



مراكز التوزيع

• العراق:

- كربلاء المقدسة: العتبة العباسية المقدسة / مركز المبيعات.
- 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 الإلكتروني للمجلة info@m.iicss.iq
- موقع المركز www.iicss.iq

دراسات إسلامية

فصلية محكمة تعنى بالتراث الإسلامي في عرضها وفنونها

تصدر عن: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

السنة الثالثة - العدد ٦ - شتاء ٢٠١٦م / ١٤٣٧هـ

الرقم الدولي: ISSN 2409 - 1928

رئيس الهيكلية الإدارية

المشرف العام

سماحة السيد أحمد الصافي
الأمين العام للعتبة العباسية المقدسة

رئيس التحرير

السيد هاشم الميلاني

مدير التحرير

أ.م.د. هادي عبد النبي 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

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 المرسله 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 تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.
- إرسال نبذة عن السيرة الذاتية للباحث ونشاطه الثقافي والعنوان العلمي مع رقم الهاتف و الايميل.

■ هيئة التحرير ■

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

■ الهيئة الاستشارية ■

- (١) الأستاذ الدكتور المتمرس السيد فاضل الميلاني، رئيس قسم الفقه والأصول في جامعة ميد سكس، لندن.
- (٢) الأستاذ الدكتور المتمرس أحمد مهدي 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 موصلي، 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 عبد الجبار ناجي، رئيس قسم الدراسات التاريخية في بيت الحكمة.
- (٩) الأستاذ الدكتور أكرم محمد عبد كسار، أستاذ الآثار في الجامعة الهولندية الحرة.

محتويات العدد

٩	■ محتوئ النصّ القرآني في فهم المستشرقين أ.م. د. عادل عباس النصراوي
٣٩	■ ردّ شبهات يوسف درّة الحداد في كتابه (القرآن دعوة نصرانية) د. محمد جواد اسكندرلو د. أحمد سالم عبد علي عتابي
٦١	■ عصر صدر الإسلام برؤية ماكس فيبر (تحليل نقدي) تدوين : علي رضا شجاعى زند نادر صنعتي شرقي ترجمة: أسعد مندي الكعبي
١٠٧	■ الإسلام في الدراسات الغربية المنصفت بقلم الأستاذ: حفيظ اسليماني
١١٥	■ المستشرق هـ - ريترومقدمته عن أصول البيان العربي قراءة في ضوء الاستشراق الألماني أ.د. حامد ناصر عبود الظالمي
١٦١	■ الاستشراق ومملكة التطرف محمد سعدون مهلهل المطوري
١٨٧	■ الاستشراق وثنائية القوة والضعف بصدد البحث عما أضعه نقد خطاب الاستشراق عبد الفتاح نعوم
٢٠١	■ مؤتمر حركة الاستشراق الروسي والثقافة العربية خالد بيومي

ملخصات البحوث باللغة الانجليزية

The Text of Quran in Orientalists understand Ass.P.D. Adel A. Al-Nasrwe Al-kufa university – Educational college	9
Confute shaped Youssef Dora Al-hadad in his book (The Holy Quran Christen invitation) Dr. Mohammed J. Askadrlo Dr. Ahmed S.Abed ali	39
The Age of beginning of Islam by viewing of Max Ferber Ali Reda Shojae Zand \Nader sanatee Sarqe Islamic Republic of Iran	61
Islam in western justice studies Prof Hafeth Eslemanly - Morocco	107
The orientalist H-Reter And the Entry of his book The secret of rhetorical read in German orientalist Pro.D. Hameed N. Abood Al-thaleme Al-Basrah university –Education of college	115
Orientalists and kingdom of extremism Researcher : Mohameed S. Mohalhal Al-motawre Iraq of Republic - Ministry of Culture	161
Orientalist and the power and weak about what the speech of Orientalism lost Researcher : Abed .Alftah Naowm Morocco – The fifth Mohamed University	187
The Russian Orientalist and Arabic culture Researcher : Khaled Bayume Egypt Arabic Republic	201



محتوى النص القرآني في فهم المستشرقين

■ أ.م. د. عادل عباس النصرأوي (*)

مدخل

اهتمَّ المستشرقون بمحتوى النص الكريم والسنة المباركة اهتماماً كبيراً لما لهما من وشائج اتصال قوية من خلال اطلاعهم عليها عن طريق الترجمة أو الشعر الجاهلي أو اللغة أو غيرها من مصادر الدراسة المعنية بذلك، ورأوا أن هناك ضرورة ملحّة لدراسة محتوى هذه الأصول التي تشكّل بمجموعها عماد قيام الأمة الإسلامية وتطورها فعكفوا على دراستها بحثاً وتنقيحاً وحفرأً لأجل كشف مضامين هذا المحتوى، وكانت اللغة العربية المحور الموازي في دراسة المحتوى التراثي الكبير، فلم يتوانوا عن دراستها ومعرفة أساليبها وبلاغتها لتكون لهم دليلاً وموجّهاً لمعرفة ذلك المحتوى العظيم بعظمة النص المبارك، لأنّ القرآن الكريم يُعدُّ في الأصل نصّاً لغوياً نزل بلغة العرب، إلاّ أنّه نص مميّز من باقي النصوص البشرية، جاء ليحاكي ألسنتهم وطباعهم، وليكشف عن سلوكهم اللغوي الذي تفاخروا به على الأمم كافة كونهم أهل بلاغة وبيان لم يُدانيهم فيها أحدٌ، وهذا ممّا لفت أذهان العرب وخطباءهم

وشعراءهم في أن يأتوا بسورة من مثله - كما ذكرنا ذلك من قبل - إذ كانت اللغة محور ذلك التحدي الذي تدور في فلكها، بمسائل الإعجاز الأخرى كالإعجاز العلمي مثلاً، فضلاً عن ذلك استوقفهم كثيراً طبيعة السلوك اللغوي في السور المكية والمدنية من حيث الأسلوب والتركيب وغرابة بعض الألفاظ وعروببتها أو عجمة بعضها، والبحث عن علاقة كل هذه القضايا وغيرها بالمحتوى القرآني، إذ إن كثيراً منها قد ارتبط ارتباطاً وثيقاً به، حتى أن هذه المسائل قد أسرت هذا المحتوى بأسارها في أكثر من موضع من مواضعه المتمثلة بالقصص القرآني، وعلاقته بالفن القصصي والشعائر الإسلامية ومصادر القرآن الكريم غير الإلهية - بحسب زعمهم - وارجاع ذلك كله الى مرجعيات تورانية أو انجيلية أو وثنية .

ولعل ذلك يعود الى طبيعة المنهج أو المناهج التي اتبعها المستشرقون في دراسة أي حالة أمامهم، فضلاً عن الطابع الثقافي الذي انطبع به الفرد الغربي وخاصة المثقف تجاه الأديان عموماً، ونبذ المقدس فيها على الخصوص، مضافاً الى كون طريقتهم في دراسة الأديان تعتمد في الغالب المنهج المقارن، وقد كان هذا المنهج سائداً أبان القرن الثامن عشر، وأن معظم المتنورين الغربيين قد استعملوه في دراساتهم عموماً، ولما كان الإسلام ديناً قد عمّ كثيراً من بقاع الأرض، فقد نظروا إليه من خلال نظرهم الى الديانة اليهودية أو المسيحية ووظفوا تصوراتهم تلك في دراستهم للدين الإسلامي، لذلك جاءت نتائجهم بما يتوافق مع مناهجهم هم، لا مع التصور الإسلامي، فضلاً عن الأثر الثقافي لهم في تلك النتائج .

ثم لما تطوّرت لدى الغربيين طبيعة المناهج المستعملة لديهم، فقد طوّروا عمّا كان عليه المستشرقون في المنهج المقارن للأديان، فبدؤوا يبحثون عن مناهج جديدة في ذلك، ولم يمض وقتٌ طویل حتى ظهر المنهج التاريخي الذي يدرس أي حال وفق معطيات المتغير التاريخي لها عبّر الحقب الزمانية المتعددة الذي تمرّ بها تلك الحالة قيد الدراسة والبحث، فكانت دراسات المستشرقين وفق هذا المنهج قد أفرزت نتائج عدّة

تتمحور حول بشرية القرآن الكريم بسبب ما لاحظته هؤلاء المستشرقون من تغيرات في النص القرآني بفعل القراءات القرآنية وقضية النسخ وما سواها، فوصفوا النص القرآني بأنه بشريّ النشأة والتطور وليس نصّاً إلهياً مقدّساً .

بيد أنّهم لما درسوا الظروف التي رافقت نزول النص المبارك عبّر دراسة وصفية جدلية آنية، برزت لهم نتائج مغايرة لما كان عليه أسلافهم، فأمن بعضهم بأن القرآن الكريم نصٌّ فوق مقدرة البشر من حيث محتواه وموضوعاته ولغته وأسلوبه، وهكذا تتغير نتائج الدراسة والبحث وفق المنهج المتبع في ذلك .

محتوى النص القرآني:

لم يكن باستطاعة المستشرقين عامة من احتواء كلّ النص القرآني بدلالاته ومعانيه ونظّمه وكل ما يحمله من أسس لقوانين وتشريعات حياتية، وقد بذلوا كل جهدهم في ذلك إلا أنّ قراءاتهم كانت ناقصة، وربما كان ذلك بسبب من المنهج المستعمل في فهم النص القرآني المبارك الذي بُني على مفرداتٍ غريبة لا تتفق مع الفكر الإسلامي ولا البيئة الإسلامية التي انتظمت على وفق تعاليم الإسلام الحنيف الذي صاغه القرآن الكريم والسيرة النبوية المباركة، وما صاحب ذلك من تطوّر عبّر الحقب الزمنية المتعاقبة، إذ إنّ النصّ المبارك يحمل في طياته بذرة التطوّر وقابلية التفاعل مع البيئة، فهو لا يتوافق عند حدود زمانية محدودة، لذلك نرى شعلة الضوء التي يحملها القرآن الكريم مزهرة دوماً بأضواء آياته وسوره ومفرداته، التي انسجمت مع بعضها في تركيب لا نظير له من قبل ومن بعد، معبرة عن ذلك المحتوى العظيم الذي بهر به العرب حين صدم أسماهم لأول مرة بتعاليم أو قصص، وإن سمعوا من قبل، غير أنّه أضاف لها ما لم يسمعه، فانبهروا به أيّ انبهارٍ، فلاذوا بالصمت أو كذبوا فيما قالوا فيه، وهم يعلمون أنهم لم يقولوا الحقيقة، حتى صمّت أسماهم فلم يقبلوا بما قالوا.

لأنفسهم وللمتلقين من جماهيرهم، فضلاً عن نبشهم عما تركه المؤرخون لضعف رواياته أو فساد مضمونها مما لا يتفق مع النص المبارك، فسودوا أوراقا كثيرة بأفكارهم المتضاربة، حتى أن بعضهم قد ردّ ما قاله آخرون منهم لعدم منطقيته .

ولعلّ أهم ما درسه المستشرقون لمعرفة محتوى النص القرآني ما يأتي:

أولاً / القصص القرآني :

تعدُّ القصصُ القرآنيةُ مصدراً رئيساً في محتويات القرآن الكريم، إذ اتسعت هذه القصص على شكل ومضاتٍ مضيئةٍ ونجومٍ متناثرةٍ في كثيرٍ من السور القرآنية، فنجد في بعض السور قصصاً كاملةً عن حالةٍ وقعت، ونرى في أخرى قسماً من قصة، ولعلّ ذلك ما كان إلاّ لأسباب موضوعية تدعو لها السور القرآنية، كأن يكون لأسباب تحذيرية من وقوع العذاب بسبب عدم اتباع الهدى، أو الزيع عن طريق الحق الذي يدعو له القرآن الكريم فيوظّف تلك القصص لمثل هذه المقاصد لأجل ردع المنحرفين أو إيقاظ الغافلين.

إنّ طريقة عرض القصص القرآنية استرعت اهتمام المستشرقين، فضلاً عن مطابقتها لكثير ممّا جاء منها في التوراة والانجيل، فأعملوا فؤوس الهدم من خلالها في القرآن، واعتماداً منهم على مناهجهم التأريخية أو المقارنة أو غيرها فقد عزوا ذلك بسبب هذا التشابه الكبير في القصص بين القرآن الكريم وبين التوراة والانجيل إلى أن القرآن من تأليف النبي محمد ﷺ، وأنّ معلوماته في هذه القصص مستوحاة من أخبار الديانتين اليهودية والنصرانية أو منقولة عنها من نحو قصص الطوفان والخلق وخروج النبي موسى من مصر وقصة النبي يوسف عليه السلام وغيرها من القصص الأخرى التي ضمتها الكتب المقدسة المذكورة، لذلك نجد أن مونتجمري وبسبب هذا التشابه يقول: (يجد الباحثون الغربيون صعوبة في مقاومة الإغراء في أن يصلوا الى نتيجة مؤداها أنّ القرآن الكريم من عمل محمد ﷺ)^(١).

كتاب
القصص
القرآنية

محتوى
النص
القرآني
في
فهم
المستشرقين
/ م. د. عادل النصراني

ويعزو أغلب المستشرقين مصدر هذه القصص الى الرهبان والقسس ممن كان يسكن جزيرة العرب وما جاورها كسوريا، واتصال النبي محمد ﷺ بهم، أو عن طريق الأبحار الذين دخلوا الإسلام في المدينة فأخذوا يروون أو يعلمون المسلمين بعضها، حتى أصبحت ثقافة يتعامل بها الناس في عموم الجزيرة، وهذا الأمر يسر على النبي ﷺ - بحسب زعمهم - الإفادة منها بوصفها إرثاً وثقافة في الجزيرة العربية.

فضلاً عما كان في الكعبة المشرفة من عناوين كثيرة ورجال دين من المؤهلة والموحدين أو المنتصرين ممن كان لهم اتصال مباشر بالثقافة التي اصطبغ بها المجتمع المكي، من نحو ورقة بن نوفل وغيره، ويعزو المستشرقون تلك القصص والأخبار الواردة في القرآن كذلك الى أسفار النبي محمد ﷺ مع عمه أبي طالب، أو في تجارة السيدة خديجة قبل زواجه منها واتصاله بالراهب بحيرى وغيره، فأخذ عنه كثيراً من تعاليم الأنبياء والرسل وأخبارهم .

هذا المنهج التاريخي الذي اتبعه المستشرقون في البحث عن تلك القصص كان يقودهم إلى النتيجة المعروفة لديهم بأن القرآن بشري ومن تأليف محمد ﷺ، أو كما يسميه كانون سيل (محرر القرآن) (٢) .

لقد وصف المستشرقون القصص القرآنية بكونها مجموعة أساطير وخيال ولا تمت إلى الحقيقة بشيء أو أنها تحريف لما في التوراة والانجيل، ويمكن أن نختصر مجمل آرائهم بما يأتي:

١ - إن القصص القرآنية عبارة عن أساطير مقتبسة عن المعتقدات الشعبية اليهودية، وأنها قد وجدت في كتب متحولة كثيرة كانت آنذاك قيد التداول بين أتباع الكنائس السورية بجنوب سوريا والجزيرة العربية (٣) .

٢ - يرى كانون سيل أنها لا تتطابق مع التوراة، فيقول: (فالقصاص التي يرويها

- أي النبي محمد ﷺ - لا تتطابق مع نصوص التوراة، غير أنها تماشي الأسطورة

اليهودية وحكاية الأخبار، ويبدو واضحاً أنه كان لمحمد بعض المعارف اليهود وقد استقى رواياته منهم لتتخذ صيغتها الحالية في القرآن (٤).

٣ - إن القصص القرآنية فيها مزج للحقيقة بالخيال، وبتصور خاص، فيقول المستشرق موير عن تصرف النبي محمد ﷺ في تلك القصص: (مزج الحقيقة بالخيال، والتصوير الروائي بتفاهة طفولية، وتكرار القصص نفسها مرة بعد مرة بتعابير مقبولة عبر شفاهم وشفاه أعدائهم المزعومين) (٥)، وهذا الأمر مما يسبب - بزعمه - تعباً لقارئ القرآن ويصيبه بالغثيان .

٤ - يقدم النبي محمد ﷺ هذه القصص القرآنية بوصفها شاهداً على الإلهام المباشر من الله تعالى (٦) طبقاً لقوله سبحانه: ﴿ مَا كَانَ لِي مِنْ عِلْمٍ بِالْمَلَأِ الْأَعْلَى إِذْ يَخْتَصِمُونَ ﴾ * إِنَّ يُوحَىٰ إِلَيَّ إِلَّا أَنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٧﴾ .

٥ - يذهب بعض المستشرقين الى أن بعض هذه القصص قد حُرِّفَت عمّا جاء في الأصل التوراتي، فقد كان النبي محمد ﷺ - بزعم كولدزيهر - لا يفترض في قصة الذبح إلا اسحق ذبيحاً قبل نزول القصة أو هو «مختار الضحية» ويبدوا أن أحداً لم يشك في ذلك في القرن الأول للإسلام، وكذلك أقدم مفسري القرآن، غير أن ظهور اسماعيل ذبيحاً في القرآن الكريم، ما كان إلا من تحريفات التوراة (٨)، لذلك كان كولدزيهر يرى أن القصص القرآنية اذا وافقت التوراة فهي صحيحة، وإلا فهي محرّفة، فجعل التوراة هو المقياس الذي تُقاس عليه صحة قصص القرآن من عدمها.

لكنّ مصدر القرآن الكريم في العرف الإسلامي هو الله تعالى وكذلك التوراة والانجيل، وإنّ ما جاء من قصص فيها، إنّما مصدرها واحد، لذلك فإنّ ما فيها من تطابق يؤيد صحة المصدر، وإلاّ اختلفت اختلافاً كبيراً، حتى أنّ مونتجمري كان يرى أن هذه القصص التي وردت في المصادر اليهودية والمسيحية ليست في الأسفار المعتمدة في العهدين القديم والجديد وإنّما من الأعمال المنسوبة الى الربيين «الأخبار»

ومن الكتابات الابوكريفية الملحقة بالعهد الجديد^(٩)، وأما كونها من نسج الخيال أو أنها جمعت أو مزجت الحقيقة بالخيال، فذلك محض افتراء أو تجاوز على كل الكتب السماوية، لأن الآثار والصروح الباقية الى يومنا هذا دليل على أنها ليست من جنس الأساطير بل هي حقائق شاهدة على وجودها، فضلاً عن ذلك ما جاء منها في القرآن الكريم في قصة النبي موسى عليه السلام وانفلاق البحر وغرق فرعون وجنوده، إذ لم يبق منهم إلا جسد فرعون، وهو اليوم مائل بالمتاحف العالمية، وهو مصداق لقوله سبحانه: ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَ آيَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ عَنِ آيَاتِنَا لَغَافِلُونَ﴾ (١٠).

وسوف أعرض لبعض من القصص القرآنية التي ذكرت من قبل في التوراة أو في الانجيل، ولنرى الفرق الواضح بينهما، وأن هذا الفرق سوف يدلنا على مقدار التحريف فيها عندما وردت في التوراة أو غيره، ومدى التطابق العلمي مع النص القرآني المبارك، ولعل ذلك مرجعه الى ما أصاب تلك الكتب غير القرآن من تحريف بسبب تقادم الزمان عليها أو ترجمتها أو امتداد الأيدي اليها.

لقد ذكر القرآن الكريم والعهدان القديم والجديد مجموعة من القصص من نحو قصة الطوفان وقصة الخلق وخروج النبي موسى عليه السلام من مصر، وقصة النبي يوسف عليه السلام وحكمه في مصر زمن الفراعنة، وغيرها من القصص الأخرى، وسوف ندرس سوية أنموذجاً واحداً، هو قصة الطوفان في زمن النبي نوح عليه السلام، ولنبيين نوع الأثر المترتب على القرآن الكريم من مصادر هذه الرواية، إن كان هناك من أثر فيه .

في البدء لأبّد من أن نوضح بشكل مختصر الرواية القرآنية عن قصة الطوفان والنبي نوح عليه السلام، وقد ذكرت القصة بمواضع متعدّدة من القرآن، إلا أننا نستطيع أن نجملها من سورتي هود ونوح، وفي هاتين السورتين تتضح أحداثاً ربّما تكون مختلفة عن الأخرى، أو لنقل متممة، ففي سورة نوح تكاد تكون الأحداث أكثر تفصيلاً في تعيين صفات أبطال القصة من نحو النبي نوح عليه السلام وأفراد قومه الذين يدعوهم الى

الإيمان بالله تعالى، فالسورة تكشف عن بطل القصة نوح عليه السلام ومعاناته والسبل التي اتبعتها في دعوة قومه الى عبادة الله تعالى والخروج من قمقم الكفر بالله سبحانه، إلا أن دعوته لم تزدهم إلا نفوراً وفراراً، قال تعالى: ﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا * فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا ﴾^(١١)، فكان (هذا الحوار الانفرادي مع السماء يكشف عن المرارة التي كابدها نوح عليه السلام في دعوته الى رسالة السماء ... لكن القوم كانوا من الانغلاق الى الدرجة التي لم يزددهم دعاؤه الى الله إلا فراراً من ذلك)^(١٢)، بل وصل الأمر بهم الى الحد الذي قال عنهم نوح في حوارهِ مع السماء ﴿ وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصْرُوا وَاسْتَكْبَرُوا وَاسْتَكْبَرُوا ﴾^(١٣)، فنقل القرآن في هذه الآية المباركة صورة هؤلاء القوم وما هم عليه من المرض النفسي، فهم رفضوا كل شيء في الدعوة، بل رفضوا حتى مجرد الاستماع الى طلب المغفرة، فقد بلغ بهم المرض الى الدرجة التي كشفت عن أتهم يحملون في أعماقهم كراهية شديدة للأصوات الخيرة، وقد ترجموها الى سلوك خارجي، تمثل بسلوك حركي في وضع الأصابع في الأذان^(١٤).

فهكذا يتبين في سورة نوح عليه السلام هذا المحتوى المعبر عن شخصية البطل ومعاناته من قوم بلغ بهم المرض النفسي حداً لا يمكن معه الاستمرار في دعوتهم الى الله تعالى .

أما في سورة هود عليه السلام فإن الأمر يختلف تماماً، ففيها يبين الأحداث التي رافقت النبي نوح عليه السلام من الدعوة الى الله تعالى الى النفور منها، وصناعة السفينة ثم حادث الطوفان العظيم، من دون الخوض في الواقع النفسي والذاتي لأولئك الأقوام وذلك لأن سياق الأحداث لا تستوجب ذكر ذلك، لأن حادث الطوفان قد غطى على مجمل تلك الأحداث الصغيرة فضلاً عن ذلك الوضع النفسي لقومه الذين دعاهم فلم يكن ذا بال نسبة الى حادث الطوفان العظيم ويمكن تلخيص حكاية السفينة بالفقرات الآتية:

- ١ - المواقف، وتمثل بموقف الدعوة الى الايمان بالله، وردود الفعل عليها .
- ٢ - الاحداث، وتمثلت في صناعة السفينة وحدث الطوفان .
- ٣ - الجري، وكان الركاب اذا أرادوا أن تجري السفينة قالوا: (بسم الله مجراها)، وان أرادوا أن تقف قالوا: (بسم الله مرساها) .
- ٤ - الهبوط أو رسو السفينة، وفقاً لقوله سبحانه: ﴿ وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكَ وَيَا سَمَاءُ أَفْلَعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴾ (١٥) .

إذن كانت السورتان تكمل أحدهما الأخرى من حيث تكامل الأحداث وتسلسلها، ففي سورة هود كانت الحدث الأهم هو حادث السفينة وما يتعلق بها من الطوفان والجري والرسو فيما كانت الحدث الأهم في سورة نوح هو معرفة بطل القصة وما يختلج القوم من العناد والنفور وبيان مقدار ما يعانونه من الأمراض النفسية والعصابية تجاه الدعوة الى الإيـمان بالله تعالى، وأخيراً تصدنا القصة بنوع العذاب الذي سُلط عليهم حين دعا عليهم نوح عليه السلام، قال تعالى: ﴿ وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا * إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا ﴾ (١٦)، هذا مجمل الرواية القرآنية لقصة النبي نوح عليه السلام وظاهرة الطوفان آنذاك .

فيما أن هذه القصة التي رويت في التوراة لا تذكر ما كان عليه الواقع النفسي لقوم نوح، وإنها اكتفت الرواية بحدث الطوفان فقط، وهذا فارق مهم لم يقف عليه المستشرقون، بل ولم يتحدثوا عنه، فلو كانت رواية القرآن مستلة من التوراة لاكتفى القرآن بظاهرة الطوفان فقط من دون ذكر حال قوم نوح عليه السلام .

فضلاً عن ذلك أن قصة الطوفان هذه قد رويت بروايتين اثنتين في التوراة هما (١٧): الرواية اليهودية التي ترجع الى القرن التاسع قبل الميلاد، والرواية الثانية هي الرواية الكهنوتية التي ترجع الى القرن السادس قبل الميلاد، واتخذت هذا الاسم لأنها ألفت لكهنة ذلك العصر .

تشابك الروايتان في مفاصلهما كافة، وربّما تتناقصّ الروايتان - كما يقول موريس بوكاي - وتكون تناقضاتها صارخة واضحة، ويُنقل عن الأب ديفو (إنهما حكايان للطوفان تختلف فيهما العوامل التي أدّت الى الطوفان، كما يختلف زمن وقوعه، ويختلف عدد الحيوانات التي شحنها نوح بالسفينة)^(١٨).

بيد أن الدكتور موريس بوكاي لم يقبل رواية العهد القديم (في إطارها العام) وذلك لسببين يتضحان على ضوء المعارف الحديثة:

(أ) يعطي العهد القديم للطوفان طابعاً عالمياً.

(ب) وعلى حين لا تعطي فقرات المصدر اليهودي للطوفان تأريخاً، تحدّد الرواية الكهنوتية زمن الطوفان في عصر لم يكن من الممكن أن تقع به كارثة من هذا النوع)^(١٩).

أمّا التي قدمها موريس بوكاي في عدم قبوله بها، فتتمثل بعدم توافق عمر النبي نوح عليه السلام المذكور في الكهنوتية عندما حدث الطوفان عالمياً والتأريخ يذكر وجود حضارات أخرى معاصرة لزمن الطوفان لم تتأثر به .

ثم ينتهي الى نتيجة هي أنّه يمكن تأكيد رواية الطوفان، مثلما تقدّمها التوراة في أنّها تتناقض بشكل واضح مع المعارف الحديثة، كما أن وجود روايتين هو دليل حاسم على تعديل البشر للكتب المقدسة^(٢٠).

في حين يرى الدكتور بوكاي أنّ القرآن يقدم (رواية شاملة مختلفة ولا تثير أي نقد من وجهة النظر التاريخية)^(٢١)، ويعلّل ذلك أنّ القرآن لم يقدم الطوفان بشكل عالمي كما قدمته التوراة، وكذلك لم يحدّد القرآن زمن الطوفان، بل لم يعط أي إشارة عن مدة الكارثة كما ذكرتها التوراة، فضلاً عن عدم تقديم أي خلافات أو تناقضات حول القصة في مجمل القرآن^(٢٢).

ثم ينتهي الدكتور بوكاي الى أنّ قصة الطوفان المذكورة في القرآن ما كانت إلاّ

تنزيلاً من الله، قد جاءت بعد التنزيل الذي تحتوي عليه التوراة^(٢٣)، أي: إنها قصة صدرت عن مصدر إلهي لا دخل لأعمال البشر فيها، كما تلاعبوا بكثير من قصص وتعاليم الكتب السماوية الأخرى.

أمّا في قصة الخلق فإنّ الدكتور موريس بوكاي يوجه نقده اللاذع لها، ويذكر لها روايتين، تحتل الرواية الأولى الإصحاح الأول والآيات الأولى من الإصحاح الثاني ويكر أنّها كانت بناءً يتكوّن من أخطاء من وجهة النظر العلمية، ثم يورد الأخطاء في هذه الرواية، وينتهي الى نتيجة أن الرواية الكهنوتية للخلق كأنها بناء خيالي مبتكر يهدف الى شيء آخر غير التعريف بالحقيقة^(٢٤).

أمّا الرواية الثانية للخلق فقد احتواها سفر التكوين، وهي ترجع الى تأريخ أقدم من الرواية الأولى بحوالي ثلاثة قرون، وذكر بوكاي أنّها (لا تشير الى تشكّل الأرض بشكل واضح وخاص، ولا الى تشكّل السماء)، ثم يقول: (ذلك هو الانتقاض الوحيد الذي يمكن توجيهه الى النص اليهودي للخلق)^(٢٥).

أمّا رواية القرآن الكريم لقصة الخلق في رأي موريس بوكاي، أنها أوقدت عنده إثارات علمية عديدة لم تكن في التوراة، من نحو وجود كواكب أخرى تشبه الأرض في الكون، فضلاً عن الإشارة الى وجود مخلوقات أخرى منها في السماء ومنها في الأرض ومنها ما هو بين السماوات والأرض، وهذه الأمور قد كشف العلم الحديث عن بعضها، ولم يكشف عن بعضها الآخر، فهنا يريد أن يقول بوكاي أنّ الرواية القرآنية عن الخلق رواية لا تتعارض مع الواقع العلمي، في حين أنّ روايتي التوراة قد ابتعدتا عن الشكل العلمي.

وكذا الحال في باقي القصص القرآنية التي درسها الدكتور بوكاي، توضّح أنّ القصة القرآنية عموماً لا تتعارض مع أي شكل من أشكال المنهج العلمي الرصين، من نحو قصة خروج النبي موسى عليه السلام وغيرها.

إذن يمكن أن نستنتج من تحليلنا لهذه القصص ورواياتها أنّ القرآن الكريم لم يكن يعتمد فيها على التوراة أو الانجيل، وإنّما كانت وحياً من الله تعالى وذلك لعدم تقاطعها مع متطلبات العلم الحديث في حين نرى واقعاً آخر في التوراة والانجيل قد جانب المنهج العلمي كثيراً فجاءت الأحداث على غير هدي العلم والمعرفة .

ثانياً / أحكام القرآن الكريم في فهم المستشرقين:

تشكّل الأحكام الشرعية التي وردت في القرآن الكريم كالحج والزكاة والصوم وقضايا الإرث وغيرها، ممّا اصطلح عليها عند علماء الإسلام مصطلح (الفقه الإسلامي)، تُعدُّ مصدراً رئيساً من محتويات النص القرآني المبارك في فهم المستشرقين، إذ أخذت حيزاً كبيراً فيه، واكتسبت أهمية كبيرة لما لها من تماسٍ مباشرٍ بحياة الناس عامة سواء كانوا مسلمين أم غيرهم في النظام الإسلامي، لأنّ الإسلام في طبعه قانون الحياة، فهو ينظم العلاقة بين المسلمين وغيرهم في بلاد الإسلام وخارجها على وفق تعاليم السماء التي انتظمت في القرآن الكريم بالمنظومة الفقهية الإسلامية التي تضمّنّت العبادات والمعاملات والجنايات والحدود وقضايا الأطعمة والأشربة والعلاقات الدولية وغيرها ممّا تضمنتها الشريعة الغراء .

لقد بدت هذه المنظومة الفقهية في أوليات تشريعها عند عصر النبوة بسيطة لاتعدّي حدود حاجات الناس ومتطلباتهم أبان تلك الفترة التي عاشها النبي محمد ﷺ، فما أن تقع قضية أو مشكلة حتى ينزل من السماء نصٌّ يشرّع لتلك القضية، ويجدّد النبي محمد ﷺ أبعادها وحدودها، بما يتوافق مع متطلبات عصره مع علمه ﷺ بأنّ النص المبارك يتسع لأبعد من ذلك، إلّا أن الظروف التي وقع فيها الحدث ونزل له النص هي التي حدّدت تلك الدلالة لحلّ ذلك الإشكال، وهذه الحالة تمثّل دلالة سبب النزول، وهي دلالة ضيقة إذا ما قيست بمجمل دلالة النص القرآني ذاته، فإنّه يحمل في طياته وجنباة حلولاً أخرى أبعد من دلالة تلك الواقعة، وهذا



المعنى يُسمى دلالة عموم اللفظ .

إذن هناك أكثر من دلالة يحتملها النص المبارك، وقد أجملها علماء القرآن بدلالة خصوص السبب، ودلالة عموم اللفظ^(٢٦)، ويعتمد بناء ذلك على مقدار اتساع دلالة النص وتضييقها، إذ إنّ الحادثة المسببة للنزول تفرز دلالة لا تتعدى حدود الزمان والمكان لتلك الحادثة، وأمّا دلالة عموم اللفظ فإنّها تتعدى حدود الزمان والمكان، وهذا التفصيل في الدلالة القرآنية ربّما يكون أكثر التصاقاً بآيات الأحكام من غيرها .

بيد أن المستشرقين لم ينتبهوا إلى هذه القضية، وأنهم تغافلوا عنها، فوسموا التشريع الإسلامي أبان نزول القرآن الكريم بأنّه لا يتعدى حدود ذلك الزمان وإنّما جاء من تطوّر في الفقه الإسلامي إنّما كان في مرحلة ما بعد عصر النبوة، ذلك نظراً لحاجة المسلمين الى التشريع خاصة بعد اتساع الدولة الإسلامية ودخول أقوام وأمم أخرى في الدين الجديد، واتساع متطلبات الناس فاحتاج المشرّع الإسلامي آنذاك إلى تشريع قوانين أخرى لحلّ كل الإشكالات الجديدة، في حين كان القرآن - بزعمهم - لم يستوف تلك الحاجات والمتطلبات الجديدة .

وقد عرض كولدزيهير مجمل هذه التطورات في الحياة السياسية العامة للإسلام فخرج بنتيجة أفادها بقوله: (وبالجملة فإنّ الحياة الفقهية الإسلامية سواء في ذلك ما يتعلّق بالدين أو الدنيا، أصبحت خاضعة للتقنين، والقرآن نفسه لم يعط من الأحكام إلاّ القليل، ولا يمكن أن تكون أحكامه شاملة لهذه العلاقات غير المنتظرة كلها ممّا جاء في الفتوح، فقد كان مقصوراً على حالات العرب الساذجة، ومعنيّاً بها بحيث لا يكفي لهذا الوضع الجديد)^(٢٧) .

فهم كولدزيهير هذا الأمر نتيجة لقراءة ناقصة اقتصرت على أسباب النزول لآيات الأحكام المكوّنة للفقه الإسلامي، ولو توسّع في قراءة النص لغة ودلالة وسياقاً لربّما خرج بنتيجة أخرى أكثر وضوحاً ممّا رأى، فضلاً عن ذلك أنه بنى نتيجته هذه على عدم تامة القرآن، حيث يقول: (هكذا يظهر غير صحيح ما يقال من أنّ

الإسلام، في كلِّ العلاقات « جاء الى العالم طريقة كاملة » بل على العكس فإنَّ الإسلام والقرآن لم يتما كلَّ شيء، وكان الإكمال نتيجة لعمل الأجيال اللاحقة (٢٨)، ناسباً بسببها النقص الى القرآن الكريم، وأنَّه كتابٌ نزل في مرحلة معيَّنة وما كان باستطاعته أن يتجاوزها الى مراحل متقدِّمة، وهذا قصورٌ في الرؤيا، وصَعْفٌ في دراسة المعطيات والأسباب التي أخذت بأعناق النص، لذلك لم يفتح النص القرآني أمامه على مصراعيه، وبقي موصداً على ناظره، فلم ير منه إلا ما أرضى به شهية التشفي بالقرآن لأثر يهوديته عليه.

كذلك المستشرق «شاخ» يذهب الى رؤية كولدزيهير ذاتها في نظره الى القرآن بل أنه تأثر به في جميع الأحكام التي صرح بها في كتبه، حتى أنه وصف نتائج كتابه الشهير «أصول الشريعة المحمدية»: بأنها تأكيد لنتائج كولدزيهير التي توصل اليها في كتابه «العقيدة والشريعة في الإسلام»، وأكثر من ذلك أن «شاخ» كان يرى تشريعات الرسول ﷺ في المدينة المنورة هي تجديد وابتكار للقوانين العربية آنذاك لأن النبي محمد ﷺ - بزعمه - لم يكن لديه الأسباب التي تدعوه الى تغيير القوانين العرفية المطبقة (٢٩)، لذلك فهو كان يرى أن الفقه المحمدي لم يُشتق من القرآن مباشرة، لكنه كان نتيجة للتطورات الإدارية والشعبية أبان الدولة الأموية، وهذه التطبيقات العملية تختلف طبقاً للتفسيرات والشروح والنيات المنصبة على الآيات القرآنية، أي إنه يعزو مجمل التطورات الفقهية والتشريعات الواسعة الى غير القرآن (٣٠)، بل هي نشاط قام به المسلمون بعد عصر النبوة، وأنَّ القرآن غير قادر على استيعاب كل هذه التطورات، ويعلّل كل ذلك - عند ذكر خصائص القرآن الكريم - بأنَّه مصدر ثانوي للشريعة الإسلامية وليس أصلاً لها، ثم يضرب الأمثال على اختلاف الفقهاء في فهم النص القرآني حول القضايا المتعلقة بالأحوال الشخصية وغيرها (٣١)، فهنا يكون قد غفل عن دلالة التركيب اللغوي لتلك النصوص المباركة .

هذا الأمر الأخير في تصوّر «شاخ» ربّما يُوحى الى مقدرة النص القرآني على

استيعاب دلالات أخرى، قد فهمها الفقهاء فتدارسوه وفق آليات اللغة والتأويل فاستنتجوا منه مجمل هذه الأحكام.

