دراسات استشراقية

فصلية تعنى بالتراث الاستشراقي عرضاً ونقداً

العتبة العباسية المقدسة

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

العدد الثاني والثلاثون - خريف - ٢٠٢٢م / ١٤٤٤هـ

- الاستشراق ومنظومة الفكر الغربي
  حسن أحمد الهادي
- الفعل الترجمي الاستشراقي للقرآن الكريم
  أ.د. حمداد بن عبد الله
- الرسالة المحمَديّة وارتباطها بالقرآن الكريم في عيون رودي بارت
  د. سارة دبوسي
- منهج المستشرق الألماني برجستراسر في الدراسات القرآنيّة
  عائشة جنان
- تمثُّلات صورة النبي محمَد -ص- في كتاب "عظماء رجال الشرق" للامرتين
  د. مكّي سعد الله
- النَّقد الذَّاتي للخِطَاب الاسْتِشْراقِي، جُورج مَقْدِسِي نموذجًا
  محمّد مجدي السيّد مصباح
- صورة المغرب في الخطاب الرحلي النسوي الفرنسي
  قاسم الحادك
- المصور المستشرق ديفيد روبرتس وجهوده في توثيق الآثار الإسلاميّة
  د. ربيع أحمد سيّد أحمد

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

دراسات استشراقية
رئيس التحرير
السيد هاشم الميلاني

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

دراسات استشراقية
تدقيق اللغة العربية
الأستاذ حسين طالب

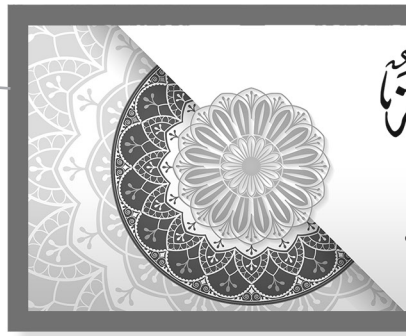
دراسات استشراقية
تدقيق اللغة الإنكليزية
الأستاذة هبة ناصر

دراسات استشراقية
التصميم والإخراج الفني
علي مير حسين

دراسات استشراقية
فصلية تعنى بالدراسات الاستشراقية عرضاً ونقداً

للتواصل

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



دراسات استشراقية

فصلية تعنى بالتراث الاستشراقي عرضاً ونقداً

تصدر عن: المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجية

الرقم الدولي ISSN: 2409-1928

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية 2466

العدد ٣٢ خريف ٢٠٢٢م / ١٤٤٤ هـ

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 مجلّتكمالكريمة 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 الأب سمير خليل سمير، أستاذ في المعهد البابوي للدراسات المسيحية الشرقية، الفاتيكان، روما.

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

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

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

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

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

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

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

الفهرس

الاستشراق ومنظومة الفكر الغربي
حسن أحمد الهادي ٩

القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية

الفعل الترجمي الاستشراقي للقرآن الكريم
مقاربة نقديّة في ضوء ترجمة جاك بيرك
أ.د. حمداد بن عبد الله ١٧

الرسالة المحمّديّة وارتباطها بالقرآن الكريم في عيون رودي بارت
د. سارة دبوسي ٣٩

منهج المستشرق الألماني برجستراسر في الدراسات القرآنيّة
عائشة جنان ٧١

التراث الإسلامي والعربي في الدراسات الاستشراقية

تمثُّلات صورة النبي محمّد -ص- في كتاب "عظماء رجال الشرق" للامرتين
مقاربة في تصوّرات التّنوير الغربي للغيريّة
د. مكيّ سعد الله ٩٩

النَّقد الذَّاتي للخِطَاب الاسْتِشْراقِي؛ جُورج مَقْدِسِي نموذجًا
محمّد مجدي السيّد مصباح ١٣٥

صورة المغرب في الخطاب الرحلي النسوي الفرنسي
"رحلة رينولد لادريت دو لاشاريير أنموذجًا"
قاسم الحادك ١٦٩

قراءات علميّة في الفكر والتراث الاستشراقي

المصور المستشرق ديفيد روبرتس وجهوده في توثيق الآثار الإسلاميّة
(دراسة آثاريّة تحليليّة)
د. ربيع أحمد سيّد أحمد ١٩٧

شهادة تقدير من ARCIF

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

Arcif Analytics — معامل التأثير والاستشهادات المرجعية العربي — قاعدة البيانات العربية الرقمية — Arab Citation & Impact Factor — Arab Online Database — معرفة e-MAREFA

التاريخ: 2022/09/29

الرقم: L22/0729 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 (ارسيف – ARCIF)**، أحد مبادرات قاعدة بيانات "**معرفة**" للإنتاج والمحتوى العلمي، إعلامكم بأنه قد **أطلق التقرير السنوي السابع للمجلات للعام 2022**.

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

ومن الجدير بالذكر بأن معامل "**ارسيف Arcif**" قام بالعمل على فحص ودراسة بيانات ما يزيد عن(**5100**) عنوان مجلة عربية علمية أو بحثية في مختلف التخصصات، والصادرة عن أكثر من (**1400**) هيئة علمية أو بحثية في (**20**) دولة عربية (باستثناء دولة جيبوتي وجزر القمر لعدم توفر البيانات). ونجح منها (**1000**) مجلة علمية فقط لتكون معتمدة ضمن المعايير العالمية لمعامل "**ارسيف Arcif**" في تقرير **عام 2022** .

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

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

و كان **معامل "ارسيف Arcif " العام** لمجلتكم لسنة 2022 (**0.0175**).

كما صنفت مجلتكم في **تخصص العلوم الإنسانية (متداخلة التخصصات)** من **إجمالي عدد المجلات (210)** على المستوى العربي، مع العلم أن **متوسط معامل ارسيف لهذا التخصص** كان (**0.1**).

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

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

وتفضلوا بقبول فائق الاحترام والتقدير

أ.د. سامي الخزندار

رئيس مبادرة معامل التأثير" ارسيف Arcif"

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

الافتتاحيّة

بسم الله الرحمن الرحيم

الاستشراق ومنظومة الفكر الغربي

حسن أحمد الهادي(*)

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

لا نجافي الحقيقة عندما نقول بأنّ حركة الاستشراق العلميّة؛ بحثًا، وتحقيقًا، وتصنيفًا، وترجمةً، وطباعةً ونشرًا للتراث، وتعلّمًا وتعليمًا، ورحّالة...، لم تكن حركةً عفويّةً تهدف إلى «التعرُّف على العرب والمُسلمين؛ من حيث ثقافتهم ومعتقداتهم وآدابهم وقيمهم وجغرافيّة أراضيهم؛ وتسعى وراء المعرفة العلميّة الهادفة إلى تكاون الفكر الإنسانيّ وتكامله، أو المساهمة في تشييد وتعزيز عناصر القوّة والثبات والاستمرار للحضارات على امتداد جغرافيا العالم، ما يُضفي عليها بُعدًا أخلاقيًّا وقيميًّا يجعل من حضورها القوي والفاعل حصنًا منيعًا في خدمة الإنسان والمجتمع واحتياجات الإنسانيّة.

بل إنّ الاستشراق يشكّل منظومةً متكاملةً عملت على مدى قرون طويلة من الزمن مشاريع علميّة وبحثيّة كبيرة من الدّراسات والبحوث حول الشرق، متعدّدة الأهداف والمضامين؛ الفكريّة، والاجتماعيّة، والدينيّة...، بالاستناد إلى الخلفيّات الفكريّة

(*) مدير التحرير الشيخ حسن أحمد الهادي.

والفلسفيّة والاقتصاديّة والسياسيّة الغربيّة التي تضع في لائحة أولوياتها السيطرة على عناصر القوّة والمنعة في حضارة العرب والمسلمين، وهو ما يُفسّر التعاون الواضح للمستشرقين مع بعضهم البعض من مختلف المدارس الاستشراقيّة، بل مثّل التعاون العلميّ بين العديد من المستشرقين الركيزة الأساسيّة ضمن مجموعة عوامل ظهور إنتاجهم العلمي الغزير عن التاريخ العربي والإسلامي، وكانت هذه السّمة هي الصفة الغالبة في كثير من الأحيان وأبرز مؤثّر نحو إخراج أعمالهم المحقّقة والمترجمة ودراساتهم المتنوّعة[١].

وقد «بذل بعضهم جهودًا كبيرةً في جمع المخطوطات، ونشر بعضها نشرًا علميًّا دقيقًا»[٢]؛ وساهم «ظهور المَطْبَعَة الغَرْبِيَّة في عناية الاستشراق بهذا التَرَاث حتى أخذت مطابع الغَرْب المختلفة تطبع ما يُلقى إليها من كنوز التُّرَاث العَرَبِي والإسلامي -خاصّة طِبَاعَة القُرْآن الكَرِيم- وقام بهذا الجهد الشاق المستشرقون من إيطاليا وفرنسا وإسْبَانيَا وبريطانيا وألمانيا وروسيا وهولندة والنمسا وأمريكا»[٣]. هذا إلى جانب عمل فهرس للألفاظ الواردة في أمهات كتب الحديث، ثم دراسة جغرافيّة البلاد الإسلاميّة، وعمل الخرائط لها، ثم نشر المخطوطات محقّقة، ثم دراسة الفنون الإسلاميّة بشكل عام، ولم يغب عن اهتمامهم فنّ عمارة المسجد في بلاد الإسلام. ولهذا أطلقوا لاحقًا -على الاستشراق- أنّه «علم يدرس لغات شعوب الشرق، وتراثهم وحضارتهم، ومجتمعاتهم وماضيهم وحاضرَهم»[٤].

وقد تجلّت هذه المنظومة، وأنها ذات طابع فكريّ له فلسفته وغاياته وأطماعه، مبكّرًا في مدارس الاستشراق الفرنسيّة، والبريطانيّة، والألمانيّة، حيث اهتمَّت المدرسة الفرنسيّة باللغة العربيّة، والقرآن الكريم، وإنشاء كراسي اللغات الشرقيّة في

[1] عبد الله المشنوق: التعاون الثقافي، (مجلة الأديب، لبنان، العدد 2، الأول من فبراير، 1945م)، ص3.

[2] صالح أحمد العلي: «مشاكل تتطلب الحل في إعادة كتابة التاريخ العربي»، (مجلة الباحث، بيروت، السنة الثالثة، العدد الثالث، يناير- فبراير، 1981م)، ص43.

[3] د. أنور محمود زناتي: «تاريخ طباعة القرآن الكريم لدى المستشرقين»، (مجلة دراسات استشراقية «محكمة»، السنة: الخامسة، 1439هـ/ 2018م)، ص15.

[4] د. فاروق عمر فوزي: الاستشراق، والتاريخ الإسلامي، القرون الإسلامية الأولى، جامعة أل البيت الأهلية، طـ1، 1998م، ص39.

أهمّ جامعاتها، كالسوربون التي عنى معهد الآداب فيها بتاريخ وحضارة وفن الشعوب الإسلاميّة. وجامعة (بوردو) التي تحتوي على معهد الآداب للغة العربيّة والتمدين الإسلامي...، هذا إلى جانب العديد من الإصدارات التي تُعنى بالعرب وتاريخهم وأديانهم وأنسابهم وأخلاقهم وجغرافيّتهم وثقافتهم وحضارتهم. وألّفت بمجموعها مكتبة موسوعيّة شاملة لجهود وأعمال المستشرقين الفرنسيّين[١]. حيث جمعت في طيّاتها بين التاريخ والجغرافيا والأديان والحضارة وثقافات الشعوب...

كما غلب على المدرسة البريطانيّة اهتمامها المبكّر باللغة العربيّة أيضًا، وتراث الشرق، واهتمّ باحثوها بالذهاب مباشرة إلى إسبانيا وصقليّة؛ لينهلوا من مناهل العلوم العربيّة، واستحداث منصب للأستاذيّة في اللغة العربيّة في الجامعتين المعروفتين عندها، وهما: كمبريدج، وأكسفورد، وصولاً إلى تدريس اللغة العربيّة من قبل الإنكليز أنفسهم، وطباعة الكتب العربيّة في انكلترا لأوّل مرة. وأصبحت بين أيدي الطلبة الذين اهتمّوا بدراسة الآداب والعلوم العربيّة الإسلاميّة، ساعدهم في ذلك معرفتهم باللغة العربيّة[٢].

ولم تختلف المدرسة الألمانيّة عن سابقتيها بالعناية الخاصّة بتعلّم وتعليم اللغة العربيّة وذلك بتخصيص كراسي لتدريس اللغات السامية في جامعات ألمانيا، إلى جانب الترجمات وجمع المخطوطات العربيّة والإسلاميّة وتحقيقها، والاهتمام بالقرآن والدراسات القرآنية. وازدهرت الدراسات الاستشراقية في ألمانيا بفضل إنشاء كراسي عديدة لتعلم اللغة العربية في ألمانيا وازدياد المكتبات الشرقية التي اكتظت بالآلاف من المخطوطات والمؤلفات العربية النادرة، وإنشاء المطابع وتأسيس الجمعيات[٣].

وبنظرة تفحصيّة موضوعيّة، يتّضح أنّ مجال التعاون والركيزة الأساسيّة الأولى التي اعتمدتها المدارس الاستشراقيّة الثلاث وغيرها قد تمثّل بتعلّم اللغة العربية وإتقانها، للدخول العلمي الجدّي والمركّز إلى التراث العربي والإسلامي وتقديمه

[1] العقيقي: المستشرقون، ج1 ص164-161.

[2] م.ن، 17.

[3] نقد الخطاب الاستشراقي، ص130.

إلى العالم الغربي وغيره وفق الفهم واللغة والمنهجيّة الخاصّة بهم، وهذه مسألة لم تكن سهلة، وقد احتاجت إلى جهود كثيرة ليست بالسهلة من كبار المستشرقين والمدارس الاستشراقية في الشقّ الغربي من العالم. وهو ما عبرّت عنه المستشرقة الألمانية «زيغريد هونكة» بقولها: «إنَّ كلّ الشعوب التي حكمها العرب اتّحدت بفضل اللغة العربيَّة والدين الإسلامي، بتأثير قوّة الشخصيّة العربيَّة من ناحية، وتأثير الروح الإسلاميَّة الفذَّة من ناحية أخرى، في وحدة ثقافية ذات تماسك عظيم»[١].

وفي هذا السياق، ينبغي أن لا يغيب عن بال الباحث المتفحّص أنّ اللغة العربية هي لغة القرآن، ولغة نبي الإسلام محمّدﷺ الذي أنزل الله عليه الوحي بدين الإسلام الحنيف، فقد اختار الله تعالى اللغة العربيّة لتكون لغة للقرآن الكريم، قال تعالى: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾[٢]، وقال تعالى: ﴿**إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾[٣]. هاتان 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. وفي الآية الواردة في سورة الزخرف، يقول تعالى -بعد بيان أنّ لغة القرآن هي العربيّة-: ﴿**إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾. وفي ذلك دلالة ما على أنّ لألفاظ الكتاب العزيز من جهة تعيّنها ونظمها على مستوى الحروف والألفاظ والجُمل والعبارات والآيات والسور، بالاستناد إلى الوحي، وكونها عربيّة، دخلاً في ضبط أسرار الآيات وحقائق المعارف ما لا يمكن إيصاله عبر لغة أخرى غير اللغة العربيّة، ولا يمكن تحقّقه عبر ناظم آخر لكلامه غير اللّه تعالى. ولو أنّه تعالى أوحى إلى النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بمعناه، وكان اللفظ الحالي له هو لفظ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، كما في الأحاديث القدسيّة -مثلاً-، أو تُرجِم إلى لغة أخرى، لخفي بعض أسرار آياته البيّنات عن عقول الناس، ولم تنله عقولهم وأفهامهم[٤].

---

[1] شمس العرب تسطع على الغرب، تعريب: إبراهيم بيضون، ص14-13.

[2] سورة يوسف، الآية 2.

[3] سورة الزخرف، الآية 3.

[4] الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج11، ص75. (بتصرّف)

وهذا ما يوجّه البحث إلى جانب منهجيّ مهمّ يرتبط بدراسات المستشرقين وآرائهم في النص القرآن وحجم الشبهات التي أسقطوها على القرآن الكريم ونصوصه. حيث إنّ غالبيّة المستشرقين إمّا لا يعرفون اللغة العربية، أو يعرفونها لكن ليس بمستوى التخصّص والإتقان، وفي كلا الحالتين لا يتسنّى لهم دراسة النصّ القرآنيّ بالاستناد على أسسه وأصوله اللغوية، أعني العربيّة. وهو ما اضطرّهم إلى الاعتماد على نسخ مترجمة من مستشرقين آخرين في دراسة النصّ القرآنيّ وبناء آرائهم في ضوء ما أسّس أسلافهم، وهذا بعيدٌ غاية البُعد عن العلميّة والمنهجيّة فضلاً عن الأمانة العلميّة التي تبرّئ ساحة الباحث من الخلفيات بغضّ النّظر من مشربه الفكري أو الديني. وعليه، لمّا كانت لغة القرآن الكريم هي العربيّة، فإنّ الدّراسات المرتبطة بالنّصّ القرآنيّ يجب أن تستند ليس فقط إلى لغة عربيّة بل إلى خبراتٍ عاليةٍ جداً في فهم قواعد اللغة وتراكيبها واشتقاقاتها واستعمالاتها...، وكما يقول الجاحظ: ولا بدّ للترجمان من أنْ يكون بيانه في نفس الترجمة، في وزن علمه في نفس المعرفة، وينبغي أنْ يكون أعلم الناس باللغة المنقولة والمنقول إليها، حتّى يكون فيهما سواء وغاية...»[١].

ختامًا -ولا ختام للبحث مع المستشرقين- لا بدّ من أن يولي الباحثون ومراكز الدّراسات المتخصّصة بدراسة الفكر الغربي ونقده، في دراساتهم وبحوثهم القراءة المنظوميّة، بمعنى قراءة الاستشراق كمنظومةٍ متكاملة الأهداف والغايات، والمتّحدة في المنطلقات والخلفيّات الفلسفيّة؛ كي لا نقع في اجترار الأفكار والبحوث التجزيئيّة والموضعيّة، التي لا توضّح الصورة الكاملة لمشروع الاستشراق بكلّ مداليله الغربيّة.

الحمد لله رب العالمين

[1] الجاحظ، عمرو: كتاب الحيوان، تحقيق: محمد عبد السلام هارون، لا ط، بيروت، دار الجيل، 1955م، ج1، ص79-75.

القرآن الكريم

في الدراسات الاستشراقية

الفعل الترجمي الاستشراقي للقرآن الكريم
مقاربة نقديّة في ضوء ترجمة جاك بيرك

أ.د. حمداد بن عبد الله

الرسالة المحمّديّة وارتباطها بالقرآن الكريم في عيون رودي بارت

د. سارة دبوسي

منهج المستشرق الألماني برجستراسر في الدراسات القرآنيّة

عائشة جنان

الفعل الترجمي الاستشراقي للقرآن الكريم
مقاربة نقديّة في ضوء ترجمة جاك بيرك

أ.د. حمداد بن عبد الله[*]

الملخّص

رمت من خلال هذا المقال أن أقف بالدرس والتحليل والنقد على أحد مشاهير الغرب الذين اضطلعوا بمهام ترجمة القرآن الكريم، ألا وهو المستشرق الفرنسي الشهير جاك بيرك. ولقد كان لحركة الترجمة الغربيّة للقرآن الكريم تاريخ طويل، يضرب بجذوره في أعماق العلاقة بين الإسلام والغرب، ولم يكن ذلكم الصنيع سبيلاً للتقارب مع الإسلام أو تمهيدًا لحوار حضاري جاد بين الشرق والغرب.

وقد تبدّى لنا ذلك من خلال الدراسة النقديّة لترجمة جاك بيرك عدم توفيق المترجم في ترجمة معاني أسماء السور نتيجة إهماله السياق العام للصورة أو أحد السياقات المتعلّقة بها، مع اضطراره أحيانًا إلى نقل بعض السور بأصواتها، ممّا يفقدها بعضًا من دلالتها المنوطة بها. وقد كان المترجم كثير التصرّف في معاني القرآن الكريم، ممّا يبعدها عن مغزاها الحقيقي دون الالتزام بالضوابط والقواعد، التي أثبتها لها علماء الإسلام، وكذا إهماله لعنصر السياق في تحديد دلالة الكلمة أو العبارة في سياق الآي

[*] تخصّص: فقه اللّغة، كليّة الآداب واللغات والفنون، جامعة سعيدة- الجزائر.

الكريمة. والملاحظ أنّ عقيدته المسيحيّة مثّلت الحيلولة دون الوقوف على الدلالات الصحيحة لبعض الآيات القرآنيّة مع عدم اهتمام المترجم بخاصيّة النسق والنظم القرآني، ممّا أفضى إلى تناول النصّ في أثناء الترجمة إلى أنّه يمثّل ألفاظًا معجميّة مفردة، تستدعي ترجمة حرفيّة. وتجدر الإشارة إلى أنّه تعامل مع النصّ القرآني كتعامله مع بقيّة النصوص، فهو نصّ مجرّد من كلّ قداسة، وهو ما ارتآه المستشرقون من إستراتيجيّة غذّاها الاتجاه الديني لديه، والفلسفة الغربيّة منذ بداية هذا الفعل الترجمي.

الكلمات المفتاحيّة: الترجمة، القرآن، الاستشراق الغربي، الصراع الفكري، جاك بيرك، عالم النفس، السياق اللغوي، المنهج، السياق.

توطئة

لقد كان لحركة الترجمة الغربيّة للقرآن الكريم تاريخ طويل يضرب بجذوره في أعماق العلاقة بين الإسلام والغرب، بحيث لم تتوقّف همّة الغربيّين يومًا عن الاهتمام بالقرآن الكريم ترجمةً وبحثًا، وتصنيفًا ونقدًا، وجمعًا للوثائق والمخطوطات، ونشرًا وتحقيقًا للمؤلّفات التراثيّة حوله. وما تجب الإشارة إليه في هذا السياق، أنّ الاهتمام الغربي بذلك الكتاب لم يكن سبيلاً للتقارب مع الإسلام، أو تمهيدًا لحوار حضاري جادّ بين الشرق والغرب. ولعلّ ذلك الاهتمام قد أصبح مثارًا لتساؤلات ترقى إلى درجة التعجّب والحيرة في ظلّ غياب الثمرة النافعة المرجوّة.

وفي ضوء نهج محاكمة القرآن -إن صحّ التعبير- الذي اتخذه الغربيّون نهجًا لهم، كانت ترجمة ذلك الكتاب من بين الفضاءات التي اهتمّ بها المستشرقون، كما يعدّ تعامل هؤلاء مع النصّ القرآني مسألة محوريّة، وما زالت؛ لأنّها تجمع بين النصّ المركزي في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، وبين الترجمة باعتبارها القناة الواصلة بين العمل الاستشراقي والحضارة التي يُتّخذ منها موضوعًا للدّرس.

ولقد كان الاستشراق الغربي في هذا الحقل المعرفي هو المبادر الأوّل للترجمة قبل الترجمة الإسلاميّة، فاتّسعت دائرته عبر السنين، ولم يجد المستشرقون عوائق في ذلك، فقد انطلقوا في الترجمة من دون استحضار رخصة الجواز الشرعي، ولا قواعد

البيان وفنونه، ثمّ إنّهم اكتسبوا ذلك من موقع ترجمة كتابهم المقدّس، وهكذا ولجت هذه العمليّة مختبر التشويه والتغطية والطمس في ملابسات كهذه.

وتشكّل الترجمة بحقّ وسيلة من وسائل الاتصال الحضاري والثقافي بين الشعوب، وسبيلاً من سبل نقل المعارف والعلوم والخبرات المتباينة من حضارة إلى أخرى... «ولمّا شرع الغرب في تلمّس مخرج من ظلام العصور الوسطى يمّم وجهه شطر العالم الإسلامي يستلهم حضارته ونظمه عبر واحدة من أوسع حركات الترجمة، التي شملت كما يقول -لويس يونغ- جميع المجالات، ومن خلالها تركت الحضارة الإسلاميّة بصماتها على جميع المستويات، وأسهمت بقدر غير قليل في تنوير القارّة الأوروبيّة المظلمة»[١].

وفي ظلّ هذه الحيثيّات الدقيقة التي مرّت بها أوروبا، كان القرآن الكريم من أوائل الترجمات التي عرفتها لغات الغرب، كما كان أكثرها من جهة حرص الغربيّين على نقله إلى سائر اللغات الأوروبيّة.

اهتمام الغربيّين بترجمة القرآن الكريم

لا نرتاب شرو نقير أنّ بداية الترجمة الغربيّة كانت دينيّة خالصة، وكان أوّل عمل منجز باللاتينيّة قد ظهر داخل الأديرة النصرانيّة المشهورة بدير كلوني في فرنسا (Cluny) عام ١١٤٣م، وقد أطلق عليها المرحلة الكلونيّة، وامتدّت إلى عام ١٦٩٨م، وقد اتّسمت هذه الترجمة اللاتينيّة بتحريف قاس قطع العلاقة بين النصّ الأصلي والنصّ المترجم، ممّا حذا بالمستشرق الفرنسي الشهير ريجيس بلاشير أن ينتقدها.

أمّا المرحلة الموالية فهي الوسيطة، وقد أنجزت من قبل القسّ الإيطالي مراكشي، وطبعت سنة ١٦٩٨م، وكانت أكثر دقّة، موازنة بالترجمة المذكورة أعلاه، بسبب ما توافر للمترجم من مصادر ومراجع ومستندات، إلا أنّ الدكتور عبد الرحمن بدوي وصمها بالسذاجة، وأنّها بعيدة كلّ البعد عن معاني النصّ الأصلي، حافلة بالأخطاء والمجادلات اللامعقولة[٢].

[١] د. عبد الراضي محمّد عبد المحسن، ماذا يريد الغرب من القرآن الكريم؟ ط١، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م، دار الكتب المصريّة، ص١٢.

[٢] يُنظر: عبد الرحمن بدوي، دفاع عن القرآن ضدّ منتقديه، دار الجيل، ط١، القاهرة، ١٩٣٧م، ص١٤.

وتلاقينا المرحلة الحديثة والمعاصرة حيث بدأت مع اشتداد عود الاستشراق واستقرار مدارسه في منتصف القرن ١٩، واطّلاعه على ذخائر التراث العربي والإسلامي وكنوزه. وإذا كان هناك نقد لمسار الحركة الاستشراقيّة فيما سبق أعلاه، فلا يكون ذلك من قبيل نكران ما قد وفّق فيه بعض المستشرقين المنصفين في تقديمه للأمّة العربيّة والإسلاميّة من نفع في البحوث والدراسات. وبصدد ذلك يورد الباحث مصطفى محمود في تقديمه لكتاب (فلسفة الاستشراق): «لكن آثار الاستشراق لم تكن كلّها سلبيّة، فقد كان هؤلاء الأجانب أصحاب فضل في الكشف عن التراث، وفي الصون والتقويم، والفهرسة، والتصنيف والترجمة، والتأليف، والتحقيق العلمي، وفي إنشاء دوائر المعارف، وفي جمع المخطوطات من كلّ مكان»[١]. غير أنّ الإشكال، رغم هذه الجهود المفضية، هو أنّ ترجمتهم قدّمت نفسها كوسيلة من وسائل الصراع الفكري الجاري بين الإسلام وتراثه وحضارته وعالميّته، وبين المركزية الغربيّة بما تحمل من تراث وعقائد وشعائر وأطروحات، وكذا الحقد الدفين الذي يحمله كثير من أعلامها. والملمح، بعد الاطلاع على ما دوّنه كثير من المستشرقين، أنّهم عمدوا إلى خلق حاجز نفسي -كما أصمه- أمام القرآن الكريم بوساطة الترجمات، وما نلمسه جليًّا في منهجهم الذي تحرّوه، ولنا في ذلك مثال واضح لدى المستشرق الفرنسي الشهير جاك بيرك، فقد عمد هؤلاء إلى التصرّف في معاني النّص، وإغفال النصّ العربي الذي ينطوي على الإعجاز النظمي، وكذا إعادة ترتيب سور القرآن الكريم، والتكلّف في الزيادة والحذف، وما إلى ذلك ممّا لا يتّسع صدر المقال للإحاطة به من حيث البحث والدرس والتحليل.

ولذا، فقد ارتأيت أن أتناول في هذه المقاربة النقديّة أحد كبار المستشرقين الغربيّين، وهو المستشرق الفرنسي جاك بيرك؛ لما له من شهرة واسعة في ترجمة القرآن الكريم في هذا العصر.

[١] أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، د.ط، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٨م، ص٤.

جاك بيرك وترجمة القرآن الكريم

أوّلًا- التعريف بالمستشرق جاك بيرك Jacques Augustine Berque (٠٤ يونيو ١٩١٠م- ٢٧ يونيو ١٩٩٥م)

يعدّ المستشرق الفرنسي الشهير جاك بيرك من كبار مترجمي القرآن الكريم في العصر الحديث، ولد في ٠٤ جوان ١٩١٠م بفرندة الواقعة في الجنوب الغربي الجزائري، فكانت المهد الذي ترعرع فيه تحت ظلّ الصنوبر صيفًا، وفي دفء الشمس في الفصول الأخرى، وكان يقضي ألذّ أوقات شبابه في المطالعة والثقافة والمعرفة، فكان بحقّ رجل طلعة. وكان أبوه أغستن بيرك Berque Agustín محافظًا إداريًّا بفرندة، اشتهر في علم الاجتماع نظرًا لمهارته في اللغة العربيّة، وقد اجتهد في غرس لغة الضاد وثرواتها الواسعة في ذهن ابنه جاك. وحين بلغ هذا الأخير السادسة من عمره، كان من بين تلاميذه الذكور بمدرسة ابن خلدون القريبة من بيته في سنة ١٩١٦م، حيث تلقّى لغة التنزيل وأحبّها. كثرت معارف جاك بيرك، وكان أكثر التصاقًا وحبًّا بمن يتوسّم فيهم الحكمة والدراية من معلّمين وتلاميذ، نزل بالمغرب لدراسة علم الاجتماع، وكان أحد أساتذة Collège de France المبرّزين، وشغل عضوًا من أعضاء مجمع اللغة العربيّة بالقاهرة، ترجم القرآن الكريم، واستغرقت ترجمته له ست عشرة سنة، اعتمد فيها على عشرة من كتب التفسير التي كانت مصاحبة له في أثناء عمله هذا، وكان أوّلها تفسيري الطبري والزمخشري، وتفسير جمال الدين القاسمي من التفاسير الحديثة، غير أنّ الباحثة أمينة الدردور ارتأت أنّه اهتمّ بحرفيّة الألفاظ ودلالاتها المعجميّة ومعانيها السطحيّة[١]، وهو ما سنحاول الوقوف عليه في تضاعيف هذا البحث.

أمّا أهمّ ما ميّز هذه الترجمة، فقد تمثّل في وضعه لمقدّمة بمائة صفحة، توضّح الكثير من الجوانب الخاصّة بالقرآن الكريم، غير أنّ المترجم بيرك كاد أن يجمع كلّ المطاعن والشبهات حول هذا الكتاب ممّا اشتملت عليه تلكم المقدّمة، وذلك نحو عدم وجود نسخة مكتوبة لكتاب الله تعالى إلّا في عهد عثمان. كما أدّى ترتيل الكتاب العزيز وتجويده إلى اختلاف معانيه، وكذا وجود أخطاء عجز المفسّرون

[١] ينظر أحمد نصري، تاريخ ترجمة القرآن إلى اللغات الأوروبيّة، تحقيق: محمّد عبد السلام أمين، دار الكتاب العلمي، بيروت- لبنان، ص٧٧.

عن الدفاع عنها، أو أن يجدوا لها مخارج، وما إلى ذلك من المزاعم، ولعلّ هذا الصنيع يُدرج ضمن ما درج عليه كثير من المستشرقين نحو ما وضعوه من مقدّمات تفسيريّة، وملاحق شارحة ليس لها أدنى قربى بمضمون النصّ القرآني المترجم وما ينشده، ونألف ذلك -على سبيل التمثيل- فيما تضمّنته ترجمة جورج سال G. Sale من مقدّمة جدليّة ضدّ القرآن الكريم، ونلحظه أيضًا في مقدّمة ترجمة ريجيس بلاشير الذي شكّك في سلامة تدوين القرآن الكريم أيّام النبيّ ﷺ رغم ثناء الدكتور صبحي الصالح على ترجمة هذا المستشرق الشهير.

أ- ترجمة القرآن الكريم عند جاك بيرك

بادئ ذي بدء نسجّل في مستهلّ هذا الحيّز من البحث اعتراف هذا المستشرق الفرنسي أنّ محاولته ترجمة معاني القرآن الكريم ليست سوى محاولة لتفسير معانيه، وذلك يتّضح بجلاء من عنوان الترجمة التي وضعها، ألا وهي: Essai de traduction، لأنّ الترجمة الحقيقيّة للنّص القرآني مستحيلة، فألفاظ وعبارات هذه البنية النصيّة لها مدلولات ومؤشّرات عميقة وكثيفة، تعجز اللّغة أن تنقلها بكلّ ما تحتويها من معان ظاهرة وخافية، أضف إلى ذلك ما يكتنف الترجمة في حدّ ذاتها من إشكالات طرقها علماء التخصّص في حقول معرفيّة مختلفة. ويظهر أنّ اعتراف جاك بيرك السالف الذكر لا يشفع له وقوعه في أخطاء مسّت الدلالة في أثناء ترجمة القرآن الكريم تستدعي المزيد من الإصرار على المراجعة، ومحاولة التصحيح والتصويب، وما إلى ذلك بسبيل. وهو مجال فيما نرى لن يغلق أبدًا ما دام عالم التفسير وعالم الترجمة مفتوحين دومًا للبحث والتنقيب.

وسنحاول من خلال هذه المقاربة النقديّة وضع يدنا على الجرح فيما تراءى لنا من ترجمة جاك بيرك للقرآن الكريم، ولعلّ ما أفضى بالمستشرق الفرنسي المترجم إلى الوقوع في بعض المزالق آيب إلى القواعد المنهجيّة، التي تحرّاها من سبقوه في عمليّة الترجمة. وقد اضطلعت في هذا الصدد بتقسيم هذا البحث إلى قسمين: عنونت القسم الأوّل بترجمة معاني أسماء السور، ووسمت الثاني بترجمة آي الذكر الحكيم في ضوء سياق النّص القرآني.

ثانيًا: ترجمة معاني أسماء السور

لم يوفّق المستشرق الفرنسي جاك بيرك في ترجمة معاني أسماء السور؛ نظرًا لإهماله السياق العام للسورة، أو أحد السياقات المتعلّقة باسم السورة -ممّا سنوضّحه لاحقًا- كما أنّه لم يراع السياق اللّغوي حتّى يتبيّن له معنى السورة أيضًا. ولا يغرب عن الذهن في هذا المجال المعرفي أنّ أسماء السور وحدة متكاملة تعكس الرسالة القرآنيّة في هيكلها الحضاري بجوانبه الروحيّة والماديّة والعقليّة، وفي شمولها الحياة الكونيّة والفرديّة والاجتماعيّة...إلخ. وأشير إلى أنيّ أثبتّ أسماء السور حسب تسلسلها في المصحف الشريف، واقتصرت على بعض هذه الأسماء التي تجلّى فيها انحراف المترجم عن الترجمة الصحيحة وإخفاقه في مسعاه، وهي كالآتي:

١- سورة الفرقان: حيث ترجمها جاك بيرك بـ (Critère)[١] الدّال على المعيار أو الميزان، ونحن نعلم جيّدًا أنّ كلمة الفرقان قد وردت في هذا السياق بمعنى القرآن. ويتجلّى ذلك في قوله تعالى: ﴿**تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ**﴾[٢]، ولو ترجم المترجم اسم السورة بـ (Forkanne) لكان أسلم له، ولكان ذلك متّسقًا مع منهجه الذي انتهجه في ترجمة بعض السور، فنقلها بأصواتها وذلك نحو: الحجر (Al-Hijr)، وطه (Taha)، ويس (Yasin)، وص (adÇ)، والأحقاف (Al-Ahqâf) والقلم (Nûn ou le Calame)، والجنّ (les Djins)، وهذا يضاهي صنيع المستشرق الألماني هيننج في نقله بالحرف الألماني أسماء بعض السور نحو: هود والحجر، وطه ولقمان، ويس وص، والأحقاف ومحمّد، وق، وهي كلّها أسماء أعلام.

٢- سورة الزمر: أمّا اسم هذه السورة فقد ترجمه بيرك بـ (par vagues)[٣]، التي تدلّ على الموجات، وهي دلالة غير دقيقة من حيث السياق، إذ وردت الكلمة في قوله جلّ ثناؤه: ﴿**وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا**﴾[٤] وكلمة الزمر هي جمع زمرة التي تعني الفوج، أو الجماعة المتجانسة في المرتبة والمبادئ، ولو أنعمنا النظر

[1] Jacques Berque, Le Coran essai de traduction, Albin Michel, S.A, Paris, 1995, p 381.

[٢] سورة الفرقان، الآية ١.

[3] Jacques Berque, Le Coran, p 493.

[٤] سورة الزمر، الآية ٧٣.

في الآية لكان المراد بكلمة «زمر» الطوائف، وذلك حسب ترتيب درجات إيمانهم وطاعتهم، وتكون الترجمة الصحيحة المناسبة وحسب السياق هي: Les groupes homogènes.

٣- سورة الذاريات: كانت ترجمته لها بمعنى (vanner)[١] وهي بمعنى ذرى، وهو فعل ومصدره الذرو، وليس هو المعنى الحقيقي للسورة، الذي ورد في صيغة صفة مجموعة كما في الآية الكريمة: ﴿**وَالذَّارِيَاتِ ذَرْوًا**﴾[٢]، والملحوظ أنّ الصفة جاءت متعدّية إلى المصدر من مادّتها الواقع مفعولاً مطلقًا للتوكيد، وهناك فرق بين التعبير بالمصدر أو الصفة التي قامت مقام الموصوف في الآية الكريمة وهو (الرياح)، والأصوب الأدقّ أن يترجم اسم السورة (Les vents vanneurs).

٤- سورة عبس: حيث جاءت الترجمة لدى بيرك بـ (L'air sévère)[٣]، ويظهر أنّ الترجمة غير دقيقة أيضًا، وتكون الترجمة الصحيحة إذن هي (Il a froncé les sourcils).

٥- سورة العاديات: كانت الترجمة بمعنى (galoper)[٤]، والصحيح أن يراعى في ترجمتها المستوى الصرفي، والحقل الدلالي في السياق، فكان بإمكان المترجم أن يقول (les chevaux qui galopent)، وذلك أنّ العاديات هي الأفراس تعدو، فقد أقسم تعالى بالخيل التي تضبح، وهو ما ذهب إليه عامّة المفسّرين وأهل اللّغة[٥]، والضبح صوت أنفاسها إذا عدون.

وقد ألفينا صاحب الترجمة يترجم سورة الإسراء بـ (le trajet nocturne ou les filsd'Israël)، ولا نجد أيّة علاقة بين العبارة الأولى والثانية في ترجمة بيرك. كما ترجم سورة الروم بما لا معنى له إلى العاصمة الإيطاليّة (Rome)، وسورة فاطر

---

[1] Jacques Berque, Le Coran, p 567.

[٢] سورة الذاريات، الآية ١.

[3] Jacques Berque, Le Coran, p 661.

[4] Jacques Berque, Le Coran, p 693.

[٥] ينظر الزمخشري، الكشّاف، تحقيق وتعليق: محمّد مرسي عامر، مراجعة الطبع: د. شعبان محمّد إسماعيل، دار المصحف، القاهرة، ج٦، ص٢٤٩.

بـ (Créateur intégral ou lesanges)، والمُلك إلى (La royauté)، والشرح إلى (épanouissement)، والنصر إلى النجدة المنتصرة (Le secours victorieux)، والإخلاص إلى (La religionfoncier).

وهكذا نستنج أنّ جاك بيرك لم يلتزم في ترجمة بعض معاني أسماء السور القرآنية بالوقوف على سياقاتها المختلفة، كما لم يعر اهتمامًا كبيرًا بما تعكسه السورة من معنى عام له علاقة باسمها. وكان أحيانًا ينقل بعض أسماء السور بحروف فرنسيّة، ممّا يفقد اسم السورة دلالتها المنوطة بها، وأحيانًا يترجم الترجمة الحرّة فيعتمد فيها على أوائل الآيات، كما لم نستبعد أن يكون المترجم حرًّا في أن يدخل في المعاني ما يشاء، لأنّه في النهاية ما هو إلّا ذات قد تحمل في كيانها تعصّبًا لمركزيّة حضاريّة غربيّة، فزجّ بالقرآن الكريم في هذا الإجراء، وقد نجزم بدون تحفظ أنّها لم تكن بريئة.

ب- ترجمة آي الذكر الحكيم في ضوء سياق النص القرآني

نستطيع التقرير أنّ المستشرق الفرنسي جاك بيرك كان بمنأى عن المعنى الدقيق في كثير ممّا ترجمه لمعاني الكلمات في سياق الذكر الحكيم. ولعلّ ذلك راجع إلى اهتمام المترجم بحرفيّة الألفاظ، ودلالاتها المعجميّة، ومعانيها السطحيّة، وتأثّره بنقول المفسّرين، وأصحاب المعاجم دون تصحيحها سياقيًّا، ولذا ارتأيت في هذا الحيّز من البحث أن أتكئ على المنهج السياقي في دراسة الآي بكلّ ما يحمله من معنى في تفسير الدلالات، وبخاصّة في مثل هذه المقاربة النقديّة لأحد كبار المترجمين للقرآن الكريم.

ولعلّ من أخطر المشاكل الدّلاليّة في الترجمة اختلاف التوزيع السياقي للكلمات التي تبدو مترادفة في لغتين، إذ تعدّ مترادفة في معناها عند ترجمتها فتوضع إحداها في مقابل الأخرى في الترجمة، ولكنّها قد تختلف في تطبيقات الاستعمال، أو في السياقات اللغويّة التي ترد فيها[١]. وهكذا نلمح أنّ اختلاف المعنى في الكلمة الواحدة يفسّر على أنّه اختلاف في التوزيع في سياقات متعدّدة، ولذلك فلمّا تكون

[١] ينظر د. أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ط١، مكتبة دار العروبة، الكويت، ١٩٨٢م، ص٢٥٤-٢٥٥.

العلاقات السياقيّة بين الكلمات متطابقة في لغتين إلاّ تمّ عن طريق الترجمة الحرفيّة[١] التي كثيراً ما توقع صاحبها في أخطاء شنيعة. وبناءً على هذا كان من أهمّ ميّزات المنهج السياقي أنّه يحدّد مجالات الترابط والانتظام بالنسبة لكلّ كلمة، ممّا يعني تحديد استعمالات الكلمة في اللّغة، وتحديد هذه المجالات يساعد على كشف الخلاف بين ما يعدّ ترادفًا في اللّغات؛ لأنّه من النادر أن تأخذ الكلمات التي تعتبر مترادفة في لغة ما نفس السياق أو التجمع اللّغوي المماثل في نفس اللّغة، أو في لغة أخرى، وهو أمر لازم لمن يريد استخدام اللغة أو لمن يشتغل بالترجمة من لغة إلى أخرى. ولو التزم المستشرق جاك بيرك -في اعتقادنا- بهذا المنهج في خوضه لعمليّة ترجمة القرآن الكريم لجنّبه ذلك كثيراً من المزالق في هذا المسعى الحسّاس. كما أنّ السياق في التفسير عادة ما يهتمّ ببيان الخصائص النحويّة والصرفيّة، ويستخدمها في تحديد السياقات التي تقع فيها الكلمة، وهذا أمر مهمّ جدًّا لا يمكن إغفاله عند التفسير أو الترجمة.

وسنحاول الوقوف من خلال هذا العمل النقدي على بعض الكلمات الأمثلة المترجمة في السياق القرآني لعلّها توضّح أكثر ما ندّعيه ونذهب إليه، وهي كالآتي:

١- التوبة، وذلك نحو قوله عزّ وجلّ: ﴿**فَتَلَقَّى آَدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ**﴾[٢]، فقد ترجمها بيرك كالآتي:

Or Adam recueillit de son seigneur certaines paroles, le sur lui s'était repenti, car il est l'enclin au repentir le miséricordieux[3].

والمعنى من ذلك هو أنّ الله تعالى الذي تاب، وليس آدم عليه السّلام، لأنّه تعالى يميل إلى التوبة كما زعم المترجم. وفي موضع آخر من السورة نفسها يترجم قوله جلّ ثناؤه: ﴿**فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ**﴾[٤] بما يأتي:

---

[١] ينظر د. أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ط١، مكتبة دار العروبة، الكويت، ١٩٨٢م، ص٧٦.

[٢] سورة البقرة، الآية ٣٧.

[3] Jacques Berque, Le coran, p 22.

[٤] سورة البقرة، الآية ٥٢.

Et pourtant, il s'est repenti à votre endroit, il est l'enclin au repentir, le miséricordieux[1].

ومعنى ذلك أنّه تعالى تاب بدلاً منكم لأنّه يميل إلى التوبة. والذي يتجلّى من ترجمة الآيتين أنّهما دالّتان على أنسنة الله تعالى، وهو تحريف واضح من المترجم، وقريب ممّا نحن بصدد بيانه قوله جلّ ثناؤه: ﴿ثُمَّ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾[٢]، إذ كانت الترجمة: Malgré cela Dieu se repenti والمراد: en leur faveur[٣]. وهي مع ذلك فلقد تاب الله لصالحهم. وما هو جدير بالذكر في هذا الموضع أنّ ترجمة آي الصفات الإلهيّة كانت بما يتّفق والنسق اليهودي النصراني في أنسنة الإله في العهد القديم، وتجسيده في العهد الجديد، وتلك الترجمة مماثلة لما ذهب إليه المستشرق الروسي الشهير كراتشوفسكي في ترجمته الحرفيّة لسورة الناس حيث قال: «إله الناس الذي يختبئ من شرّ الوسواس الذي يوسوس في صدور الناس»[٤]. وهو ما نجده عند المستشرق اليهودي أندريه شوراكي في ترجمته ذات التعبيرات الحسيّة في مجال العقيدة، والتعبيرات الفاضحة في غيرها، وهي بذلك تربط القارئ مباشرة بألفاظ التوراة الحسيّة والفاضحة، ويظهر ذلك جليًّا في ترجمته لبعض الألفاظ نحو: الكفّار، الأميين، النبيّ، الرّسول، الجهاد، التي صكّها في قوالب ومدلولات عبريّة أخرجتها عن معانيها ومدلولاتها العربيّة[٥].

٢- صبغة: وذلك في نحو قوله تعالى: ﴿**صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ**﴾[٦]، فكانت الترجمة:

Une teinture de Dieu! Mais qui peut mieux teindre que Dieu, quand nous l'adorons[7].

[1] Jacques Berque, le coran, p 24.
وينظر زينب عبد العزيز، وجهان لجاك بيرك، النهار للطبع والنشر والتوزيع، الطبعة ٣، ٢٠٠١، ص٣٢.

[٢] سورة المائدة، الآية ٧١.

[3] Jacques Berque, Le Coran, p 124.

[٤] فاستكيفتش نيكولاي، الفرقان في ترجمة معاني القرآن، مجلّة شمس الإسلام ٢، لندن، موسكو، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م، عن كتاب د. عبد الراضي، ماذا يريد الغرب من القرآن؟، ص١٠٠. وينظر سعيد اللاوندي، إشكاليّة ترجمة معاني القرآن الكريم، مركز الحضارة العربيّة، القاهرة، ٢٠٠١م، ص٥٧- ٥٨.

[٥] ينظر سعيد اللاوندي، إشكاليّة ترجمة معاني القرآن الكريم، ص١٣١.

[٦] سورة البقرة، الآية ١٣٧.

[7] Jacques Berque, Le Coran, p 44.

والمعنى صباغة من الله، لكن من ذا الذي يمكنه أن يصبغ أفضل من الله عندما نعبده.

ويتّضح أنّ بارك قد جانبه الصواب في عدم مراعاته لسياق النصّ، فترجم الكلمة ترجمة ماديّة، وهي في واقع الأمر لها دلالة معنويّة، فقد ذكر القرطبي في تفسيره: «صبغة الله، قال الأخفش وغيره دين الله، وهو بدل من ملّة، وقال الكَسائي: هي منصوبة على تقدير: اتبعوا أو الإغراء الزموا»[١]. كما ذهب الزمخشري إلى أنّه يصبغ عباده بالإيمان، ويطهّرهم به من أوضار الكفر، فلا صبغة أحسن من صبغته، وذلك أنّ الإيمان يطهّر النفوس، والأصل فيه أنّ النّصارى كانوا يغمسون أولادهم في ماء أصفر يسمّونه المعموديّة، ويقولون هو تطهير لهم، وإذا فعل الواحد منهم بولده ذلك، قال: الآن صار نصرانيًّا حقًّا[٢]. وقد تكون صبغة الله بمعنى الفطرة التي خلق عليها الناس[٣]. ولعلّ ترجمتها الصحيحة تتّضح لدى المترجم محمّد حميد الله، وهي:

Nous suivons la religion d'Allah! et qui est meilleur qu'Allah en sa religion? C'est lui que nous adorons[4].

٣- الضلالة: وتلاقينا كلمة الضلالة في غير موضع، حيث نألف المترجم قد تصرّف فيها من حيث الدّلالة، وذلك في نحو قوله جلّ وعلا: ﴿**أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ**﴾[٥]. فكانت الترجمة:

Ceux qui auront acheté l'errance contre la guidance eh bien! leur négoce n'aura pas gagné, ils ne se seront pas bien guidés[6].

ومعنى ذلك: أنّ الذين اشتروا الترحال والتجوال، أو التسكّع بالإرشاد إذاً، فإنّ

[١] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تقديم: هاني الحاج، تحقيق وإخراج: عماد زكي البارودي وخيري سعيد، المكتبة التوفيقيّة، القاهرة، المجلّد ١، الجزء ١، ص١٢٨.

[٢] ينظر، الزمخشري، الكشاف، ج١، ص٩٦.

[٣] د. إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، دار الفكر، المجلّد ١، ص٥٠٦.

[٤] ينظر د. عبد الراضي، ماذا يريد الغرب من القرآن؟، ص٦٢.

[٥] سورة البقرة، الآية ١٥.

[6] Jacques Berque, Le Coran, p 22.

تجارتهم الكبيرة لم تربح؛ لأنّهم لم يسترشدوا أنفسهم جيّدًا، وتعني الضلالة وفق سياق الآية الكفر والجنوح عن الحقّ. وقد ذكر ابن عباس أنّهم أخذوا الضلالة وتركوا الهدى، ومعناه: استبدلوا واختاروا الكفر على الإيمان[١]. والفرق شاسع بين مفهوم الضلالة في ضوء العقيدة الإسلاميّة -كما ألمحنا- ومعنى الترحال والتجوال كما زعم بيرك فيما فهمه وارتآه.

٤- المحصّنات: لقد وردت هذه الكلمة في قوله عزّ وجلّ:﴿**وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ**﴾[٢]. وقد جانب المترجم الصواب حين ترجمها، فذكر ما نصّه:

et encore les préservées d'entre les femmes, tenez-vous en à vos droites propriétés[3].

ولعلّنا نستغرب ما أفضى بالمترجم إلى هذا المعنى، إذ نجده يترجمها ترجمة حرفيّة لا تفي بالغرض، ولا تدلّ على المعنى المقصود المستفاد من سياق الآية، وهو المتزوّجات، ثمّ إنّ في الآية استثناء من حكم لم يظهر في الترجمة، إذ المعنى حسب السياق بدءًا من الآية الآتية: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ ... وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ**﴾ فلا نعثر على المعنى المراد فيما ترجمه بيرك الترجمة الحرفيّة، وهنا تتجلّى أهميّة السياق في مجال الاتساق لكلّ كلمة. وهكذا فإنّ الترجمة السليمة لها هي:

et les femmes mariées sauf que vous en possédez comme esclaves.

٥- مسلمون: كانت عقيدة المترجم المسيحيّة تتجلّى من حين لآخر، وهو ما نلحظه في لفظة «مسلمون» من قوله تعالى:﴿**وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ**﴾[٤] فقد ترجمها بـ:

[١] ينظر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج١، ص١٢- ١٣.

[٢] سورة النساء، الآية ٢٤.

[3] Jacques Berque, Le coran, p 99.

[٤] سورة المائدة، الآية ١١٣.

et que j'inspirai aux apôtres croyez en moi, et à mon envoyé, et ils disent: nous croyons, témoigne que nous somme de ceux qui se soumettent[1].

والمعنى: وكنت أوحي للحواريين: «آمنوا بي وبرسولي»، فقالوا: إنّنا نؤمن، أشهد بأنّنا من الذين يرضخون أو يخضعون. ويكون معتقده في هذا الموضع قد حال دون الترجمة الصحيحة لكلمة «مسلمون» في هذا السياق. كما نومئ إلى أنّها من الكلمات التي فرضها المستشرقون بغية تحريف معنى كلمة الإسلام، إذ وضعوا المقابل لها Soumission بمعنى الخضوع والمهانة في حين أنّ المعنى الدقيق لكلمة «إسلام» هو أن يسلم الإنسان أمره إلى الله تعالى بكلّ ثقة واطمئنان، فتكون الترجمة السليمة إذن هي: se remettre à Allah[٢].

٦- الأميّ: لقد استوقفتنا في هذا المجال من الدرس التحليلي النقدي كلمة «أمّي»، ففي أثناء ترجمته لها في قوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ**﴾[٣]، أورد بيرك ما نصّه:

En faveur de ceux qui suivent l'envoyé, le prophète maternel[4].

ومفاد الترجمة: لصالح الذين يتبعون الرسول النبي الأموميّ أي من الأمومة، ويتبدّى جليًّا أنّه لا علاقة لكلمة «أميّ» بالأمومة أو الأم، إذ تدلّ الكلمة على عدم القراءة والكتابة كما نصّ على ذلك جمهور العلماء. ونورد في هذا السياق أنّه ليس هناك صفة من صفات النبيّ ﷺ، أو أيّة آية قرآنيّة اجتمعت الترجمات الغربيّة على تحويرها مثل اجتماعها على تحريف هذه الصفة أي «الأميّ»، والعلّة في ذلك أنّ هذه الصفة المحوريةّ تبطل كلّ الادّعاءات والافتراضات والشبهات المثارة حول بشريّة القرآن الكريم ونبوّة محمّد ﷺ، إذ كيف لكونه أميًّا يستطيع أن يطالع نصوص الكتب

[1] Jacques Berque, Le Coran, p 138.

[٢] ينظر: زينب عبد العزيز، وجهان لجاك بيرك، ص٤٥.

[٣] سورة الأعراف، الآية ١٥٧.

[4] Jacques Berque, Le Coran, p 181.

المقدّسة عند اليهود والنصارى، ويدرسها فيشكّل منها مذهبًا دينيًّا متكاملاً ذاع صيته في ربوع المعمورة. واللافت للنّظر بصدد هذه الكلمة عند المترجم أنّه عندما وردت في سياق مباين من قوله جلّ ثناؤه: ﴿**وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ**﴾[١] نجده يترجمها مراعيًا سياقها ومغايرًا بذلك الترجمة الآنفة للكلمة، فيقول:

Il s'en trouve parmi eux d'incultes, qui ne connaissent l'écrit qu'à travers leurs appétences[2].

ومعنى ذلك، أنّه يوجد بينهم أناس بلا ثقافة فكريّة لا يعرفون المكتوب -ويقصد به القرآن الكريم- إلّا من خلال نزعاتهم الغريزيّة. ولم يتفرّد جاك بيرك بتحوير صفة الأميّة عن معناها الحقيقي، بل نجد ذلك في جلّ الترجمات الغربيّة، فهذا المستشرق الشهير ريجيس بلاشير يترجم «النبي الأميّ» الواردة في نصّ الآية إلى Prophète des gentils، ويعني ذلك نبيّ غير اليهود أي نبيّ الوثنيّة. كما نقف عليها لدى دينيسي ماسون بمعنى Prophète des infidèles وهي نبيّ الكفرة[٣]. وهذه الترجمات الغربية لكلمة «أميّ» إلى معاني الوثنيّة أو الشرك، أو الكفر، أو ديانة غير الكتابيين في تضاعيف كتب المستشرقين، إنّما تخدم إلى جانب ربط الإسلام، والقرآن الكريم، والنبي صلّى الله عليه وسلّم باليهوديّة والنصرانيّة من جهة التعلّم والاقتباس، منها قضيّة -نخالها- محوريّة تمثّلت في نفي عالميّة الإسلام، وشمول دعوته اليهود والنصارى، إذ كانت الآي المقرّرة عالميّة الإسلام هدفًا آخر لعمليّات التحوير الاستشراقي في الترجمة.

ولعلّ ما يضاهي هذا التصرّف في المعنى لدى بيرك بتأثير الخلفيّة العقيديّة ما استوقفنا لدى المستشرق ريجيس بلاشير في ترجمته لكتاب الله العزيز، وما اتّصل بالأسماء فيه، فلئن ألفيناه يترجم اسم النبيّ موسى عليه السّلام مثلاً مبقيًا على لفظه العربي مع كتابته بالحرف اللاتيني (Mussasa) عوضًا عن الاسم الفرنسي أي (Moise)، فإنّ هذا المستشرق يترجم الذات الإلهيّة في بعض المواطن لا بـ«الله» أو

[١] سورة البقرة، الآية ٧٧.

[2] Jacques Berque, Le Coran, p 37.

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

«الرّب» كما ترجم اسم «موسى» أي بكتابة الاسم العربي بالحرف اللاتيني بل بلفظة (Seigneur)، وقد رأى بعض الدّارسين في ذلك قصدًا من بلاشير إلى نفي الإطلاق عن الله (أي إله المسلمين الذي هو إله الكون أيضًا)، بجعله إلهًا بالذات، وهو في هذه الحالة «إله العرب»، وفي معرض ترجمة بلاشير للفظ الذات الإلهيّة الاختلاف من سياق إلى آخر كما صنع بيرك مع لفظة «أميّ». فمثلاً في سياق يتعلّق بالنبيّ موسى يترجم بلاشير «الله» بـ (Allah)، وذلك في نحو قوله تعالى: ﴿**قَالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا**﴾[١] فيترجمها بما يلي:

Mais Moise répondit: s'il plait à Allah tu me trouveras patient[2].

أمّا في قوله تعالى: ﴿**قَالَ كَذَلِكِ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ**﴾[٣] فيترجمها بما هو آت:

Aussi sera-t-il dit l'ange «ton seigneur a dit cela est pour moi facile»[4].

فهل يكون ما يتّصل بأمور العقيدة المسيحيّة دافعًا ببلاشير إلى ترجمة ما يحيل على الذات الإلهيّة بـ (seigneur)، وما عدا ذلك لا يرى فيه بأسًا من ترجمته بـ (Allah)؟ وهو نفس التأويل الذي تأوّله المستشرقون عن كلمة «أميّ»، ومن بينهم بيرك في ترجمته القرآن الكريم، وهذا بفعل العقيدة المسيحيّة ليس إلّا.

٧- الألباب: وردت هذه الكلمة في مواضع عدّة من القرآن الكريم، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾[٥]، وقد ترجمها بيرك بقوله: (Ceux dotés de moelle[6])، وتعني الترجمة أصحاب النخاع، وإذا كانت لفظة النخاع تدلّ في معناها المجازي في اللّغة الفرنسيّة على لبّ الشيء وأهمّ ما فيه، فإنّ ورودها مقابلاً للفظة «الألباب» القرآنيّة يعدّ إخلالاً واضحًا بالمقصود

[١] سورة الكهف، الآية ٦٩.

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

[٣] سورة مريم، الآية ٢١.

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

[٥] سورة البقرة، الآية ١٧٩.

[6] Jacques Berque, Le Coran, p 49.

من الترجمة، الذي هو محاولة إفادة القارئ الأعجمي بما هو قريب من المراد من الآية الكريمة. وما تجدر الإشارة إليه في هذا الموضع أنّ لفظة «الألباب» وردت ستّ عشرة مرّة في القرآن الكريم، ترجمها المترجم جميعًا بلفظة «النخاع»، ولم يحاول ولو مرّة واحدة أن يجاري زملاءه من مترجمي القرآن الكريم أمثال دنيس ماصون، ومحمّد حميد الله، وحمزة بوبكر وغيرهم ممّن ترجموا عبارة «أولي الألباب» بأولي العقول[١].

الذكر: وذلك في نحو قوله تعالى: ﴿**وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ**﴾[٢]، فقد وردت الترجمة كما هو آت:

C'est un rappel pour ton peuple et pour toi demain vous serez questionnés[3].

ونلمح هنا -بما لا يغيب عن عاقل- أنّها ترجمة حرفيّة لم يراع فيها مقتضيات السياق الذي يشير إلى أنّ الذكر في هذا الموضع هو الموعظة والاعتبار، كما يتّضح ذلك في سياقات مختلفة من التنزيل نحو: ﴿**ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ**﴾[٤]، وقوله: ﴿**إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ**﴾[٥]، و﴿**إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ**﴾[٦]، و﴿**وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ**﴾[٧]، و﴿**وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا**﴾[٨]، ولذا فقد كان على المترجم حسب السياق أن يترجم معنى الذكر بـ (Prêche) أي الموعظة والاعتبار كما في الآيات الآتية أيضًا، وذلك قوله عزّ وجلّ: ﴿**وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ**﴾[٩]، إذ العطف في الآية عطف

[١] ينظر: محمود العزب، إشكاليّات ترجمات معاني القرآن الكريم، ص٣٤.

[٢] سورة الزخرف، الآية ٤٣.

[3] Jacques Berque, Le Coran, p 531.

[٤] سورة ص، الآية ١.

[٥] سورة يس، الآية ٦٨.

[٦] سورة ص، الآية ٨٧.

[٧] سورة القمر، الآية ٤٠.

[٨] سورة طه، الآية ١١٠.

[٩] سورة هود، الآية ١٢٠.

تفسير، وبيانه في الآيتين الكريمتين: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ﴾[١]، و﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ﴾[٢]، فوصفه للقرآن بأنّه موعظة للمتّقين قريب من قوله تعالى: ﴿وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾[٣]، وقد غاب عن بيرك أنّ القرآن الكريم يفسرّ بعضه بعضًا، فقد نجد دلالة كلمة ما في غير ما آية، وهو موضوع أفاض فيه القول علماء الإسلام من المفسّرين واللّغويين.

٩- أنْزل: قلّما كان صاحب الترجمة مراعيًا لسياق النصّ القرآني، ففي قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ﴾[٤]، كانت الترجمة:

Il fit descendre pour vous huit demi-paires de bétail[5].

والملاحظ لترجمته للفظ (أنزل) بالمعنى الحرفي لا يؤدّي المراد منها في السياق، إذ معنى الفعل في هذا الموقع هو خلق، كما يتبدّى في آي أخرى ضرب قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ﴾[٦]، و﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا﴾[٧]، وقد تنبّه إلى ذلك ثلّة من المفسرّين فذكروا له معنى الخلق، أي خلقنا الحديد من المعادن، وعلم الناس صنعته[٨]. ونجد ترجمته الحرفيّة بما يضاهي هذه الآية التي سلّطنا عليها الدراسة في نحو قوله جلّ ثناؤه: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾[٩]، فأثبت قائلاً:

quoi de plus unique que de fabuler sur Dieu un mensonge ou de dire:

[١] سورة آل عمران، الآية ١٣٨.

[٢] سورة يونس، الآية ٥٧.

[٣] سورة طه، الآية ١١٣.

[٤] سورة الزمر، الآية ٦.

[5] Jacques Berque, Le Coran, p 477.

[٦] سورة الحديد، الآية ٢٥.

[٧] سورة يونس، الآية ٥٩.

[٨] ينظر الزمخشري، الكشّاف، ج٦، ص ٨٦.

[٩] سورة الأنعام، الآية ٩٣.

il m'a été révélé, ou bien: je vais faire descendre l'analogue de ce que Dieu a fait descendre[1].

والملاحظ أنّ هذه الترجمة فضلاً عن عدم دقتّها في نقل المعنى إلى الفرنسيّة عمومًا، فهي حرفيّة لم تتوخ المعنى المقابل للفعل (أنزل) في الفرنسيّة حسب هذا السياق، أي في «سأنزل»، ومعناه سآتي أو سأقول كما في الآية الكريمة: ﴿**لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ**﴾[٢]، وليس معناه كمعنى (أنزل الله)، وإنمّا جيء بالفعل (أنزل) مسندًا إلى البشر ههنا، وليس معناه كمعنى الذي بعده، لأنّه ورد في سياق المشاكلة (أي سأنزل مثل ما أنزل الله). وقد أورد في هذا الموضع من البحث المفسّر محمّد علي الصابوني، وهو يفسّر آية الأنعام الآنفة الذكر قائلاً: «أي ومن ادّعى أنّه سينظم كلامًا يماثل ما أنزله الله كقول الفجّار: «لو نشاء لقلنا مثل هذا»، قال أبو حيان: نزلت في النضر بن الحارث ومن معه من المستهزئين لأنّه عارض القرآن الكريم بكلام سخيف لا يذكر لسخفه»[٣].

ومن سيماء عقيدة المترجم المسيحيّة ما اتّضح جليًّا في ترجمته لقوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ**﴾[٤]، فذكر قائلاً: Ils croient au mystère[5]، والمقصود بذلك: الذين يؤمنون بالسّر الكنسي المتعلّق بالمسيح والثالوث. كما نجد في موضع آخر -بالنسبة للمسجد الحرام- ترجمتين مختلفتين له إحداهما كما في سورة التوبة[٦] (le sanctuaireconsacré) وكلمة (sanctuaire) يقصد بها جزءًا من الكنيسة حول المذبح تتمّ فيه المراسم الطقسيّة[٧].

---

[1] Jacques Berque, Le Coran, pp 151- 152.

[٢] سورة الأنفال، الآية ٣١، وينظر أحمد مصطفى المراغي، تفسير المراغي، منشورات محمّد علي بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، ج٧، ص١٦٠.

[٣] محمّد علي الصابوني، صفوة التفاسير، مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م، بيروت- لبنان، الجزء ١، ص٣٧٥. وينظر القاسمي، محاسن التأويل، ضبط وتصحيح: محمّد باسل عيون السود، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، الطبعة ١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، المجلّد ٤، ص٤٣٢.

[٤] سورة البقرة، الآية ٣.

[5] Jacques Berque, Le Coran, pp292.

[٦] سورة التوبة، الآية ٩.

[7] Jacques Berque, Le Coran, p 197.

والثاني في سورة الإسراء[١] حيث ترجمها بـ (L'oratoire consacrée)[2] وكلمة (oratoire) تعني كنيسة صغيرة من أجل استخدام جماعة معيّنة. وهكذا يتبدّى لنا مدى ظهور تلك المسحة العقيديّة المتجلّية عند جاك بيرك، وذلك بتحويله الاصطلاحات والمسمّيات الإسلاميّة هنا وفي غير هذا الموضع إلى اصطلاحات ومفاهيم نصرانيّة خالصة.

الخاتمة

ونستطيع أن نقول في ختام هذه المقاربة النقديّة لبعض آي الذكر الحكيم ممّا ترجمه المستشرق الفرنسي بيرك أنّنا لم نستطع أن نحيط بكلّ الترجمة لضيق صدر المقال، كما أنّ ذلك يحتاج إلى مادّة أوفر وأغزر وأشمل قد تكون بمثابة مؤلّف في هذا الباب، وكما قيل قديمًا: ما لا يُدرك كلّه لا يُترك كلّه.

ويظهر لنا أنّ المستنتج من وراء هذه المدارسة هو ما يأتي:

نجاح جاك بيرك إلى حدّ كبير -فيما نعتقده من خلال التحليل- في صرف أنظار الغربيّين وإبعادهم عن المعاني العظيمة في القرآن الكريم.

عدم استفادة المترجم -إلّا قليلاً- من معطيات السيمونتيك (علم الدّلالة)، والسيموتيك (علم الرموز) في ترجمته لمعاني القرآن المفردة أو المركّبة، وأهمّ ذلك ما يتّصل بمنهج السياق.

التصرّف في معاني القرآن الكريم دون الالتزام بالضوابط والقواعد التي وضعها أعلام الإسلام، وذلك لأنّ الإخلال بهذه الوسائل من شأنه أن يسيء إلى هذه المعاني بدلاً من خدمتها، فضلاً عن كون الترجمة محاولة -ليس إلّا- من لدنه لتفسير معاني القرآن كما يفصح عن ذلك عنوان ترجمته، علمًا بأنّ ألفاظ وعبارات ذلك الكتاب تتّسم بمدلولات ومؤشّرات عميقة وكثيفة.

عجز المترجم في تحديد المعاني الدقيقة لأسماء السور، إذ لم يراع السياق اللغوي

[١] سورة الإسراء، الآيات ٧، ١٩، ٢٨.

[2] Jacques Berque, Le Coran, p 292.

في الوقوف على معانيها من خلال المعنى العام للسّورة، وكان أحيانًا ينقل أسماء السور بالفرنسيّة لعدم قدرته على ترجمتها الترجمة الصحيحة التي تتّسق والمنحى العقيدي والحضاري الذي تحمله.

حالت عقيدته المسيحيّة وخلفيّته الثقافيّة دون الولوج إلى المعاني الحقيقيّة والدقيقة للقرآن الكريم. ولعلّنا نورد في هذا الموضع أنّه بقدر ما على المترجم فهم تقنيّات الترجمة والإخلاص لها بقدر ما عليه الإخلاص للنصّ القرآني بمعرفة علومه وفنونه المصاحبة له عبر التاريخ، وهو الشيء الذي افتقدناه في ترجمة بيرك. ولا معنى لفصل القرآن الكريم وتناوله بانعزاليّة قاتلة. وهكذا نجدنا أمام ترجمة حرّة دون قيد أو ضوابط أو التزام منهجي يجنّبه التناقض والتضارب والمفارقات، ممّا نسم منهجيّته أحيانًا في الترجمة بالعشوائيّة.

عدم اهتمام المترجم بخاصيّة النسق والنظم القرآني، وهذه الخاصيّة ليست عرضًا ظاهريًّا أو منحى جانبيًّا في القرآن الكريم بل هي أهمّ الخصائص القرآنيّة، ممّا ترتّب على ذلك معاملة هذا النصّ في الترجمة على أنّه عبارة عن ألفاظ معجميّة مفردة تتطلّب ترجمة حرفيّة أفقدتها إيحاءها وجرسها.

تعامل جاك بيرك كغيره من المستشرقين مع القرآن الكريم كتعامله مع سائر النّصوص، فهو عنده نصّ من النّصوص مجرّد من كلّ اعتبار وقدسيّة، وهو الأمر نفسه الذي ذهبت إليه الحداثة حديثًا، علمًا بأنّ هذا النصّ ينماز -دون أدنى مريّة- عن النّصوص الأخرى بقداسته بالإضافة إلى علميّة علومه. وإذا كان جاك بيرك قد عجز في ترجمة القرآن الكريم كغيره من المستشرقين رغم المجهود المضني الذي بذله في هذا الصدد، فهذا آيب إلى انطلاقهم من إستراتيجيّة مغايرة غذّاها الاتجاه الديني لديهم والفلسفة الغربيّة منذ البداية، فكانت مباينة لما تقتضيه محدّدات الترجمة ذات الطابع الإسلامي الخالص التي ناشدها علماء الإسلام.

لائحة المصادر والمراجع

١. إبراهيم أنيس وآخرون: المعجم الوسيط، دار الفكر، الإشراف على الطبع: حسن علي عطيّة ومحمّد شوقي أمين.

٢. أحمد مختار عمر، ط١، علم الدلالة، مكتبة دار العروبة، الكويت، ١٩٨٨م.

٣. بدوي عبد الرحمن، ط١، دفاع عن القرآن ضدّ منتقديه، دار الجيل، القاهرة.

٤. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، الكشّاف، دار المصحف، القاهرة، تحقيق وتعليق: محمّد مرسي عامر، مراجعة الطبع: د. شعبان محمّد إسماعيل.

٥. سعيد اللاوندي، إشكاليّة ترجمة معاني القرآن الكريم، مركز الحضارة العربيّة، القاهرة.

٦. سمايلوفيتش أحمد، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، د.ط، دار الفكر العربي، القاهرة.

٧. الصابوني، محمّد علي، صفوة التفاسير، مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م، بيروت- لبنان.

٨. عبد الراضي محمّد عبد المحسن، ط١، ماذا يريد الغرب من القرآن؟، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م، دار الكتب المصريّة.

٩. عبد العزيز زينب، ط٣، وجهان لجاك بيرك، النهار للطبع والنشر والتوزيع.

١٠. العزب محمود، إشكاليّات ترجمة معاني القرآن الكريم، دار النهضة، مصر.

