون الوسطى منتخبة من كتاب (مفاخر البربر) لمجهول بالرّباط سنة 1934م، وله مختارات من مؤرّخي العرب في المغرب وهي نصوص محلية في 124 صفحة، وله عدّة طبعات أولاها في باريس سنة 1924م، وأعاد نشر كتاب (إسبانيا المسلمة في القرن العاشر الميلادي) في 272 صفحة في القاهرة سنة 1938م، وبحوث في الأدب المغربي في هيسبريس سنة 1922م[2].

الاهتمام بالتّراث الشّعبي: لم يلقَ التّراث الشّعبيّ في الجزائر اهتمامًا خاصًّا إلاّ في العصر الحديث، مع بداية الاحتلال الفرنسي للبلاد، وتحديدًا في الرّبع الثّاني من القرن التّاسع عشر؛ لأنّ الاحتلال كان بحاجة إلى استكشاف العدوّ، وبدأت هذه الدّراسات عسكريّة، شملت المناطق الّتي سيطر عليها، وتناولت الحياة الشّعبيّة. فقام ضباط عسكريّون بتسجيل هذا التّراث من أفواه أهله، وتحليله، ودراسته؛ استجابةً لغرض إحكام السّيطرة على الأهالي، ومنها مثلا ما كتبه ضابط الشّرطة دوبينوسك (Louis Philibert D'Aubignosc) (1774م-1847م) في مجلّة باريس بحث حول مدينة الجزائر سنة 1831م؛ ركّز فيه على الحياة اليوميّة للسكّان وممارساتهم وعاداتهم ونحو ذلك، بغية معرفة نفسياتهم وبالتّالي السّيطرة عليهم، ومنها كتاب (اثنتان وثلاثون سنة عبر الإسلام 1832م-1864م) لليون روش Léon Roche، وامتدّت هذه

[1] معجم أسماء المستشرقين، يحيى مراد، 1/ 139.

[2] انظر: نفسه، 1/ 295-293.

البحوث؛ لتسجيل الفروقات الاجتماعيّة بين السكّان من حيث اللّهجات والعادات والتّقاليد، مع ملاحظة تسجيل مجموعتين كبيرتين هما: العرب والبربر، وما هذا إلا تمهيد لترسيخ السّيطرة على المجتمع، فكانت هناك دراسات عن لهجات بربر القبائل وبربر الشّاوية وبربر بني سنوس وبربر الطّوارق[1]. وأخذ البحث طابعًا أكاديميًّا على يد المستشرق الفرنسي روني باسي الّذي نشر عدّة أعمال؛ منها قصّة بنت الخص مترجمة إلى الفرنسيّة في المجلّة الإفريقيّة، وألفريد بيل (Alfred Bel) الّذي نشر فيها قصّة الجازية، وجوزيف ديسبرميه J. Desparmet الّذي تناول المغازي، وأولاد رشاش لفيسير من قصص الجازية وذياب بن غانم.

الاهتمام بالشّعر الفصيح والملحون: وفي هذا السّياق، اهتمّ المستشرقون بالشّعر الجزائري فصيحه وملحونه، تحقيقًا ونشرًا وترجمةً إلى الفرنسيّة؛ لأنّه يساعد في فهم طبيعة المجتمع، ويوثّق للبحوث الأنتروبولوجيّة الواسعة للمجتمع الجزائري، ومن قصائد الملحون الّتي اشتهرت في زمانها: قصيدة دخول الفرنسيّين إلى الجزائر، نظّمها عبد القادر الوهراني (ت1833م)، جسّد فيها حجم الدّمار الّذي شهدته الجزائر أثناء دخوله إليها؛ حتّى قال فيها عبد الملك مرتاض: «لا نجد لها نظيراً فيما اطّلعنا عليه من شعر المقاومة شعبيّا وفصيحا معا»، نشرها ديسبرمو J. Desperment بعنوان (قصيدة دخول الفرنسيّين إلى الجزائر) سنة 1930م؛ ومطلعها:

بِالْحَمْد نَبْدَا ذَا القصّة وَنْعِيدْهَا اِسْتَغَفْرُوا وتُوبوا يا مَسَلْمِينْ
نْوُصّي على صْلاة أَحْمَدْ لاَ تَنْساوْها تْفُكْ مَنْ القْصَايَصْ ونَصْبْ الوَازْنِينْ

ويقول فيها:

تَغَفَرْ ذْنُوب أُمّي وأبي وَأَشْيَاخْهَا وَالْغايْبين وأهْلي والْحَاضْرِينْ
تَجْعلْ مْقامي في الجَنَّة وَجْنَانْهابْجاهْ سَيدْ الأُمَّة جَدّ الحَسْنِينْ
رَانِي عَلَى الجَزائِرْ يَا نَاس حْزِينْ[2]

[1] انظر: الاستشراق الفرنسي والتّراث الشّعبيّ في الجزائر، إعداد: شايب الدّور امحمّد، إشارف: محمّد بن سعيد، رسالة ماجيستر، كلية الآداب واللّغات والفنون، جامعة وهران، 2009م/ 2010م، ص 56 وما بعدها.

[2] انظر: الاستشراق الفرنسي وجهوده في دراسة ونشر التّراث الجزائري، إعداد: رزيقة يحياوي، إشراف: محمّد حجازي، بحث ماجيستر جامعة باتنة، السّنة الجامعيّة: 2014م/ 2015م، ص 85 وما بعدها.

ونشر فانسنت (B. Vencent) قصيدة في سقوط الجزائر للشّاعر محمّد بن الشّاهد، وهي من الفصيح على البحر الطّويل، وترجمها إلى الفرنسيّة مع تعليقاته؛ أوّلها:

أَمِنْ صَوْلَةِ الأَعْدَاءِ سُورُ الْجَزائِرِ سَرَى فِيكِ رُعْبٌ أَمْ رَكَنْتِ إِلَى الأَشْرِ

لَبِسْتِ سَوادَ الْحُزْنِ بَعْدَ الْمَسَرَّةِ وَعَمَّتْ بَوادِيكِ الْفُتُونُ بِلاَ حَصْرِ

وقد نشر الإسكندر جولي (Alexandre Jolly) ملاحظات على الشّعر الحديث عند البدو الجزائريّين، (Remarques sur la poésie moderne chez les nomades algériens)، في المجلّة الإفريقيّة، وهي عبارة عن دراسة فنّيّة للشّعر الملحون في الجنوب، مناطق الحضنة والأغواط وتيارت وبسكرة وعين الصّفراء، وركّز على بعض الكلمات الخاصّة بأهل الجنوب في أنواع الشّعر؛ كالقطّاعة وهو شعر الحداء[1]. ونشر قسطنطين لويس سونيك (Constantine Louis Sonneck) سنة 1902م كتاب (الدّيوان المغرب في أقوال عرب إفريقيا والمغرب)، جمع فيه أشعار فطاحلة الشّعر الملحون من أمثال ابن مسايب ولخضر بن خلوف وغيرهما، جمعها عن طريق المشافهة، ضمّ مئة وسبع عشرة قصيدة في مختلف الأغراض، ونشر فوربيقي قصيدة العقيقة للمنداسي مع ترجمتها. كما اهتمّوا بالشّعر البربريّ منهم لوسياني، واستعان في ترجمته للشّعر الزّواوي بالشّيخ محمّد بن السّعيد بن زكري[2]، ومحمّد بن أبي شنب الّذي ترجم قصيدة محمّد بن إسماعيل عن حرب القرم من العربيّة الدّارجة إلى الفرنسيّة، ونشرت في المجلّة الإفريقيّة[3].

واهتمّوا أيضًا بالأمثال الشّعبيّة، فقد نشر روني باسي (الأمثال في مقاطعة وهران) في المجلّة الآسيويّة سنة 1890م، ونشر هنري باسي دراسة عن الأمثال في الأهقار في مجلّة الإفريقية سنة 1922م، وهذا كلّه تتبّعًا لطبيعة المجتمع الجزائري وتسجيل الملاحظات حول مختلف مكوّناته، ومن ذلك مانشره إدوند ديستانغ (Edmond

[1] انظر: تاريخ الجزائر الثّقافي، 8/ 316.

[2] انظر: تاريخ الجزائر الثّقافي، 8/ 26.

[3] انظر: : الاستشراق الفرنسي والتّراث الشّعبيّ في الجزائر، إعداد: شايب الدّور امحمّد، ص 150.

Destaing) دراسة عن الأعياد والعادات الموسميّة في بني سنوس، وتسمية الأيّام والفصول والسّنة الفلاحيّة بها، ونشر بالمجلّة الإفريقيّة سنة 1906م، ونشر قونيالون .L Gongnalon الأعياد الرّئيسيّة لسكّان ورقلة، توصيف لاحتفالات الزّواج وعاشوراء وعيد الرّبيع الموافق لواحد وعشرين من شهر مارس من كلّ سنة وغيرها، ونُشر البحث في المجلّة الإفريقيّة سنة 1909م.

روني باسيه (René Basset): ولد في مدينة لونفيل سنة 1855، تخرّج من كلية الآداب بنانسي، ثم من معهد الدّراسات الشّرقيّة بباريس، أُسند له كرسي العربيّة بالجزائر سنة 1885م، يجيد العربيّة والفارسيّة والتّركيّة والأمازيغيّة، كان من طليعة محرّري المجلّة الإفريقيّة، ونشرة المراسلات الإفريقيّة، ونشرة الآثار الإفريقيّة، وأسهم في تأسيس مجلّات عديدة، وترأّس مؤتمر المستشرقين في الجزائر سنة 1905م، له بحوث عديدة في اللّغة الأمازيغيّة منها: بحث في التّنوّع الأمازيغي لسيوة، ومعجم صغير عن غات، ودراسة مقارنة عن التّنوّع اللّغوي لجبل نفوسة، وبحث في كلمات أمازيغيّة قديمة، لقمان الأمازيغ، مجموعة حكايات أمازيغيّة عاميّة، ومباحث عن ديانات الأمازيغ القديمة والألفاظ العربيّة في اللّغة الأمازيغيّة، ومشاهد جبل نفوسة، ومجموعة كبيرة من البحوث تتعلّق بشمال إفريقيا وإفريقيا السّوداء، ومنها:

أخبار سيدي إبراهيم الماسي في القرن التّاسع عشر سيدي إبراهيم الماسي تحقيق روني باسي

- دراسة لهجات اولاد براهيم بسعيدة، باريس 1908م.
- اللهجة المستعملة في تلمسان، لورو 1902م.
- نصوص عربية من طنجة، باريس 1911م.
- مقالات ومحاضرات، 248ص، باريس 1961م.
- ندرومة وترارة روني باسيه طبعة لورو 1901م.
- Notes de lexicographie berbère, par M. René Basset

- La Langue berbère. Morphologie. Le Verbe. Etude de thèmes, par André Basset
- Manuel de langue kabyle (dialecte zouaoua), grammaire, bibliographie, chrestomathie et lexique, par René Basset,...
- Recueil de textes et de documents relatifs à la philologie berbère, par René Basset,...
- La Langue berbère. Morphologie. Le Verbe. Etude de thèmes, par André Basset
- Cours de berbère *Basset, André*
- Textes berbères de l'Aurès (parler des Aït Frah) *Basset, André*
- Le Costume musulman d'Alger, par Georges Marçais
- les arabes en berbérie du XIe au XIVe siècle par Georges Marçais
- L'Art en Algérie, par G. Marçais
- Articles et conférences, Avant-propos de Georges Marçais
- La Vie feminine au Mzab .Etude de sociologie musulmane .Préface de William Marçais ,professeur au Collège de France ,membre de l‹Institut .Avec 19 planches Goichon ,Amélie-Marie
- Les Poteries et faïences de Bougie) collection Debruge ,(contribution à l‹étude de la céramique musulmane Marçais ,Georges
- Les Poteries et faïences de la Qal à des Benî Hammâd) XIe siècl, (contribution à l‹étude de la céramique musulmane Marçais ,Georges.

ـ اللّهجة القبائليّة (لهجة زواوة)، Manuel de langue Kabyle (dialecte Zouaoua)، نُشر بدار ميزونوف ولوكلارك، 1887م: انطلق فيه من عمل هانوتو (M. Hanoteau)، واستكمله وأضاف إليه الكلمات الفرنسيّة الطّارئة على لهجة زواوة، والّتي لم تكن موجودة زمن هانوتو، بدأه بالحروف الأمازيغية وقارن بين مختلف لهجاتها، ثم فصل في الأسماء، وفصل في الأفعال، والصّفات، وأسماء الأعداد، ووضع فيه نصوصًا وقصصًا في لهجات زواوة وقصصًا في لهجات أخرى وهي بني مناصر (شرشال)، ومزاب، والشاوية، والرّيغيّة، وورقلة، وجربة، ونفوسة، وقصور جنوب وهران، والشّلحيّة، والرّيفيّة. ومعجم مرتّب هجائيًّا، وما يُلاحظ في عمله أنّه سجّل بعض الفروق النّطقية لبعض الحروف في مختلف لهجات الأمازيغيّة، وقارن بينها، حرف التّاء ينطق تاء Ta مثلاً ينطق في غرب زواوة: اتْسَTsa [1] وبعضها ينطقها ثاء، وكلمة ثابورث عند زواوة تُنطق ثاوورث في بجاية وبني مزاب وبني مناصر وبطيوة، وثاجورث في إيلولا.

ـ تسمية مشاهد جبل نفوسة (دراسة في وثيقة مجهولة المؤلّف) Les sanctuaires du Djabel Nefousa، روني باسي، وثيقة تحدّد أسماء الأماكن والمواقع المقدّسة عند النفوسيّين، مساجد ومزارات ومعالم مقدّسة للزّيارة في جبل نفوسة، والكتاب في الأصل ملحق لكتاب السّير للشماخي حقّقه روني باسي، ومن بينها أيضًا بعض المعالم الّتي يعتقد أنّها كانت كنائس، ساهم أهلها في الوقوف في وجه الفاتحين المسلمين[2].

ـ وليام مارسي WILLIAM MARCAIS (1874م-1965م): مستشرق فرنسي اهتم خصوصاً باللّغة البربرية واللّهجة العربية المغربية. عُيّن في 1898 مديراً (ناظراً) لمدرسة تلمسان. فمكّنه هذا المنصب من الاتصال بالمعلمين العرب فيها، وتعلّم اللّغة العربية واللّغة البربريّة. ثم عُيّن ناظرًا (مديرًا) للمدرسة العليا في الجزائر. ثم

[1] Manuel de langue Kabyle (dialecte Zouaoua), René Basset, maisonneuve & Ch. Leclerc, éditeurs, Paris, 1887, p5.

[2] انظر: تسمية مشاهد جبل نفوسة، روني باسي، ترجمه: عبد الله زارو وموحمد أومادي، منشورات مؤسّسة تاوالت الثّقافيّة، 2004م، ص 7.

انتقل إلى باريس حيث عُيّن أولاً في مدرسة الدراسات العليا الملحقة بالسوربون، ثم في الكوليج دي فرانس 1927. وصار عضوًا في أكاديمية النقوش والآداب الجميلة.

وقد قام في مطلع شبابه بترجمة (ديوان أوس بن حجر التميمي) إلى الفرنسية، استنادًا إلى النصّ العربي، الذي كان جاير (R. Geyer) قد نشره ضمن «محاضر جلسات الأكاديمية الإمبراطورية للعلوم في ڤيينا» (المجلد رقم 126) مع ترجمة ألمانية وشرح. وقد نشرت ترجمة مرسيه بعد وفاته في مجلة (Arabic)، عدد يونيو 1977، الكراسة، ص110- 137، ولا تشمل هذه الترجمة إلا شطرًا من قصائد الديوان.

وله دراسات ومحاضرات جمعت بعد وفاته في مجلد بعنوان: (Articles et Conférences) في 247 صفحة مع مقدمة لأخيه جورج، ومنه عن حياته ومؤلفاته كتبها (A. Merlin)، ونبذتان عن حياته بقلم كانار (Canard) وهـ. تراس (Terrasse) نشرتا من قبل في (منشورات معهد الدراسات العليا المراكشية في الرباط).

وصدر هذا المجلد في 1961، وهذا أهمّ ما فيه:

- العبادة في الإسلام، محاضرة في ستراسبورج سنة 1923م.
- أصول النثر الأدبي العربي، في RA جـ68، سنة 1927 ص15- 28.
- الإسلام والحياة المدنية، سنة 1928م.
- اللغة العربية، مجلة التعليم العام ديسمبر 1930م.
- قرن من الأبحاث في ماضي الجزائر الإسلامية في الاحتفال المئوي بالجزائر سنة 1931م.
- خطب نشرت في RA 1936م.
- سيلفستر دي ساسي: بوصفه مستشرقًا مختصًّا في العربية محاضر جلسات 1938 في أكاديمية النقوش والآداب الجميلة.
- المعاجم العربية، محاضرة باللغة العربية ألقيت في الرباط 1940م.

- كيف تعرّب شمالي أفريقية (محاضرة في 26/ 1/ 1939م).
- المرأة في ألف ليلة وليلة (محاضرة في باريس 1946م).

مستشرق عظيم: دي سلان (1956م). واشترك مع Houdas في ترجمة «صحيح» البخاري.[1]

Edmont Doutté et Emile-félix Gautier ; Enquête sur la dispersion de la langue berbère en Algérie.

كما يشير إلى أنّ هذه التسمية (قبائل الصغرى petite kabylie) ليست لها أيّة علاقة مع وجود اللّغة القبائلية في هذه المنطقة، ويضيف الأسْتاذان في صفحة 141 إلى الخطأ الفادح الذي ارتكبه (Hanoteau) عندما صرّحَ "أن كلّ سكان القبائل الصغرى يتكلمون القبائلية"، وهذا ناتج عن رغبته في تحريف المعلومات اللُّغوية العلميّة وضبطها بالقوّة حتى تصبح لُغة سكان المنطقة مُنْسجمة مع التسمية الاستعمارية "قبائل صغرى" ومتجانسة مع المصطلح الكولونيالي "قبائل صغرى"، ويضيف الأستاذان صفحة 141 أن شرق بجاية، كل من منطقة "هضبة بوسلام" و"الوادي الكبير" و"فرجيوة" و"زواغة" و"قايدات" و"مويا" و"تاكتونت" و"فج مزالا" و"الميلية" كانوا يتكلمون اللغة العربية منذ قرون، واللغة القبائلية ليست موجودة و ليست مفهومة ابتداءً من شرق جبل بابور.

[1] مرسيه وليم المصدر: موسوعة المستشرقين للدكتور عبد الرحمن بديوي، 1992م. (http:/ / archive.is/ cO5W).

المصادر والمراجع:

1. موسوعة المستشرقين للدكتور عبد الرحمن بديوي، 1992م.

(http / /:archive.is /cO5W).

2. أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، أبو القاسم سعد الله، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1996م.
3. الاستشراق الفرنسي في الجزائر وجهوده في دارسة ونشر التّراث الجزائريّ، رزيقة يحياوي، إشراف محمّد حجازي، بحث ماجيستير في تخصّص تحقيق النّصوص ونشرها، كلية الآداب واللّغات، جامعة باتنة، سنة 1435هـ/ 1436هـ-2014م/ 2015م.
4. الاستشراق الفرنسي والتّراث الشّعبيّ في الجزائر، إعداد: شايب الدّور امحمّد، إشارف: محمّد بن سعيد، رسالة ماجيستر، كلية الآداب واللّغات والفنون، جامعة وهران، 2009م/ 2010م.
5. الأطلس اللّغوي والبحث اللّساني عند العرب مقاربة منهجية، خالد نعيم الشناوي، مجلّة ذي قار، مج1، العدد3، أيار 2011م، ص 7 وما بعدها.
6. الأطلس اللّغوي، خليل محمود عساكر، مجلّة مجمع اللّغة العربيّة، مج7، سنة 1949م.
7. التّفكير اللّغويّ عند الجغرافيّين والرّحّالة العرب، مازن عوض الوعر، مجلّة التّراث العربي، اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق، السّنة السّادسة والعشرون، ع 104، ذو الحجّة 1427هـ/ ديسمبر 2006م.
8. الدّراسات العربيّة في الجزائر في عهد الاحتلال الفرنسي، إسماعيل العربي، المؤسّسة الوطنيّة للكتاب، الجزائر، 1986م.
9. الفاضل في اللّغة والأدب، أبو العبّاس محمّد بن يزيد المبرّد، تحقيق: عبد العزيز الميمني، القاهرة، 1950م، ص 113.
10. اللّسانيات الجغرافيّة وأثرها في توجيه دلالة الكلمات القرآنيّة، الجودي مرداسي، مجلّة الآثار، ع 22، جوان 2015م.
11. اللّهجات العربيّة وعلاقتها باللّغة العربيّة الفصحى: دراسة لغويّة، محمّد شفيع الدّين، مجلّة دراسات الجامعة الإسلاميّة شيتاغونغ، بنغلادش، مج 4، ديسمبر 2007م.
12. المستشرقون، نجيب عقيقي، دار المعارف، القاهرة، 1964م.
13. المعجم الموحّد لمصطلحات اللّسانيّات: إنجليزي-عربي-فرنسي-عربي، المنظّمة العربيّة للتّربيّة والثّقافة والعلوم، مكتب تنسيق التّعريب، الدّار البيضاء، 2002م
14. أنباه الرواة على أنباه النّحاة، جمال الدّين أبو الحسن القفطي، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتب والوثائق القوميّة، ط2، 1426هـ/ 2005م، 2/ 258.

15. تاريخ الجزائر الثّقافي، أبو القاسم سعد الله، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1996م.
16. تسمية مشاهد جبل نفوسة، روني باسي، ترجمه: عبد الله زارو وموحمد أومادي، منشورات مؤسّسة تاوالت الثّقافيّة، 2004م.
17. جهود المستشرقين الألمان في دراسة اللّهجات العربيّة المحكيّة وتحدّيات العولمة، ظافر يوسف، مجلّة مجمع اللّغة العربيّة بدمشق، مج 83، ج 4.
18. عن منهج العمل في الأطالس اللّغويّة، سعد مصلوح، مجلّة كلّيّة دار العلوم جامعة القاهرة، ع 5، 1976م، ص 107.
19. في اللّهجات العربيّة، إبراهيم أنيس، المكتبة الأنجلو مصريّة، 1965م.
20. في علم اللّغة العام، عبد الصّبور شاهين، مؤسّسة الرّسالة، القاهرة، 1980م.
21. نحو أطلس لغويّ جغرافيّ للجزيرة العربيّة، عبد العزيز بن حميد بن محمّد الحميد، مؤتمر اللّغة العربيّة وتحدّيات العصر، الجامعة الإسلاميّة بالمدينة المنوّرة، جمادى الأولى 1433هـ/ مارس 2012م.

1. Le bèrbère et sa langue, Henri Basset, Belles Lettres, Imprimerie Hasnaoui, Alger, 2011.
2. Le Djurjura à travers l'histoire, Si Amar Boulifa, Alger, J. Bringau, 1925.
3. Manuel de langue Kabyle (dialecte Zouaoua), René Basset, maisonneuve & Ch. Leclerc, éditeurs, Paris, 1887, p5.

السرديّات الاستشراقيّة والتراث الثقافي في البلاد التونسيّة خلال الفترة الاستعماريّة (1881 - 1956): الممارسة والرهانات وإنتاج الصور النمطيّة

محمد البشير رازقي

مقدّمة:

يُعرّف التراث الثقافي بكونه المصطلح الذي يشتمل على التراث المادّي واللاّ مادي[1]، والقاسم المشترك بينهما هو «دراسة كلّ ما يستخدمه الإنسان»[2]، ومنتجات التراث الثقافي هي ترجمة لتمثّلات وذهنيّة الفاعلين الاجتماعيّين[3]، ومدى تطوّر

[1] Le patrimoine culturel immatériel au Maghreb : Législations et institutions nationales, instrument internationaux et modalités de sauvegarde, Unesco, Secteur de la culture : Bureau multipays de L'Unesco à Rabat, 2009, p.15-16

Clémence Mathieu, «La Sauvegarde du patrimoine immatériel : De la convention de l'Unesco au musée», In, Revue d'ethnologie européenne de la fédération Wallonie-Bruxelles, Vol.5, 2016, pp.45- 61, p.45- 46+ p.50

[2] فرنان برودل، الحضارة المادية والاقتصاد والرأسماليّة من القرن الخامس عشر حتى القرن الثامن عشر، ترجمة مصطفى ماهر، المركز القومي للترجمة، مصر، 2013، الجزء الأول: الحياة اليوميّة وبُنياتها، الممكن والمستحيل، ص 21.

[3] Richard Grassby, «Material Culture and Cultural History», in, Journal of Interdisciplinary History, Volume 35, Issue 4, Spring 2005, p.591-603.

الممارسة والمهارة التقنيّة لمجتمع ما خلال فترة تاريخيّة محدّدة[1].

إذا، يُعتبر التراث الثقافي مُنتَجًا مهمًّا للمجتمعات المحليّة التي عانت طويلاً من السرديّات التحقيريّة، والتي شُكّلت من طرف الرحّالة والمستشرقين وصولاً إلى الممارسة الأكاديميّة الحديثة. ورهاننا المعرفي من خلال هذا المقال أن نتبيّن أهميّة هذا التراث وأهميّة حفظه، وأيضًا من خلال نموذج البلاد التونسيّة خلال الفترة الاستعماريّة سوف نُبرز الرهانات التي تُصاحب إنتاج الممارسات التراثيّة وخاصّة رهانات دراساتها، وأخيراً سنسعى إلى تبيّن تقنيات وتكتيكات إنتاج الصور النمطيّة.

1. رهانات إنتاج المعرفة: المجتمع المحلّي وهيمنة سرديّة المستعمر

الإشكاليّة التي طرحناها في المقدّمة مرتبطة ومتأثّرة منهجيًّا ومعرفيًّا بسؤال طرحته رائدة من أهمّ روّاد مدرسة دراسات التابع (Subaltern Studies) وهي غيتاري سبيفاك (Gayatri Spivak)، والسؤال هو: «هل يستطيع التابع أن يُفكّر؟»[2]. على مستوى المنهج لا يمكن فهم تحوّلات التراث الثقافي للبلاد التونسيّة عبر الزمن بدون وضع البلاد التونسيّة ضمن «شبكاتها» وسياقاتها الحضاريّة[3]، فمفهوم تطوّر تقسيمات الزمن وتأثيراته الحضاريّة هو عامل متغيّر أساسي في التحوّلات الاجتماعيّة[4]. فلا

Simon J. Bronner, Jules David Prown, John Michael Vlach, Dell Upton, WarrenE. Roberts, Allen G. Noble, Michael Owen Jones and Thomas J. Schlereth, «Material Culture Studies: A Symposium», In, Material Culture, Vol. 17, No. 2/ 3, 1985, pp.77-114.

[1] Jacques Le Goff, La civilisation de l'occident médiéval, Édition Flammarion, Champs Histoire, 2008, Chapitre 2 : «La vie matérielle», p. 170- 233.

[2] Gayatri Spivak Chakravotry, "can the Subaltern Speak?", in, Colonial discourse and Post-Colonial theory, edited and introduced by: Patrick Williams and Laura Chrisman, (New York, Colombia University Press, 1994), pp. 66-111

[3] Morgan Corriou, « Littérature et folklore colonial dans la Tunisie du protectorat », In, Usages et représentations des cultures pendant la période coloniale, Textes réunis et présentes par : Rabaa Abdelkefi, Cahiers du C.E.R.E.S, Série littérature N10, Tunis, 2009, pp.375-387.

[4] انظر مثلا كتاب: سينثيا ل. نيغري، وقت العمل: الصّراع والضبط والتغيير، ترجمة: ابتسام خضرا، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 2017.

روي بورتر، «تاريخ الزّمان»، ضمن: فكرة الزمان عبر التاريخ، تحرير: جون جرانت، ترجمة: فؤاد كامل، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، عدد 159، مارس 1992، صص.7 - 50.

يمكن أن نفهم تحوّلات التراث الثقافي بدون أن نعرف أنّ «التّاريخ بشري بالتعريف» فهو «تاريخ البشر للبشر وبالبشر»[1]. أي عند دراستنا لهذه التحوّلات فنحن في الحقيقة ندرس تحوّلات تمثّلات وممارسات الإنسان عبر الزمن.

فالثورة الصناعيّة كانت من أهمّ تجلّيات الحداثة[2]، فقد أسّست لشبكة مُحكمة خاصّة بها حيث أصبحت «نسبة متنامية من سكّان الكوكب تعتمد على الوقود الأحفوري، وعلى الغذاء المزروع في قارّات بعيدة، أي تعتمد باختصار على صيانة الارتباطات العالميّة»[3]. وهنا لا يمكن فهم تحولات التراث الثقافي دون وضعه ضمن هذه الارتباطات. فمع وصولنا إلى فجر الحرب العالمية الأولى كانت الشبكة

إيين نيكلسون، «الزّمان المتحوّل»، ضمن: فكرة الزمان عبر التاريخ، تحرير: جون جرانت، ترجمة: فؤاد كامل، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، عدد 159، مارس 1992، صص.257-167.

[1] عبد الله العروي، مفهوم التاريخ: 1. الألفاظ والمذاهب/ 2. المفاهيم والأصول، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الرابعة، 2005، ص.34.

يشر الأستاذ النّاصر البقلوطي إلى أنّ ممارسات الفاعلين الاجتماعيّين هي لحظة «التقاء المادي (المواد الأوليّة) باللاّمادي (الفنون الحرفيّة)»، إذا المعرفة هي مهارة وممارسة. و«وراء عناصر الثقافة المادية إنسانا صنع وإنسانا استهلك، ووراء الكلّ نظام اجتماعيّ. لذلك تمثّل تلك الأغراض استجابة لحاجيات طبيعيّة... وآراء ثقافيّة واجتماعيّة». انظر:

ـ الناصر البقلوطي، «الثقافة الماديّة الشعبيّة»، الحياة الثقافية، تونس، العدد 174، جوان 2006، صص.23 - 28، ص.23 - 27.

[2] نسجّل عوامل عديدة لدخول المجتمعات إلى الحداثة مثل تطوّر وسائل الإعلام (الراديو والتلفزيون...)، هذا إلى جانب توفّر «المصانع والمدن والمدارس والمناورات والمناقشات السياسية». وقد قدّم عدد من الباحثين نظريّات مختلفة لنشأة الحداثة مثل تطوّر «تقسيم العمل في المجتمع» حسب إيميل دوركايم (Émile Durkheim)، والبروتستانتيّة ودورها في نشأة الرأسمالية وعقلانية السوق وثمّ الحداثة حسب ماكس فيبر Max Weber. انظر:

ـ تيمونز روبيرتس، من الحداثة إلى العولمة: رؤى ووجهات نظر في قضيّة التطوّر والتغيير الاجتماعي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد 309، نوفمبر 2004، ص. 61 - 104 + ص.105 - 124 + 181 - 182.

Douja Turki, Les fondements de l'évolution socio-culturelle vers une société globale universelle, Alif-Les éditions de la méditerranée/ F.S.H.S.T : Collection lumières, Tunis, 1998, p.19- 67.

[3] جون روبرت مكنيل/ وليام هاردي مكنيل، الشبكة الانسانيّة: نظرة محلّقة على التاريخ العالمي، ترجمة: مصطفى قاسم، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد 458، مارس 2018، ص.292.

الإنسانية ترتكز على «الصّلب والبخّار والكابلات، وغدت الرسائل التي كانت تستغرق في السابق سنة لوصولها تستغرق دقيقة...أصبحت الشبكة أشدّ سرعة وإحكاما»[1]، هذا إلى جانب التطوّرات الكبيرة في وسائل النقل[2]. ومنذ بداية القرن العشرين وقع «الانفجار السكاني» بسبب تطوّر التقنيات الصحيّة وتحسّن جودة الغذاء[3]. وقد «أسهم التصنيع في إعادة ترتيب حظوظ ملايين البشر العاديين. وتغيّرت الحياة اليومية...العائلة والعمل والقرية»[4].

ومن ناحيته بيّن هندريك سبروت (Hendrik Spruyt) علاقة التحوّلات الاجتماعيّة والسياسيّة ب«تأثير المتغيّر الخارجي...ألا وهو التجارة»، و«تأسيس التحالفات السياسيّة»، وأيضًا «التحالفات والمساومات المختلفة»، و«يُعدّ التفاعل بين المجالات الداخليّة والخارجيّة عمليّة ذات مرحلتين: أولاً، تؤدّي التغيّرات في الوسط الخارجي إلى تحوّلات محليّة في النفوذ النسبي للفاعلين الاجتماعيين والسياسيين. ومن ثم يُعيد أولئك الفاعلون الاصطفاف من أجل تشكيل أنواع مؤسّسيّة جديدة»[5]. نلاحظ إذًا أن الظرفيات الداخلية والخارجية تساهم في نشأة وتأسيس التحوّلات.

والإنتاج المعرفي الاستشراقي في البلاد التونسيّة خلال الفترة الاستعماريّة ينضوي ضمن المتغيّرات الأساسيّة الخارجيّة، حيث ركّز وجوده مع انتصاب الاستعمار الفرنسي سنة 1881. فقد ساهم في تأسيس ونسج سرديّات كثيرة تهتمّ بتاريخ البلاد التونسية وتراثها ومعارف ومهارات السكّان المحليّين. فالمعرفة حسب إدوارد سعيد، متأثّرًا بميشال فوكو (Michel Foucault) وجمباتيستا فيكو (Giambattista Vico)

[1]جون روبرت مكنيل/ وليام هاردي مكنيل، الشبكة الانسانيّة: نظرة محلّقة على التاريخ العالمي، ترجمة: مصطفى قاسم، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد 458، مارس 2018، ص.292.

[2] المرجع نفسه، ص.298.

[3] المرجع نفسه، ص.302 - 305.

[4] المرجع نفسه، ص.337.

[5] هندريك سبروت، الدولة ذات السيادة ومنافسوها: تحليل لتغيّر الأنظمة، ترجمة: خالد بن مهدي، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، 2018، ص.36 - 38.

وغرامشي(Antonio Gramsci) وماركس (Karl Marx)[1]، هي عبارة عن سلطة وهيمنة وترجمة لموازين القوى المعرفيّة والعسكريّة معا[2]. حيث تصبح المعرفة أهم آليات هذه الهيمنة والمراقبة والعقاب والضبط[3]. فإنتاج الصور النمطيّة وتحقير المعارف التراثيّة لسكّان البلاد التونسيّة خلال الفترة الاستعماريّة هدفه أوّلاً شرعنة لتواجد الاستعمار الفرنسي بالبلاد التونسيّة، وثانيًا شرعنة لرواية وسرديّة «عبئ الرّجل الأبيض» التي تبرز التضحيات التي يحملها الأوروبي من أجل إدخال الحضارة للدول غير الغربيّة وإخراجهم من الظلمات إلى النّور[4].

فالسرديّة الاستشراقيّة تحرص دائمًا أن تُبقي «الشرقُ شرقٌ» لا يتغيّر مرتكز على أبعاده الغريزيّة الشهوانيّة، ومغيّبًا كلّ منطق عقلاني ومنهجي يمكن أن يُنتجه «الشرقي»[5]. والتدليل على أصالة المنتوج التراثي تضرب في الصّميم التصنيفات التحقيريّة التي أنتجتها الإدارة الاستعمارية والسرديّات الاستشراقيّة، ودراسة وتدوين وتوثيق المعارف والمهارات والتمثّلات والمعتقدات المحليّة للفاعل الاجتماعي في البلاد التونسيّة خلال الفترة الاستعماريّة يساهم في تفكيك مجموعة من الصور النمطية التي ألصقت بالعالم «الشرقي» عامّة «العاجز عن التفكير»، خاصّة عندما يبرز السكّان المحلّيين علاقة ممارساتهم بسيرورة حياتهم اليوميّة. فعلى مستوى السرديّات التي أنتجت حول العالم الإسلامي ومن ضمنها تونس نسجّل تشابكًا ملحوظًا بين

[1] شيلي واليا، ادوارد سعيد وكتابة التاريخ، ترجمة: أحمد خريس وناصر أبو الهيجاء، (أزمنة للنشر والتوزيع، 2007).

[2] إدوارد سعيد، الثقافة والامبرياليّة، ترجمة: كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، الطبعة الرابعة، 2014، ص.75 - 111.

[3] إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة. السلطة. الانشاء، ترجمة: كمال أبو ديب، (مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت،2005، الطبعة السابعة.

[4] تيموثي ميتشل، استعمار مصر، ترجمة: بشير السّباعي/ أحمد حسّان، مدارات للأبحاث والنشر، مصر، الطبعة الرابعة، ص.99 - 103 + ص. 134 - 143.

[5] Dominique combe, «Théorie postcoloniale, philologie et humanisme. Situation d'Edward Saïd », in, Littérature, N 154, 2009-2, pp. 118-134, in, www.cairn.info/ revue-litterature-2009-2-page-118.htm

Nadia Marzouki, «Théorie et engagement chez Edward Saïd », Mouvements, 2004/ 3 (no33-34), in, www.cairn.info/ revue-mouvements-2004-3-page-162.htm

السرديّات الاستشراقية التي حشرت الفاعلين الاجتماعيين في العالم الإسلامي ضمن نطاق الشهوانية والشبقيّة، ونُظر إلى الإسلام «كونه رمزاً للرعب والخراب وجحافل الهمجيّين الشيطانيّة الكريهة»، وهو أيضًا «البدوي»[1]، والسرديّات المُنتجة إلى اليوم. فالصور النمطيّة (Stereotypes) التي أُنتجت حول الشرق لعبت دور «التواريخ المُعلّبة، المُكبسلة»[2]، وقد تضّرر حقّ البلدان غير الغربيّة من هذا التعليب خاصّة عند إرادة مُراجعة خُطاطة بزوغ الحداثة وعلاقتها بالمنتجات والممارسات التراثيّة التي يُشكّلها المجتمع المحلّي.

وهاجسنا المعرفيّ هنا هو التدليل على قدرة الفاعل الاجتماعي على ابتكار مهاراتٍ وطقوسٍ ومعارفَ وتقنياتٍ خلال حياته اليوميّة حيث إنّ «الحياة اليومية هي مسرح التطبيق العملي والتغلّب على المصاعب»[3]، كما أنّ «الأزمة تُجبر المجتمع على أن يُعيد التفكير في أحواله وما درج عليه»[4]. ومن هنا يُصبح التراث الثقافي ممارسة إبداعيّة يحاول من خلالها الفاعل الاجتماعي ابتكار حلولٍ من أجل تجاوز أزمات وعوائق معرفيّة أو مجتمعيّة. فالمجتمع التونسي خلال الفترة الاستعماريّة لم يكن مجتمعًا «جامدًا» «فوضويًّا» و«بئيسًا» كما ادّعت الدراسات الاستعمارية والاستشراقية رغم الأزمة الخانقة التي عايشها، بل تجلّت الأزمة نفسها باعتبارها

[1] إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربيّة للشرق، ترجمة: محمد عناني، (رؤية للنشر والتوزيع، مصر، 2006)، ص 124 وما بعدها.

[2] إدوارد سعيد، الثقافة والامبرياليّة، ترجمة: كمال أبو ديب، (دار الآداب، بيروت، الطبعة الثالثة، 2004)، ص 380.

[3] بول جليني/ نيجل ثريفت، «ثورات في الأزمنة: الساعات والبنى الوقتية للحياة اليومية»، ضمن: الجغرافيا والثورة، تحرير: ديفيد ليفنجستون/ تشارلز.ج. ويزرز، ترجمة: عاطف معتمد/ بدر مصطفى/ عزت زيّان، المركز القومي للترجمة، مصر، 2017، المجلّد الأول، صص.251 - 308، ص.287.

[4] بيتر جران، صعود أهل النفوذ: رؤية جديدة لتاريخ العالم الحديث، ترجمة: سحر توفيق، المركز القومي للترجمة، مصر، 2018، ص.23

إلى جانب الأزمات الاقتصادية والاجتماعيّة والسياسيّة، عانت الإيالة من أزمات مناخية وطبيعية مثل بعض الزلازل التي تحدث عنها غوستاف نختغال سنة 1863. أنظر:

غوستاف نختغال، طبيب المحلّة: البلاد التونسية فيما بين 1863 - 1868 من خلال رسائل الطبيب الألماني، نقلها إلى العربية باعتماد الأصل المخطوط وعلّق عليها: منير الفندري، مركز النشر الجامعي، تونس، 2003، ص.63 - 64.

من أهمّ الأسباب التي حثّته على ابتكار مجموعة مهمّة من الممارسات والتقنيات والمعارف تجلّت لنا من خلال التراث الثقافي.

2. التراث الثقافي في البلاد التونسيّة وحفظ الهويّة: الدراسات الاستشراقيّة خلال الفترة الاستعماريّة وإنتاج الصور النمطيّة (Stereotype):

دراسة الممارسات التراثيّة وحفظها وتصنيفها تمكّننا من إعادة تركيب الحياة اليوميّة للإنسان «العادي...الذي يصنع التاريخ»[1]، وهذا ما اعتمدت عليه مدرسة دراسات التّابع Subaltern Studies[2]، وأيضًا «البحث في حياة بسطاء النّاس وفي الذاتي وفي تجارب الحياة»، فالتراث الثقافي «لا يقتصر على عادات التغذية واللّباس أو على علاقات السكن والعمل»، بل هو ترجمة إلى تمظهرات «التاريخ من تحت» «حيث يتمّ وصف حال النّاس المزاجيّة وحياتهم الباطنيّة»[3]، ورسم جغرافيا حياتهم اليوميّة خاصّة دور الفاعل الاجتماعي في ابتكار تراثه الثقافي وثقافته الماديّة وممارساته ومهاراته عن وعي ودراية وفهم وتعمّد لا عن فطرة وطبيعة وعفويّة[4].

وضمن هذا المنحى المعرفي يتشابك التاريخ المجهري microstoria[5] مع

[1] خالد فهمي، كلّ رجال الباشا: محمد علي وجيشه وبناء مصر الحديثة، ترجمة: شريف يونس، دار الشروق، مصر، الطبعة الثانية، 2011، ص.27.

[2] Jacques Pouchepadass, «Que reste-t-il des Subaltern Studies?», in, Critique internationale, 2004/ 3, no 24, p. 67-79

Isabelle Merle, «Les Subaltern Studies. Retour sur les principes fondateurs d'un projet historiographique de l'Inde coloniale», in, Genèses 2004/ 3, no56, p. 131-147

Jcques Pouchepadass, «Subaltern et Postcolonial Studies», in, Historiographies, Tome 1: Concepts et débats, Sous la direction de: C. Delacroix, F. Dosse, P. Garcia, N. Offenstadt, Gallimard : folio hitoire, 2010, p.636- 646

Georg G. Iggers and Q. Edward Wang, Aglobal history of modern historiography, Pearson Longman, Great Britain, 2008, p.284- 290.

[3] كريستوف فولف، علم الاناسة. التاريخ والثقافة والفلسفة، ترجمة: أبو يعرب المرزوقي، الدار المتوسطية للنشر/ كلمة، 2009، ص 110.

[4] راناجيت غُها، «نثر مكافحة التمرّد»، ترجمة: ثائر ديب، أسطور، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، العدد 6، 2017، ص.121 - 151.

[5] جيوفاني ليفي، «عن التاريخ المُصغّر»، ضمن: ضمن: بيتر بوركي(تحرير): نظرات جديدة على الكتابة

دراسات التابع (Subaltern Studies) من أجل إنتاج معرفة مُنتجة محليًّا من قبل فاعلين اجتماعيّين تمّ إهمالهم على مستوى التاريخ الرسمي الذي يهتمّ عادة بالماكرو أكثر من الميكرو[1]. وهنا دراسات التابع تُسمعنا صوت من أُسكتت أصواتهم، وتُطوّر العمليّة التأريخيّة التي تعتمد على «التاريخ من أسفل» إلى ممارسة تفكيكيّة لمجموعة مهمّة من الصور النمطيّة مثل منابع الحداثة والعقلانيّة والمركزيّة الغربيّة[2]. فدور البحث الأكاديمي هنا هو إخراج ممارسات الحياة اليومية وما تنتجه من تراث ثقافي من «الملكة الشاسعة للشأن الاعتيادي، الشأن الروتيني. هذا الغائب الكبير عن التاريخ»، إلى ممارسات ذات معنى قابلة للتأويل والفهم[3].

