دراسات استشراقية

فصلية تعنى بالدراسات الاستشراقية عرضاً ونقداً

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

العدد الرابع والثلاثون - ربيع - ٢٠٢٣م / ١٤٤٤هـ

- الاستشراق بين تنوّع الأدوار ووحدة الأهداف
  حسن أحمد الهادي
- إعادة بناء أفق توقّعات المستشرقين عند التلقّي الجمالي للقرآن الكريم
  زهراء دلاور ابريكوه | كبرا روشنفكر
- المنهج الفيلولوجي عند المستشرقين
  محسن فتحي
- ترتيب المستشرقين للسور القرآنيَّة
  أ.د. محمد جعفر العارضي
- صورة الشرق النمطيّة.. تَركَةُ الاستشراق الكبرى
  علي الصالح مولى
- الفكر الاستشراقي في مدوّنات المؤرّخين اليهود؛ حول العلاقات اليهوديّة بالحُكم الإسلامي
  د. حاتم محاميد
- دور الدراسات الاستشراقيّة في خدمة الدراسات الآثاريّة والحضاريّة
  د. ربيع أحمد سيد أحمد | د. لبنى صالح سليمان
- «حياة محمّد أو حين نكتشف الحقيقة الكاملة للدجل»
  د. مكي سعد الله

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

دراسات استشراقية
رئيس التحرير
السيِّد هاشم الميلاني

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

دراسات استشراقية
تدقيق اللغة العربيّة
الأستاذ حسين طالب

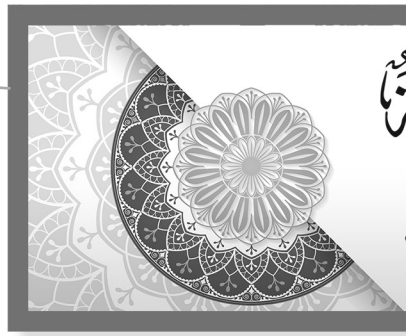
دراسات استشراقية
تدقيق اللغة الإنكليزيّة
الأستاذة هبة ناصر

دراسات استشراقية
التصميم والإخراج الفني
علي مير حسين

دراسات استشراقية
فصلية تعنى بالتراث الاستشراقي 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 ٣٤ ربيع ٢٠٢٣م / 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.

١١. يزوَّد البحث بقائمة المصادر منفصلةً عن

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

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

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

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

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

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

جانب مدير تحرير مجلة دراسات استشراقيّة المحترم

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

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

١٧. تخضع الأبحاث المستلمة لبرنامج الاستلال العلمي Turnitin.

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

١٩. تخضع الأبحاث لتقويمٍ سرّي لبيان صلاحيّتها للنشر، ولا تعاد الأبحاث إلى أصحابها سواء 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 السيِّد فاضل الميلاني، رئس قسم الفقه والأصول في جامعة ميد لسكس، لندن.

٢. الأستاذ الدكتور المتمرّس الأب سمير خليل سمير، أستاذ في المعهد البابوي للدراسات المسيحيّة الشرقيّة، الفاتيكان، روما.

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

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

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

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

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

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

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

الفهرس

الاستشراق بين تنوّع الأدوار ووحدة الأهداف
حسن أحمد الهادي ٩

في القرآن الكريم والدراسات الاستشراقية

إعادة بناء أفق توقّعات المستشرقين عند التلقّي الجمالي للقرآن الكريم
أنجيليكا نويفرت أنموذجًا
زهراء دلاور ابربكوه | كبرا روشنفكر ١٥

المنهج الفيلولوجي عند المستشرقين؛ من النقد الكتابي المتعالي إلى الإجراء التدخّلي في الدراسات القرآنية
محسن فتحي ٤٨

ترتيب المستشرقين للسور القرآنيَّة؛ مقاربات تحليليَّة في التفكير الدلاليّ
أ.د. محمد جعفر العارضي ٦٤

في التراث الإسلامي والعربي والدراسات الاستشراقية

صورة الشرق النمطيّة.. تَركَةُ الاستشراق الكبرى؛ تأمّلات في التشكّل والأثَر والتصدّع
علي الصالح مولى ٩٤

الفكر الاستشراقي في مدوّنات المؤرّخين اليهود؛ حول العلاقات اليهوديّة بالحُكم الإسلامي
د. حاتم محاميد ١٢٦

دور الدراسات الاستشراقيّة في خدمة الدراسات الآثاريّة والحضاريّة
د. ربيع أحمد سيد أحمد
د. لبنى صالح سليمان ١٧٠

في الفكر والتراث الاستشراقي

قراءات علميّة

«حياة محمّد أو حين نكتشف الحقيقة الكاملة للدجل»
La vie de Mohamet où l'ondécouvreamplement la verité de l'imposture
مقاربة في كشف انحراف الفكر والتصوّر ومزالق التأويل
د. مكّي سعد الله ١٩٦

شهادة تقدير من ARCIF

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

التاريخ: 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
بين تنوّع الأدوار ووحدة الأهداف

حسن أحمد الهادي(*)

الحمد للّه رب العالمين، وصلّى الله على سيّدنا محمّد ﷺ وعلى آله الطاهرين عليهم السلام، وبعد...

تتعدّد أساليب الغربيّين وأدواتهم في قراءة الإسلام كدين، ودراسة واقع المسلمين كمجتمع وأمّة، وفهم التراث الإسلامي كمرجعيّة دينيّة معرفيّة. وتتنوّع أدوارهم ومشاريعهم ورؤاهم في مقاربة قضايا الإسلام وأصول الفكر الإسلامي ومبانيه. ولهذا تجدهم تارةً يسلكون طريق الاهتمام الأكاديمي المتمثّل باستقطاب النخب العربيّة والإسلاميّة إلى الجامعات الغربيّة، بهدف استلهام النموذج الفكري والثقافي والقيمي الغربي، وصناعة الشخصيّات المسلمة شكلاً، والغربيّة فكرًا ومضمونًا؛ تمهيدًا لنشر فكرهم وقيمهم وثقافتهم أكاديميًّا وثقافيًّا وتربويًّا في العالم الإسلامي عن طريق المسلمين أنفسهم، بحمل لواء الحريّة والديمقراطيّة والتسلّح بالدعوة إلى المدنيّة والحضارة التي يفتقدها غير الغربي، ولا يوجد سبيل إليها إلّا عن طريق الغربي نفسه. وأخرى يعتمدون طريق الاستشراق تحت عناوين بحثيّة ومعرفيّة وتقديم الخدمات للتراث الإسلامي وفق المناهج والأدوات الغربيّة.وثالثة يعتمدون سياسة الاستعمار المباشر وفرض الهيمنة والتسلّط بالقوّة والعنف.

(*) مدير التحرير.

وبغضّ النظر عن التقييم الإيجابي أو السلبي لهذه الأساليب والأدوات والأدوار والمشاريع، يمكننا فصلها عن الخلفيّة الفكريّة والفلسفيّة للغرب، كما لا يمكننا تجريدها عن الغايات والأهداف التي يستهدفها الغربيّون، ويعمل على تحقيقها المستشرقون والمدارس الاستشراقيّة في العالم الإسلامي؛ معرفيًّا، وتقنيًّا، وسياسيًّا، واقتصاديًّا، واجتماعيًّا، وتربويًّا، وثقافيًّا...، فلا يوجد فرقٌ جوهريّ بين المستشرقين على تنوّعهم الفكري وتوزّعهم الجغرافي وانتمائهم القومي على مستوى غايات دراسة الإسلام وفهمه كدين سماوي يجمع بين العقيدة والشريعة، وقد أنزله الله تعالى على نبيّه محمّدﷺ لهداية البشريّة إلى عقيدة التوحيد التي يلازمها الإيمان والعمل الصالح في ممارسة الشريعة وتطبيقها في الحياة الفرديّة والاجتماعيّة للناس.

ولهذا، ينبغي أن لايغرنّ أحدٌ مِن المسلمين ببعض الآراء أو الأفكار الإيجابيّة أو اللاسلبيّة الواردة عن مستشرق هنا ومسشرق هنالك، يمتدح فيها بعض جوانب دين الإسلام، أو يثني على بعض آيات القرآن الكريم والحديث الشريف، أو يعبرّ عن إعجابه بشخصيّة نبيّ الإسلام محمّدﷺ أو شخصيّة أحد الأئمّة...، فهل يُريد الغربيّون أو بعض الكتّاب المستغربين والباحثين المسلمين إقناعنا بأنّ الاستشراق حركة علميّة شفّافة ذات أهداف معرفيّة وأكاديميّة محضة، لا هدف لها إلّا دراسة التراث الشرقي والإسلامي في معتقداته وآدابه واجتماعه وثقافته؟!.

الجواب: لا، وذلك واضح؛ لأنّنا، ومن خلال التتبّع، وإمعان النظر في مناهجهم ودراساتهم، والتدقيق في الأولويّات البحثيّة والتحقيقيّة عند الكبار والمرجعيات منهم، سنجد أنّ التصويب على المصادر الرئيسة للتشريع الإسلامي هو العمدة لديهم، وإلّا بمَ نفسّر كلّ هذه التأويلات للوحي وللنصّ القرآني، وهذا الفهم السطحي للسنّة وللحديث الشريف، وكلّ تلك التحليلات غير الموضوعيّة والزائغة، التي صدرت عن كبار منهم، وتمسّ شخصيّة النبي محمّدﷺ وسيرته المباركة، والعمل على إسقاطها بوصفها بأوصاف ما تغيّرت كثيراً عن نعوت أهل الجاهليّة بحقّ نبيّ الرحمة محمّدﷺ؟.

أضف إلى أنّ ما جاء في كتبهم وعلى ألسنتهم، لا يشكّل قيمةً إضافيةً لا على

الدين، ولا على القرآن الكريم، ولاعلى شخصيّة النبي محمّدﷺ. بل إنّ هذه الأمور وغيرها، ذاتيّة القيمة والمكانة والخصوصيّة، ولا تزداد أو يظهر بريقها أكثر بالمدح والثناء ونحوهما من أساليب المدح والتفخيم والتعظيم.

وفي حقيقة الأمر، وخلافًا لما يدّعون، هم على المستوى المعرفي، ومِن الناحية المنهجيّة، يعتمدون خلفيّاتهم الفلسفية، وقيمهم المادية في الثقافة الغربيّة والتي تربط الظواهر الإنسانيّة بالمادة والجنس واللغة القوميّة والبيئة في حدود وتحت حاكميّة المفهوم المادّي القائم على المحسوس. ولهذا، فإنّ الاستشراق في الحقيقة والواقع خادمٌ للاستعمار وأهدافه، وهو يتّخذ من دراسة التراث الشرقي وسيلة للتشكيك في مصادره؛ ليصرف المسلمين عن دينهم، ويغرقهم في التبعيّة للغرب، وتقليد واتّباع كلّ ما في بلادهم من ألوان الفساد والانحلال والميوعة والغرق في عالم الماديّات والشهوات.

ويجب أنْ لا يغيب عن بالنا ـ هنا ـ فاعليّة وحضور العامل الديني في قيام الاستشراق ونشاطه؛ إذ كان الاستشراق في بدايته عبارة عن دراسات وأبحاث قام بها قساوسة ولاهوتيّون تدعمهم الكنيسة أو الدولة، وسرعان ما امتدّت هذه الدراسات إلى الجامعات لتأخذ شكلاً مغايرًا للبحث العلمي من قِبل أشخاص تتلمذوا على أيدي المستشرقين، تدفعهم أهواء الاستعمار للسيطرة على العالم. فقد -كما يؤكّد محمّد البهي- "دخل الاستشراق الآن مَنْ ليسوا قساوسة أو لاهوتيّين، وإنَّما متخرّجون في الجامعات ومسيّرون في بحوثهم طبقًا لمنهج الاستشراق العام".

وقد استطاع الكثير مِن الباحثين المتخصّصين في تاريخ حركة الاستشراق أنْ يثبتوا بما لا يدع مجالاً للشكّ، أنّ الهدف الديني كان وراء نشأة الاستشراق، وقد صاحب الاستشراق طيلة مراحل تاريخيّة، ولم يستطع أنْ يتخلّص منه بصورة نهائيّة. وأنّ هناك نوعًا مِن التكامل بين الاستشراق والتبشير ابتداءً، كلّ ما في الأمر، أنَّ الاستشراق أخذ صورة البحث ذات الطابع العلمي الأكاديمي المتمثّل بالتدريس في الجامعة، والمناقشة في المؤتمرات العلميّة. بينما بقيت دعوة التبشير في حدود طريق التعليم

المدرسي في دور الحضانة ورياض الأطفال والمراحل الابتدائيّة مِن التعليم، كما سلك العمل الخيّر الظاهري في المستشفيات ودور الحضانة ودور اليتامى وملاجئ المسنين، في سبيل الوصول إلى غايته.

ولا نقصد بهذا الكلام حصر أهداف الاستشراق بالبعد الديني المحض؛ لأنّ الاستشراق حركة ذات تاريخ طويل، وتعمل على أهداف كثيرة ومتعدّدة، تختلف بحسب المراحل التاريخيّة، وربمَّا يغلب عامل أو أكثر في مرحلة معيّنة على غيره مِن العوامل. ولكنَّ الأمر الذي يجمع عليه جمهور الباحثين في موضوع الاستشراق، أنَّ الاستشراق قام لتحقيق هدف معيّن، سواء أكان دينيًّا أم سياسيًّا أم اقتصاديًّا أم عسكريًّا أم علميًّا. ورغم اختلاف هذه الأهداف، إلَّا أنَّها تسعى إلى الإفادة مِن بعضها في تحقيق غاياتها، فالهدف الديني يتداخل مع الأهداف الأخرى؛ كالهدف السياسي أو الهدف العلمي. بل وإنّ الهدف الأساسي والمباشر للاستشراق هو هدف دينيّ في أساسه، استعماريّ في مضمونه، علميّ في ظاهره..، وهو ما يفسّر قضيّة الاهتمام المبكّر عند المستشرقين والدول التي تدعمهم وتوجّههم، بدراسة اللغة العربيّة والقرآن الكريم والحديث الشريف، وقد جاءت كمنطلق للاستشراق بسبب فكرة التبشير التي تقارنت أو شكّلت أحد منطلقات حركة الاستشراق.

والحمد لله ربّ العالمين

القرآن الكريم
في الدراسات الاستشراقية

إعادة بناء أفق توقّعات المستشرقين عند التلقّي الجمالي للقرآن الكريم
«أنجليكا نويورث أنموذجًا»

زهراء دلاور ابريكوه | كبرا روشنفكر

المنهج الفيلولوجي عند المستشرقين
من النقد الكتابي المتعالي إلى الإجراء التدخّلي في الدراسات القرآنية

محسن فتحي

ترتيب المستشرقين للسور القرآنيَّة
مقاربات تحليليَّة في التفكير الدلاليّ

أ.د. محمد جعفر العارضي

إعادة بناء أفق توقّعات المستشرقين عند التلقّي الجمالي للقرآن الكريم

«أنجليكا نويورث أنموذجًا»

زهراء دلاور ابريكوه[*]، كبرا روشنفكر[*][*]

الملخّص

إنّ تلقّي القرآن مِن المنظور الجمالي والأدبي، له جذور عميقة في التراث، وعند أبناء اللغة العربيّة. وعند كثير مِن العلماء المسلمين. إنَّ الجانب الجمالي والبياني للقرآن الكريم هو أعظم معجزة النبيّ ﷺ، بل مِن جملة البراهين التي تدلّ على صدقه وسماويّة وحيه. وبما أنّ بواعث التأثير الجمالي مختلفة، ومعايير الإنتاج والتقييم الجمالي للنصوص الأدبيّة متغيّرة من مجتمع إلى آخر، ولكلّ مجتمع جماليّته الخاصّة وطريقته المختلفة في تذوّق الجمال، نقوم في هذه الدراسة بإعادة بناء أفق توقّعات أنجليكا نويورث باعتبارها المتلقّية للقرآن الكريم، التي يختلف فهمها عن الأدب والجمال عن فهم المتلقّين العرب، وتشكّل ردود أفعالها تلقيًّا مهمًّا، بوصفه التلقّي الذي دار حول القرآن في غير مناخ اللغة العربيّة، وفي السياق الثقافي المختلف.

إنَّ هذا البحث يمكّن مِن فهم كيفيّة تأثير القرآن في بيئة لغويّة أجنبيّة وعند جمهور معيّن، ونوعيّة تأثيره، ويطمح إلى معرفة العوائق التي تمنع المستشرقين مِن إدراك

[*]- دكتوراه في جامعة تربية المدرس فى فرع اللغة العربيّة وآدابها.

[**]- أستاذة، جامعة تربية المدرس فى فرع اللغة العربيّة وآدابها.

جماليّة القرآن. ولذلك نعتمد على المنهج الوصفي التحليلي بالاستعانة بمعطيات نظريّة جماليّة التلقّي لـ«هانز روبرت ياوس». ويبدو أنَّ قيمة القرآن الجماليّة عند نويورث تابعة للوظائف العمليّة التي تبحث عنها في دراساتها الأدبيّة والبنيويّة للقرآن الكريم.

الكلمات المفتاحيّة: القرآن الكريم، التلقّي الجمالي، أفق التوقّعات، أنجليكا نويورث.

المقدّمة

لقد اجتهد العلماء المسلمون منذ العصور الأولى لنزول القرآن اجتهادًا عظيمًا لكي يوضّحوا وجوه إعجاز القرآن. وقد ارتكزوا على الجانب الأدبي والبياني لتوضيح كيف أنَّ القرآن لا يمكن أنْ يؤلّفه بشر، وكيف أنَّه بالنظر إلى كماله اللغوي والأسلوبي نصّ سماوي. فللقرآن عندهم قيمة جماليّة إيجابيّة، بينما لا تُلاحَظ هذه القيمة الجماليّة في دراسات المستشرقين؛ لأنّ الدراسات الإسلاميّة في الغرب «قد تجاهلت نظرة المسلمين الجماليّة للقرآن، ورفضت أسطورة تفوّقه الأسلوبي باعتبارها هزليّة مضحكة» كما يرّوجون[١]. ويبدو أنّ هذا الاختلاف في تقييم النصّ الواحد، يرجع أساسًا إلى آفاق التلقّي وإلى المعايير السائدة في اللحظة التاريخيّة للتلقّي ومكانه الخاصّ، فكل جيل يتلقّى النصّ في أفق خاصّ، وطبقًا لمقاصده وظروفه، إلاّ أنَّ هذه الآفاق ليست بثابتة بل تتغيّر. وتغيّر أفق التلقّي، يؤدّي إلى تغيير المعايير الأدبيّة والجماليّة ومقاييس تقييم العمل، وبالتالي إلى تغيير وتعديل القيمة الجماليّة التي أصدرها المتلقّون لعمل ما. فإنَّ التغيّرات المستمرّة في نظام القيم الجماليّة تتضمّن تغيّرات في تقييم النصوص الأدبيّة المختلفة، وما تكون له قيمة سلبيّة في فترة معيّنة، يُعتبر في فترة أخرى رفيعًا ويكتسب قيمة إيجابيّة. بهذا التصوّر المحدّد، سنتطرّق في هذه الدراسة إلى قضيّة تلقّي القرآن الكريم عند أنجليكا نويورث (١٩٤٣-) بوصفه التلقّي الذي دار حول القرآن في غير مناخ اللغة العربيّة، وفي السياق الثقافي المختلف عن سياق الدراسات الغربيّة السابقة. فيجب تحليل ردود أفعالها وتلقّياتها

[1]- Kermani, God id Beautiful, 8.

عن القرآن الكريم؛ لنعرف العوامل المؤثّرة في استقبالها، وبالتالي لنكشف كيف تنظر إلى القرآن، وكيف ينبغي أنْ تنظر.

إنّ نويورث كانت تعمل أستاذة زائرة في بعض الجامعات العربيّة، وحضورها هذا في البلدان الإسلاميّة ومعرفتها بحياة المسلمين والتقاليد الإسلاميّة، يعتبر مِن أهمّ عوامل التركيز عليها في هذا البحث. فلها معرفة تامّة بأهميّة القرآن في حياة المسلمين. إضافة إلى ذلك، إنها مِن خلال مشروع كوربوس كورانيوم، كانت تعمل مع الطلاب المسلمين مِن البلدان المختلفة، وقد اكتسبت عن هذا الطريق، معلومات دقيقة عن الفكر الإسلامي عند المثقّفين المسلمين، وفي دراساتها تحاول أنْ تحترم المسلمين وكتابهم المقدّس. وفي هذا السياق، يمكن القول إنَّ تمايزها الرئيس عن المستشرقين السابقين، يقع في إظهار الربط بين إعجاز القرآن والبلاغة والبيان؛ فهي في مقالتها «الوجهان للقرآن: القرآن والمصحف» (٢٠١٠)، تبدأ حديثها بقول الجاحظ الشهير في تناسب معجزات الأنبياء بميّزات أقوامهم وفنونهم التي برعوا فيها، وتعتقد أنَّ ربط النبيّ ﷺ والقرآن بالبلاغة والبيان، هو بالتأكيد ذات صلة وفي محلّه؛ إذ إنَّ مهمّة النبيّ ﷺ هي البلاغ، وإنَّ ارتباط القرآن بالبلاغة بشكل وثيق يدل على أنّه يخاطب قومًا برعوا في اللغة، وتقول إنَّ «القرآن نزل في عصر لم تكن الأفعال الخارقة للعادة فيها مثيرة للدهشة، ولكن في عصر كان ينجح الخطيب في تحدّي الآخرين ويُعجزهم، وهو ما اصطلح عليه فيما بعد بـ«الإعجاز»، ويُقصد به إعجاز الآخر مِن الناحية البلاغيّة. لم يكن ذلك العصر عصر السحر ولا العلم، بل عصر التأويل. وبناء على ذلك، قدّم القرآن نفسه كوثيقة بلاغيّة»[١].

وفي الإطار نفسه، تنقد نويورث تجاهل الغربيّين منزلة البيان في القرآن الكريم، وتتحدث عن القراءة الغربيّة التقليديّة للقرآن، التي تعتبر القرآن «الشكل المصغَّر» للكتاب المقدّس، وبالتالي «أحفورة أدبيّة»[٢]. وترى ذلك عائقًا في سبيل إدراك القرآن الجمالي، وتعتقد أنّه يجب التخلّص مِن هذا العائق «إذا أراد المرء أنْ يدرك ويفهم قوّة التأثير الجمالي للقرآن الذي لا يمكن إنكاره، والذي كان ولم يزل ذات القوّة

[1]- Neuwirth, Two faces of Quran: Quran and Mushaf, Oral Tradition, 141- 142.

[2]- A literary fossil.

البالغة طوال القرون»[١]. وعلى ضوء هذا، هي تدعو إلى قراءة جديدة للقرآن بالكشف عن التركيب التاريخي للنصّ، وكذلك معرفة التركيب البلاغي لبنية القرآن بوصفها جزءًا أساسيًّا للرسالة الدينيّة[٢]. وتؤكِّد على أنَّ التحليل الأدبي للقرآن يكون الطريق الأفضل لدراسته، وأنَّ الدراسات التاريخيّة واللغويّة بمفردها التي تبدأ مِن خارج النصّ، وبالتالي تؤدّي إلى تفسيرات غير دقيقة، لا تصلح لدراسة القرآن، وترى أنَّ مفتاح فهم القرآن، لا يمكن الحصول عليها بإسناد التاريخ الحقيقي إلى ما بعده، أو إعادة كتابته وفق النماذج المسيحيّة، كما يطالب به اللسانيّون أو المؤرّخون بالتكرار، بل عبر تحليله الأدبي وحده[٣].

وعلى هذا الأساس، يتصدّى هذا البحث لاستنطاق ردود فعل نويورث لنصّ بلغ درجة الإعجاز عند العرب والمسلمين، ويحاول الإجابة عن هذين السؤالين:

ما مدى قيمة القرآن الجماليّة عند أنجليكا نويورث؟

وما التوقّعات التي أثّرت على تقييمها الجمالي للقرآن الكريم؟

ومِن أجل الإجابة عن تلك الأسئلة، نعتمد على نظريّة جماليّة التلقّي لـ«هانز روبرت ياوس» (١٩٢١-١٩٩٧) منهجًا للبحث، واختيار هذه النظريّة يرجع إلى انطلاق هذه النظريّة مِن إشكاليّة متعلّقة بالعمل الأدبي، وموقف المتلقّي مِن العمل، وصلته به، والمبادئ التي تنظّم هذه الصلة، وبعدها الجمالي الذي يقتضي أنْ نتبع تأثير القرآن الجمالي على المتلقّين بدراسة ردود الأفعال الصادرة عنهم. وبناء على هذا، نسعى إلى تحليل القيمة الجماليّة للقرآن الكريم عند نويورث بتحديد نوعيّة آثاره عليها، التي يمكن استنباطها مِن ردود أفعالها مِن خلال دراساتها القرآنيّة، ثمّ نقوم بإعادة تشكيل أفق توقعاتها، انطلاقًا مِن ثلاثة عناصر في كل نصّ، كما يقول ياوس «هي معايير جماليّة علنيّة أي «شعريّة» جنسه الخاصّة، ثمّ العلائق الضمنيّة التي تربط هذا النصّ بنصوص أخرى معروفة تندرج في سياقه التاريخي، وأخيراً

[1]- Neuwirth, The Quran and late Antiquity, 18.

[2]- Neuwirth, The Quran and late Antiquity, 18.

[3]- Neuwirth, Scripture, Poetry, And the making of a Community, reading the Quran as a literary text, 21.

التعارض بين الخيال والواقع، بين الوظيفة الشعريّة للّغة ووظيفتها العمليّة»[١]. وفيما يتعلّق بالعنصر الثاني، فإنَّ لقضيّة التناص بين القرآن والنصوص الدينيّة الموجودة آنذاك، أهميّة خاصّة في دراسات نويورث. فالدراسة التناصيّة التي تدرس العلاقات بين النصّ القرآني والكتب الدينيّة السابقة، تتّضح مِن خلال كثير مِن مؤلّفاتها. وقد تمّت معالجة دراسات نويورث مِن هذا المنظور مِن جانب سائر الباحثين، إلّا أنّنا سنتعرّض إليها مِن خلال العنصر الأوّل، ونتطرّق إلى الموضوع مِن منظور قضيّة التواصل ونقد استجابة القارئ.

ترى إيمانوئيلا ستيفاندز[٢] في مقالتها (٢٠٠٨) أنّ نويورث تحتفي بإرث نولدكه، إلّا أنَّ دعوة نويورث لتبنّي قراءة ديناميكيّة للقرآن عبر عمليّة التواصل التاريخي المستمر، تمثّل تحوّلاً ملحوظًا. وترى أنّ نويورث تأثّرت بنولدكه في تعامله مع السورة كوحدة وتقسيمه الثلاثي للفترة المكّيّة، حسب زعم نويورث نفسها. تذهب ريشل فريدمان[٣] في مقالتها (٢٠١٢) إلى أنّه يمكن اعتبار رؤية نويورث في ترتيب زمني للقرآن كامتداد لنولدكه، حيث يرى كلّ منهما أنّ الأسلوب القرآني يتطوّر تدريجيًّا، بينما لا تعتقد نويورث بالتراجع الأسلوبي للقرآن على عكس نولدكه. وترى الباحثة أنّ الغياب للخطوط الفاصلة الواضحة بين المراحل الزمنيّة، يجعل نظريّة نويورث غامضة ومعقّدة. يتطرّق أندرو ريبين في مقالته (٢٠١٣) إلى المقارَبات الحديثة لدراسة القرآن، ويرى أنّ اتجاه نويورث التي تعتقد بترابط السور وتجمعها تحت بيّنة كامنة فيها، هو أشهر اليوم مِن سائر المقاربات. ويرى أنّ هذه الملاحظات حول وحدة المقاطع الطويلة التي أبدتها نويورث وسائر الباحثين، ليست مقنعة دائمًا، وفي كثير مِن الأحيان تلك البنى التي تمّ اقتراحها تختلف عند القارئ الآخر للنصّ نفسه. يذهب عامر عبد زيد الوائلي في مقالته (٢٠١٩) إلى أنّ نويورث لا تعترف بالمصدر الإلهي للقرآن، وتبني نظريّتها التأويليّة على بشريّة القرآن. وأمّا بالنسبة إلى الدراسات داخل إيران، فقد تستنتج الكاتبة فاطمة سروي في رسالتها (١٣٩٥-٢٠١٧)، أنَّ فهم

[١]- ياوس، جماليّة التلقّي مِن أجل تأويل جديد للنصّ الأدبي، ٤٦.

[2]- Emmanuelle Stefanidies.

[3]- Rachel Friedman.

المستشرقين لقضيّة التناص هو أشبه إلى اتجاه التأثير والتأثّر لـ«هارولد بلوم»، ولا يرتبط بآراء «جوليا كريستوفا». ويرى سيّد علي زاده موسوي في رسالته (١٣٩٧-٢٠١٩) أنّ معظم آراء نويورث تشير إلى انعكاس روايات الكتاب المقدّس في القرآن، وقلّما يتّخذ صبغة التأثّر والاقتباس. كما يُلاحَظ أنّ الدراسات التي تمّت كتابتها حول نويورث، تدور عادة حول آرائها في التناص القرآني ومنهجها البنيويّ وتأثّرها بنولدكه، ولم نجد دراسة أو كتابًا أو مقالة تطرّقت إلى تلقّيها الجمالي، وآفاق توقّعاتها للنصّ القرآني.

ردود فعل أنجليكا نويورث تجاه القرآن الكريم

على ضوء ما تقدّم مِن رأي نويورث في علاقة إعجاز القرآن بالبيان والبلاغة، يبدو أنّها عارفة بمنزلة البلاغة في القرآن، وبالتالي التأثير الجمالي لهذا النصّ، وتنظر إلى القرآن كنصّ أدبي جميل. وقد أعلنت ذلك في لقائها في طهران، حين أعربت عن رغبتها في قراءة القرآن كنصّ عظيم، وقالت: «إنَّ ديوان حافظ وأشعار مولوي رومي أيضًا جميلة للغاية، إلّا أنّ للقرآن جاذبيّة خاصّة، وإنّ ترتيل القرآن وتجويده أيضًا يتمتّعان بالجاذبيّة عندي، ومع ذلك، إنَّ جميع النصوص المقدّسة تجذبني، وترجيح بعضها على البعض أمر صعب»[١]. إنَّ إشارة نويورث إلى الترتيل والتجويد إشارة مهمّة، فيمكن القول إنَّ لصوت القرآن وموسيقاه وسماعه وكلّ ما يتعلّق بذلك، موقع مهمّ في دراسات نويورث. ولعلّ ذلك يعود إلى نظريّتها حول ثنائيّة القرآن الشفويّة والمكتوبة. وفي السياق نفسه[٢]. فيتّضح أنّها تستحسن القرآن بشكل عامّ، وتستخدم الألفاظ الدالّة على الجمال في هذا السياق، وخاصّة نشعر بهذا الاستحسان عندما تتحدّث عن جمال الصوت والموسيقا في القرآن.

وفيما يتعلّق بالخيبة وعدم الرضا، يمكن القول إنّ نويورث تقرأ بشكل سلبي قضيّة كيفيّة ترتيب السور في القرآن، حيث تتناول هذا الموضوع في إحدى مقالتها، وترى أنّ الترتيب الحالي لسور القرآن، لا يتبع أيّ سبب منطقي كرونولوجي أو لاهوتي،

[١]- نويورت، قرآن پژوهی در غرب در گفتگو با خانم آنگليكا نويورث، ٣١.

[2]- Neuwirth, The Quran and late Antiquity, IX.

إذ «حصلت مجموعة مِن النصوص غير المرتبطة والمتنوّعة للغاية مِن حيث البناء، والتي لا يمكن وضعها في نوع أدبي خاصّ»[١]. فالنتيجة، في رأيها، تبدو سلبيّة، وتدلّ على التسرّع وعدم الدقّة في جمع المصحف. وهي تؤكّد الفكرة نفسها في كتابها عندما تتحدّث عن القرآن الحالي الذي يشتمل على ١١٤ سورة، وترى أنّ هذا الترتيب للسور لا يتبع أيّ نظام تاريخي أو سردي، ولا ينعكس أيّ مفهوم عِقَديّ، بل يبدو أنّ ترتيبها تمّ على أساس ميكانيكي ملحوظ، وهو طول السورة[٢]. والمشكلة الكبرى لهذا الترتيب -في رأي نويورث- هي محو مناخ النزول الذي كان يحتوي على السياق الطقسي والسياق التواصلي، وكذلك تدوين السور المدنيّة الطويلة ذات الأبنية المعقّدة التي تشتمل على المضامين المتعدّدة بجانب تلك السور القصيرة أو المتوسّطة التي تمّ تركيبها بالمهارة والأناقة، وذلك أدّى إلى تشكيل مجموعة غير متجانسة مِن النصوص.

ونلاحظ أنَّ السور المدنيّة قد خيّبت نويورث، فالمشكلة الكبرى تتعلّق بوحدة السورة؛ إذ كانت سورًا تحتوي مقاطع، و«هذه المقاطع لم تشكّل بنية أدبيّة متماسكة، وبالتالي نقضت دعوى الانسجام في سائر السور التي تمّ تركيبها بالدقّة»[٣]. وهي ترى أنَّ تلك السور المنسجمة، التي تمثّل وحدة أدبيّة تامّة وتنقل رسالة خاصّة، وكانت تعكس مشروعها التواصلي، أصبحت مِن حيث القيمة متساوية مع سائر السور. وترى في موضع آخر أنّ النظام المدني لا يشير إلى أيّ تكوين منسَّق، ولا يشارك في الوحدات المكوّنة بالدقّة، ويبدو أنّه فيما بعد أُدخل في النصوص[٤]. وقد أعربت نويورث عن خيبتها بالنسبة إلى هذه السور، وتعتقد أنَّ نظامها التركيبي يعرض أناقة أقلّ، حيث لا ينتهي بتركيب منسَّق بالدقّة والظرافة، ويبدو أنّه نتيجة عمليّة التدوين. فنستطيع القول بأنَّ نويورث قد أعجبت بالسور المكّيّة، باعتبارها وحدة منسجمة، بينما خيّبتها السور المدنيّة بافتقارها للانسجام. ولتحليل هذا الظن، والكشف عن

[1]- Neuwirth, From and Structure of the Quran, 247.

[2]- Neuwirth, Scripture, Poetry, And the making of a Community, reading the Quran as a literary text, 22.

[3]- Neuwirth, From and Structure of the Quran, 248.

[4]- Neuwirth, From and Structure of the Quran, 262.

العوامل المؤثّرة على تلقّي نويورث للقرآن الكريم، فمِن الضروري إعادة بناء أفق توقّعاتها.

إعادة بناء أفق توقعات نويورث؛ شعريّة القرآن والنوع الأدبي

إنّ العمل الأدبي عند نظريّة جماليّة التلقّي، حتّى في لحظة صدوره، ليس ذا جدّة مطلقة، حيث إنّه بالنظر إلى شكله الفني، يخلق عند القارئ منذ البداية توقّعًا ما، وهذا التوقّع يمكن، كلّما تقدّمت القراءة، أنْ يمتدّ أو يُعدَّل بحسب «قواعد عملٍ كرّستها شعريّة الأجناس والأساليب، الصريحة أو الضمنيّة»[١]. فإنَّ خصائص العمل الفنيّة عند القراءة، لها أثرها في نوع توقّع القارئ. فبالنظر إلى هذه الخصائص، ينظر القارئ إلى النصّ بوصفه شعرًا أو نثرًا، وبناء على ذلك، يقارن العمل بالمعايير المترسّخة في ذهنه عن كلٍّ مِن النظم أو النثر. وفي هذا الإطار، يمكن القول إنَّ الفاصلة القرآنيّة ذات أهميّة بالغة في منهج نويورث، حيث ترى أنَّ «البنية الشعريّة في القرآن تتجلّى بالفواصل في نهاية الآيات»[٢]. وفي رأيها، دراسة هذه الفواصل شرط ضروري ومسبق لتحليل كيفيّة تركيب السور، وتعتقد أنَّ التغيّرات التي حلَّت بالقوافي، كانت وظيفيّة مِن الناحية الأدبيّة. بعبارة أخرى، لا تكون تغيّرات الفاصلة عشوائيّة، بل نتاج لقصد أدبي. وفي السياق نفسه، تذهب نويورث إلى أنَّ «الدراسة الموجزة لهذه الفواصل، تسمح بنا بأنْ نفكّك توالي الفواصل، وأنْ نفحص علاقة هذه الفواصل بالتماسك المعنوي لمجموعة مِن الآيات»[٣].

إنَّ إشارة نويورث إلى دور الفاصلة في الحصول على التماسك المعنوي، إشارة مهمّة جدًّا. وتدل على أنّها تنظر إلى الفاصلة كشيفرة في النصّ، إذ جاءت بهذا الشكل لتحقّق دورًا في انسجام النصّ، وعلى القارئ أنْ يكشف الشيفرة ودورها. وذلك لأنّ نويورث في دراستها للقرآن، كما صرّح بذلك ديفن استوارت[٤] (١٩٦٢-)، تعتمد على السورة كوحدة أساسيّة أكثر مِن الجملة أو الآية أو المقطع. وترى أنّ القصد كان

[١]- ياوس، جماليّة التلقّي مِن أجل تأويل جديد للنصّ الأدبي، ٤٥.

[2]- Neuwirth, From and Structure of the Quran, 251.

[3]- Ibid, 251.

[4]- Devin J. Stewart.

مِن البداية أنْ تكون السورة وحدة للإبلاغ والتلقّي، فلا ينبغي الاستشهاد بالآية مِن دون النظر إلى سياقها الذي يحيط بها. وفي رأيها، التركيز على السورة ككلّ، أكثر مِن التركيز على وحدات أقصر منتزعة مِن السياق العام للنصّ، هو شرط أساسي لدراسة القرآن دراسة أدبيّة جادّة[١].

وقد أكّدت نويورث في دراساتها على تلقّي السور القرآنيّة كالوحدة الأدبيّة، وتعتقد أنَّها على الرغم مِن التطوّرات التي أصابت السور، يجب النظر إلى السور كالوحدات الأدبيّة المقصودة، وتقول إنَّ «السور المكّيّة في تركيبها النهائي، تكوّن الوحدة الهادفة التي تنعكس تطوّرًا طبيعيًّا ولا تركيبًا عشوائيًّا مِن العناصر المختلفة»[٢]. وترى أنّ تلقّي السور كالوحدة الهادفة التي تتبع النماذج التركيبيّة المتنوعة، أمر مهمّ لفهم كيفيّة تطوّر الأبنية. وبالتأكيد فكرة تناول السورة كوحدة متكاملة ليست جديدة تمامًا، حيث يرى «مستنصر مير»[٣] (١٩٤٩) أنَّ أهمّ تمايز القرن العشرين في الدراسات التفسيريّة للقرآن، يكمن في اعتبار السورة كوحدة، ويذكر الباحثين البارزين في هذا المجال، ويحلّل ظاهرة الاهتمام بوحدة السور عند هؤلاء، ويذهب إلى أنّ الفكرة قد ظهرت كردّة فعل على اتهامات غربيّة قديمة حول الطابع غير المترابط للنصّ القرآني. وقد كان الهدف مِن كلّ هذه الجهود، هو رفض ما يُفهَم مِن مزاعم المستشرقين، في أنَّ القرآن تكوّن مِن النصوص ذات فاصلة متكلّفة، تمّ تركيبها بدون أيِّ تصوّر كلّي، وجمعت تلك النصوص، على مدى فترة زمنيّة طويلة، مِن قبل أشخاص قاموا بتحريرها[٤].

وفي هذا المجال، جدير بالملاحظة أنَّ دراسة السورة كوحدة عند نويورث، مردّها إلى النظريّات الحديثة. وقد أشار إلى ذلك أندرو ريبين (١٩٥٠-٢٠١٦) في إحدى مقالاته، ويرى أنَّ هذه الفكرة تنشأ مِن النظريّات المعاصرة؛ كالبنيويّة التي تتناول

[1]- Stewart, Book Review of Scripture, Poetry and the Making of a Community, 138.

[2]- Neuwirth, From and Structure of the Quran, 255.

[3]- Mustansir Mir.

[٤]- إنّ هؤلاء الباحثين هم اشرف على تهانوي، وحميد الدين فراهي، وامين احسان اصلاحي، وعزت دروازه، وسيد قطب وكذلك محمد حسين طباطبايي. انظر مير، ١٣٩٦، ٩٩.

وحدة البنية الأدبيّة في النصّ، ويشير إلى استخدام هذا النهج مِن جانب نويورث، ويرى أنّ السور في هذا المنهج «تربطها وتجمعها بنية كامنة فيها، تتّخذ تلك البُنى الكامنة عديدًا مِن الصيغ، ومنها الصيغ الوعظيّة والطقوسيّة، كما تمّ الحديث عنها خصوصًا في أعمال أنجليكا نويورث»[١].

إنّ هذه النظريّات المتأثّرة بالمنهج البنيويّ، تسعى إلى تفسير المنطق الداخلي للمعنى القرآني بالاستفادة مِن مجموعة مِن المبادئ اللغويّة والأدبيّة، وتحاول سبر معاني التراكيب البنيويّة المعقّدة في القرآن، كما ترى ريشل فريدمان (١٩٨١-)، بـتقسيم الوحدات الأكبر؛ كالسورة أو مقاطع السورة بالوحدات الأصغر التي تمّ تحديدها بشكل جيّد، سعيًا إلى ارتباط الأجزاء بالكلّ[٢]. فبمجرّد تقسيم النصّ إلى أجزائه البنيويّة، يستطيع المرء الاقتراب مِن جماله المطلق كميًّا وعلى أساس علمي. وبناء على ذلك، تحلّل نويورث بنية السورة بوصفها وحدة، وتستخدم ذلك المنهج لتربط كلّ سورة بفترة مِن تاريخ النزول. وهي تحدّد أربع فترات لذلك، هي المكّيّة الأولى والوسطى والمتأخّرة، والمدنيّة. وتربط نويورث العناصر الأسلوبيّة لكلّ سورة بالتطوّر التاريخي، وترى أنّ ثمّة اختلافًا مهمًّا بين تلك الفترات مِن حيث الأسلوب.

وفي هذا السياق، يمكن القول إنَّ فكرة التعامل مع السورة كوحدة أدبيّة، وبالتالي التوقّعات الناشئة مِن هذه الفكرة، لم تطرحها نويورث لأوّل مرة، وإنَّها كانت بارزة عند ثيودور نولدكه (١٨٣٦-١٩٣٠)، وكذلك قد جرى رصدها وملاحظتها ضمن النهج التفسيري للمسلمين. إلاّ أنَّ هناك فرقًا بين هؤلاء ونويورث؛ إذ إنَّ فكرة الوحدة والانسجام عند نويورث تتحقّق عبر الفجوات في النصّ، وذلك بمشاركة قويّة مِن جانب القارئ. فالشعور بالوحدة يكمن في ذهن القارئ، ويتطلّب منه أنْ يكون واعيًا مِن قبل، ليقرأ النصّ بوصفه وحدة كاملة.

وعلى ذلك، نجد عند نويورث التأثّر بنظريّة استجابة القارئ، وقد تأكّدت هي على استخدامها هذه النظريّة في دراستها للقرآن، وترى أنَّ دراسة القرآن مِن منظور

[1]- Rippin, Contemporary Scholarly Understanding of Quranic Coherence, 7.

[2]- Friedman, Interrogating Structural Interpretation of the Quran, Der Islam, 133.

استجابة القارئ، هي مِن اقتراحات ريبين المغرية، وأنَّها تستخدمها مدخلة إليها بعض التعديلات، وتقول إنّنا لا نريد أنْ «نُعيد صياغة استجابة القارئ ما بعد القرآنيّة عن طريق الأدب التفسيري. بل على الأرجح، الشيء الذي يجب علينا أنْ نقوم بتحليله في السور المفردة، هو عمليّة التواصل القرآني التي تجري بين المتكلم والمستمع. استجابة القارئ، عندئذ، تتبدّل إلى استجابة المستمع»[١]. ونعرف أنَّ قضيّة التواصل بين النصّ والقارئ، وكذلك مفهوم الفجوات، هما مِن المصطلحات الرئيسة عند نظريّة استجابة القارئ،كما نلاحظ عند المنظّر الألماني ولفغانغ أيزر[٢] (١٩٢٦-٢٠٠٧). ويبدو أنّ نويورث تأثّرت بهذه المفاهيم في دراستها الأدبيّة للقرآن الكريم.

ولتوضيح القضيّة فيما يأتي مِن الدراسة، سيكون الاهتمام منصبًّا على القضيّتين المهمّتين: أوّلاً، مسألة الفجوات في النصّ بوصفها أهمّ ميزة لشعريّة النص، ودور القارئ في تحقّق وحدة السورة. وثانيًا: قضيّة التواصل القرآني بين المتكلّم والمستمع التي أشارت إليها نويورث.

الفجوات والقارئ

نجد عند نويورث اهتمامًا بالغًا بالفجوات في القرآن، إنْ صحّ استخدام هذا المصطلح بالنسبة إلى القرآن الكريم. وفي هذا الشأن، هي تتناول السورة كوحدة أدبيّة متكاملة، وتبحث عن علاقة الأجزاء بالوحدة، وتحاول ربط بعضها ببعض. ولتوضيح رؤية نويورث بهذا الخصوص، نتناول إحدى مقالاتها التي أعادت نشرها في كتابها أيضًا. إنَّ نويورث في هذه المقالة تتطرّق إلى مقدّمة السور القرآنيّة التي تحتفل بالأقسام[٣]، وترى أنَّ «الأهمّية الخاصّة للأجزاء التمهيديّة للسور القرآنيّة في علاقتها بالصيغة الكليّة، حتّى الآن، لم تُدرس بشكل منهجي»[٤]. نستنبط مِن هذه العبارة ترسّخ فكرة «الصيغة الكلية الكامنة» في النصّ وعلاقة الأجزاء بتلك الصيغة في وعيها.

[1]- Ibid, Friedman, Interrogating Structural Interpretation of the Quran, 249.

[2]- Wolfgang Iser.

[3]- Oath.

[4]- Neuwirth, Scripture, Poetry, And the making of a Community, reading the Quran as a literary text, 102.

إنّ نويورث في دراستها ترتكز على قِسم خاصّ مِن الأقسام القرآنيّة. هي لا تفحص الأقسام المستخدمة في السياق التشريعي، بل تتطرّق إلى تلك الأقسام الأدبيّة التي تميّزت بالخصائص الفنيّة، حيث تحتوي على عدد مِن التعقيدات والغموض؛ إذ لا تشير بمصاديقها بشكل صريح، وفي الوقت نفسه، تستخدم اللغة الاستعاريّة. إلّا أنَّ الإبهام الخاصّ في هذه الأقسام وما يميّزها، ليس بسبب الغموض النحوي واللفظي، إنَّما بسبب إبهام أساسي أكبر؛ ذلك لأنَّ البعد التصويري الخاصّ لهذه الأقسام بوضوح، لا ينسجم مع الصيغة الكليّة للسور؛ باعتبارها شهادات عن الخطاب الديني[1]. فيبدو أنَّ هذه الأقسام، في رأي نويورث، لها الصبغة الأرضيّة، وإنَّ استخدامها لإثبات الخطاب الديني يشكّل فجوة، فيجب الكشف عن ارتباط هذه الأقسام بصيغة كليّة للسورة.

إنّ الطريقة التي تستخدم نويورث لدراسة ارتباط هذه الأقسام بوصفها إحدى أجزاء النصّ، بتلك الصيغة الكلّيّة، تدلّ على اعتمادها على نقد استجابة القارئ لدراسة السور؛ إذ تعرض إلى وصف تصويري للسورة، ثمّ تحدّد الفجوات بين أجزاء التصوير، وفي النهاية تسعى إلى ربط هذه الأجزاء بعضها ببعض لإثبات الصيغة الكليّة في السورة.

وبناءً على ذلك، عندما تدرس نويورث سورة العاديات، ترى أنّ الآيات الخمس الأولى مِن هذه السورة التي تشتمل على الأقسام تعرض لوحة. هذه اللوحة التي تشتمل موضوعًا واحدًا تصف حركة مجموعة مِن الخيول مع راكبيها نحو الحرب، وبالوصول إلى معسكر العدو يبدأ توقّف مفاجئ. أمّا الآية السادسة، فهي تشير إلى أفكار مختلفة حول جحود الإنسان. وتلاحظ نويورث فجوة بين الآيات الخمس الأولى والآية السادسة وما تليها، حيث تقول «يجب علينا أنْ نجد دليلاً آخر مِن أجل الحصول على الانسجام البنائي الذي يربط الأجزاء المختلفة في السورة. فبالتدقيق على مجموعة الأقسام، نجد أنَّ اللوحة المعروضة تُركت غير مكتملة...فالتوصيف

[1]- Neuwirth, Scripture, Poetry, And the making of a Community, reading the Quran as a literary text, 104.

انقطع في النقطة التي كانت مِن المتوقّع أنْ يبدأ الهجوم على معسكر العدو»[١].

وترى نويورث أنّ السرعة والحركة التي كانت تُعرَضان في الآيات الأولى، وبالتالي التوقّف المفاجئ، تتركان تأثيراً عظيمًا على المستمعين. وأمّا القسم الأخير مِن السورة، في رأيها، فهو يُعطي فكرة لفهم تلك اللوحة التمهيديّة عن الغارة، بسؤال خطابي حول معرفة الإنسان عن مصيره الأخروي. عندئذ، يفاجأ المستمعون، حيث يجدون أنَّ التصوير المنقطع في تلك اللوحة التمهيديّة عن الغارة، قد استمرّ.

إنّ الصيغة الكليّة لهذه السورة، في رأي نويورث، هي عرض سيناريو عن العالم الآخر ويوم القيامة. وعلى هذا الأساس، ترى أنَّ اللوحة عن المهاجمين البدويّين الذين يفاجئون أعداءهم، هي في الواقع تصوير عن كارثة القيامة. وتوصيف القيامة جاء بهذا الشكل مستخدمًا تجارب المستمعين الاجتماعيّة، لكي يقدروا على إدراك القيامة وأحداثها. وتستمرّ نويورث قائلة إنَّ «عرض التصاوير عن المعلومات التجريبيّة للسياق الاجتماعي، إذن يفيد كنموذج بدائي للأحداث المنتهية إلى يوم الحساب التي لم تُجرَّب»[٢].

وجدير بالملاحظة أنَّ نويورث في المرحلة الأولى مِن دراسة السورة، تتّبع تواليًا زمنيًّا، وتبحث عن الارتباط بين الآية اللاحقة والسابقة، فعندما ينقطع الارتباط ويبرز موضع الفجوة، تدعو إلى كشف رباط بينهما. وبعد هذه المرحلة، يبدو أنَّها تتّبع اتجاهًا سانكرونيًّا؛ إذ تعتمد على الصيغة الكليّة للسورة، وتربط أجزاء السورة بعضها ببعض، وتُعطي لأيّ جزء دلالة خاصّة متعلّقة بيوم القيامة بشكل ما. وبالتالي، تملأ الفجوة بتفسير تلك الأقسام التمهيديّة متّسقًا مع الصيغة الكليّة للسورة، التي تعتقد نويورث أنّها سيناريو يوم القيامة.

إنّ نويورث تتبع المنهج نفسه عند دراسة سورة المرسلات، فهي تفسّر الآيات (١-٤) مِن هذه السورة التي تشتمل على الأقسام، بالأحداث التي مِن المقرّر أنْ تتحقّق في يوم القيامة. وعندما تبحث عن ارتباط هذه المقدّمة بسائر أجزاء السورة،

[1]- Ibid, Neuwirth, Scripture, Poetry, 105.

[2]- Ibid, 106.

وبالتالي بالصيغة الكليّة، تعتقد أنَّ ثمة فجوة، حيث أنَّ اللوحة التي كانت عن العاصفة قريبة الوقوع، والتي تمّ خلقها في الأقسام التمهيديّة، تُركت غير مكتملة. وترى أنَّه في لحظة كان يتوقّع المستمعون استمرار تصاوير يوم القيامة، تأخذ الآيات صبغة عباديّة بظهور تعابير عن لفظ «الذكر». وإنّها تربط تلك الآيات الأربعة الأولى بالآيات (٨-١٣)، وتقول إنَّ «التوتّر الذي أثارت اللوحة التمهيديّة في المستمعين الذين كانوا يتوقّعون أنْ تظهر فكرة العذاب، أزال بالفور بظهور سيناريو الآخرة»[١]. فالواضح أنَّها تربط تلك الأربع الأولى بهذه الخمس، وبالتالي تُعطي للآيات التمهيديّة دلالة عن أحداث يوم القيامة، وتصف هذه الآيات بـاللوحة عن النموذج البدائي الذي يلمّح إلى أبعاد خاصّة مِن الأحداث التي مِن المتوقّع أنْ تتحقّق، كاستمرارها (الآية الأولى)، ووصولها العنيف (الآية الثانية)[٢].

وعلى ضوء هذا كلّه، يمكننا أنْ نلاحظ تقدّمًا واضحًا عند نويورث، فلا ريب أنَّ محاولاتها هذه، تدلّ على تغيير منهجي عندها، بالنسبة إلى سائر المستشرقين. وفي الوقت الذي كان يُعرب المستشرقون السابقون كـنولدكه عن خيبتهم بالنسبة إلى أسلوب القرآن بوصفه نصًا ينقص التسلسل في طريقة الإخبار وسير السورة، وكذلك مِن الانقطاع في القصص وكثرة الانتقالات في الخطابات القرآنية[٣]، كانت نويورث لا تخيّب مِن الثغرات حسب دعواهم، بل تتعامل معها كقارئ مقتدر، وتحاول أنْ تملأها، بدلاً مِن أنْ تشكو منها.

والواقع أنَّ هذه الفجوات، مِن منظور نقد استجابة القارئ، تدلّ على أنّ المؤلّف يكون حاذقًا، حيث يقول أيزر «ما مِن مؤلّف جدير بالتقدير سوف يحاول، في أيّما وقت، أنْ يضع الصورة الكاملة أمام عين القارئ. وإذا ما فعل ذلك، فسوف يفقد قارئه سريعًا؛ لأنّه، فقط عن طريق تنشيط خيال القارئ، يمكن للمؤلّف أنْ يأمل في

[1]- Ibid, Neuwirth, Scripture, Poetry, 109.

[٢]- راجع: Neuwirth, Scripture, Poetry, And the making of a Community, reading the Quran as a literary text, 108- 109.

[٣]- انظر: Nöldeke, Sketches from Eastern History, 35.

تورّط قارئه، وفي جعله مدركًا لمقاصد نصّه»[١]. ويرى أيرز أنَّ المؤلّفين في النصوص الأدبيّة الحديثة، يتعمّدون إلى جعل هذه الفجوات في النصّ؛ ليجعلوا القارئ مشاركًا في النصّ.

ويمكن القول، إنَّ توقّعات نويورث في دراسة شعريّة القرآن، تشير إلى تغيّر ملحوظ بالنسبة إلى نولدكه، فهي لا تبحث عن كون القرآن شعرًا أو نثرًا وفق نظريّة الأنواع الأدبيّة، ولا تبحث في القرآن عن الوحدة العضويّة الشعريّة التي تتمثّل في اتّحاد الوزن والقافية، بل توقّعاتها تنبع عمّا تعرف عن نقد استجابة القارئ، الذي ينظر إلى النصّ الأدبي مِن منظور الفلسفة الظاهراتيّة، ولاسيّما فلسفة الاستعلاء التي تُعلي مِن شأن القارئ وتعتمد على القارئ في تشكيل معنى النصّ وتكوين أدبيّة النص وإدراك جماليّته. فقضيّة الانسجام والتماسك في النصّ الأدبي، والفراغات والفجوات، كلّها يعتمد على القارئ لتحقّقه.

وفي الإطار نفسه، إنَّ المنزلق الخطير الذي سيرتّب على دراسة الفجوات في النصّ، يرتبط بكيفيّة ربط الفجوات وملئها مِن جانب القارئ. إنَّ النص لا يعطي تلك الصيغة الكليّة أو البنية المتماسكة، إنَّما هي تنشأ مِن اللقاء بين النصّ المكتوب وذهن القارئ الفرد بتجربته الخاصّة ووعيه الخاصّ. وإنَّ هذه «الصيغة الكليّة، ليست المعنى الحقيقي للنصّ، إنَّما هي، في أحسن الأحوال، معنى تشكيلي»[٢]. ولذلك، إنَّ إدراك التماسك لا ينفصل عن توقّعات القارئ، وبالتالي عن الوهم. فالوهم شرط حيويّ لإدراك الانسجام في النصّ الأدبي، فكما يقول أيرز «كلّما تعرض قراءة متّسقة نفسها... يسود الوهم»[٣]. فلا يمكن الاستغناء عن الوهم تمامًا، إذ يربط القارئ بأيّ طريقة وتحت أيّ ظروف تلك الأجزاء للحصول على الانسجام، ولذلك يمكن أنْ يحمّل على النصّ شيئًا لم يكن فيه، وأنْ يستكمل الفجوات حسب مزاجه الخاصّ وتجربته المفردة.

[١]- أيرز، عمليّة القراءة: مقترب ظاهراتي، ضمن كتاب «نقد استجابة القارئ مِن الشكلانيّة إلى مابعد البنيويّة»، ١٢٣.

[٢]- م.ن، ١٢٦.

[٣]- م.ن.

وعلى هذا الأساس، إذا عدنا إلى نويورث، نجد أنَّها عندما تدرس سورة النازعات، تعتقد أنَّ الأقسام التمهيديّة في هذه السورة، تشير إلى خيل الراكبين، تطابقًا مع مقدّمة سورة العاديات. وترى ذلك أكثر معقولاً مِن سائر التفاسير، وتعتقد لو يتمّ تفسير تلك المجموعة مِن الأقسام بالخيول والراكبين، سيكون ثمّة «تناسب قويّ بين اللوحة التي تمّ عرضها بالأقسام وتصوير الآخرة»[١].

لا نريد أنْ نناقش صحّة هذا التفسير، بل نعتقد أنّ القارئ، في قراءته وفي بحثه عن الاتساق، يضطرّ باستمرار إلى اتّخاذ قرارات انتقائيّة، وربمّا تكون هذه القرارات غير ملائمة لطبيعة النصّ. فلا يمكن أخذ كلّ هذه القرارات المحتملة بعين الاعتبار. ومِن جهة أخرى، إنّ الانسجام، كما أشرنا، ليس المعنى الحقيقي للنصّ، بل إنّه المعنى التشكيلي. ولذلك، بعض الأحيان، يسعى القارئ كلّ سعيه ليربط أجزاء النصّ بأيّ طريقة ممكنة ليحصل على الانسجام، وإذا لم ينجح بذلك، فسيشعر بالخيبة وعدم الرضا. وهذا ما لاحظناه عند نويورث، فهي عندما تدرس السور المدنيّة، ترى أنّها سور تحتوي مقاطع، وإنَّ هذه المقاطع لم تشكّل بنية أدبيّة متماسكة، وتنقض دعوى الانسجام في سائر السور التي تمّ تركيبها بالدقّة. وتزداد المشكلة عندما لا تستطيع أنْ تشكّل تلك الصيغة الكليّة عن السورة، ولذلك تحكم على تركيب السورة بأنَّه نتيجة عمليّة التدوين.

قضيّة التواصل

إنّ التواصل بين النصّ الأدبي والقارئ هو القضيّة الرئيسة عند استجابة القارئ. يستخلص أيزر أنَّ للعمل الأدبي قطبين؛ يمكن أنْ نطلق على أحدهما القطب الفني، والآخر الجمالي؛ إنَّ القطب الفني يشير «إلى النصّ الذي أبدعه المؤلّف، ويشير القطب الجمالي إلى الإدراك الذي ينجزه القارئ. وينتج عن هذه القطبيّة الثنائيّة أنَّ العمل الأدبي لا يمكن أنْ يتطابق مع النصّ تمامًا أو مع إدراك النصّ، إنَّما هو يشغل في الحقيقة منزلةً وسطًا بين القطبين»[٢]. وفي ضوء هذا التقاطب، يتّضح أنَّ العمل

[1]- Neuwirth, Scripture, Poetry, And the making of a Community, reading the Quran as a literary text, 107.

[٢]- أيزر، عملية القراءة: مقترب ظاهراتي، ضمن كتاب «نقد استجابة القارئ مِن الشكلانيّة إلى ما بعد البنيويّة»، ١١٣.

الأدبي ذاته لا بدّ أنْ يكون واقعًا في مكان بين النصّ والقارئ. فمِن الواضح أنّ تحقيقه هو نتيجة للتفاعل بين الاثنين. وفي الواقع، ما يجلب العمل الأدبي إلى الوجود، ليس هو إلّا الحوار بين النصّ والقارئ. وبالتالي، يعتقد أيزر أنّ معنى العمل الأدبي هو نتاج تفاعل بين النصّ والقارئ. بهذه المقدّمة، نريد أنْ نلقي الضوء على كيفيّة تحقّق التواصل بين القرآن والقارئ، وبعبارة أدقّ بين القرآن والمستمع، مِن منظور أنجليكا نويورث، حيث قد تأكّدت هي نفسها أنَّ الشيء الذي «يجب علينا أنْ نقوم بتحليله في السور المفردة، هو عمليّة التواصل القرآني التي تجري بين المتكلّم والمستمع. استجابة القارئ، عندئذ، تتبدّل إلى استجابة المستمع»[١].

أوّل ما يجب الالتفات به، هو أنَّ نويورث تميّز بين القرآن الحالي الذي تمّ جمعه وتدوينه بعد وفاة النبيّ ﷺ بعقود، والقرآن الشفوي الذي تعود نشأته إلى فترة حياة النبيّ ﷺ. وقد أشار استيوارت إلى هذا التمايز في نظريّة نويورث بقوله: «إنَّ القرآن أصبح ثابتًا مِن خلال عمليّة التوثيق، وعلى أساس منهج النقد التوثيقي لـ«بريوارد تشايلدز»[٢]، تفرّق نويورث بين النص الموثَّق والمدوَّن للقرآن الذي توقّف عن التطوّر وتمّ تفسيره في التقليد الإسلامي فيما بعد بالطرق المحدّدة، وبين النصّ ما قبل التوثيق للقرآن الذي تطوّر عبر مراحل»[٣]. وإنَّ هذا الأخير هو مدار البحث عند نويورث.

كما رأينا، إنَّ نويورث لا تُعجب بترتيب النص الحالي للقرآن، وصبّت اهتمامًا بالغًا على مرحلة ما قبل التوثيق؛ أي القرآن الشفوي. وترى أنَّ القرآن قبل أنْ يكتسب صفة النصّ المغلَق، كان تواصلاً شفويًّا وخطابًا موجّهًا إلى طبقة مِن المتلقّين. وبناء على ذلك، في مقالتها «وجهان مِن القرآن»[٤] تركّز على «القرآن، لا باعتباره السِفر الثابت الذي أصبح «المصحف» بعد وفاة النبيّ، بل باعتباره سلسلة مِن التواصل الشفوي الذي توجّه إلى المجتمع المكيّ والمدني بتوقّعاته وخلفيّته الدينيّة التي انعكست في

[1]- Neuwirth, From and Structure of the Quran, 249.

[2]- Brevard Childs.

[3]- Stewart, Book Review of Scripture, Poetry and the Making of a Community, 139.

[4]- Two Faces of Quran.

النصّ القرآني»[١]. وتعتقد نويورث أنَّ صفة «الشفويّة» للتواصل طيلة حياة النبيّ ﷺ، تعود إلى الاعتقاد الذي ساد آنذاك، وهو أنّه لا يمكن الوصول إلى كلمة الربّ إلّا عن طريق التواصل الشفوي.

وفي السياق نفسه، ترى نويورث أنَّ القرآن بوصفه مجموعة مِن التواصلات، تشير إلى شواهد مِن التناص الخارجي، وإلى التناصات غير الملفوظة التي تعود إلى الخطابات التي كانت تُناقَش في دوائر المستمعين للقرآن. وجدير بالملاحظة، أنَّ نويورث في دراساتها تجتنب أنْ تستخدم مصطلح الاقتباس أو التأثّر فيما يتعلّق بالمشابهات الموجودة بين القرآن والكتاب المقدّس، بل تستخدم مصطلح «التناص». وفي هذا الشأن، تقول في لقائها الصحفي إنَّ الناس في عصر النزول، كانت لديهم معلومات دينيّة (اليهوديّة والمسيحيّة)، وكانوا يتحدّثون عنها، والروايات التي ظهرت فيما بعد في النصّ القرآني تشير إلى شواهد الحوار والتواصل بين الأمّة ورسالة إلهيّة حديثة آنذاك، و«هذا لا يعني أخذًا أو اقتباسًا، ولو كان هناك اقتباس، لقد قام به الأمّة، فقد كانت الأمّة تطرح أسئلتها على النبيّ، إذ حصلت على نموذج جديد؛ أي السؤال والجواب، فلا نستطيع أنْ نستخدم مصطلح «التأثّر»[٢][٣].

ومهما يكن مِن الأمر، ترى أنَّ هذه التناصات قد نشأت عن التواصل والحوار بين النبيّ ﷺ والمستمعين، حيث أنَّ القرآن، في رأيها، يخاطب أناسًا لديهم معرفة ودراية بالعقائد والمعارف التوراتيّة والإنجيليّة وما بعدها، وبالتالي فإنّ كتابهم المقدّس لا بدّ أنْ يقدّم إجابات للأسئلة التي أثارتها التفاسير التوراتيّة والإنجيليّة، فهو كتاب جاء على عقب عدد كبير مِن الموروثات الدينيّة القديمة. لذلك، لا ريب أنَّ «المخاوف الاجتماعيّة والقضايا الدينيّة التي كانت تثير في أذهان السامعين، انعكست بصورة كبيرة في النصّ القرآني الذي جاء على لسان النبيّ»[٤]. وبناء على هذا، هي تفترض

[1]- Neuwirth, Two faces of Quran: Quran and Mushaf, Oral Tradition, 143.

[2]- Influence.

[٣]- نويورت، قرآن پژوهی در غرب در گفتگو با خانم آنگلیکا نویورث، ٣٠.

[4]- Neuwirth, Two faces of Quran: Quran and Mushaf, Oral Tradition, 144.

عدّة مراحل لتطوّر التواصل بين النبيّ ﷺ والمستمعين، وذلك يعود إلى الجمهور المتغيّر المتنامي الذي يخاطبهم النبيّ ﷺ.

وعلى هذا، فالمرحلة الأولى مِن التواصل تجري بين النبيّ ﷺ وأهل مكّة، ونتائج هذا الحوار قد انعكست في السور المكّيّة في الفترة الأولى. وموضوع الحوار يتراوح حول حرم الكعبة وأشكال العبادة ووضع العرب وعاداتهم، وهي ترى أنَّ استخدام «السجع مع بنياته القصيرة، على أساس تكرار العناصر الشكليّة نفسها في الموضع نفسه. والسور التي تعتمد على التكرار بشكل مساوٍ مِن الممكن أنْ تُفهم بوصفها ترجمة عن الإجراء الطقسي في التعبير اللغوي»[١]. إذًا، ترى أنّ هذه السور تعكس أشكال العبادة في مكّة في أوقات محدّدة مِن اليوم، وتعتقد أنّ هذه السور لا تقدّم قصص الأنبياء التي أصبحت مركزيّة فيما بعد.

وأمّا في الفترة المكّيّة المتأخّرة، فتدور السور حول روايات الكتاب المقدّس، وخاصّة قصص الأنبياء، وقد تمّ إدراج هذه القصص في السور الأطول التي تشكّل أساس الصلاة الطقسيّة، وبالتالي تتشابه مع الطقوس اليهوديّة والمسيحيّة. وفي الختام، تعكس السور المدنيّة تحوّلاً في طبيعة العبادات الجماعيّة وانخفاضًا لأهميّة القصص التوراتيّة. وأطول السور المدنيّة في القرآن، تعكس مرحلة افتراق الطرق بين السورة وطقوس العبادة، حيث كانت السور أطول مِن أنْ تشكّل جزءًا مِن طقوس العبادة[٢].

وكلّ ما نستطيع ملاحظته مِن مراحل نويورث هو أنّها تعتقد أنَّ أسلوب السور القرآني وموضوع كلّ سورة، كانا متأثّرين بالقضايا المطروحة في الحوار بين النبيّ ﷺ وجماعات المستمعين. وترى أنَّ إمعان النظر في الجمهور المتغيّر المتنامي الذي يخاطبه النبيّ ﷺ، وإلى المستمعين الذين ينتمون لبيئات مختلفة، تدلّ على أنَّ «كثيراً منهم بلا ريب كان مدركًا، بل مشاركًا في النقاش الديني بين أتباع الديانات المختلفة مِن يهود ومسيحيّين وغيرهم إبّان القرن السابع»[٣]. إذًا، إنَّ انعكاس هذه القضايا

[1]- Neuwirth, Scripture, Poetry, And the making of a Community, reading the Quran as a literary text, 148.

[2]- Ibid, 149- 155.

[3]- Neuwirth, Two faces of Quran: Quran and Mushaf, Oral Tradition, 144.

في سور القرآن في المراحل المختلفة، تدلّ على أنَّ المستمعين كانوا مشاركين في الحوار.

وعلى هذا الأساس، تستنتج نويورث أنَّ القرآن «نصّ ينبغي أنْ يُراعى في قراءته الأسلوب المتَّبع في تناول الدراما متعدّدة الأبطال»[١]. فالقرآن يشبه رواية ذات أبطال متعدّدة، وبعبارة أدقّ: إنَّ القرآن كرواية لم يتم تنظيمها حسب المونولوج الذي يعني خطابًا يقدّمه الشخص الوحيد، وهو الربّ، وبالتالي النبيّ ﷺ، بل هو يتّبع أسلوب الحوار[٢] في الرواية أو المسرحيّة. وفي ذلك يقول استيوارت: إنَّ القرآن في رأي نويورث «ليس نصًّا ذا مؤلّف وحيد، بل له أبعاد مِن عمل جماعي. وهذه الرؤية قد اقترحها أيضًا كلود جيليو[٣]. فالقرآن يحتوي على سجلّ لمحادثات معقّدة بين المبشرِّ وجمهوره، بما فيها مِن حجج واتهامات واعتراضات وردود، ويُظهر الإصلاحات وتطوّر الآراء طوال الزمن»[٤]. وفي رأي نويورث، هذه النقاشات «قد هدأت بعد أنْ تحوّل التواصل الدرامي متعدّد الأصوات إلى رواية ذات راوٍ واحد إلهي»[٥]. فمهمّة المستمعين، عند نويورث، لا تقف عند سماع الآيات والتلذّذ بجماليّتها، بل إنّهم يؤدّون دورًا مهمًّا في تكوين القرآن، فإنّهم يشاركون في الحوار مع النبيّ ﷺ، وإنَّ نتائج هذا الحوار تنعكس في النصّ القرآني.

وعلى هذا، تأتي نويورث بمثال دقيق لإيضاح فكرتها، وتقارن القرآن الشفهي بـ«محادثة هاتفيّة لا تَسمع منها إلّا صوت طرف واحد، لكنَّ كلام الطرف الآخر غير مسموع، ويمكن استنتاجه مِن كلام الطرف المسموع»[٦]. ولذلك، فالمخاوف الاجتماعيّة والقضايا الدينيّة في أذهان السامعين، تتجلّى بصورة كبيرة على لسان النبيّ ﷺ. إذاً، إنَّ القرآن، في رأيها، هو محصول التواصل بين النبيّ ﷺ ومجموعات

[1]- Ibid, Neuwirth, Two faces of Quran: Quran and Mushaf, 142.

[2]- Dialogue.

[3]- Claude Gilliot.

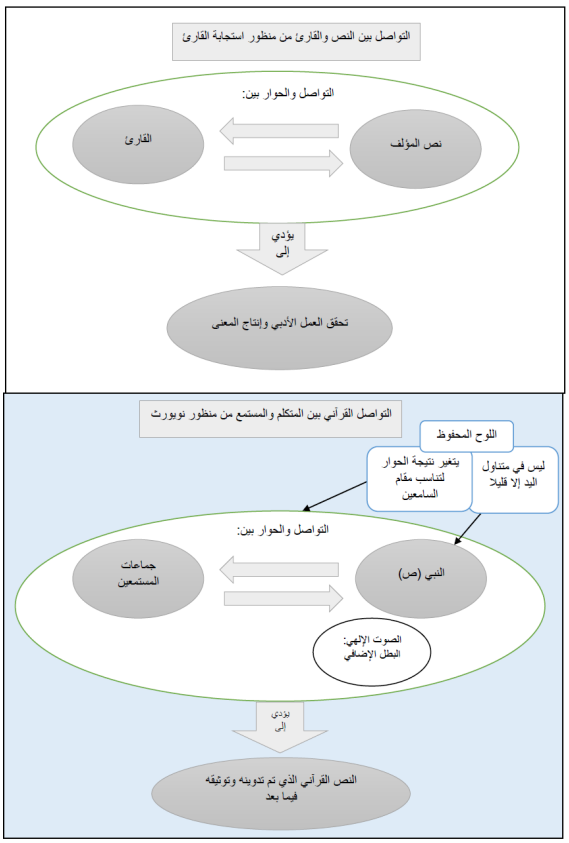
[4]- Stewart, Book Review of Scripture, Poetry and the Making of a Community, 139.

[5]- Neuwirth, Two faces of Quran: Quran and Mushaf, Oral Tradition, 144.

[6]- Ibid.

مختلفة مِن المستمعين، وهم كممثّلين في الدراما الذين «يؤدّون المشاهد التمثيليّة؛ فالمتحدّث محمّد، ومستمعوه يتواصلون بالحوار. كما يستلزم هذا السيناريو مراعاة عدد مِن الإشارات الدلاليّة الإضافيّة مثل البلاغة والتركيب»[١].

وماذا عن الدور الإلهي في هذا التواصل؟ تقول نويورث «يؤدّي الصوت الإلهي دور بطل إضافي للرواية يخاطب النبيّ باستمرار، ونادرًا ما يتوجّه بالخطاب إلى السامعين، لكنَّ هذا الصوت يشارك باستمرار في السيناريوهات المختلفة للتفاعل بين النبيّ والسامعين عبر الحديث عن هؤلاء المستمعين»[٢]. يمكن أن نلخّص ما ذكرت نويورث عن استجابة السامع والتواصل بينه وبين النبيّ ﷺ في رسمة كما يلي.



ومِن الجدير في هذا السياق، أنْ نأتي برسمة أخرى قبلها، لنقارن رؤية نويورث بفكرة التواصل كما جاءت في نقد استجابة القارئ:

فالواضح أنَّ التواصل مِن منظور استجابة القارئ، يعتمد على نصّ ثابت، وهو نصّ المؤلف. إلّا أنَّ معنى هذا النصّ، يُنتَج بمشاركة القارئ، ومِن خلال الحوار بينه وبين النصّ يحصل العمل الأدبي. فالألفاظ وشكل النصّ والموضوعات كلّها ثابتة، عند أيزر، وإنَّما تتغيّر التحقّقات. بينما في التواصل مِن منظور

[1]- Ibid, Neuwirth, Two faces of Quran: Quran and Mushaf.

[2]- Ibid.

نويورث، لا يوجد نصّ ثابت منذ البداية، فكلّ شيء مِن الألفاظ وشكل الآيات والسور، وحتّى الموضوعات المطروحة في السور، في معرض التغيير. فالنصُّ القرآني بشكله الحالي، هو نتيجة التواصل بين النبيّ ﷺ والمستمعين، ويبدو أنَّ فكرته هذه، لا تنسجم مع التقليد الإسلامي. وفي هذا الشأن، ترى هي أنَّ هناك بعض إشارات في آيات القرآن إلى كتاب سماوي أو لوح محفوظ هو الأصل، ولكنَّها تعتقد أنَّ هذا الكتاب أوّلاً يبقى بعيدًا عن متناول البشر، إلّا بعض مِن المقتطفات الشفهيّة التي نزلت على النبيّ ﷺ، وإنَّه قابل للتغيير؛ إذ تقول إنَّ «هذه المقتطفات المأخوذة مِن الكتاب لا يتلقّاها النبيّ كما هي بلا تغيير، وإنَّما في إطار عمليّة النقل يتمّ تطويعها بما يتواءم مع حاجات الناس»[١].