١١. فاشكيفتش نيكولاي، الفرقان في ترجمة معاني القرآن، مجلّة شمس الإسلام ٢، لندن-موسكو، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

١٢. القاسمي، محمّد جمال الدين، ط١، محاسن التأويل، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، المجلد ٤، ضبط وتصحيح: محمّد باسل عيون السود.

١٣. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، المكتبة التوقيفيّة، القاهرة، تحقيق وإخراج: عماد زكي البارودي وخيري سعيد.

١٤. المراغي، أحمد مصطفى، تفسير المراغي، منشورات محمّد علي بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان.

١٥. نصري أحمد، تاريخ ترجمة القرآن إلى اللّغات الأوروبيّة، دار الكتاب العلمي، بيروت-لبنان، تحقيق: محمّد عبد السلام أمين.

المصادر الأجنبيّة

1. Jacques Berque, Le Coran, essai de traduction, Albin Michel, S.A, Paris, 1995.

2. Régis Blachère, Le Coran traduit de l'arabe, Paris G.P. Maisonneuve, et la rose 1966.

الرسالة المحمّديّة وارتباطها بالقرآن الكريم في عيون رودي بارت

إعداد: د. سارة دبوسي[*]

ملخَّص

سنعمل ضمن هذه الدراسة على تقديم رؤية نقديّة استقرائيّة للتصوّر الذي قدّمه المستشرق الألماني رودي بارت حول القرآن الكريم والرسالة المحمّديّة، وكيف تناول هذا المستشرق بالدرس الدين الإسلامي من خلال ترجمته وقراءته للقرآن الكريم، وكيف ساهم في التعريف به وتقريبه لدى غير المسلمين وجعله مادّة قابلة للدراسة والفهم. لذلك سنعمل ضمن هذا البحث على تقديم الاستشراق الألماني في نقطة أولى، ثمّ سنذهب في الفصل الثاني من البحث إلى تقديم قراءة في المشروع الاستشراقي لرودي بارت، أمّا الفصل الثالث فسنبحث فيه عن أهمّ مزالق العقيدة التي وقع ضمنها بارت، وإنّ الفصل الأخير فسيكون تتويجًا للبحث من خلال التفكير مع بارت وضدّه.

أمّا إشكاليّة البحث فهي: كيف تعامل بارت مع النص القرآني والدين الإسلامي ككل؟ وما هي الإضافة القيّمة التي أثري بها الدراسات الاستشراقيّة؟ وفيم تمثّلت أهم أفكاره؟

[*] باحثة وأستاذة الفلسفة في جامعة قفصة - تونس.

الكلمات المفتاحيّة: الرسالة المحمّديّة، القرآن الكريم، الإسلام والمسلمون، الدين الإسلامي، الاستشراق، الاستشراق الألماني، الوحي، محمّد، الله، العالم الإسلامي، القصص القرآني، الفكر الغربي.

مقدّمة

يساورنا الشكّ والحيرة في الفهم والإفهام حينما نتناول إشكالاً دينيًّا بهذا التعقيد والكبر على المستوى الكمّي والكيفي، فضلاً عن غزارة مادّته العلميّة وتشعّب مدلولاته الفكريّة، ولذلك فموضوع هذا الكتاب يثير العديد من الإشكالات العقديّة المزعزعة والمربكة للفكر في آن؛ لتعدّد إرهاصاته وتضاربها في آن.

فأن تكون الرسالة المحمّديّة وارتباطها بالقرآن الكريم والإسلام موضوع بحث واهتمام من قبل بعض المستشرقين[1]، فهذا يدلّ بدرجة أولى عن مدى عمق ووجاهة الموضوع المطروح للدراسة من جهة باعتبار أنّ الغوص في ثنايا الديانات السماويّة من الجهة المقابلة ليس بالأمر الهيّن، ولا يخلو من دوافع متعدّدة المشارب، ومن جهة أخرى فهذا الاهتمام يعكس لنا نظرة الغرب إلى الدين الإسلامي على وجه الخصوص. ولاسيّما لدى مفكّر ومترجم لاقت أفكاره التي تهتم بالإسلام انتشارًا جماهيريًّا واسعًا سواء في الدول العربيّة أو الغربيّة، ذاك هو المستشرق الألماني رودي باريت.

انخرط الفكر الغربي منذ القرن الثامن عشر في توجّه فكري يدعى الاستشراق، في الاهتمام بالعالم الإسلامي والدين الإسلامي على وجه الخصوص، وقد كان بارت من أهم المفكّرين الألمان الذين انصبّ اهتمامهم في هذا المبحث الذي وجّه أنظاره نحو العالم الشرقي، وبدأ في فهمه بصفة أحاديّة الجانب.

وبهذا النوع من الاشتغال المعرفي الذي يقوم على الذهنيّة التي تترجم كيفيّة الفهم الأحادي الذي وجّهه الغرب للشرق من دون أن يتمكّن الشرق من التعريف بنفسه، كما هو في الواقع القائم، وفي صلب هذه الإستراتيجيّة المعرفيّة تنخرط أفكار المستشرق الألماني المعاصر رودي بارت.

[١] مجموعة من العلماء والمفكّرين الغربيّين الذين تناولوا ثقافة وحضارة الشرق بالدراسة والتحليل والترجمة.

وفي صلب هذه الإستراتيجيّة المعرفيّة، التي اهتمّت بالبحث في العالم الشرقي بما اشتمل عليه من مفاهيم كالإسلام، المسلمين، الرسالة المحمّديّة والوحي، أخذنا مسألة الرسالة المحمّديّة في علاقة متّصلة بالقرآن الكريم موضوعًا لبحثنا طبعًا من وجهة نظر رودي بارت، وقد صوّبنا بحثنا نحو المفهوم المركزي في خطاب الاستشراق، وهو مفهوم الإسلام،؛ لكونه يمثّل مسألة رئيسة ومفصليّة في هذا التوجّه الفكري.

هذا، وقد احتل مبحث الإسلام والسيرة النبويّة والقرآن مكانة مهمّة في فكر المستشرق الألماني رودي بارت، ويتجلّى ذلك من خلال تحليله وتفكيكه العميق للنصّ القرآني، والاجتهاد في الإمساك بأهمّ الأفكار التي احتوى عليها، وإصداره لأحكام سعى من خلالها إلى تشكيل جملة من الأفكار والرؤى حول الإسلام والمسلمين وعلاقتهم بالنبي محمّد والقرآن الكريم.

ومن هنا يكون اشتغالنا البحثي متعلّقًا أساسًا بالرؤية التي قدّمها رودي بارت حول الرسالة المحمّديّة وارتباطها بالقرآن الكريم الكامن في جوف الفكر الغربي، وكيفيّة تناوله لعالم الشرق وفقًا لتصوّره الأيديولوجي له كمفهوم مركزي في مجمل أبحاثه ودراساته التي وجّهها نحو عالم الشرق، ومن هنا يكون التساؤل مشروعًا:

كيف تعامل رودي بارت مع القرآن الكريم والرسالة المحمّديّة؟ وكيف كانت رؤيته للقرآن والمسلمين على وجه الخصوص؟ وما هي أهم البراهين التي استند إليها؟ وإلى أيّ مدى أثّرت قراءاته في الفكر العربي الإسلامي؟ وفيم تمثّلت مواقف المفكّرين العرب حيال هاته الأفكار؟ وهل يمكن الجزم بأنّ للديانتين اليهوديّة والمسيحيّة دوراً مهمّاً في تشكّل شخصيّة النبي محمّدﷺ أم أنّ ذلك مجرّد افتراء عاري من الصحة؟

١- الاستشراق الألماني

الاستشراق الألماني هو تيّار فكري، شأنه شأن باقي التيّارات الغربيّة، التي اهتمّت بدراسة العالم الشرقي وعلومه وحضاراته وثقافاته، إلاّ أنّه تميّز عن غيره من المدارس الاستشراقيّة الغربيّة الأخرى من خلال اهتمامه بالتخصّصات البينيّة التي تساعده على

إصدار أعمال شاملة عن الشرق، هذا فضلاً عن اهتمامه الواسع بالنظم الاجتماعيّة والاقتصاديّة، وخاصّة الدينيّة، وذلك ما جعل من دراستهم للشرق دراسة تتّسم بالشمول والموسوعيّة، إذ إنّ هاته المدرسة الاستشراقيّة انفردت وتميّزت خلال القرن الحالي باهتمامها الواسع بالدراسات القرآنيّة.

إن تميّز المدرسة الاستشراقيّة الألمانيّة عن غيرها من المدارس الأخرى هو عدم اتّصافها بروح العدائيّة حيال العلم الشرقي؛ وذلك لأنّ ألمانيا لم يتح لها فرصة استعمار البلاد العربيّة أو الإسلاميّة «إنّ البحث في الاستشراق الألماني قد ضاعف طرق بحث هذا الموضوع، فكافّة المقالات تحاول أن تبرهن على رؤية هذا المفهوم في إطار قوميّة وإمبرياليّة وليست استعماريّة»[1]، ورغم أنّ أغلب الدراسات الاستشراقيّة الألمانيّة لم تكن تتّسم بروح العدائيّة، إلّا أنّ أغلب مفكّريها وقعوا في الخطأ، وانحرفوا عن طريق الحقّ والصواب، وهو إشكال لا يمكن تعميمه على كلّ الدراسات باعتبار أنّ بعض الدراسات أنصفت الشرق وقدّمت أهمّ الوقائع بكلّ حياد وموضوعيّة، ولم تدخل في سجال تفوّق الـ«نحن» على الـ«هم».

فما ميّز الاستشراق الألماني أيضًا هو ميل غالبيّة مفكّريه نحو الاهتمام بالدراسات المعاصرة ودراسة العلوم الإسلاميّة على وجه الخصوص؛ وذلك لتوقهم وشغفهم بهذه العلوم، فبذلوا فيها مجهودات جمّة لأجل التعريف بها، وتسهيل الولوج إليها لغير العرب والمسلمين، ولنا في كتابات رودي بارت خير شاهد على ما نقول. فكيف تمثّلت أفكار بارت هذه العلوم؟ وما هي الإضافة القيميّة التي أثرى بها الدراسات الاستشراقيّة؟ وفيم تمثّلت هاته الأفكار؟

٢- قراءة في المشروع الاستشراقي لرودي بارت

أ- في التعريف بالمستشرق الألماني المعاصر رودي بارت

رودي بارت (١٩٠١-١٩٨٣) علم من أعلام المستشرقين المعاصرين في ألمانيا، اهتمّ في بداية مساره الاستشراقي بالأدب الشعبي ثمّ انصبّ اهتمامه نحو دراسة اللغة

[١] ظ. جينيفر جينكيز، الاستشراق الألماني (المدخل)، ترجمة: غسان أحمد نامق، ص٢٥.

العربيّة والدراسات الإسلاميّة، وبصفة خاصّة نحو القرآن الكريم، الذي قام بترجمة معانيه إلى اللغة الألمانيّة مع شرح فيلولوجي في مجلّد خاصّ بذلك، والتعليق على الترجمة في مجلّد ثان «العمل الأساسي الذي ارتبط به اسم رودي بارت هو ترجمة القرآن إلى اللغة الألمانيّة في مجلّد والتعليق على الترجمة في مجلّد ثان. وفي هذه الترجمة لم يشأ بارت أن يدخل في مغامرات رتشيرد بل (Richard Bell) الذي قطع سور القرآن تقطيعات اعتباطيّة لم يبيّن دواعيها وأسبابها، (...)، بل ترجم القرآن بحسب الترتيب العثماني المتعارف عليه بين المسلمين منذ ٣٠هـ (تقريبًا) حتّى اليوم»[١].

فما من شكّ في أنّ ترجمة كتاب الله أي كتاب العربيّة الأكبر، والذي بناء على التعاليم والنصوص التي أتى بها تمّ بناء الحضارة الإسلاميّة، فإنّ ذلك قد ساهم في تحقيق التواصل الحضاري وتبادل الأفكار والخبرات الإنسانيّة بين الشرق والغرب، ولعلّ الفضل يعود هنا لجلّ المترجمين لكتاب الله، وخاصّة للترجمة التي قدّمها بارت.

هذا وتعدّ الترجمة التي قدّمها بارت للقارئ الغربي من أهم الترجمات الاستشراقيّة باللغة الألمانيّة، إذ تعتبر هذه الترجمة مرجعًا أساسيًّا لدى الباحثين والمهتمّين بشأن الاستشراق في ألمانيا على وجه الخصوص، وذلك لما تتميّز به هاته الترجمة من شروحات وتعليقات صاغها صاحبها بأسلوب علمي دقيق سهّلت على المتقبّل فهمها.

ولكي يتمكّن الناطقون بغير اللغة العربيّة من فهمه واستكناه مضامينه ومقاصده التزم بارت اتباع الدقّة في الترجمة التي كانت على حساب جماليّة العبارة في الألمانيّة. له العديد من المؤلّفات: شأن محمّد والقرآن والقرآن تعليق وفهرست، الدراسات العربيّة والإسلاميّة في الجامعات الألمانيّة: المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه... إلخ.

وفيما يتّصل بترجمته للقرآن الكريم فقد التزم بارت الدقّة والموضوعيّة العلميّة، وإن كان ذلك على حساب المعنى الجمالي للترجمة الألمانيّة للعبارات، وذلك من خلال اعتماده على البساطة والدقّة في تفسيره للمعاني القرآنيّة لكي يجعل من غير الناطقين باللغة العربيّة أن يتمكّنوا من فهم واستنباط معانيه بكلّ سلاسة.

ما تجدر الإشارة إليه أيضًا هو أنّ اهتمام بارت الواسع بالعالم الإسلامي هو ما جعله

[١] عبد الرحمان بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط٣، ١٩٩٣، ص٦٢.

يعمل قصد الإلمام بقضيّة الإسلام بما اشتملت عليه من القرآن والدعوة المحمّديّة، وربمّا هذا ما جعله يدوّن العديد من الكتابات أو ما يعرف بالرسائل الصغيرة عن القرآن، شأن كتاب محمّد والقرآن، الذي أراد من خلاله تفسير وتقريب حقيقة الرسالة التي حملها النبي محمّد عليه أفضل الصلاة والسلام لغير المسلمين.

لقد أمضى بارت مدّة لا يستهان بها في مصر لأجل البحوث والتحقيقات العلميّة التي ساعدته على فهم العديد من القضايا التي لا يمكن فهمها إلّا بالاندماج والاحتكاك بالمجتمع، وما يزيد هذه الإقامة من أهميّة هو أبعاد الرحلة التي يقوم بها كلّ مستشرق إلى بلاد المسلمين يروم استكناه خفايا هاته البلاد، وذلك ما ينعكس من خلال إنتاجه العلمي والمعرفي.

ب- شخص النبيّ الكريم محمّدﷺ عند بارت

انتقد بارت علنًا وفي عدّة مواقف نزاهة وصدق شخص النبي محمّد عليه الصلاة والسلام، حيث اعتبر أنّ محمّدًا خلال فترة إقامته بمكّة كان صادقاً لأنّه اعتمد على رسالته النبويّة في حين تخلّى عن ذلك حينما هاجر إلى المدينة، أي تحوّله من داعية إلى الله تؤمن برحمته وقدرته إلى التحمّس الشديد للإنذار باليوم الآخر.

هذا فضلاً عن تناوله لمسألة زواجه من خلال ذكر أنّ النبي اكتفى بالزوجة الواحدة خلال الحقبة المكّيّة إلى تعدّد الزوجات بعد الهجرة التي بلغت ثلاثة عشرة زوجة، والحال أنّ المسلم يحقّ له أربعة فحسب، في حين أنّ محمّدًا قد تجاوز هذا العدد بكثير. وقد أرجع بارت هذا التعدّد إلى موقعه ومقامه الذي يسمح له بذلك خاصّة بعد وفاة خديجة «فباعتباره قائدًا للجماعة الإسلاميّة بالمدينة؛ فإنّ محمّدًا بالفعل يعرض علينا شخصيّته في ضوء جديد يختلف عن زمن ما قبل الهجرة»[1].

كما انتقد ظاهرة النزاع التي كان محمّد يدعو المسلمين لخوضها مع غير المؤمنين برسالته، وما سمّاه من جهاد في سبيل الله، الذي بات عبارة عن واجب يجب على

[١] رودي بارت، محمد والقرآن: دعوة النبي العربي ورسالته، ترجمة: رضوان السيد، مؤسسة شرق غرب للنشر، دبي، ٢٠٠٩، ص٢٤٧.

المؤمنين القيام به، والحال أنّ الدين الإسلامي لم يرغم أحدًا على اعتناقه مكرهًا، إلّا أنّ دعوة محمّد إلى القتال باتت بنظره منافيًا لتعاليم القرآن.

هذا فضلاً عن نقده للقواعد الإسلاميّة المتعارف عليها في الحرب، وكيف خرجت الجماعة الإسلاميّة عنها مثل قطع نخيل بني النضير أثناء الحصار، والذي يعدّ خروجًا على قواعد السلوك في الحرب وضروراتها، كما أنّ مهاجمة المسلمين لقافلة أهل مكّة قبل انقضاء شهر رجب، الذي يعدّ من الأشهر الحرام، ما يعني أنّ المسلمين أتباع النبي محمّد قد نقضوا عهدهم وأتوا بخلاف ما كان يدعو إليه محمّد.

من بين المآخذ التي يأخذ بها بارت شخص النبي محمّد والمسلمين عامّة هو اغتيالهم لخصومهم السياسيّين من اليهود الذين يمثّلون خطرًا بالنسبة لهم من أمثال اليهودي المسمّى كعب بن الأشرف الذي هجا المسلمين في أشعاره، وتضامن مع قريش في واقعة بدر، وقد اعتبر أنّ النبي محمّد مسؤول أو مشارك في الاغتيال؛ لأنّه وافق على تنفيذه «في تعليق للواقدي إذن على حادثة اغتيال كعب بن الأشرف يرد التالي (...) فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنّه لو قرّ كما قرّ غيره ممّن هو على مثل رأيه ما اغتيل، ولكنه نال منّا الأذى وهجانا بالشعر، ولم يفعل هذا أحد منكم إلّا كان له السيف»[1].

هذا ولم يتوقّف بارت من تشويه شخص النبي محمّد، وإنّما وصفه بالوثنيّة حينما دعا إلى الإسلام، ولعلّ مسألة الحج خير برهان على ما يقول، حيث اعتبر أنّ المكّيّين يقدّسون الحجر الأسود، والكعبة تمثّل رمزاً على مكان الألوهيّة، وهذه الاتهامات تعود في الأصل إلى بيئة شبه الجزيرة العربيّة التي ترعرع ضمنها محمّد وما اكتنفها من تصوّرات وثنيّة.

وما تجدر الإشارة إليه أيضًا هو أنّ بارت قد استند إلى العديد من الوقائع والأحداث التاريخيّة لكي يبرهن على صحّة أفكاره، والحال أنّها زائفة أريد بها باطل، خاصّة

[١] محمد والقرآن: دعوة النبي العربي ورسالته، رودي بارت، ترجمة: رضوان السيّد، مؤسّسة شرق غرب للنشر، دبي، ص٢٥٤.

حينما يربط بعض الوقائع التي تحدّث عنها القرآن الكريم على لسان النبي محمّد ويرجعها بارت لما يتوافق وتحقيق النبي لأهدافه ومآربه الخاصّة، والحال أنّ الله هو من طلب منه فعل ذلك، وليس هو من أراد ذلك.

فما يسترعي انتباهنا ضمن تناوله لمسألة الأذى الجسدي لمحمّد من عدمه، هو رفض بارت القاطع في القول بأنّ النبي قد تعرّض للأذى الجسدي؛ وذلك نظرًا للمكانة التي يشغلها في قريش ودفاعهم المستمرّ عنه، والحال أنّه تعرّض لشتّى أنواع الأذى، وقد دافع عنه بعض أصحابه، وهذا ما أجمع على قوله أهل السير النبويّة.

إنّ المتتبّع لأفكار بارت يجد العديد من الافتراءات على النبي محمّد، ولعلّ من بين هاته الافتراءات هو ادّعائه أنّ محمّدًا كان يتعامل بقسوة مع اليهود حينما رفضوا اتباع دعوته إلى الإسلام ، كما أنّه زعم أيضًا أنّ الرسول كان يرغب في تأييد اليهود لدعوته، والحال أنّ معظم الوقائع التاريخيّة تؤكّد عكس ذلك.

ت- موقف بارت من الوحي

حين انطلق في البحث ضمن الدراسات الاستشراقيّة المتخصّصة في علوم القرآن والسيرة النبويّة، فقد جعل بارت من مبحث الوحي المحمّدي من أولى المسائل التي تناولها بالبحث والتحليل؛ وذلك لما لهذه الظاهرة من خصوصيّة وأهميّة جعلتها تتفرّد عن غيرها من الظواهر الدينيّة الأخرى التي تناولها بالدرس ضمن مبحثه الاستشراقي المعاصر.

ولمّا كان الوحي يمثّل الأساس والمنطلق الذي بناء عليه يتمّ ترتيب الحقائق الدينيّة بشتّى عقائدها وتشريعاتها، وهذا ما جعل من بارت يهتمّ بهذا الإشكال من أجل تحليل وفهم هاته الظاهرة، وذلك من خلال تناوله من زاوية السيرة المحمّديّة من أجل الظنّ بها، وربطها بشخص محمّدﷺ وبالتالي إلغاء مصدرها الخارجي، كما ذهب إلى ذلك العديد من المستشرقين الألمان السابقين لبارت في تناولهم هاته المسألة.

يطلق مفهوم الوحي في اللغة العربيّة إذًا على الإشارة والإيماء والإلهام والكلام

الخفي الذي يقع في النفس، وهذا ما نصّ عليه وأكّده القرآن الكريم في العديد من الآيات كقوله تعالى: ﴿**وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ**﴾[1].

إذًا تتمثّل ظاهرة الوحي في عمليّة إرسال واستقبال من قبل الأنبياء والقوّة الخفيّة الغيبيّة لله في ضرب من الخفاء والسرعة، ويكون ذلك في حالة إدراك متماسكة يسيطر فيها الوعي على المتقبّل(النبي) وهذا ما أكّده الله تعالى بقوله: ﴿**كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ**﴾[2].

قبل خوضه في إشكال حقيقة التجربة المحمّديّة الأولى مع الوحي الإلهي ضمن تجربة الرسالة والتكليف التي أوكلت للنبي محمّدﷺ من عدمه، فقد عاد بارت إلى عدّة مرويّات محليّة وشواهد قرآنيّة للتدليل على ما يقول، حيث ذهب إلى القول بأنّ محمّدًا قد تلقّى الوحي وهو في سنّ الأربعين أو أكثر خلال شهر رمضان شهر الصوم، ولكي يبرهن على صحّة ما يقول فقد عاد إلى سورة البقرة من خلال الآية القائلة:﴿ **شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ**﴾[3].

هذا ولم يقف شكّ بارت في الشهر الذي نزل فيه الوحي، أي القرآن، على النبي محمّد فقط، بل تعدّاه إلى البحث عن اللحظة التي نزل فيها الوحي تحديدًا من خلال عودته إلى سورة القدر ليشكّك مجددًا في أنّ الوحي ربمّا لم يكن قد نزل كلّه في تلك الليلة، أي ليلة القدر، بل بداية الوحي والتي يعارض أن تكون في العشرة الأواخر من شهر رمضان.

فمن خلال نبشه في تقارير المؤرّخين والأحاديث يعود بارت ليستدرك من جديد إلى القول بأنّ الوحي بدأ مع النبي الكريم في صورة رؤى كان يراها في منامه، ولكنها صادقة، وذلك من خلال عودته إلى سورة النجم من القرآن الكريم وتدقيقه في آياتها ومعانيها، ولكنه بتوجهه لسورة التكوير ومناقشته لآياتها ومقارنتها بآيات سورة النجم،

[١] القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية ١١١.

[٢] القرآن الكريم، سورة الشورى، الآية ٣.

[٣] القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية ١٨٥.

صار في ريبة وحيرة حول من ينقل الوحي لمحمّد، أهو الله أم جبريل؟ لأنّ سورة النجم تدلّ على أنّ الله هو من ينقل الوحي لمحمّد، في حين تقرّ سورة التكوير بأن جبريل هو من ينقل له الوحي، وهذا التناقض هو ما دفع بارت إلى القول بأنّ محمّدًا قد وقع في مشكلة اعتقاديّة، وذلك من خلال إقراره من خلال سورة النجم أنّه رأى الله، والحال أنّ أحد البشر لا يستطيع أن يرى الله في هذه الدنيا، وهذا ما أقرّه في سورة التكوير حينما تقدّم في مسار الدعوة والخبرة.

هذا، ويذهب بارت فيما بعد من ذلك إلى التشكيك أكثر في نبوّة الرسول الكريم محمّد من خلال اعتبار الرؤى والمشاهد التي رآها مجرّد أحلام لا مشاهد بصريّة فعليّة، ولايجب الاعتماد عليها؛ لأنّ في دعوته لا يعتمد على المواقف والمناسبات"، والأقرب إلى العقل في فهم ذلك أنّ النبيّ ما كان يعتبر الرؤى مهمّة وأساسيّة في رسالته. فلا شكّ أنّ وعيه بالرسالة كان يتقوّى بتجربة الرؤى؛ لكنّ نبوّته ما كانت تعتمد على ذلك"[1].

كما مثّل الجانب اللغوي للقرآن أيضًا مشغلاً مهمًّا لدى بارت حيث أرجع الكساء الغوي للوحي القرآني إلى النثر والمسجوع والكهانة، وذلك من خلال تحليله لجملة من الآيات القرآنيّة في سورة العلق وسورة البلد، التي يتجلّى من خلالها السجع اللغوي الذي يمتدّ من آيتين أو ثلاث، وهذا الشكل اللغوي المتلبّس بالنثر المسجوع يفضي إلى الأسلوب اللغوي الذي اتّبعه العديد من الكهّان العرب القدامى، ويتجلّى هذا التّشابه خاصّة مع أسلوب الكهّان في بعض المواطن التي يذكر فيها القرآن القسم بالليل أو بالأوقات والظواهر الفلكيّة الأخرى، ما يفضي إلى القول بأنّ القرآن قد راهن على استعمال وسائل تعبيريّة كانت متداولة منذ أمد بعيد.

وفيما يتّصل باتهام بارت لمحمّد بتمثّله للتصوّر الكهني حول الرسالة المحمّديّة، فقد ذهب إلى القول بأنّ محمّدًا قد اتّبع أسلوب الكهنة في تبليغ رسالته «بل ربمّا

[١] محمد والقرآن: دعوة النبي العربي ورسالته، رودي بارت، ترجمة: رضوان السيّد، مؤسّسة شرق غرب للنشر، دبي، ص٧٩.

فكر أن يكون كاهنًا من نوع ما»[1]، وذلك لأنّ الكهن بمستطاعه أن يعرض جملة من المعارف المتعالية عن الواقع اليومي المعيش، والمتجاوزة حتّى لإدراكات الحواس المحدودة، هذا فضلاً عن تنصيب الكاهن لنفسه على أنّه أداة لذات أعلى منه، أي الذات الإلهيّة، التي يتحدّث باسمها لا بدوافع شخصيّة، وهذا ما تبّينه من خلال مساءلته للعديد من الآيات القرآنيّة وبعض الروايات العربيّة الأخرى شأن الرواية الموقوفة عند ابن سعد عن عروة ابن الزبير، والتي مفادها أنّ النبي محمّدﷺ كان يقول لزوجته أنّه يرى نورًا ويسمع صوتًا ويخشى أن يكون كاهنًا. وهو تصوّر كريه بالنسبة للرسول محمّد؛ لأنّ رغبته الجامحة في إعلان دعوته كانت ترنو إلى ما هو أعلى وأسمى من خلال دعوته المستمرّة لمعرفة الله الواحد الأحد والإيمان به على أن لا يكون مجرّد كاهن أو رائي أو ساحر. لقد نظر بارت إلى السيرة المطهّرة والسنّة المشرفة بعين الارتياب والشكّ، وهو ما يتجلّى من خلال شكّه المستمرّ في صحّة نبوّته والوحي الذي أنزل عليه.

اعتبر بارت أنّ محمّدًا لم يصل إلى أفق الوحدانيّة لوحده، أي إنّه لم يكن حنيفًا من الحنفاء، الذين توصّلوا إلى أعلى مراتب الإيمان بالوجود الإلهي دون أن يعتنقوا اليهوديّة أو المسيحيّة»،على أنّ الأعجب من ذلك، وهذه واقعة تاريخيّة أيضًا، أنّ محمّدًا ما اكتفى بأن يصل بنفسه إلى أفق الوحدانيّة. وبالتعبير العربي؛ فإنّ محمّدًا لم يصبح حنيفًا، أي إنّه لم ينضم إلى تلك الزمرة من العرب (الحنفاء) الذين توصّلوا إلى إيمان أعلى بالوجود الإلهي دون أن يعتنقوا اليهوديّة أو المسيحيّة، كما يذكر عنهم المؤرّخون العرب»[2].

يبدو أنّ تعاطفه الكبير مع الإسلام هو ما جعله ينتهج نهج الموضوعيّة العلميّة في ترجمته لمعاني القرآن ومحاولة تفسيره لها ،وهذا ما بدا جليًّا في بحثه عن ظهور الإسلام والرسالة المحمّديّة، وكيف نزل الوحي على محمّد، لذلك أطنب في تفسير الوحي بأساليب علميّة قريبة من الواقع المعيش لا الواقع الغيبي.

[١] محمد والقرآن: دعوة النبي العربي ورسالته، رودي بارت، ترجمة: رضوان السيّد، مؤسّسة شرق غرب للنشر، دبي، ص٨٧.

[٢] محمد والقرآن: دعوة النبي العربي ورسالته، رودي بارت، ترجمة: رضوان السيّد، مؤسّسة شرق غرب للنشر، دبي، ص٧٤.

ففي تناوله لمسألة الوحي القرآني، اعتبر بارت أنّ الوحي الذي خاطب به محمّد الوثنيّين المكّيّين كان مجرّد خدعة؛ لأنهم يعتبرون أنّ الوحي الإلهي الذي كان يتلوه عليهم كان يستمدّه من مصادر ورواة غير إلهيّة «كانت تسويغات النبي، كما تبدو على لسانه في الآيات القرآنيّة التي أثبتناها، غير مقنعة لخصومه ومجادليه»[1]. أمّا فيما يتّصل بمحجاجة محمّد للقريشيّين تقرّ بأنّ دعوى انلقل غير صحيحة؛ لأنّ الرجل الذي يزعمون أنّه يعلّم النبي ليس عربيًّا، واللغة العربيّة ليست لغته الأمّ، والحال أنّ القرآن ورد بلسان عربي مبين.

لقد أرجع بارت نزول القرآن على النبي محمّد عليه أفضل الصلاة والسلام إلى تأثّره بالديانات الكبرى، أي اليهوديّة والمسيحيّة، أي إنّه نحت منها الكثير، ويتجلّى ذلك خاصّة من خلال ما أورده من قصص الأنبياء في العهد القديم مثل قصص نوح ولوط وإبراهيم وموسى، وضمّها إلى مخزونه الديني، ونسي أنّ النبي محمّد لم ينحت من أيّ ديانة كانت، وإنما ذلك كان وحيًا من الله الخالق، فمحمّد هو خاتم الأنبياء والرسل.

وفي إرجاعه مفهوم الوحي لمبحث الإلهام، ينزل بارت قيمة النبي الكريم محمّد ليجعل منها تتساوى وقيمة الفنانيّن؛ لأنّه يرى بأنّ الوحي هو إلهام لكلّ فنان مبدع يؤمن بأنّه يتلّقى إلهامًا حينما يستطيع التعبير عن الإحساس الذي يخالجه، كذا هو الحال مع العالم الذي يستطيع إنجاز بعض العمليّات الفكريّة المعقّدة التي فكّر في شأنها طويلاً. وهنا ينزل بارت من شأن النبي محمّد ليجعل منه يتساوى والناس الذين أتاهم برسالة من الخالق، وبناءً على ذلك يكون محمّد قد خرج من وضع الإلهام والوحي ليتساوى مع البشر، والحال أنّه منزّه عن هاته المساواة.

وعلى الرغم من الأهميّة التي أولاها بارت في كتاباته للقرآن وللنبي محمّدﷺ، وكيف ساهم في التعريف بها لدى الغرب من خلال ترجمته لمعاني القرآن، والتي تعدّ الأفضل من بين العديد من الترجمات، إلاّ أنّه أعلن عدّة مرات برفضه القول بأنّ الرسالة المحمّديّة ليست بالرسالة السماويّة، وإنّما هي من تأليف الرسول محمّد عليه

[١] محمد والقرآن: دعوة النبي العربي ورسالته، رودي بارت، ترجمة: رضوان السيّد، مؤسّسة شرق غرب للنشر، دبي، ص١٠٣.

الصلاة والسلام، ما يعني بحسب قوله أنّ محمّدًا هو من ألّف القرآن، ولم يكن قد نزل عليه من الله على شاكلة وحي، وهذا يعدّ ضربًا من المغالطة والتضليل عن الحق.

وفيما يتّصل بمسألة الوحدانيّة، أي القول بالإله الواحد الأحد، فقد شكّك بارت في هذه الوحدانيّة مستندًا في ذلك إلى العديد من الأدلّة الواردة في النص القرآني كشأن مفردة ربّ الناس أو الربّ أو ربّ البيت، ما يعني أنّ فكرة وحدانيّة الله قائمة الذات إلاّ أنّها تخصّ محمّدًا وأتباعه، ولا تخصّ خصومه وأعداءه الذين يسمّيهم محمّد بالكافرين.

ما نخلص إليه بالقول هو أنّ بارت اعتبر أنّ البحث في مسألة الوحي يتطلّب ضرورة العودة إلى البحث في البيئة والمحيط الذي نشأ فيه الرسول الكريم، والبحث في أهمّ الدوافع الكامنة خلف ظهور القرآن الكريم؛ لأنّ مسألة الوحي لا يمكن الاستدلال عليها علميًّا، وإنّما يجب البحث في بعض الدوافع الخفيّة الكامنة خلفها. ففيم تمثّلت إذاً أهمّ المؤثّرات الكامنة خلف ظهور القرآن بنظر بارت؟

ث- القصص القرآني وعلاقته بالنبي محمّدﷺ

يعني مفهوم القصّ في اللغة العربيّة الخبر وتتبّع الأثر ماديًّا ومعنويًّا»، القصّ: تتبع الأثّر، يقال: قصصت أثره، والقصّ، الأثر»[1]، وقد ذكر هذا المفهوم أيضًا في القرآن الكريم عدّة مرّات، وذلك من خلال قوله تعالى:﴿**نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ**﴾[2]، وقوله تعالى:﴿**نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقِّ**﴾[3].

وثمّة فرق جلي في اللغة العربيّة بين مفهومي القَصص بالفتحة والقِصص بالكسرة، حيث يعني الأوّل الإخبار عن الحادثة أو القصّة التي يرويها القاص، وتعني الثانية كتابة القصص وروايتها. كما أنّ مفهوم القصص الذي ورد في القرآن الكريم ينقسم إلى ثلاثة أقسام، حيث يتعلّق الأوّل بقصص الأنبياء السابقين للنبي محمّدﷺ كقصّة سيّدنا آدم ونوح عليهما السلام وغيرهما من الأنبياء الآخرين الذين وقع ذكرهم في

[١] أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب، دار القلم، دمشق، ١٤١٢، ص٦٧١.

[٢] القرآن الكريم، سورة يوسف، الآية ٣.

[٣] القرآن الكريم، سورة الكهف، الآية ١٣.

القرآن الكريم. وأمّا النوع الثاني من القصص القرآني فيتّصل ببعض الحوادث الغابرة لغير الأنبياء كقصّة هاروت وماروت وأصحاب السبت. ويتعلّق النوع الثالث من القصص القرآني بالوقائع والأحداث التي وقعت في عهد الرسول الكريم محمّدﷺ كغزوة بدر وأحد وقصّة زواجه من زينب بنت جحش.

وبالعودة إلى أنواع القصص القرآني، نجد أنّ معظم كتّاب السيرة اعتمدوا على النوع الثالث من القصص القرآني، أي تلك التي وقعت في حياة الرسول محمّد بالاعتماد على الوقائع التي ذكرت في القرآن الكريم، شأن قصّة معركة بدر التي كتب عنها العديد من كتّاب السيرة قديمًا وحديثًا دون أن يتخلّوا عن المصدر الأصلي المتمثّل في كتاب الله، ومن أهمّ الكتّاب القدماء نذكر ابن هشام في كتابه السيرة النبويّة[1]، والبيهقي في كتابه دلائل النبوة[2]. وأمّا الكتاب المعاصرون فنذكر مصطفى السباعي في كتابه السيرة النبويّة دروس وعبر[3]، وأيضًا الغزالي في كتابه فقه السيرة[4]، وما ميّز كتابات هؤلاء جميعًا هو أنّهم كانوا دائمًا يستشهدون ببعض الآيات القرآنيّة كقوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**﴾[5].

لقد مثّلت القصص التي وقعت في عهد الرسول محمّدﷺ محلّ اهتمام كبير خاصّة لدى كتّاب السيرة، ولعلّ كل ذاك الاهتمام كان لأجل تفسير وتقديم أفضل الخدمات للسيرة النبويّة من خلال تلك القصص والوقائع التي لم يستغنوا في إيصالها عن القرآن الكريم دون غيره من الكتب والأحداث الأخرى، وذلك لأنّه يعدّ المرجع الأصلي للقصص الذي دوّنه كتّاب السيرة على وجه الخصوص. ولا ريب من القول بأنّ القرآن الكريم يظل أفضل وأصدق الكتب التي احتوت على حياة الرسول محمّد عليه أفضل الصلاة والسلام.

وعلى خلاف ما ذهب إليه كتّاب السيرة، فقد ذهب رودي مذهبًا آخر موازيًا

[١] ابن هشام، السيرة النبويّة، ١٩٥٥، ص٢/ ١٠٦.

[٢] البيهقي، دلائل النبوة، ١٩٨٨، ص٣/ ١٢٧.

[٣] مصطفى السباعي، السيرة النبويّة دروس وعبر، ١٩٨٥، ص٨٢.

[٤] محمّد الغزالي، فقه السيرة ١٤٢٧هـ، ص٢٣٧.

[٥] القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية ١٢٣.

لهؤلاء، حيث عاد هو الآخر إلى قصص القرآن لأجل كتابة السيرة النبويّة، ولكن بأسلوب مغاير للمنهج الذي دأب عليه كتّاب السيرة النبويّة. فمثلاً في تناوله لتجربة الرسول الكريم محمّدﷺ فقد اعتبرها مجرّد امتداد لحياة الرسل السابقين له وحتّى قومه مع أقوامهم وأنصاره بأنصارهم من خلال قوله «يفإنّ تلك الشخصيّات في تاريخ النبوّة والخلاص اتّخذت معالم شخصيّة النبي نفسه. كما أنّ خصوم تلك الشخصيّات صاروا مثل الشخصيّات المكّيّة الوثنيّة المعادية له ولدعوته. وقد سرت هذه العمليّة حتّى على تصوّرات أولئك الاعتقاديّة»[1].

وقد كان بارت وثوقي التوجّه حيث أنّه متمسّك بما يقوله حول النبي محمّد، وكيف ربط قصص بعض الأنبياء السابقين له بقصّة حياة النبي محمّدﷺ، واعتبر أنّ قصص الأنبياء مشابهة لقصّة محمّد حتّى إنّه عمد في بعض المواقف إلى استبدال اسم نبيّ سابق باسم النبي محمّد «يطلب هؤلاء من نوح (محمّد) أن يطردهم من صحبته»[2].

تفيد القصص التي وردت حول منزلة النبي محمّد في نظر مشركي مكّة في كتب السيرة بأنّ هاته النظرة اختلفت من مرحلة لأخرى، حيث حظي بالاحترام والتقدير ولقّب بالصادق الأمين في المرحلة السابقة للبعثة، لكنّ الأمر تغيّر فيما بعد البعثة، وعارضه كبار المشركين وقاموا بمعاداته ومعارضته «يا معشر قريش، إنّه والله قد نزل بكم أمر ما أتيتم له بحيلة بعد، قد كان محمّد فيكم غلامًا حدثًا، أرضاكم فيكم، وأصدقكم حديثًا، وأعظمكم أمانة، حتّى إذا رأيتم في صدغيه الشيب، وجاءكم بما جاءكم به، قلتم ساحر، لا والله ما هو بساحر، لقد رأينا السحرة ونفثهم وعقدهم، وقلتم كاهن، لا والله ما هو بكاهن، قد رأينا الكهنة وتخالجهم، وسمعنا سجعهم، وقلتم شاعر، لا والله ما هو بشاعر، قد رأينا الشعر، وسمعنا أصنافه كلّها: هزجه ورجزه، وقلتم مجنون، لا والله ما هو بمجنون، لقد رأينا الجنون فما هو بخنقه، ولا وسوسته، ولا تخليطه، يا معشر قريش، فانظروا في شأنكم، فإنّه والله لقد نزل بكم أمر عظيم»[3].

[١] رودي بارت، محمد والقرآن: دعوة النبي العربي ورسالته، ترجمة: رضوان السيّد، مؤسّسة شرق غرب للنشر، دبي، ٢٠٠٩، ص١٦٠.

[٢] م.ن، ص١٧٢.

[٣] محمد بن إسحاق بن يسار المطلبي المدني ابن إسحاق، السير والمغازي، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٨، ص٢٠٠.

ورغم أنّ القصص التي أوردتها كتب السيرة تكلّمت على النبي محمّد، إلّا أنّ بارت أصرّ على مماثلة حياة النبي محمّد بحياة الرسل السابقين له، إذ نجده دائم العودة إلى قصص السابقين في القرآن الكريم؛ وذلك لأجل المقارنة والمقاربة بين النبي محمّد وسابقيه من الرسل، حيث ذهب في حديثه عن نظرة التبجيل التي نظر بها أهل مكة إلى النبي الكريم محمّد قبل البعثة، وكيف تعجّبوا من أمره حينما دعاهم إلى عبادة الله الواحد ونبذ الأصنام مستشهدًا في ذلك بقصّة سيدنا صالح وقومه في قوله تعالى: ﴿**قَالُوا يَا صَالِحُ قَدْ كُنْتَ فِينَا مَرْجُوًّا قَبْلَ هَٰذَا أَتَنْهَانَا أَنْ نَعْبُدَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا وَإِنَّنَا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ**﴾[1].

يبدو أنّ بارت قد اتّخذ من القصص القرآني الذي هو مصدر للسيرة النبويّة مرجعه لأجل البرهنة في إثبات ادّعائه بأنّ ما وقع للرسول الكريم من وقائع وأحداث مع أهل قريش قد وقع لغيره من الأنبياء، ما يعني أنّ حياته كانت مماثلة لحياتهم حسب تصوّره، والحال أنّه كان مختلفًا عنهم في العديد من المرّات «لقد عصم الله النبي ﷺ، ونصره، وفتح عليه الجزيرة العربيّة، ولا سيّما مكّة عاصمة قريش ألدّ أعدائه، وبهذا أظهر الله دينه على الدين كلّه»[2].

ج- التشكيك في صحّة القرآن الكريم

القرآن الكريم هو كلام الله الواحد الأحد الذي يختلف عن كلام البشر، أنزله الله على النبي محمّد ﷺ، وهو المكتوب في المصاحف والمتضمّن لجميع معاني الكلام الدالّة على ما في النفس من مدلولات متعدّدة «القرآن هو الكتاب المنزل على رسوله محمّد صلى الله عليه وسلم، والمدوّن بين دفتي المصحف، المبدوء بسورة الفاتحة، والمختوم بسورة الناس»[3].

ومن أهمّ خصائصه إخبارنا بالغيب وببعض الأمور المستقبليّة التي ما نزال نجهل حدوثها، هذا فضلاً عن إخبارنا بحدوث بعض العلوم والمعارف التي بلغتها الإنسانيّة

[١] القرآن الكريم، سورة هود، الآية ٦٢. نقلاً عن - رودي بارت، محمّد والقرآن: دعوة النبي العربي ورسالته، ترجمة: رضوان السيّد، مؤسّسة شرق غرب للنشر، دبي، ٢٠٠٩، ص١٦١.

[٢] محمّد سرور بن نايف زين العابدين، دراسات في السيرة النبويّة، دار الأرقم، بيرمنغهام، ١٩٨٨، ص١٦٣.

[٣] محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، ٢٠١١، ص٣٩٩.

إلى الآن، والأخرى التي مازالت في طي الكتمان. ومن أهمّ خصائص كلام الله أنّه نزل على طورين، الأوّل في المدينة، والثاني بمكّة، ويمتاز قرآن كلّ مرحلة بجملة من الخصائص الفنيّة واللفظيّة والعلميّة.

وأوّل من تناول علوم القرآن بالدراسة والكتابة، فلم يتم تحديده بالتدقيق، ولكن يشاع أنّ من بين الكتّاب القدماء من تناول هاته المسألة شأن علي بن المديني في كتابه عنوان القول في أسباب النزول، والقاسم بن سلام وجاء كتابه تحت عنوان الناسخ والمنسوخ.

إنّه لمن نافل القول الإشارة إلى أنّ النص القرآني يمثّل الخطاب الذي توجّه به الله الواحد الأحد إلى الناس أجمعين، لكي يقرأوه ويتدبّروا شؤونهم وفقًا لتعليماته، خاصّة وأنّه نزل بلسان عربي مبين ﴿**كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ**﴾[1]. لكنّ المتأمّل لقراءات بعض المستشرقين حوله يجد العديد من التجاوزات التي تحطّ من قيمته وتجعله يتساوى وباقي الكتابات البشريّة من حيث القيمة والمعنى، وهذا ما نلحظ صداه في كتابات بارت.

اهتمّ بارت كباقي المستشرقين الغربيّين بترجمة القرآن الكريم من اللغة العربيّة إلى اللغة الألمانيّة كما هو معلوم ضمن مجلّد خاصّ، وقد حظيت هاته الترجمة بإعجاب وإقبال كبيرين من قبل علماء الغرب والمسلمين، الذين انتقدوا هاته الترجمة في عدّة محطّات لاحتوائها على جملة من الأخطاء والأفكار المجانبة للصواب.

حيث أنّ بارت يرى أنّ النصّ القرآني هو نصّ قابل للدراسة والتحليل على ضوء المناهج النقديّة، شأنه شأن باقي الوثائق التاريخيّة القابلة للقراءات المتعدّدة والمختلفة، وذلك من خلال مراهنته على اتّباع منهجيّة النقد الداخلي له، وذلك لأجل الوصول إلى نقد تاريخي للآيات والتطوّر الفكري للرسول محمّد الذي اعتبر تطوّره الفكري يظلّ رهين نزول الآيات.

تعدّ ترجمة بارت للقرآن من أهمّ الترجمات الحديثة التي نقلت النصّ القرآني إلى اللغة الألمانيّة، والتي جاءت على إثر اطّلاعه العميق والواسع على تفاسير كلّ من

[١] القرآن الكريم، سورة فصلت، الآية ٣.

الزمخشري والطبري والبيضاوي، والتي حاول ضمنها، كما ذهب إلى ذلك أغلب المترجمين، إضافة بعض التعبيرات والمعاني لربط سياق الكلام بما يلزم من إضافات.

ولا يسعنا في هذا السياق إلّا القول بأنّه رغم المساعي التي قدّمها المستشرقون من شتّى أصقاع العالم للقرآن الكريم، إلّا أنّ هاته الترجمات لن تكون وافية وجامعة للقرآن الكريم؛ لأنّ الإحاطة الكاملة بشتّى معاني القرآن تتطلّب الإلمام الكامل بمعانيه الأوليّة والثانويّة، خاصّة وأنّ العديد من مترجمي القرآن لا يتقنون اللغة العربيّة إتّقانًا جيّدًا، وهذا ما نجد صداه في ترجمة بارت «لو اطّلعنا على منهجه في هذه الترجمة لرأيناه يسلك هو الآخر سبيل زملائه في إضافة تعبيرات ومعان معيّنة لربط سياق الكلام كما قال. وهو منهج سلكه أغلب المترجمين، وقد بيّنا لك عيوبه... ويحاول بارت تبرير هذه الترجمة المحرفة في قوله إنّ طريقة تعبير القرآن كثيراً ما تكون مقتضبة، وأحيانًا ترد في سياق الحديث فكرة في تلميح خاطف أو تبقى بدون تلميح، وعلى القارئ أن يجتهد في ربط سياق الحديث بما يلزم من إضافات ... وقد أدخلت في ترجمتي إضافات معيّنة من هنا وهناك لربط سياق الكلام»[1].

لقد نظر بارت إلى الآيات والسور القرآنيّة نظرة تاريخيّة، وأنزلها منزلة الوثائق البشريّة الخاضعة للترتيب التاريخي والتطوّر الفكري للبشر، والحال أنّها صادرة عن الله الخالق للكون وما عليه، والحال أنّه لا يجب أن نقارنها بما دونه البشر من وثائق محدودة الأفكار بحكم صدورها عن بشر محدودي الفكر والإرادة بقدرة الخالق الجبّار للبشر والكون معًا.

كما اعتبر أنّ للبيئة التي وجد بها محمّد دوراً مهمًّا في التأثير على السور القرآنيّة، وذلك من خلال مقارنته بين القرآن الذي نزل على النبي في مكّة ونظيره في المدينة، والذي أرجعه إلى الوضع النفسي والاجتماعي للنبي، ومن ذلك سعى إلى تقديم تفسير علمي للقرآن لا غيبي.

ضمن طرحه لبعض القضايا المتّصلة بالنصّ القرآني، فقد شكّك بارت في بعض

[١] سالم الحاج ساسي، الظاهرة الاستشراقيّة وأثرها على الدراسات الإسلاميّة، منشورات مركز دراسات العالم الإسلامي، الطبعة الأولى، المجلّد الثاني، مالطة، ١٩٩١، ص٣١٢.

الحقائق التي جاء بها منذ نزل على النبي محمّدﷺ، ففي حديثه عن الحساب ويوم القيامة، فقد اعتبر بارت أنّ الحديث عن هذا اليوم يعدّ ضربًا من التخويف والترهيب لجمع أنصار حول الرسول، ولأجل الإيمان بالدعوة المحمّديّة دون محض إرادة، أي إرغامًا وعنوة.

فما تجدر الإشارة إليه أيضًا أنّ بارت لم يقف عند حدود الافتراءات التي وجّهها للنبي محمّد، وإنّما تعدّاها لاعتبار أنّ القرآن ليس منزلاً من السماء، وإنّما هو نسخة من التوراة والإنجيل، وذلك يعود لما استخلصه من القصص غير المجزّأة التي وجدت في التوراة والإنجيل، وهو اتهام باطل وغير موضوعي.

٣- قراءة في أهمّ المزالق العقديّة لبارت

أصدر بارت المجلّد الأوّل الذي ضمّنه ترجمته لمعاني القرآن إلى اللغة الألمانيّة سنة ١٩٦٢، ثمّ أرفقه بمجلّد ثان سنة ١٩٧١، والذي اعتبره بمثابة الملحق للترجمة الأولى، حاول ضمنه وضع تدارك بعض الصعوبات العصيّة عن الفهم من خلال إضافته لبعض التعليقات التي تتصل بعدم فهم بعض الآيات القرآنية، وفي المجلّد الثاني وضع تعليقات على المواضيع المشكلة في فهم بعض الآيات في كلّ سورة. وذكر خلاصة الأبحاث التي جرت حول المشكلة، خصوصًا أبحاث المستشرقين، وبذلك زودنا بإشارات إلى الدراسات العديدة التي تناولت هذه المشكلة أو تلك ممّا يثيره نصّ القرآن، (...) وبهذا صار هذا المجلّد الثاني أداة بيبلوغرافيّة نافعة جدًّا للباحثين»[1].

إنّ المتأمّل لترجمة بارت للقرآن الكريم ومجموع الكتابات التي دوّنها حوله وحول شخص النبي الكريم محمّدﷺ يجد العديد من المزالق التي أبعدته عن النهج السليم للتعريف بهذا المبحث الإسلامي المهمّ الذي من شأنه أن يساعد من لا يتقن اللغة العربيّة على فهم وتمعّن معاني القرآن الكريم ورسالة النبي محمّد في الحياة، وهي مزالق لا يمكن الجزم بشأنها على أنّها تحريف، وخاصّة إذا ما اتّصلت المسألة بتفسير القرآن وتأويله.

[١] عبد الرحمان بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط٣، ١٩٩٣، ص٦٢.

ومن الطبيعي أن نجد بعض الأخطاء، سواء في الترجمة أو في التفسير والتأويل، خاصّة لدى المترجمين المستشرقين ويبدو أنّ بارت غير منزه عن مثل هاته المزالق، وهذا ما نلحظ صداه خاصّة في بعض ترجماته لبعض الآيات القرآنيّة من حيث ترجمتها والمنهج والأسلوب اللغوي الذي اتّبعه.

وتجدر الإشارة إلى أنّ اهتمام بارت الواسع بالدراسات الإسلاميّة وترجمته للقرآن الكريم على وجه الخصوص هو ما جلب له العديد من القرّاء والنقّاد من العلماء المسلمين على حدّ سواء، حتّى أن البعض منهم قد أفرد له دراسات خاصّة تلمّ بأفكاره وترجماته القرآنيّة، شأن الباحث الإيراني مسعود منصوري، والباحث الليبي ساسي سالم الحاج.

تبدو ترجمة بارت بحسب رؤية الباحث مسعود منصوري متقاربة التراكيب اللغويّة والنحويّة من حيث الأمانة للنصّ الأصلي؛ وذلك لأنّه اتّبع المنهج الذي يتناول الآيات القرآنيّة من حيث المضمون بدرجة أولى، ثمّ يقارن بينها، ثمّ يقدّم صياغة نهائيّة لها مثلما جاء في ترجمته لسورة التوبة ﴿**فَلاَ تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلاَ أَوْلاَدُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُم بِهَا**﴾[1].»فقد وردت في الترجمة الألمانيّة بنفس الصيغة كلّما وقع تكرارها في المواضيع المختلفة:

Du brauchst ihr Vermogen und hire Kinder nicht zu bestaunen. Gott will sie im diesseitingen leben damit bestrafen.[2]

ورغم ما قدّمه من إضافة وتجديد على ترجمة النصّ القرآني، وهو ما جعله يمتاز عن أسلافه ممّن ترجموا النصّ القرآني، خاصّة إلى اللغة الألمانيّة حسب ما ذهب إليه بعض النقّاد والدارسين، إلّا أنّه وقع في العديد من الأخطاء والمزالق اللغويّة، وهذا دليل على قصور العقل البشري وعجزه أمام الله الخالق، ما يعني أنّ النصّ القرآني قد بلغ أقصى المراحل من حيث المعاني التركيبيّة والدلاليّة، وأنّه يظلّ دائمًا متعدّيًا على طاقة البشر المحدودة.

---

[١] القرآن الكريم، سورة التوبة، الآيات ٥٥-٨٥.

[٢] فريد قطاط، مجلّة التنوير، ترجمة: رودي بارت لمعاني القرآن: دراسة تقويميّة، عدد ١١، ٢٠٠٩، ص١٢٧.

Paret, Rudi: Der Einbruch der Araber in die Mittelmeerwelt. Rudi. Kevelaer, 1949; 1960 ca.

وتصديقًا لهذه القناعة، فإنّ الحديث عن مواطن الضعف التي تخلّلت ترجمة بارت الألمانيّة لمعاني القرآن، والتي تتجلّى من خلال إضافته لبعض الجمل التوضيحيّة للترجمة أو ترجمته لبعض الآيات مرّتين، خاصّة حينما يعجز عن ترجيح إحدى الترجمات عن الأخرى، فيكتفي بوضع نقاط استفهام، وهذا ما يبرهن على ضعف الإنسان أمام كلام الله. وهذا ما أكّده بارت بنفسه حينما اعترف بأنّه»اضطر إلى إضافة جمل توضيحيّة إلى ترجمته لمعاني القرآن»[1].

فما يعاب على بارت أيضًا هو أنّه أثقل النصّ القرآني المترجم بجملة من الشروحات والتعليقات التي تسهّل على القارئ المتخصّص فهمها، في حين يكون العكس تمامًا لغير المتخصّص، هذا فضلاً عن إخراجه للنصّ في بعض الأحيان على شاكلة النصّ الغريب، خاصّة حينما يضع علامات الاستفهام الدالّة على صعوبة فهمه للنصّ القرآني والأقواس، ومحاولته ترجمة بعض المفردات حرفيًّا، والحال أنّ الترجمة أريد بها التفسير والإيضاح لا التعقيد والغموض، باعتبار أنّ الترجمة الحقّ هي تلك التي تحذو حذوّ النصّ الأصلي من حيث النبرة وتسلسل الأفكار، ولنا في ذلك العديد من الأمثلة الدالّة على ذلك مثل ترجمته لكلمة الإخلاص بالإيمان، وهو ما يتجلّى من خلال ترجمته لصورة الإخلاص التي ترجمها كالآتي:

Im Namen des barmherzigen und gnadigen Gotte.

1 Sag: er ist Gott, ein Einziger, Gott, durch und durch (er selbst) (?) (w. der Kompakte) (oder: der Nothelfer (?) w. der, an den man sich (mit seinen Noten und Sorgen) wendet, genauer: den man angeht ?).3 Er hat weder gezeugt, noch ist er gezeugt werden.4 Und keiner ist ihm ebenburting. (Ubersetzung nach Part)[2]

وتعني هذه الترجمة «قل هو الله، الواحد، الله، القائم بذاته (من خلال نفسه) (؟)

[1] Paret Rudi; Vorwort zu Der Koran, p.7.
نقلاً عن مسعود، منصوري – تأملی در برخي از نقاط قوت وضعف ترجمة رودي بارت، ص٦٦.

[2] Paret, Rudi: Der Einbruch der Araber in die Mittelmeerwelt. Rudi. Kevelaer, 1949; 1960 ca.

(حرفيًّا: المتماسك) (أو النصير في الشدائد (؟)، حرفيًّا: الذي يتّجه إليه المرء (في شدائده وهمومه)، وبمعنى أدقّ الذي يقصده المرء؟). لم يلد ولم يولد، وليس أحد ندًا له»[1].

ما تجدر الإشارة إليه هنا هو أنّ بارت ترجم القرآن الكريم ترجمة حرفيّة تخلّى من خلالها عن الجانب الدلالي والجمالي لمعاني العبارات القرآنيّة، وهذا ما جلب إليه العديد من النقّاد سواء من الشرق أو من الغرب «إنّ ترجمة باريت، وبالذات في دقّتها المثيرة للنقد، ليست سيّئة فحسب، وإنّما هي خاطئة، إذ إنّها تعطي فكرة خاطئة عن القرآن، إنّها لا تقدّم لقارئها بأيّ حال نفس المضمون، الذي تحتويه الآيات في نصّها الأصلي...»[2].

ورغم إقرار الباحث ساسي سالم الحاج بأنّ ترجمة بارت لمعاني القرآن تعدّ أفضل ترجمة مقارنة بسابقاتها من الترجمات الألمانيّة خاصّة، إلّا أنّه سرعان ما استدرك واتجه نحو الكشف عن النوايا الخفيّة الكامنة خلف هاته الترجمة، والمتمثلة أساسًا في نيّة الإساءة للقرآن وتحريف معانيه من خلال قوله التالي:»ويحاول بارت تبرير هذه الترجمة المحرّفة في قوله إنّ طريقة تعبير القرآن كثيراً ما تكون مقتضبة، وأحيانًا ترد في سياق الحديث فكرة في تلميح خاطف أو تبقى بدون تلميح، وعلى القارئ أن يجتهد في ربط سياق الحديث بما يلزم من إضافات»[3].

ما تجدر الإشارة إليه أيضًا هو أنّ بارت لم يسلم هو الآخر في الوقوع في الخلط والخطأ أحيانًا حينما تناول العديد من القضايا العقديّة شأن مسألة الجبر والاختيار، وهو من أعقد المسائل التي يقع فيها العديد من المفكّرين حتّى المسلمين منهم، ويتجلّى الخلط الذي وقع فيه المترجم من خلال ترجمته للآية القائلة ﴿**وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ**﴾[4].

---

[١] محمود محمد حجاج رشيدي، مناهج المستشرقين الألمان في ترجمات القرآن الكريم في ضوء نظريّات الترجمة الحديثة: دراسة لنماذج مختارة، ص١٤.

[٢] نفيد كرماني، حول إمكانيّة ترجمة القرآن، مجلّة فكر وفن، عدد ٧٩، السنة ٤٣، ٢٠٠٤، معهد غوته، ص٥.

[٣] سالم الحاج ساسي، الظاهرة الاستشراقيّة وأثرها على الدراسات الإسلاميّة، منشورات مركز دراسات العالم الإسلامي، الطبعة الأولى، المجلّد الثاني، مالطة، ١٩٩١، ص٣١٢.

[٤] القرآن الكريم، سورة الحديد، الآية ٢٥.

Auch Gott wollte (…) feststellen (w., wissen) wei ihm und seinen Gesandten im geheimen hilft.

وتعني هاته الترجمة أنّ علم الله محدود ولا يعي من ينصره ممّن يعاديه.

تبدو إذاً ترجمة بارت لمعاني القرآن كسابقتها، باعتبارها قد وقعت هي الأخرى في التحريف والمغالطة وسوء الفهم أحيانًا، خاصّة حينما يتعلّق الأمر بترجمة الآيات التي تحيل على الزمن شأن ترجمته للآية ١٨٧ من سورة البقرة القائلة: ﴿**وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ**﴾ والتي هي كناية عن الوقت الذي ينقطع فيه المسلم عن الأكل والشرب، والتي ترجمها بارت حرفيًّا بقوله كلوا واشربوا إلى أن تتمكّنوا من تمييز الخيط الأبيض عن الخيط الأسود بطلوع الفجر.

وممّا لاشكّ فيه، فإنّ جلّ المزالق التي وقع فيها بارت أثناء ترجمته لمعاني القرآن فهي لامحالة دليل على ضعف الكائن البشري أمام الله خالقه، وأنّه مهما تاق إلى بلوغ الكمال يظل دائمًا كائن النسبيّة والمحدوديّة، ومن غير الممكن القول ببلوغ المطلق والإتقان الكامل الذي لا يشوبه النقصان، هذا فضلاً عن التشوّهات التي أراد إلحاقها بالدين الإسلامي، فإنّ كمال هذا الدين الذي أنزله الله للبشريّة يظلّ دائمًا صامدًا أمام هاته الافتراءات وداحضًا لها في آن كقوله تعالى: ﴿**يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ**﴾[1].

لقد سعى بارت من خلال ترجماته وكتاباته حول الدين الإسلامي إلى الإلمام الكلّي بهذا الدين، ولعلّ ترجماته خير شاهد على ذلك، إلّا أنّه وقع في العديد من المزالق والأخطاء اللغويّة التي جعلت العديد من المفكّرين يتّهمونه بالتّشويه والإساءة للدين الإسلامي، خاصّة حينما تتعلّق المسألة بالإساءة إلى كلام الله أو الرسول محمّدﷺ، وخاصّة فيما يتّصل ببعض التفسيرات العلميّة التي انتهجها وتجاوز بذلك القول بالإرادة والفعل الإلهي لأجل إنصاف الفعل البشري المتمثّل في القول بالعلم.

[١] القرآن الكريم، سورة التوبة، الآية ٣٢.

٤- في التفكير مع بارت ضدّ بارت

لاشكّ أنّ المتأمّل لأفكار بارت يجد العديد من الفوائد التي أشادت بالثقافة العربيّة الإسلاميّة وساهمت في نشرها والتعريف بها لدى الغرب، خاصّة الترجمات، وهو ما من شأنه أن يحدّد مكانة الفكر الإسلامي وقيمه العظيمة في إطار الفكر العالمي، هذا فضلاً عن التعريف بأهميّة القرآن الكريم باعتباره يمثّل أهمّ كتاب لدى المسلمين، أي كتاب العربيّة الأكبر، والذي بناء على التعاليم والنصوص التي أتى بها تمّ بناء الحضارة الإسلاميّة، وهو ما ساهم في نشر قيم وتعاليم الدين الإسلامي العظيمة في إطار الفكر العالمي.

لاشكّ أنّ اهتمام بارت بالحضارة العربيّة الإسلاميّة وبدينها الإسلامي لم يتأت من فراغ قيمي وأخلاقي، وإنّما مردّه إلى أهميّة وسعة ثقافة هاته الحضارة التي جلبت إليها الأنظار، وذلك لما تزخر به من ينابيع معرفيّة وفكريّة جعلت الاهتمام بها يخدم البشريّة جمعاء، لذلك راهن بارت كغيره من المستشرقين إلى الإلمام بها والتعريف بأهمّ الكتب التي تميّزت بها، شأن القرآن الكريم وكتب السيرة، إلاّ أنّه وقع في بعض المزالق والأخطاء التي جلبت إليه العديد من النقّاد الذين اتهموه في بعض الأحيان بتشويه الدين الإسلامي والقصد في الإساءة إليه رغم أنّ البعض أنصفه.

ومن أبرز الأخطاء التي وقع فيها المستشرق بارت هو الأسلوب الذي تناول به مسألة تعدّد زوجات النبي الكريم محمّد، والصورة التي أخرج عليها هاته المسألة، حيث أرجع ذلك إلى المكانة التي عليها الرسول الكريم ومدى استغلاله لها، والحال أنّ النبي الكريم قد عاش في مجتمع كان تعدّد الزوجات فيه أمرًا عاديًّا جدًّا «دأب الغربيّون ومنذ القديم وعبر مئات السنين وإلى الزمن الحاضر، على النعي على النبي محمّد أنّه في حين اكتفى في مكّة بزوجة واحدة، قبل الهجرة، أقبل بعد الهجرة على تعدد الزوجات حتّى بلغ مجموعهن ثلاث عشر امرأة. وعلى الخصوص فإنّ المآخذ عليه تتركز في اثنتين؛ الأولى أنّه عمد للزواج من زينب، زوجة متبنّيه زيد بن حارثة، والتي يبدو أنّه طلقها عندما علم أنّ النبي يريدها. والثانية أنّه تجاوز في عدد زوجاته

ما يحقّ للمسلم أن يتزوّج به من النساء، معطيًا بذلك نفسه امتيازات خاصّة، سوّغها له أيضًا القرآن»[1].

ففي قوله أنّ القرآن الكريم سوّغ للنبي الكريم محمّد امتيازات خاصّة للزواج من نساء المسلمين، فيه افتراء على النصّ القرآني من جهة، وعلى النبي الأكرم من جهة ثانية؛ وذلك لأنّ الحكمة الكامنة خلف تعدّد الزوجات لم تكن استغلال المكانة والجاه أو النصّ القرآني كما ادّعى بارت، وإنّما جاءت من أجل رعاية أولئك النسوة اللواتي فقدن أزواجهن في الحروب، هذا فضلاً عن أنّه ثمّة من تزوّجهن لأسباب سياسيّة.

وأمّا فيما يتّصل بزواجه من زينب زوجة ابن حارثة الذي تبنّاه قبل النبوّة، فقد جاء قرار الطلاق بينهما بناء على رغبة زوجها في ذلك، الذي كان يشتكي للنبي محمّد شدّة لسانها عليه، ورغم أنّ النبي أمره أن لا يطلقها، إلّا أنّه طلقها وتزوّجها النبّي الكريم؛ لأنّه كان يعلم عن طريق الوحي من أنّه سيتزوّجها، ولعلّ الحكمة الإلهيّة الكامنة خلف هذا الزواج هي إباحة أزواج المتبنّين بعد إبطال التبنّي، لا توظيف القرآن لأجل تحقيق أهداف ومآرب خاصّة، كما ذهب إلى ذلك بارت باستشهاده بقوله تعالى: ﴿**فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا**﴾[2].

لا شكَّ أنّ هذه الاتّهامات والادّعاءات الباطلة التي وجّهها بارت لشخص النبيّ الكريم محمّد قد تحيلنا إلى التفكير في مثل هاته الأباطيل مرارًا وتكرارًا، خاصّة حينما تأتينا من عالم ومترجم وازن مثله ليكون التساؤل هنا مشروعًا: لماذا زيّف بارت حقيقة النبيّ الكريم محمّد وظنّ فيه ظنّ السوء، والحال أنّه منزّه عن ذلك؟ أوليس القرآن كتاب الله لماذا أنزله منزلة الكتب البشريّة وهو كتاب الله الأعظم؟

ما تجدر الإشارة إليه هنا أنّ ما دفع هذا المستشرق المجتهد في العلم إلى تدوين مثل هذه الكتابات والأفكار المتهافتة هو خلل في تصوّر الغربيّين بصفة عامّة في

[١] محمّد والقرآن: دعوة النبي العربي ورسالته، رودي بارت، ترجمة: رضوان السيّد، مؤسّسة شرق غرب للنشر، دبي، ص٢٥٤.

[٢] القرآن الكريم، سورة الأحزاب، الآية ٣٧.

فهمهم وتصوّرهم للدين الإسلامي ولشخص النبي محمّد والقرآن الكريم على وجه الخصوص، لذلك نجد أنّ هاته الافتراءات تتكرّر لدى العديد من العلماء الغربيّين.

يبدو أنّ تأثّر الغربيّين وإيمانهم المطلق بالعلم هو ما جعل بارت كسابقيه يساير الحقائق العلميّة ويقرّ بمشروعيّتها المطلقة، وهو ما جعله ينفي فكرة الوحي الذي نزل على النبي محمّد وأقرّها القرآن الكريم، ورغم حقيقة الوحي وأحقيّته إلاّ أنّه رفضه في العديد من المواقف، وفي المقابل أقرّ بصحّة الوقائع التاريخيّة البشريّة ورفض القول بأحقيّة الوحي الإلهي على النبيّ الكريم محمّد.

ما نخلص إليه بالقول هو أنّ المستشرق بارت قد جعل من أبحاثه تنأى عن القول بالتفسير الغيبي حفاظًا على القول بالمنهجيّة العلميّة ليعوّل في ذلك على بعض النصوص النقديّة التاريخيّة ومناهج علم الاجتماع الديني ومناهج النقد الأدبي التي تستخدم في تفسيرها للنصوص المقاربة البيئة أوّلاً.

ما هو جدير بالذكر أيضًا أنّ بارت لا يؤمن بصحّة المرويّات المذكورة في السُّنَّة النبويّة والقرآن الكريم، ولا يعترف بها على الإطلاق، لذلك كانت معظم كتاباته مليئة بالفجوات ونقاط الاستفهام التي تدفع قارئ كتاباته إلى البحث عن المعنى المقصود بمفرده أو إلى التخيّل بناء على بعض المعارف الحاصلة لنا حول الثقافة والفكر الإسلامي ككلّ الذي تناوله بارت بالدرس، ولكي يبرهن على منهجه فقد كتب ما يلي «وعلينا أن نقتنع بأنّ القرآن لم يقدِّم لنا شيئًا ذا بال عن الأربعين سنة الأولى من حياة النبيِّ، وفيما عدا ذلك ليس أمامنا إلاّ التخيّل لقراءة ما بين السطور»[1]. وهذا يعدّ تجنيًا وافتراءً صريحًا على القرآن الكريم وما ورد فيه من حقائق.

لا يختلف اثنان في القول بأنّ الاختلافات البيئيّة والحضاريّة بين بارت والمادّة التي تناولها بالدراسة والتحليل لهما أثر بليغ على أفكاره وتصوّراته؛ لأنّه ورغم محاولته اتباع الموضوعيّة العلميّة في أبحاثه فإنّه لا يستطيع التخلّي التامّ عمّا تعلّمه وتربىّ عليه من قيم وأفكار داخل المجتمع الحضاري التي نشأ فيه، هذا على أنّه بحث ضمن لغة تعدّ من أصعب اللغات في العالم رغم إتقانه لها، وهي اللغة العربيّة التي لا تعدّ لغته الأم.

[١] رودي بارت محمّد والقرآن: دعوة النبي العربي ورسالته، ترجمة: رضوان السيّد، مؤسّسة شرق غرب للنشر، دبي، ص٣٩.

يبدو أنّ للبيئة التي ينتمي إليها بارت تأثيراً كبيراً على أفكاره التي دوّنها بشأن القرآن والنبي محمّد خاصّة، باعتباره سليل أسرة اشتغلت بالكتابات اللاهوتيّة من قبل، هذا فضلاً عن وجود قساوسة في عائلته كانوا وراء أفكاره التشكيكيّة حول صحّة القرآن ونبوّة ووحي الرسول الكريم محمّد، ما يعني أنّ أفكاره التعسّفيّة التي دوّنها ضدّ الدين الإسلامي كانت كامنة فيه بالقوّة؛ لأنّه تربى عليها منذ الصغر.

