دراسات استشراقية

فصلية تعنى بالتراث الاستشراقي عرضاً ونقداً

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

العدد الثامن والعشرون ـ خريف ـ ٢٠٢١م / ١٤٤٣هـ

- شبهات "أوري روبين" حول مصدر القرآن الكريم ونقدها
  د. أحمد صلاح البهنسي
- نقد خلفيّات المستشرقين في ترجمة القرآن
  سيّد محمّد موسوي مقدم
- المهدويّة في الرؤية الاستشراقيّة
  مجتبى الساده
- سمة التعاون العلمي بين المستشرقين في نشر الدراسات التاريخيّة
  إعداد: محمّد جمعة عبد الهادي موسى
- حاضرة تِنْبُكْتُ في نهاية القرن التاسع عشر من خلال الكتابات الفرنسيّة
  د. عادل بن محمّد جاهل
- جهود المستشرقين في فهرسة السنّة النبويّة المطهّرة
  عائشة جنان
- الاستشراق والمرايا المُقعّرة والمحدّبة: الحقل العلمي وأضداده
  محمّد البشير رازقي
- قراءة في كتاب د. محمّد بلال أشمل "صورة الرسول (ص) في الفكر الإسباني المعاصر"
  د. محمّد العمارتي

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

دراسات استشراقية
رئيس التحرير
السيد هاشم الميلاني

دراسات استشراقية
مدير التحرير
أ.د. هادي عبد النبي التميمي
حســـن أحمـــد الهادي

دراسات استشراقية
تدقيق اللغة العربية
الأستاذ جمال عمار

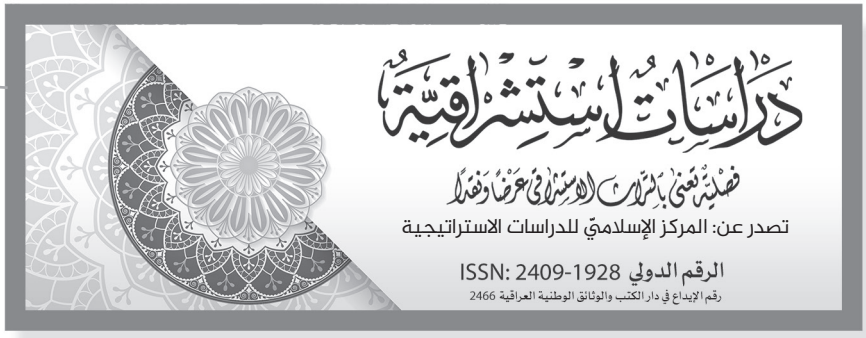
دراسات استشراقية
تدقيق اللغة الإنكليزية
الأستاذ فؤاد حيدر أحمد

دراسات استشراقية
التصميم والإخراج الفني
علي مير حسين

دراسات استشراقية
فصلية تعنى بشؤون الاستشراق في عرض ونقد

للتواصل

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



العدد ٢٨ خريف ٢٠٢١م / ١٤٤٣هـ

قواعد النشر

تُرحّب مجلّة **(دراسات استشراقيّة)** بنشر الأبحاث العلميّة الأصيلة، وفقًا للشروط الآتية:

١. تنشر المجلّة الأبحاث العلميّة الأصيلة -في مجال التّراث الاستشراقي- التي تلتزم بمنهجيّة البحث العلمي وخطواته المتعارف عليها عالميًّا.

٢. الاهتمام بالتّركيز على نقد التّراث الاستشراقيّ وعدم الاكتفاء بعرض الأفكار ووصف الأقوال.

٣.أن يُكتب البحث باللّغة العربيّة، ويُرسل منه نسخة إلكترونيّة بصيغتي Word و pdf، بحدود (٧,٠٠٠-٥,٠٠٠) كلمة، بخط (Simpelied Arabic) على أن تُرقّم الصفحات ترقيمًا متسلسلاً.

٤.تقديم ملخّص للبحث باللّغة العربيّة، يُوضع في أوّل البحث لا يزيد عن (٣٠٠) كلمة، على أن يتضمّن عنوان البحث واسم المؤلّف.

٥. كتابة خاتمة في نهاية البحث تبيّن النتائج التي توصّل الباحث إليها على شكل نقاط، بما لا يزيد عن ٥٠٠ كلمة.

٦.تقوم المجلة بترجمة ملخّصات الأبحاث إلى اللّغة الإنكليزية، ونشرها مترجمةً مع فهرس العدد.

٧.أن تحتوي الصّفحة الأولى من البحث على اسم الباحث وعنوانه، وتخصّصه (باللغتين العربيّة والإنكليزيّة) ورقم الهاتف والبريد الإلكتروني.

٨.إرفاق نسخة من السّيرة العلميّة إذا كان الباحث يتعاون مع المجلّة للمرة الأولى.

٩. يتمّ التّعريف بالكتب والمقالات وسائر المصادر المعلوماتيّة في نهاية الدّراسة بالطريقة التّالية: المؤلف (المصحّح، الجامع، أو المترجم الذي يذكر بدلاً من المؤلّف)، تاريخ طباعة الأثر، العنوان (وغالبًا ما يذكر العنوان الفرعي الذي يحذف أحيانًا). وتُضاف في الكتب، مكان النّشر والنّاشر، وفي المقالات اسم المجلّة العلميّة ورقم الجزء أو الدورة ورقم الصفحة وفي الأغلب رقم النّسخة أيضًا. وتُدرج في المواد المعلوماتيّة ما عدا المصادر المطبوعة كالآثار الإلكترونيّة أو المواد المرئيّة والسّمعيّة، ووسيلة الإعلام التي تعرض هذا الأثر.

١٠.يُشار إلى المصادر جميعها بأرقام الهوامش التي تنشر في أواخر البحث، وتراعى الأصول العلميّة المتعارفة في التّوثيق والإشارة بأن تتضمّن: اسم الكتاب ورقم الصفحة.

٩.يزوَّد البحث بقائمة المصادر منفصلةً عن

الهوامش، وفي حالة وجود مصادر أجنبيّة تُضاف قائمة بها منفصلة عن قائمة المصادر العربيّة، ويُراعى في إعدادها الترتيب الألفبائي لأسماء الكتب أو الأبحاث في المجلّات، أو أسماء المؤلفين.

١٠. أن لا يكون البحث قد نشر سابقًا في مجلّة أو كتاب أو موقع الكتروني...، وليس مقدّمًا إلى أيّة وسيلة نشر أخرى، وعلى الباحث تقديم تعهّد مستقلّ بذلك. وعليه أن يُشير فيما إذا كان البحث قد قدّم إلى مؤتمر أو ندوة، وأنّه لم ينشر ضمن أعمالهما.

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

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

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

١٤. يجب أن يرفق الباحث تعهّدًا خطّيًّا ببحثه وفق الآتي:

جانب مدير تحرير مجلة دراسات استشراقيّة المحترم

أقرّ أنا الموقّع على هذا أدناه وأتعهّد .... (يذكر اسم الباحث) ....(الصفة العلمية للباحث)

بأن هذه المادة وعنوانها :.....(العنوان الكامل للبحث) هي من إنتاجي العلمي، ولهذا فهي تدخل في ملكيتي الفكريّة، ولم يسبق نشرها، وإني أعطي مجلّتكم الكريمة حقّ الطبع والنّشر والترّجمة وإعادة النّشر والتوزيع الورقي أو الالكتروني.

١٥. تخضع الأبحاث المستلمة لبرنامج الاستلال العلمي Turnitin.

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

١٧. تخضع الأبحاث لتقويمٍ سرّي لبيان صلاحيّتها للنشر، ولا تعاد الأبحاث إلى أصحابها سواء أقُبِلت للنشر أم لم تقبل. وعلى وفق الآلية الآتية:

أ- يبلّغ الباحث بتسلّم المادّة المرسلة للنشر خلال مدّة أقصاها أسبوع من تاريخ التسلّم.

ب- يخطر أصحاب الأبحاث المقبولة للنشر موافقة هيئة التّحرير على نشرها وموعد نشرها المتوقّع.

ت- الأبحاث التي يرى المقوّمون وجوب إجراء تعديلات أو إضافات عليها قبل نشرها تُعاد إلى أصحابها، مع الملاحظات المحدّدة، كي يعملوا على إعدادها نهائيًّا للنشر.

ث- الأبحاث المرفوضة يبلّغ أصحابها من دون ضرورة إبداء أسباب الرّفض.

ترسل الأبحاث على الموقع الإلكتروني للمجّلة: info@m.iicss.iq

هيئة التحرير

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الفهرس

(الافتتاحيّة) كيف يدرس المستشرقون الإسلام؟
حسن أحمد الهادي ٩

القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقيّة

شبهات "أوري روبين" حول مصدر القرآن الكريم ونقدها
(دراسة تحليليّة نقديّة لنماذج مختارة من تعليقات ترجمة روبين العبريّة لمعاني القرآن الكريم وهوامشها)
د. أحمد صلاح البهنسي ١٥

نقد خلفيّات المستشرقين في ترجمة القرآن
سيّد محمّد موسوي مقدّم ٤٥

التراث الإسلامي والعربي في الدراسات الاستشراقيّة

المهدويّة في الرؤية الاستشراقيّة
مجتبى الساده ٦٩

سمة التعاون العلمي بين المستشرقين في نشر الدراسات التاريخيّة
(تاريخ المغرب والأندلس نموذجاً)
إعداد: محمّد جمعة عبد الهادي موسى ١١٣

حاضرة تِنْبُكْتُ في نهاية القرن التاسع عشر من خلال الكتابات الفرنسيّة
(مونوغرافيّة الأب أوگوسطان بروسبير هاكار نموذجًا)
د. عادل بن محمّد جاهل ١٤٩

جهود المستشرقين في فهرسة السنّة النبويّة المطهّرة
(المعجم المفهرس لألفاظ الحديث أنموذجاً)
عائشة جنان ١٨١

قراءات علميّة في الفكر والتراث الاستشراقي

الاستشراق والمرايا المُقعّرة والمحدّبة
(الحقل العلميّ وأضداده)
محمّد البشير رازقي ٢٠١

قراءة في كتاب د. محمّد بلال أشمل "صورة الرسول ﷺ في الفكر الإسباني المعاصر"
د. محمّد العمارتي ٢٢٧

ترجمة ملخّصات المحتوى ٢٤٧

شهادة تقدير من ARCIF

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

التاريخ: ٢٠٢١/٩/٢٨

الرقم: L21/876 ARCIF

سعادة أ. د. رئيس تحرير مجلة دراسات استشراقية المحترم

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، النجف/ العراق

تحية طيبة وبعد،،،

يسر معامل التأثير والاستشهادات المرجعية للمجلات العلمية العربية (أرسيف – ARCIF)، أحد مبادرات قاعدة بيانات "معرفة" للإنتاج والمحتوى العلمي، إعلامكم بأنه قد أُطلق التقرير السنوي السادس للمجلات لعام ٢٠٢١.

يخضع معامل التأثير "أرسيف Arcif" لإشراف "مجلس الإشراف والتنسيق" الذي يتكون من ممثلين لعدة جهات عربية ودولية: (مكتب اليونيسكو الإقليمي للتربية في الدول العربية ببيروت، لجنة الأمم المتحدة لغرب آسيا (الإسكوا)، مكتبة الإسكندرية، 6 قاعدة بيانات معرفة، جمعية المكتبات المتخصصة العلمية/ فرع الخليج). بالإضافة للجنة علمية من خبراء وأكاديميين نوي سمعة علمية رائدة من عدة دول عربية وبريطانيا.

ومن الجدير بالذكر بأن معامل "أرسيف Arcif" قام بالعمل على فحص ودراسة بيانات ما يزيد عن(٥٩٠٠) عنوان مجلة عربية علمية أوبحثية في مختلف التخصصات والصادرة عن أكثر من (١٤٠٠) هيأة علمية أو بحثية في (٢٠) دولة عربية (باستثناء دولة جيبوتي وجزر القمر لعدم توفر البيانات). وتبح منها (577) مجلة علمية فقط لتكون معتمدة ضمن المعايير العالمية لمعامل "أرسيف Arcif" في تقرير عام ٢٠٢١ .

ويسرنا تهنئتكم وإعلامكم بأن مجلة دراسات استشراقية الصادرة عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، النجف / العراق قد نجحت في تحقيق معايير اعتماد معامل "أرسيف Arcif" المتوافقة مع المعايير العالمية، والتي يبلغ عددها (٣٢) معياراً، وللاطلاع على هذه المعايير يمكنكم الدخول إلى الرابط التالي: https://e-marefa.net/arcif/criteria/

وكان معامل "أرسيف Arcif " لمجلتكم لسنة ٢٠٢١ (لم ترصد أية استشهادات) و صنفت في تخصصها ضمن الفئة (الربعية Q4).

ونأمل حصول مجلتكم على معامل تأثير منتظم في تقرير عام ٢٠٢٢. ويمكنكم الإعلان عن نجاحكم في الحصول على معايير اعتماد معامل "أرسيف Arcif" العالمية سواء على موقعكم الإلكتروني، أو على مواقع التواصل الاجتماعي، وكذلك الإشارة في النسخة الورقية لمجلتكم إلى معامل أرسيف Arcif الخاص بمجلتكم.

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

وتفضلوا بقبول فائق الاحترام والتقدير

أ.د. سلمي الخزندار

رئيس مبادرة معامل التأثير

" أرسيف Arcif"

+962 6 5548228 :ت
+962 6 55 10 107 :ف
info@e-marefa.net
www.e-marefa.net
Amman Jordan
2361 Amman, 11953 Jordan

الافتتاحيّة

بسم الله الرحمن الرحيم

كيف يدرس المستشرقون الإسلام؟

يظهر بوضوح للباحث في خلفيّات النتاج العلمي الاستشراقي المتنوّع بتنوّع التراث الشرقي والإسلامي، أنّ الحركة العلميّة للمستشرقين تجاه الشرق بشكل عام والإسلام بشكل خاصّ ليست بريئة أو ناعمة كما يحلو للبعض أن يقدّمها، فهي بالحدّ الأدنى لم تخل من رواسب وخلفيّات الأوروبيّين وأطماعهم في خيرات الشرق من العلوم والمعارف وبقيّة موارده الفيّاضة، وإن قُدّمت إلى الآخر على أنّها ظاهرة منظّمة تمثّل جهدًا بحثيًّا معرفيًّا كبيراً قام به الغربيون في محاولة لفهم الحضارتين العربية والإسلاميّة في الشرق، من نواحيها المختلفة؛ فكريًّا، واجتماعيًّا واقتصاديًّا...، وأنّ الاستشراق كعلم أو كاتجاه فكريّ عُني مبكّرًا بدراسة الشرق كلّه؛ بأديانه ولغاته ولهجاته وتقاليده وآدابه، وأنّ كلّ هذا الجهد العلمي والبحثي والترجمات والتحقيق في المخطوطات، يرتبط بالبحث عن المعرفة وتطويرها، تمهيدًا لوضعها في خدمة الإنسان والإنسانيّة. وما يؤكّد هذا الفهم اختلاف نتائج هذه الدراسات باختلاف اتجاهات المستشرقين والمدارس التي ينتمون إليها، بل وتلوّنت بتلوّن الأفكار والمؤسّسات التي يرتبطون بها روحيّاً أو فكريّاً، ولم تغب الإسقاطات والقبليّات المشبعة بتصوّر الذات الغربيّة عن الشرق وحضارته.

أضف إلى ذلك أنّ المستشرقين في الغالب يدرسون قضايا الإسلام؛ لغته وتاريخه وشريعته وتراثه، بروح تقوم إمّا على سوء الفهم وإما على سوء النيّة، وهم لا يتصوّرون أيّ شيء إلّا في حدود خلفيّاتهم الدينيّة أو عقليّتهم الغربيّة، التي اعتادت على حصر الظواهر الإنسانيّة في حدود المفهوم المادي الغربي. ومن شأن هذا التصوّر أن يؤدّي إلى إنتاج

رؤى وأحكام وآراء تنسجم مع هذا الفكر، ما يعني أنّها لا تتّصف بالعلميّة والموضوعيّة؛ وذلك لأنّ دراسة كلّ دين أو فكر -بحسب أصول البحث العلمي ومناهجه- يجب أن تتصّف بالحياديّة، وتتعامل مع موضوعاته ومضامينه بالذهنيّة البحثيّة الصرفة، التي تتناول أيّ قضية أو موضوع بعد التمحيص والتحقيق والتدقيق بمصادره الأصليّة الموثوقة، ثمّ بعد ذلك تحدّد النتائج العلميّة مرفقة بأدلّتها ونتائج التحقيق حولها.

وبناءً عليه يخطئ من يقول إنّ الاستشراق حركة علميّة تنحصر أهدافها في دراسة التراث الشرقي...؛ لأنّ الاستشراق في الحقيقة والواقع خادم لمشاريع وأفكار وسياسات دينيّة وتبشيريّة واستعماريّة...، وأنّ هذه المشاريع لم تكن يومًا بمعزل عن المواقف الأيديولوجيّة التي تسرّبت إلى تلك المنهجيّة؛ وذلك لأنّ المستشرق يبقى متأثّرًا ببيئته العلميّة، والحواضن الفكريّة والحضاريّة والسياسيّة التي أسهمت في تشكيل عقليّته، أي إنّه يبقى أمينًا لتوجّهاته الذاتيّة وخلفيّاته الدينيّة أو السياسيّة، وهو يتّخذ من دراسة التراث الشرقي وسيلة لذلك، وهذا ما تؤكّده الكثير من الدراسات الكنسيّة في أنّ محاربة الإسلام لا تتم إلاّ بعد الإلمام بحقيقة هذا الدين وفهم أصوله العقدية ومبانيه التشريعيّة.

الأكثر من ذلك، حالة الأنا وادّعاء التفوّق المعرفي على أهل الحضارة أنفسهم، والتي تسود عند الكثير من المستشرقين الأوروبيّين، وأنّهم قد بادروا في العصور الحديثة لدراسة تاريخ المسلمين الخاصّ خدمة للمسلمين أنفسهم، وأنّهم قادرون على الاهتمام بدراسة وتحقيق تاريخ كلّ الشعوب أكثر من الشعوب أنفسهم.

وللإنصاف، وحتّى لا يكون حكمنا عامًّا، لا ننفي وجود جهود علميّة وأكاديميّة استشراقيّة موضوعيّة ورصينة لم تكن متأثّرة بهذا المنحى الإيديولوجي أو غير العلمي عند المستشرقين.

وفي المقلب الآخر أنّنا عندما ننظر إلى الكثير من المفكّرين العرب والمسلمين، لا نجد وضوحًا في الرؤية والموقف تجاه الفكر الغربي المُمعن في التراث العربي والإسلامي، بل نجد تفاوتًا في النظرة والمنطلقات الفكريّة تجاه الفكر الاستشراقي والجهود الاستشراقيّة تجاه العرب والمسلمين، فطائفة منهم تنظر نظرة إعجاب تصل أحيانًا إلى الانبهار، بل ونسب الفضل لجهود المستشرقين في تحقيق التراث والكشف عن مكنوناتها، وهناك طائفة رافضة رفضًا مطلقًا لكلّ ما يأتي من المستشرقين، مهما

اصطبغ بالصيغة العلميّة، ويوجد طائفة ثالثة سلكت خطّ الوسط فتعاملت بموضوعيّة مع نتاج المستشرقين، ووقفت موقف المتأمّل، فلم تنبهر ولم ترفض، وأخضعت نتائج هذا المفهوم لأحكام علميّة خالصة، فرفضت وقبلت[1].

وفي ظلّ هذا التعارض وعدم وجود رؤية واضحة لدى المفكّرين من العرب والمسلمين تجاه قضايا حيويّة ومركزيّة بحجم القضايا التي شغلت عقول المستشرقين قرونًا من الزمن، نجد بأنّ المستشرقين قد تنوّعوا في اهتماتهم على فئات: فهناك فئة عنيت بالقرآن الكريم وعلومه[2]، وفئة اهتمّت بسيرة الرسول ﷺ[3]، وهناك فئة ركّزت على الفرق الإسلاميّة[4]، وفئة عنيت بالأحكام الإسلاميّة[5]، وهناك فئة اهتمّت بالفتوحات الإسلاميّة[6]، وهناك فئة ركّزت على الولاة والأمراء وحكّام الأمصار والخلفاء في الدول الإسلاميّة، وهناك فئة درست الحضارة الإسلاميّة ومالها من تأثير وما عليها من تأثّر[7]، وهناك فئة تخصّصت في الآداب العربيّة، وفئة اهتمّت بالفنّ الإسلامي، وفئة أخرى اتجهت إلى العلوم عند المسلمين[8].

وفي كلّ الحالات نحن معنيّون بدراسة الاستشراق والمستشرقين؛ مفهومًا، وتاريخًا، وأهدافًا، ومدارس، ومناهج، واتجاهات...، وتقديم معالجات علميّة معرفيّة ونقديّة لأطروحاتهم في الدين الإسلامي ومصادره، والعلوم الإسلاميّة والتراث العربي ككل، بالاستفادة من باحثين متخصّصين، وتشكيل فرق بحثيّة ومؤسّسات بحثيّة، ومراكز دراسات متخصّصة؛ ليقوم الباحثون والمفكّرون المسلمون بواجباتهم بشكل علمي ونقدي متخصّص يغطي كلّ المجالات التي طرقها المستشرقون

[١]- بتصرّف: علي إبراهيم النملة، معيار الاستشراق والمشرقين، بيروت ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م، ص٢٦٢.

[٢]- ينظر: علي بن إبراهيم: المستشرقون والقرآن الكريم في المراجع العربيّة، بيروت - مكتبة بيسان، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م، ص٢٦٩.

[٣]- المستشرقون والسنّة والسيرة في المراجع العربيّة، ص١٥٧. (م.س).

[٤]- الاستشراق والإسلام في المراجع العربيّة، ص٢٢٤، (م.س).

[٥]- م.ن، ص٣٠٣.

[٦]- ينظر: علي إبراهيم نملة - الاستشراق وعلوم المسلمين في المراجع العربيّة، بيروت، مكتبة بيسان، ص٢٥٦.

[٧]- ينظر: محمّد عبد الفتاح، أضواء على الاستشراق، ص٥٣.

[٨]- ينظر: علي بن إبراهيم نملة، الاستشراق وعلوم المسلمين، ص٢٥٦.

بالبحث والنقد وإثارة الشبهات والإشكاليّات...، ليس من باب ردّة الفعل على نتاج معرفي غربي، بل من باب تصويب الأمور، وتقديم تراثنا إلى الآخر كما نقرؤه ونفهمه نحن، لا كما يؤوّله ويفهمه أو يريد أن يفهمه غيرنا، وهذا من الحقوق الطبيعيّة لأهل التراث أنفسهم.

ختامًا نوجّه دعوة صادقة عبر مجلّة دراسات استشراقيّة المتخصّصة إلى كلّ الباحثين العرب المسلمين وغيرهم إلى دراسة الفكر الاستشراقي؛ أهدافه، خلفيّاته الفكريّة والسياسيّة، رؤاه ومشاريعه القديمة والمعاصرة، والفهم المعرفي والعلمي المعمّق للأطروحات والآراء والإشكاليّات والفهم المغلوط، والتي طرحها المستشرقون على الدين الإسلامي ومصادر تشريعه، ونقد ما قدّمه المستشرقون من قضايا وإشكاليّات في قضايا التراث العربي، بروح علميّة بحثيّة جدّية ومثابرة.

وفي هذا السياق تقدّم المجلّة في هذا العدد (٢٨) مجموعة أبحاث تتناول:

- في باب القرآن في الدراسات الاستشراقية: شبهات «أوري روبين» حول مصدر القرآن الكريم ونقده -دراسة تحليليَّة نقديَّة لنماذج مختارة من تعليقات ترجمة روبين العبريَّة لمعاني القرآن الكريم وهوامشها-، ونقد خلفيّات المستشرقين في ترجمة القرآن.

- وفي باب التراث العربي والإسلامي: المهدويّة في الرؤية الاستشراقيّة، وسمة التعاون العلمي بين المستشرقين في نشر الدراسات التاريخيّة (تاريخ المغرب والأندلس أنموذجًا)، وحاضرة تِنْبُكْتُ في نهاية القرن التاسع عشر من خلال الكتابات الفرنسيّة (مونوغرافيّة الأب أوگوسطانبروسبيرهاكار أنموذجًا)، جهود المستشرقين في فهرسة السنّة النبويّة المطهّرة «المعجم المفهرس لألفاظ الحديث أنموذجًا»، الاستشراق والمرايا المُقعّرة والمحدّبة: الحقل العلمي وأضداده.

- وفي باب القراءات العلميّة: قراءة في كتاب د. محمد بلال أشمل: «صورة الرسول ﷺ في الفكر الإسباني المعاصر» الرؤية والمنهج.

مدير التحرير
حسن أحمد الهادي

القرآن الكريم

في الدراسات الاستشراقية

- **شبهات "أوري روبين" حول مصدر القرآن الكريم ونقدها**

د. أحمد صلاح البهنسي

- **نقد خلفيّات المستشرقين في ترجمة القرآن**

سيّد موسوي محمد مقدّم

شبهات "أوري روبين" حول مصدر القرآن الكريم ونقدها

-دراسة تحليليَّة نقديَّة لنماذج مختارة من تعليقات ترجمة روبين العبريَّة لمعاني القرآن الكريم وهوامشها-

أحمد صلاح البهنسي [*]

ملخّص

حاز «القرآن الكريم» مكانةً مهمَّةً وبارزةً من بين الاهتمامات والموضوعات المختلفة التي اعتنى الاستشراق الإسرائيليّ بدراستها والتعرُّض لها بالترجمة، والتحليل، والدراسة، والنقد. وهذا ما ظهر جليًّا في إعداد ترجماتٍ عبريَّةٍ مطبوعةٍ وكاملةٍ لمعاني القرآن الكريم صدرت في الكيان الإسرائيليّ، مضافًا إلى كثيرٍ من الكتبٍ والأبحاث والدراسات والمقرَّرات الدراسيَّة حول القرآن الكريم. لذا، لم يكنْ غريبًا وجود عددٍ من المستشرقين والباحثين الإسرائيليِّين المختصِّين في مجال الدراسات القرآنيَّة، حَرَّكَتهم الدوافع الدينيَّة والأيديولوجيَّة وحتَّى العلميَّة، ولعلَّ في مقدِّمتها محاولة تشكيك المسلمين في دينهم وعقائدهم الأساس، ومحاولة الردّ على النقد الإسلاميّ الموجَّه للانحرافات التي شهدتها الديانات الأخرى على أيدي أصحابها[2]؛ إذ كان الدفاع عن العقائد اليهوديَّة التي كانت موضعًا للنقد القرآنيّ،

*- باحث متخصِّص في الاستشراق الإسرائيليّ، من مصر.

[٢]- إدريس، محمَّد جلاء: الاستشراق الإسرائيليّ في الدراسات العبريَّة المعاصرة، لا ط، القاهرة، مكتبة الآداب، ٢٠٠٣م، ص٢٢-٢٣.

والهجوم على الإسلام وعلى مصادره الرئيسة والتشكيك فيها، ومحاولة إثبات صلته باليهوديَّة من أهمِّ هذه الدوافع[1].

وقد برز من بين هؤلاء المستشرقين الإسرائيليِّين في هذا المجال المستشرق: «أوري روبين»، في ترجمته لمعاني القرآن الكريم إلى اللغة العبريَّة، التي تحتوي على نقد وتعليقات على معظم الآيات القرآنيَّة، وهو ما دفع الباحث إلى ترجمتها ونقدها.

المحرِّر

مقدّمة

تكمن أهميّة ترجمة مقدِّمة «أوري روبين» لمعاني القرآن الكريم إلى اللغة العبريَّة[2]، في احتوائها على كثيرٍ من التعليقات والهوامش مضافًا إلى ملحقين، تحتوي جميعها على نقد وتعليقات على معظم الآيات القرآنيَّة، شملت جميع سور القرآن عدا سورتي «الضحى والعصر»، وبلغ عدد صفحاتها ٥٤٣ صفحة؛ لذلك فنحن أمام مجلَّدٍ عن القرآن الكريم يحتوي على ترجمةٍ لمعانيه إلى العبريَّة، ونقدٍ لآياته من وجهة نظرٍ استشراقيَّة إسرائيليَّة، من خلال التعليقات الهامشيَّة على الآيات القرآنيَّة، وهو ما جعل من الضروريّ نقد هذه التعليقات والحواشي المليئة بالفرضيَّات؛ للتمييز بين ما هو علميّ وموضوعيّ، وما هو غير ذلك منها.

إلى التعليقات والهوامش الموجودة في حواشي ترجمة «روبين»، فقد جمعت بين كونها تعليقات تفسيريَّة توضح مرئيَّات المترجم، وكونها تعليقات شارحة مكمِّلة للترجمة، حاول من خلالها المترجم شرح عددٍ من الألفاظ والآيات القرآنيَّة والتعليق عليها.

ورد في تعليقات «روبين» وهوامشه عددٌ من الشبهات حول الآيات القرآنيَّة، تمحورت حول ردِّ الآيات القرآنيَّة إلى مصادر خارجيَّة غير أصيلة؛ هي المصادر

[١]- حسن، محمَّد خليفة: «المدرسة اليهوديَّة في الاستشراق»، مجلَّة رسالة المشرق، القاهرة، المجلَّد ١٢، الأعداد ١-٤، ٢٠٠٣م، ص٤١.

[٢]- انظر: البهنسي، أحمد: «مقدِّمة ترجمة أوري روبين العبريَّة لمعاني القرآن الكريم»، مجلَّة القرآن والاستشراق المعاصر، السنة الأولى، العدد ٣، صيف ٢٠١٩م، ص٣١-٣٩.

اليهوديَّة والنصرانيَّة والوثنيَّة، وهي الشبهة الأساس المتعلِّقة بمصدر القرآن الكريم، والتي صاحَبَهَا بشبهات أخرى تتعلَّق بإسقاط «روبين» لمفاهيم سياسيَّة وفكريَّة معيَّنة على الآيات القرآنيَّة، تخدم أيديولوجيَّته الاستشراقيَّة الإسرائيليَّة.

وفي ما يأتي نقدٌ لشبهات «روبين» حول عددٍ من الآيات القرآنيَّة التي تمَّ اختيارها؛ لتحليلها ونقدها بشكل علميّ وموضوعيّ، وذلك على النحو الآتي:

أوَّلًا: شبهة «روبين» بردِّ القرآن الكريم إلى مصادر «يهوديَّة» ونقدها:

١. شبهة «روبين» بردِّ قصص القرآن الكريم إلى مصادر يهوديَّة ونقدها -قصَّة آدم وزوجه أنموذجًا-:

تعرَّض «روبين» لقصَّة آدم وحوَّاء، من خلال تعليقاته على عدد من الآيات القرآنيَّة الواردة في كلٍّ من: سورة البقرة، سورة الأعراف، وسورة طه؛ إذ ردَّ أجزاء من هذه القصَّة إلى أجزاء واردة في التوراة والأجادا[1]. فعلَّق على الآية ٣١ من سورة البقرة ﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَـؤُلاء إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ**﴾، بردِّها إلى كتاب الأجادا، ١١ (من خلال بسيكتا ربتي، ١٤ ومدراشيم أخرى)[2] :"قال الحاخام أحاي: في الوقت الذي كان يخلق فيه الربّ آدم، جمع الملأ الأعلى، وقال لهم: سأخلق إنسانًا. قالوا له: وهذا الإنسان ما طبيعته؟ قال لهم: حكمته ستكون أكثر منكم. ماذا فعل الربّ بعد ذلك؟ جمع كلَّ البهائم الحيَّة والطيور

---

[١]- هي المادَّة المتنوِّعة الموجودة في التلمود والمدراش، وهي مشتقَّة من الفعل הגיד؛ بمعنى يقول أو يروي، والمصطلح المرادف المستخدم في المصادر التي اكتشفت في أرض كنعان هو הגדה، والذي لا نجد له تفسيرًا واضحاً. تعدّ الأجادا كذلك أحد أنواع الإنتاج الأدبيّ لليهود في فلسطين وبابل حتَّى عصر الهيكل الثاني تقريبًا، والتي تنوَّعت واتَّخذت أشكالاً عديدة بعد استيلاء الإسكندر الأكبر على فلسطين عام ٣٣٣ ق.م وحتَّى عام ٣٢٢ ق.م، وصارت شكلاً أدبيًّا مستقلًّا على مدى أكثر من ألف سنة إلى أن فتح العرب المسلمون فلسطين. وبالتالي فهي تجمّع نتاج موروث تاريخيّ يهوديّ كبير مختلط ومتأثِّر بالكتب الدينيَّة اليهوديَّة خاصَّة التلمود.

يصعب تحديد طبيعة الأجادا وجوهرها في التلمود، فنحو ربع مادَّة التلمود البابليّ من الأجادا من حيث المضمون، أمَّا التلمود الأورشليميّ فنسبة الأجادا فيه أقلّ، لكنَّها تحظى فيه بمكانة مميَّزة. وتنقسم الأجادا إلى: ١- توراتيَّة، ٢- تاريخيَّة، ٣- أخلاقيَّة- تعليميَّة، ٤- رمزيَّة، ٥- قصص الحاخامات، ٦- لاهوتيَّة. (انظر: التلمود..أصله وتسلسله وآدابه، ترجمة: شمعون مويال، تقديم: ليلى إبراهيم أبو المجد، مراجعة: رشاد الشامي، لا ط، لا م، الدار الثقافيَّة للنشر، ٢٠٠٩م).

[٢]- ע"ע, אורי רובין, עמ' ٥.

أمام الملائكة. قال لهم: ما أسماء هؤلاء؟ ولم يعرفوا. وبعد أن خلق الإنسان الأوَّل "آدم" جمع كلَّ البهائم الحيَّة والطيور أمامه. قال له: ما أسماء هؤلاء؟ قال "آدم" هذا من المستحسن أن يُدعى ثورًا، وهذا حمارًا، وهذا حصانًا، وهذا نملاً، وهذا أسدًا، وهذا نسرًا، وهكذا لكلِّ البهائم والطيور. ثمَّ قال له الربّ: وأنت ما اسمك؟ قال له: أنا من المستحسن أن أُدعى آدم، ولماذا؟ لأنَّني خُلقت من أديم الأرض. وأنا ما اسمي؟ قال له: أنت من الأفضل أن تدعى "سيدي" ولماذا؟ لأنَّك أنت سيِّد كلّ مخلوقاتك".

أمَّا الآية ٣٥ من السورة نفسها ﴿**وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلاَ مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هَـذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الْظَّالِمِينَ**﴾، فقد ردَّها «روبين» إلى سفر التكوين، ٢/ ١٧، مضيفًا أنَّ المفسِّرين المسلمين يقولون: إنَّ المقصود هو القمح أو نوعٌ آخر مثل العنب أو الليمون أو التين، رادًا ذلك إلى كتاب الأجادا، ١٦- ١٧ (من خلال براشيت ربا، ١٦)[١]: "شجرة الحياة هي الشجرة المتجذِّرة بها كلّ صنوف الحياة، قال الربيّ يهودا بر العاي: شجرة الحياة كلّ مياه الخلق تتجمَّع وتخرج من تحتها".

كما علَّق على الآية ٣٦ من السورة نفسها أيضًا ﴿**فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُواْ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ**﴾، بالقول: «إنَّ هناك مَنْ يُفسِّرون أنَّ النداء أيضًا لإبليس، أي إنَّ العداء سيكون بين الشيطان وبين بني الإنسان، كما قيل في سفر التكوين، ٣/ ١٥ على العلاقة بين الإنسان والحيَّة[٢] (وَأُثِيرُ عَدَاوَةً دَائِمَةً بَيْنَكِ وَبَيْنَ الْمَرْأَةِ، وَكَذَلِكَ بَيْنَ نَسْلَيْكُمَا. هُوَ يَسْحَقُ رَأْسَكِ وَأَنْتِ تَلْدَغِينَ عَقِبَهُ).

أمَّا الآية ١٩ من سورة الأعراف ﴿**وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلاَ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هَـذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الْظَّالِمِينَ**﴾، فقد ردَّها إلى التعليق الوارد على الآية ٣٥ من سورة البقرة[٣]. وكذلك ردَّ الآية ٢٤ من السورة نفسها

[١]- ע"ע، אורי רובין، עמ'، ٥.

[٢]- שם، עמ'، ٥.

[٣]- שם، עמ'، ١٢٥.

﴿قَالَ اهْبِطُواْ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾ إلى التعليق على الآية ٣٦ من سورة البقرة[1].

وبالنسبة إلى الآية ١٢٣ من سورة طه ﴿قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى﴾، فقد أحالها «روبين» إلى التعليق الوارد على الآية ٣٦ من سورة البقرة[2].

ويمكن تقسيم تعليقات «روبين» على الآيات القرآنيَّة التي وردت فيها قصَّة آدم وحواء ومناقشتها والردّ عليها، على النحو الآتي:

خلق آدم وتعليمه الأسماء:

يشمل هذا القسم تعليق "روبين" على الآية ٣١ من سورة البقرة، فعلى الرغم من اتِّفاق الآية القرآنيَّة مع نصِّ الأجادا الذي ردَّه "روبين" إليها، في تعليم آدم للأسماء من قبل الذات الإلهيَّة، لكنَّنا نلحظ فرقًا واضحًا ومتكرِّرًا بين الآيات القرآنيَّة والنصوص الدينيَّة اليهوديَّة، يتمثَّل في استغراق الأخيرة في التفاصيل، في حين أنَّنا نجد الآيات القرآنيَّة دائمًا ما توجز وتُجمل للوصول إلى الفائدة والعظة المرجوَّة، من دون الدخول في تفاصيل غير مفيدة.

ويلاحظ -أيضًا- أنَّ نصَّ الأجادا تُسيطر عليه ما يسمِّيه علماء الكتاب المقدَّس بأسطورة الأصل (myth of origin) أو الأسطورة التعليليَّة التبريريَّة (a etiological myth)[3]، وهي الظاهرة الموجودة بقوَّة في نصوص العهد القديم (المقرا)، لكن من خلال تحليل هذا النصّ من الأجادا يمكن القول -أيضًا- إنَّها موجودة في الأجادا وبقوَّة؛ إذ إنَّ النصَّ يورد تفسيراً أو تحليلاً لكثير من الأسماء المطروحة فيه؛ فمثلاً نجد أنَّ آدم سُمِّي بهذا الاسم لأنَّه خلق من האדמה أي أديم

[١]- שם، עמ׳، ١٢٥.

[٢]- ע״ע، אורי רובין، עמ׳، ٢٥٨.

[٣]- انظر: حسن، محمَّد خليفة: تاريخ الديانة اليهوديَّة، لا ط، القاهرة، لا ن، ١٩٩٦م، ص٢٢-٢٣.

الأرض[1]. وفي المقابل لا توجد هذه الظاهرة سواء في الآية القرآنيَّة محلّ المقارنة، أو في القرآن الكريم عمومًا.

الأكل من الشجرة وخروج آدم من الجنّة:

يشمل هذا القسم تعليقات "روبين" على الآيتين ٣٥ و ٣٦ من سورة البقرة والآية ١٩ من سورة الأعراف، والآية ١٢٣ من سورة طه.

ونجد -أيضًا- الملاحظة المتكرِّرة نفسها المتمثِّلة في استغراق النصّ الدينيّ اليهوديّ في التفاصيل مقابل الإيجاز في النصّ القرآنيّ.

كما يُلاحظ -أيضًا- استغلال "روبين" للإسرائيليَّات الواردة في عددٍ من التفاسير التي اعتمد عليها في تعليقاته على الآيات القرآنيَّة؛ وذلك بهدف نسبة عددٍ من الآراء والتفسيرات الواردة في التعليقات إلى المفسِّرين المسلمين؛ بما يظهر وجود تطابقٍ بينها وبين المصدر اليهوديّ الذي يردُّ إليه الآية القرآنيَّة. والمثال على ذلك تعليقه على الآيتين ٣٥ و ٣٦ من سورة البقرة؛ إذ نسب إلى المفسِّرين أنَّ الشجرة الواردة في الآيتين هي شجرة الخطيئة أو الليمون أو التين، وهي معلومات وردت في الإسرائيليَّات في هذه التفاسير وتطابقت مع بعض ما جاء في المصادر الدينيَّة اليهوديَّة[2].

وعلى العموم، فإنَّ القصَّة القرآنيَّة عن آدم وزوجه تختلف في صياغتها ودلالاتها

[١]- ח.נ. ביאליק ו י.ח. רבניצקי.האגדה מבחר האגדות שבתלמוד ובמדרשים: הוצאת דביר תל - אביב ١٩٣٦: ברך ראשון עמ' יז.

[٢]- انظر: تفسير قصَّة آدم وحوَّاء في التفاسير التي اعتمد عليها روبين: السمرقنديّ، نصر بن محمَّد بن أحمد بن إبراهيم: بحر العلوم (المعروف بتفسير السمرقنديّ)، تحقيق: محمود مطرجي، لا ط، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٨م، مج١، ج١، ص٧٠-٧٣؛ ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمَّد: زاد المسير في علم التفسير، ط١، بيروت، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢م، ص٥٥؛ البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمَّد الشيرازي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، لا ط، القاهرة، المكتبة التجاريَّة الكبرى، لا ت، ج١، ص٢٩٥-٢٩٧؛ المحلِّي، جلال الدين؛ السيوطيّ، جلال الدين: تفسير الجلالين، لا ط، بيروت، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠١م، ص٤٥. وما يؤكِّد أنَّ هذه الروايات هي من الإسرائيليَّات -أيضًا- هو أنَّ الباحثين في التفاسير أكَّدوا أنَّ البيضاوي اعتاد في تفسيره تصدير روايات الإسرائيليَّات بـ «قيل» و «روي» إشعارًا منه بضعفها (انظر: الذهبيّ، محمَّد حسين: التفسير والمفسِّرون، لا ط، القاهرة، مكتبة وهبة، لا ت، ج١، ص٢١٣)، وهو ما يوجد في روايات البيضاوي حول هذه القصَّة.

عن القصَّة نفسها الواردة في التوراة والأجادا، وذلك على الرغم من التشابه بين القصَّتَيْن في خطوطهما العريضة[١].

فالقصَّة القرآنيَّة تبدأ قبل خلق الله لآدم: ﴿**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ**﴾[٢]، ولم تهدف إلى إثبات خطيئة آدم التي أقرَّتها التوراة[٣] وَقَالَ لآدَمَ: «لأَنَّكَ أَذْعَنْتَ لِقَوْلِ امْرَأَتِكَ، وَأَكَلْتَ مِنَ الشَّجَرَةِ الَّتِي نَهَيْتُكَ عَنْهَا، فَالأَرْضُ مَلْعُونَةٌ بِسَبَبِكَ وَبِالْمَشَقَّةِ تَقْتَاتُ مِنْهَا طَوَالَ عُمْرِكَ».

كما أنَّ القصَّة القرآنيَّة تذكر -أيضًا- الأفضليَّة التي وهبها الله -عزَّ وجلّ- لآدم بتعليمه الأسماء كلها ﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَة فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَـؤُلاء إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ**﴾[٤]، وهو ما لم نجد له أثرًا في القصَّة التوراتيَّة، وكان ذلك هو السبب في أن يلجأ «روبين» إلى نصٍّ ديني يهوديٍّ آخر؛ وهو الأجادا؛ حينما لم يجد ما يتشابه مع النصِّ القرآنيّ في هذه الجزئيَّة من قصَّة آدم من بين نصوص العهد القديم (المقرا)، فلجأ إلى الأجادا التي هي متأخِّرة من حيث تاريخ ظهورها وجمعها وتدوينها عن القرآن الكريم؛ ما يعني أنّ احتمال تأثُّرها وأخذها من النصِّ القرآنيّ أكبر بكثير من احتمال العكس.

ونلاحظ -أيضًا- أنَّ قصَّة آدم القرآنيَّة تنتهي بوعيه لأخطائه وتحمُّله لمسؤوليَّاته، وهما أساس تصالحه مع ربِّه ورضا الله عنه[٥]: ﴿**فَتَلَقَّى آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ**﴾[٦]، و﴿**إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**

---

[١]- لمزيد من الاطّلاع، انظر: فوّاز، عماد: «قصَّة أبي البشر آدم بين التوراة والقرآن»، مجلَّة الحوار المتمدِّن، العدد ١٦١، ٢/ ٩/ ٢٠٠٦م. على الرابط http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=74345

[٢]- سورة البقرة، الآية ٣٠.

[٣]- سفر التكوين، ٣/ ١٧.

[٤]- سورة البقرة، الآية ٣١.

[٥]- نقلاً عن: فوّاز، «قصَّة أبي البشر آدم بين التوراة والقرآن»، م.س.

[٦]- سورة البقرة، الآية ٣٧.

﴿وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولًا﴾[١].

وأمَّا بالنسبة إلى القصَّة في التوراة، فيُلاحظ عليها أنَّ ثمّة تناقضًا حول قصَّة خلق آدم بين الإصحاحين الأوَّل والثاني من سفر التكوين؛ ففي الإصحاح الأوَّل يَرِد أنَّ الله خلق في اليوم السادس كثيراً من الكائنات الحيَّة التي تعيش على الأرض أو في الماء أو في الهواء، ثمَّ خلق آدم وحواء، أمَّا في الإصحاح الثاني فنجد أنَّ الله خلق الإنسان أوَّلًا، ثمَّ خلق صنوف الحيوانات، وبعد ذلك حواء. ومن هنا، فإنَّ النظام الذي خُلِقت عليه الكائنات معكوس بين الإصحاحين، وهو ما يفسِّره عالم الإنثروبولوجيا «جيمس فريزر» في كتابه «الفولكلور في العهد القديم» بأنَّ التوراة استخدمت مصدرين مختلفين، ثمَّ تمَّ الجمع بين القصَّتين في سفر التكوين دون مواءمة بينهما[٢].

ولعلَّ هذا التناقض في الرواية التوراتيَّة للقصَّة يثير تساؤلًا حول حقيقة اقتباس النصِّ القرآنيّ بنصٍّ توجد فيه تناقضات واضحة وبارزة حول قصَّة واحدة، أو تأثُّره به، في حين أنَّ النصَّ القرآنيَّ يعتمد روايةً واحدةً؛ ما يؤشِّر إلى أصالته واستقلاليَّته وخصوصيَّته واستمداده واعتماده على مصدر واحد.

وفي نهاية هذا الجزء، تجدر الإشارة -كذلك- إلى أنَّ ثمّة اختلافًا كبيراً بين القصص في القرآن الكريم؛ سواء من حيث المفهوم أو العناصر أو السمات[3]، عن القصص في العهد القديم؛ سواء في عناصرها أو في أغراضها[4].

وبهذا يتَّضح أنَّ القصص القرآنيّ يتَّسم ويتميَّز وينفرد عن القصَّة التوراتيَّة بأنَّ

---

[١]- سورة الأحزاب، الآية ٧٢.

[٢]- انظر: فريزر، جيمس: الفولكلور في العهد القديم، ترجمة: نبيلة إبراهيم، لا ط، القاهرة، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، ١٩٧٤م، ص٥٥.

[٣]- لمزيدٍ من الاطِّلاع، انظر: الخطيب، عبد الكريم: القصص القرآنيّ في منطوقه ومفهومه مع دراسة تطبيقيَّة لقصَّتي آدم ويوسف، لا ط، القاهرة، دار الفكر العربيّ، ١٩٧٤م.

[٤]- لمزيدٍ من الاطِّلاع، انظر: مطاوع، سعيد عطيَّة: قصص الأنبياء في العهد القديم في ضوء النقد الأدبيّ، لا ط، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٧م.

القصَّة القرآنيَّة تمتزج بموضوعات السورة التي ترد فيها امتزاجًا عضويًّا لا مجال فيه للفصل بينها وبين غيرها من موضوعات السورة، بحيث لو حذفنا القصة من موقعها الوارد في السورة لاختلَّ المعنى؛ لأنَّ القصَّة تسهم في بيان مضمون النصّ وإيضاحه للقارئ، فلو حذفنا -على سبيل المثال- قصّة الغراب التي وردت في أثناء الحديث عن قصَّة ابني آدم (قابيل وهابيل) لما استقام المعنى؛ لأنّ الغرض من ذكر الغراب كان لحكمة إلهيَّة في بيان حكمة دفن الموتى[1].

كما تمتاز القصَّة القرآنيَّة بالبداية المشوِّقة، والميل إلى اختيار الألفاظ القليلة ذات المعاني والدلالات الكثيرة، وتنوُّع الصيغ، واستخدام التعليقات التي تلخِّص مغزى القصَّة التي تسبق سرد أحداث القصَّة، أو تلحق السرد، أو تأتي خلاله؛ لتفسِّر أسباب تلك الأحداث[2].

ويختلف نوع القصص في القرآن الكريم عن أنواع القصص في التوراة (العهد القديم)؛ ففي القرآن الكريم تنقسم القصص إلى ثلاثة أنواع؛ هي:

- قصص الأنبياء
- قصص تتعلَّق بحوادث غابرة
- قصص تتعلَّق بحوادث وقعت زمن الرسول ﷺ[3].

أمَّا القصص التوراتيَّة (قصص العهد القديم)، فتنقسم إلى أربعة أنواع؛ هي:

- القصَّة التاريخيَّة
- القصَّة السببيَّة
- قصص المعجزات
- القصص الأخلاقيَّة[4]

---

[١]- انظر: الصعبي، إبراهيم: «القصَّة في القرآن الكريم... الخصائص والدلالات»، بحث منشور على موقع www.islamnoon.com للدرسات القرآنيَّة على شبكة الإنترنت.

[٢]- انظر: م.ن.

[٣]- انظر: درباله، إسلام محمود: «القصص في القرآن الكريم»، بحث منشور على موقع www.islamnoon.com للدراسات القرآنيَّة على شبكة الإنترنت.

[٤]- انظر: مطاوع، قصص الأنبياء في العهد القديم في ضوء النقد الأدبيّ، م.س، ص٣٢-٥١.

وأبرز ما تتَّصف به القصَّة القرآنيَّة وتتميّز به عن القصَّة التوراتيَّة أيضًا؛ هو أنَّ القصَّة القرآنيَّة تتناسب مع غايات التنزيل الإلهيّ، وهي غايات كثيرة، لكنَّها تتلخَّص في إثبات الوحي الإلهيّ ووحدانيَّة الله وقدرته[١]، في حين أنَّ القصص التوراتيَّة جاءت لتبرز أنماط حياة الآباء وسلوكيَّاتهم وأخلاقيَّاتهم، حتّى يقتدي بها اليهود[٢].

ومن حيث الأهداف، فإنَّ القصَّة القرآنيَّة تهدف إلى بيان قضايا دينيَّة بحتة وإثباتها، وعلى رأسها إثبات الوحي الإلهيّ والرسالة الربّانيَّة والتأكيد على حقّانيّة تعاليمها[٣]. أمَّا القصَّة التوراتيَّة فتهدف إلى التعليم والممارسة، مضافًا إلى الأهداف التربويَّة والتعليميَّة وإثبات أنَّ حياة الإنسان تسير بين النجاح والخطأ[٤].

كما يوجد اختلاف واضح في «السرد» بين القصَّة القرآنيَّة وبين القصَّة التوراتيَّة؛ فالسرد في القصَّة القرآنيَّة يضع القصَّة في إطار دينيّ، تنفذ معه أشعّةٌ روحيَّةٌ إلى النفوس ببيان العبرة الأخلاقيَّة والتربويَّة التي من أجلها أنزل الله القصَّة. أمَّا السرد في القصَّة التوراتيَّة فيغرقها في كثيرٍ من التفاصيل والأحداث المسْهَبِ فيها دون فائدة[٥].

كما أنَّ الهدف من «تكرار» القصَّة في التوراة يختلف عن الهدف من تكرارها في القرآن الكريم؛ فالقصَّة التي تتكرَّر في التوراة يُلاحظ أنَّها تُقدِّم خبرًا يُناقض الخبر في القصَّة الأولى، ومن أمثلة ذلك قصَّة موطن إبراهيم، وقصة إنقاذ يوسف، وكذلك قصَّة بيعه. أمَّا التكرار في القصَّة القرآنيَّة، فيختلف باختلاف الأسلوب الذي تتكرَّر فيه القصَّة، لكنَّه لا يخرج عن الغرض الدينيّ[٦].

---

[١]- انظر: دبّور، محمَّد عبد الله عبده: أسس بناء القصَّة من القرآن الكريم دراسة أدبيَّة ونقديَّة، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الأزهر، كلِّيَّة اللغة العربيَّة، ١٩٩٦م، ص٢٣-٢٥.

[٢]- انظر: مطاوع، قصص الأنبياء في العهد القديم في ضوء النقد الأدبيّ، م.س، ص٣٢.

[٣]- انظر: المجذوب، أحمد علي: أهل الكهف في التوراة والإنجيل والقرآن، لا ط، القاهرة، الدار المصريَّة-اللبنانيَّة، ١٩٨٩م، ص٢٣.

[٤]- انظر: مطاوع، قصص الأنبياء في العهد القديم في ضوء النقد الأدبيّ، م.س، ص١٢٠-١٢١.

[٥]- انظر: عبد السلام، علي الطاهر: «القصص القرآنيّ؛ دراسة لأسلوب القصص القرآنيّ»، دراسة منشورة على موقع «تفسير» www.tafsir.com على شبكة الإنترنت، ص١١.

[٦]- انظر: هويدي، أحمد محمود: «الردّ على شبهات المستشرق اليهوديّ أبراهام جايجر حول قصص الأنبياء في القرآن الكريم»، مجلَّة كلِّيَّة الآداب، جامعة القاهرة، مجلَّد ٦٠، عدد ٤، أكتوبر ٢٠٠٠م، ص١٤١.

٢. شبهة ردّ «عقائد» القرآن الكريم و «تشريعاته» و «ألفاظه» إلى مصادر يهوديَّة ونقدها:

أ. العقيدة -القضاء والقدر أنموذجًا-

علّق «روبين» على الآية ٣٩ من سورة الرعد ﴿**يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ**﴾، بالقول: «إنَّ المفسِّرين يفسِّرونها بمعنى محو اسم الإنسان من كتاب المصائر السماويّ مع موته، أي إنَّ الله يحدِّد مَنْ يُحكم عليه بالموت ومن يستمرّ بالحياة»، رادًا ذلك إلى سفر الخروج (٣٢/ ٣٢): «فَامْحُنِي مِنْ كِتَابِكَ الَّذِي كَتَبْتَ»[١].

يتركَّز التشابه بين الآية القرآنيَّة والفقرة التوراتيَّة في أنَّ كليهما يتعرَّض لموضوعٍ مرتبطٍ بالعقيدة؛ فالآية القرآنيَّة تؤكِّد على ترسيخ عقيدة سيطرة الله على القدر، ومقدرته على محو ما يشاء أو إثبات ما يشاء. وكذلك تتعرَّض الفقرة لعقيدة قدرة الإله على قبض روح الإنسان، وتأتي في إطار الحديث عن انحراف عقديّ لدى قوم موسى بعبادتهم إلهًا من ذهب وتركهم عبادة الربّ[٢].

لكنْ على الرغم من هذا التشابه، ثمّة اختلافٌ واضحٌ في سياق كلٍّ من الآية القرآنيَّة والفقرة التوراتيَّة؛ فالآية القرآنيَّة تأتي في سياق الحديث القرآنيّ عن الكتب السماويَّة التي ينزلها الله ويتحكَّم هو فيها، وعن استحالة تدخُّل الرسل من تلقاء أنفسهم فيها[٣]. أمَّا الفقرة في سفر الخروج، فتأتي في سياق عبادة قوم موسى لإلهٍ من ذهب، ومحاولة موسى الاستغفار لهم[٤].

ويُلاحظ -أيضًا- أنَّ تعليق «روبين» على الآية اعتمد على تفسيرٍ واحد، محاولاً مواءمته أو موافقته مع الفقرة التوراتيَّة، فمن بين الأقوال الكثيرة التي ذكرت في تفسير الآية، اختار القول الذي يفسِّر الوحي بالموت، وهو التفسير الذي يتواءم أو يتَّفق مع نصِّ الفقرة التوراتيَّة التي ورد فيها «מחני־נא" (امحني)، والتي تعني أنَّ المحو هو

[١]- ע"ע، אורי רובין، עמ' ٢٠٤.

[٢]- انظر: سفر الخروج، ٣٢.

[٣]- انظر: سورة الرعد، الآيات ٣٥-٣٩.

[٤]- انظر: سفر الخروج، ٣٢.

الإهلاك أي الموت؛ فقد ذكر ابن الجوزي في تفسير زاد المسير -وهو من التفاسير التي اعتمد عليها "روبين" كما ذكر في مقدِّمة ترجمته- أنَّ المفسّرين اختلفوا على ثمانية أقوال حول تفسير "يمحو ويثبت" الواردين في الآية، وكان القول الخامس من بين هذه الأقوال هو أنّ المقصود به الموت وتحديد الآجال[١].

وعلى الرغم من ذلك، فإنَّ معنى الموت في القرآن الكريم مختلف تمامًا عمَّا أورده "روبين" في تعليقه، فالمتتبِّع للآيات التي وردت فيها المعاني المختلفة للموت في القرآن الكريم لا يجد بينها ما يعني أنَّه المحو من الكتاب[٢].

من ناحية أخرى، نجد أنَّ تفسير "المحو من الكتاب" الوارد في هذه الفقرة التوراتيَّة هو في الأساس تفسيرٌ نصرانيٌّ وليس تفسيراً يهوديًّا[٣]. هذا، مضافًا إلى أنَّ مفهوم الموت في العهد القديم لا يَرِدُ بمعنى المحو من الكتاب؛ إذ إنَّ له معاني أخرى مختلفة تمامًا[٤].

من خلال ما سبق، يمكن استنتاج أنَّ شبهة "روبين" هذه مبنيَّةٌ في الأساس على وجود تشابهٍ لفظيٍّ بين "يمحو" و "أمّ الكتاب" في الآية القرآنيَّة، وبين (מחני־נא) أي "امحني" و (ספרך) أي "كتابك" الوارد في الفقرة التوراتيَّة، وهو الأمر الذي يُمثِّل سمة شائعة من سمات منهج "روبين" في تعليقاته على الآيات القرآنيَّة.

وبوجه عامّ، يمكن القول إنَّ البناء العقديّ في اليهوديَّة يتشابه في أساساته وأصوله مع البناء العقديّ في الإسلام، من حيث توحيد الإله ومفهوم الوحي الإلهيّ، ولكنَّ العقيدة اليهوديَّة شابها كثيرٌ من الانحراف المتمثِّل بعبادة الأوثان؛ مثل: عبادة العجل؛ مضافًا إلى فكرة حلول روح الربّ في الأنبياء؛ باعتباره وسيلة للوحي، وهي فكرة لا وجود لها في القرآن الكريم، ومرفوضةٌ إسلاميًّا[5].

---

[١]- انظر: ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، م.س، ص٧٣٦-٧٣٧.

[٢]- انظر: الباش، حسن: القرآن والتوراة أين يتَّفقان وأين يفترقان، لا ط، دمشق، دار قتيبة، لا ت، ج٢، ص٢٣٥-٢٣٩.

[٣]- انظر: العودات، أرحام سليمان سليم: سفر الخروج في توراة اليهود عرض ونقد، رسالة ماجستير غير منشورة، غزَّة، الجامعة الإسلاميَّة، كلِّيَّة أصول الدين، ٢٠١٠م، ص٣٠.

[٤]- انظر: حول هذه المعاني، انظر: الباش، القرآن والتوراة أين يتَّفقان وأين يفترقان، م.س، ج٢، ص٢٣٩-٢٤٥.

[٥]- انظر: العودات، سفر الخروج في توراة اليهود عرض ونقد، م.س، ص٢١-١٢٦.

ويذكر -أيضًا- أنَّ البناء العقديّ في اليهوديَّة تعرَّض لتطوُّر كبير على أيدي أحبار اليهود وفلاسفتهم، وكان هذا التطوّر منقسمًا إلى نوعين: منه ما هو على الصعيد الذاتيّ اليهوديّ، ومنه ما هو على صعيد المؤثِّرات الخارجيَّة المادِّيَّة والثقافيَّة[1]، ومن أهمِّها التأثيرات البابليَّة؛ وذلك بعدما مكث اليهود في السبي البابليّ ما بين ٥٠-٧٠ سنةً، كانت كفيلة بترك أثرٍ واضحٍ في العقيدة اليهوديَّة، وكان من أهمّ مظاهرها: عبادة الآلهة الوثنيَّة البابليَّة، ودمج الحسّ العقديّ بالحسّ السياسيّ[2].

ب. التشريعات -تحريم أكل الدم أنموذجًا-

تعرَّض "روبين" إلى تشريع تحريم أكل الدم في الإسلام من خلال تعليقه على الآية ١٧٣ من سورة البقرة: ﴿**إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّه غَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾؛ إذ علَّق على كلمة «الدم» بالقول: المقصود الدم الذي ينزل من الأعضاء التي فيها دم، فقد قيل إنَّ عبدة الأصنام اعتادوا على جمع الدم في أواني طهي وطبخه، لكنّ تحريم الآية القرآنيَّة لا ينطبق على الدم المختلط بالأعضاء الداخليَّة؛ مثل الكبد والطحال. ويشبه ذلك الفرض المقرائيّ[3] لسكب الدم الخاصّ بالقرابين على الأرض وعدم أكله (مثلاً: سفر التثنية، ١٢/ ١٦، ٢٣-٢٥)[4]، وفي موضع آخر: «١٦ وَأَمَّا الدَّمُ فَلاَ تَأْكُلُوهُ، بَلِ اسْكُبُوهُ عَلَى الأَرْضِ كَمَا تَسْكُبُونَ الْمَاءَ»، وكذلك قال: «٢٣ لَكِنْ إِيَّاكُمْ وَأَكْلَ الدَّمِ، لأَنَّ الدَّمَ هُوَ النَّفْسُ، فَلاَ تَأْكُلُوا النَّفْسَ مَعَ اللَّحْمِ. ٢٤ لاَ تَأْكُلُوا مِنْهُ بَلِ اسْكُبُوهُ عَلَى الأَرْضِ كَمَا يُسْكَبُ الْمَاءُ. ٢٥ لاَ تَأْكُلُوهُ، لِتَنْعَمُوا أَنْتُمْ وَأَوْلاَدُكُمْ مِنْ بَعْدِكُمْ بِالْخَيْرِ، إِذْ صَنَعْتُمُ الْحَقَّ فِي عَيْنَيِ اللهِ».

يُلاحظ بالفعل أنَّ ثمّة تشابهًا كبيراً وقويًّا بين الآية القرآنيَّة ومضمونها التشريعيّ، والنصوص التوراتيَّة وما تحتويه من أحكام تشريعيَّة تتعلَّق بتحريم أنواعٍ معيَّنةٍ من الأطعمة.

---

[١]- انظر: الباش، القرآن والتوراة أين يتَّفقان وأين يفترقان، م.س، ج٢، ص٢٥٩.

[٢]- انظر: م.ن، ص٢٥٩-٢٦٠.

[٣]- نسبةً إلى العهد القديم الذي يُعرف في اليهوديَّة بالمقرا.

[٤]- ע"ע، אורי רובין، עמ' ٢٢.

ولا شكَّ في أنَّ هذا التشابه ينبع بالأساس من وجود تشابهٍ عامّ بين الإسلام واليهوديَّة في ما يتعلَّق بتشريعات الأطعمة الحلال والحرام؛ إذ إنَّه لا اختلاف يُذكر بين تشريعات الديانتين إلَّا في الجمل والأرنب والوبر والضبّ، وقد حرَّمتها اليهوديَّة وأحلَّها الإسلام، في حين تتشابه شريعتا الديانتين في بقيَّة المحرَّمات؛ ويأتي في مقدّمتها تحريم أكل الدم، وهو ما يتَّضح عند عقد مقارنة بين النصوص التوراتيَّة الواردة فيها تشريعات الأطعمة الحلال والحرام[1]، والتشريعات الإسلاميَّة حول الأطعمة الحلال والحرام الواردة في النصوص القرآنيَّة[2].

بالنسبة إلى تحريم أكل الدم تحديدًا، فقد ورد في القرآن الكريم في أربعة مواضع[3]. أمَّا في العهد القديم فقد ذُكر في الإصحاح ١٢ من سفر التثنية، وفيه تشريع تحريم أكل الدم، وتعليل ذلك بأنَّ الدم لا يؤكل بل يُسفك لأنَّ الدم هو النفس.

انطلاقًا ممَّا سبق، وعلى الرغم من تشابه التشريعات الإسلاميَّة واليهوديَّة في الأطعمة المحرَّمة، لكنْ ثمَّة اختلافات عدَّة في تحريم أكل الدم تحديدًا؛ فالتشريع الإسلاميّ الوارد في القرآن يحتوي على استثناء الاضطرار الذي يلغي التشريع، ويحلّ أكل هذه المحرَّمات في هذه الحالة الاستثنائية، وهو ما يغيب عن التشريع اليهوديّ. كما أنَّ التوراة حرَّمت أكل الدم بعلَّة أنَّه النفس، وهو ما يتناقض مع ما توصَّل إليه العلم الحديث من أنَّ الحياة وسببها لا يكمن في الدم؛ وإنَّما في الماء؛ ذلك أنَّ أيّ خليَّة حيَّة مهما كانت صغيرة، مثل الأميبا، تتكوَّن من الماء بنسبة تتراوح ما بين ١٥٪ إلى ٧٠٪[4]. وهذه الحقيقة العلميَّة نجدها متوافقة تمامًا مع ما جاء في القرآن الكريم **﴿وجعلنا من الماء كلَّ شيء حي﴾**[5].

---

[١]- انظر: سفر اللاويين ١١؛ سفر الخروج ٢٢؛ سفر التثنية ١٢.

[٢]- انظر: سورة البقرة، الآية ١٧٣؛ سورة المائدة، الآيات ٣-٥؛ سورة المائدة، الآية ٩٦؛ سورة الأنعام، الآية ١٤٥، سورة النحل، الآية ١١٥.

[٣]- سورة البقرة، الآية ١٧٣؛ سورة المائدة، الآية ٣؛ سورة الأنعام، الآية ١٤٥؛ سورة النحل، الآية ١١٥.

[٤]- انظر: خليل، إبراهيم: الدم في العلم والتوراة والإنجيل والقرآن، ط١، القاهرة، الزهراء للإعلام العربيّ، ١٩٩٦م، ص٦٦-٦٨؛ ١٣٠-١٣١.

[٥]- سورة الأنبياء، الآية ٣٠.

ومن ناحية أخرى، أوردت الموسوعة المقرائيَّة في مادَّة «الدم» أنَّ مساواة الدم بالنفس ليس مفهومًا إسرائيليًّا خالصًا أو أصيلاً، بل كان منتشرًا بين الشعوب القاطنة في الشرق الأدنى القديم (الآشوريِّين، البابليِّين، العرب)، وأنَّ هذا المفهوم كان شائعًا -في الأساس- في عديدٍ من الأساطير البابليَّة التي تتحدَّث عن خلق الإنسان من دم، مثل أسطورة الإله مردوخ الذي قطع رأس أوب كنجو ومن دمه السائل خلق الإنسان. كما أنَّ النصوص الدينيّة البابليَّة والآشوريَّة تتحدَّث عن أنّ سفك الدم هو رمز للموت؛ وهو ما يمكن مقارنته بالنصوص حول كهنة البعل في سفر الملوك الأوَّل، ١٨ -٢١ [1].

تضيف الموسوعة تحت العنوان نفسه، أنَّ تشريع تحريم أكل الدم عند الإسرائيليِّين جاء -في ما يبدو- اعتراضًا على عادات الكنعانيِّين باستخدام الدم وتجميعه للسحر [2].

يُلاحَظ كذلك أنَّ التشريع القرآنيّ حول تحريم أكل الدم اتَّسم بسمتين: التدرُّج والإضافة، ولم يرد أو ينزل دفعة واحدة. فكلّ آية من آيات تحريم أكل الدم جاءت بإضافة جديدة على الرغم من أنّها تتشابه في تحديد المحرَّمات من الطعام، فالآية ١٤٥ من سورة الأنعام وصفت الدم المحرَّم بأنَّه المسفوح، في حين أنَّ الآية ١٧٣ من سورة البقرة جاءت باستثناء الاضطرار، بينما ذكرت الآية ٣ من سورة المائدة تفصيلاً للمحرَّمات ومن بينها الدم[3]. أمَّا في التشريع اليهوديّ فلا نجد مثل هذا التدرُّج والإضافة.

تجدر الإشارة -أيضًا- إلى أنَّ تشريع تحريم أكل الدم لم يكن موجودًا عند اليهود فقط، بل كان موجودًا -أيضًا- عند الصابئة والأحناف الذين كانوا منتشرين في شبه الجزيرة العربيَّة أيضًا[4]، ولدى ديانات وحضارات أخرى في شبه الجزيرة العربيَّة؛ وهو ما يطرح تساؤلاً عن سبب اتِّهام القرآن على وجه الخصوص بالتأثُّر أو باقتباس

[١]- דם، אינציקלופידיה מקראית (אוצר הידיעות על המקרא ותקופתו)، הוצאת: מוסד ביאלק، ירושלים ١٩٦٨، כרך ٢، עמ' ٦٥٧.

[٢]- שם ، עמ' ٦٥٨.

[٣]- انظر: خليل، الدم في العلم والتوراة والإنجيل والقرآن، م.س، ص٩٣-٩٤.

[٤]- انظر: خوري، بسَّام: الشريعة الإسلاميَّة، نظرة تاريخيَّة - بحث في الموروث التشريعيّ للجزيرة العربيَّة قبل الإسلام وعلاقته بتشكيل الثقافة التشريعيَّة العربيَّة، لا ط، دمشق، ابن قتيبة، ٢٠٠١م، ج١، ص٤٣؛ ٩٠.

هذا التشريع من الشريعة اليهوديَّة تحديدًا على الرغم من عدم كونه أصيلاً بها؟!

ج- على مستوى اللغة ـ كلمة «حطَّة» أنموذجًا ـ

ردَّ «روبين» أصول سبع كلمات قرآنيَّة إلى اللغة العبريَّة التي تعدُّ اللغة الأكثر تعبيراً وارتباطًا باليهوديَّة؛ إذ كانت اللغة الأساس التي كتب بها كلٌّ من العهد القديم والتلمود[١]، ومن بينها كلمة «حطَّة»؛ إذ أشار -في ثنايا تعليقه على الآية ٥٨ من سورة البقرة: ﴿**وَإِذ قُلنَا ٱدخُلُواْ هَـٰذِهِ ٱلقَريَةَ فكُلُواْ مِنهَا حَيثُ شِئتُم رَغَدًا وَٱدخُلُواْ ٱلبَابَ سُجَّدًا وَقُولُواْ حِطَّةٌ نَّغفِر لَكُم خَطَـٰيَـٰكُم وَسَنَزِيدُ ٱلمُحسِنِينَ**﴾- إلى أنَّ كلمة «حطَّة» تظهر في العربيَّة كصورتها في العبريَّة[٢].

وبهذا نجد روبين يذهب مذهب كلٍّ من (Hirscfeld) و (Leszynsky) و (Sacy) الذين اقترحوا أصلاً عبريًّا للكلمة[٣].

يمكن القول إنّ هذا الكلام يجانبه بعض الصواب في حال اعتبار معنى الكلمة "قولوا أخطأنا"؛ أي من باب الاعتراف بالذنب الذي يثابون عليه بالغفران، وهو ما يتَّفق مع سياق الكلمة في الآية الكريمة، وعندئذ تكون اللفظة تعريبًا للفظة العبريَّة חַטָא، والتي لا تخصّ العبريَّة وحدها، بل تعدُّ من المشتركات بين اللغات الساميَّة[٤]، بل قد أشار اللغويّ اليهوديّ الشهير أبرهام بن شوشان في معجمه للّغة العبريَّة أنَّ للكلمة صورة هي חַטָא، وهي كلمة عربيَّة الأصل[٥].

هذا، مضافًا إلى أنَّ الكلمة في جذرها تعدُّ من الكلمات العربيَّة الأصيلة المنسوبة إلى "العربيَّة الشماليَّة"؛ فـ "حِطْطَة" على وزن "فِعْله" من حطّ الشيء يحطّه إذا أنزله

---

[١]- حول تاريخ اللغة العبريَّة وارتباطها باليهوديَّة، انظر: رابين، حاييم: تاريخ اللغة العربيَّة، ترجمة: طالب القريشيّ، مراجعة: رضا الموسويّ، لا ط، بغداد، بيت الحكمة، ٢٠١٠م.

[٢]- ע"ע، אורי רובין، עמ' ٧.

[3]- Jeffery, Arther :The Forreign of The Qura'n, Oriental Institute Baroda, 1938, p110.

[٤]- انظر: صفيَّة، وحيد أحمد: الألفاظ القرآنيّة التي قيل بأعجميَّتها - دراسة مقارنة في ضوء اللغات الساميَّة، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة عين شمس، كلِّيَّة الآداب، ٢٠٠٢م، ص٧٩.

[٥]- אברהם אבן שושן، מלון עברי־עברי، הוצאת קרית ספר בע"מ -ירושלים،כרך שני، עמ'٧٤٦

وألقاه، وجاءت في النصِّ القرآنيّ اتِّساقًا مع معنى أنَّه قيل لبني إسرائيل قولوا "حطَّة"؛ كي يحطّوا بها أوزارهم؛ فتحطّ عنهم[١].

ثانيًا: شبهة «روبين» بردِّ القرآن الكريم إلى مصادر «نصرانيَّة ووثنيَّة» ونقدها

١. شبهة ردِّ «قصص» القرآن الكريم إلى مصادر نصرانيَّة ووثنيَّة ونقدها -قصَّتا مريم والخضر-

أ- قصَّة مريم

ردَّ «روبين» -خلال تعليقه على عددٍ من الآيات القرآنيَّة- أجزاءً من قصَّة مريم إلى مصادر نصرانيَّة مختلفة؛ منها ما ذكرها صراحة وحدَّدها، ومنها ما لم يذكرها ولم يُحدِّدها؛ فقد أشار «روبين» في تعليقه على الآية ٣٥ من سورة آل عمران ﴿**إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ**﴾، إلى أنَّ قصَّة ولادة مريم موجودة في مصادر نصرانيَّة غير متضمَّنة في العهد الجديد، وأنَّ اسم أمّ مريم هو «حنّة»[٢].

أمَّا الآية ٤٤ من السورة نفسها ﴿**ذَلِكَ مِنْ أَنبَاء الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيكَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلاَمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ**﴾، فقد أشار «روبين» إلى أنَّها رمز لقصَّة نصرانيَّة غير متضمَّنة في العهد الجديد أيضًا، وأنَّها قُصَّت -أيضًا- من قِبَل المفسِّرين المسلمين، ووفقًا لها -أي القصَّة الواردة لدى المفسِّرين المسلمين- فإنَّ المتنافسين على حقّ تبنِّي مريم ألقوا بعصيّهم إلى مياه نهر الأردن، وكان الفائز صاحب العصا التي طفت على سطح الماء[٣].

كما علَّق «روبين» على الآية ٤٥ من السورة نفسها -أيضًا-: ﴿**إِذْ قَالَتِ الْمَلآئِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهاً فِي الدُّنْيَا**

[١]- انظر: صفيَّة، الألفاظ القرآنيّة التي قيل بأعجميَّتها - دراسة مقارنة في ضوء اللغات الساميَّة، م.س، ص٧٩.

[٢]- ע"ע، אורי רובין، עמ' ٤٧.

[٣]- שם، עמ' ٤٨.

وَالآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾، بردِّها إلى لوقا، ١/ ٢٦-[1]٥٦ الوارد فيه: «٢٦ وَفِي شَهْرِهَا السَّادِسِ، أُرْسِلَ الْمَلاَكُ جِبْرَائِيلُ مِنْ قِبَلِ اللهِ إِلَى مَدِينَةٍ بِالْجَلِيلِ اسْمُهَا النَّاصِرَةُ، ٢٧ إِلَى عَذْرَاءَ مَخْطُوبَةٍ لِرَجُلٍ اسْمُهُ يُوسُفُ، مِنْ بَيْتِ دَاوُدَ، وَاسْمُ الْعَذْرَاءِ مَرْيَمُ. ٢٨ فَدَخَلَ الْمَلاَكُ وَقَالَ لَهَا: «سَلاَمٌ، أَيَّتُهَا الْمُنْعَمُ عَلَيْهَا! الرَّبُّ مَعَكِ: مُبَارَكَةٌ أَنْتِ بَيْنَ النِّسَاءِ». ٢٩ فَاضْطَرَبَتْ لِكَلاَمِ الْمَلاَكِ، وَسَاءَلَتْ نَفْسَهَا: «مَا عَسَى أَنْ تَكُونَ هَذِهِ التَّحِيَّةُ!» ٣٠ فَقَالَ لَهَا الْمَلاَكُ: «لاَ تَخَافِي يَا مَرْيَمُ، فَإِنَّكِ قَدْ نِلْتِ نِعْمَةً عِنْدَ اللهِ! ٣١ وَهَا أَنْتِ سَتَحْبَلِينَ وَتَلِدِينَ ابْنًا، وَتُسَمِّينَهُ يَسُوعَ. ٣٢ إِنَّهُ يَكُونُ عَظِيمًا، وَابْنَ الْعَلِيِّ يُدْعَى، وَيَمْنَحُهُ الرَّبُّ الإِلهُ عَرْشَ دَاوُدَ أَبِيهِ، ٣٣ فَيَمْلِكُ عَلَى بَيْتِ يَعْقُوبَ إِلَى الأَبَدِ، وَلَنْ يَكُونَ لِمُلْكِهِ نِهَايَةٌ...».

أمَّا الآية ٥٠ من سورة المؤمنون: **﴿وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآوَيْنَاهُمَا إِلَى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ﴾**، فقد علَّق «روبين» على كلمة «ربوة» بالإشارة إلى أنَّها ربمَّا تكون رمزًا لقصَّة نصرانيَّة حول هروب عيسى وأمّه، لكن هناك من ينسبون الربوة إلى القدس أو دمشق[2].

لمناقشة تعليقات «روبين» ونقدها، يمكن تقسيمها إلى قسمين:

- **الأوَّل**: يتضمَّن الآيتين ٣٥ و ٤٤ من سورة آل عمران، والآية ٥٠ من سورة المؤمنون.

- **والثاني**: يتضمَّن الآية ٤٥ من سورة آل عمران.

في القسم الأوَّل نجد أنَّ «روبين» قد كرَّر فيها -أيضًا- إشكاليَّة عدم تحديد مصدر نصرانيّ معيَّن يمكن الوقوف عليه للتثبُّت من صحَّة آرائه، بل إنَّه أطلق الكلام على عواهنه دون تحديدٍ، ما يتناقض مع أصول الموضوعيَّة العلميَّة.

أمّا القسم الثاني من تعليقات «روبين»، فبمقارنةٍ بين الآية القرآنيَّة ونصّ إنجيل لوقا، نجد أنَّ ثمّة عدَّة أوجه شبه واختلاف بينهما.

---

[١]- שם، עמ' ٤٨.

[٢]- שם، עמ' ٢٨٠.