وبناء على ذلك، إنَّ اللوح المحفوظ أو الكتاب في رؤية نويورث لا يتمتّع بثبوت، إنَّما هو قابل للتغيّر نتيجة الحوارات الجارية بين النبيّ ﷺ والمستمعين، حيث تؤكّد ذلك بقولها «وإذا كان الكتاب السماوي قد جُمع ودُوّن في صورة تلاوة عربيّة، فلا يقتضي ذلك أنْ يكون موجودًا منذ الأزل باللغة العربيّة. ومعنى هذا، أنّه حتّى القصص التوراتيّة المنسوبة للكتاب لا تقتضي بالضرورة وجود اقتباسات حرفيّة مِن المصدر السماوي، وإنَّما في حقيقة الحال تمثّل نوعًا مِن الصياغة التي تمّ تفصيلها لتناسب مقام السامعين»[٢]. إذاً، هي تستنتج أنّ الكتاب السماوي «في ظلّ الحاجة لمواكبة هذه الآيات لجمهور معيّن مِن المستمعين؛ فإنّ الكتاب في حدّ ذاته ليس تحت تصرّف أحد، ولا حتّى في صورة مقتطفات حرفيّة. وفي هذه المرحلة، شفويّة القرآن تكتسب بُعدًا (Theologoumenon)»[٣]. هذا المصطلح يونانيٌّ، ويعني بيانًا لاهوتيًّا غير مستمدّ مِن الوحي الإلهي.

عندئذ، لا يبقى شيء إلّا القرآن الشفوي غير الثابت الذي يتطوّر نتاج تلك الحوارات بين النبيّ ﷺ والمستمعين. وبعد إتمام التطوّر بوفاة النبيّ ﷺ، يظهر «المصحف» الذي فيه «الصوت الإلهي ينضمّ إلى الصوت النبويّ ليصبح الراوي،

[1]- Ibid, Neuwirth, Two faces of Quran: Quran and Mushaf, 148.

[2]- Ibid, 149.

[3]- Ibid, Neuwirth, Two faces of Quran: Quran and Mushaf.

بينما يختفي الجمهور المتفاعل مِن المسرح تمامًا ليصبح مجرّد موضوعات يتناولها المتحدّث الأوحد»[١]. وبناء على هذا، تُلقي نويورث الضوء على الميّزات الشفويّة في القرآن، وتؤكّد على تحوّل أسلوب السور في المراحل المختلفة، وترى أنَّه، نظرًا للسياق الطقسي في الفترة الأولى مِن مكّة وضرورة استخدام وسيلة معيّنة لسهولة تذكّر القرآن وحفظه بدون كتابة، ينبغي أنْ تكون السور مصبوغة بالصبغة الشعريّة. وفي هذا الإطار، هي صبّت اهتمامًا بالغًا بالفواصل، وترى أنّها في نهاية الفترة المكيّة، كانت تفيد لتغيير مسار الخطاب السردي للسور الطويلة إلى صيغة وعظيّة، وذلك حسب المقتضيات.

ويبدو أنَّ عناية نويورث بالفاصلة، وبشكل خاصّ للسور المكّيّة والمدنيّة، ودراسة الفجوات وكيفيّة ملئها، وتعريف القرآن بوصفه عملاً أدبيًّا شفويًّا مُنتَجًا عن التواصل والحوار بين النبيّ ﷺ والمستمعين، كلّها تنشأ مِن الوظيفة التي تفرضها نويورث لهذه الأداة، وهذه الوظيفة هي موضوع دراستنا في القسم الآتي مِن البحث.

وظيفة اللغة

تذهب نويورث في دراساتها إلى أنَّ القرآن هو نتاج أدبي، وتقول إنَّ القرآن يكون «نصًّا شعريًّا إلى حدّ بعيد، يحتفي باللغة الرفيعة بطريقة غير مسبوقة، وبالتالي يرتقي بالتراث العربي إلى مستوى جديد مِن الرفعة»[٢]. إلاّ أنّها تميّز القرآن عن سائر النصوص الأدبيّة بكونه رسالة إلى المجتمع، وهذه الرسالة تسعى إلى تصحيح رؤية العالم الدنيويّة، قائلة إنَّ القرآن هو «تصحيح للنظرة الدنيويّة بمحوريّة الإنسان في البيئة العربيّة للقرآن، والتي تنعكس في الشعر»[٣].

وفي السياق نفسه، تمايز القرآن الرئيس عن سائر النصوص، في رأي نويورث، يتمثّل في أنَّه ملكيّة أمّة، وله العلاقة الوثيقة بتلك الأمّة. ولذلك، تدعو نويورث إلى

[1]- Ibid, Neuwirth, Two faces of Quran: Quran and Mushaf, 144.

[2]- Neuwirth, Scripture, Poetry, And the making of a Community, reading the Quran as a literary text, 3.

[3]- Ibid, Neuwirth, Scripture, Poetry, And the making of a Community, 1.

قراءة القرآن «قراءة سياقيّة»، باعتباره سجلاًّ لظهور الجماعة التي تتطوّر هويّتها الدينيّة الخاصّة بها شيئًا فشيئًا. وترى أنّ انفصال القرآن مِن الجماعة، والتخلّي عن السياق المكيّ والمدني الذي كان مجال عمل النبيّ ﷺ والجماعة، هو التخلّي عن أكثر الأدلّة إقناعًا لتطوّر النصّ وديانة الجماعة بالتزامن، وتقول «بدلاً مِن تخيّل ظهور القرآن بمعزل عن تأسيس الجماعة، يجب علينا أنْ نفترض التزامن، بمعنى ميلاد الكتاب والجماعة الدينيّة معًا»[١]. وعلى هذا الأساس، فالواضح أنَّ الوظيفة العمليّة للقرآن كنصّ أدبي، باعتقاد نويورث، تتجلّى في تأسيس جماعة دينيّة وتكوين هويّتها.

وممّا يلفت في هذا السياق، هو أنّ نويورث تعتمد في دراساتها على تقسيم نولدكه الكرونولوجي للسور القرآنيّة. وفي هذا الشأن، ترى أنّه «بالرغم مِن قبول الغربيّين تقسيم نولدكه للسور القرآنيّة إلى الفترات المكّيّة الثلاثة والفترة المدنيّة على أساس أسلوب السور، واعتبار الميزة الشعريّة للسور الأولى وفي المقابل، الصبغة أكثر نثريّة للسور المتأخرة، إنَّ العلماء الغربيّين المهتمّين بالدراسات القرآنيّة، لم ينجحوا في إبداع منهجيّة خاصّة لدراسة النصّ القرآن على أساس الطريقة الدقيقة»[٢]. ومع ذلك، فهي تعتقد أنَّ تقسيم نولدكه لم يزل يُعتبر مفيدًا، وبوصفه فرضيّة فعّالة، جديرةٌ بالاهتمام. وهي تؤكّد في دراساتها على اعتمادها بهذا التقسيم في دراسة السور.

إنَّ أهمية هذا التقسيم الكرونولوجي للسور القرآنيّة، تنشأ مِن اعتقاد نويورث بالقراءة الدياكرونيّة لسور القرآن، حيث أنّها ترى أنَّ القرآن «سجلّ عن التواصل المعقّد بين المبلِّغ وأمّته. الجماعة تتغيّر على مدى الزمان، وكذلك النصّ»[٣]. وانطلاقًا مِن ذلك، تدعو نويورث إلى القراءة الدياكرونيّة لنصوص القرآن لفهم أعمق للترتيب التاريخي، بغرض «تتابع آثار التطوّرات المعرفيّة التي أدّت في النهاية إلى حصول الجماعة على هويّة دينيّة جديدة»[٤].

---

[1]- Ibid, Neuwirth, Scripture, Poetry, And the making of a Community, 2.

[2]- Neuwirth, From and Structure of the Quran, 232.

[3]- Stewart, Book Review of Scripture, Poetry and the Making of a Community, 138.

[4]- Neuwirth, Scripture, Poetry, And the making of a Community, reading the Quran as a literary text, 2.

ويبدو أنَّ نويورث في آرائها حول تأسيس الجماعة ومراحل تكوين الهويّة الدينيّة للجماعة، قد تأثّرت بنظريّة «الذاكرة الحضاريّة» لـ«يان أسمان»[١] (١٩٣٨-)، وهي قد أشارت إلى ملاحقة تجاه أسمان قائلة «باتّباع نهج أسمان الذي أبدع مصطلح «الذاكرة الحضاريّة» كاختصار عن التواصل المعقَّد للهويّة الحضاريّة واستحضار الماضي»[٢]. إنَّ أسمان في نظريّته المسماّة بـ«الذاكرة الحضاريّة» قد تناول مراحل تكوين الهويّة الجماعيّة، وإنّه يأتي بالدراسات التطبيقيّة عن كيفيّة تكوين الهويّة الجماعيّة لحضارات مصر وإسرائيل ويونان. ويمكن القول إنَّ نويورث حاولت أنْ تطبّق هذه النظريّة على حضارة الإسلام، ولذلك جعلت جلّ اهتمامها للبحث عن مراحل تكوين الهويّة الإسلاميّة، وإنَّها في ذلك متأثّرة بالمراحل التي يذكرها أسمان لتأسيس هويّة الجماعة.

يرى أسمان أنَّه عند عدم وجود إمكانيّة التخزين الكتابي للمعلومات الحضاريّة، لابدّ مِن توافر ثلاثة إمكانات لكي يتسنّى حفظ المعرفة الضامنة لهويّة الجماعة، حتّى يمكِّن لهذه المعرفة الضامنة للهويّة أنْ تحقّق الغاية المرجوة، وهذه الغاية هي وحدة المجموعة والموجّهة لسلوك أفرادها. وهذه الثلاثة «هي: الصورة الشعريّة، والإخراج الطقوسي الديني، والمشاركة الجماعيّة. وأمّا كون الصياغة الشعريّة تهدف أساسًا إلى سكب المعرفة الضامنة لهويّة الجماعة في قوالب وأشكال ممسوكة ومتينة، وهو هدف خاصّ قبل كلّ شيء بتقوية الذاكرة»[٣]. فالنصّ اللغوي هو واحد مِن تلك الأشكال، وهو الوسيلة التعبيريّة التي تعبّر عن المعرفة الضامنة لهويّة الجماعة، وبصياغته الشعريّة تساعد على حفظ المعلومات في ذاكرة أفراد الجماعة.

ومِن هذا المنطلق، نرى أنَّ نويورث تميّز بين القرآن الشفوي والقرآن المدوّن، وتصبّ اهتمامًا بالغًا على القرآن الشفوي وسماته الصوتيّة. وإنّها تنتقد المستشرقين الذين ركّزوا في دراساتهم على القرآن المكتوب. ولذلك ترفض دعوى ريتشارد بل (١٨٧٦-١٩٥٢) حول تقسيم السور القرآنيّة، وتقول «لا يمكن الدفاع عن هذه

[1]- Jan Assemann.

[2]- Ibid, 102.

[٣]- أسمان، الذاكرة الحضاريّة، الكتابة والذكرى والهويّة السياسيّة في الحضارات الكبرى الأولى، ٩٦.

الدعوى، إنَّ إدراك بل القرآن -خلافًا لنولدكه وسائر العلماء بعده- يعتمد بشدّة على تصوّر القرآن المكتوب، ويتجاهل بشكل كامل السمات الشفويّة لمعظم السور المكيّة»[١]. وفي هذا الشأن، تلقي نويورث الضوء على الصياغة الشعريّة للسور القرآنيّة التي تساعد الذاكرة وتسهّل التذكّر كما أسلفنا.

وفيما يتعلّق بالطقوس، تأتي أهميّتها مِن أنّه في الحضارات الشفويّة، لا يمكن مشاركة الأفراد في «الذاكرة الحضاريّة» إلّا بالحضور الفردي، وتكون الطقوس مِن أسباب التقاء أفراد المجموعة. والواضح أنَّ موضوع مشاركة الأفراد في تكوين هويّة الجماعة، هو مِن أهمّ الشروط عند أسمان. وما يعنينا هنا هو التركيز على هذا الشرط مِن منظور نويورث. إنّها لتوضيح كيفيّة مشاركة الأفراد في تكوين هويّة جماعة المسلمين، تتمسّك بنظريّة أسمان حول «الشريعة مِن الأعلى» و«الشريعة مِن الأدنى»، وقد أشارت هي نفسها إلى هذا الاستخدام لدراسة قضيّة التوثيق القرآني، وترى أنَّ «السور القديمة»، على ما يبدو، انعكاس لتطوّر ما، وهذا التطوّر في سماته الأساسيّة ينعكس «توثيقًا مِن الأدنى» كما ميّزته «أسمان»[٢]. وعلى هذا الأساس، هي تدعو إلى قراءة القرآن كنوع أدبي، وبالتالي دراسته كإحدى مراحل العمليّات التواصليّة. وتقول في هذه الحالة فـ«لا يُنظر إلى السور كرسالة مِن المتكلّم التي تتحرّك خطيًّا في اتجاه المرسل إليه، بل يُنظر إليه كتواصل بين عدد كبير مِن الشخصيّات ذات الطابع المسرحي الذين شاركوا عمليّة تكوين الجماعة»[٣].

وعلى هذا، تعتبر نويورث أنَّ القرآن قبل أنْ يكتسب صفة النصّ المؤسِّس الحضاري للإسلام، كان، لأكثر مِن عقدين، تواصلاً شفويًّا. ولم تكن رسالته آنذاك خطابًا موجّهًا إلى المسلمين، بل بالأحرى إلى طبقة مِن المتلقّين لم يسلموا بعد، والذين يمكن وصفهم بمثقّفي العصور القديمة المتأخّرة، لهذا تقول إنَّ القرآن «يجب أنْ يُنظر إليه أوّلاً وقبل كلّ شيء، باعتباره تفسيرًا؛ أي يصطبغ صبغة جدليّة-حجاجيّة،

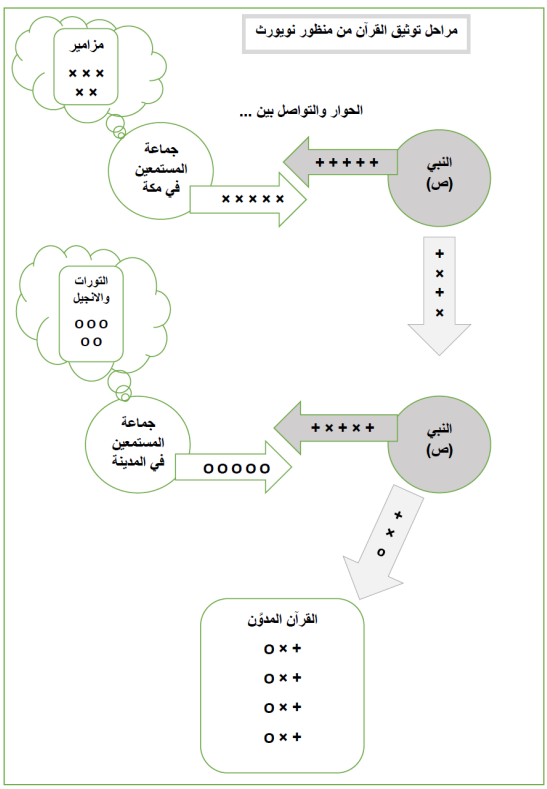
[1]- Neuwirth, From and Structure of the Quran, 252.

[2]- Neuwirth Scripture, Poetry, And the making of a Community, reading the Quran as a literary text, 18.

[3]- Ibid, Neuwirth Scripture, Poetry, And the making of a Community, 188.

وبالتالي يتمتّع بأسلوب بلاغي راقٍ. إنَّ القرآن يتواصل مع المستمعين المطّلعين على معارف التوراة والإنجيل وما بعده، وبالتالي يجب أنْ يقدّم كتابهم المقدّس إجابات عن الأسئلة التي أثارها التفسير التوراتي»[١]. وبناء على هذا، تعتقد نويورث أنّ القرآن يعكس فهم المستمعين الأوائل، ويعكس حالة مِن الجدل الفلسفي اللاهوتي بين شتّى الطوائف، فإنّه ليس كتابًا محدّد الشكل سلفًا، بل يتطوّر مِن حيث الشكل والمضمون خلال أكثر مِن عشرين سنة.

ومِن هذا المنطلق، ترى نويورث أنَّ القرآن في السور المبكّرة يشكّل حوارًا مع المزامير، ليس مِن حيث الشكل الشعري فحسب، بل أيضًا فيما يتعلّق بالصورة الشعريّة والموقف التعبّدي للمخاطِب. وإنّها تعكس بوضوح لغة المزامير، وتقول «يشهد القرآن المبكّر على الأعمال التعبديّة التي تتضمّن نصوصًا تشبه إلى حدّ كبير مزامير الكتاب المقدّس»[٢]. وتأتي بمثال لذلك سورة المزمل. وأمّا بالنسبة إلى المدينة، في رأيها، فقد ظهر علماء اليهود والنصارى -الذين تسمّيهم نويورث الورثة الحقيقيّين للتقليد الكتابي- على الساحة بدعوى احتكار تفسيره، وتقول «فالمناظرات التي جرت



[1]- Neuwirth, Two faces of Quran: Quran and Mushaf, Oral Tradition, 142.

[2]- Neuwirth, Scripture, Poetry, And the making of a Community, reading the Quran as a literary text, 5.

بشأن بعض الأسئلة الخاصّة، تركت آثارًا في القرآن»[١]. وبناءً على هذا، ترى نويورث أنَّ القرآن الشفوي كان «كتابًا مِن الأدنى»، وقد استقلّ في المرحلة النصّيّة، وتمّ توثيقه كـ«كتاب مِن الأعلى». إنَّ الرسمة التالية تعرض تلك المراحل عند نويورث:

وكما نلاحظ في الرسمة، يبدو أنَّ القرآن الذي وصلت إليه نويورث بالاستعانة بالنظريّات الحديثة كنقد استجابة القارئ، وكذلك نظريّة أسمان وغيرها مِن النظريّات، في النتيجة لا يختلف عن القرآن الذي كان المستشرقون السابقون قد ارتكزوا في دراساتهم على العناصر المشابهة بينه وبين الكتب الدينيّة السابقة؛ إذ يزعمون أنَّ النبيّ ﷺ كان في ذلك متأثرًا بتلك الكتب. وكذلك يبدو أنَّ دعوة نويورث إلى ا لدراسة الأدبيّة للقرآن وخصائصه الشكليّة، ليست مِن أجل الإدراك الجمالي له، بل لديها فكرة عن الوظيفة الاجتماعيّة والحضاريّة للأدب القرآني وبيانه، وهي تسعى لإيضاح تطوّر الأسلوب القرآني مِن أجل إثبات نظريّتها حول فترات تشكيل تدريجي للقرآن، وتبعيّة أسلوب القرآن وموضوعاته للبحوث الجدليّة التي دارت في الفضاء المعرفي الموجود آنذاك وفي ذلك السياق التاريخي، وتحاول أنْ تأتي بتحليل جديد للعناصر المسيحيّة واليهوديّة الموجودة في القرآن.

[1]- Neuwirth, The Quran and late Antiquity, 9.

الخاتمة

ـ لاحظنا مِن ردود أفعال نويورث أنَّها لا تعجب بالسور المدنيّة؛ لعدم تشكيل بنية أدبيّة متماسكة. فيمكن القول إنَّ توقّعات نويورث تنشأ عن منهجها البنيويّ واتجاهها الدياكروني والسانكروني في دراسة السور، حيث أنَّها تتابع الآيات بشكل خطّي وتشير إلى الانقطاعات بين الآيات، ثمّ تتبع المنهج السانكروني لإيجاد الربط بين الآيات على أساس مبدأ انسجام الكلّ. وبما أنّ السور المدنيّة هي أطول مِن أنْ تشكّل وحدة منسجمة، وبالتالي حين لا تستطيع نويورث أنْ تحصل على التماسك فيها، تشعر بالخيبة وعدم الرضا، وتستنتج أنَّ شكل السور الطوال هو نتيجة عمليّة التدوين.

ـ يمكن القول إنّ القيمة الجماليّة التي تعطيها نويورث إلى السور القرآنيّة، تختلف بالنسبة إلى السور المكّيّة والسور المدنيّة. وكذلك، يبدو أنَّ الفرق بينها وبين نولدكه في تقييم القرآن ليس كبيراً. فإذا كان نولدكه وجيل المستشرقين معه، حكموا على القرآن بالقيمة السلبيّة، وقلّلوا مِن قيمة القرآن الجماليّة بسبب الانقطاعات وكثرة الالتفات والغموض في النصّ القرآني، فكان مِن المتوقّع أنْ نلاحظ اختلافًا شاسعًا في تقييم نويورث الجمالي للقرآن مِن نولدكه، بالنظر إلى مبدأ التطوّر الأدبي، ورواج معايير ما بعد الحداثة، ونقد استجابة القارئ الذي كان يرحّب بالانزياحات، ويستحسن الغموض والفجوات في النصّ، وتبديل تلك الخصائص السلبيّة إلى إيجابيّات النصّ القرآني، ولا سيّما بالنظر إلى أنَّ نولدكه كان باحثًا فيلولوجيًّا، بينما نويورث كانت تؤكّد في دراساتها على أدبيّة القرآن وضرورة معالجة القرآن بمعايير النقد الأدبي.

ـ إنَّ محاولات نويورث، تعتبر تجربة أدبيّة، ولكنّها غير جماليّة أو خارجة عن النطاق الجمالي. فصحيح أنَّها تتلقّى القرآن كنصّ أدبي، وتركّز على الجانب الأدبي والأسلوبي، إلّا أنَّ دراساتها تمثّل تجربة باحث يقرأ ملحمة الفردوسي ليكشف عادات الفرس القدامى. وبناءً على هذا، فنويورث عندما تدرس القرآن، تحاول مِن دراساتها الأدبيّة أنْ تثبت نظريّتها حول تكوين القرآن في مشروع تواصلي بين النبيّ ﷺ وأمّة المستمعين. وما يؤكّد ذلك، هو اعتماد نويورث على نظريّة نولدكه في ترتيب تاريخي للسور القرآنيّة.

ـ إنَّ اعتماد نويورث على هذا الترتيب، يحتاج إلى النقاش. فهي عندما تتحدّث عن القرآن، تجعله في مرتبة الأعمال الأدبيّة العبقريّة؛ كديوان حافظ أو أشعار مولوي. وفي السياق نفسه، تعتبر كلّ سورة وحدة في ذاتها، فلماذا عندما تقرأ ديوان حافظ، لا تبحث عن ترتيب تاريخي للغزليّات، ولا تشكو مِن عدم ترتيب الغزليّات حسب منطق كرونولوجي؟! ذلك لأنَّ أدبيّة القرآن وشكله وأسلوبه، كلّها أداة لنويورث لإثبات نظريّتها حول اعتبار القرآن نصًّا مِن نصوص العصور المتأخّرة. فيمكن القول إنَّ قيمة القرآن الجماليّة عندها، تابعة للوظائف العمليّة التي تبحث عنها في دراستها للقرآن.

ـ وقع الاختلاف بين الباحثين في علوم القرآن في مسألة ترتيب السوَر وجمعها بين دفّتين، ويمكن حصر أقوالهم في هذه المسألة ضمن اتّجاهين رئيسين، الأوَّل: أنَّ القرآن كان مجموعًا بين دفّتين في حياة النبيّ ﷺ. والثاني: أنَّ القرآن لم يجمع بين دفّتين إلاَّ بعد رحيل النبيّ ﷺ. وقد استدلَّ أصحاب الاتجاه الأوّل بأنَّ المصحف الذي بين أيدينا بنظمه وترتيب سوره، مطابق للمصحف المجموع في حياة النبيّ ﷺ، واعتبروا أنَّ القرآن كان يُدَرَّس ويُحفظ جميعه مِن قِبَل مجموعة مِن الصحابة في حياة النبيّ (صلَّى الله عليه وآله وسلَّم)، منهم: عبد الله بن مسعود، وأُبيّ بن كعب، وغيرهما، ممّا يدلّ على أنّ القرآن كان مجموعًا مرتّبًا[١].

ـ بينما ذهب أصحاب الاتجاه الثاني أنَّ القرآن جمع في عصر الخلافة، واستدلّوا على أنَّ القرآن كان مؤلّفًا ضمن سور متفرّقة في عهد رسول الله ﷺ، وغير مجموع في موضع واحد ولا مرتَّب السوَر، حيث رحل النبيّ والقرآن منثور على العُسُب، واللِّخاف، والرقاع، والأديم[٢]، وعِظام الأكتاف والأضلاع، والحرير والقراطيس، وفي صدور الرجال. ومع أنَّ السوَر كانت مكتملة على عهده (صلَّى الله عليه وآله وسلَّم)، مرتَّبة آياتها وأسماؤها، غير أنَّ جمعها بين دفَّتين لم يكن حاصلاً بعد؛ نظراً لترقّب نزول قرآن في حياة النبيّ ﷺ. ولهذا، لم يُقدِم النبيّ ﷺ على جمع القرآن ضمن

[١]- مجمع البيان في تفسير القرآن، ج١، ص٤٣.

[٢]- العُسُب: جمع عسيب. وهو جريد النخل، حيث كانوا يكشفون الخوص ويكتبون في الطرف العريض. واللخاف: جمع لخف. وهي الحجارة الرقيقة (صفائح الحجارة). والرقاع: جمع رقعة. وهي مِن الجلد أو الورق أو غيرهما. والأديم: الجلد المدبوغ. انظر: مناهل العرفان في علوم القرآن، ج١، ص٢٠٢.

دفّتين[١]. واستدلّوا بالشواهد التاريخيَّة، منها: ما قاله زيد بن ثابت: قُبض النبيّ ﷺ ولم يكن القرآن جُمِعَ في شيء[٢]. وتدرّج نزول القرآن واستمرار حالة ترقّب نزول الوحي في حياة النبيّ ﷺ، وهو ما حال دون أنْ يجمعه النبيّ ﷺ بنفسه[٣].

ـ جمعُ الإمام عليّ عليه السلام للمصحف:كان الإمام عليّ عليه السلام أوَّل مَنْ تصدّى لجمْع القرآن بعد رحيل النبيّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم مباشرة وبوصيّةٍ منه. روي عن الإمام الصادق عليه السلام: «قال رسول الله ﷺ لعليّ عليه السلام: يا عليّ، القرآن خلف فِراشي في الصحُف والحرير والقراطيس، فخُذوه واجمَعوه ولا تضيِّعوه، كما ضيّعت اليهود التوراة، فانطلق عليّ عليه السلام، فجمعه في ثوب أصفر، ثمّ ختم عليه في بيته، وقال: لا أرتدي حتّى أجمعه، فإنّه كان الرجل ليأتيه فيخرج إليه بغير رداء، حتّى جمعه. قال: وقال رسول الله: لو أنَّ الناس قرأوا القرآن كما أنزل الله ما اختلف اثنان»[٤].

[١]- انظر: الإتقان في علوم القرآن، ج١، ص١٧٠-١٧٢. مناهل العرفان في علوم القرآن، ج١، ص٢٠٣-٢٠٤. الميزان في تفسير القرآن، ج١٢، ص١٢٠. التمهيد في علوم القرآن، ج١، ص٢٨٥.

[٢]- انظر: الإتقان في علوم القرآن، ج١، ص١٦٠.

[٣]- انظر: مناهل العرفان في علوم القرآن، ج١، ص٢٠٤.التمهيد في علوم القرآن، ج١، ص٢٨٥.

[٤]- القمي، تفسير القمي، ج٢، تفسير سورة الناس، ص٤٥١.

لائحة المصادر والمراجع

١. أسمان، يان، الذاكرة الحضاريّة؛ الكتابة والذكرى والهويّة السياسيّة في الحضارات الكبرى الأولى، تر: عبد الحليم عبد الغني رجب، الطبعة الأولى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٣.

٢. أيزر، ولفغانغ، عمليّة القراءة: مقترب ظاهراتي، ضمن كتاب «نقد استجابة القارئ مِن الشكلانيّة إلى مابعد البنيويّة»، جين. ب. تومبكنز، تر: حسن ناظم وعلي حاكم، مراجعة وتقديم: محمّد جواد حسن الموسوس، المشروع القومي للترجمة الذي يشرف عليه المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٩.

٣. نويورت، آنگليكا، قرآن پژوهى در غرب درگ فتگو باخانمآن گليكان ويورث، هفتآسمان، ٣٤، ١٣٨٦.

٤. ياكوبسن، رومان، قضايا الشعريّة، تر: محمّد الولي ومبارك حنون، دار التوبقال للنشر، الطبعة الأولى، المغرب، ١٩٨٨.

٥. ياوس، هانز روبرت، جماليّة التلقّي مِن أجل تأويل جديد للنصّ الأدبي، تر: رشيد بنحدو، الطبعة الأولى، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٤.

لائحة المصادر الأجنبيّة

1. Kermani, Navid, God id Beautiful: The Aesthetic Experience of the Quran, Translated by Tony Crawford, Polity Press, Cambridge, 2014.

2. Neuwirth, Angelika, From and Structure of the Quran, Encyclopedia of the Quran, Vol. 2, 2002.

3. Neuwirth, Angelika, Two faces of Quran: Quran and Mushaf, Oral Tradition, 25/ 1, 2010.

4. Neuwirth, Angelika, Scripture, Poetry, And the making of a

Community, reading the Quran as a literary text, Oxford University press, London, 2014.

5. Neuwirth, Angelika, The Quran and late Antiquity, Translated by Samuel Wilder, Oxford University press, 2019.

6. Noldeke, Theodor, Sketches from Eastern History, translated John Sutherland Black, London, Adam and Charles Black, 1982.

7. Rachel Friedman, Interrogating Structural Interpretation of the Quran, Der Islam, Bd 87, 2012.

8. Rippin, Andrew, Contemporary Scholarly Understanding of Quranic Coherence, Al-Bayan, V 11, Nu 2, December, 2013.

9. Stewart, Devin, Book Review of Scripture, Poetry and the Making of a Community, By Angelika Neuwirth, Journal of Quranic Studies, 18: 3, 2016.

المنهج الفيلولوجي عند المستشرقين

من النقد الكتابي المتعالي إلى الإجراء التدخّلي في الدراسات القرآنية

محسن فتحي[*]

الملخّص

لقد قام العديد مِن المستشرقين بإعادة قراءة التراث الإسلامي مِن فلسفة، وكلام، وعلوم الحديث، والتفسير...، واستعملوا في ذلك مناهج متعدّدة كالمنهج الاستقرائي، والمنهج التحليلي، والمنهج الجدلي المادي، والمنهج الفيلولوجي. غير أنَّ هذا المنهج الأخير يدعونا لاستكشاف نمط جديد مِن أنماط الاستشراق بحيث أنَّ بدايات تطبيقاته الأولى، كانت أساسًا في مجال الكتابات التوراتيّة والإنجيليّة، ما يجعلنا ننفتح على بعد آخر في الفكر الاستشراقي، وهو كيفيّة تعامله مع المسيحيّة المشرقيّة ليكون ذلك جسرًا يمتدّ نحو استكشاف الفكر الإسلامي بشتّى علومه. لذلك، فإنَّ دراسة تطبيقات المنهج الفيلولوجي مِن قبل المستشرقين، خاصّة منهم الألمان، يجعلنا نستكشف بعضًا مِن الإسقاطات الفكريّة التي تصل إلى حدّ التعسّف المنهجي في الكثير مِن الأحيان، وإنَّ دراسة أصول هذا المنهج وبعض مجالات تطبيقاته الكتابيّة، تميط لنا اللثام عن هذا التعسّف الذي يستند إليه المستشرقون للتوصّل إلى بعض النتائج مِن خلال دراساتهم كتاريخيّة القرآن على سبيل المثال.

الكلمات المفتاحيّة: المنهج الفيلولوجي، تاريخيّة القرآن، اللغة، التراث الإغريقي.

---

[*]- دكتوراه في اللغة الفرنسيّة وآدابها.

مقدّمة

إنَّ دراسة الفكر الاسشراقي يجعلنا نجلو المرآة التي مِن خلالها أراد لها الغرب أنْ تنقش عليها صورة الهويّة الإسلاميّة في مخياله الجمعي. إذ لم تكن الغاية مِن وراء ذلك الانفتاح على الآخر بوصفه الأنا الكوني الذي تتجلّى فيه الإنسانيّة في كونيّتها اللامتناهية. بل جاء المدّ الاستشراقي للتسلل نحو اللاوعي الإسلامي لاختراق هويّته وإعادة تشكيل ملامحه على النحو الذي يرتضيه الغرب مِن أجل التأكيد على مركزية أوروبيّة تعلي مِن شأن الإنسان الأوروبي بوصفه الكائن الأعلى، ولا يكون ذلك لغيره. مِن أجل ذلك، نجد أمامنا بحرًا سيّالاً مِن المؤلّفات الاستشراقيّة، كان همهّا الوحيد الغوص في أعماق العقل الإسلامي لإعادة تشكيله، أو ربمّا السيطرة عليه، لكونه عقلاً أدنى مِن العقل الأوروبي كما تنصّ عليه نظرّيات المركزيّة الأوروبيّة. لذلك، فإنَّ دراسة المناهج التي استند إليها المستشرقون، تكتسي أهميّة قصوى في إبراز الحدود المعرفيّة والعلميّة للآليّات التي تبنّتها الرؤية الاستشراقيّة. مِن هذا المنطلق، ارتأينا إفراد دراستنا هذه للمنهج الفيلولوجي ومجالات تطبيقه، وصولاً إلى لحظة استحضاره وتطبيقه في الدراسات القرآنيّة.

وفي أعقاب ما يتوالى مِن أحداث تاريخيّة وتراكمات معرفيّة، وأزمات فكريّة ووجوديّة تلمّ بالإنسان المعاصر، وفي غياب الحلول في حاضر يغلب عليه تضارب القوى الاقتصاديّة، والسياسيّة، والعسكريّة والإيديولوجيّة، أصبح البحث عن حلول لهذا الواقع مِن أكبر الهموم الفكريّة والفلسفيّة المعاصرة. ومِن ضمن الحلول الممكنة، إعادة ربط الإنسان المعاصر بتراثه كامتداد لهويّته الضاربة في عمق التاريخ. فبعد أنْ أعلنت فلسفة الأنوار والفلسفة الحديثة القطيعة الإبستمولوجيّة مع الماضي بوصفه تراثًا متلاشيًا، قدّمت للإنسان وعودًا باسم الماديّة والعقلانيّة الضاربة في النفعيّة، ليشهد الواقع على انهيار أسس الحداثة ومشروعها الفلسفي، ليصبح بذلك الرجوع إلى التراث أمرًا حتميًّا لتقديم الحلول البديلة.

وبذلك تعالت أصوات مِن داخل المجتمع الأوروبي والعربي بالعودة إلى التراث للإعلان عن مشروع فكري عملاق، يتمثّل في إعادة قراءة التراث وفقًا لمناهج مختلفة.

ونظرًا لقلّة الدراسات وندرتها في مجال المنهج الفيلولوجي في الدراسات الاستشراقيّة، سنفرد دراستنا للوقوف على خصائص هذا المنهج، ونشأته وجذوره، لننكبّ على كيفيّة استخدامه في مجال يرتبط أساسًا بهويّة الإنسان المسلم، ألا وهو تفسير القرآن مِن خلال نموذج المستشرق الألماني تيودور نولدكه في كتابه تاريخ القرآن الذي يبدو أنَّ عنوانه يفصح عن الكثير. لما تبيّن لنا المجال الحقيقي للعمل بالمنهج الفيلولوجي، فإنّنا نقف إذاً أمام إشكاليّة عميقة تتعلّق بالمنهج في العلوم الدينيّة؛ إذ تمّ نقل هذا المنهج المتعلّق بسياق تاريخي ولغوي ولاهوتي خاصّ، مِن سياق الدراسات الكتابيّة اليهوديّة والمسيحيّة لاعتماده في سياق الدراسات القرآنيّة الإسلاميّة. ولدراسة هذه الإشكاليّة، ارتأينا تبويب بحثنا لبابين مرتّبين ترتيبًا نسقيًّا، بحيث أنّنا سنفتتح هذه الدراسة بتوضيح كيفيّة استخدام المنهج الفيلولوجي لدراسة النصوص التوراثيّة والإنجيليّة، وما هي أهمّ النتائج التي توصّلت إليها هذه القراءة، انطلاقًا مِن أعمال المستشرق الألماني يوليوس فلهاوزن مؤسّس الفرضيّة الوثائقيّة. ومِن ثَمَّ ندرس تطبيق هذا المنهج في مجال في التراث الإسلامي، وعلى وجه التحديد الدراسات القرآنيّة مِن خلال نموذج تاريخ القرآن للمستشرق نولدكه. غير أنّنا ارتأينا التعريف بهذا بالمنهج ومجالات تطبيقه قبل دراسة هذا النموذج.

المنهج الفيلولوجي

يعتني علم الفيلولوجيا بدراسة ما يحدث على اللغة مِن تغيّرات ولواحق تراكميّة في تاريخ نشأتها وارتقائها. إذ يعتمد هذا العلم على دراسة النصوص، ليس فقط مِن خلال بنيتها اللغويّة الداخليّة، بل يتعدّى ذلك ليشمل سياق انبثاقها. فاللغة مِن منظور العلم الفيلولوجي تكون خاضعة لسياق إنتاجها، وبذلك يكون منطلق دراسة اللغة ممّا تقترحه اللسانيّات، غير وافٍ بالغرض لاستيفاء معنى الخطاب اللغوي. وهذا الملحظ يتجلّى أساسًا في تركيب كلمة الفيلولوجيا في أصلها اليوناني (Philologie)، «ويتكوّن هذا المصطلح الذي يقابله فقه اللغة عند الغربيّين- مِن لفظين إغريقيين، أحدهما (Philos) بمعنى الصديق، والثاني (Logos) بمعنى الخطبة أو الكلام؛ فكأنَّ

واضع التسمية لاحظ أنَّ فقه اللغة يقوم على حبّ الكلام للتعمّق في دراسته مِن حيث قواعده وأصوله وتاريخه[١]».

هذا المصطلح في سياقه التداولي مرتبط بفترة ما بعد سقوط القسطنطينيّة في حوالي القرن الخامس عشر، حيث تمّ اعتماد المنهج الفيلولوجي في الدراسات الكتابيّة التوراتيّة والإنجيليّة على حدّ سواء، فارتبطت أساسًا بالإغريقيّة واللاتينيّة وما تتضمّنه مِن إنتاجات فكريّة شعريّة كانت، أو فلسفيّة أو لاهوتيّة. وبذلك تعود جذور هذا المنهج إلى سقوط القسطنطينيّة. وهكذا صارت الدراسة الكتابيّة غير منحصرة في الانكباب على معاني النصوص، بل تعدّت ذلك لدراسة النصوص والوثائق القديمة، بل ومقارنتها بالنصوص السنسكريتيّة؛ نظرًا لما توصّل إليه الباحثون مِن أوجه التداخل بين اللغتين والحضارتين لتأسيس ما سمّوه الفيلولوجيا المقارنة (Philologie comparative)؛ وذلك لإرساء أوّل منهج في نقد الكتاب المقدّس: «وكانت النصوص الإغريقيّة اللاتينيّة أو ما يعرف بالأدب القروسطوي أوّل النصوص التي خضعت للنقد والتمحيص، فقد أدّى سقوط القسطنطينيّة بكثير مِن علماء بيزنطة إلى اللجوء إلى غرب أوروبا، فأدخلوا معهم طرقهم في قراءة النصوص القديمة، ما دفع كثيراً مِن الباحثين إلى دراسة هذا الأدب على نحو كبير، عاملين على تكسير قيود التقليد التي جعلت سابقيهم يسلمون بكلّ ما خلّفه الآباء مِن دون فحص أو تحرٍّ، كما أدّى بروز الحسِّ النقدي لدى كثير منهم نتيجة لاطّلاعهم على أبحاث الرحلات الاستكشافيّة للحضارات والأمم في الشرق والغرب، واتّصالهم بالحضارة الإسلاميّة، إلى تلاقح فكري مثمر جدًّا[٢]».

المستشرقون والفرضيّة الوثائقيّة في الدراسات الكتابيّة

يرجع تطبيق المنهج الفيلولوجي إلى العناية بالتراث الإغريقي، فلم يقتصر الدارسون على نسخ النصّ المتوفّرة في المجال التداولي الفكري، إنّما اهتمّوا كذلك بتتبّع الوثائق القديمة، والمخطوطات، وإثبات نسبة المؤلّف لصاحبه، لتصبح كلّ

[١]- صبحي صالح، دراسات في فقه اللغة، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ٢٠٠٩، ص٢٠.

[٢]- يوسف الكلام، تاريخ وعقائد الكتاب المقدّس بين إشكاليّة التقنين والتقديس، دار صفحات للدراسة والنشر، سورية، دمشق، ٢٠٠٩، ص٢٣.

هذه العناصر ذات الطابع المادّي مؤثّرة في قيام المعنى، بل ومؤسّسة له. وأوّل مظاهر تطبيق هذا المنهج في الشرق، كان في مدرسة الإسكندريّة، حيث أولت اهتمامًا خاصًّا بدراسة الفكر الإغريقي وتنقيحه انطلاقًا مِن دراسة نصوصه التأسيسيّة؛ كالإلياذة والفلسفة الأفلاطونيّة التي ستجد امتدادها الكامل مِن خلال هذه المدرسة الشرقيّة. وبهذا يتّضح أنَّ المنهج الفيلولوجي في أصله، كان لا يهتمّ إلّا بدراسة النصوص الأدبيّة لتنقيحها وتبويبها. غير أنَّ التحوّلات التاريخيّة أنجبت تعدّدًا في المذاهب الفلسفيّة واللاهوتيّة، فأنتجت بذلك قراءات مختلفة للفلسفات والنصوص الدينيّة، ما جعل المنهج التأويلي يزدهر خصوصًا في المجال اللاهوتي .مِن خلال تاريخ الكتابات التوراتيّة،كان التدخّل الفيلولوجي ضرورة علميّة ينبغي مِن ورائها الضبط المفاهيمي للنصوص العقديّة. وبذلك ظهرت تيّارات فيلولوجيّة في العصر الحديث تنادي بعدم التوقّف على تأويل النصّ، بل ينبغي الرجوع إلى النصوص العليا وإثبات نسبتها لمؤلّفيها، ورصد التغيّرات والطفرات الكتابيّة التي حصلت طيلة فترة التأليف قبل الخوض في عمليّة التأويل، وهو ما تنصّ عليه نظريّة الفرضيّة الوثائقيّة للمستشرق الألماني يوليوس فيلهاوزن.

هذه النظريّة التي أسّسها فلهاوزن تنصّ على أنَّ كتب موسى الخمسة (سفر التكوين - سفر الخروج - سفر اللاويين، سفر العدد، سفر التثنية)، التي وفقًا للتقليد اليهودي قد أملاها الله على موسى ليدوّنها في الألواح،لم تأخذ تكوينها بفعل مصدري وحياني واحد، إنّما هي نتيجة تراكميّة كتابيّة تاريخيّة، تتعدّد فيها المصادر الكتابيّة، بل وحقب التدوين كذلك. غير أنَّ تطبيق المناهج النقديّة الحديثة، وعلى رأسها المنهج الفيلولوجي، اكتشف أنَّ النصّ التوراتي قد تمّ تدوينه على مراحل مختلفة؛ أي إنّه بحسب التعبير الهيغلي، هو نصّ خاضع لديالكتيكيّة التاريخ وتطوّره، وهو ما يثبته المستشرق فلهاوزن مِن خلال تطبيقه للنظريّة الوثائقيّة. يرفض فلهاوزن القول بنظريّة التأليف الموسوي للتوراة ليصبح هذا القول محلّ إجماع للنقّاد خلال القرن الثامن عشر. اعتمد فلهاوزن في تأسيسه وتطبيقه للنظريّة الوثائقيّة على الدراسة المتوازية لأحداث التوراة والتطوّرات التي تطرأ على المفردات والاشتقاقات في البناء اللغوي، ليستنتج أنَّ النصّ الموسوي قد خضع فعلاً لبناء عملي تطوّري ممتدّ طويلاً

في التاريخ. بنى فلهاوزن نظريّته الوثائقيّة على أسس نظريّة الوثائق، مستعينًا في ذلك بالنقد الجدلي التاريخي، والنقد الداخلي والخارجي للكتابات التوراتيّة. وبذلك نجد أنَّ فلهاوزن يؤسّس دراسته الفيلولوجيّة الوثائقيّة على سؤال قد يبدو لأوّل وهلة سؤالاً بديهيًّا لكلّ مِن يفتح الكتاب المقدّس لأوّل مرّة، حيث يجد في مقدّمة الكتاب أنَّ النصّ التوراتي هو مِن تأليف موسى، وقد تمّ حفظه مِن طرف المدوّنين. غير أنَّ المنهج النقدي الحديث، عاد لإعادة طرح السؤال عن نسبة النصّ التوراتي لمؤلّفه. وفي هذا الصدد، أنكر فلهاوزن نسبة التوراة لمؤلّف واحد في حقبة زمنيّة واحدة، انطلاقًا مِن تتبّعه لتطوّر البنية المفاهيميّة للتوراة. وهذا ما صاغه يوهان إيكهورن في الفرضيّة الوثائقيّة التي تعدّ الأقدم مِن نوعها فيما يتعلّق بسفر التكوين على وجه الخصوص، بحيث ميّز بين مصدرين أساسيين في تشكّل معالم سفر التكوين، وحدّدهما في النصّ الألوهي، الذي ترمز له نظريّة الفرضيّة الوثائقيّة الألمانيّة بـ(إ) أو (E)، والنصّ اليهوي الذي ترمز له نفس النظريّة بـ(ي) أو (J). وفي هذا الصدد رصد والتر هيوستن في كتابه أسفار موسى الخمسة، طريقة تشكّل سفر التكوين انطلاقًا مِن هاته المصادر اليهويّة والألوهيّة[١]:

Hypothesis	The textis:	Role of the redactor	Mode of analysis
Documentary	A combination of a small number of continuous sources running through the text	Stitching together the sources unobtrusively	Source criticism

الترجمة مع بعض التوسّعات

الفرضيّة	طريقة التكوين	المحرّر/ الجامع/ المؤلّف	طريقة التحليل
الوثائقيّة	عدد صغير مِن الوثائق المستمرّة (عَادة أربعة) جمعت لتكوين نصّ نهائي.	جمعت مِن قبل المحرّرين الذين قامَوا بتغيير أقلّ قدر ممكن مِن النصوص المتاحة لهم.	Source criticism

[1]- Walter J. Housten, The Pentateuch, SCM Press, 2013, p.93.

هذان المصدران يعتبران دليلاً ملموسًا على تعدّد مؤلّفي التوراة، بحيث أنّنا نجد، وفقًا لهذا التقسيم الوثائقي، أنَّ النصّ التوراتي محكوم بجدليّة تاريخيّة تمرّ مِن آثار الوثنيّة التي تسقط الصفات البشريّة على الذات الإلهيّة كما هو حاضر بقوّة في المصدر اليهوي، غير أنَّ هذا التصوّر يصبح أقلّ حدّة في المصدر الإلوهيمي، وهو مايثبت التطوّر التاريخي لهذا النصّ.

يبدو أنَّ تدخّل المنهج الفيلولوجي انطلاقًا مِن تفعيل أسس النظريّة الوثائقيّة، يضعنا أمام نصّ متحرّك تاريخيًّا. وهذه الحركة ليست حركة تأويليّة على مستوى تطوّر المعنى، إنّما هي حركة بنيويّة تتعلّق بإعادة إحياء النصّ وتجديد بنائه على معطيات تاريخيّة محدّدة، ويظهر ذلك جليًّا مِن خلال تطوّر المفاهيم الإلهيّة بين المصادر اليهويّة والمصادر الإلوهيميّة، وهو المعنى نفسه الذي يشير إليه موريس بوكاي في كتابه التوراة والقرآن والعلم. يرى بوكاي أنَّ سفر التكوين ليس نصًّا ذا مصدريّة واحدة، إنّما تجميع لنصوص مِن مصادر مختلفة، بل ولكتاب ومدوّنين مختلفين؛ إذ إنّ الدراسة الفيلولوجيّة أثبتت أنَّ هذه النصوص تنتمي لأربع حقب مختلفة كما يشير إليه التقسيم الذي يوثقه بوكاي: «كان القرن التاسع عشر مخصّصًا لمزيد مِن البحث الدقيق عن المصادر. في عام ١٨٥٤ ، تمّ قبول أربعة مصادر، وتمّ إعطاؤهم أسماء: الوثيقة اليهويّة، والوثيقة الألوهيميّة، التثنية والقانون الكهنوتي. وبذلك فقد نجحنا في تحديد أعمار هذه الوثائق:

١. الوثيقة الألوهيميّة الموجودة في القرن التاسع قبل الميلاد (مكتوبة في بلاد يهوذا).

٢. الوثيقة الألوهيميّة ستكون أحدث قليلاً (مكتوبة في إسرائيل).

٣. يرجع سفر التثنية إلى القرن الثامن قبل الميلاد، وبالنسبة للبعض (أي يعقوب) هو مِن زمن يوسياس (القرن السابع قبل الميلاد).

٤. الوثيقة الكهنوتيّة هي مِن زمن المنفى أو بعد النفي: القرن السادس قبل الميلاد.

وهكذا، فإنَّ ترتيب نصّ أسفار موسى الخمسة، يمتدّ على الأقلّ ثلاثة قرون[١].

من خلال التدخّل الفيلولوجي في الدراسات التوراتيّة تبيّن على ضوء هذه الدراسات الاستشراقيّة تعدّد مصادر تأليف التوراة، ممّا جعل مِن البحث الفيلولوجي سبيلاً لإعادة قراءة النصّ التوراتي وفق مناهج علميّة حديثة تتماشى وطبيعة النصوص ومصادرها. غير أنَّ التدخّل الفيلولوجي لم يتوقّف عند دراسة التوراة، بل تعدّى ذلك ليشمل دراسة الأناجيل القانونيّة الأربعة وفقًا للسياق التاريخي الخاصّ بها. إنَّ تاريخ الأناجيل لا ينفكّ عن تاريخ الكنيسة، ليكون البحث الفيلولوجي في هذا السياق عاملاً حاسمًا في فضّ النزاع التأويلي للأناجيل الذي يعود أصلها إلى الانشقاق الكنسي الكبير الذي كان سببه تحديد طبيعة المسيح إنْ كانت بشريّة وإلهيّة أم إلهيّة فقط.

حقيقة هذا الانشقاق العظيم في العالم المسيحي الذي أعلن عنه في المجمع المسكوني المسمّى بمجمع خلقيدونية، هو في الحقيقة نتيجة الصراعات اللاهوتيّة المترتبة على تعدّد قراءات الكتاب المقدّس. إنَّ القضيّة الجوهريّة التي دار حولها هذا المجمع، هي طبيعة المسيح، لتختلف آراء الأساقفة، فقال أساقفة الغرب المسيحي في حقيقة المسيح بالطبيعتين الإلهيّة والبشريّة مجتمعتين في شخص يسوع المسيح، بينما رفضت الكنائس المشرقيّة القول بالطبيعتين، الإلهيّة والبشريّة، مؤكّدة على مونوفيزيّة المسيح التي تنصّ على مبدأ الطبيعة الواحدة؛ أي إنَّ المسيح ليست له إلّا الطبيعة الإلهيّة، وإنَّ الطبيعة البشريّة قد تلاشت في إلهيّته، وهم بذلك ينفون الطبيعة الناسوتيّة، ولا يثبتون إلّا الطبيعة الإلهيّة. وفي هذا الصدد، نسوق قانون الإيمان الكنسي الذي أقرّه المجمع المسكوني كما ساقه الأب جان كمبي في كتابه: دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة كصيغة نهائيّة للقراءة الآبائيّة للنصوص الإنجيليّة: «فإنّنا جميعًا وبصوت واحد نعلّم ابنًا واحدًا هو ذاته كامل في اللاهوت، وهو ذاته كامل في الناسوت، وهو ذاته الله حقًّا وإنسان حقًّا. صار إنسانًا بنفس عاقلة وبجسد، له وللآب ذات الجوهر بحسب اللاهوت، وله ذات جوهرنا بحسب الناسوت، شبيه بنا في كلّ

[1]- Maurice Bucaille, La Bible, le Coran et la Science, Les Ecritures saintes examinées à la lumière des connaissances modernes, SEGHERS, Paris, 1976, p.25.

شيء ما خلا الخطيئة، مولود مِن الآب قبل كلّ الدهور بصفة لاهوته. لكنَّه في الأيام الأخيرة، مِن أجل خلاصنا، ولد مِن مريم العذراء، أمّ الله (الثيوتوكوس) بصفة ناسوته. هو ذاته مسيح واحد، ابن، ربّ، ابن وحيد، نعترف به قائمًا بطبيعتين[١]».

هذا الانشقاق الناتج عن تعدّد قراءات النصّ المسيحي، راجع في الأساس إلى عامل أساسي، وهو العامل اللغوي. إذ باعتراف آباء الكنيسة الحاليين، سواء كانوا كاثوليكًا أو أرثوذكس، يقرّون أنَّ اهتمام الكنيسة الشرقيّة باليونانيّة والغربيّة باللاتينيّة، أدّى إلى هذا الصدام التأويلي للنصّ. هذا الاختلاف في طبيعة المسيح التي تعدّ الركن الأعظم في الإيمان المسيحي، لا يرجع في الحقيقة إلى النزاع التأويلي، بل هو في الحقيقة راجع إلى تداخل المفاهيم والصيغ اللغويّة أثناء عمليّة التدوين. يرى أوسكار كولمان أنّ المصادر الإنجيليّة التي اعتمدها المدوّنون متداخلة فيما بينها، بل ترجع نسبتها في بعض الأحيان إلى مدوّنين مجهولين، اعتمد عليهم مدوّنو الأناجيل القانونيّة. إنَّ إنجيل مرقس الذي اعتمد عليه لوقا ومتّى في تدوين إنجيليهما، هو في الحقيقة عمل تدويني سابق على العمل التدويني لمرقس ممّا يجعل الأناجيل الثلاثة تحيل على عمل تدويني مجهول، وهو ما ينتقده كولمان استنادًا إلى المنهج الفيلولوجي: «لا ينبغي أنْ يكون عمل مرقس الذي استخدمه لوقا ومتّى، إنجيل هذا المؤلّف، بل كتابة سابقة[...] وهكذا نصل إلى هذه الفكرة القائلة بأنَّ الأناجيل كما نمتلكها، قد جلبت لنا انعكاسًا لما تعرفه المجتمعات المسيحيّة البدائيّة عن حياة وخدمة يسوع ومعتقداتهم ومفاهيمهم اللاهوتيّة، التي كان الإنجيليّون المتحدّثين بها»[٢].

انطلاقًا مِن العمل الفيلولوجي في دراسة الأناجيل، تبيّن أنَّ عمليّة التدوين لم تكن مطابقة للتعاليم التي أسّسها المسيح، بل حصل تدخّل بشري بحمولته التاريخيّة والاجتماعيّة في تدوين الأناجيل، ما جعل مِن الأحداث التي يسوقها مدوّنو الأناجيل الأربعة خاضعة لعدّة أوجه مِن الاختلاف، بحيث أنَّ في الحدث الواحد، يمكن أنْ نجد أوجهًا مختلفة مِن التناقضات في النصّ الواحد، بل وفي الأناجيل فيما بينها.

---

[١]- دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة، الأب جان كمبي، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٤، ص١٢٩-١٣٠.

[2]- Maurice Bucaille, La Bible, le Coran et la Science, Les Ecritures saintes examinées à la lumière des connaissances modernes, op.cit., 1976, p.25.

وهذا ما توقّفت عنده الدراسة الفيلولوجيّة لمحاولة دراسة أصل هذه الاختلافات، لتجد في الأخير أنَّ هذا راجع إلى تعدّد المدوّنين، وتعدّد المصادر، واختلاف أزمنة التدوين، الشيء الذي بدا واضحًا في بنية النصّ التوراتي أو الإنجيلي على حدّ سواء.

المنهج الفيلولوجي في الدراسات القرآنيّة

بعد النتائج الصادمة التي شكّلتها نتائج المنهج الفيلولوجي في الدراسات الكتابيّة في الغرب، حيث تمّت إزالة صفة القدسيّة عن النصوص التوراتيّة والإنجيليّة، تشكّل جيل جديد مِن المستشرقين اتّخذ مِن المنهج الفيلولوجي ونظريّات النقد العالي مصدرًا منهجيًّا لمقاربة النصّ القرآني. وأوّل مَنْ طبّق المنهج الفيلولوجي في الدراسات القرآنيّة، كان المستشرق الألماني فلهاوزن مؤسّس النظريّة الوثائقيّة، حيث أنّه اعتمد التقسيم المرحلي نفسه الذي مرّت به نصوص الكتاب المقدّس، مِن خلال تحديد ثلاث مراحل زمنيّة كبرى تشكّلت مِن خلالها المعالم التاريخيّة الكبرى لنشوء وارتقاء النصّ المقدّس.

المنهج الفيلولوجي في الدراسات القرآنيّة: تاريخ القرآن لنولدكه أنموذجًا

هذا الإسقاط المتعسّف للمنهج الفيلولوجي على الدراسات القرآنيّة، جعل مِن المستشرقين يطلقون على العديد مِن مؤلّفاتهم عناوين؛ كتاريخ القرآن أو تاريخ الأدب العربي، مدرجين بذلك النصّ القرآني ضمن النصوص الأدبيّة، وهو ما يوضّح جليًّا أنَّ المستشرقين يقومون بإسقاط نتائج المنهج الفيلولوجي في الدراسات الكتابيّة على القرآن الكريم، مِن دون أنْ يأخذوا بعين الاعتبار السياق الإسلامي والنسق الفكري والنبويّ الخاصّ بالدين الإسلامي. لذلك عندما تحوّلت الفيلولوجيا مِن دراسة النصوص الأدبيّة اليونانيّة واللاتينيّة إلى دراسة الكتاب المقدّس بوصفه نصًّا أدبيًّا كذلك، أطلقوا على القرآن أيضًا اسم (النصّ الأدبي) كما أشار إلى ذلك إجناتس جولدتسهير في كتابه العقيدة والشريعة في الإسلام، أو كما تبنّاه رجيس بلاشير في كتابه تاريخ الأدب العربي. إنَّ نولدكه في كتابه تاريخ القرآن، لم يخرج عن دائرة المستشرقين الذين أسقطوا كلّ الحمولة المنهجيّة للفيلولوجيا على القرآن الكريم؛ إذ

أنّه لم ينطلق مِن مقدّمات موضوعيّة منبثقة مِن الوعي الجمعي الإسلامي وخصائصه الدينيّة، بل كان منطلقه خلاصات البحث الفيلولوجي في ضوء نقد الكتاب المقدّس مِن كونه تجميعًا وتوليفًا لمصادر مختلفة ترجع لمدوّنين مختلفين. ينطلق نولدكه مِن هذا الطرح ويسقطه على النصّ القرآني بدعوى أنّه ينبثق مِن المصادر الكتابيّة السابقة لا كنتيجة للوحي الإلهي، إذ يفتتح نولدكه بداية الجزء الثاني مِن كتابه بطرح نظريّته في التناص في النصّ القرآني: «إنَّ الآيات المنفردة المختلفة التي يتألّف منها كتاب الإسلام المقدّس، تعود، بناء على إشارات كثيرة متضمّنة فيها، إلى كتاب محفوظ في السماء، وذلك في مطابقة دقيقة له، في حين أنَّ كتب المسيحيّين واليهود المقدّسة، تنبثق مِن النموذج الأعلى ذاته، غير أنّها تعرّضت لتشويه كبير. وكذلك الأسماء المختلفة التي أطلقت على هذه الآيات؛ كالقرآن، الكتاب، والوحي، توحي بخلفيّة كتابيّة (تدوينيّة) لها. والحال هذه، يصعب التصوّر أنَّ محمّد لم يكن ينوي، منذ البداية، أنْ ينجز وثيقة للوحي أو أنْ يثبته كتابة[١]».

زعم نولدكه هذا، يبيّن أنّه تجاهل بعمد الأسس التي قام عليها تدوين القرآن الكريم؛ إذ إنّه يصرّح بكلّ وضوح، أنَّ النبيّ محمّدﷺ لم يشأ تدوين القرآن لغرض تعديله. غير أنَّ هذا القول لا ينسجم مع ما أحال إليه نولدكه في مسألة تدوين القرآن؛ إذ إنّه جعل مِن كتاب الفهرست للنديم معتمده الرئيس لدراسة مراحل تدوينه. غير أنّنا نجد أنَّ نولدكه قد اجتزأ مِن كتاب الفهرست ما شاء وغضّ الطرف عن مسائل جوهريّة تخصّ تدوين القرآن الكريم. نجد في كتابه أنَّه لم يشر إلى أنَّ عمليّة التدوين كانت على عهد النبيّ، وهو ما وجدناه في كتاب الفهرست الذي اعتمده في بحثه، لنجد أنَّ نولدكه يقرّ في صدر كتابه أنَّ النبيّ الأكرمﷺ لم يشأ تدوين القرآن الكريم بغرض تعديله بحسب حالته الوجدانيّة، وهو مناف لأخلاق النبيّ الكريمﷺ؛ إذ إنّه الرسول الأمين، وهذا نصّ كتاب الفهرست الذي تعمّد نولدكه إخفاءه لكونه يفنّد طرحه المتهافت: «الجامع للقرآن على عهد النبيّﷺ: عليّ بن أبي طالبعليه السلام. سعد بن عبيد بن عمرو بن زيد، أبو الدرداء عويمر بن زيد، معاذ بن جبل بن أوس، أبو زيد ثابت بن زيد بن النعمان، أُبيّ بن كعب بن قيس بن

[١]- تيودور نولدكه، تارخ القرآن، دار نشر جورج ألمز هيلدسهايم - زوريخ - نيويورك، ٢٠٠٠، ص٢٣٧.

مالك بن امرئ القيس، عبيد بن معاوية بن زيد بن ثابت بن الضحّاك[١]».

وهذه لائحة طويلة مِن مدوّني القرآن على عهد النبيّ الأكرمﷺ، اختزلها نولدكه في نسخة أُبيّ بن كعب، التي هي ليست سوى نسخة واحدة مِن نسخ متعدّدة تعود لمطابقة أصل واحد، وهو الأصل النبويّ المحمّدي. الغرض الحقيقي مِن طرح نولدكه بشأن تدوين القرآن، لم يكن إبراز تعدّد مصادره؛ لأنَّه لم يستطع إثبات تعدّد المصادر التدوينيّة للقرآن كما أسفرت عنه نتائج البحث الفيلولوجي في الدراسات الكتابيّة. وبذلك نحا نولدكه منحى آخر في بحثه الفيلولوجي، وهو إنكار النبوّة بقوله إنَّ مصدريّة القرآن هي واحدة، وهي مثبّتة للنبيّ الأكرمﷺ، غير أنَّه أرجع القول إلى أنَّ القرآن هو مِن تأليف النبيّ، وليست له أيّة علاقة بالوحي. وبذلك، فهو يحاول إثبات أنَّ النصّ القرآني، ليس إلّا مجرّد تعبير عن التغيّرات الوجدانيّة للنبيّ، كما أنَّها مؤسّسة على السياق التاريخي وفقًا للأحداث التي يعيشها النبيّ، سواء في المرحلة المكّيّة أو المدنيّة.

يرى نولدكه أنَّ القرآن ليس له أيّة صلة بالوحي، إنّما هو مِن تأليف النبيّ الأكرمﷺ على حدّ زعمه، ومِن أجل تعزيز هذا الطرح، يرسم نولدكه صورة النبوّة بطريقة ساذجة، حيث أنّه يقدّم شخصيّة النبيّ في صيغتها الأكثر جبنًا وانحطاطًا، فيرى نولدكه أنَّ النبيّ الأكرمﷺ لا يؤسّس لأمر ديني، إلّا مِن خلال حدس واهم، شعور داخلي لا يجد له أيَّ مستند إلهي سوى التقلّبات الوجدانيّة. وهذا الطرح إنّما هو طرح يرسم صورة النبوّة في صيغتها البشريّة الباهتة، حتّى إنَّها أصبحت انعكاسًا للمخاوف والهواجس البشريّة التي طالما أرّقته، ويبدو أنَّ هذا الطرح التبخيسي لسيكولوجيّة النبيّ، يتعارض وحقيقة النبوّة بكونها أسمى درجات الكمال البشري. وبذلك نلاحظ أنَّ طرح نولدكه، هو في الحقيقة إسقاط لمخاوف وتوجّسات الإنسان الأوروبي الذي قطع صلته بالوحي والعالم الإلهي، فصار يرى في العالم بأسره انعكاسًا لتمزّقه الوجودي، وهذا ما يعبرّ عنه نولدكه تمامًا حينما يسقط أفكاره التي استنتجها عن ظاهرة النبوّة في بني إسرائيل، وكذا قول الحاخامات اليهود في أنبيائهم وطرق تشريعهم على النبوّة المحمّديّة. وما يفسّر تدخّل الذات الشخصيّة للباحث في الدراسة القرآنيّة، ما أقرّه عن كون النبيّ الأكرمﷺ لم يفصّل بين الدنيويّات والروحانيّات، وهذا في الحقيقة قول

[١]- أبي الفرج محمّد بن إسحاق النديم، كتاب الفهرست، مؤسّسة الفرقان للتراث الإسلامي، المجلّد الأوّل، ص٦٩.

ينمّ عن سذاجة فكر، حين يحاول نولدكه أنْ يحصر الشأن الديني في عالم غيبي لا علاقة له بتدبير الواقع والحياة: «وبما أنَّه لم يكن في وسعه أنْ يفصل بين الروحانيّات والدنيويّات، فغالبًا ما استخدم سلطة القرآن، ليفرض أمورًا لا علاقة لها بالدين. لكنْ مِن العدل ألّا نتجاهل، مِن جهة، أنَّ الدين ونظام المجتمع في ذلك الحين كان وثيقَي الارتباط، وأنَّ إنزال الله إلى أكثر الأمور إنسانيّة، إنّما يرفع على العموم مِن شأن الحياة اليوميّة إلى مستوى إلهي، مِن جهة أخرى. وجب على محمّد، وهو مفكّر بسيط، أنْ يعتبر كلّ شيء مباحًا، مالم يتعارض هذا الشيء وصوت قلبه»[١].

يبدو أنَّ قراءة نولدكه في معنى النبوّة، وعلى وجه التحديد نبوّة محمّدﷺ، محمّلة بنوع مِن الخيال الشعبي الأوروبي الذي لم يتشكّل إلّا مِن خلال الوثيقة الوحيدة التي كانوا يعتمدونها في دراساتهم، وهي الكتاب المقدّس. إنَّ نظرة نولدكه لماهية النبوّة المحمّديّة مبنيّة في الأساس على عدم الفصل بين الإسلام والعرب كقبائل تستوطن الصحراء، وهذه هي النظريّة الكتابيّة المركزيّة التي يعتمدها: «وإلى هذا ترِد أصول عدم تمكّن الأوروبيّين مِن التمييز بين الإسلام والعرب، ذلك أنَّ هؤلاء الباحثين الإنجيليّين حدّدوا أنفسهم في أطر البحث عن فكرة (مهما كانت أوّليّة وبسيطة) عن العرب الذين كانوا أوّل الأقوام التي احتضنت الإسلام. وظهرت خلاصات البحث الإنجيلي على نحو مبتسر وغير مقنع: فالعرب هم قوم يتحدّرون مِن صلب إسماعيل، الرجل الذي كان يجوب الصحراء. لهذا ظهر العرب للذهنيّة الأوروبيّة بهذه الصفة الوحيدة الجانب فقط؛ أي إنَّهم هؤلاء الذين جاءوا مِن الصحراء محمّلين بتراثها وبتركة جدّهم الكبير، الذي يصفه الكتاب المقدّس بقوله: إسماعيل رجل برّي، وضع يده ضدّ أيادي جميع الرجال»[٢].

بناءً على هذه النظرة المحمّلة بالخيالات الأوروبيّة والأساطير الكتابيّة، نجد أنَّ نولدكه يعمّق هذا التصوّر السائد في العقل الجمعي الأوروبي، ويسقطه بتعسّف على مصدر الوحي الإسلامي، إذ إنّه قبل الشروع في دراسة النصّ القرآني، يطنب نولدكه في الحديث عن اليهوديّة والدراسات الكتابيّة مِن دون أيّ فصل أو تحديد

[١]- تيودور نولدكه، تارخ القرآن، دار نشر جورج ألمز هيلدسهايم -زوريخ- نيويورك، ٢٠٠٠، ص٦.

[٢]- محمّد الدعمي، الاستشراق الاستجابة الثقافيّة الغربيّة للتاريخ العربي الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ٢٠٠٨، ص٣٤-٣٥.

مجال الدراسة، فينتقل بصورة مباشرة ودون أيّ وجه اتّساق تاريخي أو معرفي، أو حتّى منطقي، مِن الحديث عن العهد القديم إلى الحديث عن النصّ القرآني، مختزلاً بصورة مبتذلة الإيمان الإسلامي بسطحيّة مبالغ فيها، حيث أنّه يصف ايمان المسلمين بالسذاجة التي يلغى معها أيّ معنى للإنسانيّة: «إنَّ المصدر الرئيس للوحي الذي نزل على النبيّ حرفيًّا، بحسب إيمان المسلمين البسيط وبحسب اعتقاد القرون الوسطى وبعض المعاصرين، هو بدون شكّ ما تحمله الكتابات اليهوديّة. وتعاليم محمّدﷺ في جلّها تنطوي في أقدم السور على ما يشير بلا لبس إلى مصدرها. لهذا، لا لزوم للتحليل لنكشف أنّ أكثر قصص الأنبياء في القرآن، لا بل الكثير مِن التعاليم والفروض، هي ذات أصل يهودي. أمّا تأثير الإنجيل على القرآن هو دون ذلك بكثير. وسيفضي بنا البحث المتمعّن عمّا هو يهودي ومسيحي في القرآن، إلى الاقتناع بأنَّ التعاليم الأساسيّة التي يشترك فيها الإسلام والمسيحيّة هي ذات صبغة يهوديّة»[١].

وممّا يبرز تهافت قول نولدكه في كون النبيّ الأكرمﷺ يفصل بين الدين والحياة الاجتماعيّة، شهادة المستشرق الألماني المعاصر يوهان كريستوف بيرغل في سياق حديثه عن القدرة المستمدّة مِن القرآن في البيت المقدّس، الذي أسّس على أساس نبوّة النبي الأكرمﷺ، الذي يرى أَنَّ القرآن الكريم كان وما يزال أساسًا تشريعيًّا في الحياة والواقع الإسلامي؛ إذ إنّه ليس نصًّا وجدانيًّا فقط، إنّما هو منطلق وجودي تتأسّس عليه رؤية إسلاميّة خاصّة للوجود والعالم والله: «نودّ التذكير مرّة أخرى بالوظيفة المؤكّدة أعلاه كلام القرآن كمقياس للتصرّفات البشريّة، وبالتالي كأساس لشرعنة أيِّ قرار وأيِّ فعل، وخاصّة عندما يتعلّق الأمر بإدخال تجديدات. وسنرى عندما نتحدّث عن العلوم والفنون،كلّ على حدة، كيف أنَّ القرآن يعتبر معيارًا مؤيّدًا أو مضادًّا لحقّها في الدخول إلى البيت المقدّس، وبالتالي لحقّها في أنْ تحظى بالعناية والتشجيع. لكنّ القرآن يشكّل أيضًا الأساس الذي يستند إليه الشرع الإسلامي والفقه الإسلامي. ولذلك، لا عجب في أنَّ القرآن قد بقي حتّى يومنا هذا موضوعًا للتفسير والتأويل. فالفلسفة والصوفيّة والمعتزلة والاتجاهات الشيعيّة، لجأت إلى المعنى المجازي لتستنبط مِن الآيات القرآنيّة التعليمات اللازمة المناسبة لشرعنة صورتها عن العالم...»[٢].

[١]- تيودور نولدكه، تارخ القرآن، ص٧.

[٢]- يوهان كريستوف بيرغل، القهر والسلطة القدرة الإلهيّة والقوّة المستمدّة منها الدين والعالم في الإسلام، دار الوراق، بيروت، ص١٦٧.

خاتمة

إنّ النظرة الاختزاليّة لمفهوم الوحي والنبوّة الإسلاميّين، والتي كان نولدكه أحّد روّادها، بل ومؤسّسيها في المدّ الاستشراقي الإيديولوجي، اتّضح قصورها وسطحيّتها في مباحث عدّة مِن الدراسات الاستشراقيّة المعاصرة. غير أنَّ هذا لا يلغي الامتدادات الفكريّة لمدرسة نولدكه التي تبنّت المنهج الفيلولوجي، إذ إنَّها فقدت بريقها. إنَّ النظر إلى القدرة المستمدّة مِن القرآن الكريم في كلّ مناحي الحياة، سواء الروحيّة أو الدنيويّة، أثبتت أنَّ النصّ القرآني ليس نصًّا تاريخيًّا متعلّقًا بتراكمات تاريخيّة، بل إنّه نصّ مطلق انبثقت منه مدارس في التفسير والتأويل إلى يومنا هذا، بل وأسّست مِن خلاله معارف ساهمت في بناء الحضارة والمعرفة الإنسانيّة في بعدها الكوني.

ويبدو أنَّ قراءة نولدكه في معنى النبوّة، وعلى وجه التحديد نبوّة محمّدﷺ، محمّلة بنوعٍ مِن الخيال الشعبي الأوروبي، الذي لم يتشكّل إلّا مِن خلال الوثيقة الوحيدة التي كانوا يعتمدونها في دراساتهم، وهي الكتاب المقدّس.

لائحة المصادر والمراجع

١. الأب جان كمبي، دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة،دار المشرق، بيروت، ١٩٩٤.

٢. أبو الفرج محمّد بن إسحاق النديم، كتاب الفهرست، مؤسّسة الفرقان للتراث الإسلامي، المجلّد الأوّل.

٣. تيودور نولدكه، تارخ القرآن، دار نشر جورج ألمز هيلدسهايم -زوريخ- نيويورك، ٢٠٠٠.

٤. صبحي صالح، دراسات في فقه اللغة، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ٢٠٠٩.

٥. محمّد الدعمي، الاستشراق الاستجابة الثقافيّة الغربيّة للتاريخ العربي الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ٢٠٠٨.

٦. يوسف الكلام، تاريخ وعقائد الكتاب المقدّس بين إشكاليّة التقنين والتقديس، دار صفحات للدراسة والنشر، سورية، دمشق، ٢٠٠٩.

٧. يوهان كريستوف بيرغل، القهر والسلطة القدرة الإلهيّة والقوّة المستمدّة منها الدين والعالم في الإسلام، دار الورّاق، بيروت.

لائحة المصادر الأجنبيّة

1. Maurice Bucaille, La Bible, le Coran et la Science, Les Ecritures saintes examinées à la lumière des connaissances modernes, SEGHERS, Paris, 1976.

2. Walter J. Housten, The Pentateuch, SCM Press, 2013.

ترتيب المستشرقين للسور القرآنيَّة
مقاربات تحليليَّة في التفكير الدلاليّ

أ.د. مُحمَّد جعفر العارضي[*]

ملخَّص

في سياق الكلام على الترتيب النُّزوليّ القرآنيّ، تأتي المقولات التي أنتجها الفكر الاستشراقيّ متمثِّلاً في نولدكه وبلاشير وغيرهما. ويظهر أنَّ هنالك تنظيمًا وحرصًا يحكم نظر المستشرقين وهم يرصدون آليَّات إنتاج القوائم النُّزوليَّة، فيعملون على المطالب المهمَّة التي رأيت أنَّهم منهمكون في تشكيلها تشكُّلاً منهاجيًّا كلِّيًّا تنظيميًّا، يحقِّق متابعة واعية لمفاصل النظر التفسيريّ التنمويّ، الذي يضع الإنسان والمجتمع أداة وهدفًا في ضوء الترتيب النُّزوليّ، بوصفه منهجًا كلِّيًّا، له أدواتُه الفاعلة التي تضع الاستعمال القرآنيّ نفسه فاعلاً تفسيريًّا واقعيًّا، له تطلُّعاته الإجرائيَّة الدلاليَّة التي لا يغيب عنها الكامن القرآنيّ؛ وصولاً إلى أثرها في إثراء النظر في هذه المسألة الحيويَّة في مضمار المعارف القرآنيَّة وإدامة النظر فيها، وإنتاج مقولات موازية يشتغل عليها المتأثِّرون بالفكر الاستشراقيّ، فضلاً عن أنَّ ذلك يفتح باب البحث والتأمُّل في هذه المسألة في أوساط الدارسين والباحثين على نحو عام.