التاريخية، ترجمة وتقديم: قاسم عبده قاسم، المركز القومي للترجمة، 2010، الجزء الثاني، صص. 139 - 165.

كارلو غينسبورغ، «التاريخ الجزئي: شيئان أو ثلاثة أشياء أعرفها عنه»، ترجمة: ثائر ديب، أسطور، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، العدد 7، 2018، صص. 127 - 147.

[1] Jacques Revel, «Microstoria», in, Historiographies, Tome 1: Concepts et débats, Sous la direction de: C. Delacroix, F. Dosse, P. Garcia, N. Offenstadt, Gallimard : folio hitoire, 2010, p.529- 534

جون لويس غاديس، المشهد التاريخي: كيف يرسم المؤرخون خريطة الماضي؟، ترجمة: شكري مجاهد، منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة، 2016، ص.41 - 42.

وجيه كوثراني، «التأريخ العربي بين التاريخ الشامل والتاريخ الجزئي»، ضمن: التأريخ العربي وتاريخ العرب، كيف كتب وكين يُكتب؟، الإجابات الممكنة، (مجموعة مؤلفين، إعداد وتنسيق: وجيه كوثراني)، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 2017، صص.31 - 34.

Gyan Prakash, «Postcolonial Criticism and History: Subaltern Studies», in, The Oxford History of Historical Writing, Volume 5: Historical Writing since 1945, Edited by: Axel Schneider and Daniel Woolf, Oxford University Press, 2011. P.74- 92.

[2] ديبيش شاكرابارتي، «دراسات التابع والتأريخ ما بعد الكولونيالي»، أسطور للدراسات التاريخية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، العدد 3، 2016، ص.-7 23.

جيم شارب، «التاريخ من أسفل»، ضمن: بيتر بوركي(تحرير): نظرات جديدة على الكتابة التاريخية، ترجمة وتقديم: قاسم عبده قاسم، المركز القومي للترجمة، 2010، الجزء الثاني، ص. 51 - 72.

Gyan Prakash, «Subaltern Studies as Postcolonial Criticism», in, The American Historical Review, Volume 99, Issue 5, December 1994, Pages 1475–1490.

[3] فرنان بروديل، ديناميكية الرأسمالية، ترجمة: شفيق محسن، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، 2008، ص 20 وما بعدها.

كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات: مقالات مختارة، ترجمة: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009، ص.79 - 128.

إذًا، فمن خلال هذه الأطر المنهجيّة نستنتج أنّ الفاعل الاجتماعي يعتمد كثيراً على معارفه ومهاراته وممارساته التراثيّة من أجل إعادة إنتاج ذاكرته ووجوده وإعادة تأسيس مستمرّة لسرديّة هويّته سواءً أكانت ماديّة (الممارسة الحرفيّة مثلا) أم لا ماديّة (الشعر أو الدين...). هذه المعارف تبقى دائمًا مهدّدةً من قبل من يُنتج صورًا نمطيّة وتصنيفات تحقيريّة وأشكال مختلفة من الوصم (Stigmatisation). فالصور النمطيّة والوصم التي أنتجت بكثرة من خلال عدد من الدراسات الاستشراقية تقلّل من شأن معارف المجتمعات المحليّة، والهدف هو إنتاج ثقافات استهلاكيّة ذات بعد واحد متخلّصة من ثرائها الحضاري والتراثي والثقافي[1].

وهذا التمشّي المنهجي والهاجس المعرفي يرتكز على هاجس معرفيّ وهو تجاوز الصور النمطيّة (Les stéréotypes) عند دراستنا للتراث الثقافي وتحوّلاته لمجتمع ما. كما أن دراسة للتحوّلات التراثيّة عبر الزمن ورهانات الفاعلين الاجتماعيّين التي صاحبت هذه التحوّلات والمعارف التي تمّ إنتاجها في شكل ثقافة ماديّة ولا ماديّة يساعدنا على تجاوز مجموعة من الصور النمطية التي أنتجت عن هذا المجتمع[2]، سواء من خلال الرحّالة أو الأنثروبولوجيين أو موظفي الإدارة الاستعمارية[3] من خلال مجموعة من السرديّات من قَبِيل «مجتمع أزمة» أو«المجتمع العاجز عن التفكير وينتظر من يخرجه من الأزمة». فقد بيّن مثلاً الأستاذ حافظ ستهم من خلال أحد مقالاته أنّ الرعيل الأوّل من الجغرافيين الفرنسيين في بداية الاستعمار الفرنسي للبلاد التونسيّة أنتجوا مجموعة من الصور النمطيّة التحقيريّة تجاه السكّان المحليّين

[1] سلمان سيّد، استعادة الخلافة: تفكيك الاستعمار والنّظام العالمي، ترجمة: محمد السيّد بشري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2018، ص.78 - 80 + ص.83 - 130.

[2] Ali Moussa Iye, «Décoloniser l'histoire», in, Le courrier de L'Unesco, Numéro spécial: Histoire des peuples : Le passé recomposé, Paris, N8, 2009, pp.8-10.

Sanjay Seth, «Où va L'humanisme», in, Le courrier de L'Unesco, Numéro spécial : L'humanisme, une idée neuve, Octobre- Décembre 2011, PP.6-9.

[3] Gilles Boetsch et Jean- Noel Ferrié, «Du Maure à la Mauresque : Les métamorphoses d'un stéréotype dans les représentations savantes et vulgaires», In, Individu, Famille et société en méditerranée, Sous la direction de : Gilles Boetsh, Zeyneb Samandi, Christiane Villain-Gandossi, Cahiers du C.E.R.E.S, Serie Sociologie n26, Tunis, 2003, pp.87- 105.

لغايات استعماريّة من أجل شرعنة وجودهم في البلاد التونسيّة[1]، فالجغرافي «ديبوا» (Despois) يرى أن الفرنسيين «خَلَقُوا الثروة في أقاليم كانت مهجورة ومهملة وجلبوا الرفاهيّة لسكّان تعوّدوا منذ عهد بعيد على البؤس»، فإذًا، وحسب الجغرافي الآخر أقستان برنار (Augustin Bernard)، فإنّ «من واجب الأوروبيين تسيير الأهالي في طريق التقدّم وتجنيبهم الرجوع من جديد إلى الفوضى التي أخرجناهم منها بعناء»[2]. وتعتمد ميكانيزمات بناء الوصم وتشكيل الصور النمطية على ترسيخ صور

[1] للتوسّع في مسألة علاقة الممارسة الجغرافيّة بالإنتاج المعرفي الاستعماري أنظر:

Pascal Clerc, «La «géographie coloniale» en France: Une catégorie à déconstruire», in, Terra Brasilis (Nova Série): Revista da Rede Brasileira de História da Geografia e Geografia Histórica, N8, 2017, Dossiê : 5º Congresso Brasileiro de Geografia – 100 anos, 17 pages, URL :file:/ / / C:/ Users/ Admin/ Downloads/ terrabrasilis-2043.pdf.

Nicolas Ginsburger, «La Belle Époque d'un géographe colonial : Marcel Dubois, universitaire et figure publique, entre Affaire Dreyfus et Entente cordiale (1894-1905)», in, Cybergeo : European Journal of Geography [En ligne], Epistémologie, Histoire de la Géographie, Didactique, Document 855, mis en ligne le 16 mai 2018, consulté le 24 août 2018. URL: https:/ / journals.openedition.org/ cybergeo/ 29138.

[2] حافظ ستهم، «المجتمع التونسي من خلال دراسات الجغرافيين الغربيّين في الفترة الكولونياليّة»، مجلّة كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، الرباط، جامعة محمد الخامس، المغرب، العدد 15، (1989 - 1990)، صص. 89 - 117، ص. 92 - 93.

ومثل هذه النظريّات نجد صداها أيضا متخلّلة السرديّات التي نُسجت مباشرة بعد انتصاب الحماية الفرنسيّة، حيث عُدّت الحماية وسيلة مهمّة لتحضير وتمدين أهل الإيالة. انظر:

J. de Saint-Haon, «La régence de Tunis et le protectorat français», In, Revue des Deux Mondes, Vol. 53, 1882, pp.606-648.

ومثل هذه السرديّات عادة ما تكون متشابكة ومكمّلة لسرديّات أخرى تعتمد أساسا على تحقير الموروث الحضاري للبلاد التونسيّة. انظر مثلا:

Blanche Lee Childe, «En Tunisie: Souvenirs de voyage», In, Revue des Deux Mondes, Vol. 64, 1884, pp.830-867

Paul Leroy-Beaulieu, «La colonisation française en Tunisie», Revue des Deux Mondes, Vol. 78, 1886, pp.373-406, p.377-380.

ومثل هذه السرديّات المُنتجة لم تكن حكرا على البلاد التونسيّة خلال القرن 19، بل شملت بلدانا أخرى مثل المغرب الأقصى، وكان الهدف من إنتاج هذه المعارف هو «ترشيد الفعل السياسي» للدول الأوروبيّة تجاه «المخزن والأهالي»، أي المعرفة من أجل ترسيخ الهيمنة والسلطة. انظر:

عبد الله العروي، الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربيّة (1912-1830)، ترجمة: محمد حاتمي/ محمد جادور، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، 2016، ص.37 - 38.

المجتمع «الثابت» العاجز عن الابتكار و«الجامد»، حيث يُعدّ «مفهوم الثبات في البناء الإيديولوجي للآخريّة سمة هامة من سماته»، ويتضمّن «معنى اختلال النظام والتفسّخ والتكرار الشيطاني»، والشيء الثابت هو الذي «في مكانه على الدوام معروف مسبّقا»[1].

كما بيّن إدموند بورك الثالث أنّ المغرب الأقصى جُعل موضوعا لصياغة المعرفة، وقد تمّ «ابتكاره» من طرف المرتكزات المعرفيّة للإستعمار الفرنسي من خلال علماء الجغرافيا والإثنوغرافيّا. أنظر:

Edmund Burke 3, «The invention of Moroccan Islam», In, Hespéris- Tamuda, Université Mohamed 5, Agdal: Faculté des lettres et des sciences humaines- Rabat, Vol.158, 2013, pp.41-58.

وانظر أيضا في هذا السياق نفسه:

Abdelmajid Hannoun, « De l'historiographie colonial a l'historicisme, ou comment le Maghreb fut inventé », In, Hespéris- Tamuda, Université Mohamed 5, Agdal: Faculté des lettres et des sciences humaines- Rabat, Vol.48, 2013, pp.59-79.

Abdelmajid Hannoun, «Myth and mythmaking in French historiography of North Africa: Writing the episode of the Kahina», In, Hespéris- Tamuda, Université Mohamed 5, Agdal: Faculté des lettres et des sciences humaines- Rabat, Vol.34, 1996, pp.131-158.

أمّا بالنسبة للصور النمطيّة التي شُكّلت حول الجزائر خلال النصف الثاني من القرن 19 من من طرف «الفنّانين» و«المثقّفين» انظر:

Annie Rey- Goldzeiguer, Le Royaume arabe : La politique algérienne de Napoléon 3 (1861-1870), Edition I.A.I.G, Alger, 2008, p.117-122.

أمّا بالنسبة لتشابك الهواجس التوسّعيّة بالممارسات الجغرافيّة وتنظيراتها في فرنسا خلال النصف الثاني من القرن 19، ودور أدوات الجغرافيا مثل الخرائط في «اختراع» الأوطان وما أتبع ذلك من إنتاج للتصنيفات والأحكام القيميّة، انظر:

Donald Vernon McKay, «Colonialism in the French Geographical Movement 1871-1881», In, Geographical Review, American Geographical Society, Vol. 33, No. 2, 1943, pp. 214-232.

Hélène Blais, Mirages de la carte. L'invention de l'Algérie coloniale, Fayard, Paris, 2014.

Abdelmajid Hannoum, «Hélène Blais, Mirages de la carte: L)invention del'Algérie coloniale», In, The Journal of North African Studies, Vol.23, N4, September 2018. https:/ / www.academia.edu/ 37643666/ Review_of_H%C3%A9l%C3%A8ne_Blais_Mirages_de_la_carte_Linvention_de_lAlg%C3%A9rie_coloniale?auto=download&campaign=weekly_digest

[1] هومي.ك. بابا، موقع الثقافة، ترجمة: ثائر ديب، المجلس الأعلى للثقافة: المشروع القومي للترجمة، مصر، 2004، ص.145.

إدوارد سعيد، الثقافة والامبرياليّة، ترجمة: كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، الطبعة الرابعة، 2014، ص.75 - 111 + ص.223 - 229.

مثل هذه التصنيفات التحقيريّة تحثّ الباحث على مراجعة الصور النمطيّة المُشَكّلة حول «فوضويّة» المجتمع التونسي قُبيل انتصاب الحماية الفرنسية بتونس وجمود هذا المجتمع وعجزه عن إنتاج معارفه من جرّاء «الأزمة» التي كان يعيشها[1]، هذه الصور النمطية التي شُكّلت حول المستوى الحضاري للبلاد التونسية قبيل انتصاب الحماية الفرنسية بتونس[2]. ومهمّة الباحث هنا هي أن «يُبينّ أن أغلب أشكال الظلم مصنوعة

الطاهر لبيب، تقديم لكتاب: صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، تحرير: الطاهر لبيب، مركز دراسات الوحدة العربيّة/ الجمعيّة العربيّة لعلم الاجتماع، بيروت، الطبعة الثانية، 2008، صص.41-19، ص.28 + ص.41.

انظر أيضا في نفس الكتاب مقال: دلال البزري، «الآخر المفارقة الضرورية»، صص.110-99، ص.106.

كما أنّ نظريّة «الجمود» لم تشمل الإيالة التونسيّة فقط، بل غطّت كلّ بلاد المغارب مثل المغرب الأقصى، والغاية كانت افتكاك الأراضي الفلاحيّة للمغاربة وشرعنة تملّكها من طرف الاستعمار الفرنسي. انظر:

عبد الجليل حليم، الفلاّحون المغاربة في الإثنولوجيا الكولونياليّة: بين الجمود وقابليّة التحسّن»، ضمن: صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، تحرير: الطاهر لبيب، مركز دراسات الوحدة العربيّة/ الجمعيّة العربيّة لعلم الاجتماع، بيروت، الطبعة الثانية، 2008، صص462-449.

ستيفن كونرمان، «من الاستشراق إلى العلوم الاجتماعية»، ترجمة: محمد أحمد السيد، الثقافة العالمية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مارس- أفريل 2016، العدد 182، صص.128 - 143، ص.135 - 138.

كما وّصف المغرب الأقصى أيضا في سرديّات أخرى خلال القرن 19 ب«البلد الساكن». انظر:

إدموند بورك، الإحتجاج والمقاومة في مغرب ما قبل الاستعمار (1912-1860)، ترجمة: محمد أعفيف، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، المغرب، 2013، ص.49.

[1] يرتبط إنتاج اللغة والمصطلح بالظرفية التاريخية وعلاقة السلطات بالهيمنة وإنتاج المعرفة والكلمة، ويرتبط إنتاج المصطلح والصور النمطية والوصم بشبكة القوة المنتجة للمعرفة المنتشرة في المجتمع. انظر:

ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الثانية، 2014، ص.471 - 539.

ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة: مطاع صفدي/ بدر الدين عرودكي/ جورج أبي صالح/ سالم يفةت/ كمال أسطفان، مركز الإنماء القومي/ دار الفارابي، الطبعة الثانية، 2013، ص.381 - 422

Abdelahad Sebti, «Espace et disciplines et temps des langues», in, Trames de langues : Usages et métissages linguistiques dans l'histoire du Maghreb, Sous la direction de : Jocelyne Dakhlia, IRMC- Maisonneuve et Larose, Paris, 2004, pp.143- 147.

[2] بيّنت آن ماري بلانال Anne-Marie Planel في أطروحتها أنّ القرن 19 في الإيالة التونسيّة كان خاضعا لعدّة رهانات من طرف عدد من الفاعلين الاجتماعيّين الفرنسيّين خاصّة علماء اللغة وعلماء الآثار والجغرافيّين، وقد ساهم كلّ من ناحيته في إنتاج وتأسيس سرديّة تاريخيّة عن البلاد التونسيّة. انظر:

Anne-Marie Planel, Du comptoir a la colonie : Histoire de la communauté française de Tunisie (1814-1883), IRMC, Riveneuve éditions, Paris, 2015, p.275- 282.

انظر أيضا نقد نلّلي حنّا ل «مناهج المركزيّة الأوروبيّة لدراسة تاريخ العالم الحديث» في:

نلّلي حنّا، مصر العثمانيّة والتحوّلات العالميّة (1500 - 1800)، ترجمة: مجدي جرجس، المركز القومي للترجمة، مصر، 2016، صص.11 - 24.

لذا يمكن تفكيكها، ويدلّل على أن ما هو قائم لم يكن دائما قائما في الماضي» حيث إن «مصادر القهر تسكن في الزمان وليست مستقلّة عنه...وعليه فإنّ الماضي يمكن أن يحرّرنا كما يقيّدنا»[1].

ونلاحظ على مستوى الممارسة الاسطوغرافية أنّ تاريخ البلاد التونسية خلال الفترة الاستعماريّة حُشر في زاوية الأزمة، سواء أزمات اقتصادية أو اجتماعية وسياسية وثقافية[2]. فالاسطوغرافية سواء التونسيّة[3] أو الأجنبيّة جعلت الفترة الاستعماريّة فترة أزمة بامتياز. ولكن يجب أن نحذر هنا ونفرّق بين أزمة دولة وأعوانها، وبين حياة يوميّة للفاعلين الاجتماعيّين «العاديّين» الذين لم يتوقّفوا عن إنتاج المعارف والمهارات والطقوس. ومن هنا نثير مسألة مهمّة منهجيًّا ومعرفيًّا، وهي مسألة التحقيب. فهل تعتبر سنة 1881 (تاريخ بداية الاستعمار الفرنسي) هي نهاية أزمة أو بداية أزمة أخرى[4]. جاك لوغوف (Jacques Le Goff) ناقش في أحد كتبه الإشكالية المعرفية التي تصاحب مسألة التحقيب

[1] جون لويس غاديس، المشهد التاريخي: كيف يرسم المؤرخون خريطة الماضي؟، ترجمة: شكري مجاهد، منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة، 2016، ص 162 - 163.

[2] Charles- Andre Julien, Histoire de l'Afrique blanche : Des origines a 1945, P.U.F, Que sais-je ?, 1966, p.101- 123

André Raymond, La Tunisie, P.U.F, Que sais-je ?, N318, 1961, p.20-29.

Carmel Sammut, L'impérialisme capitaliste français et le nationalisme tunisien (1881-1914), Publisud, Paris, 1983, p.17-78.

[3] Mohamed-Hédi Chérif, «Expansion européenne et difficultés tunisiennes de 1815 à 1830», in, Annales : E.S.C, 1970, 25-3, pp.714- 745.

[4] حول مشكلة التحقيب في الأسطوغرافيا المغاربيّة أنظر: فاطمة بن سليمان/ هشام عبد الصمد(إعداد)، التحقيب في الكتابة التاريخية المغاربيّة، دراسات مغاربيّة، جامعة تونس/ كليّة الآداب والعلوم الانسانيّة، جامعة محمد الخامس بالرباط/ نقوش عربيّة، تونس، 2009. أنظر مثلا مقال:

خالد شكراوي، «التحقيب التاريخي في المغارب: محاولة في التركيب المقارن، صص.50 - 61. أو مقال:

Fatma Ben Sliman, «Le temps politique de la Tunisie moderne : Héritage et questionnements», pp.49- 63

Mohamed Lazhar Gharbi, «l'historiographie tunisienne de la période moderne et contemporaine et le problème de la périodisation», In, Itinéraire d'un historien et dune historiographie, Mélanges de DIRASET offerts à Mohamed-Hédi Cherif, Sous la direction de: Abdelhamid Hénia, C.P.U, Laboratoire de recherche DIRASET-Université de Tunis, 2008, pp.177-186.

خاصّة عندما ترتبط بمركزية عرقية أو حضارية أو صور نمطيّة، حيث إن التحقيب «يشير إلى فعل إنساني واقع على الزمن، ويؤكّد أن التقسيم الذي يفعله ليس محايدًا»[1]، كما أنّ «لكلّ زمن رؤيته للعالم»[2]. وأمّا كريستيان غراتالوا (Christian Grataloup) فقد تناول مسألة التحقيب من هذه الزاوية أيضًا وخاصّة أبعادها الإثنومركزيّة. فالتقسيم الرباعي للتاريخ هو تقسيم «رَجْعُ صدى لتاريخ فُرض على العالم، وأصل هذا التاريخ أوروبي بأتمّ معنى الكلمة»[3]. ونتساءل هنا هل أزمة الدولة التونسيّة[4]، أثّرت على بقيّة الفاعلين الاجتماعيّين على مستوى إنتاج معارفهم وتقنيات وتراثهم الثقافي على مستوى الحياة اليوميّة؟ ومن هنا يجب ألاّ ننظر للسكان كفاعلين اجتماعيّين ومنتجين لمعارف من زاوية الدولة وأزماتها، وهذا ما سعت إليه مدرسة دراسات التابع، أي يجب تخليص الفاعل من هيمنة الماكرو والنظر إليه من خلال الميكرو.

إذًا، فمن خلال دراسة مجهريّة للتراث الثقافي للمجتمع المحليّ التونسي خلال الفترة الاستعماريّة فإنّنا نتمكّن من فهم واقع الفاعلين الاجتماعيّين وتبيّن طبيعة تقنياتهم وممارساتهم ومعارفهم التي أنتجوها وابتكروها[5]، وتجنّب «اختلاق» صور

[1] جاك لوغوف، هل يجب حقّا تقطيع التاريخ شرائح؟، ترجمة: الهادي التيمومي، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، 2018، ص.12.

[2] فرنان برودل، الحضارة المادية والاقتصاد والرأسماليّة من القرن الخامس عشر حتى القرن الثامن عشر، ترجمة مصطفى ماهر، المركز القومي للترجمة، مصر، 2013، الجزء الثاني: التبادل التجاري وعمليّاته، ص 755-756.

[3] كرستيان غراتالوا، هل يجب التفكير في تاريخ العالم بطريقة أخرى؟، ترجمة: الهادي التيمومي، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، 2018، ص. 99

كما بيّن الأستاذ سامي البرقاوي أن الممارسة التاريخيّة وسرديّاتها هي نتاج عصرها، والمؤرّخ هو إبن زمنه. انظر:
Sami Bargaoui, «La question des origines dans les historiographies tunisiennes et marocaine de l'époque moderne», In, Savoirs historiques au Maghreb : Constructions et usages, Coordination : Sami Bargaoui et Hassan Remaoun, CRESC- DIRASET- Cahiers de C.E.R.E.S, Série Histoire N16, Tunis, 2006, pp53-65, p.65.

[4] Dette générale du Gouvernement Tunisien: Arrangement du 23 mars 1870 (exécution dudécret du 5 juillet 1869), In, Foreign and Commonwealth Office Collection, 1871. 64 pages. (https:/ / www.jstor.org/ stable/ pdf/ 60235972.pdf?refreqid=excelsior%3A71f28f717219d09ddb35833c1b926c36).

[5] سعيد المصري، «الاستعارة الثقافيّة: دراسة في إعادة إنتاج الثقافة الشعبيّة»، الفنون الشعبيّة، مصر، العدد 91، 2012، صص.87-53.

نمطية عن المجتمعات[1]، خاصة عندما تُؤَوّلُ ممارسات الفاعلين الاجتماعيين بدون معرفة سياق إنتاج هذه الممارسات[2]، وهذا في ظلّ حضور توظيف الممارسة التأريخيّة عامّة[3] ومنها دراسة الموروث الشعبي ضمن الرهانات السياسية والاستعمارية والاقتصادية[4]، خاصة إذا ما كانت الثقافة الشعبية تمارسُ مقاومة ضدّ الحضور الاستعماري ونقدًا له[5].

[1] منذر كيلاني، اختلاق الآخر: في طبيعة الخطاب الأنثروبولوجي، ترجمة: نور الدين العلوي، المركز الوطني للترجمة: دار سيناترا، تونس، 2015، ص.36-13.

[2] Mondher Kilani, «L'Anthropoiesis ou la fabrication de l'humain dans les cultures», in, Terrains et savoirs actuels de l'anthropologie, Cahier du C.E.R.E.S, Séries Anthropologie-Ethnologie N1, C.E.R.E.S, Tunis, 2007, pp.97- 104

أمنية الشاكري، المعمل الاجتماعي الكبير: موضوعات المعرفة في مصر المستعمرة وما بعد الكولونيالية، ترجمة: أحمد محمود، المركز القومي للترجمة، مصر، 2016، ص.159 - 196.

[3] فاطمة بن سليمان، «مسألة الدولة في الإستوغرافيا التونسية الحديثة: سياقات ومقاربات»، ضمن: التأريخ العربي وتاريخ العرب، كيف كتب وكيف يُكتب؟، الإجابات الممكنة، (مجموعة مؤلفين، إعداد وتنسيق: وجيه كوثراني)، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 2017، صص.461 - 491.

عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الرابعة، 2016، ص.11 - 53.

محمد مفتاح، «كتابة التأريخ بين الفطريّات والمحيطيات»، ضمن: كتابة التواريخ، تنسيق: محمد مفتاح/ أحمد بوحسن، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط/ جامعة محمد الخامس، الرباط، 1999، صص.11 - 37.

محمد حواش، «ملاحظات واجتهادات حول مسألة التحقيب في التاريخ العربي»، ضمن: التحقيب: التقليد-القطيعة- السيرورة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، جامعة محمد الخامس، تنسيق: محمد مفتاح/ أحمد بوحسن، 1997، صص.101 - 123.

Abdelmajid Hannoum, «De l'historiographie colonial a l'historicisme national, ou comment le Maghreb fut inventé», Hespéris Tamuda, Faculte des lettres et des sciences humaines, Université Mohamed 5, Rabat, Vol. 158, Fascicule unique, 2013, pp.59- 79.

[4] Morgan Corriou, «Littérature et folklore colonial sous le protectorat», in, Usages et représentations des cultures pendant la période coloniale, Textes réunis et présentés par : Rabaa Abdelkéfi, Cahiers du C.E.R.E.S, Séris littérature N10, C.E.R.E.S, Tunis, 2009, pp.375-387.

Leïla Ammar, «Les enjeux du patrimoine ancien et récent à Tunis aux XIXe et XXe siècles Entre volontés de sauvegarde et périls». In, Al-Sabîl : Revue d'Histoire, d'Archéologie et d'Architecture Maghrébines, N°3, 2017 (http:/ / www.al-sabil.tn/ wp-content/ uploads/ 2017/ 10/ N3_Leila-Ammar.pdf).

فرانسوا هارتوغ، تدابير التاريخانية: الحاضرية وتجارب الزمان، ترجمة: بدر الدين عرودكي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2010، ص.307-259.

[5] أحمد خواجة، الذاكرة الجماعية والتحولات الاجتماعية من مرآة الأغنية الشعبيّة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس/ أليف: منشورات البحر الأبيض المتوسط، تونس، 1998، ص.131 - 196.

الخاتمة:

من خلال سيرورة إنتاج المجتمع المحلّي في البلاد التونسية خلال الفترة الاستعماريّة لتراثه الثقافي على مستوى حياته اليوميّة، هل يمكن أن نقول إنّ هذا المجتمع لم يكن غريبًا عن الحداثة، ولم يكن في حاجة إلى الاستعمار الفرنسي لكي «يمدّنه» ويدخل له الحضارة؟

نعتبر هنا أنّ الحداثة هي مُنتجٌ إنسانيٌّ بامتياز لا يمكن احتكاره من طرف حضارة ما، وليس شيئًا «لا يمكن إلاّ للبيض فقط تذوّقه»، بل يمكن أن يكون مفهوم الحداثة نفسه في صيغته المتمركزة حول ذاتها أوروبيًّا مفهومًا «مخترعا» «فالحداثة مفهوم نحته المحدثون من أواخر القرن التاسع عشر وحتّى الوقت الحالي»[1]. وكلّ مجتمع يُشكّل حداثته من أجل تلبية رغبة مجتمعيّة، فهي خاضعة لسياقات خاصّة بأهاليها وفاعليها الاجتماعيّين، والحداثة هي مجموعة الممارسات التي تتشكّل من أجل تلبية رغبة مجتمعيّة وتجاوز عائق خلال الحياة اليوميّة.

ورغم المعارف التي يشتمل عليها المجتمع المحليّ إلاّ أنّ الاستعمار الفرنسي كان في حاجة إلى سرديّة تُشرعن وجوده واحتلاله للبلاد التونسيّة، ومن هنا برزت أهميّة ابتكار سرديّات وتصنيفات تحقيريّة أُلصقت بالممارسات التراثيّة المحليّة ووصمتها باعتبارها ممارسات غير واعية ونابعة وغير متحضّرة، فالمجتمع التونسي حسب الرواية الاستعمارية كان في حاجة للوجود الفرنسي؛ لإخراجه من ظلماته. ومن هنا نؤكّد على أهميّة دراسة وتدوين وحفظ التراث الثقافي للمجتمعات المحليّة حمايةً له من الرهانات والسرديّات السلبيّة، التي نُسجت حوله، وما تُنتجه من صور نمطيّة ووصم وتصنيفات تحقيريّة. وهذا التمشّي المعرفيّ يساعدنا على المساهمة في تفكيك جزء مهمّ من أعمدة

[1] ساندر ل. غيلمان، عندما لا يكون الجديد جديدًا»، ضمن: عصور نهضة أخرى: مدخل جديد إلى الأدب العالمي، تحرير: بريندا دين شيلدجن/ غانغ تشو/ ساندر غيلمان، ترجمة: علاء الدين محمود، (المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد 417، 2014)، 289 - 296، 290 + 292.

المركزيّة الأوروبيّة، وهو الدور التحضيري الذي قام به الاستعمار تجاه الشعوب «المتخلّفة» التي تفتقد إلى «العقلانيّة»، التي يُصرّ ماكس فيبر (Max Wiber) على كونها، أي العقلانيّة، ممارسة غربيّة[1]. فالمجتمع المحليّ قادر على إنتاج معارفه ومهاراته التي تكفل له تسيير حياته اليوميّة وتجاوز العوائق والصعوبات التي تعترضه، هذه المعارف تتحوّل إلى تراث ثقافيّ يحتاج دائمًا للدرس والحفظ والصيانة.

[1] ماكس فيبر، الاقتصاد والمجتمع، الاقتصاد والأنظمة الاجتماعيّة والقوى والمخلّفات: السّيادة، ترجمة: محمد التركي، (المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت، 2015)، ص. 205 - 285.

جهود المستشرق الألماني يوهان فك في اللّهجات العربيّة

-دراسة ابيستيمولوجيّة-

أ د. سامي الماضي[1]

الكلمات المفتاحية:

ـ اللّهجات العربيّة
ـ الاستشراق والعربيّة
ـ اللّهجات بين الاستعمال والفصحى
ـ اللّهجات بين التصريف الإعرابي والاستعمال
ـ لغة التفاهم
ـ العربيّة المولدة
ـ التواصل اللّغوي

مدخل

إذا كانت اللّهجة تمثّل طريقة من طرائق الأداء في التواصل اللّغوي، فهي تدلّ على طريقة الكلام التي نشأ عليها الإنسان وترعرع؛ لأنّ طريقة اللّسان هي من تُنْبئ

1) أستاذ الدراسات العليا في كلية الآداب، الجامعة المستنصرية/ العراق.

عن سمات تلك القبيلة أو غيرها. عندها مثّلت بيئة لغويّة معيّنة كانت رافدًا تصبّ في عمليّة التواصل اللّغوي على اعتبار أنّ اللّغة هي أصواتٌ يعبرّ بها كلّ قوم عن أغراضهم وحاجاتهم، وهذا الأمر جعل من اللّهجة ميدانًا واسعًا للبحث اللّغوي خاصّة والبحث بشكل عام، فهي تُنطق كما سمعت عن أهلها. ومن هنا كان التسابق بين العلماء من القدامى والمحدثين لرصد هذه اللّهجات وتصنيفها وفقًا للمستوى الذي تندرج فيه، فمنها: الصوتيّة، والصرفيّة، والنحويّة، والدلاليّة. وما يعنينا من البحث هو المنجز العربي في الدراسات الاستشراقية، ومن قبيل: (اللّهجات العربيّة القديمة للمستشرق كيم رابين)، وموضوع بحثنا (العربية دراسات في اللّغة واللّهجات والأساليب للمستشرق يوهان فك) الذي يرى أنّ اللّهجات هي ظاهرةٌ لغويّةٌ تميّزت بها اللّغة العربية، واحتفظت بها إلى يومنا هذا، وقد ميّزتها السمات اللغويّة التي فقدها قسم من اللّغات السامية، ويرى فك أيضًا أنّ هجرة القبائل العربية كانت سببًا في بقاء تلك اللّهجات وانتشارها بين ألسن اللّغويين فضلاً عن طريقة الحياة البدويّة، وبذلك فقد حافظت على سلامة لهجتها وخلوصها، وأنّها –اللهجات- قد صُقلت إلى حدّ بعيد في عهد الفتوحات ...

معنى اللهجة

من المناسب في بداية البحث أن نذكر المقصود من اللهجة في اللغة الاصطلاح؛ لنبني البحث والمناقشة على مفهوم واضح. فقد تباينت آراء اللّغويّين في حدّ اللّهجة، فهي جرس الكلام، وهي اللّسان، وقيل طرفه. واللّهجة بالفتح أعلى، ويقال: فلان فصيحُ اللّهجة... وهي لغتهُ التي جُبلَ عليها فاعتادها ونشأ عليها، وفي الحديث» وما من ذي لهجة أصدق من أبي ذر» [1]. ولم يذهب بعيدًا ابن فارس (ت 395هـ) عن هذا المعنى فعنده اللام والهاء والجيم أصلٌ صحيحٌ يدلّ على المثابرة على الشيء وملازمته، وأصل آخر يدلّ على اختلاطٍ في أمر ما... وقولهم هو فصيح اللّهجة. واللّهجة اللّسان بما ينطق من الكلام، وسمّيت لهجة؛ لأنَّ كلاًّ يلهجُ بلغتهِ وكلامهِ[2].

[1] ينظر: العين مادة(لهج) 3/ 391 بتصرف، وينظر: لسان العرب مادة (لهج).

[2] ينظر: مقاييس اللغة 5/ 215-214 بتصرف.

واللّهجة أيضًا هي طريقة من طرق الأداء في اللّغة[1]. والملاحظ أنَّها وردت لمعانٍ عدّة، منها: اللّغة، واللّسان، أو طرفه، أو جرس الكلام، وما جُبل عليها الإنسان، وجُلّها معانٍ حركيّة والحركية لها دلاليّة إيحائيّة على التأثّر والتأثير تبعًا للعوامل المؤثّرة فيها.

وأما في الاصطلاح: فهي طائفة من المميّزات اللّغويّة ذات نظام صوتيّ خاصّ تنتمي إلى بيئة خاصّة ويشترك في هذه المميّزات جميع أفراد تلك البيئة، وهذه البيئة هي قسم من بيئة أعمّ وأشمل تضمّ لهجات عدّة، وهي متميّزة الواحدة عن الأخرى بظواهرَ لغويّة، ولكنّها تأتلف فيما بينها بظواهرَ لُغويّة أخرى تُيسّر اتّصال أفراد هذه البيئات بعضهم ببعض[2]. وعُبرّ عنها بشكل آخر كونها مجموعة من الصّفات اللّغوية التي تنتمي إلى بيئةٍ خاصّةٍ، أو قيود صوتيّة تلحظ عند أداء الألفاظ في بيئة معيّنة أخرى[3].

ويمكن القول إنّ العلاقة بين المفهومين اللُّغوي والاصطلاحي هي وجود قرينة الأداء والحركة، فالأداء يكون على لسان مجموعة من الأفراد ينتمون إلى بيئة لُغويّة واحدة تتفق بالصفات والحاجات، ويُميّزها الأداء عن البيئات الأخرى؛ لذلك فقد تنوّعت حسب نسبة التركيب الإضافي لها، فمنها: لهجة قريش، ولهجة تميم، ولهجة ربيعة، ولهجة عقيل، ولهجة قيس، وهكذا، فإنَّها اعتمدت على الموصوف لها ليُميّزها عن اللّهجات الأخرى، وهي بذلك لا تختلف عن اللّغة بأبسط تعريفاتها بكونها أصوات يُعبرّ بها كلّ قوم عن أغراضهم وحاجاتهم [4]. فالعلاقة بين اللّغة واللّهجة علاقة وطيدة يُميّزها ذلك النظام الصوتي الذي تنتمي إليه اللّغة أو اللّهجة. وإنَّ دراستها تكمن في الأهميّة لمعرفة خصائصها المنتمية إليها من تنوّع الصّفات والمخارج والظواهر التركيبيّة الأخرى نحو: الإدغام، والإمالة، والهمز، والإقلاب، وغيرها. وعليه يمكن القول إنّ: تنوع اللّهجات يكون لأمرين، هما: انعزال القبائل في بيئة معينة، والأمر الآخر هو التطوّر المستقلّ في النّظام الصوتي لكلِّ قبيلة. والتقسيم يكون لها وفقًا للأطلس الجغرافي اللّغوي على الرّغم من أنَّه لا يمثّل كلَّ القبائل

[1] ينظر: المعجم الوسيط 2/ 841.

[2] ينظر: لهجة تميم وأثرها في العربية الموحدة 30-29 بتصرف.

[3] ينظر: الراموز على الصحاح 1/ 28.

[4] ينظر: الخصائص1/ 69.

العربيّة، فمثلاً لغة أهل الحجاز تضمّ قريش؛ لأنَّها تسكن مكة، ومكة المكرّمة تتبع للحجاز[1]. وبناءً على ذلك فإنَّ التوزيع من باب التوسّع فحسب. وأعتقد أنَّ التقسيم حسب القبيلة يكون أدق؛ لكونه يميّزها عن غيرها بكلِّ ظواهرها اللّهجيّة.

روافد يوهان فك في كتابه (العربية)

إنَّ أيَّ مؤلّف عندما يتصدّى لدراسة ظاهرة ما لا بدّ له من الاستسقاء من موارد علميّة جمّة تتنوّع بتنوّع المادّة التي يريد طرحها، إذ كانت روافد يوهان فك واسعة كما هو أصل الدراسة التي تناول فيها اللّغة العربية ولهجاتها وأساليبها، والتي تنوّعت بين كتب اللّغة، والأدب، والسيرة، والتاريخ، ونقل عن كبار العلماء منهم الجاحظ (ت255هـ)، وابن قتيبة (276هـ)، وقدامة بن جعفر (ت337هـ)، والأصفهاني (ت 356هـ)، والمقدسي (ت380هـ)، والخطيب التبريزي (ت 502هـ)، وغيرهم كثر. وقد ذهب أنطوان شبيتالر بالقول عن روافد يوهان فك بأنه قد استطاع الوقوف على مصادرَ مستفيضة التي لا تتوافر إلا عند قلّة من المتخصّصين، فرجع إلى شواهد كثر من المصادر العربية الأصلية فضلاً عن أسلوب التشويق الذي اتسم به منهجه[2]. والحقيقة كذلك فقد وظّف المصادر الأدبية والتاريخية في أسلوبه وكأنّك تقرأ في كتابٍ موسوعيٍّ في مجاله.

لقد أشار أنطوان شبيتالر أيضًا إلى قضيّة في غاية الأهميّة، إذ لمن المتوقّع مع كثرة الموضوعات المعالجة في الكتاب أن نجد من القرّاء من يُخالف رأيُه رأيَ المؤلّف... على الرغم من الموضوعات القيّمة التي عالجها يوهان فك [3]. فكان أوّل من خالفه أنطوان في مشكلة الإعراب واليوم أشاطره الرأي في مخالفة يوهان فك في مسائل كثيرة ممّا طرحه من آراء ومعالجات لظواهر لهجيّة ولغويّة في ضوء معايير عدّة، منها ما وضعه هو، ومنها ما حكّمته لها وفقًا لمنهج علمي ورؤية موضوعيّة كانت جهد سنوات من الدرس وقراءة متأنّية للتراث العربي.

---

[1] ينظر: لهجات العرب في القرآن الكريم53.

[2] ينظر: العربية دراسات في اللغة واللهجات والاساليب (المقدمة/ 5).

[3] ينظر: م .ن (المقدمة/ 6).

المبحث الأوّل: (اللّهجات بين الاستعمال والفصحى)

يعدّ يوهان فك من أوائل المستشرقين الذين بحثوا في اللّهجات العربيّة عبر تتبّع تاريخ العربية، إذ ارتكز في ذلك على أعلام القرن الثاني والثالث الهجريين، الذي يعدّه عصر ازدهار اللّغة العربيّة ولا سيّما في مؤلّفات الجاحظ (ت255هـ) الذي نقل عنه مواطن كثيرة من كتابه البيان والتبيين والبخلاء، وهو يُؤسّس لظاهرةٍ لغويّةٍ برزت في ذلك العصر ألا وهي الموازنات اللّغوية بين العربية واللّهجات السائدة في البيئة العربية آنذاك؛ بسبب قضيّة التأثّر والتأثير التي أشار لها الجاحظ في مؤلّفاته ووظّفها يوهان فك في دراسته للعربية وبيان أصول اللّهجات. ولعلّ ما وثّقه عن الجاحظ في معرض حديثه عن الفروق اللهجيّة سواء أكانت على مستوى الأبنية، أم الأصوات، أم المعاني، إذ يقول:» ومن تلك الفروق -مثلاً- العنعنة أيْ: النطق المفخَّم للهمزة، والكشكشة وشبيهتها أيْ: إبدال السين أو الشين من الكاف، والتلتلة أيْ: كسر حروف المضارعة و[العجعجة] أيْ: قلب الياء المشدّدة جيمًا في النسبة [مثلاً] ... والأمثلة التي لا حصر لها من استعمال لفظ عند قبيلة في صيغة تخالف صيغته عن أخرى، أو بمعنى يختلف كذلك فهذه الخصائص اللهجيّة»[1]. ونلمح مماّ سبق من رصد للهجات الأمصار العربية وكيفيّة أدائها، فإذا كانت اللّهجة في المفهوم المعرفي تعني نطق أصوات معيّنة ضمن علاقات تجتمع فيما بينها لتكون لنا دلالة الاستعمال لفظة دون غيرها، أو بمعنًى آخر هي مجموعة من الصفات اللّغوية التي تنتمي إلى بيئة لغويّة خاصّة من دون قيود على تلك البيئة، ويشترك مجموعة من الأفراد من تلك البيئة فضلاً عن بيئة اللهجة نفسها التي تكون أوسع وأشمل من بيئة الأفراد أنفسهم لتضمّ عدّة لهجات لكلٍّ منهم خصائصها، ولكنّها تكون مشتركة في هذه الظواهر[2]. فالأمر يتعلّق باستعمال تلك المجموعة المشتركة في الصّفات اللهجيّة بين مجموعة الأفراد، فتكوّنت لهجة فيما بينهم لتمثّلهم في البيئة اللّغويّة، وهذا من باب الاستعمال الداخلي بين تلك القبيلة، ولكنّ معاييرَ الفصحى هو أن ينطق بالصّيغة المتّفق عليها ضمن التقعيد اللّغوي، حينئذ يكون الاستعمال أوسع على اعتبار أنَّ عامل الفصحى هو المعتمد في عملية التواصل اللّغوي.