بيد إنّ الفهم الأخير للنص من قبل «شاخْت» لا يعني بأيّ حال من الأحوال أنّ القرآن في عصر التنوير غير قادر على تشريع الأحكام وتقنينها، بل إنّ القرآن يحمل في جنباته أصول فهمه وحدود دلالاته وأبعاد تطورها وتجاوزها حدود المكان والزمان، فمن هنا يظهر تناقض «شاخْت» في فهمه لحدود الدلالة القرآنية، فعصبها في حدود ضيقة محصورة في موضوعات عصر النبوة وحاجاته، كذلك المستشرق الانكليزي كولسون، يُشير في كتابه «تأريخ التشريع الإسلامي» الى دور القرآن في تكوين الشريعة الإسلامية، إلّا أنّه لا يفترق عمّا سبقه في أنّ التطور الفقهي للقانون لم يأت إلّا في مرحلة متأخرة عن عصر النبوة، وأنّ التشريعات في ذلك العصر ما كانت إلّا قواعد تتعلّق بالسلوك العام في المجتمع الإسلامي، وتقدّرت طبقاً لمعطيات ذلك العصر، وكان الرسول ﷺ فيها «السياسي المشرّع»، غير أنّه يعدّ القرآن الكريم المصدر الرئيس لذلك التشريع في عصر الرسالة فقط، وهو لا يعدو إلّا أن يكون تعبيراً عن أصول الأخلاق الدينية (٣٢).

ثم يرى أنّ قلة عدد آيات الأحكام البالغة في رأيه ستمئة آية يعود الى غلبة الاتجاهات الخلقية على التشريعات القرآنية، وأنها تُعالج حلولاً خاصة لمشاكل وقضايا معيّنة أكثر من كونها تذهب إلى تقصي الموضوع الذي تناوله على نحو عام شامل (٣٣).

فضلاً عن ذلك فإنّه لا يتعد كثيراً عمّا سبقه من المستشرقين في أنّ التشريعات القرآنية كانت مُحَاكِي زَمَانِهَا الذي نزلت فيه لأنّها نابعة من مقتضيات الظروف، أي: إنّ جعل من حادث سبب النزول هو الدلالة التي تشير لها آيات الأحكام، وهذا ممّا صَيَّق دَلَالَةَ المَوردِ القرآني عندما أهمل الدلالة التي يُشير إليها التركيب اللغوي للنص القرآني فضلاً عن غَضِّ النظر عن تأويل ذلك لأجل كشف كل أبعاده المنضوية تحت

طيات مفرداته وتراكيبه، لذلك نجده قد حدّد دلالة تلك الآيات بحدود زمان نزولها، فيرى أنّ الآيات التشريعية تميّزت عن غيرها بوصفها نابعة من مقتضيات الظروف الخاصة من نحو قاعدة تحريم التبني، وتحديد عقوبة القذف بثانين جلدة، فالأولى لإنهاء الجدل حول زواجه بزینب زوجة ابنه بالتبني، والثانية الخاصة بحديث الأفك (٣٤).

لكن المستشرق كولسون، نسي أن زواج النبي محمد ﷺ من زينب بنت جحش، كان يريد من ورائها أن يقضي على حالة كانت مستشرية في المجتمع العربي قبل الإسلام وهي التبني، وأن يُدعى الأبناء بالتبني إلى آبائهم الحقيقيين لأجل حفظ الإنسان والدماء وقد فُضي على تلك الظاهرة، عندما نزل قوله سبحانه: ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكَ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ * ادْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ﴾ (٣٥)، فكان من تطبيق هذه التشريع أن استنكح النبي محمد ﷺ زوجة ابنه بالتبني «زيد بن حارثة» بعد أن نزل قوله سبحانه: ﴿وَأَمْرًا مِّنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (٣٦).

ثم يقرر كولسون أخيراً أنّ ما جاء في القرآن الكريم من تشريعات تمثل نقطة الانطلاق في بناء التشريع الإسلامي، ذلك البناء الذي طوّرتة جهود الأجيال المتتابعة من المسلمين عبر العصور التاريخية للإسلام (٣٧).

أمّا المستشرق «لويس مايو» في كتابه «مدخل لدراسة القانون الإسلامي» فإنّه يذهب بعد عرض خصائص القرآن الكريم إلى أنّه مصدر ضيقٍ للشريعة الإسلامية لأنّ عدد آيات الأحكام البالغة - في نظره - ستمئة آية غير كافية للتشريع القانوني لكنه يستدرك على ذلك في أنّ تأويل النص المبارك والأسلوب اللغوي الذي يتمتع به القرآن الكريم بفضل نظمه قد أظهر دوراً رئيساً في تكوين قواعد الفقه الإسلامي التي استنبطها الفقهاء من خلال التأويل طبقاً لقواعدهم الأصولية والفقهية (٣٨).

هذه مجمل تصورات بعض المستشرقين، وربما تعبر عن آراء أغلبهم عن الفقه الإسلامي وتشريعاته منذ عصر الرسالة حتى العصور التي تلتها وما صاحبها من تطور في المفاهيم والقواعد، غير أنّها كانت مستوحاة عن تعاليم العصر النبوي، فالنبي محمد ﷺ كان يفسر كل آية تنزل عليه - خاصة ما كان منها في الأحكام والتشريعات - فيوضح أبعادها وتطبيقاتها للمسلمين حوله، فتصبح قانوناً وتشريعاً يقتدى به، حتى أنّه كان يحرص كثيراً على ضرورة الاجتهاد في الأحكام عندما يتعذر وجود نص من قرآن أو سنة، وقد جاء حديث مشهور في ذلك، وهو عمدة الأصوليين إذ روي (أنّ رسول الله ﷺ لما أراد أن يبعث معاذاً الى اليمن قال: كيف تقضي إذا عرض عليك قضاء؟ قال: أفضي بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو (٣٩). فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول الله كما يرضى رسول الله) (٤٠).

دراسات استشرافية / العدد السادس / شباط ٢٠١٦ م

فهكذا كان النبي محمد ﷺ لم يترك الأمة من غير قواعد وضوابط تحدّد أنظمة الدولة الإسلامية المبنية على القرآن الكريم والسنة النبوية المباركة، فضلاً عن العقل المتحكّم بأصول القواعد والضوابط المبنية أصلاً على أصول القرآن الكريم.

أثر التوراة والانجيل والوثنية في أحكام القرآن في فهم المستشرقين:

بعد أن قيّد المستشرقون المحتوى التشريعي للقرآن الكريم بتحديد مدى تمدّده في الساحة الفقهية وحصره بزمان نزوله وعدم تجاوزه الى العصور المتأخرة عنهم ونسبة ما فيه من أحكام وتشريعات الى ما بعد عصر نزول القرآن من خلال عدم النظر العميق في بنية النصّ المبارك، اتجهوا مرة أخرى الى تفرّغه من محتواه السماوي من خلال نسبة الأحكام الشرعية الى التوراة والانجيل والوثنية، إذ قاموا بدراسة محتوى هذه الشعائر الإسلامية التي ذكرها القرآن تأريخياً فوجدوا أنّ هناك تشابهاً واضحاً

فيها مع ما جاء منها في التوراة والانجيل أو في تعاليم الوثنية كالحج مثلاً .

ونحن نعلم أنّ كثيراً من المستشرقين ينتمون الى الديانتين اليهودية والمسيحية ومنهم العلمانيون أيضاً، فعندما درسوا شعائر الإسلام كان لديهم خزين عقائدي من تعاليم ديانتهم ومذهبهم ومعتقداتهم، فهم لم يأتوا لدراسة الإسلام من دون دافع، سواء كان دينياً أم تبشيراً أم آثارياً أم علمياً، فكل هذه الأهداف والعقائد لها أثرها في صياغة النتائج التي يتوصلون إليها ومن خلال المنهج الذي يتبعونه كالمناهج الوصفية أو التأريخية أو المقارن أو غير ذلك، لذا تجد آثار ذلك واضحة في نتائجهم .

لما وجدوا أنّ القرآن الكريم قد هيمن على كل تلك الأديان والشرائع السماوية غير الإسلامية بقوانينه وشرائعه رأوا أنّ ذلك يُهدّد كيانهم العقدي والديني، فعملوا جهدهم على إسقاط الهيمنة القرآنية بتعاليمها وتشريعاتها بمعول تبعيتها الى الأديان الأخرى، فقالوا في كل تشريع أو قانون أنّه تابع أمّا لليهودية أو للمسيحية أو الوثنية، من خلال بحث تأريخي غير محايد في الغالب .

لقد اعتذر أغلبهم عمّا قالوه من تبعية التشريع الإسلامي الى التوراة والانجيل والوثنية، لما لهذه الأديان من انتشار في عموم الجزيرة العربية، فقد كانت اليهودية في المدينة المنورة، والنصرانية في أطراف الجزيرة العربية، أما الوثنية فقد كانت ترتع في مكة وباقي قرى الجزيرة العربية المجاورة لها أو على أطرافها، حتى أصبحت تعاليمها وشرائعها ثقافة يومية شائعة في المجتمع العربي بكل أطرافه وقبائله وبطونه، فعندما جاء المستشرقون ودرسوا حالة المجتمع العربي من خلال دراسة معتقداته ودينه من قبل ظهور الإسلام، ومن ثم درسوا التشريعات الإسلامية، وجدوا توافقاً كبيراً في ذلك، فظنوا أنّ هذه التشريعات قد استحوز عليها النبي محمد ﷺ وضمّها الى دينه الجديد، ولو أنهم كانوا يدينون بأن هذه الأديان مصدرها سماوي، لما قالوا بهذه الفرية .

بيد أنّ من المستشرقين من لم يرضَ بهذه النتائج المنحازة، ونظر الى التشريع

الإسلامي بنظرة تكاد تكون بعيدة عن التحيز الديني والعقدي، فذهبوا الى عدم تأثر النبي محمد ﷺ بهذه الأديان، فهذا دير منغم المستشرق الفرنسي قد عزا (عدم تأثر النبي محمد ﷺ بالمسيحية في الجزيرة العربية سبب تفرق المسيحية فيما بينهم، فقد كانوا متفرقين شيعاً متعدّدة في صراعات ومجادلات عقيمة)، ثم يقول: (فلا عجب أن بقي الإسلام بعيداً عن هذه المناقشات البيزنطية حول العقائد، ولو انتحل محمدٌ واحدةً منها لما ظفر بطائل، ومن الطبيعي أن وَصَحَ محمدٌ نفسه فوق جميعه ما دام على غير علم بالنصرانية الصحيحة) (٤١)، ثم يذهب الى أبعد من ذلك بنظرة دقيقة وبصيرة ثاقبة عندما عدّ ما جاء في القرآن متمماً للمسيحية، فقال: (و غاية القول أن جميع ما نصّ عليه القرآن حول النصارى حق، والقرآن إذ لم يحط بكل ما هو حق في الأمر أصبح لزاماً إتمامه بما جاء في الكتب المنزلة قبله) (٤٢).

فيما كان المستشرق مونتجمري واقعيّاً جداً عندما فسّر قبول العرب للقرآن الكريم وتشريعاته وذلك أنّ القرآن خاطبهم وفق أفكارهم التي هم عليها، أي بالطريقة ذاتها التي يفكرون بها، فوضع تشريعاته بأسلوب يتناغم مع طريقة تفكيرهم، لا كما هو في التوراة أو الانجيل، فاليهودي أو النصراني إذ أراد أن ينشر أفكاره بينهم ربما تكون بطريقة مقحمة لا يقوى العربي على قبولها لعدم وجود توافق في طريقة التفكير بينهم، قال مونتجمري: (لقد بدأ القرآن بالتعامل مع الناس كما هم، أي بالأفكار التي كانت لديهم بالفعل، فلم يكن أي يهودي أو مسيحي يتكلم العربية بقادر على إحراز النجاح الذي حققه محمد ﷺ لو وقف بين أهل مكة وراح يكرر الأفكار اليهودية والمسيحية، لقد كان سيبدو غريباً بينهم) (٤٣)، ولعلّ سبب الغرابة شعور عرب مكة بافتراقهم عن تلك الأفكار، فضلاً عن ابتعاد هؤلاء اليهود وأغلب النصارى عن العرب في نسبهم وطريقة تفكيرهم، فمثلاً كان اليهود مغلقين على أنفسهم داخل أسوارهم في المدينة، وربما كان لرطانتهم بلغتهم تجعلهم أكثر بُعداً عن العرب، لأنّ العربية لغة إفصاح وبيان لا لغة رطانة وغمغمة، فربما كان اليهودي

يرطن أمام العربي، والعربي يلعنه في نفسه لأنه لا يفهم منه شيئاً، أما النصارى فكان أغلبهم يعيشون في كنائسهم على أطراف جزيرة العرب، وأما ما بقي منهم في مكة وما جاورها من القرى فهم قلة لا أثر لهم من قوة أو سطوة على قريش، والعربي بطبعه ميال للقوة، لذا كان تحليل مونتجمري صحيحاً في ذلك، ولذا نجد أن القرآن الكريم عندما خاطبهم ودعاهم الى الدين الجديد، كانت الدعوة قد وجدت لها أرضاً خصبة وتقبلاً من كثير من العرب، وأما الذين لم يرتضوا بذلك، فإن في قلوبهم رضاً منه، إلا أن العزة بالأثم وخوف ذهاب السطوة وحرصهم على أموالهم ومواقعهم الاجتماعية هي التي جعلتهم في مصاف المعادين للدين الإسلامي، لذلك نجد مونتجمري يقول (أما القرآن الكريم فقد خاطبهم عن الأفكار اليهودية والمسيحية على نسق التفكير العربي، وبفكر كان بالفعل حاضراً عند عقول المتنوّرين منهم، إذ إن أصالة القرآن الكريم تظهر في أنه قدّم لهم مزيداً من التفاصيل عن أفكار كانت موجودة عندهم، وكذلك مزيداً من الدقة والتحديد)^(٤٤)، وقد تمثّل أكثر ذلك في القصص القرآني والتشريعات الفقهية، فالقرآن لم يُعارض الحج ومناسكه عند الجاهلين، بل عمل على تهذيب هذه المناسك فمنع أن يُطاف بالبيت الحرام عُرياً ورفض أن تكون الصلاة مُكاء وتصدية، لأن ذلك ممّا يُوقر في النفس هشاشة هذه الشعائر وعدم تمكنها من نفس القائم بها، فأراد الإسلام بالتغيير أن تكون شعائره متمكّنة من نفس المسلم كي تُغيّر ما بُني على أساسٍ خاطئ، وكان المتنوّرون من عرب الجاهلية يدركون سخافة كثير من شعائره، لكن الغلبة كانت لعوام الناس فضلاً عن قدرة بعض مشايخ مكة وتمكّنهم في دعم هذه السخافات التي ربّما ترد عليهم بالفائدة المالية أو غيرها .

هذان المستشرقان وغيرهما كانوا منصفين في كثير من طروحاتهم اتجاه القرآن الكريم وتشريعاته، فربّما انطلقوا من منهج صحيح بعيداً عن التأثيرات الخارجية أو الدوافع غير الصحيحة إزاء الإسلام، لكن هناك من المستشرقين من نظر الى القرآن بغير هذه النظرة فحاولوا أن يطمسوا الحقائق الواضحة، ولعل ما حصل منهم ما كان

إلا بسبب من اتباعهم لمناهج لا تتوافق مع البيئة العربية - الإسلامية .

هذا الأمر يُورث نتائج غير صائبة حتى أنّ بعضهم لم يُتعب نفسه في البحث والتقصّي وإنما اعتمدوا على أسلافهم فكانت نتائجهم لا تختلف كثيراً عنهم، منهم كانون سيل وشاخت وغيرهما ممن اتّبع كولدزيهير في خطواته حذوا القذة بالقذة .

المستشرق كولدزيهير كان يرى أنّ الشعائر الإسلامية مستوحاة من الأديان الأخرى فمثلاً (شعيرة الصلاة التي كانت بصورتها الأولى من قيام وقراءة وبما فيها من ركوع وسجود وبما يسبقها من وضوء تتصل بالمسيحية الشرقية) ^(٤٥)، وأمّا الزكاة فقد كانت - كما يدعي - في أول الأمر صدقات اختيارية ثم قننت بما يتفق مع تدبير حاجات المجموع، فيما يرى أنّ الصوم كان أولاً من العاشر من الشهر الأول، أي عاشوراء، محاكاة للصوم اليهودي الأكبر ثم نُقل بعدئذ إلى شهر رمضان في الإسلام، وأمّا الحج فكان إلى المعبد الوطني العربي القديم في مكة، أي إلى الكعبة، وهذه الشعيرة قد احتفظ بها محمد - كما يدعي - عن الوثنية إلاّ أنه جعله متفقاً والتوحيد وعدلّ معناه مسترشداً في ذلك ببعض الأساطير الإبراهيمية ^(٤٦)، واستند كولدزيهير في تبعية الحج إلى الوثنية لقوله سبحانه: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ﴾ ^(٤٧).

أرجع كذلك شعائر الذبح في الإسلام إلى اليهود، فالمسلمون يذكرون اسم الله على الذبائح قبل نحرها، يقول كولدزيهير: (ولكن طعام هذه الحيوانات المسموح بها يجب أن يسبقه ذكر الله كشرط لذلك ويحتمل أن يكون هذا مستنداً إلى عادة اليهود بالزام «barhha» قبل الذبح وقبل الأكل، ويُعدّ ترك هذا فسقاً، وبهذا يتقوى بشكل مزدوج ما يجب في هذه الحالة ويكون ما لا يُذكر اسم الله عليه قبل الذبح لا يصحّ أكله) ^(٤٨).

فهكذا يكون كولدزيهير قد نسب هذه الشعائر الإسلامية إلى الديانات الأخرى ونسي أنّ الإسلام في عُرف المسلمين دينٌ سهاويٌّ يستمد أحكامه من السماء كما هو الحال في اليهودية والنصرانية.

أما المستشرق كانون سيل، فقد اتجه اتجاهاً آخر في نسبة هذه الشعائر الى التوراة والانجيل، وذلك أنه يرى النبي محمداً ﷺ كان يُجامل اليهود والنصارى والوثنيين لغرض استمالتهم الى الإسلام باتباع شعائرهم وجعلها جزءاً من شعائر الإسلام فيقول: (مهما كان من حال ليس ثمة شك بأن محمداً سعى لكسب ولاء اليهود وجاهد بطرق عديدة بجرهم الى جانبه، كانوا يتوجهون صوب القدس في الصلاة، وكذلك هو فعل، وكانوا يحتفلون بعيد الكفارة في اليوم العاشر من الشهر بالأضاحي والصيام، فأمر أتباعه بفعل الشيء عينه) (٤٩)، وهذا الأمر - كما يرى - سهل كثيراً على اليهود للتحوّل الى الإسلام .

كذلك ذهب الى أن النبي محمداً ﷺ عندما تتعارض مصلحة دينه مع اليهود ويختلف معهم فإنه يتبع طريقاً آخر، هو التحالف مع غيرهم، كما حدث ذلك مع المكيين فمثلاً - بحسب زعمه - غير القبلة من بيت المقدس فعندما اختلف مع اليهود ووجدهم متصلبين في موقفهم سأل جبرائيل أن ينقل أمنيته الى الله بتغيير القبلة، فأجابه جبرائيل بأن عليه أن يسأل الله بنفسه، وصار بعدها يرنو النبي محمد ﷺ ببصره الى السماء، فأجابه تعالى الى ذلك بقوله ﴿ قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ﴾ (٥٠) فأمر أصحابه بالتوجه نحو الكعبة بالصلاة وأمرهم أيضاً بالطواف حولها وحول تلي الصفا والمروة (٥١)، اتباعاً لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا ﴾ (٥٢)، وكان يرى كذلك أن صيام شهر رمضان حل محل صيام كان متزامناً مع صيام اليهود (٥٣).

وذهب كانون سيل الى أبعد من ذلك إذ كان يرى أن النبي محمداً ﷺ قد أقام بعض الشعائر رغم تعارضها مع مبادئ الإسلام، لكنه قصد من ذلك زيادة سلطته وتمكنه، فيقول: (كونه - أي النبي محمد ﷺ - من قريش شبَّ على توقيف وورع للكعبة والحجر الأسود وكان هذا الاحترام في تعارض مع مبادئ ديانتته لكنه نجح في

جمع الأضداد من خلال نظريته بأنّ هذه الطقوس المقدسة أسسها ابراهيم، وأنها قد دُنّست بالشرك، لقد أُعلِنَت هذه الشعائر الوثنية على أنها «شعائر الله» وأنّ القيام بها يُظهر تقوى القلوب، كما أمر بالاستمرار في أضاحي الجمال، وهكذا أكد محمد بأنّ الكعبة وجميع شعائرها هي شعائر الإسلام، فكانت عملية التبنّي هذه خطوة ذكية زادت من سلطته في تلك الحقبة من الزمن (٥٤)، أي: إنّ كانون سيل يرى في إثبات هذه الشعائر التي كانت تُؤدّى قبل نزول شريعة السماء المحمدية في مكة، لإرضاء القرشيين، ومن ثم السيطرة عليهم وتثبيت أركان حكم الإسلام فيه، فيكون قد نظر الى أنّ إثباتها ما كان إلاّ لهدف سياسي (٥٥) سلطوي، لا لنشر تعاليم الإسلام وإنقاذ البشرية من الظلاله والانحراف عن الدين القويم .

ثم ينتهي الى نتيجة يرى تبنّي الشعائر الوثنية كالحج تنازلاً ضعيفاً اتجاه عواطف الوثنيين، وخطأً مهلكاً بالحكم في عموم المنظومة الإسلامية، وكذلك كان يعدّها مصدرَ ضَعْفٍ لآئها تشدّد على حقيقة مؤدّاهَا أنّ الإسلام انطلق وتأسّس ديناً قومياً، وأنّ الالتزام بها وأداءها يجعل الإسلام ديناً جامداً (٥٦).

لكن حقيقة الأمر لا كما ادّعى المستشرقون وغيرهم، لأنّ تأسيس دين وإقامة أسس في مجتمع معيّن لا يعني في كلّ حالٍ من الأحوال تهديم كل القيم الاجتماعية، بل إنّ من المعقول والمنطقي الإبقاء على القيم الشريفة التي تتفق مع العقل والمنطق وإصلاح ما انحرف منها قليلاً، واجتثاث القيم الزائفة والمنحرفة عن جادة الحق والصواب وأنّ النبي محمد ﷺ عندما حمل رسالة السماء وجاء بها مبشراً قومه، كان يحمل من قيم مجتمعه كثيراً من صفاته الحميدة وقيمه النبيلة، حتى وصفته السماء بقوله تعالى ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (٥٧)، لذلك فإنّ إبقاء بعض القيم الاجتماعية والشعائر الدينية التي تُهدّب النفوس ليس ممّا يُعيب أو ينتقص من الدين الجديد، بل تُسجّل علامة مضيئة في تاريخ الدين، لذلك فإنّ إبقاء الشعائر التي تهدّب النفوس مدعاة الى قوة الدين، وليبان مدى توافقه مع حركة المجتمع، كما أنّ وجود بعض

الشعائر في الديانات السماوية كاليهودية والنصرانية لا يخلّ بشيء من الإسلام، وإثما هو محاكاة لطبيعة ثقافية دينية عامة يعيشها المجتمع العربي آنذاك وكذلك المجتمعات الأخرى على مرّ السنين والأزمان، ليكون الدين الجديد على مقربة ممّا هو عليه حال المجتمع المدعو الى هذا الدين، مازالت هذه الشعائر تهدّب النفوس.

لقد تنبّه الى هذا الأمر المستشرق الانكليزي كولين تيرنر في كتابه (الإسلام والأسس) عندما درس أركان الإسلام الخمسة، فوصف الصلاة بأنها (أشهر التعبيرات الخارجية عن الإسلام التي يتعرّف إليها غير المسلمين بسهولة) (٥٨)، في حين كانت الصلاة قبل البعثة مكاءً وتصديّة، وتخلو من كل هيبة ووقار اتجاه المعبود.

أمّا الصيام فقد كان معروفاً لدى عرب الصحراء قبل الإسلام، ويرى تيرنر أنّ الديانات تجذ في الصيام فريضة واجبة إلّا القليل منها يراها مستحبة، لذا فإنّ فرض الصيام على المسلمين لم يكن بدعاً منهم أو تأثراً منهم بغيرهم من أصحاب الديانات، فضلاً عن ذلك أنّ الصيام كان معروفاً لدى بعض من عرب الصحراء (٥٩)، لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (٦٠).

أمّا الحج، الرحلة المقدّسة الى بيت الحرم في مكة المكرمة، فهي كما يقول تيرنر: (فكرة عالمية ومعروفة حيث تشترك كل الديانات السماوية في مفهوم الحج، ارتحال الشخص من مكان الى آخر على وجه الأرض في سبيل الله، وتختلف الأماكن المقدّسة التي يحجّ إليها الأشخاص وكيفية الحج من ديانة الى أخرى) (٦١)، وأنّ الحج في الإسلام كان إحياءً لمناسك الحج القديمة في زمن ابراهيم عليه السلام، غير أنّ بعض طقوسها نُسيّت وطُمست مع بعض الشعائر فيها كجزء من طريقة الحج الأولى، إذ كان العرب في مكة قبل الإسلام يحجون بطريقة مختلفة تماماً عن الطريقة الأصلية، مع الاحتفاظ ببعض الشعائر البسيطة منها (٦٢).

أما فقه المعاملات، فيرى تيرنر أنه من البديهي أن تندرج فيها ما يخص الحياة العائلية للمسلمين من أحكام الزواج والطلاق والميراث وحقوق الأطفال^(٦٣)، فلا يُعدُّ ما ذُكِرَ منها وتعارف عليها أبناء المجتمع العربي ممَّا لا ينكرها العقل أن تكون مستوردة من القوانين الأجنبية بل هي حالة قائمة أصلاً في المجتمع، وعندما يأتي دين جديد يعمل على تهذيبها وفق قواعده وأحكامه لتكون أكثر تناسباً مع حال المجتمع والقانون .

أما تحوُّل القبلة من بيت المقدس الى الكعبة المشرفة فكان يعدُّها (أهم الأحداث في تطوُّر المجتمع المسلم الناشيء في المدينة، حيث تُعدُّ نقطة تحوُّل ساعدت في تمييز الأمة من حيث المفهوم عن اليهود الموحدّين، وهو ما أسهم في تكوين الهوية الدينية المميّزة للمسلمين في المدينة عن غيرهم)^(٦٤)، وهذا خلاف ما ذهب إليه كانون سيل من قبل .

وتطرق أيضاً الى مسألة الإرث في الفقه الإسلامي، فوجد أن من حق القضاة المسلمين أن يتصرفوا في بعض أحكامه بما يُناسب الحال^(٦٥)، وهذا اجتهاد شخصي لا بُدَّ من أن يكون قد بُني على رؤية واضحة لا لبس فيها كي تُعطي الحقوق الى أصحابها .

ويرى المستشرق «كولسون» في مسألة الإرث في الفقه الإسلامي، أن القرآن الكريم قد قدّم اصلاحات جذرية، غير أنّها اتسمت بالغموض، ولكن الرسول ﷺ قام بايضاحها وبيان أحكامها، عندما أقام العلاقة بين أصحاب الفروض الذين حدّد القرآن أنصبتهم في التركة^(٦٦) .

أما المستشرق مايكل كوك فيرى أن في بداية الحقبة الإسلامية كانت هناك مدرسة فكرية، رأت في القرآن الأساس الفردي والكافي للشرع الإسلامي، غير أنّه كان يرى أنّ إجماع علماء المسلمين ضد هذا الرأي، أي: إنّ القرآن بحسب رأيهم - كما يزعم - ترك أشياء كثيرة لا يتحدث عنها أي: إنّ المعالجة القرآنية لا تصل الى منظومة

شرائعية متكاملة، لأن القرآن يهتم بالعموميات، من دون التفاصيل، فلا يعط تفاصيل أعمال الصلاة أو الزكاة أو الحج، وكذلك مسائل الزواج والطلاق والإرث والقتل والسرقه وغيرها وينتهي الى أن أسلوب المعالجة القرآنية لهذه الأمور غير متناسق^(٦٧)، لكنه نسي أن السنة النبوية هي التي عضدت هذه الأمور بتفصيل واضح.

ثم أنه لا يُخفي توجّسه من مجمل الأحكام، لأنه كان ينظر في تعدد الروايات للأمر الواحد فضلاً عن الاختلاف في سند الروايات أنه أمرٌ يبعث على عدم الاطمئنان فيها، يُرجع ذلك الى الرواية الشفوية عن النبي محمد ﷺ، ونقل كثير من الروايات عن القصاصين، لذلك نراه يطرح فرضيته التي يمكن أن تفسر ذلك هي تلك التي تقول إن كتاب القرن الثامن أخذوا كثيراً من موادهم من القصاصين الاختصاصيين التي عرفتهم بدايات الإسلام، فوقعوا على خزين عمومي من مواد متداولة من أولئك القصاصين، لكن لا يمكن أن يطمئن كثيراً لتلك المعلومات الواردة فيها^(٦٨).

إذن نرى من مجمل ما تقدّم أن المستشرقين قد اختلفوا فيما بينهم بين من نسب كل ما في المنظومة الإسلامية الى منظومات فقهية غير اسلامية، وآخرين وجدوا طريق الحق من خلال نظرة عقلانية بعيدة عن التعصّب أو المصالح، أو الانتماء الديني والمذهبي فالأولون حاولوا أن ينسفوا كل المنظومة الفقهية الإسلامية، وأن من العجب أن لا يجدوا فيها ما يُرضي توجهاتهم أو قيمهم مع أن هذه الشعائر فيها من دواعي تهذيب النفوس ما فيها، وقد ظهر واضحاً للعيان .

لكن الحقيقة أنّ مثل هؤلاء المستشرقين قد توصلوا الى حقيقة مفادها هيمنة القرآن بشعائره وقيمه على العقول والسلوك الإنساني ما لم تستطع أي منظومة فقهية أخرى أن توازيها، لذا شعروا بخطر عقدي وفكري قادم إليهم من جهة القرآن الكريم فعملوا فيه معاول الهدم والتخريب بكل ما أوتوا من قوة غير أنهم عجزوا عن تحقيق ما يصبون إليه.

* هوامش البحث *

- ١- محمد في مكة / مونتجمري: ١٧٠ .
- ٢- ظ: التطور القرآن التاريخي / كانون سيل: ١٧ .
- ٣- ظ: م . ن (الملحق- التأثير السرياني / الفونس مينغانا): ٣ .
- ٤- م . ن: ٤٧ .
- ٥- م . ن: ٤٧-٤٨ .
- ٦- ظ: و. ن: ٤٨ .
- ٧- سورة ص / الآيتان ٦٩-٧٠ .
- ٨- ظ: مذاهب التفسير الإسلامي / كولدزيمير: ٩٩ .
- ٩- ظ: محمد في مكة / مونتجمري: ١٧٠ .
- ١٠- سورة يونس / الآية ٩٢ .
- ١١- سورة نوح / الآيتان ٥-٦ .
- ١٢- قصص القرآن الكريم- دلاليًا وجماليًا / د. محمود البستاني: ٢ / ٤٤١-٤٤٢ .
- ١٣- سورة نوح / الآية ٧ .
- ١٤- ظ: م . ن: ٢ / ٤٤٣ .
- ١٥- سورة هود / الآية ٤٤ .
- ١٦- سورة نوح / الآيتان ٢٦-٢٧ .
- ١٧- ظ: القرآن الكريم والتوراة والانجيل والعلم / موريس بوكاي: ٢٤٨ .
- ١٨- م . ن: ٢٤٨ .
- ١٩- م . ن: ٢٤٨ .
- ٢٠- ظ: التوراة والانجيل والقرآن والعلم / د. موريس بوكاي: ٢٤٩ .
- ٢١- م . ن: ٢٥٠ .
- ٢٢- ظ: م . ن: ٢٥٠-٢٥٢ .
- ٢٣- ظ: م . ن: ٢٥٢ .
- ٢٤- ظ: م . ن: ٤٣-٤٨ .
- ٢٥- م . ن: ٤٩ .
- ٢٦- ظ: الاتقان / السيوطي: ٦١-٦٢ .

- ٢٧- العقيدة والشريعة في الإسلام / كولدزيهير: ٣٩ .
- ٢٨- م . ن: ٣٦ .
- ٢٩٢٩- ظ: نقد الخطاب الاستشراقي / د. سامي سالم الحاج: ٢ / ٢٠٩- ١١٠ .
- ٣٠- ظ: م . ن: ٢ / ٢١٣، ظ: تراث الإسلام - سلسلة عالم المعرفة - العدد ١٢ - موضوع الشريعة الإسلامية - شاخت: ٢٠ / ١٤٦- ١٤٧ .
- ٣١- ظ: م . ن: ٢ / ٢١٣ .
- ٣٢- ظ: نقد الخطاب الاستشراقي / د. سامي حاج أحمد: ٢ / ٢١٤ .
- ٣٣- ظ: م . ن: ٢ / ٢١٤ .
- ٣٤- ظ: م . ن: ٢ / ٢١٦ .
- ٣٥- سورة الاحزاب / الآيتين ٤- ٥ .
- ٣٦- سورة الاحزاب / الآية ٥٠ .
- ٣٧- ظ: نقد الخطاب الاستشراقي / د. سامي الحاج أحمد: ٢ / ٢١٩ .
- ٣٨- ظ: م . ن: ٢ / ٢١٣ .
- ٣٩- آلو: أقصر
- ٤٠- الحديث أخرجه أحمد والدارمي وابو داود والترمذي، ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه، كما نقله الطبراني في المعجم .
- ٤١- حياة محمد / دير منغم: ١٣٨ .
- ٤٢- م . ن: ١٣٤ .
- ٤٣- محمد في مكة / مونتجمري: ١٦٩
- ٤٤- م . ن .
- ٤٥- العقيدة والشريعة في الإسلام / كولدزيهير: ١٧ .
- ٤٦- ظ: م . ن: ١٧- ١٨ .
- ٤٧- سورة الحج / الآية ٣٤ .
- ٤٨- م . ن: ٥٦ .
- ٤٩- تطور القرآن التاريخي / كانون سيل: ٦٣ .
- ٥٠- سورة البقرة / الآية ١٥٨ .
- ٥١- ظ: م . ن: ٧٤ .
- ٥٢- سورة البقرة / الآية ١٥٨ .
- ٥٣- ظ: م . ن: ٧٤ .
- ٥٤- تطور القرآن التاريخي / كانون سيل: ١٠١ .

- ٥٥- ظ: م. ن: ١٣٠-١٣١ .
 ٥٦- ظ: م. ن: ١٣١ .
 ٥٧- سورة القلم / الآية ٤ .
 ٥٨- الإسلام- الأسس / تبرنر: ١٧٢ .
 ٥٩- ظ: م. ن: ١٨٨ .
 ٦٠- سورة البقرة / الآية ١٨٣ .
 ٦١- م. ن: ٢٠٤ .
 ٦٢- ظ: م. ن: ٢٠٦ .
 ٦٣- ظ: م. ن: ٢٢٤ .
 ٦٤- م. ن: ٥٣ .
 ٦٥- الإسلام- الأسس: ٢٢٨ .
 ٦٦- ظ: نقد الخطاب الاستشراقي / د. سامي سالم الحاج: ٢ / ٢١٩ .
 ٦٧- ظ: محمد نبي الإسلام / مايكل كوك: ٥٨-٥٩ .
 ٦٨- ظ: م. ن: ٨٠-٨١ .

* مصادر البحث *

القرآن الكريم

- ١- لإتقان في علوم القرآن/ تأليف الإمام جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي الشافعي (المتوفي سنة ٩١١هـ) - ضبطه وصحّحه وخرّج آياته محمد هاشم سالم - بيروت - لبنان - دار الكتب العلمية - ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م .
 - الإسلام الأسس - كولن تيرنر - ترجمة نجوان نور الدين - مراجعة سعود المولى - الشركة العربية للأبحاث والنشر - بيروت - الطبعة الأولى - ٢٠٠٩ م .
 - تطور القرآن التاريخي - كانون سل - ترجمة مالك سلماني - لندن بريطانيا - ط الرابعة - ١٩٢٣م .
 - حياة محمد - إميل درمنغم - نقله الى العربية عادل زعير - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - لبنان - الطبعة الثانية - ١٩٨٨ م .
 - العقيدة والشريعة والاسلام - المستشرق اجناس جولد تسهير - نقله الى العربية محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق وعلى حسن عبد القادر - دار الرائد العربي - بيروت - لبنان - (طبعة مصورة عن دار الكتاب المصري بتاريخ فبراير ١٩٤٦ م) .

- القرآن الكريم والتوراة والانجيل والعلم - دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة - د . موريس بوكاي - مكتبة مدبولي - القاهرة - الطبعة الثانية - ٢٠٠٤ م .
- قصص القرآن الكريم، ودلالياً وجمالياً _ الدكتور محمود البستاني - مؤسسة السبطين "عليهما السلام" العالمية - مطبعة برهان - الطبعة الأولى - ١٤٢٥ هـ .
- محمد في مكة - و . مونتجمري وات - ترجمة عبد الرحمن الشيخ وحسين عيسى - د . احمد شلبي - الهيئة المصرية للكتاب - ٢٠٠٢ م .
- محمد نبي الاسلام - مايكل كوك - ترجمة نبيل فياض - دار الزمن - لندن - ٢٠٠٠ م .
- مذاهب التفسير الإسلامي - المستشرق اجناس جولدتسهير - ترجمة د . عبد الحلیم النجار - دار اقرأ - بيروت - لبنان - الطبعة الخامسة - ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م .
- مجلة عالم المعرفة - العدد ١٢ - تراث الإسلام - موضوع الشريعة الإسلامية - شاخت .
- نقد الخطاب الاستشراقي - د . ساسي سالم الحاج - دار المدار الإسلامي - الطبعة الاولى - ٢٠٠٢ م .