لم يتَّفق المستشرقون على ترتيب نزوليّ بعينه للسور القرآنيَّة، واختلفوا في

---

[*]- باحث في اللسانيَّات الدلاليَّة وتحليل الخطاب القرآنيّ، العراق - جامعة القادسيَّة.

المراحل القرآنيَّة وأسمائها وسورها ومبادئ تقسيمها، مع لحاظ ردودهم على بعض في هذا السياق. إذ ينظر المستشرقون النُّزوليُّون إلى الخطاب القرآنيّ بوصفه خطابًا يواكب حركة الدعوة وأحداثها؛ لذلك يشتغلون على النظر فيه بلحاظ المراحل المكِّيَّة المتتابعة وتوصيفها وانتهاءً بالمرحلة المدنيَّة وخصائصها، وكان ذلك ما صنعه نولدكه. أمَّا بلاشير، فيشتغل في ضوء تقسيم الخطاب القرآنيّ على رسالتين، هما الرسالة القرآنيَّة المكِّيَّة والرسالة القرآنيَّة المدنيَّة.

ولعلَّ ما في هذا البحث يكون منوطًا بإجراء ترتيب النُّزول ومتطلَّبات مبدأ السُّلَّم النُّزوليّ للخطاب القرآنيّ، وتوظيفها منهاجيًّا بغية إنتاج مقولات تفسيريَّة كلِّيَّة، تؤسِّس لأدوات جديدة مؤثِّرة في الفهم القرآنيّ، ولا سيَّما أنَّنا أمام قراءة منهاجيَّة ذات وقفات متتبِّعة قرأت مقولات المستشرقين؛ بغية أنْ يكون أمام الدارسين خيارات تنظِّم الركون إلى لائحة نزوليَّة توافقيَّة تظهر أثناء العمل التطبيقيّ.

الكلمات المفتاحيَّة: الترتيب المصحفيّ، الترتيب النُّزوليّ، القوائم النُّزوليَّة، مقولات المحدثين، مقولات المستشرقين، القرآن المكيّ، القرآن المدنيّ، الفوائد التنمويَّة، المقولات الدلاليَّة، المقولات النقديَّة.

المقدِّمة

في نسق هذا البحث مجموعة مِن المطالب التحليليَّة التي بدا أنَّها بواعث مركزيَّة مؤثِّرة تأثيراً كبيراً في إنتاج فهم شامل ومركَّز لمقولات المستشرقين ولوائحهم، التي عبَّروا بها عن أفكارهم في سياق النظر النُّزوليّ للخطاب القرآنيّ وترتيب سوره المباركة؛ ذلك بأنَّني كرَّستُ العمل على جعل هذه اللوائح، وما رافقها مِن مقولات، مسارًا منهجيًّا نافعًا لأجل قراءة النظر النُّزوليّ القرآنيّ، وما يترتَّب عليه مِن وعي فوائده.

تتعاطى هذه المقاربة مع ترتيب السور القرآنيَّة المباركة في ضوء ثنائيَّة الترتيب المصحفيّ والترتيب النُّزوليّ تعاطيًا نوعيًّا مختلفًا، يكسبها أثرًا بالغًا في فهم المشروع القرآنيّ المجتمعيّ والفكريّ، فضلاً عن المشروع الدينيّ. وبدا أنَّه لا يليق في هذا السياق، الاكتفاء بالوصف للقضايا التي يكتنفها الترتيبان، بل ينبغي التطلُّع إلى قراءة

تحليليَّة ناقدة ذات سبر عموديّ لآفاق هذين الترتيبين، مع لحاظ ضرورة التوسُّع في قضاياهما؛ وصولاً إلى الأهداف والضرورات مرورًا بالمعايير، وما يترتَّب على ذلك مِن متطلَّبات إنتاج فهم نوعيّ للقرآن العظيم في ضوء ترتيب النُّزول ومظاهر السُّلَّم النُّزوليّ، مع ضرورة العمل على دمجها في المهمَّة التفسيريَّة، مِن خلال ما تؤسِّس له مِن آليَّات داخلة في التمهيد لفهم الخطاب القرآنيّ، والمساعدة على إنتاج فهم ذي أهداف تنمويَّة كبرى.

وكانت الفكرة المركزيَّة التي تنطلق منها الأفكار الجزئيَّة في هذا البحث وتقوم عليها الفرضيَّات الممهِّدة للنتائج المتوخَّاة، تتمثَّل في حواريَّة فكريَّة منهجيَّة بين ثنائيَّة الترتيب المصحفيّ والترتيب النُّزوليّ لسور الخطاب القرآنيّ، وما آلت إليه الحال مِن تغليب -خارج هذه الدراسة- للترتيب المصحفيّ بملامحه المستغرقة في الشكليَّة على الترتيب النُّزوليّ ذي الملامح المضمونيَّة التكوينيَّة الكبرى، التي تقود إلى التفكير التفسيريّ الذي يشتغل على تلمُّس الخطوات الفاعلة في إعادة النظر في الأدوات المنهجيَّة التي يحتكم إليها المفسِّر لغرض إنتاج فهم للخطاب القرآنيّ؛ لذلك نعمد إلى قراءة مطالبه قراءة منهجيَّة تتطلَّع إلى التأسيس النوعيّ ذي الأهداف القرآنيَّة الكلِّيَّة التي تعمل على استلهام قيم المشروع القرآنيّ المجتمعيَّة والفكريَّة والدينيَّة.

وكانت المحاور التفصيليَّة في هذه المقاربة المنهجيَّة الفكريَّة، تتمثَّل في: بيان معايير الترتيب المصحفيّ ونقدها، وبيان معايير الترتيب النُّزوليّ، وتحديد معالم الترتيب النُّزوليّ وقوائمه المشهورة في ضوء مقولات المستشرقين ومَنْ أخذ عنهم مِن الدارسين العرب؛ انتهاءً إلى الدعوة الواعية إلى تغليب هذا الترتيب لما له مِن آثار فكريَّة كبرى في إنتاج الفهم القرآنيّ الكلِّيّ على أسس نزوليَّة تبقي النسق القرآنيّ كلاًّ متَّصلاً يؤثِّر بعضه في بعض؛ فيكون مهيمنًا تفسيريًّا تظهر معارفه مترابطة آخذة مِن منهج النظر التفسيريّ الموضوعيّ مِن جهة، ومكرِّسة لأهمِّيَّة هذا النظر وحيويَّته وضرورته التنظيميَّة والدلاليَّة مِن جهة أخرى.

معنى هذا، أنَّ المطالب التي أجريت عليها هذا الفحص المنهاجيّ الكلِّي

المؤسِّس لوعي المشروع القرآنيّ الإنسانيّ أو التكوينيّ، تتمثَّل في محور نظريّ عام يتكلَّم على الترتيب القرآنيّ بلحاظيه المصحفيّ والنُّزوليّ، ويدفع نحو تكريس الترتيب النُّزوليّ بوصفه أداة تحليليَّة ومنهجًا للفهم جديدًا. لقد كان هذا المحور يشتغل على استعراض مظاهر الترتيبين المصحفيّ والنزوليّ لسور الخطاب القرآنيّ ومعاييرهما الشكليَّة والمضمونيَّة؛ بغية الانتهاء إلى إخراج ذلك إخراجًا جديدًا، يدلُّ على فقدان التفسير لشيء كثير مع الترتيب المصحفيّ، على خلاف الترتيب النُّزوليّ الذي تحقِّق مزاولته كثيرًا للتفسير؛ لذلك كلِّه جاء البحث في أربعة محاور، تقرأ الترتيب القرآنيّ المصحفيّ ومعاييره الكمِّيَّة والإعلاميَّة، والترتيب النُّزوليّ ومظاهره، ومعايير المستشرقين في الترتيب النُّزوليّ، والترتيب النُّزوليّ بين نولدكه وبلاشير. وجاءت هذه المحاور بلحاظ تحليليّ يتخلَّله الكلام على فوائد الترتيب النُّزوليّ وآفاقه الفكريَّة والدلاليَّة.

الأوَّل- في الترتيب القرآنيّ المصحفيّ ومعاييره

يظلُّ ترتيب السور القرآنيَّة المباركة مظنَّة لاختلاف العلماء، إذ تختلف مقولاتهم في هذا المضمار بين مقولة الترتيب الإلهيّ التوقيفيّ والترتيب الاجتهاديّ، أو الترتيب التوقيفيّ الجزئيّ والترتيب الاجتهاديّ الجزئيّ (الصالح: ١٩٧٧، ص٧٠-٧٣) أيضًا. ولكلِّ مقولة مِن هذه المقولات أدلَّتها التي تنهض بها وتقف خلفها؛ إذ يجد القائلون بالترتيب التوقيفيّ أدلَّتهم في ارتباط هذا الترتيب بالعرضة الأخيرة التي عرضها جبرائيل عليه السلام على النبيّ محمَّد صلى الله عليه وآله مِن جهة، وفي الموالاة في ترتيب الحواميم، والفصل بين المسبِّحات والطواسين، مع عدم رعاية التناسب في الطول والقصر بين السور مِن جهة ثانية (طه: ٢٠١٠، ص٣٧-٣٨).

أمَّا القائلون بالترتيب الاجتهاديّ، فيجدون أدلَّتهم في ظهور اعتماد ضابط الطول والقصر في ترتيب السور القرآنيَّة؛ إذ يظهر أنَّ تدرُّجًا ترتيبيًّا هبوطيًّا في الطول، وهو منسجم مع بعض عادات الساميين (بلاشير: ١٩٧٤، ص٣٧)، واختلاف ترتيب مصاحف الصحابة وبعض الروايات التي تشير إلى عدم التزام ترتيب بعينه. ويجد القائلون بالترتيب المزدوج أدلَّتهم في غير رواية تشير إلى أنَّ النبيّ محمَّدًا صلى الله عليه وآله، قد قام

بترتيب مجموعة مِن السور القرآنيَّة المباركة، وترك أمر ترتيب غيرها إلى الأمَّة (حسن: ٢٠١٢، ص٩-١٣).

وقيل إنَّ مقولة التوقيف الترتيبيّ كانت بسبب مِن التخُّوف مِن اتّساع الاختلاف بين المصاحف، إذ وجدت المؤسَّسة الدينيَّة، التي أنتجت المصحف الموحَّد في مقولة التوقيف، ما يمثِّل إقناعًا بوجوب توحيد المصاحف ونظام سوره وترتيبها الترتيب المصحفيّ المعروف. ومِن جهة أخرى تخلق مقولة التوقيف حالة مِن التقبُّل للعمل التوحيديّ وتعزيز هذا التقبُّل بربطه بالإعجاز والتناسق وتقديم هذا الترتيب على أساس أنَّه الترتيب المطابق للمكتوب في اللوح المحفوظ (ذيب: ٢٠١٨، ص١٩٦). والغريب أنَّ هذه النظرة قد سرت إلى الدارسين الناظرين في آثار الترتيب النُّزوليّ وفوائده (عدلاويّ: ٢٠١٣، ص٨٥-٨٩). وهذا قد يكون مؤشِّرًا إلى حالة التناقض، أو عدم التبنِّي الصميميّ لهذا الترتيب ووعي آثاره التنمويَّة. وقد يكون العذر في مثل هذه المواقف المتناقضة، أنَّ الترتيب المصحفيّ ترتيب مهيمن على العقل الإسلامي وأرواح المسلمين ومشاعرهم.

وعلى الرغم مِن أنَّ مسألة الترتيب النُّزوليّ لسور القرآن الكريم، قيل فيها إنَّها مسألة ليست ذات طائل، وتفتقر إلى الدقَّة، وقد لا تبدو مهمَّة، ومنضبطة (الصدر: ٢٠١٢، ج١، ص٤٥-٤٦)، فضلاً عن صعوبتها الكبرى؛ إذ إنَّها تبدو غير مستطاعة لأحد مِن البشر (حسن: ٢٠١٢، ص٩)، غير أنَّها تظلُّ حاجة لم تحظ باهتمام يليق بها (بزركَان: ٢٠١٥، ص٣٣)، وتظلُّ مقاربتها لا تخلو مِن فائدة، وهي ليست ممنوعة؛ ذلك بأنَّها تعود على العمليَّة التفسيريَّة بفوائد جمَّة على المستوى المنهجيّ والمستوى المضمونيّ، ولا سيَّما آثارها في رصد القرآنيَّة المواكبة للحدث المجتمعيّ، والقرآنيَّة المواكبة لبناء الذات الإنسانيَّة وتسجيل محطَّات تدرُّجها الكماليّ والتنمويّ، فضلاً عن أثرها في مظاهر السيرة النبويَّة وتسجيل مواقف المواكبة القرآنيَّة في هذا الميدان والرصد القرآنيّ لحوادثها.

ومِن الجميل أنْ ننفتح في هذا السياق على الترتيبين القرآنيين النُّزوليّ والمصحفيّ بلحاظ أهدافهما، فللخطاب القرآنيّ (في ترتيبه النُّزوليّ منهج لتأسيس دعوة،

وأسلوب إقناع بعقيدة، وطريقة تبشير وإنذار، ودحض كامل لمنطق الإلحاد، وهو في ترتيبه المصحفيّ أسلوب حياة، وبناء حضارة، ودستور للعالم كلِّه، محيط بكلِّ صغيرة وكبيرة مِن حاجاته ومطالبه) (حسن: ٢٠٠٣، ص٣). مع الإشارة إلى أنَّ الكلام المتقدِّم ينظر في الترتيب النُّزوليّ في ضوء التنجيم القرآنيّ، ونحن هنا نتطلَّع إلى صياغة التفسير القرآنيّ في ضوء معطيات الترتيب النُّزوليّ؛ لكي ينتهي البون بين واقع السُّلَّم النُّزوليّ القرآنيّ وواقع التفسير القرآنيّ بأهدافه التنمويَّة والحضاريَّة، فضلاً عن أهدافه الدلاليَّة واللسانيَّة.

يمكن أنْ نقف هنا وقفة فاحصة بإزاء مقولات الترتيب المصحفيّ؛ لإنتاج مواقف نظريَّة وإجرائيَّة مهمَّة تقود إلى إنتاج نظرات نقديَّة تفسيريَّة .

قد قيل إنَّ الترتيب المصحفيّ يعتمد الترابط الموضوعيّ وأسرار الإعجاز والمناسبات البلاغيَّة وروابطها المتناسقة تناسقًا عجيبًا ذا سلاسة أخَّاذة (حسن: ٢٠١٢، ص١٤-١٥). ويمكن أنْ يعود الترتيب المصحفيّ إلى الرغبة في صدارة السور المدنيَّة الطويلة ذات الطابع القانونيّ، وبما يتماشى مع حاجة الدولة الإسلاميَّة لها لتسيير شؤونها (أبو ساحلية: ٢٠١٦، ص٢٢) التنظيميَّة والإداريَّة.

ويبدو أنَّ معايير الترتيب المصحفيّ يظهر إيغالها الشكليّ الذي يمثِّل بحدِّ ذاته مشكلة كبرى؛ ذلك أنَّها لا تخدم بشيء العمل التفسيريّ الكاشف عن المضامين القرآنيَّة. معنى هذا، أنَّ الترتيب المصحفيّ ذا المعايير الشكليَّة، لا يقدِّم للعمليَّة التفسيريَّة ما يدفعها إلى الأمام نحو المضامين والمغازي، فلا يأتي منسجمًا بطبيعة الحال مع الأجواء القرآنيَّة التي هي أجواء مضمونيَّة.

ما يمكن أنْ ينظر إلى تقريره على نحو مِن اليقين كبير، أنَّ الترتيب المصحفيّ لسور الخطاب القرآنيّ هو ترتيب تعارفت عليه الأمَّة في وقت مِن الأوقات (الجابريّ: ٢٠٦٦، ص٢٣٣)، واتَّخذ هذا الترتيب طابعًا رسميًّا جمعيًّا.

ومعايير الترتيب المصحفيّ متعدِّدة، أشهرها معيار الطول والقصر، ومعيار المكيِّ والمدنيّ. إذ يلاحظ مِن النظر في الترتيب المصحفيّ للسور القرآنيَّة، أنَّه اعتمد -نوعًا

ما- معيار التدرُّج مِن السور الطوال إلى السور القصار. بمعنى أنَّ هذا الترتيب بالنظر إلى حجوم السور القرآنيَّة المباركة، يظهر أنَّه المنحى المهيمن، ما يضمن بطبيعة الحال وجود استثناءات ما، وخروج لمجموعة مِن السور القرآنيَّة المباركة على هذا المعيار الكمِّيّ في الترتيب (الجابريّ: ٢٠٠٦، ص٢٣٣-٢٣٩).

ولا يخفى أنَّ المستشرقين قد وجدوا في هذا المعيار وما يكتنفه مِن استثناءات وعدم انتظام، ما يدعو إلى إعادة النظر في الترتيب المصحفيّ والتفكير في ترتيب آخر. وقريبٌ مِن هذا، ما يراه المستشرقون مِن أنَّ تقسيم القرآن العظيم على أجزاء متساوية، إنَّما جاء لبواعث عمليَّة، أقلُّها تسهيل تلاوته في المناسبات الدينيَّة (بلاشير: ١٩٧٤، ص٣٨)، ولا سيَّما تقسيمه على ثلاثين جزءًا تتلاءم مع عدد أيَّام شهر رمضان (حسن: ٢٠١٢، ص١٥) المبارك. فضلاً عن أنَّ منهم مَنْ يرى أنَّه (يجب علينا ألَّا نأخذ المصحف كلاًّ غير مجزَّأ تساق قراءته مِن البداية إلى النهاية بلا وقفات وتحديد معالم. إنَّ كلَّ اتصال بالمصحف يتطلَّب احتياطًا. وعلينا في المقدِّمة أنْ نكرِّر القول بأنَّ المصحف في حالته القانونيَّة الحاضرة، لا يسمح بمتابعة رسالة محمَّدﷺ في توسُّعها) (بلاشير: ١٩٧٤، ص٤٢).

أمَّا المكيِّ والمدنيّ، فهو معيار اختلفوا في ضابطه بين المكان والزمان في توزيع السور القرآنيَّة المباركة. غير أنَّ الأظهر فيه النظر إلى ما نزل قبل الهجرة، فهو مكيٌّ، وإنْ نزل بغير مكَّة. أمَّا ما نزل بعد الهجرة، فهو مدنيّ، وإنْ نزل بغير المدينة (الصغير: ١٩٩٩، ص٤٧). معنى هذا، أنَّه معيار يراعي الترتيب الزمانيّ في حقيقة الأمر، غير أنَّ الاسم الجامع فيه اسم مكانيّ.

وممَّا يتَّصل بهذه المسألة وعدم دقَّة التراثيّين في نتائجهم التي انتبهوا إليها في تقسيم السور القرآنيَّة المباركة على المكيِّ والمدنيّ، أنَّهم اهتمُّوا بهذا التقسيم لأغراض فقهيَّة تتمثَّل في ضرورة التفريق بين الناسخ والمنسوخ والعامِّ والمقيَّد. معنى هذا، أنَّهم كانوا ينطلقون مِن منطلقات دلاليَّة ذات ارتباط باستنباط الأحكام. وهذا ما قاد إلى الوقوع في مجموعة مِن الاضطرابات المفهوميَّة الخاصَّة بالحدود الفاصلة بين المكيِّ والمدنيّ بناءً ومضمونًا (أبو زيد: ٢٠٥٥، ص٧٦). ومِن الدارسين المحدثين

مَنْ يذهب، متأثِّرًا بآراء المستشرقين، إلى أنَّ نتائج المسلمين التقسيميَّة للسور القرآنيَّة مكِّيَّة ومدنيَّة، تدخل في باب الظنِّ والتخمين؛ ذلك أنَّها لا تعدو الوقائع الخارجيَّة والعلامات الاستعراضيَّة (ذيب: ٢٠١٨، ص١٨٣).

ومهما يكن مِن شيء، فإنَّ النظر في آي الخطاب القرآنيّ وسوره المباركة في ضوء المكيِّ والمدنيّ، يعتمد مجموعة مِن اللحاظات؛ فهو (ترتيب زمانيّ، وتحديد مكانيّ، وتبويب موضوعيّ، وتعيين شخصيّ) (الصالح: ١٩٧٧، ص١٦٧). فمَنْ لحظ المكان فقط، أسقط الزمان وعدَّ ما نزل بمكَّة مكِّيًّا وإنْ نزل بعد الهجرة، وما نزل بالمدينة فهو مدنيّ. أمَّا مَنْ لحظ الخطاب، فعدَّ ما خوطب به أهل مكَّة مكِّيًّا وإنْ نزل في غيرها. أمَّا مَنْ اعتمد الموضوع، فيرى النازل بالمدينة مكِّيًّا إذا ما كان موضوعه يدخل في نسق الدعوة. ومع ذلك، فإنَّ مسألة الترتيب الزمنيّ هي الراجحة هنا؛ ذلك أنَّ تعيين الأشخاص والوقوف على خاصَّة الموضوعات، واقعان في أجواء الترتيب الزمنيّ (الصالح: ١٩٧٧، ص١٦٧-١٦٩) هنا أيضًا.

وممَّا يعزِّز الزمنيَّة في المكيِّ والمدنيّ، ما وقف عليه الدكتور صبحي الصالح مِن تطبيقات مهمَّة أظهرت نظره القرآنيّ النُّزوليّ على أساس مِن إنتاج مقولات تحليليَّة حيويَّة، تنطلق مِن قراءته للسور القرآنيَّة في ضوء توزيعها المرحليّ التفصيليّ؛ فيعمد إلى السور القرآنيَّة المباركة فيقسِّمها في ضوء المكيِّ والمدنيّ تقسيمًا مرحليًّا دقيقًا، إذ يجنح إلى تقسيم السور المكِّيَّة على ثلاث مراحل، هي سور المرحلة المكِّيَّة الأولى، وسور المرحلة المكِّيَّة الثانية، وسور المرحلة المكِّيَّة الثالثة، وكذلك يفعل مع السور المدنيَّة. ويأتي ذلك في سياق محاولة هادفة غرضها (تقصِّي أطوار التنزيل لتعيين السابق منها والمسبوق، وإبراز الملامح الصريحة التي تعيننا على ترجيح الإطار الزمنيّ المتنزِّلة فيه طائفة مِن السور والآيات) (الصالح: ١٩٧٧، ص٢٣٠). والملاحظ أنَّ الدكتور الصالح لم يتقصَّ السور القرآنيَّة المباركة كلَّها في المراحل التي انتهى إليها، غير أنَّه أراد الدلالة على أنَّ هذا التوزيع يضعنا غير بعيد عن أنَّ السور القرآنيَّة ومراحلها قد حقَّقت ما يشبه منظومة علويَّة رائدة تملأ القلوب والآذان بتماسكها النسقيّ ووحدتها الموضوعيَّة غير المتغافلة عن التمهيد لبعضها (الصالح: ١٩٧٧، ص١٨٥-٢٣٣).

ولا ينبغي أنْ يأخذنا تقسيم السور القرآنيَّة المباركة على سور مكِّيَّة وأخرى مدنيَّة إلى أنَّ الخطاب القرآنيّ (مرتبط بشخصيَّة محمَّدﷺ ومرحلتي حياته في مكَّة قبل الهجرة التي يمكن وصفها نوعًا ما بالمسالمة وذات طابع أخلاقيّ، وحياته بعد الهجرة في المدينة التي يمكن وصفها بالعنيفة وذات طابع تشريعيّ، ولذا لا بدَّ أنْ يعكس القرآن التحوّلات التي عاشها في المرحلتين) (أبو ساحليّة: ٢٠١٦، ص٢٤). ولا يمكن قبول مقولات تأتي في سياق هذا التقسيم أيضًا تقطع بأنَّ (القرآن تطوّر مِن نصٍّ أخلاقيّ إلى نصٍّ حربيّ عنيف يسنُّ على التمييز ضدِّ المرأة وغير المسلمين. وهذا التطوّر غير واضح البتَّة في الطبعة المعتادة للقرآن، التي ترتِّب السور بصورة تقريبًا تنازليَّة وفقًا لطولها) (أبو ساحليّة: ٢٠١٦، ص٥). ومثل هذا الرفض ينبغي أنْ يطال أفكار المفكِّر السودانيّ محمود محمَّد طه في ثمانينيَّات القرن العشرين؛ إذ يبني صاحبها (إصلاح المجتمع الإسلاميّ وإخراجه مِن الورطة الحاليَّة على تقسيم القرآن على قسم مكيٍّ وقسم مدنيّ، مطالبًا بالرجوع لقرآن مكَّة المسالم وترك قرآن المدينة العنيف الذي يخالف حقوق الإنسان) (أبو ساحليّة: ٢٠١٦، ص٢٤).

ولم يسلم الضابط التقسيميّ على المكيِّ والمدنيّ مِن الاختلاف؛ فلقد اختلفوا في ثلاثين سورة مِن سور القرآن الكريم بين المكِّيَّة والمدنيَّة (الجابريّ: ٢٠٠٦، ص٢٣٥-٢٣٧)، وهي:

الفَاتِحَة، النِّسَاء، يونس، الرَّعد، الحَج، الفُرقَان، يس، ص، مُحمَّد، الحُجُرات، الرَّحمن، الحديد، الصَّف، الجُمُعة، التَّغابن، المُلك، الإنسان، المُطفِّفين، الفَجْر، البَلَد، اللَّيل، القَدْر، الزَّلزلة، العَادِيَات، التَّكاثر، المَاعون، الكَوثَر، الإخلاص، الفَلَق، النَّاس.

والملاحظ أنَّ الاختلاف هنا قد جعل هذا المعيار ليس دقيقًا، على الرغم مِن أنَّه معيار يراعي النزول بنسبة ما، ولا يحتكم إلى الشكل مطلقًا.

وواحد مِن أسباب الاختلاف هنا، أنَّ النبيّ مُحمَّدًاﷺ لم يرد عنه شيء في ترتيب المكيِّ والمدنيّ؛ لأنَّه ليس مِن الفرائض، ولم يؤمر به. ومِن جهة أخرى، يظهر أنَّه على الرغم مِن أنَّ المكيِّ والمدنيّ موضوع روائيّ، غير أنَّ فيه بابًا كبيرًا للاجتهاد والرأي.

ولعلَّ هذا ما دعا غير واحد مِن المستشرقين لأنْ يرى فيه رأيًا مغايرًا لما عليه علماء التراث مِن المشتغلين بعلوم القرآن (الصالح: ١٩٧٧، ص١٧٨-١٨١).

وعلى الرغم مِن أنَّ الدارسين يضعون المكيِّ والمدنيّ مع معايير الترتيب القرآنيّ المصحفيّ (الجابريّ: ٢٠٠٦، ص٢٣٥-٢٣٧)، غير أنَّ ذلك لا يخلو مِن نظر؛ ذلك أنَّه معيار نزوليّ. ويمكن أنْ ينظر إليه هنا بوصفه معيارًا شكليًّا إعلاميًّا يرافق ترتيب المصحف؛ فتأتي الإشارة إلى المكيِّ والمدنيّ مِن السور القرآنيَّة المباركة متلبِّسة بالترتيب المصحفيّ، مِن دون أنْ يبنى على ذلك أثر ترتيبيّ يراعي النُّزول وزمانه.

يظهر أنَّ الترتيب المصحفيّ قد فكَّك الجسد اللسانيّ للخطاب القرآنيّ، حتَّى كأنَّه قد وضع العوائق أمام النظام القرآنيّ التسلسليّ؛ ما دعا غير واحد مِن المفسِّرين والمشتغلين بعلوم القرآن إلى أنْ يجتهدوا ويجهدوا أنفسهم في إيجاد المناسبات الرابطة بين السور القرآنيَّة المصحفيَّة المباركة. وفي هذا مسألتان:

الأولى، أنَّ إحساسًا كبيرًا مِن هؤلاء أنَّ إيجاد مثل هذه المناسبات الرابطة والوصلات الدلاليَّة والمضمونيَّة، يمثِّل تعويضًا عن حالة التفكُّك التي أنتجها الترتيب المصحفيّ الشكليّ مِن جهة، ويمثِّل مِن جهة ثانية عملاً خادمًا للعمليَّة التفسيريَّة التي يتوخَّى أثرها التكوينيّ والوجوديّ بمعونة الترتيب التسلسليّ النُّزوليّ.

والثانية، أنَّ إحساسًا كبيرًا منهم أيضًا بأنَّ الترتيب التسلسليّ النُّزوليّ يحفظ على نحو أكيد التماسك المضمونيّ بين السور القرآنيَّة المباركة.

وفي ظلِّ الرغبة عن مثل هذه الاجتهادات، يأتي التفكير النُّزوليّ القرآنيّ ليمثِّل النظر الترابطيّ الفصل بنسبة ما. وهذا ما حدا بغير واحد مِن المشتغلين بالمعارف القرآنيَّة إلى النظر التفصيليّ في الترتيب النُّزوليّ القرآنيّ تنظيرًا وتطبيقًا، وكذلك وجد المستشرقون أنفسهم في هذا المضمار بين دارس علميّ يتوخَّى الحقيقة والنفع وآخر طاعن يروم إحداث الزعزعة الفكريَّة.

الثاني- الترتيب النُّزوليّ ومظاهره

ومِن الأمور المهمَّة التي ينبغي ذكرها في هذا المضمار، أنَّ العلماء قد اعتنوا عناية فائقة بمطالب الترتيب الزمنيّ، وخصُّوها بمقولات تفصيليَّة مهمَّة تدلُّ على وعيهم بأثره وأهمِّيَّته؛ فقد تتبَّعوا النازل مِن الخطاب القرآنيّ أبليل نزل أم بنهار؟ في حضر أم في سفر؟ في وقت سلم أم في غزوة مِن الغزوات؟ ولم يكتفوا بذلك، بل يظهر أنَّهم بالغوا في عنايتهم تلك، فراحوا إلى أجزاء الليل فذكروا أنَّ هذه الآية نزلت في أوَّله وهزيعه، وتلك نزلت في وسطه، وأخرى نزلت في آخره. وأشاروا إلى ما نزل بعد ذهاب ثلثيه. وذكروا أنَّ آية قد نزلت في الركعة الأخيرة مِن صلاة الصبح. ومِن الطريف أيضًا أنَّهم ذكروا ما نزل في ليلة شاتية، وما نزل في ليلة أخرى ذات حرٍّ شديد. وتكريسًا لاهتمامهم واستقصائهم الدقيق لمحطَّات النزول، ذكروا ما نزل بمواقع بعينها، مِن قبيل نزول خاتمة سورة النَّحل المباركة والنبيّ ﷺ يقف على حمزة عليه السلام حينما استشهد. وذكروا آية مباركة نزلت عشيَّة عرفة، وأخرى نزلت في الفضاء بين السماء والأرض ساعة المعراج. ولم يغفلوا عن آية نزلت ببيت المقدس ليلة الإسراء، أو آية نزلت والناس يقيمون، وأخرى نزلت وهم يسيرون (الصالح: ١٩٧٧، ص١٧١-١٧٣).

يمكن النظر في سُلَّم الترتيب النُّزوليّ لسور الخطاب القرآنيّ باعتماد الإشارة إلى منطلقات هذا الترتيب ومعاييره وأسسه الإجرائيَّة، التي تتمثَّل في تصوّرات عن أوائل ما نزل وأواخر ما نزل مِن سور قرآنيَّة مباركة مِن جهة، وتصوّرات عن النازل بمكَّة وبالمدينة مِن هذه السور مِن جهة ثانية، وتصوّرات عن السور القرآنيَّة ووقائع السيرة النبويَّة، ومراحل الدعوة بلحاظها السريّ والعلنيّ مِن جهة ثالثة، ومظاهر المواجهة وبداية الصراع مع قريش، والتعرُّض لأصنامهم مِن جهة رابعة (الجابريّ: ٢٠٠٦، ص٢٣٩-٢٤٠)، مع لحاظ عدم سلامة هذه المعايير والمنطلقات مِن الاختلاف. غير أنَّ الترتيب القرآنيّ النُّزوليّ المشهور (أبو ساحلية: ٢٠١٦، ص٢٥-٢٧)، الذي عليه أغلب الباحثين (الصغير: ١٩٩٩، ٥٦-٦٢) يتمثَّل في:

العَلَق، القَلَم، المُزَّمِّل، المُدَّثِّر، الفَاتِحَة، المَسَد، التَّكوير، الأعْلَى، اللَّيل، الفَجْر،

الضُّحَى، الشَّرْح، العَصْر، العَادِيَات، الكَوْثَر، التَّكاثر، المَاعون، الكَافِرون، الفِيل، الفَلَق، النَّاس، الإخلاص، النَّجْم، عَبَسَ، القَدْر، الشَّمس، البُروج، التِّين، قُرَيش، القَارِعَة، القِيَامَة، الهُمَزة، المُرسَلَات، ق، البَلَد، الطَّارِق، القَمَر، ص، الأعْرَاف، الجِن، يس، الفُرقَان، فَاطِر، مَرْيَم، طَه، الوَاقِعَة، الشُّعراء، النَّمل، القَصَص، الإسْرَاء، يُونس، هُود، يُوسف، الحِجْر، الأنْعَام، الصَّافَّات، لُقْمَان، سَبَأ، الزُّمر، غَافِر، فُصِّلت، الشُّورى، الزُّخرُف، الدُّخان، الجَاثِيَة، الأحْقَاف، الذَّاريات، الغَاشِيَة، الكَهْف، النَّحل، نُوح، إبْرَاهِيم، الأنْبِيَاء، المُؤمنُون، السَّجدة، الطُّور، المُلك، الحَاقَّة، المَعَارِج، النَّبأ، النَّازِعَات، الانفطَار، الانشقَاق، الرُّوم، العَنْكَبوت، المُطَفِّفين، البَقَرَة (أوَّل ما نزل بالمدينة)، الأنْفَال، آل عِمْرَان، الأحْزَاب، المُمتَحَنَة، النِّسَاء، الزَّلزلة، الحَدِيد، مُحمَّد، الرَّعد، الرَّحمن، الإنسَان، الطَّلاق، البيِّنة، الحَشْر، النُّور، الحَج، المُنافِقُون، المُجادَلَة، الحُجُرات، التَّحريم، التَّغابن، الصَّف، الجُمُعة، الفَتْح، المَائِدَة، التَّوبة، النَّصْر.

ومِن الباحثين مَنْ زاد على هذا الترتيب النُّزوليّ كلامًا فصَّل فيه محاور كلِّ سورة ومضامينها العامَّة، مع الإشارة إلى ما كان مدنيًّا مِن الآيات في السور المكِّيَّة المباركة، وما كان مكِّيًّا منها في السور المدنيَّة المباركة (عدلاويّ: ٢٠١٣، ٤١٦-٤٥٣). أمَّا ما يميِّز ترتيب الأزهر، فإنَّه ترتيب تفصيليّ يوازن بين ترتيبي نولدكه Noldeke وبلاشير Blachere؛ فتظهر بعض الاختلافات بينهما، ويذكر أرقام الترتيب المصحفيّ للسور القرآنيَّة المباركة أيضًا. ويحدِّد ما كان مكِّيًّا ومدنيًّا منها (أبو ساحلية: ٢٠١٦، ص٢٥-٢٧).

ويقترح الدكتور مُحمَّد عابد الجابريّ ترتيبًا نزوليًّا جديدًا، يأتي متأثِّرًا بفكر المستشرقين في هذا المجال. ويضع له مجموعة مِن الأسس التي يرى أنَّها تعزِّزه. فهو يعتمد النظر النُّزوليّ المرحليّ الذي يرى أنَّه ينبغي أنْ يلحظ الموضوع الذي تركِّز عليه هذه المجموعة مِن السور القرآنيَّة أو تلك في تسلسلها الذي يبدو أنَّ تسلسلاً منطقيًّا يباطنه؛ لينتهي منه إلى أنَّ تساوقًا واضحًا بين مسار التنزيل ومسيرة الدعوة وأحداثها (الجابريّ: ٢٠١٠، ص١٧). وترتيبه المقترح هذا، يتبنَّاه في كتابه «فهم القرآن الحكيم»، ويقيم الكتاب كلَّه عليه:

العَلَق (قسمها الأوَّل)، المُدَّثِّر (قسمها الأوَّل)، المَسَد، التَّكوير، الأعْلَى، اللَّيل، الفَجْر، الضُّحَى، الشَّرح، العَصْر، العَادِيَات، الكَوثَر، التَّكاثر، المَاعُون، الكَافِرون، الفِيل، الفَلَق، النَّاس، الإخْلَاص، الفَاتِحَة، الرَّحمن، النَّجْم، عَبَسَ، الشَّمس، البُرُوج، التِّين، قُريش، القَارِعَة، الزَّلزلة، القِيَامَة، الهُمَزة، المُرسَلَات، ق، البَلَد، العَلَق (قسمها الثاني)، المُدَّثِّر (قسمها الثاني)، القَلَم، الطَّارق، القَمَر، ص، الأعْرَاف، الجن، يس، الفُرقَان، فَاطِر، مَرْيَم، طَه، الوَاقِعَة، الشُّعراء، النَّمل، القَصَص، يُونس، هُود، يُوسف، الحِجْر، الأنْعَام، الصَّافَّات، لُقمان، سَبَأ، الزُّمَر، غَافِر، فُصِّلت، الشُّورى، الزُّخرُف، الدُّخان، الجَاثِيَة، الأحْقَاف، نُوح، الذَّارِيَات، الغَاشِيَة، الإنْسَان، الكَهْف، النَّحل، إبْرَاهِيم، الأنْبِيَاء، المُؤمِنُون، السَّجدة، الطُّور، المُلك، الحاقَّة، المَعَارِج، النَّبأ، النَّازِعَات، الانفِطَار، الانشِقَاق، المُزَّمِّل، الرَّعد، الإسْرَاء، الرُّوم، العَنْكَبُوت، المُطَفِّفِين، الحِجر، البَقَرَة (أوَّل ما نزل بالمدينة)، القَدْر، الأنْفَال، آل عِمْرَان، الأحزَاب، المُمتَحَنَة، النِّسَاء، الحَدِيد، مُحمَّد، الطَّلَاق، البيِّنة، الحَشْر، النُّور، المُنَافِقُون، المُجَادَلَة، الحُجُرات، التَّحريم، التَّغابن، الصَّف، الجُمُعة، الفَتْح، المَائِدَة، التَّوبة، النَّصْر.

والسُّلَّم النُّزوليّ لسور الخطاب القرآنيّ هو الترتيب الذي يطابقه الوصف بأنَّه قرآنيّ؛ ذلك أنَّه ترتيب يتوخَّى إنتاج تصوّر منطقيّ عن المسار التكوينيّ للنص القرآنيّ بلحاظ نزوله، فضلاً عن تقديم بيان قريب يراقب وقائع السيرة النبويَّة، وبما يحقِّق علاقة حميميَّة بين الخطاب القرآنيّ والنبيّ ﷺ (الجابريّ: ٢٠١٠، ص١٧-١٨)؛ وصولاً إلى أنَّ ذلك يقود إلى أنْ (يندمج القارئ في جوِّ نزول القرآن وجوّ ظروفه ومناسباته) (ياسين: ٢٠١٧، ص١٥٦)؛ لذلك يمكن التعويض عن عدم اعتماد هذا السُّلَّم في تسلسل السور القرآنيَّة المباركة باعتماد قراءة التفسير في ضوء التسلسل النُّزوليّ؛ ذلك أنَّ هذه القراءة تضعنا في أجواء الحدث القرآنيّ التصاعديّ الذي يراعي البناء الإنسانيّ، والكاشف عن عظيم الجهد الذي بذله النبيّ ﷺ في إحداث التغيير وإنتاج الإصلاح في ظلِّ الهداية القرآنيَّة المتسلسلة. والكاشف قبل ذلك أيضًا عن الروح الكبرى وعظيم الاستعداد المُحمَّديّ لإحداث هذا التغيير، وتحمُّل أعبائه.

ومِن الباحثين مَنْ أجده متحفِّظًا في الدعوة للتفسير في ضوء الترتيب النُّزوليّ؛ خشية أنْ يذهب الظنُّ بأحدهم إلى أنَّ الحلول التي تقدِّمها الخطاب القرآنيّ حلول وقتيَّة للمشكلات التي كانت في عصر نزوله فقط (حسن: ٢٠١٢، ص٩)، أو أنْ (يوحي للبعض أنَّ آياته خاصَّة بتلك الوقائع والحوادث التي وقعت في زمنهﷺ ثمّ زالت، فضلاً عن كونه مخالفًا لما أُجمع عليه، والقرآن الكريم كتاب الله الخالد للبشريَّة جميعًا لا يختصّ بعصر مِن العصور دون عصر) (حسن: ٢٠٠٣، ص٣-٤).

ويأتي باحثون آخرون يرون ضرورة الإعراض عن التفكير في الترتيب النُّزوليّ، ويعدُّونه مِن الدعوات المشبوهة ذات المفاسد العظيمة التي تجرُّ إلى الفتنة والاضطراب (طه: ٢٠١٠، ص٢٤). وهذه المقولات المتحفِّظة والرافضة كلُّها، لا تصمد أمام فوائد الترتيب النُّزوليّ، ولا سيَّما ما يتعلَّق منها بمسألة (تدبُّر النصوص التربويَّة والحركيَّة في طريق الإصلاح، وأساليب الدعوة وألوان الجهاد التي تكشف عن التدرُّج في الخطوات التربويَّة، والتكرير في استعمال العلاج التربويّ بغية تأثيره والحصول على الفائدة منه) (ياسين: ٢٠١٧، ص١٥٥-١٥٦). ومِن هنا جاءت الرغبة في إنتاج طبعة قرآنيَّة خاصَّة بالباحثين تعتمد ترتيب النزول، ولا سيَّما أنَّ ذلك لا يمنعه مانع عقائديّ (أبو ساحليّة: ٢٠١٦، ص٢٢)؛ ذلك أنَّ إحساسًا دقيقًا يتمثَّل في خلق الحراك العلميّ في ضوء هذه الطبعة النُّزوليَّة. فضلاً عن أنَّ التفسير في ضوء المنهج التاريخي النُّزوليّ (هو أفضل منهج يمكن اعتماده في سبيل تقديم التفسير الصحيح والواضح للقرآن الكريم) (إسكندرلو: ٢٠١٥، ص٩)، فيوفِّر حماية للمفسِّر والمتدبِّر مِن الوقوع في أخطاء تفسيريَّة، ويحقِّق ذلك أيضًا اجتنابًا للمعنى البعيد؛ بما يمثِّل طلبًا للصواب في فهم النص القرآنيّ (ياسين: ٢٠١٧، ص١٥٦-١٥٧).

ومِن المظاهر المهمَّة في هذا السياق، أنَّه (يمكن استثمار ذلكم الترتيب الكريم في عمليَّة استنهاض القوى المركوزة في نفوس المسلمين اليوم، فينطلقوا في ميادين الحياة الدينيَّة والدنيويَّة لاستئناف المدِّ الحضاريّ) (عدلاويّ: ٢٠١٣، ص ت). ويظهر بشكل جليّ أنَّه ((على كلِّ ما في محاولة تتبُّع آيات القرآن وسوره وفق الترتيب الزمنيّ مِن قيمة ومِن مساعدة على تصوّر منهج الحركة الإسلاميَّة ومراحلها وخطواتها،

فإنَّ قلَّة اليقين في هذا الترتيب تجعل الأمر شاقًّا، كما أنَّها تجعل النتائج التي توصَّل إليها تقريبيَّة ظنيَّة وليست نهائيَّة يقينيَّة) (قطب: ١٩٨٥، ج٣، ص١٤٢٩). معنى ذلك، أنَّه (يعين كثيراً في فهم الأحداث القرآنيَّة، كما يعين في تتبُّع المراحل الزمنيَّة للدعوة الإسلاميَّة) (عدلاويّ: ٢٠١٣، ص١٢٠). وبالمقابل فإنَّ الترتيب المصحفيّ قد (يفسد نظام التسلسل الطبيعيّ للفكرة؛ لأنَّ القارئ إذا انتقل مِن سورة مكيَّة إلى سورة مدنيَّة، اصطدم صدمة عنيفة، وانتقل بدون تمهيد، إلى جوٍّ غريب عن الجو الذي كان فيه) (أبو ساحليّة: ٢٠١٦، ص٢٣).

ومِن الضرورة بمكان أنْ يُذكر في هذا السياق المنجز التفسيريّ النُّزوليّ الرائد في العصر الحديث مِن قبيل «بيان المعاني» للشيخ عبد القادر الملاَّ حويش، و«التفسير الحديث» للشيخ مُحمَّد عزَّة درّوزة، و«معارج التفكُّر ودقائق التدبُّر» للشيخ عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، و«فهم القرآن الحكيم» للدكتور مُحمَّد عابد الجابريّ. فضلاً عن الطبعة الرائدة «القرآن الكريم بالتسلسل التاريخي وفقًا للأزهر» المشفوعة بالحواشي التفسيريَّة، ووجوه القراءات القرآنيَّة، وبعض التعليقات العلميَّة النافعة.

والظاهر أنَّ أغلب أصحاب هذه التفاسير التي تبنَّت الترتيب النُّزوليّ، قد (لاحظوا فيه فلسفة البناء العقائديّ والسلوك الحضاريّ للفرد والمجتمع المسلم. ويعدُّ هذا أمرًا مستحدثًا في علم التفسير، وقصدهم وضع القارئ في الإطار التاريخيّ للتنزُّل الكريم مِن جهة، ومِن جهة أخرى استثمار خطَّة ترتيب النُّزول وحكمته وبركته في تربية الأمَّة روحيًّا وسلوكيًّا. وليس القصد معارضة الترتيب التوقيفيّ للقرآن الكريم، الذي يعدُّه العلماء أمرًا تعبُّديًّا يجب الالتزام به) (عدلاويّ: ٢٠١٣، ص ث). والظاهر أيضًا أنَّ أصحاب المشاريع الفكريَّة والسياسيَّة والإصلاحيَّة يجدون في التفسير في ضوء منهج الترتيب النُّزوليّ أفقًا نافعًا يلامس أهدافهم وأدواتهم في التغيير والدعوة.

وتتعزَّز فوائد الترتيب النُّزوليّ بأنَّه يشتغل على اللفت إلى القيم الحضاريَّة الداخلة في بناء المنظومة المجتمعيَّة وأفرادها ودمجها بالقيم العقائديَّة، مِن قبيل إعلاء مقام القراءة والكتابة وتمجيد العلماء، وتطهير الروح والسرائر وتنقيتها مِن نجاستها المعنويَّة، ونبذ الحسد والحقد والنفاق، والتحذير مِن الطمع والانغماس الدنيويّ، وتكريس

الصبر على ظلم أولي القربى؛ بغية جذبهم ودرء عداوتهم على نحو تدريجيّ، وتأكيد روح الإيمان بالغيب ومواجهة الدعوات الماديَّة بما يوقظ الضمير وينمِّي المدارك ويعمِّق الوعي والفكر، وضرورة تكريم الإنسان ونشر العدالة الاجتماعيَّة، والحثِّ على العمل والكسب والتنمية الاقتصاديَّة. ناهيك عن إبراز مظاهر السلوك الحضاريّ مِن نزاهة وحسن جوار وتواصل إيجابيّ والتدرُّج فيه، وصدق محبَّة، واهتمام بالفنون والبناء والعمران (عدلاويّ: ٢٠١٣، ص ٢٢٦-٣٦٦).

والترتيب النُّزوليّ المستغرق في المظاهر المضمونيَّة التكوينيَّة يعود على العمليَّة التفسيريَّة بفوائد جمَّة على المستوى المنهجيّ والمستوى المضمونيّ، ولا سيَّما آثارها في رصد القرآنيَّة المواكبة للحدث المجتمعيّ، والقرآنيَّة المواكبة لبناء الذات الإنسانيَّة، وتسجيل محطَّات تدرُّجها الكماليّ والتنمويّ، فضلاً عن أثرها في تقديم الذات النبويَّة والتعريف بها تعريفًا قرآنيًّا يلحظ مسارات الدعوة وتحدِّياتها، وما كان عليه النبيّ الأكرم مُحمَّدﷺ مِن استعداد كماليّ يجعله وحده القادر على التلقِّي أحسن التلقّي والتبليغ أحسن التبليغ.

ولهذا الترتيب مجموعة فوائد أخر، منها ما يتَّصل بعلوم القرآن مِن قبيل معرفة الناسخ والمنسوخ، وتقدُّم المنسوخ في هذا السياق؛ وصولاً إلى دقَّة النظر في تحديد ذلك. ومنها ما يتَّصل بأبرز حوادث الإسلام وعقائده، مثل حادثة الإسراء التي نزلت آياتها بمكَّة؛ ما يستلزم أنَّ الإسراء بالنبيّﷺ كان إسراء روحانيًّا جسديًّا؛ ذلك أنَّ رأي الإسراء الروحانيّ فقط يرتبط برواية عائشة زوج النبيّﷺ التي تشير إلى أنَّهﷺ لم يفارقها بجسده، ومِن المعروف أنَّه تزوَّج بها في المدينة. ومنها ما يتَّصل بإثبات فضيلة لأهل بيت النبيّﷺ أو لواحد مِن الصحابة في ضوء تحديد مكِّيَّة هذه السورة أو مدنيَّتها ما يجعلها تنصرف إليه بلحاظ مكانيّ محدَّد. ومنها ما يتَّصل بمعرفة التسلسل التاريخيّ الدقيق لحوادث الإسلام (الدقيقيّ: ٢٠٠٩، ص٣٠١-٣٠٤). فضلاً عن أنَّ هذا الترتيب يخلق حراكًا فكريًّا نافعًا، إذ يدفع التفكير في هذا الترتيب ومحاولة التطلُّع إليه نحو إعادة النظر في الروايات وما يكتنفها مِن مقولات نزوليَّة، مرورًا بضرورة التدقيق في مراحل النزول القرآنيّ، وانتهاءً بدمج عمليَّة الترتيب النُّزوليّ

بالعمليَّة الرياضيَّة الإحصائيَّة، وما يمكن أنْ ينتجه هذا الدمج مِن مبادرات علميَّة تعزِّز المقولات في السياق مِن جهة، وتعزِّز محاولة التحوّل بهذه المسألة مِن النظر الفكريّ الظنيّ إلى النظر العلميّ النسبيّ أو القطعيّ.

الثالث- معايير المستشرقين في الترتيب النُّزوليّ

لا يخفى أنَّ الدكتور الجابريّ قد قرأ مقولات المستشرقين في هذا المضمار، إذ يأتي ترتيب المستشرقين للسور القرآنيَّة بوصفه واحدًا مِن صور الترتيب النُّزوليّ الذي علَّقوا عليه أهمِّيَّة كبرى (الصغير، أ: ١٩٩٩، ص٤٨). وهو يقوم عندهم على إنتاج قراءة موضوعيَّة لمراحل الوحي، وتصاعد الخطاب القرآنيّ، واستشعار الجانب الروحيّ للسيرة النبويَّة (الجابريّ: ٢٠٠٦، ص٢٤٠-٢٤١)، وتصاعد أحداثها (بلاشير: ١٩٧٤، ص٤٢)، ومحطَّات الرسالة القرآنيَّة في مكَّة والمدينة بما تمثِّله مِن مقولات جيِّدة كاشفة عن الآثار الحضاريَّة والقيم التراثيَّة (بلاشير: ١٩٧٤، ص٤٥-٨٩). على أنَّهم انتهجوا في عملهم هذا نهجًا مخصوصًا أبعدهم عن ضابط الرواية التي تعدُّ معينًا مهمًّا في هذا الباب (الصغير، أ: ١٩٩٩، ٤٩). وهذا يرتبط بطبيعة الحال بما يعمد إليه المستشرقون مِن التوسُّع في المنهج التاريخيّ والإغراب لتحقيق أغراضهم في الطعن بالخطاب القرآنيّ (الحمويّ: ٢٠٢٢، ص٢٠)، إذ يظهر التساهل في تعاطيهم مع الروايات وتحليلها وتصنيفها قوَّة وضعفًا مِن جهة، وإصرارهم على ترتيب للنزول خارج الاعتبارات الإسلاميَّة مِن جهة ثانية.

وعلى الرغم مِن هذه القراءة الموضوعيَّة التي لا ينبغي أنْ تأخذنا إلى قبولها بالمطلق، بل تأتي ضرورة التعاطي معها بلحاظ نسبيّ لا يمنحها التأييد الخالص؛ ذلك أنَّها لا تخلو مِن التكلُّف مِن جهة، والابتعاد عن أجواء الفعل الروائيّ؛ بغية التمهيد للطعن بالقرآن العظيم بوصفه هدفًا استشراقيًّا مهيمنًا.

وتأتي في سياق الترتيب النزوليّ الاستشراقيّ أيضًا تقسيمات المستشرقين للمراحل القرآنيَّة على أربع مراحل أو طبقات محدَّدة، فجعلوا ثلاثًا في مكَّة وواحدة في المدينة (نولدكه: ٢٠٠٤، ص٦٦)، أو ست مراحل، جعلوا خمسًا منها في مكَّة وواحدة في

المدينة (الصالح: ١٩٧٧، ص١٧٦-١٧٧). والملاحظ أنَّ تقسيماتهم الطبقيَّة هذه كانت قائمة في أغلبها على جملة آليَّات تتمثَّل في النظر إلى شروح الوقائع التاريخيَّة التي يوظِّفها الخطاب القرآنيّ، وذلك باستقاء هذه الشروح مِن مصادرها التاريخيَّة المعتبرة، والنظر إلى المضامين التي يشير إليها الوحي القرآنيّ وما يربطها بوظائف النبيّ محمَّدﷺ، والنظر ثالثة في نظام الوحي وسياقه النغميّ والأسلوبيّ واختياراته اللفظيَّة (إسكندرلو: ٢٠١٥، ص١١).

ومِن جهة أخرى، فإنَّ تقسيماتهم قادتهم إلى بيان خصائص كلِّ طبقة على نحو تفصيليّ، وهذه الخصائص ذات جنبة تغليبيَّة ذوقيَّة. ومِن خصائص سور الطبقات المكيَّة، ابتداء أغلبها بالقسم، وقصر آياتها، ووحدة نسقها النغميّ الجميل، ونصوصها الموسَّعة ذات العناصر المختلفة، وتشابهها مع أقوال الكهنة، واهتمامها بالتصوير والتمثيل الشاعريّ الجاذب، وتضمُّنها الوعظ والشروع في العبادات وإحياء الليل والدعاء، واعتماد التعاليم القرآنيَّة مرجعيَّة فكريَّة في مواجهة المشركين، والإجابة عن إهانات الكافرين بالدليل والبرهان، والإشارة إلى الصفات الإلهيَّة، وصفات الجنَّة والنار، والعقاب الأخرويّ، وآيات الله تعالى في الطبيعة والخلق، وتعرُّضها لقصص الأنبياءعليهم السلام، ووصفها حال النبيّ محمَّدﷺ بالاضطراب والانفعال الشديد عند تلقِّي الوحي. أمَّا خصائص سور الطبقة المدنيَّة، فتتمثَّل في طولها وطول آياتها، وتضمُّنها الصور الباهرة والجذَّابة في خطابها المؤمنين والمجاهدين، مع الإشارة إلى سير أحداث ما بعد الهجرة، وإظهار التحوّل الأساس في حياة المسلمين المرتبط بالهجرة اجتماعيًّا ودينيًّا، وبيان مظاهر قوَّة النبيّ محمَّدﷺ وقيادته الاجتماعيَّة والسياسيَّة وتشكيله النطاق الإداريّ للأمَّة ومجابهته الصعوبات، وبروز التشريع والأحكام والقوانين التنظيميَّة للأحوال الشخصيَّة، والكشف عن الموقف الإسلاميّ مِن الآخر الدينيّ، والارتباط الدائم بالاحتياجات الواقعيَّة للناس. والملاحظ هنا أنَّ غير واحدة مِن هذه الخصائص تقتضي النظر والنقاش، إنْ قبولاً وإنْ رفضًا، ومِن ذلك اضطراب النبيّ محمَّدﷺ وانفعاله عندما يتلقَّى الوحي، والحقُّ أنَّه كان يكرِّر بسرعة ما يتلقَّاه خشية نسيانه (الصغير، ب: ١٩٩٩، ص٢٩-٣١). ويظهر أنَّ هذه الخصائص التي

تلحظ الأسلوب تارة، والمضمون تارة أخرى، تمثِّل ثمرة مِن ثمار النظر النُّزوليّ القرآنيّ ومظهرًا مِن مظاهره المهمَّة.

وقد يرتبط ترتيب المستشرقين وميلهم إلى ترتيب النزول بمقولات (التشكيك والطعن في ترابط النص القرآنيّ، ووحدته وأسلوبه، ومِن ثَمَّ ادِّعاء تعرُّضه للتصرُّف البشريّ، الذي هو في حقيقة الأمر نوع مِن التحريف والتبديل) (حسن: ٢٠١٢، ص١٤).

وممَّا تجدر العناية به، أنَّ مِن المستشرقين مَنْ خلص إلى أنَّ (القرآن وحده نقطة الانطلاق في تعاقب المراحل الإسلاميَّة، وترتيب السور، وتدرُّج التعاليم، وأنَّ سيرة الرسول ﷺ والأخبار التي يرويها الصحابة عنه، لا يمكن أنْ تستقلّ وحدها بإيضاح شيء سكت عنه القرآن، وإنَّما نكمل تكميلاً ثانويًّا ما جاء في نصّ القرآن) (الصالح: ١٩٧٧، ص١٧٧)؛ ذلك أنَّ الترتيب النُّزوليّ (يلقي على المصحف أضواء مطمئنة، ويردُّ وضع النصوص إلى آفاق سهلة الإدراك؛ لكونها مقرونة إلى السياق التاريخي المعقول) (بلاشير: ١٩٧٤، ص٤٣). وهذا الضابط الترتيبيّ الحاسم يعبِّر عن موقف فكريّ نوعيّ دقيق، على الرغم مِن أنَّه قد قيل إنَّهم (قد اعتمدوا في الغالب لحن الآيات والسور وأسلوبها ملاكًا لمعرفة ذلك، واستندوا أحيانًا إلى الروايات الضعيفة. ومِن ثَمَّ فقد توصَّلوا مِن خلال ذلك إلى نتائج متناقضة لا تمتلك أساسًا مِن الصحَّة. فمضافًا إلى ما يلحظ مِن اختلاف نتائج دراساتهم في ترتيب السور مع الترتيب الروائيّ المشهور، نرى التناقض والاختلاف القائم فيما بينهم أيضًا، وهذه الملاحظة كافية بنفسها للإشارة إلى أنَّ المعايير والمباني المتعدِّدة لدى كلِّ واحد منهم، ليست سوى معايير ذوقيَّة ومجرَّد تخيُّلات وهميَّة) (إسكندرلو: ٢٠١٥، ص٩). ومِن جهة أخرى، جاءت مقولاتهم الترتيبيَّة النُّزوليَّة بدوافع تخطِّي القلق الذي ينتاب القارئ غير العربيّ للخطاب القرآنيّ بسبب مِن التداخل الموضوعاتيّ الذي يستشعره هذا القارئ؛ وصولاً إلى أنْ تتكرَّس في النصِّ مظاهر التغيُّر في جوِّه وفي آثار المجابهة بين المؤمنين والوثنيين؛ فتتعزَّز الوحدة النفسيَّة والتاريخيَّة بين القارئ والنصِّ (بلاشير: ١٩٧٤، ص٤٣).

وكان ترتيبهم تفصيليًّا يعتمد تقسيم الآيات في السورة الواحدة على نحو زمنيّ

تقسيميّ؛ لهذا يتكرَّر لديهم موضع السورة الواحدة بلحاظ أقسامها النُّزوليَّة.

ويمكن الكلام على ترتيب نزوليّ يمثِّل عامَّة المستشرقين (الجابريّ: ٢٠٠٦، ص٢٤١)، وهذا الترتيب النُّزوليّ يتمثَّل في:

العَلَق (قسمها الأوَّل)، المُدَّثِّر (قسمها الأوَّل)، قُريش، الضُّحَى، الشَّرح، العَصْر، الشَّمس، المَاعُون، الطَّارق، التِّين، الزَّلزلة، القَارعَة، العَاديَات، اللَّيل، الانفطَار، الأَعْلَى، عَبَسَ، التَّكوير، الانشقَاق، النَّازعَات، الغَاشيَة، الطُّور، الوَاقعَة، الحَاقَّة، المُرسَلَات، النَّبأ، القيَامَة، الرَّحمن، القَدْر، النَّجم، التَّكاثر، العَلَق (قسمها الثاني)، المعَارج، المُزَّمِّل، الإنْسَان، المُطَفِّفين، المُدَّثِّر (قسمها الثاني)، المَسَد، الكَوثَر، الهُمَزة، البَلَد، الفيل، الفَجْر، البُروج، الإخلاص، الكَافرون، الفَاتحَة، الفَلَق، النَّاس، الذَّاريات، القَمَر، القَلَم، الصَّافَّات، نُوح، الدُّخان، ق، طه، الشُّعراء، الحِجْر، مَرْيَم، ص، يس، الزُّخرُف، الجن، المُلك، المؤمِنُون، الأنبيَاء، الفُرقان، النَّمل، الكَهْف، السَّجدة، فُصِّلت، الجاثية، الإسرَاء، النَّحل، الرُّوم، هُود، إبْرَاهِيم، يُوسف، غَافر، القَصَص، الزُّمر، العَنْكَبُوت، لُقمان، الشُّورى، يُونس، سَبَأ، فَاطر، الأعْرَاف، الأحْقَاف، الأنْعَام، الرَّعد، البَقَرَة، البيِّنة، التَّغابن، الجُمُعة، الأنفَال، مُحمَّد، آل عمْرَان، الصَّف، الحَديد، النِّسَاء، الطَّلَاق، الحَشْر، الأحزاب، المُنافقون، النُّور، المُجَادَلَة، الحَج، الفَتْح، التَّحريم، المُمتَحَنَة، النَّصْر، الحُجُرات، التَّوبة، المَائِدَة.

الرابع- الترتيب النُّزوليّ بين نولدكه وبلاشير

سأقف على ترتيب السور القرآنيَّة المباركة الذي أنتجه مستشرقان بارزان قد خصَّا القرآن العظيم بدراسات نوعيَّة مؤثِّرة في نسق التفكير الاستشراقيّ القرآنيّ مِن جهة، ومؤثِّرة في نسق التفكير القرآنيّ الحداثيّ العربيّ مِن جهة ثانية.

يظهر هنا المستشرق الألمانيّ تيودور نولدكه (١٨٣٦-١٩٣٠م) الذي أنتج دراسات قرآنيَّة تاريخيَّة عميقة تتمثَّل في كتابه الرائد تاريخ القرآن، إذ عالج فيه بمنهج علميّ دقيق مسألة الترتيب النُّزوليّ للسور القرآنيَّة المباركة، فأنتج مقولات مهمَّة في سياق النظر إلى مضامين السور القرآنيَّة المباركة مكِّيَّة ومدنيَّة. ويظهر أيضًا المستشرق

الفرنسيّ ريجي بلاشير (١٩٠٠-١٩٧٣م) الذي تختتم به الدراسة الاستشراقيَّة الرصينة لتاريخ القرآن العظيم، إذ يكرِّس في كتابه القرآن مقولات كاشفة عن الرسالة القرآنيَّة المكيَّة والرسالة القرآنيَّة المدنيَّة؛ ويؤكِّد ضرورة التقيُّد بالمراحل الزمنيَّة لفهم القرآن الكريم متوخيًا وصف هذه المراحل وصفًا تفصيليًّا يقود إلى الإحاطة بالمناخ الأدبي للخطاب القرآنيّ، فضلاً عن استشعار الآثار الحضاريَّة والعقديَّة في هذه السياقات المرحليَّة (الصغير، ب: ١٩٩٩، ص٢٢-٣١).

يستعرض تيودور نولدكه اللوائح الترتيبيَّة الزمنيَّة التي يذكرها التراثيُّون، وهي كثيرة وتختلف مِن عالم إلى آخر؛ لذلك يعمد نولدكه إلى نقدها واكتشاف اختلافها وتداخلها وضعف آليَّاتها ومعاييرها واضطراب تسلسلها الزمنيّ، وينتهي إلى أنَّ النظر فيها لن يقود إلى التوصُّل إلى نتائج مهمَّة؛ لذلك كلِّه يسعى إلى اعتماد وسيلة ترتيبيَّة مغايرة لها القدر الأكبر مِن الثقة، وهذه الوسيلة وحدها تجعل استعمال التراث والاحتكام إليه مثمرًا. وهذه الوسيلة تتمثَّل في المراقبة الدقيقة لمعنى القرآن ولغته (نولدكه: ٢٠٠٤، ص٥٣-٦٥) وخصائص أسلوبه وموضوعاته (الجابريّ: ٢٠٠٦، ص٢٤١). ويقوم نولدكه بتقسيم الخطاب القرآنيّ على أربع مراحل، هي (الدقيقيّ: ٢٠٠٩، ص٣١٣):

المرحلة المكيَّة الأولى (١-٥ للبعثة). وسورها: العَلَق، المُدَّثِّر، المَسَد، قُريش، الكَوثَر، الهُمَزَة، المَاعون، التَّكَاثُر، الفِيل، اللَّيل، البَلَد، الشَّرح، الضُّحَى، القَدْر، الطَّارق، الشَّمْس، عَبَس، القَلَم، الأعْلَى، التِّين، العَصْر، البُروج، المُزَّمِّل، القَارِعَة، الزَّلْزَلَة، الانفطار، التَّكوير، النَّجم، الانشقاق، العَاديَات، النَّازِعَات، المُرْسَلَات، النَّبَأ، الغَاشِيَة، الفَجر، القِيامَة، المُطَففين، الحَاقَّة، الذَّارِيَات، الطُّور، الوَاقِعَة، المَعَارِج، الرَّحمن، الإخلاص، الكَافِرون، الفَلَق، النَّاس، الفَاتِحة.

المرحلة المكيَّة الثانية (٥، ٦ للبعثة). وسورها: القَمَر، الصَّافَّات، نُوح، الإنْسَان، الدُّخَان، ق، طَه، الشُّعَرَاء، الحِجْر، مَريم، ص، يَس، الزُّخْرُف، الجِن، المُلْك، المؤمِنُون، الأنبِيَاء، الفُرْقَان، الإسرَاء، النَّمْل، الكَهْف.

المرحلة المكيَّة الثالثة (٧-١٣ للبعثة). وسورها: السَّجْدة، فُصِّلت، الجَاثِيَة،

النَّحْل، الرُّوم، هُود، إبْرَاهِيم، يُوسف، غَافِر، القَصَص، الزُّمَر، العَنْكَبُوت، لُقْمَان، الشُّورَى، يونس، سَبَأ، فَاطِر، الأعْرَاف، الأحْقَاف، الأنْعَام، الرَّعْد.

المرحلة المدنيَّة. وسورها: البَقَرَة، البيِّنة، التَّغابن، الجُمُعة، الأنفال، مُحمَّد، آل عِمْرَان، الصَّف، الحَديد، النِّسَاء، الطَّلاق، الحَشْر، الأحزَاب، المُنافقون، النُّور، المُجَادَلَة، الحَج، الفَتْح، التَّحريم، المُمتَحَنَة، النَّصْر، الحُجُرات، التَّوبة، المَائِدَة.

معنى هذا أنَّ ترتيب المستشرق الألمانيّ نولدكه النُّزوليّ الكليِّ يتمثَّل في:

العَلَق، المُدَّثِّر، المَسَد، قُريش، الكَوثَر، الهُمَزَة، المَاعون، التَّكَاثُر، الفِيل، اللَّيل، البَلَد، الشَّرح، الضُّحَى، القَدْر، الطَّارق، الشَّمْس، عَبَس، القَلَم، الأعْلَى، التِّين، العَصْر، البُروج، المُزَّمِّل، القَارِعَة، الزَّلْزَلَة، الانفطار، التَّكوير، النَّجم، الانشقاق، العَاديَات، النَّازِعَات، المُرْسَلَات، النَّبَأ، الغَاشِيَة، الفَجر، القِيامَة، المُطففين، الحَاقَّة، الذَّاريَات، الطُّور، الوَاقِعَة، المَعَارِج، الرَّحمن، الإخلاص، الكَافِرون، الفَلَق، النَّاس، الفَاتِحة، القَمَر، الصَّافَّات، نُوح، الإنْسَان، الدُّخَان، ق، طَه، الشُّعَرَاء، الحِجْر، مَريم، ص، يس، الزُّخْرُف، الجِن، المُلْك، المؤمِنُون، الأنبيَاء، الفُرْقَان، الإسرَاء، النَّمْل، الكَهْف، السَّجْدة، فُصِّلت، الجَاثِيَة، النَّحْل، الرُّوم، هُود، إبْرَاهِيم، يُوسف، غَافِر، القَصَص، الزُّمَر، العَنْكَبُوت، لُقْمَان، الشُّورَى، يونس، سَبَأ، فَاطِر، الأعْرَاف، الأحْقَاف، الأنْعَام، الرَّعْد، البَقَرَة، البيِّنة، التَّغابن، الجُمُعة، الأنفال، مُحمَّد، آل عِمْرَان، التَّحريم، المُمتَحَنَة، النَّصْر، الحُجُرات، التَّوبة، المَائِدَة.

أمَّا بلاشير، فيقيم مقولاته في الترتيب النُّزوليّ على الإشادة بصنيع نولدكه وترتيبه الزمنيّ، ووصف الترتيب المصحفيّ بأنَّه ترتيب أحدث خللاً في الترتيب التاريخيّ؛ إذ إنَّ السور الطوال الموافقة للدعوة في المدينة تأتي في بداية المصحف، في حين تأتي السور القصيرة والمتوسُّطة الممثِّلة للمرحلة المكِّيَّة في نهاية المصحف (بلاشير: ١٩٧٤، ص٣٨-٤٣). وينتهي في ضوء ذلك إلى النظر النُّزوليّ القائم على الفصل بين سور الرسالة القرآنيَّة المكِّيَّة وسور الرسالة القرآنيَّة المدنيَّة، مستغرقًا في الدلالة على مضامينهما التفصيليَّة في الفصلين الثاني والثالث من كتابه، متوخيًا (التنبيه إلى

قدر التغيُّر الحاصل في أسلوب السور) (بلاشير: ١٩٧٤، ص٦٥). وهنا يعمد بلاشير إلى تقسيم الخطاب القرآني إلى رسالتين:

الرِّسالة القرآنيّة المكيِّيّة. وسورها: العَلَق، المُدَّثِّر، قُريش، الضُّحَى، الشَّرْح، العَصْر، الشَّمس، المَاعُون، الطَّارق، التِّين، الزَّلزلة، القَارعَة، العَاديَات، اللَّيل، الانفطَار، الأعلَى، عَبَسَ، التَّكوير، الانشقَاق، النَّازعَات، الغَاشيَة، الطُّور، الوَاقعَة، الحَاقَّة، المُرسَلَات، النَّبأ، القيَامَة، الرَّحمن، القَدْر، النَّجم، التَّكاثر، المعَارج، المُزَّمِّل، الإنْسَان، المُطَفِّفين، المَسَد، الكَوْثَر، الهُمَزة، البَلَد، الفِيل، الفَجْر، البُروج، الإخلاص، الكَافِرون، الفَاتحَة، الفَلَق، النَّاس، الجِن، الذَّاريات، القَمَر، القَلَم، الصَّافَّات، نُوح، الدُّخان، ق، طَه، الشُّعراء، الحِجْر، مَرْيَم، ص، يس، الزُّخرُف، الجِن، المُلك، المُؤمِنُون، الأنبيَاء، الفُرقَان، النَّمل، الكَهْف، السَّجدة، فُصِّلت، الجَاثيَة، الإسرَاء، النَّحل، الرُّوم، هُود، إبْرَاهِيم، يُوسف، غَافر، القَصَص، الزُّمر، العَنْكَبوت، لُقمان، الشُّورى، يُونس، سَبَأ، فَاطِر، الأعرَاف، الأحقَاف، الأنعَام، الرَّعد.

الرِّسالة القرآنيَّة المدنيَّة. وسورها: البَقَرة، البيِّنة، التَّغابن، الجُمُعة، الأنفَال، مُحمَّد، آل عِمْرَان، الصَّف، الحَديد، النِّسَاء، الطَّلاق، الحَشْر، الأحْزَاب، المُنافقون، النُّور، المُجَادلَة، الحَج، الفَتْح، التَّحريم، المُمتَحنَة، النَّصْر، الحُجُرات، التَّوبَة، المَائدَة.

والترتيب النُّزولي للمستشرق الفرنسيّ بلاشير (ذيب: ٢٠١٨، ص٢٠٤-٢٠٨)، وهو ترتيب تفصيليّ يتمثَّل في:

العَلَق (قسمها الأوَّل)، المُدَّثِّر (قسمها الأوَّل)، قُريش، الضُّحَى، الشَّرْح، العَصْر، الشَّمس، المَاعُون، الطَّارق، التِّين، الزَّلزلة، القَارعَة، العَاديَات، اللَّيل، الانفطَار، الأعلَى، عَبَسَ، التَّكوير، الانشقَاق، النَّازعَات، الغَاشيَة، الطُّور، الوَاقعَة، الحَاقَّة، المُرسَلَات، النَّبأ، القيَامَة، الرَّحمن، القَدْر، النَّجم، التَّكاثر، العَلَق (قسمها الثاني)، المعَارج، المُزَّمِّل، الإنْسَان، المُطَفِّفين، المُدَّثِّر (قسمها الثاني)، المَسَد، الكَوْثَر، الهُمَزة، البَلَد، الفِيل، الفَجْر، البُروج، الإخلاص، الكَافِرون، الفَاتحَة، الفَلَق، النَّاس، الجِن، الذَّاريات، القَمَر، القَلَم، الصَّافَّات، نُوح، الدُّخان، ق، طَه، الشُّعراء، الحِجْر، مَرْيَم، ص، يَس، الزُّخرُف، الجِن، المُلك، المُؤمِنُون، الأنبيَاء، الفُرقَان، النَّمل،

الكَهْف، السَّجدة، فُصِّلت، الجَاثِيَة، الإسرَاء، النَّحل، الرُّوم، هُود، إبْرَاهِيم، يُوسف، غَافِر، القَصَص، الزُّمر، العَنْكَبوت، لُقمان، الشُّورى، يُونس، سَبَأ، فَاطِر، الأعرَاف، الأحقَاف، الأنعَام، الرَّعد، البَقَرة، البيِّنة، التَّغابن، الجُمُعة، الأنفَال، مُحمَّد، آل عِمْرَان، الصَّف، الحَديد، النِّسَاء، الطَّلاق، الحَشْر، الأحْزَاب، المُنافِقون، النُّور، المُجَادَلَة، الحَج، الفَتْح، التَّحريم، المُمتَحَنَة، النَّصْر، الحُجُرات، التَّوبَة، المَائِدَة.