[1] ينظر: العربية دراسات في اللغة واللهجات والأساليب 19.

[2] ينظر: اللهجات العربية القديمة وما تبقى من آثارها 35.

ومن الواضح أنّ ما ذكره يوهان فيك هو عادات كلاميّة طفقت عند قبيلة من القبائل العربية[1]، فقد اكتفى بالتعليق بأنَّها خصائص لهجيّة[2]. فهو لم يذهب إلى التحليل في طبيعة تلك اللّهجة سواء أكان متعلقًا بالأصوات وطبيعة صفاتها وتجاور مخارجها، أم ببنية الكلمة وشكلها، أم بالتركيب ومعانيه، إذ تكاد تكون نظرته وصفيّةً معتمدًا على أخبار الراوّاة اللّغويين الذين وصفهم بالمعتمدين عنده كونهم وحدهم من يعرفون تلك اللّهجات. وإذا توقّفنا قليلاً عند تلك الظواهر اللهجيّة التي تمثّلت بـ(العنعنة) التي تدلّ على جعل العين بدلاً من الهمزة، ومنه قول يعقوب بن السكيت:

فلا تُلهلُ الدُّنيا عن الدين واعْتمِلْ

لآخرة لا بدَّ عن ستصيرها

والأصل: (أنّ ستصيرها) أي ستصير ومصيرك إليها، وهي لهجة تميم وقد وصفها الدكتور المطلبي بأنّها من أهم ظواهر المبالغة في تخفيف الهمز عند تميم[3].

وقد عُزي إلى تميم، وربيعة، ومضر زيادة السين بعد كاف الخطاب المؤنّث، فيقولون في: (أعطيتك، أعطيتكس)، و(منك، منكس). وقيل: إنَّها لغة هوازن غير أنّ سيبويه يرى أنَّها تلحق الكاف زيادة؛ لتبيّن كسرة التأنيث، وذلك معنى قوله:» إنّ أناسًا من العرب يلحقون الكاف السين ليبيّنوا كسرة التأنيث، وإنّما ألحقوا السين؛ لأنَّها من حروف الزيادة في(استفعل) وذلك أعطيتكس... فإذا وصلوا لم يجيئوا بها؛ لأنَّ الكسرة تبين»[4]. وهذا يعني أنّها -الزيادة- تكون في الوقف لبيان معنى الكسرة وذلك؛ لأنَّ الكسرة تدلّ على المخاطب المؤنّث. وما وصفه سيبويه لها هو الراجح عندي؛ لأنَّ كاف المخاطب المؤنّث في الوقف تفقد دلالتها على التأنيث بسبب السكون الذي يقف عليه المتكلّم بدلاً من الكسرة في حالة الوصل حينئذ لجأوا إلى زيادة السين في الوقف وابتعدوا عنها في الوصل، وهذا ليس اضطرابًا

[1] ينظر: فقه اللغة العربية 205.

[2] ينظر: العربية دراسات في اللغة واللهجات والأساليب 19.

[3] ينظر: لهجة تميم وأثرها في العربية الموحدة 86، ولهجات العرب في القرآن الكريم 54.

[4] الكتاب4/ 199، وينظر: لسان العرب 6/ 196.

كما وصفه بعض الباحثين، بل هي عادات كلاميّة اعتادت عليها تلك القبيلة دون غيرها[1].

وأما الكشكشة، فهي تتعلّق بالمخاطبة المؤنثة أيضًا، وتعني إبدال الشين من كاف الخطاب المؤنّث فتقول في عليك وبكِ: عليشِ وبشِ ونسبها اللّغويون إلى بني أسد، وبعضهم إلى ربيعة، ومنه قول مجنون ليلى:

فَعَينــاشِ عَيْناهــا، وجَيُــدش جيدُهــا

ســوى أنّ عظــم السَّــاقِ منــش دقيــقُ

فالأصل:(فعيناك ... وجيدك ... منك) [2]. وذهب بعض الباحثين إلى أنَّ الكشكشة لها امتداد إلى يومنا هذا في لهجة (أهل عسير) من نطق الكاف شينًا (ابوش، وأمش) فهي لا تزال حيّة مع تطوّرات في بنية الكلمة بين الإقبال والإدبار[3]. وهذا يدلّ على أنّ معايير الاستعمال لها دلالة في التواصل اللّغوي فضلاً عن البيئة اللّغوية.

وأما التلتلة فهي كسر تاء المضارعة (تفِعلون) إذا كان الماضي على وزن(فعِل) بكسر عينه نحو: شقِي- تشقى ونسبها سيبويه إلى جميع العرب إلا أهل الحجاز. والظاهر أنّها لغة تميم[4] . وقد وردت في القراءات القرآنية أمثلة على كسر حرف المضارعة منها(التاء) خاصّة كما في قوله عزّ وجلّ: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنْصَرُونَ﴾ [هود: 113] بكسر التّاء[5]. وقد ورد الكسر في أحرف المضارعة كلّها ماعدا الياء، وإنّ ما جاء في القرآن كلّه على لغة أهل الحجاز، وما ورد بكسر الياء فإنه ينسحب إلى القراءات الشاذّة؛ لأنّ الاستعمال بالكسر غير الياء، والفتح هو القياس[6].

[1] ينظر: اللهجات في كتاب سيبويه أصواتاً وبنية52 .

[2] ينظر: لهجة قبيلة أسد 104 وينظر ديوان مجنون ليلى207.

[3] ينظر: اللهجات في الكتاب لسيبويه أصواتاً وبنية 256.

[4] ينظر: لهجة تميم وأثرها في العربية الموحدة 180، واللهجات العربية في التراث 229، ولهجات العرب في القرآن الكريم 67.

[5] ينظر: اللهجات العربية في القراءات القرآنية 120،ما أثبته هو قراءة المصحف وأشرت الى وجه القراءة.

[6] ينظر: اللهجات العربية في معاني القرآن للفراء 184-182.

وأمّا العجعجة فهي قلب الياء جيمًا عندما يكون العين قبل الياء فيقولون (هذا راعج خرج معج) يريدون: هذا راعي خرج معي، وقد اختصّت بها قضاعة[1] ومن ذلك ما أورده خلف الأحمر عن رجلٍ من أهل البادية أنشده قائلاً:

خالي عُوَيْفٌ وأبو علجِّ
المطعمان اللحم بالعشجِّ
وبالغدادة كسر البَرْنجِّ

يريدُ(علياً والعشي والبرني - وهو معرب برنيك- أي الحملُ المبارك) [2]. ويلاحظ أنَّ التقييد بمجيئها بعد العين اخُتلف فيه، وذلك واضح من النصيين السابقين، وكلّ ذلك له علاقة بالبيئة اللّغوية المتّفق عليها وفقًا لمعايير اللّهجة، فالتعميم وارد، وفيه دلالة الاشتراك في معيار الفصحى، والخاصّ جائز، وفيه دلالة الخصوصيّة البيئيّة لتلك اللّهجة.

والحديث عند يوهان فك مكتفيًا بألقاب اللّهجات، أما خصائصها فلم يذهب إلى تحليلها الدقيق وبيان الأسباب الحقيقية وراء مظاهر الاستعمال فضلاً عن معايير الفصاحة، وإنمَّا يبحث في أسباب اللهجات، وهذا الأمر -كما أعتقد- هو تاريخي أكثر منه إلى المنهج التحليلي العلمي.

ويذهب يوهان فك في موضع آخر إلى بيان العوامل التي ساعدت على هجرة الألفاظ والتداخل اللهجي فيما بين العربية ومجاوراتها من اللّغات الأخرى كالفارسية وغيرها، وأنّ من أبرز تلك هو الاختلاط اللغوي من أجل لغة التفاهم، فيكون التقارض والتبادل واضحًا على لغة التفاهم التي وصفها يوهان فك، فهو يرى أنَّه لم يكن ممكنًا أن يبقى حدًّا فاصلاً بين الفاتحين العرب والمغلوبين من غير العرب قائمًا على الاستمرار، إذ لا بدّ من التواصل فيما بينهم، وهذا التواصل لا بدّ له من لغة أطلق عليها مصطلح (لغة التفاهم) [3]. فإذا كانت الفصحى هي اللّغة السائدة آنذاك قبل فتح البلدان الإسلامية الأخرى، فإنَّ عامل الاختلاط كان سببًا لظهور لغة أخرى قريبة من اللّغة الأمّ، لذلك

[1] ينظر: الكتاب4/ 182 ، ولهجات العرب في القرآن الكريم 60.

[2] ينظر: تاج العروس9/ 396، واللهجات العربية القديمة وما تبقى من آثارها 55-54.

[3] ينظر: العربية دراسات في اللغة واللهجات والأساليب 20-19.

كانت السياسة اللّغوية من ضمن الاستراتيجيات الخطابيّة التي تخطو خطى التواصل اللّغوي بين العرب -أهل العربية الفصحى- والأقاليم الجديدة التي يجب عليها تعلّم اللّغة؛ لكونها لغة القرآن أولاً، ولغة الدولة التي خضعوا لها ثانيًا.

ونتيجة لذلك، فقد عملت سياسة الدولة على الحفاظ على اللّغة الأمّ من الاضمحلال والتلاشي، ثم يذكر يوهان فك مجموعة أسباب اجتماعيّة بيئيّة عن ذلك أغلبها تدور في فلك الاختلاط الاجتماعي سواء على مستوى السكن في الأماكن البعيدة عن الاختلاط أو الاتصال مع طبقات المجتمع في الشكل الجديد.

ومن هنا برزت لغة التفاهم كونها معيارًا في حدِّ التواصل اللّغوي التي بدورها «استعانت بأبسط وسائل التعبير اللّغوي فبسطت المحصول الصوتي وصوغ القوالب اللّغوية، ونظام تركيب الجملة ومحيط المفردات، وتنازلت عن التصرّف الإعرابي، واستغنت بذلك عن مراعاة أحوال الكلمة وتصريفها...»[1]. ويذكر قصّة تاجر الدواب الذي باع جنود المسلمين دواب رديئة فاستنطقه الحجّاج فأجابه (شريكاتنا في هوازها وشريكاتنا في مداينها وكما تجي تكون، أيْ: أنَّ هذه الدواب قد وصلت على ما هي عليه من رداءة من شركائه في بلادهم بالأهواز والمدائن[2]. والحقيقة أنَّ ما ذكره يوهان فك من تأثير العربية بالفارسيّة ليس بالمستوى الذي يؤثّر في اللّغة الفصحى الأم، وإنمَّا يقتصر على مواطن الاختلاط والاحتكاك والدليل على ذلك أنّه اصطلح عليها (لغة التفاهم)، وهذا يدلّ على وجود لغة أخرى أعلى منها، وأعتقد أنّ ما ذكره لا يبتعد عن مظاهر الازدواجية اللّغويّة في العهد الإسلامي.

- عهد الفتوحات- إذ وجدت تلك الجماعات اضطرارًا إلى استعمال لسان سادتهم ولهجتهم، فهي-اللّغة العربيّة- لم تعانِ من أهلها بل على العكس فهي تعاني من غير متكلّميها، وهذا واضح في وصف يوهان فك، ونقله عن أرباب المؤلّفات ومنهم الجاحظ، وابن سلام، وابن الأثير، وابن قتيبة وغيرهم. ومن الأمثلة التي ساقها في كتابه لبيان الأثر الفارسي في لهجات الأمصار كالبصرة، والحواضر العربية الأخرى

[1] ينظر: العربية دراسات في اللغة واللهجات والأساليب 20.

[2] م. ن 20.

حيث أمست بعض المدن أن تأخذ طابعًا فارسيًّا عبر زيادة الألف والنون على الطريقة الفارسية، حيث أسماء الأمكنة المنسوبة إلى أسماء الأشخاص التي تختم بمقطع (آن) مثل مهلّبان، أميتان، جعفران. وكذلك أخذت أسماء بعض القنوات في البصرة صيغ مثل خالدان، وطلحتان[1]. وفي الحقيقة أنّ التواصل اللّغوي في أصله ينتج عن مجموعة مسوّغات على أثرها يكون تواصلاً لغوياً[2] فكيف لا يكون وأنَّه لغة التفاهم السائدة بين متكلمي القوم الجدد (العرب)، وبين أهل تلك المدن التي دخلت في عهد الإسلام حديثًا. ومن جهة أخرى فإنّ هذا التأثير لم يكن ذا تأثير في علية القوم، وإنمَّا بين عامة الناس، ثم إن مقطع (آن) موجود في العربية وفيه دلالة واضحة على المذكّر والمؤنّث ربما يكون بالأداء مختلفًا. ومع ذلك فإن آمنّا بالتأثير فهو لا يعدو أنْ يكون محصورًا في لغة التفاهم التي حاول أن يُؤسّس لها يوهان فك.

وكذلك يذكر المؤثّرات الخارجيّة في لغة أهل الكوفة، فهو يرى أنّ قيامها على بقعة كانت تتلاقى فيها اللّغات الآرامية، والفارسية، والعربية، من قديم، ويذهب بالقول مستطردًا كما حصل في البصرة كان يرد على الكوفة سيلٌ من التجّار والصنّاع وغيرهم، وبسبب نفوذ الفرس آنذاك في الكوفة صارت لغة التفاهم السائدة هي الفارسية، وينقل عن الجاحظ بيان ذلك الأثر ما أورده من ألفاظ معرّبة في لهجة الكوفة إذ ينقل أنَّ الكوفيين يقولون:(خيار) بدلاً من(قِثاء) وباذروج بدلاً عن الحوك ... وكذلك يذهب بالقول إلى تأثير الجاليات الفارسية، وهذا ملحوظ في لغة التفاهم[3]، وأرى أنّ هذا التأثير لا يُنكر في الوهلة الأولى، وإنمَّا أمرٌ طبيعي يكون في الأماكن العامّة والأسواق كذلك، وليس التأثير على مستوى الكتابة، وهذا أمر طبيعي يحدث في أيِّ مجتمع فيه اختلاط لغوي، ويعرف الآن في الأماكن السياحيّة والدينيّة وغيرها إلاّ أنه لا يتعدّى إلى اللّغة الأمّ التي حفظها الله بكتابه ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر15 / 9] ، واللّغة الحيّة هي من تميل إلى الاقتراض اللّغوي، وهذا جلُّه من باب التقارض اللّغوي[4].

[1] ينظر: العربية دراسات في اللغة واللهجات والأساليب 25 .

[2] ينظر: اثر طرق الحج في التواصل اللغوي دراسة ابيستمولوجية 5 .

[3] ينظر: العربية دراسات في اللغة واللهجات والأساليب 27 ، 29.

[4] ينظر: تقارض الالفاظ في الدلالة والاعراب 13.

ثم استطرد يوهان فك في بيان الأثر اللهجي في الحياة البدوية، إذ يرى أنَّها لم تبقَ بعيدة عن التأثير بالمؤثّرات اللغويّة الأجنبيّة، ونقل تلك الرواية عن الحجاج بأنَّه أهدى جريرًا جارية من الري ولدت له كثيرًا من الأولاد فضلاً عن تغنّيه بأشعارهم، وهو كذلك يروي عن ابن ميّاده الذي أهداه الوليد بن يزيد جارية من طبرستان كانت كاملة الوجوه ما عدا نطقها المعيب للعربية، فقال ابن مياده فيها شعرًا:

بأهـلي مـا ألـذكِ عنـد نفـسي

لــو أنّــكِ بالــكلامِ تُقربينــا

كأنَّــك ظبيــةٌ مضغــت آراكاً

بــوادي الجــزع حــين تبغمينــا[1]

أقول إنَّ منهج يوهان فك في ذكر ذلك قد أخذ طابعًا وصفيًّا يتبع آثاره عبر الزمن، وهذا من باب الوقوف على مواطن الاختلاط والاحتكاك اللّغوي؛ لكونه يُعدّ من عوامل التأثّر والتأثير في اللّغة بشكل عام واللّهجة بشكل خاصّ. ويريد أن يصل إلى ظاهرة (اللّحن) التي كما رآها بأنّها سُوغت اللّحن؛ لكونها (لغة التفاهم). والحقيقة أنّ هذا تجنٍّ على اللّغة العربية لغة القرآن، وبالمحصلة ليقف عند نقطة انطلاق مفادها المؤثّرات الخارجيّة التي سعت إلى تغيير اللّغة عن مسارها الحقيقي إلى مسارات أخرى. وأقول إنَّ أيَّ منجزٍ لغوي على مستوى لغة التفاهم لا يمكن أنْ يُقاس على لغة الكتابة الرسمية؛ لأنَّها -لغة التفاهم- لا تعدو أن تكون لغة تواصليّة لمرحلة ما، ولمّا كانت اللّغة من مميّزاتها التواصل اللغوي كونها تمثّل حلقة وصل معرفيٍّ بين الجماعات فضلاً عن الأفراد[2].

لذا فمن الطبيعي أن تتّصف كلُّ بيئةٍ بلغةٍ ما أو لهجةٍ ما قد تعارف عليها أفراد تلك البيئة، وهذا ما رصده الجاحظ ونقله يوهان فك، إذ فرّق بين اللّهجات واللّغات الخاصّة، وألسنة الحرف والمهن، فنراه يُبيِّن أنَّ كلَّ مدينة يتكلمُ أهلها على لغة من نزل بها من العرب، على اعتبار أنَّ قسمًا من المدن كالبصرة، والكوفة، وبغداد لها

[1] ينظر: العربية دراسات في اللغة واللهجات والاساليب 26.

[2] اثر طرق الحج في التواصل اللغوي دراسة ابيستمولوجية 20.

استعمال لغوي في عملية التواصل اللّغوي أثّر تلك المؤثّرات الخارجية، ويستطرد بذكر أمثله ليفرّق ما بين مكة والبصرة في الاستعمال اللغوي، ومن حادثة رئيس المتسوّلين بالبصرة خالد بن برير، فالكلمة (مُخطراني) تعبّر عن المحتال الذي يوهم أنّه مؤذّن من فرسان ويتظاهر بأنَّ بابك أمر بقطع لسانه[1]. وهكذا يسرد مجموعة من الاستعمالات وهي كما أزعم من باب التداولية؛ لأنَّ الاستعمال هو التداول، وهذه العادات اللغويّة ماهي إلا لغات خاصّة يستعملها أهل المهن فلكلِّ أهلِ صنعة لغتهم التواصلية فيما بينهم.

وفي مكان آخر يذكر لنا يوهان فك الألفاظ ذات الاستعمال الثقيل على اللّسان فتكون عسيرة النطق حينئذ تحتاج إلى الأوراد والدربة حتى يستطيع التلفّظ بها كقول الشاعر:

وقــبرُ حــربٍ بمــكانِ قفــرٍ

وليـس قـربَ قـبر حـرب قـبرُ

وهذا البيت مشهود عند علماء البلاغة يسوقونه للاستشهاد على تنافر الحروف، لذلك فإنَّ الربط بين الأصوات لا ترد في العربية[2] والحقيقية أنّ هذا الربط قد ورد في الاستعمال القرآني كما في قوله عز وجل: ﴿إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ﴾ (هود28/ 11) إلّا أنّ اللّسان العربي ابتعد بعض الشيء عن ذلك الاستعمال ولا سيّما في دلالة الألفاظ، وهذا مؤثّر بيئيّ وليس كما ذهب إليه يوهان فك بأنَّه بهذه الكيفية بدلالة اللّهجات العربية الحديثة التي لكنت ألسنتها باللّغات الأوربية نحو الفرنسية في تونس والجزائر، والإسبانية والفرنسية في المغرب، وهذا ما سبّبته الهجرة عن الألفاظ العربية إذا ما علمنا أنّ هذه الأمثلة هي في القرن الثاني والثالث من الهجرة، حيث حدّد اللغويّون عصر الاستشهاد بـ(إبراهيم بن هرمه) في حدود 183 من الهجرة.

وهذه الملامح من المنهج التقابلي الذي سعى من خلاله يوهان فك إلى دراسة

[1] ينظر: العربية دراسات في اللغة واللهجات والاساليب 124.

[2] ينظر: م.ن 124.

مواطن الـتأثّر والتأثير بين اللّغة العربيّة من جهة والفارسيّة من جهة أخرى، فضلاً عن المقاربات بين اللّهجات الخاصّة، ومهما يكن من تلك العلاقات فإنَّ عربيّتنا قد حافظت وبشكل كبير على خلوّها من الدخيل سواء أكان الصوتي، أم الصرفي، أم النحوي، أم الدلالي، ولكن بحسب التطوّر الدلالي فقد أخذت مناحي الاستعمال التداولي دلالة لهجيّة حسب تلك البيئة اللّغويّة التي شكّلت امتدادًا لها. فإنَّ كلَّ الشعوب في العالم تتقارب عبر المهن، أو الثقافات العابرة للحدود؛ لتُشكّل نسيجًا لغويًّا يمثّل تلك البيئة التي سمّاها يوهان فك بـ(لغة التفاهم)، وهذا ما نلمسه في حياتنا اليومية الآن، إذ إنّ البعض من بلادنا العربية تستعمل لغة في التفاهم ربما لا تنسجم مع عربي آخر[1]، وممآ يجدر الإشارة إليه أثر الطبقات المحليّة والاجتماعية في خصائص اللّهجات العربيّة، ومنهم أولئك الذين يولعون بالتنوق والمبالغة في مضاهاة كلام البدو باستعمال لغة متصنّعة مستكرهة... ومنها التعبير الجهير المفخم الحافل بحروف الحلق، فالتقعير مثلاً هو نوع من التعبير ويكون بخصائص معيّنة وكأنَّه يستخرج من قعر بئر، والتقعيب مرادف للتقعير، والتفخيم، والتمشدق بمعنى اتساع زاوية الفم وإليه نسب. وكلُّ هذه مُفادها التصنيع في الكلام [2]. في حين نقل يوهان فك قصتين عن الجاحظ يشير فيهما إلى دلالة التداول الذي يعتمد على فطنة وثقافة المتلقّي فضلاً عن المتكلّم، وهو يصوّر البخيل محمد بن أبي مؤمِّل بأنَّه رجلٌ صاحب تقعير وتفخيم وتشديق وهمز وحزم... على أنَّه لم يكن مجرّد اختيار كلمات الأعراب الغربية الذي كان يعطي لغة الحضر بين مسحة من النفاسة وعلوّ القيمة فحسب بل المحيط العلمي الذي يحدث فيه ذلك الحدث اللّغوي[3].

وخلاصة ما ذكر إنَّه كلُّما ندرت اللّغة الفصيحة بين الطبقات المثقّفة ازداد الاستياء من كلِّ خروجٍ لغوي على لسان أولئك، ولعلّ مُفاد الكلام أنّ المؤثّرات لم تكن خارجة فحسب، وإنمَّا ذات تأثير ضمن البيئة اللّغويّة الواحدة ونتيجة لذلك فقد

[1] هذا ما لمسته في تونس والجزائر ومصر عند زيارتي العلمية لهذه البلدان إذ يتحدثون بغلبة ألفاظ الاستعمال التي هي خليط من العربية ولغة الاستعمال ولكن في اللغة الرسمية نجد الاستعمال اللغوي العربي حاضر بكل قواه.

[2] ينظر: العربية دراسات في اللغة واللهجات والأساليب 126.

[3] ينظر: ينظر م. ن 128.

ظهرت وطفقت تلك الظواهر: التشندق، والتقعّر، والهمز...، فلم يكتفِ بها بل إنّ قسمًا من الناس تهذّب إحساسهم اللّغوي وزنًا للدقائق في المسامرة والمحاورة.

ولعلّ علي بن الجهم (ت294هـ) أحد رجال حاشية المتوكّل خير دليل على اعتذاره من تبكيره في الانصراف عن جماعة كان يجالسها بالكلمات: إنّه بلغني شيء واظني مأزورًا في قعودي، فجاء الردّ من المبرد (ت285هـ) الذي كان حاضرًا بالخف في نظره إذ ذاك، لأنّ(مأزورًا) بدل موزورًا أي آثمًا. إنّما يجوز الاستعمال على سبيل المزاوجة والاتباع للفظ مأجور. ويعزّز ذلك بحديث (أرجعن مأزورات غير مأجورات)، فإذا استعمل وحده قيل موزور فقط[1].

فلنحظّ الأثر في الاستعمال اللّغوي الذي جوّز للشاعر استعمال (مأزورًا وتخريج المبرد لذلك الاستعمال بمعيار وروده بالحديث النبوي، وهذا الأمر يدلّ على تنقية اللّغة وغيرهم كثر).

ويحاول يوهان فك أن يرصد ظواهر الاستعمال من جهة والخطأ في لسان العربي من جهة أخرى، وأزعم أنَ له وجهة نظر في الأمرين؛ لأنَّ اللّغة قد تفشّي فيها اللّحن سواءً أكان في الاستعمال لكونه سببًا في كثرة التداول له أم شيوع اللّحن لأسباب داخلية قد تقمّصها يوهان فك من كتب الجاحظ وابن قتيبة وغيرهم.

وأقول إنّ اللّغة الحيّة هي التي تتأثّر وتؤثّر في استعمالها عبر مجموعة من أبنائها سيّما كونها أصوات يعبرّ بها كلّ قوم عن أغراضهم وحاجاتهم[2] وبالمحصّلة فالمؤثّر أصلاً موجود من الداخل، ومن ثمّ يُنقل ويكون أكثر وضوحًا من الخارج؛ لأنّها لغة تواصليّة ذات كيان حيّ.

[1] ينظر: العربية دراسات في اللغة واللهجات والأساليب 129 بتصرف.

[2] ينظر: الخصائص1/ 33.

المبحث الثاني: (اللّهجات بين التصرّف الإعرابي والاستعمال)

إنّ ما يُراد من النظام اللّغوي هو رصف الألفاظ في مواضعها من حيث الفعلية والاسميّة والمفعوليّة، فضلاً عن الأدوات والفضلات الأخرى من صفة، وبدل، وتوكيد، ونعت، وحال، وتمييز. فالنظام جعل لها رتبًا محفوظة تنسجم مع نظريّة العامل في النحو العربي وما يتطلّبه ذلك الأثر، الذي يظهر بالإعراب وتوجيهه، نحو إبراز معاني الفاعليّة، والمفعوليّة، والابتدائيّة من حيث النّصب، والرفع، والجرّ. وهذا في حدِّ ذاته يدلُّ على أنَّ اللّهجة في الأصل هي استعمال للتعبير عن دلالاتها[1]. ولعلّ وضع هذه القواعد العامّة لدلالة الإعراب من قبل النحويين كان لها الأثر في الحفاظ على دلائل اللّغة العربية، فتظهر تلك اللّغة بمظاهر عدّة، من قبيل التراكيب التي تخرج عن مجموعة من العلاقات المتباينة بين الألفاظ؛ لتكون لنا دلالة ظاهرة أو باطنة، تلك التي ينشدها المخاطب ليوصلها إلى المتلقّي.

ظاهر إعجاب يوهان فك بالنحويين العرب، الذين تكفّلوا بوضع القواعد في جهد لا يعرف الكلل وتضحية جديرة بالإعجاب، من خلال عرض اللّغة الفصحى وتصويرها في جميع مظاهرها من ناحية الصيغ، والتراكيب، والجمل، والأصوات، ومعاني المفردات... ولا تزال القواعد الأساسية المذكورة تعدّ اللّغة العربية لغةً متصرّفةً محافظةً على نهايات الإعراب والتصرفات المختلفة، كالضّمّة في حالة رفع الاسم والفعل، والكسرة في حالة خفض الاسم، والفتحة في حالة نصب الفعل... ولكنّه -يوهان فك- يطّرد بالقول إنَّها -علامات الإعراب- تلاشت منذ أجيال عديدة في العالم العربي كلِّه، سواء على لسان عامّة الشّعب في القرى والمدن... بل في لهجات البدو أنفسهم، فقد صار الإعراب هو الفارق بين الطبقات المثقّفة، إذ يفرق بين العربيّة الفصحى وجميع القوالب والأساليب واللّهجات الدراجة واللّغات العامّة...وإنّ طريقته التي ينطق بها هي في ذاتها سطحيّة، لا تكفي وحدها لتكون ميسمًا مميّزًا للّغة الفصحى، وما الإعراب إلاّ مجرّد حيلة فارغة يُقصد منها إعارة نوع من التعبير في قالب مخالف للفصحى في جوهره مسحة زائفة من الفصحى[2]. والحقيقة أنَّ المتأمّل

[1] ينظر: الدلالة النحوية في كتاب المقتضب 27.

[2] ينظر: العربية دراسات في اللغة واللهجات والأساليب 15-14 بتصرف.

في قول يوهان فك يلمس تناقضًا في قضيّة طرحه لظاهرة الإعراب، إذ في البدء يصفه بإعجاب شديد ويجعله معيارًا للّغة الفصحى، ويثني على جهود النحويين في تكلّفهم للقواعد التي وضعها، ولكنّ الغريب سرعان ما يبدي بألسنتهم على اللّغة الفصحى بأنّها لغة سطحيّة، وما الاعراب إلا حيلة في الانتقال من تعبير إلى آخر حتى غدت الفصحى معيارًا فارقًا بين الطبقات المثقّفة، وهذا الأمر ليس غريبًا؛ إذ أراد الوصول إلى العربية المولّدة، وأنّ تخلّص العربية من ظاهرة الإعراب هو قرينة أكيدة على دخول الألفاظ واللهجات العاميّة في الاستعمال للتراكيب العربية.

أقول إنّ الإعراب هو قرينة لفظيّة تظهر على أواخر الكلمات؛ لتتضافر مع قرائن أخرى، منها الرتبة والصيغة والمطابقة؛ لتعطي معنًى معيّنًا ينشده المخاطب؛ ليصل به إلى المتلقّي. وهذا مُفاد أغلب الدّراسات في أهميّة العلامات الإعرابية من حيث كونها قرينة لفظيّة لها شكل ومعنى، فضلاً عن دلالاتها المعنويّة؛ لكونها متعلّقة بالعامل النحوي الذي بدوره سوّغ لنا التوسّع في معاني التراكيب من حيث التقديم والتأخير والحذف بين الجواز والوجوب، فضلاً عن آمن اللُّبس[1]. وهذا ما أثاره يوهان فك أيضًا في حديثه عن مظاهر الإعراب والتصرّف الإعرابي، فهو بدرجة من الوضوح لا يقبل الشك –وما زال إلى يومنا هذا- في بعض البقايا الجامدة من لهجات العرب البداة، ولعلّ أقدم نصّ هو القرآن الكريم، فقد حافظ -كما يرى يوهان فك- على التصرّف الإعرابي.... فإنَّ حريّة الحركة في بناء جمل القرآن الكريم لا تترك أثرًا للشكّ في إعرابه لكلماته، ومنه على سبيل المثال لا الحصر قوله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر35/ 28] ، وقوله عزّوجل: ﴿وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُوْلُواْ الْقُرْبَىَ﴾ [التوبة 9/ 3]، وقوله عزّ وجلّ: ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ﴾ [البقرة: 2/ 124]، وقوله عزّوجلّ: ﴿أَنَّ اللّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾ [النساء: 4/ 8]. فهو يرى أنَّ هذه التراكيب لا يمكن أن تكون إلّا في لغة حيّة لا يزال الإعراب فيها حيًّا صحيحًا[2]. وهذا يشير إلى أنّ الإعراب له من الأهميّة الكبرى في لغتنا، والدليل أنَّ القرآن باق إلى أن يشاء الله. وعليه فإنّ العربيّة في كلِّ زمانٍ ومكانٍ لا تخلو من الإعراب على عكس رؤيته بأنَّها لغةٌ سطحيّةٌ.

[1] ينظر: القرينة في اللغة العربية 92.

[2] ينظر: العربية دراسات في اللغة واللهجات والأساليب 15.

ويذهب في طرح آخر إلى أنّ الاستعمالات القرآنية الخاصّة تحتوي على مخالفات للقواعد العامّة، ثم يحاول أنْ يعزو ظهور العربية المولّدة إلى الغزوات الكبرى في العهد الإسلامي الأول إلى خارج حدوده القديمة[1].

أقول: إنَّه لا يوجد خروج في القرآن عن الاستعمالات، ولكنّ النحويين حاولوا أن يُخضعوا النصّ القرآنيّ لقواعدهم، وهذا ما وقعوا فيه من الخطأ الكبير؛ لأنَّ النصّ القرآني ليس نصًّا عاديًّا، وإنَّما نصٌّ قدسيٌّ، تخضع القواعد له لا العكس. ويظهر لنا جليًّا في الاستعمال القرآني الذي يُحكّمه بعضهم على القواعد النحويّة، لا أنّ القواعد النحويّة تحكم على الشاهد القرآني؛ لأنّه أصل السماع لا يأتيه الباطل، ومن ذلك ما منعه النحويّون وهو وارد في القرآن، ومنه (رب) لا تتعلّق بالفعل المضارع كما يزعمون، إذ ذهبت طائفة كبيرة من النحويّين إلى أنَّ (رب) لا تدخل إلّا على الفعل الماضي، ولا تتعلق بالفعل المضارع، وقد وردت في القرآن داخلة على الفعل المضارع، وهي ملحقه بـ(ما) في قوله عزّ وجلّ: ﴿رُّبَمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْ كَانُواْ مُسْلِمِينَ﴾ [الحجر 15/ 2]؛ لأنَّ الشاهد الشعري عندهم له دلالة قطعيّة في المسألة، وأنَّ الآية ليست دليلاً قاطعًا على دخولها على الفعل المضارع، ومنه ما أورده أبو البركات الأنباري (ت 577هـ) من الشعر:

ربما أوفيتَ في علم

ترقعن ثوبي شمالات

فالنحويّون يردّون الآية بالشاهد الشعري، ولهذا نجدهم ينحون بالآية إلى التأويل انحرافًا عمّا يؤدّيه ظاهرها وإجراءً لما أقرّه الشاهد الشعري[2]. ولمثل هذا ذهب يوهان فك؛ لأنَّه عدَّ النحويين الأساس في تقعيد القواعد، ولم يرَ أنّ القرآن هو أساس تلك القواعد، ولذلك وقع في وهم النحويين، بأنّ النصّ القرآني خرج عن الاستعمالات اللّغويّة.

ونذهب إلى إعمال (ما) عمل (ليس)، فهي عند الحجازيين تعمل عمل (ليس)،

[1] ينظر: العربية دراسات في اللغة واللهجات والأساليب 17.

[2] ينظر: النحويون والقرآن 13-12 بتصرف.

ومنه قوله عزّ وجلّ: ﴿مَا هَـذَا بَشَراً﴾ [يوسف:12/ 31]، وقوله عزّ وجلّ: ﴿مَّا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ﴾ [المجادلة:58 / ٢]، وقرأ ابن مسعود بالرفع، والفارق أنّ لهجة تميم بالإهمال دون الإعمال، وأهل الحجاز بالإعمال دون الإهمال، وهذه القراءات هي امتداد لظواهر لهجيّة وردت في القرآن الكريم، وهي ليست من باب الخروج على الاستعمال، وإنَّما سوّغ لها الاستعمال اللّهجي أن تُقرأ بالنصب والرفع[1].

ولعلّ ما نقله عن ابن قتيبة في بيان جهود المعتزلة النحويّة بأنَّهم جعلوا دراسة القرآن والحديث وأحكام الشريعة في المرتبة الثانية، ومن جهة أخرى، فقد رصد ابن قتيبة نماذج من الاستعمالات الخاطئة التي اصطلح عليها يوهان فك بـ(العربية المولدة)، التي فيها إشارة إلى الاستعمالات من اللّغة الدراجة في التعبير عن تلك الاستعمالات العاديّة، التي خرجت عن معايير التصرّف الإعرابي، ويرى أنَّ الطبيعة الحقيقيّة لما أسماه بالعربية المولدة والفرق الخاصّ الذي يميّزها عن العربية الفصحى إنَّما يقوم على تفسير في تكوينها بعد ترك الإعراب من أمارته الظاهرة[2].

وكذلك ما نقله عن الجاحظ يعدّ خير دليل على أثر المعتزلة في رصد الاستعمالات اللّغوية، ومنها (لغة الاطفال) في استعمالهم (واوّ أو بمعنى (الكلب)، و(ما ما) بمعنى (شاة) أو خروف. وكذلك لهجات النبطي والاهوازي والخراساني والزّنجي والهندي، فضلاً عن الاختلاف بين اللّغة العربية والفارسيّة. وكذلك نقل عن ازدواج اللّغات فإذا التقت العربية والفارسية أدخلت الضيم على صاحبتها، وقد ذكر مثالاً على ذلك، وهو موسى بن سيار الأسواري، الذي وصفه الجاحظ بأنَّه كان من أعاجيب الدنيا؛ إذ كانت فصاحته بالفارسيّة في وزن فصاحته بالعربية، وفي مجلسه العرب عن اليمين والفرس عن اليسار، فيقرأ الآية من كتاب الله عزَّ وجلَّ ويُفسّرها للعرب بالعربية، ثمّ يحوّل وجههُ للفرس فيفسّرها لهم بالفارسية، فلا يدري بأيّ لسانٍ هو أبين. فقد وردت ألفاظ فارسية في لسان بعض الشعراء ومنهم العُماني في مدحه لهارون الرشيد:

آلي يذوق الدهر آب سَرْد: أيْ حلف لا يشرب الماء البارد أبدًا[3].

[1] ينظر: المقتضب في لهجات العرب153.

[2] ينظر: العربية دراسات في اللغة واللهجات والأساليب 110-109 بتصرف.

[3] ينظر: م. ن 120-119 بتصرف.

ويمكن القول: إنَّ ما نقله يوهان فك عن المعتزلة وطبيعة علاقاتهم اللّغوية ما هو إلا مثال من أمثلة التقارض اللّغوي؛ بسبب الاستعمال وتداخل البيئة اللّغوية مع بيئة لغويّة أخرى، ما أدّى إلى انصراف إعراب الألفاظ من جهة وتقارض اللّهجات فيما بينها من جهة أخرى، ولعلّ هذا يشير إلى أسباب جغرافيّة وأدبيّة وصراع للحضارات، كلُّما وُجدت فسحة لغوية لذلك. والفسحة كانت بتقريب المأمون للمعتزلة، فضلاً عن اعتناقه فكر الاعتزال في بعض الروايات، فمن الطبيعي أنْ تجد إفرازات للّغة بسبب كونها -عقيدة الاعتزال- اللهجة السائدة، فلا ضير من استعمالاتهم اللّغوية المتداخلة لما سمحت به السياسة التي تدير سدّة الحكم في عصر هارون الرشيد وامتداداً إلى المأمون، ففي زمن الأوّل كانت السياسة اللّغويّة قويّة حتى جعلت المحافظة على اللّغة سمة بارزة؛ فقدّست العلماء من أهل اللّغة والأدب وغيرهم من الأعراب الفصحاء، ومن هؤلاء: الكسائي (ت189هـ)، والفرّاء (ت 207هـ) وغيرهم. وهذا يدلّ على استعمال اللّغة العالية، وهي لغة البدو ذات القواعد الصارمة، فهي القدوة والأنموذج الرفيع، إذ كانوا يرفضون استعمالات اللّغة الدارجة التي توصف بـ(لحن) العامّة، وكان الاستعمال اللّغوي هو الصحيح فحسب[1].

والحقيقة أنّ يوهان فك قد نهج منهج النّقد غير الموضوعي في نقده لغة العرب، فهو تارة يمُجّدها من أجل وضع معيّن، ثم لا ينفك من النقد الممنهج الذي يُقلّل من علوّ شأنها، ومن ذلك ما لاحظه في التراكيب النحويّة التي يراها ما هي إلا قواعد ثابتة ومعايير مقدرة، وهذا الأمر بدأ واضحًا عبر العلاقات اللّغويّة في المحيط الإسلامي، ويُعلّل ذلك إلى استعمال اللّغة الدارجة في أشعار القرن الرابع الهجري، ويذكر مثالاً لشعر ابن الحجّاج (ت 391هـ) الذي عدُّه أنبه ممثّلي أسلوب المجون والسّخف، فهو يُعارض الأسلوب الرفيع في الشعر ويتجنّب الثروة اللّفظيّة من ذلك الشّعر الماجن، من العبارات الجزلة التي كان يتّسم بها الشعر القديم[2]. والناظر لهذه الظاهرة يجدها ظاهرة أسلوبية ظهرت في عصر (بختيار البويهي 356-367) الذي انتشرت فيه الفارسية بشكل كبير؛ بسبب التأثّر والتأثير اللّغوي، وهذا لا يُقاس على

[1] ينظر: العربية دراسات في اللغة واللهجات والأساليب 94-93 بتصرف.

[2] ينظر: م.ن 192-187 بتصرف.

العربية الفصحى؛ لأنَّها حافظت على نظامها وأصالتها وجزالة ألفاظها، ولا سيّما أشعار المتنبّي وأبو فراس الحمداني وغيرهم، فإنَّ اللّهجة الدارجة لا تُقاس على اللّغة الرسميّة. ثم إنّ ظهورَ شاعر بأسلوب هزليّ أو أسلوب فيه من السذاجة أو شيء من هذا القبيل لا يعني أنَّ اللّغة الأصل قد جوّزت له هذا، وإنمَّا اللّغة تبقى في ذاتها تستقبل التأثّر؛ بسبب الاستعمالات المتداخلة في الحياة اليوميّة، كما هو الحال في أغلب اللّهجات الدّارجة في بلداننا العربية، وهذا مُفاد قوله باكتساب التحرّر الجديد في سلطان بغداد كما يسميه. وعن طريقه نتج انضمام اللّهجات العربية لكلِّ إقليم بعضها إلى بعض، حينئذ تآلفت تلك اللّهجات فيما بينها مع الاحتفاظ بخصوصيّة لا بأس بها، ثم كثرة المشتركات التي تشترك بها تلك اللّهجات من الأصوات، والصيغ، والقواعد التركيبية، ودلالات المعجم.

وقد أطلق عليها يوهان فك بـ(اللّهجات الإقليميّة) التي تجلّت صورها في بلاد الرافدين، وسوريا، وفلسطين، ومصر، وشمال أفريقيا، والأندلس. فكانت لغة المثقفين مع تميّز في الاستعمالات الأخرى، وقد جسّد ذلك المقدسي تلك الخريطة اللّغويّة للّغة العربية. ثم يستدرك ليقول إنَّ مقام العربيّة الفصحى قد بقي هو الأساس من حيث كونها لغة الأدب الوحيدة في العالم الإسلامي من غير منازع؛ لأنّها ثقافة واحدة وهي الثقافة الإسلامية[1]. فلم يخرج عن معيار الفصحى، ثم الاتساع قد ساعد اللّغة العربيّة -اتساع دائرة نفوذها-، وأنَّها صارت لغة فصحى في درجة ثابتة كاملة الحلقات ما انعكس على متعلّميها ووسّع لهم بيئتها اللّغويّة.

وخلاصة القول يبقى كلام ابن جني (ت 392هـ) عن اللّغة فيصلاً في المحافظة على سلامة اللّغة العربيّة وخصائصها، وتجلّى ذلك بالباب الذي وضعه بالاتفاق مع أبي علي الفارسي (ت 377هـ) في المحافظة على العربية من اللّحن أن يضع بابًا مستقلاً لأغلاط الأعراب، ومُفاده أنَّ من الممكن أنْ يقعوا في اللّحن؛ لأنّهم ليس لديهم أصول يراجعونها أو قوانين نحويّة يستعصمون بها، وإنمَّا نهجهُم في ذلك طباعهم على ما ينطقون به، فربمّا استهواهم الشيء فزاغوا عن القصد. وهذا ما حصل في العربية المولدة واللّهجات الإقليميّة وقسم من شعراء الغزل والمجون وغيرهم

[1] ينظر: العربية دراسات في اللغة واللهجات والأساليب 15 بتصرف.

من الكتّاب من غير العرب في الدولة العباسيّة وامتدادها الذي وقع فيه هؤلاء في اللحن، والتأثير اللّغوي، والتقارض، والدخيل، والمنقول، وغيره، وشيوع ذلك بين لغة العامّة.

