بسم الله الرحمن الرحيم

مراكز التوزيع

- **العراق:**
  ـ كربلاء المقدسة: العتبة العباسية المقدسة / مركز المبيعات.
  ـ النجف الأشرف: العتبة العلوية المقدسة / مركز المبيعات.
- **إيران:** قم / مجتمع ناشران / مركز مبيعات العتبة العباسية المقدسة.
- **لبنان:** توزيع شركة الأوائل.
- **باقي الدول:** توزيع مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع.

سعر النسخة

- لبنان: ٥٠٠٠ ل.ل
- المغرب: ٢٥ درهماً
- مصر: ٨ جنيهات
- الأردن: ديناران ونصف
- سوريا: ١٢٠ ل.س
- اليمن: ٣٠٠ ريال
- السعودية: ٢٥ ريال
- البحرين: ديناران ونصف
- الإمارات: ٢٥ درهماً
- السودان: ٥٠٠ جنيهاً
- تونس:ديناران ونصف
- الجزائر: ٢٥ ديناراً
- ليبيا: ٥ دنانير
- الكويت: ديناران
- قطر: ٢٥ ريال
- عمان: ريالان
- العراق ٣٠٠٠ دينار
- الجمهورية الإسلامية في إيران: ١٥٠٠٠ ريال
- سائر الدول: ١٠ $ أو ما يعادلها

الاشتراك السنوي للأفراد

لبنان: ٢٠,٠٠٠ ل.ل — **المؤسسات: ٥٠,٠٠٠ ل.ل**

سائر الدول: ٥٠ $ — **المؤسسات: ١٠٠ $**

للتواصل

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

دراسات استشراقية

فصلية محكمة تعنى بالتراث الاستشراقي عرضاً ونقداً

تصدر عن: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

السنة الثالثة - العدد ٨ - صيف ٢٠١٦م / ١٤٣٧هـ

الرقم الدولي: ISSN 2409 - 1928

قواعد النشر

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

الهيكلية الإدارية

المشرف العام

سماحة السيد أحمد الصافي
المتولي الشرعي للعتبة العباسية المقدسة

رئيس التحرير

السيد هاشم الميلاني

مدير التحرير

أ.م.د. هادي عبدالنبي التميمي

التصحيح اللغوي

أ.م.د. عبد علي حسن ناعور

تصميم وإخراج

نصير شكر

ايميل المركز:
Islamic.css@gmail.com
ايميل المجلة:
info@m.iicss.iq
Tel: (٠٠٩٦٤) ٧٨٠٨٥٠٤٠٩٢

■ الهيئة الاستشارية ■

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

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

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

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

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

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

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

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

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

■ هيئة التحرير ■

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

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

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

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

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

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

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

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

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

محتويات العدد

■ تاريخ القرآن د. جميل قاسم	٩
■ القرآن في الدراسات الاستشراقية الفرنسية (مناولة بلاشير انموذجا) أنس الصنهاجي	٣٥
■ السيرة النبوية في كتاب "الإسلام عقائد ونظم" (دراسة في الرؤية والمنهج) د. محمد العمارتي	٦٣
■ الغدير والتأسيس لحكومة الإمام علي عليه السلام في فكر المستشرقين كريم جهاد الحساني	٩١
■ المستشرقة الرزينة لالاني ودراستها عن الإمام الباقر عليه السلام أ.د. حامد ناصر الظالمي	١١٧
■ تزييف المخطوط العربي لدى المستشرقين (المستشرق آرثر جيفري انموذجاً) أ.د. حسن منديل حسن العكيلي	١٣٣
■ الاستعراب الياباني والقضايا المعاصرة (المستشرق آرثر جيفري انموذجاً) أ.د. حسن منديل حسن العكيلي	١٦٧

تاريخ القرآن(*)

■ د. جميل قاسم(**)

ما معنى أن يُعاد نشر وترجمة كتاب (تاريخ القرآن) للمستشرق الألماني تيودور نولدكه (١٨٣٦ ـ ١٩٣٠) الذي أصدره المؤلف عام ١٨٦٠ (بحثاً) عالج فيه ـ مستعملاً منهج النقد التاريخي ـ مسألة نشوء نص القرآن الكريم وجمعه وروايته؟ وناقش ـ في هذا الإطار ـ مسألة التسلسل التاريخي للسور، واقترح ترتيباً لها يختلف عن ترتيبها بحسب زمن نزولها، كما هو معهود في الإسلام. هذا على الرغم من (القطيعات) التي مرّ فيها هذا السفر الضخم، إذ كان بحث نولدكه موضوعاً لأجيال من الباحثين، منهم تلميذه فريدرِش شفالي F.Schwally الذي قام بإعادة صياغة الجزء الأول من الكتاب عام ١٩٠٩، وذلك بطلب من نولدكه الذي منعه تقدّم السن من القيام بهذه المهمة، فاكتفى الطالب بكتابة مقدمة لهذا الجزء، لكن وفاة شفالي عام ١٩١٩ حالت دون أن يعاين صدور الجزء الثاني الذي يتناول جَمْعَ القرآن، وكان قد أعدّه للطبع فأضاف أوغست فيشر بعض التصحيحات عليه وأصدره بعد وفاته.

(*) تأليف: تيودور نولدكه، تعديل: فريدريش شفالي، ترجمة: د. جورج تامر بالتعاون مع فريق عمل الناشر: منشورات الجمل/ كولونيا ـ ألمانيا. الطبعة العربية: ٢٠٠٨ - اعتماداً الطبعة الرابعة لايبستغ.

(**) أستاذ الفلسفة وعلم الجمال في الجامعة اللبنانية.

وأضاف غوتشتر سر G.Bergsraber الجزء الثالث وهو بعنوان (تاريخ نص القرآن)، لكن المنية وافته فأكمله تلميذه أوتر بريتسل O.Pretzl في مطلع العام ١٩٣٧.

ثلاثة أجيال من علماء الدراسات القرآنية الألمان تعاقبوا خلال سبعة عقود لإنجاز هذا العمل، الذي لم يترجم إلى العربية إلا في عصر العولمة الثقافية ـ وما أدراك ما العولمة؟ ـ بواسطة (دار الجمل) وبالتعاون مع مؤسسة كونراد ـ أدناور في العام ٢٠٠٨!

(عندما يهرم الأسد تستأسد عليه الكلاب) وثمة حديث للرسول الكريم يقول ما مفاده: (ستتكالب عليكم الأمم)، وها هو ذا العصر، عصر الصعود والتقدم الغربي مقابل التأخر العربي الإسلامي يلقي بكلكله وأعبائه على أمتنا وتاريخنا وديننا الحنيف، فيعيد قراءته وكتابته من وجهة نظر الغالب في علاقة الغلبة الاستراتيجية ـ الثقافية. فماذا ستكون المقدمة والنتيجة من هكذا إعادة قراءة وكتابة لتاريخ القرآن والإسلام؟ يستعرض المترجم د. جورج تامر في مقدمته للكتاب لمحة تاريخية موجزة عن أهم معالم ما سبقه من اهتمام (علمي) بالقرآن الكريم في أوروبا، ابتداء من النصف الأول من القرن الثاني عشر، إذ قام الإنكليزي روبرت الكتوني R.Ketensis سنة ١١٤٢ـ١١٤٣ بطلب من بطرس المبجّل P.Venerabilis رئيس دير كلوني بأول ترجمة لاتينية كاملة للقرآن الكريم، رغم نواقصها وعدم دقّتها في كثير من المواضع.

بعد ذلك توالت حتى القرن الثامن عشر ترجمات عديدة للقرآن الكريم إلى اللغات الإنكليزية والإيطالية والألمانية والهولندية والفرنسية وغيرها من اللغات الأوروبية.

وكان لأغلب هذه الدراسات ـ بحسب المترجم ـ طابع اعتذاري وهجومي على السواء ـ مثلٌ على ذلك كتاب ألفه الراهب الدومنيكاني ريكولدو دامونت كروتشه R.da monte croce الذي قضى في أواخر القرن الثالث عشر شطراً من حياته مبشّراً، وقد قارن القرآن بالكتاب المقدّس معتبراً اختلافات القرآن عن الإنجيل عيوباً،

ومشيراً إلى تناقضاته وعدم تسلسله من الوجهة التاريخية، وقد نقله مارتين لوثر عن اللاتينية إلى اللغة الألمانية، كان هذا في زمن هددت فيه الجيوش العثمانية وسط أوروبا ووصلت إلى مشارف فيينّا. وكان الإسلام حينها مطبوعاً في الغرب بالطابع العثماني ـ التركي حتى أنّ القرآن الكريم نفسه دُعي بالكتاب المقدّس التركي Die turkische Bibel وهو العنوان الذي تحمله الترجمة الألمانية التي قام بها دافيد فريدرش مغرلين D.F.Megerlin (هل كان يهودياً؟).

وابتداءً من القرن السادس عشر عرفت أوروبا الدراسات الاستشراقية بمعناها الواسع مع بدايات الاستشراق، وإذا كانت البدايات تقوم على الاستطلاع والتعرف والمغامرة فإنه، لاحقاً، مع بدء الاستعمار، اقترن الاهتمام بالاستشراق بأهميته السياسية، بالنسبة الى بسط الدول المستعمرة سيطرتها على الشرق واستغلال ثرواته، ولم يعد الاستشراق ـ الذي كان له بعض ـ بل الكثير ـ من الإنجازات العلمية كتحقيقات بكر Becker لمخطوطات ابن رشد، وبروكلمان وموسوعته (تاريخ الأدب العربي) إلخ ـ حُراً من الدوافع السياسية والاقتصادية المتحكمة فيه.

وقد تأثرت الدراسات الاستشراقية والإسلامية في أوروبا ـ في عصر صعود النظرية التطورية الداروينية والوضعية الكونتية ـ بسيادة المنهج الفيلولوجي (الدراسات الفقه ـ لغوية المقارنة) والمنهج التاريخوي ـ النقدي. وهذه المنهجية استعملت في دراسات الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد، بروح علمية بحت، لا تتقيّد بقدسيّة النص ـ أي نص ـ وبالروح نفسه انكب بعض علماء اللغات السامية على دراسة القرآن، محاولين استكشاف الوقائع التاريخية المرتبطة به وكيفية حدوثها وعلاقتها بنشوئه ومصيره، وبناءً على هذه النزعة العلموية لم يقيّم نولدكه وتلامذته من العلماء القرآن كتاباً منزلاً، بل نصاً (وضعه) النبي في أفضل الأحوال ـ إلهاماً ـ يستند في إدراك ماهيته ومغزاه إلى الطب وعلم النفس في ذلك الحين..

يتبنى نولدكه في الجزء الأول من الكتاب التقسيم المعهود للقرآن إلى مكي ومدني، لكنه يوزع السور المكية على فترات ثلاث، معتمداً صفات أسلوبية ومضمونية، فيصف سور الفترة المكية الأولى بأنها تتميز بقصرها، وبلغتها الشعرية التسبيحية، وورود الكثير من الأقسام (جمع قَسَم) فيها التي تهدف إلى تثبيت مضمون الرسالة وإقناع المشركين بها. أما سور الفترة المكية الثانية فيغلب عليها طابع الوعد والإنذار والقصص. أما سور الفترة الثالثة فلا تختلف من حيث الأسلوب، لكنها تتميز بشدة لهجة الوعيد والتهديد الموجّه للكافرين.

أمّا بعد الهجرة ـ في المدينة ـ فتتّصف السور بإعلانها الشرائع والتنظيمات الضرورية لوضع أسس المجتمع الجديد (الشريعة).

وإذا كان المنهج التاريخي الضروري لمعرفة أسباب وظروف النص الديني الزمانية ـ المكانية مسألة لا مندوحة عنها، فإن المنهج الفيلولوجي ـ التاريخوي حصر الظواهر كلها ـ بما فيها الظاهرة الدينية الميتافيزيقية الطابع ـ بما هو حصري وملموس ومباشر ووضعي دون تمييز ما بين ظاهرة اجتماعية، اقتصادية، سياسية، وأخرى ميتافيزيقية وجمالية وميثولوجية رمزية.

وقد وجدنا مثالات لهذا المنهج الوضعي في كتابات هيغل (حياة يسوع) وأرنست رينان (تاريخ المسيحية) وجوزيف شتراوس (جوهر المسيحية) وقد تعاطت هذه الكتابات مع المسيحية ظاهرة (تاريخية) مجردة من البُعد القدس والرمزي، وتناولت شخصية (يسوع المسيح) كأي شخصية تاريخية (عادية) تخضع لمعطيات العلوم الوضعية والإنسانية.

وقد تناول نولدكه، بدوره، شخصية الرسول محمد، بناءً على معطيات هذا المنهج الفيلولوجي ـ التاريخي النقدي فركز على الأبعاد التاريخية (اللغوية ـ المقارنة) والاجتماعية، والسياسية، في مقارنة ما بين الإسلام والمسيحية واليهودية. وتناول

ظاهرة النبوة، رواية تاريخية قد لا تتفق مع معطيات النبوة والرسالة والإيمان، من خلال إقامة صلة سببية بين الحدث والنص، بغية الوصول إلى الحقيقة المجردة والمتجردة..

في مقدمته للطبعة الثانية لكتابه يتحدث نولدكه عن ناشر كتابه الذي سأله إذا شاء أن يسمي من العلماء من يعيد النظر في الكتاب الذي أنجزه قبل نصف قرن فاقترح، بعد تفكير يسير تلميذه القديم وصديقه فريدريك شفالي «بجعل الكتاب الذي أنجزته بسرعة مراعياً المستلزمات الحاضرة (بقدر الإمكان) لأن آثار الوقاحة الصبيانية ـ كما نقول ـ لن يمكن محوها بالكلية». (المقدمة) ..

وقد قام الباحث شفالي في مقدمته الثانية بتعديلات جذرية أو بإضافة مقاطع كبيرة.

ولعل هذا ما فعله بكل تأكيد. غ برغشتر ومن بعده أ. بريتسل من الجزء الثالث من الكتاب. فماذا كانت النتيجة؟

في الفصل الأول وهو بعنوان (في نبوءة محمد والوحي) يقارب نولدكه معنى النبوة وصفاتها، فيرى أن النبوة في أسمى معانيها فن إلهي، لكنه يرى أن النبوة لم تتطور إلا في (الشعب الإسرائيلي). كيف؟ يقول نولدكه إن جوهر النبي يقوم على تشبع روحه من فكرة دينية ما، تسيطر عليه فيتراءى له أنه مدفوع بقوة إلهية ليبلغ من حوله من الناس تلك الفكرة على أنها حقيقة آتية من الله. وحالما يبدأ الأنبياء بتنظيم أنفسهم تتحول النبوة إلى (مهنة). وما يميز معنى النبي بحسب نولدكه ما يرد في سفر عاموس ١٤:٧ «لست أنا نبياً ولا أنا ابن نبي بل أنا راعٍ وجاني جميّز. فأخذني الرب من وراء الضأن وقال لي الرب: اذهب تنبأ لشعب إسرائيل» (ص٣ الهامش٢).

هل نظر نولدكه إلى شخصية النبي محمد بالطريقة ذاتها؟ يعالج نولدكه ظاهرة النبوة باعتبارها (ظاهرة وضعية) لفهمها فهماً (صحيحاً) بحسب رأيه.

يتعرف نولدكه ـ بهذا المعنى ـ بنوة محمد، أي بمقياس ما يأتي به النبي بأفكار ـ وإن كانت مستمدة من نبوات ورسالات أُخر، ويرى أن المصدر الصحيح لمعرفة روح محمد هو (القرآن)، هل القرآن كتاب وحي ﴿**وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْـهَوَى * إِنْ هُوَ إِلّا وَحْيٌ يُوْحَى**﴾ أم هو كتاب فكري تأملي؟ يرى نولدكه ـ جواباً ـ إن محمداً حمل طويلاً في وحدته ما تسلمه من الغرباء، وجعله يتفاعل وتفكيره، ثم أعاد صياغته بحسب فكره، حتى أجبره أخيراً الصوت الداخلي الحازم على أن يبرّر لبني قومه رغم الخطر والسخرية اللذين تعرض لهما، ليدعوهم إلى الإيمان، الأمر الذي يجلعنا نتعرف في هذا على حماس الأنبياء (ص٤).

يرى نولدكه، باختصار، أنّ المصدر الرئيس للوحي الذي (نُزّل) على النبي حرفياً، بحسب إيمان المسلمين وبحسب اعتقاد القرون الوسطى هو بدون شك ما تحمله الكتابات اليهودية. وتعاليم محمد برأيه ـ في جلّها «تنطوي في أقدم السور على ما يشير بلا لبس إلى مصدرها. لهذا لا لزوم للتحليل ـ حسب الكاتب ـ لنكتشف أن أكثر قصص الأنبياء في القرآن، لا بل الكثير من التعاليم والفروض، هي ذات أصل يهودي» (ص٧).

لقد تواجد اليهود ـ بحسب نولدكه ـ في أماكن عدة من شبه الجزيرة العربية وكانوا يقيمون في مناطق يثرب التي كانت على صلة وثيقة بموطن (محمد)، وكانوا يترددون أيضاً في مكة. وكان ثمة تأثير يهودي على النبي كذلك كانت المسيحية على انتشار واسع في شبه الجزيرة العربية بين القبائل المتواجدة على الحدود الفارسية ـ البيزنطية «(كلب) وطيء وتنوخ وتغلب وبكر» وفي الداخل في تميم، وفي اليمن التي كانت منذ زمن طويل تحت سيطرة الحبشة المسيحية. وينبغي لنا، إذاً، أن نأخذ بعين الاعتبار التأثير المسيحي على النبي إلى جانب التأثير اليهودي.

ويرى نولدكه أنّ أهمّ مصدر استقى منه محمد معارفه لم يكن الكتاب المقدس، بل الكتابات العقائدية والليتورجية، وفي قصص (العهد القديم) (الهاجادا). أما

القصص المستقاة من (العهد الجديد)، في الإسلام، فهي أسطورية الطابع، وتشبه في بعض معالمها ما يسرد في الأناجيل المنحولة.

أمّا سورة الصف ٦١: ٦ التي يعِدُ فيها عيسى بأن الله سيرسل من بعده رسولاً اسمه أحمد فلا أثر لها في (العهد الجديد) المقصود هو الآية: ﴿**وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُم بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَٰذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ**﴾ وهي الآية التي تتطابق مع ما جاء في إنجيل برنابا بهذا الصدد على لسان المسيح (سيأتي من بعدي رسول اسمه أحمد).

وما يؤكد تأثر الإسلام بالصيغة المسيحية ـ بنظر نولدكه ـ أن الكفار أطلقوا على أتباع النبي محمد لقب (الصابئة) مما يعني أنهم اعتبروهم على علاقة وثيقة ببعض الفرق المسيحية (مثل المندائيين والكسائيين والمعمدانيين).

كذلك أنّ المسلمين يعتبرون أنفسهم خلفاء الأحناف، وهؤلاء كانوا أناساً رفضوا الوثنية وفتشوا عما يرضيهم في التعاليم المسيحية واليهودية.

إنّ الكلمتين دين (فارسية) وملة (آرامية) هما من أصل أجنبي فيما تتصف كلمة (إسلام) (سورة آل عمران ٣: ١٩) بأنها عربية أصيلة، وقد وضعها محمد لدينه ـ كما يقول المؤلف، الذي قدر له أن يهزّ العالم كله، وقد انصهر في وجدان محمد من مواد مختلفة. وما أضافه هو إلى ذلك يقل أهمية ـ بحسب نولدكه ـ عما أخذه عن الآخرين (ص١٩). وأعلن النبي محمد أنه يتلقى الوحي من (الروح)، (روح القدس) (عبري) بأشكال عدة مختلفة. وسمي روح القدس جبريل (جبرائيل)، ويعد كل أمر إلهي وجه إليه وحياً حتى لو لم تعد كلماته قرآناً، غير أن مقارنة نولدكه بين هذا وما ذكره السيوطي في كتاب (الإتقان) بأن ما تلقاه مسيلمة وطليحة يدعى أيضاً وحياً، ينم عن استعراض حقيقي، ليس غايته العلم، لا الديني ولا التاريخي ـ باسم النقد التاريخي ـ

لا سيما مع النتيجة التي يتوصل إليها بأن محمداً كان يعاني نوعاً من الصرع، وأن هذا الوضع الجسدي والنفسي المضطرب هو الذي يفسر الأحلام والرؤى التي رفعته إلى مصاف الرؤيا والنبوءة. و(دليل) نولدكه على ذلك أن محمداً كثيراً ما قضى الليل متهجداً، وأنه كثيراً ما صام، حيث تشتد في الصيام ـ برأيه ـ القدرة على مشاهدة الرؤى، ويربط ما بين هذا التفسير وقول الرسول (ويفصم عني وقد وعيت ما قال) أو (فأعي ما قال). وهذه الحالة السيكولوجية تتطابق مع ما جاء في سورة المزمل ٧٣: ١: ﴿**يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ * قُمِ اللَّيْلَ إِلاَّ قَلِيلا * نِصْفَهُ أَوِ انقُصْ مِنْهُ قَلِيلا * أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلا * إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلا ثَقِيلا**﴾. وتليها سورة المدثر: ﴿**يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ * قُمْ فَأَنذِرْ * وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ * وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ * وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ**﴾.

ولعل أشهر ما يذكر في هذا الصدد الإسراء والمعراج الذي كان مجرد حلم، برأي نولدكه، وههنا لا يكلف نولدكه نفسه عبء (تفسير الأحلام) هل الحلم ههنا سيكولوجي عادي، أم حلم ميتافيزيقي أكسترا ـ عادي extra ordinaire؟

أبعد من هذا يستشهد بقول فايل weil وهو كاتب ينسب كل الهرطقات ـ بما فيها المذكورة أعلاه ـ الى النبي محمد الذي يظن بأن محمداً تلقى الوحي من إنسان كان يسخر منه، لكون الرسول كان قد شبه جبريل بشخص دحية، وكان جميل الطلعة، وهي شكل من أشكال التجليات العديدة التي يظهر فيها الملك؟

١. الوحي في مثل صليل الجرس.
٢. بواسطة ما ينفثه روح القدس في روعه.
٣. جبريل في صورته الحقيقية.
٤. جبريل في صورة الرسول محمد نفسه، إلخ.

ويحاول نولدكه أن يفسر قصار السور باعتقاد (البعض) أن محمداً تلقى كل آيات القرآن أثناء نوبات الصرع التي كانت تعتريه، والتي لم تدم طويلاً (ص٢٨).

ويفسر الكاتب وحدة التنزيل (السورة) بالأصل العبري (سدرا)، أو مقطع القراءة (؟) كما يربط كلمة قرآن بالكلمة اليهودية (مقرا) ويلتبس الأمر على نولدكه من الوجهة الفيلولوجية الفقهية حول أصل معنى القرآن الذي لا يجده مطابقاً لمعنى القراءة، وإنما الاقتران والتلاوة (قرأ) بمعنى تلا أو بمعنى (نادى)، أو أدى التحية (قرأ فلاناً السلام)، ولما لا يجد في العبرية ما يشفي الغليل يجد في كلمة (قريانا) السريانية الاحتمال الجذوري، وذلك بأن تكون كلمة سريانية وضعت على وزن (فعلان) بالعربية. كل هذا كي يثبت بأن محمداً لم يأت بجديد. ولماذا لا تكون كلمة قرآن مشتقة من كلمة فرقان: ههنا أيضاً يجد المستشرق نولدكه أن ذلك غير ممكن لأن كلمة فرقان اسماً مجرداً، تفيد معنى الوحي الذي تلقاه أنبياء آخرون..

ماذا عن أسلوب القرآن؟ يختلف أسلوب القرآن ـ بحسب نولدكه ـ تبعاً لأوقات التأليف المختلفة، إذ تشي المقاطع الأولى باضطراب شديد أو بجلال هادئ، وفي أقسام أُخر نجد اللغة عادية، فضفاضة، أقرب ما تكون إلى النثر. وتتميز أسلوبية القرآن بتكلم الله مباشرةً، ويرى أنّ القرآن خطابي ـ سجعي ـ أكثر منه شعري، يعتمد التنميق الخطابي. ويورد بيتاً من الشعر منظوماً على بحر الرجز:

أنا النبي لا كــذب أنا ابن عبد المطلب

وذلك لتأكيد أنّ الرسول لم يتلفظ إلا نادراً بأبيات نظمها آخرون، ولم يقرض الشعر، إلا لماماً. وكان الرسول محمد يستعمل كل حرية أسلوبية يسمح له بها السجع، لا بل يضيف، ويغيّر، فهو لا يلفظ الفتحتين اللتين يجب التلفظ بهما في نهاية آية (وزورا) ويخفي الكسرتين أو الكسرة، والياء في الأفعال التي تنتهي بياء أو واو ويمد الفتحة في نصب الأسماء والأفعال جاعلاً منها ألفاً كما في القافية الشعرية إلخ، ومن الواضح من هذا الاستعراض أن نولدكه يعد كلام القرآن كلاماً بشرياً ـ لا كلاماً إلهياً ـ ويعد اللعب بالكلمات الذي لم يكثر منه الشعراء العرب القدامى سمة من سمات

القرآن، ويورد على ذلك أمثلة: (راغباً راهباً) (لامية الشنفرى) (إن يغبطوا يهبطوا) (الخنساء) (بين عسر ويسر)، أخزي الحياة وخزي الممات (البحتري) إلخ.

ويرى نولدكه أنّ الرواية القائلة انّ محمداً حدد لكل آية، فوراً بعد نزولها، مكانها المحدد لا تتمتع بسند تاريخي ـ حتى لو كان قد قام أحياناً ببعض الإضافات إلى سور معينة، وأبعد من ذلك لم يتحرج محمد ـ حسب المستشرق الألماني من تكرار الآيات وتعديل مواضعها في المقاطع القرآنية أو نسخها بحسب الظروف، أو زمن تأليفها أو مضمونها. لكننا (لا يجوز أن نلومه على ذلك ـ كما يزعم فايل Weil، فهل كان للنبي فعلاً أن يتوقع، أن الخلاف سينشب بعد وقت قصير من وفاته حول حرفية ما نزّل عليه، وهو الرجل غير المتعلم (كذا) الذي لم يعرف تعظيم الحرف بتاتاً (ص٤٤) وفي هذا الموقف تناقض إدائي واضح في موقف نولدكه فهو يتحدث عن التنزيل ومن ثم ينعت الرسول بالأمية: ألم يؤت الرسول جوامع الكلم، ومن هو العالم الحقيقي، ههنا، نولدكه أم النبي العربي؟

في استعراضه لأصل أجزاء القرآن، ومحاولة استكشاف الزمن الذي نشأت فيه هذه الأجزاء، يرى نولدكه أن الهدف الكبير الوحيد الذي يتبعه محمد، في السور المكية هو دعوة الناس إلى الإيمان بالإله الواحد الحق وما لا ينفصل عن ذلك الإيمان بالقيامة والحساب في يوم الدين لكنه لا يسعى إلى إقناع عقل سامعيه بواسطة البرهان المنطقي، بل بالعرف الخطابي المؤثر على الشعور والمخيلة. هل المنطق سمة من سمات الدين أم الفلسفة؟

ويرى في الإسلام نوعاً من النظام الديني، بل محاولة من نوع اشتراكي، لمقاومة أوضاع أرضية سيئة قاهرة (ص٦٦) وهل هذا حسنة أم بدعة ومثلبة؟

يرى نولدكه في بحثه الفيلولوجي أن سور الفترة الأولى تتميز بقوة الحماس الذي حرك النبي في السنوات الأُول، وجعله يرى الملائكة الذين أرسلهم الله إليه،

فكان لابدّ لها من أن تعبّر عن نفسها في القرآن. فالله الذي يملأه يتكلم بنفسه، فيتراجع الإنسان تماماً، كما لدى أنبياء إسرائيل العظام في (العهد القديم) (...) أما الكلام فعظيم، جليل، مفعم صوراً صارخة؛ والنبرة الخطابية تحتفظ بلونها الشعري الكامل والآيات القصيرة تعكس الحركة الشغوفة بتعاليم بسيطة، هادئة، لكنها زاخرة بالقوة. والكلام بأسره محرك إيقاعياً وذو جرس عفوي جميل. ومشاعر النبي تنطق عن نفسها أحياناً بواسطة غموض المعنى، ومن العلامات الفارقة والمميزة لهذه الفترة كلمات القسم التي ترد فيها كثيراً ٣٠ مرة مقابل مرة واحدة في السور المدنية في سورة التغابن: ﴿**زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ وَذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ**﴾ من الأمثلة على ذلك سورة النازعات ﴿**وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا * وَالنَّاشِطَاتِ نَشْطًا * وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا * فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا * فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا * يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ * تَتْبَعُهَا الرَّادِفَةُ * قُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ وَاجِفَةٌ * أَبْصَارُهَا خَاشِعَةٌ * يَقُولُونَ أَئِنَّا لَمَرْدُودُونَ فِي الْحَافِرَةِ**﴾.

أما السور المدنية، فقد تميزت ـ حسب نولدكه ـ بطابع الدعوة المنتصرة والنبي الذي كان في مكة في وضع لا يحسد عليه، لا يتبعه إلا قليل من الناس فأصبح قائداً عالمياً لكيان كبير. وهو يفسر انضواء المدينة في الدعوة بالصراع والمعارك الطاحنة بين الأوس والخزرج، واعتياد سكان يثرب سريعاً على سيطرة شخص غريب عليهم. ويستنتج نولدكه بأن الرجال الذين أتوا من المدينة إلى مكة ليفاوضوا محمداً إنما فعلوا ذلك منساقين بالدافع السياسي فقط من أجل السلام في مدينتهم. وهو التفسير المصغر لانتصار الدعوة الإسلامية في ظل الصراع البيزنطي ـ الفارسي في المرحلة السابقة على الإسلام.

وتحتوي الآيات المدنية في الغالب على تشريعات قصيرة ومخاطبات وأوامر، والتعابير والمصطلحات الجديدة تستعمل حين تقتضي المادة ذلك فقط. وهذا ما يظهر على أوضح وجه في الشرائع، ويتجنب في صياغتها كل تزيين خطابي. وتعد سورة

البقرة ٢ أقدم السور المدنية. فالجزء الأكبر منها نشأ في العام الثاني بعد الهجرة قبل موقعة بدر. وهي تبدأ بكلمات مشابهة للآيات المكية (ذَلِكَ الْكِتَابُ) ولكنها تنتهي بآيات تشريعية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.

هو ذا ملخص كتاب نولدكه فماذا عن أتباعه وتلاميذه الذي استكملوا هذا الكتاب؟

يقول أوتو بريتسل في مقدمة الجزء الثالث من الكتاب أنه بعد وفاة فريدرش شفالي العام ١٩١٩ الذي عمل على إنجاز المجلدين الأولين من هذا الكتاب أخذ غوتهلف برغشتر سر على عاتقه إنجاز المجلد الثالث، وقبل وفاته على حين غرة في العام ١٩٢٦. وبعد أن قضى آخر سنوات عمره في إعداد دراسات تمهيدية لم يتمكن من مشاهدة نتائجها، أنيطت به مهمة إكمال العمل ودفع جزءاً منه إلى الطبع العام ١٩٢٩. وقد تناولت أبحاثه القراءات الشاذة، المتعددة للقرآن، ومن بينها (القراءات السبع) المتعارف عليها.

ويتحدث الباحث حول نسخ أربع رسمية للقرآن كتبت بأمر الخليفة عثمان، وهي لا تلعب تقريباً أي دور في علم القرآن، ما عدا النسخة الرسمية، المدنية، التي تسمى (مصحف عثمان) وهي النسخة المتداولة عند المسلمين قاطبة. ويرى بريتسل أن

هذه النسخة وظروف نشأتها تتسم بعدم الوضوح، ويعمد إلى الكشف عن أخبارها المتناقضة، وطريقة إعدادها وإخراجها إلى النور.

يرى الباحث أن الاختلافات الحقيقية في نص القرآن في المدن الأربع التي تنطلق منها الرواية حول صياغات القرآن تبين أن كل نص محلي للقرآن تمسك به أهله بإخلاص كبير (...) وقد اعتمد تناقل النص كتابة، في كل ما يتعلق بالهجاء، على الرواية الشفهية، فقراء القرآن في كل مدينة اتبعوا نصهم الرسمي، وحتى عندما لم يتبعوه في مرة من المرات فإن الوعي بالاختلاف ظل حياً. وهذا يوضح لماذا لم تظهر الروايات حول هذه الكتابات أية تأرجحات تقريباً وأنها أمينة كلياً. وربما كان أول من ثبتها تحريراً هو الكسائي (توفي عام ١٨٩هـ). وكان ثمة اختلاف بين المدينة والعراق في القراءة القرآنية، وكان ثمة نسخة للقرآن تُعد مرجعاً للقارئين الدمشقيين ويمثلهم أبو الدرداء. وثمة قراءات خمس للكوفة مقابل البصرة، دون أن يؤتى على ذكر مكة، وكان ثمة خلاف محل جدل في قراءة القرآن وتدوينه، وكانت الكلمات تتفاوت ما بين نسخة وأخرى قبل جمع القرآن في مصحف واحد موحد هو (مصحف عثمان).

مثال على ذلك:

سورة المائدة ٥: ٥٤ ـ ٥٩ (يرتدد) المدينة، مخطوطة دمشق، و(يرتد) عند البقية.

سورة الأنعام ٦: ٦٣ (أنجينا) الكوفة، (أنجيتنا) عند البقية.

سورة الأعراف ٧: (تتذكرون) مخطوطة دمشق (تذكرون) عند البقية. وهكذا دواليك!

وكانت المخطوطات الكوفية تذهب أبعد من ذلك في مجال استبدال الألف الممدودة بالألف المقصورة، وهو ما نجده في (حتا) بدل (حتى) و(أغنا) بدل (أغنى) و(مضا) بدل (مضى) إلخ. والحال هذه أثرت هذه الاختلافات قبل جمع القرآن ـ وحتى بعد جمعه ـ على تهجئة اللغة القرآنية بحسب المناطق المختلفة، و(المصاحف)

المتعددة (مصحف ابن مسعود في البصرة (مصحف أُبي) في دمشق إلخ، وقد رأينا أن النص العثماني (نسبة إلى الخليفة عثمان) لم يكن موحداً تماماً، وبحكم أن غالبية النسخ متكافئة فقد كان النص يحتوي على صياغات وعلى تأرجحات في الهجاء تكاثرت عند النسخ من هذا النص. ورغم ذلك شكل النص العثماني، في نهاية المطاف وحدة مترابطة نسبياً بالمقارنة مع الصياغات المنقولة بحروف ساكنة أو مع القراءات التي تشترط وجود نص سواكن مخالف.

كان الاختلاف في صفة الرواية بين أهل الكوفة وأهل الشام يعود إلى اختلاف الظروف الخارجية للتأثير الذي مارسه كلا النصين. فكما يشير إليه التأرجح حول سنة وفاته لم يلعب أُبي بعد وفاة الرسول محمد أي دور مرموق. وسواء بسبب موته المبكر، أو لأسباب أُخر، فقد أزيح عن المسرح السياسي وانتشر نصه القرآني على الصعيد الشخصي فقط. أما ابن مسعود فكان والياً على الكوفة، وكان يملك بالتالي إمكانيةً، استطاع استغلالها بنجاح لإيجاد اعتراف رسمي بقرآنه. ويبدو أن مصير نسختي القرآن، أي نسخة ابن مسعود ونسخة أُبي كان متغايراً. فقد اختفت نسخة أُبي باكراً، وربما لم تنسخ أبداً. أو انّ عثمان ـ كما يُنسب إلى ابن أُبي واسمه محمد ـ قد صادر مصحف أُبي (حرفياً: قبضه، أي قبض عليه وصادره)... أما نُسخ نص ابن مسعود فأُخبر عنها مدة طويلة. ويروي الزمخشري أن المخطوط كان مدفوناً في عهد الحجاج بن يوسف الثقفي وقد احترق سنة ٣٩٨، وكان فيه، على ما يزعم قرآن ابن مسعود وقد اعتمد عليه الشيعة في بغداد (هل هو لعب على الوتر الطائفي قديم ـ جديد ههنا أيضاً؟).

ما سرّ الحملة الشعواء (العشواء) التي يشنها كتاب نولدكه وأتباعه على (مصحف عثمان)؟ هل هي الغيرة على التسامح والتعددية في مقابل الحفاظ على الحرف والكلمة اللوغرقراطية ـ الإلهية كما يراد لنا أن نقتنع؟

وهل المنهج التاريخي وغايته التسامح والتعددية والاختلاف عملاً بالحديث المأثور (اختلاف أمتي رحمة) أم إن غايته شرذمة الوعي الإسلامي؛ ليكون لدى المسلمين ليس فقط قراءات سبع للقرآن وإنما سبعة مصاحف وأكثر. وهل الوحدة تخالف التعدد؟ وهل الائتلاف ما بين (المؤلفة قلوبهم) من المسلمين وأهل الكتاب يستبعد الاختلاف بالمعنى الذي يحبذه الإسلام ديناً ودعوة ورسالة؟

يرى نولدكه وأتباعه أنه (قد يكون عثمان حاول القضاء على نسخ نصوص القرآن المخالفة، لكن الإزالة الكاملة لكل هذه النسخ لم تتحقق آنذاك، ولم يصبح ذلك ممكناً إلا عندما تم الالتزام في التلاوة بالنص العثماني. هذا الاعتراف النظري بالنص العثماني صار ذا تأثير عملي، حين تخلى المرء عن الحرية اللامبالية في التعامل مع النص، التي كانت سائدة في القديم (كذا) (ص٥٤٤ــ٥٤٥). ما الهدف والغاية من تلك الحرية اللامبالية؟ هل المعرفة الأفضل والفضلى أم اللا إبالية حقاً؟!

في زمن البعثة وحياة الرسول كان النبي نفسه يبت في الأمر، وحسب المراجع الإسلامية العديدة ـ ومن بينها مسند ابن حنبل، رفض النبي التشكيل الذي قاله عبد الله بن عمر لكلمة (ضَعْف) ـ وهي تعني الوهن ـ وطلب أن يقال (ضُعف) أي بمعنى الكم المضاعف.

هل المقصود بأن الهدف من الحديث النبوي بأن القرآن جاء على سبعة أحرف، رفض البت في صياغات النص التي يناقض بعضها البعض، وأن الاتجاهين المتناقضين (نجاح وانتصار النص العثماني التوحيدي والاعتراف بألوهية صيغ النص القديمة، غير العثمانية) قد نجحا، بالتوازي والمساواة؟ وقبل الإجابة على هذا السؤال لنر ما هي الصيغ التعددية التي يدافع عنها نولدكه وأتباعه: دفاع بعض القراء على كلمة (حيي) بدلاً من (حيّ) الواردة في سورة الأنفال ٨: ٤٢ ـ ٤٤، ويحبذون قراءة البعض لجملة (آتاني الله) مع حرف النص (آتين)، (آتانِ) سورة النمل ٢٧: ٣٦ وفي سورة الكهف يحبذون كلمة (إيتوني) على صيغة المتكلم ٢٠٠ (آتوني) (سورة الكهف ١٨: ٩٦،

٩٥)، فأيهما أقرب إلى العقل اللغوي حيي أم حي، وآتاني أم (إيتوني) ومن هو المتمسك بالحرف جماعة المسلمين أم جماعة المستشرقين؟

وهؤلاء يقدمون الكلمة غير الواضحة (ليلف.. إلفهم) على (لإيلاف.. إيلافهم) (صفحة ٥٥٢)، سورة قريش ١٠٦: ١ـ٢ فأيهما أقرب إلى البديهة والعقل والبداهة؟

ما الغاية التي يبحث عنها المستشرقون الألمان؟ لقد وجبت المحافظة على صفة القرآن ككلام الله الموحى به شفوياً والذي تناقلت الأفواه معرفته حتى لو كان أغلب نص القرآن كُتب في حياة النبي وربما بتكليف منه (ص٥٥٧) إذاً المقصود هو إبطال صفة الوحي وتأكيد (خلق القرآن) ويواليت ذلك بالمعنى الاعتزالي في الأقل (المعاني قديمة والحروف مخلوقة ومحدثة) وإنما بمعنى الاختلاق ورفض نبوّة ورسالة النبي! ولو كانت غاية هؤلاء الأكاديميين تجديد المعنى بما يتماشى مع مبدأ تعددية المعنى، وتطور الأحكام بتطوّر الأزمان، لما اعترضوا على التقعيد والتوحيد وإنما لكانوا طالبوا إدخال مبدأ الظاهر والباطن على منهجهم الفيلولوجي العتيد، بدلاً من الانحياز إلى القراءات المتشظية والمتعددة، ولكان هذا أجدى وأقوم وأفضل.

كان المقرئ والنحوي المشهور التابع لمدرسة الكوفة اللغوية والنحوية أبو بكر (محمد بن الحسن بن يعقوب بن الحسن) ابن مقسم العطار يسمح بكل قراءة مطابقة للمعنى وصحيحة لغوياً، تتفق مع النص المشكَّل، حتى ولو لم يقرأها أحد من القدامى، فاستدعاه السلطان ليقف أمام جميع الفقهاء والقراء الذين أجمعوا على استنكار دعوته وهددوه بالعقاب.

يقدم البحاثة المستشرق مثلاً على صحة موقف النحوي أبو بكر العطار قراءته في الآية ٨٠ في سورة يوسف ١٢ (نجباء) بدل (نجياً) والآية تقول: ﴿**فَلَمَّا اسْتَيْئَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا قَالَ كَبِيرُهُمْ أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ أَبَاكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُمْ مَوْثِقًا مِنَ اللهِ وَمِنْ قَبْلُ مَا فَرَّطْتُمْ فِي يُوسُفَ فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي أَوْ يَحْكُمَ اللهُ لِي وَهُوَ خَيْرُ**

﴿الْحَاكِمِينَ﴾ (يوسف: ٨٠) والتفسير المتعارف عليه في مصحف عثمان هو بمعنى أنه (فلما يئسوا يأساً شديداً من يوسف وإجابته إياهم، انفردوا متناجين سراً فيما بينهم) أو أنّ الجملة تحتمل معنى (لما يئسوا من نجاته) ـ بكل بساطة ـ أما ابن العطار فاختار كلمة (نجباء) بدلاً من (نجياً) ما دعا خصومه إلى وصف القراءة بأنها لا معنى لها، وتخالف التشكيل المعروف، وأنها (تصحيف). ويرى المستشرقون الألمان بأن قراءة ابن مقسم العطار هذه لم تندرج في خانة (البدعة) وإنما الارتجال (الاكتشاف الحر للإمكانات التي تتيح قراءة الحروف الساكنة) ومن الواضح أن موقف هؤلاء الأكاديميين ليس أكاديمياً تماماً، لأن الأكاديمية في اللغة لا تقر الارتجال، فالعلوم اللغوية ليست علوماً جمالية وفنية تحتمل الارتجال والأسلبة، والتشكيل الجمالي، وإنما هو علم غايته الدقة في المعنى والمبنى، لا سيما عندما نكون بإزاء نص مقدس يفتح باب الارتجال فيه حروباً أين منها حروب البسوس و(داحس والغبراء) وحروب طروادة؟

وقد اشترط ابن مقسم العطار ـ هو نفسه شرطين لقبول قراءة القرآن هما صحة اللغة وموافقة القراءة لمصحف عثمان، وهذا دليل على أن موقفه يندرج في الحقيقة في باب الاجتهاد (اذا اجتهد الفقيه وأخطأ فله أجر، وإن اجتهد وأصاب فله أجران)، ولم تكن غايته الخروج عن القرآن؟!

ويقر العلماء الألمان بأن قبول المبادئ التي نادى بها ابن مقسم في حالة الإيجاب ـ لا النفي ـ تعني استبعاد المطالب الأُخر تجاه القراءات التي يمكن قبولها، خاصة تلك التي نادى بها ابن مجاهد، ونجح في إقرارها، من وجوب أن تكون القراءة منقولة بإسناد الذين رووها عن النبي. وبعد إضافة التقليد المتوارث أصبح المذهب الكلاسيكي يضم ثلاثة معايير يشترط توافرها في القراءات، وهذه المعايير الثلاثة هي (أن ينقل عن الثقاة عن النبي، ويكون وجهه في العربية سائغاً، ويكون موافقاً لخط المصحف. ويرى أصحابنا الألمان أنه كلما اشتد الارتباط بالتقاليد تعيّن التنازل عن الحق بالنقد، وهم يرون في موقف ابن الجزري (توفي ٨٣٣) المحافظ على المعايير

الثلاثة موقفاً علمياً يتمتع صاحبه بضمير حي. والسؤال على موقف هؤلاء العلماء من النص القرآني موقفاً يوازي موقف ابن الجزري من حيث التناسب ما بين النقد والتقليد! لا يعني ههنا (التقليد) دعوة إلى التقليدية في مقابل الإبداع، ولكن المقام هو مقام ديني ـ وليس فلسفياً ـ والدين ينطوي على بنية متزامنة في علاقة المقدس بالدهري، والدين والدنيا، والزمان بالمكان.

ويقابل قاعدة المعايير الثلاثة الضرورية لقبول إحدى القراءات قاعدة (الغالبية) أو (اجتماع العامة على القراءة) وهذه القاعدة لا تعجب أصحاب كتاب (تاريخ القرآن) أيضاً باعتبار أن علم القراءات حتى القرن الرابع كان لا يعني بكلمة العامة ـ وأيضاً الجماعة، والكافة، والجمهور، والناس مجموع القراء الكلي، بل الأغلبية، وهكذا فإن كلمات (الإجماع) و(الاجتماع) و(الاتفاق) لا تعني أكثر من صوت الأغلبية، ويعد الإجماع حالة قصوى ليست لها أهمية. وقد تكون له، باعتباره (صوت الأغلبية) أهمية لتوحيد النص القرآني، عن طريق استخدامه لتغييب قراءات الأقليات الصغيرة تغييباً كاملاً (ص٥٦٩ كذا).. والحال هذه ما هو مناط الاتفاق والاختلاف، إذاً، إن لم يكن الأغلبية، وهل الإجماع المطلق ممكن، وهل القراءات الحرة، غير المقيدة أمكن وأكثر إمكاناً؟!

يوافق نولدكه وأتباعه على الاشتراك في مصطلح (رأي) و(استصلاح) و(استحباب) واستحسان، و(قياس)، (واجتهاد) لكنهم يناوئون عملية التوحيد في قراءة القرآن، دفاعاً عن اللهجات الشاذة، بالمعنى اللغوي، الاشتقاقي، والجهوي. ولا تعني الشواذات في الحقيقة شواذات عامية، فأهل الحجاز ـ كما يورد سيبويه يقولون (مررت بهو قبل) بدلاً من (مررت به قبلاً)، (ولديهو مال) بدلاً من (لديه مال) ومثل هذا التشكيل يرد كثيراً في أجزاء القرآن الكوفية، ولكن هذا لا يعني الانحياز إلى العامة باعتبار (البدوي) أو (العامي) هو (معلم الإنسانية)! يستشهد (د. أوتو بريتسل) عن أقوال مروية عن (نافع (ت١٦٩) أنه قال: (قرأت على سبعين من

التابعين، فما اجتمع عليه اثنان أخذته، وما شذ فيه واحد تركته، حتى ألّفت هذه القراءة. ولكن عندما سُئل نافع عن طريقة نطق (ذئب) و(بئر) كما ينطقها في لهجته (ذيب، بير) انحاز الى صالح النطق المنتشر، أي مع الهمزة وقال: (إن كانت العرب تهمزها فأهمزها). هل يفضل بريتسل الفصحى الشائعة أم اللهجة العامية الشاذة؟ الجواب، على ما يظهر، أنه يحبذ ـ كغيره من المستشرقين ـ العامية لما لها من خواص التجزئة اللغوية، وهي الشكل العلمي للتجزئة السياسية في الشرق الأوسط، والعالم الثالث!

ماذا عن نقد الروايات؟

يرى بريتسل أن تدريس القرآن والقراءات للحكم على صدق روايات القراء أمست بين عام ١٠٠ وعام ٣٠٠ تحتاج إلى نقد عميق حتى أظهرت قراءة الحسن البصري، إمام المعتزلة (المعتزل) ـ توفي ١١٠ ـ التي تعد أقدم القراءات التي وصلتنا، وفي الوقت ذاته، إحدى أضعفها، تعزز الاحتمال بأننا أمام شكل للنص كان يستعمله هو، أو في الأقل، كان يستعمله أنصاره المباشرون. والحقيقة أن هذه المسألة لا علاقة لها بإشكالية القراءة التقليدية والقراءة الخارجة على التقليد بقدر ما لها علاقة بالمعتزلة، والحسن البصري، صاحب نظرية المنزلة بين المنزلتين عند المعتزلة، أصحاب مذهب الاختيار، الذين لم يجتهدوا فقط في مجال (الرأي)، أو (القياس) أو (المصلحة) الفقهية، وإنما في مجال أصول الدين وعلم الكلام الإسلامي، وكانوا بالتالي مذهباً وسطياً وإصلاحياً بامتياز.

وفي مقابل التجديد السلفي الذي أحدثه ابن مجاهد (توفي ٤٢٤) في قطيعته الكبيرة مع القراءة التقليدية مهد لقوننة القراءات في أنّه استبدل القراءات المفردة بدراسة القراءات المترابطة، ولم يكن دافع ابن مجاهد سلفياً، وإنما ضمان يوافق التقليد، لا للقراءات فقط، وإنما للقرآن، وأصبح (الشاذ) الغالي على قلب الاستشراق ليس ما

هو شاذ عن القراءات السبعة أو العشرة، بل هو كل ما هو خارج القراءات المشهورة، وتتوج النظام الجديد بانتقال تعبير (التواتر) من مصطلح نقد التقليد ومن أصول الفقه الى علم القراءات، والمقصود بهذا التعريف والتعبير الرواية التي تعود الى مصادر متعدّدة ومختلفة.

ومن الذين حافظوا على حرية أكبر أولئك الذين لا ينتسبون إلى جماعة المقرئين وخاصة مفسر القرآن البغوي (ت ٥١٠/ ٥١٦) ومثله الزمخشري (ت ٥٣٨). ما هو نظام القراءات السبع الذي ذكرناه مراراً وتكراراً؟

ثمة كتب متعدّدة تتناول القراءات هذه، التي ازدهرت في القرن الخامس الهجري، منها أبي طالب القيسي (ت ٤٣٧) صاحب كتاب (التبصرة)، وهو عبارة عن كتاب مختصر للمبتدئين وللحفظ غيباً حول الروايات الأربع عشرة المشهورة، بل الأربعين رواية، ودعم إسناداتها بتفصيل واسع وبيانات مختصة بالتراجم، ومن هذه الكتب كتاب (الكشف) لأبي عمرو عثمان الداني (توفي ٤٤٤). ويستخدم ابن الجزري في كتابه (الطبقات) كشاف مختصرات لوضع ما يرد فيه من أسماء القراء.

والقراء السبعة هم في الحقيقة رواة عددهم أربعة عشرة تجمعهم سبعة أنماط من أنماط الرواية والقراءة واضحة المعالم، تركز على أصول للقراءة، والنطق، والاستعاذة، والتسمية، والقراءات المختلفة للفاتحة تشمل:

١. الإدغام الكبير للحروف المذكر الساكنة المفصولة بحرف مد.
٢. هاء الكناية؛ اللاحقة للغائب المفرد المذكر.
٣. المد.
٤. قواعد الهمز.
٥. ما يسمى الإدغام الصغير (للحروف الساكنة المتماسة).
٦. الإمالة (بما في ذلك ميزة الكسائي بنطق نهاية التأنيث (ـة).

٧. نطق حرف الراء واللام.

٨. الوقف هنا أيضاً (رَوْم وإشمام).

٩. السكوت القصير (سكوت، سكت).

١٠. نطق لاحقة المتكلم المفرد كـ(ـيْ) أو (ـيَ).

١١. معالجة الياء المكتوبة بتعريف ناقص.

مخطوطات القرآن:

تستند أبحاث كتاب (تاريخ القرآن) على تراث استشراقي، وأدوات بحث ومواد مستعملة متوفرة في البلدان الغربية والشرقية.

إن استناد وتركيز المستشرقين نولدكه وأتباعه على ما يسمى بالقراءات الشاذة، ليس مسألة نظرية، وإنما تعتمد على الاطلاع ومعاينة مخطوطات غير عثمانية متعدّدة متوافرة في المتاحف والمكتبات الغربية المختصة.

ويعتمد علم القراءات على المخطوطات القديمة للقرآن الكريم، وإن كانت تقتصر على بداية القرن الرابع الهجري.

وقد أقرت الأكاديمية البافارية في ألمانيا للعلوم في مونيخ (عاصمة ولاية بافاريا خطة لجمع أكبر قدر ممكن من مصورات مخطوطات القرآن القديمة التي وصلتنا، ومهدت بذلك لأول مرة لبحث مادة هذه المصادر المهمة.

والمجموعة الأكثر ثراء، مع ذلك، والتي ترتكز عليها أبحاث القرآن المخطوطة متوافرة في مدينة إسطنبول، في تركيا، وقد أضيفت إليها كافة المصاحف الكوفية الموجودة في مكتبات المدينة العريقة. وتوجد مجموعة أخرى في متحف الأوقاف، كانت تضم في الأصل ١٦ نسخة، يضاف إليها بعض موجودات مكتبات المدينة. وتضم المكتبة الوطنية في باريس مجموعة قيمة من أجزاء القرآن الكريم القديمة التي

تتميز بتعدد أنواع خطوطها. كما توجد مجموعة من المخطوطات القديمة جداً في المكتبة المصرية في القاهرة وفي جامع الأزهر. وثمة نسخ قيمة من القرآن موجودة في المغرب. وتضم مكتبات غربية مختلفة مجموعات كبيرة وصغيرة (غالباً أجزاء) في المصاحف.

خلاصة:

يدفع تمسك الباحث نولدكه وتلاميذه بالكلمة موضوعاً للبحث وركيزة له في آن إلى عدم الالتفات إلى معايير أُخر، كتلك التي تلعب عادةً دوراً مهماً في التعاطي مع الكتب المقدسة. وهكذا لا يقيم نولدكه وأتباعه من العلماء القرآن كتاباً منزلاً، بل نصّاً وضعه النبي محمد نتيجة إلهام، متفاعلاً مع الأحداث والتطورات الدينية والاجتماعية والسياسية التي واجهها خلال سني بعثته.

والحق أنهم اعترفوا بنبوّة الرسول، واعتبروه نبياً حقاً، لا شك في صدق الخبرة الدينية الخاصة التي عاشها والتي يعبر عنها القرآن الكريم أحسن تعبير. وشددوا في أكثر من سياق في الكتاب، على أن النبي كان مستغرقاً تماماً في الدعوة التي آمن بأن الله اصطفاه من أجل تبليغها، وأنه كان مغموراً بالحماس الشديد من أجل هداية قومه إلى الإيمان بالله الواحد الأحد، لكنهم فسّروا النبوة والرسالة تفسيراً وضعياً، باعتبارها (ملكة إنسانية) وليس إلهية.

يتبنى نولدكه، في الجزء الأول، التقسيم المعهود للقرآن إلى مكي ومدني. لكنه يوزّع السور المكية على فترات ثلاث، معتمداً على صفات أسلوبية ومضمونية تجمع بين سور المجموعة الواحدة. فهو يصف سور الفترة المكية الأولى بأنها تتميز عن سواها بقصرها، وبلغتها الشعرية التسبيحية، وورود الكثير من الأقسام (جمع قسم) فيها، تهدف إلى تثبيت مضمون الرسالة وإقناع المشركين بها. ويميز سور الفترة المكية الثانية تحول في الأسلوب: إذ يغلب عليه طابع الوعظ والإنذار؛ وتظهر في هذه الفترة مقاطع طويلة، تسترجع أحداثاً وشخصيات من الكتاب المقدس، مبرزة إياها أمثلة

على صدق الله في وعده ووعيده. أما سور الفترة الثالثة فلا تختلف كثيراً، من حيث الأسلوب، عن سور الفترة السابقة، لكنها تتميز بشدة لهجة الوعيد والتهديد الموجه ضد الكافرين. يبقى التحول الذي حدث في رسالة النبي محمد بعد الهجرة الى المدينة المنورة من دون تأثير واضح في السور التي نشأت هناك، فهذه تتصف بالتزامها المضموني بشؤون جماعة المؤمنين الناشئة، وبإعلانها الشرائع والتنظيمات لوضع أسس المجتمع الجديد.

ما يزال الترتيب الذي وضعه نولدكه للسور القرآنية معتمداً في معظم الأوساط العلمية المتخصصة في الغرب، على الرغم من قيام باحثين آخرين، مثل الإنكليزي بل والفرنسي بلاشير، بمحاولات مماثلة، لا تتصف بالقدر نفسه من الرصانة والتحصين.

أما الجزء الثاني من الكتاب، فيعالج مسألة جمع القرآن الكريم، معتمداً على الروايات المتوارثة، مقارناً بعضها ببعضها الآخر في دقة، ومستخلصاً منها النتائج. وهو يناقش مسألة الجمع الأول الذي قام به زيد بن ثابت وسواه من المصاحف التي سبقت مصحف عثمان. ثم يتناول نشوء مصحف عثمان بدراسة مفصلة للروايات، عارضاً ترتيبه، ومعالجاً البسملة وفواتح السور. كذلك، يتطرق إلى ما يقال عن تحريف بعض المواضع، ثم يورد (سورة النورين) المنحولة، مناقشاً مضمونها.

ويعالج الجزء الأخير تاريخ نص القرآن، مناقشاً أهم خصائص الرسم في مصحف عثمان، ومقارناً إياه بصيغ وقراءات غير عثمانية. ثم يتناول بالتفصيل أنظمة القراءة وأشهر القراء، ويعرض أم المصادر التي تعنى بهذا الموضوع. وينتهي الكتاب بعرض لأهم مخطوطات القرآن التي كانت معروفة لدى الباحثين آنذاك.

يتصف البحث بالجهد الدؤوب، والعميق، بحسب مقتضى المنهج النقدي التاريخي لكنه ينطوي على تجنيات كثيرة على الإسلام ونبيه.