أمّا أوجه الشبه فيمكن إجمالها في الآتي:

- ذكر الآيات القرآنيَّة والنصّ الإنجيليّ لحمل زوجة زكريا على الرغم من أنَّها كانت عاقرًا؛ فقد جاء في النصّ القرآنيّ: ﴿**هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِن لَّدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ ﴿٣٨﴾ فَنَادَتْهُ الْمَلَآئِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقاً بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ**﴾[1]، وجاء في إنجيل لوقا: «٥ كَانَ فِي زَمَنِ هِيرُودُسَ مَلِكِ الْيَهُودِيَّةِ كَاهِنٌ اسْمُهُ زَكَرِيَّا، مِنْ فِرْقَةِ أَبِيَّا، وَزَوْجَتُهُ مِنْ نَسْلِ هَارُونَ، وَاسْمُهَا أَلِيصَابَاتُ. ٦ وَكَانَ كِلاَهُمَا بَارَّيْنِ أَمَامَ اللهِ، يَسْلُكَانِ وَفْقاً لِوَصَايَا الرَّبِّ وَأَحْكَامِهِ كُلِّهَا بِغَيْرِ لَوْمٍ. ٧ وَلكِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُمَا وَلَدٌ، إِذْ كَانَتْ أَلِيصَابَاتُ عَاقِرًا وَكِلاَهُمَا قَدْ تَقَدَّمَا فِي السِّنِّ كَثِيراً... ١٣ فَقَالَ لَهُ الْمَلاَكُ: «لاَ تَخَفْ يَا زَكَرِيَّا، لأَنَّ طِلْبَتَكَ قَدْ سُمِعَتْ، وَزَوْجَتُكَ أَلِيصَابَاتُ سَتَلِدُ لَكَ ابْناً، وَأَنْتَ تُسَمِّيهِ يُوحَنَّا...»[2].

- اتِّفاق سياق القرآن[3] مع سياق النصِّ الإنجيليّ[4] في الحديث عن بشارة مريم بالحمل بجنين واستنكارها هذا؛ نظرًا إلى أنَّها ليست على علاقة مع أيِّ رجل، وأنَّ هذا المولود سيكون له شأنٌ عظيم.

أمَّا أوجه الاختلاف، فهي جوهريَّة للغاية، وتتلخَّص في:

- ذكر النصّ الإنجيليّ أنَّ هذا المولود سيكون هو ابن الربّ «٣٥ فَأَجَابَهَا الْمَلاَكُ: «الرُّوحُ الْقُدُسُ يَحِلُّ عَلَيْكِ، وَقُدْرَةُ الْعَلِيِّ تُظَلِّلُكِ. لِذلِكَ أَيْضًا فَالْقُدُّوسُ الْمَوْلُودُ مِنْكِ يُدْعَى ابْنَ اللهِ»[5]. وهو ما لم يُذكر في النصّ القرآنيّ، بل إنَّه يتنافى تمامًا مع الرؤية

[١]- سورة آل عمران، الآيات ٣٨-٤٠.

[٢]- إنجيل لوقا، ١/ ٥-٢٤.

[٣]- انظر: سورة آل عمران، الآيات ٤٤-٤٧.

[٤]- انظر: إنجيل لوقا، ١/ ٢٦-٣٨.

[٥]- إنجيل لوقا، ١/ ٣٥.

القرآنيَّة والإسلاميَّة لعيسى عليه السلام ولعقيدة النصارى في تأليهه أو جعله ابنًا للإله أو ثالث ثلاثة من الآلهة: ﴿**لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُواْ اللّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَن يُشْرِكْ بِاللّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللّهُ عَلَيهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ...**﴾[1].

- ذكر النصّ الإنجيليّ أنَّ مريم كانت مخطوبة لشخصٍ يُدعى يوسف «٢٧ إِلَى عَذْرَاءَ مَخْطُوبَةٍ لِرَجُلٍ اسْمُهُ يُوسُفُ، مِنْ بَيْتِ دَاوُدَ، وَاسْمُ الْعَذْرَاءِ مَرْيَمُ»[2]، وهو ما لم يظهر في الآيات القرآنيَّة.

- تحديد النصّ الإنجيليّ للملاك الذي بشَّر مريم، بأنَّه الملاك جبرائيل «٢٦ وَفِي شَهْرِهَا السَّادِسِ، أُرْسِلَ الْمَلاَكُ جِبْرَائِيلُ مِنْ قِبَلِ اللهِ إِلَى مَدِينَةٍ بِالْجَلِيلِ اسْمُهَا النَّاصِرَةُ»[3]. أمَّا الآية القرآنيَّة فذكرت أنَّها ملائكة: ﴿**إِذْ قَالَتِ الْمَلآئِكَةُ يَا مَرْيَمُ...**﴾[4] من دون تحديد.

- انفراد النصّ الإنجيليّ في ذكر أنَّ عيسى سيكون له ملك داوود ويعقوب «٣٢ إِنَّهُ يَكُونُ عَظِيمًا، وَابْنَ الْعَلِيِّ يُدْعَى، وَيَمْنَحُهُ الرَّبُّ الإِلهُ عَرْشَ دَاوُدَ أَبِيهِ، ٣٣ فَيَمْلِكُ عَلَى بَيْتِ يَعْقُوبَ إِلَى الأَبَدِ، وَلَنْ يَكُونَ لِمُلْكِهِ نِهَايَةٌ»[5]. وهو ما يتنافى مع الواقع التاريخيّ؛ إذ لم يتبوَّأ المسيح أيَّ ملك، بخلاف داوود الذي كان ملكًا، كما أنَّ المسيح لم يملك على بيت يعقوب؛ أي بني إسرائيل تمامًا[6].

بوجه عامّ، نجد أنَّ العهد الجديد والقرآن الكريم يتَّفقان على وضع مريم العذراء في مكانة خاصَّة بين نساء العالمين، ويتَّفقان -أيضًا- على عدم تحديد ميلادها، وعلى أنَّها حملت بالمسيح وولدته وهي عذراء، كما يتَّفقان على عدم ذكر شيءٍ عن

[١]- سورة المائدة، الآيات ٧٢-٧٥.

[٢]- إنجيل لوقا، ١/ ٢٧.

[٣]- إنجيل لوقا، ١/ ٢٦.

[٤]- سورة آل عمران، الآية ٤٥.

[٥]- إنجيل لوقا، ١/ ٣٢-٣٣.

[٦]- انظر: عوض، محمَّد عبد الرحمن: معجزات المسيح في الإنجيل والقرآن، لا ط، القاهرة، دار البشير للنشر والتوزيع، ١٩٩٠م، ص٤٧-٨٤.

وفاتها[1]. ومع ذلك فإنَّ العهد الجديد والقرآن الكريم يختلفان حول مريم في عدَّة أمور، يمكن إجمالها في الآتي:

- يعدّ العهد الجديد مريم من نسل داوود، ويعدّها القرآن من آل عمران، وعلى الرغم من قرابة النسلين؛ فإنَّ ثمّة اختلافًا في عدد الأجيال وترتيب الأشخاص.

- يذكر القرآن قصَّة نذر أم مريم لها عندما كانت حاملاً بها، وهو ما لم يُذكر في العهد الجديد.

- يذكر القرآن قصَّة تعبُّدها؛ باعتباره جزءًا من سيرتها الذاتيَّة (قبل البشارة)، أمَّا العهد الجديد فلا يشير إلى ذلك، باستثناء تلميحٍ بسيطٍ للغاية؛ وهو زيارتها لنسيبتها (أليصابات).

- حدَّد العهد الجديد مكان بشارتها باختيار الله لها في الناصرة، في حين أنّ القرآن لم يحدِّد مكانًا، واكتفى بذكر أنَّه وراء حجاب ومكان شرقيّ.

- مكان ولادة وليدها (المسيح)؛ يذكر العهد الجديد أنَّه كان بيت لحم، أمَّا القرآن الكريم فيقول إنَّه كان مكاناً قصيًا.

- يذكر العهد الجديد أنَّها هاجرت إلى مصر نتيجة الاضطهاد السياسيّ في حينه، أمَّا القرآن الكريم فلم يُشِر إلى ذلك.

- يذكر القرآن معجزات لمريم لم يذكرها العهد الجديد، مثل الأكل من النخلة اليابسة.

- لم تذكر الأناجيل الأربعة المعتمدة شيئًا عن نشأة مريم في صغرها، في حين تعرَّضت الأناجيل غير الرسميَّة لهذا الموضوع، أمَّا القرآن فذكر أنَّ مريم كرَّست شبابها للعبادة[2].

---

[١]- انظر: أشقر، أحمد: مريم العذراء في العهد الجديد والقرآن الكريم الائتلاف والاختلاف، لا ط، فلسطين، الجمعيَّة الفلسطينيَّة الأكاديميَّة للشؤون الدوليَّة (باسيا)، ٢٠٠٣م، ص١٠.

[٢]- انظر: سورة آل عمران، الآية ٣٧.

ب- قصَّة الخضر:

علَّق «روبين» على الآية ٦٠ من سورة الكهف ﴿**وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّى أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا**﴾، بالقول: «إنَّ الباحثين المعاصرين يجدون في هذه القصَّة حول رحلة موسى إلى مجمع البحرين، عناصر شبيهة بتلك الموجودة في أسطورةٍ حول الإسكندر الأكبر الذي خرج للبحث عن عين الحياة ومعه طبَّاخ حمل معه أسماك مالحة، والتي عادت للحياة بمجرّد أن لمست مصادفة ماء العين وبعدها اختفت ولم يصل الإسكندر نفسه لعين الحياة»[1].

يُلاحظ -أيضًا- أنَّ «روبين» لم يحدِّد هويَّة هذه الأسطورة، وكذلك لم يُحدِّد من هم الباحثون المعاصرون الذين تناولوها وطرحوا هذه الشبهة حولها، وعلى الرغم من ذكره لتفاصيل هذه الأسطورة، فإنّ ذلك لم يساعد على الوصول إليها وتحديدها، خصوصاً مع عدم إسناد واضح من «روبين» إلى مصدرٍ محدِّد لها.

٢. شبهة ردّ «ألفاظ» القرآن الكريم إلى مصادر نصرانيَّة ووثنيَّة ونقدها -الجبت والزكاة-:

أ- الجبت:

علَّق روبين على كلمة «الجبت» الواردة في الآية ٥١ من سورة النساء ﴿**أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُواْ هَؤُلاء أَهْدَى مِنَ الَّذِينَ آمَنُواْ سَبِيلًا**﴾، بالإشارة إلى أنَّها كلمة مفردة وربمَّا تكون من أصلٍ حبشيّ[2].

إنَّ تصدير «روبين» لرأيه بـ «ربمَّا» التخمينيَّة يتنافى مع الموضوعيَّة العلميَّة في طرح الآراء البحثيَّة، وهو بذلك قد انحاز إلى ما رجَّحه -أيضًا- جيفري، نقلاً عن نولدكه؛ وهو أنَّ اللفظة حبشيَّة (gebate)، وفقًا لما ذكره السيوطي في الإتقان و(Leslau) ولودلف أيضًا[3].

---

[١]- ע"ע، אורי רובין، עמ' ٢٤٢.

[٢]- ע"ע، אורי רובין، עמ' ٧٤.

[3]- Jeffery, Ob, cit, pp99.

خلاصة القول: إنَّ اللفظة من «الدخيل» على العربيَّة من الحبشيَّة؛ وذلك لأسباب عدَّة، أبرزها: التقاء التاء والجيم في كلمة واحدة، وهو ما لا يحدث في العربيَّة؛ كما ذكر الجوهري[١]، مضافًا إلى أنَّ اللفظة في العربيَّة تعني «صنم»، وهو المعنى نفسه الذي رجَّحه كلٌّ من جيفري و (Leslau) للكلمة في الحبشيَّة[٢].

والحبشيَّة[٣] لغة ذات صلة قرابة وثيقة بالعربيَّة، وهي تشترك معها في مجموعة اللغات الساميَّة، وتربطها بالعربيَّة صلة قرابة جغرافيَّة قويَّة؛ إذ ينتميان لفرع اللغات الساميَّة (الجنوبيَّة) من بين المجموعة الساميَّة الشاملة[٤]؛ وبالتالي، فإنَّ احتمال وجود ألفاظٍ دخيلة بين اللغتين أمرٌ واردٌ بقوَّة.

أضف إلى ذلك أنَّ بعض النظريّات التي تحدَّثت عن اللغة الساميَّة الأم (ProtoSemitic) قد رجَّحت أنْ تكون العربيَّة القديمة هي تلك اللغة؛ ما يعني أنَّ ما دخل من الحبشيَّة إلى العربيَّة هو في الأساس دخيل من العربيَّة القديمة إلى الحبشيَّة، والتي هي إحدى صور تطوُّر اللغة الساميَّة الأم (العربيَّة)؛ فثمّة كثيرٌ من الأدلَّة الدينيَّة واللغويَّة والأثريَّة في كلٍّ من اليمن (جنوب شبه الجزيرة العربيَّة) والحبشة، التي تثبت وجود قرابة دمويَّة ولغويَّة وتاريخيَّة وثيقة بين القبائل اليمنيَّة العربيَّة والساميِّين الأحباش[٥].

هذا، ومن المعروف أنَّ عدد المفردات الحبشيَّة التي قام العرب بتعريبها قبل الإسلام كانت أكثر من عدد المفردات التي تمَّ تعريبها من اللغات الأخرى؛ مثل: القبطيَّة المعرَّبة أو البربريَّة (الأمازيغيَّة) شمال إفريقيا[٦].

---

[١]- انظر: صفيَّة، الألفاظ القرآنيّة التي قيل بأعجميَّتها - دراسة مقارنة في ضوء اللغات الساميَّة، م.س، ص٣٦٣.

[٢]- انظر: م.ن، ص٣٦٣.

[٣]- تنسب اللغة الحبشيَّة إلى أسرة اللغات الساميَّة التي لها صلة بأسرة اللغات الحاميَّة، نحو لغات شمال أفريقيا البربريَّة واللغة المصريَّة القديمة التي اشتقَّت منها القبطيَّة، ولغات شمال أفريقيا الكوشيَّة. لقد ارتفع شأن الحبشيَّة لتصبح اللغة الأساس في الحبشة بعد قدوم النصرانيَّة وانتشارها فيها، فأصبحت لغة النصرانيَّة المعبِّرة عن ديانة الأحباش وعبادتهم الرئيسة. ويؤكِّد ذلك ما ذهب إليه ولفنسون من أنَّ تاريخ الحبشة قبل النصرانيَّة يكاد يكون مجهولاً، وأنَّ كلَّ ما وصل إلينا من هذا التاريخ هو بعض نصوصٍ من مصادر مصريَّة قديمة وبعض نقوشٍ أخرى. وهذا يعني أنَّ الحبشيَّة أصبحت هي اللغة الأساس والأكثر سيطرة وانتشارًا مع دخول النصرانيَّة الحبشة.

[٤]- انظر: خليفة وآخرون، محمَّد حسن: المدخل إلى تاريخ الحبشة واللغة الحبشيَّة، ص١٠٣-١٠٤.

[٥]- لمزيد من الاطّلاع، انظر: خليفة، محمَّد حسن: رؤية عربيَّة لتاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته، لا ط، القاهرة، دار قباء، ٢٠٠٠م، ص١٦٢-١٧٤.

[٦]- انظر: التونجي، محمَّد: المعرب والدخيل في اللغة العربيَّة وآدابها، بيروت، دار المعرفة، ١٩٩٧م، ص٦٧.

ب- زكاة:

أشار روبين في تعليقه على الآية ٤٣ من سورة البقرة ﴿**وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ وَآتُواْ الزَّكَاةَ وَارْكَعُواْ مَعَ الرَّاكِعِينَ**﴾، إلى أنَّ لفظة «زكاة» تقابل لفظة זכותא zakutā الآراميَّة[1].

بهذا اتَّفق "روبين" مع ما نقله جيفري عن (Frankel) من أنَّ اللفظة مأخوذة من الآراميَّة[2]؛ بمعنى صفاء، نقاوة، طهارة[3]. أضف إلى ذلك ما ذهب إليه المستشرق سخاو (Sachau) الذي كتب مقالةً عن لفظة "زكاة" أشار فيها إلى أنَّه لا يوجد لهذه اللفظة اشتقاق عربيّ مقنّع، ويردّها إلى الآراميَّة، قائلاً: "إنَّ محمَّدًا قد عرفها من اليهود، لكنْ بمعنى أوسع من استعمال اليهود للّفظة الآراميَّة"[4].

وبالنظر إلى جذر اللفظة في العربيَّة نجد أنَّها من "زكا"؛ وهو جذر ساميّ مشترك ورد -مضافًا إلى العربيَّة- في العبريَّة والآراميَّة التوراتيَّة والسريانيَّة والأكَّاديَّة والحبشيَّة بالمعنى نفسه وباللفظ نفسه تقريبًا. وعليه؛ فالأرجح أنَّها أقرب إلى العربيَّة، وليست مستعارة من الآراميَّة، فـ "الزكاة" على وزن "فَعَلْه" كالصدقة، فلمَّا تحرَّكت الواو وانفتح ما قبلها انقلبت ألفًا[5].

يؤيِّد ذلك أنَّ معنى اللفظة الذي عُرف في الإسلام؛ وهو ما يخرجه الإنسان من حقِّ ماله نقدًا إلى الفقراء[6]، لا نجده في الآراميَّة ولا حتَّى في السريانيَّة؛ بل هو ما انفردت به العربيَّة، أضف إلى ذلك أنَّ العرب لم يعرفوا معنى الكلمة قبل الإسلام إلَّا بمعنى" النماء"[7]، ولمَّا نزل القرآن أضاف إليها معنىً خاصًّا تميَّزت به الكلمة بعد الإسلام.

---

[١]- ע"ע، אורי רובין، עמ' ٦.

[٢]- هي لغة ساميَّة شرق-أوسطيَّة، انطلقت مع قيام الحضارة الآراميَّة في وسط سوريا، وكانت لغة رسميَّة في بعض دول العالم القديم ولغة الحياة في الهلال الخصيب، كما تُعدُّ لغةً مقدَّسةً تعود بدايات كتابتها إلى القرن العاشر قبل الميلاد، لكنَّها أصبحت اللغة المسيطرة في الهلال الخصيب بدءاً من القرن الخامس قبل الميلاد بعد هزيمة المملكة الآشوريَّة. ارتبطت الآراميَّة منذ نشأتها بالتراث الوثنيّ الدينيّ وغير الدينيّ منه. فمن المعروف أنَّ الآراميَّة انتشرت في معظم أنحاء الشرق الأدنى القديم حتى إنَّها تحوَّلت في فترة من الفترات إلى لغة المملكة الفارسيَّة.

[3]- Jeffery, Ob, cit, pp153.

[٤]- صفيَّة، الألفاظ القرآنيّة التي قيل بأعجميَّتها - دراسة مقارنة في ضوء اللغات الساميَّة، م.س، ص١٠١.

[٥]- انظر: م.ن، ص١٠٢.

[٦]- انظر: الراغب الأصفهانيّ، أبو القاسم الحسين بن محمَّد: مفردات القرآن الكريم، تحقيق: صفوان بن عدنان داوودي، لا ط، لا م، لا ن، لا ت، ص٢٣٨.

[٧]- انظر: صفيَّة، الألفاظ القرآنيّة التي قيل بأعجميَّتها - دراسة مقارنة في ضوء اللغات الساميَّة، م.س، ص١٠٢.

خاتمة

تعرَّضت هذه الدراسة بالتحليل والنقد لتعليقات وهوامش أحدث ترجمة عبريَّة لمعاني القرآن الكريم، من إعداد "أوري روبين" أحد أبرز المستشرقين الإسرائيليِّين المعاصرين.

فنَّدت الدراسة شبهات "روبين" حول ردِّه عددًا من الآيات القرآنيَّة إلى مصادر يهوديَّة ونصرانيَّة ووثنيَّة؛ وذلك عن طريق إثبات وجود أوجه شبه واختلافاتٍ على مستويات عدَّة رئيسة وجوهريَّة، بين الآيات التي اشتملت على القصص أو التشريع أو العقيدة من جهة، والنصوص اليهوديَّة والنصرانيَّة والوثنيَّة المردودة إليها من جهةٍ أخرى.

ومن خلال تحليل بعض النماذج المختارة ونقدها، كان أبرز ما توصَّلت إليه هذه الدراسة هو اعتماد "روبين" في شبهاته على مجرَّد تشابهات لفظيَّة، أو شكليَّة، أو سطحيَّة، بين ما جاء في القرآن الكريم وما جاء في المصادر الأخرى غير الإسلاميَّة، وهو التشابه الذي لا يمكنْ أن يكون مبرِّرًا علميًّا أو موضوعيًّا أو حتَّى منطقيًا للقول بوجود اقتباسٍ قرآنيٍّ من كتبٍ دينيَّةٍ أخرى.

كما توصَّلت الدراسة إلى خصوصيَّة النصوص القرآنيَّة، وتفرُّدها عن أيّ نصوصٍ أخرى؛ سواء أكانت يهوديَّة أم نصرانيَّة أم وثنيَّة، واتّساقها مع العقل وأغراض الوحي القرآنيّ، أضف إلى ذلك وجودها ضمن سياقٍ متكاملٍ يوضّح الحكمة الإلهيَّة، في حين أنّ نصوص المصادر الدينيَّة الأخرى تفتقد إلى هذه الخصوصيَّات، بل غالبًا ما تكون متأثِّرة بعوامل خارجيَّة وأسطوريَّة مختلفة تبعدها عن أغراضها الدينيَّة والإلهيَّة.

وبيَّنت الدراسة -أيضًا- بطلان زعم "روبين" برجوع بعض الألفاظ القرآنيَّة إلى لغات أخرى، مؤكِّدة في الوقت نفسه على أنَّ اللفظ القرآنيَّ لفظٌ عربيٌّ أصيلٌ في مبناه ومعناه، حتَّى وإن وجدت له تشابهات في لغات ساميَّة أخرى؛ فإنَّ ذلك التشابه هو على سبيل ما يعرف بـ "المشترك في الساميَّات"، وهي ظاهرة لغويَّة موجودة في اللغات الساميَّة المختلفة ومنها العربيَّة؛ إذ توجد أكثر من لفظة في أكثر من لغة ساميَّة متَّحدة المبنى والمعنى معًا، أو متَّحدة في المبنى مختلفة في المعنى.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمَّد: زاد المسير في علم التفسير، ط١، بيروت، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢م.

٣. إدريس، محمَّد جلاء: الاستشراق الإسرائيليّ في الدراسات العبريَّة المعاصرة، لا ط، القاهرة، مكتبة الآداب، ٢٠٠٣م.

٤. أشقر، أحمد: مريم العذراء في العهد الجديد والقرآن الكريم الائتلاف والاختلاف، لا ط، فلسطين، الجمعيَّة الفلسطينيَّة الأكاديميَّة للشؤون الدوليَّة (باسيا)، ٢٠٠٣م.

٥. الباش، حسن: القرآن والتوراة أين يتَّفقان وأين يفترقان، لا ط، دمشق، دار قتيبة، لا ت، ج٢.

٦. البهنسي، أحمد: «مقدِّمة ترجمة أوري روبين العبريَّة لمعاني القرآن الكريم»، مجلَّة القرآن والاستشراق المعاصر، السنة الأولى، العدد ٣، صيف ٢٠١٩م.

٧. البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمَّد الشيرازي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، لا ط، القاهرة، المكتبة التجاريَّة الكبرى، لا ت، ج١.

٨. تفسير قصَّة آدم وحوَّاء في التفاسير التي اعتمد عليها روبين: السمرقنديّ، نصر بن محمَّد بن أحمد بن إبراهيم: بحر العلوم (المعروف بتفسير السمرقنديّ)، تحقيق: محمود مطرجي، لا ط، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٨م، مج١، ج١.

٩. التونجي، محمَّد: المعرب والدخيل في اللغة العربيَّة وآدابها، بيروت، دار المعرفة، ١٩٩٧م.

١٠. حسن، محمَّد خليفة: «المدرسة اليهوديَّة في الاستشراق»، مجلَّة رسالة المشرق، القاهرة، المجلَّد ١٢، الأعداد ١-٤، ٢٠٠٣م.

١١. حسن، محمَّد خليفة: تاريخ الديانة اليهوديَّة، لا ط، القاهرة، لا ن، ١٩٩٦م.

١٢. حول تاريخ اللغة العبريَّة وارتباطها باليهوديَّة، انظر: رابين، حاييم: تاريخ اللغة العبريَّة، ترجمة: طالب القريشيّ، مراجعة: رضا الموسويّ، لا ط، بغداد، بيت الحكمة، ٢٠١٠م.

١٣. الخطيب، عبد الكريم: القصص القرآنيّ في منطوقه ومفهومه مع دراسة تطبيقيَّة لقصَّتي آدم ويوسف، لا ط، القاهرة، دار الفكر العربيّ، ١٩٧٤م.

١٤. خليفة وآخرون، محمَّد حسن: المدخل إلى تاريخ الحبشة واللغة الحبشيَّة.

١٥. خليفة، محمَّد حسن: رؤية عربيَّة لتاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته، لا ط، القاهرة، دار قباء، ٢٠٠٠م.

١٦. خليل، إبراهيم: الدم في العلم والتوراة والإنجيل والقرآن، ط١، القاهرة، الزهراء للإعلام العربيّ، ١٩٩٦م.

١٧. خوري، بسَّام: الشريعة الإسلاميَّة، نظرة تاريخيَّة - بحث في الموروث التشريعيّ للجزيرة العربيَّة قبل الإسلام وعلاقته بتشكيل الثقافة التشريعيَّة العربيَّة، لا ط، دمشق، ابن قتيبة، ٢٠٠١م، ج١.

١٨. دبّور، محمَّد عبد الله عبده: أسس بناء القصَّة من القرآن الكريم دراسة أدبيَّة ونقديَّة، رسالة دكتوراة غير منشورة، جامعة الأزهر، كلِّيَّة اللغة العربيَّة، ١٩٩٦م.

١٩. الذهبيّ، محمَّد حسين: التفسير والمفسِّرون، لا ط، القاهرة، مكتبة وهبة، لا ت، ج١.

٢٠. الراغب الأصفهانيّ، أبو القاسم الحسين بن محمَّد: مفردات القرآن الكريم، تحقيق: صفوان بن عدنان داوودي، لا ط، لا م، لا ن، لا ت.

٢١. صفيَّة، وحيد أحمد: الألفاظ القرآنيَّة التي قيل بأعجميَّتها - دراسة مقارنة في ضوء اللغات الساميَّة، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة عين شمس، كلِّيَّة الآداب، ٢٠٠٢م.

٢٢. العودات، أرحام سليمان سليم: سفر الخروج في توراة اليهود عرض ونقد، رسالة ماجستير غير منشورة، غزَّة، الجامعة الإسلاميَّة، كلِّيَّة أصول الدين، ٢٠١٠م.

٢٣. عوض، محمَّد عبد الرحمن: معجزات المسيح في الإنجيل والقرآن، لا ط، القاهرة، دار البشير للنشر والتوزيع، ١٩٩٠م.

٢٤. فريزر، جيمس: الفولكلور في العهد القديم، ترجمة: نبيلة إبراهيم، لا ط، القاهرة، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، ١٩٧٤م.

٢٥. المجذوب، أحمد علي: أهل الكهف في التوراة والإنجيل والقرآن، لا ط، القاهرة، الدار المصريَّة-اللبنانيَّة، ١٩٨٩م.

٢٦. المحلَّى، جلال الدين؛ السيوطيّ، جلال الدين: تفسير الجلالين، لا ط، بيروت، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠١م.

٢٧. مطاوع، سعيد عطيَّة: قصص الأنبياء في العهد القديم في ضوء النقد الأدبيّ، لا ط، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٧م.

٢٨. هويدي، أحمد محمود: «الردّ على شبهات المستشرق اليهوديّ أبراهام جايجر حول قصص الأنبياء في القرآن الكريم»، مجلَّة كلِّيَّة الآداب، جامعة القاهرة، مجلَّد ٦٠، عدد ٤، أكتوبر ٢٠٠٠م.

٢٩. المواقع الإلكترونيّة

٣٠. الصعبي، إبراهيم: «القصَّة في القرآن الكريم....الخصائص والدلالات»، بحث منشور على موقع www.islamnoon.com للدرسات القرآنيَّة على شبكة الإنترنت.

٣١. درباله، إسلام محمود: «القصص في القرآن الكريم»، بحث منشور على موقع .www islamnoon.com للدراسات القرآنيَّة على شبكة الإنترنت.

٣٢. فوّاز، عماد: «قصَّة أبي البشر آدم بين التوراة والقرآن»، مجلَّة الحوار المتمدِّن، العدد ١٦١، ٢/ ٩/ ٢٠٠٦م. على الرابط http://www.ahewar.org/debat/show.art. asp?aid=٧٤٣٤٥

٣٣. عبد السلام، علي الطاهر: «القصص القرآنيّ؛ دراسة لأسلوب القصص القرآنيّ»، دراسة منشورة على موقع «تفسير» www.tafsir.com على شبكة الإنترنت، ص١١.

لائحة المصادر بالأجنبيّة

1. Jeffery, Arther :The Forreign of The Qura'n, Oriental Institute Baroda, 1938.

لائحة المصادر بالعبريّة

1. ח.נ. ביאליק ו י.ח. רבניצקי.האגדה מבחר האגדות שבתלמוד ובמדר־ שים: הוצאת דביר תל - אביב 1936: כרך ראשון עמ' יז.
2. דם، אינציקלופידיה מקראית (אוצר הידיעות על המקרא ותקופתו)، הוצאת: מוסד ביאלק، ירושלים 1968، כרך 2، עמ' 657.
3. אברהם אבן שושן، מלון עברי־עברי، הוצאת קרית ספר בע"מ ־ ירושלים،כרך שני، עמ'746

نقد خلفيّات المستشرقين في ترجمة القرآن

سيّد محمد موسوي مقدم (*)

ملخّص

تلعب الفرضيّات المسبقة، وخاصةً العقائديّة والثقافيّة والفكريّة منها دورًا مؤثّرًا في ترجمة النصوص، لا سيّما الدينيّة منها، وهناك مجموعة من العوامل -إضافة لما ذكر- تدفع المترجمين لخلق تعديلات وتغييرات في النصّ بلغة المقصد، إذ يتصرّف هذا النوع من المترجمين في النصوص المترجمة بهدف تقديم إجابات تؤثّر على القارئ معرفيًا من ناحية، وتحقيق طموحات البيئة الدينيّة أو الفكريّة التي ينتمي إليها من ناحية أخرى، وهو ما يدفعه إلى إسقاط فرضيّات مسبقة على النّصوص بالشكل الذي يحقّق أهدافه، وهو ما وقع به بعض المترجمين للقرآن من المستشرقين إلى لغات أخرى. وينبغي أن لا تغيب فرضيّة عدم إمكان ترجمة نصّ القرآن إلى لغات أخرى بكلّ ما يحمله النصّ القرآني من معان ودلالات؛ وذلك لأنّ القرآن الكريم كتابٌ معجزٌ بلفظه، ومعناه، ومقاصده التشريعيَّة. لذا، يستحيل ترجمة القرآن الكريم وفق المعنى دون اللفظ. ويرى علماء اللغة أنّ اللغة العربيّة تمتاز عن اللغات الأخرى بأنّها واسعة جدًا، ولها قدرة عالية على حكاية المفاهيم المعنويّة العالية والسامية

*- باحث في الدراسات القرآنية، إيران، ـ ترجمة: علي فخر الإسلام.

التي يطرحها القرآن، أكثر من غيرها من اللغات الأخرى...وقد اختار الله تعالى اللغة العربيّة لتكون لغة للقرآن الكريم، فقال تعالى: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾[1]، وقال تعالى: ﴿**إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾[2]. وهاتان الآيتان تكشفان عن حقيقة أنّ إكساء القرآن باللغة العربيّة مُسنَد إلى الله تعالى، وهو الذي أنزل معنى القرآن ومحتواه بقالب اللفظ العربيّ، ليكون قابلاً للتعقّل والتأمّل.

هذه الدراسة محاولة لتسليط الضوء على خلفيّة ترجمات القرآن الإنجليزيّة وأنواعها، ومن ثمّ مقاربة فرضيّات المستشرقين المسبقة -الإيجابيّة منها والسلبيّة- في ترجمتهم للقرآن وآرائهم حول شخصيّة الرسول ومصدر القرآن ومنشئه.

المحرِّر

مقدّمة

انكبَّ المستشرقون الغربيُّون كثيراً على دراسة القرآن الكريم، من حيث تاريخه، وترجمته، وبنيته، ومضامينه، وأسلوبه، ولغته، واتِّساقه، وانسجامه، وترتيب سوره، وتبيان مختلف تقنيَّات قراءة القرآن، وتفسيره، وتأويله، واختلفوا في ذلك بين باحثٍ موضوعيّ، وآخر جاحدٍ منكرٍ يخدم الأغراض الدينيَّة، والتبشيريَّة، والاستعماريَّة. ومن هنا، فما خلَّفه المستشرقون من ترجماتٍ قرآنيَّة هي -في الحقيقة- عبارة عن تفسيراتٍ وتأويلاتٍ وشروحٍ لمعاني القرآن الكريم، وليست ترجمات حقيقيَّة لهذا الكتاب؛ لأنَّه من الصعب الحديث عن ترجمة مثاليَّة أمينة وصادقة للقرآن الكريم؛ وذلك لأنّ القرآن الكريم كتابٌ معجزٌ بلفظه، ومعناه، ومقاصده التشريعيَّة. لذا، يستحيل ترجمة القرآن الكريم وفق المعنى دون اللفظ؛ لأنَّ الإعجاز البيانيّ القرآنيّ يكمن في حرفه، وصوته، ومقطعه، وكلمته، ونظمه، وتركيبه، وإيقاعه، وتنغيمه، ومقاصده، ومعانيه. فتبقى ترجمات المستشرقين نسبيَّةً، وناقصةً، وعاجزةً عن المماثلة الكلِّيَّة للنصِّ الأصليّ. لذا من الصعب بمكانٍ الحديثُ عن ترجماتٍ وفيَّةٍ وأمينةٍ للنصِّ المقدَّس؛ بقدر ما يمكن الحديث عن تفسيراتٍ، وتأويلاتٍ مبتسرة خضعت لمقصِّ التصرُّف،

[١]- سورة يوسف، الآية ٢.

[٢]- سورة الزخرف، الآية ٣.

والحذف، والنقص، والزيادة، والتغيير، والتلخيص، والتحشية، والتقديم، والتعليق. ومن ثمَّ، يمكن الحديث عن تفسيرات معنويَّة شائبة، ومغرِضة، ومضلِّلة. بيد أنَّ هناك تفسيرات معنويَّة موضوعيَّة لبعض المستشرقين الذين ترجموا القرآن الكريم إلى لغات أجنبيَّة معيَّنة، ولكنْ تبقى تلك الترجمات غير كافية للإحاطة ببلاغة القرآن الكريم ونظمه، والتعبير عن جماليَّاته الفنِّيَّة والبيانيَّة من خلال التأثير في المتلقِّي؛ بغية إثارته وإبهاره وإدهاشه.

إنّ الترجمة كنوع من إعادة خلق النصّ تجعل منها ميدانًا لعكس أفكار الكتّاب والمترجمين على حدٍّ سواء؛ إذ يتعامل المترجم مع شروط تطغى على موقعه أداةً للتواصل، فيتناول مجموعة من الفرضيّات المسبقة ثقافيًّا، سياسيًّا، عقديًّا، وعوامل أخرى مؤثّرة في نقل رسالة النصّ للغة المقصد، ويقوم في عمليّة إعادة الخلق تلك بتحليل النصّ ضمن نطاق أفكاره ورؤيته الخاصّة؛ ليخلق مجموعة من التعديلات والتغييرات فيه على أساس فرضيّاته المسبقة، فيخرج النصّ المترجم في نهاية العمليّة انعكاسًا لمزيج من الأفكار والنزعات؛ وبعبارة أخرى: تركيبًا مزجيًّا من رؤية صاحب النصّ والخلفيّة الفكريّة للمترجم معًا.

وهناك مجموعة من العوامل تدفع المترجم لخلق تعديلات وتغييرات في النصّ بلغة المقصد، وهي عبارة عن: الموقف الفكري، الفرضيّات المسبقة ثقافيًّا وعقديًّا، فضلاً عن عوامل أخرى مؤثّرة في هذا السياق. فالمترجم يرى في النصّ المراد ترجمته بيئة مؤاتية لإسقاط أفكاره الخاصّة، ناهيك عن تحقيق طموحات وحاجات الخلفيّة الفكريّة التي ينتمي إليها عاطفيًّا وعقديًّا، فينبري لإعادة خلق النصّ. ولهذا فإنّ التأثير في ترجمة النصوص لا سيّما السياسيّة، الفلسفيّة والدينيّة يستدعي مزيدًا من الدقّة والحساسيّة في التعامل معها.

خلفيّة ترجمات القرآن الإنجليزيّة

أوّل ترجمة غربيّة للقرآن تمّت على يد الباحث الإنجليزي روبرتوس ريتننس في القرن ١٢ ميلادي، وذلك عن ترجمة بطرس المبجّل، وانتهى العمل عليها ١١٤٣م،

وانتشرت نسخها الخطّية بشكل لافت. وبعد مرور أربعة قرون، طبعت تلك الترجمة في مدينة بازل، وراجعها تئودور بيبلياندر بوخمان من زيورخ. وكانت تلك الترجمة مليئة بالأخطاء وعدم الدقّة وسوء الفهم، ويظهر أنّها كانت مغرضة كتبت بأسلوب الردّ. ومع ذلك اتّخذت أساسًا لأولى الترجمات باللغات الأوروبيّة الحديثة، إذ ترجمت تلك الترجمة للّغات الإيطاليّة، الألمانيّة والهولنديّة على الترتيب.

وفي العام ١٦٤٧م، قام أندريه دوريه بنشر ترجمة فرنسيّة للقرآن...، وفي العام ١٦٨٩م، أصدر ماراتشي ترجمة لاتينيّة أخرى للقرآن مرفقًا بالنصّ العربي، واقتباسات انتقائيّة من مختلف كتب التفسير العربيّة بصورة متعمّدة؛ كي يرسم أسوأ صورة عن الإسلام. وقد تجلّى هدفه المغرض من عنوان المجلّد الأوّل لعمله، إذ حمل عنوان: «ردًّا على القرآن». وهناك العديد من الترجمات الإنكليزيّة للقرآن الكريم حتّى زماننا المعاصر[1].

[١]- ومن بين هؤلاء روبيرت كيتون (Robert Ketton) الذي ترجم القرآن إلى اللغة اللاتينيّة لخدمة نوايا الفاتيكان، وألكسندر روس (Alexander Ross) الذي ترجم القرآن الكريم سنة ١٦٤٩م، وجورج سيل (G. Sale) الذي أصدر ترجمة مغرضة للقرآن الكريم سنة ١٧٣٤م، ونقلها مباشرة عن اللغة العربيّة، وقال في مقدّمة الترجمة:»أمّا أنّ محمّدًا كان في الحقيقة مؤلّف القرآن، والمخترع الرئيس له، فأمر لايقبل الجدل، وإنْ كان من المرجّح-مع ذلك- أنّ المعاونة التي حصل عليها من غيره في خطّته هذه لم تكن معاونة يسيرة. وهناك ترجمات إنكليزيّة أخرى مغرضة؛ كالترجمة التي قام بها جون رودويل (John Rodwell) سنة ١٨٦١م، وبالمر (E. H. Palmer) التي أنجزها سنة ١٨٨٠م.وتتّسم هاتان الترجمتان بكثرة الأخطاء في الترجمة، والتأويل المضلّل والمغرض البعيد عن العلميّة الموضوعيّة.وساهم ريشارد بيل (Richard Bill) بدوره، في ترجمة القرآن الكريم ودراسته ما بين ١٩٣٧و١٩٣٩م.بيد أنّ ترجمته كانت مضلّلة ومغرضة؛ كباقي المستشرقين الإنكليز الآخرين؛ حيث صرّح في مقدّمة ترجمته بأنّ محمّدًا اعتمد في كتابته للقرآن على مصادر يهوديّة ونصرانيّة. وبعد ترجمة ريشارد بيل سنة ١٩٣٧م، يمكن الحديث عن ترجمة إنكليزيّة معاصرة أخرى للقرآن الكريم هي ترجمة أرتور جون آربيري (Arthur John Arberry) سنة ١٩٥٠م، وترجمة داود (N. J. Dawood) سنة ١٩٥٦م.وظهرت ترجمة إنكليزيّة معاصرة للقرآن الكريم سنة ١٩١٠م لميرزا أبو الفضل (MirzâAbolfazl)، بعنوان:(The Qur'an)، وهي ترجمة جديدة وجيّدة.

ومن جهة أخرى، ساهم كثير من المترجمين العرب، بعد هجرتهم إلى الدول الأنجلوسكسونيّة، في نشر ترجمات إنكليزيّة للقرآن الكريم؛ فقد ظهرت سنة ١٩١٧م ترجمة أحمدي مولانا محمّد علي، ونشرت الثانية سنة ١٩٣٠م من قبل الإنكليزيّ الشهير باسم محمّد مارمدوك بيكتايل (Mohammad Marmaduke Pickthail)، ولقد انتهى عبد الله يوسف علي سنة ١٩٣٤م من ترجمة للقرآن باللغة الإنكليزيّة، وكانت تتميّز بكثرة الشروح؛ ما جعلها ترجمةً مشهورةً في الأوساط الإنكليزيّة، وهناك ترجمة أخرى لمعاني القرآن الكريم إلى اللغة الإنكليزيّة قام بها عبد اللطيف السيّد (Seyed AbdolLatif') سنة ١٩٦٧م.وبعد ذلك، ظهرت ترجماتٌ عدّة للقرآن الكريم في الولايات المتّحدة الأمريكيّة وكندا قام بها كلٌّ من: هاشم أمير علي (١٩٧٤م)، ومحمّد أسد (١٩٨٠م)، وأحمد علي (١٩٨٤م)، والمسلم الكندي إريفينغ (T. B. Irving) (١٩٨٥م)، ومحمّد خليل الرحمن (١٩٩٠م)، وهلالي خان (١٩٩٦م)، والمترجم الإيرانيّ-الأمريكيّ لاليه باختيار (LâlehBakhtiâr).

إنّ الضربة التي وجّهها أولئك المترجمون غير المسلمين لصورة الإسلام بقصد أو بدون قصد، دفع الباحثين المسلمين لقبول التحدّي، فانبروا لتقديم ترجمات دقيقة وسليمة عن القرآن باللغات الغربيّة، لا سيّما الإنجليزيّة.

فكانت أوّل ترجمة إنجليزية لمترجم مسلم على يد محمّد عبد الحكيم خان في العام ١٩٠٥م، ثمّ صدرت ترجمة لميرزا حيرت دهلوي في العام ١٩١٩م. وتعدّ ترجمة حافظ غلام سرور من أنفس الترجمات الإسلاميّة والتي صدرت في العام ١٩٣٠م دون أن تكون مرفقة بالنصّ القرآني العربي. وفي عام ١٩٣٠م، صدرت ترجمة إنجليزيّة على يد إنجليزي كان قد أسلم، يدعى مارمادوك بيكتال (حسين عبد الرؤوف، ١/ ٧١-٧٢؛ ريتشارد بيل، ٢/ ٩١-٩٨؛ قدواني، ١٠/ ٢١٠-٢١٢).

أنواع ترجمات القرآن الإنجليزيّة

هناك نوعان من ترجمة القرآن:

النوع الأوّل: الترجمة المعنويّة التي تقوم على تبنّي اللغة القديمة أو النثر القديم فضلاً عن استعمال المحسّنات اللفظيّة أو العبارات الدقيقة، من قبيل ترجمات بيل (١٩٣٧)، بيكتال (١٩٦٩)، أربوري (١٩٨٠)، عبد الله يوسف علي (١٩٨٣). وتلك الترجمات الأدبيّة بمثابة مقاربة ترجماتيّة تتيح للغة النصّ الأصلي أن تحيط بلغة المقصد.

النوع الثاني: الترجمة التواصليّة أو الصحفيّة التي تتيح نقل القرآن إلى اللغة الإنجليزيّة المعاصرة من قبيل ترجمات أكبر (١٩٨٧)، إيرفنغ (١٩٨٥) وترنر (١٩٩٧).

فيرى أكبر أنّ أغلب الترجمات الإنجليزيّة المتداولة للقرآن تعاني من عيوب الترجمة الحرفيّة، ويضيف أنّ تلك الترجمات تقوم على لغة الكتاب المقدّس الإنجليزيّة القديمة التي تزيد من إبهام معاني القرآن، ناهيك عن تقسيم القرآن إلى أجزاء على هواهم وترقيمها، والتعامل مع كلّ منها كحزمة مستقلّة، وإبرازها على أنّها كذلك، ما يسلبون القرآن حياته وحيويّته.

يسعى إيرفنغ في ترجمة القرآن لتقديم عمل مفيد يسهل فهمه، مستعملاً أبسط الكلمات وأكثرها مباشرةً لنقل رسالة القرآن بسهولة للناشئة المسلمين في هذا القرن، فضلاً عن المهتمّين به من غير المسلمين؛ الأمر الذي دعاه لخلق مفردات مبتكرة وجديدة بالكامل، بالرغم من المشكلات التي تحمّلها من حيث المعنى، وذلك تحاشيًا لاستعمال مصطلحات أكل الدهر عليها وشرب، وتستعمل معانيها في حقول أخرى. وقد دافع إيرفنغ عن مقاربته تلك في الترجمة مدعيًا أنّ الأنواع الأخرى من الترجمة لا تخلق شعورًا بالكمال والجمال في ذهن المستمع أو القارئ.

ويعترف أكبر بصعوبة نقل فحوى أو ما يدعوه بالهالة المعنويّة للكلمة العربيّة إلى اللغة الإنجليزيّة، ما قد يجعل من الترجمة الحرّة أفضل، وذلك من خلال التعامل مع كلّ جملة عربيّة كوحدة مستقلّة لترجمتها إلى الإنجليزيّة[1].

خلفيّات المستشرقين السلبيّة في ترجمة القرآن (آراء المستشرقين السلبيّة حول الرسول والقرآن)

١. التأثّر بتعاليم الكنيسة والكتاب المقدّس في ترجمة القرآن

سعت أوروبا طوال قرون للتقليل من شأن إنجازات المسلمين وإغفال أعمالهم الحضاريّة، وقد طبع تلك النظرة الأعمال البحثيّة والدراسات هناك (أربري، خدمة وخيانة مترجمي القرآن، ١٤).

لطالما أكّد البروفيسور أربري على ضرورة الإحاطة بمفردات القرآن ومترادفاتها معيارًا لتقييم الترجمة وحسنها. في حين تأثّرت مجموعة من المترجمين بألفاظ الكتاب المقدّس وتعابيره حتّى جعلوا من ترجماتهم للقرآن عرضة للشبهات والسخافة، بينما ضرب آخرون خطوط التفاهم من خلال خلق الشبهات وتشكيك القارئ المسيحي الغربي في القرآن (م.ن). وهذا ما يؤكّده المستشرق الهولندي دوزي الذي يعتبر أنّ الغرب بنى أمره منذ البداية على حالة العداء المتجذّر للإسلام (م.ن).

[١]- حسين عبد الرؤوف، ١/ ٧٣-٧٤.

وفي السياق نفسه يعترف المستشرق الإنجليزي السير دنيستن روس بأنّ معلومات أغلب الغربيّين عن الإسلام طوال عدّة قرون، قامت على روايات محرّفة نقلها مسيحيّون متعصّبون، ما أدّى إلى انتشار مجموعة من الاتهامات التي لا أساس لها، والبعيدة عن الموضوعيّة عنه (م.ن).

ويكتب البروفيسور العربي المسيحي «حتّي» حول القرآن ما يلي: «... كان محمّد يحسد اليهود والمسيحيّين أنّ لهم كتابًا مقدّسًا، فقرّر أن يجعل لقومه كتابًا مقدّسًا أيضًا «(م.ن).

أمّا رادول؛ فبعد تمجيده لشخصيّة الرسولﷺ وحملته الشديدة على ادّعاءات ماراتشي وبريدو وأراجيفهما النابعة من الحقد والتعصّب، يقول: «إنّ شخصيّة الرسول الجوهريّة كمؤلّف أصلي للقرآن في النظام الإسلامي تقوم على أصلين: الحقيقة والصدق والخير...» (م.ن، ٧٢-٧٣).

أمّا كتّاب الكتاب الرسمي لجامعة كامبريدج البريطانيّة «تاريخ الإسلام» فقد عزوا كمّية الآراء السلبيّة التي تبنّاها الغربيّون عن الإسلام إلى الأحقاد الصليبيّة، ورسموا تصوّرًا عن المصاعب التي يلاقيها الباحثون الغربيّون عن الإسلام كما يلي: «لم يتخلّص بعض القرّاء الغربيّين حتّى الآن من تأثير الأحكام المسبقة عنه، والتي ورثوها عن آبائهم في القرون الوسطى؛ إذ أفرزت مرارات الحملات الصليبيّة وغيرها من الحروب التي شنّت على المسلمين اعتبار المسلمين ولا سيّما محمّد تجسيدًا لكلّ شرّ. ولا تزال آثار تلك الأفكار باقية في نمط تفكير الغربيين عن الإسلام»[1].

٢. عدم سماويّة القرآن واختلاقه من قبل محمّدﷺ

أصدر الفرنسي أندريه دوريه عام ١٦٤٧م ترجمته الفرنسيّة للقرآن الكريم، لتصدر ترجمته الإنجليزيّة بعد عامين وحملت عنوانًا مغرضًا وعدائيًّا «قرآن محمّد»:

«كتاب «قرآن محمّد» -الذي ترجمه دوريه (المبعوث السياسي لملك فرنسا في الإسكندريّة) من العربيّة للفرنسيّة- صدر مترجمًا للإنجليزيّة بهدف إسعاد الأشخاص

[١]- أربري، تاريخ الإسلام، ٦٤.

الذين يهتمّون بملاحظة الخزعبلات التركيّة التافهة. أمّا تمهيد الكتاب فهو عبارة عن حياة محمّد رسول الأتراك وجامع ومؤلّف القرآن، فضلاً عن تنبيه ونصيحة موجّهة للباحثين المهتمّين بالتعرّف على الإسلام والقرآن وكيفيّة تأليفه...[1]».

ويلاحظ في المقدّمة مدى حالة العداء، كما أنّ ملاحظات المترجم للقارئ المسيحي زادت منها: «ظهرت في أوساط المسلمين فرق ومذاهب كثيرة اختلقت بدعًا لتدلّ بمجموعها على مدى اتّحادهم ضدّ الحقيقة، ما يكشف بدوره أنّ محمّدًا نفسه كان يتوخّى مثل تلك الوحدة... إن طالعتم القرآن الذي يعدّ أساس عمل دين الأتراك، ستتبرؤون منه؛ إذ رغم ترجمة ذلك القرآن لكافة لغات العالم المسيحي تقريبًا، لم يعتنق أحد الإسلام حتّى الآن، اللهم إلاّ إذا أجبروا على ذلك أو تحت حدّ السيف...»[2]...

«أيها القارئ المسيحي، ستجد القرآن عنيفًا بشدّة وذا بناء غير متجانس ومضحكًا للغاية ومليئًا بالتناقضات الكفريّة المهينة للمقدّسات والمشحونة بالعبارات النابية والأقوال المعيبة واللاأخلاقيّة والأساطير الهزليّة...»[3].

نقدٌ على ترجمة «أندريه دوريه»

يرى البروفيسور أربري أنّ مثل تلك التخمينات والتقويمات المتسرّعة عن خصائص القرآن تدعو للاستغراب ناهيك عن كونها مغرضة ونابعة من التعصّب، ما يجعل من ترجمة «أندريه دوريه» تجافي الحقيقة والصحّة والصدق؛ ويمكن ملاحظة قصوره في فهمه للآيات ٢٣-٢٩ من سورة يوسف حول إغواء امرأة العزيز ليوسف[4].

ترجمة «جورج سيل» للقرآن

بيّن جورج سيل موقفه في مقدّمة ترجمته القرآنيّة كما يلي:

[١]- أربري، خدمة وخيانات مترجمي القرآن، ٣١.

[٢]- م.ن، ٣٠-٣٢.

[٣]- م.ن، ٣٤-٣٦.

[٤]- م.ن، ٣٧-٣٩.

«اتّخذ مترجمو القرآن السابقون موقفهم السيّئ من الإسلام استنادًا لوجهة النظر المسيحيّة أو تعصّبًا لحكم مسبق؛ فقد كان أساس ما انطلقوا فيه حول الإسلام والقرآن خاطئًا، كما أنّهم لم يكونوا يشعرون بالخطر عند تقديم مثل تلك الأدلّة المختلقة والمجعولة... يبدو وكأنّ هناك عاملاً أبعد من تصوّرات العامّة الدينيّة جعلت الإسلام يحقّق مثل ذلك الانتشار العجيب خلال مدّة قصيرة.

إنّ الترجمة المنصفة للقرآن ضرورة ملزمة ومفيدة؛ إذ يمكن لمثل هذا العمل أن يتمّ مع الحفاظ على كامل الاحترام والتقدير لذلك الكتاب، ناهيك عن دوره في التوعية بالأفكار المتعصّبة التي تتبدّى في الترجمات المتعصّبة والجاهلة والمتحيّزة الناشئة عن الجهل، والتي تمّ تقبّلها كحقيقة واقعة. وتلعب تلك المبادرة التوعويّة دورًا فاعلاً في فضح مكر المترجمين وخداعهم في سياق مواجهة فعّالة مع خداع تلك الجماعة ومكرها... لا سيّما وأن الكتّاب التابعين للكنيسة الكاثوليكيّة بذلوا كلّ ما بوسعهم حتّى الآن في سبيل التصدّي للإسلام وتكذيبه، والحال أنّ مذهبهم مليء بالخرافات والصنميّة، وهم مع ذلك يدافعون عنها... والوحيدون الذين يمكنهم استهداف القرآن بنجاح هم البروتستانت الذي أعتقد جازمًا أنّ إرادة الرب اقتضت تسجيل ذلك الفخر باسمهم»[1].

ترجمة رادول للقرآن

تعتبر ترجمة رادول صرخة واضحة ضدّ الكيديّة والعدائيّة المتعصّبة التي طبعت القرن السابع عشر؛ إذ بالرغم من جزمه بأنّ القرآن حصيلة أفكار محمّد الشخصيّة، إلّا أنّ تصوّراته وانطباعه عن شخصيّة الرسول لم تخل من مدح وتقدير، ولا سيّما خصاله الأخلاقيّة[2].

يرى رادول أن قضيّة صدق محمّد كرسول لله خاضع للجدل والبحث؛ إذ لو كان أميًّا كما يدّعي المسلمون لكانت النتيجة هروبًا من المشكلة. لأنّ أميّته لا يمكنها أن تؤيّد مدعاهم بإعجاز القرآن الخالد كما يزعمون[3].

[١]- أربري، خدمة وخيانات مترجمي القرآن، ٤٤-٤٧.

[٢]-م.ن، ٦٠.

[٣]- م.ن، ٦١-٦٢.

نقد رأي رادول

إنّ قضيّة نزول القرآن وخلوده لا تتعارض البتّة مع أميّة الرسول؛ إذ لو كان الأمر غير ذلك لكان يدعو للاستغراب. فيحاول عدد من المستشرقين رسم صورة عن محمّد وكأنّه غير أمي؛ كي يثبتوا أنّه تلقّى العلوم من شخص ما، ومن ثمّ تفرّغ لدراسة التوراة والإنجيل، ليظهروا القرآن وكأنّه حصيلتها، وتعاليمه خليط مقتبس من تعاليم اليهود والمسيحيّة. علمًا أنّ الرسول بشهادة كلّ من عاصره منذ طفولته حتّى من مخالفيه، فشلوا في العثور على أصغر دليل وأثر عن تعلّم الرسول عند أحد من البشر. وهذا دليل على أنّ القرآن نزل عليه من الله بوساطة الوحي...

يقول ريتشارد بيل في هذا السياق: «لعلّ ادّعاء محمّد أنّه رسول الله يتلقّى الوحي من الله كي يدعو قومه العرب للإسلام، يجعله عرضة للإنكار والتخطئة؛ إذ نلاحظ من القرآن نفسه أنّ مشركي مكّة كانوا يطلقون على رسائل الوحي القرآنيّة «أساطير الأوّلين»[1] وكان يهود المدينة يسخرون من الرسول في ادّعاء النبوّة. وقد اعتمد الباحثون المسيحيّون على ذلك الردّ والإنكار حتّى ساد اعتقاد راسخ في أوروبا في القرون الوسطى بأنّ محمّدًا كان رسولاً كاذبًا...»

خطا توماس كارلايل الخطوة الأولى نحو تعديل ذلك الانطباع؛ إذ استهزأ بفكرة نسبة الكذب لمؤسّس أحد أكبر أديان العالم. وقد تلقّى من جاء بعده من الباحثين تلك الفكرة بالقبول، فسعوا لإثبات صدق النبي محمّد وإخلاصه، لكنّهم كانوا يبرّرونه بالتشكيك في سلامة الرسول عقليًّا؛ إذ ادعى غوستاف ويل أنّه كان مصابًا بالصرع، بينما ذهب الفيز اشبرنجر بعيدًا حين نسب للرسول ذلك المرض فضلاً عن الهيستيريا.

أمّا تيودور نولدكه فقد دفع احتمال إصابة الرسول بالصرع، لكنّه وصفه بالشخص الواقع تحت تأثير عواطف وأحاسيس جيّاشة لا إراديّة، ما دعا لادّعاء الارتباط

[١]- كما ورد في الآية ٥ من سورة الفرقان حين اتهموا الرسول بالافتراء. وقد استعملت تلك العبارة في القرآن ٩ مرّات. ويظهر من ترجمة ريتشارد بيل أنّه اعتبر تلك الآيات خاصّة بمطالع العهد المدني حيث كان يستعملها اليهود أحيانًا. إلا أنّ هناك بعضًا منها استعمل في العهد المكّي. لمزيد من المعلومات راجع ذلك المصطلح في كتاب «المفردات الدخيلة في القرآن» لآرثر جيفري.

بالغيب والألوهيّة، مع التأكيد على الاعتقاد بصدق الرسول وحسن نيّته وإيمانه وإخلاصه...[١].

٣. خرافيّة بعض قصص القرآن

يقول المؤرّخ المعروف إدوارد غيبون حول القرآن ما يلي:

«لا يعثر القارئ الأوروبي غير المسلم على أدنى دافع لإثارة أحاسيسه في القرآن... إن كانت صياغة القرآن أعلى من الطاقات الإنسانيّة، فكيف بالتحفتين الأدبيّتين الإنسانيّتين الإلياذة وخطب ديموستن؟»[٢].

٤. اضطراب النصّ القرآني وإبهامه

يقول توماس كارلايل عن النصّ القرآني ما يلي:

«لم أر في حياتي كتابًا شاقًّا ومملاً ومضطربًا ومبهمًا وناقصًا من غير تنظيم وترتيب كالقرآن. ومع ذلك لا دافع لشخص أوروبي كي يفكّر فيه سوى الإحساس بأداء الواجب»[٣].

٥. عدم أميّة الرسول واقتباس القرآن من العهدين

أمضى العالم المسيحي اللبناني يوسف درّة حدّاد أكثر من عقدين من الزمان، وهو يقارن بين آيات القرآن والتوراة؛ كي يأتي بشواهد من الآيات على اقتباس القرآن من التوراة، فضلاً عن آيات تؤكّد عدم بعثة الرسول وإنكار نزول الوحي عليه، وكانت حصيلة جهوده كتاب «دراسات قرآنيّة». وكان أهمّ كتب له في تلك السلسلة كتاب «القرآن والكتاب» في ثلاثة مجلّدات، والذي كان الهدف منه إثبات أنّ القرآن مقتبس من التوراة، معتبراً أنّ مفردة الكتاب في القرآن تشير إلى التوراة[٤].

---

[١]- ريتشارد بل، ٢/ ٨٧-٨٩.

[٢]- أربري، خدمة وخيانة مترجمي القرآن، ٥٠.

[٣]- م.ن، ٥١.

[٤]- زماني، حسن، المستشرقون والقرآن، قم، ١٣٨٥ش، ص٨٧.

٦. أسلوب الاتّباع المفرط للألفاظ وسياق عبارات القرآن (الترجمة الحرفيّة) في الترجمة

ويمكن اتّخاذ ترجمة ريجيه بلاشر الفرنسيّة للقرآن نموذجًا للترجمة الحرفيّة ما يجعل العبارات مبهمة، ويعود ذلك لالتزامه بالعلميّة المفرطة ومقاربة القضايا الدينيّة بلغة الأرقام[1].

٧. القرآن وثيقةً تاريخيةً لنبوّة محمّد

يعتبر المترجم الألماني المعروف والباحث في الشأن القرآني رودي بارت من أبرز مترجمي القرآن للغة الألمانيّة؛ إذ نالت ترجمته من الاهتمام ما أعيد طبعها مرّات عديدة في كثير من الدول.

ومن مزايا عمله دقّة فهم الآيات وترجمتها، غير أنّه يرى في القرآن وثيقة تاريخيّة على نبوّة محمّد كما صرّح في مقدّمة ترجمته الألمانيّة وكتابه (كتاب محمّد والقرآن) ويؤكّد على أنّ صعوبة فهم الآيات تنحلّ بالرجوع لسائر الآيات. كما تمتاز تلك الترجمة الألمانيّة بالتركيز على الترجمة الصحيحة من خلال تقديم الإيضاحات وتحاشي استعمال اللغة الأدبيّة والشعريّة على حسابها. وبالرغم من نقاط قوّة الترجمة، إلّا أنّها لا تخلو من نقاط ضعف أيضًا [2].

خلفيّات المستشرقين الإيجابيّة في ترجمة القرآن (آراء المستشرقين الإيجابيّة حول شخصيّة الرسول ﷺ والقرآن)

من بين المستشرقين هناك مجموعة اتّخذت جانب الإنصاف والموضوعيّة في مقاربة الإسلام، ومنهم: توماس كارلايل الإنجليزي، والشاعر الألماني غوته، وجان ديون بارت مؤلّف كتاب «عذر التقصير تجاه محمّد ﷺ» والدكتور توماس بالنتين الذي اعتنق الإسلام لاحقًا، وآن ماري شميل، وعشرات الشخصيّات المنصفة الأخرى.

---

[١]- اكتفينا في هذا العنوان بما يناسب محور البحث المتمثّل بمقاربة الترجمات الإنجليزيّة للقرآن.

[٢]- تمّ الاكتفاء من هذا العنوان بما ذكر أعلاه لتمحور البحث حول الترجمات الإنجليزيّة للقرآن.

أمّا البروفيسور أربري فيقوم بدراسة ونقد وتحليل ترجمات القرآن للغات الأوروبيّة واستعراض نقاط قوّتها وضعفها.

يقول مارمادوك بيكتال -الأديب الإنجليزي المعروف الذي اعتنق الإسلام لاحقًا- عن القرآن وترجمته:

«إنّ الهدف من تأليف هذا الكتاب (ترجمة القرآن) أن يفهم القارئ الإنجليزي طبيعة إدراك مسلمي العالم لكلمات القرآن وماهية ذلك الكتاب السماوي. ولا يمكن القيام بهذه الحركة «التفهيميّة» بمجرّد استخدام لغة مبتذلة وموجزة وقاصرة، بل ينبغي تبنّي نظرة عميقة تغطّي مساحة تلبية حاجات المسلمين الناطقين باللغة الإنجليزيّة. ولعلّ من المنطقي النقاش بأنّه لا يمكن تقديم كتاب مقدّس والتعريف به بوساطة فرد لا يؤمن به غير مكترث بتعاليم ومحتوى رسالته، لذا يعدّ هذا العمل أوّل ترجمة إنجليزيّة للقرآن قام بها مسلم ناطق بالإنجليزيّة... وهذه الترجمة (الكتاب) حرفيّة تقريبًا، لم أربأ فيها عن بذل أقصى جهد لاختيار أنسب الألفاظ بما يناسب المقام. ولكن مع ذلك كلّه، فإنّ هذه الترجمة لن تكون بمستوى القرآن المجيد الذي يترك تأثيراً سيمفونيًّا فريدًا يحرّك الأفراد بألحانه وموسيقاه الروحيّة، ويجعل الدموع تسيل من مآقيهم، ويهزّ قلب الإنسان بلحنه المعجز والسماوي...»[1] (أربري، ٨٤-٨٦؛ منافي أناري، ٣-٤/ ٣٨).

رأي البروفيسور أربري حول ترجمات القرآن

«... ليس من الصعوبة بمكان على الباحث تشخيص الوتيرة المملّة والجامدة لكلّ الترجمات التي طبعت بأسلوبها ترجمات القرون الممتدّة من السابع عشر حتّى العشرين؛ إذ يلاحظ في تلك الترجمات طغيان النزعة العاطفيّة مع إيمان أعمى واستعبادي موجّه للتعامل مع مجرّد ظاهر اللفظ فحسب، ولطالما كانت الضابطة الحاكمة على تلك الترجمات الاكتفاء بالتعامل مع ظاهر الألفاظ وإهمال كلّ ما يتطابق مع عكس روح المعنى...».

[١]- أربري، ٩٣-٩٥؛ منافي أناري، ٣-٤/ ٣٨-٣٩.

ويضيف البروفيسور أربري حول ترجمته: «ما دعاني لاختيار عنوان كتابي «القرآن مترجمًا»، اعتقادي أنّ الكتاب يعتبر جيّدًا ومفيدًا ومناسبًا لفهم رؤية الفرد المسلم العادي، والملتزم والطيب، في سبيل تلبية حاجاته الروحيّة والمعنويّة...».

ويرى بيكتال -رغم إحاطته بالقرآن واللغة- أنّ القرآن عصيٌّ على الترجمة؛ إذ يمتاز بخطاب فريد ولحن عربي خاصّ به، حتّى ليبلغ من القوّة والتأثير؛ بحيث يثير دوافع الإنسان ومشاعره إلى حدٍّ لا يمكن وصفه أو تصوّره، ما يجعل من ترجمته -مهما كانت من القوّة والدقّة والعمق- نسخةً ضعيفةً وباهتة عن نور النصّ الأصليّ... وما دعاني لتقديم ترجمة جديدة له، تعويض النقص الذي عانت منه الترجمات السابقة لناحية إبراز فصاحته وبلاغته ولحنه المسجّع، التي تكشف بمجموعها عظمة ذلك الكتاب وجلاله وعلوّه...

أمّا البروفيسور ألفرد غيوم المتخرّج في جامعة أكسفورد البريطانيّة، فيقول في كتابه «الإسلام» (ط، لندن، ١٩٥٤م): «القرآن من الكتب العتيقة في العالم والذي لا يمكن ترجمته، وإلّا لَتمّ الإقلال من أهميّته ومكانته كثيراً؛ فللقرآن لحنه الخاصّ الشجيّ الذي يبعث على موسيقا تؤنس السمع، حتّى مجّد أسلوبه كثير من المسيحيّين العرب، ومدح فصاحته وجماله الأسلوبي العديد من المستشرقين المحيطين باللغة العربيّة وآدابها...[1]».

غنى آيات القرآن معرفيًّا ونورانيّتها من منظور توماس كارلايل

يقول توماس كارلايل حول القرآن: «ترجمة القرآن للّغات الأخرى تُفقِده كثيراً من جماليّات النصّ العربي القرآني. ولا يمكن لأوروبي أن يستفيد منها كما يفعل القارئ العربي من قراءة النصّ الأصلي؛ فالأوروبي، حين يقرأ صفحات جريدة ما، وهي مكتوبة بأسلوب واضح، يتوخّى تجاوز كثيرٍ من العبارات كي يركّز على المواضيع المفيدة، فكيف بالقرآن الذي تتضمّن كافّة آياته كلّ ما هو مفيد... إنّ آيات القرآن -خلافًا للأحكام الخاطئة التي صدرت حولها من قبل البعض من أمثال برادي- هي شرارات نور أطلقتها روح محمّد الطاهرة في خلواته الساكنة. وطالما خرجت من

[١]- سلماسي زادة، ٤٧-٤٨.

القلب فهي تمسّ القلب قطعًا» (كارلايل، ٨٣-٨٥).

الاعتراف بالتقصير من مقام محمّدﷺ والقرآن من قبل «دافنبورت»

يكتب المستشرق الإنجليزي جون دافنبورت في مقدّمة كتابه القيّم (AN APOLOGY FOR MOHAMMAD AND KORAN) (صدر في العام ١٨٦٩) ما يلي:

«الدراسة الحالية محاولة لتطهير سيرة محمّد من بقع الاتهامات الكاذبة والافتراءات الظالمة التي ألصقت به، دفاعًا عن صدق دعواه، باعتباره أحد أكبر المصلحين والخيّرين في تاريخ البشريّة... وعلينا اعتباره الشخصيّة الأبرز والشخصيّة الفريدة الوحيدة التي يمكن لقارة آسيا كلّها أن تفتخر بابنٍ مثله...».

أمّا في فصل «القرآن والأخلاق»، فيكتب حول القرآن ما يلي:

«... القرآن هو المثل الأعلى للّغة العربية؛ فهو غنيّ بأزهى أشكال التشبيهات وأكثرها إحكامًا. لم يمنع إبهامه وميله للبسط والتفصيل من إبراز قوّته وتأثيره وعمقه وعلوّه؛ وقد شكّلت بمجموعها تلك المعاني التي جذبت غوته الألماني إليها كي يقع تحت تأثيرها...».

ويضيف: «القرآن مجموعة قوانين تغطّي مساحة واسعة بدءًا من واجبات الحياة اليوميّة حتّى الطقوس الدينيّة، ومن تزكية النفس حتّى المحافظة على الصحّة والسلامة، ومن الحقوق العامّة حتّى الحقوق الفرديّة، ومن المصالح الفرديّة حتّى المصالح العامّة، ومن الأخلاقيّات حتّى الجنائيّات، ومن العقوبات في هذا العالم حتّى الجزاء والحساب في الآخرة».

اعتراف ويليام مونتغمري وات بصدق محمّد حول نزول الوحي

وقد انبرى للدفاع عن الرسولﷺ في كتابه (محمّد في المدينة) ورفض حملات

المنظّرين الغربيّين العدائيّة عليه في اتّهامه بصدقه بادّعاء النبوّة ونزول الوحي عليه[1].

أمّا المستشرق والمترجم الفرنسي بارتلمي سنت هيلر، فقد مدح في كتابه «محمّد والقرآن» الذي صدر في العام ١٨٦٥م الأسلوب القرآني وبيانه المعجز، وأضاف: «إذا ترجم القرآن ذهب القسم الأعظم من ملاحة كلامه وقدرته الخاصّة على التأثير، وأصيب لحن كلامه الموزون الدافئ بالبرود، ومع ذلك تتسلّل أنواره من خلال غيوم الترجمة الداكنة...»[2] .

فرضيّات المستشرقين حول مصدر القرآن

تعدّدت آراء المستشرقين الغربيّين حول تحديد منبع القرآن ومصدر آياته، يمكن إيجازها بالآتي:

١. وحيانيّة القرآن

صرّح بعض المستشرقين الغربيّين من أمثال: الدكتور موريس بوكاي الفرنسي، جان دافنبورت الإنجليزيين، بأنّ الوحي الإلهي هو مصدر القرآن، وقد نزل على الرسول محمّدﷺ بوساطة جبريل. وقد اعتنقت هذه الفئة الإسلام نتيجة ما توصّلوا إليه حول القرآن والرسول بعد دراسات معمّقة.

٢. إلهيّة القرآن دون وحيانيّته

أيّدت مجموعة أخرى من الباحثين القرآنيّين غير المسلمين من أمثال: البروفيسور هنري كوربن، الفرنسي شايغان، إيزوتسو الياباني، توماس كارلايل الإسكتلندي، وجرجي زيدان المسيحي، أنّ معارف القرآن وتعاليمه من العلوّ والرقيّ والمطابقة مع التعاليم الإلهيّة بحيث تدفع للجزم بارتباط ذلك الكتاب بالله والسماء، ما أنقذ عرب الجزيرة في البداية، وكان عاملاً لسعادة مليارات المسلمين طوال التاريخ. إلّا أنّهم تحاشوا التصريح بنزول الوحي على محمّدﷺ، ما دعاهم لعدم التسليم بوحيانيّة

[١]- وات، ٤٩٣-٤٩٥.

[٢]- سلماسي زادة، ٦٦-٦٧.

القرآن، ولم يعترفوا بالإسلام كآخر الأديان السماويّة، وبالتالي لم يعتنقوا الإسلام كسابقيهم.

٣. نظريّة النبوغ

رفض مجموعة أخرى من المستشرقين تقبّل قضيّة وحيانيّة القرآن وإلهيّته، لكنّهم اصطدموا بواقع جامعيّة المعارف القرآنيّة في كلّ أبعاد حياة البشر ما يفوق طاقات البشر وقدراتهم العقليّة، وذلك من شخصٍ أمّيٍّ وسط جزيرة العرب المتخلّفة، ما اضطرّهم لطرح نظريّة النبوغ؛ فتعاملوا مع الرسول باعتباره نابغة بل أعظم نوابغ التاريخ البشري، ولهذا استطاع دون مدد سماوي أن يؤسّس لثاني أكبر دين عالمي يلبّي حاجات أتباعه قانونيًّا وعقديًّا.

ومن هؤلاء المستشرقين من فرضت عليه قلّة المصادر المتاحة التوصّل إلى هذه النتيجة، علمًا أنّ أعمالهم تتميّز بأسلوب ناقد منحاز حيالَ التعامل مع وحيانيّة القرآن.

بينما هناك فئة أخرى مغرضة تجاهلت عمدًا كلّ الأدلّة والإثباتات على وحيانيّة الكتاب وسماويّته؛ لعدم تحمّلهم أن يأتي شخص أمّيّ بكل تلك المعارف التي أثبتت بطلان التوراة والإنجيل وخرافيّتهما...[1].

خدعة تبديل اسم دين الإسلام بالمحمّديّة

سعى بعض المستشرقين لاستبدال اسم الإسلام بالمحمّديّة؛ وذلك للإيحاء بأنّ تعاليم الإسلام ليست سوى تعاليم محمّد الشخصيّة، وقد تفتّقت من بنات أفكاره تحاشيًا لربط الإسلام بالوحي وتبريرًا لإلصاق التهم والافتراءات الواهية بالرسول ﷺ، ويشير إدوارد سعيد لذلك الأسلوب والغاية منه، بالقول: «دعوا الإسلام باسم «الدين المحمّدي»[2] أو «المحمّديّة (MOHAMMAIANISM)»[3]...

---

[١]- زماني، ١٢٨-١٢٩.

[٢]- إدوارد سعيد، ١١٤.

[٣]- نقلاً عن: نورمن دانيل، «الإسلام والغرب، تبلور صورة»، منشورات إدينبورغ؛ وجيمز كورتيزي، «بطرس المقدّس والإسلام».

مجموعة عناوين كتب بعض المستشرقين في ردّ نبوّة الرسول ﷺ ووحيانيّة القرآن

1. the Originality of the Arabian Prophet. By: Fueck.
2. Mohamad, the Man and his Faith. By: to Andrea.
3. The Influence of Islam on Medieval Europe. By: Watt.
4. Western Views of Islam in the Middle. By: southern.
5. The Problem of Mohammed. By: Blachere.
6. Mohammad. By: M. Cook.
7. Mohammadism. By: H. A. Gipp.
8. Muslim Studies. By: ignaz Goldziher.
9. New Light on the life of the Mohammad. By: Guilume.
10. Mohammad. By: MaximeRodison.
11. The Origins of Islam in the Christain Environment. By: Bell.
12. The Jewish Foundation of Islam. By: Torre. N.Y.M.
13. Die biblischenErazblungen in Qoran. By: Speyer.

٤. اقتباس القرآن من التوراة والكتب السماويّة السابقة

حاول بعض المستشرقين الفرار من الاعتراف بوحيانيّة القرآن نتيجة جامعيّة معارفه، فطرحوا احتمال اقتباس القرآن من التوراة والإنجيل وغيرهما من الكتب السابقة، وعملوا على استخراج الشواهد التي تؤيّد رأيهم، ووضعوا الكتب والمقالات في هذا الخصوص؛ إذ قضى الباحث اللبناني المسيحي يوسف درّة حدّاد أكثر من عقدين

من الزمان بحثًا عن الشواهد والأدلّة من النصّ القرآني لإثبات تلك النظريّة، فألّف ٨ كتب في هذا الخصوص[١].

٥. ثقافة العصر

سعى عدد من المستشرقين أن يربطوا مصدر القرآن وآياته بالثقافات والعقائد والتقاليد والأديان والمعارف، التي كانت سائدة في الجزيرة العربيّة بالتزامن مع حياة الرسول ﷺ هناك.

وقد ادّعوا أنّ الرسول استطاع بذكائه ونبوغه الخارق أن يجمع ما بقي من تعاليم الأديان والعقائد السالفة من توحيديّة وغيرها، بعد أن تعلّمها؛ ليقوم بإعادة تنظيمها وترتيبها وإصلاحها كي يخرجها باسم دين جديد سمّاه الإسلام.

وقد تبنّى عدد من الكتّاب المسلمين تلك النظريّة، وروّجوا لها باسم التجديد الديني، فعملوا على إثبات موقفهم من خلال الاستناد لبعض الآيات القرآنيّة، غافلين عن أنّهم بمسعاهم ذلك يستأصلون شجرةً يجلسون على أحد أغصانها[٢].

الخاتمة

١. لقد دخلت حركة ترجمة القرآن ضمن المخطّط الغربيّ الذي يهدف إلى ترجمة الجوانب التي يراها مشرقة في تراثنا الفكريّ والعقديّ والحضاريّ، وذلك باسم المنهج العلميّ وخدمة الحقيقة العلميَّة، ولكنَّ هذا الاتِّصال العلميِّ العميق بالإسلام حضارةً وعقيدةً وشريعةً وتراثًا لم يكنْ له تأثيرٌ عميقٌ في تغيير النظرة الغربيَّة للصورة العقديَّة أو الإلهيَّة أو التاريخيَّة للإسلام، بل على العكس من ذلك، زاد هذا الاتِّصال في تعميق كراهة وسخط الغرب من الإسلام، فتفنَّنوا في ابتداع الوسائل والإمكانيَّات لمحاربته، وكأنَّما تلك الدراسات للإسلام وُضعت لخدمة تلك الإمكانيَّات والوسائل»[٣].

---

[١]- زماني، ١٤٢-١٤٣.

[٢]- م.ن، ١٦٥-١٦٦.

[٣]- خروبات، محمَّد: الاستشراق والعلوم الإسلاميَّة بين نقلانيَّة التأصيل وعقلانيَّة التأويل، مراكش، ط١، المطبعة والوراقة الوطنيَّة، ٢٠١٧م، ص٣٥٩.

٢. لم يكنْ الهدف المبتغى والرئيس من ترجمة معاني القرآن الكريم عند المستشرقين -دائمًا- هدفًا علميًّا ومنهجيًّا وأكاديميًّا ومعرفيًّا وثقافيًا فحسب، بل كانت هناك أهدافٌ دينيّةٌ، ولاهوتيّةٌ، وتبشيريّةٌ، وتنصيريّةٌ، واستعماريّةٌ، وبراجماتيّة.

٣. هناك نوعان من الترجمة الإنجليزيّة للقرآن: الترجمة المعنويّة التي تعتمد على النثر العتيق وكثافة المحسّنات اللفظيّة والتعابير المستدقّة، والترجمة التواصليّة التي تتيح نقل القرآن للّغة الإنجليزيّة المعاصرة والإعلاميّة البسيطة.

٤. من خلفيّات المستشرقين السلبيّة في ترجمة القرآن: التأثّر بتعاليم الكنيسة والكتاب المقدّس، عدم إلهيّة القرآن واختلاقه من قبل محمّد، خرافيّة بعض قصص القرآن، إملال النصّ القرآني وإبهامه، تعلّم الرسول واقتباسه القرآن من العهدين، القرآن مجرّد وثيقة تاريخيّة على نبوّة محمّد، خشونة أحكام القرآن، تعارض بعض نصوص القرآن مع العلم، الإساءة للمرأة في القرآن، دعم القرآن للعبوديّة.

٥. من خلفيّات المستشرقين الإيجابيّة في ترجمة القرآن: غنى الآيات القرآنيّة معرفيًّا ونورانيّتها، القرآن هو المثل الأعلى للّغة العربيّة وجامع للمعارف الإلهيّة والأخلاقيّة والقوانين المنظّمة لحياة البشر، صدق محمّد في ادّعاء نزول الوحي القرآني عليه.