وأمّا ما يتعلق باللّغة الفُصحى فإنَّها لغة القرآن الكريم التي حفظها لنا الله عزَّ وجلَّ إلى ما شاء الله بدليل قوله عزَّ وجلَّ: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر:9/15]. وأمّا الاستعمالات الأدبيّة الأخرى فهي في أحد الأقوال زيغ عن القصد.

خاتمة

اتّسم كتاب العربية بسعة مادته العلميّة، وهذه السّعة أوقعت المؤلّف في إشكاليّة رصد الظواهر الفرديّة لا الجماعيّة، ومن ثم إطلاق أحكام غير موضوعيّة اتّسمت بالعموميّة ما انعكس سلبًا على منهجه في معالجة تلك الظواهر، ومنها: ظاهرة الإعراب، وأثر الفارسية، فضلاً عن العربية المولدة.

لم يكن منهجهُ منهجًا في الوظيفة التي تؤدّيها تلك الظواهر المرصودة في البحث، وإنَّما اعتمد على وصف الظاهرة كما سجّلتها كتب السير، والتاريخ، والأدب... ولذلك أدّى إلى إصدار أحكام لا تنطبق وأحكام اللّغة العربيّة؛ لأنَّها لغة القرآن الكريم فضلاً عن كونها لغة حيّة وفيها من التطوّر الدلالي ما لا يقف عند حدٍّ ما.

وقف البحث عند المنهج التحليلي والوظيفي فضلاً عن النقد الموضوعي عبر المنهج المعياري الذي اتسم بالمنهج التكاملي للربط بين الظاهرة من جهة والاستعمال التداولي لها. وهذا ما يُوصي به البحث وهو قراءة ما كتبه المستشرقون وفقًا لذلك المنهج لا أن يتّخذ من آرائهم نصًّا لا يقبل الشكّ والنقد؛ لأنّهم مع ما بذلوا من جهدٍ في ذلك إلا أنَّه يبقى الأمر متعلقًا بلغة القرآن الكريم.

ثبت المصادر[1]:

القرآن الكريم

1. آل غنيم، صالحة راشد غنيم، اللّهجات في الكتاب لسيبويه أصواتاً وبنية: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الاسلامي، ط1، 1405هـ- 1985م.
2. أنيس، ابراهيم وآخرون ، المعجم الوسيط: مصر، ط2، د.ت.
3. جبري، عبد الله عبد الناصر، لهجات العرب في القرآن الكريم دراسة استقرائية تحليلية: دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 2007م.
4. الجندي، أحمد علم الدين، اللهجات العربية في التراث: الدار العربية للكتاب، مصر، ط1، ص1983م.
5. ابن جني، أبو الفتح عثمان (ت 392ه)، الخصائص: تحقيق محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، ط1952،2م.
6. الحسون، د. خليل بنيان، النحويون والقرآن: مكتبة الرسالة الحديثة، عمان- الأردن، ط1، 1423ه / 2002م.
7. الراجحي، د. عبده، اللّهجات العربية في القراءات القرآنية، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، ط2، 1430ه/ 2009.
8. الزبيدي، محمد مرتضى (ت1205هـ)، تاج العروس، تحقيق مصطفى حجازي، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، ط1، 2001م.
9. الزيدي، د. كاصد ياسر، فقه اللغة العربية، مديرية دار الكتب للطباعة والنشر، الموصل، ط1، 1987م.
10. سيبويه، عمرو بن عثمان (ت180ه)، الكتاب: تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، د.ت.
11. السيد حسن، محمد بن السيد (ت 866ه)، الراموز على الصحاح: تحقيق محمد علي عبد الكريم الرديني، دار أسامة، دمشق، ط2، 1986م.

[1] أسقطت كلمة(ابن) وأداة التعريف(أل) ورتبت المصادر وفقاً للقب المؤلف وعندما لا يوجد لقب اعتمدت الاسم الأخير ليصبح تعريفاً له، وأما إذا وجدت مؤلفاً مشتركاً اعتمدت الاسم الأول فقط وأشرت بـ(كلمة) وآخرون.

12. السيد كريم، محمد رياض، المقتضب في لهجات العرب، مصر، ط1، 1996م.

13. عبد الكريم، د. صبحي عبد الحمدي، اللهجات العربية في معاني القرآن للفراء- دراسة نحوية وصرفية ولغوية، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، ط1، 1986م.

14. عزيز، د. كوليزار كاكل، القرينة في اللغة العربية، دار دجلة، عمان، ط1، 2009م.

15. غالب، د. علي ناصر، لهجة قبيلة أسد، دار الشؤون الثقافية العامّة، بغداد، ط1، 1989م.

16. ابن فارس، أحمد (ت390ه)، مقاييس اللّغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1، 1369ه.

17. فراج، عبد الستار أحمد، ديوان مجنون ليلى، دار مصر للطباعة، القاهرة، ط1، 1979م.

18. الفراهيدي، الخليل بن أحمد (ت175ه)، العين: تحقيق د.مهدي المخزومي، د. ابرهيم السامرائي، دار الحرية للطباعة، بغداد، ط1، 1984م.

19. فك، يوهان، العربية دراسات في اللغة واللهجات والأساليب: ترجمة د. رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، مصر، ط1، 1980م.

20. لافي، عماد يونس، اللهجات العربية القديمة وما تبقى من آثارها: بحث منشور في مجلة كلية التربية الأساسية الجامعة المستنصرية، العدد الثاني والسبعون، 2011م.

21. الماضي، أ.د سامي، أثر طرق الحج في التواصل اللّغوي دراسة ابيستيمولوجية، دار بغداد للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد، ط1، 2017م

22. الدلالة النحوية في كتاب المقتضب للمبرد محمد بن يزيد(ت285ه): مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط2، 2012م.

23. ابن منظور، محمد بن مكرم(ت 711م)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط6، 1997.

مشروع ديفيد رآوبيني اليهودي للاستيلاء على فلسطين 1522 - 1538م

د. مصطفى وجيه مصطفى إبراهيم[1]

سنتناول في مقدمة هذا البحث التعريف بالموضوع وأهمّيته، ثم نعالج الموضوعات وفق الترتيب الآتي: التطلّعات المشيحانيّة عند ديفيد رآوبيني ودلالاتها، القبائل المفقودة: ملامح ودلالات، رايات القبائل اليهوديّة عند رآوبيني ومغزاها، تقديم مشروع الحملة إلى سادة الغرب الأوروبي، محاولة رآوبيني استغلال الخلافات الغربية، الغربية لصالح الجماعات اليهوديّة، محاولة التحالف (البابويّة وموقفها، ملك البرتغال ووعوده، مقابلة الإمبراطور شارل الخامس، النهاية والفشل، الخاتمة).

التعريف بالموضوع:

من ضمن ما ضمّته موسوعة الرحّالة اليهود (Jewish travelers) للباحث الأميركي اليهودي النّشط ألكن ناثان أدلر(Elkan Nathan Adler)[1] ضمّت رحلةً

[1] (DAVID REUBENI، Itinerary of DAVID REUBENI1522-1525A D، in J.T. (ed) Adler (London) 1930،pp.251-328.

غايةً في الأهميّة، وهي لمغامر يهوديٍّ يدعى ديفيد رآوبيني (DAVID REUBENI). وحتّى الآن لم يتمكّن الباحثون من التعرّف على اسمه الحقيقي، ولا أصل ديفيد رآوبيني، ويعتقد بعض المؤرّخين أنّه كان يهوديًّا شرقيًّا، ويُمثّل هذا الفريق المستعرب هيللسون (Hillelson)[1]. إلاّ أنّ فريقًا آخر ممثّلاً بإفرهام نيبور يعتقد بأنّ ناشر طبعة أكسفورد كان يهوديًّا أشكنازيًّا، وبالتحديد ألمانيًّا استوعب كلّ صفات الشّرق[2]، كما أنّ جراتز (Graetz) مؤرّخ اليهود علّق حكمه واكتفى بطرح تساؤل: هل كان رآوبيني متعصّبًا أو صاحب حلم؟ أو هل كان ينوي أن يلعب دورًا في الحركة المشيحانيّة أو في السياسة؟ أو هل كان مجرّد مغامر؟ الثابت أنّ هذا اللّغز عن أصول جراتيز لم يتم حلّه بشكلٍ قاطعٍ.

وديفيد رآوبيني -أو بالأحرى الرآوبيني- نسبة لسبط رآوبين الّذي زعم انتسابه إليه، يُصوَّر بوصفه مغامرًا يهوديًّا عاش في النّصف الأوّل من القرن السادس عشر. والمصدر الرئيس لمعلوماتنا عن حياته هي «يوميّاته»، أو بالأحرى رحلته التي كتبت بالعبريّة، وجعلت من شخصه المزعوم شقيقًا لملكٍ يهوديٍّ أسطوريٍّ يحكم الأسباط المفقودة من رآوبين - ومن هنا اكتسب اسمه «الرآوبيني- وسبط جاد، ونصف منسى في صحراء خيبر: وقُدّر عدد رعيّة شقيقه الملك يوسف بثلاثمئة ألف يهوديّ يعيشون في بريّة خيبر بصحراء شبه الجزيرة العربيّة (؟!). وفي حقيقة الأمر، لا أحد -حتى الآن- يملك معلومةً مؤكّدةً عن الأيام الأولى لديفيد رآوبيني (أصوله- بلد الميلاد والطفولة والشباب وما إلى ذلك) تمامًا كما أنّنا لا نعرف شيئًا عن أيّامه الأخيرة.

زعم ديفيد أنّ دافعه للارتحال هو أنّ أخاه الملك يوسف قد أمره بالتوجّه إلى روما

[1] سيقمار هيللسون، هو عالم لغويّ يهوديّ مولود في 12/ 8/ 1883م في برلين بألمانيا، ونال الجنسية البريطانية 1908م ودرس العربية والفرنسية بجامعة لندن وتلقّى دراساته العليا في كليّة باليول بجامعة أكسفورد العريقة والتحق بعد ذلك بخدمة حكومة السودان في عام 1911م وظلّ بها حتّى عام 1933م حيث شغل عدّة مناصب في مصلحة التعليم وقلم المخابرات والسلك الإداري، كتب مقال في « مجلة السودان في مذكّرات ومدوّنات» عام 1933م وتحدّث فيه عن رآوبيني وذكر أنّه أوّل يهوديّ تطأ قدمه أرض السودان منذ دخول الإسلام.

See: S. Hillelson، "David Reubeni، an early visitor to Sennar»، Sudanese Notes and Records،1933،pp.55-66.

[2] Hillelson، "David Reubeni،p.55.

للقاء البابا، فقال: «وقمت بالرحلة من قبل الملك شقيقي وأصحابه ومستشاريه وأَعنى السبعين الكبار؛ كلّفوني أن أذهب بداية إلى روما مقرّ البابا»[1]؛ لأجل دراسة مصلحة القوى المسيحيّة بغرض القيام بعمل مشترك من اليهود ونصارى الغرب الأوروبي ضدّ العثمانيين المسلمين غير المؤمنين لاحتلال فلسطين[2]. ولا بدّ أن نعلم أنّ هذه الفترة كانت تُمثّل أوج النشاط البرتغالي في البحر الأحمر وفي الحبشة[3]، وكانت هذه الفترة أيضًا فترة التوسّع العثماني، ويبدو أنّها على أيّة حال الفترة التي أخذت فيها طموحات ديفيد بضرورة قيام دولة لليهود في فلسطين موضع الجديّة[4]، وظهر ذلك في مواضع عديدةٍ من اليوميّات، منها قوله: «لن أموت حتّى أعيد شعب إسرائيل إلى أورشليم»[5].

لقد كانت دوافع ديفيد رآوبيني من رحلته تلك سياسيّة وعسكريّة، حيث تمثّلت بعض هذه الدوافع في: شراء أسلحة، وتدريب اليهود المنفيّين من إسبانيا والبرتغال وإرسالهم شرقًا عبر القرن الإفريقي لمحاربة الأتراك. وقد وضّح بعض معالم ذلك في مقابلته للبابا بعد أن تمكّن من الوصول إليه[6].

وعن مخطوط الرحلة ؛ فقد كان لرحلة رآوبيني أصلٌ وحيد كُتب بخطّ سليمان كوهين دي براتو (Solomon Cohen of Prato)، كاتم سرّ رآوبيني (سكرتيره الخاصّ). وتُلمح تلك المخطوطة أنّ كوهين نقل ما دونه من رحلة رآوبيني عن نسخة أصلية (Autograph) بخطّ رآوبيني نفسه، يشهد بذلك -كما توحي ظواهر الأمور- تواتر استخدام رآوبيني ضمير المتكلّم في السَّرد. وقد فقد الأصل بطبيعة الحال، بينما آلت تلك النسخة -بخط سليمان كوهين- إلى مكتبة بودليان عام 1848، ثمّ صُوّر منها

[1] DAVID REUBENI، Itinerary،p.251.

[2] DAVID REUBENI، Itinerary،p.272.

[3] Duffy، James.، Pottuguese Africa، London، 1959،pp.24، 54-76،81;) De Caravlho،Vaxo،. La Domination portugaise Al' Maroc،Lisbonne،1936،p.15.

[4] DAVID REUBENI، Itinerary،p.273.

[5] DAVID REUBENI، Itinerary،p.273.

[6] سيأتي تفصيل ذلك وانظر: DAVID REUBENI، Itinerary،p272.

نسخة بالفاكسميلي، كما نُسخ منها نسخة واضحة لصالح كليّة اللّاهوت اليهودي ببرسلاو، إلا أنّ النسخة الأصليّة -أعني تلك التي بخطّ سليمان كوهين- اختفت في ظروف غامضة عام 1867 أي بعد 20 عامًا فحسب من العثور عليها. وبعد عقدين من ذلك التاريخ قام نيبور في أكسفورد بتحرير ونشر بعض نصوص تلك اليوميّات. ثمّ قام كثير من المحرّرين بنشر نصوص المذكّرات التي نشرها نيبور، ومن ضمن النشرات كانت نشرة إدلر التي اعتمدنا عليها هنا، والتي تقع في موسوعته الرحّالة اليهود (Jewish travelers) في الصفحات من (250-328).

وتكتسب هذه الدراسة أهميتها من كونها الدراسة الأولى بالعربية التي بحثت في جذور الدعوات اليهودية...، كما أسلفنا في المدخل.

على أيّة حال؛ إذا ما حاولنا التعرّض لموضوع البحث بشيءٍ من التفصيل، فإنّنا نلحظ أنّ أولى المحاولات التي أخذت مبدأ الجديّة لتهجير يهود العالم وإقامة وطن لليهود في فلسطين، قد بدأت في القرن السادس عشر، عندما سعى هذا اليهودي الّذي لا يُعرف أصله، والمدعو ديفيد رآوبيني، إلى العمل على خلق وطن لليهود على أرض فلسطين، وقدّم مشروعه لسادة الغرب الأوربي النصراني سنة 1522م، وكان الغرب آنذاك لا يزال يعاني من الرّوح الصليبية تجاه الشرق الإسلامي؛ لذلك وجد ديفيد رآوبيني أذانًا صاغية له في العالم المسيحي الغربي حين قدّم مشروعه الّذي يقضي بالتحالف بين يهود العالم والغرب الأوروبي؛ لأجل خلق كيانٍ يهوديٍّ خادمًا للتطلّعات الغربيّة في الشرق، على أن يقوم الغرب بتمويل اليهود بالسلاح؛ حتّى يتمكّنوا من احتلال فلسطين، ويصبح اليهود تابعين للغرب وعبيدًا لهم. وقد لقيت محاولة التحالف هذه صداها بين الفريقين: اليهود الأوربيين الذين يعانون من ملاحقة محاكم التفتيش، والغرب الذي يتشوّق لعودة احتلال فلسطين، وضرب الدولة العثمانية الّتي تصول وتجول في مقتل. وإذا كان اليهود شعبًا عضويًّا منبوذًا، فإنّ أوروبا التي تعيش بواكير عصر النهضة اكتشفت نَفْع اليهود، وإمكانيّة الاستفادة منهم لصالح الحضارة الغربيّة. وبالرغم من أنّ محاولة التحالف بين الجماعات اليهوديّة والغرب الّتي قدّمها ديفيد رآوبيني لم يكتب لها النجاح لأسباب يأتي عرضها

في أثناء الدراسة، إلا أنّ أهمّيتها تظهر في كونها أوّل محاولة يهوديّة هدفت لاحتلال فلسطين، وإقامة دولة لليهود فيها، وحلّ المشكلة اليهوديّة[1].

وتمضي اليوميات قُدمًا لتقصَّ علينا نبأ خروج رآوبيني من مقرّ ملك اليهود المزعوم في خيبر متّجهًا للسودان وادي النيل سنة 1522م ومنه للقاهرة، ثم سفره للقدس للحج والزيارة[2]، ثمّ سفره إلى البندقيّة في خريف عام 1523م. ووفقًا لتقدير بعض الباحثين، كان رآوبيني قد تجاوز العقد الرابع من عمره آنذاك. وهناك أعلن عن هويّته الحقيقيّة، وأنّه قائد جيش أخيه الملك يوسف، وطلب من يهود البندقيّة مساعدته في توصيل رسالة مهمّة للبابا[3]. على الرغم من أنّ معظم اليهود شكّكوا في قصّته فقد وجد الدعم من بعضهم. وفي فبراير من عام 1524 دخل رآوبيني روما على متن جواد أبيض، واستقبل من قبل الكردينال إيجيديو (Egidio)، الذي دعم موقف رآوبيني، وأوصى به يهود روما، وأمرهم بتلبية احتياجاته، والسهر على راحته. وبعد ذلك بوقت قصير استقبله البابا كليمنت السابع (Clement VII)، فعرض عليه رآوبيني مشروعه الذي يقضي بالتحالف بين شقيقه الملك يوسف وبين العالم المسيحي الكاثوليكي ضدّ الدولة العثمانية، والعمل على إعادة اليهود إلى فلسطين، وزرعهم هناك شوكة في حلق الدولة العثمانية[4].

ووفقًا لما جاء في يوميّاته فقد طلب رآوبيني من البابا أن يعطيه رسائل إلى الإمبراطور الروماني المقدّس تشارلز الخامس (Charles V)، وإلى فرانسيس الأوّل (Francis I) ملك فرنسا، وأن يوصيهم بمساعدته، ولا سيما في إمداده بالفنيين

[1] وقد حفظ صهاينة اليوم الجميل لابن جلدتهم ديفيد رآوبيني الذي يعدّ أوّل من فكّر في إيجاد حلٍّ يُنهي به مسألة تلذّذ اليهود صبراً باضطهاد الأوربيين لهم والتعوّد على ذلك الاضطهاد، وتبريره بالامتحان الإلهي حتى يجيء الزمن الموعود؛ زمن إقامة الهيكل من جديد،الأمر الذي جعل لهم خصوصيّة نفسيّة أيضاً عزّزتها تفاعلات العزلة الذاتية والعزلة المفروضة من الخارج!؛ لذلك لم ينس صهاينة اليوم الذين احتلّوا الأراضي الفلسطينية فضل ديفيد رآوبيني في تحقيق ذلك الحلم وأقاموا له أحد الشوارع الرئيسة في منطقة الوزارات الصهيونية في القدس المحتلّة يحمل اسمه تخليدًا لذكراه وعمله. وعن ذلك ينظر: خريطة منطقة الوزارات للكيان الصهيوني بالقدس المحتلة على جوجل.

[2] DAVID REUBENI، Itinerary،pp.251-157.

[3] DAVID REUBENI، Itinerary،pp.266-268.

[4] DAVID REUBENI، Itinerary،p.272.

والحرفيين اللازمين لصناعة البنادق والمدافع. كما طلب رسالة أخرى إلى «بريستر جون (Prester John)» نجاشي الحبشة الأسطوري. ومع ذلك بدا أنّ هدفه الحقيقي لم يكن أيًّا من تلك البلدان، لقد كان تركيز رآوبيني منصبًّا على الوصول إلى البرتغال، القوّة البحريّة الهائلة في القرن السادس عشر، والتي كان بإمكانها الوقوف في وجه الدولة العثمانية. وتلقّى رآوبيني بالفعل توصيةً خاصّةً من البابا موجّهةً لملك البرتغال جون الثالث (John III) يطلب فيها البابا من الأخير إكرام السفير اليهودي وإحسان وفادته وتلبية مطالبه. وقبل رحيله من روما وجد رآوبيني دعمًا من بعض الدوائر اليهوديّة «المستنيرة»، ولا سيما المصرفيين دانييل وفيتالي دي بيزا وآل أبرافانيل، وزوّده عميد العائلة الأخيرة بالمال وأعطاه راية الحرير المطرّز بالذهب كتبت عليها الوصايا العشر. هذا فضلاً عن بعض البيارق الأخرى التي حملها أينما يمَّم، فخلقت انطباعًا عاطفيًّا عند اليهود المحلّيين أينما سار وأينما ارتحل، لا سيّما وأنّ اليهود المستضعفين آنذاك كانوا متعطّشين إلى المسيح المنتظر، وإلى الخلاص الموعود[1].

وفي عام 1525 وصل رآوبيني أخيرًا إلى البرتغال، وسرعان ما مثل بين يدي الملك جون الثالث، الذي استقبله بوصفه سفيرًا رسميًّا. بالرغم من أنّ تقبيل المارونيين أو اليهود الذين أجبروا على اعتناق النصرانيّة ليد رآوبيني -وكان هذا حقًّا لملك البرتغال حصريًّا- قد عكّر ذلك صفو الملك. إلّا أنّ الملك تجاهل هذا، وضرب عنه صفحًا[2].

وفي البرتغال أقام رآوبيني شبكة اتصالات قويّة امتدّت إلى ملك فاس، ويهود شمال أفريقيا. لكن هيبته -أي رآوبيني- بين المارون، ونظرة هؤلاء إلى الأخير باعتباره المسيح المنتظر ونذير الخلاص، جعلت بعض النبلاء البرتغاليين -الذين لم يخفوا كرههم لرآوبيني- يثيرون بعض الشكوك الخطيرة حوله في البلاط الملكي. وأخيرًا استدعى ملك البرتغال رآوبيني، واتّهمه بأنّه ما جاء إلى البرتغال إلّا لإعادة المارونيين إلى اليهوديّة مجدّدًا. وأمر رآوبيني بمغادرة البرتغال فورًا[3].

[1] DAVID REUBENI، Itinerary،pp. -277-280.

[2] DAVID REUBENI، Itinerary،p.288.

[3] DAVID REUBENI، Itinerary،p.304.

غادر رآوبيني البرتغال مطرودًا، وأثار ذلك حزن المارونيين، لكنّه عزّاهم بالقول: إنّه ما جاء إليهم إلا ليبلغهم بأنّ الخلاص بات وشيكًا، وها قد فعل. وسرعان ما قُبض على رآوبيني قبالة سواحل إسبانيا، وسجن حتى أطلق سراحه بناءً على تعليمات من الإمبراطور تشارلز الخامس. عند هذه النقطة تنتهي يوميات رآوبيني فجأةً[1]. ولكن ثمّة معلومات إضافيّة عن رحلة رآوبيني المزعومة تُستقى من خلال إضافات بسيطة كتبها سليمان كوهين وبعض المصادر اليهوديّة المتأخّرة. وتزعم تلك الأخيرة أنّ رآوبيني وصل إلى ساحل بروفانس عقب غرق سفينة كانت تقلّه، وسجن في قلعة المدينة مدّة عامين من قبل لورد كليرمونت (Claremont)، ثمّ أُفرج عنه بناءً على وساطة ملك فرنسا بعد دفع فدية كبيرة. وفي نوفمبر من عام 1530 عاد رآوبيني إلى البندقيّة، وحاول الحصول على وساطة حكّام البندقية لدى الإمبراطور فريدريك (Frederick)، وسافر قاصدًا إليه. لكن بعض الحاقدين عليه من بني جلدته من اليهود سرعان ما أبلغوا فريدريك أن رآوبيني قد زوّر عدّة رسائل للبابا ولتشارلز إلى اليهود من رعيّة شقيقه الملك يوسف لتحلّ محلّ الوثائق التي ادّعى أنّها فُقدت إبّان غرق سفينته ثمّ أسره. وانتهت مغامرة رآوبيني نهايةً مأساويّةً عندما أمر الإمبراطور باعتقاله وإرساله في أغلاله إلى إسبانيا، حيث هلك في الطريق قرب بطليوس نحو عام 1538م[2].

وفي حقيقة الأمر، كان اليهود في غرب أوروبا وقت أن ذهب إليهم ديفيد يتشوّقون إلى الخلاص والعقيدة الاسترجاعيّة، وهي الفكرة الدينيّة التي تذهب إلى أنّه كيما يتحقّق العصر الألفي، وكيما تبدأ الألف السعيدة التي يحكم فيها الماشيح (الملك الألفي)، لا بدّ أن يتمّ استرجاع اليهود إلى فلسطين تمهيدًا للفردوس الأرضي. ومن هنا، فإنّ العقيدة الاسترجاعيّة هي مركز وعصب العقيدة الألفيّة. ويرى الاسترجاعيّون أنّ عودة اليهود إلى فلسطين هي بُشرى الألف عام السعيدة، وأنّ الفردوس الأرضي الألفي لن يتحقّق إلّا بهذه العودة. كما يرون أنّ اليهود هم شعب الله المختار القديم أو الأوّل (باعتبار أنّ المسيحيين هم شعب الله المختار الجديد أو الثاني). ولذا، فإنّ أرض فلسطين هي أرضهم التي وعدهم الإله بها، ووعود الربّ لا تسقط. وقد قدّم

[1] DAVID REUBENI، Itinerary،p. 328.

[2] Jewish Encyclopedia، Reubeni.

ديفيد رآوبيني نفسه لليهود في غرب أوروبا، وفي المشرق أيضًا، وبالتحديد في غزّة والإسكندريّة، على أنّه يسعى لجمع شمل اليهود. حقيقية هو لم يقدّم نفسه على أنّه نبي أو ماشيح، لكن تعريفه بنفسه لليهود يؤكّد على تطلّعات الرجل المشيحانيّة التي يأمل أن يكون تحقيقها على يديه، كما أنّ موضوع الحملة اليهوديّة التي اقترحها تؤكّد الزعم نفسه أيضًا.

ولكن أين وجْه الشّبه بين اليوميات والأفكار المشيحانيّة؟ الإجابة نجدها في ماهيّة الماشيح عند اليهود. فمن المعروف أن الماشيح عند اليهود هو ملك من نسل داود، يأتي ليُعدّل مسار التاريخ اليهودي، بل والبشري، فينهي عذاب اليهود ويأتيهم بالخلاص ويجمع شتات المنفيين ويعود بهم إلى صهيون ويحطّم أعداء جماعة يسرائيل[1]، ويتّخذ أورشليم «القدس» عاصمة له، ويعيد بناء الهيكل، ويحكم بالشريعتين المكتوبة والشفوية، ويعيد كلّ مؤسّسات اليهود القديمة، ثمّ يبدأ الفردوس الأرضي الذي سيدوم ألف عام[2]. هذه الأفكار بالنصّ نجدها ظاهرةً للعيان في حديث رآوبيني عن نفسه في يوميّاته. فقد عرّف نفسه بأنّه ابن لملك يُدعى سليمان وأخ لملك يُسمّى يوسف من قبيلة رآوبيني [3]، وحديثه هنا له تفسيرٌ باطنيٌّ آخر غير الظاهري، ففي جانب منه يوحي لمستمع حديثه-الموجّه لليهود في المقام الأوّل- أنّ الملك سيأتي إليه بعد أخيه، وهذه الأولى، وأمّا الثانية الخاصّة بأن وجوده مرتبط بتعديل مسار التاريخ اليهودي، وإنهاء عذاب اليهود وخلاصهم، وجمع شتاتهم، والعودة بهم إلى صهيون فقد قاله أيضًا صراحة إلى يهود روما أثناء مدّة وجوده بها فقال : «... لن أموت حتى استعيد إسرائيل إلى أورشليم، وأقوم ببناء المذبح وأقدّم الأضاحي...»[4]،

[1] The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church. Date: 2000. Author: E. A. LIVINGSTONE

[2] سفر التثنية: 3، 5 :30؛ صمويل الثاني 6/ 8؛ عوبديا 21/ 1؛زكريا : 9/ 10؛ أيضًا ينظر:

Vocabulaire de Théologie Biblique. Publié sous la direction de Xavier Léon-Dufour Douzième édition. Les Eddition du CERF «Messie، déclaqué de l›hébreu et de l›araméen، et Christ، transcrit du grec، signifient tous deux (Oint). P. 608 .

[3]DAVID REUBENI، Itinerary،pp.251.

[4] DAVID REUBENI، Itinerary،pp.271.

وأكّد ذلك بصورةٍ أخرى حين كان في البرتغال يُمنّي اليهود فيها بمستقبل طيّب، حيث قال: إنّ اليهود في البرتغال «... كانوا يثقون في شخصي وقوّة عقيدتي، مثلما يؤمن بنو إسرائيل في سيّدنا موسى عليه سلام الربّ...»[1]. وبما أنّ الماشيح هو ملك محارب: فقد أكّد ديفيد على ذلك الأمر مرارًا؛ على سبيل المثال أصرّ على ذكر دخوله روما راكبًا فرسه وهي إحدى علامات الماشيح[2]، ثمّ عرّف نفسه على أنّه رجل حرب ومحارب في مواضع كثيرة[3]، وممآ جاء في اليوميات أنّ ديفيد قال لليهود الذين قابلهم: «... في كلّ مكان إنّني ابن الملك سليمان،... أنا رجل حرب منذ شبابي حتّى اليوم، جئت... حتى أرشدكم إلى طريق الخير والهداية إلى أرض إسرائيل...»[4].

وفي واقع الأمر، فإنّ النّزعة المشيحانيّة عند ديفيد رآوبيني هي باعتبارها تعبيراً عن الحلوليّة اليهوديّة تكتسب بُعدًا ماديًّا قوميًّا شوفنيًّا متطرّفًا؛ حيث إنّ وصول الماشيح يعني عودة الشّعب المختار إلى صهيون، أو وصوله إلى أورشليم التي سيحكم منها الماشيح قائد الشعب اليهودي، بل قائد شعوب الأرض قاطبة، فهنا هو خلاص لليهود وحدهم، وسينتقم اليهود من أعدائهم شرّ انتقام، ويشغلون مكانتهم التي يستحقّونها كشعب مقدّس. وهذه هي الصورة الأولى للنزعة المشيحانيّة عند ديفيد والتي تأخذ صورًا ثلاث. ويمكن أن نجد مثالاً على الصورة الأولى للنزعة المشيحانية في اليوميات في حديث رآوبيني مع تاجر يهوديٍّ من بيروت التقى به في الخان قرب غزّة، وحين اشتكى التاجر اليهودي لديفيد من سوء المعاملة التي يلقاها اليهود في بيروت أجابه رآوبيني قائلاً : «... لا تخشى الفزع، إنّ اليوم الآخر قريب، وإنّ الربّ سوف يذلّ الخبثاء ويرفع المستضعفين درجات، وسوف يجعلك الربُّ ترى الأهوال، ولسوف ترى الفوضى بين الملوك...»[5].

ويُمكننا ملاحظة وجود شكلٍ ثانٍ للنزعة المشيحانيّة عند رآوبيني فيما دونه في

[1] DAVID REUBENI، Itinerary،pp.288.

[2] DAVID REUBENI، Itinerary،pp.271.

[3] DAVID REUBENI، Itinerary،pp.292.

[4] DAVID REUBENI، Itinerary،pp.288.

[5] DAVID REUBENI، Itinerary،p.259.

اليوميات، وهذا الشّكل يتمثّل في صورة مشيحانيّة أخرى عالميّة غير قوميّة، وهي تعبرّ عن الحلوليّة الكونيّة الشاملة السائلة، وحسب هذه الرؤية يكون العصر عصرَ سلامٍ ووئامٍ بين الأمم. وإذا كان الشعب اليهوديّ ذا مكانةٍ خاصّة، فإنّ هذا لا يستبعد الشعوب الأخرى من عمليّة الخلاص. هذا الشّكل وضح جليًّا في حواره مع قاضي فاس (Fez)، الذي قابله في البرتغال، ودون ذلك الحوار -الذي لا نعرف درجة مصداقيّته وعمّا كان حقيقي أو مختلق- إذ قال عن نفسه :«... وسألني القاضي: «ماذا تريد من هذا الملك ذلك الذي جعلني انتقل من الشرق للغرب؟» قلت: «إنّنا تعلّمنا فنون الحرب منذ شبابنا، ونحن نستخدم السّيف والرّمح والقوس، ونحن نسير على أمل المساعدة من الربّ، إلى أورشليم حتّى نأخذ أرض إسرائيل من المسلمين إلى يوم الدين ومجيء الخلاص... واندهش القاضي وقال: «تعتقد أنّ الأرض ستعود لكم في هذا الزمان وإذا عادت فهل ستحسنون إلينا؟ ويكون هذا فضلاً منكم علينا!!» وقلت له نعم لسوف نفعل الخير بكم ولكلّ من يحب الخير لإسرائيل... وقلت له نحن ملوك، وأجدادنا كانوا ملوكًا منذ هدم المعبد حتّى يومنا هذا، في فيافي خابور...»[1]

أمّا الصورة الثالثة للنزعة المشيحانيّة في يوميات رآوبيني، وهي أساس مشروعه الذي حاول تنفيذه، فهي مرتبطة بالتعبير الفجائي وبمظاهر العنف الذي قد يأخذ شكل العبث العسكري أحيانًا، وهو هنا يتشابه مع الصهيونيّة، ووضّحت هذه الصورة في باقي حديث المشياح الدجّال رآوبيني مع قاضي فاس «... سألني القاضي «ماذا ستفعل بكلّ اليهود المنتشرين في ديار الغرب، هل تأتي للغرب لأجلهم، وكيف تتعامل معهم» أجبتُ أنّ الخطوة الأولى أن نأخذ الأرض المقدّسة وما حولها، وقيادات حشودنا تتقدّم بقوّة نحو الغرب والشرق حتى تجمع اليهود من الشتات، والحاكم المسلم الحكيم هو الذي يرعى اليهود ويرسلهم إلى أورشليم...»[2].

هذه هي الصّور الثلاث للنزعة المشيحانيّة في يوميات رآوبيني، وبطبيعة الحال فإنّ مرجعها هي الحالة التي كان عليها اليهود إبّان فترة محاكم التفتيش من سيطرة

[1] DAVID REUBENI، Itinerary،p.292.

[2] DAVID REUBENI، Itinerary،p.292.

مفاهيم العقيدة الاسترجاعيّة والأفكار الألفيّة، والخلاص والفداء، خاصّة بعد أن لعبت القبالة، أو التصوّف اليهودي، دورًا مهمًّا في تطوّر العقل اليهوديّ، وقد كانت كلّ التوغّلات الصوفيّة تدور حول شيءٍ واحدٍ هو التطلّع إلى ظهور الماشيح الّذي سينقذ اليهود شعب الله المختار- من آلامه، ويُملكه العالم.

ومن جهةٍ ثانية، معروف أنّه يؤخذ من مجمل التفسيرات التلموديّة التي تعود لنصوص التوراة أنّ الماشيح هو إمّا من نسل داود أو من نسل يوسف، وقد قدّم رآوبيني نفسه على أنّه من نسل داود، وإن كان رآوبيني نفى عن نفسه الفكر القبالي في قوله: «... لست حكيمًا ولا قبليًّا...»[1] فهو هنا يؤكّد بصورة أخرى على انتشار الفكر القبالي بين يهود الغرب الأوروبي بصورة كبيرة وراسخة أي أن الظروف الفكريّة/ اليهوديّة كانت دافعًا لظهور مشروع رآوبيني ودعم اليهود له أملاً في مستقبل السيادة والريادة اليهودية بعد[2]؛ لإقامة دولة اليهود في فلسطين.

لذلك، يمكن تفسير اختلاف صور النزعة المشيحانيّة عند ديفيد رآوبيني في طبيعة الفكر اليهودي الذي كان منتشرًا آنذاك، والذي يعني أنّ مجيء الماشيح يُعتبر تجديدًا للعالم، فلا بدّ أن يسبق مجيئه عودة للفوضى-كما في الصورة الأولى-، وكانت كلّ الآلام والمصائب التي يتحمّلها اليهود آنذاك تُفسّر وتُقبل على أنّها آلام المخاض، التي تسبق مجيء الماشيح. وبعد مجيء المخلّص، وانتهاء فترة المخاض؛ فإنّ العالم الجديد المقبل لن يكون كالعالم الذي يعيشه اليهود، فالسلام سيعمّ العالم الجديد-كما في الصورة الثانية- البكاء والأنين يختفيان من العالم، ولن يكون بعد ذلك شكوى أو احتجاج أو حزن، تُبَاركُ إسرائيل بمجيء الماشيح اليهودي، وينتهي عنها الضغط، وتتبوّأ مركزها العالمي الذي أعدّه الربّ لها. ويتبدّل مصير يسرائيل لدرجة أنّ كثيراً من الغرباء سيحاولون الانضمام إلى الطائفة، ولكنّه يتوجّب رفضهم؛ لأنّ رغبتهم ينقصها الإخلاص-كما في الصورة الثالثة.

---

[1] DAVID REUBENI، Itinerary،p.292.

[2] جدير بالذكر، أنه ظهر بين أعضاء الجماعات اليهودية عدد من المشحاء الدجالين بنفس فكر الدجال رآوبيني ومنهم من سبقه مثل : بركوخبا، وأبي عيسى الأصفهاني، ويودغان، وداود الرائي. ومنهم من ظهر بعده مثل شبتاي تسفي وجوزيف فرانك.

ولعلّ أغرب ما تضمّنته صور النزعة المشيحانيّة عند رآوبيني هي النزعة الأولى التي تضمن محاكمة الأمم، حيث محاكمة أعداء يسرائيل الأرضيين، ولعلّ هذا المعتقد مستوحى من حياة التشتّت التي وصلت مداها الأبعد بعد 1492م، والطرد ثمّ التنصير الجبريّ في الأندلس، وهو ما ولّد حقدًا وكراهيّة لبقيّة الشعوب عند اليهود، وولّدت أمالاً مأساويّة بنهاية العالم لخدمة مصالح اليهود في عالم آخر مادي، أو غير مادي، للانتقام من أمم الأرض التي ناصبت اليهود العداء، بعدما يُجمع منفيي إسرائيل، ويضمّ يهوذا من أطراف الأرض الأربعة. هذه العقيدة أدّت إلى ظهور الأدعياء والدجّالين واحد بعد الأخر، كلّ يدّعي أنّه الماشيح، وكان رآوبيني أحد هؤلاء الدجّالين [1]، وإن لم يعلنها بصورة مباشرة. وهنا يجب التأكيد على أنّ الأفكار المشيحانيّة بقيت مسيطرةً على العقل اليهوديّ وكانت تشتدّ كلّما وقعت حركة اضطهاد لليهود[2].

وفي الصدد نفسه، حوت يوميات رآوبيني أمرًا آخرَ مهمًّا، هو الربط بين التمكين والعودة لصهيون وبين ذنوب اليهود وعودة الماشيح الذي سيأخذهم إلى صهيون، وهو بذلك يؤكّد تطلّعاته المشيحانيّة من زاوية أخرى ولكن بثوب قشيب. وفي هذا الجانب، فسّر حاخامات اليهود تأخّر وصول الماشيح بأنّه ناتج عن الذنوب التي يرتكبها اليهودي، ولذا فإنّ عودته مرهونة بتوبتهم[3]. لذلك؛ حوت اليوميات أمثلة كثيرة تفيد أنّ ديفيد قدّم نفسه لليهود بأنّه منقذهم الذي سيعيدهم إلى أرض الميعاد

[1] ونلاحظ أن مشروع رآوبيني يتشابه بشكل كبير مع مشروع الدجال الذي سبقه أبو عيسى يعقوب ابن إسحاق الأصفهاني الذي بدأ مشروعه في أصفهان وابتدأ دعوته في زمن أخر خلفاء بني أمية مروان بن محمد 750-742م وقال : إن عودة فلسطين لليهود لن تتم إلا بالقتال، وأعد جيشًا قوامة عشرة آلاف مقاتل من اليهود، وقد عاشت حركته فترة من الزمن في عهد الخليفة أبي العباس السفاح، إلا أن الخليفة المنصور قضى علي هذه الحركة وهزم جيش اليهود وفر أبو عيسى إلى الشمال، وهكذا نلحظ التشابه بين فكر ديفيد والأصفهاني إذ أدعيا أن فلسطين لن تعود إلى اليهود إلا بالقتال هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يتبين أن الحل العسكري كان ماثل أمام أعين اليهود دائمًا وفي انتظار فرصة لاقتناصها. ينظر : المسيري: اليهود واليهودية: الموسوعة الموجزة، المجلد الثاني ص104.

[2] على سبيل المثال حين وقعت حوادث الاضطهاد في بولونيا 1648م، قيل عنها أنها بشير لليهود بقرب مجيء الماشيح ؛ لذلك ظهر أشهر مدعي المشيحانية شابتاي زيوي. ينظر عنه : المسيري : اليهود واليهودية: الموسوعة الموجزة، مجلد2ص112

[3] المسيري، الموسوعة الموجزة،ج2ص105

من ناحية، كما تضمّنت أيضًا مادّة إضافيّة لليهود بضرورة الإقلاع عن الذنوب كي يتيسّر أمر العودة إلى أورشليم. على سبيل المثال، إنّ أحد يهود غزّة الأثرياء يُدعى الرابي دانيال كان عنده ولد أرعن، لذلك يبغضه اليهود فقال رآوبيني: «... استدعيته ووبّخته فيما بيننا وقلت له، ابتعد عن أساليبهم الفاسدة، قبل أن تضيع أورشليم، وإذا لم يتوبوا سوف يتحمّلون مصيرهم، واقسم على التوبة...»[1].

تكرّرت النصيحة نفسها منه أيضًا ليهود غزّة في رحلة إيّابه قائلاً: «... قلت لهم: بارك فيكم الربّ، انزعوا الكراهية من قلوبكم وعودوا إلى الربّ، انزعوا الكراهية من قلوبكم وعودوا إلى الربّ لعلّه يساعدنا على الخلاص وعلى استرداد دار إسرائيل...»[2]. الأمر نفسه نجده في حديثه ليهود فيتربوا بعد ما مرّ عليهم في طريقه من روما إلى البرتغال، فقد قال عن يهود فيتربو «... وكانت ثمة مشاجرات بينهم وخلافات، وعندما ذهبت عمّ بينهم السلام، بفضل حديثي الطيّب إليهم...»[3]. وفي البرتغال قال: إنّ اليهود فيها «... كانوا يثقون في شخصي وقوّة عقيدتي، كما يؤمن بنو إسرائيل في سيّدنا موسى،، وقلت لهم...جئت حتّى أرشدكم إلى طريق الخير والهداية إلى أرض إسرائيل...»[4] ونجد يوميّاته تضمّ عبارات تفيد المعنى نفسه مثل «... وصنعت السلام بين كلّ المارون في كلّ مكان ذهبت إليه، واستجابوا لكلامي...»[5] أو «... ثقوا في الربّ وافعلوا الخير لذلك اليوم العظيم، يوم الفزع، يوم الرب آت...»[6]. وهكذا أسرف رآوبيني في الرّبط بين الإقلاع من الذنوب والخلاص الذي سيكون على يديه. جريًا وراء تفسيرات الحاخامات والتي طوّعها لخدمة مراده، حالماً بدولة لليهود في فلسطين بأيّة وسيلة.

لقد توسّعنا في الحديث عن النزعة المشيحانيّة عند ديفيد رآوبيني؛ لسببين مهمّين:

[1] DAVID REUBENI، Itinerary،p.266.

[2] DAVID REUBENI، Itinerary،pp.266-267.