إنّ المتفحّص لأسلوب بارت في الكتابة يجد العديد من الأخطاء والمغالطات الخادعة خاصّة لغير المتقنين للّغة العربيّة، وخاصّة حينما يشكّك في بعض المسائل العقديّة، ويقدّم صورة مجانبة للحقّ ولا تمتّ للمسألة المتناولة بشيء، شأن ما ذكره مثلاً في قصص زواج النبي الكريم محمّد وغيرها من القصص الأخرى التي عمد إلى تفسيرها بشكل مغالط للواقع ولا يستقيم معه.

يبدو أنّ بارت قد استعمل في معظم كتاباته أسلوبًا في الكتابة يتّسم في ظاهره بالمدح، ولكنّه يخفي في ثناياه ضربًا من القدح الذميم، وهو ما يجعل من القارئ يسوء الفهم والتقدير للمسألة المدروسة إلى درجة أنّ البعض ممّن يدركون تفاصيل القصّة أو الواقعة ينتابهم شكّ رهيب جرّاء الأفكار التي قرؤوها عنه، ولعلّ من بين القضايا التي طرحها هذا المستشرق قضيّة صدق الرسول محمّد صلى الله عليه وسلم.

يبدو أنّ بارت في دراسته للقرآن الكريم قد اتّبع هو الآخر منهج الإسقاط، كما فعل غيره من المستشرقين الألمان، والمتمثّل في إسقاط نظريّات مخالفة لما هو موجود في القرآن الكريم واعتبارها موجودة فيه، شأن إسقاط العديد من القصص على حياة النبي محمّد، وكذلك إسقاط العديد من المفاهيم الدينيّة النصرانيّة اليهوديّة على النبي الكريم محمّد، شأن ترجمته لكلمة الأميّ، والتي تعني الشخص الذي لا يتقن القراءة والكتابة التي وصف بها الله النبي محمّد، والتي ترجمها بارت بنبيّ الوثنيّة ونبي الكفرة، ورغم أنّ المعنى القرآني واضح وصريح ولم يكن خفيًّا على أحد، قوله تعالى: ﴿**وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ**﴾[1].

ومعلوم أنّ مبدأ التشكيك في بعض المعلومات الصحيحة حول القرآن والنبي

[١] القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية ٧٨.

محمّد شأن مسألة الوحي قد جعلت من أفكار بارت ورغم اتّسامها بالموضوعيّة العلميّة تنحرف عن الحقّ وتنساق وراء المغالطة والشكّ في حقائق تاريخيّة ثابتة مرتبطة بالقرآن الكريم وعلومه.

ما تجدر الإشارة إليه أيضًا وهو على غاية من الأهميّة والدقّة هو اعتباره أنّ القرآن الكريم مقتبسًا من التوراة والإنجيل، أي إنّ القرآن الكريم بحسب بارت راجع في أسسه ومضامينه إلى اليهوديّة والنصرانيّة، وهذا ما يجعل من الدين الإسلامي عاريًا عن الأصالة، وينفي ربّانيّة المصدر عنه، وهو قول مناف للحقّ والحقيقة الربانيّة التي لاتقبل الجدل الزائف والمنافي للحقّ.

ما يعاب على بارت أيضًا هو نفيه لسمة الوحي عن النبي الكريم محمّد واعتباره مجرّد تخمينات وتلفيقًا عاريًا عن الصحّة، وأنّ الله لم يكلّمه عن طريق الوحي، وإنّما محمّد كان يغالط قومه في حديثه عن الوحي.

فضلاً عن إنكاره لنبوّة محمّدﷺ واعتباره مجرّد قائد للقوم الذي ينتمي إليه، لذلك اعتبر أنّ القرآن الكريم مجرّد كتاب تاريخي غير معجز؛ لأنّه في نظره من تأليف محمّد، وليس من مصدر إلهي ربّاني. وهذا طبعًا يعكس كيفيّةَ نظر الغرب إلى الدين الإسلامي في عموميّته، والإسلام على وجه الخصوص .

فما من شكّ أنّ بارت قد بالغ في تشويه الدين الإسلامي، خاصّة حينما زعم أنّ القرآن الكريم كتاب الله العظيم قد أملاه النبي محمّدﷺ على أصحابه، وقد اقتبس معانيه من التوراة والإنجيل، وهو ادّعاء باطل يراد به التضليل على الحقّ وتشويه صورة الإسلام والمسلمين في نظر غير المسلمين وحتّى المسلمين أنفسهم ممّن ثقافته الدينيّة محدودة قد ينتابهم الشكّ والحيرة في شأن دينهم.

فهذا التحريف والتزييف الذي ألحقه بارت بالدين الإسلامي وبرسوله وكتابه الأعظم القرآن الكريم، من شأنه أن يشكّل صورة مشوّهة عن الرسول الكريم الذي هو قدوة المسلمين في الحياة، لذلك توجب على المفكّرين المسلمين الغيورين على الدين الإسلامي وتعاليمه الصحيحة الردّ على مثل هاته الشبهات الزائفة والافتراءات

الواهية وتصويبها لكي لا يتم تحريف الدين الإسلامي، ونحن نعلم الحقّ من الصواب لقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾[1].

خاتمة

يبدو أنّ الدراسات الألمانيّة المهتمّة بدراسة الاستشراق بصفة عامّة قد بدأت تتحوّل إلى دراسات أنثروبولوجيّة، وذلك من خلال توجّهها نحو تصنيف الحضارة الإسلاميّة ضمن مفهوم الثقافة الخاصّ بالمجتمعات غير الغربيّة، وهو ما يعاب على هاته الدراسات التي تلتزم بالروح العلميّة الموضوعيّة في تناولها لهذا المبحث.

رغم بعض الموضوعيّة والحياد البارز في كتابات وترجمات المستشرق رودي بارت والتي جعلته يمتاز عن أسلافه في الفكر الاستشراقي، إلاّ أنّه لم يلتزم بهاته الموضوعيّة بصفة مطلقة، لذلك لم تختلف كتاباته وترجماته للقرآن الكريم عنهم، والتي رغم اعتبارها الأفضل من كتابات أمثاله المستشرقين، فقد انزلق هو الآخر في متاهات الظنّ والافتراء والشكّ المريب في صحّة المعلومات الدينيّة المتعلّقة بالدين الإسلامي، وما اتصل به من قرآن ونبوّة محمّد.

ما نخلص إليه بالقول هو أنّ بارت قد تعامل مع النصّ القرآني كنصّ أدبي قابل للتأويلات المختلفة، وليس نصًّا دينيًّا ذا قداسة تجعله ينأى عن التأويلات الواهية، والتي لا تمتّ للحقيقة بصلة، هذا فضلاً عن تعصّبه الواضح والصريح للمسيحيّة واليهوديّة، لذلك نجده في أكثر من موضع يقرّ بأنّ القرآن مشتق من كلا الديانتين، وهذا ليس بغريب عنه، وهو من ترعرع في عائلة القساوسة.

فما هو جدير بالذكر أيضًا، أنّه ثمّة العديد من الدوافع الكامنة خلف هذا الطرح البارتي للنصّ القرآني الإسلامي ككلّ، لعلّ من أبرزها محاولته المماهاة بين الدين الإسلامي والدين اليهودي والمسيحي، لذلك كان دائمًا يتصورّه على أنّه مقتبس منهما، ولا يجوز له أن يكون متفرّدًا ومتميّزًا عنهما.

[١] القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية ٢٥٦.

قائمة المصادر والمراجع بالعربيّة

١. القرآن الكريم.

٢. رودي بارت، الدراسات العربيّة والإسلاميّة في الجامعات الألمانيّة: المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه، ترجمة: مصطفى ماهر، دار الكتاب العربي، القاهرة.

٣. محمّد وازن، الاستشراق والمستشرقون، رابطة العلم الإسلامي، مكة المكرّمة، ١٩٨٤.

٤. محمّد حسين علي الصغير، المستشرقون والدراسات القرآنيّة.

٥. محمّد البشير مغلي، مناهج البحث في الإسلاميّات لدى المستشرقين وعلماء الغرب، مركز الملك فيصل، الرياض، ١٤٢٢هـ.

٦. قحطان عدنان بكر، القرآن الكريم في الفكر الاستشراقي، مجلّة دراسات، العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، المجلّد ٤٧، عدد ٢، ملحق ٢، سنة ٢٠٢٠.

٧. ظ. جينيفر جينكيز، الاستشراق الألماني (المدخل)، ترجمة: غسان أحمد نامق.

٨. عبد الرحمان بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٣، ١٩٩٣.

٩. رودي بارت، محمّد والقرآن: دعوة النبي العربي ورسالته، ترجمة: رضوان السيّد، مؤسّسة شرق غرب للنشر، دبي، ٢٠٠٩.

١٠. أبو القاسم الحسين بن محمّد الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، دار القلم، دمشق، ١٤١٢.

١١. ابن هشام، السيرة النبويّة، ١٩٥٥.

١٢. البيهقي، دلائل النبوّة، ١٩٨٨.

١٣. مصطفى السباعي، السيرة النبويّة.. دروس وعبر، ١٩٨٥.

١٤. محمّد الغزالي، فقه السيرة، ١٤٢٧هـ.

١٥. محمّد بن إسحاق بن يسار المطلبي المدني بن إسحاق، السير والمغازي، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٨.

١٦. محمّد سرور بن نايف زين العابدين، دراسات في السيرة النبويّة، دار الأرقم، بيرمنغهام، ١٩٨٨.

١٧. محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، ٢٠١١.

١٨. سالم الحاج ساسي، الظاهرة الاستشراقيّة وأثرها على الدراسات الإسلاميّة، منشورات مركز دراسات العالم الإسلامي، الطبعة الأولى، المجلّد الثاني، مالطة، ١٩٩١.

١٩. فريد قطاط، مجلّة التنوير، ترجمة: رودي بارت لمعاني القرآن: دراسة تقويميّة، عدد١١، ٢٠٠٩.

٢٠. محمود محمّد حجاج رشيدي، مناهج المستشرقين الألمان في ترجمات القرآن الكريم في ضوء نظريّات الترجمة الحديثة: دراسة لنماذج مختارة.

٢١. مفيد كرماني، حول إمكانيّة ترجمة القرآن، مجلّة فكر وفن، عدد ٧٩، السنة٤٣، ٢٠٠٤، معهد غوته.

قائمة المصادر والمراجع باللغات الأجنبيّة

1. Edward Said, Orientalisme, vintage books, New York, 1979.

2. Paret, Rudi: Der Einbruch der Araber in die Mittelmeerwelt. Rudi. Kevelaer, 1949; 1960 ca.

منهج المستشرق الألماني برجستراسر في الدراسات القرآنيّة

عائشة جنان[*]

ملخَّص

يعتبر برجستراسر من أبرز المستشرقين الألمان، الذين اهتمّوا بالتراث العربي، وخصوصًا بحقل الدراسات القرآنيّة، حيث عمل على العناية بالمخطوطات الإسلاميّة وتحقيقها. ولعلّ خبرته ورحلاته وزياراته المبكّرة إلى العالم الإسلامي ساعدته بأن يتميّز بمنهج علمي بارز في التحقيق والنشر. ولم يقتصر على ذلك فحسب، بل ألّف عدّة كتب، منها ما هو مرتبط بالقراءات القرآنيّة، واهتمّ بما يخرج من طبعات للقرآن الكريم، فعمل على نقدها كطبعة فلوجل التي بيّن ما يشوبها من أخطاء، كما أبدى آراءه في القرآن الكريم والقراءات القرآنيّة والمصاحف من خلال الجزء الثالث من كتاب تاريخ القرآن، والذي يبدو فيه تأثّره الواضح بمنهج أستاذه المستشرق الألماني نولدكه، إلّا أنّه قد وقع من خلاله في عدّة أخطاء منهجيّة.

ولأجل بلوغ الغاية من هذا البحث، قسّمناه إلى محورين:

[*] باحثة في سلك الدكتوراه، السنة الرابعة، بمختبر «اللسانيّات والأدب واللغات»، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، جامعة مولاي إسماعيل، مكناس، المغرب.

المحور الأوّل: منهج برجستراسر في الدراسات القرآنيّة

المحور الثاني: نقد عمل المستشرق الألماني برجستراسر في الدراسات القرآنيّة

خاتمة: خلاصة النتائج المقرّرة في البحث.

الكلمات المفتاحيّة: الدراسات القرآنيّة، برجستراسر، تحقيق، منهج، نقد.

تمهيد

من المعلوم أنّ المستشرقين اهتمّوا بدراسة الدين الإسلامي، والقرآن الكريم، والسنّة النبويّة، ولعلّ مناهجهم قد اختلفت وتباينت. لذلك نسعى إلى الوقوف على منهج أحد المستشرقين الألمان في الدراسات القرآنيّة، ويتعلّق الأمر ببرجستراسر، وهو مستشرق ألماني (١٨٨٦-١٩٣٣م)، مسيحي بروتستانتي، برز في نحو العبريّة واللغات الساميّة بعامّة، وعني بدراسة اللهجات العربيّة وبقراءات القرآن[١]. كان أبوه وجدّه من قساوسة البروتستانت في مدينة بلون بألمانيا. تعلّم في مدينة ليبزج، وأخذ العربيّة عن فيشر، ثمّ قام برحلة إلى الشرق، فزار الأناضول بتركيا، وسوريا، وفلسطين، ومصر. وتوفيّ متردّيًا من قمّة جبل من جبال الألب أثناء رحلة رياضيّة[٢]. قدم مصر، أستاذًا زائرًا، عام ١٩٣١ و١٩٣٢م. وألقى في جامعتها محاضرات في تطوّر النحو العربي، ومحاضرات في قواعد نشر النصوص العربيّة، نشرها فيما بعد تلميذه الدكتور محمّد حمدي البكري[٣]. ويلاحظ من سيرة برجستراسر العلميّة تخصّصه المباشر في القرآن الكريم واهتمامه بالقراءات القرآنيّة تأليفًا وتحقيقًا[٤]، حيث إنّه انتهز فرصة وجوده في القاهرة ليسجّل مجموعة من الأسطوانات لمختلف القراءات القرآنيّة لعدد من مشاهير المقرئين في مصر آنذاك، وليطّلع على المخطوطات المتعلّقة بعلم القراءات في دار الكتب المصريّة[٥]، ممّا يجعله من المستشرقين الألمان، الذين قدّموا

[١] الطريحي (سحر جاسم عبد المنعم)، الدراسات القرآنيّة في الاستشراق الألماني، إشراف: الدكتور محمّد حسين علي الصغير، جامعة الكوفة، كليّة الفقه، ص٢٤٧.

[٢] الطناحي (محمود محمّد)، مدخل إلى تاريخ نشر التراث، مكتبة الغانجي، القاهرة، ط١٩٨٤،١، ٢٥٨.

[٣] م.ن، ٢٥٨.

[٤] خليفة حسن (محمّد)، دراسة القرآن الكريم عند المستشرقين في ضوء علم نقد «الكتاب المقدّس»، ص٣٨.

[٥] بدوي (عبد الرحمان)، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، ط٣، لبنان، ١٩٩٣، ص٨٦.

مساهمات كثيرة في مجال الدراسات الإسلاميّة بصفة عامّة، وفي مجال الدراسات القرآنيّة بصفة خاصّة[١]، الشيء الذي دفعنا إلى محاولة تبيان منهجه تأليفًا وتحقيقًا، ثم التطرّق إلى النقد الذي تعرّض له في هذا الميدان.

المحور الأوّل: منهج برجستراسر في الدراسات القرآنيّة

١- منهج برجستراسر في تأليف الدراسات القرآنيّة

يعتبر برجستراسر من أكبر المستشرقين اهتمامًا بالقرآن الكريم على مستوى الدراسة العلميّة، وعلى مستوى جمع المخطوطات[٢]، فكان له في مجال الدراسات القرآنيّة مساهمات كثيرة مميّزة، ونجد من مؤلّفاته في هذا الميدان ما يلي:

- قراءة القرآن في القاهرة، وهو مقال نشر في مجلّة (der islam) في ١٦ أغسطس ١٩٣٣م.
- قراءة الحسن البصري للقرآن، نشر في مجلّة (islamica) ع٢، ١٩٢٦م.
- تاريخ قراءات القرآن، نشر سنة ١٩٢٩م.
- القرآن، نشر عام ١٩٢٦م[٣].

من الملاحظ بأنّ جهود برجستراسر تنصبّ حول ما ألّف في القرآن تارة، وفي قرّائه تارة أخرى. ومن هذا النوع، ما قام به في وضع معجم لقرّاء القرآن مع تراجمهم، وكان ذلك بحثًا رقي به إلى درجة الأستاذيّة عام ١٩١٢م[٤]. إضافة إلى ذلك، لم يقتصر اهتمامه على التأليف والتحقيق في ميدان الدراسات القرآنيّة، بل تجاوز ذلك إلى إبداء رأيه فيما خرج من طبعات للقرآن الكريم، من ذلك معارضته لطبعة فلوجل للقرآن الكريم، واكتشافه للأخطاء الموجودة فيها، وخصوصًا بعد خروج طبعة الأزهر،

[١] الطريحي (سحر جاسم عبد المنعم)، الدراسات القرآنيّة في الاستشراق الألماني، إشراف: الدكتور محمّد حسين علي الصغير، جامعة الكوفة، كليّة الفقه، ص١.

[٢] محمّد (خليفة حسن)، دراسة القرآن الكريم عند المستشرقين في ضوء علم نقد «الكتاب المقدّس»، ص٣٦-٣٧.

[٣] العقيقي (نجيب) المستشرقون، دار المعارف بمصر، ط٣، ج٢، ١٩٦٥م، ص٧٤٨.

[٤] الصغير (محمّد حسين علي)، المستشرقون والدراسات القرآنيّة، دار المؤرّخ العربي، ط١، لبنان، ١٩٩٩، ص٧٧-٧٨.

التي سمع عنها أوّل عام ١٩٢٨م فتاقت نفسه للاطّلاع عليها[١]. وفي هذا السياق قال برجستراسر:»فيما يتعلّق بطبعة فلوجل للنصّ القرآني، فإنّها لم تكن على الأقلّ في عصره إنجازًا رائعًا جديرًا بالتقدير، فعندما ظهرت لأوّل مرّة عام ١٨٣٤م، كانت مليئة بالأخطاء، وذلك ليس من ناحية المعايير الخاصّة بالنّصوص العربيّة المحقّقة في الغرب فحسب، وإنّما أيضًا للمعايير الخاصّة بالمعارف الشرقيّة ووسائلها»[٢]. وفي مقابل ذلك، أثنى على طبعة الأزهر، معتبرًا: «أنّ هذه الطبعة الرسميّة للمصحف الشريف إنجاز لم يكن بإمكان الاستشراق الأوروبي تقديم ما هو أفضل منه أو ما يوازيه، إنّها خالية تمامًا من التأثير الأوروبي، ومن خلالها تطلّ علينا علوم إسلاميّة قديمة ومتينة ومثمرة، إنّها برهان على المستوى الرفيع، الذي بلغته حاليًا دراسات علوم القرآن في مصر»[٣]. الشيء الذي جعله يعتبر: «بأنّ الطبعة المصريّة الرسميّة للقرآن تعدّ من الآن فصاعدًا مرجعًا للباحث الأوروبي، ومنذ ظهورها لم يعد هناك ما يبرّر استخدام طبعة فلوجل للنصّ القرآني»[٤].

ولعلّ ما ذكرناه سلفًا يبيّن مدى المعرفة الشاملة لبرجستراسر بميدان الدراسات القرآنيّة، ممّا دفعه إلى المقارنة ونقد ما يخرج من طبعات للقرآن الكريم، موضّحًا ما يوجد بها من أخطاء. وجدير بالذكر بأنّ برجستراسر عبرّ في الجزء الثالث من كتاب تاريخ القرآن عن أهمّ آرائه حول القرآن الكريم، والقراءات، والمصاحف[٥]، بما تهيّأ له من معرفة واسعة بالكتب العربيّة المؤلّفة في قراءات القرآن[٦].

---

[١] المنيع (ناصر بن محمّد بن عثمان)، المستشرق الألماني برجستراسر وآثاره في الدراسات القرآنيّة ومنهجه فيها، مجلّة العلوم التربويّة والدراسات الإسلاميّة، مجلّد٢٢، ٢٠١٠، ص٣٥-٢٨. بتصرّف.

[٢] شتيفان (فيلد) ملاحظات على مساهمات المستشرقين في الدراسات القرآنيّة، ص١٢.

[٣] م.ن، ص٩-١٠.

[٤] م.ن، ص١٢.

[٥] الدراسات العربيّة في الجامعات الألمانيّة رودي بارت، ص٢٧. نقلاً عن المنيع (ناصر بن محمّد بن عثمان)، المستشرق الألماني برجستراسر وآثاره في الدراسات القرآنيّة ومنهجه فيها، ص١٤٤. بتصرف.

[٦] موسوعة المستشرقين (ص٨٧)، نقلاً عن المنيع (ناصر بن محمّد بن عثمان)، المستشرق الألماني برجستراسر وآثاره في الدراسات القرآنيّة ومنهجه فيها، ص١٤٤. بتصرف.

١. ١منهج برجستراسر في تأليف الجزء الثالث من تاريخ القرآن[1]:

كان كلّ من برجستراسر وبرتزل[2] على جانب كبير من الاهتمام بدراسة القرآن الكريم ونشر ما يتعلّق بآثاره، فقد اشتركا في نشر الجزء الثالث من تأريخ النصّ القرآني لنولدكه[3]، ذلك بعد أن قرّر المجمّع العلمي البافاري في ميونخ جمع المصادر الخاصّة بالقرآن الكريم وعلومه، وضبط قراءاته لنشرها، ليمنح المهمّة لبرجستراسر، والتي عاونه في بعضها أوتو برتزل. وبعد وفاة برجستراسر انتدب المجمع برتزل لاستكمال هذا الجهد، فبادر من فوره إلى تصوير تلك المصادر والمصاحف تصويرًا شمسيًّا في عدّة نسخ لتيسير الاطّلاع عليها في ميونخ والحصول على صور منها، ثمّ تدوين كلّ آية من القرآن الكريم في لوح خاصّ يحوي متنوّع الرسم في مختلف المصاحف مع بيان قراءاتها ومتعدّد تفاسيرها[4]. ونجد أنّ الجزء الثالث من تاريخ القرآن يضمّ ثلاثة فصول:

الفصل الأوّل: الرسم واشتمل على المباحث الآتية:

- أخطاء النصّ العثماني
- صياغة النسخ العثمانيّة
- ضبط الكتابة
- القراءات غير العثمانيّة

أمّا الفصل الثاني، فكان بعنوان: القراءة، واشتمل على المباحث الآتية:

- مسائل أساسيّة

[١] اعتنى بهذا الجزء برجستراسر وأوتو برتزل.

[٢] يرتبط اسم أوتو برتزل بالدراسات الخاصّة بقراءات القرآن، وهو إلى جانب جوتهلف برجستراسر أبرز المستشرقين في هذا المجال، ولد برتزل في منشن (ميونخ) في ٢٠ أبريل ١٨٩٣م. انظر بدوي (عبد الرحمان)، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، ط٣، لبنان، ١٩٩٣، ص٨٢.

[٣] الصغير (محمّد حسين علي)، المستشرقون والدراسات القرآنيّة، دار المؤرّخ العربي، ط١، لبنان، ١٩٩٩، ص٧٤. بتصرّف.

[٤] الصغير (محمّد حسين علي)، المستشرقون والدراسات القرآنيّة، م.س، ص٧٣. بتصرّف.

- القرّاء والقراءات
- كتب القراءات

الفصل الثالث: جاء بعنوان مخطوطات القرآن، واشتمل على المباحث الآتية:

- الوضع الراهن لأبحاث المخطوطات
- خطّ المصاحف القديمة
- تزويد المصاحف القديمة بعلامات القراءة والأجزاء وعناوين السور
- تاريخ المخطوطات وتحديد أماكن كتابتها
- نسخ القرآن الحديثة[١].

وتتجلّى مزايا الجزء الثالث من تاريخ القرآن فيما يلي:

- وفرة مصادر المؤلّف[2]، ذلك أنّ المادّة العلميّة التي تمّ عرضها وبحثها هي مادّة وفيرة، متنوّعة ومتعدّدة، وعليها مدار البحث في القراءات القرآنيّة، إذا ما أضفنا إليها المواد السابقة المضمّنة في الجزأين السابقين.[3]
- تمتّع المؤلّف بخلفيّة جيّدة في اللغة العربيّة ولهجاتها المختلفة.
- كثرة الأمثلة والشواهد والروايات التي يدعم بها كلامه وآراءه.
- جودة التعريف بالمصطلحات والتفريق بينها.
- تقديم وصف مختصر ومفيد لكثير من كتب القراءات، ممّا يدلّ على أنّ المؤلّف قد اطلّع عليها[4].

---

[١] المنيع (ناصر بن محمّد بن عثمان)، المستشرق الألماني برجستراسر وآثاره في الدراسات القرآنيّة ومنهجه فيها، ص١٤٤.

[٢] م.ن، ص١٤٥.

[٣] خروبات (محمّد)، مواقف المستشرقين من القراءات القرآنيّة من خلال «تاريخ القرآن»، لتيودور نولدكه نشر في موقع إلكتروني:

https://vb.tafsir.net/tafsir26940/#.WaHzWfjyizc

[٤] المنيع (ناصر بن محمّد بن عثمان)، المستشرق الألماني برجستراسر وآثاره في الدراسات القرآنيّة ومنهجه فيها، ص١٤٥-١٤٦.

ومن الملاحظات المقدّمة حول الكتاب ما يلي:

- عرض المادّة العلميّة على الطريقة التقليديّة، فقد اعتمدت نظام الفصول والمباحث مع اعتماد نظام الترقيم الأبجدي لتكون أبلغ في التأثير.
- المنهج الذي ساد في البحث هو المنهج الفيلولوجي، وهو المنهج الذي يعنى بدراسة الآثار العلميّة والمخطوطات القديمة بغية إعادة تركيب معرفة جديدة من خلالها.
- الاعتماد على أسلوب المقارنة والنقد، وقد احتلّت المصادر المعتمدة في البحث مكانتها الخاصّة، فمصادر المستشرقين المتقدّمين قوبلت بالاحترام والتقدير، تمّ اعتمادها والبناء عليها، بل الإشادة بها في بعض الأحيان. أمّا المصادر العربيّة، فهي مجال للأخذ وللاقتباس مع الحيطة والحذر، وكلّ ذلك يخضع للتأويل والنقد والتحليل[1].

٢.٢ منهج برجستراسر في تأليف مشروع الهوامش النقديّة للقرآن الكريم:

تحدّث برجستراسر في منشورات مجمع العلوم البافاري في الجزء الثالث من كتاب تاريخ القرآن عن خطّة لوضع هوامش نقديّة للقرآن. ففي عام ١٩٣٣م، وبعد صدور الطبعة الرسميّة للقرآن الكريم التي أصدرتها الحكومة المصريّة، سعى لدى المجمع لإنشاء مركز خاصّ للقيام بهذا العمل، وكتب مخطّطًا، وافيًا، مفصّلاً، عن هذا المشروع[2]، والذي قصد من خلاله تقديم عرض واف للقراءات المأثورة اعتمادًا على المراجع العربيّة. وفي ذلك لم يكن يريد الاقتصار على القراءات السبع أو العشر أو الأربع عشرة، وإنّما أراد أيضًا وبقدر الإمكان، عرض كلّ ما يسمّى بشواذ القراءات، التي قرأ بها بعض القرّاء والعلماء، ولم تعد من القراءات السائدة[3].

[١] خروبات (محمّد)، مواقف المستشرقين من القراءات القرآنيّة من خلال «تاريخ القرآن»، لتيودور نولدكه. نشر في موقع إلكتروني:

https://vb.tafsir.net/tafsir26940/#.WaHzWfjyizc

[٢] تاريخ القرآن، ج٣، ٣/ ٦٩٩، الدراسات العربيّة والإسلاميّة في الجامعات الألمانيّة، ص٤٠. موسوعة المستشرقين (ص٨٦). نقلاً عن المنيع (ناصر بن محمّد بن عثمان)، المستشرق الألماني برجستراسر وآثاره في الدراسات القرآنيّة ومنهجه فيها، ص١٣٤.

[٣] شتيفان (فيلد)، ملاحظات على مساهمات المستشرقين في الدراسات القرآنيّة، ص١٣. بتصرف.

بدأ برجستراسر في هذا العمل بالاعتماد على ابن خالويه، وبتعبير أدقّ على «مختصر شواذ القرآن من كتاب البديع لابن خالويه» (الذي نشر في القاهرة عام ١٩٣٤م)، وكذلك بالاعتماد على جزء من كتاب المحتسب لابن جنّي. إلى جانب ذلك أراد أن تشتمل الحواشي على دراسات لمخطوطات عربيّة للقرآن، وعلى الأخصّ للمصاحف القديمة المكتوبة بالخط الكوفي. ولهذا الغرض شرع في وضع أرشيف مصوّر لمخطوطات تشتمل على النصّ القرآني بالخط الكوفي، ففي القاهرة وإسطنبول قام برجستراسر بتصوير العشرات من المخطوطات العربيّة والعديد من المخطوطات المتعلّقة بالقراءات[1]. وقد وصف كارل بروكلمان هذه الطريقة: «بمقابلة النصّ على الطريقة الحديثة»[2].

نخلص من خلال ما سبق إلى الجهود المبذولة لبرجستراسر في سبيل تأليفه لهذا الكتاب، حيث وقف على مصادر عربيّة وعدّة مصاحف، فضلاً عن تصويره لمختلف المخطوطات في مجال القراءات القرآنيّة. ولعلّ جهوده لم تقتصر على التأليف فحسب، بل نستخلصها من خلال التحقيق أيضًا.

٢- منهج برجستراسر في تحقيق الدراسات القرآنيّة:

ولدت نظريّة التحقيق للنصوص العربيّة في جامعة القاهرة على يدي المستشرق الألماني برجستراسر، الذي قدم مصر زائرًا، وألقى في جامعتها، (١٩٣١-١٩٣٢م)، سلسلة محاضرات في قواعد نشر النصوص العربيّة، وقد أعدّها للنشر الدكتوران حمدي البكري وخليل عساكر، وهما من تلاميذه، الذين ألقيت عليهم المحاضرات التي طبعت عام ١٩٦٩م بعنوان (أصول نقد النصوص ونشر الكتب)[3]. ليكون لبرجستراسر دور كبير وبارز في تحقيق المخطوطات ونشر النصوص العربيّة القديمة في مختلف مجالات العلوم وميادين المعرفة[4]. إذ تناول في محاضراته مناهج تحقيق

[١] شتيفان (فيلد)، ملاحظات على مساهمات المستشرقين في الدراسات القرآنيّة، ص١٤. بتصرف.

[٢] تاريخ الأدب العربي ١/ ١٩٩، بروكلمان، نقلاً عن المنيع (ناصر بن محمّد بن عثمان)، المستشرق الألماني برجستراسر وآثاره في الدراسات القرآنيّة ومنهجه فيها، ص١٣٥.

[٣] بغداد (عبد المنعم)، جهود التحقيق: الأصالة- الاستشراق- التحديث، مجلّة التراث العربي، ع٣٨، ٢٠١٨، ص٤١٠.

[٤] رائد (أمير عبد الله)، المستشرقون الألمان وجهودهم تجاه المخطوطات العربيّة الإسلاميّة، مجلّة كليّة العلوم الإسلاميّة، المجلّد الثامن، ع ١٥/ ١، ٢٠١٤.

النصوص ونشرها، وقد بهرت هذه المحاضرات في وقتها من لا علم عنده[١]، ولا خبرة لديه بماضي هذه الأمّة العربيّة، وما صنعه علماؤها في تدوين هذا التراث وجمعه، وما شادوه حول هذا التراث، ضبطًا له، وحرصًا عليه، ثمّ ما أقاموه من قواعد، من حيث إسناد الرواية إلى مؤلّف الكتاب، والمقابلة بين النسخ الأخرى، والمفاضلة بين النسخ على أساس ما ثبت على بعضها من سماعات وإجازات وتقييدات، ثمّ ما وراء ذلك كلّه من تلك القواعد الصارمة الدقيقة، التي وضعها علماء الحديث في فنّ الجرح والتعديل، وهذه القواعد تمثّل الأساس المتين للإتقان والإحكام والصحّة والقبول والرد[٢].

ويعدّ ما قام به برجستراسر من جهود في التحقيق سببًا في اعتراف علمائنا المعاصرين بما للمستشرقين من فضل في إحياء التراث العربي ونشره وفق المناهج العلميّة الدقيقة، لكنّ هؤلاء العلماء قد نظروا فيما استحدثه المستشرقون من مناهج وما أصلوه من قواعد، فإذا هو منتزع من داخل تراثنا نفسه، موصول الأسباب والنتائج بما صنعه الأوائل[٣]. يقول العلاّمة عبد السلام هارون:»كان لجمهرة المستشرقين فضل عظيم في تأسيس المدرسة الطباعيّة الأولى للتحقيق والنشر، بينما تحقيق النصوص عمليّة عربيّة قديمة وأصيلة»[٤]. وبالرجوع إلى محاضرات برجستراسر يتبينّ لنا بشكل جليّ اطّلاعه ومعرفته بالقواعد التي اتّبعها العرب القدماء لضبط النصّ والتثبّت من صحّته، خاصّة منهج المحدّثين منهم.

اهتمّ برجستراسر بتحقيق كتب التراث الإسلامي من خلال نشر أمهات الكتب العربيّة في حقل القراءات القرآنيّة، وهي كالآتي:

- ابن خالويه القراءات الشاذّة في القرآن[٥].
- المختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع[٦].

---

[١] الطناحي (محمود محمّد)، مدخل إلى تاريخ التراث العربي، ص٩٠-٩١.

[٢] الطناحي (محمود محمّد)، مدخل إلى تاريخ التراث العربي، ص٩١.

[٣] م.ن، ص٩٢.

[٤] هارون (عبد السلام محمّد)، تحقيق النصوص ونشرها، مكتبة الغانجي، القاهرة، ط١، ١٩٩٨، ٦٥.

[٥] بدوي (عبد الرحمان)، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، ط٣، لبنان، ١٩٩٣، ص٨٦.

[٦] بدوي (عبد الرحمان)، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين،ص٨٦.

• ابن الجزري طبقات القرّاء[1].

• كتاب اللامات لأحمد ابن فارس. نشر في مجلّة (islamica) عام ١٩٢٤م[2].

وجدير بالذكر، أنّ كل من برجستراسر وبرتزل أشرفا على تحقيق مختصر في شواذ القرآن لابن خالويه، والتيسير في القراءات السبع لأبي عمرو الداني، وغاية النهاية في طبقات القرّاء لابن الجزري. وعمومًا فقد تميّز عمل كلّ من برجستراسر وبرتزل في النشر والتحقيق بما يلي:

• محاولة قراءة المخطوط قراءة دقيقة متأنّية، والاجتهاد في تصحيحه.

• الاهتمام بإثبات الفروق بين النسخ في هامش الكتاب.

• أغفلا ضبط الكلمات في كثير من الأحيان، ولم يخرجا الأحاديث النبويّة، ولا ترجما للأعلام الواردين في النصّ، ويمكن أن يقال إنّهما اهتمّا بالنصّ، ولم يهتمّا بخدمته بالشرح والتعليق والتخريج، وعملهما هذا يتعارض مع ما هو قائم اليوم من تحقيق كتب التراث الإسلامي في الجامعات والمراكز الإسلاميّة التي تهتمّ بخدمة النصّ[3].

ولعلّ عدم الاهتمام بخدمة النصّ ضبطًا وشرحًا وتعليقًا وتخريجًا، يجعل من هذا العمل يتخلّله نقص كبير، باعتبار ذلك من موجبات التحقيق التي لابدّ من الوقوف عندها لتيسير فهم النصّ المحقّق لدى القارئ.

٢. ٢ منهج برجستراسر في تحقيق مختصر شواذ القرآن لابن خالويه:

عني برجستراسر بتحقيق كتب التراث الإسلامي المخطوط، وخاصّة في فنّ القراءات القرآنيّة، من خلال تحقيق كتاب «مختصر في شواذ القرآن» لابن خالويه[4]،

[١] بدوي (عبد الرحمان)، موسوعة المستشرقين، ص٨٦.

[٢] بدوي (عبد الرحمان)، موسوعة المستشرقين، ص٨٦.

[٣] ناصر (بن محمّد عثمان)، آثار مدرسة الاستشراق الألمانيّة في الدراسات القرآنيّة، مركز البحوث والدراسات الإسلاميّة، ع٦، ٢٠٠٩، ص٤٢١.

[٤] الربيع (عولمي)، المستشرقون الألمان والتراث العربي الإسلامي المخطوط بين التحقيق والتلفيق، مجلّة كان التاريخيّة، ع ٤٠، ٢٠١٨، ص٢٦.

الذي قصد من خلاله إلى كتابة تاريخ نصّ القرآن الكريم من أصوله، التي كانت في الرقاع واللخاف والعسب، منذ القدم إلى وقت أن ظهرت المصاحف المطبوعة التي في أيدينا الآن، وكان يبحث شيئًا فشيئًا عن جميع الأطوار التي عرضت لجمع القرآن، ويرتّبها ترتيبًا علميًّا، فكان نشره لكتاب ابن خالويه عاملاً قويًّا في هذا الترتيب. وقد احتاج هذا البحث أوّلاً إلى معاينة آثار المصاحف الكوفيّة القديمة التي بقيت لدينا من القرون الماضية، وثانيًا إلى جمع ما بقي عندنا من القراءات المختلفة، سواء أكانت صحيحة متواترة أم شاذّة. أمّا القراءات المتواترة، فهي مشهورة، نجدها في كتب كثيرة، تتعلّق بقراءات القرّاء السبعة، وهم: نافع وابن كثير وابن عامر وأبو عمرو وعاصم وحمزة والكسائي، أو القرّاء العشرة، وهم السبع المذكورون مع خلف وأبو جعفر ويعقوب[1].

ويتجلّى منهج تحقيقه لهذا الكتاب في الآتي:

- الاهتمام بضبط ما يحتاج إلى ضبط من كلمات وقراءات[2].
- تقسيم المتن إلى فقرات، كلّ فقرة خمسة أسطر.
- ذكر في الهامش رقم السطر بين معقوفتين، ثمّ يذكر الكلمة التي أثبتها ثمّ يضع نقطتين فوق بعضهما، ثمّ الكلمة الخاطئة، ويتبعها رمز النسخة التي وردت فيها، مثلاً: (٦) حيوة: حبوة (ب).
- بالنسبة للتصحيح، فإنّه لا يصحّح في النصّ، ويصحّح في المتن، ويصحّح حتّى في تشكيل الكلمة، ويستخدم عدّة صيغ في التصحيح منها: (١١) يخدعون: كذا في آ وفي ب يخدعون. ويصحّح من مصادر غير النسخ كالرسم القرآني في المصحف، ويضع الآية بين قوسين () مثل: ١٦ ما يعبدوهم إلّا ليقربونا: غير مفهوم والمشهور عن ابن مسعود (قالوا ما نعبدهم إلّا ليقربونا).
- تعليقات على النصّ مثل: ٥ الفاء غير موجود في ب وهو مكتوب على الهامش في آ ولعلّه ليس من أصل الكتاب.

[١] ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع، مكتبة المتنبي، القاهرة، ص٥-٦.

[٢] رائد (أمير عبد الله)، المستشرقون الألمان وجهودهم تجاه المخطوطات العربيّة الإسلاميّة، ص٢١.

- طريقة المحقّق والناشر في إثبات الفروق هي: تقسيم المتن إلى فقرات، كلّ فقرة خمسة أسطر، ويذكر في الهامش رقم السطر بين معقوفتين، ثمّ يذكر الكلمة التي أثبتها، ثمّ يضع نقطتين فوق بعضهما، ثمّ الكلمة الخاطئة، ويتبعها رمز النسخة التي وردت فيها هكذا: (١٢) أعرابيّاً: أعرابي آ[1]. وتعني (١٢) رقم السطر في المتن (أعرابيا): الكلمة التي أثبتها في المتن، ويتّضح أنّها موجودة في النسخة الأخرى (ب). (أعرابي): الكلمة التي استبعدها، وهي موجودة في النسخة الأخرى (آ): النسخة الأخرى المصوّرة من استنبول[2].
- وفي كثير من الحالات يثبت ما رآه صواباً، ولو لم يكن في النسختين، وخاصّة في أسماء الأعلام[3].
- بالنسبة للسقط، يستخدم الصيغ التالية في المقابلة بين النسخ والنصّ. مثل: ١ أبو: غير موجود في آ، لا بدّ من أن تكون سقطت عبارة مثل حلقيا[4].
- يركّز على المقابلة الدقيقة بين النسخ ويعلّق على الاختلافات بين النصّ والنسخ حتّى في اختلافهم في تشكيل الكلمة[5]. إذ اعتمد في تحقيقه لهذا الكتاب على نسختين، وصفهما آرثر جفري بقوله: «وقد اعتمد الأستاذ برجستراسر في إثبات نصّ هذا الكتاب على نسختين، إحداهما من استنبول، مشار إليهما فيما يأتي بعلامة أ، والأخرى من مصر مشار إليها بعلامة (ب)»[6].
- الاهتمام بضبط ما يحتاج إلى ضبط من كلمات وقراءات.
- الاهتمام بضبط الأعلام وتصحيح الأخطاء في أسمائهم، ومن ذلك: جاء في

---

[١] مختصر في شواذ القرآن، ص١٤. نقلاً عن المنيع (ناصر بن محمّد بن عثمان)، المستشرق الألماني برجستراسر وآثاره في الدراسات القرآنيّة ومنهجه فيها، ص١٥٩.

[٢] المنيع (ناصر بن محمّد بن عثمان)، المستشرق الألماني برجستراسر وآثاره في الدراسات القرآنيّة ومنهجه فيها، ص١٥٩.

[٣] المنيع (ناصر بن محمّد بن عثمان)، المستشرق الألماني برجستراسر وآثاره في الدراسات القرآنيّة ومنهجه فيها، ص١٥٩.

[٤] رائد (أمير عبد الله)، المستشرقون الألمان وجهودهم تجاه المخطوطات العربيّة الإسلاميّة، ص٢٢.

[٥] م.ن، ص٢٣.

[٦] المنيع (ناصر بن محمّد بن عثمان)، المستشرق الألماني برجستراسر وآثاره في الدراسات القرآنيّة ومنهجه فيها، ص١٥٨. بتصرّف.

النصّ في المتن في النسختين كما يلي: حكاه عيسى بن سليمان الجحدري، وعلّق في الهامش قائلاً: (٨) الجحدري: لعلّ الصواب (والجدري)[١].

- ويمكن ذكر بعض الكتب التي اعتمد عليها في التحقيق، منها: الكتاب لسيبويه[٢]، والمحتسب لابن جنّي[٣]، والكشّاف للزمخشري[٤]، وإتحاف فضلاء البشر[٥].
- لم يخرج الآيات القرآنيّة أو الأحاديث النبويّة أو الأشعار[٦].
- لم يترجم للأعلام، حيث ورد العديد من الأسماء والأعلام غير المعروفة، ولم يوضّح المعاني الغامضة.
- لم نجد له مقدّمة لعمله في التحقيق، كما نجدها عند المحقّقين العرب، من أهميّة الكتاب المراد تحقيقه، وأسباب اختياره للتحقيق، ومنهجه في التحقيق، ودراسة المخطوط.
- لم يسم مصادره في الكتاب، لكن بتتبّعه يمكن أن يقال: إنّه اهتمّ بما في المصحف العثماني، وصحّح كثيراً من الكلمات بناء على ما فيه[٧].

[١] مختصر شواذ القرآن، ص١١٥. نقلاً عن المنيع (ناصر بن محمّد بن عثمان)، المستشرق الألماني برجستراسر وآثاره في الدراسات القرآنيّة ومنهجه فيها، ص١٥٩.

[٢] مختصر شواذ القرآن، ص١٨٣. نقلاً عن المنيع (ناصر بن محمّد بن عثمان)، المستشرق الألماني برجستراسر وآثاره في الدراسات القرآنيّة ومنهجه فيها، ص١٥٩.

[٣] مختصر شواذ القرآن، ١٤٨-١٧٧، نقلاً عن المنيع (ناصر بن محمّد بن عثمان)، المستشرق الألماني برجستراسر وآثاره في الدراسات القرآنيّة ومنهجه فيها، ص١٥٩.

[٤] مختصر شواذ القرآن، ص١٧١-١٧٦. نقلاً عن المنيع (ناصر بن محمّد بن عثمان)، المستشرق الألماني برجستراسر وآثاره في الدراسات القرآنيّة ومنهجه فيها، ص١٥٩.

[٥] مختصر شواذ القرآن، ص١٤. نقلاً عن المنيع (ناصر بن محمّد بن عثمان)، المستشرق الألماني برجستراسر وآثاره في الدراسات القرآنيّة ومنهجه فيها، ص١٥٩

[٦] رائد (أمير عبد الله)، المستشرقون الألمان وجهودهم تجاه المخطوطات العربيّة الإسلاميّة، مجلّة كليّة العلوم الإسلاميّة، ع (١٥/ ١)، مجلّد٨، ٢٠١٤، ص٢٢.

[٧] المنيع (ناصر بن محمّد بن عثمان)، المستشرق الألماني برجستراسر وآثاره في الدراسات القرآنيّة ومنهجه فيها، ص١٥٩.

٢. ٢ منهج برجستراسر في تحقيق غاية النهاية لابن الجزري:

يمكن وصف تحقيقه لهذا الكتاب بما يلي:

- الاعتماد في تحقيق الكتاب وإخراجه على ثلاث نسخ هي:

أ. النسخة الموجودة في المكتبة العموميّة في الأستانة رقم ٢٣٤، وهي النسخة التي اتّخذت أساسًا، ورمز لها بالحرف ع.

ب. النسخة الموجودة في دار الكتب المصريّة رقم (تاريخ ١٦١٦)، ورمز لها بالحرف (ق).

ت. النسخة الموجودة في دار الكتب المصريّة رقم (تاريخ١٦٤٧)، ورمز لها بالحرف ك، وقد صرّح أنّ هاتين النسختين لا يوثق بهما[1].

- طريقته في إثبات الفروق بين النسخ تشبه إلى حد كبير طريقته في كتاب «مختصر في شواذ القرآن» من تقسيم المتن إلى فقرات، وكلّ فقرة خمسة أسطر، والإشارة في الهامش تكون إلى رقم السطر، ونأخذ مثالاً واحدًا:

- ورد في المتن: الكوفي. وفي الهامش الكوفي ع الكدري ك الكردي ق. ويعني أنّه أثبت ما ورد في نسخة ع وورد في نسخة ك: الكدري وورد في ق: الكردي[2].

- يمكن أن يقال إنّه لم يعتمد تمامًا على النسخة التركيّة ع؛ بل صحّح كثيراً باعتبار خبرته، وخاصّة في أسماء المترجمين، أو أسماء شيوخهم، أو تلامذتهم، أو تواريخ ولادتهم، أو وفيّاتهم. ومن ذلك: ورد في المتن: ولد سنة ثمان. وفي الهامش ثمان ق ك ثلاث ع[3]. يعني أنّه أثبت ما ورد في ق وك لأنّه هو الصحيح. وأهمل ما ورد في ع.

---

[١] غاية النهاية، ١/ ٣. المنيع (ناصر بن محمّد بن عثمان)، المستشرق الألماني برجستراسر وآثاره في الدراسات القرآنيّة ومنهجه فيها. ص١٦٠.

[٢] غاية النهاية، ١/ ٢٠٩.المنيع (ناصر بن محمّد بن عثمان)، المستشرق الألماني برجستراسر وآثاره في الدراسات القرآنيّة ومنهجه فيها. ص١٦٠.

[٣] غاية النهاية، ١/ ٥٧٣.المنيع (ناصر بن محمّد بن عثمان)، المستشرق الألماني برجستراسر وآثاره في الدراسات القرآنيّة ومنهجه فيها. ص١٦٠.

وعمومًا، من الملاحظات التي قدّمت حول تحقيق برجستراسر لهذين الكتابين ما يلي:

- لم يقم بمقدّمة لعمله يذكر فيها-كعادة المحقّقين- أهمّية الكتاب المراد تحقيقه وأسباب اختياره للتحقيق ومنهجه في تحقيقه[1].
- لم يقدّم ترجمة ولو موجزة لابن خالويه وابن الجزري[2].
- لم يفرد مبحثًا يثبت فيه نسبة الكتاب إلى صاحبه.
- لم يتحقّق من اسم الكتاب.
- لم يتعرّض لوصف النسخ المعتمدة في التحقيق.
- لم يذيّل الكتاب بفهارس علميّة كفهارس الآيات والأحاديث والأعلام[3].

المحور الثاني: نقد عمل المستشرق الألماني برجستراسر في الدراسات القرآنيّة

كانت الدراسات القرآنيّة ميدانًا للتنافس بين كلّ المستشرقين، لذلك صوّب المستشرقون سهام التّشكيك والتّحريف والتّزييف إليه[4]. حيث إنّ مناهج أبحاث غير المسلمين ونتائجهم المتعلّقة بالقرآن، قوبلت بارتياب شديد ورفض عريض من قبل المسلمين، وعلى الأخصّ من قبل العرب منهم، عندما بلغتهم أخبار تلك الدراسات[5]. وفي هذا السياق، نجد من المدارس التي تمّ نقدها مدرسة نولدكه[6]

[١] المنيع (ناصر بن محمّد بن عثمان)، المستشرق الألماني برجستراسر وآثاره في الدراسات القرآنيّة ومنهجه فيها، ص١٦٠.

[٢] المنيع (ناصر بن محمّد بن عثمان)، المستشرق الألماني برجستراسر وآثاره في الدراسات القرآنيّة ومنهجه فيها، ص١٦١.

[٣] المنيع (ناصر بن محمّد بن عثمان)، المستشرق الألماني برجستراسر وآثاره في الدراسات القرآنيّة ومنهجه فيها، ص١٦١.

[٤] مالك (أم الفداء)، القراءات الاستشراقيّة لتيودور نولدكه في كتابه تاريخ القرآن، مجلّة الرسالة للدراسات والبحوث الإنسانيّة، المجلّد ٢، العدد٨، ٢٠١٨، ص١٢٤.

[٥] شتيفان (فيلد)، ملاحظات على مساهمات المستشرقين في الدراسات القرآنيّة، ص٤.

[٦] من المستشرقين الألمان الذين عكفوا على قراءة المخطوطات العربيّة، انصبّ اهتمامه على التفسير والنحو ودراسة الشعر العربي. انظر: بدوي (عبد الرحمان)، موسوعة المستشرقين، ص٥٩٦-٥٩٧.

الألمانيّة في حقل القرآنيّات[1]، من خلال كتاب تاريخ القرآن، بأجزائه الثلاثة، وعن هذا الكتاب قال الدكتور محمّد توفيق حسين: «وكتاب نولدكه وتلامذته هو الأساس لكلّ الدراسات اللاحقة في الموضوع، ويتضمّن الخطوط العامّة الجوهريّة لمنهج المستشرقين في الدراسات القرآنيّة، وكلّ ما نشر من كتب ومقالات عن القرآن يعتمد على الخطوط الجوهريّة العامّة لمنهج نولدكه وتلامذته، الذي أصبح يعرف بمدرسة نولدكه للدراسات القرآنيّة، وقد اعتمدت المقالات الأساسيّة عن القرآن الكريم في دائرة المعارف البريطانيّة ودائرة المعارف الإسلاميّة ودائرة معارف بوردا الفرنسيّة على التعريف بالقرآن وفقًا لمنهج نولدكه الساعي إلى البحث عمّا يسمّى بمصادر القرآن»[2].

كتب المستشرق الألماني نولدكه رسالته للدكتوراه بعنوان: أصل وتركيب سور القرآن، ثمّ أعاد كتابتها بعنوان: تاريخ القرآن أو تاريخ النصّ القرآني[3]، معتبرًا فيه النصّ القرآني وثيقة من وثائق التاريخ الإنساني، محاولاً ربط النصّ القرآني بالبيئة التي نشأ فيها كظاهرة بشريّة، منطلقًا من المنهج العلمي الغربي، الذي يفسّر الأديان على أنّها ظاهرة اجتماعيّة ظهرت كما ظهرت الجماعات البشريّة، وأنّها لم تنزل من السماء. ولا ريب أنّ هذه قاعدة لا يقرّها منهج الفكر الإسلامي؛ لأنّها بعيدة الأثر في النتائج التي تترتّب عليها، لأنّها تنكر الوحي والنبوّة والقيم الثابتة في الدين، كما تنكر عالم الغيب ويوم البعث. وأخطر أدوات هذا المنهج الغربي أنّه يقارن بين الدين وبين ما تورّثه الشعوب المختلفة من أساطير، وصولاً إلى استنتاج مفاده أنّ الأديان ليست إلّا مجموعة من الأساطير والخرافات التي لا تصلح إلّا للتلهية وإمتاع الخيال[4]. وقد قام فرديريخ شواللي أوشفالي ١٩١٩م بإعادة تاريخ النصّ القرآني بعد

[١] عزوزي (حسن)، مناهج المستشرقين البحثيّة في دراسة القرآن الكريم، ص٣-٤.

[٢] محمّد (توفيق حسن)، الإسلام في الكتابات الغربيّة، مجلّة عالم الفكر، العدد الخاصّ، دراسات إسلاميّة، الكويت، ١٩٨٤، ص٤٠-٤١. نقلاً عن المنيع (ناصر بن محمّد عثمان)، آثار مدرسة الاستشراق الألمانيّة في الدراسات القرآنيّة، مركز البحوث والدراسات الإسلاميّة، ع٦، ٢٠٠٩. ص٤٠٧.

[٣] العقيقي (نجيب)، المستشرقون، دار المعارف بمصر، ط٣، ج٢، ١٩٦٥م، ص٧٤٠.

[٤] الجندي (أنور)، أخطاء المنهج الغربي الوافد في العقائد والتاريخ والحضارة واللغة والأدب والاجتماع، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢، ص٧٣ نقلاً عن الطيب (حديدي)، المستشرقون ومدى اقترابهم من حقيقة الإسلام؟ المستشرق الألماني – شيخ المستشرقين تيودور نولدكه وكتابه تاريخ القرآن نموذجًا، مجلّة البحوث العلميّة والدراسات الإسلاميّة، ع٦، ٢٠١٣، ص٣١٤.

تنقيحه والتعليق عليه[١]، ثمّ جاء برجستراسر، وأكمله، فوضع الجزء الثالث بالاشتراك مع برتزل ١٩٤١م[٢]. ويوضّح هذا الجزء علاقة برجستراسر المباشرة بعمل نولدكه ومنهجه في دراسة القرآن الكريم[٣]، حيث يعالج فيه تاريخ نصّ القرآن، مناقشًا أهمّ خصائص الرسم في مصحف عثمان، مقارنًا إيّاه بصيغ وقراءات غير عثمانيّة[٤]. ومن أهمّ أعمال برجستراسر التي طبّق فيها منهج نولدكه ومدرسته على القرآن الكريم الأعمال الآتية:

- حروف النفي في القرآن.
- معجم قرّاء القرآن وتراجمهم.
- تاريخ قراءات القرآن.
- المعاونة في نشر طبقات القرّاء لابن الجزري.
- القرآن.
- تحقيق القراءات الشاذّة في كتاب المحتسب لابن جنّي.
- غاية النهاية وطبقات القرّاء لابن الجزري في جزأين.
- مختصر شواذ القراءات لابن خالويه.
- الجزء الثالث من تاريخ النصّ القرآني لنولدكه[٥].

تشير مصطلحات مثل «تاريخ القرآن» و«تاريخ الإسلام» إلى الانبهار بالمنهج النقدي التاريخي، ولعلّ هدف المستشرقين من استخدامهم لهذا المنهج إثبات عدم

[١] العقيقي (نجيب) المستشرقون، دار المعارف بمصر، ط٣، ج٢، ١٩٦٥م، ص٧٢٧.

[٢] العقيقي (نجيب) المستشرقون، دار المعارف بمصر، ط٣، ج٢، ١٩٦٥م، ص٧٢٨.

[٣] محمّد (خليفة حسن)، دراسة القرآن الكريم عند المستشرقين في ضوء علم نقد «الكتاب المقدّس»، ٣٦-٣٧. بتصرّف.

[٤] ناصر (بن محمّد عثمان)، آثار مدرسة الاستشراق الألمانيّة في الدراسات القرآنيّة، مركز البحوث والدراسات الإسلاميّة، ع٦، ٢٠٠٩، ص٤٠٧.

[٥] محمّد (خليفة حسن)، دراسة القرآن الكريم عند المستشرقين في ضوء علم نقد «الكتاب المقدس»، ص٣٦-٣٧.

أصالة الإسلام كدين، وأنّه دين متأثّر تاريخيًّا بالأديان السابقة عليه، وبخاصّة اليهوديّة والنصرانيّة، فهو إذن دين له تاريخ[١]. باعتبارهم أنّ الأديان تمرّ بمراحل نشأة وتطوّر في التاريخ، وأنّها خلال حياتها تخضع لقانون التأثير والتأثّر، فالدين السابق يؤثّر في الدين اللاحق، وأنّ الديانات عمومًا خاضعة للمؤثّرات التاريخيّة[٢]. ممّا يبينّ سعي هؤلاء إلى النيل من أصالة الدين الإسلامي، وتشويه صورته كدين مستقلّ، وتشويه أصالة الحضارة الإسلاميّة بردّها إلى مصادر أجنبيّة[٣].

وقع نولدكه وتلامذته، ومنهم برجستراسر، في عدّة أخطاء منهجيّة، بعضها أخطاء استشراقيّة تقليديّة، وبعضها مرتبط بنظريّة المصادر في حالة تطبيقها على القرآن الكريم[٤]. ومن هذه الأخطاء خطأ التعميم، وهذا الخطأ المنهجي الاستشراقي ينبع من الاعتقاد في أنّ ما ينطبق على اليهوديّة والنصرانيّة ينطبق بالضرورة على الإسلام، وأنّ ما ينطبق على النصوص الدينيّة المقدّسة في اليهوديّة والنصرانيّة صالح للتطبيق على الإسلام، وذلك في تجاهل تامّ ومقصود لاختلاف طبيعة الإسلام عن اليهوديّة والنصرانيّة، واختلاف طبيعة القرآن الكريم عن طبيعة العهد القديم والعهد الجديد. ويخلط المستشرقون عادّة بين خطأ التعميم وخطأ الإسقاط، أي إسقاط وضع الديانتين السابقتين، ووضع كتبهما المقدّسة على وضع الإسلام والقرآن الكريم. وتشير طبيعة الإسلام والقرآن إلى اختلاف جوهري لا يوجد ما يمكن أن نسمّيه بتاريخ النصّ القرآني[٥]؛ ذلك أنّ أكثر منهج خاطئ اتّبعه المستشرقون الألمان في دراستهم للقرآن الكريم وعلومه هو المنهج الإسقاطي، متأثّرين بخلفيّاتهم العقديّة وموروثاتهم الفكريّة، مندفعين بدافع نفسي يهدف إلى رمي القرآن الكريم بما ثبت في كتبهم المقدّسة وديانتهم المحرّفة، محاولين الانتقاص من قدر هذا الكتاب[٦]. فلا وجه للمقارنة بين نصوص العهد القديم والعهد الجديد، والنصّ

[١] محمّد (خليفة حسن)، دراسة القرآن الكريم عند المستشرقين في ضوء علم نقد «الكتاب المقدس»، ص٢٩.

[٢] م.ن،ص٢٨.

[٣] م.ن، ص٢٩.

[٤] محمّد (خليفة حسن)، دراسة القرآن الكريم عند المستشرقين في ضوء علم نقد «الكتاب المقدّس»، ص١٤. بتصرف.

[٥] محمّد (خليفة حسن)، دراسة القرآن الكريم عند المستشرقين في ضوء علم نقد «الكتاب المقدّس»، م.س، ص١٤.

[٦] الطريحي (سحر جاسم عبد المنعم الطريحي)، الدراسات القرآنيّة في الاستشراق الألماني، إشراف: الدكتور محمّد حسين علي الصغير، ٢٠١٢، ص٢٨.

القرآني فيما يتعلّق بمسألة تاريخ النصّ، إذ لا توجد فترة زمنيّة فاصلة بين زمن نزول الوحي القرآني وحفظه وتدوينه، فقد استغرق نزول الوحي القرآني وحفظه وتدوينه ثلاثة وعشرين عامًا، وهي لا تمثّل تاريخًا على الإطلاق، لأنّها هي نفسها فترة نزول الوحي القرآني. وقد تمّت هذه العمليّة في ضوء وعي وإدراك إسلامي قوي بما حدث لكتب الوحي السابقة من عمليّات تحريف وتبديل وتحذير قرآني وتذكير مستمرّ بوضع التوراة والإنجيل، حتّى لا يقع المسلمون في الخطأ نفسه[1]. وهذا الخطأ منهجي مقصود؛ لأنّ المسألة لا تنمّ عن جهل بطبيعة الإسلام، وحقيقة اختلافه عن اليهوديّة والنصرانيّة، ولكنّها مسألة تجاهل لهذه الطبيعة، لتحقيق أهداف معروفة للاستشراق العام[2]. والنقطة الموجّهة لمدرسة النقد التاريخي هي أنّ منهج النقد التاريخي يصلح لما هو تاريخي، ولا يصلح لما هو غير تاريخي. وقد صلح هذا المنهج في تطبيقه على اليهوديّة والنصرانيّة، لأنّهما ديانتان تاريخيّتان، ولا يصلح للتطبيق على الإسلام؛ لأنّ الإسلام ليس دينًا تاريخيًّا[3].

تعدّ بعض الآراء التي طرحها برجستراسر في الجزء الثالث من كتاب تاريخ القرآن، من أخطر الشبه وأشدّها فيما يتعلّق بالقراءات والمصاحف، ومن أبرز ما ذكره ما يلي:

دعوى برجستراسر بوجود أخطاء في كتابة المصحف العثماني، حيث ابتدأ الجزء الثالث بعنوان أخطاء النصّ العثماني، وهو عنوان مثير ومزعج، ويصادر النتيجة قبل البحث العلمي، وقبل إيراد الأدلّة والتحليل والمناقشة[4]، معتبرًا بأنّ المسلمين يعترفون منذ زمن طويل بأنّ نصّ القرآن الذي أصدرته اللجنة، التي عيّنها عثمان، لم يكن كاملاً، معتمدًا في ذلك على روايات واهية، بعضها غير موثّق، والآخر غير صحيح البتّة[5]. ممّا يدلّ على استناد برجستراسر على مبدأ التّشكيك فيما هو قطعي من خلال المبالغة في إثارة الشكوك حول الوقائع التاريخيّة الثابتة

[١] محمّد (خليفة حسن)، دراسة القرآن الكريم عند المستشرقين في ضوء علم نقد «الكتاب المقدّس»، ص١٦.

[٢] م.ن، ص٣٠.

[٣] م.ن، ص٣٠.

[٤] المنيع (ناصر بن محمّد بن عثمان)، المستشرق الألماني برجستراسر وآثاره في الدراسات القرآنيّة ومنهجه فيها،ص١٤٦.

[٥] تاريخ القرآن، جزء٣، ٤٤٣. نقلاً عن خروبات محمّد، مواقف المستشرقين من القراءات القرآنيّة من خلال «تاريخ القرآن»، لتيودور نولدكه. نشر في موقع إلكتروني: https://vb.tafsir.net/tafsir26940/#.WaHzWfjyizc

والصحيحة، المرتبطة بالقرآن الكريم وعلومه، من خلال عدم الثقة في صحّة النصّ القرآني[١]. ممّا يدلّ على انسياق برجستراسر في اتّباع منهج الشكّ والمبالغة في إثارة الشكوك حول الوقائع التاريخيّة الثابتة، والروايات الصحيحة المرتبطة بتاريخ القرآن وعلومه، واعتمدوا في ذلك على عمليّة الانتقاء بطريقة مغرضة وهادفة إلى ما يصبون إليه من نتائج عكسيّة، كما أنّ عدم ثقتهم في صحّة النصّ القرآني دفعهم إلى الشكّ في أمانة نقله وسلامة تبليغه، إضافة إلى الشكّ في جمعه وترتيبه، وهكذا يدّعي كثير من المستشرقين أنّ النصّ القرآني الذي جاء به محمّد صلى الله عليه وآله وسلم، قد نالته تعديلات بالزيادة والنقصان، خاصّة في صورته المكتوبة[٢].

ووصف برجستراسر الخطّ الذي كتب به النصّ القرآني في المصاحف بأنّه محيّر وغير مكتمل، فيه نقص كبير جدًّا، وقد يكون سببًا لدخول قراءات غير معتمدة. وهذا جهل بخصّيصة الخط العربي[٣]، كما أنّ عثمان عندما نسخ المصاحف وبعث بها إلى الأمصار، أرسل مع كلّ مصحف عالمًا من علماء القراءة، حتّى يتمّ أخذ القراءة من أفواه الأئمّة، وهو أكبر دليل على أنّ القراءة إنّما تعتمد على التلقّي والنقل والرواية، لا على الخط والرسم والكتابة[٤].

أشار برجستراسر في كتابه إلى رغبة عثمان والصحابة في توحيد النصّ القرآني[٥]، محاولاً تأكيد الطعن بسلامة النصّ القرآني من خلال البحث عن خلفيّات الإجراء المهمّ، الذي قام به عثمان بن عفان، المتمثّل بإعادة جمع القرآن، ليكون نسخة رسميّة لا يقبل معها بالاحتفاظ أو بقراءة غيرها من مصاحف الصحابة جامعي القرآن[٦].

---

[١] الطريحي (سحر جاسم عبد المنعم الطريحي)، الدراسات القرآنيّة في الاستشراق الألماني، إشراف الدكتور محمّد حسين علي الصغير، ٢٠١٢،ص٢٩-٣٠. بتصرف.

[٢] نقلاً عن عزوزي حسن، مناهج المستشرقين البحثيّة في دراسة القرآن الكريم، ص٩.

Encyclopédie de l'islam, 2ème édition 1985, (5/405)

[٣] المنيع (ناصر بن محمّد بن عثمان)، المستشرق الألماني برجستراسر وآثاره في الدراسات القرآنيّة ومنهجه فيها، ص١٤٩.

[٤] عزوزي (حسن)، مناهج المستشرقين البحثية في دراسة القرآن الكريم، ٤٥.

[٥] المنيع (ناصر بن محمّد بن عثمان)، المستشرق الألماني برجستراسر وآثاره في الدراسات القرآنيّة ومنهجه فيها، ص١٥٠.

[٦] الغزالي (بشي مشتاق)، القرآن الكريم في دراسات المستشرقين، دراسة في تاريخ القرآن: نزوله وتدوينه وجمعه، دار النفائس، ط١، ٢٠٠٨، ص١٥٣.

فبرجستراسر حين يكرّر قضيّة رغبة عثمان أو الصحابة في توحيد النصّ، فهو لا يستند إلى دليل، ذلك أنّ النصّ القرآني وحيٌ قطعي تكفّل الله بحفظه، ولو قصد عثمان توحيد النصّ لكتبت المصاحف بصورة واحدة، ولم يكن بينها اختلاف، فكتابتها على هذه الصورة المختلفة والكيفيّات المتعدّدة دليل واضح على أنّ عثمان لم يعمد إلى توحيد النصّ[1]. إضافة إلى ذلك، فخصّيصة الحفظ في الصدور التي تميّز الأمّة الإسلاميّة، والتي تؤكّد أنّ حفظ القرآن عن ظهر قلب بالسند المتّصل إلى رسول اللهﷺ، أكبر دليل على موثوقيّة النصّ القرآني وحفظه من كلّ زيادة أو نقصان[2]. إلى جانب ذلك، فقد كانت قراءة القرآن ودراسته تتمّ وفق قراءة الأمصار، ومن الطبيعي أن لا تكون تلك القراءات المتعدّدة والمتباعدة قراءة واحدة[3].

في الفصل الثاني من الجزء الثالث لكتاب تاريخ القرآن المتعلّق بالقراءة تمّت إثارة شبهة خطيرة متواترة، ينصّ فيها على أنّ القرآن الذي هو كلام شفاهي مسموع من الوحي يخالف القرآن المكتوب الذي هو في النصّ العثماني[4]، وهي محاولة استشراقيّة يوهم بها أنّ المسلمين نوعان من القرآن: نوع مسموع من الوحي، تناقلت الأفواه معرفته وحفظه، وقرآن أجمعوا عليه كتب في وقت متأخّر من الزمان يدعى نصّ عثمان، ثمّ يعود ليرتّب على كلّ ذلك أنّ القرآن المسموع لم يتحوّل إلى مركز الثقل في النصّ القرآني، بل كانت الغلبة للنصّ المكتوب، ثمّ يستشهد بأنّ عمل زيد بن ثابت اعتمد على الأصول المكتوبة في جمع القرآن. هكذا تحوّل القرآن من النقل الشفهي إلى النصّ المكتوب، ولتدعيم ذلك تمّ الاستناد إلى النسخ المكتوبة، التي أرسلها عثمان إلى الأمصار، لتنشأ منها قراءات مختلفة، لتعود الدائرة إلى النقل الشفوي لكن بصورة أخرى[5].

---

[١] القراءات القرآنيّة في نظر المستشرقين والملحدين ص٢٠. نقلاً عن المنيع (ناصر بن محمّد بن عثمان)، المستشرق الألماني برجستراسر وأثاره في الدراسات القرآنيّة ومنهجه فيها، ص١٥١.

[٢] عزوزي (حسن)، مناهج المستشرقين البحثيّة في دراسة القرآن الكريم، ص١٢.

[٣] الغزالي (بشي مشتاق)، القرآن الكريم في دراسات المستشرقين، دراسة في تاريخ القرآن: نزوله وتدوينه وجمعه، ص١٥٣.

[٤] تاريخ القرآن، جزء٣، ٥٥٧. نقلاً عن خروبات محمّد، مواقف المستشرقين من القراءات القرآنيّة من خلال «تاريخ القرآن»، لتيودور نولدكه. نشر في موقع إلكتروني: https://vb.tafsir.net/tafsir26940/#.WaHzWfjyizc

[٥] تاريخ القرآن، جزء٣، ٥٥٨-٥٥٩. نقلاً عن خروبات محمّد، مواقف المستشرقين من القراءات القرآنيّة من خلال «تاريخ القرآن»، لتيودور نولدكه. نشر في موقع إلكتروني: https://vb.tafsir.net/tafsir26940/#.WaHzWfjyizc

لقد تبيّن للمستشرقين أنّ العلوم الإسلاميّة، وعلى رأسها العلوم القرآنيّة، قد استوت معالمها ومرتكزاتها على أساس وبناء صرح المرحلة التأسيسيّة في عهد الصحابة؛ من أجل ذلك تفتّقت أذهان القوم على التفكير في إعادة بحث ودراسة تلك المرحلة التي يرتكز عليها، فوجدوا في موضوع اختلاف المصاحف الخاصّة التي كانت بأيدي بعض الصحابة ميدانًا يخبون فيه، ليشفعوا رغبة في صدورهم: هي زلزلة العقيدة وفتح أبواب الشكوك والارتياب، فهؤلاء المستشرقون يعرفون أنّ الشكّ في نصّ يوجب الشكّ في آخر، ولذلك فهم يلحّون في طلب روايات الاختلاف، وينقلونها في غير تحرّز، ويؤيّدونها غالبًا، ولا يمتحنون أسانيدها، ولا يلتفتون إلى آراء علماء المسلمين فيها[1].

يتّضح بشكل جلي، أنّ المستشرق مهما حاول أن يكون على درجة من الحياديّة والتزام الموضوعيّة في أبحاثه القرآنيّة، فإنّه لن يفلح في ذلك؛ لأنّ دراسة المستشرقين في مجال القرآنيّات ليست كغيرها، لا لشيء إلّا لكونها تنصبّ على موضوع يرتبط بمسألة الوحي المحمّدي، الذي لا يؤمن به الباحث الغربي، ولا يمكن أن يتعاطف مبدئيًّا، وبالتالي لابدّ أن تؤثّر فيه قناعاته الدينيّة وخلفيّاته الفكريّة في مجال البحث. كما أنّ المسائل القرآنيّة ترتبط بعالم الغيب الذي ليس بمقدور الحسّ أو العقل أن يدلي بكلمة فيها إلّا بمقدار، إذ إنّ رؤية المستشرق العقليّة والماديّة، لابدّ أن تمارس نوعًا من التكسير والتجريح في حقّ القرآن الكريم وعلومه، فترتطم بذلك بالبدهيّات والمسلّمات[2]. ذلك أنّه رغم الجهود المبذولة من طرف المستشرق الألماني برجستراسر في ميدان الدراسات القرآنيّة، لم تخل أعماله من الشبهات والأخطاء المنهجيّة التي وقع فيها.