ويحمل الكتاب، ولا سيما في جزئه الثاني، تقاطباً لا بد هنا من الإشارة إليه. فهو

يصف، على عادة أهل عصره، الأبحاث العلمية التي أنتجها البحاثة الأوروبيون بأنها أبحاث (مسيحية)، مقابلاً بينها وبين الأبحاث (المحمدية) أو (الإسلامية). وهو، إذ يذكر في صراحة تفوق الأبحاث الأوروبية من ناحية المنهجية، لا يفوته في الوقت نفسه أن ينوه إلى تميز البحاثة المسلمين العرب على سواهم في مجالات أثيرة لا يستطيع أقرانُهم في الغرب أن يجاورهم فيها.

ما الغرض من الكتاب؟

الغرض من الجهد العلمي الذي يضم هذا الكتاب ونتائجه الحط من قدر القرآن الكريم والنبي محمد. إنّه، محاولة علمية لاستكشاف مضامين فيلولوجية (لغوية مقارنة) في الكتاب العزيز، بواسطة ربطها الوثيق بشخص النبي ودعوته. وهذا يقتضي معالجة نص القرآن كما وصلنا، مع طرح التساؤلات حول الظروف التاريخية التي أحاطت بنزوله وروايته عبر التاريخ لكن النتائج المستخلصة (إيديولوجية)، وأوروبية ـ مركزية معادية ومضادة للإسلام.

والبحث العلمي لا ينطلق إلا مما يستطيع العقل البشري أن يدركه وأن يقبض عليه بمفاهيم. فما لا يُفهم، يمتنع القبض عليه بالأدوات العقلية. إنّه، إذاً، موضوع إيمان أو شعور. كذلك مسألة الوحي، الذي يأتي بشراً (مصطفين) بكلام الله، تتعدى نطاق قدرة العقل البشري ـ فهي موضوع إيمان. أما العلم فيتعاطى مع ما يمكن القبض عليه بالفهم؛ لذا يحاول أن يفسر ظاهرة النبوة بطريقة قد لا تتفق ومعطيات الإيمان. وهذا ما وقع فيه المستشرقون في قراءة وكتابة تاريخ القرآن.

وقد سبق للفلاسفة المسلمين، على سبيل المثال، أن حاولوا فهم ظاهرة النبوة من خلال أنسنتها، فشرحوا نشوء النبوات بواسطة مفاهيم أرسطوطالية وأفلاطونية محدثة. هكذا يعالج واضعو هذا الكتاب القرآن الكريم من منظور علمي نصاً، يقرأ ويكتب، وقد بلغه النبي محمد إلى أتباعه المؤمنين. الكلام الإلهي يتخذ حروف لغة

بشرية، وينطق به بألفاظ بشرية: فهو جامع للبعدين الإلهي والبشري معاً. وإذا كان العالم يتعامل والقرآن الكريم وكأنه كتاب بشري فقط، فهذا يشكل نوعاً من الخلط ما بين الحكم المتيافيزيقي الديني ومقتضياته والحكم العقلي الوضعي ومقتضياته الذي لا يتعاطى إلا مع ما يمكن للعقل أن يحيط به. أما كون القرآن كتاب الله الذي نزل حرفياً على النبي محمد فهو موضوع إيمان.

على الرغم من تركيزه على أهمية التوافق بين النص والحدث التاريخي، لا يخفي نولدكه اقتناعه بأن الكثير من الأحداث التي جرت في أثناء رسالة النبي محمد لم تعد ممكنة إعادة تركيبه في دقة، وبأننا لا نستطيع أن نعرف ماذا جرى في ذلك الحين فعلاً. التمسك بالتاريخ هو، في هذه الحال، تمسك منهجي، يهدف، من خلال إقامة صلة سببية بين الحدث والنص. يمكن وصف هذه المنهجية بأنها محاولة مبدئية للعودة إلى ما قبل النص، إلى البدء، حين كان القرآن، بعدُ، في وضع المنطوق به، كلاماً حياً (معاشاً) يُتلى ويُعاد ويُحفظ، قبل أن يُدوَّن ويصبح مصحفاً.

يتمسك نولدكه بالنص، كونه محسوساً ملموساً، ويعامله بصورة منطقية وضعية؛ لكنه يبدو، في الوقت نفسه، لا منطقياً متحسساً لما هو وراء النص، أي لما يسميه اليوم مفكرون مسلمون حداثيون، مثل محمد أركون ونصر حامد أبو زيد، (الخطاب) الذي تولَّد منه القرآن. البحث عن بدايات الوحي محاولة أولى للتفتيش عن عناصر هذا (الخطاب) التفاعلي الذي تم في حياة الرسول وجماعة المسلمين الأولى. وإعادة وضع النصوص في سياقها التاريخي الحي سعياً إلى استجلاء الخطاب الذي جاء بها؛ وهو خطاب مزدوج: فالوحي خطاب (عمودي) يجمع بين الموحي والموحى إليه؛ وهو، في الوقت نفسه، خطاب (أفقي) أيضاً، عندما يصير الوحي حقيقة في التاريخ، في تفاعل مع البيئة التي تمّ فيها. وهو خطاب تزامني ـ تطوري وهو الأمر الذي أهملته هذه الدراسة.

يبقى أن نذكر، أخيراً، أنه خلال إحدى دورات معرض الكتاب العربي الدولي في بيروت منذ سنوات، وبعد أن وُزعت نسخ من (تاريخ القرآن) في المعرض مجاناً، أصدرت المديرية العامة للأمن العام اللبناني، بناءً على طلب تلقّته من دار الفتوى في بيروت، قراراً يمنع تداول الكتاب، وسحبه من المكتبات، باعتباره، كما جاء في طلب المرجعية الدينية (يثير النعرات الطائفية).

كما أن أحد المواقع الإلكترونية أورد خبراً عن أن الأستاذ عمر لطفي العالم من طرابلس الغرب قد ترجم الكتاب إلى العربية، ويتوقع كاتب الخبر أن تكون ترجمة (العالم) أفضل من الترجمة المتداولة، وأدق، لعلم العالم الممتاز باللغة الألمانية، ولتمرسه بالترجمة عنها، إضافةً لمعرفته الممتازة بالعلوم الشرعية.

غير أن النتيجة ـ بالنسبة للمؤلف والمؤلفين واحدة وهي القراءة غير الموضوعية للقرآن والإسلام.

***

القرآن الكريم
في الدراسات الاستشراقية الفرنسية
"مناولة بلاشير أنموذجا"

■ أنس الصنهاجي(*)

ظل الغرب المسيحي حتى منتصف القرن السادس عشر ميلادي مؤمناً بوحي إنجيله ومبعثه السماوي، وبعد الاكتشافات العلمية التي توصل إليها بعض العلماء الأوروبيين المخالفة للحقائق التي جاءت بها الكنيسة، طفقت الظنون والريبة تلف حقيقة المصدر الإلهي لكتابهم المقدس، وانسابت الدعوة إلى القطع مع الكنيسة وهرطقتها، وفي غمرة ذلك ظهرت مدارس فلسفية لائكية حاولت إعطاء تفسير للظاهرة الدينية باعتبارها ضرب من ضروب الجهل والخوف والضعف الكامن في وعي ولا وعي الإنسان، إذ زعمت المدرسة الماركسية أن الظاهرة الدينية هي انعكاس؛ لتفوق الطبيعة في ذهن الإنسان البدائي باعتبارها في تمثله ووجدانه تملك من القدرة ما تستطيع به تحديد حياته، وإغداقها الخير أو سومها بالشر، ومسالمتها واستجداء رضاها يأتي عبر التزلف بعبادتها وتذكية الأضاحي والقرابين لها، والاعتقاد نفسه روجت له المدرسة النفسية، التي صورت في سياق تحليلها لنشأة الظاهرة، أن

(*) أستاذ باحث – كلية الآداب والعلوم الإنسانية فاس.

ضعف الإنسان وتوجسه من الطبيعة هي التربة التي استنبتت المعتقد الديني والأطراف المؤسسة له. وفي خضم هذه التصورات الجديدة للظاهرة الدينية، وفي حمأة تدافع الحضارات وصراع الأيديولوجيات، شكل القرآن الكريم محورا مركزيا لجملة من الدراسات الاستشراقية، التي تغيا جلها نسف حقيقة سماوية الدين الإسلامي المنزه عن التحريف والتأليف، وذلك من خلال أرجفة مصدره والطعن في نصوصه ومناهج حفظه وجمعه وتدوينه، وقد جاء هذا الاهتمام في سياق المشروع الامبريالي العلماني الطامح في محق كل الأسس الدينية ودحر قيمها، تمهيدا لإرساء قيم جديدة تذلل سبل السيطرة على الشعوب وتوجيهها خدمة لمصالح الأوليغارشيات الرأسمالية الجديدة، ومن جوقة المستشرقين الذين سلكوا هذا المضمار وتخندقوا في نفس التيار، المستشرق الفرنسي "ريجي بلاشير" الذي انطلق في دراسته للقرآن الكريم من مسلمة تقول بتأليف القرآن وزيف قدسيته، فخص لذلك ترجمتين ومؤلفين، حيث حاول في المؤلف الأول المعنون ب "المدخل إلى القرآن" إثارة كل ما يتعلق بمسائل كتابة القرآن ورسمه وقراءته بالمعنى، في حين قدم في المؤلف الثاني الموسوم ب "القرآن" حصيلة دراسته للقرآن الكريم.

وبالعودة إلى تاريخ الترجمات الفرنسية للقرآن الكريم، يتضح لنا أنها مرت بثلاث مراحل رئيسة هي:

المرحلة الأولى: هى مرحلة الترجمة من اللاتينية إلى اللغة الفرنسية.

المرحلة الثانية: هى مرحلة الترجمة من اللغة العربية مباشرة إلى اللغة الفرنسية، وهذا مسلك نهجه كثير من المستشرقين الفرنسيين في ترجماتهم للقرآن في القرن العشرين، أمثال "مونتيه" و"بلاشير" و"بيرك".

المرحلة الثالثة: هى مرحلة دخول المسلمين ميدان الترجمة إلى اللغة الفرنسية، مثل ترجمة الجزائري لايمش وابن داود، والتي كانت ـ كما يقول "بوسكي" –

بأسلوب بليغ وعجيب وترجمة أحمد تيحاني سنة ١٩٣٦، وترجمة حميد الله سنة ١٩٥٩، وترجمة الدكتور صبحي الصالح سنة ١٩٧٩.

١ ـ المحاولات الأولى لترجمة القرآن الكريم والأهداف المرجوة من ذلك:

يعد موضوع ترجمة القرآن الكريم المعجز بمعناه ومغزاه من المناولات الهامة في "الدراسات القرآنية"، والمعلوم أن فكرة ترجمة القرآن الكريم في أوروبا في مراحله الأولى نضجت في أحضان المبشرين المسيحيين بدافع تشويه الإسلام والطعن في أسسه ومصادر تشريعه، فرصدت لذلك كل ما من شأوه إنجاح هذا المخطط الجهنمي، ولعل من أهم الوسائل التي وظفتها لبلوغ الغاية، الاشتغال على ترجمة القرآن ترجمة بنفس يحكمه التأويل بالهوى، ومنهج يحرف القصد عن حقيقته بوعي وبغير وعي، مدعوم بدباجات وتدبيجات وهوامش تصر بأحكام جاهزة دون دليل على التشكك في مصدر القرآن الكريم ووحيه وكتابه...، فالمترجمون لم يتجشموا عناء استيعاب النص القرآني ومعاني الألفاظ ودلالاتها، ولم يهتموا بأسباب النزول وحيثياته، وقواعد الأحكام الفقهية وأصول الدين وغيرها من الأحكام والضوابط، ولم يكونوا من الملمين بتفاصيل علم النحو وجزئياته الدقيقة وعلم البلاغة والبيان. إن هذه الهجمة المسيحية الحاقدة المرتب لها بمكر، استهلها القساوسة عقب نشوب الحروب الصليبية بهدف تحميس الجنود على قتال المسلمين، وتبشيع الصورة الإيجابية التي رسمها المحاربون المسيحيون العائدون من الشرق عن سماحة الإسلام وزيف ادعاءات رجال الدين عن المسلمين. ويعتبر الفرنسي "بيتر المحترم" أول من أجرأ مشروع ترجمة القرآن الكريم تحت إشرافه[١]، إذ أوكل تنفيذه إلى "بيتر الطليطلي" و"هرمن الدماشي"[٢] و"روبرت كيت"[٣] مقابل مبلغ مغرٍ من المال[٤] بمساعدة عربي مسلم يدعى محمد،[٥] فأتموا المهمة سنة ١١٤٣م[٦]، وقد تكفل روبرت في هذا المشروع

بترجمة القرآن، في حين قام "هرمن" بترجمة النبذة المختصرة،[٧] وفي خطاب أرسله "بيير المحترم"، إلى القديس "برنار" قال فيه ما يلي: " **قابلت روبرت وصديقه هرمان عام ١١٤١م، بالقرب من "الأبر" في إسبانيا وقد أقنعتهما بتحويل اهتمامهما من دراسة علم الفلك إلى ترجمة القرآن باللاتينية، فأتماها سنة ١١٤٣م**"، وكانت أول ترجمة للقرآن باستعانة اثنين من العرب".[٨] أحدهما مغربي مسلم ملم بالقرآن واللغة العربية.[٩] وبعد مراجعتها باللاتينية من قبل "بيير دي بواتييه"، تم إرسالها إلى رئيس دير "كلوني" العام "برندوس" مشفوعة بخطاب من بطرس ينوه فيها بنضالات رجال الكنيسة ضد سائر أشكال الإلحاد،[١٠] فوضعها إثر ذلك تحت تصرف رجال الكنيسة ليستفيدوا منها في استكمال دراساتهم اللاهوتية أو للقيام بأعمال التبشير، وكان ظهور هذه الترجمة بعد الحملة الصليبية بأربع سنوات.

وقد أفنى "بيير المحترم" عمرا في دراسة العلوم العربية والإسلامية، لإنتاج الأفكار وتجييش الحملات وإحكام الخطط التي من شأنها هدم الإسلام والقضاء على مصادر قوته، وهذا ما أكده "بوسكي" بالقول: "**منذ سنة ١١٤١م، اجتمع رجال الدين بإيعاز من بيتر المحترم رئيس دير كلوني لترجمة القرآن إلى اللاتينية، قصد محاربة الإسلام**" [١١]

وقد خلت هذه الترجمة من الأمانة العلمية، وعجّت بالبهتان والتضليل، إذ تعددت فيها هنات الإضافة والحذف، وأغفلت العديد من المفردات، كما لم تتقيد بأصل السياق ولم تقم وزنا لخصوصية الأسلوب،[١٢] وهذا ما عبر عنه عبد الرحمن بدوي حين اعتبر هذه الترجمة أقرب إلى التلخيص الموسع منها إلى الترجمة، فهى لا تلتزم بالنص الحرفي، ولا تنضبط لترتيب الجمل في الأصل العربي، وإنما تؤول المعنى العام في أجزاء السورة الواحدة، ثم تعبر عن هذا بترتيب من عند المترجم.[١٣] وفي هذا الصدد علق المستشرق آربري عن هذه الترجمة بالقول: "**بالرغم من امتلاء هذه الترجمة بالأكاذيب وسوء الفهم، فإنها كانت الأساس الذي قامت عليه الترجمات**

الأوربية المبكرة في الأسلوب الذي استخدمته."[١٤] وقد ظلت ترجمة "بطرس المحترم" مصدراً لتحقيق الأغراض المتعددة ومرجعا لبث الروح الصليبية، وشحذ الهمم لمحاربة الإسلام[١٥]، وقد انتشرت هذه الترجمة انتشارا واسعا في مختلف كنائس أوروبا، وباتت هى الأرضية والبوصلة التى توجه أغلب الترجمات الأوروبية الحديثة، وعلى الرغم من اشتمال هذه الترجمة على كل ذلك الزيف والتزوير لحقائق العقيدة الإسلامية وشرائعها، فإن الكاتدرائيات والمؤسسات الدينية المسيحية منعت ظهورها وانتشارها بين العامة إذ توجست من تحقيقها لعكس الهدف المرجو وهو التعريف بالإسلام، وزيادة في الحرص أشاعت الكنيسة بأن من يطبع القرآن أو يحاول طبعه فإنه سيموت قبل أن يحل أجله الطبيعى.[١٦]

وبالفعل فقد ظلت الترجمة المذكورة ضمن مخطوطات دير "كولوني" وظلت مخطوطة في نسخ عدة، تتداول في الأديرة مدة أربعة قرون ولم تصدر إلا في سنة ١٥٤٣م، أي بعد أربعمائة عام من صدورها حيث قام بطبعها ونشرها اللاهوتي السويسري"ثيو دور بيبليلياندر" في ثلاثة مجلدات،[١٧] اشتملت على مقدمة لمارتن لوثر وفيليب ميلانختون، بيد أن "جورج سال" اعتبر ما نشره "بيبلياندر" باللاتينية ليست ترجمة للقرآن، فالأخطاء اللانهائية والحذف والإضافة والتصرف بحرية شديدة في مواضع عدة يصعب حصرها، جعلت الترجمة عارية عن أي تشابه مع الأصل،[١٨]ورغم ما انطوت عليه هذه الترجمة من تدليس و افتراء وتشويه، فقد أمر البابا "بولس الثالث" بعيد صدور طبعة منها بإتلافها، ولم تسمح الكنسية بطبع الترجمة باللاتينية إلا على عهد البابا ألكسندر السابع "١٥٥٥-١٥٦٨م".[١٩] وفي سنة ١٦٤٧م ظهرت أول ترجمة للقرآن الكريم باللغة الفرنسية على يد "أندري ديريو" الذي ظلت ترجمته محط اهتمام ودراسة ردحا من الزمن، ومرجعا في الترجمات إلى لغات أُخر، ، وفي هذا الشأن يقول "جون برسون" **"إن الترجمة الفرنسية القديمة جداً هي ترجمة "أندري ديريور"، طبعت كثيراً بين الأعوام ١٦٤٧م و١٧٧٥م، إذ احتوت**

كلها على مختصر لديانة الأتراك وبعض المستندات، وقد نتج عن هذا العمل أول ترجمة للقرآن إلى الإنجليزية بوساطة "ألكسندر روس" وكانت أيضاً للأب ترجمات أُخر إلى الهولندية بوساطة "جلازماخر"، وإلى الألمانية بوساطة "لانج"، وإلى الروسية بوساطة "بستنكوف وفريفكين"[٢٠] . وبعد ظهور ترجمة الإيطالي " ولودفيك مراكى" سنة ١٦٩٨م، باتت عمدة في الترجمات إلى اليوم، بسبب ترجمتها للقرآن الكريم من العربية إلى الإيطالية، المعزز بالنص الأصلى للقرآن الكريم وترجمة لاتينية وجيزة جدا له وبعض التعاليق، وقد عكف المترجم على دراسة القرآن الكريم ومؤلفات أشهر المفسرين المسلمين ما ينيف عن أربعين سنة. واعتبر "هنري لامنز" هذه الترجمة أكثر الترجمات إنصافاً للقرآن الكريم، ومرجع كثير من المترجمين الأوروبيين، غير أنهم لا يشيرون إليها في معظم الأحيان، بسبب موضوعيتها[٢١].

وبعد الربع الأول من القرن الثامن عشر، ترادفت الترجمات الأوروبية المعتمدة على النص العربي للقرآن الكريم، فاشتهر في هذا الصدد ترجمة الإنجليزية "جورج سال" سنة ١٧٣٤م، جزم في مقدمتها أن القرآن من تأليف محمد واعتبر ذلك مسلمة لا تقبل الجدل[٢٢]، وفي سنة ١٧٥١م نشر الفرنسى "سافاري " ترجمة مباشرة إلى الفرنسية سنة ١٧٥١م،[٢٣] وصفها "إدوارد مونتيه" بالترجمة العارية عن الدقة،[٢٤] ولكنه في المقابل أثنى على ترجمة "كزيمرسكى" [٢٥]التى أصدرها سنة ١٨٤٠م واعتبرها أكثر رصانة وشيوعا في فرنسا رغم ضعف معارفه في علوم اللغة العربية وغياب الأمانة العلمية في دراستها.[٢٦]

بيد أنه في سنة ١٩٢٥م ظهرت له ترجمة اعتبرها شكيب أرسلان أفضل الترجمات الأوروبية وأكثرها دقة، وقد ذيلها المترجم بفهرس لمواد القرآن الكريم المفصل بعناية،[٢٧] وبعد أربعة وعشرين سنة من ترجمة "مونتيه"، ظهرت ترجمة "بلاشير"[٢٨] سنة ١٩٤٩م المتسمة بترتيب السور حسب التسلسل التاريخى لنزولها، والتي قال عنها الدكتور صبحي **"تظل ترجمة "بلاشير" للقرآن في نظرنا أدق**

الترجمات للروح العلمية التى تسودها ولا يغض من قيمتها إلا الترتيب الزمنى للسور القرآنية"[٢٩] لكن ما عاب جاك بيرك على "بلاشير" هو علمانيته التي حجبت عنه القدرة على اكتناه العمق الروحى للقرآن الكريم، وفي هذا المعنى يقول: **"لا شك أن "بلاشير" هو أستاذ عظيم فذ، فقد كان أستاذاً لي وصديقاً كبيراً، ولكننا لو تكلمنا كعلماء بعيداً عن العلاقات الخاصة، فإننى أقول إن ترجمته للقرآن على الرغم من مزاياها فإن لها نواقص، ولكنها تبقى من أفضل الترجمات الفرنسية للقرآن"**[٣٠] واللافت في هذه الترجمة إيراده للآية الواحدة بترجمتين، إذ يبرز في إحداها المعنى الرمزي، وفي الأخرى المعنى الإيحائى الذي يغلّبه في كثير من الأحيان، كما لم يفته تدبيج نص الترجمة ببعض التعاليق والبيانات. وفي سنة ١٩٦٦م، ظهرت ترجمة المستشرق الألماني"رودي بارت"، التى عدت في ذلك الوقت أحسن ترجمة للقرآن الكريم باللغة الألمانية، بل في اللغات الأوروبية عموماً، وقد حرص صاحبها أن تكون دراسته منضبطة قدر الإمكان للدقة والأمانة في نقل المعاني القرآنية من العربية إلى الألمانية، وحين تقابله عبارة يصعب فهمها وترجمتها إلى اللغة الألمانية فلا يتوان في إدراجها بعبارتها الأصلية كما وردت في الآية الكريمة.[٣١]

وقد كثرت بعد ذلك إصدارات الترجمات القرآنية الفرنسية، لكنها لم تأت بجديد يذكر،[٣٢] حتى أصدر "جاك بيرك" سنة ١٩٩٠ مناولة جديدة في ترجمة القرآن الكريم استغرق إنجازها ثمان سنوات من العمل، استعان فيها بعشرة تفاسير تنوعت بين ما هو قديمة وحديثة. والحق أن الترجمة تميزت بمقدمة تناولت بالتحليل النص القرآني ومميزاته ومضامينه والخصوصيات التى يحظى بها، لكن على الرغم من الإطراء الذي حف هذا العمل، فقد اعتبره المترجم، عملاً عارياً عن الكمال، وأن الفئة المستهدفة منه هم المسلمين المتمكنين من اللغة الفرنسية غير الناطقين باللغة العربية[٣٣].

٢ ـ "بلاشير" ومزاعمه الطاعنة في قدسية القرآن الكريم:

هدف "بلاشير" وأمثاله من ترجماتهم لمعاني القرآن الكريم إيهام القراء بتناقضاته، وإضفاء صفة النحل والحبكة والتأليف البشري عليه، وذلك بما يبثون في مقدماتهم وحواشيهم من أكاذيب وافتراءات، لاعتقادهم الجازم أن ذلك يصيب الإسلام في الصميم.

وتقع مقدمة الطبعة الأولى لترجمة "بلاشير" في ٣١٠ صفحة ضمنها عدة موضوعات، منها:

- تدوين القرآن الكريم.
- وصف للمصحف العثماني.
- انتقادات مثارة من خلال النص القرآني.
- الترجمات الأوربية [٣٤].

أما طبعة سنة ١٩٨٠ للترجمة المذكورة[٣٥]، فلم تتجاوز مقدمتها عشر صفحات، تناول فيها المترجم فترة النبوة التي قسمها إلى أربع مراحل، وضمنها تحليلات وتعليقات مزيفة تهيئ ذهن القارئ لقبول ما يختلقه في ترجمته من افتراءات للنيل من القرآن الكريم، وهذا يدل على ما بذله "بلاشير" من مجهودات جهيدة لتحقيق الهدف الاستشراقي المنشود.

١ -المناولة المنهجية ل"بلاشير" في ترجمة القرآن الكريم :

رتب "بلاشير" سور القرآن الكريم وترجم معانيه الجليلة في الطبعة الأولى سنة ١٩٤٩ وفق نزولها، مقتديا بنهج بعض المترجمين البريطانيين، وذلك بقصد تفسير التشريع على ضوء الوقائع التاريخية، وقد أصبح القرآن وفق هذا الترتيب ١١٦ سورة بدلاً من ١١٤، إذ قسّم سورتي العلق والمدثر إلى أربع سور، وهو ما لا يعرفه المسلمون

وما لا يعرفه المصحف الشريف منذ حضور زيد بن ثابت العرضة الأخيرة للقرآن الكريم على النبي صلى الله عليه وسلم على جبريل حتى اليوم[٣٦].

ثم عفا عن ذلك في الطبعات التالية، ويستهل "بلاشير" دائما في مقدمة كل سورة كريمة ذكر مصدر اسمها[٣٧] وآراء المفسرين المسلمين وغير المسلمين في مكيتها أو مدنيتها جزئيا أو كليا، لكنه في أغلب الأحيان يرجِّح آراء غير المسلمين، وقد يقحم معلومات أُخر عن السورة، والآية يترجم بعضها مرتين أو أكثر، وإذا رأى أن للآية أكثر من معنى يضع في ترجمته رقمين للآية: الرقم الأول هو رقمها حسب طبعة "فلوجل" للمصحف الذي اعتمد في عدِّ آياته على ترقيم خاص به مخالف لما عليه علماء الأمة، والرقم الثاني رقمها حسب طبعة القاهرة، وقد أشار إلى ذلك في " التنبيه الذي كتبه قبل مقدمة ترجمته.[٣٨] وقد ادعى أنه اعتمد على أربعة تفاسير وهي: الطبري، والبيضاوي، والنسفي، والرازي. ولكن عند قراءة ترجمته، يلاحظ أنه يرجح دائما آراء المستشرقين على ما جاء في هذه الكتب، ومن آرائه أنه يرى أن بعض الآيات إلحاقية نزلت متأخرة عن الآية السابقة لها، ويشير إلى هذه الآيات التي يراها متأخرة بطباعتها بطريقة خاصة تميزها عن الآيات الأُخر، وذلك إما بطباعتها في الجانب الأيمن من الصفحة أو بطباعتها بحرف مائل.[٣٩] ومثال ذلك الآية ١٢٩ في سورة النساء، ويدَّعي في مواضع أن الآيات ناقصة، فيأتي بعبارات من التوراة ليستكمل بها هذا النقص المزعوم، كما لم يتوع عن نقل بعض الآيات من أماكنها[٤٠].

٢ ـ مزاعم بلاشير الطاعنة في قدسية القران الكريم:

أ- تكذيب القرآن باعتباره وحياً إلهياً:

حاول "بلاشير" إثبات تعارض في بعض الآيات القرآنية، وفي هذا الشأن ساق مثالا في العدل الإلهي في قوله تعالى:"اللهم مالك الملك توتي الملك من تشاء وتنزع

الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير إنك على كل شيء قدير تولج الليل في النهار وتولج النهار في الليل وتخرج الحي من الميت وتخرج الميت من الحي وترزق من تشاء بغير حساب"[٤١] **وعلق بأن هذه الآية تخبر بسلطة الله المطلقة في أحكامه وقراراته وتقديره للأمور، بيد أن الآيتين التاليتين تثبتان خلاف ذلك في قوله تعالى: ﴿مَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا * وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾**[٤٢].

حيث حسب قوله، تعطي الحرية للإنسان في اختيار مصيره[٤٣]. **ولم يقف تجاسره عند هذا الحد، بل طفق يقدم ويؤخر الآيات القرآنية عن مواضعها حسب هواه في المصحف الشريف، من قبيل إيراده للآية الحادية عشرة من سورة النساء في الآية الثانية عشرة، وتنكيس الآيات ٦٢-٦٣-٦٤، من سورة طه، وإقحامها في الآية ٦٠ وما بعدها، أما الآيتان ١٦ و ١٧ من سورة لقمان فقد رآى أنهما تعترضان وصايا لقمان لابنه، الأمر الذي يستوجب إعادتهما إلى مقبل الوصايا لاستقامة المعنى. كما وصل به الأمر إلى إضافة ما ليس في القرآن مثل فعله في الآية ٥٢ من صورة الزخرف، إذ أضاف كلمة "antérieurement":قبلا" بعد قوله تعالى "** ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان" **بحجة أن معنى الآية غير واضح.**[٤٤] **وقد ختم "بلاشير"ديباجة ترجمته بخاتمة أكد فيها بجزم أن القرآن ليس كتاب عقيدة وشريعة، بل لا يعدو أن يكون مجرد رسالة جهاد وتحريم، وبهذا المعنى يقول:**" نشدنا أن نجمع ما لايجوز جهله في رسالة قيل أنها عقيدة وشريعة... وإذا ربطنا النصوص القرآنية بعضها ببعض يتضح ويتحدد خطوط القوة فيها إذ هي رسالة جهاد وتحريم أكثر من أية رسالة أخرى"، [٤٥] **وعن مسألة الوحي زعم بلاشير أن الوحي المنزل في مكة لم يكتب بل كان يخزن في الذاكرة، وأن فكرة تدوين مقاطع الوحي الهامة التي نزلت في السنوات السالفة على مواد خشنة من الجلود واللخاف، لم تنشأ إلا بعد إقامة محمد صلى الله عليه وسلم في المدينة المنورة،**

على أن هذه الحاجة للتدوين لم تظهر -حسب استنتاجه- إلا بين الحين والآخر ، أي أن الجزء الذي يكتب من الوحي هو الجزء الذي كان يرى فيه النبي الكريم خدمة وإفادة لمصلحة متوخاة في سياق معين، وقد شغلت الأدعية والأحكام الشرعية معظم حيز هذا الجزء، وبذلك يقسم بلاشير القرآن الكريم الى مهم وغير مهم.(٤٦) **وفي سياق حديثة عن مسألة جمع القرآن ومراحل تدوينه، خرج بقناعة مفادها أن التدوين لم يكن صحيحا تماما، فسقطت آيات كثيرة منه، كما أن أدوات الكتابة وما كان يكتب عليها، قد تم دون ضبط، أو نظام، مما عرض بعضه للضياع كما أن الجمع في المرحلة الثانية لتدوين القرآن بعد وفاة الرسول، لم يتجاوز ما كان في صدور الحفاظ،وبمبادرة شخصية من بعض الصحابة، و هذا ما يؤشر أن جمع القرآن وتدوينه لم يتم بطريقة علمية صحيحة، حتى عهد الخليفة الثالث عثمان.** كما اعتبر "بلاشير" أن قراءة القرآن الكريم قراءة خاطئة لا تنضبط للتسلسل الزمني لتواتر السور، وفي هذا الصدد قال:"**إن السور على النظام المعاكس للتاريخ الذي نزل فيه الوحي إننا نقرأ القرآن معكوسا، ومن جهة أخرى فالسور بعيدة عن تكوين مجموعات متجانسة**" وعليه نصح بضرورة البحث عن ترتيب زمني للسور طالما أن الترتيب الذي عليه القرآن حاليا ترتيب مصطنع يشي عن الروح الفوضوية التي كان عليها العرب في ذلك الوقت، الأمر الذي استدعى حسب زعمه هجر هذا الترتيب والبحث عن آخر ينضبط للتسلسل التاريخي في النزول، وفي هذا الشأن قال:"**من أجل فهم الكتاب المقدس للمسلمين تاريخيا يمكن الرجوع إلى التسلسل الزمني** ...من أجل مساعدة القارئ"(٤٧)وقد قسم بلاشير سور القرآن الكريم إلى أربعة مراحل، فاصلا بين كل مرحلة من هذه المراحل الأربعة بما تتميز به كل مرحلة عن الأخرى من سمات، والذي يبدو أنها مأخوذة من المستشرق الألماني "نولدكه" في معالجته لهذا الموضوع باعتبارها الطريقة المثلى- في نظر بلاشير – التي يجب التقيد بها، وفي هذا يقول: "**إن التجربة أثبتت أن التقيد بالمراحل الزمنية للترتيب الذي اقترحه "نولدكه" وأخذ به بعض**

المترجمين يجعل القراءة المصحف سهلة بل ممتعة".[٤٨] وفي معرض حديثه عن المرحلة الأخيرة في تدوين القرآن ورسمه ونقطه التي تمت في العهد الأموي، أكد أنها المرحلة التي تم فيه حذف بعض الآيات التي تمجد عليا وأهل البيت لأسباب سياسية.[٤٩]

أما على المستوى الفني فقد اعترف "بلاشير" بأن القرآن معجزة وتحفة أدبية رائعة تسمو على جميع ما أنتجته الإنسانية وبجلته من الصحف.[٥٠] وذلك لما يحويه من نثر موزون مقفى يأثر بسحره العجيب على المتلقي، وهذا ما اعتبره شبيها بترانيم المنجمين والسحرة وتفنن الشعراء، وفي هذا الصدد يقول "ولقد نشأ من هذا النثر انفعال إجمالي أثر على الأعداد أنفسهم...، ثم إن لهذه الميزة تأثيراً على السامع الذي لا ينطق بالضاد... وهذا شبيه بغرابة تنبؤات المنجمين، وهدر الشعراء، وقول السحـــــرة ".[٥١] فلغة القرآن ظلت في حسبه شبيهة بالشعر القديم، وذلك بفصل الأحكام الموسيقية للمقاطع اللفظية، وغنى النغم في الحركات، والقوافي المنظومة أو المسجعة.[٥٢]

إن منهج النفي الذي اتبعه "بلاشير"كان الغرض منه نفي الحقائق والوقائع المرتبطة بنزول القرآن الكريم، وذلك من خلال إثارة الشكوك إلى الحد الذي يجعلك تشكك في حقيقة النص القرآني المتداول.

ب- اعتبار القرآن الكريم من تأليف محمد صلى الله عليه وسلم

ادعى "بلاشير" أن القرآن الكريم ألفه محمد وجمعه من مختلف المصادر، زاعما أن تعاليمه و مادته العضوية تلقاها من راهب نصراني أريوسي اسمه "سيرجيون بحيرى" كان خارجا عن العقيدة القويمة،[٥٣]، أما القصص الواردة في القرآن فقد استقاها محمد من التوراة وقصص الغابرين وحكايات سوق عكاظ وخطب وشعر قس بن ساعدة الذي أخذ عنه بعض القضايا الدينية، لاسيما ما تعلق منها بالبعث والنشور والحساب[٥٤]، ثم أضفى عليها بذكاء الرواية والأسلوب العربي الفصيحين

الذي اتسم بالإيحاء أكثر منه بالوصف[٥٥]، ومثالاً على ذلك ذكره في قوله تعالى ﴿**أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ**﴾[٥٦] فقد اعتبرها "بلاشير" آية مطابقة للأسطورة المنتشرة جداً في الشرق وفي الثقافة اليهودية النصرانية"[٥٧]، وزعمه في مقدمة سورة إبراهيم أن الآيات الخاصة بهذا الرسول الكريم (أي من الآية ٣٨ إلى ٤٢) هي نصوص قديمة تمَّ تنقيحها بالمدينة المنورة، واستدلاله بطول الآية الثالثة نسبياً في سورة العصر على أنها أدرجت منذ زمن قريب[٥٨]. وجزمه في وجود آيات هامة في مقدمة سورة الأنعام أدخلت عليها تعديلات بعد الهجرة إلى المدينة المنورة بزمن وجيز[٥٩]. كما لم يتورع عن وصف محمد صلى الله عليه وسلم بالزعيم الداهية الذي يتقلب بتقلب المصالح، وتحول موازين القوى، وفي هذا التفسير ادعى أنه سعى إلى تحسين علاقته مع اليهود،بانتمائه إلى الإبراهيمية بعدما أدرك مكانتهم ونفوذهم في المدينة وقوة حلفائهم، وحينما قويت شوكته وانقطع حبل الود بينه وبينهم ، مال إلى النصارى بعدما استشعر جأشهم إثر هزيمته في معركة مؤتة،[٦٠] ويؤول ذلك من قوله تعالى. ﴿**لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ**﴾[٦١].

وفي السياق ذاته ذيل الصفحة الثامنة والأربعين من كتابه معلقاً على الآية الكريمة ﴿**سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لله الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ**﴾[٦٢]بالعبارات التالية **"بقت (أي القدس) قبلة المسلمين ما يربو عن ١٦ أو ١٧ شهرا، أي حتى يئس محمد من ولاء إسرائيل، ثم تحول إلى الكعبة"**[٦٣] .

لقد ظل السواد الأعظم من المستشرقين وعلى رأسهم "بلاشير"، عند دراسهم للوحي ينطلقون من ثوابت معرفية ذات صلة بديانتهم التي ترى أن آخر تجليات الوحي قد انتهت مع موسى وعيسى عليهما السلام، بالتالي فالنبوة تستحيل ظهورها في أحد بعدهما، ومن هذه الفرضية يتعاملون مع القرآن على أنه حديث، بشري محض،

فهو إما عملية انتقائية اعتمدت على الكتب السماوية الأُخر، أو إنتاج ومزج بين عناصر الديانات الوثنية التي كانت سائدة في القرن السابع الميلادي.(٦٤)

٣ - دحض مزاعم "بلاشير":

اجتمع المسلمون على أن القرآن الكريم هو كلام الله المنزل بالوحي على رسوله الكريم، فالله تعالى بذاته الجليلة هو المتكلم به والمنشئ له، فميزته عن سائر الكتب السماوية أنه إلهي في لفظه ومعناه(٦٥)، بيد أن "بلاشير" في إطار سعيه الحثيث والدؤوب نحو صرف القرآن الكريم عن مصدره الإلهي، أثار عدة نقاط للدفاع عن أطروحته، غير أن مجموعة من المتخصصين أدحضوا الدلائل الواهية التي بنا عليها تصوره وذلك من خلال النقاط التالية:

١ ـ مسألة لقاء الرسول صلى الله عليه وسلم بالراهب بحيرى:

التقى صلى الله عليه وسلم الراهب بحيرى وهو في ربيعه التاسع، أي في مرحلة لا تؤهله تماما لتلقي أو استيعاب أي شيء، ما بالك رسالة بهذا الوزن، وفي هذا الصدد قال عبد الودود شلبي: **"هل يتصور بشر أن طفلا لا يزيد سنّه عن تسع سنوات أو اثنتي عشرة سنة يتلقى برجل فيتعلم منه لغته ..ثم يلقنه أصول عقيدة ديانته وكل ذلك في بضع ساعات؟ هل يتصور ذلك بشر"**(٦٦)، كما أنه صلى الله عليه وسلم في لقائه بالراهب كان مع رفقة ولم يكن لوحده، ولم يدم اللقاء سوى فترة تناول الطعام، ثم إن موضوع اللقاء كما بينته الرواية يدور فحواه عن علامات النبوة لما كان عند بحيرى من ذكر ونعت عن النبي المنتظر، فأخبر بذلك أهله وأمرهم بحفظه من اليهود، زد على ذلك أن الذي دعا إليه صلى الله عليه وسلم يخالف إلى حد بعيد ما كان يعتقد بحيرى. كما أن قومه المعادين لرسالته هم أحرص الناس على القدح في نبوته، فلو علموا بذلك ولو بقيد أنملة لجرسوه ولكانت لهم حجة في إنكار بعثه. (٦٧)

٢ ـ مسألة قس بن ساعدة الإيادي مع الرسول صلى الله عليه وسلم:

ذكر ابن كثير في هذا الشأن أن الرسول الكريم سمع ابن ساعدة يوما إبان فترة الجاهلية في عكاظ على جمل، ولم يع من كلامه إلا ألفاظا مبهمة، ولما قدم وفد إياد على النبي صلى عليه وسلم لمبايعته، قال "**يا معشر وفد إياد ما فعل قس بن ساعدة الإيادي، قالوا هلك يارسول الله، قال لقد شهدته يوما بسوق عكاظ على جمل يتكلم بكلام معجب مونق لا أجدني أحفظه، فقال له أعرابي من أقاصي القوم أنا أحفظه يا رسول الله ، قال فسر، قال: يا معشر الناس اجتمعوا فكل من فات فات وكل شيء آت آت، ليل داج وسماء ذات أبراج وبحر عجاج ونجوم تزهر وجبال مرسية يذهبون فلا يرجعون، أرضوا بالإقامة فأقاموا أم تركوا فناموا، أقسم قس بالله قسما لا ريب فيه إن دينا هو أرضى من دينكم هذا تم ألقى خمس أبيات شعرية يفصل القول فيهن،**[٦٨] **فقال الرسول صلى الله عليه وسلم، رحم الله قسا، وإني لأرجو الله أن يبعثه أمة وحده**".[٦٩] إذاً فالرسول صلى الله عليه وسلم، سمع مرة من ابن ساعدة قولا أشكل عليه فهمه، ووقوفه لسماعه كان من باب شهرته بفصاحته وبيانه وحكمته التي طبقت الآفاق، فكيف لرجل أمي سمع من آخر كلاما راطنا بالنسبة له، سيحوله إلى قرآن أعجز العالم بمعجزاته اللغوية والتاريخية والعلمية... ؟.

٣- مسألة نحل القرآن الكريم من الكتب السماوية في بعض الحقائق التاريخية

صرح "بلاشير" في كثير من الآيات القرآنية التي تروي قصص العهود الغابرة، أنها مأخوذة من الأخبار التي جاءت بها الكتب السماوية، ومن أمثلة ذلك قصة موسى عليه السلام التي سنسوقها على سبيل الذكر لا الحصر، إذ ذكر القرآن أن التي كفلت موسى عليه السلام هي امرأة فرعون مصداقا لقوله تعالى: "وقالت امرات فرعون قرت عين لي ولك لاتقتلوه عسى أن ينفعنا أو نتخذه ولدا وهم

لايشعرون"[٧٠] في حين يؤكد سفر الخروج من التوراة أن التي كفلته هي ابنة الفرعون، حيث قال: فنزلت ابنة فرعون إلى النهر لتغتسل وكانت جواريها ماشيات على جانب النهر فرأت السفط بين الحلفاء فأرسلت أمتها وأخذته ولما فتحت رأت الولد وإذا هو صبي يبكي فرقت له وقالت هذا من أولاد العبرانيين فقالت أخته لابنة فرعون هل أذهب وأدعو لك امرأة مرضعة من العبرانيين لترضع لك ولدك فقالت لها ابنة فرعون اذهبي..."[٧١]

كما أن القرآن يذكر غرق فرعون بشكل دقيق، ولا يتجاهل حتى مسألة نجاة بدنه من الغرق مع موته، في قوله تعالى" **فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية وإن كثيرا من الناس عن آياتنا لغافلون**"[٧٢]

على حين أنّنا نجد التوراة تشير فقط إلى غرق فرعون بشكل مبهم في سفر الخروج بالقول:" فقال الرب لموسى مد يدك على البحر ليرجع الماء على المصريين على مركبهم وفرسانهم...فلم يبق منهم ولا واحد". [٧٣]

٤ ـ مسألة زعامة الرسول صلى الله عليه وسلم:

وصف "بلاشير" الآيات القرآنية التي تعرضت للعقيدة المسيحية، بأنها تكتيك زعيم سياسي محنك، يخطب ود المسيحيين بعدما أوقعوا به هزيمة نكران في معركة مؤتة، فجهله بتفاسير القرآن وأسباب النزول، وأحكام اللغة وحقده على الإسلام، جعلته ينحى هذا المنحى، فالآيات التي جاءت في النصارى ليست عامة فيهم، بل محددة في فئة من النصارى لا يستكبرون على الحق، مصداقا لقوله تعالى ﴿**وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ**﴾ ثم إن الآية لم تقل ولتجدن أقربهم مودة النصارى مقابل اليهود الذين أشركوا أشد الناس عداوة للذين آمنوا، بل إن الآية أوردت "من" التبعيضية في سياق ينطق بأنهم جماعة من النصارى وليست كل النصارى بدليل قوله تعالى"ذلك بأن

منهم" وهذه الفئة المخصصة قد حددتها روايات سبقت في سبب نزول الآية فهناك من المفسرين من ذكر أنها نزلت في النجاشي ملك الحبشة وأصحابه، أثناء تلاوة جعفر بن أبي طالب على مسامعهم سورة مريم، وهناك من ذكر أنها نزلت في الأحباش الذين قدموا مع المسلمين وهم سبعون رجلا، اثنتان وستون من الحبشة وثمانية من أهل الشام منهم بحيرى الراهب.

٥- مسألة الوحي القرآني:

المنطلق الخطأ الذي ينطلق منه "بلاشير" هو إنكار الوحي أساسا وهذا الموقف له ما يبرره وهو أن شرذمة كثيرة منهم لم يفهموا حقيقة الوحي والنبوة، ولم يعرفوا العلاقة التي تربطهما، ومن ثمّ راحوا يخضعون في دراستهم للوحي مقاييس العلوم التجريبية التي أثبتت الدراسة والبحث عجزهما التام عن تقديم أي تفسير صحيح للوحي، بحيث وقفت عند حدود ظواهر الأشياء، ولم تستشف ما وراء هذه الظواهر، ولم تصل إلى كنه الأمور. ونحن إذا تتبعنا جزئيات تفسيراته للوحي القرآني نجدها ترتكز على مركزين اثنين:

المرتكز الأول: الظروف التي تلقى فيها الرسول الكريم أول بلاغ إلهي:

حيث يرى "بلاشير" أن ظهور دعوة الرب تمت على مرحلتين: في البداية عن طريق التفكير وبعد ذلك عن طريق الرؤية(٧٤). فلو كان ذلك ما كان له أن يشعر بالرعب والخوف حينما رأى جبريل وسمع صوته، حتى أنه قطع خلوته في الغار وعاد إلى بيته مسرعا.

وتروي أحاديث بدء الوحي، أنه صلى الله عليه وسلم خاف على نفسه لما رأى الملك أول مرة، وهذا ليس شأن من يفكر ويبحث عن الوحي، ولم يتفق أبدا أنه سعى أن يكون رسولا، ولو كان الوحي يأتي بطريقة الوهم لما كان له فيه نصيب، فلقد سبقه إلى التفكير والعزلة خلق كثير أجهدوا أنفسهم وسعوا حثيثا إلى النبوة وتلقى الوحي،

لما سمعوا عن قرب ظهور نبي هذا الزمان، وما أصابوا من شيء ولا نالوا مطلبهم(٧٥).

المرتكز الثاني: فتور الوحي:

تحدث "بلاشير" عن الكرب الجسيم الذي عذب محمد صلى الله عليه وسلم إثر انقطاع نزول الوحي عليه، إذ طفق يشك في حقيقة بعثه.(٧٦) وهذا دليل أن الوحي كان ينزل حين يشاء الله ويحبس حين يريد، ولا دخل للرسول الكريم فيه، والشواهد على ذلك أكثر من أن تحصى، منها على سبيل حادثة الإفك حيث أبطأ الوحي شهرا كاملا لرد الريبة التي كادت أن تعصف بقلب الرسول صلى الله عليه وسلم (٧٧).

٦- في أسلوب القرآن الكريم:

في إطار السعي الحثيث والدؤوب لصرف القرآن الكريم عن مصدره الإلهي حاول "بلاشير" عند تعرضه للغة القرآن أن يصورها بصورة الأدب القديم واجتهد في التنقيب عن مواطن التشابه والمماثلة بين لغة القرآن ولغة البشر، وخرج بأن لغة القرآن تشبه إلى حد بعيد بلغة الشعر العربي القديم في إيقاعه ووزنه وقافيته، وفي هذا السياق يقول: **"إن لغة القرآن تظهر لنا بحق شبيهة بالشعر الأصيل وذلك بفضل الأحكام الموسيقية للمقاطع اللفظية وبغنى النغم في الحركات واستعمال القوافي والمنظومة أو المسجعة".**(٧٨) **وفي سياق آخر يقول: "إن أسلوب خطابات القرآن يذكرنا بغرابة المنجمين وقول السحرة"**(٧٩) معبرا في الوقت نفسه أن أسلوب القرآن يشبه الأسلوب السجعي الذي عرفت به الكهانة في شبه الجزيرة العربية، غير أنه اعتبر القران الكريم أقوى منه تعبيرا وبلاغة (٨٠).

والحقيقة أنه حين سماع القرآن الكريم، لا يمكن تصنيفه في نثر أو شعر، رغم أن أي نص مقروء أو مكتوب في اللغة العربية ينتمي إلى أحدهما، إلا أننا عند تلاوته والتأمل في لغته نجد أنفسنا أمام جنس أدبي متفرد، في أشكاله البلاغية وأدواته الفنية

التصويرية، وبهذا المعنى يقول الماوردي: **"يصنف الكلام –عموما– في ثلاث مراتب إما منثور يدخل في قدرة الخلق، وإما شعر وهو أعلى منه بقدر يقدر عليه فريق، ويعجز عنه آخر، وقرآن هو أعلى من جميعهما وأفضل من سائرها، تتجاوز رتبته النوعين لخروجه عن قدرة الفريقين،**[٨١] فالقرآن بجنسه اللغوي الفريد أحدث طفرة هامة في اللغة العربية إذ نقلها من المرحلة اللهجية الجاهلية إلى لغة منظمة فنيا[٨٢]. وأما قوله أن لغة القرآن تشبه لغة الكهان والمنجمين وأسلوبهم، فقد أكد ألد أعداء الإسلام والمسلمين، أنه عارٍ عن ذلك، حيث قال المغيرة في ذلك ...**لا والله ما هو بكاهن لقد رأينا الكهان فما هو بزمزمة الكهان ولا سجعه...فقالوا نقول ساحر قال: ما هو بساحر لقد رأينا السحار وسحرهم فما هو بنفثهم ولا عقدهم...**[٨٣].

وقد أكدت المستشرقة الايطالية "لورا فيشيا" بالقول: **" ليس ثمة أيما نمط لهذا الأسلوب في الأدب العربي...والأثر الذي يحدثه في النفس البشرية إنما يتم من غير أيما عون عرضي أو إضافي من خلال سموه السليقي، إن آياته كلها على مستوى واحد من البلاغة".**[٨٤]

٧- في توثيق النص القرآني وجمعه وتدوينه وترتيبه:

في حديث طويل عن التدوين والقراءات ذكر "بلاشير" دعاوى عريضة متهافتة، تعتمد روايات شاذة، تقحم مواقف طوائف غلاة من القرآن، تطلق أحكاما على عواهنها لا سند لها حول حذف بعض آيات من القرآن أو سور، وهو افتراء القصد من إثارته تدعيم أطروحته الجاهزة في تأليف القرآن الكريم، بشواهد مذاهب آمنوا ببعض الكتاب وكفروا ببعضه.[٨٥]وفي دأبه هذا لخص في كلمتين أن رسالة الإسلام يمكن اختزالها في أوامر للجهاد ونواه عن المحرمات، مغفلاً القاعدة الأصولية التي تقول الأصل في الأشياء الإباحة، واعتبار أن دائرة الحلال والإباحة في شريعة الإسلام أوسع من دائرة التحريم[٨٦].

أ-**فيما يخص ترتيب القرآن:**

خطّأ "بلاشير" خلال مناولته لمسألة ترتيب القرآن الكريم النهج الذي تم به ترتيب آياته وسوره، واعتبره فوضوياً وطريقة لا تستقيم للضبط والتسلسل التاريخي، وذلك في إطار محاولته إظهار التناقض في القرآن سواء من حيث الأسلوب أو الموضوع، وتبيين أنه مفكك الأجزاء غير متصل الحلقات، وأنه خضع في عملية تأليفه لظروف مختلفة، وتأثر مؤلفه وجماعه لعوامل متباينة أثرت في نمط تفكيرهم وفي طريقة كلامهم، وما دام الأمر كذلك فيقينا هذا الكتاب كلام بشر وليس كلام إله، غير أن هذا اللبس الذي وقع ل"بلاشير" عائد إلى اختلاف لغته ومباينة فطرته لفطرة الذوق العربي وللأساليب الكتابية والبيانية، وعدم إلمامه إلماما كافيا بأحوال العرب في الجاهلية وظروف تنزيل القرآن على الرسول صلى الله عليه وسلم في المكة والمدينة، وتشعب الحوادث والواقعات العامة والخاصة وعدم معرفته بأصول المسائل وملابسات الأحوال التي تناولها القرآن منذ أربعمائة وألف سنة(٨٧).

ب- **فما يخص الوحي القرآني:**

ادعى "بلاشير" في مسألة كتابة الوحي القرآني، أنها قررت بعد استقرار الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة، وأنها لم تظهر إلا حسب الحاجة، وبطريقة انتقائية لبعض النصوص التي تخص الأدعية والتشريع(٨٨). هذا البهتان المبين مردود على هذا الدعي، لان كتابة القرآن بدأت قبل هجرته صلى الله عليه وسلم، يروي أبو داود السجستاني عن خارجة بن زيد أنه قال: **"دخل نفر على زيد ابن ثابت فقالوا حدثنا عن بعض حديث رسول الله فقال ماذا أحدثكم ؟ كنت جار رسول الله فكانت إذا نزل الوحي أرسل إلي فكتبت الوحي."**(٨٩) وذكر فضل ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم حينما كان ينتهي الوحي من رسالته كان يقوم بأمرين اثنين: الأمر الأول أنه يتلو ما أنزل عليه على الصحابة رضوان الله عليهم، الأمر الثاني يملي على

كتبة الوحي ما نزل عليه. وهكذا كانت الكتابة مصاحبة للتلاوة في كل مرة تنزل آية أو سورة على الرسول الكريم، وحتى لا يلتبس شيء بالفرقان المبين نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الكتابة عنه سوى القرآن الكريم، حيث قال في رواية لأبي سعيد الخدري " **لاتكتبوا عني ومن كتب عني غير القرآن فليمحه**"(٩٠) كما أكد أبو عبد الله الزنجاني ذلك بالقول، "**كان للنبي كتاب يكتبون الوحي بالخط المقرر وهو النسخي، وهم ثلاثة وأربعون**". وقد عكف هؤلاء الكتبة على تدوين ما يملى عليهم من القرآن أولا بأول، حتى أتموا كتابته كله على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وقد كان القرآن كله مكتوب في عهده صلى الله عليه وسلم ، لكنه غير مجموع في موضع واحد ولا مرتب السور(٩١) وفي هذا السياق يقول صادق الرفاعي،" **قبض رسول الله والقرآن في الصدور وفيما كتبوه عليه**(٩٢).

ج- فيما يخص جمع القرآن :

في معرض حديث "بلاشير" عن ملابسات جمع القرآن الكريم على عهد عثمان بن عفان، اتهم الخليفة بأن الهدف من ورائه كان براغماتيا، فاللجنة المشرفة على جمعه تجمعهم بعثمان صلات المصاهرة والقبلية ومصالح مشتركة، وأن اللجنة عملت على إقصاء بعض الشخصيات التي لها وزنها، وشأن كبير مثل علي بن أبي طالب وأبي رضي الله عنهما، وأن اللجنة عملت على محو بعض الآيات التي لا توافق مصالحها وهواها. بيد أن الهدف من التجريح في المعهود إليهم بكتابة القرآن ونزع ثوب الثقة والورع عنهم(٩٣) للتدليل على بشرية القرآن المكتوب لخدمة مصالح شخصية وفئوية، لكن هل كان يمكن للصحابة رضوان الله عليهم، أن يسمحوا بتحريف القرآن والقيام بعمليات الحذف والتدليس على مسمع ومرأى من المسلمين دون معارضة منهم؟ هل هذا يقبله عقل أو منطق؟

خاتمة

ليس بمستغرب تلك الحملات والانتهاكات والدعوات المسعورة القديمة الجديدة، المتجددة للنيل من القرآن الكريم حرقاً أو تدنيساً أو تكذيباً أو تشويها أو تحريفاً أو تسفيهاً أو تشكيكاً...، وما انفك منذ نزوله يشكل قلقا للغربيين وحيرة وبلبلة لأفكارهم، وتاريخ تعاملهم معه حافل بالمتناقضات، وفي هذا الصدد يقول المستشرق الفرنسي "ريجيس بلاشير":"قلما وجدنا من بين الكتب الدينية الشرقية كتاباً بلبل بقراءته دأبنا الفكري أكثر مما فعله القرآن"(٩٤) .

وتمثل الدوافع الاستشراقية وراء ترجمة القرآن الكريم أحد أهم أسباب فساد الترجمة(٩٥)، بل إنه يمكن القول بأننا إذا بحثنا عن السبب في فساد الترجمة وجدناه راجعاً إلى الدافع الاستشراقي أكثر مما يعزا إلى الضعف في معرفة اللغة العربية وقواعدها، وعلى هذا الاساس، تعامل "بلاشير" مع القرآن باعتباره عمل بشري محض يجري عليه ما يجري على العمل الإنساني من ممارسات نقدية وعقد مقارنات بينه وبين الأدبيات التي كانت منتشرة في زمان الرسالة، إذ لم يترك منفذا للطعن إلا ولجه ولا موضعا للعورات إلا تصيده، إذ أنكر المصدر الإلهي للقرآن، واعتبره من تأليف محمد الذي نقله من الكتب السماوية وقصص الغابرين، وهو لا يتجاوز كونه مجموعة من الأحداث التاريخية والوقائع الاجتماعية، فمفهوم الوحي عنده لا يعدو أن يكون عملية تفاعل الرسول الكريم مع الواقع الذي عاشه، ومرض نفسي يظهر وهم الوحي فيه في ذروة الحالة. غير أنه في الأخير فشل في إثبات ادعائه، ولم يستطع تأكيد فكرة قويمة عن مصدر القرآن ولا عن الوحي، علاوة على ذلك أن أكثر كلامه عن الوحي كان معطلا عن الأدلة الموضوعية.