٦. من فرضيّات المستشرقين حول مصدر القرآن: وحيانيّة القرآن، إلهيّته دون وحيانيّته، نظريّة النبوغ، اقتباس القرآن من التوراة والكتب السماويّة السابقة، ثقافة العصر.

لائحة المصادر والمراجع

ألف. الكتب

١. القرآن الكريم.

٢. أربري، أرتور جان، خدمة وخيانة المترجمين للقرآن (نقد أداء المترجمين الأوروبيين)، ترجمة وتحقيق: محمّد رسول دريايي، طهران، ١٣٨٣ش.

٣. تاريخ الإسلام، ترجمة أحمد آرام، طهران، ١٣٧٨ش.

٤. سلماسي زادة، جواد، تاريخ ترجمة القرآن في العالم، طهران، ١٣٦٩ش.

٥. زماني، حسن، المستشرقون والقرآن، قم، ١٣٨٥ش.

٦. بورت، جان ديون، عذر التقصير من محمّدﷺ والقرآن، ترجمة: غلام رضا سعيدي، قم، ١٣٧٤ش.

٧. وات، ويليام مونتغمري، محمّد في المدينة، تعريب: شعبان بركات، بيروت، لا تا.

٨. شايگان، داريوش وبرهام، باقر، هنري كوربان، طهران، ١٣٧١ش.

٩. سعيد، إدوارد، الاستشراق، ترجمة: عبد الرحيم ، طهران، ١٣٧١ش.

ب. مجلّات

١. عبد الرؤوف، حسين، دراسات في الترجمة القرآنيّة (ترجمه پژوهى قرآنى)، ترجمة: بهاء الدين خرمشاهي، ترجمان وحي، العدد ١، السنة ٩.

٢. بل، ريتشارد، مقدّمة على ترجمة القرآن، مراجعة ويليام مونتغمري وات، ترجمة: بهاء الدين خرمشاهي، ترجمان وحي، العدد ٢، السنة ١.

٣. مقدّمة على ترجمة القرآن، مراجعة ويليام مونتغمري وات، ترجمة: بهاء الدين خرمشاهي، ترجمان وحي، العدد ٢، السنة ٥.

٤. إ.ر. قدواني، موجز معجم الترجمات الإنجليزيّة للقرآن الكريم، ترجمة: علي حقّي، العدد ١٠، السنة ٣.

٥. حديدي، جواد، نقد على ترجمة بلاشر، ترجمان وحي، العدد ٢، السنة ١.

٦. منصوري، مسعود، نظرة على بعض نقاط قوّة وضعف، ترجمة: رودي بارت، ترجمان وحي، العدد ٢، السنة ٤.

٧. منافي أناري، سالار، نظرة على الترجمات الإنجليزيّة للقرآن الكريم، ترجمة، العددان ٣ و٤، السنة ٢.

التراث الإسلامي والعربي

في الدراسات الاستشراقيّة

- **المهدويّة في الرؤية الاستشراقيّة**

  مجتبى الساده

- **سمة التعاون العلميّ بين المستشرقين في نشر الدراسات التاريخيّة (تاريخ المغرب والأندلس نموذجاً)**

  محمد جمعة عبد الهادي موسى

- **حاضرة تنْبُكْتُ في نهاية القرن التاسع عشر من خلال الكتابات الفرنسيّة**

  د. عادل بن محمد جاهل

- **جهود المستشرقين في فهرسة السنّة النبويّة المطهّرة**

  عائشة جنان

- **الاستشراق والمرايا المُقعّرة والمحدّبة**

  محمد البشير رازقي

المهدويّة في الرؤية الاستشراقيّة

مجتبى السادة[*]

ملخّص

القضيّة المهدويّة من جملة المواضيع والقضايا التي تناولها المستشرقون بالدراسة والبحث في التراث الإسلامي، وقد اعتمد المستشرقون في بحث القضيّة المهدويّة منهجًا معتمدًا في بحوثهم ودراساتهم لأفكار وعقائد وشخصيّات إسلاميّة؛ من حيث الاهتمام وتتبّع الفكرة واستعراض القضايا التي تمحورت حول المهدويّة، مثل: أصل الفكرة، الولادة، الإمامة، الغيبة، الانتظار، الظهور، دولته، مستقبل البشريّة، وغير ذلك من الأمور. ولإيضاح رؤية المستشرقين بأطيافهم كافّة وتوجّهاتهم في المهدويّة الإسلاميّة، وبالأخصّ ما نُقل عن أهل البيت عليهم السلام في المهدي والمهدويّة، عمل الباحث في هذا البحث على معرفة المنهج الذي استخدمه المستشرقون في بحثهم لها، والآراء والمواقف الاستشراقيّة حولها، ونقد أهمّ الأفكار والشبهات المثارة، وفتح الباب لنقد بقيّة الأفكار في دراسات أخرى. إضافة للإجابة عن السؤال عن أسباب اهتمام المستشرقين المتزايد لدراسة العقيدة المهدويّة، وهل قصدوا بدراساتهم العلم والمعرفة؟ أم كانت لهم أهداف وأغراض أخرى؟!.

المحرِّر

*- باحث أكاديمي، من القطيف.

المقدّمة

إنّ المؤسّسات السياسيّة في الغرب ومن خلال مراقبة المجتمعات الإسلاميّة والتحوّلات والتطوّرات الفكريّة فيها تحفّزت إلى ضرورة التعرّف على العقيدة التي هزّت وسبّبت هذه التغيّرات السياسيّة في المنطقة... عندئذ نهضت همم المستشرقين إلى إجراء دراسات حول العقائد الشيعيّة كافّة، والتركيز بشكل خاصّ على العقيدة المهدويّة، ورافق نشاط الباحثين جهود مساندةكبيرة، هدفها مواصلة هذا النشاط والإبقاء عليه فاعلاً، طالما ظلّت المؤسّسة السياسيّة محتاجة إليه وإلى ما تتوصّل إليه من نتائج.

في المرحلة التاريخيّة الحاليّة، تولّدت حاجة ملحّة لدراسة المهدويّة، والتي هي انعكاس مباشر للقلق والخوف لديهم، والتي زادت حدّتها في الآونة الأخيرة من التطوّرات المفصليّة التي فرضتها التغيّرات السياسيّة وعلى ضوء التحولّات الفكريّة والثقافيّة الجديدة... وهذه الأسباب وغيرها تفسّر منحى التصاعد الحاصل في الدراسات الاستشراقيّة حول المهدويّة وقضاياها، فازدياد الاهتمام بدراستها على مستوى الكمّ والنوع تعبير عن مدى الحيّز التي أخذت تشغله في مجال الدراسات الاستراتيجيّة أو العلوم الاجتماعيّة السياسيّة، ونتيجة للتحوّلات الفكريّة والسياسيّة في العالم الإسلامي وبواعث هذه التغيّرات.

لقد أخذ المستشرقون المواجهة مع المهدويّة إلى ساحة جديدة (الحرب الثقافيّة والفكريّة)، وهي من أخطر الميادين التي ولجوها قديمًا وحديثًا، والتي عملت على تزييف الحقائق وتشويهها .. وبدأت كتابات المستشرقين تتآزر لتكون في مجموعها سدًّا أمام انتشار المعارف المهدويّة الحقيقيّة، فدراسات كثيرة كتبت ومقالات عديدة انتشرت، جلّها يركّز على تشويه وتقويض المهدويّة بمختلف الأساليب. وقد حاول المستشرقون ضرب العقيدة المهدويّة وبثّ الشكوك حولها، والزعم بأنّها ليست إسلاميّة أصيلة بل مقتبسة من ديانات سابقة وغيرها من الافتراءات، وتكمن خطورة هذه الدراسات في أنّها أضحت المرجع لكثير من وسائل الإعلام ومراكز البحوث والطلبة في الجامعات الغربيّة، ممّا يشكّل رأيًا عامًّا في الغرب كارهًا ومبغضًا للمهدويّة، نتيجة للصورة المشوّهة والمستفزّة.

دراسات المستشرقين للعقيدة المهدويّة

مدخل

ركّز جمع لا بأس به من المستشرقين في أبحاثهم ودراساتهم على معرفة العقيدة المهدويّة ونقاط القوّة والضعف فيها؛ إذ بحثوا عن المواطن التي تشكّل بؤرة تهديد أو خطر عليهم، وتناولوا جميع جوانبها بالدراسة والنقد والتحليل وتوصّلوا لنتائج عدّة بشأنها .. سنستعرض بعضًا[١]من هذه الدراسات لنتعرّف على مدى جدّيتهم واهتمامهم بهذه القضيّة، من خلال استقراء جزئي لكتاباتهم، علمًا بأنّ بعض الكتب انفردت للحديث والبحث عن المهدويّة بشكل خاصّ، والبعض الآخر كان الحديث عن المهدويّة من ضمن كتاب يتناول العقائد الإسلاميّة بشكل عام أو عقائد الشيعة والتشيّع بشكل خاصّ، وفيما يلي عرض لهذه الدراسات:

أوّلًا: من دراسات المستشرقين الأوروبيّين

١. كتاب: (السيطرة العربيّة، والتشيّع والمعتقدات "المهديّة" في ظلّ خلافة بني أميّة)[٢] للمستشرق الهولندي ج. فان فلوتن (١٨٦٦ - ١٩٠٣م): صدر الكتاب باللغة الفرنسيّة عام ١٨٩٤م وطبع في أمستردام، وترجم مرّتين إلى اللغة العربيّة، فكانت الترجمة الأولى لـــ (د. حسن إبراهيم حسن ومحمّد زكي إبراهيم) وطبع في القاهرة عام ١٩٣٤م، وهو بعنوان (السيادة العربيّة والشيعة والإسرائيليّات في عهد بني أميّة)، فيما كانت الترجمة الثانية لـــ (د. إبراهيم بيضون) وطبع في بيروت عام ١٩٩٦م، وهو بعنوان (السيطرة العربيّة و...). ويتكلّم الكتاب على الشيعة والتاريخ السياسي في عهد الدولة الأمويّة، وقد أفرد المؤلّف بابًا مطوّلاً عن عقائد الشيعة (الباب الثاني)، وأفرد بابًا (الثالث) للعقائد غير الإسلاميّة التي أخذها المسلمون عن المسيحيّة

[١]- سنشير إلى خمس دراسات من كل قسم وذلك للاستشهاد فقط، ومراعاة لحجم ورقة البحث.

[2]- Recherches sur la domination arabe, le chiitisme et les croyances messianiques sous le khalifat des Omayades, By:Gerolf Van Vloten, Amsterdam, J. Müller, 1894.

واليهوديّة والفارسيّة القديمة تحت عنوان الإسرائيليّات[١]، وأفاض المؤلّف في هذا الباب بالحديث عن عقيدة المهدويّة وأثرها في سقوط الدولة الأمويّة، واعتبر عقيدة (انتظار المخلّص) أحد أسرار انتصار العباسيّين على الأمويّين.

٢. كتاب: (عقيدة الشيعة)[٢] للمستشرق البريطاني دوايت دونالدسن (١٨٨٤ - ١٩٧٦م): صدر الكتاب باللغة الإنجليزيّة عام ١٩٣٣م وطبع في لندن، وترجم إلى اللغة العربيّة وطبع في القاهرة عام ١٩٤٦م، ويعدّ من الدراسات الاستشراقيّة المبكّرة الشاملة عن كلّ الأئمّة الاثني عشر عليهم السلام، والكتاب مكوّن من ٤١٩ صفحة ويحتوي على ٣٣ بابًا، والمؤلّف قد عدّ قسمًا من هذه الدراسة في بادئ الأمر كأطروحة لنيل درجة الدكتوراه، ولذا نجد منهج الكتاب يغلب عليه الطابع العلمي، وقد كتبه بهدف سدّ فراغ كان يراه المؤلّف في معلومات الغرب والغربيّين تجاه الشيعة والتشيّع، كما صرّح بذلك في مقدّمة الكتاب، وقد أفرد المؤلّف ثلاثة أبواب منه (٢١ و ٢٢ و ٢٣) تكلّم فيها على العقيدة المهدويّة الشيعيّة، إذ خصّص فصلاً عن الإمام المهدي عليه السلام بعنوان (الإمام الغائب)، وأعقبه بفصل عن (سامرّاء مدينة آخر الأئمّة)، كذلك خصّص فصلاً عن السفارة بعنوان (الوكلاء الأربعة للإمام الغائب)، وتطرّق المؤلّف إلى اختلاف المذاهب في المهدي، وأشار إلى ولادة الإمام والغيبة والسرداب والرجعة والدجّال ونزول المسيح.. ومن يقرأ الكتاب يجد به مزاعم وأخطاء كثيرة، إذ يشكّك بأصل فكرة المهدويّة الإسلاميّة، وكذلك يقدح في الأطروحة المهدويّة الإماميّة، إذ أوعز فكرة المهدويّة إلى فشل الشيعة واضطهاد الأعداء لهم[٣]، وصاغ كلّ ذلك بأسلوب مغلّف بقالب البحث العلمي المحايد. وهذا ما يثبت عدم الموضوعيّة والوضوح في طرح القضايا، بل يؤدّي إلى أنّ هناك خللاً في الأمانة العلميّة.

---

[١]- يطلق علماء المسلمين كلمة (الإسرائيليّات) على جميع العقائد غير الإسلاميّة، ولا سيما تلك الأخبار والأساطير التي دسّها اليهود والنصارى في الدين الإسلامي منذ صدر الإسلام.

[2]- The Shi'ite Religion: a history of Islam and Persia and Irak - By: Dwight Martin Donaldson, Ann Arbor, Mich.: University Microfilms International, 1984.

[٣]- كتاب: عقيدة الشيعة، دوايت دونالدسن، تعريب ع.م. الطبعة الأولى ١٩٤٦م - القاهرة، ص٢٣١.

٣. كتاب: (المهدويّة في الإسلام)[١] للمستشرق الألماني أرنست موللر (١٨٤٨ -١٩١٦م): طبع عام ١٩٠١م. يشار إلى أنّ موللر ترجم وطبع كتابًا مهمًّا حول المهدويّة إلى اللغة الألمانيّة، ويعدّ من أمّهات الكتب الشيعيّة في القضيّة المهدويّة[٢].

كتاب: (دراسات إسلاميّة) للمستشرق اليهودي إجناس جولدتسيهر[٣] (١٨٥٠ – ١٩٢١م): يقع الكتاب في مجلّدين، وقد تمّ نشرهما في الأصل باللغة الألمانيّة في (١٨٨٩– ١٨٩٠)، ومن المواضيع التي ناقشها (الشيعة الإماميّة وعقائدهم)، وتطرّق فيه إلى الجدل الشيعي السنّي، وصارت هذه الدراسة معتمدة من قبل المستشرقين الآخرين، وقد كتب فيها بحثًا عن الأثر الفارسي القديم على العقائد الشيعيّة، ومنها عقيدة المهدي المنتظر .. وكذلك لهذا المستشرق كتاب حول الفقه الشيعي ضمّنه معلومات عن فلسفة الإمام عند الشيعة وطبيعة الإمام المهدي، وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللغة الإنجليزيّة عام ١٩٨٠م بعنوان (مدخل إلى الفقه والشريعة الإسلاميّة)، وترجم إلى العربيّة بعنوان (العقيدة والشريعة في الإسلام)[٤]، وبالإضافة إلى تلك الدراسات فإنّه كتب بحثًا آخر عن العناصر الأفلاطونيّة المحدثة، وتطرّق فيه إلى الأحاديث المتعلّقة بظهور الإمام المهدي؛ وذلك بهدف إظهار أثر الأسفار اليهوديّة في القضيّة المهدويّة.

كتاب: (السفراء الأربعة للإمام الثاني عشر في الفترة التكوينيّة للشيعة الاثني عشريّة)[٥]للمستشرقة الألمانيّة فيرينا كليم (معاصرة، مواليد ١٩٥٦م):، وقد نشر عام

[١]- كتاب: التشيّع والاستشراق، مصدر سابق، ص ٢٠٧ و ٢٣٧.

[2]- Beitrage zur Mahdilehre des Islams.Muh□ammad ibn Ali Ibn Babawayh al-Qummi; Möller, Heidelberg: C. Winter, 1901.

وهو الكتاب الذي صنّفه ابن بابويه القمي المعروف بالصدوق (٣٨١هـ، ٩٩١م) وعنوانه (كمال الدين وتمام النعمة) واختار عنوانًا للكتاب يتضمّن (كتاب حول نظريّة الإمام المهدي)، ومن هذا المنطلق تعدّ هذه الترجمة عملاً مهمًّا من الناحية التاريخيّة للدراسات الاستشراقيّة اللاحقة.

[3]- Ignaz Goldzehir, Muslim Studies, 1967.

[٤]- وقد علّق الشيخ محمّد الغزالي على هذا الكتاب بقوله: «والحق أنّ الكتاب من شرّ ما ألّف عن الإسلام، وأسوأ ما وجّه إليه من طعنات»، المصدر كتاب: الإسلام في مواجهة الغزو الفكري الاستشراقي والتبشيري، محمّد حسن مهدي بخيت، ص ١٠٢ و ١٠٣.

[5]- Verena Klemm, TheFour Sufara of the Twelfth Imam: on Formative Period of the Twelver Shia, 1984.

١٩٨٤م باللغة الألمانيّة، وهو من الدراسات الاستشراقيّة المهمّة في موضوع الإمام المهديّ، وتطرّقت فيه المؤلّفة إلى نشاطات السفراء الأربعة، ووقفت على تفسير معنى النائب والسفير، واعتبرت أنّه يعكس أمرًا في فترة الغيبة الكبرى: وهو وقوع أزمة أو حدوث اضطراب (بمعنى حيرة) بين صفوف الشيعة الإماميّة بعد وفاة الإمام العسكري عليه السلام... ثمّ أثارت الشكوك حول ولادة الإمام الثاني عشر عليه السلام عن طريق طرح الأسئلة -وهو الأمر الذي يتكرّر في كتابات المستشرقين دائمًا- واستمر البحث حول سيرة وحياة السفراء الأربعة، وفي ختام البحث أثارت الكاتبة عدّة أسئلة عن الغيبة وأمدها، وهل أنّ الإمامة مستمرّة دون انقطاع أو أنّ الإمام المهدي بن الحسن العسكري هو الأخير؟ .. وقد قام المستشرق الإسرائيلي كوهلبرغ بترجمة الدراسة إلى اللغة الإنجليزيّة وطبعها في إنجلترا عام ٢٠٠٣م.

ثانيًا: من دراسات المستشرقين الأمريكان

مدخل

إنّ أبحاث الاستشراق الأمريكي بخصوص المهدويّة تعتمد بشكل كبير على أفكار ورؤى جيل المستشرقين القدامى، ولذا نلاحظ عند المستشرقين الأمريكان الأوائل تكرار آراء الاستشراق الأوروبي، وإعادتها باستمرار ومن دون أيّ تجديد أو تطوير، أمّا في السنوات الأخيرة فتغيّرت الأدوات والأساليب، ويمكن ملاحظة ذلك من الآتي:-

١. كتاب: (بدون نسيان الإمام)[1] للكاتبة الأمريكيّة لندا وولبردج (معاصرة، مواليد ١٩٤٦م): نشر عام ١٩٩٦م في أمريكا، وهو من الدراسات الاستشراقيّة ذائعة الصيت، ولذا تكرّر إعادة طبعه ١٢ مرّة بين عامي (١٩٩٦م-١٩٩٧م)، وترجم إلى اللغة التركيّة، وصدر للكتاب عدّة طبعات لاحقة، وقد تطرّقت المؤلّفة في الكتاب إلى غيبة الإمام المهدي عليه السلام، وتقول: إنّها لا تمتلك معلومات عن حياته، وما هو موجود فعلاً من معلومات غير مفهومة تمامًا بالنسبة إليها، وتشير إلى أنّ بعض الباحثين قد شكّك في ولادته، لكنّها عقّبت على ذلك بقولها: إنّ المؤلّفين الشيعة متّفقون على

[1]- Linda S. Walbridge, Without Forgetting the Imam, Wayne State University Press, August 2001.

ولادته وغيبته، وأنّه سيظهر في اليوم الموعود، وأشارت إلى سفراء الإمام الغائب، واستنتجت بعد ذلك أنّ غيبة الإمام قد جعلت زعماء الدين الشيعة في الغالب في صراع مباشر مع السلطة التي يرونها مغتصبة، واستولت على الحقّ الشرعي[١].

كذلك حقّقت المستشرقة لندا وولبردج سنة ٢٠٠١م كتابًا جامعًا بعنوان (علماء الشيعة الأكثر تعليمًا: مؤسّسة مرجع التقليد)[٢]..بحثت في هذا الكتاب عن طبيعة القيادة السياسيّة والدينيّة للشيعة، وقسّمت فصول الكتاب إلى مجموعة متنوّعة من الفترات التاريخيّة الحسّاسة بالنسبة للشيعة -من العصور الوسطى إلى الحديثة- وذلك للكشف عن العوامل الاجتماعيّة والسياسيّة والعقائديّة التي كان لها تأثير في تطوير القيادة الشيعيّة، طبع الكتاب في مطبعة جامعة أكسفورد ويحتوي على أربعة عشر فصلاً، أحدها بقلم: شاهزاد بشير بعنوان: عودة الإمام الغائب: والقيادة المهدويّة عند الشيعة في العصور الوسطى المتأخّرة[٣].

٢. الموسوعات ودراسة المهدويّة: كان للموسوعات الأكاديميّة العامّة ودوائر المعارف الأمريكيّة اهتمام كبير بالمهدويّة، تمثّلت بكونها تضمّ بحوثًا ومقالات لعدد من المستشرقين، تناولوا فيها مواضيع تتعلّق بالقضيّة المهدويّة، ومن أهم هذه الموسوعات: الموسوعة الأمريكيّة (The EncyclopediaAmericana)، الموسوعة الكاثوليكيّة الأمريكيّة (The New Catholic Encyclopedia)، دائرة المعارف الإسلاميّة (New Edition Encyclopedia of Islam) .. وتحتوي هذه الموسوعات على مقالات عديدة ومواضيع مختلفة عن (المهدويّة) أسفل كلّ عنوان أو فقرة أو لفظة مثل: المهدي (Al-Mahdi)، الغيبة (Ghayba)، الشيعة (Shiites)، الجفر (Djafr)، المخلّص (Messianism)، التشيّع (Shiism)، الفرق الإسلاميّة (Moslem Sects) وغيرها .. وممّا لا شكّ فيه أنّ المستشرقين الأمريكان اهتمّوا بالمهدويّة كتابةً وبحثًا وترجمةً ونشرًا منذ جيل المستشرقين القدامى.

[1]- Without Forgetting the Imam, Pages: 32, 33 &34.

[2]- Linda S. Walbridge, The Most Learned of the Shia: The Institution of the Marja Taqlid,Published to Oxford Scholarship Online: October 2011.

[3]- Shahzad Bashir: The Imam's Return: Messianic Leadership in Late Medieval Shiism.

٣. كتاب: (نهاية الزمان وسرّ المهدي: مفاتيح غموض الوحي والدجّال): للكاتب مايكل يوسف (معاصر)، نشر في فبراير ٢٠١٦م في الولايات المتّحدة، وفيه يدرس الأحداث الحاليّة في ضوء نبوءات نهايات التاريخ البشري، وفي الكتاب يحاول المؤلّف إيجاد التشابه بين الدجّال ومهدي الإسلام، ويتطرّق إلى كثير من الأحداث التي تؤدّي إلى نهاية الزمان مثل: التحرّك نحو حكومة عالميّة واحدة، وصعود حركة داعش، ورؤى ومواقف حول أحداث تقع قبل القيامة العظيمة .. وبالرغم من أنّ الكتاب يتعامل مع الأحداث المستقبليّة، إلّا أنّه يتعلّق بالحاضر ويشجع القرّاء على اتخاذ موقف محدّد تجاه ذلك.

٤. التقارير والندوات والدراسات التخصصيّة:

ـ في عام ٢٠٠٠م قدّم تقرير إلى وزارتي الخارجيّة والدفاع بعنوان (الإسلام السنّي والإسلام الشيعي)، يشتمل التقرير على التوزيع الديموغرافي للشيعة والسنّة وإحصاء لنسبهم، ووقف التقرير على عقيدة المهدي المنتظر كعنصر من عناصر الاختلاف بين المذهبين.

ـ أقام مركز الدراسات في جامعة كولومبيا الأمريكيّة مؤتمرًا عام ١٩٩١م لأيام عديدة بعنوان (المخلّص والألفيّة في الإسلام)[1]، وتطرّق إلى أهمّية (مفهوم المهدي في الإسلام) بشكل عام وعند الشيعة بشكل خاصّ، وأنّ المهدويّة تحتاج إلى دراسة وبحث من أجل إيضاح العقائد الأساسيّة للحركات الإسلاميّة المسلّحة سواء السنيّة أو الشيعيّة، وتمّت مناقشة قضايا عديدة في المؤتمر مثل: المعنى العامّ للمهدي في الإسلام، والمهدي في الإسلام السنّي، والمهدي عند الشيعة، وغيبة المهدي، سفراء المهدي ونوّابه، وغير ذلك من قضايا.. وهذا المؤتمر مؤشّر واضح للأهمّية التي توليها الجهات الأكاديميّة والسياسيّة الأمريكيّة للعقيدة المهدويّة.

ـ صدر في السنوات الأخيرة بعض الروايات والقصص الأدبيّة الأمريكيّة، وأخذت تشقّ طريقها إلى الساحة الثقافيّة (الغربيّة) متّخذة من المهدويّة عنوانًا وموضوعًا لها

[1]- Messianism and Millenarianism in Islam.

وبأسلوب قصصي، فتسهّل حينها عمليّة تمرير الأفكار عبر هذه الأعمال الروائيّة، إذ يستطيع الكاتب التحكّم في شخصيّات وأحداث روايته، فيعمد إلى تشويه صورة المهدويّة عبر خلق عناصر قبول الأفكار وترويجها، وذلك بإيجاد الشخصيّات الملائمة والأحداث المناسبة، وصناعة بيئة صالحة للتأثير على القارئ ..، وهذا تحوير جذري في الكتابات الاستشراقيّة لمحاربة المهدويّة وبأسلوب خبيث ومؤثّر على الشعوب الغربيّة، نشير إلى نموذجين فقط من هذه الروايات: رواية: (المهدي)[١]، قصّة أدبيّة من عالم الجاسوسيّة والمخابرات، صدرت الطبعة الأولى في يناير ١٩٨٢م وتكرّر إعادة طبع الرواية عدّة مرات، وهي تتكوّن من ٢٩٧ صفحة، للكاتب ايه. جي. كونيل، وهذا اسم مستعار لعميل مخابرات حقيقي اسمه: فيليب نيكلسون (Philip Nicholson)، قصّة مخابرات خياليّة تستغل وتتلاعب بالاعتقاد الإسلامي (المهدويّة)، حيث تدور أحداث الرواية في معمعة صراع ومؤامرات بين الاستخبارات الدوليّة للسيطرة على العالم العربي بأكمله، ثمّ صدر الأمر من الجهات الاستخباريّة العليا بابتكار واختراع شخصيّة (المهدي) في منزل قائد إحدى البعثات الاستخباريّة قبل خروجه إلى المجتمع والشارع العربي .. أسلوب جدلي وخبيث لتشويه صورة المهدويّة عند الشعوب الغربيّة، وهي فكرة كتبت بأيد مخابراتيّة بحتة.

رواية: (إمام الزمان: قصّة من الماضي إلى الحاضر)[٢]، صدرت الطبعة الأولى للرواية في يناير ٢٠١٨م، وهي تتكوّن من ٣٧٤ صفحة، للكاتب إف. دبليو. بورلي[٣] (اسم مستعار - معاصر)، تدور أحداث الرواية: مظاهرات في شوارع طهران، وبطل القصّة (أحمد) جزء من القوّة العسكريّة المرسلة لسحق المتظاهرين، يتعرّض النّاس للضرب الوحشي، وامرأة قريبة منه تموت على الرصيف، يترك الساحة وهو يصرخ

[1]- The Mahdi, by: A.J. Quinnell, Publisher: William Morrow & Co; 1st U.S. edition (January 1, 1982).

[2]- The Imam of Time: A Novel of Then and Now, by: F.W. Burleigh, Publisher: Zenga Books (January 29, 2018).

[٣]- الكاتب وبنفس الاسم المستعار، هو مؤلّف كتاب (كلّ شيء عن محمّد: سيرة النبيّ الأكثر شهرة في العالم) ..

It›s All About Muhammad: A Biography of the World›s Most Notorious Prophet.

(أين إمام الزمان؟)، ويتمنّى أن يتعرّف على الإسلام الأصيل، يذهب إلى منزله، وفي المنام يتخيّل أنّه في مكّة في القرن السابع الميلادي، فيشاهد الفظائع ترتكب بالسيف، ينهار إيمان أحمد، وعندما يستيقظ يتحدّث إلى أصدقائه بما رأى، فيجلب له غضب حكّام إيران من رجال الدين، فيتخيّل الأحداث المروّعة التي ستحدث بعد ظهور المهدي .. قصة خياليّة مؤسفة تستغلّ الأحداث السياسيّة الحاليّة، وتهدف لتشويه الإسلام وصورة النبيّ الأكرم ﷺ وصورة إمام الزمان عليه السلام.

ثالثًا: من دراسات المستشرقين الإسرائيليّين

مدخل

إنّ معظم توجّهات وأهداف الدراسات الاستشراقيّة الإسرائيليّة تصبّ لصالح السياسات الحكوميّة الإسرائيليّة، إذ يحاول أن يقدّم كمًّا معرفيًّا ومعلوماتيًّا هائلاً عن المسلمين والشيعة، يشير إيتان كوهلبرغ إلى: «أنّ الدراسات عن التشيّع الاثني عشري ظلّت بطيئة ومحدودة عند المستشرقين حتّى نهاية السبعينيّات، فلم يحتل حيّزاً مركزيًّا ومهمًّا في الدراسات الإسلاميّة عامّة، حتّى الثورة الإسلاميّة في إيران، عندها بدأ الاهتمام -بشكل ملحوظ- بالدراسات عن التشيّع الإمامي الإثني عشري»[١]، وهي ملاحظة حقيقيّة تنطبق بصورة واضحة على توجّه الدراسات في الاستشراق الإسرائيلي.

١. المستشرق الإسرائيلي إيتان كوهلبرغ[٢] (معاصر) كتب عدّة بحوث عن التشيّع وعقائد الإماميّة، وفي عام ١٩٨٠م نشر بحثًا يتناول فيه موضوع الإمام المهدي عجل الله فرجه بعنوان (بعض وجهات النظر الشيعيّة في مسألة سرمديّة أو أسبقيّة العالم)، ونشط أيضًا في نهاية التسعينيّات في دراسة أمور تتعلّق بالغيبة وبالإمام المهدي عليه السلام منها بحثه (الإمام والمجتمع في فترة ما قبل الغيبة) نشره عام ١٩٨٨م، وفي عام ١٩٩١م

[١]- كتاب: التشيّع والاستشراق، مصدر سابق، ص٣٢٨.

[٢]- إيتان كوهلبرغ (Etan Kohlberg) ولد في تل أبيب عام ١٩٤٣م، حائز على عدّة جوائز عالميّة وذلك لتميّز إسهاماته في تاريخ الشيعة الإماميّة الاثني عشريّة، يشغل مرتبة أستاذ الأدب العربي في الجامعة العبريّة، وهو عضو في الأكاديميّة الإسرائيليّة للعلوم.

نشر كتاب (عقائد وفقه الشيعة الإماميّة)[١] يشتمل على معظم أبحاثه الذي كتبها منذ عام ١٩٧٥م وحتّى عام ١٩٨٨م، درس فيه بأسلوب تحليلي مناهج البحث العلمي للرواية الشيعيّة وروايات غيبة الإمام عليه السلام .. هذا المستشرق يستخدم أسلوبًا مثيراً للجدل في تعامله مع التراث الشيعي، ولا سيّما عند تعاطيه مع المعتقدات الأساسيّة للشيعة، من قبيل الإمامة وعدد الأئمّة وعصر الغيبة، ففي المقدّمة التي دوّنها في كتاب (التشيّع) ادّعى أنّ مسألتي الإمامة وغيبة الإمام الثاني عشر مقتبستان من أفكار أخرى مخالفة للتشيّع كالكيسانيّة، وبالتالي قام بدراسة وتحليل روايات الشيعة على هذا الأساس، وقال: «استنادًا إلى ذلك فإنّ أوّل عقيدة للفرقة الكيسانيّة تؤكّد على أنّ الإمام هو ابن الحنفيّة وأنّه لم يمت، بل هو غائب وسيظهر مرّة أخرى باسم المهدي، ونلاحظ أنّ الشيعة قد طبّقوا هذه العقيدة فيما بعد على الإمام الثاني عشر»[٢]، إذًا يرى هذا المستشرق أنّ منشأ الفكرة المهدويّة في التشيّع مقتبسة ويرجع إلى عوامل عديدة، ويزعم بأنّ معتقدات الإماميّة مبتدعة، ولا سيّما في مجال الإمام الثاني عشر.

٢. المستشرق الإسرائيلي مارتن كريمر[٣] (معاصر)، يعدّ من الكتّاب المعروفين في مجال الدراسات الإسلاميّة، وهو متخصّص في التاريخ السياسي للإسلام، له دراسات عديدة منها: كتاب بعنوان (الإسلام السياسي) طبع عام ١٩٨٠م، وبحث بعنوان (المذهب الشيعي: مقاومة وثورة) طبع في تل أبيب عام ١٩٨٧م، ، وكتاب آخر (اليقظة العربيّة والبعث الإسلامي) المطبوع عام ١٩٩٦م، وكتاب (الحرب الخاطئة: إسرائيل والإسلام والشرق الأوسط) طبع عام ٢٠١٦م، وفي معظم دراساته يتطرّق للعقيدة المهدويّة كأحد المعتقدات المهمّة عند الشيعة الإماميّة، ويحاود دائمًا التأكيد على البعد اليهودي للمهدويّة.

---

[1]- Belief and Law in Imami Shiism (Collected Studies Series) by Etan Kohlberg, Publisher: Variorum (August 1, 1991), Language: English..

[٢]- كتاب: المستشرق المعاصر إيتان كوهلبرغ وحديث الإمامة، للسيد مصطفى مطهري، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة، الطبعة الأولى ٢٠١٤م، ص ١٥٠ و ٢٢٠.

[٣]- مارتن كريمر (Martin Seth Kramer) ولد في واشنطن عام ١٩٥٤م، وهو باحث أمريكي إسرائيلي والرئيس المؤسّس لكلية شاليم في القدس، وأمضى ٢٥ عامًا في جامعة تل أبيب في تدريس التاريخ الحديث للشرق الأوسط، تخرّج في جامعة تل أبيب سنة ١٩٧٣م، وشغل منصب مدير مركز موشي ديان للدراسات الشرق أوسطيّة والأفريقيّة.

٣. المستشرق اليهودي البروفسور برنارد لويس (١٩١٦م - ٢٠١٨م) ولد في لندن، وهو أمريكي من أصل يهودي إنجليزي، قال عنه المؤرّخ الأمريكي جول بنين من جامعة ستانفورد والمختصّ بدراسات الشرق الأوسط بأنّه «لربمّا أكثر مناصري الصهيونيّة المتعلّمين ذوي اللسان المبين في الأوساط الأكاديميّة المعنيّة بالدراسات الشرق الأوسطيّة على قارة أمريكا الشماليّة»[١]، له دراسات عديدة منها بحث بعنوان (الشيعة في التاريخ الإسلامي) طبع عام ١٩٨٥م، يدرس فيه الحركة الشيعيّة في فترة نموّها وظهورها، وتطرّق فيه إلى القضيّة المهدويّة وأهميّتها عند الشيعة.

٤. المستشرق الإسرائيلي جوزيف ألياش[٢]، كتب بحوثًا عديدة عن عقائد الشيعة، وأطروحته لنيل درجة الدكتوراه بعنوان (عليّ بن أبي طالب في العقيدة الإثني عشريّة)[٣]، وفي عام ١٩٦٩م نشر بحثًا يتناول فيه موضوع الإمام المهدي عجل الله فرجه بعنوان (نظريّة الفقه عند الإثني عشريّة والولاية السياسيّة والشرعيّة)[٤] وهي دراسة عن دور المجتهد عند الشيعة الإماميّة، وفيها يقول: إنّ الشيعة بعد الغيبة لا يجوّزون تمثيل الولاية والسلطة إلى الفقهاء، وأنّهم ينظرون إلى المجتهد بدرجة أكبر من مجرّد كونه مكلّفًا في الأحكام الشرعيّة وتطبيقاتها، كذلك فإنّهم لا يميلون إلى الاعتقاد بأنّ المجتهد له الصلاحية المطلقة في تمثيل مهام الإمام بعد الغيبة الكبرى، وهناك ما يعرف بالمجتهد المطلق، وينظر إليه كأنّه متحدّث باسم الإمام الغائب .. ويحتلّ

[1]- Beinin Joel (July 1987) "Review of Semites and Anti-Semites: An inquiry into Conflict and Prejudice" by Bernard Lewis, MERIP Middle East Report: (147) 42- 45…

لقد حظي برنارد لويس بتكريم ورفقة كبار الشخصيّات في إسرائيل منهم غولدا مائير رئيسة الوزراء التي استقبلته وأثنت على دعمه الكبير لإسرائيل، وقد قال رئيس الوزراء نتنياهو في بيان التعزية بعد وفاته: «برنارد لويس أحد أعظم مؤرّخي الشرق الأوسط في هذا العصر، وكان أحد كبار علماء الإسلام والشرق الأوسط في عصرنا .. وقال: سنبقى ممتنّين إلى الأبد لدفاعه القوي عن إسرائيل» نقلاً عن صحيفة: The Time of Israel on 20 May 2018.

[٢]- جوزيف ألياش (١٩٣١م - ١٩٨١م) (Joseph Eliash) ولد في القدس، وتلقّى شهادة الماجستير من الجامعة العبريّة بالقدس، وحصل على الدكتوراه من جامعة لندن ١٩٦٦م، عمل ٤ سنوات كأستاذ مساعد في جامعة كاليفورنيا في لوس أنجلوس، وكان يشغل منصب مدير الدراسات اليهوديّة والشرقيّة في كليّة أوبرلين قبل وفاته، وقد زار إيران عدّة مرات بين أوائل الستينيّات و١٩٧٧م.

[3]- Joseph Eliash Ali b. Abi Talib in Ithna Ashari Shii belief, by:

[٤]- The Ithna ashari-Shia Juristic Theory of Political and Legal Authority, by: Joseph Eliash, Studia Islamica, No. 29 (1969), pp. 17-30. .. كتاب: التشيّع والاستشراق، مصدر سابق، ص ٣٣١.

الفقهاء الشيعة مكانة تختلف كثيراً عن مكانة الفقهاء عند السنّة، إذ إنّ الفقهاء (المجتهدين) في الفكر الشيعي هم حفظة العقيدة خلال مدّة غياب الإمام المهدي، في حين يعتبر العلماء عند السنّة شخصيّات تابعة للسلطة .. ويعدّ هذا البحث من الدراسات التي اعتمد عليها المستشرقون في أوروبا وأمريكا كثيراً.

خلاصة القول: اعترى الدراسات الإسرائيليّة المتعدّدة حول العقيدة المهدويّة كثيرٌ من الإشكالات والأزمات، والتي كان على رأسها الزعم (بأنّ المهدويّة الإسلاميّة خرافة، وأنّ أصلها ومنبعها التراث الديني اليهودي)، وذلك لخضوع الكتابات الإسرائيليّة لأفكار وأيديولوجيّات تحمل آراء فكريّة مسبقة، يتمّ فرضها على البحث لتطويعه خدمة لأهداف سياسيّة، ممّا جعل الدراسات الإسرائيليّة بعيدة عن الموضوعيّة العلميّة والحياديّة الفكريّة.

مواقف ورؤى المستشرقين عن المهدويّة

عند استقراء وتتبّع دراسات وبحوث المستشرقين بصورة شاملة، نجد أنّ كتاباتهم الموضوعيّة والمنصفة تتركّز في تاريخ العلوم التجريبيّة عند المسلمين وتاريخهم الحضاري، أمّا العلوم الدينيّة فلا نكاد نجد لها منصفًا في دراساتهم إلّا قليلاً جدًّا جدًّا، لأنّها مرتبطة بالإسلام والدعوة إليه .. وباعتبار أنّ القضيّة المهدويّة من القضايا الرئيسة المرتبطة بالعقائد الإسلاميّة، وارتباطها بمستقبل البشريّة، لذا نجد الاتجاه العام للمستشرقين غير منصف للمهدويّة ومزيّفًا لحقائقها، ومن جهة أخرى نجد القليل جدًّا جدًّا من اتّسمت بحوثهم بالموضوعيّة والأمانة، وخلت أعمالهم من آثار التعصّب، ومع ذلك لا يعني خلوّ كتاباتهم من الزلّات والأخطاء.

تعدّ أزمة (المزاعم والشبهات التي يثيرها المستشرقون) من الأزمات التي تعتري معظم الكتابات الاستشراقيّة الدينيّة بصورة عامّة، وبالخصوص حول العقيدة المهدويّة، وسوف نشير إلى بعض تلك المزاعم المختلقة والتخرّصات المبتدعة التي ذكرت في دراسات المستشرقين، وبالتأكيد فإنّه تقف خلف هذه الشبهات والإشكالات دوافع دينيّة (التبشير) أو دوافع سياسيّة (الاستعمار) .. علمًا بأنّ من يلمّ

بأبسط معارف الدين الإسلامي، ويطّلع على أطروحة المهدويّة عند أهل البيت عليهم السلام يجد أنّ هذه المزاعم هشّة، ولا تصمد على طاولة البحث العلمي والدراسة والنقاش، وتفتقر للأدلّة والبراهين العقليّة والنقليّة التي تثبتها أو تؤكّدها.

إنّ رؤية الاستشراق للمهدويّة تعكس اهتمامات الغرب ودوافعه التي لا تتطابق مع الحقائق والواقع، وهذه الأفكار عرضة للنقد، ومن هذه الرؤى والمواقف الذي تناقلها المستشرقون واحدًا عن آخر، ولاقت رواجًا بينهم بمرور الوقت (الافتراءات والمزاعم التي سنشير لها)، وسنحاول مناقشتها -لأنّ سياق بحثنا ليس ردًّا ونقدًا لكلّ شبهات المستشرقين- ولكنْ للوقوف على رؤيتهم ومدى ابتعادهم عن الحقيقة، ومجانبتهم قواعد البحث العلمي:-

ـ ذكر المستشرق جيمس دارمستيتير في كتابه (المهدي الماضي والحاضر)[١]، أنّ فكرة المنقذ والمخلّص موجودة قبل الإسلام عند ديانات سابقة، فأخذ المسلمون الفكرة من الديانات الثلاث (اليهوديّة والمسيحيّة والزرادشتيّة)، بمعنى أنّ عقيدة المسلمين في المهدويّة غير أصيلة، وقد أكّد هذا الزعم أيضًا المستشرق فيليب هيتي في بحثه عن (المهدي) الذي كتبه في دائرة المعارف الكاثوليكيّة الأمريكيّة، إذ يقول:»إنّ المهدي عند الشيعة ما هو إلا انعكاس للمعتقد اليهودي والمسيحي»[٢].

والجواب باختصار أنّ الأطروحة المهدويّة، أطروحةٌ إنسانيّةٌ، عالميّةٌ، يؤمن بها جميع شرائح الإنسانيّة بمختلف مشاربهم الدينيّة والعقديّة. وإنّنا لا ننكر وجود الفكرة أو الأطروحة المهدويّة أو قضيّة المنقذ بشكل عام في تلك الديانات، وإثبات وجود الفكرة في تلك الأديان والأمم السابقة لا يعني إثبات المهدي المنتظر بعينه ومصداقه الذي يؤمن به المسلمون، فكلٌّ يؤمن بمنتظرٍ مخلِّصٍ بحسب اعتقاده ومعطياته الدينيّة والتاريخيّة، حتّى المسلمون أنفسهم لا يوجد تطابقٌ تامٌّ كاملٌ بشأن الأطروحة المهدويّة، والأكثر من ذلك حتّى فرق الشيعة تختلف في تشخيص من هو المهدي،

[1]- The Mahdi Past and Present, 1st Edition, 1st Chapter, Pages 111885 ,15-, NY- USA

[2]- See (al-Mahdi) in New Catholic Encyclopedia, Second Edition, Volume 9 – Page 48, 2002, USA.

دائرة المعارف الكاثوليكيّة الأمريكيّة – لفظة (المهدي)، المجلّد ٩، ص ٤٨ .. كتب بواسطة: فيليب هيتي.

فالإسماعيليّة تعتقد تشخيصًا معيّنًا، والزيديّة وغيرهم بتشخيصٍ آخرَ، والإماميّة تعيِّن المهدي المنتظر على غير ما رأته تلك الفرق.

ـ التشكيك بأنّ المهدي (المنقذ والمخلّص) آخر الزمان من المسلمين أو من أحفاد محمّد -الرسول الأكرمﷺ- أو كما يدّعي المسلمون بأنّ المهدي من وِلَد محمّد، ولكنّ التاريخ يثبت أنّه قد مات ولم يترك أحدًا من الأبناء الذكور. إذًا فكرة المهدي الإسلامي مشكوك بها.. وقد صرّح بهذه الفكرة كثير من المستشرقين، ومنهم المستشرق جيمس دارمستيتير في كتابه (المهدي الماضي والحاضر)[١].

وهذا طرح غريب يتجاوز ظاهرة (حكايات العجائز)، فمن المؤكّد دخول وِلَد البنات في ذرّية الرجل[٢]، وأنّ الإمام المهديعجل‌الله‌فرجه من نسل النبيّ محمّدﷺ من أولاد ابنته فاطمة الزهراءعليها‌السلام كما هو متّفق عليه عند جميع المسلمين، فهو من صلب الإمام الحسينعليه‌السلام كما تؤكّد الأطروحة المهدويّة الإماميّة، أو من نسل الإمام الحسنعليه‌السلام كما يقول أهل السنّة، ففي كلتا الأطروحتين هو من نسل النبيّ الأكرمﷺ، هذا هو الحقّ الذي عمي عنه المستشرقون أو أغمضت عيونهم عنه.. أمّا إذا قلنا إنّ المهدي ليس من أحفاد الرسول محمّدﷺ لأنّه ليس من وِلَد أحد الذكور، فعلى هذا الأساس بحسب قول أو زعم المستشرقين أنفسهم يكون النبيّ عيسىعليه‌السلام ليس من وِلَد النبيّ إبراهيمعليه‌السلام، ولا معنى لأن يتشبّث المسيحيّون بأنّه من نسل يعقوبعليه‌السلام، فإنّ عيسى إنّما ينسب إلى بني إسرائيل بأمّه مريم، فإنّه لا أب له، ولكن (جدّه والد مريم) من وِلَد سليمان بن داودعليه‌السلام.

ـ مدّعو المهدويّة في كلّ البلاد الإسلاميّة إذا نجح أحد منهم، فهذا يعني أن تنبؤات محمّد صادقة، ولكن إلى الآن لم يبرهن أحد على نجاح مهمّته السماويّة، ممّا يدعونا للتشكيك في صدق محمّد[٣].

---

[1]- The Mahdi Past and Present, 1st Edition, 2nd Chapter, Page 16, 1885, NY- USA.

[٢]- قال تعالى في كتابه الكريم: {وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلاًّ هَدَيْنَا وَنُوحاً هَدَيْنَا مِن قَبْلُ وَمِن ذُرِّيَّتِهِ دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ* وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِّنَ الصَّالِحِينَ * وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطاً وَكُلاًّ فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ}، سورة الأنعام، الآيات ٨٤-٨٦.

[3]- The Mahdi Past and Present: Translator's Preface – Ada S. Ballin , Page 4.

كيف استدلّ المستشرقون على هذا الزعم والافتراء؟ ومن أين فُهِمَ أنّ الرسول الأكرمﷺ كان يقصد وقتنا الحالي، وليس آخر الزمان؟ ومن أين عُرِفَ أنّنا في آخر الزمان كما كان يقصدهﷺ؟ وهل تحقّقت شروط ومسوّغات خروج المهدويّة؟ ومن قال إنّ هؤلاء المدّعين للمهدويّة في التاريخ والحاضر، هم من كان يقصدهم رسول اللهﷺ، حتّى نطالب بتحقيق كلامهﷺ؟ علمًا بأنّ أيًّا من العلامات المحتومة الذي قالهاﷺ لخروج المهديعجل الله فرجه لم يتحقّق منها شيء، أي حسب منطق وأخبار رسول اللهﷺ لم يحن موعد خروجه، فكيف نشكّك في صدقه؟!!، أم هي إرادة الطعن في النبيّ الأكرمﷺ وتشويه صورة المهدويّة الحقّة؟!.

ـ التشكيك في العقيدة المهدويّة من الأساس، واستغلال الكثير من الملابسات والفجوات الفكريّة الموجودة في تراث المسلمين للتشكيك في مهدويّة أهل البيتعليهم السلام ونسفها من الأصل، كما ذكر ذلك المستشرق فيليب هيتي في بحثه عن (المهدي) إذ يقول:»إنّ هناك رواية تشير إلى كون عيسى هو المهدي نفسه»[١]، أو الاستهزاء بالمهدويّة وذكر فرية السرداب كما ذكر ذلك المستشرق رونلدسن في كتابه (عقيدة الشيعة)[٢] والاستشهاد بكلام ابن بطوطة وأهل العامّة.

إنّ خبر (لا مهدي إلّا عيسى ابن مريم)[٣] خبر أحاد، ويعدّه المحدثون من الأخبار الضعيفة .. ولما كان الخبر ضعيفًا لا يمكن تقديمه وحتّى لو كان صحيحًا على الأخبار المتواترة، إذ استفاضت الأخبار بكثرة رواتها في الإمام المهديعجل الله فرجه، وأنّه من عترة النبيّ محمّدﷺ من ولد فاطمةعليها السلام وأنّه ينزل في زمنه عيسى ابن مريمعليه السلام فيصلّي خلفه ويساعده على قتل الدجّال، هذا مضافًا إلى تواتر الأخبار بأنّ اسمه (م ح م د)، فلا يصحّ حينئذ تقديم الخبر الواحد الثقة، عدا عن الضعيف، على الأخبار المتواترة .. فلا ندري هل المستشرق فيليب هيتي يعلم بطرق الحديث ومتونه أم يجهلها حتّى يستشهد بهذا الحديث الوحيد الغريب الضعيف في نفيه للمهدويّة الإسلاميّة؟ ومن

[١]- دائرة المعارف الكاثوليكيّة الأمريكيّة - لفظة (المهدي)، المجلّد ٩، ص٤٨ .. كتب بواسطة: فيليب هيتي.

[٢]- كتاب: عقيدة الشيعة، دوايت دونالدسن، تعريب ع.م. الطبعة الأولى ١٩٤٦م - القاهرة، ص ٢٤٧ و ٢٤٨.

[٣]- ذكر الحديث ابن ماجه في سننه ج٢ ص٣٤٠ حديث ٤٠٣٩، ولقد ضعف جمع من علماء أهل العامّة هذا الحديث الغريب، وقد قدحوا بمحمّد بن خالد الجندي من سلسلة سند الرواة، وقالوا عنه مجهول.

هنا نعرف حرص المشكّكين للتمسّك بهذا الخبر، وذلك لقلّة ما بأيدهم من أدلّة.

إنّ هذا الكلام والزعم والافتراء وراءه ما خفي من أغراض ودوافع، فالتركيز على القول (بمهدويّة عيسى) يدلّ على أنّ هناك طريقة انتقائيّة مغرضة (في منهجيّة البحث) تهدف إلى إفراغ المهدويّة من أصولها ونسبتها إلى مصادر أخرى، وزعزعة مكانتها العالية في نفوس المؤمنين .. وكذلك هناك خطأ (منهجي كبير)، حيث الاعتماد في المصادر على مدرسة واحدة من المسلمين، دون معرفة الفروق المذهبيّة أو إدراك الدوافع والأهداف.

ـ تزييف حقيقة المهدي المنتظرعجل الله فرجه وذلك بالادّعاء أنّه الدجّال المنبوذ في كلّ الأديان السماويّة، كما يقول الكاتب الامريكي المعاصر: جويل ريتشاردسون في كتابه (المسيح الدجّال الإسلامي حقائق صادمة) إذ ذكر: «أنّ المسلمين ينتظرون المسيح الدجّال لا ليرفضوه بل ليقبلوه»، وزعم أيضًا «أنّ المهدي يتشابه تمامًا مع المسيح الدجّال»[1] .. وقد أكّد هذه الافتراءات أيضًا المستشرق (جون ولفوورد) في كتابه (المسيح الدجّال) بقوله: «إنّ المسيح الدجّال هو نفسه المهدي الذي ينتظره المسلمون» ..وأكّد هذا الزعم أيضًا الكاتب الأمريكي المعاصر مايكل يوسف في كتابه (نهاية الزمان وسرّ المهدي) ..ودائمًا وتكرارًا يتمّ ربط المهدويّة بالدجّال أو بالنبيّ الكاذب في كتابات المستشرقين المتأخّرين.

وهذا الزعم والادّعاء محض افتراء، وليس هناك أيّ دليل من مصدر إسلامي يؤكّد هذا التخرّص، والغريب جدًّا أن يتّهم هؤلاء نبيّ الإسلامصلى الله عليه وآله بأنّ الدجّال من ذريّته، في حين أنّ المصادر الإسلاميّة تؤكّد أنّ الرسولصلى الله عليه وآله حذّر أمّته من فتنة الدجّال، وفي الوقت نفسه مدح المهدي وحثّ المسلمين على اتّباعه، فلا ندري لماذا لم يتطرّق المستشرقون إلى أحاديث الرسولصلى الله عليه وآله حول حقيقة المهدي وحقيقة الدجّال إجمالاً لإيضاح الرؤية؟، ولكنّ موقف المستشرقين خاضع لافتراضات لا تقوم على دليل، ومحاولة جعلها في مستوى الحقائق، ممّا يعكس صورة للقارئ أنّ المهدويّة (منبع للشرّ)، وهذا منهج خطير في إطار قلب الحقيقة والواقع.

[1]- The Islamic Antichrist – Joel Richardson, 2009, Pages 80, 94 & 187.

ـ الزعم أنّ فكرة مهدي المسلمين ليست سماويّة أو من قبل الوحي، بل هي نفسيّة اجتماعيّة بسبب الظلم الذي تعرّض له الشيعة في التاريخ، إذ يقول المستشرق (دوايت رونلدسن) في كتابه (عقيدة الشيعة): «الإخفاق الذي أصاب الحكومة الأمويّة في توطيد أركان العدل هو المنشأ لظهور فكرة المهدي»[١]، وأكّد على الفكرة نفسها المستشرق (جولدتسيهر) في كتابه (العقيدة والشريعة في الإسلام) إذ يقول: «لا بدّ من تأسيس فكرة الآمال الصامتة لتهدئة روع الناس، ومن أجلى مظاهر فكرة الآمال الصامتة مسألة المهدي»[٢]، وكذلك المستشرق (فان فلوتن) في كتابه (السيادة العربيّة) إذ قال: «ولا يفوتنا أن نذكر أوّلاً أنّ ذلك المثل الأعلى للعدالة والمساواة قد ظلّ وهمًا من الأوهام، حتّى إنّ حاجة الشرقيّين اليوم إلى مهدي يملأ الأرض عدلاً لم تكن أقلّ منها في عهد بني أميّة، ولم يكن جور النظام العباسي وعسفه منذ قيام الدولة العباسيّة بأقلّ من النظام الأموي المختلّ، فحفّز النفوس إلى التمسّك بعقيدة المهدي والتطلّع إلى ظهوره لتخليصها من قسوة ذلك النظام الجديد وجوره»[٣].

إنّ العقيدة المهدويّة، أصلها وجذورها، انبثقت من ركني الإسلام (القرآن الكريم والسنّة الشريفة)، ومنبع الفكرة عند المسلمين هي المصادر الرئيسة للشريعة الإسلاميّة، فالفكرة ليست شيعيّة، وليس لها علاقة باضطهاد الشيعة، فأكابر علماء العامّة أخرجوا أحاديث المهدي إذ بلغت فوق الأربعمائة خبر وبطرق متعدّدة، إضافة إلى ذلك قام الإجماع بين المسلمين وتصافقت عليه الأخبار المتواترة والتي بلغت المئات، وكلّها دلّت على أنّ خروج المهدي من المحتوم، وأنّ تاريخ صدور هذه الأخبار كان قبل نشوء الدولة الأمويّة عام ٤١هـ .. فلا ندري من أيّ عباءة أخرج دونالدسن وغيره من المستشرقين هذا التوهّم، وبكلّ تأكيد يهدفون من هذا الموقف والتحليل والاستنتاج إضعاف البعد الغيبيّ للمهدويّة، وإحالة الفكرة إلى أسباب من صنع البشر، وهذا فيه إسقاط متعمّد للجانب العقائدي والبعد الروحي فيها.

---

[١]- كتاب: العقيدة والشريعة في الإسلام ، إجناس جولدتسيهر (١٨٥٠م -١٩٢١م)، ترجمة: محمّد يوسف موسى وآخرون، الطبعة الأولى ١٩٥٩م – القاهرة، الناشر: المركز القومي للترجمة، ص٨٥.

[٢]- كتاب: عقيدة الشيعة، دوايت دونالدسن، تعريب ع.م. الطبعة الأولى ١٩٤٦م – القاهرة، ص٢٣١.

[٣]- كتاب: السيادة العربيّة، ج. فان فلوتن، ص ١٣٢ .. وكتاب: السيطرة العربيّة، ج. فان فلوتن، ص١١٨.

ـ إنّ فكرة مهدي المسلمين مختلقة من الخيال، وليست هناك أدلّة تثبت المهدي لا من القرآن ولا من السنّة، إذ يقول المستشرق (دوايت رونلدسن) في كتابه (عقيدة الشيعة): «إنّ روايات المهدي موضوعة في عصر ما قبل تدوين السنّة النبويّة، وإنّ الكتب الروائيّة السُنّية قد خلت من هذه الروايات» .. وقال أيضًا: «إنّ سرّ وضع الحديث عند الشيعة هو أنّ القرآن لم يذكر الإمام فاستغلّوا السنّة لذلك»[١].

هنا نؤكّد ونقول: لا تقتصر البشارة بالإمام المهدي عجل الله فرجه على القرآن الكريم والأحاديث الشريفة فقط، بل إنّ الأديان والكتب السماويّة التي سبقت الإسلام قد بشّرت به أيضًا، ولإيضاح منبع فكرة المهدويّة بالنسبة للمسلمين نوضح بأنّه من قال كلّ ما لم يذكر في القرآن ليس له وجود، ثمّ من قال إنّ الإمام المهدي عجل الله فرجه لم يرد له ذكر في القرآن، فإنّ هناك آيات وإشارات عديدة (بالعشرات) فسّرتها الأحاديث الشريفة في المهدي المنتظر، وإنّ من يطّلع على المعارف القرآنيّة يدرك أنّ كتاب الله قد تطرّق إلى القضية المهدويّة بطرق وأساليب شتّى، ويمكن تلخيص منهج القرآن الكريم في الآتي:

أوّلًا: تحدّث القرآن عن وجود إمام لكلّ زمان وبعنوان (الإمامة)، والمهدي إمام الزمان الحالي[٢].

ثانيًا: بشّر القرآن بوعد إلهي بنشر العدل في بقاع الأرض كافّة على يد الإمام المهدي عليه السلام[٣].

ثالثًا: ذكر القرآن بعض الحوادث المرافقة لقيام الإمام المهدي عجل الله فرجه[٤].

من هنا نؤكّد أنّ لفظة أو مصطلح (المهدي) لم يذكر في القرآن صراحة، ولكن هناك بعض الآيات الكريمة مفسّرة ومؤولة في المهدي المنتظر .. ويمتلك التراث الشيعي الاثني عشري مجموعة كبيرة من الكتب والأبحاث التي تتحدّث عن الإمام

---

[١]- كتاب: عقيدة الشيعة، دوايت دونالدسن، الطبعة الأولى ١٩٤٦م – القاهرة، ص٢٣١.

[٢]- قال تعالى: {يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ}، سورة الإسراء: الآية ٧١.

[٣]- قال تعالى: {وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الْأَرْضِ}، سورة النور: الآية ٥٥.

[٤]- قال تعالى: {وَاسْتَمِعْ يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادِ مِن مَّكَانٍ قَرِيبٍ يَوْمَ يَسْمَعُونَ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُرُوجِ}، مصداق لعلامة الصيحة السماويّة، سورة ق: الآيتان ٤١-٤٢.

المهدي في القرآن الكريم، فنجد مثلاً في كتاب (المحجّة فيما نزل في القائم الحجّة) لهاشم البحراني، إذ ذكر ١٢٠ آية كريمة فسّرت أو أُوّلت في المهدي.

وأمّا النسبة للسنّة الشريفة[١] فقد تحدّث الرسول ﷺ بما لا يدع مجالاً للشكّ من أنّ وجود المهدي في الأمّة ثابت، فقد وردت أحاديث الإمام المهدي في العديد من الكتب المعتبرة عند أهل السنّة، منها على سبيل المثال مسند أحمد، وسنن ابن ماجة، وسنن أبي داود، وسنن الترمذي، أمّا بالنسبة للشيعة الإماميّة فقد اتّفقت كلمتهم وتوّحدت كتبهم في ذكر أحاديث الإمام المهدي عليه السلام .. إنّ النّصوص والروايات الشريفة قد تواترت حول المهدي وأخباره وعلامات ظهوره، ويمكن القول إنّ موضوع المهدي قد احتلّ مساحة واسعة من الحديث والرواية، فنجد مثلاً في موسوعة (معجم أحاديث الإمام المهدي) ما مجموعه ١٨٦١ حديثًا متعلّقة بالمهدي، استخرجت من مصادر مختلفة.

فهذه الإحصائيّات تعطي فكرة عامّة عن مكانة المهدويّة عند المسلمين، ومصدر انبثاق وجذور الفكرة لديهم.

ـ مهدي المسلمين هو الذي يشكّل الكثير من المشكلات والمتاعب للعالم، فمغامرات مدّعي المهدويّة في التاريخ الماضي والحاضر خير دليل، وكذلك المستقبل المنظور والمحتمل للمهدي لن يختلف عن الوضع الحالي .. وقد صرّح بهذه الفكرة بعض من المستشرقين، ولعلّ أوّلهم جيمس دارمستيتير في مقدّمة كتابه (المهدي الماضي والحاضر)[٢].

إنّ رؤية معظم المستشرقين للمهدويّة من الناحية الفلسفيّة تقوم على أساس صراع الحضارات ومعارضة الثقافات، وهذه الرؤية تأصّلت في إطار فكري لا ينسجم مع روح ومبادئ وأهداف المهدويّة، المبنيّة على أسس نشر القسط والعدل لكلّ البشريّة، ومصداقيّتها أنّها من وحي السماء وليس من صنع البشر .. ولكنّ الكتابات والأبحاث

[١]- الأحاديث الشريفة: هي وحي يوحى، قال تعالى: {وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰإِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَىٰ} سورة النجم: الآيتان ٣ و ٤ .. وقد قال تعالى: {مَّن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّه} سورة النساء: الآية ٨٠.

[2]- The Mahdi Past and Present, 1st Edition, Page 5, 1885, NY- USA.

الاستعمارية لا تقبل هذا الكلام: لأنّ المهدوية تتعارض مع مصالحهم، ولا بدّ من محاربتها والقضاء عليها .. علمًا بأنّ الكثير من مدّعي المهدويّة انطلقوا في مهمّتهم بتدبير ودعم ومساندة من المخابرات الأجنبيّة، وأوضح مثال على ذلك: البهائيّة والقاديانيّة والبابيّة.

وبالخلاصة فقد سلك المستشرقون الذين تناولوا العقيدة المهدويّة منهجًا واحدًا يكاد لا يختلف، وما ذكرنا لمثل هذه المزاعم والاختلاقات التي اقتبسناها من بعض كتب المستشرقين إلّا عرض صورة توضيحيّة لمواقفهم ونظرتهم ورؤيتهم للمهدويّة الإسلاميّة .. وليس هناك شكّ من أنّهم قد غالوا في آرائهم، وبالغوا في إظهار الشبهات إلى حدّ كبير؛ بهدف التقليل من أصالة العقيدة المهدويّة، وتقويض مبادئها، والقضاء عليها من الأساس. وبعد أن أشرنا بشكل موجز إلى رؤية المستشرقين للمهدويّة، يمكننا الخروج بالنقاط الآتية:-

ـ إنّ معظم الآراء والاستنتاجات الاستشراقيّة التي صدرت بحقّ المهدويّة، تدلّ على أنّها كانت أحكامًا مبنيّة على أفكار مسبقة.

ـ أطلق المستشرقون مصطلحات (كالخرافة والأسطورة وبلغة الاستهزاء) بحقّ المهدويّة، وهذا لا يمتّ إلى منهج البحث العلمي بأيّة صلة، ولكنّه دلالة واضحة على الأهداف والدوافع التي ينطلقون منها.

ـ ركّز المستشرقون على بعض الروايات والأخبار الضعيفة عند المسلمين، وكان الهدف منها النيل من أصالة المهدويّة ومكانتها والتشكيك فيها.

ـ إشكالات وأخطاء منهجيّة عديدة في بحوثهم عن المهدويّة -مقصودة-، أبعدتهم عن الموضوعيّة العلميّة والمنطق العقلي، ولكنّها في الأساس تخدم أغراضهم.

ـ التشكيك في أصالة المهدويّة الإسلاميّة وإضفاء صفة التبعيّة، أو أنّها مقتبسة من ديانات سابقة، أو أنّ الفكرة ليست سماويّة (من قبل الوحي) بل نتيجة لظلم واضطهاد سياسي.

ـ إلصاق الفكرة بالطائفة الشيعيّة فقط، وأخذ ماكتب من طعن وتشويه بالمهدويّة

في كتب وتراث المدارس الإسلاميّة الأخرى أخذ المسلّمات بلا أدنى تحليل أو نقاش.

بنظرة كلّيّة شاملة وبتتبّع دقيق نلحظ أنّ المستشرقين لهم مواقف ورؤى ثابتة من المهدويّة، فتكرار المزاعم والشبهات واجترارها باستمرار، ومن دون أيّ تجديد أو تطوير فيها، يدلّ على عدم علميّة أو منطقيّة هذه الإشكالات، إنّما للتّشكيك والتّشويه والرغبة في فرض الافتراءات.

إنّنا مطالبون بتصحيح الرؤية عن مهدويّة أهل البيت عليهم السلام لدى الشعوب والرأي العام (الآخر)، وطرحها بصورتها الحقيقيّة وشكلها الحضاري، وإيضاح المستقبل المتألّق الذي ينتظر البشريّة على يد الإمام المهدي عليه السلام.. فلو أحسنّا عرض المهدويّة وأوضحنا أهدافها، وعملنا على الترويج لها، وكان ذلك بحكمة وبأساليب علميّة وحضاريّة، فسيتمّ حينها دحض كلّ الشبهات والمزاعم التي ينشرها المستشرقون بيسر وسهولة.

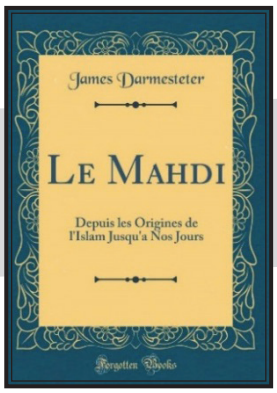
نماذج من دراسات المستشرقين عن المهدويّة

المهدويّة واحدة من أكثر الدراسات المثيرة للاهتمام في الغرب حاليًّا، ويمنحونها أهميّة كبيرة للغاية، وتأسيسًا عليه سنستعرض في بحثنا لمحة بسيطة وموجزة عن نماذج من كتابات المستشرقين حول المهدويّة قديمًا وحديثًا، وكيف أنّ المجتمعات الغربيّة مازالت تتغذّى على النتاج الفكري للمستشرقين، ومدى تأثير كتاباتهم على الرأي العام لديهم حاليًّا، إذ يتمّ إعادة تداول الكتب القديمة وطبعها من جديد، أو إعادة صياغة أفكارها وبثّها وسط المجتمعات الغربيّة.

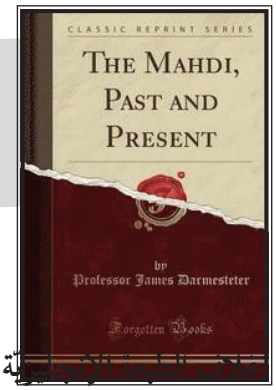
إنّ انتقاءنا لنماذج من كتابات المستشرقين سيكون منسجمًا مع هدفنا في تشخيص وتقييم منهج الدراسات الاستشراقيّة للمهدويّة، كما أنّ الأساس الذي اعتمدناه في هذا الانتقاء يتبع مراحل زمنيّة مختلفة، وبها اتجاهات فكريّة متباينة، ولكنّها تكشف لنا بصورة جليّة الاتجاه العام لكتابات المستشرقين.

ـ كتاب (المهدي من أصول الإسلام إلى الحاضر) للمستشرق اليهودي الفرنسي: جيمس دارمستيتير (James Darmesteter) (١٨٤٩م - ١٨٩٤م) أو بعنوان (المهدي الماضي والحاضر) كما في النسخة باللغة الإنجليزيّة.

صدرت الطبعة الأولى في ٢٨ فبراير ١٨٨٥م باللغة الفرنسيّة (Le Mahdi: depuis les origines de l'Islam jusquà nos jours)، ثمّ ترجمته آدا ساره بالين[1] إلى اللغة الإنجليزيّة في العام نفسه بعنوان (The Mahdi Past and Present)، وطبع في نيويورك - أمريكا.



غلاف الطبعة الفرنسيّة



غلاف الطبعة الإنجليزيّة

في الوقت المعاصر تمّ إعادة طبع الكتاب ونشره من جديد عدّة مرات، فقد صدرت طبعة باللغة الفرنسيّة في ٦ أبريل ٢٠١٠م، ثمّ طبع في ١٤يناير ٢٠١٥م بباريس، وأعيد طبعه كذلك في ١ يناير ٢٠١٧م، وطبع من جديد في ٢١ أكتوبر ٢٠١٨م ..أمّا باللغة الإنجليزيّة فأعيد طبعه عدّة مرات: فصدرت طبعة في مارس ٢٠٠٩م في أمريكا، وصدرت طبعة في يونيو ٢٠١١م في فرنسا، وصدرت طبعة جديدة في سبتمبر ٢٠١٥م في أستراليا.

الكتاب يتحدّث عن فكرة ظهور المنقذ في آخر الزمان وكيف تناولته أديان مختلفة،

[١]- الكاتبة الأمريكيّة: آدا ساره بالين (Ada Sarah Ballin) (١٨٦٣م – ١٩٠٦م).

ثمّ ينتقل إلى شرح مفصّل وموسّع عن المهدي وعقيدة المسلمين به، إذ يعتبرونه رجلاً من عائلة محمّد -الرسول الأكرمﷺ- سوف يظهر بالضرورة في آخر الزمان من أجل دعم الدين وتحقيق العدالة ويجعل نفسه سيّدًا للمسلمين، وما روي عنه من أحاديث تاريخيّة متضاربة ومختلفة، بالإضافة لتبشيرات الأديان الثلاثة (اليهوديّة والمسيحيّة والزرادشتيّة) في كتبها المقدّسة، إذ تتعارض الأخبار بخصوص اسمه وصفاته وشخصيّته وما سيفعله حال خروجه، ولكن تتّفق جميعها على أصل الفكرة ووجودها .. والكاتب يزعم أنّ عقيدة المسلمين في المهدويّة غير أصليّة، بل مأخوذة من ديانات سابقة .. وأنّ فكرة المهدي شكّلت في وقت واحد وعمّمت في جميع أنحاء العالم الإسلامي، وتتبّع المؤلّف مسار من تبنّى ادّعاء المهدويّة بشكل موجز في عدّة بلدان إسلاميّة.

الكتاب مكوّن من ١٦٠ صفحة، ويحتوي على مقدّمة وتسعة فصول وخاتمة وملاحق بالإضافة لمقدّمات المترجمين والناشرين ..تتحدّث فصول الكتاب إجمالاً عن:

ـ جاء في مقدّمة المؤلّف: "عندما ظهر محمّد -الرسول الأكرمﷺ- في الجزيرة العربيّة كان هناك بجانب الوثنيّة الوطنيّة القديمة ثلاث ديانات أجنبيّة: اليهوديّة والمسيحيّة ودين زرادشت (في بلاد فارس). لم يكن محمّد نفسه مسؤولاً عن الأصالة، فقد أخذ عقائده من اليهود والمسيحيّين، وأخذ أساطيره من اليهود والمسيحيّين والفرس، ولم يكن هناك دين جديد أبدًا.. كانت إحدى السمات المشتركة لهذه الديانات الثلاث هي الاعتقاد بوجود كائن خارق للطبيعة سيخرج في نهاية المطاف، ويعيد النظام والعدالة المفقودين إلى العالم، وذلك تمهيدًا لعهد عالم الخلود والنعمة اللانهائيّة".

ـ الفصل الأوّل: فكرة المهدي، الديانات السابقة للإسلام، معنى اسم المهدي.

ـ الفصل الثاني: تشكيل فكرة المهدي عند المسلمين، خلفاء دمشق الأمويّين،

العرب في بلاد فارس، الفرس مع علي، الحقّ الإلهي، الفتوحات.

ـ **الفصل الثالث:** المهدي في بلاد فارس (الفترة الأولى)، محمّد ابن الحنفيّة موته وأساطير محمّد، ووادي رضوى، اضطهاد أحفاد علي.

ـ **الفصل الرابع:** المهدي في بلاد فارس (الفترة الثانية)، سقوط الدولة الأمويّة، العباسيّين، أبو مسلم، النبيّ الغائب، الخليفة المنصور، علي الرضا والخليفة المأمون، سيّد الساعة، الصوفيّة.

ـ **الفصل الخامس:** المهدي في أفريقيا، الفاطميّين، عبيد الله، اغتيال أبي عبد الله، مدينة المهدي، الحكيم، الدروز، الموحّدون.

ـ **الفصل السادس:** المهدي في تركيا، السلطان وكردستان، المسيح الدجّال، المهدي لعام ١٦٦٦م.

ـ **الفصل السابع:** المهدي في مصر، المهدي من طرابلس، معجزاته.

ـ **الفصل الثامن:** المهدي في السودان، الأبوّة والشباب من المهدي، المهدي يعلن نفسه، ثورة ضدّ المصريّين.

ـ **الفصل التاسع:** محمّد أحمد وخصومه، آداب المهدي وعاداته وتكتيكاته، المدنيّة في السودان، فكرة اليهودي والمسيحي، عندما يلتقي المهدي مع المهدي، تنازع ادّعاءات المهدي، كما المسيح الدجّال.

الاستنتاجات والخاتمة: النظام في السودان، خطأ إنجلترا، حضارة المستقبل.

ملاحق: المهدي السوداني من ١٨٨٤، حصار الخرطوم.

لقد كتبت المترجمة بالين في مقدّمة النسخة الإنجليزية: «إنّني بنشري لهذا الكتاب أقوم بواجب لطيف لجمهور القراء الإنجليزي، ويجوز لي أن أقول إنّ الكتاب

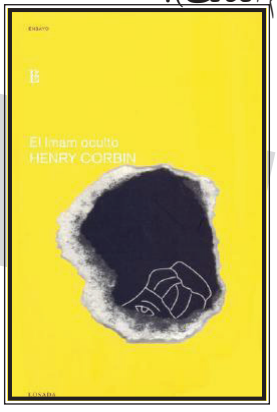
ليس مثيراً للاهتمام فحسب، بل مفيد أيضًا .. فالمؤلّف في كتابه (المهدي الماضي والحاضر) يتتبّع تاريخ المهدي من السنة الأولى من عصر محمّد (٦٢٢ م) إلى العام الحالي (١٨٨٥م - ١٣٠٢هـ)، وقد أشار المؤلّف إلى مختلف من قالوا بالمهديّة التي قد ظهرت في التاريخ .. كمترجم: ألاحظ في مقدّمة الكتاب، المعنى الحرفي للكلمة (مهدي) ومعناها (من يقود)، وقد تمّ تطبيق هذا المصطلح على العديد من الرجال .. يرسم الكاتب وكما يفعل بإيضاح أصل الاعتقاد في المهدي، وكذلك يشير إلى نقطة ذات أهميّة كبيرة فيما يتعلّق بجنودنا في مصر .. التاريخ يعيد نفسه بشكل وثيق للغاية بين المسلمين، وأنّ إعادة سرد مغامرات المهديّة السابقة هو أن يقول: إنّ الماضي والحاضر والتاريخ المستقبلي المحتمل للمهدي، سوف يعطينا الكثير من المتاعب في وقت متأخّر .. هو ليس الأوّل ولا الأخير، من فجر الإسلام كان من المتوقّع دائمًا أن يخرج المهدي، وسوف يتمّ البحث عنه طالما بقي مسلم واحد، لأنّه لم يستطع أحد (أيّ مهدي) أن يبرهن بنجاح مهمّته السماويّة، وكانت دائمًا تتبّع كلّ (حركة مهدويّة) انتفاضة أخرى ضدّها».. وتواصل المترجمة في مقدّمتها بالقول: «من الضروري تكييف سياستنا الخارجيّة لتلائم خصوصيّات الشعوب التي نتّصل بها، وينبغي أن نسترشد بالمعرفة، فالأمانة تحتّم أن نأخذ في عين الاعتبار العادات والأحكام المسبقة، وجذور المعتقدات، وذكاء وخيانة إخوتنا في الشرق، إذا كان في الواقع يمكننا أن نسمّيهم (إخوة) حيث تختلف طبيعتهم وثقافتهم وعلى نطاق واسع عن منطقتنا، هذا الجهل بالقاعدة الفكريّة لأولئك الذين نتواصل معهم يمكن أن يكون كارثيًا، وعاملاً قويًّا في إنتاج أهوال التمرّد الهندي، وربما لم تكن الخرطوم قد سقطت» المترجمة ٤ مايو ١٨٨٥م - واشنطن.

بالطبع الكتاب يحتوي على افتراءات ومغالطات كثيرة جدًّا عن النبيّ محمّدﷺ والإسلام والمهدويّة، والمؤلّف ينطلق في كتابة هذه الأفكار (المختلقة وغير الصحيحة) لأنّه لا يعتقد بأنّ الإسلام دين سماوي، ولا يؤمن بنبوّة الرسول محمّدﷺ،

بالإضافة لأهداف دينيّة وسياسيّة واضحة وراء ذلك .. هذا الكتاب يمثّل نموذجًا من دراسات المستشرقين الخالية من أدنى درجات الموضوعيّة، ويعتبر قاصرًا بالمعايير العلميّة، وهذا ما نراه منطبقًا على عدد كبير من كتابات المستشرقين الذين تصدّوا للبحث في المهدويّة.

كتاب (الإمام الغائب في العقيدة الشيعيّة): للمستشرق والفيلسوف الفرنسي هنري كوربان (Henry Corbin) (١٩٠٣م - ١٩٧٨م)، ولد من أسرة مسيحيّة في فرنسا، ودرس الفلسفة في جامعة السوربون.

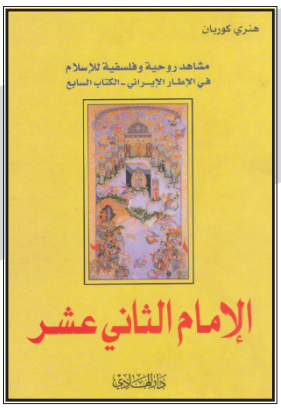
صدرت الطبعة الأولى للكتاب باللغة الفرنسيّة في ١٩٦٠م (L'Imâm caché et la rénovation del l'homme en théologie shi'ite) ونشر في زيورخ، وطبع من جديد في باريس عام ٢٠٠٣م باللغة الفرنسيّة .. وكذلك نشر في عام ٢٠٠٣م باللغة الأسبانيّة بعنوان (الإمام الغائب).