[3] DAVID REUBENI، Itinerary،p.280.

[4] DAVID REUBENI، Itinerary،p.288.

[5] DAVID REUBENI، Itinerary،p.278، 280،281.

[6] DAVID REUBENI، Itinerary، p.266، 267.

الأوّل: إنّ النزعة المشيحانية عند ديفيد تقترن بالعودة إلى أرض المعاد أو «الميعاد» في فلسطين، فلا تكون العودة ولمُّ شمل اليهود إلّا على يد الماشيح الذي سيقود اليهود إلى فلسطين أرض المعاد، ويرفع الذلّ والاضطهاد عنهم، ويقضي على أعدائهم، ويقيم دولتهم في فلسطين «أرض الموعد»، ويُمكّنهم من السيطرة على العالم. وهذه الأمور هي لبّ مشروع حملته قيد الدرس.

الثاني: إنّ هذه النزعة عند ديفيد مردّها العقيدة المشيحانيّة نفسها التي قضت إلى وجود يهود المارون الذين يعلنون النصرانية، ويؤدّون طقوسها، ويبطنون اليهودية، وظهور رآوبيني معناه صدق الفكر نفسه والفرحة بالخلاص أيضًا والعودة إلى أرض الآباء.

قصّة القبائل المفقودة كما تضمّنتها اليوميّات: ملامح ودلالات

حين عرّف رآوبيني نفسه في اليوميّات ذكر أنّه ابنًا لملك يدعى سليمان وشقيق أصغر لملك يدعى يوسف يحكم ثلاثين ألفًا من اليهود مِن قبيلة جاد وقبيلة روبين، وجزء من قبيلة منسى في صحراء خيبر في الجزيرة العربية[1]. وطوال اليوميّات لا يُعرّف نفسه إلا مقترنًا بذكر للقبائل [2]، وقد بيّنّا سابقًا بما لا شكّ فيه أنّ ذلك ينتمي إلى عالم الخيال والأسطورة الرومانسيّة، التي تعود جذورها إلى كثير من القصص، التي كانت سائدة في تلك الأيّام عن القبائل العشر وأبناء موسى الذين يعيشون في بلد بعيد ويعيشون حياة الأبطال الشجعان، وربما كان ديفيد متأثّراً جدًّا بالأدب الأسطوري الذي نتج عنه تعبير واضح في قصّة إلداد هاداني، وهلمّ جرًّا.

وتعتمد المخيّلة اليهوديّة في هذه القضيّة أساسًا على ما ورد في التوراة من تدمير الآشوريين للسامرة (مملكة الشمال) وإزالتها من الوجود وتهجير سكّانها أو أغلبهم إلى مناطق في إمبراطوريّتهم. وقد وردت هذه الحادثة أكثر من مرّة في التوراة،[3] بالنصّ

[1] DAVID REUBENI، Itinerary، p.251.

[2] ينظر على سبيل المثال تعريفه بنفسه ليهود غزة، ونفس الأمر مع يهود الإسكندرية، وما قاله لقنصل البنادقة بالإسكندرية، والتعريف بنفسه ليهود البندقية، وحديثه مع قاضي فاس بالبرتغال في نص اليوميات.

[3] منها على سبيل المثال ما جاء في سفر الملوك الثاني 17: 6-5.

التالي «وصعد ملك آشور على تلك الأرض كلّها وصعد إلى السامرة وحاصرها ثلاث سنوات، وفي السنة التاسعة لهوشع استولى ملك آشور على السامرة وجلا إسرائيل إلى أشور وأسكنهم في حلاح وعلى الخابور ونهر جوزان وفي مدن ميديا». ويعود هذا الاعتقاد إلى زمن موسى عليه السلام حين خرج من مصر ومعه اثنا عشر سبطًا من أسباط اليهود، وهذه الأسباط تنحدر من أولاد يعقوب الاثني عشر: روبيل وشمعون ولاوي ويهوذا وساخر وزبولون ويوسف وبنيامين ودان ونفتالي وكاذ وأشار. وكان هؤلاء الأخوة (قبل أن يتكاثروا ويشكّل كلّ منهم قبيلة) قد عادوا لمصر ليفتدوا أخاهم بنيامين بعد اتّهامه بسرقة صواع الملك، وحين دخلوا على عزيز مصر - وعرفوا أنه يوسف - طلبوا منه الصفح، فقال لهم ﴿اذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَٰذَا فَأَلْقُوهُ عَلَىٰ وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا وَأْتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ﴾[1] وهكذا أحضروا أهلهم إلى مصر حيث عاشوا وكثر عددهم ونسب كلّ سبط إلى أحد الأخوة.

وبعد زمن اشتدّ عليهم بطش فرعون فهربوا بقيادة موسى عليه السلام ولكنّهم تاهوا في سيناء لمدّة أربعين عامًا -مات خلالها موسى- فقادهم هارون إلى فلسطين. وطبقًا لما تذكره التوراة، فإنّ مملكة سليمان انقسمت بعد وفاته بسبب حرب أهلية إلى قسمين: السامرة في الشمال، ويهودا في الجنوب. وكانت تسكن في يهودا قبيلتان هما يهوذا وبنيامين والقبائل العشر الأخرى سكنت السامرة. وطبقًا للتوراة والحوليات الأشورية، فإنّ الأشوريين قضوا على السامرة في القرن الثامن قبل الميلاد، وأسروا كثيرًا من سكّانها، فأطلق على هؤلاء الأسرى «القبائل العشر الضائعة»[2]. ومنذ ذلك الحدث، يتحدّث اليهود عن «القبائل الشماليّة» كقبائل مفقودة وأسطورة تنتظر الظهور بقيادة الماشيح، الذي سيجمعهم في فلسطين. ومع أنّ هذه القبائل كانت قد اندمجت في الشعوب التي عاشت بينها وأصبحت جزءًا منها وفقدت تميّزها، فإنّ كثيرًا من اليهود حاولوا تقفّي أثرها ولم يفقدوا الأمل في العثور عليها وما زال البحث عنها مستمرًّا إلى اليوم[3]!! وهناك العديد من المصادر التي أشارت إلى وجود

[1] سورة يوسف الآية :88.

[2] T.،Parfitt،. The LostT tribes of Israel،p23.

[3] Zvi Ben-Dor Benite.، The ten lost Tribes،Oxford university press،2002،pp.57-62.

هذه القبائل منذ القرن الأوّل للميلاد؛ على سبيل المثال ما قاله فلافيوس يوسيفوس المؤرّخ اليهودي - الذي عاش في القرن الأوّل الميلادي - عن وجود هذه القبائل عبر نهر الفرات «ولا يمكن عدها لكثرتها»[1].

وفيما بعد يوسفيوس وجد عددًا من المغامرين والمبشّرين والرحّالة والمدّعين من يهود وغير يهود ممّن بحثوا عن هذه القبائل وتقفّوا أثرها وأكّدوا وجودها في مكان، ومؤكّد أنّ ذلك كان دون حسن نيّة لكن ادعاء. فكان من هؤلاء شخص يهودي من القرن التاسع الميلادي اسمه إلداد الداني، وسمّى نفسه الداني نسبة إلى إحدى هذه القبائل وهي «دان»، وهو قد ادّعى أنّ عددًا من هذه القبائل يوجد في منطقة في إثيوبيا، وأنّ لها ملوكًا، وهي في حرب مع جيرانها، وأعطى لها وصفًا مبهرًا لثرائها وعددها. وقد انتشر ادّعاء هذا الشّخص بين اليهود وغير اليهود من الشرق إلى الأندلس[2]. وقد عثر على مؤلّف صغير يُنسب إلى هذا الدجّال يُسمّى «سفر الداد» (كتاب إلداد). وممّا ذكر عن الداد هذا أنّه ظهر في الشرق، وذهب إلى مصر وشمال أفريقيا، ويعتقد أنّه مرّ بالعراق أيضًا، وأنّه كان يتحدّث اللّغة العبريّة فقط. وقد قال عن هذه القبائل إنّ بعضها يعيش قرب الحويلة[3]. ولا يعرف أين تقع هذه الأرض، ولكن اليهود يعتقدون أنّها قرب أثيوبيا أو في منطقة فيها. وقال الداني إنّ ملكًا اسمه اوريل أو أوديل يحكم مملكة الحويلة، وهي في حرب دائمة مع سبع ممالك من جيرانها. وذكر من هذه القبائل جاد ونفتالي وآشر ودان (التي نسب نفسه إليها). وهو يذكر رواية عن هذه القبائل ربمّا يكون متفرّدًا بها، إذ يقول إنّ هذه القبائل كانت قد هاجرت ليس بعد الأسر الآشوري، وإنمّا هي كانت قد هاجرت بعد وفاة سليمان مباشرة لتتفادى الحرب الأهليّة، التي وقعت بين قبائل بني إسرائيل بعد وفاته. وهو يعطي وصفًا مبهرًا لهذه القبائل من حيث العدد، والحكمة، والقوّة العسكريّة. وتحدّث عن طهارة اللاويين الذين سمّاهم أبناء موسى، الذين يعيشون عبر نهر سمباتيون. ووصف هذا النهر الأسطوري بأنّه نهر لا يجري فيه ماء وإنمّا تنهال فيه الرمال، وتتدحرج فيه

[1] F.،Josephose،. Jewish Antiquities،X1، 1.

[2] E.N.،Adler. Jewish Travellers، pp.7 ff.

[3] ورد ذكر الاسم في سفر التكوين11-2 على أنها أرض الذهب وحجر الجزع والمُقل.

الصخور الضخمة بدل المياه، وهي تتوقّف عن التدحرج والانهيال يوم السبت، وقال إنّ هذا النهر يغطّيه الغمام وتحيط به النيران[1].

ثم كان من هؤلاء بنيامين التطيلي صاحب الرحلة المعروفة من القرن الثاني عشر، الذي زار عشرات المدن وتحدّث فيها عن الجاليات اليهوديّة، وذكر أنّ بعض هذه القبائل تعيش في إيران وبعضها في الجزيرة العربية، ومع أنّ الرجل لم يلتقِ هذه القبائل ولا شاهدها وأعطى أعذارًا لصعوبة الوصول إليها، فإنّه مع ذلك وصف حالها وذكر رقمًا لمدنها وأسماءَ ملوكها وبحبوحة عيشها، وكأنّه رآها رؤية العين[2]. وكان من الذين أكّدوا على وجود هذه القبائل الفقيه والفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون (ت1204م). وكان قد سُئل مرّة عن وجودهم، فكان جوابه «أمّا بالنسبة إلى سؤالك عن القبائل العشر الضائعة فلا بدّ أن تعلم أنّ وجودها حقيقيٌّ ومؤكّد، وأنّنا نتوقّع وصولها كلّ يوم من الجبال المظلمة ومن نهر جوزان ونهر سمباتيون، حيث هم مختبئون في هذه الأماكن عن الناس»[3].

وفي الصدد نفسه، كان إلياه فيراري سنة 1437م[4] حيث قال في خطابه : «... في الهند اليوم ملك قويّ عظيم، يحكم سبط اليهود فقط،...، ويعيش أبناء موسى على جزيرة قرب نهر سامبتيون، وتعيش قبيلة المنشا بالقرب من ديارهم. وراء هذا النهر قبائل دان، ونفتالي، وجاد، وآشر،... وتعيش قبيلة سيمون أقصى الجنوب ولهم

[1] E.N.،Adler. Jewish Travellers، pp.7 ff.

[2] بنيامين التطيلي: رحلة ص 317-314.

[3] G.،Shalom،.(ed.) Hebrew and the Bible in America،p94.

[4] وإلياه فيراري طبيب ورجل ديني يهودي إيطالي، وكل ما نعرفه عنه مأخوذ من نص خطابه،وقد جاء في الخطاب أن إلياه فيراري قرر الذهاب للقدس حين صار شيخاً طاعناً في السن،حيث غادر مدينة فيراري الإيطالية أرض المولد والنشأة ؛ ليقوم برحلة فيما وراء البحار سنة 1437م / 841ه،متوجهاً خلالها إلى فلسطين عبر مصر،وذلك في صحبة من أهلة،وسافروا جميعهم عبر البحار والقفار في رحلة شاقة،مات خلاله رفاقه،ولكن إلياه فيراري استطاع أن يصل القدس،وعاش فيها حين من الدهر،ونظراً لمكانته العلمية عهد إليه رؤساء طائفة اليهود بالقدس مهام التدريس والتوجيه الديني والفتوى مقابل أجر مادي. وقد ترك لنا بطريق غير مباشر صورة جيدة ومعلومات مهمة عن الوجود اليهودي في القدس في النصف الأول من القرن الخامس عشر الميلادي،جاء ذلك في خطاباته التي وجهها لزوجته وأولاده الذين تركهم في موطنه إيطاليا حين عزم على الرحيل للقدس. والجدير بالذكر أن خطاب إلياه فيراري منشور في موسوعة ألكن إدلر تحت عنوان : ELIJAH of FERRARA 1434، (ed) Adler،in J T، (London) 1930،pp.150-156.

ملوكهم، أمّا قبائل زبولون، ورآوبين يعيشون على ضفاف الفرات، والأولى تعيش على هذه الضفّة، والأخرى عند طرف النهر. وهم أصحاب مشناة وتلمود. لغتهم العبرية والعربية، وقبيلة إفرايم جنوب بابليون، هم شعب محارب، يعيشون على الغنائم ولغتهم العبرية...»[1]

ثمّ كان صاحب الدراسة، الدجال رآوبيني؛ وهو أيضًا نسب نفسه إلى قبيلة ضائعة هي «رآوبيني» وادّعى أنّه من هذه القبائل التي تعيش في مكان ما في الجزيرة العربية، وأنّ عدد أفرادها يصل إلى مئات الآلاف، وأن أخاه يوسف هو الملك عليها، وأنّ لها جيشًا يصل تعداده إلى 300 ألف شخص، وهو نفسه قائده، وهي في حروب مع جيرانها[2].

[1] ELIJAH of FERRARA،p.154-155.

[2] كما ظهر رحّالة يهوديّ في القرن السابع عشر اسمه ليفي مونتزينوس ادّعى أنّه التقى بأفراد من هذه القبائل في أميركا اللاتينية، وسمعهم يقرأون الصلاة اليهودية «الشمع» بالعبرية، وقد أقسم على ذلك أمام محكمة دينية يهودية في هولندا. وفي هذا القرن نفسه ظهرت شائعات بظهور مئات الآلاف من أفراد هذه القبائل عندما ادّعى شبتاي صبي أنّه المسيح المخلّص، حيث تبعه كثير من اليهود من اليمن إلى بولندا وقد أشيع أن هذه القبائل قد حاصرت مكّة وتطالب السلطان العثماني بإعطاء فلسطين لليهود لفكّ الحصار عنها. وقد صدّق الكثير من الناس هذه الإشاعات إلى حدّ أنّ بعض المسلمين لم يذهبوا إلى مكّة في تلك السنة لأداء الحج. E.، Avichail، The Tribes of Israel،pp144-145 وكان المبشرون قد توافدوا على العالم الجديد بعد اكتشافه ليس فقط للتبشير، ولكن أيضًا للبحث عن القبائل الضائعة ولم يتردّد بعض هؤلاء في التأكيد على أن السكان الأصليين هم من القبائل الضائعة، وأخذوا يقارنون بين العادات والتقاليد والسلوك والطقوس عند هؤلاء وما عند اليهود بل حتى في اللغة. وأخذوا يذكرون بعض المفردات على أنّها من اللّغة العبرية بل إنّ أحد هؤلاء نشر كتابًا من عدّة أجزاء يؤكّد فيه أنّ السكّان الأصليين في أميركا هم من القبائل الضائعة. وفي القرن الثامن عشر أعلن الرحّالة الأسكتلندي جيمس بروس الذي ذهب لاكتشاف منابع النيل أنّه عثر على مجموعة من القبائل في إثيوبيا لها تقاليد وممارسات يهوديّة يطلق عليهم الفلاشا فاعتقد اليهود أنّ هؤلاء من القبائل الضائعة وتابعوا هذه الأخبار وتقفوا آثار الفلاشا وبحثوا عنهم واتصلوا بهم وتوج عملهم بتهجيرهم إلى إسرائيل في القرن العشرين كما هو معروف. وفي القرنين التاسع عشر والعشرين، أخذ بعض المبشّرين يكتبون عن القبائل الضائعة ووجودها في الصين وأفغانستان والهند وغيرها. K. Primark، Jews in Places you Never Thought of،p.11 وكان اليهود على علم بهذه التقارير لذلك أنشأت مجموعة من الشخصيات الصهيونية المعروفة لجنة عند ظهور إسرائيل، رأسها اسحق بن زفي - رئيس دولة إسرائيل لاحقا - وهدف اللجنة كما ذكر مؤسّسوها هو جلب هؤلاء إلى إسرائيل حيث جاء في نصّ أهدافها: «والآن مع إنشاء دولة إسرائيل يكون من واجبنا النبيل أن نجلب هؤلاء الإخوة المبعدين والمنفصلين ونرجعهم إلينا وعلينا تزويد هذه القبائل بالتربية والمعرفة الدينية ومساعدتها على الهجرة إلى إسرائيل».. ومعروف أنّ في الكنيست اليوم لجنة خاصّة تهتمّ بهذا الأمر وأنّ هذه اللجنة، كما يذكر مؤلف الكتاب، قد ناقشت في السنين الأخيرة جلب مجموعة من الهند - من منطقة ميزورام - يسمون بني منسا، إلى إسرائيل. وأعلنت الحكومة أنّها ستجلب بعض الآلاف منهم هذه السنة. ويقدر عدد هؤلاء بأكثر من مليوني شخص، كما

هذا الأمر المتعلّق بالقبائل، والذي له تاريخه عند اليهود، وبه تتعلّق آمالهم، أسرف الدجّال رآوبيني كثيراً في تناول خبره، ولم يترك مناسبة تمرّ دون التأكيد عليه، وهذا يرجع في جانب منه إلى التأكيد على ظهور المخلّص متمثّلاً في شخصه؛ لأنّ المخلّص هو من سيجمع المنفيين من الشتات، وهو هنا يحدّث اليهود دون غيرهم، وفي جانب آخر يحدث الغرب أنّ أعدادَ اليهود كافية للتحالف معهم من ناحية، ويمكن الاعتماد عليهم، إذا ما وجدوا الدعم، للوقوف في وجه العثمانيين العدو المشترك بين اليهود ونصارى الغرب، والذي امتدّت توسعاته في أسيا وأوروبا وأفريقيا.

ومن أمثلة ذكر رآوبيني خبر القبائل في يوميّاته، ما ذكره حين هرب من سودان وادي النيل متّجهًا لمصر، إذ ذكر أنّه بينما كان يستريح على حدود مصر قبل الإبحار في النيل للوصول للقاهرة؛ جاء لمقابلته وفدًا من خمسة شباب ممثّلين لقبيلتين من قبائل اليهود غير الثلاثة الذين يحكمهم أخوه ملك اليهود المزعوم[1]. ثم زاد الأمر في حديث رآوبيني مع قاضي فاس-والذي لا نعلم صدق روايته- وهو الحوار الذي يوضّح أمانيّ ديفيد، حيث قال للقاضي : «... نحن ملوك وأجدادنا كانوا ملوكاً منذ هدم المعبد حتى يومنا هذا، في فيافي خابور، نحن نسيطر على قبائل رآوبيني وقبائل جاد ونصف من قبيلة منسى، في فيافي خابور، وهناك تسعة قبائل وجزء من قبيلة في أرض إثيوبيا أعلى مملكة شيبا (Sheba)، وهم يسكنون ما بين النهرين الأزرق والأسود.... وأعدادهم مثلنا...ونرتبط معهم بوشائج قويّة...»[2].

ولعلّ حديث ديفيد -المكذوب- غرضه تذكرة اليهود بالأيّام الخوالي لأسلافهم، ويؤكّد أنّ قبائلهم الضائعة لم تعد ضائعة، فكلّها في المشرق وعلى اتّصال ببعضها، وتنتظر من يوحّد صفوفها، كي تستحوذ على أرض أورشليم وتبني المعبد وتقدّم

جلب مئات من هؤلاء من البيرو أيضًا على أنّهم من هذه القبائل. -I.Ben Zvi، The Exiled and the Re deemedpp.234-235 وهناك اليوم أكثر من منظمة غير حكومية تبحث عن هذه القبائل وتقوم بنشاطات واسعة وجدية في آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية بالتعاون مع الدولة في تهيئة هؤلاء للهجرة إليها.
Zvi Ben-Dor.، The ten lost Tribes،pp.57-62.

[1] DAVID REUBENI، Itinerary،p.256.

[2] DAVID REUBENI، Itinerary،p.293-294.

الأضاحي، وتسود العالم. وقد دعم هذا الإفك برواية ثانيةٍ، وهو لا يزال بالبرتغال وزعم أنّه قدم إليه رسول من قبائل اليهود الموجودة بالصحراء المغربية!! بغرض التعاون لتحقيق الحلم اليهودي، ويقول رآوبيني بأنّه عرّف نفسه للرسول قائلاً : «... إنّني من بريّة خابور، وهناك ثلاثون ألفًا، زاد الله أعدادهم، هم أبناء رآوبيني وجاد ومن قبيلة منسى، والملك يوسف شقيقي ملكهم، وأنا سيّد هذا الحشد، بالإضافة إلى القبائل التسعة، وغيرها من القبائل التي توجد في أرض السودان في إثيوبيا، في أربعة أماكن، ويوجد أبناء موسى في موضع آخر، حيث يعيشون على ضفاف نهر سمباتيون، بالإضافة إلى قبيلتي شمعون وبنيامين يعيشون على رأس نهر النيل والنيل الأبيض وراءها هؤلاء يقطنون بين نهرين، وراء مملكة شيبا. هذه القبائل ترسل لنا رجالهم ونرسل لهم رجالنا، وينقلون لنا أخبار من حولهم في أرض السود القريبة من موطنهم، وبلدنا بعيد عنهم لأنّنا في جهة الشرق...»[1]. ولعلّ هذا النصّ الذي اقتبسناه بنصّه من اليوميات يُغنينا عن شرح عشرات الصفحات فيما يخصّ تأكيد رآوبيني لليهود بقرب تحقّق أمانيهم، ووعد الرب، وخلاصهم،... وغير ذلك من الأمور التي كانت قبل ذلك أضغاث أحلام وأماني يتمنّاها اليهود!!.

وجدير بالذكر أنّ قول رآوبيني إنّهم يحكمون قبائل «جاد ورآوبيني ونصف قبيلة منسى» دون غيرهم، له سبب توراتي يؤمن به اليهود، وملخّص ذلك أنّه بعد انتهاء الحرب مع سيحون وعوج طلب سبط جاد وسبط رآوبيني ونصف من سبط منسى أن يكون نصيبهم في امتلاك الأرض في شرقي الأردن؛ لأنّ مواشيهم كانت كثيرة، وكانت الأرض صالحة لرعاية المواشي. فأجابهم موسى إلى طلبهم على شرط أن يساعدوا أخوتهم باقي الأسباط في افتتاح أرض كنعان[2]. وبعد أن عادوا إلى نصيبهم في شرقي الأردن أقاموا مذبحًا للدلالة على العهد الذي قطع بينهم وبين بقية أسباط إسرائيل[3] وفي أيّام شاول حارب سبط رآوبيني الهاجريين وغلبوهم وسكنوا مكانهم[4].

[1] DAVID REUBENI، Itinerary،p.293.

[2] سفر عد 32.

[3] سفر يش 22: 34-1.

[4] 1 أخبار 5: 10، 18، 22.

إذًا، فاختياره الأسباط الثلاثة دون غيرهم قد يؤدّي إلى تصديق اليهود له بسبب المكان الذي كان يعيش فيه الأسباط من ناحية، ووجود الأسباط الثلاثة في مكان ما بالقرب من الجزيرة العربية من ناحية أخرى، وعلى ذلك كان الرجل عبقريًّا في ادّعائه. كما كان قارئًا جيّدًا للتوراة وحاول الاستفادة من قراءته !!

رايات القبائل اليهودية ومغزاها

وفي الصدد نفسه، ربط ديفيد رآوبيني بين شتات القبائل وبين رايات لها تجمعها، وتسير خلفها، وقد بيّن ذلك عند حديثه مع ملك البرتغال بعد صدور أمر طرده من بلاد ملك البرتغال والاتجاه لروما ثانية. فقال إنّ الملك سأله: «... عن الرايات التي أحملها، وقال إنّه معجبٌ بها، وسألني عن فائدتها، وأجبته بأنّها رمز بيني وبين قبائلنا، وأرفعها عندما تسير الجيوش...»[1]وحين سألته الملكة زوجة ملك البرتغال حنا الثالث عن الرايات أيضًا قال لها : «... الرايات تدلّ على وجودي...»[2]. ووصف الرايات وذكر أنّ كلّ من شاهدها أعجب بها «... وبجمال الصنعة اليدويّة، منها واحدة مطرّزة بخيوط الذهب والحرير الأبيض، وحول الراية زخارف عرضها قرابة إصبع، وفي وسط الراية الثانية مساحة مرسوم عليها أسدين كبيرين يمسكان بلوحة تمسك بشيء في أيديها، والصورة في مجملها من الذهب، ومكتوب عليها وصيّتين من الوصايا العشر في مربّعين، وحول الراية من الجهتين آيات من سفر التثنية من البداية حتى النهاية، بالإضافة إلى بعض المزامير، والراية الثانية من الحرير الأخضر، وكلّ زخارفها من الفضّة، مثل الراية الأخرى من الذهب، وخمس رايات أخرى من الحرير...»[3]. وهكذا نجد أنّ حديثه عن القبائل ورایاتها أمر متوازٍ ومتلازم وله وقت محدّد، هو الحرب، التي سوف تشتعل للسيطرة على فلسطين، وهو مشروع مهمّته.

ويبدو أنّ البحث عمّا يُسمّى بالقبائل الضائعة وتهويدها سوف يستمرّ ولا يتوقّف[4]. وهذا النشاط ليس جديدًا، وإنّما كان قد بدأ منذ زمن بعيد وهو جزء من المشروع

[1] DAVID REUBENI، Itinerary،p.306.

[2] DAVID REUBENI، Itinerary،p.309، 307.

[3] DAVID REUBENI، Itinerary،p.308.

[4] يؤكد ذلك أنه هناك اليوم معهد باسم معهد بن زفي في الجامعة العبرية بفلسطين المحتلة هدفه القيام بهذا النشاط.

الصهيوني. وفي رأينا أنّ هذا النّشاط اليهوديّ المستمرّ عبر الأزمنة بخصوص تهويد غير اليهود والبحث في الشعوب الأخرى عن أصلهم اليهودي المزعوم.. هذا نشاطٌ سوف لا يوقفه شيءٌ؛ لأنّه مدفوع بهدف استراتيجيّ، وهو الإحساس بالضعف الديموغرافي، وهو هاجس يؤرّق اليهود على مرّ العصور، كما يُؤرّق الكيان الصهيوني في فلسطين المحتلّة ويخيفه وهو كذلك يقلق اليهود بصورةٍ عامّة. وربمّا هدف هذا التخطيط البعيد الأمد ليس فقط لملء فلسطين التاريخيّة بالمهاجرين الصهاينة ومنع إقامة دولة فلسطينية ذات سيادة، ولكن لخلق بؤرٍ من هذه المجموعات في أنحاء العالم تكون سندًا للكيان الصهيوني وظهيراً له في عالم متغيّر ومضطرب. خاصّة إذا عرفنا أنّ بعض هذه المجموعات أقامت كيانًا خاصًّا بها مثل قبائل منسى في الهند[1].

البداية والنهاية لمشروع التحالف اليهودي - النصراني :محاولات كسب الدعم للحملة اليهودية

تمّت الإشارة سابقًا إلى أنّنا لا نعرف بالضبط في أيّ عامٍ ولد ديفيد رآوبيني، إلاّ أنّنا نعرف تاريخ أوّل ظهور له في أوروبا. وكان ذلك في سنة 1523م، ثمّ ظهر ديفيد رآوبيني في البندقيّة، واتّجه إلى يهود البندقيّة الّذين توسّطوا له كي يقابله البابا، حتّى يتمكّن من شرح مهمّته والتعريف بمشروع حملته، ولتقديم اقتراحاتٍ مهمّة لخدمة التطلّعات اليهوديّة والنصرانيّة أيضًا، وقد أيّده العديد من اليهود أصحاب المقام الرفيع حتّى وقف أمام البابا.

وكان وصول رآوبيني لعرض محاولة التحالف اليهودي/ النصراني المشترك على البابا كليمنت السابع في شهر آذار سنة 1524 حيث وصل إلى روما، وكان يمتطي جوادًا أبيض، وحظي بالقبول من قبل الكاردينال إيجيديو دي فيتربو. وبفضل توصية من الكاردينال حظي ديفيد رآوبيني بالوقوف بين يدي البابا كليمنت السابع. والذي يريد منه الدّعم بأيّة طريقة حتى يتمكّن من تقديم مخطّطه إلى حكّام المسيحيّة أصحاب المكانة آنذاك.

[1] I.Ben ZviT،he Exiled and the Redeemedpp.234-235; E.، Avichail، The Tribes of Israel،pp144-155.

وقد وصف ديفيد رآوبيني هذا الاجتماع بالبابا قائلاً:

«... وقلت له: إنّ الملك يوسف[1]، ومعه الشيوخ الكبار، أمروني أن أتحدّث إليك، وأن توقّع سلامًا بين الإمبراطور وملك الفرنجة بكلّ الوسائل، وأنَّه سيكون الأفضل لك ولهما أن تصنع هذا السلام، اكتب لي رسالةً أحملها إلى هذين الملكين، ولسوف يقدّمون لنا المساعدة، ومِن ثَمَّ سوف نساعدهم، واكتب لي رسالة إلى الملك بريستر جون أعني ملك الأحباش». أجابني البابا: «أمَّا عن الملكيين المعنيين أن أصنع سلامًا بينهما، لا أستطيع أن أفعل هذا، ولكن إذا أردت مساعدة ملك البرتغال، فلسوف أكتب له، ولسوف يفعل كلّ جهده، وبلاده قريبة من بلدك وهم معتادون على السفر باستخدام البحر الكبير كلّ عام، أكثر من هؤلاء الذين هم في بلد الملوك الآخرين»، وأجبت البابا: «إنّني على استعداد أن أفعل كلّ ما تريده، ولن أحيد قيد أُنملة عن الذي تأمرني به، أنا جئت في خدمة الرب، وليس لهدف آخر، ولسوف أصلي لأجل الرفاهيّة والخير ما دمت على قيد الحياة».

هذا النصّ الذي اقتبسناه من رآوبيني كاملاً، والذي يُبيّن فيه سبب توجّهه للبابويّة وقوى الغرب، يتضمّن، على الرغم من اختصاره، نقاطًا غايةً في الأهميّة لعلّ أوّلها: هي محاولة الاستفادة من الخلافات الأوربية -الأوربية لصالح الجماعات اليهوديّة، في قوله «تصنع سلامًا بين الإمبراطور وملك الفرنجة» قاصدًا بذلك الصراع الطويل بين الإمبراطور شارل الخامس إمبراطور الإمبراطورية الرومانية المقدّسة، والملك فرنسوا الأوّل ملك فرنسا.

ولعلّ من المفيد أن نوضّح أمر الخلاف بين الملكين الذي حاول رآوبيني العزف على وتره للاستفادة منه في تحقيق آماله. ففي الوقت الذي توجّهت فيه الدولة العثمانية لضمّ أراضي سلطنة المماليك في مصر والشام والحجاز، وكذلك ضمّ بعض بلاد شمال أفريقيا تحت لوائها؛ لتعزيز سيادتها في إفريقيا وآسيا بعد أوروبا. شهدت الدول الأوربية خلال النصف الأوّل من القرن 16م أوضاعًا غير مستقرّة، في نواحي عدّة، نتيجة التحوّلات الجذريّة التي شهدتها القارّة الأوروبيّة حينئذٍ، وكان أبرز هذه التحوّلات سعي كلّ دولة لبناء كيان سياسيٍّ وإقليميٍّ خاصٍّ بها على حساب الدول المجاورة لها. ونتج عن ذلك

[1] إيماءه إلى أخيه ملك اليهود المزعوم.

تغيّر الحدود السياسيّة بين الحين والآخر، وهو الأمر الذي تنامى بعد دخول فرنسا حربًا مع الإمبراطوريّة الرومانيّة المقدّسة في النصف الأوّل من القرن السادس عشر، وقد صاحب ذلك تطوّرات سياسيّة ودبلوماسيّة تراوحت بين المواثيق والمعاهدات تارةً والصّراعات والحروب تارة أخرى[1]. وتألّبت القارّة الأوروبيّة على فرنسا بعدما وقفت وحدها بقيادة فرانسوا الأوّل في وجه شارل الخامس[2]. وترتّب على هذا الحال الملبّد بالغيوم، أنّ تزايد الخطر العثماني على أوروبا، الذي تجسّد في طموحات السلطان سليمان القانوني (1520-1566م) التوسعيّة صوب غرب أوروبا، مستفيدًا من تناحر الدول الأوربيّة فيما بينها إلى مستوًى مكّنه من توقيع أوّل معاهدة امتيازات عثمانيّة في تاريخ العلاقات النصرانية-الإسلامية مع فرنسا، بعد أن حاول ملكها فرنسوا الأوّل كسر التحالف ضدّه وإنقاذ سمعته وعرشه، الأمر الذي أقلق أوروبا وفي مقدّمتها البابويّة من الخطر العثماني على مصالحها الاقتصادية ووحدتها الدينيّة واستقرارها السياسيّ على السواء[3].

وسبب الصراع بين الإمبراطور وملك فرنسا يرجع إلى عام 1515م، وهو العام الذي ورث فيه شارل ممالك قشتالة وأرغون ونافالا ونابولي وصقلية ومملكة هولندا، بعد وفاة أبيه فيليب الجميل في العام المذكور، وبذلك صارت فرنسا محاصرة بين ممتلكات شارل الواسعة، ومن عجائب القدر أنّه تولّى عرش فرنسا في العام نفسه الذي كان فيه لفرنسوا الأوّل طموحٌ، وكان شغله الشاغل أن تكون له صلاحيّات مطلقة كسابقيه من ملوك فرنسا، فأعدّ حملةً كبيرةً للاستيلاء على إقليم ميلان الإيطالي؛ لذلك نشبت الحرب بينه وبين شارل الذي تمّ انتخابه في تلك الظروف إمبراطورًا للإمبراطوريّة الرومانيّة المقدّسة على غير مراد فرنسوا الأوّل[4].

---

[1] عن ذلك بالتفصيل يراجع دراسة :

Jacqueton،G.، La politique exterleure de lauise de savoie lirelations Diplomatique De la franceet De langletrre pendant la captivit de francois Ler،paris، 1892،pp.28-29.

[2]Palffy، Geza. ،The impact of the ottoman Rule on Hungary، Hungary studies،V: 28،nos: 1-2،2001، pp.110-111.

[3] Doucet،Roger.، Etude sur le Gouvernement de francais 1er Dans ses rapports avec le parlement de paris (1515-1525) vol 1،paris،1912،p.239.

[4] Armstrong، Edward.، The emperor Charles V، vol 1.، martins، London،1910،p.20.

ونجح شارل في ضمّ إنجلترا إلى جبهته ضدّ فرنسا رغم تجديد فرنسوا معاهدة لندن مع الملك الإنجليزي هنري الثامن، الذي لم يكن مستعدًّا للبقاء على الحياد؛ لذلك اشتعلت أوروبا بسبب صراع الملك والإمبراطور[1]؛ لذلك حين طلب رآوبيني من البابا التوفيق بينهما لمصلحة الحملة المقترحة أجاب البابا: «أمّا عن الملكين المعنيين أن أصنع سلامًا بينهما، لا استطيع أن أفعل هذا». هذا في الوقت الذي قامت الدولة العثمانية بشنّ حملاتها العسكريّة نحو الممتلكات الأوروبيّة على حساب الجميع، فبدأ سليمان القانوني بجزيرة رودس، تلك الجزيرة التي لم تسعفها الاستحكامات التي وضعها الملك فرنسوا الأوّل؛ لدرء الخطر العثماني في الحادي والعشرين من آذار عام 1521م، بعدما صرف جلّ جهده في الجهات الأوروبية؛ لصدّ هجمات التحالف الإمبراطوري الذين احتلّوا ميلان وتورناي في تشرين الثاني1521م[2]. ثمّ هزيمة فرنسوا أيضًا من حلف الإمبراطور في معركة بيكوك (Bicoque) في 27 نيسان 1522م، وتعاقب الهزائم على الحدود الشماليّة لفرنسا، وأصبحت الأوضاع كارثيّة على فرنسا وتهديد أمن باريس العاصمة نفسها، بعد مهاجمة الإنجليز والجيش الإمبراطوري بيكارديا والاستيلاء على كثير من المواقع الفرنسيّة وعبورهم نهر السوم (Some)[3]. هذه الحروب كانت ذائعة الصيت في العالمين الإسلامي والأوروبي؛ لذا حاول رآوبيني الاستفادة من ذلك الوضع لصالح اليهود، أي أنّه أدرك إمكانيّة الاستفادة من التطلّعات العسكريّة لأوروبا نحو الشرق ومن الصراعات الداخلية فيها.

لكن ما يثير الدهشة هو موقف البابا من وباء الحرب بين الملكين المتصارعين، إذ نجده على الرغم من أنّ أوروبا كانت على شفا هاوية، إلّا أنّ البابا أبلغ رآوبيني أنّه لا يستطيع سوى الوقوف موقف المشاهد للأحداث؛ حتى يستطيع أحد الطرفين حسم الصراع لصالحه. ولعلّ الموقف البابوي يثير كثيرًا من علامات الاستفهام.. أتراه يشجع طرف على آخر في الخفاء؟ أم إنّه لا يملك قوّة عسكريّة وروحيّة لها جدواها

[1] Ursu.J، la politique orientale de francoise 1er 1515-1547، paris،1908،p.18.

[2] Ursu، la politique،p. 18-19.

[3]ينظر ذلك بالتفصيل عند:

Mignet، par.، Rivalite francois 1er et Charles V،paris، 1875،vol 1،pp. 120-122.

في المعترك الدائر؟ أم إنّ البابويّة نفسها كانت راغبة في استمرار الوضع كارهة لحاجة في نفسها، يمكن تفسيرها في ضوء ما كان هناك في تلك الحقبة من تنافس وصدام بين السلطتين الدينية والزمنية؟

في واقع الأمر، كان الكرسي البابوي وقت أن وصل رآوبيني إلى روما، قد آل إلى الكاردينال جيل دي مديتشي (Gills de medici) ولقّب بالبابا كلمنت السابع (ClementVII)، والذي كان دبلوماسيًّا بارعًا ذا ثقافةٍ عميقةٍ وتجاربَ واسعةٍ، لذلك سعى إلى إبعاد البابويّة عن تأثير العاهلين المتصارعين، حسبما تقضي الاستفادة البابويّة، لذا نراه في وقت صديقًا للإمبراطور، وبعد فترة وجيزة ينبذ تحالفه مع الإمبراطور شارل وينضمّ إلى جانب الملك الفرنسي[1]، محاولاً وضع نفسه منذ البداية موضع الزعامة الروحية والسياسية، أمّا عن الزعامة الروحية فلا سبيل إلى الشكّ فيها أو النيل منها، وأمّا عن الزعامة السياسيّة فقد حاول الوساطة بين الطرفين عند معركة بافيا 1524م؛ طمعًا في تحقيق مكانةٍ سياسيّةٍ على حساب العاهلين؛ إلّا أنّه فشل في تحقيق هدفه، فعقد تحالفًا سريًّا مع البنادقة والملك الفرنسي فرانسوا الأوّل[2]، بعدما ضمن لنفسه السيادة على الملك الفرنسي إذا ما تمّ له الأمر، وبذلك تعود السلطة الروحيّة أعلى مكانة من السلطة الزمنية، وقد أكّد له الملك الفرنسي ذلك قائلاً: «... في حالة عدم القيام بذلك، فإنّ من حقّ البابا عدم تصديقه، واحترامه كملك وكذلك كمسيحي...»[3]؛ لذلك سارع البابا بإنهاء تحالفه مع الإمبراطور بعد هزيمة الأخير من ملك فرنسا في موقعة ميلان 1524م؛ لأنّ البابا هو الحاكم المطلق على كلّ إيطاليا الوسطى ويتصرّف بأموال الكنيسة بصفته رئيسًا لبيت مديتشي، وكان البابا يدرك أنّ المتصارعين كلّ منهما يحاول جذب البابا لصفّه لتقوية موقفه، وفي هذا الصدد فشلت كلّ محاولات شارل في إحراز أيّ تقدّم. إذ إنّ البابا يريد سموّ السلطة الروحيّة وهو الأمر الذي لم يسمح به شارل ممثّل السلطة الزمنيّة[4].

[1] Grant،A.J.، the French monarchy (1483-1789) paris 1931،vol 1،p.181.

[2] Larousse،Grand.، encyciopediqa، T.5، paris 1962،p.244.

[3] ursu، la politique،p.3.

[4]Grant، the French،p. 182.

وجاءت الفرصة سانحة للبابا لكسب زعامة سياسية سنة 1524م أثناء معركة بافيا والحملة الفرنسية على إيطاليا، فسعى البابا في إقامة صلح بين الإمبراطور والملك لوقف حالة الحرب، وإقناع الإمبراطور بالواقع الإيطالي الجديد بعد سيادة الملك على دوقيّة ميلان، وبأن واجبه الديني كرئيس للكنيسة الكاثوليكية، وخليفة للقديس بطرس ونائب المسيح، ومصالحه السياسية والاقتصادية تلزمه بالعمل على إيقاف الصراع، غير أنّ شروط الصّلح التي وضعها البابا، والتي كانت تصبّ في مصلحته الخاصّة، وتعلوا من زعامته السياسية على حساب المتصارعين، أدّت إلى رفض الجانبين الفرنسي والإمبراطوري شروط الصّلح التي اعتبرها كلّ طرف غير ملائمة لهيبته وطموحاته[1].

هذه هي الأسباب الحقيقية الكامنة وراء اعتذار البابا لديفيد رآوبيني بعدم قدرته على إقامة سلام أو صلحٍ بينهما؛ لأنّ هذا الصلح قد يُؤدّي لسيطرة السلطة الزمنيّة على السلطة الروحية، وهو الجرح الذي لم يندمل بين البابويّة والملوك حتى نهاية القرن السادس عشر على الأقل، بعدما تحوّل الجرح إلى نزيف مستمرٍّ بين القوتين على السيادة العالميّة.

لا شكّ أنّ هذه الأمور كلّها يعلمها رآوبيني جيّدًا، ويعلم أنّ البابا يسعى إلى تعزيز سلطته الدنيوية بكلّ الطرق؛ لكن دون جدوى بسبب قوّة السلطة الزمنية آنذاك. ولعلّ البعض يتساءل هنا: أنّه طالما الأمور تجري هكذا ويعلمها رآوبيني... فلما طلب ديفيد من البابا صنع سلام بين الملكين؟ ألا يعدّ ذلك نوعًا من السذاجة !!

وممّا سبق نرى أنّ هذه الدعوة من قبل رآوبيني للبابا بتوقيع سلام، على الرغم من تيقّنه بعجز البابا عن ذلك؛ هذه الدعوة فيها نوع من خبث «شيطان مقدّس» ذلك أنّ ديفيد يعلم مراد البابا الحقيقي، وأنّ تعزيز سلطته في نظر نصارى الغرب لن يأتيَ إلّا بتسيير حملة صليبيّة (على حدّ تعبير ديفيد) تحت زعامة البابا وهو السلاح الذي استخدمته البابويّة منذ أوربان الثاني حين دعا للحملة الصليبية الأولى 1095م، إذ يبدو أنّ البابا كليمنت السابع عاودته الأحلام الاستيطانيّة الاسترجاعيّة، وكان يتصوّر

[1] Larousse، encyciopediqa،p.243; Grant، the French،pp. 182-183.