* هوامش البحث *

١ -محمد فؤاد عبدالباقي، تفصيل آيات القرآن الكريم، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، بيروت ـ لبنان، ١٩٦٩م، ص. ٤٥.

٢- صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن للدكتور، دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، بيروت ـ لبنان،١٩٨١، ص٨٣.

٣- ميشال جحا، الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، معهد الإنماء العربي، بيروت ـ لبنان، ١٩٨٢، ص٣٩.

4- يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، نقله عن الألمانية عمر لطفي العالم، دار المدار الإسلامي، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، بيروت ـ لبنان ٢٠٠١، ص١٧.

٥- عبد الرحمان بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان، ١٩٧٤، ص٣٠٧.

٦- مجلة كلية أصول الدين، المملكة العربية السعودية، العدد الرابع، ١٤٠٣، ص٤٤.

٧- يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، م.س، ص١٧.

٨- محمد صالح البنداق، المستشرقون وترجمة القرآن الكريم ، منشورات دار الآفاق الجديدة، الطبعة الثانية، ـ بيروت ـ لبنان، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م. ص٩٨.

٩- يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، م.س، ص١٩.

١٠- المرجع نفسه، ص١٨-١٩.

١١- محمد حسين علي الصغير، المستشرقون والدراسات القرآنية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان،١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م، ص ١١٢.

١٢- يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، م.س، ص ١٧.

١٣- عبد الرحمان بدوي، موسوعة المستشرقين، م.س، ص ٣٠٧.

١٤- مجلة كلية أصول الدين، المملكة العربية السعودية، العدد الرابع، ١٤٠٣، م.س، ص.٤٦

١٥- المرجع نفسه، ص ص ٤٤-٤٥.

١٦- المرجع نفسه.

١٧- يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، م.س، ص ١٧.

18 - Encyclopedie de LIslam, Nouvelle Ed.G.P. Maisonneuve - Larose, S.A, paris 1986, p. 618.

١٩ – محمد صالح البنداق، المستشرقون ...، م.س، ص ٩٦.

20 - J.D. Person. Al Kuran, Eneyclopedie de LIslam. p.434.

21 - Lammens, Henri, Lislam croyanees et institutions, 3éme éd. Imp. Catholique, Beyrouth 1943, p.54.

22 – محمد حسين علي الصغير، المستشرقون... ، م.س، ص ٥٠.

23 -J.D Pearson. Al-Koran, op. cit., p. 434

24- Montet Edwads, Mahomet, Le Coran, Payot, Paris, 1944, p. 56.

٢٥ـ محمد فؤاد عبد الباقي، تفصيل ...، م.س، ص ٨.

26- Montet Edwads, Mahomet…,op.cit., p.556

٢٧ – محمد فؤاد عبد الباقي، تفصيل ...، م.س، ص ٨.

٢٨ – "ريجيس بلاشير": من أشهر مستشرقي فرنسا في القرن العشرين، ومن أعضاء المجمع العلمي العربي بدمشق، ولد في مونروج بضواحي باريس، تعلم العربية في الدار البيضاء بالمغرب وتخرج من كلية الآداب في الجزائر سنة ١٩٢٢م، عين أستاذاً في معهد الدراسات المغربية العليا في الرباط ما بين سنتي ١٩٢٤و١٩٣٥م، ثم انتقل إلى جامعة السوربون بباريس محاضرا بها سنة ١٩٣٨م، ثم أسندت إليه إدارة المدرسة العليا للدراسات العلمية سنة ١٩٤٢م والاشراف على مجلة "المعرفة" الباريسية بالعربية والفرنسية، له عدة مؤلفات بالفرنسية ترجم بعضها إلى العربية، ونجح في فرض تدريسها في بعض المعاهد الثانوية الفرنسية. من كتبه:١ – ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الفرنسية في ثلاثة أجزاء، أولها مقدمة القرآن الكريم، نشر الترجمة وحدها في عام ١٩٥٧م ثم أعيد طبعها عام ١٩٦٦م.٢ – تاريخ الأدب العربي، نقله إلى العربية إبراهيم الكيلاني.٣ – قواعد العربية الفصحى.٤ – أبو الطيب المتنبي، نقله إلى العربية أحمد أحمد بدوي.٥– معجم عربي فرنسي إنكليزي. ينظر. محمد حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري.

٢٩ – صبحي الصالح، مباحث... ، م.س، ص٧٧١.

٣٠ـ حوار مع المستشرق جاك بيرك، مجلة رسالة الجهاد، العدد ٤٨، السنة الثامنة، يناير ١٩٩٠م، ص٨٥.

٣١-ـ ميشال جحا، الدراسات...، م.س، ص ص. ٢١٨ و٢٥٩.

32-Kasimirski, Albert, Coran, Tome premier, Introductions et notes de G.H. Bousquet Fasquelles, Editeurs, Paris. -p. 28.

33-- Chauvin Victor, Bibliographie des Ouvrages Arabes, Liège, 1909, p. 248.

34- Régis Blachere, Introduction au Coran selon un essai de reclassement des sourates, Maisonneuve Larose, 1947, p.227.

35-Encyclopediede LIslam, Nouvelle, op.cit., p. 680.

٣٦- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، دار حياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٧، ص. ١١٢.

٣٧- مصطفى السباعي، الاستشراف والمستشرقون (ما لهم وما عليهم)، دار الوراق للنشر والتوزيع، ١٩٩٩، ص ٧.

٣٨- المرجع نفسه .

٣٩- ريجيس بلاشير، القرآن نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، نقله إلى العربية رضا سعادة، ١٩٧٤، ص ٨.

٤٠- حوار مع بلاشير، مجلة رسالة الجهاد الليبية، عدد يناير ١٩٩٠، ص ٨٥.

٤١- سورة آل عمران، الآية ٢٦- ٢٧.

٤٢- سورة الاسراء، الاية ١٥-١٦.

٤٣- ريجيس بلاشير، القرآن...،م.س، ص. ١٤١- ١٤٢.

٤٤- إبراهيم عوض، المستشرقون والقرآن، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ٢٠٠٣، ص ص ٥٤- ٥٥.

٤٥- المرجع نفسه، ص٤٢.

٤٦- إسماعيل عبد العال، المستشرقون والقرآن، دعوة الحق، العدد١٢٠، العام ١٩٩١، ص. ٢٤

47 -Régis Blachere, Introduction au Coran...op.cit.,p. ١١.

48 -Le Coran «Que sais- je »Ed.2me,presses, Universitaire de France, Paris p44.

٤٩- ساسي سالم الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي في الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية ، جزء١، دار المدار الإسلامي ٢٠٠٢، ص ص. ٣٤٩-٣٥٠.

٥٠- ريجيس بلاشير، القرآن... م.س، ص.٤٢.

51 -Lammens, Henri, Lislam…,op.cit.,p. 52

52- Régis Blachère ،le problème de Mahomet - Essai de biographie critique du fondateur de l'Islam, presses Universitaires de France, Paris,1952, p.49.

53-Ibid,p. 36.

٥٤- أحمد نصري، آراء المستشرقين في القرآن الكريم، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، الرباط، ٢٠٠٩، ص. ٨٥-٨٦.

٥٥- ريجيس بلاشير، القرآن...م.س، ص ص.م.س. ٥٥-٥٦.

٥٦- سورة البقرة، الآية ٢٥٩.

٥٧- ريجيس بلاشير، القرآن...م.س، ص ٦٩.

٥٨-المرجع نفسه، ص. ٦٦٤.

٥٩- المرجع نفسه، ص١٥١.

٦٠- المرجع نفسه، ٧٦.

٦١- سورة المائدة،الآية، ٨٢- ,٨٣

٦٢- سورة البقرة.الآية، ١٤٢.

٦٣- ريجيس بلاشير، القرآن...م.س، ص ص٤٨.

٦٤- أحمد نصري، آراء المستشرقين...، م.س، ص٩٨.

٦٥-التهامي نقرة، القرآن و المستشرقون، ج١، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مكتب التربية العربي، دون تاريخ، ص٢٨.

٦٦- عبد الودود شلبي، التزوير المقدس، دار الشروق، بيروت، ١٩٨٦، ص١٠٥.

٦٧- ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج ٣، مطبعة مدني، دون تاريخ، ص٢٥.

٦٨- ابن كثير، البداية والنهاية، ج٢، مكتبة المعارف، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٧٩، ص ٢٣٠.

٦٩- المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج١، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢، ص٥٩.

٧٠- سورة القصص، الآية ٩.

٧١- التوراة، سفر الخروج، الإصحاح الثاني، الآيات ٥-٨.

٧٢- سورة يونس، الآية ,٩٢

٧٣- التوراة، سفر الخروج، الإصحاح الرابع عشر، الآيات ٢٦-٣١.

74 -Régis Blachère ،le problème de Mahomet…, op.cit., p.40

٧٥- أحمد نصري، آراء المستشرقين....، م.س، ص. ١١٥.

76 - Régis Blachère ،le problème de Mahomet…,op.cit., p41.

٧٧- أحمد نصري، آراء المستشرقين....، م.س، ص ١١٨.

78 - Régis Blachère ،Le Coran «Que sais- je », op.cit., p.71.

79 -Régis Blachère ،le problème de Mahomet…, op.cit., p. 49.

٨٠- إسماعيل عبد العال، المستشرقون والقرآن، م.س، ص ٢٩.

٨١- الماوردي، أعلام النبوة، دار الكتب العلمية، بيروت- مصر، ١٩٧٣، ص ٦٩.

٨٢- مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، دار الفكر، دمشق، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٠، ص ١٨٤.

٨٣- ابن هشام، السيرة النبوية، الجزء ١، دار الفكر، دون تاريخ، ص٢٨٣.

٨٤- لورا فيشا فاغليري، دفاعا عن الإسلام، ترجمة منير البعلبكي، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة، بيروت، ١٩٨١، ص ٥٦.

٨٥- إسماعيل عبد العال، المستشرقون والقرآن، م.س، ص٢٦.

٨٦- المرجع نفسه، ص٢٩.

٨٧- رابح لطفي جمعة، القرآن والمستشرقون، المجلس الأعلى للشؤون الاجتماعية، القاهرة، ١٩٧٣، ص ٧١-٧٢.

٨٨- ريجيس بلاشير، القرآن...،م.س، ص٢٩.

٨٩- كتاب المصاحف،إشراف أرثر جفري، مطبعة الرحمانية، مصر، ١٩٦٩، ص ٣١.

٩٠- صحيح المسلم، باب التثبث في الحديث، الطبعة الاولى، ١٩٨٧، ص٦٩.

٩١- الشحات السيد زغلول، الاتجاهات الفكرية في التفسير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، الإسكندرية، ١٩٧٧، ص٤٤٦.

٩٢- مصطفى الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي، الطبعة التاسعة، بيروت، ١٩٧٣، ص٣٥.

٩٣- الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، ج١، دار المعارف، الطبعة الثانية، مصر، دون تاريخ. ص. ٦٢

٩٤- بلاشير، القرآن...، م س، ص٤١.

٩٥- محمد حسين أبو العلا، القرآن وأوهام مستشرق، المكتب العربي للمعارف، القاهرة، ١٩٩١، ص٢٩.

❊❊❊

السيرة النبوية في كتاب "الإسلام. عقائد ونظم" (*)

(دراسة في الرؤية والمنهج)

■ د. محمد العمارتي (**)

١) الاستشراق البلجيكي وبداية الاهتمام بمجال الإسلاميات:

عناية الاستشراق البلجيكي بمجال الإسلاميات عامة، وبسيرة المصطفى ﷺ خاصة ليست وليدة العصر الحديث، وإنما هو اهتمام تمتد جذوره إلى حدود القرن السادس عشر الميلادي، حينما كانت جامعات بلجيكا ومعاهدها تدرس التراث العربي الإسلامي وقتا طويلا، فطبعت حينئذ ترجمة التوراة باللغة العربية في أنفرة Anvers سنة ١٥٧٢، وضمت المكتبة الملكية في بروكسيل مليوني مجلد، بينها الكثير من الكتب الشرقية، أو عن الشرق وعنيت بالآثار الشرقية»[١].

وتمثلت بواكير هذا الاهتمام أيضا في إحداث جامعات ومعاهد لتدريس التراث الإسلامي في تجلياته الدينية، كجامعة لوفان Louvain سنة ١٤٢٦ التي يوجد بها

(*) أصل هذه المقالة ورقة قدمت في الندوة الدولية بعنوان " السيرة النبوية في الكتابات البلجيكية " المنعقدة بمدينة فاس / المملكة المغربية، يومي ٢١ و٢٢ دجنبر ٢٠١٢ .

(**) باحث أكاديمي من المملكة المغربية، مختص بالاستشراق الاسباني.

معهد الدراسات الشرقية، وتوجد مجموعة من المخطوطات الإسلامية في مكتبتها، ثم جامعة ليبج، فجامعة بروكسيل الحرة ، مع إنشاء مجلات شرقية لهذا الغرض مثل مجلة (بيزانسيون) التي تصدر في بروكسيل، وهي شديدة العناية بأمور الإسلام، ثم مجلة (مراسلات الشرق) Correspondance d'Orient التي يصدرها المركز الوطني لدراسة شئون العالم الإسلامي المعاصر في بروكسيل أيضا .

لكن هذ الاهتمام العلمي بكل ما هو مرتبط بالديانة الإسلامية لم يأخذ شكل الظاهرة، ولم يتخذ لنفسه مبحثا خاصا مستقلا إلا مع منتصف القرن التاسع عشر، حيث تزايدت هذه الانشغالات بشكل لافت للإنتباه، في إطار خلق معرفة معقولة وقريبة من الآخر (المسلم)، إذ تزايدت وتيرتها صعدا مع مجيء ثلة منتخبة من العلماء الباحثين البلجيكيين أمثال المستشرق فيكتور شوفان Victor Chauvin(١٨٤٤ – ١٩١٣) الذي تخرج من جامعة ليبج، وعين سنة ١٨٧٢ أستاذا لكرسي الدراسات الشرقية في جامعة لوتس، وإنتاجه الرئيسي في مجال العناية بالإسلام والسيرة النبوية هو " فهرست للمؤلفات العربية، والمتعلقة بالعرب التي نشرت في أوروبا المسيحية من ١٨١٠ إلى ١٨٨٥ Bibliographie des Ouvrages Arabes ou Relatifs aux arabes ،حيث أراد بعمله هذا أن يكمل كتاب شنورر Schnurrer ،المعنون: Biblioteca Arabica (المكتبة العربية)، ويقدم لنا شوفان في هذا الكتاب فهرسا منفصلا للدراسات التي صدرت حول سيدنا محمد ﷺ، وذلك في الجزء التاسع[٢].

وهكذا تناول في القسم الأول من هذا الدراسة المؤلفات الحديثة، أي المؤلفات التي صدرت حول سيدنا محمد ﷺ في الفترة الممتدة من عام ١٨١٠ حتى عام ١٩٠٨، وبجانب ذكره لعناوين هذه المؤلفات بكل دقة، فإنه يقدم لنا أيضا بيانا بمحتويات المؤلفات ذات الأهمية، ويشير إلى أهم ما وجه إليها من نقد .

أما القسم الثاني [من الكتاب] فإنه يتضمن ذكر المؤلفات السابقة على عام ١٨١٠، ويتناول بالتفصيل بصفة خاصة المؤلفات البيزنطية والإسبانية، ومؤلفات

القرون الوسطى .

وفي القسم الثالث يتناول رسائل جامعية حول مسائل دينية إسلامية خاصة مثل: الوفود، بدر، بحيرى، الصرع، فاطمة، نساء محمد ﷺ، شجرة النسب، المعجزات، وفاة محمد (صلعم)، مولده، نبالة نسبه، أسماء محمد، صورته الجسمية وأخلاقه ... إلخ .

أما القسم الرابع فإنه يخصصه للأساطير الغربية عن سيدنا محمد ﷺ، بينما يخصص القسم الخامس للحديث عن الرسول في الأدب. فجاء هذا الفهرست غير مستوف على الرغم من وقوعه في إثني عشر جزءا، أصدر منها أحد عشر بمطابع ليبج مابين (١٨٩٢ - ١٩٠٩) ، والثاني نشره بولن عام ١٩٢٢ [٣] .

ثم هناك المستشرق بيرين (١٨٦٢- ١٩٣٥) Pirenne، الذي ألف كتابا بعنوان: " محمد وشارلمان "، طبع مرات متعددة.

كما كانت الرحلات والتدريس في المشرق الإسلامي مظهرا آخر من مظاهر عناية الاستشراق البلجيكي بالمسألة الدينية الإسلامية، إذ نجد طائفة منهم قساوسة وكهنة نهضوا بهذه المهمة أمثال: الأب ريكمانس (المولود سنة ١٨٨٧) Ryckmans، وهو كاهن ورجل دين تخرج من جامعة لوفان وإكليركية مالين، ومدرسة الكتاب المقدس، والمدرسة الفرنسية للآثار في القدس. فعين أستاذا للكتابات المقدسة في إكليريكية مالين مابين (١٩٢٠- ١٩٣٠)، ومعيدا لفقه اللغات المقدسة في جامعة لوفان سنة ١٩٢٦، ثم أستاذا بها، وقام برحلات إلى المملكة العربية السعودية بحثا عن كتابات جنوب الجزيرة، وهو بالإضافة إلى ذلك عضو في مجامع وجمعيات كثيرة. من أعماله نذكر " مدخل إلى ديانة العرب " ١٩٣٦، " وشعائر واعتقادات أهل الجاهلية في شبه الجزيرة العربية " (١٩٤٢)، " وشعراء العرب قبل الإسلام " (١٩٥٠)، و " كتب مقدسة " (١٩٥٠- ١٩٥١)، وغيرها [٤] .

وهناك المستشرق جريجوارGrégoire المولود سنة ١٨٨٨ الذي تخرج في جامعة بروكسيل الحرة ،وسمي أستاذا بها، ثم عميدا لكلية الآداب بالجامعة المصرية (١٩٢٦- ١٩٣٠). له دراسات عديدة عنيت بالإسلام وقضاياه أهمها: الإسلام والملحمة البيزنطية (١٩٣٢) ومحمد وأصحاب الطبيعة الواحدة (١٩٣٠)، وآية محمولة على الإسلام في أناشيدنا (١٩٤٩-١٩٥٠) [٥].

وبطبيعة الحال فقد شكلت مواد الإسلام وحياة الرسول سيدنا محمد ﷺ مباحث خصبة ثرة من قبل هؤلاء المهتمين، وتنوعت كتاباتهم ومؤلفاتهم، فأضحى دورهم في هذا الإتجاه نشيطا وحيويا. كما تنامى الوعي لديهم بهذه المسألة الهامة، إذ ظهرت في هذا السياق أعمال جادة لكل من المستشرق آرمن آبل (١٩٠٣-) الذي اشتغل أستاذا للدراسات الإسلامية في جامعة بروكسيل الحرة. ولما افتتحت الجامعة المصرية الجديدة في سنة ١٩٢٥ عين مدرسا للغتين اللاتينية واليونانية في كلية الآداب. واستمر في هذا العمل حتى سنة ١٩٢٨. وحينما عاد إلى بلجيكا بدأ في سنة ١٩٢٩ أول دروسه في اللغة العربية بمدرسة الدراسات العليا حتى وفاته، ولم يقتصر على تدريس اللغة العربية فقط، بل كان إلى جانب ذلك يلقي دروسا ومحاضرات في العقيدة الإسلامية، وفي المجادلات بين المسلمين والنصارى[٦].

من بين أعماله نذكر " مباحث عن العقيدة والشرع الإسلامي وتاريخ الجدل الإسلامي المسيحي في العصر الوسيط (١٩٤٩) ،و" ذو القرنين نبي العالمية "، صدرت ضمن "حوليات معهد فلسفة وتاريخ الشرق "سنة ١٩٥١ ،" الطابع الاجتماعي لأصل تكريم محمد في الإسلام " سنة ١٩٥٢، ثم " التبدلات السياسية في أدب الآخرة في الإسلام " سنة ١٩٥٤ .

كذلك نجد مستشرقين بلجيكيين آخرين ممن اهتم بالإسلام وبرسوله الكريمﷺ أمثال كابار وموريس فولف وغيرهم. وبطبيعة الحال المستشرق الأب

هنري لامنس الذي هو مدار هذه الورقة ومحورها.

لقد استأثر الإسلام عامة وحياة الرسول ﷺ خاصة باهتمام هؤلاء المستشرقين، فأولوهما عناية خاصة، وحاولوا كلّ من جهته وبجهود كبرى تطوير حقل الدراسات الدينية المتصلة بالإسلام، وابتكار أساليب وطرق منهجية جديدة لمقاربة هذه المباحث، وطرح أفكار وتصورات كانت من نتائجها بناء نسق من الرؤى والمواقف والتصورات بإزاء الإسلام ورسوله الكريم ﷺ.

ولأجل فهم أعمق لتصورات الأب هنري لامنس، ورؤاه تجاه الرسول ﷺ سنركز عنايتنا في هذه الورقة على كتابه المعنون " الإسلام. عقائد ونظم " إن شاء الله تعالى .

٢) فمن هو الأب هنري لامنس ؟

الأب هنري لامنس مستشرق بلجيكي المولد، فرنسي الجنسية، لبناني الإقامة، راهب يسوعي، شديد التعصب ضد الإسلام، ولد في مدينة خنت Gent ببلجيكا في أول يوليو من سنة ١٨٦٢، جاء إلى بيروت في صباه، وتعلم في الكلية اليسوعية ببيروت، وبدأ حياة الرهبنة في سنة ١٨٧٨، فأمضى المرحلة الأولى من حياته في دير لليسوعيين في قرية غزير (في جبل لبنان) طوال عامين، ثم قضى خمسة أعوام في دراسة الخطابة واللغات [٧] .

كان من أوائل خريجي جامعة القديس يوسف في بيروت حيث حصّل اللغة العربية ،ثم أصبح أستاذ البيان فيها. كان كتاب " فرائد اللغة في الفروق " أول نتاج شهد له فيه العلماء بسعة الاطلاع ودقة الملاحظة وقوة الاجتهاد. ثم تنقل شرقا وغربا ما بين سنوات (١٨٩١- ١٨٩٧)، فدّرس اللاهوت في إنجلترا، وعلّم في لوفان وروما، حتى استقر في جامعة القديس يوسف، وعهد إليه بالدراسات الشرقية فعكف

عليها [٨] .أي حينما عاد إلى بيروت سنة ١٨٩٧ عيّن معلما للتاريخ والجغرافية في كلية اليسوعيين، ولما أُسس " معهد الدروس الشرقية " ضمن كلية اليسوعيين في سنة ١٩٠٧ صار أستاذا للتاريخ الإسلامي .

وعندما توفي الأب لويس شيخو في ١٩٢٧ خلفه لامنس على إدارة مجلة " المشرق "، وهي مجلة فصلية تصدر عن اليسوعيين في بيروت، كما تولى إدارة مجلة دينية شعبية تبشيرية أخرى تدعى:

" البشير ". فكان يكتب في هاتين المجلتين مقالات كثيرة، يكتبها بالفرنسية، ثم يتولى غيره ترجمتها إلى اللغة العربية، فتنشر باللغة العربية.

توفي الأب لامنس في ٢٣ أبريل سنة ١٩٣٧. وقد بلغت مصنفاته، أي مجموع ماألف مابين كتاب ومقال إلى ١٨٥ مكتوبة باللغة الفرنسية و١٢٧ مكتوبة باللغة العربية [٩] .

تدور أعماله حول مواضيع شتى ومتنوعة، منها ما يتعلق بتاريخ الشرق الأدنى (الشام)، وتاريخ نصارى الشرق، وفقه اللغة واللغات والآداب العربية، وبين ما يتعلق بالعقائد والتصوف والنظم والعادات الإسلامية، وتاريخ الإسلام والإسلاميات. وهي كثيرة ومتنوعة ـ كما قلنا ـ لكن سنقتصر على ما له صلة وارتباط بموضوع دراستنا هذه.

٣) الرسول ﷺ في مؤلفات لامنس:

الواقع أنه نادرا ما نجد مستشرقا تناول حياة الرسول ﷺ وشخصيته بهذا الكم الهائل من الدراسات والمقالات والمؤلفات مثل الأب هنري لامنس، كما أنه نادرا ما نرى مستشرقا تحامل على الرسول ﷺ تحاملا عدائيا فظا مثلما فعله لامنس وانتهجه سلوكا وتصورا وموقفا، فهو كما يذكر الدكتور عبد الرحمن بدوي «يفتقر

افتقارا تاما إلى النزاهة في البحث والأمانة في نقل النصوص وفهمها، ويعد نموذجا سيئا جدا للباحثين في الإسلام من بين المستشرقين»[١٠].

حقيقة ثابتة لابد من إقرارها هنا وهي أن قراءة لامنس للسيرة النبوية عبر سلسلة من الدراسات والمؤلفات قد تمت في ضوء موجهات دينية مسيحية عدائية، وفي سياق قناعات غذتها الكنيسة وزكتها وباركتها، ودعمتها بكل ما أوتيت من أدوات وإرادات وإمكانيات مادية ومعنوية (طبع كتبه بالمطبعة الكاثوليكية ...). وهي عملية تمت كذلك ضمن خصوصيات لاهوتية يحكمها قانون الصراع، وليس ثقافة الحوار والتسامح الدينيين. ففي هذه البنية الفكرية الراكدة والآسنة يمكن إدراج مؤلفات هنري لامنس ودراساته المتصلة بالسيرة خاصة وبالإسلام عامة .

وهكذا وفي إطار سعيه لمحاولة صياغة صورة مقبولة وموضوعية في نظره عن حياة الرسول ﷺ سيعمد إلى نشر سلسلة متتابعة من الدراسات الأولية المبكرة في هذا المجال.

يقول في مقدمة كتابه: " مهد الإسلام " «إن منهجنا سيكون إذن بحثا أحاديا (يتعلق بموضوع واحد) أكثر من ترجمة للسيرة النبوية، إن جميع ما ورد هنا – لو شاهدنا نهايته – سوف يشكل ترجمة جديدة لحياة محمد» [١١] .

ولعل أول عمل له عن الرسول ﷺ بشكل مستقل كان هو "القرآن والحديث، كيف ألفت حياة محمد " ؟

Qoran et Tradition ; comment fut composée la vie de Mahomet.

وهي مقالة ظهرت في: (بحوث في علوم الدين، باريس ١٩١٠).ثم نشر بعدها دراستين سنة ١٩١١، الأولى بعنوان " هل كان محمد أمينا ؟ " Mahomet fut- il sincère ?، ضمن أعداد(بحوث في علوم الدين)، ج٢، باريس، حيث ادعى فيها بأن الرسول ﷺ كان رجلا غير أمين، قليل الشجاعة، أكولاً ونؤماً le

Grand dormeur، وذكر في دراسته هذه أيضا بأنه أسلم نفسه للتمتع بملذات الحياة وأنه كان مصابا بالصرع. والثانية بعنوان: " عصر محمد وتأريخ السيرة " في (المجلة الآسيوية) ع١١ .

ثم أعقب ذلك بأعمال في الموضوع نذكر منها:

- " فاطمة وبنات محمد، تعليقات نقدية لدراسة السيرة "، روما سنة ١٩١٢ .

Fâtima et les filles de Mahomet, notes critiques pour l'étude de la Sira .

" مهد الإسلام، الجزيرة العربية الغربية عشية الهجرة،(الجزء الأول: المناخ والبدو)، روما سنة ١٩١٤ .

Le berceau de l'Islam, l'Arabie occidentale à la veille de l'Hégire. Ier volume, Le climat, les Bédouins, Roma, 1914, XXIII-371 p.

" يهود مكة " نشر في (مباحث العلوم الدينية) سنة ١٩١٨.

" مدينة الطائف العربية عشية الهجرة «بيروت سنة ١٩٢٢.

La cité arabe de Ṭāif à la veille de l'Hégire, Beyrouth, Imprimerie catholique, ("Mélanges de l'Université Saint-Joseph, tome VIII, fasc. 4"), 1922.

- «مكة عشية الهجرة " نشر المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٢٤.

- " غرب الجزيرة العربية قبل الهجرة " نشر المطبعة الكاثوليكية، بيروت سنة ١٩٢٨. وهو مجموع من ست دراسات عن اليهود والنصارى قبيل الهجرة النبوية ،وعن ديانات العرب قبل الإسلام، يقع في ص٣٤٤.

- " خصائص محمد بحسب القرآن "، نشر في (مباحث العلوم الدينية) سنة ١٩٣٠ .

- " الإسلام: عقائد ونظم " . نشر المطبعة الكاثوليكية، بيروت سنة ١٩٢٦ .

L'Islam. Croyances et Institutions .

وله كتاب آخر عن حياة الرسول ﷺ لم توافق دوائر الفاتيكان على نشره خشية أن يؤدي إلى احتجاج الأمم الإسلامية لما فيه من طعن وتهجم على الرسول ﷺ والإسلام .

وتأسيسا عليه فإن هذه الأعمال المتعددة لم تكن إلا صورة للعداء والتعصب، وقد بلغ أعلى ذروته مع أول دراسة له في الموضوع، وهي كما قلنا " القرآن والحديث، كيف ألفت حياة محمد ؟ " سنة ١٩١٠.

ومما يؤسف له حقا أن هذا الطابع يكاد يكون هو السائد في أعماله ودراساته، ومما يزيد من استغراب المتتبع لمشروعه أن هذا الموقف ظل قائما طيلة مراحل حياته، دون تراجع أو تراخ .

كان يبالغ في الإساءة إلى الرسول ﷺ والتعصب ضد الإسلام حتى أعلن المنصفون شكهم في أمانته العلمية، وقالوا: إنه لا ينسى عواطفه فيما يكتب عن النبي والإسلام، كما اتهم لامنس في جميع مؤلفاته رواة السيرة النبوية بأنهم مخترعون على الرغم من كونه يعتمد على رواياتهم إذا وجد على سبيل المثال في أية رواية مدخلا للطعن في الإسلام. وقد عرف بتهكمه على النصوص العربية، كما وصف بإرهاقه للنصوص وتحميلها أكثر مما تحتمل .

أخذ عن المستشرقين الأوربيين أمثال: جولدزيهر، ونولدكه، والأمير ليون كيتاني الإيطالي، وفلهاوزن. وتحيز للأمويين في خلافهم مع العباسيين، وكان مصدر إعجابه هو اعتقاده أن دولتهم في تقديره لا دينية، ولأنهم أقاموا ملكهم بالشام وتأثروا بمدنيته .

٤) وصف كتاب " الإسلام، عقائد ونظم " وموقعه ضمن مشروع لامنس العلمي :

صدر هذا الكتاب في طبعته الأولى سنة ١٩٢٦، عن المطبعة الكاثوليكية ببيروت. ثم أعيد طبعه مرات متعددة على مدى نصف قرن، وأقبل الناس على قراءته إقبالا كبيراً وشديداً، إذ أُعيد طبعه حتى بعد وفاة مؤلفه سنة ١٩٤٠ و ١٩٤٣ ...، وترجم إلى اللغة الإيطالية من قبل ريفجيرو روجييري، بمدينة باري سنة ١٩٢٩. ثم ترجمه إلى اللغة الإنجليزية السير إدوارد دينيسون روس Sir Edward Dinision Ross بلندن من نفس السنة ١٩٢٩، وغيرها من اللغات الأوروبية الأُخر. فظلت هذه الترجمات تمارس تأثيرها في أوروبا حتى بعد وفاة مؤلفه الأب هنري لامنس سنة ١٩٣٧ .

يضم الكتاب بين دفتيه ٣١٧ صفحة من حجم القطع المتوسط في طبعته الثالثة سنة ١٩٤٣(**)، ويقع في ثمانية فصول أساسية بعد مقدمتين: الأولى للمؤلف أثناء إصداره للطبعة الأولى، والثانية بقلم زميله الشدياق بتاريخ ١٣ دجمبر ١٩٤٠، وهي الطبعة الثانية للكتاب، مع خاتمة وفهرس للمصادر والمراجع المعتمدة في الكتاب ثم أخيرا فهرس للآيات القرآنية الكريمة .

في الفصل الأول (ص٥ ــ ص٣٠) الذي جعل له عنوانا (مهد الإسلام)، يتناول فيه لامنس الموقع الجغرافي لشبه الجزيرة العربية وأوضاعها الاقتصادية، والمناخية، مع ذكر البنيات السكانية والاجتماعية والإثنية والعقائدية الدينية (عبادة الأصنام / اليهودية والمسيحية ...، وكل ما يتعلق بمظاهر سكانها، وأساليب عيشهم ،والعلاقات التي تربط بين هذه الشرائح البشرية (الطبائع / الخشونة / الفوضى وغياب السلطة الرسمية ...) .

في الفصل الثاني (ص٣٢ – ص٤٧) بعنوان: (محمد مؤسس الإسلام) .

يقدم فيه عرضا لحياة الرسول الكريم سيدنا محمد، ولمراحل ميلاده ونشأته، ويوجز ذلك في محطتين أساسيتين هما: أولا – مرحلة مكة: يتحدث فيها لامنس عن أسرة الرسول الكريمﷺ وعن نسبه ويتمه وتربيته وتنشئته الأولى، وزواجه بسيدتنا خديجة رضي الله عنها، ومرحلة التنسك والبحث عن الحلول الدينية التي كانت تؤرقه ثم الهجرة من مكة إلى المدينة. وثانيا – مرحلة المدينة وتتمثل في انتقال الإسلام من الدعوة إلى الدولة ،وتأسيس نظام الأمة الإسلامية، إذ يلقي لامنس الضوء بشكل مختصر جدا عن مسألة تنظيم المجتمع الإسلامي بالمدينة وعلاقات الرسول ﷺ بسكانها من المهاجرين والأنصار وباقي الإثنيات وأصحاب الديانات السماوية الأُخر كاليهودية والمسيحية...، ثم ينتقل لامنس بالحديث إلى الغزوات (بدر، أحد، غزوة الخندق، ومؤتة) التي خاضها الرسول الكريم والمسلمين ضد دعاة الشرك، وعبدة الأصنام لإعلاء كلمة الله تعالى .

الفصل الثالث (ص ٤٨ – ص ٨٤) بعنوان: " القرآن، الكتاب المقدس في الإسلام "

يعرض فيه أهمية القرآن باعتباره نصا دينيا مقدسا في حياة المسلمين من جوانب متعددة، منها العقائدية والإيمانية والتنظيمية والسلوكية، ثم انتقل بعدها إلى الحديث عن مسألة تقسيم القرآن إلى سور مكية وأُخر مدنية. وأبرز في هذا الفصل سيرة الأنبياء والقديسين باقتضاب شديد جدا، مشيرا إلى موقف القرآن من الأديان السماوية الأُخر كاليهودية والمسيحية، ومسألة الإسراء والمعراج. وفي الشق الثاني من هذا الفصل تحدث عن أركان الإسلام الخمسة.

الفصل الرابع (ص٨٧ ـ ص١٠٢) بعنوان: "السنة أو الحديث في الإسلام ".

ويتوجه فيه لامنس بالحديث عن المصدر الثاني في التشريع الإسلامي بعد القرآن الكريم،

الفصل الخامس (ص ١٠٨ – ص ١٤٥) بعنوان: " القضاء والقانون الإسلامي".

الفصل السادس (ص١٤٧ – ص ١٨٢) بعنوان: "الزهد والتصوف في الإسلام" .

الفصل السابع (ص ١٨٣ – ص ٢٣٠) بعنوان: "الملل والنحل في الإسلام".

الفصل الثامن (ص ٢٣٢ – ص ٢٨٤) بعنوان: "الإصلاحيون والمجددون".

وهو في هذه الفصول الأربعة الأخيرة لا يعدو أن يكون مجرد ناقل لأفكار وآراء من سبقه من المستشرقين المهتمين بهذا المبحث.

وبطبيعة الحال لا يمكننا الإلمام أو الإحاطة بجميع محتويات الكتاب ومواده ومحاوره المتعددة، والمتنوعة، فهذا عمل يخرج عن حدود هذه الدراسة ونطاقها، ويبتعد عما رسمناه سلفا من أهداف ومرام متعلقة بمواد السيرة النبوية ومحتوياتها في هذا الكتاب، وموقف صاحبه منها أيضاً.

إن أولى الخطوات المنهجية التي ينبغي القيام بها لبناء معرفة نقدية بهذا الكتاب تبدأ بالضرورة بقراءة فاحصة له في ضوء مشروع هنري لامنس ككل، في دراسته للسيرة. إذ لا يمكننا فعل ذلك خارج التصورات والمواقف والرؤى العامة التي كونها وبلورها عن السيرة في مؤلفاته ودراساته الأُخر عامة. فهذه الدراسات أو الكتب السابقة قد تضيء لنا هذه الخلفيات التي درج هذا الكتاب(الإسلام. عقائد ونظم) على اختزالها، بمعنى أن الحديث عن هذا الكتاب يقتضي تتبع كتابات لامنس وتحليلها والتدليل عليها، وهو ما يحتاج منا إلى أن نعود إليها كل مرة، لنسجل بعض الملاحظات المنهجية والمعرفية والعلمية على دراساته مشروعاً علمياً، ثم نحاول أن نشير إلى المرجعيات والمصادر التي استرفد منها مواد دراساته وتصوراته. إن الباحث في هذا الكتاب مدعو كل مرة إلى الرجوع الدائب إلى مجمل ما ألفه الرجل في هذا المجال .

والكتاب بالإضافة إلى ذلك يتسم بطابعه المدرسي التعليمي، إذ جاء سطحيا، ومختصرا جدا، وهو من الكتب الشعبية كما أراد له صاحبه أن يكون، إذ لا يفي بالغرض العلمي والأكاديمي في مقاربة مثل هذه المواضيع الشائكة التي طرحها مؤلفه، مثل بسط الأفكار وتتبع تسلسلها العلمي والتطوري التاريخي مع الإشارة القوية إلى المصادر والمظان التي استمد منها مادة دراسته. كما يفتقد لأهم شروط ومواصفات الكتابة العلمية، ويحتاج إلى تصور متكامل للموضوع الذي يعالجه. فهو يقينا خلاصة تركيبية لمجمل ما عرضه هنري لامنس في مختلف كتبه الأُخر التي اهتمت بالسيرة النبوية وقضاياها. يقول عبدالرحمن بدوي عن هذا الكتاب في "موسوعة المستشرقين": «..... وعلى كل حال فإنه قصد منه أن يكون كتابا شعبيا، ومتنا بسيطا يستعرض تطور العقائد والنظم الإسلامية من البداية حتى العصر الحالي. وهو عرض سطحي جدا، وليست له أية قيمة علمية ولا حتى دراسة مبسطة ابتدائية، لأنه مزجه بوجهات نظره المليئة بكراهيته للإسلام في غل منقطع النظير» (١٢) .

إن الطابع العام لهذا الكتاب متنوع، ويستطيع القارئ من خلال استعراض فصوله المتعددة أن يلمس بوضوح مقدار التداخل بين محاوره و تشعبها فقد شغلت قضايا الدين وعلوم القرآن والحديث والسنة... حيزا متميزا منه.

كما أن الكتاب امتداد لسلسلة كتبه ودراساته التي ألفها عن الإسلام ونبيه عموما، ولا يختلف عنها في قراءته للموضوع من كون أنه ينطلق مدفوعا بروح تنصيرية تدور في فلك الكنيسة الكاثوليكية، حيث يبدو في هذا الكتاب أنه يسير في نفس التوجه العدائي في تشويه الإسلام والرسول ﷺ، وتاريخيا جاء في مرحلة متأخرة من مراحل مشروعه التأليفي، فلا غرو إذا نحن قلنا إن هذا الكتاب يختزل كل المفاتيح التي تساعدنا على فهم قراءة لامنس للسيرة، فهو بقدر ما يحدد وجهة نظره وتصوراته إزاء الموضوع، بقدر ما يضع بين يدي القارئ كل آليات فهم خطابه حول الرسول ﷺ.

وقد تتيح لنا القراءة الأولى لهذا الكتاب إدراك درجة التشابه بين ما ورد فيه من مواقف وتصورات، وبين ما تحمله كتبه الأُخر السابقة من تطابق فيما بينها جميعا، ثم خاصية الامتدادية في اختيار مواضيع كتبه، مما تتيح لنا هذه القراءة إمكانية إعادة إنتاج الأسئلة ذاتها حول أعمال لامنس عامة، ودورها، وحدود اشتغالها وإنجازاتها التي حققتها .

وهكذا تكشف متابعة أفكاره ومواقفه في هذا الكتاب عن قدرة شيطانية ماكرة وعجيبة على مواصلة التمويه، وقلب الحقائق وممارسة الزيف والتشكيك في حق رسول الرحمة سيدنا محمد ﷺ، ودس السموم باسم الموضوعية العلمية، رغم ما يعلن عنه من صدق النوايا في مقدمة الكتاب وأثناء تناوله للموضوع. فقد أعلن في مقدمة هذا الكتاب بأنه: «كتاب حسن النية، هذا هو ما سيكون عليه العمل بدون نقاش أو مجادلة، عرض موضوعي، كما هو مثبت في عنوانه (عقائد ونظم الإسلام)، وكدليل للمعرفة أيضا، إنه عمل ذو طابع شعبي مبسط، وعلماء الإسلام والمستشرقون سيدركون ذلك ...» (١٣) .

لكنه لم يذكر بأنه بدافع الكراهية والمكر والخبث «قد دس فيه كل سمومه التي سبق أن عرضها تفاريق في مؤلفاته التي أتينا على ذكرها ، وأنه عرض موضوعي تماما Exposé tout objectif، وهذا أيضا غير صحيح أبدا» (١٤) .

فهذه المقدمة قصيرة جدا، لا تعلن عن منهج محدد، وواضح، فهي ملغومة، تضمر في ثناياها وعبر سطورها عكس ما تعلن، فالقارئ أو الدارس لهذه المقدمة سيعتقد بأن الأب لامنس قد تخلى عن أفكاره العدائية التي تبناها في أعماله السابقة، وسيكون نزيها وموضوعيا هذه المرة، بعد تلك الانتقادات الكثيرة التي وجهت إليه من رفقائه المستشرقين على مواقفه العدائية التي عرف بها. لكننا للأسف نلاحظ أنه ظل متشبثا بتلك العدوانية التي لا تخدم الحقيقة العلمية في شيء.فهذه الرؤية هي التي تسود أعماله ودراساته عن الرسول ﷺ بشكل خاص، وهي رؤية على حد تعبير

الأستاذ هشام جعيّط تنطلق من عداء واسع للنبي ﷺ الذي بنبوته الكاذبة قد أوقف تطور الإنسانية باتجاه المسيحية حسب المزاعم النصرانية [١٥] .

٥) الرسول ﷺ في كتاب " الإسلام، عقائد ونظم ":

بهذه الصفة يعلن الكاتب عن قصد شريف ونزيه من تأليفه، ويستبطن أهدافا معينة بعيدة عن النزاهة والشرف العلميين في تحليله. فمن جملة ذلك أنه حاول تفسير بواعث وملابسات البعثة النبوية تفسيرا ماديا من خلال تركيزه على الموقع الجغرافي والاقتصادي والإثني للحجاز عامة، ولمكة المكرمة والمدينة المنورة خاصة، وغير ذلك ليثبت بأن الدعوة المحمدية قد قامت لأسباب اقتصادية وجغرافية واجتماعية بالدرجة الأولى، فهو بهذه الصفة يفرغ السيرة النبوية من تفاعلها الديني العقائدي، ومن عنصر الوحي الإلهي فيها، ومن واقعها الإسلامي الذي أخذ يتشكل يوما بعد يوم في حياة شبه الجزيرة العربية، وبعدما أخذ يستقطب أتباعا جددا بفضل سمو تعاليمه .

ففي الفصل الأول من الكتاب الذي جعل له عنوانا " مهد الإسلام " يقدم لنا هنري لامنس نظرة تاريخية عن مختلف الجوانب التاريخية والجغرافية والاقتصادية لمكة المكرمة موطن الإسلام الأول - كما ذكرنا آنفا في عجالة- مبرزا الأوضاع الدينية والإثنية وجوانب عديدة من الحياة العامة عن موطن الإسلام مكة ما قبل البعثة النبوية، باعتبارها كانت قبلة العرب، لأنها تضم الرموز القدسية لهم، وبحكم موقعها التجاري الهام، الذي بفضله سرعان ما تطورت وأضحت الحاضرة العربية الأولى في شبه الجزيرة العربية وقد ألح لامنس كثيرا على دراسة البيئة التي نشأ فيها الإسلام والتركيز عليها، وعلى الملابسات والظروف التي دعت إلى ظهور الرسول ﷺ ، وهذه المعلومات مأخوذة من كتبه السابقة، لاسيما " مهد الإسلام "، "فاطمة وبنات محمد "، " مدينة الطائف عشية الهجرة "، "مكة عشية الهجرة "، حيث ذهب إلى أن

الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية أثناء ميلاد الرسول ﷺ كانت سيئة، فلم تكن شبه الجزيرة العربية في أحسن أوقاتها وأحوالها، وفي ذلك العصر بالتحديد كانت جميع الأطراف الخصبة والمزهرة واقعة عمليا تحت سيطرة القوى الأجنبية البيزنطيين، الفارسيين، الأحباش الذين كانوا يدفعون القبائل العربية أبعد في اتجاه صحاريهم، ولم يكن في وسع هؤلاء العرب الاتصال المباشر وعن قرب مع حضارة هؤلاء الناس الأكثر تطورا بدون تأثير .

كل ذلك ليبرهن على أن الإسلام ونبيه قد تأثرا بهذه البيئة، فكانا نتاجا طبيعيا وحتميا لهذه التحولات، بل إن الأب لامنس أفرد دراسات مستفيضة لهذا المبحث منها " مهد الإسلام "، "مدينة الطائف عشية الهجرة "، " ومكة عشية الهجرة "، وغيرها من الأعمال ليثبت هذه النظرية .

لقد حاول لامنس تفسير السيرة النبوية تفسيرا ماديا، وليس دينيا لاهوتيا من خلال تركيزه على الموقع الجغرافي لمكة وتجارتها، وغير ذلك، ليثبت أن الدعوة المحمدية قامت لأسباب اقتصادية بالدرجة الأولى، وهو في كل ذلك يترسم خطا أساتذته أمثال المستشرق الإيطالي الأمير ليون كيتاني، وفلهاوزن.

ولكن لماذا هذا التركيز المبالغ فيه على هذه الجوانب التاريخية والجغرافية والاقتصادية ؟

الجواب هو أن لامنس حاول في هذا الفصل تطبيق قواعد الفكر المادي على حدث النبوة، والرسالة النبوية، وجعلها من نوع الصراع الاجتماعي القائم بين الفقراء والأغنياء الذي يفرز مسارا جديدا كان هو حدث النبوة الإسلامية بالنسبة إلى شبه الجزيرة العربية، وبالتالي فادعاء الوحي والاتصال بالملك والإقرار بقوة غيبية محاسبة، هي قوة الله سبحانه وتعالى .

إنه يريد بذلك إسقاط الرؤية المادية، والتأثيرات البيئية المعاصرة على الوقائع

التاريخية والدينية والإلهية (الوحي)، وهذا يبدو جليا في كتبه جلها، باعتبار أن الرسولﷺ صاحب مذهب، وله أتباع وليس نبيا مثل عيسى عليه السلام، فهذه الرؤية منه تبعد الإسلام عن طبيعته السماوية الإلهية، وعلى هذا النهج – للأسف – يسير في تعميق هذا التصور في أغلب فصول هذا الكتاب .

فالرسول ﷺ يغدو عنده من خلال هذه الرؤية شخصية إنسانية مبدعة قد تأثرت بمحيطها بكل تفاعلاته المادية الطبيعية والنفسية الاجتماعية .

وللأسف الشديد أن هذه الأفكار تكاد أن تكون قاسما مشتركا بين جل المستشرقين، فقد سبقه إليها المستشرق جب حينما صور الرسول محمد ﷺ بأنه مصلح اجتماعي عكس واقع البيئة العربية في مكة، وأنه نجح لكونه أحد المكيين، بمعنى أنه عبر عن الحاجيات المحلية، حيث ذهب في كتابه – أي جب – (المذهب المحمدي) إلى «أن محمد [ﷺ] صنعته بيئته الخاصة بمركزها الثقافي والديني والتجاري، وبحكم مركزها من العالم وصلتها بأرقى شعوبه،... إن محمدا [ﷺ] ككل شخصية مبدعة قد تأثر بضرورات الظروف الخارجية المحيطة به من جهة، ثم من جهة أخرى قد شق طريقا جديدا بين الأفكار والعقائد السائدة في زمانه، والدائرة في المكان الذي نشأ فيه ... وانطباع هذا الدور الممتاز لمكة يمكن أن نقف على أثره واضحا في كل أدوار حياة محمد [ﷺ]، وبتعبير إنساني: إن محمدا [ﷺ] نجح لأنه كان واحدا من المكيين»(١٦).

نشير هنا إلى أن الأساس في مثل هذه الادعاءات الخاطئة والافتراءات الفاسدة كان الهدف من ورائها هو إرجاع النجاح في خطوات دعوة النبي محمد ﷺ و رسالته السماوية إلى ذكائه مثلا أو إلى فطنته ليس إلا، وهنا إنكار للوحي الإلهي للنبي محمد .

لقد أراد لامنس من وراء كل ذلك أن ينفي كل دور للقوى الغيبية الإلهية في تفسير الدين الإسلامي، وفي النجاحات التي حققتها شخصية الرسول الكريم ﷺ بفضل ذلك، وبالتبع محاولته إيجاد عوامل من صلب الواقع التاريخي والبيئي

والاجتماعي للديانة الإسلامية.

إن لامنس لا يرى في الرسالة المحمدية إلا سياقها البشري التاريخي، إن حياة النبي هي مجموعة من الأفكار قابلة للدراسة في إطارها الاجتماعي والتاريخي، وهو يركز في كتابه هذا على الجانب البشري الإنساني في سيرة الرسول ﷺ .

وهذه المعلومات تؤسس معرفة سطحية ومزيفة وبعيدة كل البعد عن حقيقة حياة الرسولﷺ الذي يتلقى الوحي من ربه سبحانه وتعالى، إن لامنس يتنكر لنبوة الرسول، ويجعله إنسانا عاديا مجردا من أية نبوة أو رسالة سماوية للبشرية جمعاء .

حتى إنه عَنْوَنَ الفصل الثاني من كتابه هذا "محمد مؤسس الإسلام" الذي يفيد بأن الإسلام من صنع سيدنا محمد ﷺ، ومن ابتكاره وأفكاره، وليس وحيا ربانيا من الله تعالى .

كما وصف الإنسان العربي بأنه إنسان غير شجاع، وأنه بناء على ذلك فهو على استعداد للنهب والجري وراء الغنائم، والسلب والنهب.كما أضعف من شأن أكثر مؤرخي الإسلام أمثال الطبري، والبلاذري، وابن سعد، والأصفهاني، وابن خلدون، وأبي الفداء، وقد ذكر إميل درمنجم إن كتب لامنس قد شوهت محاسنها بما بدا في تضاعيفها من كراهية الإسلام ورسوله، وأنه استعمل طرقا بالغ فيها بالنقد .

في الفصل الثاني المعنون: " محمد مؤسس الإسلام " وفي الوقت الذي لا ينكر عدد كبير من المستشرقين الأوروبيين حقائق ومعطيات ثابتة في حياة الرسول ﷺ ولا يستطيعون إلغاءها أو حتى الشك بصحتها وفقا للتاريخ الإسلامي والإنساني عامة، كتاريخ ميلاده ﷺ، وتاريخ بعثته وعمره الإجمالي، فإن لامنس رغم ذلك كله يلجأ إلى تخريج غريب وعجيب من نوعه ... لا يستند على أساس منطقي أو علمي أو تاريخي، ودون تقديم مبررات أو حقائق مقنعة لذلك .

يقول لامنس في هذا الصدد: « في هذه الفوضى التي كانت تعيشها شبه الجزيرة

العربية، وفي هذا الوسط المكي الذي تطبعه حياة الترحال والوثنية ولد محمد...، فتاريخ ميلاده لا ينبغي أن يكون في سنة ٥٧٠ للميلاد، وهو التاريخ الميلادي المتعارف عليه والمسلم به حتى الآن من قبل علماء الإسلام les islamologues، لكن تاريخ ميلاده هو حوالي سنة ٥٨٠ ميلادية، لأن الأصح هو أنه لم يتجاوز عمره الخمسين سنة» (١٧) .

وفي معرض الرد على هذه الاستنتاجات الفارغة الجوفاء، يقول د .محمود زقزوق في كتابه :" الإسلام في تصورات الغرب " « يريد لامنس أن يخفض مدة حياة محمد وعمره عند الأحداث الحاسمة عقدا من الزمان على الأقل ــ على عكس ما يقول به الأحاديث» ، ثم يضيف في هامش نفس الصفحة قائلا: " هذه نظرية غريبة لم يقل بها ــ فيما نعلم ــ أحد من المستشرقين، ولا من غيرهم من قبل، ولعلها محاولة من جانب لامنس ليبني عليها ما يريد أن يستنتجه من المزيد من التشكيك » (١٨) .

وفي هذا ــ كما هو ظاهر ــ تجاهل شديد لأساسيات المنهج العلمي والتاريخي والحديثي، حيث تم تجاهل الثابت يقينيا على مدى قرون عديدة في سبيل إثبات حقائق ومعطيات غريبة رفضها علماء المسلمين والمسيحيين على حد سواء، فمن الثابت تاريخيا أن مولد الرسول ﷺ كان في عام الفيل سنة ٥٧٠ م، « لكن الأب لامنس قد حاول أن يؤخر ذلك عشر سنوات حتى ينقض القول الشرعي الذي يقول إن محمدا بعث على رأس الأربعين من عمره، ويخرج إلى القول ما دام الأنبياء يبعثون على رأس الأربعين، ومحمد قد صدع بالدعوة على رأس الثلاثين فمحمد ليس نبيا » (١٩) .

ومن الثابت والمتواتر في المرويات الإسلامية أن الرسول ﷺ «بعث على رأس الأربعين، وهناك آية قرآنية يمكن الاستئناس بها إلى حد ما ــ كما يقول الأستاذ دروزة ــ على أن سن النبي ﷺ عند نزول الوحي كانت أربعين سنة: "حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة قال رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي وعلى والدي، وأن أعمل صالحا ترضاه " [الأحقاف ١٥]. فهذه السن " يعتبر حدا لبلوغ الرجل

أشده ونضج عقله وكمال إدراكه» [٢٠].

ثم إن قراءة لامنس لحياة الرسول ﷺ ولمعطياتها وأحداثها وإنجازاتها الكبرى نادرا ما يلجأ إلى إبراز الخارق والمعجز فيها، وحتى عندما يقدم شيئا شبيها بذلك فإنه لا يظهر ذلك على أساس من وحي إلهي عظيم يتجاوز حدود الزمان والمكان ونواميس السببية والعلة .

إذن من الواضح أن هذه القراءة لا تنهض على مسلمات بديهية أثبتت مصداقيتها على مر العصور والأزمنة لأن آلياتها ــ هذه القراءة ــ تفتقر لقوة التبصر بأسباب الواقع والموضوعية والأمانة العلمية، وهي آليات مرتبطة بنوع من التفكير تَمَّ في ضوء موجهات دينية مسيحية عدائية، غذتها وزكتها أساسا الكنيسة المسيحية ورجالها. يقول جواد علي في الجزء الأول المتعلق بالسيرة النبوية من موسوعته " تاريخ العرب في الإسلام ": « إن معظم المستشرقين النصارى هم من طبقة رجال الدين أو ممن تخرج من كليات اللاهوت، وهم عندما يتطرقون إلى الموضوعات الحساسة من الإسلام يحاولون جهد إمكانهم ردها إلى أصل نصراني، وطائفة من المستشرقين من اليهود يجهدون أنفسهم لرد كل ما هو إسلامي وعربي لأصل يهودي، وكلتا الطائفتين في هذا الباب تبع لسلطان العواطف والأهواء» [٢١]، لأنه في اعتقادهم أن الإسلام قد عرف تأثيرات مسيحية ويهودية أثناء بناء تعاليمه ونسقه من العبادات والمعاملات والاعتقادات .

لقد كانت لتصوراته الكنسية المسيحية أثرها في عدم ظهور نظرة أو قراءة موضوعية عن نبي الإسلام محمد ﷺ، كما كان كاثوليكيا متحجرا متعصبا يستقي تصوراته ورؤاه من المصادر والتعاليم الكنسية دون أدنى تمحيص أو تفحص، وإن لم تبدو بارزة للعيان في هذا الكتاب، وإنما بدت سارية مستترة ومستبطنة في توجهاته ومواقفه واستنتاجاته، وهنا يخلط بين معتقداته الدينية وبين أدوات البحث العلمي في قراءة ودراسة مثل هذه المباحث الهامة في تاريخ الشعوب الإنسانية .

إنه من المتعذر إن لم يكن من المستحيل ــ كما يقول المستشرق الفرنسي ألفونس إيتيان دينيه

(١٨٦١ – ١٩٢٩) في كتابه " محمد رسول الله " «أن يتجرد المستشرقون من عواطفهم وبيئتهم ونزعتهم المختلفة، وأنه لذلك قد بلغ تحريفهم لسيرة النبي والصحابة مبلغا يغشى على صورتهم الحقيقية من شدة التحريف فيها....إن المستشرقين يقدمون إلينا صورا خيالية هي أبعد ما تكون عن الحقيقة» (٢٢).

ويعترف كثير من هؤلاء المستشرقين أنفسهم بتأثرهم عن وعي أو عن غير وعي بتلك المواقف والصور التي صاغتها الكنيسة ضد الإسلام ورسوله ﷺ، في عصورها الوسطى، وغذتها بالكراهية والحقد، مع صناعة مثل هذه الصور العدائية، وتعهدتها بالرعاية والانتشار، يؤكد هذه الحقيقة كبير المستشرقين الإنجليز وليام مونتغمري وات William Montgomery Watt مشيرا إلى هذا الإرث الكنسي الخطير قائلا: «جد الباحثون منذ القرن الثاني عشر في تعديل الصورة المشوهة التي تولدت في أوروبا عن الإسلام، وعلى رغم الجهد العلمي الذي بذل في هذا السبيل، فإن آثار هذا الموقف المجافي للحقيقة التي أحدثتها كتابات القرون المتوسطية في أوروبا لا تزال قائمة، فالبحوث والدراسات الموضوعية لم تقدر بعد على اجتنابها»(٢٣).