ومِن غريب آراء المستشرقين في ترتيب النزول القرآنيّ ما ينقله نولدكه عن المستشرق الانكليزي وليم موير (١٨١٩-١٩٠٥) مِن أنَّ بعضًا مِن السور القرآنيَّة المباركة جاءت قبل البعثة وضمَّت لاحقًا إلى القرآن العظيم. وهذه السور في ضوء رأي موير هي مِن الإنتاج الشخصيّ للنبيّ محمَّدﷺ، ولم تكن ممَّا أنزله الله تعالى. ويأتي رأيه هذا في سياق ميله إلى تبرئة النبيّﷺ مِن تهمة انتحال اسم الله تعالى في كلامه (نولدكه: ٢٠٠٤، ص٧٠). ويتولىَّ نولدكه نفسه الردَّ التفصيليّ على هذا الرأي بقوله: (هذا الرأي يخلو مِن الأسباب الإيجابيَّة ويناقض الروايات، لا بل يمكن دحضه مِن خلال بعض السور. فالسور التي يتكلَّم فيها محمَّدﷺ ضدَّ أعداء الدين والخصوم الذين يكذِّبون به، رافعًا بالمقابل مِن شأن المؤمنين، لا يمكن أنْ تكون قد نشأت في وقت لم يكن فيه على بيِّنة مِن أمره، ولم يتأكَّد بعدُ مِن أنَّه نبيّ الله، ويدعو إلى الدين الجديد. حتَّى سورة العصر التي يعتبرها موير أقدم السور، لأنَّها بشكلها الحالي أقصرها، تتناول أعداء محمَّدﷺ (الآية ٢) وأتباعه المؤمنين الذين يدعو بعضهم بعضًا إلى الصبر تجاه الاضطهادات (الآية ٣). هذه السورة لا يمكن، إذًا، أنْ تكون قد نشأت إلاَّ مِن بعد أنْ جهر محمَّدﷺ بدعوته، فاتَّضحت الأضداد) (نولدكه: ٢٠٠٤، ص٧٠-٧١). ويقرأ نولدكه المسألة قراءة موازنة (ذيب: ٢٠١٨، ص٢٠١-٢٠٤)، يوازن فيها بين سورة العصر المباركة والسور القرآنيَّة الأخر. مع تحليله أسلوب التعبير عن الذات، فإنَّه (كثيرًا ما توجد مواضع مماثلة لها في السور التي يسمِّيها موير مثل سورة الانفطار؛ سورة الليل.. إلخ. تضاف إلى ذلك المواضع التي يتكلَّم فيها محمَّدﷺ على اندثار أعداء الله في الأزمنة الغابرة كمثل ينذر به خصومه (سورة الفَجْر؛ وسورة الشَّمْس؛ وسورة الفِيل). وليس صحيحًا أنَّ الله لا يظهر أبدًا في هذه السور متكلِّمًا، فحتَّى لو وافقنا موير على أنَّ المواضع التي يخاطَب

فيها محمَّدًاﷺ، لا تحمل إلَّا مناجاته لنفسه، ولم نهتم لصيغ الأفعال التي تتحوَّل بوساطة تغيير التنقيط مِن صيغة المتكلِّم إلى صيغة أخرى (مثلاً «تفعل» بدل «نفعل» إلخ)، لتبقَّت لدينا المواضع الآتية: سورة البَلَد؛ الشَّرْح؛ الكَوثَر؛ التِّين. يعلن موير (أنَّ الله في هذه المواضع ليس إلَّا وهمًا شعريًّا... لا يجوز لنا أنْ ننجرَّ إلى طروحات لا يمكن تقديم برهان عليها، وذلك فقط بسبب الميل إلى فرضيَّة، لا يدعمها أيُّ سبب راسخ) (نولدكه: ٢٠٠٤، ص٧١). ويكرِّس نولدكه ردَّه بقوله (لهذا السبب لا نجد، في رأي موير على الأقلِّ، ما قد يدفعنا إلى التخلِّي عن الرواية المتعارف عليها لدى المسلمين. ومفادها أنَّ سورة العلق: ١-٥ أقدم ما في القرآن، وأنَّها تتضمَّن أوَّل دعوة تلقَّاها محمَّدﷺ للنبوَّة) (نولدكه: ٢٠٠٤، ص٧١).

وتأتي إشارة نولدكه في هذا السياق، وعلى نحو جليّ، إلى أنَّ المستشرقين قد اختلفوا في الترتيب النُّزوليّ للسور القرآنيَّة، واختلافهم لا يقتصر على المراحل التي قسَّموا عليها السور القرآنيَّة، بل يتعدَّاه إلى السور داخل كلِّ مرحلة، وإلى المبادئ التي يتمُّ في ضوئها تقسيم السور، فضلاً عن اختلافهم في تسمية المراحل (نولدكه: ٢٠٠٤، ص٧١). وعلى الرغم مِن اختلافهم هذا، فإنَّهم بنظرهم التفصيليّ المعمَّق في الترتيب القرآنيّ النُّزوليّ يكونون قد لفتوا الانتباه إلى فوائده وآثاره النوعيَّة، إنْ على مستوى المنهج، وإنْ على مستوى المضمون. ولا يخفى أنَّ هذه الفوائد كلَّها تأتي في ضوء الترتيب النُّزوليّ القرآنيّ في نظام دقيق، وهي تتوالى وتأخذ بأطراف بعض. وهذا ما يميِّز النظر النُّزوليّ، ويجعله محورًا تدور حوله تلكم الفوائد والخصائص التنمويَّة البنَّاءة ذات المشروع الفكريّ التكامليّ الذي ينبغي أنْ يأتي في سياق التغيير والإصلاح.

الخاتمة

على الرغم مِن أنَّ البحث أشار إلى غير واحدة مِن المظاهر المهمَّة التي يمكن الركون إليها في ظلِّ قراءة التفكير النُّزوليّ القرآنيّ الاستشراقيّ، منها أنَّ هذا التفكير يفتح باب البحث والتأمُّل في هذه المسألة في أوساط الدارسين والباحثين على نحو موسَّع، ولقد ظهر هذا التأثُّر في غير واحدة مِن الدراسات النوعيَّة. ناهيك عن أنَّ تكريس التفكير النُّزوليّ القرآنيّ يكون منوطًا بإجراء ترتيب النُّزول ومتطلَّبات مبدأ السُّلَّم النُّزوليّ للخطاب القرآنيّ، وتوظيفها منهاجيًّا بغية إنتاج مقولات تفسيريَّة كلِّيَّة تؤسِّس لأدوات جديدة مؤثِّرة في الفهم القرآنيّ، إذا ما جاء بلحاظ قراءة منهاجيَّة لها خياراتها التنظيميَّة التي تتوافر على نسيج مِن اللوائح النُّزوليَّة القرآنيَّة التي يأتي أكلها في العمل التطبيقيّ الذي يتوخَّى التفكير التحليليّ ذا المتطلَّبات الدلاليَّة. غير أنَّ في الكلام على الترتيب النُّزوليّ القرآني الاستشراقيّ نظرًا، يمكن أنْ يتجلَّى بمجموعة مِن المسائل التي ينبغي اللفت إليها بوصفها محطَّات ناقدة للتفكير الاستشراقيّ وما تأثَّر به مِن خطاب عربيّ في ميدان المعارف القرآنيَّة، رأيتُ أنْ أذكر أهمَّها في هذا الموضع مِن البحث:

وجد المستشرقون في مقولات الترتيب النُّزوليّ منطقة مناسبة لتكريس مقولاتهم النُّزوليَّة التي لا تخلو مِن التكلُّف مِن جهة، وتبتعد عن أجواء الفعل الروائيّ مِن جهة ثانية؛ ممَّا جعلهم يتحرَّرون في هذا المضمار مِن معايير الرواية وضوابطها ومرجعيَّاتها الحاكمة.

أظهر المستشرقون نزعة واضحة نحو التفكير النُّزوليّ القرآنيّ؛ ذلك أنَّهم وجدوا فيه مساحة اجتهاديَّة؛ بغية التمهيد للطعن بالقرآن العظيم بوصفه هدفًا استشراقيًّا مهيمنًا.

يفصل التفكير النُّزوليّ الاستشراقيّ فصلاً صارمًا بين مراحل النُّزول القرآنيّ، وصولاً إلى تقسيم الخطاب القرآنيّ في ظلِّ رسالتين قرآنيَّتين: الرسالة القرآنيَّة المكِّيَّة، والرسالة القرآنيَّة المدنيَّة. وقد يكون هذا التقسيم الصارم آتيًا في ظلِّ النظر إلى «بشريَّة الخطاب القرآنيّ» ولو على نحو مضمر. وهذا الأمر يقتضي أنْ يكون النظر إليه في

ظلِّ التفكير التحليليّ بما ينسجم مع كشف آثار هذا الهدف وفضحه وإنْ كان مضمرًا.

الترويح لمقولة «تطور الخطاب القرآنيّ»، واستعمال أوصاف لها أهدافها الخطيرة، مِن قبيل المرحلة «المسالمة» والمرحلة «العنيفة»، والإشارة إلى أنَّ الخطاب القرآنيّ انتقل مِن تلك إلى هذه، والعمل في هذا السياق في ظلِّ التفكير النُّزوليّ؛ إذ إنَّ المتابعة المصحفيَّة المألوفة لا تضع اليد على مثل هذا الانتقال. معنى هذا، أنَّ مِن بين الغايات غير العلميَّة «المدسوسة» التي يسعى إليها منظِّرو التفكير النُّزوليّ المتأثِّر منهم بالمدِّ الاستشراقيّ، أنَّهم يجدون فيه فرصة للتعريض وإظهار نزعة العنف والتمييز ضدَّ المرأة وغير المسلمين. وأكبر مِن هذا ، تأتي الدعوة طلبًا للإصلاح لترك «القرآن المدنيّ»؛ لأنَّه القرآن «العنيف» الذي «يخالف» -زعمًا- مظاهر حقوق الإنسان ومبادئها.

ظهرت في ظلِّ التفكير النُّزوليّ الاستشراقيّ مقولات أقلُّ ما يقال عنها إنَّها غريبة، ولا تخدم التفكير النُّزوليّ بالقدر الذي تخدم فيه مشروع الاستشراق ومَن يتبنَّاه في «بشريَّة» الخطاب القرآنيّ. وفي هذا السياق تأتي مقولة السور القرآنيَّة التي قيل إنَّها تسبق البعثة.

لائحة المصادر والمراجع

١. أبو زيد، نصر حامد ٢٠٠٥: مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن، ط٦، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب.

٢. أبو ساحليّة، سامي عوض الذيب ٢٠١٦: القرآن الكريم بالتسلسل التاريخيّ وفقًا للأزهر، ط٣، مركز القانون العربيّ والإسلاميّ، سويسرا.

٣. إسكندرلو، محمَّد جواد ٢٠١٥: تاريخ الآيات والسور القرآنيَّة في دراسات المستشرقين - نقد وتحليل، مجلَّة دراسات استشراقيَّة، العدد الثالث، العتبة العبَّاسيَّة المقدَّسة، كربلاء، العراق.

٤. بزركَان، مهدي ٢٠١٥: القرآن في مسار تطوّره - في تحليل البنية اللفظيَّة والموضوعيَّة، ترجمة: كمال السيِّد، ط١، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت.

٥. بلاشير، ريجي ١٩٧٤: القرآن - نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، ترجمة: رضا سعادة، ط١، دار الكتاب اللبنانيّ، بيروت.

٦. الجابريّ، محمَّد عابد ٢٠٠٦: مدخل إلى القرآن الكريم - الجزء الأوَّل في التعريف بالقرآن، ط١، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت.

٧. الجابريّ، محمَّد عابد ٢٠١٠: فهم القرآن الحكيم - التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت.

٨. حسن، سامي عطا ٢٠٠٣: الاتجاه العلمانيّ المعاصر في علوم القرآن الكريم – الجابريّ أنموذجًا، جامعة آل البيت، الأردن.

٩. حسن، سامي عطا ٢٠١٢: المناسبات بين الآيات والسور - فوائدها وأنواعها وموقف العلماء منها، مجلَّة الشريعة والدراسات الإسلاميَّة، العدد الثالث والخمسون، جامعة الكويت.

١٠. الحمويّ، المنتصر بالله عمَّار ٢٠٢٢: ترتيب نص القرآن قراءة نقديَّة في أطروحة آرثر جفري، مجلَّة دراسات استشراقيَّة، العدد الثلاثون، المركز الإسلاميّ للدراسات الإستراتيجيَّة، العتبة العباسيَّة المقدَّسة، كربلاء، العراق.

١١. الدقيقيّ، رضا محمَّد ٢٠٠٩: كتاب تاريخ القرآن للمستشرق الألماني تيودور نولدكه - ترجمة وقراءة نقديَّة، ط١، دار الميمان للنشر والتوزيع، قطر.

١٢. ذيب، فتيحة ٢٠١٨: في آليَّات فهم الخطاب الديني عند محمَّد عابد الجابري - مدخل إلى القرآن الكريم أنموذجًا، أطروحة دكتوراه، كلِّيَّة الآداب واللغات، جامعة محمَّد لمين دباغين، الجزائر.

١٣. الصالح، صبحي ١٩٧٧: مباحث في علوم القرآن، ط١٠، دار العلم للملايين، بيروت.

١٤. الصدر، محمَّد محمَّد صادق ٢٠١٢: منَّة المنَّان في الدفاع عن القرآن، ط١، دار ومكتبة البصائر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

١٥. الصغير، محمَّد حسين علي ١٩٩٩: تاريخ القرآن، ط١، دار المؤرِّخ العربيّ، لبنان.

١٦. الصغير، محمَّد حسين علي ١٩٩٩: المستشرقون والدراسات القرآنيَّة، ط١، دار المؤرِّخ العربيّ، بيروت.

١٧. طه، عابدين طه ٢٠١٠: ترتيب سور القرآن الكريم – دراسة تحليليَّة لأقوال العلماء، مجلَّة البحوث والدراسات القرآنيَّة، العدد التاسع، مجمَّع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المملكة العربيَّة السعوديَّة.

١٨. عدلاويّ، علي عبد العزيز ٢٠١٣: أثر ترتيب نزول القرآن الكريم في البناء العقائديّ والسلوك الحضاريّ للأمَّة الإسلاميَّة، أطروحة دكتوراه، جامعة تلمسان، كلِّيَّة العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة، الجزائر.

١٩. قطب، سيِّد ١٩٨٥: في ظلال القرآن، ط١١، دار الشروق، بيروت.

٢٠. نولدكه، تيودور ٢٠٠٤: تاريخ القرآن، ترجمة: د. جورج تامر، ط١، مؤسَّسة كونراد - أدناور، بيروت.

٢١. ياسين، إحسان طه ٢٠١٧: ترتيب النزول وأثره في تفسير القرآن الكريم، مجلَّة الأطروحة للعلوم الإنسانيَّة، العدد الثامن، دار الأطروحة العلميَّة، بغداد.

التراث الإسلامي والعربي

في الدراسات الاستشراقيّة

- **صورة الشرق النمطيّة.. تَركَةُ الاستشراق الكبرى**
  تأمّلات في التشكّل والأثَر والتصدّع

  علي الصالح مولى

- **الفكر الاستشراقي في مدوّنات المؤرّخين اليهود**
  حول العلاقات اليهوديّة بالحُكم الإسلامي

  د. حاتم محاميد

- **دور الدراسات الاستشراقيّة في خدمة الدراسات الآثاريّة والحضاريّة**

  د. ربيع أحمد سيد أحمد| د. لبنى صالح سليمان

صورة الشرق النمطيّة.. تَركَةُ الاستشراق الكبرى

تأمّلات في التشكّل والأثَر والتصدّع

علي الصالح مُولَى[*]

الملخّص

دارتْ مادّة هذا البحث حول السؤال المركزيّ التالي وهو يدرس الصورة النمطيّة: ما هي الأسباب التي ساهمتْ في إرباك الأحكام التي صاغها الاستشراقُ حول «الشرق/الإسلام» وهيّأتْ لميلاد وضع ثقافيّ جديد متحرّر مِن أثقال «الصورة النمطيّة»؟. وفَرض هذا السؤال مقاربةً سياقيّة-تاريخيّة توجّهتْ أساسًا إلى النظر فيما بين لحظة اكتمال الصورة ولحظة تفكّكها. وقادنا ذلك إلى جملة مِن النتائج الكبرى منها: أنَّ الصورة لم تكنْ إلاّ مُنتَجًا مِن منتجات الثقافة الأوروبّية، وأنَّ الانفلات منها لا يكونُ إلاّ بانقضاء الزمن الذي نشأتْ داخَله. وبدا لنا أنَّ الزمن الأمريكيّ بفلسفته الواقعيّة وقاعدته البراغماتيّة، الناهضَ على بقايا الزمن الأوروبيّ، استطاع أنْ يَبنِيَ «الآخَر» في ضوء ما تحدّده «المنفعة» الآنَ وهنا. فاشتغل على تشكيل الواقع بدل تشكيل الصورة. ولكنّنا ألححنا على أنّ تحرير «الشرق» مِن «شرقيّته الاستشراقيّة»، لم يُنْهِ تمامًا تراث

[*]-أستاذ الفكر العربيّ الحديث والمعاصر (تونس).

الصورة لأسباب متعدّدة. وقدّرنا أنّ «الغيريّة» الإيجابيّة تحتاج إلى جهود كبرى حتّى تتشكّل مساحاتٌ ملائمة للتلاقي والتفاهم بين الثقافات والأمم.

الكلمات المفاتيح: استشراق، صورة نمطيّة، شرق، إسلام، تمثيل، أمريكا، خبير، تابع.

مدخل- في التصوّر والمقاربة

نشير بدايةً إلى أنَّ الغرضَ من إنجاز هذا البحث ليس الصورةَ في ذاتها. ولذلك، لن يقع التركيز عليها من جهة النشأة والتركيب، ولن نخوض في آثارها القيميّة أو الأخلاقيّة، فهذا ممّا دارتْ عليه دراسات كثيرة. ولعلّ النتائج التي أفضتْ إليها وقد تراكمتْ، أوفتْ بالغَرَض. وقد يكون من باب التزيّد ادّعاءُ الإضافة إليها إضافة نوعيّة. ونُشيرُ أيضًا إلى أنَّ الاستشراق سيكون جزءًا أصيلاً من مادّة هذا البحث؛ نظرًا إلى أنَّ السياقيْن الثقافيّ والتاريخيّ اللّذيْن تشكّلتْ داخلَهما العلاقة بين «الغرب» و«الشرق»، هما الفضاء الذي نمَتْ فيه مكوّنات الصورة واكتملَ تركيبها وتجلّتْ دلالاتها. ولكنّ الاستشراق في كلّيّته ليس أيضًا مَطْلبًا مباشرًا.

ويجدر التنبيه في هذا الصدد إلى أنَّ التفريق بين ما يمكن تسميتُه بالاستشراق العالِم أو الاستشراق القطاعيَّ، وما يُمْكن تسميتُه بالاستشراق الثقافيّ الأفقيّ أو العموميّ، مهمّ منهجيًّا ومعرفيًّا. فإذا كان الأوّل قدّم خدماتٍ جليلةً من حيث اكتشاف النصوص وتحقيقها ونشرها وتأليف المعاجم والموسوعات وبناء أفق علميّ، فإنّ الثاني الذي نَشَط في مجالِ اقتناص مَشاهدَ أو أخبار تَنتَسبُ إلى عالَم الغريب والعجيب والمدهش والمختلف، ساهم مساهمة كبرى في إنتاج «الشرق المتخيّل» (L'Orient imaginaire). والصورة أسٌّ مَكين فيه. وهذا المجال/ الاستشراق الثقافيّ هو ما سَتُصْرَفُ إليه العنايةُ في بعض مواقع هذه الدراسة.

وأمّا المطلَبُ الذي ترغَبُ هذا الورقة البحثيّة في تحصيله، فيُمْكن تَحَسُّسُه مبدئيًّا من العنوان التفصيليّ: «التشكُّل والأثَر والتصدّع». إنّه يتركّز على المساحة الفاصلة بين لحظتيْن ثقافيّتيْن، تنتمي الأولى إلى الثقافة الأوروبيّة التي ساهم الاستشراق

في بناء عقْلها الجمعيّ على نحو هُوَوِيّ (identitaire) في إطار نزعة التمركز على الذات (eurocentrisme)، وتنتمي الثانية إلى الثقافة الأمريكيّة التي كان للخبير (expert) ومراكز البحث (Think Tanks) مساهمات أساسيّة في نحت إستراتيجيّاتها واختياراتها الكبرى، وهي تَخرج إلى العالَم مع خروج أمريكا إليه بعد الحرب العالميّة الثانية قوّةً كبرى تقترحُ/ تفرض نفسها بديلاً عن أوروبّا المنهارة، وتسعى إلى ملء الفراغ أو تدبير الفوضى أو إعادة صياغة العلاقات الدوليّة.

مدار هذه البحث إذاً، هو ما بين لحظة اكتمال الصورة وانغلاقها، ولحظة تَصَدُّع مشروعيّتها وانتهاء مبرّرات استمرارها. وقد يكون التعبير عنه بالسؤال الذي سيرافق مسارَ البحث مساعدًا على تبيّن حدود هذه المقاربة: ما هيَ السياقات والعوامل والأدوات التي أَذِنَ فيها زمنُ «الشرق المتخيّل» بالتوقّف عن أداء الأدوار التي كان ينهض بها، وما هي إمكانات الزمن الجديد لإعادة تشكيل «الشرق» واختراق تراث الصورة؟

هذا يعني أنّنا إزاءَ زمنيْن صِيغَ فيهما للإسلام وضعان مختلفان: وضْعُ صورةٍ، ووضعُ واقعٍ. فارَقَ الإسلامُ عَبْرَ صناعة الصورةِ (La fabrication de l’image) حضورَه المادّيّ والتاريخيّ والروحيّ في تنوّعه وتعقّده وغناه وفقره، وحُكِمَ عليه بأنْ يكون واحدًا وثابتًا عبر عمليّات ترحيل استعاريّ استغرقتْ قرونًا، انسحبَ بها مِن الأرض واستقرّ متخيّلاً في الذهن. وهذا الاستغراق في الزمان تثبيتًا للصورة وإدامةً لسلطتها، هو الذي جعلَها صورةً نمطيّة (stéréotype)، وعاد إلى الأرض عبرَ إعادة بناء الواقع، فتحدّد في الزمان وتَعَيّنَ مجالاً جغرافيًّا وسكّانيًّا وثقافيًّا متعدّدًا ومتنوّعًا.

سنعتبِرُ الاستشراق في ضوء الإلماعات السريعة السابقة، بقطع النظر عن الاتّجاهات التي توزّع بمقتضاها على مدارس ومذاهبَ، أقربَ إلى الوحدة منه إلى التعدّد. وسينتج عن هذا الاعتبار نزوعُنا إلى الاشتغال به مِن جهة كونه رؤيةً للثقافة التي نشأ في أحضانها، وللآخر الذي اكتشفه وقدّمه إلى تلك الثقافة. وهو، على هذا الأساس، أوسع مِن «النوادي» الأكاديميّة المتخصّصة. وتأثيرُه يتجاوز الدراسات العلميّة القطاعيّة كالتحقيق والنشر إلى الثقافة إلى العقل الجمعيّ الذي نرجّحُ أنّه

استطاع بنجاح كبير أنْ يبنيه أوّلاً، وإلى الآخر الذي نجح أيضًا في تشكيله على النحو الذي ظهر عليه.

- ويحسنُ التنبيه كذلك إلى أنَّ الاستشراق الذي شكّل صورةً للإسلام/ الشرق، هو ذاك الذي يُعْرَفُ بالاستشراق الكلاسيكيّ. وهو بإيجاز ذاك الذي توسّط طور البدايات والمغامرات الفرديّة مِن ناحية، وطور الاستشراق المعاصر الذي حاول أنْ يخرج مِن أسْر المعرفة السابقة له مِن ناحية ثانية.

وأمّا «الصورة النمطيّة»، فتعريفاتها متعدّدة، لكنّ الجامع بينها كما تذكره المعاجم، ثلاثة معانٍ: البناء المسبق (préconstruit) والتكرار (répétition) والثبات (fixité). وأمّا وظيفتها، فتقديمُ الشخصيّة/ الجماعة المدروسة في وضع جوهرانيّ (essentialiste) لا تقبل التبدّل ولا تُقْدِم عليه، وإنْ حاولتْ فشلت؛ لأنّ الأصل ثابت. ويَغْلُبُ على هذه الجوهرانيّة المعنى السلبيّ أو التحقيريّ (sens péjoratif)[١]. وعادةً ما يتصّل بها استتباعًا حُكمٌ وموقفٌ: الحكم المسبق (préjugé) والتمييز (discrimination)[٢].

وينبغي الإلحاح في نهاية هذا التقديم على أمر مهمّ: ليس في وارد هذه الدراسة أنْ تسلك سبيل إدانة «مَعَامِل» تصنيع الصورة وتركيبها، أو الإشادة بمَن يحمل مشروعًا لتفتيتها. إنّ غاية ما تقصد إليه هو تفسير سياقات البناء والتفكيك واستحضار الضرورات الثقافيّة والسياسيّة والاقتصاديّة التي ساهمتْ في هذه العمليّة أو تلك.

[1]- Denis Slakta: «Stéréotype: Sémiologie d'un concept», in: Le stéréotype: crise et transformations; Actes publiés sous la direction d'Alain Goulet, (Caen: Centre de recherche sur la modernité, Université de Caen, 1993), p. 35- 46.

[٢]- تقول ليا بوازوبار (Léa Boisaubert):

«le stéréotype apparaît comme une croyance, une opinion, une représentation, concernant un groupe et ses membres, alors que le préjugé désigne l'attitude adoptée envers les membres du groupe en question. On peut donc dire que le stéréotype du noir, du maghrébin ou du juif est l'image collective qui en circule et l'ensemble des traits que l'on lui attribue, alors que le préjugé est la tendance à juger favorablement ou défavorablement un noir, un maghrébin ou un juif par le seul fait de son appartenance de groupe. A cela s'ajoute la composante comportementale qui résulte du fait de discriminer un noir, un maghrébin ou un juif, sur la base de son appartenance à une catégorie, sans rapport avec ses capacités et ses mérites individuels», Stéréotypes et préjugés, (www.mahj.org/documents/stereotypes_prejuges.pdf), p. 4.

ولنْ يكون استعراضُ وجود «الشرق» في الثقافة الأفقيّة الأوروبيّة وجودًا هُوَويًّا جوهرانيًّا باعثًا على الشفقة الأخلاقيّة على هذا «الشرق»، فنحن نعلَم أنّ إعادة إنتاج الصورة لم تكن فقط في العقل الجمعيّ الغربيّ الذي ينهل دون حرج أو قلق مِن تراث الاستشراق، ولكنّ «الشرق» نفسه يُعيد باستمرار إنتاج صورتِه التي قُدَّتْ له. هكذا قال بهاء أبو كرّوم، ولا نحسبه مبالغًا: «إنَّ الصفات التي أُعطِيَتْ للشرق، بقي الشرق ينتجها رغم أنّه لم يعترف بصحّتها، وبذلك كان يقترب مِن أنْ يصبح أسير الصورة المعطاة عنه، أو أسير إطارها المعرفيّ المحدّد»[١].

في استثمار التراث الاستشراقيّ وسلطة الصورة

«ما الذي نفكّر فيه في فرنسا خاصّةً، وفي أوروبّا عامّةً، حين يتعلّق الأمر بالسؤال عن العرب والمسلمين والإسلام؟ هل نفكّر في الصحراء والجِمال والبدو؟ أم في بذخ الخلفاء والسلاطين والباشوات..؟ أم في أحياء مئات المدن التي تفيض أسواقها بالسلع العجيبة والبُسُط الغريبة؟ لا. إنّنا نفكّر أيضًا -وههنا تَحضُر الصور الأكثر رعبًا والأكثر قسوة- في يد السارق المقطوعة، وفي رجم الزانية، أو أيضًا في المتعصّب، وفي الملتحِي المتطرّف، وفي الدمويّ، وفي مَن ذبح الفرنسيّين في الجزائر، أو في المُهاجر البائس، أو في الأطفال الغارقين في عالَم المخدّرات»[٢].

هذا المعطى جزءٌ مِن مقدّمةِ درسٍ أُلقيَ على طلبة الإجازة الفرنسيّة في شعبة اللّغة الأجنبيّة في إحدى المؤسّسات الجامعيّة الفرنسيّة سنة (١٩٩٩-٢٠٠٠)، محورُه: «أحكام مُسْبَقَة وصور نمطيّة». وإذْ نتّخذه مَدْخَلاً عمَليًّا إلى مقاربة مسألة الإسلام[٣] في مرآة الغرب، فلسببينْ: أمّا الأوّل، فهذا المقطَع يَنْسابُ فيه الزمان العربيّ والإسلاميّ القديم والوسيط والحديث والمعاصر. وهو لذلك استوعَبَ على إيجازه

[١]- بهاء أبو كرّوم، الممانعة وتحدّي الربيع، (بيروت- لندن: دار الساقي، ٢٠١٣)، ص٣٣.

[2]- Ghernaout Souad, Les stéréotypes arabes dans la culture occidentale et Française en particulier, Maîtrise de Français Langue Étrangère, 1999 -2000.
www.chevrel.pagesperso-orange.fr/dossiers/ghernaout1.htm

[٣]- نستخدم في مستهلّ هذه الدراسة عبارة «الإسلام في مرآة الغرب» وليس «صورة الإسلام»؛ لأنَّ الصورة تركيب ناشئ في صلب العقل الغربيّ، وليستْ مُنتقلَةً إليه. فالغرب إذاً هو مَنْ بنى للإسلام الصورة التي ستكون بالتقادم، والتراكم معطًى قد يبتعد عن المعطى الأصليّ (الإسلام)، وقد يتقاطع معه.

«كُلَّ» الآخَر كما يتمثّله. وأمّا الثاني، فهذه مادّة «أكاديميّة» تُصاغ مِن خلالها معرفةٌ يُفْتَرَضُ أنّها علميّة، ويُبْنَى في ضوئها موقف ثقافيّ/ حضاريّ مِن الآخَر، وليستْ رأيًا عابرًا أو خطابًا إيديولوجيًّا يمْكن أنْ يكون معزولاً أو أقلّيًّا. وهو بذلك يتحرّك داخل المخزون المشترَك والحيّ في العقل الجمعيّ الأوروبيّ إزاء عالَم الإسلام الذي تكوّنَ بالتراكم والتقادم. والانطلاق منه يساعد على بلورة معالَم الصورة وآثارها في صياغة هُويّة الآخَر.

سلطة الصورة: تأملاّت في تَركَة الاستشراق

الغالبُ على الظنّ أنّ تَركَةَ الاستشراق ثقيلةٌ وكثيفة. والميلُ إلى أنَّ الاستشراق انسدّتْ أمامه الآفاق، بعد مسيرة استغرقت زمنًا طويلاً، لجملة مِن الأسباب، لا يؤدّي حتمًا إلى القول إنَّ المخيّلة التي صنعَها نَفَدَ رصيدُها. فدلائل كثيرة تُفيد بأنّ فِعْلَها ظلّ قويًّا في بناء الأحكام والمصادَرَات. ونقترح بعض الوقائع والنصوص للوقوف على أثَرٍ تطبيقيّ مِن ذلك.

يروي أبو بكر أحمد باقادر تجربة خاضها لمّا كان طالبًا في الدراسات العليا بقسم العلوم الاجتماعيّة في جامعة أمريكيّة. ومُلَخّصُها أنّ مَدرسة عرضتْ عليه أنْ يلتقيَ تلاميذ فصل مِن فصولها وهم بصدد درس حول العرب والمسلمين. راقته المبادرة. وكان اللقاء. تحدّث إلى التلاميذ، فلقيَ منهم الرضا والاستحسان. وزَيَّنَتْ له نفسه أنْ يعلّمهم بعض الكلمات في الآداب العربيّة والإسلاميّة، مثل: «السلام عليكم»، «كيف حالكم؟». وظنّ أنَّ المراد تحقّق، وقدْ تقبّلوا منه كلّ ما قاله بسرعة وإعجاب. وأحبّ أنْ يطمئنّ إلى أنَّ الحصّة كانتْ ناجحة، وأنَّ لقاء الأنا والآخَر في سياق إيجابيّ يستطيع أنْ يزيحَ مَفاسِدَ الأحكام المسبقة ويفتّتَ معمارَ الصورة المتخَيَّلَةَ. قال: «قبل أنْ أنصرف طلبتُ أنْ يرسموا صورة عربيّ. وبعد أنِ انتهوا مِن رسمهم، جمعتُ الصور. ولدهشتي.. كانت الصور التي رسمها الصغار عبارة عن صورة بدويّ يلبس مرقّعات وخلفه مجموعة مِن الخيام وصحراء قاحلة»[١]. فأين إذاً وقْعُ ما تحدّث إليهم فيهم؟

[١]- أبو بكر أحمد باقادر، «صورة العرب في بعض الكتابات الغربيّة»، المنهل، عدد ٤٧١، السنة ٥٥، (أفريل- ماي ١٩٨٩، ص٣٠٨-٣٠٩.

وكيف تبدّد وهو مازال بينهم، ومازال صدى ما قال يتردّد بين جنبات قاعة الدرس؟ وتساءل في مرارة: «سألت نفسي عندئذ. أفلم يكن مِن المتوقّع أنْ يرسموا صورة لي، أو على الأقلّ أنْ يكونوا قد تأثّروا بالصور والمعلومات التي ذكرتها؟»[١].

وحتّى البترول الذي تربض فوقه الجغرافيا العربيّة والإسلاميّة ويضبط إيقاع العالَم الاقتصاديّ وتُبنَى على أساسه العلاقات الدوليّة، لا علامَة تدلّ على أنَّ سلطانَه كان أقوى مِن سلطة الصورة. ظلّ الراعي راعيًا وإنْ غاص في أموال البترول. وظلّ الغربيّ غربيًّا وإنْ أُغرِيَ بالمال الوفير. ها هما يلتقيان فإذا هما يتباعدان. قد تذهب الخيمة إلى غير رجعة. وقد يرتفع مكانها شاهقًا أرقى أنواع المعمار بسبب مضخّة البترول. وقد تتغيّر أشياء كثيرة. وأمّا ما لا يتغيّر، فذاك الذي رسمه الاستشراق ودوّنه. نقصد، مرّة أخرى، الطبيعة والجوهر والأصل.

إنَّ الصورة النمطيّة التي تضافرت لتركيبها حتّى اكتملت عواملُ متعدّدة، هي إذاً المصدرُ الرئيسُ لمَن يتطلّع إلى معرفة الشرق/ الإسلام. ولا شكّ في أنَّ رصد نتائج الدراسات اللاّحقة التي أُجريت ميدانيًّا في حقول متعدّدة؛ كالإعلام[٢] والمدرسة[٣]

---

[١]- أبو بكر أحمد باقادر، «صورة العرب في بعض الكتابات الغربيّة»، م.س، ص٣٠٩.

[٢]- من الدراسات التي انشغلتْ بصورة العرب والمسلمين في الإعلام:

محمّد بشاري، صورة الإسلام في الإعلام الغربيّ، (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٤).

Edmund Ghareeb, Split Vision: The Portrayal of Arabs in the American Media, (Washington: The American-Arab Affairs Council, 1983).

Rachad Antonius (Sous la direction de), La représentation des arabes et des musulmans dans la grande presse écrite au Québec, (Rapport de recherche Présenté à Patrimoine canadien, Juillet 2008).

https://criec.uqam.ca/upload/files/Arabes%20Musulmans%20Presse%20ecrite%202.pdf.

[٣]- راجع: الدراستيْن المتميّزتيْن:

Marlène Nasr, Les Arabes et l'Islam vus par les manuels scolaires français, (Paris:Khartala, 2001).

Béchir Oueslati (coll.), le traitement de l'islam et des musulmans dans les manuels scolaires québécois de la langue française.

http://www.chereum.umontreal.ca/publications_pdf/Rapport%20Islam%20Qu%C3%A9bec%2023202010%2003%.pdf.

والأدب[١]، يُفضي إلى ملاحظة مهمّة، وهي أنَّ كلّ هذه الحقول لم تنفلت مرجعيًّا مِن سلطة تراث الاستشراق[٢]. إنّها، مجتمعةً، تقدّم ملامحَ واحدة للشرقيّ، وهي مَلامحُ تَنْقُل إلى المتلقّي باستمرار مشهدًا جغرافيًّا جديبًا، ومجتمعًا بدويًّا متخلّفًا نزّاعًا إلى العنف والجنس والخمول. وليس عجيبًا حينئذ أنْ يَستدعيَ بعضُ الدارسين النظريّة السلوكيّة المعروفة بـ«نظريّة الإشراط الكلاسيكيّ» (conditionnement classique) القائمة على عنصريْ المثير والاستجابة لبيان حدّة التلازم العِلّيّ أو الشرطيّ بين عبارة الشرق/ الإسلام/ العرب، والصورة التي تَحْضُر مباشرة في الذهن: «بإمكاننا أنْ نلاحظ أنَّ الصورة السلبيّة المتكرّرة للعرب والإسلام، سواء على المستوى الأكاديميّ الراقي أو مع المستوى الجماهيريّ أو حتّى المقرّرات الدراسيّة وقصص الأطفال، جميع هذه الكتابات تؤدّي إلى رسم معالم قالب جامد أو فكرة نمطيّة ثابتة عن العرب، بل ربمّا تولّد شعور (بافلوف)... بحيث تبرز في ذهن المتلقّي صورة بشعة معيّنة حالما يُسمع أو يُشاهَد عربيّ»[٣].

---

[١]- أُنظر على سبيل المثال: «HayatteLakraâ», La femme-musulmane et la littérature.

من الأسئلة التي انشغلت بها حياة الأقرع هذان السؤالان:

«Comment le voile et le harem, thèmes chers aux orientalistes, ont-ils été reconfigurés après le 11 septembre pour justifier la guerre contre le terrorisme et pour servir le discours islamiste?Est ce que la femme-musulmane, silencieuse du temps des orientalistes et des islamismes iraniens et afghans ose enfin prendre la parole pour déconstruire les stéréotypes et pour s'affirmer»?

ويحسن الانتباه إلى ترجمتها مصطلح Muslimwoman بمصطلح femme-musulmane، وتكمن أهمّيّة المقترَح في «المطّة» (tiret) التي جمعتْ بين مفردتيْن، إحداهما للنوع والأخرى للدين، فصارتا وحدةً واحدة بدلالة اصطلاحيّة كتلك التي في المصطلح الإنجليزي:

«une femme-musulmane est une identité religieuse singulière et une identification féminine qui recouvre la diversité nationale, ethnique, culturelle, historique, voire même philosophique».

(dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4943606.pdf).

MounaAlsaid, L'image de l'orient chez quelques écrivains français (Lamartine, Nerval, Barrès, Benoit).

وهذا البحث أطروحة دكتوراه في الآداب والفنون، ناقشتْها صاحبتُها سنة ٢٠٠٩ في: (Université lumière, Lyon2)

[٢]- أُنظر مثلاً مقال أبي بكر أحمد باقادر «صورة العرب في بعض الكتابات الغربيّة»، مرجع سابق.

[٣]- م.س، ص٣٢٣. وراجع في هذا السياق: رنا قبّاني في كتابها أساطير أوروبيّة عن الشرق، ترجمة صباح قباني، (دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة، ١٩٩٨). وراجع كذلك مقال أحمد برقاوي «أصول الوعي الأوروبيّ بالآخر»، الفكر العربيّ المعاصر، عدد ١٢٢/ ١٢٣، (صيف ٢٠٠٢).

وقد ساعد على رسم هذه الصورة عواملُ كثيرة، منها الرحّالة الذين قصدوا الشرق. والشرق عندهم، قبل أنْ يتوغّلوا فيه، أرض العجيب والمدهش والخارق واللاّمحدود. فكان الباعث على الهجرة إليه إذاً، هو الرغبة في التعرّف على اللاّغرب؛ أي على المختلف. فإذا كان الغرب موطن العلم والعقلانيّة والتقدّم والإبداع والحريّة، فاللاّغرب هو نقيضه النوعيّ[١]. ومِن الرحّالة نذكر بعض الشعراء والأدباء، مثل نرفال[٢] (Nerval) وشاتوبريّان[٣] (Chateaubriand) وفلوبير[٤] (Flaubert) وهيجو[٥] (Hugo). والناظر في كتاباتهم التي وَثّقَت تجاربهم، يقف على مُشْتَرَك بينهم، وهو أنَّ ما التقطتْه عيون هؤلاء، كان على حدّ عبارة سالم حمّيش، «مفعمًا بالتلذّذيّة والسلوك العجائبيّ»[٦].

ما نودّ تأكيده في هذا المستوى هو أنَّ الشرق الذي سكن المتخيّل الأوروبيّ، لم يكن إلاّ ذاك الفضاء الفسيح الذي تبارى في نسج خيوطه الأدباء والشعراء والمغامرون، أو تداعى إليه دارسون مسكونون بإنّيّة حضاريّة مغلقة. ولا شكّ في أنَّ عمليّات التصوير والتشكيل قد استغرقت زمناً طويلاً حتّى تجمّعت أقاصي الشرق وأدانيه، فتوحّد واستقام في الخطاب والوعي صورةً نمطيّة: «أربعة قرون والأوروبيّ يرسم الآخر على هواه وبكلّ الألوان التي يختارها»[٧]. وبذلك، نجح الاستشراق في

[١]- تُعتبر محاضرة أرنست رينان (Ernest Renan) الشهيرة «الإسلام والعلم» نصًّا مرجعيًّا حول الموقف المغلق مِن الإسلام وعلاقته بالعلم والعقلانيّة والفلسفة.

[٢]- جيرار دي نرفال (١٨٠٨-١٨٥٥) أديب فرنسيّ دوّن رحلتَه نحو الشرق في تأليف عنوانه Voyage en Orient. ومِن أهمّ البلدان التي زارها: مصر التي خصّها بفصل وسَمَه بـ: Les femmes du Caire، ولبنان التي كتب عنها فصلاً تحت عنوان: Druses et Maronites، والقسطنطينيّة التي أفْرَدَها بفصل Les nuits de Ramazan.

[٣]- فرنسوا رينيه دي شاتوبريان (١٧٦٨-١٨٤٨) أديب وسياسيّ ودبلوماسيّ فرنسيّ. خصّص لرحلة نحو الشرق تأليفًا عنوانهItinéraire de Paris a Jérusalemاستجمع فيه ملاحظاته وانطباعاته وذكرياته. وأمّا أبرز الأماكن التي زارها فهي: لبنان وتركيا وفلسطين ومصر وتونس.

[٤]- غوستاف فلوبار (١٨٢١-١٨٨٠) يُعدّ مِن أشهر الأدباء الفرنسيّين. دوّن مغامرتَه في الشرق في نصوص كثيرة جُمِعت تحت عنوان: Voyage en Orient. وقد امتدّت رحلته مِن ١٨٤٩ إلى ١٨٥١، وشملت مصر وسوريا وفلسطين.

[٥]- فكتور هيغو (١٨٠٢-١٨٨٥). شاعر وروائيّ وسياسيّ فرنسيّ. رغم أنّه لم يزر الشرق، كتب عنه صورًا ومجازات، وأصدر حوله أحكامًا بناء على ما كان يُذاع مِن أخبار تتعلّق بهذا الفضاء الغرائبيّ. ويُعتَبَرُ ديوانُه Les orientales مِن أشهر ما أُلِّفَ شعرًا في هذا الموضوع.

[٦]- سالم حمّيش، الاستشراق في أفق انسداده، (الرباط: المركز القوميّ للثقافة العربيّة، ١٩٩١)، ص١٩.

[٧]- أحمد برقاوي، «أصول الوعي الأوروبيّ بالآخر»، مرجع سابق، ص٣٦. وبالإمكان أنْ نعود بصناعة مُتَخَيّل أوروبيّ للإسلام والمسلمين إلى العصر الوسيط: أُنظر على سبيل المثال:

اقتلاع «شرقه» مِن التاريخ، فانتفت عنه قوانين التحوّل والتطوّر، وتَمَّ إفقاره، وابتُدِعتْ له صور تلبّي حاجة الغرب وتجيب عن أسئلته وهواجسه ومطالبه[١].

وهكذا، انبنت الذاكرة الجماعيّة الأوروبيّة على مخزون هائل مِن المعطيات والمعلومات والأخبار والصور التي كانت مُوَجَّهَةً، على معنى «الإشراط الكلاسيكيّ»، نحو اتّجاه واحد، وهو رفض الآخر واحتقاره: «إنَّ أوروبّا القرنيْن التاسع عشر والعشرين صنعتْ أسوأ سلسلة مِن الصور التي لم تُرسَم للشرق مِن قَبْلُ»[٢].

وما يمكن الانتهاء ممّا تقدّمَ، هو أنّ التعرّف على «الشرق» لم يَقُدْ إلى تجسير الفجوات بينه وبين الغرب، ولم يساعد على خَلْق مساحاتِ التقاءٍ تعكس الرغبة في فهم الآخَر فهْمًا يُزيل الغموض والريبة. كان سببًا في مزيد الوعي بالأنا المغايرة والمختلفة، وفي تعميق دونيّة الآخَر. وقد عبرّ مالك بن نبيّ تعبيراً حسَنًا عن هذا السلوك، فقال: «الغربيّ لا يَحمل فضائلَه خارج عالَمه هو، فخارجَ حدوده الأوروبيّة لا يكون إنسانًا بل أوروبيًّا. وهو لا يرى بعد ذلك أناسًا، بل مستَعْمَرِين. فهو يتحرّك ببرجه العاجيّ كما يتحرّك الرحّالة بخيمته، وهو حيثما ذهب -سواء كان صانعًا أو مخبراً صحفيًّا أو مجرّد سائح في بلد متخلّف- ينشئ -عن قصد أو عن غير قصد- ما يسمّى حالة استعماريّة (situation coloniale)»[٣]. وأخيرًا، فسواء أكان دخول الاستشراق في «الشرق» مِن أجل المتعة وقنص الغريب والمدهش أم كان مِن أجل السيطرة وبسط النفوذ، فقد كانت النتيجة واحدة: صناعة الصورة النمطيّة.

Suzanne Akbari, Imagining Islam: "The Role of Images in Medieval Depictions of Muslims", in Scripta
Mediterranea, vol. XIX- XX, (1998- 1999).

[١]- ننصح هنا بالعودة إلى:

Daniel J. Vitkus, "Early Modern Orientalism: Representations of Islam in Sixteenth and Seventeenth Century Europe", in: Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe: Perception of Other (Edited by David Blanks and Michael Frassetto), (New York: St. Martin' Press, 1999). p. 207- 230.

[2]- Thierry Hentsch, La vision politique occidentale de l'Est méditerranéen, (Paris: Minuit, 1987), p.183.

[٣]- مالك بن نبي، فكرة الإفريقيّة الآسيويّة في ضوء مؤتمر باندونغ، ترجمة: عبد الصبور شاهين، (بيروت: دار الفكر المعاصر/ دمشق: دار الفكر، ٢٠٠١)، ص٤٣-٤٤.

في عوامل تفكيك الصورة: بحث في السياقات والمآلات

يهدف هذا القسم من البحث إلى تَتَبُّعِ العلامات الدالّة على أنّ زمن الاستشراق الكلاسيكيّ الذي يتحمّل العبء الأثقل في صناعة الصور النمطيّة، لم يَعُدْ قادرًا على تأمين الحاجات التي كان يوفّرها للثقافة التي نشأ داخلها؛ نظرًا إلى أنَّ وقائعَ جَدّتْ في العالَم وشرعتْ في تغيير بعض الأحكام والمصادرات والسياقات التي سُجنتْ بمقتضاها كثيرٌ في الثقافات داخل أسْيجَةِ السلبيّة والعجز والثبات. ونقترحُ تناولَها في مستوَيَيْن: مستوى التحوّلات الخارجيّة، ومستوى التحوّلات الداخليّة. ولا ريبَ في أنّها كثيرة، ولذلك ارتأيْنا أنْ ننتخِبَ منها ما نظنّ أنّه كان أكثر تأثيراً من غيره في زحزحة «ثقافة الصورة» لصالح «ثقافة الواقع».

المستوى الأوّل: التحوّلات الخارجيّة

أ. لحظة مؤتمر باندونغ

انعقد هذا المؤتمر سنة ١٩٥٥. وواكبت أشغالَه إليه تمثيليّاتٌ معتَبَرَة لعدد من الدول[1]. وكان مجرّد انعقاده إيحاءً بأنّ «الشرق» وسائر اللاّغرب يمْكن أنْ يُعلن عن وجوده كيانًا فاعلاً وصاحبَ رأي وقرار. وينبغي لفتُ النظر هنا إلى أمر مهمّ، وهو أنّ هذا المؤتمر انعقد في سياق تاريخيّ وسياسيّ جديد. فقد نجحت كثير من حركات التحرّر الوطنيّ في افتكاك استقلال أوطانها من قبضة الاستعمار وإرباك اطمئنان المركزيّة الأوروبيّة إلى سياساتها التقليديّة وتقليص مجالات هيمنتها، وأظهرتْ أنَّ «الشرق» ليس واحدًا، وأنَّ سلبيّتَه ليستْ طبيعيّة أو جوهرانيّةً. إنَّه متعدّد في جغرافيّته وشعوبه وثقافاته وأحلامه وإرادته. وبدأ الشرق التاريخيّ/ الأرضيّ يزحف على المساحات التي بسطها الاستشراق للشرق المتخيّل ويُطيحُ، في حدود الممكن، بالصورة، ويقهَرُ «أقانيم» المستشرق، ويتمرّد على قَدَرٍ سُطِّرَ له تسطيراً. والناظر في المبادئ العَشْرَة التي صاغها هذا المؤتمر، يقف على عزم الدول الأفريقيّة والآسيويّة

[١]- واكبتْ أشغالَه تسعٌ وعشرون دولة أفريقيّة وآسويّة. ومن أهمّ ما يُسَجَّلُ في هذا الصدد الاتّفاق على أنْ تتبنّى هذه الدول ما صار يعرف بـ«الحياد الإيجابيّ»، راجع عن هذا المؤتمر على سبيل المثال مالك بن نبيّ في كتابه فكرة الآسويّة-الإفريقيّة، مرجع سابق.

الممثَّلَة فيه على أنْ يكون لها موقع في الأرض لا يختلف عن المواقع التي اتّخذَتْها لنفسها شعوب وأمم أخرى.

وقد لخّص إدوارد سعيد، بهذه المناسبة، التحوّلاتِ التي وضعت الاستشراق أمام مصيره كما يلي: «ومع انعقاد مؤتمر باندونغ... كان الشرق بأكمله قد حصل على استقلاله السياسيّ عن الإمبراطوريّات الغربيّة، وبدأ يجابه تجسيدًا آخر للقوى الإمبرياليّة متمثّلاً في الولايات المتّحدة الأمريكيّة والاتّحاد السوفياتيّ. ووجد الاستشراق نفسه الآن عاجزًا عن تميّز «شرقه» في العالم الثالث الجديد، ويواجه شرقًا جديدًا ومسلّحًا سياسيًّا»[1].

يُمْكِنُ القولُ إنَّ النضال والتحرير والاستقلال كانت مقدّماتٍ ضروريّةً لإجبار الاستشراقُ الكلاسيكيّ على مراجعة بعض أطروحاتِه التي سلبَ بها الشرقَ وجوده الفعليّ وأحاله إلى مجرّد خزّان لتمثّلاته. فها هي الشعوب التي قُدّر لها في ظلّ المعرفة الاستشراقيّة أنْ تكون محكومة وخانعة ومستسلمة وعاجزة في أصل تكوّنها الأوّل عن الحراك الإيجابيّ سياسيًّا وثقافيًّا، تتحدّى سلبيّتها وفاعليّة غيرها. إنّها ليستْ، كما رآها إرنست رينان، مجرّدَ «تخطيط بقلم رصاص» غير قابل للاكتمال. ولا ريبَ في أنّ بناء الدول الوطنيّة مَثّلَ المنجَزَ الميدانيّ والتاريخيّ الدالّ على أنّ «آخَرَ» الغرب بدأ يصنع هو أيضًا تاريخه ومعقوليّةَ وجوده.

ولم يَمْضِ مِن الوقت على تاريخ انعقاد مؤتمر باندونغ أكثرُ مِن ستّ سنوات حتّى شهد العالَمُ ميلاد «حركة دول عدم الانحياز» (١٩٦١). وإذا أضفْنا تسمية أخرى، وهي «العالم الثالث» التي تمّ إطلاقها أوّل مرّة عام ١٩٥٢ في إطار تصنيف غير تقليدي لتقسيم العالَم، تأكّد ما كنّا بصدد بيانه، وهو أنّ الأحكام الكلّيّة والتجميعيّة والاختزاليّة في طريقها إلى الانهيار. وسواء أكانت التسمية «حركة عدم الانحياز» أم «العالم الثالث»، فهي في كلّ الأحوال تسمية ذات دلالة مهمّة. إنّها تُعلِنُ عن الاختفاء

[١]- إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة-السلطة-الإنشاء، ترجمة: كمال أبو ديب، (بيروت: مؤسّسة الأبحاث العربيّة، ١٩٨٤)، ص٧٢.

العمَليّ والقانونيّ للتسمية الرائجة «الشرق». والراجح أنّ في اختفائها انتصارًا للتاريخ على اللّاتاريخ، وللمتعدّد على المطلق، وللمتغيّر على الجوهر.

ب. مِن أنور عبد الملك مدشّنًا مشروع تفكيك الصورة إلى إدوارد سعيد مفكّكًا بنية الاستشراق

تُعتبر دراسة أنور عبد الملك «الاستشراق في أزمة»[1] (L'orientalisme en crise) فاتحة زمن نقديّ مفصليّ في تاريخ الاستشراق. كانتْ زمنيًّا أسبق مِن قراءة إدوارد سعيد المُبهِرَة والأكثر شهرة «الاستشراق» بخمس عشرة سنة[2]. وقد نبّه فيها إلى المآزق التي يحياها الاستشراق. والأهمّ مِن ذلك، أنّه دقّق في المآزق الفكريّة والأخلاقيّة التي نتجت عن أطروحاته، ودعا في ضوء النتائج التي خلُصَ إليها إلى ضرورة البحث عن أفق جديد للتعامل مع الآخر.

استطاعت هذه الدراسة وما جاء في سياقها أن تَنْفذ إلى الطبقات التحتيّة للخطاب الاستشراقيّ، وأنْ تتعامل معه باعتباره بنية مغلقة لها منطقها الخاصّ وقوانينها الذاتيّة التي تتحكّم فيها. وربطتْ ربطًا موضوعيًّا بين المعرفة والاستعمار. وتوقّف أنور عبد الملك عند النقاط التي بدتْ له سببًا في بناء الآخَر بناءً هُوويًّا.

وتأتي أطروحة إدوارد سعيد «الاستشراق» (١٩٧٨) لتذهبَ بالمقدّمات النقديّة التي وضعها أنور عبد الملك إلى آفاقها القصيّة. لقد تمكّن، وهو يشتغل على مادّة «ثقافيّة» غزيرة، مِن إعادة تركيب مكوّنات الخطاب الاستشراقيّ وتبيُّن الخلفيّة الحضاريّة التي يصدر عنها. وأقام ما يشبه المحاكمة الأكاديميّة للاستشراق.

لقد أحاطتْ أطروحة إدوارد سعيد ببنية الاستشراق الكلاسيكيّ، وتوسّعتْ في

---

[1]- Anwar Abd-el-Malek, «L'orientalisme en crise», Diogène 44, 4e trimestre, (1963), 109- 142.

[٢]- للتوسّع والمقارنة راجع على سبيل المثال:

Alain Roussillon, «Le débat sur l'orientalisme dans le champ intellectuel arabe: l'aporie des sciences sociales», in: Peuples méditerranéens, n° 50, (1990), 7- 39.
ThomasBrisson, «La critique arabe de l'orientalisme en France et aux États-unis. Lieux, temporalités et modalités d'une relecture», in: Revue d'anthropologie des connaissances,Vol. 2, n° 3, (2008), p. 505- 521.

فهْم الصلات التي تربط هذا الاستشراق بقطاعات أخرى، وعَمَدتْ إلى التعامل معه باعتباره معرفةً لها تاريخ وسياق. وما كان لهذه المعرفة إلاّ أنْ تكون كما كانتْ. فالسياق المعرفيّ والتاريخيّ الأوروبيّ كان يغذّيها ويمدّها بزوايا النظر التي تُمَارَسُ مِن خلالها قراءة «الشرق». لذلك، أدرج إدوارد سعيد الاستشراق في باب اتّصال الأمم بعضها ببعض في ضوء ما وُضع له مِن مقدّمات وترتيبات. وهو، في العموم، تجربةٌ محكومة، لا فقط بمعايير التقدّم الأوروبيّ، بل كذلك بتضخّم الإحساس بالانتماء إلى حضارة شديدة التمركز حول نفسها وحول إيمانها بصدقيّة أحكامها. ومِن النتائج الكبرى التي انتهى إليها، النظرُ إلى الصورة النمطيّة مِن جهة كونها جزءًا أصيلاً مِن مُخرَجات ذاك السياق المعرفيّ والتاريخيّ الذي نشأ داخلهُ الاستشراق. وبناء على ذلك، لا يمْكنُ الإطاحة بالصورة إلاّ عبر تفكيك الثقافة التي تحتضنها وتدافع عنها.

ثانيًا- التحوّلات الداخليّة: مئويّة الاستشراق: احتفال أم نعي؟

- عَقَدَ القائمون على الاستشراق مؤتمرًا لهم سنة ١٩٧٣. وهو لقاء دوريّ سنويّ عرف انطلاقَتَه سنة ١٨٧٣. إنّه لقاءُ المئويّة إذاً. والمُتَوَقَّعُ احتفاليّةٌ كبرى كما تجري العادة، فتُستَعْرَضُ الفتوحات والمكاسب وتُرسَمُ الأهداف والمشاريع المستقبليّة، لكنّ الأمر لم يكنْ كذلك. يقول برنارد لويس: (Bernard Lewis) «كانت مناسبةً جيّدة لإعادة النظر في طبيعة المؤتمر ووظائفه»[1]. والظاهرُ مِن قوله تواضُعٌ علميّ. وأمّا حقيقتُه، فبدتْ لنا أشْبَهَ بنعيٍ للاستشراق، وتبشيرٍ بميلاد معرفة بديلة. ويمْكنُ الانتباه إلى ما في المفردتيْن اللّتيْن دارَ عليهما النعيُ/ التبشيرُ: «طبيعة» و«وظيفة» مِن دلالات. فلو اقتصرتْ «إعادة النظر» على «وظائف» الاستشراق، لَكان الأمر مقبولاً ومعقولاً. فالعلوم والمعارف إنّما تتطوّر دومًا بالمراجعة والتعديل والتصحيح، لكنّ الدعوة إلى «إعادة النظر» في «طبيعة» الاستشراق، هي التي تَلفتُ النظرَ أكثر مِن العبارة الأولى. فطبيعة الشيء أصلُه ومأتاه وهويّته. وحين يَطالُ التغييرُ الوظائفَ ويتجاوزها إلى الطبيعة، تكون النتيجةُ الحكمَ على

[١]- نحيل على الفصل الذي خصّصه برنارد لويس للاستشراق في كتابه:

Bernard Lewis, Le retour de l'islam, (Paris:Gallimard, 1985), chap. La question de l'orientalisme.

فقد تعرّض فيه إلى الظروف الحافّة بانعقاد هذا المؤتمر وبما دار بين المؤتمرين مِن نقاشات وآراء حول مستقبل الاستشراق.

الشيء بالانتفاء. وحين تمتدّ المراجعةُ إلى جوهر المعرفة الاستشراقيّة نفسها؛ أي إلى العقل الغربيّ الذي أسهمت هذه المعرفة في تشكيله، فذاك يعني أنّ المطلوبَ هو إنشاءُ معرفة أخرى، وإنتاجُ رؤًى جديدة لدراسة الآخَر.

وتُنهي الاحتفاليّةُ أشغالَها بأخطَر قرار في تاريخ الاستشراق، وهو القرار الذي نقترح أنْ نضعه تحت عنوان: «التصديق على وفاة الاستشراق». وأمّا محتواه، فتختزله التسمية البديلة التي وقع اعتمادُها: «المؤتمر الدوليّ للعلوم الإنسانيّة في آسيا وأفريقيا الشماليّة». ولا شكّ في أنّها تسميةٌ مفصِحَةٌ عن تحوّل جذريّ، هو، في نظرنا، أقربُ إلى الانقلاب على الاستشراق منه إلى مراجعته. ويمْكن تَبيّنُ ذلك كما يلي: لم يعد الشرقُ في كلّيّته وواحديّته موضوعًا للبحث. وهذا أمر مهمّ يدفع إلى الاعتقاد بأنَّ الدراساتِ الغربيّةَ المنشغلةَ بـ«الشرق» على النحو الذي كانت عليه، فقدت ما به، تظلّ مدخلاً وحيدًا إلى فهم الآخر. ولذلك خلص هذا المؤتمر إلى ضرورة تجريد المستشرق مِن القوّة المعرفيّة التي كانت تضعه حليفًا أو مرشدًا أو مستكشفًا بالاستباق للسياسيّ والعسكريّ والمبشّر والتاجر ولكلّ مَنْ كان مسكونًا بهوى الشرق وطلاسمه وسحره وكنوزه. فها هو الشرقُ الذي صنعه المستشرق تخييلاً وتمثيلاً وخلقًا[1] يختفي مِن التسمية الجديدة، ويحلّ في مكانه الآخرُ متعدّدًا: «آسيا وأفريقيا الشماليّة». وحين يتوارى الشرق، تختفي بتواريه المبرّراتُ التي جاءت به مفردًا منمّطًا. ويُفْترَض كذلك أنْ تتوارى معه محصّلة الأحكام والمواقف التي صارت بالتراكم والتقادم ثقافة تتحكّم في العلاقات بين أوروبّا وآخَرها. ستحلّ «العلوم الإنسانيّة» إذاً محلّ «الاستشراق». فلا شرقَ ولا استشراقَ ولا مستشرقَ. إنّنا إزاء آخَرَ متعدّدٍ موضوعًا، وعلوم إنسانيّة جهازًا بحثيًّا.

- وقد نفهم مِن الصفة «الدوليّ» في المركّب النعتيّ «المؤتمر الدوليّ» حصول وعي لدى القائمين على «المئويّة» بأنّ أوروبّا نفسها ينبغي أنْ تتّجه نحو أفق ثقافيّ جديد يقع فيه التخلّي عن عمليّات الاستبناء والتملّك التي كانت تمارسها، وتفسح

[١]- هذه عبارات كانت تدلّ باستمرار على أنّ المستشرق كان يتحرّك فوق جغرافيا مِن ابتداعه، ويتنقّل بين صور وأفكار وأحكام يصطنعها اصطناعًا في غير علاقة بالبشر والتاريخ والقيم. والعبارات التي ذَكَرْنا تعود في الترتيب الذي جاءت فيه إلى تيري هانتش في كتابه: الشرق المتخيَّل، وإلى إدوارد سعيد في كتابه الشهير الاستشراق، وإلى الترجمة الفرنسيّة لكتابه التي أضافتْ العنوان الفرعيّ: (L'Orientcréé par l'Occident) لعنوان الكتاب الأصليّ.

لغيرها المجال لمشاركتها في الفهم والتفسير وإقامة العلاقات بين الأمم والحضارات وفق مناويل جديدة.

- لا شكّ في أنّ الهويّة الجوهرانيّة، وهي تَشْرَع في التشظّي فتُضحي هُويّات، ستوفّر مساحات أكبر للفهم والتواصل. فهذا «الشرق» الذي ستخرج مِن أحشائه هُويّاتٌ متعدّدة بفضل «العلوم الإنسانيّة»، يُنتظر أنْ يترك مكانه للممكن والتاريخيّ والثقافيّ.

والتأمتْ في السنة نفسها أشغالُ ندوة في روما تحت عنوان لافت: «في الهامش.. الغرب وآخروه»[1] «En marge: l'Occident et ses autres» . و«الآخَر» حسَبَ هذه الصيغة (ses) لم يعد واحدًا. وهذه علامة تفيد بنشوء ذاك الوعي النقديّ الذي وقفنا عليه في «نعي» الاستشراق. صحيحٌ أنّ شيئًا مِن تَرِكَةِ الاستشراق مازال رابضًا في زوايا معيّنة مِن هذا الاتّجاه النقدي بدليل أداة الاستبناء والتملّك والاستحواذ «ses»، لكنّ مداخلةً في الندوة لروجيه دادون (Roger Dadoun) استطاعت بجدارة أن تفكّ نفسها مِن هذا التملّك المتسلّل إلى اللاّوعي. لقد صاغ لبحثه عنوانًا إشكاليًّا طريفًا: «Mais quel Occident? Quels autres?»[2]. هذان السؤالان أدخلاَ يقينَ المعرفة الاستشراقيّة علمًا وموضوعًا في دائرة الشكّ أو الارتياب.

ومع ذلك، نودّ أنْ نقول في هذا السياق إنّه مِن الضروريّ ألاّ نبالغ في التفاؤل. فالذهاب المتسرّع إلى أنَّ استبدال مصطلح «الاستشراق» بمصطلح «المؤتمر الدوليّ للعلوم الإنسانيّة في آسيا وأفريقيا الشماليّة»، يَكْفَلُ القيام بعمليّة صعبة ومعقّدة تتمثّل في تجاوز قرون طويلة وقاسية مِن مراكمة صناعة الصورة والتخييل دون الأخذ بعيْن الاعتبار ضرورة اختراق الثقافة نفسها التي صاغها الاستشراق؛ قد لا يوصِلُ إلى المأمول. فقد تكون مئويّة «النعي» مدخلاً إلى إنقاذ تلك الثقافة، وليس سبيلاً إلى تجاوزها. لذلك نرى أنّه طالما لم يقع تخطّي الاستشراق موضوعًا ومنهجًا وهدفًا لإنشاء معرفة ما-بعد استشراقيّة، يعسُر توقُّعُ انقلاب نوعيّ ومثمر.

[1]- Alberto Asor Rosa (et coll.), En marge: l'Occident et ses «autres», (Paris: Aubier Montaigne, 1978).

[2]- Roger Dadoun, «Mais quel Occident?Quelsautres?», pp.11- 26.

أبرزُ ما يمْكن الاحتفاظ به أو استخلاصُه ممّا تَقدّم، هو أنَّ مؤشّرات اختفاء «الشرق المتخيّل» علامةٌ دالّة افتراضيًّا على الشروع في تجاوز ثوابت القراءة الاستشراقيّة الكلاسيكيّة. فلم يعد الشرق واحداً[١]، ولم يعد يتحدّد بأنّه اللاّغرب. وقِسْ على ذلك شأنَ هويّة الآخَر الضبابيّة والكلّيّة، فهي الأخرى آخذةٌ في الاختفاء؛ لأنَّ شروط استمرارها بدأتْ تتهاوى. وأمّا السؤال الذي ينبغي ألاّ يغيب في هذا السياق غير المستقرّ، فهو: هل سينشأُ عن ذاك الاختفاء (المُحتَمَل/ المفترَض) معرفةٌ بديلة ونوعيّة يعود فيها «الشرق» إلى التاريخ والواقع ويتحرّر فيها مِن الصورة؟

حول إمكانات الانتقال مِن نقد العقل الاستشراقيّ إلى بناء مقدّمات جديدة للتعامل مع الآخَر

أ. عُسْر التحوّل مِن داخل الثقافة الأوروبيّة

يقول محمّد أركون في إشارة صريحة إلى أنَّ زمن «الاستشراق الكلاسيكيّ» قد توقّف: «تحليل الخطابات الاستشراقيّة التي أُنتِجتْ قبل مرحلة الاستقلال، لم يعد له إلاّ أهمّية تاريخيّة لِمن يريد مثلاً أنْ يحدّد نظام الفكر الذي تنتمي إليه»[٢]. ويميلُ إلى أنّ الفاعلين الغربيّين اليوم في مجال المعرفة، ليسوا أولئك المستشرقين. وليس إلاّ التسمية هي ما يُذَكِّرُ بذاك الزمن. ويرى، في ضوء المتغيّرات الحاصلة، أنّه أصبحَ ممكنًا انتظارُ «مجيء الوقت الذي يتعاون فيه الباحثون المسلمون وأولئك الذين نستمرّ في تسميتهم بالمستشرقين بسبب عدم وجود كلمة أخرى لوصفهم بها»[٣]. وقد تكون اللّقاءات التي تنعقد تحت عنوان «الحوار الإسلاميّ-المسيحيّ» تجسيدًا عمليًّا لهذا الأفق.

---

[١]- لاحظ رمزيّة صيغة الجمع الواردة في عنوان كتاب صوفيا بسّيس:

Sophie Bessis, L'Occident et les Autres: histoire d'une suprématie, (Paris: La Découverte, 2003).

وفي عنوان كتاب نايلة فاروقي Les Deux Occidents دلالات أخرى، ولكنّها في السياق نفسه.

Nayla Farouki, Les Deux Occidents, (Paris: Les Arènes, 2004).

[٢]- محمّد أركون، تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ، (بيروت: مركز الإنماء القوميّ، ١٩٨٦)، ص١١٤.

[٣]- م.ن، ص٢٦٩.

ولكنّ إدوارد سعيد يعتقد مِن جهته بأنّ أثَر الاستشراق ما زال سائدًا في الثقافة الغربيّة: «منذ نهاية القرن الثامن عشر، على أقلّ تقدير، وحتّى يومنا هذا، سيطر على ردود الفعل الغربيّة نحو الإسلام نوعٌ مِن التفكير المبسّط في جوهره ما زال بإمكاننا أنْ نسمّيه الاستشراق»[1]. صحيحٌ أنّ قولَه: «ما زال بإمكاننا أنْ نسمّيه الاستشراق» يتضمّن اعترافًا خفيًّا بتراجع هذا الأثَر، غيرَ أنَّ الاطمئنان إلى أنّ زمن الاستشراق قد انسحَبَ لصالح زمن آخَر، ليس حاصلاً عند إدوارد سعيد.

يختزل هذان الموقفان الاتّجاهات الكبرى في قراءة ما بعد الاستشراق الكلاسيكيّ. والاختلاف بينهما متوقَّعٌ؛ نظرًا إلى الاختلاف في زاوية النظر إلى الموضوع. ونحن نميل إلى أنّ استبدال معرفة قديمة بأخرى جديدة، يمثّل تحدّيًا كبيرًا نفسيًّا ومعرفيًّا؛ لأنَّ الأمر يتعلّق باختبار مدى القدرة على الانفلات مِن ضغط المعرفة الاستشراقيّة الرائجة مِن جهة، ومدى حضور وعي فعّال «بالفرق بين معرفة بالشعوب الأخرى تنهض على الفهم والتعاطف والدراسة الدقيقة، والمعرفة التي تكون رافدًا في حملة شاملة المقصد منها إثبات الذات»[2] مِن جهة ثانية.

ب. في تلاشي زمن الصورة: البراغماتيّة الأمريكيّة

- نقد إدوارد سعيد أسماءً لامعة لأنّها لم تمارس دورهَا الأصيل، وهو الوقوف في وجه الظلم. قال: «المؤكّد أنَّ مِن بين الكوارث الفكريّة في التاريخ، ما نراه الآن مِن حرب إمبرياليّة مدمّرة افتعلتها مجموعة صغيرة مِن المسؤولين الأمريكيّين... ضدّ بلد مِن العالم الثالث (العراق) يعاني أصلاً مِن الديكتاتوريّة والدمار، وذلك على أساس إيديولوجيّ يتلخّص بالسيطرة على العالم وموارده. وقد نجح هؤلاء في تمويه غايتهم هذه بفضل التبرير والدعم الذي لاقوْه مِن مستشرقين خانوا أمانتهم العلميّة»[3]. وذكر تعيينًا وحصرًا برنارد لويس وفؤاد عجمي.

---

[١]- إدوارد سعيد، تغطية الإسلام، ترجمة: سميرة نعيم خوري، (بيروت: مؤسّسة الأبحاث العربيّة، ١٩٨٣)، ص٣٦.

[٢]- إدوارد سعيد، مِن مقاله:

«L'orientalisme: 25 ans plus tard», Le Monde diplomatique, 2003.

[٣]- م.ن.

- لكنّ هذا النقد لم يكن، في تقديرنا، مؤسَّسًا على الربط الموضوعيّ بين دعم هؤلاء الذين «خانوا الأمانة» والواقع الثقافيّ الذي تبلور فيه. إنّنا لا نرى هؤلاء مستشرقين. فهم لا ينتمون إلى زمن الاستشراق. إنّهم جزء مِن الإدارة الأمريكيّة؛ لأنّهم مستشارون فيها. إنّهم يؤَمّنون «المشورة» مِن موقع آخَر، هو على وجه التدقيق موقع «الخبير». وههنا يكمن الفرق بين وظيفة المستشرق ووظيفة الخبير، وفي هذا السياق ينبغي البحث عن خصائص الزمن الجديد.

كان قرارُ الولايات المتّحدة الأمريكيّة الخروجَ مِن «السياسة الانعزاليّة» والإسهامَ في رسم السياسات الدوليّة بدءًا بالانخراط في وقائع الحربيْن العالميّتيْن، ومرورًا بالحرب الباردة، وانتهاء بفرض سلطانها دولةً إمبراطوريّة ذات إستراتيجيّة هيمنيّة، يحتاج إلى إسناد في التصوّر والتخطيط والاستشراف. وتحسنُ الإشارة في هذا الصدد إلى أنّها دخَلتْ العالَم وهي متخفّفة مِن الحمولة الثقافيّة التي كانت ترزح تحتها «أوروبّا الاستشراقيّة». لقد جاءت إليه في هيئة المنقذ أو المخلّص أو المدافع عن حقّ الشعوب في الحريّة وتقرير المصير[١].

لا خلافَ بين المتخصّصين في العلاقات الدوليّة عامّة، وفي قضايا الهيمنة على نحو محدّد، حول ثابتٍ إستراتيجيّ مفاده أنَّ الولايات المتّحدة ترى المنفعة المعيار الذي لا يعلو عليه معيار آخرُ في ترتيب أولويّاتها في العالَم. وهذا ما يُسهّل عليها التعامل مع أكثر الأوضاع تعقيدًا. إنَّ القاعدة الذهبيّة التي تحتكم إليها، هي أنّه لا يوجَد خصم دائم ولا صديق دائم. لا ثابتَ في هذه القاعدة إلاّ المصلحة[٢]. ولا عجبَ حينئذ أنَّ الولايات المتّحدة الأمريكيّة، وفي هذا السياق حصرًا، «لم تنطلق في تعاملها مع العالم العربيّ مِن رؤية إيديولوجيّة أو عقائديّة، وإنّما مِن رؤية براغماتيّة

---

[١]- نحيل هنا على مبادئ الرئيس ويلسن الشهيرة.

[٢]- تتردّد هذه الصيغة على أكثر مِن لسان لكبار المسؤولين الأمريكيّين. قالت كوندوليزا رايس (Condoleezza Rice) في أثناء زيارتها لليبيا في الأشهر الأخيرة مِن ولاية الرئيس بوش الابن: «ليس للولايات المتّحدة أعداء دائمون... عندما تكون بعض البلدان مستعدّة للقيام بإصلاحات ذات توجّه إستراتيجيّ، لا تملك الولايات المتّحدة إلاّ أنْ تتجاوب معها»، مِن مقال:

Kadhafi..l'année du «roi des rois» à la présidence de l'UA, in: «Les Afriques», n°62, du 12 au 18 février (2009).

عمليّة واضحة لمصالحها في العالم العربيّ في إطار رؤية إستراتيجيّة أكثر وضوحًا لمصالحها الكونيّة»[١]. وههنا ميزة هذا الزمن الجديد.

ت. الثينك تانكس وبناء عقل المنفعة

تناغمًا مع القاعدة البراغماتيّة، شَرَعتْ «جماعات التفكير والرأي» في البروز. وشيئًا فشيئًا تحوّلت إلى مؤسّسات كبرى تنهض بأدوار أساسيّة[٢]، وأُطلِقَ عليها مصطلح: الثينك تانكس (Think Tanks). وهو مِن المصطلحات القليلة في العلوم الاجتماعيّة التي يكتنفها غموض شديد[٣]، بل إنّها تستعصي على الترجمة[٤]. وهو، فوق ذلك، لم يدخل مجال التداول العامّ والأكاديميّ خارج الولايات المتّحدة الأمريكيّة[٥]، إلّا بعسر شديد. وأمّا الاتّجاه الغالب على التعريف به، فهو ما تحيل

[١]- حسن نافعة، وجهة نظر في تطوّر الرؤية الأمريكيّة تجاه العالم العربي، مجلّة السياسة الدوليّة، يوليو، ٢٠٠٣.

[٢]- راجع على سبيل المثال:

Donald Abelson, "Think Tanks and U.S foreign policy: an historical view", U.S Foreign Policy Agenda, an Electronic Journal of the U.S department of State, vol.7, n° 3, (2002).
وقد اقترح تصوّرًا يقوم على تقسيم زمني ووظيفيّ يتكوّن مِن أربعة أجيال:

1- Think Tanks as policy research institutions.
2- The emergence of government contractors.
3- The rise of advocacy Think Tanks.
4- Leagacy-based Think Tanks.

وأمّا ريتشارد هاس (Richard Haass) فاستخدم عبارة «موجة» (wave) لتقسيم ثلاثيّ. راجع ذلك في مقاله:

Richard Haass, "Think Tanks and U.S foreign policy: a policy-marker's perspective", U.S Foreign Policy Agenda, vol.7, n° 3, (2002), p.56-.