ردّ شبهات يوسف درّة الحداد في كتابه (القرآن دعوة نصرانية)

د. محمد جواد اسكندرلو (*)

د. أحمد سالم عبد علي عتابي (**)

ملخص البحث:

محور البحث يدور حول شبهة قديمة حديثة، حيث ولدت مع الإسلام ولازال يردّها بعض المستشرقين، ألا وهي شبهة اقتباس القرآن من الكتب السماوية، فقالوا أنّ النبي ﷺ يُملي عليه القرآن، وهو محتاج دائماً إلى أهل الكتاب، وكان يشك فيما أنزل إليه فيستعين بأهل الكتاب وأهل الذكر، فكانوا يشهدون له بأنّ ما سمعه هو فعلاً موجود وليس خيلاً، فيهدأ ذلك الشك الذي كان يصيبه، وقالوا بأنّ القرآن نفسه صرّح بأنّ له مصادر موجودة في (زُبر الأولين). اشتغل المستشرقون على تلك الشبهة وردّوا ما تفوّه به السابقون وحاولوا إثارة الشبهة بلباس عصري جديد، من أجل نسف القرآن من أساسه، فجئنا بأسماء المستشرقين في هذا المجال ثم ناقشنا آراء مستشرق معاصر يعني يوسف درّة الحداد الذي أطلق اسم (القرآن دعوة نصرانية) على كتابه (من سلسلة «في سبيل الحوار الإسلامي المسيحي») لكي يوحى للقارئ منذ

(*) عضو الهيئة العلميّة لجامعة المصطفى ﷺ العالمية.

(**) متخرّج في جامعة المصطفى ﷺ العالمية.

البداية بأنّ القرآن نفسه يدعو للنصرانية، أو أنّه مأخوذ من النصرانية ومقتبس منها واعتمد في هذا الأمر على اثنتي عشرة وثيقة أو آية تدعم ما يقول، لكننا اقتصرنا بمناقشة بعض هذه الوثائق التي نراها أكثر حيوية وأكثر التصاقاً بموضوع اقتباس القرآن ونصرانيته (كما يدّعيه الأستاذ الحدّاد).

الألفاظ المحورية: الكتب السماوية، النصرانية، القرآن، الاقتباس، المستشرقون، يوسف درّة الحدّاد.

تمهيد:

الردّ على شبهة اقتباس القرآن من الكتب السماوية تنبع من خلال الأهمية التي أولاها المستشرقون أنفسهم في اثبات ذلك، فلو لم يكن هناك تأثير محسوس للقرآن وللإسلام لما اهتمّ الغربيون كلّ هذا الاهتمام، فقد صرّفت الكنيسة كثيراً من الأموال في سبيل تقويض القرآن ونسفه من أساسه، بعد أن توصلوا إلى أنّ إثارة الشكوك حول القرآن هنا وهناك لم تُجد نفعاً من التشكيك بالقرآن بالشكل المطلوب، لأنهم شكّكوا بالقرآن وقالوا بوجود تناقض تاريخي وتناقض جغرافي ولغوي فيه، فلم تعط تلك الإثارات الثمار المرجوة، فعمدوا إلى الاشتغال على تلقين المسلمين بأنّ القرآن الذي تقدّسونه كله مأخوذ من الكتب السماوية التي سبقته، فمجرد قرح الشبهة في أذهان المسلمين يعدّونه مُغنياً، لأن المسلمين يقدّسون قرآنهم تقديساً لا مثيل له، وكانت الردود على هذه الشبهة من قبل المنصفين مبعثرة وغير شافية، فمنهم من كتب كتباً صغيرة لا ينمّ عن اهتمام بالرد على هذه الشبهة، ومنهم من جعلها ضمن الردود على شبهات أخرى^(١)، ومنهم من صغّر شأنها فلم يولها الاهتمام اللائق، لذا ارتأينا أن نتوكل على الله ونحاول الرد على هذه الشبهة بشكل علمي ولائق، بعيد عن السب والقذف والشتم، حتى يتسنى لكل الفئات قراءة تلك الردود والحكم على صحتها وسقمها من خلال ما يطالعونه من مناقشات علمية هادئة.

سابقته البحث:

بحثنا يدور حول شبهة قديمة تقول: انّ القرآن لم يأت بشيء جديد، بل اقتبس تعاليمه وتشريعاته من الكتب السماوية التي سبقتة، مثل التوراة والإنجيل بل حتى من الحنيفية وشعراء الجاهلية وغيرها.

وهذه الشبهة وُلدت مع ولادة الاسلام فقد كانت قريش تكيد بالنبي الأكرم ﷺ وكانت تتهمه بالشاعر والمفتري^(٢) والمجنون والساحر^(٣)، وأتهموه أن مجموعة من الناس يعينونه فيملون عليه القرآن^(٤) وهو ينقله إلى الناس الذين التقوا من حوله.

وقد كتب الكثير حول هذه الشبهات والافتراءات، سواء منهم من أفرد لها كتاباً خاصاً أم ضمّنها كتاباتهم.

نَقَصَ بعض المستشرقين الغبار عن شبهة اقتباس القرآن ورفعوا راية المواجهة مع القرآن وأصرّوا على صحّة الشبهة، فجاؤوا بالدليل تلو الدليل من أجل البرهان على اعتماد القرآن على الكتب السابقة، لكنهم مع الأسف كثيرا ما يستعملون المغالطة وعدم الأمانة في النقل من المصادر التي ينقلون منها، من أجل الوصول إلى مآربهم.

أسماء المستشرقين الباحثين حول هذا الموضوع:

وإليك أسماء الذين كتبوا حول موضوع شبهة الاقتباس سواء بالتصريح أم التلميح:

أ. المبشر وليم موير^(٥) *William muir*: كتابه مصادر الإسلام، طبع لندن عام ١٩٠١ م.

ب. إجنس جولد تسيهر^(٦) *Goldziher Ignaz* كتابه (العقيدة والشريعة).

ج. وليم كلير تسدال^(٧) *st. clair -Tisdall* المبشر البروتستانتية: كتابه

مصادر الاسلام (*sources of Islam*).

- د. كانون سل^(٨) *Canon*: كتابه، تدوين القرآن.
 هـ. هنري لامنس^(٩) *H. Lammens*، الاسلام.
 و. آرثر جيفري^(١٠) *Arthur Jeffry*، مصادر تاريخ الإسلام.
 ز. ريجي بلاشير^(١١) *R. Blachere* القرآن.
 ك. مونتجمري وات *William Montgomery Watt*: مقدمة القرآن
 ل. سيدرسكي^(١٢) *Siderskei*. باريس ١٩٣٢ م. كتابه: مصادر القصص
 الإسلامية في القرآن وقصص الأنبياء.
 م. ريتشارد بيل^(١٣) *Richard Bell* كتابه: مقدمة القرآن.
 ن. ميشائيل كوك *Michael Cook*، كتابه «محمد» طبعته جامعة أكسفورد عام
 ١٩٨٧.

و هناك بعض الكتاب قاموا بالرد على هذه الكتب منهم:

- ح. سامي عصاصة، القرآن ليس دعوة نصرانية، ردُّ على كتابي موسي الحريري
 (قس ونبي) وكتاب درّة الحداد (القرآن دعوة نصرانية).
 ط. عبدالرحمن بدوي: «دفاع عن القرآن ضد منتقديه» و«الدفاع عن محمد ضد
 المنتقسين من قدره».
 ي. عمر رضوان: آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره.

تعريف يوسف درّة الحداد:

أمّا يوسف درّة الحدّاد، الذي أفردنا له هذا المقال كاملاً في الرد على كتابه
 (القرآن دعوة نصرانية)؛ الأب يوسف درّة الحداد والمعروف أيضاً بـ«الأستاذ الحداد»
 ولد في ١٩١٣ في بلدة (بيروود- القلمون) سوريا وتوفي في ١٩٧٩ في لبنان. ومن
 خريجي إكليريكية القدس حنة (الصلاحية) في القدس. خَدَم في ابر شيّتي حمص
 وبعلمك في سنة (١٩٣٩)، ثم انقطع زهاء عشرين سنة للبحث والكتابة في حقل

استهواه منذ أيام التلمذة، حقل الشؤون القرآنية على وجه عام، والمعضلات الإسلامية المسيحية، والدراسات الإنجيلية والكتابية على وجه خاص.^(١٤)

وهذه عناوين كتب الأستاذ يوسف درّة الحداد:

- السلسلة الأولى: دروس قرآنية (١). الانجيل في القرآن. ٢. القرآن والكتاب. ٣. نظم القرآن والكتاب).

- السلسلة الثانية: في سبيل الحوار الإسلامي المسيحي (١). مدخل إلى الحوار الإسلامي المسيحي ٢. القرآن دعوة نصرانية ٣. القرآن والمسيحية (...).

- السلسلة الثالثة: دراسات إنجيلية (١). الدفاع عن المسيحية ٢. تاريخ المسيحية ٣. فلسفة المسيحية ٤. صوفية المسيحية ٥. المسيح في الانجيل (...). قد وقع اختيارنا في هذا المقال على كتابه «القرآن دعوة نصرانية» الذي يتكوّن من تمهيد وسبعة فصول (الفصل الأول النصارى في مصادر الوحي الانجيلي. الفصل الثاني النصارى في التاريخ. الفصل الثالث النصرانية في مكة والحجاز قبل الإسلام. الفصل الرابع الوثائق القرآنية. الفصل الخامس الدلائل الحسان على نصرانية القرآن. الفصل السادس مفاجآت تاريخية حول الدعوة القرآنية. الفصل السابع النتائج الحاسمة من الواقع القرآني). يقول الحدّاد في هذا الكتاب: هذه الوثائق القرآنية وما يليها تدلّ جملة وتفصيلاً على تنصّر محمد وعلي نصرانية الدعوة القرآنية.^(١٥) ثمّ جاءنا باثنتي عشرة وثيقة أو آية تدعم ما يقول:

- الوثيقة الأولى: من سورة القلم (٦٨ / ٢).

- الوثيقة الثانية: من سورة المزمل (٧٣ / ٣).

- الوثيقة الثالثة: من سورة المدثر (٧٤ / ٤).

- الوثيقة الرابعة: من سورة الأعلى (٨٧ / ٧).

- الوثيقة الخامسة: من سورة النجم (٥٣ / ٢٣).

- الوثيقة السادسة: من سورة الأعراف (٣٩ / ٧).
- الوثيقة السابعة: من سورة فاطر (٤٢ / ٤٠).
- الوثيقة الثامنة: من سورة الفرقان (٤٣ / ٢٥).
- الوثيقة التاسعة: من سورة مريم (٤٤ / ١٩).
- الوثيقة العاشرة: من سورة طه (٤٥ / ٢٠).
- الوثيقة الحادية عشرة: من سورة الشعراء (٤٧ / ٢٦).
- الوثيقة الثانية عشرة: من سورة النمل (٤٨ / ٢٧).

هنا سنناقش الأستاذ الحداد في بعض هذه الوثائق التي نراها أكثر حيوية وأكثر التصاقاً بموضوع اقتباس القرآن ونصرانيتها (علي حسب ما يدعيه الحداد).

الإشكال / الوثيقة الأولى: من سورة القلم (٢ / ٦٨)^(١٦) :

في سورة القلم، بعد مطلعها الذي تلا مباشرة سورة (العلق) تأتي هذه الآيات ربما من زمن متأخر نسبياً:

«أفنجعل المسلمين كالمجرمين؟ ما بالكم^(١٧)، كيف تحكمون أم لكم كتاب فيه تدرسون؟ إن لكم فيه لما تحيرون!... أم عندهم الغيب فهم يكتبون؟»

لم ينزل من القرآن العربي سوي آيات معدودات. وليس مع محمد من المؤمنين به من العرب سوي أهل بيته. فمن هم هؤلاء «المسلمون» الذي يستعلي بهم على المشركين؟ ليسوا جزءاً جماعة محمد التي لم تتكون بعد؛ إنهم «المسلمون» الذين أمر بأن ينضم إليهم في رؤيا الغار: ﴿وَأْمُرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ (النمل: ٩٠)؛ وسيتنضح لنا أنهم النصارى من بني إسرائيل ومن «تنصّر» معهم من العرب قبل محمد.

و تستعلي أيضا على أهل مكة «بالكتاب» الذي يدرس فيه مع هؤلاء «المسلمين» النصارى. وهذه شهادة قرآنية على أن محمداً درس الكتاب مع أهله

(الأنعام ١٠٥) وفي قوله ﴿أَمْ عِنْدَهُمُ الْغَيْبُ فَهُمْ يَكْتُمُونَ﴾ شهادة ثانية على انه يكتب الغيب من كتاب هؤلاء النصارى «المسلمين» قابل العنكبوت (٤٦ و ٤٩) حيث القرآن هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم؛ وقابل (الانعام ٢٠؛ البقرة ١٤٦) حيث ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ (محمد والقرآن) كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ﴾. (١٨)

الجواب:

المسلمون سواء كانوا كثيراً أم قليلاً، يطلق عليهم مسلمون، وإليك بعض المصاديق: نوح عليه السلام لبث في قومه ألف سنة إلا خمسين عاماً، فلم يؤمن به إلا قليل (١٩) لكن القرآن عبر عنهم بالمسلمين ﴿وَإِثْلَ عَلَيْهِمْ نَبَأُ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُمْ مَقَامِي... وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾، (٢٠) رغم تصريح القرآن بقلة الذين اتبعوه، لكن جاءه الأمر أن يكون من المسلمين.

وكذلك سورة الذاريات الآية ٣٦، حيث وصفت الذين آمنوا مع لوط، بيت من المسلمين الذين هم آل بيته ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ فلا يأتي قولك يا استاذ بأن النبي لم يؤمن به في تلك الفترة إلا اهل بيته، لذلك لا يمكن أن تكون الآية قد قصدتهم بالخطاب لأتهم قلة قليلة.

وفي هذه الوثيقة (الأولى) أشكل الاستاذ الحداد أيضاً على كتابة النبي صلى الله عليه وآله الغيب من كتاب النصارى فقال: (وفي قوله: «أم عندهم الغيب فهم يكتبون» شهادة ثانية على أنه يكتب «الغيب» من كتاب هؤلاء النصارى «المسلمين» «قابل» العنكبوت (٤٦ و ٤٩) حيث القرآن ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ...﴾ (٢١) فلا يعطي معنى الصلة بين محمد صلى الله عليه وآله وبين أهل الكتاب، لأن الآية تقول هل عندهم اتصال بالغيب بحيث يكتبون منه؟ لا أمها تصر على وجود الغيب عندهم فيكتبوه، والنبي يكتب منهم. يقول الرازي: ﴿أَمْ عِنْدَهُمُ الْغَيْبُ فَهُمْ يَكْتُمُونَ﴾ وفيه وجهان الأول: أن عندهم اللوح المحفوظ فهم يكتبون منه ثواب ما هم عليه من الكفر

دراسات استشرافية / العدد السادس / شتاء ٢٠١٦ م

والشرك، فلذلك أصروا عليه، وهذا استفهام على سبيل الإنكار الثاني: أن الأشياء الغائبة كأئها حضرت عقولهم حتى أنهم يكتبون على الله أي: يحكمون عليه بما شاءوا وأرادوا(٢٢).

بينما أنت يا أستاذ فسرتها بأن له غيب يكتب منه كما هم يكتبون الغيب فقلت: (و يزيد هذه الصلة(٢٣) صراحة بقوله: «أم عندهم الغيب فهم يكتبون» منه ما يقولون، كما يكتب هو، أو يكتب ما يقول(٢٤).

قال الشيخ الطوسي رحمته الله: (وقوله ﴿أَمْ عِنْدَهُمُ الْغَيْبُ فَهُمْ يَكْتُبُونَ﴾ معناه هل عندهم علم اختصوا به لا يعلمه غيرهم، فهم يكتبونه ويتوارثونه بصحة ما يدعونه فينبغي ان يبرزوه(٢٥).

قال الأستاذ الحداد في آخر الوثيقة الأولى: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ﴾ (محمد والقرآن) كما يعرفون أبناءهم، ماذا تعني بكلامك يا أستاذ؟ تقول: فيما أن أهل الكتاب يعرفون القرآن كما يعرفون أبناءهم، إذا هم شركاء الوحي، وإلا كيف يعرفونه كما يعرف الأب ابنه، وهل يُخطئ الإنسان في معرفة أولاده؟ إذاً هذا دليل على الرابطة القوية بين القرآن وأهل الكتاب، ومن ثم ارتباط محمد صلوات الله عليه وآله بالنصارى وانتفاءه إليهم.

يا سماحة الأستاذ الحداد لو أكملت الآية لتبين كثير من الأمور التي أخفيتها، إليكم الآية كاملة من دون تقطيع ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُكْذِبِينَ﴾ (٢٦)، فمنهم من كتم الحق وهو يعلم أن الحق مع القرآن ومع محمد صلوات الله عليه وآله وأنه من ربك بتعبير القرآن (لأن أهل الكتاب منهم من أسلم وأقر بما يعرف فلم يدخل في جملة الكاذبين، كعبدالله بن سلام، وكعب الأحمق، وغيرهما ممن دخل في الاسلام(٢٧)، ولو - كما تدعي يا سماحة الأستاذ - أن هذه المعرفة تعني الارتباط بالنصرانية وارتباطاً بالأصل الذي هو الكتاب المقدس، فلم آمن بعض النصارى وكنتم

آخرون ما عندهم من المعرفة؟ ألم تدع بأن كل ما عند محمد ﷺ هو من تعليم النصارى والأحبار؟ فكيف يتبع النصارى من تعلم دينه منهم؟

وهناك آية صريحة تخصّ بني إسرائيل وكتمان الحق في سورة البقرة: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ... وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (٢٨). إذا معرفة هذه المجموعة وهذا القسم وهذا الفريق من أهل الكتاب بالنبي ﷺ أو معرفتهم بالقرآن أو معرفتهم بالحق - على اختلاف الأقوال - لا يعني ارتباط القرآن والنبي ﷺ بالنصارى، كما أراد الأستاذ إثباته، بل على العكس من ذلك؛ تبين أن هناك حقاً مكتوماً لا يسمح لهم كبريائهم البوح به خوفاً من دخول الناس أفواجاً في الدين الجديد، ولكن رغم كل ذلك التعتيم والكتمان فقد أسلم كثير من علمائهم، وحسن إسلام قسم كبير منهم. فمعرفة أهل الكتاب - كما يعرفون أبنائهم - أنقذت فريقاً منهم واتجهوا نحو اعتناق الإسلام، في حين بقي القسم الثاني على عناده وعلى كتمانه.

الإشكال / الوثيقة الرابعة: من سورة الأعلى (٨٧ / ٨) (٢٩)؛

﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى... فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذُّكْرَى... إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى﴾. لدينا هنا وثيقة صريحة على مصادر القرآن العربي، وعلي معني نبوة محمد، وعلي موضوع دعوته الأولى، فهذه الوثيقة (فيها تقرير لوحدة الهدف والدعوة بين القرآن والكتب السماوية الأولى... وفيها تقرير تصديق القرآن لما تقدمه من كتب سماوية، مما ظل القرآن يردده في مختلف أدوار التنزيل) (٣٠)... (٣١).

الجواب:

الكلام الذي نقله الأستاذ الحداد، منقول عن محمد دروزة، وقد أشار إلى وحدة الهدف بين الكتب السماوية الأولى وبين القرآن فقال «دروزة» بعد ذكر الآيتين من

سورة الأعلى ﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ...﴾ وفيها كما هو ظاهر تأكيد بأن بعض ما تضمنته آيات السورة من مبادئ الإسلام والسعادة الأخروية للمؤمنين الصالحين والشقاء للكافرين الفاجرين، هو ما تضمنته. الصحف الأولى المنزلة على إبراهيم وموسى ع... (٣٢).

فأين وثقتك الصريحة التي تكلمت عنها أيها الحداد؟

يحبينا الأستاذ بتصريحات ثلاثة تدل على كلامه - حسب ما يدعي -: التصريح الأول في موضوع الدعوة: إنها للرب الأعلى الخالق؛ فهي تقوم باسم «الله أكبر». التصريح الثاني: ﴿وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ... فَذَكَرْ إِن نَّفَعْتَ الذُّكْرَىٰ﴾ يدل على أن بعثة محمد كانت هداية له أولاً قبل غيره للايمان بالكتاب والدعوة له (الشوري ٥٢) فهي ليست حياً جديداً؛ بل تذكير بالوحي القديم المنزل في الكتاب. وقال الاستاذ الحداد في التصريح الثالث: ﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ﴾. فمصدر الدعوة القرآنية هو ﴿الصُّحُفِ الْأُولَىٰ﴾ بنوع عام، و﴿صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ﴾ بنوع خاص... (٣٣).

قال الأستاذ الحداد في تصريحه الأول بأن الدعوة تقوم باسم الرب الأكبر، بينما الآية قالت ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَىٰ﴾، وفرق بين الرب الأكبر والأعلى، ثم ما علاقة مصدرية القرآن بالله أكبر أو ربك الأعلى؟ فإذا كنت تقصد وحدة الدعوة بين الكتاب المقدس والقرآن، قلنا إن الكل يدعو للإله الواحد حتى النصراني ينادون به. فلا يمكن أن يكون مصدراً له.

أما التصريح الثاني للأستاذ الحداد فقال: إنَّ مُحَمَّدًا ﷺ هو أول من هداه الله، فالبعثة أولاً كانت هدايةً لمحمد ﷺ للإيمان بالكتاب والدعوة له حسب ﴿وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ... فَذَكَرْ إِن نَّفَعْتَ الذُّكْرَىٰ﴾. فقد هدى محمداً ﷺ أولاً ثم أمره بالتذكير ليهدي بقية المسلمين.

يا ساحة الأستاذ الحداد بين آية ﴿وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ وآية «فَذَكَرْ إِن نَّفَعْتَ

الذُّكْرَى» هناك مجموعة من الآيات يستلزم أن يكون النبي أول من انطبقت عليه هذه الآيات^(٣٤)، والآ فلا معني أن نقفز إلى آية (فذكر...) ونقول هي نتيجة لهداية محمد ﷺ للآخرين، ﴿وَيُسِّرْكَ لِلْيُسْرَى﴾ يا محمد ﷺ ثم أنت تيسر الآخرين لليسرى. فإذا قلت بهذا الشرط وتمسكتم به يا سماحة الاستاذ الحداد يلزم منه ما تقدم من محاذير. ولا يلتزم أحد بهذا حتى أنت. والآية ٥٢ من سورة الشوري التي جئت بها شاهداً على كلامك ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا مَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ فهذه الآية خلاف ما توصلت إليه يا سماحة الاستاذ، لأن الآية صريحة ومفصلة في، ان الله أوحى وهذا الوحي لك يا محمد ﷺ وهو من أمر الله سبحانه، وأنت يا محمد ﷺ ﴿مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ...﴾ ثم هلاك الله سبحانه إليه، وتدلل الآية أيضا على ان النبي محمد ﷺ لم يكن يعرف الكتاب من قبل ولم يدس عند عداس وورقة بن نوفل وبحيرا الراهب بل الهداية كانت لأول مرة من الله حسب ما قلت بالتصريح الثاني.

أما بالنسبة إلى التصريح الثالث ﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى...﴾ فنقول كلمة «هذا» لها عدة احتمالات في الآية، لنرجع إلى أهل الفن وشاهد أقوالهم في معني (هذا):

الاحتمال الأول: «هذا» يرجع إلى الآيات الأربع من ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن تَرَكَّى﴾ إلى قوله تعالي «خَيْرٌ وَأَبْقَى» بمعني ان هذه الأمور موجودة في الصحف السالفة، هذا ما قال به أكثر المفسرين^(٣٥).

الاحتمال الثاني: يرجع إلى كل السورة، لأن فيها توحيد ونبوة وزكاة.

الاحتمال الثالث: إن (هذا) يرجع إلى وجود ذكر للقرآن في الصحف الأولى، لا

القرآن كله، بل إشارة إلى وجود كتاب يسمي القرآن.

الاحتمال الرابع: انّ القرآن كله موجود في الصحف الأولى التي هي صحف ابراهيم وموسي ع. رجّح كثير من المفسرين الاحتمال الأول لأنه لا بأس به ولا يقدر بالقرآن الكريم، فهي نصائح وإرشادات لا غبار عليها، نادي بها كافة الأنبياء.

الاحتمال الثاني أيضا يمكن أن يكون صحيحاً لأنّ الكتب كلّها نادت بالتوحيد والنبوة والقيامة وأكدوا عليه في رسالاتهم ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ... سَنُقْرُوكَ فَلَا تَنْسَى...﴾ الاحتمال الثالث واردٌ أيضاً لأنه لا مانع من ذكر القرآن بما هو قرآن في الصحف الأولى، لا بما هو تفصيل وتشريع وأخلاق وغيره، بل بما هو كتاب اسمه القرآن. ف ﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى﴾ أي: انّ الصحف الأولى عبّرت انّ هناك كتاباً يسمّى القرآن أمّا الاحتمال الرابع القائل بأنّ القرآن كله موجود في الصحف الأولى، فلا يمكن قبوله. لأنّ هناك احتمالات: إمّا أن يكون القرآن موجود برسمه، وأمّا أن يكون بمعناه موجوداً في الصحف والزبر.

فاحتمال وجوده برسمه بعيد جداً لأنّ الصحف السابقة ليست بالعربية حتى نقول انّ القرآن كان موجوداً سابقاً، فجاء محمد ﷺ وأخذها جاهزاً وألقاه على قومه. أمّا وجود القرآن بالمعني فلا يقدر في القرآن أن يتشابه مع الصحف السابقة بأمور لا تتنافي والفطرة والأخلاق والإرشادات، كالتوحيد والتركية والنبوة، فكلّ الأديان تنادي بها، بل بُعثوا من أجلها، وليس من الصحيح أن نقول، كلما توافقت فكرتان فإنّ أحدهما مأخوذة من الأخرى، لوجود احتمال أخذهما من مصدر واحد أي من قبل الله تبارك وتعالى.

الإشكال / الوثيقة الثانية عشرة: من سورة النمل (٢٧ / ٤٨):

هذا نص الوثيقة الثانية التي جاء بها الأستاذ الحداد من أجل إثبات انضمام محمد ﷺ إلى النصرانية: ﴿طَسَ تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ هُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ... وَإِنَّكَ

لَتَلَقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ... إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَقُصُّ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ... إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَأَنْ أَتْلُو الْقُرْآنَ فَمَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿تصاريح هذه السورة من مفاتيح الدعوة القرآنية في أغازها وأبعادها.

التصريح الأول: الذي يكشف دعوة القرآن كلها قوله: ﴿وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَأَنْ أَتْلُو الْقُرْآنَ﴾: فالمسلمون موجودون قبل محمد، وقد أمر برؤيا حراء أن ينضم إليهم ويكون منهم، ويتلوا «القرآن» معهم. وهذا هو التصريح النهائي الأكبر «لنصرانية» محمد وقرآنه. (٣٦)

الجواب:

الأستاذ الحداد يقول: إنَّ مُحَمَّدًا ﷺ أَمَرَ أَنْ يَنْضَمَ إِلَى الْمُسْلِمِينَ وَيَكُونَ مَعَهُمْ، وكذلك أُمِرَ أَنْ يَتْلُو الْقُرْآنَ، حسب الرؤيا التي كانت أيام غار حراء، ولكنه نسي أو تناسي أن بداية الآية فيها كلمة - أمرت - أيضاً ﴿إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ﴾ (٣٧)

ما هو هذا الأمر؟ وما اسم البلدة ولماذا حرّمها؟ فكأنَّ الله سبحانه في قوله ﴿إِنَّمَا أُمِرْتُ...﴾ تكلم عن لسان النبي ﷺ فهو في معني: قل إنما أمرت أن أعبد ربَّ هذه البلدة (٣٨).

فالذي حرّم هذه البلدة، هو نفسه الأمر بعبادته، لأن الآية تكلمت عن لسان الله فكأنما عبّرت الآية: قل يا محمد ان الله أمرني أن أعبد، فلا تبعية للنصارى ولا وجود لنصرانية محمد وقرآنه كما صرّح الأستاذ الحداد، هذا إذا أخذنا بنظر الاعتبار صدر الآية ﴿إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا...﴾ (٣٩) أمّا مسألة وجود المسلمين قبل محمد بسبب قوله أمرت أن أكون منهم، فهذه مردودة لأن المسلمين في

زمن نزول سورة النمل قد صاروا كثرة معتداً بها، ولا يمكن القول بأن المسلمين المقصود بهم أولئك الأحناف الذين كانوا يتعبّدون في غار حراء حسب ادّعاء الأستاذ، لأنّ المسلمين موجودون زمن نزول الآيات الكريمة في سورة النمل التي تسلسلها (٤٨) حسب النزول. فلا يحتاج أن ينضمّ النبي محمد ﷺ إلى مسلمين سبقوه بفترة طويلة، في حين يوجد آنذاك مجموعة من المسلمين يمكن أن تنطبق عليهم مواصفات الاصفات الاسلام.

وهناك آية في سورة الزمر وفي سورة الأنعام تشير إلى أمره ﷺ أن يكون أول المسلمين: ﴿قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ. وَأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ﴾ (٤٠) ﴿لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ﴾ (٤١). فهي صريحة في دعوته ﷺ أن يكون اول المسلمين فماذا تقول إياها الحداد؟

فتعبير الأستاذ الحداد (و هذا هو التصريح النهائي الأكبر «لنصرانية» محمد وقرآنه» في غير محلّها، لأنه لم يستند إلى مبرر ذي قيمة تذكر على كلامه. بل لم يستشهد كعادته ببعض المفسرين، فيقتطع كلامهم وينقل ما يعجبه منهم.

بعدها صرّح الاستاذ تصريحاً ثانياً، تابعاً إلى الوثيقة الثانية عشرة، فقال: (التصريح الثاني: انّ محمداً ﷺ بانضمامه إلى النصارى (المسلمين) قد أمر أيضاً ﴿أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ﴾ في هذه الآية، «ربّ مكة» ليس هبلأ، الممثل بصنمهم الأكبر، أنّها هو الله تعالي نفسه، فلا يعقل أن يكون غير ذلك في الدعوة القرآنية القائمة على الدعوة النصرانية. وهذا مشاهد قرآني قائم على صحة التوحيد في مكة والكعبة نفسها قبل محمد والقرآن. وبربطه بين الامرين، الأمر بعبادة رب هذه البلدة، والأمر بالانضمام إلى المسلمين من قبله، يدل على انّ عبادة الله الظاهرة في مكة هي التوحيد «النصراني»، قبل الدعوة القرآنية... فالذين يتوهمون ويوهمون الناس بسيطرة الشرك على أهل مكة والكعبة، إنّما هم معرضون عن شهادة القرآن،

ومغرضون^(٤٢).

الاستاذ الحداد يغالط نفسه في عدم وجود شرك في مكة، وإن الأحناف هم المسيطرون على الأوضاع في مكة، وتأثيرهم واضح وبصاتهم جلية على أهل تلك البلدة.

ربّما كان الاستاذ الحداد يستصحب حالة الناس قبل زمن الجاهلية وقبل عبادة الأصنام، (يذكر أهل الأخبار أنّ الجاهليين جميعاً كانوا قبل عمرو بن لحي الخزاعي على دين ابراهيم الخليل. كانوا موحدّين يعبدون الله جل جلاله وحده، لا يشركون به ولا ينتقصونه. فلما جاء عمرو بن لحي، أفسد العرب ونشر بينهم أضراب عبادة الأصنام بما تعلّمه من وثنية بلاد الشام حين زارهم، وحل بينهم، فكان داعية الوثنية عند العرب والمبشر بها ومضللهم الأول.. فكان من دعوته تلك عبادة الأوثان، إلى جاء الإسلام فأعاد العرب إلى سواء السبيل...)^(٤٣). فقد كان المجتمع وثنياً عابداً للأصنام حسب هذه الشهادة التاريخية، فلا توحيد نصراني ولا غيره. أمّا الأحناف فهم جماعة اعتزلوا عن الناس ولم يكن لهم تأثير إلا على أنفسهم ومن حولهم من الأشخاص المتحشّين، قيل أنّهم (لم يشركوا بربهم أحداً سفّوها عبادة الأصنام، وسفّوها رأي القائلين بها...)^(٤٤) قسم قالوا أنّهم موحدون، وقال آخرون هم أناس اختننوا وحجّوا البيت فصاروا حنفاء وقالوا أنّهم أناس ساحوا في البلدان بحثاً عن دين إبراهيم، لأنه ما كان يهودياً ولا نصرانياً بل حنيفاً مسلماً...^(٤٥).

فمادام الأمر كما تذكرون، فإن الحنفاء لا تأثير لهم في المجتمع، لا بتعادهم عنه، وأخلاقهم تختلف عن أخلاق ذلك المجتمع.

فالإسلام إذاً جاء بالدين وأرجع التوحيد إلى نصابه الصحيح، فأسلم كثير من الأحناف لأنّهم وجدوا ضالّتهم المنشودة، في حين بقي قسم على تمسّكه بالنصرانية أو اليهودية وقسم آخر بقي بلا دين.

فمحمد ﷺ ما كان نصرانيا ولا غيره بل كان حنيفا مسلما على ملة ابراهيم الخليل، هذا إذا كنا نعدّه من اولئك الحنفاء حسب رأيكم. وإلا فهو على التوحيد منذ نعومة أظفاره ومعجزاته تسير معه أينما حلّ وأينما ذهب.

الإشكال / الوثيقة الثالثة عشرة: من سورة يونس (١٠ / ٥١):

﴿الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ... وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَقَالَ مُوسَى يَا قَوْمِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ... حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْعَرْقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتَ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ، فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ فَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ،.... وَلَكِنْ أَعْبُدُ اللَّهَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ، وَأَنْ أَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾. هذه الوثيقة القرآنية شهادة صريحة على انضمام محمد إلى النصراني من بني إسرائيل اسماً وعقيدة ودعوة... والبرهان الثاني على انضمام محمد إلى الإسلام «النصراني» والدعوة له، اسماً وعقيدة، هو في تطمين النبي، عند شكه من دينه وإيمانه وإسلامه في «تفصيل الكتاب» المسلم له، بواسطة ﴿الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ فَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾. فما على محمد أن يشك في «تفصيل الكتاب» بالقرآن العربي فقد أمر برؤيا غار حراء أن يكون من «المسلمين» وأن يتلو قرآن الكتاب معهم، فهم أساتذته من قبل «الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ»... وقد أجمل دروزة الموقف بقوله: «وقد تضمنت الآية استشهاد أهل الكتاب به - (و بالحري حالته على أهل الكتاب للاستشهاد بهم) - والمتبادر انه ينطوي في هذا تقرير استعداد أهل الكتاب للشهادة بصحة التنزيل القرآني؛ كما ينطوي فيه تقرير

كتاب
النصراني
محمد ﷺ

رد شبهات يوسف الحداد / د. محمد جواد اسكندر لولو. أحمد سالم عبد على

طبيعة الوحدة والتساوق بين القرآن والكتب السماوية أولاً، والاعتماد على اهل الكتاب بالشهادة الايجابية ثانياً... وهذه الإحالة القرآنية على النصارى من بني إسرائيل، ﴿الَّذِينَ يَقْرُؤُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ﴾ اعلان واضح بانضمام محمد إلى هؤلاء النصارى، والدعوة معهم إلى الاسلام «النصراني»... (٤٦)

الجواب:

يا سماحة الأستاذ، الآية ٣٧ من سورة يونس، (٤٧) ألم تعبر عن القرآن انه لا يمكن أن يفترى، فكيف افتراه محمداً ﷺ وهو ينتمي إلى النصرانية بزعمكم؟ فالقرآن لا يمكن أن يفترى حسب المعنى اللغوي للآية، بل (ان القرآن ليس له صلاحية أن يكون افتراء، لأن (نفي صفة أو معني بنفي الكون يفيد نفي الشأن والاستعداد، وهو أبلغ من نفيه نفسه ففرق بين قولنا ما كان زيد ليقوم، وقولنا: لم يقم أو ما قام زيد، إذ الأول يدل على ان القيام لم يكن من شأن زيد ولا استعداد له استعداداً، والثاني ينفي القيام عنه فحسب، وفي القرآن منه شيء كثير كقوله: ﴿فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ﴾. (٤٨) وقوله: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ﴾ (٤٩) يعني ليس له صلاحية الظلم، فقوله: «و ما كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله» نفي لشأنية الافتراء عن القرآن كما قيل وهو أبلغ من نفي فعليته، والمعني ليس من شأن هذا القرآن ولا في صلاحيته أن يكون افتراء من دون الله يغيره على الله سبحانه) (٥٠).

الأستاذ الحداد لم يتطرق إلى آية عدم امكانية افتراء القرآن بل قفز... إلى (تصديق الذي بين يديه) من الكتب السماوية التي سبقته، من دون التطرق إلى عدم امكانية افتراء القرآن من قبل محمد ولا غيره، وهذا يدلن الأستاذ الحداد في القفز على المطالب والآيات من أجل الوصول إلى هدفه مهما كلف الأمر. فعدم إمكانية الإفتراء للقرآن تنفي كل الشبهات المتعلقة باقتباس القرآن أو انتائه للنصرانية أو غيرها، وتنفي اعتماد محمد ﷺ على غيره سوي السماء. أضف إلى ذلك ان السورة نفسها (سورة

يونس) تؤكد أنّ هذا القرآن هو غير الكتاب المقدس الذي بين يدي الناس آنذاك، الآية ١٥ و ١٦ من السورة تقول: ﴿وَإِذَا تُلِيٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا إِنَّمَا بُرْءَانٌ غَيْرِ هَٰذَا أَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنِّي أَخَافُ إِنْ أَخَافُ إِلَىٰ إِيَّيَّيَّ أَخَافُ إِنِّي عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ، قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (٥١).

أولاً: رغم أنّ الآيات بينات واضحات، لكنهم قالوا: إنّ النبي ﷺ غير وبدل الآيات والقرآن.

ثانياً: إنّ التلاوة للقرآن من قبل النبي الأكرم ﷺ كانت بإذن الله، لأنّه لو شاء الله وأراد أن يتلوه عليهم لما تلاه.