هذه الحقيقة المرة تتراءى عند باحث أوروبي آخر هو الفيلسوف الفرنسي غوستاف لوبون، Gustav le Bon حيث يشير بدوره إلى هذا الموقف الكنسي المعادي للإسلام، فيقول: «إننا لسنا أحرارا في بعض الموضوعات، والمرء عندنا ذا شخصيتين: الشخصية العصرية التي كونتها الدراسات الخاصة، والبيئة الخلقية والثقافية، والشخصية اللاشعورية التي استقرت وتبلورت بفعل الماضي الطويل، وتأثير الأجداد والسلف ... وهكذا فإن أوهامنا الموروثة والمستقرة في اللاوعي عن الإسلام والمسلمين قد تراكمت عبر قرون كثيرة وصارت جزءا من مزاجنا وطبيعة متأصلة فينا» (٢٤).

ومما يبرر روح العداء لدى لامنس تجاه الرسول ﷺ أيضا أنه لا يعتد بكتب السيرة، ولا يقيم وزنا لمؤلفات الحديث النبوي، ويرى أنها قد وضعت جميعا من أجل غاية واحدة وهي تمجيد حياة النبي ليس إلا. ويزعم بأن الأحاديث النبوية إنما هو من عمل المسلمين منذ القرن الأول للهجرة، وذلك من دون أن يقدم دليلا أو برهانا على ما يقوله، إذ يكاد يعتمد كليا على القرآن الكريم في رسم ملامح الرسول ﷺ ولا يأخذ بعين الاعتبار الرواية التقليدية أو السيرة، ويزعم أن القرآن هو مصدره الوحيد في كل ذلك، وأنه تجنب كتب الحديث، لأنها موضوعة لغايات معينة، وهو يلقي آراءه جزافا ودون دليل مقبول ومنطقي.

نستنتج إذن من موقف لامنس أنه يشكك بالحديث النبوي الشريف وكتب السيرة، وبناء عليه فهو يشكك أيضا بما جاء في تلك الكتب عن أمانة الرسول ﷺ وأنكر المعلومات التي تفيد ذلك .

ومما يثير دهشتنا من هذه المواقف المضادة بإزاء هذه المصادر والكتب الصحاح أنه في الوقت الذي يتنكر لها ويرفض اعتمادها، فإنه يعتمد عدداً من تلك الأحاديث، ويتقبل الروايات التي ترد في الكتب التاريخية مؤيدة لآرائه ووجهات نظره.

ويعتقد بأنه حتى المعطيات التي اعتبرها موضوعية تقريبا، تستند بشكل رئيسي إلى الروايات المتحيزة، لأن الأجيال التي عملت ـ في نظره ـ على ترجمة حياة النبي ﷺ كانت متأخرة عن زمانه كي تملك المعطيات أو المعلومات الصادقة، بالإضافة إلى ذلك فإنه لم يكن نصب أعينهم هدف معرفة الماضي كما كان، بل بناء صورة للرسول كما ينبغي أن يكون حسب آرائهم، فهو يذهب إلى أن رواة الأحاديث قاموا برسم لوحات لآيات القرآن التي تحتاج إلى شرح، بحيث توافق رغباتهم وتوجهاتهم، فملأوا المساحات الخالية من سيرة الرسول. وحتى بعد التمحيص الدقيق نجد أن أقدم الأحاديث تعود بنا إلى الوراء إلى القرن الأول الهجري، وأغلب هذه الأحاديث ضعيفة، وتلونت بالتحيز التيوقراطي، وهي مختلطة بالمادة الأسطورية، ومحرفة من

أجل مصالح أسر محددة وأحزاب سياسية، يقول في السياق نفسه: « مصادرنا في معرفة حياته [حياة الرسول ﷺ] هي القرآن، ومجموعة منتخبة مقدسة من نصوص الحديث، فالسيرة ومنذ نهاية القرن الأول للهجرة بدأ المسلمون في جمع موادها وكتابتها، فعرفت هذه العملية مع مرور الزمن إدخال كم هائل من النصوص التي لاتمثل السيرة في شيء، إلا أنه منذ نصف قرن، ومع جهود المستشرقين في ذلك خضعت هذه النصوص الوافرة إلى نقد وتحليل صارمين للغاية، وتظل الفترة الأقل وضوحا وغير معروفة بالقدر الكافي، والأكثر إثارة ومدعاة للنقاش هي الفترة المكية. لكن ابتداء من مرحلة الهجرة أضحت المعطيات الأساسية المرتبطة بحياة الرسول أكثر دقة ووضوحاً»(٢٥).

ومما يؤسف له حقا أن هذا الموقف يكاد يكون هو السائد ليس في كتابه هذا فحسب، ولكن أيضا في معظم كتبه ودراساته، فاعتماده على القرآن الكريم وحده ــ إن صح ذلك ــ في رسم عناصر سيرة المصطفى ﷺ بذريعة قلة المعلومات عن حياة الرسول يبقى عملا غير مكتمل ما لم يأخذ بعين الاعتبار كتب السيرة، فالآيات القرآنية الكريمة المتعلقة بالسيرة النبوية لا تتعدى بضع عشرات من الآيات، وهي في مجملها تتحدث عن المغازي (كبدر، وأحد، وحنين ،والعسرة...)، ونحو ذلك من البيعة ونشأة الرسول ﷺ وغير ذلك، وهي مع ذلك تتميز بالإيجاز الشديد، ويعود ذلك إلى الفارق بين الصياغة الأدبية التي امتاز بها القرآن والصياغة التاريخية، بالإضافة إلى ذلك أن القرآن يكتفي بالقدر الذي يحقق العبرة والعظة، من هنا نجد أن سيرة د.محمد أبي شبهة التي عنونها ب" السيرة النبوية من القرآن والسنة " ليست دقيقة، لأنها لم تختلف كثيرا عن كتب السير المعروفة، وإن كان اعتنى بذكر الآيات ،ولو طبق ما التزمه في العنوان لكانت سيرته أصغر مما هي عليه الآن .

وهكذا يقدم لامنس لقراء هذا الكتاب انطباعا بأنه سيعتمد بشكل كبير على القرآن الكريم في بناء مواد حياة الرسول، لكنه كعادته لا يسلك ذلك ويخلف ما وعد

به، ولا يلتزم بما أقره في بداية الفصل الثاني، فهو بينما يتنكر لكتب السيرة يعتمد على الأحاديث الضعيفة المشكوك بصحتها، ومن ثم فاعتماده على الأحاديث الضعيفة، والحكايات التاريخية الملفقة، والروايات المتعارضة حول الرسول قد قاده كل ذلك إلى تقرير نتائج غير صحيحة علميا، وغير مقبولة عقليا، وقد أثبت هذه الحقيقة الأستاذ كرد علي عندما ذهب إلى أن لامنس نشر أخطاءه وأكاذيبه في دائرة المعارف الإسلامية، ومن عمله تحريف آيات القرآن، وحذف ما لا يروقه من كتب المسلمين وخلط الآيات القرآنية بأبيات الشعر، وجعل الأحاديث النبوية من كلام بعضهم، وإيراد الخرافات من كتب الوضاعين والقصاصين مدعيا أنها منقولة من كتب الثقات الأثبات. وحتى الآيات القرآنية الكريمة التي يحيل عليها كانت إحالاته خاطئة ،وقد لامسنا ذلك في مواضع كثيرة من كتابه هذا .

يكتب في موضع آخر من هذا الفصل عن حياة الرسول ﷺ فيقول: «تؤكد السورة رقم ٩٣ [سورة الضحى] بأنه أصبح يتيما في سنوات مبكرة من حياته، حيث أمضى طفولته وشبابه في الفقر والفاقة، لذلك فنحن لا نعرف عنه كثيرا على وجه اليقين في سنوات حياته الخمس والعشرين الأولى من حياته، كان محترما في قومه لاستقامته وأمانته، ذا فكر متبصر اهتم بالمسائل الدينية التي جعلته مختلفا، وغير مبال بما كان سائدا لدى قومه من معتقدات. كان يحب الحديث و المناقشة مع أصحاب الديانات السماوية الأخرى، دائم الانشغال بالبحث عن دين أسمى وأعلى منزلة مما هو موجود في المجتمع المكي. أسفاره ورحلاته إلى خارج مكة وإلى مناطق أخرى من شبه الجزيرة العربية لم تقدم له شيئا يشفي غليله ويوصله إلى المعرف الصادقة، فالقرشيون منشغلون في تجارة القوافل، وقد ذكر القرآن في إشارات متعددة هذه الأسفار، حتى تلك التي ركب فيها البحر ....، فكان خلالها وكما جاء في السيرة يؤسس علاقات مع الرهبان المسيحيين الذين تنبأوا له بمستقبل عظيم» (٢٦) .

فمن أين استقى لامنس مادة بحثه هذا ؟ فلم يرد ذلك في القرآن ولا في السنة!

إن هذه المزاعم التي مفادها بأن الرسول ﷺ كانت له علاقات و اتصال مع الرهبان المسيحيين وأنه تأثر بهم كلها مجرد استنتاجات باطلة، لا تستند إلى حقائق تاريخية أو روايات صحيحة أو ضعيفة ، إنها كلها لا تعدو كونها تخمينات و اختراعات وافتراءات على الرسول الكريم ﷺ ، وهي سمة بارزة ومشتركة في كتب لامنس حول الرسول ﷺ من دون استثناء.

وما دمنا معنيين هنا بدراسة تصورات لامنس للسيرة ، وتفكيك آلياتها وتناقضاتها فمن المفيد القول إن التناقض و الافتراء و العدائية لم تقف عند هذا الحد، وإنما اعتبر أن زواج الرسول من سيدتنا خديجة رضي الله عنها كان سببا في تخلصه ﷺ من ضائقته المالية و أزمته المادية،

يقول لامنس:«... وفي سن تناهز ٢٥ سنة من عمره ، تزوج من امرأة أرمل غنية من مكة اسمها خديجة التي تجاوز عمرها الأربعين عاما، وقد مكنته ثروتها من التغلب على هموم حياته المادية» (٢٧) .

وهذه الأفكار و الآراء التي بثها لامنس في كتابه هذا حول الرسول ستقوده إلى الامتثال لأفكار أساتذته من المستشرقين. ففي هذا الرأي يترسم خطا أستاذه جولد زيهر الذي يذهب إلى أن الرسول ﷺ ولد يتيما، فقام بتربيته أقاربه، و كان يكسب رزقه بطريقة قاسية و بسيطة في آن واحد، فقد اشتغل راعيا ثم أصبح تاجرا لحساب سيدة غنية اسمها خديجة عندما بلغ من العمر خمسة وعشرين سنة، وبعد أن تزوج هذه السيدة الأرمل الغنية التي تكبره بخمسة عشر عاما انتهت همومه المادية، وأصبح بدوره تاجرا، إنه خلال رحلاته المتعددة التقى ببعض اليهود والنصارى الزاهدين، وأصبح يفكر شيئا فشيئا في الحياة الخلقية و الدينية السيئة بمكة.

إنه ﷺ لم يكن غرضه المال و لا الجاه و لا السلطان، ولا نعيم الدنيا وبهرجها، وإنما كانت غاياته سامية تتمثل في إعلاء كلمة الله تعالى و نشر الدين الصحيح، وحتى

زواجه ﷺ من خديجة كان رغبة منها بالأساس، لما لمست فيه من نبل الأخلاق و سمو الإنسانية ، و صدق القول و الفعل و المعشر.

كان ﷺ مثالا للاستقامة و الأمانة و السجايا الحميدة. وقد أجمع مؤرخو السيرة على استقامته، واعتراف بذلك أعداؤه قبل أصدقائه، حتى أن زواج خديجة منه كان سببه استقامته و صدقه و أمانته، وتقواه. يقول الباحث و المستشرق ألفرد الفائز، و هو بلجيكي من بلد لامنس و من أبناء جلده، ولكن شتان ما بين الرجلين ، يقول في كتابه (علم النفس) عن أخلاق الرسول ﷺ وأمانته و زواجه من خديجة: «شب محمد حتى بلغ ، فكان أعظم الناس مروءة وحلما وأمانة، و أحسنهم جوابا وأصدقهم حديثا، وأبعدهم عن الفحش، حتى عرف في قومه بالأمين، وبلغت أمانته و أخلاقه المرضية خديجة بنت خويلد القرشية، و كانت ذا مال. فعرضت عليه خروجه إلى الشام في تجارة لها مع غلامها ميسرة، فخرج وربح كثيرا، وعاد إلى مكة وأخبرها ميسرة بكرامته، فعرضت نفسها عليه وهي أيم، ولها أربعون سنة، فأصدقها عشرين بكرة، وتزوجها وله خمس وعشرون سنة، ثم بقيت معه حتى ماتت» [٢٨] .

٥) خلاصة وتركيب :

لقد حرصنا على إيراد هذه الأمثلة المتنوعة، لأنها تكشف عن طبيعة قراءة لامنس لحياة الرسول ﷺ ولوقائعها، فهي قراءة مبتسرة وخاطئة وتقصي أحداثا وقضايا إيجابية وجوهرية في حياته ﷺ، وتستبعد معطيات ساطعة واضحة وبارزة تكاد لوضوحها أن تلمس باليد، ولكن هيهات ثم هيهات .

إن مثل هذه الدراسات الاستشراقية الكثيرة للامنس ولغيره التي عملت على احتواء الشرق الإسلامي بكل قضاياه الدينية والثقافية والاعتقادية هي التي ساهمت بشكل كبير للأسف في تكوين الوعي الغربي تجاه رسول الإسلام وفق هذه الصورة

المشوهة، فكان لها كبير الأثر في تعويق القارئ الغربي دون الوصول إلى الحقيقة وامتلاكها عن الرسول ﷺ مثلما نمتلك نحن المسلمين حقيقة سيدنا عيسى عليه السلام، وتفاصيل رسالته السماوية الخالدة، بدون مركبات نقص أو شعور بالدونية...

فكل قراءة لعناصر السيرة النبوية لا تتوفر على شروط موضوعية تجد نفسها في خضم تناقضات مستمرة وصارخة، وهذا ما حدث للامنس بطبيعة الحال .

وقد كان السبب الرئيسي لذلك هو أنه لم يكن هناك من سبيل إلى معرفة حياة نبي الإسلام إلا عن طريق مرجعيات ورؤى وتصورات كنسية التي كان يهمها بطبيعة الحال أن تعرض سيدنا محمد وتعاليمه في صورة منحطة وفاسدة بقدر الإمكان. ولهذا لا نستغرب من مواقف الأب لامنس الكاثوليكية ولا نتوقع منه حكما موضوعيا وعلميا عادلا تجاه الرسول الكريم وفي حق الإسلام.

*** هوامش البحث ***

١ - المستشرقون، نجيب العقيقي، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ج ٣، ص: ١٠٢٧.

٢ - نفسه، ج٣، ص: ١٠٢٨ .

٣ - سيرة الرسول في تصورات الغربيين، جوستاف بفانموللر، ترجمة: محمود حمدي زقزوق، مجلة مركز بحوث السنة والسيرة، جامعة قطر العدد الأول، سنة ١٩٨٤ م.

٤ - المستشرقون، نجيب العقيقي، ج٣، ص:١٠٢٩ .

٥ - نفسه، ج٣، ص: ١٠٣٠ .

٦ - موسوعة المستشرقين، عبد الرحمان بدوي، دارالعلم للملايين، ص: ١٣-١٤.

٧ - نفسه، ص: ٥٠٣

٨ - المستشرقون، ج ٣، ص: ١٠٦٧.

٩ - نفسه، ج ٣ ص: ١٠٧٢

١٠ - موسوعة المستشرقين، ص: ٥٠٣ .

(**)- اعتمدنا في بناء مواد هذه المداخلة وصياغتها على الطبعة الثالثة من الكتاب الصادرة سنة ١٩٤٣ .

11 - Le berceau de l'Islam, l'Arabie occidentale à la veille de l'Hégire.Ier volume, Le climat, les Bédouins, Roma, 1914, XXIII-371 p.iv

١٢ – موسوعة المستشرقين، ص: ٥٠٥ .

13 - L'islam .Croyances et institutions. Imp. Catholique Beyrouth 1943

١٤ – موسوعة المستشرقين، ص: ٥٠٥.

١٥ – أوروبا والإسلام، ترجمة طلال عتريس بيروت: ١٩٨٠ .

١٦ – المذهب المحمدي، المستشرق جب .

17 - L'islam .Croyances et institutions .p 32

١٨ – الإسلام في تصورات الغرب، محمود حمدي زقزوق، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، سنة ١٩٨٧ .

١٩ – الاستشراق في السيرة النبوية، عبد الله محمد الأمين النعيم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٧ .ص: ٥٨.

٢٠ – نفسه، ص: ٥٩ .

٢١ – تاريخ العرب في الإسلام "السيرة النبوية"، الجزء الأول، بغداد، مطبعة الزعيم، سنة ١٩٦١ .

٢٢ – محمد رسول الله ، إيتيان دينية ، وسليمان بن إبراهيم ترجمة عبد الحليم محمود، ومحمد عبدالحليم، دار المعارف، مصر، ١٩٦٦. ص: ٥٤ .

٢٣ – نفس المصدر.

٢٤ ــ الاستشراق والتاريخ الإسلامي (القرون الإسلامية الأولى)، فاروق عمر فوزي، ص٦٥.

25 - L'islam .Croyances et institutions .p32.

26 - L'islam .Croyances et institutions .p 33-34.

26 - L'islam .Croyances et institutions .p 33-34.

27 - L'islam .Croyances et institutions .p 34.

٢٨ ــ علم النفس، ألفرد فائز.

.

❋❋❋

الغدير والتأسيس لحكومة الإمام علي عليه السلام في فكر المستشرقين

■ كريم جهاد الحسّاني

مُقدّمة

والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الخلق أجمعين محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين عليهم السلام..

أما بعد:

يوصف مشروع دراسة قضية من القضايا المُهمّة والمُختلف عليها عند المسلمين من الدراسات والبحوث الحسّاسة والدقيقة والتي يجب على الباحث أن يسلك الطرق العلمية للوصول إلى الحقيقة.

وقضيتنا المُختلف في فهم نصّها عند المسلمين هي تاريخ أو قضية واقعة أسست للحكومة الإلهية عند المسلمين بعد رحيل النبي الأعظم محمد صلى الله عليه وآله، ألا وهي حادثة «غدير خم».

فهي ـ واقعة الغدير ـ ليست قراءة لقصة من القصص العابرة أو حادثة ذكرها

المسلمون ولم يقفوا عليها، لأنها ليست من القضايا المهمة في تاريخهم، وإنما هي واقعة تَرَتَّبَ عليها حُكمٌ مهم في التاريخ الإسلامي لتأسيس حكومة الخلافة بعد رسول الإنسانية.

وجاءت هذه المحاولة من الدراسة المتواضعة لرسم صورة متكاملة عنها، وهدفها الابتعاد عن هذه الاختلافات، والبحث في أروقة الفكر الاستشراقي وعلى مرور الزمن، وقد ألقت بظلالها على مواقف وكتابات علماء ومؤرخو المستشرقين من الغرب، أسهمت أقلامهم بمعالجة التأسيس لحكومة الإمام علي عليه السلام على المسلمين، ومن خلال هذه المواقف تشكلّت لدينا وثيقة تاريخية في الاستدلال على أصالة ومشروعية التأسيس للحكومة الإسلامية من خلال الاعتراف بواقعة «الغدير».

وقد اقتضت صورة البحث أن يطرح مفهوم الغدير بشكل تمهيدي في المنظومة الاستشراقية، ثم بعدها التعرّف على مناهج المستشرقين في دراسة شخصية الحاكم ألا وهو الإمام علي عليه السلام لتسنّمه هذا المنصب المهم، ثم اللجوء إلى الدراسات الاستشراقية التي تبنت الغدير لتأسيس الحكومة الإسلامية بعد رسول الإسلام محمد صلى الله عليه وآله.

وقد جاءت عناوين البحث كالآتي:

مفهوم الغدير في المنظومة الاستشراقية.

مناهج المستشرقين في دراسة شخصية الحاكم ـ الإمام علي عليه السلام.

الدراسات الاستشراقية التي تبنت الغدير لتأسيس الحكومة الإسلامية.

مفهوم الغدير في المنظومة الاستشراقية:

لقد أصبح الاستشراق اليوم علماً له كيانه ومنهجه، ومدارسه وفلسفته، ودراساته ومؤلفاته، وأغراضه وأتباعه، ومعاهده ومؤتمراته، فصار حقاً على الباحث

أن يُعنى بتحديد المفاهيم والأفكار التي تبّنتها تلك الأقلام؛ إذ لعب الاستشراق دوراً خطيراً في حياة الأمة الإسلامية، عبر قرون طويلة، وكان له من النتائج السلبية والإيجابية ما يعرفه المتخصصون في الدراسات الاستشراقية والمثقفون وغيرهم.

وتناولت نهضة المستشرقين التراث الإسلامي عن طريق جمع الوسائل المتاحة في الحصول على المعلومات، ولم يقفوا منه عندها فيموت بين جدران المكتبات والمتاحف والجمعيات، وإنما عمدوا إلى دراسته وتحقيقهِ ونشره وترجمته وتصنيفه من حيث النشأة والتطور.

وقد خاضَ المستشرقون في مجال الدراسات العربية الإسلامية من جوانب متعددة، فدرسوا الإسلام ومنهجه، والسيرة النبوية وحضارة العرب فكراً وفناً وأدباً وفلسفةً وتاريخاً وجميع العلوم التي عرفها العرب والمسلمون.

لذلك عكفت البحوث الاستشراقية على دراسة أغلب الوقائع التي جرت في صدر الإسلام، والتي لعبت دوراً في تاريخ المسلمين، واتخذ من هذه البحوث منهجاً سارَ عليها المهتمون في الشؤون الإسلامية.

وقد حَفلَ التاريخ الإسلامي كثير من الوقائع المهمة والتي مثلّت تحولاً خطيراً في الواقع السياسي الإسلامي، وكان لموضوع الخلافة الدور البارز في ظهور الخلافات السياسية التي أصبحت نقطة الخلاف والانقسام عند المسلمين، وأدى بالتالي إلى ظهور تلك الوقائع في صدر الإسلام وجلبت الويلات على المسلمين.

وواقعة « الغدير »هي إحدى تلك الوقائع التي لها شأن في التاريخ الاسلامي، فهي ليست واقعة عابرة أو حادثة سطحية احتوت البساطة في مجرياتها، بل هي الحادثة الأكبر عمقاً في مجرى الرسالة الإسلامية والأكثر تأثيراً في سير خطّها الطويل والتي أسست لبناء حكومة المسلمين في مختلف المجالات الإسلامية والبحوث الدينية، كالسيرة والتاريخ والتفسير والحديث والفلسفة والأدب ولذلك من أن يأتي ذكرها

وحتى اللغة أيضاً، وبما ان الاتجاه الاستشراقي لدراسة التاريخ الإسلامي كان ينطلق من الإيمان بأن محمد صلى الله عليه وآله نبي الله بل هو خاتم الأنبياء والرسل، وان القرآن هو كتاب إلهي مُصدّق نزل على صدر نبي آخر الزمان.

وحيث ان مسألة الغدير تتعلق بجوهر الرسالة السماوية وتكملة الإنجازات النبوية التبليغية وتكمن في إبراز وصاياها، التي لا تنقسم ولا تفترق عن الأوامر القرآنية التي توصف ان تمام الرسالة وكمال الدين يكمن في الإمامة ومنها تنصيب وتولية الإمام علي عليه السلام حاكماً وأميراً وخليفةً ووصياً لنبيّه صلى الله عليه وآله على كافة المسلمين، وبما ان الأمر كذلك فهذا يعني ان قوة تلك الحادثة وعظيم أثرها يُمكّنها من الدخول في كل جانب من جوانب الفكر والمعرفة سواء أكان ذلك عند جمهور المسلمين أم عند مفكري المستشرقين المهتمين بالفكر والتراث الإسلامي على حدٍ سواء .

وقد يُلاحظ القارئ ان الباحث المستشرق لا ينظر إلى الوقائع التاريخية ولشخوصها المرموقة نظرة المؤمن لها ولهم، ولا يأخذ ولا يقبل بكل ما ورد في خزانة كتب المؤرخين الإسلامية؛ إذ يقوم باستقصاء الحقائق بعد التقدير لها والاحترام بما جاء فيها في الوقوف على فحواها الدقيق بموضوعية علمية.

فهذه الأقلام نظرت لتلك الأحداث والوقائع التاريخية نظرة الشك والتأمل، وأخذت تولي اهتماماً كبيراً وتتوخى الدقة في سرد قضاياها التاريخية التي هي في صددها وتتقصى الظروف المحيطة بها وبالتالي تصل إلى نتيجة واضحة وحقيقية .

ورُبَّ سائلٍ يسأل: ما بال هذا المستشرق أو ذاك، يتصدى لتلك الوقائع التاريخية التي لا تنطوي ضمن معتقده ؟

فيجيبنا أحدهم وهو المستشرق الدانيماركي (بيترسن)[1]، ويُعلل السبب في ذلك إلى التشابه بين الدعوتين العيسوية والمحمدية، وأنّ الدعوة الأخيرة شكلّت نظاماً أساسياً في معرفة التاريخ العربي، قائلاً :

«وهذا يرجع بشكل أساسي إلى حقيقة انّ دعوة محمد قد بدأت في وسط ديني مماثل للوسط المسيحي، انّ آراءهُ قد شكلّت أو نظمّت الأُسس الدينية للفهم العربي للتاريخ»[٢].

مناهج المستشرقين في دراسة شخصية الحاكم الامام علي عليه السلام :

سلك المستشرقون الذين تناولوا شخصية الإمام أمير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام ودوره المشهود في الدفاع عن الإسلام ونشره على بقاعٍ شتى، منهجاً يكاد لا يختلف عنه في دراستهم عن الرسول الأعظم محمد صلى الله عليه وآله، من حيث اهتمامهم من جوانب عدة تمحورت حول شخصية الإمام علي عليه السلام جعلته مؤهلا لقيادة حكم المسلمين، ابتداءً من طفولته وإسلامه وزواجه وأخلاقه وشجاعته في المعارك التي خاضها مع النبي صلى الله عليه وآله وما بعدها .

وقد اتخذ المستشرقون مناهج ونماذج متعدده في اختيارهم شخصية القائد أو الحاكم على الأمة، ومن تلك النماذج التي وقع اختيارنا عليه هو انموذج هيرشي وبلانكارد، إذ يذهبان إلى ان الظروف هي مَن تُحدد نوعية الحاكم لقيادة الأمة، فهما من هذه الجهة يدخلان في إطار نظريات (الظروف أو السياقات أو الطوارئ) انموذجهما يتميز في اهتمامه بطبيعة التابعين أو المرؤوسين (الأشخاص الذين ينضون تحت قيادة قائد أو حاكمٍ ما، فإن طبيعة التابعين تعتبر العلامة الفارقة للظروف المحيطة بالحاكم ومجموعته، وانه ينطلق من الحياة العملية الصرفة[٣] .

لذلك يمكن ملاحظة هذه المعطيات العلمية والعملية في آنٍ واحد على ضوء حاكمية الإمام علي عليه السلام ، إذ ما يصطلح عليه هذان الباحثان بـ (حالة الرشد الادائي) وما يتفرع عنهما من مستويات هي أمور واقعية، لا يمكن نكرانها في مجالات العمل المنظماتي، وهي كما يلي:

المستوى التوجيهي: الملاحظ أن الإمام علي عليه السلام كان يولي هذا المستوى عناية فائقة وبخاصة مع التابعين – سواء أكانوا جنوداً أم مواطنين- إذ انّ أغلب الخطب والرسائل والكلمات التي تضمنها كتاب نهج البلاغة تصب في هذا الاتجاه .

المستوى التدريبي: إذ عمل الإمام عليه السلام مع الشريحة التي لديها الاستعداد ولكن تفتقر للمهارة، وهذا يتطلب التنسيق بين المنحى العلاقاتي والمنحى الإنتاجي، والمتتبع لكلام أمير المؤمنين عليه السلام يجد ثمة مادة كبيرة في هذا المجال منها ما قاله مخاطباً أتباعه في أيام صفين:

«معاشر المسلمين: استشعروا الخشية، وتجلببوا السكينة، وعضوا على النواجذ، فانه أنبى للسيوف عن الهام، وأكملوا اللأمة، وقلقلوا السيوف في أغمادها قبل سلّها»(٤) .

المستوى الاسنادي: يُعنى هذا المستوى بالأفراد الذين لديهم مهارات، ولكنهم يفتقرون إلى الدوافع الكلية (الاستعداد) مما يجعلهم من حالة عدم التأكد في قدراتهم، وعليه يتعين على الحاكم أو القائد أن يمنحهم الثقة، ويعمل على تعزيز معنوياتهم، والملاحظ من سيرة الإمام علي عليه السلام مع أتباعه كانت مبنية على الدعم المعنوي والاسناد بمختلف أشكاله .

المستوى التفويضي: والمقصود هنا ان العمال الذين يتميزون بقدرٍ عال من المهارة في أداء أعمالهم والذين يتوافرون على قدر كبير من الدوافع، والفهم الواقعي لقدراتهم الذاتية، مثل هؤلاء العمال لا يتحاجون في الواقع إلى قائد يتولى الإشراف عليهم، فهم على مستوى من المهارة والدافعية ما يجعلهم في غنىً عن إشراف القيادة، وما أروع ما قاله الإمام علي عليه السلام في حق عمر بن الحمق الخزاعي حينما قال هذا الصحابي الجليل للإمام عليه السلام في واقعة صفين: «والله يا أمير المؤمنين، ما أجبتك ولا بايعتك على قرابة بيني وبينك، ولا إرادة مال تؤتينيه، ولا التماس سلطان يُرفع ذكري

به، ولكن أجبتك لخصالٍ خمس: انك ابن عم رسول الله ﷺ، وأول مَن آمن به، وزوج سيدة نساء الأمة فاطمة بنت محمد ﷺ، وأبو الذرية التي بقيت فينا من رسول الله ﷺ، وأعظم رجل من المهاجرين سهماً في الجهاد، فلو أنّي كُلفت نقل الجبال الرواسي، ونزح البحور الطوامي حتى يأتي على يومي من أمر أقَّوي به وليك، وأوهن به عدوك، ما رأيت أني قد أديت فيه كل الذي يحق علي من حقك». فقال أمير المؤمنين عليه السلام: « اللهم نور قلبه من التقى، واهده إلى صراطٍ مستقيم، ليتَ أن في جندي مائة مثلك »(٥)(٦).

وعلى ضوء هذه المستويات وغيرها تناولت الدراسات الاستشراقية الجوانب الشخصية للخليفة الذي يحكم المسلمين بعد انتقال الرسول محمد ﷺ الى الرفيق الاعلى والمُتمثل بالامام علي عليه السلام، إذ ركزت تلك الدراسات على عدة جوانب مهمة هي:

أولا: أسبقية الامام علي عليه السلام في الاسلام:

انطلق بعض عُلماء المستشرقين من زاوية « الإمامة » في دراستهم الأولية للدخول إلى منّصة الحكم وتعيين النبي ﷺ الإمام علي عليه السلام خليفةً على المسلمين، وإن البناء الإلهي الذي وضعه لمحتوى الإمامة كان له دور مهم في توطيده والتركيز عليه عن طريق كتابه المقدس القرآن الكريم، إذ وصفَ الإيمان بالرسالة السماوية للنبي محمد ﷺ من الركائز المهمة لهذا البناء.

ومن هذا المنطلق بدأ أحد أعظم الباحثين والمفكرين من المستشرقين في القرن العشرين والحاصل على لقب « العلاّمة » وهو (ميرسيا إلياد)(٧)، يُخطط وبشكل تفصيلي فيما يتعلق بإمامة الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، وبرزت رؤيته الأولى بإيمان أول شخصين، ذكر وأنثى، آمنا بالرسالة الإسلامية هما خديجة زوجة الرسول ﷺ، والإمام علي عليه السلام ابن عمّه(٨).

وهذا الاتجاه الذي خاضَ فيه المؤرخ (إلياد) لم يكن غريباً عمّا تسالم عليه الباحثون في التاريخ الإسلامي من أنهم أي خديجة وعلي، أول مَن آمن برسالة النبيﷺ، لكن إصراره وإيمانه بأن علي هو الرجل الأول كان رادعاً ـ على تأكيد وتصريح بعض مفكري المسلمين ـ عن مسألة أول الناس إيماناً هو عليعليه السلام، لكنه كان صبياً، لذلك لم يعتبروه من الرجال الأوائل الذين آمنوا برسالة محمد ﷺ ووصفوا غيره بذلك، وهم بتلك الصفة الصبيانية يريدون أن يخضعوا إيمان عليعليه السلام إلى الإيمان العاطفي الذي شاركَ به ابن عمّه، لا الإيمان العقلاني بالدعوة المحمدية .

وقد ربط (إلياد) كغيره من المفكرين المسيحيين بشأن خلافة الإمام عليعليه السلام بحادثتي إيمانه وبيعته الأولى المعروفة بـ« بيعة الدار » والتي أنتجت عن تعيينه خليفةً له على المسلمين في المستقبل، وانه الشخص الجدير بحمل أعباء مسؤولية الرسالة المحمدية.

وهذا بالفعل ما أراده الباحث من دمج فكرة « الإمامة » بفكرة «الإيمان» وتوصّل من خلالها إلى نتيجة مهمة جداً وحسّاسة تتعلق بقضية استخلاف النبي ﷺ لابن عمّه وزوج ابنته عليّاً عليه السلام وقد اختاره فعلاً لهذه المهمة، قائلاً:

«أن يكون محمداً قد اختار علياً كخليفة»[٩].

وسارَ المؤرخ الفرنسي (هنري ماسيه)[١٠] في كتابه المشهور «الاسلام» نحو الانطلاق من فكرة الصراع على سلطة الحكم بعد رسول الاسلام جارياً في رسم الاندلاع السياسي فقط، بقوله:

«اندلعت أزمة سياسية حول موضوع خلافة محمد، وتصارع المدنيون والمكيون على السلطة»[١١] .

وقال بعد الاندلاع ان الإمام علي عليه السلام كان بإمكانه الفوز بالسلطة؛ لأنّه أول المؤمنين بالدعوة المحمدية وابن عمّه وصهره لكنه خسر بسبب الظروف التي أُحيطت به من قلة العدد والخوف من التمزق، قائلاً :

«أما علي ابن عمّ محمد وصهره والمؤمن منذ الساعة الأولى، فقد كان باستطاعته الاستفادة من هذه الميزات، ولكنه أظهر في هذه الظروف تردداً جعله يخسر فيما بعد»(١٢).

واقتفى المستشرق الأمريكي (ايرفنج)(١٣) منهج الأسبقية في الإسلام، وقد أورد لنا دعوة النبي محمد صلى الله عليه وآله لقومه وحديثه صلوات الله وسلامه عليه لهم: «قد جئتكم بخير الدنيا والآخرة، وقد أمرني ربي ان أدعوكم إليه، فأيكم يجيبني إلى هذا الأمر ويؤازرني عليه، فيكون وصيي ووزيري ويكون أخي ؟ »، ويذكر (ايرفنج): «ظل بعضهم صامتا ... وأخيرا قطع علي هذا الصمت وصاح مدفوعا بحماسة الشباب، متناسيا صغر سنه وقلة خبرته حيث قال: «أنا يا رسول الله وزيرك»، حينئذ احتضن النبي محمد صلى الله عليه وآله الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام وضمه الى صدره، وقال: «ها هو ذا وصيي ووزيري، ها هو ذا أخي»(١٤).

يُشيد المؤرخ (سيديو)(١٥) بمواقف الإمام علي عليه السلام مع ابن عمه الرسول الأعظم محمد صلى الله عليه وآله المشهورة والمعروفة والتي كانت من أجل رفع راية التوحيد وإعلاء كلمة الحق، وإنها دلالةٌ واضحة لا يمكن نقضها بتنصيب وتعين الإمام علي عليه السلام خليفة على سائر المسلمين من قِبل النبي صلى الله عليه وآله وذلك منذ بداية الدعوة الإسلامية حين جمع رؤساء قريش وعرضَ عليهم تلك الدعوة، إذ يقول (سيديو) :

«إن إيمان علي المبكر حقيقة لا سبيل إلى الطعن بها؛ وذلك لأن عليّاً كان حقاً أول المؤمنين وأول المؤازرين لمحمد الرسول. ومما لا يمكن نقضه أو الانتقاص منه هو ان الرسول قد عيّنَ عليّاً ونصبّهُ أخاً ووصياً وخليفةً على كل المسلمين أمام زعماء قريش، وذلك عندما عرضَ عليهم أمر رسالته وطلبَ مؤازرتهم فرفضوا جميعاً عرضه إلاّ علي الذي قَبِلَ هذا العرض وأعلن وقوفه الكامل إلى جانبه»(١٦).

ثانياً: الصفات الشخصية للإمام علي عليه السلام:

لقد انتهت الدراسات الغربية إلى أن القوة الشخصية هي الأكثر فاعلية وتأثيراً من سائر القوى. وعلى الرغم من تأكيد الإمام أمير المؤمنين عليه السلام على قضية التوافر على القوة لأنه يقرر بأن «لا رأي لمن لا يُطاع » إلا إنه يُشدد على أن القوة لا تتعدى أن تكون وسيلة يتوسل بها المؤمن لتمرير المبادئ الخيرة، وليست هدفاً مستقلاً يُسعى إليه، وذلك أن طلب القوة من أجل التسلط على الناس يُعد أحد الدوافع المرضية للساعين اليها. وقد أُشتهر عنه عليه السلام مقولته البالغة في العظة: «والله لدنياكم هذه أهون في عيني من عراق خنزير في يد مجذوم »[١٧][١٨].

لذلك اهتم المستشرقون بعناية خاصة في بيان القوة من صفات الإمام علي عليه السلام وتقييم شخصيته؛ وذلك للدور الكبير الذي أولاه النبي صلى الله عليه وآله له في أكثر المناسبات التي توالت أيام دعوته الإسلامية، واختصاصه دون غيره من الصحابة بأمور القيادة والحاكمية، فقد ذكر المستشرق (دونلدسن) بأن فضائل الإمام علي عليه السلام كانت من الكثرة ما أثارت حسد بني أمية وكرههم له، ويروى ان النبي صلى الله عليه وآله عندما خرج الى غزوة تبوك إبقاه في المدينة وقال له: «أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى»[١٩].

أما المستشرقة الايطالية (فاغليري)[٢٠] فقد وصفت الإمام علي عليه السلام وصفاً يحمل صوراً واقعية للحاكم الحقيقي للمسلمين، إذ انه كان متمسكاً بالإسلام بشدة، وقدّم خدمات للإسلام في أيامه المبكرة، إضافةً الى مقدرته السياسية والإدارية، ومن خلال صراعه مع الحكومة كان يبغي تطبيق القرآن واتّباع سنة النبي صلى الله عليه وآله التي اهملت في رأيه، وبهذه السياسة أو بسبب هدفه بالدفاع عن حق البيت الهاشمي بالخلافة كان ملزماً بمعارضة المبدأ الذي يعطي هذا الحق الى كل قبيلة النبي محمد صلى الله عليه وآله وجعل قريش تقف ضده رغم انه منها[٢١].

وتحدّث المستشرق (يان ريشار) عن أفضلية الإمام علي عليه السلام دون غيره للخلافة والحكم؛ وذلك لحصوله على الصفات التي تؤهلهُ لهذا المنصب، وأكد ذلك بقوله: «فإذا نظرنا إلى عامة المسلمين، وجدنا ان علياً هو النموذج الأمثل للحاكم الواعي والملهم، وفي الأصل فانه كان يقوم بما يشبه وظيفة الوزير في حكومة النبي، وكان قوياً كالأسد، ومُسلّحاً بسيفه (ذو الفقار) الذي كان له حدان، ولكنه تحوّل بحكم الايدولوجيا المناضلة إلى شهيد في سبيل العدالة. وحقاً فانه كان في وسع أن يثور على تعيين الخلفاء الثلاثة الذين سبقوه. وعلى العزل الكامل الذي وضعه في عثمان، وكان بوسعه أن يحتال على معاوية، كمقدمة لإضعافه أي موالاته أولاً، للهجوم عليه فيما بعد بصورة المفاجأة وكان بإمكانه أن يتجاوز بالحيلة، ما علق في رؤوس الرماح من وريقات القرآن، في معركة صفين، واستخدم تفوقه العسكري فيها حتى النهاية »[٢٢] .

ثالثاً: شجاعة الامام علي عليه السلام :

لم تغب حقائق الشجاعة المتمثلة في الإمام علي عليه السلام عن ذهن (كارا ديفو)[٢٣] بشكل أو بآخر، فكان البطل المغوار الذي حاربَ إلى جانب النبي صلى الله عليه وآله منذ الوهلة الأُولى من شبابه وتسلّحه بذي الفقار، ومن المُلفت للنظر ان البارون يجمع بشكل واضح بين شجاعة الإمام علي عليه السلام البدنية والروحية من جهة، وبين خلافته على المسلمين من قِبل النبي الأعظم محمد صلى الله عليه وآله من جهة أُخرى، تلك الخلافة التي أكدها نبينا صلى الله عليه وآله يوم غدير خم.

فكان هذا الاعتراف من قِبل الباحث لهذه الحقائق موجبه لئن يُنّصب علياً عليه السلام ولياً وخليفةً على كل المسلمين، ليس في يوم غدير خم فحسب، بل في مناسبات متعددة وليست غدير خم إلاّ آخرها، متمثلاً (كارا ديفو) بالحديث النبوي المشهور: « من كنت مولاه فعلي مولاه »، وما ورد عنه قائلاً :

«وحارب عليٌّ بطلاً مغواراً إلى جانب النبيّ، وقامَ بمآثر معجزات، ففي موقعة بدر كان علي، وهو في العشرين من عمره، يشطر الفارس القرشي شطرين اثنين بضربةٍ واحدة من سيفه، وفي أُحد، تسلّحَ بسيف النبيّ ذي الفقار، فكان يشقّ المفاخر بضربات سيفه ويخرق الدروع. وفي الهجوم على حصون اليهود في خيبر، قلقلَ علي بيده باباً ضخماً من حديد. ثم رفعه فوق رأسه متخذاً منه تُرساً مِجنّاً[٢٤]. أما النبيّ، فكان يُحبّه ويثق به ثقة عظيمة، وقد قال ذات يوم، وهو يشير إلى علي: من كنت مولاه فعلي مولاه[٢٥].

وقد أشار المستشرق (جان بروا)[٢٦] إلى الموقف البطولي المعروف من مبيت الإمام علي عليه السلام في فراش النبي صلى الله عليه وآله، أثناء هجرته من مكة إلى المدينة، قائلاً:

«ترك النبي صلى الله عليه وآله على فراشه نهباً لسيوف المؤامرة البطل المضجعي والمؤمن الشاب ابن عمه وربيبه علي بن أبي طالب »[٢٧].

ووصف (بودلي)[٢٨] الإمام علي عليه السلام بأنه ذلك الجندي الأمين على الإسلام والذي سيصبح في يوم من الأيام خليفة، بقوله :

«وعلي الجندي الأمين الباسل، كان محمد بطله، وكان القتال هوايته، انه رجل العسكر والقتال، وسيصبح في يوم من الأيام خليفة »[٢٩].

وفي ذكر معركة خيبر فقد بيّنَ (جيورجيو)[٣٠] أحداثها مبرزاً الدور القيادي للإمام علي عليه السلام فيها بعد أن عجز غيره من الصحابة في حسم نتيجة المعركة، حيث انتخب علياً عليه السلام من بينهم وسلّم اللواء لشجاعته وصبره، وكان أرمد العينين حين بلغه أمر القيادة ومع ذلك فقد وافق وأقدمَ على محاصرة قلعة خيبر[٣١].

وأضاف (جورجيو)، حين سقطت آخر قلعة من قلاع خيبر كان النبي محمد صلى الله عليه وآله قد بلغه ما أحرزه الامام علي عليه السلام من انتصار باهر، فقبّلهُ بحضور المسلمين ودعاه بـ (أسد الله) وغدا ذلك لقباً له[٣٢].

وكتبت المستشرقة (فاغليري) بحثاً عن الإمام علي عليه السلام وخصصت جانباً من هذا البحث لمآثره العسكرية، وذكرت أنّ الإمام علي عليه السلام قد اشترك في كل الحملات العسكرية تقريباً حاملَ لواء خلال حياة النبي صلى الله عليه وآله، وكان دائماً مظهراً الشجاعة وفيما بعد أصبحت شجاعته نموذجاً ملحمياً، وقام في معركة بدر بقتل عدد كبير من القرشيين، وفي معركة خيبر استعمل أحد الأبواب الثقيلة درعاً له، وكان نصر المسلمين على اليهود نتيجة لحماسته، وفي حنين كان أحد أولئك الذين دافعوا عن الرسول صلى الله عليه وآله بشجاعته(٣٣).

الدراسات الاستشراقية التي تبنّت الغدير لتأسيس الحكومة الإسلامية:

لقد تبنت المنظومة الاستشراقية في بعض دراساتها التاريخية تأييد الموقف من استخلاف النبي محمد صلى الله عليه وآله للإمام علي عليه السلام الحكم يوم غدير خم، وقد تجرّد من أهل الغرب رجالٌ من مفكري المستشرقين دراسة التاريخ الإسلامي طلباً للتعرّف على شأن هذه الأمة، وإدراك الحقيقة في معرفة الوقائع. وكانت واقعة «غدير خم» من تلك الوقائع التي رأوا من الواجب الوقوف على دلالاتها وتقصّي الحقيقة من مفرداتها.

لذلك فكانت رؤية المؤرخ الفرنسي (يان ريشار) في قضية الخلافة وإعلان البيعة للإمام علي عليه السلام قُرب غدير خم هي في حقيقتها قضية محسومة ولا مجال للطعن بصحتها أو باعتراف الجميع بحدوثها، إلا أُخذت من صاحبها، بقوله :

«وعلى الرغم من أن علياً هو الخليفة المُعيّن من قِبل النبي، فإنه أُستبعد عن هذه الخلافة »(٣٤) .

ثم ان باحثنا (ريشار) كان يعرف ان ما أراده الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله شيء وما حدث بعد وفاته شيء آخر مُعاكس له تماماً؛ وذلك لما كان يحمله مؤرخنا وما عُرف

عنه من تعمق ومعرفة في السيرة النبوية، فمنذ البيعة الاولى التي سميت بـ «بيعة الدار» والتي أحجم الحضور في محضر النبي صلى الله عليه وآله عن مناصرته في الرسالة باستثناء الإمام علي عليه السلام أعلن فيها خليفة شرعياً على المسلمين، ثم تبعتها بيعات أُخر كان آخرها بيعة الغدير التي كانت واضحة عن الإرادة الإلهية المؤيدة للإرادة النبوية في تعينه حاكماً ووصياً.

أما المستشرق (جرهارد كونسلمان)[٣٥] فقد رسم الصورة التي كان الرسول الكريم صلى الله عليه وآله يرى بسبب قوة وعمق أثر هذه الحادثة في مسيرة الرسالة المحمدية وتوجهاتها من خلال قوة البصيرة التي كان يتحلى بها والرؤية المستقبلية الصائبة أنَّ توجهات المسلمين ستنحرف عن مسارها الصحيح الذي رسمه لها إلى نهج غير قويم وغوي؛ وذلك في حالة تخلّيهم عن بيعة الإمام علي عليه السلام، ولن يحصد المسلمون منه إلاّ الفرقة والرجوع إلى الروح القبلية الجاهلية؛ ولأنَّ النبي محمد صلى الله عليه وآله كان يدرك هذه الحقيقة، فقد كان كثيراً ما يجعل علياً عليه السلام يُمثلّهُ ويُقدّمه على الصحابة في تفويضه لكثير من الأمور، وهذا التكليف هو الذي أشار إليه الباحث (كونسلمان) بأن من وراءه خصوصية لهذا الرجل الأمور دون غيره، وهو تذكير للإمام وللمسلمين بعد وفاته بهذه المكانة، بقوله :

«وكان تكليف محمد لعلي بتمثيله- وان كان مؤقتاً قد جعل عليّاً- الذي فضلَّ على آخرين- يوقن انه سيحصل على مكانه خاصة بعد وفاة الرسول»[٣٦] .

وقد كان (كونسلمان) واضحاً عند تصريحه حول حجة الوداع، فهو يرى أن لها وللخطبة التي أعقبتها أبعاداً روحية وسياسية لا يمكن أن تخفى على الجميع، فالنبي صلى الله عليه وآله قد ذكّرهم بحقائق ووقائق ليس من الممكن تجاهلها أو الإغفال عنها في تلك الساعات الحاسمة من تاريخ الدعوة الإسلامية خاصةً وهو في لحظاته الأخيرة من الأجل القريب.

لذلك يشير (كونسلمان) إلى حديث النبي محمد ﷺ: « أيها المؤمنون إن قضيت، فسيبقى القرآن – كلام الله – وآل بيتي»(٣٧)، والذي يحض أتباعه من خلاله الرجوع إلى مرجعيتين متكاملتين هما القرآن وأهل البيت(٣٨).

وقد تبنى مؤرخنا واقعة « غدير خم » بأحقيّة الإمام علي عليه السلام وان النبي ﷺ قد نظمَّ بوضوح مسألة الخلافة في حجة الوداع قبل عودته إلى المدينة أمام المسلمين، قائلاً :

«وقبل موت محمد بقليل كان قد قام بالحج من المدينة إلى مكة والمسلمون يعتبرون هذا إكمالاً لكل النبوءات وإتماماً للدين وكان كل من يؤمن بأحقية علي بعد موت النبي كان يرى ان محمداً كان قد نظمَّ بوضوح مسألة الخلافة قبل عودته للمدينة، ففي موقع يدعى غدير خم، قامَ محمد أمام كل المؤمنين الذين ذهبوا معه إلى مكة بتكليف علي بلا شك بتجهيز نفسه لتسلّم أعلى منصب»(٣٩).

ثم بعد أن تبنى الواقعة يشير إلى المجموعة التي آمنت بتكليف الرسول الأعظم ﷺ ودعاهم بعدة أسماء منها: حزب علي، أو حزب آل بيت النبي، انهم كانوا مجموعة صغيرة فلا يمكن لهم مقاومة الأكثرية التي نقضت التكليف، قائلاً :

«أما من آمنوا بهذا التكليف فسرعان ما صاروا شيعة علي أي حزب علي أو حزب آل بيت النبي. إلاّ ان أتباع حزب علي كانوا قلة فلم يستطيعوا مقاومة الخليفة أبو بكر مقاومة جديدة»(٤٠) .

ويؤكد الباحث (كونسلمان) عندما رأى ان الأمر قد خرجَ حقاً من يد الإمام علي عليه السلام ؛ وذلك لأنَّ الإمام الذي كان مشغولاً بواجباته تجاه الرسول الأكرم ﷺ بعد رحيله إلى الباري عزوجل عادَ بعد إتمام واجباته ليرى ان الخلافة التي فقدها أو أُخذت منه غدراً ومكراً إلى يد غيره في سقيفة بني ساعدة لم تكن ناتجة عن عملية شورى؛ بل كانت ناتجة عن مؤامرة؛ إذ كانت تُتخذ فيها قرارات سياسية(٤١).

وقد اعتبرت المستشرقة (كارين آرمسترونغ)[٤٢] بأن الإمام علي عليه السلام هو الإمام والوصي والحاكم الشرعي على جميع المسلمين من الناحية الفعلية، ومن ثم فان مخالفته تعني مخالفة النبي محمد صلى الله عليه وآله نفسه. ومن الملاحظ أيضا انها ركزت وبوضوح في كتاباتها على ولاية الإمام علي عليه السلام ووصايته، فقد اعترفت (آرمسترونغ) بأحقيته، وبأنه الوصي من بعد الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله على الرغم من صغر سنة؛ إذ قالت :

«وأما التلميذ الرابع والمقرّب من محمد فهو وصيّه علي الذي كان أصغر سنا من الباقين »[٤٣] .

وسَجّلَ المستشرق الفرنسي(دومينيك)[٤٤] مشهدهُ التاريخي في يوم الغديرمُعلناً ان فصول خطبة الوداع التي ترددت في أسماع المسلمين تحت الشمس المُلتهبة في كبد السماء في أحد أيام شهر ذي الحجة والمسمى بـ (عيد ذي الحجة أو عيد الغدير) أنتجت إعلان التنصيب والمبايعة للإمام علي عليه السلام من قِبَل نبي الإسلام محمد صلى الله عليه وآله خليفةً على المسلمين حيث: «أعلن محمد تنصيب علي خليفةً له»[٤٥].

ولم يتوقف المؤرخ بالتحديد على ذكر تلك البيعة الخالدة؛ بل ذكر في كتابه المشترك مع (جانين سورديل)[٤٦] وأكدَ ان النبي محمد صلى الله عليه وآله أوصى بالخلافة للإمام علي عليه السلام من بعده بالقول:

«إن النبي قد أوصى فيه بخلافة علي من بعده»[٤٧].

ومن ثم فإن هذا الأمر لم يحدث بعد وفاته واختيار من قُلدَ للخلافة دون الشرعية في الانتخابات، وإنها كانت أي الانتخاب أو التعيين في ظروف مختلفة وغير متفق عليها، قائلاً :

«ولم يحدث شيء من هذا بعد موته أبداً بعدما اختير أبو بكر ثم عمر ثم عثمان وحتى علي، إنْ لم يكن بالانتخاب بالمعنى الصحيح، فبالتعيين على الأقل، في ظروف مختلفة وغير متفق على وصفها، من قِبل جماعة المؤمنين لكي يكونوا خلفاء النبي»[٤٨].

وفي تعرّضه لمسألة مهمة في الرسالة المحمدية أخذ الباحث يرسم النقاط الأُولى للرسالة في المساواة والامتيازات التي أعلنها عن الانتماءات الدينية الأُخر من أهل الكتاب وخاصة من مسيحيو البلدان الإسلامية، ويؤكد ذلك ما أوصى به النبي صلى الله عليه وآله في خطبة الوداع .

هذه الامتيازات والمساواة يعترف (دومينيك) انها ما طُبقت بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وانه كان بالإمكان لها البقاء في سماء حقوق الإنسان لو أن المجتمع الإسلامي أعلن ولايته للإمام علي عليه السلام منذ البداية، بقوله :

«لا شك أن هذه الامتيازات كان يمكن أن تصبح فيما بعد أكبر وأهم لو أن المجتمع الإسلامي تَبعَ علياً واعتمد المبادئ التي تميزت بها الحركة الشيعية فيما بعد»(٤٩).

وأطلَّ المستشرق (سودر بلوم) بوجهة نظر أشار فيها إلى ان الخلافة عند الشيعة المعتدلين لا تأخذ صفة التجسيد بمعناه التام، ولكن اعتقادهم بان حق الخلافة يعود إلى أسلاف الإمام علي عليه السلام، وهو ابن عم النبي محمد صلى الله عليه وآله وزوج فاطمة عليها السلام، يستند الى صلة قرابة الدم والأمر الإلهي وليس كما يعتقد السنة بان الخلفاء يجب انتخابهم أو تعيينهم من عامة الناس(٥٠).

ويعد المستشرق (دونلدسن)(٥١) واحداً من أبرز المستشرقين الذين أولوا موضوع الخلافة اهتماماً في كتابه (عقيدة الشيعة)، لأنه اعتمد في دراسته مصادر ومراجع متعددة واستخدم آليات البحث التاريخي للوصول الى النتائج المقنعة، ففي قضية الخلافة وحكم المسلمين بدأ كلامه بقولٍ أكد فيه بأن دراسة أحداث التاريخ عند المسلمين، وهو يرى في المقام الأول الشيعة يُعلّقون أهمية كبرى على الخبر الوارد عن النبي محمد صلى الله عليه وآله عند عودته من حجة الوداع. حيث نزل مكاناً يُعرف بـ (غدير خم) وفيه أعلن لمن كان رغبته في جعل الإمام علي عليه السلام خليفة من بعده(٥٢).

ويضيف (دونلدسن) القول بأنه لا يعزب عن بال أحد من ان علياً عليه السلام لم يكن هو ابن عم الرسول صلى الله عليه وآله وصهره فحسب؛ بل ان أبا طالب كفل محمداً صلى الله عليه وآله وربّاه وحماه فلا غرو أن يرغب الرسول في أن ينظر المسلمون الى الامام علي عليه السلام نظرهم الى المرجع الثاني في الأهمية من بعده، فيحتمل انه قال في أثناء غزوة الحديبية «من كنت مولاه فعلي مولاه»(٥٣) .

الخاتمة
(نتائج البحث)

وأخيراً وبعد إتمام البحث بعون الله سبحانه وتعالى تمكن الباحث من الخروج بنتائج عدة نذكر منها الآتي:

أولاً: يكاد يتفق عدد من المستشرقين على انّ مسألة الغدير تتعلق بجوهر الرسالة السماوية وتكملة الإنجازات النبوية التبليغية وتكمن في إبراز وصاياها، التي لا تنقسم ولا تفترق عن الأوامر القرآنية وكمال الدين يكمن في الإمامة ومنها تنصيب وتولية الإمام علي عليه السلام حاكماً وأميراً وخليفةً ووصياً لنبيّه صلى الله عليه وآله على كافة المسلمين .

ثانياً: يعتقد أغلب المستشرقين ان الإمام علي عليه السلام هو ثاني من أسلم بعد زوج الرسول محمد صلى الله عليه وآله السيدة خديجة رضوان الله عليها اعتماداً على ما تناقله مؤرخينا المسلمين .

ثالثاً: أشاد المستشرقون بشجاعة الإمام علي عليه السلام في المعارك التي خاضها سواء كانت في بداية نشر الإسلام وخاصة الى جانب الرسول محمد صلى الله عليه وآله دون غيره .