[١] عزوزي (حسن)، مناهج المستشرقين البحثيّة في دراسة القرآن الكريم، ص٩.

[٢] عزوزي (حسن)، مناهج المستشرقين البحثيّة في دراسة القرآن الكريم، ص٨.

خاتمة

انطلاقًا من البحث في جهود برجستراسر في القرآن الكريم، تأليفًا، وتحقيقًا، وبالنظر إلى منهجه في هذا الحقل، يمكن أن نخلص إلى ما يلي:

- اعتبار برجستراسر من المستشرقين الألمان الأكثر اهتمامًا بالدراسات القرآنيّة، وبخاصّة في مجال القراءات، والعناية بها تأليفًا وتحقيقًا.
- كان لبرجستراسر دور مهمّ في تقديم مجموعة من القواعد التي تساعد على نشر النصوص العربيّة وتحقيقها معتمدًا على أصول قواعد التحقيق عند العلماء القدامى، ممّا يتطلّب معه ضرورة اطّلاع الباحثين في مجال التحقيق على منهجه والاستفادة منه.
- عمل برجستراسر على نقد طبعات القرآن الكريم، منها طبعة فلوجل، التي كشف من خلالها على مجموعة من الأخطاء التي جعلته لا يعمل بها، ودعوته في مقابل ذلك إلى اعتماد طبعة الأزهر الشريف باعتبارها أفضل الطبعات التي يمكن الرجوع إليها.
- مساهمة برجستراسر من خلال كتابة الجزء الثالث على إفادة حقل القراءات القرآنيّة من خلال نشر أمهات الكتب العربيّة.
- من المآخذ على كتاب الجزء الثالث من القرآن الكريم كونه استند بشكل كبير إلى مصادر المستشرقين، في الوقت الذي تمّ فيه أخذ الحيطة والحذر من المصادر العربيّة.
- من مكامن النقص التي تميّز عمل برجستراسر على مستوى التحقيق عدم خدمة النصّ من حيث تخريجه، وضبط كلماته والتعليق عليه، وشرحه، إذ يعتبر ذلك من الأسس التي تساهم في تسهيل فهم النصّ المحقّق من طرف القارئ.
- يعتبر برجستراسر من تلامذة نولدكه متّبعًا لمنهجه في حقل الدراسات

القرآنيّة، الذي قوبل بالنقد، ويظهر هذا المنهج، على وجه الخصوص، من خلال تأليف كتاب الجزء الثالث لتاريخ القرآن الكريم.

- وجود علاقة وطيدة بين منهج نولدكه وتلميذه برجستراسر في الدراسات القرآنيّة.
- يجعل مصطلح التاريخ من القرآن وثيقة من وثائق التاريخ الإنساني، حيث ينكر هذا المنهج الوحي والنبوّة والقيم الثابتة في الدين.
- وقوع برجستراسر في عدّة أخطاء بفعل منهجه،كخطأ التعميم، باعتبار أنّ ما ينطبق على الديانتين اليهوديّة والنصرانيّة، ينطبق على الإسلام.
- تعتبر بعض آراء برجستراسر في كتاب الجزء الثالث من تاريخ القرآن من أخطر الشبه في مجال القراءات والمصاحف من خلال ذكره لوجود أخطاء بالمصحف العثماني من جهة، ووصفه للخطّ الذي كتب به النصّ القرآني بصفة النقص وعدم الاكتمال.
- ضرورة أخذ الحيطة والحذر من طرف الباحثين في الدراسات الاستشراقيّة لتجنّب الانسياق مع بعض الشبهات الواردة في أبحاث المستشرقين، خصوصًا المرتبطة بالقرآن الكريم.

قائمة المصادر والمراجع

١. ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع، مكتبة المتنبي، القاهرة.

٢. بدوي (عبد الرحمان)، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، ط٣، لبنان، ١٩٩٣.

٣. بغداد (عبد المنعم)، جهود التحقيق: الأصالة- الاستشراق- التحديث، مجلّة التراث العربي، ع٣٨، ٢٠١٨.

٤. رائد (أمير عبد الله)، المستشرقون الألمان وجهودهم تجاه المخطوطات العربيّة الإسلاميّة، مجلّة كليّة العلوم الإسلاميّة، ع (١٥/ ١)، مجلد ٨، ٢٠١٤.

٥. الربيع (عولمي)، المستشرقون الألمان والتراث العربي الإسلامي المخطوط بين التحقيق والتلفيق، مجلّة كان التاريخيّة، ع ٤٠، ٢٠١٨.

٦. شتيفان (فيلد)، ملاحظات على مساهمات المستشرقين في الدراسات القرآنيّة.

٧. الطريحي (سحر جاسم عبد المنعم الطريحي)، الدراسات القرآنيّة في الاستشراق الألماني، إشراف: الدكتور محمّد حسين علي الصغير، ٢٠١٢.

٨. الطناحي (محمود محمّد)، مدخل إلى تاريخ نشر التراث، مكتبة الغانجي، القاهرة، ط١، ١٩٨٤.

٩. الطيب (حديدي)، المستشرقون ومدى اقترابهم من حقيقة الإسلام، المستشرق الألماني شيخ المستشرقين»تيودور نولدكه وكتابه تاريخ القرآن نموذجًا»، مجلّة البحوث العلميّة والدراسات الإسلاميّة، ع٦، ٢٠١٣.

١٠. عزوزي (حسن)، مناهج المستشرقين البحثيّة في دراسة القرآن الكريم.

١١. العقيقي (نجيب) المستشرقون، دار المعارف بمصر، ط٣، ج٢، ١٩٦٥م.

١٢. الغزالي (بشي مشتاق)، القرآن الكريم في دراسات المستشرقين دراسة في تاريخ القرآن: نزوله وتدوينه وجمعه، دار النفائس، ط١، ٢٠٠٨.

١٣. الصغير (محمّد حسين علي)، المستشرقون والدراسات القرآنيّة، دار المؤرّخ العربي، ط١، لبنان، ١٩٩٩.

١٤. مالك (أم الفداء)، القراءات الاستشراقيّة لتيودور نولدكه في كتابه تاريخ القرآن، مجلّة الرسالة للدراسات والبحوث الإنسانيّة،ع٨، مجلّد ٢، ٢٠١٨.

١٥. محمّد (خليفة حسن)، دراسة القران الكريم عند المستشرقين في ضوء علم نقد «الكتاب المقدّس».

١٦. المنيع (ناصر بن محمّد بن عثمان)، المستشرق الألماني برجستراسر وآثاره في الدراسات القرآنيّة ومنهجه فيه، مجلّة العلوم التربويّة والدراسات الإسلاميّة، مجلّد ٢٢، ٢٠١٠.

١٧. المنيع (ناصر بن محمّد عثمان)، آثار مدرسة الاستشراق الألمانيّة في الدراسات القرآنيّة، مركز البحوث والدراسات الإسلاميّة، ع٦، ٢٠٠٩.

١٨. هارون (عبد السلام محمّد)، تحقيق النصوص ونشرها، مكتبة الغانجي، القاهرة، ط١، ١٩٩٨.

١٩. المواقع الإلكترونيّة

٢٠. خروبات (محمّد)، مواقف المستشرقين من القراءات القرآنيّة من خلال «تاريخ القرآن»، لتيودور نولدكه.نشر في موقع إلكتروني:

https//:vb.tafsir.net/tafsir26940.#/WaHzWfjyizc

التراث الإسلامي والعربي

في الدراسات الاستشراقيّة

- **تمثُّلات صورة النبي محمّد ﷺ**
  في كتاب "عظماء رجال الشرق" للامرتين
  مقاربة في تصوّرات التّنوير الغربي للغيريّة
  د. مكّي سعد الله

- **النَّقد الذَّاتي للخِطَاب الاسْتِشْراقِي؛ جُورج مَقْدِسِي نموذجًا**
  محمّد مجدي السيّد مصباح

- **صورة المغرب في الخطاب الرحلي النسوي الفرنسي**
  "رحلة رينولد لادريت دو لاشاريير أنموذجًا"
  قاسم الحادك

تمثُّلات صورة النبي محمّد في كتاب «عظماء رجال الشرق» للامرتين

مقاربة في تصوّرات التّنوير الغربي للغيريّة

د. مكّي سعد الله [*]

الملخّص

انفتح خطاب عصر التنوير كمنجز فلسفي ومعرفي على جدليّات متنوّعة أفرزتها طبيعة المناظرات وثنائيّات معرفيّة وليدة تناقضات العصر وبيئته، تستهدف التأصيل لفكر نقدي تجديدي والتأسيس لعقلانيّة بمختلف تمظهراتها الدينيّة والسياسيّة والثقافيّة.

فقد لامست الأفكار النقديّة وتقاطعت مع مفاهيم الصور النمطيّة والأفكار الجاهزة والأحكام الانفعاليّة والأيديولوجيّة حول «الآخر» والمختلف والمغاير، بالنقد الموضوعي والمراجعات العقلانيّة الموضوعيّة. فجاءت أفكار الفيلسوف والكاتب والرحّالة الفرنسي الفونس دي لامرتين (Alphonse de Lamartine) بإعادة تركيب وبناء صورة الرسول ﷺ كعظيم من عظماء الإنسانيّة بشموليّة رسالته وقيمها الفاضلة النبيلة وبروح التسامح واحترام ثقافة الغيريّة والتباين والحقّ في الاختلاف العقائدي،

[*] باحث وأستاذ جامعي، جامعة تبسه -الجزائر-.

بتخليصها من تمثُّلات وتصوّرات الانحياز والعدوانيّة والتطرّف، التي هيمنت على المنظومة المعرفيّة الغربيّة عبر العصور.

لم يكن لامرتين مقلّدًا لمنظومة الاستشراق وخطابها، ولا تابعًا لأيديولوجيّات المركزيّة الغربيّة وتحيّزاتها في كتابة سيرة الرسول الأعظم وتفسير أقواله وتأويل مواقفه وسلوكيّاته. فقد شكّل صورة للعظمة والرقيّ الإنساني بناء على مواقف واقعيّة تتجسّد في صور وشهادات ورؤى ومشهديّة استشرافي واعية تستهدف التأسيس لمجتمع إنساني تسوده العدالة والرحمة والسعادة في الدارين.

كلمات مفتاحية: محمدﷺ، لامرتين، العظمة، الإنسانيّة، العدالة.

مدخل: فلسفة المقارنة وجماليّات العظمة

كتب الباحث الفرنسي في العلوم المقارنة **مارسيل ديتيان** (Detienne Marcel) كتابًا وسمه بـ ((مقارنة اللامقارن)) ((Comparerl'incomparable)) ويهدف من خلاله إلى تبيان منهجيّة المقارنة بمعالجة المتشابه والمتجانس في النوع والقيمة، وبناء على الأطروحات والمقاربات المقترحة في الدراسة، فإنّه من الناحية المنهجيّة والموضوعيّة والعقلانيّة لا يمكن إدراج صورة النبي محمّدﷺ مع شخصيّات بشريّة عاديّة اجتهدت في تسجيل بصماتها وترك آثارها في تاريخ الإنسانيّة، فإذا كان القسم الأوّل من سيرة محمّد تاريخاً توثيقيًا لمرحلة طبيعيّة لرجل عربي عاش في الصحراء وامتهن مهنها السائدة، فإنّ القسم الثاني من حياته ارتبطت بالنبوّة، وهي مرحلة تتجاوز التفسير السببي والتحليل السطحي للأحداث والمواقف والرؤى والتصوّرات؛ ذلك أنّ القرآن أفصح عن صورة محمّد واعتبرها مقدّسة تتجاوز المعايير والأهواء البشريّة ﴿**وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰإِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ**[1]﴾.

احتلّت سيرة النبي محمّدﷺ اهتمام الباحثين الغربيّين باختلاف توجّهاتهم وتيّاراتهم ومواقفهم، وتنوّعت الكتابات بين الجحود والإنكار إلى الإقرار المشروط، ولعبت المرويّات الكبرى والأساطير والإيديولوجيّات أدوارًا مركزيّة في اختيار المناهج وانتقاء المراجع التاريخيّة.

[١] سورة النجم، الآيتان ٣-٤.

والغالب على الأبحاث الغربيّة العودة إلى الببليوغرافيّات القديمة للنهل من منابعها والأخذ بمعطياتها، وهي دراسات غلبت عليها روح عصرها وبيئتها الفكريّة، والتي غالبًا ما كانت فيها الهيمنة والسيطرة للفكر المتطرّف الموجّه انتماءً لهويّة معرفيّة أو عقائديّة بعينها.

وقد استدرك بعض الكتّاب أخطاءهم ومواقفهم بالتعديل وإعادة البناء إنصافًا للأمانة العلميّة، ومنهم فولتير (Voltaire)، واتّجه آخرون إلى الاعتدال وتوخّي الدقّة العلميّة، فجاءت كتاباتهم تعبيرًا صادقًا عن خلقهم العلمي وإكرامًا لنبي الإسلام وعظمته، ويتقدّمهم لامرتين (Lamartine) في كتابه «عظماء رجال الشرق» (Les Grands Hommes de L'Orient).

إنّ شخصيّة محمّدﷺ تجاوزت في مناهج البحث والتحليل العلامة السيميائيّة والأيقونة المعلوماتيّة والقيادة التاريخيّة والزعامة السياسيّة والنموذج البشري الطبيعي والصورة النمطيّة للإنسان الخاضع للأهواء والنزوات. فالاصطفاء الإلهي والانتقاء المقدّس ينأى عن المعايير البشريّة التي تتحكّم فيها المؤثّرات الداخليّة والخارجيّة، فتجنح للعاطفة والمنفعة.

فمنهج القيادة وفلسفتها وجماليّاتها تمكّنت من روحه وجسّدتها سلوكيّاته، التي تستجيب لمقاصد وتوجيهات تهدف إلى تحقيق إنسانيّة الإنسان في كيانه ووجوده. فقد تجلّت سمات العظمة وخصائصها في تنشئته الاجتماعيّة وتفرّده وتميّزه، فقد أثبتت قطوف سيرته قبل البعثة ودلّت على كماله سيكولوجيًّا وفكريًّا وعقائديًّا، وكشفت عن مؤهّلاته في القيادة من خلال اتّزان نفسه وهدوئها وطهارة قلبه ووجدانه، بالإضافة إلى الاستقامة والاعتدال، فكان نموذجًا للأب والزوج والصديق والقريب.

إنّ عظمتهﷺ تمظهرت بعد الدعوة في أداء الرسالة والصبر عليها، وتكوين الدولة وتأطيرها بقيم التّشريع الإلهي الداعي للعدل والتّسامح والإخاء وتكوين الإنسان والثورة على الشرك والتطرّف وغيرها من القيم الراقية والسامية.

تلقّي الغرب ومركزيّته للقرآن والإسلام/ سلطة المرايا والوسائط الوهميّة

لعب المتخيّل الغربي دورًا مركزيًّا وجوهريًّا في تحديد وبناء العلاقة بين الغرب والقرآن؛ ذلك أنّ الاحتكاك المباشر لم يتجاوز رحلات التجارة والحروب، وهي المواقف والمشاهد التي تبتعد ابتعادًا كليًّا عن فهم وإدراك واستعراض مضامين القرآن الكريم وتشريعاته ومبادئه، وهذا يعود إلى سببين أساسيين، أوّلهما الأهداف والغايات من التّقاطع والاحتكاك وأسبابهما، والثاني يرجع إلى طبيعة البنية البشريّة ومستوياتها ودرجاتها الثقافيّة وإمكاناتها العلميّة والأكاديميّة، والتي لا تؤهّلها في الغالب إلى قراءة النصوص القرآنيّة ومقاربتها مقاربات علميّة لإيصالها إلى متلقّ متعطّش لمعرفة كنهها وجوهرها.

ونتج عن هذا الانقطاع والمقاطعة والتواصل المعرفي العميق والصحيح وجود أشكال متعدّدة ومتنوّعة من الإسلام، ونماذج مشكَّلة ومركّبة لشخصيّة رسوله العظيم، مع نصوص مؤدلجة ومنتحلة ومدلّسة من قرآنه الكريم بسبب المرجعيّات الغربيّة المختلفة في الانتماءات الهويّاتيّة والإيديولوجيّات المعرفيّة والدوافع السياسيّة والسوسيو-ثقافيّة التي تقف وراء تشكيل الصور والتمثُّلات والمقاربات. فقد ساهمت المرويّات الكبرى أو السرديّات الكبرى (les grands narratives) في تزييف الحقائق باعتبارها محصّلة التصوّرات والمفاهيم والأنماط المعرفيّة الموجهة والمتحيّزة، بما روّجته وأشاعته من مغالطات وليدة المتخيّل الأدبي (imaginaire lit-téraire) وأساطير مدفونة في مدوّنات الكهنة والرهبان والمتخيّل الخرافي، بالإضافة إلى الترجمات الاعتباطيّة والعشوائيّة، التي تحولّت في منظومة المركزيّة الغربيّة إلى أداة للتّشويه والتّحريف بدوافع كولونياليّة وتبشيريّة[1].

والتحيّز المعرفي إعاقة فكريّة تصيب العقل المؤدلج، الذي تهيمن عليه العاطفة والإيديولوجيا والتعصّب، فتمنعه عن الحقيقة وتحجب رؤيته عن إدراك الصواب

[١] يُنظر: أطروحة الباحث الفرنسي رونو تيرم (Renaud Terme) (١٩٤٧) الموسومة بـ (إدراك الإسلام من النخب الفرنسيّة بين ١٨٣٠- ١٩١٤) (La perception de l'islam par les élites françaises) (١٨٣٠-١٩١٤) والتي ناقشها بجامعة بوردو الثالثة (Bordeaux ٣) سنة ٢٠١٦، أنّ النخبة الفرنسيّة تلقّت الإسلام وأدركته عن طريق وسائط متعدّدة وغير مباشرة ممّا أنتج تصوّرات ومواقف عدائيّة مصطنعة، ومنها كتابات الكتاب الرحّالة (الفصل الثاني، ص٤٠) والمبشّرين (الفصل الثالث، ص٧٦) وعلماء اللغة واللسانيّات (الفصل الرابع، ص١١٠) ومؤلّفات المرويّات الكبرى التي ولدت خوف وازدراء واحتقار الغرب للإسلام في القرن السابع عشر (ص١٥٨).

وتمييز المغالطات، فيصبح آلة تجترّ الأوهام والسراب، يقول الأستاذ إيناس لويس غوندال (Ignace-Louis Gondal) (١٨٥٤-١٩٢٠) مدرّس التاريخ بالمعهد الكنسي سانت سوبليس (séminaire Saint-Sulpice) وهو صاحب كتاب محمّد ومؤلّفه (يقصد القرآن) (sonœuvre Mahomet et) (١٨٩٧) «أصبح محمّد في الرابعة والعشرين من المشاهير، يعرف جيّدًا بلده، مع إدراكه لعظمة الحضارة المسيحيّة... ومنها راودته فكرة الثورة الاجتماعيّة والدينيّة، فهو يحلم بمستقبل زاهر لبلده»[1].

فمكوّنات المركزيّة الأوروبيّة تجعل العقل يشكّل الوقائع والأحداث والمواقف وفق منظوره الضيّق والمحدود بأسيجة الإيديولوجيا لا يتّسع لاستيعاب «الغيريّة» و«ثقافة الاختلاف» فيتمّ تلوين المغايرة بمعايير العنصريّة والدونيّة والاستصغار والتّشويه، فيتحوّل الرسول ﷺ إلى مجرم وقاطع للطريق، سافكًا للدماء من أجل المال والسلطة «عاش النبيّ طوال هذا الوقت حياة القائد العربي، وهي حياة المغامرات والأخطار والنهب والدم... وألهم أنصاره فنون اختيار المواقع وتحضير الهجوم وتنظيم الدفاع، كما علّمهم التّعصب وازدراء الموت»[2].

إنّ الوسائط بين الإسلام والغرب لم تكن موضوعيّة ولا علميّة، ذلك أنّ ممارسات هذه النظريّات تكرّس اختزالاً وتشويهًا لثقافة «الآخر» ومعتقداته، فخضعت عمليّات تقديم القرآن والإسلام لرهانات الكنيسة ومشاريع رجال الدين وهيمنة المركزيّة الغربيّة وسلطتها في تمثّل «الغيريّة». فمناخ التلقّي كان مشحونًا بالتّعصب والهيمنة السياسيّة والأطماع الماديّة والمكاسب التجاريّة والمصالح الإستراتيجيّة.

وبناءً على هذه المعطيات والمؤشّرات فلم تنظر المنظومات الفكريّة الغربيّة إلى الإسلام وقرآنه نظرة موضوعيّة للاستكشاف والمعرفة بتوظيف المناهج العلميّة، بقدر ما قاربته بخلفيّات متحيّزة ومرجعيّات متطرّفة متشبّعة بمفاهيم المركزيّة وسلطتها المشحونة بالعنصريّة والإقصاء والتّشويه والمغالطة «كان الإسلام عبر التاريخ كيانًا غامضًا بالنسبة للغرب خاصّة، ولغير المسلمين عامّة، لقد وضع رجال الأعمال الإسلام ضمن مشاريعهم

[1] I. L. GONDAL, S. S, Mahomet et son œuvre, Librairie Bloud et Barral, Paris, 1897, p 8.

[2] I. L. GONDAL, S. S, Mahomet et son œuvre, p 16.

السياسيّة والاقتصاديّة، أمّا رجال الدين فقد اقتربوا منه بدوافع روحيّة أو لمصلحتهم الفكريّة والثقافيّة وفي إطار عملهم التبشيري. كلّ هذه الجماعات نظرت إلى الإسلام من خلال وجهات نظرهم الخاصّة للدفاع عن أنفسهم ضدّ سلطة إسلاميّة عدوانيّة»[1].

وتكمن مخاطر التّزييف والتّشويه والتّدليس في انتقال المعلومة والفكرة والتصوّر والموقف من طور المشافهة والرؤية الشخصيّة الذاتيّة ضمن تداول محدود إلى المتون التاريخيّة والموسوعات والمعاجم والكتب المدرسيّة، ذلك أنّ هذه الوثائق يتداولها الأكاديميّون والباحثون ويوظّفون معلوماتها كاقتباسات وشواهد، ويوثّقونها في أبحاثهم وأطاريحهم، ومنها تأخذ المشروعيّة والمصداقيّة، فتتناقلها الأجيال التعليميّة والمصنّفات الجامعيّة، فتصعب المراجعات وإقامة التصويبات بسبب اتّساع رقعة التّداول والتّرويج والشيوع، فقد جاء في معجم المعاجم الفرنسي أنّ محمّدًا هو «مؤسّس الإسلام والإمبراطوريّة العربيّة، حيث توسّعت دعوته ليحتلّ الجزيرة العربيّة وسوريا ومصر وفارس وإفريقيا ،ولكن تمّ توقيف توسّعاته بفرنسا من طرف شارل مارتيل (Charles Martel) في موقعة بواتييه (Poitiers)»[2].

إنّ معجم المركزيّة الأوروبيّة في تمظهراتها المختلفة وتجليّاتها الواسعة لا يعدو أن يكون حزمة من المصطلحات المستهلكة والسطحيّة التي تتّهم المغاير والمختلف فكرًا وعقيدة وكينونة بالدونيّة والوحشيّة والبربريّة وضعف الأداء الذكائي مقارنة بمختلف الأجناس والأعراق، وهذا ما يسبّب التخلّف الحضاري ويبرّر الاستعمار باعتباره فتحًا حضاريًّا.

كما يكرّس هذا المتخيّل الوهمي مفاهيم التخلّف والبعد عن القيم الإنسانيّة من تسامح وحبّ وتعاون، مع هيمنة الأسطورة والفكر الخرافي البدائي على العقل، متجاهلين أنّ قيام الغرب ونشأته كانت أسطوريّة بتمركز لاعقلاني حول الذات والفكر اليوناني الكلاسيكي.

[1] Jacques Waardenburg, L'Islam, les orientalistes et l'Occident. Recherche de contact et de dialogue, RevueThéologiques, Volume 16, numéro 1, 2008, p180.

[2] Paul Guérin (sous la direction) Dictionnaire des dictionnaires: lettres, sciences, arts, encyclopédie universelle, tome V, librairie des imprimeries Reunies, Reims, p 445.

فقد صنع المتخيّل قرآنًا وإسلامًا خاصًّا ومتميّزًا بالاعتماد على تأويل الوسائط وتحريف الترجمات وتعميم النماذج السلبيّة والفرديّة من التاريخ، حيث تتمّ عمليّات الانتقاء من التاريخ للمشاهد والمواقف وتوظيفها كصور عامّة وشاملة تمثّل الإسلام والمسلمين «كان التقليديّون من أوائل ممثّلي النخبة الفرنسيّة في اتّخاذ موقف من الإسلام، فهذه الديانة بالنسبة لهم من أبغض وأشنع الملل...فقد أراد محمّدًا أن يكون كاردينالاً، مناهضًا للمسيح، مدفوعًا من الشيطان والشرّ لاختلاق دين جديد تعبد فيه النجوم والشمس والقمر. كما يمكن لأتباع هذا الدين الوهمي أن ينتهكوا دون ذنب إيمانهم ومعاهداتهم مع الكفّار، لقد تحرّروا جميعًا من العقاب الأبدي؛ لأنّ جهنّم ليست لهم»[1].

يذهب الكاتب والراهب الفرنسي جاك بوسيه (Bossuet Jacques-Bénigne) (١٦٢٧-١٧٠٤) في كتابه (خطاب في التاريخ الإنساني) (Discours sur l'Histoire universelle) (١٦٨١) وهو من المصنّفات العمدة ذات التداول الأكاديمي الواسع إلى أنّ محمّدًا نموذج للمخادع مدّعي النبوّة والرسالة، استطاع بسحره وتسخيره للجنّ والشيطان من مراوغة شعوب وأمم، مستغلاً جهلها وطيبتها وفطرتها في الإيمان الغيبي. كما أنّه حصّن نفسه باتهام كتب اليهود والمسيحيّة بالتّحريف والتّزوير حتّى لا يطّلع عليها مريدوه[2].

عجزت المركزيّة الغربيّة بنخبها وتنويرها في مقارعة سلطة الحقيقة والمصداقيّة الإسلاميّة بالحجّة والبرهان وتقديم القرائن الدامغة لدحض مشروعيّتها الروحيّة، المتميّزة بنصاعة مبادئها ووضوح شريعتها ومقاصدها وإنسانيّة غاياتها وأهدافها، فاتّجهت إلى صناعة صور نمطيّة متخيّلة ضمّنتها أنساقًا ثقافيّة متوهّمة، سرابيّة البنية، ضبابيّة المقصد، ضعيفة الإحكام، خرافيّة المبنى والمعنى، جاعلة من المُتخيَّل انبثاقًا لتصوّراتها وتمثّلاتها، المؤسّس عن تكوينها النفسي والفكري والأنثربولوجي الذي يكرّس الفكر البرّي المتوحّش بتعبير كلود ليفي ستروس (Claude Lévi-Strauss)

[1] Faruk Bilici, «L'Islam en France sous l'Ancien Régime et la Révolution: attraction et répulsion», Rives nord-méditerranéennes, Ne 14, 2003, p23.

[2] Bossuet, Discours sur l'Histoire universelle, Garnier frères, Libraires Editeurs, Paris, p108.

(١٩٠٨-٢٠٠٩) الموغل في العنصريّة والإيمان بالتفاوت بين الأجناس على أساس العرق واللون والدين.

وقد وقفت هذه الرؤى والمعتقدات المركزيّة حاجزًا أمام التواصل الحضاري وإقامة المثاقفة الندّية، وبناء ركائز حوار الحضارات والأديان، وعرقلة كلّ مبادرات ودعوات التنويريين المعتدلين من أمثال فولتير (voltaire) (١٦٩٤-١٧٧٨) ومونتسكيو (Montesquieu) (١٦٨٩-١٧٥٥) وفيكتور هوجو (Hugo Victor) (١٨٠٢-١٨٨٥).

مصنّفات «حياة محمّد» (La Vie de Mahomet)

إنّ المستعرض والمتصفّح لبيبليوغرافيّات السيرة الذاتيّة والغيريّة بالمكتبات الغربيّة يعثر على كمّ وعدد معتبر من المصنّفات والمؤلّفات التي تتعلّق بحياة الرسول محمّدﷺ وتحمل جميعها وسم «حياة محمّد» (La Vie de Mahomet).

وليست الغاية من هذا التقديم البحث في مكانة السيرة النبويّة في الفكر الاستشراقي، ولا تحليلاً وتفكيكًا لمناهج دراستها لغرض تصويب الشبهات والأغلاط بمختلف تجليّاتها وظهورها ودرجاتها، والتي شملت الهمز واللمز والطعن والزعم والإنكار والتناقض وغيرها من مظاهر الإقصاء والتكذيب وإشاعة الريب والشكّ.

إشكاليّة التسمية بين (Mahomet) و(Mohammad)

أوّل ما يثير الدهشة في التّعامل مع كتب سيرة الرسول محمّدﷺ هو اسمه، حيث توظّف المنظومة الفكريّة الغربيّة مصطلح (Mahomet) لتعيينه وتحديد هويّته، بدلاً من الترجمة أو التعريب ليصبح (Mohammad).

وقد أرجع تريستان فيغليانو (Tristan Vigliano) (أستاذ الأدب الفرنسي في القرن السادس عشر) في كتابه (الإسلام ثقافتي) (L'islam e(s)t ma culture) أنّه يمكن استخدام المصطلحين (Mahomet) و(Mohammed) دون إشكال معرفي؛ لأنّه تقليد فرنسي قديم تمّ توظيفه في المعاجم والموساعات إلى غاية القرن السادس عشر

رغم احتجاج ومعارضة الفكر الإسلامي؛ لأنّ مصطلح «محمّد» «كان اسم محمّد (Mahomet) يدلّ على جملة من الصفات والمفاهيم التحقيريّة، ففي القرن الثاني عشر كانت تحمل دلالات النقص والفاحشة. ويحمل تاريخ اللغة الفرنسيّة مقاربات ومصطلحات عدائيّة للإسلام منذ قرون، وهي سائدة ومازالت تسود، ممّا جعلنا ورثة لهذا المتخيّل اللغوي العدواني»[1].

وقد أجرت جريدة «العالم»الفرنسيّة تحقيقًا حول استخدام لفظة (Mahomet) بدلاً من (Mohammed) و(Muhammad) فحسب الأستاذ ميلود غرافي (أستاذ اللغة العربيّة بجامعة ليون الثالثة) «إنّ تشويه وتحريف اسم محمّد يعود إلى العصور الوسطى، وبشكل أدقّ إلى الترجمات اللاتينيّة الأولى للقرآن، حيث كان ينسخ اسم نبيّ الإسلام (Mahumet) وهذا الشكل موثّق منذ الترجمة الأولى للقرآن إلى اللاتينيّة، أي ترجمة رئيس دير كلوني بيير المبجّل، عام ١١٤٢، والتي تُدعى«ليكس ماهوميت» (pseudoprophete Mahumet Lex) بمعنى «قانون النبيّ الكذّاب محمد»[2].

ولم يحاول علماء اللسانيّات ومؤلّفو المعاجم تصويب أخطاء معاجمهم، التي تخضع بصفة دوريّة إلى المراجعات والإضافات والاشتقاقات لتوليد المعاني حفاظًا على نسقيّة اللغة في مواكبة التطوّرات وملاءمة المتغيّرات، ولكنّها أبقت على الإساءات المقصودة والمتعمّدة «يرد اسم (Mahomet) في الفرنسيّة القديمة مرادفًا لعبادة الأصنام، أمّا المحمّديّة (Mahomerie) فتعني المسجد ومعبد الآلهة المزيّفة والمعبد الوثني ثمّ عبادة الأوثان بصفة عامّة»[3].

دفع الحقد العقائدي والتعصّب الفكري إلى صناعة معجم لغوي خاصّ بالنبيّ محمّدﷺ جمعت فيه كلّ مصطلحات الدونيّة ومفاهيم الاحتقار، مع مصادرة كلّ الآراء المغايرة والدراسات القائمة على المراجعة والتصويب والمعارضة والحجر على

[1] Tristan Vigliano, Pourquoi dites-vous Mahomet? inL'islam e(s)t ma culture Leçons d'histoire littéraire pour les jours de tourmente, Presses universitaires de Lyon, 2017, p 21.

[2] Assma Maad et William Audureau, Pourquoi parle-t-on de «Mahomet» et pas de «Mohammed» ou «Muhammad»?
https://www.lemonde.fr/les-decodeurs/article/202113/04//

[3] Tristan Vigliano, Pourquoi dites-vous Mahomet? inL'islam e(s)t ma culture, p .23

تقديم البدائل بالتّشويه والمنع والمقاطعة والحجز، لتسود وتشيع رؤيتهم الأحاديّة وتصورّاتهم الجائرة، فأصبح «محمّد في منظومتهم صنمًا أو وسامًا أو صورة»[1].

إنّ المعطيات والمعلومات والأفكار التي قدّمتها المركزيّة العقائديّة حول سيرة الرسول الأعظم تشكّل أطروحات وهميّة لا تقوم على برهان عقلي أو توثيق تاريخي، فهي عبارة عن أوهام لتسويغ عداوات ومواقف لا تقوم على سند علمي أو منهجيّة موضوعيّة، ويتجلّى العجز المعرفي في ضعفهم في الردّ على المنصفين والمعتدلين من أبناء جنسهم، الذين انتصروا للنبيّ الكريمﷺ حيث لا نكاد نعثر على تكذيب أو معارضة أو تفنيد لمواقف غوته وفولتير وفيكتور هوجو..

تقوم الإرساليّة المتعصّبة على رسالة من مرسل ومتلق، فاعل ومنتج لخطاب استفزازي، يستقبله متلق غربي متشبّع بثقافة التطرّف والعنصريّة، فيقع في قلبه وعقله موقع اليقين، فيؤمن به على أنّه تهديد للهويّة والعقيدة، فيتحوّل تحت سلطته إلى مناضل يحمل لواء الدفاع عن العقيدة أمام المخاطر المتخيّلة من المركزيّة العقائديّة والفكريّة «يجهل الأوروبيّون في العصر الوسيط العالم العربي، فهم يردّدون هذا الاسم (محمّد) بتحفظات بيانيّة. فالكتابات اللاتينيّة تسمّيه (Mahomet) أو (Machomet) و(Mahomet) هي الترجمة التي استقرّت وانتهت إليها الترجمات في القرن الثاني عشر، وقد رأى المسلمون في ذلك استفزازًا متعمّدًا؛ لأن عبارة (Ma–humid) لفظة قريبة صوتيًّا من معنى (غير محمود) وهي مناقضة ومعاكسة للفظ «محمّد» الذي يعني (محمود)، وقد ظلّ وبقي الأوروبيّون مرتبطين ومتعلّقين بمفهوم القرون الوسطى على الرغم من رفض المسلمين»[2].

أنتج البناء التراكمي للأفكار المتكرّرة في مصنّفات ومؤلّفات المركزيّة الغربيّة حول سيرة المصطفى إلى تشكيل صور نمطيّة مبنيّة على أحكام عاطفيّة عقائديّة أو توجّهات فكريّة متحيّزة ومنحرفة.

[1] Tristan Vigliano, Pourquoi dites-vous Mahomet? inL'islam e(s)t ma culture, p24.

[2] Olivier Hanne Qui était Mahomet? In Laurent Testot (Sous la direction) La Grande Histoire de l'islam, Éditions Sciences Humaines, 2018, p20.

فقد كتب الرهبان والقساوسة تاريخ سيرة الرسول محمّدﷺ وفق نظرتهم ومعتقداتهم ورسالتهم، ولأغراض خاصّة تهدف إلى تشويه صورته وخلق فوبيا منفّرة، ولذلك لم تتجاوز موضوعاتهم نطاق النبوّة ومصداقيّتها وتشريعاته وغزواته، فجاءت المقاربات في أنساق سرديّة تقريريّة بعيدة عن التحليل العميق والمنطق الحكيم، فجاءت الأفكار مكرّرة، مملّة وساذجة، بالإضافة إلى السطحيّة في العرض والتقديم «يعود أوّل ظهور لهذا الاسم «محمّد» (Mahomet) إلى اللغة اللاتينيّة القديمة المتداولة في العصور الوسطى، وبالضبط إلى الراهب راؤول غلابر (Glaber Raoul) (أوائل القرن الحادي عشر) الذي يصف («سارازين») (Sarracènes) (المنتسبين للإسلام) ويذكر نبيّهم الذي يسمّونه محمّد Mahomed[1]».

تتكرّر هذه الأفكار دون نقد موضوعي أو تصويب يستند إلى المنهج العلمي القائم على الحجاج العقلاني للدحض والتفنيد والإقناع في جميع المعاجم والموسوعات ومتون التاريخ القديم.

وعلى الرغم من تطوّر المناهج النقديّة وظهور فكر المقارنات، إلّا أنّ الدراسات الثيولوجيّة في الغرب بقيت رهينة الموروث العقائدي للمركزيّة الأوروبيّة وسلطة المعتقد الكنسي والفكر الكولونيالي، الذي يرفض المراجعات، ويكتفي بإعادة نشر مؤلّفات العصور الأولى للتواصل والاحتكاك بين الإسلام والمسيحيّة وبين الشرق والغرب.

«حياة محمّد» (La vie de Mahomet)

لا يتّسع في مقام البحث حجمًا استعراض جميع المؤلّفات التي حملت عتبتها المركزيّة عنوان «حياة محمّد» (La Vie de Mahomet) وإنّما سوف يتمركز العرض حول أهمّ المصنّفات القديمة التي أسّست لمرجعيّة فكريّة في الثقافة الغربيّة، فكانت لبنة أساسيّة في التأسيس والتأصيل لنمطيّة صورة الإسلام ونبيّه العظيم «تتمّ محاربة «الملّة أو البدعة المحمّديّة» بقوّة وقسوة إلى حدّ كبير، ونذهب إلى أبعد من ذلك بحيث نتّهم «محمّد» وننعته بأنّه عدوّ للمسيح، بعثه الشيطان لمعاقبة المسيحيّة

[1]Alban Dignat,Introductionàl'islam,RevueHerodotehttps://www.herodote.net/Introduction_a_l_islam-synthese-12829-.php

النائمة أو الفاسدة. ومع مطلع عصر النهضة، ظهر تفسير آخر يشير إلى أنّ الدين الإسلامي يشكّل خداعًا سياسيًّا هائلاً يهدف إلى تأسيس ثيوقراطيّة، فمحمّد ليس مثل موسى أو حتّى المسيح، إنّه مجرّد دجّال طموح ومتعصّب»[1]، فتحوّلت أفكارها ورؤاها وتصوّراتها بحكم التداول والإعادة والتّكرار والاقتباس والتّوثيق إلى مراجع يحتكم إليها الأكاديميّون والباحثون، ويستمدّون معلوماتهم وأفكارهم منها.

وبصرف النظر عن مصداقيّة هذه المرجعيّات وقيمتها العلميّة وكيفيّة بنائها وأسّس اعتمادها ومعايير مشروعيّتها، إلّا أنّها أصبحت مصدرًا ومنبعًا للفكر الأوروبي في نظرته إلى ثقافة الاختلاف و«الغيريّة»، وهما الفضاء الأكثر تجليًّا للدين الإسلامي وثقافة الشرق، ذلك أنّ جميع المراجع تؤكّد على أنّ الصورة تمّ هندستها وفق نظرة كنسيّة لاهوتيّة «نظرت الكنيسة إلى الإسلام على أنّه خطر جسيم ليس فقط لامتلاكه قدرة وقوّة غير عادية على التوسّع والانتشار، ولكنّه قبل كلّ شيء قد تسبّب في موت الكنائس المحليّة، التي وجب أن تكون لهم مكانة رئيسيّة في تصوّرها وإدراكها»[2].

وتعتقد الكثير من الدراسات والأبحاث أنّ ظاهرة الإسلاموفوبيا التي يعيشها المسلمون في الغرب، هي نتيجة لتراكمات عقائد الكراهيّة والعدوانيّة التي انتشرت في الفكر الأوروبي خلال مراحل الصراع الصليبي وبدايات اكتشاف القرآن والإسلام، حيث يسرد المؤرّخ البريطاني نورمان دانييل (Norman Daniel) في كتابة (الغرب والإسلام، صناعة الصورة) (Making of Islamand the West: The an Image) (١٩٥٨) أنّ أوروبا كلّها وبمتخلف تموقعها الجغرافي «تشترك ردود الأفعال المسيحيّة تجاه الإسلام قديمًا مع ردود الأفعال الحاليّة، فالتقليد لم يتغيّر ولم يغادر موطنه، فهو يحمل طبيعيًّا متغيّرات، ولكن للغرب الأوروبي دائمًا نظرته

[1] François Berriot,Remarques sur la découverte de l'Islam par l'Occident, à la fin du Moyen-Age et à la RenaissanceIn: Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance, n°22, 1986, p 11.

[2] Guy Harpigny, L'Islam aux yeux de la théologie catholique,in, Jacques Berque, Roger Arnaldez(et autres) Aspects de la foi de l'Islam, Presses de l'Université Saint-Louis, Bruxelles, p201.

الخاصّة للإسلام التي تشكّلت بين حوالي ١١٠٠ و١٣٠٠ والتي لم تتعدّل إلاّ ببطء شديد»[1].

ويرى أنّ الصورة تكوّنت بناءً على كتابات تعود إلى العهود الرومانسيّة والعصور الوسطى وحتّى لفترة التنوير الأوروبي، الذي افتقد إلى التفكير العقلاني المؤسّس على المرجعيّة النقيّة معرفيًّا، والصافية توثيقًا، والراقية طرحًا ومنهجًا، لتصدر أحكامًا وقيمًا موضوعيَّة، وتكون منهلاً للبحث الأكاديمي الموضوعي «تدين المواقف الحديثة تجاه الإسلام بالكثير للرومانسيين والعصور الوسطى والتنوير»[2].

ينتقي البحث مجموعة من السير التي تناولت سيرة المصطفى، فترجمت لحياته، عارضة أخبار القرآن والمواقف والغزوات، وادّعت أنّها تستقي معلوماتها من مصادر عربيّة أصيلة إقرارًا للحقيقة وإقناعًا للمتلّقي الغربي، الذي يستقبل المعلومة والفكرة دون تحقيق أو نقد وتدقيق؛ لأسباب منها الموضوعيّة، وهي ما تعلّق بإتقان اللغة العربيّة وصعوبة الوصول إلى المصدر العربي، ومنها ما هو ذاتي ويرتبط بالعقيدة المسيحيّة والإيديولوجيا المركزيّة.

ومن أهمّ السير الغربيّة التي حملت عنوان «سيرة محمّد» (Maho- La Vie de met) ما يلي:

١- كشف المؤرّخ والمستشرق وعالم الدين الإنجليزي هامفري بريدو (Humphrey Prideaux) (١٦٤٨-١٧٢٤) في كتابه عن سيرة الرسول ﷺ والموسوم بـ «الحقيقة الطبيعيّة للخديعة المنتشرة في حياة محمّد» والمعروفة بـ»حياة محمّد» (١٦٩٧) يحمل الكتاب أكاذيب وأقاويل وسرد أحداث متخيّلة، بحيث يمكن التحقّق من مصداقيّتها تاريخيًّا، بالإضافة إلى التأويل والقراءة المتحيّزة والسطحيّة للأحداث والمواقف، فالكتاب يشكل بيانًا صريحًا لعدوانيّة عنصريّة لا تستقيم عقلاً ولا تاريخًا، فيتجلّى الرسول محمّدﷺ طوال الوقت على أنّه رجل ماكر ومتلاعب

[1] Vincent Geisser, L'islamophobie en Europe: de l'anti- mahométisme chrétien au racisme «moderne» in Ingrid Ramberg (Sous la direction de) L'islamophobie et ses conséquences pour les jeunes, Éditeur, Conseil de l›Europe, 2005, p40.

[2] Ibid, Vincent Geisser, p 40.

قام عن قصد بالتظاهر بالرؤى والكتاب المقدّس من أجل تعزيز مكانته «في بداية المخادعة مال محمّد نحو اليهود والنصرانيّين، وقد قدّم مذهبه الجديد وفق نموذج الديانة اليهوديّة، هؤلاء اليهود الذين انقلب عليهم بعد وصوله إلى المدينة»[1] وتستمر الافتراءات حول مصداقيّة الرسالة لتصل إلى قمة الاتهام بالانتحال فهي عبارة «عن اقتباسات من العهدين القديم والجديد، فجميع القصص والنصوص مأخوذة من الكتب المقدّسة المسيحيّة لتمنح لخداعه بعدًا إغرائيًّا تأثيريًّا»[2].

ولمحمّدﷺ حسب الكاتب رغبات ونزوات تطوّرت مع حالته النفسيّة للسلطة إلى أهداف وغايات، وهو لا يدّخر جهدًا ولا وسيلة لتحقيق طموحاته وجشعه «الهدف الأوّل من خديعته هي تحقيق طموحه وجشعه، وكلّما تقدّم به العمر زاد جشعه وحبّه للسلطة»[3].

يواصل الكاتب رصف الاتّهامات وهندستها لتتماشى مع قناعاته العقائديّة، موظفًا ومستخدمًا كلّ الألفاظ والمصطلحات التي من شأنها التّشكيك في الرسالة المحمّديّة، وقد توزّعت المغالطات على محورين:

أ- خصّص القسم الأوّل من افتراءاته للقرآن الكريم فهو في نظره نسيج من السرد القديم للأساطير والخرافات، بالإضافة إلى اقتباسات من الكتب السماويّة القديمة.

ب- حشد أوصاف الجشع والقتل وحبّ السلطة والغواية للرسول الكريم، لصناعة نموذج يوافق ويناسب الصورة التي رسمها المؤلّف لعنوان كتابه "المخادع الأكبر".

٢- حياة محمّد (La Vie de Mahomet)

صنّف هذه السيرة الكاتب الأمريكي إيفرينغ واشينطن (١٧٨٣-١٨٥٩) تحت وسم (Washington Irving, Mahomet and his successors: Muhammad, Prophet, Islam, Islamic Empire - History, ٦٣٢ .d) (واشنطن ايرفينغ، محمّد وخلفاؤه، النبيّ

[1] Prideaux, Humphrey,The true nature of imposture fully displayed in the life of Mahomet", translated by Daniel de Larroque, A Amsterdam: Chez George Gallet, M.DC.XCVIII, p156.

[2] Ibid, Prideaux, Humphrey,The true nature of imposture fully displayed in the life of Mahomet", p164.

[3] Ibid, Prideaux, Humphrey,The true nature of imposture fully displayed in the life of Mahomet", p149.

محمّد، ت ٦٣٢، الإسلام، تاريخ الإمبراطوريّة الإسلاميّة) المترجم إلى اللغة الفرنسيّة سنة ١٨٦٥، تحت عنوان "حياة محمّد" (La Vie de Mahomet) ويشتمل الكتاب على فصول متعدّدة تتناول (ملاحظات أوّلية حول شبه الجزيرة العربيّة والعرب) (طفولة محمّد) (عادات متعلّقة بمكّة والكعبة) (رحلة محمّد الأولى نحو سوريا) (اهتمامات محمّد التجاريّة وزواجه من خديجة) وغيرها من المباحث المتعلّقة بالوحي.

وانطلاقًا من المقدّمة تبدأ سلسلة الإشارات المشبوهة حول حياة الرسولﷺ فجاءت مقتضبة مشكّكة في مصداقيّة الرسالة «يروي الكاتب عن محمّد ما نعرف أنّه صحيح، وما ابتدعته واختلقته الأساطير الشرقيّة حوله، ممّا يمكّننا من بناء حكمنا على الرجل وأن نفهم هذا الرسول وأتباعه»[1].

يسعى الكاتب إلى إثبات نسخ القرآن وتأثّره بقصص ومبادئ المسيحيّة، التي سادت شبه الجزيرة العربيّة، وتعلّمها محمّدﷺ من رهبانها وطوائفها عند احتكاكه بهم وتواصله مع دلالاتها وتشريعاتها الروحيّة، حتّى انعكس هذا التأثير في قرآنه الذي يشعّ بأفكار وعقائد المسيحيّة «إنّ النظام المعروض في القرآن، يستند أساسًا إلى العقائد المسيحيّة الواردة في العهد الجديد، وقد تمّ تقديمها وتعليمها إليه من الطوائف المسيحيّة في شبه الجزيرة العربيّة»[2].

ويتواصل التجنّي على القرآن بتبنّي تراكمات الموروث المسيحي الكهنوتي المبني على التحريف من خلال نقل وتكرار الشبهات والمغالطات دون استقراء للتاريخ لفهم جذور التأثير والتأثّر ومعرفة الإمكانات الفكريّة والعقائديّة التي يجب استحضارها وتوفّرها لفهم وإدراك مضامين الرسالات السماويّة القديمة.

لقد اقتضت المعتقدات المذهبيّة للكاتب على الإصرار في إثبات تهمة الأصول المسيحيّة للقرآن، فتحوّلت الكتابة في السيرة النبويّة عند كتّاب الغرب إلى مشاريع عقائديّة/ أيديولوجيّة غرضها التّشكيك في قداسة القرآن، وإلصاق شبهات الاقتباس

[1] Washington Irving, Vie de Mahomet, traduit par Henry Georges, Librairie Internationale, Paris,1865, p (introduction).

[2] Ibid, Washington Irving, Vie de Mahomet, traduit par Henry Georges, pp71- 72.

من الديانات القديمة «عاد محمّد إلى مكّة، وخياله مملوء بالحكايات والتقاليد الوحشيّة التي جمعها من الصحراء، وكان عقله متأثّرًا بشدّة بالمذاهب التي شرحت له في الدير النسطوري. ويبدو أنّه يحتفظ دائمًا باحترام غريب لسوريا منذ ذلك الحين، ربمّا بسبب التعليمات التي تلقّاها هناك»[1].

وسيرة إيفرينغ تحمل بعض الإنباء والإخبار الموضوعيّة، فليست كلّها تشكيكًا وسردًا للمثالب والنقائص، فقد ذكر في مواقف عديدة مشاهد منصفة وعادلة، من ذلك ما تعلّق بمسألة انتحال صفة النبوّة، وخديعة اصطناع الوحي ودجل محمّدﷺ فقد وضَّح الكاتب أنّ الكثير من القضايا المذكورة في هذا الباب منسوبة له من رواة ومؤرّخين ومتعصّبين ومناهضين أرادوا تشويه صورته ورسالته «والسؤال المطروح الآن: هل محمّد هو الدجّال الوقح الذي قيل؟ هل كانت كلّ رؤاه وآياته الكثيرة أكاذيب مقصودة؟ وأنّ نظامه كلّه نسيج من الخداع؟ فعند النظر في هذا التّساؤل، لا ينبغي أن يغيب عن بالنا أنّه ليس مسؤولاً عن كثير من المبالغات والأقاويل التي قيلت باسمه، فالعديد من الرؤى والإيحاءات المنسوبة إليه ملفّقة»[2].

ويشير إلى أنّ السنّة وحياة محمّدﷺ تعرّضتا أثناء فترات التّدوين والرواية الشفهيّة إلى التّحريف، بالزيادة والنقصان، ممّا فسح المجال للخرافات والأساطير بالتموقع والظهور في العديد من المواضع والأحداث «إنّ الوثائق المكتوبة حول حياة محمّد، مشبّعة بالتّحريفات والتّغييرات، وسيرته مشوّهة بالخرافات والأساطير، وهذا يعيق الوصول إلى معرفة حقيقة شخصيّته وسلوكيّاته»[3].

وربمّا تتجلّى عظمة محمّدﷺ في خلاصة السيرة، فهو رغم الانتصارات ونجاح الفتوحات وكثرة أموال الجزية والخراج، فقد التزم بالأخلاق السامية من تواضع ومحبّة للآخرين «لم توقظ فيه الانتصارات العسكريّة كبرياء ولا غرورًا، كما كان سيحدث لو كانت رسالته بدوافع شخصيّة. لقد احتفظ بالبساطة في زمن سلطته القويّة، وكان بعيد

[1] Washington Irving, Vie de Mahomet, traduit par Henry Georges, Librairie Internationale, Paris, 1865, p44.

[2] Ibid, Washington Irving, Vie de Mahomet, p 344.

[3] Ibid, Washington Irving,Vie de Mahomet, traduit par Henry Georges.

التأثّر بالفخامة الملكيّة، وكان يمقت المبالغة في المدح، تجلّت رسالته في تعميم الإيمان والعقيدة... وكانت ثروات الجزية وغنائم الحرب تذهب لتجهيز انتصارات جيش العقيدة وفقراء المسلمين»[1].

٣- هنري دولابورت «حياة محمّد، من القرآن والمؤرّخين العرب»

(Vie de Mahomet, d'après le Coran et les historiens arabes, par P-Henry Delaporte,)

منجز هذه السيرة باسيفيك هنري دولابورت (Pacifique-HenriDelaporte) (١٨١٦-١٨٧٧) الدبلوماسي الفرنسي المولود بطرابلس، وابن المستشرق جاك دونيس دولابورت (Delaporte Jacques-Denis) (١٧٧٧-١٨٦١) وتجسّد هذه السيرة أيضًا مركزيّة ذهنيّة نمطيّة في طرحها ومنهج معالجتها لأحداث سيرة المصطفى وأبرز محطّاتها في تبليغ الدعوة، فقد أهملت الجوانب الروحيّة والعقائديّة التي جاءت بها الرسالة المحمّديّة من حيث مبدأ جوهري يتمثّل في إخراج البشريّة من التعدّدية الوثنيّة والشرك المركب إلى الوحدانيّة والتوحيد.

فكثير من الصور جاءت مشوشة وملتبسة وغير واضحة، ولعلّ السبب في ذلك يعود إلى اعتماد الكاتب على مرجعيّات متناقضة، موزّعة بين الإنكار والجحود والإقرار والاعتراف المشروط بتحفّظات تدلّ على التخبّط المعرفي والتاريخي والعقائدي.

فأغلب السير التي استند عليها المؤلّف كمراجع تعتبر محمّدًا دجّالاً، ودينه عبارة عن جملة من الاقتباسات السماويّة القديمة، التي وظّفها بذكاء ودقّة خدمة لأغراضه السلطويّة التوسعيّة ورغباته العدوانيّة «لم يخترع مؤرّخو حياة "محمّد"الأحداث، لكنّهم يروون أخبارًا استعاروها من المؤرّخين العرب ومن الوثائق المعتمدة ومن هذه المصادر رسمنا أنفسنا»[2].

والمقصود بمؤرّخي سيرة الرسول الأعظم المستشرق الفرنسي جون غارنيه (Jean

[1] Washington Irving, Vie de Mahomet, traduit par Henry Georges, Librairie Internationale, p352- 353.

[2] Pacifique Henry DelaporteVie de Mahomet, d'après le Coran et les historiens arabes, ERNEST LEROUX, EDITEUR, PARIS, 1874, p2.

Gagnier,) (١٦٧٠-١٧٤٠) صاحب كتاب «سيرة محمّد» (١٧٣٢) والمستشرق الإنجليزي همفري بريدو (Humphrey Prideaux) (١٦٤٨-١٧٢٤) صاحب سيرة «حياة محمّد» الذي اتهمه في عنوانها بالدجل والخديعة The True Nature of Life of Mahomet ou Lifeof Mahomet Imposture fully display'd in the سنة ١٦٩٧ وهنري دي بولانفيلييه (Henri de Boulainvilliers) (١٦٥٨-١٧٢٢) صاحب كتاب (سيرة محمّد، مع تأمّلات في الدين المحمّدي، وعادات المسلمين) (La Vie religion mahometane, & les de Mahomed; avec des réflexions sur la coutumes des musulmans) (١٧٣٠) والذي جاء في مقدّمته «إنّ محمّد هو مؤسّس الإمبراطوريّة الأوسع والأكثر رعبًا من الإمبراطوريتين المقدونيّة والرومانيّة، وهو أوّل ملك للعرب بفضل ابتداعه لدين جديد»[1] وجورج سال (George Sale) (١٦٩٧-١٧٣٦) الذي قدّم ترجمة للقرآن الكريم سنة ١٧٣٤، مبتدئًا بتنبيه للقرّاء من خطورة هذا الكتاب الذي يحمل أفكار العنف والقتل والتثوير، وأنّ «هناك أدلّة مقنعة بأنّ المحمّديّة لم تكن سوى اختراع بشري، وأنّها تدين بتقدّمها وتأسيسها بالكامل للسيف، وهي صورة أصليّة للمسيحيّة، وبقوّة السيف استطاعت السيطرة على العالم»[2].

شكّلت هذه النماذج أرضيّة للكاتب لبناء كتابه وتنضيد فصوله وأبوابه، فجاءت معلوماته معهودة ومتداولة من عمليّات التكرار، من ذلك نسبة القرآن الكريم للرسول الكريم.

بعض أفكار السيرة امتداد لموروث غربي كثير التداول والحضور في الكتابات التحليليّة والتوثيقيّة لحياة الرسولﷺ منها نزعه صفة الألوهيّة عن القرآن والاعتقاد بأنّه تأليف بشري «لم يكن مؤلّف القرآن أقلّ جدارة بالثناء من ناحية الصفات الاجتماعيّة»[3].

فالتناقض سمة من سمات الخطاب مزدوج المرجعيّة، لم يتمكّن الباحث من

[1] M. le comte de Boulainvilliers La vie de Mahomed, M.DCC.CCC, LONDRES, p5.

[2] Georges Sale, the Alcoran of Mohammed, LONDON, MDCCXXXIV, p40.

[3] Pacifique Henry DelaporteVie de Mahomet, d'après le Coran et les historiens arabes, pp30- 31.

التحرّر من مخلّفات المركزيّة، فهو يؤمن ببشريّة القرآن وتعاليمه، وفي نفس الوقت يعدّد مزايا محمّد الأخلاقيّة التي تتجاوز أطر الصفات والمزايا الطبيعيّة بتسامي قيمها وعلوّها «سكنت المشاعر النبيلة والسخيّة قلبه، فقد شوهد وهو يبكي على موت صديق في لحظة ضعف لنبيّ مرسل من الله»[1].

فالجمع بين «مؤلّف القرآن» و«نبي مرسل من الله» معادلة توحي بالتخبّط المعرفي والتشويش المنهجي، ممّا دفع بالكاتب إلى التناقض في مواطن عديدة من سيرته.

على الرغم من انتقاد الكاتب لمناهج التأليف في السيرة عند العرب والغرب، فقد مال العرب إلى المبالغة وتكثيف المادّة السرديّة، والتي غالبًا ما تتّسم بالدعم من الخرافات والأساطير والاستناد إلى الأساليب المدحيّة، في حين مالت المصنّفات الغربيّة إلى ترويج المغالطات وتكذيب الوحي، إلاّ أنّ الكاتب نفسه قد يسقط في إعادة بعض الشبهات «تقدّم حياة محمّد العديد من الميّزات التي تمّ استعارتها بوضوح من الكتب المقدّسة للمسيحيّين، والتي أوردها علماء الدين المسلمون لتعويض ندرة الأخبار الأوّلية وعقم الأساطير في الكشف عن العجائبي والأحداث الخارقة والسطحيّة»[2].

بمقارنة هذه السيرة مع نسخ ونماذج مماثلة في التاريخ لسيرة المصطفىﷺ، فإنّه يمكن استصدار حكم أوليّ بأنّها تمتاز بنسبة مرتفعة من المصداقيّة من حيث الطرح والمقاربة وسرد الأحداث وتأويلها، كما أنّها مالت إلى تجنّب وتجاوز كلّ ما يطعن في نبوّة محمّدﷺ ويشيع عنه أوصاف الكذب وحبّ السلطة والدم مع تخليد صفاته وأخلاقه من صدق وسخاء وسماحة.

٤- فولتير؛ من «محمّد» المعتصّب إلى النبيّ الأمين

اشتهر فولتير (Voltaire) (١٦٩٤- ١٧٧٨) منظّر الحرّية والإصلاح الاجتماعي للثورة الفرنسيّة بالدفاع عن حريّة المعتقد والإيمان، وقد ارتكزت أعماله على انتقاد دوغمائيّة الكنيسة الكاثوليكيّة رافضًا جمودها الفكري وتعصّبها المذهبي. وقد درس

[1] Pacifique Henry DelaporteVie de Mahomet, d'après le Coran et les historiens arabes, p31.

[2] Pacifique Henry De la porte Vie de Mahomet, d'après le Coran et les historiens arabes, p6.

كمفكّر تنويري مسائل العقيدة للأديان السماويّة، منتقدًا مفاهيمها للكون والوجود، والألوهيّة والتّشريع وغيرها من القضايا الفلسفيّة الوجوديّة، ممّا سبّب له عداوات وصراعات متعدّدة ومتنوّعة، خاصّة مع رجال الدين.

فقد اعتبر الكتاب المقدّس مرجعًا قانونيًّا وأخلاقيًّا، أمّا اليهوديّة فقد شكّك في وجود موسى -عليه السلام- واعتبر وجوده أسطورة.

وقد اتّخذ موقفًا حادًّا وعدائيًّا من الإسلام معتبراً القرآن الكريم اختراعًا محمّديًا، بعد اطّلاعه على ترجمته الإنجليزيّة التي أنجزها جورج سال.

التعصّب أو النبيّ محمّد (leprophète Mahomet ou fanatisme Le)

ألّف فولتير هذه المسرحيّة سنة ١٧٣٩، وتمّ تقديمها لأوّل مرّة على ركح مدينة ليل (Lille) سنة ١٧٤١ وباريس (Paris) ١٧٤٢ قبل منعها من البرلمان الفرنسي.

أفكار المسرحيّة معهودة ومتداولة في المنظومة الفكريّة الفرنسيّة خاصّة، والغربيّة عامّة، فهي لا تعدو أن تكون تكرارًا لأفكار نكران النبويّة وقداستها، مع التأكيد على اقتران الإسلام ورسالته بالعنف والقتل وحبّ التوسّع والسبي والسرقة وغيرها.

تتوزّع مشاهد المسرحيّة على خمسة مشاهد، ويتقاسم البطولة والحوار ستّة ممثلين، بمصاحبة فرقتين (مكّيّة وإسلاميّة) في حين لم تتجاوز مضامين الحوارات مواضيع الدجل والعنف والتقوّل والكذب والخداع.

إنّ أبرز أفكار المسرحيّة تضمّنتها المقدّمة، فالمقدّمة حملت إهداء الكاتب لجلالة ملك بروسيا[1]، وفيها المسرحي وتوجّهاته ومعتقداته ومواقفه من محمّدﷺ ورسالته، وقد بدأها بعبارة استفزازيّة «إذا كانت أعين الحجاج تتّجه نحو هذه المدينة (الكعبة)

[١] جاء في العديد من المراجع أنّ المقصود بملك بروسيا هو بنيدكت الرابع عشر، BenedictXIV (١٦٧٥-١٧٥٨) وهو بابا الكنيسة الكاثوليكيّة بين ١٧٤٠- ١٧٥٨، بينما تذهب مراسلات فولتير (Correspondance) لسنة ١٧٤٠ وفي رسالة تحمل رقم ١٣٨٩، أنّ الإهداء كان لملك بروسيا فريديريك الثاني من ١٧٤٠- ١٧٧٢.

ينظر:

Voltaire, Correspondance Année 1740,in Œuvres completes, Garnier, Tome 35, 1880, pp557, 561.

فإنّ عيوني تشرئب نحو فنائكم»[1] ويؤكّد أنّه حريص على تخليص البشريّة وإرشادها لمخاطر محمّد، فإنّ دافعه لكتابة هذه التراجيديا هو «حبّ النوع الإنساني والفرع من التعصّب»[2] ثمّ يعتذر من الجمهور لأنّه يعرض عليهم مشاهد التعصّب، ومؤامرات «محمّد» تحت أقنعة الدين وشعارات الخير والسلم، لذلك فلم يكتف بعرض سيرته منفصلة عن أخلاقه وتشريعاته الدمويّة «لم أدَّع أنّني أعرض فقط الفعل الحقيقي على المسرح، ولكنّ الأخلاق الحقيقيّة لجعل الناس يفكّرون في الظروف التي يمكن أن يجدوا أنفسهم فيها، وأخيراً لتصوّر أبشع الخداع الذي اخترعه، وفظاعة تعصّبه. وما محمّد هنا سوى طارطوف[3] بأسلحة في يده»[4].

منعطف حاسم وتصويب مسار فكري جذري حدث لمسيرة فولتير الفكريّة، فقد انطلق من الإنكار والقدح والقذف للأديان عامّة، بتجريدها من القداسة والأبعاد السماويّة وتسفيه عقائدها وشرائعها والاستخفاف برسلها وتكذيبهم واتهامهم بالدجل وممارسة الخديعة، ليتحوّل إلى معترف ومادح ومنصف.

وقد نال محمّدﷺ نصيبًا وافرًا من التحقير والسخرية في مسرحية «التعصّب أو النبي محمّد» لينتقل في مراجعة معرفيّة إلى الإقرار ببدائل وتصويبات، جعلت من فلسفته نموذجًا للموضوعيّة والاعتدال لفيلسوف تنويري اهتدى بفضل أبحاثه واستطلاعاته التاريخيّة إلى تصحيح انحرافاته الفكريّة، التي تبنّاها لأسباب موضوعيّة وذاتيّة.

وكانت شهادته حول موثوقيّة السيرة النبويّة وشموليّتها أوّل تزكية قدّمها فولتير، وكانت محور مركزيًّا لتحولّاته الفكريّة «لا يوجد أحد من المشرّعين أو الفاتحين كتبت سيرته بنسبة عالية من المصداقيّة والتفصيل من معاصريه كحياة محمّد»[5]. ويُعيد مكانة العرب وموقعها بين الأمم والحضارات والثقافات إلى محمّدﷺ فهو

[1] VOLTAIRE, LE FANATISME ou MAHOMET LE PROPHÈTE, M. DCC LIII, p4.

[2] Ibid, VOLTAIRE,LE FANATISME ou MAHOMET LE PROPHÈTE, p 4.

[٣] إشارة إلى مسرحية الكاتب الفرنسي موليير (Molière) (١٦٢٢-١٦٧٣) الموسومة بـ (طرطوف أو الدجال) (Le Tartuffe ou l›Imposteur) (١٦٦٩) وتطرح مسألة النفاق الاجتماعي والتستّر بأقنعة الدين.

[4] VOLTAIRE, LE FANATISME ou MAHOMET LE PROPHÈTE, p7.

[5] François-Marie Arouet dit Voltaire, Essai sur les moeurs et l’esprit des nations, Tome 1, chez Lefèvre, libraire, Werdet & Lequien fils, Paris, 1829, p244.

الذي ضحّى من أجل إنجاح دعوة التوحيد، وترسيخ القيم الإنسانيّة النبيلة والراقية «إنّ عبقريّة الشعب العربي ترجع إلى محمّد بمفرده، فهو الذي بدأها منذ ثلاثة قرون، وهي مسيرة تشبه عبقريّة الرومان القدماء»[1].

وقد كانت مواقفه ومراجعاته سببًا في إعادة قراءة أفكاره وتأويل اعترافاته، خاصّة مواقفه من الرسول محمّدﷺ إلى درجة أن اعتبره البعض «أوّل يساري مسلم»[2].

وتساءل آخرون مكتشفين جهلهم به بعد كتاباته المتعلّقة بالإسلام، وهو الفيلسوف التنويري الذي له تأثيره في النخب الثقافيّة والسياسيّة. ففي فصل (هل هو عنصري أم إنساني) يجيب مؤلّفًا كتاب (من أنتم السيد فولتير) (Qui êtes-vousMonsieur Voltaire)[3] بأنّه يسعى ككل مثقّف تنويري الوصول إلى الحقيقة وإدراكها من خلال التناقضات والأطروحات الجدليّة للوصول إلى اليقين.

أنتجت عقلانيّة «فولتير» منهجًا علميًّا موضوعيًّا يجسّد رحلة البحث عن الحقيقة، فقد كانت آراؤه ومواقفه وتصوّراته حول الأديان عامّة ورسول الإسلام خاصّة أرضيّة لتحرير العقل من الهوى والانتماءات الأيديولوجيّة.

والبحث عن الحقيقة في التاريخ والعلوم الإنسانيّة عمليّة شاقة تتطلّب الدقّة والإرادة والشجاعة لاتّخاذ القرارات وتعديل المواقف، خاصّة إذا تعلّق الأمر بديانة مغايرة وبشخصيّة تنويريّة ذات نفوذ أكاديمي وتشريعي «خيّم الجهل منذ زمن بأنّ نساء إماء (مفرد آمة) عند المسلمين طوال حياتهن، ولا يدخلن الجنّة بعد وفاتهن. وقد كرّسنا هذين الخطأين على المسلمين، والحقيقة أنّ زوجات المسلمين لسن إماء»[4].

---

[1] Ibid, François-Marie Arouet dit Voltaire, p 254.

[2] John Tolan,Voltaire, premier islamo-gauchiste de l'histoire? https://www.lemonde.fr/le-monde-des-religions/article/202010/10//voltaire-premier-islamo-gauchiste-de-l-histoire_6055512_6038514.html

[3] Claude Dupont, Jean-Claude Lesourd, Qui êtes-vous Monsieur Voltaire? Essai Belles Lettres, 2014.

[4] Voltaire, Dictionnaire Philosophique, Collection IDEALE, 2004, p1089.

ولعلّ خلاصة أفكاره حول محمّدﷺ والمسلمين، هي ما أثبته تقريرًا مباشرًا في معجمه الفلسفي في صيغة تحدّيات للرهبان والقساوسة عن تشريعات الإسلام وإيمان المسلمين بها. فهو يرى أنّها تضحيات إيمانيّة لا يمكن أن تتحقّق أو تُنجز إلّا ضمن عقيدة وفطرة سليمة »أقول لكم مرّة أخرى، أيّها الجهلاء الحمقى، الذين جعلهم الجهلاء يعتقدون أنّ الدين المحمّدي شهواني وحسّي، ليس كذلك؛ لقد تمّ خداعكم في هذه النقطة كما هو الحال في العديد من النقاط الأخرى، أيّها الكنسيّون والرهبان والكهنة ماذا لو منعوكم من الطعام والشراب من الرابعة صباحًا إلى العاشرة ليلاً في شهر جويليه (تموز) وهو شهر الصيام؟ ماذا لو منعوك من ألعاب الحظ تحت وطأة عقوبة اللعنة؟. وماذا لو منعوك من شرب الخمر لنفس العقوبة؟. ماذا لو طلب منك أداء فريضة الحج في صحراء ملتهبة؟ وماذا لو طلب منك دفع اثنين ونصف من دخلك للفقراء؟ وماذا لو كنت مستمتعًا بثمانية عشر امرأة وطلب منك الانفصال عنهن، وإبقاء أربعة فقط عن حسن نيّة؟ فهل تجرؤ على تسمية هذا الدين بأنّه حسّي؟«[1].

محمّدﷺ في مؤلّفات لامرتين؛ من الدعوة إلى العظمة

أ- محمّدﷺ في رحلة الشرق للامرتين

تميّزت قرون التنوير الغربي بالرحلة نحو المشرق، فتعدّدت الرحلات وتنوّعت لاكتشاف فضاءاته السحريّة والعجائبيّة والروحيّة، بينما تباين النوايا والأهداف والغايات، فحملت أبعادًا دينيّة وثقافيّة وأدبيّة.

فقد تشكّل «الشرق» في المخيال الغربي وفق منظومة مركزيّة تحمل وتؤمن برؤيتها الذاتيّة حول المثاقفة والغيريّة. فجدليّة الأنا والآخر تأسّست وتأصّلت من صراع المركز والهامش، فالمركز تؤثثه أوروبا بقوّتها وثقافتها وقيمها، في حين بقي الهامش رهين صورته النمطيّة القديمة التي تهندسها وتهيكلها سلبيّات التخلّف والبربريّة والوحشيّة.

وضمن رحلات الشرق (Les Voyages en Orient) انفردت وتميّزت رحلة ألفونس دو لامرتين (Alphonse de Lamartine) (١٧٩٠-١٨٦٩) الموسومة بـ(رحلة إلى

[1] Ibid, Voltaire, Dictionnaire Philosophique, Collection IDEALE, p1537.

الشرق) (Voyage en Orient) (١٨٣٥) فكانت فتحًا جديدًا في تقنيّات الكتابة الرحليّة، فهي ليست سردًا توثيقيًّا لكرونولوجيا الأحداث، ووصفًا سطحيًّا لجماليّات المكان، فقد أبحر الكاتب في تاريخ المجتمعات الشرقيّة مفكّكًا ثقافتها وعقائدها.

فاستعراض مضمون الرحلة بجزأيها، نعثر على شهادات عادلة ومنصفة للإسلام ورسوله الكريم، من مفكّر وشاعر ومؤرّخ، شكّل بحضوره الإبداعي نموذجًا للمثقّف الواعي والسياسي المناضل (شارك لامرتين في إعلان الجمهوريّة الثانية). فقد اعتبر جازمًا، متحدّيًا المركزيّات ومنظوماتها الفكريّة والعقائديّة بأنّ الرسول «لم يدَّعِ محمّد الألوهيّة، فهو رجل متشبّع بروح الله فقط، كما أنّه لم يدعُ إلّا لوحدانيّة الله ومحبّة الناس»[1].