[٣]- قال عنها كزافييه تانجي (Xavier Tanguy): «هذه العبارة الأنجلو-سكسونيّة تحتفظ في فرنسا بغموض الدلالة». أُنظر مقاله:

Xavier Carpentier-Tanguy, "Think Tanks : un concept made in USA",Le Journal de Net, avril 2004,http://management.journaldunet.com/dossiers/040435thinktanks/think_tanks.shtml

[٤]- قيل عنها إنّها كلمة «مطّاطة وغير قابلة للترجمة»: «plastique et intraduisible». والمقابِلات التي أُقترِحتْ لم تكن في الغالب قادرة على استيعاب دلالاتها. فقد ظهرتْ عبارات مِن قبيل:

boites à idées, boites à pensées, réservoir de pensée, groupe d'experts, centre de reflexion, espace de réflexion, laboratoire d'idée.

[٥]- ثمّة رأي شاذّ مفاده أنّ أوّل ظهور للثينك تانكس كان في بريطانيا، وحجّته أنّ كفاح بعض البريطانيّين ضدّ الرقّ بزعامة توماس كلاركسن (Thomas Clarkson) أدّى إلى تأسيس أوّل مركز رأي في العالم في ٢٢ ماي ١٨٧٨ تحت عنوان: «Committee for the Abolition of the African Slave Trade».

عليه كلمة تانك (Tank) مِن معاني الإناء المُعَدِّ لحمل مادّة ما[١]، وما تحيل عليه كلمة «ثينك» مِن دلالة على الفكر. والحاصل منهما مجتمعتيْن الدلالةُ على «فضاء للتفكير» أو «جماعة تمارس التفكير».

اصطحبَ الزمن الجديد فاعلاً جديدًا إذًا، وهو الثينك تانكس. وأهمّ ما يميّزه أنّه ذو هويّة مؤسّسيّة تقوم على دعامتيْ المال وإنتاج الأفكار لتحصيل منفعة مباشرة آنيّة أو بعيدة المدى. ولا شكّ في أنَّ استبدال «القيمة/ الثقافة» بـ«المنفعة»، هو ما يعطي لهذا الزمن بعضَ خصائصه. فقد فرَض على «قادة الرأي» أنْ يكونوا في خدمة هذه الفلسفة العمليّة[٢]. ويكفي الاطّلاع على حَجم نسيج المؤسّسات البحثيّة في الولايات المتّحدة حتّى تُفهم دلالة تسليع الفكرة مِن ناحية، وطغيان ثقافة المنفعة مِن ناحية ثانية[٣]. والخبراء في هذا السياق ليسوا أفرادًا أو «مثقّفين تقنيّين»[٤]، وليسوا أيضًا «مستشرقين أمريكيّين». إنّهم متخصّصون في قضايا العالَم ويُستَقْدَمون مِن كلّ جهات الدنيا، ما أثبتوا للمشغِّلَ المهارات المطلوبة. فقد يكون الخبير عربيًّا أو هنديًّا أو يابانيًّا أو إفريقيًّا أو أوروبيًّا. وما يُدْعَى إلى إنتاجه ليس صورة الآخَر غير الأمريكيّ، أو تشكيل معرفة أفقيّة للشعب الأمريكيّ حول نفسه وآخَره. فذاك شأن انقضى بانقضاء زمن المستشرق.

وظيفة الخبير ليس تشكيلَ الصورة، وإنّما إعادة تشكيل الواقع وترتيب الفرضيّات وإعداد التوصيات. وهو لا يكون خبيراً إلاّ داخل مؤسّسة يلتزم بأهدافها فيما يُنتج مِن معرفة/ بضاعة ويأخذ مقابل[٥]. لا هويّةَ له خارج المؤسّسة. إنّها هي مِن تَهَبُه صفتَه،

---

[١]- نجد لدى المترجمين (إلى الفرنسيّة) عبارات مِن قبيل: réservoir, bouteille, citerne, contenant

[٢]- راجع على سبيل المثال:

Michael D. Rich, RAND:How Think Tank interact whith the military, U.S Foreign Policy Agenda, an Electronic Journal of the U.S department of State, vol.7, n°3, (2002), p. 22 -25.

[٣]- بلغ عددها سنة ٢٠١٣: ١٨٢٨ مؤسّسة.

[٤]- راجع حول تسليع الفكرة مثلاً مقال جون غودمان:

John C. Goodman, “What is a Think Tank?”, National Center for Policy Analysis: www.ncpa.org

وخاصةً الفقرة الموسومة بـ:«Marketing ideas» والفقرة الموسومة بـ:.«Intellectual Entrepreneurs»

[5]- Derai, Thinks, 103.

بل هويّته. وإذْ يكون الخبير «مثقّف» الزمن الأمريكيّ المعولَم، فلا يُتوَقّعُ إذاً أنْ يُرَى منه ما يُخالف المبادئ التي ينهض عليها هذا الزمن. فالثينك تانك مُنتجٌ وبائع. الفكرة عنده سلعة. والسلعة مال. وما هذا بمستغرب في سياق الثقافة المجتمعيّة الأمريكيّة. وفي هذا الصدد يقول هيرب بركويتز (Herb Berkowitz) المتنمي إلى واحدة مِن أشهر مؤسّسات الفكر الأمريكيّة Heritage Foundation (The) إنَّ إنتاج الفكرة وطباعتها ليسا إلاّ نصف المهمّة، وإنَّ «ما يبقى هو بيع الأفكار»[1].

ث. من سلطة الصورة إلى سلطة الواقع

اعتبرت الولايات المتّحدة الأمريكيّة، وقد انبسطت أمامها جغرافيّة العالَم، أنَّ الإضرار بمصالحها في المنطقة العربيّة، لا يمكن أنْ يواجَه إلاّ بالقوّة. ويأتي على رأس تلك المصالح منابعُ النفط الوفيرة[2]. والسباق بين القوى الصناعيّة والعسكريّة مِن أجل السيطرة عليه يبرّره أنّ هذه الطاقة يمكن أنْ تتسبّب في مصاعب دوليّة إنْ لَم تكن بين أيدي الأقوياء[3]. لذلك كان التحكّم في منابعها سبيلاً إلى السيطرة على أسواقها العالميّة والإمساك بأسعارها وإدراجها في عجلة الاقتصاد. وما كان تأمين النفط هدفًا في حدّ ذاته. إنّه مكوّن مِن مجموع عناصرَ للسيطرة وضمانةٌ كبرى في

---

[١]- نقلاً عن رايش أندرو (Rich Andrew) مِن دراسته:

«War of ideas: why mainstream and liberal foundations and the think tanks they support are losing in the war of ideas in American politics», Stanford Social Innovation Review, Vol.3, n°1, (2005), p. 25.

ويذكر رايش في هذا الصدد أنّ مؤسّسة (The Heritage Foundation) أنفقتْ على الإعلام والاتّصال سنة ٢٠٠٢ ثلثَ ميزانيّتها التي تُقَدَّر بـ: ٣٣ مليون دولار.

[٢]- أنهى فيليب كونراد (Philippe Conrad) مقالة له عن تاريخ النفط وصراع الشركات العالميّة عليه عنوانها: « His-toire et géopolitique du pétrole dans le golfearabo-persique » كما يلي:

«La région du Golfe – où se trouvent les deux tiers des réserves de pétrole connues et 31% des réserves de gaz – demeure un enjeu majeur pour l'hyper-puissance américaine : même si son économie ne dépend plus guère du pétrole de cette région, elle entend à terme contrôler le plus largement possible la production et la commercialisation d'une source d'énergie demeurée vitale et susceptible de fournir à la future Europe ou à la Chine de demain les moyens qui pourraient leur permettre de contester l'hégémonie du nouvel Empire mondial», in: Clio, octobre, 2002.

[٣]- عن التنافس مِن أجل الاستحواذ على النفط مَنابعَ وأسواقًا يمكن العودة إلى: اندريهنوشي، الصراعات البترولية في الشرق الأوسط، ترجمة: أسعد محفّل، (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧١).

معركة الهيمنة على العالَم. على هذا النحو، إذاً، كانت الولايات المتّحدة الأمريكيّة تنظر إلى الشرق الأوسط[1]. كان فضاء جاذبًا بما فيه حقيقةً وواقعًا، وليس بما يحيل عليه مِن أبعاد غرائبيّة وسحريّة.

هذه الرؤية الإستراتيجيّة للعلاقات الدوليّة القائمة على «المنفعة» قد تتعارضُ مع الأطروحة التي تروّجها الولايات المتّحدة الأمريكيّة عن نفسها: الخروج إلى العالَم بعد سياسة انعزاليّة طويلة لِلتبشير بالحرّيّة والديمقراطيّة، ومساعدة الشعوب على نيل حقّها في تقرير مصيرها. وقد لا يترتّب عن هذا التعارض الذي تتفوّق فيه المنفعة على القيمة سوى خطاب تبريريّ. فمَن يتأمّل مثلاً ما جاء على لسان وزير الخارجيّة الأمريكيّ الأسبق (Henry Kissinger) وهو يستعرض إمكانيّة التوفيق بين مبدأيْ «المثاليّة» و«الواقعيّة» في رسم السياسة الخارجيّة لبلده، يتنبّه إلى ضرب مِن الغموض وهو يبحث عن تقاطع بينهما. ويَظهر في هذه المحاولة تَمَرُّدٌ للبراغماتيّ على المثاليّ فيما يشبه اعترافًا مضمرًا بأنّ «المثاليّة» ليست إلّا غشاء شفّافًا لا يقدر على إخفاء العمق النفعيّ في السياسة الخارجيّة الأمريكيّة.

وصورة «الرمال المتحرّكة» التي استشهد بها كيسنجر لبيان خطورة عزل أحد المبدأيْن عن الآخَر، تؤكّد أنَّ ترويج القيم الأمريكيّة ليست رسالة تحظى بالأولويّة المطلقة. لذلك كان يبحث عن مسوّغ، وإنْ كان ضعيفًا، للدفاع عن التوازن بدل المفاضلة: «المفاضلة بين «المثاليّة» و«الواقعيّة» هي تعبير عن خيار زائف. فكما أنَّ الأمر يحتاج إلى التمسّك بالمُثُل في الظروف الواقعيّة، فإنّ الواقعيّة ذاتها تتطلّب سياقًا يمكن فيه لقيمنا الوطنيّة أنْ تصبح ذات معنى. والفصل بين الاثنين، «المثالية» و«الواقعية»، يعرّضنا لمخاطر بناء السياسة على رمال متحركة»[2]. ورغم إمعانه في الدفاع عن التوازن بينهما، لا يمنع نفسه مِن التصريح بأنّ الولايات المتّحدة الأمريكيّة تحتاج إلى «تركيب كيميائي» عجيب، وهو «المثاليّة براغماتيّة»: «الأهمّ على الإطلاق،

[١]- نحيل لمزيد التوسّع على: محمّد الرميحيّ، النفط والعلاقات الدوليّة، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٥٢، (الكويت: المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، أفريل ١٩٨٢). أُنظر الفصل الثاني: الولايات المتّحدة والنفط.. القوّة والقدرة والحاجة.

[٢]- صحيفة الاتّحاد الإماراتيّة، ١٠/ ٠٤/ ٢٠١١.

يجب على الولايات المتّحدة تطوير فهم حازم لمصالحنا القوميّة الإستراتيجيّة... على الولايات المتّحدة أنْ تسعى لسياسة تقرن ما بين تصميمنا على حماية مصالحنا القوميّة مِن ناحية، وترويج القيم التي جعلت أمّتنا عظيمة مِن ناحية أخرى... وهذه السياسة القائمة على «المثاليّة البراغماتيّة» هي السياسة التي تقدّم أفضل طريقة لمواجهة التحدّيات»[1]. والحقيقة إنَّ هذا المزْج، وإنْ كان عجيبًا، فهو معقول في خطاب إستراتيجيّات الهيمنة.

ما ينبغي تأكيده في هذا المستوى، هو أنّه كان ثمّةَ باستمرار رؤيةٌ إستراتيجيّة لكيفيّة التعامل مع المنطقة العربيّة باعتبارها رصيدًا عاليَ الجودة: «الهدف الإستراتيجيّ للولايات المتّحدة في الخليج هو أنْ تضيف إلى وفرة الاحتياط المعروف، وإلى ضآلة تكاليف الإنتاج، أمرين أساسيّين: القدرة على توجيه سلّم الأسعار، والقدرة على إعادة استثمار عائدات النفط في دائرة الاقتصاد الأميركيّ»[2].

[١]- صحيفة الاتّحاد الإماراتيّة، م.س.

[٢]- محمّد السمّاك، إستراتيجيّة الربط العربيّة بين النفط والسياسة، (بيروت: مركز الدراسات الإستراتيجيّة للبحوث والتوثيق، ١٩٩١)، ص١١.

خاتمة

نتائج وآفاق

أوّلًا- النتائج

ما ننتهي إليه هو أنّ الأفكار الأساسيّة التي شدّتْ منطقَ هذا البحث وهو يحاول الإحاطة بالصورة بين لحظتيْ التركيب والتفكيك نُجْمِلُه في الآتي:

أ. وفّر جزء مِن المعطيات التاريخيّة التي تجمّعتْ في هذه الدراسة ما أكّد وجود مقوّماتِ التباعد النفسيّ والثقافيّ بين «الشرق» موضوعًا بحثيًّا، و«الاستشراق» ثقافةً «تمثيليّة»[1]. ورأينا، بناءً على ذلك، أنّه قد ترسّبتْ في الذاكرة الجماعيّة للطرفينْ أحداث كثيرة أضحتْ بالتقادم متخيّلاً أو خزّانًا، يمدّ الحاضر بصور نمطيّة وأحكام مغلقة تسدّ المنافذ حتّى لا تتكوّنَ مساحاتٌ للتقاطع والتعايش. وذهبنا إلى أنّه لم تُبْذَلْ جهود حقيقيّة في إطار مشاريع ثقافيّة كبرى للتخفيف مِن سطوة هذا المتخيّل القابع في جوف الثقافة الأوروبيّة نفسها. والقرائن التي تشير إلى أنّ هناك دومًا رغبة في الاستحواذ والهيمنة كثيرةٌ. ولذلك كان اللّجوء، في الغالب، إلى تفسير أسباب عدم نشوء إمكانات حقيقيّة للفهم يعتمد في المقام الأوّل على ذاك المتخيّل[2].

ب. وانتهى بنا البحثُ استتباعًا إلى أنَّ مُعيقات الانتقال مِن «زمن الصورة» إلى «زمن الواقع»، لم يمنع الإقرارَ بأنَّ مصطلح «الشرق» بحمولته الناهضة على «التمثيل» و«التخييل» قد تفتّتَ. ولكنْ، وقعَ التنبيه على أنَّ هذا الإقرار هو تقريبًا نصف الحقيقة. ولذلك كان السؤال الآتي يلاحق شطر الحقيقة الغائب: هل رافقَ تفتُّتُ المصطلح

---

[١]- عبارة «مرجل الأحقاد» التي وصف بها نعوم تشومسكي الشرق الأوسط وجعلها عنوانًا للفصل السابع مِن كتابه: الهيمنة أم البقاء.. السعي الأمريكيّ إلى السيطرة على العالَم» تنطبق انطباقًا بارعًا على ما يربض في تجاويف هذه المنطقة مِن تعقيدات ومشكلات.

[٢]- يقول جوزيف مايلا (Joseph Mayla) عن أحداث الحادي عشر مِن سبتمبر ٢٠٠١: «إنّ خطاب المخيّلة (imaginaire) هو الذي أصبح سريعًا سيّد الوقف. إنَّ الرمزيّة التي جاء بها الحدث سحقت الحدث. كما لو أنَّ نوعًا ممّا وراء الحدث، قد جرف الحدث ليُظهر تحته تلك الطبقة القصصيّة-التاريخيّة (mythico-historique) المطمورة منذ أمد بعيد، والتي يقال إنّها الصراع المتجدّد أبدًا بين الغرب والإسلام. وهاتان الكلمتان جاء فكر ما، تبسيطيّ أو ماكر، بحسَب الظروف... ليبذل كلّ ما بوسعه ليُظهرهما كقطبيّتيْن متناحرتيْن ترسمان بنية الخوف مِن الآخَر»، محمّد أركون وجوزيف مايلا، مِن منهاتن إلى بغداد: ما وراء الخير والشرّ، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٨، ص١٠.

تفتّتَ «الشرق» نفسه داخل العقل الجمعيّ الأوروبيّ؟ أيْ، هل ساعد هذا التفتّت على إنتاج معقوليّة جديدة للآخر مِن ناحية، وعلى تحوُّلٍ عميق في قراءة الغرب نفسَه مِن ناحية أخرى؟

ت. وحاول البحث أنْ ينتخبَ جملة مِن الوقائع مِن داخل الثقافة المنتجة للصورة ومِن خارجها للإجابة عن ذلك السؤال. والذي استقرّ مِن النتائج بيّنَ أنَّ ما أُنجِزَ مِن نقد لبنية «ثقافة الصورة»، رغم أهمّيته، لم يحقّق إلاّ نجاحات محدودةً في اختراق الثقافة العموميّة والأفقيّة. وكان التفسير الذي رجّحْناه، هو أنَّ تلك الأعمالَ أعمالٌ مفرَدة لم ينتظمها مشروع جماعيّ أو مؤسّسيّ. ومِن هنا، بدا إحداثُ تغيير عميق في بنية العقل الأوروبيّ أمرًا بعيد النوال.

ث. وقدّرْنا، في ضوء ذلك، أنّ «ثقافة الصورة» لا يمكن اختراقها اختراقًا فعليًّا إلاّ بتعطيل فاعليّة الزمن الذي يحتويها. ورأيْنا أنَّ الأحداث التي جدّتْ بدءًا مِن الحربيْن الكونيّتيْن، زعزعتْ الثقة في الزمن الأوروبيّ وهيّأتْ لميلاد الزمن الأمريكيّ. وشدّدنا في هذا الإطار على أمر رأيناه مهمًّا، وهو أنَّ الزمن الجديد الذي قام على «المنفعة»، اشتغل صُنّاعُه في الأرض والحاضر، فتناءتْ الصورة بما فيها مِن مدهش وغريب وخارق، واستُدْعِيَ «الشرق» منزوعًا مِن «شرقيّته»، فجاء متعدّدًا أفضيةً وثقافاتٍ وأممًا.

ج. ولكنْ، هلْ تحرّر «الشرق الاستشراقيّ» بمجرّد تفكيك صورتِه؟ وهل أنتجَ «زمن المنفعة» الموغل في «الوَضْعَنة» قواعد راسخة للتعامل مع مسألة «الغيريّة» (altérité) مِن منظار آخَر؟. لم يقع التوسّع في الإجابة؛ لأنَّ المطلوب في هذه الورقة يقف دونه. ونعتقد بأنّ استكمال البحث فيه، كفيل بتوفير قراءة ما بعد استشراقيّة لموقع الإسلام في الزمن الأمريكيّ.

ثانيًا- الآفاق

أ. يقترح هذا البحث الانخراطَ القويّ فيما يُعْرَفُ بالدراسات «مابعد الكولونياليّة»؛

نظرًا إلى النقص الفادح في المنتج المعرفيّ العربيّ والإسلاميّ في هذا المجال[1]. وتتأتّى أهمّية هذا التوجّه مِن كونه الأقدر علْميًّا على الإطاحة لا فقط بالصورة، بل أيضا بكامل تَرِكَة العصر الكولونياليّ. ومصطلحُ «السرديّات الكبرى»[2] (metanarrative Grand Narratives) الحامل لمعنى النظريّات الكبرى لسيرورة التاريخ[3] يوفّر مادّة غزيرة، ولكنّها غير صادقة للأطروحات الهُوويّة التي روّج لها العقل الكولونياليّ. فالهويّات ينفصل بعضها عن بعض انفصالاً نهائيًّا يقوم على التفريق بينها في النوع، وليس في الأداء والوظيفة. ولا ريبَ في أنَّ الانخراط في مشروع مقاوم لهذه السرديّات، ليس فقط مطلبًا علميًّا، بل هو كذلك التزام حضاريّ.

ب. تُعتَبَر أطروحة «التابع» (subaltern) التي تطوّرتْ إلى قطاع أكاديميّ تخصّصيّ (Studies Subaltern) على يد باحثين هنود، مِن أهمّ الفروع المتولّدة عن الدارسات مابعد الكولونياليّة[4]. وهي مُوجَّهة أساسًا نحو البحث في آثار «العقل الإلحاقيّ» الأوروبيّ في هويّات الشعوب التي خضعتْ للهيمنة الاستعماريّة. ولا شكّ في أنّ اختيار مصطلح «التابع» مهمّ مِن حيث أدائه النقديّ، انطلاقًا مِن مراقبة «الندوب» التي تركها المستعمر في الهويّات التي انتهكها وسَلَبها القدرة على الوعي بوجودها.

---

[١]- من الأسماء القليلة: إدوارد سعيد وهشام جعيط ومحمّد عابد الجابري.

[٢]- «السرديّات الكبرى هي ذلك النمط مِن الخطابات التي تتمركز حول افتراضاتها المسبقة، ولا تسمح بالتعدديّة والاختلاف حتّى مع تنوّع السياقات الاجتماعيّة والثقافيّة، فضلاً عن أنّها تنكر إمكانيّة قيام أيّ نوع مِن أنواع المعرفة أو الحقيقة خارجها، وتقاوم أيّ محاولة للتغيير أو النقد أو المراجعة. تقف تلك الخطابات أو السرديّات الكبرى خارج الزمن، ولا تسمح بالشكّ في مصداقيّتها، وتصرّ على أنّها تحمل في داخلها تصوّرات شموليّة للمجتمع والثقافة والتاريخ والكون. ودائمًا ما تكون السرديّات الكبرى ذات طبيعة سلطويّة وإقصائيّة تمارس التهميش ضدّ كل أنواع الخطابات الأخرى الممكنة»، نقلاً عن: معن الطائي(وآخرون): «الفضاءات القادمة..الطريق إلى بعد مابعد الحداثة"،(القاهرة: مؤسسة أروقة للترجمة والدراسات والنشر، ٢٠١٢).

[٣]- يبدو أنّ فرانسوا ليوتار (François Lyotard) كان أوّل مِن أذاع هذا المصطلح في كتابه:

Jean-François Lyotard, La Condition postmoderne : Rapport sur le savoir, (Paris: Minuit, 1979).

[٤]- يعود الفضل في نشأة هذا الفرع مِن الدراسات مابعد الكولونياليّة إلى مجموعة مِن الباحثين الهنود في سبعينيّات القرن العشرين. وتُعَدّ دراسة جاياتري سبيفاك (Gayatri Chakravorty Spivak): «هل يمكن للتابع أنْ يتكلّم» (Can the subalternspeak?) واحدة مِن الدراسات المؤسِّسة. نُشرتْ هذه الدراسة في كتاب جماعيّ:

Marxism and the Interpretation of Culture ,(Chicago: University of Illinois Press, 1988), pp. 271- 313.

ونظنّ بأنَّ العربَ والمسلمين في حاجة ماسّة إلى دراسات في «التابع»؛ لأنّها دراسات في التحرّر مِن سطوة تراث الصورة.

ت. قد تكون الملتقيات العلميّة التي تجمع أكاديميّين مسلمين وغربيّين أساسيّة لبناء جسور التواصل بين الحضارتيْن، ولكنّ حركة الهجرة إلى البلدان الأوروبيّة تستطيع هي أيضًا أنْ تساهم في صياغة وضع جديد للمسلم. ولذلك، وَجبَ تجهيز المهاجرين المندمجين جزئيًّا أو كلّيًّا في ثقافة الدول المضيفة بثقافة عالية الجودة في مجاليْ الدين والدنيا. ونكاد نجزم بأنَّ انعدام هذه الثقافة ييسّر السبل إلى استرجاع سريع ومُبرّر لثقافة الصورة. والتنظيمات العنفيّة ومشاهد التخلّف البادية عليها لا تُخطئها العين وتعرفُها الذاكرة.

لائحة المصادر والمراجع

العربيّة والمعرّبة

١. أركون محمّد، تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ، (بيروت: مركز الإنماء القوميّ، ١٩٨٦).

٢. باقادر أبو بكر أحمد، «صورة العرب في بعض الكتابات الغربيّة»، المنهل، عدد ٤٧١، السنة ٥٥، (أفريل- ماي ١٩٨٩).

٣. بشاري محمّد، صورة الإسلام في الإعلام الغربيّ، (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٤).

٤. برقاوي أحمد، «أصول الوعي الأوروبيّ بالآخر»، الفكر العربيّ المعاصر، عدد ١٢٣/١٢٢، (صيف ٢٠٠٢).

٥. حسني عايش ، «الهويّة المغلوطة أو صورة العرب المشوّهة في الكتابات الشعبيّة في الغرب»، المجلّة الثقافيّة، الجامعة الأردنيّة، عدد ٢٩، (١٩٩٣).

٦. حمّيش سالم، الاستشراق في أفق انسداده، (الرباط: المركز القوميّ للثقافة العربيّة، ١٩٩١).

٧. الرميحيّ محمّد، النفط والعلاقات الدوليّة، سلسلة عالم المعرفة، عدد٥٢، (الكويت: المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، أفريل ١٩٨٢).

٨. سعيد إدوارد،

٩. الاستشراق: المعرفة-السلطة-الإنشاء، ترجمة: كمال أبو ديب، (بيروت: مؤسّسة الأبحاث العربيّة، ١٩٨٤).

١٠. تغطية الإسلام، ترجمة: سميرة نعيم خوري، (بيروت: مؤسّسة الأبحاث العربيّة، ١٩٨٣).

١١. السمّاك محمّد، إستراتيجيّة الربط العربيّة بين النفط والسياسة، (بيروت: مركز الدراسات الإستراتيجيّة للبحوث والتوثيق، ١٩٩١).

١٢. قبّاني رنا، أساطير أوروبيّة عن الشرق، ترجمة: صباح قباني، (دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة، ١٩٩٨).

١٣. الطائي معن (وآخرون)، «الفضاءات القادمة.. الطريق إلى بعد مابعد الحداثة»، (القاهرة: مؤسسة أروقة للترجمة والدراسات والنشر، ٢٠١٢).

١٤. أبو كرّوم بهاء، الممانعة وتحدّي الربيع، (بيروت- لندن: دار الساقي، ٢٠١٣).

١٥. مايلا جوزيف ومحمّد أركون، مِن منهاتن إلى بغداد: ما وراء الخير والشرّ، (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٨).

١٦. نافعة حسن، «وجهة نظر في تطوّر الرؤية الأمريكيّة تجاه العالم العربيّ»، السياسة الدوليّة، يوليو، ٢٠٠٣.

١٧. ابن نبي مالك، فكرة الإفريقيّة الآسيويّة في ضوء مؤتمر باندونغ، ترجمة: عبد الصبور شاهين، (بيروت: دار الفكر المعاصر/ دمشق: دار الفكر، ٢٠٠١).

١٨. نوشي اندريه، الصراعات البترولية في الشرق الأوسط، ترجمة: أسعد محفّل، (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧١).

الأعجميّة

1. Abd-el-Malek Anwar,«L'orientalisme en crise», Diogène, n°44, (1963).
2. Abelson Donald, Think Tanks and U.S foreign policy: an historical view, U.S Foreign Policy Agenda, vol.7, n° 3, (2002).
3. Alberto Asor Rosa (et coll.),En marge:l'Occident et ses «autres», (Paris: Aubier Montaigne, 1978).
4. Andrew Rich, «War of ideas: why mainstream and liberal foundations and the think tanks they support are losing in the war of ideas in American politics », Stanford Social Innovation Review, Vol.3, n°1, (2005).

5. Antonius Rachad (Sous la direction de), La représentation des arabes et des musulmans dans la grande presse écrite au Québec.

6. https://www.ieim.uqam.ca/IMG/pdf/Arabes_Musulmans_Presse_ecrite_2.pdf.

7. Bessis Sophie,L'Occident et les Autres: histoire d'une suprématie, (Paris: La Découverte, 2003).

8. Boisaubert Léa, Stéréotypes et préjugés,

9. http://www.mahj.org/documents/stereotypes_prejuges.pdf.

10. Brisson Thomas,La critique arabe de l'orientalisme en France et aux États-unis. Lieux, temporalités et modalités d'une relecture, in: Revue d'anthropologie des connaissances,Vol. 2, n° 3, (2008).

11. Carpentier-Tanguy Xavier, ThinkTanks: un concept made in USA, (http://management.journaldunet.com/dossiers/040435thinktanks/think_tanks.shtml).

12. Conrad Philippe, «Histoire et géopolitique du pétrole dans le golfe arabo-persique», in: Clio, octobre, 2002.

13. Farouki Nayla, Les Deux Occidents, (Paris: Les Arènes, 2004).

14. Ghareeb Edmund, Split Vision: The Portrayal of Arabs in the American Media, (Washington: The American-Arab Affairs Council, 1983).

15. Ghernaout Souad, Les stéréotypes arabes dans la culture occidentale et Française en particulier.

16. www.chevrel.pagesperso-orange.fr/dossiers/ghernaout1.htm.

17. Goodman John, What is a Think Tank?,National Center for Policy Analysis: (www.ncpa.org).

18. Haass Richard, "Think Tanks and U.S foreign policy: a policy-marker's

perspective", U.S Foreign Policy Agenda, vol.7, n° 3, (2002).

19. Hentsch Thierry, La vision politique occidentale de l'Est méditerranéen, (Paris: Minuit, 1987).

20. Lewis Bernard, Le retour de l'islam, (Paris:Gallimard, 1985).

21. Nasr Marlène, Les Arabes et L'Islam vus par les manuels scolaires français, (Paris:Khartala, 2001).

22. Oueslati Béchir (coll.), le traitement de l'islam et des musulmans dans les manuels scolaires québécois de la langue française.

23. http://www.chereum.umontreal.ca/publications_pdf

24. Roussillon Alain,«Le débat sur l'orientalisme dans le champ intellectuel arabe: l'aporie des sciences sociales», in: Peuples méditerranéens, n° 50, (1990).

25. Said Edward,«L'orientalisme: 25 ans plus tard», Le Monde diplomatique, 26 septembre (2003).

26. Slakta Denis,«Stéréotype: Sémiologie d'un concept», in : Le stéréotype: crise et transformations; Actes publiés sous la direction d'Alain Goulet, (Caen: Centre de recherche sur la modernité, Université de Caen, 1993).

27. Vitkus Daniel, "Early Modern Orientalism: Representations of Islam in Sixteenth and Seventeenth Century Europe", in: Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe: Perception of Other (Edited by David Blanks and Michael Frassetto), (New York: St. Martin' Press, 1999).

الفكر الاستشراقي في مدوّنات المؤرّخين اليهود
حول العلاقات اليهوديّة بالحُكم الإسلامي

د. حاتم محاميد [*]

الملخّص

تتمحور هذه الدراسة حول البحث بعلاقة المسلمين باليهود وتطوّراتها وميّزاتها على مدار الفترات التاريخيّة المختلفة مِن وجهة نظر الباحثين ورجال الفكر والسياسة والدين مِن اليهود. فمِن خلال فحص دراسات هؤلاء الباحثين وآرائهم، حول العلاقات اليهوديّة الإسلاميّة في ظلّ الحكم الإسلامي، يمكن ملاحظة وجود فجوة واسعة بين وجهات نظرهم ومواقفهم. فمثلاً يتبيّن مِن أبحاث ودراسات عديدة للباحث دافيد فاسرشتاين (David Wasserstein)، منها: «كيف أنقذ الإسلام اليهود؟»، على أنَّ العلاقة بين المسلمين واليهود كانت جيّدة، ومنهم مَنْ أسماها بـ«العصر الذهبي» تحت الحكم الإسلامي، وخاصّة في الأندلس. بينما مِن ناحية أخرى، تظهر آراء متناقضة لبعض الباحثين وغيرهم مِن رجال السياسة بإدّعائهم أنَّ ذلك «العصر الذهبي» مِن العلاقات بين اليهود والمسلمين، ما كان إلاّ مجرّد أسطورة وهميّة.

تبحث هذه الدراسة في وجهات النظر المتباينة بين الباحثين اليهود حول العلاقات اليهوديّة الإسلاميّة ومحاولات الاستقراء والاستنتاجات في أسباب هذا الاختلاف،

[*]- مدرس ومحاضر في كلّية سخنين الأكاديميّة لإعداد المعلمين - الجليل.

والمؤثّرات التي تركت آثارها على نتائجهم ما بين الموضوعيّة والإيجابيّة، وما بين محاولة إضفاء الصبغة السلبيّة على هذه العلاقة تجاه معاملة اليهود تحت الحكم الإسلامي أو العربي. اعتمد بعض المفكّرين اليهود على الكتابات اليهوديّة الأرشيفيّة والمحفوظة منذ العصور الوسطى، مقارنة بالمصادر العربيّة والإسلاميّة للحصول على استنتاجاتهم. بينما تأثّر آخرون بالآراء الاستشراقية والأفكار المتناقضة، والتي تأثّرت بالإيديولوجيّات الحديثة والقوميّة. وهكذا، مِن خلال هذه الدراسة، يُلاحظ التبايُن في وجهات النظر والاتجاهات الفكريّة للباحثين اليهود مع اختلاف مواقفهم واستنتاجاتهم، ممّا يستدعي البحث عن أسباب مواقف هؤلاء الباحثين مِن اليهود حول هذه العلاقة وتبايناتها في وجهة نظرهم.

الكلمات المفتاحيّة: اليهود تحت الحُكم الإسلامي، رجال الفكر اليهود، الآراء الاستشراقية، الحركات اليهوديّة المعاصرة.

مقدّمة

منح الإسلام أهل الذمّة الحفاظ على دياناتهم السماويّة والبقاء في دار الإسلام مع القبول بحكمها، مع أنّ مجموعات أخرى كانت قد مُنحت هذه المكانة في المرحلة الأولى مِن الإسلام، مثل الصابئة والهندوس والمجوس وغيرهم مِن الفئات، بناءً على قول الرسول عليه الصلاة والسلام: «سِنّوا بهم سُنّةَ أهلِ الكتاب»[١]. ولكنْ فيما بعد، انحسر مصطلح أهل الذمّة ليطلق فقط على أهل الكتاب مِن اليهود والنصارى. فهم في حماية وذمّة المسلمين، ما داموا غير محاربين، ويقومون بواجباتهم نحو الإسلام، دينًا ودولة[٢]. وقد تعامل المسلمون مع أهل الذمّة منذ البداية بحرّيّة الديانة وممارسة عباداتهم دون إكراه كما ذكر في القرآن الكريم: ﴿**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾[٣]، ووفّرت لهم الدولة الإسلاميّة الأمن والأمان على أنفسهم وأملاكهم وأعراضهم

[١]- الموسوعة الفقهيّة، جزء ٣٦، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، ١٩٩٦، ص١٤٩. وحول أحكام المجوس وأهل الذمّة، انظر هناك، ص١٤٨-١٥٤.

[٢]- الآية الكريمة: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ}. سورة البقرة، الآية ٦٢.

[٣]- سورة البقرة، الآية ٢٥٦.

طالما قبلوا بالحكم الإسلامي ولم ينقضوا القوانين والعهود المتعلّقة بهم مِن حقوق وواجبات. مِن أهمّ ما ورد مِن النصوص للتعامل مع أهل الذمّة ومنحهم المكانة الشرعيّة والقانونيّة، هي الآيات القرآنية،كما نصّت في فرض الجزية على أهل الكتاب، مثلاً، في قوله تعالى: ﴿**قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِن الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ**﴾[١]. وقد تبلورت العلاقة مع اليهود أيضًا مِن خلال المواثيق والعهود كعهد الأمّة،كما ورد فيه:»لليهود دينُهم وللمسلمين دينُهم»[٢]، وفي حديث الرسول ﷺ قوله: «ألا مِن ظلمَ مُعاهدًا، أو انتقصَهُ، أو كلَّفَهُ فوقَ طاقتِه، أو أخذَ منهُ شيئًا بغَيرِ طيبِ نفسٍ، فأَنا حَجيجُهُ يومَ القيامةِ»[٣].وهكذا استمرّت سياسة الخلفاء والصحابة والتابعين في مواثيقهم، كالشروط العمريّة مثلاً[٤].

في المراحل الأولى مِن العهد الإسلامي، رحّب أهل الذمّة أحيانًا بالفتوحات الإسلاميّة، كما فعل نصارى أهل الشام مثلاً، واليهود في الأندلس، فاتّسمت هذه المرحلة بالتسامح بين المسلمين واليهود، واعتبرت «العصر الذهبي» لليهود تحت الحكم الإسلامي. ولكنْ في عهد حكم الموحّدين، توتّرت العلاقة وظهرت بوادر التشدّد، وذلك على إثر استكبار اليهود على المسلمين وإظهار عدم الطاعة أو التآمر مع أعداء المسلمين (الإسبان)، ونقض العهود والأحكام المتعارف عليها في فترة الضعف والانحلال[٥].

---

[١]- سورة التوبة، الآية ٢٩.

[٢]- انظر عهد الأمّة: عبد الملك إبن هشام، السيرة النبويّة، ج٢، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩٠، ص١٤٣-١٤٦؛ أبو الفداء عماد الدين إسماعيل إبن كثير، البداية والنهاية، ج٣، حلب، دار الرشيد، د.ت، ص١٩٦-١٩٧.

[٣]- انظر: باب في تعشير أهل الذمّة إذا اختلفوا بالتجارات (حديث رقم ٣٠٥٢): سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني، سُنن أبي داود، ج٤، دمشق، دار الرسالة العالميّة، ٢٠٠٩، ص٦٥٨.

[٤]- يُلاحظ أنّ نصوصًا وروايات عدّة وردت في المصادر العربيّة والإسلاميّة تتعلّق بالشروط العمريّة، انظر للمقارنة: أبو بكر محمّد بن الوليد الطرطوشي، سراج الملوك، القاهرة، الدار المصريّة اللبنانيّة، ١٩٩٤، ص٥٤٢- ٥٤٤؛ ابن قيّم الجوزيّة، أحكام أهل الذمّة، ج٢. بيروت، دار الكتب العلميّة، ٢٠٠٢، ص١٨-٥٧، ١١٣-١١٤؛ محمّد بن إدريس الشافعي، كتاب الأم، ج٤، بيروت، دار المعرفة، ١٩٩٠، ص٢٠٨-٢١١.

[٥]- انظر: خالد يونس عبد العزيز الخالدي، اليهود في الدولة العربيّة الإسلاميّة في الأندلس، فلسطين/ غزة، ٢٠١١، ص١٥٧-٢٤٥. وحول علاقة المرابطين والموحّدين مع اليهود وأسباب التشدّد في هذه الفترة، انظر: المصدر نفسه، ص٢٤٦-٢٦٦؛ انظر أيضًا: عطيّة القوصي، اليهود في ظلّ الحضارة الإسلاميّة، جامعة القاهرة، مركز الدراسات الشرقيّة، ٢٠٠١، ص١٢٥-١٦٢.

لقد امتازت القرون الأربعة الأولى مِن تاريخ الدولة الإسلاميّة بالتسامح والتساهل والانفتاح تجاه أهل الذمّة، بشكل عامّ، مع المحافظة على دفع الجزية. فلم تكن هناك مظاهر مِن التشدّد أو تطبيق الشروط العمريّة، إلّا في حالات محدودة وفترات قصيرة تحت حكم بعض الحكّام أو الخلفاء، مثل الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز (ت ٧٢٠م)، وبعض الخلفاء العباسيّين، مثل هارون الرشيد (ت ٨٠٩م)، المتوكّل (ت ٨٦١م) والمقتدر (ت ٩٣٢م) الذين تشدّدوا في بعض الأمور، وخاصّة في توليّ المناصب واللباس المميّز لأهل الذمّة. ولكنَّ هذه السياسة لم تطبّق بحذافيرها، وسرعان ما عاد أهل الذمّة إلى سابق عهدهم[١].

مِن هذا المنطلق، تحاول هذه الدراسة توضيح أسس التعاملات مع اليهود خاصّة، والتي عاش اليهود في ظلّ الحكم الإسلامي بشعور مِن الأمان على أملاكهم وأرواحهم وأعراضهم. وعلى الرغم مِن هذا التسامح مع اليهود في ظلّ الحكم الإسلامي، هناك تبايُن بين دراسات ومدوّنات الباحثين والمؤرّخين والمفكّرين اليهود. فمنهم مَنْ يتعرّض بالنقد والإنكار لهذا التعامل، والقسم الآخر يظهر أكثر موضوعيّة في هذه العلاقة. فالهدف الرئيس مِن هذا البحث، هو استعراض مواقف الباحثين اليهود مِن هذا الموضوع وعرض آرائهم في ظلّ الفكر الاستشراقي الذي أخذ يؤثّر في البحث التاريخي الحديث. وقد تمّ تقسيم هذا البحث إلى عدّة محاور: الأوّل- يحاول عرض العوامل والمؤثّرات الفكريّة الاستشراقيّة التي تركت أثرها على مواقف الباحثين اليهود في هذا الموضوع في العصر الحديث، في حين يبحث المحور الثاني حول مواضيع الجدل والنقاش الرئيسة التي تدور حولها دراسات هؤلاء الباحثين ورجال الفكر. أمّا المحور الثالث في هذا البحث، يحاول فحص تطبيق قوانين أهل الذمّة على اليهود على أرض الواقع، في منظور المؤرّخين اليهود.

مِن هذا المنطلق، يحاول البحث الإجابة على عدّة تساؤلات رئيسة، مثل: ما هي مظاهر التسامح تجاه اليهود، وأهل الذمّة عامّة، في ظلّ الدولة الإسلاميّة؟ كيف يرى المؤرّخون والمفكّرون اليهود علاقة المسلمين مع اليهود مِن خلال تطبيق القوانين والعهود؟ ولماذا تختلف آراؤهم ومواقفهم في ذلك؟ وما مدى تأثير الفكر

[١]- حول سياسة هؤلاء الخلفاء تجاه أهل الذمّة، انظر: ابن قيّم الجوزيّة، أحكام أهل الذمّة، ج١، ص١٦٦-١٨٤.

الاستشراقي في أبحاثهم ومواقفهم؟ وهل تغيّرت صبغة هذه العلاقة؟ وإنْ حدث ذلك، فما هي عوامل هذه التغيّرات ومظاهرها؟ ولماذا فضّل اليهود البقاء في ظلّ الحكم الإسلامي؟ وكيف يمكن فهم التناقضات أو الاختلافات في مواقف المؤرّخين ورجال الفكر اليهود في مدوّناتهم حول هذه العلاقة خلال العصور المختلفة حتّى العصر الحديث؟

الفكر الاستشراقي وأثره في البحث في تاريخ اليهود في تحت الحكم الإسلامي

تنوّعت دراسات المؤرّخين ورجال الفكر المعاصرين مِن اليهود في تاريخ اليهود تحت الحكم الإسلامي، مكانتهم وعلاقتهم بالمسلمين عبر العصور الإسلاميّة المختلفة. مِن خلال هذه الدراسات والمدوّنات، يمكن توزيعها إلى عدّة اتجاهات أو تيارات فكريّة: منهم مَنْ يعتمد في مدوّناته وأبحاثه على آثار اليهود الثقافيّة والكتابات الأرشيفيّة[١]. أمّا الفئة الثانية، فيعتمدون على المصادر العربيّة والإسلاميّة واستقاء المعلومات المطلوبة حول تاريخ اليهود بالنقد والتحليل، مقارنة بالمصادر اليهوديّة والأجنبيّة الأخرى[٢]. ومنهم مَنْ يحاول اتّباع الموضوعيّة والتوازن في أبحاثه، وبطريقة نقديّة. بينما القسم الآخر، يأخذ منحىً متطرّفًا في موقفه مِن تعامل وعلاقة المسلمين مع اليهود، وذلك حسب المصادر التي يعتمد عليها ولخدمة أهداف ومصالح معيّنة[٣]. أمّا الفئة الثالثة مِن الباحثين ورجال الفكر، فغالبيّتها تأثّرت مِن البحث

[١]- اعتمدت هذه الفئة على الأرشيفات اليهوديّة، مثل أرشيف المخطوطات والوثائق اليهوديّة في القاهرة والمعروفة باسم «الجنيزا»، انظر: محمّد خليفة حسن والنبوي جبر سراج، الجنيزا والمعابد اليهوديّة في مصر، القاهرة، مركز الدراسات الشرقيّة، ١٩٩٩؛ إلياهو أشتور، وثائق مِن الجنيزا، ج٣، القدس، مؤسّسة الراب كوك، ١٩٧٠، (بالعبريّة):

Shelomo Dov Goitein, “The Documents of the Cairo Geniza as a Source for Mediterranean Social History”, In: Studies in Islamic History and Institutions, (Brill, Leiden, 1968), pp. 91- 100; idem,A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza,(5 Vols),(Berkeley: University of California Press, 1967- 1988) Mark R. Cohen, The Voice of the Poor in the Middle Ages: An Anthology of Documents from the Cairo Geniza, (Princeton: University Press, 2005).

[٢]- انظر: مثلاً أعمال مئير بار-آشِر في الدراسات الإسلاميّة، الشيعة والقرآن والتفسير:

https://ar.wikipedia.org/wiki1؛ أحمد البهنسي، «المستشرق الإسرائيليّ مئير بار-آشير وآراؤه حول القرآن الكريم»، القرآن والاستشراق المعاصر، العدد ٥ (٢٠٢٠)، ص٥٩-٦٦.

[٣]- انظر أمثلة مِن هذه الأبحاث:

الاستشراقي وأفكار بعض الحركات اليهوديّة المتشدّدة والصهيونيّة وإيديولوجيّتها المعاصرة والحديثة، والتي تتركّز حول نقد الإسلام والمسلمين وإظهار السلبيّات في تعاملهم مع اليهود خلال العصور المختلفة[١].

في العصر الحديث، وبعد انتشار الفكر الغربي الأوروبي والاستعمار، بدأ المفكّرون الغربيّون اتّباع نهج جديد مِن البحث العلمي يتناسب مع أفكار النهضة الحديثة في الغرب، واستخدام الكتابة الاستشراقيّة حول الشعوب الواقعة تحت تأثير الاستعمار. ومِن ضمنها، تاريخ الشعوب الإسلاميّة بما يخدم الأفكار والمصالح الغربيّة. ولكنْ، نشأ هناك بعض المستشرقين الذين كتبوا بموضوعيّة عن الإسلام والحضارة الإسلاميّة وعلاقتهم بالآخر، مثل المستشرق الفرنسي غوستاف لوبون، (ت ١٩٣١) وغيره[٢].

Mark R. Cohen, "The Golden Age of Jewish-Muslim Relations: Myth and Reality", in: A History of Jewish-Muslim Relations: From the Origins to the Present Day, (Eds. Abdelwahab Meddeb and Benjamin Stora), by Jane Marie Todd and Michael B. Smith, (Princeton UP, 2013), pp. 28- 38; Yehoshua Frenkel, "Jews and Muslims in the Latin Kingdom of Jerusalem", A History of Jewish-Muslim Relations: From the Origins to the Present Day, (Eds. Abdelwahab Meddeb and Benjamin Stora), by Jane Marie Todd and Michael B. Smith, (Princeton UP, 2013), pp. 156- 161; Yosef Tobi, "Jews of Yemen", A History of Jewish-Muslim Relations: From the Origins to the Present Day, (Eds. Abdelwahab Meddeb and Benjamin Stora), by Jane Marie Todd and Michael B. Smith, (Princeton UP, 2013), pp. 248- 257; Michel Abitbol, "From Coexistence to the Rise of Antagonisms", in: A History of Jewish-Muslim Relations: From the Origins to the Present Day, (Eds. Abdelwahab Meddeb and Benjamin Stora), by Jane Marie Todd and Michael B. Smith, (Princeton UP, 2013), pp. 297- 319; Michael Laskier, "The Emigration of the Jews from the Arab World", A History of Jewish-Muslim Relations: From the Origins to the Present Day, (Eds. Abdelwahab Meddeb and Benjamin Stora), by Jane Marie Todd and Michael B. Smith, (Princeton UP, 2013), pp. 415- 435.

[١]- انظر مثلاً:

Martin Gilbert, In Ishmael's House, A History of Jews in Muslim Lands, (Yale University Press,New Haven and London, 2010).

تُرجم هذا الكتاب مِن الإنجليزيّة إلى العبريّة، ونشر عام ٢٠١٣ تحت عنوان «في خيام إسماعيل: تاريخ اليهود في البلاد الإسلاميّة.

Haï Bar-Zeev, Une lecture juive du Coran, (Éditions Berg International, 2005).

نُشر هذا الكتاب أوّلاً باللغة الفرنسيّة في باريس، ثمّ باللغة العبريّة، انظر:حاي بار-زئيف ، ما وراء القرآن: إيضاحات في شؤون يهوديّة وإسلاميّة، (دفيم مسبريم، ٢٠١١). بار-زئيف، يهوديّ فرنسي باسم مستعار، متخصّص في تاريخ الإسلام، وعمل على دراسة القرآن.

[٢]- نُشر كتابه باللغة الفرنسيّة أوّلاً عام ١٨٨٤، ثمّ ترجم إلى لغات عدّة، منها اللغة العربيّة، انظر: غوستاف لوبون، حضارة العرب، القاهرة: مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢؛ انظر أيضًا أبحاث آدم متز، الألماني الأصل (ت

وكان البعض مِن الباحثين ورجال الفكر في الغرب مِن أصول يهوديّة، والذين ساروا على نهج التيّار الفكري الاستعماري في مراكز الأبحاث والجامعات الأوروبيّة. فمثلاً، أبراهام جايجر (Abraham Geiger) (ت ١٨٧٤)، اليهوديّ الألماني المنشأ والمتخصّص في الفكر اليهودي، تطرّق في أبحاثه التأثير اليهودي على الإسلام في كتابه (عام ١٨٣٣) بعنوان «ماذا اكتسب محمّد مِن اليهوديّة؟». يجري جايْجر دراسته أوّلاً بطريقة التساؤلات، ويتعرّض إلى الأفكار والنقاط، التي حسب رأيه، كان الرسول قد اكتسبها مِن اليهوديّة، بأنّ الكثير مِن الكتابات الإسلاميّة مأخوذة مِن مصادر يهوديّة. ومِنْ خلال هذه الأسئلة والإجابة عنها، يعطي جايْجر مفاهيم واستنتاجات بأنّ الإسلام هو جزء مِن اليهوديّة، وبأنَّ القرآن يتضمّن على الكثير مِن الأفكار المأخوذة مِن اليهوديّة[١].

هذا النوع مِن البحث في العلاقة الإسلاميّة اليهوديّة، أصبح منهجًا لبعض الباحثين الآخرين الذين طوّروا آراءهم واتجاهاتهم الفكريّة في البحث التاريخي. كان الباحث جولدسيهر (Ignác Goldziher) اليهودي الألماني (ت ١٩٢١) مِن المستشرقين الذين بحثوا بأسلوب نقديّ في التاريخ الإسلامي والحضاري، معتمدًا على مصادر إسلاميّة أوّلية. ومِن ضمن أبحاثه العديدة، مؤلّفات وأبحاث حول الإسلام والرسول محمّدﷺ. ففي كتابه «محاضرات حول الإسلام» مثلاً، يحاول وصف الإسلام وتطوّره بمراحله المختلفة والمؤثّرات التي تركت أثرها عليه مِن الشعوب المغلوبة، ويستعرض تأثير الكتب اليهوديّة على الإسلام، مثل كتب التوراة والتلمود[٢].كما تأثّر الباحث اليهودي جوزيف شاخت (Joseph Schacht) (ت ١٩٦٩) بأفكار جولدسيهر، واتّبع مدرسته الفكريّة حول تاريخ الإسلام وبحث في تطوّر الفقه والحديث. وقد ترك

١٩١٧)، وبحثه حول الحضارة الإسلاميّة ودور اليهود ومعاملتهم بتسامح تحت حكم الإسلام: الحضارة الإسلاميّة، آدم متز، الحضارة الإسلاميّة، ج١-٢، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٧.

[1]- Abraham Geiger, Judaism and Islam. A Prize Essay, (M. D.C.S.P. C. K. Press, 1898), pp. 430; idem, Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? (Parerga Verlag, Berlin, 2004).

[2]- Ignác Goldziher, Vorlesungenüber den Islam, (Heidelberg: Winter, 1910).
وقد تُرجم هذا الكتاب إلى عدّة لغات، منها اللغة العبريّة تحت عنوان «محاضرات حول الإسلام"؛ انظر أيضًا دراسته حول الرسولﷺ

idem, Muhammedanische Studien. Hildesheim, George Olms, 1889.

كلاهما الأثر الكبير في مراكز الدراسات الإسلاميّة في الجامعات الإسرائيليّة. على أنّ السيرة النبويّة والحديث، ما هي إلّا كتابات أدبيّة وضعت بعد الرسول بما يقارب أكثر مِن مائتي عام لخدمة مآرب دينيّة أو سياسيّة، ولا تعكس الحقيقة حول الرسول والإسلام. وقد أظهر شاخط مغالاته في ذلك أكثر مِن سلفه[١].

ومع ظهور الحركات اليهوديّة والصهيونيّة في أواخر القرن التاسع عشر،ونشأة النزاع العربي اليهودي (الصّهيوني) حول فلسطين، تركت أثرها على صياغة جديدة وبلورة لتاريخ اليهود في ظلّ الحكم الإسلامي[٢]. فيؤكّد الباحث يعقوب برناي أنَّ العلاقة بين اليهود والمسلمين في الدولة العثمانيّة أخذت بالتدهور، خاصّة بعد ظهور الحركات القوميّة اليهوديّة والحركة الصهيونيّة بالذات في أواخر القرن التاسع عشر، ومحاولة اليهود التأثير على السلطة العثمانيّة لفتح باب الهجرة إلى فلسطين[٣]. كذلك يذكر الباحث حاييم بن ساسون (Haim Ben-Sasson)، في هذا السياق، أنّ اليهود قد قدموا إلى فلسطين بعد الفتح الإسلامي، ولم تكن هناك مشكلات أمام استيعابهم تحت الحكم الإسلامي، ولكنَّ المشكلة الرئيسة، والتي أثّرت على علاقة المسلمين باليهود، بدأت في العصر الحديث مع سيطرة التأثير الغربي على فلسطين في أواخر الدولة العثمانيّة، وبالأخصّ الانتداب البريطاني وفتح أبواب الهجرة اليهوديّة

---

[١]- انظر:

Joseph Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence. London, (Oxford University Press, 1950).

انظر أيضًا الآراء المتشابهة بين أفكار جولدسيهر وشاخط: بوعز شوشان، تاريخ وأيديولوجيا في بداية الإسلام، (بالعبريّة)، (القدس: ٢٠١٢)؛ كما نشر ابن ورّاق (اسم مستعار) كتابًا محقّقًا يشمل عدّة دراسات تتمحور حول نقد الإسلام والرسول محمّدﷺ، انظر:

Ibn Warraq (ed.), The Quest for the Historical Muhammad, (Prometheus Books, 2000).

[٢]- حول قيام المنظّمات والجمعيّات اليهوديّة في أوروبا في القرن التاسع عشر، ودورها في مساعدة اليهود في البلدان العربيّة والإسلاميّة، وأثرها السلبي على العلاقات اليهوديّة الإسلاميّة، انظر: برنارد لويس، اليهود في العالم الإسلامي، (بالعبريّة)، القدس: مركز زلمان شزار، ١٩٩٦، ص١٤٦-١٧٣. وقد صدر هذا الكتاب أوّلاً باللغة الإنجليزيّة، انظر:

Bernard Lewis, The Jews of Islam, (Princeton: University Press, 1984)

[٣]- ميخائيل أفيطبول وآخرون، تاريخ اليهود في البلاد الإسلاميّة، ج٢، (بالعبريّة)، القدس: مركز زلمان شزار، ١٩٨٦، ص٢٤٦-٢٥٣.

والمشاريع الصهيونيّة فيها[١].

لقد ساهم الصراع العربي-اليهودي في فلسطين في استغلال بعض المفكّرين اليهود للعمل على قراءة جديدة لحياة اليهود في الفترة التاريخيّة منذ ظهور الإسلام. وهذه المحاولة تندرج في سياسة إلحاق الحاضر بالماضي؛ أي تطبيق الظواهر التاريخيّة الحديثة السلبيّة في العلاقات اليهوديّة العربيّة والإسلاميّة عامّة، وعلى العلاقات في العصور السابقة. كذلك يحاول البعض منهم المساواة بين المعاملة السيّئة التي تعرّض إليها اليهود في أوروبا المسيحية وإدراجها في معاملة اليهود تحت الحكم الإسلامي، وذلك لخدمة الأغراض السياسيّة والإيديولوجيّة للحركة الصهيونية في مشروعها لإنشاء وطن قوميّ في فلسطين[٢]. وقد أظهر البعض مِن المفكّرين والمؤرّخين إنكار مقولة «التعايش السّمح» بين اليهود والمسلمين، واشتدّ هذا التوجّه بعد قيام الدولة اليهوديّة بمؤسّساتها السياسيّة، الدينيّة، الفكريّة والثقافيّة. وقد استبدل عدد مِن الكُتّاب اليهود مقولة «العصر الذهبي» لتاريخ اليهود تحت الحكم الإسلامي، وخاصّة في الأندلس، بأفكار معاكسة تتمحور حول «الاضطهاد الإسلامي لليهود»، تشبيهًا بما عاناه اليهود في أوروبا المسيحيّة[٣]. وحسب رأي حاي بار-زئيف (Haï Bar-Zeev) حول موقف المسلمين والتعصّب ضدّ قيام الدولة اليهوديّة الحديثة العهد (إسرائيل)، تعود جذوره إلى بداية العصر الإسلامي، بأنّ كراهية المسلمين لليهود قد بدأت بسبب عدم اعتراف اليهود بنبوّة محمّدﷺ والدين الجديد (الإسلام)، وهكذا تعامل المسلمون والنصارى بكراهية وبغيرة مِن اليهود[٤].

أمّا فكر معاداة السّامية (اللاساميّة)، فيذكر الباحث مارك كوهن (MarkCohen)، اليهوديّ الأمريكيّ، أنّه قد دخل مِن أوروبا إلى بلدان الشرق الأوسط الإسلاميّة مع انتشار الاستعمار في القرن التاسع عشر ومحاولة تطبيقه على بعض المظاهر ضدّ

[1]- Haim Hillel Ben-Sasson (ed.), A History of the Jewish People, (Harvard University Press, 1985), p. 489.

صدر هذا الكتاب أوّلاً بالعبرية عام ١٩٦٩.

[٢]- انظر: أحمد البهنسي، "إشكال فهم النصّ القرآني في الدراسات الاستشراقيّة؛ الاستشراق الإسرائيلي أنموذجًا"، دراسات استشراقيّة العدد ٢ (٢٠١٤)، ص٢٣-٦٤.

[3]- Cohen, "The Golden Age", pp. 2838-.

[٤]- انظر: بار-زئيف،ما وراء القرآن، ص٢٠٩- ٢٢٣. (بالعبرية)

اليهود كالأحداث الدامية في دمشق عام ١٨٤٠. ثمّ استخدم هذا المصطلح في الشرق الأوسط مع تنامي الصراع بين العرب واليهود (الصّهيونيّة). واليوم تطوّرت اللاساميّة في إدخال بعض التعابير والمصطلحات الإسلاميّة المذكورة في الآيات القرآنيّة وفي الحديث، على أنّها متجذّرة في الإسلام منذ البداية. وقد كان مصدر هذه الأفكار هو المثال الغربي المسيحي في أوروبا ثمّ أمريكا، حيث أخذت تظهر الإسلام بصورة سلبيّة وعدائيّة تتّسم بالكراهية والعنف وعدم التّسامح مع اليهود. هذا جعل الكثير مِن اليهود التنكّر للعلاقات الجيّدة والتّسامح بين المسلمين وبين اليهود على مرّ العصور، وجعلت الكثير مِن اليهود القادمين مِن البلدان العربيّة تحويل ذاكرتهم الودّية مع المسلمين إلى ذاكرة سلبيّة تتّسم بالعداء والملاحقة، واستبدال ذاكرة القبول الإسلامي لليهود وفترة الانسجام الكبير في الماضي بشعور العدوانيّة ضدّ العرب والإسلام في الوقت الحاضر، كما تنامت هذه الأفكار بين المسيحيّة واليهود سابقًا[١].

ويذكر أيضًا الباحث ميخائيل أفيطبول، أنّ يهود شمال أفريقيا في عهد دخول الاستعمار الغربي إليها في القرن التاسع عشر، حاولوا التقرّب مِن القوى الغربيّة الاستعماريّة والتأثّر بها. هذه الظاهرة تركت أثرها السلبي على تعامل المسلمين تجاه اليهود، وخاصّة عندما مُنحت بعض الجاليات اليهوديّة جنسيّات أوروبيّة، وخاصّة الفرنسيّة. ويسمّي أفيطبول هذا الشعور عند المسلمين باللاّسامية المعاصرة، والتي كان مصدرها في الأساس مِن أوروبا المسيحيّة، وأخذت تنسحب على اليهود في شمال أفريقيا، وخاصّة في الجزائر. وقد برز هذا الشعور في سوء العلاقات والتعامل تجاه اليهود مع دخول تأثير الحركة الصهيونيّة بين يهود شمال أفريقيا منذ أواخر القرن التاسع عشر وإنشاء المنظّمات والحركات والجمعيّات اليهوديّة والصهيونيّة ونشاطاتها[٢]. كذلك أيضًا يخصّص الباحث شلومو جويتين الفصل الأخير مِن كتابه «اليهود والعرب»

---

[1]- Cohen, "The Golden Age", pp. 28 -38.

انظر مثلاً تصريحات وكلام الحاخام الرئيس لليهود الشرقيين (سْفَرَدِيم) في إسرائيل، «عوفاديا يوسف» (ت ٢٠١٣) في كلامه المتشدّد تجاه العرب والمسلمين (بالعبريّة):

http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-654389,00.html

انظر أيضًا القصيدة المعبّرة ضدّ العرب (أبناء إسماعيل):

https://www.youtube.com/watch?v=hVw4yImX4IE

[٢]- أفيطبول وآخرون، تاريخ اليهود في البلاد الإسلاميّة،ج٢، ص٢٢١- ٢٣٧، ٢٤٦- ٢٥٣، ٤١١- ٤٢٠.

للبحث في التغيّرات في العصر الحديث وأثرها على العلاقة بين اليهود والمسلمين، ويعزوها إلى بداية ظهور القوميّة اليهودية وإنشاء الدولة عام ١٩٤٨ [١].

على إثر قيام الدولة اليهوديّة في فلسطين،بدأت السلطات الإسرائيليّة في تطبيق سياسة «فُرن الصّهر» لتكوين مجتمع يهودي موحّد مِن المهاجرين الجُدد متعدّدي الطوائف والثقافات والعادات، وذلك مِن خلال فرض السيطرة على القرارات السياسيّة والثقافيّة لتكوين ذاكرة جماعيّة موحّدة، وروايات تاريخيّة ورموز وقِيَم لتترك أثرها على الأجيال القادمة،وتنشئتها على أهداف الصهيونيّة الجديدة[٢]. هذه الأفكار في مناهج التعليم للحكومات الإسرائيليّة المتعاقبة، أخذت تترسّخ داخل شرائح متعدّدة مِن المجتمع اليهودي، ليس بين المثقّفين ورجال الفكر فحسب. فالأهداف السياسيّة والأيديولوجيّة للحركة الصهيونيّة نجحت في نشر أفكارها وتأثيرها على البحث التاريخي المتعلّق بتاريخ اليهود في ظلّ الحكم الإسلامي، على أنّها كانت تتميّز بمعاداة السامية، وأنَّ المسلمين قد تعاملوا معهم باضطهاد منذ عهد الرسول محمّدﷺ، وأنَّ الإسلام هو العدوّ الأبدي والتاريخي للشعب اليهودي[٣]. مِن هنا،

[1]- Shelomo D. Goitein, Jews and Arabs: A Concise History of their Social and Cultural Relations, (U.S.A: Dover Publication, 2005), pp. 212- 239.

[٢]- انظر حول الجدل القائم في إنشاء أمّة واحدة مِن مختلف المكوّنات اليهوديّة: يوسي دهّان وهنري فاسرمان (تحقيق)، لخلق أمّة، (مجموعة دراسات)، (بالعبريّة)، (رعنانا: الجامعة المفتوحة، ٢٠٠٦)؛ يوسي يونا ويهودا شنهاف (تحقيق)، العنصريّة في إسرائيل، (بالعبريّة)، (القدس وتل أبيب: معهد فان لير، ٢٠٠٨)؛ في الآونة الأخيرة (عام ٢٠١٦)، تشكّلت لجنة تعرف باسم «لجنة بيطون" في وزارة التعليم الإسرائيليّة، هدفها صياغة جديدة لمناهج التعليم العبري في مواضيع التاريخ، المدنيّات والأدب العبري، وإدخال تاريخ وثقافة اليهود الشرقيين (سْفَرَدِيم)، والذين أهملت ثقافتهم ورواياتهم التاريخيّة منذ قيام الدولة اليهوديّة. انظر حول هذا التقرير، الذي نشر مؤخّرًا (٨ يوليو ٢٠١٦) (بالعبريّة): http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4825682,00.html

[٣]- ناتان فاينشتوك، أحد الباحثين اليهود المعاصرين، في بلجيكا ثمّ فرنسا، كان أوّلاً مناهضًا للصهيونيّة وسياستها، ثمّ تأثّر بالفكر الصهيوني فيما بعد. ويخلُص في بحثه إلى نتيجة أنّ اليهود هاجروا مِن البلدان العربيّة وإيران إلى الدولة اليهوديّة (إسرائيل) ليس فقط بتأثير الحركة الصهيونيّة، وإنّما على الأغلب بتأثير اللّاساميّة والاضطهاد والملاحقة في بلدانهم الأصليّة. انظر:

Nathan Weinstock, Une si longue presence: Comment le monde arabe a perdu sesjuifs, 1947-1967, (Paris: Plon, 2007).

صدر هذا الكتاب أوّلاً بالفرنسيّة، ثمّ تُرجم مؤخّرًا إلى اللغة العبريّة، انظر: ناتان فاينشتوك، الحضور الطويل: كيف افتقد العالم العربي والإسلامي يهودهم، (بابل ومسكال، ٢٠١٤)؛ بينما مِن جهة ثانية، يؤكّد بعض المؤرّخين حول يهود اليمن مثلاً، أنّ هجرتهم مِن اليمن إلى فلسطين كانت لعوامل دينيّة فقط، وليس بسبب الملاحقة السياسيّة أو الاضطهاد الديني والعرقي، انظر: بات-تسيون عراقي-كلورمان، «تاريخ يهود اليمن وتجنيده لبناء الهويّة القوميّة»، في:

يستخلص الباحث البهنسي بأنَّ الاستشراق الإسرائيلي مرتبط ومكمّل للمراحل التي سبقته، وهي الاستشراق الصهيوني واليهودي بشكل عامّ مِن أجل خدمة هدف واحد، وكذلك مرتبط بالاستشراق الغربي[١].

مع ازدياد مراكز الأبحاث الإسلاميّة في البلدان الغربيّة، أخذ بعض الباحثين مِن اليهود، في التعمّق في هذه الأبحاث والتوسّع حول تاريخ الإسلام وعلاقتهم بالآخر. فمثلاً الباحثة الدانماركيّة الأصل ثمّ الأمريكيّة، بتريشا كرونه (Patricia Crone) والباحث البريطانيّ الأصل مايكل كوك (Michael Cook)، عملا في سنوات السبعينيّات مِن القرن الماضي (القرن العشرين) على صياغة كتابة تاريخيّة حول الإسلام بقراءة جديدة بالاعتماد على مصادر غير إسلاميّة للوصول إلى نتائجهم، مثل الآثار والمصادر المعاصرة للفترة الإسلاميّة الأولى، منها المصادر الأرمنيّة، القبطيّة، اليونانيّة (الإغريقيّة)، اليهوديّة، اللاتينيّة والسريانيّة، بادّعائهما أنَّ تلك المصادر الأجنبيّة المذكورة كانت قد دوّنت تاريخ الإسلام الأوّل في حينه، بينما المصادر والنصوص العربيّة لم تكن مبلورة حينها. بذلك، يكون الباحثان قد أسّسا أفكارهما على الأصول المسيحيّة واليهوديّة، بما يخالف السياق التاريخي الإسلامي التقليدي. ففي كتابهما تحت عنوان (Hagarism)، يُفهم التعمّد إلى الإساءة إلى التاريخ الإسلامي بمنح العرب والمسلمين هذه التسمية لكونهم مِن نسل هاجر زوجة إبراهيم التي كانت خادمة. كما يحاول الباحثان إعطاء الرسولﷺ والدين الإسلامي الكثير مِن التأثيرات اليهوديّة، مثل بعض المعتقدات واتّباعه ديانة النبي إبراهيم (الحنيفيّة)، الذي يعتبره اليهود أبا الديانة اليهوديّة. ويدّعي البحث أنّ هجرة الرسول المركزيّة كانت إلى القدس لتخليصها مِن النصارى البيزنطيّين، وعندما أدرك الرسول أنّ اليهود لم يتّبعوه ولم يؤمنوا به، بدأ في بلورة الدين الجديد (الإسلام). كذلك يدّعي الباحثان أنّ القرآن الكريم قد كُتب وصيغ بالاعتماد على الكثير مِن المواد اليهوديّة والمسيحيّة،

مهاجرو اليمن في فلسطين (مجموعة دراسات)، (تحقيق: بات-تسيون عراقي-كلورمان)، (بالعبريّة)،(رعنانا: الجامعة المفتوحة، ٢٠٠٦)، ص٥١٣-٥١٧؛ زخاريا جلوسكا، كتاب مِن أجل يهود اليمن، (بالعبريّة)، (القدس، ١٩٧٤)، ص٩١؛ أبراهام طبيب، عائدو اليمن،(شفي تيمان)، (بالعبريّة)، (تل-أبيب: أفيقيم، ١٩٣٢)، ص٢٥-٢٨، ٣٠.

[١]- البهنسي، «إشكال فهم النصّ القرآني في الدراسات الاستشراقيّة؛ الاستشراق الإسرائيلي أنموذجًا»، ص٢٩-٥٢.

وأنّ القرآن هو نتيجة لمحاولة إيجاد كتاب مقدّس شبيه بالكتب المقدّسة اليهوديّة[١].

هذه الأفكار والفرضيّات التي طرحها كوك وكرونِه تركت جدلاً حادًّا بين الباحثين في تاريخ الإسلام، لعدم مصداقيّتها وعدم اعتمادها على المصادر الرّاسخة لإثبات أفكارهما. ولكنَّ اللاّفت للنظر أنَّ البعض مِن الباحثين اليهود قد تأثّروا بهذه الأفكار وأخذوا بالخوض بأبحاثهم في التاريخ الإسلامي، معتمدين على مدرسة كوك وكرونه موثّقين أفكارهم واستنتاجاتهم، مثل برنارد لويس (Bernard Lewis) الباحث اليهودي البريطانيّ الأصل[٢]. أمّا المؤرّخ والباحث الإسرائيلي ميخائيل ليكر (Michael Lecker)، فقد طرح آراءه وأفكاره ليست بعيدةً عن أفكار كوك وكرونِه، حول العلاقة اليهوديّة الإسلاميّة في بعض أبحاثه حول الإسلام المبكّر. فقد حاول ليكر إثبات الأثر اليهودي على الإسلام، وإبراز بعض الطروحات، منها تحوّل قبائل عربيّة إلى اليهوديّة قبل الإسلام، ثمّ تحوّلت فيما بعد إلى الإسلام، مثل قبيلة حِميرَ في اليمن، وقبيلة بنو هدل في يثرب (المدينة). وبحث أيضًا حول آثار اليهوديّة في قبيلة كِنْدة في الجزيرة العربيّة وحروب الردّة، ثمّ بحث آخر حول شخصيّة زيد بن ثابت وأصوله اليهوديّة وأثره في الإسلام، وخاصّة في نسخ القرآن[٣].

بنظرة مشابهة، بل أكثر إثارة للجدل، يبحث حاي بار-زئيف في كتابه «ما وراء القرآن» ويحاول طرح تحليل تاريخي للعلاقة بين اليهود والمسلمين، مستعرضًا جوانب جديدة للصراع الدائر بين الطرفين. حسب ادّعائه يرى أنَّ الصراع الدائر والمستمرّ بين المسلمين واليهود والعلاقات السيئة، مصدرها محاولة المسلمين

---

[1]- Patricia Crone and Michael Cook, Hagarism: The Making of the Islamic World, (Cambridge, 1977).

[2]- Lewis,The Jews of Islam, pp. 203, 231.

[3]- Michael Lecker, "The conversion of Ḥimyar to Judaism and the Jewish Banū Hadl of Medina", Die Welt des Orients, Bd. 26 (1995), pp. 129- 136; idem, People, Tribes and Society in Arabia Around the Time of Muhammad, (Variorum Collected Studies Series), (Routledge; New edition, 2005); idem,"Judaism among Kinda and the Ridda of Kinda". Journal of the American Oriental Society, Vol. 115, No. 4 (Oct.-Dec. 1995), pp. 635650-; idem, "Zayd b. Thābit, A Jew with Two Sidelocks: Judaism and Literacy in Pre-Islamic Medina (Yathrib)", Journal of Near Eastern Studies, Vol. 56, No. 4 (Oct. 1997), pp. 259- 273;

انظر كتابه بالعبريّة أيضًا: ميخائيل ليكر، محمّد واليهود، (القدس: يَد بِن تْسفِي، ٢٠١٤).

السيطرة على اليهود منذ ظهور الرسول محمّدﷺ. فيدّعي بار-زئيف في كتابه أنّه مِن المحتمل أنّ محمّدًاﷺ قد جرى به دمٌ يهوديّ، وأنّ معلوماته عن الله قد أخذها مِن أحد رجال الدين اليهود (حاخام)؛ أي إنّ أساس الخلافات هو العلاقات العائليّة بين اليهود والمسلمين منذ النبيّ إبراهيم وأولاده إسماعيل وإسحق. ويضيف أيضًا أنَّ شعور المسلمين بالغيرة والحسد تجاه اليهود رسّخ بهم ما يُسمّى «عقدة أوديب»، كما حدث بين النصرانيّة واليهوديّة. ومِن أهمّ ادّعاءات بار-زئيف المثيرة للجدل والمغالطات التاريخيّة والدينيّة، والمصادر الخرافيّة والروايات القصصيّة غير المؤكّدة، تتلخّص بأنَّ الرسول مِن أصول يهوديّة تعود إلى إبراهيم الخليل، وأنّ الرسول محمّدﷺ ليس نبيًّا أوحي إليه مِن الله عن طريق الملاك جبريل، بل تأثّر مِن تعاليم اليهود. ويدّعي أنَّ الرسول ليس المؤسّس للإسلام، إنَّما الإسلام عبارة عن دمج وخليط مع الوقت، وأنَّ الرسولﷺ هو المؤلّف لكتاب القرآن، وأنَّ الكثير مِن محتوياته أُخذت مِن مصادر مختلفة، حتّى بعد الرسول محمّد وبتأثيرات يهوديّة ومسيحيّة. بار-زئيف يستعمل الكثير مِن الرموز والعناصر اليهوديّة في القرآن ليثبت مدى تأثير اليهوديّة على الإسلام، كمسألة الصيام مثلاً. كذلك يتطرّق الكاتب أيضًا إلى الصحابي زيد بن ثابت وكونه مِن أصول يهوديّة، ودوره في نسخ غالبيّة الآيات القرآنيّة، وأثره في إدخال رموز يهوديّة إلى بعض الآيات[١].

على الرغم مِن أنَّ الباحث أوري روبين متشدّد وناقد بأبحاثه في الدراسات الإسلاميّة، ولكنَّه يبدو مخالفًا برأيه عن بعض الباحثين اليهود الآخرين بالنسبة لتأثير الديانة اليهوديّة على الإسلام. فيذكر روبين أنّه مِن الحقيقة أنَّ الإسلام قد عرف ديانة إبراهيم (الحنيفيّة)، حيث كانت هذه الديانة معروفة ومألوفة في الفترة الجاهليّة التي سبقت الإسلام، والعلاقة بالكعبة كانت قديمًا، وليس فقط بعد هجرة الرسولﷺ إلى يثرب، أو بعد يأسه مِن رفض اليهود اتّباعه، كما يدّعي بعض المؤرّخين والمفكّرين الآخرين، مثل كوك وكرونه، مثلاً[٢]. وفي أحد أبحاثه، يحاول أوري روبين إظهار صورة اليهود (بني إسرائيل) في نظر الإسلام، كما يقارن بعض العناصر التي وردت

[١]- بار-زئيف ، ما وراء القرآن، ص١٣- ٦١، ٢٣٨.