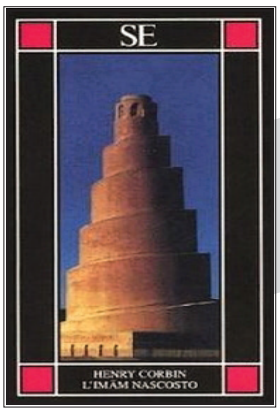
غلاف الطبعة الإسبانيّة

غلاف الطبعة الفرنسيّة

وفي ٢٥ مايو ٢٠٠٧م ترجمه الأستاذ: نوّاف محمود الموسوي إلى اللغة العربيّة بعنوان (الإمام الثاني عشر) وطبع في لبنان .. وفي عام ٢٠٠٨م نشر باللغة الإيطاليّة بعنوان (الإمام الغائب) .. وتكرّر إعادة طبع الكتاب مرّات عديدة.



غلاف الطبعة العربيّة



غلاف الطبعة الإيطاليّة

هذا المصنّف يبحث عن (الإمام المهدي عجل الله فرجه) وهو الكتاب السابع المندرج في المجلّد الرابع من موسوعة المؤلّف الشهيرة (مشاهد روحيّة وفلسفيّة للإسلام في الإطار الإيراني) وهو يمثّل نموذجًا للدراسات الاستشراقيّة التي خلت من الدوافع والأغراض أو آثار التعصّب، ويتّصف إجمالاً بالأمانة والموضوعيّة ..الكتاب[١] مكوّن من ٢٥٠ صفحة، وهو بعنوان (الإمام الثاني عشر) يحتوي على مقدّمة للمترجم، وعرض موجز من المترجم للمجلّد الرابع (عن الإسلام في إيران، مشاهد روحيّة وفلسفيّة)، وأقسام الكتاب: الفصل الأوّل: سيرة الإمام الثاني عشر، الفصل الثاني: في زمان الغيبة الكبرى، الفصل الثالث: الفروسيّة الروحيّة، وخاتمة وملاحق.. ملخّص الكتاب بشكل موجز: «التركيز على شخص الإمام الثاني عشر (الإمام المستتر عن

[١]- النسخة العربيّة لكتاب (الإمام الثاني عشر)، تأليف: هنري كوربان، ترجمة: نوّاف محمود الموسوي، الناشر: دار الهادي - بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م.

الأبصار والحاضر في قلوب الأخيار) وهو رمز رائع يجمع كلّ فضائل، ويهيمن على القوى الكامنة في الوعي الشيعي، الوشيك الظهور، ظاهرًا منذ أكثر من عشرة قرون، فإنّ سيرة الإمام الثاني عشر وظهوراته هي تاريخ الوعي الشيعي، أو بالأحرى تاريخه القدسي .. تبدأ هذه السيرة بولادة الإمام، مقطع الخطوبة الروحيّة لأمّه (الأميرة البيزنطيّة نرجس) على الإمام الحادي عشر، علامة على الانتباه الذي يوليه التشيّع للمسيحيّة الذي لم يظهر بهذه الطريقة لدى أيّ فئة إسلاميّة أخرى، وبالإمام الثاني عشر تتمّ (عدّة الاثني عشر إمامًا) حاضرًا في الماضي وفي المستقبل في آن، فهو خاتم دائرة الهداية التي تخلف دائرة النبوّة، وهو كذلك خاتم الفلسفة النبويّة وفلسفة التاريخ الشيعيّة، الزمان الحاضر لغيبته هو زمان (مابين الأزمان) الذي سيدوم حتّى خروجه الذي يؤشّر إلى نفاد دهرنا، وشخص الإمام الثاني عشر ودوره هما في تناسب مع فكرة المخلّص أو المغيّر النهائي لصورة العالم (الشوشيانت) لدى فارس الزرادشتيّة، وقد أمكن القول إنّ الأخلاقيّات الزرادشتيّة عبرّت عن نفسها بنوع من جماعة فروسيّة، وكذلك تحلّقت حول شخص الإمام الثاني عشر فكرة فروسيّة روحيّة، وصلت من جهة بين أخلاقيّات إيران القديمة الزرادشتية وأخلاق إيران الشيعيّة، وأقامت من جهة أخرى صلة بين فروسيّة إيران الإسلاميّة والفروسيّة الغربيّة، كان قد جرى التمهيد لفكرتها منذ القرن الثاني عشر، وكما أنّ مفكّرين شيعة يماهون اسميًّا الإمام الثاني عشر بالمجدّد عند الزرادشتيّة، فإن مرويّات شيعيّة أخرى تماهي الإمام الثاني عشر بالبرقليط المبشَّر به في إنجيل يوحنا»[١] .. هاتان الواقعتان (خاتم أولياء الله، وخاتم الفروسيّة الروحيّة) تهيمنان على كلّ محتوى هذا الكتاب، ويقوم المؤلّف بإحاطة روحيّة لولاية الإمام عليه السلام إلى عصر الروح (البرقليط) وهي التحرّر من كلّ عبوديّة وعذاب، ولذا أشار المؤلّف إلى الجزيرة الخضراء، واستخدم مصطلحات مسبوقة بظاهرة الكنيسة (فكرة عصر البرقليط) وهي فكرة مخلّصيّة اجتماعيّة.

لقد رفض كوربان منذ البداية الانقياد والجري وراء منطق اللاعلميّة والتعصّب الذي تميّزت به الرؤية الاستشراقيّة فيما يتعلّق بالكثير من القضايا الإسلاميّة الحسّاسة، وبشكل خاصّ قضيّة الإمام المهدي عجل الله فرجه .. هذا الموقف من قبل كوربان القائم على

[١]- عرض موجز للكتاب مقتبس بتصرّف من مقدّمة المترجم للنسخة العربيّة: نوّاف الموسوي، ص٤٣-٤٦.

المنطقيّة والموضوعيّة في معالجة الأمور وتحليلها، أسفر عن نتيجة حاسمة ونهائيّة توجّت أبحاثه إذ يقول: «في عقيدتي أنّ التشيّع هو المذهب الوحيد الذي حفظ بشكل مستمرّ، رابطة الهداية بين الله والخلق، وعُلقة الولاية حيّة إلى الأبد، فاليهوديّة أنهت العلاقة الواقعيّة بين الله والعالم الإنساني في شخص النبيّ موسىعليه السلام، ثمّ لم تذعن بعدئذ بنبوّة السيّد المسيح والنبيّ محمّدصلى الله عليه وآله فقطعت الرابطة المذكورة، والمسيحيّة توقّفت بالعلاقة عند المسيحعليه السلام، أمّا أهل السنّة من المسلمين فقد توقّفوا بالعلاقة المذكورة عند النبي محمّدصلى الله عليه وآله، وباختتام النبوّة به لم يعد ثمّة استمرار في رابطة العلاقة (في مستوى الولاية) بين الخالق والخلق، التشيّع يبقى هو المذهب الوحيد الذي آمن بختم نبوّة محمّدصلى الله عليه وآله وآمن في الوقت نفسه بالولاية -وهي العلاقة التي تستكمل خطّ الهداية، وتسير به بعد النبيّ- وأبقى عليها حيّة إلى الأبد»[1]، هذا المستشرق القادم لنا من فرنسا يجد أنّ قضيّة المهدي والولاية بشكل عام هي التي أبقت التشيّع حيًّا، وأهّلته إلى دور إنساني شامل في حياة البشر.

إنّ معارضة كوربان للرؤية التي ينقلها المستشرقون عن المهدويّة إلى أبناء الغرب، جعلت منه باحثًا متفرّدًا، وعالِمًا متميّزًا في طريقة البحث والدراسة، ولهذا نجد أثرًا مباشرًا لأسلوبه في البحث والتنقيب عن المهدويّة يتجلّى في:

١. تغيير النظرة المشوّهة في العالم الغربي للصورة التي رسمها المستشرقون عن حقيقة المهدويّة، وأكّد على أنّها عقيدة سماويّة أصيلة، وحاول أن يقلب المفاهيم الخاطئة تمامًا بعد أن سادت فترة طويلة من الزمن.

٢. تأثير مباشر وشخصي يعكس فهمه للأبعاد الروحيّة للدين الإسلامي، فشهر إسلامه واختار المذهب الشيعي الإمامي كمدرسة ومنهج له، وقد كان شديد الإيمان بالإمام المهدي الغائبعجل الله تعالى فرجه الشريف.

إنّ الكتاب ينمّ عن عمق دراسي ومنهجيّة علميّة في البحث، على الرغم من وقوعه تحت تأثير الأجواء الصوفيّة، ولكن لا يعني خلوّه من الهفوات والأخطاء، ولا بدّ من

[١]- كتاب الشيعة: نصّ الحوار مع المستشرق كوربان، العلاّمة الطباطبائي، الطبعة الأولى ١٤١٦، تعريب: جواد علي، ص٤٩.

التأكيد أنّ هذا الكتاب (الاستشراقي الجليل) يحتوي على أفكار ورؤى في الثقافة المهدويّة تقبل النقد العلمي وتستحقّ النقاش العادل، ولا بدّ أن نذكر ملاحظاتنا عليه:

ـ دور الإمام الغائب الذي اعتبره المؤلّف: أنّ رأي الصوفيّة في القطب تطاول عليه، خاصّة وأنّه ربط بين الإمام وبين باطنيّة الشيعة، وأنّهم ينتظرون كشف الحقيقة لا ظهور نبيّ جديد، أي ظهور وليّ يكشف جميع حقائق الأحكام .. والأنسب توضيح مفهوم الإمام الغائب في الأطروحة المهدويّة الإماميّة، ودور صاحب الزمان عجل الله فرجه في أيام الغيبة؛ لكي يتّضح مدى صحّة استنتاجات المؤلّف ومدى الفرق بين الفكرة عند الإماميّة وعند الإسماعيليّين، وكذلك مدى الفرق بينها وبين فكرة القطب الصوفي.

ـ الإمام الغائب عند الشيعة هو أحد الأئمّة الاثني عشر، وهو الحلقة الأخيرة منهم، شخص معيّن ومحدّد الهوية والنسب، فلا ينطبق على قطب في كلّ زمان، ولا علاقه له بالدور الذي يقوم به القطب ولا بانتظار كشف الحقائق وبواطن الأحكام بوساطته، وإنّما يتمّ تنفيذ الأحكام الإسلاميّة على يديه حال ظهوره، والاستخلاف في الأرض.

ـ ما أشار إليه المؤلّف حول الجزيرة الخضراء ونقله الخبر عن بعض مصادر التراث الشيعي، نقول ونؤكّد: إنّ حديث أو خبر الجزيرة الخضراء لا يصحّ سندًا ولا متنًا، ولا مجال للقبول به، ولا الاعتماد عليه بوجه، وهو أقرب للوضع والاختلاق منه إلى الحقيقة والواقع، وما ذكره المؤلّف للخبر من وجود أنصاره وقرب ظهوره عجل الله فرجه في تلك الفترة غير صحيح، وقاصر عن مستوى القبول والاعتبار.

لا بدّ من الإشارة إلى أنّ هذا الكتاب قد فتح أمام الفكر الغربي بابًا جديدًا للثقافة والمعارف المهدويّة، وهو يقود خطا الإمام الغائب في دائرة الاستثارة في الساحة الثقافيّة والفكريّة الغربيّة، وفي الوقت نفسه لا يقلّل من المعرفة والعلم والحقيقة، إنّه بحقّ عمل يتجاوز جهود كثير من الباحثين والمستشرقين، وخدمة يقدمها المؤلّف للثقافة العالميّة.

لقد كان لكوربان تأثير كبير على تلميذه (فرانسوا توال)[١]، إذ يقول توال مؤكّدًا تأثّره بمعلّمه: «منذ وقت طويل انصبّ اهتمامي على التشيّع بعد أن اطّلعت على مؤلّفات هنري كوربان التي التهمتها كلّها»، ومن أشهر كتب المستشرق الفرنسي توال (الجغرافيا السياسيّة للشيعة)[٢] والذي تمّت ترجمته إلى العربيّة بعنوان (الشيعة في العالم، صحوة المستبعدين واستراتيجيّتهم)[٣]، إذ ينظر المؤلّف للمهدويّة بوعي متقدّم، ويفسّرها بعقليّة سياسيّة تتلمّس الواقع الشيعي، وقد اعتبر العقيدة المهدويّة حجر أساس في عقائد الشيعة، إذ يقول:»إنّ الشيعة يعيشون في انتظار عودة الإمام الغائب، فيما هم يناضلون من أجل العدالة على الأرض، ذلك هو باختصار المنهج الذي تنتهجه هذه الطائفة في مسراها الدنيويّ»[٤]، ويقول في جانب آخر من الكتاب: «إنّ المهدي غاب عن البشر ليقودهم على وجه أفضل، تاركًا وراءه الشيعة الاثني عشريّة .. هذه الفكرة عصيّة على الفهم، فالأمر ليس (صعودًا إلى السماء) كما في الدين المسيحي، بل غيبة شاءها الله كي يسمح للمهدي بأن يقود الناس بطريقة خفيّة، وفكرة غيبة الإمام هذه، لها لدى الشيعة تأثير مهمّ على محتوى هذا الإيمان ونتائجه، لأنّها تفسير طابعه النهاية: فالشيعة ينتظرون نهاية العالم وعودة الإمام، باعتبار أنّ هذه العودة هي، بشكل أو بآخر، نهاية التاريخ وانتصار الله في مصائر البشر»[٥]، ويؤكّد أيضًا: «أنّ الشيعة مذهب ذو رؤية تتمحور رسالتها الروحيّة حول الإمام الغائب، وتفترض تاليًا عدم نهائيّة التاريخ ما دام الإمام غائبًا ولم يعد ليحكم بالعدل، هذه الرؤية النهائيّة التي تستشرف نهايات التاريخ، لها مستلزماتها السياسيّة الثوريّة، ممّا جعل الشيعة ينتظمون حول كبار رجال الدين، وتبقى الطائفة الشيعيّة محكومة في مبادئها وانتظاراتها، بأن تبقى في حال غليان سياسي دائم»[٦].. والواضح

[١]- فرانسوا توال: معاصر ولد في نوفمبر ١٩٤٤م في فرنسا، الخبير الأمني والاستراتيجي، والمستشار ثمّ نائب الأمين العام للمجموعة الوسطيّة في مجلس الشيوخ الفرنسي، ومدرس مادّة الاستراتيجيّة في جامعة السوربون .

[٢]- صدر الكتاب باللغة الفرنسيّة عام ١٩٩٢م، وأعاد المؤلف طباعته مرّة ثانية عام ٢٠٠١م بتنقيح وإضافات جديدة، نشر الكتاب ١١ طبعة بين عامي ١٩٩٥ – ٢٠٠٤ .. Géopolitique du chiisme– 1992 ,de François Thual.

[٣]- كتاب: الشيعة في العالم، تأليف: فرانسوا توال، ترجمة: نسيب عون، نشر دار الفارابي – بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧.

[٤]- كتاب: الشيعة في العالم، مصدر سابق، ص ٣١.

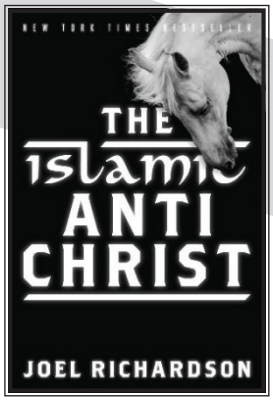
[٥]- م.ن، ص ٣٩ و ٤٠.

[٦]- م.ن، ص ١٦٣ و ١٦٤.

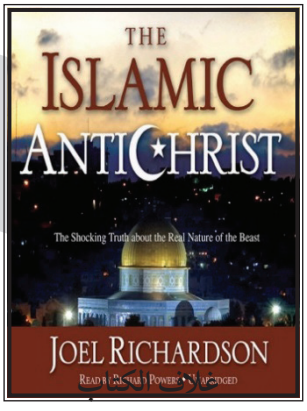
أنّ (توال) يتحدّث عن القوّة المختزنة في عقيدة الانتظار، والتي تجعل من حركة الأقلّيّة حركة قادرة على إحداث تحوّل هائل في تاريخ البشريّة، والقدرة على التماسك والاستمرار في الوجود.

كتاب (المسيح الدجّال الإسلامي حقائق صادمة): للكاتب المسيحي الأمريكي جويل ريتشاردسون

(Joel Richardson) (معاصر) ..صدرت الطبعة الأولى للكتاب في عام٢٠٠٦ م (The Islamic Antichrist The Shocking Truth about the Real Nature of the Beast)، ثمّ التقطته صحيفة (Word Net Daily) الأمريكيّة وأعادت نشره عام ٢٠٠٩م بعنوان (الدجّال الإسلامي)، وروّجت للكتاب بقوّة منذ ذلك الحين.



غلاف آخر للكتاب



كثر الحديث عن المهدويّة في السنوات الأخيرة في الأوساط الثقافيّة في العالم الغربي، وعبر وسائل مختلفة مثل الندوات الدوريّة والمؤتمرات السنويّة والدراسات والبحوث، ودارت نقاشات حادّة حول (نبوءة نهاية الزمان في الكتاب المقدّس)، وتناول الجدل نكهة جديدة من قبل البعض، إذ ابتكروا تفسيراً وطوّروا مخطّطًا جديدًا تمامًا للأحداث التي ستقع في آخر الزمان، والتي من أبرز ملامحها هو المسيح

الدجّال الإسلامي (المهدي) كما يصوّرونه، ومن بين الإصدارات الحديثة كتاب ريتشاردسون (المسيح الدجّال) الذي تصدّر الكتب الأكثر مبيعًا بقائمة نيويورك تايمز الأمريكيّة عام ٢٠١٥م .. هذا الكتاب يتكلّم على تنبؤات آخر الزمان من وجهة نظر دينيّة (الكتاب المقدّس وعقائد المسلمين)، ويتحدّث عن رؤية غربيّة حديثة للمهدي الإسلامي، ويحتوي الكتاب على ٢٧٦ صفحة.

يزعم الكاتب الأمريكي «أنّ المهدي المنتظر الذي تتنظر الأمّة الإسلاميّة ظهوره لإنقاذ العالم، يتشابه تمامًا مع المسيح الدجّال، الذي ينتظر المسيحيّون ظهوره فى آخر الزمان، كما وصف في سفر الرؤيا وفي النبؤات اليهوديّة لحزقيال ودانيال».. وممّا قاله الكاتب: «أنّ المهدي الإسلامي يلائم الصورة التوراتيّة للوحش ويلائم المسيح الدجّال في الكتاب المقدّس»[١] .. ويزعم المؤلّف أنّ الكتاب المقدّس ينصّ على حقيقة أنّ المسيح الدجّال الإسلامي سوف يكون الزعيم الروحي الذى سيتمّ الاعتراف بسلطته في جميع أنحاء العالم ويؤسّس (حركة للعبادة) فى جميع أنحاء العالم، وادّعى الكاتب أنّ المهدي المنتظر أو المسيح الدجّال سيعمل على ذلك بمساعدة رجل مسلم يدعى أنّه (المسيح الحقيقي)، للقضاء على أيّ شخص يعتنق أيّ دين آخر غير الإسلام وسيجبر الناس على التخلّي عن دينهم، وعبادة (إله المسلمين) فقط .. وفي فصل كامل يستشهد ريتشاردسون بقول الكتاب المقدّس أنّ المسيح الدجّال سيقطع رؤوس الذين يقاومونه، ويؤكّد المؤلّف أنّ الإعدام بقطع الرأس هو من الخصائص الأساسيّة للإسلام[٢].

ويضيف الكاتب: وأنّ المهدي سيجدّد الإمبراطورية العثمانيّة[٣] التي بنيت أساسًا على أسس الإمبراطوريّة البيزنطيّة المسيحيّة، وهكذا نرى أنّ المهدي هو زعيم الثورة العالميّة التى سيكون عليها (النظام العالمي الجديد) والذى سيكون أساسها دين الإسلام، وهذا هو إنكار مباشر لإله الكتاب المقدّس وابنه يسوع المسيح، موضحًا: هذا هو السبب في أنّ بعض المسلمين يشعرون بقوّة إلى حدّ القول بأنّ المهدي

[1]- The Islamic Antichrist – Joel Richardson ,Pages 80 , 94 & 187.

[2]- The Islamic Antichrist – Joel Richardson , Pages 136- 154.

[3]- The Islamic Antichrist – Joel Richardson , Pages 110- 114.

سوف يقضي على المسيحيّين واليهود الذين يرفضون اعتناق الإسلام.

ويتوقّع جويل أن تكون نهاية العالم قريبة، مؤكّدًا أنّها الفكرة التي جعلته يؤمن بأنّ المهدي المنتظر هو نفسه المسيح الدجّال، فلو كان المسيح الدجّال في المسيحيّة سيأتي بالشرّ، فإنّ المهدي المنتظر سيأتي للقضاء على كلّ أصحاب الديانات الأخرى، وبالتالي فهما شخص واحد. كما قام الكاتب بتخصيص جزء من كتابه لتعاليم الإسلام التي وصفها (بالتقاليد).

وتلقي أبحاث ودراسات ريتشاردسون التي ألّف كتابه على أساسها الضوء على العلاقة بين نبوءة نهاية العالم في المسيحيّة والتوقّعات الإسلاميّة للهيمنة على العالم، ويقول: «إنّ معظم الناس في الغرب لا يعرفون ما يقوله القرآن عن المسيح، ولا يعرفون أنّ قاعدة معتقدات المسلمين لا ترتكز فقط على القرآن، ولكنّها ترتكز أيضًا على أقوال محمّد -الرسول الأكرمﷺ- التي تفسّر القرآن، زاعمًا أنّه بدون هذه الأقوال لا يمكن أن يكون القرآن مفهومًا بشكل صحيح، ومعظم المعتقدات الإسلاميّة حول نهاية العالم تستند إلى أحاديث محمّد»[١].

ويقول جويل هناك تسليم عند المسلمين بظهور المهدي، وأنّه سوف ينحدر من عائلة محمّد، وسوف يحمل اسم نبيّ المسلمين (محمّد) وهم يعتقدون أنّ القدس ستكون بمثابة عاصمة حكم المهدي على الأرض، ويصوّر التراث الإسلامي بأنّ المهدي سيكون شابًّا عاديًّا ينضمّ إلى جيش من المحاربين المسلمين يحملون الأعلام السوداء، ثمّ سيرتقي المهدي لقيادة هذا الجيش وينطلق بهم إلى القدس لاسترداد الأرض من اليهود وذبحهم، والمهدي رجل عادي وليس كائنًا خارقًا للطبيعة، ومن المتوقّع له أن يحكم لمدّة سبع سنوات ثمّ يموت .. ويزعم الكاتب بهتانًا هذه هي حقيقة المهدي عند المسلمين، ويوصف المسيح الدجّال وصفًا قويًّا والذي عرّفه بالمهدي الإسلامي.

وفى الجزء الأخير للكتاب وبعنوان (هكذا يجب أن نردّ)[٢] يقول فيه: «ينطلق

[1]- The Islamic Antichrist – Joel Richardson , Pages 67.

[2]- The Islamic Antichrist – Joel Richardson ,Pages 254- 260.

شعور من الخوف والعجز بهذا الكتاب، يتعلّق بالمستقبل الذي ينتظرنا كمسيحيّين، ويخاطب القارئ الغربي قائلاً: يجب أن تكون مستعدًّا عقليًّا وروحيًّا إلى المشقّة المرتقبة الحاسمة التي تنتظرنا».

هذا الكتاب يمثّل نموذجًا واضحًا من دراسات المستشرقين (المتعصّبة) وغير الموضوعيّة والفاقدة للأمانة العلميّة، وبنظرة شاملة ودقيقة للكتاب نجد من الأخطاء المنهجيّة العلميّة التي اعتمدها ريتشاردسون في بحثه: أنّه بدأ في مقدّمة الكتاب بفرضيّة (أنّ المهدي الإسلامي يلائم ويتشابه مع صورة الوحش والمسيح الدجّال في الكتاب المقدّس)، وهي فرضيّة لا تستند على أيّ اساس علمي أو منطقي، إلاّ أنّه مع صفحات الكتاب تعامل مع هذه الفرضيّة على أنّها حقيقة واقعيّة، وبنى استنتاجاته عليها، على الرغم من عدم قيامه بإثبات صحّة هذه الفرضيّة أو تأكيدها بالأدلّة والبراهين .. وهذا كلام في قمّة التجنّي، وهو بهذا يستخفّ بعقول القراء، الذين يعتقدون أنّه ربمّا أثبت فرضيّته في مواضع أو كتابات أخرى، وهذا تلبيس الحقائق وتضليل القارئ الغربي، فيصل إلى هدفه بتشويه صورة المهدويّة في إطار مغلّف بثوب من البحث العلمي .. ودراسات كهذه تفوح منها أوحال العصبيّة، ولذا خرجت من تحت عباءتهم مثل هذه المزاعم والافتراءات، وهي تعكس الدوافع والأغراض التي وراءها.

كيف نستفيد من كتابات المستشرقين عن المهدويّة؟

لا شكّ أنّ قراءة رؤية الاستشراق وتحليل دراساته عن المهدويّة الإسلاميّة يشكّل مفصلاً مهمًّا من مفاصل مشروع (تعريف المهدويّة للحضارات الأخرى)، وإن كان بشكل غير مباشر، إذ يمكننا النظر إلى نمط السلوك الثقافي الاستشراقي، وإعداده للكتابات والبحوث عن تراثنا ومعارفنا المهدويّة، أنّها رؤية من خلال منظور بيئة وفضاء مختلفين، ورؤية من خارج الصندوق .. وهذا أمر في غاية الأهميّة، نرصد من خلاله نقاط القوّة والضعف في تراثنا وثقافتنا المهدويّة، ربمّا لا ننتبه له عندما ننظر له من داخل الصندوق.

لا بدّ من الاطّلاع على كتابات المستشرقين عن المهدويّة ودراستها بدقّة، حتّى وإن كانت لا تروق لنا أو اعتبرناها كتبًا هشّة ومغرضة، فلا بدّ من التعرّف على الآخر وأخذ رؤاه عن المهدويّة على محمل الجدّ، وأن نمتلك صورة أكثر وضوحًا عن حقيقة المنهج الاستشراقي في دراستها، وإدراك أهدافها وأبعادها .. وتزداد أهميّة قراءتها من قبل رجال العلم والفكر المسلمين ودراستها من قبل المتخصّصين، وذلك للتعرّف على مستواها العلمي ودقّة المعارف المهدويّة فيها، ومدى خطورة الشبهات المثارة، بالإضافة إلى اعتماد طريقة التحليل في دراسة مناهجهم البحثيّة في هذه الكتابات مستندًا إلى المناهج العلميّة والموضوعيّة، والتركيز على الافتراءات والنتائج وتفكيكها، ومعرفة الأسباب والدوافع التي ينطلقون منها.

في هذا السياق يحتّم علينا تكوين بناءات فكريّة وتراكمات معرفيّة عن الرؤية الاستشراقيّة للمهدويّة، ولا بدّ أيضًا من رصد الأهداف الاستراتيجيّة من وراء كتاباتهم وبحوثهم، وبعد ذلك تقييم عمق الافتراءات والتخرّصات التي تحتويها، وتحديد مستوى خطورتها وأهميّتها .. وبدون الاطّلاع على رؤيتهم لن يتسنّى لنا الاستعداد لردّ الشبهات، أو التعرّف على الثقافة المهدويّة السائدة لدى الرأي العام الغربي، أو التي يتمّ ترويجها (بدوافع دينيّة أو سياسيّة)، وحينها نستطيع أن نضع أيدينا على الخطوات الأولى في سبيل التعريف للمهدويّة الحقّة من خلال فهم الآخر، ممّا يسهّل مهمّة الدخول للمجتمعات الأخرى وتعبيد الطريق لإنجاح المهمّة الملقاة على عاتقنا.

إنّ ما يشغلنا هو التعرّف على هذا النوع من الاستشراق الخاصّ، وهنا لابدّ أن نثير سؤالاً كبيراً ومهمًّا: لم كل هذا الاهتمام بحثًا ودراسةً وتحليلاً في القضيّة المهدويّة لدى المستشرقين في الوقت الراهن؟ .. وقبل ذلك علينا أن نستوعب وندرك دورنا المطلوب لتصحيح الصورة المزيّفة عن المهدويّة، والتي يحاول الاستشراق نشرها وترويجها لدى الرأي العام الغربي.

إنّ فهم المنابع الفكريّة والأسباب الجذريّة أو مصادر المزاعم والافتراءات حول المهدويّة عند الآخر، هو في غاية الأهميّة؛ وذلك لتصميم استراتيجيّة قابلة لتجاوز هذه الشبهات، وبالتالي تسهيل مهمّة نشر المعارف المهدويّة الأصيلة ..لا

بدّ أن نأخذ بالمبادرة ونقوم بمهمّة تعريف وإيصال حقيقة المهدويّة الأصليّة -مهدويّة أهل البيت عليهم السلام- للحضارات المختلفة (الشعوب غير المسلمة - الآخر) وبشكل يناسب عقليّتهم، ولكي يتمّ ذلك بشكل سليم وصحيح يجب معرفة المباني الفكريّة والإحاطة بالمعارف المهدويّة عند الآخر، ومتابعة آخر المستجدّات التي وصلت إليها الرؤية في منظومتهم الفكريّة.. من هنا وجب دراسة ما كتب عن المهدويّة في دراسات وكتابات المستشرقين، وعندما نقوم بهذه الخطوة أو المهمّة، حينها نستطيع وبجهد علمي وأساليب حضاريّة وبعيدًا عن هواجس المؤامرة أن نتعرّف على شخصيّة الآخر (الغربيّة مثلاً) من حيث مكوّناتها الفكريّة والثقافيّة، وأن ننتقل من موقع النقد والدفاع إلى موقع التّوجيه والتأثير، وهذه هي المهمّة والمسؤوليّة الواجبة علينا.

بصراحة يجب أن نستوعب وندرك: أنّ تعريف المهدويّة للآخر مهمّة حضاريّة وقبل ذلك مسؤوليّة دينيّة، وأنّ النقد وحده لا يكفي.

الخاتمة

حاولنا في هذا البحث استجلاء صورة المهدويّة في الرؤية الاستشراقيّة، ورسم معالمها التي تأسّست عند الرأي العام الغربي (الآخر) من خلال كتابات وبحوث المستشرقين، باعتبار ذلك نتيجة طبيعيّة ومنطقيّة للجهود التي بذلها المستشرقون والأهداف التي ينطلقون منها .. ونطمح من وراء ذلك تأسيس قاعدة (لمنظومة معرفيّة) تحصر وتتبع مساهمات ومواقف المستشرقين تاريخيًّا وحاضرًا حول المهدويّة، ودراستها وتحليلها بشكل علمي موضوعي، ممّا يساعدنا على ربط صورة المهدويّة عند الغرب في الماضي بالرؤية الحاليّة، والوقوف على أهمّ التغيّرات المستجدّة في هذه الرؤية، وكذلك العمل على تفكيك وتقويض الصورة المزعومة والمشوّهة عن المهدويّة التي رسمها المستشرقون في كتاباتهم، ممّا يتيح الفرصة لننطلق في مشروع تعريف المهدويّة الإسلاميّة الأصيلة.

عندما نلقي الضوء على الكتابات الاستشراقيّة المهدويّة ونحلّل منهجيّتها بشكل علمي، نجد أنّها تنطوي على نقاط ضعف كثيرة، ولا أبالغ إذا قلت: إنّ المنهج والاستنتاجات في هذه الكتابات بشكل عام قاصرة، وبها خلل كبير، وإنْ خرجت لنا على شكل دراسات علميّة موضوعيّة محايدة، وبالتأكيد إنّ وراء هذا القصور دوافع وبواعث عديدة، ويتجلّى ذلك في الآتي:

نلاحظ في كتابات المستشرقين حول المهدويّة وبالخصوص في الكتابات القديمة (قبل عام ١٩٧٩م) عدم الإحاطة بكلّ تفاصيل الأطروحات المهدويّة المختلفة أو إدراك الفروقات المذهبيّة، أي عدم التعمّق في فهم الأطروحة المهدويّة الإماميّة، وعدم الاعتماد على مصادرها الأصليّة، بل إنّ بعضهم يعتمد في كتاباته على مصادر ذات اتجاه محدّد، فجاءت دراساتهم غير كاملة وغير ناضجة تمامًا، ممّا أدّى إلى أن تكون استنتاجاتهم غير واقعيّة، علمًا بأنّ هذا العامل بالنسبة للمستشرقين يتناغم ويتلاءم مع أهدافهم وأغراضهم من الدراسة.

ـ نجد أنّ كثيراً من أفكار ورؤى المستشرقين حول المهدويّة جاءت محكومة بنظرة مسبقة، وذلك لتأثير الخلفيّة الأيديولوجيّة أو الأغراض السياسيّة، ممّا منعهم من

فهمها بصورة صحيحة، وظلّت رؤيتهم لها ضبابيّة سوداويّة بحكم واقع المستشرقين الخاصّ، لا بحكم واقع المهدويّة وحقيقتها.

ـ بنظرة تقييم شاملة للمنهج الذي اتبعه المستشرقون في دراسة المهدويّة، نجد أنّهم استخدموا نفس الأسلوب من التشكيك وإثارة الشبهات والمصطلحات التي يتداولها بعض المتعصّبين من المسلمين (المناقضين لأطروحة مهدويّة أهل البيت عليهم السلام .. وهذا يجعلنا نؤكّد أنّ دراسات المستشرقين (بشكل عام) حول المهدويّة تخلّت من الموضوعيّة العلميّة، وإنّما الهدف تشويه صورتها في إطار مغلّف بثوب من البحث العلمي، ولذا نستطيع أن نقول: إنّ المستشرقين هم الحزب غير العلمي في كتاباتهم عن المهدويّة.

الاستشراق (الغرب) لا يريد أن يدرس المهدويّة الإسلاميّة بشكل صحيح، بسبب أهداف ودوافع هذه الدراسات والبحوث، ممّا أوقعهم في أخطاء (منهجيّة علميّة) كبيرة، وهذا يعدّ إشكاليّة حقيقيّة تعتري الكتابات الاستشراقيّة عن المهدويّة، وطبيعي أن تكون استنتاجاتهم وآراؤهم تجاهها حاملة لطابع العداء والسلبيّة، وهذا ما يفسّر كثرة المزاعم والافتراءات في كتاباتهم.

بشكل مجمل نستطيع أن نوجز رؤيتهم الحاليّة عن المهدويّة في النقاط الآتية:-

١. إنّ المهدويّة الإسلاميّة (كفكرة المنقذ أو المخلّص الموعود) غير أصليّة، بل هي مقتبسة من ديانات سابقة، وأنّ منبع الفكرة عند المسلمين هي أوضاع اجتماعيّة وسياسيّة ظالمة دفعت إلى تبنّي هذه الفكرة.

٢. إنّ الصورة الشيعيّة للمهدويّة هي في حقيقتها عودة المسيح الثانية، من قبيل تفاصيل الولادة والغيبة والظهور مرّة ثانية ونشر العدل .. ويميل لهذا الطرح البعض من المستشرقين.

٣. إنّ المسيح الدجّال أو الوحش أو التنّين في التراث الديني لليهود والنصارى (الكتاب المقدّس) يتشابه تمامًا مع المهدي الإسلامي .. ويميل لهذا الطرح المتعصّبون من المستشرقين الجدد.

من هنا يظهر الفرق بين مهدويّة أهل البيت عليهم السلام ومهدويّة الاستشراق، إذ إنّ الخطاب الرسمي للمهدويّة الإسلاميّة (الحقّة) يحتضن آمالاً من السلام والعدل، ويبشّر الإنسانيّة بمستقبل مشرق ومفعم بالرفاهية والأمان، وعكس من ذلك وجهة نظر المستشرقين حولها من لغة خطاب يحمل الكراهية وصراع الحضارات ويعد البشريّة بمستقبل معتم مليء بالظلم والحروب.

ولذا يمكننا القول: إنّ الدراسات الاستشراقيّة عن المهدويّة لم يكن هدفها وقصدها (التعرّف على المهدويّة الإسلاميّة وفهمها)، بل يبدأ الفهم لدى المستشرق من خلال نقطة انطلاقه في البحث، وهي أهدافه ودوافعه سواء كانت دينيّة أو سياسيّة، بالإضافة لخلفيّته الفكريّة والأيديولوجيّة. كما أنّ فشلهم في تحييد هذه المنطلقات أدّى إلى سوء فهم وخلل (مقصود) لمهدويّة أهل البيت عليهم السلام .. ويظهر هذا الأمر جليًّا في الاستشراق اليهودي والصهيوني ولاحقًا الإسرائيلي، فالتشكيك في العقيدة المهدويّة الحقّة يعدّ هدفًا أساسيًّا ومحوريًّا من أهدافهم، فالنجاح في ذلك معناه تقويض الفاعليّة الإيجابيّة للفكرة عند المؤمنين بها، وإجهاض دوافع روح التحدّي والمقاومة أو النهضة والتغيير.

لا بدّ من الأخذ في الاعتبار أنّنا بحاجة إلى تحليل أعمق ونقد أوسع للكتابات الاستشراقيّة حول المهدويّة، ولا سيّما بالأفكار والرؤى التي بلورها الاستشراق القديم مقارنة بالدراسات الاستشراقيّة الحديثة، وملاحظة أيّ تطوّر أو تجديد للأفكار فيها أو الدوافع الحقيقيّة وراء كتابتها، ومتابعة المستجدات أوّلاً بأوّل .. ليتسنّى لنا الإجابة عن الأسئلة المهمّة والحسّاسة الآتية: هل عندنا مشروع أو استراتيجيّة لتعريف مهدويّة أهل البيت (الأصليّة) للآخر؟ وهل حدّدت معالم المشروع وخارطة الطريق بشكل يتناسب مع أهداف المهدويّة ومقاصدها العليا؟ وقبل كلّ ذلك: هل شخّصنا معارف ورؤى الآخر عن المهدويّة في الوقت الراهن؟!.

لائحة المصادر والمراجع

١. الإسلام في مواجهة الغزو الفكري الاستشراقي والتبشيري، محمّد حسن مهدي بخيت.

٢. دائرة المعارف الكاثوليكيّة الأمريكيّة ـ لفظة (المهدي)، المجلّد ٩.. كتب بواسطة: فيليب هيتي.

٣. السيادة العربيّة،ج. فانفلوتن، .. وكتاب : السيطرة العربيّة،ج. فانفلوتن.

٤. الشيعة في العالم، تأليف: فرانسوا توال، ترجمة: نسيب عون، نشر دار الفارابي – بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧.

٥. عقيدة الشيعة، دوايت دونالدسن، تعريب ع.م. الطبعة الأولى ١٩٤٦م – القاهرة.

٦. العقيدة والشريعة في الإسلام، إجناس جولدتسيهر (١٨٥٠م -١٩٢١م)، ترجمة: محمّد يوسف موسى وآخرون، الطبعة الأولى ١٩٥٩م – القاهرة، الناشر: المركز القومي للترجمة.

٧. المستشرق المعاصر إيتانكو هلبرغو حديث الإمامة، للسيّد مصطفى مطهري، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة، الطبعة الأولى ٢٠١٤م.

٨. النسخة العربيّة لكتاب (الإمام الثاني عشر)، تأليف: هنري كوربان، ترجمة: نوّاف محمود الموسوي، الناشر: دار الهادي - بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م.

٩. نصّ الحوار مع المستشرق كوربان، العلاّمة الطباطبائي، الطبعة الأولى ١٤١٦، تعريب: جواد علي.

لائحة المصادر بالأجنبيّة

1. Beinin Joel (July 1987) "Review of Semites and Anti-Semites: An inquiry into Conflict and Prejudice" by Bernard Lewis, MERIP Middle East Report: (147).
2. Beitrage zur Mahdilehre des Islams. Muh□ammad ibn Ali Ibn Babawayh al-Qummi; Möller, Heidelberg: C. Winter, 1901.
3. Belief and Law in Imami Shiism (Collected Studies Series) by Etan Kohlberg, Publisher: Variorum (August 1, 1991), Language: English. .
4. Ignaz Goldzehir, Muslim Studies, 1967.
5. Joseph Eliash Ali b. Abi Talib in Ithna Ashari Shii belief, by:
6. Linda S. Walbridge, The Most Learned of the Shia: The Institution of the Marja Taqlid, Published to Oxford Scholarship Online: October 2011.
7. Linda S. Walbridge, Without Forgetting the Imam, Wayne State University Press, August 2001.
8. Messianism and Millenarianism in Islam.
9. Recherches sur la domination arabe, le chiitisme et les croyances messianiques sous le khalifat des Omayades, By: Gerolf Van Vloten, Amsterdam, J. Müller, 1894.
10. al-Mahdi in New Catholic Encyclopedia, Second Edition, Volume 9, 2002, USA.
11. Shahzad Bashir: The Imam's Return: Messianic Leadership in Late

Medieval Shiism.

12. The Imam of Time: A Novel of Then and Now, by: F.W. Burleigh, Publisher: Zenga Books (January 29, 2018).

13. The Islamic Antichrist – Joel Richardson, 2009.

14. The Ithna ashari-Shia Juristic Theory of Political and Legal Authority, by: Joseph Eliash, Studia Islamica, No. 29 (1969), pp. 17- 30.

كتاب: التشيع والاستشراق، مصدر سابق، ص 331.

15. The Mahdi Past and Present, 1st Edition, 2nd Chapter, 1885, NY-USA.

16. The Mahdi Past and Present: Translator's Preface – Ada S. Ballin.

17. The Mahdi, by: A.J. Quinnell, Publisher: William Morrow & Co; 1st U.S. edition January 1, 1982.

18. The Shi'ite Religion: a history of Islam and Persia and Irak - By: Dwight Martin Donaldson, Ann Arbor, Mich.: University Microfilms International, 1984.

19. Verena Klemm, The Four Sufara of the Twelfth Imam: on Formative Period of the Twelver Shia, 1984.

20. Without Forgetting the Imam.

سمة التعاون العلميّ بين المستشرقين في نشر الدراسات التاريخيّة

(تاريخ المغرب والأندلس نموذجًا)

إعداد: محمد جمعة عبد الهادي موسى[١]

ملخّص

تكثر نماذج التعاون البحثي والمشاريع العلميّة المشتركة بين المستشرقين في بحث ودراسة التراث والتاريخ العربي والإسلامي عمومًا، وهذه طريقة ناجحة وفاعلة في الأعمال العلميّة والدراسات والأبحاث، بغضّ النظر عن الخلفيّات والأهداف والمنهجيّات المعتمدة.

ونظرًا للمعرفة المسبقة بنوايا وخلفيّات المستشرقين تبرز أهميّة دراسة قضيّة التعاون بينهم، والبحث في جوانبه المتعدّدة، نظرًا لأهميّته وما يترتّب عليه فيما يخصّ الجانب العلمي. ويؤخذ على هذا التعاون أنّه، وإن كان سمة إيجابيّة للحياة العلميّة في الغرب، إلّا أنّه جعل للتواصل بينهم تأثيراً سلبيًّا تجلّى في نواياهم وأعراضهم المبيّتة ما يؤدّي إلى خلل وضعف بنيوي في مثل هذه الأعمال، وإن أعطيت طابعًا علميًّا جماعيًّا.

يحاول الباحث في هذا البحث استكشاف أبعاد التعاون العلمي عند المستشرقين

[١]- باحث دكتوراه في التاريخ الإسلامي - كليّة الآداب - جامعة القاهرة.

في نشر الدراسات التاريخيّة فيما يخصّ تاريخ المغرب والأندلس-كنموذج، وهو أحد مهمّات التعرّف على مناهج المستشرقين الفكريّة والعلميّة، من خلال دراسة مقوّمات هذا التعاون وسمته وخصائصه، مع الوقوف على المدارس الاستشراقيّة التي تكاتفت لأجل إنجاز مشروعات علميّة كبيرة من التراث العربي والإسلامي وبحث أغراضها من ذلك التعاون.

المحرِّر

كلمات مفتاحيّة

التعاون في البحث العملي، الاستشراق، المستشرقون، التراث العربي والإسلامي، تاريخ المغرب والأندلس، المدارس الاستشراقيّة، اللغة العربيّة.

المقدّمة

مثّل التعاون[١] العلمي بين العديد من المستشرقين الأوروبيّين الركيزة الأساسيّة ضمن مجموعة عوامل ظهور إنتاجهم العلمي الغزير عن التاريخ العربي والإسلامي، بل كانت هذه السمة هي الصفة الغالبة في كثير من الأحيان، وأبرز مؤثّر نحو إخراج أعمالهم المحقّقة والمترجمة ودراساتهم المتنوّعة. فالتعاون العلمي والثقافي كان أبرز أدوات الروح العلميّة الصحيحة[٢] لدى العديد من المستشرقين على اختلاف مدارسهم الاستشراقيّة.

ونماذج التعاون البحثي بين المستشرقين كثيرة حول هذا الإطار في بحث ودراسة التاريخ العربي والإسلامي عمومًا، وتاريخ المغرب والأندلس خصوصًا؛ حيث كانت الثقافة العربيّة أحد الروافد الرئيسة للحضارة الإسبانيّة؛ إذ امتزجت هاتان الحضارتان في الماضي وتفاعلتا طيلة ثمانية قرون، لينتج عن ذلك حضارة خاصّة؛ فموقع إسبانيا

[١]- التعاون لغة من «العون: الظَّهير على الأمر، وأعانه على الشَّيء: ساعده، واستعان فلانٌ فلانًا وبه: طلب منه العون. وتعاون القوم: أعان بعضهم بعضًا». ابن منظور (ت: ٧١١هـ): لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ، ١٣/ ٢٩٨، الرازي (ت: ٦٦٦هـ): مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمّد، المكتبة العصريّة، بيروت، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، ص٢٢٢.

[٢]- عبد الله المشنوق: التعاون الثقافي، مجلّة الأديب، لبنان، العدد: ٢، الأول من فبراير، ١٩٤٥م، ص٣.

الجغرافي جعلها صلة وصل بين أوروبا والعالم العربي، وقد قامت إسبانيا برسالة حضاريّة بنّاءة في هذا الصدد. ونلحظ ذلك فيما قام به المعهد الإسباني العربي بمدريد الذي كان يرأسه «خيسوس ديو ساليدو» بنشاطات ملحوظة وأعمال كبيرة، هدفها إحياء التراث العربي الإسباني، كإصدار الكتب والمؤلّفات وإلقاء المحاضرات وطبع المخطوطات وإقامة الندوات؛ هذا بالإضافة إلى المراكز الثقافيّة الإسبانيّة المنتشرة في معظم العواصم العربيّة[١].

وقد تعاون المستشرقون مع بعضهم البعض من مختلف المدارس الاستشراقيّة في نشر الدراسات الأندلسيّة، وعلى رأس القمّة نجد النموذج الثري في تعاون المدرستين الفرنسيّة[٢] والإسبانيّة، ممثّلة في كلّ من المستشرق الإسباني «أميليو جارثيا جوميث» (Garcia Goez) والمستشرق الفرنسي "ليفي بروفنسال" (Levi-Provencal) (١٨٩٤-١٩٥٦م). والاثنان من أكثر المستشرقين غزارة في نشر البحوث والدراسات الأندلسيّة. كما ظهرت صور التعاون جليّة بين مستشرقين بارزين من المدرسة الألمانيّة أمثال: مرقص يوسف موللر، والمدرسة الهولنديّة، أمثال دي خويه.

علمًا بأنّ "الدراسات الاستشراقيّة لم تكن في بداية عهدها خاضعة لنظام معيّن أو منبثقة عن قرارات هيئة رسميّة، أو مؤسّسة علميّة، ولذلك لم يتحدّد تاريخ ظهورها، وربمّا كانت في البداية عبارة عن زيارات عاديّة قام بها بعض الأوروبيّين إلى المشرق العربي والإسلامي"[٣]؛ بهدف «التعرُّف على المُسلمين؛ من حيث ثقافتهم ومعتقداتهم وآدابهم وقيمهم وجغرافيّة أراضيهم؛ ليتمّ بعد ذلك إيجاد الطرق الكفيلة بتسخيره والتأثير عليه»[٤].

---

[١]- راشد كيلاني: التعاون الثقافي الإسباني العربي، مجلّة التراث العربي، سوريا، العدد: ٣٢، الأول من يوليو، ١٩٨٨م، ص٩٦.

[٢]- تعدّ فرنسا رائدة الاستشراق الأوروبي، فأوّل عمل استشراقي فرنسي الجنسيّة، وأوّل ترجمة للقرآن الكريم في فرنسا، وأوّل مؤتمر عالمي للمستشرقين كان في فرنسا عام ١٧٨٣م، وأوّل جمعيّة استشراقيّة في فرنسا باسم جمعيّة باريس الآسيوية وذلك عام ١٨٢١م، وأصدرت دوريّتها تحت اسم المجلّة الآسيوية منذ عام ١٨٢٢م. نذير حمدان: مستشرقون، سياسيّون، جامعيّون، مجمعيّون، مكتبة الصديق، الطائف، ط١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، ج٣، ص١١٠١. فؤاد كاظم المقدادي: الإسلام وشبهات المستشرقين، رسالة الثقلين، العدد: ١٥، ١٩٩٦م، ص٨٦.

[٣]- د. عجال لعرج: الاستشراق والدراسات المعجميّة العربيّة: تأثير متبادل وجهود تتكامل، ص٥.

[٤]- سمير أحمد: الاستشراق والمستشرقون، مجلّة رسالة المعلم، الأردن، ١٩٩٦م، مج٣٧، العدد:٤، ص٨٦.

كما «استُغلّ الاستشراق -أيضًا- لخدمة أغراض سياسيّة، فانتقل من معناه الأكاديمي المحض كنظام للمعرفة الأوروبيّة أو الغربيّة حول الشرق، إلى أن أصبح مرادفًا للهيمنة الأوروبيّة على الشرق، كما أنتج وجهة نظر عدائيّة حول الشرقيّين والمسلمين العرب؛ فالإسلام كان لأوروبا صدمة دائمة»[١].

وتمثّلت أهداف جملة كبيرة من المستشرقين في تنحية الدين الإسلامي؛ باعتباره «دينًا قديمًا»، في محاولة للقفز عليه وتجاهله، ووصفه بالبلى والتآكل، والبحث عن جديد يحلّ محلّه، جاعلين «التطوّر» سنّة الكون التي تطال كلّ «قديم» تعلّلاً بقدمه، دونما أن يجعلوا لهذا التطوّر حدودًا يقف عندها، أو ثوابت تحكم اندفاعه؛ فهو يمثّل لهم «التمدّن»، و«الحداثة»، و «التنوير»، و«العصرانيّة»، و «الإصلاح»، و «التجديد»، و«التغريب»[٢].

أوّلًا: أهم المدارس الاستشراقيّة المحقّقة للتعاون العلمي

المدرسة الفرنسيّة

اهتمَّت المدرسة الفرنسيّة باللغة العربيّة، ولهجتها العاميّة؛ كما عَملتْ على الدعوة إلى تمجيدِ العاميّة، ومحاولة إحلالها بديلاً للفصحى؛ لذا ترسّخت أقدام الاستشراق الفرنسي بعد إنشاء كراسي اللغات الشرقيّة فيها خصوصًا في: جامعة السوربون التي أسّسها الأب (روبر دي سوربون) كاهن القديس لويس عام (١٢٥٧م) ثم جدّد الكاردينال (ريشيليو) بناءها عام (١٦٢٦م) وضمّها نابليون إلى جامعة باريس عام (١٨٠٨م). عني معهد الآداب فيها بتاريخ وحضارة وفن الشعوب الإسلاميّة. معهد تعليم اللغات الشرقيّة الذي أنشأه البابا (هونوريوس الرابع) عام (١٢٨٥م). جامعة (تولوز) التي أنشأها رجال الدين الفرنسيّون عام (١٢١٧م). جامعة (بوردو) التي تحتوي على معهد الآداب للغة العربيّة والتمدين الإسلامي، وقد أنشأت عام

[١]- هلال الحجري: أدب الرحلات والاستشراق: البحث عن المنهج، المجلّة العربيّة للعلوم الإنسانيّة، الكويت، مج٢٦، العدد:١٠٢، ٢٠٠٨م، ص١٤.

[٢]- أيمن أحمد: «الاستشراق وتجديد الدين»، مجلّة القراءة والمعرفة «محكّمة»، مصر، سبتمبر، ٢٠١١م، العدد: ١١٩، ص١٣٩.

(١٤٤١م) كرسي دراسة العربيّة في (ريمس)، الذي أنشأه الملك (فرانسو الأوّل) عام (١٥١٩م). معهد فرنسا للدراسات الشرقيّة، أنشأه (فرانسو الأول) عام (١٥٣٠م).

كما أنتجت المدرسة الاستشراقيّة الفرنسيّة العديد من المجلّات الخاصّة بالاستشراق أو الوثيقة الصلة به، والتي أخذت تصدر في باريس، والشرق الأدنى، وشمالي أفريقيا، منذ عهد بعيد عن الجمعيّات والمعاهد والكلّيّات والهيئات الخاصّة والرهبنات وجمعيّات المستشرقين الفرنسيّة. وتعنى جميعها بالعرب وتاريخهم وأديانهم وأنسابهم وأخلاقهم وجغرافيّتهم وثقافتهم وحضارتهم،.. وكان من شأنها أن أطلعت الغرب على أصالة الشرق وخصائصه وتطوّره، وألّفت بمجموعها مكتبة موسوعيّة شاملة لجهود وأعمال المستشرقين الفرنسيين[١]. لتضاف للمكتبة الموسوعيّة الأولى التي قدّمها الاستشراق الفرنسي بعنوان (ببليوتيك أورينتال) أي المكتبة الشرقيّة التي ألّفها (هربلو ١٦٢٥- ١٦٩٥م)[٢] الذي جمع فيها بين التاريخ والجغرافيا والأديان والحضارة وثقافات الشعوب منذ بدء الخليقة حتّى عصره، وبقيت -رغم أخطائها وتجنّيانها العديدة وتأثّرها بالفكر الأسطوري- المرجع المعتمد في أوروبا حتّى أوائل القرن التاسع عشر[٣].

المدرسة البريطانيّة

غلب على هذه المدرسة أيضًا الاهتمام باللغة العربيّة. وبدأت الدراسات الاستشراقيّة في بريطانيا منذ وقت مبكّر، فكان هناك عدد كبير من علماء القرون الوسطى الذين اهتمّوا بدراسة اللغة العربيّة وآدابها[٤]. واتّجه طلبة العلم من الإنكليز إلى إسبانيا وصقلية؛ لينهلوا من مناهل العلوم العربيّة، ولينشروا ما جمعوه من معلومات، ممّا ساعد على تطوّر الدراسات العربيّة، وأدّى ذلك إلى ظهور من نسمّيهم بالمستشرقين الذين اهتمّوا بالدراسات العربيّة، ممّا أسهم في زيادة استيعابهم بالنشاط

[١]- العقيقي: المستشرقون، ج١، ص١٦١- ١٦٤.

[٢]- العقيقي، ج١، ص١٧٣.

[٣]- إدوارد سعيد: الاستشراق، ص١٣٢.

[٤]- سعدون محمود الساموك: مناهج المستشرقين، جامعة بغداد، ١٩٨٩م، ص٢٩ .

الفكري العربي الإسلامي، ومن ثَمَّ أصبحت هناك جدّية بتلك الدراسات التي أثمرت فيما بعد في حقل الاستشراق، من جمع وتحقيق وتأليف في المجالات المختلفة[١]. ولقد تميّزت الدراسات الاستشراقيّة الأولى بحقدها وعدم علميّتها؛ إذ كانت تهتمّ بالتبشير بالدرجة الأولى لذلك أساءت إلى تاريخ العرب والمسلمين وحضارتهم[٢]، فظهر التاريخ الإسلامي في كتابات المستشرقين في تلك الحقبة الزمنيّة مشوّهًا، بعد أن فسّره المستشرقون تفسيراً خاطئًا.

وقد ازداد اهتمام المدرسة الفرنسيّة بالتراث العربي الإسلامي، مع ازدياد أطماع بريطانيا في الشرق العربي؛ حتّى ربط بعضهم بين الاستشراق والاستعمار، فاعتبروا الاستشراق البريطاني أداة كبيرة للاستعمار، وأنّه أسهم في نشر الفرقة بين العرب من خلال تركيزه على نشر الدراسات الطائفيّة وتشويه تاريخ العرب المسلمين، وفي الحقيقة أنّ جزءًا كبيراً من الاستشراق البريطاني في تلك الحقبة كان كذلك رغم وجود بعض الدراسات الجيّدة والمنصفة من قبل بعض المستشرقين البريطانيّين[٣].

ثمَّ بدأت حركة الاستشراق في بريطانيا تأخذ صوراً عمليّة ملموسة في القرن السابع عشر الميلادي، إذ استحدث منصب للأستاذيّة في اللغة العربيّة في الجامعتين المعروفتين كمبردج وأكسفورد؛ فقام أساتذة إنكليز بتدريس اللغة العربيّة لعدد كبير من الطلبة الذين أقبلوا على دراستها بلهفة ورغبة، وطبعت الكتب العربيّة في إنكلترا لأوّل مرة. وأصبحت بين أيدي الطلبة الذين اهتمّوا بدراسة الآداب والعلوم العربيّة الإسلاميّة، ساعدهم في ذلك معرفتهم باللغة العربيّة[٤].

وكان من نتائج اهتمام البريطانيّين باللغة العربيّة أن بدأوا التعامل مع التاريخ الإسلامي بشيء من الواقعيّة والإنصاف؛ ففي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين بدأت تظهر على كتابات المستشرقين البريطانيّين سمات مختلفة نسبيًّا عن القرون السابقة، فحدث تطوّر لدى هؤلاء المستشرقين، إذ بدأوا بالتعامل مع

[١]- سعيد قاشا: المستشرقون الإنكليز، مجلّة الاستشراق، بغداد، العدد: ٢، ١٩٨٧م، ص١٧.

[٢]- المرجع السابق، ص ٢٩.

[٣]- نفس المرجع والصفحة.

[٤]- نفس المرجع، ١٧.

التاريخ الإسلامي بشيء من الواقعيّة والإنصاف لدى عدد كبير منهم، وتجاوزوا التهجّم والتشويه المتعمّد للتاريخ الإسلامي[١]. لهذا أُلّفت أعداد كبيرة من المؤلّفات البريطانيّة التي درست التاريخ الإسلامي بشكل مقبول ومنصف، لا سيّما في مجال دراسة السيرة النبويّة التي تعرّضت للتشويه في الدراسات السابقة.

ويبدو أنّ ذلك التعامل المنصف مع التاريخ الإسلامي من قبل المستشرقين البريطانيّين كان جزاءً من النهضة الاستشراقيّة الأوروبيّة التي حدثت في تلك الحقبة[٢]؛ والتي أثمرت إنشاء العديد من المراكز والمدارس المتخصّصة بالدراسات الإسلاميّة في العديد من العواصم الأوروبيّة في البلدان العربيّة، التي وقعت تحت الاستعمار الأوروبي في تلك الحقبة[٣].

ومع ذلك لم تخل كتابات المستشرقين البريطانيّين من التعرّض السيّئ للتاريخ الإسلامي، وإن تغيّر أسلوب البعض منهم، من التهجّم الواضح إلى الدسّ والتّشكيك والتخيّل البعيد عن الواقع عند تحدّثهم عن التاريخ الإسلامي.[٤]

الألمانيّة

وتمثّلت الخطوات الأولى للاستشراق الألماني بتخصيص كراسٍ لتدريس اللغات الساميّة في جامعات ألمانيا وجمع المخطوطات الشرقيّة، إلّا أنّ قيام الإصلاح الديني[٥] على يد مارتن لوثر (٩٢٨هـ/ ١٥٢١م) كان له أثرٌ في تغيير تلك التوجّهات،

[١]- إبراهيم عبد المجيد اللبّان: المستشرقون والإسلام، مجمع البحوث الإسلاميّة، ١٩٧٠م، ص١٠.

[٢]- مشتاق بشير حمود الغزالي: تطوّر الاستشراق البريطاني في كتابة السير النبويّة الشريفة، رسالة ماجستير غير منشورة، كلّية التربية، جامعة بغداد،٢٠٠١ م، ص٦٣ - ٦٥.

[٣]- إدوارد سعيد: الاستشراق، ص ٧٣.

[٤]- عصام فخري: الرسول الكريمﷺ في كتابات المستشرقين - الاستشراق البريطاني أنموذجًا، مجلّة دراسات استشراقيّة، العدد: ٥، ١٤٣٧هـ/ ٢٠١٥م، ص٤٣.

[٥]- من ألمانيا بدأت البروتستانتيّة، أو حركة الإصلاح الديني، وتحديدًا من ويتنبرغ في مقاطعة ساكس، وعلى يد الراهب مارتن لوثر (٨٨٣ - ٩٥٣هـ/ ١٤٨٣ - ١٥٤٦م) عندما أقدم على تعليق مبادئه الـ ٩٥ على باب الكنيسة، ثمّ أخذ يتبعها بعدّة مؤلفات ينتقد فيها الكنيسة الكاثوليكيّة وممارسات أساقفتها، فاندلعت حروب الإصلاح الديني في ألمانيا وخارجها. مسعود الخوند: الموسوعة التاريخيّة الجغرافيّة، دار روّاد النهضة، بيروت، (د. ت)، ج٣، ص١٨.

التي تحدّدت بتركها العالم الديني والثقافي للكاثوليكيّة، وإزالتها ظواهر الطابع الثقافي المتّصل بالتوراة وبقراءته وبترجمته وبتفسيره في تشريعها الديني الخاصّ[١]؛ ممّا يعني تحرّر المنظومة العلميّة في ألمانيا نوعًا ما من توجيهات الكنيسة والحكّام في وقت مبكّر.

ويعتبر الباحثون المدرسة الألمانيّة أكثر نزاهة في التوجّه العلمي وجدّية في فهم التراث والتاريخ الإسلامي؛ إذ انفرد الاستشراق الألماني بميزات قد لا تتوافر لدى الاستشراق في البلدان الغربيّة؛ فالمستشرقون الألمان على الأغلب لم تسيطر عليهم مآرب سياسيّة ولم تستمر معهم أهداف التبشير طوال مسيرتهم في دراسة الشرق، ولم يتّصفوا بروح عدائيّة ضدّ الإسلام والحضارة الإسلاميّة العربيّة، بل اتّصفوا بحماسهم وحبهم للّغة العربيّة، وتعلّق قسم منهم بالأدب العربي والتراث الوسيط كقصص ألف ليلة وليلة وكليلة ودمنة[٢] .

وعدّ بعض المتابعين ركون الاستشراق الألماني إلى إرث مناهج التحليل اللغوي الفيلولوجي (Philologie)، وعقلانيّة التفسير والتأويل إلى جعل خطابه أقلّ تطرّفًا مقارنة بخطابات استشراقيّة أوروبيّة أخرى، وخصوصًا فيما يتعلّق بقضايا التراث والفكر العربي الإسلامي، وانعكس ذلك على علاقة الغرب بالإسلام، والتي يطرحها ويتداول شأنها بعض علماء المشرقيّات الألمان والمتخصّصين بقضايا العرب والإسلام طرحًا مختلفًا متجاوزين نسبيًّا الرؤية المركزيّة في الاستشراق المتطرّف (المسيّس)[٣].

[١]- أحمد حسن عبد السلام: تاريخ الاستشراق الألماني، مجلّة الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت، العدد: ٣١، السنة: ٥، ١٩٨٣م، ص١٩٠.

[٢]- صلاح الدين المنجد: المستشرقون الألمان تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربيّة، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط١، ١٩٧٨م، ج١، ص٧، ميشال جحا: الدراسات العربيّة والإسلاميّة في أوروبا، مراجعة: يحيى حمود، مجلّة الفكر العربي، العدد: ٣٢، السنة: ٥، ١٩٨٣م، ص١٨٦.

[٣]- محمّد رسول: الغرب والإسلام، قراءات في رؤى ما بعد الاستشراق، المؤسّسة العربيّة للدراسة والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠١م، ص٥٨.

ثانيًا: أهمّ مقوّمات التعاون في المدارس الاستشراقيّة (إتقان اللغة العربيّة):

كانت محاولات المستشرقين لإتقان اللغة العربيّة أثره الواضح في التعاون فيما بينهم، وما أثمره من اطّلاع على التراث العربي والإسلامي، ومن ثمّ تحقيقه ونشره، وهذه مسألة لم تكن سهلة؛ إذ احتاجت إلى جهود كثير منهم لنشر المعاجم والقواميس ورصد الدراسات اللغويّة بالجامعات والمعاهد؛ لتتحقّق سبل هذا التعاون وتثمر خططه.

أدرك المستشرقون أهمّية اللغة العربيّة ووقفوا على أثرها في وحدة الأُمَّة الإسلاميَّة، وانطلاقًا من هذه الحقيقة توافد الكثير من المستشرقين على تعلّم العربيّة ودراستها ودراسة علاقتها بالإسلام، وكلّ ما يتّصل بها من قريب أو بعيد، فبحثوا في فقهها، وأصواتها، ولهجاتها، ونحوها، وصرفها، وأصولها، ومعاجمها، وأطوارها، وغزارتها، ومادّتها، وفلسفتها، وعلاقاتها باللغات الأخرى، وخاصّة اللغات الساميَّة، ومميّزاتها وعناصرها، وتاريخها، ونقوشها، وكلّ ما أنتجته هذه اللغة[١].

واعترف بعض المستشرقين بما بلغته اللغة العربيّة من مكانة سامقة؛ إذ يقول المستشرق والمؤرّخ والكاتب الفرنسي «إرنست رينان» (١٨٢٣/ ١٨٩٢م): «من أغرب المدهشات أن تثبت تلك اللغة.. وتصل إلى درجة الكمال وسط الصحارى عند أُمَّة من الرُّحَّل، تلك اللغة التي فاقت أخواتها بكثرة مفرداتها ودقّة معانيها وحسن نظام مبانيها.. ولم يعرف لها في كلّ أطوار حياتها طفولة ولا شيخوخة، ولا نكاد نعلم من شأنها إلّا فتوحاتها وانتصاراتها التي لا تبارى، ولا نعرف شبيهًا بهذه اللغة التي ظهرت للباحثين كاملة من غير تدرّج وبقيت حافظة لكيانها من كلّ شائبة»[٢]. بينما لم يفقه أنّ اللغة العربيّة لا تقتصر على كونها وسيلة تعبير كما تذهب إليه البحوث النظريّة في الغرب التي لا تفرّق بين لغة وأخرى؛ لأنّها كلّها وسائل تعبير وتواصل

[١]- أحمد سمايلوفتش: فلسفة الاستشراق، ص١٨٤.

[٢]- محمّد مصطفى بن الحاج عالميَّة اللغة العربيّة، ص٢٧٤، نائف معروف: خصائص العربيَّة وطرائق تدريسها، دار النفائس، ٢٠٠٧م، ص٤٠.

وتفاهم[١]. وإنمَّا تتميَّز اللغة العربيّة بأنّها ذات مضامين علميَّة ومنهجيَّة وموضوعيَّة وحضاريَّة، وتميَّزت في ذلك كلّه بالبيان والسهولة والوضوح على الرغم مِمَّا قد يبدو من صعوبة تعلّمها في بادئ الأمر[٢].

إذ كان من الطبيعي أن يلفت المستشرقون أنظارهم إلى دراسة اللغة العربيّة؛ ليدرسوا نشأتها وتطوّرها، ولا شك في أنّ كثيرًا منهم كانت تستهويه المقارنة بين المدارس اللغويّة؛ فذهب يبحث في العلاقة بين هذه المدارس، وعلاقة كلّ منها بالآخر، على نحو ما عمل المستشرق «هيتركس» وغيره. وأهمّ من ذلك أنّ الدراسات اللغويّة عند الغرب أخذت قيمة كبيرة، فهي حلقة مهمّة في سلسلة العلوم الإسلاميّة، وقد عدّها المستشرق قايس (Weiss) على درجة من الأهميّة لمن أراد أن يقوّم الحضارة الإسلاميّة، بل ذهب هذا المستشرق إلى أبعد من ذلك؛ فنوّه بأهميّتها التي تتجاوز دورها الكبير في تاريخ الدرس اللغوي بعامّة إلى مكانتها في دراسة تاريخ الفكر الإنساني على الإطلاق[٣].

إنّ دراسة اللغة العربيّة هي الأساس الأوّل لدراسة الحضارة العربيّة والتعمّق في فهم العالم العربي والإسلامي؛ لذا انصّبت عناية الاستشراق على التراث الشرقي كلّه، قديمه وحديثه بوجه عام، وانكبّ المستشرقون بكلّ قواهم المادّيّة والمعنويّة على دراسة تراث الإسلام بأسره بوجه خاصّ؛ إذ هو الطريق الوحيد إلى فهم طبيعة روح الشرق وعقله الوثّاب، وعكف على البحث في تراث العرب بوجه عام[٤].

والجدير بالملاحظة هو حرص المستشرقين وعنايتهم باللغة العربيّة، وهم ليسوا من أبنائها ولا يمتّون إليها بصلة، وقد يكون للبعض منهم مآرب استعماريّة، ولكن لم يكن هذا هو الغرض الأساسي فهنالك طائفة منهم خدموا اللغة العربيّة عن صدق وإخلاص

[١]- ابن فارس: الصاحبي في فقه اللغة، ص٧٧-٨١، شكري فيصل: قضايا اللغة العربيّة المعاصرة، بحث منشور ضمن كتاب: قضايا اللغة العربيّة المعاصرة، ص ٣٢.

[٢]- جميل عيسى الملائكة: اللغة العربيَّة ومكانتها في الثقافة العربيَّة الإسلاميَّة، ص١٢٩، محمّد سعيد رسلان: فضل العربيّة، ص٤٠ - ٤٤.

[٣]- المستشرقون ونظريّاتهم في نشأة الدراسات اللغويّة، دار حنين للنشر والتوزيع، ١٩٩٢م، ص١٣.

[٤]- أحمد سمايلوفتش: فلسفة الاستشراق، ص١٦٦.

بنشر آلاف الكتب بالعربيّة، وأفنى البعض منهم زهرة حياته في درسها[١]. وذلك من تلقاء نفسه دونما الاستعانة بخبراء اللغة العربيّة من المشارقة المتخصّصين في ذلك.

ويعدّ الدارسون الرائد الألماني الأوّل الذي أوقف نفسه على الدراسات العربيّة والإسلاميّة هو "يوهان ريسكة" (ت: ١٧٧٤م)، لقد تعلّم اللغة العربيّة دون معونة من أحد، واشترى كلّ المؤلّفات العربيّة التي وصلت إليها يده بالرغم من فقره المدقع، وبدأ نشاطه العلمي بنشر المقامة السادسة والعشرين من مقامات الحريري (ت: ٥١٦هـ) بعد أن ترجمها إلى اللاتينيّة، ويعتبر هذا المستشرق المؤسّس الحقيقي لدراسة اللغة العربيّة في ألمانيا وأوروبا حتّى أطلق على نفسه "شهيد الأدب العربي"[٢].

وازدهرت الدراسات الاستشراقيّة في ألمانيا بعد ريسكة بفضل إنشاء كراسٍ عديدة لتعلّم اللغة العربيّة في ألمانيا وازدياد المكتبات الشرقيّة التي اكتظّت بالآلاف من المخطوطات والمؤلّفات العربيّة النادرة، وإنشاء المطابع وتأسيس الجمعيّات[٣].

وكان المستشرق "أوجست فيشر" (١٨٦٥-١٩٤٠م) شديد الاهتمام باللهجات العربيّة الحيّة، فأضاف بذلك إضافات مهمّة إلى الدراسات العربيّة، وقد صرف سنوات طوال من عمره لإنتاج معجمه العربي "المعجم التاريخي اللغوي" الذي لم يكتب له أن يرى النور[٤].

ولقد كان النحو العربي في صورته التي وصلت إلينا عن النحاة القدامى الوسيلة المهيّأة لدرس اللّغة العربيّة لدى المستشرقين، وفي هذا يقول المستشرق "ألبرت ديتريس": "وكانت عدّة المستشرق في تعلّم اللغة مجموعة من الكتب التي أخذت عن العرب طريقتهم وخضعت في الوقت نفسه لمنهج الغرب في دراسة اللغة، ولذا ورد المستشرقون حوضه وساروا على منهجه في تعلّم العربيّة وتعليمها، ويأتي في

[١]- أحمد سمايلوفتش: المرجع نفسه، ص١٦٧.

[٢]- نقد الخطاب الاستشراقي، ص١٣٠.

[٣]- المرجع نفسه، ص١٣٠.

[٤]- التراث العربي والمستشرقون، ص٣٧.

مقدّمة هذه الكتب كتاب "سوتسين" الذي استفاد فائدة كبرى من ألفيّة ابن مالك وشرحها لابن عقيل".

وقد ترجموا إلى لغاتهم بعض كتب النحو، وحقّقوها ونشروها، فقد ترجم المستشرق الألماني "يان" (كتاب سيبويه) عام (١٨٩٥م)، وترجم الألماني "ترومب" (شرح الأجروميّة) وقرّبه إلى القارئ الألماني ببعض الشروح الإضافيّة ونشره بعنوان: "مدخل إلى دراسة النحاة العرب"، ونشر "ديرنبورغ" كتاب سيبويه عام (١٨٨١م). وممّن ألّفوا كتبًا في النحو واللغة متأثرين تأثّرًا واضحًا بالنحاة العرب كلّ من "هاول"، و"راين"، وغيرهما.

بينما لم يعتمد المستشرقون على النحو العربي في تعلّم العربيّة؛ فلهم مدارسهم الخاصّة ومناهجهم المتميّزة في وصف العربيّة وتعلّمها، وهم يسيرون على خطا النحو العربي بغرض تعلّم العربيّة، ولعلّ من أبرز طرائفهم في تناول العربيّة ودراستها في ضوء مناهجهم في درس لغاتهم، وهم يستخدمون لهذا الغرض الأساليب الإحصائيّة في الوقوف على أظهر مفردات اللغة وأشهر تراكيبها النحويّة مع مقارنة ظواهرها بظواهر غيرها من اللغات، وبخاصّة اللغات السامية من حيث الأصوات وبناء الأفعال والأسماء وأصولها اللفظيّة والتركيبيّة، ولا شكّ في أنّ كثيرًا من جوانب هذه الدراسات الاستشراقيّة قد عادت على اللغة العربيّة بالنفع[١].

وألّف في اللغة العربيّة المستشرق الهولندي "رينهارت دوزي" الذي صنّف ما أسماه "تكملة المعاجم العربيّة"، ونقل بعضه إلى العربيّة عن الفرنسيّة محمّد سليم النعيمي، وقد حاول دوزي في هذا المعجم أن يعقّب على المعاجم العربيّة بذكر الكلمات التي لم ترد في المعجمات القديمة، وقد نشر معجمه عام (١٨٨١م)، ويعود الفضل لهذا المعجم في الكشف عن معاني مفردات لا نجدها في معجم معياريّ، كلسان العرب وغيره، ولا يعيب هذا المعجم أن كرّر ما قد نجده في المعجمات المعياريّة، وحسبه أن أصّل كثيرًا من المفردات بردّها إلى اللغات التي أخذت منها، وبيّن التحويرات اللفظيّة والمعنويّة التي طرأت عليها. ومن الجهود التي بذلت في

[١]- إسماعيل أحمد: المستشرقون ونظريّاتهم في نشأة الدراسات اللغويّة، ص١٥.

ميدان المعجم العربي ما عكف عليه فريق من المستشرقين الألمان، ومن بينهم "أنطون سبينالر"، و "ديتريش فيشر"، و "منفريد أولمان"، و "هملون جيتيه"، لإصدار معجم اللغة العربيّة الفصحى سنة (١٩٧٠م)، وقد سعى هذا المنهج إلى توضيح معاني الألفاظ من خلال سياقاتها في الجمل[١].

ومن المستشرقين أيضًا "إدوارد لين" صاحب المعجم الكبير المنسوب إليه لشرح المواد العربيّة باللغة الإنجليزيّة شرحًا موسّعًا يعتمد عليه ويستفيد منه الكثير من علماء اللغة العربيّة والنحو، وقد طبعت ثلاثة أجزاء من أجزائه التسعة بعد وفاته[٢].

وقام الاستشراق بإدخال تدريس لهجات العرب المختلفة في مدارسهم وجامعاتهم ومعاهدهم، وأسند تدريبها في أوّل الأمر إلى أبناء الغرب أنفسهم أمثال "ميخائيل الصبّاغ" ثم أخذ علماؤه في دراسة لهجات العربي المتعدّدة وإخراج مؤلّفاتهم فيها[٣].

وقد ظهر مع الاهتمام باللهجات ما عرف باسم الجغرافيا اللغويّة أو اللغويّات الجغرافيّة، فقد نشر أوّل أطلس لغوي ألّفه "جليرون وأدموند" اسمه (الأطلس اللغوي لفرنسا)، عام (١٩٠٢ – ١٩٢٠م) (Atlas linguistique de la france)، وقد جاءت الدراسة الجغرافيّة للهجات في بلاد الشام مزامنة لذلك الأطلس الفرنسي، فقد نشر المستشرق الألماني بحثه "الأطلس اللغوي لسوريا وفلسطين" عام (١٩١٥م) بعنوان:

"Sprachatlas von syrien and palastina, ZDPV 23, (1915)".

أمّا الدراسات الصرفيّة الاستشراقيّة فقد جاءت في كثير من الأحيان مصحوبة بالمقارنة بين بنية الكلمة العربيّة وما يناظرها في اللغات الساميّة الأخرى، وبحثوا ذلك في دراسات جزئيّة، أو ضمن كتب شاملة، تكون الأبواب الأولى فيها للأصوات ثمّ للكلمات ثمّ للجمل، وفي مبحث الكلمات يتحدّثون عن الصيغ الصرفيّة والأوزان الفعليّة والاسميّة والمصادر وما سوى ذلك من مباحث صرفيّة.

---

[١]- إسماعيل أحمد: المستشرقون ونظريّاتهم في نشأة الدراسات اللغويّة، ص٣١.

[٢]- علي الحسين الندوي: مقالات وبحوث حول الاستشراق والمستشرقين، بيروت، دار ابن كثير، ط١، ١٤٣٢هـ/ ٢٠٠٢م، ص٢٩.

[٣]- أحمد سمايلوفتش: فلسفة الاستشراق، ص٦٦٩.

ومن المستشرقين الذين لهم كتب تحدّثت عن اللغة العربيّة وعن اللغات الساميّة، ذلك السفر الجليل الذي صنعه "كارل بروكلمان" وقد أفاض في المجلّد الأول منه في مسائل الصرف، وقد أسماه: "الأساس في النحو المقارنة للغات الساميّة"[١]. ويذكر بروكلمان: "هنالك فوائد كثيرة تعود على الدرس اللغوي من معرفة الدارس باللغات الساميّة، فإنّه فضلاً عمّا تفيده هذه المعرفة في الإلمام بتاريخ الشعوب الساميّة وحضارتها وديانتها وعاداتها وتقاليدها، تؤدّي مقارنة هذه اللغات باللغة العربيّة إلى استنتاج أحكام لغويّة، لم نكن نصل إليها، لو اقتصرت دراستنا على العربيّة فحسب، ونفسّر بهذا الأمر سرّ تقدّم المستشرقين في دراساتهم للّغة العربيّة ووصولهم فيها إلى أحكام لم يسبقوا إليها، لأنّهم لا يدرسون العربيّة في داخل العربيّة وحدها، بل يدرسونها في إطار اللغات الساميّة على المنهج المقارن"[٢].