أنّ بإمكانه دعم طريق الكنيسة مرّة أخرى واستعادة شيء من نفوذها عن طريق تجريد حملة صليبيّة، ولكنّ البابا كليمنت عاجزٌ عن مثل هذا الأمر؛ لذلك قدّم «الشيطان المقدّس» أو الدجّال ديفيد رآوبيني حملته اليهوديّة على أنّها تفي بهذا الغرض، وعلى ذلك سعى للحصول على منافع لليهود من وراء الخلافات داخل العالم الغربي. مع العلم أنّ البابا كان ينظر لليهود في دولتهم المقترحة أنهم مجرد مادّة بشريّة تُوظّف لصالح الغرب، أي على أنّهم مجرّد موضوع أو وسيلة لا قيمة لها في حدّ ذاتها.

وإذا كان اليهود مجرّد وسيلة من نظر البابا، لكن من منظور اليهود هم وسيلة مهمّة تُوظّف في إطارٍ كونيٍّ أو تاريخيٍّ ضخم بسبب مركزية الشعب اليهودي، ولذلك فإنّ اليهود تقبّلوا الرؤية الحلوليّة الكمونيّة اليهوديّة، وأنّ كثيراً منهم قبلوا الرؤية النفعيّة، وأصبح من المألوف أن تمتزج الرؤية الحلولية بالرؤية الماديّة النفعيّة، وثمرة هذا المزج هو النظر إلى فلسطين باعتبارها أرض الميعاد بالنسبة لليهود من ناحية، وباعتبارها موقعًا ذا أهميّةٍ اقتصاديّةٍ واستراتيجيّةٍ بالغة للبابا والغرب الأوروبي من ناحية ثانية، ومن ناحية ثالثة، ينظر رآوبيني لذلك الأمر باعتباره اليهود شعبًا مختارًا يقف في مركز الكون، حجر الزاوية في عمليّة الخلاص. أمّا الغرب فعنده اليهود إذا ما دعمهم لإقامة دولتهم المقترحة هم مادّة استيطانيّة تخدم الحضارة الغربية. أي أن اليهود هنا هم أداة الإله الطيّعة، وهم في الوقت نفسه العميل المطيع للحضارة الغربية.

ماهيّة الحملة اليهودية

لعلّ أهم ما في مشروع التحالف اليهودي - النصراني الأوروبي، هو أنّ هذه هي أوّل مرّة يرحّب فيها دعاة المشروع الصليبي بأن يكون المشروع اليهودي بديلاً، وتقبل فيها المؤسّسة الكنسيّة الغربيّة استخدام المادّة البشريّة اليهوديّة المقاتلة بدلاً من المادّة المسيحيّة. حيث تركت الحروب الصليبيّة تأثيراً عميقًا في إدراك الوجدان الغربي لفلسطين أو العرب، فأصبحت فلسطين الأرض المقدّسة التي لا بدّ أن تسترجع ليوطّن فيها عنصر مسيحيّ غربي، وأصبح العرب (أهل فلسطين) هم الغرباء الذين يجب استبعادهم. وعلى أيّة حال، فقد أصبحت هذه الصيغة هي الصيغة التي تمّت علمنتها فيما بعد لتصبح الصهيونية.

وهنا لا بدّ أن نعرج على نقطة أخرى، وهي ماهيّة الحملة اليهوديّة، التي عن طريقها سوف تقام دولة اليهود في فلسطين، والتي يسعى ديفيد إلى التجهيز والإعداد والدعوة لها في الغرب الأوروبي، والتي قدّمها للبابا على أنّها بديلٌ للحملة الصليبيّة، التي لا يستطيع البابا الدعوة إليها بسبب التطاحن الدائر في غرب أوروبا، وبالخصوص بين شارل وفرنسوا، وقوة السلطة الزمنية. ليس هذا فحسب، بل إنّ البابوية لم يعد لها المكانة الروحية المعهودة نفسها، لدرجة جعلت الجنود إبّان الحرب بين شارل وفرانسوا لحيازة ميلانو وجمهورية بيزا، أن قام الجنود اللاندسكينشت بقيادة الجنرال جورج فون فروندسبيرغ، وهي القوّات التي تتّبع شارل الخامس، بنهب روما مقرّ البابوية عام 1527م، واجتاحت القوّات الجرمانيّة المدينة ونهبتها تمامًا مدمّرة كلّ ما يمكن تدميره واضطرّ البابا للتحصّن في قلعته خوفًا من أن يلحقه أذًى، وعرفت هذه الحادثة بنهب روما، والتي أثارت السخط والاستهجان-الظاهري- بين كثير من الأوروبيين. وذراً للرماد في العيون، أدان شارل هذه الأعمال من جنوده مبرّرًا حدوثها بأنّهم تصرّفوا دون إشراف قائدهم الذي اضطرّ للعودة إلى ألمانيا لأسباب صحيّة. ولا يستبعد أن يكون الأمر تمّ بإيعازٍ من شارل نفسه بعد علمه بالمراسلات السريّة بين البابا والملك الفرنسي[1].

هكذا تدهورت مكانة البابويّة لدرجة مهاجمة الجنود المقرّ البابوي ونهبه، فكيف سيتمكّن البابا من دعوة الجنود أنفسهم للقيام بحملة صليبية تهدف لتعزيز سلطته وعلوّ مكانته؟ كان ديفيد يعلم أنّ البابا كليمنت السابع ليس ساذجًا على الإطلاق ولديه طموح يودّ به أن يصل بالكرسي البابوي إلى المكانة نفسها التي كان عليها أسلافه ممّن جلسوا على كرسيّ بطرس الرسول؛ لذلك لمّح له ديفيد بإمكانيّة مساعدة اليهود للبابا في ذلك إذا ما تمّ دعمهم. وعمل ديفيد على كسب ودّ البابا بكلّ الطرق، حيث ذكر «... وقلت للبابا:«أحبّ أن أحضر في مقامك مرّة كلّ يومين، ذلك لأنّه عندما أرى وجهك كأنيّ أرى وجه الرب...» وقال للبابا أيضًا: «... لا اعتمد على أحد غير الرب، وقداستكم، وأنا في خدمتك طوال حياتي... وكلّ أبناء شعبي يميلون إليك...»؛ لأنّ رآوبيني يعلم أنّ البابويّة أيًّا كانت موقفها فهي حجر الزاوية في أيّ قرار

[1] Grant، the French،p. 182.

يؤخذ داخل العالم الغربي، ومن أجل كسب ودّها تُحسب الحسابات. وموضوع إقامة دولة لليهود في فلسطين بدعم أوروبيّ لا بدّ أن يكون بموافقة بل وحماس البابويّة.

وقبل أن نتحدّث عن صورة الدعم البابوي والأوروبي الذي يريده رآوبيني من أجل إنجاز مشروع التحالف اليهودي-الغربي؛ بهدف إقامة دولة لليهود في فلسطين، يجدر بنا أن نشير أوّلاً إلى تركيز ديفيد رآوبيني في حديثه على الأهميّة العسكرية لليهود؛ إذ إنّ اليهود ركن أساس في مشروع التحالف اليهودي-الغربي، ويمكن الاعتماد على اليهود في الحرب ضدّ الدولة العثمانيّة ووقف خطرها، كما أن اليهود في أوروبا يمثّلون عبئًا، ولا يكلّون أو يملّون في تدبير المؤامرات التي تؤدّي إلى اضطرابات، فإذا ما تمّ دعم اليهود سوف يتمّ ترحيلهم وصرفهم إلى محاربة الدولة العثمانية وهو ما يعود بالنفع على الدول الغربية التي تعاني حربًا ضروسًا من قبل السلطان سليمان القانوني من ناحية، وتعاني خطر يهود المارون على المسيحيّة من ناحية أخرى. وفي هذا الصدد أكّد رآوبيني للبابا، وفي كلّ مناسبة غالبًا، أنّ أخاه ملك اليهود لديه ثلاثمئة ألف جندي مدرّبين على الحرب، ولكنّهم لسوء الحظ ينقصهم السلاح، لذا طلب من البابا تزويدهم بما ينقصهم؛ حتى يمكنهم طرد العثمانيين من فلسطين[1].

وكلّما تحدّث عن موضع جاء فيه ذكر لليهود لا بدّ أن يربطه بكثرة عدد اليهود وشجاعتهم[2]، وإذا تحدّث عن أيّ يهوديّ بصيغة المفرد نجده يقول عنه «رجل قويّ وشجاع»[3] أو «أشدّ قوّة من غيره»[4] وكذلك «وكانوا شجعانًا»[5]. وفي الواقع فإنّ تقريظه لقوّة اليهود العسكريّة كثير، وَقَلَّ أن تجد عنده خبراً يرتبط بوجود يهوديّ في موضع دون الإشارة إلى الفائدة العسكريّة لليهود، والتي يمكن الاعتماد عليها قائلاً مثلاً:«... إنّنا تعلّمنا فنون الحرب منذ شبابنا...»[6]، وكلّما مرّ ببلد به جماعة من اليهود

[1] DAVID REUBENI، Itinerary،p.272.

[2] DAVID REUBENI، Itinerary،p.278.

[3] DAVID REUBENI، Itinerary،p.280.

[4] DAVID REUBENI، Itinerary،p.282.

[5] DAVID REUBENI، Itinerary،p.286.

[6] DAVID REUBENI، Itinerary،p.290.

يقول عنهم: «...ويوجد بين المارون رجال أقوياء ومحاربون وحكماء، وصنّاع أسلحة، وقد رأيتهم أقوياء وأفضل من كلّ اليهود الذين قابلتهم من قبل...»[1]. ووظّف الأمر نفسه على شخصه مشيراً في مواضع متعدّدة من اليوميات قائلاً: «... وأنّني رجل حربٍ منذ شبابي حتى اليوم...»[2]. وجدير بالذكر أنّ التنبيه على الفائدة العسكريّة لليهود أمام الغرب الأوروبي المتطلّع نحو الشرق مرجعه أن ديفيد يقدّم الجماعات اليهوديّة على أنّها الحلّ السياسيّ الواقعيّ لمسألة فلسطين من ناحية، وللمسألة اليهودية من ناحية أخرى. أي أنّه يقول للبابا امنحونا سلطة على قطعة من الأرض في هذا العالم [غير الغربي] تكفي حاجاتنا القوميّة المشروعة، ونحن سنعمل ما يتبقّى!

على أيّة حال، إن كان البابا قد قال لديفيد إنّه لن يستطيع تنفيذ أوّل أمر، وهو الخاصّ بالتوفيق بين الملكين، فإنّه في الوقت نفسه أرشده لمن في استطاعته مساعدته فقال البابا لديفيد: «... وإذا كنت بحاجة إلى مساعدة، فإنّ ملك البرتغال سيمدّها إيّاك، وسأكتب له، وسوف يفعل كلّ شيء، وأرضه قريبة جدًّا إلى أرضك، وطريق البحر العظيم على بعد خطوات للذهاب إليه كلّ سنة، أكثر من الملوك الآخرين الذين ذكرتهم...».

وفي واقع الأمر، فإنّ البابا كليمنت السابع كان يتمتّع ببعد نظر في هذا الصدد، وكيف لا وهو في بؤرة الصّراع بين الإمبراطور والملك يقاتل من أجل تعزيز مكانته؟ لقد اعتقد البابا أنّ ملك البرتغال قد يساعد رآوبيني ومخطّطه أكثر من الملكين شارل وفرانسوا، وكان محقًّا في ذلك، إذ إنّ المأساة العظيمة لديفيد وكذلك شولومو مولكو جاءت لهما من الإمبراطور[3] -كما سيأتي-.

والجدير بالذكر هنا، أنّه على الرغم من أنّ البابا وعد بإعطاء ديفيد رآوبيني رسائل توصية إلى ملك البرتغال، إلّا أنّه لم يعطها له إلّا بعد عام من وصوله روما[4]. ولا يمكن

[1] DAVID REUBENI، Itinerary،pp.292،295.

[2] DAVID REUBENI، Itinerary،pp.292-293.

[3] see Jewish Encyclopedia، vi. 598b، s.v. Inquisition، also Évora.

[4] DAVID REUBENI، Itinerary،p.

تفسير ذلك إلّا في ضوء وعي كليمنت السابع، الذي لم يكن سهلاً على الإطلاق، والذي اعتبر مشروع التحالف اليهودي-الغربي جيّدًا جدًا في تنفيذ السياسات الغربية البعيدة، لذلك أبقى ديفيد في ضيافته حتى يحسب حساباته بدقّة[1]؛ لأنّ اليهود إذا أُتيحت لهم الفرصة واحتلّوا فلسطين بدعم أوروبيّ، سيصبح اليهود بالتبعيّة تابعًا إمبرياليًّا للغرب، يؤكّد ذلك البعد أنّه على الرغم من لقاء البابا لديفيد بحرارة، إلّا أنّه رغم ذلك لم يصادق على كلامه بنسبة مئة في المئة وذلك في خطابات التوصية التي التزم بها في النهاية لديفيد رآوبيني، وكتبها من بين أمور أخرى لملك البرتغال[2]. إذا، إنّ أهمّ المنافع التي يمكن الحصول عليها للطرفين أنّها ستُحوِّل المادّة البشريّة اليهوديّة إلى عملاء للدولة الغربيّة مانحة السيادة، ويأخذ هذا أشكالاً كثيرة: فبالنسبة لليهود الاستيطانيين: يمكن حلّ المسألة الشرقيّة والمسألة اليهوديّة في آنٍ واحد. وسوف يكون لهذا الحلّ تأثيرٌ في العالم الغربي بأسره، ويكون ذلك بأن يُقام في فلسطين حائط لحماية أوروبا وآسيا، أي ستكون دولة اليهود بفلسطين دولة وظيفيّة تكون بمنزلة حصن منيع لأوروبا في وجه الدولة العثمانية بالخصوص. ويتوجّب على اليهود البقاء على اتصال مع أوروبا التي ستضمن وجودهم بالمقابل.

كما أنّ رآوبيني في يوميّاته قد لمّح إلى أنّ نَقْل الشعب العضويّ المنبوذ هو الحلّ المطروح، مبيّنًا منافع الحلّ اليهوديّ المطروح. فبالنسبة للدولة الراعية، ستكون الهجرة هجرة فقراء وحسب، ولذا فإنّها لن تؤثّر على اقتصادها. كما أنّ الخروج سيتمّ تدريجيًّا، دون أيِّ تعكيرٍ، وستستمرّ الهجرة من ذلك البلد حسب رغبة ذلك البلد في التخلّص من اليهود. كما أنّه يُذكّر بشيءٍ من التفصيل الثمن الذي سيدفعه اليهود، الدور الذي سيلعبونه والوظيفة التي سيؤدّونها، ومدى نفعهم للراعي الاستعماري الذي سيضع المشروع اليهودي موضع التنفيذ.

[1] See: article incorporates text from a publication now in the public domain: Singer، Isidore; et al.، eds. (1901–1906). "Reubeni، David". Jewish Encyclopedia. New York: Funk & Wagnalls Company.

[2] אהרון זאב אסקולי، סיפורו של דוד הראובני: על פי כתב היד באוקספורד، מוסד ביאליק ירושלים 1993עמ '133

كلّ هذه الأمور كانت تدور في ذهن البابا؛ لذلك كتب البابا لملك البرتغال عن المشروع اليهودي-النصراني المقترح: «... هذه الأشياء (التي قال لنا ديفيد رآوبيني)، نحن بعيدون كلّ البعد عن هذه الأماكن، لم نكن نعرف من قصّة ديفيد هذه، تمامًا ما كانت عليه، ومن ناحية أخرى لم نكن نريد إلغاء الأشياء تمامًا، لذلك قرّرنا أن نرسله إلى سعادتكم، حيث لديك الكثير من النّاس الذين يسافرون بشكل متكرّر إلى هذه الأماكن ويزورون تلك المناطق، ومنهم يمكنك أن تعرف كلّ هذا بقدر أكبر من اليقين...».[1] هكذا، طلب البابا، أوّلا وقبل كلّ شيء، التحقّق من كلمات ديفيد رآوبيني، وإذا كانت كلماته صحيحة، فقط يجب على ملك البرتغال أن يساعده من أجل تحقيق مشروع التحالف اليهودي -النصراني.

أخذ ديفيد رسائل التوصية المكتوبة له من البابا متوجّهًا إلى ملك البرتغال، وحظي بترحاب جمّ من قبل الملك البرتغالي، حتى عيّن له سكرتيراً لتسجيل نفقاته وعامله على أنّه سفير ملك اليهود، وهنا نلاحظ أنّ ظهور ديفيد في أراضي مملكة البرتغال أدّى إلى تجمّع العديد من المارون الذين آمنوا به وبرسالته حوله، ومن الناحية النفسية، سهّل أن نفهم أنّ المارون حافظوا بتفانٍ على الشرارة اليهوديّة التي لم تنطفئ وعرفوا كيف يُقدّروا قيمة الخلاص الذي جاء به ديفيد رآوبيني. ففي كلّ تلك السنوات كانوا يتطلّعون إلى الخلاص والتخلّص من المعاناة من محاكم التفتيش ومآسي التظاهر بأنّهم مسيحيون[2]. ولكن هذه المكانة الكبيرة التي بلغها ديفيد وسط يهود البرتغال، أدّت إلى تشكّك ملك البرتغال في طبيعة مهمّة رآوبيني، عمّا إذا كان يعمل على إعادة المارون إلى اليهوديّة أم أنّه بالفعل جاء لينجز مشروع تحالف يهودي -أوروبي ضدّ المسلمين؟ إلاّ أنّ قلّةَ المعلومات لدى ملك البرتغال عن مملكة اليهود -المزعومة- في المشرق، جعلت ملك البرتغال يتريث في حكمه على رآوبيني، حتّى يتسنّى له

[1] אהרון זאב אסקולי، סיפורו של דוד הראובני: על פי כתב היד באוקספורד، '133: اكتشف هذا الخطاب صمويل شوارتز في أرشيف « توري دي تومبو» بالبرتغال، ونشره البرفسور أس يهودا في الترجمة العبرية. وانظر نشرة إشكولي، وكذلك Elias Lipiner، O Sapateiro de Trancoso e o Alfaiate de Setúbal، Rio de Janeiro 1993، pp. 319–320. والتمس الفرصة هنا وأتقدم بالشكر الجزيل للصديق العزيز محمد كمال، العميد بقسم اللّغة العبرية بكلية الآداب جامعة المنوفية على اقتطاع جزء من وقته، بين الحين والأخر؛ لمساعدتي في ترجمة بعض الخطابات المكتوبة باللغة العبرية.

[2] see Jewish Encyclopedia، vi. 598b، s.v. Inquisition، also Évora.

التأكّد من جديّة حديث ديفيد؛ لأنّ مشروع مخطّطه إذا صحّ ما يحويه من معلومات، فهو مخطّط جيّدٌ لا يمكن التضحية به لما سوف يحرزه من نتائج لصالح الغرب الأوروبي ضدّ الدولة العثمانيّة[1].

وكان ديفيد حين وقف أمام ملك البرتغال جون الثالث[2] وشرح له مهمّته، الّتي ذكرها له البابا أيضًا في خطاب التوصية بالبحث والتقصّي عن جديّة المعلومات، وطلب منه أيضًا تزويده بالسلاح الناري، وصنّاعه «... حتى ينتقلوا إلى بلادنا يصنعون الأسلحة ويعلّمون جندنا...»[3]. حتى يتمّ تحقيق مشروع التحالف اليهودي- الغربي. ويشير رآوبيني إلى ردّ فعل ملك البرتغال على ذلك فقال: «... وكان الملك شديد السرور بكلامي، وسرّ قلبه، وقال: «إنّ الأمر متروكٌ للربّ، إنّني أرغب أن أفعل هذا، إنّني أرى أنّ الأمر حسن العاقبة، وكذلك في عيون جميع السادة الآخرين...»[4]. وفي سياق غير متّصل، وبعد استطراد في غير محلّه، يكمل ديفيد موقف ملك البرتغال من مشروع التحالف قائلاً: «... ووعدني الملك أن يُقدّم لي في شهر نيسان ثماني سفن محمّلة بأربعة آلاف قطعة سلاح نادرة ما بين الصغيرة والكبيرة...»[5].

ومثلما أبقى البابا على ديفيد مدّة سنة في روما حتّى يتأكّد من صحّة قوله، فعل الملك جون الثالث الأمر نفسه، حيث مكث ديفيد في البرتغال، مدّة عام إلّا أيام معدودة، حاول ملك البرتغال خلال هذه المدّة التأكّد من صدق روايات رآوبيني، ولكن دون جدوى. وحدث خلال فترة بحث الملك عن الأصل الذي يستند إليه ديفيد في حديثه، أن وقعت بعض الأمور التي جعلت الملك جون الثالث يتشكّك في الدافع الحقيقي لمهمّة ديفيد، ولعلّ أهمّ هذه الأمور هو عودة كثير من المارون إلى

[1] אהרון זאב אסקולי، סיפורו של דוד הראובני: על פי כתב היד באוקספורד، עמ '137- 133.

[2] للمزيد عنه يراجع :

John C. Olin، Desiderius Erasmus، «Six essays on Erasmus and a translation of Erasmus› letter to Carondelet، 1523» Fordham Univ Press، 1979 ، p.47.

[3] DAVID REUBENI، Itinerary،p.291.

[4] DAVID REUBENI، Itinerary،p291-292.

[5] DAVID REUBENI، Itinerary،p.304.

اليهوديّة ثانية، حتى إنّ ديو جو بيريس، وهو يهودي من المارون، تلقّى تعليمًا علمانيًّا وعُيّن سكرتيراً لملك البرتغال، حين قابل ديفيد رآوبيني في لشبونة تملّكه الحماس وتختّن وأعلن يهوديّته، وسمّى نفسه مولكو، فنصحه ديفيد بضرورة الهروب حتّى لا يتعرّض للحرق على يد محاكم التفتيش[1]، وعندما علم ملك البرتغال بالأمر تزايد قلقه في طبيعة مهمّة ديفيد وأخذ قراره بطرد ديفيد رآوبيني من البرتغال، فاستدعاه الملك: «... وخاطبني قائلاً: «إنّ مسؤولياتي كثيرة، ولسوف أعجز على أن أوفّر لك سفينة تحملك إلى الشرق، سواء هذا العام أو العام المقبل، وإذا كنت ترغب في الرحيل إلى بلدك ارحل في سلام، لسوف أعطيك إذن الخروج، وسوف أباركك وأشكرك على هذه الأيّام الّتي قضّيتها هنا لخدمتي ومساعدتي اذهب إلى الإمبراطور، إذا شئت، وقصّ عليه، أو إذا رغبت العودة إلى روما أو فاس (fez) اختر ما تريده...»[2].

حين سمع ديفيد هذا الكلام من الملك استشاط غضبًا وقال: «...وكنت في هذا الوقت ساخطًا حتى الموت من قول الملك، ورددت على ملك البرتغال ردًّا خشنًا، وقلت إنّك وعدتني بالسفن، ولسوف يكون هذا في شهر نيسان إذن لماذا تغيّر رأيك. إنّني لا أرغب في الذهاب إلى الإمبراطور الآن، ولا أريد الرحيل إلى فاس، ولكن أرغب في الذهاب إلى روما، حيث البابا، وقال الملك «أمامك ثمانية أيام تفكّر فيها...». وهكذا فشل رآوبيني في تحقيق الحلم اليهودي -الذي كان منتظرًا- بمساعدة ملك البرتغال، وأخذ طريقه في العودة إلى روما ثانية. وتشير اليوميات إلى سوء المعاملة التي لقيها ديفيد طوال الطريق حتّى روما من قبل رجال ملك البرتغال[3]. على عكس ما أُتبع معه حين كان قادمًا للبرتغال[4].

وفي الواقع، لا تمدّنا اليوميّات بأيّ شيء عمّا إذا كان ديفيد استطاع أن يقابل البابا ثانية بعد طرده من البرتغال أم لا ؟ ولكنّه لم يفقد الأمل في تحقيق حلم اليهود، ففي روما تقابل مع سكرتير ملك البرتغال الهارب شولومو مولكو الذي عاد

[1] DAVID REUBENI، Itinerary،pp.303-304.

[2] DAVID REUBENI، Itinerary،p.304.

[3] DAVID REUBENI، Itinerary،p.306-308.

[4] DAVID REUBENI، Itinerary،pp.279-284.

لليهوديّة وهرب فارًّا بنفسه، واستطاعا الذهاب معًا إلى الإمبراطور شارل الخامس؛ من أجل اقناعه بخطّتهم لتنظيم وتسليح المارون وتعبئة جيش كبير منهم للحرب ضدّ العثمانيين والاستيلاء منهم على فلسطين من أجل اليهود، ولكن نظرًا لانشغال إمبراطور الإمبراطورية الرومانيّة المقدّسة بأمور عظمى على رأسها الخطر الفرنسي والخطر العثماني من الخارج والخطر البروتستانتي من الداخل، وعلمه بالقوّة العثمانيّة العتيدة التي تجتاح العالم شرقًا وغربًا ولا يستطيع أحد الوقوف في وجهها، وأن حديث الدجّالين رآوبيني ومولكو بشأن الوقوف في فوهة البركان العثماني مجرّد هراءٍ؛ لذلك لم يكن عند الإمبراطور متسع من الوقت، فقبض عليهما وأمر بنفيهما مقيدين إلى مدينة مانتو في إيطاليا؛ حتّى يقدموا إلى محاكم التفتيش، فحكمت بحرق مولكو بتهمة الارتداد عن المسيحيّة، ونفذت فيه حكم الإعدام، ووضع ديفيد رآوبيني في السجن ومات مسمومًا[1]..

خاتمة

1. نلحظ أنّ يوميات ديفيد في أوروبا نادرًا ما تضمّنت بُعدًا سياسيًّا أو اقتصاديًّا أو اجتماعيًّا لمجتمع غرب أوروبا، خلا بعض الإشارات البسيطة عن أنشطة المارون، وكانت معظم الأخبار الواردة في اليوميات فيما يخصّ أوروبا تدور في فلك مخطّطه للدولة اليهوديّة.

2. ربمّا أهمّ الأمور التي يمُكن الخروج بها من مشروع التحالف اليهودي-النصراني، يتمثّل في كونه حلاّ صهيونيًّا للمسألة اليهوديّة، فرغم استفادة رآوبيني من التطلّعات المشيحانيّة لدى اليهود وإيمانهم بالخلاص والفداء.. إلاّ أنّه لم يقل إنّه نبي أو ماشيح؛ بل حاول أن يُقدّم برنامجًا سياسيًّا واقعيًّا عمليًّا.

3. تبيّن أنّ الحلّ الصهيونيّ ومشروع التحالف اليهودي – النصراني الأوروبي للمغامر ديفيد رآوبيني متماثلان، فكلاهما مبنيٌّ على التحالف بين الجماعات اليهوديّة والغرب؛ لتهجير اليهود وإعادة توطينهم في الشرق، وبذلك تتخلّص أوروبا منهم، وفي الوقت نفسه تفتح أجزاء من العالم المتخلّف للنفوذ الغربي.

[1] Jewish Encyclopedia، Reubeni.

4. إنّ اهتمام الغرب بمخطّط رآوبيني راجع إلى تشابهه مع المشروع الصليبي الذي احتلّ الأرض العربيّة من 1095-1291م فمن ناحية، كان المخطّطان الفرنجي القديم 1095م والفرنجي الحديث 1522م (مخطط رآوبيني) يهدفان إلى حلّ بعض مشاكل المجتمع الغربي وتخفيف حدّة تناقضاته.

5. على الرغم من فشل محاولة وجود دولة لليهود في فلسطين؛ إلّا أنّنا يجب أن نعلم أنّ هذه كانت أوّل محاولةٍ لإقامة دولة لليهود في فلسطين، وعلى الرغم من فشل المحاولة إلّا أنّه ممّا لا شكّ فيه أنّها كانت الأساس الذي قامت عليه الدعوات اليهوديّة فيما بعد، ولا ننسى أنّ عمليّة التحديث في الغرب متلازمةٌ تمامًا مع العمليّة الاستعماريّة، ولا يُمكن فصل الواحدة عن الأخرى.

6. من الأمور المهمّة، أنّ رآوبيني في مشروعه ربمّا حاول الاستفادة من الخطوط العريضة الّتي قامت عليها دولة الاحتلال الصليبي في المنطقة نفسها تقريبًا 1099-1291م إذ إنّ المشروعين الفرنجي ومخطّط رآوبيني مشروعان استعماريّان من النوع الاستيطاني الإحلالي. فالمشروع الفرنجي كان يهدف إلى تكوين جيوب بشريّة غربيّة، وممالك فرنجيّة تدين بالولاء الكامل للعالم الغربي. ولذا، لم تأتِ الجيوش وحسب، وإنّما أتى معها العنصر البشري الغربي المسيحي ليحلّ محلّ العنصر البشري العربي الإسلامي.

7. يمكن القول إنّ مخطّطات اليهود قديمًا وحديثًا كانت مثل دويلات الفرنجة التي احتلّت الساحل الشامي في العصور الوسطى، وفي الوقت نفسه تشابهت معهما في تلك النقطة الدولة الصهيونية، كما أنّ كلّ مخطّط منهم قام على ترساناتٍ عسكريّةٍ تكون دائمًا في حالة تأهّبٍ للدفاع عن النفس وللتوسّع كلّما سنحت لها الفرصة.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

1. الكتاب المقدّس (طبعة القدس)
2. بنيامين التطيلي، رحلة بنيامين التطيلي، ترجمة عزرا حداد، ط1، المجمع الثقافي (أبو ظبي)، 2002م.
3. عبدالوهاب المسيري: اليهود واليهودية والصهيونية: الموسوعة الموجزة، دار الشروق (القاهرة) 2003م.

المصادر والمراجع الأجنبية

1. Armstrong، Edward.، The emperor Charles V، vol 1.، martins، London،1910.
2. ELIJAH of FERRARA 1434، (ed) Adler،in J T، (London) 1930،pp.150- 156
3. DAVID REUBENI، Itinerary of DAVID REUBENI15221525-A D، in J.T. (ed) Adler (London) 1930،pp.251- 328.
4. De Caravlho،Vaxo،. La Domination portugaise Al' Maroc،Lisbonne، 1936.
5. Doucet،Roger.، Etude sur le Gouvernement de francais 1er Dans ses rapports avec le parlement de paris (1515-1525) vol 1،paris،1912.
6. Duffy، James.، Pottuguese Africa، London، 1959.
7. E. A LIVINGSTONE ،. The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church. Date: 2000.
8. Elias Lipiner، O Sapateiro de Trancoso e o Alfaiate de Setúbal، Rio de Janei، ro 1993.
9. E.N.،Adler. Jewish Travellers، (London) 1930.
10. . E.، Avichail، The Tribes of Israel، U.S.A 1989.
11. Grant،A.J.، the French monarchy (1483-1789) paris 1931،vol 1.
12. G.،Shalom،.(ed.) Hebrew and the Bible in America،(London)1971.
13. אהרון זאב אסקולי، סיפורו של דוד הראובני: על פי כתב היד באוקספורד، מוסד ביאליק: ירושלים 1993עמ '133.
14. Jacqueton،G.، La politique exterleure de lauise de savoie lirelations Diplomatique De la franceet De langletrre pendant la captivit de francois Ler،paris، 1892.

15. Jewish Encyclopedia. New York Reubeni.

16. John C. Olin، Desiderius Erasmus، «Six essays on Erasmus and a translation of Erasmus› letter to Carondelet، 1523" Fordham Univ Press، 1979.

17. Larousse،Grand.، encyciopediqa، T.5، paris 1962.

18. Mignet، par.، Rivalite francois 1er et Charles V،paris، 1875،vol 1.

19. Palffy، Geza.، The impact of the ottoman Rule on Hungary، Hungary studies،V: 28،nos: 1- 2،2001.

20. S. Hillelson، "David Reubeni، an early visitor to Sennar»، Sudanese Notes and Records،1933،pp.55- 66.

21. Ursu.J، la politique orientale de francoise 1er 1515- 1547، paris،1908.

22. Zvi Ben-Dor Benite.، The ten lost Tribes،Oxford university press،2002، F.،Josephose،. Jewish Antiquities،X1،(London)،1920.

رجل الاستشراق
مسارات اللّغة العربيّة في فرنسا

عرض ومناقشة: جهاد سعد

نناقش في هذا العدد كتاب دانيال ريغ (Daniel Reig) «رجل الاستشراق اللّغة العربيّة في فرنسا منذ القرن التاسع عشر»، هذا هو العنوان الأصلي كما ورد على موقع الناشر (MAISONNEUVE ET LAROSE)، والذي يُقدّم للكتاب بقوله: لم يكن الشرق مصدر إلهام للخيال الأوروبي فحسب، بل ربمّا كان أيضًا قبل كلّ شيءٍ موضوعًا للدراسة. لم يُقل الكثير عن هذا الجانب حتى الآن ... دانيال ريغ، المتخصّص في العربيّة، دكتور في الدراسات الإسلامية، ودكتور في الآداب، يوضح هنا كيف تمّ تشكيل الاستشراق في العلم من خلال بناء طرق التفكير والبحث الخاصّة به، في وقت كان فيه العالم العربي إقليمًا تركيًّا بالكامل تقريبًا. مع الهيمنة الفرنسيّة في شمال أفريقيا.. يشكّل الكاتب صورة المستشرق في هذا الكتاب من خلال الوجوه المختلفة للعلماء، التي كانت معاصرة للتوسّع الاستعماري أو شاهدًا على إنهاء الاستعمار. اليوم، أحد الأسئلة العديدة التي تواجهه، هو ما إذا كان سيتمكّن من الانفتاح على الحركة العميقة للالتقاء التي تحرّك الأجيال الجديدة التي ولدت في فرنسا في ثقافتين مختلفتين.[1]

[1] https://www.babelio.com/ livres/ Reig-Homo-orientaliste--La-langue-arabe-en-France-depu/ 605722.

ويضيف وليد خالد أحمد تعريفًا أوسع للكاتب واهتمامه الخاصّ بالأدب العربي المعاصر، فيقول: أستاذ في السوربون ومعهد الدراسات السياسيّة والمعهد العالي للمعلّمين، ارتبط اسمه بوجود اللّغة العربيّة وأدابها في الجامعات الفرنسيّة، فهو المبدع لطريقة محدثة عمليّة وسهلة في تعلّم اللّغة العربيّة، وهو المؤلّف لقاموس السبيل من العربية إلى الفرنسيّة، والعكس بالعكس. وكذلك لكتاب تصريف الأفعال العربية الذي يتوجّه إلى العرب وغير العرب، وهو الباحث في العديد من الروايات والقصص العربية التي جعل منها موضوعًا لأطروحته في دكتوراه الدولة. أوّل من عرّف بـ الطيب صالح، وعبد الرحمن منيف، والطاهر وطار، وجمال الغيطاني، ويوسف القعيد، وصنع الله ابراهيم.. في ندوات جامعة السوربون والكولج دو فرانس... يرفض لقب مستشرق أو مستعرب، ويدعو نفسه بـ الفرنسي العربي.[1] ولا بدّ أن نذكر أنّ مؤلّف الكتاب المستشرق الفرنسي دانيال ريغ، قد توفي في شهر فيفري/ شباط 2007.[2]

بين أيدينا نسخة مترجمة إلى العربية للدكتور الجزائري إبراهيم الصحراوي، صدرت عن دار التنوير سنة 2013، تحت عنوان: رجل الاستشراق مسارات اللّغة العربية في فرنسا، ويذكر المترجم أنّ الكاتب أشرف على رسالته في الدكتوراه سنة 1989 ممّا أتاح له مناقشة أفكار الكتاب الذي كان صدر بطبعته الأولى سنة 1988.

وقد وجدنا صعوبة في تأمين النسخة الفرنسيّة بسبب الظروف السائدة، لمقارنتها مع النسخة المترجمة، خصوصًا أنّ للدكتور الصحراوي اجتهاداتٍ في الترجمة تستحق المراجعة والمقارنة بالنسخة الأصليّة، فمقتضى الأمانة العلميّة أن نقول إنّنا اعتمدنا على الناشر في تعريف الكتاب فترجمنا تعريفه عن الفرنسية، أمّا مناقشة الأفكار بالتفصيل فنعتمد فيها على النسخة المترجمة إلى العربية... ونعود إلى المواقع الفرنسيّة في معرض الردّ أو الشرح أو حلّ الالتباسات التي لا يكفي فيها مجرّد ترجمة النصّ والتعليق عليه.

قُسّمت النسخة العربية إلى خمسة فصول، وهي: اللّغة العربية الأسطورة والواقع،

[1] https:/ / kitabat.com/ 2019/ 03/ 10/ %C2%A4-/ .

[2] https:/ / www.djazairess.com/ elbilad/ 9704.

منبع الأنوار، ميلاد الاستشراق المستعرب، عاصمة الاستشراق، الاستشراق بلا مشروع. ولكن منهجيّتنا في المناقشة تعتمد على أهميّة الأفكار المثارة أو المعلومات المذكورة، التي يجدر بنا التوقّف عندها في إطار تعزيز المسار النقدي للتجربة الاستشراقية.

والحقّ أنّ دانيال ريغ ليس متعاليًا في حديثه عن الاستشراق الفرنسي، بل كثيراً ما يعرض الأمور بشفافيّة تُساعدنا على تأكيد عدم حياديّة المؤسّسة من جهة، وعدم تماميّتها من جهة أخرى تلك التمامية التي تمّ التسويق لها للإبهار، أو لتعزيز النظر بدونيّة إلى كلّ ما يصدر عن الخبير الأجنبي.

1. نقد رؤية الشرق من الغرب

يُمكننا أن ندرج دانيال ريغ ضمن فئة من المستشرقين تُطالب بمعايشة الشرق بدل التعرّف عليه من منصّة الغرب، مقابل فئة يتزعّمها برنارد لويس سقطت من الاعتبار الأكاديمي من شدّة تمسّكها بالأجندا الصراعيّة الإيديولوجيّة، التي تحرص على تعليم «الجهل بالشرق»؛ لتسهيل تمرير الصور النمطيّة المناسبة لمشروعها.

لا يمكن الحديث عن استشراق فرنسي بدون التوقّف عند الدور الأساسي والتأسيسي لسيلفستر دي ساسي، الذي يُعتبر أسطورة هذا الاستشراق ومنبره الأبرز، وكانت الرّحال تُشدّ إليه من أطراف أوروبا للتعلّم منه.

ولكن ريغ يسلّط سهام انتقاده إلى دي ساسي، ويشير في أكثر من مكان من الكتاب إلى أنّه تعرّف على الشرق من المكتبة: «ألم يمكن القول عن دي ساسي ستنقضي حياته كلّها في الأحياء العتيقة المحيطة بالمكتبة الوطنية في اللكسمبورغ، باستثناء رحلة واحدة إلى جنوة في مهمّة للبحث عن مخطوطات شرقيّة وبغضّ النّظر عن بضعة أشهر يقضيها كلّ سنة تقريبًا في ضواحي العاصمة. وعليه، فإنّ الرجل الذي سيعرّف الغربيين أفضل من أيّ شخص آخر بالشرق وبماضيه، لم يقرب هذا الشرق إلّا من خلال المخطوطات وحكايات تلاميذه وأصدقائه». ص26

ثمّ يصل به الأمر إلى التعريض بكبير المستشرقين الفرنسيين عندما يبرز دور

مستشرق آخر كنموذج للمستشرق الحقيقي، فعن القنصل المستشرق جون -لوي- باتيست روسو 1780-1831م، يقول ريغ: كان هذا الديبلوماسي البارع -غريب الأطوار- يتمتّع بالصّفات الحقيقيّة للمستشرق. وهذا مقطع من تقرير أعدّه حوله أحد كبار الموظّفين بطلب من وزير الشؤون الخارجية: يهتم هذا القنصل كثيراً باللّغات الشرقيّة، أكثر من اهتمامه بلغتنا؛ يعتبرونه في طهران أحد أكبر شاعرين فارسيين. وهي الشهرة التي يتقاسمها والأمير عباس ميرزا، الذي يُشرّفه بعناية خاصّة. وهو أمهر في إنشاء قصيدة بالفارسيّة منه في كتابة عريضة...» يدلّ هذا على أنّ روسو سخّر كلّ الوقت الذي تتركه له انشغالاته الوظيفيّة في إثراء مجموعته من المخطوطات الشرقيّة والاهتمام بالمسائل العلميّة. وقد كان من جهة أخرى مراسلاً للمعهد، وعضوًا بالجمعيّة الجغرافيّة. كان مستشرقًا ميدانيًّا لا ينفر من الكتابة. وهو بخلاف دي ساسي، يعرف جيّدًا البلدان التي يهتمّ بثقافتها، ما يجعل دي ساسي نفسه يستنجد أحيانًا كثيرةً بمعرفته هذه. كما يستنجد بمعرفة غيره من الديبلوماسيين الذين أمضوا حياتهم في أماكن لم يذهب هو إليها قط، وإنما اكتشفها بواسطتهم فقط. ص96-97

ثم يدهشنا بمعلومة لم يكن أحد يتصوّرها عن رجل ألّف كتبًا لتعليم العربية، معتبراً أنّ تفكّك الاستشراق الفرنسي ناتجٌ عن طريقة دي ساسي في مقاربة الشرق: الواقع أن سلفستر دي ساسي بطبعه وبذوقه وبتكوينه كان النقيض الخالص لرجل الميدان، رغم أنّه بذل جهودًا جبّارةً -حسبما يبدو- إذا اعتبرنا العدد الهائل من الكتب التي كان يملكها في مكتبته، وهي الكتب التي تتعلّق باللّغة العربية الحديثة، العلميّة، الدارجة، اليوميّة، والتي بإمكانها أن تتيح ممارسة لغويّة، يعرف هو أكثر من غيره أنّها ضروريّةٌ. فقد صرّح لأحد أصدقائه قائلاً: «لا أستطيع مواصلة حديث بالعربية». من هنا إذًا سيبدأ الاستشراق الفرنسي في التفكّك بعد خمسين سنة. ص160

يُدخلنا هذا الكلام إلى مسائل تأسيسيّة في الحوار-الصراع بين الغرب والشرق. إنّه يقول بصراحة يكفي أن تكون مدركًا للمصالح الغربيّة؛ لكي تدخل إلى نادي الاستشراق الواسع، وتُعلّم النّاس من منصّة المكتبة الوطنية الفرنسية، ولا يُعيبك أن لا تُتقن بعض مهارات التعايش مع الشرق، الذي يبقى موضوعًا للدراسة من

خلال الكتب والمعاجم. هذه مدرسة تطوّرت بكلّ أسف على حساب فئةٍ قليلةٍ من المستشرقين سمحت للشرق أن يُغيّرها باعتباره وجهًا من وجوه الحضارة الإنسانيّة أمثال محمد أسد ورينيه غينو وآنا ماري شيمل وزيغريد هونيكه ويوهان رايسكه وروجيه غارودي... وليست هي المهيمنة اليوم على دوائر الغرب الحديث، بل على العكس يحتلّ مراكز التفكير في الغرب اليوم جماعة من المتعصّبين توقّفت حتّى عن التعرّف على الشرق، وتصدّت باستعلاء أيضاً «لإملاء ما يجب على الشرق أن يفعله» باعتبار دونيّته الأنطولوجيّة.

والسبب هو خضوع المؤسّسة الاستشراقية للسّلطة السياسيّة وأهدافها وتمويلها، كما هو واضح وبدون مواربة في هذا الكتاب الشفّاف الذي يتضمّن معلومات قيّمة عن علاقة الجمعيّات الاستشراقية بوزارة الشؤون الخارجيّة الفرنسية، ما يكشف أنّ التمجيد الذي أحاط بشخصيّة دي ساسي ناتج أصلاً عن اعتماده لإدارة المؤسّسة الاستشراقية من قبل الدولة.