[٢]- يعتبر أوري روبين أيضًا مِن الباحثين في القرآن ونصوصه وترجمته، انظر بعض أبحاثه في هذا السياق:

في الكتاب المقدّس لليهود (التوراة) مع أخرى وردت في القرآن الكريم، والتي تظهر في الروايات المختلفة عن بني إسرائيل. ثمّ يستعرض الباحث دور بني إسرائيل في الروايات التي تتحدّث عن قدسيّة بلاد العرب، ويظهر الباحث هنا الصورة الإيجابيّة لبني إسرائيل بما يتطابق مع الإسلام، ثمّ ينتقل البحث إلى الصورة السلبيّة لليهود في نظر المسلمين، حيث يستخدم العديد مِن الأمثلة الواردة في القرآن الكريم[١]. وقد كتب بار-آشِر بموضوعيَّة في تعليقه حول ترجمة معاني القرآن إلى العبريةَّ، بعد صدور ترجمة أوري روبين للقرآن عام ٢٠٠٥، إذ اعتبر أنَّ هذا عمل صعب، وأنَّه لا بدَّ للمترجم الذي يُقدِم على هذا العمل مِن أنْ يكون مُطَّلعًا تمام الاطِّلاع على التفاسير الإسلاميَّة التي كُتبت حول القرآن الكريم منذ قرون حتّى وقتنا الحاليّ. وأضاف بار-آشِر أنَّ على المترجم أنْ يكون مُتقِنًا جدًّا للُّغة العربيَّة التي كُتِبَ بها القرآن[٢]. كذلك، لقيت ترجمة روبين للقرآن بالعبريّة نقدًا في تفسيره لبعض الآيات أو تعليقه عليها، وخاصّة بالخلط بين النصوص القرآنيّة وبين النصوص التوراتيّة[٣].

محاور الدراسات في أبحاث المؤرّخين اليهود حول العلاقات الإسلاميّة اليهوديّة

تتمحور مواضيع البحث والنقاش في مدوّنات الباحثين اليهود حول عدّة نقاط رئيسة منها:

الرموز والروايات حول اليهود في القرآن الكريم، المكانة القانونيّة والشرعيّة لليهود

Uri Rubin, "Hanifiyya and Ka'ba: An Inquiry into the Arabian Pre-Islamic Background of Din Ibrahim", Jerusalem Studies in Arabic and Islam 13 (1990), pp. 85–112; idem, Between Bible and Qur'an: The Children of Israel and the Islamic Self-Image, (Princeton, New Jersey: The Darwin Press, 1999; idem, "Islamic Retellings of Biblical History", in: Adaptations and Innovations: Studies on the Interaction between Jewish and Islamic Thought and Literature from the Early Middle Ages to the Late Twentieth Century, (Y. Tzvi Langermann and Josef Stern, eds.), (Paris-Louvain-Dudley, MA, 2007), pp. 299- 313.

[1]- Rubin,Between Bible and Qur'an,

وقد تُرجم هذا الكتاب إلى العبريّة بعنوان «بين التناخ (التوراة) والقرآن».

[٢]- البهنسي، "المستشرق الإسرائيليّ مئير بار-آشير وآراؤه حول القرآن الكريم"، ص٥٦-٦٦.

[٣]- البهنسي، إشكال فهم النصّ القرآني في الدراسات الاستشراقيّة، ٤٦-٤٨.

في الإسلام مِن خلال المواثيق والعهود، مثل عهد الأمّة والشروط العمريّة، تطبيقها وآثارها مثلاً، وغيرها مِن المواضيع الثقافيّة والحضاريّة المتبادلة بين المسلمين واليهود. يركّز الكثير مِن هؤلاء الباحثين على فحص مصداقيّة المصادر الإسلامية، واتّباع أساليب النقد حينًا والنقض حينًا آخر، بما يتلاءم مع الفكر الاستشراقي[١]. فمثلاً، لا يعترف العديد مِن الباحثين اليهود بسماويّة القرآن الكريم، وبقدسيّة كلامه، وإنمَّا يدّعون على أنّه مِن كلام الرسولﷺ، أو إضافات حتّى بعد وفاة الرسولﷺ. فمثلاً، في أحد أبحاث أوري روبين حول القرآن الكريم يحاول إثبات بشريّة النصّ القرآني، وأنّه ليس منزلاً، ويدّعي بأنّ مؤلّفه هو النبي محمّدﷺ. حيث يستخدم روبين في مقدّمة ترجمته ما يدلّ على أنَّ القرآن مِن عمل الرسولﷺ[٢].

الباحث موشي شارون (Moshe Sharon) المتخصّص في العلاقة بين الديانات الثلاث، يحاول في دراساته البحث في علاقة الرسول محمّدﷺ باليهود مع النقد للمصادر التي اعتمد عليها الإسلام، مثل الحديث والسيرة. مع أنّ شارون يختلف مع الباحثين الآخرين بأنَّ الرسول محمّدﷺ قد تأثّر مِن اليهوديّة والنصرانيّة، إلاّ أنّه يدّعي بأنّ الرسول قد تأثّر مِن القصص والروايات القديمة مِن الكتب اليهوديّة، وعندما بلغ إلى قناعة مِن هذه الروايات بلور شخصيّته بأنّه نبيّ حسب المواصفات الواردة في تلك القصص. وفي إحدى الندوات، يحاول شارون إبراز تناقضات في الآيات القرآنيّة، السيرة والحديث والروايات الإسلاميّة الأخرى وأثرها على مواقف المسلمين مِن اليهود[٣]. باحث آخر، مردخاي (موطي) كيدار (Mordechai Kedar)، المعروف

---

[١]- انظر: محمَّد جلاء إدريس، الإستشراق الإسرائيلّي في الدراسات العبريَّة المعاصرة، القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠٠٣؛ حسن، محمَّد خليفة، «المدرسة اليهوديَّة في الاستشراق"، مجلَّة رسالة المشرق، المجلَّد ١٢، الأعداد ١-٤، (القاهرة، ٢٠٠٣)، ص٤٥-٦٠؛ البهنسي، «إشكال فهم النصّ القرآني في الدراسات الاستشراقيّة»،ص٢٣-٦٤

[٢]- أصدر أوري روبين ترجمة للقرآن الكريم باللغة العبريّة في جامعة تل-أبيب عام ٢٠٠٥ مع افتتاحيّات وملاحق، ولكنْ عاد وعدّل في هذه الترجمة مع إضافات وتصليحات فيما بعد عام ٢٠١٦. انظر: أوري روبين، القرآن (ترجمة بالعبريّة) (تل-أبيب: جامعة تل-أبيب، ٢٠٠٥، ٢٠١٦)؛ كذلك ينسب حاي بار-زئيف إلى الرسولﷺ كتابة القرآن بشكل مباشر وبتأثيرات يهوديّة ومسيحيّة، انظر: بار-زئيف، ما وراء القرآن، ص١٣-٦١.

[٣]- في ندوة للباحث موشي شارون حول موضوع «علاقات الرسول باليهود» بتاريخ ٩ أيار ٢٠١٤، في منتدى «آباء ومؤسّسون»، اتّسمت بنقد المصادر العربيّة الإسلاميّة، انظر:

بآرائه الاستشراقيّة المتشدّدة، يركّز في بعض دراساته حول الآيات القرآنيّة والسنّة، والتي تتحدّث حول سلبيّات اليهود كما وردت في القرآن والحديث، وذلك لإظهار الإسلام بصبغة «اللاّساميّة»[١].

أمّا وثيقة عهد الأمّة ولقاء الرسول بالقبائل اليهوديّة في يثرب وأثرها، تعتبر مكان نقاش واسع عند المؤرّخين اليهود. فمِن جهة، يعترف غالبيّة الباحثين بأهميّة هذه الوثيقة في بلورة العلاقات بين المسلمين وغيرهم، وخاصّة مِن اليهود، وفي بلورة كيان «الأمّة» في العهد الإسلامي الأوّل. ومِن الجهة الأخرى يحاول بعض المؤرّخين منهم البحث في خلفيّات هذه الوثيقة وأثرها، ثمّ إثارة الشكوك حول مصداقيّتها. في أحد أبحاث مارتين جيلبرت (Martin Gilbert) مثلاً، يحاول تسليط الضوء على علاقة اليهود بالمسلمين، بأنّها تعود إلى عهد إسماعيل وإسحاق أبناء النبيّ إبراهيم، والعلاقات المشحونة الممتدّة على مدار التاريخ الإسلامي بداية مِن رفض اليهود في يثرب الاعتراف في نبوّة الرسول محمّدﷺ. كما ويحاول جيلبرت ربط هذه العلاقة السيئة حتّى يومنا هذا، مرورًا بأحداث الحروب الصليبيّة وأثرها على البلدان الإسلاميّة، وحتّى الآثار المترتّبة على أعمال الحركة الصهيونيّة منذ النصف الأوّل مِن القرن العشرين[٢].

أمّا المؤرّخ برنارد لويس، يستخلص في أحد أبحاثه أنَّ العلاقة بين الإسلام وغيرهم مِن الفئات الأخرى مِن أهل الذمّة، قد بدأت منذ الأيام الأولى في حياة الرسول محمّدﷺ في يثرب، وأنَّ الإسلام قد تعامل بدونيّة وازدراء وإهانة مع أهل الذمّة منذ البداية. فقد تنازع الرسول هناك مع القبائل اليهوديّة الثلاث بعد هجرته إليها،

---

https://www.youtube.com/watch?v=ws1xWcDCcVU

وفي بحث آخريستعرض شارون العلاقات والصراعات الإسلاميّة، اليهوديّة والمسيحيّة، انظر:

Moshe Sharon, Judaism, Christianity and Islam, Interaction and Conflict,(Publications of the Eric Samson Chair in Jewish Civilization, No. 2), (Johannesburg and Jerusalem: The University of the Witwatersrand, Snap Print, 1989).

[١]- في ندوة لمردخاي كيدار تحت عنوان «اللاساميّة الإسلاميّة»،التي ألقاها بتاريخ ٢١ أيار ٢٠١٦، في منتدى «آباء ومؤسّسون»، ركّز فيها حول التطوّرات في علاقة الإسلام تجاه اليهود والنصارى، مركّزًا على الجوانب السلبيّة لهذه العلاقة، انظر: https://m.youtube.com/watch?v=tax٥sUGTnSk

[2]- Gilbert, In Ishmael's House.

ثمّ التخلّص منها بالإضافة إلى إخضاع يهود خيبر عام ٦٢٩م وإجلائهم منها، دون الخوض في الأسباب والدوافع في إجلاء كلّ واحدة مِن القبائل اليهوديّة وفي فترات مختلفة. ويركّز لويس على أنَّ العلاقة بين الإسلام واليهوديّة قد تأسّست مِن منظور ديني، حسب الآيات القرآنيّة فيما يخصّ اليهود، ويذكر بعض الآيات التي تتحدّث بسلبيّة عن اليهود، مثل الآية حول فرض الجزية، والآية بعدم اتّخاذ اليهود والنصارى أولياء[١]. أمّا الباحث ميخائيل ليكر، فيعالج في أبحاثه العلاقة بين المسلمين واليهود مِن خلال وثيقة عهد الأمّة، تفاصيلها وآثارها، ويصل إلى نتيجة أنَّ هذه الوثيقة تشمل فرعين رئيسين: الأوّل الاتفاق مع المؤمنين مِن الأنصار والمهاجرين، والآخر مع اليهود. ولكنْ حسب تحليل ليكر، أنَّ هناك جدلاً حول القضيّة بأنّ غالبيّة القبائل اليهوديّة في المدينة بما فيهم القبائل الكبيرة، مثل قينقاع، النضير وقريظة، بالإضافة إلى القبائل العربيّة غير المسلمة، لم يشملها هذا العهد، حتّى أولئك الذين ذكروا في الوثيقة وحصلوا على الأمان، تدور حولهم قراءة خاطئة، حسب رأيه[٢]. وفي بحث آخر، يعالج ليكر قضية القبائل اليهوديّة المهمّة قينقاع والنضير وقريظة مع طرح الشكوك والتساؤلات حول مشاركتهم في وثيقة عهد الأمّة في المدينة المنورة[٣]. كذلك يرى الباحث موشي جيل أنَّ وثيقة عهد الأمّة تعكس سياسة الرسول ضد اليهود، وأنّهم لم يكونوا طرفًا في هذه الوثيقة، وإنّما كانوا مجرّد تابعين وموالين

---

[١]- لويس، اليهود في العالم الإسلامي، ص١٧-٢٣.

[٢]- انظر: ليكر، محمد واليهود، ص٢٩-٣١، ٦٠-٦١، ٦٦، ٧٠-٧٤. يعتمد ليكر أحيانًا على تحليل النصوص الإسلاميّة الأوّلية مثل السيرة النبويّة لابن إسحاق وابن هشام، أو روايات وقصص غير موثوقة، أو عدم ذكر الأسباب للحدث، كقصة قتل الشاعرة اليهوديّة «عصماء بنت مروان» التي كانت تعيب الإسلام وتهجوه، ثمّ حادثة غزوة الرسول ليهود بني قريظة في المدينة، وبأنّ الإسلام قد أجاز قتل النساء. كما يحاول ليكر تعميم هذه الحوادث في تعامل المسلمين مع الآخر في معايير الحروب. انظر المصدر نفسه، ص٨٣- ٨٥؛انظر أيضًا:

Michael Lecker, The Constitution of Medina: Muhammad›s First Legal Document, (Princeton & New Jersey: The Darwin Press, INC., 2004), pp. 1- 4.

[3]- Michael Lecker, "Did Muhammad Conclude Treaties with the Jewish Tribes Nadir, Qurayza and Qaynuqa?", in: Dhimmis and Others: Jews and Christians and the World of Classical Islam, (David Wasserstein & Uri Rubin Eds.), (Eisenbrauns, 1997). pp. 29- 36..

للعرب[١]. وباستنتاجات مشابهة، يذكر أوري روبين أنَّ اليهود الذين شملتهم وثيقة عهد الأمّة، لم يكونوا مِن القبائل اليهوديّة المهمّة في يثرب، بل مِن القبائل الهامشيّة والموالية للعرب، بينما القبائل اليهوديّة الكبيرة والمهمّة كانت تعيش خارج المدينة، ولم تشملها هذه الوثيقة[٢].

بالنسبة للشروط العمريّة، فكثير مِن الباحثين اليهود ينظرون إلى هذه الوثيقة مِن زوايا مختلفة. فعلى سبيل المثال، يرى هؤلاء الباحثون بالتشريعات الواردة في ميثاق عمر شروطًا تمييزيّة وقيودًا ضدّ اليهود وأهل الذمّة عامّة، وأنَّ هذه التشريعات بقيت دون تغيير في العصور الإسلاميّة المختلفة. ويركّز هؤلاء المؤرّخون على إبراز الشروط العمريّة على أنّها «قوانين تمييزيّة» لإذلال اليهود، وليست بمثابة شروط ذمّة وحماية، بما فيها مِن شروط حول المسكن والطقوس الدينيّة، واللباس وسلوكيّات أخرى، بالإضافة إلى دفع ضريبة الجزية. يستنتج أوريال سيمونسون، مثلاً، مِن خلال بحثه حول الشروط العمريّة أنَّه على الرغم مِن أنَّ بعض الشروط التي وردت فيها كانت مستخدمة في دول أخرى قبل الإسلام، إلّا أنَّ هذه الوثيقة وُضعت لتشكّل مرجعيّة قانونيّة وقضائيّة تجاه غير المسلمين، هدفها الفصل الاجتماعي والديني بين المسلمين وغيرهم، إمّا للحفاظ على المجتمع المسلم وإمّا لإظهار مكانة المسلمين العليا مقابل دونيّة أبناء الديانات الأخرى. ويضيف أنَّه مِن المحتمل أنَّ بعض الحكّام المسلمين قد أضافوا عليها أو عدّلوا بها خدمة لمصالحهم وأهوائهم[٣].

في هذا السياق، يناقش برنارد لويس الشروط العمريّة ومصداقيّتها زمانًا ومكانًا، حيث يثير الشكوك حول المصادر العربيّة بأنَّ نصارى بلاد الشام هم الذين وضعوا هذه الشروط على أنفسهم، ثمّ الشكوك بصحّة إصدار هذه الوثيقة على يد عمر بن الخطاب أو على يد عمر الثاني (عمر بن عبد العزيز). ولكنَّ الجدل الأهمّ الذي

[1]- Moshe Gil, "The Constitution of Medina: A Reconsideration", Israel Oriental Studies 4 (1974), pp. 44- 66.

[2]- Uri Rubin, "The Constitution of Medina: Some Notes", Studia Islamica 62 (1985), pp. 5–23.

[٣]- انظر: أوريال سيمونسون، «بين الفصل والاستيعاب: وثيقة عمر في سياقها الثقافي والاجتماعي»، (بالعبريّة)، مجلّة هستوريا ٣٥ (٢٠١٥)، ص٣١- ٦٤.

يثيره لويس، هو فرض هذه الشروط لاحتياجات أمنيّة أوّلًا، ثمّ تطوّرت إلى قوانين اجتماعيّة وشرعيّة. على الرغم مِن ذلك، يذكر لويس أنَّ غالبيّة هذه الشروط كان لها صبغة اجتماعيّة رمزيّة أكثر مِن كونها عمليّة. ولكنّه يركّز النقاش حول الضرائب والجزية الباهظة، حسب رأيه، والتي دفعها أهل الذمّة للسلطة الإسلامية[١].

مِن ناحية ثانية، تحاول ميلكا ليفي-روبين (Milka Levy-Rubin) في أحد أبحاثها تفسير الشروط العمريّة بموضوعيّة وبحث معمّق وأثرها وأسبابها، والعلاقة المترتّبة عليها ما بين المسلمين وأهل الذمّة. على الرغم مِن الجدل الذي تثيره ليفي-روبين في بحثها حول الفترة الزمنية التي وُضعت فيها هذه الوثيقة والروايات المختلفة حول نصوصها، ترى أنَّ هذه الشروط لم تعكس الواقع الاجتماعي، كما يراها البعض مِن الباحثين اليهود الآخرين على أنّها كانت مذلّة ومهينة لغير المسلمين. فقد بحثت ليفي-روبين في النصوص التاريخيّة العربيّة والإسلاميّة بشكل منهجي وتفاصيل الشروط الواردة فيها، ورأت بها عمليّة تطوّر متغيّرة وليست ثابتة. هذا الأمر منح ليفي-روبين نظرة جديدة للبحث في الأسباب والظروف المتغيّرة التي دعت إلى وضع هذه الشروط أو محاولات تطبيقها على أرض الواقع أحيانًا، وحتّى أنّها بحثت في الأسباب التي دعت بعض المؤرّخين والفقهاء المسلمين الأوائل إلى ذكر بعض التطبيقات للشروط العمريّة والتشدّد على أهل الذمّة. تستنتج ليفي-روبين أنَّ هذه الشروط لم تطبّق فعليًّا وبشكل واسع، إلّا في فترة الخليفة العباسي المتوكّل، وظهرت فيما بعد على فترات متقطّعة حسب الأهواء والمصالح الشخصيّة، وفي مناطق معيّنة

[١]- لويس، اليهود في العالم الإسلامي، ص٢٩-٣١. يقول لويس إنّ اللباس المميّز لليهود استُعمل سابقًا قبل الإسلام، وإنَّ الهدف مِن فرضه كان الإذلال، وليس فقط للتمييز. انظر: ص٣٨-٤١؛ انظر أيضًا حول هذا الموضوع:

Mark R.Cohen, "Islamic Policy toward Jews from the Prophet Muhammad to the Pact of 'Umar", A History of Jewish-Muslim Relations: From the Origins to the Present Day. (Ed. Abdelwahab Meddeb and Benjamin Stora), by Jane Marie Todd and Michael B. Smith, (Princeton: UP, 2013). pp. 58- 74.

ومحدودة[١]. وتذكر الباحثة أنَّ بعض هذه الشروط كانت متّبعة ومطبّقة في الدولة البيزنطيّة، وكذلك في الدولة الساسانيّة الفارسيّة، كاللباس المميّز لهم أو الاضطهاد الديني مثلاً. ثمّ تستعرض الباحثة مقارنة بين مكانة اليهود تحت الحكم البيزنطي وبين أوضاعهم تحت الحكم الإسلامي، على أنّهم كانوا مقبولين كمجموعات دينيّة في ظلّ الدولة الإسلامية، وأنَّ الكثير مِن أهل الذمّة استمرّوا في مناصبهم العالية حتّى بعد عصر الخليفة المتوكّل[٢].

قوانين أهل الذمّة وتطبيقها مِن منظور المؤرّخين والمفكّرين اليهود

تتفاوت مواقف الباحثين اليهود مِن تطبيق قوانين الذمّة خلال العصور الإسلاميّة المختلفة، ما بين التشدّد وبين الاعتدال. تمثّل وثائق الجنيزا اليهوديّة شاهدًا تركه اليهود بتوثيقهم على عدالة الإسلام والتعامل السّمح. فقد أجمع غالبيّة الباحثين الذين درسوا العلاقات الإسلاميّة اليهوديّة على هذا التسامح، في حين عانى إخوانهم اليهود مِن الاضطهاد والتمييز في أوروبا المسيحيّة. وقد ظلّ موقف الإسلام المتسامح مِن أهل الذمّة ثابتًا على العموم، إلّا في حالات محدودة وشاذّة، في ظلّ حكم بعض الحكّام مع اختلاف الحُكّام وخلفيّاتهم والمواقف السياسيّة أو الدينيّة وفرقها المختلفة. وكما يظهر مِن وثائق الجنيزا، فإنَّ اليهود قد اتّخذوا أسماء عربيّة للتبجيل في مصر، وكانوا يرتدون ملابس لا يختلفون فيها عن الآخرين، ومنهم مَنْ امتلك العبيد وعملوا كموظّفي أموال، وشغلوا مناصب حكوميّة حتى خلال العصور الوسطى المتأخّرة بعد ازدياد التعصّب والتشدّد بين المسلمين. وقد ثبت في المصادر الإسلاميّة وفي مدوّنات بعض المؤرّخين مِن اليهود، الدور الذي تولّاه اليهود، وكذلك النصارى، في الإدارة الإسلاميّة في الدولة الفاطميّة، في الوزارة والاستشارة والأمور

[1]- Milka Levy-Rubin, Non-Muslims in the Early Islamic Empire: From Surrender to Coexistence, (Cambridge: University Press, 2011),pp. 58112-; idem, "From Early Harbingers to the Systematic Enforcement of Shurut Umar", In: Border Crossings: Interreligious Interaction and the Exchange of Ideas in the Islamic Middle Ages, (eds. M. Goldstein and D. Freidenreich), (Philadelphia: University of Pennsylvania, 2012), pp. 30- 43.

[2]- Levy-Rubin, Non-Muslims in the Early Islamic Empire, pp. 113- 163.

التجاريّة والماليّة وغيرها مِن المناصب[١].

هناك بعض الباحثين اليهود مَنْ يعترف بالعلاقة الجيدة التي تمتّع بها اليهود تحت حكم الإسلام، ولكنّهم يعتبرون مكانة اليهود على أنّها كانت تتميّز بالدونيّة والهامشيّة، وأنَّ المسلمين قد عاملوهم بازدراء. ويحاول البعض منهم عرض أحوال اليهود تحت الحكم الإسلامي بأنّها كانت حالة مِن الظلم والملاحقة، وذلك بالاعتماد على مصادر يهوديّة، مسيحيّة، وكذلك انتقاء بعض الأحداث مِن مصادر عربيّة إسلاميّة والاستعانة بأرشيفات ومذكّرات يهوديّة شخصيّة ومنحها صورة التعميم. فمثلاً، يحاول الباحث جيلبرت تبديد الفكرة القائلة بأنَّ اليهود عاشوا حالة مِن التعاون والتسامح مع المسلمين، مثل الأندلس مثلاً. ويسلّط الضوء في بحثه على مظاهر معيّنة وتعميمها لإظهار أنَّ اليهود في البلدان الإسلاميّة، مِن المغرب وحتّى أواسط آسيا، وعلى مدار ١٤٠٠ عام، لم يشكّلوا جزءًا مِن المجتمع العام في الدولة الإسلاميّة، على الرغم مِن أنّه كانت هناك فترات مِن التسامح والازدهار. ويذكر جيلبرت أنَّ اليهود عاشوا في وضع مِن الدونيّة والذلّ بسبب الجزية والشروط العمريّة دون البحث في أبعادها وتطوّراتها وتطبيقها مع الزمن، حتّى إنَّ الباحث يخلط وضع اليهود في العصر الحديث بعد تأثير الحركة الصهيونيّة عليهم في البلدان العربيّة والإسلاميّة. ويضيف جيلبرت أنَّ اليهود واجهوا أعمالاً مِن التشدّد، والتي ظهرت بأشكال مِن الهجمات والمساس بحريّتهم، وأعمال السلب والنهب وغيرها مِن الأعمال السلبيّة. ومِن جهة ثانية، يعترف جيلبرت أنَّ هذه الأعمال كانت تنشأ في أوقات الشدّة مِن الصراعات العسكريّة والأزمات الاقتصاديّة الداخليّة في الدولة الإسلاميّة أو في أوقات مِن الحملات والغزوات الخارجيّة على البلدان الإسلاميّة[٢].

---

[١]- انظر: حاتم محمّد محاميد، التطوّرات في نظام الحكم والإدارة في مصر الفاطميّة، (القدس، مطبعة أسيل، ٢٠٠١)، ص٢١-٢٩، ٣٩-٤٢؛ موشي جيل، هتُسْتَريم: الطائفة والعائلة، (بالعبريّة)، (تل-أبيب: معهد موريشت، ١٩٨١)؛

Walter J. Fischel, Jews in the Economic Political Life of Medieval Islam, (London, Royal Asiatic Society, 1973), pp. 68- 89; Mark R. Cohen, Jewish Self Government in Medieval Egypt, (Princeton, 1980).

[٢]- انظر: Gilbert, In Ishmael's House.

الباحث جويتين الذي يبحث في المكانة الاجتماعيّة والدينيّة لليهود في المناطق التي فتحها المسلمون، وخاصّة في فلسطين وسوريا وإسبانيا، يذكر أنَّ اليهود قد ساعدوا الفاتحين المسلمين. لذلك، أصبح وضع غير المسلمين تحت الحكم العربي الإسلامي مِن الأندلس غربًا وحتّى إيران شرقًا أفضل بكثير، مقارنة مع أوضاع اليهود في أوروبا المسيحيّة (الدولة البيزنطيّة) خلال العصور الوسطى. وقد برز ذلك مِن خلال الازدهار الاقتصادي لليهود والمعاملة الاجتماعيّة، والتي بلغ فيه اليهود مكانة في الأندلس عُرفت بـ«العصر الذهبي»، والذي أصبح مصطلحًا شائعًا في العديد مِن مدوّنات التاريخ اليهودي. كذلك حصل اليهود على الحريّة الدينيّة والاستقلاليّة في إدارة أمورهم القضائيّة والدينيّة حتّى بلغت أوجها ما بين القرن العاشر والقرن الثالث عشر. كما استعرض جويتين في كتابه الازدهار الثقافي والحضاري لليهود في ظلّ الحكم الإسلامي، مِن حيث العلوم والفلسفة، الفنّ والثقافة والإنتاج الفكري والعادات والتقاليد، إضافة إلى العلاقة الروحانيّة والفكر الديني كالزّهد مثلاً[١]. هذا ما يُبرزه الباحث موشي جيل حول مكانة اليهود العالية تحت الحكم الفاطمي مِن خلال دراسته لعائلة التُّسْتَرِي اليهوديّة، والمكانة التي وصلت إليه مِن المناصب في الإدارة والوزارة والاستشارة في القصر الفاطمي، إضافة إلى دورها في التجارة والمال[٢]. وعلى إثر هذه المعاملة المُميّزة لليهود تحت الحكم الفاطمي في مصر آنذاك، أثارت مشاعر مِن الحسد والغيرة، حتّى بين بعض المنافسين مِن اليهود أنفسهم. وقد عبّر أحد الشعراء في مصر، الحسن بن خاقان، واصفًا مكانة اليهود، قائلاً[٣]:

يَهودُ هـذا الزّمـانِ قـد بَـلغوا * * * غـايَةَ آمـالِهم وقد مَلكوا

العزّ فيهـم والمـالُ عندهُـمُ * * * ومنهُم المُسْتشارُ والمَلِكُ

يا أهلَ مصرَ إنيّ نَصَحْتُ لكُم * * * تهوّدوا فقـد تهـوّدَ الفلكُ

---

[١]- انظر حول مكانة اليهود في ظلّ الحكم الإسلامي:

Goitein, Jews and Arabs, pp. 6- 8, 62- 88, 125- 211.

[٢]- موشي جيل، هتُّسْتَريم: الطائفة والعائلة، (بالعبريّة).

[٣]- متز، الحضارة الإسلاميّة، ج١، ص ١١٨.

مع أنّ الفروق في اللباس كانت قد وردت في الشروط العمريّة، يؤكّد المؤرّخ شلومو جويتين، باعتماده على أرشيف الوثائق اليهوديّة في القاهرة (الجنيزا)، أنّه حتّى في القرن العاشر والثاني عشر، لم تُطبّق أحكام اللباس الخاصّ باليهود، ولم يكن لها دلائل في الوثائق اليهوديّة، بل على العكس، هناك دلائل بأنّهم كانوا يلبسون مثل جيرانهم المسلمين. ويؤكّد أنّ ضريبة الجزية هي التي كانت مطبّقة على اليهود وأهل الذمّة عامّة[١]. أي إنَّ هذه الشهادات تؤكّد أنَّ المسلمين لم يتشدّدوا في تطبيق هذا الشرط، حيث يذكر برنارد لويس أيضًا أنّه في عصور متأخّرة لم يلتزم اليهود بلباس خاصّ يميّزهم[٢]. كما ويؤكّد الباحث حاييم بن ساسون (Haim Ben-Sasson) في أحد أبحاثه على هذه العلاقة الجيدة بين المسلمين وبين اليهود، حيث يحاول استعراض أوضاعهم ومكانتهم تحت الحكم الإسلامي بشكل عام، منذ القرن السابع وحتّى العصر الحديث. فيستعرض بن ساسون الحريّة الاقتصاديّة، الدينيّة والإداريّة التي تمتّع بها اليهود، ومكانتهم المهمّة كأهل ذمّة تحت الحكم الإسلامي، بالإضافة إلى التأثير الثقافي مع المسلمين. ويذكر أنَّ التغيّرات في العلاقة أحيانًا مع اليهود، جاءت على إثر الصراعات بين الممالك الإسلاميّة نفسها، مثل حكم الموحّدين والمرابطين في شمال أفريقيا، ثمّ الغزوات المغوليّة وأثرها على المناطق الإسلاميّة عامّة. يحاول بن ساسون أيضًا إبراز الفروق بين حياة اليهود تحت الحكم الإسلامي المتسامح وفضائله، مقارنة بمعاملة اليهود تحت حكم الدولة البيزنطيّة المسيحيّة، حيث يستعرض أوضاع اليهود الجيّدة في الأندلس وشمال أفريقيا ومناطق الشرق الأوسط في ظلّ التغيّرات، ثمّ استقبال اليهود في الدولة العثمانيّة وإيوائهم بعد طردهم مِن الأندلس على يد الإسبان[٣].

وباستنتاجات مشابهة، يستخلص الباحث شالوم بار-آشر (Shalom Bar-Asher) في بحثه حول اليهود في مصر وبلاد المغرب، بأنّ اليهود على العموم عاشوا حياة

[١]- انظر:

Goitein, A Mediterranean Society, (vol. 2), pp. 286- 287, 380.

[٢]- انظر: لويس، اليهود في العالم الإسلامي، ص٣٨-٤١.

[3]- Ben-Sasson, A History of the Jewish People, pp. 401, 404- 405, 422- 423, 439- 440, 489, 631- 633,753.

حريّة وتسامح منذ العصر الإسلامي الأوّل، واستمرّوا كذلك ما عدا تحت حكم الموحّدين في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، إلّا أنَّ حياة التسامح سرعان ما عادت إلى اليهود بعد زوال سلطة الموحّدين، الأمر الذي جعل بلاد المغرب ومصر ملجأً ليهود أوروبا والأندلس بعد طردهم منها عام ١٤٩٢.

وفي القرن السابع عشر وحتّى القرن التاسع عشر، كان التعامل مع اليهود في شمال أفريقيا مرتبطًا بعدّة عوامل، وعلى الأخصّ الظروف السياسيّة والجغرافيّة. كما يؤكّد بار-آشر أنَّ الشروط العمريّة لم تكن مشدّدة هناك، حتّى أنّ اللباس المميّز لليهود كان متّبعًا عن رغبة مِن اليهود أنفسهم، واستمرّوا كذلك حتّى بعد إبطال هذه الشروط في القرن التاسع عشر. كذلك يشير بار-آشر أنّ اليهود فضّلوا السكن في حارات خاصّة بهم وبرغبة منهم، ولم يكن هناك فرض لتحديد أماكن سكناهم، ما عدا فترات معيّنة في المغرب (مراكش). أمّا مِن حيث ضريبة الجزية، فيقول بار-آشر إنّها كانت تطبّق بحذافيرها لمصلحة السلطة الإسلاميّة مقابل الحماية والأمان، ولكنْ حسب قوله، إنَّ اليهود كانوا قد عانوا مِن فرض ضرائب إضافيّة أخرى، والتي فرضت أيضًا على المسلمين. ويلاحظ أنَّ هذا التعامل مع اليهود على أساس قوانين أهل الذمّة في بلدان شمال أفريقيا، لم يكن عامًّا أو دائمًا، بل كان حسب الظروف السياسيّة والاقتصاديّة، ويُلاحظ أنَّ هناك فروقًا واختلافات في تطبيقها بين منطقة وأخرى، وحتّى بين مدينة وأخرى[١].

ومِن المؤرّخين اليهود الذين يمجّدون حسن العلاقة الإسلاميّة اليهوديّة، الباحث دافيد فاسرشتاين (David Wasserstein) المتخصّص في التاريخ الإسلامي الوسيط والدراسات اليهوديّة في ظلّ الإسلام. يعترف فاسرشتاين بفضل الحكم الإسلامي على إنقاذ اليهود مِن الضياع والزوال، ويؤكّد أنَّ هذه حقيقة تاريخيّة، وليس فقط أنَّ اليهود قد نجحوا في البقاء تحت ظلّ الإسلام، وإنّما ازدهرت حضارتهم على المدى البعيد حتّى العصر الحديث. فمِن خلال أبحاثه، يعرض مقارنة بين مكانة اليهود تحت الحكم المسيحي في الدولة الرومانيّة (البيزنطية) وبينها تحت الحكم

[١]- شالوم بار-آشر وآخرون، تاريخ اليهود في البلاد الإسلاميّة، ج١، (بالعبريّة)، القدس، مركز زلمان شزار، ١٩٨١، ص١٢١-١٣٤، ١٤٣-١٥٩.

الإسلامي، مبيّنًا أنواع الاضطهاد الديني لليهود في أوروبا، وإقصاءهم إجتماعيًّا والإساءة إلى مكانتهم وحقوقهم في جميع المجالات، وفي جميع أنحاء الإمبراطوريّة الرومانيّة. بالمقارنة مع مكانة اليهود تحت الحكم الإسلامي، يذكر فاسرشتاين أنّه بفضل الإسلام نجح اليهود بالتخلّص مِن الاضطهاد والممارسات البيزنطيّة وكذلك الفارسيّة، حيث سيطر المسلمون على هذه المناطق وأصبح غالبيّة اليهود تحت الحكم الإسلامي، مِن الأندلس غربًا مرورًا بشمال أفريقيا والشرق الأوسط، وحتّى الحدود الشرقيّة مِن بلاد فارس وما بعدها. وهكذا، أصبح اليهود يتمتّعون بالحماية القانونيّة والشرعيّة، وأخذت أوضاعهم بالازدهار في جميع المجالات: المكانة القانونيّة، الاجتماعيّة والديمغرافيّة، الدينيّة، السياسيّة، الاقتصاديّة والثقافيّة. بذلك، لم يكن العالم الإسلامي مصدر إلهام فقط لإحياء الثقافة والحضارة اليهوديّة فحسب، بل أيضًا كان المساهم الرئيس والمهمّ لهذا الازدهار[١].

كذلك الباحث إلياهو أشتور (Eliyahu Ashtor) في دراساته حول تاريخ اليهود في مصر والشام في العصر المملوكي، يستعرض أوضاع اليهود في هذه الفترة التي يصفها الكثير مِن المؤرّخين بالحرجة في حياة اليهود بسبب التعصّب الديني. ولكنَّ أشتور يحاول أنْ يعزو هذه الأوضاع السيّئة إلى أوضاع الدولة عامّة، السياسيّة والتدهور الثقافي للسكّان المسلمين مع موجة مِن التعصّب الديني في المنطقة. هذا أثّر بدوره على حياة اليهود بشكل عامّ، وخاصّة في الفترة المملوكيّة الثانية. ففي الباب الرابع مِن الجزء الثاني مِن بحثه، يستعرض أشتور المكانة القضائيّة والقانونيّة لليهود في هذه الفترة، ويبحث في القوانين المختلفة التي بنيت عليها العلاقة بين المسلمين واليهود، مثل الشروط العمريّة. فيذكر أشتور أنَّ غالبيّة هذه القوانين لم تطبّق في هذه المرحلة مِن العصر المملوكي. أمّا حياة اليهود الدينيّة والاجتماعيّة،

---

[1]- David Wasserstein, “How Islam Saved the Jews”, in:
https://kavvanah.wordpress.com/201204/06//how-islam-saved-the-jews-david-wasserstein
للباحث دافيد فاسرشتاين العديد مِن الأبحاث حول اليهود في الأندلس، انظر مثلاً:

David Wasserstein, The Jewish Communities of the Early Islamic World, (Ashgate Pub. Co., 2014). idem., “The Muslims and the Golden Age of the Jews in al- Andalus”, in: Dhimmis and Others: Jews and Christians and the World of Classical Islam. (David Wasserstein & Uri Rubin Eds.), (Eisenbrauns, 1997), pp. 179- 196.

وخاصّة في القاهرة، يمكن الاستنتاج أنَّ اليهود قد تمتّعوا بالحرّية الكاملة في إدارة شؤونهم الدينيّة بشكل مستقلّ، وكانوا منظّمين داخليًّا بالأمور القضائيّة. وفي الباب السابع مِن هذا الكتاب (الجزء الثاني) يستخلص أشتور أنّه على الرغم مِن التشدّد الذي أبداه سلاطين المماليك في الفترة الأخيرة مِن حكمهم على غير المسلمين، إلّا أنّهم تمتّعوا بالحماية، وخاصّة في عهد السلطان الأشرف قايتباي (ت ١٤٩٦)، حيث يستشهد أشتور بحادثة تدخّل السلطان المباشر في منع هدم أحد بيوت العبادة (كنيس) لليهود في بيت المقدس والعمل على حمايتهم. كما أظهر قايتباي، حسب رأي أشتور، استقباله لليهود اللاجئين مِن الأندلس ومن صقلّيا، ثمّ التحسّن الذي طرأ على أوضاعهم في مصر بعد موت قايتباي، وفي عهد السلطان قانصوه الغوري[١].

أمّا بالنسبة إلى الجزية، فيذكر أشتور في بحثه حول مقدارها وطرق جبايتها، ويستخلص أنَّ هذه الضريبة لم تكن عالية أو مثقلة بالنسبة للأجور والدخل مِن الأعمال التجاريّة التي تقاضاها أصحاب الأعمال والتجّار مِن اليهود والنّصارى في تلك الفترة. ولكنَّ أشتور يذكر أنَّ نصيب اليهود مِن فرض الضرائب الأخرى كان عاليًا[٢]. كذلك يؤكّد الباحث موشي جيل بالنسبة لضريبة الجزية، كما ثبت مِن خلال كتابات الجنيزا القاهريّة، أنَّ اليهود في القاهرة كانوا يدفعون أقلّ ممّا كانت تدفعه أقليّات يهوديّة في البلدان الإسلاميّة الأخرى، حيث كان اليهود في القاهرة هم أنفسهم مَن يحدّد مقدار الجزية ومَن يدفعها ومَن يعفى منها، بعكس ما كان مقرّرًا بقوانين الجزية في الحكم الإسلامي[٣].

وفي عهد الدولة العثمانيّة، اتّسمت مكانة اليهود القانونيّة والاجتماعيّة بالتوازن ما

---

[١]- إلياهو أشتور، تاريخ اليهود في مصر وسوريا تحت حكم المماليك، (٣ أجزاء)، (باللغة العبريّة)، (أورشليم/ القدس، ١٩٤٤- ١٩٧٠)، انظر الجزء الثاني خاصّة.

[٢]- مِن الممكن أنْ تكون هذه الضرائب العالية التي فرضت على اليهود، بسبب دورهم الرئيس في مجال التجارة والمال،انظر على سبيل المثال:

Eliyahu Ashtor, The Jews and the Mediterranean Economy, 10th-15th centuries, (London: Variorum Reprints, 1983).

[٣]- انظر: موشي جيل، فلسطين في العصر الإسلامي الأوّل (٦٣٤-١٠٩٩)، ج١، (بالعبريّة)، تل-أبيب، ١٩٨٣، ص١٢٢-١٢٨.

بين متطلّبات القوانين الإسلاميّة التقليديّة وبين مصلحة الدولة. وقد شكّلت الدولة العثمانيّة ملجأً لليهود الفارّين مِن أوروبا والأندلس منذ القرن الخامس عشر، الأمر الذي خفّف مِن شدّة القوانين الإسلاميّة على اليهود هناك. فيذكر الكاتب يعقوب برناي في أحد أبحاثه أنّه مِن الناحية الاجتماعيّة، كان اليهود يتمتّعون بحريّة العمل والتنقّل والعلاقات الحسنة مع البيئة الإسلاميّة في الدولة العثمانيّة[١]. وفي القرن التاسع عشر، بدأت هذه العلاقة بالتغيّر تجاه اليهود بسبب ظهور الحركات القوميّة وتدخّل الدول الأوروبيّة في شؤون الدولة العثمانيّة والآثار المترتّبة على ذلك. ولكنْ، بقي اليهود أقليّة دينيّة لها أفضليّة في التعامل مع السلطة والبيئة الإسلاميّة. وقد استفاد اليهود مِن التنظيمات العثمانيّة التي طُبّقت في الدولة في القرن التاسع عشر، وأهمّها فرمان خطّ شريف همايون عام ١٨٥٦، وإبطال التعامل في القوانين الشرعيّة تجاه أهل الذمّة، مثل فرض الجزية[٢]. يضيف برناي أنَّ السلطات العثمانيّة عملت على حماية اليهود مع انتشار الشعور بالكراهية تجاههم مِن قبل الجاليات المسيحيّة في الدولة العثمانيّة[٣].

أمّا حول يهود اليمن وعلاقتهم بالمسلمين عامّة في اليمن، قديمًا وحديثًا، فيبدو هناك شبه إجماع في مدوّنات المتخصّصين والباحثين اليهود، بأنّ يهود اليمن تمتّعوا بالحرية الدينيّة والاجتماعيّة، ما عدا فترات قصيرة ومحدودة، كردّة فعل على ظهور شخصيّات يهوديّة تدّعي أنها المخلّص المنتظر (مَشِيَّح)[٤]. وعلى مدار تاريخ اليهود في اليمن عبر العصور الإسلاميّة، تتحدّث كثير مِن المصادر اليهوديّة عن المحبّة

[١]- بار-آشر وآخرون، تاريخ اليهود في البلاد الإسلاميّة، ج١، ص٨٢-٨٨.

[٢]- حول التطوّرات في أوضاع اليهود على إثر التنظيمات العثمانيّة عام ١٨٥٦، انظر: يارونتسور، اليهود بين المسلمين، (وحدة ٧- ٨)، (بالعبريّة)، رعنانا: الجامعة المفتوحة، ٢٠٠٣، ٢٠٠٤، ص٢-١٩، ٦٧-١٣٤.

[٣]- أفيطبول وآخرون، تاريخ اليهود في البلاد الإسلاميّة،ج٢، ص٢٢١-٢٣٧، ٢٤٦-٢٥٣؛ حول الأحداث والتنافس بين اليهود والنصارى في الدولة العثمانيّة في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، انظر: تسور، اليهود بين المسلمين، (وحدة ٢)، ص٨-٤٧؛ انظر أيضًا: المصدر نفسه، (وحدة ٥- ٦).

[٤]- كانت أشدّ هذه الظواهر تأثيرًا، ظهور المخلّص «شبتاي تسفي» في سنوات الستينيّات مِن القرن السابع عشر، حيث أُجلي يهود صنعاء خارج المدينة، وعُرف بـ"جلاء مَوْزَع" عام ١٦٧٩-١٦٨٠. ولكنْ سرعان ما صدر عفو الإمام وعادوا إلى سابق عهدهم الطبيعيّ، انظر حول تداعيات وآثار هذه الظاهرة: بار-آشر وآخرون، تاريخ اليهود في البلاد الإسلاميّة، ج١، ص٣-١٢، ١٩٩-٢٠٢؛ بات-تسيون عراقي-كلورمان، يهود اليمن: التاريخ، المجتمع، الحضارة، ج٢،(بالعبريّة)، رعنانا: الجامعة المفتوحة، ٢٠٠٤، ص٣٣٩-٤٤٧؛ انظر أيضًا حول هذه المظاهر:

والاحترام الذي يكنّه يهود اليمن لحكّامها المسلمين (الإماميّة)، وذلك لسياستهم المتسامحة مع اليهود، والحماية التي تمتّعوا بها تحت حكمهم[١]. فمثلاً، تعتمد الباحثة الإسرائيليّة مِن أصول يمنيّة، بات-تسيون عراقي-كلورمان، في دراساتها في كثير مِن المدوّنات والآثار اليهوديّة اليمنيّة على الأرشيفات الخاصّة بهم في إسرائيل، وتعترف بأنَّ يهود اليمن لم يجابهوا الممارسات اللاساميّة أو الملاحقات في تاريخهم في اليمن، ليس مِن قبل السلطات أو عامّة الناس مِن المسلمين. حتّى منتصف القرن العشرين، فقد حصل اليهود على مكانتهم القانونيّة على الحرية الدينيّة، وعلى الحماية الشخصيّة والحفاظ على أملاكهم مقابل الاعتراف بالسلطة الإسلاميّة السياسيّة والاجتماعيّة، مع دفع ضريبة الجزية واحترام قوانين الذمّة الأخرى. وتصل الباحثة عراقي-كلورمان إلى خلاصة أنَّ قوانين الذمّة عامّة لم تُطبّق بالكامل إلاّ في العاصمة صنعاء مركز السلطة. بينما في المناطق الريفيّة وتحت سلطة القبائل، والتي عاش فيها غالبيّة يهود اليمن، فقد تميّزت حياتهم بالتسامح والتعاون، ولم تظهر الفروق بين اليهود وبين المسلمين، ولم تُطبَّق عليهم هذه الشروط، بل شعر اليهود بأمان وحريّة أكبر تحت حماية شيوخ القبائل[٢].

لشدّة الروابط والعلاقات الجيّدة والتأثير المتبادل بين المسلمين واليهود في اليمن منذ العصور الوسطى وحتّى القرن التاسع عشر، فقد بلغ إلى حدّ الإيمان المتبادل في المظاهر الدينيّة، مثل حركات المهدي عند المسلمين، وحركات المخلّص (مَشِيَّح)

Bat-Zion Eraqi-Klorman, "Essential Papers on Messianic Movements and Personalities", in: Jewish History, (ed. Marc Saperstein), (New York: New York University Press, 1992), pp. 456- 472.

[١]- انظر في هذا السياق: شالوم جمليئيل، اليهود والمَلِك في اليمن، ج١،(بالعبريّة)، القدس، ١٩٨٦، ص٢٢-٢٨؛ أهارون بن دافيد، يهود اليمن: بين الشتات وبين الخلاص،(بالعبريّة)، قريات عقرون، ٢٠٠١، ص١٦.

[٢]- انظر: بات-تسيون عراقي-كلورمان، «الإيديولوجيّة الصهيونيّة: الرواية الصهيونيّة ويهود اليمن»، أوفاقيم، (٢٠٠٨)، ص١١-١٣. (بالعبريّة)؛ عراقي-كلورمان، «تاريخ يهود اليمن وتجنيده لبناء الهويّة القوميّة»، ص٥١١-٥٣٢؛ وحول التغيّرات التي طرأت على يهود اليمن في العصر الحديث، انظر:

Bat-Zion Eraqi-Klorman, Traditional Society in Transition: The Yemeni Jewish Experience, (Brill Academic Pub., 2014); idem., "Yemen", in: The Jews of the Middle East and North Africa in Modern Time, (Michael Menachem, Reeva Spector Simon, Sara Reguer Laskier, eds.), (U.S.A: Colombia Uni. Press, 2002), pp. 389- 408.

عند اليهود[١]. كذلك يؤكّد الباحث يوسف طوبي أنّه كانت ليهود اليمن مكانة تختلف عن المراكز اليهوديّة في بلدان أخرى بسبب انعزالهم عن هذه المجموعات وبسبب الظروف الجغرافيّة والسياسيّة هناك. لذا، حافظ يهود اليمن على تراثهم الديني القديم مِن جهة، وكذلك تأثّروا ثقافيًّا مِن المسلمين المحلّيّين. ولكنْ مِن جهة ثانية، يدّعي طوبي أنَّ يهود اليمن أحيانًا واجهوا ملاحقات لإجبارهم على التأسلم مِن بعض الحكّام المسلمين هناك، بينما عاملهم آخرون بتسامح مثل حكام السلالة الرسوليّة مثلاً (١٢٢٩-١٤٥٤)[٢].

أمّا الباحث برنارد لويس، فيبدو متناقضًا أحيانًا في دراساته ونتائجها ما بين علاقة التسامح مع اليهود أو التشدّد. فيذكر أنّه على الرغم مِن أنّ أهل الذمّة مِن اليهود والنصارى كانوا هامشيّين في الدولة الإسلاميّة، لكنّهم احتلوا مكانة مهمّة معترفًا بها في النظام الاجتماعي والإداري الإسلامي، وأداروا شؤونهم الداخليّة بنوع مِن الاستقلاليّة. فيذكر لويس أنَّهم تمتّعوا بنوع مِن المواطنة، رغم أنّهم كانوا مواطنين مِن الدرجة الثانية، وذلك مِن خلال المقارنة بين حياة اليهود تحت الحكم الإسلامي وأفضليّتها، مقارنة بأوضاعهم تحت الحكم البيزنطي، مِن حيث السكن والعمل والتجارة والمال. أمّا حول أسباب التعصّب الذي ظهر ضدّ أهل الذمّة تحت الحكم الإسلامي أحيانًا، فيعزوها لويس إلى التعصّب الديني ضدّ الأقليّات، على إثر الحملات الصليبيّة على البلدان الإسلاميّة، وإعادة احتلال الأندلس على يد الإسبان، والممارسات التي اتّبعها المسيحيّون مِن قتل وإجلاء.كما يستعرض لويس أيضًا أسبابًا أخرى للتشدّد في التعامل مع أهل الذمّة، مثل أسباب الضعف والتفكّك في الدولة الإسلاميّة في العصور الوسطى المتأخّرة، الأمر الذي قوّى مِن شعور التعصّب الديني وفرض الشروط العمريّة وتطبيقها على أهل الذمّة، إلى حدّ الإذلال. ولكنْ مِن جهة ثانية، يعترف لويس أنَّ التعامل مع اليهود في هذه الفترة لم يصل إلى درجة مِن

---

[١]- انظر:

Bat-Zion Eraqi-Klorman, "Muslim Supporters of Jewish Messiahs in Yemen", Middle Eastern Studies29, (4 October 1993), pp. 714- 725; idem, "Jewish and Muslim Messianism". International Journal of Middle East Studies 22 (2), (May 1990), pp. 201- 228.

[٢]- انظر: بار-آشر وآخرون،تاريخ اليهود في البلاد الإسلاميّة، ج١، ص٣-١٢، ١٩٩-٢٠٢.

العداء والشعور بالكراهية أو الحسد، كما كانت ظاهرة اللّاساميّة في العالم المسيحي في أوروبا، ولكنْ بقيت ظاهرة الشعور بالازدراء تجاه غير المسلمين، والتي أخذت صبغة دينيّة واجتماعيّة، مثل الألقاب والصفات وغيرها مِن الرموز[١].

كذلك يحاول مارك كوهِن (Mark Cohen) صياغة استنتاجات أبحاثه حول علاقة المسلمين باليهود، ما بين التسامح وما بين التشدّد، مِن خلال إبراز الجوانب الغامضة في حياة اليهود في العصور الوسطى، مِن الفقر وحياة اليتامى منهم. ويُظهر كوهن أنَّ مقولة «العصر الذهبي» لعلاقات اليهود بالمسلمين في الأندلس وفي بلدان أخرى، لم تكن سوى خرافة وهميّة، وذلك بالنظر إلى المكانة المتدنيّة التي عاش بها اليهود وحال الصراعات والصعوبات التي واجهتهم في هذه الفترة. ولكنْ مِن ناحية أخرى، يحاول كوهن أنْ يظهر بمظهر الإنصاف والموضوعيّة في كتاباته التاريخيّة حول أوضاع اليهود تحت الحكم الإسلامي، فيضيف أنّه مِن الخطأ أنْ يُقال إنَّ المسلمين قد لاحقوا اليهود، وإنَّ سياسة اللّاساميّة التي تسود هذه الأيام هي امتداد لأربعة عشر قرنًا مِن العداء. فيذكر مثلاً أنَّ المذابح، حسب وصفه، والتي تعرّض لها اليهود في القرن الثاني عشر تحت حكم «الموحّدين» في شمال أفريقيا، والتي وصفت بسياسة اللاساميّة التي نشأت في أوروبا أوّلاً، لم تكن موجّهة ضدّ اليهود تحديدًا، وإنَّما ضدّ أهل الذمّة مِن النصارى عامّة، وكذلك ضدّ فئات مسلمة مناهضة لحكم الموحّدين[٢].

[١]- لويس، اليهود في العالم الإسلامي، ص٢٩، ٣١-٣٣، ٣٥-٣٧.

[2]- Cohen, "The Golden Age", pp. 2838-; idem, The Voice of the Poor in the Middle Ages; idem, Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages, (Princeton University Press, 1994)..

الخاتمة

يمكن الاستنتاج أنّ مواقف الباحثين اليهود حول العلاقات الإسلاميّة اليهوديّة تحت الحكم الإسلامي عبر العصور، تتفاوت بين الناقد وبين المنصف والموضوعي، ونجد أحيانًا تناقضات في مدوّناتهم البحثيّة.

يُلاحظ أنَّ هؤلاء الباحثين يتوزّعون على عدّة تيّارات، منها التيّار الموضوعي والمعتدل، التيّار الوسطيّ والمتوازن، والتيار المتشدّد. ففي حين نرى أنَّ الكثير مِن هؤلاء الباحثين يحاولون نقد المصادر العربيّة الإسلاميّة والقوانين التي وُضعت للتعامل مع أهل الذمّة، ومنحها صبغة الشكّ وعدم المصداقيّة، نلاحظ الآخرين يعترفون بالتسامح الذي تعامل به المسلمون مع اليهود.

يظهر مِن هذه الدراسة أنَّ التيار المتشدّد مِن الباحثين تأثّروا بأفكارهم مِن عدّة عوامل، أهمّها الفكر الاستشراقي الغربي الذي ترك أثره في الأفكار والإيديولوجيا للحركة الصهيونيّة، واتّبعه بعض المؤرّخين ورجال الفكر مِن اليهود، منذ أواخر القرن التاسع عشر، وظهرت جليًّا في الأبحاث والمدوّنات ومراكز الدراسات التي نشأت في العصر الحديث.

الاستنتاج البارز هنا، محاولة هذا التيّار توجيه النقد للحضارة الإسلاميّة ووصفها بصورة سلبيّة بتعاملها مع الآخرين، وخاصّة اليهود منهم، ومساواتها باللاّساميّة التي كانت سائدة في أوروبا.

وكما يبدو مِن أبحاث هذه الفئة أنّهم بعيدون عن الموضوعيّة في دراسة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلاميّة مِن حيث المصادر، التحليل والنتائج. وتتغلّب على أفكار هؤلاء الباحثين نزعات مِن الهوى والتعصّب، ومحاولة الإساءة ونشر الأفكار السلبيّة حول الإسلام، بإظهار الحضارة الإسلاميّة على أنّها لا ترقى إلى درجة الفكر والثقافة، السياسة والإدارة والنظام الديني.

وعلى النقيض مِن ذلك، نلاحظ بعض الباحثين اليهود يحاولون إبراز الموضوعيّة في أبحاثهم حول علاقة المسلمين باليهود، مع الاعتماد على المصادر الإسلاميّة وتحليلها وبحث مسبّباتها وآثارها والتغيّرات التي طرأت على الدولة الإسلاميّة خلال العصور المختلفة. وممّا يؤكّد صدق هذه المصادر العربيّة حول مكانة اليهود في ظلّ الحكم الإسلامي، يستخدم هؤلاء الباحثون أيضًا الكتابات اليهوديّة المحفوظة في الأرشيفات اليهوديّة، مثل الجنيزا القاهريّة، والتي تعبرّ بصدق مِن خلال كتاباتهم عن أوضاع اليهود تحت الحكم الإسلامي في جميع مجالات الحياة.

لائحة المصادر والمراجع

المصادر العربيّة

١. القرآن الكريم

٢. ابن قيّم الجوزية، أحكام أهل الذمّة، ج٢، بيروت، دار الكتب العلميّة، ٢٠٠٢.

٣. ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، ج٣، حلب، دار الرشيد، د.ت.

٤. ابن هشام، عبد الملك، السيرة النبويّة، ج٢، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩٠.

٥. إدريس، محمَّد جلاء، الاستشراق الإسرائيلي في الدراسات العبريَّة المعاصرة، القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠٠٣.

٦. أبو داود السجستاني، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، ج٤، دمشق، دار الرسالة العالميّة، ٢٠٠٩.

٧. البهنسي، أحمد، «إشكال فهم النصّ القرآني في الدراسات الاستشراقيّة؛ الاستشراق الإسرائيلي أنموذجًا»، دراسات استشراقيّة، العدد ٢ (٢٠١٤).

٨. البهنسي، أحمد، «المستشرق الإسرائيليّ مئير بار-آشير وآراؤه حول القرآن الكريم»، القرآن والاستشراق المعاصر، العدد ٥ (٢٠٢٠).

٩. حسن، محمّد خليفة وسراج، النبوي جبر، الجنيزا والمعابد اليهوديّة في مصر، القاهرة، مركز الدراسات الشرقيّة، ١٩٩٩.

١٠. حسن، محمَّد خليفة، المدرسة اليهوديَّة في الاستشراق، مجلَّة رسالة المشرق، المجلَّد ١٢، الأعداد ١-٤، (القاهرة، ٢٠٠٣).

١١. الخالدي، خالد يونس عبد العزيز، اليهود في الدولة العربيّة الإسلاميّة في

الأندلس، فلسطين/ غزة، ٢٠١١.

١٢. الشافعي، محمّد بن إدريس،كتاب الأم، (ج ٤). بيروت، دار المعرفة، ١٩٩٠.

١٣. الطرطوشي، أبو بكر محمّد بن الوليد،سراج الملوك، القاهرة، الدار المصريّة اللبنانيّة، ١٩٩٤.

١٤. القوصي، عطيّة، اليهود في ظلّ الحضارة الإسلاميّة، جامعة القاهرة، مركز الدراسات الشرقيّة، ٢٠٠١.

١٥. لوبون، غوستاف، حضارة العرب، القاهرة، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢.

١٦. متز، آدم، الحضارة الإسلاميّة، (ج١-٢). بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٧.

١٧. الموسوعة الفقهيّة، ج٣٦. الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، ١٩٩٦.

١٨. المصادر العبريّة

١٩. أشتور، إلياهو. وثائق مِن الجنيزا. أورشليم/القدس: مؤسّسة الراب كوك، ١٩٧٠.

תולדותהיהודיםבמצריםובסוריהתחתשלטוהממלוכים، (כרך٣)، ירושלים: מוסדהרבקוק.

٢٠. أشتور، إلياهو. تاريخ اليهود في مصر وسوريا تحت حكم المماليك، (٣ أجزاء). أورشليم/ القدس، ١٩٤٤- ١٩٧٠.

٢١. أفيطبول، ميخائيل وبار-آشر، شالوم وبرناي، يعقوب وطوبي، يوسف، تاريخ اليهود في البلاد الإسلاميّة. ج٢. أورشليم/ القدس، مركز زلمان شزار، ١٩٨٦.

٢٢. بار-آشر، شالوم وبرناي، يعقوف وطوبي، يوسف، تاريخ اليهود في البلاد الإسلاميّة. ج١، أورشليم/ القدس، مركز زلمان شزار، ١٩٨١.

٢٣. بار-زئيف، حاي. ما وراء القرآن: إيضاحات في شؤون يهوديّة وإسلاميّة، دفيم مسبريم، ٢٠١١.

٢٤. بن دافيد، أهارون، يهود اليمن: بين الشتات وبين الخلاص، قريات عقرون، ٢٠٠١.

٢٥. تسور، يارون، اليهود بين المسلمين، (وحدة: ٢، ٥-٦، ٧-٨). رعنانا: الجامعة المفتوحة، ٢٠٠٣/ ٢٠٠٤.

٢٦. جلوسكا، زخاريا. كتاب مِن أجل يهود اليمن. أورشليم/ القدس، ١٩٧٤

٢٧. جمليئيل، شالوم. اليهود والمَلِك في اليمن. (ج١)، أورشليم/ القدس، ١٩٨٦.

٢٨. جيل، موشي، التُسْتَرَيم: الطائفة والعائلة، (باللغة العبريّة). تل-أبيب: معهد موريشت، ١٩٨١.

٢٩. جيل، موشي، فلسطين في العصر الإسلامي الأوّل (٦٣٤-١٠٩٩)، (ج١)، تل-أبيب، ١٩٨٣.

٣٠. جيلبرت، مارتين، في خيام إسماعيل: تاريخ اليهود في البلاد الإسلاميّة، ٢٠١٣.

٣١. دهّان، يوسي وفاسرمان، هنري (تحقيق)، لخلق أمّة، (مجموعة دراسات). رعنانا، الجامعة المفتوحة، ٢٠٠٦.

٣٢. روبين، أوري. القرآن: ترجمة مِن العربيّة، تل-أبيب، ٢٠٠٥.

٣٣. سيمونسون، أوريال، «بين الفصل والاستيعاب: وثيقة عمر في سياقها الثقافي والاجتماعي». هستوريا (التاريخ) ٣٥ (٢٠١٥).

٣٤. شارون، موشي، «علاقات الرسول باليهود»، (٩ أيار ٢٠١٤). (يوتيوب):
https://www.youtube.com/watch?v=ws١xWcDCcVU

٣٥. شوشان، بوعز، تاريخ وأيديولوجيا في بداية الإسلام. أورشليم/ القدس، ٢٠١٢.

٣٦. طبيب، أبراهام، عائدو اليمن، (شفي تيمان)، تل-أبيب، أفيقيم، ١٩٣٢.

٣٧. عراقي-كلورمان، بات-تسيون، يهود اليمن: التاريخ، المجتمع، الحضارة. ج٢، رعنانا: الجامعة المفتوحة، ٢٠٠٤.

٣٨. عراقي-كلورمان، بات-تسيون، «الإيديولوجيّة الصهيونيّة: الرواية الصهيونيّة ويهود اليمن». أوفاقيم، (٢٠٠٨).

٣٩. عراقي-كلورمان، بات-تسيون، «تاريخ يهود اليمن وتجنيده لبناء الهويّة القوميّة»، في: مهاجرو اليمن في فلسطين (مجموعة دراسات)، (تحقيق: بات-تسيون عراقي-كلورمان)، رعنانا، الجامعة المفتوحة، ٢٠٠٦.

٤٠. فاينشتوك، ناتان، الحضور الطويل: كيف افتقد العالم العربي والإسلامي يهودهم؟، بابل ومسكال، ٢٠١٤.

٤١. كيدار، مردخاي (موطي)، «اللاساميّة الإسلاميّة»، (٢١ أيار ٢٠١٦(. (يوتيوب):

https://m.youtube.com/watch?v=tax٥sUGTnSk

٤٢. لجنة بيطون:

http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L4825682,00.html (٨ يوليو ٢٠١٦).

٤٣. لويس، برنارد، اليهود في العالم الإسلامي، أورشليم/ القدس، مركز زلمان شزار، ١٩٩٦.

٤٤. ليكر، ميخائيل، محمّد واليهود، أورشليم/ القدس، يد بن تسفي، ٢٠١٤.

٤٥. يوسف، عوفاديا، «يجب إبادة العرب». (٦ نيسان ٢٠٠١):

٤٦. html.٦٥٤٣٨٩,٠٠-L,٠,٧٣٤٠/http://www.ynet.co.il/articles

٤٧. يونا، يوسي وشنهاف، يهودا (تحقيق)، العنصريّة في إسرائيل، القدس/ أورشليم وتل-أبيب، معهد فان لير، ٢٠٠٨.

المصادر الأجنبيّة

1. Abitbol, Michel. “From Coexistence to the Rise of Antagonisms”. A History of Jewish-Muslim Relations: From the Origins to the Present Day. (Ed. Abdelwahab Meddeb and Benjamin Stora). By Jane Marie Todd and Michael B. Smith. Princeton UP, 2013.

2. Ashtor, Eliyahu. The Jews and the Mediterranean Economy, 10th-15th centuries. London, Variorum Reprints, 1983.

3. Bar-Zeev, Haï. Une lecture juive du Coran. Éditions Berg International, 2005.

4. Ben-Sasson, Haim Hillel (ed.). A History of the Jewish People. Harvard University Press, 1985.

5. Cohen, Mark R. Jewish Self Government in Medieval Egypt. Princeton, 1980.

6. Cohen, Mark R. Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages. Princeton University Press, 1994.

7. Cohen, Mark R. The Voice of the Poor in the Middle Ages:An Anthology of Documents from the Cairo Geniza. Princeton University Press, 2005.

8. Cohen, Mark R. 'The Golden Age" of Jewish-Muslim Relations: Myth and Reality. A History of Jewish-Muslim Relations: From the Origins to the Present Day. (Ed. Abdelwahab Meddeb and Benjamin Stora). By Jane Marie Todd and Michael B. Smith. Princeton UP, 2013.

9. Cohen, Mark R. "Islamic Policy toward Jews from the Prophet Muhammad to the Pact of 'Umar". A History of Jewish-Muslim Relations: From the Origins to the Present Day. (Ed. Abdelwahab Meddeb and Benjamin Stora). By Jane Marie Todd and Michael B. Smith, Princeton UP, 2013.

10. Crone, Patricia and Cook, Michael. Hagarism: The Making of the Islamic World. Cambridge, 1977.

11. Eraqi-Klorman, Bat-Zion. "Essential Papers on Messianic Movements and Personalities". In: Jewish History. (ed. Marc Saperstein). New York University Press: New York, 1992.

12. Eraqi-Klorman, Bat-Zion. Traditional Society in Transition: The Yemeni Jewish Experience. Brill Academic Pub., 2014.

13. Eraqi-Klorman, Bat-Zion. "Yemen". in:The Jews of the Middle East and North Africa in Modern Time. (Michael Menachem, Reeva Spector Simon, Sara ReguerLaskier, eds.). U.S.A., Colombia Uni. Press, 2002.

14. Eraqi-Klorman, Bat-Zion. "Muslim Supporters of Jewish Messiahs in Yemen". Middle Eastern Studies 29, (4 October 1993).

15. Eraqi-Klorman, Bat-Zion. "Jewish and Muslim Messianism".

International Journal of Middle East Studies 22 (2), (May 1990).

16. Fischel, Walter J. Jews in the Economic Political Life of Medieval Islam. London, Royal Asiatic Society, 1973.

17. Frenkel, Yehoshua. "Jews and Muslims in the Latin Kingdom of Jerusalem". A History of Jewish-Muslim Relations: From the Origins to the Present Day. (Ed. Abdelwahab Meddeb and Benjamin Stora). By Jane Marie Todd and Michael B. Smith. Princeton UP, 2013.

18. Geiger, Abraham. Judaism and Islam. A Prize Essay. (M. D.C.S.P. C. K. Press, 1898.

19. Geiger, Abraham. Was hat Mohammed aus dem Judenthumeaufgenommen? Parerga Verlag, Berlin, 2004.

20. Gil, Moshe. "The Constitution of Medina: A Reconsideration". Israel Oriental Studies 4 (1974).

21. Gilbert, Martin. In Ishmael's House, A History of Jews in Muslim Lands. Yale University Press, New Haven and London, 2010.

22. Goitein, Shelomo Dov. "The Documents of the Cairo Geniza as a Source for Mediterranean Social History". Studies in Islamic History and Institutions. Brill, Leiden, 1968.

23. Goitein, Shelomo D. Jews and Arabs: A Concise History of Their Social and Cultural Relations. U.S.A. Dover Publication, 2005.

24. Goitein, Shelomo D. "The Documents of the Cairo Geniza as a Source for Mediterranean Social History". Journal of the

American Oriental Society Vol. 80, No. 2 (Apr. - Jun., 1960(.

25. Goitein, Shelomo D.A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza. 5 Vol. Berkeley: University of California Press, 1967- 1988.

26. Goldziher, Ignác. Vorlesungenüber den Islam. Heidelberg: Winter, 1910.

27. Goldziher, Ignác. Muhammedanische Studien. Hildesheim, George Olms, 1889.

28. Ibn Warraq (ed.). The Quest for the Historical Muhammad. Prometheus Books, 2000.

29. Laskier, Michael. "The Emigration of the Jews from the Arab World". A History of Jewish-Muslim Relations: From the Origins to the Present Day. (Ed. Abdelwahab Meddeb and Benjamin Stora). By Jane Marie Todd and Michael B. Smith. Princeton UP, 2013.

30. Lecker, Michael. "The conversion of Ḥimyar to Judaism and the Jewish Banū Hadl of Medina". Die Welt des Orients, Bd. 26 (1995).

31. Lecker, Michael. "Judaism among Kinda and the Ridda of Kinda". Journal of the American Oriental Society. Vol. 115, No. 4 (Oct. - Dec., 1995).

32. Lecker, Michael. "Zayd b. Thābit, A Jew with Two Sidelocks":

Judaism and Literacy in Pre-Islamic Medina (Yathrib). Journal of Near Eastern Studies. Vol. 56, No. 4 (Oct., 1997).

33. Lecker, Michael. People, Tribes and Society in Arabia Around the Time of Muhammad. (Variorum Collected Studies Series). Routledge: New edition, 2005.

34. Lecker, Michael. The Constitution of Medina: Muhammad's First Legal Document. (Studies in Late Antiquity and Early Islam). Princeton& New Jersey: The Darwin Press, INC. 2004.

35. Lecker, Michael. "Did Muhammad Conclude Treaties with the Jewish Tribes Nadir, Qurayza and Qaynuqa?". in: Dhimmis and Others: Jews and Christians and the World of Classical Islam (David Wasserstein& Uri Rubin Eds.). Eisenbrauns, 1997.

36. Levy-Rubin, Milka. Non-Muslims in the Early Islamic Empire: From Surrender to Coexistence. Cambridge University Press, 2011.

37. Levy-Rubin, Milka. "From Early Harbingers to the Systematic Enforcement of Shurut Umar". In: Border Crossings: InterreligiousInteraction and the Exchange of Ideas in the Islamic Middle Ages. (eds. M. Goldstein and D. Freidenreich). Philadelphia: University of Pennsylvania, 2012.

38. Lewis, Bernard. The Jews of Islam. Princeton University Press, 1984.

39. Rubin, Uri. "Hanifiyya and Ka'ba: An Inquiry into the Arabian Pre-Islamic Background of Din Ibrahim". Jerusalem Studies in

Arabic and Islam 13 (1990).

40. Rubin, Uri. Between Bible and Qur'an: The Children of Israel and the Islamic Self-Image. The Darwin Press, Princeton, New Jersey, 1999.

41. Rubin, Uri. "Islamic Retellings of Biblical History". in (Y. Tzvi Langermann and Josef Stern, eds.). Adaptations and Innovations: Studies on the Interaction between Jewish and Islamic Thought and Literature from the Early Middle Ages to the Late Twentieth Century. (Dedicated to Professor Joel L. Kraemer). Paris, 2007.

42. Rubin, Uri. "The Constitution of Medina: Some Notes". Studia Islamica 62 (1985).

43. Schacht, Joseph. The Origins of Muhammadan Jurisprudence. London, Oxford University Press, 1950.

44. Sharon, Moshe. Judaism, Christianity and Islam, Interaction and Conflict. (Publications of the Eric Samson Chair in Jewish Civilization, No. 2). The University of the Witwatersrand, Snap Print, Johannesburg and Jerusalem, 1989.

45. Tobi, Yosef. "Jews of Yemen". A History of Jewish-Muslim Relations: From the Origins to the Present Day. (Ed. Abdelwahab Meddeb and Benjamin Stora). By Jane Marie Todd and Michael B. Smith. Princeton UP, 2013.

46. Wasserstein, David. "How Islam Saved the Jews", https://kavvanah.wordpress.com/201204/06//how-islam-saved-the-jews-david-wasserstein/

47. Wasserstein, David. The Jewish Communities of the Early Islamic World. Ashgate Pub. Co., 2014.

48. Wasserstein, David. "The Muslims and the Golden Age of the Jews in al- Andalus". in: Dhimmis and Others: Jews and Christians and the World of Classical Islam. (David Wasserstein& Uri Rubin Eds.). Eisenbrauns, 1997.

49. Weinstock, Nathan. Une si longue presence: Comment le monde arabe a perdu sesjuifs, 1947- 1967. Paris, Plon, 2007.

دور الدراسات الاستشراقيّة في خدمة الدراسات الآثاريّة والحضاريّة

د. ربيع أحمد سيد أحمد[*]/ د. لبنى صالح سليمان[**]

الملخّص

تتناول هذه الورقة البحثيّة دور وأهميّة الدراسات الاستشراقيّة في خدمة الدراسات الآثاريّة والحضاريّة، حيث تُلقي الضوء على علم الاستشراق، والذي اختصّ بدراسة الشرق، ويأتي تعريف الاستشراق دالًّا على مدى اهتمام ذلك العلم بالشرق عامّة، والشرق الإسلامي بصفة خاصّة. وقد كثرت وتعدّدت التعريفات والمفاهيم الاصطلاحيّة، ولكنّها لم تختلف في مضمونها. فيُعرَّف الاستشراق على أنّه اهتمام الغرب بأحوال الشرق على جميع الأصعدة، ويشمل جميع المجالات المعرفيّة الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والدينيّة، بالإضافة إلى الاهتمام بدراسة المجتمعات الشرقيّة مِن ناحية العادات والتقاليد والسلوكيّات والقيم السائدة في هذه المجتمعات، وثقافتهم وطرق معيشتهم. وكلمة مستشرق بالمعنى العام تطلق على كلّ عالم غربي يشتغل بدراسة الشرق كلّه، في لغاته وآدابه وحضارته وأديانه. فالاستشراق هو اشتغال غير الشرقيين بدراسة لغات الشرق وحضاراته وأديانه، وأثر

[*]- أستاذ الآثار الإسلاميّة المُساعد، كليّة الآثار، جامعة الفيّوم؛ دكتوراه في التصوير الاستشراقي ٢٠١٥م.

[**]- دكتوراه في التصوير الاستشراقي ٢٠٢١م.

ذلك في تطوّر البناء الحضاري للعالم بأسره. وقد عرَّف إدوارد سعيد الاستشراق أيضًا بأنّه أسلوب في التفكير مبني على تميّز متعلّق بوجود المعرفة بين الشرق والغرب. كما عرَّفه أيضًا بأنَّه أسلوب غربي للسيطرة على الشرق وإعادة بنائه مِن جديد.

الكلمات المفتاحيّة: استشراق، آثار، حضارة، كتالوجات، تصاوير، مستشرقون، رحالة.