كان هذا الإقرار قطيعة مع الموروث الغربي وتصوّراته للإسلام، ممّا دفعه إلى تمحيص مبادئ القرآن لتصويب رؤى وتمثُّلات عششت في المخيال والوعي الجمعي الأوروبي «يجب أن ننصف ديانة محمّد، إنّها عبادة فلسفيّة تفرض واجبين كبيرين على الإنسان؛ الصلاة والصدقة. هاتان الفكرتان العظيمتان هما في الحقيقة أسمى القيم في كلّ دين، وينادي الإسلام أيضًا بالتسامح، وهي قيمة تفرّد بها بين الأديان»[2].

ويفنّد لامرتين ادّعاءات كتّاب العصر الوسيط في رميهم محمّدﷺ بتهم التوسّع وحبّ السلطة، وهي المغالطات والشبهات التي تكرّرت في كلّ الكتابات المفسّرة للفتوحات الإسلاميّة، وهي عبارة عن صفات جاهزة وأفكار سطحيّة ومرتجلة، فرسالة الإسلام لا تتجاوز عبادات خالصة لله كمتفرّد بالوحدانيّة والعبادة دون سواه «كان محمّدًا يدعو القبائل البربريّة التي تشرك بالله في شكل عبادات بسيطة إلى عيد سنوي ووضوء وخمس صلوات موزّعة على اليوم، كما ترتكز عقيدته على أنّ الله هو الخالق والمُكافئ»[3].

[1] DE LAMARTINE, voyage en Orient, II, Tome, Librairie Hachette et Cie, Paris, 1914, p73.

[2] Ibid, pp15- 16.

[3] DE LAMARTINE, voyage en Orient, II, p196.

تكشف شهادة لامرتين ومواقفه حول الإسلام عن ذات واعية، باحثة، فقد قارن بين مضامين القرآن والأساطير القديمة والمعجزات المتداولة في الديانات الأخرى بمختلف مللها ونحلها، ليخلص إلى أنّ الإسلام بريء ومنزّه عن الكثير من السرديّات والمرويّات المنسوبة إليه «اختلطت برسالة محمّد ذكر بعض الأحداث والمعجزات، ولكنّها أساطير إسلاميّة ليست من جوهر الدين، ولا يقرّها إلّا الأتراك (المسلمين) المستنيرين. ولكلّ الأديان أساطيرها وتقاليدها الفلسفيّة الغامضة، وتنأى الديانة المحمّديّة الصافية عن هذه المغالطات الفظّة»[1].

ب- محمّد في كتاب «عظماء رجال الشرق» المدوّنة

كانت عتبة العنوان «رجال الشرق العظماء» (Les grands hommes de l'Orient) صدمة معرفيّة للمركزيّة الثقافيّة، التي تعتقد بأنّ الكمال المعرفي والعبقريّة والعظمة صفات للرجل الأبيض؛ لإيمانها بالتفاوت الذكائي بين الأعراق والأجناس، فصفات التفوّق والتميّز والتفرّد سمات محتكرة لمجتمعها وحضارتها، أمّا «الآخر/ المختلف» فهو رمز للشعوذة والروحانيّات الخرافيّة والوحشيّة والشهوانيّة.

وجاء الكتاب كرسالة ذات محمولات دلاليّة متعدّدة، منها محاربة الإقصاء والصور النمطيّة والأفكار المسبقة التي تشكّلت وصنعت صورة الرسول ﷺ، فهي إعلان وبيان يؤكّد التكامل الإنساني في ميدان الحضارة والثقافة، مفنّدًا فكرة النقاء، باعتبارها من الأوهام التي تسكن عقول التعصّب وفكر العنصريّة.

يقع الكتاب في زهاء أربعمئة صفحة، متوزّعة على ثلاث شخصيّات، اعتبرهم لامرتين هم عظماء الشرق، دون تعليل أو توضيح يفسّر ويبرّر ويعلّل الاختيارات، وهم نبيّ الله محمّد ﷺ والقائد المغولي تيمورلنك (Tamerlan) (١٣٣٦م-١٤٠٥م) الفاتح التركي المغولي الذي أسّس الإمبراطوريّة التيموريّة في أفغانستان الحديثة وإيران وآسيا الوسطى وما حولها، وأصبح أوّل حاكم من السلالة التيموريّة والسلطان

[1] DE LAMARTINE, voyage en Orient, I, Tome, Librairie Hachette et Cie, Paris, 1913, p472.

التركي جَم وبالتركيّة (Cem Sultan) (٨٦٤ -٩٠٠هـ/ ١٤٥٩- ١٤٩٥م) وهو أمير عثماني ابن السلطان محمّد الفاتح المعروف عند الفرنجة باسم «زيزيم» (Zizim).

وقد صنّف الكاتب شخصيّاته مبتعدًا عن تقديم القرائن والمبرّرات الحجاجيّة لإقناع المتلقّي بالعظمة، فالعلاقة الجامعة بين الشخصيّات الثلاث تكاد تنعدم من حيث الرسالة والوظيفة والتكوين والبنية العقائديّة.

يعتبر هذا الكتاب من الناحية المنهجيّة تكملة لمشروعه حول صنّاع الحضارة في العالم من أدباء وقادة ومؤرّخين ومفكّرين وفلاسفة، والذين صنّفهم لامرتين بأنّهم مؤسّسو صرح الحضارات الإنسانيّة. نشر لامرتين كتابه الموسوم بـ «الحضاري؛ تاريخ الإنسانيّة من خلال عظماء الرجال» (Le Civilisateur, Histoire de l'humanité par les grands hommes) وقد قسّمه إلى ثلاثة أقسام صدرت في ثلاثة أجزاء متتالية، حيث صدر الجزء الأوّل سنة ١٨٥٢، وخصّصه للفاتحين والمقاتلين وزعماء التاريخ، ومنهم جان دارك وكريستوف كولمبس وهوميروس وغيرهم، وتناول الجزء الثاني (١٨٥٣) الفلاسفة والأدباء، ومنهم سقراط وكروميل، واستعرض في الجزء الثالث (١٨٥٤) حياة ومواقف بعض الشعراء، ومنهم ميلتون، وشهد هذا الجزء وجود الشاعر الجاهلي عنترة.

وقد ذكر أنّ كتاب محمّد من ضمن الكتب العالميّة التي أسّست للحضارة «تتلخّص الحضارة كما روتها الإنسانيّة في تظاهرة واحدة هي: الكتاب، وما الكون إلّا مجموعة من الأناجيل. كان لزرادشت، وموسى، وكونفوشيوس، ومحمّد كتب احتوت حضارات وأخلاق وتشريعات وفلسفات وعقائد ولاهوت، وكلّها يسعى لاحتواء العالم، وسوف يخضع العالم للكتاب الأكثر قداسة وإنسانيّة»[1].

يتميّز لامرتين في تدوينه لسيرة الرسول ﷺ المقتضبة، والتي انتقى بعض الجزئيّات منها للتأكيد على عظمته وتميّزه وتفرّده، على أسلوب فلسفي تحليلي، تجاوز فيه التوثيق والسرد التقريري المباشر، بالإضافة إلى ابتعاده عن استحضار المواقف

[1] M. DE LAMARTINE, LE CIVILISATEUR, HISTOIRE DE L'HUIMANITÉ PAR LES GRANDS HOMMES, Firmin Didot frères, Paris, 1852, 551.

الجدليّة والمشاهد المختلف حولها قولاً وحدثًا في مصنّفات مؤرّخي السيرة النبويّة العربيّة.

فجاءت السيرة في شكل مقالات مبوّبة باستقلاليّة موضوعاتيّة، ضمّنها الكاتب ما استوقفه من صفات ومزايا ومواقف استنبط منها عظمة محمّدﷺ.

رجل الدولة؛ الجامع الموحّد

لعلّ معالم العظمة الأولى التي أثارت الكاتب فافتتح بها حديثه عن الرسولﷺ تنطلق من توحيده لشتات شعوب وقبائل متناثرة ومتقاتلة في شبه جزيرة العرب، لا يجمعها دين ولا عقيدة، ولا يحكمها تشريع بعينه. فدياناتهم وعباداتهم عبارة عن طقوس متنوّعة، لا تستند إلى عقيدة سماويّة، فهي معتقدات متوارثة تجمع بين التراث الشعبي الفولكلوري وبين أساطير وخرافات قديمة مجسّدة في هيئة أصنام تُعبد وتُقدّم لها القرابين «لم يكن العرب قطّ شعبًا، فهم مجموعة من السكّان والقبائل والأسر وحشود أخرى كثيرة، بعضهم مدنيّون وأغلبهم من الرحّل... القبائل الرئيسيّة كثيرة العدد، وهي ثريّة بالأراضي وقطعان المواشي، وهم مشهورون بالحرب»[1].

وسط هذا الفضاء الوثني ومناخ الشرك المركّب، جاء التحدّي الأوّل لمحمّدﷺ في جمع العرب وسكّان الجزيرة حول دين واحد، فكان هذا الرهان رسالته الجوهريّة ومركزها المحوري، الذي يتمثّل في إخراج الناس من التعدّديّة الوثنيّة إلى التوحيد.

ترتبط فلسفة إقامة الدولة بالقيادة الراشدة والحكامة التشريعيّة التي تراعي المقاصد، وتحرص على حماية العقل والمال والنسل والنفس، فاتزان شخصيّة القائد وتوازن مختلف جوانبها السيكولوجيّة والسوسيو-ثقافيّة سبيل لاكتساب ثقة الرعيّة، ممّا يسهّل مسؤوليّات التسيير والتوجيه والإرشاد والتخطيط.

ولقد كانت شخصيّة محمّدﷺ مؤهّلة للقيادة بصفاء السريرة ونقاء الروح وتجاوز العداوات والإساءات، بالتسامح بعيدًا عن الحقد والانتقام، حتّى ارتبطت رسالته بهذه

[1] A. DE LAMARTINE, Les grands hommes de l›Orient: Mahomet, Tamerlan, le sultan Zizim, A. LACROIX, VERBOECKHOVEN ET Cie, ÉDITEURS, Paris, 1865, p3.

القيمة «لقد عفا محمّد عفوًا عامًّا، متجاهلاً كلّ التّهم والشتائم الشخصيّة التي تعرّض لها»[١].

حارب محمّدﷺ خطاب الكراهية بالحجّة والبيّنة، فانتصر بالقيم الفاضلة من تسامح منبثق من قوّة المنتصر، فلم يلجأ إلى الانتقام والمعاملة بالمثل في ردّ العداوة بإراقة الدماء، بل جعل من أخلاق الإحسان والتسامح والعفو سبلاً في السيطرة على العقول والقلوب «لقد ضرب محمّد مثالاً على الشهامة الخارقة تجاه أولئك الذين آذوه في الصميم»[٢].

شخصيّة المبعوث المربيّ دفعت به إلى تعميم صفة التّسامح على أصحابه ليكونوا صدى ونموذجًا لتعليمه وتشريعه، فمنعهم ممّا منع منه نفسه، فنهى أحد قادته عن التهديد بالقتل؛ لأنّ رسالته هي دعوة للتّسامح والإخاء والسلم، واضطر إلى إقالته «أراد محمّد أن ينتصر دون إراقة الدماء، لذلك أقال أحد قادة جيشه حين نادى «اليوم يوم المذبحة»[٣].

لم يسع النبيّﷺ إلى صناعة مجد شخصي أو تحقيق سلطة سياسيّة تمكّنه من الرئاسة والقيادة، لأهداف وغايات سلطويّة دنيويّة، فرسالته تجلّت في تمكين دين الله من النفوس وتحريرها من المادّة إلى الروح السامية، وهذا الهدف لا يتحقّق بالإرغام والإكراه، وهذا دفع بالرسالة إلى توظيف وسائل الإقناع والتدرّج في التشريع والدعوة لتسهيل عمليّات الانتقال من الوثنيّة والشرك إلى التوحيد «أراد أن يؤسّس دينًا وليس سلالة ملكيّة، فالأديان إمبراطوريّات النفوس الأزليّة، وهي لا تقام بالسلاح ولكن بالأفكار. فأفكار محمّد التي ينادي بها يجب أن تتوافق مع تقاليد مواطنيه، متناسبة مع طقوسهم المحليّة، فكلّ دين جديد يتأسّس على أنقاض عبادة قديمة. نقبل الهيكل ونغيّر الإله»[٤].

وتجلّت أخلاق القائد المنتصر عند دخول مكّة أثناء الفتح التاريخي، فكان انتصار

[١] المدونة، ص١٤٥.

[٢] المدونة، ص١٤٦.

[٣] المدونة، ص١٤٣.

[٤] المدوّنة، ص١٣٤.

القيم أكثر إشراقًا من التفوّق العسكري، فتمّت المحافظة على العهود واحترام عقائد الأقليّات وتقديس البيئة ومظاهرها، فكانت معاملة سكّانها بالرفق والتسامح والمودّة، وتجاوزت المعاملة حدود منطق المنتصر من خلال مراعاة الحالة النفسيّة للمنهزمين، فاعتبرهم الرسول ﷺ منتصرين، مبتعدًا عن كلّ ما يخدش الكرامة الإنسانيّة، ومكرهًا من الانتقام، ومنفّرًا من مظاهر الإهانة والاحتقار «أبرم هدنة مع القرشيّين لمدّة عشر سنوات، شبيهة بهدنة هنري الرابع عندما دخل باريس، ولكنّه تعامل مع المهزومين، كأنّهم منتصرين، والمنتصرين كأنهم مهزومين، وفي ظلّ انتصاره السلمي دخل مكّة أمام قوّاته المهيبة، التي تمرّ قرب المعبد (الكعبة) وأمام مواطنيه المنبهرين، ولم يغيّر رأيه حتّى تحت همسات (تحريضات) جيشه»[1].

النبي؛ الزوج الوفيّ

لم يتعرّض لامرتين لزوجات النبيّ ﷺ كما هو معهود ومتداول في المنظومة الفكريّة الغربيّة، بشقّيها الاستشراقي والتنويري. فقد دأبت الأدبيّات الثقافيّة الغربيّة على التأليف والتصنيف في موضوع حياة الرسول العائليّة بإثارة الشبهات حول عدد زوجاته، وتعليل ذلك بتأويل فرويدي يؤصل للشهوانيّة وحبّ الجنس والنزوات الغرائزيّة وما إليها من المقاربات التي تذهب لتحقيق غايات محدّدة متمثّلة في إساءات باطلة للمصطفى.

تعتبر شهادة لامرتين حول وفاء الرسول محمّد ﷺ لزوجته خديجة (رضي الله عنها) ميثاقًا وبيانًا يوثّق حقيقة الأسرة وبنيتها وقداستها في الإسلام باعتبارها نواة بناء المجتمع. فالذات الراقية البعيدة عن الشهوانيّة هي الذات التي تقرّ بالجميل وتعترف بالتضحية والمساندة مع بدايات الدعوة وتكالب المشركين.

فعلى الرغم من تعدّد زوجاته، إلّا أنّه بقي وفيًّا لخديجة، فهو لا يدّخر جهدًا في ذكرها أو زيارة قبرها وترديد مآثرها وتعداد فضائلها «بعد انتهائه من أعمال السيادة الدنيويّة والإلهيّة، اتجه نحو قبر زوجته الفاضلة الأولى خديجة، بقي جاثمًا على قبرها لفترة طويلة، غارقًا في تأمّل، ولم يجرؤ أحد على سؤاله أو مقاطعته، ولم يتمكّن

[١] المدوّنة، ص١٣٧.

أحد من إدراك مشاعره الباطنيّة ولا قياس أحزانه، فقد وضع انتصاراته وأفراحه على قبر أوّل من آمن به في زمن الشكّ»[١].

لم يخف لامرتين إقراره بحبّ الرسولﷺ لخديجةرضي الله عنها، ويؤكّد أن موضوع هذه العاطفة مسألة وقضيّة مشتركة في جميع السير التي تناولت حياته، فهي التي آزرته وساعدته وآمنت به وتعاونت معه وكانت سنده، فكان زوجًا فاضلاً، راقيًا في معاملاته، وكما أن كان خيراً لامته، حريصًا على تخليصها من الشرك والنار، فقد كان زوجًا وفيًّا لها في حياتها، حزينًا كئيبًا على فراقها «ولكن سرعان ما كلّفه موت رفيقة إيمانه وسعادته ومحنته، المزيد من الدموع المرّة.ماتت زوجته الوحيدة، الغالية خديجة على إيمانها وحبّها للنبيّ. لقد استولى الحزن والإحباط على الرسول مرّة ثانية»[٢].

ولإيمانه صلى الله عليه وسلم بقيمة الأسرة باعتبارها نواة بناة المجتمع والأمّة، فقد كان منسجمًا مع زوجه، بينهما مودّة ورحمة، مبتعدًا عن شبهات الطمع في ثرائها ومالها كما ادّعت بعض الدراسات الاستشراقيّة أو العلمانيّة، فقد وضّح لامرتين تعامل الرسول محمّدﷺ مع مالها الخاصّ «عاش محمّد وخديجة متّحدين في القلب، ولكنّهما منفصلان دائمًا في الممتلكات وفقًا لأعراف الزواج في الصحراء، في وفاء مثالي، وظلّ محمّد يحظى من زوجته التي تكبره سنًّا باحترام الابن وحنان الزوج»[٣].

ولإحداث التوازن الاجتماعي والأسري حثَّ الرسولﷺ على تطبيق قوانين المساواة بين الجنسين في الحقوق والواجبات، وهو الموقف الذي ثبّته لامرتين في كتابه للمقارنة بين موقف الإسلام وقوانين الغرب، التي كرست التفاوت الجنسي، ممّا أحدث شرخًا اجتماعيًّا وتفاوتًا طبقيًّا بعد اعتبار المرأة أقلّ درجة في هرم البناء الاجتماعي «كانت أوّل فضائله بين الجنسين، في الحقوق والواجبات، فاللامساواة في الواجبات تؤدّي إلى تدهور نصف النوع البشري، وحرمان النساء من حقوقهن

[١] المدوّنة، ص١٤٧.

[٢] المدوّنة، ص٨٧.

[٣] المدوّنة، ص٣٥.

الشرعيّة يؤدّي إلى طغيان الأثرياء في الزواج...لذلك وجبت المساواة والتّسامح في التعدّديّة الزوجيّة»[1].

عالميّة الدعوة وإنسانيّة التّشريع

لم تكن رسالة الإسلام مجسّدة في دعوة محمّدﷺ تشريعًا محلّيًا مرتبطًا ببيئة ثقافيّة وأنثربولوجيّة محدّدة، فهي رسالة عالميّة تتعدّى حدود مركزيّة الجزيرة وعرقها العربي، فقد كرّست بعض الأبحاث محليّة الرسالة، وأثارت حولها شبهات إقليميّة، وخصّصت العرب بها بحكم نزول القرآن بأرضهم وبلغتهم.

فالعالميّة حملتها التعاليم والمقاصد من حيث الفاعليّة ومراعاة الفطرة وشموليّتها للقضايا الدنيويّة والأخرويّة. فقبل إرسال محمّدﷺ لسفرائه إلى الدول المجاورة حاملين رسائل الدعوة والتبشير بدين جديد يوحّد الإنسانيّة حول الوحدانيّة ونبل القيم ورقيها، كانت قيادة جعفر بن عبد المطلب -رضي الله عنه- لأوّل هجرة ولجوء سياسي.

وتجلّت العالميّة في اختيار الممثّل من حيث القول والفعل، ليكون نموذجًا وصورة للمؤمن بالدين الجديد، وهي الحادثة التي أثارت إعجاب لامرتين، فسردها وعرضها مستقرئًا مضمونها لاستنباط قواعد وأصول الدعوة المحمّديّة «كنّا غارقين في الظلمات حتّى بعث الله إلينا رسولاً نعرف نسبه وصدقه وأمانته وعفافه، دعانا إلى الله لنوحّده ونعبده، ونخلع ما كنّا نعبد نحن وآباؤنا من دونه من الحجارة والأوثان، وأمرنا بصدق الحديث، وأداء الأمانة، وصلة الرحم، وحسن الجوار، والكفّ عن المحارم والدماء، ونهانا عن الفواحش، وقول الزور، وأكل مال اليتيم...»[2].

كان هذا التقرير المفصّل والجامع لرسالة الإسلام تأسيسًا لمبدأ احترام الأديان والتأصيل لثقافة التعايش السلمي بين العقائد، بما عرضه الخطيب من مبادئ وفضائل سامية، انطلاقًا من وحدانيّة الله، إلى احترام المرأة والابتعاد عن كل ما يسيئ للكرامة الإنسانيّة من ظلم ونهب للمال وشهادة للزور.

[١] المدوّنة، ص٩٢.

[٢] المدوّنة، ص٧٦-٧٧.

وكانت تلاوة جعفر لبعض آيات القرآن حول نبيّ الله عيسى﵇ دلالة على عالميّة الدعوة باحترام جميع الأديان السماويّة، دون تمييز بين الأنبياء وربط هذه القيمة الإيمانيّة بأركان العقيدة الإسلاميّة.

فالأرضيّة المشتركة لجميع الديانات السماويّة والمتمثّلة في عبادة الله هي التي دفعت النجاشيّ، وهو من أهل الكتاب إلى حماية لاجئي الإسلام وحمايتهم من قهر أعدائهم.

إنّ حكمة محمّدﷺ واعتداله وثباته على رسالته مؤمنًا بصحّتها وحقيقتها، وعدم تناقضه وصبره على إيذاء وتحرّش قومه، أنتجت إيمانًا واعترافًا وإقرارًا من أعدائه، فدعوه إلى الحوار والهدنة بعد أن آمن الكثير منهم، فكانت مناظراته عقلانيّة وحجاجيّة معتمدة على البيّنة، وهذا ما منح لدعوته المشروعيّة «إنّ اعتدال محمّد وحكمته في إجاباته أدّت إلى إقناع قومه والإقرار بعلمه»[1].

التعايش الاجتماعي واحترام التعدّديّة الدينيّة

قام الإسلام كدين سماوي على التسامح واحترام العقائد السماويّة وعدم إكراه الناس على الإيمان، مشرعًا التعدّديّة الدينيّة والتعايش بين الطوائف بمختلف أطيافهم. ومبدأ التسامح في الإسلام قيمة إنسانيّة، فهي فطرة وإحساس واع بالآخر وباختلافه وخصوصيّاته الثقافيّة التي تشكّل هويّته.

وإذا كان التسامح في الثقافة الغربيّة نتيجة صراعات العلم والدين من جهة، وبين الدين والسياسة من جهة أخرى، فإنّ الإسلام أقرَّ هذا المبدأ، ووضع له تشريعًا يحميه ويؤطّره بهيكلة تضمن استمراريّته وتطبيقه بالجزاء والعقاب، محذّرًا من الإكراه، ومشدّدًا من مخاطر الغلوّ والتطرّف.

لقد أُعجب لاماتين كثيراً بموقف محمّدﷺ بعد هجرته إلى المدينة، وتلبية القبائل العربيّة لنداء الإيمان، فجاءت معلنة الولاء والمبايعة «قدَّمت أهمّ القبائل العربيّة ولاءها لمحمّد، وبايعته كقائد روحي وسيّد على المدينة، وأنجز معاهدة مع الآخرين

[١] المدوّنة، ص٧٨.

ضامنًا لهم الحريّة المطلقة في المعتقد، فبعضهم كان مسيحيًّا والآخر يهوديًّا والأغلبية وثنيّة»[١].

وتلعب القوانين المكتوبة دور التحصين والتمكين من التطبيق العملي لبنود المعاهدات التي تشمل مبدأ التسامح، ولذلك وضع الرسولﷺ مواثيق وقوانين مدوّنة تراعي الفروق والاختلافات بين مختلف الطوائف حماية للخصوصيّة ولثقافة المواطنة.

وبهذا يكون الرسولﷺ قد نظر للمواطنة وقواعدها التي لم تعرفها وتعهدها المنظومات التشريعيّة والقانونيّة الغربيّة إلّا مع فكر الأنوار «إنّ القوانين التي شرّعها فور استلامه المدينة والمتعلّقة بالشرطة والعدالة والمساواة والسلم، تشكّل كلّها منظومة قانونيّة حياديّة، تضمن سياسة التسامح والإنصاف»[٢].

ويرى لامرتين أنّ هناك تكاملاً بين الديانتين الإسلاميّة والمسيحيّة خاصّة فيما تعلّق بالبدايات والصعوبات التي أعاقت انتشار الدعوتين، فقد حشد المخالفون وسائل متنوّعة لمنع الاستجابة والاعتناق، وكان الإنكار والتكذيب والمقاطعة والعدوان أهمّ أسلحة المناوئين، بالإضافة إلى تعرّض الأنبياء والرسل إلى الاضطهاد والتشريد والتغريب «هناك تشابه كبير بين بدايات بعثة محمّد وإيمانه بعقيدة القرآن، وبين تطبيقات المسيحيّة للإنجيل، لقد احتمى كثير من أتباع محمّد في مكّة بالمسيحيّة خوفًا من الاضطهاد، كما أنّ ملك الحبشة استقبلهم باعتباره المسلمين أنصاف مسيحيّين»[٣].

اتّصفت كتابة لامرتين حول الرسولﷺ بالموضوعيّة والدقّة العلميّة من خلال تطبيقاته للمناهج السياقيّة التي تتعامل مع النصوص بوصفها أثارًا مفتوحة على التأويل والقراءات المتعدّدة، متجاوزة الصور النمطيّة والأفكار الجاهزة المؤسّسة على أبعاد إيديولوجيّة، فأدّى ذلك إلى إنتاج وإفراز مادّة معرفيّة محرّفة ومزيّفة، مشحونة بالمغالطات وتكرار الشبهات، التي تراكمت في الأبحاث الموجّهة والمقيّدة بمركزيّات بعينها. وقد أحدثت هذه النتائج صدى سلبيًّا في معتقدات المسلمين

[١] المدوّنة، ص١٠٦.

[٢] المدوّنة، الصفحة نفسها.

[٣] المدوّنة، ص٧٦.

وتنوعًا في ردود الأفعال، بدأت من التشكيك في المنهج والنيّة، وانتهت إلى فعل المؤامرة على المقدّسات.

لقد كانت كتاباته منصفة وعادلة في معظمها، وهو المعروف بالاعتدال حتّى في علمانيّته، فلم تكن مواقفه وشهاداته مناوئة للأديان ومعادية لها، فجاءت علمانيّته عقلانيّة تهدف إلى حماية الدين من سيطرة الدولة[1]، وهذا البعد العقلاني انعكس في تاريخه لسيرة محمّدﷺ بتقديمه كعظيم من عظماء الشرق والعالم، غيرّت قيمه وتشريعاته الكون.

استنتاجات

١. كشفت ببليوغرافيّات السيرة النبويّة الغربيّة عن غياب المناهج العلميّة في البحث، سواء من حيث توظيف المنهجيّة أو التوثيق والاستقراء، فجاءت الأبحاث والدراسات متشابهة، مكرّرة، عبارة عن رصف وحشد للمغالطات والشبهات المتراكمة في مدوّنات القرون الوسطى.

٢. غلبت الصور النمطيّة والأفكار الجاهزة والأحكام المزيّفة على صورة الرسولﷺ ولم تتجاوز محاور التّشكيك في نبوءته وزواجه وغزواته.

٣. لم ينج حتّى بعض المؤلّفات المعاصرة من تكرار الأخطاء ذاتها، سواء عن جهل وعجز في البحث والتمحيص أو بسبب توجّهات إيديولوجيّة معروفة. ومن هذه السير، سيرة الرسول لمكسيم رودنسون (Rodinson Maxime) الذي حاول أن ينظر للرسول نظرة نفسيّة مركّزًا على مشاعر الإحباط والطموح والقهر[2].

٤. أنتجت المراجعات العلميّة تغييرات جذريّة في بعض المواقف وتعديلها، كشأن الكاتب الفرنسي فولتير (Voltaire) الذي انتقل من ضفة العدوانيّة إلى آفاق الإنصاف والعدالة.

[1] Jacqueline Lalouette, Les conceptions lamartiniennes des rapports entre l'Église et l'État, in Sylvie Le Grand (dir.), La laïcité en question Religion, État et société en France et en Allemagne du 18e siècle à nos jours, Presses universitaires du Septentrion, 2008, p65.

[2] Carrère D'encausse Hélène, Rodinson (Maxime) – Mahomet, Revue française de science politique Année, 1963, 13- 2, p500.

قائمة المصادر والمراجع

1. Assma Maad et William Audureau, Pourquoi parle-t-on de «Mahomet» et pas de «Mohammed» ou «Muhammad»? https://www.lemonde.fr/lesdecodeurs/article/202113/04//
2. Alban Dignat, Introduction à l'islam,RevueHerodotehttps://www.herodote.net/Introduction_a_l_islam-synthese-12829-.php
3. Bossuet, Discours sur l'Histoire universelle,Garnier frères,Libraires Editeurs, Paris.
4. Claude Dupont, Jean-Claude Lesourd,Qui êtes-vous Monsieur Voltaire? Essai Belles Lettres,2014.
5. DE LAMARTINE, voyage en Orient, II, Tome, Librairie Hachette et C^{ie}, Paris, 1914.
6. DE LAMARTINE,LE CIVILISATEUR, HISTOIRE DE L'HUIMANITÉ PAR LES GRANDS HOMMES,Firmin Didot frères, Paris, 1852.
7. DE LAMARTINE, Les grands hommes de l'Orient: Mahomet, Tamerlan, le sultan Zizim, A. LACROIX, VERBOECKHOVEN ET Cie, ÉDITEURS, Paris, .1865
8. Faruk Bilici, «L'Islam en France sous l'Ancien Régime et la Révolution: attraction et répulsion», Rives nord-méditerranéennes, N^{e} 14,.2003
9. François Berriot, Remarques sur la découverte de l'Islam par l'Occident, à la fin du Moyen-Age et à la RenaissanceIn: Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance, n°22, 1986.
10. François-Marie Arouet dit Voltaire, Essai sur les moeurs et l'esprit des nations, Tome 1, chez Lefèvre, libraire, Werdet & Lequien fils, Paris, 1829.
11. Guy Harpigny, L'Islam aux yeux de la théologie catholique,in, Jacques Berque, Roger Arnaldez (et autres) Aspects de la foi de l'Islam, Presses de l'Université Saint-Louis, Bruxelles.
12. Georges Sale,the Alcoran of Mohammed, LONDON, MDCCXXXIV.
13. Jacques Waardenburg, L'Islam, les orientalistes et l'Occident. Recherche de contact et de dialogue, Revue Théologiques, Volume 16, numéro 1, 2008.
14. I. L. GONDAL, S.S, Mahomet et son œuvre, Librairie Bloud et Barral, Paris,1897.

15. John Tolan, Voltaire, premier islamo-gauchiste de l'histoire? https://www.lemonde.fr/le-monde-des-religions/article/2020/10/10/voltaire-premier-islamo-gauchiste-de-l-histoire_6055512_6038514.html
16. Jacqueline Lalouette, Les conceptions lamartiniennes des rapports entre l'Église et l'État, in SylvieLe Grand (dir.), La laïcité en questionReligion, État et société en France et en Allemagne du 18e siècle à nos jours, Presses universitaires du Septentrion,.2008
17. M. le comte de Boulainvilliers La vie de Mahomed, M.DCC.CCC, LONDRES
18. Olivier Hanne Qui était Mahomet? In Laurent Testot (Sous la direction) La Grande Histoire de l'islam, Éditions Sciences Humaines,.2018
19. Paul Guérin (sous la direction) Dictionnaire des dictionnaires: lettres, sciences, arts, encyclopédie universelle, tome V, librairie des imprimeries Reunies, Reims.
20. Prideaux, Humphrey, The true nature of imposture fully displayed in the life of Mahomet", translated by Daniel de Larroque, AAmsterdam: Chez George Gallet, M.DC.XCVIII.
21. Pacifique Henry DelaporteVie de Mahomet, d'après le Coran et les historiens arabes, ERNESTLEROUX, EDITEUR, PARIS,.1874
22. Tristan Vigliano, Pourquoi dites-vous Mahomet? inL'islam e(s)t ma culture Leçons d'histoire littéraire pour les jours de tourmente, Presses universitaires de Lyon, 2017.
23. VOLTAIRE, LE FANATISME ou MAHOMET LE PROPHÈTE, M. DCC LIII.
24. Voltaire, Correspondance Année 1740, in Œuvres completes, Garnier, Tome 35,1880.
25. Voltaire, Dictionnaire Philosophique, Collection IDEALE,.2004
26. Vincent Geisser, L'islamophobie en Europe: de l'anti- mahométisme chrétien au racisme «moderne» in Ingrid Ramberg (Sous la direction de) L'islamophobie et ses conséquences pour les jeunes, Éditeur, Conseil de l›Europe,2005 .
27. Washington Irving, Vie de Mahomet, traduit par Henry Georges,Librairie Internationale, Paris,.1865

النَّقد الذَّاتي للخِطَاب الاسْتِشْراقِي؛
جُورج مَقْدِسِي نموذجًا

محمّد مجدي السيّد مصباح[*]

الملخّص

سَعت هذه الدِّراسة إلى تناول موقف المُستشرق الأمريكيّ جُورج مَقْدِسي النَّقديّ من مَنْتُوج الخِطاب الاستشراقيّ، إذْ لُوحظ مع تتبُّع كتاباتِه أنَّ رؤْيته النَّقديَّة تضربُ في اتجاهينِ: اتجاه القَبول، واتجاه الرَّفض.

وقد توصَّلت الدِّراسة لعدَّة نتائج، أبرزُها: ١-تأسَّس قبول مَقْدِسي لبعضِ آراء المستشرقين على معقوليَّة هذه الآراء، ومدى قوَّة البراهين الدَّالة على صحَّتها، كما هُو الحال مع بعض آراء آدم مِتْز وهنري لاؤوست وفان برشم وفِنْسِنْك. ٢- كان رفض مَقْدِسي لآراء البعض الآخر مؤسّسًا على مُخالفة هذه الآراء للوقائع التَّاريخيَّة كما هُو الحال مع بعض آراء فلهلم سْپيتَّا، أو لأنَّها مُجرد قراءة أوليَّة غير نضيجة ولا مُكتملة، كما هو الحال مع بعض آراء جُولْدتسيهر، أو لأنَّ فيها من التَّعميمات المُخلّة ما يدفعه إلى رفضها كما هو الحال مع بعض آراء خُوليان ريبيرا.

الكلمات المفتاحيّة: مقدسي، النقد، الحنابلة، الخطاب الاستشراقي.

---

[*] باحث دكتوراه، قِسم الفلسفة الإسلاميَّة، كليّة دار العُلوم - جامعة الفيُّوم (مصر).

مُقدِّمة

يهدف هذا البحث إلى تتبع موقف المُستشرق الأمريكيّ جُورج مَقْدِسِي (ت: ٢٠٠٢م)[1] النَّقديّ مِنْ طروحات الخِطاب الاستشراقيّ، إذ لوحظ ومع تتبع كتاباته أنَّ ثمَّة رؤية نقديَّة تضرب في اتجاهين: اتجاه القَبول، واتجاه الرَّفض.كما يهدف البحث إلى الإيماء إلى بعض الآثار التكوينيَّة لأفكار المُستشرقين في جُورج مَقْدِسِي؛ فلم تكن نزعته النَّقدية تحول دون الأخذ عنهم أو تسرّب بعض أفكارهم إليه.

فالمُطالع -مثلاً- لما سطَّره كُل مِنْ: لَافي بُرُوفِنْسال (ت١٩٥٦م)، ولِوِيس مَاسِينْيُون (ت ١٩٦٢م)، وهَاملْتُون جِب (ت١٩٧١م)، وهِنرَي لاؤوست (ت ١٩٨٣م)، وغيرهم ليجده ذا صدى واضح في كتاباته تصريحًا وتلميحًا[2]. وحتى مَنْ تحفَّظ على بعض طروحاتهم بشدَّة، مثل: جُولْدتسيهر (ت ١٩٢١م)، وفِنْسِنْك (ت ١٩٣٩م) لم تَعدم أفكارهم حُضورًا في فِكره كما سيأتي ذكر ذلك.

مِمَّا يدلّ على أنَّه، وبعد وفاة هؤلاء، استطاعت طروحاتهم أنْ تجد لنفسها مكانًا وسط المراجع العلميَّة المعنيّة بالفِكر الإسلاميّ.ولا يخفى أنَّ الأثر التكوينيّ لأفكار هؤلاء يمكن أنْ يُناقش بوجه عام، غير أنَّ دراسة كهذه تحتاج إلى كِتاب ليس بالصغير مِنْ حيث الحجم.

وربّما مِن المفيد أنْ أنبّه في البدء إلى أنَّ هذه الورقة لا تُعنى بدراسة موقف جُورج مَقْدِسِي مِن الاستشراق في ذاته:بوصفه حركة لها أهدافها -وأحيانًا أطماعها-، كما درسها مثلاً إِدْوَارد سَعِيد (ت ٢٠٠٣م)، وليست في الوقت ذاته تروم إلى عقد مُساجلات تهيل التُّراب على رؤوس فِئة، وترفع في الوقت ذاته مِنْ شأن أُخرى. غير

[١] ولد جُورج أبراهام مَقْدِسي (George Abraham Makdisi)، ذو الأصول الشَّامية، في ولاية ديترويت الأمريكيَّة عام ١٩٢٠م، وحصل على الدُّكتوراه من جامعة السُّوربون عام ١٩٦٤م، عن دراسته الَّتي تناول فيها العالم الحنبليّ الشَّهير ابن عقيل وعصره... وقد اشتغل بتدريس العُلُوم العربيَّة والإسلاميَّة في جامعتي متشجان وهارفارد، قبل تعيينه أستاذًا للدِّراسات العربيَّة في جامعة بنسلفانيا عام ١٩٧٣م؛ انظر: [علاء عوض عُثمان، مَنَ مقدِّمة ترجمته لكتاب: الطَّبقات "مُؤلَّفات في التَّراجم"، ص٩ وما بعدها].

[٢] ووصف مَقْدِسي تلك الأيام الَّتي كان يلقاهم فيها قائلاً:«كان مُجرّد لقاء هؤلاء العُلماء الأفذاذ والتحدُّث إليهم، سواءً في منازلهمَ أو في المكتبات تحليقًا في فضاءات جديدة»؛ انظر: [نَشْأة الإنسانيَّات، من مقدِّمة الترجمة للدُّكتور أحمد العدوي، ص٣٧].

أنَّ ما نتغيَّاه تتبّع مواقف جُورج مَقْدِسِي إزاء آراء أدَّاها زملاؤه في قضايا تتعلَّق بالفِكر الإسلاميّ، وكيف ولماذا قبل بعض هذهِ الآراء، وتحفَّظ على بعضها الآخر؟.

إشكاليَّة البحث: يحاول هذا البحث الإجابة عن عِدَّة تساؤلات، أبرزها:

١. إلى أيّ مدى ساهمت آراء ونظريّات المُستشرقين في التَّكوين العلميّ لجُورج مَقْدِسِي؟

٢. هل كان مَقْدِسِي مُجرّد ناقل ومُؤيّد لأفكار المُستشرقين أم كان له موقف نقديّ منها؟

٣. ما أبرز صُور وتطبيقات الأثر التكوينيّ لأفكار المستشرقين في المُستشرق جُورج مَقْدِسِي؟

٤. هل يمكن اعتبار طروحات جُولْدتسيهر أحد المراجع العُليا لأرباب الخطاب الاستشراقيّ على اختلاف مدارسهم بعد سنة ١٩٢١م؟

٥. ما أبرز تطبيقات وسمات منهج جُورج مَقْدِسِي النَّقدي للمنتوج الاستشراقيّ؟

منهج البحث: اقتضت طبيعة الموضوع -محلّ البحث- أنْ أتّبع المنهج الوصفيّ التحليليّ المُقارن؛ لوصف وتحليل آراء المستشرقين ومقارنتها بما أورده جُورج مَقْدِسِي في كِتاباته.

خُطَّة البحث: جاء هذا البحث الَّذي هو بعنوان: «نقد الخطاب الاستشراقيّ من منظور استشراقيّ- جُورج مَقْدِسِي نموذجًا في: مُقدِّمة، ومبحثين، وخاتمة، ولائحة بأهمِّ المراجع، على النَّحو الآتي:

المُقدِّمة: تناولت فيها أهداف البحث، وإشكاليّته، ومنهجه، وخُطَّته.

المبحث الأوَّل: تناولت فيه موقف مَقْدِسِي النَّقديّ مِن طروحات المُستشرقين (إيجابًا)، وفيه تناولت أبرز النماذج الدَّالة على ذلك، مع الإيماء إلى الأثر التكوينيّ لأفكار المستشرقين في مَقْدِسِي.

المبحث الثَّاني: تناولت فيه موقف مَقْدِسي النَّقدي من طروحات المُستشرقين (سلبًا).

الخاتمة: تضمّنت أبرز النتائج الَّتي توصّلت إليها.

وغير خافٍ أنَّ مادة هذه الدِّراسة تعتمد وبشكل شبه كُلّي على ما وصلنا مِنْ مشروع مَقْدِسي المترجم إلى العربيَّة الآن، ومِنْ نافلة القول أنْ نُذكر أنَّ هذا المشروع له عدَّة أركان، أبرزها: **أوّلًا**: دراسة التعليم وتاريخه في فِكرنا الإسلاميّ ومُقارنته بالفكر الغربيّ (كما في كتابه نَشْأة الكُلِّيَّات)، **ثانيًا**: دراسة فِرق أهل السُّنة وتطوُّرها «الأرثوذكسيَّة الإسلاميَّة» بحسب تعبيره (كما في كتبه: الأشعريّ والأشاعِرَة، والإسلام الحنبليّ، وغيرها)، **وأخيرًا**: دراسة العُلُوم الإنسانيَّة ونشأتها وتطوُّرها في الإسلام الكلاسيكيّ ومُقارنتها بالغربِ المسيحيّ (كما في كتابه نَشْأة الإنسانيَّات).

المبحث الأوَّل: موقفه النَّقديّ مِن طروحات المُستشرقين (إيجابًا)

ممَّا لا شك فيه أنَّ قدرًا غير قليل مِنْ دراساتنا المُعاصرة حول الخِطاب الاستشراقيّ تتلخَّص في الرَّد والشَّجب والتَّحفظ على منتوج هذا الخِطاب، وسعت جاهدة إلى بيان زيف وعوار بعض آراء أربابه[1].ولم تُعنَ في الوقت ذاته بدراسة هذه الحركة مِن الدَّاخل على نحوٍ كبير، ومعرفة مدى تأثير أربابها في بعضهم البعض[2]، وكيف أثّر السَّابق منهم في اللاحق، وما منهجهم النَّقدي الذَّاتي (الدَّاخلي) تُجاه طروحاتهم المختلفة؛ ممَّا أدّى إلى تضخيم منطق الدِّفاع والرَّفض والتَّقليل مِنْ فُرصة محاولة فهم المُستشرقين مِنْ داخلهم.

ولعلّ مِنْ أبرز المُستشرقين الكِبار الذين يمكن أنْ نقف معهم لفهم مواقفهم النَّقديَّة لبني جلدتهم هو المُستشرق جُورج مَقْدِسي George Makdisi، ويمكن أنْ

[١] مثل موقف المفكّر الجزائريّ مالك بن نبي؛ يراجع كتابه (إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، دار الإرشاد- بيروت، ط١، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٩م). والمفكّر المصري أنور الجندي؛ يراجع كتابه (التبشير والاستشراق والدعوات الهدّامة، دار الأنصار- القاهرة)، وغيرهم.

[٢] فالاستشراق ليس كُله سيئًا، وليس كُله حسنًا، وعلينا دراسة التيّارات المختلفة، وتشجيع المحايد منها ومن ثَمَّ لا يصح علميًّا أنْ نقفَ أمامه باستفزاز وعصبيَّة، إنّما احتواء هؤلاء بالطيب من كُل شيء، لأنَّ رد الفعل سيكون أكثر استفزازًا؛ يراجع: [يوسف عز الدين، الاستشراق وبواعثه، ص١٧] .

نشير إلى بعض تطبيقات هذا الموقف بإيجاز على النَّحو الآتي:

١- ماكس فان برشم[1] Max van Berchem (ت ١٩٢١م)

أبدى جُورج مَقْدِسِي إعجابه الشَّديد بأفكار السويسري فان برشم، خاصّة تلك الَّتي تدور حول المدرسة والكُلِّيَّات العلميَّة قديمًا؛ فراح يعرض لهذه الأفكار بإسهاب[2]، ثُمَّ علّق عليها بأنَّها «**نيرِّة بُنيت على أساس خليط غريب مِن الحقيقة والحَدْس**»[3]. كما كانت له مُراجعة نقديَّة مُركّزة ختم بها كلامه عن تلك الأفكار، وأبان فيها عدَّة أمور أبرزها:

أوّلًا: طبيعة المدرسة بوصفها مُؤسسة اجتماعيَّة يمكن أنْ تؤدّي بسهولة إلى نُشوء مفاهيم خاطئة. فالمدرسة بحكم كونها وقفًا، عبارة عن مُمتلكات خاصّة مُخصّصة على سبيل الأمانة لغرض عام... وذلك على الرَّغم من أنَّ المدرسة ظلَّت في واقع الأمر مُؤسّسة علميَّة ذات هِبات خاصّة مرصودة للإنفاق عليها، مُعدَّة للجمهور العام، ولكن وقفًا لرغبات الواقف الخاصّ الَّذي أنشأ المُؤسّسة العلميَّة والَّذي قيد صِفتها العامّة[4].

ثانيًا: إذا أدركنا ما سبق، فلن يكون ثمَّة داعٍ بعد ذلك لتفسير السَّبب في أنَّ مدرسة ما، مِن المفروض أنَّها معهد حُكوميّ -مع أنَّها لم تكن كذلك مُطلقًا- لم تكن سِوى مذهب فقهيّ واحد فقط من بين المذاهب الأربعة الَّتي بقيت من المذاهب السُّنية[5].

ثالثًا: بقيت وظيفة المدرسة هي الوظيفة نفسها الَّتي كانت لسلفها، وهو المسجد، مكرَّسة لدراسة الفقه، ولم تكن لها مُهمَّة خاصّة تنهض بها ضدّ المذهب الشيعيّ أو مبدأ الاعتزال أو أيَّة حركة أخرى، مِمَّا لم يكن ضِمن مهمّات المسجد فيما سبق...

---

[١] مُستشرق سويسري، أسّس فنّ معرفة الكتابات العربيَّة القديمة، وكتب مباحثه باللُّغة الفرنسيَّة، وقد شملت هذه المباحث كتابات مصر وفلسطين وسورية والعراق وآسيا الصغرى؛ انظر: [كليمان هوار، الدروس العربيّة في فرنسا، ص١٧٥].

[٢] مَقْدِسِي، نَشْأة الكُلِّيَّات، ص٥٦٠-٥٦٦.

[٣] مَقْدِسِي، نَشْأة الكُلِّيَّات، ص٥٦٦.

[٤] مَقْدِسِي، نَشْأة الكُلِّيَّات، ص٥٦٧.

[٥] مَقْدِسِي، نَشْأة الكُلِّيَّات، ص٥٦٨.

كانت المدرسة شأنها شأن المسجد، تمثّل مذهبًا فقهيًّا لا مذهبًا كلاميًّا، سواء أكان أشعريًّا أم اعتزاليًّا[1].

٢- جُولْدتسيهر Goldziher (ت ١٩٢١م)[2]

مِنْ بين المواضع الدَّالة على أثر جُولْدتسيهر في أفكار مَقْدِسي تلك المواضع الَّتي ناقشها عن الأشعريّ وكتاباته، فيرى مَقْدِسي أنَّ «إجناس جُولْدتسيهر المُستشرق المجريّ وأحد مُؤسّسي الدِّراسات الإسلاميَّة في الغرب أوَّل مَنْ أعرب عن دهشته مِنْ مضمون الرِّسالة الَّتي حملها كِتاب الإبانة وأثرها»[3].

كما يرى أنَّه -أي جُولْدتسيهر- قد «**استخلص مِن الكِتاب، وهو محقٌّ أنَّ الأشعريّ كان أثريًّا حنبليًّا صِرفًا**. ولم يكن بوسع جُولْدتسيهر أنْ يجزم انطلاقًا مِن الإبانة[4] بأنَّ الأشعريّ استقرّ على هذه العقيدة في نهاية المطاف، ولكنّه خلص إلى حقيقة صادمة على ما يبدو: وهي أنَّ الأشعريّ لا علاقة له بالعقيدة الأشعريَّة»[5].

ويُؤيد مَقْدِسي هذه الرؤى ويرى أيضًا أنَّ جُولْدتسيهر شدّد على أنَّ **الفضل في ظُهور العقيدة الأشعريَّة يعود إلى الأشاعرة، لا إلى أبي الحسن الأشعريّ**، أي: إنَّ الأشاعرة لم يكونوا أتباعًا للأشعريّ، بل غاية ما في الأمر أنَّ تاريخ ظهورهم كان لاحقًا لزمن ظهوره[6].

ويرى مَقْدِسي في «نَشْأة كُلّياته» أنَّ جُولْدتسيهر أراد بهذا الرأي أنْ يتجنَّب إشكاليَّة

---

[١] مَقْدِسي، نَشْأة الكُلِّيَّات، ص٥٦٨.

[٢] انظر ترجمته وآثاره: د. بدوي، موسوعة المستشرقين، ص١٩٧-٢٠٣.

[٣] مَقْدِسي، الأشعريّ والأشاعِرَة، ص١٧.

[٤] يرى أستاذنا الدُّكتور حسن الشَّافعي -والحقّ معه- أنَّ مُحاولة اختزال الشَّيخ الأشعريّ في «الإبانة» دون سائر كُتبه مُحاولة لا جدوى منها في هذا الصدد؛ لأنَّه في العديد من مُؤلفاته لا يقرّر استحسان الكلام العقليّ في أبواب العقيدة فحسب، بل يُمارسه فعلاً، ويؤلِّف فيه وفي أساليب الجدل، وطرق النَّظر على هذا الأساس المبين في «الاستحسان»، وهو المناظر المحترف، ولكنّه الآن يناظر دفاعًا عن موقفه السنيّ الجديد؛ يراجع: [د. حسن الشَّافعي، من مقدّمة تحقيقه لكتاب: اللُّمع في الرَّد على أهل الزَّيغ والبِدع، مجلس حُكماء المسلمين، ط١، ١٤٤٢هـ/ ٢٠٢١م، ص٤٨].

[٥] مَقْدِسي، الأشعريّ والأشاعِرَة، ص١٧؛ وقارن: جُولْدتسيهر، العقيدة والشريعة ص١٢٢ وما بعدها.

[٦] مَقْدِسي، في كتابيه: الأشعريّ والأشاعِرَة، ص١٧؛ وكتاب: ابن عقيل، ص١٣٤. يقول جُولْدتسيهر: «المتكلّمون الأشاعِرَة لَم يكترثوا كلّية باحتجاجات أستاذَهم، بل ثابروا واستمرّوا على التوسّع في استعمال التأويل»؛ انظر:[العقيدة والشَّريعة، ص١٢٤].

أثارتها نظريَّة المُستشرق فان برشم، ومفادها: إذا كان السَّلاجقة قد ناصروا مذهب الأشعريّ حقًا، فلماذا كان يُسبُّ الأشعريّ من فوق المنابر في خُراسان بأمر أوَّل سلاطين السَّلاجقة العِظام طُغرلبك[١]؟

إنَّ جُولْدتسيهر يتفادى هذه الإشكاليَّة بالفصل بين الأشعريّ وأتباعه، وهو يُؤجّل نصرهم المزعوم إلى افتتاح المدرسة النِّظاميَّة بعد مُنتصف القرن الحادي عشر الميلاديّ؛ ففي ذلك الوقت كان سبُّ الأشعري قد توقّف[٢].

ويذهب مَقْدِسِي مُؤكّدًا بالتكرار هذا الرأي، يقول: «والحق أنَّ المفهوم النهائيّ للأشعريَّة لم يكن صنيعة الأشعريّ، بل جهدًا جماعيًّا اشترك الأشاعرة في صياغته على مرّ القُرون، وسعوا إلى تبليغه إلى قرّائهم»[٣].

الرأي نفسه الَّذي يذهب إليه ويصف الأشعريَّة بصفة المدرسة العقليَّة الجديدة؛حيث شهد القرن الرَّابع الهجري «ظُهور مدرسة عقليَّة جديدة تُعرف بالأشعريَّة تحمل ارتباطًا اسميًّا فقط بالأشعريِّ، وعُدَّ مذهبها وسطًا إزاء غُلوّ المُعْتزلة، ولا يُعرف على وجه التحديد زمن ظهورها، إلا أنَّه بدخول هذا القرن ظهرت سطوتها، ليس على أهل الحديث وحدهم، بل وعلى المُعْتزلة الذي انشقّ عنهم الأشعريّ»[٤]. بهذا يتّضح أنَّ سبق جُولْدتسيهر في مُناقشة جدليَّة كِتاب الإبانة مِن الأمور الَّتي كوَّنت أفكار مَقْدِسِي حيالها.

الجدير بالذِّكر أنَّ تعامل مَقْدِسِي مع أفكار جُولْدتسهير -رغم موقفه النَّقدي منه- لم يكن لمجرّد سبق ذلك المجريّ عليه زمنًا، بل وعلى عكس ما اشتهر تمامًا، كان مَقْدِسِي يراه مِنْ أولئك الَّذين «تمتّعوا بمكانة كبيرة في مجال الدِّراسات الإسلاميَّة وهي شُهرة استحقّها تمام الاستحقاق»[٥]. وإنَّه بحسب وصفه له كان «**عالمًا من درجة رفيعة، وهي صِفة لا نستطيع إطلاقًا التشكيك فيها**»[٦].

---

[١] مَقْدِسِي، نَشْأة الكُلِّيَّات، ص٥٧٣.

[٢] مَقْدِسِي، نَشْأة الكُلِّيَّات، ص٥٧٣.

[٣] مَقْدِسِي، الأشعريّ والأشاعِرَة، ص١٩.

[٤] مَقْدِسِي، الشَّافعي وأُصُول المتكلّمين ص٥٠-٥١.

[٥] مَقْدِسِي، نَشْأة الكُلِّيَّات، ص٥٧٠.

[٦] مَقْدِسِي، الإسلام الحنبليّ، ص٣٣.

أضف إلى ذلك إشارة مَقْدِسي إليه في حديثه عن وظيفة الخِلاف في الشَّريعة الإسلاميَّة، يقول: «لحظ المُستشرق البارز إجناتس جُولْدتسيهر في نهاية القرن التَّاسع عشر وفرة الأدبيَّات المُصنّفة في هذا الفرع، فاستشعر أهمّيته، ومن ثَمَّ لفت انتباه المُستشرقين إليه، ودعا إلى إجراء دراسة مُفصّلة للمُصنّفات الَّتي وضعت فيه»[١].

كما يؤكّد مَقْدِسي على فضل جُولْدتسيهر في التنبيه إلى هذا الفرع؛ فبعد مرور أكثر من نصف قرن، أعاد فرانز روزنثال (Franz Rosenthal) عن حقِّ الدعوة إلى ذلك مذكِّرًا المستشرقين بأنَّ دعوة جُولْدتسيهر لم تجد آذانًا صاغية بعد[٢].

آخر النماذج التطبيقيَّة الَّتي قد نذكرها في تأييد مَقْدِسي لبعض أفكار جُولْدتسيهر نقله عنه أنَّ الرَّازي لأقواله أهمّية كبيرة لكونه أحد مُتكلمي الأشعريَّة المتأثّرين بالمُعْتزلة تأثّرًا كبيراً[٣]؛ كان ذلك بصدد الحديث عن أنَّ «أهمَّ العُلُوم للمُجتهد علم أُصُول الفِقه، وأمّا سائر العُلُوم فغير مهمَّة في ذلك، أمَّا الكلام فغير مُعتبر»[٤].

٣- آدم مِتْز Adam Metz (ت ١٩١٧م)[٥]

أبدى مَقْدِسي تأييدًا لبعض آراء مِتْز، وشهد له بفضل السَّبق في اكتشافه الاعتقاد القادريّ الَّذي كان قابعًا في مخطوطات لم تُحقّق بعد، يقول: «كان أوَّل اهتمام بالاعتقاد القادريّ في الأوساط العلميَّة الحديثة في بدايات القرن العشرين، عندما تنبّه آدم مِتْز في كِتاب المُنتظم لابن الجوزيّ، وكان ما زال مخطوطًا آنذاك. ولكنّه لم يجتذب انتباه العُلماء بعد أنْ نشره مِتْز في كتابه «عصر النَّهضة في الإسلام». وكان مِتْز مُصيبًا فيما ذهب إليه من أنَّ الاعتقاد القادريّ كان مُوجهًا ضِدّ المُعْتزلة، لكنّه لم يلحظ إدانته للأشعريَّة»[٦].

---

[١] مَقْدِسي، نَشْأة الإنسانيَّات، ص١٦٨.

[٢] مَقْدِسي، نَشْأة الإنسانيَّات، ص١٦٨.

[3] Ignaz Goldziher, Aus der Theologie des Fachr al-Dīn al-Rāzī, Der Islam; Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients; Berlin [etc.] Vol. 3, (Jan 1, 1912).

[٤] مَقْدِسي، الشَّافعي وأُصُول المتكلّمين، ص٧٩-٨٠؛ مَقْدِسي، الإسلام الحنبليّ، ص٧٤.

[٥] انظر ترجمته وآثاره: د. بدوي، موسوعة المستشرقين، ص٥٤٤.

[٦] مَقْدِسي، ابن عَقيل، ص٥١.

زدْ على ذلك ما أشار إليه متْز -نقلاً عن البيهقي- في الحديث عن تقدير النَّاس للقول البليغ وتمسّكهم به، يقول مَقْدِسِي:«أشار متْز إلى أنَّ تقدير النَّاس للقول البليغ كان عاليًا، حتَّى إنَّه حين دمَّر أحد السُّيول مكّة في عام (٢٠٨هـ/ ٨٢٣م) أرسل الخليفة أموالاً لإغاثة النَّاس هناك مصحوبة برسالة يُعزِّيهم فيها عمَّا أصابهم، وأفادت الروايات أنَّ أهل مكّة سُرُّوا برسالة الخليفة أكثر مِنْ سُرورهم بأموال الإغاثة لفرط بلاغة رسالته»[1].

ويرد مَقْدِسِي هذه البلاغة للقُرآن الكريم؛ لذلك لم ينكر عقيدة الإعجاز والتحدّي القرآني. واتساقًا مع ذلك أكّد على تأثّر المسلمين بكتابهم المقدّس تأثُّرًا عميقًا، سواء بوعي منهم أو دون وعي. لقد تخلَّل القرآن نفوسهم بأسلوبه ولُغته المميَّزة، وانطبعت بصمَتُه في أفئدتهم، واختزنوا كلماته ومعانيه في طيَّات ذاكراتهم، لا يَفتأون يسترجعونها بين الفينة والأخرى[2].

٤- فِنْسِنْك Wensinck (ت ١٩٣٩م)[3]

تابع جُورج مَقْدِسِي أطروحة المُستشرق الهولنديّ فِنْسِنْك وهو بصدد الحديث عن كُتب الشَّيخ الأشعريّ (ت٣٢٤هـ) بعدما عرض لرأي جُولْدتسيهر آنف الذكر، يقول: «خلص -أي فِنْسِنْك- إلى استنتاج لا يقلُّ إزعاجًا عن استنتاج جُولْدتسيهر، لقد عكف فِنْسِنْك على المُقارنة بين الأشعريّ كما يظهر في «الإبانة»، وبين الصُّورة الَّتي رسمها له العالم الأشعريّ الجليل إمام الحرمين الجوينيّ»[4].

أضف إلى ذلك توضيحه لموقف فِنْسِنْك من المسألة ذاتها، يقول: «لمّا كان الأشعريّ في «الإبانة» أثريًّا محضًا، لم يتمالك فِنْسِنْك نفسه عن التساؤل عن حقيقة الرَّجل: فهل كان ذا وجهين وحاملاً لعقيدتين مُتناقضتين؟»[5].

---

[١] مَقْدِسِي، نَشْأة الإنسانيَّات، ص٣٣١.

[٢] مَقْدِسِي، نَشْأة الإنسانيَّات، ص٣٣٠.

[٣] انظر ترجمته وآثاره: د. بدوي، موسوعة المستشرقين، ص٤١٧-٤١٨.

[٤] مَقْدِسِي، الأشعريّ والأشاعِرَة، ص١٨.

[٥] مَقْدِسِي، الأشعريّ والأشاعِرَة، ص١٨.

ويعلّق مَقْدِسي على هذه الحالة قائلاً: «**لا شكّ أنَّ في موقف فِنْسِنْك قدرًا من القسوة، إلا أنَّه لا يفتقر للمعقوليَّة على أيّ حال**، شأنه شأن موقف جُولْدتسيهر. ولكنَّ الغريب في الأمر هو أنَّ هذا الموقف لم يتبلور إلّا في زمن مُتأخّر جدًّا»[١].

كما يدافع على رأيه، ويرى أنَّ سؤاله «المُزعج الَّذي طرحه لم يكن سِوى نتيجة منطقيَّة وصل إليها بفضل استنطاقه مُصنّفات الأشعريّ بأمانة وتجرّد. والأشاعرة أنفسهم ما كانوا سيتّهمون فِنْسِنْك بالنُّفور من الأشعريّ لو كانوا مِنْ أهل زمانه، بل ربمّا كانوا سيقُرُّون باهتدائه إلى الرأي السَّديد، وسيودُّون لو يحزم أمره ويجيب عن سؤاله فيؤكّد مسألة اعتناق الأشعريّ لعقيدتين»[٢].

وفي معرض حديث مَقْدِسي عن الخطابة، نوَّه بمُعالجات فِنْسِنْك المبكرة حول ذلك الفنّ، يقول: «عالج أرنت جان فِنْسِنْك الخُطبة بوصفها خُطبة أو كلمة ألقاها الخطيب، حيث كان شرطًا في الشَّعائر الإسلاميَّة، أي في صلاة الجُمعة، والعيدين -الفِطر والأضحى- وغيرها من المناسبات»[٣].

ويشير مَقْدِسي إلى أنَّه وبعد أنْ فرغ فِنْسِنْك مِنْ مُعالجة الخُطبة في الشَّعائر الإسلاميَّة، دعا إلى دراسة تاريخ الخُطبة والخَطابة من المنابر مع إسداء بعض النَّصائح ذات الطبيعة البِبْليُوغرافيَّة. ويرى مَقْدِسي أنَّ هذه الدِّراسات -الَّتي نصح بها فِنْسِنْك- لم تجرِ بعد، ولغرضه في كتابه -أي نَشْأة الإنسانيَّات- اكتفى بالإشارة إلى الخُطبة ومكانتها من فُنون الأدب والحياة الأدبيَّة[٤].

كما ساهمت بعض آراء فِنْسِنْك -ومعه ماكس هُورتن Horten Max[٥]- في لفت انتباه مَقْدِسي وتكوين أفكاره حِيال قضيّة تأييد الشَّيخ الأشعريّ الاشتغال بالكلام،

[١] مَقْدِسي، الأشعريّ والأشاعِرَة، ص١٩.

[٢] مَقْدِسي، الأشعريّ والأشاعِرَة، ص٢٠. ويرى الباحث أنَّ هذا الأمر ممَّا لا يُعاب عليه الأشعريّ؛ فلم يقتصر الأشعريّ في إثبات العقائد على أدلَّة النقل، والتشبُّث بظواهرها حتَّى لو تعارضت مع أوائل العُقول وبداءة الأذهان، كما هو مذهبُ الجامدينَ على النُّصوص والواقفينَ عند ظواهر الألفاظ وحُروفها. وعلى الجانبِ الآخر لم يُفرّط الأشعريُّ في التأويلات الذهنيَّة العقليَّة، أوْ في إخراج النصِّ في التأويَلات منَ سياقه المقدّس إلى تحكُّمات العُقول الَّتي لا تنبني على النَّظر السَّليم والبُرهان السَّديد، يراجع: [د. أحمد الطيب، أهل السُّنة والجماعة، ص٤٢-٤٣].

[٣] مَقْدِسي، نَشْأة الإنسانيَّات، ص٣٤٢.

[٤] مَقْدِسي، نَشْأة الإنسانيَّات، ص٣٤٢.

[٥] انظر ترجمته وآثاره: د. بدوي، موسوعة المستشرقين، ص٦١٨.

يقول: «مُنذ صُدور كتابيَ هُورتن وفِنْسنك **اللذين لفتا نظرنا إلى تأييد الأشعريّ الاشتغال بعِلم الكَلام** سادت نزعة تقلِّل مِنْ شأنِ انتسابه إلى مدرسة الحديث...»[1].

٥- جُوزيف شاخت j. schacht (ت ١٩٦٩م)، ومُونتغمري وات Montgomery Watt (ت ٢٠٠٦م)

كان جُورج مَقْدِسِي في بعض الأحيان ينقل عن بعض المُستشرقين دون أنْ يصرّح بأسمائهم في متن دراساته، ويكتفي بالإشارةِ إليهم في الحواشي[2]، كما لو كان يُعلن للقارئ متابعته إيَّاهم بشكلٍ هادئ. **ومن بين هؤلاء الألمانيّ جُوزيف شاخت**، حيث ينقل عنه مَقْدِسِي-وهو بصدد الحديث عن مفهوم أهل السُّنة وأنَّه لا يوجد في الإسلام هيئات تُعرِّف هذا المصطلح وغيره على غرار المجامع الكنسيَّة لدى المسيحيين-، قوله: يمُثِّل المنهج السُّني المعيار الَّذي ننطلق منه في تصنيف الفِرق الإسلاميَّة، استنادًا إلى أنَّ الأغلبيّة العظمى من المُسلمين هم من أهل السُّنة[3].

ولا يخفى أنَّ هذا الرأي صرَّح به شاخت في دراسته عن المصادر الجديدة لتاريخ اللاّهوت المحمّديّ سنة ١٩٥٣م (theHistory of New Sources for Muhammadan Theology)[4].

كما تابعه في العديد مِنْ تصوّراته حول الفِقه والإمام الشَّافعي[5]؛ حيث تابعه في غير موضع، وأشاد بصرفه لجهده وعنايته إلى دراسة الكيفيَّة التي جعل بها الشَّافعي الحديث مرادفًا للسُّنة، وتساميه بمنزلة السُّنة باتخاذها مصدرًا للتشريع بعد القُرآن. ثُمَّ خلص -أي شاخت- إلى وصف المذهب الشَّافعي بأنَّه: نظامٌ ثابتٌ للغاية، تفوّق إلى حدٍّ بعيد عن المدارس الفقهيَّة القديمة[6].

---

[١] مَقْدِسِي، الأشعريّ والأشاعِرَة، ص٨٨-٨٩.

[٢] يراجع على سبيل الذكر: مَقْدِسِي، ابن عَقيل، ص١١٦، حاشية (٢).

[٣] مَقْدِسِي، الأشعريّ والأشاعِرَة، ص٢٣.

[4] j. Schacht, New Sources for the History of Muhammadan Theology, in sfudia islamica, I,p: 36.

[٥] لمزيد من التفصيل؛ انظر: جُوزيف شاخت، أُصُول الفقه، ص٨٤ وما بعدها.

[٦] د. أحمد العدوي، من تقديم كتاب: الشَّافعي وأُصُول المتكلّمين، ص١٢. وقارن كلام مَقْدِسِي في المرجع نفسه: ص٣٢، ص٣٥، ص٤٨.

زدْ على ذلك البريطانيّ مُونتغمري وات Montgomery Watt، حيث استدل مَقْدِسي بكلامه على من يتّهمون الباحثين الغربيين بالنُّفور مِن الأشعريّ، يقول: «والحق أنَّ المفهوم النهائيّ للأشعريَّة لم يكن صنيعة الأشعريّ، بل جهد جماعيّ اشترك الأشاعرة في صِياغته على مرّ القُرون، وسعوا إلى تبليغه إلى قرّائهم[1]؛ ولذلك **لم يعد سائغًا الإنحاء باللائمة على الباحثين الغربيين واتّهامهم بالنُّفور من الأشعريّ**»[2].

وهو ما ذكره وات في كتابه (Predestination in Early Islam Free Will and)[3] والَّذي تُرجم بعد ذلك وصدر بعنوان: «القضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاه القُرون الثلاثة الأولى»[4].

٦- هلموت ريتّر Hellmut Ritter (ت ١٩٧١م)[5]

انطلاقًا من دراية جُورج مَقْدِسي بالتُّراث وجُهوده في تحقيق بعض نُصوصه -وبخاصّة التُّراث الحنبليّ-وافق الألماني هلموت ريتّر «خَبير تَحْقِيق المخطُوطات» بحسب تعبيره[6] في شُكوكه حول الجُزء الثَّاني مِنْ مقالات الشَّيخ الأشعريّ، ويرجّح ريتّر أنْ تعود ملكيَّة المخطُوط إلى العالِم الأشعريّ الشَّهرستانيّ[7].

ويتعلّل مَقْدِسي في ذلك باختلاف المنهج فيهما، يقول: «ما أثار دهشتنا عند التمعّن في الجزأين من كِتاب المقالات فلم نطمئن لنسبتهما معًا للأشعريّ لأنهما كُتِبَا بمنهجين مُختلفين. وما عزّز شُكوكنا هو أنَّ الجُزء الأوَّل مُستقلٌّ تمامًا مِنْ حيث مضمونه عن الثَّاني. والحق أنَّ كُلّ جُزء مِنهما مكتملُ الشُّروط والأركان ولا يحتاج إلى الآخر»[8].

---

[١] مَقْدِسي، الأشعريّ والأشاعِرَة، ص١٩.

[٢] مَقْدِسي، الأشعريّ والأشاعِرَة، ص٢٠.

[3] London: luzac, 1948, p 135.

[٤] صدر بترجمة ودراسة د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب ١٩٩٨م. وقد أفرد الفصل السَّادس تحت عُنوان: (الأشعري وناقدوه) لهذه الجدليَّة ص٢١٤ وما بعدها.

[٥] ا نظر ترجمته وآثاره: د. بدوي، موسوعة المستشرقين، ص٢٧٧.

[٦] مَقْدِسي، الأشعريّ والأشاعِرَة، ص١٠٠.

[٧] مَقْدِسي، الأشعريّ والأشاعِرَة، ص١٠٢.

[٨] مَقْدِسي، الأشعريّ والأشاعِرَة، ص١٠٠. يرى الباحث أنَّ هذا الحُكم فيه نظر؛ ففي القسم الأوَّل تناول الأشعريّ جليل الكَلام ومذاهب الفرق فيه، وهي أصناف: الشيعة، الخَوارج، المُرجئة، المُعْتَزِلة، أصحاب الحديث، وأهل السُّنة. وكلّ صنف منها يندَرج تحته فِرق كثيرة، وإنْ كان قد استهلّ الكِتاب بتقسيم المسَلمين إلى عشرة أصناف هي:

ويشير الأستاذ ريتّر في نطاق تحقيقه لكتاب المقالات إلى أنَّ المخطوطات الخمس المتبقيَّة منه نُسخت بعد القرن (٦هـ/ ١٢م) ولم يأتِ ابن النديم على ذكره في الفهرست عند عرضه لقائمة مُؤلفات الأشعريّ. ويبدو أنَّ أوَّل مَنْ أشار إلى المقالات هو ابن عساكر[1].

ثُمَّ يجزم مَقْدِسِي بعد ذلك بأنَّ الإقرار بأنَّ «المقالات» مِنْ جُملة مُؤلّفات الأشعريّ كان أمرًا مفروغًا منه قبل زمن ابن عساكر وبعده؛ فقد اقتبس الأشعريّ أبو طاهر البغداديّ (ت ٤٢٩هـ/ ١٠٣٧م) مقاطع مِن الجزأين الأوَّل والثَّاني مِن المقالات...[2].

وهذا لا يعني أنَّه -أي مَقْدِسِي- قد غيّر موقفه، بل ختم كلامه بأنَّ الادّعاء أنَّ الأشعريّ خطّ لنفسه منهجًا قائمًا على الكلام قولٌ ينبغي إثباته. ومهما تعدّدت المؤلّفات المنسوبة للأشعريّ؛ فإنّنا سنجد أنفسنا إزاء عقبتين لا مناص منهما: التحقّق مِنْ صِحَّة نسبتها إليه، والنَّظر في تاريخ تأليفها، أكان سابقًا لتحوُّل الأشعريّ عن مذهبه أوْ لاحقًا له[3].