ثالثاً: يقول لهم لقد عشت بينكم عمراً ناهز الأربعين عاماً ما كنت أتلو شيئاً عليكم ولم أقرأ عليكم شيئاً من القرآن، أليس كذلك ألا تعقلون ذلك؟

وهذا دليل أنّ القرآن هو غير الذي بين يديه من الكتب المقدسة آنذاك، والأما قالوا له بدل الآيات التي تتلوها علينا، فلو كانوا يسمعون من النبي ﷺ نفس ما كانوا يقرؤون ويسمعون من الكتب المقدسة التي كانوا يقرؤونها سابقاً، لاستأنسوا بها ولم يقولوا له بدله وغيره وهذا دليل على المغايرة بين الكتابين، أو بين الكتب المقدسة والقرآن الكريم.

النتيجة

- ❖ الاختلافات بين القرآن وبقية الكتب المقدسة في القصص القرآنية والإضافات الموجودة فيه، دليل واضح على اتصال القرآن بالسماء والأ كيف يمكن الاطلاع على تلك الدقائق.
- ❖ شبهات الأستاذ يوسف درّة الحداد لم تصمد أمام النقاش، بسبب المغالطة وعدم الأمانة في النقل.

❖ مردّ التشابه بين القرآن والكتب السماوية إلى وحدة المصدر وليس بسبب الاقتباس.

❖ فالقرآن موحى من الله سبحانه على صدر محمد بن عبد الله ﷺ.

* هوامش البحث *

- ١- فمثلاً كتب المحامي عمران الزاوي عن هذه الشبهة سبع صفحات من (١٤٣- ١٥٠)، استطراداً في الرد على كتاب نولدكه. (الزاوي، احمد عمران، جولة من كتاب نولدكه تاريخ القرآن، مكتبة دارطلاس، دمشق، ط ١، ٢٠٠٨ م).
- ٢- ﴿بَلْ قَالُوا أَضْغَاتٌ أْخْلَامَ بَلْ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ...﴾ (الأنبياء: ٥).
- ٣- ﴿وَيَقُولُونَ إِنَّا لَنَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ﴾ (الصفات: ٣٦).
- ٤- ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا وَقَالُوا أُسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْتَلِكُ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ (الفرقان: ٤- ٥).
- ٥- مستشرق ومبشر وموظف إداري انجليزي، ولد عام ١٨١٩ م، وفاته عام ١٩٠٥ م. تولى إدارة جامعة أدنبرة في اسكتلنده من عام ١٨٨٥ حتى ١٩٠٣ (انظر: بدوي، عبدالرحمن، موسوعة المستشرقين، (ص ٥٧٨).
- ٦- ولد في المجر عام ١٨٥٠ م في عائلة يهودية ميسورة الحال، إرتحل إلى القاهرة ثم بعدها إلى سوريا وفلسطين. من أشهر ابحاث جولد تسيهر وأعظمها نضوجاً كتاباه المشهوران: محاضرات في الاسلام، المطبوع سنة ١٩١٠. وكتابه اتجاهات تفسير القرآن عند المسلمين، المطبوع سنة ١٩٢٠. (انظر نفس المصدر، (ص ١٩٧- ٢٠٣).
- ٧- كلير تسدال: ولد عام ١٨٥٩ م وتوفي عام ١٩٢٨ م.
- ٨- تعلم في لندن، وحصل على الدكتوراه في اللاهوت من جامعة أدنبرة، تولى إحدى المدارس الإسلامية في مدارس بالهنر (١٨٨٠- ١٩٠٥)، آثاره «الاسلام»، «المنظور التاريخي للقرآن». (انظر: مراد، يحيى، معجم اسماء المستشرقين، (ص ٦٨٣).
- ٩- بلجيكي المولد، فرنسي الجنسية، ولد عام ١٨٦٢ م. وتوفي عام ١٩٣٧ م. انضم إلى الرهبانية عام ١٨٧٨ م وكان من أولئك خريجي القديس يوسف في بيروت. وقد بلغت مصنفاته بين كتاب ومقال ١٨٥ باللغة الفرنسية، و١٢٧ باللغة العربية (انظر: مراد، يحيى، معجم اسماء المستشرقين، (ص ٩٤٠- ٩٤٤).
- ١٠- أسترالي، عين استاذاً في الجامعة الأمريكية بالقاهرة ثم في جامعة كولومبيا. من آثاره: حقّق كتاب المصاحف للسجستاني مع مقدمة بالانجليزية. (انظر: نفس المصدر، (ص ٤١٧).

- ١١- ولد عام ١٩٠٠ م وتوفي عام ١٩٧٣ م في باريس. كتبه الرئيسة: «تاريخ الادب العربي منذ البداية حتى نهاية القرن الخامس عشر» و«ترجمته للقرآن الكريم». (انظر: بدوي، عبدالرحمن، موسوعة المستشرقين. (ص ١٢٧).
- ١٢- مستشرق وكيميائي، وعضو الجمعية الآسيوية. من آثاره: «تاريخ خراب سليمان» (١٩١٨)، و«حلم فرعون» (١٩٢١). (انظر: مراد، يحيى، معجم اسماء المستشرقين، (ص ٧٠٣).
- ١٣- هو من رجال الدين واستاذ اللّغة العربية بجامعة أدنبرا. اهتم بدراسة القرآن وتاريخه دراسة وافية وقام بترجمة «١٩٣٧-١٩٤١» وقام بتحليل السور بقوانين النقد الأدبي. وكتب رؤي محمد، ومحمد والرسول السابقون. ومن هم الحنفاء (انظر: العقريقي، نجيب، المستشرقون، (ص ٥٢٧-٥٢٨).
- ١٤- البولسي، ججورج فاخوري، ذيل كتاب الانجيل في الكتاب للقس درّة الحداد، تحت عنوان: مجموعة الأستاذ الحداد القرآنية والانجيلية.
- ١٥- الحداد، درّة، القرآن دعوة نصرانية، (ص ٣٥٩).
- ١٦- الرقم الأول يدل على رقم المصحف، والثاني على رقم التريب في تاريخ النزول.
- ١٧- هكذا كتبها في الكتاب، والصحيح: (ما لكم كيف تحكمون: القلم: ٣٦).
- ١٨- الحداد، درّة، القرآن دعوة نصرانية، (ص ٣٥٩).
- ١٩- «... وما آمن معه إلا قليل» (هود: ٤٠).
- ٢٠- يونس: ٧١-٧٢.
- ٢١- الحداد، درّة، القرآن دعوة نصرانية، (ص ٣٦٠).
- ٢٢- الرازي، فخرالدين، مفاتيح الغيب، ج ١٥، (ص ٩٩).
- ٢٣- يعني الصّلة بين اهل الكتاب والنبى محمد ﷺ.
- ٢٤- الحداد، درّة، القرآن والكتاب بينة القرآن الكتابية، (ص ١٧٦).
- ٢٥- الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن. ج ١٠، (ص ٩٠).
- ٢٦- البقرة: ١٤٦-١٤٧.
- ٢٧- الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، ج ٢، (ص ٢١).
- ٢٨- البقرة: ٤٠ و ٤٢.
- ٢٩- الحداد، درّة، القرآن دعوة نصرانية، (ص ٣٦٢).
- ٣٠- دروزة، سيرة الرسول ١: ٢٩٨. [هذا الهامش كتبه الأستاذ الحداد في كتابه].
- ٣١- الحداد، درة، القرآن دعوة نصرانية. (ص ٣٦٣).
- ٣٢- دروزة محمد عزة، سيرة الرسول صور مقتبسة من القرآن الكريم، تنظيم عبدالله بن ابراهيم الأنصاري. ج ١، (ص ٣٢٩).

- ٣٣- الحداد، درة، القرآن دعوة نصرانية. (ص ٣٦٣).
- ٣٤- وهذه الآيات هي: ﴿وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَىٰ فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَىٰ سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَىٰ وَيُخَوِّفُ لِيُسِّرَ لِيُخَفِيَ فَاذْكُرُوا اللَّهَ إِذْ أَنْعَمَ عَلَيْكُمْ وَلَا تُنْسُوا صِعَابَ مَا أَنْعَمَ عَلَيْكُمْ وَلَا تُنْسُوا صِعَابَ مَا أَنْعَمَ عَلَيْكُمْ وَلَا تُنْسُوا صِعَابَ مَا أَنْعَمَ عَلَيْكُمْ﴾ (الأعلى: ٣-٩).
- ٣٥- الطباطبائي، محمدحسين، الميزان، منشورات الاعلمي. سورة الأعلى/ الطبرسي، ابوالفضل علي بن الحسن، مجمع البيان، سورة الأعلى/ الكاشاني، محمد محسن، الأصفي في تفسير القرآن، ج ٢، (ص ١٤٣٤، و...).
- ٣٦- الحداد، درة القرآن دعوة نصرانية، (ص ٣٧٧).
- ٣٧- النمل: ٩١.
- ٣٨- الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن. ج ١٥، (ص ٤٠٧).
- ٣٩- النمل: ٩١.
- ٤٠- الزمر: ١١-١٢.
- ٤١- الأنعام: ١٦٣.
- ٤٢- الحداد، درة القرآن دعوة نصرانية، (ص ٣٧٨).
- ٤٣- علي، جواد المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام. (ص ٤٥٠).
- ٤٤- نفس المصدر. (ص ٤٤٩).
- ٤٥- نفس المصدر، (ص ٤٤٩-٤٦١).
- ٤٦- الحداد، درة القرآن دعوة نصراني، (ص ٣٨٠).
- ٤٧- ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَىٰ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (يونس: ٣٧).
- ٤٨- يونس: ٤.
- ٤٩- العنكبوت: ٤٠.
- ٥٠- الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن. ج ١٠، (ص ٦٣).
- ٥١- يونس: ٥-١٦.

* مصادر البحث *

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- بدوي، عبدالرحمان، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين- بيروت، ط ٣، تموز ١٩٩٣ م.
- ٣- الحداد، درة، القرآن دعوة نصرانية، منشورات المكتبة البولسية، ط ٢، ١٩٨٦ م.

- ٤- الحداد، درّة، القرآن والكتاب نيئة القرآن الكتابية، منشورات المكتبة البولسية، ٢٠٠٤م.
- ٥- دروزة، محمد عزّة، سيرة الرسول صور مقتبسة من القرآن الكريم، تنظيم عبدالله بن ابراهيم الأنصاري، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، بدون تاريخ
- ٦- الرازي، فخرالدين، مفاتيح الغيب، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٢م.
- ٧- الزاوي، احمد عمران، جولة في كتاب نولدكه تاريخ القرآن، مكتبة دار طلاس، دمشق، ط ١، ٢٠٠٨م.
- ٨- الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط ١، ١٩٩٧م.
- ٩- الطبرسي، ابوالفضل على بن الحسن، مجمع البيان، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط ١، ١٩٩٥م.
- ١٠- الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق: احمد قصير العاملي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٤٠٩ هـ.ق.
- ١١- العقيقي، نجيب، المستشرقون، دار المعارف بمصر، ط ٣، ١٩٦٢م.
- ١٢- علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام، ط ٢، ١٩٩٣م.
- ١٣- الكاشاني، محمدحسن، الأصفى في تفسير القرآن، مكتب الاعلام الاسلامي، ط ١، ١٤١٨هـ..
- ١٤- مراد، يحيي، معجم اسماء المستشرقين، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٤م.



عصر صدر الإسلام برؤية ماكس فيبر

تحليل نقدي

- تدوين : علي رضا شجاعى زند (*)
- نادر صنعتي شرقي (**)
- ترجمة: أسعد مندي الكعبي

ملخص المقالة:

يتطرق الباحثان في هذه المقالة إلى تقييم آراء ونظريات المفكر الألماني ماكس فيبر^(١) التي زعم فيها أن الإسلام دينٌ يروج للنزعات المادية الدنيوية، وقاما بتنسيقها على وفق منظومة منطقية مترابطة الأطراف بالاعتماد على ما ورد في كتاب «دراسات في علم الاجتماع الديني»، ومن ثم سلط الضوء على الأدلة التي ساقها هذا المفكر لإثبات النزعة الدنيوية في التعاليم الإسلامية في إطار مبحثين أساسيين أحدهما الشخصية الكاريزماتية للنبي الأكرم ﷺ والمحاربون من عرب البادية بصفتهم حملة رسالة الإسلام برأي فيبر. المبحث الثاني من المقالة تضمّن دراسة نقدية حول نظرياته وشخصيته النظرية، وتمحور نقد نظرياته حول طرح الأسئلة الثلاثة التالية وتحليل إجاباتها:

(*) أستاذ مساعد في فرع علم الاجتماع بجامعة تربية مدرس - طهران.

(**) طالب دكتوراه في فرع علم الاجتماع السياسي بجامعة تربية مدرس - طهران.

١) هل كان النبي محمد ﷺ يمتلك شخصيةً كاريزماتيةً بالمعنى الاصطلاحي؟

٢) هل كان أتباعه الأوائل من المحاربين البدو؟

٣) هل أثر على أتباعه عن طريق علاقته الشخصية معهم، أو أنه تأثر بهم؟

وبعبارةٍ أخرى: هل كان تأثيره عليهم أو تأثره بهم عاطفياً؟

أمّا في مباحث نقد الشخصية النظرية لماكس فيبر فقد طرحت الأسئلة الآتية

في بوتقة النقد والتحليل:

١) هل اعتمد هذا المفكر في بحوثه على مصادر تاريخية معتبرة لاستقصاء

المعلومات التي طرح نظرياته على أساسها؟

٢) هل اتبع منهجاً موحّداً في التعامل المفاهيم التي تمحورت بحوثه ونظرياته

حولها، مثل الكاريزما والطبقة الاجتماعية الحاملة لراية الدين؟

الكلمات الدالّة: ماكس فيبر، الطبقة الداعمة للدين، المحاربون البدو، عصر

صدر الإسلام.

مقدمة

محور البحث في هذه المقالة هو نقد وتحليل نظريات المفكر الألماني ماكس فيبر

حول باكورة عصر صدر الإسلام. في الدراسة التي أجراها هذا المفكر حول العلاقة

العلية بين الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية استنتج أنّ التعاليم الشائعة في

الفرق المنشعبة عن المذهب البروتستانتية ولا سيّما الفرقة الكالفينية قد كان لها تأثيرٌ

ملحوظٌ في تنامي الرأسمالية الغربية.

أتباع المنهج الفكري للمصلح الديني جون كالفين اعتبروا أنّهم ميزة للإيمان

هي العمل على إعمار الدنيا مع ترويح مفهوم عظمة الله تعالى في الأرض، ومن هذا

المنطلق فإنَّ تحقُّقه يتطلَّب بذل جهوداً ونشاطاتٍ حثيثةٍ وإنفاقِ أموالٍ طائلةٍ وفق أُسسٍ عقلانيةٍ. وأهمُّ ما تمخَّض عن الرؤية الكالفينية بالنسبة إلى الدين والدنيا الانزواء عن الحياة الدنيا - الرهينة - إلا أنَّ أبرز رموزها نفوا ذلك وأكدوا على كون هذا الانزواء لا يعني الإعراض عن الدنيا بالكامل، بل بمعنى إعمارها بشكلٍ معقولٍ وعدم اعتبارها الهدف المنشود الذي يتحقَّق الخلاص في ظلِّه؛ ونتيجة هذا التوجُّه الذي تبنته الفرق الدينية هي سيادة النزعة الرأسمالية وتنامي النظام الاقتصادي المرتكز على العقلانية الظاهرية في المجتمعات الغربية.

بعد أن أكمل فيبر دراسته المشار إليها أعلاه، حاول تقييم نتائجها عن طريق مقارنتها مع تعاليم مختلف الأديان المتعارفة في الصين والهند والديانتين اليهودية والإسلامية وفق مختلف الظروف الزمانية والمكانية، والأسئلة الأساسية التي سلَّط عليها الضوء فيما يرتبط بهذه الأديان تتلخَّص فيما يأتي:

- لماذا عجزت سائر الأديان عن إقرار النظام الرأسمالي الغربي في مجتمعاتها؟

- هل أنَّ هذه الأديان تروِّج للرهبنة في الحياة الدنيا أو أنَّها ترفض ذلك؟

- هل أنَّ انعدام الشروط^(٢) اللازمة لإيجاد نظامٍ رأسماليٍّ في البلدان التي تنتشر

فيها هذه الديانات يعدُّ حائلاً أساسياً لنشأة الرأسمالية العقلانية فيها؟

لو تتبَّعنا آثار ماكس فيبر التي دوَّنها حول الديانة اليهودية والديانات الشائعة في

الصين والهند، لوجدنا أنَّه يجرِّدها عن الأخلاق الاقتصادية التي تتقوِّم الحياة الدنيا على أساسها، في حين أنَّه يثبت ذلك للفرق المنشعبة عن المذهب البروتستانتية.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنَّ البوذيين والكاثوليك يدعون أتباعهم إلى نبذ

التعلُّقات الدنيوية فيما لو أرادوا الخلاص والنجاة في الآخرة لأنَّ الانهماك بالأعمال

الدنيوية حسب رأيهم يسفر عن غفلة الإنسان.

بالنسبة إلى الكونفوشيوسية، فهي ديانةٌ عقلانيةٌ تتناغم مع الأغراض الدنيوية،

لذا فهي لم تعارض السعي لإعمار الدنيا ولم تشجّع عليه، بل مجرد أنّها أيّدت من دون نفي أو إثبات.

اليهودية بدورها عدّت الخلاص منوطاً باتباع تعاليمها وإقامة مناسكها وطقوسها وقيام المكلفين بأداء فرائضهم الدينية التي أمرتهم بها.

إذن، هذه التوجّهات الدينية تشير بوضوح إلى السبب الكامن وراء انحسار النزعة الدنيوية لدى أتباع الأديان المشار إليها.

وفيما يلي نرسم جدولين بيانيين للمقارنة بين الأديان من وجهة نظر ماكس فيبر:

أولاً: الوجهة التي تتبنّاها مختلف الأديان بالنسبة إلى الدنيا والآخرة على أساس مفهوم (الخلاص):

النزعة إلى الآخرة/ الدنيا	الإعراض عن الدنيا	إعمار الدنيا	قبول الدنيا
تبني مبدأ الخلاص	البوذية والكاثوليكية	البروتستانتية	اليهودية
تجاهل مبدأ الخلاص	-	-	الإسلام والكونفوشيوسية

ثانياً: الوجهة التي تتبنّاها مختلف الأديان بالنسبة إلى الانزواء عن الدنيا (الرهينة):

النهج المتبع حول الدنيا / الرهينة	نزعة زاهدة	نزعة غير زاهدة
نزعة دنيوية	البروتستانتية	الإسلام
نزعة أخروية	الكاثوليكية	-

الجهود العلمية الواسعة التي بذلها فيبر حول دراسة الأديان الشهيرة في العالم قد تمحورت بشكلٍ أساسيٍّ حول اليهودية والبوذية والكونفوشيوسية، حيث دوّن آثاراً مستقلةً حولها؛ لكنّ الفرصة لم تتاح له كي يدوّن أثراً مستقلاً عن الإسلام لأنّ المنية لم تمهله لذلك، ومن ثمّ فإنّ آراءه حول هذه الديانة بقيت مشتتةً في بطون مدوّناته، ولكن مع ذلك فقد جمعت آراؤه حول عصر البعثة الإسلامية في كتابٍ تحت عنوان (دراسات في علم الاجتماع الديني) حيث نستشفّ منها أنّه يعدّ الإسلام قطباً معارضاً للتطهيرية البيوريتانية.

في بادئ المقالة تمّ تسليط الضوء على آراء ماكس فيبر حول الإسلام في عصر البعثة ضمن بحثٍ علميٍّ منسجمٍ، ومن ثمّ تناول الباحثان هذه الآراء بالنقد والتحليل.

آراء ماكس فيبر حول الإسلام إبان البعثة النبوية:

لو تأملنا في الآثار التي خلفها لنا عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر، لوجدنا أنّه لم يكن يعتقد بكون الإسلام ديناً يدعو إلى خلاص البشرية، ويؤكد على أنّ المفاهيم الأخلاقية للخلاص لا تمتّ بأدنى صلةٍ لهذا الدين، ومن جملة ما قاله في هذا الصدد: «الدين الإسلامي في باكورته لم يكن يتضمّن تعاليم تناظر الرغبات الفردية في الخلاص، إذ لم تكن هناك أية موانع دينية تلزم الفرد بالانزواء عن الدنيا، بل إنّ جميع التعاليم من ترغيباتٍ وترهيباتٍ غايتها الحياة الدنيا هذه؛ فالسلطة والثروة والرفق، جميعها أمورٌ ماديّةٌ وُعد بها المسلمون، لدرجة أنّ هذه التعاليم صوّرت الحياة الآخرة في نطاق جنّةٍ ينعم فيها المحاربون بالشهوات والملذات»^(٣).

وحسب رأي هذا المفكر فإنّ أحد مظاهر النزعة الدنيوية التي جاء بها الإسلام تتجسّد في تعاليمه الخاصّة بالعلاقات الجنسية وكيفية جمع الثروة في الجهاد عن طريق

اقتناص غنائم الحرب، حيث قال: «رغم أن الإسلام وضع قيوداً خاصةً على العلاقات الجنسية وحاول حصرها في إطار ضوابط معيّنة، لكنّه من خلال عدم تعقيد مسألة الطلاق وتجويز نكاح الإماء، مهّد الأرضية لإرضاء الرغبات الجنسية بعدّة طرق، بل إنّه أوجد ارتباطاً بين القضايا الجنسية والثروات»^(٤). نستنتج من هذا الكلام أن امتلاك الإماء ونكاحهنّ مرهونٌ بامتلاك ثروة مادّيّة، وبما أنّ هذه العلاقة الجنسية لم ينة الإسلام عنها، لذا فالأولوية تكون لجمع الأموال، أي: إنّ التعاليم الإسلاميّة قد رغبت أتباعها باكتناز الثروات بشكلٍ ضمنيٍّ حسب رأيه.

من الجدير بالذكر هنا أنّ فيبر يقصد من ذلك أن التشجيع على جمع الأموال يتمحور حول المشاركة في الحروب والجهاد ضدّ أعداء دين الله وليس عن طريق العمل والنشاطات الاجتماعية المتعارفة. ومما قاله: «الأوامر الدينية النابعة من القانون المقدّس لم تكن تهدف إلى تغيير المتبنّيات الدينية لأتباع سائر الديانات، بل إنّ هدفها بشكلٍ عامٍّ هو أخذ الجزية والخراج منهم»^(٥). وقال في موضعٍ آخر: «غنائم الحرب تحظى بأهميّة كبيرة في التعاليم الإسلاميّة الزاخرة بالترغيب والترهيب، كما أنّها تتمتع بأهميّة بالغّة بين عامّة المسلمين في العصر الإسلاميّ الأوّل. أبرز الشخصيات الصالحة في الرعيّل الإسلاميّ الأوّل كانت من أثرى الطبقات الاجتماعية خلافاً لسائر المسلمين، وغنائم الحرب هي السبب الرئيسيّ في امتلاكها ثرواتٍ طائلةً. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الدور الذي لعبته الثروات المكتسبة عن طريق الفتوحات الإسلاميّة، يختلف عن دور الثروة في المذهب البيوريتاني»^(٦).

كما نلاحظ فإنّ فيبر قد أكّد على كون العمل لم يكن شرطاً أساسياً لجمع الثروة في باكورة العهد الإسلاميّ، بل كان ينبغي للمسلم أن يشمّر عن ساعديه ويشدّ الرحال إلى سوح القتال ويجاهد في سبيل الله كي يجني أموالاً طائلةً، والمقاتلون العرب آنذاك لم يكتروا بالسبّل المنطقية لتحصيل أرزاقهم وتحقيق مآربهم؛ فضلاً عن ذلك فإنّ أصحاب الثروات في تلك الآونة لم يجمعوها عن طريق توفير أموالهم كما أنّهم

لم يبذلوها في سبيل تحقيق مطامح دنيوية.

ومن جملة ما ذكره هذا المفكر أنّ النزعات الإقطاعية والتجملية والسعي وراء المُلذّات الدنيوية كلّها أمورٌ كانت مشروعةً للأثرياء، وقال: «العرف السائد بين المسلمين هو ارتداء ثوبٍ فاخرٍ والتعطر والتزيّن، إذ إنّ التعاليم الإسلامية قد أوصلت المسلمين بهذه الأمور، وخاطب محمّدُ الأثرياء الذين لم يكونوا يكثرثوا بحسن هندامهم قائلاً: «إنّ الله عزّ وجلّ إذا أنعم على عبد أحبّ أن يرى عليه آثار نعمته». هذا الأمر في الحقيقة يتعارض تماماً مع الأخلاق الاقتصادية في المذهب البروتستانتي ويتناغم مع الطبقة الاجتماعية الأرستقراطية، وفحوى ما جاء به الإسلام أنّ الإنسان الثريّ مكلفٌ بأن يجعل نمط حياته متناسباً مع الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها؛ وهذا الأمر إنّما يدلّ على رسوخ النزعة الأرستقراطية في هذه الديانة»^(٧). بناءً على هذا، فإنّ فيبر يعتقد بكون التعاليم الإسلامية تتعارض من الأساس مع أيّ نمطٍ من الرهينة سواءً في هذه الدنيا أو في الحياة الآخرة، ومن جملة ما قاله على هذا الصعيد: «نهى القرآن محمّداً عن جميع أشكال الانزواء عن المجتمع، وهذا لا يعني طبعاً نهيه عن الزهد والورع، فالتعاليم الإسلامية أعارت أهميةً للصيام والاعتكاف من داعي التوبة»^(٨). ومع ذلك فإنّ هذا المفكر يعتقد بأنّ النبيّ الأكرم محمّداً ﷺ وأتباعه قد اتّبعوا نهجاً إيجابياً بالنسبة إلى الحياة الدنيا، وأكد قائلاً: «إنّ ما قاله محمّد من كون ترك أكل اللحم أربعين يوماً يتسبّب بسوء الخلق، يعدّ أمراً فريداً من نوعه في الأديان التي تتبنّى مبدأ الخلاص. كذلك هناك كلامٌ فريدٌ من نوعه لأحد كبار المسلمين في عصر صدر الإسلام لدرجة أنّ بعضاً اعتبروه المهديّ الموعود، حيث سُئل عن سبب تعطير شعره خلافاً لسنة والده عليّ، فأجاب أنّه يفعل ذلك بغية عدم اشمئزاز نساءه منه»^(٩).

ومن جملة آرائه التي طرحها حول الإسلام، قوله: «الإسلام ليس ديناً معرضاً عن الدنيا ولا مقبلاً عليها، وبإمكان المسلم نيل الخلاص بسهولةٍ عبر اعتقاده بوحدانية الله ونبوة محمّد وأداء الصلوات اليومية والحضور في صلاة الجماعة وصوم

شهرٍ في كلِّ سنَّةٍ وحجَّ بيت الله عند الاستطاعة وعدم تعاطي الخمر وعدم لعب القمار، فهذه الأمور تمنحه الأمل في الخلاص بكلِّ سهولةٍ. بناءً على هذا فالطبيعة الشعائرية للإسلام وطقوسه الدينية فضلاً عن تيسيره للتكاليف الدينية والأخلاقية وعدم وضعه عقباتٍ أمام من يريد الانضواء في بحبوحته، كلُّها أمورٌ ميّزته عن سائر الأديان التي تتبنّى مبدأ الخلاص وجعلته ديناً شعائرياً بالكامل»^(١٠).

إن أردنا تلخيص آراء ماكس فيبر التي تبناها حول الإسلام مقارنةً مع آرائه بالنسبة إلى البروتستانتية، نقول:

- الإسلام دينٌ لا يتبنّى مبدأ الخلاص.
- الثروة لدى المسلمين لا تجنى عن طريق العمل والجهد الحثيث، بل عبر الحروب وتحصيل الغنائم.
- الثروة التي يجمعها المسلمون يجب أن لا تكدّس، بل لا بدّ من أن تبذل في سبيل تحقيق المملدات.
- البروتستانتية مذهبٌ يدعو إلى إعمار الدنيا في حين أن الإسلام يرفض الإعراض عنها، لذا فهو لا يدعو أتباعه إلى إعمار الدنيا بغية أن يتمكنوا من الخلاص وينالوا السعادة.

السؤال الذي يطرح نفسه في هذا المضمار هو: على أيِّ أساسٍ طُرح الإسلام بصفته ديناً يتناغم مع الطبقة الأرستقراطية في المجتمع وكأنّه دينٌ دنيويٌّ يحفز على التجمّل والمملدات الزائلة؟ النظرية التي طرحها ماكس فيبر على هذا الصعيد تتلخّص في أنّه تمّ اختيار نبيٍّ من طبقة النبلاء واتباعته مجموعةً من المحاربين البدويين الذين حملوا راية الدعوة إلى دينه. لو أردنا تحليل هذه النظرية لوجدناها تركز على مفهومي الشخصية الكاريزماتية والطبقة الأرستقراطية بشكلٍ أساسيٍّ، حيث سنتطرق إلى شرحها ونقددهما بالتفصيل.

فيبر والشخصية الكاريزماتية :

عندما نسلط الضوء على دلالة مفهوم (كاريزما) حسب وجهة نظر ماكس فيبر نجده يضيف عليه صبغةً ثوريةً تسير في مجرى ثالثٍ إلى جانب العرف والعقل، لكنّ هذه الرؤية أصبحت بمرور الزمان رهينةً للماضي والحاضر والمستقبل لدرجة أنّها اليوم أمست مشوبةً بالتشاؤم في مجال القيود المفروضة على الصعيدين الاجتماعي والاقتصادي؛ ومن هذا المنطلق فإنّ هذا المصطلح الذي كان في بادئ الأمر يدلّ على بُنيةٍ ثوريةٍ تتجاوز القيود، تحوّل بالتدريج إلى مفهومٍ خاضعٍ لتأثير الأعراف والقوانين العامّة لأسباب عديدة، ورغم أنّ فيبر لم يذكر هذه الأسباب بشكلٍ منهجيٍّ منتظمٍ، لكننا عبر التدقيق في مدوّناته نستنتج ما يأتي:

- بما أنّ رسالة النبي محمد ﷺ وكاريزما شخصيته بجب أن تكونان واضحتين لمخاطبيه، فقد خاطبهم بما يعقلون وذكر لهم قيماً مألوفةً لديهم وليست غريبةً على مسامعهم ومدركاتهم العقلية؛ وعلى هذا الأساس فإنّه جعل الكاريزما تنصبّ في أمرٍ عاطفيٍّ واعتبر نفسه قد أحيها من جديد^(١١).

- نظراً لكون الكاريزما الشخصية تظهر على مرّ الزمان إثر الضغوط أو التغييرات الاجتماعية المتسارعة، فمن الطبيعي ظهور شخصياتٍ جديدةٍ تمتلك هذه المزية لتحمل على عاتقها مبادئ اجتماعية متشابهة مع تلك التي سبقتها فيدعى أنّها شخصياتٌ اجتماعيةٌ فريدةٌ ممّا يجعل الناس يقبلون عليها ومن ثمّ يصبح لها أتباعٌ كثيرٌ؛ لذا فالقائد لا بدّ له من طرح نفسه زعيماً مقتدرًا عن طريق استعراض قابلياته كي تتحول علاقة الشخصية العاطفية مع من يجتذبي به إلى ارتباطٍ من نمط الحبيب والمحبّ^(١٢).

إنّ العلاقة بين الحبيب والمحبّ والتي تنبثق على أساس الكاريزما الجذّابة، مضافةً إلى عدم وجود قوانين مدوّنة في الأنظمة الفرعية السياسية والاجتماعية

والثقافية، قد جعلت النهضة الكاريزماتية في المجتمع حركةً غير مستقرّة وقصيرة الأمد وذلك لأنّ وجودها مرهونٌ بحياة القائد العاطفي، ممّا يعني أنّ وفاته تجعل المجتمع في حيرةٍ من أمره بحيث يبحث عن قواعد وأصول جديدة بغية نظم شؤونه والحفاظ على انسجامه. ومن الجدير بالذكر أنّه هناك جانبٌ من عملية التطبيع الكاريزماتي يتمّ إنجازه بواسطة بعض الفئات الاجتماعية بصفتها حملةً لأنماط جديدة من القابليات والقدرات الضرورية في مجتمعاتها. يقول الباحث برايان تيرنر في هذا الصدد: «أتباع أحد القادة الذين يمتلكون شخصيةً كاريزماتية يحاولون تحقيق انسجامٍ بين التعاليم التي يلتزمون بها وبين نشاطاتهم العملية وفاءً له، حيث يقومون إثر ذلك بترسيخ مقامهم في باطن هذه النهضة الكاريزماتية؛ وبناءً على هذا فالأفكار الكاريزماتية التي هي في الأساس مستقلّة، تصبح مرتبطةً إلى حدٍّ كبيرٍ بمختلف القضايا الاجتماعية والاقتصادية»^(١٣).

استناداً إلى ما ذكر، فشخصية النبيّ الكاريزماتية تصبح ذات ارتباطٍ وطيدٍ بالخصال الأخلاقية وطباع مختلف الفئات الاجتماعية الداعمة لها، ويمكن تصنيف هذه الطبقات تحت العنوان الآتي:

طبقات اجتماعية مدافعة عن الدين:

الهدف الأساسي الذي رام ماكس فيبر بلوغه في أطروحته الاجتماعية الدينية هو بيان الظروف التي تصبح فيها إلهامات النبوة لأحد الأديان منهجاً متبعاً في حياة مجموعةٍ من البشر، وإثبات كيفية تحوّلها إلى إيديولوجية ارتكازية تنشأ على أساسها حضارة ذات هويةٍ معيّنة.

باعتماد هذا المفكر الاجتماعي، هناك صلةٌ اختياريةٌ بين كلّ دينٍ وأتباعه، وهذا يعني أنّ ترسيخ الدين في المجتمع يتواكب مع تبني معتنقيه أفكاراً دينيةً عائدةً له ومن ثمّ تكون عصا السبق بيد ذوي النفوذ منهم، حيث يتمّ تحديد نمط العلاقات

الاجتماعية وفق أفكارهم ومنهج حياتهم. إذن، حسب هذا الكلام نجد أنّ فيبر يؤكّد على وجود ارتباطٍ خاصٍّ بين الأديان وبين الطبقات الاجتماعية المعتقد لها، وقد صنّف المجتمعات في عدّة طبقاتٍ حيث نذكرها فيما يلي مع بيان وجهات نظره حول كلّ واحدةٍ منه:

(١) الطبقة الأرستقراطية :

المنضون تحت طبقة النبلاء أو ما يسمّى بالطبقة الأرستقراطية، بطبيعة الحال لا يرغبون بالأديان التي تتبنّى مبدأ الخلاص، إذ إنهم يجعلون الأولوية في أهدافهم للقضايا السياسية بغية الحفاظ على سلطتهم ونفوذهم. إذا تولّت هذه الطبقة الاجتماعية مهمة حمل راية الدين فسوف تغطى عليه روح المناسك التي تشوبها صبغةٌ حكوميةٌ، ومن ثمّ يصبح الدين وسيلةً للحفاظ على النظام الاجتماعي وتسمي تعاليمه شبيهةً المناسك الكونفوشيوسية^(١٤).

(٢) الطبقة المثقفة:

حينما يحظى النبي بدعم الطبقة المثقفة يصبح الدين سلطةً أصوليةً، فهذه الطبقة إن حملت راية الدين يكون أتباعها بطبيعة الحال دعاةً إلى مبادئ عقلانيةٍ محضيةٍ. النخبة الثقافية في المجتمع عادةً ما تؤمن بكونية ذات الله تعالى بحيث لا تحدّها حدودٌ، لذا فهي تقرّ بأنّ النظام العالمي أمرٌ واقعٌ لا غبار عليه، وعلى هذا الأساس تدعن له عن طريق سلوك منهج الزهد المعنوي^(١٥).

(٣) الطبقة الوسطى (الحضريون):

الطبقة الاجتماعية الوسطى التي تقطن المدن، تختلف في نزعاتها عن الطبقة المثقفة، حيث يميل من ينضوي تحتها إلى العقلانية العملية؛ لكن يستثنى منها

البرجوازيون من أصحاب الثروات والتجارة والصناعة والذين تكون مداخيلهم المادية مصدراً تعتمد عليه الحكومة في تأمين بعض نفقاتها. عادةً ما يتبنّى هؤلاء رؤيةً ماديةً محضةً وهو أمرٌ يؤدي إلى تضالٍ النزعة الدينية في أنفسهم ومن ثم لا يكتنفهم حماسٌ لتطبيق التعاليم الدينية بحذافيرها، لكنهم مع ذلك يمهدون الأرضية المناسبة لنشر الدين وإحيائه.

المهن التي يزاولها المنخرطون في ضمن الطبقة البرجوازية تقتضي أن يكون الفرد بارعاً في حساباته الاقتصادية وإدارة حياته بشكلٍ عقلائيٍّ، ومن المؤكّد أن انزواءهم عن بيئتهم الاجتماعية وانهاكهم بالعمل في نطاق الأسواق التجارية يجعلهم عرضةً لبعض الأسئلة الدينية.

ومن الجدير بالذكر أنّ الطبقة الاجتماعية الوسطى عندما تحمل راية الدين، تتزايد الرغبة بين الناس للزهد في الدنيا وعدم اللهث وراء ملذّاتها^(١٦).

٤) طبقة المزارعين (القرويون):

عندما يتولّى سكّان القرى والمزارعون مهمّة نشر رسالة الدين، فإنّ مفهوم الله تعالى يتّصف بصبغةٍ نفعيّةٍ لكون المنضوين تحت هذه الطبقة لا يمتلكون طموحاتٍ وليست لديهم معرفةٌ دقيقةٌ به عزّ وجلّ؛ وعلى هذا الأساس نجد أنّ المتعارف هو عدم إيكال هذه المهمّة الحسّاسة إلى هذه الطبقة من المجتمع، وكثيراً ما نراهم يميلون إلى السحر ولا يكثرثون بالتعاليم الدينية إلى حدٍّ كبيرٍ^(١٧).