2. غرب - شرق

إطار من الأفكار والمشاعر شيّدته الأنتلجنسيا الغربيّة ليلقى غزوها للشرق قبولاً عند عامّة الشعب، هؤلاء الذين تتشكّل منهم وحدات جنود الغزو، ومن هذه الأفكار أسطورة التفوّق الوجودي (الأنطولوجي)، التي تفضح معنى «الإنسان» في ثقافة الغرب، حينما تساوي هذه الكلمة من خلال الممارسة «المواطن الغربي» داخل سور المدينة المركز حصراً أما «الآخر فيحاط بهالة من الغموض أو الألقاب التي تسهّل العدوان عليه: ذلك أنّ الغرب قد تحدّد أنطولوجيًّا في أوروبا (مع أنّنا نعلم أنّه يضمّ اليوم بالإضافة إلى ذلك الولايات المتحدة الأميركية، التي تسهر من خلال البنتاغون والأحلاف على حماية وحدة هذا الغرب في أيّ مكان في العالم) وأظهر نفسه آنذاك كأرض مسيحيّة، أرض للوضوح والنّظم الإلهيّة يقابلها فضاء ضبابي وغامض، فضاء لا يمكن تحديده إلا بالشرق، معمور بالكفّار والملحدين (البرابرة، الوثنيون و.... المسلمون) وقد يُقال اليوم للاختصار، ولكنّه اختصار عنيف في الواقع لضرورات إعلامية: (الإرهابيون العرب والمتعصّبون المسلمون). ص33

تتفاقم المشكلة عندما تنتج هذه الأفكار ما يناسبها من مشاعر تضيف إلى عقدة الفوقيّة كمًّا من الكراهية تحرص المؤسّسة الغربية على إعادة إنتاجها باستمرار، ذلك أنّ الحفاظ عليها أصعب من الحفاظ على الأفكار. وبالفعل دامت هذه المشاعر مع الأفكار المنتجة لها عقودًا حتّى تحوّلت إلى سجن لمن أنتجها تحبسه عن رؤية الحقيقة ولو أراد. إنّ المستشرق الذي يريد الاقتراب من الشرق كان يحمل في داخله «المبعّد»، يقول الكاتب: إن للمستشرقين المعاصرين الفرنسيين منهم على الخصوص، بعض الحقّ أحيانًا بعدم الشعور بالارتياح، سواء أكانوا فرنسيين في الأصل أم ذوي أصول عربيّة. فمع كونهم ورثة لتقاليد قديمة، فإنّهم يعلمون بأنّهم متابعون ومحكوم على أعمالهم. إنّهم يشعرون بأنّ الاستشراق قد اتّهم بالتعاون مع المؤسّسة الاستعماريّة، بل إنّهم متّهمون أحيانًا بنهب التراث الثقافيّ العربيّ، أو بتشويهه على الأقلّ برؤى هدّامة، وبالمقابل فإنّه من الصعب عليهم هم أنفسهم التخلّص من نظرتهم المتعجرفة لأعمال نظرائهم من الباحثين العرب. ص59

وكمثال واضح على النجاح في إعادة إنتاج الكراهية لاحظ تمدّد المشاعر العدائيّة في فترة كان العرب فيها مهزومين مرّة بوصفهم رعايا الدولة العثمانية المفكّكة، ومرّة بفعل تأسيس الكيان الصهيوني، ولا يُستثنى من مشهدهم المأساوي إلّا حرب التحرير في الجزائر التي استغلّت أيضًا لإحاطة المسلم والعربي وحتى الفرنسي المستعرب بالمعنى الثقافي بشبكة مصطلحات تمنعه من نقل الثقافة العربية إلى فرنسا. لاحظ هذا النص: والواقع أنّنا نسجّل في هذه الفترة (الستينيات) عداءً واضحًا للعرب وبعض الرّفض لثقافتهم، وهذا رغم وصول عدد كبير من الأوروبيين العائدين من الجزائر (الأقدام السوداء) والذين كان عليهم على الأقلّ، الاهتمام باللّغة العربية، إن لم تكن هذه العودة هي السبب. ص61

يساعدنا المترجم على فهم لقب «الأقدام السوداء» فيقول: الأقدام السوداء، لقب يطلق على الأوروبيين الذين كانوا يستوطنون الجزائر أثناء الاحتلال الفرنسي والذين عادوا إلى فرنسا غداة استعادة الاستقلال سنة 1962م. وتقدّرهم الإحصائيات بأكثر من مليون شخص (المترجم). هامش ص61.

الكلام بقي عامًّا حتى بعد شرح الكاتب والمترجم للمصطلح، ولذلك عدنا إلى جذور الكلمة لنعرف من أطلقها فوجدنا إشارات إلى تعمية المصدر لما يحمله اللّقب من عنصريّة، فقاموس «لاروس» الموسوعي لا يقول أكثر: من أنّها صفة أُطلقت على أناس من أصل أوروبيٍّ سكنوا شمال أفريقيا لغاية فترة الاستقلال.[1] سألنا المواقع الفرنسيّة من أين جاء المصطلح فوجدنا موقع «هذا يهمّني» يجيب بالتالي: ما هو مؤكّد هو أنّ التعبير قد اُستخدم لأوّل مرّة في فرنسا الكبرى باعتباره إهانة. حتى أوائل الستينيات، رفض الفرنسيون في الجزائر هذا اللّقب الذي كان يُعتبر مهينًا.[2]

تصوّر أنّ التحقير انسحب حتى على الفرنسي الذي وُلد في الجزائر، يُوضّح جان إيف لو ناوور سببًا ملطّفًا لهذه الإهانة عندما يقول: «نحن لا نعرف من أين يأتي هذا التعبير الذي يُعين الفرنسيين من الجزائر الذين عادوا إلى فرنسا عام 1954 (حوالي 800000 شخص)، بدايات الحرب الجزائرية، أولئك الذين اختاروا الحقيبة بدلاً من التابوت، والذين يُعرفون بالأقدام السوداء».[3] أيضًا يُضلّلنا ناوور عندما يقول إنّ السبب هو أنّهم فرّوا من المعركة، بل الأصحّ ما أشار إليه الكاتب ريغ تلميحًا كموقف ثقافي، من كلّ ما يمكن أن يحمل لغة أو عادات عربية أو إسلاميّة بفعل الولادة أو التربية.

دعنا إذًا نكتب ما لم نجده في القواميس، وهو أنّ الفرنسي المولود في الجزائر أصبح مخلوقًا هجينًا لا يحمل «النّقاء العرقي الفرنسي» أو النّقاء الأوروبي إذا لم يكن فرنسيًّا، وقد جاء ليترك بصمة قدم «سوداء» على الأرض الفرنسية من شمال أفريقيا العربي والإسلامي.

لماذا هذا الخوف؟ ربمّا يكمن الجواب في البدايات، حينما أتانا الغرب غازيًا متعصّبًا ثم غزته روح الشرق في ابنائه. يقول ريغ: بعد انتهاء الحرب الصليبيّة، عاد

[1] Français d'origine européenne installé en Afrique du Nord jusqu'à l'époque de l'indépendance،https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/pied-noir/60796?q=pieds-noirs#60408.

[2] https:/ / www.caminteresse.fr/ culture/ pourquoi-les-francais-dalgerie-ont-ils-ete-appeles-les-pieds-noirs-1183412/.

[3] https:/ / www.franceinter.fr/ histoire/ d-ou-vient-l-expression-pieds-noirs.

كثير من الرحّالة -الديبلوماسيون أو المفكّرون الذين كانوا يتنقّلون بإحدى الصورتين ديبلوماسي أو مخبر- من الرحلات التي قاموا بها إلى الشرق متأثّرين. وهو ما يمكن قوله في بداية القرن السابع عشر عن سافاري دوبروفاس (Savary de Breves)، الذي بقي فترة طويلة في القسطنطينية إلى حدّ أصبح معه محمّديًّا. وزعم بعضهم أنّه فارق الحياة وهو يذكر الله. ص84-85

ويمكننا أن نضيف ناصر الدين دينيه (1861-1929) الذي أعلن إسلامه رسميًّا سنة 1908م، ورينيه غينون عبد الواحد يحيى (1886-1951)، وغيرهم ممّن سمحت له روحه الإنسانية ونزعته الروحيّة بالتخلّص من الفوقيّة الاستعمارية والإندماج في الثقافة الشرقيّة والإيمان الإسلامي، وهذا الأخير لم يكن مجرّد قنصل تأثّر بأنماط الحياة الإسلامية كما كان دينيه، بل تحوّل وهو عالم الرياضيات والفلسفة إلى ناقد جذري للأسس التي قامت عليها الحضارة الغربية، كما يظهر من كتابه «أزمة العالم الحديث».[1] ولا يزال الإسلام يُشكّل خيارًا من خيارات الخلاص الفردي في كلّ أنحاء العالم، وهو الدين الأكثر انتشارًا بلا منازع، ولكن السؤال المحيّر هل يحصل هذا بجهود منظّمة من دول إسلامية كما حصل التغريب والاستشراق بجهود منظّمة من دول غربية؟ أم إنّه نتيجة جهود فرديّة وجمعيات تبليغية وعلاقات اجتماعية وتوفيقات إلهيّة، كما هو الواقع... يعني أنّ الإسلام وفي ذروة الحرب عليه لا يزال ينتشر بقوّة «روح الحقيقة التي يحملها» أكثر بكثير ممّا ينتشر بخطط مقصودة من دول وأجهزة، لا بل الواقع أصعب، فإنّ دولاً إسلاميّة بعينها تسيء للإسلام أكثر ممّا تخدمه، عندما تُسخّر إمكانياتها لنشر التطرّف والتخلّف والإرهاب بعناوين إسلامية... نطرح هذه الأسئلة لِما يعتصرنا من ألم عندما نلاحظ كيف أنّ دولاً غربيّة عنصريّة كفرنسا وبريطانيا فكرت بطريقة عالميّة، فيما أصحاب الدين العالمي أصلاً يتّجهون يومًا بعد يوم إلى القبيلة والطائفة والمنطقة وأصنام الجاهلية وينتجون أنواعًا من الصراعات بينهم لا تكفّ عن التوالد في كلّ مرحلة حسب موجتها...

[1] صدر الكتاب مترجما إلى العربية عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية ضمن سلسلة «دراسات غربية.

3. عميقًا في آسيا

بمراسيم وقوانين رسميّة كانت تنشأ الجمعيات الاستشراقية، التي تُشكّل ذراع الدولة العلمي للإمتداد عبر الحدود، وما أبعدها من حدود تبدأ بمحيط المتوسّط وتمتدّ عميقًا إلى الشرق الآسيوي الأقصى، يساعدهم على التفكير بهذه الطريقة، إمكانيات الدولة المسخّرة لخدمة مصالحها السياسية والاقتصادية، وتوفّر نخب متفرّغة للقيام بهذا الدّور، وإن لم تتوفّر أنشأت مدارس لكي تزوّد المؤسّسة الفرنسيّة بحاجتها من الكوادر الديبلوماسية والعلمية واللغوية.

وأحدثت الشركة الآسيوية في الفاتح من أفريل / نيسان سنة 1822م المستشرقون، أناس من العالم، أصدقاء الشرق وترأسها شرفيا دوق أورليان، وكان من أعضائها البارزين: سلفستر دي ساسي، شمبوليون الصغير، آبل ريميسات (Abel Remisat): مختصّ في الشؤون والدراسات الصينية)، جون لوي بيرنوف (Jean Louis Burnouf): مختصّ في الدراسات اليونانيّة، و ولده أوجين (Eugene): مختصّ في الدراسات الهنديّة، دانيال كييفر (Daniel Kieffer): ناشر النسخة التركيّة للإنجيل، كلود فوريـال (Claude Fauriel): عالم وفيلسوف، إسكندر دوهمبولدت (Alexandre De Humboldt)، الدوق دوريشليو (De Richelieu): وزير الحربيّة سابقًا، وقريبه آميديه (Amedee): مستعرب، فرنسوا ليتريه (Francois Litre): مختصّ في الدراسات الهنديّة، وولده إميل مؤلّف «القاموس الكبير للّغة الفرنسية» فيما بعد، دون أن ننسى شاتوبريان (Chateaubriand): الأديب المعروف. وعلى امتداد القرن التاسع عشر كلّه كان المستشرقون من ذوي الأسماء اللاّمعة، سواء في فرنسة أو في غيرها، يتطلّعون إلى تقديم محاضرات فيها. وكان نشاط الشركة موضوعًا لتقرير سنويّ يُقدّمه الرئيس أو الأمين. وقد قدّم دي ساسي تقريرها الأوّل سنة 1823م، وطالب فيه بإنشاء متحف آسيوي: مخزن واسع للأشياء مهما كانت طبيعتها، والرسوم والكتب الأصليّة والبطاقات وحكايات الأسفار، مهداة إلى كلّ الذين سيتخصّصون في دراسة آسيا بصورة تمكّن أيًّا منهم من الاعتقاد بأنّه نقل بسرعة سحريّة إلى وسط قبيلة في منغولية أو عرق ما في الصين... متحف أراه الشرح الحي للمعاجم ووساطتها الضرورية». ص30

وأصبح كلّ تقرير من هذه التقارير بعد ذلك يرسم صورة حقيقيّة للاستشراق العلمي. و قد تمّ تجميع تلك التي قدّمها: جول موهل (Jules Mohl) فيما بين سنتي 1840 و1867م مثلا تحت عنوان: سبع وعشرون سنة من الدراسات الشرقية. ونضيف أنّه كان بإمكان الاستشراق وبالصورة التي ظهر بها منذ بداية القرن التاسع عشر أن يمثّل العلم في تلك الفترة. بل كان وبصورة ما العلم كلّه. وكان أربعة من أعضاء الجريدة الآسيويّة الخمسة -ومن ضمنهم دي ساسي- ينتمون إلى أكاديمية الفنون والآداب. أمّا الخامس -كيفييه Cuvier- فكان الوحيد الذي ينتمي إلى أكاديميّة العلوم، التي كان ينتمي إليها ثلاثة فقط من الكتاب الاثني عشر، بينما كان الآخرون مؤرّخين أو علماء آثار أو فلاسفة أو علماء لغة، ومن ضمنهم المستشرق شيزي (Chezy) المتخصّص في الدراسات الفارسيّة. ص31

توقّف طويلاً عند تلك الجملة التي تُشعرك باهتمامهم بأدقّ التفاصيل: «مهداة إلى كلّ الذين سيتخصّصون في دراسة آسيا بصورة تمكّن أيًّا منهم من الاعتقاد بأنّه نقل بسرعة سحريّة إلى وسط قبيلة في منغولية أو عرق ما في الصين... متحف أراه الشرح الحيّ للمعاجم ووساطتها الضرورية»... فالفوائد منها متعدّدة في فهم آليات اشتغال المؤسّسة الاستشراقية:

أولاً: نفهم أنّ الحركة كانت باتجاهين: نذهب إلى الشرق، أو نأتي بالشرق إلينا ونضعه في متاحف ومختبرات إلى جانب المعاجم لنفهم اللّغة فهمًا حيًّا،،،

ثانيًا: ليس صحيحًا أنّ الأنثروبولوجيا بحسب اقتراح أرنست غيلنر كانت مرحلةً تاليةً للاستشراق أو بديلة عنه، فالكلام عن العرق والقبيلة يشير إلى أنّ المنهج الأنثروبولوجي كان متضمّنًا في آليات عمل المستشرقين من خلال البحث في الإنسان المستهدف تاريخًا واثارًا وانتماءاتٍ أوليّة وثانويّة والمستهدف في تركيبته الاجتماعية وأديانه ولغاته وطقوسه.... الواقع هو أنّ العملية نفسها تبدّل جلدها وألفاظها وتحافظ على جوهرها بحسب مقتضيات الواقع ومساحة السيطرة على العلوم والأذهان والسلطة المعرفيّة. ففي مكان آخر من الكتاب يقول ريغ: وكان علم الاجتماع الذي بدأت ملامحه الأولى تلوح كمشروع أبيستمولوجيٍّ لدى الفلاسفة في

القرن الثامن عشر، والإيديولوجيين أمثال فولناي، يلوح بوضوح شيئًا فشيئًا، ويخلف التاريخ كعلم إنسانيٍّ طلائعيٍّ، كما يظهر وجوده الغضّ، من خلال الأبحاث المتعلّقة بالإنتوغرافيّة الأنتروبولوجيّة وعلم اللّهجات، فطوّر المختصّون عددًا من الدّراسات في جرد ووصف اللّغة، كانت في أحيان كثيرة ذات طابع عمليٍّ. ص221-222

ثالثاً: وعي مبكر لربط الجهود الاستشراقية بالمصالح التجاريّة: فلمّا قدم لويس لانغلاس سنة 1790م مشروعه للمرّة الأولى إلى الجمعيّة التأسيسيّة جعل عنوانه: «في أهمية اللّغات لتنمية التجارة وتقدّم الآداب والعلوم». أخيراً وفي مارس/ آذار 1795م أصدرت قانونًا -مرسومًا- بتأسيس هذه المدرسة: «الموجّهة لتعليم اللّغات الشرقيّة الحيّة ذات الأهميّة، المعترف لها بالمنفعة العامّة في السياسة والتجارة» (المادّة الأولى)...«مدرسة موجّهة لتكون بسرعة تراجمة متخصّصين قادرين على تعويض الذين تخلّوا عن خدمة وطنهم». ص40

4. الإستشراق وحملة نابوليون على مصر 1798م

في مطلع القرن الثامن عشر كانت البعثات العلميّة تُجري مسحًا شاملاً لمصر، وكان المستشرق فولناي مثالاً «للرائد الذي لا يُكذّب أهله» فحرص كما سنرى على عدم الدخول في الشطحات الرومانسيّة والأساطير، وكان بشهادة العسكريين الفرنسيين أهمّ من أُعتمد عليه في التخطيط للحملة: وشكّلت رحلة فولناي المنشورة سنة 1788م مرجعًا هامًّا لحملة نابليون على مصر إن لم تكن دليلاً لها. وهكذا أمكن القول منذ 1740م: «يعرف النّاس النّيل كما يعرفون السين، حتى الأطفال وصلت مسامعهم أصوات شلالاته و مصبّاته... الأهرام، أشياء تحدث فيها طويلا، حتى أن من يشرع في إضافة معلومات إلى ما أدّى الناس عنها، هو كمثل الذي يريد أن يعرف الباريسيين بسان -دوني-» St Denis. ص89

ويؤكّد رأي الجنرال بيرتييه أنّ فولناي لم يكن وحده، بل كانت حلقة متراصّة تكمّل بعضها البعض، لرسم المشهد المصري، أمام أقدام وعيون قوّات الغزو الفرنسي: حيّا كثير من الرحالة الذين أتوا بعده دقّة ملاحظته، وفيما يخصّ الحملة

على مصر كتب الجنرال بيرتييه (Berthier): «اللّمحات السياسيّة حول مداخيل مصر، ووصف معالمها وتاريخ وعادات مختلف الأمم التي تسكنها. تناول المواطن فولناي هذه الأمور بدقّة وعمق لم يدعا مجالاً للملاحظين الذين أتوا معه. كان كتابه دليلاً للفرنسيين في مصر، وهو الوحيد الّذي لم يكذّبهم قطّ ؟!» استشهد ج. قولمييه (Gual-Mier) بهذا المقطع في كتاب: «الإيديولوجي فولناي» ص: 117. لكن فولناي يرجع في كتابه أحيانًا إلى ملاحظات حول مصر لأنفيل (Anville)، في الكتاب المنشور سنة 1766م الذي يضمّ كلّ المعطيات المتجمّعة آنئذ حول هذا البلد. وقد استفاد بونابرت أيضًا من الخرائط الواردة فيه. ص88-89

ويشهد فولناي على طريقة عمله فيقول: «لم أسمح لنفسي بأي تخيل (...) ولم أصور البلدان أبدا أكثر جمالا مما بدت لي، و لم أرسم الأشخاص أبدًا أحسن أو أقبح مما رأيتهم. و ربما كنت مهيئا لرؤيتهم ما هم بم أنني لم ألق منهم خيرًا أو شرًا». ص77

من الواضح أن الرجل لم يكن ذلك المستشرق الهائم برومانسية الشرق والأساطير المحبوكة حوله، بل رجل مكلف بمهمة استطلاع بالمعنى العسكري، وبالتالي فإن الخطأ في نقل الواقع والابتعاد عن الموضوعية لا يخدم المعركة.

الغزو الثقافي والدعاية بين الأمس واليوم

أخذ نابليون معه في رحلته أيضًا الحروف المشهورة بـ ميدسيس (Medicis) التي حفرها في روما الجواهري والنحّات الباريسي روبير قرونجون في 1584م. وكان قد صادرها من مطبعة «الرهبانيّة المقدّسة لنشر العقيدة» المتواجدة بروما وضمّها إلى حروف سافاري. لكن الأسطول الإنكليزي بقيادة الأميرال نلسون أغرق أجمل سفن بونابرت في أبي قير بتاريخ 1 أغسطس/ آب 1798م،... ثم اكتشفت في جوان/ يونيو/ حزيران 1984م حروف مطبعة عربية كانت موجّهة للدعاية لحملة نابليون. ويُحتمل أن تكون قد استعملت في طبع البيان الموجّه إلى سكان الإسكندرية: «أيّها المصريون، إنيّ صديقكم. لقد جئت لتحريركم من المماليك». ص153-154

تُحدّثنا مصادر أخرى عن الاهتمام بالحرف العربي لدوافع تبشيريّة: فقد وضع بيدرو دي ألاكالا المعجم العربي بالحرف القشتالي، وأنجزه سنة 1505 في غرناطة بهدف استخدامه في الأوساط الإسلامية والمتنصّرين حديثًا في مملكة غرناطة من قبل المبشرين.... وقد ألحق بالقواعد نصوصًا بطريقة نطق سكّان غرناطة يحتاج إليها المبشّر بشكل ملحّ. في البداية الصلوات المعهودة وعبارات الإيمان بالعقيدة، يتبعها الجزء المباشر وهو إرشادات بكيفيّة تعميد النّصارى الجدد، مع إعادة كاملة لجميع مسائل التعميد باللغتين العربية والإسبانيّة.

ولحسابات سياسيّة داخل فرنسا سعى شارل الأوّل لتعزيز العلاقات مع الدولة العثمانيّة العظمى التي كانت قد وصلت إلى أبواب فيينا سنة 1529، وفي سنة 1534، استطاعت بعثة فرنسية السفر إلى القسطنطينية والحصول على الاستسلام المعروف، الذي يمنح السلطان بموجبه تابعه فرانس الأوّل الحقّ للإقامة في تركيا ومزاولة التجارة، والتمتّع بحقّ الحماية القنصليّة. وبغية تعزيز العلاقات تمّ تعيين علماء في البعثات المرسلة، وهكذا أرسل شارل الأوّل، سنة 1534 أو بعد قليل، «فلهلم بوستل» لشراء مخطوطات شرقيّة، وإلى هذا تدين أوروبا بفضل قواعد اللّغة العربية... استدلّ بوستل برفقة موسى المعلمي وهو يهوديّ كان يشغل وظيفة الطبيب الخاصّ للبعثة، استدلّ على المكتبة اليهوديّة حيث قرأ (الزهار). لكنّه اهتمّ بدراسة العربيّة بوجه خاصّ، وقد ساعده على دراسة نحوها أستاذ تركي.

وفي سنة 1538، نشر بوستل كتابًا عالج فيه الأبجديات في عدّة لغات، منها السريانيّة والعبريّة والعربيّة. ويمتدح بوستل ثراء المصادر العربية: «لا أحد يستطيع الاستغناء عن طرق علاج وأدوية الطبّ العربية. وإنّ ما قاله ابن سينا في صفحة أو صفحتين يزيد على ما ذكره جالينوس في خمسة أو ستة مجلّدات ضخمة». وبعد أن يبرز وجه القرابة بين العبريّة والعربيّة التي تجعل التعلّم سهلاً جدًّا، يوجز الجدوى من معرفة اللغة العربية: بوصفها لغة عالمية، فإنها تفيد في التعامل مع المغاربة والمصريين والسوريين والفرس والترك والمغول والهنود. وهي لغة غنيّة بالمراجع، من يتمكن من إجادتها سيتسنّى له اختراق سائر أعداء العقيدة المسيحيّة بسيف

الكلمة المقدّس ودحض حججهم بمعتقداتهم نفسها، والطواف حول العالم بلغة واحدة فقط». وقد ألّف كتابًا باسم جمهورية الترك سنة 1543 أو 1540 وأعيد طبعه تكرارًا.[1]

ولم أجد ذكرًا لفلهلم بوستل في كتاب دانييل ريغ هذا ربمّا لأنّه حصر عمله بالقرن التاسع عشر، ولكنّه في الواقع المؤسّس الأبرز للاستشراق الفرنسي، فكان يجب أن يُشار إليه في المقدّمات التاريخية للاهتمام باللّغة العربية لأغراض تبشيريّة وهي نطاق عمل واختصاص المؤلّف. خصوصًا أنّها كانت إلى القرن السادس عشر لغة العلم العالميّة التي يعترف لها بوستل بالغنى والثراء في مصادرها ومصطلحاتها.

وتُعتبر إيطاليا من أوائل الدول التي طبَعت الكُتب العربيّة كما طبعت القرآن لأوّل مرّة باللّغة العربيّة في البندقيّة سنة 944هجري/ 1537م. ولقد كان ذلك على يد باغانينو ودي باغانينو وفي ذلك التاريخ نفسه تأسّست مطبعة سافاري. وتُعتبر الوحيدة التي اهتمّت بالنشر العربي في فرنسا في ذلك الوقت.[2]

وهكذا تتكامل جهود التبشير والاستعمار، ويخبرنا التاريخ أنّ هذه المراحل من الدوافع للاستشراق، لم تنته عمليًّا وإنمّا تخادمت وتداخلت بحيث يستفيد الغازي من المبشّر، ويُحضّر المبشّر للغزاة أدواة العمل ولغة الخطاب وحروف الطباعة. ونحن نجزم من موقع الاختصاص أنّ الأبعاد التبشيريّة والاستعمارية وما تأسّس على أيدي المستشرقين لا يزال فاعلاً بكلّه في سياسات الغرب تجاه الشرق، فليس إعلان التخلّي عن مصطلح الاستشراق في مؤتمر سنة 1973 قطيعة تاريخية ومرحلة جديدة في أصل العملية، بل هو لعبة لغة تمّ التخلّي فيها عن مصطلح افتضحت خلفياته ولم يعد نافعًا في المسار المستقبلي للعملية نفسها.

أمّا تقنيات الدعاية الخادعة فيظهر أنّها قديمة ومستمرّة أيضًا، حيث يُقدم نابليون نفسه «صديقًا» للمصريين ومحرّرًا، من حكم المماليك. ولطالما كانت هذه الأساليب ناجعة إمّا في خداع العامّة، أو في انقسام النخبة، ودائمًا كانت تُساهم في تراخي

[1] يوهان فوك: تاريخ حركة الإستشراق، من ص41 - 50 بتصرف.

[2] https:/ / e3arabi.com/ %D8%

المجتمعات المغزوّة خصوصًا في فترة قوس النزول في الممالك الإسلامية. ومع تطوّر لغة الدعاية اليوم زاد مكر المحتوى وتمكّن بالفعل من تحويل العدو بنظر الضحايا إلى صديق.

ولا يعود الأمر إلى سذاجة بعض الناس فحسب، بل أيضًا إلى ترهيف السيطرة العسكرية، بتأسيس الروابط الثقافية والعلمية التي تبني مصالح استعمارية مستدامة على المدى الطويل.

فقد حرص نابليون على إحاطة نفسه بمئة من كبار العلماء جمعهم من بعد في منظّمة للبحث أطلق عليها اسم: معهد مصر، الذي تحوّل فيما بعد إلى: معهد القاهرة الفرنسي للآثار. وقد اختار بعض الجنود المشاركين في الحملة البقاء في مصر، ومنهم من اعتنق الإسلام حيث التقى جيرار دو نرفال بعد ذلك بطويل ببعضهم أثناء رحلته، وتحدّث عنهم في الكتاب الذي خصّصه لهذه الرحلة 1843م. ص74

5. اللّغة العربية

يُبدي دانيال ريغ في كلّ الكتاب اهتمامًا خاصًّا باللّغة العربية، شاكيًا من تقصير العرب مع لغتهم المنطقيّة كما يقول، مادحًا محاولات تحديثها من قبل بعض الكتّاب العرب كيوسف القعيد، ومعترضًا على الفترات التي شهدت تراجعًا في الاهتمام بتدريسها في الثانويات الفرنسية، خصوصاً في الثمانينيات من القرن الماضي.

أوّل معجم عربي، مرتّب ترتيبًا عقلانيًّا، هو كتاب العين للخليل بن أحمد الفرهيدي، المرتّب على مخارج الحروف. يعود تاريخه إلى نهاية القرن الثامن الميلادي. واكتفت المعاجم الكبرى التي ألّفت بعد كتاب الخليل هي الأخرى بترتيب الأصول ترتيبًا مغايرًا (ألفبائيًّا، أو حسب الثقافة) دون أن تأتي بإضافات كبرى للمضمون، الذي يبقى تكديسًا نهمًا للمعاني. كما لم تشهد الفترة المعاصرة دراسة علميّة لهذا المعجم الثريّ بصورةٍ فريدة، حيث يجري الاكتفاء مرّة أخرى بتكديس الكلمات في خلطٍ بين العمليّ والبلاغيّ، وبين الأساسي والثانوي، وبين الحديث والقديم؛ دون محاولة تأريخ ظهور هذه الكلمات. ص55-56

لا يمكننا إلّا أن نتوقّف عند هذا الحكم المجحف بحقّ المعاجم العربيّة مع الاعتراف بعبقريّة الفراهيدي، فقد تنوّعت مناهج العلماء العرب في وضع المعاجم بحيث شكّل كلّ معجمٍ مقاربةً جديدةً وأصيلةً للّغة، أمّا البحث في تاريخ الكلمات فكانوا يتتبّعونه في كلام العرب وأشعارهم، حتّى وصل الأمر إلى تصنيف لهجات القبائل، أمّا القرآن الكريم فقد أطلق جهودًا حثيثةً في البحث عن جذور الكلمات واستخداماتها تشير إليها المعاجم وكتب التفسير.

بالعودة إلى مناهج المعاجم: فقد اتّبع الفراهيدي منهج التقليبات الصوتيّة في كتاب العين، وتتبّع هذه المدرسة أبعد الحروف في مخارج الصوت فكبر، وربك، وبكر، وبرك، توضع تحت أبعد الحروف مخرجًا، وهو الكاف؛ لأنّ مخرجه من أقصى اللّسان مع ما يُحاذيه من الحنك الأعلى.

أمّا مدرسة التقليبات الهجائيّة فاتّبعها ابن دريد صاحب الجمهرة وهو أسلوب ترتيب الكلمات بحسب الحرف الهجائي الأوّل وتقلّباته في الكلمة، فالكلمة كبر وجميع تقليباتها (كرب، ركب، ربك، بكر، برك) توضع تحت فصل «الباء» لأنّها الحرف السابق في الترتيب الهجائي.

وتعتبر مدرسة القافية الحرف الأخير بابًا والأوّل فصلاً، فالكلمة «كبر» توضع في باب الراء فصل الكاف، وقد اعتبر الجوهري أنّها أسهل على الباحث من المناهج السابقة، واتبعه ابن منظور في لسان العرب، والفيروز آبادي في قاموسه، والزبيدي في تاج العروس، وأحمد فارس الشدياق في الجاسوس على القاموس.

ثم مدرسة الهجائية العادية وتعتبر حديثة ولكنّها ليست كذلك فقد ألّف فيها أبو عمرو الشيباني كتابه «الجيم»، ولم يراعِ في الترتيب إلّا الحرف الأوّل. وسار الزمخشري على هذا النظام في (أساس البلاغة). ثم سارت المعاجم والقواميس الحديثة نسبيًّا على نهج الزمخشري كالصباح للفيومي والمحيط للبستاني والمعجم الوسيط للمجمّع اللّغوي في القاهرة.[1]

[1] عبد الحميد محمد أبو سكين: المعاجم العربية مدارسها ومناهجها، الفاروق للنشر، القاهرة، 1981، ص26-28 بتصرف.

هذا ولا يخفى على المختصّ مميّزات كلّ منهج في مقاربة مفردات اللّغة من حيث تنوّع الحقل الدلالي والمعجمي، وتحديد مادّة الكلمة واشتقاقاتها، وقيمتها الصوتيّة في الموسيقى، وتقلّبات القافية في الشعر، هذا فضلاً عن أثرها على مدارس الصرف والنحو ومباحث الألفاظ.

ويجب أن لا ننسى جهود ترجمة العلوم إلى العربية التي نجحت في مصر والعراق وسوريا، واستفادت من جهود أصحاب المعاجم، لذلك لا صحّة لما يقوله ريغ: من أنّ الجامعة العربية، وهي تدرك هذه المشاكل، قد دعت إلى مؤتمر انعقد في الرباط أيام 5 و 6 و 7 أفريل/ نيسان 1961م أي: منذ أكثر من ربع قرن لدراسة قضيّة التعريب. و قد طالب هذا المؤتمر:

«بوضع معجم حيّ، يكون في متناول الجميع، وبسيط، ويتضمّن كلّ المفردات العربيّة السليمة والجارية في اللّغة المعاصرة». ...ولم يتحقّق أبدًا قرار المؤتمر الأوّل للتعريب هذا في الواقع، إلا بصورة عابرة بواسطة «السبيل» الذي صدر عن دار لاروس (Larousse) سنة 1983م في إطار سلسلة زحل للمعاجم المزدوجة اللّغة. وأعيد طبعه مرّات عديدة منذ ذلك التاريخ. كما أعيدت كتابته بشكلٍ مختصرٍ، وصدر عن دار لاروس أيضًا سلسلة المريخ بعنوان: السبيل الوسيط. لكن السبيل عمل مستشرق مستعرب وليس إبداعًا عربيًّا. ص56-57

كيف ذلك!! وقد صدر المعجم الوسيط عن المجمّع اللّغوي في القاهرة سنة 1962 بعد مؤتمر الرباط بسنة واحدة، وسبقه أقرب الموارد للشيخ سعيد الشرتوني (1889).[1]

ـ وهذه شهادة من مستشرق عريق هو وليم مارسيه عن تعامل العرب مع لغتهم، أوردها الكاتب نفسه في أواخر الكتاب:

«إن فقه اللّغة العربية الكلاسيكية الأهلي هو، وأنتم لا تجهلون ذلك، بحث معتبر جدًّا، من الأبحاث المعروفة في هذا المجال. إنّ كميّة كتب النحو والمعاجم

[1] عبد الحميد محمد أبو سكين: المعاجم العربية مدارسها ومناهجها، الفاروق للنشر، القاهرة، 1981، ص 28 بتصرف.

المتخصّصة والدراسات البلاغيّة والمجموعات ودواوين الشعر والحكمة التي جمعت لديها لأزيد من ألف سنة، بإمكانها ربمّا أن تُغطّي جدران هذه القاعة وتتجاوزها. لم تحظ أمّة بهذا القدر من الحبّ من طرف أبنائها، لم تدرس قطّ أيّ لغة من لغات الحضارة بهذا القدر من الورع والإخلاص والدقّة، ولم تظفر أيّ لغة مثل العربية بما ظفرت به هي من التمييز والفرز والترتيب والقبول والرّفض لما يجب أن يُقال وما لا يجب أن يُقال؛ إضافة إلى شروح النصوص وشروح الشّروح وحواشي الشّروح. تكاثر قويّ، لكنّه كثيف وكأنّه معقّدٌ حيث يجب على المتبحّر الأوروبي أن يدخل هذا العالم، لكنّه معرّض لأن يُعرقل نفسه إذا لم يكن له دليل في دخوله هذا. كلّ شيء يذهل في هذا العالم، التعريف، التركيب، عرض المصطلحات، المصطلحات في حدّ ذاتها...»[1]. ص270

نعم تأثّرت عمليّة عصرنة اللّغة بتراجع البحث العلمي في العالم العربي، فكلّما زادت البحوث والاكتشافات العلميّة تمّ إنتاج مفردات ومصطلحات مناسبة لها، وهذا من مآسينا حين استسهل العرب كتابة المصطلح الأجنبي بالأحرف العربية من دون الالتفات إلى أنّ جذور بعض هذه الكلمات مرتبطة بمفاهيم شركيّة وأساطير وثنيّة، فكلمة «هرمونطيقا» التي تعبرّ عن علم فهم اللّغة أو فهم الفهم كما يقول آخرون، أصلها مهارة منسوبة إلى إله إغريقيّ هو «هرمس» الذي كان مكلّفًا بترجمة وتفهيم كلام الآلهة، فيما يُمكننا أن نستخدم كلمة «علم التأويل» كمقابل لها مع توسعة الحقل الدلالي بحيث يشمل التأويل وفهم التأويل.

ويعترف الكاتب للعربية بالفضل والمرونة والمنطقيّة ولكنّه يرجع تراجع رصيدها إلى عاملين: نهاية الاستعمار الفرنسي للجزائر ثم تراجع الإهتمام باللّغة العربية: ففي الستينيات (1962-1965) بدأ تراجع الاهتمام باللّغة العربية في الثانويات الفرنسيّة، لصالح الرياضيات والعلوم. وبقيت المعاهد الاستشراقيّة توفّر تعليم العربيّة للكبار.

كان يمكن تصوّر وضعيّة ثقافيّة أخرى تكون فيها اللّغة العربيّة صاحبة الدّور المكوّن. فنحوها وصرفها وتراكيبها منطقيّة بصورة استثنائية تمُكّنها من إدماج وتطبيع

[1] تقرير عن جلسات أكاديمية الآداب و النقوش الجميلة 1938م – ص: 81-82.

كلّ مساهمة خارجيّة، بتجدّدها انطلاقًا من مادّتها ذاتها. كان بإمكانها أن تلعب هي أيضًا هذا الدّور، فالفضل يرجع إليها وإلى مساهماتها في مجال الفلسفة والعلوم والتقنيات في اكتشاف أوروبا لأصولها الثقافية اليونانية الرومانية في القرون الوسطى. ومع ذلك، فقد نسيت الوسيلة مبكّرًا، لكي لا تحفظ الذاكرة سوى المضمون الذي حملته هذه الوسيلة، والمتمثّل في (الإنسيّة Humanisme) العربية الإسلامية، التي نهلت في جزء منها من الإنسيّة الإغريقية اللاتينيّة. ومنذ 1830م، لم تعرف اللّغة العربيّة كلغة حضارة، ولم يعترف لها بذلك إلّا مجموعة من الأفراد القلائل، هم المستشرقون على وجه التحديد. وهذا إلى حين استقلال الجزائر، الذي قرع الأجراس معلنًا نهاية الإمبراطورية الاستعمارية الفرنسيّة. ص64

لا أعرف من أين أتى ريغ بمصطلح «الإنسية الإغريقية اللاتينية» فلا تاريخ الفكر السياسي اليوناني ولا تاريخ الفلسفة يشير إلى نزعة «إنسانويّة بالمعنى العالمي» في حضارة الإغريق، فقد بدأ تاريخ التمدّن - اليوناني بالمدينة الدولة المحاطة بأسوار يقطنها أحرار هم المواطنون والعبيد، وتشكّل الصراع السياسي بين مدينيتين أثينا وإسبارطة، ومن هو خارج تلك الأسوار كان موسومًا بالبربريّة والتوحّش، تقول حنّة أرندت: بنيت أسوار المدينة-الدولة، وخارج نطاق تلك المدينة أي خارج نطاق السياسة بالمعنى الإغريقي للكلمة، «فإنّ القويّ فعل ما بوسعه، والضعيف قاسى ما يجب عليه أن يقاسيه»، والكلام للمؤرّخ الآثيني العظيم ثوقيديدس من القرن الخامس قبل الميلاد[1]. هذا في السياسة منطق القويّ في مقابل الضعيف، ومن المعروف أنّها كانت جزءًا من الفلسفة آنذاك. أمّا في الفلسفة فكانت نخبويّة تحتقر العوام من النّاس وتحتقر المرأة. وأذكر في هذا الصدد ما ذكره ويل ديورانت في قصّة الفلسفة عن أرسطو، الذي عاش حياته يعتقد بأنّ عدد أسنان الرجل أكثر من عدد أسنان المرأة، وبأسلوبه الطريف يقول ديورانت: مع أنّه عاش مع امرأتين طوال حياته ولم يكلّف نفسه أن يفتح فم المرأة ويعدّ أسنانها ليقارنها بأسنان الرجل. الإنسان في الفلسفة اليونانية هو الرجل النبيل الحرّ مقابل العبيد والمرأة والعوام، فلا أدري كيف يستسلم

[1] حنة أرندت، في الثورة، ترجمة عطا عبد الوهاب، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت 2008، ص15.

باحث بمقام ريغ لأسطورة الإنسانويّة الإغريقيّة كصورة نمطيّة أريد لها أن تُقلّل من البُعد الإنساني الواضح في الحضارة الإسلامية. على الرغم من أنّه يتصدّى في كتابه هذا لصور نمطيّة ورموز طبعت الاستشراق الفرنسي.

إنّ تحطيم إطار الصور النمطيّة الذي يُكبّل حتى النّخب، في مقاربة الغرب للشرق أو الشرق للغرب، بإمكانه أن يفتح نهر الحوار الحضاري ويكسر الأصنام ويُزيل السدود والحدود النفسيّة والثقافيّة التي تمنع التأثّر المتبادل. وهذه مسؤوليّة تقع على عاتق النخب على ضفّتي المتوسّط وعميقًا إلى الشرق الأقصى والغرب الأقصى.

خذ مثلاً هذه المعلومة التي يُقرّرها الكاتب عندما يقول: ومنذ 1830م، لم تعرف اللّغة العربية كلغة حضارة، ولم يعترف لها بذلك إلّا مجموعة من الأفراد القلائل، هم المستشرقون على وجه التحديد. وهذا إلى حين استقلال الجزائر، الذي قرع الأجراس معلنًا نهاية الإمبراطورية الاستعمارية الفرنسية... فهي تكشف عن واقع تسببت به عوامل شرقية وأخرى غربية.

فمن جهة الشرق ما كانت الدولة العثمانية حاملة لهذا الهمّ الثّقافي، بل توسّعت عسكريًّا «كدولة» لا كحضارة، وتأثّرت في تلك الآونة بما ينتجه الغرب، وكان كبار موظّفيها من الأجانب الذين تمّت تربيتهم على طاعة السلطان ابتداءً من الصّدر الأعظم الذي يحتلّ مكان رئيس الوزراء بالمصطلح الحديث. ولو أنّ الاهتمام ببسط السّلطة والسيطرة ترافق مع إنتاجٍ علميٍّ غزير باللّغة العربية لفرضت هذه اللّغة نفسها من جديد على العالم. هذا من دون أن ننسى الميول الطورانيّة التي كانت تنمو مع الميل التدريجي إلى تقليد الغربيين... والتي تُشكّل بدورها محبطًا للاهتمام بالعربيّة.

أمّا من جهة الغرب، فقد كان بدأ يشعر بأنّه الأقوى، وأنّ فرض الفرنسة أهمّ من استمرار العربية كلغة علمٍ وحضارةٍ، وكان نقل التراث العلمي عن العرب في نهاياته في حين بدأت تظهر الاكتشافات العلميّة من المختبرات الغربية، وأصبحت الأولوية هي استغلال هذه الاكتشافات عسكريًّا واقتصاديًّا وثقافيًّا، ومع انتشار اللّغة الفرنسيّة في الدّول الإسلاميّة والعربيّة المستعمرة بما تحمله من مضامينَ تبشيريّة وتغريبيّة

سيكون من الصّعب المحافظة على اندفاعة العربية في دوائر الاستعمار، كما بيّن الكاتب أنّ استقلال الجزائر كان من أسباب تراجع الاهتمام بلغة المستَعمرين.