٧- هاملتون جِب H. A. R. Gibb (ت ١٩٧١م)، فرانز روزنتال Franz Rosenthal

أبدى جورج مَقْدِسِي تأييده وإعجابه بآراء كُل مِنْ هاملتون جب وفرانز روزنتال فيما يتعلَّق بفنّ الطَّبقات، يقول: «يمكن القول بأنَّ فنّ الطَّبقات الَّذي يُعدّ من فُنون التَّرجمة، إنّما هو فنٌّ إسلاميٌّ أصيل. ومن هنا فقد أصاب كلٌّ مِنْ: فرانز روزنتال، وهاملتون جِب حين نصَّا على أنَّ هذا الفنّ برمّته ليعدُّ نتاجًا محليًّا أبدعه المُجتمع المُسلم»[4].

(الشيعة، والخَوارج، والمُرجئة، والمُعْتَزلة، والجهميَّة، والضراريَّة، والحسينيَّة، والبكريَّة، والعامّة، وأصحاب الحديث، والكُلّابيَّة...). وأورد آراءها المختلفة في جليل الكلام. والقسم الثَّاني يتناول ثلثاه الأوّلان مسائل في دقيق الكلام وآراء مختلف الفرق فيها، وخصوصا المعتزلة، والثلث الأخير فيه عود على بعض ما تناوله في القِسم الأوَّل من جليل الكلام؛ يراجع: [د. عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ص٥٢٤].

[١] مَقْدِسِي، الأشعريّ والأشاعِرَة، ص١٠٣.

[٢] مَقْدِسِي، الأشعريّ والأشاعِرَة، ص١٠٤.

[٣] مَقْدِسِي، الأشعريّ والأشاعِرَة، ص١٠٥.

[٤] مَقْدِسِي، الطبقات «مُؤلّفات في التَّراجم»، ص١١٧-١١٨. وهو ذاته ما نصّ عليه مَقْدِسِي في مقدّمة تحقيق يوميَّات ابن البنَّاء ص٢٢٧.

ولا يخفى أنَّ ذلك الرأي صرَّح به روزنتال في كتابه (Muslim A History for Historiography) الَّذي نقل إلى العربيَّة تحت عنوان: (عِلم التأريخ عند المسلمين)، يقول:«تقسيم الطَّبقات إسلاميّ أصيل، وقد يبدو أنَّه أقدم تقسيم زمنيّ وُجِد في التفكير التَّاريخيّ الإسلاميّ، وليست له عَلاقة في الأصل بطريقةِ الترتيب تبعًا للسنين، الَّتي كانت مَأْلُوفة في تقاليد التَّراجم الإغريقيَّة ودخلت الأدب العربيّ في زمن متأخر»[1].

كما أشار إلى سبق جِب في نشر بعض البُحوث حول ذلك الفنّ، يقول: «قُمت مُنذ ثلاثة عُقود مضت بدارسة طبقات الفُقهاء بوصفها مصدرًا تاريخيًّا للإسلام عند أهل الحديث (الأثريين)... وبينما كان العمل على وشك الطبع نشر هاملتون جِب دراسة حول فنّ التَّراجم في مؤتمرHistorians of the Middle East»[2]. ويرى أنَّ هذهِ الدِّراسة بوضعها في اعتبارها نجدها تناقش تنوع الفُنون التي تُكوِّن فنّ التَّراجم عمومًا.

٨- هِنرَي لاؤوست Henri Laoust (ت ١٩٨٣م)

كانت علاقة جُورج مَقْدِسِي بأستاذه ومعاصره وصديقه الفرنسيّ هِنرَي لاؤوست علاقة خاصّة، تتّسم بالاهتمام والاحترام والاقتراض أحيانًا[3]؛ ولم يكن بغريب أنْ يُهدي مَقْدِسِي إليه بعض أعماله[4].

بل وكانت بعض بحوث مَقْدِسِي تنطلق مِنْ نطاقات ألمح إليها لاؤوست[5]؛ فمثلاً عشيَّة الحرب العالميّة الثَّانية كتب لاؤوست يصف الحركة الحنبليَّة بأنّها نسق منهجيّ عقديّ وفقهيّ، نبع من أعمال أحمد بن حنبل، وقد كانت هذهِ الحركة بفضل شخصيَّة

---

[١] فرانز روزنتال، علم التأريخ عند المسلمين، ترجمة: صالح أحمد العقلي، مؤسّسة الرسالة، ط٢، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م، ص١٣٣ ومَا بعدها.

[٢] مَقْدِسِي، الطبقات «مُؤلّفات في التَّراجم»، ص٤٥.

[٣] مَقْدِسِي، مقدّمة يوميَّات ابن البنَّاء ص٧٣، حاشية (a).

[٤] فقد أهدى له كتاب «الإسلام الحنبليّ»؛ انظر: المرجع نفسه ص١٣؛ وكذا تحقيقه لكتاب الواضح لابن عقيل.

[٥] فقد أمضى لاؤوست القِسط الأكبر من حياته العلميَّة في دراسة الحنابلة بعامّة وابن تيميّة بخاصّة، ولعلّ ما أعانه على ذلك درايته الجيّدة باللُّغة العربيَّة. كتب رسالتين للحُصُول على الدُّكتوراه: (آراء تقي الدِّين ابن تيميّة الاجتماعيَّة والسياسيَّةEssai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya) و(دراسة المناهج الشَّرعية عند ابن تيميةContribution à une étude de la méthodologie canonique de Takī-D-Dīn Ahmad B. Taimīya).

مُؤسّسها وشخصيَّات أجيالها الأولى أحد العوامل الأكثر تأسيسًا على الأخصّ في تكوين الثقافة الإسلاميَّة[١].

وقد دافع مَقْدِسِي عن هذا الرأي رغم غرابته آنذاك بالنِّسبة إلى أيّ قارئ مطّلع على أقوال بعض قدامى المتخصّصين في الدِّراسات الإسلاميَّة، ورأى مَقْدِسِي أنَّ كلام لاؤوست هذا «لم يكن مُجرّد ادّعاء مجّانيّ، بل على العكس مِنْ ذلك، فإنَّه كان يتوافق والحوادث التاريخيَّة»[٢].

ويرى مَقْدِسِي أنَّه لولا دراسات لاؤوست وجُهوده لكان مصير المذهب الحنبليّ كمصير المذهب الظَّاهريّ بعد أنْ درسه جُولْدتسيهر[٣]؛ فقد ثلم جُولْدتسيهر صِيت هذا المذهب الظَّاهري وكان في طريقه لثلم الحنبليَّة[٤].

وتأسيسًا على ذلك، يمكن أنْ ألخّص صُور قَبول مَقْدِسِي لأفكار مَنْ ذكرناهم مِن المستشرقين في الاعتبارين الآتيين:

أوّلًا: الفكرة ذاتها «نيرِّة» كما هو الحال مع بعض أفكار فان برشم. ثُمَّ الفِكرة المؤيَّدة بالأدلّة والبراهين الدَّالة على صِحّتها، كما هو الحال مع بعض أفكار آدم مِتْز وهنري لاؤوست. والفِكرة الَّتي لا تفتقر إلى المعقوليَّة كما هو الحال مع بعض أفكار فِنْسِنْك.

ثانيًا: صاحب الفِكرة الَّذي استخلص فكرته بعد إدمان النَّظر في الكُتب كما هو الحال مع بعض أفكار جُولْدتسيهر. صاحبها مِن الخُبراء في مجالاتهم كما هو الحال مع أفكار هلموت ريتّر.

---

[١] مَقْدِسِي، الإسلام الحنبليّ، ص١٥.

[٢] مَقْدِسِي، الإسلام الحنبليّ، ص١٦.

[٣] مَقْدِسِي، الإسلام الحنبليّ، ص٣٤.

[٤] مَقْدِسِي، الإسلام الحنبليّ، ص٢٨-٢٩. وفي رأي بعض الباحثين أنّ لاؤوست يمثّل مرحلة يمكن أن نطلق عليها مرحلة إعَادة النظر في الموقف الاستشراقي من المذهب الحنبلي؛ انظر: [المطرودي، المذهب الحنبلي في ضوء دراسات استشراقيّة معاصرة، ص١٦].

المبحث الثَّاني: موقفه النَّقديّ من طروحات المُستشرقين (سلبًا)

لم يكن جُورج مَقْدِسي مُجرّد ناقل ومقرّر لكلِّ ما توصَّل إليه أرباب الخِطاب الاستشراقيّ من نتائج، بل على الرَّغم من أثرهم التكوينيّ فيه، فإنَّه نقدهم وتحفَّظ على العديد مِنْ أفكارهم وأعرض عنها بشدَّة، وذلك بعد امتحانها والنَّظر فيها، على النَّحو الآتي:

١- فلهلم سْپيتَّا Wilhelm Spitta (ت ١٨٨٣م)[1]

سجَّل مَقْدِسي أنَّ الألمانيّ فلهلم سْپيتَّا هو أوَّل مَنْ توَّسع في استخدام «تبيين ابن عساكر» في دراسته عن الأشعريّ، وقد أشار إلى أنَّ تأليف هذا المُصنّف مردُّه صراع نشب بين الأشاعرة والمعتزلة، وبهذا المعنى فإنَّ ابن عساكر صنَّف «التبيين» ردًّا على أبي علي الأهوازيّ المعتزليّ[2].

ويرى مَقْدِسي أنَّ الواقع كان مُخالفًا لهذا؛ إذ لم يكن الأهوازيّ معتزليًّا بل سالميّ، كما نقله عنه ابن عساكر نفسه في «تبيينه»، وكما أثبته ابن تيميّة الحنبليّ في مِنهاجه[3]. ويرد مَقْدِسي هذا الخطأ إلى احتمالين:

الأوَّل: نُسخ مخطوط «التبيين»، فيقول: «لقد استند سْپيتَّا في نصّه على اعتزال الأهوازيّ على نُسخة مخطوطة موجودة في مكتبة جامعة ليبزنغ. ربمّا تفتقر هذه النُّسخة المخطوطة إلى الصفحات الَّتي ينصّ فيها ابن عساكر على انتساب الأهوازيّ للسالميَّة لا للمُعْتزلة»[4]. والثَّاني: أنَّه «ربمّا قد اختلط الأمر على سْپيتَّا؛ فلم ينتبه إلى أنَّ ابن عساكر يتحدَّث في «تبيينه» عن اعتزال شخص آخر هو علي بن أحمد البغداديّ، لا الأهوازيّ»[5].

---

[١] مُستشرق ألماني. أقامَ مدّة بمصر، له كتاب في «لهجات المصريين العاميَّة» ورسالة عن أبي الحسن «الأشعريّ» ومذهبه، كلاهما بالألمانيَّة؛ انظر: [الزركلي، الأعلام، المجلّد الخامس، ص١٥٦]. تخرَّج في قسم اللُّغات الشَّرقية بجامعة ليبزج، ونال درجة الدُّكتوراه عام ١٨٧٥م عن رسالة «تاريخ أبي الحسن الأشعريّ ومذهبه»، وفي صيف ذلك العام عُيّن ناظرًا للكتبخانة الخديويّة، وقد أبعد عن مصر مع قيام ثورة عرابي عام ١٨٨٢م، وما رجع إلى ألمانيا حتّى توفّي في سبتمبر سنة ١٨٨٣م.

[٢] مَقْدِسي، الأشعريّ والأشاعِرَة، ص٣٩-٤٠.

[٣] مَقْدِسي، الأشعريّ والأشاعِرَة، ص٤١.

[٤] مَقْدِسي، الأشعريّ والأشاعِرَة، ص٤١.

[٥] مَقْدِسي، الأشعريّ والأشاعِرَة، ص٤١.

٢- أوغست فرديناند مِيرُن A. F. Mehren (ت ١٩٠٧م)[1]

أبدى مَقْدِسِي رفضه لما سجَّله المُستشرق الدنماركيّ مِيرُن حول «تبيين ابن عساكر»، يقول: «**يُعدُّ مِيرُن أوَّل مَنْ أعدَّ مُختصرًا لكتاب التبيين** باعتباره دراسة عن الأشعريّ والأشعريَّة، وقد وصف هذا القِسم عن عِلم الكلام بأنَّه مُستطرد مُطوَّل. لقد خصّص المؤلِّف قِسمًا مُطوَّلا للدِّفاع عن عِلم الكَلام، وصنيعه هذا مذموم لا من جِهة استطراده فحسب، بل مِنْ جِهة مُناقضته للغرض الَّذي صُنِّف لأجله الكِتاب، وهو الدِّفاع عن الأشعريّ وتبرئة ساحته مِمَّا نسبه إليه أحد المُعْتزلة مِن افتراءات»[2].

ويستفسر-أي مِيرُن- أنَّ ما الفائدة من صرف الجُهد والوقت في إقناع مُعْتزلي بجواز الاشتغال بعِلم الكَلام إذا كان المُعْتزلة أنفسهم هم مَنْ أسّسوا هذا العِلم؟ فهذا جهد لا جدوى منه وشبيه بصنيع مَنْ يحرث في البحر[3].

لم يفوِّت مَقْدِسِي هذه النُّقطة حتَّى انتقدها قائلاً: «اشتهرت طائفة السالميَّة بمعاداتها للمُتكلّمين، ومن هذا المنظور، لا يعدُّ تخصيصُ ابن عساكر قِسمًا مُطوَّلا مِنْ»تبيينه» للحديث عن جواز الاشتغال بالكلامِ استطرادًا، بل **أمرٌ سائغٌ مقبولٌ**»[4].

٣- كارل فُلِّرْس[5] (ت ١٩٠٩م) Karl Vollers، كارل هينرش بكر (ت ١٩٣٣م) Carl Henrich Becker

انطلاقًا مِنْ قناعة مَقْدِسِي بحقيقة العلاقة بين الصُّوفية والحنبليَّة وأنَّ بعض الأفكار الجاهزة الَّتي تنادي بأنَّ الغزّالي هو الَّذي أبرم الصُّلْح بين الاتجاهين خاطئة، وكذا الدعوى القائلة بوجود عداوة مُستحكمة بين الفِقه والتَّصوف، ذهب ناقدًا لكلّ مِنْ كارل فُلِّرْس وكارل بكر.

---

[١] مُستشرق دانماركي، من مواليد سنة ١٨٢٢م، أخذ العربيَّة عن هاينريش لبرخت فلايشر(١٨٠١م-١٨٨٨م). وعلّم اللُّغات الشَّرقيَّة في كوبنهاجن نحو خمسين سنة. له «المنقولات من تلخيص المفتاح وشرحه المختصر، تليها منقولات من عقود الجمان- ط» في عُلوم البلاغة، أضاف إليه ملحقًا بالألمانيَّة عن البلاغة عند العرب. وعني بنشر كُتب، منها: «نُخبة الدهر في عجائب البر والبحر» لشيخ الربوة، و»تبيين كذب المفتري» لابنَ عساكر؛ انظر: [الزركلي، الأعلام، المجلّد الأوَّل، ص٢٦].

[٢] مَقْدِسِي، الأشعريّ والأشاعِرَة، ص٤٠.

[٣] مَقْدِسِي، الأشعريّ والأشاعِرَة، ص٤٠-٤١.

[٤] مَقْدِسِي، الأشعريّ والأشاعِرَة، ص٤١-٤٢.

[٥] راجع ترجمته في: الزركلي، الأعلام، المجلّد الخامس، ص٢١٢.

فبالنسبة إلى كارل بكر لم يفعل التَّصوف-في نظره- غير سدّ الفَجْوة التي خلَّفها الفِقه والكلام، وكان التَّصوف وهو ردّ فعل على هذين الحقلين مِنْ حقول الدِّين، فرض نفسه على الإسلام كما لو أنَّه يفرض على جِسم غريب[١].

وقد اندهش دارس آخر للإسلاميَّات هو فُلِّرْس في مقال له نشره في موسوعة الدِّين والأخلاق لاكتشافه أنَّ الشَّعرانيّ كان في آن واحد فقيهًا ومُتكلّمًا ومتصوّفًا. وكانت دهشة فُلِّرْس تنبع مِنْ أنَّه لم يكن يرى كيف يُمكن في الإسلام أنْ يتوافق التَّصوف مع الفِقه والكلام، مُجسّدًا في شخص عالم واحد[٢].

ويعضد مَقْدِسي رأيه بشواهد عِدّة، منها: ما ورد في كُتب السير والتَّراجم[٣] تارة، والدِّراسات الَّتي صدرت آنذاك تارة أخرى؛ مثل كتاب ماريجان موليه Marijan Molé الصادر حديثًا عن التَّصوف[٤]، وتكمن أهميّته في أنَّه يُخالف هذا التَّصور... فيرى أنَّ في الأزمنة الفائتة كان هناك مُتصوّفة فُقهاء في الوقت نفسه مثل الجُنيد[٥]. ويحسب له أيضًا رفضه للمُصالحة المزعومة بين التَّصوف وأهل السُّنة والجماعة[٦].

كما لاذ مَقْدِسي إلى دراسات أساتذته المؤيّدة لوجهةِ نظره، وهي: أنَّ الوثائق والمخطوطات الَّتي بين أيدينا مُنذ زمن بعيد تكشف عن علاقة وثيقة بين الحنبليَّة والصُّوفية[٧]؛ فنقل عن ماسينيون دفاعه عن نظريَّة وجود تصوّف إسلامي (جوَّاني) خلافًا لمن قال بأنَّ مصادره خارجيَّة، ونقل عن لاؤوست حديثه عن مُيول ابن تيميّة نحو الصُّوفيّة، وأنَّه من العبث البحث في مُؤلّفاته عن إدانة التَّصوف[٨].

صحيح أنَّ ابن تيميّة عارض التَّصوف الرَّاديكَالي لجماعة الاتحاد والحُلول، إلاّ

---

[١] مَقْدِسي، الإسلام الحنبليّ، ص٨٤.

[٢] مَقْدِسي، الإسلام الحنبليّ، ص٨٥.

[٣] كالسُّبكي في طبقات الشَّافعيّة الكُبرى؛ انظر: [مَقْدِسي، الإسلام الحنبليّ، ص٨٥-٨٦].

[4] Marijan Mole, Les mystiques musulmans, Paris, 1965.

[٥] مَقْدِسي، الإسلام الحنبليّ، ص٨٥-٨٦.

[٦] مَقْدِسي، الإسلام الحنبليّ، ص٨٨.

[٧] مَقْدِسي، الإسلام الحنبليّ، ص٨٨.

[٨] مَقْدِسي، الإسلام الحنبليّ، ص٩١.

أنَّه **لم يخف إعجابه بمُؤلّفات مُتصوّفة مثل الجُنيد وسهل التُّسْتري** وأبي طالب المكيّ وأبي القاسم القُشيريّ، وغيرهم[١].

٤- آدم مِتْز Adam Metz (ت ١٩١٧م)

في الوقت الَّذي أشاد فيه مَقْدِسي بسبق مِتْز اكتشافه للاعتقاد القادريّ -كما سبق وأنْ أشرنا-[٢] لم يتردد في تفنيد بعض تصوّراته بخاصّة حول طريقة الإملاء بوصفِها إحدى طرائق التَّدريس المتبعة قديمًا، ولم يجد حَسَاسِية في ذلك.

وعرض مَقْدِسي لآراء مِتْز -كما صرَّح هو بها- في الفصل الَّذي عقده عن العُلماء في مصنّفه المسمّى «الحضارة الإسلاميَّة في القرن الرَّابع الهجري»[٣]، ويرى مَقْدِسي أنَّه أخذها مِن السُّبكي والسُّيوطي، ويمكن أنْ نلخّصها في نقاط على النَّحو الآتي[٤]:

أوّلًا: يرى مِتْز استنادًا إلى السُّبكي أنَّ:

أ- الإملاء كان أعلى مراتب التعليم درجة في القرن الثَّالث الهجريّ/ التَّاسع الميلاديّ، واستخدمه عُلماء العُلوم الدينيَّة واللُّغويون على نِطاق واسع[٥].

ب- في القرن الرَّابع الهجريّ/ العاشر الميلاديّ فاقت مناهج عُلماء اللُّغة مناهج عُلماء العُلوم الدينيَّة في التَّدريس، فتخلَّوا طواعيَّة عن الإملاء مُفضّلين شرح المصنَّف في أثناء قراءة الطُّلاب له كما يُدرِّس المرء المُختصرات[٦].

يرى مَقْدِسي أنَّ مِتْز قد فهم الدَّرس في كلام السُّبكي بمعناه الفنيّ لمصطلح «تدريس»... ويرى أنَّ كلمة تدريس لم تعنِ في القرن الرَّابع الهجريّ بوصفها مُصطلحًا فنيًّا دون إضافة مجرَّدة شرحَ النُّصوص فحسب، بل كانت تعني أيضًا

[١] مَقْدِسي، الإسلام الحنبليّ، ص٩٤. وعطفًا على ما سبق؛ يمكن مراجعة رسالة ابن تيميّة المنشورة تحت عنوان: (الصُّوفيَّة والفُقراء) والتي تثبت بوضوح إعجابه بالصُّوفيّة. كما سبق وأنْ درس د. مصطفى حلمي المسألة ذاتها على التفصيل؛ انظر كتابه: [ابن تيميّة والتَّصوّف، دار الدعوة للطباعة والنشر والتوزيع].

[٢] مَقْدِسي، ابن عقيل، ص٥١.

[٣] مِتز، الحضارة الإسلاميَّة، المجلّد الأوَّل، ص٣١٩-٣٥٠.

[٤] مَقْدِسي، نَشْأة الإنسانيَّات، ص٤٣٧.

[٥] مِتز، الحضارة الإسلاميَّة، المجلّد الأوَّل، ص٣٣٤؛ قارن: مَقْدِسي، نَشْأة الإنسانيَّات، ص٤٣٧.

[٦] مِتز، الحضارة الإسلاميَّة، المجلّد الأوَّل، ص٣٣٥؛ قارن: مَقْدِسي، نَشْأة الإنسانيَّات، ص٤٣٧.

تدريس الفِقه. كما يرى -والكلام ما يزال على لسان مَقْدِسي- أنَّ المُناظرة في القرن الرَّابع الهجريّ كانت منهجًا لتدريس الفِقه في المساجد الَّتي كانت كُلّيات للفِقه قبل ازدهار المدرسة[١].

ثانيًا: كما يرى مِتْز استنادًا إلى السُّيوطي أنَّ:

أ- الزَّجَّاجي (ت ٣٣٧هـ/ ٩٤٩م) كان آخر مَنْ أملى في اللُّغة، بينما استمرّ الإملاء منهجًا للتَّدريس في حقل العُلوم الدينيَّة[٢].

ب- من خلال انتشار التَّدريس -الَّذي عرَّفه أنَّه شرحٌ- وجدت المدارس؛ لأنَّ المُناظرة الَّتي ظهرت بظهور المدرسة ضربة لازبٍ، لم تكن منهجًا مُناسبًا للدِّراسة في المسجد[٣].

ولم يُجارِ مَقْدِسي آدم مِتْز في ذلك، لأنَّ «السُّيوطي مؤلِّف متأخرٌ توفيّ في عام (٩١١هـ/ ١٥٠٥م) ولم يكن ببساطة محيطًا علمًا بالمُصنّفين الَّذين جاؤوا بعد الزَّجَّاجي، وصنَّفوا الأمالي في مجال عِلم اللُّغة...»[٤].

أضف إلى ذلك انصياع مِتز خلف مزاعم بعض أنصار الشَّافعية، يقول مَقْدِسي وهو بصدد الحديث عن انقسام الآراء حول ابن البنَّاء الحنبليّ: «إحدى أكثر السمات تواترًا في معظم تراجم ابن البنَّاء المُسهبَة ، هي طعن نفرٍ من العُلماء عليه ذلك الطعن الذي يبدو أنَّه بدأ بعد فترة طويلة مِنْ وفاته، وتحوّل في الأخير إلى شقاقٍ مذهبيٍّ حقيقيٍّ بين الشَّافعية، الذين طعنوا عليه -لسببٍ ما أو لآخر- وبين بني جِلدته من الحنابلة دافعوا عنه. وكما هو الحال دائمًا في مثل تلك المعارك المذهبيَّة، فقد تفوّق الشَّافعية؛ لكونهم الحزب الأكثر عددًا، وعلى هذا فقد **كان لدى الشَّافعية مزيَّة اصطناع مزيدٍ من الجَلبة** طيلة مراحل ذلك النزاع، كما احتفظوا لأنفسهم بالكلمة الأخيرة في النِّهاية. ومن ثَمَّ لم ينجح الشَّافعية في جعل آرائهم شائعةً معروفةً لعامّة الناس على مرِّ القرون فحسب، بل

[١] مَقْدِسي، نَشْأة الإنسانيَّات، ص٤٣٨.

[٢] مَقْدِسي، نَشْأة الإنسانيَّات، ص٤٣٧.

[٣] مَقْدِسي، نَشْأة الإنسانيَّات، ص٤٣٧.

[٤] مَقْدِسي، نَشْأة الإنسانيَّات، ص٤٣٩.

نجحوا أيضًا في حشد بعض المستشرقين من النُّخبة خلف مزاعمهم. فقد كتب **آدم مِتز** عند تعرّضه للفتنة... واصفًا الشَّافعيّة بأنّهم الفصيل «الأصعب مِراسًا بين الفُقهاء على الإطلاق». ثُمَّ أردف مِتز قائلاً: إنَّ النَّاس كانوا عُرضة للتضليل في مِثل هذهِ الأمور، ذلك أنّهم استقوا مُعظم معلوماتهم من مصادر شافعيّة»[١].

٥- جُولْدتسيهر Goldziher (ت ١٩٢١م)

يرى بعض الباحثين أنَّ ثمَّة سمة واضحة في قِراءة مَقْدِسِي للمصادر العربيَّة فهو يقرؤها قراءة مُضادّة لقراءة جُولْدتسيهر غالبًا. فاستقراء آثار مَقْدِسِي تنبئ بأنَّ صاحبها قد سعى جاهدًا للتقليل مِنْ شأن قراءة جُولْدتسيهر، وقد فعل مَقْدِسِي ذلك بطرق متنوّعة، منها إظهار قراءة جُولْدتسيهر على أنَّها عفا عليها الزَّمن، أو نقدُها بوصفها مُجرّد قراءة أوليَّة أو وصف تلك الآراء بأنّها غير مُكتملة بسبب عدم اطلاع جُولْدتسيهر على بعض المصادر الَّتي نُشِرت بعد وفاته[٢].

أ- فيرى مَقْدِسِي-مثلاً- وهو بصدد الحديث عن البُعد الفقهيّ والبُعد الكلاميّ في فقه الشَّافعي أنَّ جُولْدتسيهر أوَّل مَنْ لفت الانتباه إلى ذلك البُعد الفقهيّ، فرأى أنَّ الشَّافعي إنّما كان يتغيّا ضبط تطبيق القِياس بوصفه مصدرًا شرعيًّا لاستنباط الحُكم[٣].

ولكن في الوقت ذاته يرى أنَّه -أي جُولْدتسيهر- لم يكن معنيًّا بإسهامات الشَّافعيّ مِنْ حيث المبدأ، بل كان كلّ ما يعنيه هو أنَّ الشَّافعي مُجرّد مرجع للمذهب الظَّاهري[٤]، وهو فرع شاذّ من المذهب الشَّافعي، كان قد نبذ القياس بالكليَّة[٥]... بيد أنَّ هذا لا يعني أنَّ جُولْدتسيهر قد أغفل الإشارة إلى قيمة دراسة الشَّافعي، أينما وجدت، ومتى وجدت[٦].

---

[١] مَقْدِسِي، مِنْ تَقديمه لليوميَّات، ص٨١-٨٢.

[٢] د. أحمد العدوي، مقدِّمة ترجمة: نَشْأة الإنسانيَّات، ص٦٣.

[٣] مَقْدِسِي، نَشْأة الإنسانيَّات، ص١٣٠.

[٤] ولذلك قال بأنّ من مصنّفات الشَّافعي كتابًا بعنوان: كتاب الحُكم بالظَّاهر. ويحتمل أنْ يكونَ داود بن علي الظَّاهري قد استند إلى هذا الكِتاب في بلورة نظريّته الفقهيَّة الخاصّة؛ انظر: [جُولْدتسيهر، الظَّاهريّة مذهبهم وتاريخهم، ص٥٧].

[٥] مَقْدِسِي، نَشْأة الإنسانيَّات، ص١٣٠.

[٦] مَقْدِسِي، نَشْأة الإنسانيَّات، ص١٣٠.

فلم يطلع جُولْدتسيهر على كتاب «الرِّسالة» للشَّافعي عندما نشر كتابه عن المذهب الظَّاهري، بل إنّه لم يكن مهتمًّا بتلك الثورة التي أطلق الشَّافعي شرارتها باستحداث عِلم أُصول الفِقه؛ إذ كان معنيًّا بدراسة المذهب الظَّاهري في المقام الأوَّل[١].

وهكذا كان اهتمام جُولْدتسيهر بإسهام الشَّافعي «نابعًا من دافعٍ آنيٍّ لموضوع دراسته عن المذهب الظَّاهري؛ إذ إنَّ غرضه الأصيل من كتابه هذا -والذي لا يزال مرجعًا أساسيًّا للدِّراسات الفقهيَّة الإسلاميَّة- أنْ يعرض موقف المذهب الظَّاهري بكونه أنموذجًا أثريًّا مُتطرفًا ناشئًا عن المذهب الشَّافعي...»[٢].

ب- أضف إلى ذلك موقفه منه في إغفاله ذكر رسالة الأشعريّ «استحسان الخوض في علم الكلام» -الَّتي نشرت سنة ١٩٠٥م- في كتابه «العقيدة والشَّريعة في الإسلام»الَّذي نُشر سنة ١٩١٠م وفي إغفاله التَّرجمة الفرنسيَّة لكتابه الَّتي راجعها بنفسه سنة ١٩٢٠م. وفي مطلق الأحوال؛ فإنَّ جُولْدتسيهر يَعُدُّ «الإبانة عن أُصُول الدِّيانة» آخر مُؤلّفات الأشعريّ الَّتي حوت العقيدة الَّتي استقرّ عليها[٣].

ت- وفيما يخصّ المدرسة مِنْ وجهة نظر جُولْدتسيهر، فقد أفرد مَقْدِسِي حديثًا لها وأردفها بمراجعة نقديَّة، أبان فيها ضعف جوانبها على النَّحو الآتي:

أوّلًا: ظنَّ جُولْدتسيهر أنَّ مناصب المدرسيين في النظاميَّات كانت وظائف عامّة. وقد ظنَّ ذلك؛ لأنَّ نِظام المُلْك نفسه كان شخصيّة عامّة يتصرَّف بوصفه ممثلاً للسَّلاجقة؛ لكونه الوزير الأوَّل في حكومة تلك الأسرة الحاكمة... بيد أنَّ مراكز الوقف لم تكن لتغيّر -بأيّ حال مِن الأحوال- من الوضع القانوني للمعهد العلمي الَّذي يقيمه[٤].

ثانيًا: قرن جُولْدتسيهر اسم الغزّالي الشهير باسمي نِظام المُلْك والمدرسة النِّظاميَّة،

[١] د. أحمد العدوي، من تقديمه لكتاب: الشَّافعي وأُصُول المتكلّمين، ص١١ وما بعدها؛ وقارن: ص٣٢ وما بعدها.
[٢] مَقْدِسِي، الشَّافعي وأُصُول المتكلّمين، ص٣٤.
[٣] مَقْدِسِي، الأشعريّ والأشاعِرَة، ص٨٥.
[٤] مَقْدِسِي، نَشْأة الكُلِّيَّات، ص٥٧١.

وعلى هذه الأسماء الثلاثة بنى نظريّته عن انتصار الأشعريَّة وبزوغها بوصفها السُّنيّة الجديدة للإسلام. غير أنَّ الغزّالي لم يصل إلى بغداد ومدرستها النِّظاميَّة قبل عام ٤٨٤هـ[1].

ثالثًا: إنَّ جُولْدتسيهر يَعُدُّ المدرسة معهدًا لعلم الكلام، بيد أنَّ المدرسة كانت كُلّية لتدريس الفقه مع تدريس مواد مُساعدة، ولم يكن ضمن مدرِّسيها مُتكلّم بهذه الصِّفة. وكان مدرِّسها الَّذي يحمل اللقب مدرِّسًا للفقه، وربمّا كان مُتكلّمًا أيضًا، ولكنّه كان يتولّى منصبه هذا بصفته مدرِّسًا للفقه، ولكن لم يكن في المدرسة وظيفة لتدريس الكلام[2].

ث- أضف إلى ما سبق موقف جُولْدتسيهر من الحنابلة، والَّذي تحفّظ عليه مَقْدِسي بشدّة، وتردّد ذكره كثيرًا في كتابه «الإسلام الحنبليّ»، ومن بين هذه المواضع: ما ذكره جُولْدتسيهر أنَّ أنصار الحنابلة ليسوا كُثرًا[3] ويرجع ذلك إلى قساوة العقيدة الجامدة عند الحنابلة، إضافة إلى انتقادهم لكلّ ارتخاء في الحياة اليوميّة، في حين كانت المذاهب الأخرى أكثر لا مبالاة حيال الفروقات العقديَّة[4].

ويرد مَقْدِسي هذه الدعوى إلى عدم دقّة جُولْدتسيهر في قراءة النُّصوص، يقول: «كوّن -أي جُولْدتسيهر- هذه الفكرة عن الحنابلة؛ لأنَّ المصادر الَّتي اعتمد عليها لبناء معلوماته كانت متكتّمة حيال بقيّة المذاهب، وكان ينبغي دراستها بشكل أدقّ والتأكّد منها عبر مقارنتها بمصادر نقليَّة أثريَّة أخرى»[5].

وقد يُكتفى بهذه النماذج التطبيقيَّة على موقف مَقْدِسي النَّقدي من جُولْدتسيهر على وجه التحديد، إذ هُناك جُملة من الاعتراضات الَّتي وجّهها نحو أفكاره حول

[١] مَقْدِسي، نَشْأة الكُلِّيَّات، ص٥٧٢-٥٧٣.

[٢] مَقْدِسي، نَشْأة الكُلِّيَّات، ص٥٧٤.

[٣] ويرى بعض الباحثين أنّ ذلك يرجع إلى عدّة عوامل، أبرزها: عدم توفّر من يتبنّى المدرسة في الدوائر السياسيّة لأغلب الحكومات الإسلاميّة. ولا شكّ أنّ تبنّي الدول للمذاهب يؤدّي إلى انتشارها واستفادتها الكبيرة من أوقاف السلاطين والحكام؛ انظر: [المطرودي، المذهب الحنبلي في ضوء دراسات استشراقيّة معاصرة، ص٧٠].

[٤] مَقْدِسي، الإسلام الحنبليّ، ص٦٩.

[٥] مَقْدِسي، الإسلام الحنبليّ، ص٦٩.

قضايا مُتفرّقة -يصعب حصرها في هذا البحث-، تثبت أنَّ عَلاقته به لم تكن عَلاقة وديَّة رغم إجلاله لشخصه ومكانته[١].

٦- خُوليان ريبيرا Julián Ribera (ت ١٩٣٤م)[٢]

رغم موافقة جُورج مَقْدِسي لآراء المُستشرق الإسبانيّ خوليان ريبيرا الَّتي تنصّ على أنَّ «التجربة الإسلاميَّة كانت المصدر لنَشْأة الجامعات في الغرب»[٣]فإنَّه نظر إلى هذا التعميم بعين الشَّك؛ فالمدارس الَّتي أنشأها نِظام المُلْك في الخِلافة الشَّرقيَّة -وهي الَّتي يقصدها ريبيرا- لم تكن معاهد علميَّة حكوميَّة على نحوٍ دقيق[٤].

صرَّح بذلك ريبيرا في دراسته المهمَّة عن التربية، والَّتي يتّضح مِنْ عُنوانها رأي مؤلِّفها[٥]؛ حيث يرى أنَّه «في مُنتصف القرن الخامس الهجريّ وفي بلاط بني العباس انبثق نِظام جديد في شكل جامعة أو كُليَّة، وبفضلها تغيَّر نظام التعليم جذريًّا في كُلّ البلاد الإسلاميَّة، وأعني بها المدرسة النِّظاميَّة في بغداد، وكانت الأب والنموذج المُحتذى الذي أقيمت على صُورته وتشبّهت به كلّ الكُليَّات التي لا تحصى عددًا وغزت الشَّرق والغرب كليها»[٦].

ويرى مَقْدِسي أنَّ الحُجَّة الَّتي استند إليها وساقها ريبيرا تأييدًا لرأيه رُفِضَت بدعوى أنَّها **غير مُقنعة**[٧]. ورغم هذه النُّقود الَّتي وجهت لهذا الرأي ظلّت أحد الآراء الَّتي أخذ بها الباحثون الذين أتوا مِنْ بعده، وهو خطأ ما زال شائعًا في كُتبنا[٨].

---

[١] منها على سبيل التمثيل: موقفه من استتابة ابن عقيل؛ انظر: [ابن عقيل، ص٤٧-٤٨]؛ وقارن كذلك نقده له في زعمه بأنَّ الغزالي هو الذي أجرى التوفيق والمُصالحة بين الصُّوفيّة والسُّنّيّة التقليديَّة. ووصفه لمثل هذه الآراء بأنّها أفكار جاهزة ؛ انظر: [الإسلام الحنبليّ، ص٧٧، ص٨١-٨٤]، ونقده له في المرجع نفسه ص١٠٥ أيضًا، ووصفه لعباراته بأنّها خاطئة في ص١٠٧.

[٢] انظر ترجمته وآثاره تفصيلاً في: د. بدوي، موسوعة المستشرقين، ص٢٧٦.

[٣] مَقْدِسي، نَشْأة الكُلِّيَّات، ص٥٥٦.

[٤] مَقْدِسي، نَشْأة الكُلِّيَّات، ص٥٥٦.

[٥] ريبيرا، التربية الإسلاميّة في الأندلس.. أصولها المشرقيّة وتأثيراتها الغربيّة، ترجمة: د. طاهر أحمد مكّي، دار المعارف، ط٢، ١٩٩٤م.

[٦] ريبيرا، التربية الإسلاميَّة، ص٢٠٧.

[٧] مَقْدِسي، نَشْأة الكُلِّيَّات، ص٥٥٧.

[٨] مَقْدِسي، نَشْأة الكُلِّيَّات، ص٥٥٩.

وغنيٌّ عن التأكيد أنَّ هذا القول لا يعني أنَّ جورج مَقْدِسِي يرفض الأثر الإسلاميّ على الغرب عمومًا، بل كان مَقْدِسِي يتحلّى بقدر من الحياد والموضوعيَّة، ويدرك بُعد ذلك الأثر؛ ولذلك نجده في الوقت الَّذي يؤكّد فيه على أنَّ «حضارة الإسلام لم تُحدث الجامعة مطلقًا، وإنّما استعارتها من أوروبا في القرن التَّاسع عشر، جنبًا إلى جنب مع أشياء أخرى عديدة استعارتها منها في وقت كانت الحضارة الغربيَّة فيه متفوّقة تفوّقًا كبيراً على حضارة الشَّرق»[1].نجده يؤكّد في المقابل على أنَّ «الوقف الخيريّ لم يكن معروفًا عند الغرب المسيحيّ أوَّل الأمر. ويبدو بوضوح أنَّه **استعاره من الحضارة الإسلاميَّة** في أُخريات القرن الحادي عشر الميلاديّ، ضمن ما استعاره منه، في وقت كانت الحضارة الإسلاميَّة فيه متفوّقة إلى حدٍّ بعيد على حضارة الغرب المسيحيّ»[2].

٧- فِنْسِنْك Wensinck (ت ١٩٣٩م)

مِنْ صُور نقد جُورج مَقْدِسِي للمُستشرقين إبرازه للنقاط الَّتي أغفلوها، أو بمعنى آخر: غِياب بعض المسائل الفكريَّة الَّتي ما كان لينبغي أنْ تغيب عن مُؤلّفاتهم.

ومِنْ بين هؤلاء الهولنديّ فِنْسِنْك الَّذي غاب مِن مُؤلّفاته ذكر الاعتقاد القادريّ بخاصّة عن كتابه «العقيدة الإسلاميَّة»، ورأى أنَّ هذا الغياب لا عُذر له، فيقول: «أكثر ما يُؤسف له هو عدم ذكر فِنْسِنْك الاعتقاد القادريّ في كتابه العقيدة الإسلاميَّة The Muslim Creed المنشور سنة ١٩٣٠م، أي بعد ثماني سنوات مِنْ كتاب مِتْز النَّهضة في الإسلام»[3].

ويرى أنَّ هذا الغياب لا مبرّر له؛ لأنَّ آدم مِتْز قد نقل «نصّ الاعتقاد من المصدر الوحيد المعروف للاعتقاد، وهو كتاب المُنتظم لابن الجوزيّ... وقد تناول فِنْسِنْك القرن الحادي عشر الميلادي في الفصل الأخير من كتابه المعنون بـ«التَّطور التَّالي للعقيدة»، ولكنّه لم يأتِ فيه حتَّى على ذكر العقيدة ذاتها»[4].

[١] مَقْدِسِي، نَشْأة الكُلِّيَّات، ص٥٥٤.

[٢] مَقْدِسِي، نَشْأة الكُلِّيَّات، ص٥٥٤.

[٣] مَقْدِسِي، ابن عَقيل، ص٥١.

[٤] مَقْدِسِي، ابن عَقيل، ص٥١-٥٢.

أضف إلى ذلكَ عدم ارتياحه مِنْ موقف فِنْسِنْك إزاء تزايد الاتجاهات العقليَّة والتنظيميَّة الَّتي ظهرت في عدَّة صُور من العقيدة مُنذ عصر عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩هـ) وما تلاه؛ حيث يرى فِنْسِنْك أنّ أوَّل ظهور لأصول العقائد كان في كتابه أُصُول الدِّين. واعتبر فِنْسِنْك هذا الاتجاه الأشعري هو التوجّه السُّني[١].

٨- ماكدونلد MacDonald (ت ١٩٤٣م)

في الوقت الَّذي أشاد فيه مَقْدِسِي بمثابرة دانكن بلاك ماكدونلد[٢] في دراسة الحنابلة مع جُولْدتسيهر، فقدعارضه وبشدّة في موارد أخرى.

كان ذلك في متابعته -أي ماكدونلد- المستمرّة لجُولْدتسيهر، يقول: «لا نجد مَنْ اختصّ بدراسة المذهب الحنبلي بحدّ ذاته، باستثناء واحد هو عالم رفيع القدر، ركّز كلّ جهوده وعنايته على ثلم صيت هذا المذهب -أي الحنبلي- كما سبق له قبل ربع قرن ثلم صيت الظَّاهرية... وقد دعمه على كلّ حال في هذهِ المهمَّة **ماكدونلد الَّذي كان يقتفي آثاره**. لقد كانا معًا مُعارضين بِشدّة للحنبليَّة»[٣].

ويأتي ذلك اتّساقًا مع اهتمام مَقْدِسِي للمذهب الحنبليّ وأعلامه، تلك الفِرقة الَّتي عاش معها درسًا وتحليلاً[٤] وتحقيقًا[٥].

٩- كارل بروكلمان Carl Brockelmann (ت ١٩٥٦م)

في معرض حديث مَقْدِسِي في العوامل الَّتي أسهمت في جعل القرن التَّاسع عشر ألدّ أعداء الدِّراسات الحنبليَّة، وهو حقيقة أنَّ أتباع المذهب الحنبلي كانوا أقلّ عددًا من أتباع المذاهب الفقهيَّة السُّنيّة، يشير إلى أنَّ بروكلمان وصل في تأريخه

[١] مَقْدِسِي، ابن عَقيل، ص١٣٣.

[٢] ماكدونالد، تطوّر الدَّولة والفِقه والكلام، ص١٦١ وما بعدها.

[٣] مَقْدِسِي، الإسلام الحنبليّ، ص٢٨-٢٩، وقارن: المرجع نفسه ص٤٤ حاشية (٧٨).

[٤] فقد تعدّدت دراساته حول المذهب الحنبليّ، ما بين كتابة مواد علميّة في دائرة المعارف الإسلاميَّة (مادة ابن عقيل، أبي الوفاء Ibn Aqil, Abu al-Wafa)، ودراسات مُستقلّة، مثل: (ابن عقيل : الدِّين والثقافة في الإسلام الكلاسيكيّ)، وغيرها.

[٥] فقد حقّق -على سبيل الذِّكر- عدّة كتب للحنابلة، مثل: عدّة كتب لابن عقيل (كتاب الفنون، وكتاب الجدل على طريقة الفُقهاء، وكتاب الواضح في أصول الفِقه)، وحقّقَ التوّابين لابن قدامة المَقْدِسِي، ويوميَّات ابن البنَّاء الحنبليّ، وغيرها.

للأدب العربي إلى الحديث عن المذاهب الفقهيَّة السُّنيّة واكتفى بذكر ثلاثة: الحنفيَّة والشَّافعيَّة والمالكيَّة، جاعلاً من المذهب الحنبليّ مذهبًا من مستوى المذاهب المسمّاة هامشيَّة أو الَّتي لا تستحقّ الذِّكر[١].

وفقط عند حديث بروكلمان عن القاضي أبي يعلى في القرن الخامس للهجرة، يتنبّه بروكلمان إلى وجود مدرسة فقهيَّة اسمها الحنبليَّة تقف إلى جانب بقيّة المذاهب السُّنيّة. ورغم تنبّه فُؤاد سزكين إلى هذا الأمر، ولكن مع تصحيحه لهذا الخطأ، فقد وقع في خطأ آخر هو أكثر جسامة من خطأ بروكلمان[٢].

ويرى مَقْدِسي أنَّ هذا الخطأ آيل إلى جُولْدتسيهر، يقول[٣]: «...فتحت تأثيرات محاضرات جُولْدتسيهر، عرَّف الأشاعرة والماتريديين على أنّهم أهل السُّنّة، وجعلهم في مقابل المُعْتَزِلة. أمّا الحنابلة فقد ظلّوا بالنِّسبة إليه وفي ميدان العقيدة بمستوى الأورثوذكسيَّة القديمة التي كانت لمؤسّسهم أحمد بن حنبل».

ولا نجانب الصَّواب -تأسيسًا على ذلك- حين نقول: إنَّ جُورج مَقْدِسِي مِنْ أكثر المستشرقين دفاعًا عن الحنابلة، وعناية بتراثهم، بعد هنري لاؤوست[٤].

١٠- جي بيدرسن j. Pedersen (ت ١٩٧٧م)[٥]، ويوسف إيخه Youssef Eche

يمكن تلخيص موقف مَقْدِسِي من طروحاتهما -نظرًا إلى إسهابه في تفصيلها- في آرائهم حول المدرسة، وقد توصّل مَقْدِسِي إلى أنَّ استناجات جي بيدرسن «غير صحيحة»[٦]. وقد تبنّى يوسف إيخه فكرة بيدرسن من أنَّ المدرسة استمدّت أُصولها

[١] مَقْدِسِي، الإسلام الحنبليّ، ص٢٥.

[٢] مَقْدِسِي، الإسلام الحنبليّ، ص٢٦.

[٣] مَقْدِسي، الإسلام الحنبليّ، ص٢٦.ولعلّ ذلك ما جعل بروكلمان يصرّح قائلاً: «كان ممّا يزيد في عنف الصراع الحزبي القائم بين الحكّام ذلك التوتّر الذي ساد علاقات الفرق الدينيَّة والذي كان الدعاة يذكون ناره على غير انقطاع. ولم يقتصر ذلك على مجرّد الشقاق بين الشيعة والسُّنّة فقدَ كان الحنابلة المتحرّجون ما ينفكّون يثيرون الخِلاف بين جماعات السُّنّة أنفسهم»؛ انظر: [بروكلمان، تاريخ الشُّعوب الإسلاميَّة، ص٢٣٦].

[٤] وفي الوقت نفسه لا ننسى أسبقيّة ولتر ملفيل باتون Walter Melville Patton (ت ١٩٢٨م) الزمنيّة في الدفاع عن الإمام أحمد في كتابه المسمّى: أحمد بن حنبل والمحنة.

[٥] انظر ترجمته: العقيقي، المستشرقون، المجلّد الثَّاني، ص٨٤٨.

[٦] مَقْدِسِي، نَشْأة الكُلِّيَّات، ص٥٧٥.

من دار العِلم، وتوسّع فيها، خاصّة فيما يتعلَّق بإشارة بيدرسن إلى الشِّيعة بصدد هذهِ المؤسّسة التعليميَّة[١].

تأسيسًا على ما سبق، يمكن أنْ نُوجز صُور رفض مَقْدِسِي لأفكار مَنْ ذكرناهم مِن المُستشرقين فيما يلي:

أوّلًا: رفضه لبعض الآراء لمخالفتها الواقع، وما سجّلته الروايات العلميَّة الدَّالة على خطئه وزيفه، كما هو الحال مع بعض آراء فلهلم سْپيتَّا، وغيره.

ثانيًا: إعراضه عن بعض الآراء لأنَّ الزَّمن عفا عليها، وأنَّها مُجرّد قراءة أوليَّة غير نضيجة ولا مُكتملة، كما هو الحال مع بعض آراء جُولْدتسيهر، وغيره.

ثالثًا: تحفّظه على بعض الآراء نظرًا لما فيها مِنْ تعميم مُخلٍّ، كما هو الحال مع بعض آراء خُوليان ريبيرا، وغيره.

وبعد، تتبقّى كلمة أخيرة لعلّ مِنْ تمام هذا البحث أنْ نشير إليها، وهي: أنَّ جُورج مَقْدِسِي لم يكن دقيقًا في بعض الأحيان فيما ينقله عن بعض المستشرقين -خاصّة جُولْدتسيهر-؛ مثلاً فيما يتعلَّق بشأن (الهروي الأنصاري، وعبد القادر الجيلاني) فجُولْدتسيهر قال في كِتابه العقيدة والشَّريعة في الإسلام ما نصّه: «كما نجد أحيانًا أنَّ كبار الصُّوفيين في بعض المذاهب الفقهيَّة ينكرون علم الكلام في لهجة قاسية، وإن كان ذلك حقيقة لبواعث غير هذه مثل عبد القادر الجيلاني وإسماعيل الهروي من الحنابلة، والأخير كتب بحثًا موجزًا في التَّصوّف، ورويم وابن عربي من الظَّاهرية القريبة من مذهب الحنابلة». **وهي ترجمة أمينة لما ورد في الأصل الفرنسي الذي أحال إليه مَقْدِسِي**، والنصّ واضح الدلالة على أنَّ نفرًا من الصُّوفيّة قد اشتدّوا في الإنكار على علم الكلام وإدانة مقولاته بعد انتسابهم إلى المذهب الحنبلي، لا أنّهم اضطروا إلى الانخراط في صفوف الحنابلة فرارًا من علم الكلام، **كما أوهم مَقْدِسِي**[٢].

---

[١] مَقْدِسي، نَشْأة الكُلِّيَّات، ص٥٧٦. وقد عرض مَقْدِسِي تفصلاً لآراء إيخه بدءًا من ص٥٧٦ إلى ص٥٨٠، ثمّ قام بمراجعةَ نَقديَّة من ص٥٨٠ إلى ص٥٨٥.

[٢] انظر: تعليقات د. أحمد محمود إبراهيم، بعد ترجمته لمقال: المذهب الحنبلي والتَّصوّف، لجُورج مَقْدِسِي، دوريَّة نماء لعُلوم الوحي والدراسات الإنسانيَّة، العدد: ١، خريف عام ٢٠١٦م، ص٣٧٦.

خاتمة

بذل جُورج مَقْدِسِي جهدًا كبيراً في مُناقشة آراء المستشرقين -أينما وجدها- وهو بمعرض بُحوثه ودراساته المتنوّعة، قَبل منها ما قبل تأسيسًا على مصداقيّتها وواقعيّتها من جِهة، ورفض منها ما رفض لعموميّتها ومُخالفتها الحقائق والوقائع من جِهة ثانية.

ولعلّ قوَّة معرفة جُورج مَقْدِسِي بالتُّراث الإسلاميّ، وكثرة مُطالعته له مخطوطًا ومطبوعًا، هو ما انعكس إيجابًا على أحكامه حِيال آراء أرباب الخِطاب الاستشراقيّ؛ فلم تخلُ نُقوده عليهم من استدلالات وشواهد قابعة داخل التُّراث[1].

بهذا لم يعد خافيًا أنَّ حركة الاستشراق ليست كُتلة واحدة، بل فيها مِن التنوّع الكثير، ومِنْ صُور هذا التنوّع ما تمتّعت به ممّا يمكن أنْ نُسمّيه بالنقد الذَّاتي الدَّاخلي؛ فجُورج مَقْدِسِي كان يقف موقفًا شديدًا تُجاه بعض آراء هؤلاء المُستشرقين رغم تلمذته عليهم، ولم يعد غائبا أيضًا، بعد التوقّف مع بعض صُور وتطبيقات منهج مَقْدِسِي النَّقدي من المنتوج الاستشراقي، أنَّ ثمَّة آثارًا فكريَّة ساهمت في تكوينه العلميّ... وفيما يلي عِدّة نتائج توصّل إليها البحث:

أ- تحلّى منهج جُورج مَقْدِسِي النَّقدي من المستشرقين بالحياد والموضوعيَّة؛ ففي الوقت الَّذي ينقد جُولْدتسيهر بشدّة، يأخذ عنه في مواضع أخرى، ويصفه بأنَّه «أحد مُؤسّسي الدِّراسات الإسلاميَّة في الغرب».

ب- كما كانت السِّمة البارزة في منهجه سمة الاحتماليَّة؛ فقد فتح مَقْدِسِي بابًا للاحتمال في تعاطيه للمسائل الفكريَّة، ولم يجزم إلّا في المواضع التي لا شكّ فيها لا من قريب أو بعيد، واتّساقًا مع هذه السمة عادةً ما كان يكرّر ألفاظًا وعبارات دالّة على ذلك، مثل: ربمّا، يبدو، إلخ.

[١] وهذا لا يعني تسليمنا المُطلق بكلّ ما ذهب إليه مَقْدِسي من أحكام سواء تلك التي تخصّ مذاهب المتكلّمين (المعتزلة، والأشاعرة، وغيرهم) أو تلك الَّتي تخصّ المذْهَب الحنبليّ -الذي تخصّص فيه وضرب بسهم وافر في دراسته وتحقيق بعض نصوصه-، ولا تلك الَّتي تخصّ مُناقشاته حول المعاهد والمدارس قديمًا... غير أنَّ دراسة منتوجه دراسة نقديَّة مُفصّلة أمر لا يدخل ضمن اهتمامات هذا البحث الذي يناقش مَقْدِسِي وموقفه مِن طروحات المستشرقين سلبًا وإيجابًا.

ت- أضف إلى ذلك سمة الإحاطة التامّة بطروحات المستشرقين محلّ النقد؛ فالبيّن أنَّه كان كثير المطالعة لكتبهم سواء كان بالقبول أو الرَّفض.

ث- زدْ على ذلك سمة اقتراح البدائل؛ فلم تكن نقود مَقْدِسِي لبني جلدته قائمة فقط على الهدم، بل كان يتبعها بالبناء أو بالبدائل الأقرب للصَّواب المؤيّدة بالبراهين.

ج- لثقافة جُورج مَقْدِسِي الواسعة وتأليفه في مجالات عِدّة، تنوّعت المجالات العلميَّة التي اشتبك فيها مع المستشرقين، ولم تتوقّف فقط على المجال الأبرز والأهمّ عنده، وهو تُراث الحنابلة. ولذلك وجدناه يوافقهم أحيانًا ويتحفّظ عليهم في أحايين أخرى فيما يخصّ: المدارس، والكُلِّيَّات، والمذهب الأشعريّ، وتحقيق التُّراث، والتَّاريخ، والفِقه وأُصُوله، والتصوّف، وغيرها الكثير.

لائحة بأهمِّ المراجع

أوّلًا: مُؤلفات مَقْدِسِي

١. **جُورج مَقْدِسِي**؛ الإسلام الحنبليّ، ترجمة: سعود المولى، راجعه وقدّم له: رضوان السيّد، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت: ط١، ٢٠١٧م.

٢. ابن عقيل «الدِّين والثقافة في الإسلام الكلاسيكيّ»، ترجمة: محمّد إسماعيل خليل، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت: ط١، ٢٠١٨م.

٣. الأشعريّ والأشاعِرَة في التاريخ الدِّيني الإسلامي، ترجمة: أنيس مورو، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت: ط١، ٢٠١٨م.

٤. الشَّافعي وأصول المتكلّمين»نَشْأة علم أصول الفقه وأهمّيته، نقله إلى العربيّة: يوسف وهب، مركز تراث للبحوث والدراسات، ط١، ١٤٤٠هـ/ ٢٠٢٠م.

٥. الطبقات (مُؤلّفات في التَّراجم)، بين الفقه وصحيح الدِّين في الإسلام الكلاسيكي، نقله إلى العربيّة: علاء عوض عثمان، مركز تراث للبحوث والدراسات، ط١، ١٤٤٠هـ/ ٢٠٢٠م.

٦. نَشْأة الإنسانيَّات عند المسلمين في الغرب المسيحي، نقله إلى العربيّة وقدّم له وعلّق عليه: د. أحمد العدوي، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة: ط١، ٢٠٢١م.

٧. نَشْأة الكُلِّيَّات «معاهد العلم عند المسلمين وفي الغرب»، نقله إلى العربيّة: محمود سيّد محمّد، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة: ط٣، ٢٠٢٠م.

٨. يوميَّات فقيه حنبلي من القرن الخامس الهجري «تعليقات ابن البنَّاء الحنبلي لحوادث عصره»، قابله على أصله وعلّق عليه: جورج مَقْدِسِي، نقله إلى العربيّة وأعاد مقابلة النصّ على أصله واعتنى به: د. أحمد العدوي، مدارات للأبحاث والنشر، ٢٠١٩م.

ثانيًا: المراجع

١. **جُولْدتسيهر**؛ العقيدة والشريعة في الإسلام «تاريخ التطوّر العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي»، نقله إلى العربيّة وعلّق عليه: محمّد يوسف موسى، علي حسن عبد القادر، عبد العزيز عبد الحق، المركز القومي للترجمة، القاهرة: ط٢، ٢٠١٨م.

٢. الظاهريّة مذهبهم وتاريخهم، ترجمة: محمّد أنيس مورو، راجعه على الألمانيّة: أحمد فتحي محمود، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت/ القاهرة، ط١، ٢٠٢١م.

٣. جوزيف شاخت، أصول الفقه، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلاميّة: إبراهيم خورشيد، وآخرون، ط/ دار الكتاب اللبناني- بيروت ١٩٨١م.

٤. **خوليان ريبيرا**، التربية الإسلاميّة في الأندلس.. أصولها المشرقيّة وتأثيراتها الغربيّة، ترجمة: د. طاهر أحمد مكيّ، دار المعارف، ط٢، ١٩٩٤م.

٥. **فرانز روزنتال**، علم التأريخ عند المسلمين، ترجمة: صالح أحمد العقلي، مؤسّسة الرسالة، ط٢، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٦. **كليمان هوار**، الدروس العربيّة في فرنسا، مجلّة المجمع العلمي العربي- دمشق، نيسان ١٩٢٥م.

٧. **كارل بروكلمان**، تاريخ الشعوب الإسلاميّة، نقلها إلى العربيّة: نبيه أمين فارس، منير البعلبكي، دار العلم للملايين- بيروت، ط٥، ١٩٦٨م.

٨. **مُونتغمري وات**؛ القضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاه القُرون الثلاثة الأولى، ترجمة: د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب ١٩٩٨م.

٩. **متز**، الحضارة الإسلاميَّة في القرن الرَّابع الهجري، تحقيق: د. أبو ريدة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٥.

١٠. **ماكدونالد**، تطوّر الدولة والفقه والكلام في الإسلام، ترجمة: محمّد سعد كامل، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت: ط١، ٢٠١٨م.

١١. **المطرودي**، المذهب الحنبلي في ضوء دراسات استشراقيّة معاصرة، مكتبة الرشد ناشرون، ط١، ١٤٤١هـ/ ٢٠١٩م.

١٢. **د. أحمد الطيب**، أهل السنة والجماعة (سلسلة محاضرات الإمام الأكبر)، مجلس حكماء المسلمين، ط٢، ١٤٤٠هـ/ ٢٠١٩م.

١٣. **د. حسن الشافعي**، مقدّمة تحقيقه لكتاب: اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع، مجلس حكماء المسلمين، ط١، ١٤٤٢هـ/ ٢٠٢١م.

١٤. **د. أحمد محمود** إبراهيم، المذهب الحنبلي والتصوّف، لجورج مَقْدسي(ترجمة)، دوريّة نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانيّة، العدد: ١، خريف عام ٢٠١٦م.

١٥. **د. عبد الرحمن بدوي**، مذاهب الإسلاميين، دار العالم للملايين- بيروت ١٩٩٧م.

١٦. **يوسف عزّ الدين**، الاستشراق وبواعثه وما له وما عليه، مجلّة المشكاة- المغرب، العدد: ٢٩ سنة ١٩٩٨م.

ثالثًا: الموسوعات

١. **بدوي**، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت: ط٣، ١٩٩٣م.

٢. **العقيقي**، المستشرقون، دار المعارف، القاهرة: ط٥، ٢٠٠٦م.

٣. **الزركلي**، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت: ط١٥، ٢٠٠٢م.

رابعًا: المراجع الأجنبيّة

1. **Ignaz Goldziher**, Aus der Theologie des Fachr al-Dīn al-Rāzī, Der Islam; Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients; Berlin [etc.] Vol. 3, Jan 1, 1912.

2. **j. Schacht**, New Sources for the History of Muhammadan Theology, in sfudia islamica.

3. **Marijan Mole**, Les mystiques musulmans, Paris, 1965.

صورة المغرب
في الخطاب الرحلي النسوي الفرنسي
«رحلة رينولد لادريت دو لاشاريير أنموذجًا»

قاسم الحادك[*]

الملخّص

تعدّدت الرحلات الاستكشافيّة إلى المغرب باختلاف دوافعها وخلفيّاتها وظروفها والتجربة الإنسانيّة التي نتجت عنها. فزار المغرب عدد كبير من الرحّالين الأوروبيّين والفرنسيّين على الخصوص، وعملوا على اكتشاف التراث الثقافي المغربي الذي يتميّز بالتنوّع والغنى، ومعرفة لغاته ومؤسّساته وقبائله وزواياه وأنماط معتقداته وأعرافه. فدوّنوا هذه المعلومات الكثيرة في نصوص رحليّة لاقت شهرة كبيرة.

تروم هذه الورقة تسليط الضوء على واحدة من أبرز النصوص الرحليّة النسويّة إلى المغرب، فقد وفدت الرحّالة والمستكشفة الفرنسيّة «رينولد لادريت دو لاشاريير» إلى المغرب في مناسبتين في بداية القرن العشرين، وغامرت بولوج مناطق بعيدة عن النفوذ المخزني، وتطلّعت إلى مراكمة قدر كبير من المعرفة الميدانيّة. اتّسم متنها الرحلي بالدقّة والتفصيل، من شأنها أن تسهم في رصد أحوال المغاربة وفهم

[*] باحث وأستاذ تعليم عال، دكتوراه في التاريخ المعاصر، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، الجديدة، المغرب.

ذهنيّتهم وثقافتهم وواقعهم وأنماط عيشهم. بيد أنّ هذه الرحلة وكغيرها من الرحلات الاستكشافيّة المتأتّية من الأقطار الأوروبيّة المعنيّة بمصير المغرب، ارتبطت ارتباطًا قويًّا بخدمة المشاريع والمخطّطات الاستعماريّة، ولم تستطع الفكاك من إسار الأفكار المسبقة المسيّجة بالإيديولوجيا، أو التحرّر من ربقة النظرة الاستشراقيّة التي أرست رؤى نمطيّة عن الآخر المتمايز ثقافيًّا، والتي تردّدت في مواضع عديدة من ثنايا متنها الرحلي.

كلمات مفتاحيّة: الرحلات النسويّة، المغرب، الصور النمطيّة، الاستعمار، الاستشراق.

مدخل

شرعت الرحلات الأوروبيّة في صيغتها الأنثويّة في شقّ طريقها نحو المغرب منذ القرن الثامن عشر، وإن على نحو محدود جدًّا، بيد أنّ الفترة الممتدّة من النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى بداية القرن العشرين شهدت تراكمًا ملموسًا في الرحلات النسويّة إلى المغرب، حيث تقاطرت على المغرب العديد من الرحّالات الأوروبيّات لدوافع وأغراض مختلفة، راكمن نصوصًا رحليّة متنوّعة دوّنّ عبرها مشاهداتهنّ وانطباعاتهنّ عن المغرب والمغاربة، وإن لم تبلغ كمّيًا ما أنجزه الرحّالون الذكور. ومن أبرز هؤلاء الفرنسيّة رينولد لادريت دو لاشارير التي وفدت على المغرب برفقة زوجها بحر سنتي١٩١٠ و١٩١١ في بعثة لحساب لجنة المغرب، وتمخّضت مغامرتها عن إنتاج نصّ رحلي غاية في الأهمّية، فعلاوة على كونه نصًّا نسويًّا يعكس الفروقات والتمايزات بين الرحلات الذكوريّة والأنثويّة، فقد اتّسمت رحلتها بطابع خاصّ ميّزها عن غيرها، بالنظر إلى السياق الذي تمّت فيه، والمتمثّل في الظروف العصيبة والحسّاسة التي كان يجتازها المغرب آنذاك قبيل فرض الحماية الفرنسيّة، وهو ما أضفى عليها أهمّية استثنائيّة. فجاءت رحلتها ترصد واقع المجتمع المغربي مجالاً وإنسانًا وثقافة، وتقدّم وصفًا دقيقًا لأجواء المغرب مع بدايات الاستعمار، فضلاً عن مشاهداتها وانطباعاتها عن بلد مثير لفضول الأوروبيّين، ورصدها لعدد من المظاهر الاجتماعيّة والطقوسيّة ولكلّ ما أحاطت به خلال رحلتها مشاهدة وسمعًا ومعايشة، لا سيّما أنّها وصلت مناطق متمنّعة واقتحمت أماكن محظورة.

فما هي خصوصيّات هذا النصّ الرحلي النسوي؟ وكيف قدّمت لاشاريير مغرب أوائل القرن العشرين؟ وما الذي يميّز رؤيتها كرحّالة امرأة لأوضاع المغرب وتفاعلها مع عاداته ومظاهره الاجتماعيّة؟ وهل اختلفت انطباعاتها إزاء المجتمع المغربي عن غيرها من الرحّالين السابقين عليها واللاحقين أم تقاطعت معهم بحكم الانتماء إلى المنظومة الحضاريّة نفسها؟

أوّلًا: لاشاريير فرنسيّة في مغرب أوائل القرن العشرين:

المعرفة في خدمة الاستعمار

تندرج رحلة لاشاريير إلى المغرب في سياق سعي المؤسّسات العسكريّة والسياسيّة الفرنسيّة لتوظيف العلم والمعرفة خدمة لأهدافها ومخطّطاتها الاستعماريّة، باعتبارهما أداة فعّالة لاستكشاف المجال المغربي تمهيدًا لاحتلاله وتسهيلًا لغزوه، ولأجل ذلك تمّ تجنيد كوكبة من الرحّالة والأطباء والعسكريّين الذين انطلقوا في سباق محموم للقيام بجولات داخل المغرب واختراقه طولًا وعرضًا، والمغامرة والمخاطرة بولوج مناطق بعيدة عن النفوذ المخزني، متطلّعين إلى مراكمة قدر كبير من المعرفة الميدانيّة، من شأنها أن تسهم في رصد أحوال المنطقة بكل تفاصيلها، وفهم ذهنيّة المغاربة وثقافتهم وواقعهم وأنماط عيشهم. ويعدّ رايمون توماسي Raymond Thomassy من أبرز روّاد الفكر الاستعماري ومنظّريه الأوائل الذين نادوا بضرورة جعل المعرفة بوّابة لاستكشاف المغرب، حيث أكّد في تقرير وجّهه إلى حكومة بلاده «**... على فرنسا أن تبادر إلى التعرّف على ساحة المعركة حيث تنتظرها مصائر تزداد مجدًا كلّما كانت أقلّ دمويّة، وانتصارات تزداد رسوخًا كلّما نيلت بأسلحة أكثر سلميّة... إنّ العلم هو أحد هذه الأسلحة وأوّل سلاح ينبغي توظيفه، لأنّه هو الذي سيعمل على تعبيد الأرضيّة التي ينبغي الزحف إليها**»[1]. وإذا كانت مواكبة البعثات الاستكشافيّة للتدخّل الاستعماري ظاهرة عامّة تتّصل بعلاقة العلم والمعرفة بالسلطة[2]، فإنّ

[١] جرمان عيّاش، دراسات في تاريخ المغرب، الشركة المغربيّة للناشرين المتّحدين، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، ص١٣.

[٢] شكّل الطب الاستعماري أيضًا وسيلة مهمّة وظّفتها القوى الأوروبيّة لاختراق المغرب، حيث أثارت لاشاريير خلال رحلتها الانتباه إلى دور الخدمات الطبيّة التي كانت تقدّمها البعثة المرافقة لها في النفاذ إلى ضمائر السكّان، واستمالة عقولهم وقلوبهم وتليين مواقفهم وكسب ثقتهم، وتهيئتهم نفسيًّا للتفاعل والتعامل الإيجابي مع مختلف

المسألة في المغرب اتّخذت طابعًا متميّزًا، فقد اتّخذت محاولة التعرّف والاستكشاف بعدًا مؤسّساتيًا يحظى بكلّ أنواع المساندة والدعم عندما تأسّست البعثة العلميّة بالمغرب سنة ١٩٠٤، وحملت على عاتقها مهمّة رصد الواقع المغربي بكلّ تفاصيله، وأصبحت المعرفة حتّى في مرحلتها الاستكشافيّة الوصفيّة أداة فعّالة للغزو تعكس أطماع فرنسا الاستعماريّة، وهو ما أكّدته لوسيت فالينسي Lucette Valensi بقولها «**ليس هناك فرق بين البحث العلمي والعمل العسكري، والاستكشاف هو من بين أدوات الغزو**»[1].

وفدت الرحّالة والمستكشفة الفرنسيّة «لاشاريير» على المغرب في مناسبتين، الأولى سنة ١٩١٠، والثانية سنة ١٩١١، زارت خلالهما أهمّ المدن ذات الحضور التاريخي والسياسي في مغرب مطلع القرن العشرين. انطلقت في رحلتها الأولى من الدار البيضاء مرورًا بأزمور وصولاً إلى مراكش، فيما قادتها رحلتها الثانية إلى منطقة سوس، وأنهتها في طنجة مرورًا بالرباط وسلا والقنيطرة ومكناس وفاس[2]. ورغم أنّها تنتمي إلى نموذج الرحّالات المستكشفات اللواتي تملكهنّ حسّ المغامرة لولوج المناطق الأكثر استعصاء على الغريب، إذ تعدّ أوّل امرأة أوروبيّة تغامر بالوصول إلى مدينة تارودانت في قلب سوس في ظرفيّة زمنيّة محفوفة بالمخاطر، في ظلّ غياب الأمن وشيوع الفوضى، فإنّه لن يغيب عن المتمعّن في الباعث على رحلتها وغاياتها، أنّها لم تكن مجرّد مغامرة وارتياد للمجهول، بل ارتبطت ارتباطًا قويًّا بخدمة المشاريع والمخطّطات الاستعماريّة الفرنسيّة، فكان الهاجس الاستخباراتي حاضرًا بقوّة، إذ تحمّست بفضول كبير للتعرّف على المغرب، يدفعها حبّ المغامرة بمعيّة فريقها

مظاهر وصور التسرّب الاستعماري السلمي. كما بيّنت ثقة المغاربة في العلاجات والأدوية التي كانت تمنحها لهم، حيث قالت: «جاء الأمر بالبحث عنّا من طرف القايد للقيام بحملة التلقيح، ثمّ جاء أخوه وابنه الأصغر البالغ من العمر سنتين، ثمّ بعض الإماء الزنجيّات وأطفال...، وأصبح الفناء غاصًا بالأهالي. لقد سبق أن استفاد ابنا القايد من لقاح الجذري وأخذا حقنة في الفخذ مخلّفة أثرًا كبيرًا في فخذه بحجم الدورو. انطلقت العمليّة الحملة وسط صراخ الأطفال الخائفين»،انظر:

رينولد لادريت دو لا شاريير، رحلة إلى المغرب ١٩١٠-١٩١١ خلال مسالك: الشاوية وسوس والحوز وفاس، ترجمة: محمّد ناجي بن عمر، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة -جامعة ابن زهر- أكادير، الطبعة الأولى، ٢٠١٦، ص١٧٦.