٥) طبقة المحاربين (المجاهدون):

عندما يتولّى المحاربون مسؤولية حمل رسالة الدين فإنّه يتحوّل إلى أمرٍ دنيويٍّ بالكامل لأنّهم يطمحون إلى تحقيق منافع ماديّة فقط ناهيك عن أن إيديولوجيتهم الفكرية لا تتّصف بأيّ نمطٍ عقلائيٍّ، فكلّ محاربٍ يعتبر مواجهة الموت والمصير

المجهول أمراً طبيعياً يومياً.

كما ذكرنا آنفاً فالإسلام في عهده الأول رفض التزام جانب الزهد والرهبة في الحياة الدنيا حسب رأي ماكس فيبر، ولكن يُردّ عليه أن النبي الأكرم ﷺ والخلفاء الذين تلوه كانت حياتهم بسيطةً بعيدةً عن كل أشكال التكلف والتجمل. يبرر فيبر هذه السيرة بأنها نوع من النقص العسكري وليس زهداً رهبانياً.

ومهما يكن الحال فطبقة المحاربين تسدي خدماتٍ للدين عن طريق الفتوحات العسكرية ولا تنصاع مطلقاً لدين الزهد والتواضع^(١٨).

إعادة هيكلة نظرية فيبر :

في هذا القسم من البحث سوف نتناول تأريخ عصر صدر الإسلام بالشرح والتحليل على ضوء نظريات ماكس فيبر، حيث اقتبسنا بعض أقواله على هذا الصعيد بهدف بيان آرائه ومتبنياته الفكرية في إطارٍ منهجيٍّ منظمٍ.

يرى هذا المفكر أن الثابت تأريخياً تزامن ظهور الإسلام مع رواج ثقافاتٍ حضريّةٍ منحرفةٍ ونشاطاتٍ نفعيّةٍ تجاريةٍ وانهايار التقاليد المتعصّبة. كما كانت هناك طبقةٌ اجتماعيّةٌ معارضةٌ للأعراف والتقاليد السائدة يطلق عليها (الحنفاء)، والمنضون تحت مظلة هذه الطبقة الاجتماعية كانوا من الموحّدين الإبراهيميين، حيث عملوا على إحياء التعاليم الحقّة في المجتمع؛ وفي خضمّ هذه الأجواء رفع النبي محمد ﷺ راية التوحيد تحت شعار: «قولوا لا إله إلا الله تفلحوا»، حيث كانت رسالته تتمحور بالأساس على ترسيخ مبدأ التوحيد والطاعة للربّ العظيم الذي لا تحدّ قدرته حدودٌ، ومن هذا المنطلق دعا الناس إلى القيام بأعمالٍ حسنةٍ والإعراض عن الأعمال السيئة والذميمة، وقد وعدهم بحسن العاقبة والجنة التي هي بالنسبة إلى عرب البادية هدفٌ يلبي تطلّعاتهم المادّية. وأمّا الذين كانوا يعارضون رسالته وينكرون دعوته فقد توعدّهم

بعذابٍ أليمٍ في يوم القيامة. بناءً على ما ذكر، فقد أكد ماكس فيبر على أن النبيِّ الكريم ﷺ حاله حال أية شخصية كاريزماتية أخرى، حيث عمل على إحياء السنن السالفة وقام بترويج معتقداته ومتبنياته الفكرية في المجتمع، لكن ذلك لم يحظ بتأييد واسعٍ من قبل أهل مكة، ولولا النظام القبلي الذي كان سائداً آنذاك والأعراف التي كانت تحمي الفرد وتطالب بثأره فيما لو أصابه مكروهٌ، ولولا الدعم الذي قدّمه له بعض الشخصيات النافذة من أمثال أبي طالب وخديجة وعمر وغيرهم، لأفل نجم النبوة منذ الأيام الأولى للبعثة النبوية ولم يبق للإسلام ذكرٌ.

وقد تساءل هذا المفكر حول الظروف التي كانت سائدةً آنذاك، إذ كيف كانت الأوضاع خارج مكة ولا سيما بالنسبة إلى القبائل التي تربطها موثيق مع قريش؟ وما الذي كان ينتظر النبي المرسل ودينه الجديد؟

وقد أجاب عن هذا الاستفسار قائلاً: إنَّ العرب في تلك الآونة لم يمتلكوا إيديولوجيةً معينةً يسرون وفق مقتضاها. ومما قاله المستشرق الألماني ثيودور نولدكه: «الأديان التي سادت في شبه الجزيرة العربية امتازت بمنح الهوية للمظاهر الطبيعية»^(١٩). فالعرب آنذاك كانوا يصفون على الجمادات، مثل الحجر والخشب، ميزاتٍ ماورائيةً بشكلٍ مبالغٍ فيه، وأكد مونتغمري واط على هذا الأمر أيضاً بالقول: «حروب الفجّار تعدّ أبرز دليلٍ على إثبات هذا الكلام، حيث تعكس نهجهم الديني وعدم التزامهم بالقيم العرفية أو الاعتقادية»^(٢٠).

هناك قصصٌ تناقلتها الكتب التراثية العربية تشير إلى أن بعض عرب البادية كانوا يسخطون أحياناً على أوثانهم الشخصية أو أوثان قبائلهم فيحطّمونها أو يهجوها^(٢١).

إذن، بناءً على ما ذكر فإن فيبر ومن حذا حذوه يعتقدون بأن عبادة الأوثان من قبل عرب الجاهلية غالباً ما كانت تهدف إلى تحقيق الطمأنينة النفسية لدى مواجهة

الحوادث غير المرتقبة التي قد يواجهونها في حياتهم، لذا فهي ليست مذهباً فكرياً أو أنطولوجياً، فالدين بالنسبة إليهم أمرٌ يلبي طموحاتهم الدنيوية مما جعلهم يقللوا من أهميّة الحياة الآخرة. هذه المعتقدات الهشّة أسهمت في سرعة انتشار الإسلام بين القبائل العربية وبما فيها قبائل مكّة والطائف التي كانت تحمل راية الوثنية النفعية في شبه الجزيرة العربية لكونها الرائدة في هذا المضمار، ولكن مع ذلك اعتنقت الإسلام؛ هذا إلى جانب الأبعاد السياسية التي ساعدت على اعتناق الإسلام من قبل عرب البادية، إذ إنّ النظام السياسي الحاكم على البنية الاجتماعية آنذاك كان قبلياً خاضعاً لسلطة شيوخ العشائر والقبائل والسيادة كانت فيه للرجال دون النساء؛ لذا حينما كان شيخ القبيلة يعتنق الإسلام فهذا الأمر بطبيعة الحال يعني انضواء جميع أفراد قبيلته تحت راية هذا الدين. وعلى هذا الأساس نجد أنّ الإسلام حينما كان يحقق إنجازاتٍ عسكريةً كبيرةً تسارع القبائل إلى اعتناقه وتتحالف مع الحكومة الإسلامية في المدينة بغية الحفاظ على مصالحها واكتساب منافع أكثر، وبما أنّ النبي ﷺ كان على علمٍ بذلك فقد هاجر إلى المدينة وأسس حكومةً إسلاميةً فيها.

بعد البعثة النبوية حدثت مواجهةً محدّمةً في مختلف المجالات بين مكّة والمدينة إثر التضادّ النفسي الذي تسبّب به النبي ﷺ عبر رفع راية التوحيد ومقارعة الشرك، حيث كانت هذه المواجهة ذات طابعٍ قبليّ. في هكذا أجواء وجد القرشيون أنفسهم مضطّرين للقضاء على الدين الجديد، وكما هو معلومٌ فإنّ توسيع نطاق الإسلام في شبه الجزيرة العربية كان أمراً محالاً مع معارضة قبيلة قريشٍ وسائر القبائل الموالية لها؛ لذلك احتاج النبي محمد ﷺ إلى جيشٍ قويٍّ كي يتمكّن من التصديّ لجبهة الشرك التي أعلنت عداها له ممّا جعل الإسلام يتّصف بطابعٍ جديدٍ فطغت عليه صبغةٌ عسكريةٌ سياسيةٌ. في بادئ الأمر لم تكن الفرصة مؤاتيةً لذلك، إذ كان الإسلام فتياً ولم تمض عليه مدّةٌ طويلةٌ كي يكمل بنيته العسكرية السياسية ناهيك عن تفوّق أعدائه عدّةً وعديداً وهو أمرٌ جعل التعاليم الدينية الجديدة تتمحور حول المسائل الظاهرية

التي تجسدت في الشهادة لله تعالى بالربوبية ولمحمد ﷺ بالنبوة؛ وبعد ذلك أسس العرب المسلمون جيشاً قوياً بغية توفير الأمن لحياتهم الشخصية والقبلية إلى جانب تلبية طموحاتهم المادية.

لو تأملنا في المنظومة الاقتصادية لشبه الجزيرة العربية في تلك الآونة لألفيناها تتقوم بشكلٍ أساسيٍّ على النهب والسلب والسبي واستعباد الآخرين، وهذا الأمر كان مشهوداً بوضوح بين القبائل التي كانت تمتلك قواتٍ عسكريةً مدججةً بالسلاح ومستعدةً للقتال في كلِّ لحظةٍ حينما يصدر الأمر ممن يقودها وهو أمرٌ كان يحول دون إتاحة الفرصة المناسبة لأبنائها كي ينهمكوا في النشاطات الاقتصادية المتعارفة طوال الوقت؛ وكذا كان الحال بالنسبة إلى المسلمين حيث حاربوا أعداءهم بهدف تحقيق مآرب اقتصادية.

هذه الظروف والتوجهات فسحت المجال للمسلمين كي يوفروا متطلباتهم المعيشية وساعدت على توجيه ضرباتٍ قاصمةً لأعدائهم مما تسبب في إيجاد ارتباطٍ وطيدٍ بين الإنجازات السياسية والاقتصادية.

نستنتج مما ذكر حول العلاقة الاختيارية التي نشأت بين النبي محمد ﷺ وأتباعه وما تخخض عن ذلك من شدٍّ وجذبٍ حسب نظريات ماكس فيبر، ما يأتي:

(١) أهم هدفٍ أراد النبي ﷺ تحقيقه من تبليغ رسالته هو ترويج عقيدة التوحيد.

(٢) عقيدة التوحيد أصبحت عقبةً أمام معتقدات المشركين من أشرف قريشٍ بحيث بلغت الأوضاع درجةً لا يمكن معها اجتماع الأمرين، وأصبحت العلاقات مرتكزةً على قاعدةٍ فحواها إما أن أبقى ويفنى عدوي وإما أن أفنى ويبقى هو.

(٣) الصراعات المحتممة بين المسلمين والمشركين اقتضت تأسيس قواتٍ عسكريةٍ مقتدرةٍ والقيام بإجراءاتٍ سياسيةٍ وعسكريةٍ تتناسب مع مقتضيات الساعة، لذلك بادر النبي ﷺ بهذا الأمر.

٤) أهالي القبائل الموالية للنبي ﷺ وجميع الذين آمنوا به، استجابوا لطلبه بأمثل وجهٍ واتَّخذوا التدابير اللازمة لمحاربة أعداء التوحيد بعد أن اعتنقوا الإسلام عن فطرةٍ سليمةٍ وذهنٍ فارغٍ من أية إيديولوجيةٍ أخرى.

٥) وعد النبي ﷺ من يقاتل تحت رايته بالنصر أو الشهادة التي تعني نيل الممذات الدنيوية في عالم الآخرة، وعلى هذا الأساس تمكَّن من تغيير شخصية عرب شبه الجزيرة العربية من محاربي باديةٍ إلى مجاهدين في سبيل الله، أي: إنَّه وعدهم بغنائم الحرب ونيل درجة المجاهد في سبيل الله أو الشهادة ونيل جميع الممذات في عالم الآخرة؛ هذا إلى جانب سهولة اعتناق الإسلام.

٦) انتشر الإسلام بفضل جهود عرب البادية وعلى الرغم من اكتسابه قدرةً فائقةً وتحقيقه فتوحاتٍ عسكريةٍ كبيرةً، إلا أنَّه طرح هويته بصفته ديناً عالمياً يتبنَّى منهجاً متشدداً عنيفاً.

إذن، نستشفُّ من آراء ماكس فيبر التي ذكرت أعلاه الدلالات الآتية:

١) كان النبي ﷺ قائداً عاطفياً.

٢) القائد العاطفي من الممكن أن يتأثر بالقوانين والقيم والبنى الاجتماعية، ومستوى تأثره بالطبقات الاجتماعية الموالية له عادةً ما يكون مشهوداً أكثر.

٣) الظروف التي كانت سائدةً في شبه الجزيرة العربية إبَّان البعثة النبوية اضطرت النبي ﷺ إلى تأسيس جيشٍ قويٍّ يعينه على نشر تعاليمه الإسلامية وترسيخها في المجتمع.

٤) المحاربون من عرب البادية امتلكوا المؤهلات اللازمة لتلبية طلب النبي ﷺ بتأسيس جيشٍ قويٍّ.

٥) كافأ النبي ﷺ عرب البادية على استجابتهم لطلبه بتجويزه لهم اقتناء غنائم الحرب والانتفاع بالممذات الدنيوية.

هذه الآراء تدلّ بوضوحٍ على أنّ الإسلام أصبح ديناً للمقاتلين البدويين المتعطّشين للسلب والنهب والذين لا يعرفون سوى منطق العنف والسيوف، وإثر ذلك اجتاح سائر الحضارات عن طريق فريضة الجهاد ممّا فسح المجال لأتباعه في اغتنام ثرواتٍ طائلةٍ.

إذن، بعد أن ذكرنا آراء هذا المفكر المتناثرة في بطون مدوّناته ووضّحنا متبنيّاته الفكرية بالنسبة إلى الإسلام ونبيّنا الكريم ﷺ، سنتطرّق فيما يأتي إلى نقدها وتحليلها في مجالين، هما:

أولاً: دراسة نقديةٌ حول نظريّاته.

ثانياً: دراسة نقديةٌ حول شخصيته.

في القسم الأوّل من البحث سنستعرض نظريات فيبر على ضوء الشواهد التّاريخية في عصر صدر الإسلام، وفي القسم الثاني سنقوم بدراسة نقديةٍ حول شخصيته التي كان لها أثر كبير على تبنيّ آرائه.

القسم الأوّل

نظريات ماكس فيبر في بوتقة النقد والتحليل

الآراء التي طرحها فيبر حول الإسلام والنبيّ محمد ﷺ وباكورة عصر صدر الإسلام والتي أشرنا إليها آنفاً، تترتب عليها النتائج الآتية:

(١) شخصية النبيّ ﷺ تنطبق مع ما ذهب إليه ماكس فيبر حول شخصية القائد العاطفي.

(٢) كانت هناك مجموعة من عرب البادية تربطهم مصالح مشتركة في عصر صدر الإسلام، لذا قاموا بصياغة الدين الجديد على وفق مصالحهم الخاصّة.

٣) الذين حملوا راية الإسلام من عرب البادية ودافعوا عن حياضه، اتصفوا بالعنف والتعطش للقتل والنهب واللهث وراء المملدات الدنيوية.

بطبيعة الحال حينما تتباين خصال النبي ﷺ مع الأسس المتعارفة للشخصية الكاريزماتية، وعندما يثبت لنا أن أتباعه لم يكونوا مقاتلين ذوي نزعة خشنة، فإن نظرية فيبر ستواجه تحدياً تاريخياً جاداً يثير الشكوك حول مدى مصداقيتها ونزاهتها؛ وعلى هذا الأساس نطرح فيما يأتي بعض الأسئلة ونجيب عنها بغية بيان جوانب الموضوع بشكل أفضل:

- هل امتلك النبي الأكرم ﷺ شخصية كاريزماتية بالمعنى الاصطلاحي؟

لا يختلف اثنان في أن المسلمين الأوائل كانوا يعتقدون بعظمة شخصية رسول الله ﷺ الذي تلقى وحى السماء وكانوا يعدونه إنساناً مختلفاً عنهم وعن غيرهم، ولكن تجدر الإشارة هنا إلى أنه دائماً كان يحاول إشراكهم معه في اتخاذ القرارات الهامة، وهو أمر مشهود ولا ينكره أحد في سيرته المباركة؛ وهذه الخصلة ميّزته عن سائر القادة المحنكين الذين يتفردون بإدارة شؤون الأمة، لذلك لم يكن يستبد برأيه مطلقاً، وقد ساعد على ذلك أنه سعى إلى إزالة القيود الموجودة بين الحبيب والمحب ومن ثم فسح المجال لأتباعه كي يطرحوا ما يعتقدون به من دون خشية أو تردد فيكون لهم نصيب على صعيد اتخاذ القرارات الاجتماعية وغير الاجتماعية الهامة ناهيك عن أنه رسخ في أنفسهم هذه الخصلة بغية أن لا يتأثروا بطبيعتهم البدوية ولا يدعنوا للأعراف الاستبدادية التي كانت سائدة إبان الجاهلية.

ينقل المؤرخون وأرباب السير أن النبي الأكرم ﷺ في معركة بدر لم يستبد برأيه واستشار أصحابه، ولما تحرك إلى موقع المعركة نزل بالجيش عند أدنى بئر من آبار بدر، فقام الحباب بن المنذر وأشار عليه بموقع آخر أفضل من هذا الموقع، وهو عند أقرب ماء من العدو، فقال له - مشجعاً - : «لَقَدْ أَشْرْتَ بِالرَّأْيِ». بادر النبي ﷺ إلى

تنفيذ ما أشار به الحباب ولم يستبدّ برأيه رغم أنّه القائد الأعلى للمسلمين وعليه ينزل وحي السماء (٢٢).

كما نُقلت الحكاية التالية في موقعة الأحزاب: لَمَّا وجد النبي ﷺ أنّ البلاء اشتدّ بالمسلمين، بعث إلى سعد بن معاذ وسعد بن عباد، فاستشارهما في أن يصلح بني غطفان على ثلث ثمار المدينة كي ينصرفوا عن قتال المسلمين، فقالا له: «يا رسول الله، أهو أمرٌ تحبّه فنصنعه، أم شيءٌ أمرك به الله، أم شيءٌ تصنعه لنا؟»

فقال النبي ﷺ: «بل شيءٌ أصنعه لكم كي أكرس عنكم شوكتهم»، حينئذٍ قال له سعد بن معاذ: «والله ما لنا بهذا من حاجة، والله لا نعطيهم إلا بالسيف حتى يحكم الله بيننا وبينهم». فتهلّل وجه رسول الله ﷺ وقال: «فأنت وذلك» (٢٣).

لو أمعنا النظر في الخبرين المذكورين، نستنتج أنّ الصحابة كانوا يميّزون بين كلام الله تعالى وكلام رسول الله ﷺ، وهذا الأمر يعني حسن خلقه وتسامحه معهم وفق أحكام الشريعة وقد تحقّق بفضل الجهود الحثيثة التي بذلها صلوات الله عليه، حيث كان يؤكّد لهم بأنّه بشرٌ مثلهم لكنّ الله خصّه بوحي السماء، لذا طلب منهم أن يتعاملوا معه بصفته إنساناً يأكل الطعام ويمشي في الأسواق.

على الرغم من أنّه كان قادراً على فرض رأيه على المسلمين نظراً لاختصاصه بالوحي ونبوغه الفكري وعلمه بصوابه من دون أدنى ترديد كما حدث في حرب أحد، لكنّه لم يكن يفعل ذلك وجعل علاقته بصحابته متقوّمة على أساس التعامل الأخوي والرأي المتبادل من دون أن يسعى لتحويلها إلى علاقة بين حبيبٍ ومحبٍّ، وهذا الأمر لم يقتصر على الأمور الثانوية فحسب، بل هو مشهودٌ أيضاً في القضايا المصيرية، إذ كان يستشيرهم ويتبادل الرأي معهم.

قد ينتقد البعض هذا الكلام لأسباب مختلفة، لكننا نردّ عليهم بأنّ ما يحظى بأهمية بالغةٍ ويجدر بالبحث والتحليل في هذا المجال هو ما اتّخذه النبي ﷺ من مواقف تجاه صحابته وليست مواقف الصحابة تجاهه، فحينما يريد إقناعهم بقبول

أقواله وأفعاله لم يكن يربط كلامه بكلام الله تعالى كي لا يعترض عليه أحدٌ وبغية أن لا يتعرّض الإسلام لتحدٍّ إثر مخالفة البعض ولا سيّما عند ارتباط الموضوع بقضايا هامة يواجهها المسلمون بعد لقائه بالرفيق الأعلى؛ ومن هنا يثبت بطلان رأي ماكس فيبر الذي عدّ شخصيته كاريزماتية عاطفية.

كما هو معلوم فإنّ الحركات التي انطلقت على أساس تأثير الشخصيات الكاريزماتية عادةً ما تكون متزعزعةً وغير مستقرّة لكونها تتمحور في أساسها على قائدها العاطفي فحسب، ومن ثمّ فهي قصيرة الأمد وغير ثابتة؛ لذلك نجد أنّ نبيّنا الكريم ﷺ كان يحاول دائماً ترسيخ المبادئ الإسلامية بعيداً عن العواطف الشخصية لأتباعه الذين كانوا يكتفون له كلّ المحبّة والاحترام بغية تأصيل الإسلام وترسيخ مبادئه السماوية الحقّة في أنفسهم بقناعة وإيمان صادقٍ من خلال تعليمهم الأصول والقوانين الصائبة وإشراكهم في إدارة شؤون المجتمع.

هل كان أتباع النبي ﷺ من محاربي عرب البادية؟

بحوث ماكس فيبر حول الطبقات الاجتماعية الحاملة لراية الأديان والمدافعة عنها، فيها غموضٌ حول ماهية هذه الطبقات، إذ لا يُفهم من كلامه ما إن كان يروم في حديثه عنها بيان تطلّعاتها إلى تحقيق مصالح اقتصادية وسياسية مشتركة أو أنّه أراد من ذلك بيان ميزاتها الشخصية والنفسية فحسب. لو دقّقنا في وجهات نظره وآرائه التي تبناها، وإذا أخذنا بنظر الاعتبار التقسيمات الاجتماعية التي ذكرها لمختلف الفئات من قبيل المحاربين والمزارعين والبيروقراطيين والمثقفين، نستنتج أنّه كان يقصد المعنى الأوّل؛ كما نستشفّ المعنى الثاني لو تعمّقنا في فروعيات هذه التصنيفات وما طرحه حولها من مباحث ذات الصلة بالخصائص والخصال النفسية للمزارعين والمحاربين وسائر الفئات الاجتماعية. وعلى هذا الأساس سوف نسوق البحث في إطار فرضياتٍ شرطية:

دراسات استشرافية / العدد السادس / شباط ٢٠١٦ م

- لو كان مراده من الطبقة الاجتماعية الحاملة لراية الدين أشخاصاً تربطهم مصالح مشتركة على الصعيدين السياسي والاقتصادي في عصر صدر الإسلام، فهل هناك شواهد تاريخية تؤيد صحة هذا الادعاء؟

للإجابة عن هذا السؤال لابدّ من مراجعة المصادر التاريخية، لذا عند تسليط الضوء عليها نستلهم منها أنّ أصحاب النبي الأكرم ﷺ لم يكونوا من فئة اجتماعية واحدة، إذ لكل واحدٍ منهم حرفته التي يمتنّها ممّا يثبت لنا انتفاء وجود مجموعة تربطها مصالح مشتركة، فغالبية المهاجرين كانوا يزاولون مهنة التجارة والنشاطات الاقتصادية، في حين أنّ معظم الأنصار كانوا مزارعين. وهذا الأمر بطبيعة الحال يدلّ على عدم وجود مهنة مشتركة بينهم بحيث تجعلهم من صنفٍ واحدٍ وتربطهم بمصالح مشتركة، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ عبد الحيّ الكتاني صاحب كتاب نظام الحكومة النبويّة المسمى بـ (التراتب الإدارية) ذكر ٣٤ حرفاً امتنّها المسلمون الأوائل، نذكر منها الأمثلة الآتية:

- (التجارة) أبو بكر بن أبي قحافة وعبد الرحمن بن عوف وطلحة بن عبيد الله.
- (البنزاة) عثمان بن عفّان.
- (القراض) يعقوب مولى الحرقة.
- (بيع السلاح) نوفل بن الحرث بن عبد المطلب.
- (بيع الطعام) سالم بن عبد الله.
- (الخرابة) زينب بنت جحش.
- (الدباغة) أمّ المؤمنين سودة.
- (تأجير الأراضي) ابن مسعود.
- (القبالة) سلمى زوجة أبي رافع.
- (صناعة السيوف) الخباب بن الأرت.
- (حفر القبور) أبو عبيدة الجراح.

- (الطباة) الحرث بن كلة.
- (صناعة النبل) سعد بن أبي وقاص.
- (البيع المتجول) أبو هريرة.
- (الحلاقة) سلمان.

هذه بعض المشاغل التي ذكرها الكتاني في عهد رسول الله ﷺ، وهناك مشاغل عديدة أخرى لم نشر إليها من قبيل الحجامة والتجبير (٢٤).

ولعلّ ماكس فيبر استنتج أنّ أتباع النبي محمد ﷺ كانوا محاربين مشاهين للفرسان الأوروبيين لكونهم جعلوا الحرب هدفاً لهم بحيث كان دخلهم المادي متقوماً على القتال والحروب وكسب الغنائم. وتجدر الإشارة إلى أنّ الأمر الذي دعا هذا المفكر لتصور ذلك هو كثرة الوقائع العسكرية التي شهدتها عصر صدر الإسلام والتي تقدّر بغزوة أو سرية كلّ اثنين وأربعين يوماً، لكنّ هذا التصور في الحقيقة عارٍ من الصحة لأنّه لا يستند إلى أيّ شاهدٍ تاريخيٍّ، إذ لم يرد في مصادر التأريخ والسيره أنّ رسول الله ﷺ خصّص رواتب شهرية للمجاهدين كي يمتهنوا الخدمة العسكرية وظيفَةً لهم. وإذا كان مراد فيبر من طبقة المحاربين بعض المقاتلين الذين انضموا إلى صفوف المسلمين في سوح القتال بغية حيازة الغنائم، يجاب عليه أنّه كما كان مجموعة من صحابته صلوات الله عليه يزاولون النشاطات الاقتصادية والمشاغل الأخرى، كذا هو الحال بالنسبة إلى الدوافع التي دعت الناس إلى مسانדתه، فهي متنوّعة أيضاً.

وقد ميّز المستشرق البريطاني هاملتون روسكن جب بين الطبقات الاجتماعية في عصر البعثة النبوية وصنّفها في ثلاثة مجاميع حسب دواعي اعتناقها الإسلام، وقال: «المجموعة الأولى اعتنقت الإسلام وتبنّت كافة تعاليمه عن رغبة وإيمان، والثانية ساندته لدواعي نفعية ولم تكن ملتزمةً بتعاليمه إلا بشكلٍ ظاهريٍّ، والثالثة تجسّدت في أعراب البادية الذين اعتنقوه طمعاً بغنائم الحرب أو خشيةً من شوكة المسلمين» (٢٥).

يمكننا مقارنة هذا التصنيف مع ما ورد في القرآن الكريم الذي صنّف المسلمين ومن تظاهر بالسير في ركبهم كما يلي:

(١) المؤمنون حقاً (المسلمون أصحاب العقائد الصحيحة).

(٢) المسلمون الاجتماعيون (الذين اعتنقوا الإسلام إثر ظروفهم الاجتماعية).

(٣) المنافقون.

بطبيعة الحال فإنّ المؤمنين هم الذين ساندوا النبيّ الأكرم ﷺ بإخلاصٍ وبكلّ ما أوتوا من قوّة، إذ كلفهم ذلك ثمناً باهضاً، فلو تتبّعنا الغزوات والسرايا في عصر صدر الإسلام لثبت لنا ذلك جليّاً، ولا سيّما أنّهم حتّى السنة الخامسة من الهجرة لم يمتلكوا المقوّمات اللازمة لمواجهة الأعداء المدجّجين بالسلّاح، إذ في تلك السنة اندلعت موقعة الأحزاب التي كانت هزيمتهم فيها أمام المشركين مؤكّدة على وفق الحسابات العسكرية والمادّية؛ ولا يختلف اثنان أنّه في هكذا ظروف لا يمكن للأطماع والمصالح المادّية أن تكون سبباً في صمودهم أمام الأعداء وتعريض حياتهم للخطر، لذا من الحماقة بمكانٍ أن يزعم أحدٌ أنّ الدوافع المادّية والدينيّة كانت السبب في مؤازرتهم للنبيّ الأكرم ﷺ، ويؤيّد ذلك أيضاً أنّ طبقتي المسلمين الاجتماعيين والمنافقين لم تقدّما الدعم له في تلك الآونة. قال تعالى في كتابه الكريم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنَا قُلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ﴾^(٢٦)، وقال أيضاً: ﴿فَإِنْ رَجَعَكَ اللَّهُ إِلَى طَائِفَةٍ مِنْهُمْ فَاسْتَأْذَنُوكَ لِلْخُرُوجِ فَقُلْ لَنْ نَخْرُجَ مَعِيَ أَبَدًا وَلَنْ تُقَاتِلُوا مَعِيَ عَدُوًّا إِنَّكُمْ رَضِيتُمْ بِالْقُعُودِ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَاقْعُدُوا مَعَ الْخَالِفِينَ﴾^(٢٧).

ومن الجدير بالذكر هنا أنّه كان بين المنافقين والمسلمين الاجتماعيين أشخاصٌ اعتنقوا الإسلام متأثرين بالروح الاجتماعية التي كانت سائدة في المدينة المنورة آنذاك، لكن لم يساند رسول الله ﷺ بالنفس والمال سوى المؤمنين الحقيقيين الذين بذلوا

الغالي والنفيس على الصعيدين الاجتماعي والاقتصادي دعماً لدين الله ونبيه الكريم، ومن ثمّ أثمرت جهودهم عن رفع راية الإسلام في شتّى أرجاء المعمورة وصموده أمام جميع التحديات التي واجهها على مرّ العصور. اللافت للنظر هنا أنّ المؤمنين لم يطمحوا لتحقيق أية مصالح اقتصادية من وراء ذلك، وبالفعل فالتأريخ يذكر لنا في أنصع صفحاته أنّهم مع كلّ انتصاراتهم الباهرة لم يحظوا بثرواتٍ طائلة، بل حتّى أوضاعهم الاقتصادية لم تتغير ولا سيّما المهاجرون قبل فتح مكّة، إذ كانوا فقراء ولم يمتلكوا مؤهلاتٍ ماديّة كبيرة^(٢٨).

بناءً على ما ذكر، سوف نرتّب مباحثنا النقدية كما يأتي:

- إن ادّعى ماكس فيبر وجود طبقةٍ اجتماعيةٍ نافذةٍ تربطها مصالح مشتركة في عصر صدر الإسلام تتمثّل في المحاربين من عرب البادية، نقول في الردّ عليه:
أولاً: تعدّد أنماط الأعمال التي امتنعها المسلمون آنذاك يثبت لنا بطلان ادّعاء وجود طبقةٍ اجتماعيةٍ ذات مصالح مشتركة.

ثانياً: لم تكن الحرب هي المصدر الأساسي الذي يعتمد عليه المسلمون في تلبية متطلبات حياتهم الماديّة، لأنّ النبيّ ﷺ لم يخصّص رواتب شهرية أو ما شاكلها للمجاهدين، كما أنّ الظروف الاجتماعية التي كانت سائدةً آنذاك لم تكن لصالح المسلمين كي يتسنّى لهم تحقيق منافع شخصية وفئوية من وراء إسلامهم؛ ومن هنا يتّضح السبب في عدم رغبة المنافقين والمسلمين الاجتماعيين بمؤازرة النبيّ عسكرياً.

يبدو أنّ هذا المفكّر خلال بحوثه حول عصر صدر الإسلام حاول تسليط الضوء على الموضوع في إطارٍ مبسّطٍ، إذ بدل أن يتطرّق إلى الحديث عن العلاقات المعقّدة بين المهاجرين والأنصار واليهود والمنافقين والمؤمنين، ساق مباحثٍ آخر واعتبر جميع المؤازرين لرسول الله ﷺ بأنّهم من صنفٍ واحدٍ وزعم أنّ المزية التي تجمعهم هي السعي وراء تحقيق مصالح ماديّة من الغنائم التي يكتسبونها في حروبهم؛

ناهيك عن أنه لم يكثرث بسلسلة الأحداث التي شهدتها الساحة في عصر البعثة النبوية، فأعراب البادية على سبيل المثال لم يعتنقوا الإسلام إلا بعد فتح مكة في السنة التاسعة للهجرة التي عرفت بـ (عام الوفود) وفي تلك الآونة كانت شوكة المسلمين قويةً ولم يكونوا بحاجةٍ إلى دعم هؤلاء الأعراب، بل الأمر كان على العكس من ذلك إذ اعتنقوا الإسلام بعد أن وجدوا أنفسهم مقابل دولةٍ إسلاميةٍ مقتدرةٍ عاصمتها المدينة المنورة.

إن انخراط أعراب البادية في ركب المسلمين في العصر الإسلامي الأول قد كان له تأثيرٌ إلى حدٍّ ما من حيث تبسيط صورة الإسلام، لكن تأثير الطبقة الأرسطراطية من قبيلة قريش كان لها الوقع الأكبر في هذا الصعيد، وبالأخص بنو أمية الذين تغلغلوا في العمق الإسلامي وأثروا على التعاليم الإسلامية أكثر من أية فئةٍ أخرى؛ وهو ما غفل عنه ماكس فيبر.

- لو افترضنا أن ماكس فيبر لم يعتبر المحاربين من عرب البادية بأنهم طبقة اجتماعية لها مزايا مشتركة من الناحية الاقتصادية، وأنه كان يؤكد على بيان طباعهم وأخلاقهم ولم يكن يقصد أن الإسلام قد بُني على أكتافهم؛ فهل أن رأيه هذا باطلٌ في ظل الحقائق التاريخية التي ذكرت حول الإسلام أو لا؟

لو أذعننا بما ذهب إليه هذا المفكر، فلا مناص لنا من الإقرار بأن أتباع النبي الأكرم ﷺ كانوا يتبعون الشهوات والملذات الدنيوية إلى جانب كونهم بغاة حروبٍ وذوي قلوبٍ قاسيةٍ لا يمتلكون أي جانبٍ من مقومات الإيمان والتقوى، ولم يكن إسلامهم سوى علاقةٍ عاطفيةٍ متبادلةٍ مع النبي محمد ﷺ ومن ثم تمكنوا من فرض ميزاتهم الخلقية على الإسلام.

وفي مقابل آراء فيبر، نحا تيرنر منحى آخر وقال: «لقد نشأ الإسلام في مدينة مكة التي هي بيئةٌ حضريةٌ ومن ثم أثمرت شجرته في المدينة. كثير من أصول الدين التي جاء بها النبي محمد قد طرحت إلى جانب القضايا التجارية، ومعظم العبارات

والمصطلحات القرآنية ذات الطابع التخصصي تطغى عليها صبغة تجارية^(٢٩). وقال في موضع آخر: «عصر صدر الإسلام يعكس تفوق القوانين الحضريّة - المدنية - على التقاليد والأعراف البدوية، وتفوق السلطة الحضريّة على القدرة البدوية»^(٣٠).

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ المراد من مفهوم الحضريّة في الكلام المذكور هو نمط حياة سكنة المدن في عصر صدر الإسلام، لأنّ المدنية التي كانت سائدة في شبه الجزيرة العربية آنذاك تختلف بطبيعتها عن المدنية الأوروبية الغربية في القرون الماضية، والأجواء المدنية في عصرنا الراهن تعني ما يأتي:

- كثافة سكانية عالية.
- علاقات اجتماعية وغير اجتماعية عامّة.
- تقسيم متواصل للمهام الاجتماعية.
- رواج مقرّرات وأعراف مدنية.
- وجود شبكة معقّدة من العلاقات الرسمية.

كما نلاحظ فإنّ هذه القضايا لم تكن موجودة في مكّة والمدينة إبان عصر البعثة النبوية، لذا فإنّ تنامي الإسلام وانتشاره في هاتين المدينتين لا يعني أنّه دينٌ حضريٌّ وأنّ سكتتها امتازوا بنفس الخصال النفسية لسكنة المدن في العصر الحديث.

إذن، السؤال الآتي يطرح نفسه هنا: هل الإسلام دينٌ لسكنة البادية أو هو دينٌ للحضر؟

للإجابة عن السؤال المذكور، نقول: إنّ المراودات التجارية لأهالي مكّة مع حضارات الشرق الأوسط في تلك الآونة، ومجاورة أهالي المدينة المنورة لأهل الكتاب من يهود ونصارى؛ كانتا سبباً في تعرّفهم على كثير من شؤون التمدّن وثقافات الشعوب الأخرى، والأمر الذي كان مشهوداً بشكلٍ كبيرٍ في تلك الآونة هو اطلاعهم على كثير من المسائل الدينية في الديانتين المذكورتين وهو أمرٌ جعلهم مستعدّين لسلوك

نهج الزهد عن الدنيا بغية نيل السعادة في الحياة الآخرة التي وعدهم بها رسول الله ﷺ. إضافةً إلى ذلك فإنّ طباعهم وتقاليدهم كانت تختلف عن أعراف أعراب البادية الذين كانوا يؤاخذون أهل مكّة على نزعتهم الاقتصادية وحبّ المال، ويؤتّبون أهل المدينة على استقرارهم في موطنهم وعدم تنقلهم في أكناف البادية.

ماكس فيبر غفل عن هذه الحقيقة لدرجة أنّه لم يميّز بين نمط حياة أعراب البادية وسكنة مكّة والمدينة، إذ ليس هناك أيّ تطابقٍ بين الأعراف والتقاليد التي سادت في شتّى نواحي شبه الجزيرة العربية، بل قد يحدث تعارضٌ بينها أحياناً.