ومن المهتمّين بالدراسات اللغويَّة العربيّة المستشرق "ويهان فاك"، وكتابه (العربيّة دراسات في اللغة واللهجات والأساليب)؛ وفيه اهتمّ بدراسة العلاقة بين الإسلام واللغة العربيّة، ودرس خصائصها وارتباطها بالقرآن الكريم، وتطوّرها بعد وفاة الرسول -صلى الله عليه وسلّم-، وحياتها في العهد الأموي، وأطوارها في العهد العباسي، وسيطرتها على العالم الأدبي والعلمي والفكري، ولهجاتها وفصاحتها". والمستشرق "إسرائيل ولفنسون"، وكتابه (تاريخ اللغات الساميّة) وقد بحث فيه عن اللغة العربيّة ومنزلتها بين اللغات الساميّة الأخرى، ثُمَّ في اللهجات العربيّة البائدة واللهجات العربيّة الباقية، مشيراً إلى المنهج العلمي لعلماء الاستشراق في دراستهم للغة العربيّة وما يتعلّق بها. و "هنري فليش"، وكتابه (العربيّة الفصحى)، وفيه درس اللغة العربيّة بإسهاب، من جوانبها الصوتيَّة والصرفيَّة والاشتقاقيَّة. والمستشرق "يوسف جبرا"، وكتابه تاريخ دراسة اللغة العربيّة بأوروبا، بحث في تاريخ دراسة العربيّة بأوروبا قديمًا وحديثًا، واهتمام علماء الاستشراق بها ومتعلّقاتها[٣].

وتوافر المستشرقون على "المعجم العربي كشفًا وتحقيقًا ونشرًا، ودراسة"، من

[١]- المستشرقون والمناهج اللغوية، ص١١٩.

[٢]- كارل بروكلمان: فقه اللغات الساميّة، ترجمة: رمضان عبد التواب، جامعة عين شمس، (١٣٧٧هـ/ ١٩٧٧م)، ص٥.

[٣]- أحمد سمايلوفتش: فلسفة الاستشراق، ص١٨٤.

مختلف الجنسيّات الإنجليزيّة والأوروبيّة والأمريكيّة والروسيّة، وبذلوا جهودًا كبيرة في خدمة المعجم العربي في مجال التحقيق والترجمة والنشر. ومنهم: "ماثيو لمسدن": نشر (القاموس المحيط، لمجد الدين الفيروز آبادي، ت: ٨١٧هـ). و "إدوارد وليام لين"، له (مدّ القاموس، معجم عربي إنجليزي)، وقد ضمن مقدّمته وصفًا لعدد غير قليل من المعاجم العربيّة القديمة جاء في الإيجاز والإفادة. والمستشرق "وليام رايت"، له (جرزة الحاطب وتحفة الطالب)، وهو اسم مجموعة تحتوي على: (صفة السرج واللجام)، (وصفة السحاب والغيث، لابن دريد ت٣٢١هـ)، و (تلقيب القوافي لابن كيسان ت٢٢٩هـ). والمستشرق "فريتس كرانكو"، له (بواكير المعاجم العربيّة حتّى عصر الجوهري)، ونشر (المأثور فيما اتفق لفظه واختلف معناه). والمستشرق "آرثر ج. أربري"، نشر (تمام الفصيح، لابن فارس ت٣٩٥هـ)[١].

ومن المسشرقين من شارك في المجمعات اللغويّة العربيّة في كلّ من مصر ودمشق وبغداد وغيرها، كما سيأتي ذكره على نحو خاصّ، وأسهم بجهوده في خدمة تلك المجامع[٢]، وتسلَّلَ بعض المستشرقين في هذه المجمعات لنفث سمومه وقوادحه في اللغة العربيّة من خلال دراساته وآرائه التي يسهم بها في أعمال تلك المجمعات.

وبعد هذا العرض المطوّل لإنجازات المستشرقين في حقل اللغة العربيّة والعلوم المتّصلة بها، إلاّ أنّ هنالك سؤالاً جوهريًّا مهمًّا: هل كان لدى المستشرقين فقه للّغة العربيّة، ساهم في فهم النصوص العربيّة بكلّ موضوعاتها؟!.

إذ إنَّ الاعتراف بأنّهم كانوا على معرفة بذلك معرفة تامّة أحد أهمّ الدلالات على صحّة ما نشروه من آراء حول التاريخ والتراث العربي والإسلامي، ودلالة على صحّة دراساتهم وأفكارهم أيضًا[٣]. خاصة أنَّ أغلب المادّة التي نقلها الباحثون العرب عن المستشرقين منقولة تباعًا عن بعضهم بعضًا من المراجع التي ترجمت للمستشرقين

[١]- أحمد شرقاوي: معجم المعاجم: تعريف بنحو ألف ونصف ألف من المعاجم العربيّة التراثيّة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٩٩٣م، ص أ.

[٢]- نذير حمدان: اللغة العربيّة، ص٩٨ - ١٣٤، مستشرقون (سياسيّون، جامعيّون، مجمعيّون)، مكتبة الصديق، الطائف، ط١، (١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م)، ص١٣٧-٢٣١.

[٣]- أمل عوض عبيد: «السيرة النبويّة في كتابات المستشرقين البريطانيين- دراسة نقديّة مقارنة»، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، كليّة الشريعة والدراسات الإسلاميّة، ١٤٢٤هـ، ص٧١.

وأعمالهم، وما ذكر عنهم تعلّم اللغة العربيّة، وإتقانهم لها أمر منقول أيضًا غير صحيح ثبوته من باحثين وقفوا على أصول الترجمات التي قاموا بنشرها للنصوص العربيّة، ولعلّ تساؤلاً مهمًّا موجّهًا قد يطرح نفسه ابتداءً على أحد المستشرقين: ما الذي فهمته من هذا النصّ، وما هو مدى فقهك له وعلمك بتفسيراته الصحيحة؟. وحتّى إذا فرض أنّك قد اطّلعت على الدراسات التفاسير والشروح العربيّة لهذه النصوص فكيف السبيل لك لفهمها، حتّى تدلف آراءك ونظريّاتك؟!. حقًّا إنّها مسألة شائكة وشاقّة، تحتاج إلى تمعّن فيما وقف عليه المستشرقون لفقه اللغة لديهم، هل هو صحيح أم غير ذلك؟.

لقد اعتنى المستشرقون باللغة العربيّة وأتقنوها، ومنهم من تولّى تدريسها في الجامعات الأوروبيّة، وهذا هو الوارد في تراجمهم، ولكنّ إتقان فهمها، هذه مسألة تحتاج إلى بحث ودراسة وجهد ووقت كبيرين؛ للوقوف على الحقيقة الحقّة في هذا الموضوع، دونما إنكار لجهودهم في الترجمة للتراث العربي المخطوط ونشره، فضلاً عن التأليف والبحث فيه. فالمقصد بحث مسألة محدّدة حول فهم المستشرقين للنصوص، وخاصّة القران الكريم والسيرة النبويّة، وهما أكثر الحقول التي اتّهم فيها كثير من المستشرقين من المشارقة والعكس، إذ تناوبوا على ذكر الأخطاء والافتراءات، وإن كان ذلك صحيحًا أيضًا، فإنّ واقع الأمر مرجعه إلى عدم فقه المستشرقين للغة العربيّة، ومكابرتهم الدائمة على فهمها، وهو ما ليس بصحيح.

كما أنّ التقارير المنشورة عن المستشرقين بشأن كتاباتهم عن الدين الإسلامي بأنّها الترجمة الكتابيّة لما يحملون في قلوبهم من كره وحقد على الإسلام، وتحميل كلّ ذلك من خلال كتاباتهم عن الإسلام بأنّها مملوءة بالدسّ والتحريف والزيف والافتراءات الملفّقة على الرسول عليه الصلاة والسلام والتاريخ الإسلامي، هو أمر في غاية الغرابة؛ إذ كيف يكون لدى المستشرق فهم لنصوص السيرة النبويّة؟ بل وكيف يفقه نصوص القرآن الكريم وآياته الكريمة؟، وإذا كان أصحاب اللغة أنفسهم قد يحتاجون إلى تفسير لغوي وشرح للألفاظ والمعاني، فما بال من هم ليسوا أصحاب اللغة في الأساس.

إنّني أعتقد أنّ مرجع المسألة برمّتها إلى التقرير بأنّ المستشرقين لم يكونوا على فقه باللغة العربيّة رغم دراستهم لها وإصدارهم العديد من المؤلّفات والمعاجم والبحوث حولها، وما أشيع بأنّهم كانوا على غير ذلك، كان من الدعاية التي تبنّتها مدارس الاستشراق؛ للتدليل على صحّة ما يعتقدونه من مسائل تجاه التاريخ الإسلامي وتراثه. ويتأكّد ذلك فيما يستخلصه البروفيسور محمّد بركات البيلي في بحثه القيّم عن: "الخلفيّة التاريخيّة للاستشراق ومنهجه في كتابة التاريخ الاسلامي، الذي يقرّر فيه: أنّ "تاريخ الاستشراق هو نفسه تاريخ المسألة الإسلاميّة لدى الأوروبيّين، والتي تعني كيفيّة تصدّيهم للتيّار الإسلامي"[١].

ولم يكن في وسع المستشرقين سوى الترويج أنّهم أوسع فهمًا وأكثر دقّة من أصحاب اللغة العربيّة أنفسهم؛ حتّى بدأوا في نقد اللغة العربيّة، وتحميلها دون قصد منهم إشكاليّات، هي تمثّل بالنسبة للمشارقة شبهات على اللغة العربيّة، وتمثّل لدى المستشرقين إشكاليّات لا يستطيعوا -معها- التعامل مع اللغة العربيّة.

ومن أهمّ هذه الإشكاليّات من وجهة نظرهم -وشبهات من وجهة النظر الباحثين في اللغة العربيّة من المشارقة- قول المستشرقين بـ:

- قصور اللغة العربيّة عن التطوّر الحضاري وعجزها العلمي.
- صعوبة نطقها وصعوبة كتابتها.
- ارتفاع مستواها عن فهم الناس.
- التفاوت فيها بين طريقة النطق وطريقة الكتابة[٢].

وهذه اعترافات أكيدة منهم بعدم فقههم للغة العربيّة، وقد عبرّت من ناحية أخرى

[١]- د. محمّد بركات البيلي: «الخلفيّة التاريخيّة للاستشراق ومنهجه في كتابة التاريخ الاسلامي»، مجلّة المنهل: مجلّة شهريّة للآداب والعلوم والثقافة، السنة:٥٥، العدد:٤٧١، رمضان وشوال ١٤٠٩هـ، أبريل ومايو ١٩٨٩م، ص١٣٣.

[٢]- رمضان عبدالتوّاب: بحوث ومقالات في اللغة، ط٢، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، مكتبة الخانجي، القاهرة، ص١٦٦-١٨٧، أنور الجندي: الإسلام في وجه التغريب (مخطّطات التبشير والاستشراق)، دار الاعتصام، القاهرة، (د.ت)، ص٣٥٥، نذير حمدان: اللغة العربيّة (بحوث في الغزو الفكري، المجالات والمواقف)، ص٣٩-٥٥، جميل عيسى الملائكة: اللغة العربيّة ومكانتها في الثقافة العربيّة الإسلاميَّة (من قضايا اللغة العربيّة)، ص١٢٩، محمّد خليفة الدناع: العربيّة الفصحـــى رباط قومـــي (من قضايا اللغة العربيّة)، ص١٦٨.

عمّا كانوا يروّجون له، وهو ما جعل فريقين من المستشرقين: الأوّل: يمدح بعضه بعضًا بفقههم للغة العربيّة ودقّتهم فيها ودراستهم لها، وبعض المشارقة ينقل ذلك عنهم دونما وعيّ للمقاصد الحقيقيّة لحملة الترويج هذه. والثاني: يعاني من كلّ ذلك. فكلا الطرفين من المستشرقين يفضح عوار كلّ منهما الآخر.

وابتداء فإنّ الردّ على رمي المستشرقين للّغة العربيّة بتهمة القصور وعدم الكفاية العلميَّة يحسبها المشارقة تهمة لا تتّفق مع حقيقة اللغة العربيّة؛ إذ "إنَّها لغة حيَّة عمليَّة لها طاقة هائلة على استيعاب المعاني الغزيرة في الكلمات القليلة"[١]. وهو مما لا يستطيع المستشرقون معرفته أو فقهه. وكيف ذلك "ولسان العرب أوسع الألسنة مذهبًا، وأكثرها ألفاظًا، ولا نعلّمه يحيط بجميع علمه إنسان غيرُ نبيٍّ، كما ذكر الإمام الشافعي[٢].

وزاد من وضوح الأمر أنّ بعض المستشرقين القائلين بهذه الإشكاليّات، بذلوا جهودًا واسعة لأجل أن تكون هذه من المسلّمات -أو هذه الشبهات من وجهة نظر المشارقة-، ولذلك انتقلوا من مناقشتها في أساسها والبحث العلمي فيها إلى طرح أساليب ووسائل أخرى للخروج بالعربيّة من تلك الأزمات التي اختلقوها وفق اعتقادهم، ومجمل تلك الوسائل والأساليب: كتابة اللغة العربيّة أو العاميَّة بالحرف اللاّتيني، الدعوة إلى العاميَّة، وتقعيدها، إهمال الإعراب، الدعوة إلى تطوير اللغة والتصرّف فيها.

وعلى الرغم من جدّية الدراسات والبحوث والأعمال التي تصدّى لها أعداد كبيرة من المستشرقين -التي تمّت الإشارة إليها-، ومهما يكن لها من إيجابيّات، فإنَّهم في محاولة لتأكيد فهمهم للّغة العربيّة أشاعوا عدداً من الشبهات التي حاولت أن تحيق باللّغة العربيّة، وكادت أن تقتلها بتضافر تلك الدراسات الاستشراقيّة مع الخطط الاستعماريّة والتنصيريَّة والتغريبيَّة[٣]، والتي جنّدت أفرادًا من المستشرقين لإشاعة تلك الشبهات على أنَّها مِمَّا يعوق تطوّر اللغة العربيّة، وبالتالي فإنَّها عوائق في

[١]- نايف معروف: خصائص العربيّة، ص٧٤.

[٢]- الشافعي: الرسالة، تحقيق: أحمد محمّد شاكر، مكتبة الحلبي، مصر، ١٣٥٨هـ/ ١٩٤٠م، ص٤٢.

[٣]- محمود محمّد شاكر: أباطيل وأسمار، القاهرة، ط٢، ١٩٧٢م، ص١٤٧، كارم السيّد غنيم: اللغة العربيّة والصحوة الحديثة، ص٢٥، نفّوسة زكريا سعيد: تاريخ الدعوة إلى العاميَّة، دار المعارف، القاهرة، ط١، ١٩٦٤م، ص٥٥- ٧٧.

مسيرة العرب الحضاريَّة. ومن ذلك ما قاله المستشرق "لورد دوفرين" (أوفريدريك هاملتون) في تقرير وضعه عام (١٨٨٢م): "إنَّ أمل التقدّم ضعيف في مصر طالما أنّ العامَّة تتعلّم الفصحى العربيّة[١].

ولتحقيق تلك السياسات الرامية "لزعزعة مكانة اللغة العربيّة ومكانة موروثها الذي يحتفظ بمقوّمات المجد الأصيل، ويدّخر للأجيال صورًا مشرقة من تاريخهم، التي يطمع الغربيّون في طمسها، وكان من المستحيل التفكير في إحلال أيّ لغة أجنبيَّة أو تشجيعها، ولكنّه من المعقول في رأيهم التفكير في اللغات العاميَّة العربيّة وإعطاؤها فرصة للظهور على مسرح الحياة الثقافيّة والفكريّة، ومن هذا الأمل في نفوسهم بدأت انطلاقة العاميَّة الأولى، لذلك فُتِحَتْ المدارس المتخصّصة المتشعّبة عن الدراسات الاستشراقيّة في أكثر من بلد غربي لدراسة العاميّات الدارجة في شعوب العالم الإسلامي بعامّة والبلاد العربيّة بخاصّة، وركّزوا برامج تلك المدارس على التفقّه في العاميّات خاصّة، واستمرّوا على هذا الحال حتَّى أصّلوا دراستها في نفوس عدد كبير من العرب الذين أخذوا مبدأ الاهتمام بالعاميّات على أنَّه ثقافات إقليميّة، وبدأوا بنشرها في بلادهم على الطريقة والمنهج الذي سارت عليه مدارس الاستشراق سواء بسواء[٢].

أمَّا اعتراف المستشرقين بأنّ اللغة العربيّة حافظت على تراث الإنسان وعملت على نشره، فإنَّ ذلك جزءٌ من الحقيقة، وجزؤها الآخر هو ما أسهمت به اللغة العربيّة من صنع الحضارة الحديثة في مختلف مجالاتها، وما أضافت من ابتكارات علميَّة ومنهجيَّة، إضافة لتلك الوحدة السلميَّة الفذَّة بين شعوب المعمورة التي عبرَّت عنها المستشرقة الألمانيّة "زيغريد هونكة" بقولها: "إنَّ كلّ الشعوب التي حكمها العرب اتّحدت بفضل اللغة العربيّة والدين الإسلامي، بتأثير قوّة الشخصية العربيّة من ناحية، وتأثير الروح الإسلاميَّة الفذَّة من ناحية أخرى، في وحدة ثقافيّة ذات تماسك

[١]- مجموعة باحثين: من قضايا اللغة العربيّة المعاصرة، ص ٢٩، ٢١، ٢١٧، ٢٣٨، ٢٤٠، ٢٦١، ٢٦٤. وفيها ما أكّد الرباط الوثيق بين أعمال المستشرقين في مسار حركتهم العامَّة تجاه اللغة العربيّة والإسلام وبين التنصير والاستعمار والتغريب.

[٢]- مرزوق تنباك: الفصحى ونظريّة الفكري العامّي، الرياض، مطابع الفرزدق، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م، ص٣٠ -٣١.

عظيم"[١]. وهذا كلام عام ليس فيه إشكال.

وقد ساهمت عضويّة المستشرقين بالمجامع العلميّة واللغويّة في تقريبهم إلى المتعلّمين والدارسين من أبناء الأمّة الإسلاميّة، كما ساهمت في تيسير اتصالهم بالعلماء المسلمين والتعرّف على الفكر الإسلامي عن قرب.

وتكمن خطورة العضويّة المجمعيّة للمستشرقين في إمكانيّة أن يعدّها بعض الباحثين دلالة على صحّة دراساتهم وأفكارهم.

والتساؤل الذي يفرض نفسه علينا هنا هو كيف تمكّن المستشرقون من اكتساب تلك العضويّة المجمعيّة؟ ألم يتنبّه مفكّرو العصر إلى أنّ تلك العضويّة منفذ سهل من خلاله تسرّب الفكر الاستشراقي إلى أبناء الأمّة الإسلاميّة؟!.

ولبعض الباحثين آراء حول هذا التساؤل، ترى الدراسة ضرورة عرضها لما فيها من نظرة صائبة منها: الرأي الأوّل يرجع السبب في تلك العضويّة المجمعيّة للمستشرقين إلى كونها نتيجة لاتجاه النهضة الحديثة في العالم العربي، ممّا دفع القيادة الفكريّة في العالم العربي والإسلامي إلى تطعيم مؤسّساتها الفكريّة العربيّة بعناصر استشراقيّة، ورفدها بأفكار ومناهج ودراسات أجنبيّة، بزعم أنّها تواكب التطوّر المنهجي والتقدّم العلمي الحديث، ويمكن أن نسمّيها عقدة الدول المتحضّرة لدى الدول النامية، وكانت هذه الرغبة قد صادفت رغبات قويّة لدى العالم الغربي بابتعاث خبرات فكريّة إلى الشرق العربي والإسلامي بدوافع الاستعمار، تحت شعار تبادل المعرفة وإشاعتها لمصلحة الإنسان في أيّ مكان[٢].

بينما أرجع الباحث الثاني الإجابة الصحيحة إلى المسؤولين عن هذه المؤسّسات الذين سمحوا للمستشرقين بالدخول واكتساب شرف العضويّة[٣].

وترى الدراسة أنّ وجود المستشرقين في المجامع العضويّة يعود إلى الدور الذي

---

[١]- شمس العرب تسطع على الغرب، تعريب: إبراهيم بيضون، ص١٣، ١٤.

[٢]- نذير حمدان: مستشرقون جامعيّون مجمعيّون، ص١٣٩.

[٣]- محمّد فتح الله الزيادي: الاستشراق، أهدافه ووسائله، ص٥٧.

لعبه أتباع الاستعمار الذين يعملون دائمًا على تجميل دور الغرب في التقدّم العلمي.

ويبلغ عدد المستشرقين الأعضاء في مجمع دمشق حوالي ستين عضوًّا، وفي مجمع القاهرة ثلثهم، وقريبًا من ذلك في مجمع بغداد[١].

ومن المستشرقين الذين اكتسبوا العضويّة المجمعيّة "أربري، ونيكلسون"، في المجمع اللغوي بالقاهرة[٢]، بينما نال "مرجليوث" و"هاملتون جب" عضويّة المجمع اللغوي المصري والمجمع العلمي العربي بدمشق في آن[٣]، وكذا "ألفرد جيوم" نال عضويّة المجمعين: المجمع العلمي بدمشق، والمجمع العلمي في بغداد[٤].

ثالثًا: التعاون العلمي على تحقيق ونشر المكتبة التراثيّة الأندلسيّة:

ونشر المستشرقون من المكتبة العربيّة الأندلسيّة؛ تحقيقات وترجمات، وبحوثًا ودراسات؛ لأوّل مرة على أيديهم؛ ومثال ذلك كتاب "البيان المغرب في أخبار الأندلس المغرب لابن عذاري"[٥]، نشره لأوّل مرة المستشرق الهولندي رينهارت دوزي[٦] (REINHART DOZY) (١٨٢٠-١٨٨٣م)، في جزأين، وصدّره بمقدّمة فرنسيّة، وذيّله بمعجم، وحقّقه على مخطوط بالأسكوريال، (ليدن، ١٨٤٨م)[٧].

[١]- نذير حمدان: مستشرقون جامعيّون مجمعيّون، ص١٨٠.

[٢]- محمّد عبد الفتاح عليان: أضواء على الاستشراق، مطبعة الجبلاوي، ١٩٨٠م، ص٢٨ - ٢٩، نذير حمدان: مستشرقون جامعيّون مجمعيّون، ص١٦٣ - ١٦٤ - ١٦٥.

[٣]- نذير حمدان: مستشرقون جامعيّون مجمعيّون، ص١٦٤.

[٤]- ساسي الحاج: الظاهرة الاستشراقيّة وأثرها على الدراسات الإسلاميّة، مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩٣م، مج٢، ص١٤٢. محمّد عبد الفتاح عليان: أضواء على الاستشراق، ص٢٩.

[٥]- حقّقه ونشره د. بشار عواد معروف، وابنه محمود، دار الغرب الإسلامي، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م، (٤ أجزاء).

[٦]- مستشرق هولندي عظيم، اشتهر خصوصًا بأبحاثه في تاريخ العرب في إسبانيا وبمعجمه: «تكملة المعاجم العربيّة». ولد في ٢١ فبراير ١٨٢٠م في مدينة ليدن. وينحدر من أسرة أصلها من فالنسيين في فرنسا وتصاهرت مع أسرة اسخولتنس التي منها المستشرق الكبير ألبرت اسخولتنس وجان جاك اسخولتنس. ومنذ صباه الباكر أولع رينهرت دوزي باللغات. ودخل جامعة ليدن في (١٨٣٧م)، فأبدى تفوّقًا ظاهرًا على أقرانه في اللغات والآداب الحديثة. فأتقن الفرنسيّة والإنجليزيّة والألمانيّة والإيطاليّة. وأكبَّ على دراسة اللغة الألمانيّة في العصر الوسيط. وأخذ في دراسة اللغة العربيّة على يدي ناظر إحدى المدارس الثانويّة، قبل دخوله الجامعة. فلمّا دخل جامعة ليدن واصل دراسة العربيّة على يدي الأستاذ فايرز (Weijers)، كذلك درس عليه العبريّة والكلدانيّة والسريانيّة. وكان فايرز في الوقت نفسه مديرًا لقسم المخطوطات العربيّة في مكتبة ليدن. نجيب العقيقي: موسوعة "المستشرقون"، ٢/ ٦٥٨.

[٧]- نجيب العقيقي: موسوعة «المستشرقون»، ٢/ ٦٥٩.

وترجمه إلى الإسبانيّة المستشرق الإسباني فرانشيسكو فرناندث إي جونثالث (ولد، ١٨٣٣م)، (غرناطة، ١٨٦٢م)[١]. ونقله إلى الفرنسيّة واستدرك عليه المستشرق الفرنسي فانيان (Fagnan) (١٨٤٦-١٩٣١م)، (جزأين، الجزائر، ١٩٠١م)، ثم صحّحه ليفي برفنسال وكولين، ونشر ليفي بروفنسال الجزء الثالث منه، (باريس، ١٩٣٢م، ليدن، ١٩٣٤م)[٢]. وترجم الأجزاء: الأوّل والثاني والرابع منه إلى الإسبانيّة المستشرق الإسباني أمبروسيو أويثي (Ambrosio Huici)، (تطوان، المغرب، ١٩٥٢م)[٣].

ونُشر لأوّل مرة كتاب "فتوح شمال أفريقيا والأندلس، لابن عبد الحكم (ت: ٢٥٧هـ)"، نشره المستشرق جاتو (١٩٠٢-١٩٤٩م)، Gateau، مع مصادره العربيّة، متنًا وترجمة فرنسيّة، (كرّاسات تونس، ١٩٣١-١٩٣٩م)، ثمّ أعاد طبعه بعد تحقيق النصّ العربي على مخطوط مكتبة المتحف البريطاني، وتنقيح الترجمة ودراسته دراسة نقديّة، وتعليق الحواشي عليه، في (باريس، ١٩٤٨م)[٤].

لقد أثمر التعاون بينهم على اختلاف انتماءاتهم وأجناسهم، في نشر العديد من الدراسات الأندلسيّة ما بين بحوث وتحقيق للتراث؛ فتعاونوا على نشر عيون التراث العربي والإسلامي بالأندلس، مثل: "نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، للمقري"، وكتاب "نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، للأدريسي"، وكتاب "رايات المبرّزين وشارات المميّزين، لابن سعيد المغربي". هذا فضلاً عن تعاونهم على نشر الدراسات التاريخيّة والأدبيّة، مثل: "تاريخ العرب السياسي والأدبي في الأندلس"، و"وقعة الزلاقة"، و "النصارى تحت حكم المسلمين"، وغيرها. هذا بالإضافة إلى التعاون على نشر الدراسات اللغويّة، مثل: "اللهجة العربيّة الإسبانيّة والمغربيّة".

ويمثّل ليفي بروفنسال (Levi-Provencal) أبرز المستشرقين الفرنسيّين الذين تعاون معه عدد لا بأس به من المستشرقين على اختلاف مدارسهم الاستشراقيّة: الألمانيّة، والإنجليزيّة، والهولنديّة.

---

[١]- نجيب العقيقي: موسوعة «المستشرقون»، ٢/ ٥٨٣.

[٢]- ولد بالجزائر، ونال الليسانس من كلية الآداب فيها عام ١٩١٣م. نجيب العقيقي: موسوعة «المستشرقون»، ١/ ٢٧٧.

[٣]- نجيب العقيقي: موسوعة «المستشرقون»، ١/ ٦٠٤.

[٤]- من أساتذة معهد الدراسات في الرباط. نجيب العقيقي: موسوعة «المستشرقون»، ١/ ٢٦٦.

ومن صور هذا التعاون يبرز تعاون ثلاثي: فرنسي ألماني إنجليزي في نشر التراث العربي والإسلامي بالأندلس. فبمعاونة المستشرق الفرنسي "جوستاف ديجا" (دوجا) (GUSTAVE DUGAT) (١٨٢٤-١٨٩٤م)[١]، والمستشرق الألماني "إيمون كريل"، والمستشرق الإنجليزي "وليم رايت"، نشر ليفي بروفنسال (Levi-Provencal) كتابًا من أقدم الكتب الأندلسيّة، وموسوعة تاريخيّة مهمّة في دراسة التاريخ والأدب والجغرافيا الخاصّة بالأندلس، هو كتاب: "نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، للمقري[٢]، المتوفىّ ٧٥٨هـ/ ١٣٥٧م"، الجزأين، الأوّل والثاني، "١٨٧٦ صفحة"، ليدن ١٨٥٥م، بمقدّمة فرنسيّة ضافية في ترجمة المؤلّف وقيمة كتابه[٣]. وقد تحدّث الجزء الأوّل: عن الأندلس والمدن الأندلسيّة وسكّانها، ووصف مناخها وتوضيح مساحتها وتحديد أراضيها وأوّل من سكنها، ووصف سكان الأندلس وحبّهم للعلم والأدب وسلوكيّاتهم وخصوصيّاتهم الاجتماعيّة، والشأو البعيد الذي بلغوه في مجال العلوم والآداب. والجزء الآخر عن أخبار الوزير ابن الخطيب. وقد اعتمد المقري في كتابه على مصادر لم يصلنا منها سوى القليل كالمغرب لابن سعيد، ومطمح الأنفس لابن خاقان.

كما تجلّى التعاون في تحقيق التراث الأندلسي ونشره بين ليفي بروفنسال (Levi-Provencal) والمستشرق الهولندي دي خويه[٤] (MICHAEL JAN DE GOEJE)، في نشر كتاب: "نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، للأدريسي[٥] المتوفىّ ٤٠٥هـ/ ١٠١٥م"،

[١]- ولد في أورانج (Orange) في ١٨٢٤، ودخل مدرسة اللغات الشرقيّة في باريس. وسافر في بعثة إلى الجزائر في ١٨٤٥. وترجم له العقيقي تحت اسم: المستشرق بسكوال دي جاينجوس (Pascual de Gayangos) (١٨٠٩-١٨٩٧م)، نشر قسمًا كبيرًا من "نفح الطيب، للمقري"، متنًا وترجمة إنجليزيّة، مجلّدان، لندن- مدريد، ١٨٤٠-١٨٤٣م. ١/ ٥٨٤.

[٢]- محمّد بن محمّد بن أحمد بن أبي بكر، أبو عبد الله القرشي التلمساني، الشهير بالمقري: باحث، من الفقهاء الأدباء المتصوّفين. من علماء المالكيّة. ابن الخطيب (ت٧٧٦هـ): الإحاطة في أخبار غرناطة، دار الكتب العلميّة، بيروت، (١٤٢٤هـ)، ٢/ ١٣٦.

[٣]- نجيب العقيقي: موسوعة «المستشرقون»، ١/ ٦٦٠.

[٤]- ولد في ٩ أغسطس، ١٨٣٦م في قرية دروريب في مقاطعة فريسلند شمالي هولندة. ودخل جامعة ليدن في (١٨٥٤م)، وتخصّص في الدراسات الشرقيّة على أيدي رينهرت دوزي. حصل على الدكتوراه في (١٨٦٠م) برسالة بعنوان: «نموذج من الكتابات الشرقيّة في وصف المغرب مأخوذ من كتاب البلدان لليعقوبي. وتوفّي في ١٧ مايو ١٩٠٩ في مدينة ليدن. د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين، ١٩٩٢م.

[٥]- عبد الرحمن بن محمّد بن محمّد بن عبد الله بن إدريس الأسترابادي السمرقندي، أبو سعد: مؤرّخ، كان محدّث سمرقند. وتوفّي بها. نسبته إلى جدّه إدريس. الذهبي (ت: ٧٤٨هـ): سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحقّقين

صاحب أشهر كتاب في الجغرافيا، (طبع في ليدن، ١٨٦٦م)[١]. ويعتبر هذا الكتاب موسوعة جغرافيّة للعالم في القرن الثاني عشر، ألّفه للملك روجر الثاني (Roger) بناء على طلبه، عندما كان نازلاً عليه بصقلية بعد خروج صقلية من إمارة مالقة[٢]. وقد رصد المستشرقون جهدهم في إخراج هذا السفر العظيم في بابه لما ضمّنه الإدريسي من كلّ ما عرفه الأقدمون من معلومات سليمة، وأضاف إليها ما اكتسبه هو، وما رآه ورصده في رحلاتهِ واختباراتهِ؛ فلم يكن الإدريسي جغرافيًّا، خرائطيًّا -فقط- وإنّما كان مع ذلك عالمًا متعدّد المعارف والمهارات، تذكر له مشاركة في كثير من فروع العلم الأخرى، كالصيدلة، والطب، والنباتات، كما كان أديبًا جيّد الأدب، شاعرًا، وقد ظلّ كتابه مرجعًا مهمًّا لعلماء أوروبا[٣].

وتميّز في هذا المجال التعاون بين بروفنسال والمستشرقين الإسبان بشكل خاصّ، وأهمّ أوجه ذلك التعاون كان مع المستشرق الإسباني أميليو جارثيا جوميث؛ الذي نشر بمعاونته: "رسالة لابن عبدون: إشبيلية في القرن الثاني عشر". (مدريد، ١٩٤٨م)[٤].

وبمعاونة جوميث أيضًا نشر بروفنسال: "نصوص غير منشورة من المقتبس لابن حيّان[٥] المتوفىّ (٤٦٩هـ/ ١٠٧٦م)"، (مجلّة الأندلس، العدد: ١٩، ١٩٥٤م)[٦].

وكان تعاون المستشرقين مع بعضهم البعض في نشر عيون التراث العربي

بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسّسة الرسالة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ١٧/ ٢٢٦، الصفدي (ت٧٦٤هـ): الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م، ١٨/ ١٥٢.

[١]- نجيب العقيقي: موسوعة «المستشرقون»، ١/ ٢٧٨.

[٢]- ابن المنجّم، إسحاق بن الحسين المنجّم: آكام المرجان في ذكر المدائن المشهورة في كلّ مكان، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ، ص٨.

[٣]- مقدّمة تحقيق دار عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٩هـ، ص٢.

[٤]- نجيب العقيقي: نفس المرجع، ١/ ٢٧٨.

[٥]- هو حيّان بن خلف بن حسين بن حيّان الأموي بالولاء، أبو مروان: مؤرّخ، بحّاث، من أهل قرطبة. كان صاحب لواء التاريخ في الأندلس، أفصح الناس بالتكلم فيه، وأحسنهم تنسيقًا له. الذهبي (ت٧٤٨هـ): سير أعلام النبلاء، ١٨/ ٣٧٠، الصفدي (ت٧٦٤هـ): الوافي بالوفيات، ١٣/ ١٣٦.

[٦]- نجيب العقيقي: موسوعة «المستشرقون»، ٢/ ٦١٠.

والإسلامي تعاونًا مثمرًا مشتركًا، فكما نشر بروفنسال العديد من دراساته بمعاونة غيره من المستشرقين، فنجده يتعاون أيضًا في نشر أعمالهم، ومن ذلك التناوب في معاونة إميليو جارثيا جوميث (Garcia Goez)، الذي نشر بمعاونة ليفي بروفنسال: "رايات المبرّزين وشارات المميّزين، لابن سعيد المغربي"، (مدريد، ١٩٤٢م)[١]. وأيضًا: "عبد الرحمن الناصر، لمؤلّف مجهول"، (مدريد، ١٩٥٠م)[٢].

كما كان هنالك تعاون بين أبناء المدرسة الاستشراقيّة الواحدة، وقد تجلّى ذلك في تعاون ليفي بروفنسال (Levi-Provencal) مع المستشرق الفرنسي جورج كولين[٣] (Georges Séraphin Colin)، ولد (١٨٩٣م)؛ نشر بروفنسال بمعاونته: "البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب لابن عذاري المراكشي[٤]، المتوفىّ (نحو ٦٩٥هـ/ ١٢٩٥م)"، (طبعة جديدة، ليدن، ١٩٤٨ - ١٩٥١م)[٥].

على أنّ أهمّ تعاون كان بين المستشرقين الإسبان في نشر المكتبة التراثيّة الأندلسيّة؛ فقد تجلّى ذلك بين كلّ من فرانشيسكو كوديرا أي ثيدين والمستشرق ريبيرا إي طراجو؛ اللذين تعاونا على نشر: "المكتبة العربيّة الإسبانيّة"، في عشرة أجزاء، (مدريد – سرقسطة، ١٨٨٣- ١٨٩٥م)[٦].

رابعًا: نشر التاريخ السياسي والأدبي للأندلس

أمّا التاريخ السياسي والأدبي للأندلس فقد تجلّت صور التعاون على نشره بين

[١]- نجيب العقيقي: موسوعة «المستشرقون»، ٢/ ٦١٠.

[٢]- م.ن، ١/ ٢٧٨.

[٣]- أقام في شمالي أفريقيا، ووقف نشاطه على دراساتها تاريخًا وعادات ولغات واتصالات. من آثاره: اللهجات العربيّة (نشره المعهد الفرنسي بالقاهرة ١٩٢١ - ٢٢). وعربيّة غرناطة في القرن الخامس عشر (منوّعات هنري باسه ١٩٢٨). عبد الحميد صالح حمدان: كتاب طبقات المستشرقين، ص١٨٣.

[٤]- أبو عبد الله، المعروف بابن عذاري: مؤرّخ. أندلسي الأصل، من أهل مراكش. بقي من تآليفه (البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب - ط) ثلاثة أجزاء، وهو من أعظم المراجع وأوثقها في موضوعه. الزركلي: الأعلام، دار العلم للملايين، ط١٥، ٢٠٠٢م، ٧/ ٩٥.

[٥]- نجيب العقيقي: موسوعة «المستشرقون»، ١/ ٢٧٨.

[٦]- م.ن، ٢/ ٥٨٨.

المدرسة الهولنديّة والمدرسة الألمانيّة؛ فيما تعاون عليه المستشرق الألماني مرقس يوسف موللر (Muller, M.J.) مع المستشرق الهولندي دوزي، الذي عاونه في نشر "تاريخ العرب السياسي والأدبي في الأندلس"، (ميونيخ، ١٨٦٥م)[١].

ووجد المستشرقون التعاون أمرًا مهمًّا وضروريًّا في مزيد من نشر دراسات عن تاريخ العرب السياسي والأدبي بالأندلس. كما نجد حرصًا شديدًا على تحقيق ذلك الهدف بين المستشرقين مبكّرًا على التعاون فيما يخصّ ذلك، فنشر بروفنسال بمعاونة المسشترق الألماني مرقص يوسف موللر: "التاريخ السياسي والأدبى في الأندلس"، (ميونيخ، ١٨٦٦م)[٢].

كما نشر جونثالث بالنثيه (Gonzalez Palencia) بمعاونة أورتادو: "تاريخ الأدب الإسباني"، (طـ٥، مدريد، ١٩٤٣م)[٣].

وفيما يتعلّق بتاريخ الخلفاء الأمويين بالأندلس، تعاون المستشرق الإسباني أميليو جارثيا جوميث مع بروفنسال، الذي اضطلع بنشر تاريخ لأحد خلفاء الأمويّين بالأندلس، تحت عنوان: "تاريخ غُفل لعبد الرحمن الثالث الناصر[٤] المتوفىّ (٣٥٥هـ/ ٩٦١م)"، (منشورات معهد ميجل آسين بلاثيوس، مدريد، غرناطة، ١٩٥٠م)[٥].

واهتمّ المستشرقون بالتدقيق في نشر المعارك الحربيّة الكبرى للمسلمين، فانضمّ إلى قائمة المتعاونين في ذلك مع المستشرق الفرنسي ليفي بروفنسال (Levi-Provencal) من المستشرقين الإسبان، كلّ من: الأراكون (١٨٨٠-١٩٣٢م)[٦]

---

[١]- نجيب العقيقي: موسوعة «المستشرقون»، ٢/ ٧٠٢.

[٢]- م.ن، ١/ ٢٧٨.

[٣]- م.ن، ٢/ ٥٩٨.

[٤]- أمير المؤمنين أبو المُطرّف عبد الرحمن الناصر لدين الله، ثامن حكام الدولة الأمويّة بالأندلس. الذهبي (ت٧٤٨هـ): سير أعلام النبلاء، ٨/ ٢٦٥.

[٥]- نجيب العقيقي: موسوعة «المستشرقون»، ١/ ٢٧٨.

[٦]- ولد في قرية من أعمال السبتي. وتخرجّ في جامعة مدريد (١٩٣٠) وتضلّع في العربيّة على الأب آسين بلاثيوس ، وكان قد عيّن أستاذًا للعربيّة العاميّة في مدرسة التجارة بمالقة (١٩١١) وفي مدرسة التجارة ببرشلونة (١٩١٢) فعيّن أستاذًا لها في جامعة مدريد (١٩٢٢) وفي جامعة صلمنكة (١٩٢٣) وأستاذًا للعبريّة في جامعة برشلونة (١٩٢٧) وفي جامعة مدريد (١٩٣٢). نجيب العقيقي: موسوعة «المستشرقون»، ٢/ ٥٩١.

(alarcun y . Santon)، بالإضافة إلى معاونة أميليو جارثيا جوميث، فنشر هذا الثلاثي دراسة بعنوان:"وقعة الزلّاقة"[١]، (مجلّة الأندلس[٢]، العدد: ١٥، ١٩٥٠م)[٣].

وتجلّى الاهتمام والعناية بنشر الدراسات الخاصّة بالمغرب الإسلامي فيما يخصّ الحياة الفكريّة، فنشر المستشرق جورج كولين (Georges Séraphin Colin) بمعاونة ليفي - بروفنسال: (حياة المغرب الفكريّة، دائرة المعارف الإسلاميّة ١٩٣٠م)[٤].

وتعاون المستشرقون على نشر أعمال تاريخيّة موسّعة، ومن صور ذلك التعاون بين المستشرقين الإسبان كان حول دراسة موضوع حكم المسلمين لمن كان تحت أيديهم من النصارى، وفيه نشر المستشرقون الإسبان؛ المستشرق جونثالث بالنثيه (Gonzalez Palencia) والمستشرق الأراكون (١٨٨٠-١٩٣٢م) (alarcun y. Santon)، الذي نشر بمعاونته، كتابًا كبيرًا، في أربعة مجلّدات، تحت عنوان: "النصارى تحت حكم المسلمين"، (مدريد، ١٩٢٦ - ١٩٣٠م)[٥].

---

[١]- واقعة الزلّاقة أو معركة سهل الزلّاقة (رجب ٤٧٩هـ/ أكتوبر، ١٠٨٦م). هي أوّل معركة كبيرة شهدتها شبه الجزيرة الإيبيريّة في العصور الوسطى. وإحدى أبرز المعارك الكبرى في التاريخ الإسلامي. كان لمعركة الزلّاقة تأثير كبير في تاريخ الأندلس الإسلامي، إذ أوقفت زحف الممالك المسيحيّة في شمال شبه الجزيرة الأيبيريّة المطّرد على أراضي الأندلس. راجع: ابن خلكان: وفيات الأعيان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، (١٩٩٤م)، ٥/ ٢٩، ٧/ ١١٦-١١٧.

[٢]- تأسّست هذه المجلّة علي أيدي المستشرقين الإسبان، منهم: ميجيل أسين بلاثيوس والمستشرق إميليو جارثيا جوميث (Garcia Goez) وفيرناندو دي لا جرانخا. وكانت "مجلّة الأندلس" إحدى أهمّ المجلّات الرائدة في هذا التخصّص وإحدى المنصّات العلميّة التي اعتنى المستشرقون بالنشر فيها للتراث الأندلسي وبحوثه ودراساته. وقد أعاد أ.د. أيمن ميدان، (كليّة دار العلوم، جامعة القاهرة). إعادة طبعها ونشرها في ثوب جديد، لتكون مجلّة علميّة دوليّة محكّمة، تصدر بثلاث لغات: بالعربيّة والإسبانيّة والإنجليزيّة. يصدرها بالتعاون مع مخبر نظريّة اللغة الوظيفيّة بجامعة الشلف "الجزائر". ويدير تحريرها أد. محمّد محمّد عليوة "مصر" ود. طاطه قرماز"الجزائر". وتعدّ هذه المجلّة وريثًا لمجلّة الأندلس القديمة التي كان يصدرها أساطين الاستعراب الإسباني ميجيل أسين بلاثيوس وإميليو غارثيا غومث وفيرناندو دي لا جرانخا، وهي المجلّة التي توقّفت عن الصدور قبل نهايات القرن الماضي في كلّ من غرناطة ومدريد. وهكذا عادت مجلّة الأندلس الجديدة التي أسّسها الأستاذ الدكتور أيمن ميدان للصدور من القاهرة مستأنفة الدور الحضاري الذي اضطلعت به مجلّة الأندلس القديمة.

[٣]- نجيب العقيقي: موسوعة «المستشرقون»، ٢/ ٦١٠.

[٤]- عبد الحميد صالح حمدان: كتاب طبقات المستشرقين، ص١٨٣.

[٥]- نجيب العقيقي: موسوعة «المستشرقون»، ٢/ ٥٩٨.

سابعًا: التعاون في نشر الدراسات اللغويّة الأندلسيّة

وفي مجال **الدراسات اللغويّة** تجلّت صور التعاون بين المستشرقين فيما يتعلّق باللهجات العربيّة الإسبانيّة والغربيّة في تعاون بروفنسال (Levi-Provencal) مع المستشرق جورج سافن كولين (Colin, G.S) في نشر دراساته، ومنها: "اللهجة العربيّة الإسبانيّة والمغربيّة"، (مجلّة هسبيريس، ١٩٣٠م)[١].

وفي مجال اللغة العربيّة كان التعاون بين المستشرقين الآباء، ومن صور ذلك ما نشره الأب فرانشيسكو سيمونت (١٨٢٩-١٨٩٧م)، بمعاونة لرخندي: "منتخبات عربيّة إسبانيّة، مع قواعد العربيّة الفصحى"، (غرناطة، ١٨٨٢م)[٢].

خامسًا: موضوعات الحياة الاقتصاديّة والاجتماعيّة

وفي موضوعات الحياة الاقتصاديّة والاجتماعيّة تعاون بروفنسال (Levi-Provencal) مع المستشرق جورج سافن كولين (Colin, G.S) في نشر كتاب "آداب الحسبة، لابن عبد الله السقطي المالقي"[٣]، (مطبعة إرنست لورو، باريس، ١٩٣١م)، وطبعته مطبوعات معهد العلوم العليا المغربيّة، (الجزء ٢١)، ثمّ (دار الحديث، ١٤٠٧هـ، بتحقيق ومراجعة: د. حسن الزين[٤].

[١]- نجيب العقيقي: موسوعة «المستشرقون»، ١/ ٣٠٧.

[٢]- نفسه، ٢/ ٥٨٤.

[٣]- فقيه أندلسي.

[٤]- نجيب العقيقي: موسوعة «المستشرقون»، ١/ ٣٠٧.

خاتمة

إنّ موضوع التعاون بين المستشرقين يستحقّ الدراسة والبحث في جوانبه المتعدّدة؛ نظرًا لأهميّته فيما يخصّ الجانب العلمي والبحثي، وما ينتج عنه من تحقيقات ودراسات ذات قيمة علميّة وفكريّة، بغضّ النظر عن خلفيّاتها وأهدافها.

إنّ نماذج تعاون المستشرقين مع بعضهم البعض في تحقيق وترجمة ونشر المكتبة الأندلسيّة وموضوعاتها أو نشر بحوث ودراسات حولها كثيرة، فيما أبانه هذا البحث يمكن أن تكون في إطارها العام موضوعًا يصلح كرسالة ماجستير أو دكتوراه، إذ تحتاج إلى جهود كبيرة في إخراجها، مع دقّة تحديد صور هذا التعاون، الذي تباين بينهم في المراجعة، والتحقيق، والترجمة، والنشر.

لقد تفهّمت الأوساط العلميّة مقاصد هذا التعاون فيما بين المستشرقين، الذي كان له أهداف مبطّنة حول توحيد المفاهيم والمقاصد في التدليس والتزييف، الذي أحدثوه على التراث الإسلامي.

إنّ المستشرقين، وإن كان لهم سبق إخراج العديد من المؤلّفات ونشرت بأسمائهم كمحقّقين لها، إلّا أنهم كانوا أحزابًا، ظهرت سمة التعاون كمعبر صحيح في البحث العلمي في الظاهر، بينما كان ذلك لتغليف نواياهم السيّئة في كثير من الأحيان.

إنّ هذه الأعمال التي تصدّت لها مجموعات أو فرق من الباحثين كانت جزءًا من محاولات "تغريب الفكر الإسلامي"، و "يقصد بذلك تغريب العلوم الإسلاميّة من: "فلسفة"، و "منطق"، و "طب"، وغيرها لصالح الحضارة الغربيّة؛ بمعنى اقتناء هذه العلوم وترجمتها والاستفادة منها ومراجعتها والإضافة إليها، بل وسرقتها؛ وهو ما عني به الاستشراق في مرحلة متقدّمة من مراحل تاريخه"[١]؛ في محاولة إلى «خلق عقليّة جديدة تعتمد على تصوّرات الفكر الغربي ومقاييسه، ثمّ تحاكم الفكر الإسلامي من خلال هذه التصوّرات وتلك المقاييس؛ بهدف تسييد الحضارة الغربيّة

[١]- د. محمّد ياسين عريبي: «الدوافع الدينيّة للاستشراق في نشأته»، مجلّة رسالة الجهاد، جمعيّة الدعوة الإسلاميّة، طرابلس، ذو القعدة، ١٣٩٨هـ/ ١٩٨٩م، السنة: ٨، ص ٦٦.

على غيرها»[١]؛ لا سيّما الحضارة الإسلاميّة؛ وإظهار تفوّق الفكر الغربي على الفكر الإسلامي.

من الأهداف الخبيثة للمستشرقين في هذا الصدد "حمل المسلمين على قراءة تاريخهم وفكرهم من خلال مناهج الغرب ومقاييسه، ومحاولة خلق دائرة فكر تهدف إلى تحطيم المُسلَّمّات والبديهيّات التي يؤمن بها المسلمون، وانتقاص الفكر الإسلامي وإشاعة الشبهات والطعون حوله، والتقليل من أهمّية التراث"[٢].

[١]- أنور الجندي: شبهات التغريب في غزو الفكر الإسلامي، المكتب الإسلامي، دمشق، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م، ص١٣.

[٢]- عبد الله محمّد حسين الزيّات: «من أهداف الاستشراق: تغريب الفكر الإسلامي»، مجلّة البيّنة (محكّمة)، قسم اللغة العربيّة، كليّة اللغات، جامعة طرابلس، ليبيا، ٢٠١٥م، العدد: ٢، ص١١٧- ١٢٤.

لائحة المصادر والمراجع

المصادر العربيّة

١. ابن الخطيب، محمّد بن عبد الله بن سعيد السلماني اللوشي الأصل، الغرناطي الأندلسي (ت٧٧٦هـ): الإحاطة في أخبار غرناطة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ.

٢. ابن المنجم، إسحاق بن الحسين المنجّم: آكام المرجان في ذكر المدائن المشهورة في كلّ مكان، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.

٣. ابن خلكان، أحمد بن محمّد بن إبراهيم بن أبي بكر بن خَلِّكان البرمكي الإربلي ت٦٠٨هـ/ ١٢٨٢م: وفيات الأعيان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٩٤م.

٤. ابن منظور، محمّد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي ت٧١١هـ: لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ.

٥. الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمّد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي ت٧٤٨هـ: سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحقّقين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسّسة الرسالة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٦. الرازي، محمّد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي (ت٦٦٦هـ): مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمّد، المكتبة العصريّة، بيروت، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

٧. الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي (ت٧٦٤هـ): الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

المراجع العربيّة والمعرّبة

٨. إبراهيم عبد المجيد اللبّان: المستشرقون والإسلام، مجمع البحوث الإسلاميّة، ١٩٧٠م.

٩. أحمد شرقاوي: معجم المعاجم: تعريف بنحو ألف ونصف ألف من المعاجم العربيّة التراثيّة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٩٩٣م.

١٠. إدوارد سعيد: الاستشراق.

١١. إسماعيل أحمد عمايرة: بحوث في الاستشراق واللغة، دار وائل للنشر، عمّان، الأردن، ط٢، ٢٠٠٣م.

١٢. أنور الجندي: الإسلام في وجه التغريب مخطّطات التبشير والاستشراق، دار الاعتصام، القاهرة، (د.ت).

١٣. أنور الجندي: شبهات التغريب في غزو الفكر الإسلامي، المكتب الإسلامي، دمشق، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

١٤. جميل عيسى الملائكة: اللغة العربيّة ومكانتها في الثقافة العربيّة الإسلاميَّة (من قضايا اللغة العربيّة).

١٥. رمضان عبدالتوّاب: بحوث ومقالات في اللغة، ط٢، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، مكتبة الخانجي، القاهرة.

١٦. الزركلي: الأعلام، دار العلم للملايين، ط١٥، ٢٠٠٢م.

١٧. ساسي الحاج: الظاهرة الاستشراقيّة وأثرها على الدراسات الإسلاميّة، مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩٣م.

١٨. سعدون محمود الساموك: مناهج المستشرقين، جامعة بغداد، ١٩٨٩م.

١٩. الشافعي: الرسالة، تحقيق: أحمد محمّد شاكر، مكتبة الحلبي، مصر، ١٣٥٨هـ/ ١٩٤٠م.

٢٠. شكري فيصل: قضايا اللغة العربيّة المعاصرة، (بحث منشور ضمن كتاب: قضايا اللغة العربيّة المعاصرة).

٢١. صلاح الدين المنجّد: المستشرقون الألمان تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربيّة، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط١، ١٩٧٨م.

٢٢. عادل الألّوسي: التراث العربي والمستشرقون، دراسة عن ظهور الكتاب العربي ونفائس الكتب العربيّة التي طبعت في الغرب، دار الفكر العربي، طـ١، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

٢٣. عبد الجبار ناجي: تطوّر الاستشراق في دراسة التراث العربي، دار الجاحظ، بغداد، ١٩٨١م.

٢٤. عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، صدرت الطبعة الثالثة منها في عام ١٩٩٣م.

٢٥. عبد القدّوس الأنصاري (ت١٩٠٦م) «مؤسّس مجلّة المنهل»: الاستشراق والمستشرقون، ١٣٥٥هـ.

٢٦. عجال لعرج: الاستشراق والدراسات المعجميّة العربيّة: تأثير متبادل وجهود تتكامل.

٢٧. علي الحسين الندوي: مقالات وبحوث حول الاستشراق والمستشرقين، بيروت، دار ابن كثير، طـ١، ١٤٣٢هـ/ ٢٠٠٢م.

٢٨. فاروق عمر فوزي: الاستشراق، والتاريخ الإسلامي، القرون الإسلاميّة الأولى، جامعة آل البيت الأهليّة، طـ١، ١٩٩٨م.

٢٩. كارل بروكلمان: فقه اللغات الساميّة، ترجمة: رمضان عبد التوّاب، جامعة عين شمس، ١٣٧٧هـ/ ١٩٧٧م.

٣٠. محمّد رسول: الغرب والإسلام، قراءات في رؤى ما بعد الاستشراق، المؤسّسة العربيّة للدراسة والنشر، بيروت، طـ١، ٢٠٠١م.

٣١. محمّد عبد الفتاح عليان: أضواء على الاستشراق، مطبعة الجبلاوي، ١٩٨٠م.

٣٢. محمّد فتح الله الزيادي: انتشار الإسلام، دار قتيبة، لبنان، بيروت، طـ١، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

٣٣. محمود محمّد شاكر: أباطيل وأسمار، القاهرة، طـ٢، ١٩٧٢م.

٣٤. مرزوق تنباك: الفصحى ونظريّة الفكري العامّي، الرياض، مطابع الفرزدق، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م.

٣٥. المستشرقون ونظريّاتهم في نشأة الدراسات اللغويّة، دار حنين للنشر والتوزيع، ١٩٩٢م.

٣٦. مسعود الخوند: الموسوعة التاريخيّة الجغرافيّة، دار رواد النهضة، بيروت، (د. ت).

٣٧. نائف معروف: خصائص العربيّة وطرائق تدريسها، دار النفائس، ٢٠٠٧م.

٣٨. نجيب العقيقي: موسوعة «المستشرقون»، موسوعة في تراث العرب، مع تراجم المستشرقين ودراساتهم عنه، منذ ألف عام، دار المعارف، صدرت الطبعة الثالثة منها في عام ١٩٦٤م.

٣٩. نذير حمدان: مستشرقون، سياسيّون، جامعيّون، مجمعيّون، مكتبة الصديق، الطائف، طـ١، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

٤٠. نفّوسة زكريا سعيد: تاريخ الدعوة إلى العاميَّة، دار المعارف، القاهرة، طـ١، ١٩٦٤م.

الدوريّات

٤١. أحمد حسن عبد السلام: تاريخ الاستشراق الألماني، مجلّة الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت، العدد: ٣١، السنة: ٥، ١٩٨٣م.

٤٢. أنور محمود زناتي: "تاريخ طـباعة القرآن الكريم لدى المستشرقين"، مجلّة دراسات استشراقيّة "محكّمة"، السنة: الخامسة، ١٤٣٩هـ/٢٠١٨م.

٤٣. أيمن أحمد: "الاستشراق وتجديد الدين"، مجلّة القراءة والمعرفة "محكّمة"، مصر، سبتمبر، ٢٠١١م، العدد: ١١٩.

٤٤. جواد علي: "مجادلات في الفكر والتاريخ والعلوم الإنسانيّة"، "حوار": مجلّة آفاق عربيّة، بغداد، العدد: ١٠، السنة التاسعة، ١٩٨٤م.

٤٥. خنّوس نور الدين: "الاستشراق قراءة في المصطلح: من العلم إلى الإيديولوجيا"، مجلّة الدراسات التاريخيّة والاجتماعيّة "محكّمة"، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، جامعة نواكشوط، موريتانيا، ٢٠١٦م، العدد: ١٢.

٤٦. راشد كيلاني: التعاون الثقافي الإسباني العربي، مجلّة التراث العربي، سوريا، العدد: ٣٢، الأول من يوليو، ١٩٨٨م، ص٩٦.

٤٧. سعيد قاشا: المستشرقون الإنكليز، مجلّة الاستشراق، بغداد، العدد: ٢، ١٩٨٧م.

٤٨. سمير أحمد: الاستشراق والمستشرقون، مجلّة رسالة المعلّم، الأردن، ١٩٩٦م، مج٣٧، العدد:٤.

٤٩. صالح أحمد العلي: "مشاكل تتطلّب الحلّ في إعادة كتابة التاريخ العربي"، مجلّة الباحث، بيروت، السنة الثالثة، العدد الثالث، يناير- فبراير، ١٩٨١م.

٥٠. عبد الله محمّد حسين الزيّات: "من أهداف الاستشراق: تغريب الفكر الإسلامي"، مجلّة البيّنة (محكّمة)، قسم اللغة العربيّة، كليّة اللغات، جامعة طرابلس، ليبيا، ٢٠١٥م، العدد: ٢.

٥١. عبد الرحمن عبد الله محجم: التعاون بين الأفراد ضروري لرقيّ الأمم، مجلّة البعثة، الكويت، العدد:٧، الأول من سبتمبر، ١٩٥٢م.

٥٢. عبد الله المشنوق: التعاون الثقافي، مجلّة الأديب، لبنان، العدد: ٢، الأول من فبراير، ١٩٤٥م.

٥٣. عصام فخري: الرسول الكريمﷺ في كتابات المستشرقين - الاستشراق البريطاني أنموذجًا، مجلّة دراسات استشراقيّة، العدد: ٥، ١٤٣٧هـ/ ٢٠١٥م.

٥٤. فؤاد كاظم المقدادي: الإسلام وشبهات المستشرقين، مجلّة رسالة الثقلين، العدد: ١٥، ١٩٩٦م.

٥٥. محمّد بركات البيلي: "الخلفيّة التاريخيّة للاستشراق ومنهجه في كتابة التاريخ الاسلامي"، مجلّة المنهل: مجلّة شهريّة للآداب والعلوم والثقافة، السنة:٥٥، العدد:٤٧١، رمضان وشوال ١٤٠٩هـ، أبريل ومايو ١٩٨٩م.

٥٦. محمّد ياسين عريبي: "الدوافع الدينيّة للاستشراق في نشأته"، مجلّة رسالة الجهاد، جمعيّة الدعوة الإسلاميّة، طرابلس، ذو القعدة، ١٣٩٨هـ/ ١٩٨٩م، السنة: ٨.

٥٧. ميشال جحا: الدراسات العربيّة والإسلاميّة في أوروبا، مراجعة يحيى حمّود، مجلّة الفكر العربي، العدد: ٣٢، السنة: ٥، ١٩٨٣م.

٥٨. هلال الحجري: أدب الرحلات والاستشراق: البحث عن المنهج، المجلّة العربيّة للعلوم الإنسانيّة، الكويت، مج٢٦، العدد:١٠٢، ٢٠٠٨م.

٥٩. الرسائل العلميّة

٦٠. أمل عوض عبيد: "السيرة النبويّة في كتابات المستشرقين البريطانيين- دراسة نقديّة مقارنة"، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، كليّة الشريعة والدراسات الإسلاميّة، ١٤٢٤هـ.

٦١. مشتاق بشير حمود الغزالي: تطوّر الاستشراق البريطاني في كتابة السير النبويّة الشريفة، رسالة ماجستير، كليّة التربية، جامعة بغداد، ٢٠٠١م.

حاضرة تنْبُكْتُ في نهاية القرن التاسع عشر من خلال الكتابات الفرنسيّة

(مونوغرافيّة الأب أوگوسطان بروسبير هاكار نموجًا)

د. عادل بن محمّد جاهل (*)

الملخّص

امْبُكْتُو أحد أشهر المدن في غرب أفريقيا خاصّة منذ القرن الثالث عشر، وأهمّ العواصم الإسلاميّة، وسكانها جميعهم مسلمون، سُمّيت قديمًا تنبكت، وتلقّب بجوهرة الصحراء المتربّعة على الرمال، وهي بوّابة بين شمال أفريقيا وغرب أفريقيا، وملتقى القوافل التجاريّة البريّة، أنجبت العديد من الفقهاء والعلماء، وازدهرت فيها الحركة الثقافيّة، وتعاقب عليها الغزاة، وآخرهم الفرنسيّون الذين قاومتهم قبائل المنطقة. واحة تمبكتو هي حاضنة الإسلام في الصحراء الكبرى، ومنارة للعلم فيها ومجمع العلماء، وتُعتبر (مونوغرافيّة تنبكت) للأب والمستكشف أوگوسطان بروسبير هاكار، من بين الشواهد المصدريّة الفرنسيّة، التي أرّخت لحاضرة تنبكت وباديتها، في الربع الأخير من القرن التاسع عشر.

يستعرض الباحث في هذه الدراسة الصور التي رسمها الأب والمستكشف

*ـ مترجم وباحث في تاريخ الصحراء المغربيّة والعلاقات الإسبانيّة الإفريقيّة، جامعة ابن زهر، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، أگادير، المغرب.

الفرنسي أوگوسطان بروسبير هاكار عن حاضرة تنبكت وباديتها. ويجيب عن سؤال: هل تمكّن أوگوسطان من تشخيص الواقع الاجتماعي والاقتصادي والعلمي والديني والعمراني لهذه الحاضرة.

المحرِّر

مقدّمة

يبدو أنّ أغلب الرحّالين والمستكشفين والعسكريّين الفرنسيّين، الذين جابوا مجاهل حاضرة تنبكت، «جوهرة الصحراء الكبرى»، و «قلب بلاد السودان الغربي»، على الأقلّ منذ عشرينيّات القرن التاسع عشر، كانت المغامرة، وارتياد المجهول، واكتشاف العجيب والغريب، والتنقيب عن الطريف والمدهش، والخروج عن المألوف، والبحث عن الثراء السريع، والرغبة في الحصول على جائزة خاصّة، من الغايات الرئيسة، التي دفعتهم إلى التنقّل إلى عين المكان، متجشّمين عناء السفر في البرّ والبحر، ومخاطرين بأرواحهم وأجسادهم، أملاً منهم في تحقيق بعض المكاسب المادّيّة والمعنويّة والرمزيّة. وعلى هذا الأساس، وانطلاقًا من تلك الدواعي، وصل إلى حاضرة تنبكت، الحاضرة التي كانت تكتسي في مخيّلة الأوروبيّين بشكل عام طابعًا غرائبيًّا، جمهرة كبيرة من المغامرين والمدنيّين الفرنسيّين، الذين ضاقت بهم سبل العيش في بلادهم، ومنهم أيضًا المستكشفون والرحّالة المحترفون، الذين اعتادوا على الرحلة وركوب الأمواج، ومنهم رجال الدين، الذين رغبوا في القيام بنشر رسالة المسيح وتعاليم الإنجيل، ومنهم رجال العلم، حملة الريشة والقلم، الذين استهوتهم الأبحاث عن الغريب في الطبيعة والإنسان. ونجد من بين هؤلاء المستكشفين أيضًا، الضباط العسكريّين، الذين عملوا على إعداد معرفة جغرافيّة، ورصد أحوال المنطقة والساكنة، وجمع أكبر قدر ممكن من المعلومات والبيانات، مهما بدت صغيرة وتافهة، تمهيدًا لغزو قد يأتي لا محالة، ومنهم المستكشف بالمصادفة، الذي وصل إلى المنطقة، بكيفيّة أو بأخرى، فاستهوته مجاهل حاضرة تنبكت، حاضرة «العجائب» و «الغرائب»، فحرّر على إثرها ارتسامات وخواطر وانطباعات مرتبطة بالمجال والإنسان التنبكتي.

علاوة على ما تقدّم، نجد أنّ أغلب هؤلاء الرحّالين والمستكشفين والعسكريّين الفرنسيّين، قبل أن تطأ أقدامهم حاضرة تنبكت، كوّنوا عنها خلفيّة تاريخيّة وجغرافيّة ودينيّة دقيقة؛ إذ درسوا الثقافة الإفريقيّة، بأبعادها المختلفة، بل أكثر من هذا، تعلّموا اللهجات المحلّيّة، والعلوم الإسلاميّة، وعادات السكان المحلّيّين؛ وذلك كلّه، من أجل تسهيل مأموريّتهم، والنجاح في مهمّتهم. وانطلاقًا من ذلك، تمكّن هؤلاء الرحالين والمستكشفين والعسكريّين الفرنسيّين، من جمع كمٍّ هائل ومهمّ من الأخبار والبيانات القيّمة، عن: الوضعيّة السياسيّة، والعسكريّة، والاجتماعيّة، والاقتصاديّة، لحاضرة تنبكت وباديتها، خلال طيلة الشهور والسنوات التي قضوها فيها، قصد التقصّي والاستخبار عن جزء مهمّ واستراتيجيّ من بلاد السودان الغربي. في المقابل، واجه هؤلاء المستكشفين والرحّالين والعسكريّين الفرنسيّين، في أثناء تسلّلهم للحاضرة المذكورة، أو في أثناء إجرائهم لبحوثهم الميدانيّة فيها، صعوبات وعراقيل ومشقّات عديدة، إذ إنّ بعضهم تعرّض للأسر، والإغارة، والسرقة، والموت، والجوع، والعطش، ومنهم أيضًا من واجه الحرارة المفرطة، وضربات الشمس الحارقة، والزوابع الرمليّة والغباريّة، والرياح الجافّة والساخنة، والمرض، والأوبئة، وطول مسافة السفر، وعدم وضوح معالم الطريق، ولسعات العقارب المميتة، ولدغات الحيّات والأفاعي القاتلة. وكيفما كان الحال، ورغم الصعوبات والمشاق والعقبات، الطبيعيّة والسوسيو ثقافيّة، الكثيرة والمتنوعة، التي اعترضت هؤلاء الرحّالين والمستكشفين والعسكريّين الفرنسيّين، إلّا أنّهم تمكّنوا جميعهم من تقديم مادّة معرفيّة أوليّة، عمّا شاهدوه وسمعوه وعاينوه، عن شؤون وأوضاع هذه الحاضرة الإفريقيّة المجهولة، وغير المعروفة لديهم سكانًا وقبائل وشيوخًا، خاصّة وأنّ هذا المجال يُعتبر من المجالات التي لم يتيسّر للرواد والمستكشفين الفرنسيّين الأوائل زيارتها، ومعرفة تفاصيل أحوالها وشؤونها عن قرب.

وتُعتبر (مونوغرافيّة تنبكت) للأب والمستكشف أوگوسطان بروسبير هاكار، من بين الشواهد المصدريّة الفرنسيّة،التي أرّخت لحاضرة تنبكت وباديتها، في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، خاصّة لما لهذه المرحلة من أهميّة قصوى، من الناحية التاريخيّة، إذ تميّزت بتسارع الأحداث وتلاحق الوقائع، إضافة إلى ما كان لها من

تأثير كبير، في توجيه تاريخ هذه الحاضرة السودانيّة، وإحداث تحولّات كان لها وقع عميق في بنياتها المختلفة، سواء من الناحية السياسيّة، أو الاجتماعيّة، أو الاقتصاديّة، أو الدينيّة، أو الديموغرافيّة. وهكذا تضمّنت المونوغرافيّة المذكورة، معلومات ومعطيات وإيماءات، تُعتبر بحقّ نادرة وثمينة، بل ومثيرة، وقلّما تلتفت إليها المصادر المحليّة السودانيّة، المتميّزة بالشحّ والابتسار على صعيد عناصرها الإخباريّة، وهي خصّيصة، تشترك فيها كلّ المجالات الصحراويّة البدويّة، والتي تتميّز بضعف التدوين وقلّة المكتوب[1]. وفي مقابل تأخّر انتشار ثقافة التدوين وتقاليده في البلاد المذكورة، نجد غلبة الثقافة والرواية الشفهيّة، التي تتوارثها الأجيال الإفريقيّة أبًا عن جد، في أحايين كثيرة جدًّا، خارج سياقاتها الطبيعيّة زمنًا وموضوعًا، الشيء الذي يجعل من المستحيل أمام هذه الوضعيّة الإسطوغرافيّة المحدودة والهزيلة، تكوين صورة متكاملة وشاملة، حول تاريخ هذه المناطق الأفريقيّة وحضارتها، بدقّة وموضوعيّة. وهكذا يمكن اعتماد هذه النوعيّة من الكتابات الأجنبيّة، كبديل ومنطلق أساسي في إعادة تركيب جزء من أحداث الماضي التنبكتي بشكل خاصّ، وأفريقيا الغربيّة بشكل عام، خلال الحقبة التاريخيّة المذكورة أعلاه؛ وذلك بعد تمحيص تلك الشهادات المصدريّة الأجنبيّة، والتدقيق فيها، وفق منهج علمي صارم، وواضح المعالم؛ قصد استخلاص الجيّد، والاستفادة منه، وطرح الرديء، والتخلّص منه.

إذًا، ما هي الصور التي رسمها الأب والمستكشف الفرنسي أوگوسطان بروسبير هاكار عن حاضرة تنبكت وباديتها؟ وإلى أيّ حدّ تمكّن من تشخيص الواقع الاجتماعي والاقتصادي والعلمي والديني والعمراني للحاضرة المذكورة في الربع الأخير من القرن التاسع عشر؟.

أوّلًا: التعريف بالأب أوگوسطان بروسبير هاكار ومونوغرافيّته

١- من هو الأب أوگوسطان بروسبير هاكار؟

ولد الأب أوگوسطان بروسبير هاكار في فرنسا، يوم ١٨ شتنبر ١٨٦٠م، وتحديدًا

[١]- عادل بن محمّد جاهل، «البحث الكولونيالي الإسباني حول مجتمع أفريقيا (الصحراء الأطلنتيّة نموذجًا): محاولة في التعريف والتركيب»، في مجلّة جيل العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، مجلّة علميّة دوليّة محكّمة ومفهرسة، تصدر شهريًا عن مركز جيل البحث العلمي، طرابلس، لبنان، العدد ٥١، مارس ٢٠١٩، (صص.٦٥-٨٤)، ص٨٢.

في قرية ألبيرسطروف، التابعة لمقاطعة نانسي، الواقعة في إقليم اللورين[1]، استهلّ دراسته الابتدائيّة في قريته المذكورة، وبعد ختمه لدراسته فيها عام ١٨٧٣م، التحق بمدرسة بونت-أ-موسون في حلقة دراسيّة صغرى، قبل أن يلتحق سنة ١٨٧٧م بحلقة دراسيّة كبرى في نواحي مدينة نانسي، وفي سنة ١٨٧٨م قدّم طلبًا للقبول في الجمعيّة الإفريقيّة للمبشّرين (الآباء البيض)، التي أسّسها الكاردينال شارل مارتيال لافيجوري في الجزائر عام ١٨٦٨م[2]، ورغم عدم موافقة والد هاكار في الانضمام إلى الجمعيّة المذكورة، سافر في مطلع شتنبر ١٨٧٨م إلى مارسيليا، ثمّ إلى مدينة الحراش، القريبة من مدينة الجزائر العاصمة، وفيها تولّى وظيفة التدريس، ما بين سنوات ١٨٨١م و١٨٨٣م، وبالضبط في معهد قرطاج، وبموازاة مع ما تقدّم، تفيد بعض الجزئيّات المصدريّة أنّ هاكار تمّت المناداة عليه في ٨ شتنبر ١٨٨٤م، لتوليّ مهمّة التدريس، لكن هذه المرّة في مدرسة سانت أوجين بالجزائر العاصمة، وفي فترة جدّ قصيرة تمّ تعيينه أيضًا محافظًا للدروس في المدرسة الآنفة الذكر نفسها، وهكذا شرع يحضّر لامتحانات التاريخ، في كلّية إيكس أون بروفانس، وبها حصل في ٢٨ يوليوز ١٨٨٤م، على شهادة الإجازة بميزة (حسن)، محقّقًا بذلك الرتبة الأولى في فوجه، وبعد هذا التفوّق الواضح، طلب منه الكاردينال لافيجوري، إعداد أطروحة دكتوراه في موضوع (أفريقيا المسيحيّة القديمة)[3].

إضافة إلى هذا وذاك، أسند الكاردينال لافيجوري في سنة ١٨٩١م لهاكار، مهمّة رئاسة هيئة دينيّة وعسكريّة حديثة التأسيس، في مدينة بسكرة الجزائريّة، هذه الهيئة أُطلق عليها اسم (رهبان الصحراء المسلّحون)، وقد أخذت هذه المؤسّسة على عاتقها، مهمّة محاربة الاسترقاق، ومكافحة الاتجار في العبيد، وأيضًا استقبال كلّ العبيد الفارّين من أسيادهم في المدينة المذكورة، ونتيجة ذلك تمكّن هاكار من خلق

[1]-Aylward Shorter, Les Pères blancs au temps de la conquête coloniale: Histoire des missionnaires d'Afrique 18921914-, Traduit de l'Anglais par Gérard Guiraudin, Édition Karthala, Paris, 2011, p.67.

[2]- Jean-Claude Ceillier, Histoire des missionnaires d'Afrique (Pères Blancs) de la fondation par Mgr Lavigerie à la mort du fondateur (18681892-), Édition Karthala, Paris, 2008, p.277.

[3] -Aylward Shorter, Les Pères Blanc, op.cit., p.67.

علاقات جيّدة ومتينة مع الجنود الفرنسيين، أو مع أهالي تلك المناطق[1]، ونلاحظ من جهة أخرى، أنّ هاكار سرعان ما استبدل بطريقة أو بأخرى، العلم والرهبنة بالاستكشاف والمغامرة، وهكذا أضحى يوجّه اهتمامه بشكل كبير نحو اكتشاف مجاهل ومفاوز بلاد السودان الغربي، في إقبال نادر، ورغبة جامحة، واندفاع غريب؛ بقصد الاستخبار والتقصّي، وتجميع معلومات تهمّ بالأساس الميادين: العسكريّة، والدينيّة، والاجتماعيّة، والاقتصاديّة، لذلك أسندت إليه الدوائر الاستعماريّة الفرنسيّة في ١٢ يناير ١٨٩٤م، مهمّة استكشاف بلاد التوارگ، هو ومجموعة من الرهبان، خاصّة وأنّ الأخير كان يجيد اللغة العربيّة ومختلف اللهجات المحليّة، منها على سبيل المثال لا الحصر، لهجة التماشق التوارگية، إضافة إلى طريقته الخاصّة والفريدة في التعامل مع الساكنة المحلّيّة[2]، وقد حقّقت هذه البعثة كلّ الأهداف التي سُطّرت لها، وهي كشف اللثام عن خيرات وثروات، ومكنونات وخبايا، مجال ومجتمع بلاد السودان الغربي المراد الانقضاض والسيطرة عليه، وهو ما يمكن أن نطلق عليه «مرحلة التأسيس للغزو، وتعبيد الطريق أمامه»، وفي الاتجاه ذاته، قام هاكار برحلة استكشافيّة أخرى، في ٢٥ دجنبر ١٨٩٤م، مع بعض الرهبان البيض، من أجل تعميق البحث حول بعض الحواضر الأفريقيّة، وتحديدًا حاضرة تنبكت وباديتها، وبعض المناطق القريبة منها، مثل: موبتي، وجني، وبانديا‌گارا، وسانساندیگ، إضافة إلى حوض النيجر والداهومي العليا، وغيرها من المناطق الأفريقيّة الأخرى.

توفيّ الأب هاكار المعروف لدى سكّان حاضرة تنبكت باسم (عبد الله)، في أوج عطائه العلمي والتبشيري، يوم الخميس ٤ أبريل ١٩٠١م، في ظروف تكاد تبدو غامضة ومبهمة، بيد أنّ بعض المؤشّرات المصدريّة البريطانيّة، تُبيّن بجلاء أنّ الرجل توفيّ غريقًا في منطقة سيگو بحوض النيجر، في أثناء قيامه بالاستحمام أو السباحة هناك[3]، كما أنّ جثّته لم يُعثر عليها أبدًا، وهكذا فقدت الدوائر الاستعماريّة

[1]-Ibid, Aylward Shorter, Les Pères Blanc.

[2]-Augustin Hacquard, Monographie de Tombouctou, Société des Études Coloniales et Maritimes, Paris, 1900, pp.VI-VII.

[3]-Aylward Shorter, Les Pères blanc, op.cit., p.68.

والاستكشافيّة الفرنسيّة وقتذاك، أحد أقطابها الكبار في بلاد السودان الغربي[1]، كيف لا؟ وهو الذي غامر بحياته مرارًا وتكرارًا من أجل نشر تعاليم المسيحيّة في حاضرة تنبكت وما يليها، وتسجيل معلومات تهمّ تقاليد وشعوب هذا الجزء من أفريقيا الغربيّة، وضبطها في عين المكان، ونتيجة ذلك، تمكّن من إنجاز أعمال تاريخيّة وجغرافيّة دقيقة، وبحوث دينيّة وأنثروبولوجيّة قيّمة، عن أهمّ المجالات والحواضر الإفريقيّة، وعلى وجه الخصوص حاضرة تنبكت وباديتها.

٢- مونوغرافيّة تنبكت (قراءة في قيمتها العلميّة، ومكانتها التاريخيّة)

تُعتبر (مونوغرافيّة تنبكت) لأوگوسطان بروسبير هاكار، من بين الأعمال التاريخيّة والإثنوغرافيّة والاجتماعيّة، العظيمة القدر والأهميّة، حول أهمّ وأعرق حاضرة في بلاد السودان الغربي (تنبكت)، خاصّة وأنّ صاحب التأليف أرّخ للحاضرة المذكورة، في فترة كانت حبلى بأحداث جسام، لعلّ أبرزها الهجمة الإمبرياليّة الأوروبيّة الشرسة على أفريقيا الغربيّة، وما يزيد من أهميّة هذه المونوغرافيّة، هي الطريقة والمنهجيّة التي اعتمدها المؤلِّف، في أثناء تحرير صفحاتها ومضامينها، والقائمة أساسًا على المشاهدة المباشرة، والوصف الدقيق لأحوال مجتمع حاضرة تنبكت، التي زارها المستكشف وخبر شؤونها عن قرب، ويكفي أن يلقي المرء إطلالة سريعة على مضامين المونوغرافيّة، ليتأكّد عن كثب من جودة المواضيع التي عالجها صاحب التأليف، بأرقى أساليب التعبير، لذلك ليس غريبًا إذا لاحظنا أنّ الدوائر الاستعماريّة الفرنسيّة تنعته بـ «الرجل الذي يعرف جيّدًا خبايا السودان الفرنسي»[2].