المقدّمة

لقد اختصّ علم الاستشراق بدراسة الشرق دراسة وافية شاملة في إطار الاهتمام الغربي بكلّ ما هو شرقي. ويأتي تعريف الاستشراق دالًّا على مدى اهتمام ذلك العلم بالشرق عامّة، والشرق الإسلامي بصفة خاصّة.

أمّا تعريف الاستشراق، فقد تناوله الكتّاب العرب والأجانب على حدٍّ سواء، وقد كثرت وتعدّدت التعريفات والمفاهيم الاصطلاحيّة، ولكنّها لم تختلف في مضمونها العام، فجميعها يصبّ في بوتقة واحدة ويجمعه إطار عام واحد. فيُعرَّف الاستشراق على أنّه اهتمام الغرب بأحوال الشرق على جميع الأصعدة، ويشمل جميع المجالات المعرفيّة الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والدينيّة، بالإضافة إلى الاهتمام بدراسة المجتمعات الشرقيّة مِن ناحية العادات والتقاليد والسلوكيّات والقيم السائدة في هذه المجتمعات، وثقافتهم وطرق معيشتهم[١]. ويُعرَّف الاستشراق أيضًا بأنّه علم الشرق أو علم العالم الشرقي. وكلمة مستشرق بالمعنى العام تطلق على كلّ عالم غربي يشتغل بدراسة الشرق كلّه، في لغاته وآدابه وحضارته وأديانه[٢]، ويشمل هذا المصطلح طوائف متعدّدة تعمل في ميادين الدراسات الشرقيّة المختلفة، فهم يدرسون العلوم والفنون والآداب والديانات والتاريخ، وكلّ ما يخصّ شعوب الشرق، مثل الهند وفارس والصين واليابان، والعالم العربي[٣]. في حين يُعرِّف يحيى مراد الاستشراق

[١]- محمّد نور الدين جباب، إشكاليّة الهويّة والمغايرة في الفكر العربي المعاصر، مخطوط رسالة دكتوراه غير منشورة، كليّة العلوم الإنسانيّة، جامعة الجزائر، ٢٠٠٤م، ص١٢٩-١٣٥.

[٢]- محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفيّة الفكريّة للصراع الحضاري، دار المعارف، د.ط، القاهرة، ١٩٩٧م، ص١٨.

[٣]- عفاف صبره، المستشرقون ومشكلات الحضارة، دار النهضة العربيّة، د.ط، القاهرة، ١٩٨٥م، ص٩.

بأنّه اشتغال غير الشرقيّين بدراسة لغات الشرق وحضاراته وأديانه، وأثر ذلك في تطوّر البناء الحضاري للعالم بأسره[١]. وقد عرَّف إدوارد سعيد الاستشراق أيضًا بأنّه أسلوب في التفكير مبني على تميّز متعلّق بوجود المعرفة بين الشرق والغرب. كما عرّفه أيضًا بأنّه أسلوب غربي للسيطرة على الشرق وإعادة بنائه مِن جديد[٢].

إذًا، فالاستشراق هو علم العالم الشرقي وطلب علوم الشرق ومعرفة لغاته وآدابه وفنونه وديناته وحضاراته، وكلّ ما يتعلّق به سياسيًّا واقتصاديًّا واجتماعيًّا، تمهيدًا للتأثير عليه ثمّ احتلاله[٣].

وينصبّ الاستشراق على الاهتمام بكلّ ما هو شرقي. ولهذا العلم دور مهمّ لا

---

[١]- يحيي مراد، معجم أسماء المستشرقين، ص١٦.

[2]- Edward said, orientalism, New York, vintage Books, 1979, pp. 12.

[٣]- الريح أحمد النيل، نزعة الاستعلاء والعداء في كتابات المستشرقين المتعصّبين عن التراث العربي الإسلامي، مجلّة البحث العلمي للعلوم والآداب، العدد الحادي عشر، السنة الثامنة، يناير، ٢٠١٢م، ص١-٢.

- مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، دار الإرشاد، الطبعة الأولى، ١٩٦٩م، ص٥.

- علي حسن الخربوطلي، المستشرقون والتاريخ الإسلامي، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٨٨م، ص٢٢.

- محمّد المقداد، تاريخ الدراسات العربيّة في فرنسا، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٦٧، الكويت، ١٩٩٢م، ص٧.

- مشتاق بشير الغزالي، أزمتنا مع الاستشراق، مركز دراسات الكوفة، العدد الثامن، ٢٠٠٨م، ص٢٧.

- صلاح الجبري، الاستشراق.. قراءة نقديّة، دار الأوائل، الطبعة الأولى، دمشق، ٢٠٠٩م، ص١٥.

- سعدون الساموك، الاستشراق ومناهجه في الدراسات الإسلاميّة، دار المناهج للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، عمّان، الأردن، ٢٠١٠م، ص١٣.

- الحاج ولد إبراهيم، الثورات العربيّة إعادة الاعتبار لأطروحات إدوارد سعيد، مركز الجزيرة للدراسات، ٢٠١٢م، ص٦.

- مازن بن صلاح مطبقاني، الاستشراق، ص٥.

- محمّد فاروق النبهان، الاستشراق، تعريفه، مدارسه، آثاره، منشورات المنظّمة الإسلاميّة للتربية والعلوم والثقافة، إيسيسكو، الرباط، المملكة المغربيّة، ٢٠١٢م, ص١١.

- سيّد عبد الماجد الغوري، مقالات وبحوث حول الاستشراق والمستشرقين للعلاّمة الندوي، دار ابن كثير، الطبعة الأولى، دمشق، ٢٠١٢، ص١٦.

- ربيع أحمد سيّد، تصاوير المشرق الإسلامي ودلالتها الحضاريّة، ص١٢١-١٣١.

يمكن أنْ نغفل عنه في خدمة الدراسات الآثاريّة والحضاريّة، فقد قام المستشرقون بعمل العديد مِن الدراسات التي تشمل المؤلّفات والموسوعات والكتب المصوّرة وغير المصوّرة، والألبومات التي تحوي بين جنباتها ملامح مهمّة لحضارة وآثار الشرق، أفادت الباحثين الشرقيين بدرجة كبيرة في الوقوف على ملامح تلك الحضارة العظيمة، ومعرفة ما تلاشى منها، ولكنّه ظلّ شامخًا بين دفّات تلك المؤلّفات.

إيجابيّة أو سلبيّة الدراسات الاستشراقيّة

إنّ للدراسات الاستشراقية -رغم رفض الكثير لها- دورًا مهمًّا وبارزًا في خدمة الشرق في بعض الجوانب المعرفيّة، وإنْ كانت لهذه الدراسات جوانب سلبيّة كثيرة، فقد تمّ إنجازها مِن أجل خدمة المصالح الاستعماريّة للدول الغربيّة في الشرق. إلّا أنّ هذا لا يلغي الدور والأثر الإيجابي لتلك الدراسات، والذي خدم الشرق في مجالات كثيرة، وإنْ كنت أرى أنَّ تلك الخدمات وذاك الدور الإيجابي مِن قبل المستشرقين للشرق لم يكن عن قصد، بمعنى أنّ المستشرقين أثناء قيامهم بتلك الدراسات، لم يكن قصدهم خدمة الشرق وإفادته بشكل أو بآخر، ولم يعنهم أمر الشرق مطلقًا، ولكنْ -ودون قصد- تشاء الأقدار أنْ تحمل تلك الدراسات بين ثناياها فائدة ما للشرقيّين، والتي بدأ الباحثون تلمّس جوانبها في العصر الحديث. وسألقي الضوء على دراسات المستشرقين التي خدمت وأفادت الدراسات الآثاريّة والحضاريّة.

أوّلًا- دور الدراسات الاستشراقيّة في خدمة الدراسات الآثاريّة

اهتمّ الغربيّون منذ القرن الثامن عشر وحتّى منتصف القرن العشرين بزيارة الشرق والرحيل إليه واستكشافه، وذلك في إطار مشاريعهم السياسيّة والاستعماريّة بل والاقتصاديّة، إذ كانوا يقيمون بمصر فترات طويلة قد تصل لسنوات، لكلّ منهم هدف خفيّ وآخر معلن؛ كالاستجمام والاستشفاء والدراسة واكتشاف الشرق والسياحة ومشاهدة الآثار المصريّة القديمة والإسلاميّة، التي زاد الاهتمام بها بعد ظهور كتاب أو موسوعة وصف مصر لعلماء الحملة الفرنسيّة، وقليل منهم مَنْ لم يكن لديه دوافع أو أهداف سوى الدراسة والفنّ ككثير مِن المصوّرين. وقد اعتنى

علماء أوروبا وأمريكا بالآثار في مصر، خاصّة الفرعونيّة، وجاؤوا إلى مصر لإجراء دراساتهم وأبحاثهم وتنقيباتهم عن الآثار -خاصّة في القرن التاسع عشر الميلادي- فكان بداية مولد علم المصريّات الذي اعتنى به العلماء، أمثال البريطاني سير جاردنر وليكنسون، والفرنسي إيميل بريس دافين، وغيرهم الكثير مِن علماء الغرب المعنيّين بالآثار، والذين وجّهوا جلّ اهتمامهم في أثناء تواجدهم في مصر إلى الآثار ودراستها.

وتوجد العديد مِن الدراسات الاستشراقيّة التي اهتمّت بالدراسات الآثاريّة، فقد كانت مصر، التي تضمّ عمائر حضارات متنوّعة ومختلفة وآثارًا كثيرة ومتنوّعة مِن آثار فرعونيّة ويونانيّة ورومانيّة وقبطيّة وإسلاميّة؛ محلّ اهتمام العلماء والباحثين الغربيّين، سواء مَنْ جاؤوا إليها وقاموا بدراسة آثارها ومجتمعها، أو مَنْ كتبوا عنها وقاموا بعمل العديد مِن الدراسات عن آثارها مِن موقعهم في الغرب، معتمدين على روايات الرحّالة والمستشرقين الذين ذهبوا إليها، فقدّم لنا هؤلاء المستشرقون العديد مِن الدراسات التي تُعنى بالآثار المصريّة القديمة والإسلاميّة على السواء، سواء في هيئة مؤلّفات أو رسوم وتخطيطات واسكتشات أو تصاوير.

١. المؤلّفات أو الكتب التي تتناول الآثار

أ. موسوعة وصف مصر: إنَّ المؤلّفات أو الكتب الاستشراقيّة التي عنيت بشأن الآثار في مصر، وتناول مؤلّفوها الآثار المصريّة، كثيرة للغاية. نكتفي بذكر أهمّ هذه المؤلفات والدراسات التي تمّت في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجري التاسع عشر والعشرين الميلادي (الفترة موضوع دراسة البحث)، ومِن أشهر هذه المؤلفات، والتي تُعد باكورة الدراسات الاستشراقيّة في القرن التاسع عشر الميلادي التي خدمت بشكل كبير حقل دراسة الآثار، «موسوعة وصف مصر» والتي قام بتأليفها مجموعة مِن علماء فرنسا الذين تكوّنت منهم اللجنة العلميّة التي صاحبت الحملة الفرنسيّة على مصر عام ١٧٩٨م، والذي كان النواة الأولى للدراسات الاستشراقيّة في القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين، والتي اعتمد عليها الكتّاب والباحثون المستشرقون فيما بعد في دراساتهم لمصر وآثارها، فأصبحت هذه الموسوعة منذ إتمامها المرجع الأوّل للأوروبيّين في معرفة أيّ شيء عن مصر، والشرق بصفة عامّة.

كذلك كانت هذه الموسوعة النافذة الأولى التي أطلّ منها الأوروبيّون على مصر، والتي لفتت أنظار كلّ أوروبا لأهميّة مصر تاريخيًّا وحضاريًّا وإستراتيجيًّا، فكانت هذه الدراسة بالنسبة لمصر سلاحًا ذا حدّين، فمِن جهة خدمت وأفادت الباحثين فيما بعد في معرفة الكثير عن أحوال مصر على جميع المستويات في تلك الحقبة، ومِن جهة أخرى أضرّت بمصر؛ إذ لفتت أنظار الغرب إلى أهميّة موقع مصر، ممّا جعل دول الغرب تتسابق للمجيء إليها واحتلالها، خاصّة فرنسا وإنجلترا، فقد أخذ الأوروبيّون معلومات قليلة وشذرات متفرّقة عن الشرق مِن كتابات الرحّالة الذين زاروا مصر والشرق في القرون السابقة على الحملة الفرنسيّة، وكذلك مِن كتابات وخطابات مِن أصحاب الحملات الصليبيّة على الشرق، والتي كانت كتابات مغلوطة نقلت صورة مشوَّهة عن الشرق إلى الغرب. وكان الشغف يراود الغربيّين في اكتشاف الشرق ومعرفته، فجاءتهم موسوعة وصف مصر، التي لم تترك جانبًا مِن جوانب الحياة في مصر إلّا وتناولته.

وقد تلى هذه الموسوعة العديد مِن المؤلّفات عن مصر والشرق، وقد استغرق العمل في كتابة هذه الموسوعة ما يقرب مِن ثلاثة عشر عامًا، في الفترة مِن ١٨٠٩ إلى ١٨٢٢م؛ إذ قام علماء اللجنة العلميّة القائمين على تأليف هذه الموسوعة بتدوين ودراسة وتحليل وترتيب كلّ ما جمعوه عن مصر في أثناء وجود الحملة بها، مِن دراسات للتاريخ الطبيعي لمصر، والذي يضمّ دراسات عن النبات والحيوانات والطيور والحشرات والصخور والجيولوجيا وغيرها، ودراسة العصور القديمة وحضارتها وآثارها، ثمّ دراسة مفصّلة لمصر الحديثة والعصور الحديثة، فلم تغفل الموسوعة جانبًا مِن جوانب الحياة في مصر إلّا وضمّته بين دفّتيها. كما ضمّت تلك الموسوعة لوحات مصوّرة لكلّ ما تناولته في مصر، وأطلسًا جغرافيًّا يضمّ خرائط مفصّلة لمدن وأقاليم مصر. وقد ظهر المجلّد الأوّل لهذه الموسوعة عام ١٨٠٩م، والذي دوّن على غلافه أنّه طبع بأمر مِن الإمبراطور نابليون الأكبر، ثمّ تلت هذه المجلّد بقيّة المجلّدات في طبعتها الأولى التي ضمّت تسعة مجلّدات. أمّا الطبعة الثانية، فقد ضمّت ستّة وعشرين مجلّدًا بالإضافة إلى أحد عشر مجلّدًا يضمّ لوحات

وأطلسًا جغرافيًّا. ومحتويات مجلّدات الطبعة الأولى التسع هي محتويات مجلّدات الطبعة الثانية الستّة وعشرين نفسها[١].

وعن الدور الذي قامت به تلك الموسوعة في خدمة دراسة الآثار، فقد ضمّت -كما سبق ذكره- عددًا كبيرًا مِن التصاوير لآثار مصر القديمة والإسلاميّة، ودراسات مفصّلة لتلك الآثار وأوضاعها في تلك الفترة، مع وصف دقيق لكلّ أثر، مصحوبًا بالتصاوير التي نفّذها رسّامي ومصوّري الحملة الفرنسيّة، وذلك قبل اختراع التصوير الدايجيري بما يقرب مِن ٤٠ عامًا. وتُعدّ هذه الموسوعة، بما تضمّه مِن دراسات لآثار مصر بمختلف حقبها التاريخيّة، مرجعًا رئيسًا لا غنى عنه لدارسي الآثار في مصر، يوضّح لهم وضع آثار مصر في تلك الفترة وما كانت عليه وقتذاك. كذلك يمكن لدارسي العمارة التعويل عليها وعلى ما تضمّه مِن تصاوير للعمائر وحالتها في مطلع القرن التاسع عشر الميلادي.

وكانت ترجمة ونقل هذه الموسوعة إلى العربيّة بمثابة عنصر علميّ مهمّ لدارسي الحضارة والتاريخ المصري. ومِن الأجزاء المهمّة التي ترجمت مِن هذه الموسوعة، الجزء الذي كتبه العالم جومار، الذي تناول فيه وصف عمائر القاهرة وقلعة الجبل، والذي يُعدّ جزءًا مهمًّا يمكن لدارسي العمارة الإسلاميّة في مصر الاعتماد عليه.

ب. مؤلّفات استشراقيّة أخرى: وبالإضافة إلى موسوعة وصف مصر التي بدأنا بها الحديث، وجدت العديد مِن الدراسات والمؤلّفات في القرنين التاسع عشر والعشرين، التي قام بها العديد مِن الرحّالة والمستشرقين مِن جنسيّات مختلفة وخدمت مجال دراسة الآثار. ولمّا كانت الحملة الفرنسيّة سببًا رئيسًا في ازدياد الاهتمام بالشرق، الذي تجلّى في قوّة الاتجاه الاستشراقي ورغبة معظم دول أوروبا في معرفة الشرق عامّة ومصر بصفة خاصّة[٢]، فقد جاء إلى مصر العديد مِن الإنجليز الذين قدّموا مؤلّفات خدمت مجال الآثار بصفة عامّة والعمارة بصفة خاصّة. ومِن

[١]- للمزيد عن هذه الموسوعة انظر: كونت دي شابرول، موسوعة وصف مصر -المصريّون المحدثون-، مقدّمة الجزء الأوّل، ص٨-١١.

[٢]- رشاد رشدي، سحر مصر في كتابات الرحالة الإنجليز في القرن التاسع عشر، ترجمة: جمال الجزيري، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠٠٢م، ص٢٥.

هذه المؤلفات كتاب «مصر والنوبة» (Egypt and Nubia) الذي قدّم فيه المصوّر المستشرق الإنجليزي دافيد روبرتس دراسة مصحوبة بالتصاوير لآثار مصر والنوبة المصريّة القديمة والإسلاميّة، يمكن لدارسي العمارة الرجوع إليها والتعويل عليها في دراسة العمارة في تلك الفترة (النصف الأوّل مِن القرن التاسع عشر). وقد صدر هذا المؤلّف لدافيد روبرتس في لندن عام ١٨٤٦م، والذي يضمّ لوحات ملوّنة للآثار مِن تنفيذ دافيد روبرتس[1].

وقد اشتدّ جذب الآثار المصريّة للرحّالة طيلة القرن التاسع عشر الميلادي، خاصّة في النصف الأوّل منه، الذي توافد فيه الإنجليز بصفة خاصّة بكثرة على مصر، وقاموا بدراسات لآثارها[2].

ت. مؤلّفات المستشرقين في العمارة الإسلاميّة: ومِن مؤلّفات المستشرقين التي خدمت مجال العمارة الإسلاميّة في مصر، مؤلّفات المستشرق كريزويل التي تناولت العمارة الإسلاميّة في مصر، وضمّت مجموعة مِن التخطيطات والمساقط لهذه العمائر -وإنْ احتوت هذه الدراسات على بعض الأخطاء- إلّا أنّها أفادت دارسي العمارة الإسلاميّة في جوانب كثيرة[3]. هذا بالإضافة إلى مؤلّفات المستشرق ماكس هيرتس فيلد، التي ضمّت دراسات وتخطيطات مهمّة للعمائر في مصر، والتي عوّل عليها كثير مِن باحثي ودارسي العمارة في مصر.

ولا يمكن إغفال دور كثير مِن مؤلّفات المستشرقين، التي خدمت وأفادت دارسي الفنون الإسلاميّة، ومِن أهمّها كتاب «الفنّ الإسلامي والعمارة»[4]، المترجم إلى العربيّة للمستشرق ريتشارد إتنجهاوزن، والذي يقدّم في مؤلّفه هذا نظرة شاملة عن الفنّ الإسلامي والعمارة منذ القرن السابع وحتّى القرن الثالث عشر الميلادي

---

[١]- انظر: David Robrtes, Eygpt and Nubia, London, 1846.

[٢]- رشاد رشدي، سحر مصر في كتابات الرحالة الإنجليز في القرن التاسع عشر، ص٢٨.

[٣]- انظر:

-A. C. Creswell, A brief chronology of the Muhammadan monuments of Eygpt to A.D 1517, Bifao, 1919.

[٤]- انظر: ريتشارد إتنجهاوزن، الفنّ الإسلامي والعمارة، ترجمة: عبد الودود بن عامر، دار الكتب الوطنيّة.

في الفترة المبكّرة للحضارة الإسلاميّة. ومِن المؤلّفات الاستشراقية التي خدمت بشكل كبير دارسي الفنون الإسلاميّة، كتاب «الفنون الإسلاميّة» (Handbook of Muhammadan art)، للمستشرق م. س. ديماند، الذي كان يشغل وظيفة أمين مجموعات الشرق الأدنى بمتحف المتروبوليتان في نيويورك، وقد صدرت الطبعة الأولى عام ١٩٣٠م، والطبعة الثانية صدرت عام ١٩٤٧م، ونقله إلى العربيّة الأستاذ أحمد محمّد عيسى. ولا غنى لدارسي الفنون الإسلاميّة عن هذا المرجع الذي يشمل تاريخ الفنون الإسلاميّة كلّها، باستثناء العمارة، التي تُعدّ فنًّا قائمًا بذاته[1]. ومِن مؤلّفات المستشرقين التي تناولت جانب الفنون الإسلاميّة، كتاب المستشرق دافيد تالبوت رايس، الذي جاء بعنوان «الفنون الإسلاميّة عبر العصور»، ونقله إلى العربيّة الأستاذ فخري خليل. وكذلك كتاب المستشرق أرنست كونل باللغة الألمانيّة، والذي جاء بعنوان «الفنون الإسلاميّة» (Kleinkunts Islamishe)، الذي صدر عام ١٩٢٥م، وترجم إلى العربيّة فيما بعد. وهذه المؤلّفات السابق ذكرها، وغيرها الكثير مِن مؤلّفات المستشرقين، قدّمت خدمات جليلة للدراسات الآثاريّة، والتي يمكن لدارسي العمارة والفنون الرجوع إليها والتعويل عليها في دراساتهم.

٢. الكتالوجات والاسكتشات والتخطيطات

لم تقتصر دراسات المستشرقين في القرنَيْن التاسع عشر والعشرين الميلاديين على الدراسات المكتوبة أو المؤلّفات فحسب، بل ضمّت العديد مِن الدراسات الأخرى التي تضمّ اسكتشات وتخطيطات ونماذج ورسومًا أوّلية للآثار أفادت بشكل كبير دارسي الآثار والمعنيّين بالدراسات الآثاريّة في العصر الحديث. ومِن المستشرقين الذين خدموا الآثار الإسلاميّة، المستشرق الفرنسي باسكال كوست، الذي كان مهندسًا معماريًّا بارعًا، استدعاه محمّد علي باشا لإنشاء مصنع للبارود والمفرقعات في مصر، فقام بعدّة أعمال خدمت مجال الآثار. فقد قام -بناءً على رغبة محمّد علي باشا- بتسجيل الآثار الإسلاميّة[2]،كما قام بترميم العديد مِن الآثار الإسلاميّة ،وبعمل تخطيطات ورسومات لتلك الآثار قبل قيامه بترميمها.كذلك قام بعمل العديد مِن

[١]- انظر: م.س. ديماند، الفنون الإسلاميّة، ترجمة: أحمد محمّد عيسى، دار المعارف بمصر.

[٢]- نهلة فخر محمّد، دراسة لبعض آثار مدينة القاهرة، ص١٦.

الكتالوجات التي تحوي عددًا ضخمًا مِن اللوحات المصوّرة المطبوعة بطريقة الحفر، كذلك ضمّت كتالوجاته العديد مِن الرسوم الملوّنة التي مِن تنفيذه[١]، وتوجد هذه الكتالوجات والتصاوير ضمن مؤلّفه الكبير «العمارة الإسلاميّة أو آثار القاهرة» (١٨٣٧-١٨٣٩م)»[٢]. وقد كان لهذه الرسوم والتخطيطات والتصاوير، التي جاءت في فترة مبكّرة مِن القرن التاسع عشر، دور كبير في خدمة دارسي الآثار والمعنيّين بدراسة العمارة الإسلاميّة؛ لما تضمّه هذه الدراسات مِن أشكال للآثار والعمائر وقتذاك، ومعرفة كثير مِن العناصر التي لم تعد موجودة الآن.

كذلك مِن أعمال المستشرقين التي خدمت مجال الآثار المصريّة القديمة والإسلاميّة، ما خلّفه المستشرق الفرنسي إيميل بريس دافين الذي كرّس جلّ وقته الذي أقامه في مصر لدراسة آثار مصر وعمل رسوم أوّلية وتخطيطات لها، ثمّ لوحات مصوّرة عديدة، فتعدّ كُتبه أشهر كُتب مصوّرة عن الآثار الفرعونيّة والإسلاميّة في مصر في القرن التاسع عشر. فقد كتب بريس دافين عددًا مِن المؤلّفات التي تضمّ كتالوجات مصورة وتخطيطات لآثار مصر القديمة والإسلاميّة[٣]، منها كتابه «الآثار المصريّة وتاريخ الفنّ المصري»، وكتابه الضخم «الفنّ العربي مِن واقع آثار مصر مِن القرن السابع إلى نهاية القرن الثامن عشر»[٤]. ويمكن لدارسي الآثار الرجوع إليها والتعويل عليها في دراسة الآثار وتتبّع أوضاع تلك الآثار وما كانت عليه منذ مطلع القرن التاسع عشر الميلادي. هذا فضلاً عن تصاوير المستشرق الإنجليزي دافيد روبرتس وما خلّفه مِن كتالوجات مصوّرة وتخطيطات أوّلية لآثار مصر القديمة والإسلاميّة، فتعدّ تصاويره لمساجد القاهرة وثائق مصوّرة غاية في الأهميّة للمعنيّين بدراسة العمارة الدينيّة بمدينة القاهرة؛ إذ إنَّ دافيد روبرتس أوّل فنان مستشرق أتيح له دخول المساجد ورسمها مِن الداخل، وتسجيل تفاصيلها المعماريّة لنا بكل دقّة وقت رسمها، وذلك في الوقت الذي كان المستشرقون والأجانب ممنوعين مِن دخول المساجد[٥].

---

[١]- ثروت عكاشة، مصر في عيون الغرباء، ج١، ص٢٠٥.

[٢]- انظر: Pascale Coste, Architecture Arabe ou Monuments du caire, 1837-1839.

[٣]- انظر: E. Priss d'Avennes, L'artarabe d'apres les Monuments du kaire, paris, 1874.

[٤]- ثروت عكاشة، مصر في عيون الغرباء، ج١، ص ٢٠٥.

[٥]- ثروت عكاشة، مصر في عيون الغرباء، ج٢، ص ٢٦٤.

٣. التصاوير المرسومة والفوتوغرافيّة عن الآثار

لقد تهافت المصوّرون المستشرقون على الشرق، حاملين فراشيهم التي سجّلت لنا كلّ تفاصيل المجتمعات الشرقيّة وما يتعلّق بها. وقد أدرك هؤلاء المستشرقون أنّ الثقافة والحياة الشرقيّة كنز لا ينفد[١]، وأنّ الشرق موضع إلهام لهم في كثير مِن الموضوعات التي لطالما بحثوا عنها في بلادهم التي تفتقر إليها. ومنذ مطلع القرن التاسع عشر الميلادي، زاد توافد المصوّرين المستشرقين على الشرق بصفة عامّة، ومصر بصفة خاصّة، بوصفها قبلة الشرق وأعظم بلدانه. وقد أخذ هؤلاء المصوّرون في التعبير عن الشرق بالرسم والتصوير الفوتوغرافي، إذ اهتمّوا بتقديم مشاهد حقيقيّة ونقل واقعي لكلّ ما تقع عليه أعينهم، خاصّة الآثار التي انبهروا بها في معظم أعمالهم التي جاءت واقعيّة للغاية[٢].

ويُعدّ التصوير مِن أهمّ الوثائق والشواهد التاريخيّة التي حفظت لنا التاريخ في هيئة مصوّرة، وذلك قبل اختراع وسائل التصوير الحديثة. وبغضّ النظر عن صفة المستشرقين التي جاؤوا عليها للشرق، فإنّ تصاويرهم تعدّ مِن أدقّ وأعظم التصاوير التي لعبت دورًا كبيرًا في حفظ التفاصيل التاريخيّة والحضاريّة في هيئة مرآة. وتُعدّ هذه التصاوير مرجعًا مصوّرًا لكثير مِن التفاصيل الخاصّة بالآثار بصفة عامّة، حيث حملت هذه التصاوير تفاصيل دقيقة لرسوم العمائر بشتّى أنواعها، ورُسمت هذه العمائر بواقعيّة شديدة، فسجّلت لنا فراشي الفنّانين الواجهات المعماريّة للمباني بتفاصيلها كافّة، ليس في مصر فقط، ولكنْ في بلدان الشرق كلّه[٣]. وكذلك رسم المآذن التي جذبت أنظارهم، ورسم الزخارف التي كانت تزيّن تلك العمائر.

ومِن أشهر المصوّرين الذين تعدّ لوحاتهم سجلاً مصوّرًا للعمارة العربيّة الإسلاميّة وكذلك العمارة المصريّة القديمة، المصوّر باسكال كوست، كما في لوحته. ضمن التصاوير موضوع الدراسة التي تصوّر لنا بواقعيّة باب الفتوح بالقاهرة، لوحة (٨٤) ودافيد روبرتس، ولوحته التي تمثّل سوق النحّاسين في القاهرة ضمن الأعمال الفنيّة

[١]- عفيف البهنسي، أثر الجماليّة الإسلاميّة في الفنّ الحديث، ص٧٢.

[٢]- عرفة عبده علي، القاهرة بالفرشاة الأوروبيّة، ص٧.

[٣]- وديعة بنت عبد الله بن أحمد، دور المصورّين المستشرقين في حفظ التراث العربي في القرن ١٩م، مجلّة العمارة والفنون، العدد العاشر، ص٧٩٥.

موضوع الدراسة لوحة (٥١)، والتي يتّضح بها عدد مِن المنشآت الآثاريّة المهمّة وما كانت عليه وقت تنفيذ التصويرة، وبروسبير ماريلا وإيميل بريس دافين وتوماس ألوم وإدوارد لير وجان ليون جيروم وغيرهم الكثير[1]. ويمكن لدارسي العمارة والدراسات المعماريّة الاستفادة مِن تلك التصاوير التي تحمل تفاصيل دقيقة لهذه العمائر، حيث قد تلاشى وتلف كثير مِن تلك التفاصيل في الوقت الحالي. كذلك يمكن مِن خلال تلك التصاوير معرفة حالة الأثر في فترة رسم التصويرة؛ إذ إنَّ هذه العمائر قد طرأ على هيئتها كثير مِن التغيير الناتج عن التجديدات والترميمات التي توالت عليها، فيمكن الرجوع إلى تلك اللوحات المصوّرة للوقوف على شكل المنشآت الآثاريّة ومعرفة ما طرأ عليها مِن تغيير وما كانت عليه منذ قرنين مِن الزمان مع بداية انتشار الرسم الاستشراقي، والذي بدأ يزداد منذ مطلع القرن التاسع عشر الميلادي، وبلغ ذروته في منتصف ذلك القرن. والجدير بالذكر أنَّ لجنة حفظ الآثار العربيّة كانت ترجع للوحات المستشرقين في كثير مِن الأحيان عند قيامها بترميم أو إصلاح وتجديد المنشآت الآثاريّة؛ لِما تحمله هذه اللوحات مِن تفاصيل دقيقة فُقدت مِن العمائر بمرور الزمن.

كذلك كان لتصاوير المستشرقين ولوحاتهم الفنيّة دور في حفظ تفاصيل التحف الفنيّة الآثاريّة، فقد حفلت لوحاتهم بأشكال متنوّعة مِن التحف التطبيقيّة ؛كالخزف والفخار والمعادن والتحف الخشبيّة والزجاجيّة وقطع النسيج والسجاد بأشكاله المتنوّعة وتفاصيله الزخرفيّة الثريّة. كذلك أمدّتنا اللوحات بطرق صناعة وزخرفة هذه التحف، والتي بالرجوع إليها تفيد في إعادة التحفة إلى شكلها الأوّلي عند ترميمها، ويتّضح ذلك بجلاء في عدد مِن التصاوير ضمن الأعمال الفنيّة موضوع الدراسة لوحات (٣٦، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢١، ٢٣٧، ٢٣٨).

ولم يقتصر الأمر على اللوحات المرسومة فقط، بل كان للتصوير الدايجيري «الفوتوغرافي» الذي اخترع عام ١٨٣٩م، دور مهمّ أيضًا؛ إذ قام كثير مِن المستشرقين باستخدام آلة الكاميرا في التقاط صور للآثار. وهذه الصور وثائق مؤكّدة لا يمكن الطعن فيها لبيان حالة الآثار وتفاصيلها، فتوجد العديد مِن الصور التي أخذت للعمائر في النصف الثاني مِن القرن التاسع عشر وما بعده، بعد اختراع آلة الكاميرا،

[١]- عرفة عبده علي، القاهرة بالفرشاة الأوروبيّة، ص٩.

والتي تمثّل مرجعًا مهمًا لدارسي العمارة للوقوف على شكل العمائر وتفاصيلها وقتذاك،.كذلك توجد صور فوتوغرافيّة للسقّائين في ذلك الوقت وهم يحملون قربهم الفخاريّة، وكذلك للحوانيت وما يباع بداخلها مِن أشكال متنوّعة مِن التحف الفنيّة، ممّا يجعل مِن اليسير على دارسي الفنون معرفة شكل التحف وأكثرها انتشارًا واستعمالاً في تلك الفترة.

وبذلك فقد حفظت لنا تصاوير المستشرقين التراث الأثري، ورصدت وسجّلت لنا تفاصيله بكلّ دقّة. ويمكن الرجوع لهذه اللوحات والتعويل عليها في الدراسات الآثاريّة، ومعرفة العناصر التي كانت موجودة واندثرت.

ثانيًا- دور الدراسات الاستشراقيّة في خدمة الدراسات الحضاريّة

كان للحضارة الإسلاميّة وحياة شعوب الشرق الإسلامي النصيب الأكبر والأهمّ مِن دراسات المستشرقين. فقد كان الشرق بالنسبة لهم كيانًا خفيًّا أرادوا كشفه ومعرفة مكنون نظمه الحياتيّة؛ إذ شغل الشرق حيّزًا كبيراً مِن تفكيرهم واهتمامهم، حتّى بلغ الرحيل للشرق ودراسة مجتمعاته عن قرب أوجه مع مطلع القرن التاسع عشر الميلادي، بعد رحيل الحملة الفرنسيّة عن مصر، التي فتحت أعين الغرب على أهميّة الشرق الإسلامي بصفة عامّة، ومصر بصفة خاصّة. ولم يكن اهتمام المستشرقين بدراسة شعوب الشرق وحضارته مِن قبيل إشباع الرغبة والفضول في كشف الشرق والشغف في الرحيل إليه، وإنّما كان لأهداف كبرى خفيّة؛ كمعرفته ودراسته دراسة وافية مِن جميع النواحي حتّى يضعوا أيديهم على نقاط ضعف شعوبه، وكذلك معرفة مواطن قوّتهم؛ وذلك تمهيدًا لاستعماره والسيطرة عليه. فجاءت معظم الدراسات التي تناولت شعوب الشرق غاية في الدقّة، فلم تترك شيئًا في الشرق إلّا وتناولته؛ وذلك لخدمة المصالح الغربيّة. ولكنْ -ومِن دون قصد- خدمت تلك الدراسات الحضاريّة الاستشراقيّة لشعوب الشرق الدراسات الحضاريّة التي تمّت في عصرنا هذا.

ولمّا كانت مصر مِن أعظم بلدانه، فقد حظيت باهتمام جلّ المستشرقين والرحّالة، وحتّى السائحين، فلم تطأ أقدام أيّ منهم أرض مصر إلّا وكتب عنها، سواء مؤلّفات

مستقلّة أو خطابات كانوا يرسلونها لذويهم في الغرب، يتناولون فيها وصف مصر ونظام شعبها وحضارتها وجميع أوجه الحياة فيها.

وقد قدّمت الدراسات الاستشراقيّة، خاصّة ما تمّ في القرنَيْن التاسع عشر والعشرين الميلاديين، خدمات جليلة لدارسي الحضارة والتاريخ الاجتماعي والمعنيّين بالدراسات الحضاريّة، خاصّة دراسة الشعوب وعاداتها ونظمها الاقتصاديّة والسياسيّة والدينيّة والاجتماعيّة. وكان للحياة الاجتماعيّة لشعوب الشرق نصيب وافر مِن مؤلّفات المستشرقين، تلك المؤلّفات التي قامت بتوثيق كلّ جوانب الحياة الاجتماعيةّ -وإنْ اشتملت هذه الدراسات على بعض الأخطاء التي يجب على الباحث المطّلع أنْ يعيها جيّدًا في أثناء الرجوع لتلك المؤلّفات- فقد كان لاختلاف الدين والثقافة واللغة بين المستشرقين وشعوب الشرق دور في وقوع أولئك المستشرقين في كثير مِن الأخطاء.

وقد شمل إنتاج المستشرقين الذي خدم الدراسات الحضاريّة، المؤلّفات أو الكتب والتصاوير التي نفّذها الفنّانون المستشرقون الذين أتوا إلى الشرق، وكذلك الصور الفوتوغرافيّة أو التصوير الدايجيري الذي استخدمه كثير مِن المستشرقين في توثيق المشاهد اليوميّة الشرقيّة بوساطة آلة الكاميرا التي اخترعت عام ١٨٣٩م.

١. المؤلّفات أو الكتب التي تناولت الجوانب الحضاريّة

سنورد أهمّها وأكثرها تأثيراً في دراسات الباحثين المحدثين:

بالإضافة إلى «موسوعة وصف مصر» التي سبق الحديث عنها، والتي لم يُغفل مؤلّفوها أيًّا مِن جوانب الحياة في مصر، وخدمت الدراسات الحضاريّة بشكل كبير مثلما خدمت الدراسات الآثاريّة؛ يأتي كتاب المستشرق الإنجليزي إدوارد وليام لين «عادات المصريّين المحدثين وتقاليدهم»

(the Manners and customs of the modern Egyptian) الذي صدر في

جزأين عام ١٨٣٦م في لندن[١]، في مقدّمة الكتب الاستشراقيّة التي تناولت حياة الشعب المصري بشكل دقيق للغاية. وقد جاء إدوارد لين إلى مصر عام ١٨٢٥م، يملؤه الشغف في معرفة مصر ودراسة الشعب المصري والوقوف على نظم الحضارة الإسلاميّة، فما كان منه إلّا أنْ اندمج وسط الشعب المصري، وارتدى الزيّ المصري التقليدي، وكان لاختلاطه بالمصريّين وارتياده منازلهم دور مهمّ في معرفة تفاصيل حياتهم وعاداتهم وتقاليدهم كافّة، فتجوّل في الأسواق، وطاف في الشوارع، ودخل المساجد، فتمكّن بذلك مِن التغلغل إلى أعماق الحياة الاجتماعيّة والدينيّة للمصريّين[٢]، فألمّ بالنواحي الحضاريّة كافّة، واطّلع عن قرب على الحضارة الإسلاميّة، فلم يترك جانبًا مِن جوانب حياة المصريّين، إلّا وتناوله عن معايشة وتجربة، فاشتمل كتابه هذا على وصف لأدقّ التفاصيل اليوميّة لحياة المصريّين في القرن التاسع عشر الميلادي؛ إذ وصفها وصفًا مفصّلًا، مسهبًا في ذكر ما يقوم به المصريّون مِن أعمال يوميّة. كذلك شمل الكتاب وصفًا لملابس المصريّين في تلك الفترة، مع إيضاح لأنواع قطع الملابس التي تخصّ كلّ طبقة مِن طبقات المجتمع، مصحوبًا برسومات لتلك القطع مِن تنفيذ إدوارد لين. كذلك لم يغفل لين الإشارة إلى تعاملات المصريّين اليوميّة داخل الأسواق، وأنواع التجارة والبضائع الرائجة وقتذاك. كما وصف النظام الأسريّ في مصر، ودور المرأة في الأسرة، وأشكال البيوت، وأنواع الأطعمة، وأشكال الشوارع والحوانيت، ووسائل المواصلات المستخدمة في ذلك الوقت، والاحتفالات والمناسبات لدى المصريّين وأنواعها، ونظام الزواج والأفراح وكيفيّة حدوثها، والجماعات الهامشيّة والمتسوّلين والعبيد والخدم، فلم يترك شيئًا في المجتمع المصري إلّا وسجّله بكلّ دقّة ووصفه بإسهاب، فأصبح كتابه مرجعًا للباحثين والمهتمّين بدراسة المجتمع المصري والنواحي الحضاريّة له.

ويُعدّ كتاب لين هذا أكثر كتب المستشرقين التي تناولت المجتمع المصري والحضارة الإسلاميّة بإنصاف كبير. فلم يكن مجيء لين لمصر بدافع أو هدف

[١]- إدوارد وليم لين، عادات المصريين المحدثين وتقاليدهم، ترجمة: سهير دسوم، ص٩.

[٢]- إدوارد وليم لين، عادات المصريين المحدثين، ص٨ .

سياسي لخدمة الأهداف والمصالح الاستعماريّة أو لتشويه الحضارة الإسلاميّة، بل أراد أنْ يُعرِّف العالم بحضارة وشعب مصر التي تنقّل بين مدنها الكبرى والصغرى، كما طاف بقراها وريفها. فيُعدّ كتابه هذا مِن أهمّ وأكثر المؤلّفات الاستشراقيّة التي أفادت الدراسات الحضاريّة، فلم يتناول أيّ باحث حياة الشعب المصري الاجتماعيّة والحضاريّة، إلّا ورجع لهذا الكتاب الذي تميّز بالدقّة والوضوح، فيُعدّ أفضل ما كُتب في وصف حياة وحضارة شعب.

وقد حذا كثير مِن المستشرقين حذو إدوارد وليم لين، لكنّهم لم يبلغوا ما بلغه مِن دقّة الوصف وشموليّة المضمون. ومِن تلك المؤلّفات الاستشراقيّة الأخرى التي أفادت مجال الدراسات الحضاريّة، كتاب الطبيب المستشرق الفرنسي أنطوان بارتملي الشهير بـ«كلوت بك»، الذي سنحت له الفرصة للمجيء لمصر عام ١٨٢٥م، عندما استقدمه محمّد علي باشا فيما استقدم مِن الفرنسيّين لبناء دولته الحديثة، فتولّى وظيفة «جرّاح باشي»، ثمّ صار فيما بعد جرّاح محمّد علي باشا الأوّل، وقد مضى كلوت بك فترة طويلة في مصر، ألّف خلالها كتابه «لمحة عامّة إلى مصر»، الذي نشره في باريس عام ١٨٤٠م[1]، والذي نُقل إلى العربيّة فيما بعد.

وقد حاول كلوت بك في هذا الكتاب السير على نهج أبناء جنسه مِن الفرنسيّين الذين ألّفوا موسوعة وصف مصر، فقام بعمل استعراض موجز في هذا الكتاب لتاريخ مصر منذ العصر الفرعوني، جاعلاً تركيزه الأكبر على النظم الاجتماعيّة والاقتصاديّة والقانونيّة.كذلك تناول طبيعة مصر الجغرافيّة والجيولوجيّة، وذكر ما فيها مِن أنواع الطيور والحيوانات، وأنواع الأشجار والمحاصيل في فترة تواجده بمصر. كما ألقى الضوء بإيجاز على أزياء المصريّين ونظم حياتهم الاجتماعيّة مِن احتفالات وزواج وحياة أسريّة، والمرأة ودورها، وما كان لها مِن مكانة في طبقات المجتمع المختلفة، بالإضافة إلى ذكره للأمراض التي كانت منتشرة وقتذاك، والأوبئة التي كانت تضرب مصر في القرن التاسع عشر الميلادي. كذلك تناول كلوت بك في كتابه فترة حكم محمّد علي باشا التي عاصرها في مصر، وكان شاهدًا على ما تمّ فيها مِن أحداث، وما سعى إليه محمّد علي في ذلك الوقت مِن عمل نهضة شاملة في شتّى المجالات.

[١]- انظر: كلوت بك، لمحة عامّة إلى مصر، مقدّمة الكتاب «ترجمة المؤلّف».

وتكمن أهميّة هذا الكتاب في أنَّ مؤلّفه قد عاصر معظم فترة حكم محمّد علي باشا، ووضع يده على ما طرأ على المجتمع في ذلك الوقت مِن تغيرات اجتماعيّة، فأمدّ الدراسات الحضاريّة الحديثة بمعلومات قيّمة عن مصر في القرن التاسع عشر الميلادي، فخدم بذلك الدراسات الحضاريّة التي تركّز على فترة حكم محمّد علي باشا.

والجدير بالذكر أنَّ المستشرق كلوت بك لم يكن مِن المستشرقين المجحفين في كتاباته عن الشرق وعن المجتمع المصري الذي يخالفه في الدين والثقافة ونظم الحياة كافةً، إلاّ أنّه حاول أنْ يبرز المجتمع المصري بكلّ تفاصيله دون نقد شديد أو إجحاف لهذا البلد وعادات أهله التي هي بالطبع غريبة عليه، ولكنّه كان يقارن بين عادات المصريّين وعادات أهل بلده الفرنسيّين؛ ليبيّن اختلاف الشرق عن الغرب في كلّ شيء.

وهناك دراسات استشراقيّة تناولت القاهرة بشكل خاصّ وتركيز أكبر دون غيرها مِن المدن المصريّة، بصفتها عاصمة الدولة ومقرّ الحكم والإدارة. ومِن هذه المؤلّفات، كتاب المستشرق الفرنسي واشنطن دي فوداني «القاهرة وضواحيها»، وقد تعرّض هذا الكتاب بالوصف والتحليل والنقد لعادات ومعتقدات المصريّين في العصور الوسطى وحتّى العصر الحديث، خاصّة أهل القاهرة[1]، وقد نُقل هذا الكتاب إلى العربيّة.

ومِن المؤلّفات الأخرى التي ركّزت على القاهرة وصدرت في القرن العشرين، كتاب المستشرق الفرنسي أندريه ريمون، وقد نقل إلى العربيّة. ويلقي فيه ريمون الضوء على تاريخ القاهرة الاجتماعي بصفة عامّة، متناولاً عواصم مصر منذ الفتح الإسلامي حتّى العصر الحديث، مركّزًا على القاهرة منذ إنشائها في العصر الفاطمي حتّى القرن العشرين.

ومِن المؤلّفات الاستشراقيّة التي خدمت الدراسات الحضاريّة كتاب المستشرقة جينيفر سكيرس «الثقافة الحضريّة في مدن الشرق..استكشاف المحيط الداخلي

[١]- انظر: واشنطن دي فوجاني، القاهرة وضواحيها، ترجمة: مدحت عايد فهمي، مكتبة مدبولي للنشر.

للمنزل». يتناول هذا الكتاب بتركيز حياة الطبقة العليا والوسطى في مدن الشرق مِن ضمنها القاهرة، فيلقي الضوء على المأكل والمسكن والملبس في تلك الطبقات التي تحتلّ شريحة عريضة في مجتمعات الشرق، إذ تضمّ الحكّام وكبار رجال الدولة والميسورين والتجار والمشايخ والعلماء والموظّفين.

وكذلك مِن المؤلّفات أيضًا التي خدمت الدراسات الحضاريّة، كتاب المستشرق الفرنسي جوستاف لوبون «حضارة العرب». وهذا الكتاب لا يقتصر على مصر فقط، بل يتناول العرب في العراق وشبه الجزيرة العربيّة وسوريا وبلاد فارس والهند وشمال أفريقيا وإسبانيا، إذ تطرّق إلى نظم العرب وطبائعهم ومصادر معارفهم وغيرها مِن الأمور المتعلّقة بحضارة العرب، ويُعدّ هذا الكتاب مرجعًا يتناول حضارة العرب مِن وجهة نظر الغرب. والحقيقة أنّ المطّلع على هذا الكتاب يجد كثيراً مِن الاتّزان وعدم الإجحاف في حديث لوبون عن العرب وحضارتهم، بل إنّه مقرّ بما لحضارة العرب مِن فضل على أوروبا ودور في تمدينها، وقد نشر هذا الكتاب عام ١٨٨٤م، ثمّ تُرجم إلى العربيّة فيما بعد[١].

كذلك وجدت مؤلّفات أخرى لبعض المستشرقين الذين اتّسمت آراؤهم وكتاباتهم بالإجحاف بدرجات متفاوتة مِن مستشرق لآخر، وتظهر بين سطورهم لهجة الاستعلاء والعداء والكراهية للإسلام، محاولين تشويه الحضارة الإسلاميّة، متهكّمين على عادات وتقاليد المسلمين عامّة، والمصريّين بصفة خاصّة. ورغم آرائهم هذه، إلّا أنَّ مؤلّفاتهم حملت بين ثناياها فائدة لدارسي الحضارة وحياة الشعوب الإسلاميّة. فعلى الباحثين المحدثين الرجوع لتلك المؤلّفات ونقدها وتصحيح ما بها مِن مغالطات وأخطاء، والإفادة مِن الجوانب الصحيحة بها، وألّا يسير الباحثون معصوبي الأعين خلف هذه الكتابات، بل يجب أنْ يمتلكوا رؤية نقديّة لمعرفة الغثّ مِن السمين. ومِن هذه الدراسات، والتي تناولت المجتمع المصري على وجه الخصوص، كتاب المستشرق الإنجليزي ستانلي لين بول «الحياة الاجتماعيّة في مصر..وصف للبلد وأهلها»، الذي تناول فيه الحياة الاجتماعيّة في مصر بتفاصيلها كافّة في النصف الثاني مِن القرن التاسع عشر الميلادي، وذلك بطريقة نقديّة لحياة المصريّين وعاداتهم وتقاليدهم وحضارتهم أحيانًا، وتهكّمية على بعض العادات والتقاليد والنظم أحيانًا أخرى. ولكنْ لهذا الكتاب

[١]- انظر: جوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسّسة هنداوي للنشر.

بعض الجوانب المهمّة التي يجب النظر إليها وأخذها في الاعتبار؛ إذ يطلعنا لين بول فيها على بعض النظم الاجتماعيّة والعادات السائدة مع وصف لحياة الفلّاحين وأوضاعهم ونظام الزراعة وحياة أهل الريف، وكذلك حياة أهل المدن ومساكنهم ومأكلهم وملبسهم .كلّ ذلك مصحوبًا بتصاوير توضيحيّة منفّذة على الخشب والأستيل بطريقة الحفر. وكباقي المستشرقين، لم يفت ستانلي لين بول أنْ يلقي الضوء على بعض الآثار؛كالمساجد الشهيرة، إذ يصفها وصفًا دقيقًا. وقد أعجب لين بول بالأزهر الشريف ونظامه مع نقده لنظام التعليم في مصر، الذي اقتصر على التركيز على العلوم الدينيّة والشرعيّة وما يتّصل بالدين الإسلامي[1]. ولستانلي لين بول مؤلّفات كثيرة يتناول فيها الحضارة الإسلاميّة وحياة شعب مصر ؛ ككتاب سيرة القاهرة، وكتاب (Cairo sketches of its historymonuments and social life).

ومِن هؤلاء المستشرقين أيضًا، المستشرقة الإنجليزيّة صوفيا لين بول التي كانت تنظر إلى المجتمع المصري نظرة استعلاء بصفتها سيّدة إنجليزيّة؛ إذ يتّضح ذلك في كتاباتها. وقد جاءت إلى مصر، وكتبت عدّة رسائل مِن القاهرة تصف فيها مشاهداتها عن المجتمع المصري، وقد خرجت هذه الرسائل لنا في هيئة كتاب بعنوان «المرأة المصريّة في عهد محمّد علي.. رسائل صوفيا لين بول مِن القاهرة». وتكمن أهميّة هذا الكتاب بالنسبة للدراسات الحضاريّة، رغم آراء صوفيا لين بول المجحفة وأسلوبها المغلف بنظرة عداء للإسلام والمسلمين وحضارتهم، في اشتماله على وصف مفصّل لحياة النساء داخل القصور والحرملك في الطبقتين العليا والوسطى؛ إذ كانت صوفيا لين بول تقوم بزيارة سيّدات الحريم، وحريم محمّد علي باشا، فنقلت كلّ تفاصيل حياتهم داخل القصور والبيوت. كما وصفت الحرملك والقصور وما فيها مِن زخارف ومفروشات، والتعاملات والحياة اليوميّة داخلها، وأزياء تلك الطبقة وغيرها مِن الأمور المتعلّقة بحياة النساء داخل تلك القصور المغلقة عليهن، والتي كان مِن المستحيل دخول الأجانب مِن الرجال إليها. فجاءت رسائل صوفيا لين بول لتكون النافذة التي يطلّوا منها على حياة النساء داخل الحرملك والقصور[2]. ويمكن

[١]- انظر: ستانلي لين بول، الحياة الاجتماعيّة في مصر.. وصف للبلد وأهلها، ترجمة: ماجد محمّد فتحي، مكتبة الآداب.

[٢]- انظر: صوفيا لين بول، المرأة المصريّة في عهد محمّد علي.. رسائل صوفيا لين بول مِن القاهرة، ترجمة: عزّة كرارة، عين الدراسات والبحوث الإنسانيّة والاجتماعيّة.

للمتخصّصين في الدراسات الحضاريّة الرجوع لكتاب صوفيل لين بول؛ للإفادة منه فيما يخصّ حياة النساء داخل القصور والحرملك بصفة خاصّة.

٢. التصاوير المرسومة والفوتوغرافيّة التي تناولت الجوانب الحضاريّة

تُعدّ لوحات المستشرقين سجلاًّ مصوّرًا للمجتمعات الشرقيّة بصفة عامّة، ومصر بصفة خاصّة، وللحياة الشرقيّة الاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة وغيرها. فتحمل تلك اللوحات تفاصيل حياة الشعوب الشرقيّة، والتي كانت مِن الأهداف الرئيسة لدى المستشرقين؛ إذ ركّزوا على معرفة نظم حياة أهل الشرق وعاداتهم وتقاليدهم ونقلها لحكوماتهم وشعوبهم في الغرب.

وقد حرصوا على نقل الحياة الشرقيّة التي رسموها بمنتهى الدقّة، وكذلك في رسم الواقع الاجتماعي الشرقي. وقد حفلت تلك اللوحات برسوم طوائف الشعوب وعادات أهلها وثقافتهم وتقاليدهم[1]، بملاحظة جميع تفاصيل الأزياء الشرقيّة بأشكالها وأنواعها المختلفة سواء للرجال أو النساء[2]، فاتّضحت بها قطع الملابس التي ترتديها كلّ طبقة مِن طبقات المجتمع، وكذلك قطع الملابس التي ميّزت كلّ بلد وكلّ إقليم، فرصدت ملابس الحكّام والأمراء وكبار رجال الدولة والميسورين، وكذلك ملابس طبقة العامّة مِن رجال ونساء وأطفال وصبية، وأيضًا ملابس الجنود ورجال الشرطة، فيمكن مِن خلال تلك التصاوير معرفة وتتبّع تطوّر نظام الملابس والمتغيّرات، التي طرأت عليه نتيجة التأثيرات الأوروبيّة التي اجتاحت الشرق عامّة، ومصر بصفة خاصّة في القرنَيْن التاسع عشر والعشرين الميلاديين. كذلك تحمل تلك التصاوير تفاصيل الزخارف التي تزيّن قطع الملابس، ونوع المنسوجات التي كانت سائدة وقتذاك، ويتّضح كلّ ذلك جليًّا في الأعمال الفنيّة موضوع الدراسة.

مِن ناحية أخرى، سجّلت لنا تلك التصاوير مظاهر الحياة الاجتماعيّة في الشرق مِن عادات وتقاليد المجتمعات، مِن طرق الاحتفالات؛ كالزواج والمآتم وإقامة حفلات الرقص والغناء والموسيقا[3]، وكذلك طرق الاحتفالات بالأعياد والمناسبات

[١]- ربيع أحمد سيّد، تصاوير المشرق الإسلامي ودلالتها الحضاريّة.

[٢]- وديعة بنت عبد الله بن أحمد، دور المصوّرين المستشرقين في حفظ التراث العربي، ص٧٩٥.

[٣]- إبراهيم صبحي السيّد غندر، دراسة لأعمال المستشرق كاميل روجر الفنيّة عن تركيا في القرن التاسع عشر، ص١٠.

الإسلاميّة وغير الإسلاميّة العامّة والخاصّة، وكذلك طرق المعيشة وحياة النساء داخل البيوت والحرملك، وما يقومون به مِن أعمال منزليّة، ونُظم المأكل والمشرب وأنواع الأطعمة السائدة والمشهورة وقت رسم تلك اللوحات. كما لم تغفل تلك التصاوير النظام الأسري ومكانة ربّ الأسرة ودوره الذي اتّضحت أهميّته في هذه التصاوير، وأيضًا دور المرأة وما تقوم به مِن أعمال، واحتشامها وعدم خلطتها بالرجال.

هذا بالإضافة إلى مشاهد الحياة اليوميّة التي كانت أكثر ما يحرص المصوّرون على رسمه، فزخرت التصاوير بمشاهد الحياة اليوميّة مِن حركة التجارة والبيع والشراء في الأسواق وأنواع السلع المتداولة بها، والحوانيت وأنواعها وأصحابها مِن التجار، والباعة الجوّالين والسقّائين وغيرهم مِن أصحاب الحرف والمهن في المجتمع. بالإضافة إلى الأعمال التي يقوم بها الرجال والنساء، سواء في المدن أو في القرى؛كأعمال الحقول والزراعة وتربية الحيوانات والطيور، وبعض الصناعات البسيطة كنسج الخيوط وصناعة الأواني الفخاريّة، وقد ظهر كلّ ذلك في الأعمال الفنيّة موضوع الدراسة.

كما سجّلت التصاوير أيضًا ارتياد الرجال والنساء للحمّامات العامّة وأشكالها، وأيضًا ارتياد الرجال مِن مختلف الطبقات للمقاهي ووسائل التسلية في تلك المقاهي، وأشكال المقاهي في ذلك الوقت.

كما رصدت تلك التصاوير البدو في الصحراء، مِن رجال ونساء، وطرق معيشتهم وعاداتهم وأزيائهم، وما يقومون به مِن أعمال، هذا بالإضافة إلى ما سجّلته التصاوير مِن طقوس دينيّة كأداء الصلوات والأدعية.

وقد أمدّتنا تصاوير المستشرقين أيضًا بأنواع وأشكال وسائل المواصلات التي كانت تستخدم وقتذاك؛ كالجمال والحمير والخيول، والعربات التي تجرها الخيول، والتي كان يستخدمها أعضاء الطبقة العليا. كما سجّلت تلك التصاوير أماكن وطرق التعليم السائدة في تلك الفترة؛ كالكتاتيب والمدارس الملحقة بالمساجد وحلقات التعليم التي كانت تقام في الخلاء أو في أيّ مكان فراغ، خاصّة في الأرياف.

الخاتمة

لم تترك كتابات ورسوم وتصاوير المستشرقين جانبًا مِن جوانب حياة الشعوب الشرقيّة إلّا وتناولته. لذا، فإنَّ هذه التصاوير خدمت الدراسات الحضاريّة والاجتماعيّة بما وفّرته مِن مشاهد لكلّ ما يتعلّق بالمجتمعات، وما يقوم به أفرادها مِن ممارسات حياتيّة.

ينبغي على دارسي الحضارة أو المعنيين بالدراسات الحضاريّة والاجتماعيّة وكلّ ما يتعلّق بالتراث الحضاري، عدم إغفال تلك الكتب والتصاوير التي حفظت لنا معظم جوانب تراثنا الحضاري.

يجب الالتفات إلى أنّ المستشرقين الذين اهتمّوا بالشرق كتابة ورسمًا وتصويرًا، منهم مَن هو كاره للشرق وناقم عليه، ومنهم مَنْ كان موضوعيًّا ومنصفًا، خاصّة بين فئة المصوّرين الذين كان لديهم دافع فنّي سيطر على رسومهم؛ إذ كانت هذه الفكرة مسيطرة على كثير مِن الباحثين، ممّا جعلهم يرفضون إنتاج المستشرقين.

بغضّ النظر عن الأهداف الاستعماريّة للمستشرقين في كلّ المجالات التي عملوا عليها في الفترة الماضية، فإنّ أغلبهم كان يعمل على نقل الواقع كما هو؛ لحاجته إلى فهم شعوب الشرق وحضارتهم، وليس بالضرورة لتقديم خدمات علميّة صافية. وفي كلا الحالتين، تبقى هذه الأعمال مصدرًا مهمًّا للباحثين والدارسين في تلك الفترة.

إنَّ المتتبّع لإنتاج المستشرقين الفني مِن تصاوير وأعمال فنيّة، يجد أنّها تخدم بشكل كبير الدراسات الآثاريّة والحضاريّة والاجتماعيّة.

لائحة المصادر والمراجع

١. إبراهيم صبحي السيّد غندر، دراسة لأعمال المستشرق كاميل روجر الفنية عن تركيا في القرن التاسع عشر.

٢. إدوارد وليم لين، عادات المصريين المحدثين وتقاليدهم، ترجمة: سهير دسوم.

٣. الحاج ولد إبراهيم، الثورات العربيّة إعادة الاعتبار لأطروحات إدوارد سعيد، مركز الجزيرة للدراسات، ٢٠١٢م.

٤. الريح أحمد النيل، نزعة الاستعلاء والعداء في كتابات المستشرقين المتعصبين عن التراث العربي الإسلامي، مجلّة البحث العلمي للعلوم والآداب، العدد الحادي عشر، السنة الثامنة، يناير، ٢٠١٢م.

٥. ثروت عكاشة، مصر في عيون الغرباء، ج١.

٦. جوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسّسة هنداوي للنشر.

٧. ربيع أحمد سيّد، تصاوير المشرق الإسلامي ودلالتها الحضاريّة.

٨. رشاد رشدي، سحر مصر في كتابات الرحّالة الإنجليز في القرن التاسع عشر، ترجمة: جمال الجزيري، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠٠٢م.

٩. ريتشارد إتنجهاوزن، الفنّ الإسلامي والعمارة، ترجمة: عبد الودود بن عامر، دار الكتب الوطنيّة.

١٠. ستانلي لين بول، الحياة الاجتماعيّة في مصر.. وص ف للبلد وأهلها، ترجمة: ماجد محمّد فتحي، مكتبة الآداب.

١١. سعدون الساموك، الاستشراق ومناهجه في الدراسات الإسلاميّة، دار المناهج للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، عمّان، الأردن، ٢٠١٠م.

١٢. سيّد عبد الماجد الغوري، مقالات وبحوث حول الاستشراق والمستشرقين للعلاّمة الندوي، دار ابن كثير، الطبعة الأولى، دمشق، ٢٠١٢.

١٣. صلاح الجبري، الاستشراق. قراءة نقديّة، دار الأوائل، الطبعة الأولى، دمشق، ٢٠٠٩م.

١٤. صوفيا لينبول، المرأة المصريّة في عهد محمّد علي.. رسائل صوفيا لينبول من القاهرة، ترجمة: عزّة كرارة، عين للدراسات والبحوث الإنسانيّة والاجتماعيّة.

١٥. عرفة عبده علي، القاهرة بالفرشاة الأوروبيّة.

١٦. عفيف البهنسي، أثر الجماليّة الإسلاميّة في الفنّ الحديث.

١٧. علي حسن الخربوطلي، المستشرقون والتاريخ الإسلامي، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٨٨م.

١٨. كلوت بك، لمحة عامّة إلى مصر، مقدّمة الكتاب «ترجمة المؤلف».

١٩. كونت دي شابرول، موسوعة وصف مصر-المصريّون المحدثون-، مقدّمة الجزء الأوّل.

٢٠. ديماند، الفنون الإسلاميّة، ترجمة: أحمد محمّد عيسى، دار المعارف بمصر.

٢١. مازن بن صلاح مطبقاني، الاستشراق.

٢٢. مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، دار الإرشاد، الطبعة الأولى، ١٩٦٩م.

٢٣. محمّد المقداد، تاريخ الدراسات العربيّة في فرنسا، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٦٧، الكويت، ١٩٩٢م.

٢٤. محمّد فاروق النبهان، الاستشراق..تعريفه.. مدارسه.. آثاره، منشورات المنظّمة الإسلاميّة للتربية والعلوم والثقافة، إيسيسكو، الرباط، المملكة المغربيّة، ٢٠١٢م.

٢٥. محمّد نور الدين جباب، إشكاليّة الهويّة والمغايرة في الفكر العربي المعاصر، مخطوط رسالة دكتوراه غير منشورة، كليّة العلوم الإنسانيّة، جامعة الجزائر، ٢٠٠٤م.

٢٦. محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفيّة الفكريّة للصراع الحضاري، دار المعارف، د.ط، القاهرة، ١٩٩٧م.

٢٧. عفاف صبره، المستشرقون ومشكلات الحضارة، دار النهضة العربيّة، د.ط، القاهرة، ١٩٨٥م.

٢٨. مشتاق بشير الغزالي، أزمتنا مع الاستشراق، مركز دراسات الكوفة، العدد الثامن، ٢٠٠٨م.

٢٩. نهلة فخر محمّد، دراسة لبعض آثار مدينة القاهرة.

٣٠. واشنطن دي فوجاني، القاهرة وضواحيها، ترجمة: مدحت عايد فهمي، مكتبة مدبولي للنشر.

٣١. وديعة بنت عبد الله بن أحمد، دور المصوّرين المستشرقين في حفظ التراث العربي في القرن ١٩م، مجلّة العمارة والفنون، العدد العاشر.

٣٢. يحيى مراد، معجم أسماء المستشرقين.

لائحة المصادر الأجنبيّة

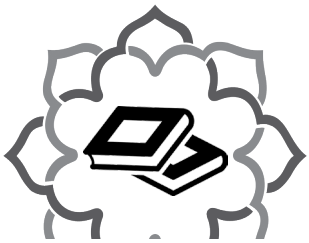
١. Edward said, orientalism, New York, vintage Books, 1979.

2. David Robrtes,Eygpt and Nubia, London, 1846.

3. A.C.Creswell, A brief chronology of the Muhammadan monuments of Eygpt to A.D 1517,Bifao, 1919.

4. Pascale Coste, Architecture Arabeou Monuments du caire, 1837- 1839.

5. E. Prissd'Avennes,L'artarabed'apres les Monuments du kaire,paris, 1874.



قراءات علميّة

في الفكر والتراث الاستشراقي

«حياة محمّد أو حين نكتشف الحقيقة الكاملة للدجل»

La vie de Mohamet où l'ondécouvreamplement la verité de l'imposture

مقاربة في كشف انحراف الفكر والتصوّر ومزالق التأويل

الدكتور مكّي سعد الله

«حياة محمّد أو حين نكتشف الحقيقة الكاملة للدجل»

La vie de Mohamet où l'ondécouvreamplement la verité de l'imposture

مقاربة في كشف انحراف الفكر والتصوّر ومزالق التأويل

الدكتور مكّي سعد الله[*]

المُلخَّص

يقدّم المستشرق الإنجليزي هامفري بريدو رؤيته ومقاربته للسيرة النبويّة، مستندًا على مرجعيّات تزخر بها المكتبة الاستشراقيّة الغربيّة وكتابات القرن السابع عشر التي تنكر النبوّة والوحي والمقدّس. وقد صادف كتابه صدور مصنّفات عديدة تتناول فكرة الدجل (L'imposture) التي كرّستها الرؤى العلمانيّة والماديّة واعتبرت كلّ الرسالات الإلهيّة تدليسًا واحتيالاً على العقلانيّة ومناهج البحث العلمي. وقد سقط واضع الكتاب في مغالطات تاريخيّة كبيرة، تمثَّلت في تزوير الحقائق التاريخيّة، بالإضافة إلى هيمنة وسيطرة سلطة التحيُّز المباشر والفاضح لأيديولوجيا عدائيّة، لتحقيق وإنجاز رسالة محدّدة، هدفها تشويه الرسالة الإسلاميّة ونبيّها ﷺ.

وساهم الجهل بآليّات التأويل ومناهج التحليل العلمي الموضوعي في كشف مزالق التفسير والقراءة للمشاهد والمواقف، التي عجز الكاتب عن إدراكها؛ لارتباطها

[*]- جامعة الشهيد العربي التبسي، تبسه - الجزائر.

بالمعتقد الإيماني الإسلامي واختلافها مع المروياّت والسرديّات التي سادت الفكر الكنسي الأوروبي عبر مساره الطويل.

يسعى البحث إلى كشف المغالاة والمغالطات التي جاءت في مضمون الكتاب باستخدام منهج النقد الثقافي الذي يعتمد وسائل البحث الأكاديميّة بعيدًا عن الانطباعيّة والأهواء الذاتيّة، مدعمًا أحكامه بالأدلّة التاريخيّة والحجّة والبرهان العلمي.

كلمات مفتاحيّة: همفري بريدو، الدجل، محمّدﷺ، التدليس، التشويه، السيرة النبويّة.

مقدّمة

استكمالاً لسلسة البحوث والدراسات الاستشراقيّة التي تناولت سيرة المصطفىﷺ بالطعن والتشويه المتعمّد والمقصود والفاقد لكلّ مصداقيّة علميّة وموضوعيّة، ورؤية حجاجيّة عميقة في تحليل المواقف والسلوكيّات، تأتي رؤية المستشرق الإنجليزي هامفري بريدو (Prideaux, Humphrey) (١٦٤٨-١٧٢٤) لتكشف عن الإدراك السطحي لمفهوم الغيريّة وثقافة الاختلاف عامّة وفكر النبوّة ودلالاتها، وقدسيّتها خاصّة، وعن القصور العقلي في فهم معاني القرآن ورسالته، فجاءت الأطروحات جوفاء، ساذجة، وسطحيّة مِن حيث البنية والدلالة، كاشفة عن نيّات وأفكار مسبقة (préjugés) مستخلصة تارة مِن مروياّت قديمة، اعتمدت على تكرار شبهات واهية لا تقوم على مبدأ وحجّة وبرهان، وتارة أخرى على تأويلات وتفسيرات واستنتاجات محدودة في الطرح والمقاربة؛ ذلك أنَّ اصطفاء محمّدﷺ للرسالة الإسلاميّة، يستوجب استنطاق السيرة ومقاربتها بعقلانيّة وفق مناهج تحليليّة وعلوم بينيّة لسبر الأغوار وفكّ الرموز وتفسير المواقف وفق مرجعيّات تفرضها سياقات الدعوة وانساق التاريخ والجغرافيا.

لم تؤسّس هذه الكتابات وتؤصّل للفكر النقدي وفق معايير العلوم الإنسانيّة والفلسفيّة والثيولوجيّة، فكانت عبارة عن رفض وجداني وإنكار عاطفي لا يرتبط

بالقطيعة الإبستمولوجيّة مع فكر العصر الوسيط في عدوانيّته للقرآن ورسوله، فجاءت الأبحاث عبارة عن فكر انطباعي وذاتي مرتبط بالأيديولوجيا الإنكاريّة التي تتحوّل فيها العنصريّة ودونية «الآخر» إلى آليّات وأدوات للنقد والتقييم والتقويم.

فاقترنت الكتابات بمنطق الضرورة والمصلحة والتطرّف والأدلجة العقائديّة، ولم تخضع المقولات والأحكام إلى معايير المناهج النقديّة العلميّة المستندة إلى فلسفات الحجاج والبرهان اليقيني. فقد أنتجت إمبراطوريّة الكتابة المركزيّة سلطة لخطابين متباينين ومتناقضين منهجًا ومقاربة وأفكارًا، الأوّل انتقائي لشواهد معزولة ومحرفة، والثاني تدليسي مشوَّه مقصود، مرتبط بالإضافات والتأويل، استجابة لخلفيّات ثقافيّة ومرجعيّات مركزيّة متعدّدة المشارب والتوجّهات، موحّدة في الأهداف والغايات.

تشكِّل هذه الملاحظات والاستنتاجات أرضيّة معرفيّة للانطلاق نحو تفكيك خطاب الكراهيّة والأيديولوجيّة وتبيان أسبابه ودوافعه، ودعوة للبحث العلمي الأكاديمي إلى فتح آفاق دراسات المراجعات، بتبنّي الروح العلميّة والدافعيّة نحو البحث عن الحقيقة، لإعادة بناء رؤية وموقف علمي جديد، يتّسم بالصدق والعقلانيّة، بالاحتكام إلى المواثيق الصحيحة والمرجعيّات الدقيقة في استقصاء الأخبار مِن مصادرها الدقيقة، واعتماد المناهج النقديّة ذات الآليّات والمعايير الموضوعيّة.

خطابات متعدّدة لرسالة واحدة

تحوّلت السيرة النبويّة إلى فوبيا ورهاب خوف غير عقلاني، وغير مبرّر، يكشف عن انشقاقات ذهنيّة وتوتّرات سيكولوجيّة تبرز عقدًا نفسيّة مركّبة وأمراضًا وهميّة، امتلكت «الذات» وسكنتها بهيمنة وسلطة متخيّلة تعتقد في نهايتها الحضاريّة والإنسانيّة، فأصبحت لا ترى نفسها ووجودها وكينونتها، إلّا في مرآة سيرة محمّدﷺ، فهو تمثُّل وانعكاس للعدوانيّة التي تهدّد ماديّتها وعلمانيّتها وتطرّفها اللاهوتي.

وجنَّدت لتحقيق رسالتها وأهدافها كلّ الوسائل والأجهزة، عسكريّة كانت أو إيديولوجيّة، منتجة لخاطب الكراهية، وهو خطاب نخبوي موجّه؛ إذ وظَّف فيه الكتَّاب والباحثون مكاسبهم ومعارفهم وأرصدتهم الثقافيّة وآليّاتهم المنهجيّة

وأدواتهم التحليليّة لتسويق خطابات عدائيّة مشوّهة، تفتقد لكلّ مقوّمات البحث التاريخي العلمي؛ لأنّه استند وتأسّس أساسًا على سلطتين متحيّزتين، هما الخطاب الكنسي اللاهوتي، والخطاب العسكري الوظيفي الإجرائي.

فاستعانت المؤسّسة الاستشراقيّة والمنظومة المركزيّة الغربيّة في رسالتها للتاريخ للسنّة الشريفة، بأبحاث ودراسات اللاهوت الكنسي والقادة العسكريّين لتقويض مثاليّة الرسالة وجماليّات الدعوة مِن قيم التسامح والإنسانيّة وقدسيّة الإيمان، فجهّزت واستعانت وتعاونت وموّلت وروّجت لكلّ ما يتنافى والبحث العلمي الموضوعي مِن مغالطات وأراجيف وشبهات، بالانتقاء والحذف مِن المواقف النبوّية فعلاً وقولاً.

لقد تأسّست صورة النبيّ محمّدﷺ في المنظومة الفكريّة الغربيّة ومخيالها الأدبي ووعيها الجمعي، بناءً على تصوّرات نمطيّة ورؤى مشوَّهة وعدوانيّة، مركّبة مِن فوبيا، متوهّمة عقائد عنصريّة متطرّفة وإيديولوجيّات إقصائيّة ومركزيّات ثقافيّة ومعرفيّة متمركزة حول منجزها وعرقها، معتقدة بتفوّقه المعرفي والعرقي، ومؤمنة بدونيّة «الآخر» وفقدانه قدرات التفكير والإبداع والتطوّر وملكة التمدّن بتفاصيله وتجلياته مِن ثقافة للتسامح والتعايش وذكاء في الإبداع والإنتاج واختزاله في معادلات جاهزة، تجمع صفات الوحشيّة والبربرية والاستجابة الغرائزيّة.

ساهمت هذه الأرضيّة الفكريّة وهذا المناخ العدائي والفضاء الإقصائي، المتنكّر للحقّ والتاريخ والموضوعيّة والعقلانيّة المزعومة في الفكر التنويري ومناهجه البحثيّة إلى اعتبار محمّدﷺ «واهمًا وحالمًا، يستمدّ أفكاره وتشريعاته مِن سيكولوجيّته الخاصّة، فيختلي بنفسه للتأمّل، ربّما لأنّه مصاب بداء عصبي، فتحوّل إلى شخص كثير الرؤى، اللاإراديّة والهلوسات المرضيّة، التي آمن بها كحقائق سيطرت على سلوكياته فيما بعد»[١]. ولا يخفى دور المعاجم المتخصّصة في الترويج للمعلومات ونشرها بحكم استخداماتها الأكاديميّة واستعانة الباحثين بها، بالعودة إليها في البحث والتفسير والاستفسار والاستفهام، فتأخذ هذه الأخطاء الشائعة والأغلاط المقصودة موضع الأفكار الصائبة، فتنتشر وتشيع بالتكرار وكثرة التداول.