صحيحٌ أنّ شريعة النبيّ محمد ﷺ لم تكن من سنخ معتقدات قريش وتعارضت مع قيمهم الأرستقراطية والرأسمالية، لكنّ ذلك طبعاً لا يعني تطابقها مع القيم البدوية مطلقاً؛ أي: إنّ الإسلام ليس ديناً حضرياً ولا بدوياً، بل هو مظهرٌ للقيم السامية التي جاء بها خاتم الأنبياء صلوات الله عليه وآله وتلك الأصول الناجعة التي سادت في هاتين البيئتين لكون هدفه تأسيس مجتمعٍ توحديٍّ بأرفع المبادئ السمحاء. يقول الباحث الياباني توشييهيكو إيزوتسو في هذا الصدد: «لقد تبنّى الإسلام أهمّ المبادئ الإنسانية القبلية، مثل السخاء والشجاعة والصدق والوفاء، وأضفى عليها مضامين جديدة» (٣١).

ولا شكّ في كون ماكس فيبر قد ارتكب خطأً فادحاً في زعمه أنّ المسلمين الأوائل كانوا من أعراب البادية الذين يتّصفون بالعنف وقساوة القلب وأنّهم لا يرغبون بروح الزهد والورع ولا يؤمنون بعالم الآخرة ولم يكن اتّباعهم للنبيّ محمد ﷺ إلا لتحقيق مكاسب دنيوية وملذّاتٍ مادّية. الحقيقة التاريخية الدامغة التي لا ينكرها أيّ باحثٍ مدقّقٍ هي أنّ المسلمين الأوائل لم يكونوا من أعراب البادية كما أنّهم لم يرفضوا حياة الزهد والورع؛ فالسبب في توهم هذا الباحث يكمن في الطبيعة الصحراوية الخشنة التي عاش في كنفها مسلمو عصر صدر الإسلام، حيث كانت بيئتهم قاسيةً وواجهوا مصاعب في الحياة، لذا فليس من المحتمل بمكان أنّهم كانوا

منغمسين في المِلدّات الدنيوية بحيث يصعب عليهم فهم دينٍ سَمَويٍّ حقٍّ.

يبدو من أقوال هذا المفكّر أنّه خلط بين أمرين، كما يأتي: يعتقد بعض الباحثين من أمثال واط وثيودور نولدكه ومرجليوت، أنّ الديانات التي سادت العرب قبل ظهور الإسلام كانت دنيويةً وترتكز نوعاً ما على بعض متطلّبات حياتهم البدوية، من قبيل تحقيق النصر في غاراتهم على بعضهم والدفاع عن مصادرهم المائية وسيطرتهم على المراعي، إضافةً إلى اتّصافها بالطباع القبلية والبشرية؛ وعلى هذا الأساس أَعرضوا عن اعتناق دياناتٍ ذات إيديولوجيةٍ عالميةٍ. يضاف إلى ذلك عدم رواج عقيدة المعاد والحياة بعد الموت بشكلٍ ملحوظٍ بينهم لأنّهم صاغوا دياناتهم على ضوء بيئتهم الطبيعية التي عاشوا في رحابها واستلهموا منها تعاليمهم العقائدية، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه النزعة - التي يمكن وصفها بأنّها شكوكيةٌ - وتحدّث عن المعتقدات التي كانت سائدةً بين مشركي مكّة. وكما يبدو فإنّ هذا الأمر قد أوقع فير في إيهامٍ بعد أن ربط بينه وبين روح الزهد لدى أتباع النبي ﷺ، فالواقع هو عدم وجود ارتباطٍ منطقيٍّ بينهما؛ إذ لو كان العرب آنذاك غير مؤمنين بعالم الآخرة ويعتبرون الدين وسيلةً لتحقيق الرفاهية والأمان في الحياة الدنيا، فليس من الصواب بمكانٍ استنتاج أنّهم تجرّدوا عن نزعة الزهد والتقوى، كما ليس من الصواب زعم أنّهم عجزوا عن الاتّصاف بهكذا نزعة.

إنّ المسلمين الأوائل ما تخلّوا عن الدنيا وفي الحين ذاته ما انغمسوا باللّهو والمِلدّات المادّية لكونهم لم يسلكوا منهجاً مناظراً لما انتهجه البيورثانيون أو الكاثوليك؛ والسبب في ذلك بكلّ تأكيدٍ لا يرجع إلى الطباع البدوية التي تحول دون تحقّق هذا الأمر، بل منشأ نزعتهم الإسلامية الخالصة يكمن في تلك التعاليم السمحاء التي جاءهم بها خاتم الأنبياء ﷺ والتي ردعتهم بشدّة عن سلوك نهج الرهينة الذي رُفض جملةً وتفصيلاً.

لقد نهى الإسلام عن الرهبانية في الحياة الدنيا مع تأكيده الشديد على ضرورة الإيمان بالمعاد في عالم الآخرة بصفته ركناً أساسياً في الإسلام ممّا يعني أنّ المبادئ الإسلامية تحفّز على السعي إلى السعادة والنجاة، لكن بشكلٍ يختلف عمّا هو موجود في الأديان الأخرى.

- هل أنّ النبيّ محمد ﷺ أثر على أتباعه في ظلّ علاقته معهم أو أنّه تأثر

بهم؟

استناداً إلى ما ذكر آنفاً حول نظرية ماكس فيبر، فإنّ التعاليم التي يأتي بها كلّ دينٍ إبان نشأته الأولى هي حصيلةٌ للتعامل المتبادل بين النبيّ المرسل والطبقة الاجتماعية التي تتبنّى تعاليمه، أي: إنّ خصائص كلّ منهما هي التي تصوغ هذه التعاليم؛ لكننا أثبتنا أنّ ما يصنع هوية أحد الأديان هو نوع الصلة التي يوجد بها النبيّ وأتباعه فيما بينها مضافاً إلى الخصائص التي يمتاز بها كلّ واحدٍ منهما. حسب رأي فيبر فإنّ النبيّ محمد ﷺ بصفته قائداً عاطفياً، تأثر إلى حدٍّ كبيرٍ برغبة أصحابه واستجاب لكلّ طلباتهم!

هذه الصورة التي طرحها فيبر حول نبينا الكريم لا نستشفّ منها أيّ اقتدارٍ إصلاحيٍّ له حيث يعرّيه عن التأثير على من أتبعه، لذا فالسؤال الآتي يطرح نفسه: هل كان رسول الله ﷺ عاجزاً عن مواجهة البنى الاجتماعية التي كانت سائدةً في زمانه بحيث لم يتمكن من التأثير على المجتمع؟

إنّ المصادر التاريخية تدلّ بوضوحٍ على أنّ النبيّ محمد ﷺ حين إقامته في المدينة المنورة بادر بإجراء إصلاحاتٍ جادّةٍ في شتى المجالات السياسية والثقافية والاجتماعية وغيرها، كما أسس جيشاً واتباعاً خططاً عسكريّةً لا نظير لها وعيّن ولاةً وقضاةً وعمّالاً يتفاوضون أجوراً محدّدةً من دون أن يسمح لهم باقتناص ما شاؤوا من بيت المال، ناهيك عن وضعه قوانين دستورية وإجرائه إحصائيات سكانية وفسح المجال للنساء

في طلب العلم، ناهيك عن كثير من النشاطات الأخرى الفريدة من نوعها والتي تثبت برمتها مدى تأثيره الكبير على مجتمعه. إنه لم يكن مجرد قائد ذي شخصية كاريزماتية بحيث يصبح موته سبباً لأفول نجم نهضته الدينية واضمحلال تعاليمه السمحاء بمرور الزمان، فالأمر على عكس ذلك تماماً، كما أنه بذل جهوداً حثيثةً لوضع قوانين ومقررات على مختلف الأصعدة وقام بإجراء إصلاحات وتغييرات واسعة النطاق لم يسبقه بها أحد^(٣٢).

دراسات استشرافية / العدد السادس / شتاء ٢٠١٦ م

من المؤكد أن مجرد إحصاء الإجراءات التي اتخذها خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله لا يعدّ كافياً لإثبات مدى تأثيره البالغ على البنية الاجتماعية التي عاش في كنفها، إذ قد يبرر البعض ما قام به بأنه أمرٌ مترتبٌ منطقياً على نهضته وبالتالي فهو يزول بعد التحاقه بالرفيق الأعلى؛ لكننا إن سلطنا الضوء على واقع المجتمع الجاهلي الحاكم في شبه الجزيرة العربية آنذاك وحضارتي الفرس والروم قبل الإسلام، وقارننا ذلك مع الحضارة الإسلامية في القرنين الثاني والثالث بعد الهجرة، نجد أن المبادئ السامية في نهضة النبي محمد صلى الله عليه وآله لم تقتصر على أيام حياته، بل حافظت على ميزاتها الفريدة رغم كل تلك التحريفات التي طالتها من قبل بني أمية ومن لفّ لفهم.

ماكس فيبر عند بيانه وتحليله لميزات عصر صدر الإسلام اعتبر النبي صلى الله عليه وآله الخاتم صلى الله عليه وآله شخصاً يتصرف بانفعالٍ وعاطفةٍ بغية تحقيق أهدافه لدرجة أنه كان يدعن لطلبات أتباعه حتى وإن كانت تنصبّ في ملذّاتهم الدنيوية ومصالحهم الشخصية أو الفئوية، لكنّ المفكّر برايان تيرنر قال في هذا الصدد:

«إنّ القرآن والشواهد التاريخية المرتبطة بحياة المسلمين الأوائل يدلان بوضوح على كون النبي وأتباعه يعارضون جميع أشكال النزعات النفعية في الإسلام»^(٣٣).

القسم الثاني

شخصية ماكس فيبر في بوتقة النقد والتحليل

في القسم الأول من البحث تطرّقنا إلى نقد نظريات المفكر ماكس فيبر، وفي هذا القسم سوف نتناول شخصيته من هذه الزاوية أيضاً، أي سنسلط الضوء على الأسباب التي دفعته لتبني آرائه ونظرياته حول الإسلام.

بغض النظر عن صحّة أو سقم نظريّات فيبر، نطرح السؤالين الآتيين:

أولاً: هل اعتمد هذا المفكر في بحوثه على مصادر تاريخية معتبرة لاستقصاء المعلومات التي طرح نظرياته على أساسها؟

ثانياً: هل اتبع منهجاً موحّداً في التعامل مع المفاهيم التي تمحورت بحوثه ونظرياته حولها، مثل الكاريزما والطبقة الاجتماعية الحاملة لراية الدين؟

المصادر التاريخية التي اعتمد عليها فيبر:

المصدر الذي اعتمد عليه ماكس فيبر في نظرياته التي طرحها حول الإسلام هو من تأليف (أتش. بيكر)، لكنّه ليس من المراجع التاريخية المعتبرة في البحث العلمي، لذا فهو لم يطرح آراءه على وفق منهجٍ علميٍّ صائبٍ ناهيك عن أنّ الروايات التي نقلها من هذا الكتاب تعدّ من جملة الروايات غير الصحيحة. ولا يستبعد أنّ السبب في طرحه لنظرياتٍ خاطئةٍ تتمحور حول جانبٍ واحدٍ يرجع إلى عدم اعتماده على المصادر التاريخية المعتبرة، لأنّه باحثٌ مدقّقٌ ويراعي جانب الحيطة والحذر، لكنّ هذا الأمر دعا برايان تيرنر لأن يعتبره متعمّداً في أطروحاته التي تمسّ تأريخ صدر الإسلام ورأى أنّه يكتنّ الضغينة للمسلمين^(٣٤).

- هل كان مفهوم (كاريزما) ذا معنى ثابت في رؤية ماكس فيبر؟

من المؤاخذات التي تذكر على هذا المفكر أنه لم يتعامل مع المفهوم الاصطلاحي لـ (كاريزما) وفق نسقٍ واحدٍ وعلى أساس دلالةٍ معيَّنة، ففي تعريفه له جعله معادلاً لنهضةٍ ثوريةٍ تظهر إلى جانب الأعراف والتقاليد؛ ولكن شيئاً فشيئاً أصبح هذا المعنى رهيناً للماضي والحاضر والمستقبل لدرجة أن فيبر جعله أمراً ذا عواقب سيئة لكونه يؤدي إلى تضيق النطاق الاجتماعي والاقتصادي؛ ومن ثمَّ فالأهداف السامية من وراء الدعوة إلى الحق والسير في المنهج القويم تضمحلُّ وتتلاشى بسبب الدوافع الشخصية والنزعات النفعية، وكما يقول برايان تيرنر: «الأسلوب الذي اتبعه فيبر في التعامل مع مفهوم (كاريزما) يركز على نفي استمرار الميزة الكاريزماتية بصفاتها قدرة اجتماعية راسخة»^(٣٥).

لقد كان حريٌّ بماكس فيبر أن يقوم قبل كلِّ شيء بتعيين مدى تأثير الشخصية الكاريزماتية على الذين يحيطون بها ومقدار تأثيرها بهم، حيث نستشف من كلامه أنه يهتمُّ الشخصية الثورية العاطفية للقائد ويجرِّدها من كلِّ اقتدارٍ يذكر بشكلٍ غير مباشرٍ.

نظرةٌ تاريخيةٌ على فرضيات فيبر حول الإسلام:

من الأساليب المتبعة على صعيد نقد شخصية أحد المنظرين، إلقاء نظرةٍ تاريخيةٍ على الفرضيات التي طرحها حول موضوع البحث؛ وهذا الأمر بدوره يحظى بأهميةٍ كبيرةٍ في مجال نقد شخصية ماكس فيبر لكونه ممن وضعوا أسس المنهجية الإدراكية التي يقوم الباحث على أساسها باستقصاء المرتكزات الذهنية للشخصية التي يتمحور عليها البحث، ومن ثمَّ يستنتج دلالات أعماله ويتوصّل إلى المعاني التي رام معرفتها. بناءً على ما ذكر يطرح السؤال الآتي: مع أن ماكس فيبر التزم جانب الحيطة والحذر في طرح مباحثه، ورغم أن معظم نظرياته عبارة عن احتمالاتٍ يصحَّ وصفها بالصحة أو السقم؛ لكن كيف أخفق في دراسة الإسلام وتحليله على وفق متبنياته الفكرية وأصول

البحث التي جعلها مسلكاً له؟

حسب اعتقادنا فالإجابة عن هذا السؤال تقتضي تسليط الضوء على جينيالوجيا تأريخانية فرضيات هذا المفكر حول الإسلام كي يتضح لنا واقع الأجواء المشوبة بالضلال والتي سادت في العالم المسيحي الغربي، ومن ثمّ ينكشف لنا السبب في عدم حياده لدى تحليله تأريخ البعثة النبوية المباركة.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الإسلام في باكورة ظهوره واجه تضارباً في المصالح مع اليهودية وليس المسيحية، لذا ناهضه اليهود وحرّضوا الناس لمعاداته وتأمروا ضدّ الحكومة الفتية التي أسّسها خاتم الأنبياء والمرسلين ﷺ؛ في حين أنّ علاقة المسلمين آنذاك كانت متقومةً على التفاهم والاحترام مع نصارى نجران والحبشة.

في سنة ٦٣٢هـ وبعد عامٍ من وفاة النبي ﷺ بالتحديد، انطلقت الفتوحات الإسلامية وطالت في بادئ الأمر الشام وبيزنطة فانتسعت رقعة البلاد الإسلامية، وإثر الانتصارات المذهلة التي حقّقها المسلمون ترعزعت أركان الإمبراطورية الرومية المسيحية حيث وجدت نفسها أمام خطرٍ قادمٍ من الشرق يهدّد كيائها. وبكلّ تأكيد فإنّ الإسلام لم يكن مجرد تهديدٍ عسكريٍّ بالنسبة إلى العالم الغربي في تلك الآونة، بل كان مدّاً مقدّساً على مختلف الصعد الفكرية والثقافية بعد أن تحدّى جميع ثقافات العالم بمبادئه القيّمة وتعاليمه الراقية؛ فلو قارنّا بين المثل التي كانت سائدةً في تلك الآونة سواءً في شمال الجزيرة العربية أو في الغرب النصراني، لوجدنا أنّ المسلمين بشتّى مستوياتهم الفكرية يختلفون عن غيرهم، فالتدرّج الرتبي في الكنيسة ورهينة قساوستها جعلاً من المسيحية ديناً معقّداً ذا تعاليم شاقّة، بينما الإسلام على العكس من ذلك تماماً، إذ إنّ ديناً لا يكلف أتباعه أكثر من طاقتهم ويرفض الرهينة وتعاليمه سمحاء متساهلة، ناهيك عن أنّه ينسجم مع جميع متطلّبات الحياة الدنيا ولا يعرض عنها في عين دعوته المؤكّدة للمساواة والعدل بين الناس وتشجيعه على طلب العلم والمعرفة والتمحيص والتدقيق في مختلف المجالات الفكرية بعد أن ذمّ الانزواء عن المجتمع

كتاب
الدين
النبوي
البارئ

عصر صدر الإسلام / علي رضا شجاعى وناصر صنتعي شرفي

ونبذ التحجّر الفكري جملةً وتفصيلاً.

لقد تنامى الإسلام وبلغ درجة النضوج في مدّة قياسيةٍ ومن ثمّ حظي المسلمون بسلطاتٍ واسعةٍ وحصلوا على ثرواتٍ هائلةٍ من البلاد التي فتحوها مع عدم التفریط بالتعاليم المرنة السمحاء في شتى مجالات الحياة، وهذه الأمور برمتها لم يكن لها وجودٌ في الأنظمة الأرستقراطية والإقطاعية التي كانت حاکمةً على الكنيسة الرومية طوال قرون.

الإسلام حاله حال الديانة المسيحية، حيث يعتبر نفسه أكمل الديانات السماوية، لذلك دعا سائر الأمم لاعتماقه في حين أنّ المسيحية ترى أنّ هذه الدعوة هي من حقّها؛ ومن هنا بدأت المواجهة بين هذين الدينين السماويين. حينما رأى النصارى أنّ الإسلام يهدّد كيان دينهم الذي طالعه التحريف بذلوا جهوداً حثيثةً للحفاظ على استقرارهم وانسجامهم، ومن السبّل التي تشبّثوا بها تشويه صورة الإسلام واتّهام أتباعه بتهم واهية، ويمكن القول إنّ أول من تصدّى لهذه المؤامرة الخبيثة هو يوحنا الدمشقي الذي عدّ النبيّ محمداً ﷺ بأنّه أحد أتباع آريوس كما جعله على عقيدة المذهب النسطوري، وذلك بسبب تأكيد تعاليمه الإسلامية على أنّ المسيح إنسانٌ مخلوقٌ لله تعالى، وهو ما قال به آريوس ونسطور، كما أنّه زعم أنّ ما جاء به خاتم الأنبياء مقتبسٌ من أهل الكتاب، ولخّص ذلك في أمرين:

أولهما: معرفته الضئيلة بما قلّت قيمته من تعاليم أسفار العهدين القديم والجديد اللذين حصل عليهما عن طريق الصدفة.

الثاني: ما أخذه عن الراهب الآريوسي (بحيرا).

فقد عدّ الدمشقي أنّ نبيّنا الكريم ﷺ جمع علومه من بحيرا الراهب، ومن ثمّ بادر إلى إغواء عرب الجاهلية!

المباحث الجدلية التي طرحها هذا المحرّف حول الفترة التي قضاها النبيّ

محمد ﷺ في المدينة المنورة، تركز في أساسها على أمرين:

الأول: الرغبة الجامعة للنبي محمد ﷺ بالحرب والقتال.

الثاني: رغبته الجامعة بالنساء.

ولا ريب في أن الهدف من هذه المزاعم والتوجهات الفكرية هو تحريض الرأي العام المسيحي لمناهضة الإسلام وتضليله عن الواقع، ففي القرون الوسطى طغت النزعة الرهبانية المتطرفة وكبتت الرغبات الجنسية المشروعة لأرباب الكنائس إلى أبعد الحدود.

شخصيات سارت على نهج منحرف:

للأسف الشديد فإن المزاعم الواهية التي أشرنا إليها رغم هشاشتها ووضوح بطلانها، لكنّها وجدت من تبنّاها فيما بعد، حيث ارتكزت عليها آراء المستشرق جولد زيهر ومن شاكله من أمثال القديس بيذا والقس إيولوجيوس والقديس باول آريوس^(٣٦)، حيث راموا من ذلك تشويه الصورة الحقيقية للإسلام والمساس بشخصية خاتم الأنبياء ﷺ.

استمرت هذه النزعة المناهضة للإسلام حتى نهاية القرون الوسطى لدرجة أن الشاعر الإيطالي الشهير دانتي أليجيري صور نبي الرحمة محمد ﷺ وكأنّه في قعر جهنّم^(٣٧)، ففي ملحمته المعروفة (الكوميديا الإلهية) زعم أن نبي الإسلام وخليفه الحميم عليّ بن أبي طالب يواجهان عذاباً أليماً في الطبقة الثامنة من الجحيم ضمن عبارات سخيفة تترفع عن ذكرها هنا؛ ولكن رغم ذلك فقد حظيت هذه الأباطيل التي دوّنها بإقبال واسع في قارة أوروبا لقرون متوالية وكان لها وقع عظيم على الذهن المسيحي الغربي. هذه التناجات الأدبية الخيالية التي تجاوزت حدود احترام القيم والمبادئ المعنوية، ولا سيّما الإسلامية منها، قد شاعت بشكل كبير في عصر النهضة

والحادثة إبان سلطة الأتراك السلاجقة ومن بعدهم الأتراك العثمانيين وتجراً البعض على الرسول الأكرم ﷺ بزعم أنه نبيّ العرب ومظهرٌ لروح الشيطنة التركية - حاشاه الله من ذلك - إذ في الآثار المدوّنة إبان عصر النهضة والحداثة شهدت البشرية توجّهاتٍ تنصبّ في إهانة الأتراك وديانتهم، وقد ساعدت على ذلك أيضاً الحركات البروتستانتية التي شهدها العالم آنذاك؛ ومن أمثلة ذلك ما دوّنه الأديب وليم شكسبير، حيث قال على لسان الملك هنري الخامس: «أليس من المقرر أن نصنع ولدًا جميلاً خلال المسافة بين سانت دينس وسانت جورج والتي تبلغ يومين... ولدٌ نصفه فرنسيٌّ ونصفه الآخر بريطانيٌّ، ثم نرسله إلى القسطنطينية ليمسك بلحى الأتراك ويتحدّاهم؟»^(٣٨) نلمس من هذا الكلام مدى خشية النصارى ورعبهم من جيرانهم الأتراك العثمانيين، حيث كانوا يعتبرون القسطنطينية تهديداً لكيانهم.

رغم أنّ الكنيسة اضطرت لإجراء بعض الإصلاحات في أواخر عصر النهضة والحداثة، ومع أنّ الكنيسة الكاثوليكية تعرّضت إلى انتقاداتٍ لاذعةٍ من قبل القسيس الألماني مارتن لوثر؛ لكن كلّ ذلك لم يسفر عن التعرّض للإسلام وبقيت الأمور على حالها وتواصلت الجهود المعادية له عبر توجيه التهم الواهية له والمساس بتعاليمه السمحاء. الاختلاف الوحيد بين التوجّهات البروتستانتية والكاثوليكية تجسّد في أنّ البيوريتانيين يعتبرون البابا عدوّاً داخلياً والنبيّ محمّداً ﷺ عدوّاً خارجياً، ففي أساطير القرون الوسطى تمّ الترويج مرّةً أخرى إلى وصف شخصية خاتم الأنبياء بأنّه عدوّ المسيح (الذجال) وأنّه الشيطان.

ومّا قاله مارتن لوثر في مواعظه حول سفر التكوين في سنة ١٥٤٥ م ما يأتي: «ليسخط من شاء أن يسخط على البابا، فليتبرأ منه ويلعنه ويذمه لأنّه تعدّى على المسيح أكثر ممّا فعله محمّد. الأتراك يقتلون ويسلبون ويدمّرون أملاك النصارى وثرواتهم، إلا أنّ البابا لا ينفكّ عن الاعتراف بقرآنهم، ولربّما يؤدّي هذا الاعتراف إلى إنكار المسيح. إنّها عدوانٌ للكنيسة وعبدان للشيطان لأنّهم ينكران الأناجيل

الأربعة» (٣٩).

نلاحظ من هذا الكلام عدم اضمحلال تلك التوجّهات المتطرّفة البعيدة عن العدل والإنصاف، ونلمس فيه تعدياً غير مبرّرٍ على شخصية خاتم الأنبياء والمرسلين صلوات الله عليه وآله وعداءً للأتراك رغم وجود فرقٍ دينيةٍ خالصةٍ آنذاك، وأمّا التوجّهات البروتستانتية فقد اختلفت عن غيرها بكونها تعتبر البابا بأنّه الدجال الحقيقي.

في عام ١٥٣٢ م وبعد أن طعن مارتن لوثر في السنّ، قام بترجمة أحد المؤلّفات الأكثر عداءً للإسلام إلى اللغة الألمانية، وهو الكتاب الذي ألفه المبشّر المعروف بحقده على الإسلام ريكولدو دي مونتي في القرن الثالث عشر الميلادي، وبهذا الفعل أثبت مدى خشيته من انتشار الإسلام في أوروبا وخوفه من اعتناق النصارى له حتّى مع وجود الفرق الدينية الخالصة. من المؤسف بمكان أن آثار هذا القسيس تزخر بالمزاعم والتهم الواهية والإهانات ضدّ نبيّ الرحمة محمد ﷺ كما أنّه انتهج منهجاً وقحاً في الحديث عنه وعن دينه الحنيف، فعلى سبيل المثال، في مجلّدٍ واحدٍ من مؤلّفاته هناك ٧٥ مورداً حول الأتراك و ٢٥ مورداً حول نبيّنا الكريم وكلّها تتمحور حول أوصافٍ شيطانيةٍ (٤٠).

وكما هو معلومٌ فإنّ الكاتب الفرنسي فرانسوا فولتير يعدّ أكثر الكتّاب شهرةً ونفوذاً في القرن السابع عشر، ففي عام ١٧٤١ م ألف مسرحيةً تحت عنوان (Mahomet) وقد كان هذا العمل الفني هاماً بالنسبة إليه لدرجة أنّه عدّه أروع ما أنتجه. تجدر الإشارة إلى أنّه لم يراع الحقائق التاريخية الثابتة، حيث شبه النبيّ محمد ﷺ بأنّه محاربٌ متعطّشٌ للدماء ومتطلّعٌ إلى أقصى الحدود للسلطة وفتحٌ ينتهج السلب والنهب من المناطق التي يفتحها وصاحب فكرٍ تأمريٍّ بحيث إنّه يقتل أقرب الناس إليه لمجرد رغبته الجاححة في السلطة ونزعتة الهائجة في الجنس! لكنّ الباحث جواد

حديدي أكد على أن فولتير قد أدرك الحقائق الإسلامية السمحاء بالتدرج وعلى مرّ الزمان (٤١).

إضافةً إلى هذه النشاطات المناهضة للإسلام، فقد أصبح هذا الدين الخاتم للشرائع السماوية ضحيةً للصراعات التي احتدمت وبلغت ذروتها بين أصحاب النزعة العقلية وأرباب الكنائس في عصر التجدد والحداثة والتي استمرت حتى القرن التاسع عشر، ففي هذا القرن تحدّث كثير من المفكرين الغربيين عن عظمة شخصية خاتم الأنبياء والمرسلين ﷺ ومن ضمنهم توماس كارلايل وفريدريش هيغل وهاینرش هاينه ويوهان جوته وغيرهم كثيرون، ولكن تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الإطراء الذي ذكره كلٌّ من يوهان جوته وهاینرش هاينه ربّما يكون ناشئاً من نزعتها الجنسية التي ميّزتها عن غيرها، إذ إنّها كانا من مؤيدي الحرية الجنسية، لذلك تعرّضا لنقد العالم المسيحي بسبب رؤيته المتشدّدة بالنسبة إلى المرأة والحبّ. حسب رأيها فإنّ الدين الذي جاء به النبيّ محمد ﷺ قد عكس الحقيقة بحذافيرها حينما أكد على كون الجنّة تحفل بشتى الملذّات ولا سيّما الجنسية منها، ومما قاله جوته أن أروع تصويرٍ ترسّخ في نفسه هو ما وعد به النبيّ محمد ﷺ في قرآنه من نعيمٍ (٤٢)، وأمّا هاينرش هاينه ففي التاسع من كانون الثاني / يناير عام ١٨٢٤م كتب ما يلي: «الحمد لله أنني شفيت من هذا المرض الجلدي الذي أرّقني، فقد ابتليت به بسبب كثرة تقبيلي للقرآن عند قراءة ترجمته. يجب عليّ أن أوّمن بمحمد، إذ لا توجد حدودٌ لنزعتي الشهوانية» (٤٣). إذن، كما نلاحظ فإنّ جوته وهاينه قد أثنيا غاية الثناء على الشرق الإسلامي من منطلق رغبتها الجنسية التحرّرية ونزعاتها الشهوانية التي ادّعيها أنّها يجداها في الإسلام.

وفي مقابل ذلك، هناك مفكّرون ذمّوا الجنّة التي وعد بها الإسلام من منطلق نزعتهم التشاؤمية التراجيدية، لأجل ذلك استمرت ظاهرة العداء لهذا الدين وإهانة حرّماته وهجائه بعد وفاة فولتير؛ ومن أبرز هؤلاء المفكرين فيكتور هوجو وبيرسبي بيش شيلي واللورد غوردون بايرون.

في باكورة القرن السابع عشر دخلت أوروبا في عصرٍ جديدٍ قوامه التطوُّر التكنولوجي وظهور توجّهاتٍ عقليةٍ تَمَّ حداً بالمؤرّخين وعلماء الاجتماع لأن يطلقوا عليه اسم عصر التنوير الفكري، ففي تلك الآونة كان العالم الغربي يمرّ في حالةٍ مخاضٍ لنهضةٍ عظيمةٍ تجوب العالم بأسره لدرجة أنّ الأوروبيين لم يكتثروا بعد ذلك بالإمبراطورية العثمانية لكونها لم تعد خطراً يهدّد بلدانهم.

بالنسبة إلى الفلاسفة والمفكرين الذين ظهوروا على الساحة الغربية في تلك الآونة، فقد تمسّكوا بما نصّحهم به الفيلسوف كانط من أن تكون لديهم الجرأة الكافية لتسخير الفكر والعقل من دون خشيةٍ من أحدٍ؛ ومن هذا المنطلق شمّروا عن سواعدهم وأطلقوا العنان لعقولهم لتقد الطباع السالفة والتقاليد المتعارفة بغية معرفة الطريق الصحيح في الحياة. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الكنيسة في هذه الفترة فقدت قدرتها السابقة ولم يعد لها نفوذٌ كما في العهود السالفة، لكن رغم ذلك كانت لها الصلاحية في تكفير من يخرج عن قوانينها، لذلك سلّط المفكّرون الغربيون نقدهم اللاذع وسخّروا أقلامهم ضدّ الإسلام، أي: إنهم افتقدوا الجرأة في التعرّض إلى الكنيسة بشكلٍ صريحٍ لدى نقدهم الفكر الديني التقليدي.

الكاتبان الفرنسيان دينس ديدرو وجان لورون دالامبير دوّنا موسوعةً تمكّنا فيها من ترويح الفلسفة العقلية في عصرهم، وممّا ورد فيها حول كلمة (محمّد Mahomet) ما يلي: «لقد أباح محمّد للرجال أن يتزوّجوا بأكثر من امرأة، وقد أعرب عن موافقته على هذا الأمر من خلال اقتناء عددٍ كبيرٍ من النساء في داره»^(٤٤). المقالة التي دوّنها ديدرو حول النبيّ الأكرم ﷺ في هذه الموسوعة، تزخر بالأكاذيب والتهم الأمر الذي يعكس مدى التعصّب والحقد على الإسلام، حيث اتّهم النبيّ الخاتم بأنّه انتهج سياسةً مخادعةً ومرايئةً.

فيكتور هوجو بدوره نظم شعراً حماسياً فيه الكثير من المبالغة والبهتان تجاه العالم الشرقي، فقد صوّر الشرقيين بأنهم غارقون في الشهوات من رؤوسهم إلى أخمص

أقدامهم وأنهم لا يعرفون سوى منطق العنف والقتل، ومن أمثلة ذلك قصيدته أسطورة القرون^(٤٥).

إذن، يثبت لنا ممَّا ذكر أنَّ المفكرين الغربيين قدحوا بالإسلام بأساليب ومتبنيات فكرية متنوّعة ابتداءً من يوحنا الدمشقي وأريوس، مروراً بهارتن لوثر رائد النهضة البروتستانتية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وصولاً إلى عصر التنوير الفكري وظهور فولتير ودالامبير وديدرو، انتهاءً بفيكتور هوجو وهيجل وجوته واللورد غوردون بايرون. فهؤلاء بأجمعهم كان لهم دورٌ فاعلٌ في تشويه صورة الإسلام.

أمَّا بالنسبة إلى جولد زيهر وبيكر وفيبر فقد اقتاتوا على مائدة هذا التراث المشوّه الذي لا ينسجم مع العقل ولا مع النقل والذي لا يهدف إلا إلى المساس بالإسلام الحنيف وإيجاد الضغينة في نفوس البشرية نحوه، وبطبيعة الحال فليس من اليسير بمكانٍ إزالة كلّ هذه الشوائب الفكرية الشيطانية ومقارعة تلك الديماغوجيا والفرضيات المنحرفة، وماكس فيبر بدوره رغم كلّ المساعي التي بذلها لكنّه لم يتمكّن من إزالة الغبار التي تراكم في عقول مسيحي أوروبا طوال قرون متمادية، وقد تطرّق إلى الحديث عن النظام الفكري لدى المسلمين من دون أن يقوم بتقييمه على وفق المبادئ الإسلامية الأصيلة، كما أنّه لم يدرك الحقائق التاريخية والإسلامية بحذافيرها فطالها يده دون الارتكاز على أية أسسٍ تاريخيةٍ أو منطقيةٍ صحيحةٍ.

ومن الجدير بالذكر أنّ بعض الباحثين أدرّكوا الخطأ الفادح الذي وقع فيه فيبر لدى طرحه آرائه ونظرياته حول الإسلام، ومنهم بارسونز وبرايان تيرنر. يقول بارسونز في هذا الصدد: «الكثير من الأصول التجريبية والاستنتاجات التي توصل إليها فيبر حول الأديان غير المسيحية، لم تعد اليوم مقبولة»^(٤٦). أمّا برايان تيرنر فقد أكّد على أنّ بعض نظريات فيبر حول الإسلام، وبالأخص ما يرتبط منها بشخصية النبي محمد ﷺ وظهور الإسلام، قد ارتكزت على معلوماتٍ خاطئةٍ ولم تنتزّه عن

الحِياد العلمي والتأريخي لدرجة أنه اعتبر بعضها مرتكزاً في أساسه على العداة والضغينة^(٤٧).

نتيجة البحث

بعد التدقيق والتمحيص فيما ذكر، هل يبقى مجالُ لادّعاء أنّ الإسلام شبيهٌ بالبروتستانتية لكونه نظاماً ينصبُّ في خدمة المصالح الرأسمالية؟! وهل هناك تعاليم إسلامية تؤكّد على نزعة الخلاص المتبنّاة من قبل أهل الكتاب؟! أليس من الواضح غاية الوضوح أنّ الإسلام لا يروّج للنزعات المناهضة للعالم ولا يدعو إلى الإعراض عنها بالكامل؟!!

الإجابة عن هذه الأسئلة واضحة غاية الوضوح، فالإسلام جاء لخدمة المجتمع بأسره ولم يكن بخدمه المصالح الرأسمالية وهو لا يدعو إلى مبدأ الخلاص بالمعنى الاصطلاحي لأهل الكتاب، كما أنّه نهى عن الرهبانية ورفض الإعراض عن الدنيا.

الهدف الذي طمحننا إليه في هذه المقالة هو بيان الأسباب التي دعت المفكر الغربي ماكس فيبر لأن يطرح فكرة كون الإسلام ديناً دنيوياً وإثبات بطلان هذه النظرية، حيث قمنا بذلك عبر طرح آرائه في إطارٍ منتظمٍ ومن ثمّ تطرّقنا إلى نقدها وتحليلها، وعلى هذا الأساس ننوّه على أنّ الإجابة عمّا ذكر من أسئلةٍ واستفساراتٍ في هذه المقالة يتطلّب إجراء دراساتٍ موسّعةٍ وبحوثٍ موضوعيةٍ مبنويةٍ وفق عناوين فرعيةٍ.

كتابنا
الدين
المتنبي
المتنبي

عصر صدر الإسلام / علي رضا شجاعى وناذر صنتعي شرفي

* هوامش البحث *

١- ماكسيميليان كارل إميل فيبر (Maximilian Carl Emil Weber) (٢١ نيسان / أبريل ١٨٦٤م - ١٤ حزيران / يونيو ١٩٢٠م) عالم ألماني في الاقتصاد والسياسة، وأحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث ودراسة الإدارة العامة في مؤسسات الدولة، وهو من أتى بتعريف البيروقراطية.

٢- الشروط المقصودة هنا تشمل نظام السوق الحرّة والطبقة الحضريّة والقوانين المدنية والنقابات المستقلّة، وما شاكلها.

3 - Weber, Max (1965): *The Sociology of Religion*, Trans By Ephriam Fishoff. London. P. 264.

٤- المصدر السابق، ص ٢٦٣.

٥- المصدر السابق، ص ٢٦٢.

٦- المصدر السابق، ص ٢٦٣.

٧- المصدر السابق.

٨- المصدر السابق، ص ٢٦٢.

٩- المصدر السابق.

١٠- المصدر السابق، ص ٢٦٣.

١١- حسين بشيرية، دولت عقل (باللغة الفارسية)، ص ٢٠٤.

١٢- برايان تيرنر، ماكس ويبر وإسلام (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية سعيد وصالي، ص ٤٥.

١٣- المصدر السابق، ص ٤٦.

14 - Weber, Max (1965): *The Sociology of Religion*, Trans By Ephriam Fishoff. London. P.241.

١٥- المصدر السابق، ص ٢٤٣.

١٦- المصدر السابق، ص ٢٢١.

١٧- المصدر السابق، ص ٢٤١.

١٨- المصدر السابق، ص ٢٦٠.

19 - Noldke, Theodor (1947): " Arab (Ancient) ", *Encyclopedia of Religion And Ethics*.