رابعاً: اهتم المستشرقون بعناية خاصة في بيان القوة من صفات الإمام علي عليه السلام وتقييم شخصيته؛ وذلك للدور الكبير الذي أولاه النبي صلى الله عليه وآله له في أكثر المناسبات

التي توالت أيام دعوته الإسلامية، واختصاصه دون غيره من الصحابة بأمور القيادة والحاكمية .

خامساً: أسهمت الدراسات الاستشراقية في بيان الموقف من استخلاف النبي محمد صلى الله عليه وآله للإمام علي عليه السلام الحكم وتأييد ذلك من اعلان التنصيب يوم غدير خم .

سادساً: أدركت الشخصيات المُنصفة من المستشرقين ان يوم الغدير واقعة محتومة لا يختلف فيها اثنان .

* هوامش البحث *

(١) أيلرلنغ ليدوك بيترسن، ولد في الدانيمارك،عُرفَ بكتاباته الخاصة في دراسة ونشأة ونمو الكتابة التاريخية الاسلامية في أغلب القرون واستيعابه للنص العربي، وباحثاً ومؤرخاً في كثير من الميادين المعرفية.
بيترسن، علي ومعاوية في الرواية العربية المبكرة، ترجمة: عبد الجبار ناجي، ط الاميرة- بيروت ٢٠٠٩م ،المقدمة .

(٢) علي ومعاوية في الرواية العربية المبكرة، ص٤٧ .

(٣) الساعدي، محمد، ملامح القيادة الناجحة في ضوء منهجية الامام علي عليه السلام، ط الاولى قم – ذوي القربى ١٤٣٥هـ، ص١٠٦ .

(٤) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، ط الاولى دار احياء الكتب العربية – عيسى البابي الحلبي وشركاه – ١٣٧٨هـ، ج٥، ص١٦٨ .

(٥) ابن مزاحم، نصر، وقعة صفين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط الثانية المدني – مصر ١٣٨٢، ص١٠٣ .

(٦) للاطلاع ينظر: ملامح القيادة الناجحة في ضوء منهجية الامام علي عليه السلام، ص١٠٨ – ١١٣ .

(٧) ولد في بوخارست عاصمة رومانيا سنة ١٩٠٧م، حصل على الدكتوراه عن اليوغا في الهند عام ١٩٣٢م، وعُين بعد عودته الى بوخارست منصب الملحق الثقافي لسفارة رومانيا في لندن ثم بعد ذلك في لشبونه عاصمة البرتغال، وفي عام ١٩٤٥م عُين أستاذا في معهد الدراسات العليا

في باريس، ثم درس في جامعة السوربون وفي جامعات أوربية مختلفة، وفي عام ١٩٥٧م انتقل الى جامعة شيكاغو في امريكا ليدرس علوم الميثولوجيا وتاريخ الاديان، وقد استمر في هذا العمل حتى وفاته سنة ١٩٨٦م، له عدة مصنفات تربو على الاربعين كتابا منها: دراسة في تاريخ الاديان، واسطورة العود الابدي، وملامح من الاسطورة، واليوغا خلود وحرية، وصور مرموز، والتنسيب والولادات الصوفية وغيرها .

إلياد، ميرسيا، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة: عبد الهادي عباس، ط دار دمشق – دمشق ١٩٨٧م، المقدمة .

(٨) تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ج٣، ص٧٧ .

(٩) المصدر نفسه، ج٣، ص٩٠ و ص١٣٤ .

(١٠) ولد هنري ١٨٨٦م في فرنسا، ويعتبر من علماء الاستشراق الذين قدموا دراسات قيّمة عن الثقافات الشرقية، وقد نقل إلى اللغة الفرنسية بأمانة ودقة روائع الأدب الفارسي والعربي. كان أُستاذاً بجامعة الجزائر سنة ١٩١٦م- ١٩٢٧م ومديراً للمدرسة الوطنية للغات الشرقية سنة ١٩٢٧م وعضواً في مجمع الكتابات والأدب، والمجمع العلمي بدمشق. له آثار عديدة منها: روضة الورد للسعدي الشيرازي ١٩١٩م، والإسلام المذاهب والمؤسسات القضائية١٩٣٠م، وتحقيق كتاب الاكتفاء للكلاعي في جزأين ١٩٣٣م، وحسن التصرف في تقاليد الشيعة، ونصوص عبرية عربية في فاس، وتفسير أبي الفتح الرازي ١٩٥٠م، وملامح الحج إلى مكة في الشعر الفارسي، وقصائد رثاء الأئمة عند الشيعة، وماسينيون وايران، وكتاب الخصائص، والموازنة لحمزة الأصفهاني وغيرها، توفي سنة ١٩٦٩م.

حمدان، عبد الحميد، طبقات المستشرقين، ط مكتبة مدبولي – مصر، ص١٩٣.

(١١) ماسيه، هنري، الاسلام، ترجمة: بهيج شعبان، ط بيروت – ١٩١٦م، ص٥٧ .

(١٢) المصدر نفسه، ص١٩٣ .

(١٣) واشنطن ايرفنج ولد سنة ١٧٨٣م، مؤلف وكاتب مقالات وسير ومؤرخ دبلوماسي أمريكي، برز في النصف الاول من القرن التاسع عشر، من أشهر قصصه القصيرة: ريب فان وينكل، واسطورة الوادي الناعس، ومن مؤلفاته التاريخية: محمد وخلفاؤه، توفي سنة ١٨٥٩م.

(١٤) ايرفنج، واشنطن، محمد وخلفاؤه، ترجمة: د. هاني يحيى، المركز الثقافي العربي – بيروت ١٩٩٩م، ص٦٥ .

(١٥) لوي بيير أوجين أميلي سيديو، مستشرق فرنسي، ولد سنة ١٨٠٨م، كان أبوه (جان جاك إمانويل) من المستشرقين أيضا، أخذ عنه ابنه بعض اللغات الشرقية، وتخرج من كلية هنري

الرابع، وعين مدرسا للتاريخ في كلية بوربون سنة ١٨٢٣م واشتغل بعلم الفلك، وعلت شهرته، وهو صاحب كتاب خلاصة تاريخ العرب، ألفه بالفرنسية، واشرف علي مبارك باشا على ترجمته، ومن آثاره أيضا: جامع المبادىء والغايات في الالات الفلكية لأبي الحسن علي المراكشي، توفي سنة ١٨٧٥م .

الزركلي، خير الدين، الاعلام، ط الخامسة دار العلم للملاين – بيروت ١٩٨٠م، ج٥، ص٢٤٦.

(١٦) سيديو، خلاصة تاريخ العرب، ترجمة: علي باشا مبارك، ط دار الآثار – بيروت – ١٤٠٠هـ ص١٤ .

(١٧) شرح نهج البلاغة، ج١٩، ص٦٧ .

(١٨) ينظر: ملامح القيادة الناجحة في ضوء منهجية الامام علي عليه السلام، ص٣٠٩ .

(١٩) دونلدسن، دوايت، عقيدة الشيعة، ترجمة: ع. م، ط مؤسسة المفيد – بيروت ١٩٩٠م، ص٦٢.

(٢٠) لورا فيشيا فاغليري، باحثة ايطالية ولدت سنة ١٨٩٣م، اهتمت بالتاريخ الاسلامي القديم والحديث، وكذلك اهتمت بفقه اللغة العربية وادابها، من آثارها: قواعد العربية في جزأين، والاسلام، وكثيرا من الدراسات منشورة في المجلات الاستشراقية.

(٢١) ينظر: جياد، حاتم، الامام علي عليه السلام في كتابات المستشرقين، ط دار الضياء – النجف الاشرف ١٤٣٢هـ، ص١١٣.

(٢٢) ريشار، يان، الاسلام الشيعي، ترجمة: حافظ الجمالي، ط دار عطية – بيروت ١٩٩٦م، ص٤٠.

(٢٣) البارون كارا ديفوا، مستشرق فرنسي في القرن التاسع عشر الميلادي، عُني بالدراسات العربية عامة، وبالفكر الإسلامي خاصة، ولا سيما الفلسفة والعلوم، له عدة مصنفات مهمة منها: مفكرو الإسلام وهو على خمسة أجزاء، وابن سينا والغزالي، وترجمة التنبيه والاشراف للمسعودي، وترجمة تائية ابن الفارض، ودراسته عن الحكمة الإشراقية للسهروردي المقتول نُشرت بالمجلة الآسيوية عام ١٩٠٢م. وله في العلوم والرياضيات منها: كتاب الكرويات ليحيى بن محمد المغربي، والآلات والحيل لهيرون، والآلات المفرغة الهواء والمائية لفيلون البيزنطي .

ينظر: جماعة، الموسوعة العربية الميسرة ،ط الدار القومية – مصر – ١٩٦٥م، ص١٤١٩؛ أيضاً: طبقات المستشرقين ، ص١٣١ – ١٣٢ .

(٢٤) أي الدرع .

(٢٥) ديفوا، مفكرو الإسلام، ترجمة: عادل زعيتر، ط بيروت، ج٥، ص ١-٢ .

(٢٦) وهو من كبار المستشرقين الفرنسيين، له مؤلفات متعددة منها: محمد نابليون السماء.

«٢٧ بروا، جان، محمد نابليون السماء، ترجمة: محمد صالح البنداق، ط دار الانصاف – بيروت ١٩٤٧م، ص٥٤ .

(٢٨) ازداد بودلي، ولد في باريس سنة ١٨٩٢م، درس في معهد ابتون، وفي اكاديمية ومن هناك فوض ملتحقا بفيلق حاملي البندقية للجيش البريطاني فوج المشاة بصفته ملازم ثاني وكان ذلك عام ١٩١١م، ثم تدرج الى ان وصل الى رتبة الكولونيل، وعين مساعدا للملحق العسكري لباريس، قضى مدة سبع سنوات مع البدو لكي يصل الى معرفة شخصية النبي محمد صلى الله عليه وآله الذي جمع العرب وكوّن اعظم امبراطورية.

(٢٩) بودلي، رونالد فكتور، حياة محمد الرسول، ترجمة: عبد الحميد جودت السحار ومحمد محمد فرج، ط القاهرة – ١٩٦٤م، ص٤١٢ .

(٣٠) هو كونستانس فيرجيل جيورجيو، ولد عام ١٩١٦م في مدينة «روس باني» محافظة مولواي بوميا، تخرج من جامعة بوخارست في العلوم الفلسفية ثم عين في السلك الخارجي، وتبوء منصب وزير الخارجية الرومانية، هاجر الى فرنسا حيث شرع بالتدريس والتاليف، استأثرت مطالعاته باهتمام للتاريخ الاسلامي فكتب في مجال السيرة النبوية .

ينظر: جيورجيو، نظرة جديدة في سيرة رسول الله، ترجمة: د. محمد التونجي، ط الدار العربية للموسوعات – بيروت – ١٩٦٦م، المقدمة .

(٣١) المصدر نفسه، ص٣٣١ .

(٣٢) المصدر نفسه، ص٣٣٢ .

(٣٣) ينظر: الامام علي عليه السلام في كتابات المستشرقين، ص١٣٣ .

(٣٤) الاسلام الشيعي، ص٣٥ .

(٣٥) من أشهر الصحفيين الألمان، عملَ لوقت طويل محققاً بالتلفزيون الألماني، ومن خلال عمله هذا صار على دراية كبيرة بالتطورات السياسية في منطقة الشرق الأوسط وخاصة في المنطقة العربية، له مؤلفات كثيرة منها: العرب والقدس، وأغنياء الشرق، والحرب غير المقدسة (لبنان)، والنيل، وغيرها .

(٣٦) كونسلمان، سطوع نجم الشيعة، ترجمة: محمد ابو رحمة، ط مكتبة مدبولي – القاهرة ١٩٩٢م، ص١٢ .

(٣٧) اشارة إلى قوله صلى الله عليه وآله: «اني تارك فيكم الثقلين، ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا، كتاب الله، وعترتي أهل بيتي، وانهما لن يفترقا، حتى يردا عليَّ الحوض» .

(٣٨) سطوع نجم الشيعة، ١٧ .

(٣٩) المصدر نفسه، ١٨ .

(٤٠) المصدر نفسه ،ص ١٩ .

(٤١) المصدر نفسه، ص١٥ .

(٤٢) ولدت كارين آرمسترونغ في انكاترا عام ١٩٤٤م، درست الادب الانكليزي بجامعة اكسفورد ثم التحقت بسلك الرهبنة في أحد الاديرة الكاثوليكية في انكلترا لمدة سبعة عشر عاما، قررت بعدها دراسة الديانات التوحيدية الثلاث. وتعد آرمسترونغ واحدة من أهم من حاضروا وكتبوا عن الاسلام والغرب خلال الحقبة الماضية. وترفض أن تُلقب بالمستشرقة، وكان أهم كتبها التي حققت أعلى نسبة مبيعات هو «تاريخ الله» الذي صدر عام ١٩٣٣م، ولها أيضا: «القدس مدينة واحدة وثلاثة أديان» صدر عام ١٩٩٦م، وكتابها الاشهر الذي أُعيد طباعته عدة مرات «محمد سيرة النبي». معجم أسماء المستشرقين، ص٥٤٩.

(٤٣) آرمسترونغ، الاسلام في مرآة الغرب، ترجمة: محمد الجورا، ط دمشق – ٢٠٠٢م، ص٢٩٥ .

(٤٤) ولد دومينيك سورديل في باريس عام ١٩٢١م، عُرفَ بكثرة تآليفه وتحقيقاته منها: وصفة الدواة والقلم وتعريفهما لأبي القاسم البغدادي تحقيق ومقدم (نشر المعهد الفرنسي بدمشق عام ١٩٥٢م)، وحوليات الآثار السورية عام ١٩٥٢م، وله في مجلة أرابيكا: سيرة ابن المقفع١٩٥٤م، وقضاة البصرة عام ١٩٥٥م، وكتاب الوزراء للجشهياري، وله المختارون العشرة (مجلة الدراسات الإسلامية ١٩٦٣)، وله مفهوم الإمامة في مطلع القرن الحادي عشر في رأي الشيخ المفيد (مجلة الدراسات الإسلامية ع٤ ١٩٧٢م، وتصنيف الشيع الإسلامية في كتاب الملل والنحل للشهرستاني وغيرها.
معجم أسماء المستشرقين، ٤٥٦ .

(٤٥) سورديل، الإسلام في القرون الوسطى، ترجمة: علي المقلد، ط دار التنوير – بيروت – ٢٠٠٧م، ص١١٨.

(٤٦) طومين جانين سورديل، ولدت في باريس عام١٩٣٥م، تخرجت على الأستاذ سوفاجه وكانت له عوناً في إصدار مجلة أرابيكا. لها من المؤلفات: كتاب الإشارات إلى معرفة الزيارات للسهروي (منشورات المعهد الفرنسي بدمشق ١٩٥٣م)، ومن دراساتها في نشر الدراسات الشرقية: كتابات عربية في كرك نوح ١٩٤٩م، ومرسومان أيوبيان١٩٥٢، ولها بقايا قديمة في الفن الإسلامي بدمشق ١٩٥٩م، ومفاتيح وأقفال الكعبة (مجلة الدراسات الإسلامية ١٩٧١). معجم أسماء المستشرقين، ٤٥٥.

(٤٧) دومينيك و جانين سورديل، الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي، ص١٣٦ .
(٤٨) سورديل، الإسلام في القرون الوسطى، ترجمة: علي المقلد، ط دار التنوير – بيروت ٢٠٠٧م، ص١٢٦ – ١٢٧ .
(٤٩) المصدر نفسه، ص١٥٦ .
(٥٠) ينظر: الامام علي عليه السلام في كتابات المستشرقين، ص١٩٢ .
(٥١) دونلدسن (أو دونالدسون)، من آثاره: عقيدة الشيعة طبع في لندن ١٩٣٣م نقل الى العربية في العراق، وأُعيد طبعه في لبنان ١٩٩٠م ولكن اسم المؤلف كتب في الطبعة الثانية خطأ: رونلدسن. وله سلمان الفارسي ١٩٢٩م، وعقيدة الشيعة في الامامة ١٩٣١م، والزواج العرفي في الاسلام ١٩٣٦م، والاسلام في الهند ١٩٤٨م، وفصل عن المسيح في اليعقوبي ١٩٣٣م.
(٥٢) عقيدة الشيعة، ص٢٢ .
(٥٣) المصدر نفسه، ص٢٣-٢٤.

* المصادر والمراجع *

خيرُ ما نبتدئُ بِهِ القرآن الكريم اللهم زَيّن به لساني وجمّل به وَجهي.

١- آرمسترونغ، كارين، (معاصر) .
الإسلام في مرآة الغرب، ترجمة: محمد الجورا، ط دمشق – ٢٠٠٢م .
٢- ريشار، يان، (معاصر).
الإسلام الشيعي، ترجمة: حافظ الجمالي، ط دار عطية – بيروت ١٩٩٦م.
٣- سورديل، دومينيك، (معاصر) .
الإسلام في القرون الوسطى، ترجمة: علي المقلد، ط دار التنوير – بيروت – ٢٠٠٧م .
٤- ماسيه، هنري، (ت ١٣٨٨ه - ١٩٦٩م) .
الاسلام، ترجمة: بهيج شعبان، ط بيروت – ١٩١٦م .
٥- الزركلي، خير الدين، (ت١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م) .
الاعلام، ط الخامسة دار العلم للملاين – بيروت ١٩٨٠م .

٦- جياد، حاتم ،(معاصر) .
الإمام علي عليه السلام في كتابات المستشرقين، ط دار الضياء – النجف الاشرف ١٤٣٢هـ.
٧- جماعة .
الموسوعة العربية الميسرة ،ط الدار القومية – مصر – ١٩٦٥م .
٨- إلياد، ميرسيا، (معاصر) .
دمشق – دمشق ١٩٨٧م .
٩- بودلي، رونالد فكتور، (معاصر) .
حياة محمد الرسول، ترجمة: عبد الحميد جودت السحار ومحمد محمد فرج، ط القاهرة – ١٩٦٤م.
١٠- سيديو، (ت ١٢٩١ه - ١٨٧٥م) .
خلاصة تاريخ العرب، ترجمة: علي باشا مبارك، ط دار الآثار – بيروت – ١٤٠٠هـ .
١١- كونسلمان، (معاصر) .
سطوع نجم الشيعة، ترجمة: محمد ابو رحمة، ط مكتبة مدبولي – القاهرة ١٩٩٢م.
١٢- ابن أبي الحديد، (ت٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م) .
شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط الأولى دار احياء الكتب العربية – عيسى البابي الحلبي وشركاه – ١٣٧٨هـ .
١٣- حمدان، عبد الحميد، (معاصر) .
طبقات المستشرقين، ط مكتبة مدبولي – مصر .
١٤- بيترسن، (معاصر) .
علي ومعاوية في الرواية العربية المبكرة، ترجمة: عبدالجبار ناجي، ط الأميرة- بيروت ٢٠٠٩م.
١٥- دونلدسن، دوايت، (معاصر) .
عقيدة الشيعة، ترجمة: ع. م، ط مؤسسة المفيد – بيروت ١٩٩٠م .
١٦- ايرفنج، واشنطن، (ت١٢٧٥ه - ١٨٥٩م) .
محمد وخلفاؤه، ترجمة: د. هاني يحيى، المركز الثقافي العربي – بيروت ١٩٩٩م .
١٧- بروا، جان، (معاصر) .
محمد نابليون السماء، ترجمة: محمد صالح البنداق، ط دار الانصاف – بيروت ١٩٤٧م .
١٨- ديفوا، (معاصر) .
مفكرو الإسلام، ترجمة: عادل زعيتر، ط بيروت .

١٩- الساعدي، محمد، (معاصر) .
ملامح القيادة الناجحة في ضوء منهجية الامام علي عليه السلام، ط الاولى قم – ذوي القربى ١٤٣٥هـ .
٢٠- ابن مزاحم، نصر، (ت ٢١٢هـ - ٨٢٧م) .
وقعة صفين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط الثانية المدني – مصر ١٣٨٢ .
٢١- جيورجيو، (معاصر).
نظرة جديدة في سيرة رسول الله، ترجمة: د. محمد التونجي، ط الدار العربية للموسوعات – بيروت – ١٩٦٦م.

❊❊❊

المستشرقة الرزينة لالاني
ودراستها عن الإمام الباقر عليه السلام

■ أ.د. حامد ناصر الظالمي

حصلت هذه المستشرقة على شهادة الدكتوراه عام ١٩٨٨، من قسم الدراسات العربية والشرق أوسطية في جامعة إدنبرة عن اطروحتها حول الإمام الباقر عليه السلام والموسومة بـ(الفكر الشيعي المبكر تعاليم الإمام محمد الباقر عليه السلام) وكان المشرف على هذه الأطروحة الدكتور ايان هوارد، والدكتورة لالاني من الباحثات في معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن، وحاز عملها هذا على جوائز عديدة في لندن وإيران وتُرجِمَ إلى لغات متعددة ومنها العربية. إذ قام سيف الدين قصير بذلك ونشرتها دار الساقي سنة ٢٠٠٤ وهي أستاذة في كلية الدراسات الشرقية بجامعة كامبردج ومستشارة في اللغة العربية في جامعة ديمونتفورت وتحاضر في معهد الدراسات الإسماعيلية.

هذه الرسالة تُعد من الدراسات الاستشراقية المهمة عن حياةَ الإمام الباقر عليه السلام وهي معتدلة في طروحاتها ونتائجها.إذ حاولت الباحثة إثبات مجموعة من الأفكار وهي:-

١- علمية الإمام الباقر عليه السلام التي فاقت معاصريه.

٢- تسامح الإمام الباقر عليه السلام وسيرته المحمودة.

٣- إنه أول إمام من أئمة الشيعة قام بالتعليم المُنظَّم أو بدأ بتنظيم التعليم الشيعي ووضع الضوابط له.

٤- قام بإثبات مفاهيم الإمامة (الإمامة، العصمة، الشفاعة) في ضوء القرآن الكريم.

٥- إثبات أنّ الإمامة هي بالنص وليست بالوراثة.

٦- والأمر المهم الذي بُني عليه الكتاب هو رأي لالاني أنّ جميع المدارس الفقهية الشيعية كانت قد اتبعت تعاليم الإمام الباقر عليه السلام وكل فروعها من (إمامية وزيدية وإسماعيلية) هي من مدرسة الباقر عليه السلام تحديداً.

هذه الأمور التي ذكرناها وتبنّتها الكاتبة ارتبطت بشخصية مهمة في العالم الإسلامي من حيث النسب فهو (أي الإمام الباقر عليه السلام) أول شخص يكون جداهُ الحسن والحسين عليهما السلام معاً. فهو محمد بن علي بن الحسين بن علي عليه السلام وأمه فاطمة أم عبد الله إحدى بنات الحسن بن علي عليه السلام كانت ولادته في المدينة يوم الثلاثاء لثلاث خلون من صفر سنةَ ٥٧هـ وكان عمره ثلاث أو أربع سنين عند شهادة جده الإمام الحسين عليه السلام في واقعة كربلاء. وقد انتقلت إليه الإمامة بعد وفاه والده الإمام علي بن الحسين عليه السلام وعمره ١٩ سنة، وهي السنة الأخيرة من حكم الوليد بن يزيد.

وقد أُختِلف في سنة وفاته عليه السلام، فاليعقوبي[١] في تأريخه يرى أنها سنة ١١٧هـ. والمسعودي[٢] يقول إنّه عاش حتى سنة ١٢٥هـ، وأوردها الطبري في سنة ١٢٥هـ[٣]. ولكنه (أي الطبري) يذكر في مكان آخر وعند حديثه عن ثورة زيد بن علي أن الوفاة كانت قبل سنة ١٢٢هـ. لأن مجموعة من أتباع زيد بن علي عليه السلام تخلّت عنه وتقرّبت من جعفر الصادق[٤]. ومعلوم أنّ الإمام جعفر الصادق لم يمارس أي نشاط في حياة والده، وبهذا تكون هذه الحادثة قد حدثت بعد وفاة الإمام الباقر عليه السلام، فتقرّبت هذه الجماعة من الإمام آنذاك وهو جعفر الصادق عليه السلام سنة ١٢٢هـ.

وهناك حادثة مهمة يُفترض التوقف عندها وهي إدراك جابر بن عبد الله الأنصاري ﷺ الإمام الباقر عليه السلام. إذ يوجد تناقض في روايتها فهي عند الكليني أنّ جابراً عندما كان يتجوّل ذات يوم في بعض طرق المدينة إذ مَرَّ بالكُتّاب، فلما نظر جابر إلى الباقر عليه السلام سأله أن يقبل إليه ففعل وأن يدبر ففعل الطفل ما أراد منه جابر فقالَ إنّها شمائل رسول الله والذي نفسي بيده. يا غلام ما اسمك؟ وعندما أجاب بأنه يدعى محمد بن علي بن الحسين عليه السلام أقبل إليه جابر وقبّل رأسه، وأقسم بأمه وأبيه أنّ رسول الله يُقرئه السلام[٥]. ولكن كيف رأى جابر إقبال وإدبار الإمام عليه السلام وكان جابر قد كفّ بصره آنذاك برواية القاضي النعمان في كتابه (شرح الأخبار) والرواية عكس ذلك لأن الباقر عليه السلام هو مَن يزور جابراً وهو كفيف البصر ويسأله جابر عَمَّن يكون الغلام. ولكن في كل الأحوال المراد هو لقاء جابر به.

في مقدمة كتابها ترى المستشرقة الرزينة لالاني أنّ «دراسة المذهب الشيعي واحدة من أكثر فروع الدراسات الإسلامية إهمالاً في الغرب، غير أنّ مجموعة مختارة من العلماء كرّست ابّان العقود القليلة الماضية اهتماماً جدياً بمجالات محددة من الإسلام الشيعي. ومن هذه المجموعة رولدف شتروتمن (١٨٧٧-١٩٦٠) ولويس ماسينيون (١٨٨٣-١٩٦٢) وتبعُهما هنري كوربان (١٩٠٣-١٩٧٨) وتُعد مساهمات كوربان فريدة في توفيرها فهماً عميقاً للفكر الشيعي بوجهيه الإسماعيلي والإثني عشري معاً. وفي وقت أقرب عهداً قام علماء مثل ايتان كوهلبرغ و ويلفيرد مادونغ وهاينز هالم وحسين م. جفري و موجن مومن وفرهاد دفتري و م. أ. أمير معزي وآخرون برفع مستوى فهمنا للإسلام الشيعي إلى مستوى كبير»[٦].

لا أعتقد أنّ هذا الأمر صحيح إلى حدٍ كبير فالباحثة قد ذكرت عشرة مستشرقين كبار لهم دراساتهم في مجال التشيع ويوجد عدد كبير كذلك لم تذكره الرزينة لالاني يصل الى أضعاف هذا العدد بكثير. أمثال المستشرق البريطاني داويت م. رونلدسن في كتابه المهم (عقيدة الشيعة) الذي صدر عام ١٩٣٣ وكان في الأصل

أطروحة دكتوراه في الفلسفة أو كتابات المستشرق جولدتسهير عن عقيدة الإمام المهدي عليه السلام وغيرهما من المستشرقين المتقدمين. وقد قدّم الدكتور عبد الجبار ناجي عملاً كبيراً حول دراسات المستشرقين للتشيع في كتابه «التشيع والاستشراق عرض نقدي مقارن لدراسات المستشرقين عن العقيدة الشيعية وأئمتها»[٧] وهو عمل يقع في خمسمائة صفحة تقريباً يدرس فيه تطور الدراسات الاستشراقية للفكر الشيعي وعددها بالمئات. وعلى الرغم من وجود جوانب أُخر لم تُدرس، ولكن ما تم دراسته يعطي تصوراً واضحاً عن الشيعة لدى المفكرين الغربيين. ولكن الدراسات ازدادت فعلاً بعد الثورة الإسلامية في إيران فقد حّفز الأمر الباحثين والمستشرقين الجُدَد على دراسة التشيع من جميع الجوانب هذه المرة وخاصة من الجوانب التي لم تكن تُدرس في السابق ألا وهي النظريات السياسية وحكم الدولة والاقتصادية والأموال وغيرها فظهرت مثلاً دراسات المستشرق والسياسي الأمريكي من أصل إيراني ولي نصر وهي بعنوان «الإنبعاث الشيعي»[٨] ودراسة جرهارد كونستلمان المستشرق الألماني وهي بعنوان «سطوع نجم الشيعة»[٩] ودراسة فرانسوا تويال«الشيعة في العالم صحوة المستبعدين»[١٠] ودراسة المستشرق نيكولاس بلانفورد وهي بعنوان«المارد الشيعي يخرج من القمقم ٣٠ عاماً من الصراع بين حزب الله وإسرائيل»[١١] وهي دراسة عن حزب الله اللبناني. ودراسة الباحث الياباني داي يامو من جامعة كيوشو عن تأريخ الأحزاب الإسلامية في العراق التحول في حزب الدعوة(١٩٥٧-٢٠٠٩)[١٢] ودراسة المستشرق العبري الأصل يستحق نقاش عن«شيعة العراق»[١٣].

وعندما نأتي إلى دراسة لالاني نجدها دراسة أكاديمية متزنة فيها أراء تستند إلى أدلة عديدة وأحكام مهمة فهي تقول عن الإمام الباقر عليه السلام : «كان الباقر عليه السلام معاصراً أصغر سناً من الرجال السبعة للفقه في المدينة، سعيد بن المُسيب، وعروة بن الزبير وأبي بكر عبد الرحمن، وعبيد الله بن عبد الله بن عُتبه وخارجة بن زياد بن ثابت وسليمان بن يسار وقاسم بن محمد بن أبي بكر الذي كان حما الباقر عليه السلام ، كما كان معاصراً أكبر سناً

أيضاً لعلماء مثل مالك بن أنس، وابن عُيينة وابن أبي ليلى، وأبي حنيفة وسفيان الثوري، والأوزاعي، وقد وقف الباقر عليه السلام ندّاً إنْ لم يكن متفوقاً لهؤلاء العلماء البارزين وطبقاً لبعض العلماء فإنه لم يُنظر إليه على أنه واحد من بين علماء متميزين كثيرين من عصره، بل تفوق عليهم جميعاً بدرجة كبيرة»[١٤]. هذه المنزلة العلمية للإمام الباقر عليه السلام بين معاصريه أو سابقيه أو لاحقيه تمتّع بها كونه وريثاً لعلم آل بيت الرسول صلى الله عليه وآله ولتسامحه واستيعابه كل الطبقات لذلك لم يتَحدَّث بسوء عن أي شخص أو خليفة بل كان يوصي بحب الخلفاء السابقين وذكرهم بالخير والاستغفار لهم وهذا ما ذكرته الكتب غير الشيعية كذلك كتأريخ الذهبي[١٥]، وحيلة الأولياء لأبي نعيم الأصفهاني[١٦]، وطبقات ابن سعد[١٧]، قبل أن تذكره كتب الشيعة باتجاهاتها الثلاث التي تعلّمت من فقه وعلم الإمام الباقر عليه السلام.

اهتم الإمام الباقر عليه السلام كما هو معروف من اسمه بالعلوم وحاول تنظيم التعليم الإسلامي لذلك توصّلت لالاني إلى رأي جدير بالاهتمام بقولها: «إنّ الباقر عليه السلام لعب دوراً هاماً في التأريخ من كلتي وجهتي النظر الدينية والفكرية، وعلى الرغم من امتناعه عن المشاركة في السياسة النشطة إلاّ أنّ يبرز كقائد حاذق وعالم متضلع ليس فقط في مسائل الشعائر والطقوس بل أيضاً في تفسير القرآن، والأحاديث النبوية ومسائل تتعلّق بالفقه إلى جانب موضوعات ذات طبيعة تنتمي إلى العالمين الروحاني والدنيوي معاً، في حين لم يكن التعليم الشيعي قد اتخذ قبل زمن الباقر عليه السلام شكله الخاص به، هذا وقد شهدت حياة الباقر عليه السلام ازدهار العلم في حقول متنوعة حيث لعبت دوراً في هذه المسيرة التأريخية وهذا ما شهد عليه العدد الكبير من الأحاديث التي أُسندت روايتها إليه، كما كان أيضاً أول معلم شيعي يشترك في تعليمٍ منظم»[١٨].

هذه المدرسة الفقهية التي بدأ بتكوينها الإمام الباقر عليه السلام هي مدرسة متسامحة مؤثرة ومتأثرة بالمذاهب الفقهية الأُخر المعاصرة كما مرّ بنا. وليست في حالة انقطاع وانكفاء عن بعضها البعض وخاصة فيما يتعلق بالفقه في المدارس الشيعية على الرغم

من عدم وجود كتاب محدد للإمام الباقرعليه السلام في الأحكام الفقهية وطرق الاستدلال ولكن يُعد مرجعاً للفقه الشيعي بكل اتجاهاته، تقول لالاني: «وليس هناك مبالغة في دور الباقرعليه السلام في الفقه إذ يبدو أنّ الفقه الزيدي(*)، ليس وحده الذي استمد منه، بل هناك أيضاً الفقهان الإسماعيلي(**) والإثنا عشري(***). اللذان دوّن كلاهما أحاديث كثيرة في الفقه مُستَمدة من الباقرعليه السلام ويعتبرانه بمنزلة الأب لفقهيهما وبما إن الفقه الزيدي الذي تم تصنيفه في اليمن في نهاية الأمر والفقه الإسماعيلي المُصَّنف في مصر والفقه الاثني عشري المُصَّنف في بغداد وقُم، كلها تعود في أصلها إلى هذه الشخصية الواحدة فلا يبقى هناك سوى مجال ضئيل للشك في دوره المؤسس والريادي»(١٩)، بل حتى في الجانب السياسي والاقتصادي يُنظر إلى الإمام الباقرعليه السلام، أنّه كان متسامحاً ويقدم نصائحه لَمَنْ يحتاجها، إذ يذكر البيهقي في (المحاسن والمساوئ) اعتماد عبد الملك بن مروان على الإمام الباقرعليه السلام بشان النقود الذهبية التي توعّد إمبراطور البيزنطيين عبد الملك أنه سيبدلها بسكةٍ في غير صالح الأمويين، فقد وفرّ له الإمام الباقرعليه السلام حلًّا ومخرجاً أنقذه من ذلك الأمر(٢٠).

ويستمر منهج الإمام الباقرعليه السلام وابنه الصادقعليه السلام في موضوع رفض الأحاديث الموضوعة وتدوين الصحيح منها وروايتها وعدم القبول بالاتجاهات المغالية، حتى في المذهب الإمامي، ولذلك ترى لالاني «أنّ مؤسسة الإمامة هي مؤسسة وراثية في طبيعتها ولم تكن لتعتمد على خروج الإمام، وكان الباقرعليه السلام يعمل على إدخال فكرة الإمامة المسالمة - غير الثائرة -»(٢١) وعلى الرغم من الخلاف حول هذا المبدأ بين الاسماعليين والزيدية من جهة ومدرسة الباقرعليه السلام و الصادقعليه السلام من جهة أخرى إلاّ إنّ«الفقه الإسماعيلي الذي تقونن على يد القاضي النعمان بعد أكثر من قرنين من الزمن، اعتمد على أحاديث منقولة عن الباقرعليه السلام والصادقعليه السلام بشكل أساسي واعتمد الفقه الزيدي على الباقرعليه السلام إلى حدٍ كبير ولذلك لن نكون مبالغين، إذا ما قلنا إنّ الباقرعليه السلام هو أبو الفقه الشيعي وإنّ تأثيره لايزال محسوساً في الدوائر

الشيعية حتى يومنا هذا»[٢٢]. وهذا ما نجده في موضوعات اتفقت تلك المذاهب عليها ومنها كما تقول لالاني «ما وصلنا من أحاديث الباقر عليه السلام من المصادر الشيعية الثلاثة كلها الزيدية والإسماعيلية(**) والاثني عشرية(***)، تشير إلى أنّ التحريم الشيعي للمسح على الخفين يعود إلى زمن الباقر عليه السلام»[٢٣]، بل ومن الأمور الفقهية المهمة والتي يطرحها أحد الدارسين لمباني الفكر الشيعي وهو الدكتور حسين مدرسي طباطبائي، وهو من أصول إيرانية وكتابُه المكتوب باللغة الإنكليزية أصلاً والمترجم إلى العربية والمنشور في إيران وعنوانه (تطور المباني الفكرية للتشيع) يرى وفقاً لاستدلالاته أنّه «لم يكن الأئمة الأوائل بما فيهم الإمامان الباقر(*) والصادق(**) يأخذون الخُمس من أتباعهم، وكان الاعتقاد السائد هو أنّ هذه الضريبة سوف يأخذها قائم آل محمد بعد أن يُقيم دولته(***)، بديلاً عن الضرائب التي تفرضها الحكومات الظالمة لا إضافة لها. ويبدو أنّ الجباية الثابتة والمنظمة لهذه الضريبة باعتبارها فريضة مالية عامة بدأت منذ العام ٢٢٠هـ عندما أصدر الإمام الجواد عليه السلام أمراً خطياً إلى وكلائه في البلاد يطلب فيه منهم جباية الخمس(****). في أنواع خاصة من عائدات الدخل السنوي، وقد أكّد الإمام في ذلك الأمر أنه سيأخذ الخمس في تلك السنة فقط لأسباب لم يرغب في كشفها وصادفت تلك السنة آخر سنوات عمره الشريف، ولعلَّ السبب كان سدّ العجز المالي لبعض أفراد البيت النبوي وتدل الوثائق التأريخية بعد ذلك على أنّ السنوات الأخيرة من إمامة الإمام المهدي عليه السلام شهدت جباية مستمرة ودقيقة للخمس قامت بها شبكة فائقة التنظيم من وكلاء الإمام في شتى أنحاء العالم الإسلامي(*****)»[٢٤].

قد يكون هذا الاستنتاج غير دقيق وإلاّ لو كان الأمر قد حدث لسنة واحدة فلماذا يستمر الإمام القادم بعد الجواد عليه السلام وهو ابنه الهادي عليه السلام، بالتأكيد على هذا الموضوع والاستمرار به والتدقيق فيه.

أما أهم ما كان في كتاب الرزينة لالاني عن الإمام الباقر عليه السلام هو تأكيدها على

تأصيل فكرة الإمامة في الفكر الشيعي قرآنياً على يد الإمام الباقر عليه السلام وهذا الأمر أكّده فيما سبق المستشرق كوهلبرغ في بحثه المعنون محمد الباقر عليه السلام في دائرة المعارف الإسلامية بقوله «إنّ الإمام يُعّد الأول من بين الأئمة في تشكيل وبناء ما صار يعرف بالعقائد الأساسية للمذهب الاثني عشري أي بما يتعلق بوضع نظرية لمبدأ النص في الإمامة وفي أصول الفقه الامامي»[٢٥]. ولذلك تابعت الرزنية لالاني أقوال الإمام الباقر عليه السلام في هذا الموضوع وأفردت لها الفصل الثالث من كتابها من ص ٨٩-١٢١ ومن ذلك حديثه عن قوله تعالى: «إنّما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويأتون الزكاة وهم راكعون»[٢٦]، تقول لالاني: «يجزم الباقر عليه السلام في تعليقه على الآية أنّها نزلت بشكلٍ قاطع في الوقت الذي كان فيه الرسول صلى الله عليه وآله مع مجموعة من اليهود وكان عبد الله بن سلام من بين هؤلاء الحاضرين[*] وما أن نزلت الآية حتى نهض الرسول صلى الله عليه وآله وسار إلى المسجد حيث قابل متسّولاً وعندما سأله الرسول عمّا إذا كان أحدٌ ما قد أعطاه شيئاً. أشار المتسول إلى رجلٍ كان لايزال يصلي، أما الرجل فكان علياً»[٢٧].

وآية ثانية هي قوله تعالى: «اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً»[٢٨] تقول لالاني: «أما موقف الباقر عليه السلام بخصوص الآية الواردة في مختلف المصادر الشيعية[*] فهو واضح جداً لقد نزلت هذه الآية كما يقول بمناسبة تعيين علي إماماً في غدير خُم»[٢٩].

وآية ثالثة هي قوله تعالى: «يا أيُّها الذين امنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول صلى الله عليه وآله وأولي الأمر منكم..»[٣٠] تقول لالاني عن تفسير الباقر عليه السلام لهذه الآية «هذه الآية المثيرة للجدل أكثر من تلك التي سبق ذكرها حيث إن المشكل الواضح هنا هو هوية ولي الأمر... أما تفسير الباقر عليه السلام[*] لهذه الآية فهو أنّ أولي الأمر هم الأئمة من آل بيت محمد»[٣١].

وعن قوله تعالى: «فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم مُلكاً عظيماً»[٣٢] تقول لالاني «تفسير الباقر عليه السلام أي جعلنا منهم رسلاً وأنبياء وأئمة... وأن الله جعل من بينهم قادة طاعتهم مساوية لطاعة الله وعصيانهم مساوٍ لعصيان الله ويتساءل الباقر عليه السلام (*) كيف يمكن للناس قبول هذا المركز لآل إبراهيم وإنكاره لآل محمد ؟»[٣٣].

وعن قوله: « وما يعلم تأويله إلاّ الله والراسخون في العلم»[٣٤] تقول لالاني عن تفسير الإمام الباقر عليه السلام لهذه الآية: « يقول الباقر عليه السلام (*) في تعليقه على هذه الآية إنّ الرسول صلى الله عليه وآله كان أفضل أولئك الراسخين في العلم فقد علّمه الله كل ما يتعلق بما أنزله إليه وكيف يفسّره، أما الأئمة فهم الذين يعلمون من بعده كل تفاسير القرآن. والأئمة هم وفقاً لتأويله للآية «ثم أورثنا الكتاب الذي اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم سابقٌ بالخيرات باذن الله ذلك هو الفضل الكبير»[٣٥] فالقوم الذين يسبقون الآخرين في فعل الخيرات هم الأئمة وأولئك الذين يتبعون الطريق الوسط الذين يُقرّون بحق الإمام.

أما أولئك الذين لا يظلمون أنفسهم فهم القوم الذين يقرّون بحق الإمام و أما أولئك الذين يظلمون أنفسهم فهم القوم الذين لايعترفون بالأئمة ويُبين الباقر عليه السلام في اختتامه هذا العرض الطويل للإشارات القرآنية إلى الأئمة»[٣٦].

وعن قوله تعالى: «قل لا أسألكم عليه أجراً إلاّ المودّة في القُربى»[٣٧] تشرح لالاني تفسير الإمام الباقر عليه السلام لهذه الآية فتقول: «يجزم الباقر عليه السلام أنّ طاعته ليست حقاً على المؤمنين فحسب ولكن واجب مفروض على المتعبدين وفقاً لما ورد وأنّ الأمة تختلف حول تأويل هذه الآية فهناك أربع فئات تعتقد كل واحدة منها بآراء متباينة:-

١- تعتقد فئة منها أنّ هذه الآية قد نزلت في آل البيت .

٢- على حين تؤكد الفئة الثانية أنّها نُسخت بآية أخرى «قُلْ ما سألتكم من

أجر فهو لكم إنْ أجري إلاّ على الله وهو على كل شيء شهيد»[٣٨]، يحتج الباقر عليه السلام في نقضه لموقفهم هذا بأنّ هذه الآية يمكن أن تكون قد نزلت فقط، أما قبل الآية الأولى أو بعدها، فإذا كانت قد نزلت قبلها، فمن الواضح إذاً أنّها لا يمكن أن تلغي أو تنسخ الآية التي نزلت بعدها، أما إذا كانت قد نزلت بعد آية (المودة في القربى) فتكون الآية الأخيرة إذاً أكثر توكيداً لأن المودة في القربى التي سألها النبي من المؤمنين لا تنفع النبي وحده فحسب بل المؤمنين أيضاً ومن هنا جاء في الآية «قُل ما سألتكم من أجرٍ فهو لكم».

٣- وتعتقد الفئة الثالثة وفقاً للباقر عليه السلام أنّ المقصود بهذه الآية هم العرب جميعاً لأنه كان للنبي قرابة مع كل بيت عربي وقالوا إن النبي سألهم أن يحبوه عبر هؤلاء ويحتج الباقر عليه السلام بأنه إذا كان الذين سألهم النبي مؤمنين فإنّهم سيحبونه إذاً لإيمانهم واعتقادهم به، فلماذا سيكافئهم الله على ذلك ؟ أما إذا كان الذين يخاطبهم كفاراً فكيف سيكافئهم الله على شيء لا يؤمنون به؟

ويقول الباقر عليه السلام علاوة على ذلك إن حصر (المؤمنين) بالعرب وحدهم هو جهل منهم إضافة إلى أنّه يتضمن شيئاً من التطاول والغرور بل إنّه تحريف في تأويل كتاب الله وتشويه لكلماته لأن الآية تخاطب جميع المؤمنين العرب وغير العرب وكل أولئك الذين يؤمنون بالله وبالرسول مُكلَّفون بحب أقارب نبيّه .

٤- وترى الفئة الرابعة. وهي التي أسست نفسها على رواية عن الحسن البصري أنّ هذه الآية تعني تحقيق القرب من الله من خلال طاعته، ويعبّر الباقر عليه السلام عن سخطه تجاه ذلك داعياً الحسن البصري بـ (المُحرِّف لكلام الله) ومشيراً إلى تأويله بأنه بعيد عن الحقيقة، ورأى أنّه إذا كان ذلك فعلاً هو التأويل فإنّ كلمتي المودّة والأجر الواردتين في الآية، تصبحان من دون معنى»[٣٩] .

وعن عبارة نور الله الوارد ذكرها في آيات من القرآن الكريم كقوله تعالى

﴿**فآمنوا بالله ورسوله والنور الذي أنزلناه**﴾[٤٠] والآية «ياأيها الذين آمنوا اتقوا الله وآمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته ويجعل لكم نوراً تمشون به...»[٤١] يقول الباقر عليه السلام: النور هو الأئمة(*)، وهو رأيه نفسه في قوله تعالى: « أو مَنْ كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمَنْ مثله في الظلمات ليس بخارج منها»[٤٢]، إذ يقول الباقر عليه السلام إنّ الميت يعني أولئك الذين لا يعلمون شيئاً وأنّ النور الذي يمشي به في الناس يعني الإمام الهادي أو المرشد وذلك الذي في الظلمات ليس بخارج منها يعني الذين لا يعرفون الإمام»[٤٣].

وتقول لالاني: «وفي تشديده على الطابع الوراثي للإمامة يقول الباقر عليه السلام: إنها بقيت في ذرية الأئمة(*) وهو يؤول هنا الآية «وأُولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله»[٤٤] ويرى أنّها نزلت في أبناء الحسين عليه السلام خصوصاً بينما تصف آية أخرى من هذا الصنف وراثة الإمام(*) «وجعلها كلمةً باقيةً في عقبه لعلّهم يرجعون»[٤٥].

ويتبلور هنا مفهوم العصمة عند الإمام الباقر عليه السلام عندما يشرح قوله تعالى[٤٦]: ﴿**إنّما يريد الله ليُذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً**﴾(*).

وعن فكرة الشفاعة الوثيقة الصِلة بمفهوم العصمة والإمامة ترد الآية «يوم ندعو كل أُناس بإمامهم...»[٤٧] ويفسرها الباقر عليه السلام بقوله: «إنّ المسلمين سألوا الرسول عندما نزلت، إذا لم يكن هو نفسه إماما لكل الناس، أجاب النبي بأنّه رسول الله إلى جميع الناس لكن الأئمة من بعده سيكونون من أهل بيته وسيتعرضون للاضطهاد بدلاً من القبول، أما أولئك الذين أحبّوا الأئمة واتبعوهم وآمنوا بهم فهؤلاء منه بينما أولئك الذين اضطهدوهم واتهموهم بالكذب فهؤلاء ليسوا منه وسينكرهم يوم القيامة»[٤٨]. وبهذا يطرح الإمام الباقر عليه السلام التأويلات الأُول لمفاهيم إسلامية مترابطة كالإمامة والعصمة والشفاعة وهي من أهم التأويلات التي أسس لها الباقر عليه السلام قرآنياً.

وعرضنا هنا جانباً من تلك التأويلات لمجموعة من الآيات القرآنية.

من أقوال الباقر عليه السلام كما وردت في حلية الأولياء[٤٩]:

١- قال: الإيمان ثابت في القلوب واليقين خطرات، فيمّر اليقين بالقلب فيصير كأنّه زبرُ الحديد، ويخرج منه فيصير كأنه خرقة بالية.

٢- قال: ما دخل قلب امرئ شيء من الكبر إلاّ نقص من عقله مثل ما دخله من ذلك، قَلّ ذلك أو كَثُر.

٣- قال: سلاح اللئام قبح الكلام.

٤- قال: والله لموت عالم أحب إلى إبليس من موت سبعين عابداً.

٥- قال: إنك إنْ كسلت لم تؤدِ حقاً وإنْ ضجرت لم تصبر على حق.

٦- قال: إيّاكم والخصومة فإنّها تفسد القلب وتورث النفاق.

ومن أقوال الباقر عليه السلام كما وردت في طبقات ابن سعد[٥٠]:

١- قال: لا تخاصم فانّ الخصومة تكذّب القرآن.

٢- قال: لا تجالسوا أصحاب الخصومات فإنهم الذين يخوضون في آيات الله.

٣- قال: إيّاكم والضحك أو قال وكثرة الضحك، فإنّه يصبح العلم مجّاً.

*** هوامش البحث ***

١- ينظر تأريخ اليعقوبي طبعة مؤسسة الأعلمي بيروت ط١ سنة ١٩٩٣ مجلد٢/ ٢٤٨ إذ يرى أنّ وفاة أبي جعفر الباقر عليه السلام سنة ١١٧هـ وسنّه كان ٥٨ سنة.

٢- يُنظر المسعودي (مروج الذهب ومعادن الجوهر) لأبي الحسن بن الحسين المسعودي تحقيق سعيد محمد اللحام دار الفكر بيروت سنة ٢٠٠٥ إذ يقول « وفي أيام الوليد بن يزيد كانت وفاة أبي جعفر محمد ... وقد تنوزع في ذلك فمن الناس مَنْ رأى أنّ وفاته في أيام هشام وذلك سنة ١١٧هـ وهو ابن سبع وخمسين سنة».

٣- يُنظر تأريخ الطبري طبعة دار الفكر و ط٢ سنة ٢٠٠٢ إذ يقول «وتُوفي محمد بن علي في مستهل ذي القعدة وهو ابن ثلاث وستين وكان بين وفاته ووفاة أبيه سبع سنين» مجلد٨/ ٢٦٥.

٤- ينظر الطبري طبعة دار الفكر ٢/ ٢٣٥ في حوادث سنة ١٢٢هـ إذ يقول عن أتباع زيد بن علي عليه السلام: «وكانوا يزعمون أن أبا جعفر محمد بن علي أخا زيد بن علي هو الإمام، وكان قد

هلك (أُثِبتْ هذه الكلمة رغم ما فيها من تجريح للامانة العلمية) يومئذ وكان ابنه جعفر بن محمد حياً، فقالوا جعفر إمامنا اليوم بعد أبيه وهو أحق بالأمر بعد أبيه ولا نتبع زيد بن علي فليس بإمام فسمّاهم زيد الرافضة» ويشير اليعقوبي إلى أن مقتل زيد كان سنة ١٢١هـ ينظر تأريخ اليعقوبي ٢/ ٢٥٦.

٥- يُنظر الكليني (الكافي) وعند مراجعتي للنص وجدتهُ في مجلد ١/ ٢١٨ الباب ١١٨ مولد أبي جعفر بن محمد عليه السلام فقرة رقم ١٢٧٥ و ١٢٧٦.

٦- الفكر الشيعي المبكر تعاليم الإمام محمد الباقر عليه السلام الرزينة لالاني ص١٩.

٧- صدر في بيروت منشورات المركز الأكاديمي للأبحاث بيروت سنة ٢٠١١ .

٨- الانبعاث الشيعي (كيف ستشكل الصراعات الداخلية) تعريب مختار الأسدي دار الكتب العراقية ٢٠١١.

٩- سطوع نجم الشيعة الثورة الإيرانية من ١٩٧٩ مكتبة مدبولي، مصر، ٢٠٠٤.

١٠- صدر في دار الفارابي نقله عن الفرنسية نسيب عون ط١، سنة ٢٠٠٧ .

١١- الصادر عن الدار العربية للعلوم ناشرون ترجمة حسان بستاني وزينة إدريس ط١، سنة ٢٠١٢.

١٢- صدر عن بيت الحكمة و بغداد بترجمة د.فلاح حسن الأسدي والدكتور محمود عبد الواحد محمود سنة ٢٠١٢ .

١٣- صدرت عام ١٩٩٠ وصدرت بترجمة أخرى عن دار المدى وهي في الأصل أطروحة دكتوراه كتبها في الجامعة العربية في إسرائيل .

١٤- لالاني ص ١٤٤ .

١٥- ينظر تأريخ الذهبي: ٤/ ٣٠٠.

١٦- لقد راجعت حلية الأولياء للتعرّف على النصوص فوجدتُ الباحثة صائبة فيما نقلت والنص في حلية الأولياء وطبقات الأصفياء للحافظ أبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني المتوفى سنة ١٩٩٦ مجلد ٣/ ص ١٨٥ جاء فيه «حدثنا محمد بن حبيش ثنا إبراهيم بن شريك الأسدي ثنا عقبة بن مكرم ثنا يونس بن بكير عن أبي عبد الله الجعفي عن عروة بن عبد الله قال: سألتُ أبا جعفر محمد بن علي عن حلية السيوف ؟ فقال لا بأس به قد حَلَّى أبو بكر الصديق رضي الله عنه سيفه، قالت قلتُ: وتقول الصديق ؟ قال: فوثب وثبة القبلة ثم قال نعم الصديق ومَنْ لم يقل له الصديق فلا صدق الله له قولاً في الدنيا والآخرة، حدثنا محمد بن علي بن حبيش ثنا أحمد بن يحيى الحلواني ثنا أحمد بن يوسف بن عمرو بن شمر عن جابر، قال: قال لي محمد بن علي: يا جابر بلغني أنّ قوماً بالعراق يزعمون أنهم يحبوننا ويتناولون أبا بكر وعمر رضي الله عنهما. ويزعمون أني أمرتهم بذلك، فأبلغهم أنّي إلى الله منهم برئ والذي نفس محمدٍ بيده لو وليت

لتقّربت إلى الله تعالى بدمائهم، لا نالتني شفاعة محمد إنْ لم أكن استغفر لهما وأترحم عليهما. إنّ أعداء الله لغافلون عنهما.

حدثنا محمد بن عمر بن سالم ثنا عباس بن أحمد بن عقيل ثنا منصور ابن أبي مزاحم حدثني شعبة الخياط مولى جابر الجعفي. قال: قال لي أبو جعفر محمد بن علي لما ودعته: أبلغ أهل الكوفة أني برئ مَمنْ تبرأ (هزأ) من أبي بكر وعمر رضي الله عنهما وأرضاهما. حدثنا محمد بن علي بن حبيش ثنا إبراهيم بن شريك ثنا عقبة بن مكرك ثنا يونس بن بكير عن محمد بن إسحاق عن أبي جعفر محمد بن علي قال: مَنْ لم يعرف فضل أبي بكر وعمر رضي الله عنهما فقد جهل السنة، حدثنا أبو حامد بن جبلة ثنا بن إسحاق السراج ثنا أبو همام ثنا عيسى بن يونس ثنا عبد الملك بن أبي سليمان: قال: سألتُ أبا جعفر محمد بن علي عن قوله عز وجل «إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون»

قال: أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ! قلت: يقولون هو علي ؟ قال علي منهم»

١٧- ينظر طبقات ابن سعد وقد راجعتها في طبعة دار الفكر للطباعة والنشر بيروت بمراجعة سهيل كيالي ط١ سنة ١٩٩٤ مجلد ٤/ ص٨ جاء فيه «قال: أخبرنا الحسن بن موسى قال: حدثنا زهير عن جابر قال: قلتُ لمحمد بن عليّ، أكان منكم أهل البيت أحد يزعم أنّ ذنباً من الذنوب شرك ؟ قال لا، قال قلتُ: أكان منكم أهل البيت يقرّ بالرجعة ؟ قال لا، قلتْ ،أكان منكم أهل البيت أحد يسبّ أبا بكر وعمر ؟ قال: لا فأحبهّما وتولاهما واستغفر لهما »

١٨- الفكر الشيعي المبكر ص ٢٦.

(*) ينظر مجموع الفقه لزيد بن علي نشره جريفيني سنة ١٩١٩ وكتاب الأمالي لأحمد بن عيسى منشور في مجموع الفقه .

(**) يُنظر دعائم الإسلام للقاضي النعمان ولاسيما كتاب الإيضاح الذي يضم أحاديث كثيرة للإمام الباقر عليه السلام .

(***) ينظر الكافي للكليني فجلّ الأحاديث الموجودة فيه هي للباقر وولده الصادق عليهما السلام .

١٩- الفكر الشيعي البكر ص ١٦٥.

٢٠- يُنظر المحاسن والمساوئ للبيهقي .

٢١- لالاني ص ٨١ .

٢٢- المصدر نفسه ص ١٧٦ .

(*) يُنظر المرادي أمالي أحمد بن عيسى ورقة ٢٣٤ .

(**) يُنظر دعائم الإسلام للقاضي النعمان وقد راجعت النص وهو موجود في طبعة دار الأضواء بتحقيق عارف تامر ١/ ١٥٣ .

(***) يُنظر الكافي للكليني وقد راجعت النص وهو في المجلد الثاني باب الفروع «عدّةٌ من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن فضالة بن أيوب عن أبان عن إسحاق بن عمار قالت سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن المريض هل له رخصة في المسح قال: لا » وجاء عن «علي بن إبراهيم عن أبيه عن حريز عن زرارة قال قلتُ له في مسح الخفين تقية فقال ثلاثة فيهّن أحداً شرب المُسكر ومسح الخُفين ومتعة الحج. قال زرارة: ولم يقل الواجب عليكم ألآ تتقوا فيهن أحداً» الكافي مؤسسة إحياء الكتب الإسلامية مجلد ٢/ ١٨ باب ٢٠ فقرة ١٥٠ و ١٥١ .

٢٣- لالاني ص ١٦٨ .

(*) يُنظر الكافي ١/ ٥٤٤ .