[١] الهادي الهروي، القبيلة والإقطاع والمخزن، مقاربة سوسيولوجيّة للمجتمع المغربي الحديث ١٨٤٤-١٩٣٤، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠٠٥م، ص٢٧.

[٢] م.ن، ص٣.

إلى كشف أسراره وإزاحة النقاب عمّا خفي من مجاهله في إطار اتفاق مسبق ودعم واضح. فقد خاضت غمار الرحلة والمغامرة رفقة زوجها في بعثة استكشافيّة لحساب لجنة المغرب، وتمّ توزيع الأدوار بينهما، «**فبينما كان الزوج يؤمّن الرحلة ويجمع المعلومات الاستخباراتيّة الهامّة والشاملة تولّت هي تدوين المذكرات...وعندما رجعا سنة ١٩١٢ قدّما تقريرًا مفصّلًا عن الرحلة غلّف بستار المحاضرة أمام لجنة المجتمع والجغرافيا**»[١].

حاولت لاشاريير إصباغ الفضاء المغربي بصبغة الجمود والبؤس، وتناولته عبر غرائبيّته، وكرّست رؤية إثنوغرافيّة حوله مشبعة بالدهشة والإثارة والغرابة والهمجيّة. ولم تستطع الرحّالة «**أن تخفي ازدراءها لكثير من الناس، أو تطمر تدمّرها من العفن والوسخ وقطع الطريق، أو تبتلع سخريتها من ثقافة المغاربة**»[٢]. كما صوّرت «**بكثير من التحرّي المقصود مشاهد الاصطدام الحضاري بين التقدّم والتخلّف على نحو الطريقة التي كان يستقبل بها المغاربة مبتكرات الحضارة الغربيّة**»[٣]. ودافعت عن المشاريع الاستعماريّة لبلدها التي تقدّم فرنسا دولة حاملة لرسالة حضاريّة تروم إنقاذ المغاربة من أغلال التقليد وإخراجهم من الظلمات، وجلب الحضارة والتمدين والرخاء وقيادتهم للانخراط في العصر، ولذلك لم تخف انشراحها لتوغّل القوّات الفرنسيّة واحتلالها للعديد من المدن قبيل فرض معاهدة الحماية[٤]، حيث قالت «**وصل الرقّاص المنتظر بأمر من القنصل بالرجوع السريع، لكنّ البريد كان متأخّرًا، فقد جاء في رسالته أنّ الاحتلال عبر الرباط في اتجاه فاس. لم نصدّق هذا الخبر الرائع وغير المنتظر**»[٥].

تركت لنا نصًّا رحليًّا مهمًا عدّه ماركيز دوسيكونزاك في تقديمه «**كنزًا إثنوغرافيًّا نادرًا، فمواده دقيقة وواضحة مكّنتنا من التعرّف على خصوصيّة المجتمع المغربي**

[١] لاشاريير، رحلة إلى المغرب، ص٩.

[٢] م.ن، ص٤.

[٣] م.ن.

[٤] تفاقمت المشكلات الداخليّة في المغرب بعد تصاعد الثورة ضدّ السلطان عبد الحفيظ، فتدخّلت فرنسا عسكريًّا بدعوى إقرار الأمن والنظام وحماية جاليتها ومصالحها الاقتصاديّة والسياسيّة، واحتلّت مدينتي الرباط وفاس.

[٥] المصدر نفسه، ص١٨٨.

في مرحلة بدأت تهبّ فيها رياح التغيير على روح ثقافة المغاربة والاصطدام بقيم غربيّة تعصف بالأصالة البربريّة، والجمال الفطري...»[1]. تضمّن كماً هائلاً ودقيقًا من المعطيات والمعلومات عن فترة حرجة جدًّا من تاريخ المغرب، قبيل سريان عقد الحماية الفرنسيّة بقليل، وما عرفه طيلة هذه الفترة الزمنيّة من أحداث سياسيّة واجتماعيّة متقلّبة ومتسارعة[2]، أسهمت بشكل كبير في توجيه تاريخ المغرب المعاصر والتأثير في بنياته العتيقة. كما سلّطت الضوء في رحلتها على جملة من الظواهر شديدة الأهميّة، يتعلّق أبرزها بتفشّي اللصوصيّة وقطّاع الطرق في تلك الفترة الزمنيّة، علاوة على انتشار المجاعة وتفشّي الأوبئة[3]. بيد أن ما يميّز متنها الرحلي هو طابعه الإثنوغرافي المتّسم بغزارة المعطيات السوسيوثقافيّة وأهميّتها، فقد أولت كغيرها من الرحّالين الوافدين على المغرب اهتمامًا بالغًا بوصف مظاهر وأنماط الحياة الاجتماعيّة، فحبل متنها الرحلي بالكثير من المعلومات المهمّة جغرافيًّا وثقافيًّا، المستندة على الملاحظة الشخصيّة في الوصف والتقصّي وتسجيل المشاهدات. كما نجحت في سبر أغوار المجتمع المغربي وإبراز خصوصيّاته. واستطاعت النفاذ إلى المعيش اليومي للمغاربة، وسجّلت انطباعاتها ومشاهداتها بخصوص ظروف وأنماط عيشهم وأنشطتهم بكلّ تفاصيلها وحيثيّاتها، وأضاءت عليها بجدّية ونجاعة، فضمّنت رحلتها إفادات مهمّة عن وضعيّة الحريم وأدوارهنّ في العلاقات

[١] لاشارِيير، رحلة إلى المغرب، ص١٢.

[٢] تطرّقت الرحّالة إلى الوجود الألماني في المغرب في الجنوب المغربي، الذي عرف زخمًا مهمًا بعد الخطاب الشهير للإمبراطور الألماني في طنجة في عام ١٩٠٥، والذي كان له وقع إيجابي بين صفوف النخبة المغربيّة التي عدّته إشارة مشجّعة على مواجهة الأطماع الفرنسيّة والإسبانيّة وتحقيق استقلال المغرب، وأبدت ميلها وتقديرها له. وأشارت الرحّالة إلى ربط الألمان لصلات مع بعض الزعامات المحليّة في سوس بغية ضمان أمن الألمان وحماية أنشطتهم في المنطقة، من أمثال باشا تارودانت المعروف «بالكابا» الذي «لا حديث له إلّا عن الألمان الذين جاؤوا إليهم، وكلّ اهتمامهم منصبّ على البحث عن المناجم»، المصدر نفسه، ص١٦٦.

وارتكزت أنشطة الألمان حسب الرحّالة على إقامة علاقات تجاريّة مع ساكنة المنطقة، وكسبها سوقًا مهمّة لتصريف منتوجاتهم، التي شملت عدّة سلع وبضائع عاينتها الرحّالة أثناء زيارتها للمنطقة نظير «الجرار» و«الزرابي الألمانيّة الصنع» . كما كان قسم مهمّ من النشاط التجاري الألماني مع المنطقة يتمّ بطريقة سريّة في إطار التهريب، لا سيّما تجارة الأسلحة. وانصبّ اهتمام الألمان أيضًا على البحث والتنقيب عن المعادن في منطقة سوس، التي امتازت بغناها من الناحية المنجميّة، حيث برز في هذا الإطار أصحاب شركة «مانسمان» الذين حصلوا على حقوق التنقيب عن المعادن في كثير من المواقع. المصدر نفسه، ص٦٨-١٦٧.

[٣] تحدّثت الرحّالة لاشارِيير عن آثار المجاعة التي عصفت بمنطقة سوس في مطلع القرن العشرين، وروت ما شاهدته بعينيها من مشاهد وصور صادمة، لجماعة من المشرّدين الجائعين هاربين بحثًا عن الطعام، بعد أن فتك الجوع بأجسادهم وحوّلها إلى هياكل عظميّة، حيث قالت: «وصادفنا بالقرب من إيمين تسكي مجموعات من السوسيين، وقد أنهكتهم المجاعة، فبدوا كالأشباح من شدّة الهزال، يقصدون مراكش للاشتغال في موسم الحصاد، يحملون زادهم على ظهورهم في جلد ماعز مجفّف»، المصدر نفسه، ص١٥٢.

الاجتماعيّة، وظروف عيش اليهود المغاربة، والفوارق الاجتماعيّة[1]، علاوة على بعض الممارسات الاجتماعيّة اللافتة للنظر مثل النخاسة، وقدّمت تفاصيل مهمّة عن عدد من الطقوس والعادات والتقاليد الثقافيّة والرمزيّة، منها ما تعلّق بالأطعمة والأشربة أو باللباس والحلي والتسليات.

ثانيًا: مشاهدات وانطباعات لاشاريير عن المرأة المغربيّة

ضمّت نصوص أغلب الرحّالة الأوروبيّين مضامين سلبيّة كثيرة عن النساء المغربيّات، شابها الكثير من التحامل والتعصّب، وانطوت على اجترار لصور نمطيّة ذات نفس استشراقي لا تغادر خانة اعتبارهنّ أشبه بالسجينات، مسكونات بالغواية والسحر، يعانين الاضطهاد، قياسًا بما تتمتّع به المرأة الأوروبيّة من تحرّر. وكانت هذه الأحكام والمواقف التي انطلقت من تحيّز مسبق نتاج إيمان بتفوّق العنصر الأوروبي بالدرجة الأولى، وتفوّق ثقافته على غيرها من الثقافات. وزاد من حدّة هذه المركزيّة الأوروبيّة التي لم يستطع هؤلاء الرحّالة الفكاك من إسارها أو التحرّر من ربقتها، عجزهم عن الدنو من عالم النساء المغلق أو رؤيتهنّ والاتصال بهنّ، واقتصارهم على استراق النظر إليهنّ من على شرفات المنازل[2]. فقد انتقدت لاشاريير وضعيّة المرأة المغربيّة المزري بطريقة أكثر واقعيّة منفلتة من النظرة الاستشراقية، عكست واقعها بجوانبه السلبيّة والإيجابيّة، وقدّمت صورًا حيّة للمرأة المغربيّة في بيئتها أقرب إلى الواقع، على نحو يغاير كتابات من سبقها من الرحّالة.

خصّصت الرحّالة الفرنسيّة حيّزًا معتبرًا للنساء المغربيّات سواء المسلمات منهنّ

[١] من الظواهر الاجتماعيّة التي أثارت انتباه الرحالة، وخصّصت لها حيّزًا في متنها الرحلي، ظاهرة التسوّل التي ما تزال سائدة إلى يومنا هذا، حيث استعرضت الأماكن التي اعتاد المتسوّلون ارتيادها والتجمّع فيها فرادى أو جماعات، سواء تعلّق الأمر بالمساجد والأسواق أو الطرقات، وأشارت لاشاريير إلى أنّ عددهم كان من الكثرة بحيث «لا يكاد يخلو زقاق أو شارع من المتسوّلين، وأكثرهم من العميان، الذين يستدرّون عطف التجّار والمارّين بأذكار رتيبة وحزينة... ويجلسون على جنبات الطرق يفرشون أمامهم قطعة ثوب يرمي المحسنون عليها قطعًا نقديّة نحاسيّة وخضرًا أو فواكه...يتسوّلون وأحيانًا في جماعات. وكان بعض البؤساء شبه عراة يفترشون التراب ويلتحفون السماء يتأوّهون من أمراض شتّى بل يلقى كثير منهم حتفه ليلاً إمّا جوعًا أو مرضًا فتلتقط جثثهم صباحًا»، المصدر نفسه، ص١١٢.

[٢] حاول الرحالة البولوني بوتوسكي من شرفة منزله استطلاع ما يتعلّق بالنساء المسلمات في شرفات بعيدة عن مكان وجوده، وسرعان ما أدرك خطورة ما هو بصدده، أي التحديق ولو من بعيد في النساء والبنات، وما يمكن أن يترتبّ عليه من عواقب قد تصل إلى الإخصاء أو الموت بالنظر إلى الغيرة الشديدة للمغاربة في موضوع الحريم، يراجع: أحمد المكاوي، المغرب موئلاً ومنطلقًا دراسات في رحلات تمّت بين ١٧٩١-١٩٥٨، أكورا للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠٢١، ص٢٩.

أو اليهوديّات، ودوّنت مجموعة من الملحوظات بشأن أوضاعهنّ ونمط زيّهن وأنشطتهنّ، مستفيدة من نجاحها في استكشاف مؤسّسة الحريم المحرّمة على الرحّالة الرجال، حيث استطاعت النفاذ إلى إقامات الحريم في قصور كبار القوّاد والأعيان، ودخلت إلى البيوت المغربيّة واختلطت ببني جنسها في مجتمع محافظ، واطّلعت على أسرار أجواء الحريم وطرق عيشهنّ وتعاملهنّ، وضمّ متنها الرحلي بين طيّاته مشاهدات وصورًا متعدّدة عن واقع المرأة، وأحوالها في الحياة الخاصّة والعامّة. واللافت للانتباه عند لاشاريير هو «**تعاطفها الكبير مع النساء المسلمات في مختلف المنازل الاجتماعيّة، سواء كنّ صالحات أو زوجات سلاطين، أو من كانت بهنّ حظوة لدى المخزن، أو زوجات موظّفين كبار أو باشوات، أو إماء في المنازل والقصور أو بدويّات رحّل أو قينات من مختلف الأعمار والديانات**»[1].

لم تخف لاشاريير إعجابها بجمال عدد من النسوة المغربيّات، ولم تغفل تدوين مشاهداتها على الصور والمشاهد التي استوقفتها وأثارت إعجابها، فوصفت زوجة خليفة أمزميز بكونها جميلة ودقيقة القسمات، والأمر ذاته بالنسبة لزوجة إدريس المقري ذات «الجمال الفاتن» التي وسمتها بـ«**الصغيرة الفاتنة في قفطانها الرائع**»[2]... واهتمّت المرأة المغربيّة أيضًا بصنوف أخرى من الزينة على شكل مجوهرات وحلي تصنع من الفضة أو الذهب، مثل العقود والمتبور والخميسة لدرء العين والحماية من الحسد، ويتشكّل العقد «**من قطع فضيّة تتوسّطه حجرة كريمة وتزيّن الجبهة قطعة ذهبيّة أو زمرديّة، وغالبًا ما تمتلئ المعاصم بالأساور، ولا توضع في الأرجل مطلقًا، وتكون الحلقات في الأذن دائريّة بأحجام كبيرة. وتفضّل النساء أن يكون بلون أحمر لئلّا يظهر ما يعلق بها من وسخ من جهة، ولتتحمّل كثرة استعمال الماء عند القيام بالأشغال المنزليّة**»[3]. ولم تكن مظاهر الزينة خاصّة بالمرأة الحضريّة فقط، بل كانت البدويّات بدورهنّ «**يحملن في أعناقهن عقودًا من حجر أحمر مرجاني والعنبر الخام،**

[١] لاشاريير، رحلة إلى المغرب، ص٩.

[٢] المصدر نفسه، ص٢٥٢.

[٣] لاشاريير، رحلة إلى المغرب، ص٢٥٢.

وأحزمتهنّ من الصوف الأحمر مزيّنة بجواهر وأصداف»[1]. وأشارت الرحّالة إلى أنّ المرأة الأمازيغيّة تبقى عمومًا أكثر عناية بأمور الزينة[2].

صوّرت لاشاريير المغربيّات مشغولات بالنشاطات اليوميّة في أغلب الأحيان في الحواضر كما البوادي، فبعد الفراغ من أشغال البيت تقضي النساء سحابة يومهنّ منهمكات في نسج الزرابي وصناعة الصوف والحرير، كما كنّ «**يصنعن من الطين الأطباق الكبيرة، التي تستعمل لعجن الخبز، ويبعنها في الأسواق. وبعضهنّ يصنع الخيوط المستعملة في صناعة الحقائب الجلديّة، أو يحترفن «ترقيع» الثياب. وكثير منهنّ يشغلن في الحقول، ويقمن بأعمال الرجال من زرع وحصاد، الأمر الذي لا تفعله الفلاّحات في بلداننا إلاّ عند الضرورة**»[3]. وقد عاينتهنّ الرحّالة في أسواق مدينة الرباط، وهنّ «**ينتظرن ما سيسفر عنه المزاد العلني الذي سيحدّد قيمة منسوجاتهنّ إلى جانب بعض الأدوات التقليديّة والسراويل، وكان الدلاّلة يصرخون في حركة دائبة واضعين الجلابيب فوق رؤوسهم، ويستحثّون المشترين على الزيادة في الأثمان**»[4]. والأمر ذاته في مدينة مراكش، حيث جلست «**كثير من النساء بالقرب على أطراف ساحة جامع الفنا يبعن الأمتعة القديمة والجواهر الكبيرة**»[5]. أمّا في البوادي فكانت النساء تشتغلن في الحقول، وتنهضن بقسط وافر من أعباء العمل الزراعي، من سقي وجلب الماء وزرع وحصاد وجمع للمحاصيل وغيرها من أعمال الرجال[6]. ولم تغفل الرحّالة عن إبراز الوجه الآخر للمرأة المغربيّة المتمثّل في ارتباطها بأعمال السحر الشعوذة، ومزاولتها لهذه الطقوس والممارسات لفائدة «**المهتمّين بالتنقيب على الكنوز المدفونة في باطن الأرض، أو قتل عدوّ، أو ربط حبال المودّة بين العشاق. ويتقاسم معها هذه المهام الطالب الذي يقدّم وصفاته للنساء اللواتي زهد فيهنّ أزواجهنّ بكتابة طلاسم على ورق، ثمّ غمسه في الماء قبل أن يقدّم مشروبًا**

[١] لاشاريير، رحلة إلى المغرب، ص٧٤.

[٢] م.ن، ص١٣٧.

[٣] م.ن، ص١٣٨.

[٤] م.ن، ص٨٩.

[٥] م.ن، ص١١٢.

[٦] لاشاريير، رحلة إلى المغرب، ص٧٠-١٣٨.

للمعني بالأمر. وتلجأ المغربيّات أيضًا إلى استعمال ورق التوت بخورًا»[1]. وما تزال هذه الصورة السلبيّة النمطيّة الملتصقة بالمرأة المغربيّة راسخة في أذهان الكثيرين حتّى يومنا هذا.

أمّا فيما يخصّ اللباس، فإن أوّل ما استرعى انتباه الرحّالة لاشاريير بخصوص النساء المغربيّات في الحواضر هو نمط التزيي لديهن، لا سيّما أجسادهن الملفوفة في حايك أبيض كبير عبارة عن قطعة ثوب سميكة تستر أجسامهن من قمّة الرأس إلى أخمص القدمين، ولا تكاد تظهر منه سوى العينين[2]. أمّا النساء اللواتي يعشن في مناطق ريفيّة، فكانت أذرعهن عارية إلى الكتف، ولا يضعن «الحجاب» إلّا نادرًا، وإنّما يضعن على رؤوسهن مناديل قطنيّة حمراء أو صفراء.[3]

كما وقفت الرحّالة على تعدّد وتنوّع أنماط التزيّي والألبسة، وتمايزها حسب المناطق وحسب الفئات الاجتماعيّة، كما هو وارد في جلّ المتون الرحليّة الأوروبيّة السابقة، «**فنساء الحواضر يرتدين القفاطين القطنيّة الملونة بألوان فاقعة مع نُطُق تعكس مراتبهن الاجتماعيّة**»[4]، وكان زي النساء المنتميات إلى أوساط ميسورة يتكوّن «**من القفطان الشبيه بقفطان الرجال، ويضعن فوقه تشامير، وهو عبارة عن قطعة ثوب خفيفة. وتتكوّن «اللبسة» الواحدة من ثلاث أو أربعة ألبسة مختلفة، لكن تكون واحدة منها مميّزة يوم الجمعة**»[5]. أمّا النساء الفقيرات فليس لهنّ «**سوى لباس واحد يغسلنه للمناسبات والأعياد وقميص الليل يسمّى التشامير، لكن دون إضافات**»[6].

كما عاينت الرحّالة في طريقها إلى مراكش بعض النساء يرتدين زيًّا أسود على الطريقة الصحراويّة، يتكوّن من «**خنث يجمعن أطرافه إلى الكتفين بقطع معدنيّة، وحبل يوضع على خواصرهنّ قرب الكليتين، ومنديل يغطّي شعرهنّ مع وشم يزيّنهن**»[7].

[١] لاشاريير، رحلة إلى المغرب، ص١٣٧.

[٢] م.ن، ص٢٤-٨٩.

[٣] م.ن، ص١٥٢.

[٤] م.ن، ص١١٢.

[٥] لاشاريير، رحلة إلى المغرب، ص١٣٦.

[٦] م.ن.

[٧] م.ن، ص٤٥.

ثالثًا: العبوديّة والنخاسة في ملاحظات ومعاينات لاشاريير

استأثرت مسألة العبيد السود باهتمام كبير من قبل الرحّالة والمستكشفة الفرنسيّة لاشاريير، حيث أوردت بشأنها إشارات مهمّة على طول متن الرحلة، فأسهبت في وصف أحوال العبيد الزنوج، وسعت إلى التنقيب في تفاصيل حياتهم اليوميّة وإسهاماتهم البارزة أو الخفيّة. وقدّمت صورًا متعدّدة عن الخدمات التي قدّموها، والتي تنوّعت بتنوّع مجالات حضورهم، والأدوار الاجتماعيّة التي اضطلعوا بها. وحسب لاشاريير فقد عكست وظائفهم داخل قصور كبار القوّاد والأعيان مظهرًا من مظاهر التراتبيّة، فبينما اضطلعت الإماء عادة بكل ما يتعلّق بالخدمات المنزليّة، من تنظيف وطبخ و...، استخدمت البقيّة خدمًا في شتّى أنواع الخدمة، لا سيّما تلك التي تستوجب المشقّة، من قبيل الزراعة وأعمال البناء وحفر الآبار، وسجّلت الرحّالة أنّهم امتازوا بفعاليّتهم وإتقانهم للمهام الموكولة إليهم.

وانطلاقًا من هذا المتن الرحلي يتّضح أنّ العبوديّة كانت متفشّية ومألوفة عند المغاربة، وظاهرة مترسّخة في نسيج المجتمع المغربي، صارت معها فئة العبيد عنصرًا متقبّلاً من قبل المغاربة. فحتّى مطلع القرن العشرين ظلّ العبيد والخدم السود كثيري العدد في أغلب المدن المغربيّة. وقد أضاءت الرحّالة على أوضاعهم الاجتماعيّة الهشّة، وما كانوا يعانونه من قسوة ومهانة، وتكفي الإشارة إلى أنّهم كانوا يقتاتون على ما تبقّى من الطعام، فقد «**كان الخدم يأكلون في الخارج ما تبقّى، وبعد ذلك يعطون البقيّة للعبيد ثمّ المتسولين...**»[1].

بيد أنّ أهمّ الإشارات التي أوردتها لاشاريير في رحلتها بخصوص ظاهرة النخاسة، والتي تؤرّخ لمعاناة العبيد، وتبرز بوضوح الوضعيّة الدونيّة لفئة العبيد السود التي كانت أقلّ شأنًا من الدّواب، تلك المتعلّقة بحضورها لمزاد بيع العبيد ومعاينتها عمليّات بيع وشراء العبيد والإماء بسوق النخاسة في مدينة مراكش، ووصفها التقاليد المعمول بها في البيع والشراء، والتي كانت تتمّ وسط متابعة «الأهالي»، فقد كانت سوق المتاجرة بالعبيد «**عبارة عن معرض مفتوح، يأخذ الدلّال الطفل أو المرأة**

[١] لاشاريير، رحلة إلى المغرب، ص٢٩.

من اليد ويعرض سلعته على المشترين رافعًا صوته بآخر مبلغ قدّم ثمنًا له، أو لها، كان المساكين مشدوهين، وقلوبهم تخفق بقوّة قطعة الثوب التي ألبسوها، ثمّ يأتي الدور على زنجيّة مرتدية قطعة ثوب قطنيّة مزيّنة بورود حمراء...، وزادوا في قيمتها لأنّها تحسن الطبخ...، ومرّت امرأة من «السودان» أمامنا نحيفة... رأسها صغير رقيق وتحمل طفلاً زنجيًّا صغيراً حولها معقودة بقطعة صوف، وقدّرت ثمنها إحدى الخلاسيات (امرأة لونها بين البياض والسواد) بمائة وستين دورو، والطفل الزنجي الصغير بمائة وخمسين بسيطة»[1].

واستنكرت الرحّالة الطريقة البشعة التي كانت تجري بها عمليّات البيع المباشر للعبيد والإماء، الذين يساقون عنوة دون رحمة إلى سوق النخاسة فاقدين الإحساس بآدميتهم، يبيعونهم كما يبيعون البضائع والماشية تمامًا. وكانت أسعار البيع تتفاوت حسب السنّ والجنس، فكانت الإماء اللائي يبعن بسعر أفضل هنّ المتقنات لأعمال مميّزة، كالإلمام بالخدمات البيتيّة وتربية الأطفال وفنون الطبخ والحرف المنزليّة. ولم يستثن الأطفال أيضًا، بما في ذلك فتيات صغيرات جدًّا في السنّ، حيث تقول الرحالة: «**ورأيت أمامي فتاة، من فرط نحافتها، برزت عظام جسمها الصغير، لم يهتم أحد باقتنائها، فلم تساوم بثمن يذكر...أشفقت عليها، وأردت أن أقدّم لها شيئًا تأكله، لأنّ شبح الموت يخيّم على وجهها، لكنّ السي محمّد أكّد لي أنّ البائع لا بدّ أن يبيعها بأيّ ثمن...وفي زاوية كانت تصرخ زنجيّتان بقرحة ومرارة، إحداهما في عمر الورود، لم يتجاوز سنّها السادسة أو السابعة ترتدي قفطانًا قطنيًّا جديدًا**»[2].

ورغم مشاعر الأسى والحزن التي انتابت الرحّالة جرّاء هذا المشهد اللاإنساني[3]، فإنّها لم تتردّد بدورها في النظر إلى العبيد نظرةً دونيّةً، واللجوء إلى قاموس التحقير والقدح في وصفها «لعبد» صغير بقولها: «**نظر إلينا «عبد» خادم مرح عمره ثمان سنوات، أو يزيد اشتراه سيّده بمائتي بسيطة، للخادم رأس صغير ومدور كرأس قرد..**»[4].

[١] لاشارير، رحلة إلى المغرب، ص١٢١.

[٢] لاشارير، رحلة إلى المغرب، ص١٢١.

[٣] م.ن، ص١٢٣.

[٤] م.ن، ص١١٩.

سعت لاشاريير من خلال ما أوردته من إشارات عديدة عن الممارسات الاجتماعيّة اللافتة للنظر ذات الصلة بوضعيّة العبيد والإماء، وأحوالهم ومكانتهم في المجتمع وما يعانونه من قسوة وشظف ومهانة، إلى ترسيخ صورة حالكة عن وضعيّتهم الاجتماعيّة، مدينة سلوك المغاربة وذهنيّتهم. بيد أنّ مقاربتها لموضوع العبوديّة في المغرب لم تشكّل استثناء، فجميع الرحلات المتأتّية من الأقطار الأوروبيّة تجاهلت إسهام الأوروبيّين في فظائع تجارة الرقيق عبر المحيط الأطلسي، وتأثير تلك التجارة على المجتمعات الأفريقيّة[1].

رابعًا: الأسواق والحركة التجاريّة في مشاهدات لاشاريير

أفردت لاشاريير حيّزًا مهمًا في متنها الرحلي للحديث عن الأسواق والمحلّات التجاريّة، ضمّنته مشاهدات وانطباعات وصفيّة دقيقة، أعطت صورة واضحة عن حركيّة الأسواق والبضائع المعروضة، سواء تعلّق الأمر بالأسواق الأسبوعيّة التي تقام في يوم محدّد من أيام الأسبوع وتحمل اسم اليوم الذي يعقد فيه، أو تلك الدائمة التي تتّخذ مكانًا لها داخل المدينة، على غرار سوق مدينة أزمور الذي لم تخف الرحالة متعتها وهي تتجوّل فيه، وتتردّد على دكاكينه الصغيرة المتلاصقة جنبًا إلى جنب، حيث قالت: «**كنّا نجد متعة في التجوّل في السوق، حيث كانت السلع معروضة على الأرض، والدكاكين الصغيرة على طول الزقاق**»[2].

وجدت الرحّالة الأسواق المغربيّة ذات جاذبيّة، ولم تسأم من ضجّة الناس فيها وازدحام المتبضّعين ورؤيتهم يمرّون أمامها جيئة وذهابًا[3]، فاستفاضت في وصف هذا النمط من الأسواق التقليديّة بدقّة، من حيث مرافقها وفضاءاتها، واستعرضت أصناف السلع والمنتجات المحليّة التي تعجّ بها. ومن الأسواق التي زارتها الرحّالة سوق اثنين الشياظمة وشتوكة، حيث وقفت على تنظيم السوق، فكلّ مكان يختصّ بسلعة أو حرفة معيّنة، فالجزّارون يعرضون «**البهائم المذبوحة على أوراق الشجر**

[١] المكاوي، المغرب موئلاً ومنطلقًا، ص١١٢.

[٢] لاشاريير، رحلة إلى المغرب، ص٢٦.

[٣] م.ن، ص١٢٥.

أرضًا ويغسلونها بالمياه بكثرة...، ويوجد في مكان آخر عال بائعو «الجرابات الدوميّة، والحمير والبغال و«الجحوش» والجمال المربوطة تحرّك أشداقها بحيوية. كما يوجد الفخّارة وأواني الكسكس (طعام مغربي) تحت الخيام القديمة. كما أنّ هناك أهالي يجلسون أرضًا لبيع الشموع والحناء وأدوات الطيب والكحل والبخور والتمائم وبعض المساحيق تعلوها رايات صفراء بها معالجون (أطبّاء) للأهالي»[1].

وبالإضافة إلى كونها مكانًا للتبادل التجاري، قامت الأسواق أيضًا بأدوار مهمّة أخرى، حيث شكّلت مجالاً لنقل الأخبار وتبادل المعلومات. وقد أثارت الرحّالة الانتباه مبكّرًا للأهمّية التي سوف تكتسيها الأسواق طيلة مرحلة الحماية الفرنسيّة كآلية أساسيّة من آليّات تجميع المعلومات والتجسّس على القبائل المقاومة، حيث عاينت الضبّاط في سوق اثنين الشياظمة وشتوكة وهم «**يقومون بجولة في هذه الأسواق كلّ يوم اثنين، حيث تجمع كلّ المعلومات عن التمرّدات التي تتشكّل لأنّها تعد ملتقى هامًّا للأهالي**»[2].

وارتبطت الأسواق التقليديّة حسب الرحّالة بمجموعة من الظواهر الاجتماعيّة والثقافيّة المتجذّرة، والتي ما يزال بعضها منتشرًا إلى يومنا هذا، وفي طليعة هذه الظواهر تقديم خدمات طبيّة تقليديّة من قبيل الحجامة، علاوة على المقاهي التي شكّلت فضاء للأكل والتواصل الاجتماعي. وحفلت الأسواق أيضًا بعبق التاريخ وحكاياته، وشكّلت فضاء لما يعرف في المغرب بفنّ الحلقة، حيث عاينت الرحّالة حلقات لحكواتيين وهم يأسرون المتجمّعين حولهم، ورصدت تفاعلهم مع حالة الفرجة التي يخلقها الراوي بقولها:«**تحلّق جمّ غفير حول الحكواتيين الذين يصدرون كلمات متقطّعة مرفوقة بنقرات على آلات إيقاعيّة**»[3].

ولما كانت الأسواق مرفقًا ضروريًّا وحيويًّا يتيح للقبائل التزوّد بكلّ ما تحتاج إليه من السلع الاستهلاكيّة الضروريّة، فقد حرص الجميع على توفير الأمن والسلام فيها، والتصدّي لظاهرة اللصوصيّة وعمليّات السرقة التي كانت الأسواق مسرحًا لها، حيث

[١] لاشارير، رحلة إلى المغرب، ص٢٨.

[٢] م.ن، الصفحة نفسها.

[٣] م.ن، ص٨٠.

عاينت الرحّالة «**إيقاف أحد لصوص الحمير بالسوق، فاجتمع عليه الناس صائحين ومندّدين، وسيتلقّى حكمه من الخليفة المكلّف بالشرطة**».[1]

وحظيت القيساريّات بدورها باهتمام الرحّالة، وهي نمط من الأسواق عبارة عن «**معرض دائم تزيّنه الحوانيت الصغيرة**»[2]، تحتلّ مواقع متميّزة، وغالبًا ما تكون وسط المدينة. وتضمّ القيساريّة مجموعة من الحوانيت والدكاكين المنظّمة حسب المهن والحرف. ومن الأسواق، التي تضمّها القيساريّة في مدينة مراكش والتي زارتها الرحّالة، سوق البلاغي، حيث عاينت الدلّالة وهم «**يصرخون بآخر ثمن دفع مقابل بلغة جلديّة جميلة جدًّا، وأخرى ملوّنة أو مزيّنة بخيوط فضيّة أو ذهبيّة**»[3]. كما زارت «**سوق الخردات المغطّى فوجدنا فيه أزمَّة الجمال والبغال وأغلال العبيد والمسامير التي تباع بالكيلوغرامات، وموازين قديمة، والصدفات الحديديّة لزينة الأبواب والحدّادين**»[4]، وسوق الفخارة الذين «**يبيعون قربًا تسقي فيها النساء الماء، ومصابيح رومانيّة بثلاث قماقم، ونوعًا آخر من الجرر مزيّنة بالقطران، وجدنا صعوبة في المرور بين سوق الخناجر المعزول وأماكن...وسوق الدجاج والحمام**»[5].

وقد اتّسمت بعض الأسواق حسب الرحّالة بغياب النظافة وانتشار الروائح الكريهة والقذارات، مثل «**سوق اليهود المغطّى وسط الحي المعزول داخل الأسوار، تعرض محلّات العطارة التوابل، ويفرش على الأرض بائعو العقاقير والمعادن المتّسخين والمنبعثة منهم روائح كريهة... يملأ السوق متسوّلون لهم عاهات مختلفة منهم الأعمى والأعرج، ومن تغطّي جسمه جروح... يتحرّكون وسط الحشود يستدرّون عطف المارّة**»[6].

وأثارت لاشاريير الانتباه إلى بعض الظواهر التي عرفتها الأسواق التقليديّة وما تزال سائدة حتّى يومنا هذا رغم التطوّر التكنولوجي، وهي ظاهرة المزاد، وقدّمت إلماعات

[١] لاشاريير، رحلة إلى المغرب، ص٢٩.

[٢] م.ن، ص١١٨.

[٣] م.ن، ، ص١٢٣.

[٤] م.ن، ص١٢٥.

[٥] م.ن، ص١٢٧.

[٦] لاشاريير، رحلة إلى المغرب، ص١٢٧-١٢٨.

بسيطة عن فئة الدلّالة التي تقوم بدور كبير في تنشيط الرواج التجاري، من خلال الإعلان عن البضاعة والمناداة عليها بصوت مرتفع، ولفت انتباه المتبضّعين ومرتادي السوق إليها، حيث «**يبتدئ الدلّال المزاد بعد أن يصلّي على النبي، ويرفع الآخرون أيديهم ضارعين إلى الله ومتوسّلين إلى سيدي بلعباس ولي المدينة، ويختمون دعواتهم بمسح الأكف على الصدور. وينطلق الدلّالة مسرعين بين الحاضرين، يحمل هذا قفاطين وذلك مجوهرات أو خناجر، ويردّدون بصوت عال آخر ثمن رست عليه السلعة أو البضاعة المعروضة**»[1].

خامسًا: لاشارييز راصدة صنوف التسلية والألعاب والاحتفالات

لم تهمل الرحّالة أنماط التسلية والترفيه وأشكال الاحتفال والفرح عند المغاربة، فأفردت لذلك حيّزًا مقبولاً، وكانت التبوريدة أو «الفانتازيا» التسلية الأكثر تردّدًا في متنها الرحلي، باعتبارها ممارسة شعبيّة عريقة، ولها مكانة كبيرة في المجتمع، ترتبط بالاحتفالات الشعبيّة والمناسبات الدينيّة. وحاولت تقريب المتلقّي من الطقوس الاحتفاليّة المرافقة لهذه التسلية وأجوائها بعدما عاينت إحدى عروض الفروسيّة بمناسبة ذكرى المولد النبوي[2]، وقدّمت صورة عن الخيول المزيّنة بـ«**سروج مخيّطة بخيوط مذهّبة بجوانب من حرير حمراء وبرتقاليّة**»[3]، وألبسة الخيّالة المشكّلة من «**جلابيب من صوف أبيض شفّاف جميل**»[4]، والبنادق المزيّنة بالفضّة. وترتكز هذه التسلية ذات الطابع الفرجوي على إثبات الفرسان المتمرّسين لقوّتهم ومهارتهم في امتطاء صهوات الجياد والعدو السريع بها في تنظيم محكم، والتعامل مع البنادق المحشوّة بالبارود، وإطلاق النار في تناغم تام، حيث «**ينطلق الكلّ في مجرى موحّد ويمرّون أمامنا مسرعين، وملتفتين وراء نحو سروجهم، يمسكون البنادق بيمناهم ويضغطون على الزناد بيسراهم بطلقات موحّدة فيتعالى البارود فوق رؤوسهم**»[5].

[١] لاشارييز، رحلة إلى المغرب، ص١١٨.

[٢] لم تنفرد الرحالة لاشارييز بوصف ألعاب البارود والفروسيّة في المغرب، بل نجده حاضرًا في جلّ الرحلات الأوروبيّة إلى المغرب، المكاوي، المغرب موئلاً ومنطلقًا، ص١١٠.

[٣] لاشارييز، رحلة إلى المغرب، ص٥٢.

[٤] لاشارييز، رحلة إلى المغرب، ص٥٢.

[٥] م.ن، الصفحة نفسها.

وأبرزت الرحّالة أنّ ألعاب البارود والفروسيّة، التي قاومت وما تزال صامدة ومنتشرة بقوّة، قد حظيت بإقبال كبير، واجتذبت حشودًا غفيرة من الرجال المتحمّسين المتابعين لما أسمته الرحّالة بـ«لوحات التبوريدة»، التي تعقبها أيضًا زغاريد النساء. ورغم أنّ بعض المتفرجين قد قضوا بطلقات طائشة من بنادق الفرسان، فإنّ «**الأسوار كسيت طيلة الأسبوع بحشود المشاهدين تستمتع بطلقات البارود المدوّية**»[1]. وأبدت الرحّالة إعجابها بالطقوس الاحتفاليّة المرافقة لعروض الفروسيّة، لا سيّما ألبسة الفرسان وجيادهم المنمّقة بوسائل الزينة، حيث استوقفتها «**القطع الفضيّة التي زينت بها سروجهم، تعكس أشعة الشمس فتبدو أكثر لمعانًا، إنّه مشهد رائع فعلًا**»[2].

وعدّت لاشاريير لعبة الورق الإسبانيّة المسمّاة «الروندا» اللعبة الأكثر شيوعًا عند المغاربة نساء ورجالًا[3]، كما أشارت إلى ألعاب أخرى مارسها المغاربة مثل العظيمة التي تلعبها الفتيات، ولعبة شيرا التي يلعبها الأطفال بالاعتماد على أغصان النخل المقوّسة لضرب الكرة[4]. ومن جهة أخرى قدّمت الرحّالة إشارات إلى المنحى الجديد الذي أخذته ثقافة الترفيه والتسلية، مع ظهور عدد من الأصناف الرياضيّة الطارئة موازاة مع تنامي الوجود الفرنسي، عندما أشارت إلى إنشاء ناد رياضي لفائدة الضبّاط يضمّ ملاعب التنس ورياضة رمي الصحون الطائرة[5].

تحفل رحلة لاشاريير أيضًا بإشارات غزيرة وثمينة، حول صنوف الاحتفالات عند المغاربة، وقدّمت وصفًا دقيقًا لما يصاحبها من طقوس وعادات تتّسم بالفرادة، أظهرت قدرة على مقاومة التغييرات، وما يزال كثير منها حيًّا وصامدًا حتّى يومنا هذا. وممّا استرعى انتباه الرحّالة هو الحضور القويّ للمرأة في الأعراس، حيث لا يخلو عرس من الأعراس من السهرات التي تؤثثها نساء مغنّيات أو ما يعرفن بـ«الشيخات»، إذ شاهدت «**فرقة موسيقيّة تتشكّل من سبع مغنّيات يرتدين قفاطين مزركشة بعضها فوق بعض، ممنطقات بأحزمة فضيّة كبيرة ويضعن حقيبة «شكارة» مربوطة بشريط**

[١] لاشاريير، رحلة إلى المغرب، ص٥٣.

[٢] م.ن، ص٥١.

[٣] م.ن، ص١٤٢.

[٤] لاشاريير، رحلة إلى المغرب، ص١٤٢.

[٥] م.ن، ص٨٤.

حريري متين»[1]. ولم يقتصر دورهنّ على الغناء الشعبي، بل كن يجدن الرقص ويعزفن على الآلات الموسيقيّة الإيقاعيّة... ورغم دورهنّ في صناعة الفرجة والفرح في الأعراس، فإنّهن كن وما زلن يعانين من السمعة السيئة الملتصقة بهنّ، والنظر إليهن نظرة قدحيّة، إذ اضطررن حسب الرحّالة إلى الانصراف بعد نهاية الحفلة وهنّ «**ملتحفات بالحايك يتسترّن وراء أثواب تغطّي وجوههن لكيلا يعرفن**»[2].

واستعرضت الرحّالة تفاصيل بعض هذه الطقوس الاحتفاليّة التي كانت ترافق الأعراس المغربيّة، وأبرزت التنوّع الكبير في أنماط التزيي والأطعمة والأشربة. كما وقفت على التمايزات الموجودة في الأعراس حسب الفئات الاجتماعيّة، وسجّلت التشابه الكبير بين كثير من المظاهر الاحتفاليّة التي يحيي بها اليهود المغاربة مناسباتهم، وتلك التي سادت عند المغاربة المسلمين، حيث يشتركون في كثير من العادات والطقوس التي تميّز حفلات الزفاف، سواء تعلّق الأمر بطقس ليلة الحناء التي تسبق حفل الزفاف، رغم بعض الاختلافات الموجودة والفروقات التي تبرز بجلاء ظهور بوادر تحوّل سريع وعميق في عادات وتقاليد اليهود المغاربة، لا سيّما الأوساط الميسورة، التي بدأت تتأثر بكثير من أنماط الحضارة الغربيّة في اللباس والموسيقا والأثاث، فعند حضورها لزفاف إحدى الأسر اليهوديّة الميسورة في مراكش، استقبلهم «**شقيق العروس عند مدخل الدار مرتديًا سترة طويلة كثوب الكهنة الأوروبيّين مغزولة بالصوف، وممنطقًا بحزام جلدي ومنتعلاً بلغة سوداء...، ثم انبعثت الألحان والأنغام من آلات الموسيقيّين الجالسين أرضًا، يمسكون الكمان على الطريقة الغربيّة... ونجحنا أخيراً في تجاوز الحشود لنصل إلى الغرفة التي بها العريس والعروس الجالسان على منصّة مغطّاة بثوب مذهّب، ومزيّن بقطع ورق صفراء، لكن، للأسف، ارتدت العروس الفستان الأوروبي بدل الزي التقليدي، وجمع شعرها الأسود المصفّف بشكل هرمي مزين بأزهار الليمون**»[3]. كما تجلىّ هذا التأثير أيضًا في ذيوع عادة توزيع وشرب الخمور

[١] لاشاريير، رحلة إلى المغرب، ص٥٤.

[٢] م.ن، ص٥٤.

[٣] لاشاريير، رحلة إلى المغرب، ص١١٥.

في الحفلات، حيث «**وضعت آنية لصبّ الخمر بكؤوس مذهّبة، وأخرى بحجم أصغر...**»[1].

سادسًا: إفادات لاشاريير بخصوص الأطعمة والأشربة والعادات الغذائيّة

لم تغفل لاشاريير الأطعمة والأشربة ومختلف العادات الغذائيّة التي تميّز بها المغاربة قبل الاستعمار، وأولت هذا الباب أهمّية كبيرة، ورأت في الأكل طقسًا يوميًّا يستحقّ التدوين والتوثيق، وخصّصت حيّزًا مهمًا من متنها الرحلي لمختلف الأطعمة والأشربة التي عاينتها، والتي اندثر بعضها، فيما ما يزال البعض الآخر حاضرًا إلى اليوم. ووقفت على تنوّع المائدة المغربيّة، واهتمام المغاربة بأنواع الأطعمة والأشربة لا سيّما علية القوم.

ويبدو أنّ العادات الغذائيّة التي رصدتها الرحّالة إبّان معاينتها للمغرب ووقفت عليها لا تخصّ مختلف الشرائح المجتمعيّة، إذ لم تهتم بطعام عامّة الناس، بقدر ما ركّزت على موائد الأوساط المترفة، من شيوخ وقوّاد وأعيان، لا سيّما أولئك الذين أوكلت لهم مهمّة استقبالها وحمايتها وتوفير الإقامة والمأكل لها. وسجّلت الرحّالة وجود نوع من البذخ في تغذية هؤلاء، فكانت تتركّب من مجموعة من الوجبات، فقد كانت الوجبة الأولى التي يتناولونها بعد الاستيقاظ مع طلوع الشمس كانت عبارة عن «**فطور عصري مكوّن من الحريرة المطبوخة بالبيض والزعفران والزبدة وأحيانًا من اللحم. ويقدّم في الساعة العاشرة فطور الكسرة كما يدل على ذلك الاسم، ويعدّ الخبز المكوّن الغذائي الأساس، ثمّ الزبدة واللحم المفروم و«القطبان» والشاي. وحوالي الساعة الثانية والنصف يقدّم الغذاء «لغذا» من ثلاثة أو أربعة أطباق من لحم الغنم والدجاج والحمام والشاي**»[2].

تعبر هذه الاختيارات الغذائيّة بشكل جلي عن التمايز والتراتب الاجتماعيين، حيث يحضر اللحم بشكل بارز في وجبات أغنياء البلد وأثريائه، الذين يستمتعون بمختلف أنواع اللحوم لا سيّما لحم الدجاج والخرفان المشوية، وبما هو نفيس منها

[١] لاشاريير، رحلة إلى المغرب، ص١١٥.

[٢] م.ن، ص١٣٤.

كالكبد والملفوف، «**أو طبق المشوي والشاي الذي لا يمكن الاستغناء عنه**»[١]، في الوقت الذي كانت فيه عامّة الناس تعاني من قساوة البيئة وتواتر المجاعات وتعيش في تقشّف، وكانت تغذيتها أكثر بساطة.

وفي سياق حديثها عن موائد الأعيان وخدّام المخزن، ضمّ متنها الرحلي فقرات همت مجموعة من المآدب والضيافات التي دعيت إلى حضورها، ووصفت بدقّة الأطعمة والأشربة التي قدّمت لها أثناء ضيافتها، والتي تمايزت حسب الأوساط الحضريّة والريفيّة، وحسب الانتماء الاجتماعي للمضيف، وغالبًا ما كانت تتشكّل من عدّة أطباق، ففي ضيافة خليفة منطقة الشياظمة، تقول الرحّالة : «**وضع أمامنا أحد العبيد خروفًا مشويًا مع خبز عربي غير مستوي النضج، وضع في جوانب المائدة. وكان الكلّ يجلس أرضًا، ويأخذ اللحم بأصابعه ويضع العظام في أطراف المائدة... بعد ذلك جيء بالبيض المسلوق والزبدة المذابة...وفي المساء قدّم لنا خروفًا مشويًا جديدًا مع بعض الأطباق المختلفة ممّا يستلزم معدة أكثر اتّساعًا**»[٢]. والأمر نفسه في ضيافة شيوخ إحدى الدواوير في مراكش، «**قدّمت لنا وجبات «الإسفنج» المعسّل مصحوبة بكؤوس الشاي و«طاجين» من الدجاج ساخنين جدًّا. وقدّم لنا في الساعة الواحدة والربع في وجبة الغذاء «قطبان» من الكبد ثمّ خروف مشوي في فرن طيني أغلقت فوهته بعروش من الشجر**»[٣]. وعندما دعيت إلى وجبة العشاء في سطات عند القايد سي علي، قدّم لها أيضًا «المشوي» و«**أعقبته طواجين، وأنواع من الكسكس، ثمّ تبع ذلك كلّه عصير الليمون والشاي المنعنع**»[٤].

وبالنظر إلى كون العادات الغذائيّة تتأثّر بمختلف التغيّرات التي تطرأ على المجتمع، فقد وقفت الرحّالة على بداية تحوّل في أنماط إعداد وتنظيم المائدة، وفي تعدّد وتنوع الأطباق المقدّمة، وهو ما أبرزته بجلاء عند حديثها عن ضيافة عبد السلام

[١] لاشارير، رحلة إلى المغرب،ص٥٧.

[٢] م.ن، ص٢٩.

[٣] م.ن، ص٥٧.

[٤] م.ن، ص٨٠.

القباج في مدينة مراكش، الذي «**أعدّ الفطور على الطريقة الأوروبيّة بمنديل وفوطات، وقدّمت لنا لائحة الوجبات المكوّنة من خمسة عشر وجبة...**»[١].

وأشارت لاشاريير إلى بعض الطقوس المرتبطة بآداب المائدة في البيوت المغربيّة والتي تلاشت اليوم، فقد جرت العادة أنّ النساء لا يأكلن مع الرجال، رغم دورهنّ في إعداد الطعام وتحضيره، فالرجل المغربي حسب الرحّالة «**لا يأكل عادة مع نسائه (مع بعض الاستثناءات) لكن مع أخ أو صديق، في حين أنّ أمّه وأخته ونساءه يتناولن الأكل لوحدهن**»[٢]. والأمر نفسه بالنسبة للأطفال الذين لا يتناولون الطعام بمعيّة آبائهم حتّى يبلغون سبع أو ثماني سنوات[٣].

وضمّت الرحلة إشارات كثيرة بشأن طبق الكسكس الذي كان حاضرًا في كلّ المآدب التي دعيت إليها، لكونه دليلاً على حفاوة الاستقبال والكرم، وبخلاف اللحم الذي كان نخبويًّا لا يتناوله إلّا علية القوم، كان الكسكس طبقًا أساسيًّا شائعًا بين جميع الفئات، ويحضر في جميع البيوت المغربيّة دون استثناء. ممّا يعكس تجذّره في التاريخ والثقافة المغربيتين. كما وقفت على عدد من الطقوس والعادات التي ترافق تحضيره وإعداده من قبل النسوة، حيث قالت «**وتكون حبات الكسكس بحجم أعين الغربال الذي مرّت منه. ويطهى الكسكس على البخار في إناء فوق طنجرة يوضع فيها لحم الخروف أو الدجاج أو العنب المجفّف «الزبيب» أو القرع، أو ممزوج بالسكر المدقوق والكمون**»[٤]. ومن جهة أخرى سجّلت الرحّالة «**حبّ المغاربة للبنّ مع أنواع متعدّدة من الكسكس باعتبارها الأكلة الأكثر انتشارًا بين الفقراء والأغنياء**»[٥].

ومن الأشربة التي أولتها الرحّالة أهمّية كبرى، وأوردت بخصوصها إشارات كثيرة ومتنوّعة مبثوثة في ثنايا رحلتها، مشروب الشاي الذي عدّته «**شرابًا وطنيًّا**»[٦]، احتلّ

[١] لاشاريير، رحلة إلى المغرب، ص١٢٦.

[٢] م.ن، ص١٣٦.

[٣] م.ن، الصفحة نفسها.

[٤] م.ن، الصفحة نفسها.

[٥] م.ن، ص١٣٥.

[٦] م.ن، ص١٣٤.

مكانة متميّزة عند المغاربة لا سيّما الأعيان وعلية القوم، وأضحى المشروب المفضّل لديهم، وأخذت جلساته تفرض حضورها في بيوتهم كطقس يومي ليس بالإمكان الاستغناء عنه، وصار عنوانًا لكرم الضيافة وحسن الاستقبال. وأشارت الرحّالة إلى جملة من الطقوس والتقاليد المميّزة التي ارتبطت بانتشار هذه المادّة الطارئة في مختلف مناطق المغرب، حيث وقفت على طقس إعداد الشاي أمام الضيوف أو الحاضرين، وهي المهمّة التي تسند «**لرجال مخصوصين يتقنون تحضيره بطقوس موروثة**»[1]. وكانت قوّات الاحتلال واعية بأهميّة مجلس الشاي باعتباره فرصة للاجتماع وتبادل الأحاديث والإقناع، ومظهرًا من مظاهر الكرم والضيافة، حيث أوردت الرحّالة أنّ الجنرال موانيي Moinier أقام مأدبة عشاء على شرفها، «**بعد أن قدّم الشاي في الرابعة عصرًا حضرها كلّ زعماء الأهالي**»[2].

وأشارت الرحّالة أنّ مجلس تحضير الشاي وإعداده كان يصاحب في أحيان عدّة بجملة من العادات والسلوكيّات التي كانت رائجة مثل تدخين الكيف، حيث تقول «**جاء الخليفة ليجلس بالقرب منّا، حيث بدأ العجوزان في إعداد الشاي، في حين شرع شخص آخر نحيف الجسم أصفر اللون بعينين جاحظتين في إعداد قصبة الكيف، وبدأ في التدخين باستمتاع ثمّ مرّر القصبة للشيخ لتقاسم هذه اللحظات الجميلة**»[3]. ومقابل ترسّخ الشاي كطقس يومي بات يتسيّد المائدة المغربيّة على نحو متسارع في مستهل القرن العشرين، وقفت الرحّالة على محدوديّة تناول واستهلاك القهوة التي «**لا تقدّم إلّا نادرًا، ولكن تقدّم لنا معطرة عند بعض الأعيان وبربر الأطلس**»[4]، أو مرفقة «**بالحليب الدافئ والمنسّم بالقرنفل**»[5]. وقد تكون ندرة تقديم القهوة مردّها إلى الجدل الذي كان ما يزال يدور حولها بين مؤيّد ومعارض.

[١] لاشارير، رحلة إلى المغرب، ص٢٧.

[٢] م.ن، ص٧٤.

[٣] م.ن، ص٣١.

[٤] م.ن، ص١٣٤.

[٥] لاشارير، رحلة إلى المغرب، ص١٥١.

الخاتمة

تقودنا قراءة هذا المتن الرحلي للمستكشفة الفرنسيّة «رينولد لادريت دو لاشاريير» إلى الخلاصات الآتية:

- لا تختلف رحلة لاشاريير كثيراً عن غيرها من الرحلات الفرنسيّة السابقة واللاحقة عليها، والتي تراكمت ارتباطًا بتعاظم المشاريع الاستعماريّة الفرنسيّة في المغرب، وانبنت على مطامح امبرياليّة، غايتها تزويد القادة العسكريّين الفرنسيّين بالمعلومات اللازمة عن الأرض التي ستطؤها أقدامهم. ولا يخلو هذا المتن الرحلي بدوره من رؤية مسيّجة بنظرة استعلائيّة نمطيّة وأسلوب قدحي، رؤية مبنيّة على تفوّق الذات الأوروبيّة وقوّتها.
- تردّدت في ثنايا الرحلة العديد من الصور النمطيّة التي نقلتها الرحّالة إبّان معاينتها للمغاربة، وأضحت من ثوابت أغلب الرحّالين الأوروبيّين إلى المغرب، من أبرزها صورة المغربي الكاره للأجنبي، الذي يعبرّ عن تعصّبه ورفضه للآخر بكلّ حقد ووقاحة، حيث تقول في هذا الشأن «**الكلّ ينظر إلينا بريب وكره، لا أنسى نظرة الكراهية من ذلك الشخص الذي مرّ أمامنا يتأبّط سجّادته، بينما بصق آخر في طريقي. وضربت نفسي بالسوط حتّى لا أظهر غضبي فقد كنّا في موقف لا نحسد عليه**»[1]، ثمّ تضيف في سياق آخر «**لما كنّا نعبر سوق آيت نفوق استنكر الناس وجودنا، فتعالت صرخات الاحتجاج في وجوهنا**»[2]. بيد أنّ هذه النعوت المرتبطة برفض بعض المغاربة للأجنبي واستبطان العداوة له، أو الدأب على النظر إليه بحسبانه عدوًا أي غازيًا، لا تعزى في مجملها إلى تعصبّهم الديني، بقدر ما يتعلّق الأمر بـ«**شعور آخر مشترك بين الأهالي: ففي أعينهم لا يكون الأوروبي المسافر في بلادهم سوى مبعوث أرسل من أجل الاطّلاع على أحوالهم، فهو يأتي لدراسة أرضهم بدافع الغزو، هو جاسوس إذن ولهذه الصفة فهو يقتل لا لكونه كافرًا**»[3].

---

[١] لاشاريير، رحلة إلى المغرب، ص٥٠.

[٢] م.ن، ص١٧٤.

[٣] سعيد بنسعيد العلوي، «صورة المغرب في الاستشراق الفرنسي المعاصر»، مجلّة الاجتهاد، العدد ٢٥، السنة السادسة، ١٩٩٤، ص١٠٦.

- بصرف النظر عن بعض النقائص والعيوب التي اعترت رحلة لاشاريير إلى المغرب، والمرتبطة أساسًا بالظروف التي أحاطت بها، فقد قدّمت لنا معطيات خصبة ومتميّزة عن مظاهر اجتماعيّة وثقافيّة لا نجد نظيراً لها في مصادر معاصرة، جاءت مزيجًا من الجغرافيا والإثنوغرافيا، فوصفت المجتمع المغربي بشكل دقيق ومسهب وسبرت أغواره، وأماطت اللثام عن أحوال أهله، ونقّبت في بناه الاجتماعيّة والثقافيّة، سعيًا لتفكيكه من الداخل خدمة للسياسات الاستعماريّة الفرنسيّة تمهيدًا للسيطرة عليه وإخضاعه.
- لا يمكننا إنكار أو نفي كثير من الملحوظات النقديّة التي أوردتها الرحّالة بشأن طبائع المغاربة وسلوكهم، وكذا الأعطاب وعناصر الخلل والضعف التي جرّدتها، والتي كانت سائدة وقتذاك، نظير غياب الأمن والنظافة والتنظيم، وشيوع الاضطرابات والقلاقل، وتفشّي اللصوصيّة وقطع الطرق، إلى جانب ندرة التجهيزات والبنيات التحتيّة من طرق وقناطر، لمجرّد أنّها متأتّية من رحّالة فرنسيّة أيًّا كانت دوافعها وخلفيّاتها المعلنة منها والخفيّة.

لائحة المصادر والمراجع

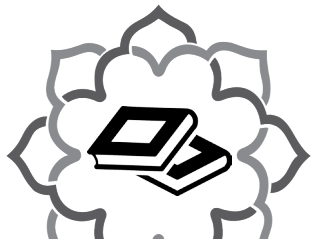
١. أحمد المكاوي، **المغرب موئلاً ومنطلقًا دراسات في رحلات تمت بين ١٧٩١-١٩٥٨**، أكورا للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠٢١.

٢. جرمان عياش، **دراسات في تاريخ المغرب**، الشركة المغربيّة للناشرين المتّحدين، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٨٦.

٣. رينولد لادريت دو لا شاربير، **رحلة إلى المغرب ١٩١٠-١٩١١ خلال مسالك: الشاوية وسوس والحوز وفاس**، ترجمة: محمّد ناجي بن عمر، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة – جامعة ابن زهر – أكادير، الطبعة الأولى، ٢٠١٦.

٤. سعيد بنسعيد العلوي، «صورة المغرب في الاستشراق الفرنسي المعاصر»، **مجلة الاجتهاد**، العدد ٢٥، السنة السادسة، ١٩٩٤.

٥. الهادي الهروي،ا **لقبيلة والإقطاع والمخزن، مقاربة سوسيولوجيّة للمجتمع المغربي الحديث ١٨٤٤-١٩٣٤**، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠٠٥م.



قراءات علميّة

في الفكر والتراث الاستشراقي

المصور المستشرق ديفيد روبرتس وجهوده في توثيق الآثار الإسلاميّة

(دراسة آثاريّة تحليليّة)

د. ربيع أحمد سيّد أحمد

المصور المستشرق ديفيد روبرتس وجهوده في توثيق الآثار الإسلاميّة

(دراسة آثاريّة تحليليّة)

د. ربيع أحمد سيّد أحمد[*]

المُلخَّص

يُعدّ مُصورّ الاستشراق ديفيد رُوبرتس واحدًا من أهمّ رواد مدرسة التصوير الاستشراقي في مصر في القرن التاسع عشر الميلادي، وقد بدأ زيارته لمصر عام ١٨٣٧م، وزار الإسكندريّة عام ١٨٣٨م، وجاب صعيد مصر، ووصل إلى إدفو. وتُعدّ لوحاته عنّ العمائر في مصر وثائق مُصورّة، فرسم لنا معابد الأقصر، كما نفّذ بدقّة شديدة وواقعيّة كبيرة رسوم العديد من العمائر الإسلاميّة بالقاهرة، فنفّذ لوحات جامع ومدرسة السلطان حسن من الداخل والخارج، وتُعدّ لوحاته وثائق دامغة أمكن التعويل عليها، بالإضافة لكرّاسات لجنة حفظ الآثار، في معرفة حال الآثار الإسلاميّة، وما طرأ عليها من تغييرات، فعلى سبيل المثال لا الحصر، نفّذ ديفيد روبرتس تصويرة صحن جامع ومدرسة السلطان حسن بميدان الرميلة بالقاهرة، ورسم لنا خلال زيارته للمسجد حوالي عام ١٨٤٢م عند زيارته الثانية للجامع، فرسم فوّارتين في صحن الجامع، وقد كانت الفوّارة الصغيرة موجودة فعليًّا في صحن الجامع حتّى عام ١٨٩٩م، وقامت بنقلها لجنة حفظ الآثار لجامع الطنبغا المارداني. أيضًا رسم لنا لوحة لداخل جامع ومدرسة

[*] أستاذ الآثار والتصوير الإسلامي المُساعد، كليّة الآثار، جامعة الفيّوم، مصر. دكتوراه في التصوير الاستشراقي.

المُؤيّد شيخ المحمودي (٨١٥-٨٢٤هـ)، ويظهر في اللوحة التنّور النحاسي الذي كان موجودًا بالجامع، وأصله منقول من جامع ومدرسة السلطان حسن، ووضعه المؤيّد شيخ المحمودي بجامعه الكائن داخل باب زويلة (بوابة المُتولي)، ثمّ تمّ نقل التنّور لدار الآثار العربيّة بالقاهرة (متحف الفنّ الإسلامي) وقد وثقتّه لوحات ديفيد روبرتس. لذلك تُعدّ لوحات ديفيد روبرتس وثائق مُهمّة لحال الآثار وما طرأ عليها من تغييرات.

الكلمات المُفتاحيّة: ديفيد، روبرتس، السلطان حسن، المُؤيّد شيخ، الآثار الإسلاميّة، الواقعيّة، قلاوون، الفوّارة.

المقدِّمة

يُعدّ الفنان ديفيد روبرتس David Roberts (١٧٩٦-١٨٦٤) من ألمع الفنّانين الأجانب الذين زاروا مصر في النصف الأوّل من القرن التاسع عشر، وترجع شُهرته إلى ما خلّفه من إنتاجٍ فنّي رائعٍ يتعلّق بالعمارة الإسلاميّة والآثار الفرعونيّة، فضلاً عن الموضوعات الأخرى[1].

ولد ديفيد روبرتس في ٢٤ أكتوبر سنة ١٧٩٦م في قرية بالقرب من أدنبرة، وكان والده يعمل إسكافيًا «صانعًا للأحذية» وكانت هذه المهنة أيضًا هي المهنة المختارة له على مضض عند والده، الذي أدرك أنّ ابنه لن يكون مساعدًا له في هذه المهنة[2].

وظهر نبوغه الفنّي في شبابه، وأظهر موهبةً خاصّة في رسم التصميمات المعماريّة، وقد عاش في عصر الثورات الحادّة سنوات ١٨٣٠، ١٨٤٨م، ومع نظريّات كارل ماركس وفرويد في أمور أعادت العقل إلى الواقعيّة في الأدب والفنّ، وقد نشأ روبرتس متأثرًا بكلّ ذلك[3].

وكانت شهرة كلّ من ديفيد روبرتس وجون فردريك لويس قد ذاعت بفضل تصاويرهما لإسبانيا التي زاراها عام ١٨٣٠م بعد طوافهما بأنحاء القارة الأوروبيّة، وقد امتدّت رحلة روبرتس إلى طنجة في أوّل رؤية له للبلاد العربيّة قبل زيارته عام ١٨٣٧م لمصر والشرق الأدنى[4].

---

[1] Brinton, John, Roberts of the prints, Saudi aramco world, March/ April 1970, p.29.

[٢] عبد الحفيظ: دور الجاليات، ص٣١٤.

[3] Brinton, Robert, p.30.

[٤] عكاشة، ثروت، مصر في عيون الغرباء، ص٤٤٠.

وفي ٣١ أغسطس عام ١٨٣٨م رحل روبرتس إلى الإسكندريّة في بداية رحلته إلى مصر والنوبة والأراضي المقدّسة، ووصل الإسكندريّة في سبتمبر سنة ١٨٣٨م، وبفضل مساعدة القنصل الإنجليزي كامبل حصل روبرتس على تصريح يُتيح له التجوّل بحريّة في ربوع مصر والنوبة، واستأجر روبرتس سفينة صغيرة، وبرفقته طاقم مكون من ثمانية أفراد، وحصل على ما يقرب من خمسة عشر جنيهًا شهريًّا، بالإضافة إلى خادمه إسماعيل الذي رافقه طيلة فترة إقامته في مصر، كما كان معه أيضًا طبّاخ إيطالي. ولاقى روبرتس الكثير من المتاعب خلال رحلته، سواءً في الحرّ الشديد أو في سلوك الأهالي العدائي ضدّه، وقد رسم بطريقة رائعة معابد دندره، والكرنك والأقصر، وإدفو، وفيله، وقد رسم في نهاية رحلته في مصر العليا معبد أبي سمبل في ٩ نوفمبر سنة ١٨٣٩م، وأخذ في تجميع تخطيطاته الأوليّة التي رسمها خلال رحلته في الصعيد فوجدها تربو على المائة، وفي طريق عودته اكتشفت أنّه قد نسي مجلّدًا مليئًا بالرسوم والتخطيطات عن النوبة، ومعابدها في أبيدوس، وبعد أربعة أيام من الإبحار استطاع خادمه أن يجد هذا المجلّد مرة أخرى[١].

عاد روبرتس إلى القاهرة في ٢١ ديسمبر سنة ١٨٣٨م، وجاب القاهرة القديمة لمدّة أسبوعين يرسم مناظر الشوارع، وداخل المساجد، فتزيّا بالزيّ التركي، وحفّ شاربه[٢].

وفي حماية قافلة من البدو سافر روبرتس إلى سوريا وفلسطين والحجاز التي كانت تابعة في ذلك الوقت لمصر، وفي ١٥ مايو ١٨٣٩م، عاد مرّة إلى أخرى إلى الإسكندريّة حيث حظيَ بمقابلة محمّد على باشا في قصره بالإسكندريّة بصحبة القنصل البريطاني كامبل[٣].

ولعلّ العمارة الإسلاميّة التي كانت شبه مجهولة في أوروبا وقتئذ قد اكتسبت بُعدًا جديدًا بفضل لوحات روبرتس عن مساجد القاهرة، وخاصّةً عن جامع السلطان حسن. ولعلّ من الغريب أيضًا أن يهُدي كتابه، وهو الإنجليزي، إلى ملك فرنسا لوي

[١] عبد الحفيظ، دور الجاليات، ص٣١٤.

[٢] عبد الحفيظ، دور الجاليات، ص٣١٤.

[٣] عبد الحفيظ: دور الجاليات، ص٣١٥، عكاشة، مصر في عيون الغرباء، ص٤٤٠.

فيليب، وقد أضفى عليه هذا الكتاب شهرةً واسعةً جعلت منه ألمع الرسّامين الذين زاروا المنطقة، حتّى إنّ الملكة فيكتوريا تاقت إلى رؤية هذه اللوحات. كما جرى عرضها في لندن وسائر المدن البريطانيّة، وكان من أسبق المشتركين لاقتناء هذا الكتاب أسقفا كانتربوري وبورك، وأغلب الظنّ أنّ عمله في مستهل حياته بتصوير المناظر في مسارح أولوفيك ودروري لين ثمّ كرفنت جاردن حيث صمّم ورسم سبعة عشر منظرًا لأوبرا «الاختطاف من السراي» لموتسارت كان سببًا في شحذ حسّه الدرامي وسيطرة الطابع المعماري على أسلوبه، الأمر الذي يتجلّى في شتّى لوحاته المتنوّعة عن مساجد القاهرة والمعابد الفرعونيّة، وآثار الصعيد والنوبة، تلك التصاوير التي تتميّز بالدقّة والتؤدة، كما تتجلّى فيها موهبة رسّام يُحسن توزيع الكتل، إذ كان على جانب كبير من الحسّ بنسب تكوين الصورة، كما كان بارعًا في إخضاع الجزئيّات للكلّ دون أن تفقد لوحاته شيئًا من تراثها[1].

وقد تميّز ديفيد روبرتس باختيار مجموعة ألوان مائيّة تتوافق معًا، قائمة على تقارب الدرجة اللونيّة، وكتب عنه Helen أنّه «عاشق العمارة بكلّ أنواعها، وخاصّة بدراسته الواسعة للمباني، واختياره ألوانًا تخدم العمارة، وكثيرًا ما كان يُصمّم المباني والكنائس بنفسه»[2].

وقد خلّف لنا ديفيد روبرتس إلى جانب لوحاته الفنيّة الرائعة يوميّات رحلته في مصر التي يسرد عنها انطباعاته ونشاطه الفنّي، وإن لم يخلُ هذا وذاك من عبارات لاذعة هنا وهناك، فبعد أن طاف بأنحاء مصر العليا حتّى الشلال الثاني في موكب يعلوه العلم البريطاني، وسجّل رحلته رسمًا وتصويرًا، عاد إلى القاهرة التي وجد أنّها لا تدانيها مدينة أخرى بمناظر طُرقها، وطُرز مبانيها، وأسواقها العامرة. وقد هَامَ بمساجدها فسعى إلى عبّاس باشا ليأذن له بالاختلاء إليها لتصويرها بعد أن حال بينه وبين ذلك خدم تلك المساجد؛ إذ عدُّوه زنديقًا كافرًا، فأذن له عبّاس باشا مشترطًا عليه ألّا تكون فرشاته من شعر الخنزير، وجعل في صحبته جنديًّا انكشاريًّا يدفع عنه الجماهير التي تزحمه وتعترض سبيله وهو يصوّر، ولذلك كان يزهو بأنّه أوّل فنّان

[١] عكاشة، مصر في عيون الغرباء، ص٤٤٠.

[٢] فخر ندا، نهلة، دراسة لبعض آثار مدينة القاهرة، ص١٩.

يرسم هذه المساجد من الداخل، معترفًا بأنّ ما يتكبّده من عناء يهون أمام الجمال الباهر الذي انفرد بتصويره لهذه المساجد التي حيل بين الأوروبيّين وبين النفاذ إليها حتّى وصفها المصوّر وليام مولر عام ١٨٣٨م بأنّها «جُرم مقدّس مُوصد» غير أنّا نجده مع هذا يُقرّ بأنّه لم يكن يضيق بمسلك المواطنين نحوه خلال أدائه عمله خاصّة بعد أن أخذ بنصيحة القنصل البريطاني[1].

وكان ممّا أكّده، ضيق الشوارع وازدحامها واكتظاظ الأسواق التي كانت تعوقه في تصويره، فكتب إلى ابنته قائلاً: «إنيّ إلى ما أجده من الأهالي من فُضول أخشى أن تطأني الإبل بأثقالها فأتحوّل مومياء، فمشهد الإبل على ما فيه من جمال، قد يُكلّفك حياتك، وكم ودّدت لو أنّك معي، ولو ساعة من زمان، في سوق من هذه الأسواق، ويا لها من أسواق تختلط فيها الشعوب الشرقيّة جمعاء من أتراك ويونان بثيابهم الغريبة، ومن بدو أشتات في أزيائهم، لم تظلّهم أسقف أو تضمّهم جدران، وهم على هذا جميعًا مسلّحون، ومن أخلاط متنافرة من المتشرّدين المتسكّعين، ومن أرسال من النساء المحجّبات يمتطين الحمير البغال يحرسهنّ عبيد يمشون في إثرهن، سود وبيض وذكور وإناث. يا لها من أسواق تتنوعّ عروض سلعتها التي جمعت بين سلع الشرق والغرب. ثمّ ما أدراك بأصحاب الحوانيت في وقارهم وهم جامدون في أماكنهم لا ينزعون مباسم الشبوك من أفواههم ولا ينبسون بكلمة، ولا يردّون جواب سائل، ولا تظنّي أنّ التدخين قاصر في مصر على الرجال فقط بل إنّ النساء في مصرهنّ الأخريات يُدخنّ في بيوتهنّ، وإن كنّ لا يستخدمن النرجيلة الشائعة بين الرجال بل يستخدمن نرجيلات أخرى أغلى ثمنًا[2].