Ed.T.Hasting.V. 1. p. 56.

20 - Watt, M. (1953): *Mohammad At Mecca, Oxford, 1953. P. 24.*

٢١- طه حسين، انقلاب بزرگ (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية جعفر شهيدى، ص ٤٠.

٢٢- محمد إبراهيم آيتي، تاريخ پیامبر اسلام (باللغة الفارسية)، ص ٤٦٠.

٢٣- غلام حسين زرکري نجاد، تاريخ صدر اسلام (باللغة الفارسية)، ص ٤٩٤.

٢٤- عبد الحیّ الکتاني، التراتيب الإدارية والعمالات والصناعات والمتاجر والحالة العلمية التي كانت على عهد تأسيس المدينة الإسلامية في المدينة المنورة العلمية، ص ٣٥.

٢٥- برايان تيرنر، ماكس ووبر واسلام (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية سعيد وصالي، ص ٤٢.

٢٦- سورة التوبة، الآية ٣٨.

٢٧- سورة التوبة، الآية ٨٣.

٢٨- للاطلاع أكثر، راجع: غلام حسين زرکري نجاد، تاريخ صدر اسلام (باللغة الفارسية)؛ تاريخ تحلیلي اسلام تا پایان امویان (باللغة الفارسية).

٢٩- برايان تيرنر، ماكس ووبر واسلام (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية سعيد وصالي، ص ٥٨.

٣٠- المصدر السابق، ص ٥٩.

31- Izutsu, Toshihiko (1959): *The Struchre of the Ethical Terma in Koran, Tokyo, 1959, chapter 7.*

٣٢- محمد علي خليلي أردکاني، توصيف ساختار فرهنگي اجتماعي مدينه النبي (باللغة الفارسية).

٣٣- برايان تيرنر، ماكس ووبر واسلام (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية سعيد وصالي، ص ٦٢.

٣٤- المصدر السابق، ص ٦٠.

٣٥- المصدر السابق، ص ٤٥.

٣٦- مينو صميمي، محمد در اروپا (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عباس مهر پويا، ص ١٨٧.

37 - Dante, Alghieri (1929): *The Divine Comedy, London, Routledge.*

38 - Shakespeare, William (1995): *King Henry V, Edited By T. W. Crik, London. P. 395.*

٣٩- مينو صميمي، محمد در ارويا (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عباس مهر پويا، ص ٢٣٤.

٤٠- المصدر السابق، ص ٢٣٥.

٤١- جواد حديدي، اسلام و ولتر (باللغة الفارسية).

٤٢- مينو صميمي، محمد در ارويا (باللغة الفارسية)، ص ٣٩٨.

٤٣- المصدر السابق، ص ٤٠٠.

٤٤- المصدر السابق، ص ٣٩١.

٤٥- المصدر السابق، ص ٤٠٢.

٤٦- بارسونز، مقدمة كتاب علم اجتماع دين پارسونز (باللغة الفارسية).

٤٧- برايان تيرنر، ماكس وير واسلام (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية سعيد وصالي، ص ٢٤٢.

* مصادر البحث *

- القرآن الكريم.

- محمد إبراهيم آيتي، تاريخ پیامبر اسلام (باللغة الفارسية)، طهران، منشورات جامعة طهران، ١٣٦١ش (١٩٨٢م).

- عبد الحی الكتاني، التراتيب الإدارية والعمالات والصناعات والمتاجر والحالة العلمية التي كانت على عهد تأسيس المدينة الإسلامية في المدينة المنورة العلمية، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

- حسين بشيرية، دولت عقل (باللغة الفارسية)، طهران، منشورات مؤسسه نشر علوم نوبين، ١٣٧٤ش (١٩٩٥م).

- برايان تيرنر، ماكس وير واسلام (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية سعيد وصالي، طهران، منشورات نشر مركز، ١٣٧٩ش (٢٠٠٠م).

- جواد حديدي، اسلام و ولتر (باللغة الفارسية)، طهران، منشورات طوس، ١٣٥٥ش (١٩٧٦م).

- طه حسين، انقلاب بزرگ (باللغة الفارسية)، جعفر شهيدى، منشورات الشركة المساهمة لطباعة ونشر كتب إيران، ١٣٦٥ش (١٩٨٦م).

- محمد علي خليلي أردكاني، توصيف ساختار فرهنگى اجتماعى مدينه النبي (باللغة الفارسية)، أطروحة ماجستير، جامعة تربية مدرس، ١٣٧٠ش (١٩٩١م).

- غلام حسين زركري نجاد، تاريخ صدر اسلام (باللغة الفارسية)، طهران، منشورات سمت، ۱۳۷۸ش (۱۹۹۹م).
- جعفر شهیدی، تاريخ تحلیلي اسلام تا پایان امویان (باللغة الفارسية)، طهران، منشورات مرکز النشر الجامعي، ۱۳۷۳ش (۱۹۹۴م).
- مینو صمیمی، محمد در اروپا (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عباس مهر پویا، طهران، منشورات اطلاعات، ۱۳۸۲ش (۲۰۰۳م).
- بارسونز، مقدمه كتاب علم اجتماع الدين پارسونز (باللغة الفارسية)، ۱۹۶۵م.
- Dante, Alghieri (1929): *The Divine Comedy*, London, Routledge.
- Watt, M. (1953): *Mohammad At Mecca*, Oxford, 1953.
- Weber, Max (1965): *The Sociology of Religion*, Trans By Ephriam Fishoff, London.
- Noldke, Theodor (1947): " Arab (Ancient) ", *Encyclopidia of Relegion And Ethics*.
Ed. T. Hasting. V. 1
- Shakespeare, William (1995): *King Henry V*, Edited By T. W. Crik, London.
- Izutsu, Toshihiko (1959): *The Struchre of the Ethical Terma in Koran*, Tokyo, 1959.



الإسلام في الدراسات الغربية المنصفة

■ بقلم الأستاذ: حفيظ اسليماني

مقدمة

بعد اليهودية والمسيحية جاء الدين الإسلامي خاتم الديانات دين اعترف باليهودية والمسيحية واتفق معها في مسألة واحدة هي عبادة الله وحده، لكن في المقابل نسخ القرآن هذه الأديان وشهد بأنها تعرضت للتحريف، وهذا ما كشفته المخطوطات المكتشفة والدراسات النقدية المتخصصة في الأديان، أما الدين الإسلامي فقد جاء ليكون شاملاً لشمى المجالات في كل زمان ومكان، كل هذا وغيره دفع بكثير من الدراسات الغربية المنصفة إلى اعتبار الإسلام أشمل الأديان وأصحها نظراً لموافقته لكثير مما توصل إليه العلم الحديث، وقد حاولت من خلال هذا المقال تنبيه وتوجيه المتلقي المسلم إلى ما صدر في حق الإسلام من قِبَل الكُتَّاب الغربيين ليزداد تشبهاً بدينه خصوصاً في هذه الظرفية التي يتعرض فيها العالم الإسلامي لهجمة تنصيرية شرسة.

○ سير توماس آرنولد:

توماس آرنولد اعتبر أن مزية الإسلام هي التي جعلت سكان المدينة يرحبون بقدوم سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم. يقول في هذا الصدد: «.. نرى من أسباب الترحيب الحار الذي لقيه محمد [صلى الله عليه وسلم] في المدينة أن الدخول في الإسلام، قد بدا للطبقة المستنيرة من أهالي المدينة علاجاً لهذه الفوضى التي كان المجتمع يقاسيها، ذلك لما وجدوه في الإسلام من تنظيم محكم للحياة، وإخضاع أهواء الناس الجارحة لقوانين منظمة قد شرعتها سلطة تسمو على الأهواء الفردية»^(١).

يضيف متحدثاً عن الانقلاب الذي أحدثه الإسلام قائلاً: «.. لا يغرب عن البال كيف ظهر جلياً أن الإسلام حركة حديثة العهد في بلاد العرب الوثنية، وكيف كانت تتعارض المثل العليا في هذين المجتمعين تعارضاً تاماً. ذلك أن دخول الإسلام في المجتمع العربي لم يدل على مجرد القضاء على قليل من عادات بربرية وحشية فحسب، وإنما كان انقلاباً كاملاً لمثل الحياة التي كانت من قبل.. وأصبح النبي [صلى الله عليه وسلم] بذلك رمزاً لأسلوب جديد..»^(٢).

وعن الصلاة وتأثيرها يقول: «كذلك نجد أداء الصلوات الخمس كل يوم على جانب عظيم من التأثير سواء في جذب الناس، أو الاحتفاظ بالمسلمين منهم. وقد أحسن منتسكيو في قوله: [في كتابه المعروف: روح القوانين]: (أن المرء الأشد ارتباطاً بالدين الحافل بكثير من الشعائر، منه بأي دين آخر أقل منه احتفالاً بالشعائر، وذلك لأن المرء شديد التعلق بالأمور التي تسيطر دائماً على تفكيره). إن دين المسلم يتمثل دائماً في مخيلته، وفي الصلوات اليومية، يتجلى هذا الدين في طريقة نسكية خاشعة مؤثرة لا تستطيع أن تترك العابد والمشاهد كليهما غير متأثرين.. فإذا استطاع رينان أن يقول: (ما دخلت مسجداً قط، دون أن تهزني عاطفة حادة، أو بعبارة أخرى، دون أن يصيبني أسف محقق على أنني لم أكن مسلماً)، كان من اليسير أن ندرك كيف أن منظر التاجر

المسلم في صلاته، وسجدياته الكثيرة، وعبادته للإله الذي لا يراه، في سكية واستغراق، قد يؤثر في الأفريقي الوثني الذي وهب إدراكًا قويًا للقوى الخفية.. وقد يحفز حب الاستطلاع على البحث بطبيعة الحال»^(٣).

○ آرنولد توينبي؛

يقول توينبي منبها إلى نقطة أكثر من مهمة وهي كما جاءت على لسانه: «ما هو سر قوة الإسلام على البقاء، بقاءه بعد وفاة رسوله، ثم زوال بناء إمبراطوريته من العرب، وانهار من حلوا محلهم من الإيرانيين وانهمز الخلافة العباسية، وتداعي الدول التي قامت فترة على أنقاض الخلافة العباسية، يكمن التفسير في التجربة الروحية التي مرّ بها المهتدون إلى الإسلام من رعايا الخلافة الأموية من غير العرب لقد تأصلت جذور الإسلام في قلوبهم فأولوه أهمية تفوق نظرة العرب إليه. وإن كان منهم من أقبل على اعتناقه في بداية الأمر، تحقيقًا لمنافع عاجلة. ولا جرم أن عقيدة دينية توفق التوفيق كله تحت تأثير فضائلها الذاتية في الفوز بولاء الناس لها، عقيدة لا يستند بناؤها (أو زوالها) على أهواء تلك النظم السياسية التي تنشأ استغلال العقيدة لتحقيق غايات تجافي مبادئها، ليعتبر انتصارها الروحاني، أعجب مثال يبين أنه وإن حلّت الكوارث بالأديان العالمية الأخرى التي سمت إلى تحقيق غايات سياسية، إلا أن الإسلام - عكسها - لم يؤثر فيه هذا الاتجاه، وهذا ما يبيده استقرار اتجاهه السياسي منذ عهد الرسول [صلى الله عليه وسلم] نفسه ثم في عهد خلفائه [رضي الله عنهم] من بعده. فإن هجرة النبي العربي [صلى الله عليه وسلم] من مكة إلى المدينة، قد جعلت منه سياسيًا ناجحًا لامعًا، عوضًا عن بقاءه بمكة.. قليل الحظ من الأتباع والأنصار»^(٤).

«.. إن الإسلام قد أعاد توكيد وحدانية الله، في مقابل الضعف البادي في تمسك المسيحية بهذه الحقيقة الجوهرية..»^(٥)، صحيح فالتوحيد هو عقيدة الإسلام بخلاف عقيدة التثليث المسيحية التي أدت إلى انقسام الطوائف المسيحية.

○ ول ديورانت:

يقول صاحب قصة الحضارة عن ديننا الحنيف من الناحية الأخلاقية: «الذين يجهلون الإسلام هم وحدهم الذين يظنون أنه دين سهل من الوجهة الأخلاقية.. وليس في التاريخ دين غير دين الإسلام يدعو أتباعه على الدوام إلى أن يكونوا أقوىاء، ولم يفلح في هذه الدعوة دين آخر بقدر ما أفلح فيها الإسلام..»^(٦).

كما اعتبر ول ديورانت أن الإسلام أبسط الأديان كلها وأوضحها: «.. كانت مبادئ [المسلمين] الأخلاقية، وشريعتهم، وحكومتهم، قائمة كلها على أساس الدين. والإسلام أبسط الأديان كلها وأوضحها، وأساسه شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله..»^(٧). ويا ليت تصل هذه الشهادة لبعض بني جلدتنا خصوصاً الأقاليم المأجورة والتي تطعن في الإسلام.

○ مكسيم رودنسون:

شهادة مكسيم رودنسون عن الإسلام شهادة ذات موضوعية وذلك باعتباره أن الإسلام بعيد كل البعد عن العقائد المسيحية المخالفة للعقل يقول بخصوص هذه النقطة: «أصبح الناس - في الوقت الذي نتكلم عنه - يستطيعون رؤية الدين الذي كان ينافس المسيحية، بنظرة محايدة بل بشيء من التعاطف، ولعلمهم كانوا يبحثون فيه بصورة لا شعورية (ويجدون فيه بالطبع) نفس قيم الاتجاه العقلاني الجديد الذي كان

كروان ديورانت

الإسلام في الدراسات الغربية المنصفة / حفظ استيفان

مخالفاً للمسيحية. ففي القرن السابع عشر انبرى كثير من الكتاب للدفاع عن الإسلام ضد الإجحاف الذي ناله في العصور الوسطى وضد مجادلات المنتقسين من قدره، وأثبتوا قيمة وإخلاص التقوى الإسلامية.. وانتقل الجيل التالي من الموضوعية إلى مرحلة الإعجاب.. فكان ينظر إلى الإسلام كدين عقلائي بعيد كل البعد عن العقائد المسيحية المخالفة للعقل..^(٨). وهذا كلام منطقي، فمن خلال دراستي للمسيحية اكتشفت كثيراً من الأمور التي تخالف العقل وذلك بشهادة كتّاب مسيحيين.

وأضاف أيضاً قائلاً: «.. ظهر الإسلام لبعض أولئك [اليساريين الأوربيين] على أنه في جوهره عامل (تقدمي) بطبيعته، بل اعتنق بعضهم ذلك الدين الإسلامي..»^(٩).

○ فرانز روزنثال:

يقول فرانز روزنثال وهو يدلي بشهادة في حق الدين الإسلامي: «عندما ظهر الرسول [صلى الله عليه وسلم] كانت اليهودية والنصرانية منتشرتين في الجزيرة ولهما آراء متشابهة في التفسير التاريخي للحياة الإنسانية غير أن الدين الإسلامي الذي بشر به الرسول [صلى الله عليه وسلم] كان يتميز بالوضوح والقدرة على تفهم أسس هذا الوجود بصورة واضحة جداً ومن غير تعسّف. والواقع أن مفاهيم الإسلام أوضح وأقلّ جهوداً من ناحية العقيدة، ومن مفاهيم اليهود والنصارى الدينية»^(١٠).

○ جاك ريسلر:

يقول جاك ريسلر عن الزكاة منوهاً بها وبمن شرعها: «كانت الزكاة بادئ الأمر صدقة حرة وطوعية تعد من الخصال الكبرى. وكان النبي وهو ينظم جماعة المدينة

يعتبر عمل الصدقة هذا شرعية وإلزامية مقدارها عشر المداخل وتوزع على الفقراء والمحتاجين... فإن مبدأ الزكاة سيضل بفضل القرآن، فضيلة يمارسها المسلمون فطريا كواجب ديني، ولا بد من الثناء على محمد لأنه كان أول من أسس ضريبة شرعية تؤخذ من الأغنياء لصالح الفقراء»^(١١).

وعلى الرغم من تنوع الأجناس والشعوب التي تشكّل الإسلام يقول جاك ريسلر: «.. على الرغم من تنوع الأجناس والشعوب التي تشكل الإسلام، كان المسلمون يبنون سلفاً عن خصائص متشابهة، وعلى الرغم من كل ما يمكن أن يفرّق بين حضر وبدو، أغنياء وفقراء، كانوا يسلكون تقريباً مسلكاً واحداً. ذلك أن أية عقيدة تقوم على أسس ثابتة تحدث ردود فعل مماثلة عند أقوام متفاوتة. وقد وضع روح القرآن قواعد التصرفات اليومية للناس، وخلق الجو المعنوي للحياة، حتى تغلغل شيئاً فشيئاً في الأفكار فانتهى بتشكيل متناسق للعقليات والأخلاق. كما كان تأثير الدين عظيماً بسبب انتشار اللغة، وبسبب نتائج السياسة الخارجية المشتركة، وكذلك بسبب نتائج نظام اجتماعي معمم»^(١٢).

«.. إن اسم الإسلام يمكن أن يؤخذ على ثلاثة معانٍ مختلفة: المعنى الأول دين، والثاني دولة، والثالث ثقافة، وبالاختصار حضارة فريدة»^(١٣). نعم إنها حضارة فريدة وتزداد هذه الحضارة كلما تمسك المسلمون بالقرآن والسنة بعيداً عن التعصب للمذاهب والفرق.

خاتمة

هكذا يكون الدين الاسلامي نال اعتراف غير المسلمين به، اعتراف فرضته مضامين رسالته الشاملة والسهلة والمنطقية، بخلاف التوراة والإنجيل وما فيها من

أمور تخالف العقل ونتائج العلم الحديث. وما أحوجنا اليوم إلى إيصال مثل هذه الشهادات السالف ذكرها سواء كانت في حق القرآن الكريم أو في حق رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم أو في حق رسالة الديانة الإسلامية ككل. فالعالم اليوم أصبح مجرد قرية صغيرة نظراً لتطور وسائل التواصل وبالتالي فإنه من الواجب علينا استثمار ذلك قصد إيصال رسالة الإسلام إلى الآخر المختلف عنا عقدياً وفي الوقت نفسه أيضاً تحصين الشباب المسلم من كل ما يمكن أن يزعزع عقديته.

* هوامش البحث *

- (١) سير توماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام: بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية، ترجمه للعربية وعلق عليه: الدكتور حسن إبراهيم حسن - الدكتور عبد المجيد عابدين - اسماعيل النجراوي ، الناشر مكتبة النهضة المصرية، ط ١٩٧٠، ص: ٤٣.
- (٢) نفسه، ص: ٦١.
- (٣) نفسه، ص: ٤٥٨-٤٦٠.
- (٤) أرنولد توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ترجمة: فؤاد محمد شبل، مراجعة: محمد شفيق غربال- أحمد عزت عبد الكريم، تقديم: عبادة كحيله، المركز القومي للترجمة القاهرة، ٢٠١١، ج ٣، ص: ٥٤-٥٥.
- (٥) نفسه، ص: ١٦٤.
- (٦) ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، الناشر دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، ج ١٣، ص: ٦٧-٦٨.
- (٧) نفسه، ص: ١١٦.
- (٨) مكسيم رودنس، تراث الإسلام، تصنيف: جوزيف شاخت - كليفورد بوزورث، ترجمة محمد رهير السهموري - حسم مؤنس، إحسان صدقي العمدة، تعليق وتحقيق: شاعر مصطفى، مراجعة فؤاد زكريا، عالم المعرفة، العدد ٢٣٣، ج ١، ص: ٥٤-٥٥.

- (٩) نفسه، ص: ٧٥.
- (١٠) فرانز روزنثال، علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة صالح أحمد العلي، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٨٣، ص: ٣٩.
- (١١) جاك. س. ريسلر، الحضارة العربية، تعريب خليل أحمد خليل، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات بيروت-باريس، ص: ٤١.
- (١٢) نفسه، ص: ٥٧.
- (١٣) نفسه، ص: ٧٣.



المستشرق هـ - ريتز ومقدمته عن أصول البيان العربي قراءة في ضوء الاستشراق الألماني

■ أ.د. حامد ناصر عبود الظالمى (*)

يعتقد الباحثون في تأريخ الاستشراق أو الذين كتبوا عن الاستشراق الألماني خاصة انه يركز على الدراسات اللغوية والأدبية والقرآنية والدراسات الإسلامية أكثر من تركيزه على العلوم الأخرى وإن كان هذا الأمر متفاوتاً من مستشرق لآخر، ولكن المهم في الأمر كذلك هو أن الدراسات الاستشراقية للغة العربية جاءت متأثرة بمدسة سلفستر دي ساسي (١٧٥٨ - ١٨٣٨) أهم المستشرقين الفرنسيين، وإن هذا النزوع نحو دراسة اللغات توارثه المستشرقون الألمان فيما بعد وإن سلفستر دي ساسي كان قد (تولى إدارة مدرسة اللغات الشرقية الحية التي أنشأتها الثورة الفرنسية عام ١٧٩٥ لمنافسة المؤسسات الجامعية البريطانية العريقة في عمليات الصراع على الشرق من خلال إنتاج خبراء بلغاته وشعوبه وتأريخه وجغرافيته، وكتب دي ساسي كتاباً في النحو العربي، ثم كتب كتاباً مدرسياً بعنوان منتخبات من آداب العرب - وقد ظل كتاباه هذان معتمدين حوالي نصف قرن حتى حلت محلها الكتب التي ألفها تلامذته

الألمان وهم: فلهلم فرايتاغ (١٧٨٨-١٨٦١) وهاینرش فلايشر (١٨٠١-١٨٨٨) وغوستاف فليجل (١٨٠٢-١٨٧٠) فالأول عادَ من باريس ودرّس وألّف المعجم العربي اللاتيني الذي ما زال مستعملاً إلى اليوم ونشر فليجل طبعةً من القرآن الكريم وصحيح البخاري وفهرست ابن النديم وكشف الظنون. أما فلايشر فقد تولى كرسي الدراسات العربية في لايبزيغ وخَلَفَهُ بعده تلميذه أوغست فيشر (١٨٦٥-١٩٤٩) الذي أسس الجمعية الشرقية الألمانية، ولكل من فلايشر وتلميذه فيشر مؤلفات في النحو وفقه اللغة، وفيشر صاحب مشروع المعجم التاريخي للغة العربية^(١).

وهكذا وتأسيساً على النزعة الموجودة عند الدارسين الألمان وليس عند المستشرقين فقط فإن الاهتمام بالجانب اللغوي واللغات السامية ودراسة عقلية الشعوب في ضوء لغاتها كان ديدن الباحثين الألمان، إذ يُعدّ هؤلاء أكثر المهتمين بهذا الجانب لأنهم اهتموا بالفروق العقلية بين الأمم وانعكاساتها على اللغة والعكس كذلك^(٢).

وتطوّر الأمر بعد ذلك فاهتم الألمان وخاصة انطوان شبيتالر بإصدار المعاجم العربية وترجم وليم إدوارد لين (١٨٠١-١٨٧٦) (تاج العروس)، وأكمل دوزي ملحق القواميس العربية، واهتم فلايشر بعمل دوزي في تكملة المعاجم العربية وخاصة في الكلمات العربية المستحدثة^(٣)، وتترك دراسات المستشرقين الألمان للغة القرآن الكريم لبحث آخر كتبناه في هذا الموضوع إذ يُشكل موضوع دراسة لغة القرآن والدراسات الإسلامية المحور الثالث من اهتمام المستشرقين الألمان بعد المحور الأول الذي يهتم بفقه اللغة والأدب، أما المحور الثاني فهو للدراسات التاريخية، ولكن الأدلة تؤيد أن المحور الأول والثالث هما الأكثر شيوعاً في الدراسات الألمانية. لذا يُقسم بابر يهنسن في بحثه الموسوم الدراسات الإسلامية الشروط الفكرية والسياسية لفرع معرفي^(٤) تلك المحاور بقوله (في القرن التاسع عشر يمكن تمييز ثلاثة محاور رئيسة للتطور ضمن الدراسات الشرقية: الأول هو محور فقه اللغة العربية ممثله هاينريش

لبرشت فلايشر الذي تسلّم من عام ١٨٣٥ - ١٨٨٨ كرسي الدراسات العربية في مدينة لايبتيغ - أمضى أكثر من أربعة أعوام في فرنسا (١٨٢٤ - ١٨٢٨) يدرس اللغة العربية والفارسية مع سيلفستر دي ساسي، إنه بلا شك مؤسس فقه اللغة العربية في ألمانيا من خلال أكثر من خمسين عاماً التي تسلّم فيها الكرسي في لايبتيغ، وهكذا بقي فقه اللغة العربية حجر الزاوية للتراث الاستشراقي الألماني في ميدان الدراسات العربية والإسلامية^(٥).

دراسات استشراقية / العدد السادس / شباط ٢٠١٦ م

والى هذا الاتجاه ينتمي هـ ريتز في كثير من كتاباته وينتمي له كارل بروكلمان (تلميذ فيشر ونولدكه والذي كان مثلها في الإصرار على تمثيل الدراسات السامية والعربية ولذلك فقد أُلّف في نحو اللغات السامية وفقهها كما أُلّف في النحو العربي وقد ترجم رمضان عبدالنواب تلميذ رودلف زهايم الذي خَلَفَ هلموت ريتز في فرانكفورت كتاب بروكلمان هذا في السبعينات... وعمل بروكلمان أربعين عاماً في كتابه تاريخ الأدب العربي...^(٦). وقام الدكتور عبدالحليم النجار بترجمة كتاب بروكلمان تاريخ الأدب العربي إلى العربية، والدكتور النجار كما يقول عنه الدكتور جواد علي (من خريجي الجامعات الألمانية وهو زميل عشت معاً زمناً في برلين ودرسنا معاً في معهد واحد اللغة الألمانية، وهو زميل الأساتذة الأزهرين الفضلاء المتعمقين في الدراسات الإسلامية)^(٧).

وفي ضمن هذا المحور فقه اللغة والأدب العربي بصورة عامة (كانت تأثيرات المستشرقين الألمان الأهم متمثلة في نشراتهم للنصوص الأدبية القديمة مثل عيون الأخبار والكامل للمبرد والاشتقاق لابن دُرَيْد وجزء من الأغاني ومع ذلك فعندما قام الدكتور عبدالحليم النجار في الخمسينات بترجمة دراسة يوهان فك (العربية) شكل ذلك تقدماً لافتاً في مجال الدراسات الفيلولوجية وقد كان مقصد فك تصحيح ما وقع فيه فولرز الذي عدّ العاميات لغات مستقلة كما عدّ لغة القرآن دارجة قريش لكنه أفاد أيضاً من الدراسات السامية المقارنة ومن ألسنية سوسير^(٨)، ويأتي في هذا المحور دور

براجستراسر (١٨٨٦ - ١٩٣٣) الذي درّس اللغة والنحو العربي وتحقيق النصوص في القاهرة وما كتبه التطور النحوي الذي ترجمه الدكتور رمضان عبدالنواب وكتابه في التحقيق ونقد النصوص إلا محاضرات ألقاها على طلبته في القاهرة وعُين كل من براجستراسر (عضواً في مجعبي اللغة العربية في القاهرة ودمشق وهارتمان ١٨٥١ - ١٩١٨ وأُغت فيشر ١٨٦٥ - ١٩٤٩ وكارل بروكلمان ١٨٦٨ - ١٩٥٦ وهلموت ريتز ١٨٩٢ - ١٩٧١ وتولى فيلهلم شبتا سنة ١٨٧٥ إدارة دار الكتب المصرية وفهرس مخطوطاتها في نحو أربعين صفحة)^(٩).

هذا الأمر لم يكن مصادفة بل انه تم الاتفاق ما بين مصر وبعض من الدول الأوربية (عام ١٨٧٠ بأن يكون مدير المكتبة الخديوية بالقاهرة عالماً ألمانياً وكان أول مدير لها هو المستشرق شتيرن الذي خلفه أربعة مدراء كان آخرهم المستشرق شاده قبل بداية الحرب العالمية الأولى وعندما تأسست الجامعة المصرية على يد الأمير أحمد فؤاد عُين المستشرق ليمان أستاذاً للغة العربية فيها وعميداً لكلية الآداب ١٩١٠ - ١٩١٢)^(١٠) ومن تلامذته طه حسين ودرّس بعد ذلك سنة ١٩٢٩ وخلفه أخيراً براجستراسر ١٩٣٣ وشاخت^(١١).

ومن المستشرقين الألمان الذين ينتمون في دراساتهم لهذا المحور وهم كثر نذكر يوليوس فلهاوزن استاذ اللغات الشرقية والشعر العربي القديم والمعتقدات وفريدريش ريكرت وكان أستاذاً للغات الشرقية وترجم أعمالاً رائعة، وج.ف. فرايتاج (١٧٨٨-١٨٦١) الذي ألّف المعجم العربي اللاتيني بأربعة أجزاء وكان أستاذاً في جامعة بون. وفيلهلم جزيونس الذي وضع أبحاثاً رائدة في البحث اللغوي في اللغات السامية وهو أستاذ في جامعة هاله^(١٢). ولذلك يقول اينوليتان في بحثه المساهمة الألمانية في علم الشرق الأدنى^(١٣) (وقد اعتقد أحد الانجليز قبل الحرب العالمية بأن العالم مُقسّم بين انجلترا وفرنسا أما الألمان فعليهم كتابة نحو اللغات الأجنبية)^(١٤).

أما المحور الثاني في الدراسات الاستشراقية الألمانية فهو (محور التأريخ القائم

على المنهج النقدي التاريخي لفحص المصادر... وقد أدخله إلى الدراسات الشرقية يوليوس فلهاوزن ١٨٤٤ - ١٩١٨ (دارون التأريخ التوراتي) ونُشرت كتبه الرئيسة بين عامي ١٨٧٨ - ١٩٠٢) واحتل مكانه بثبات في تراث التأريخية الألمانية التي طورها بارتولد غيورغ نيور ١٧٧٦ - ١٨٣١ وليوبولد فون رانكه ١٧٩٥ - ١٨٨٦)^(١٥)، هذا المحور ليس من اهتمامنا في هذا البحث ولكنه يبقى مؤثراً في الثقافة العربية والإسلامية فالدكتور جواد علي صاحب مشروع التأريخ العربي قبل الإسلام الذي كان محوره كتابه المفصل في تأريخ العرب قبل الإسلام بعشرة مجلدات هو أحد تلامذة هذا المحور، إذ إنَّ بحوث الألمان عن التأريخ العربي القديم كما يقول الدكتور رضوان السيد (لقيت اهتماماً لدى الذين تخصصوا بالدراسات السامية بألمانيا في الخمسينات والستينات مثل يحيى نامي والسيد يعقوب بكر فقد ترجموا إلى العربية التأريخ العربي القديم في الخمسينات وهو عبارة عن مجموعة دراسات من أعمال على الساميات والرحالة والمؤرخين الألمان عن الجزيرة العربية وجنوبها، لكن أكبر الإفادات من بحوث الألمان في التأريخ العربي القديم تمت على يد الدكتور جواد علي صاحب المفصل في تأريخ العرب قبل الإسلام، فقد رجع إلى ٢٦ كتاباً وحوالي ٤٠٠ مقالة للباحثين الألمان من بوركهارت وغلازر والي هومل وماريا هوفنر ورود كاناكس وألتهام وما يزال الذين يؤلفون الكتب المدرسية للجامعات عن تأريخ العرب القديم يرجعون إلى دراسات هؤلاء العلماء عبر كتاب جواد علي دونما ذكر له في كثير من الأحيان)^(١٦).

أما المحور الثالث وهو محور الدراسات الإسلامية فقد كان (هاينريش بكر ١٨٧٦-١٩٣١ أول باحث يتسلم كرسيًا للدراسات الإسلامية وهذا الكرسي تم تأسيسه في عام ١٩٠٨ في المعهد الكولونيالي بهامبورغ...)^(١٧)، وعمل في هذا المحور أي: الدراسات الإسلامية كثيرون ولكن تخصص فيه مجموعة لها دراسات أثرت في الثقافة العربية، من هؤلاء المستشرق الألماني آدم متز وكتابه الذائع الصيت الحضارة

الإسلامية في القرن الرابع الهجري الذي ترجمه محمد عبد الهادي أبو ريده وقد (أفاد منه جرجي زيدان عندما وضع كتابه التمدن الإسلامي عشية الحرب الأولى)^(١٨) عندما لم يكن الكتاب مترجماً وهو حال كتاب يوهان فك (تأريخ حركة الاستشراق) الذي ترجم^(١٩) في التسعينات من القرن العشرين إذ يقول عنه الدكتور رضوان السيد (إننا ظللنا نرجع جميعاً إلى كتاب نجيب العقيقي (المستشرقون) وأكثر من نصف مادته مأخوذة عن كتاب فك)^(٢٠) واعتقد أن هذا الرأي فيه تحامل كبير على كتاب نجيب العقيقي فالكتاب يقع في ثلاثة مجلدات كبيرة وأحدها يعادل كتاب فك، وكتاب فك يؤرخ للحركة الاستشراقية حتى بداية القرن العشرين في حين أن كتاب العقيقي يمتد إلى أكثر من ذلك وهو مرجع مهم جداً.

ويُعد كتاب المستشرق الهولندي دي بور الذي يكتب باللغة الألمانية (تأريخ الفلسفة في الإسلام) من الكتب التي راجت ودُرست كثيراً في أروقة الثقافة العربية والإسلامية (وظل هذا الكتاب مستعملاً في الجامعات العربية وترجم أبو ريده فيما بعد دراستين مهمتين من المستشرقين الألمان وهما مذهب الذرة عند المسلمين وفلسفة الرازي للمستشرق لبيتنز وكتاب مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام للمستشرق أوتو برترزل (١٩٤٦)^(٢١).

ويُعد الدكتور محمد البهي من الدارسين العرب الأوائل الذين تأثروا بالمدرسة الألمانية وأثر كذلك في الثقافة العربية (فقد كان وزيراً للأوقاف وشؤون الأزهر ١٩٦٢ - ١٩٦٤ وهو من خريجي ألمانيا أواسط الأربعينات وقد أرسل مجموعة شباب للدراسة بمنح في ألمانيا ومن بينهم محمد زقزوق وكانت أطروحته دراسة مقارنة بين ديكرات والغزالي وكتب مقالات عن كتاب رودري بارث محمد والقرآن وكتب الاستشراق والصراع الحضاري)^(٢٢). وكما مر بنا أن المستشرق الهولندي دي بور كتب دراساته باللغة الألمانية يتكرر الحال مع المستشرق اجناس كولدتزهير المجري الذي كتب جُل مؤلفاته باللغة الألمانية كذلك^(٢٣)، ومن كتاباته المترجمة كتاب العقيدة

والشريعة في الإسلام وكتاب مذاهب المفسرين وغيرها كثير، و(من المتأثرين بالاستشراق والفكر الألماني الدكتور عبدالرحمن بدوي الذي ترجم جوته وهيدجر وترجم كتاب هانز شيدر روح الحضارة العربية وكتب عن الفلاسفة الألمان شلنغ وهردر وشيللر وشبنهاور وهو مبولت)^(٢٤).

ليست مصادفة أن يكون للاستشراق الألماني هذه الأهمية الكبيرة في الثقافة العربية وهذا الانتشار الواسع لدراساته ليس بفضل كثرة النتاج الاستشراقي الذي يتجاوز آلاف الكتب وعشرات الآلاف من المقالات والدراسات عن الثقافة العربية ونظرة سريعة على كتاب (المستشرقون) لنجيب العقيقي يتبين لنا حجم ذلك، أي: كثرة أعداد المستشرقين وكثرة النتاج الاستشراقي وعشرات المعاهد والمراكز البحثية المهمة بالدراسات العربية والإسلامية، ليس هذا هو المهم فقط بل المهم كذلك حيادية الاستشراق الألماني الذي لم تؤثر عليه السياسة أو أن يكون تابعاً لها أو تابعاً لاتجاهات فكرية معادية للعقل العربي، بل إن الاستشراق الألماني كما يقول المستشرق فيشر (لم يغمس في المصالح السياسية فحافظ على أكبر قدر من الموضوعية العلمية)^(٢٥) ولهذا تجنّب الدكتور ادوارد سعيد الخوض في تجربة المدرسة الألمانية في كتابه الاستشراق ولم ينتقدها كما انتقد غيرها من المدارس الاستشراقية الأخرى، لذلك قال في كتابه (تعقيبات على الاستشراق الصادر عام ١٩٩٦ أن تجنبه لذكر الاستشراق الألماني يعود إلى أن خطته كانت دراسة الكتابات عن الشرق التي ارتبطت دول الكاتبين فيها بمشروع امبريالي تحديداً وهذا يعني انه ما كان يعتبر الاستشراق الألماني منخرطاً في مشروع استعماري)^(٢٦).

بعد هذا العرض الموجز عن اتجاهات الاستشراق الألماني وأثره واهتماماته وميزاته نتعرض لشخصية المستشرق هـ -ريتير الذي حقق كتاب أسرار البلاغة لعبدالقاهر الجرجاني وكتب عن البلاغة العربية وتأريخها بحثاً مهماً جداً، فهلموت ريتير (١٨٩٢-١٩٧١) يُعدّ من المستشرقين الموسوعيين والمهتمين باللغة والثقافة

العربية والإسلامية وجمع المخطوطات وتحقيق النصوص إذ يُعدّ من كبار المستشرقين الألمان المعاصرين فهو لا يقلّ شأنًا عن نولدكه وكارل بروكلمان، وهو يمتاز بتعدد نشاطاته وسعة علمه، فقد ولد عام ١٨٩٢ في عائلة عُرفت بالعلم والعمل في حقل اللاهوت، ثم درس في جامعة هاله الشهيرة في ألمانيا على يد بروكلمان وبول كاله ١٨٧٥ - ١٩٦٤، ثم انتقل إلى جامعة ستراسبورغ حيث كان يدرّس فيها مستشرقان كبيران هما نولدكه وأنوليتان ١٨٧٥ - ١٩٥٨. نال ريتز الدكتوراه في مطلع الحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٤ من جامعة بون، ثم انخرط في سلك الجيش وعمل مترجمًا في اسطنبول ومنها انتقل إلى العراق وفلسطين لأنه كان يجيد اللغتين العربية والتركية، وهكذا أفاد من تجربته هذه بجمع الأخبار وزيادة ثقافته الشرقية، وبعد انتهاء الحرب العالمية الأولى أصبح سنة ١٩١٩ أستاذًا للغات الشرقية في جامعة هامبورغ. بعد ذلك ترجم كتاب الغزالي (كيمياء السعادة) ونشر كتابا عن السحر الإغريقي عنوانه (غابات الحكيم)، كان قد وجد مخطوطته في مكتبة فريبورغ سنة ١٩٢١، وفي سنة ١٩٢٧ عاد إلى اسطنبول وعمل كمدير لمعهد الآثار الألماني فيها واستمر قرابة ثلاثين سنة، ودرّس في جامعاتها كمعيد ثم كأستاذ^(٢٧).