(**) يُنظر الكافي ١/ ٤٠٨، التهذيب ٤/ ١٣٨ و ١٤٣، ١٤٤ .

(***) يُنظر الكافي ١/ ٤٠٨، التهذيب ٤/ ١٤٤ وأيضاً الغيبة للنعماني ٢٣٧.

(****) يُنظر التهذيب ٤/ ١٤١ وانظر مناقب ابن شهر آشوب ٤/ ٣٨٩ .

(*****) يُنظر وسائل الشيعة ٦/ ٣٤٨-٣٤٩ .

٢٤- تطور المباني الفكرية للتشيع ص٢٢ .

٢٥- التشيع والاستشراق الدكتور عبد الجبار ناجي ص٤٠٤ والنص هو:
(Muhammed B.Ali al-Bakir) in Encyclopedia of Islam by Kohlery wall,shiism P.168_169.

٢٦- المائدة ٥٥ .

(*) يُنظر تفسير القمي ١/ ١٧٠ وتفسير التبيان ٣/ ٥٤٩ والطبرسي مجمع البيان ٣/ ٢٠٩ .

٢٧- لالاني ص ٩١.

٢٨- المائدة آية ٣.

(*) يُنظر الكافي وعند مراجعتي للنص وجدته في مجلد ١/ ص١٣٣ باب ٦٤ فقرة ٧٦٤ وتفسير القمي ١/ ١٦٢ وتفسير التبيان ٣/ ٤٣٥ والطبرسي ٢/ ١٥٩ والرازي (الزينة في الكلمات الإسلامية ص٢٥٦ وما بعدها).

٢٩- لالاني ص٩٤.

٣٠- النساء، آية ٥٩ .

(*) يُنظر التبيان للطوسي ٣/ ٢٣٥ والطبرسي ٢/ ٤٦ وتفسير القمي .

٣١- لالاني ص٩٦ .

٣٢-النساء ص ٥٤.

(*) يُنظر لالاني ١/ ٢٠٥-٢٠٦ .

٣٣- لالاني ص٩٧ .

٣٤- آل عمران آية ٣ .

(*) يُنظر دعائم الإسلام للقاضي النعمان وقد راجعت النص وهو موجود في طبعة دار الأضواء تحقيق عارف تامر ط١ سنة ١٩٩٥ بيروت مجلد ١/ ٥٩ .

٣٥- سورة فاطر ٣٢ .

٣٦- لالاني ص ٩٨ .

٣٧- الشورى آية ٢٣ .

٣٨- سبأ آية ٤٧ .

*ينظر دعائم الإسلام ١/ ٥٥ وقد راجعت النص.

٣٩- لالاني ٩٨-٩٩ .

٤٠- سورة التغابن آية ,٨

٤١- سورة الحديد آية ٢٨.

(*) الكافي للكليني والنص موجود وقد راجعته في طبعة مؤسسة إحياء الكتب الاسلامية مجلد ١/ ٨٨ باب ١٣ فقرة ٥١٨ وفقره ٥١٩ وفقره ٥٢٠ وفقره ٥٢١ وفقره ٥٢٢ وفقره ٥٢٣ والمقصود بالنور الأئمة .

٤٢- الأنعام آية ١٢٢ .

٤٣- ينظر لالاني ص٩٩ .

(*) ينظر الكافي للكليني وعند مراجعتي للنص وجدته في مجلد ١/ ١٣٠ باب ٦٣ فقره ٧٥٤ وفقره ٧٥٥ وفقره ٧٥٦ وفقره ٧٥٧ .

٤٤- الأحزاب آية ٦ .

(*) يُنظر تفسير القمي ٢/ ٢٧٤ .

٤٥- لالاني ص ١٠١ .

٤٦- الأحزاب آية ٣٣ .

(*) يُنظر لالاني ص ١٠١ وتفسير القمي ٢/ ١٩٣ .

٤٧- الاسراء آية ,٧١

٤٨- لالاني ص ١٠٢ ويُنظر الكافي وعند مراجعتي للنص وجدته في ١/ ٩٨ باب ٢٥ فقرة ٥٧٠ وفقرة ٥٧١ .

٤٩- يُنظر حلية الأولياء ص ١٨٠-١٩٢ .

٥٠- يُنظر طبقات ابن سعد ٤/ ٨ .

***

تزييف المخطوط العربي لدى المستشرقين
"المستشرق آرثر جيفري أنموذجا"

■ أ.د. حسن منديل حسن العكيلي(*)

الخلاصة:

على الرغم من الجهود الكبيرة التي بذلها المستشرقون في دراسة تراثنا الاسلامي والعلمي وتحقيقه، الا ان بعضهم حاول الإساءة الى الاسلام والطعن بالقرآن الكريم، موظفا التأليف والتحقيق والنشر لهذه الاساءة، من هؤلاء المستشرق آرثر جيفري ولاسيما في تزييف احدى مقدمتي كتاب: (مقدمتان في علوم القرآن). الذي حققه ونشره سنة ١٩٥٤. والذي أثار جدلا بين الدارسين المختصين والمحققين، ولم يهتدوا الى صاحب مقدمة كتاب المباني لنظم المعاني الى يومنا هذا بعد أكثر من نصف قرن على نشره على الرغم من التنقيب والبحث، وفي ضوء تقدم التحقيق ونشر التراث وتقدم وسائل الاتصال وفهرسة التراث العربي المخطوط في العالم.

فعند اطلاعي على الكتاب قبل ثلاثين سنة تقريبا ساورتني الشكوك في محتوى المقدمة الأولى (المباني لنظم المعاني) بأنها من وضع المستشرق آرثر جفري نفسه للطعن بالقرآن الكريم وسلبه الاعجاز. الا ان مشاغل التحضير للدكتوراه آنذاك لم تسمح لي

(*) كلية التربية للبنات/ جامعة بغداد.

بإثبات ذلك. وبعد الدراسة والتحقيق وصلت الى أدلة قاطعة تثبت ما ذهبت اليه ذكرتها في ثنايا البحث وقد استندت الى أدلة عقلية منطقية في الغالب. والحمد لله ربّ العالمين والله هو الهادي الى الرشاد. وأعوذ به من أن يكون كلامي شططا، اللهم واجعل عملي هذا لوجهك الكريم خالصا واكتبني من المدافعين عن كتابك الكريم.

فرضية البحث:

عند اطلاعي على مقدمة كتاب المباني ساورتني الشكوك بصحتها ذلك أن مضمونها تجمع كثيرا من الرويات التي تنطوي على بعض المطاعن في القرآن الكريم، وكثرة الخلافات في القراءات القرآنية وادعاء الزيادة والنقص في القرآن الكريم وغير ذلك من المطاعن التي وردت على شكل روايات يردها صاحب كتاب المباني. لكن بطريقة تؤدي الى الشكوك في تراثنا في الدراسات القرآنية. لا تنأى كثيرا عما ذكره جيفري في مقدمته لكتاب المصاحف من افتراءات. في ضوء اهتمام المستشرقين بتاريخ القرآن الكريم والتأليف بصورة مغرضة منحازة وليس بدراسة علمية موضوعية.

لذلك افترضت الفرضية الآتية: إنّ مقدمة كتاب المباني من وضع المستشرق آرثر جيفري نفسه أو بالتعاون مع مستشرقين آخرين ولا سيما المستشرق تيو دور نولدكة صاحب كتاب تاريخ القرآن الذي اعتمد نسخة المخطوط الكتاب، وقد زيفت هذه المقدمة للطعن بالقران الكريم من حيث المباني والمعاني لسلبها الاعجاز القرآني..

وقد تكون المخطوطة من فعل مستشرقين آخرين سابقين عليهم أرادوا الإساءة الى الدين الإسلامي الحنيف والقرآن الكريم الذين كانوا يحاربون الإسلام بكل السبل. لاسباب سياسية وصراعات دينية ولا سيما في العصر العثماني وتهديدهم دول أوربا آنذاك [1].

تمهيد

الاستشراق العلمي والاستشراق المغرض

لا نجحد الجهود التي بذلها المستشرقون في مجال الدراسات القرآنية سواء أعلى مستوى التأليف، أم على مستوى جمع المخطوطات وفهرستها وتحقيقها ونشرها وترجمتها عن العربية إلى مختلف اللغات الأوروبية. ويعد عملهم هذا خدمة جليلة للتراث العربي الإسلامي، استفاد منه علماؤنا وباحثونا، فأضافوا إليه نتاجات قيمة(٢).

ففي مجال فهرسة القرآن الكريم وتفاسيره وعلومه، بذلوا جهودا حثيثة ككتاب كارل بروكلمان، وكتاب ـ نجوم الفرقان في أطراف القرآن للمستشرق كوستاف فلوجل (وهو فهرسة مرتب على حروف المعجم للكلمات الواردة في القرآن الكريم. وفي مجال التحقيق، عكف المستشرقون على تحقيق مجموعة من المخطوطات التي لم تعرف النور إلا على أيدي هؤلاء المستشرقين .

وأصدروا مجلات منها آسيوية وفرنسية وإنجليزية وألمانية ونمساوية وإيطالية وأمريكية، لم تترك بابا إلا قرعته، ولا بحثا إلا طرقته،... وقد بلغت المجلات والدوريات التي تشتغل على القرآن الكريم في موضوعات مختلفة عامة وخاصة، فأوصلها ثلاثمائة ونيف مجلة كما أحصاها الدكتور أحمد نصري(٣).

وعلى الرغم من الجهود الكبيرة التي بذلها المستشرقون في خدمة تراثنا الاسلامي العلمي، الا ان بعض المستشرقين حاول الاساءة الى لاسلام والتآمر عليه من خلال أعمالهم العلمية: أمثال نولدكة وبرجسترسر وآرثر جفري وغيرهم: الذين درسوا أصول القرآن في عصر الخلفاء للطعن فيه بدهاء مدعين الموضوعية العلمية مبطنين طعنا خفيا في القرآن الكريم والإسلام. . اذ كانت غايتهم غير المعلنة في دراساتهم القرآنية اثبات ان القرآن الكريم من كلام البشر (محمد ص) لنزع الاعجاز

عنه. واعتمدوا في اثبات ذلك على كتب وروايات منحرفة ضعيفة منقطعة عن الوحي. وعجبا لبعض علماء الإسلام الذين نقلوا مثل هذه الروايات التي ورد جزء منها في مقدمة المباني، تتقاطع مع العقل من غير تمحيص وتدبر مصدرها الطاعنون بالقرآن الكريم أوالجهل.

من ذلك كتاب: (مقدمتان في علوم القرآن) موضوع البحث الذي تعاون على تزييفه وإصداره عدد من المستشرقين منهم نولدكة وآرثر جيفري الذي حققه. والذي كان من مصادرهم المهمة وهو لمؤلف مجهول. وقد بذل الدارسون العرب منذ عشرات السنين في نسبة الكتاب لكن لم ينسب الكتاب الى مؤلفه الحقيقي نسبة حقيقية نطمئن اليها من غير شكوك.

وقد اعتمد الباحثون وطلبة الدراسات على كتاب مقدمتان في علوم القران منذ صدوره أي قبل أكثر من ستين عاما ونقلوا منه وأحالوا عليه وبنوا أراءهم ونتائج بحوثهم على هذا الكتاب المجهول المؤلف.

المبحث الأول

التعريف بالكتاب والدراسات السابقة

كتاب «مقدمتان في علوم القرآن» بتحقيق المستشرق الاسترالي آرثر جيفري، ضمّ مقدمتين لتفسيرين هما: «كتاب المباني لنظم المعاني» لمؤلف مجهول ومقدمة تفسير ابن عطية المعروف. ثم قام الأستاذ: عبد الله إسماعيل الصاوي بتصحيح الطبعة الثانية «وقوّم نصها وألحق بها استدراكات وتصويبات للطبعة الأولى». نشرته مكتبة الخانجي سنة: ١٩٥٤م.

وقد شرع مؤلف كتاب المباني في تأليفه "يوم الأحد غرة شعبان ٤٢٥ هـ"(٣) أي ٣ شعبان ٤٢٥ هـ/ ٢٣ يونيو ١٠٣٤ م. وقد وصلَنا في نسخة وحيدة، ومؤلفه غير

معروف لدينا لأن الصفحة الأولى من المخطوطة مفقودة.

وكانت هذه المخطوطة مركز عناية المستشرقين المغرضين من دون المخطوطات الكثيرة فقد عنوا فيها عناية كبيرة وكان من أهم مصادرهم في مؤلفاتهم التي شككوا في القران الكريم. قال كلود جيلو مقدمة بحثه: لتيودور نولدكه(١٨٣٦-١٩٣٠)، ثم فريدريك شوالي(١٨٦٣-١٩١٩) وكوتثلف برجستراسر(١٨٨٦- ١٩٣٣) السبق في الاطلاع على المؤلف ولفت الانتباه إلى أهميته.

وتفسير المباني هذا يوجد قطعة منه في مكتبة الدولة ببرلين تبدأ من سورة الفاتحة إلى سورة الحجر برقم ١٠٣١ كما في الفهرس الشامل الصادر من مؤسسة آل البيت بالأردن قسم التفسير ٩١٩ . وصورة هذه المقدمة محفوظة بمركز الملك فيصل تحت علوم القرآن برقم (٢٦٧٩-٢-ف) .

وهي من مصادر المستشرق الألماني نولدكه اذن في كتابه «تاريخ القرآن». وإنَّ تلميذ نولدكه وهو المستشرق «شوالي» استعملها بعد شيخه[٤].

وكان براجستراسر يدعو إلى الإفادة من هذه المقدمة وكان عازما على تحقيقها ونشرها بعد انتهائه من نشر كتاب «غاية النهاية» لابن الجزري لكن ظروفاً قاسيةً حالت دون إنجاز قصده.قبل وفاته بسنتين.

وقد ذكر جيفري في مقدمة تحقيقه: أنه أعدّ هاتين الرسالتين لأصدقائه في المشرق والمغرب تلبيةً لرغبةٍ عبّر عنها الأستاذ براجستراسر [٥]، وقد نشرهما آرثر جفري من المخطوطات المحفوظة في دار الكتب ببرلين، ودار الكتب المصرية، وقد أشار إلى أنه نشر هاتين المقدمتين لأهميتهما، ولحرص المستشرق برجشتراسر من قبله على نشرهما بعد فراغه من نشر كتاب (غاية النهاية) لابن الجزري، ولكن لم يتيسر له ذلك، وأشار إلى أن هذه المخطوطة قد انتفع بها نولدكه في كتابه الشهير (تاريخ القرآن) وغيره من المستشرقين.

وكان (نولدكه) أول من نبه إلى المقدمة، ورجع إلى مخطوطته الفريدة التي تحتفظ بها مكتبة برلين، ثم قام الإنجليزي آرثر جيفري بتحقيق مقدمة التفسير، وضم إليها مقدمة تفسير ابن عطية (ت٥٤٣هـ) وتولت دار الخانجي في القاهرة نشر المقدمتين سنة ١٩٥٤م بعنوان (مقدمتان في علوم القرآن) ثم أعادت نشره سنة ١٩٧٢م بتصحيح عبد الله إسماعيل الصاوي..

وتقع المقدمة الاولي وهي لكتاب المباني لنظم المعاني، في عشرة فصول مطولة تناولت: المكي والمدني، ونزول القرآن، وجمع القرآن وكتابة المصاحف، واختلافها، ورد الشّبهات الواردة على الجمع والمصاحف وبيان عدد السور والآيات والتفسير والتأويل، والمحكم والمتشابه ونزول القرآن على سبعة أحرف، إلى غير ذلك. وفي الفصل الأخير الحادي عشر وهو متن الكتاب فسر المؤلف آيات القرآن الكريم، مشيراً إلى معانيها بشكل إجمالي. وقد ضم المخطوط خمس عشرة سورة من سور القرآن الكريم من فاتحة الكتاب حتى سورة الأحزاب.

لقد أثارت مقدمة كتاب المباني بين الباحثين جدلا ونقاشا وخلافات وبذلوا الجهود والوقت في توثيق نسبة الكتاب فألفوا الأبحاث والدراسات وكثرت الآراء واشتد الخلاف والنقاش والردود بينهم. ويمكن تقسيمهم على ثلاثة مجموعات كل مجموعة ترجح نسبة الكتاب الى عالم مغاير وكالآتي :

١- الشيخ أبي محمد حامد بن أحمد بن جعفر بن بسطام المتوفى بعد سنة ٤٢٥هـ. وهذا ما رجحه الدكتور غانم قدوري الحمد في بحثه وتبعه الأستاذ محمد الجكني الشنقيطي.

٢- أبو محمد أحمد بن محمد بن علي العاصمي مؤلف كتاب زين الفتى في شرح سورة هل أتى (الذي عاش نحو العام ٤٢٥هـ والمولود سنة ٣٧٨هـ) كما ذهب جلّ الباحثين منهم كاظم رحمتي وأبو يوسف والكفراوي، والأستاذ سامر رشواني ومحقق كتاب (زين الفتى في شرح سورة هل أتى) لأحمد بن محمد بن علي العاصمي [٦]،

ذهب إلى أن مؤلف هذا الشرح هو نفسه مؤلف كتاب (المباني).

٣- فريق آخر درس مقدمة المباني والأعلام وأسانيد الرواة التي وردت فيها والمؤلفات وغير ذلك، لكن لم يقطعوا بمؤلف محدد مثل المستشرق الفرنسي كلود جاوييد الفرنسي ومن تبعه من الدارسين. قال في ملخص بحثه: استطعنا التعرف على عدد من شيوخ المؤلف ولكن دون التوصل إلى تحقيق هوية المؤلف.

وقد نشرت محاورة علمية طويلة في الموقع الالكتروني منتدى أهل التفسير[٧] شارك بها المعنيون بالموضوع من المحققين والباحثين دعا اليها الدكتور عبد الرحمن الشهري في ١٧/ ٠٣/ ٢٠٠٦ بعنوان : (من هو مؤلف تفسير (المباني في نظم المعاني) الذي نشره آرثر جفري مقدمته)؟ فأدلى الباحثون بأراء مختلفة ومادة مهمة جمعت في رابط واحد، انتفعت بها كثيرا في هذا البحث. لكن النقاش العلمي هذا لم يصل الى رأي قاطع في نسبة الكتاب نطمئن اليه. فكل رأي وجهت اليه اعتراضات وشكوك، مما دفعني لأن أدلي بدلوي بين الدلاء عسى أن يكون فيصلا في ذلك ان شاء الله. وهو رأي توصلت اليه قبل ثلاثين سنة لم أفرد له بحثا

وفيما يأتي التفصيل باذن الله تعالى وذكر ادلة كل فريق ثم أذكر رأيي:

- **الدكتور غانم قدوري الحمد**[٨]: نسب كتاب (المباني في نظم المعاني) للشيخ أبي محمد حامد بن أحمد بن جعفر بن بسطام الطحري وذكر أدلة ترجح نسبة هذا الكتاب اليه وقد توصل الى هذا الرأي من خلال دراسة أسانيد كتاب (الإيضاح في القراءات العشر واختيار أبي حاتم وأبي عبيد) لأحمد بن أبي عمر الأندرابي المتوفى بعد سنة ٥٠٠هـ الذي كان تليمذاً لابن بسطام، والمقابلة بين الروايات التي وردت في الكتابين المباني والايضاح[٩].

- **وتبعه الدكتور السالم محمد محمود أحمد الشنقيطي الجكني**[١٠]: الذي رجح ان تكون نسبة الكتاب الى ابن بسطام أيضا، تناول اسمه وكنيته ولقبه. وعقيدته

وشيوخه وتلامذته...[١١]، توصل الى ذلك من خلال ترجمة شيخه ابن الهيصم، في «غاية النهاية» لابن الجزري ومن تلميذه الأندرابي صاحب كتاب «الإيضاح في القراءات». الذي نقل نصوصاً عن شيخه حامد بن أحمد موجودة في كتابه «المباني» وعن غيره من شيوخه[١٢]، وجده نقل منه في سبعة وعشرين مسألة ما بين حديث وأثر كلها عن حامد بن أحمد بن جعفر وصرح باسم ابن بسطام ولم يذكر العاصمي[١٣].

وهي أحاديث واثار تشترك في نقلها كل المصادر. فضلا عن كون الشنقيطي لم يرجع الى الكتاب المخطوط كله وانما رجع الى المقدمة التي نشرها جيفري التي نشكك بصحتها. فضلا عن ذلك ليس في قول ابن الجزري في ترجمة ابن الهيصم : (اعتمد عليه أحمد بن عمر صاحب «الإيضاح» وروى عن حامد بن أحمد عنه فوائد في كتابه) ما يدل على أن الأندرابي روى عن ابن بسطام وابن الهيصم القراءات بالأسانيد، وإنما روى عنهم فوائد متفرقة غير مقيدة . فضلا عن أن كنية حامد أبو محمد، وكنيته أبو جعفر كما في المخطوط أثناء سورة البقرة [١٤].

- الأستاذ محمد كاظم رحمتي:

يرى رحمتي أن مؤلف كتاب "المباني لنظم المعاني"، و"زين الفتى في شرح سورة هل أتى" عالم واحد هو (هو أبو محمد أحمد بن محمد بن علي العاصمي (الذي عاش نحو العام ٤٢٥هـ))[١٥]، " من خلال الموازنة بين نصوص الكتابين، وقد أشار العاصمي في كتابه زين الفتى[١٦] إلى تأليفه كتاب المباني، وكتباً أُخر ورد ذكرها في كتاب المباني والاحالات على كتبه والأسانيد والاشتراك في النقل عن ابن الهيصم شيخه بالنص حرفا حرفا. والنقل عن كتاب أبي سهل الأنماري (فيه ما فيه). واتحادهما طبقة وبلدا، وهما من كتب الكراميّين التي تنقل بعضها عن بعض مثل: كتاب (فيه ما فيه) لأبي سهل محمد بن محمد بن علي الطالقاني الأنماري.

ووازن رحمتي بين مخطوطة زين الفتى : وكتاب زين الفتى الذي نشره الأستاذ محمد باقر محمودي بعنوان العسل المصفى في تهذيب زين الفتى. وقد وردت إحالات للعاصمي إلى كتاب المباني في المواضع التالية:

مثل قوله: على ما ذكرنا في كتاب الإبانة والإعراب وفي كتاب المباني لنظم المعاني [١٧]. وعن خصائص سورة هل أتى يقول العاصمي: وأما الذي وعدناه من ذكر نظم هذه السورة بعد ذكر فوائدها فهو أحق ما نفتتح به بعد الفراغ من ذكر الفوائد وإن كنا قد أوردنا لنظم آيات القرآن كتاباً وعنونّاه بكتاب المباني لنظم المعاني وبينّا [هناك] مقدمات الكلام في هذا الفن الذي لا يسع لمن يتكلم في القرآن الاغفال عنها... [١٨]. ويقول: وقد بيّنت وجوه الاحتجاج التي في هذا الفصل في كتاب المباني لنظم المعاني فكذلك المرتضى رضوان الله عليه[١٩].

وتبعه أبو يوسف الكفراوي في ذلك الترجيح قال: مؤلف كتاب " المباني " هو العاصمي، والأدلة على ذلك كثيرة جداً ؛ منها : ورود اسم المؤلف في أول الكتاب، ونقل بعض علماء القرنين السادس والسابع الهجريين عن كتابه هذا، وتصريحهم بأنه من تصنيفه. وإن من يقارن بين الكتابين يجد توافقاً كبيراً في المنهج والأسلوب وأن المؤلفات: "الدرر في ترفيع السور"، و"الزينة في سؤالات القرآن"، و"الغرر في أسامي السور" التي ذكر مصنف "المباني" أنها من تصنيفه، وأحال عليها قد وردت الإشارة إليها وإلى غيرها في كتاب "زين الفتى" في أكثر من موضع، منسوبة لمؤلفها أبي محمد العاصمي... وزاد عليها : "ديباج المذكرين"، و"المباني لنظم المعاني"...

كما أن جل الشيوخ الذين روى عنهم مصنف " المباني "روى عنهم العاصمي في " زين الفتى"، ويضاف إلى ذلك : أن أبا عبد الله الأندرابي لم يدع أن كتاب "المباني" من تصنيف شيخه أبي محمد حامد بن أحمد بن جعفر بن بسطام الطحري (الطحيري) الزاهد الورع (ت بعد ٤٢٧ هـ)، كما لم يذكر أنه نقل عن كتاب له[٢٠].

ومع ذلك ثمة اعتراضات وشكوك وأسئلة ليس لها جواب أهمها: ردّ الدكتور غانم الحمد: (لم يتضح لي مما عُرِضَ عن كتاب زين الفتى الأساس الذي تقرر بموجبه نسبة الكتاب إلى العاصمي، وهل ذُكِرَ اسمه في أول الكتاب وفي داخله، وهل الأسانيد في الكتاب تؤيد هذه النسبة وتؤكدها ؟ وما مقدار علاقة النصوص التي نقلها الأندرابي عن ابن بسطام بالنصوص الواردة في كتاب زين الفتى ؟

ثم ان سائر الكتاب التفسير لم يقابله مع النصوص وهذا يعني ان المقدمة غير الكتاب)[٢١].

وان العاصمي هذا شيعي المعتقد كما يبدو من خلال أقواله في كتاب زين الفتى. أما صاحب كتاب المباني فمذهبه كرّامي أو سني كما أكد الدارسون، من خلال موقف التبجيل والتقدير والاحترام للصحابة عمر وابي بكر رضوان الله عليهما والسيدة عائشة رضي الله عنهم. فضلا عن ردود صاحب الكتاب على بعض المسائل التي يقول بها بعض الشيعة وعلى امامهم[٢٢].

وقد أكد معتقد العاصمي الكرّامي **المستشرق الفرنسي كلود جليو**[٢٣] **في بحثه**[٢٤] **الذي درس** مصادر الأحاديث المنقولة في كتاب المباني مع تراجم للرجال الذين يتضمنهم. وقال جيلو في ملخص دراسته: (ولكن الشيء الأكيد أنّ المؤلف خراساني أو نيشابوري غالبا من نيشابور ومتكلم كرامي...).

رأي في حقيقة كتاب المباني:

والذي أراه أن مخطوط كتاب المباني من صنيعة عدد من المستشرقين منهم جيفري، اذ تشير دلائل كثيرة على ذلك وعلى تلفيق المقدمة من كتب عدة، ومن ثم ألحقت بتفسير يتناول الاحكام النصي والدلالي في بعض سور القرآن الكريم وآياته مما كان يسمى بعلم المناسبة، فعند اطلاعي على الكتاب قبل ثلاثين سنة تقريبا ساورتني

الشكوك في محتوى المقدمة الأولى وافترضت أنها من وضع المستشرق آرثر جفري نفسه أو بالتعاون مع مستشرقين آخرين ولا سيماالمستشرق تيو دور نولدكة صاحب كتاب تاريخ القرآن للطعن بالقران الكريم الذي طعن بالقران من حيث المباني والمعاني أيضا لسلبها الاعجاز.. وقد تكون مخطوطة الكتاب من وضع وصنيعة آخرين أرادوا الإساءة الى الدين الإسلامي الحنيف والقرآن الكريم الذين حاربوا الإسلام بكل السبل وهم كثيرون في أوربا أثناء الحروب الصليبية، لاسباب سياسية وصراعات دينية وفي العصر العثماني الذي شهد صراعا مع اوربا لذلك عندما ترجم القران في أوربا أطلقوا عليه الكتاب المقدس التركي(٢٥).

الا ان مشاغل تحضير الدكتوراه أثنتي عن اثبات الفرضة في بحث. وبعد الدراسة والتحقيق وصلت الى أدلة تثبت ما ذهبت اليه منها وسأدلوا بدلوي بين الدلاء دفاعا عن ديننا الحنيف وكتاب الله والله هو الهادي الى الرشاد.:

ليس غريبا عليهم تزييف نص بل فعلوا اكثر وقتلوا وشردوا واستعمروا ومحاولاتهم للقضاء على الدين واثبات القران كلام محمد ﷺ وليس معجزا ولن يفلحوا. ونجد كثرة المطاعن في الروايات مادة الكتاب التي لا تتطابق مع عنوان الكتاب.

ويبدو ان الكتاب جمع روايات للمستشرقين الذين حاولوا الطعن في القران الكريم من التراث الإسلامي ويؤكد ذلك ان المستشرقين الثلاثة وتلاميذهم اعتمدو عليهما واراد برجسرسر نشرها قبل موته بسنتين لكن ظروفا منعته وجاء جفري لتحقيق رغبته كانوا يهتمون في دراسة تاريخ وتطور قراءاته من أيام الخلفاء الى قراءة حفص المشهورة المتداولة بين أيدينا (تصدير الكتاب جفري ٣) .

فهي مقدمة عني بها المستشرقون عناية كبيرة وبذلوا جهودا كبيرة لنشرها بهذه الطريقة الملفقة، وكانت من أهم مصادرهم في كتبهم على الرغم من انها مجهولة

المؤلف، وقد بنوا عليها حقائق ونتائج وهو عمل ينافي أصول البحث والتحقيق العلمي الرصين الذي يجب الالتزام به وأعني تحقيق ونشر جزء من مخطوط مجهول المؤلف، وهم لا يجهلون أساليب التحقيق العلمي ولكن كانت لهم غاية مبطنة.

إن عناية المستشرقين بنسخة تثير الجدل فريدة مجهولة المؤلف والناسخ خالية من تاريخ النسخ أمّا الشكوك في عنايتهم هذه، ذلك لانها نسخة ينافي تحقيقها شروطه في التحقيق ويمنع اعتمادها ومع ذلك مضى جيفري في تحقيقها ونشرها وقد اعتمدها الدارسون للأسف في دراساتهم.

وفيما يأتي أذكر مزيداً من الأدلة على ذلك بالتفصيل ان شاء الله تعالى.

المبحث الثاني

أدلة تزييف الكتاب والأسباب:

- إن المستشرق آرثر جفيري صدّر كتابه بهذه المقدمة، والتي تقع في عشرة فصول، وهي إحدى المقدمتين المنشورتين، والأخرى: مقدمة التفسير لابن عطية المتوفى سنة ٥٤٣ هـ. وهو عمل ينافي أسلوب التحقيق العلمي ان ينشر جزءا من كتاب مجهول المؤلف. جمع بين مقدمتين مختلفتين قرن بينهما ٤٢٥ ابن عطية ٥٤٣ ولا أعرف ما الجامع بينهما وما الغرض من نشرها لتكبير الكتاب مثلا للتمويه

والجامع بينهما انهما مغربيان ولا سيما ان جفري ضليع بعلم التحقيق وشروطه العلمية. وهذه طريقة ذكية محكمة في إخفاء الحقيقة ان ينشر مقدمتين لكتابين أحداهما معروفة صحيحة النسب الى صاحبها، وأخرى مجهولة النسب لسقوط الورقة الأولى من المخطوط وذلك ليزيد اللبس على الدارسين. ولماذا لم ينشر مخطوط الكتاب كله المقدمة والتفسير وقد بلغت هذه المقدمة ٢٥٠ صفحة تقريبا من هذا مجموع الكتاب المطبوع من أصل ٢٩٣ صفحة، أما مقدمة ابن عطية فبلغت ٤١ صفحة ولو طبع

كتاب المباني منفردا لكان أنسب لكنه كان يريد اللبس على الدارسين واخفاء حقيقة المخطوط المزيف. فجمع بينهما ليزيل الشكوك ان مقدمة كتاب المباني كبير يمكن نشره وحدها من غير مقدمة ابن عطية.

- تناولت مقدمة كتاب المباني روايات تؤدي الى الطعن في القرآن مثل: موضوع الزيادة والنقصان في القرآن الكريم، ادعاء التحريف فيه وحديث الغرانق والخلاف في القراءات ومصادرها مما اتخذه المستشرقون ذريعة للطعن بالقرآن الكريم لاثبات عدم اعجازه. فضلا عن ايحائه بتقاطع المباني للمعاني والقصد من تناول المعاني يبدو معاني القرآن غرضهم وهذا ما كان يسعى اليه بعض المستشرقين(٢٦).

وكذلك تناولت المقدمة الخلاف بين عدد الصحابة رض في تغيير رسم الخط ومسألة المصاحف التي كان متخصصا بها جيفري(٢٧)، والروايات الضعيفة فيها، نحو: إنّ مصحف ابن مسعود قد غابت عنه ثلاث سور قرآنية هي سورة الفاتحة والناس والفلق. ومصحف أبي بن كعب أيضاً لم يسلم من الادّعاءات، فقد روي أنّه يضمّ سورة باسم حفد. فالمقدمة عبارة عن جمع روايات وتتابعها وخلافات في جمع القرآن وعدد اياته وسوره وجمعه ومصاحفه وقراءاته ونزوله وترتيب نزوله وغير ذلك من الروايات الضعيفة المردودة غير المقبولة عقلا ومنطقا(٢٨)، تتابعت بذكاء لزرع الشكوك في نفوس القراء ولا سيما المبتدئن والمتأثرين بالحضارة الغربية الذين في قلوبهم الزيغ: ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ﴾ (آل عمران: ٧).

ولا سيما انه نشرها في عصر كانت المصادر القرانية الموثوقة فيه شحيحة.

- العناية الكبيرة التي أولاها بعض المستشرقين بهذه المقدمة تبدو مريبة ذلك لانها جمعت المطاعن بالقرآن الكريم بأسلوب الدفاع والرد على الروايات وهي طريقة ذكية لنشر هذه المطاعن ونفي الاعجاز عنه وانه كتاب غير سماوي من كلام محمد ص وكانوا يسعون الى ذلك بشكل مبطن مقنع ومقبول لانه موضوع حساس لقد أثار

جفري شكوكا وشبها في القرآن منها القول بنقص القرآن على لسان بعض الصحابة والعلماء بحسب الروايات وكما نقل عن البخاري: ولأن القرآن إذا سقط منه شيء بطل الباقي الخ[٢٩] ولا يستبعد ان الروايات موجودة في بعض المصادر القديمة في موروثنا الإسلامي. لكنه جمعت في هذه المقدمة وأضيف عليها كما يبدو في النقل من كتاب العاصمي زين الفتى لوجود نصوص واحالات عليه في كتابه المباني كما مرّ بنا.

- التوافق بين مقدمة المباني وكتاب زين الفتى وغيره:

مرّ بنا اضطراب أقوال الدارسين وخلافاتهم في نسبة كتاب المباني بين العاصمي مؤلف كتاب زين الفتى، وابن بسطام، وكل منهم جمع أدلة واضحة لكنها سرعان ما يبدو التناقض فيها، وما هذا الا بسبب التلاعب بالمخطوط وتزييفه وتلفيقه من كتب عدة أثارت جدلا بين الدارسين كل فريق ينقض أدلة الفريق الآخر بأدلة أُخر. مما دفع بعضهم الى القول: (الخوف أن يكون هناك كتابان باسم " المباني " لكل من العاصمي والطحري! والله أعلم)[٣٠].

وعقب د عبد الرحمن الشهري : احتمال أن يكون العاصمي هذا هو ابن بسطام نفسه، لكن هذا يحتاج إلى تتبع ترجمة العاصمي هذا في موارد كثيرة للكشف عن حقيقته، وقد حاولت ذلك في قاعدة (خزانة التراث) التي أصدرها مركز الملك فيصل مشتملةً على فهارس المخطوطات في العالم، ولم أجد له ذكراً. .. والغريب أنني بحثت عن هذا الاسم في خزانة التراث فلم أظفر له بكتاب، مع إنه يظهر من مقدمة المباني أنه مكثر من التأليف[٣١].

وقال الباحث جنيد الله ان حامد هو مؤلف الكتابين واما العاصمي فوهم من ناسخ نسخة زين الفتى وهي نسخة غير معتمدة لتاخرها وذلك لصراحة ذكر الأندارابي لاسم حامد عندما ينقل نفس النصوص الموجودة في الايضاح والمباني حرفا حرفا ومن كتاب الانماري أيضا.

فضلا عن اتفاق [٣٢] نسخة كتاب زين الفتى مع نسخة كتاب " المباني " في أنهما قد سقط من أولهما جزء من المقدمة، إلا أن السقط من الثانية قد أذهب باسم المؤلف، بخلاف الأولى ؛ حيث كان السقط من أولها قليلاً[٣٣]. وقال مهذب كتاب الزين: (وقد سقط من النسخة الوحيدة المعتمدة في التحقيق بعض المقدمة، وتتمة الفصل السادس، ومعها الفصول الأربعة الأخيرة)[٣٤].

يتبين كيف لفق جيفري وغيره بين الكتابين بذكاء حيث اخذوا نصوصا منه ومن غيره ليصعب على الباحثين والمحققين الاهتداء اليه وقد أثار جدلا واسعا بين الدارسين المختصين كما مرّ بنا لكنهم لم يقطعوا برأي جازم.

وكلا الطرفين على حق بذكر دلائل فهناك تلفيق بين المخطوطات

اللغة والأسلوب:

رجح جيفري ان مؤلف المباني من أهل المغرب، ولم يفصح عن الأدلة التي توصل بها إلى ذلك. قال «جيفري» في مقدمة الكتاب مقدمتان في علوم القرآن: «ويظهر لنا من لغته – مؤلف «المباني» – وأسانيده أنه من علماء المغرب، وكثيراً ما نجد أنَّ ما يدلي به يجلو الأمور الغامضة في كتب أبي عمرو عثمان الداني القرطبي المنتشرة بيننا...»([٣٥]). لكن أكد جميع الدارسين والمحققين المهتمين بالكتاب على أن المؤلف من المشرق الاسلامي وليس من علماء المغرب لذكره شيوخه من الكرامية وأنه كرّامي المعتقد والمذهب. ويبدو انّ ما ذهب اليه جيفري مقصودٌ لإخفاء الحقيقة وإبعاد الشكوك عن الكتاب.

فالواضح من أسلوب الكتاب ومن حيث اللغة انّه بعيد كل البعد عن الأسلوب المغربي –الأندلسي– المتميز بصبغته الأدبية من الجناس وغيره من المحسنات البديعية.

وأكد جاويد[٣٦] بان المؤلف مشرقي كرامي من خراسان كلود جيلو ردا على جفري بانه مغربي – وقال و أظهر ف. سيزكين بعض شيوخ مؤلف كتاب المباني، وأعلن بأنه "في الغالب فارسي أو عاش في فارس" . وقال: إن عمل فان إس أتاح لآرون زيزو من جامعة واشنطن إعادة الدراسة عن قرب لكتاب المباني وإظهار الأصل الكرامي وأيضا في الغالب خراسانية هذا المؤلَّف ومؤلفه.

– كثرة الاخطاء اللغوية في طبعة جفري المليئة بالتحريف والتصحيف. والأمور الغامضة الكثيرة جدا التي شكى منها عبد الله الصاوي مصحح الطبعة الثانية. وكما يبدو من الجدول الذي ألحقه بالطبعة الثانية نجد ٩٠ بالمائة منه أخطاء في مقدمة المباني، أما مقدمة ابن عطية فتكاد تخلو من التحريف والغموض الا ماندر مما يزيد التشكيك بمصداقية المخطوط ويدل على الوضع والتزييف من قبل المستشرق الذي مهما يكن فلا يرقى الى متخصص عربي صاحب سليقة عربية سليمة او صاحب الكتاب المجهول نفسه. بل وفيها سقط كثير يظهر بمقابلتها مع النصوص التي نقلها الأندرابي عن المؤلف في كتاب «الإيضاح» وقد وازن بين ٢٧ نصا بين الكتابين، لذلك دعا أحد الدارسين الى إعادة تحقيق كتاب «المباني لنظم المعاني» حيث إنَّ الطبعة الموجودة الآن والتي لها أكثر من (٥٠) سنة مليئة بالتحريف والتصحيف، بل وفيها سقط كثير يظهر بمقابلتها مع النصوص التي نقلها الأندرابي عن المؤلف في كتاب «الإيضاح»[٣٧]. وهي دعوة لا يجوز الأخذ بها بعد ما ذكرت من الأدلة في حقيقة المخطوط.

– تلفيق المقدمة والتفسير فهي تختلف في الأسلوب والموضوع والمضمون والمنهجية أيضا وهذا يمكن أن يعد دليلا آخر على أن مخطوط الكتاب مزيف بوساطة جمع نصوص وروايات وزيادات وقص وحذف ولصق. ففي الاسلوب نجد حداثة مثل قوله: المعنون، وفبنا يريد علينا [٣٨] فضلا عن اللحن النحوي نحو قوله: وجوابا على والصواب عن. التي لا تصدر من مؤلف له كتاب في الاعراب كما مرّ بنا. وعنوان

الفصل الثاني: (في كيفية جمع المصاحف والسبب المؤدي الى تأليفها) نجدها عبارة محدثة ولا سيما في الثانية فضلا عن طعنة التأليف لا الجمع[٣٩].

وبعض المصطلحات قلما يستعملها المشارقة والمغاربة مثل تسمية أبواب المقدمة بالفصول وهي تضم أبوابا وهذا خلاف المعهود. ولم يجعل المؤلف هذه الأبواب في داخل الفصول، أما الفصل الحادي عشر فقد جعله مؤلف الكتاب أصل الكتاب، ولم يسمه تفسيرا كما ورد في مقدمة الناشر للصاوي ومقدمة المؤلف صاحب المباني نفسه.

مؤلفات صاحب المباني:

ومن الغريب أيضا أن مؤلف كتاب المباني المجهول كثير التصانيف كما يبدو من احالاته الكثيرة على سائر مؤلفاته. وعلى الرغم من أهميتها وكثرتها التي أشار اليها لم يهتد الباحثون اليه ولا الى شيوخه وتلاميذه ومصادره التي ذكرها في كتابه المباني فقد ذكر أنه ألف أربعة كتب هي : الإبانة والإعراب[٤٠]. والدرر في ترفيع السور[٤١]، وكتاب الغرر في أسامي السور[٤٢]. والزينة في سؤالات القرآن (لم يتمه، في الأقل آنذاك) [٤٣]. وغيرها. كلام للمؤلف عن كثرة مؤلفاته التي وعد فيها بتأليف كتاب يخدم فيه كتاب الله، وقول صاحب المقدمة ٧ (و لكل فصل من هذه الفصول كتب ومقالات اختصرناها في كتابنا هذا ومن أراد الإبلاغ فيها فعليه بكتبنا المؤلفة في كل باب منها) والمفهوم ان له كتبا في كل فصل من المقدمة والمقدمة اختصارات لها.

قال الدكتور عبد الرحمن الشهري: لقد بحثت في قاعدة التراث سوى غاية النهاية

ويعني هذا جمع مادة المستشرقين ربما وان كتبه لابد من أن تكون معروفة ونسبة

الكتاب تكون سهلة لكثرة كتبه. فضلا عن اصطلاح كتبا المؤلفة وهي عبارة محدثة تبدو فالقدامى يسمونها مصنفة وغيرها.

ومن الأدلة المهمة التي تسند ما ذهبت اليه: هي ان كتاب الغرر في أسامي السور: الذي أحال صاحب كتاب المباني عليه في أثناء حديثه عن فضائل القرآن.... ذكره ابن الجزري في كتابه: (غاية النهاية) وقد حقق برجستراسر كتاب غاية النهاية هذا وخبر كتاب المباني فكيف لم ينتبه اليه وهو المحقق العالم، ولكن يدل خيوط الوضع من هنا والتلفيق لدى المستشرقين(٤٤).

الغموض والاضطراب في دلائل الكتاب:

اضطراب الدارسون في نسبة الكتاب وكثرة التساؤلات التي لم يجدوا أجوبة لها في تحقيق نسبة الكتاب مثل: محمد كاظم رحمتي ومن تبعه الذي رجح أن يكون مؤلف كتاب (المباني في نظم المعاني) هو أبو محمد أحمد بن محمد بن علي العاصمي (٤٢٥هـ) وهو مؤلف زين الفتى نفسه وذلك لورود اسم كتاب المباني في أثناء كتاب زين الفتى وكذلك ورود أسماء مصنفات أُخر مشتركة للمؤلف في كلا الكتابين والاشتراك في النقل عن ابن الهيصم بالنص حرفا حرفا، فضلا عن النقل المشترك عن كتاب أبي سهل الأنماري فيه ما فيه

والدكتور غانم قدوري الحمد ومن تبعه الذي رجح نسبة الكتاب الى ابن بسطام. وقال تستوقف المتابع للموضوع قضية غاية في الأهمية، وهي أننا إذا قلنا إن العاصمي هو مؤلف كتاب المباني فلماذا لم يرد له ذكر في كتاب الأندرابي، بحسب متابعتي للكتاب، وهو ينقل أقوال محمد بن الهيصم وأبي سهل الأنماري عن طريق كتاب المباني" .

والدكتور عبد الرحمن الشهري قال: احتمال أن يكون العاصمي هذا هو ابن

بسطام نفسه، وقد حاول البحث عنه في قاعدة (خزانة التراث) التي أصدرها مركز الملك فيصل مشتملةً على فهارس المخطوطات في العالم، ولم يجد له ذكراً.

وقال أيضا: الغريب أنني بحثت عن هذا الاسم (أبي محمد أحمد بن محمد بن علي العاصمي) في خزانة التراث فلم أظفر له بكتاب، مع أنّه يظهر من مقدمة المباني أنه مكثر من التأليف.

وكذلك الشك في ان يكون مؤلف زين الفتى هو العاصمي وهو مؤلف المباني.

وسبب ذلك هو اختلاف عقيدة المؤلفين فمؤلف زين الفتى واضح انه شيعي اما مؤلف المباني فيترضى على عثمان وعلى الشيخين وعلى أم المؤمنين عائشة ويستدل بأقوالهم. فضلا عن أن كنية مؤلف المباني أبوجعفر كما جاء أثناء كتابه المباني وليس أبا محمد. ناهيك عن أن العاصمي "أديب فاضل تميز في النحو والتصريف وأنه شرح المفضليات وله كتاب في التصريف "[٤٥] كما ذكر القفطي ومن هذه صفته لايمكن أن يكون كتاب المباني المطبوع من تأليفه لأنه مؤلف بأسلوب بعيد عن الأسلوب الأدبي . وغير ذلك من التساؤلات التي أثارها الباحثون حول الكتاب والاحتمالات التي احتملوها والافتراضات التي لم تثبت مثل[٤٦]:

ان العاصمي مؤلف زين الفتى واما المباني فلا زال مجهولا او هو حامد. وان العاصمي مؤلف الكتابين ولكن نسخة زين الفتى الموجودة ليست له ولعلها مختصر او تهذيب بدليل وجود نسخة واحدة لها ومتاخرة النسخ جدا. وان حامد هو مؤلف الكتابين واما العاصمي فوهم من ناسخ نسخة زين الفتى وهي نسخة غير معتمدة لتاخرها وذلك لصراحة ذكر الأندارابي لاسم حامد عندما ينقل نفس النصوص الموجودة في الايضاح الاندارابي والمباني حرفا حرفا ومن كتاب الانماري ايضا

ورد الدكتور السالم محمد محمود أحمد الشنقيطي: وقد يكون للعاصمي هذا كتاب بنفس العنوان لكن قطعاً ليس هو هذا المطبوع.

وغير ذلك من الاحتمالات والافتراضات التي لا تنتهي مع كل ناظر في الكتاب:

فقد وجدت أن هناك عاصميا اخر اهتم بتناسب السور ونظم آيات القرآن وسوره وثمة مشتركات بينه وبين صاحب كتاب المباني وقد ورد في سلسلة نسبه اسم جعفر وتخصص بتناسب السور وهو متأخر عنه توفي سنة ٧٠٨ هـ وهو مغربي كما احتمل جفري، هو ابن الزبير بن جعفر الثقفي العاصمي الغرناطي. ربما هو لكن لم يذكر المؤلفات التي ذكرها صاحب المباني ولا يستبعد أن أصل التفسير من تأليف ابن زبير وأما المقدمة فمن صنيع وتلفيق واضع المخطوط أصل الكتاب.

وكان على صاحب المباني – في الأقل – ان يشير الغرناطي والى تفسيره أو العكس لأن الكتابين في موضوع واحد في تناسب السور وقد يكون له التفسير لكن لم يذكر في قائمة كتبه ولا سيما أن عصر ابن الزبير الغرناطي يتناسب مع سخرية مؤلف المباني من احدى فرق الشيعة الذين ينتظرون امامهم الغائب منذ أربعمائة سنة وهذا التأريخ يتناسب مع عصر الغرناطي ذلك ان المؤلف توفي في حدود ٧٠٠ هـ فضلا عن ان الغرناطي كان يهاجم المذهب الشيعي كثيرافي كتبه كذلك وان له اقولا ضد الروافض. ومع ذلك لا أجزم بهذا الاحتمال ولا ادعي انه هو لكن هناك تشابه وتساؤلات تحتاج الى مزيد من البحث(٤٧). ومن قوله الذي يدلّ على انّ المؤلف من القرن السادس الهـجري.

مجهولية الاحالات والاسانيد:

وأما من حيث أسانيد كتاب المباني وشيوخه المباشرين الذين روى عنهم فهم غير معروفين ولم أجد لهم ذكراً في المصادر المتوافرة ما عدا شيخيه ابن الهيصم والفارسي الذين لا شك أنهما مشرقيان وليسا مغربيين(٤٨). وقال كاظم رحمتي: وبالنسبة للأنماري (٤٩)وكتابه التفسيري فيه ما فيه، فإننا عدا ما نقله العاصمي وبعض

المنقولات الأُخر، لا نملك أيّ معلومات إضافية... ويتجلى الغموض أكثر لدى المستشرق كلود جيلو الذي درس اسانيد الكتاب دراسات مستفيضة وتتبع شيوخه وتلامذته وكتبه وحلل الكتاب تحليلا تأريخيا لكنه لم يصل الى مؤلفه الحقيقي وهذه ليست مصادفة عفوية. فقد درس **المستشرق الفرنسي كلود جليو**[٥٠] **في بحثه**[٥١] مصادر الأحاديث المنقولة في كتاب المباني مع تراجم للرجال الذين يتضمنهم **وعني به** وتتبّع سيرة مؤلفه وشيوخه ومصادره بدراسة جميع أسانيد الرواة والإشارات الى الأشخاص والمؤلفات وحتى الاستشهادات التي تضمنتها.. **وعقد** مبحثا خاصا عن أبي سهل الأنماري ـ المصدر الأساسي الذي اعتمد عليه مؤلف كتاب المباني في تصنيفه. **ولم ينته الباحث الفرنسي إلى قول جازم في تحديد مؤلف كتاب المباني** وقال جيلو في خلاصة: ولكن الشيء الأكيد أنّ المؤلف خراساني أو نيسابوري ومتكلم كرامي. وقال :يعترض البحث في أسانيد الرواة الذين يتضمنه كتاب المباني عائقان: في الواقع وقبل كل شيء، فالعديد من الأشخاص القريبين من المؤلف ومصدره يصعب بل يستحيل التحقق من هويتهم مع حدود معلوماتنا.

أما العائق الثاني فهو متواجد بكثرة في المؤلفات العربية القديمة. إن مؤلفنا لديه مصدر أساسي -نتحدث عنه لاحقا- ويذكره كثيرا. وبخصوص أسانيد الرواة كما هي فإن المؤلف غالبا ما يقوم بالإسناد إلى شيوخه، ولكن مع لعبة الاستشهادات يكون من الصعب في الغالب أن نقرر إن كان هذا السند أو ذاك له أو لأحد شيوخه [٥٢].

أما أبو سهل الأنماري، المصدر الرئيس لمؤلف كتاب المباني فيظهر مؤلف المصدر الرئيس لكتاب المباني - في الغالب- بكنية أبي سهل(كتاب المباني ص: ١٣: قال أبو سهل (ثلاث مرات) أو قال الشيخ أبو سهل؛ ص: ١٦)، أو أبي سهل الأنماري(- كتاب المباني ص: ١٠، ١٢، ٢٠). ولكن في مستهل الكتاب ظهر اسمه أكثر إتماما: الشيخ أبو سهل محمد بن محمد الطالقاني الأنماري(كتاب المباني ص: ٨، ١. ٧-٨). وأحيانا يتبع المؤلف -أو مصدره- اسمه بدعاء: [٥٣].

أدلة أُخر:

- إن الدارسين المختصين والمحققين لم يهتدوا الى صاحب مقدمة كتاب المباني الى يومنا هذا بعد أكثر من نصف قرن على نشره على الرغم من التنقيب والبحث، وفي ضوء تطور تقدم التحقيق **والفهرسة**: ونشر التراث وتقدم وسائل الاتصال وفهرسة التراث العربي المخطوط في العالم. أيصح بعد هذه أكثر من نصف قرن لم يعرف الكتاب وفي ضوء تقدم التحقيق والمؤسسات والنت لم يعرف المؤلف فهل يعقل أن يظلّ هذا الكتاب ومكانته هذه عند الباحثين والدارسين «مجهول المؤلِّف»؟ رغم الجهود الحثيثة التي بذلها المختصون في تحقيق نسبتها.

- المؤلف في الصفحة الاولى نصفها تقريبا ما يزال بالاستهلال التحميد والصلاة على النبي ثم قال أما بعد مما يدل على ان المفقود من الكلام لا يرقى الى الصفحة كاملة لان الاستهلال بالحمد والصلاة على النبي ﷺ لا يستغرق صفحة ونصف في الغالب الذي عهدناه. لكن المؤلف في الصفحة الاولى نصفها تقريبا ما يزال بالاستهلال التحميد والصلاة على النبي ثم قال أما بعد مما يدلّ على انّ المفقود من الكلام لا يرقى الى الصفحة كاملة لان الاستهلال قصير .

- المقدمة الطويلة للتفسير التي نشرها جفيري، وهي تقع في عشرة فصول، وسائر الكتاب الفصل الحادي عشر الذي توقف عنده جفري وهو يتناول فاتحة الكتاب باسهاب بطريقة البلاغيين ثم تكون العناوين بحسب السور البقرة ال عمران يتناول نظمها.

- ولم يسمه صاحبه مقدمة وهي تسمية حديثة من جفري وان الفصل الحادي عشر ينبغي ان يكون بابا أو عنوانا جديدا لانه متن الكتاب.

- وان المقدمة لا تتفق مع محتوى الكتاب اذ يتناول نظم القران واعجازه اللغوي والبلاغي وكان عليه ان يعقد بابا في لغته واعجازه يتناسب مع متن الكتاب في

اعجاز نظم القرآن الكريم، وهذا ما كان جفري لا يؤمن به وينفيه والله أعلم.

وهذه الطريقة في التفسير اشتهر بها علماء الشام أكثر من غيرهم ويليهم الأندلسيون والاشاعرة وغيرهم كما يبدو لاهتمامهم بالاعجاز اللغوي للقران الكريم ولم يذكر مؤلف المباني أحدا ممن عني بهذا النوع من التفسير ولا حتى كبيرهم الامام عبد القاهر ٤٧١ هـ الذي اشتهر بالنظم وتفسير المباني في النظم وتحوي عنوانه نظم المعاني ولم يشر اليه وربما كان معاصرا له.

– ان السيوطي المعني بعلوم القرآن لم يذكر صاحب المباني وقد نسب المصطلح الى ابن الجوزي، يقول الباحث (المدخل لدراسة القرآن الكريم لدكتور محمد محمد أبو شهبة في اصطلاح علوم القرآن: كان المعروف لدى الكاتبين في هذا الفن أن ظهور هذا الاصطلاح كان في القرن السادس الهجري، على يد أبي الفرج بن الجوزي استنتاجا مما ذكره السيوطي في مقدمة الإتقان.

ولكني وقفت على مؤلّف بعنوان: مقدمتان في علوم القرآن طبع في عام ١٩٥٤، إلا أنه ذكر في الصحيفة الثانية منها: أنه بدأ في تأليف كتابه في سنة أربعمائة وخمس وعشرين.

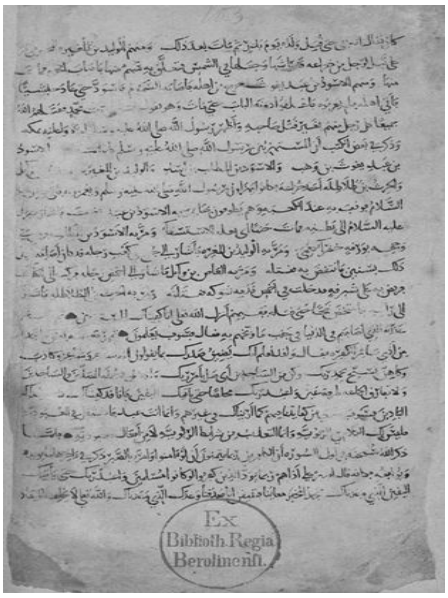
صور من المخطوط:

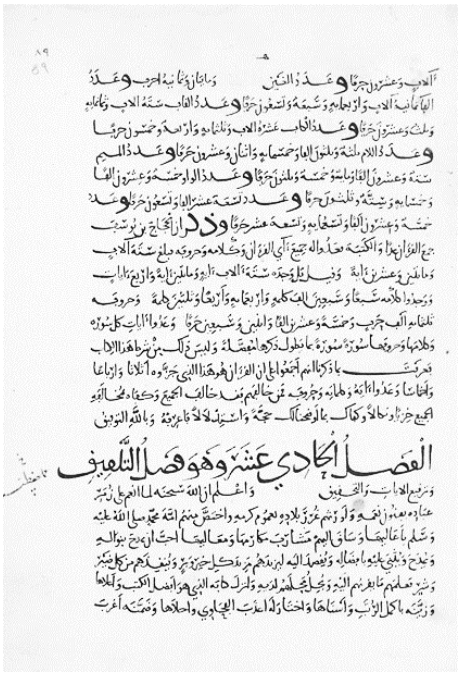
من خلال تفحص أصل مخطوط الكتاب (المباني لنظم المعاني) على[٥٤] النسخة الفريدة والورقة الأولى منها ساقطة، وفي الورقة الثانية. نلاحظ ثمة أدلة على ما نذهب إليه كبيرة تبدو المقدمة مع التفسير ص٢٧٥ فضلا عن الصفحات البيضاء في أول المخطوط ٦ وما بعدها، ومجموع الصور مع الوجه والظهر كما نشر ٥٦٥ صفحة.