لعلّ ما يسترعي الانتباه، في هذا الصدد، هو أنّ مونوغرافيّة الأب هاكار، تعتبر فريدة في بابها، متميّزة على غيرها، إذ لم تكن ممزوجة بالخيال والسذاجة، كما لم يغلب عليها روح المغامرة والإثارة، ولم يكتنفها الكثير من الغموض، غموض حاضرة تنبكت، عندما حاول الروّاد الأوائل اقتحامها أو الكتابة عنها، وينبغي ألّا يغيب عن الأذهان، في هذا السياق، أنّ صاحب المونوغرافيّة كان خبيرًا ومتمكّنًا من مادّته

[1]-Augustin Hacquard, Monographie, op.cit., p.VII.

[2]- Ibid., p.VI.

المعرفيّة، عارفًا بخباياها، سابرًا لأغوارها، كيف لا؟ والمؤلِّف «كان على دراية تامّة بالبيظان وبعادات التوارگ ويجيد مختلف اللغات واللهجات التي يستعملها ساكنة السودان»[1]. على أنّ ما يسترعي انتباهنا أكثر، في هذا الباب، هو أنّ هذه المونوغرافيّة رغم أنّه تمّ تأليفها بتوجيه خاصّ من طرف الدوائر الاستعماريّة والجغرافيّة الفرنسيّة، إلاّ أنّها تحمل في طيّاتها ومضامينها نسبة كبيرة من الدقّة والموضوعيّة، عكس بعض الكتابات الأجنبيّة الأخرى، التي غابت الحقائق عنها، أو غيّبتها عن عمد أو قصور، لدواع إمبرياليّة مكشوفة، أملتها الظرفيّة والمرجعيّة الاستعماريّة، الشيء الذي جعلها، بكيفيّة أو بأخرى، تسقط في الكثير من التناقضات والمزالق العلميّة، إضافة إلى تكريسها تلك النظرة الاستعلائيّة النمطيّة المتحاملة المبنيّة على التفوّق الغربي، وعلى هيمنة الحضارة الغربيّة الرأسماليّة، وكلّ ذلك من أجل خدمة أجندة «الاحتلال» و «الاستغلال»، إذ صوّرت الساكنة المحلّيّة، كأجناس «متوحّشة» و «همجيّة» تارة، و «رجعيّة» و «متخلّفة» تارة أخرى، تعيش خارج نطاق التاريخ، وتفتقد إلى الحضارة والمدنيّة، وبالتالي، وجب إخراجها من عتمة البدائيّة إلى دائرة ضوء الحضارة الأوروبيّة المتقدّمة.

الملاحظة الرئيسة التي لا بدَّ من إبرازها هنا، هي أنّ مونوغرافيّة تنبكت، هي عبارة عن تحرّيات وأبحاث ميدانيّة دقيقة، وفي عين المكان، كما استغلّت أيضًا مجمل الروايات الشفهيّة المتواترة، ممّن لهم خبرة وتجربة في المجال والإنسان التنبكتي، أجانب كانوا أم من الأهالي، الشيء الذي جعل من هذه المونوغرافيّة، عبارة عن تسجيلات وثائقيّة، تُصوِّر بدقّة متناهية ما يثير الملاحظة حقًّا، بحيث قلّما نجد لها نظيراً في باقي مصادر تاريخ بلاد السودان الغربي، سواء المحليّة منها أو الأجنبيّة، لكنْ، ورغم أهميّة هذا المصنّف المونوغرافي في التأريخ لحاضرة تنبكت وباديتها بشكل خاصّ، وبلاد السودان الغربي بشكل عام، إلاّ أنّنا نجد هذا التراث العلمي، ظلّ لحقبة طويلة مغمورًا، خامل الذكر، بعيدًا عن كل إشارة؛ لأسباب عديدة ومتمايزة، منها: النظرة السلبيّة للإنتاج الكولونيالي، الذي يُوصف في الغالب الأعم، وإلى عهد قريب، بأنّه تحصيل حاصل، لا يقدّم ولا يؤخّر، أو أداة للهيمنة والسيادة

[1]-Augustin Hacquard, Monographie, op.cit., pp.VI-VII.

على الآخرين، إضافة إلى صعوبة الوصول إلى هذه النوعيّة من المصادر النفيسة، التي تبقى في المجمل حبيسة رفوف الخزانات والربائد الأجنبيّة.

ومهما يكن من أثر، فإن مونوغرافيّة تنبكت، تنفرد بعدّة خصائص ومميّزات، أمكن إجمالها على الشكل الآتي:

- من حيث طبيعة المواضيع المدروسة: درس المؤلِّف جملة من المواضيع المتنوّعة، ذات الصلة بالتاريخ، والسياسة، والدين، والاقتصاد، والجغرافيا، لكنْ ما يميّز هذا المؤلَّف المونوغرافي أكثر، هو دراسته المستفيضة للمواضيع الاجتماعيّة، مثل: القضايا المرتبطة بالتركيبة السكّانية، والتنشئة الاجتماعيّة، والاستهلاك، واللغة، والتغذية، والأسرة، والعادات، والتقاليد، والطقوس، والصحّة، واللباس، وسلوك السكّان المحلّيّين، والممارسات الدينيّة والروحيّة، هذا دون نسيان الإمكانات الفلاحيّة، والثروات الطبيعيّة والحيوانيّة، التي تتمتّع بها حاضرة تنبكت وباديتها، كما أنّ صاحب المونوغرافيّة أرَّخ لمنسيي التاريخ ولمن لا تاريخ لهم، من: بسطاء، ومستضعفين، ومهمّشين، وغيرهم، الشيء الذي جعل من مونوغرافيّته المذكورة، مجال «التاريخ اللاّمفكر فيه»، أو مجال «التاريخ المنسي»، وهكذا أفرزت لنا هذه المونوغرافيّة النادرة، منتوجاً علميًا، بالمعنى والكلمة، جدير بالاهتمام والدراسة.

- من حيث الفترة الزمنيّة المدروسة: عالج صاحب المونوغرافيّة فترة زمنيّة دقيقة ومعقّدة، وهي الربع الأخير من القرن التاسع عشر، أمّا عن أهمّية هذه الفترة، فتكمن في كونها تؤرّخ لمرحلة تاريخيّة، سماتها الأساسيّة هي تزايد واشتداد الضغوط والأطماع الاستعماريّة الفرنسيّة على أفريقيا الغربيّة، وقد توّجت هذه الضغوط في النهاية، بالسيطرة الفرنسيّة الكاملة على حاضرة تنبكت، في ٦ يناير ١٨٩٤م، وقد أثار هذا الحدث بطبيعة الحال، ردود أفعال كثيرة، سواء في الأوساط السودانيّة أو المغربيّة أو الإسلاميّة.

- من حيث الأسلوب والمنهجيّة المتّبعة: اعتمد صاحب المونوغرافيّة أسلوبًا ومنهجًا علميًّا واضح المعالم، فهو لم يعتمد أسلوب «الاستهزاء» و «السخريّة»، أو أسلوب «الدهشة» و «الغرائبيّة»، الممزوج بطابع النزعة الأوروبيّة الاستعلائيّة، التي

تحاول احتقار الآخر، والتنقيص من شأنه وقيمته، بل نجده يعتمد أسلوبًا علميًّا صارمًا، أساسه الدقّة والموضوعيّة، أمّا عن طريقته المتّبعة في تحرير صفحات مونوغرافيّته، فهي تستند بالأساس إلى مشاهداته ومعايناته الشخصيّة، إضافة إلى ما حصل عليه من بيانات ومعطيات، في أثناء تحرّياته الميدانيّة في عين المكان، أي في بلاد السودان الغربي، والذي خبر شؤونه وأحواله، كيف لا؟ وهو الذي عاش فيه، وارتبط به، وألِفه سنوات طوال[1].

- من حيث أهميّة المونوغرافيّة في الأوساط الاستعماريّة والعلميّة: استطاعت هذه المونوغرافيّة أن تفرض وجودها، منذ اللحظة التي خرجت فيها من دور النشر والطباعة إلى دور المكتبات والخزانات العلميّة، إذ بفعل وزنها العلمي المتميّز، وكذا بفعل مادّتها المتنوّعة والمضبوطة، تمكّنت من فرض نفسها لدى الأوساط الاستعماريّة، والجمعيّات الجغرافيّة الأوروبيّة، خاصّة في فترة ما زالت المصادر والتواريخ السودانيّة المحلّيّة، لم تطبع بعد، ويتعلّق الأمر هنا بـ (ديوان سلاطين [كانم-] برنو) لمجاهيل، و(تاريخ الفتاش في ذكر الملوك وأخبار الجيوش وأكابر الناس وذكر وقائع التكرور وعظائم الأمور وتفريق أنساب العبيد من الأحرار) للقاضي محمود كعت التنبكتي الوعكري وأحفاده، و (تاريخ السودان) لعبد الرحمن السعيدي التنبكتي، و (تذكرة النسيان في أخبار ملوك السودان) لمؤلّف سوداني مجهول.

والخلاصة، التي تتحصّل لدينا من هذه البيانات، أنّ (مونوغرافيّة تنبكت) تُعتبر بحقّ من بين التصانيف التاريخيّة المهمّة، التي حاولت دراسة الحاضرة المذكورة، بكيفيّة عميقة، من أجل تكوين مادّة معرفيّة دقيقة، لدوائر الحركة الاستعماريّة والأوساط العلميّة والاستكشافيّة الفرنسيّة، وهكذا استفادت تلك المؤسّسات، المتنوّعة المقاصد والأهداف، على ما احتوت عليه هذه المونوغرافيّة، من معطيات متنوّعة، ومعلومات عالية القيمة، كمًّا ونوعًا، كيف لا؟ وهي لامست جوانب كثيرة من تاريخ وحضارة تنبكت، وبنياتها: الاجتماعيّة، والاقتصاديّة، والثقافيّة، والسياسيّة، والدينيّة.

[1]-Augustin Hacquard, Monographie, op.cit.., p.VI.

ثانيًا: حاضرة تنبكت (الموقع والمظهر العام للمنطقة)

ضمّت (مونوغرافيّة تنبكت) بيانات مهمّة ودقيقة حول العناصر: الجغرافيّة، والطبيعيّة، والمناخيّة، والهيدروغرافيّة، وهي معلومات تمتح وتستقي قيمتها، من كونها عبارة عن تحرّيات وأبحاث ميدانيّة، وفي عين المكان، الشيء الذي يجعلنا نطمئن إلى نتائجها ودقّتها وصدقها. وهكذا يُشير صاحب المونوغرافيّة إلى أنّ حاضرة تنبكت «تقع بين خطّ عرض ١٦° و٤٣ شمال خطّ الاستواء، وخطّ الطول ٥° شرق غرينيتش، شيّدت عند جانبيْ تلّة أو كَثِيب رملي، ينحدر اتجاهه من ناحية الشرق إلى الغرب، وعلى منحدر جنوبي لكَثِيب رملي آخر مواز للأوّل وإلى الشمال منه، وعليه تتّخذ تنبكت شكل مثلّث قاعدته عند الجنوب»[1]، إلى جانب هذه المعطيات، يسجل هاكار أنّ هذه الحاضرة تعرف «مجموعة من الهضاب الحديديّة، بمتوسّط ارتفاع يتراوح ما بين ٩٠ و١٠٠ متر، كما تعرف أيضًا سلسلة جبليّة مرئيّة طويلة، جراء انعكاس الضوء، تمتدّ من الشرق من بحيرة فاگيبين وبحيرة تيلي»[2].

وإلى جانب ما سبق ذكره، أورد هاكار تفاصيل مهمّة عن الموارد المائيّة، التي تتمتّع بها حاضرة تنبكت وباديتها، وممّا ينبغي تسجيله بخصوص هاته المعطيات، هو أنّ حاضرة تنبكت تعتمد أساسًا وبشكل كبير على مياه الأنهار والبحيرات، إذ يُبيّن صاحب المونوغرافيّة أنّ نهر النيجر يمثّل «روح السودان وقلبه»[3]، هذا النهر الذي ينبع من شمال جمهوريّة ليبيريا في جبل كُوكُونُوتِي، والذي يتدفّق بدايةً نحو ناحية الشمال الشرقي إلى أن يبلغ حاضرة تنبكت، ثمّ ينحرف نحو الشرق إلى أن يصل إلى گاو، ومن هذه المنطقة يستمرّ تدفّقه في اتجاه جنوب الجنوب الغربي، ليصبّ في خليج البنين، كما أنّ هذا النهر «توجد روافده الأساسيّة على الضفّة اليمنى، حيث ينساب رافد باني، قادمًا من ناحية الجنوب، ليصبّ في نهر النيجر، على بعد بضعة أمتار، عند أسفل موبتي، ومن الضفّة اليسرى، حيث رافد سوكوتو ورافد بينووي»[4].

[1]-Augustin Hacquard, Monographie, op.cit.., p.1.

[2]- Ibid., p.13.

[3]- Ibid., p.8.

[4]- Ibid., pp.8- 9.

ويُخبرنا هاكار أنّ نهر النيجر له أسماء عديدة ومختلفة، وذلك حسب المناطق التي يخترقها ويتدفّق فيها، إذ نجد مثلاً أنّه «في بلاد البامبارا يُطلق عليه اسم دجوليبا، وفي بلاد السنغاي يُطلق عليه اسم إيزا، وفي بلاد التوارگ يُطلق عليه اسم إيگيريُّو»[1]، إلى جانب نهر النيجر، توجد في جميع أنحاء حاضرة تنبكت بعض البرك الطبيعيّة، أو التي هي من صنع الإنسان المحليّ، حيث توفّر هذه الأخيرة كمّيات معتبرة من المياه للسكّان المحلّيّين، بيد أنّ هذه البرك «في أثناء فيض نهر النيجر يصيبها الجفاف، وهو ما حصل فعلاً في سنة ١٨٩٨م، حيث جفّت تلك البرك تقريبًا، لدرجة أنّ الساكنة لم تجد مياهاً صالحة للشرب إلاّ بالكاد»[2].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، وفيما يتعلّق بالمناخ والأحوال الجويّة، يذكر هاكار أنّ مناخ حاضرة تنبكت هو «مناخ صحّي نسبيًّا؛ لأنّه جاف»[3]، وذلك رغم أنّ الحاضرة «تعرف فترات مطيرة للغاية بين شهريْ يونيو وأكتوبر، وتصل كمّيات التساقطات في السنة إلى ٢٥٠ ملم، وتتراوح عدد العواصف الرعديّة والأعاصير ما بين ١٥ و ٢٠ خلال الأشهر الأربعة المذكورة آنفًا»[4]، وكلّها «تهبّ من جهة الشمال الشرقي، ومن جهة الشرق، ومن جهة الجنوب الشرقي، وتعتبر العواصف الآتية من الشمال الشرقي الأكثر عنفًا وخرابًا، حيث غالبًا ما تُحدث هاته العواصف أضرارًا كبيرة وفادحة في حاضرة تنبكت، من خلال الإطاحة بالجدران التي تغمرها الأمطار، وكانت أقوى عاصفة شهدتها حاضرة تنبكت، هي العاصفة التي حدثت في يوم ٣٠ يوليوز ١٨٩٨م، إذ بلغت تقريبًا كمّية التساقطات آنذاك إلى نحو ٦٣ ملم»[5]، أمّا الحرارة «فتتراوح درجاتها في السنة ما بين ٥٠° إلى ٤° في الظلّ، بينما نجدها ترتفع بشكل مهول في الفترة ما بين أبريل وأكتوبر، [كما أنّ الحاضرة المذكورة] تسودها في الفترة ما بين أكتوبر وأبريل رياح شرقيّة، والتي تتحوّل بسرعة إلى رياح غربيّة، كما

[1]- Augustin Hacquard, Monographie, op.cit.pp 8- 9.

[2]- Ibid., p.13.

[3]- Ibid.

[4]- Ibid., pp.13 -14.

[5]- Ibid., p.16.

تشهد أيضًا من وقت لآخر رياح القبلي، الذي يهب من جهة الشمال، والذي يلهب الجوّ بشكل كبير»[1]، وما يزيد من لهيب هذا الجوّ الحارّ والساخن، هو غياب الجبال في الحاضرة المذكورة[2]. وبموازاة مع ما تقدّم، يحتفظ لنا هاكار بمعلومات وايماءات عديدة، تتعلّق أساسًا حول الغطاء النباتي الموجود في حاضرة تنبكت وباديتها، وهكذا يصف ذلك الغطاء النباتي بالفقير والرديء، إذ يُشير إلى أنّ أفضل وأجمل الأشجار في الحاضرة المذكورة «لا تتجاوز خمسة أو ستّة أمتار»[3]، ويُضيف بأنّ المنطقة المسمّاة «كيسو»، والمنطقة المسمّاة «كيللّي»، هي «أكثر المواقع السودانيّة غنى بالأشجار والنباتات والأعشاب»[4].

ثالثًا- جوانب من الحياة الاجتماعيّة والاقتصاديّة والعلميّة والدينيّة في حاضرة تنبكت

تناولت (مونوغرافيّة تنبكت) جملة من القضايا، ذات البعد الاجتماعي، والاقتصادي، والعلمي، والديني، لحاضرة تنبكت، وهي تفاصيل، غلب عليها طابع التجسّس، والاستخبار، ومراكمة المعلومات، هي في المجمل، عبارة عن شتات من الأخبار، توحّدها رغبة استجلاء تاريخ بلاد السودان الغربي وحضارته، وهكذا كان بإمكان هذه البيانات المتنوّعة التي استجمعها هاكار، أن يطويها الزمن، وتحشر في غياهب النسيان، لولا أنّه اختزنها في ذاكرته، ودوّنها في مؤلّفه.

١- الحياة الاجتماعيّة

أ- السكّان والفئات الاجتماعيّة

يُشير هاكار إلى أنّ ساكنة حاضرة تنبكت تنقسم إلى ثلاثة عناصر متمايزة، الأولى هي عنصر «السنغاي»، والثانية هي عنصر «الأرمى» أو «الرماة»، ويُبيّن أنّ العنصر الأوّل،

[1]- Augustin Hacquard, Monographie, op.cit., p.14.

[2]- Ibid.

[3]- Ibid., p.16.

[4]- Ibid., p.18.

هو أكثر أصالة وعراقة واستقرارًا بالحاضرة المذكورة، قبل مجيء العنصر الثاني، القادم من بلاد المغرب الأقصى، كما تعرف المنطقة أيضًا عنصرًا ثالثًا، هو عنصر «الألفا» أو «العلماء»، هذه الفئة الأخيرة، ليست متجانسة إثنيًّا، بل هي فئة قَدِمَتْ من مختلف أقطار المعمورة، إمّا للدراسة وإمّا التدريس؛ ورغم ذلك فهي تشكّل طبقة مؤثّرة جدًا، وذات نفوذ قوي[1]. وفي السياق ذاته، أورد هاكار بيانات دقيقة حول عدد ساكنة حاضرة تنبكت، وتحديدًا في نهاية القرن التاسع عشر، وبالضبط في سنة ١٨٩٨م، إذ ذكر أنّ ساكنة الحاضرة «تنقسم إلى ساكنة ثابتة وأخرى متحرّكة، الأولى تقدّر بحوالي ٥٠٠٠ نسمة، بينما الثانية تقدّر بحوالي ٤٠٠٠ نسمة»[2]، هذه الفئة الأخيرة، أي «الساكنة المتحرّكة»، نجدها تتألّف أساسًا «من التجّار العرب، والمغاربة، والطرابلسيّين، والغدامسيّين، وتجّار تندوف، وتاجاكانت، وتوات. وجميع هذه العناصر تأتي إلى حاضرة تنبكت، لقضاء بضعة أشهر كلّ عام، من أجل البيع والشراء»[3].

ب- الحياة الأسريّة

يذكر هاكار أنّه في حاضرة تنبكت وباديتها، وعلى غرار بقيّة الشعوب الإسلاميّة، فإنّ تعدّد الزوجات يُعتبر من الأمور العاديّة، بل تُشكّل في كثير من الأحيان «قاعدة»، وهكذا «يُحدّد مدى ثراء كلّ رجل في حاضرة تنبكت من خلال ما يتوافر عليه من زوجات، بينما الفقير عندهم، هو كلّ شخص لا يحظى إلاّ بزوجة واحدة»[4]، ويُخبرنا كذلك بأنّ «الحريم لا يعشن في نفس المنزل، حيث تحظى كلّ زوجة بمنزل خاصّ تعيش فيه مع أطفالها»[5]، وحسب المؤلّف نفسه، فإنّ «الطلاق شائع جدًّا في حاضرة تنبكت، حيث بمجرد أن تتوقّف المرأة عن الإثارة والإعجاب، يتمّ إهمالها في منزلها، وغالبًا مع أطفالها أيضًا»[6].

---

[1]- Augustin Hacquard, Monographie, op.cit.., p.25.

[2]- Ibid.

[3]- Ibid., p.24.

[4]- Ibid., p.46.

[5]- Ibid.

[6]- Ibid.

ج- السكن والمأوى

يُستشفّ من معطيات وبيانات هاكار، أنّه كان مهتمًّا بشكل كبير بالمنازل والبيوت المشيّدة في حاضرة تنبكت، إذ خَصّص لها حيّزًا مهمًّا في مونوغرافيّته، وهكذا يُشير إلى أنّ أغلبيّة الدور والمساكن الموجودة في الحاضرة المذكورة، هي إمّا مبنيّة بالطوب وإمّا بمادة الصلصال المجفّف في الشمس، وممّا يلفت النظر بهذا الصدد، هو عدم استعمال الساكنة المحليّة مادّة الحجر في عمليّة البناء، والسبب راجع في الأساس إلى ندرة هذه المادة في حاضرة تنبكت، ويُضيف بأنّ الهندسة المعماريّة في هذه الأخيرة، تُعتبر في المجمل بسيطة وعاديّة للغاية، بيد أنّه لم يفته التأكيد على أنّ «بعض البيوت تتوفّر على مظهر مرضٍ، بل وتشكّل مشهدًا لطيفًا ورائعًا نسبيًّا للعين، حيث الواجهة محاطة بأعمدة كبيرة وضخمة، وحينما يتوفّر البيت أو المنزل على طابق، يكون مزيّناً بأعمدة صغيرة، تتخلّله نوافذ مشيّدة بدقّة ومهارة، يغلب عليها الطابع والأسلوب الموريسكي»[1].

علاوة على هذه المعطيات الدقيقة، يذكر هاكار أنّ ثلث المنازل التي تعود إلى علية القوم في حاضرة تنبكت مجهّزة تجهيزاً جيّدًا، وغالبًا ما كانت هذه الدور تتكوّن من عدّة غرف، إذ نجد غرفة تدعى «سيفا»، عادة ما نجد فيها «بعض العبيد ينتصبون هناك واقفين، وربّما في بعض الأحيان سيّد المنزل، وهي غرفة مخصّصة للزيارات»[2]، ثمّ إلى جانب هذه الغرفة، هناك غرف أخرى خلفها محجوزة أيضًا للزيارات، كما تتوفّر هذه المنازل «على ساحات داخليّة واسعة نوعاً ما، ومحاطة بغرف خاصّة بالعنصر النسوي، وغالبًا ما كان العبيد يقومون بسحق الدُّخن والقمح في هذه الساحات، في حين نجد النسوة يقمن بتخليص القطن من بذوره، ومراقبة المطبخ واستقبال الزيارات، [إضافة إلى هذا، نجد أيضًا أنّ هذه المنازل] تتوفّر على السطوح، تنفتح عليها شقّتان أو ثلاث تشكّل طابقًا، هذا هو مكان استقبال الأصدقاء، أو الشخصيّات المميّزة والنافذة»[3].

[1]- Augustin Hacquard, Monographie, op.cit.., p.5.

[2]- Ibid., pp.5- 6.

[3]- Ibid.

هذا من جهة، ومن جهة ثانية، يُخبرنا هاكار أنّ منازل الساكنة الفقيرة والمعوزة في الحاضرة المذكورة، غالبًا ما كانت عبارة عن أكواخ بسيطة، مشيّدة من مادّة القشّ، أمّا عبيد التوارگ فهم الآخرون، لا يتوفّرون إلّا على خيام منخفضة، مصنوعة من مادة الجلد، والجدير بالملاحظة هنا، هو أنّ أثاث منازل حاضرة تنبكت، يغلب عليه طابع البساطة وعدم التكلّف، هذا الأثاث يتكوّن في الغالب، من بعض المستلزمات والأدوات المنزليّة، مثل: الفرش، والأغطية، وأدوات الطبخ، وصناديق مصنوعة من الخشب، يضعون فيها ملابسهم، كما يضعون فيها أيضًا الأشياء الثمينة، مثل: النقود والمجوهرات، أمّا السرير فغالبًا ما يتكوّن من سجّادة وبعض البطانيّات، الممدودة على الحصير أو على «الكارا»، هذه الأخيرة هي عبارة عن منصّة من الخشب أو من التراب، وتؤثّث الوسائد والحصير مختلف الشقق، وهي غنيّة من حيث البطّانيات والأفرشة، المصنوعة من الصوف، المتعدّد الألوان، كما أنّ بعض الساكنة وخاصّة فئة التجّار، غالبًا ما كانوا يحتفظون بغرفة أو أكثر، حيث كانوا يستخدمونها كمخازن لهم[1].

د- العادات الغذائيّة

أورد هاكار بيانات وارتسامات عديدة وثمينة حول العادات الغذائيّة بكلّ مكوّناتها وتلاوينها وعناصرها في الحاضرة المذكورة، ويظهر بجلاء أنّ الأطعمة والأشربة التي كانت تؤثّث المائدة التنبكتيّة، في الفترة الزمنيّة المذكورة أعلاه، يغلب عليها طابع البساطة والتقشّف، وهو طابع يلائم ظروف ونمط العيش في حاضرة تنبكت، وهي ظروف تتّسم بقساوة البيئة وصعوبة المجال، وقمين بالإشارة في هذا السياق، أنّ الغذاء الرئيس لمعظم سكّان حاضرة تنبكت يتجلّى بالأساس في «مادّتيْ الدُّخن والأرز، حيث لا تنتج المدينة سوى القليل من الحبوب، أو لا تُنتجها على الإطلاق، حيث يتمّ استيرادها من مناطق عدّة، مثل: جيمبالا، وجني، وكيسو، وغالبًا ما كانت تصل كمّيات هائلة من جميع أنواع الدُّخن والأرز من منطقة كابارا في نونبر ودجنبر»[2].

وممّا ينبغي لفت النظر إليه بهذا الشأن، هو أنّ مادّة القمح كانت تشكّل غذاءً

[1]- Augustin Hacquard, Monographie, op.cit.., pp.7- 8.

[2]- Ibid., p.34.

مميّزًا للطبقة الغنيّة والميسورة، بينما الخضروات والفواكة فهي تكاد تكون غير معروفة في حاضرة تنبكت، أمّا لحوم الجاموس والغنم والماعز، فكانت من بين المواد الاستهلاكيّة التي اقتات عليها سكّان هذه الحاضرة، خاصّة وأنّ سعرها كان منخفضًا وزهيدًا نسبيًّا، وإلى جانب ما سبق، شكّلت أسماك نهر النيجر، هي الأخرى، مادّة استهلاكيّة مهمّة بالنسبة للطبقة العاملة، وحتّى للفقراء والمعوزين، بينما كان الميسورون منهم يزدرونها ويمقتونها؛ والسبب راجع إلى أنّ تلك الأسماك تصل إلى حاضرة تنبكت في حالة يرثى لها، إذ تصل نتنة وجافّة وفاقدة لكلّ طعم. ونستدلّ من بعض الإشارات الأخرى، أنّ ساكنة تنبكت كانت تقتات أيضًا على لحوم الصيد والطرائد، ومن ضمن هذه الأنواع، نجد كلًّا من «الأرانب البريّة، والغزلان، والظباء، والدجاج، والحمام. ولحوم هذه الأخيرة كانت رائجة وبوفرة كبيرة في أسواق الحاضرة المذكورة»[1]، وحسب إحدى الإشارات التي دوّنها هاكار، فإنّ فقراء حاضرة تنبكت كانوا أيضا يَتَغَذَّوْنَ على بعض الأعشاب والثمار البريّة، غير القابلة للاستهلاك البشري، والتي لا تأكلها عادّة إلّا الماشية، وذلك لأجل سدّ الرمق، ومصارعة الجوع، ومنها على سبيل المثال لا الحصر، عشبة تسمى بـ «الداني»[2].

بالإضافة إلى ما سبقت الإشارة إليه أعلاه، تحفل (مونوغرافيّة تنبكت) بمعطيات عديدة، حول ما يُمكن أن نُسمّيه بتقاليد المائدة وآداب الأكل في الحاضرة المذكورة، وممّا أمكن التقاطه من إشارات وشهادات في هذا الجانب، أنّ ساكنة حاضرة تنبكت كانوا «يتناولون ثلاث وجبات رئيسة، مختلفة في اليوم، الأولى هي وجبة الفطور، أو ما يسمّى في اللسان المحلي بالجير كاري، هذه الوجبة تتناولها الساكنة عند حوالي الساعة الثامنة صباحًا، وغالبًا ما كانوا يتناولون فيها بقايا وجبة الليلة السابقة، أو يتناولون فيها الخبز المبلّل في الزبدة والعسل، أو حساء يدعى في اللهجة المحلّيّة بالدون، وهو حساء يتألّف من الطحين أو الدهن أو القمح والتوابل، ثمّ وجبة ثانية تسمّى التيركوزي، هذه الوجبة تتناولها ساكنة حاضرة تنبكت في حوالي الساعة الثانية والنصف بعد الزوال، وأخيراً وجبة المساء في حوالي التاسعة ليلاً، والمسمّاة في

[1]- Augustin Hacquard, Monographie, op.cit.., pp.35- 36.

[2]- Ibid., p.17.

اللسان المحلي بالهاورو، بالإضافة إلى هذه الوجبات، هناك وجبات أخرى تتناولها الساكنة المحلّيّة، منها وجبة التازو أو الكسكس»[1].

أمّا بالنسبة للأشربة المنتشرة في حاضرة تنبكت في الفترة الزمنيّة المذكورة أعلاه، فيتّضح بجلاء من خلال (مونوغرافيّة تنبكت)، أنّها كانت تتمثّل أساسًا في الماء لا غير، ويُخبرنا في هذا الصدد هاكار أنّه «بفعل تحريم الشريعة الإسلاميّة شرب ومعاقرة الخمور، فإنّ الساكنة المحلّيّة يكتفون فقط بشرب الماء، الذي يحتفظون به غالبًا في جرار طينيّة كبيرة»[2]، بيد أنّه في المقابل يُشير إلى أنّ هناك مشروبًا محليًّا يُستهلك بكثرة، هذا الأخير كان يتمّ إعداده من الدُّخن أو العسل أو سيقان النجيليّة، المعروفة في اللسان التنبكتي بـ «الكُونْدُو هَارِي»، وتعتقد الساكنة المحليّة بأنّ «هذا المشروب يكون أكثر متعة وروعة وفائدة حينما يسكّر»[3]، إضافة إلى هذا المشروب، هناك مشروب آخر مسكّر ومنعش في الوقت نفسه، هذا المشروب عادة ما يُصنع من قصب السكّر، إذ «يحتوي ساق هذا القصب الأحمر اللون على عصير من خلاله يتمّ إعداد ذلك المشروب»[4]، وممّا يلفت الانتباه في هذا السياق، أنّه في حاضرة تنبكت وباديتها كانت بعض الأشربة حكرًا فقط على الفئات الغنيّة، وخاصّة مشروب الشاي، الذي كان من أهمّ المشروبات الفاخرة، التي تقبل عليها الفئة الميسورة أيّما إقبال، بينما نجد أنّ مشروب القهوة قليل ما يُستهلك في حاضرة تنبكت، والسبب راجع بالأساس إلى قلّة البن وندرته في هذه الأخيرة[5].

وفي الأخير، تجدر الإشارة إلى أنّ فئة قليلة من ساكنة حاضرة تنبكت الثريّة، كانت تقبل على تناول واستهلاك بعض الأغذية والأطعمة الفاخرة، إذ وصفها هاكار بـ «الأغذية الكماليّة»، وهي في المجمل، عبارة عن حلويّات ومملّحات، وهي كثيرة ومتنوّعة، منها المسمّاة بـ «الكاجي»، و «الفينتا»، و «الفيتاتي»، و «الكولو»، و

[1]- Augustin Hacquard, Monographie, op.cit., p.38.

[2]- Ibid., p.39.

[3]- Ibid.

[4]- Ibid., pp.17 -18.

[5]- Ibid., p.39.

«الفورمي»، و «النيمتي»، و «الجيميتا»، وكلّ هذه الأنواع من الحلويّات والمملّحات السودانيّة التنبكتيّة، تصنع عادّة من طحين القمح، والعسل، والأرز، والفاصولياء، والدُّخن، والفلفل الحار[1].

هـ- اللباس والزينة

قدّم هاكار تفاصيل عديدة حول الألبسة والأزياء، التي كان يرتديها إنسان تنبكت، والعادات والتقاليد المتّبعة في كيفيّة ارتدائها، كما لم يفته الإشارة إلى لباس العبيد وأدوات الزينة، التي يستعملها الرجل وحتّى المرأة في حاضرة تنبكت وباديتها. بالنسبة لملابس الرجل، يُشير إلى أنّها تتكوّن عادة من «سيبي، وهو عبارة عن سروال واسع شيئًا ما، وغالبًا ما يكون مصنوعًا من القطن الأزرق أو الأبيض، ثمّ من تيلبي، وهو عبارة عن لباس واسع مفتوح الجانبين، مخيّط فقط على الأطراف السفليّة، كما يحتوي على جيب كبير عند الصدر»[2]، هناك لباس آخر يدعى «المصاوريّة»، وهو عبارة عن قميص ذي أكمام واسعة، إضافة إلى هذا، يرتدي الرجل في حاضرة تنبكت نوعًا من العمامة، هي على شكل قبّعة طويلة، مصنوعة من القطن، لونها إمّا أصفر وإمّا أزرق، والبعض الآخر يرتدي قبّعة يونانيّة الصنع بيضاء اللون تحت العمامة. وفي خصوص النّعال والأحذية التي ينتعلها رجل حاضرة تنبكت، يذكر هاكار أنّها تكمن في نوع من الخفاف العربيّة المصنوعة من الجلد ذي اللون الأصفر[3]، بينما يُبينّ أنّ أثرياء الحاضرة المذكورة غالبًا ما ينتعلون أحذية طويلة صفراء أو حمراء اللون، في حين نجد أنّ الفقراء وهم غالبيّة حاضرة تنبكت يمشون حفاة، أو ينتعلون نعلاً هو عبارة عن بطانة من الجلد، مربوط بالقدمين بأحزمة جلدية، يُطلق عليه في اللسان المحلي التنبكتي بـ «الجيلامبو»[4].

في المقابل، نجد أنّ ألبسة النساء التنبكتيات، غالبًا ما كانت تتجلّى في ثوب أو

[1]- Augustin Hacquard, Monographie, op.cit., pp.39- 40.

[2]- Ibid., p.27.

[3]- Ibid., pp.28- 30.

[4]- Ibid., p.30.

قماش مصنوع إمّا من الكتان، وإمّا من القطن، أو من الحرير، وعادة ما يتمّ استيراد هذه الأنواع من الأثواب من أوروبّا الغربيّة، كما يرتدين كذلك «الصاية أو المصاوريّة ذات الأكمام الطويلة والواسعة التي تنتهي بذُرْوة، كلّ هذه الملابس التي ترتديها النساء في حاضرة تنبكت، هي مزيّنة بشكل أو بآخر بالحرير الأحمر، أو الأبيض، أو الأصفر، أو الأخضر، وذلك وفق ثروة وإمكانيّات تلك النسوة»[1]، أمّا فيما يتعلّق بلباس الرأس، فعادة ما نجد أنّ نساء الحاضرة المذكورة «يخرجن برؤوس عارية أو مغطّاة بغطاء أسود اللون»[2]، بينما ينتعلن على «مستوى أرجلهن نعالاً ذات بطانة رقيقة مزركشة بالحرير»[3]، أمّا فيما يخصّ ألبسة العبيد فهي تتألّف أساسًا من «ألبسة جلديّة تكمن في الغالب الأعم من جلباب طويل ضيق، يغطي الكتفين والجسم حتّى الركبتين، هذا بالنسبة للرجل العبد، في حين ترتدي الإماء تنّورة، هي الأخرى مصنوعة من الجلد، تتكوّن عادة من قطع متنوّعة الألوان، مزيّنة بشرائط طويلة، ذات أشكال ورسوم مختلفة»[4].

وبموازاة مع ما تقدّم، يذكر هاكار أنّ الرجال في حاضرة تنبكت «لا يتزيّنون إلاّ بالخواتم والدمالج، المصنوعة إمّا من الحجر وإمّا الرخام أو الصلصال، والمزدانة باللون الأخضر أو الأبيض أو الأحمر، بينما نجد النسوة التنبكتيّات يتزيّنّ بمجوهرات وحليّ عديدة ومختلفة، مثل الخواتم والدمالج والخلاخل، المصنوعة من النحاس أو الفضة، والمرصعة والمزدانة بالأحجار الكريمة[5].

و- الصحّة والأمراض

سجّل هاكار بيانات قليلة حول الأمراض والأوبئة، التي كانت متفشّية بين ساكنة حاضرة تنبكت وباديتها، وهكذا أورد معطيات عابرة متناثرة هنا وهناك، لا تسمح مطلقًا

[1]- Augustin Hacquard, Monographie, op.cit.., p.28.

[2]- Ibid., p.30.

[3]- Ibid., p.28.

[4]- Ibid., p.33.

[5]- Ibid., pp.31- 32.

بإعطاء تصوّر واضح ودقيق حول الوضعيّة الصحيّة في الحاضرة المذكورة، خاصّة في الفترة الزمنية التي تهمّنا هنا، أي الربع الأخير من القرن التاسع عشر، ومهما يكن من أثر، فإنّ هاكار يُخبرنا بأنّ «مناخ تنبكت صحّي نسبيًّا؛ نظرًا لشدّة جفافه»[1]، ورغم ذلك يُبينّ أنّه في حاضرة تنبكت، توجد بعض الطفيليّات الخطيرة، التي تسبّب بعض الأمراض والعلل، المتباينة الخطورة، ومنها «دودة غينيا»، هذه الأخيرة، كما يتبينّ من إشارات وإيماءات هاكار، تنجح في كثير من الأحيان في شلّ وتشويه المريض المهمل، ثمّ هناك «الديدان المعويّة»، التي لا تقلّ خطورة عن الطفيليّة الأولى، وهي الأخرى، منتشرة بشكل مهول في الحاضرة المذكورة وباديتها، وتسبب مجموعة من المشكلات الصحيّة[2].

ز- العادات الاجتماعيّة

أورد هاكار مجموعة من المعطيات الثمينة والنادرة، حول العادات الاجتماعيّة المألوفة في حاضرة تنبكت وباديتها، وهي عادات كثيرة ومتنوّعة، ومن بين هذه العادات المتفشّية بين ساكنة الحاضرة المذكورة، وعلى نطاق واسع، عادة (حمل السلاح)، وعادة (التدخين)، وعادة (وسم الندب على الوجه ونقش الخدّين والجبهة عند النساء)، وعادة (حمل العصا والتمائم عند الخروج من البيت).

- عادة حمل السلاح: يُخبرنا هاكار أنّ حمل السلاح يشكّل إحدى أهمّ العادات الاجتماعيّة المألوفة والشائعة في حاضرة تنبكت، ومنذ أزمنة قديمة، إذ يُشير إلى أنّ مجمل ساكنة هذه الحاضرة تَعتبر حمل السلاح والتجوال به عادة جيّدة، ويرجع السبب الرئيس لانتشار هذه العادة بينهم، هو «الخشية من الاصطدام مع التوارگ الذين يبتزّونهم ويسيئون لهم، في كلّ وقت وحين»[3]، ومن بين أهمّ أنواع الأسلحة المنتشرة في حاضرة تنبكت، في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، نجد كلاً من: الرماح، والسيوف، والبنادق[4].

[1]- Augustin Hacquard, Monographie, op.cit., p.13.

[2]- Ibid., p.21.

[3]- Ibid., pp.33 -34.

[4]- Ibid.

- عادة شرب الدخان: يُعتبر شرب الدخان في حاضرة تنبكت، من العادات الاجتماعيّة المألوفة بشكل منقطع النظير، إذ إنّ كلّ فئات هذه الحاضرة، كبارًا وصغارًا، إناثًا وذكورًا، كانوا يستهلكون التبغ، ويتعاطونه علانية، وفي كلّ وقت وحين[1]، وما زاد من الإقبال على هذه العشبة، في تلك الحاضرة السودانيّة، هو كثرتها، إذ يُخبرنا هاكار في هذا الصدد، أنّه في هذه الحاضرة وحتّى في الجهة الشرقيّة منها، وتحديدًا في مدينة بامبا «يُعتبر التبغ من المحاصيل المهمّة والرئيسة، إذ تستهلك منه الحاضرة المذكورة أكبر جزء منه، أمّا الباقي فيتمّ تصديره إلى قرى الجنوب والجنوب الغربي وإلى بلاد التوارگ»[2].

- عادة وسم الندب على الوجه، ونقش الخدّين والجبهة عند النساء: تمُثّل عادة وسم الندب على الوجه بالنسبة للنسوة التنبكتيّات، من العادات الاجتماعيّة المتوارثة عبر الأسلاف، وعليه يَعتبرون وسم الندب على الوجه، من صميم التقاليد المحليّة الأصيلة، والتي وجب المحافظة عليها، إذ يُحدّثنا في هذا السياق هاكار أنّ هذه العادة تُعدّ من العلامات المميّزة لأهالي حاضرة تنبكت، وهكذا كانت نساء هذه الحاضرة «يخضعن لعمليّة ندب صغيرة وعموديّة في وجوههن، حيث يبلغ طولها حوالي ١,٥ سم عند التقاء العينين»[3]، كما يقمن كذلك إلى جانب وسم الندب على الوجه «بنقش الخدّين والجبهة بخطّين أو ثلاثة»[4].

- عادة حمل العصا عند الخروج من البيت: كان رجال حاضرة تنبكت يحافظون بشكل مثير على عادة حمل العصا، إذ يُشير هاكار إلى أنّهم «لا يخرجون من بيوتهم إلاّ وهم حاملون لها، هذه الأخيرة غالبًا ما تكون طويلة، ومزيّنة بشرائح من النحاس»[5].

- عادة حمل التعاويذ والتمائم: إنّ حمل التمائم والتعاويذ من قِبل ساكنة حاضرة تنبكت وباديتها، تُعتبر من العادات الاجتماعيّة العادية والمتفشّية بشكل كبير في

[1]- Augustin Hacquard, Monographie, op.cit., p.32.

[2]- Ibid., p.23.

[3]- Ibid., p.31.

[4]- Ibid.

[5]- Ibid., p.32.

هذه الحاضرة، إذ «يحملون معهم تعاويذ كثيرة أو قليلة، ومن مختلف الأشكال والأحجام»[1].

٢- الأنشطة الاقتصاديّة

يبدو من خلال المعطيات والارتسامات التي دوّنها هاكار في إطار مونوغرافيّته، أنّ حاضرة تنبكت العاصمة الروحيّة لبلاد السودان الغربي، كانت تتوفّر على إمكانات اقتصاديّة هائلة ومتنوّعة، سواء من ناحية الثروات الفلاحيّة (زرعًا وضرعًا)، أو من ناحية الإمكانات التجاريّة الكبيرة التي تتميّز بها (الأسواق، والحرف، والصنائع، والمنتوجات)، الشيء الذي جعل من هذه الحاضرة السودانيّة، مركزًا وقطبًا اقتصاديًّا وتجاريًّا بامتياز.

أ- الإنتاج الفلاّحي (زرعًا وضرعًا)

يظهر من بيانات ومعلومات هاكار، أنّ حاضرة تنبكت كانت تتمتّع في أواخر القرن التاسع عشر، بثروات فلاّحيّة مهمّة، ومنتوجات زراعيّة مختلفة، وقد ساعدها في ذلك ما تتعرّض له الحاضرة من فيضانات لمدّة طويلة، تتراوح ما بين ٧ أو ٨ أشهر في السنة، وهو ما انعكس بالإيجاب على أنشطتها الفلاّحيّة، ومن بين المنتوجات الفلاّحيّة التي تتمتّع بها الحاضرة المذكورة، نجد «الأرز بمختلف أشكاله وألوانه، والذي يُشرع في حصاده في شهر نونبر وينتهي في شهر دجنبر، ثمّ هناك أيضًا زراعة الدُّخن بنوعيه الأسود والأبيض، الكبير والصغير، كما أنّ الحاضرة تُنتج أيضًا كمّيات مهمّة من القمح، فرغم تواضع جودة الأخير، إلاّ أنّه يمدّ الأهالي بالخبز»[2]، وإلى جانب ما سبق، تُنتج بساتين حاضرة تنبكت وباديتها كمّيات مهمّة وهائلة من: البطيخ الأبيض، والأصفر، والأحمر، وقليلاً من الشمّام ذي اللون الأخضر، والقشرة البيضاء، إضافة إلى مجموعة من الخضروات، مثل: القرع، والفاصولياء، والكرنب، واللّفت،

[1]- Augustin Hacquard, Monographie, op.cit..

[2]- Ibid., pp.22 -23.

والبصل[1]، والملوخيّة[2]، وأمام ندرة الطماطم في الحاضرة المذكورة، فغالبًا ما كانت تستورد كمّيات معتبرة منها، من بعض الأقطار العربيّة أو الأوروبيّة[3]. إضافة إلى هذه البيانات، يتّضح جليًّا من خلال مونوغرافيّة هاكار، أنّ حاضرة تنبكت كانت غنيّة من حيث أصناف الماشية، هذه الأخيرة يظهر أنّها كانت متنوّعة إلى درجة كبيرة، ومن بين هذه أصناف الماشية المعروفة في الحاضرة المذكورة آنذاك، نجد كلاً من: الجاموس، والغنم، والماعز[4]، والإبل، وخاصّة النوع المسمّى في اللسان المحليّ التنبكتي بـ «هيو»[5]، كما تتمتّع الحاضرة أيضًا بأنواع مختلفة من الدواجن، مثل: البط، والدجاج الحبشي[6].

ب- النشاط الحرفي

تحتوي (مونوغرافيّة تنبكت) على معلومات عديدة وكثيفة حول الأنشطة الحرفيّة، وكذا الصناعات التقليديّة الرائجة وقتذاك في حاضرة تنبكت، وتحديدًا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وما يميّز هذه الحرف والصنائع المتنوّعة، هي أن كلّ فئة من فئات الحاضرة المذكورة تختصّ في حرفة أو حرف معيّنة، وهكذا نجد أنّ فئة «الألفا» أو «العلماء» تختصّ في أعمال الخياطة، أمّا فئة «الأرمى» ذات الأصول المغربيّة، نجدها تختصّ في صناعة الأحذية والنعال، في حين نجد أنّ السكان ذوي الأصول «السنغيّة»، يقومون بأعمال وحرف متنوّعة، منها «حرف الجزارة، والحدادة، والسباكة، والنجارة، وصناعة الأثاث، وحياكة القماش، والحلاقة، والسمسرة، والبناء»[7]، بينما الساكنة ذو الأصول «الصانصاندينگيّة»، يختصّون «في أعمال

[1]- Augustin Hacquard, Monographie, op.cit..

[2]- Ibid., p.35.

[3]- Ibid., p.23.

[4]- Ibid.

[5]- Ibid., p.22.

[6]- Ibid., p.20.

[7]- Ibid., p.40.

صباغة الأقمشة وخياطة النسيج»[1]. ولعلّ ما يلاحظ، في هذا الصدد، هو أنّ هذه الحرف وهذه الصنائع المختلفة، كان يُشرف عليها مشرفون وأمناء خاصّون، إذ «كانوا يمارسون نوعًا من السلطة على الأعضاء الذين ينتمون إليها، فمثلاً نجد أنّ أمين الجزارة كان يراقب سوق اللحوم، ويصادر اللحوم النتنة والفاسدة، واللحوم المباعة بسعر أعلى من السعر الذي حدّده سلفًا»[2]، وقد ساعد على ازدهار هذه الحرف والصنائع، توفّر الحاضرة المذكورة على المواد الأوّليّة المحلّيّة، وعلى الأسواق التجاريّة، التي ساعدت بشكل كبير في تسهيل عمليّات البيع والشراء بين السكان.

ج- النشاط التجاري

تُعتبر حاضرة تنبكت من حواضر بلاد غرب أفريقيا القليلة، التي عرفت رواجًا ونشاطًا تجاريًّا مهمًّا، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، إذ سمح موقعها الجغرافي الاستراتيجي المتميّز، الذي هو عبارة عن ملتقى طرق القوافل التجاريّة، التي تجوب الصحراء الأفريقيّة الكبرى «وهمزة وصل بين العالم العربي وأفريقيا السوداء»[3]، في خلق مركز تجاري مهمّ استقطب مجمل تجّار أقطار المعمورة، سواء القادمين من وسط أو شمال أفريقيا، أو من أوروبّا الغربيّة، وكلّ هذا خلق حركة وديناميّة اقتصاديّة مهمّة، وعليه اعتبر هاكار حاضرة تنبكت «مكان التقاء أولئك الذين يسافرون بالقوارب وأولئك الذين يسافرون بالجمال»[4]، وحتّى نستشفّ بجلاء القيمة الاقتصاديّة والتجاريّة لحاضرة تنبكت في الفترة الزمنيّة المذكورة أعلاه، يقول شارل بغوسلاغ أحد أقطاب الإدارة الاستعماريّة الفرنسيّة في القارّة الأفريقيّة على لسان أحد المغاربة: «[تنبكت] أرض مباركة. إنّها منجم ذهب، كلّ ما عليك فعله هو الانحناء لجمعه، رحلة واحدة إليها تثري المرء»[5].

---

[1]- Augustin Hacquard, Monographie, op.cit.., p.43.

[2]- Ibid., p.40.

[٣]- محمّد ولد عبدي، «حاضرة تنبكتو تاريخها ومنجزها الحضاري وصورتها في مرايا الرحّالة»، مقال ضمن ندوة بعنوان: الرحلة العربيّة: المغرب منطلقًا وموئلاً، تحرير وتقديم نوري الجرّاح، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبو ظبي، الطبعة الثانية، ٢٠٠٩، ص١٨٤.

[4]- Augustin Hacquard, Monographie, op.cit., p.48.

[5]- Charles Brosselard, Tlemcen et Tombouctou, Imprimerie de A. Bourget, Alger, 1861, p.7.

وفي الاتجاه ذاته، يُخبرنا كلّ من المؤرخين الفرنسيّين لوسيان هوبير وموريس دولافوس، أنّ حاضرة تنبكت كانت «تُشكّل لفترة طويلة السوق الكبير للصحراء الغربيّة [المغربيّة]»[1]، وهكذا «كانت تستقبل تلك الحاضرة وإلى سنة ١٨٨٧م، ما يقرب عن ٤٠٠ قافلة تجاريّة، وكان عدد الإبل المكوّنة لتلك القوافل نحو ٣٥٠ رأسًا»[2]، ومن جهته يُشير هاكار إلى أنّ حاضرة تنبكت كانت تُشكّل مكانًا تجاريًّا متميّزًا لتبادل مجمل منتوجات بلاد السودان الغربي بمنتوجات: طرابلس، وتونس، والجزائر، والمغرب، وواحات الصحراء، حيث من الشمال تصل كمّيات معتبرة من: الملح، والأقمشة، والجلود، والأسلحة، ومسحوق البارود، والأواني الزجاجيّة، والسكاكين، والسكّر، والشاي، والتمر، أمّا جهة الجنوب فتأتي منها موادّ كثيرة ومتنوعة، مثل: الدُّخن، والأرز، وزبدة الشيا، والعسل، وجوز الكولا، والأسماك المجفّفة، والحديد[3].

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ ساكنة حاضرة تنبكت ورغم أنّ كلّ واحد من هذه الساكنة يتوفّر على مهنة أو حرفة معيّنة، إلّا أنّهم يمتهنون التجارة وعلى نطاق واسع «من البائع الصغير للخبز، والعناب، وبذور البطيخ، إلى كبار التجّار في الأقمشة، والحبوب، والعبيد، حيث كلّهم لا يستغلّون ذكاءهم وفطنتهم، إلّا لحساب الربح المحتمل في قضيّة ما»[4]، ويذكر هاكار أنّه بعد استقرار مجموعة من التجّار الفرنسيّين ومن سانت لويس السنغاليّة في حاضرة تنبكت، أضحوا يستوردون بعض المنتوجات الأوروبيّة، وعليها أصبحوا ينافسون التجّار المغاربة والطرابلسيين. ونلاحظ من جهة أخرى، أنّ مجمل العمليّات التجاريّة في حاضرة تنبكت كانت تُجرى في السوق، وذلك مباشرة بعد أن أقرّت السلطات الاستعماريّة الفرنسيّة ذلك، إذ كان التجّار في السابق يمارسون تجارتهم أمام منازلهم وفي الساحات وفي الأزقّة المجاورة[5]، سوق

[1]- Lucien Hubert et Maurice Delafosse, Tombouctou: Son Histoire-Sa Conquête, Édition Grand Imprimerie Parisienne, Paris, 1894, p.5.

[2]- Ibid., p.11.

[3]- Augustin Hacquard, Monographie, op.cit., p.48.

[4]- Ibid.

[5]- Ibid.

حاضرة تنبكت كما يصفه هاكار هو «سوق حديث وفسيح مستطيل الشكل، شيّدت جوانبه على شكل أروقة، يقيم بها الباعة مع بضائعهم، هذا السوق كان إلى غاية عام ١٨٩٦م يتكوّن من عدد كبير أو أقلّ من أكواخ مصنوعة من القشّ، ومآوي الحصير فوق ساحة ضيقة»[1]، هذا السوق أيضًا كانت تُعرض فيه منتوجات متنوّعة وشديدة الاختلاف، من أبرز هذه المنتوجات، نجد كلاًّ من «الدُّخن، القمح، الأرز، البطيخ، الدجاج، الحمام، البيض، الكولا، الفلفل الحار، الملح، التوابل، الملوخيّة، البرتقال، البصل، الثوم، الجبن، الحليب، الزبدة، الفول السوداني، الأسماك، الحلويّات، العسل، التبغ، الزجاج، المجوهرات بمختلف الأشكال، الأقمشة بمختلف الألوان، الأحذية»[2].

وفي السياق نفسه، يرى هاكار أنّه بفعل تنوّع المنتوجات والبضائع، التي يشهدها سوق حاضرة تنبكت، يُوَلِّدُ بكيفيّة أو بأخرى، حركيّة كثيفة تجعل من السوق المذكور الجزء الأكثر حيويّة في حاضرة تنبكت برمّتها، وفي إشارة فريدة يُضيف أنّ أغلب الباعة في الحاضرة المذكورة هم من النساء، إذ لا يبيع الرجال سوى الأقمشة والملح بالجملة واللحوم والأحذية، كما يذكر أنّ أغلب التجّار هم «من فئة الإماء يعمل البعض لحساب أسيادهن، في حين الأخريات وهم الأغلبيّة، يعشن على عائدات ما يستبدلونه من منتوجات، وعندما يحصلون في المساء على فرنك أو ثلاثة، لن يكن قد أضعن أبدًا يومهم، حيث بإمكان العديد منهم استيفاء حاجيّاتهم المختلفة؛ لأنّ الحياة المعيشيّة ليست مكلفة [بالحاضرة المذكورة] إذ بـ ٠,١٥ فرنك أو ٠,٢٠ أن يقضين يومهم على ما ينبغي أو أكثر»[3].

من زاوية أخرى، يُخبرنا هاكار أنّ البنية التجاريّة لحاضرة تنبكت، سواء مع المغرب، أو مع أوروبّا، أو مع حواضر شمال وغرب وشرق أفريقيا، تتلخّص على الشكل الآتي:

[1]- Augustin Hacquard, Monographie, op.cit., p.5.

[2]- Ibid., p.49.

[3]- Ibid., pp.49 -50.

- الصادرات: ريش النعام[1]، الصمغ[2]، العاج، التبغ[3].

- الواردات: النحاس[4]، الحديد[5]، الملح[6]، الطماطم[7]، الدُّخن، الأرز[8].

وهكذا، ومن خلال ما سبق، نستطيع القول إنّ حاضرة تنبكت تُعدّ من أكبر الحواضر السودانيّة التي شهدت حركيّة تجاريّة وديناميّة اقتصاديّة معتبرة، خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، رغم الصعوبات والعراقيل التي عرفتها الحاضرة بشكل خاصّ، وبلاد السودان الغربي بشكل عام، والتي تتجلّى بالأساس في الهجمة الإمبرياليّة الفرنسيّة، التي اكتسحت الحاضرة المذكورة في سنة ١٨٩٣م، الشيء الذي أثّر على الديناميّة التجاريّة في الحاضرة المذكورة.

٣- الأوضاع الدينيّة والثقافيّة والعلميّة

يحفل نصّ مونوغرافيّة تنبكت بمعطيات ومعلومات مهمّة وغنيّة عن الأوضاع الدينيّة والثقافيّة والعلميّة بحاضرة تنبكت، إذ يتّضح بجلاء أنّ هذه الحاضرة السودانيّة، كانت ملتقى للعلماء والطلبة من مختلف الأقطار الإفريقيّة والعربيّة، غايتهم الأساسيّة اكتساب العلم، والتنافس في طلبه، وركوب المخاطر من أجله، والاغتراب عن الأهل والأحبّة في سبيل تحصيله، هدفهم الاستكثار من لقاء العلماء الأعلام، والحصول على إجازاتهم بأسانيدهم في رواية الكتب والعلوم، وجلب أحمال الكتب والنوادر من المؤلّفات والمخطوطات. وهكذا يُخبرنا هاكار أنّ دين حاضرة تنبكت هو

[1]- Augustin Hacquard, Monographie, op.cit., p.23.

[2]- Ibid., p.51.

[3]- Ibid., p.23.

[4]- Ibid., p.41.

[5]- Ibid., p.42.

[6]- Ibid., pp.50- 51.

[7]- Ibid., p.23.

[8]- Ibid., p.34.

«الإسلام وأنّ جميع عاداتها وكلّ تقاليدها مستمدّة منه»[1]، وحسب بيانات هاكار دائمًا، فإنّ ما تتميّز به حاضرة تنبكت «جوهرة الصحراء» و «مدينة الأولياء»، هي كثرة مساجدها، هذا دون احتساب المصليّات الخصوصيّة المنتشرة في مختلف ربوع الحاضرة، ومن المساجد المشهورة في الحاضرة المذكورة، نجد مسجد «جينجيري بير»، الواقع في أقصى الجنوب الشرقي من تنبكت، هذا الأخير تمّ تشييده في القرن الحادي عشر الميلادي، من قِبل أحد المرابطين المعروف باسم «ألكالي-ألاكيب ألاكوم»، ثمّ مسجد «سانكوري»، الواقع في شمال تنبكت، والمشيّد في الفترة نفسها، الذي شيّد فيه المسجد الأوّل، هذا المسجد شيّد من طرف سيّدة فاضلة ثريّة[2]، ثمّ هناك أيضًا مسجد آخر معروف باسم «سيدي يحيى»، هذا الأخير يقع وسط تنبكت، وقد شيّد في القرن الخامس عشر، من طرف حاكم تنبكت وقتذاك المدعو «عمر»[3]، وفي الاتجاه ذاته، يُشير هاكار إلى أنّ كلّ مسجد من مساجد حاضرة تنبكت «يتوفّر على إمام يشرف على إقامة الصلاة العامّة والوعظ والإرشاد في المسجد، وغالبًا ما يتمّ اختيار هؤلاء الأئمة من فئة الألفا، المعروفين بعلمهم الغزير وتقواهم»[4].

فوق هذا وذاك، يُشير هاكار إلى أنّ حاضرة تنبكت، تُعتبر من الناحية الثقافيّة، أحد أكبر المراكز العلميّة، والأكثر أهميّة للعلوم الإسلاميّة في بلاد السودان الغربي برمّته، مدارسها عديدة، إذ يرتادها ليس فقط من قِبل شباب الحاضرة، ولكن أيضًا من قِبل العديد من الطلبة الأجانب، الذين «يعودون إلى وطنهم بعد إقامة معيّنة في حاضرة تنبكت، لتلقين مواطنيهم مختلف ما تلقّوه من الدروس والعلوم»[5]، ويُضيف أنّ الحاضرة المذكورة «كانت تتوفّر على نحو عشرين مدرسة، وعادة ما يُشرف على هذه المدارس فئة الألفا، حيث يقومون بتدريس اللغة العربيّة والإشراف على تحفيظ القرآن الكريم، وتفسيره للطلبة، في مقابل هذا يتلقّى المدرّسون أجرة تتناسب ومكانة

[1]- Augustin Hacquard, Monographie, op.cit., p.25.

[2]- Ibid., p.2.

[3]- Ibid., pp.3- 4.

[4]- Ibid., p.43.

[5]- Ibid., p.25.

الوالدين، وغالبًا ما تُقام الدروس في الصباح عند الفجر، ثم نحو الساعة الثالثة بعد الظهر، وفي المساء عند نحو الساعة التاسعة مساء»[1]، ويُحدّثنا هاكار أيضًا أنّ «الأطفال المتمدرسين يلتحقون بالمدارس وحلقات الدرس بالتناوب، في أوقات مختلفة من اليوم، ومن يحفظ القرآن الكريم عن ظهر قلب، يُفترض أنّه قد أنهى دراسته، وبعد ذلك تُقام حفلة عائليّة على شرفه، ويتمّ الطواف به بفخر منقطع النظير عبر الحاضرة برفقة بعض أصدقائه، ثم يتلقّى المدرّس هدية على ذلك، تتألّف عادة من أحد العبيد»[2].

خاتمة

يبدو من حصاد ما سلف، أنّ (مونوغرافيّة تنبكت) للأب والمستكشف الفرنسي أوگوسطان بروسبير هاكار، نفيسة ونادرة وفريدة، نظرًا لما تزخر به من معطيات ومعلومات قيّمة، في غاية من الأهمّية، لم تكن البتّة تلتفت إليها الكتابات المحليّة السودانيّة، أو تعيرها اهتمامًا، وهكذا من شأن هذه النوعيّة من الشواهد المصدريّة الأجنبيّة، إذا ما استغلّت بالكيفيّة المثلى والصحيحة، أن تساعدنا لا محالة على ملء الفراغ المعرفي، الذي تشكو منه المصادر الإخباريّة السودانيّة، المتميّزة بالشحّ والابتسار، على صعيد عناصرها الإخباريّة. وعليه، فالعودة إلى مثل هذه الكتابات الأجنبيّة، رغم نظرتها الاستعلائيّة، وأحكامها المسبقة، وخلفيّاتها الكولونياليّة المعروفة، وخطابها الذي يشرعن للغزو والهيمنة، وبغضّ النظر أيضًا عن مصداقيّتها، ومدى صحّتها، إلّا أنّها أضحت اليوم ضرورة ملحّة، يفرضها البحث التاريخي المعاصر، من أجل الاستفادة منها، خاصّة في مقاربة مواضيع وقضايا جديدة، تهمّ أساساً: التاريخ الذهني، والاجتماعي، والاقتصادي، والسياسي، والديني. صحيح أنّ هذه الكتابات الأجنبيّة، لن تمكّننا أبدًا من رسم صورة شاملة وواضحة عن تاريخ حاضرة تنبكت وحضارتها، بيد أنّها على الأقلّ بإمكانها أن تستكمل لنا بعض التصوّرات، وتسدّ بعض الفجوات، التي تعاني منها المصادر المحلّيّة السودانيّة الإخباريّة.

[1]- Augustin Hacquard, Monographie, op.cit., p.44.

[2]- Ibid.

لائحة المصادر والمراجع

١. جاهل، عادل بن محمّد، «البحث الكولونيالي الإسباني حول مجتمع إفريقيا (الصحراء الأطلنتيّة نموذجًا): محاولة في التعريف والتركيب»، في مجلّة جيل العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، مجلّة علميّة دوليّة محكّمة ومفهرسة، تصدر شهريًّا عن مركز جيل البحث العلمي، طرابلس، لبنان، العدد ٥١، مارس ٢٠١٩.

٢. عبدي، محمّد ولد، «حاضرة تنبكت وتاريخها ومنجزها الحضاري وصورتها في مرايا الرحّالة»، مقال ضمن ندوة بعنوان: الرحلة العربيّة: المغرب منطلقاً وموئلاً، تحرير وتقديم نوري الجرّاح، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبو ظبي، الطبعة الثانية، ٢٠٠٩.

1- Brosselard, Charles, Tlemcen et Tombouctou, Imprimerie de A. Bourget, Alger, 1861.

2- Ceillier, Jean-Claude, Histoire des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs) de la fondation par Mgr Lavigerie à la mort du fondateur (1868-1892), Édition Karthala, Paris, 2008.

3- Hacquard, Augustin, Monographie de Tombouctou, Société des Études Coloniales et Maritimes, Paris, 1900.

4- Hubert, Lucien et Delafosse, Maurice, Tombouctou son histoire-Sa conquête, Édition grand imprimerie Parisienne, Paris, 1894.

5- Shorter, Aylward, Les Pères blancs au temps de la conquête coloniale: Histoire des missionnaires d'Afrique 1892- 1914, Traduit de l'Anglais par Gérard Guiraudin, Édition Karthala, Paris, 2011.

جهود المستشرقين في فهرسة السنّة النبويّة المطهّرة (المعجم المفهرس لألفاظ الحديث أنموذجًا)

عائشة جنان(*)

الملخّص

لا يختلف اثنان في أنّ السنّة النبويّة المطهّرة هي المصدر الثاني في التّشريع الإسلامي بعد كتاب الله تعالى. لذلك لقيت عناية كبيرة في كلّ الأطوار المتعلّقة بمسار التشريع الإسلامي قديمًا وحديثًا. وكان للحديث الشريف النصيب الأوفى من جهود العلماء وعنايتهم. ففي العصر النبويّ كان الحديث النبويّ محفوظًا في الصدور مثل ما هو محفوظ في السطور. وفي العصر الحديث كانت الحاجة تقتضي القيام بفهرسة النّصوص المدوّنة في مؤلّفات كثيرة أهمّها الكتب الستّة المتمثّلة في الصحيحين فالسنن الأربعة. وقد تنبّه المستشرقون إلى هذه الحاجة العلميّة المفيدة والمثمرة، فانصبت جهودهم على فهرسة النصوص الحديثيّة. فكان أبرز مؤلّف يعكس تلك الجهود هو المعجم المفهرس لألفاظ الحديث المطبوع في سبع مجلّدات ضخام. وقد اعتمد المستشرقون في هذه الفهرسة على المصادر التسعة [مصادر الحديث عند السنة] وهذه المصادر هي الكتب الستّة المجسّدة في الصحيحين والسنن الأربع، ثمّ موطّأ مالك بن أنس. فمسند

*. باحثة في سلك الدكتوراه، السنة الثالثة، بمختبر «اللسانيّات والأدب واللغات» كليّة الآداب جامعة مولاي إسماعيل، مكناس، المغرب.

الدّارمي، فمسند الإمام أحمد، لذلك كانت جهود المستشرقين في فهرسة السنّة النبو يّة المطهّرة اعتمادًا على هذه المصادر. وقد أردت في هذا المقال أن أنبّه إلى جهود الم ستشرقين في فهرسة الحديث الشريف، واعتماد المعجم المفهرس أنموذجًا تطبيقيًّا ليت بيّن للقارئ العربي دقّة المناهج المتّبعة في علم الفهرسة عند المستشرقين عمومًا، وفي فهرسة السنّة النبويّة على الخصوص، وأملي أن يكون هذا المقتطف دالاً بكلمة موجزة ومركّزة على الغاية من هذا المقال المستهدف بالنشر؛ لتعمّ الفائدة ويحصل القصد والمراد.

وبكلمة فإنّ هذا المقال العلمي مؤلّف من ثلاثة مباحث:

أوّلًا: التعريف بالسنّة النبويّة والحديث الشريف المصنّف في تآليف مختلفة.

ثانيًا: جهود المستشرقين في فهرسة الحديث الشريف اعتمادًا على مصادر تدوينه.

ثالثًا: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث أنموذجًا تطبيقيًّا نكشف من خلاله عن المناهج المتّبعة في فهرسة الحديث الشريف عند المستشرقين.

خاتمة: خلاصة النتائج المقرّرة في هذا المقال.

مقدّمة

لا شكّ أنّ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبويّ الشريف يعتبر من أكبر الأعمال العلميّة التي قدّمها المستشرقون في مجال الدراسات الإسلاميّة والعربيّة بشكل عام. والاستشراق هو تعبير يدلّ على الاتجاه نحو الشرق، ويطلق على كلّ من يبحث في أمور الشرق بمفهومه الجغرافي والحضاري وثقافته وتاريخه[١]. وقد نشأت فكرة المعجم في أحضان الاستشراق الهولندي مع فنسنك الذي طرح هذه الفكرة وعرض مشروعه على الأكاديميّة الملكيّة بأمستردام عام ١٩١٦م، ورغم وفاته سنة ١٩٣٩م، لم يتوقّف المشروع، بل ظلّ مستمرًا إلى أن اكتمل عام ١٩٦٩م[٢]. وقد

[١]- دياب (عبد المجيد)، تحقيق التراث العربي منهجه وتطوّره، دار المعارف، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، مركز تحقيق التراث القاهرة، ص١٧٦.

[٢]- المرصفي (سعد)، أضواء على أخطاء المستشرقين في المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، دار القلم،

سلكوا في فهرسته منهجًا قد سبقهم إليه علماؤنا المسلمون. والمنهج في اللغة جمعه مناهج، ويقال له أيضًا منهاج وهو الطريق الواضح[١]. وتتجلىّ أهميّة هذا البحث في محاولة تبيان الجهود التي قام بها المستشرقون لخدمة تراثنا العربي والحديث النبويّ الشريف على وجه الخصوص، من خلال الوقوف عند المنهج المتّبع في تقديم هذا المعجم المفهرس من جهة، مع رصد مكامن النقص فيه من جهة أخرى. ولعلّ ما يميّز هذا المعجم هو مشاركة ثلّة من المستشرقين في صنعه من هولندا وأمستردام وليدن.

أوّلًا: التعريف بالسُنّة النبويّة والحديث الشريف المصنَّف في تآليف مختلفة

١. تعريف السنّة والحديث النبويّ الشريف

السنّة لغة: فهي السيرة والطريقة، حسنة كانت أو قبيحة[٢]. ومن معانيها في اللغة أيضًا: حُسن الرعاية والقيام على الشيء، وذلك من قول العرب: «سنَّ الرجل إبله إذا أحسن رعايتها والقيام عليها»[٣]. وتعتبر السنّة المصدر الثاني من مصادر التّشريع في الإسلام، وهي عند المحدِّثين: «أقوال النبيّ ﷺ، وأفعاله وتقريراته وصفاته الخِلقية والخُلُقية. وسيرته ومغازيه[٤]. ويعدّ الحديث من مترادفات السنّة، والحديث جمعه أحاديث ومعناه القول والكلام[٥]. ويعتبر الموضّح للأحكام التي لم تأت صريحة

الكويت، ط١، ١٩٨٨م، ص١٤.

[١]- عبد المقصود عبد الرحيم (أشرف)، منهج أحمد محمّد شاكر في تحقيق النصوص، مكتبة الإمام البخاري للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٦، ص٣٣.

[٢]- الزهراني (محمّد بن مطر)، تدوين السنّة النبويّة نشأته وتطوّره من القرن الأول إلى نهاية القرن التاسع الهجري، دار الهجرة للنشر والتوزيع، ط١، السعوديّة، ١٩٩٦م، ص١٣.

[٣]- انظر مادّة سنن في الصحاح للجوهري ولسان العرب لابن منظور، نقلاً عن الزهراني (محمّد بن مطر)، تدوين السنّة النبويّة نشأته وتطوّره من القرن الأول إلى نهاية القرن التاسع الهجري، ص١٤.

[٤]- السباعي (مصطفى)، السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، ط٢، ص٤٧. نقلاً عن إسماعيل (محمّد محسن نور الدين)، تدوين السنّة النبويّة، مفهوم السنّة، أهميّتها، خصائصها، تدوينها، مدارس الحديث، ٢٠٠٦.

[٥]- ابن موسى الكفوي (أيّوب)، الكليّات معجم في المصطلحات والفروق اللغويّة، تحقيق عدنان درويش ومحمّد المصري، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٩٩٣م ص٣٧. نقلاً عن الغوري (سيّد عبد الماجد)، السنّة النبويّة حجّيتها وتدوينها، دار الشاكر، ط٢، ٢٠٢٠، ص١٦.

في النصّ القرآني الكريم[١].وفي اصطلاح المحدّثين فالحديث:»هو كلّ ما أثر عن النبيﷺ قبل البعثة وبعدها، ولكنّه إذا أطلق لفظ الحديث انصرف في الغالب إلى ما يروى عن النبيّﷺ بعد النبوّة، من قول أو فعل أو تقرير، وعلى هذا فالسنّة أعمّ من الحديث[٢].

أمّا الفرق بين السنّة والحديث، فيتمثّل في أنّ لفظ الحديث خاصّ بكلّ ما ينقل عن رسول اللهﷺ، وأصحابه رضي الله عنهم من الأقوال والأفعال وغيرها، أمّا لفظ السنّة فهو خاصّ بما كان عليه العمل المأثور عن النبيّﷺ وعن أصحابه رضي الله عنهم في الصدر الأوّل[٣].

٢. أنواع الكتب المصنّفة للسُّنَّة والحديث النبويّ الشريف

تعدّ السنّة شرحًا للقرآن الكريم، الشيء الذي دفع بالصحابة والذين من بعدهم العناية بها شرحًا وكتابة وتدوينًا، إلى حين ظهور علم الحديث، لتبلغ الكتب التي تُعنى بالسنّة والحديث النبوي الشريف آلاف المصنّفات[٤]. ونقتصر على ذكر أنواع الكتب المعتمدة في المصادر التي أخذ منها المستشرقون في تأليف المعجم المفهرِس للحديث النبويّ الشريف، وهي الجامع والسنن، والمسند والمُوطّأ، ويمكن تعريفها على الشكل الآتي:

الجامع: في اصطلاح المحدّثين هو الكتاب الجامع لكلّ أبواب الدِّين من الإيمان وأبواب الفقه، والتاريخ والسير والمغازي، والتفسير والفضائل.. ويشتمل على الأحاديث المرفوعة..، وممّن ألّف في الجوامع شيخ المحدّثين الإمام عبد الله البخاري (توفيّ سنة ٢٥٦هـ) الذي استجلّ في التصانيف السابقة، ورحل في طلب الحديث، وانتخب الشيوخ، وصنَّف كتابه»الجامع الصحيح المسند»، وتلاه تلميذه

[١]- دراسات في المكتبة العربيّة وتدوين التراث، دار العلوم العربيّة، بيروت، لبنان، ط١٩٩١،١، ص٤٨.

[٢]- الغوري (سيّد عبد الماجد)، السنّة النبويّة حجّيتها وتدوينها، دار الشاكر، ط٢، ٢٠٢٠، ص١٦.

[٣]- الخطيب (محمّد عجاج)، أصول الحديث علومه ومصطلحه، دار المنارة، جدّة، ط٧، ١٤١٧ه، ص٢٩. نقلاً عن الغوري (سيّد عبد الماجد)، السنّة النبويّة حجّيتها وتدوينها، دار الشاكر، ط٢، ٢٠٢٠، ص١٦.

[٤]- صاغرجي (مأمون)، مفتاح المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٦، ص٧. بتصرّف.

وصاحبه الإمام مسلم بن الحجّاج القشيري النيسابوري (توفيّ سنة٢٠٤هـ)، فصنّف كتابه «الجامع الصحيح»[١] .

السنن: في اصطلاح المحدّثين هي الكتب المرتَّبة على الأبواب الفقهيّة، وليس فيها شيء من الموقوف؛ لأنّ الموقوف لا يسمّى في اصطلاحهم سنّة، ويسمّى حديثًا، وممّن ألّف في السنن، الدّارمي (توفيّ سنة ٢٥٥هـ)، أبو داوود (توفيّ سنة٢٧٥هـ)، وابن ماجة (توفيّ سنة ٢٧٥هـ)، الترمذي (توفيّ سنة ٢٧٩هـ)، والنسائي (توفيّ سنة ٣٠٣هـ)[٢].

المُوطّأ: في اصطلاح المحدّثين هو الكتاب المرتّب على الأبواب الفقهيّة، ويشتمل على الأحاديث المرفوعة والموقوفة والمقطوعة، أي على الأحاديث النبويّة، وممّن صنّف الموطّآت مالك بن أنس (توفيّ سنة ١٧٩هـ)[٣].

المسند: في اصطلاح المحدّثين هو الكتاب الذي يفرد حديث رسول اللهﷺ خاصّة من آثار وفتاوى الصحابة والتابعين، والأساس في ترتيبه جمع أحاديث كلّ صحابي على حدة، وممّن ألّف في المسانيد نجد أحمد بن حنبل[٤].

يتّضح لنا أنّ المستشرقين قد اعتمدوا في فهرسة المعجم على مختلف أنواع الكتب التي صنَّفت الحديث النبويّ الشريف، مقتصرين على الجامع، والسنن، والمسند، والمُوطّأ، وعدم اعتمادهم على أنواع الكتب الأخرى هي الجزء، والمستخرج، والمستدرك، والمصنّف.

[١]- المرعشلي (يوسف عبد الرحمان)، علم فهرسة الحديث «نشأته، تطوّره، أشهر ما دوّن فيه» دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٨٦، ص.١٥. بتصرّف.

[٢]- نفسه، ص١٥. بتصرّف.

[٣]- نفسه، ص١٤. بتصرّف.

[٤]- نفسه، ص١٤-١٥، بتصرّف.

ثانيًا: جهود المستشرقين في فهرسة الحديث الشريف اعتمادًا على مصادر تدوينه

١. الفهرسة وأهميّتها

- **الفهرسة لغة:** من الفهرِس، والفهرس لغة: بالكسر معرّب فهرست، وهو الصواب كما قال في لسان العرب، والتاء فيه أصليّة، معناها في اللغة جملة العدد في الكتب، وهي فارسيّة واستعمل النّاس فيها فهرسًا للكتب[١]. وفي معجم لسان العرب لابن منظور «الفهرس الكتاب الذي تجمع فيه الكتب»[٢].
- **الفهرسة اصطلاحًا:** قال في أوضح المسالك: «هو في الاصطلاح الكتاب الذي يجمع فيه الشيخ شيوخه وأسانيده وما يتعلّق بذلك[٣]».
- **أهميّة الفهرسة:** تتجلّى أهميّة الفهرسة في تسهيل عمل الباحثين، وسرعة الوصول إلى المعلومة، ذلك من خلال التعريف بآثار ومصنّفات علماء وشخصيّات ومتون وأماكن وموادّ علميّة[٤].

يتّضح لنا أنّ الفهرسة علم يستند إلى طريقة ما لأجل تسهيل الإيصال إلى المعلومة أو الكتاب أو المخطوطة، وقد كان للمستشرقين دور فعّال في خدمة الحديث النبويّ الشريف من خلال وضع فهرسة له بالاعتماد على المصادر التي صنّفت أحاديث النبيّ ﷺ، والتي اعتمدت على شرط الصحّة كأساس لهذا التصنيف من ذلك صحيح الإمامين البخاري ومسلم.

---

[١]- الأزهري، تهذيب اللغة،٦، ص٢٧٧، تحقيق محمّد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠١ . نقلاً عن خروبي (عفيفة) من أعلام الفهرسة في الجزائر، مجلّة حوليّات، ع٢٧، ج١، ٢٠١٥.ص٢٠٢.

[٢]- ابن منظور، لسان العرب، ج٢، ص١٦٧.

[٣]- خروبي (عفيفة) من أعلام الفهرسة في الجزائر، مجلّة حوليّات، ع٢٧، ج١ ،٢٠١٥. ص٢٠٣.