[1]- Wetzer, Welte, Dictionnaire encyclopédique de la Théologiecatholique,Tome XIV, Gaume Frères et J. Duprey, 1862, p.117.

فقد تحوَّل محمّدﷺ في اعتقادهم، بعد نجاح الدعوة وانتشار الإسلام، إلى حاكم مستبدّ، يشرّع وفق أهوائه وما يتوافق مع دوام واستمرار إمبراطوريّته «نراه يمارس نزوات الحاكم، يشكّل حريمًا، يُدشّن ويؤسّس سياسة ماكرة، تجسّد الطموحات، والانتقام، فهو الذي يملي حاليًّا على الملك جبريل الآيات التي يراها نافعة، فتحوّلت نبوءته إلى أوامر مفروضة على الله»[١].

وعلى الرغم مِن الألقاب العلميّة العالية والمناصب الأكاديميّة الراقية والمهام العلميّة والدينيّة الكبيرة والمناصب التعليميّة والدبلوماسيّة والعسكريّة الفائقة، إلّا أنّ فكرة تكرار المغالطات ونقلها دون تمحيص وتقييم وتقويم، بقيت سائدة. فمحمّدﷺ هو مؤلّف القرآن الذي جمعه، واستقى أفكاره مِن الديانتين النصرانيّة واليهوديّة «فقد احتضن العالم بطموح جريء مقرّرًا استبدال مختلف الديانات في بلاده بدين جديد، وهو خليط فسيفسائي بين معتقدات قديمة وعبادات مسيحيّة التي طالما ما حاربها العرق العربي ودفعها للتراجع»[٢]. وعلى الرغم مِن الإقرار والاعتراف بقوّة بيان القرآن وبلاغة خطابه وقدسيّة أحكامه وعمق أبعاده وسموّ غاياته ومقاصده، إلّا أنَّ الجحود بنفي صفة الإلهيّة عنه بقيت مهيمنة، بإيمان مطلق، بأنَّ محمّدًاﷺ هو مؤلّفه «أصبح القرآن هو الشريعة المقدّسة ومصدر كلّ التشريعات، فخم الشكل، بروعة ألفاظه، يأسر الخيال، ويمجّد الشجاعة، فإلى جانبه المثالي، احتواء كبير للعواطف الإنسانيّة. ولكنّه بقي في نفس الوقت، أداة سياسيّة مناسبة تمامًا لترسيخ السلطة المؤقّتة لمؤلّفه»[٣].

تعتقد منظومة التدليس والتحريف والتشويه بأنّ محمّدًاﷺ درس المجتمع العربي بعقلانيّة وبصيرة في أثناء رحلاته التجاريّة وتواصله المباشر مع أصحاب الديانات السماوية السابقة مِن أحبار ورهبان، ليتسنّى له كتابة القرآن وفق مقدّسات عربيّة تسكن وجدانهم وتثير اهتمامهم وتستشعر عواطفهم «ألَّف محمّد القرآن ومنحه طابعًا قدسيًّا

[1]- Marius Fontane,Histoireuniverselle, Mahomet (de 395 à 632 ap. J.C.)Alphonse Lemerr e,Editeur,Paris,MDCCCXCVIII,p.342.

[2]- Victor Imberdis, Mahomet et l'Islam: étude historiqueTYPOGRAPHIE L. DENIS SÈNÉ, PHILIPPEVILLE,1867,pp.48- 49.

[3]- IBID, pp.126- 127.

إلهيًّا، وهو العارف بالعرب، فأراد إغراءهم بأسلوبه وبيانه، وروعة تصويره ووعوده للمؤمنين المعتنقين... ولإثبات ألوهيّة القرآن، ادّعى الأميّة وجعل مِن جبريل ناقلاً للوحي»[١]. ولأنّ الرسولﷺ قد صنّف ضمن المشّرعين والكتّاب وقادة الجيوش والفلاسفة وكبار البلاغيين والمبدعين، فهو في عرف الكاتب الفرنسي لويس جاكوليو (Jaccolliot Louis) (١٨٣٧-١٨٩٠) مشرِّع للنصوص الدينيّة والقوانين الشخصيّة، يشبه موسىعليه السلام ومانو (نسبة إلى ماني (Manu) صاحب مذهب المانويّة)[٢]. فالتشريع الديني عندهم يشمل قضايا الحياة الدنيا وعوالم المابعديّات، وهي لا تعدو أنْ تكون اجتهادات شخصيّة وتجميعًا وتضمينًا مِن نصوص أسطوريّة وكتب ديانات قديمة، تدّعي في مجموعها إنقاذ الإنسانيّة وإسعاد البشريّة. فقد جمعت شخصيّة الرسولﷺ مِن منظورهم واعتقادهم صفات التناقض والازدواجيّة، بشموليّة مطلقة لكلّ السلبيّات التي تؤهّله للحيلة والمكر، مِن رسمهم لمسار خاصّ لا يستند إلى مرجعيّات تاريخيّة ولا إلى منطق عقلاني، فجاءت سيرته كتابًا جامعًا للشخصيّة الانتهازيّة، التوسعيّة، الحاقدة والساعية لتحقيق المآرب والمنافع الذاتيّة. وخلاصة ذلك، أنَّ محمّدًاﷺ «محارب ونبيّ ومؤسّس دين، وكبير المشرِّعين، وكاتب كبير، فهو شخص جامع متكامل!»[٣].

إنَّ المستقرئ لكتابات القرن السابع عشر وما يليه مِن قرون وصولاً إلى الأنوار الغربيّة وسيطرة العقلانيّة، يدرك بواقعيّة مدى المكانة التي احتلّتها السيرة النبويّة في مصنّفات الكتاب والمؤرّخين والرحّالة والمستشرقين الفرنسيّين، باختلاف مناهجها ومنابعها ومقارباتها، التي تعلن التزامها بالمنهج العلمي والموضوعيّة واستقاء المعلومات مِن مصادرها الإسلاميّة توخّيًا للدقّة العلميّة. ولكنْ باستعراض المؤلّفات، يلاحظ الباحث اتّفاق الأهداف ووحدة الغايات والتوافق الشامل والكلّي في اعتماد التشويه والتحريف منهجًا ومسارًا واتجاهًا، ويتجلّى ذلك مِن خلال تكرار المغالطات

[1]- N-h. Cellier-dufayel, Moise, mahomet, bonaparte, parallele, Bureau du journal le législateur, Paris, 1841, p.24.

[2]- Jacolliot, Louis, Manou, Moïse, Mahomet: les législateurs religieux, Librairie Internationale, A.LACROIX et Cie Editeurs, PARIS, 1876.

[3]- N-h. Cellier-dufayel, Moise, mahomet, bonaparte, parallele, p.34.

وترويج الشبهات وإثارة الشكوك، باعتماد الوسائل والآليّات الماديّة الناكرة للوحي والعقيدة والغيب والمعجزة. فقد كتب جاك أبادي (Jacques Abbadie) (١٦٥٤-١٧٢٧) سنة ١٦٨٤ في كتابه «رسالة في حقيقة الديانة المسيحيّة» (Traité La Vérité de la religion chrétienne) متّهمًا فيه الرسولﷺ بالقائد العسكري التوسّعي، صاحب المشاريع الاقتحاميّة، منكرًا إنسانيّة الدعوة وسلميّة وسائلها ونبل غاياتها وقيمها الراقية وتشريعاتها الكونيّة.

استهوى عنوان «رسالة الدجّالين الثلاثة» (Traité des troisimposteurs)، والمقصود بهم المسيح عيسى وموسىعليهما السلام ومحمّدﷺ، العديد مِن الكتّاب والمؤرّخين وعلماء الثيولوجيا، فكتبوا مصنّفات تشترك في التحريف والتقول والتدليس وتشويه الحقائق والسيرة. فها هو بول هنري المعروف ببارون هولباخ (Paul Henri Thiry, baron d'Holbach) (١٧٢٣-١٧٨٩) يصف الرسولﷺ بالأمير، وقرآنه بالوهم المتخيّل «كما أقول أنَّ قرآن محمّد لا يفهمه أحد، فهو غامض للغاية، فاسد التصوّر... فجميع قوانينه ليست سوى خيال بشري، وأوهام محضة ظهرت للوجود مِن قبل الشياطين والأرواح الشريرة، التي استغلّها الأمراء والكهنة لتحصين سلطتهم والسيطرة على الجهلاء»[١]. بينما يعتقد ماكسيميلين وبيتر فريديريش مؤلّفا الكتاب الثاني الحامل للعنوان ذاته، بأنَّ أتباع محمّدﷺ مِن الأميّين والمهمشّين الذين يعتقدون بالخرافات ويؤمنون بالخوارق؛ نظرًا لتدنيّ مستوياتهم العقليّة والتعليميّة «يتبع محمّد حشد مِن الحمقى، يعتقدون بأنَّه رجل ربّاني، مستعملاً الصدى المنعكس مِن بئر؛ لإيهام الناس بأنّه صوت الله، ليقنعهم بنبوّته»[٢].

جسّدت ثقافة المركزيّات الإقصائيّة نظريّات في فنّ الإنكار والتشويه، فتصدّت للرؤى العقلانيّة والوثائق التاريخيّة بالتشكيك في مصادرها وأخبارها، وبالطعن في مؤرّخيها واتّهامهم بالتحيّز الإيديولوجي والوفاء للانتماء العقائدي، ممّا أنتج حسب

[1]- Paul Henri Thiry, baron d'Holbach,TRAITÉ DES TROIS IMPOSTEURS Moïse, Jésus-Christ, Mahomet, Éditions de l'idée libre(Première edition, 1777), Paris, p.20.

[2]- Jean Maximilien Lucas, Peter Friedrich Arpe, Traité des trois imposteurs, Verlag nichtermittelbar, 1775, p.69.

زعمهم تاريخًا مزوّرًا، لا يمكن الاستناد إليه أو الوثوق في معلوماته «لا يجب البحث عن السيرة الحقيقيّة لموسى والمسيح ومحمّد في كتاباتهم وخطبهم، فحياتهم فيها مِن أعظم وأكبر الخدع التي تمّ الكشف عنها، والتي وجب على الجميع معرفتها إنْ أرادوا الوصول إلى الحقيقة»[١]. لقد أفرزت مركزيّة التاريخ ومصادرة المقاربات العلميّة الموضوعية أنساقًا ثقافيّة عاكسة للمرايا الأيديولوجيّة المصطنعة الساعية إلى بسط الهيمنة والنفوذ على العلوم والمعارف والتاريخ والسيرة، وهو نوع مِن الاستعمار الثقافي والمعرفي، باقتحامه الحقول الفكريّة والثقافيّة وتشويهها، وفرض معاييره الخاصّة في البحث، بمناهج تؤصّل لرؤيتها وتوجّهاتها، وترسّخ معالم منظومتها الخاصّة، فتتحوّل عقيدة التوحيد الجامعة بين الرسالات السماويّة إلى ميدان للعداوات والمشاكسات والنزاعات العدائيّة حسب ظنونهم «جاء موسى أوّلاً، ثمّ المسيح عيسى مؤسّسًا قوانينه على آثاره، محافظًا على بعضها ولاغيًا للباقي، ثمّ ظهر على الساحة محمّد أخيرًا، فأخذ دينه منهما، ثمّ أعلن العداء عليهما»[٢].

لقد خاض في موضوع سيرة المصطفىﷺ حشد هائل مِن المستشرقين ونخب فكريّة بمختلف توجّهاتها وانتماءاتها، مِن أدباء وتعليميّين ديداكتيكيّين وعسكريّين بمناهج مختلفة ومقاربات متنوّعة، ولكنَّ أحادية المرجعيّة وقطبيّتها التي وحّدت مصادر المعرفة ومواردها ومناهلها، ولَّدت كتابات واحدة لباحثين متعدّدين، اتّسمت بتحريف التاريخ، وتزوير الوقائع، وتشويه الجميل، وتدنيس المقدّس.

لقد توصّل الباحث رينو تيرم (Renaud TERME) في أطروحته الموسومة بـــ«تلقّي النخبة الفرنسيّة للإسلام بين (١٨٣٠-١٩١٤)[٣] إلى جملة مِن النتائج المهمّة والمثيرة، والدالّة على الارتجال الفكري، والموحية بالتحيّز مِن خلال التكرار الفاضح للمغالطات التاريخيّة المقصودة والإراديّة «لم يتمكّن الفرنسيّون مِن حجب

[1]- Paul Henri Thiry, baron d'Holbach, TRAITÉ DES TROIS IMPOSTEURS Moïse, Jésus-Christ, Mahomet.

[2]- IBID, p.32.

[٣]- ناقش الباحث أطروحة دكتوراه موسومة بـــ«تلقّي النخبة الفرنسيّة للإسلام (١٨٣٠-١٩١٤) (La perception de l'islam par les élites françaises (١٨٣٠-١٩١٤) بتاريخ ١٦ جانفي ٢٠١٦ بجامعة بورد مونتاني (Université Bordeaux Montaigne) وتحت إشراف البروفيسور مارك أغوستينو (Marc Agostino).

صورة الإسلام التي غرسها مسيحيّو العصور الوسطى في نفوسهم وعقولهم بين ١١٠٠ و١١٤٠، فجاءت النصوص والتعقيبات عن محمّد والإسلام ذات طبيعة خياليّة بحتة»[١]. ويواصل الباحث بأنَّ الأحكام والرؤى المشكَّلة حول الإسلام ورسوله الكريم، هي نتائج لقراءات متحيّزة تستند في بنائها إلى الأساطير الفلكلوريّة والقصص البيزنطيّة المتخيّلة، التي تمّ إسقاطها بقصديّة على بنية الإسلام وتشريعاته، بمباركة الكنيسة المسيحيّة «إنَّ النصوص التي تمّ إنجازها، تمثّل القاعدة المعرفيّة المسيحيّة للإسلام حتّى نهاية القرن السابع عشر، وبطريقة إراديّة أو لاإراديّة، فإنَّ هذه الترجمات غالبًا ما تكون محرّفة ومضلّة؛ لأنّها تشوِّه وتحتقر وتسخر مِن الرسول وأحكام الوحي الإسلامي»[٢].

يتعلّل الدارسون الغربيّون ويتحجّجون بأسباب محاولين تسويغ وتبرير تطاولهم على الرسولﷺ بدراسات سطحيّة انفعاليّة مؤدلجة، لا ترقى لمصاف الدراسات العلميّة والأكاديميّة، رغم تسلّحهم بأدوات المناهج العلميّة، مِن منهجيّة في التحليل والدراسة ومناهج بحث معاصرة وحداثيّة ترفع الموضوعيّة كشعار ومبدأ أساسي لكلّ بحث رصين. ومِن أبرز الأسباب المقدَّمة لعمليّات التجنّي والتحريف والتشويه، ضعف المراجع العربيّة حول السيرة النبويّة وقلّتها وندرتها وغموضها، بالإضافة إلى صعوبة الوصول إليها والاطّلاع عليها. وهي في واقع الأمر أسباب واهية لا تقوم على بنية علميّة ورؤية موضوعيّة «يواجه المؤرّخ الراغب في دراسة القرون الأولى للإسلام تحدّيات منهجيّة هائلة، ولا سيّما نقص المصادر المتاحة، وهي نفس الصعوبات التي يواجهها الباحثون المعاصرون، وخاصّة ضعف التوثيق وانعدام المراجع الوثائقيّة لدراسة هذا الموضوع»[٣].

[1]- Renaud TERME, La perception de l'islam par les élites françaises (1830- 1914) THÈSE DE DOCTORAT EN HISTOIRE MODERNE ET CONTEMPORAINE, Université Bordeaux Montaigne, 2016, p.448.

[2]- IBID, p.448

[3]- Borrut Antoine. La fabrique de l'histoire et de la tradition islamique. In Écriture de l'histoire et processus de canonisation dans les premiers siècles de l'islam. Revue des mondesmusulmans et de la Méditerranée. Ne129, juillet 2011, p.17.

الكاتب والكتاب

صاحب الكتاب هو القسّ الأنجليكاني همفري بريدو (HumphreyPrideaux) (١٦٤٨-١٧٢٤) مستشرق إنجليزي وأحد تلاميذ المستشرق إدوارد بوكوك (Edward Pococke) (١٦٠٤-١٦٩١). نشر دراسات متخصّصة حول الكتاب المقدّس، مضيفًا العديد مِن المنشورات المناهضة للإلحاد والكنيسة الكاثوليكيّة. ألّف كتابه الموسوم «كشف الحقيقة الطبيعيّة بشكل كلّي لدجل حياة محمّد» (The True nature of imposture fully display'd in the life of Mahomet) والذي ترجم إلى الفرنسيّة تحت عنوان (La vie de Mahomet où l'ondécouvreamplement lavérité de l'imposture) (١٦٩٧). ويأتي الكتاب استجابة لمصطلح «الدجل» و«الدجّال» الذي ساد الدراسات في القرن السادس عشر، والتي تبنّت الفكر الإلحادي في إنكار النبوّات والأديان السماويّة، فانتشرت سلسلة مِن الكتب والمنشورات تتّهم الأنبياء الثلاثة محمّدﷺ والمسيح وموسىعليهما السلام بالدجل والخداع والمكر؛ للتأسيس لملك ذاتي وهيمنة سياسيّة شخصيّة بتشريع قوانين وطقوس، والادّعاء بقدسيّتها الإلهيّة. ولعلّ هذه الكتب هي سلسلة «الدجّالين الثلاثة؛ محمّد والمسيح عيسى وموسى» (les trois imposteurs (Moïse, Jésus Christ, Mahomet)).

عتبات الكتاب؛ الخطاب المرئي المضلل

يرى الناقد الفرنسي جيرار جينيت (Gérard Genette) (١٩٣٠-٢٠١٨) في كتابه «عتبات» (Seuils) (١٩٨٧)[١] أنَّ عتبات النصّ، نصوص موازية تحمل إرساليّات فكريّة ودلالات ثقافيّة عميقة ومفاتيح للولوج إلى المعاني والأفكار، بخطابيها المرئي والمقروء. فالعتبة هي ما يحيط بالكتاب مِن صور وأشكال وخطابات بصريّة ولغويّة، التي تمنح للنصّ المركزي هويّة، بالإضافة إلى أنَّها دعوة للمتلقّي بالتواصل مع المضمون.

وكتاب هامفري بريدو يرتكز على عتبة مرئيّة تجسّدها صورة الغلاف لقائد

[١]- عبد الحق بلعبد، عتبات (جيرار جينيت مِن النصّ إلى المناص) ط١، منشورات الاختلاف (الجزائر)، الدار العربي للعلوم ناشرون (بيروت) ٢٠٠٨.

عسكري يرمز لشخصيّة محمّدﷺ يحمل سيفًا بيده اليمنى وهلالاً باليسرى، داهسًا برجله اليمنى الصليب، وباليسرى الكرة الأرضيّة وسط حشود بشريّة.

تذهب سيميائيّة الصورة إلى تفكيك العلامات باعتبارها محمولات ثقافيّة ورموزاً لدلالات عميقة؛ فالسيف المحمول باليمنى إيحاء وتأكيد وتكرار للصورة النمطيّة الكامنة في المنظومة المركزيّة الغربيّة حول عنف الإسلام، واعتماده القوّة والحرب كأدوات للتوسّع والانتشار. فرائحة العنف وإنكار السلميّة والتسامح والحريّة العقائديّة تفوح مِن المرويّات الغربيّة الكبرى ومرجعيّاتها الفكريّة والدينيّة، مِن خلال الانتقاء التاريخي للمشاهد والأقوال والأفعال، جاحدين جماليّات التشريع الإنسانيّة والقيم السلميّة ونبل الوسائل وسموّ المبادئ عبادةً ومعاملة. في حين يشير الهلال إلى هويّة الدين الإسلامي، فالهلال رمز يستخدمه المسلمون للتقويم، وشعارًا لهويّتهم، مقابل الصليب للديانة النصرانيّة، ونجمة داوود للديانة اليهوديّة.

وتشير حدّة النظرة والتحديق الدقيق والعضلات المفتولة إلى القوّة والإصرار والتحدّي في تحقيق الأهداف وعدم الخوف مِن الصعوبات، فالرهان يتمثّل في الهيمنة والسيطرة وبسط النفوذ، في حين يبتعد اللباس كليًّا عن اللباس العربي والإسلامي المتداول في شبه الجزيرة العربيّة. فمتخيّل الكاتب وجهله بالثقافة العربيّة، دفعه لإنتاج صورة نمطيّة لرجل الدين المسيحي، فجاء اللباس مشابهًا لزيّ القساوسة والرهبان وملابس الكهنوتيّة في الأديرة والكنائس.

وتمُثِّل القدم اليسرى فوق الكرة الأرضيّة طموح الإسلام في احتلال العالم وإخضاعه لأحكامه وتشريعاته. فهو مشروع توسّعي يهدف إلى الهيمنة الكليّة على العالم، باستخدام وتوظيف جميع الوسائل، عسكريّة باعتماد الحروب، وأيديولوجيّة باستخدام الدعوة. فالرسالة ليست محليّة ولا عرقيّة، بل عالميّة، ولذلك وجب التوسّع والانتشار. وتحيط بمحمّدﷺ ويجتمع حوله ثلّة مِن الرجال، كلّ يؤدّي وظيفة محدّدة مِن الكتابة إلى الاستشارة إلى التخطيط في انسجام وتوافق يوحي بالاندماج العقائدي والتضامن المطلق في تنفيذ المشروع الإسلامي العالي.

المحور الثاني مِن عتبة الغلاف، خطاب مقروء ينقسم إلى قسمين، الأوّل متعلّق

بالمنهج يتمثّل في عبارة «الكشف»، والثاني بالماهية مِن خلال لفظة «الدجّال». فالمنهج العلمي في جميع الدراسات الإنسانيّة والعلميّة يتقيّد بمعالم وضوابط تحارب العاطفة والهوى والاندفاع الأيديولوجي والانتماء القومي والمذهبي، الذي يحجب أنوار الحقّ والحقيقة، فجاءت أفكار الكتاب مجانبة ومجافية للحقيقة، وفاقدة لآليّات الإقناع والحجاج والموثوقيّة العلميّة، واكتفت برصد وشحن الأراجيف والمغالطات، دون توثيق علمي للوقائع والمشاهد، ودون مراعاة لقوانين التقويم والتقييم والتأويل والشرح. فقد هيمنت الذاتيّة والتحيّز والإنكار وتحريف التاريخ على جميع مقاربات الكتاب مِن وصف وعرض واقتباس، ممّا أحدث فجوات مضلّة، ونقائص غير منطقيّة، وانحرافات عقلانيّة لا يمكن أنْ تَصدُق وتُصدَّق على الإنسان الطبيعي، فما بالك بالأنبياء والرسل!.

أمّا مفاهيم الدجل والدجالة والدجّال، فهي ألفاظ سادت المنظومة الإلحاديّة والأدبيّة والاجتماعيّة في القرن السابع عشر، وشملت المسرح والأدب والدين، فأصبح الدجّال «هو الذي يكذب حول هويّته، متظاهرًا بما ليس له أو فيه، سواء كان الكذب متعلّقًا باسمه، أو بصفة مفترضة ينسبها لنفسه عن طريق الاحتيال، لذلك فهو منافق بالمعنى الأوّل للمصطلح؛ أي ممثّل، وشخصية مقنَّعة، وتتّضح مظاهره كما في العديد مِن العروض المسرحيّة»[١].

فباستعراض مصنّفات القرن السابع عشر والأنوار الغربيّة، يُلاحظ الحضور القويّ لمصطلح «الدجل» و«الدجّالين»، فقد تمكّنوا مِن الانتشار في مفاصل الدولة والمنظومات الفكريّة والدينيّة لدرجة اعتبارهم مِن «المغامرين» «إنَّ عصر التنوير هو بامتياز عصر المغامرين، ويؤكّد ذلك العديد مِن الدراسات التاريخيّة والاجتماعيّة، التي لاحظت الروابط القويّة بين حضارة القرن الثامن عشر والمغامرين سلوكًا وفكرًا»[٢]. وانعكس هذا الحضور القويّ على الأبحاث الاجتماعيّة والنفسيّة، فتناولت الظاهرة تعريفًا وتحليلاً للوقوف على الأسباب والنتائج، فأصبح «الدجّال هو مَنْ

[1]- Anne-Marie Callet-Bianco,L'imposture romantique en quelques exemples, in L'imposture dans la literature, Presses universitaires de Rennes, 2011, p. 158.

[2]- Vincent Denis,Imposteurs et policiers au siècle des Lumières, Revue Politix 20062/ (n° 74) p. 11.

يغتصب الهويّة، ويبتدع لنفسه قصصًا ليست له، ويتظاهر بتقمُّصه الجديد، ويستمرّ، وكأنّها حقيقة ثابتة»[١]. فالدجل نوع مِن الاحتيال الذكي الذي يستغل فيه الدجّال قدراته وإمكاناته الذهنيّة والفكريّة للترويج لظاهرة أو فكرة قصد الإغواء والاستغلال. وتتنوّع الحيل حسب الظروف وملابسات العصر «الدجّال هو خائن للثقة، ولسذاجة الآخرين، مِن خلال خطب كاذبة ينتفع بها، وعن طريق تقمّص هويّة أخرى، مستغلاً كفاءاتها لتحقيق غايات شخصيّة»[٢].

ويتطابق المفهوم والدلالة مع المعاني المعجميّة، فقد دلَّت الشروحات المعجميّة على أنَّ الدجال هو«المخادع، المحتال، المضلّل والمفتري، يتجلّى بمظاهر خادعة، وهميّة وكاذبة»[٣]. ولا تختلف المعاجم العربيّة عن نظيرتها الغربيّة في التأكيد على الصفات السلبيّة للدجّال، مِن كذب وقذف وافتراء وتقمص لأدوار وهميّة لتحقيق أهداف ماديّة «وَدَجَلَ الرَّجُلُ وَسَرَجَ، وَهُوَ دَجَّالٌ: كذَبَ، وَهُوَ مِن ذَلكَ؛ لأَنَّ الْكَذِبَ تَغْطِيَةٌ، وَبَيْنَهُمْ دَوْجَلَةٌ وَهَوْجَلَةٌ وَدَوْجَرَةٌ وَسَرْوَجَةٌ: وَهُوَ كلاَمٌ يُتَنَاقَلُ وَنَاسٌ مُخْتَلِفُونَ. وَالدَّاجِلُ: الْمُمَوِّهُ الْكَذَّابُ، وَبِهِ سُمِّيَ الدَّجَّالُ. وَالدَّجَّالُ: هُوَ الْمَسِيحُ الْكَذَّابُ، وَإِنَّمَا دَجْلُهُ سِحْرُهُ وَكَذِبُهُ»[٤].

يثير انتقال مفهوم «الدجّال» (L'Imposteur) مِن حقوله المعجميّة إلى ميادين العلوم الإنسانيّة والدراسات الدينيّة، تساؤلات منهجيّة ومعرفيّة خاصّة حول توظيفه كنعت وصفة ملازمة للأنبياء والرسل، فإذا كانت الديانتان النصرانيّة واليهوديّة قد تعرّضتا للتحريف والتزوير والتبديل لتناسب وتلائم بعض الإيديولوجيّات وتحقّق الأهداف والرغبات الماديّة، خاصّة بعض القساوسة والرهبان، في الاستيلاء على الأراضي والأموال، فإنَّ التجنّي على الرسولﷺ وضمّه وتصنيفه تارة مع أصحاب الملل والنحل، كما في دراسة لويس جاكوليو (Louis Jacolliot) «مانو، موسى

[1]- AndréeBauduin, Psychanalyse de l'imposture, Paris, PUF, 2007, p. 11.

[2]- Sylvie Ducas,L'imposture chez Pierre Michon: une posture auctoriale inédite, in L'imposture dans la literature, Presses universitaires de Rennes, 2011, p.249

[3]- Dictionnaire de L'Académie Française, première partie, POURRAT Frère, Editeurs, Paris, 1836, p.456.

[٤]- أبو الفضل جمال الدين محمّد بن مكرم، ابن منظور، لسان العرب، ج١١، دار صابر، بيروت، ص٢٣٦.

ومحمّد» (Manou, Moïse – Mahomet) (١٨٧٦) وتارة مع القادة العسكريين كما في كتاب نارسيس سيليه (Narcisse Cellier) «موسى، محمّد، بونابرت»(Moïse, Mahomet, Bonaparte…parallèle) (١٨٤١)، ثمّ تأتي منظومة الإنكار ومشروع التشكيك بهيكلة وتنظيم مقصود، نافيًا النبوّة والوحي، لاغيًا للرسالة وتشريعاتها، حاشدًا كلّ صفات الأذى المادّي والمعنوي ملخّصًا خطابه في صفتي «الاحتيال» و«الدجل» وفاءً لعقيدة مركزيّة متطرّفة وفكر عنصري إقصائي، واستجابة لفكر إلحادي وهيمنة ماديّة خالصة.

وما ينطبق على صورة الغلاف والعتبة المركزيّة مِن تشويهات وتزوير للواقع والوقائع، يسري على بقيّة الصور التي تؤثّث فصول الكتاب، فلا تعدو أنْ تكون صور لأشخاص بملامح عثمانيّة أو أندلسيّة[١]، وبنايات مخالفة للنمط العمراني العربي في شبه الجزيرة العربية[٢]، بالإضافة إلى اللباس الذي لا يعكس الأسلوب الثقافي العربي في عصر صدر الإسلام[٣]. وكذا الأمر بالنسبة للأسلحة، فهي نسخ لنماذج وأنواع الأسلحة الرومانية[٤]. في حين تكشف الألبسة العسكريّة والخوذات النحاسية الواقية على انتماء الجيش إلى ثقافة غير عربيّة/ إسلاميّة. وبذلك يكون الخطاب المرئي قد عبرَّ عن مُتخيَّل وهمي ونمطي مُثبَّت في كتابات شكّلت مرجعيّة أساسيّة في التأصيل لصورة الجيش المحمّدي.

بداية الارتجال والارتجاج

قد تنطلق الدراسة مِن النتائج لتبرير منهجها وتحديد خطواتها ومراحلها؛ ذلك أنّ جميع أفكار الأثر تستوجب الوقوف والتأمّل والردّ ودحض المتقوّلات مِن تصويبات تاريخيّة ومراجعات للمصادر والموارد والمناهل لتفكيك الانتقادات السطحيّة للمقاربة، فجاءت العروض مرتجلة، منتقاة، متحيّزة ابتداء مِن تحذير المقدّمة. فقد

[١]- المدوّنة، ص٤.

[٢]- المدوّنة، ص١٣.

[٣]- المدوّنة، ص٢٧.

[٤]- المدوّنة، ص٨٣.

نبّه الكاتب في تحذيره للقرّاء في شكل توضيح معرفي حول اشتقاق الأسماء العربيّة ومعانيها فـ«عبد» تعني خادم (Serviteur) -في اعتقاده- فعبد الله تعني خادم الله وعبد شمس خادم الشمس[١]. لا يجد المتلقّي سببًا منهجيًّا لهذا التحذير، ولا يعثر على سياق دلالي لاستحضار هذا التنبيه، سوى الخلفيّة المرجعيّة للفكر الكنسي، الذي يعتقد أنّ لفظ (عبد) مشتقّ دلاليًّا مِن الرقّ والاستعباد وإثبات الملكيّة البشريّة، وهذا مخالف ومناف للمعجميّة العربيّة التي ترى في العبوديّة الإسلاميّة مجرّد استجابة إيمانيّة للتعاليم الإلهيّة، دون إقحام للفكر والسلوك البشري. قال ابن منظور «يقال: فلان عبد بين العبودة والعبوديّة والعبديّة وأصل العبوديّة الخضوع والتذلّل»[٢]. والخضوع بمعنى الطاعة والاستسلام لله وتشريعه وأحكامه وأوامره ونواهيه ولا علاقة له بالبشر، فالانقياد والخشية والإنابة سلوكيّات عقائديّة في حب الله والإيمان به.

لم يكن ولوج الكاتب لسيرة الرسول ﷺ بريئًا، فبعد التحريفات التي طالت طفولته مِن خلال إشاعة وترويج أخبار اتّصاله برهبان النصرانيّة وأحبار اليهوديّة استعدادًا لإعلان دينه الجديد وحفظه عنهم التعاليم الكنسيّة والتلموديّة التي مهّدت الطريق أمامه لادّعاء النبوّة، جاءت مرحلة تأويلاته وقراءاته وتفسيراته لأحداث طفولة محمّد ﷺ وشبابه قبل الدعوة، والتي تستوجب التفنيد العلمي وإعادة القراءة والبناء بكشف عجز المنهج المستخدم وتحيُّز المرجعيّة والخلفيّة المعرفيّة. إنَّ غياب العقل الأخلاقي أنتج إسقاطات لا عقلانيّة «يسعى محمّد إلى السلطة والثروة التي حُرم منها وهو يتيم، يُقيم مع جدّه، فالتقت هذه المؤشّرات مع الطموحات...ليظهر الدجّال الذي عانى العالم مِن ضرره وأذاه»[٣]. فثورات الجياع والمتشرّدين مقارنة ما لا يقارن (Comparer l'incomparable) بتعبير الكاتب الفرنسي مارسيل ديتيان (Marcel Detienne)؛ ذلك أنَّ السياقات التاريخيّة والمعرفيّة وصيرورة الوقائع واختلاف الأسباب وتباين الأفكار، تحول دون إسقاط الثورات الوضعيّة والزعامات البشريّة على الدعوة الإلهيّة المقدّسة، التي أثمرت آخر الأديان السماويّة بقيم نبيلة وتشريعات

[1]- M. Prideaux, d,La vie de Mahomet où l'ondécouvreamplement la vérité de l'imposture, George Gallet, Amesterdam,1699, p.2.

[٢]- ابن منظور، لسان العرب، ج١٠، دار صادر، بيروت، ص٩.

[٣]- المدوّنة، ص١٥.

إنسانيّة راقية أبهرت الفلاسفة والتنويريّين الغربيين قبل غيرهم.

كما لم يتمكّن الباحث مِن التخلّص مِن سلطة فكر الإمبراطوريّات والفلسفات الماديّة التي تؤمن بأنَّ القوّة والثورة هي سبيل بناء المجتمعات فكريًّا وعقائديًّا وحضاريًّا «استطاع محمّد ادّعاء دجله وإعلان احتياله اعتمادًا على قوّة قبيلته وعائلته، فهي حاميته ومشجّعته ومساندته»[١]. ما تجاهله الكاتب أنَّ الدعوة الإسلاميّة بتشريعاتها ومبادئها الإنسانيّة الراقية، تتجاوز الوسائل الماديّة للثورات، فالمال وقود ووسيلة مؤقّتة ومحدودة الفعاليّة والنتيجة، لا يمكنها الصمود والخلود أمام قداسة الهدف ونظافة وطهارة الوسيلة.

لعبت البورجوازيّة، كمنظومة ماليّة طاغية، أدوارًا مركزيّة في تسيير أنظمة الحكم في أوروبا خلال القرنين السابع والثامن عشر بتمويل الثورات وحركات التمرّد، بالإضافة إلى إذكاء العداوات والعداوات الداخليّة داخل الأنظمة الملكيّة والمدنيّة، وتواطأت مع الإقطاع والكنيسة، وأصبحت تهيمن على السياسات والإدارات، وتتحكّم في التشريعات والمناصب، وقد انعكس هذا الضرب مِن الإستراتيجيّات السياسيّة على عقول المفكّرين، فاعتقدوا بقوّة النفوذ المالي، وتحوّل إلى وسيلة ومنهج تفسيري لكلّ دعوة أو ثورة أو حركة تصحيحيّة، وهو ما أسقطه الكاتب على سيرة المصطفى ﷺ «ظهرت طموحات محمّد بعد زواجه مِن خديجة، فأصبح بثروته مالكًا للمدينة والوطن معًا»[٢].

الموقف مِن القرآن؛ تكرار واجترار وهذيان فكري

لا يرتبط الهذيان الفكري بالاضطرابات العصبيّة الفيسيولوجيّة بقدر ما يتجلّى في الخطاب المنجز، فيتحوّل التفكير إلى تشويش ذهني، يعتقد فيه المصاب بالاعتزاز بالنفس في تفكيرها ورؤيتها للأشياء. ويؤدّي هذا الاضطراب الشكلي للفكر إلى تزوير المحتويات وتحريف المضامين، بإضفاء تفسيرات ذاتيّة وتأويلات مرضيّة لحالات ومواقف ومشاهد وأحداث واقعيّة، لا يمكن نفيها وإلغاؤها. فكلّ فعل إنكاري ينتج عوالمَ فنتازيّة وخطاباتٍ

[١]- المدوّنة، ص٩.

[٢]- المدوّنة، ص١٣.

غرائبيّة معاكسة للحقيقة الكائنة والموجودة ومنافية للعقلانيّة والموضوعيّة العلميّة.

ينتج الخطاب الاستشراقي منذ الترجمات الأولى للقرآن الكريم جملة مِن المصنّفات والمؤلّفات والرسائل، تحمل في طيّاتها سلسلة مِن التشويهات والمغالطات، تنكر مِن خلالها الوحي الإلهي ونبوءة محمّدﷺ ونزول الوحي المقدّس، وتشترك هذه الأعمال، سواء المترجمة للقرآن أو الدراسات التي تناولت القرآن والوحي، بالادّعاء ببشريّة القرآن. لم يخالف بريدو (Prideaux) سلفه مِن المستشرقين ولا منظومته الفكريّة والعقائديّة، متّبعًا نهجهم ودربهم قائلاً «يؤمن محمّد بالعهدين القديم والجديد، كما يؤمن بموسى وعيسى بأنَّهما مرسلين مِن الله ...ولذلك جاءت أغلب فصول القرآن مقتبسة مِن العهدين»[١].

إنَّ فكرة الاقتباس فكرة قديمة وشائعة في عقائد الاستشراق ووعيهم بمختلف مدارسه ومشاربه وضروبه، فلا يكاد يخلو منجز حول القرآن إلّا واستدعى تهمة التضمين والتناص مِن الكتب السماويّة النصرانيّة واليهوديّة، في إرادة قصديّة للتشويه وإثارة الريب والشكّ. ففي خلدهم أنَّ محمّدًاﷺ قد اطّلع على مضامين الكتب السماويّة، واصطفى منها انتقاءً ما يناسب مذهبه في أثناء رحلاته التجاريّة إلى الشام ولقاءاته المتكرّرة مع رجال الدين المسيحي واليهودي، وهو ما أهّله فيما بعد لانتقاد العقيدة المسيحيّة «ينكر محمّد التثليث وألوهيّة مخلّصنا (المسيح) ومكّذبًا كتبنا التي تثبت هذه الحقائق»[٢]. ويأتي هذا الترويج الباطل في سياق اكتساب تعاطف وتضامن النصرانيّين، لتأجيج مشاعر الكراهية والحقد على الرسول الكريم وقرآنه المجيد وعقيدته السمحاء.

يحاول الكاتب مِن خلال إصدار هذه الأحكام الجائرة والأخبار المدلسة، محاربة الإسلام. وهي الثقافة التي سادت القرون الوسطى وامتدت حتّى إلى فكر الأنوار. فقد شغلت موضوعات الوحي ونزوله ونبوءة محمّدﷺ الفكر والثقافة والعقيدة، وسخَّرت المنظومة الكنسيّة والإمبراطوريّات السياسيّة المدعمة للمركزيّات الثقافيّة

[١]- المدوّنة، ص٢٣-٢٤.

[٢]- المدوّنة، ص٢٥.

كلّ الوسائل الماديّة والمعرفيّة لنشر كلّ ما يوهم المتلقّي الغربي بدجل الرسول الكريم. ففي عمليّات التعميم محاولة للانتشار وتوسيع دائرة التحيّز والتشويه لتنال فئات كبيرة مِن المثقّفين والمتلقّين، الذين تستهويهم الأخبار العجائبيّة، خاصّة حينما تقترن بالأسطورة والخرافة «إنَّ فصول القرآن كتاب المحمّديين (المسلمين) موجود في أرشيف وخزائن السماء، وإنَّ الملك جبريل أحضر له نسخة، مقسّمة على مراحل... والحقيقة أنَّ هذا الكتاب محاكاة للتابوت أو الصندوق المقدّس عند اليهود»[١].

أفكار كثيرة في ثنايا الكتاب تتناول القرآن الكريم بالطعن والتشكيك، ولكنَّ سطحيّة الطرح وسذاجة المقاربة، تدفع الدارس إلى تجاوزها. مِن ذلك ما زعمه مِن أنَّ القرآن سلسلة مِن الأقاويل والتقسيمات البلاغيّة والشعريّة، تشبه القصائد الغنائيّة للشاعر اليوناني هوميروس (Homère)[٢]، وأنَّ الرسول الكريم كان شاعرًا وقصّاصًا واسع الخيال، ينتج المشاهد والأحداث بإبداع كبير ليجمع الناس حوله «إنَّ القصص التي يرويها هي خرافات مِن إبداعه»[٣]. يسقط الكاتب اهتمام المجتمعات الغربيّة بأدب المتخيّل العجائبي، الذي اطّلعوا عليه مِن خلال ترجمة المستشرق الفرنسي أنطوان غالان (Antoine Galland) (١٦٤٦-١٧١٥) لقصص «ألف ليلة وليلة»؛ على سيرة الرسول الأعظم وهو يروي قصص الأوّلين كما أوحى بها الله له، فيعتقد بتشابه الموقفين، وذلك سبب لالتفاف الناس حوله «يروي لهم خرافات شعيب النبيّ العربي القديم، الذي أرسل إلى قبيلة مدين، ساردًا لهم كيف انتهت بالرعد؛ لأنّها لم تؤمن بنبوّته، وبسبب هذه الحكايات المكرّرة كثيرًا في القرآن، يجتمع الناس حوله ويستمعون إليه»[٤].

من الإسلام بالسيف إلى الغارة على القوافل التجاريّة

جدليّة الإسلام والسيف ثنائيّة هيمنت على الكتابات المتعلّقة بانتشار الإسلام،

[١]- المدوّنة، ص٢٦.

[٢]- المدوّنة، ص٢٨.

[٣]- المدوّنة، ص٣٥.

[٤]- المدوّنة، ص٣٦.

وساهم الفكر الاستشراقي في تهويلها وإبقائها ضمن المحاور المركزيّة في تفسير انتشار الإسلام واعتناق الغرب له، فلم تتمكّن المنظومة الاستشراقيّة بتواطؤ المركزيّات العلمانيّة والعقلانيّة مِن استيعاب التوسّع العقائدي المؤسّس على القيم الفاضلة وخطاب الفطرة. فالانتشار العالمي المتواصل للإسلام حقيقة وواقع تقرُّ به الإحصاءات، وهذا ما أغضب مناوئي العقيدة الإسلاميّة، فلم يعثروا في محاربته إلاّ على إثارة بعض الشبهات، والتي يأتي على هرمها الإساءات للرسولﷺ، مِن خلال التشكيك في نجاح دعوته. فالفتوحات الإسلاميّة لم تكن مطلقًا استعمارًا ولا احتلالاً ولا نشرًا لعقيدة الإسلام بالإكراه بين الأمم والشعوب، كما يُزعم تحريفًا وإشاعة، فما زالت الأبحاث الموضوعيّة الحداثيّة المعاصرة تثبت عكس ادّعاءاتهم وتدحض تهمهم وافتراءاتهم[١].

ينطلق المستشرق بريدو (Prideaux) في تبيان رؤيته حول انتشار الإسلام واتّساع رقعته وتزاحم الناس على اعتناقه في شبه الجزيرة العربيّة، ويرى السبب في عاملين هما: القوّة والمال، فالقوّة نتجت بانتماء فرسان مولعين بالقتل والمغامرة، ومشبعين بالعنصريّة القبليّة التي تدفعهم لحماية ابن عائلتهم وقبيلتهم، في حين يأتي التمويل المالي مِن الغارات المتكرّرة على القوافل التجاريّة «أرسل محمّد عمّه حمزة مع ثلاثين فارسًا للاستيلاء على قوافل قريش العائدة مِن سوريا، لكنَّ العمليّة فشلت بسبب حماية القوافل مِن قبل حرّاس مسلّحين، وقد أعاد هذه الغارات والهجومات مرّات متعدّدة باءت كلّها بالفشل»[٢]. وقد وضع الكاتب عنوانًا استفزازيًّا في مقارباته لغزوات الرسولﷺ ووصفها بوسم «سرقات محمّد»، معتبرًا أنَّ غنائم المسلمين سرقات، وأنَّ أتباع محمّدﷺ مِن اللصوص وقطّاع الطرق ومحترفي السرقة والسبي،

[١]- كتب خوان كول -المؤرّخ وأستاذ تاريخ الشرق الأوسط في جامعة ميشيغان- كتابه الموسوم بـ "محمّد: نبيّ السلام في زمن صراع الإمبراطوريّات" (Muhammad: Prophet of Peace Amid the Clash of Empires) حاول فيه إثبات انتشار الإسلام بوساطة الدعوة، نافيًا العنف والاضطهاد، مبيّنًا احترام الإسلام للحريّات العقائديّة والاختلاف الثقافي، داعيًا إلى تعايشها المشترك.

[٢]- المدوّنة، ص١٠٢-١٠٣.

وهم يمارسون أفعالهم الشنيعة بمباركته بعد حصوله على نصيبه «سنَّ محمد قانون الخمس مِن الغنائم لنفسه، بينما يُقسَّم الباقي بين مكوّنات جيشه»[١].

وعطفًا على تهمة السرقة، يفسّر الكاتب انتصارات الجيش المحمّدي ببدر وغيرها مِن الغزوات الإسلاميّة، بكثرة العدد وخبرة المحاربين في الحروب الجاهليّة، بالإضافة إلى خطاب الجنّة ومكانة الشهيد وضمان الانتصار، فهم يقاتلون بتضامن ومشاركة الملائكة «إنَّ الله قد أرسل جيوشًا مِن الملائكة في نصرة محمّد، ويتجاوز عددها الثلاثة آلاف، ولا يراهم سواه، أمّا نحن فلسنا مجبرين على تصديق هذا الدجل وغيره»[٢]. وهو بذلك ينكر قوله تعالى ومعجزته في نصرة رسولهﷺ ﴿**إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِن الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ**﴾ (الأنفال/ ٩). يحاول الكاتب إثارة الارتباك والشكّ حول غزوة «أحد»، فيصفها وصفًا مؤدلجًا متحيّزًا، كاشفًا عن نيّات ومقاصد ماديّة، منتهجًا آليّات الإنكار العشوائي المرتجل، بعيدًا عن الحجاجيّة الإقناعيّة، فجاءت تساؤلاته سطحيّة فاقدة للمنطق العقلاني «كيف له وهو رسول الله، أنْ ينهزم مِن جيش كافر، أفقده أصدقاءه، وقد فسَّر (محمّد) هذه الهزيمة بالمعاصي التي ارتكبها بعض أتباعه»[٣]. والمعروف عن ابتلاء غزوة «أحد» مخالفات إستراتيجيّة لسيرورة المعركة، وهفوات بشريّة متعلّقة بتغيير الأماكن والمناصب، ومخالفة لتعليمات الرسولﷺ ولا علاقة لنتائج المعركة بدرجات الإيمان، قال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُم بِإِذْنِهِ ۖ حَتَّىٰ إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَعَصَيْتُم مِن بَعْدِ مَا أَرَاكُم مَّا تُحِبُّونَ ۚ مِنكُم مِن يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنكُم مِن يُرِيدُ الْآخِرَةَ ۚ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ ۖ وَلَقَدْ عَفَا عَنكُمْ ۗ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ**﴾ (آل عمران/ ١٥٢).

يخلط الكاتب في مواضع كثيرة بين الحياة العربيّة في الجاهليّة، وما تميّزت به

[١]- المدوّنة، ص١٠٤.

[٢]- المدوّنة، ص١٠٤.

[٣]- المدوّنة، ص١١٦.

حياتهم مِن غارات قبلية وشرب للخمر وانتشار ألعاب الحظ والقمار، وكثيراً ما ينتج عن هذه الممارسات خصومات فرديّة، وأخرى جماعيّة قبليّة، فيقوم بإسقاط هذا الفضاء بتناقضاته وثقافته على الحياة الإسلاميّة، فيجعل منها نسخة ومطابقة في تشابه غير منطقي، ضاربًا بذلك مواثيق التاريخ التي تثبت الاختلاف والقطيعة بين نموذجين اختلفا بفعل الدعوة الإسلاميّة اختلافًا جذريًّا، وتناسيًا لأخلاقيّات البحث العلمي الذي يدعو إلى تقصّي الحقائق وتبنّي الموضوعيّة في الطرح والتحليل والتأويل «انشغل جيش محمّد بالحملات العسكريّة، وبقي بعض أنصاره في المدينة منشغلين بلعب الميسر وشرب الخمر، ممّا أدّى إلى حدوث مناوشات وخصومات، ولذلك منع محمّد الخمر والعاب القمار نهائيًّا»[١].

يؤدّي الاضطراب الفكري إلى التذبذب في القول والفعل، وينتج خطابًا مزدوجًا، متناقضًا وثنائيًّا، يجمع بين المدح والذم، القبح والجمال، الصدق والدجل، الإيمان والكفر وغيرها مِن الخطابات المركّبة. يرى النفسانيّون أنَّ الأسباب تعود إلى سيكولوجيّة منهكة ومتعبة لمحمولاتها الفكريّة والعقائديّة، فاقدة لقدرات التمييز بين الصواب والخطأ، بين الحقّ والباطل، وهذا نتيجة التدافع والتصادم الحاصل بين الحقائق الثابتة وبين الإيديولوجيّات وأوهامها والانفعالات الوجدانيّة. وكلُّ هذا يؤثّر على العقل، ويمنعه مِن التفكير السليم وإدراك الأشياء وصناعة التوازن بين الذات الباطنة والوعي بالكائن والموجود.

فقد عانى بريدو (Prideaux) في كتابته لهذه السيرة مِن اضطرابات فكريّة، أنتجت نصًّا متناقضًا يجمع في أغلب أقسامه قذفًا وانتقادًا وإنكارًا لدعوة الرسول محمّد(ص)، متجاهلاً الحقائق، ومتناسيًا الوقائع والتاريخ، ولكنَّ الفطرة الباطنة والضمير المضمر، قد يطفو على مستوى التفكير لاإراديًّا وعفويًّا، فيعترف مُقرًّا ومناديًا، صادحًا بالحقّ «بالعودة إلى محمّد، فقد كان متزنًا في شخصيّته، صاحب نظرة ثاقبة، يشبه إبراهيم، له حضور ذهني، حكيم، له قدرة كبيرة على امتلاك العقول والقلوب، وبهذه الصفة

[١]- المدوّنة، ص١١٩.

الأخيرة نجح مشروعه»[١]. لا يمكن للذهنيّة المضطربة والفكر المشتّت الثبات حول موقف ورؤية محدّدة، ناتجة عن إدراك للحقائق، متجاوزة الأنانيّة والذاتيّة ومُتحدّية للإيديولوجيا وملتزمة بالموضوعيّة، ولكنَّها رهنت القيم العلميّة لسلطة التحيّز، فأصبحت سمتها الجوهريّة الانتقال العشوائي يمينًا ويسارًا، مدحًا وهجاءً. وضمن هذا السلوك المرضي ينتقل الكاتب بريدو (Prideaux) مِن المدح إلى الذمِّ، في سياق متناقض غير مبرّر، والسلوك التناقضي لا علاقة له بـ»نظريّة التناقض الذاتي»(Self-discrepancy theory) التي طوّرها إدوارد طوني هينجز (Edward Tory Higgins)، والتي تدلّ على أنَّ الأفراد يقارنون ذاتهم الفعليّة بالمعايير الداخليّة الانفعاليّة لذوات مثاليّة، فيحدث تضارب بين الشخصيّة الواقعيّة والنماذج المثاليّة المتخيّلة.

لم تتمكّن نفسه مِن البقاء ثابتة على موقف طيبة قلبهﷺ ورهافة حسّه ونبل خلقه وحسن معاملته، فانفلتت العدوانيّة وأفصحت عن قبحها بالترويج والتكرار لمغالطات قديمة «ميزتان سيطرتا على محمّد، الطموح والشهوة، فهو يستخدم جميع الوسائل لتحقيق طموحاته، وعدد النساء دليل على شهواته. وتشكّل هاتان الصفتان ركائز دينه»[٢].

وفي جدليّة الفرع والأصل، يتجلّى محمّدﷺ في عرفه صورة لنموذج ثقافي عام، ووعي سوسيو-معرفي وأنثروبولوجي واحد، فهو منتج لمجتمع متوحّش يعشق السرقة والقتل، فلا يمكنه إلّا أنْ يكون وفيًا لأصوله وجذوره، كما لا يمكنه أنْ يتحرّر مِن هويّته وتنشئته الاجتماعيّة والثقافيّة والسياسيّة «قضى محمّد القسم الأوّل مِن حياته في التجاوزات والانحرافات، مستمتعًا بالسرقة والنهب والقتل. وهذه عادة العرب الذين تتميّز حياتهم بالحروب فيما بينهم بهدف النهب»[٣].

---

[١]- المدوّنة، ص١٥٤.

[٢]- المدوّنة، ص١٥٥.

[٣]- المدوّنة، ص١٥٤-١٥٥.

القرآن؛ أباطيل وادّعاءات واختلاق

بعد الخلط بين ثقافة المجتمع العربي في الجاهليّة وتعاليم الدين الإسلامي ومبادئ القران الكريم ومشروع التأويل اللاعقلاني لمواقف الرسول الأعظمﷺ في محاولة تصوير النبيّ بمتخيّل سرابي كرمز لفكر الدجل المتعطّش للسلطة تحت دافعيّة الشهوة والانتقام، وبغياب الحجيّة المنطقيّة والأدلّة الموضوعيّة والشواهد التوثيقيّة، التجأ الكاتب إلى عمليّات «الإسقاط» كآليّة للتفسير والتأويل، فاستمدّ مبرّراته مِن تاريخ الصراع الدموي الأوروبي بين الكنيسة والإقطاع والبورجوازيّة، ناسخًا نموذجه مِن حوادثها ومآسيها، معمّمًا صراع القادة والقساوسة والسياسيين على قدسيّة سيرة المصطفىﷺ، ممّا جعل مقارباته ومطارحاته فاقدة للمصداقيّة والروح العلميّة.

التفت بريدو (Prideaux) إلى القرآن الكريم مجهّزًا عدّة وعتادًا للطعن والازدراء، فاتّخذ عنوانًا مثيرًا في أحد فصوله، واضعًا عتبة كخطاب موازٍ لاستفزاز القارئ وإثارة انتباهه، موسومٍ بـ»تناقضات القرآن»، وموهمًا المتلقّي بفتوحات جديدة واكتشافات جوهريّة. وباستقراء مضمون العرض، يكتشف الدارس الاجترار لشبهات قديمة، متعلّقة بزيجات النبيّﷺ، ووضعيّة المرأة عامّة في المجتمع العربي، بالإضافة إلى إشكاليّة الرقّ وعلاقته بالبنية الاجتماعيّة والثقافيّة والاقتصاديّة. فيذهب المستشرق البريطاني إلى تدليس وتزوير فاضح للتاريخ، بإقراره أنَّ القرآن الكريم يحرِّم على المسلمين عامّة زواج الأخ بأخته وابنة أخيه والأصول عامّة مِن عمّات وخالات، ولكنَّه يستثني محمّدﷺ مِن ذلك، ويمنحه ترخيصًا خاصًّا بالزواج ممّن يشاء «في الفصل الرابع مِن قرآنه الموسوم بـــ»النساء»، يحرِّم محمّد على المسلمين الزواج مِن أمّهاتهم وأمّهات نسائهم ... ولكنَّه يسمح لنفسه بالزواج مِن ابنة أخيه وابنة أخته، ويستبيح لنفسه أيّة امرأة أخرى، بشرط أنْ تكون مِن الموحّدين»[١]. لم يثبت تاريخيًّا هذا الادّعاء المتوهّم، لا في كتب السيرة العربيّة ولا في غيرها، ولم يورد المؤرّخون، باختلاف توجّهاتهم وأهوائهم ومناهجهم وانتماءاتهم الإيديولوجيّة والعقائديّة، أخبارًا

[١]- المدوّنة، ص١٧٠-١٧١.

تثبت حقيقة هذه الأقاويل التي لم تقع عليها حجّة ولا برهان .

لا يتضمّن مبحثه حول تناقضات القرآن أفكارًا تتعلّق بالقرآن في قصصه وأحكامه وتشريعاته ومقاصده العباديّة والمعاملاتيّة، فما نكتشفه عبارة عن شبهات حول زوجات النبيّ ﷺ، وأحكام القرآن في لباس المرأة وعلاقاتها بالغرباء، وبعض التوجيهات لنساء الرسول باعتبارهنّ نماذج وقدوة للمسلمات، والتي يفسّرها الكاتب بالغيرة الذكوريّة على نسائه[١].

ويرى أنَّ كلّ التشريعات المتعلّقة بتنظيم الحياة الزوجيّة، ولباس المرأة المسلمة وصلتها بالرجال، هي «الأمثلة التي عرضتها تعبّر بشكل كبير عن شخصيّة محمّد، وعن كيفيّة استخدامه لدجله وجشعه، ويمكن القول إنَّ قرآنه كلّه بهذا الشكل»[٢].

إنَّ عدم القدرة على استيعاب وإدراك المسائل القرآنيّة الكبرى في التوحيد والوحي والتشريع وقيم الاعتدال والتسامح وعدم الإكراه العقائدي، أفقدت الكاتب صفة العلميّة وخاصيّة الموضوعيّة والإقرار بالحقيقة، فتحولّت قراءاته للسيرة النبويّة إلى خطاب إنشائي، يفتقر للدقّة والفائدة المعرفيّة، فقد هيمنت عليه التناقضات والأحكام الجزافيّة واضطراب المفاهيم، بالإضافة إلى سطحيّة العرض، خاصّة حين يزعم أنَّ القرآن «يُخوّل ويُحلّل لمحمّد بأنْ يأخذ كلّ امرأة أعجبه جمالها»[٣]. فبعد تكرار وإعادة بعث ادّعاءات المركزيّة الأوروبيّة وشبهات المكتبة الاستشراقيّة حول علاقة الرسول ﷺ بالنساء ولباسهم والترويج لأوهام الشبقيّة، يتّجه الكاتب إلى إنكار الوحي واعتبار الملك جبريل عليه السلام شخصيّة أسطوريّة متخيّلة، وأنَّ القرآن الكريم مجرّد افتراءات مختلقة ومتصنّعة، ألَّفها محمّد ﷺ بهدف السيطرة على المجتمع؛ تلبية لرغبات خاصّة انتقاميّة مِن وضعيّات أسريّة واجتماعيّة عايشها. يعتقد بريدو (Prideaux) أنَّ الملك جبريل يستحضره الرسول الكريم في سياق أوّلي ومبدئي،

[١]- المدوّنة، ص١٧٠.

[٢]- المدوّنة، ص١٧٣-١٧٤.

[٣]- المدوّنة، ص١٧٢.

يُهيّئ مِن خلاله العرب لتقبُّل خطابه، ثمّ يتخلّص منه ومِن ذكره، ويبدأ في الكشف عن مشروعه التدميري «يوهمهم بالوحي الإلهي مِن الملك جبريل الذي يُقدِّم له الإجابات عن التساؤلات، ولكنَّه يتجاوزه فيما بعد ليُشرِّع لنفسه حسب الظروف والأوضاع ما يتوافق مع مشروعه»[١].

لا تخلو صفحة مِن صفحات الكتاب عن ذكر سذاجة وطعن شنيع، علمًا وخلقًا، فالبحث ينأى عن تكرار تلك الحماقات، فجماليّات التكرار البلاغيّة وأغراضه توكيد للمعنى وتجميله وتحسينه وترسيخه، ولكنْ ما ذكره بريدو (Prideaux) لا يعدو أنْ يكون معجمًا لغويًّا يجمع كلّ قبيح، يفتقد للموضوعيّة والمصداقيّة التاريخيّة، ممّا يؤكّد مؤامرة المشروع الاستشراقي الكنسي على القرآن والسنّة الطاهرة الشريفة، رغم زعمه بالاعتماد على المصادر العلميّة المستقاة مِن أرقى المصنّفات التي تناولت الإسلام والسيرة بالبحث والدراسة «ألّفت الكتاب بعناية فائقة، وبعقيدة صادقة، معتمدًا على أشهر الكتّاب الذين كشفوا... عن إغراء هذا الرجل لقسم كبير مِن الجنس البشري»[٢].

[١]- المدوّنة، ص١٧٤.

[٢]- المدوّنة، ص١٨٤.

خاتمة

أدركت المنظومات الدينيّة والفلسفيّة والتنويريّة في الغرب الأوروبي حقيقة الإسلام بجمال تشريعاته ومشروعيّة أحكامه ونبل قيمه وإنسانيّة بنيته، ومراعاته لمقتضى الحال، وتكيّفه مع الإنسان في الزمان والمكان، وبرحمته وتيسيره للعسر، وتسامحه واحترامه لإنسانيّة الإنسان وغيرها مِن الأوصاف والنعوت التي نجدها عند كبار فلاسفتهم الموضوعيّين.

أنتجت فلسفة الأنوار والخطاب الكنسي المؤدلج والمرويّات الكبرى صدامًا ثقافيًّا وعسكريًّا بين العالم الإسلامي والعالم الغربي؛ بسبب إنكار النخب لحقيقة الإسلام، فانبرت الأنتلجنسيا الأوروبيّة لتهوّل مِن مخاطر الإسلام على الوحدة الأوروبيّة والديانة الكاثوليكيّة، وجنّدت المؤسّسات السياسيّة المستشرقين والأنثربولوجيّين ورجال الدين الكنسي للترهيب مِن تشريع الإسلام، فخلقوا فوبيا متخيّلة متوهّمة أنتجها المخيال لتناسب الفهم السطحي للإسلام بالانتقاء مِن آياته ما يبرّر ويسوّغ أطروحاتهم، استنادًا إلى ترجمات محرَّفة ومشوَّهة، وقراءات تأويليّة لمشاهد ومواقف مبتورة عن سياقاتها وأنساقها، بالإضافة إلى سرديّات رحليّة ومرويّات شكّلت مرجعيّات علميّة وأكاديميّة.

جاءت سيرة (بريدو Prideau) لرسولﷺ مطابقة لمرجعيّاته الفكريّة وبيبليوغرافيّات السيرة المحرّفة التي تملأ رفوف المكتبات الغربيّة، والتي لم تتمكّن مِن تجاوز شبهات محدّدة تتعلّق وترتبط بأفكار وحالات سيكولوجيّة عدائيّة، تحاول في جميع تمظهراتها الإساءة للنبوّة والوحي وسيرة المصطفىﷺ، فقد عكست انتقاداتهم وشبهاتهم قصورًا في الفكر، وعجزًا في المنهج، وتحيّزًا في التحليل، وارتجالاً في التأويل، وانتقاء مبتورًا للمشاهد والأقوال، وتفسيرًا ماديًّا غرائزيًّا للروحانيّات والعقائد الإيمانيّة.

قائمة المصادر والمراجع

المراجع باللغة العربيّة

١. أبو الفضل جمال الدين محمّد بن مكرم، ابن منظور، لسان العرب، ج١١، دار صابر، بيروت.

٢. عبد الحق بلعيد، عتبات (جيرار جينيت مِن النصّ إلى المناص)، ط١، منشورات الاختلاف (الجزائر)، الدار العربي للعلوم ناشرون (بيروت) ٢٠٠٨.

المراجع باللغة الفرنسيّة

1. Andrée Bauduin, Psychanalyse de l'imposture, Paris, PUF, 2007

2. Anne-Marie Callet-Bianco,L'imposture romantique en quelques exemples, in L'imposture dans la literature, Presses universitaires de Rennes, 2011

3. Borrut Antoine. La fabrique de l'histoire et de la tradition islamique. In Écriture de l'histoire et processus de canonisation dans les premiers siècles de l'islam. Revue des mondesmusulmans et de la Méditerranée.Ne129,juillet 2011

4. Dictionnaire de L'Académie Française, première partie, POURRAT Frère, Editeurs, Paris,1836

5. Jacolliot, Louis,Manou, Moïse, Mahomet: les législateursreligieux, LibrairieInternationale,A.LACROIX et Cie Editeurs,PARIS,1876.

6. Jean Maximilien Lucas, Peter Friedrich Arpe,Traité des trois imposteurs, Verlag nichtermittelbar, 1775.

7. M. Prideaux, La vie de Mahomet où l'ondécouvreamplement la

vérité de l'imposture, George Gallet, Amesterdam, 1699.

8. Marius Fontane,Histoireuniverselle, Mahomet (de 395 à 632 ap. J.-C.) Alphonse Lemerre, Editeur, Paris, MDCCCXCVIII.

9. N-h. Cellier-dufayel, Moise, mahomet, bonaparte, parallele, Bureau du journal le législateur, Paris, 1841.

10. Paul Henri Thiry, baron d'Holbach,TRAITÉ DES TROIS IMPOSTEURS Moïse, Jésus-Christ, Mahomet, Éditions de l'idéelibre (Première edition, 1777), Paris

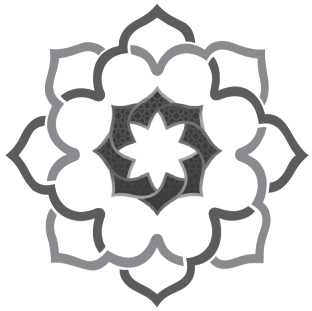
11. Renaud TERME, La perception de l'islam par les élites françaises (1830- 1914) THÈSE DE DOCTORAT EN HISTOIRE MODERNE ET CONTEMPORAINE, Université Bordeaux Montaigne, 2016.

12. Sylvie Ducas, L'imposture chez Pierre Michon : une posture auctoriale inédite, in L'imposture dans la literature, Presses universitaires de Rennes, 2011.

13. Victor Imberdis, Mahomet et l'Islam: étude historique TYPOGRAPHIE L. DENIS SÈNÉ, PHILIPPEVILLE, 1867.

14. Vincent Denis, Imposteurs et policiers au siècle des Lumières, Revue Politix 20062/ (n° 74).

15. Wetzer,Welte, Dictionnaire encyclopédique de la Théologiecatholique,Tome XIV, Gaume Frères et J. Duprey, 1862.



ترجمة ملخّصات المحتوى

Summaries of Researches and Articles

The Role of Orientalist Studies in Contributing to Archaeological and Civilizational Studies

| Rabi' Ahmad Sayyed Ahmad(*) |
| Lubna Saleh Sleiman (**) |

This essay examines the importance and role of orientalist studies in contributing to archaeological and civilizational studies by shedding light on orientalism. The definition of orientalism reveals the importance given within this field of study to the east in general and to the Islamic east in particular. There are numerous definitions and terminologies associated with this discipline, but they do not differ in content. Orientalism is defined as the West's concern with the East on all levels, whether epistemological, social, political, economic or religious, and the attention given to the study of the customs, traditions, conduct, dominant values, culture and mode of life in Eastern societies. The word "orientalist" in general is given to every Western scholar who is occupied with studying the languages, civilizations, and religions of the East, and their effect on the development of global civilization. For instance, Edward Said defined orientalism as "a style of thought based upon an ontological and epistemological distinction between 'the Orient' and 'the Occident'", and "a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient".

Keywords: Orientalism, Archeology, Civilization, Catalogues, Representations, Orientalists, Voyagers.

(*) **Associate Professor of Islamic Archaeology, Department of Archaeology, Fayoum University, PHD in Orientalist Representation, 2015.**
(**) **PHD in Orientalist Representation, 2021.**

Orientalist Thought in the Work of Jewish Historians: Jewish Relationship to Islamic Governance

| **Hatem Mahamid** (*)|

This essay revolves around the development and features of the Muslim-Jewish relationship throughout various historical periods from the viewpoint of Jewish researchers, intellectuals, politicians, and religious figures. Upon examining the work and opinions of these individuals on Muslim-Jewish relations under Islamic governance, we may notice the presence of a considerable difference in their perspectives and stances. For instance, in many of his research papers, including the study "How Islam Saved the Jews", the researcher Davis Wasserstein depicts the relationship between Muslims and Jews in positive terms. Some Jewish researchers have even named the Jewish eras under Islamic rule, especially in Andalusia, the "Golden Age". On the other hand, a number of other Jewish researchers and politicians hold contradicting opinions which claim that the "golden age" of Muslim-Jewish relations was merely a myth.

(*) **Professor in the Academic Department of Sakhnin for Preparing Teachers, Galilee.**

The Stereotypical Image of the East: A Major Remnant of Orientalism Contemplations on the Formation, Consequence and Disintegration of this Image

Ali Saleh Moula (*)

This essay revolves around the following central question which arises upon examining the stereotypical image of the East in orientalist thought: What are the causes that have contributed to undermining the judgments formulated by orientalism regarding Islam/the East and have paved the way for the emergence of a new cultural reality which is free from the shackles of this stereotypical image? This question has entailed a contextual/historical approach which has been mainly directed toward contemplating the period between the fulfillment of the image and the moment of its disintegration. This has led us to a number of major conclusions. The image of the East in orientalist thought was merely a product of European culture, and escaping this image may only be achieved when the period in which this image originated comes to an end. It appears that the American era -with its philosophical realism and pragmatic foundation- which has risen on the remains of the European era, has been able to construct the "other" in light of what the "interest" dictates in the here and now, and thus has worked on forming a reality instead of forming an image.

This essay insists that liberating the East from "orientalist Easternism" has, for numerous reasons, not fully ended the legacy left by the image. It assesses that a positive "otherness" requires great efforts for forming suitable points of convergence and understanding between cultures and nations.

Keywords: Orientalism, Stereotypical Image, East, Islam, Representation, America, Expert, Subordinate.

(*)- **Professor of Modern and Contemporary Arabic Thought, Tunisia.**

Exposure of the Deviation in Perspective and Blunders of Exposition in the book The True Nature of Imposture Fully Display'd in the Life of Mahomet

| **Maki Sa'd-Allah**(*) |

The seventeenth-century English orientalist Humphrey Prideaux presented his viewpoint and approach toward the Prophetic biography by relying on references which were rife in the Western orientalist library and on writings of the seventeenth century which deny revelation, prophecy and the sacred. Prideaux's book was contemporaneous to the publication of many works which dealt with the concept of "imposture". This concept was established by secular and material ideologues which considered all divine messages to be fraudulent and deceptive of reason and the methodologies of academic research. Prideaux committed many major fallacies in his book by his distortion of historical facts. He displayed a direct and obvious bias to a hostile ideology in order to fulfill the aim of distorting the Islamic Message and the image of Prophet Muhammad (ﷺ).

Prideaux's ignorance of the mechanisms of interpretation and the methodologies of objective scholarly analysis aid in exposing the blunders he committed when explaining events and stances, which he failed in comprehending due to their connection to Islamic doctrine and difference from the accounts which dominated European church thought throughout its long history. This essay strives to expose the exaggeration and fallacies which are present in Prideaux's book by utilizing the methodology of cultural criticism which relies on the tools of academic research which are far removed from personal opinions and are supported by historical evidence, reasoning and scientific proof.

Keywords: Muhammad (ﷺ), Prophetic Biography, Humphrey Prideaux, Imposture, Deceit, Distortion.

(*) **Echahid Cheikh Larbi Tebessi University, Tebessa, Algeria**.

Restructuring the Scope of Orientalist Expectations During the Aesthetic Reception of the Holy Quran: Angelika Neuwirth as an Example

| Zahraa Dalawer Abrbakuh(*) |

| Kobra Roshanfikr (**) |

The literary and aesthetic reception of the Quran has deep roots in the heritage of Arab speakers. Many Muslim scholars believe that the aesthetic and rhetorical aspect of the Quran is the greatest miracle of Prophet Muhammad (ﷺ) and proof of his honesty and the divine origin of his revelation. Due to the fact that the grounds of aesthetic influence are various, and the standards of the aesthetic production and assessment of literary texts differ from one society to another, and every society possesses its own aesthetics and method of perceiving beauty, this study reconstructs the scope of expectations of Angelika Neuwirth, as an individual receiving the Holy Quran but possessing a different understanding of literature and aesthetics from that of Arab receivers. Neuwirth's reactions represent an important form of reception as they have occurred in a non-Arabic environment and in a different cultural context.

This study enables us to discover how the Holy Quran exerts an influence in a foreign language environment and with a certain audience, and the type of this influence. This essay aims to specify the obstacles which prevent orientalists from realizing the aesthetical dimension of the Quran. It relies on the descriptive-analytical methodology by drawing upon the principles of the theory of the Aesthetic of Reception by Hans Robert Jauss. It appears that the aesthetical value of the Quran according to Neuwirth is subject to the practical duties which she searches for in her literary and structural studies of the Holy Quran.

Keywords: Holy Quran, Aesthetic reception, Scope of Expectations, Angelika Neuwirth

(*) **PHD in Arabic Language and Literature, Tarbiat Modares University**.

(**) **Teacher in the Department of Arabic Language and Literature, Tarbiat Modares University**

The Philological Methodology of Orientalists: From Biblical Criticism to Interference in Quranic Studies

Mohsen Fathi(*)

Many orientalists have revised the domains of knowledge in Islamic heritage such as philosophy, ‘ilm al-kalām, ḥadīth studies, and tafsīr to mention a few, and have employed various methodologies in doing so such as the inductive, analytical, dialectical-material or philological methodology. The philological methodology calls upon us to discover a new orientalist mode. The first applications of the philological methodology principally occurred in the domain of biblical writings, and this allows us to consider another aspect of orientalist thought, which is this thought’s treatment of eastern Christianity. This serves as a bridge that enables the examination of various fields of knowledge in Islamic thought. Therefore, studying the applications of the philological methodology by orientalists –especially German orientalists- allows us to discover some intellectual projections which reach the extent of methodological arbitrariness in many cases. Studying the origins of this methodology and certain areas of its textual application exposes this arbitrariness which orientalists have relied on to reach certain conclusions in their studies, such as in the topic of the historicity of the Holy Quran for example.

Keywords: Philological Methodology, Historicity of the Quran.

(*)**PHD in French Language and Literature**.

This essay is concerned with the procedure of forming a revelatory order of the Quran, the requirements of the principle of the revelatory order of the Quran, and employing them methodologically for the purpose of producing comprehensive exegetical opinions which form a basis for new and influential tools in the understanding of the Quran. This is especially true as we have at hand a methodological review with examinations that consider the opinions of orientalists for the purpose of providing researchers with options that organize the inclination toward a certain agreed-upon revelatory list which arises during application.

Keywords: Chronological Order of Surahs in the Quranic Text, Revelatory Order of Surahs, Lists of Revelatory Order, Opinions of the Muḥadithīn, Opinions of Orientalists, Meccan Quran, Medinian Quran, Developmental Benefits, Semantic Opinions, Critical Opinions.

The Arrangement of Quranic Surahs According to Orientalists: Analytical Approaches on Semantic Thought

Mohammad Jaafar Al-'Aridi(*)

When considering the topic of the revelatory arrangement of Quranic surahs in orientalist studies, we may notice that Nöldeke, Blachère and others have presented their ideas on this subject matter. It appears that there is a form of organization and care in the way orientalists have examined the processes of producing lists on the revelatory arrangement of Quranic surahs.

Orientalists have not agreed on a specific revelatory order of Quranic surahs. They have disagreed among themselves regarding the phases of Quranic revelation, the names of these phases and the surahs revealed during each, and the principles of categorizing them. We may notice this by considering their scholarly responses to one another in this context. For instance, some orientalists such as Nöldeke consider the Quranic message to be one which accompanied the events of the da'wah, and therefore they take into consideration the description of the successive stages of the Meccan Era, ending with the features of the Medinian Era. As for Blachère, he worked on classifying the Quranic message into two: the Meccan Message and the Medinian Message.

(*) - Researcher of Semantic Linguistics and the Analysis of Quranic Rhetoric, Iraq, University of Al-Qadisiyah.

Orientalism Studies

Masterful Quarterly Dedicated to presenting
and Criticizing Orientalism Heritage

ISSN NUMBER: 2409-1928

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية 2466

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

موقع المجلة www.m.iicss.iq
بريد المجلة info@m.iicss.iq
موقع المركز www.iicss.iq