وهناك بتر في آخر مخطوط الكتاب على حجمه الكبير فهو ينتهي الى سورة الحجر ويقع في حدود ٥٠٠ ورقة لكن جيفري حقق ٨٩ صفحة منه وهو الجزء المتضمن ولم يحقق الكتاب كله لان مادة الكتاب تتحدث عن النظم العالي المعجز وليس بالمطاعن، ناهيك عن ان بداية الكتاب ملبسة وخاتمته لم يشر الى نفسه.

الصفحة الأولى كأنها ليس من المخطوط وانما من كتاب آخر ذلك انه لا يدل على المضمون فضلا عن اختلاف الخط، ونلاحظ هناك اصلاح للنسخة بورق آخر ولا تحتوي على أسماء أو تواريخ كالعادة وكذلك الصفحة الأخيرة:

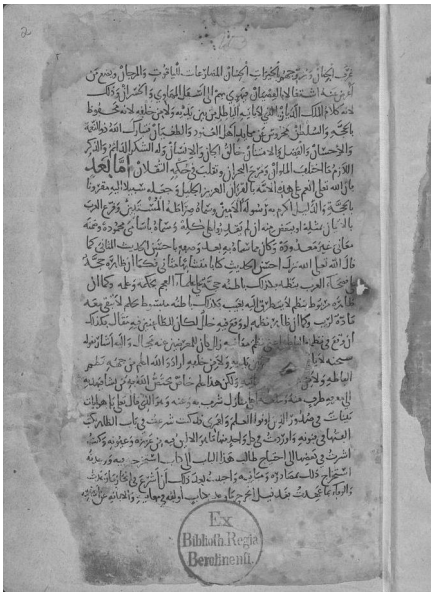
الورقة قبل الأخيرة من المخطوط



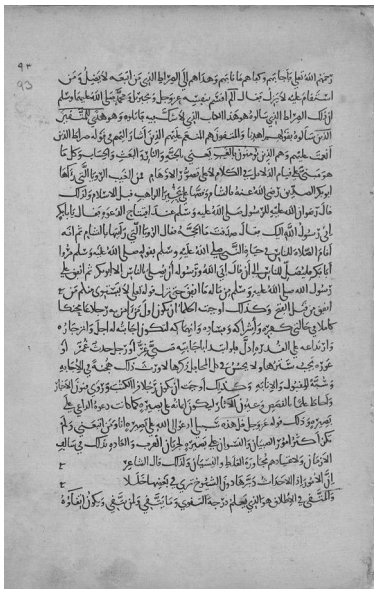


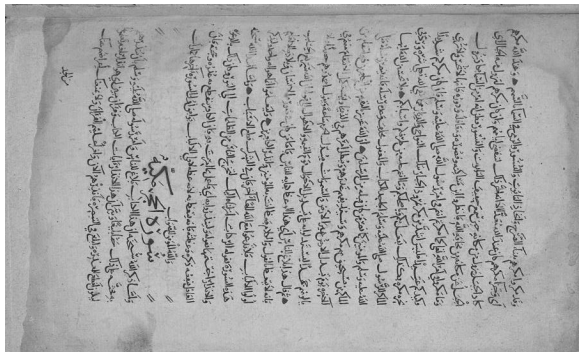
الفصل الحادي عشر وهو فصل التلفيف

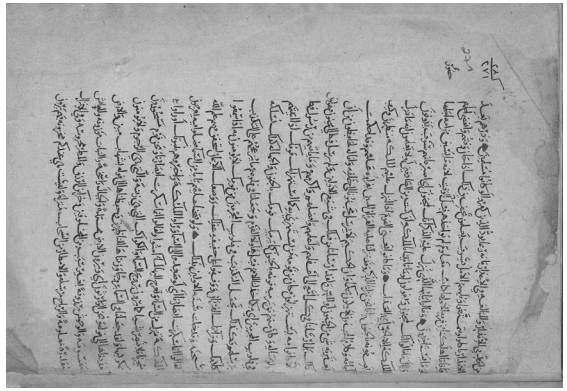
الورقة الأخيرة من المقدمة

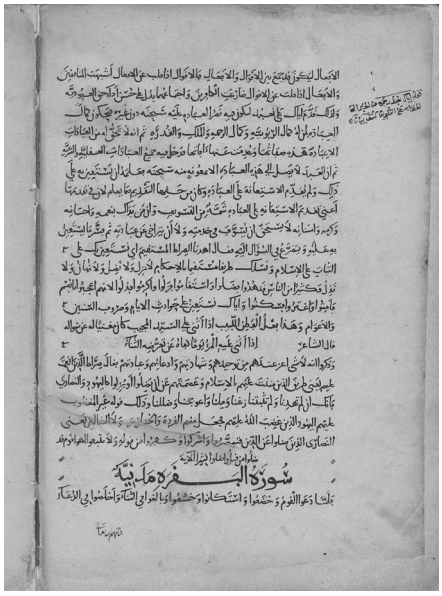


مستهل المخطوط ورقة رقم ٢ وجه









سورة البقرة وما بعدها. وسورة الحجر اخر المخطوط وما بعدها

نقلنا هذه الصور من المخطوط للاطلاع على طريقة الكتاب في التفسير واختلاف المضمون عن المقدمة، فضلا عن شكل المخطوط الذي لم نستطع أن نتفحصه جيدا وأن نتحقق من نوع الورق وعصره لاعتمادنا على النسخة الالكترونية.

الخاتمة والتوصيات

أثار كتاب المباني جدلا بين الدارسين والمحققين وحتى المستشرقين مثل المحقق الفرنسي كلود جاويد وغيره. وكان هذا أحد أسباب الشك لديّ في حقيقة مقدمة كتاب المباني. فضلا عن أسباب أُخر ذكرتها في ثنايا البحث. وقد سقت أدلة كثيرة تدل على أن مخطوط كتاب المباني من صنيعة بعض المستشرقين ولا سيما المستشرق آرثر جفيري ناشر الكتاب ومحققه. محاولة منهم للطعن في القرآن الكريم وسلبه الاعجاز.

لذلك أدعو الباحثين الى تحقيق التفسير كله لمعرفة المزيد من أدلة التزييف. كما

أحذرهم من الاستناد الى مقدمة كتاب المباني واعتمادها في دراساتهم القرآنية. لانها لمؤلف مجهول في الأقل أو لأنها مما زيفه جفيري أيضا ناهيكم عن احتواء المقدمة على روايات لا يجوز الاطلاع عليها لأنها تسيء الى القرآن الكريم، وتدعي الزيادة والنقص والتحريف وغير ذلك في القرآن بأسلوب محكم ذكي اذ ورد الطعن في معرض الدفاع عن القرآن الكريم بطريقة الطعن ثم الدفاع وهي طريقة ذكية لنشرها هذه الروايات لتؤدي الى التشكيك.

والحمد لله رب العالمين..

*** هوامش البحث ***

١ – لذلك عندما ترجموا القران الكريم سموه بالكتاب المقدس التركي ينظر مقمة نولدكة تاريخ القرآن ١١.

٢ – المصدر نفسه. وينظر: المستشرقون، نجيب العقيقي تفصيل ايات القران الكريم ومفتاح كنوز السنة

٣ – د. أحمد نصري / الاستشراق العلمي،

٤ – «كتاب المباني لنظم المعاني لمْ يَعُدْ مجهول المؤلِّف» إعداد د/ السالم محمد محمود أحمد الشنقيطي، في جامعة طيبة بالمدينة المنورة ١٤٢٦هـ

٥ – ينظر: مقدمتان في علوم القران مقدمة التحقيق و بحث «كتاب المباني لنظم المعاني لمْ يَعُدْ مجهول المؤلِّف» إعداد د/ السالم محمد محمود أحمد الشنقيطي ص ٣.

٦ – [ترجم له القفطي في إنباه الرواة ١/ ١٣٣]

٧ – موقع ملتقى أهل التفسير:

http://vb.tafsir.net/forum2/thread4905-3.html

٨ – البحث منشور بمجلة الكتب الاسلامية العدد السادس:

http://www.i-b-q.com/ara/06/article/02.htm

٩ – ينظر بحث الدكتور غانم قدوري الحمد تحت عنوان: (مؤلف التفسير المسمى : كتاب المباني لنظم المعاني)، مجلة الرسالة الإسلامية (١) ببغداد، في عددين متتاليين هما العدد رقم ١٦٤ والعدد ١٦٥ عام ١٤٠٤هـ. « ص ٢٤٣– ٢٥٥):

١٠ - «كتاب المباني لنظم المعاني لمْ يَعُدْ مجهول المؤلِّف» ١٦.

١١ - في بحثه: «كتاب المباني لنظم المعاني لمْ يَعُدْ مجهول المؤلِّف» ص٦ .

١٢ - المصدر نفسه ص ٢٠ وص ١٨ .

١٣ - نفسه ٦ و ١٦ .

١٤ - ينظر تعقيب د. عبدالرحمن الشهري ملتقى اهل التفسير.

15 - http://rahmati.kateban.com/print/1604

البحث منشور مترجم الى العربية في موقع اسمه رحمتي بعنوان ملاحظات حول النسختين الكراميتين جاء فيه. و البحث منشور بمجلة الكتب الاسلامية العدد السادس:

http://www.i-b-q.com/ara/06/article/02.htm

وكتب بحثاً مطولاً بالفارسية أكد فيه ذلك منشور في موقعه الالكتروني باللغتين الفارسية والعربية

١٦ - مقدمة كتابه " زين الفتى في شرح سورة هل أتى "، هذبه وعلق عليه الشيخ/ محمد باقر المحمودي، وسمى التهذيب : " العسل المصفى من تهذيب زين الفَتى في شرح سورة هل أتى "، ونشره مجمع إحياء البحوث الإسلامية في مدينة قم الإيرانية، وصدرت الطبعة الأولى سنة ١٤١٨ هـ .

١٧ - (مخطوطة زين الفتى، الورقة ٤١أ؛ العسل المصفى، ج ١ ص ٨٤-٨٥).

١٨ - (نفس المصدر السابق، المخطوطة، الورقة ٤٨ ب ؛ العسل المصفى، ج ١ ص ٩٦) و (مخطوطة زين الفتى، الورقة ٥٢أ ؛ العسل المصفى، ج١، ص ١٠٢).

١٩ - ...(زين الفتى، الورقة ٢٠٦أ؛ العسل المصفى، ج٢، ص ٨).

٢٠ - ينظر ملتقى اهل التفسير:

http://vb.tafsir.net/forum2/thread4905-3.html

٢١ - المصدر نفسه.

٢٢ - ينظر مقدمتان في علوم القران مقدمة المباني: ص ٢٤س٨: وقوله ص٨٢س١٧ ص١٩١س٢: وكقوله ص٢٠٣س١٤ كقوله ص٥٨س٧: وقوله ص٥٩س٢٠: كما في ص٤٠و١٨٤.

٢٣ - أستاذ بجامعة بروفانس، قسم اللغة العربية والدراسات الاسلامية، ٢٩ شارع روبرت شومان ١٣٦٢١ اكس ان بروفانس، سيديكس١. مستشرق فرنسي مهتم بتراث المسلمين ـ في علوم القرآن وعلم الكلام خاصة ـ في بلدان وسط آسيا.

٢٤ - (علوم القرآن عند كرامية خراسان: **كتاب المباني**) ترجمة الدكتورة أم عاصم.

٢٥ – ينظر مقمة نولدكة تاريخ القران.
٢٦ – ينظر مقدمة تاريخ القران نولدكة.
٢٧ – ينظر مقدمته لكتاب المصاحف.
٢٨ – ينظر مثلا مقدمة المباني من كتاب مقدمتان في علوم القرآن ص ١٦.
٢٩ – وكما في ص٨٩-٩٣.
٣٠ – «كتاب المباني لنظم المعاني لمْ يَعُدْ مجهول المؤلِّف» ١٦.
٣١ – ينظر:ملتقى أهل التفسير.
٣٢ – المصدر نفسه: رأي الأستاذ كفراوي.
٣٣ – المصدر نفسه.
٣٤ – كتاب " زين الفتى في شرح سورة هل أتى "، الذي هذبه وعلق عليه الشيخ/ محمد باقر المحمودي، وسمى التهذيب : " العسل المصفى من تهذيب زين الفَتى في شرح سورة هل أتى "، ونشره مجمع إحياء البحوث الإسلامية في مدينة قم الإيرانية، وصدرت الطبعة الأولى سنة ١٤١٨ هـ.
٣٥ – مقدمتان في علوم القرآن ٣ .
٣٦ – كتاب المباني ص: ٦ كتاب المباني ص: ٢ من الترجمة الإنجليزية.
٣٧ – ينظر: بحث الأستاذ السالم محمد شنقيطي ص ٢٨.
٣٨ – ينظر الصفحة: ١٧٤ وص ٦ .
٣٩ – المصدر نفسه ١٧.
٤٠ – وقدمة كتاب المباني: ١١٦.
٤١ – المصدر السابق: ١٧٢.
٤٢ – مقدمة كتاب المباني: ٦٤.
٤٣ – المصدر السابق: ١١٦.
٤٤ – ينظر بحث الأستاذ السالم الشنقسطي ١٤.
٤٥ – ينظر: انباه الرواة، القفطي ٣/ ٧٥.
٤٦ – ينظر منتدى .
٤٧ – ينظر كتابي: البرهان في تناسب سور القران – الامام الحافظ أبو العباس احمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي العاصمي ٧٠٨ هـ رحمه الله كما ورد في مستهل الكتاب تح د سعيد الفلّاح الجامعة الزيتونية مطابع جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية ١٩٨٨ . وملاك التأويل القاطع بذوي

الالحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل للمؤلف نفسه والمحقق، أطروحة دكتوراه، طبعت بدار الغرب الإسلامي ط ١ بيروت لبنان .

٤٨ – الشنقيطي.

٤٩ – المباني ص١٧.

٥٠ – أستاذ بجامعة بروفانس، قسم اللغة العربية والدراسات الاسلامية، ٢٩ شارع روبرت شومان ١٣٦٢١ اكس ان بروفانس، سيديكس١. مستشرق فرنسي مهتم بتراث المسلمين ـ في علوم القرآن وعلم الكلام خاصة ـ في بلدان وسط آسيا.

٥١ – (علوم القرآن عند كرامية خراسان: **كتاب المباني**) ترجمة الدكتورة أم عاصم.

٥٢ – أرفق في مداخلته بحث كتبه ـ كلود جليو٥٢ـ (علوم القرآن عند كرامية خراسان: كتاب المباني) ترجمة الدكتورة أم عاصم. وكلود جيليو* مستشرق فرنسي مهتم بتراث المسلمين ـ في علوم القرآن وعلم الكلام خاصة ـ في بلدان وسط أسيا.

٥٣ – كتاب المباني ص: ٢٠. يفترض أنه مات ٣٢٥/ ٩٣٧، غالبا بالاعتماد على أسانيد الرواة التي يظهر فيها.

٥٤ – موقع مخطوطات برلين:

Digitale Sammlungen der Staatsbibliothek zu Berlin: Werkansicht

* المصادر والمراجع *

١. **القرآن الكريم**.

٢. إنباه الرواة على انباه النحاة، الوزير جمال الدين القفطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتب المصرية القاهرة ١٩٥٥.

٣. الإيضاح في القراءات: للأندرابي (مخطوط) مصورة من مركز الملك فيصل بالرياض.

٤. البرهان في تناسب سور القرآن احمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي ٧٠٨ هـ تحقيق د سعيد الفلاح مطابع جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية١٩٨٨.

٥. تاج العروس شرح القاموس: للمرتضى الزبيدي، تحقيق إبراهيم الترزي، دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٥هـ.

٦. تاريخ القرآن تيودور نولدكة تعديل فريديريش شفالي ترجمة وتحقيق جورج تامر، دار جورج

ألمز نيويورك ٢٠٠٠ ط ١ بيروت ٢٠٠٠
٧. سير أعلام النبلاء: للحافظ الذهبي، تحقيق الجماعة، مؤسسة الرسالة، ط: السابعة، ١٤١٠هـ.
٨. شرح نهج البلاغة: لابن أبي الحديد، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل، بيروت، ط: الأولى، ١٤٠٧هـ.
٩. طبقات الشافعية الكبرى: تاج الدين السبكي، تحقيق محمود الطناحي والنجار، دار الحلبي.
١٠. العسل المصفى من تهذيب زين الفَتى في شرح سورة هل أتى "، هذبه وعلق عليه الشيخ/ محمد باقر المحمودي ،ونشره مجمع إحياء البحوث الإسلامية في مدينة قم الإيرانية، وصدرت الطبعة الأولى سنة ١٤١٨ هـ ز (علوم القرآن عند كرامية خراسان: كتاب المباني) للمستشرق كلود جيليو ترجمة الدكتورة أم عاصم. والترجمة منشورة في موقع ملتقى أهل التفسير
١١. غاية النهاية: للحافظ ابن الجزري، تحقيق المستشرق براجستراسر، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٢. فتح الباري: للحافظ ابن حجر العسقلاني، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، محب الدين الخطيب، دار المعرفة بيروت، ١٣٧٩هـ.
١٣. «كتاب المباني لنظم المعاني لمْ يَعُدْ مجهول المؤلِّف» إعداد د/ السالم محمد محمود أحمد الشنقيطي، في جامعة طيبة بالمدينة المنورة ١٤٢٦هـ
١٤. لسان الميزان: لابن حجر العسقلاني، نشر مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.
١٥. المباني لنظم المعاني، (مطبوع تحت عنوان: مقدمتان في علوم القرآن).
١٦. المستشرقون نجيب العقيقي، الطبعة الرابعة، دار المعارف بمصر.
١٧. مفتاح كنوز السنة، د.فنسنك ترجمة محمد فؤاد عبد الباقي دار القلم بيروت لبنان
١٨. ملاك التأويل احمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي ٧٠٨ هـ تحقيق د سعيد الفلاح ط ١ دار الغرب الإسلامي بيروت لبنان ١٩٨٣
١٩. معجم الأدباء: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.
٢٠. ملاحظات حول النسختين الكراميتين - كاظم رحمتي، البحث منشور مترجم الى العربية في موقع اسمه رحمتي :
٢١. http://rahmati.kateban.com/print/1604
٢٢. ومنشور بمجلة الكتب الاسلامية العدد السادس:
٢٣. http://www.i-b-q.com/ara/06/article/02.htm
٢٤. الملل والنحل: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت.
٢٥. المنتخب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور: إبراهيم بن محمد الصريفيني، تحقيق خالد حيدر،

دار الفكر، ١٤١٤هـ.
٢٦. (مؤلف التفسير المسمى : كتاب المباني لنظم المعاني)، بحث الدكتور غانم قدوري، مجلة الرسالة الإسلامية (١) ببغداد، في عددين متتاليين هما العدد رقم ١٦٤ والعدد ١٦٥ عام ١٤٠٤هـ. « ص ٢٤٣- ٢٥٥).

المواقع الالكترونية:

٢٧. موقع : ملتقى اهل التفسير:
http://vb.tafsir.net/tafsir4905/#.VuF2m5V3vIU

٢٨. موقع مخطوطات برلين:
Digitale Sammlungen der Staatsbibliothek zu Berlin: Werkansicht

❊❊❊

الاستعراب الياباني والقضايا العربية المعاصرة

■ د. حيدر قاسم مطر التميمي

مقدمة

شكَّلت النهضة اليابانية أنموذجاً للدراسات النهضوية بوصفها الوحيدة التي نجحت خارج إطار المركزية الأوربية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وسنحاول هنا إظهار أبرز سِمَات حركة التحديث اليابانية. حيث إنَّ حركة التحديث اليابانية ما زالت مستمرة بصلابة بعد أن أقامت التوازن بين الأصالةِ والمُعاصرة، وباتت أنموذجاً يُحتذى لكثير من تجارب التحديث في العالم، خاصةً الصين والهند ودول جنوب شرق آسيا.

بُنيت سياسة الإصلاح في اليابان على قاعدةٍ ثابتة تشدد على خصوصية اليابان عِبرَ التاريخ. فشعبها متجانس، ويُقيم ـ كما يرى ـ على أرض مقدسة ترعاها الآلهة، والإمبراطور نفسه من سلالةِ الآلهة، وهو بمثابة الأب الروحي لجميع اليابانيين، وهم يُشكِّلون عائلةً واحدة لها دولة مركزية واحدة تعد جميع اليابانيين متساوين في الحقوق والواجبات دون الأخذ في الاعتبار أيَّ انقسام طبقي أو لغوي أو ديني أو عرقي.

وقد اقتبست اليابان عن دول الغرب الكثير من النُظُم، والمقولات الإصلاحية، والنظام المالي، والتعليم العصري، والدستور، والفنِّ العسكري، والتكنولوجيا...

ونجحت في بناء حداثة حقيقية عجزت عن بنائها مجتمعاتٍ أُخر فسقطت في التبعية والتغريب. إلاَّ أنَّ القيادة اليابانية وجَّهت حركة التحديث لصالح الإمبراطور الذي تفرد باتخاذ القرارات المصيرية، تُسانده قوى عسكرية ذات نزعة توسعية، واحتكاراتٍ رأسمالية ضخمة. فتحولت اليابان خلال فترةٍ زمنيةٍ قصيرة إلى واحدةٍ من أقوى الدول الإمبريالية في العالم. وذهبت ثمرات التحديث لصالح الاحتكارات وليس لمصلحة الشعب الياباني. وسيطرت اليابان على كثير من المناطق الآسيوية المجاورة لها، وأقامت فيها حكماً استعمارياً لا يقل بشاعةً عن الاستعمار الغربي في مناطق احتلالهِ. ورغم وقوعها في الجانب الآسيوي من الكرة الأرضية، باتت اليابان تنتسب إلى نادي الدول الغربية الكبرى ذات التأثير المباشر على الستراتيجية الكونية عند مشارف القرن العشرين.

وبالتالي فإننا من خلال هذهِ الدراسة سنحاول تقديم صورة لمواقف بعض المُستعربين اليابانيين من القضايا العربية في القرن العشرين. وتسليط الضوء على الأسباب العميقة التي ساهمت في ولادة "الاستعراب الياباني". وإظهار مساندة بعض المُستعربين اليابانيين للقضايا العربية، ومواقفهم المتوازنة تجاه تلك القضايا. والتعريف بأبرز روَّاد الاستعراب الياباني، وبعض عناوين دراساتهم في مجال التاريخ العربي والتراث الإسلامي.

وتُشير هذهِ الدراسة إلى بعض السِمَات الخاصة التي تضمَّنها مصطلح "الاستعراب الياباني"؛ فإلى جانب إتقان اللغة العربية، تبرز أهمية الترجمة التي يقوم بها المُستعرب إلى اللغة اليابانية. كما أوضحت السِمَات الخاصة للدراسات اليابانية عن العالم العربي، وميَّزت بينها وبين دراسات الاستشراق الغربي. وتوصلت الدراسة إلى بعض الاستنتاجات والدروس المُستفادة عربياً، منها: البُعد الثقافي في عملية التحديث اليابانية، وتوظيف الثقافة في التنمية الاقتصادية والاجتماعية، ودور الاستعراب الياباني في تقديم صورة موضوعية عن العرب وعن خصوصية الثقافة العربية، ودور

المؤسَّسات الثقافية في الحوار الإيجابي لتعزيز الروابط بين العرب واليابانيين، وفتح آفاق مستقبلية لحوار مبرمج عِبرَ مؤتمراتٍ وندواتٍ ثقافية مشتركة بين الجانبين.

ملامح عامة حول نشأة الاستعراب الياباني :

لليابان سماتٌ تربطها بالشرق والغرب على حدٍّ سواء. وهذا هو واقع التاريخ الياباني الحديث. ومن دون شك أنَّ البلاد تقع جغرافياً بما يُعرف بالشرق، إلاَّ أنَّها تحاول أن تصنع أمة «غربية» بالمفهوم السياسي، وبالعودة بالعالم قرناً إلى الوراء، كانت اليابان الأمة المتطورة الوحيدة في الشرق، فقد كانت أغلبية البلدان الآسيوية والأفريقية مستعمراتٍ تُعاني من استغلال القوى الغربية. وفي هذا السياق، فإنَّ الستراتيجية التي تبنتها اليابان كانت متناقضة، وعندما يكون ضرورياً للأمة أن تصر على فرادة اليابان، فإنَّ التشديد يوضع في المقام الأول على روح الشرق. وقدر تعلُّق الأمر بمسألةِ الحضارة، تتصرف اليابان وكأنَّها دولة غربية بالتمام. فتبنَّت مفهوم أنَّ لنا سياسة آسيوية عندما احتاجت الأمة إلى التعاون مع البلدان الآسيوية الأُخر. ومارست سياسة إمبريالية وفقاً للطراز الغربي عندما حكمت مستعمراتها المجاورة[1].

كذلك فإننا حينما نحاول هنا أن نتبين سمات وملامح الاستعراب الياباني، يجب أن نأخذ بعين الاعتبار أولاً أنَّ لمصطلح الاستعراب Arabisation عدَّة مفاهيم ومعانٍ، إلاَّ أنَّ ما نقصده ونبتغيه في ورقتنا البحثية هذهِ هو "استعراب الدراسة والاطلاع" وهو استعراب معرفي محض لم يكن يُخالط عقيدة المستعرب ولا دمه، ولا يحل محصوله الثقافي منه محل ثقافتهِ، لأنَّ المستعرب Arabisant الدارس إنَّما يصب اهتماماته كافة، بشكلٍ أو بآخر، على الإلمام باللسان العربي إلماماً متقناً، أو إلماماً سطحياً وضحلاً، بحسب ما يُتاح له من ظروف، تمهيداً للاطلاع على تاريخ العرب ودينهم وآدابهم وفنونهم وعلومهم في مختلف البيئات والعصور، أو باختصار: للإطلاع على

(حضارة العرب). ومن ثمَّ تعريف أبناء وطنهِ وجلدتهِ ودينهِ بها بمختلف الطرق. كالدراسةِ والترجمة والتصوير والتحليل والتعليق والاقتباس والنقد والتأثر والتقليد، وما قارب ذلك أو شابهه من طرق التوصيل والنقل المتبعة بين الشعوب والحضارات[٢].

ومن خلال العودة إلى نشأة أبرز توجهات الدراسات التاريخية في جامعةِ طوكيوUniversity of Tokyo نجد أنَّ قسم التاريخ فيها قد أُنشئ بشكل مستقل عام ١٨٨٧[٣] على يدِ البروفيسور الألماني لودفيغ رايس[٤] Ludwing Riess (١٨٦١-١٩٢٨) الذي ركَّز في عملهِ على تدريس التاريخ الأوربي في العصور الوسطى، في حين ابتدأت دراسة التاريخ الياباني منذ عام ١٨٨٩، وفي عام ١٩٠٩ أُنشئ تخصص دراسة التاريخ الشرقي والذي ركَّز على دراسة تاريخ الصين بصورةٍ خاصة، وهكذا مثَّلت هذهِ الفروع الدراسية الثلاثة المنهج العام لدراسة التاريخ في الجامعات اليابانية لفترةٍ طويلة نسبياً، تمثل منهج البحث العلمي المُعتمد في دراسة التاريخ على منهج المدرسة الألمانية مُخلِّفاً منهجاً حاول أن يتناول تاريخاً عالمياً Weltgeschichte (World history, global history or transnational history)، مع التركيز على التاريخ الأوربي، هذا المنهج الذي يعد أوربا مركزاً للعالم وما عداها من بقاع الأرض لا يمثل إلاَّ الضواحي والأطراف[٥].

تطور الاهتمام الأكاديمي بالدراسات العربية والإسلامية في اليابان:

إنَّ من الصعب جداً فصل الدراسات العربية في اليابان عن الدراسات الإسلامية والدراسات الشرق أوسطية. علماً أنَّ الدراسات العلمية في هذا المجال حديثة العهد ولا ترقى إلى أبعد من نهايةِ الحرب العالمية الأولى. كذلك فإنَّ هناك أسباباً كثيرة كانت وراء دمج تاريخ العرب بتاريخ الشرق الأوسط، والثقافة العربية بالثقافة

الإسلامية أو الشرق أوسطية. فالبُعد الجغرافي قبل بزوغ فجر الاتصالات الحديثة، البحرية منها والجوية، شكَّل عائقاً كبيراً أمام التواصل الإنساني وتطوير العلاقات الاقتصادية بين العرب واليابانيين. فلم تتطور تلك العلاقات بصورةٍ مكثفة إلاَّ بعد اكتشاف النفط وحاجة الاقتصاد الياباني إليه بصورةٍ متزايدة، مما ساعد على توليد المعجزة الاقتصادية اليابانية في ستينيات القرن العشرين والتي تعرضت لأزمةٍ حادة بسبب حظر النفط العربي عام ١٩٧٣[٦].

إنَّ الاهتمام الياباني بالدراسات العربية والإسلامية لم يكن وليد مفكِّرٍ واحدٍ أو ثمرة رؤيةٍ معينةٍ أو منهجيةٍ واحدة، فمن خلال الدراسات التي أجراها الباحثون يمكننا أن نميِّز بين عدَّة أجيال من الباحثين اليابانيين بحسب طبيعة الدراسات التي أهتم بها كلَّ جيلٍ وبحسب منهجية الدراسات وطبيعتها[٧].

جنَّدت الحكومة اليابانية ـ بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى ـ عدداً من الباحثين اليابانيين الذين اكتسبوا معرفةً شاملة عن تاريخ الشعوب الإسلامية من أجل إقناع المسلمين في آسيا بأهمية دور اليابان الفتية في نهضةِ آسيا والوقوف في وجه السيطرة الاستعمارية الغربية، حيث "كانت اليابان قوة إمبراطورية حاولت تأسيس حكمها في آسيا باسم التضامن مع شعوب شرق آسيا Solidarity with the peoples of East Asia، في الوقت ذاتهِ استعملت الإمبراطورية اليابانية الإسلام أداةً لتعبئة المسلمين في الصين وإندونيسيا ضدَّ الغرب، وهذا لا يعني أنَّ اليابان لم يكن لها يد ملوثة في علاقاتها مع المسلمين"[٨]، بمعنى أنَّها استغلَّت تطلعات وطموحات الشعوب المسلمة في آسيا من أجل تحقيق أهداف الإمبراطورية اليابانية في التوسع والهيمنة[٩].

إنَّ رغبة الحكومة اليابانية في كسب ودِّ المسلمين ودعمهم في المناطق الخاضعة للنفوذ الياباني دفعهم إلى تأسيس مراكز بحثية متخصصة عن الإسلام والمسلمين، وقد أفاد الباحثون اليابانيون المهتمون بالدراسات الإسلامية من الدعم المادي الذي قدمته

لهم الحكومة اليابانية، ولم يقتصر الأمر في هذا النطاق على الدعم الحكومي بل تعداه إلى دعم المؤسَّسات شبه الحكومية أو الخاصة، التي قامت بتشجيع الباحثين في نشر أبحاثهم الأولى عن تاريخ الشعوب الإسلامية وثقافتها[١٠]. وقد وصلت الدراسات الإسلامية في يابان ما قبل الحرب العالمية الثانية إلى ذروتها خلال ثلاثينات وأربعينات القرن الماضي، إذ تمَّ نشر أكثر من (١٦٠٠) عمل بحثي ذي صلةٍ بالموضوع خلال خمسة عشر عاماً وحتَّى نهاية الحرب العالمية الثانية. وهنا يعزو البروفيسور الياباني تورو ميورا (Born in: 1953) Toru Miura سبب الزيادة المُطردة في النشر إلى تأسيس معاهد ومراكز أبحاث كثيرة مُكرَّسة للدراسات الإسلامية ومختصة بشؤونها، ومن أبرز تلك المراكز:

١. معهد دراسات العالم الإسلامي Kai Kyo Ken Ken Kyushu: الذي تأسَّس عام ١٩٣٧م[١١].

٢. مركز أبحاث المنطقة الإسلامية، الذي تأسَّس برئاسة أوكوبو كوجي[١٢] (١٨٨٧-١٩٥٠) Okubo Koiji عام ١٩٣٨، ونتيجةً لخسارة اليابان الحرب العالمية الثانية فقد تمَّ حلَّه عام ١٩٤٥م، وقد كان لهذا المركز مجلَّةً حملت عنوان: مجلَّة العالم الإسلامي[١٣].

٣. جمعية مسلمي اليابان العظمى Dai-Nippon-Kaiko-Kyakai: التي تأسَّست عام ١٩٣٨م، وتُعد من أكبر وأهمِّ الجمعيات اليابانية، حيث اعتمدت في تمويلها ـ بالدرجة الأساس ـ على الحكومة اليابانية، وترأسها رئيس الوزراء الياباني سنجورو هياشي[١٤] (١٨٧٦-١٩٤٣) Senjūrō Hayashi، وصدرت عنها مجلَّةً تحمل عنونا: أحوال الإسلام[١٥] The conditions of Islam، وقد تمَّ حل هذهِ الجمعية بعد الحرب العالمية الثانية لتحل محلِّها جمعيةً خاصة تحمل اسم "جمعية الدراسات الإسلامية في اليابان" Islamic Studies Society in Japan، أخذت على عاتقها مواصلة مهام الجمعية القديمة[١٦].

٤. معهد الثقافات الشرقية Daito Bunko Gakkuin: تأسَّس سنة ١٩٣٨م، والذي يُعد البذرة الأولى لتأسيس جامعة الثقافات الشرقية في طوكيو Daito Bunka University عام ١٩٥٣م(١٧).

٥. هيأة شرق آسيا للبحوث الاقتصادية The East Asia Economic Research: وهي هيأة تابعة لخطِّ سكَّة حديد منشوريا، تأسَّست عام ١٩٣٨م برئاسة أوكاوا شوومي، وقد صدرت عنها مجلَّة حملت عنوان: "آسيا الجديدة"(١٨). وكان شاوومي يُلقي محاضراته حول عدَّة موضوعات أبرزها "تاريخ المستعمرات"؛ "الدين الإسلامي"؛ "تاريخ آسيا الحديث والمعاصر". كما تميَّزت هذهِ الهيأة بمكتبتها التي ضمَّت الكثير من المصادر والمراجع الإسلامية المهمة(١٩).

٦. مركز دراسات شرق آسيا The Center for East Asian Studies: الذي ضمَّ كثيراً من كبار الباحثين اليابانيين، من أبرزهم: أوكوبو كوجي Ohkubo Koji؛ نايتو توموهيديه Naito Tomohide؛ ماتسودا هيساؤا Matsudo Hisao؛ كوباياشي هايجيمي Kobayashi Hajime؛ مايجيما شينجي Maejima Shinj؛ أوكاووا شوومي Okawa Shumeie؛ آيوناغا هيروشي Iwanaga Hiroshi(٢٠).

تنوعت دراسات مراكز البحوث الإسلامية في محتوياتها، على الرغم من أنَّ غالبيتها تمثلت في ترجمات القرآن الكريم وتفسيرهِ(٢١)، إلى جانب كتب تعليم اللغات الشرق أوسطية، فضلاً عن تقارير حول الشؤون الاقتصادية والعسكرية، إلاَّ أنَّ ذلك لا يعني غياب الأعمال الأكاديمية رفيعة المستوى، إذ اهتمَّ الباحثون اليابانيون بالمراجعة النقدية للدراسات الأوربية حول الإسلام والمسلمين. كما صدرت أعمال بحثية متميزة، منها على سبيل المثال: "تاريخ الدول الإسلامية، ١٩٣٤م"؛ "التاريخ الثقافي للأرض القاحلة في آسيا، ١٩٣٨"(٢٢).

وعلى الرغم من الصعوبات الكبيرة التي كانت تواجه عملية ابتعاث الطلاَّب في زمالاتٍ دراسية إلى خارج اليابان أثناء الحرب العالمية الثانية، إلاَّ أنَّ هناك كثيراً من

الأعمال المتميزة أكاديمياً التي أُنتجت خلال هذهِ الفترة، منها دراسة إيداتا زومي Aidata Zomi عن الموسيقى العربية، وبعض الدراسات التاريخية كـ: "دراساتٍ حول المماليك، ١٩٣٩"؛ "دراسات عن الزنج، ١٩٣٩" بقلم الأستاذ كوباياشي هاجيمي Kobayashi Hajime؛ "دراسات عن الصوفية، ١٩٤١" للأستاذ ياغي كاميتاروYagi Kamitaro؛ "تاريخ إيران وثقافتها، ١٩٤١" للأستاذ غامو رئي اتشي Gamo Reiichi. وقد شَهِدَت هذهِ المرحلة اهتماماً ملحوظاً بترجمة الشعر العربي وبعض الأدبيات الأُخر، مثال على ذلك قيام مجموعة من المستعربين اليابانيين بترجمة حكايات ألف ليلةٍ وليلة عن النسخة الفرنسية(٢٣).

من خلال تتبع الأعمال الأكاديمية والأدبية التي أنتجها المستعربون اليابانيون حول الإسلام بصورةٍ عامة والعرب بصورةٍ أخص، نجد أنَّ المصادر التي اعتمدوها في أعمالهم هذهِ قد تنوعت في تخصصها وزمنها وتباينت من جهةٍ أخرى في مستوى موثوقيتها ورصانتها. فنجد أنَّ البروفيسور تسوكيتاكا ساتو يُشير إلى أنَّ معظم أعمال البروفيسور مايجيما شينجي قد اعتمدت المصادر الصينية والعربية التي توفرت آنذاك في المكتبات اليابانية، لينتج عنها كتاب ضخم حمل عنوان: "مظاهر التبادل الثقافي بين الشرق والغرب" طوكيو: ١٩٧١م. كذلك فقد عَمَد المستعرب الياباني جورو تاكاهاشي(٢٤) في ترجمتهِ للقرآن الكريم إلى الاعتماد على النص الإنكليزي كمصدرٍ أساس لعملهِ الكبير(٢٥)، والذي بات معروفاً حتَّى بالنسبةِ لغير اليابانيين(٢٦). كذلك فلم يعتمد المستعرب الياباني أوكاوا شومي في ترجمتهِ للقرآن الكريم على النص العربي، بل اعتمد على ترجماتٍ إنكليزية وفرنسية وألمانية للقرآن الكريم. ويُشير أووتسزكا تاكيهيرو Ootszaka Takihiro إلى أنَّ الملاحظات التفسيرية التي تركها أوكاوا شوومي على ترجمتهِ للقرآن قد ساعدت القارئ الياباني على فهمٍ أعمق للدين الإسلامي، وأنَّ عمله يُعد رائداً بحق، كما يُعد كتابه "مبادئ الإسلام والقرآن" من المراجع الأساسية للأبحاث الإسلامية في اليابان، وقد أثنى أستاذه البروفيسور إنيه

ساكي ماساهارو على كتابهِ هذا كثيراً[٢٧].

من خلال ما تقدم، يتبيَّن لنا أنَّ الدراسات العربية والإسلامية في اليابان قد نشأت في حقبةِ ما بين الحربين العالميتين، وذلك بفضل الدعم المباشر من قبل الحكومة اليابانية ذات التطلعات الاستعمارية في قارة آسيا، حيث كان غرضها الأساس من هذا التوجه هو تعزيز السيطرة اليابانية على الأراضي التي احتلتها من خلال كسب ودِّ القوميات الإسلامية هناك والتي تُشكِّل نسبةً كبيرة من سكَّانها. فضلاً عن ذلك، فقد كان من أهدافها السير على وفق الشعارات أو المقولات الدعائية الاستشراقية وتطبيقها على حالة اليابان، وبأنَّها جاءت لتُحرر المسلمين من الأنظمة الاستعمارية الغربية، فرفعت بذلك شعار التضامن الآسيوي مع جيشها لطرد المستعمرين الغربيين، ولتنفيذ هذهِ السياسة الاستعمارية بنجاح ووفقاً للأنموذج الأوربي نجد أنَّ اليابانيين قد لجؤوا إلى ترجمةِ كتاب "مصر الحديثة" لمؤلِّفهِ المستشرق البريطاني اللورد كرومر (Evelyn Baring, 1st Earl of Cromer (1841-1917)، لغرض تثقيف الحكَّام اليابانيين الذين يُديرون المناطق المحتلة بدروسٍ نظرية وعملية في إدارة المناطق المحتلة[٢٨].

وبالتالي يتضح لنا ضعف الاهتمام نسبياً بالدراسات العربية والإسلامية في اليابان من قبل الباحثين اليابانيين في حقبة ما بين الحربين العالميتين، سواء أكان ذلك في دراسات جنوب شرق آسيا أم في دراسات غرب آسيا، وحتَّى منتصف ثلاثينيات القرن الماضي، فلم تكن الدراسات غنيةً بما يكفي من حيث المحتوى والنوعية، ولكنها ـ في الوقت نفسهِ ـ يمكن أن تُعد خطوةً أولية مهمة لبحوثٍ تالية عالية المستوى. وقد يكون السبب في ذلك أنَّ أغلب الباحثين كانوا دبلوماسيين وسياسيين وصحافيين ولم يكونوا باحثين أكاديميين متخصصين، فلم يكن بين الباحثين اليابانيين من كان متخصصاً في لغات جزر إندونيسيا[٢٩] languages of Indonesia أو لغة الملايو[٣٠] Malay language، الأمر الذي اضطرهم إلى اللجوء إلى المصادر الغربية

لاسيَّما ما كُتب باللغة الهولندية عن الإسلام في إندونيسيا. فمثلاً تمَّ تكليف أستاذ الفلسفة الإسلامية البروفيسور توشيهيكو إيزوتسو[٣١] Toshihiko Izutsu بتأليف كُتيِّب عن النظام الشرعي الإسلامي في إندونيسيا، وقد اعتمد إيزوتسو في تأليف كتابهِ على كتابات الباحثين الهولنديين[٣٢].

ويرى البروفيسور ياسوشي ـ تسوناكا أنَّ الباحثين خلال هذهِ المرحلة لم يهتموا بدراسةِ الفكر الإسلامي بشكلٍ واسع ودقيق وإنَّما كانت غايتهم جمع معلوماتٍ أولية عن العالم الإسلامي؛ لأنَّ اليابانيين وعلى كلِّ المستويات لم يكونوا بحاجةٍ إلى أكثر من ذلك، ومع ذلك فقد كانت تلك المعلومات جديدة ومدهشة بالنسبةِ إليهم[٣٣].

ويؤكِّد البروفيسور كوجيرو ـ ناكامورا[٣٤] أنَّ الجيل الأول من الباحثين والأكاديميين اليابانيين المهتمين بالدراسات العربية والإسلامية كانوا يُجيدون اللغات الشرقية جيداً، أمَّا نصيب اللغة العربية من التعلُّم فقد كان قليلاً بين باحثي هذا الجيل الذين اعتمدوا في دراستهم عن الإسلام على اللغة التركية أو الفارسية، حيث نجد ـ مثالاً على ذلك ـ البروفيسور أوكوبو Okubo يقوم بنشر بعض آيات القرآن الكريم بعد ترجمتها إلى اليابانية من التركية وليس من العربية لعدم معرفتهِ بها[٣٥]. وبالتالي فإنَّ أغلب المصادر التي اعتمد عليها المستعربون اليابانيون في كتاباتهم كانت مراجع غربية وليست عربية[٣٦].

وعلى الرغم مما تقدم، فحتَّى نهاية الحرب العالمية الثانية لم يكن للباحثين اليابانيين معرفةً معمَّقة بتاريخ العالم العربي، وبشكل خاص حركات التحرر التي قادت تباعاً إلى استقلال الدول العربية. حيث كان التركيز ـ كما بيَّنا ـ على الدول الإسلامية أو التي كانت تضم أقليات مسلمة في جنوب وشرق قارة آسيا. وقد كانت هناك قلَّة من اليابانيين الذين كتبوا دراساتٍ باليابانية عن منطقة الشرق الأوسط فكان منهم: ريئيتشي غامو، وإئيجيرو ناكانو، وتاكاشي هاياشي، عملوا في جامعات طوكيو University of Tokyo وأوساكا Osaka University، وقدموا دراساتٍ عامة

عن الهند وإيران والعالم العربي. وكان إلى جانبهم دبلوماسيون يابانيون من أمثال أكيو كاساما، والباحث بالقضايا العربية شوجي تامورا. بالإضافةِ إلى الباحثين توراؤ كاواساكي، وماساناؤ أوداكا، وتوشيو تادا. وفي الفترة ما بين (١٩٥٠-١٩٧٣) برز نوع جديد من الباحثين اليابانيين المهتمين بالدراسات العربية. واتجه بعض الباحثين الجُدد إلى دراسة حركات التحرر في البلدان العربية والأفريقية. حيث كان الاختبار صعباً نظراً لغياب الدراسات العلمية الإمبريقية[٣٧] عن العالم العربي في اليابان. وكان عليهم التعرف بدقة إلى تطور التاريخ العالمي لمعرفةِ موقع الدول العربية فيه بهدف تعزيز علاقات اليابان معها[٣٨]. إلاَّ أنَّه وعلى الرغم من كلِّ هذهِ الجهود الكبيرة والمهمة في الدراسات العربية والإسلامية من قبل المستعربين اليابانيين يمكن القول أنَّ حضور الثقافة العربية في اليابان لا يزال ضعيفاً بالقياس إلى انتشارها الواسع في الغرب، بجناحيهِ الأوربي والأميركي. وبما أنَّ الباحث الياباني حديث العهد بالثقافة العربية، فهي تنتشر فقط في أوساطٍ ضيقة من النُخب الثقافية وسط جمهور ياباني لا يعرف إلاَّ القليل عن العرب وثقافتهم، ولأسبابٍ ذاتية وموضوعية، ولا تزال قضايا العرب التاريخية الكبرى، ومكونات الثقافة العربية، ومشكلاتها، وجمالياتها، ضبابية لدى الجمهور الياباني الواسع.

بحدود العَقد السادس من القرن العشرين شَهِدَت الساحة الأكاديمية اليابانية ولادة اتجاهٍ ثقافيٍّ جديد، ضمَّ نُخبةً من الباحثين اليابانيين المهتمين بالدراسات العربية والإسلامية، أكمل بعضهم دراساتهِ في الجامعات اليابانية وبعضهم الآخر في جامعات أوربا وأمريكا، لذلك فقد تنوعت مشارب هؤلاء الباحثين وتوجهاتهم الفكرية، وكان لولادة الدستور السلمي لليابان عام ١٩٤٦ والذي حظر عليها التسلُّح أو المشاركة في تصنيع الأسلحة أو استخدامها[٣٩]، وانتعاش التوجهات اليسارية، ولاسيَّما بعد فرض الولايات المتحدة الأمريكية معاهدة منفصلة على اليابان عام ١٩٥١، فضلاً عن ظهور حركات التحرر من الاستعمار في مختلف البلدان المحتلة ومنها البلدان

العربية[٤٠]، أثرها في صياغة أفكار وتوجهات هذا الجيل الجديد من المثقفين اليابانيين، الذين تمسكوا بمبادئ السلام ونبذ الحرب بين الشعوب ومناهضة جميع أشكال العنف والتمييز العنصري كالفاشية Fascism والنازية Nazi والحكم العسكري Martial law، وتعاطف بعضهم مع حركات التحرر الوطني في العالم ومنها حركات التحرر في الدول العربية والإسلامية[٤١].

لقد برز نوع من التعاطف الإنساني مع الشعوب العربية والإسلامية التي كانت تتعرض إذ ذاك لأبشع أنواع الاستغلال والقهر والحرمان ومصادرة الحقوق، فبرز اهتمام واضح بأبرز وأهمِّ القضايا العربية المعاصرة، منها: دراسة تنفيذ المشروع الاستيطاني الصهيوني في فلسطين، والثورة المصرية عام ١٩٥٢، وحلف بغداد Baghdad Pact ١٩٥٥[٤٢]، والعدوان الثلاثي على مصر ١٩٥٦، ومبدأ آيزنهاور Eisenhower Doctrine ١٩٥٧، فضلاً عن كفاح الشعب الجزائري لنيل الاستقلال عام ١٩٥٦ والثورة العراقية عام ١٩٥٨[٤٣].

وبالتالي فقد شَهِدَت هذهِ المرحلة ولادة جيل من الباحثين المهتمين بالدراسات العربية والإسلامية، ضمَّ أبرز الباحثين اليابانيين من الذين تميزوا بدراستهم للشرق الأوسط بعدِّهِ جزءً من صراعات العالم الثالث، التي ترمي إلى الاستقلال الوطني في آسيا وأفريقيا، وهذهِ تمثل نقطة مهمة ومختلفة جداً عن اهتمامات الباحثين قبل الحرب العالمية الثانية، إذ كانت الدراسات تفتقر للرؤيا الواضحة، ولكنها كانت ملتزمة أكاديمياً بالحاجة لنوع معيَّن من الدراسة لخدمة الأهداف الإمبريالية اليابانية، في حين أنَّ دراسات ما بعد الحرب العالمية الثانية لم تنبثق من الاهتمامات الأكاديمية بل من المشاكل المعاصرة المشتركة لدى الشرق الأوسط واليابان على حدٍّ سواء. وبذلك لا يمكن البناء على البحوث والدراسات التي أُنجزت قبل الحرب العالمية، لتكوين جسد معرفي لما بعد الحرب، لأنَّ وجهة النظر نفسها قد تغيرت من الشرق إلى الغرب ولأنَّ الأفكار والتوجهات لدى اليابانيين قد تغيرت أيضاً، وذلك بحسب رأي الدكتور

ميورا Miura[٤٤]، إلاَّ أننا نرى أنَّ دراسات الجيل الأول وعلى الرغم مما رافقها من ضعفٍ نسبي، فقد كان لها الأثر الواضح في فتح الباب أمام دراسات الجيل الثاني[٤٥].

بدأ اليابانيون الاهتمام باللغة العربية في حقبة الستينيات من القرن العشرين وبشكل أكثر جدية من ذي قبل، إذ سافر عدد من الطلبة إلى البلاد العربية للدراسةِ وبدعم قوي من الشركات اليابانية، فضلاً عن بعض المِنَح الدراسية Scholarship التي قدمتها لهم بعض الجامعات العربية والإسلامية لهذا الغرض[٤٦]. وهنا يذكر أحد المختصين اليابانيين: "في البداية فهمنا عن طريق الغرب وعن طريقهم اكتشفنا الحضارة العربية، أمَّا الآن فنحن نعمل لكي نفهم بأنفسنا مباشرةً"[٤٧].

ومع بدايات خمسينيات القرن العشرين، برز جيل من الباحثين المهتمين بالقضايا العربية ونضالهم وحركاتهم التحررية، الذين أبدت كتاباتهم تعاطفاً واضحاً مع الشعوب المناضلة في سبيل نيل استقلالها وحريتها، وأدت إلى اهتمامٍ واضح من قبل الأوساط الأكاديمية اليابانية مع نضال الشعوب العربية، فأسَّس تاكيو ناكاتاني Takeyo Nakatani في أيلول ١٩٥٨ الرابطة العربية ـ اليابانية (Japan-Arab Association)، ثمَّ تبع ذلك إنشاء مركز اللغة العربية في جامعة طوكيو للدراسات الأجنبية عام ١٩٦١، وقد مثَّل هذا الجيل عدداً من الباحثين المتميزين على الساحة الأكاديمية[٤٨].

ويبدو أنَّ اهتمامات الباحثين اليابانيين كانت ترجمةً واضحةً وانعكاساً طبيعياً لِمَا شَهِدته الساحة اليابانية والدولية من تطورات، أدت إلى تغير في الرؤى الإيديولوجية التي كان أغلب اليابانيون يؤمنون بها، إذ نتلمس تراجعاً من قبل الباحثين اليابانيين في الاهتمام بالدراسات الإسلامية البحتة، في مقابل الاهتمام والتركيز على قضايا الشعوب المناضلة في سبيل الاستقلال والتحرر من الاستعمار، ولاسيَّما وأنَّ الإمبرياليات البحرية كانت قد فقدت أغلب مستعمراتها بعد نهاية الحرب العالمية الثانية[٤٩].

كذلك فقد برز اهتمام واضح من قبل الباحثين اليابانيين خلال هذهِ الفترة

بالتنقيب عن الآثار في البلاد العربية، ففي عام ١٩٥٦ زار العراق فريق عمل بحثي ياباني من جامعة طوكيو ضمَّ باحثين آثاريين متخصصين لإجراء أول بحث علمي ياباني عن الآثار العراقية القديمة، وقد استمر عمل البعثة عام كامل حتَّى ١٩٥٧، قامت خلاله البعثة بإجراء أول مسح للآثار العراقية من قبل بعثة يابانية، وأعقبه إقامة معرض للفن الآثاري العراقي في طوكيو(٥٠).

أبرز مراكز البحوث والدراسات اليابانية:

بعد مدَّةٍ قصيرة من اضطرابات ما بعد الحرب العالمية الثانية أنشأت الجامعات والمعاهد اليابانية عدداً من الجمعيات والمراكز الأكاديمية المتخصصة، التي تمتلك أقساماً وشعباً للبحوث الخاصة بالمنطقة الإسلامية، وقد عَمِل في هذهِ المراكز البحثية أمهر الباحثين اليابانيين المتخصصين، وفي شتَّى المجالات، ولاسيَّما المتخصصين منهم بالدراسات العربية، وقد إزداد عدد الباحثين بشكل كبير وواضح الأمر الذي أدى إلى انتعاش الدراسات المذكورة، ومن أشهر مراكز البحث والدراسة لهذهِ الفترة(٥١):

١. جمعية دراسات الشرق الأدنى The Society for Near Eastern Studies ، التي تأسَّست عام ١٩٥٤م. يترأسها حينذاك الأمير الياباني ميكاسا تاكاهيتو Mikasa Takahito.

٢. معهد بحوث الشرق الأوسط The Middle East Research Institute، الذي تأسَّس عام ١٩٥٦م.

٣. الرابطة العربية ـ اليابانية Arab Association - Japan، أسَّسها تاكيتو ناكاتاني عام ١٩٥٨م.

٤. معهد الاقتصاديات النامية The Institute of Developing Economies، الذي تأسَّس عام ١٩٦٠م.

٥. مركز اللغة العربية في جامعة طوكيو للدراسات الأجنبية Arabic

Language Center at Tokyo University of Foreign Studies، الذي تأسَّس عام ١٩٦١م.

٦. المعهد البحثي للغات وثقافات آسيا وأفريقيا في جامعة طوكيو للدراسات الأجنبية The Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa at Tokyo University of Foreign Studies، الذي تأسَّس عام ١٩٦٣م.

٧. جمعية الدراسات الإسلامية The Association for Islamic Studies، التي تأسَّست عام ١٩٦٣م.

ومما تقدم، يتضح لنا أنَّ الساحة الأكاديمية اليابانية كانت قد شَهِدت في هذهِ الفترة اتساعاً لقاعدة الاهتمام بالدراسات العربية والإسلامية مع زيادةٍ في عدد الباحثين، ترافق ذلك مع تنظيم أكثر وتوفير مختلف أشكال الاتصال بين الباحثين والاتجاه نحو جوانب بحثية جديدة مختلفة عمَّا كانت عليه كلِّياً، الأمر الذي سهَّل تبادل الخبرات ومناقشة الأفكار بسهولة من خلال برامج بحثية متعددة(٥٢).

العرب من وجهة نظر يابانية:

يندرج كتاب المُستعرب الياباني الكبير نوبوأكي نوتوهارا: "العرب.. وجهة نظر يابانية"، ضمن سجالاتٍ أدبية معمَّقة نشرها باللغة العربية عام ٢٠٠٣. فلاقى صدىً كبيراً في الأوساط العربية واليابانية. وقد أمضى المؤلِّف فتراتٍ طويلة في الريف المصري حيث تعرف إلى حياة الفلاَّحين وعاداتهم وتقاليدهم. ومن الكتب المهمة التي أثرت في تكوينهِ الثقافي رواية "الأرض" لعبد الرحمن الشرقاوي، و "شخصية مصر" لجمال حمدان. وغيرهم. ثمَّ توجه لدراسة البادية فكانت له رحلة إلى حضرموت، ورحلاتٍ إلى البادية السورية وغيرها من البوادي العربية. وجد في البادية ثقافةً أخرى لا يعرفها اليابانيون، وذلك لسبب بسيط أنَّه لا توجد لديهم بادية في اليابان. أقام مع

البدو في سوريا وفي مصر ومع الفلاَّحين، وبدأ يبحث عن رواياتٍ تتحدث عن البدو لترجمتها إلى اليابانية. تعرف إلى إنتاج عبد السلام العجيلي، وروايات عبد الرحمن منيف، خاصةً "مدن الملح". أخيراً وجد ضالَّته في الكاتب الليبي إبراهيم الكوني(٥٣) الذي ينتمي إلى قبيلة الطوارق الليبية. حيث قرر بذل قصارى جهدهِ لدراسة أعمالهِ وتقديمهِ إلى القارئ الياباني.

من سبق له أن قرأ أعمال الروائي إبراهيم الكوني ـ باستثناء بعض أعمالهِ الأخيرة ـ يعرف أيَّ حضور قوي وباهر للصحراء وتفاصيلها الصغيرة في أعمالهِ؛ فهو مثل مُريد صوفي لا يجد ضالته الروحية والمادية إلاَّ في تلك المساحات الشاسعة، بصفتها دلالةً على اللانهائي. وبالتالي نظن أنَّ سبب غرام نوبوأكي نوتوهارا بهذهِ الصحراء الشاسعة أنَّه يُمارِس نوعاً من الطهرانية الجمعية، وإن تمثلت في ممارسةٍ فردانية، فَـ "نوبوأكي نوتوهارا" شخص غير واعٍ لحظة التحيز للصحراء الشاسعة؛ فالذات اليابانية الجمعية غارقة في حداثةٍ كئيبة، شاحبة، باردة، معدنية. والإنسان الياباني ـ على مستوى اللاوعي، رغم أنَّه غارق على مستوى الوعي في ملابسات والتباسات هذهِ الحداثة ـ إذ يهرب عِبرَ شخصٍ كـ "نوبوأكي نوتوهارا" إلى الصحراء، عسى أن يتحلَّل من وسخٍ وجودي عظيم.

إنَّ الإنسان الياباني أصبح لا يُلامس إلاَّ المعادن والصفائح والروبوتات، ولا يمشي إلاَّ على الإسفلت والسكك الحديدية الحديثة، بعد أن كان يقضي وقتًا طويلاً في ملامسة التُراب والأشجار، والصعود إلى الجبال، ومراقبة زهر البرقوق، وهو ينضج؛ لذا ثمَّة شغف بالإقبال على الصحراء، والتحرُّر ـ في الأقل نفسياً، عِبرَ قراءة أعمال إبراهيم الكوني ـ من حالةِ الاختناق التي تعصف بالمجتمع الياباني.