[٤]- الحسني (هيثم علي)، المناهج والمنهجيّة مقاربة في الفهرسة والتوثيق والتحقيق في كتب التراث العلمي، على الخط. نقلاً عن حافظي (زهير) تقنيّات فهرسة المخطوطات ومعاييرها، مخطوطات مكتبة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلاميّة بقسنطينة أنموذجًا، العدد١، مجلّد٢٠١٩،٣٣، ص٥٨٦-٦١٨.

٢. جهود المستشرقين في فهرسة الحديث النبويّ الشريف

لعلّ الغاية التي دفعت بالمستشرقين إلى وضع المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبويّ هو تيسير الوصول إلى أحاديث النبيّ ﷺ المصنَّفة في مختلف المصادر الحديثيّة التي عملت على تدوين كلّ ما وصل من حديث وسنّة عنه عليه الصلاة والسلام، وبذلك يعدّ المعجم مفخرة في تاريخ الفهرسة التي خدمت لنا التراث الديني خلال ثلاث وثلاثين سنة. كما تتجلّى قيمة هذا المعجم في كونه استند إلى مختلف المصادر الأصليّة التي جمعت أحاديث النبيّ ﷺ.

يسجّل التاريخ تأخّر المستشرقين في مجال الفهارس والتنظيم المعجمي، في حين نجد الترتيب المعجمي عند المسلمين يبدأ منذ اثني عشر قرنًا، فيما كتبه البخاري والنسائي[١]. إذ وضع البخاري أبوابًا في الجامع الصحيح، ورتّب أسماء الصحابة على حروف المعجم. ولعلّ ذلك يبيّن دوره في تأليف وتصنيف السنّة النبويّة، باعتبار التأليف هو جمع مادّة مفرّقة وضمّها إلى بعض بحيث تصبح كتابًا واحدًا[٢]هو المؤلّف. أمّا التصنيف فهو التمييز والترتيب، بحيث يكون الكتاب المصنَّف مقسّمًا على أبواب أو فصول[٣]. نجد أيضًا معاجم اللغة مثل كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي (ت: ١٨٥هـ)، وجمهرة اللغة لابن دريد (ت: ٣٢١هـ)[٤].

ومن أعمال المستشرقين في الفهرسة بشكل عام، نجد كتاب المكتبة الشرقيّة أو المعجم العام. وهو دائرة معارف في بضعة مجلّدات، مرتّبة على حروف المعجم، تبحث في علوم الشرقيّين وتاريخهم، لصاحبه المستشرق الفرنسي هربلو [٥]. أمّا جهودهم في فهرسة الحديث النبويّ نجد مفتاح كنوز السنّة لفنسنك عرّبه محمّد فؤاد عبد الباقي، وهو أكبر فهرس حديثي مرتّب على الموضوعات، فهرَس لأربعة

[١]- صاغرجي (مأمون)، مفتاح المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبويّ، ص٨. بتصرّف.

[٢]- لسان العرب، مادّة ألّف نقلاً عن المطيري (حاكم عابسان)، تاريخ تدوين السنّة وشبهات المستشرقين، جامعة الكويت، الكويت، ط١. ٢٠٠٢، ص٨-٩.

[٣]- لسان العرب، مادّة صنّف نقلاً عن المطيري (حاكم عابسان)، تاريخ تدوين السنّة وشبهات المستشرقين، ص٩.

[٤]- صاغرجي (مأمون)، مفتاح المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ص٩.

[٥]- نجيب العقيقي (نجيب) المستشرقون، دار المعارف، ج١، ط١، ١٩٦٤، ص١٧٣.

عشر كتابًا من أمّهات كتب السنّة، وهي صحيحا البخاري ومسلم، وسنن أبي داوود، والترمذي والنسائي، وابن ماجة، والدارمي، وموطّأ مالك، ومسانيد أحمد، وأبي داوود الطيالسي، وزيد بن علي، ومغازي الواقدي وسيرة ابن هشام، وطبقات ابن سعد. وفيه تفريغ في كلّ موضوع يتناول الموضوعات التفصيليّة، ثمّ يجمع تحت كلّ موضوع فرعيّ الأحاديث والآثار الواردة في ذلك، ويحيل بالرموز لمكان وجود هذه الأحاديث في الكتب الأربعة عشر المذكورة، وهو فهرس مرتّب على الأساس الموضوعي وليس على أوائل الأحاديث على حروف المعجم[١].

ثالثًا: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث أنموذجًا تطبيقيًّا

١. المعجم المفهرس لألفاظ الحديث

من المصنَّفات الحديثيّة نجد ما يسمّى بالمعاجم، والمعجم في اصطلاح المحدّثين هو الكتاب الذي ترتّب فيه الأحاديث على مسانيد الصحابة أو الشيوخ أو البلدان، والغالب أن يكون ترتيب الأسماء فيه على حروف المعجم[٢].

ويعدّ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبويّ الشريف من أضخم أعمال المستشرقين، ذلك العمل الذي توفّر عليه الاتحاد الأكاديمي الأممي، وأنفق عليه وأمدّه بالمتخصّصين في المجال العلمي والمجال الفني، من كبار المستشرقين الذين اتصل عملهم في الإعداد نيّفًا وثلاثين سنة، فقد ظهر المجلّد الأوّل عام ١٩٣٦م، والمجلّد السابع والأخير سنة ١٩٦٩م[٣]. ولعلّ الهدف من المعجم المفهرس لألفاظ الحديث هو تقديم العون للأدباء، والمؤرخين، وعلماء اللغة، الذين يقفون عند أحاديث النبيّ ﷺ في كتب اللغة، والتاريخ، والأدب، ويودّون الوقوف على حقيقتها من مصادرها للاستشهاد بنصوصها من أصولها، فربما كانوا بحاجة ماسّة إليه[٤]. فضلاً عن كون فهرسته ترتبط أيضًا بحاجة تلك الفهرسة في دراساتهم الاستشراقيّة[٥].

[١]- المرعشلي (يوسف عبد الرحمان)، علم فهرسة الحديث «نشأته، تطوّره، أشهر ما دوّن فيه»، ص٨٢.

[٢]- نفسه، ص٢٢.

[٣]- المرصفي (سعد)، أضواء على أخطاء المستشرقين في المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبويّ، ص٩.

[٤]- صاغرجي (مأمون)، مفتاح المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبويّ، ص١١.

[٥]- المرصفي (سعد)، أضواء على أخطاء المستشرقين في المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبويّ، ص١٠. بتصرّف.

- تاريخ ظهور أجزاء المعجم المفهرس لألفاظ الحديث:

يتجلّى ترتيب ظهور أجزاء المعجم تاريخيًا فيما يلي:

ـ **الجزء الأوّل:** عام ١٩٣٦م، تحت إشراف اج فنسنك.

ـ **الجزء الثاني:** عام ١٩٤٣م بإشراف ج.ب منسنج.

ـ **الجزء الثالث:** عام ١٩٥٥م بإشراف و.ب دي هاس وج.ب فان لون، وبمساعدة الأستاذ محمّد فؤاد عبد الباقي.

ـ **الجزء الرابع:** سنة ١٩٦٢م بإشراف دي هاس وفان لون وج بادي بروين، وبمساعدة الأستاذ محمّد فؤاد عبد الباقي.

ـ **الجزء الخامس:** ١٩٦٥ بإشراف بروجمان.

ـ **الجزء السادس:** ١٩٦٧ بإشراف بروجمان.

ـ **الجزء السابع:** ١٩٦٩ بإشراف بروجمان[١].

كتب المعجم ابتداء باللغة العربيّة بينما كتبت خمس مقدّمات باللّغة الفرنسيّة للمجلّدات: الأوّل، الثاني، الثالث، الرابع، السابع. وذلك بالإضافة إلى ثلاثة قوائم بالفرنسيّة أيضًا لتصويب الأخطاء التي وقعت في الأجزاء الأوّل، الثاني، الثالث، كما كتبت صحيفة -بالفرنسيّة كذلك- تشتمل على نظام الاختصارات والإحالات، وترتيب الأفعال، والأسماء، والمشتقّات[٢].

- **طبعات المصادر المعتمدة في فهرسة المعجم**

ـ **صحيح الإمام البخاري:** الجامع المسند الصحيح المختصر من حديث رسول الله وسننه وأيّامه، الطبعة التي رقّم كتبها وأبوابها وأحاديثها: محمّد فؤاد عبد الباقي.

ـ **صحيح الإمام مسلم:** المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن

[١]- نفسه، ص١٥.

[٢]- نفسه، ص١٥.

العدل، الطبعة التي في خمسة مجلّدات تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي.

ـ **سنن أبي داوود:** الطبعة التي حقّقها عزت عبيد الدعاس، مرقّمة وفق ترقيم أصحاب المعجم المفهرس.

ـ **سنن الترمذي:** الجامع المختصر من السنن عن رسول الله، ومعرفة الصحيح والمعلول، وما عليه العمل، الطبعة التي في خمسة أجزاء، حقّق الجزء الأوّل والثاني: الشيخ أحمد شاكر، وحقّق الثالث، محمّد فؤاد عبد الباقي، وحقّق الرابع والخامس: إبراهيم عطوة عوض.

ـ **سنن النسائي:** المجتبى من السنن المسندة، الطبعة التي طبعها مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأولى ١٣٨٣هـ، بمصر، ثمّ قام مكتب تحقيق التراث الإسلامي بترقيمها وفق ترقيم أصحاب المعجم المفهرس، ونشرها مكتب المعرفة ببيروت، وهي مطبوعة في ثمانية أجزاء صغيرة.

ـ **السنن لابن ماجة:** الطبعة التي في مجلّدين، تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي.

ـ **موطّأ مالك:** الطبعة التي حقّقها محمّد فؤاد عبد الباقي.

ـ **مسند الدارمي:** الطبعة التي حقّقها: السيّد عبد الله هاشمي يماني المدني.

ـ **مسند الإمام أحمد:** الطبعة اليمينيّة بمصر سنة ١٣١٣هـ، وقد صوّرت هذه الطبعة، سنة ١٣٨٩هـ، دار صادر والكتب الإسلامي ببيروت، والطبعة في ستّة مجلّدات[١].

٢. منهج المستشرقين في فهرسة المعجم المفهرس لألفاظ الحديث

٢,١. مصادر الحديث المعتمدة في فهرسة المعجم المفهرس لألفاظ الحديث

لقد مرّت على أمّة الإسلام في العصر الأخير فترة انبهار بعمل المستشرقين العلمي، ولا سيّما ما يتعلّق بالتحقيق للمخطوطات وفهرسة الكتب المطبوعة[٢].

[١]- الأثري (أبو حذيفة)، منتديات تايمز، موقع إلكتروني، ٢٠١٠-١١-٠٧.

[٢]- صاغرجي (مأمون)، مفتاح المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ص٧.

ويعتبر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث من قمم أعمالهم، والذي فهرس لأمهات كتب السنّة النبويّة، وهي: الكتب الستّة وموطّأ مالك، ومسند أحمد، وسنن الدارمي، أي اعتمدوا في فهرسته على تسعة مصادر. وسندرج كيف عمل المؤلّفون المستشرقون رفقة الأستاذ محمّد فؤاد عبد الباقي على إخراج هذه الكتب مرتّبة مبوّبة مرقّمة بما يتناسب وطريقة المعجم[١]. إلاّ أنّهم رقّموا الأبواب في جميع المصادر المفهرسة، ما عدا مسند أحمد، كما رقّموا أحاديث صحيح مسلم، وموطّأ مالك، كما أشاروا إلى أرقام الأجزاء والصفحات في مسند أحمد، وهذه الطبعات التي اعتمدوها غير متداولة في جملتها[٢].

ـ **صحيح البخاري**[٣]: رقّم محمّد فؤاد عبد الباقي كتبه، وأبوابه، وأحاديثه، وذكر أطراف الحديث المكرّرة[٤].

ـ **صحيح مسلم**[٥]: أخرجه محمّد فؤاد عبد الباقي في أربعة مجلّدات ورقّم أحاديثه، وأهمل الأحاديث التي تشتمل على الإسناد فقط من الترقيم كما فعل أصحاب المعجم، وألحق بالكتاب مجلّدًا خامسًا اشتمل على فهارس في غاية الأهميّة والفائدة[٦].

ـ **سنن الترمذي**[٧]: قام محمّد فؤاد عبد الباقي بإخراج الجزء الثالث منه، وقد صدر

---

[١]- المرعشلي (يوسف عبد الرحمان)، علم فهرسة الحديث «نشأته، تطوّره، أشهر ما دوّن فيه»، ص٩٤. بتصرّف.

[٢]- المرصفي (سعد)، أضواء على أخطاء المستشرقين في المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ص١٣.

[٣]- البخاري: ولد في بخارى سنة ١٩٤هـ، توفّي في بغداد سنة ٢٥٦هـ، هو الإمام العلاّمة المحدّث الثقة، قدم بغداد وشهد أهلها له بتفرّده في علم الرواية والدراية، من أشهر كتبه الجامع الصحيح. انظر: فنديك (إدوارد)، اكتفاء القنوع بما هو مطبوع، مطبعة التأليف، مصر، ١٨٩٦م، ص١٢٥-١٢٦. بتصرّف.

[٤]- المرعشلي (يوسف عبد الرحمان)، علم فهرسة الحديث «نشأته، تطوّره، أشهر ما دوّن فيه»، ص٩٥. بتصرّف.

[٥]- أبو الحسين مسلم بن الحجّاج النيسابوري، ولد بنيسابور سنة ٢٠٤هـ، وتوفّي فيها سنة ٢٦١هـ، فاق البخاري في جمع الطرق وحسن الترتيب. انظر: المقدسي (الحافظ أبو الفضل محمّد طاهر)، الأئمة الستّة، مكتبة القدس، القاهرة، ١٣٥٧هـ، ص٥.

[٦]- المرعشلي (يوسف عبد الرحمان)، علم فهرسة الحديث «نشأته، تطوّره، أشهر ما دوّن فيه»، ص٩٥.

[٧]- الإمام الحافظ أبو عيسى محمّد بن عيسى الترمذي الضرير رحمه الله، ولد سنة ٢٠٩هـ بترمذ وتوفّي فيها سنة ٢٧٩هـ، انظر: المقدسي (الحافظ أبو الفضل محمّد طاهر)، الأئمة الستّة، مكتبة القدس، القاهرة، ١٣٥٧هـ، ص٦.

الكتاب في خمسة أجزاء، حقّق الأوّل والثاني الشيخ أحمد شاكر رحمه الله، وحقّق هو الثالث فقط، وحقّق الباقي، وهما الرابع والخامس، الشيخ إبراهيم عطوة عوض[١].

ـ **سنن ابن ماجة**[٢]: فقد رقّم محمّد فؤاد عبد الباقي كتبه وأبوابه أحاديثه، وتكلّم على بعضها، وشرح غريب ألفاظه، وألحق به فهارس مفيدة[٣].

ـ **سنن النسائي**[٤] وسنن أبي داوود[٥]: لم يتسنّ له الاشتغال بهما.

ـ **موطّأ مالك**[٦]: رقّم محمّد فؤاد عبد الباقي كتبه وأبوابه وأحاديثه، وخرج أحاديثه، وتكلّم على بعضها، وشرح غريب ألفاظه، وألحق به فهارس مفيدة[٧].

ـ **مسند أحمد**[٨]: ألحق مصنّفو المعجم المفهرس لألفاظ الحديث به فهارس للأماكن والأعلام، وأشاروا إلى ذلك في أثناء الكلام على بعض الألفاظ، ولكنّ هذه الفهارس لم تطبع مع هذا الكتاب[٩].

ـ **مسند الدارمي**[١٠]: قام السيّد عبد الله الهاشمي المدني بطبعه، وتخريجه، وترقيم

---

[١]- المرعشلي (يوسف عبد الرحمان)، علم فهرسة الحديث «نشأته، تطوّره، أشهر ما دوّن فيه»، ص٩٥.

[٢]- الإمام الحافظ أبو عبد الله محمّد بن يزيد ابن ماجه القزويني، اشتهر بحفظ الحديث وجمعه، ولد سنة ٢٠٩هـ، توفّي سنة ٢٨٣هـ. انظر كتاب اكتفاء القنوع بما هو مطبوع، ص١٢٨.

[٣]- المرعشلي (يوسف عبد الرحمان)، علم فهرسة الحديث «نشأته، تطوّره، أشهر ما دوّن فيه»، ص٩٥. بتصرّف.

[٤]- الإمام الحافظ أبو عبد الرحمان أحمد بن شعيب النسائي ولد سنة ٢١٥هـ، وتوفّي سنة ٣٠٣هـ. انظر: المقدسي (الحافظ أبو الفضل محمّد طاهر)، الأئمة الستّة، مكتبة القدس، القاهرة ،١٣٥٧ه، ص٦.

[٥]- الإمام الفقيه أبو داوود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، ولد سنة ٢٠٢هـ، وتوفّي في البصرة سنة٢٧٥هـ. انظر: المقدسي (الحافظ أبو الفضل محمّد طاهر)، الأئمة الستّة، مكتبة القدس، القاهرة ،١٣٥٧هـ، ص٦.

[٦]- مالك بن أنس الأصبحي من بيت الملوك من قبيلة قحطانيّة، ولد في المدينة عام ٢٤هـ،٨١٦م، أخذ في صباه عن سهل بن سعد الذي كان قد أصبح حينئذ واحدًا من ثلاثة أو أربعة فقط من الصحابة الباقين على قيد الحياة، كان مالك حجّة في الحديث، توفّي في المدينة عام ١٧٩هـ ويعتبر كتابه الموطّأ من أقدم مصادر الحديث. انظر كتاب اكتفاء القنوع بما هو مطبوع، ص١٢٤. بتصرّف.

[٧]- المرعشلي (يوسف عبد الرحمان)، علم فهرسة الحديث «نشأته، تطوّره، أشهر ما دوّن فيه»، ص٩٥. بتصرّف.

[٨]- ولد أحمد بن حنبل في بغداد سنة ١٧٤هـ، توفّي سنة ٦٤١هـ. انظر كتاب اكتفاء القنوع بما هو مطبوع، ص١٥٨.

[٩]- المرعشلي (يوسف عبد الرحمان)، علم فهرسة الحديث «نشأته، تطوّره، أشهر ما دوّن فيه»، ص٩٦. بتصرّف.

[١٠]- أبو محمّد بن عبد الرحمان التميمي السمرقندي المعروف بالدارمي، ولد سنة ١٨٢هـ، توفّي سنة ٢٥٥هـ. انظر كتاب اكتفاء القنوع بما هو مطبوع، ص١٢٥.

كتبه، وأبوابه وأحاديثه[١].

تتجلّى قيمة هذه المصنّفات في كونها من المصادر الأصليّة التي جمعت أحاديث النبيّ ﷺ من خلال جمعه وتدوينه. ثمّ تصنيفه في أبواب وكتب. ومن الملاحظ أنّ الدكتور محمّد فؤاد عبد الباقي كان له دور فعال في فهرسة هذا المعجم إلى جانب المستشرقين المؤلّفين لهذا المعجم القيّم.

٢,٢. الطريقة المعتمدة في فهرسة المعجم

تعدّدت طرق الفهرسة واتّخذت أربعة أشكال: المسانيد، وأوائل الحديث، والموضوعات وكلمات الحديث. ولعلّ المستشرقين اتّبعوا في هذا المعجم طريقة فهرسة كلمات الحديث في المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبويّ، وهو أن يأتي المفهرِس إلى أحاديث كتاب معيّن، ويتناول بالفهرسة غريب الألفاظ، وغير الشائع منها، ويفهرس هذه الكلمات حسب أصولها الاشتقاقيّة على حروف المعجم مع ذكر جملة مفيدة توجد فيها هذه الكلمة، ولذلك قد يتكرّر الحديث أكثر من مرّة واحدة. ومن أهمّ هذه الفهارس ما وضعه الشيخ مصطفى بن علي بن محمّد بن مصطفى البيّومي المصري، العالم المسلم الذي ابتكر هذه الطريقة، وفهرس لأهم كتب السنّة المشهورة، كالكتب الستّة، وتبعه على ذلك المستشرقون، فوضعوا «المعجم المفهرس لألفاظ الحديث»، بمساعدة الأستاذ محمّد فؤاد عبد الباقي، العالم المسلم الجليل ورائد الفهرسة المعاصرة[٢]. وتتجلىّ قيمة هذا المعجم وجهود المستشرقين فيه في أنّه فهرس لتسعة مصادر حديثيّة.

وبالنظر إلى أجزاء المعجم نجد اعتماد المستشرقين على الطريقة الألفبائيّة على الشكل الآتي:

الجزء الأوّل: من حرف الألف إلى حرف الحاء، والجزء الثاني متابعة حرف الخاء إلى السين، والجزء الثالث متابعة حرف السين إلى الطاء، والجزء الرابع متابعة حرف الطاء إلى الغين، والجزء الخامس متابعة حرف الغين إلى حرف الكاف. والجزء

[١]- المرعشلي (يوسف عبد الرحمان)، علم فهرسة الحديث «نشأته، تطوّره، أشهر ما دوّن فيه»، ص٩٦. بتصرّف.

[٢]- المرعشلي (يوسف عبد الرحمان)، علم فهرسة الحديث «نشأته، تطوّره، أشهر ما دوّن فيه»، ص١٠.

السادس متابعة حرف الكاف إلى حرف النون، والجزء السابع متابعة حرف النون إلى الياء.

نلاحظ أنّ الجزء الأوّل قد تضمّن فهرساً لكلّ من صحيح مسلم، وفهرس موطّأ مالك، مع التصويبات، والجزء السابع قد تضمّن تنبيهات وإرشادات ودليلاً للمراجعة، مع الاصطلاح في الترتيب. والثاني والثالث كذلك تضمّن بعض التصويبات.

٢,٣. نظام ترتيب المواد في المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي

أ- الأفعال: الماضي، المضارع، الأمر. اسم الفاعل، اسم المفعول، وتذكر الصيغ التالية لكلّ ضمير.

١. صيغ الأفعال المبنيّة للمعلوم دون لواحق.

٢. صيغ الأفعال المبنيّة للمجهول (دون لواحق. ثمّ مع اللواحق).

(يذكر المجرّد أوّلاً ثمّ بعد ذلك المزيد، بالترتيب المتداول عند الصرفيّين).

ب- أسماء المعاني:

١. الاسم المرفوع المنوّن.

٢. الاسم المرفوع دون تنوين (ودون لواحق).

٣. الاسم المرفوع مع لاحقه.

٤. الاسم المجرور بالإضافة منونًا.

٥. الاسم المجرور بالإضافة دون تنوين (ودون لواحق).

٦. الاسم المجرور بالإضافة مع لاحقه.

٧. الاسم المجرور بحرف الجر.

٨. الاسم المنصوب المنوّن.

٩. الاسم المنصوب دون تنوين (ودون لواحق).

١٠. الاسم المنصوب مع لاحقه. ثمّ يذكر المثنى كذلك ثمّ الجمع كذلك.

ج. المشتقّات:

١. المشتقّات دون إضافة الحروف الساكنة.

٢. المشتقّات بإضافة الحروف الساكنة.

ملاحظة: التطابق الحرفي يكون بين النصّ وبين المرجع المشار إليه أوّلاً. والنجم المزدوج** يدلّ على تكرّر اللفظ في الحديث المنقول أو في الباب أو في الصفحة[١].

٢,٤. رموز مصادر السنّة في المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي

بالرجوع إلى المعجم يلاحظ أنّ المستشرقين في الجزء الأوّل وضعوا رموزاً لمصادر السنّة الآتية:

خ يعني البخاري، م يعني مسلم بن الحجّاج، د يعني أبا داوود، ت يعني الترمذي، ن يعني النسائي[٢]. هذا في صفحة، ثمّ في الصفحة الأخرى تمّ ذكر رموز لمصادر السنّة الآتية: جه يعني ابن ماجه، دى يعني الدارمي، ط يعني الموطّأ، حم يعني أحمد بن حنبل[٣]. من خلال اعتماد التناوب بينها في صفحات هذا الجزء، ولعلّ ذكرها مرتبط بالرغبة في تسهيل على المُراجع معرفة مصدر الحديث النبوي.

أمّا في باقي أجزاء المعجم من الجزء الثاني إلى السابع، فاتبعوا نهجًا واحدًا تمّ الحفاظ فيه على نفس الرموز، لكنّ الاختلاف يتجلّى في التناوب بين الصفحات بذكر مصادر السنّة المرتبطة بالترمذي، ابن ماجة، أحمد بن حنبل، البخاري، هذا في

[١]- فنسنك وآخرون، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي عن الكتب الستّة وعن مسند الدارمي وموطّأ مالك ومسند أحمد بن حنبل، مطبعة بريل، ليدن، ج١، ١٩٦٩، ص٤٠.

[٢]- فنسنك وآخرون، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي عن الكتب الستّة وعن مسند الدارمي وموطّأ مالك ومسند أحمد بن حنبل، مطبعة بريل، ليدن، ج١، ١٩٣٦، ص١.

[٣]- فنسنك وآخرون، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي عن الكتب الستّة وعن مسند الدارمي وموطّأ مالك ومسند أحمد بن حنبل، مطبعة بريل، ليدن، ج١، ١٩٣٦، ص٣.

صفحة، وفي الصفحة الأخرى ذكر أبي داوود، الدارمي، الموطّأ، مسلم، النسائي.

٢,٥. طريقة الدلالة على موضع الحديث النبوي في المعجم

أورد المستشرقون دليلاً للمراجعة في الجزء السابع للدلالة على موضع الحديث على الشكل الآتي:

ت أدب ١٥= الباب الخامس عشر من كتاب الأدب في صحيح الترمذي.

جه تجارات٣١= الباب الحادي والثلاثون من كتاب التجارات في سنن ابن ماجه.

حم ٤. ١٧٥= صفحة ١٧٥ من الجزء الرابع لمسند أحمد بن حنبل.

خ شركة ٣، ١٦= الباب الثالث والسادس عشر من كتاب الشركة في صحيح البخاري.

د طهارة ٧٢= الباب الثاني والسبعون من كتاب الطهارة في سنن أبي داوود.

دي صلاة ٧٩= الباب التاسع والسبعون من كتاب الصلاة في مسند الدارمي.

ط صفة النبي ٣= الحديث رقم ٣ من صفة النبي في موطّأ مالك.

م فضائل الصحابة ١٦٥= الحديث رقم ١٦٥ من كتاب فضائل الصحابة في صحيح مسلم.

ن صيام ٧٨= الباب الثامن والسبعون من كتاب الصيام في سنن النسائي[١]. ويلاحظ هنا أنّه تمّ الإشارة إلى مثال واحد من الكتب التسعة.

٢,٣. مكامن النقص في المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي

من الأخطاء المنهجيّة التي وقع فيها المستشرقون في فهرسة هذا المعجم أنّ المستشرقين لم يضعوا مقدّمة تبيّن طريقة ترتيبهم للكتاب وتنظيمه، مكتفين بوضع بعض التنبيهات والإشارات في المجلّد السابع، من خلال بيان نظام ترتيب الألفاظ

[١]- فنسنك وآخرون، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي عن الكتب الستّة وعن مسند الدارمي وموطّأ مالك ومسند أحمد بن حنبل، مطبعة بريل، ليدن، الجزء٧، ١٩٦٩، ص٤٠٣.

وموادها فيه، مع دليل للمراجعة، لكن تبقى هذه التنبيهات غير كافية.

ومن الملاحظات التي توجّه لهذا المعجم كونه لم يفهرس جميع ألفاظ الحديث الموجودة في الكتب التي التزم فهرسة ألفاظها. وقد أشاروا إلى ذلك في تنبيهاتهم «لم يؤخذ من صحيح مسلم ما كان إسنادًا فقط»[١].وذلك أنّ الإسناد يفرد فيه حديث رسول اللهﷺ خاصّة عن آثار الصحابة والتابعين، والأساس في ترتيبه جمع أحاديث كلّ صحابي على حدة[٢].

خاتمة

تتجلّى أهميّة الفهرسة في تقديم يد العون إلى كلّ باحث عمّا يروم الوصول إليه، من ذلك فهرسة الحديث النبوي الشريف، حيث كان للمستشرقين دور كبير في خدمتها خصوصًا من خلال هذا المعجم الذي يعدّ منبع علم لكلّ طالب في تخصّص الحديث النبوي. وبناء على ما سبق نخلص إلى النتائج الآتية:

اعتماد المستشرقين في فهرسة المعجم على تسعة مصادر مصنّفة للحديث النبوي الشريف، عكس باقي المعاجم الأخرى مثل معجم كنوز السنّة الذي صنّف لأربعة عشر مصدرًا.

نهج المستشرقون في فهرسة المعجم طريقة المعاجم، من خلال فهرسة ألفاظ الحديث الموجودة في الكتب التسعة، وترتيبها على الطريقة المعجميّة الألفبائيّة.

نخلص إلى أنّ طريقة فهرسة المعجم على الحروف لم تكن مبتكرة من لدن المستشرقين ممّا يدلّ على سبق علمائنا العرب القدامى منهم والمحدثين في طرق الفهرسة. واستفادة المستشرقين من مناهجهم في وضع معجمهم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي الذي يبرز جهودهم وسبقهم في خدمة الحديث النبوي. كما كان للدكتور محمّد فؤاد عبد الباقي فضل كبير في تبويب مصادر السنّة المعتمدة في هذا

[١]- فنسنك وآخرون، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي عن الكتب الستّة وعن مسند الدارمي وموطّأ مالك ومسند أحمد بن حنبل، مطبعة بريل، ليدن، ج٧، ١٩٦٩، ص٤٠٣.

[٢]- المرعشلي (يوسف عبد الرحمان)، علم فهرسة الحديث «نشأته، تطوّره، أشهر ما دوّن فيه»، ص١٤.

المعجم. ممّا يجعل عملهم ليس عملاً استشراقيًّا خالصًا، بل كان لعلمائنا العرب فضل كبير في تقديمه وإخراجه إلى الوجود.

اعتماد المستشرقين في وضع المعجم على فهرسة مختلف مصنّفات الحديث والسنّة النبويّة التي تعدّ المصادر الرئيسة لعلم الحديث، الشيء الذي جعل من عملهم عملاً يكتسي أهمّية كبيرة من لدن الباحثين والمتخصّصين في هذا المجال.

لائحة المصادر والمراجع

١. إسماعيل (محمّد محسن نور الدين)، تدوين السنّة النبويّة، مفهوم السنّة، أهميّتها، خصائصها، تدوينها، مدارس الحديث، ٢٠٠٦.

٢. دراسات في المكتبة العربيّة وتدوين التراث، دار العلوم العربيّة، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩١.

٣. دياب (عبد المجيد)، تحقيق التراث العربي منهجه وتطوّره، دار المعارف، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، مركز تحقيق التراث القاهرة.

٤. الزهراني (محمّد بن مطر)، تدوين السنّة النبويّة نشأته وتطوّره من القرن الأوّل إلى نهاية القرن التاسع الهجري، دار الهجرة للنشر والتوزيع، ط١، السعوديّة، ١٩٩٦م.

٥. صاغرجي (مأمون)، مفتاح المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٦.

٦. عبد المقصود عبد الرحيم (أشرف)، منهج أحمد محمّد شاكر في تحقيق النصوص، مكتبة الإمام البخاري للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٦.

٧. العقيقي (نجيب)، المستشرقون، دار المعارف، ج١، ط١، ١٩٦٤.

٨. الغوري (سيّد عبد الماجد)، السنّة النبويّة حجيّتها وتدوينها، دار الشاكر، ط٢، ٢٠٢٠.

٩. فنديك (إدوارد)، اكتفاء القنوع بما هو مطبوع، مطبعة التأليف، مصر، ١٨٩٦م.

١٠. فنسنك وآخرون، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي عن الكتب الستّة وعن مسند الدارمي وموطّأ مالك ومسند أحمد بن حنبل، مطبعة بريل، ليدن، ١٩٦٩، ج٧،

١١. فنسنك وآخرون، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي عن الكتب الستّة وعن مسند الدارمي وموطّأ مالك ومسند أحمد بن حنبل، مطبعة بريل، ليدن، ١٩٣٦، ج١.

١٢. المرصفي (سعد)، أضواء على أخطاء المستشرقين في المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، دار القلم، الكويت، ط١، ١٩٨٨م.

١٣. المطيري (حاكم عابسان)، تاريخ تدوين السنّة وشبهات المستشرقين، جامعة الكويت، الكويت، ط١، ٢٠٠٢.

١٤. المقدسي (الحافظ أبو الفضل محمّد طاهر)، الأئمة الستّة، مكتبة القدس، القاهرة،١٣٥٧هـ.

المجلّات:

١. حافظي (زهير) تقنيّات فهرسة المخطوطات ومعاييرها، مخطوطات مكتبة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلاميّة بقسنطينة أنموذجًا، المجلّد ٣٣، العدد ١ -٢٠١٩ خروبي (عفيفة) من أعلام الفهرسة في الجزائر، مجلّة حوليّات، ع٢٧، ج١، ٢٠١٥.

المواقع الإلكترونيّة:

١. الأثري (أبو حذيفة)، منتديات تايمز، موقع إلكتروني،١٧-١١-٢٠٢١

الاستشراق والمرايا المُقعّرة والمحدّبة
الحقل العلميّ وأضداده (*)

محمد البشير رازقي (**)

المُلخَّص:

يتناول الباحث في هذا المقال دراسة ظاهرة الاستشراق من زاويا متعدّدة ومحاور متنوّعة عبر محاولة فهم لحظات فارقة مرّت بهذا العلم. والإشكاليّة الرئيسة لهذا المقال تبيّن علاقة ولادة مؤسّسة الاستشراق، متناولاً التحوّلات الثقافيّة والعلميّة ونشأة الباراديغمات الفكريّة في العالم، وسياسات وتقنيّات إخضاع الشرق، وأنّها بنظرهم ترتكز على ثلاثيّة التعاطف والمعُونات والأعراف العشائريّة، والسعي الدائم إلى حشر العربي/ المسلم، الشرقي عمومًا، في زاوية الجمود والانحطاط، بل وتوليّ الغرب المسؤوليّة عن التاريخ، وذلك يعني أن يتمّ تصوّر الماضي وعرضه وفقًا لما

*- استوحينا بعضًا من هذا العنوان من كتابي الأستاذ عبد العزيز حمّودة الناقد البارز لفكر ما بعد الحداثة. المرايا المحدّبة «تقوم بتكبير كلّ ما يوجد أمامها وتزييفه حسب زاوية انعكاسه فوق سطح المرآة»، أمّا المرايا المقعّرة فهي «تقوم بتصغير الأشياء بشكل مُخلّ يُشوّه حقيقتها». انظر: عبد العزيز حمّودة، **المرايا المحدّبة: من البنيويّة إلى التفكيك**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٣٢، أفريل ١٩٩٨، ص٦.

**- زمالة ما بعد الدكتوراه: مدرسة الدكتوراه بكليّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة بتونس (بداية من نوفمبر ٢٠٢٠)/ متحصّل على الدكتوراه،اختصاص تاريخ وآثار وتراث: كليّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة بتونس. (فيفري ٢٠٢٠) ماجستير في علوم التراث .

حدث في مقياس أوروبا الإقليمي الضيّق الأفق، وهي في الغالب، إضافة إلى التركيز على جانب من أطروحة إدوارد سعيد حول إمكانيّة تشكيل شرق من قبل الشّرق نفسه أو على الأقلّ ولادة شرق متصالح مع نفسه.

ويشير إلى أهميّة تأسيس مشروع للاستغراب يمكن أن يُمثّل وسيلة لمواجهة «التغريب» وخاصّة احتكار إنتاج المعرفة من قبل الغرب، وهو مشروع حضاري أساسيّ لتفنيد المركزيّة الأوروبيّة، إذ إنّ «مهمّة علم الاستغراب الأساسيّة هي «إعادة التوازن للثقافة الإنسانيّة بدل هذه الكفّة الراجحة للوعي الأوروبي والكفّة المرجوحة للوعي اللاأوروبي»، وتجنّب «الظلم التاريخي» والتحيّز والعنصريّة والتحقير الذي طالما تعرّض له العالم غير الأوروبي من طرف مؤسّسة الغرب العالمة وأهمّها الاستشراق.

المحرِّر

مقدّمة

مثّل الاستشراق ركيزة أساسيّة في بلورة الوعي بكينونة الشرقي/ الشرق سواء في المؤسّسة الأكاديميّة الغربيّة، أو حتّى وعي الشرقي لنفسه ولوجوده. فقد ساهم الفكر الغربي في «صنع» وتشكيل شرق يصعب الفكاك من إسار صوره النمطيّة (Stereotypes) وأشكال وصمه (Stigmatisation) المتعدّدة. سوف نُحاول من خلال هذا المقال دراسة ظاهرة الاستشراق من زوايا متعدّدة ومحاور متنوّعة عبر محاولة فهم لحظات فارقة مرّت بهذا العلم. والإشكاليّة الرئيسة لهذا المقال هي تبيان علاقة ولادة هذه المؤسّسة العريقة أكاديميًّا، وهي الاستشراق، بالتحوّلات الثقافيّة والعلميّة ونشأة البارادِيغمات الفكريّة في العالم.

الاستشراق ومرتكزاته

تشكّل الفكر الإمبريالي بطريقة جليّة خلال القرن ١٩ مع إرسال مشاريع تقاسم العالم[1]. وقد عاشت أوروبا خلال النصف الأول من القرن ١٩ مخاضًا فكريًّا

[١]- ريني غاليسو، «استعمار/ استعماريّة»، ضمن: معجم الماركسيّة النقدي، تحرير: جيرار بن سوسان/ جورج لابيكا، ترجمة: الأمين اليوسفي، دار الفارابي/ دار محمّد علي الحامي، صفاقس/ بيروت، ٢٠٠٣، صص٦٠- ٦٥.

وسياسيًّا وعسكريًّا عسيراً، انعكس جزء منه على البلاد التونسيّة خلال الجزء الثاني من القرن ١٩. فمن خلال الجدال حوال طبيعة فكرة «حقوق الإنسان» و «القانون المدني» وحقّ الأمم باعتباره متفرّعًا عن «حقوق الأفراد» وتشريح معنى «الاستبداد» مع تحوّل كلمة «إيديولوجيا» إلى «شعار العصر»[1]. وأبرز إيريك هوبزباوم (Eric Hobsbawm) أنّ تاريخ القرن التاسع عشر قُدّم «باعتباره بناء الأمّة»[2]. فقد تتطلّب القوميّة «كثيراً من الإيمان بما لم يتحقّق بعد. وكما قال رينان: إنّ الحصول على تاريخ خاطئ لشعب هو جزء من كينونة هذا الشعب»[3]. وقد برز خلال هذا القرن متغيّر القوميّة الذي ساهم في إرساء توازنات سياسيّة واجتماعيّة جديدة، حيث أصبحت الخارطة الاجتماعيّة تتكوّن أساسًا من «الملوك، الشعوب، والقوميّات»[4]. وقد ارتكزت الثورة الصناعيّة أساسًا على الاقتصاد الحرّ والقطن وثورة البخار والسكك الحديديّة، وخاصّة التوسّع الاستعماري خارج القارّة الأوروبيّة[5].

طرحت الذهنيّة الاستعماريّة الفرنسيّة، في الجزائر مثلاً، للنقاش ثلاثة حلول للتعامل مع الجزائريّين، أوّلاً دمجهم مع المشروع الاستعماري، أو ترحيلهم، أو إبادتهم[6]. ولهذا اقترح بعض السياسيّين: «اقتل كلّ الرجال ممّن بلغت أعمارهم خمسة عشر عامًا فما فوق، وخذْ كلّ النساء والأطفال وضعْهم في قوارب وأرسلهم إلى جزر ماركيساس...اقضِ على كلّ من لن يتذلّل عند قدميك كالكلاب»، ولهذا فقد «أحرق الجنود الفرنسيّون المحاصيل وأفرغوا الأهراءات وسرقوا الماشية وقطعوا

[١]- جون جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي: من الدولة القوميّة إلى الدولة الأمميّة، ترجمة: محمّد عرب صاصيلا، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٢، ص٥- ٤٠.

[٢]- إي جي هوبزبوم، الشعوب والقوميّات منذ عام ١٧٨٠: المنهج والخرافة والحقيقة، ترجمة: مصطفى حجاج، دار الكتب الوطنيّة، أبو ظبي، ٢٠١٣، ص٧.

[٣]- نفس المرجع، ص١٦.

[4]- Jean Carpentier/François Lebrun (Sous la direction), Histoire de l'Europe, Edition du Seuil : Collection Point/Histoire, Paris, 1990, pp.313- 325.

[5]- Ibid, p.328- 330.

[٦]- بنيامين كلود بروور، صحراء اسمها السّلام: تاريخ الشرق الأوسط المعاصر ومجتمعه. عنف الإمبراطورية الفرنسيّة في الصحراء الجزائريّة (١٨٤٤- ١٩٠٢)، ترجمة: أمين الأيّوبي، ابن النّديم للنشر والتوزيع/ دار الروافد الثقافيّة ناشرون، الجزائر/ بيروت، ٢٠٢٠، ص٥٦.

الأشجار المثمرة وأشجار الزيتون وبالتالي ضمنوا خراب الاقتصاد. لكنّهم سعوا أيضًا إلى تفتيت النسيج الاجتماعي...حرمان الجزائريّين من أيّ حسّ برابطة وطنيّة... وأصبح الإرهاب أهمّ سلاح في يد الجيش في هذا الصراع: أشاعت عمليّات الخطف والإعدامات السريعة والقتل الجزافي والتعذيب والاعتداءات الجنسيّة إحساسًا بخوف فظيع...». وقد كان «المبدأ الجوهري في الحرب هو الاستخدام المفرط للقوّة الماديّة للتغلّب على الأعداء وللهيمنة النفسيّة عليهم بسبب التأثيرات الجانبيّة للعنف والصدمة والفزع»[1]. ولهذا فإنّ «الوسيلة الوحيدة لسحق مقاومة غير نظاميّة هي شنّ حرب على المدنيّين»، وقد قال أحد القادة العسكريّين عن الجزائريّين: «لا يجدر تركهم يفرّون، بل يتعيّن إفناؤهم»[2]، و»بالخوف الذي تُشيعه تُنهي الحرب بشكل أسرع...والسلام لن يحلّ إلّا بعد سحق الجزائريّين بالقوّة العسكريّة»[3].

يقول أحد العسكريّين البريطانيّين خلال القرن ١٩ متحدّثًا عن سياسات وتقنيّات إخضاع الشرق أنّها ترتكز على ثلاثيّة «التعاطف والمعُونات والأعراف العشائريّة»[4]. وقد أبرز لنا جوزيف مسعد أنّه «احتدمت منذ القرن التاسع عشر، وفي ظلّ الحملات السياسيّة والاقتصاديّة والعسكريّة التي شنّتها أوروبا الاستعماريّة على ما أصبح يُسمّى بالعالم العربي، معركة فكريّة وعلميّة دارت رحاها حول مفهوميْ أوروبييْن حديثيْن عرّفا الغزو الاستعماري، وهما الثقافة والحضارة...لم تكن تلك المعركة منبتّة الصلة عن المعارك السياسيّة والاقتصاديّة والعسكريّة المحتدمة...وبموجب المكانة المركزيّة التي احتلّها الاستشراق في الحملة الاستعماريّة، فقد طالت مزاعمه تعريف هويّة الشعب الذي سيخضع للاحتلال وكنه ماضيه ومضمون ثقافته ومكانته

[١]- بنيامين كلود بروور، صحراء اسمها السّلام: تاريخ الشرق الأوسط المعاصر ومجتمعه. عنف الإمبراطورية الفرنسيّة في الصحراء الجزائريّة (١٨٤٤- ١٩٠٢)، ترجمة: أمين الأيّوبي، ابن النّديم للنشر والتوزيع/ دار الروافد الثقافيّة ناشرون، الجزائر/ بيروت، ٢٠٢٠، ص٥٧- ٥٩.

[٢]- نفس المرجع، ص٧٥.

[٣]- نفس المرجع، ص٧٦.

[٤]- جوزيف مسعد، آثار استعماريّة: تشكيل الهويّة الوطنيّة في الأردن، ترجمة: شكري مُجاهد، مدارات للأبحاث والنشر، مصر، ٢٠١٩، ص١٩١.

في التراتبيّة الحضاريّة والثقافيّة والعرقيّة التي روّج لها الفكر الاستعماري»[١]. وتشابك مع كلّ هذه الرهانات وعي حادّ بأهميّة حشر العربي/ المسلم، الشرقي عمومًا، في زاوية الجمود والانحطاط، وأردف مسعد أنّ «تصوير تاريخ العرب وثقافتهم...إنّ ثنائيّتي الانحطاط/ النهضة والتقاليد/ الحداثة سوف تُحدّدان ذلك التصوير باعتبارهما الأساس الذي يقوم عليه مفهوم للتاريخ الثقافي يعكس بطبيعة الحال التفسير السياسي الأوروبي لتيّار التطوّر التاريخي في القرن التاسع عشر. وقد كان استلهام تلك المعرفة (الأبستمولوجيا) الزمانيّة وثيق الصلة بالاستعمار وقرينه الاستشراق، إذ كان الأوروبيّون هم من اكتشف انحطاط العرب»[٢]. ولهذا برزت «نبرة تعتبر الرأسماليّة مهمّة حضاريّة تهدف إلى التقدّم والتمدّن بعد أن كانت استعمارًا، أو تعتبرها تطوّرًا أو تنمية، بعد أن كانت استعمارًا جديدًا، أو أخيرًا تعتبرها ديمقراطيّة بعد أن كانت تسمّى عولمة»[٣]. كما لاحظت جايتاريسبيفاك أنّ «فكرة حقوق الإنسان... قد تحمل في طيّاتها أجندة لنوع من الداروينيّة الاجتماعيّة، الأصلح يجب أن يحمل على عاتقه مهمّة الأذى عمّن هو أقلّ صلاحًا، كما تحمل ذريعة تبرّر بها خطابها.... تمامًا كما أنَّ فكرة عبء الرجل الأبيض، الذي يحمل على عاتقه مهمّة الحضارة والتطوّر، هي مجرّد نوع من أنواع الاضطهاد»[٤].

برز الوعي لدى السلطات الاستعماريّة بأهميّة الاعتناء بالموروث الشعبي وتسجيل وحفظ المعارف المحليّة ودراستها[٥]. حيث ارتبطت المعارف المحليّة برهانات تشكّل الهويّة والذاكرة والتصنيف سواء منه التحقيري أو التفضيلي[٦]. وقد ارتبط بروز الاهتمام بالفنون الشعبيّة بمجموعة من الظرفيّات، منها ترسّخ مؤسّسة الدولة القوميّة

[١]- جوزيف مسعد، آثار استعماريّة: تشكيل الهويّة الوطنيّة في الأردن، ترجمة: شكري مُجاهد، مدارات للأبحاث والنشر، مصر، ٢٠١٩، ص١٩- ٢٠.

[٢]- نفس المرجع، ص٢٢.

[٣]- نفس المرجع، ص٥٥.

[٤]- نفس المرجع، ص٦٨.

[٥]- فتحيّة بلحاج، «الشعر الغنائي الشعبي من خلال بعض دراسات المستشرقين الفرنسيين أثناء الفترة الاستعماريّة بالبلاد التونسيّة»، روافد، المعهد العالي لتاريخ تونس المعاصر: جامعة منوبة، العدد ٢٥، ٢٠٢٠، صص١٢٩- ١٥٢.

[٦]- علياء شكري، «أخلاقيّات البحث العلمي في مجال التراث الشعبي: قضيّة وطنيّة»، مجلّة الحداثة، عدد ١٥- ١٨: في الفنون الحرفيّة والفلكلور والتراث الشعبي، ربيع- صيف ١٩٩٦، صص٢٤٩- ٢٥٥.

ذات السيادة الباحثة دائمًا عن الشرعنة والذاكرة المؤسّسة، ومنها أيضًا طغيان مظاهر الحياة الحديثة الاستهلاكيّة المكرّسة لظاهرة الإنسان ذي البعد الواحد[١].

أشار جاك غودي (Jack Goody) أنّ الغرب يتولّى «تفوّقًا (كان قد ظهره بوضوح في بعض المجالات منذ القرن التاسع عشر) وهو يسقط ذلك التفوّق ويمدّه إلى الوراء في الزمان، خالقًا بذلك تاريخًا غائيًّا...الغرب ينظر إلى أولئك الآخرين بوصفهم عاجزين عن تغيير أنفسهم من دون مساعدة من الخارج»[٢]. وقد تشابك الفعل الاستعماري خلال القرن ١٩ «مع دعم المؤسّسات الدينيّة والتعليميّة والقوميّة»، مع شرعنة وإضفاء الطابع الأخلاقي على هذا الاستعمار[٣]. فقد كان «الدين مهماً في تكوين الدولة والأمّة في بريطانيا والهند على حدّ السواء»، كما أنّ «عمليّات بناء الأمة في هذين البلدين ارتبطت من خلال الإمبراطوريّة»[٤]. كما شكّل معيار العرق وسيلة مهمّة للتصنيف والتحقير وصياغة الصور النمطيّة وشرعنة الظلم، ولهذا مع «توسّع التنفيذ الاستعماري الأوروبي» وُظّفت النظريّات العرقيّة لإرسال تعريفات لـ«الأمّة والإيمان والإمبراطوريّة» أي ترسيخ «القراءة العرقيّة للإمبراطوريّة»[٥]. كما تعاضدت القوميّة خلال القرن ١٩ مع «مسألة العرق واللغة والدين والأرض والتاريخ والثقافة وباقي الأشياء»، ولهذا قال سياسي إيطالي خلال القرن ١٩ «لقد صنعنا إيطاليا، والآن علينا أن نصنع الإيطاليّين»، وقال أحد السياسيّين المساهمين في حرب التحرير البولنديّة خلال القرن ١٩: «إنّ الدولة هي التي تصنع الشعب، وليس الشعب هو من يصنع الدولة»[٦].

---

[١]- رشدي صالح، «تاريخ الفنون الشعبيّة»، مجلّة الحداثة، عدد ٢٧- ٢٨: في اللغة والعادات والأمثال، خريف ١٩٩٧، صص٢٢٠- ٢٤٧.

[٢]- جاك غودي، سرقة التاريخ، ترجمة: محمّد محمود التوبة، العبيكان للنشر، الرّياض، ٢٠١٠، ص٤٣٢.

[٣]- بيتر فان ديرفير، «الدولة الأخلاقيّة: الدين والأمّة والإمبراطوريّة في بريطانيا الفكتوريّة والهند البريطانيّة»، ضمن: الأمّة والدين: وجهات نظر حول أوروبا وآسيا، تحرير: بيتر فان درفير/ هارتموت ليمان، ترجمة: محمود حدّاد/ سعود المولى، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ٢٠١٨، صص.٢٥-٦٥، ص٤٦.

[٤]- نفس المرجع ص٦٣.

[٥]- سوزان بايلي، «العرق في بريطانيا والهند»، ضمن: الأمّة والدين: وجهات نظر حول أوروبا وآسيا، تحرير: بيتر فان درفير/ هارتموت ليمان، ترجمة: محمود حدّاد/ سعود المولى، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ٢٠١٨، صص.١٠٧- ١٤٢، ص١١٤- ١١٦.

[٦]- إي جي هوبزبوم، الشعوب والقوميّات منذ عام ١٧٨٠: المنهج والخرافة والحقيقة، مرجع مذكور، ص٤٥- ٤٦.

شهد القرن ١٩ تحوّلات عديدة اقتصاديّة واجتماعيّة وثقافيّة، حيث كان عصر تغيّرات بامتياز. فقد نشأت الثورة الصناعيّة متشابكة مع ترسّخ الدولة القوميّة خاصّة بعد نهاية الحروب النابليونيّة. طبيعة الدولة ذات السيادة المُدعّمة باحتياجات ثورة صناعيّة (في بريطانيا وفرنسا خاصّة) أنتج منطقًا رأسماليًّا يحتاج لترسيخ وجوده إلى مواد أوليّة ومجال حيويّ لتصدير البضائع. وضمن هذه السياقات يمكن لنا أن نفهم تأسيس المستعمرات الأوروبيّة في أجزاء واسعة من العالم، وخاصّة في القارّة الإفريقيّة[1]. وقد استند العصر الإمبريالي على القوّة العسكريّة والتقنيّة والاقتصاديّة، وخاصّة قوّة السّرد[2]. وهنا حظر المستشرق كفاعل اجتماعيّ مُنتج للمعرفة والوصم والصور النمطيّة. وقد احتاجت الدول الاستعماريّة للاستشراق من أجل معرفة الآخر المجهول، وخاصّة لشرعنة وتبرير اللحظة الاستعماريّة في سبيل «المهمّة الحضاريّة» و «عبء الرّجل الأبيض».

يحتاج الفعل الاستعماري إلى تسويغ وشرعنة، ودواعي التسويف هي «اقتصاديّة، سياسيّة، عسكريّة، أيديولوجيّة أو إنسانيّة»، أي «غزو أراض جديدة لتوطين الفائض من السكّان عندنا، إيجاد أسواق جديدة لمنتجات مصانعنا ومناجمنا والمواد الأوليّة لصناعتنا، غرس لواء الحضارة في وسط الأعراق السفلى والمتوحّشة»[3].

فشبكات الهيمنة ضمن السياسات العرقيّة الاستعماريّة ترتكز أساسًا على ثلاثيّة الثقافة، الدّين والبيولوجيا، ولضمان فعاليّة عمل هذه الثلاثيّة، يتمّ التركيز على السياسات التصنيفيّة وخاصّة التحقيريّة منها، وهي التصنيف، التفريق، الترتيب والمفاضلة. أمّا منطق تنزيل السياسات العرقيّة على الأرض، فيعتمد على ثلاثيّة نظريّة

[١]- للتوسّع في هذه النقطة انظر: أميّة كومارباغشي، التخلّف واقتصاده السياسي، ترجمة: عبد الكريم محفوظ، منشورات وزارة الثقافة، سورية، ١٩٨٨، ص٦١- ١٦٢. إريك هوبزباوم، عصر الإمبراطوريّة (١٨٧٥- ١٩١٤)، ترجمة: فايز الصيّاغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١١، ص١٢١-١٧٢.

[٢]- إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة. السلطة. الإنشاء، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، بيروت، الطبعة السابعة، ٢٠٠٥.

[٣]- أشيل مبيمبي، نقد العقل الزنجي، ترجمة: طواهري ميلود، ابن النديم للنشر والتوزيع/ دار الروافد الثقافيّة ناشرون، بيروت/ الجزائر، ٢٠١٨، ص٩٧.

وهي العرق، البيروقراطيّة والتجارة، وهذا النظري متشابك مع ثلاثيّة تطبيقيّة وهي الأرض، السكّان والإقليم[١].

ركّز الغرب من ناحية أخرى على ثيمة الإثنومركزيّة وهي تعني توليّ الغرب «المسؤوليّة عن التاريخ، وذلك يعني أن يتمّ تصوّر الماضي وعرضه وفقًا لما حدث في مقياس أوروبا الإقليمي الضيّق الأفق، وهي في الغالب أوروبا الغربيّة، ثمّ يُفرض التصوّر بعد ذلك على بقيّة العالم»[٢].

لحظة إدوارد سعيد من خلال مذكّراته «خارج المكان»

يعتبر فكر إدوارد سعيد من أهمّ المنتجات الثقافيّة والمعرفيّة في القرن العشرين[٣]، أصالة هذا المنتوج المعرفي أثارت جدلاً واسعًا حول منابعه وأصوله وسياقاته الحضاريّة التي نشأ فيها. فنجد ربطًا كثيفًا بين سعيد وميشال فوكو وجمباتيستا فيكو وغرامشي وماركس[٤].

يتميّز فكر إدوارد سعيد بالثّراء والتنوّع. من ناحية يمكن أن نقول إنّ الغرب صنع شرقًا يصعب الفكاك من إسار صوره النمطيّة (Stereotypes) وأشكال وصمه (Stigmatisation) المتعدّدة، وهذا ما يبرز من خلال تشاؤمه المفرط فيه أحيانًا في مذكّراته «خارج المكان. من ناحية أخرى، تُبرز لنا أعمال أخرى لسعيد إمكانيّة تشكيل شرق من قبل الشّرق نفسه أو على الأقلّ ولادة شرق متصالح مع نفسه مغاير معاد للغرب، وهذا ما نستشفّه في كتابه «القضيّة الفلسطينيّة والمجتمع الأمريكي» أو كتاب «الأنسنة والنقد الديمقراطي».

---

[١]- شيل مبيمبي، نقد العقل الزنجي، ترجمة: طواهري ميلود، ابن النديم للنشر والتوزيع/ دار الروافد الثقافيّة ناشرون، بيروت/ الجزائر، ٢٠١٨، ص٢٨- ٩٨.

[٢]- جاك غودي، سرقة التاريخ، مرجع مذكور، ص١٥.

[3]- Dominique combe,«Théorie postcoloniale, philologie et humanisme. Situation d'Edward Saïd», in, Littérature, N 154, 20092-, pp. 118- 134, in, www.cairn.info/revue-litterature-2009-2-page-118.htm؛Nadia Marzouki, «Théorie et engagement chez Edward Saïd», Mouvements, 20043/ (no3334-), in, www.cairn.info/revue-mouvements-20043--page-162.htm

[٤]- شيلي واليا، إدوارد سعيد وكتابة التاريخ، ترجمة: أحمد خريس وناصر أبو الهيجاء، أزمنة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧.

كتب إدوارد سعيد مذكّراته بعد أن عرف أنّه مصاب بسرطان الدم. وبدأ الكتابة سنة ١٩٩٤ «خلال فترة نقاهة على إثر ثلاثة وجبات أولّيّة من العلاج الكيميائي لمرض سرطان الدم». وقد استغرقت الكتابة خمس سنوات[١]. وأمّا الدافع الرئيس لكتابة هذه المذكّرات فهي «حاجتي إلى أن أجسر المسافة في الزمان والمكان بين حياتي اليوم وحياتي بالأمس»[٢]. يعرّف سعيد مذكّراته بأنّها «سجل لعالم مفقود أو منسي»[٣]. وأشار إلى أهمّية تدوين أحداث الماضي لتخليد الحدث، ولقد «أدركت مجدّدًا مدى هشاشة وقيمة وزواليّة التاريخ والظروف التي تمضي من غير رجعة ولا تجد من يستعيدها ويدوّنها»[٤]، «فوجدتني أروي قصة حياتي على خلفيّة الحرب العالميّة الثانية، وضياع فلسطين، وقيام دولة إسرائيل، وسقوط الملكيّة في مصر والسنوات الناصريّة، وانطلاق حركة المقاومة الفلسطينيّة، والحرب الأهليّة اللبنانيّة، واتفاقية أوسلو. كلّ هذه الأحداث موجودة ضمنًا في مذكّراتي، ويمكن أن تبيّن حضورها العرضي هنا وهناك»[٥].

نلاحظ أنّ مذكّرات سعيد تُحيل خفية إلى علاقة الشرق بالغرب، وهي علاقة مُغالبة لا مُصالحة. فهو يتمتّع بهويّتين مختلفتين، بل متناقضتين أحيانًا مثل الشرق والغرب. فهو يتحدّث عن التوتّر الذي نشأ عنده من استعمال لغتين فـ «لم أحظ بلحظة راحة واحدة من ضغط واحدة من هاتين اللغتين عليّ، ولا نعمت مرّة بشعور من التناغم بين ماهيتي على صعيد أوّل وصيرورتي على صعيد آخر. وهكذا فالكتابة عندي فعل استذكار، وهي إلى ذلك فعل نسيان، أو هي عمليّة استبدال لغة قديمة بلغة جديدة»[٦]. وثنائيّة اللغة تحيل سعيد إلى مفهوم الهويّة، ويشير إلى «ارتباك الهويّة» الذي يتخلّل الكتاب. كما عانى سعيد من اسمه المتناقض المحيل إلى ثقافتين مختلفتين، و«كنت أتجاوز إدوارد وأؤكّد على سعيد تبعًا للظروف، وأحيانًا

[١]- إدوارد سعيد، خارج المكان (مذكّرات)، ترجمة: فواز طرابلسي، دار الآداب، بيروت، ٢٠٠٠، ص١٧.

[٢]- نفس المرجع، ص٢٢.

[٣]- نفس المرجع، ص١٩.

[٤]- نفس المرجع، ص٢١.

[٥]- نفس المرجع، ص٢١.

[٦]- نفس المرجع، ص٨.

أفعل العكس، أو كنت أعمد إلى لفظ الاسمين معًا بسرعة فائقة بحيث يختلط الأمر على السامع»[١]. طرق سعيد هنا حقلاً بحثيًّا مثيرًا للجدل، خصوصًا في الدراسات مابعدالكولونياليّة وهي علاقة اللغة بالهويّة، واللغة الهجينة. من هنا نتحصّل على شخصيّة مضطربة هويّاتيًّا للفرد الذي تعرّض للتجربة الاستعماريّة، فالشيء «الوحيد الذي لم أكن أطيقه، مع اضطراري لتحمّله، هو ردود الفعل المتشكّكة والمدمّرة التي كنت أتلقاها: إدوارد؟ سعيد ؟»[٢] وإلى جانب هاجس اللغة عايش سعيد منذ الطفولة الآثار المدمّرة للحروب، ففي «عالم طفولتي، تلك الطفولة التي دمّرتها أحداث العام ١٩٤٨ والثورة المصريّة والاضطرابات الأهليّة اللبنانيّة التي بدأت عام ١٩٥٨»[٣]. ولا يمكن أن يخفى علينا هنا علاقة الحضارة الغربيّة بالحروب والنكسات التي عايشها المجتمع العربي ومن ضمنهم إدوارد سعيد. ولهذا بعد أن يُشير إدوارد سعيد إلى أنّ تكوينه الأكاديمي المتين والثري، السياسي والجمالي والنثري والفني «قد غذّت هذه المذكّرات بروافد خفيّة»[٤]، يتحدّث عن فلسطين: فما «كان شبكة من البلدان والقرى عاش فيها أبناء عائلتي الموسّعة ذات يوم...أضحت الآن مطارح إسرائيليّة تعيش فيها الأقلّيّة الفلسطينيّة تحت السيادة الفلسطينيّة»[٥].

كما أنّ قلق وتوتّرات العلاقة بين الغرب والشرق يبرز لنا بوضوح في شخصيّة سعيد نفسه، إذ يُركّز على الجانب الكوزموبوليتاني من شخصيّته، فقد «امتلكني هذا الشعور المقلق بتعدّد الهويات ومعظمها متضارب طول حياتي»[٦]. وهذا الجانب الكوزموبوليتاني في شخصيّة سعيد يبرز أيضًا من خلال تعدّد المدن التي سكنها والمدارس والجامعات التي تلقّى تكوينه فيها، من فلسطين إلى القاهرة إلى أمريكا، وخاصّة نيويورك الرمز العالمي للكوزموبوليتانيّة. كما عانى سعيد منذ صغره من رغبة الغرب والغربي في الهيمنة وتشكيل الشرق حسب إرادته باعتبار ذلك «عبء

[١]- إدوارد سعيد، خارج المكان (مذكّرات)، ترجمة: فواز طرابلسي، دار الآداب، بيروت، ٢٠٠٠، ص٢٥.

[٢]- نفس المرجع، ص٢٦.

[٣]- نفس المرجع، ص٩.

[٤]- نفس المرجع، ص١٩.

[٥]- نفس المرجع، ص٢٠.

[٦]- نفس المرجع، ص٢٧.

الرجل الأبيض». فقد عايش سعيد عدّة صعوبات منذ المرحلة الابتدائيّة مع معلّميه الذكور الإنجليز، فالمدرسة «زوّدتني بأوّل اتّصال مديد مع السلطة الكولونياليّة من خلال الإنكليزيّة القحّة لأساتذتها»[1]. فقد تعرّض في أحد الأيام إلى «فلقة» من أحد الأساتذة الإنجليز، أيضًا عايش «مواجهة كولونياليّة أشد حدّة وسفورًا»، إذ زار سعيد وهو تلميذ «نادي الجزيرة» بالقاهرة فاعترضه رجل إنكليزي لكي يمنعه من التواجد في ذلك المكان وقال له «غادر المكان...ممنوع على العرب ارتياد هذا المكان... أدركت مباشرة آنذاك أنّ معنى النعت (أي العربي) مفقد للأهليّة حقًّا»[2]. من هنا نجد لدى سعيد في بقيّة حياته الأكاديميّة احتراز من كلّ سلطة أبويّة. فطفولة سعيد تفرّقت بين عالم «القاهرة الكولونياليّة» و «مواقف بريطانيّة كولونياليّة تمثّل الأسياد وسواد البشريّة التي يحكمها هؤلاء الأسياد»[3]. ولهذا فقد «طغى على كتاباتي كمّ من الانزياحات والتغايرات والضياع والتشوّه...فالذي عشته صبيًّا في البيت مع شقيقاتي وأهلي مثلاً اختلف كليًّا عمّا قرأته وتعلّمته في المدرسة. تلك الانزلاقات والانزياحات هي قوام هذا الكتاب، وهي السبب الذي يحدوني إلى القول أنّ هويتي ذاتها تتكوّن من تيّارات وحركات لا من عناصر ثابتة جامدة»[4].

الشرق والإنتاج الذاتي للاستشراق

اهتمّ الغرب بداية من القرن ١٩ بتدوين ودراسة الموروث العربي/ الإسلامي بالجمع والتحقيق والنشر. وصدرت، كنموذج على ذلك، صحيفة جديدة بباريس تُعرّف بنفسها بكونها تهتمّ بـ «الأحوال السياسيّة ببرّ الشرق: شأن هذه القزيطة المدافعة عن الحقوق الأكيدة التي للأمم الصغيرة القويّة والموجودة في حالة الحياة التي تنبت مستندة على الأصول القانونيّة في وسط دول المشرق القديمة المحرومة التي حالتها السكون، وشأنها ردّ دعاوى الدول العثمانيّة على الأمم المذكورة، فنتكلّم على تونس وبرّ القريق (اليونان) والصرب وبرّ مصر، ونقف في مصالحهم ونتكلّم بالخصوص

[١]- إدوارد سعيد، خارج المكان (مذكّرات)، ترجمة: فواز طرابلسي، دار الآداب، بيروت، ٢٠٠٠، ص٧٠.

[٢]- نفس المرجع، ص٧٢.

[٣]- نفس المرجع، ص٤٣.

[٤]- نفس المرجع، ص٨-٩.

على تونس ونجعلها مثالاً عجيبًا، فإنّها أظهرت بديهة آثار التقصير بنوع غريب وفريد، ونبذل غاية جهدنا لنُحسّن أخبار أوروبا عليها ونُعلمها بأحوالها حتّى أنّها تتعرّف بوجوب مكافأة سعي ملكها العظيم بواسطة إشهاد استقلالها السياسي الذي جاهدت في الحصول عليه، هذا وإنّ الأنفار الذين يكتبون في القزيطة المذكورة مأخوذون من دار العلم ومن السناتو (مجلس النوّاب) ومن أصحاب القوازط (الصحف) الباريسيّة وساير الرجال الذين لهم شهرة ومعرفة بأحوال برّ الشرق سواء كان من جهة معرفة اللغة أو التاريخ يكون لهم تعلّق بالقزيطة (الصحف) المذكورة»[1].

أبرزت لنا الرحّالة والأنثروبولوجيّة وينيفريد بلاكمان حين زيارتها لمصر بداية القرن العشرين الاستمراريّة والثبات الذي تميّزت به العادات والموروثات في صعيد مصر، سواء على مستوى طقوس العبور (الولادة، الزواج، الختان...)، أو الصنائع والمهارات والمعارف الفلاّحية والغذائيّة[2].

لعبت إذاً الصور النمطيّة (Stereotypes) التي أُنتجت حول الشرق دور «التواريخ المعلّبة، المكبسلة»[3]. وتعتبر الصور النمطيّة (Stéréotype) من أهمّ تجلّيات جدليّة الداخلي والخارجي من جهة، ومن جهة أخرى تعتبر هذه الصور منتجًا مهمًّا للسرديّات والكتابات التي يمكن أن تكون رصيدًا غنيًّا للباحث لتكوين مدوّنته المصدريّة. تنضوي هذه الممارسة ضمن إطار سيميولوجي كامل كما أكّد على ذلك هنري بوير (**Henri** BOYER)، هذا إلى جانب "ترسيخ الشعار" (embléme) و"الأسطورة". إذاً الصور النمطيّة والشعار أو الوصمة والأسطورة ترتكز على آليّة التصنيفcatégorisation)) والترميز (symbolisation)[4].

تتنوّع الصور النمطيّة من صور نمطيّة اجتماعيّة ووطنيّة وإثنيّة وطبقيّة، هذا

[١]- السلسلة التاريخيّة. الصندوق عدد ٧١. الملف عدد ٨٤٧ مكرّر. و٦٣.

[٢]- وينيفريد بلاكمان، الناس في صعيد مصر: العادات والتقاليد، ترجمة: أحمد محمود، دار الشروق، مصر، ٢٠١٠.

[٣]- إدوارد سعيد، الثقافة والإمبرياليّة، ترجمة: كمال أبو ديب، (دار الآداب، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٤)، ٣٨٠.

[4]- **Henri** BOYER, «Stéréotype, emblème, mythe. Sémiotisation médiatique et figement représentationnel», Mots. Les langages du politique [En ligne], 88 | 2008, mis en ligne le 01 novembre 2010, consulté le 06 juillet 2017. URL : http://mots.revues.org/14433.

دون إغفال الأبعاد الالتفافيّة والإثنومركزيّة والإقصائيّة، أيضًا معاداة الساميّة (antisémitisme) وكراهية الأجانب (xénophobie) والإسلاموفوبيا كظواهر حديثة لظاهرة الصور النمطيّة. هذه السرديّات تساهم في بناء ذهنيّة جماعيّة تستبطن مجموعة من التمثّلات تجاه الآخر[1].وتعترض الباحث في تعامله مع السرديّات التي تنتج الصور النمطيّة مثل سرديّات الرحّالة أو أنثروبولوجيّي القرن التاسع عشر مجموعة من المصاعب، منها زخم الرهانات السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة التي تتخلّل هذه الكتابات، والعدد الكبير من الأحكام القيميّة والتصنيفات التحقيريّة أو التفضيليّة التي تخترقها. أيضًا يمكن للباحث في حدّ ذاته أن يستبطن هذه الأحكام المسبّقة والممارسات التصنيفيّة، سواء من خلال سيرورته التعليميّة من ناحية تكوينه الأكاديمي، أو اكتفائه بالوثائق المتاحة إليه وعجزه أو عدم رغبته في الاطّلاع على وثائق متنوّعة المصدر.

تبرز لنا على مستوى العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، ومن ضمنها علم التاريخ، سرديّات الرحّالة باعتبارها من أهمّ مولّدات الصور النمطيّة، كما أكّد على ذلك جيل برتران (Gilles Bertrand) في مقاله عن «خطاب الرحّالة: بعض عناصر لمنهج مقارن للصور النمطيّة لشعوب أوروبا عصر التنوير»، حيث يتقابل التراكم التاريخي بالسياق السياسي وتوازنات القوى والتطوّر الاقتصادي والتقني بإرادة اكتشاف الآخر. هنا السياقات والرهانات ساهمت في إنتاج سرديّات وكتابات وفّرت للباحث إمكانيّة تكوين مدوّنة مصدريّة مهمّة[2].

إذاً في ظلّ حضور رهانات السرديّات المنتجة المكوّنة للصور النمطيّة (مثل الرحّالة) على الباحث الذي يريد بناء مدوّنته المصدريّة ألا يكتفي بمصدر واحد، بل عليه بناء مدوّنة صارمة، أي تتكوّن من كلّ شيء ممكن، أيضًا عليه اتّباع تقنية

[1]- Jan Berting, «IDENTITÉS COLLECTIVES ET IMAGES DE L'AUTRE : LES PIÈGES DE LA PENSÉE COLLECTIVISTE», in,HERMÈS, 30, 2001, in, http://documents.irevues.inist.fr/bitstream/handle/204214516//HERMES_2001_30_41.pdf;jsessionid=DAF24F4BE295C297AA6AB0D99CC00144?sequence=1

[2]- Gilles Bertrand, «Le discours des voyageurs. Quelques éléments pour une approche comparative des stéréotypes sur les peuples dans l'Europe des Lumières», in, Le stéréotype: Outils de régulations sociales, Presses universitaires de Rennes, 2004, p. 245260-.

المكافحة بين المعلومات والمصادر، وعلى الباحث أن يُمَوْضِعَ معلوماته التي جمعها في سياقاتها المختلفة التي أنتجت فيها والمناخات الثقافيّة التي ولدت فيها. وعلى الباحث عند بنائه لمدوّنته أن يمارس مبدأ تداخل الاختصاصات كآليّة من آليّات التفهّم، إلى جانب تقنيّات بحثيّة أخرى كالتحليل والوصف والمقارنة.

برز من ناحية أخرى توجّه علميّ وحقل بحثيّ ذو هواجس بالاستشراق، ألا وهو الاستغراب. فالاستغراب هو الاستشراق معكوسًا. من المهمّ إبستيمولوجيًّا أن يتمّ إنشاء وتأسيس علم للاستغراب يحاول أن يُعدّل الكفّة مع مؤسّسة الاستشراق، وهذا الأمر كان محور تفكير الأستاذ حسن حنفي في كتابه «مقدّمة في علم الاستغراب»، وهو الأمر نفسه مع مجلّة «الاستغراب» وهي فصليّة من إصدار المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة.

يُبيّن حسن حنفي أنّ أهميّة تأسيس مشروع للاستغراب تكمن في كونه يمكن أن يُمثّل وسيلة لمواجهة «التغريب» وخاصّة احتكار إنتاج المعرفة من قبل الغرب، وهو مشروع حضاري أساسيّ لتفنيد المركزيّة الأوروبيّة، إذ إنّ «مهمّة علم الاستغراب هو القضاء على المركزيّة الأوروبيّة (Eurocentricity)[1]. ولهذا فإنّ مهمّة الاستغراب الأساسيّة هي «إعادة التوازن للثقافة الإنسانيّة بدل هذه الكفّة الراجحة للوعي الأوروبي والكفّة المرجوحة للوعي اللاأوروبي»، وتجنّب «الظلم التاريخي» والتحيّز والعنصريّة والتحقير الذي طالما تعرّض له العالم غير الأوروبي من طرف مؤسّسة الغرب العالمة وأهمّها الاستشراق[2].

الأكاديميّة الغربيّة وانتقاد الاستشراق

يُبيّن لنا وائل حلاّق من ناحية أخرى، في كتاب حديث له، أنّ مؤسّسة الاستشراق هي مؤسّسة صلبة ومتينة، ولكنّها تُعاني من معضلة وجوديّة وهي تهميش المعطى الأخلاقي. فالاستشراق بحكم كونه مُنتجًا حداثيًّا بامتياز، فقد متح أساسًا من مؤسّسة الحداثة بداية من القرن ١٦ بما هي مؤسّسة دولة حديثة قوميّة وذات سيادة من ناحية،

[١]- حسن حنفي، مقدّمة في علم الاستغراب، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٢، ص٢٨.

[٢]- نفس المرجع، ص٣٠- ٣٣.

ومن ناحية أخرى ذات أبعاد رأسماليّة توسعيّة. تشابك الاستشراق إذًا منذ البداية مع وعي الحداثة بإجباريّة توسّعها اقتصاديًّا على حساب «المستعمرات» للمحافظة على الدفق الاقتصادي/ الإنتاجي/ الرأسمالي، وبالتالي تكريس أركان الدولة القوميّة في أوروبا على حساب بقيّة العالم «غير المتحضّر» يمكن إخضاعه لـ «اللحظة الإباديّة» حيث يُعدّ «التحجّر» و «الجمود» و «الثبات» و «التقوقع» من «الأمور الكثيرة التي يلوم الغربيّون الحضارات الشرقيّة عليها»[1].

من هنا نصل إلى إشكاليّة إمكانيّة استمرار الاستشراق كمؤسّسة علميّة منتجة. يُقدّم وائل حلاّق الترياق، ولكن يطرح هذا الحلّ في إطار إشكاليّ وتشكيكيّ. فلا يمكن للاستشراق أن يستمرّ ويتشابك حضاريًّا ووجوديًّا مع العالم العربي والإسلامي بدون تركيز مُعطى «الأخلاق» كمبدأ أساسيّ ووجوديّ. تشكيك وائل حلاق في إمكانيّة المساهمة الأخلاقيّة لمؤسّسة الاستشراق نابع من طبيعة الحداثة نفسها، فقد كانت الحداثة تاريخيًّا وتأسيسيًّا نافية للأخلاق والإنسان حيث سلّعت وشيّأت الوجود، إذ لا يمكن للاستشراق أن يستمرّ «بواسطة التراث الليبرالي أو بصورة حصريّة داخل التشكّلات الخطابيّة للنطاقات المركزيّة، فزرع «المعرفة في إطار أخلاقي» يعني «الالتزام الأخلاقي تجاه النفس والآخر»، وهذا ما يفتقده أساسًا الغرب ومؤسّساته ومن ضمنها الاستشراق[2]، إذ إنّ «دراسة التاريخ والاستشراق والفلسفة والعلم وأيّ مجال آخر من مجالات البحث الفكري هي في جوهرها تدريب في التكوين الذاتي الأخلاقي، أي تقنيّة لجعل الذات أخلاقيّة. هذه هي الغاية الوحيدة التي يمكن تبريرها على أسس أخلاقيّة»[3].

وقد أكمل وائل حلاّق تفكيكه لمنظومة الحداثة والاستشراق من زاوية نظر الأخلاق في آخر كتبه. فالحداثة تُعاني عطبًا مُزمنًا، وهو نفيها للأخلاق من تمثّلات الفاعلين الاجتماعيّين وممارساتهم، وما يستتبع ذلك من نفي للغيبيّات والمثل

[١]- وائل حلاق، قصور الاستشراق: منهج في نقد العلم الحداثي، ترجمة: عمرو عثمان، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٩، ص٢٤١- ٢٤٢.

[٢]- نفس المرجع، ص٣٩٠.

[٣]- نفس المرجع، ص٣٩٤.

والمرجعيّات. وهذه هي نقطة الضعف الأساسيّة التي تعترض إمكانيّة استمرار مؤسّسة الاستشراق. فالحداثة «العلمانيّة بحكم تعريفها مناهضة للتعدديّة»، كما أنّ «إفلاس الحداثة الحالي يُسبّبه تحديدًا قطع الرابطة النموذجيّة بين الإنسان والقوّة الأعلى التي أعطته مبرّر وجوده»[١]. إذًا فأمام الاستشراق عائقان مُعجزان: فهو ابن مؤسّسة نافية للأخلاق، ونافية للغيبيّات، خاصّة وأنّ وجودنا اليوم «يتطلّب مفهوم التواصل والاستمراريّة في العلم، إذًا، حمل عبء المسؤوليّة الأخلاقية المرتبطة باستخلاف الإنسان على الأرض واستئمانه عليها»[٢].

يتميّز الزمن الاستشراقي بالقدرة على البقاء بسبب ارتكازه على مؤسّسات أكاديميّة وسياسات دول متنفّذة وقويّة. يُبرز لنا الأستاذ حسام محيي الدّين الآلوسي أساليب وتقنيّات «تبدّل الاستشراق»، فهو أكاديمي تارة، وذو رهانات سياسيّة تارة أخرى، بل غطّى الاستشراق مُجمل ميادين البحث العلمي، وقد أصبحنا نجد من أهل «الشّرق يُصنّف كمُستشرق أي ما يُسمّى الاستشراق المعكوس»[٣].