ولعلّ المقارنة الطريفة مع البدايات توضّح المزيد من الأسباب، فقد كانت فرنسا تُروّج أنّها حاميةً للعرب والمسلمين، بل قوّة إسلاميّة وعربيّة!!!!: وكان يحلو للدعاية الرسميّة دائمًا، وحتّى ذلك الحين، تصوير فرنسا بالقوّة الإسلاميّة لتواجدها في شمال أفريقية الاستوائية، و«القوّة العربيّة» اعتبارًا للحماية التي كانت توفّرها لثلاثين مليون عربي في إطار المقاطعات الفرنسيّة (الجزائر)، والحماية (تونس والمغرب)، والانتداب (سوريا ولبنان). ص64

وأكّد ماسييه سنة 1930 على هذا الشعار الترويجي بقوله: «في الوقت الذي يحتفل فيه الفرنسيون بمرور مئة سنة على استقرارهم بالجزائر، نستطيع التذكير بأنّ فرنسا غدت أثناء القرن التاسع عشر قوّةً إسلاميّةً عظمى (...) والعرب (حوالي 38 مليون شخص) يمثلون أغلبية المسلمين الملحقين بفرنسا (...) إنّ هذا العدد نفسه يعفينا من التأكيد على الواجب الذي يفرض نفسه على الفرنسيين أكثر فأكثر. أي: حيازة معرفة كافية بالإسلام وبمختلف القضايا المتعلّقة به». غير أنّ الشهادة المهنيّة لتعليم العربية في الثانويات (CAPES) لم تحدث إلّا سنة 1975م. وتخرّج بها منذ ذلك التاريخ أساتذة مؤهّلون. ص64-65

ويبدو أنّ هذه الاندفاعة لم تستمر طويلاً ممّا جعل الكاتب يتساءل مستنكرًا: كيف يمكن فهم قرارات الوزارة (وزارة التربية الوطنية) المتخذة من جوان حزيران 1987م، والقاضية بعدم تجديد امتحان الشهادة المهنيّة (CAPES) لسنة 1988م، إن لم يكن تراجعًا، وعودة إلى وضعيّة ما قبل 1975م؟

6. الأدب والفنّ والماسونيّة

في الفصل الثاني تحت عنوان «منبع الأنوار»، يعود الكاتب إلى صورة الشرق كما ارتسمت بصورة شخصيّة في الأدب والفنّ الفرنسي لافتًا إلى أهميّة زيارة الشرق في تأهيل أعضاء المحافل الماسونية آنذاك، فقد كان من مبادىء الماسونيّة:

تحسيس الأعضاء الجدد من خلال الرحلة الرمزيّة إلى الشرق. ومهما كانت طبيعة الرحلة: البحث عن المكان أو الكائنات، البحث عن الذات أو عن الآخرين. فقد غدت مشروعًا قام به (أو سيقوم به) الكتّاب أمثال: لامارتين (Lamartine)، ونرفال (Nerval)، وقوتييه (Gauthier)، وفلوبير (Flaubert)، ورامبو (Rimbeaud)؛ كما قام به الرسّامون أمثال: شاسوريو (Chasserieu)، ودولاكروا (DelaCroix)، وديكامبس (Descamps) وفرنيه (Vernet) وفرومنتان (Fromentin). ص73.

كانت الحروب الصليبيّة لا تزال حاضرةً في أذهان البعض: وكان السفر إلى هذه الشواطئ البعيدة يبدو دائمًا وكأنّه عودة. وهذه العودة حرّة في أن تأخذ شكل الحملة التأديبيّة أو الحملة الصليبيّة الثأريّة. يظهر من خلال كتابات شاتوبريان خصوصًا في كتابه: «الطريق من باريس إلى القدس» الذي روى فيه أخبار وحوادث الرحلة التي قام بها إلى المشرق في 1806-1807م: «قد أكون آخر فرنسي أخرج للسفر إلى الأرض المقدّسة بأفكار وهدف وشعور الحاج القديم». ص74.

و قد اهتمّ لامارتين في كتابه: رحلة إلى الشرق، بتبيين الاختلاف بين الدوافع التي قادت شاتوبريان، والدوافع التي قادته هو شخصيًّا: «ذهب السّيد شاتوبريان إلى القدس حاجًا وفارسًا، وهو يحمل العهد القديم والإنجيل والحملات الصليبيّة. أمّا أنا فقد مررت بها كشاعر و فيلسوف فقط». ص75

و من جهته كان فيكتور هيغو (Victor Hugo)، يجنح بخياله في هذه الأجواء من خلال قراءته لكتاب وصف مصر الذي تزيّنه لوحات لفيفانت دونون (Vivant Denon) 1747-1825م محافظ اللوفر. ولم يمنع نفسه من إنشاء قصائد في شرقياته ذات طابعٍ غنائيٍّ أحيانًا. ص76. ونراها لدى فيكتور هيغو في إحدى شرقيّاته من خلال صيحات يتخيّلها على ألسنة محاربين مسلمين:

«اسحقوا يا مؤمني نبي الله

هؤلاء العساكر الثملين من فرط السكر

هؤلاء الرجال الذين يكتفون بإمرأة واحدة!!». ص82

أما طريقة تكيّف جيرار دو نرفال مع الحياة الشرقيّة فقد كانت تميل إلى الاندماج في الحياة العاديّة سواء في القاهرة أو اسطنبول: فقد حَلَقَ نرفال شعر رأسه ولم يحتفظ سوى بخصلةٍ منه، وقصّ لحيته حسب «آخر موضة في اسطنبول» وكان يتزيّن بسروال أزرق قصير وواسع، وصدريّة مطرّزة، ويضع على رأسه طاقيّتين الواحدة فوق الأخرى، وبهذه الصورة كان «يُنظر إليه على أنّه بدويٌّ سوريٌّ من صيدا أو طرابلس». ص79

وبدى عليه الارتياح من التشبّه بالأتراك: «أخيرًا، خرجت من عند الحلاّق وقد تغيّرت سحنتي وأنا سعيد لعدم تشويه مدينة جميلة كهذه بمعطفي وقبّعتي الدائريّة. كانت هذه القبّعة مدعاة لسخرية المشارقة، حيث يُحتفظ في كلّ المدارس بقبّعة فرنسيّة لإلباسها للجهلة وغير المؤدّبين. إنّها قبّعةُ الحمار لدى التلاميذ الأتراك». ص78-79

إنّما المهمّ الذي يجب الاحتفاظ به، هو أنّ الاستشراق أو بالأحرى: الشرقانيّة (Orientalite) تطبع العقول وتغزو الحياة الثقافيّة كلّها بسرعة. فقد تراجع رفض الإسلام وعداوته شيئًا فشيئًا ليفسحا المجال لنوع من الفضول والاهتمام، وإن لم يكن كذلك فالتعاطف مع الأشخاص ومع الدّين، كما هو الحال لدى الفونس دولا مارتين، وتمكّن سحر الصحراء في آخر الأمر من الرحّالة، سواء أكانوا رجال أدب أم غير ذلك. وقائمة الشعراء والكتّاب والفنّانين والمغامرين والعلماء الذين رسموا معالم نوع من الشرقانيّة في استشراقنا حتى أيّامنا الحاضرة هذه طويلة. 81

تكمن فائدة هذه المشاهد في تذكيرنا بالطابع الإنساني البشري، للرّحلة إلى الشرق. فهؤلاء الذين يزورونا بالنهاية بشر يحملون صورًا من الماضي قد تجعلهم منغلقين، أو يتمتّعون بعقل منفتح يجعلهم متعاطفين مع المشرقيين أو مندمجين معهم في حياتهم وعاداتهم. حتى إنّ بعضهم كما رأينا مع فيكتور هيغو أصبح يستخدم الإسلام والعادات الشرقية؛ لتوجيه رسائل نقديّة إلى نمط الحياة الغربي بأسلوبه الشاعري المتأثّر بعمق برسالات الشرق.

من دروس الأمس يجب أن نتعلّم أنّ من يأتي إلينا بعناوين مختلفةٍ قد يتحوّل إلى رسول لثقافتنا، إذا أحسنّا الإحاطة بشخصيّته وأهدافه بلا سذاجة، ونتحدّث هنا

عن الأدباء والفنانين الّذين يملكون ذلك الحسّ الإنساني الذي يُحرّرهم من الموانع النفسيّة والنظرة الفوقيّة، فيتواضعون ويبدون استعدادًا للتأثّر والتفاعل مع محيطهم الجديد، وهؤلاء بخلاف الجواسيس والأمنيين الذين يأتون إلينا بمهامّ عدوانيّة تمّ تأهليهم لها حتى من الناحية النفسيّة، فأصبحوا مجرّد آلات تسجيل فوتوغرافيّة لما يحصل.

7. العودة إلى البدايات

في الفصلين الثالث والرابع الموسومين ب: ميلاد الاستشراق المستعرب، وباريس عاصمة الاستشراق. يعود الكاتب إلى البدايات، وكما في كلّ كتب المدارس الاستشراقية يبرز تعداد الإنجازات من قبل كبار المستشرقين في: تجميع المخطوطات، وأرشفة المكتبات، ووضع المعاجم، وابتداع مناهج في تعليم اللّغات. وينتهز ريغ الفرصة؛ لإعادة ترميم شخصيّة دي ساسي التي جرّحها في البداية مركّزًا على بُعدها عن الميدان، وبمجموعة من الاقتباسات المنتقاة بعناية يعود ذلك الدّور القياديّ والتأسيسيّ لِدي ساسي ليتصدّر المرجعيّة الفرنسية في الاستشراق الأوروبي: فسلفستر دي ساسي، «يعدّ من تلاميذه عددًا من فحول الفكر، في كلكتا كما في لندن، في القسطنطينية وسورية، في مصر كما في ألمانيا العالمة، في بطرسبورغ كما في لندن، أو لكي نعبرّ عن مقصودنا أحسن، نقول: كلّ الأشخاص الذين كانت لهم إسهامات في الأبحاث التّي تتعلّق بالشرق قديمه وحديثه». ص164

وقد خلّف بطريق الأدب الشرقي هذا، لدى وفاته، إرثًا يكفي الجزء الصغير منه -الفتات، حسب إيساب دوسال بخصوص تفتيش الكتابة الشرقيّة- لإعطاء الحياة وإعادتها إلى شخص ما. لم يكن الطموح هو محرّك سلفستر دي ساسي من دون شكّ، بل كان الشعور بالواجب هو ذلك المحرّك.... و قد يتساءل أحدكم، كيف يفعل السّيد دي ساسي لتأليف هذه الكتب التي تتطلّب اهتمامًا زائدًا؟ فأُجيب بأنّ السّيد دي ساسي يأكل قليلاً، وأنّ عقله دائم العمل في الوقت الذي لا يكون فيه نائمًا». ص183-184 نقلاً عن رينو. الجريدة الآسيوية 1938. VI.

ويعود المستشرق الفرنسي البارز فولناي، الذي رأينا فضله في التمهيد لحملة نابوليون على مصر، ليظهر مؤسّسًا «لجيش المترجمين» الذي سيُزيل عقبة التواصل اللّغوي من أمام المصالح التجاريّة الفرنسيّة، في ملاحظات سجّلها: أثناء رحلته إلى مصر وسوريّة، والتّي امتدّت من سنة 1782م إلى 1795م، وقدّمها في مشروعه لتبسيط اللّغات الشرقية 1794/ 1795م :

«ذلك أنّنا لا نسمع لغات آسية التي نتعامل معها منذ عشرة قرون، ولا نعرفها. ولأنّ سفراءنا وقناصلنا لا يتحدّثون هناك إلّا بواسطة المترجمين، ويعيشون هنالك أجانب دائمًا. ولا يستطيعون توسيع علاقتنا ولا حماية مصالحنا... لأنّ مفاوضينا لا يعرفون لغة الموانئ التي يعيشون بها كالسجناء بصورة تجبر كلّ كتلتنا التجاريّة على المرور عبر الطريق الضيّق لبعض الوسطاء والترجمة». ص121-122

وقد ذهب فولناي إلى أبعد من هذا النّحو الأوّلي في طريق التعريف التطبيقي، فتصوّر نظامًا للتكوين الاستعرابي بنموذجين:

يتكفل بالنموذج الأوّل معهد الترجمة بمرسيليا، الذي عليه أن يضمّ عددًا من التلاميذ يتراوح بين 10 و15 تلميذًا في كلّ اختصاص: التركية، الفارسية، عربيّة مصر، عربيّة المغرب، وسيقوم بالتعليم في هذا المعهد أساتذة وُلدوا في اللّغات التي سيُدرّسونها، ويكون عمّال المدرسة أنفسهم من البلدان التي تدرس لغاتها. وبهذا سيكون الطلبة في اتصال دائم مع اللّغة التي سيدرسونها، وقد تمّ تطبيق هذه المبادئ البيداغوجيّة الثوريّة -إن أمكن القول- بنجاح ماهر في أميركا أثناء الحرب العالمية الثانية من طرف الولايات المتّحدة الأميركية، التي كوّنت في آجال قصيرة ضبّاطًا بإمكانهم الإندساس بسهولة داخل الجماهير التي درسوا لغاتها دون أن يُكتشف أمرهم. ص124

وهكذا نرى أنّ معهد المترجمين الذي اقترحه فولناي كان صيغةً توفيقيّةً بين مدرسة اللّغات الشرقيّة ومنظّمة كان بالإمكان أن تكون تمهيدًا لمعهد العالم العربي، الذي أُحدث بصورةٍ رسميّةٍ في باريس يوم 14 أكتوبر / تشرين الأول 1980م، رغم أنّ مقرّه الرائع الجديد برصيف سان-برنار على ضفاف السين لم يُدشّن إلّا في شهر

ديسمبر 1987م. وحدّد قرار إحداث هذا المعهد وظيفته في: «تطوير معرفة العالم العربي، تنشيط بحوث معمّقة عن لغته وقيمه الثقافيّة والروحيّة. وتشجيع المبادلات والتعاون وخصوصًا في مجالات العلوم والتكنولوجية. والمساهمة بذلك في تطوير علاقات هذا العالم بأوروبا». ص125

الواقع أنّ هذا النّوع من المعاهد المختصّة بالعالم العربي في فرنسا وغيرها قد بدأ يتعامل أو قُلْ يُنشىء ظاهرة المتغرّب-المستشرق، وهو مثقّفٌ عربيٌّ أو مسلمٌ درس في الجامعات الغربية وتشرّب مناهجها ثمّ سخّر ما عنده لتعريف الغرب ببلده أو بطائفته أو بمجتمعه الأصلي مرتكزًا على معرفة باللّغة الأم لا تتوفّر إلّا لمن عاش في الشرق مدّة طويلة. وهذه الفئة من الباحثين أصبحت تقوم بأدوار استشاريّة مهمّة للإدارات الغربية، وبعضها يتبنّى منظورًا خاصًّا لما يجب أن تكون عليه السياسة في بلده ويحاول تسويقه مستعينًا بمراكز الدراسات ولوبيات الضغط.

لا نُريد أن ندخل هنا في الأسماء، ولكن إجمالاً تنوّعت مساهمات هذه الفئة بحسب القدرات العلميّة والمهارات الشخصيّة للباحث وفهمه لمسألة الهويّة والإنتماء، فترى البعض يُقدّم صورةً واقعيّةً مضيئةً عن بلده وإن كان خصمًا لنظامها السياسي الحالي، فيساهم في ترشيد سياسات الدولة الغربية التي يعمل مستشارًا لها، وهناك الصنف اللامنتمي الذي يُقدّم ما عنده بغض النظر عن أثره على مصير بلاده وعلاقاتها بالغرب، أمّا الأسوأ والأخطر فهو السّلفي الوهابي أو العلماني، الذي يتحالف مع الصهيوني ليستقوي باللوبيات اليهوديّة على خصومه في بلده خصوصًا والمشرق عمومًا.

هذه الفئة أصبحت تُوفّر على المؤسّسة الاستشراقيّة المستمرّة بأسماء جديدة، جهودًا مضنيّة بُذلت من أجل إتقان اللّغات واللّهجات والتقاليد والأعراف والعقائد والتراث والقيم والمجتمع عامّة.

8. المستعمرة ميدان عمل المترجمين

وما تلبث الهدنة مع منهجيّات دي ساسي أن تنتهي لصالح رسالة واضحة يُدافع عنها المؤلّف حتّى آخر سطر من الكتاب، وهي تدعو إلى تغييرٍ بيداغوجيٍّ في أساليب

تعليم اللّغة العربية، وتغليب الاحتكاك الميداني على الدراسات النظريّة بعيدًا عن بيئة اللّغة. وتأتي الصعوبات التي واجهتها فرنسا في الجزائر كمساعد للمؤلّف حين يستعرض الحلول التي لجأ إليها الاحتلال الفرنسي نتيجة تقصير المدرسة الشرقية في تأمين حاجة فرنسا من المترجمين:

يقول ريغ: إذا لم تكن مدرسة اللّغات الشرقيّة قد وجدت السبيل بعد إلى تكوين التراجمة الذين كانت فرنسا بحاجة إليهم كما كان يريد لها منشؤوها، فإنّ غزو الجزائر سيُعطيها وبسرعةٍ فرصةً تُظهر من خلالها أهمّيتها وضرورتها. ورغم أنّه كان يجب انتظار سنة 1863م لكي يتمكّن تلاميذها من متابعة دروس في العربية الجزائرية، فإنّ خرّيجيها قد وجدوا ابتداءًا من سنة 1830م ميدان عمل طبيعي في المستعمرة. فالمترجمون هم الأكثر عددًا، على أنّهم كانوا يصبحون فيما بعد أساتذةً للعربية أيضًا، وبعضهم يجد تكوينًا مكمّلاً في مجالاتٍ أخرى، كالصحّة والجيش والإدارة، ويواصل البعض تطويره هناك. ص190-191

غير أنّه يظهر في بداية التدخّل الفرنسي، أنّ التراجمة الذين كان عليهم أن يلعبوا دورًا جدّ مهمّ حين الإنزال، مثل ذاك الذي لعبوه بإشراف فنتور دوبراديس أثناء حملة نابليون على مصر، لم تكن لهم معرفة كبيرة باللّغة التي يُفترض أنّهم يتحدّثونها في هذا البلد، وفيما عدا أبراهام دانينوس، المولود بالجزائر، والمترجم بالمحكمة التجاريّة بالسين، قبل تعيينه دليلاً - مترجمًا لدى أركان حرب الجنرال دوبورمون، فإنّ كل تراجمة الحملة كانوا اختصاصيين في اللّهجات الشرقية. ص191.

ويصف أندري – شارل جوليان كيف تمّ حلّ مشكلة التراجمة: «وقد وظّف خلاف ذلك أربعون مترجمًا، بعضهم ذوي ثقافةٍ جيّدةٍ جاؤوا من الهيئات القنصلية أو من الأكليروس أو من التعليم. ولكنّهم يجهلون العربية الدارجة. وبعضهم وُظّفوا بالصدفة ضمن المسافرين المشارقة أو المماليك القدماء الذين نجوا من مذبحة 1811م، أو حتى يهود الجزائر القادرين على إفهام السكّان على الأقلّ، إن لم يكسبوا عطفهم». ص195

هذه الصعوبات التي يُلاقيها المسؤولون المدنيّون والعسكريون في المستعمرة

الجديدة في الترجمة الصحيحة للوثائق الرسميّة من لغة إلى أخرى، ليست مستغربة، لأنّ المختصّين في الترجمة هم إمّا: «رجال فاسدون دائمًا تقريبًا وغير جديرين بالثقة، وهم يُؤكّدون المثل الشرقي: المترجمون ألعن من الطاعون». ص195-196 كما يقول الجنرال برتيزان، ثمانية عشر شهرًا في الجزائر. وإمّا يجهلون العربية تمامًا مثل: «هؤلاء الخدّام الغاسكونيين، الذين أدخلهم القائد العام دوكلوزال إلى سلك الترجمة». ص196 بيلسييه دورينو، حوليات جزائرية I.

ويستمرّ حشد الشواهد على عقم الطريقة النظريّة المعتمدة في تعليم اللّغة، في دعوةٍ صريحةٍ تصل إلى نقد منهجيّة المقاربة التي أوصلت في النهاية إلى استشراق بلا مشروع.

توماس إسماعيل أوربان سيف المترجم العربي في غمده

و مع ذلك، فإنّ سلك المترجمين العسكريين هذا لم يتأخّر في تنظيم نفسه، و ضمّ العديد من الضبّاط الموهوبين الذين عرفوا كيف يُظهرون بالمناسبة صفات العسكري أو المفكّر وتسخير معارفهم الحقيقية في اللّغة العربية في الميدان. ومن هؤلاء واحد على الخصوص احتلّ مكانةً مهمّةً طيلة النّصف الأوّل من القرن التاسع عشر، ولعب دورًا أساسيًّا، وهو: توماس إسماعيل أوربان، الذي كان سان سيمونيّاً، تعلّم العربية في مصر، واعتنق الإسلام. نراه في جيش أفريقيا ينتقل بين الفرنسيين هنا وهناك، وهم الفرسان الذين يظهرهم هوراس فرنيه بوضوح في لوحته التي تمثّل سقوط زمالة عبد القادر يضربون سيوفهم ذات اليمين وذات الشمال، وأوربان إلى يسار الدوق دومال، هو الوحيد الذي كان سيفه في غمده، وأثناء عرض اللّوحة في أحد المعارض سيق التوضيح التالي لدى الاستفسار عمّن يكون ذلك الضابط الشاب: «ملحق بشخص الأمير، مترجم عربي، لم تكن مهمّته القتل بل التهدئة». ص197

و قد أُعتبر أنّ تلك هي مهمّته طوال فترة خدمته. وقد حاول لمّا كان موظّفًا ساميًا في الجزائر أن يُقنع السلطة من خلال كتاباته الكثيرة بعدم اتباع سياسة الإدماج، وكان من أصحاب فكرة المملكة العربية لنابليون الثالث الذي كان يسمع له كثيراً. (يأخذ برأيه؟). ص197

لعلّ نصيحة المترجم أوربان قد سمعت أخيراً، عندما منحت الدول العربية والإسلامية نوعًا من الاستقلال الشكلي، بضمانة نخب حاكمة تابعة للغرب، خفّفت من حساسيّة الوجود الاستعماري المباشر، ولم تحل دون تعميق مسار التبعيّة، فمعظم الدول العربية والإسلامية اليوم إلا ما ندر، هي من ناحية السيادة المنقوصة، وآليّة اتخاذ القرارات الاستراتيجية بل حتى في التفاصيل الأقلّ من استراتيجية..مجرّد ممالك لدول الاستعمار القديم أو الحديث، وبذلك نفهم كيف أنّ مترجمًا نابهًا مهمّته دخول المستعمر بسلاح الكلمة يجب أن يبقي سيفه في غمده لأنّه سلاح بدائيّ جدًّا قياسًا لِمَا يحمله من أفكار.

9. دروس الجزائر

إنّ الجزائر بالضبط هي التي ستكون حجر المحكّ بالنسبة للاستشراق الفرنسي. فهي المكان الذي ستتأكّد فيه بداية المواهب التي ظهرت في باريس، قبل أن تظهر بها هي الأخرى مواهب أخرى بعد ذلك. إنّها المكان الذي سيجد فيه نواة المكتبة، بفضل المخطوطات المجموعة هنا أو هناك. وأُسندت إلى أحد مفتّشي التربية العموميّة مهمّة هذا التعليم العمومي المجاني: دروس في اللغة الفرنسية للجزائريين المسلمين واليهود، وأخرى في العربية للفرنسيين. و قد أُوكل هذا الأمر للمترجم جواني فرعون قبل أن يُعيّن لذلك بصفة رسمية سنة 1832م كأستاذ خلفًا للقطبي عقوب الذي كان أستاذًا بثانويّة لويس الكبير، والذي تُوفيّ قبل أن يتمكّن من الالتحاق بمنصبه الجديد. كان الأمر حسب الدوق دوفيقو يتمثّل كما كتب في إحدى الرسائل في: «تسهيل التواصل والتبادل بيننا وبين الأهالي وجعله أكثر سرعةً.ص203

ويُصرّح في الرسالة ذاتها: «لن أيأس في أن أرى بقليل من الوقت لدى الأستاذ نفسه، وفي الساعة نفسها، الفرنسيين والإسبانيين واليهود والمورس مجتمعين». برنامج جميل في الواقع، غير أنّه حرص قبل ذلك ببضعة أسطر على أن يُوضّح توطين لغتنا (أي: جعلها وطنية) هو الشرط الوحيد لأنْ تُصبح الجزائر من الممتلكات الفرنسية، وسبيل ذلك: «الشيء الخارق للعادة حقيقة، والذي يجب القيام به، هو إحلال الفرنسية محلّ العربيّة شيئًا فشيئًا، لأنّها وهي لغة السلطات والإدارة، لن تجد

صعوبة في الانتشار بين الأهالي، خصوصًا إذا جاءت الأجيال الجديدة للتعليم في المدارس وبأعداد كبيرة». ص204

في حكمه على هذا التوجّه الهادف إلى «فرنسة الجزائر» يقول الكاتب: «يمكن اعتبار هذه التصريحات نظرةً نافذة إلى بواطن الأمور، خصوصًا إذا نظرنا إليها ضمن آفاق سياسية استعمارية راديكالية». ولكنّها مع الفشل في دعم العربية أفضت بالفعل إلى تحوّل العربية إلى لغة أجنبية في الجزائر، وحتّى بعد الاستقلال بقيت هذه الازدواجية اللّغوية تصارع لتدخل البلاد في نقاشات أزمة الهويّة التي بُنيت بدورها على خلفيّات إيديولوجيةٍ تدافع عن ضعف العربية في مقابل اللّغات الأخرى: وتبنّت السلطة منذ الاستقلال خطابين مختلفين تجاه هذه المسألة: خطابًا رسميًّا دستوريًّا يُقرّ بترسيم وتعميم اللّغة العربية، وخطابًا فعليًّا يهمّش هذه اللّغة ويجعل اللّغة الفرنسية هي اللّغة الرسميّة بلا ترسيم. وأمام تذبذب الخطاب الرسمي نشأ الخطاب الأيديولوجي المعارض للغة العربية، بل رفض كلّ ما هو عربي، ورفض الإسلام والبحث في الأصول الأولى للهويّة (كالأمازيغية، إلى آخره). وهذا ما فتح المجال لبقاء الفرنسيّة، كما سمح للّهجات بأن تنال بعضًا من الاهتمام وعلى حساب اللّغة العربية.[1]

و إذا صحّت إحصائيّة برنييه فإنّ العامل العددي الديمغرافي لم يكن مع بدايات الاحتلال لصالح المسلمين: ففي العدد الموالي من الجريدة الآسيوية (VI) نشر برنييه صورة عامّة عن العربية المنطوقة في الجزائر. وأعطى في بدايته إحصائيّات لسكان الجزائر في الفاتح من جانفي/ يناير/ كانون الآخر 1838 الذي يبلغ عددهم 25962 ساكن موزعين كما يلي:

ـ الأوروبيون 7575.

ـ المسلمون 12332.

ـ اليهود 6065.

[1]حسنية عزاز، اللغة العربية في الجزائر بين التعريب والفرنسة، مجلّة عود الند، العدد الفصلي 8، ربيع 2018، على الرابط التالي: https:/ / www.oudnad.net/ spip.php?article1950

و يتوزّع المسلمون كما يلي:

ـ الأتراك والمورس (سكان الأندلس المسلمون) 9031.

ـ القبائل 1580.

ـ أهل بسكرة 596.

ـ السود 351.

ـ المزينة 146.

(يستعمل أفراد الأصناف الأخيرة من السكان في الأعمال الفلاحية وأشغال البناء وحمل الأثقال).

وبني مزاب 629.

(وهم يحتلّون مختلف فروع التجارة). ص208-209

وتشرح هذه الإحصائيّة كيف سهّلت المكوّنات السكانيّة عملية الفرنسة، في مقابل اعتماد المسلمين على طريقة الكتاتيب والزوايا الصوفية.

وكان من الطبيعي أن ينسحب ضعف العربية في الجزائر، على إضعاف الاهتمام بها في فرنسا، ولكن ريغ يصرّ على أنّ الأمور كانت لتسير بطريقة أفضل لو أنّ الاهتمام بالعربية تطوّر من النظريّ إلى العمليّ: وللوصول إلى السيطرة على أداة التبليغ هذه يجب عدم التوقّف عند مبادئ عامّة ونظريّة حول عمل النحو الذي لا يُفسّر إلاّ أمورًا واقعة، ولا ضرورة له إلاّ بعد الممارسة. ص213

لقد صوّر الأدب الساخر، وكذلك فعلت الأمثال، في كلّ لغات العالم، العالم الفلكي الذي يسقط في الحفرة أمامه لا يراها، وهو الذي يُمضي وقته في مراقبة النجوم. نستطيع أن نقول بلا تهكّم، أنّ هذا هو حال الاستعراب الفرنسي بعض الشيء منذ القرن التاسع عشر. ص215

إنّ المعادلة التي يُحاول الكاتب أن يكرّسها، قد فقدت دوافعها في توازنات القوى، فهو يُقارب الاستشراق بل يريده رسالة حوار نبيلة، أو عملية سيطرة مرهفة ناتجة عن تعمّق حقيقي في لغة الدول المستعمرة، والواقع أنّ المسؤولين الحكوميين المموّلين

لهذه المؤسّسة في واد آخر يهدف إلى إلغاء الآخر في لحظة تاريخيّة سنحت بعد قرون من تحوّل الإسلام إلى قوّة عالميّة اختزلت بالدولة العثمانية التي غلبت منطق الدولة التوسّعي على منطق الحضارة.

10. نقد المركزية

كان يمكن للتواجد الفرنسي في العالم العربي أن يكون فرصة له، غير أنّ المركزيّة المبالغ فيها للملكية، ثم الأمبراطورية، ثم الجمهورية، حكمت على الاستشراق بأن يكون من باريس أو لا يكون. ومنذ ذلك الحين لم يكن يمكنه تأمين الاستقرار لنفسه إلا بالتميّز، الذي ستكون له نتائج ستظهر بعد قرن من ذلك. نتائج غير متوقّعة على التصرّف الذي يمليه عليه الواجب، لأنّه أراد أن يكون، في يوم ما ازدواجيًّا دون أن يبحث لنفسه عن الإمكانيات، ودون أن يجدّدها من الداخل.. ص215-216

هذا ما يحصل دائمًا عندما يكون العلم: «حقلاً من حقول السلطة» كما يقول ميشال فوكو، والمثل الفرنسي يقول: من يعطي يأمر، ولا حلّ لذلك إلا بأن يكون البحث العلمي من شؤون الأمّة، مستقلاً في تمويله وتوجّهاته وأهدافه عن السلطة السياسية، أو شاهدًا عليها، سواء كان موضوعه العلوم الاجتماعية أو البحتة أو علوم الدين. إنّ النظام المتّبع في الحوزات العلميّة وحتّى بعض الجمعيات العلميّة في العالم والمموّلة من جهات خيريّة اجتماعية، حيث يتمّ تأمين حياة العالم أو الباحث أو طالب العلم من مرجعيّة منفصلة عن السلطة السياسية، هو في تقديري الحلّ العملي الأمثل الذي يحفظ حريّة العلم والعالم والبحث العلمي، ويضمن أنّ يتطوّر بالشكل الطبيعي بمضمون إنساني بلا غرض ولا مرض. فما يطلبه الكاتب في عمليّة شديدة الصّلة بغايات وأهداف الدولة في عصر حلّت فيه الدولة مكان الكنيسة، بل على طريقة بعض الفلاسفة مكان الإله، لا يملك أيّ فرصة للتحقّق وكلّ ما ورد في كتابه يُساعد على الوصول إلى هذه النتيجة، خصوصًا عندما يرتبط الاستشراق لا بالسلطة السياسية وحدها بل أيضًا بالطغمة العسكرية: فقد يكون المستعربون ضباطًا أيضًا، كالجنرال دوماس الذي نشر عددًا من المؤلّفات لبعضها عناوين موحية: الأخلاق والعادات، الحياة العربية والمجتمع الإسلامي (1869). والتي كان للمترجم السابق

إسماعيل أوربان، حسبما يبدو، دورٌ مهمٌّ في تحريرها. وقد حدّد هذا (الجنرال الذي فتح المدارس) العربية سنة 1844 لضبّاطه مهمتين أساسيتين: الاتصال والاحتكاك الشخصي، وممارسة العدالة. ص221

إن متطلّبات السيطرة حكمت حتى التوجّهات التي بدأت تُطوّر في فهم الشعوب: فالاهتمام بأخلاق الشعوب والجماعات المحلية وعاداتها، الذي رأيناه يتزايد شيئًا فشيئًا، يُترجم احتياجات جديدة، بالنسبة للاستشراق الفرنسي على الأقل. بما أنّه تأكّد أنّ هذه الاحتياجات سياسية، ولنقلها إيديولوجية أيضًا بمفهوم ماركسي. لأنه يمكن فهمها كغطاء فكري أو تبرير أخلاقي، وهو إن كان على وعي بذلك أم لا من إنتاج المستعمر بهدف إخفاء سيطرته. كما كان يجب أيضًا فهم الشعوب العربية في قسم كبير منها، والبربرية في بعضها بعد قهرها، ثم إقناعها بأنّ المستقبل مع المستعمر، وأنّ لا مستقبل لها بدونه. وهكذا فإنّ الاستشراق كان يسلك شيئًا فشيئًا طريقًا يمرّ على حدّ الموس إن أردنا التعبير عن ذلك بطريقة مسرحيّة بعض الشيء. ص223

لا بل كان الاستشراق طرفًا في لعبة المعرفة-السلطة، تفتح له الجيوش ميدان العمل، فيدخل لإقناع أهل البلاد الجديدة بأن «لا مستقبل لهم بدون المستعمر» فأين هو حدّ الموس هنا؟! لقد سمّى ريغ نفسه «بالمستعرب الفرنسي» متجنّبًا الإيحاء السلبي لصفته كمستشرق، ولكن أطروحته تركّزت في الحقيقة على تطوير أساليب الاستشراق نفسه، من غير أن ترتقي إلى نقد أصل العمليّة، حتى وإن كان ينظر إلى تحقيق مصالح الدولة بأساليب أخرى.

Orientalism man the Arabic Language Streamlines in France

Presentation and discussion:
By Mr. Jihad Saad

In the discussion of a book section, I chose for this issue the book by the French orientalist Daniel Reig, "Homo Orientaliste," which reviews the story of French Orientalism with a critical methodology, stressing the importance of field Orientalism instead of seeing the East from libraries. The author considers that the method adopted by Silvestre de Sacy eventually led to the atrophy of interest in the Arabic language in France, and thus French Orientalism turned into a process without a project. But we see, through an in-depth reading of the book that it pushes for a deeper influence of Orientalism in the Arabian East, and he does not reach the level of criticism of the institution despite his recognition of its close relationship with colonialism.

David Ruboubeni's Jewish project to take over Palestine 1522 – 1538 G.

By Dr. Mostafa Wajih Mostafa Ibrahim

The importance of the study we present is that it is the first study in the Arabic language to examine the roots of Jewish calls, which demanded the displacement of Jews from the European West and the establishment of a Jewish state for them in Palestine. This call dates back to the end of the Middle Ages, when this call's benefits were begun to be studied in the closed European rooms since the year 1523 G. Every European king who had the decision was studying the idea well in order to achieve it by any means. Because it will bring enormous benefits. But the thing that prevented them from moving forward in their implementation at that time was very dangerous; it was Palestine's sovereignty under the dominance of the Ottoman Empire, which was at the time of the idea of establishing the Jewish state in Palestine for the first time, was penetrating through Europe at a rapid pace; the Empire took Belgrade in 1521 G, then Rhodes in 1523 G., which was one of the troublesome European Crusader enclaves in the Mediterranean. The Ottoman Empire looked to Vienna, that stubborn capital. Thus, the Ottoman Empire was standing against a baffle wall against any ambitions, in addition to their own aspirations themselves; Therefore, the West and the Jewish groups postponed the idea without forgetting it until conditions were ready for that.

are only one resource of the Arabic language, and one side stream of its tributaries like the dialect of Quraysh and that of Hejaz, Najd, Tamim, 'Aqil, Rabi`, Sulaym or Hatheel and others. Besides, their being a special feature distinguishing a tribe from other Arab tribes that they were a truly distinctive linguistic resource, represented by all linguistic levels, such as sound, conjugation, grammar, and semantics, as well as Quranic readings. This difference shows us the linguistic feature of the Arab community at the time when it was a tribal society, and it is known that the tribes were moving in the desert according to the need of livelihood. With this mobility it happens that the tribes meet on public and private occasions, especially in trade or others, and a difference in the language occurs; As a result of this linguistic communication, linguistic integration sometimes results in semantics or some semantic differences. Therefore, the dialect of Quraish was considered - according to one view - more eloquent than others due to its being a meeting point for all.

From here we had an objective standpoint - in our research - in analysis, criticism, and scientific vision according to the descriptive analytical approach; accordingly, the research was divided into an entry that stood at the dialect and its epistemological originality. In addition, there are two researches in which I discussed what Johann Fück mentioned in his book. In the first research, I discussed the dialects between usage and the standard; also, in the second research, I discussed the dialects between morphologic conjugation and the usage of linguistic communicative competent processing; because the origin of the dialect was part of the linguistic communication process; next, I concluded the research with the most prominent results that I reached.

The efforts of the German orientalist Johann Fück on Arabic dialects

Epistemological study

By Prof. Dr. Sami Al-Mady

Praise be to God, Lord of the worlds, and the best and completed prayer on Abi al-Qasim Muhammad, his household and companions, and those who followed them with beneficence till the Day of Judgment.

The interest of the orientalists in the Arabic language and its methods is no less than the interest of the Arab scholars themselves in the language. Because it is the language of the Holy Qur'an as well as being the language of the Arabs, and it remains as long as Allah (swt) wills; therefore, it is not strange that researchers of different races and religions would address it with study, investigation and analysis, because it is connected with the holiest book, the Noble Qur'an.

The Arabic dialects that are attributed according to the classification of linguists have been sometimes according to the lineage and another according to the city and so on... Those dialects

Orientalist narratives and cultural heritage in the Tunisia during the colonial period (1881- 1956): practice, bets and production of stereotypes

By Muhammad al-Bashir Raziqi

"Orientalist narratives and cultural heritage in the Tunisian countries" is the title of an extensive and in-depth study by Dr. Muhammad al-Bashir al-Raziqi, in which he explains how the colonizer himself transforms himself into a need for the country he colonizes by creating stereotypes and imprisoning researchers and recipients within its bounds. This is what happened when colonialism was linked to modernity and innovation, and the author ultimately arrives at liberating the concept of modernity from its western framework, taking advantage of what the postmodernist movement had produced from critical approaches to western narratives: "Every society shapes its modernity in order to meet a societal desire, it is subject to the contexts of its own people and its social actors; besides, modernity is the set of practices that form in order to satisfy a societal desire and overcome an obstacle during daily life."

formed an important criterion in the classification of ethnographic maps; active in this field were the great French orientalists, such as William Ambroise Marçais (d. 1956 G.), author of the paper: How to Arabize North Africa? And he has lectures collected by his brother Georges Marçais. And René Basset also had a contribution in such research related to the different dialects of Algerian society, such as: the dialect used in Tlemcen, published in Paris in 1902 G., and the study of dialects of the children of Abraham BaSaidah, published in Paris 1908 G. and others. Henri Basset also has a lot of researches, including: "Le Bèrbère et sa Langue" (The Berber and His Language). In addition to Edmond Doutté's works, and their list is long. These researches, regardless of the colonial goals, have contributed to the exposure of a varied linguistic reality in Algerian society, which we will try to address in this modest research, so I thought that I should mention the phases of French orientalism, the most important pioneers in Algeria, and the identification of their areas of interest, especially the various dialects ; Arabic and berberism, folklore, traditional knowledge, and rhymed poetry, with quotes and references; otherwise the topic is too broad to be confined to study or research.

The efforts of French orientalists in studying the Algerian dialects Ethnographic Approach

By Dr.: Hadj Bairnard

The French orientalists have made great efforts in studying the Algerian society, and getting acquainted with its various components, since they set foot in the land of Algeria, through an integrated orientalist approach that was woven into French institutes such as the Faculty of Arts and Oriental Languages in the Sorbonne, the Collège de France, and others, then the Faculty of Arts in Algeria and various institutes. under the auspices of the colonial power. The father of European Orientalism, Silvestre de Sacy (d. 1838), was one of the first orientalists to take care of Algeria through his translation of the first publications of the French crusade against Algeria, and they emerged in the field of ethnography and anthropological researches, which had flourished at this stage, and on the basis of which ethnic and tribal maps of Algerian society were drawn up, and they drew up a comprehensive map of the Algerian tribes in 1844 G. Among these studies, we find customs, traditions and dialects. We believe that the dialects

Strothmann and the Miserable Writing of History

By Yusef Al-Hadi

With competence and merit, the Iraqi heritage researcher Yusef Al-Hadi addresses the claims of the German orientalist Rudolf Strothmann in his book called (Twelver Shiites in the Time of the Mongols, Nasir al-Din al-Tusi and Radhi al-Din Ibn Tawoos are two figures from that time), based on a "golden triangle" of Baghdadian historians: Ibn al-Sa`i al-Baghdadi al-Shafi'i (593 - 674 H), Ibn al-Kazrouni al-Baghdadi al-Shafi'i (611 - 697 H); Ibn al-Fouti al-Shaybani al-Baghdadi al-Hanbali (642- 723 H), citizens of Baghdad who were born in Baghdad and lived there during the Abbasid era and were in it when the Mongols entered it. The circumstances of the Mongol entry into Baghdad had never been addressed with such documented inclusiveness that deserves all our recognition and appreciation.

The Index

- Strothmann and the Miserable Writing of History
  By Yusef Al-Hadi — 231
- The efforts of French orientalists in studying the Algerian dialects Ethnographic Approach
  By Dr.: Hadj Bairnard — 230
- Orientalist narratives and cultural heritage in the Tunisia during the colonial period (1881 -1956): practice, bets and production of stereotypes
  By Muhammad al-Bashir Raziqi — 228
- The efforts of the German orientalist Johann Fück on Arabic dialects
  Epistemological study By Prof. Dr. Sami Al-Mady — 227
- David Ruboubeni's Jewish project to take over Palestine 1522 - 1538 G.
  By Dr. Mostafa Wajih Mostafa Ibrahim — 225
- Orientalism man the Arabic Language Streamlines in France
  Presentation and discussion: By Mr. Jihad Saad — 224

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.

The Scientific Research Council

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. Zuhair Ghazi Zahid

6 - Prof. Dr. Talal Atrissi

7 - Prof. Dr. Abed Naji

8 - Prof. Dr. Akram M. Abed Kassar

The Counsultation Council

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

Orientalism Studies

Masterful Quarterly Dedicated to presenting and Criticizing Orientalism Heritage

ISSN NUMBER: 2409-1928

The Administrative Staff

دراسات استشراقية

The Administrative General Director

Sayed Ahmad al-Safi

دراسات استشراقية

Editor-in-chief

Sayed Hashim al-Milani

دراسات استشراقية

Managing Editor

Prof. Dr. Hady Abdel Nabi al-Tamimi
Jihad Sa'ad

دراسات استشراقية

Editorial Director

Abbas hammoud

Center G-mail: islamic.css@gmail.com
Journals E-mail: info@m.iicss.iq
Tel: 009647808504092

Orientalism Studies

Masterful Quarterly Dedicated to presenting
and Criticizing Orientalism Heritage

ISSN NUMBER: 2409-1928

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

موقع المجلة www.m.iicss.iq
بريد المجلة info@m.iicss.iq
موقع المركز www.iicss.iq