يكتب نوبوأكي نوتوهارا: "ثقافة الصحراء هي الثقافة البرية؛ وتلك الثقافة أوجدت المخلوقات التي تعيش في الصحراء: الإنسان والحيوان والنبات والمكان. إنني أتساءل، هل توجد صفة جوهرية لكلِّ المخلوقات في برية الصحراء؟ وهل

نستطيع أن نجد قلب الإنسان أيضاً؟ نحن خرجنا منذ زمنٍ بعيد من الثقافة البرية، وأقمنا نظاماً أخلاقياً جديداً، ولكن أخشى ما أخشاه، أن يقودنا نظامنا هذا إلى نهايةٍ مأساوية؛ ألاَّ تعلمنا الحيوانات البرية بأنَّ هناك حياة جوهرية مشتركة بين كلِّ المخلوقات؟ على أيِّ حال، أعتقد أنَّ هنالك ما أُسميه كرامة الحيوانات التي تُعبِّر بسلوكها عنه، وهذهِ الكرامة التي أعنيها موجودة في حيواناتٍ برية. إنني هنا أفكر في مصدر عالم الحياة، حيث تصدر المخلوقات كلِّها"(٥٤).

وفي موضع آخر يكتب: "نحن جميعاً، نعرف بأنَّ الحياة البرية تنحسر يوماً بعد يوم، والبدو أنفسهم يتناقصون ويذهبون إلى الاستقرار بإرادتهم أو رغماً عنهم؛ وأقول أيضاً إذا انقرضت الثقافة الصحراوية البرية، فإنَّ البشرية كلَّها ستخسر وجهاً عظيماً من وجوهها الثقافية"(٥٥). إنَّ المُحاكاة هَهُنا ليست بالنسبة للبشرية عموماً، إنَّما هي لليابان حصراً؛ اليابان التي حالت إلى سفينةٍ كبيرة مليئة بالمعادن والأسمنت، والمشاعر الباردة أيضاً، وتجري في بحرٍ جليدي عديم الإحساس العاطفي. لذا ثمَّة بحث محموم عن حرارةٍ عالية وسط صحراء شاسعة (صحراء إبراهيم الكوني)، منفتحة على أفق أزرق لا نهائي. ولربما عكست الطهارة التي مارسها نوبوأكي هَهُنا، حُمَّى جماعية لدى الذات الجمعية اليابانية،؛ لذا ثمَّة نزوح جماعي ـ عِبرَ فعل القراءة ـ ناحية طهارة الصحراء وأرضها البِكر.

من خلال الاطلاع على كتاب المفكِّر والمُستعرب الياباني نوبوأكي نوتوهارا نجد أنَّ الشخصية العربية لديه مقرونة بالصحراء والسياسة، فهو يرى أنَّ الكاتب الجيد ـ تحديداً العربي ـ هو الذي يُعاين السياسة أدبياً؛ أي أنَّه يفهم المُبدع العربي مبدعاً سياسياً، لا مُبدعاً ثقافياً. وكلنا يعرف أنَّ السياسة آنية، لحظية، زائفة، زائلة. أمَّا الأدب، فهو عابر للأزمان والأذهان؛ فهو إذًا خالد وباقٍ، ومتواصل الحدوث عِبرَ أذهانٍ لا حصر لها. المطبَّ الذي وقع فيه "نوبوأكي" ـ ولا أظنه خرج بذلك عن صورتنا التي رسخَّها الاستشراق الكلاسيكي عنَّا ـ هو رؤيتنا كائناتٍ زائفة، زائلة،

غير خالدة، فهي غير قادرة على كتابة نصوص خالدة، وهي مسكونة بهواجس واهتمامات آنية، وأعظم ما يمكن أن تنتجه هو الصراخ والبكاء وذرف الدموع على الماضي التليد وأطلال الحضارة الزائلة.

ويمكن لنا أن نستخلص من الكتاب الآنف الذكر أنَّ الياباني إذ ينظر إلى العرب ـ بدافع الحب ـ ويُؤشِّر على جُملةٍ من الأخطاء والخطايا التي تُحيط بهم من كلِّ حدبٍ وصوب، فإنَّه يقع ضحية أوجزتها العرب قديماً تحت شعار: "وَمِن الحُبِّ ما قتل"؛ فـ "نوبوأكي نوتوهارا" يُمارِس قتلاً مزدوجاً واحداً بحقِّ نفسهِ؛ فالأربعين سنة التي قضاها في دراسةِ اللغة العربية والثقافة العربية لم تُغيِّر البُنية التأسيسية للآخر، لاسيَّما في نظرتهِ إلى العرب كائناتٍ بدوية من جهة، وسياسية من جهةٍ أخرى. أمَّا القتل الآخر، فبِحقِّ الثقافة العربية، حيث يُصر على قولبتها في قوالب جاهزة، مبتسرة، ولا يسعى ـ حتَّى في غمرةِ إعجابهِ الشديد بالثقافة العربية ـ إلى إبدال هذهِ القوالب بآفاقٍ مفتوحة على الإنسان والإنسانية في تجلياتها العظيمة. وبالمثل، فإنَّ العربي إذ ينظر إلى اليابان ـ بدافع الحب أيضاً ـ فإنَّه ينظر إلى (اليابان: الجذر + الشجرة اليانعة الخضراء)؛ اليابان التي تحدث عنها "إينازو نيتوبي" (١٨٦٢-١٩٣٣) في كتابهِ: "البوشيدو.. المكونات التقليدية للثقافة اليابانية"[٥٦] Nitobe Inazō, Bushido.. ..the Soul of Japan, Philadelphia: the Leeds & Biddle Co., 1900

الأحزاب الإسلامية في العراق:

مثَّل تاريخ العراق المعاصر وسياستهِ حقلاً مهماً في المؤسَّسات الأكاديمية العالمية: الغربية والأمريكية. مع ذلك، فقد شاب العديد من دراسات المستشرقين عدم الموضوعية والرؤية الاستعمارية التي تحاول أن ترسم صورة العراق وفقاً لرؤيةِ الذائقةِ الغربية. فقد ركَّزت غالبية هذهِ الدراسات على "عدم أصالة مفهوم الدولة العراقية"، وأنَّ "الأمة العراقية" مصطنعة من قبل الساسة البريطانيين ضمن ترتيبات ما بعد

الحرب العالمية الأولى. وهكذا اتَّسم الكثير مما قدمته المؤسَّسات الأكاديمية الغربية عن تاريخ العرب والعراق الحديث والمعاصر برؤيةٍ بعيدةٍ نوعاً ما عن الواقع العربي والعراقي. وهذا لا يعني التعميم على جميع الدراسات الغربية عن العراق والعالم العربي، فهناك اختلافات في الرؤى والتحليل والتفسير بين المدارس الغربية المتعددة، وعلى نحوٍ خاص البريطانية والفرنسية والألمانية والأمريكية. فقد قدَّم بعضها دراساتٍ جادة أصبحت مصادر مهمة في تاريخ العرب والعراق الحديث والمعاصر.

وتمثل الأكاديمية اليابانية المتخصصة في الدراسات العربية والشرق أوسطية عموماً والعراقية على نحوٍ خاص رؤية أخرى اختلفت في مُخرجاتها عن الرؤيتين الغربية، ولاسيَّما ما يتعلَّق بمحاولةِ اليابانيين على مدى عدَّة عقود الحصول على المعلومات عن الشرق الأوسط بأنفسهم دون الاعتماد على الرؤية الغربية التي أثرت على الجيل الأول من المُستعربين اليابانيين الذين بدأ عهدهم منذ أواخر عهد ميجي[٥٧] (١٨٦٨-١٩١٢) واستمر حتَّى نهاية الحرب العالمية الثانية. وكان لأحداث الشرق الأوسط والعالم العربي منذ عقد الخمسينيات من القرن العشرين والتغييرات البُنيوية التي شَهِدَتها مجتمعاته دراماتيكياً وبلغت ذروتها عشية "الصدمة النفطية" عام ١٩٧٣ دور بارز في تغيير الرؤية اليابانية للشرق الأوسط وتشكُّل منظور ياباني جديد اقترب بقوةٍ من واقع العالم العربي وأدَّى إلى ظهور مستعربين جُدد برؤىً مغايرة أَثْرَت الدراسات العربية الإسلامية والشرق أوسطية. ولعلَّ كتابات يوزو ايتاكاكي وسانئيكي ناكاؤوكا وأكيرا غوتو قد شكَّلت اتجاهاً جديداً في الدراسات اليابانية عن الشرق الأوسط والعالم العربي وأدَّت إلى ظهور مؤسَّسات داعمة ومؤثِّرة في صناعةِ القرار السياسي والإقتصادي عن العالم العربي والشرق الأوسط. مثَّل هؤلاء وزملاؤهم جيلاً ثانياً مفعماً بالحيوية والنشاط لفهم واقع العالم العربي عن قرب بعيداً عن المركزية الغربية طاغية التأثير في الكتابات اليابانية التى مثَّلها الجيل الأول[٥٨].

وبالتالي فإننا سنتناول خلال دراستنا هذهِ وجهاً آخر من أوجه اهتمامات

المُستعربين اليابانيين بالقضايا العربية والإسلامية المعاصرة، ألا وهو دراسة الأوضاع والتطورات السياسية في معظم الدول العربية وبيان تأثيراتها على المجتمع والاقتصاد بصورةٍ عامة. والأنموذج الذي سنعتمده في هذهِ الدراسة هو كتاب الدكتور الياباني داي ياماو[٥٩] Dai Yamao الأستاذ المساعد في جامعة كيوشو Kyushu University، المعنون بـ: "تاريخ الأحزاب الإسلامية في العراق.. التحول في حزب الدعوة (١٩٥٧-٢٠٠٩)"[٦٠]. Transformation of the Islamic Da'wa Party in Iraq: From the Revolutionary Period to the Diaspora Era.. الذي يمثل رؤية جديدة لباحث ياباني متخصص في تطور الحركات والأحزاب الإسلامية العراقية عموماً والشيعية على نحوٍ خاص حسب رأي المترجمين للكتاب. هذا التخصص والاهتمام من قبل الباحثين والمُستعربين اليابانيين الذي يُعد أحد المجالات التى برعوا فيها وتميزوا منذ بدايات القرن العشرين، حيث نجد الكثير من الكتابات والمؤلَّفات التى تناولت القضايا العربية المعاصرة من سياسية واقتصادية واجتماعية... إلخ[٦١]. حتَّى تميزوا عن باقى المدارس الاستشراقية بمساندة القضايا العربية وخاصةً مواقفهم المتوازنة تجاه الصراع العربي الإسرائيلى. ولعلَّ خير من يمثل أصحاب هذا الاختصاص من مدرسة المُستعربين اليابانية البروفيسورة كيكو ساكاي[٦٢] Keikō Sakai.

وبالتالي، يُعد كتاب "تاريخ الأحزاب الإسلامية في العراق.." من المراجع المهمة جداً كونه يعكس رؤية باحث ياباني تخصص في دراسة تطور الحركات والأحزاب الإسلامية، حيث يرى أنَّ الحركات الإسلامية الشيعية منها إنَّما تتمثل بشكل أساسى في حركتين كبيرتين، هما: حزب الدعوة الإسلامية The Islamic Dawa Party؛ والمجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق The Islamic Supreme Council of Iraq، اللذان يمثلان تطور جزء أساسى من الحركة الإسلامية في العراق خلال حقبةٍ تجاوزت ستة عقود تقريباً[٦٣].

تطورت الدراسات العلمية والأكاديمية في موضوع الحركات الإسلامية العراقية بعد حرب الخليج الثانية–The Gulf War (2/August/1990 28/February/1991), codenamed Operation Desert Shield التى كانت سبباً في ظهور وتطور هذهِ الحركات؛ ذلك أنَّ الدول الغربية كانت قد غيرت من سياستها تجاه العراق بعد هذهِ الحرب، حيث أدى غزو العراق للكويت إلى أن تتخلَّى هذهِ الدول عن العراق وتتجه شيئاً فشيئاً إلى دعم المعارضة العراقية، ما جعل هذهِ الأخيرة توجه نشاطها بشكل أوسع إلى الدول الغربية وخصوصاً بريطانيا، وقد ظهرت دراسات كثيرة عن حركات المعارضة الإسلامية العراقية في هذهِ الفترة، كان من أهمها دراسة الباحثة الإنكليزية جويس ويلى Joyce N. Wiley عن حركات المعارضة الإسلامية(٦٤)، قدمت فيها فهماً أوسع للحركات الإسلامية مستندةً إلى المصادر الأصلية باستعمال منشورات ودوريات الأحزاب والسِيَر الشخصية لأعضاء الحركات الإسلامية(٦٥).

كذلك فقد طور أستاذ علم الاجتماع العراقى الدكتور فالح عبد الجبار البحث في الحركات الإسلامية العراقية، فحاول أن يقدم صورةً شاملة عن الحركات الإسلامية مستفيداً من أوسع عدد من المصادر الأصلية المُستندة إلى المنظور الاجتماعى، وذلك من خلال دراستهِ التى جاءت تحت عنوان: "الدولة والمجتمع المدني في العراق"، عام ٢٠٠٣م، التى قدم خلالها انتقاداً لِمَا يُدعى بـ"الفهم الطائفى" Communal Analysi، والذي يعد الحركات الإسلامية الشيعية تمثل حركات معارضة لنظام الحكم السنّى على أساس أنَّ للشيعة مصالح موحدة ضدَّ الحكم السُنِّى، منتقداً كذلك التحليل الأصولي الذي عدَّ الحركات الإسلامية حركات معادية للتحديث وذات نزعة أصولية(٦٦).

ويبدو أنَّ المُستعرب الياباني داي ياماو كان قد أطلع على معظم هذهِ الدراسات السابقة التي تناولت بالبحث والدراسة الحركات والأحزاب الإسلامية في العراق،

وحلَّل ما تضمنته هذهِ الدراسات من رؤىً وتحليلاتٍ تناولها بالنقد في مقدمة كتابهِ.

يتألَّف كتاب الدكتور داي ياماو Dai Yamao من خمسةِ فصول متتابعة تأريخياً وموضوعياً تمثل بمُجملها تطور الحركات والأحزاب الإسلامية العراقية منذ أواخر الخمسينيات وحتَّى عام ٢٠٠٩. والنتيجة التى يمكن أن نتصورها فيما يخص الثمرة الفكرية أو الإشكالية النظرية التى حاول مؤلِّف الكتاب الوصول إليها أو إثباتها هى أنَّ تحول حزب الدعوة من حزب أُمَمِيٍّ (الأمَّة الإسلامية) إلى حزب وطنى (العراق) في ثمانينات القرن الماضى، هو تحول تكتيكى، وليس تحول إيديولوجى أصيل، حسب رأيهِ، أي أنَّ تغير توجه حزب الدعوة إلى المُناداة أو الدعوة إلى بناء الدولة الوطنية العراقية، لا تعنى بالضرورة صيرورةً جديدة في منهاجهِ الفكري، وأنَّ خطابه الإعلامى وطروحاتهِ الإسلامية قد حافظت على جوهرها، أو جمودها بمعنى أصح، دون مسٍّ أو تعديل؟ وتُعد هذهِ الفكرة إحدى أكثر طروحات الكتاب المُثيرة للجدل.

المُلاحظ أيضاً، أنَّ مؤلِّف الكتاب قد تبنَّى نظرية "الدولة المصطنعة"، التى ترى بأنَّ العراق قد تشكَّل من خلال دمج عدَّة كيانات ومجموعات ذات خلفيات عرقية وطائفية متنوعة في وقتٍ لم يكن هناك توافق تاريخى وفي ظلِّ ضغوطٍ استعمارية بريطانية لتمرير العملية السياسية بعد انهيار الدولة العثمانية. ووفقاً لذلك، كان على العراق أن يواجه مشكلة معقدة بتوحيد شعب من خلفياتٍ طائفية وعرقية مختلفة في دولةٍ تمر بمرحلةِ ما بعد الاستعمار.

وتُقدم نظرية "الدولة المصطنعة" الحُجج الآتية: وجد الشعب العراقى أنَّ من الصعب تأسيس هوية وطنية جامعة وموحَّدة لكون العراق دولة مصطنعة تشكَّلت عندما لم يكن هناك توافق تاريخى. ويعود ذلك إلى أنَّ كل من الكُرد والعرب السُنَّة والعرب الشيعة بدأوا بالمطالبة المتحدية ليدافع كل منهم عن مصالحهِ. فكان ضرورياً وجود نظام استبدادي لتوحيد الشعب بوطنيةٍ ضعيفة. فكان على النظام الاستبدادي

أن يوحد الشعب من الأعلى إلى الأسفل، وهكذا، كان من السهل تأسيس نظام استبدادي مثل النظام البعثي وكان ذلك الطريق الوحيد للحفاظ على توحدهِ.

من الممكن توجيه انتقادين لنظرية الدولة المصطنعة التي تبناها الكتاب. فهذهِ النظرية لم تولِ اهتماماً لحقيقة أنَّ التوحد الإقليمي والوعي بشأن هذا التوحد قد ترسَّخ تدريجياً لبناء الشبكات المالية منذ أواخر العهد العثماني، كما كانت هنالك مصالح متعددة حتَّى ضمن المجموعات العرقية والطائفية نفسها أي روابط ناشئة عن التزاوج، ومصالح اجتماعية وسياسية واقتصادية. وبهذا نجد أنَّ نظرية "الدولة المصطنعة" قد أهملت هذهِ الحقيقة مما عرضها للكثير من الانتقادات.

أدى إنهيار النظام البعثي الإستبدادي لصدام حسين، بعد حوالي ثلاثين عاماً من حكمهِ، بغزو الولايات المتحدة للعراق في عام ٢٠٠٣، إلى تحول الأحزاب الإسلامية العراقية بعد تجربةٍ طويلة في المنفى إلى أحزاب حاكمة بعد الاتفاق الدستوري في كانون الثاني ٢٠٠٥.

تشكَّلت الحركة الإسلامية في أواخر الخمسينات وحافظت على نشاطها من أجل الإصلاح الاجتماعي ـ السياسى لتحقيق المشاركة السياسية في العراق حتَّى منتصف السبعينات. وكانت الحركة الإسلامية ترنو إلى الثورة الإسلامية بعد وصول صدام حسين للحكم. ففى عام ١٩٨٠، اضطر عدد كبير من قيادات الحركة الإسلامية للذهاب إلى المنفى نتيجةً للقمع القاسى للنظام البعثى، فاتجهوا إلى إيران المجاورة بعد اندلاع الثورة الإسلامية الإيرانية. وانقسم الإسلاميون العراقيون في هذهِ العمليات وبدأوا نتيجةً لذلك بتغيير تحالفاتهم على نحوٍ متكرر في إيران في عقد الثمانينات. وفي العَقد التالي، التسعينات، انقسمت الحركات الإسلامية العراقية على نحوٍ أوسع إلى عددٍ من التنظيمات: حافظ بعضها على نشاطهِ في إيران، بينما حول البعض الآخر مكان إقامتهِ إلى سوريا ثمَّ لندن. فبعد حقبة طويلة من النفى، وصلت الحركات الإسلامية العراقية إلى السلطة بعد الغزو الأمريكي والانتخابات اللاحقة.

هذهِ الحالة العراقية هي الأولى من نوعها في العالم التي تصل فيها حركات إسلامية إلى السلطة من خلال الانتخابات بعد حقبةٍ طويلة من النفي.

وعلى أيَّة حال، فشل النظام العراقى الجديد الذي قادته الأحزاب الإسلامية في تحقيق الاستقرار في البلاد. ففى عراق ما بعد الحرب، (الذي يُعرف بالعراق بعد الغزو الأمريكى في عام ٢٠٠٣)، حدثت صراعات متعددة مثل الصراع المُسلَّح ضد القوات الأمريكية، والتنافس السياسى للحصول على مصالح في الدولة (مواقع سياسية، والحصول على الموارد، وتوزيعها وما إلى ذلك)، والصراعات على تشكيل المؤسَّسة السياسية وكذلك مناهج الاندماج الوطني. حيث نتج عن هذهِ الصراعات صراع "طائفي"، ما جعل السياسة العراقية غير مستقرة.

حاول المؤلِّف الإجابة عن التساؤلات الآتية: ما هى العوامل وراء هذهِ الصراعات وعدم الاستقرار السياسى؟ كيف طبعت الحركات الإسلامية العراقية التى عانت من حقبةٍ طويلة من النفى بصماتها على عدم الاستقرار السياسى في عراق ما بعد الحرب؟ كيف طورت الحركات الإسلامية العراقية نشاطاتها وأيديولوجياتها عِبرَ تاريخها الطويل من النفى في المقام الأول؟ إذ لم تقدم أيّ من الدراسات السابقة تفسيراً مقنعاً لهذهِ التساؤلات. لذلك، يحاول الكتاب الحالي أن يُبيِّن بوضوح التحول التاريخى للحركات الإسلامية العراقية التى وصلت للسلطة في عراق ما بعد الحرب، ويُحلِّل أيضاً عوامل عدم الاستقرار السياسى في عراق ما بعد الحرب بدراسةِ تحولاتها التاريخية. وتأسيساً على ما سبق، يُلقى الكتاب الحالي ضوءاً على الحركات الإسلامية العراقية ويوضِّح تحولها التاريخى بالإفادة من المصادر الأصلية التى لم تُستعمل سابقاً. ومن خلال هذهِ الدراسات، يحاول الكتاب تحليل مؤثرات وتأثيرات تحولها التاريخى على الصراعات السياسية وعدم الاستقرار اللاحق في عراق ما بعد الحرب. والكتاب يطلق على التنظيمات الإسلامية في حقبةِ المعارضة "الحركات الإسلامية" وبعد وصولها إلى السلطة "أحزاباً إسلامية".

خلاصة واستنتاجات:

- من خلال الاطلاع على كتابات المُستعربين اليابانيين في القرن العشرين ومنهجهم في الكتابة في موضوع الدراسات العربية والإسلامية المختلفة، نجد أنَّ الدراسة اليابانية بعد الحرب العالمية الثانية قد تميزت بمنهجين، الأول جيل الرواد الكبار من المُستعربين الذين تميزوا بشمولية البحث في تاريخ العرب والإسلام، والاهتمام بالآداب والفنون. ويتمثل الثاني في توجه الجيل الحالي إلى مرحلة التخصص الدقيق في جانب محدد من الآداب أو الفنون أو التاريخ، وتقديم رؤية متخصصة في بعض جوانب القضايا العربية المعاصرة. كما برز تعاطف إيديولوجى مع القومية العربية وحركات التحرر الوطنى العربية.

- كما شكَّلت الجمعية اليابانية لدراسات الشرق الأوسط[٦٧] Japan Association for Middle East Studies ومجلاَّتها، منبراً لتعزيز التعاون المباشر، وهى تُنظِّم سنوياً، مؤتمراتٍ ثقافية بين الجانبين تتميز بالابتعاد عن المقولات الاستشراقية السائدة. وتقدم تاريخ شعوب الشرق الأوسط وثقافاتها بعيونٍ يابانية وليس غربية.

- نجد أنَّ جلَّ المُستعربين اليابانيين المعاصرين قد استقوا معلوماتهم وشغفهم بهذا الاختصاص من الرعيل الأول الذين سكنوا في الدول العربية لسنواتٍ طوال، وخاصةً تعلُّم اللغة العربية وإجادتها، هؤلاء كتبوا دراساتٍ مهمة تنم عن احترام عميق لتاريخ العرب وتراثهم وثقافتهم ونضالاتهم، وأسَّسوا لحركةٍ ثقافيةٍ واسعة.. وشَهدَت المرحلة الأولى ولادة كثير من المراكز الثقافية التى تُدرِّس اللغة العربية، وفي الفترة الممتدة من نهاية الحرب العالمية الثانية حتَّى الأزمة النفطية للعام ١٩٧٣، برز اهتمام كبير من جانب الحكومات اليابانية المتعاقبة بالدول العربية والإسلامية. فأنشأت اليابان معاهد متخصصة لدراسة تاريخ العرب والثقافة الإسلامية. واستفاد الباحثون الرواد من فرض حظر التسلُّح الغربي على اليابان،

لتأسيس نمطٍ جديدٍ من الاستعراب العلمي يختلف جذرياً عن نمط الاستشراق الغربي.

- ويُعد البروفيسور يوزو إيتاغاكى Itagaki Yūzō، أحد أبرز المُستعربين المتخصصين بتاريخ العرب الحديث والمعاصر، الذي زار غالبية الدول العربية. وأصدر دراساتٍ علميةٍ مشتركة مع الباحث الياباني المتميز سان إيكى ناكاؤوكا، شكَّلت خارطة طريق مهمة للباحثين اليابانيين في دراسةِ مشكلات العالم العربي، وتوسَّعت الدراسات العلمية اليابانية لتطول البُنى الزراعية، والأحزاب والتنظيمات والصراع العربي الصهيوني. وكانوا من أشدِّ المناصرين لقضية الشعبين الفلسطينى واللبناني، ونذكر المصور الياباني ذا الشهرة العالمية ريوشى هيروكاوا Ryuichi Hirokawa، الذي كان أول مصور صحافي ساهم في الكشف عن مجزرةِ صبرا وشاتيلا[٦٨]، التى ارتكبت بعد احتلال إسرائيل لبيروت عام ١٩٨٢.

- وأخيراً فقد شَهِدَ العَقد الأول من القرن الحالي، زيادةً في عدد المؤسَّسات الثقافية اليابانية المهتمة بالعالم العربي، واتسعت معها دائرة اهتمام الباحثين العرب بصورةٍ عامة والعراقيين منهم بصورةٍ أخص في دراسةِ الثقافة اليابانية من مختلف جوانبها[٦٩]. وهناك عدد كبير من الباحثين المتخصصين بشؤون الشرق الأوسط، كما وعشرات الباحثين اليابانيين والعرب دراساتٍ أكاديمية نوعية عن المجتمعات العربية وعن اليابان في حقولٍ مختلفة. ويعملون على إنجاز أبحاثٍ ميدانية متخصصة، في عددٍ من الدول العربية. كما يُنظَّم سنوياً، سلسلة مؤتمرات ثقافية من قبل الجانبين تتميز بالابتعاد عن المقولات الاستشراقية السائدة. فهى تقدم تاريخ شعوب الشرق الأوسط وثقافاتها، بعيونٍ يابانية وليس غربية، كما ذكرنا سابقاً.

*** هوامش البحث ***

(١) نيشيهارا، دايسوكي، "إدوارد سعيد والاستشراق.. اليابان أنموذجاً"، ترجمة: محمود عبد الواحد محمود، مجلّة الرافد، الشارقة، دائرة الثقافة والإعلام، ع١٩٢، ٢٠١٣م، ص٣٢.

(٢) محمود، المقداد، تاريخ الدراسات العربية في فرنسا، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢م)، سلسلة عالم المعرفة، ع١٦٧، ص٦.

(3) Mikasa, Takahito, Near Eastern Studies in Japan, Bulletin of the Society for Near Eastern Studies in Japan, (ORIENT), Tokyo: May, 1969, Vol.5, p.1.

(٤) مؤرخ ومُربٍّ ألماني، يهودي الديانة. أكمل دراسته الأكاديمية في جامعة برلين، حيث كان أحد طلبة المؤرخ الألماني الكبير ليوبولد فون رنكه Leopold von Ranke (١٧٩٥-١٨٨٦). رحل رايس عام ١٨٨٤ إلى بريطانيا وإيرلندا لغرض جمع المصادر الخاصة بموضوع أطروحتهِ للدكتوراه، والمعنونة بـ: "صوت البرلمان البريطاني في العصور الوسطى" The vote of the British Parliament in the medieval ages. تمَّ التعاقد مع البروفيسور رايس من قبل حكومة ميجي Meiji government of the Empire of Japan عام ١٨٨٧ للعمل على تأسيس قسم التاريخ في جامعةِ طوكيو، وللعمل على إدخال منهج البحث الغربي ضمن المناهج الدراسية في الجامعات اليابانية وأحدث الطرق المعتمدة في دراسة التاريخ وتدريسهِ. ومن أبرز مفاصل هذهِ المنهجية: اعتماد المصادر الأولية؛ التركيز على تاريخ السرد من خلال اعتماد المنهج الوصفي Descriptive research؛ الحيادية في عرض وتحليل الوقائع والأحداث التاريخية... درَّس رايس في جامعتي طوكيو وكيو Keio University، حيث عرض لمنهج وأسلوب أستاذهِ فون رنكه. لمزيدٍ من التفاصيل، يُنظر الموقع الإلكتروني:
http://www2s.biglobe.ne.jp/~matu-emk/Riess.html

(٥) لمزيدٍ من التفاصيل، يُنظر: المسعودي، ياسين خضير حسن، تطور الدراسات العربية والإسلامية في اليابان.. تسوكيتاكا ساتو أنموذجاً، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة بغداد، كلِّية الآداب، ٢٠١٤، ص ص٩٩-١٠٠.

(٦) إيفلين دوريل ـ فير، الاقتصاد الياباني، ترجمة: صباح ممدوح كعدان، (دمشق، الهيئة العامة السورية للكتاب، ٢٠١٠م)، ص ص٥٦-٥٧.

(٧) لمزيدٍ من التفاصيل حول أجيال المُستعربين اليابانيين وتقسيمها ضمن الفترات الزمنية الواقعة خلال القرن العشرين، مع بيان أبرز المفكِّرين الذين عَمَدوا إلى هذا التقسيم، يُنظر: المسعودي، تطور الدراسات العربية والإسلامية في اليابان، ص ص١٠٠-١٠١.

(٨) ساكاي، كيكو، العراق واليابان.. تاريخ وعلاقات، ترجمة: علي حسين حسون ومحمود عبد الواحد محمود، (بغداد، مؤسَّسة مصر مرتضى للكتاب العراقي، ٢٠٠٩م)، ص٨١.

(٩) المسعودي، تطور الدراسات العربية والإسلامية في اليابان، ص١٠٢.

(١٠) ظاهر، مسعود، المستعربون اليابانيون والقضايا العربية المعاصرة، (أبو ظبي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، ٢٠٠٩م)، ص١٩.

(11) Miura, Toru, The Past and Present of Islamic and Middle Eastern Studies in Japan: Using the Bibliography of Islamic and Middle Eastern Studies in Japan 1868-1988, AJAMES, No.17-2, Special Issue MAR. 2006, p.57.

(١٢) أوكوبو كوجي Okubo Koiji: باحث ياباني ليبرالي، اشتهر بعلميتهِ وأسلوبهِ التجريبي، كانت رؤيته هي في تقسيم المنطقة الإسلامية إلى ثلاثة أقسام، هي: منطقة شرق آسيا الإسلامية وتضم الصين ومنشوريا Manchuria؛ والمنطقة الغربية الإسلامية وتمتد من وسط آسيا إلى غربها؛ ومنطقة جنوب آسيا وتمتد من جنوب غرب آسيا إلى جنوب شرقها. وكان يرى ضرورة تحرير المسلمين من الإمبريالية الأوربية European Imperialism. لمزيدٍ من التفاصيل، يُنظر الموقع الإلكتروني:
http://cat.inist.fr/?aModele=afficheN&cpsidt=16315657

(١٣) أكيرا، أوسوكي، السياسة اليابانية تجاه المسلمين في فترة الحرب العالمية الثانية، بحث منشور ضمن الكتاب الموسوم بـ: "العراق واليابان في التاريخ الحديث.. التقليد والحداثة، تحرير: كيكو ساكاي ومحمود عبد الواحد محمود، (بغداد، مطبعة جعفر العصامي للطباعة الفنية الحديثة، ٢٠١٠م)، ص٢٦٥.

(١٤) يُنظر حوله، موقع موسوعة ويكيبيديا:
https://en.wikipedia.org/wiki/Senjūrō_Hayashi

موقع الموسوعة البريطانية:
http://www.britannica.com/biography/Hayashi-Senjuro

(١٥) إبراهيم، سمير عبد الحميد، الإسلام والأديان في اليابان، (الرياض، مكتبة الملك عبد العزيز العامة، ٢٠٠١م)، ص٣٧٦.

(١٦) تاكيوه، موريموتو، الإسلام في اليابان.. الماضي والحاضر والمستقبل، ترجمة: علي كمال زغلول، ط١، (القاهرة، مكتبة الآداب، ٢٠٠٩م)، ص٩١؛ المسعودي، تطور الدراسات العربية والإسلامية في اليابان، ص١٠٥.

(١٧) يُنظر الموقع الإلكتروني:

https://en.wikipedia.org/wiki/Daito_Bunka_University

(18) Miura, The Past and Present of Islamic and Middle Eastern Studies in Japan, p.57.

(١٩) المسعودي، تطور الدراسات العربية والإسلامية في اليابان، ص ص١٠٥-١٠٦.

(20) Miura, The Past and Present of Islamic and Middle Eastern Studies in Japan, p.57.

(٢١) لمزيدٍ من التفاصيل حول ترجمات القرآن الكريم التي قام بها الباحثون اليابانيون منذ بدايات القرن العشرين، يُنظر: المسعودي، تطور الدراسات العربية والإسلامية في اليابان، ص ص١٠٧-١٠٨.

(٢٢) المرجع نفسه، ص ص١٠٧-١٠٨.

(23) Miura, The Past and Present of Islamic and Middle Eastern Studies in Japan, Pp.57-58.

(٢٤) كورو تاكاهاشي: باحث ومترجم ياباني، ولد عام ١٨٥٦م، ساعد في إتمام ترجمة العهد الجديد New Testament (الإنجيل) إلى اللغة اليابانية، ولكونه معتنق الديانة المسيحية فقد ثابر على التعريف بعقيدتهِ في اليابان، ونشر العديد من الترجمات والكتابات المتعلِّقة بالدين المسيحي. كان المسؤول الأول عن ترجمة القرآن الكريم التي نُشرت عام ١٩٣٨م بمساعدةٍ من بونباتشيرو أريجا وميزوهو ياماجوتشي. يُنظر: تاكيوه، الإسلام في اليابان، ص ص٧٧-٧٨.

(٢٥) المرجع نفسه، ص٨١.

(٢٦) المسعودي، تطور الدراسات العربية والإسلامية في اليابان، ص١٠٩.

(٢٧) المرجع نفسه، ص١١٠.

(٢٨) ظاهر، المستعربون اليابانيون والقضايا العربية المعاصرة، ص٢٠؛ المسعودي، تطور الدراسات العربية والإسلامية في اليابان، ص ص١١٣-١١٤.

(٢٩) لغات الجزر الإندونيسية: توجد أكثر من (٧٠٠) لغة حيَّة في إندونيسيا، أكثرها تعود لعائلة اللغات الأسترونيزية The Austronesian languages وقليل من اللغات البابوانية. اللغة الرسمية هي اللغة الإندونيسية وهي فرع من اللغة الملايوية، فهي مستعملة تجارياً وإدارياً وفي قطَّاعي التعليم والإعلام؛ لكن أكثر الإندونيسيين يتكلَّمون لغاتٍ محلية مثل الجاوية Javanese language كلغةٍ أم. كما أنَّ أكثر الإندونيسيين يتعلمون اللغة الإنجليزية كلغةٍ ثانية إبتداءً من الصفوف الأساسية. يُنظر الموقع الإلكتروني:
https://en.wikipedia.org/wiki/Languages_of_Indonesia

(٣٠) اللغة الملايوية: هي اللغة الرسمية لكلٍّ من ماليزيا، وبروناي، وسنغافورة، وتُستعمل أيضاً للأعمال في تيمور الشرقية أيضاً. وهي مشابهة إلى حدٍّ كبير للغة الإندونيسية، اللغة الرسمية لإندونيسيا، ولكن اسمها مختلف لأسبابٍ سياسية. عدد المُتحدثين باللغة الملايوية هو (٢٠) إلى (٣٠) مليون. تُعرف اللغة في ماليزيا باسم "باهاسا ملايو" (Bahasa Melayu) أو "باهاسا ماليزيا" (Bahasa Malaysia) واللتان تعنيان "لغة الملايو" و "لغة ماليزيا". تستعمل اللغة الملايوية الأبجدية اللاتينية للكتابة، ويوجد نظام آخر أيضاً يستعمل الأبجدية العربية في الكتابة يُسمَّى جاوي. يُنظر الموقع الإلكتروني:
https://en.wikipedia.org/wiki/Malay_language

(٣١) توشيهيكو إيزوتسو (١٩١٤-١٩٩٣) Toshihiko Izutsu: شخصية علمية يابانية عالمية شهيرة، يُعد رائداً في الدراسات الإسلامية المُعمَّقة، عالج موضوعات كثيرة تتصل بالتراث العربي الإسلامي بكثيرٍ من الدقة والموضوعية، تتلمذ عليهِ كثير من الباحثين المشهورين في أثناء تدريسهِ في جامعةِ كيئو Keio University في اليابان، أو في جامعة McGill University في كندا، أو في جامعة طهران في جمهورية إيران الإسلامية. لمزيدٍ من التفاصيل، يُنظر: المسعودي، تطور الدراسات العربية والإسلامية في اليابان، ص ص١١٦-١١٨.

(٣٢) شيوزاكي، يوكي، "الاحتلال الياباني لجنوب شرق آسيا أثناء الحرب العالمية الثانية والدراسات الإسلامية في اليابان"، المقال على الموقع الإلكتروني:
http://www.shiozakiyuki.net/Japanese_and_Oriental_Studies_4.pdf

(٣٣) عضيمة، محمد، غابة المرايا اليابانية، ط١، (بيروت، دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٨م)، ص٦٢.

(٣٤) كوجيرو ـ ناكامورا: رئيس ومؤسِّس قسم الدراسات الإسلامية في جامعة طوكيو، دَرَس علم مقارنة الأديان في جامعة طوكيو ثمَّ عكف على دراسة الفكر الإسلامي، بناءً على نصيحة أحد أساتذتهِ، حصل على منحةٍ دراسية لإكمال دراستهِ العليا في الولايات المتحدة الأمريكية United States of America (USA)، كتب رسالته حول الإسلام في تركيا تحت إشراف جورج مقدسي (١٩٢٠-٢٠٠٢) George Abraham Makdisi، يُنظر: عضيمة، غابة المرايا اليابانية، ص ص٦٢-٦٤.

(٣٥) المرجع نفسه، ص٦٢.

(٣٦) المسعودي، تطور الدراسات العربية والإسلامية في اليابان، ص١١٥.

(٣٧) الإمبريقية (Empiricism): أو الفلسفة التجريبية، توجه فلسفي يؤمن أنَّ كامل المعرفة

الإنسانية تأتي بشكل رئيسي عن طريق الحواس والخبرة. كما تنكر التجريبية وجود أيَّة أفكار فطرية عند الإنسان أو أيِّ معرفةٍ سابقة للخبرة العملية. لمزيدٍ من التفاصيل، يُنظر الموقع الإلكتروني:

https://en.wikipedia.org/wiki/Empiricism

(٣٨) ظاهر، المستعربون اليابانيون والقضايا العربية المعاصرة، ص٩٨.

(39) Dower, John W., Embracing Defeat: Japan in the Wake of World War II, New York: W. W. Norton & Company, 1999, Pp.365-367.

(٤٠) حول حركات التحرر الوطنية في العالم العربي، يُنظر: أبو خليل، شوقي، الإسلام وحركات التحرر العربية، (دمشق، دار الرشيد، ١٩٧٦م)؛ البرغوثي، إياد، العلمانية السياسية والمسألة الدينيَّة في فلسطين، (رام الله، مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان، ٢٠١٢م).

(41) Miura, The Past and Present of Islamic and Middle Eastern Studies in Japan, p.58.

(42) The Central Treaty Organization (CENTO), originally known as the (Baghdad Pact), or the (Middle East Treaty Organization) (METO). was formed in 1955 by: Iran, Iraq, Pakistan, Turkey, and the United Kingdom. It was dissolved in 1979. Yesilbursa, Behcet Kemal, The Baghdad Pact: Anglo-American Defence Policies in the Middle East 1950-59 (Military History and Policy), New York: Routledge, 2013.

(٤٣) ظاهر، المستعربون اليابانيون والقضايا العربية المعاصرة، ص٢٩.

(44) Miura, The Past and Present of Islamic and Middle Eastern Studies in Japan, p.58.

(٤٥) المسعودي، تطور الدراسات العربية والإسلامية في اليابان، ص١٢٧.

(٤٦) المرجع نفسه، ص ص١٢٧-١٢٨.

(٤٧) نوتوهارا، نوبوأكي، العرب.. وجهة نظر يابانية، ط١، (كولون/ ألمانيا، منشورات الجمل، ٢٠٠٣م)، ص١٢٥.

(٤٨) كان من أبرز الباحثين الذين مثلوا هذا الجيل بدراساتهم، البروفيسور يوزو إيتاغاكي Yuzo Itagaki، أكيرا غوتو Akira Goto، واتارو ميكي Wataru Miki، أوسامو إيكيدا Osamu Ikeda، سان إيكي ناكاؤكا Saneki Nakaoka، كونيو كاتاكورا Kunio

Katakura، هيساو أوؤتسوكا Hisao Otsuka، فضلاً عن باحثين آخرين. يُنظر: المسعودي، تطور الدراسات العربية والإسلامية في اليابان، ص ص١٢٨-١٢٩.

(٤٩) المرجع نفسه، ص ص١٢٩-١٣٠.

(٥٠) لمزيدٍ من التفاصيل، يُنظر: أونو، موتوهيرو، "العلاقات الدبلوماسية اليابانية ـ العراقية"، بحث منشور ضمن الكتاب الموسوم بـ: العراق واليابان في التاريخ الحديث.. التقليد والحداثة، تحرير: كيكو ساكاي ومحمود عبد الواحد محمود، (بغداد، جعفر العصامي للطباعة، ٢٠١٠م)، ص٢٩٠؛ محمد، صلاح حسن، العلاقات العراقية ـ اليابانية (١٩٨٠-١٩٩٥)، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة بغداد، كلِّية العلوم السياسية، ١٩٩٧م، ص٢.

(51) Kamada, Shigeru, Haruo, Kobyashi, Toward the Depth of a Civilization, ORIENT, Vol.XXXVII, 2002, p.7; Makasa, Near Eastern Studies in Japan, ORIENT, Vol.5, 1969, p.6; Miura, Toru, Survey of Middle East Studies in Japan, AJAMES, No.19-2, 2004, p.170.

(٥٢) لمزيدٍ من التفاصيل، يُنظر: المسعودي، تطور الدراسات العربية والإسلامية في اليابان، ص ص١٣٠-١٣١.

(٥٣) إبراهيم الكوني: كاتب ليبي طارقي، يؤلِّف في الرواية والدراسات الأدبية والنقدية واللغوية والتاريخ والسياسة. اختارته مجلَّة لير Lire Magazine الفرنسية كأحد أبرز خمسين روائياً عالمياً معاصراً، ووضع السويسريون اسمه في كتابٍ يُخلِّد أبرز الشخصيات التي تُقيم على أراضيهم وهو الأمازيغي الوحيد لا بل الوحيد أيضاً من العالم الثالث في هذا الكتاب، اصطحبه رئيس سويسرا معه في واحدةٍ من أبرز المحطات الثقافية، حيث كان أول أجنبي يختار عضو شرف في وفد يرأسه الرئيس السويسري سنة ١٩٩٨م عندما كانت سويسرا ضيف شرف في معرض فرانكفورت الدولي للكتاب في عيده اليوبيل الخمسين، العيد الذهبي. وقد ألَّف (٧٧) كتاباً، وتُرجمت كتبه إلى لغات العالم الحية أي حوالي (٤٠) لغة. ولد إبراهيم الكوني بغدامس في ليبيا عام ١٩٤٨م، وأنهى دراسته الإعدادية والثانوية في الجنوب الليبي، وبعد دراسةٍ أدبية في بلادهِ، قصد معهد غوركي للآداب بموسكو، حيث حصل على الليسانس ثمَّ الماجستير قي العلوم الأدبية والنقدية عام ١٩٧٧م. عندما كان إبراهيم الكوني يدرس في معهد غوركي للآداب في بدايات السبعينيات كانت النظرية السائدة هي أنَّ الرواية عمل مدني، وهذهِ نظرية جورج لوكاتش (György Lukács) (1885-1971)

الفيلسوف والكاتب المجري، وحسب النظرية لا يمكن أن تكون الرواية خارج المدينة، وقد تمكن إبراهيم الكوني من قلب هذهِ النظرية؛ ليُنتج روايات متعددة الأجزاء عن الصحراء. ويقوم عمله الروائي على عالم الصحراء بما فيه من ندرةٍ وقسوة وانفتاح على جوهر الكون، وتدور معظم رواياتهِ حول العلاقة الجوهرية التي تربط الإنسان بالطبيعة الصحراوية وموجوداتها وعالمها المحكوم بالحتمية والقدر الذي لا يُرد. يُنظر الموقع الإلكتروني:
https://en.wikipedia.org/wiki/Ibrahim_Al-Koni

(٥٤) نوتوهارا، العرب.. وجهة نظر يابانية، ص١٠٠.

(٥٥) المرجع نفسه، ص١٠١.

(٥٦) نيتوبي، إينازو، البوشيدو.. المكونات التقليدية للثقافة اليابانية، ترجمة: نصر حامد أبو زيد، ط١، (الكويت، دار سعاد الصباح، ١٩٩٣م). والترجمة الحرفية لعنوان الكتاب، هي: البوشيدو.. روح اليابان.

(٥٧) فترة ميجي Meiji period: هي الفترة الأولى من تاريخ اليابان المعاصر (١٨٦٨-١٩١٢م). أُطلق عليها اسم "ميجي" والذي يعني الحكومة المُستنيرة، تلميحاً للحكومة الجديدة التي تولَّت شؤون البلاد رسمياً منذ يوم الـ٨/ أكتوبر/ ١٨٦٨م، كان هذا الاسم أيضاً يمثل اللقب الرسمي للامبراطور موتسو هيتو، والمعروف بـ"ميجي تينو". لمزيدٍ من التفاصيل، يُنظر الموقع الإلكتروني:
https://en.wikipedia.org/wiki/Meiji_period

(٥٨) القيسي، محمود عبد الواحد محمود، "كيكو ساكاي.. عاشقة التاريخ العراقي"، جريدة الزمان، بغداد، ١٦/ شباط/ ٢٠١٥م.

(٥٩) للدكتور داي باماو Dai Yamao دراسات كثيرة عن حزب الدعوة الإسلامية بصورةٍ خاصة، وباللغتين اليابانية والإنكليزية، منشورة في عددٍ من الدوريات الأكاديمية اليابانية، من أبرزها:
Transformation of the Iraqi Islamist Parties and their Framing in the Changing Regional and International Political Environments, Kyoto Working Papers on Area Studies: G-COE Series, Center for Southeast Asian Studies, Kyoto University, (2009), 14: Pp.1-39; Transformation of the Islamic Da'wa Party in Iraq: From the Revolutionary Period to the Diaspora Era, Asian and African Area Studies, 7 (2): Pp.238-267, 2008..

(٦٠) صدر الكتاب بترجمة: فلاح حسن الأسدي ومحمود عبد الواحد محمود، ط١، (بغداد، بيت الحكمة، ٢٠١٢م).

(٦١) لمزيدٍ من التفاصيل حول اهتمام الباحثين اليابانيين بدراسة القضايا العربية المعاصرة بشكل عام وتاريخ الأحزاب الإسلامية العربية بشكل خاص، واهتمامهم المتزايد بهذا التخصص العلمي، يُنظر: المسعودي، تطور الدراسات العربية والإسلامية في اليابان، ص ص١٧٧-١٨٠.

(٦٢) أستاذة التاريخ السياسي الحديث للشرق الأوسط في جامعة تشيبا Chiba University التي انتقلت إليها منذ عام ٢٠١٢، بعد أن عملت مدة أستاذة للدراسات الشرق أوسطية في (جامعة طوكيو للدراسات الأجنبية) Tokyo University of Foreign Studies منذ عام ٢٠٠٥، وخبيرة بالشؤون العراقية في المؤسَّسات السياسية والفكرية اليابانية. ولدت البروفيسورة كيكو ساكاي في اليابان في عام ١٩٥٩، وتخرجت في جامعة طوكيو في كلِّية الآداب الحرةCollege of liberal Arts في عام ١٩٨٢، والتحقت بمعهد الاقتصاديات النامية(The Institute of Developing Economies (IDE في العام ذاتهِ، واختصت بالشؤون العراقية، ويعد هذا المعهد من أهمِّ المؤسَّسات البحثية اليابانية المهتمة بالمجتمعات النامية. التحقت البروفيسورة ساكاي باحثة ملحقة بالسفارة اليابانية في العراق (١٩٨٦-١٩٨٩) وأفادتها هذهِ التجربة للتعرف عن قرب على المجتمع العراقي وتطورهِ التاريخي والفكري، وتعلَّمت اللغة العربية في بغداد، وأجادت اللهجة العراقية. أكملت البروفيسورة ساكاي دراساتها العليا في جامعة درمUniversity of Durham في (مركز دراسات الشرق الأوسط والدراسات الإسلامية)، في بريطانيا عام ١٩٩٥. وكانت رسالتها عن (الأحزاب السياسية والشبكات الاجتماعية في العراق ١٩٠٨-١٩٢٠)، فشكَّلت هذهِ الدراسة الأكاديمية أساساً قوياً للباحثة لفهم طبيعة المجتمع العراقي ومكوناتهِ الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وتأثيرها في التمثيل السياسي في العهدين الملكي والجمهوري. كما قدمت في هذهِ الرسالة منظوراً جديداً عن ثورة العشرين عادةً إياها "البداية الجنينية للوطنية العراقية". وقد ظلَّ منظور ثورة العشرين مؤثراً في دراساتها اللاحقة التي شملت الواقع المعاصر للعراق، لامتلاكها قاعدة تاريخية راسخة فجعلتها هذهِ التجربة مع ثورة العشرين على معرفةٍ واسعة بالنسيج والعشائر العراقية. لمزيدٍ من التفاصيل، يُنظر: القيسي، محمود عبد الواحد محمود، "كيكو ساكاي.. عاشقة التاريخ العراقي"، جريدة الزمان، بغداد، ١٦/ شباط/ ٢٠١٥م؛ الموقع الإلكتروني لجامعة كيوشو:

http://hyoka.ofc.kyushu-u.ac.jp/search/details/K003839/english.html

(٦٣) ياماو، داي، تاريخ الأحزاب الإسلامية في العراق، ترجمة: فلاح حسن الأسدي ومحمود عبد الواحد محمود، ط١، (بغداد، بيت الحكمة، ٢٠١٢م)، ص١٠. وتجدر الإشارة إلى أنَّ حزب الدعوة الإسلامية قد تأسَّس في تشرين الأول سنة ١٩٥٧م في العراق، في حين تأسَّس المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق في ١٧/ تشرين الثاني/ ١٩٨٢م، الذي أجرى تعديلاً على أسمهِ في العام ٢٠٠٧، ليصبح: (المجلس الأعلى الإسلامي العراقي). يُنظر: المرجع نفسه، ص٤٧، ص٥٣.

(64) Wiley, Joyce N., The Islamic Movement of Iraqi Shi'as, Colorado (USA): Lynne Rienner Publishers, 1992.

(٦٥) ياماو، تاريخ الأحزاب الإسلامية في العراق، ص٢٩.

(٦٦) المرجع نفسه، ص ص٢٨-٢٩؛ المسعودي، تطور الدراسات العربية والإسلامية في اليابان، ص ص١٧٤-١٧٥.

(٦٧) لمزيدٍ من التفاصيل حول هذهِ الجمعية وطبيعة عملها، يُنظر الموقع الإلكتروني:
https://en.wikipedia.org/wiki/International_Research_Center_for_Japanese_Studies

(٦٨) مذبحة صبرا وشاتيلا: هي مذبحة من أسوأ ما شَهِد العالم من المذابح، نُفِّذت في مخيمي صبرا وشاتيلا للاجئين الفلسطينيين في ١٦/ أيلول/ ١٩٨٢، واستمرت مدة ثلاثة أيام على يد المجموعات الانعزالية اللبنانية المتمثلة بحزب الكتائب اللبناني؛ وجيش لبنان الجنوبي؛ والجيش الإسرائيلي. عدد القتلى في المذبحة لا يُعرف بوضوح وتتراوح التقديرات بين (٧٥٠) و (٣٥٠٠) قتيل من الرجال والأطفال والنساء والشيوخ المدنيين العزل من السلاح، أغلبيتهم من الفلسطينيين ولكن كان من بينهم لبنانيين أيضاً. في ذلك الوقت كان المخيم مطوقاً بالكامل من قبل جيش لبنان الجنوبي والجيش الإسرائيلي الذي كان تحت قيادة ارئيل شارون ورفائيل إيتان، أمَّا قيادة القوات المحتلة فكانت تحت إمرة المدعو إيلي حبيقة المسؤول الكتائبي المتنفذ. وقامت القوات الانعزالية بالدخول إلى المخيم وبدأت بدم بارد تنفيذ المجزرة التي هزت العالم ودونما رحمة وبعيداً عن الإعلام وكانت قد استخدمت الأسلحة البيضاء وغيرها في عمليات التصفية لسكَّان المخيم العُزَّل، وكانت مهمة الجيش الإسرائيلي محاصرة المخيم وإنارتهِ ليلاً بالقنابل المضيئة، ومنع هرب أي شخص وعزل المخيَّمَين عن العالم، وبهذا تُسهِّل إسرائيل المهمة على القوات اللبنانية المسيحية، وتقتل الأبرياء الفلسطينيين دون خسارة

رصاصةٍ واحدة، وبوحشيةٍ لم يشهد العالم نظيراً لها منذ مئات السنين. لمزيدٍ من التفاصيل، يُنظر الموقع الإلكتروني:
https://en.wikipedia.org/wiki/Sabra_and_Shatila_massacre .

(٦٩) تميَّز الباحثون العراقيون ـ على وجه الخصوص ـ بكتاباتهم ودراساتهم العلمية الأكاديمية الرصينة حول موضوعات تاريخ اليابان في فتراتهِ المختلفة؛ وتاريخ العلاقات العربية أو العراقية ـ اليابانية، ومن الأمثلةِ عن هذهِ الدراسات، نذكر: القيسي، محمود عبد الواحد، التجربة اليابانية.. رؤية عراقية، ط١، (بغداد، بيت الحكمة، ٢٠١٠م)؛ المسعودي، ياسين خضير، تطور الدراسات العربية والإسلامية في اليابان.. تسوكيتاكا ساتو أنموذجاً، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلِّية الآداب، جامعة بغداد، ٢٠١٤م؛ العامري، علاء فاضل، الحزب الليبرالي الديمقراطي ودوره في التحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية في اليابان (١٩٥٥-١٩٧٣)، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلِّية الآداب، جامعة بغداد، ٢٠١٤م؛ حسين، طارق جاسم، جذور التحديث في اليابان في أواخر عهد أسرة توكوكاوا (١٩٥٣-١٩٦٨)، رسالة ماجستير غير منشورة، كلِّية الآداب، جامعة بغداد، ٢٠٠٩؛ إسماعيل، أحمد أمير، الحركة الإصلاحية في اليابان (١٨٦٨-١٩١٢)، رسالة ماجستير غير منشورة، كلِّية التربية (ابن رشد)، جامعة بغداد، ٢٠٠٦؛ حميد، عدنان خلف، مستقبل الدور الياباني في النظام الدولي الراهن وأثره في الأمن القومي العربي، رسالة ماجستير غير منشورة، مركز المستنصرية للدراسات الدولية، الجامعة المستنصرية، ٢٠٠٥. سليمان، مريم مصطفى، خصائص إدارة الموارد البشرية في اليابان والعراق.. دراسة مقارنة، رسالة ماجستير غير منشورة، كلِّية الإدارة والاقتصاد، جامعة الموصل، ٢٠٠٠. وغيرها.

❋❋❋

Rules of publishing

- Dependants a academic approach in preview his idea and specie .
- Concetraing on specie Orientalist culture and do not showing the idea.
- All the research checked from refereeing .
- The researcher must correcting the adjusting that the refereeing need.
- All the research may late for artistic envelpe .
- The researcher must be not publish.
- The magazine have royalty for publish the reseache agin with his home languge or anthor languge .
- The publishing matters do not frried the magazine opinion.
- Send the Cv and the activity culture of the researcher and his E-mail and phone number

Advisory Board

1 - Prof. Dr. Fadel Al-milani

2 - Prof. Dr.Ahmad Mahdawe

3 - Prof. Dr. Samir Khalil Samir

4 - Prof. Dr.Hassan Eassa Alhakem

5 - Prof. Dr.Ahmad Almusele

6 - Prof. Dr. Zuhair Ghazi Zahid

7 - Prof. Dr. Talal Atrese

8 - Prof. Dr. Abed Naji

9 - Prof. Dr. Akrem Mohammed A.kaser

Editorial Board

1 - Prof. Dr. Salah Alfartosy.

2 - Prof. Dr. Mohammed Kareem Al-shemary.

3 - Prof. Dr. Taleb Jaseem Alunezi

4 - Prof. Dr. Ali Naseer Mohammed.

5 - Prof. Dr. Khudir Mathlom Al-bdere.

6 - Prof. Dr. Jwad Munshed Alnaseer Allah.

7 - Prof.A. Dr. Mohammed Ali Rezaiy Al-asbhani.

8 - Prof.A. Dr. Mohameed Taqi Alsbhani.

9 - Prof.A. Dr. Sattar Jabur Alaaraji.

Orientalist Studies

Elaborated quarterly it is meant in Orientalist culture stating and criticim

ISSN NUMBER: 2409 - 1928

Third year – seventh issue – spring of 2016/1437

The administrative Gneral adviser

Mr Ahmad Al-safi

Editor in Chief

Mr Hashem Al- milani

Editor in manager

Prof.A. Dr. Haady A.Alnabi Altimimi

Languge correction

Prof.A. Dr. Abed Ali Hasan Naoor

Editor and dirctor

Naser Shokr

Center E-mail

info@iicss.iq

Jornal E-mail

info@m.iicss.iq

Tel (00964) 7808504092