وكان ديفيد روبرتس قد التقى بمحمّد علي في قصره بالإسكندريّة بصحبة القنصل البريطاني كامبل وسط حشد من ضبّاطه، فاسترعى انتباهه ضآلة جسده وتثاقل مشيته التي تنتقص من هيبته وغرابة زيّه التركي وطربوشه الأحمر وكثافة لحيته البيضاء كثافة الثلج، وكم تمنّى طيلة المقابلة التي دامت عشرين دقيقة لو أنّه كان يحمل خلالها قلمًا وورقةً يُسجّل عليها ملامح هذا الوجه المتفجّر حيوية في بورتريه، وإن كان قد

[١] عكاشة، مصر في عيون الغرباء، ص٤٤١.

[٢] عكاشة، مصر في عيون الغرباء، ص٤٤١.

سجّل هذا اللقاء من الذاكرة بعد ذلك في إحدى لوحاته المحفورة، وقد ألحَّ سعيد باشا بن محمّد علي على مشاهدة لوحات روبرتس الذي ما كاد ينتهي من عرضها عليه حتّى طالبه بإنجاز صورة شخصيّة له[1].

ويذهب جميس بالانتين إلى أنّ روبرتس كان يتمتّع بقدرة بصريّة نادرة، إذ كان يلتقط بنظرة واحدة مساحة فسيحة من المنظر الذي يرنو إليه، ثمّ يعكف على رسمه دون حاجة إلى التطلّع إليه من جديد، وبهذه الملكة الفريدة أمكن لروبرتس أن يصوّر ضعف ما قام به أيّ مصور آخر، وبنصف الجهد المبذول[2].

وقد غادر ديفيد روبرتس مصر في ٢٣ مايو سنة ١٨٣٩م عائدًا إلى إنجلترا، ولم يصلها إلّا في نهاية يوليو بسبب حجزه في الحجر الصحّي في مالطة. وقد عاد حاملاً معه ما يزيد على ثلاثمائة رسم تخطيطي عن مصر، وبعد عودته مباشرة سعى في نشر هذه الرسوم حتّى وجد ضالته في شخص ثري يُدعى فرنسيس جراهام Francais Grahm الذي وافق على تمويل مشروع النشر على يد صاحب مطبعة بلجيكي يُدعى لويس هاف Louis Half الذي قام بإعداد ألواح زنكوغرافيّة لمعظم الرسوم، ثمّ نشرت على حلقات، أمّا إنتاجه الكامل فقد نشر في ستّة مجلّدات بين أعوام (١٨٤٢-١٨٤٨م) الثلاثة مجلّدات الأولى تحت عنوان الأراضي المقدّسة، سوريا، أيدوم، شبه الجزيرة العربيّة، مصر، النوبة، أمّا الثلاثة أجزاء الأخرى فتضمّ مائة وخمسة وعشرين رسمًا للآثار في مصر والنوبة تحت عنوان مصر، النوبة[3].

وقد تنوّع الإنتاج الفنّي للفنّان بين الرسم بالرصاص، والتصوير بالألوان المائيّة، والتصوير الزيتي، والصور المحفورة[4].

[١] عكاشة، مصر في عيون الغرباء، ص٤٤١.

[٢] عكاشة، مصر في عيون الغرباء، ص٤٤٢.

[٣] عكاشة، مصر في عيون الغرباء، ص٤٤٢.

[٤] عبد الحفيظ، دور الجاليات، ص٣١٥-٣١٦.

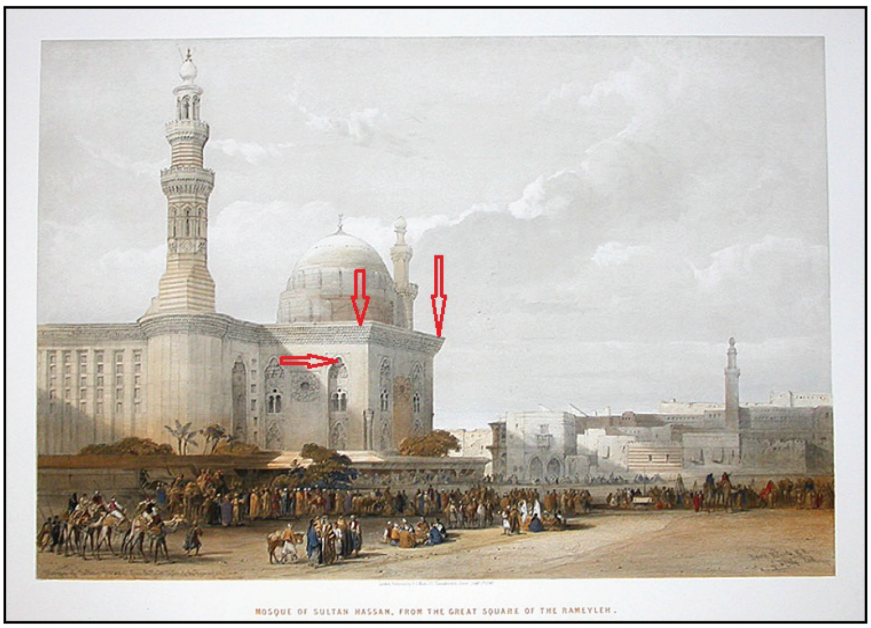
تحليل لبعض الأعمال الفنيّة لديفيد روبرتس

تصويرة جامع السلطان حسن من ميدان الرميلة (لوحتا ١،٢)

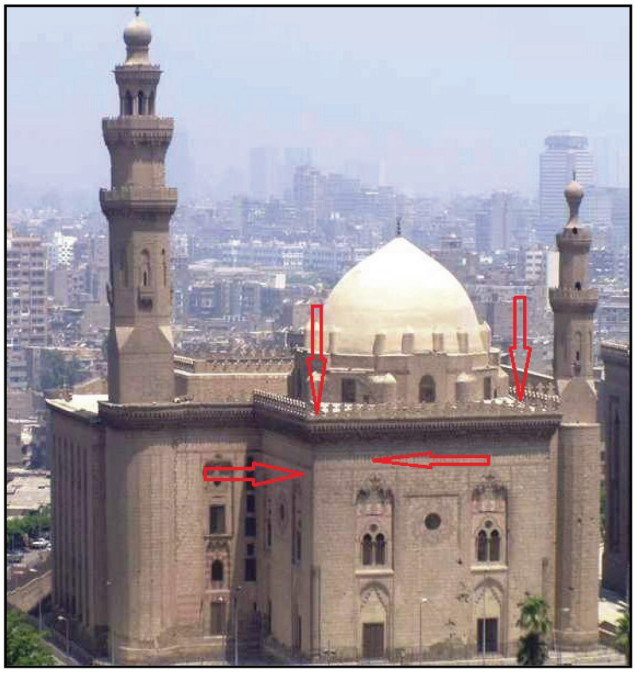
يظهر بجلاء العمق في التصويرة في رسم أرضيّة الميدان، وجموع الأشخاص في يسار ووسط التصويرة، ورسم جامع ومدرسة السلطان حسن في يسار التصويرة، ورسم بقيّة العمائر في يمين التصويرة، والسماء في الخلفيّة، وقد بدتْ ملبّدة بالغيوم، كما يظهر بجلاء الظلّ والنور على الواجهة الجنوبيّة والغربيّة، وعلى أرضيّة الميدان.

يؤخذ على ديفيد روبرتس في التصويرة

- رسم أبدان المئذنة الجنوبيّة باستخدام الحجر الأبلق، في حين استخدم فيها الحجر بلون واحد فقط.
- أشكال الصدور المقرنصة وزخارفها عند روبرتس تختلف عن الواقع، ففي الواقع تأخذ شكل عقد مدبب زخرفي باطن بأشكال مقرنصات في الضلع الجنوبي الشرقي للقبة الضريحيّة، في حين رسمه روبرتس على هيئة عقد ثلاثي (مداييني) مختلف تمامًا.
- أيضًا الصدور المقرنصة في الضلع الجنوبي للقبّة الضريحيّة رسمها روبرتس على هيئة عقد مداييني في حين كانت في الواقع على هيئة مستوية.
- الشرافات على هيئة الورقة النباتيّة الثلاثيّة خاصّة ناحية القبّة الضريحيّة، لم تظهر في العمل الفنّي لروبرتس، أو طالها التجديد بعد ذلك، أو ربمّا لبُعد الزاوية التي رسم منها روبرتس.



لوحة (١) تصويرة روبرتس لجامع ومدرسة السلطان حسن من الخارج.



لوحة (٢) الفوارق بين لوحة روبرتس لجامع ومدرسة السلطان حسن من الخارج

ولوحة حديثة عن (2020-8-15) http://en.wikipedia.com -

وتتجلّى الفوارق في:

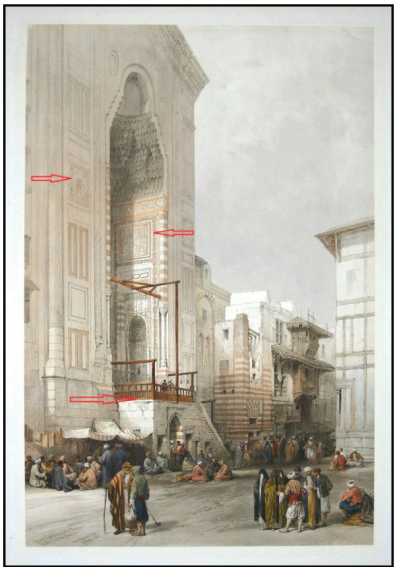
- أغفل روبرتس عنصر الشرافات، وربمّا يكون أصابه الهدم جرّاء الصراعات مابين من يلجؤون للقلعة وأعالي جامع السلطان حسن.
- عنصر الصدور المقرنصة جاء مختلفًا عند روبرتس عن الصورة الحديثة.

تصويرة المدخل المهيب لجامع السلطان حسن (لوحات ٣، ٤، ٥)

يتجلّى العمق في التصويرة في رسم الأشخاص جهة يمين ووسط التصويرة وفي الخلفيّة بامتداد الشارع، ويتجلّى تناغم المشهد في المدخل المهيب بضخامته لجامع ومدرسة السلطان حسن في يسار التصويرة حيث عظمة وضخامة عمارة المدرسة التي تفوق ما جاورها من منشآت حتّى انتهت في إطار التصويرة مثل أن يصل إلى السماء في خطّ الأفق دلالة على ضخامة المنشأة، واتخاذ روبرتس زاوية قريبة، والتركيز الشديد على مدخل المدرسة، ويتجلّى العمق في الخلفيّة في رسم المنازل بامتداد الشارع والسماء في الخلفيّة، وقد بدت ربمّا ملبّدة بالغيوم، وإن ظهر بصيص لضوء الشمس على واجهة المدرسة ،كما تتجلّى الواقعيّة في رسم الأشخاص وأوضاعهم وحركاتهم.

يؤخذ على روبرتس في التصويرة

- لم يراع الكتابة الكوفيّة حيث شهادة التوحيد والرسالة المحمديّة داخل المربّعات بالكوفي المربع.

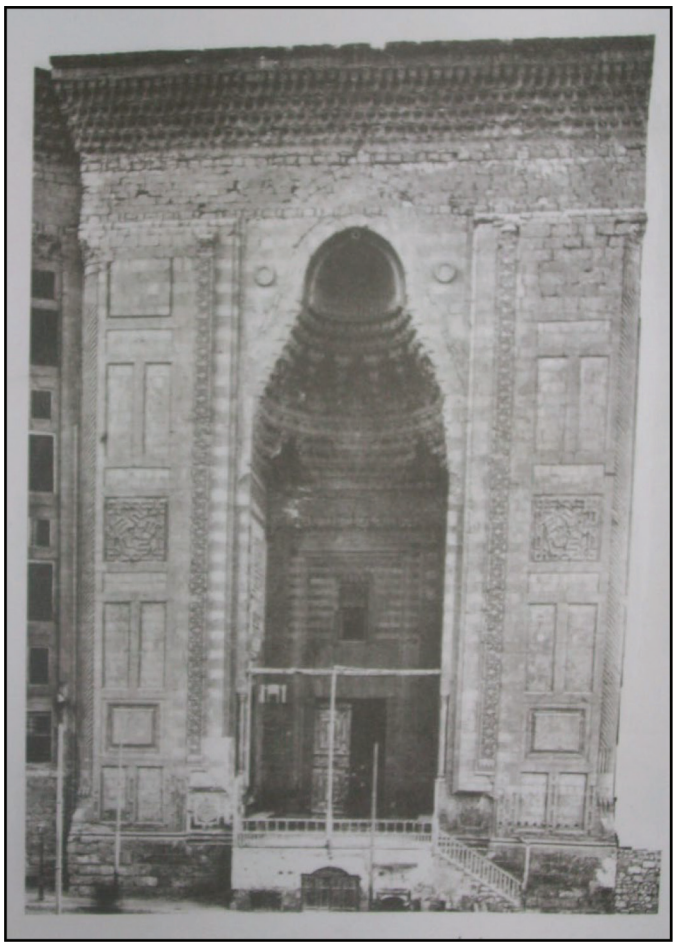


لوحة (٣) تصويرة روبرتس للمدخل الرئيس لجامع ومدرسة السلطان حسن.

لوحة (٤) الفوارق بين لوحة روبرتس للمدخل الرئيس لجامع ومدرسة السلطان حسن من الخارج ولوحة حديثة (اللوحة الحديثة عن – www.cairo7.co.(2020-9-2)

وتتجلّى الاختلافات في:

- الزخارف داخل الجامات المربّعة عند روبرتس عبارة عن جامة مستديرة، وفي الصورة الحديثة عبارة عن خطوط متداخلة معًا.
- السلّم بطرف واحد عند روبرتس، وهذا ليس خطأ عند روبرتس؛ لأنّ السلّم بطرفين تمّ بعد ذلك بفترة.



لوحة (٥) صورة أرشيفيّة للمدخل الرئيس لجامع السلطان حسن -لمكس هرتس باشا- حوالي سنة ١٩١٥م عن

- المقريزي، الخطط، ج٣، ص٢٧٥.

- عبد الوهاب، حسن، تاريخ المساجد الأثريّة، ص١٧١.
- ويظهر بها بجلاء السلّم بطرف واحد، وليس سلمًا بطرفين يلتقيان ببسطة عريضة عند حجر المدخل.

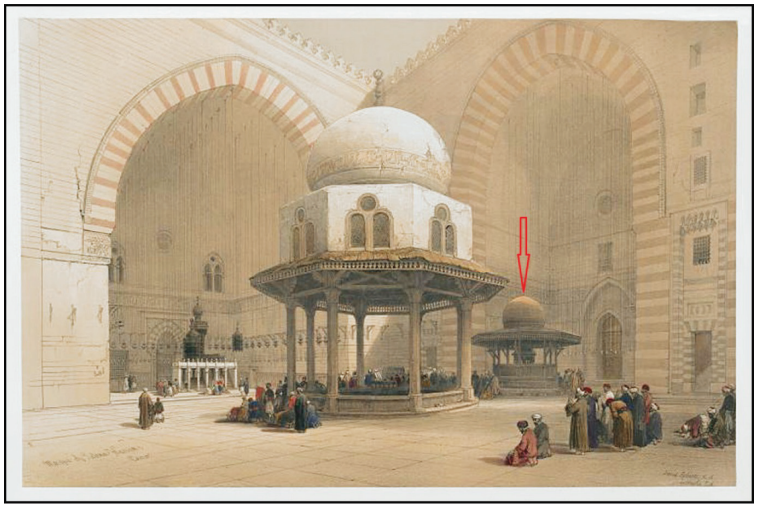
تصويرة جامع السلطان حسن من الداخل (لوحات ٦، ٧، ٨، ٩)

المنظر بصفة عامّة مفعم بالواقعيّة، يتجلّى ذلك في رسم الأشخاص وتنوّع حركاتهم وأوضاعهم ما بين الوقوف، والجلوس، والركوع والسجود، وحركات رؤوسهم، وزحامهم داخل الصحن وفي إيوان القبلة. كما تجلّت الواقعية أيضًا في رسم العمائر مطابقة للواقع في الفوّارة، والإيوانات، ولم يغفل روبرتس أدقّ التفاصيل في رسم السلاسل التي تحمل المشكاوات للإنارة، ولكنّه لم يُوفّق في توضيح الكتابات بدائر خوذة قبّة الفوارة، فرسم الشريط الكتابي، وكذا في دائر الإيوانات، وربمّا لبُعد الزاوية التي نفّذ منها تصويرته، فعلى الأرجح أنّه اتخذ زاوية في الصحن بالقرب من الإيوان الشمالي الشرقي.كما تتجلّى مراعاة قواعد المنظور في رسم الأشخاص بأحجام متناسقة مع الارتفاعات الشاهقة للعمائر. أيضًا تتجلّى مراعاة الظلّ والنور، ومصدره من أعلى جهة اليمين حيث ظلّ الأشخاص أمامهم جهة اليسار، ويظهر الظلّ والنور على الميضأة، وعلى واجهة إيوان القبلة، وعلى الصحن.

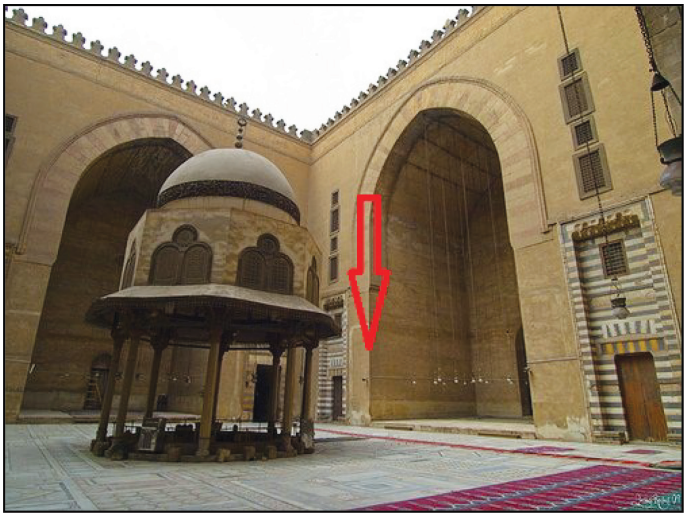
- ورسم روبرتس في التصويرة قبّة أخرى تقع ناحية الإيوان الجنوبي الغربي، وهذه القبّة لم تعد موجودة الآن. وجود عنصر فوّارة أخرى صغيرة ناحية الإيوان الجنوبي الغربي، ويظهر مجموعة من الأشخاص حولها يتوضؤون، وربمّا جُعلت لخدمة أكبر عدد ممكن داخل المنشأة إلى جانب الفوّارة الرئيسة.
- الجدير بالذكر أنّها وردت في تصويرة بروتان أحد علماء الحملة الفرنسيّة، ضمن موسوعة وصف مصر، وردت الفوّارة جهة الإيوان الشمالي الشرقي[١]، وتنساب المياه من صنابيرها، وربمّا يكون مصوّر الحملة الفرنسيّة قد أخطأ في مكان ووضع الفوّارة؛ لأنّ روبرتس يرسم بواقعيّة شديدة.

[١] موسوعة وصف مصر، اللوحات، دار الشايب للنشر، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٩٤م، لوحة ٣٧.

• أيضًا شكل القبّة عند روبرتس جاءت على النسق البصلي، في حين أنّها في الصورة الحديثة مختلفة، وربمّا يكون قد نالها التجديد فتغيرّ شكل القبّة.



لوحة (٦) تصويرة روبرتس لصحن جامع ومدرسة السلطان حسن.

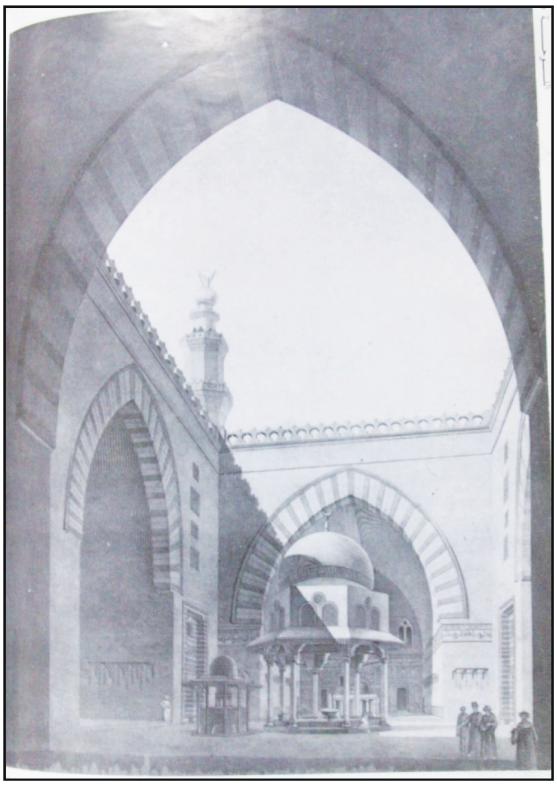


لوحة (٧) مقارنة بين تصويرة روبرتس لصحن جامع ومدرسة السلطان حسن ولوحة حديثة (اللوحة الحديثة عن،

www.cairo7.co.(2020-8-25)

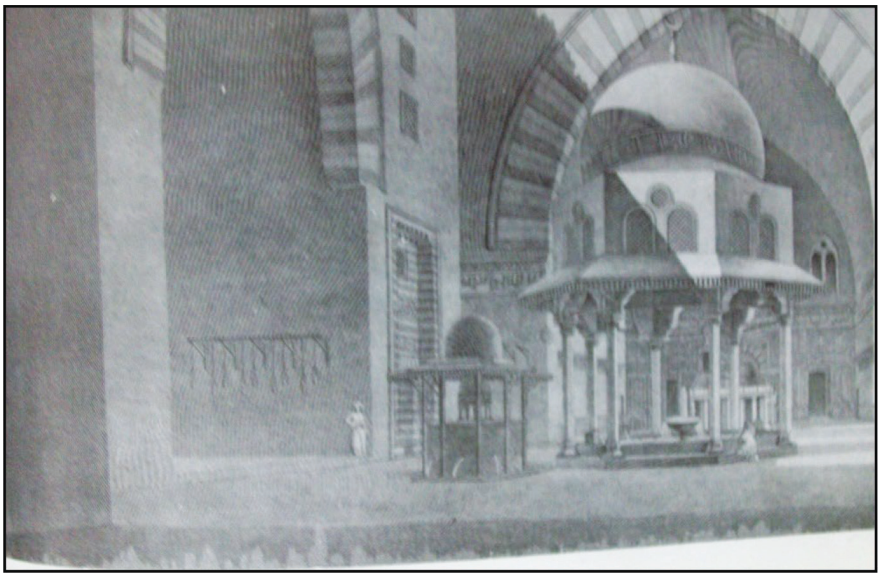
وتتجلّى الاختلافات في:

- وجود عنصر فوّارة أخرى صغيرة ناحية الإيوان الجنوبي الغربي، ويظهر مجموعة من الأشخاص حولها يتوضؤون، وربمّا جُعلت لخدمة أكبر عدد ممكن داخل المنشأة إلى جانب الفوّارة الرئيسة، وقد نقلتها لجنة حفظ الآثار ١٨٩٩م إلى الطنبغا المارداني.
- الجدير بالذكر أنّها وردت في تصويرة بروتان أحد علماء الحملة الفرنسيّة، ضمن موسوعة وصف مصر، وردت الفوّارة جهة الإيوان الشمالي الشرقي، وتنساب المياه من صنابيرها، وربمّا يكون مصوّر الحملة الفرنسيّة قد أخطأ في مكان ووضع الفوّارة؛ لأنّ روبرتس يرسم بواقعيّة شديدة.
- أيضًا شكل القبة عند روبرتس جاءت على النسق البصلي، في حين أنّها في الصورة الحديثة مختلفة، وربمّا يكون قد نالها التجديد فتغيّر شكل القبّة.



لوحة (٨) تصويرة بروتان أحد علماء الحملة الفرنسيّة لصحن جامع ومدرسة السلطان حسن، وتظهر الفوّارة الرئيسة في وسط الصحن، في حين تظهر فوّارة أخرى جهة الإيوان الشمالي الشرقي، عن:

موسوعة وصف مصر، اللوحات، دار الشايب للنشر، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٩٤م، لوحة ٣٧.

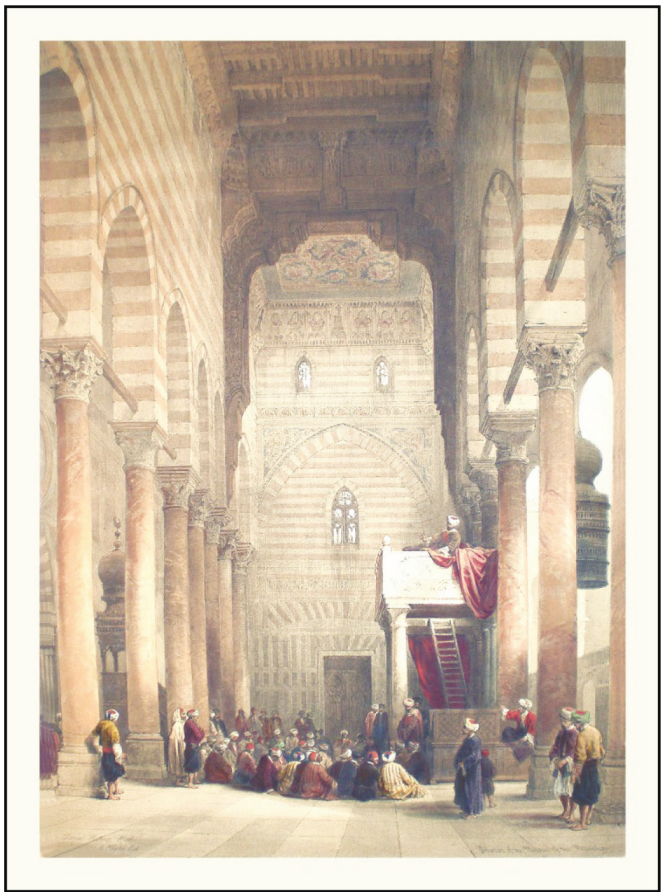


لوحة (٩) تفصيل من اللوحة السابقة، وتظهر الفوّارة الصغيرة بوضوح.

تصويرة داخل جامع المتوليّ (جامع المؤيّد شيخ المحمودي) (لوحة ١٠)

يبدو أنّ روبرتس كان يجد صعوبة في المسمّيات، فأطلق على جامع ومدرسة المؤيّد شيخ المحمودي اسم جامع المتوليّ لقربه من بوابة المتوالي، ومئذنتاه أعلى من بدنتي باب زويلة (بوّابة المتوليّ).

ويتجلّى العمق في التصويرة حيث اتخذ روبرتس زاوية في البائكة الثانية في ظلّة القبلة، ورسم جموع الأشخاص ربمّا يستمعون لدرس لشيخ على دكّة المؤذّنين، كما رسم البائكتين، وواجهة قبّة الحريم في الطرف الجنوبي كخلفيّة للتصويرة. كما تتجلّى الواقعيّة في التصويرة في رسم الأشخاص بأوضاع وحركات متنوّعة وهم ينظرون باهتمام بالغ إلى الشيخ الذي يُعطي درسًا، ومنهم الواقف وقد عقد كلتا يديه للصلاة. كما يتجلّى مراعاة الظلّ والنور، يظهر من صحن الجامع على ظلّة القبلة حيث يظهر على دكّة المؤذّنين وعلى أرضيّة ظلّة القبلة.



لوحة (١٠) داخل جامع المتوليّ

.syelawteM eht fo euqsoM eht fo roiretnI

المصوّر ديفيد روبرتس (١٧٩٦-١٨٦٤م) ٢٤٨١-٩٤٨١م. عن:

Roberts, Egypt & Nubia, EB015, http://www.medinaarts.com/ENCat02.htm(10-2-2020).

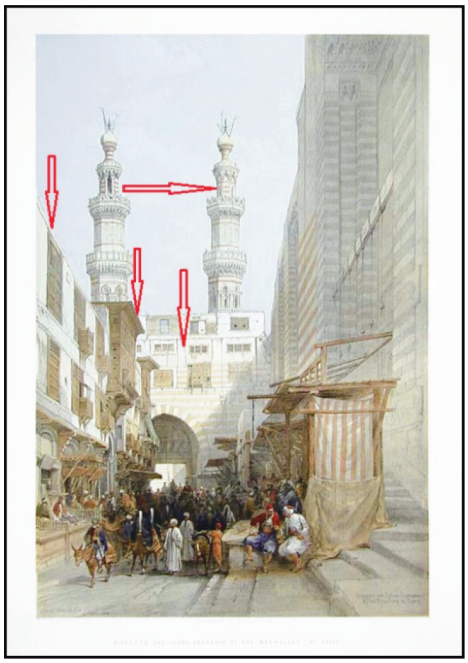
•عكاشة، مصر في عيون الغرباء، كتالوج لوحات ملوّنة.

تصويره بوابة المتولي (لوحتا ١١، ١٢)

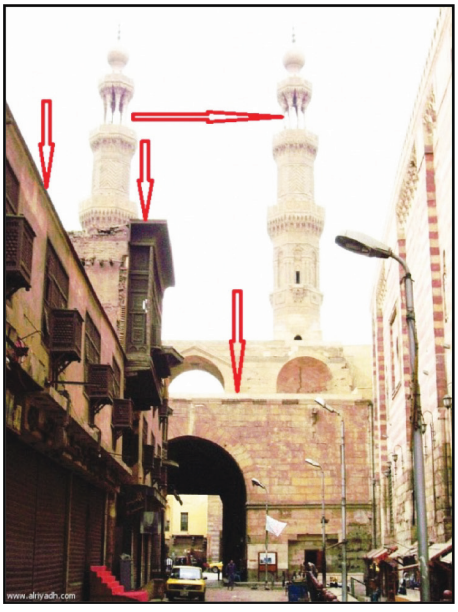
المنظر بصفة عامّة مفعم بالواقعيّة في رسم الأشخاص وتجمّعاتهم وحركاتهم وحركات أيديهم، منهم الواقف والماشي، وعلى ظهور الجمال. أيضًا تجلّت الواقعيّة في رسم العمائر بأدقّ تفاصيلها بمشربيّاتها، بمداخل الحوانيت، بالشرفات البارزة المحمولة على كوابيل خشبيّة، فبدا المنظر وكأنّه صورة فوتوغرافيّة. يظهر بجلاء أيضًا مراعاة العمق في التصويرة حيث رسم جزءًا من شارع تحت الربع والوكالات والبيوت في يمين التصويرة، وتجمّعات الأشخاص في الوسط، ورسم بدنتي باب زويلة، والمئذنتين تعانقان السماء في الخلفيّة. كما يتجلّى مراعاة الظلّ والنور قادمًا من يمين التصويرة، يظهر على القمم العليا للمآذن وعلى المنزل الواقع في يمين التصويرة المطلي بطبقة ملاط بيضاء، ويتّضح بجلاء الخطوط المستقيمة في مداميك الطوب الأبلق في يمين التصويرة، وفي بدنتي باب زويلة.

وتتجلّى الاختلافات في:

- الجزء الذي به المشربيّات فوق المدخل ورد عند روبرتس، وليس موجودًا في الصورة الحديثة.
- المسافة بين المشربيّة في وكالة نفيسة البيضا، وشرفة المئذنة عند روبرتس مختلفة عن الصورة.
- الجوسق في المئذنة اليمنى جاء مسدودًا بين الأعمدة عند روبرتس، في حين أنّه عبارة عن أعمدة في الصورة الحديثة.
- الكورنيش الذي تنتهي به واجهة وكالة نفيسة البيضا لم يرد عند روبرتس، في حين جاء في الصورة الحديثة.



لوحة (١١) تصويرة روبرتس لبوابة المتوليّ وجامع المؤيّد شيخ.



لوحة (١٢) مقارنة بين تصويرة روبرتس لبوابة المتوليّ وجامع المؤيّد شيخ وصورة حديثة عن:

(5 -9- 2020). http//:www.alriyadh.com483831/

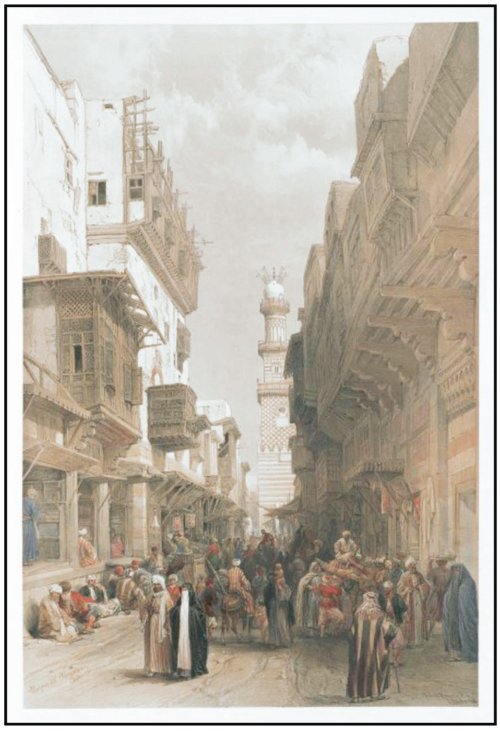
وتتجلّى الاختلافات في:

- الجزء الذي به المشربيّات فوق المدخل ورد عند روبرتس، وليس موجودًا بالصورة الحديثة.
- المسافة بين المشربيّة في وكالة نفيسة البيضا وشرفة المئذنة عند روبرتس مختلفة عن الصورة.
- الجوسق في المئذنة اليمنى جاء مسدودًا بين الأعمدة عند روبرتس، في حين أنّه عبارة عن أعمدة في الصورة الحديثة.
- الكورنيش الذي تنتهي به واجهة وكالة نفيسة البيضا لم يرد عند روبرتس، في حين جاء في الصورة الحديثة.

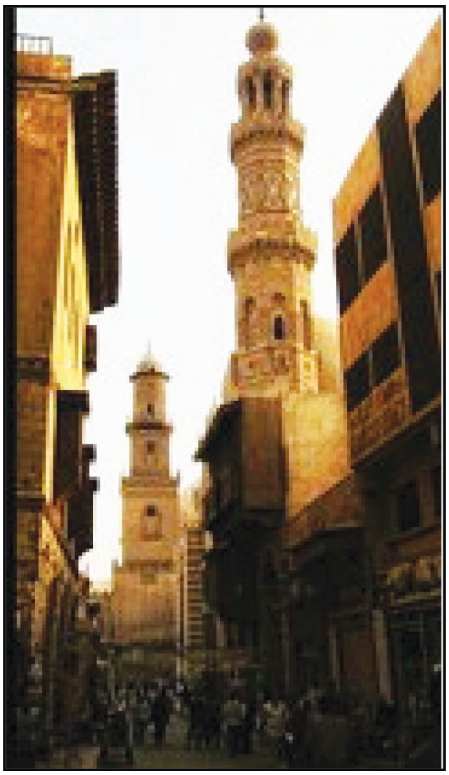
تصويرة جامع المارستان (مجمع المنصور قلاوون)- القاهرة (لوحتا ١٣، ١٤)

يتجلّى العمق في التصويرة في رسم شارع المعز (القصبة العظمى) حيث أدار روبرتس ظهره لبقيّة امتداد الشارع قبيل سبيل عبد الرحمن كتخذا، ورسم الشارع صوب البيمارستان، وفي المقدّمة جموع الأشخاص، والزحام الشديد في الشارع، وجاءت أوضاعهم وحركاتهم بحيويّة شديدة وبتناغم متوازن. كما يتجلّى العمق في رسم العمائر في الشارع على جانبين، عن يمين ويسار التصويرة حتّى تقطعها مئذنة مجمّع المنصور قلاوون حيث يرتدّ الشارع عندها ليتّسع أمام سبيل الناصر محمّد بن قلاوون على مجموعة أبية وسبيل خسرو باشا بالنحّاسين، ليستكمل الشارع مساره تجاه الأشرفيّة (مدرسة الأشرف أبو النصر برسباي). وتتجلّى الواقعيّة في رسم العمائر بتفاصيلها الدقيقة حيث الحوانيت والزخارف الخشبيّة، والمشربيّات في الطوابق العليا، واستخدام الأبلق في البناء، وفي مئذنة مجمّع قلاوون (فبدت التصويرة وكأنّها صورة فوتوغرافيّة). كما يظهر بجلاء مراعاة النسب التشريحيّة وقواعد المنظور في رسم الأشخاص بالحجم الطبيعي مقارنة برسوم العمائر الشاهقة المرتفعة، وحسن التوزيع والتناغم في أجزاء التصويرة.

اتخذ روبرتس زاوية إلى الخلف كثيراً في شارع المعز، واستند بجسمه إلى الحوانيت جهة اليمين، وركّز بصره صوب مئذنة مجمّع المنصور قلاوون، فلم تظهر في التصويرة لا مئذنة مدرسة السلطان برقوق، ولا مئذنة مدرسة الناصر محمّد بن قلاوون؛ لأنهما ليست في زاوية رؤيته.



لوحة (١٣) تصويرة روبرتس لمجمّع المنصور قلاوون.



لوحة (١٤) مقارنة بين تصويرة روبرتس لمجمّع المنصور قلاوون وشارع المعز وصورة حديثة عن:

https//:www.flickr.com/photos/ahmedalbadawyshots.(2020-9-7)

• تتجلّى الواقعية في نقل العناصر المعماريّة بجلاء في تصويرة بريس دافن.

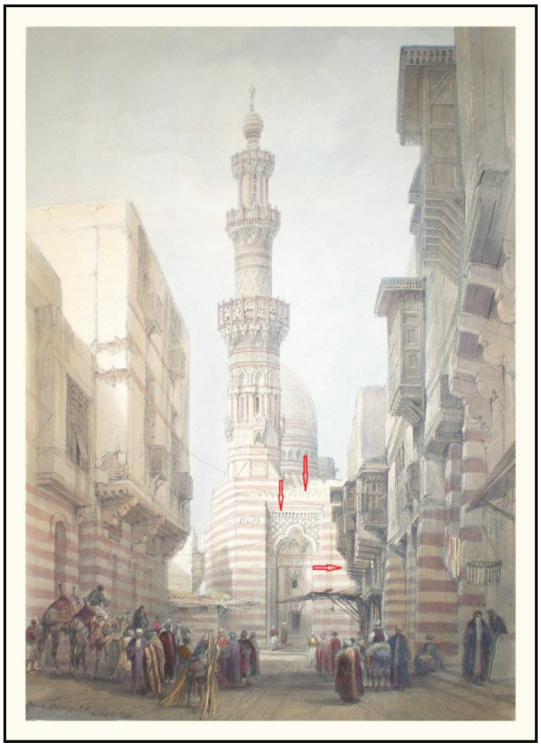
تصويرة المسجد الرئيس ببولاق (لوحات١٥، ١٦ أ، ب)

يظهر بجلاء العمق في التصويرة في رسم الأشخاص في مقدّمة التصويرة، والمنازل عن يمين ويسار الشارع، ثمّ أنهى روبرتس المنظر التصويري بجامع بولاق أبي العلا، والسماء في الخلفيّة تنحدر خلف المسجد في مشهد بدا وكأنّه صورة فوتوغرافيّة. كما يظهر بجلاء مراعاة النسب التشريحيّة وقواعد المنظور في رسم الأشخاص بأحجامهم الطبيعيّة قياسًا بالجمال والعمائر الموجودة في التصويرة. كما

يتجلّى مراعاة الظلّ والنور، وإن كانت السماء قد بدت ملبّدة بالغيوم، تتخلّلها أشعة الشمس بضوئها الخافت، تنساب على واجهة جامع أبي العلا ببولاق، فبدت قادمة جهة اليسار من أعلى.

وتتجلّى الاختلافات بين تصويرة روبرتس وصورة حديثة لواجهة جامع بولاق أبي العلا في الآتي:

- أغفل روبرتس النقش الكتابي داخل مربع يعلو العقد المدايني للمدخل.
- عنصر الشرّافات لم يأت رسمه بدقّة عند روبرتس، وربمّا يرجع ذلك إلى بُعد المسافة التي التقط منها روبرتس تصويرته، فكانت زاوية الرؤية بعيدة.
- عنصر الدخلات الضحلة، والتي جاءت بعد الكتف الأيمن للباب مباشرة لم تظهر عند روبرتس، وربمّا حُجبت خلف المشربيّات البارزة للبيوت في يمين التصويرة.



لوحة (١٥) تصويرة روبرتس للمسجد الرئيس ببولاق.

لوحات (١٦ أ) لوحات (١٦ ب)

لوحات (١٦ أ، ب) مقارنة بين تصويرة روبرتس للمسجد الرئيس ببولاق وصورة حديثة عن:

https//:www.wikipedia.org (2020 - 9 - 7)

وتتجلّى الاختلافات:

- عنصر الشرافات لم يأت واضحًا عند روبرتس.
- بحر يحوي شريطًا كتابيًّا فوق المدخل لم يرد عند روبرتس؛ وربمّا لبُعد المسافة.
- عنصر الصدر المقرنص لم يتّضح في تصويرة روبرتس، وربمّا جاء خلف مشربيّات المنازل.

تصويرة مدخل القلعة، القاهرة (لوحتا ١٧، ١٨)

المنظر بصفة عامّة مفعم بالواقعيّة، ويتجلّى ذلك في رسم الأشخاص في تجمّعات في السوق في وسط ميدان الرميلة، منهم الجالس، ومنهم الواقف، وكذا الجُند الذين يتجاذبون أطراف الحديث، والسيدات اللاتي يتحدّثن إلى أحد الباعة. كما تتجلّى الواقعيّة في رسم العمائر بتفاصيلها، منها باب العزب، وجامع المحموديّة بقبّته ومئذنته (على النسق العثماني)، وكذا مدرسة قانيباي الرماح بمئذنتها ذات الرأس المزدوجة وقبّتها المزخرفة. كما يتجلّى العمق في التصويرة في رسم الأشخاص وتجمّعاتهم في مقدّمة التصويرة في قلب ميدان الرميلة، وفي رسم باب العزب في يمين التصويرة، وجامع المحموديّة، ومدرسة قانيباي الرماح في الخلفيّة، ويتّصل معها خط الأفق، وصُوّرت السماء بها غيوم. كما يتجلّى مراعاة الظلّ والنور، ومصدره يسار التصويرة، ويظهر ذلك بجلاء على جامع المحموديّة وعلى باب العزب[1]، وعلى الميدان.

لوحة (١٧) تصويرة روبرتس لباب العزب.

[١] ظلَّ باب السلسلة موجودًا حتّى بداية العصر العثماني تجاه جامع السلطان حسن، إلى أن عمَّرَ رضوان كتخدا الجلفي المتوفّى عام ١١٦٨هـ/ ١٧٥٥م «باب القلعة الذي بالرميلة» والمعروف بباب العزب سنة ١١٦٠هـ/ ١٧٤٧م، وعمل حوله البدنتين العظيمتين والزلّاقة تقريبًا في موقع باب السلسلة أو إلى الجنوب منه بمسافة قليلة، ومازال باب العزب قائمًا بميدان صلاح الدين تجاه جامع السلطان حسن.

- انظر: المقريزي (تقيّ الدين أحمد بن علي ت: ٨٤٥هـ)، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار الشهير بالخطط المقريزيّة، تحقيق أيمن فؤاد سيّد، دار الفرقان للتراث، ٢٠٠٢م، ص٦٨٨-٦٩٠.

لوحة (١٨) مقارنة بين تصويرة روبرتس لباب العزب وصورة فوتوغرافيّة لباب العزب، كلوت بك، ١٨٥٦م عن:

http//:www.egyptedantan.com/le_caire/cite_ancienne/citadelle/citadel (5- 9 -2020).

• تتجلّى الواقعيّة في نقل العناصر المعماريّة بجلاء في تصويرة بريس دافن.

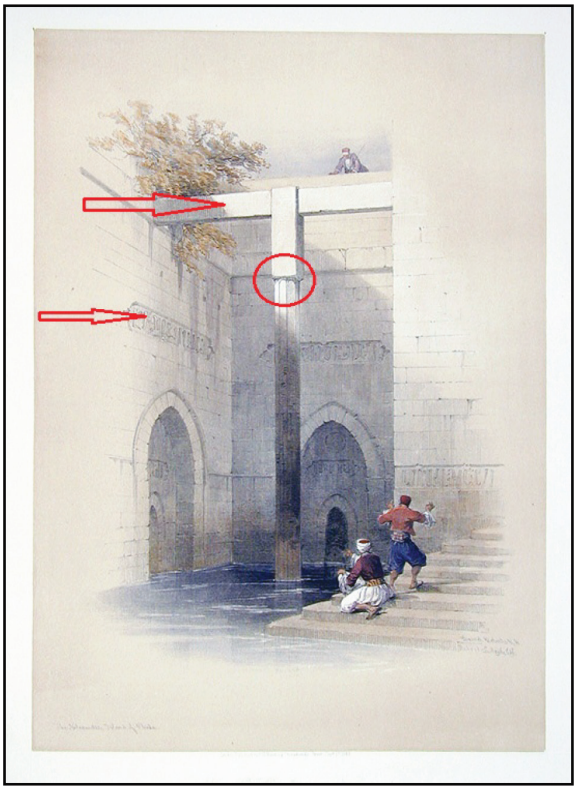
تصويرة مقياس النيل بجزيرة الروضة (لوحات ١٩، ٢٠ أ، ب)

تتجلّى الواقعيّة في التصويرة في رسم الأشخاص، وحركات أجسامهم، وأيديهم، وأيضًا في رسم العمائر، وإن لم يُوفّق روبرتس في نقل الزخارف الكتابيّة بصورة دقيقة، لكنّه عبرَّ عن البحور التي تحوي الكتابات، كما يتجلّى مراعاة الظلّ والنور، ويظهر ذلك على القمّة العليا لعمود القياس، وعلى الطبليّة الخشبيّة، وعلى الأجزاء العليا من الجدران.

وتجلّت الاختلافات بين تصويرة روبرتس للمقياس وصورة حديثة للمقياس في:-

• عمود المقياس عند روبرتس جاء بدون رسم تاج العمود (ربمّا نالته تجديدات بعد زيارة روبرتس).

- أغفل روبرتس النقوش الكتابيّة على الطبليّة الخشبيّة التي تربط عمود المقياس.
- جاءت بحور الكتابات فوق فتحات دخول المياه غير متقنة.



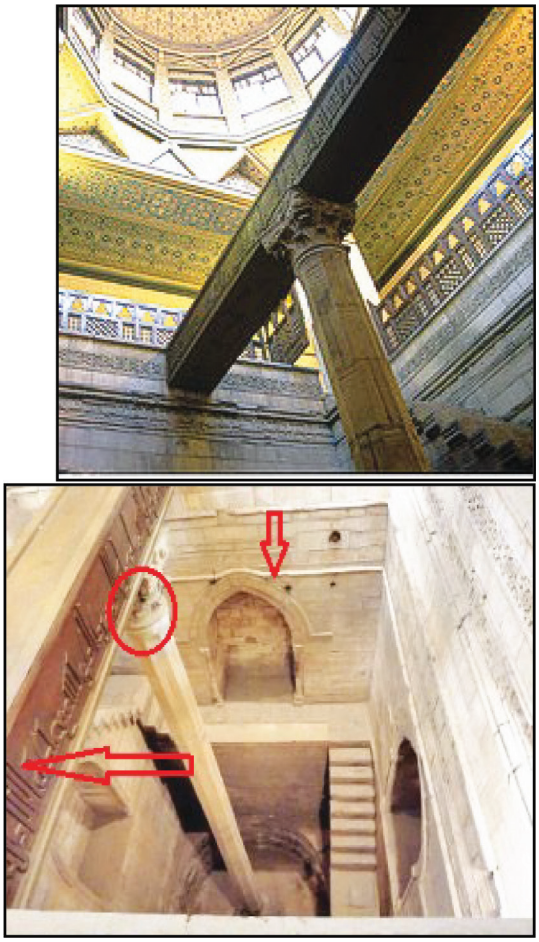
لوحة (١٩) تصويرة روبرتس لمقياس النيل.

لوحة (٢٠ أ، ب) مقارنة بين تصويرة روبرتس لمقياس النيل وصور حديثة لمقياس النيل عن:

http//:www.eternalegypt.org/EternalEgypt (2020- 9 - 8)

وتتجلّى الاختلافات في الآتي:

- جاء العمود بدون تاج عند روبرتس.
- أغفل روبرتس الشريط الكتابي بالخط الكوفي على الطبليّة الخشبيّة لعمود المقياس.
- بحور الكتابات عند روبرتس تعلو فتحات دخول المياه، ولم ترد في الصورة الحديثة.



لوحة (٢٠ أ)

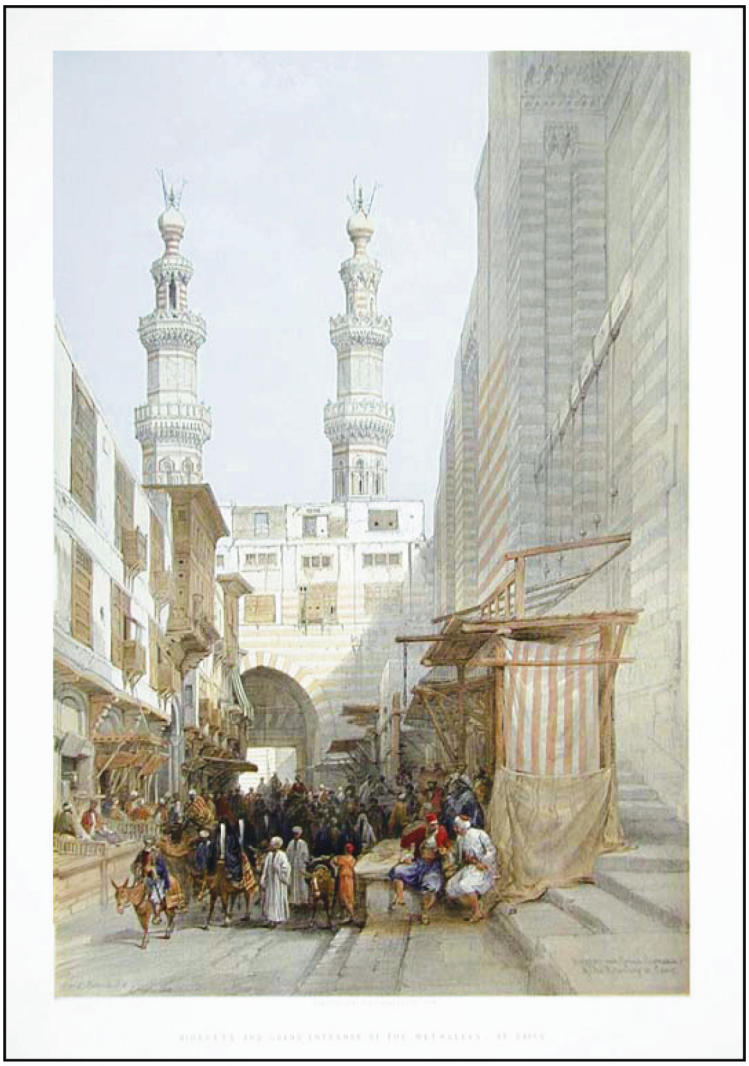
لوحة (٢٠ ب)

تصويرة المآذن والمدخل الكبير لبوّابة المتوليّ (لوحة ٢١)

تتجلّى الواقعيّة في التصويرة في رسم الأشخاص بكثافة كبيرة جدًّا، المتدفّقون من باب زويلة صوب شارع القصبة العظمى، وحركات أجسامهم وجلساتهم وتنوّع أوضاعهم مابين الجالس، والماشي، والراكب، ومنهم سيّدات على ظهور الحمير. كما تتجلّى الواقعية أيضًا في رسم العمائر مع مراعاة التفاصيل الدقيقة من سلالم، ومشربيّات، وشرفات محمولة على كوابيل، وأرضيّة الشارع، وإن كانت الخطوط إلى حدٍّ ما تميل إلى الطابع الهندسي حيث استقامة الخطوط، ويظهر ذلك بجلاء في مداميك الحجر الأبلق في داخل مدرسة المؤيّد شيخ المحمودي، وكذا في واجهة البوّابة. أيضًا يظهر بجلاء مراعاة العمق في التصويرة حيث رسم السلالم وأرضيّة الشارع، وجموع الأشخاص في المقدّمة، ثمّ جموع الناس في وسط التصويرة مندفعين من بوّابة المتوليّ صوب الشارع، والخلفيّة واجهة بوّابة المتوليّ من الداخل، وعلى الجانبين جهة اليمين واجهة جامع المؤيّد شيخ المحمودي، وعلى اليسار واجهة وكالة نفيسة البيضا، كما يظهر بجلاء مراعاة الظلّ والنور على واجهة البوابة من الداخل، وعلى وكالة نفيسة البيضا قادمًا من جهة اليمين أعلى جامع ومدرسة المؤيّد شيخ المحمودي.

وبمقارنة تصويرة المآذن والمدخل الكبير لديفيد روبرتس مع صورة حديثة لباب زويلة من الداخل ناحية جامع المؤيّد شيخ تجلّت بعض الاختلافات كالآتي:

- الجزء الذي يعلو البوّابة مباشرة في تصويرة روبرتس عبارة عن بناء من طابقين يظهر بهما نوافذ وشرفات، أمّا في الصورة الحديثة فهو عبارة عن بناء يظهر به دخلة يتوّجها ربع قبّة، وإلى جوارها مساحة معقودة بعقد منكسر.
- عنصر المشترفات مختلف.
- عنصر الجوسق للمآذن ظهر عند روبرتس وكأنّه بناء مثمّن متّصل غير مفرغ، في حين أنّه في الصورة الحديثة أعمدة ثمانية تحمل قمّة من طراز القلّة المملوكي.
- وضع الشرفة البارزة عند روبرتس بالنسبة للمئذنة مختلف عن المسافة بينهما في الصورة الحديثة.



لوحة (٢١) المآذن والمدخل الكبير لبوّابة المتوليّ، القاهرة.

Minarets and grand Entrance of the Metmelys, at cairo.

المصوّر ديفيد روبرتس (١٧٩٦-١٨٦٤م) ١٨٤٢-١٨٤٩م. عن:

Roberts, Egypt & Nubia, EB013,

http://www.medinaarts.com/ENCat02.htm (2020-2-10) .

• عكاشة، مصر في عيون الغرباء، كتالوج لوحات ملوّنة.

تصويره شارع في القاهرة (لوحة ٢٢)

يتجلّى العمق في التصويرة في رسم الشارع وبين جنباته تصطف البيوت، وتظهر منها المشربيّات، ورسم تجمّعات الأشخاص وتوزيعهم في مقدّمة ووسط وخلفيّة التصوير. أيضًا جاء رسم المئذنة المملوكيّة الرشيقة الشاهقة في خلفيّة التصويرة، وكأنّ روبرت أراد أن ينهي عمله الفنّي عندها في ضريح بين العمارة المدنيّة والدينيّة. كما يتجلّى مراعاة الظلّ والنور، ومصدره يسار التصويرة أعلى من المنازل حيث أشعتها على البيوت في يمين التصويرة وعلى المئذنة، والمنظر بصفة عامّة مفعم بالواقعيّة، إلّا أنّني أرى أنّ الخطوط جاءت قويّة، تجلّى ذلك في الحجر الأبلق في المئذنة، فجاءت الخطوط مستقيمة تمامًا، ولم يتّضح الفاصل بين المواصيل وبعضها البعض.

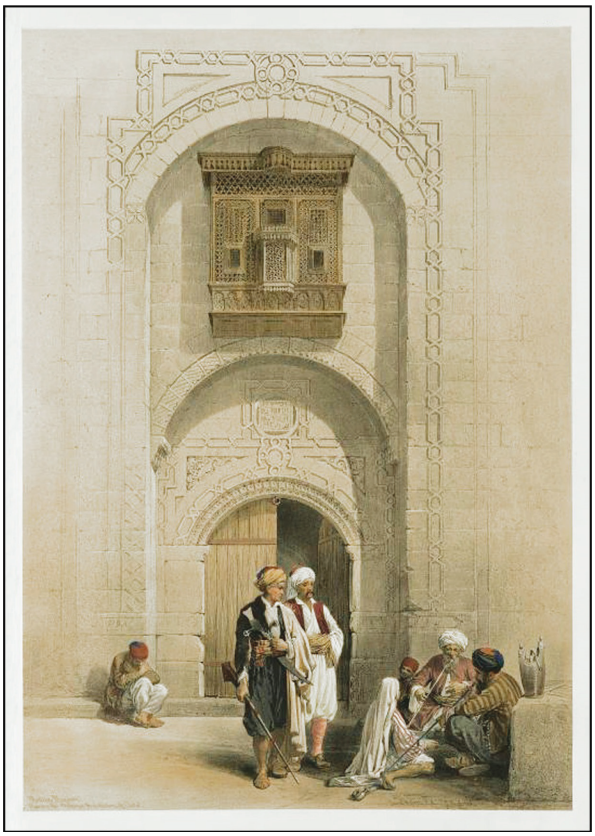
لوحة (٢٢) شارع في القاهرة.

عن: Astreet in Cairo, Egypt

www.artcyclopedia.ord(2020-5-30)

تصويرة مدخل أحد البيوت في القاهرة (لوحة ٢٣)

تتجلّى الواقعيّة في التصويرة في رسم الأشخاص إمّا جالسون وإمّا في وضع الوقوف، وهم يدخّنون التبغ، وإيماءاتهم وحركات رؤوسهم وجلساتهم في منظر مفعم بالواقعيّة والحيويّة والحركة في التصويرة، فبدا المنظر وكأنّه تصويرة فوتوغرافيّة. كما يتجلّى مراعاة العمق في التصويرة حيث رسم أشخاص يدخّنون التبغ في المقدّمة، وجنود للحراسة إلى جوارهم، وفي الخلفيّة واجهة المنزل، والمدخل الرئيس. كما يتجلّى مراعاة الظلّ والنور حيث ظلّ جنود الحراسة إلى الخلف فمصدر النور قادمًا من يمين التصويرة على وجود الأشخاص، وعلى المدخل الرئيس للمنزل، فبدا المنظر وكأنما صُوِّر في وضح النهار.



لوحة (٢٣) مدخل أحد البيوت في القاهرة عن:

المصوّر ديفيد روبرتس (١٧٩٦-١٨٦٤م) -١٨٤٢-١٨٤٩م. عن:
Roberts, Egypt & Nubia, EB009,
http://www.medinaarts.com/ENCat02.htm(10- 2 -2020).

تصويرة سوق تجار الحرير بالقاهرة (لوحة٢٤)

يتجلّى في التصويرة مراعاة العمق حيث رسم مجموعات الأشخاص في مقدّمة التصويرة وهم يبيعون الحرير، ورسم عن يمين ويسار التصويرة مجموعة السلطان الغوري (المدرسة والقبّة)، والمظلّة الخشبيّة من سقف مسطّح من براطيم خشبيّة مطبّقة بالألواح، ترتكز على كوابيل خشبيّة في الأركان، كما رسم امتداد الشارع صوب باب زويلة، فاتخذ روبرتس زاوية إلى جوار المدرسة وفي منتصف الشارع، وأدار ظهره لتقاطع شارع المعز مع شارع الأزهر، ورسم لنا السوق. كما تتجلّى الواقعيّة في التصويرة في رسم الأشخاص وجلساتهم وأوضاعهم وحركاتهم، والتنوّع في الحركات، ورسم أدقّ التفاصيل للعمائر حيث الحجر الأبلق في الواجهات والسلالم، والنوافذ المغشّاة، والدخلات الضحلة المتوّجة بصدور مقرنصة، والمدخل الرئيس، والتي جاءت به سيماترية شديدة وتماثل واضح. أيضًا يظهر بجلاء مراعاة الظلّ والنور، حيث يرى على واجهات العمائر ومخترقًا الفتحات في السقيفة، وعند خطّ الأفق في خلفيّة التصويرة، كما يتجلّى مراعاة قواعد المنظور بجلاء في رسم الأشخاص وأحجامهم قياسًا بالعمائر الشاهقة وضخامة منشآت المماليك التي تنمّ عن عظمة سلطانهم.

لوحة (٢٤) سوق تجّار الحرير بالقاهرة.

- Bazar of the silk Mercers.

المصوّر ديفيد روبرتس (١٧٩٦-١٨٦٤م) -١٨٤٢-١٨٤٩م. عن:

Roberts, Egypt & Nubia, EB008,

http://www.medinaarts.com/ENCat02.htm(10- 2 -2020).

• عكاشة، مصر في عيون الغرباء، كتالوج لوحات ملونة

لائحة المصادر والمراجع

١. عبد الحفيظ، محمّد علي، دور الجاليات الأجنبيّة والعربيّة في الحياة الفنّية في مصر في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلادي، دراسة أثريّة حضاريّة وثائقيّة، رسالة دكتوراه غير منشورة،كلّية الآثار، جامعة القاهرة،٢٠٠٠ م.

٢. عكاشة، ثروت، مصر في عيون الغرباء من الرحالة والفنّانين والأدباء (القرن التاسع عشر)، الجزء الثاني، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤م.

٣. ندا،نهلة فخر، دراسة لبعض آثار مدينة القاهرة في أعمال الرحّالة الأوروبي خلال القرن السابع عشر حتّى التاسع عشر الميلادي، رسالة ماجستير غير منشورة،كليّة الآثار، جامعة القاهرة،٢٠٠٢ م.

٤. موسوعة وصف مصر، اللوحات، دار الشايب للنشر، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٩٤م.

٥. المقريزي (تقيّ الدين أحمد بن علي ت ٨٤٥هـ)، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار الشهير بالخطط المقريزيّة، تحقيق: أيمن فؤاد سيد، دار الفرقان للتراث، ٢٠٠٢م.

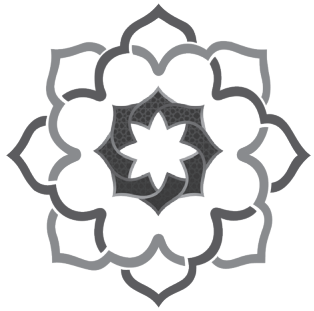
مواقع الإنترنت

1. http://www.medinaarts.com/ENCat02.htm(10-2-2020).

2. www.artcyclopedia.ord(30-5-2020).

3. http://www.eternalegypt.org/EternalEgypt-

4. (8-9-2020)



ترجمة ملخّصات المحتوى

Summaries of Researches and Articles

The Orientalist Painter David Roberts and the Documentation of Islamic Archaeology: An Analytical Study

Rabi' Ahmad Sayyed Ahmad (*)

The orientalist painter David Roberts is considered one of the most important pioneers of orientalist photography in Egypt during the nineteenth century. He journeyed to Egypt in 1837, visiting Alexandria in 1838 and traveling throughout Upper Egypt until he reached Edfu. His paintings, depicting monuments in Egypt, are considered as painted documents on a historical era. Roberts painted the temples of Luxor and displayed great precision and factualness in painting Islamic monuments in Cairo. He produced illustrations of the Mosque and Madrasa of Sultan Hasan from the interior and exterior. It became possible to rely on his paintings, in addition to the pamphlets of the Committee for the Preservation of Monuments, to gain knowledge of the state of Islamic monuments and the changes which had occurred in them. For instance, Roberts illustrated the court of the Mosque and Madrasa of Sultan Hasan in the Rumeila Square in Cairo. In his second visit to the mosque at around 1842 he drew two small fountains in the mosque's court. In fact, the small fountain remained in the court until 1899 before being moved by the Committee for the Preservation of Monuments to the Mosque of Amir Altinbugha al-Maridani.

Additionally, Roberts produced a painting of the interior of the Mosque and Madrasa of Al-Mu'ayyad Sheikh Al-Mahmoudi (815824-). In the painting, we can notice a copper furnace which was present at the mosque and had initially been transferred from the Mosque and Madrasa of Sultan Hasan and placed by Sheikh al-Mahmoudi in his mosque in the Bab Zuweila. This copper furnace was later transferred to the Home of Arab Relics in Cairo (The Museum of Islamic Art). Roberts's painting documents the previous presence of the furnace at the Sheikh al-Mahmoudi Mosque, and therefore, his paintings are considered important documents on the condition of historic Arab monuments and the modifications they witnessed.

Keywords: David Roberts, Sultan Hasan, Al-Mu'ayyad Sheikh Al-Mahmoudi, Islamic Archeology, Factualness, Qalawun, Fountain.

(*) Associate Professor of Archeology and Islamic Photography, Department of Archeology, Fayoum University, Egypt. PHD in Orientalist Painting.

Image of Morocco in French Female Travel Literature: Journey of Reynolde Ladreit de Lacharrière as an Example

Qasem al-Hadek (*)

There have been numerous explorative travels to Morocco marked by different motives, backgrounds, circumstances and human experiences. In particular, a large number of European and French travelers have visited Morocco, striving to explore the cultural heritage of the country with its variety and richness, and acquiring knowledge of its languages, tribes, zawayas, customs, and modes of belief. This wealth of knowledge was recorded in travel texts which have gained wide popularity.

This essay strives to shed light on a prominent female-written travel text on Morocco. The French voyager and explorer Reynolde Ladreit de Lacharrière visited Morocco on two occasions in the early 20th century. She ventured to areas far away from Moroccan governmental influence and strove to acquire a large body of field knowledge. The text describing her travels is marked by precision and detail, and is a contribution to the examination of the mindsets, culture, reality and modes of living of the Moroccan people. Nevertheless, just like other explorative trips from Europe concerned with the fate of Morocco, Lacharrière's journey was strongly connected with providing services to imperialist plots and projects. Lacharrière was not able to break free from presumptions locked by ideology, or to break loose from the orientalist view which established a stereotypical outlook to the cultural other and which has reverberated in many instances in her travel text.

Keywords: Female Journeys, Morocco, Stereotypical Images, Imperialism, Orientalism.

(*) Researcher and Professor of High Education, PHD in Modern History, Department of Literature and Human Sciences, Al-Jadida, Morocco.

Internal Criticism of Orientalist Rhetoric: George Maqdisi as an Example

Mohammad Majdi al-Sayyed Mesbah (*)

This study examines the criticism of the American orientalist George Maqdisi on the output of orientalist rhetoric. By considering Maqdisi's work, it is clear that his criticism follows two directions: acceptance or rejection. This essay reaches a number of conclusions, the most prominent of which are the following: a) Maqdisi's acceptance of the opinions of some orientalists is based on the rationality of these opinions and the strength of the arguments on their validity, as is the case with some viewpoints of Adam Metz, Henri Laoust, Max van Berchem, and Arent Jan Wensinck; b) Maqdisi's rejection of the opinions of other orientalists is based on the contradiction of these opinions with historical facts as is the case with some of Wilhelm Spitta's opinions, or because they represent a preliminary, unripe and incomplete reading as is the case with some of Ignác Goldziher's opinions, or because they contain disruptive generalizations which leads to their rejection as is the case with some of Julián Ribera's opinions.

Keywords: Maqdisi, Criticism, Hanbalis, Orientalist Rhetoric.

(*)- Researcher in PHD phase, Islamic Philosophy Section, Department of Dar al-'Ulum, Fayoum University, Egypt.

Representations of Prophet Muhammad (ﷺ) in Lamartine's Book Great Men from the East: An Approach to the Western Age of Enlightenment's Visualizations on Otherness

Maki Sa'd Allah (*)

The rhetoric of the Age of Enlightenment, as a philosophical and epistemological feat, permitted various argumentations arising from the nature of the debates and epistemological dualities that emerged from the contradictions of the era. These debates and dualities aimed to establish a critical regenerative thinking and to found a rationality with all its different religious, political and cultural representations.

Stereotypical images, ready ideas, and reactionary ideological judgments on the "other" have been subjected to objective criticism and objective rational reviews. The ideas of the French philosopher, author and voyager Alphonse de Lamartine have reconstructed the image of Prophet Muhammad (ﷺ) in the West as a great man with a comprehensive Message distinguished by noble values, a spirit of tolerance, respect for otherness, and the recognition of the right to hold different beliefs, removing from this Message any images of biasness, aggression, and extremism which had dominated the Western epistemological system throughout the ages.

Lamartine was not an imitator of the orientalist system and rhetoric, nor a follower of the ideologies and biases of Western centrality when writing on the biography of Prophet Muhammad (ﷺ), explaining his words, and interpreting his behavior and stances. Lamartine presents a loftiness of character which we may conclude through his actual stances which are manifest in testimonies and views aiming to establish a human society marked by justice, mercy and bliss.

Keywords: Prophet Muhammad (ﷺ), Greatness, Humanity, Justice, Lamartine.

(*) Researcher and University Professor, University of Tebessa. Algeria.

The Methodology of German Orientalist Gotthelf Bergstrasser in Quranic Studies

Aisha Jinan(*)

Gotthelf Bergstrasser is considered among the most prominent German orientalists who displayed an interest in Arab heritage, especially in the field of Quranic Studies where he worked on caring for and inspecting Islamic manuscripts. Perhaps his expertise, journeys, and early visits to the Islamic World distinguished him with a prominent scholarly methodology in the field of inspection and publication. Furthermore, Bergstrasser authored a number of books, some of which are connected to Quranic qira'āt. Bergstrasser was interested in new prints of the Quran and worked on criticizing them; an example is the Flügel version which contained mistakes that Bergstrasser pointed out. Bergstrasser stated his opinions on the Quran, Quranic qira'āt, and Quranic manuscripts in the third volume of his book The History of the Quran which displays a clear influence by the methodology of Nöldeke, his German orientalist teacher, but contains a number of methodological errors.

This essay is divided into two parts: a) Bergstrasser's methodology in Quranic Studies; and b) Criticism of Bergstrasser's work on Quranic Studies. The conclusion contains a summary on the findings of the essay.

Keywords: Quranic Studies, Bergstrasser, Inspection, Methodology, Criticism.

(*) PHD Researcher, Fourth Year, Linguistics, Literature and Language Laboratory, Department of Literature and Human Sciences, Moulay Ismail University, Meknes, Morocco.

The Muhammadi Message and the Holy Quran in the Viewpoint of Rudi Paret

| **Sara Dbousi**(*) |

This study presents a critical inductive outlook to German orientalist Rudi Paret's view on the Quran and the Muhammadi Message. It considers the way Paret examined Islam through his translation and reading of the Holy Quran, and how he contributed to defining Islam among non-Muslims and made it a topic for study and understanding. This essay first presents German orientalism, while the second section reviews Rudi Paret's orientalist effort. The third section examines the most important doctrinal pitfalls in which Paret fell, while the final section provides consideration -with or against- Paret's ideas.

The themes of this essay are: How did Paret deal with the Quran and Islam in general? What is the valuable contribution which he added to orientalist studies? What are his main ideas?

Keywords: Allah, Quran, Muhammadi Message, Muhammad, Islam, Islam and Muslims, Islamic World, Revelation, Quranic Stories, Orientalism, German Orientalism, Western Thought.

(*) Researcher and Professor of Philosophy at the Gafsa University, Tunisia.

Oriental Translation of the Holy Quran: A Critical Approach in Light of Jacques Burke's Translation

Hamdad bin Abdullah (*)

The aim of this essay is to examine, analyze and criticize the work of a prominent figure in the West who produced a translation of the Holy Quran: the renown French orientalist Jacques Burke. The translation of the Quran in the West has witnessed a long history, with roots delving deep in the relationship between Islam and the West. This translation effort was not for the purpose of achieving rapprochement with Islam or paving the way for serious civilizational discourse between East and West.

By carrying out a critical study of the translation of Jacques Burke, it becomes clear that Burke has failed in correctly translating the meanings of the names of Quranic surahs due to his neglect of the general context of the surah or the context connected to it. Burke was at times compelled to transmit some words phonetically, thus depriving them of some of their significations. He frequently took liberty with translating the meanings of the Quran, inevitably leading to a departure from their true import, and did not abide by the rules and regulations established by Muslim scholars. Furthermore, he neglected the context when specifying the import of the word or phrase. It is noticeable that Burke's Christian doctrine prevented him from dwelling on the true meanings of some Quranic verses. Additionally, Burke did not care for the Quranic pattern and organization and he therefore approached the text as lexical words which required a literal translation. It is worth noting that Burke treated the Quranic text as if it were similar to any other text and devoid of sanctity, a strategy driven by his religious motive and Western Philosophy since the beginning of the Western effort on translating the Quran.

Keywords: Quran, Translation, Western Orientalism, Intellectual Conflict, Jacques Burke, Linguistic Context, Methodology, Context.

(*) Specialized in the Understanding of Language, Department of Literature, Languages and Art. Saida University, Algeria.

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 الإستراتيجية

موقع المجلة www.m.iicss.iq

بريد المجلة info@m.iicss.iq

موقع المركز www.iicss.iq