بيّن هندريك سبروت (Hendrik Spruyt) علاقة التحوّلات الاجتماعيّة والسياسيّة بـ «تأثير المتغيّر الخارجي...ألا وهو التجارة»، و «تأسيس التحالفات السياسيّة»، وأيضًا «التحالفات والمساومات المختلفة»، و «يُعدّ التفاعل بين المجالات الداخليّة والخارجيّة عمليّة ذات مرحلتين. أوّلاً تؤدّي التغيّرات في الوسط الخارجي إلى تحوّلات محليّة في النفوذ النسبي للفاعلين الاجتماعيين والسياسيين، ومن ثمّ يُعيد أولئك الفاعلون الاصطفاف من أجل تشكيل أنواع مؤسّسيّة جديدة»[٤].

---

[١]- وائل حلاق، إصلاح الحداثة: الأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة طه عبد الرحمان، ترجمة: عمرو عثمان، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠٢٠، ص٣٦٢.

[٢]- نفس المرجع، ص٣٦١.

[٣]- حسان محيي الدّين الآلوسي، «ملاحظات حول الاستشراق ودارسيه»، ضمن: إشكاليّة العلاقة الثقافيّة مع الغرب: بحوث ومناقشات الندوة الفكريّة التي نظّمها المجمع العلمي العراقي، مركز دراسات الوحدة العربيّة/ المجمع العلمي العراقي، بيروت، ١٩٩٧، صص٥٩- ١٠٤؛ صادق جلال العظم، الاستشراق والاستشراق معكوسًا: المفكّر العربي، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨١.

[٤]- هندريك سبروت، الدولة ذات السيادة ومنافسوها: تحليل لتغيّر الأنظمة، ترجمة: خالد بن مهدي، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ٢٠١٨، ص٣٦- ٣٨.

يمكن لنا منهجيًّا فهم كلّ أشكال الإصلاح والأفكار الحديثة المنبثقة في العالم العربي قُبيل الاستعمار أو بُعيده «خارج العلاقة الكولونياليّة، لأنّها صنيعة هذه العلاقة، وهي شكل ثقافي جديد تمامًا، وليس مجرّد ردّ فعل بسيط انبثق عن نفسه دون أن يكون قد احتكّ بالدّخيل»[1]. ولهذا فإنّ «تاريخ المجتمعات في بلاد المغارب بصيغة الجمع، وتاريخ الحياة والبقاء على قيدها يوميًّا تحت السيطرة الكولونياليّة، سوف يظلّ غير مرئيًّا طالما تقبّلنا مضامين السّرد الإصلاحي، والذي بالنسبة إليه بالضّبط، يعتبر مثل هذا التاريخ الاجتماعي غير موجود، ونعني بذلك تاريخ الفقراء والمزارعين والعمّال والأميّين والنساء»، ولهذا نلاحظ انشقاقًا بين «الدولة ورموزها المشفّرة وأركان مشروعيّتها...من جهة، والثقافات من جهة أخرى كما يعيشها عامّة النّاس، والتي يقع النظر إليها (أي ثقافة عامّة الناس) من ذلك الأوان فصاعدًا بأنّها غير قادرة على الاضطلاع بالمسؤوليّة الكاملة التي يقتضيها التطلّع إلى مستقبلهم. ليس الغرض هنا وباختصار هو القيام بمحاكمة في حقّ الإصلاحيّين، ولكنّ الغاية المنشودة هو محاولة فهم لعبة القوّة الرمزيّة التي كانوا قد حُشروا فيها سواء أحبّوا ذلك أم كرهوه...إنّ ما أبديناه من الملاحظات قد كان يطمح إلى تحرير الاستوغرافيّة الخاصّة بغائيّة الوطنيّات والتصنيفات العقيمة من قبل: التقليد/ الحداثة، باعتبارها تصوّرات شموليّة وخطيّة في التاريخ. ولذا يمكننا أن نتصوّر هذه التواريخ اليوميّة للحياة والبقاء على قيد الحياة التي تستحقّ أن يُستمع إليها أكثر من أي التواريخ الأخرى»[2].

الخاتمة

تبيّن لنا من خلال هذا المقال تعدّد أوجه الاستشراق، سواء باعتباره حقلاً أكاديميًّا، أو باعتباره تمثّلات وممارسات انتقل بعضها من الأكاديمي للاجتماعي، وساهمت

[١]- جيمس ماكدوكال، «الدولة والمجتمع والثقافة عند مفكّري الإصلاح المغاربيين (الجزائر وتونس: ١٨٩٠-١٩٤٠) أو الإصلاح باعتباره تعلّمًا للتخلّف»، ضمن: الحركات الإصلاحيّة وإصلاح نظم الدّولة في بلدان المغارب خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، إشراف: أوديل مورو، ترجمة: خالد بن الصغيّر، دار أبي رقراق، ٢٠١٤، صص٣٦٩- ٤٠٣، ص٣٧٨.

[٢]- نفس المرجع، ص٣٩٩- ٤٠٠.

في إنتاج صور نمطيّة راسخة ومؤثّرة إلى اليوم. كيف نُفسّر ظاهرة الإسلاموفوبيا والرّهاب من العرب والإسلام ووصمهم بالإرهاب والتعصّب بدون فهم السيرورة التاريخيّة لعلم الاستشراق؟ أي فهم جينيالوجيّات تشكّله.

اعتمدنا في عملنا هذا منهج تداخل الاختصاصات (Interdisciplinarity) وتداخل المناهج عبر دراسة لحظات مهمّة ميّزت نشأة وترسّخ وتمدّد علم الاستشراق. فقد اعتمد الاستشراق أساسًا على تفوّق أوروبي عالمي سمح له بشرعنة إنتاجه لمعارفه وأحكامه. كما اعتمد الاستشراق على ترسانة من الأفكار، أهمّها الفكر القومي والسياسات الدينيّة والاستعمار والعادات والتقاليد.

درسنا ثانيًا لحظة إدوارد سعيد، وهي لحظة أساسيّة في علم الاستشراق منذ سنة ١٩٧٨ تاريخ نشر كتاب الاستشراق. فقد بيّن سعيد حسًّا مرهفًا تجاه الغرب وممارساته الأكاديميّة المتحيّزة. وقد تعمّدنا دراسة مذكّراته «خارج المكان» لنتبيّن علاقة نشأة الكاتب بتبلور فكره العالمي ذي الخصوصيّة الرافضة للظلم وللتحيّز.

أخضعنا ثالثًا للبحث إشكاليّة علاقة الشرق بالإنتاج الذاتي للصور النمطيّة والأحكام الاستشراقيّة. فقد تبنّى أوّلًا عدد من العرب والمسلمين الأحكام القيميّة المتحيّزة ضدّ الشرق، بل دعّموها وأكّدوا صحّتها وتبنّوا مُجمل الممارسات التي هي أصلاً مُتخيّلة. ولهذا نشأ علم الاستغراب كمقاومة للاستشراق، وسعيًا لدراسة الغرب كممارسة نضاليّة تجاه كلّ تحيّز معرفي تجاه الشرق. ولهذا خصّصنا الفصل الرابع من العمل لدراسة الوعي الذاتي الناشئ صُلب الأكاديميّة الغربيّة نفسها تجاه الأخطاء المعرفيّة والعلميّة المرتكبة من طرف الاستشراق والمستشرقين. وقد أنتجت هذه المدرسة فكرًا نقديًّا مهمًّا ساهم في تجاوز صور نمطيّة عديدة، أهمّها الكتاب الأخير لوائل حلاّق المعنون «قصور الاستشراق».

نقول أخيراً إنّه لا يمكن لنا تفهّم الاستشراق كحقل علميّ أو ممارسات وتمثّلات

اجتماعيّة مُتخيّلة بدون السعي إلى وضعه في سياقه العالمي والفكري والتحوّلات المعرفيّة، وخاصّة تنويع زوايا النظر والتحليل، ولهذا تبرز لنا أهميّة النظر في المرايا بأنواعها سواء مسطّحة أو مقعّرة أو محدّبة.

لائحة المصادر والمراجع

١. عبد العزيز حمّودة، المرايا المحدّبة: من البنيويّة إلى التفكيك، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٣٢، أفريل ١٩٩٨.

٢. ريني غاليسو، «استعمار/ استعماريّة»، ضمن: معجم الماركسيّة النقدي، تحرير: جيرار بن سوسان/ جورج لابيكا، ترجمة: الأمين اليوسفي، دار الفارابي/ دار محمّد علي الحامي، صفاقس/ بيروت، ٢٠٠٣.

٣. جون جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي: من الدولة القوميّة إلى الدولة الأمميّة، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٢.

٤. إي جي هوبزبوم، الشعوب والقوميّات منذ عام ١٧٨٠: المنهج والخرافة والحقيقة، ترجمة: مصطفى حجاج، دار الكتب الوطنيّة، أبو ظبي، ٢٠١٣.

٥. بنيامين كلود بروور، صحراء اسمها السّلام: تاريخ الشرق الأوسط المعاصر ومجتمعه. عنف الإمبراطوريّة الفرنسيّة في الصحراء الجزائريّة (١٨٤٤-١٩٠٢)، ترجمة: أمين الأيّوبي، ابن النّديم للنشر والتوزيع/ دار الروافد الثقافيّة ناشرون،الجزائر/ بيروت، ٢٠٢٠.

٦. جوزيف مسعد، آثار استعماريّة: تشكيل الهويّة الوطنيّة في الأردن، ترجمة: شكري مُجاهد، مدارات للأبحاث والنشر، مصر، ٢٠١٩.

٧. فتحيّة بلحاج، «الشعر الغنائي الشعبي من خلال بعض دراسات المستشرقين الفرنسيين أثناء الفترة الاستعماريّة بالبلاد التونسيّة»، روافد، المعهد العالي لتاريخ تونس المعاصر: جامعة منوبة، العدد ٢٥، ٢٠٢٠.

٨. علياء شكري، «أخلاقيّات البحث العلمي في مجال التراث الشعبي: قضيّة وطنيّة»، مجلّة الحداثة، عدد ١٥- ١٨: في الفنون الحرفيّة والفلكلور والتراث الشعبي، ربيع- صيف ١٩٩٦.

٩. رشدي صالح، «تاريخ الفنون الشعبية»، مجلّة الحداثة، عدد ٢٧- ٢٨: في اللغة والعادات والأمثال، خريف ١٩٩٧.

١٠. جاك غودي، سرقة التاريخ، ترجمة: محمّد محمود التوبة، العبيكان للنشر، الرّياض، ٢٠١٠.

١١. بيتر فان ديرفير، «الدولة الأخلاقيّة: الدين والأمّة والإمبراطوريّة في بريطانيا الفكتوريّة والهند البريطانيّة»، ضمن: الأمّة والدين: وجهات نظر حول أوروبا وآسيا، تحرير: بيتر فان درفير/ هارتموت ليمان، ترجمة: محمود حدّاد/ سعود المولى، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ٢٠١٨

١٢. سوزان بايلي، «العرق في بريطانيا والهند»، ضمن: الأمّة والدين: وجهات نظر حول أوروبا وآسيا، تحرير: بيتر فان درفير/ هارتموت ليمان، ترجمة: محمود حدّاد/ سعود المولى، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ٢٠١٨.

١٣. أميّة كومارباغشي، التخلّف واقتصاده السياسي، ترجمة: عبد الكريم محفوظ، منشورات وزارة الثقافة، سورية، ١٩٨٨. إريك هوبزباوم، عصر الإمبراطوريّة (١٨٧٥- ١٩١٤)، ترجمة: فايز الصيّاغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١١.

١٤. إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة. السلطة. الإنشاء، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، بيروت، الطبعة السابعة، ٢٠٠٥.

١٥. أشيل مبيمبي، نقد العقل الزنجي، ترجمة: طواهري ميلود، ابن النديم للنشر والتوزيع/ دار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت/ الجزائر، ٢٠١٨.

١٦. شيلي واليا، إدوارد سعيد وكتابة التاريخ، ترجمة: أحمد خريس وناصر أبو الهيجاء، أزمنة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧.

١٧. إدوارد سعيد، خارج المكان (مذكّرات)، ترجمة: فواز طرابلسي، دار الآداب، بيروت، ٢٠٠٠.

١٨. وينيفريد بلاكمان، الناس في صعيد مصر: العادات والتقاليد، ترجمة: أحمد محمود، دار الشروق، مصر، ٢٠١٠.

١٩. إدوارد سعيد، الثقافة والإمبرياليّة، ترجمة: كمال أبو ديب، (دار الآداب، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٤).

٢٠. حسن حنفي، مقدّمة في علم الاستغراب، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٢.

٢١. وائل حلاق، قصور الاستشراق: منهج في نقد العلم الحداثي، ترجمة: عمرو عثمان، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٩.

٢٢. وائل حلاق، إصلاح الحداثة: الأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة طه عبد الرحمان، ترجمة: عمرو عثمان، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠٢٠.

٢٣. حسان محيي الدّين الآلوسي، «ملاحظات حول الاستشراق ودارسيه»، ضمن: إشكاليّة العلاقة الثقافيّة مع الغرب: بحوث ومناقشات الندوة الفكريّة التي نظّمها المجمع العلمي العراقي، مركز دراسات الوحدة العربيّة/ المجمع العلمي العراقي، بيروت، ١٩٩٧، صادق جلال العظم، الاستشراق والاستشراق معكوسًا: المفكّر العربي، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨١.

٢٤. هندريك سبروت، الدولة ذات السيادة ومنافسوها: تحليل لتغيّر الأنظمة، ترجمة: خالد بن مهدي، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ٢٠١٨.

٢٥. جيمس ماكدوكال، «الدولة والمجتمع والثقافة عند مفكّري الإصلاح المغاربيين (الجزائر وتونس: ١٨٩٠- ١٩٤٠) أو الإصلاح باعتباره تعلّمًا للتخلّف»، ضمن: الحركات الإصلاحيّة وإصلاح نظم الدّولة في بلدان المغارب خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، إِشراف: أوديل مورو، ترجمة: خالد بن الصغيّر، دار أبي رقراق، ٢٠١٤.

لائحة المصادر بالأجنبيّة

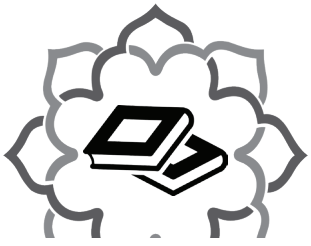
1. Dominique combe, «Théoriepostcoloniale, philologie et humanisme. Situation d'EdwardSaïd», in, Littérature, N 154, 20092-, in, www.cairn.info/revue-litterature-20092--.htm؛Nadia Marzouki, «Théorie et engagement chez Edward Saïd», Mouvements, 2004/ 3 (no3334-), in, www.cairn.info/revue-mouvements-20043--.htm

2. Henri BOYER, «Stéréotype, emblème, mythe. Sémiotisationmédiatique et figementreprésentationnel», Mots. Les langages du politique [En ligne], 88 | 2008, mis en ligne le 01 novembre 2010, consulté le 06 juillet 2017. URL : http://mots.revues.org/14433.

3. Jan Berting, «IDENTITÉS COLLECTIVES ET IMAGES DE L'AUTRE: LES PIÈGES DE LA PENSÉE COLLECTIVISTE», in, HERMÈS, 30, 2001, in, http://documents.irevues.inist.fr/bitstream/handle/204214516//HERMES_2001_30_41.pdf;jsessionid=DAF24F4BE295C297AA6AB0D99CC00144?sequence=1

4. Gilles Bertrand, «Le discours des voyageurs. Quelqueséléments pour uneapproche comparative des stéréotypessur les peuplesdansl'Europe des Lumières», in, Le stéréotype: Outils de régulationssociales, Presses universitaires de Rennes, 2004.

5. Jean Carpentier/ François Lebrun (Sous la direction), Histoire de l'Europe, Edition du Seuil: Collection Point/ Histoire, Paris, 1990.



قراءات علميّة

في الفكر والتراث الاستشراقي

قراءة في كتاب د. محمد بلال أشمل

صورة الرسول ﷺ في الفكر الإسباني المعاصر

د. محمد العمارتي

قراءة في كتاب د. محمد بلال أشمل
صورة الرسول ﷺ في الفكر الإسباني المعاصر
الرؤية والمنهج

د. محمد العمارتي (*)

المُلخَّص:

يقارب الدكتور محمّد بلال أشمل في كتابه «صورة الرسول ﷺ في الفكر الإسباني المعاصر» تصوّرات الفكر الإسباني عن النبي محمّد ﷺ، بالاستناد إلى أعمال مجموعة من المفكّرين الإسبان، وذلك بالوقوف على تطوّر هذا الخطاب منذ بداية العصر الوسيط بإسبانيا كمرحلة أولى في هذه القراءة ثمّ الانتقال إلى مجالات الكتاب ومحتوياته من خلال قراءة متأنّية واصفة لمضامينه وقضاياه؛ ليكشف في سياق ذلك عن مختلف الأبعاد والمواقف والتصوّرات الفكريّة والعقديّة الدينيّة التي يحملها هؤلاء المفكّرون الإسبان عن الرسول ﷺ.

وقد تمثّل المنهج الذي اعتمده الكاتب في نقد النقد، إذ برز في طيّات الكتاب سجال علمي ونقدي مع طبقة من المفكّرين الإسبان في مراحل مهمّة من تاريخهم العلمي والعقدي اللاهوتي في إطار بلورة تصوّرات ومواقف إسبانيّة تجاه رسول الإسلام محمّد ﷺ؛ وذلك بمحاولة علميّة ومنهجيّة تهدف إلى المزاوجة في هذه

*- باحث أكاديمي من المغرب.

القراءة بين الوصف والتحليل للقضايا المعروضة في الكتاب، وتقديم ملاحظات جزئيّة وعامّة متّصلة بعموم الفكر الإسباني ومواقفه إزاء الدين الإسلامي عمومًا والرسول الكريم (ص) على وجه الخصوص.

المحرِّر

مدخل

تروم قراءتنا لكتاب «صورة الرسول محمّدﷺ في الفكر الإسباني المعاصر»، تزكية الذات وتجريح الغير للدكتور محمّد بلال أشمل[١]، ملامسة جملة من القضايا التي يعرضها المؤلّف في كتابه، حول تصوّرات الفكر الإسباني عن الرسول سيّدنا محمّدﷺ انطلاقًا من أعمال المفكّرين الواردين في الكتاب، لنكشف في سياق ذلك عن مختلف الأبعاد والمواقف والتصوّرات الفكريّة والعقديّة الدينيّة التي يحملها هؤلاء المفكّرون الإسبان إزاء الرسولﷺ، وهم على التوالي: رايموندومارتين ورايموندولوليو وخوان الطوركيماديفي مرحلة العصر الوسيط، ودونوسوكورتيس/ أنخيل غانيفيت/ رامون كامبوامور/ منينديثبيلايو/ ميغيل آسين بلاثيوس/ خوستافوبوينو/ أوخينيوترياس/ ثيسار فيدال في المرحلة المعاصرة، وبالتالي سنقف على أهم عناصر الائتلاف والاختلاف في أبنية هذا الفكر ومواقفه إزاء الرسول سيّدنا محمّدﷺ، مع السعي إلى الإلمام بمنهجيّة تفكيك هذا الخطاب عند المؤلّف، لمعرفة هل توصّل إلى بناء معرفة بهذا الخطاب وآليّات اشتغاله أم كان ينهج مقاربة تاريخيّة تستعرض الخطاب في مراحل تطوّره فقط؟!.

وبناءً عليه سنحاول قدر الإمكان المزاوجة في هذه القراءة بين الوصف والتحليل للقضايا المعروضة في الكتاب، ممّا سيفسح لنا المجال لتقديم ملاحظات جزئيّة وعامّة في النهاية متّصلة بعموم الفكر الإسباني ومواقفه إزاء الدين الإسلامي عمومًا، والرسول الكريمﷺ على وجه الخصوص.

والكتاب الذي نقوم بدراسته ومقاربة قضاياه ليس كتابًا في نقد الأديان ولا في

[١]- صادر عن دار نون للنشر، دولة الإمارات العربيّة المتّحدة، الطبعة الأولى ٢٠١٥.

الفكر الديني، بل هو دراسة في نقد النقد، ولتحديد أكثر نقول إنّه سجال علمي ونقدي مع صياغات وتحوّلات فكريّة ودينيّة وضعها مفكّرون إسبان في مراحل مهمّة من تاريخهم العلمي والعقدي اللاهوتي في إطار بلورة تصوّرات ومواقف إسبانيّة تجاه رسول الإسلام سيّدنا محمدﷺ وذلك في عيون الفكر الإسباني منذ أن بدأت ترتسم ملامحه في أوائل العصر الوسيط إلى العصر المعاصر بتحوّلاتها وتناقضاتها المتعدّدة.

وهو بالإضافة إلى ذلك مسعى علمي لتخطّي المألوف، وجهد كبير اقتضى من صاحبه دراسات ومراجع تقصد إعادة النظر في تاريخ العلاقة الدينيّة بين الإسلام والمسيحيّة على أرض إسبانيا، وخطوة جادّة تستحقّ التقدير لما اتّسمت به من جرأة إلى جانب الجديّة والوضوح.

وبتعبير أدق إنّه عمل يروم الاقتراب من الخطابات الإسبانيّة في تناولها للرسول سيّدنا محمّد ﷺ في سياق بناء رصد دقيق وواقعي لهذه الخطابات الإسبانيّة المتعدّدة، محاولاً رسم معالم هذا الفكر.

ولهذا، فبالرغم من صفحات الكتاب المعدودة والمحدودة (لا تتعدّى١٥٤ص من القطع الصغير)، فإنّه لا يخلو من أهميّة وجدّيّة في الطرح والتناول وإثارة مجموعة من القضايا المرتبطة بالموضوع، كما يثير تساؤلات جادّة حول طبيعة المسار الذي سلكه هذا الفكر الإسباني تجاه موضوع غاية في الحساسيّة والأهميّة، ألا وهو موضوع الحقيقة المحمّديّة.

لذا كانت القضيّة التي واجهتنا في إطار دراستنا للمؤلَّف ذات طبيعة منهجيّة ومعرفيّة في آن، فالحديث عن هذا الفكر يقتضي منا بداية تحديد الإطار التاريخي الذي يتحرّك فيه، وقد حدّدناه زمنيًّا من بداية العصر الوسيط إلى بداية القرن الحادي والعشرين.

يعرض المؤلّف في فصول كتابه الهدف من وراء دراسة هذه الخطابات في العصر المعاصر، فيبدأ بإيراد هذه الخطابات التي استمدّت مرجعيّتها من الأفكار

الدينيّة للعصور الأوروبيّة القديمة، التي تغلغلت في معظم دراسات مفكّري إسبانيا الوسيطيين والمعاصرين، فكان نتيجة ذلك تزايد استخدام هذه التصوّرات المعادية عند هؤلاء تجاه الرسول ﷺ.

وبالتالي يوضح المؤلّف منذ البداية أنّ كتابه سينصبّ على دراسة خطابات ومواقف إسبانيّة متنوّعة حدّدها في:

- **الفصل الأوّل:** بنية الخطاب حول الرسول في الفكر الإسباني الوسيطي:»البداية والاستواء والاستئناف».

- **الفصل الثاني:** بنية الخطاب حول الرسول ﷺ في الفكر الإسباني المعاصر:»رفع الذات ووضع الغير».

- **الفصل الثالث:** صورة الرسول في الخطاب الإسباني المعاصر: «بين التعصّب والإرهاب».

-**الفصل الرابع:** دلالات الخطاب حول الرسول في الفكر الإسباني المعاصر .

فكان من الطبيعي إذًا أن تتّسع دائرة الاهتمام والعناية عنده لتشمل العديد من المفكّرين الإسبان من العصر الوسيط وحتّى العصر الحديث والمعاصر، نذكر منهم حسب ترتيبهم في هذه الفصول وهم:

رايموند مارتين[١]، ورايموندلوليو[٢]، وكذا خوان الطوركيمادي[٣]، ودونوسوكورتيس[٤]، وأنخيلغانيفيت[٥]، ورامون كامبوامور[٦]، ومينيندیثبيلايو وإعادة إنتاجه للأفكار والصفات التي كانت سائدة في العصر الوسيط حول

[١]- صورة الرسول محمّد ﷺ في الفكر الإسباني المعاصر: تزكية الذات وتجريح الغير، محمّد بلال أشمل، الطبعة الأولى، دار نون، الأردن، ٢٠١٥، ص١٧.

[٢]- نفسه، ص٢١.

[٣]- نفسه، ص٣٣.

[٤]- نفسه، ص٥٩.

[٥]- نفسه، ص٦٧.

[٦]- نفسه، ص٧٥.

الرسول ﷺ[١]، وميغيل آسين بلاثيوس وبنية التماثل بين المسيحيّة والإسلام[٢]، وكذا خوستافوبوينو[٣]، وأوخينيوترياس وتصوّره للحقيقة المحمّديّة، واستمراره في توظيف تصوّرات العصر الوسيط في بلورته لصورة الرسول ﷺ[٤]، وأخيرًا ثيسار فيدال وسياق الخوف على إسبانيا من الإسلام، وصناعة الكذب على الرسول ﷺ[٥].

ومن ثمّ سيسعى المؤلِّف في البداية إلى تقديم قراءة في الشقّ المتعلّق بصورة الرسول ﷺ في الفكر الإسباني خلال مرحلة العصر الوسيط باعتبارها لحظة تأسيسيّة ومرجعيّة لتلك الصورة في الفكر الإسباني عامّة، وأكثر من ذلك في التمثّلات الثقافيّة للآخر في «إسبانيا» تجاه المسلمين في سياق الصراع ضدّ الوجود الإسلامي بشبه الجزيرة الإيبيريّة.

وكأنّه يسير بنا قدمًا للوقوف على مكامن الخلل في الخطاب الغربي/ الإسباني حول الإسلام/ نبيّ الإسلام، بدءًا من لحظات التأسيس في العصر الوسيط مع رايموندو مارتين (١٢٣٠-١٢٨٦) أو كما يسمّيها بدايات تشكّل صورة الرسول في الفكر الإسباني، مرورا بـرايموندولوليو (١٢٣٣-١٣١٦)، ونضج هذا الخطاب واستكماله مع خوان الطوركيمادي (١٣٨٨-١٤٦٨).

لذا فاللحظة الأولى: هي لحظة تشكيله مع رايموندو مارتين الذي سعى إلى دحض المصدر الإلهي للإسلام، وإبراز حقيقة ومصداقيّة العهدين القديم والجديد، واعتبار الإسلام تحريفًا وتزييفًا للمسيحيّة؛ فاقترنت عنده تزكية الذات بتجريح الغير، ليخلص المؤلّف محمّد بلال أشمل إلى أن رايموندو مَارْتين أسّسَ لأربع بنيات وهي: الإسلام نحلة محمّديّة، والتزكية الذاتيّة، وتجريح الغير، والأصل والتبعيّة[٦]. إلاّ أنّه لم

[١]- صورة الرسول محمّد ﷺ في الفكر الإسباني المعاصر: تزكية الذات وتجريح الغير، محمّد بلال أشمل، الطبعة الأولى، دار نون، الأردن، ٢٠١٥، ص٨٣.

[٢]- نفسه، ص٨٩.

[٣]- نفسه، ص١٠٣.

[٤]- نفسه، ص١٠٩.

[٥]- نفسه، ص١١٥.

[٦]- المرجع السابق، ص٢٠.

يناقش مرجعيّة فكر رايموندو مارتين وروافده، كما أنّه لم يربط هذه الأفكار بسياقها التاريخي والفكري لاستخلاص الأهداف المضمرة.

اللحظة الثانية، يمثلها رايموندولوليو، حيث يحدّد المؤلّف السياق الذي انبثقت فيه صورة الرسولﷺ عند هذا المفكّر قائلاً: «لقد تأثّر «ليّولا» [رايموندولوليو] بما كان سائدًا في عصره من أحكام مسبقة حول هؤلاء جميعًا؛ وبخاصّة اعتبار الرسولﷺ «دجّالا» أو «نبيًّا مزيّفًا»، والنظر إلى المسلمين باعتبارهم متوحّشين، في سياق مليء بالعداوة والبغضاء لكلّ ما هو إسلامي أو مسلم»[١].

بمعنى أن رايموندولوليو لم يقم إلّا بحفظ التصوّر الرسمي (النخبة في الكنائس والأديرة) والشعبي (الأتباع والمؤمنين المسيحيّين) الذي كان سائدًا في أوروبا المسيحيّة عن الإسلام، وتحويله إلى أثر مكتوب يحفظه من النسيان، خاصّة في مرحلة تصاعد ما عُرف بـ «حروب الاسترداد» بإسبانيا.

ويبدو أنّ رايموندولوليو لم يأت بجديد بخصوص صورة الرسولﷺ في الخطاب الديني المسيحي بقدر ما جمع الموروث السائد، والأفكار النمطيّة المستبطنة في الذاكرة المسيحيّة التي تشكّلت منذ الاحتكاك الأوّل للمسلمين بالمسيحيّين، أبرزها تلك المتعلّقة بمطابقة الرسولﷺ للدجّال التي انتشرت خلال القرن التاسع الميلادي، خاصّة بقرطبة.

اللحظة الثالثة: كانت في نهاية العصر الوسيط ويمثّلها خوان الطوركيمادي (١٣٨٨-١٤٦٨)، ويصفها المؤلّف بلحظة «الأخطاء الأساسيّة لمحمّد». ويعتبر هذا الرجل من أبرز وجوه السجال المسيحي الإسلامي خلال العصر الوسيط، فقد دافع عن وحدة الكنيسة الكاثوليكيّة في خضم حركات الإصلاح الديني، لهذا كانت حياته حافلة بالعطاء الفكري والديني، ألّف خلالها جملة من الكتب، أبرزها كتاب: «الأخطاء الأساسيّة لمحمّد والأتراك أو المسلمين». وكان الباعث وراء هذا العمل هو إيقاظ همم المسحيّين لمواجهة المدّ العثماني في ظلّ انهيار الأوروبيّين،

[١]- صورة الرسول محمّدﷺ في الفكر الإسباني المعاصر: تزكية الذات وتجريح الغير، محمّد بلال أشمل، الطبعة الأولى، دار نون، الأردن، ٢٠١٥، ص٢٢.

خاصّة بعد سقوط القسطنطينيّة، والتنبيه إلى أهميّة دور البابويّة في توحيد صفوف المسيحيّين. فلم يهتم خوان الطوركيمادي بسيرة الرسول ﷺ، وإنما ركّز على أخطاء محمّد ونحلته، فتتبع المؤلّف الدكتور محمّد بلال أشمل فصول هذا الكتاب؛ ليقف على فلسفة التاريخ عند خوان الطوركيمادي.

وبناء عليه يصير الكتاب، كما يلاحظ محمّد بلال أشمل بمثابة: «تحريض الأمراء المسيحيّين، ورجال الدين والدنيا، على هدي الحجج السابقة، على أن يتحالفوا في حملة صليبيّة لكي يستأصلوا نحلة محمّد ﷺ»[١]...

وتنتظم هذه البنيات جميعها، حسب المؤلّف، ضمن منظومة فكريّة عقديّة عامّة هي «بنية تجريح الخصم»، وترتّبت عنها بنية خاصّة هي «بنية الرفض»؛ أي نحن أمام بنية عامّة شاملة، وبنيات جزئيّة، أو أمام بنية تتضمّن مجموعة من العناصر كما سبق أن لاحظنا ذلك مع بنيات رايموندو مارتين.

ومن خلال النماذج التي قدّمها محمّد بلال أشمل وهي: رايموندو مارتين، ورايموندولوليو، وخوان الطوركيمادي، يمكن اختزال صور الرسول صلى الله عليه من خلال الفكر الإسباني خلال العصر الوسيط في ثلاث صور نمطيّة، وهي: الوثنيّة، العنف والشبقيّة[٢].

وإذا كان المؤلّف قد بيّن لنا الهدف وسياق تصوّرات خوان الطوركيمادي، فإنّه لم يبرز ما يتعلّق بسياقات رايموندو مارتينورايموندولوليو. وعليه، فإنّنا سنحاول أن نبرز ذلك، انطلاقًا من كون تصوّرات هذيْن المفكّريْن، لم تكن معزولة عن واقعهما، وأبرز شيء يمكن تسجيله هو كونهما عاصرا مرحلة أوج «حركة الاسترداد»، فكان الإسبان في أمسّ الحاجة إلى معالجة مشكلة كبيرة كانت تشوّش على الكيان المسيحي، وهي وجود جماعة مسلمة متحضّرة تتمتّع بكفاءة عالية في الفلاحة والحرف والبناء والمعمار، وهي التي عرفت بالمدجّنين (Los mudéjares)، والتي

[١]- صورة الرسول محمّد ﷺ في الفكر الإسباني المعاصر: تزكية الذات وتجريح الغير، محمّد بلال أشمل، الطبعة الأولى، دار نون، الأردن، ٢٠١٥، ص٤٢.

[٢]- كتاب: (الغرب المتخيّل: صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط)، محمّد نور الدين أفاية، بيروت - الدار البيضاء، ٢٠٠٠، ص١٢٣، ١٤٣.

تعايشت مع المسيحيّين في ظلّ إقطاعيّات استفادت منها وانتفعت من خبرتها، فكان لا بدّ أن يحارب المسيحيّون بالقلم كما حاربوا بالسيف[١]؛ أي «ضمن اتجاهين اثنين مختلفين ومتكاملين ومتداخلين في الوقت نفسه، أوّلهما حربي قتالي وثانيهما سجالي كتابي»[٢]، ويثبتوا لهؤلاء زيف معتقداتهم بغية تنصيرهم، بل أكثر من ذلك ليثبتوا للمسيحيّين الآخرين صدقَ معتقدهم ودينهم، صونًا لهم من الانبهار بهؤلاء المهرة المتحضّرين. لهذا عمل المفكّرون الإسبان على تجميع كلّ المعطيات السلبيّة المفترضة عن الإسلام. ومن جانب آخر اضطلعوا بدور التعبئة الفكريّة ضدّ المسلمين من أجل تقليص مساحة الإسلام بشبه الجزيرة الإيبريّة إلى غاية القضاء عليه نهائيًّا[٣].

إنّ تصورات مفكّري العصر الوسيط، عن الإسلام والمسلمين عامّة، وعن الرسولﷺ خاصّة، لا يمكن أن تكون تصوّرات مجرّدة، وإنما هي نتاج أفكار مرتبطة بواقعها ارتباطًا وثيقًا، فلا شكّ أنّها خضعت لتطوّرات، وهذا أمر عادي وبديهي، أو هي حصاد لأفكار كانت قد سادت في إسبانيا، طيلة مراحل الصراع المسيحي/ الإسلامي صراع وجودي ومعرفي. فمن الراجح أن تكون تلك التصوّرات تجميعًا لما كان يكنّه المسيحيّون الغيّورون على دينهم، والتي عبّر عنها المناظرون والمجادلون والناقمون بل والمحاربون أيضًا، مادام أنّ الإسلام كان يشكّل تهديدًا سياسيًّا وسلوكيًّا ومعرفيًّا، ليس فقط لمساهمته الحضاريّة، وإنّما لقيامه على دحض مزاعم الكنيسة دون المساس بفكرة الألوهيّة، التي تشكّل جوهر الدين. فلم يكن بدّ أمام المسيحيين «الإسبان» في العصر الوسيط إلّا أن يبادروا بالهجوم بدل الارتكان إلى الدفاع والتبرير، من خلال اعتبار أنّ الإسلام ذاته الذي يزعم هذه التصوّرات المنافية للمسيحيّة، ما هو إلّا هرطقة مسيحيّة[٤].

---

[١]- انظر: تقديم كتاب (صورة الرسولﷺ في الفكر الإسباني المعاصر): تأليف د. محمّد بلال أشمل. «قراءة في تصوّرات مفكّري العصر الوسيط» للدكتور محمّد رضى بودشار.

[٢]- الإسلام في تصوّرات الاستشراق الإسباني من ريموند سلولوس إلى أسين بلاثيونس، عبد الواحد العسري، بيروت، ٢٠١٥، ص١٢١.

[٣]- انظر: تقديم كتاب (صورة الرسولﷺ في الفكر الإسباني المعاصر): تأليف د. محمّد بلال أشمل. «قراءة في تصوّرات مفكّري العصر الوسيط» للدكتور محمّد رضى بودشار.

[٤]- المرجع نفسه.

صورة الرسول سيّدنا محمّد ﷺ في كتابات مفكّري إسبانيا العصر المعاصر

وبناءً عليه يعمد المؤلّف محمّد بلال أشمل في كتابه إلى التصدّي لمسألة في غاية الأهميّة، وقد شكّلت محور الصراع الديني المسيحي الإسلامي عبر العصور، وهي تلك التصوّرات والرؤى التي كوّنها المفكّرون الإسبان عبر تاريخهم عن الرسول ﷺ، وشكّلت مركز انشغال الفكر الإسباني منذ القديم وما تزال تستقطب اهتمامهم إلى الآن.

ولهذا فإنّه -المؤلّف- سيحاول خلخلة جملة من المفاهيم والأفكار السائدة في الفكر الإسباني المعاصر كذلك، حيث أضحت من كثرة تداولها وتوظيفها من المسلّمات المباشرة والضمنيّة في اعتقاد الإسبان، مع تقديم اقتراحات من شأنها أن تساعد على إعادة خلق الخطاب الإسباني وصياغته على أساس من الوعي والحقيقة والموضوعيّة، وفي هذا الصدد يقدّم لنا تساؤلات مشروعة عن آليّة الوعي الفردي والجماعي لدى المفكّرين الإسبان المعاصرين، فهل هناك انقطاع وقطيعة مع أفكار الماضي أم هناك وصل واستمرار لهذا الوعي بالقياس إلى التجارب الماضية التي تشكّلت بدءًا من الوجود الإسلامي بالأندلس؟! وكيف نمت هذه الأفكار واستمرّت في التطوّر والصمود بحيث أصبحت القاعدة الذهبيّة لهؤلاء المفكّرين الإسبان سواء منهم الأقدمين أو المعاصرين الذين تجمّدوا أمام سلطتها؟! يقول المؤلّف في هذا الصدد: «وبما أنّنا نعني فقط بالخطابات الإسبانيّة حول الموضوع، ينبغي التأكيد في هذا المقام على أنّ الزمان الإسباني جمد على تقاليد ثقافيّة وفكريّة ورثها من فترة صراعه مع مسلمي الأندلس عقب سقوط غرناطة»[١].

ومن خلال هذا الاستنتاج يعمد المؤلّف إلى فتح الباب على مصراعيه لتحديد مسؤوليّة الكنيسة ورجال الدين والمفكّرين أنفسهم في صياغة وتنامي هذا الفكر الديني المعادي للرسول ﷺ بإسبانيا قديمًا وحديثًا على حدّ سواء، لقد كان مثلاً أحد المفكّرين الإسبان المعاصرين وهو دونوسوكورتيس شديد الولاء للمذهب الكاثوليكي يومئذ، وكان حضور ذلك زائدًا عن الحاجة وبقدر عظيم من التعصّب

[١]- انظر كتاب: (صورة الرسول ﷺ في الفكر الإسباني المعاصر: تزكية الذات وتجريح الغير)، محمّد بلال أشمل، ص٥٩ .

للكاثوليكيّة، وبجرعات كبيرة من التحيّز الأعمى للمسيحيّة، وبألوان عديدة من التطرّف القومي الإسباني، وهي الصفات التي اشتهر بها في تاريخ الفكر الإسباني[١] .

والمؤلّف عندما يعمل على تحديد ملامح هذا الوعي السلبي لدى الإسبان عامّة، فإنه يروم إلى فهم السلوكات والاتهامات السلبيّة والمعادية للإسلام ولنبيّه المصطفى الكريم التي تستبطنها الذاكرة الجماعيّة الإسبانيّة كنقطة انطلاق في أيّة عمليّة بناء للمعرفة بهما معًا، هادفًا في الآن نفسه من وراء ذلك إلى انتقاد مقولة ميغيل آسين بلاثيوس القائلة ببنية التماثل بين المسيحيّة والإسلام، يقول المؤلّف بشأن ذلك «... ونشير منذ البداية إلى أنّ موقف الرجل يتحرّك وفق بنية في الخطاب قائمة على التماثل مثلما سيعلن عنها في تقديمه لكتابه عن الغزالي، والتي بمقتضاها تكون المسيحيّة هي الأصل، والسيّد المسيح هو المنبع، والتعاليم الإنجيليّة هي المنطلق، وهي بنية رأينا بعض مظاهرها وصداها فيما مرّ بنا من خطابات مضادّة للإسلام والمسلمين ونبيّهم عليه السلام، وبناء على بنية التماثل يرى بلاثيوس أنّ بعض أحاديث الرسول منقولة حرفيًّا عن الإنجيل، وأمّا بعض صفاته وشمائله ﷺ كما يسوقها ابن حزم، فمستوحاة من التعاليم المسيحيّة»[٢].

إنّ الفشل الذي عرفته هذه القراءات الفكريّة الإسبانيّة للرسالة المحمّديّة يفتح أمام أعيننا أسلوب التعامل مع الأشياء والمعطيات بنوع من الحذر واليقظة، ورؤية هذه التأويلات والاستنتاجات لهؤلاء المفكّرين الإسبان على ضوء الواقع التاريخي الحقيقي، لإيجاد صيغ علميّة ومعرفيّة ملائمة لكلّ هذه المظاهر الفكريّة العدائيّة في حقّ الرسول ﷺ، ولن يتأتّى ذلك كلّه إلّا بالمزيد من التعمّق في المعرفة وفي حفرياتها، وما تفرضه ضرورة المرحلة المعاصرة من ابتكار لقنوات الحوار والتواصل العلمي الهادئ والرصين مع أمثال هؤلاء المفكّرين الإسبان قصد الارتقاء بالمعرفة الدينيّة عندهم بالرسول وبتعاليمه السمحاء التي تؤسّس لثقافة التسامح والتعايش وقبول الآخر بمعتقداته ودينه وبطقوسه التعبديّة بدون مركّب نقص أو إقصاء.

---

[١]- انظر كتاب: (صورة الرسول ﷺ في الفكر الإسباني المعاصر: تزكية الذات وتجريح الغير)، محمّد بلال أشمل، ص٦١ .

[٢]- نفسه، ص٩٢ .

إنّ المسألة هنا تتعلّق في تصوّرنا بالمنهج والرؤى والتصوّرات التي يحملها هؤلاء ويتبنّونها. كما يلاحظ المؤلّف في هذا المجال أنّ الطابع اللازمني هو المهيمن في هذه الدراسات، بدليل أنّها لم تتغيّر في الجوهر، وإن تغيّرت في المصطلحات والجهاز المفاهيمي والرؤيوي للمعطيات .

ولهذا جاءت مباحث الكتاب خادمة لتصوّرات الكاتب ورهاناته باعتبارها تتناول أفكار أبرز من اهتمّ من المفكّرين الإسبان بالرسول ﷺ بدءًا من العصر الوسيط وإلى عصرنا الراهن، وتُعَرِّفُنا على مواقفهم التي تعبّر عن مقدرة كبرى في صناعة الزيف وقلب الحقائق، وتستبطن عداء كبيراً تجاه الرسول ﷺ، فالمؤلّف يحاول الكشف عن مدى ارتباط فكرهم بالجوّ العام السائد لدى الإسبان عامّة إزاء موقفهم من الرسول ﷺ ومن رسالته السماويّة السامية.

ولاشكّ في أنّ هؤلاء المفكّرين تعترضهم أفكار متوارثة سابقة لا يتمّ تذويبها بسهولة ويسر، تحمل تصوّرات موروثة ومستبطنة سادت في الفكر الأوروبي عامّة في مرحلة مظلمة من مراحل الصراع الديني والسياسي بين الإسلام والمسيحيّة، فلم تسلم إسبانيا بدورها من هذه العدوى المعادية للإسلام ولنبيّه عليه السلام، كما أنّ مسألة سيادة هذه الأفكار وإعادة إنتاجها وإحيائها من جديد تقف عقبة كأداء أمام كلّ تحوّل أو تجديد في المشهد الفكري الإسباني المعاصر في إطار دراسته للإسلاميّات.

ومن هذه الزاوية يطرح المؤلف مجموعة من القضايا المنهجيّة والمعرفيّة لمواجهة الأحكام والأفكار التي تمّت محاولة تأصيلها وترسيخها في الذاكرة الجماعيّة للإسبان عن النبي ﷺ من قبل علماء الدين واللاهوت وعلماء المسيحيّة، وتعميمها وكأنّها حقائق صحيحة ثابتة لا يمكن الطعن فيها، بحيث غدت كواقع منزّه عن النقد وإعمال النظر والعقل. وأخطر ما في هذه الممارسات أنّها تمّت في مراحل تاريخيّة وسياسيّة عدائيّة خاصّة في فترة تنامي حركة الاستعمار للعالم الإسلامي عامّة، وأخذت صبغة الوثوقيّة، وكأنّها مستمدّة من واقع حقيقي صحيح، كما هو الحال بالنسبة إلى طروحات رامون كامبوامور حينما اعتبر أنّ الرسول ﷺ من المؤسّسين للأنظمة الدينيّة الذين جعلوا التعصّب غايتهم ـ فمن وجوه تناقضات هذا الرجل، أنّه يورد للرسول

ما يؤكّد دعوته إلى التسامح، ثمّ يرمي أمّته عليه السلام بتهمة التعصّب، ويزيد عليها تهمة الاستبداد، إذ ليس يستقيم لديه أن يكون من هم برابرة ومتوحّشون غير مستبدّين، لذلك فالعرب لم ينقطعوا قطّ عن النزوع إلى التعصّب والاستبداد»[١].

وهكذا وبناء عليه يحدّد المؤلّف مجموعة من المبادئ التي أصبحت تتحكّم في هذه الخطابات، وهي كالتالي:

التأكيد المستمر على عداء المفكّرين الإسبان المعاصرين المتأصّل ضدّ الرسول ﷺ، ومن ثمّ اعتباره الخصم الرئيس الذي لا يمكن ولا تجوز مصالحته.

مواصلة الصراع ضدّ الرسول والإسلام.

العمل في اتجاه التأجيج

وتمثّل هذه المواقف أو المبادئ ،كما ذكر المؤلّف، خروجًا سافرًا على مبادئ الحوار والبحث عن الحقيقة المنشودة، وهذه التصورات للأسف الشديد تأخذ حجمًا متعاظمًا مع الزمن، بل وتقوى مع السنوات في الذاكرة الإسبانيّة الشعبيّة منها والمثقّفة على حدّ سواء، عندما يتدخّل المخيال الشعبي ليضيف عليها هالات ضخمة من الصور والاستيهامات التي تنتقل من صفتها الخرافيّة الخياليّة إلى مجال الواقعيّة، بحيث يصعب التخلّص منها ومن استبدادها في اللاوعي لدى الإسبان فيما بعد.

إنّ هذه المساهمة الفكريّة للمؤلّف ترتكز أساسًا على الفحص والنقد وسبر أغوار الموضوع في مساره التاريخي، وعلى ضوء معطيات البحث في اللاهوتيّات، إذ يعمد من أجل توضيح هذه الأبعاد إلى إقامة علاقة نقديّة لأفكار هؤلاء وصيغهم العلميّة والمعرفيّة في إطار ربطها بالمنظومة الفكريّة والعقائديّة الإسبانيّة التي يتحرّكون في دائرتها، هادفًا من وراء ذلك إلى خلق انشغال في حفريّات هذا الفكر، وإقامة رؤية نقديّة تعتمد على الأخذ بالمناهج العلميّة، متجاوزاً نظرة التعميم والتفسيرات المتداولة المستهلكة.

[١]- انظر كتاب: (صورة الرسول ﷺ في الفكر الإسباني المعاصر: تزكية الذات وتجريح الغير)، محمّد بلال أشمل، ص٧٩ .

فيعالج هذا التوجّه على أساس استراتيجيّة فكريّة تعتمد على المواضيع التي تقوده بالضرورة إلى الوقوف على الخصائص والتصورّات الثاوية وراء هذا الخطاب، ومستوى البحوث والدراسات التي تمّت في هذا المجال، مع البحث عن منطلقاتها وخلفيّاتها الإيديولوجيّة والعقائديّة الدينيّة، وكيف يُنْظَر إلى الرسول ﷺ في الوعي الفكري الإسباني، مع دراسة التحولّات والتغيرّات التي طرأت في هذا المجال.

وعلى هذا النحو يمضي مسلّطًا الضوء على بعض التناقضات؛ ليقدّم في كتابه هذا صورة واضحة المعالم والقسمات عن هؤلاء المفكّرين الإسبان، وفي ثنايا العرض نجده يضيف كثيراً من الوقائع عن حياة هؤلاء وسلوكهم.

إنّ مثل هؤلاء المفكّرين الإسبان هم الذين يسعون إلى تكريس تصوّرات ومسلّمات مقتبسة من ثقافتهم وتكوينهم وقناعتهم التي استبطنوها في مسارهم الديني دون بحث جادّ، بل يختفون وراء الفكر العدائي، ويقتفون خطا الأقدمين الذين كانوا يسيئون للرسول ﷺ ويكتفون بتمثّلات كلاسيكيّة مستبطنة حول الدين الإسلامي ورسوله وبكلّ الآراء المحكومة بنظريّات العداء لكلّ ما هو إسلامي.

فرغم عمليّة التجدّد والانفتاح والتطوّر والحريات الفكريّة التي شهدها المجتمع الإسباني المعاصر، فإنّ مفكّريه لم يحاولوا أن يتخلّصوا للأسف من إرث الماضي الظلامي، وأن يستبدلوا هذه الأفكار المتوارثة بأفكار جديدة، وتوظيفها توظيفًا إيجابيًّا نموذجيًّا يتلاءم مع الصورة العامّة للتحولّات الكبرى التي يشهدها المجتمع الإسباني والعالمي كما ذكرنا آنفًا.

لقد اجتهدت هذه المواقف أو الخطابات -للأسف- في تقديم نصوص وأفكار حول الإسلام ونبيّه ﷺ وتحليلها تحليلا عدائيًّا، ولم تخرج عن الإطار الرسمي المتداول للظاهرة الدينيّة المسيحيّة الكاثوليكيّة، وبقيت بالرغم من هالتها العلميّة خاضعة في جانبها المعرفي إلى وجهة النظر المسيحيّة التي روّج لها رجال الدين المتشدّدون، بحيث أضحت هذه الخطابات تأخذ صورة نموذجيّة تكراريّة ابتدعتها الكنيسة وسعت إلى استغلالها كحدّ أقصى؛ لتفرض هيبتها وتصوّراتها الخاطئة مع الحفاظ على آليّاتها واستبدادها، بحيث لم يستطيعوا التخلّص منها، فتحكّمت في

خطوات دراساتهم ووجهتها على الرغم من تنوّع المناهج التي اعتمدوها والمنطلقات التي انتهجوها دون أن يؤسّسوا رؤى أو تصوّرات موضوعيّة حول صورة الرسول (صلعم) بطريقة نزيهة وخالية من كلّ صراع أو تعصّب ـ

كما يلاحظ المؤلّف بأنّ كلّ كتابات هؤلاء المفكّرين الإسبان تستبعد التعرّض لأسئلة معيّنة وحقيقيّة تمسّ الوضع القائم دينيًّا وعقائديًّا بين الإسلام والمسيحيّة، ولا تسعى إلى التفكير فيه، وتبقى ضمن الأسئلة التي لا يباح النظر إليها، وفي كلّ فترة نجد أنّ الاعتقادات تتغلّب أكثر فأكثر على أطروحاتهم، معتمدة ومستعينة بإرادة السلطة الكنسيّة، وهذا الواقع للأسف لا يزال مستمرًّا إلى الآن حتّى بالنسبة إلى الوعي الخاصّ بكلّ جماعة من الجماعات الإسبانيّة، مثقّفين وسياسيّين ولاهوتيّين...، وبذلك تبقى شخصيّة الرسول محمّدﷺ هي الشخصيّة التاريخيّة الوحيدة التي لم ينصفها الغرب لحدّ الآن، متناولاً بشكل موضوعي إنجازاتها وأخطاءها، والتي يبدو أنّها كانت كثيرة، لأنّ الغربيّين ليسوا قادرين على الاعتراف بأيّ فضل لها. إذ إنّه لا توجد أيّ مسرحيّة أو شريط أو كتاب حقّق شهرة عالميّة لسبب أو لآخر، إلّا وتناول شخصيّة النبي بشكل سلبي، بل بأعلى درجة ممكنة من السلبيّة، حسب طبيعة الدور الذي أعطي له في العمل.

ويرى المؤلّف أيضًا في هذا المجال أنّ الأسلوب الذي يتّبعه الفكر الإسباني المهتمّ بالرسول(صلعم) يعبّر تمام التعبير عن النظرة الإسبانيّة المركزيّة التي ما تزال تهيمن على الكثير من الدارسين والمفكّرين الإسبان المعاصرين في مسألة دراستهم للإسلام بشكل عام.

إذًا فهذه الخطابات عندما تنظر إلى الرسولﷺ فهي تنظر إليه من خلال المرجعيّات الشعبيّة الراسخة في الذاكرة الجماعيّة للإسبان منذ العصر الوسيط، وتعتبر أنّ الرسول نبيّ مزيف، وأنّ عيسى هو الإله، وعلى هذا الأساس ركّزت ملاحظاتها الانتقاديّة على ما تستضمره الكنيسة من حقد وعداء، ولم تحاول أن تنظر إلى الإسلام ونبيّه كحدث مرتبط بالسيرورة الدينيّة والتاريخيّة للأمّة العربيّة والإسلاميّة التي أراد الله بها تصحيح اليهوديّة والمسيحيّة بالإسلام.

أو بعبارة أوضح إنّ نقد هؤلاء للنبيّ ﷺ تعزّزه أساطير تاريخيّة، وتؤطّره وتحرّكه قناعات لاهوتيّة، فكان التحليل المسيحي للإسلام ولنبيّه عليه السلام تحليلاً دفاعيًّا، بمعنى أنّ الإسلام قد جاء لزعزعة دعائم المسيحيّة من أساسها، إذ بدأ أغلب هؤلاء المفكّرين الإسبان، القدماء منهم والمحدثين، من الفكرة التي تزعم بأنّ الإسلام كان تهديدًا خطيرًا ومباشرًا للمسيحيّة، فسعوا بعد ذلك إلى الادّعاء بأنّ الإسلام «نبوّة زائفة»، لذا أضحت هذه الهجمات شرسة لا ترعى ضميرًا؛ لأنّها كانت عدوانيّة الطالع، دفاعيّة المقصد.

كما كانت افتراءاتهم على الرسول ﷺ والمسلمين في العادة افتراءات بذيئة وغير مسؤولة للغاية. فكثير من آرائهم وتصوّراتهم التي حيكت عن الرسول ﷺ بالخصوص كانت سفيهة في أسلوبها؛كأن يعتبر المفكّر مينينديثبلايو الرسول منتحلاً لأحسن ما في اليهوديّة والمسيحيّة[١]، وهي قصص أوجدتها أساطير شعبيّة تخلو من أقلّ قدر من الدقّة التاريخيّة والدينيّة، وتردّدت كثيراً جدًّا في جميع المؤلّفات الجداليّة. وأغرب هذه الترّهات قد نسجها الخيال المسيحي الإسباني المريض، كما نقلتها الأساطير الشعبيّة، تلك التي تزعم بأنّ الرسول لم يكن مؤسّس ديانة جديدة، وإنما هو مسيحي مرتدّ وحاقد، كوَّن طائفة منشقّة داخل الكنيسة، يحدوه في ذلك طموح منحرف.

لقد أضحى هؤلاء المفكّرون الإسبان منشغلين -كما يقول المؤلّف- بالعنف ضدّ الإسلام ونبيّه بهدي من المبادئ اللاهوتيّة المتشدّدة، وقد جعلوا من سيّدنا محمّد (صلعم) الهدف الرئيس لهجومهم، وبذلك يمكننا اعتبار التهجّم عليه ﷺ بلورة لمقت هؤلاء، ومعهم الغرب، للمسلمين عامّة في أبشع صوره.

ثمّ يعرض المؤلّف في الفصل الثالث لعدد من المتغيّرات التي استجدّت في الساحة العالميّة والدوليّة مثل أحداث الحادي عشر من ستنبر ٢٠٠١، وعمليّات الإرهاب التي تعرّضت لها عاصمة إسبانيا مدريد، والتي لو استغلّت بشكل إيجابي لكانت فرصة تاريخيّة لدراسة الإسلام ونبيّه بنوع من الهدوء، لكن للأسف زادت الأشياء تدهورًا وتعصّبًا ومقتًا بشكل غير مسبوق في أعمال هؤلاء المفكّرين الإسبان.

[١]- انظر كتاب: (صورة الرسول ﷺ في الفكر الإسباني المعاصر: تزكية الذات وتجريح الغير)، محمّد بلال أشمل، ص٨٤.

لذلك فإنّ هذه الحقبة التاريخيّة التي يشير إليها الباحث شهدت بروز ما أصبح يعرف الآن بظاهرة إسلاموفوبيا التي تدعّمت بلا شكّ بفعل التأثير المتعاظم للأفكار المعادية لكلّ ما هو إسلامي، ممّا جعلت من مفكّر إسباني مثل خوستافوبوينو (Gustavo Bueno) حسب ما أورده المؤلّف في كتابه قيد التحليل[١] أن يصيح بأعلى صوته بدعوته إلى اجتثاث الإسلام من جذوره باسم العقلانيّة، كما حدث مع الكنيسة في القرن الثامن عشر، وإسقاط تجربة محدودة في الزمان والمكان على الدين الإسلامي الحنيف، وهو تفكير يحاول أن يتّخذ من الأحداث التي يعيشها العالم مطية ومبررًا للطعن في الإسلامي ونبيّه.

إنّ الفشل الذي عرفته هذه القراءات الإسبانيّة لشخصيّة النبيّ ﷺ وحياته الدينيّة والسياسيّة والأخلاقيّة والاجتماعيّة يفتح أمام أعيننا أسلوب التعامل مع هذه الآراء والأفكار والمواقف بفكر نقدي متيقّظ ومتبصّر وحذر إلى أبعد الحدود، مع إدراك ذلك في ضوء الواقع التاريخي الحقيقي للرسول وسيرته العطرة لإيجاد صيغ ملائمة لكلّ هذه المشكلات، وهذا لن يتأتّى إلّا بالمزيد من التعمّق في المعرفة، وما تفرضه ضرورة المرحلة [العصر المعاصر] من مسايرة لتحوّلات الرؤى العالميّة تجاه الرسول ﷺ - وهنا يأخذ الكتاب أهميّته في هذا القسم عندما ينتقل من التقرير إلى التحليل، ومن التحليل إلى النقد.

من هذه الزاوية أيضًا يمكننا فهم الأهميّة التي ينطوي عليها هذا الكتاب، فهو يتناول هذا الموضوع خلال مرحلتين زمنيّتين مختلفتين: العصر الوسيط والعصر المعاصر، وهو ما يعد إنجازًا أصيلاً في هذا الميدان، وإذا ما أضفنا نتائج هذه الدراسة إلى نتائج الدراسات التي تناولت الموضوع نفسه أمكننا التوصّل إلى بعض الأحكام المهمّة التي تحكم التحوّلات التي طرأت على موضوع دراسة صورة الرسول ﷺ في الفكر الإسباني في نسقه الشمولي العام.

إلّا أنّ اللافت للانتباه في هذا الكتاب أنّ المؤلّف لم يُولِ اهتمامًا وعناية كبيرين للوجه الإيجابي والمضيء في هذا الفكر [الفكر الإسباني] الذي وقف إزاء الإسلام

[١]- انظر كتاب: (صورة الرسول ﷺ في الفكر الإسباني المعاصر: تزكية الذات وتجريح الغير)، محمّد بلال أشمل، ص١٠٣.

والرسول موقفًا نزيهًا وثابتًا، وجعل مسألة البحث عن الحقيقة المحمّديّة في أبهى صورها وتجليّاتها مطمحه ورهانه العلمي، فبنى معرفته بهما بناءً موضوعيًّا، بعيدًا عن كلّ تحامل أو افتراء أو كذب. وللاستشهاد عن هذا الوجه الإيجابي للمفكّرين الإسبان المعاصرين، الذي أغفل المؤلف الحديث عنهم، سنورد الآن نموذجًا واحدًا هو المفكّر الإسباني نيقولاس روزيرنيبوت، وهو أستاذ بجامعة مالقة (Malaga) بإسبانيا، يقول عن النبي محمّدﷺ في دراسة له بعنوان (مسائل في علاقة الغرب بمحمّدﷺ: المثال الإسباني) شارك بها في ندوة السيرة النبويّة في الكتابات الإسبانيّة، التي احتضنتها جامعة سيدي محمّد بن عبد الله بمدينة فاس سنة ٢٠٠٨: «إنّ حكم الغرب على محمّد نابع ربمّا من الحسد، لأنّه نجح في تحقيق هدفه وهو على قيد الحياة، وبالتالي لم يكن بطلاً بعد وفاته، يستفيد آخرون من إنجازاته، ولأنّه كان بطلاً منتصرًا على المستوى الروحي والسياسي والاجتماعي، على عكس غيره من الشخصيّات التاريخية «المنافسة» له، والتي تُقدّم على أنّها بطلة على المستوى الروحي أو المثالي، وبالتالي أنبل منه، ولكن بعد اختفائها. وهذا هو الحال بالنسبة لبوذا وسقراط ويسوع، وهذا ما يعني أنّ آخرين هم الذين استفادوا من تعاليم هذه الشخصيّات بعد أن غيّروها وفق مصالحهم. وما يزعج معارضي محمّد هو أنّه استطاع أن يبلور أفكاره ومبادئه على المستوى الاجتماعي والسياسي، وأنّ هذا المجهود كُلِّل بالنجاح في حياته وبعدها، وهذا على الرغم ممّا عانته هذه الأفكار خلال تطبيقها طيلة التطوّر التاريخي للنظم السياسيّة الإسلاميّة»[١].

بعد ذلك يعيب على الغرب قائلاً: «... لم يستطع الغرب حتّى الآن أن يستوعب الإسلام أو نبيّه في نظرة محايدة للتاريخ والحضارة؛ لأنّ القبول ببعض مزايا النبيّ، من شأنه أن يفتح الباب أمام تبنّي دينه، وهو ما كان يجب تجنّبه بأيّ ثمن.ولكن إذا رفض دين محمّد، أي الإسلام، فإنّ الغرب ملزم بشرح الأسباب، مع أنّ هذه الأسباب لن تكون حقيقة، تبعًا لأحكام الغرب المسبقة، وبالفعل فإنّ على الغرب أن يعترف

[١]- نيقولاس روزيرنيبوت «مسائل في علاقة الغرب بمحمّدﷺ: المثال الإسباني»، ضمن «السيرة النبويّة في الكتابات الإسبانيّة»، جمع وتنسيق سعيد المغناوي، فاس، ٢٠٠٩، ص١١٦.

يومًا ما ببعض شمائل الرسول»[١]. ثمّ يتابع اتّهامه للغرب الذي يحاول طمس الحقيقة المحمّدية عن طريق إلغاء كلّ اهتمام علمي حقيقي بها من قبل مفكّريه، مضيفًا إلى أنّه «حتّى الآن كلّ مواقفه تجاه النبيّ ﷺ أثبتت أنّها غير صحيحة، ولا تفي بالغرض الذي وضعت من أجله. كما أنّه من غير الممكن ترك محمّد دون تقييم، تبعًا لأحكام مسبقة للحضارة الغربيّة فاقت أربعمائة سنة. والواقع أنّ الكثير من قلق الغربيّين تجاه الإسلام والمسلمين، يأتي نتيجة غياب هذا التقييم، ولترك الحكم على نبيّ الإسلام معلّقًا، ناهيك عن اللجوء إلى حلول مؤقّتة لا تؤدّي إلّا إلى زيادة هذا القلق»[٢].

نخلص إذًا ممّا سجّلناه آنفًا من ملاحظات إلى القول إنّ أهمّية كتاب الدكتور محمّد بلال أشمل لا تعود إلى كون المكتبة العربيّة في أمسّ الحاجة إليه، لما تعانيه من نقص وفقر كبيرين بخصوص هذا الموضوع من الدراسات فحسب، كما لا تعود هذه الأهميّة فقط إلى المجهود الفكري/ النظري الذي بذل فيه عبر مختلف فصوله وقضاياه؛ بل أيضًا لأنّ المؤلّف، رغم اقتحامه لموضوع شائك وملتبس وحسّاس، لم يسقط في تكريس المبتذل والمكرور على حساب الموضوع المطروق.

ولهذا فإنّ أهميّة هذا الكتاب النوعيّة كذلك تكمن في ميزته المنهجيّة التي أبعدته عن دائرة التكرار والاجترار للأفكار والآراء المتداولة في الموضوع.

كما أنّ الأهداف الضمنيّة التي يسعى إليها المؤلّف من خلال تأليفه لهذا الكتاب هي حثّ الفكر الإسباني على التحرّر من هذه الأفكار التي لا تخدم مصالح إسبانيا الحيويّة مع المسلمين، وفي هذا الصدد يبرز الأستاذ أسئلة تاريخيّة فكريّة محاولاً تعميق الواقع التاريخي للمسألة الدينيّة ضمن شروط الواقع الملموس، وهي لا تتطلّب فقط التخلّص من الإرث والأحكام والتصوّرات المتوارثة التي أخذت صبغة القداسة، بل تفرض عدم التورّط في تبنّي مناهج علميّة وأكاديميّة لا تنطبق على معتقداتنا الدينيّة الإسلاميّة ورموزها المقدّسة، وعلى رأسها سيّدنا محمّد ﷺ.

[١]- نيقولاس روزيرنيبوت «مسائل في علاقة الغرب بمحمّد ﷺ: المثال الإسباني»، ضمن «السيرة النبويّة في الكتابات الإسبانيّة»، جمع وتنسيق سعيد المغناوي، فاس، ٢٠٠٩، ص١١٩.

[٢]- نفسه، ص١١٩.

وممّا يزيد طريقة التحليل في هذا المؤلّف قيمة ويضفي عليها جاذبيّة، تلك النصوص العلميّة الغنيّة التي أوردها المؤلّف لهؤلاء المفكّرين، ثمّ أتبعها بترجمة أدبيّة تساعد القارئ غير الملمّ بالإسبانيّة على استكمال الصورة وبناء المعرفة بالموضوع، وما قدّمه المؤلّف في هذا المجال من ملاحظات جديرة بأن تحظى بنقاش مكثّف مستقبلاً للكشف عن طبيعة الأخطاء والهنات التي سقطت فيها هذه الخطابات الإسبانيّة المعادية للإسلام ولنبيّه الكريم ﷺ.

يبقى القول بأنّ هذه الدراسة تمثّل إسهامًا عمليًّا طيّبًا ومثمرًا، وهي تعدّ في رأينا من الدراسات الرائدة في موضوعها، وأنّ هناك كذلك بالمقابل الكثير من الاستنتاجات والملاحظات الصائبة التي يستحقّ صاحبها التهنئة عليها.

وبهذا القدر نكون قد قدّمنا تقديمًا عامًّا وأوّليًّا لأفكار المؤلّف، مع التأكيد على عموميّة القراءة والعرض والتقديم، وقد تجنّبنا تفصيل العديد من الآراء والمواقف التي تحتاج إلى دراسات مستقبليّة، ونحن على يقين أنّ مساهمة من هذا النوع تحتاج إلى نقاش واسع ومكثّف. ولا يسعنا في الأخير إلّا أن ننوّه بالجهد العلمي الذي بذله الباحث الدكتور محمّد بلال أشمل في كتابه هذا، وما قام به من اجتهادات لنقل أفكار هؤلاء المفكّرين الإسبان بوضوح وأمانة.

لائحة المصادر والمراجع

١. الإسلام في تصوّرات الاستشراق الإسباني من ريموند سلولوس إلى أسين بلاثيونس، عبد الواحد العسري، بيروت، ٢٠١٥.

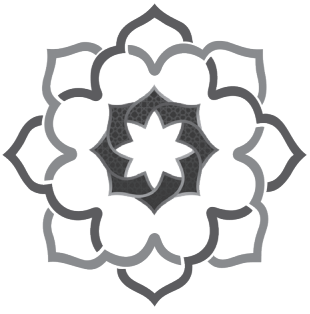
٢. صورة الرسول محمّدﷺ في الفكر الإسباني المعاصر، تزكية الذات وتجريح الغير، تأليف د. محمّد بلال أشمل، صادر عن دار نون للنشر، دولة الإمارات العربيّة المتحدة، الطبعة الأولى ٢٠١٥.

٣. صورة الرسول محمّدﷺ في الفكر الإسباني المعاصر: تأليف د. محمد بلال أشمل، الطبعة الأولى، دار نون، الأردن، ٢٠١٥.

٤. قراءة في تصوّرات مفكّري العصر الوسيط» للدكتور محمّد رضى بودشار، وهي قراءة ألقاها بمقرّ فرع مؤسّسة «مؤمنون بلا حدود» للدراسات والأبحاث بالرباط/ المغرب، بتاريخ ٠٦ مارس ٢٠١٦.

٥. الغرب المتخيّل: صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط)، محمّد نور الدين أفاية، بيروت - الدار البيضاء، ٢٠٠٠.

٦. نيقولاس روزيرنيبوت «مسائل في علاقة الغرب بمحمّدﷺ: المثال الإسباني»، ضمن «السيرة النبويّة في الكتابات الإسبانيّة»، جمع وتنسيق سعيد المغناوي، فاس، ٢٠٠٩.



ترجمة ملخّصات المحتوى

Summaries of Researches and Articles

A Review of the Book: The Image of the Messenger in Modern Spanish Thought by Mohammad Bilal Ashmal -Outlook and Methodology

Mohammad al-'Imarati

In his book The Image of the Messenger in Modern Spanish Thought, Mohammad Bilal Ashmal approaches the perceptions of Spanish thought on Prophet Muhammad by drawing on the works of a number of Spanish intellectuals. Ashmal examines the development of this rhetoric from the beginning of the Middle Ages in Spain and demonstrates the different aspects, stances, and intellectual and doctrinal perceptions which these Spanish intellectuals possess regarding Prophet Muhammad.

The methodology employed by the writer is represented by critiquing the critique. This book engages in a scholarly and critical debate with a class of Spanish intellectuals during important phases of their academic, doctrinal and theological history in the context of clarifying Spanish perceptions and stances on Prophet Muhammad. This essay pairs between describing and analyzing the issues presented in the book, and presenting notes related to Spanish thought and stances on Islam in general and Prophet Muhammad in particular.

Orientalism and Concave and Convex Mirrors: The Academic Field and Its Opposites

Mohammad Al-Bashir Raziki

This essay examines orientalism from various aspects by attempting to provide an understanding of the defining moments which this discipline has witnessed. The main thesis of this essay demonstrates the relationship between the birth of orientalism –with a consideration of cultural and scientific transformations and the emergence of intellectual paradigms in the world- and the policies and techniques of subduing the east which are based in the opinions of orientalists on the following trio: compassion, aid, and tribal customs.

The West has exerted a continuous effort to cram the Arab/Muslim easterner in general in the corner of immobility and decadence. Furthermore, the West has taken charge of history, representing the past according to the narrow regional standard of Europe. This essay also concentrates on an aspect of Edouard Said's proposition on the possibility of forming an East by the East itself, or at the very least the birth of an East which is reconciled with itself.

This essay suggests the importance of founding an enterprise revolving on Occidentalism, which might form a means to confront "westernization", especially the monopolization of knowledge production by the West. This represents a main civilizational enterprise for the refutation of European centralism since the main mission of Occidentalism is to "reestablish the balance of human culture, replacing the tipped scale of European awareness, and the lighter scale of non-European awareness", and the avoidance of "historical oppression", biasness, racism, and disparagement which the non-European world has always faced from the scholarly West, most importantly from orientalism.

This essay points to the efforts of Orientalists in indexing hadiths, and draws on the Concordance and Indices of the Muslim Tradition as an example to inform the Arab reader of the precision in the indexing methodologies which orientalists have employed in general, and the precision in the indexing methodologies they have employed regarding the Sunnah in particular. This essay consists of three points:

First, introduction to the Sunnah and the hadiths which are categorized in various works.

Second, clarification of the efforts of orientalists in indexing hadiths by relying on their recorded sources.

Third, presenting the Concordance and Indices of the Muslim Tradition as a practical example which reveals the orientalist methodologies employed in indexing hadiths.

Orientalist Efforts in Indexing the Sunnah: A Glimpse into the Book Concordance and Indices of the Muslim Tradition

| Aisha Jinan |

It is a matter of agreement that the Sunnah is the second source of Islamic legislation after the Holy Quran. In light of this fact, the Sunnah has received great attention throughout all phases connected to the trajectory of Islamic legislation, both historically and in our modern day. The Sunnah represents the sayings and actions of Prophet Muhammad, and therefore Islamic scholars have paid the utmost attention to hadiths. During the time of the Prophet, hadiths were preserved in memories and in writing.

In the modern period, the need has arisen to index the recorded texts present in numerous works, among them the "Six Canonical Books of Hadith". Orientalists took note of this academic need and turned their efforts toward indexing the hadiths to facilitate access to them.

The most prominent work which reflects these efforts is the Concordance and Indices of the Muslim Tradition, published in seven huge volumes. To perform this indexing, the authors have relied on nine sources which are considered among the first works on hadith, chosen due to the importance of these sources and the precision in their employed methodologies. These sources are the Six Canonical Books (the two Sahih books, and the four Sunan), followed by Muwatta Imam Dar al-Hijra Malik bin Anas, then Musnad al-Darimi, and finally Musnad Imam Ahmad. This is why the efforts of Orientalists in indexing the Sunnah with reliance on these sources has represented an unprecedented scholarly output.

Timbuktu during the Late 19th Century in French Writings: The Monograph of the Priest Augustin-Prosper Hacquard

Adel bin Mohammad Jahel

Timbuktu is one of the most famous cities in West Africa, with its prominence rising especially since the thirteenth century, and an important Islamic capital with an entire population adhering to Islam. This city, which was given the appellation "Jewel of the Desert", formed a gateway between northern and western Africa and a point of convergence for trade caravans. It produced many Islamic scholars and witnessed a flourishing cultural movement. The oasis of Timbuktu provided a sanctuary of Islam in the Great Desert, a center of scholarship, and a gathering point of Islamic scholars.

Various invaders of this city succeeded one another, the last of whom were the French who were met with the resistance of the local tribes. The Monograph of Timbuktu by the French priest and explorer Augustin-Prosper Hacquard is considered a French source which chronicles the metropolis and desert region of Timbuktu during the final quarter of the nineteenth century. The author of this essay surveys the images conveyed by Hacquard regarding Timbuktu and answers the following question: Was Hacquard able to identify the social, economic, academic, religious and constructional reality of the civilization of Timbuktu?

Scholarly Cooperation among Orientalists in the Dissemination of Historical Studies –Moroccan and Andalusian History

Mohammad Jom'a Abd al-Hadi Moussa

There are numerous instances of cooperation among orientalists in the field of research and scholarly projects which revolve on Islamic and Arab heritage and history. Scholarly cooperation in general is fruitful regardless of the aims and methodologies employed during the research process. However, in light of our previous knowledge of the motives of orientalists, the importance of examining the various aspects of scholarly cooperation among them becomes manifest due to its outcomes in the field of scholarship. Even though academic cooperation is a positive feature of scholarship in the West, but the intentions and hidden motives of orientalists have exerted a negative influence, leading to shortcomings and structural weaknesses in the works of orientalists even if the outputs give the impression of collective scholarship.

In this essay, the author strives to explore the dimensions of scholarly cooperation among orientalists in their dissemination of studies on the history of Morocco and Andalusia in particular. This introduces us to the intellectual and scholarly methodologies of orientalists by studying the elements and features of their cooperation, in addition to studying orientalist schools of thought which have collaborated to accomplish large scholarly projects on Islamic and Arab heritage and exploring the aims behind such cooperation.

Mahdism from an Orientalist Viewpoint

Mojtaba Al-Sadah

Among numerous themes and topics pertaining to Islamic heritage, orientalists have examined Mahdism by employing the methodology which marks their research on Islamic concepts, doctrines and figures. Orientalists have traced the concept of Mahdism and surveyed topics revolving around it such as: the origin of the concept of Mahdism, Imam Mahdi's birth, Imamate, ghaybah (occultation), anticipation of Imam Mahdi, Imam Mahdi's emergence, the government of Imam Mahdi, and the future of humanity among other topics.

In order to clarify the orientalist viewpoint on Mahdism–regardless of the different tendencies of orientalists concerning this concept and especially taking into account orientalist standpoints on narrations transmitted from Ahlul-bayt concerning Imam Mahdi and Mahdism- this essay explores the methodology employed by orientalists in their examination of this concept and their opinions and stances toward it. Furthermore, this essay refutes the most significant specious arguments which have arisen concerning this issue, and paves the way for the refutation of remaining misconceptions in further studies. This essay also strives to provide an answer to the reasons behind the increasing interest which orientalists have directed toward studying Mahdism: Do they arise from a love for knowledge or are they driven by hidden motives?

Critique of Orientalist Motives behind the Translation of the Holy Quran

Sayyed Mohammad Musavi Mogaddam

Personal presuppositions, especially doctrinal, cultural and intellectual ones, exert a significant influence on the translation of texts, particularly religious ones. There are various factors which drive certain translators to carry out modifications and changes on the text under the pretext of conveying the meaning. Such translators manipulate the translated texts with the aim of presenting answers which influence the reader cognitively from one hand and aid in achieving the ambitions of the religious or intellectual environment the translator belongs to from another hand. Thus, such translators impose presuppositions on the text in order to serve personal interests, a fact which has been exhibited by some orientalist translators of the Quran into other languages.

It is pertinent to keep in mind the impossibility of translating the full meanings and significations of the Quran into other languages due to the inimitability of the Quran in terms of expression, meaning, and legislative aims. Linguists are aware that the Arabic language is distinguished from other languages in its richness and superior capacity to express the high moral concepts presented by the Quran. As the Holy Quran clearly states, God has chosen the Arabic language to be the language of the Quran:

"Indeed, We have sent it down as an Arabic Quran that you may understand." (Quran 12:2)

"Indeed, We have made it an Arabic Quran that you may understand." (Quran 43:3)

These two verses clarify the fact that the selection of Arabic as the language of the Quranic text is a divine act, so that this Holy Book can be understood and reflected upon by humans. This study is an attempt to shed light on the motives behind English translations of the Quran and the types of these translations. It also approaches the presuppositions of orientalists –whether positive or negative- in their translation of the Quran, and their opinions on the Prophet and the origin of the Quran.

Refutation of the Specious Arguments of Uri Rubin on the Origin of the Holy Quran: An Analytical Critique of Chosen Excerpts from the Commentaries and Annotations of Rubin's Hebrew Translation of the Meanings of the Quran

Ahmad Salah Al-Bahnasi

The Holy Quran has occupied an important and prominent position among the different topics which Israeli orientalism has studied, translated, analyzed, and critiqued. This is clearly manifest through the publication of full Hebrew translations of the meanings of the Quran in Israel, in addition to numerous books, research papers, and educational books on the Quran. Therefore, it is not surprising to find several Israeli orientalists and researchers specialized in Quranic studies, and these individuals are driven by religious, ideological, and even scientific motives. Perhaps the foremost of these motives is the attempt to cast doubt in the hearts of Muslims regarding their religion and essential doctrines, and the attempt to provide a response to the Islamic critique of the deviations which have occurred in other religions by the very adherents of those religions . The desire to defend Jewish doctrines which have been faced with Quranic criticism, to attack and cast doubt on Islam and its principle sources, and the attempt to prove Islam's connection with Judaism are among the most important of these motives . Uri Rubin has gained prominence among Israeli orientalists, having translated the meanings of the Holy Quran into Hebrew. His translation includes criticism and commentaries on most Quranic verses, and this has driven the writer of this essay to translate and critique them.

Orientalism Studies

Masterful Quarterly Dedicated to presenting
and Criticizing Orientalism Heritage

ISSN NUMBER: 2409-1928

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية 2466

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

موقع المجلة www.m.iicss.iq

بريد المجلة info@m.iicss.iq

موقع المركز www.iicss.iq