و(شغل هلموت ريتز أستاذ كرسي الإسلاميات بجامعة فرانكفورت حتى أواسط الستينات وتجربته واسعة ومتشعبة بدأت في تركيا ومخطوطاتها العربية والفارسية في العشرينات والثلاثينات من القرن العشرين)^(٢٨)، وأشرف هلموت ريتز على (معهد الآثار الألماني في اسطنبول طوال ثلاثين سنة وأنشأ له المكتبة الإسلامية ١٩١٨ لتحقيق النصوص الإسلامية ولا سيما العربية فنشرت مجموعة من كتب الأمهات وأسس فيه مجلة أوريانس^(*) ١٩٤٨ ثم اختير عميداً لكلية الآداب في جامعة فرانكفورت ١٩٤٩ وعندما أُحيل إلى المعاش رجع إلى اسطنبول لاستئناف

نشاطه وقد أُقيمت له حفلات تكريم عديدة منها حفلة اسطنبول ١٩٤٩ و حفلة في جامعة الدول العربية (١٩٥٧)^(٢٩)، وتوقفت مجلة الشرق في الثمانينات بعد أن أصدرها بعده تلميذه رودلف زهايم عقب وفاته سنة ١٩٧١^(٣٠).

بعد تقاعده عام ١٩٥٧ قامت منظمة اليونسكو بإيفاد ريتز عام ١٩٥٧ إلى اسطنبول للعمل على فهرسة المخطوطات والدواوين الشعرية الموجودة في مكتباتها، وعاود التدريس في جامعتها، وأمضى أواخر الستينات فترة في بيروت يعمل في المعهد الألماني للأبحاث الشرقية رغم سوء حالته الصحية وكبر سنه، وفيها كان يكتب كتابه الضخم الذي يتناول لهجة (طورويو) السريانية. وفي سنة ١٩٦٩ عاد إلى ألمانيا بعد أن ساءت صحته وبقي هناك حتى سنة وفاته ١٩٧١^(٣١).

وفي سنة ١٩٥٩ حقق ونشر كتاب (مشارك أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب) لابن الدباغ، وفي سنة ١٩٦٠ دُعي ريتز للمشاركة في الاحتفالات بذكرى مولانا جلال الدين الرومي في قونيه في تركيا، إذ ألقى محاضرة قيّمة عنه وشاهد رقص الدراويش وكتب عنه دراسة مطولة ونشرها في مجلة اوريناس مجلد ١٥ سنة ١٩٦٢. ثم انصرف ريتز إلى دراسة لهجة طور عبدين التي يتكلمها اليعاقبة السريان المسيحيون ووضع كتابا بقواعدها وصرفها ومعجمها بترجمة ألمانية وظهر عمله هذا بثلاثة مجلدات ضخمة تحت اسم (لهجة طورويو) التي توشك على الانقراض، نشره المعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت بثلاثة أجزاء صدرت على التوالي سنة ١٩٦٧ و١٩٦٩ و١٩٧١ قبل وفاته بمدة قصيرة^(٣٢).

وعند بلوغه السبعين من عمره لم ينشر ريتز كتابا بهذه المناسبة كما جرت العادة في ألمانيا، فبادر زملاؤه وطلبته بنشر مقالات في مجلة اوريناس (الشرق) احتفالاً بذلك، غطّت تلك الدراسات أربعة مجلدات، ولدور ريتز ونشاطه في الدراسات الشرقية عيّن في سنة ١٩٤٨ عضوا مراسلا في المجمع العلمي العربي بدمشق. وفي سنة ١٩٥٥ عيّن عضو شرف في الجمعية الملكية الآسيوية في لندن، وكان عضوا عاملا في

جمعية الأبحاث الإسلامية في بومبي، وفي سنة ١٩٦٢ عُيِّن عضواً في المعهد الألماني للأثار في برلين، وفي هذه السنة دُعي إلى بغداد للمشاركة في الاحتفال بذكرى الفيلسوف العربي الأول الكندي. وفي سنة ١٩٦٤ عُيِّن عضو شرف في الجمعية الشرقية الأمريكية في نيوهافن وعضواً مراسلاً في الأكاديمية الملكية في برشلونة، وأصبح في سنة ١٩٦٦ عضواً في الأكاديمية البريطانية في لندن، ومُنح لقب دكتوراه شرف من جامعة اسطنبول، كما أصبح سنة ١٩٦٩ عضو شرف في جمعية المستشرقين الألمان وعضواً في المجمع اللغوي التركي في انقرة^(٣٣).

ويُعدّ فؤاد سزكين التركي الأصل مؤلف كتاب التراث العربي الذي ينافس كتاب تأريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان من أهم طلبه ريتز، ففؤاد سزكين يتولى إدارة معهد الدراسات العربية والإسلامية بجامعة فرانكفورت وقد شرع بتأليف كتابه بمساعدة أستاذه ريتز، وترجم كتابه إلى اللغة العربية في المملكة العربية السعودية بإثني عشر مجلداً^(٣٤).

ومن تلامذة ريتز المستشرق واللغوي ولف ديترخ فيشر، ففي مقابلة معه يقول عن أستاذه ريتز (تتلمذتُ في جامعة فرانكفورت على هلموت ريتز وهو مشهور كمصحح نصوص تراثية وحقق كثيراً من الكتب القديمة وكان الأستاذ ريتز من أهم المتخصصين في الدراسات الإسلامية فيما يخص مثلاً تأريخ الكلام وطائفة معينة مثل الحروفيين والحروفية انتشرت وكانت تُعلم أن لكل حرف معنى عميقاً فلسفياً... وكان مهتماً بالتعاليم الصوفية خاصة إلى جانب تحقيق الكتب ونشر كتاباً كبيراً بالألمانية عن أفكار فريد الدين العطار)^(٣٥)، وكتابه هذا عن فريد الدين العطار المسمّى بحر الروح يقول عنه الدكتور رضوان السيد (أراد به منافسة حلاج ماسينيون دون أن ينجح في ذلك)^(٣٦). ومن اهتمامات ريتز كذلك الدراسات الجغرافية والتجارية فقد وضع خريطة جديدة لمدينة بغداد ودرس الحياة الشعبية واللهجة العربية لبلاد الرافدين)^(٣٧) وألف عن علم التجارة عند العرب^(٣٨).

ونعرض هنا ما كتبه نجيب العقيقي عن مؤلفات ريتز (٣٩):

١. نشر كتاب (غاية الحكيم وأحق النتيجتين بالتقويم) المنسوب إلى أبي القاسم المجريطي متناً وترجمةً للألمانية. هامبورغ سنة ١٩٢٧.
٢. نشر كتاب (مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين) للأشعري، الجزء الأول، في ٣٠٠ صفحة (المكتبة الإسلامية للجمعية الشرقية الألمانية، اسطنبول، سنة ١٩٢٩).
٣. نشر كتاب (الوافي بالوفيات) للصفدي، وهو يتضمن أربعة عشر ألف ترجمة الجزء الأول في ٣٧٠ صفحة عدا المقدمة وفيه ترجمة الرسول وتراجم من سُمِّي بمحمد بن محمد ومحمد بن إبراهيم (المكتبة الإسلامية للجمعية الشرقية الألمانية في اسطنبول سنة ١٩٣١).
٤. نشر كتاب (فرق الشيعة للنوبختي) المكتبة الإسلامية للجمعية الشرقية الألمانية في اسطنبول سنة ١٩٣١.
٥. نشر كتاب (الإشارة إلى محاسن التجارة لأبي الفضل جعفر الدمشقي) ثم ترجمه إلى الألمانية.
٦. نشر كتاب (إلهي نامه لازكغفار فريد الدين العطار)، المكتبة الإسلامية للجمعية الشرقية الألمانية في اسطنبول سنة ١٩٤٠.
٧. نشر كتاب (أسرار البلاغة لعبدالقاهر الجرجاني)، اسطنبول سنة ١٩٥٤.

ومن بحوثه المنشورة في مجلة الإسلام:

١. دجلة والفرات سنة ١٩١٩.
٢. الفتوة سنة ١٩٢٠.
٣. أزريجان سنة ١٩٢١، ١٩٣٩.
٤. بين النهرين سنة ١٩٢٠، ١٩٢٣، ١٩٤٢.

- ٥ . نشوار المحاضرة للتونجي سنة ١٩٢٤ .
- ٦ . القرآن والحديث في مكتبات اسطنبول سنة ١٩٢٨ .
- ٧ . كتاب (الفهرست) سنة ١٩٢٨، ١٩٢٩ .
- ٨ . كتاب (مختلف الحديث لابن قتيبة) سنة ١٩٢٨، ١٩٢٩ .
- ٩ . كتاب (مشكل القرآن لابن قتيبة) سنة ١٩٢٩ .
- ١٠ . إصلاح الغلط في غريب الحديث لابن سلام سنة ١٩٢٩ .
- ١١ . ابن سعد سنة ١٩٢٩ .
- ١٢ . حلية الفرسان سنة ١٩٢٩ .
- ١٣ . الكفر سنة ١٩٢٩ .
- ١٤ . ابن الجوزي وابن الراوندي سنة ١٩٣١ .
- ١٥ . الحسن البصري سنة ١٩٣٣ .
- ١٦ . الفارسي سنة ١٩٣٣ .
- ١٧ . الأنصاري الهروي سنة ١٩٣٥ .
- ١٨ . ترجمة كارل هنريخ بيكر سنة ١٩٣٧ .
- ١٩ . السهروردي سنة ١٩٣٧ .
- ٢٠ . فريد الدين العطار سنة ١٩٣٩ .
- ٢١ . مولانا جلال الدين الرومي سنة ١٩٤٢ .

وفي مجلة أوريانس نشر:

- ١ . دراسة اجتماعية نفسية بحسب ابن خلدون سنة ١٩٤٨ .
- ٢ . دراسات في فقه اللغة الجزء الثاني عشر سنة ١٩٤٨ .
- ٣ . دراسات في فقه اللغة الجزء الثالث عشر سنة ١٩٤٩، سنة ١٩٥٠ .
- ٤ . وصف المخطوط الأصلي في اسطنبول للكامل .
- ٥ . المخطوطات العربية في الأناضول واسطنبول ١٩٥٠ .

٦. مواد جديدة لدراسة زجل ابن قزمان سنة ١٩٥٠.
٧. الصوفية الإسلامية سنة ١٩٥٢.
٨. موقف الرياضة الإسلامية الصوفية من الله سنة ١٩٥٢.
٩. توقيعات في المكتبات التركية سنة ١٩٥٢.
١٠. كتاب باتا نجل لأبي الريحان البيروني وهي دراسة كتبها بالعربية وخصّ بها كتاب المتقى. القاهرة سنة ١٩٥٥، ثم نشر الكتاب برمته في أوريانوس سنة ١٩٥٦.

١١. البيروني سنة ١٩٥٦.

١٢. فريد الدين العطار سنة ١٩٥٩، سنة ١٩٦٠، سنة ١٩٦١.

ومن دراساته الأخرى :

١. عمر الخيام (مجلة الآداب الشرقية ١٩٢٩).
٢. يعقوب بن اسحاق الكندي (المحفوظات الشرقية ١٩٣٢).
٣. مخطوطات البيروني باللغة التركية (الشرقيات ١٩٣٣).
٤. الأرقام العربية (مجلة الدراسات الشرقية ١٩٣٦).
٥. كتاب معاني القرآن لابن منظور الديلمي (إسلاميكا مجلد ١٨).
٦. ابن فضلان (المجلة الشرقية الألمانية سنة ١٩٤٢).
٧. الطباعة العربية (المجلة الشرقية الألمانية سنة ١٩٥٠).
٨. مشارق أنوار القلوب للدباغ (بيروت ١٩٦٠).
٩. هل للأورثوذكسية يد في الانحطاط (بحث ضمن كتاب ازدهار الثقافة وانحطاطها في تأريخ الإسلام سنة ١٩٥٧).
١٠. كارل بيكر (ضمن كتاب عن الإسلام سنة ١٩٦٣).
١١. القراقوز (ضمن كتاب تكريم سبيانس سنة ١٩٦٧).

أمّا المقدمة التي كتبها هـ - ريتز عند تحقيقه ونشره كتاب أسرار البلاغة لعبدالقاهر الجرجاني سنة ١٩٥٤، وهي التي وضعها في نهاية الكتاب وباللغة الانجليزية ولم يتم الاهتمام بها لأنها في نهاية الكتاب وغير مترجمة، وهي خلاصة مكثفة عن البلاغة العربية وتأريخها وأعلامها وفنونها؛ وتقع بست وعشرين صفحة، وقد ساعدتني إحدى طالباتي في الدراسات العليا (الدكتوراه) على ترجمتها، والغريب في الأمر أنني قرأت كثيراً من كتب البلاغة العربية والدراسات البلاغية وعن تأريخ البلاغة وعن أعلامها وفنونها وآراء كثيرة في ذلك، وان كتاب أسرار البلاغة بتحقيق هـ - ريتز بين أيدينا منذ نصف قرن ولا أجد أحداً يشير إلى رأي هـ - ريتز في البلاغة أو فنونها؛ كل ما في الأمر أننا نعتمد كتاب أسرار البلاغة طبعة هـ - ريتز للتوثيق لأنه حُقق علمياً ولكن غير هذا لا نعرف شيئاً عن هـ - ريتز أو عن رأيه في البلاغة العربية وأعلامها وفنونها. واهم ما في ذلك هو ردّه على مزاعم مَنْ ادّعى بالأثر الأجنبي في البلاغة العربية سواء أكانت فارسية أم يونانية، وفي هذه الخلاصة آراء رائعة حول التركيب الفني والجمالي واللغوي للشعر العربي أو الفنون البلاغية، ويتطرق هـ - ريتز إلى مدرسة أبي تمام الشعرية أي مدرسة البديع ويردّ على ما كتبه طه حسين في بحثه (البيان العربي من الجاحظ إلى عبدالقاهر) الذي نشره كتمهيد لطبعة نقد النثر المنسوب لقدامة بن جعفر التي حققها عبدالحميد العبادي سنة ١٩٣٩، وهو في الأصل بحث منفصل قدّمه الدكتور طه حسين سنة ١٩٣٣ لمؤتمر المستشرقين. ويردّ هـ - ريتز كذلك على فكرة الدكتور طه حسين بأن أكثر العناصر البلاغية في شعر أبي تمام جاءت بسبب أصله اليوناني رداً علمياً، ويتطرق لكتاب البديع لابن المعتز ويعده من كتب البلاغة العربية الأولى والمؤسسة التي لم تتأثر إلا بكتب اللغة والشعر العربية السابقة له ولا يوجد أي مؤثر أجنبي آخر، ويستطرد هـ - ريتز حول فكرة البديع وتطورها عند البلاغيين العرب بعد ابن المعتز، ويستعرض كتابي عبدالقاهر الجرجاني أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز، ويركّز عمله على الأول وآراء عبدالقاهر فيه البلاغية والفنية

والتأويلية. والفرق عنده بين التشبيه والاستعارة والتمثيل.

ويرى أن كتاب أسرار البلاغة ينتهي بالصفحة ٣٦٣ أي: بفصل المجاز واعتقاد المتكلم (الإفراط في تأويل القرآن) وإن ما بعد ذلك الذي جاء تحت عنوان (كلام في ذكر المجاز وفي بيان معناه وحقيقته) هو ليس من صلب كتاب أسرار البلاغة بل رسالة منفصلة ألحقت بالكتاب فيما بعد وتبدأ بعبارة (بسم الله الرحمن الرحيم هذا كلام في ذكر المجاز وفي بيان معناه وحقيقته)، ويقول: ربما فعل هذه الإضافة المؤلف (أي عبدالقاهر) أي: إنه قام بإلحاق هذه الرسالة بالكتاب. والرسالة هذه تنتهي بالصفحة ٣٨٩، وبعد ذلك يرى هـ - ريتز أن أسلوب عبدالقاهر الجرجاني (واضح ومتنوع ويعلو على جفاء الكتابة المتعلمة بالاستخدام الاعتيادي للنثر المقفى، لذلك فإن هذا الكتاب أسرار البلاغة إنما هو رائعة أدبية في الأدب العربي ليس لمحتواه فحسب وإنما للتحليل العميق في الإبداع الشعري وكذلك في الأسلوب)^(٤٠).

وليس غريباً أن يهتم بهذا الكتاب لأكثر من ثلاثين سنة، إذ نشره وقدم له بالمقدمة التي ذكرناها وهي باللغة الانكليزية، ثم نقله إلى الألمانية، فهو يعدّه أهم كتاب في البلاغة العربية^(٤١).

مقدمة (هـ - ريتز) لكتاب أسرار البلاغة:

إنّها حقيقة مشهورة جداً أنّ العرب طوّروا موهبة مميزة للفن الأدبي، فلم يكتفِ البدويون بإنتاج فنيّ نحويّ ورسم أصليين بل من جانب آخر، ومنذ القرن السادس الهجري طوّروا فناً أدبياً غنياً أحادي الجانب، هذا الفن يعتمد أساساً على الشعر وبصورة أكثر تحديداً (القصائد الغنائية) ومع ذلك ومنذ الأزمنة القديمة وُجد الشعر جنباً إلى جنب مع النثر الأدبي، وإذا بحثنا عميقاً في الأعمال المقصود بها مجموعة البلاغة العربية القديمة مثل كتاب البيان والتبيين للجاحظ، نجد كثيراً من الأمثلة البلاغية أو النثر البلاغي. تلك الأقوال المدونة للبدويين والبدويات التي عُرفت

بـ(الاستعارات) الأَخَاذَة المحكّمة والطرائف وأحياناً بالنثر المقفّى (السجع). تلك الأقوال اعتدّ بها الكتّاب مثل الجاحظ لقيمتها الأدبية، تماماً كالشعر. إلى جانب تلك الأقوال المختصرة التي كانت مُعنونة إلى الخلفاء والحكّام، هناك الخطابات العامة سواء السياسية أو التي كتبها الخلفاء والحكّام أو الشخصيات البارزة، الخطابات التي قدّرها عالياً رجال الرسائل العرب، تلك الخطابات كانت دائماً خطابات ارتجالية ليست (مكتوبة)، عندما كانت الإدارة العربية تؤسس حقلاً جديداً من الأدب العربي المتطور الذي كان مقصوداً منذ البداية للتعبير بالكتابة. تلك هي الرسائل الرسمية التي كتبتها (دوائر الحكم)، تلك الرسائل كان متوقّعا أن تأخذ شكلاً أدبياً، ويبدو أن ذلك هو السبب منذ العقود الأولى من القرن الرابع الهجري .

كانت الثقافة الأدبية في الشرق المسلم قد مثّلتها أساساً الحاشية فضلاً عن ذلك ظهر فن كتابة الرسائل الخاصة التي كانت على مستوى أدبي عالٍ. إن الأسلوب النهائي الراقي لفن كتابة الرسائل كان من ثمّ مُتّبني في فن الكتابة التأريخية وأخيراً أيضاً يبدو في الأعمال التي كان مقصوداً بها الترفيه فقط. وهذا أنك غالباً أنواع الرسائل الغنائية العربية، لذا ليس هناك شعر غنائي عربي معروف في الأدب العربي القديم، ولا شعر ملحمي؛ هناك بعض المحاولات في الشعر الغنائي تعود أصولها إلى التأثير الفارسي، وذلك خلال القرن الثاني الهجري إذ ترجم ابن اللهيبي الأعمال السردية الفارسية مثل كليلة ودمنة والسندبادنيم وقصص أخرى إلى الشعر العربي.

ومجدّ ابن المعتز منجزات الخليفة المعتضد بشكل شعري سُمّي بـ(المزدوجة) بتأثير المثنويّ الفارسي. لكن هذا شكل من الأدب لم يؤسس نفسه في الأدب العربي، إذ كان للعرب القدماء ميل قليل للأدب القصصي. إنّ موضوع الشعر والنثر العربيين متعلق بالحقائق والواقع وليس بالأحداث القصصية، ربما يحدث أن السمة الذاتية للشعر أو السرد ليست حقيقته ولكن إن كان كذلك، فإن الشاعر أو السارد برغم ذلك لا يعني التعلق بالأحداث الحقيقية، إلى جانب ذلك فإن الاهتمام لدى العربي

قصير العمر، بمعنى انه لم يكن له صبر على تضييع الوقت ليستمع إلى قصص طويلة (على موضوع واحد)، إن مؤلف الأدب العربي لا يخشى شيئاً كما يخشى إتعاب (أو إملال) المستمع أو القارئ بالدوران والمحاولة لإطالة موضوع واحد، لهذا السبب فإنّ الأدب العربي في بعض الأحيان يعطي انطباعاً استطرادياً .

إنّ الكُتّاب لم يتعاملوا مع موضوع واحد مهما كان طوله، لكنهم يعبرون سريعاً من موضوع لآخر، وكل السرديات (المرويات) كانت أقرب للقصّر، وفي القصائد فإنّ الاهتمام لا يكمن كثيراً في كل البنية الشعرية كما في جمال الأبيات المفردة. أخيراً فإنّ الشعر العربي هو ذاتي بالأساس، ويبدو الشاعر دائماً حاضراً ولا ينسى نفسه بسهولة ليركّز انتباهه على سرد الأحداث الطويلة حتى لو بدا أنه يعقل ذلك. تبقى هناك دائماً علاقة بين الأشياء التي يصف ونفسه وحتى لو كانت القصيدة في مدح (تمجيد) الحاكم فإن الشاعر يبدأها بأبيات عن نفسه، عن مجد الشاعر أو فخره أو أصله العريق. إنّ العناصر الشكلية في الشعر العربي متطورة بالأصل حقاً. فهناك ستة عشر بحراً بتنوعات مختلفة وإيقاع واحد مستمر يصير ممكناً لوفرة المترادفات في اللغة، وهناك أيضاً انتظام أكيد في بنية القصيدة وهناك أيضاً عناصر شكلية أخرى يمكن أن توظف في تركيب الأبيات والنثر مثل التشبيه والاستعارة والطباق (وهو تكرار الكلمة الأولى في نهاية البيت) وهكذا... إنّ التشبيه والاستعارة كثيرة الحدوث ولكن ليس بشكل زائد عن الحد.

في بداية العصر العباسي ظهر شعر جديد بالعناصر الشكلية المتأخرة والأشكال البلاغية وظهر عمداً بوضوح واطراد عظيم، والممثل الرئيسي لهذا النوع أبو تمام المتوفى (٢٣٠هـ) وهذا الابتكار الجديد بالأشكال البلاغية كان مُقدراً أكثر فأكثر، ويُدعى هذا الأسلوب الجديد (البديع)، وهذا المصطلح استعمل أيضاً ليدلّ على أشكال الكلام أنفسيها.

كيف بوسع المرء أن يشرح هذا الأسلوب الجديد الذي لم يسيطر على الشعر

العربي فحسب بل على الشعر الفارسي والشعر التركي أيضا..؟

يؤكد طه حسين في مقدمته لطبعة نقد النثر لقدامة بن جعفر أن أكثرية العناصر البلاغية واضحة في شعر أبي تمام بسبب أصله اليوناني، واعتبر ذلك الشعر دليلاً على تأثير اليونانية في العالم العربي.

بالحق اتفق عموماً على أن العالم الإسلامي كان متأثراً بقوة بالثقافة الهيلينية المتأخرة للمدن الشرقية، ذلك التأثير ظاهر في الهندسة المعمارية والفلسفة وفي العادات وتقاليد الزواج وما إلى ذلك. لكن! كيف لنا أن نتخيل تأثيراً يونانياً في الشعر العربي..؟ هل تعلم أبو تمام شيئاً عن مبادئ البلاغة في مدرسة مسيحية..؟ لا نعلم أنه تعلم في مدرسة كتلك. وإذا كان تأثيرٌ كذلك موجوداً فإنه ليس لدينا شعراً يثبت ذلك.

وماذا عن علم البلاغة..؟ ولا سيما الأشكال عند المسلمين العرب..؟ والبحور التي استعمل الشعراء العرب في القرن السادس، التي صنفها علمياً الخليل..؟ إن الأشكال البلاغية التي صنف أولاً مع الاستعارة والتشبيه درسها الأمير العباسي ابن المعتز (٢٩٦هـ) في كتابه المسمى بـ(البديع) الذي كُتِب سنة ٢٧٤هـ، وفي الوقت نفسه قواعد الشعر الذي كتبه ثعلب (٢٩١هـ)، وكتابان آخران لقدامة بن جعفر (٣١٠هـ) ظهراهما: نقد الشعر ونقد النثر، إنه على أي حال ليس من المؤكد فيما إذا كان نقد النثر قد كتبه قدامة بن جعفر نفسه. إن طه حسين يؤكد أن نقد النثر كان بتأثير بلاغة أرسطو الذي ترجمه إسحاق بن حنين (٢٩٨هـ) وليس من شك في أن قدامة قد عرف بعضاً من أعمال أرسطو، بالإضافة إلى كتاب (المنطق) لأرسطو.

ولكن بمقارنة بلاغة أرسطو بكتاب قدامة نجد القليل من القواسم المشتركة بينهما، إن كتاب (بلاغة) أرسطو بعيداً عن شاعريته كان قليل الشبه بما عند العرب. إن أول نوعين قدمهما أرسطو في البلاغة :



لا يمكن أن يكونا من اهتمامات العرب لأنه من الصعوبة أن يحدث في لقاءهم العامة تأثير في قرارات الجمهور من خلال الخطابات السياسية، كما تتأثر حياة المحلفين في المحاكم بتأثير البلاغة .

والنوع الثالث *epideiklikon* (الخطابة) فهو المناسب، وقد مرَّ أرسطو على الأجناس البلاغية مرَّ الكرام وبطريقة مختلفة كلياً عما عند العرب. ربما كان من الأسهل الافتراض أن المرتدين النصارى قد تعلموا شيئاً من مبادئ البلاغة خصوصاً فن الأسلوب. ولكن ليس هناك من دليل أدبي على هذا الافتراض، إذ لا شيء من البلاغة اليونانية يُذكر في كتاب ابن المعتز. لم يكن موضوعه بالتحديد عن مجموعة منهجية لعدد من الأجناس (قد ذكر ١٦ جنساً) ولكن فوق كل شيء هيمنة الأسلوب المتضمن لأحدث الأنواع المسمى بـ(البديع). والدليل على أن الأسلوب الجديد المسمى بـ(البديع) لم ينشئه الشعراء الجدد مثل بشار بن برد ومسلم بن الوليد وآخرين ولكنه وجد أصلاً في الشعر العربي القديم بالإضافة إلى القرآن الكريم، إنه باختصار يشرح هذه الأجناس ويفسرها ومن ثم يوضح بأمثلة مختلفة من مراجع مبكرة، فهذه مناقشة التجنيس (الجناس) يقتبس من كتاب مفقود للنحوي الأصمعي (٢١٦هـ) وله كتاب (الأجناس) وهذا الكتاب لم يصل إلينا، لذلك لا نعلم فيما إذا كان قد درس أموراً معجمية خالصة أو أنه كان كتاباً مبكراً في هذا الجنس البلاغي، ويقول في مناقشة (المذهب الكلامي): إن هذا المصطلح كان قد أسس له الجاحظ (٢٥٥هـ)، لذلك فإن ابن المعتز لم يقتبس عن الإغريق وإنما عن الأعمال العربية فقط، ومن جهة أخرى فإنه من السهل رؤية أكثر الأجناس التي استخدمها موجودة في كل مكنتات البلاغة القديمة، مثل الطباق والاعتراض والالتفاف والرجاء وكذلك كثير من الأجناس الجديدة التي أضافها أتباع ابن المعتز لاحقاً.

إنَّ المقارنة بين الأعمال البلاغية القديمة والأعمال البلاغية في العصور القديمة

لم تجر على يد أحد حتى الآن .

إن أفكار ابن المعتز مارست تأثيراً مؤكداً في الكثير من الأعمال الأدبية في التشبيه والاستعارة وأجناس الكلام. وألفت فيما بعد كتباً كثيرة لكن ما أقل ما وصل منها إلينا وأقل منه ما نشر من ذلك.

إن هذا النوع من الأدب أخذ منحى خاصاً بعد صفى الدين الحلي (٧٤٩هـ) كان قد رأى النبي في منامه وجاءه الإلهام بكتابة مديح عن النبي ﷺ يتضمن كل أنواع الجناس التي شرحها بنفسه في التعليق الذي أضفاه إلى قصيدته. إن هذا الشكل من تقديم الأنواع البلاغية قد استمر مستعملاً حتى القرن الثاني عشر للهجرة وآخر نموذج رائع (على حد علمنا) هو (أنوار الربيع في أنواع البديع) الذي كتبه ابن معصوم (١١٠٤هـ).

من جانب آخر، فإن أجناس الكلام هي ليست الموضوع الوحيد الذي تتعامل معه الأعمال البلاغية العربية، ففي كتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري (٣٩٥هـ) وكتاب العمدة لابن رشيق (٤٥٦هـ) يتعامل مع مواضيع مثل تعريفات البلاغة ومقياس اللغة الجمالي ورؤى النبي ﷺ وأتباعه في الشعر ومواضيع أخرى .

إن النقد الجمالي كان محفزاً جزئياً بواسطة الجدل القائم على استحقات (أو أهلية) بعض الشعراء مثل أبي تمام والبحري، فلعل منها أنصاره ومواليه، إذ تحصت آراء النقاد المحترمين، وتغايرت مع آراء الكاتب ... وهكذا، وأفضل الأعمال المدونة في هذا النوع هو : الموازنة بين أبي تمام والبحري، كتبه الأمدى (٣٧١هـ) والوساطة بين المتنبي وخصومه كتبه الجرجاني (٣٩٢هـ) وقد زوّدتنا هذه الكتب بمعلومات قيمة عن المعايير التي استخدمها النقاد العرب لتصنيف الشعر. وفي هذا الأدب أعطي هامش كبير للتقصي في أي من الشعراء تبنى الحافظ الشعري للتغيير..؟ وفيما إذا كان هذا التغيير للأحسن أو للأسوأ. وقد توضحت هنا خبرة مدهشة في الأعمال الشعرية وذوق متطور عالٍ في نقد الشعر، وبالرغم من هذه الحقيقة فهناك أحكام مسبقة وشخصية وعشوائية، وفي بعض الأحيان غير مدعومة ولا مؤكدة، ولكن حتى الآن

نستطيع أن نتعلم الكثير منها رغم ذلك، ومعظم هؤلاء الكتاب اكتفى بعرض مختصر للاستعارة والتشبيه والمجاز وأنواع مختلفة من الكلام وإعطاء أمثلة، كما فعل ابن المعتز تماماً، وفي بعض الأحيان يعلل لماذا الاستعارة أبلغ من التعبير الاعتيادي.

وهناك مقرب جديد كلياً قدمه الجرجاني بموضوع هذا الكتاب (أسرار البلاغة) (ت ٤٧١هـ)، ولا نكاد نعرف شيئاً عن حياة هذا الرجل، إلا أنه كان تلميذاً لعبدالحسن محمد بن الحسن الفارسي، الذي كان قريباً أيضاً للنحوي المشهور أبي علي الفارسي. وربما كان تلميذاً لأبي الحسن الجرجاني مؤلف كتاب الوساطة المذكور، ألف سلسلة من الكتب النحوية ومنها (العوامل المئة) مشهور جداً، وفضلاً عن هذه الكتب النحوية ألف كتابين أصبحا في فلك الشعر والبلاغة وسببقيان مهمين أساساً للأجيال اللاحقة، أحدهما: دلائل الإعجاز وموضوعه كما يبدو إثبات الأسلوب البلاغي للقرآن وأنه غير قابل للتقليد، وفي الحقيقة أنها لنظرية مناسبة جداً للأساليب النحوية، فقد استقصى فيه أنواع البلاغة الدقيقة في المعنى التي تتأثر بترتيب الكلمات، ومن الملاحظ أن نُحاتنا لم يسجلوا ملاحظات على هذا الكتاب الذي يُعدّ تكملة مهمة لنظرية النظم التي قدمها سيبويه وأتباعه.

والكتاب الثاني (أسرار البلاغة)، قد أُلّفه على الأرجح بعد (الدلائل) ويحتوي بالأساس على التشبيه والاستعارة والتمثيل، وقد حلل خلف الله محتوياته في مقاله (نظرية عبدالقاهر الجرجاني) في نشرة جامعة الملك فاروق الأول لقسم الآداب الثاني ١٩٤٤ في ص ١٤-٤٨.

أحدث هذان الكتابان ثورة كبيرة في دراسات البلاغة عند العرب. وفي البداية تحُصاً وأعاد ترتيبهما فخر الدين الرازي وهو المفسر والشارح العظيم للقرآن (٦٠٦هـ)، وجاء من بعده الرجل الموسوعي السكاكي (٦٢٤هـ) في جزئه البلاغي من كتابه (مفتاح العلوم)، وقد شكلت أعمال السكاكي الأساس في (التلخيص) لمؤلفه القزويني خطيب دمشق (٧٣٩هـ) فالمؤلف نفسه قد وسّع هذا التلخيص لاحقاً

بعنوان (الإيضاح في المعاني والبديع) وأصبح التلخيص النص التقليدي في البلاغة خلال العالم الإسلامي، وقد علق عليه عدد لا يحصى من المؤلفين وقد دوّن معلقون آخرون على تعليقاتهم كتابة وأكثرها شهرة : المطول والمختصر للمؤلف التفتازاني (٧٩١هـ) حتى أن كل ما عند المثقفين المسلمين من معرفة بالبلاغة جاء نتيجة لهذا الكتاب. وقد أنشأ الجرجاني نوعين جديدين لعلم البلاغة هما (علم المعاني) وهو الشكل المدرسي (التعليمي) لكتاب دلائل الإعجاز، وعلم البيان المشتق من أسرار البلاغة، وقد أضيف إليهما نوع ثالث وهو أقدم علم من أجناس الكلام (علم البديع) ومنذ (تلخيص) القزويني ضمت البلاغة الأقسام الثلاثة: علم المعاني وعلم البيان وعلم البديع .

إذن، فما هي المساهمة الجديدة (أسرار البلاغة)...؟

وماذا يميّز الجرجاني عن سواه في مقتربه (أسرار البلاغة) هذا..؟

إنّ محتويات الكتاب عبارة عن سلسلة من التحقيقات والتحليلات بطريقة منطقية ونفسية ومعايير جمالية طبقت بذكاء ورهافة حسّ غير مسبوقتين وسأحاول توضيح ذلك بذكر أمثلة من الكتاب. يناقش الجرجاني (التجنيس) وكما هو معلوم جيداً، التجنيس هو تكرار كلمة أو جزء كلمة مع معنى مختلف عن المعنى الذي ذكر في الموضوع الأول .

الجرجاني ليس راضياً على كل حال عن تحديد مختلف أنواع التجنيس ببساطة كما يفعل باقي البلاغيين لكنه يعالج المشكلة بطريقة مختلفة تماماً. أولاً ينتقد الرأي القائم على أن جمال الأشعار يعتمد على جمال الكلمات (أو الألفاظ) وإذا ما حلل احد الأشعار المشهورة بتدفق الكلمات عن طريق جرس الألفاظ، ولكن عن طريق المفاهيم المنبثقة من هذه الكلمات. ومن تدفقها الرقيق في عقول المستمعين .

وفي حالة التجنيس ربما يعتقد المرء أن الجمال يعتمد على التكرار المتناغم للكلمة ولكن هذا غير صحيح. يقارن الجرجاني بعض الأبيات ذات التجنيس الجيد



والأخرى التي فيها تجنيس رديء ليبين أن المرء لا يستطيع أن يشرح قيمتها الجمالية المختلفة بمجرد ظاهر الكلمات .

عمل أبو تمام بيتاً استخدم فيه التورية بلفظ الذهب وتقليباته الجذرية يقول:

ذهبتُ بمذهبه الساحة فالتوتُ فيه الظنون أمذهبُ أم مذهبُ

مذهب هو التظاهر أو الادعاء (إيحاء فارغ).

يقول أن سماحته حيرت العقول هل هي عادة أو ادعاء. «وقوله: أمذهب أم مذهب» (يقول بطريقة هو وخلف أم مذهب من قول العامة «بفلان مذهب» إذا كان يلج في الشيء ويُغرى به، وأكثر ما يستعمل ذلك في الطهارة، يقال «بفلان مذهب» إذا كان تظهر (ثم يتوهم) أن طهارته لم تكتمل فيعيدها وذلك يعرض للقراء والمتنسين كثيراً، ويجب أن تكون هذه الكلمة حدثت في الإسلام وذلك أنهم رَووا حديثاً مرفوعاً فيه ذكر أولاد سبعة ولدهم الشيطان أحدهم يسمى المذهب. (ينظر هامش رقم ٦ من أسرار البلاغة).

وفي هذا الشعر فإن معنى كلمة (مذهب) أقرب لمعنى الفكرة الثابتة، ومثل هذا التلاعب اللفظي (التورية) لا يؤثر في المستمع إطلاقاً لأنه لا يوحى بفكرة جديدة ومؤثرة .

لكن الأمور تتغير في بيت أبي تمام الذي يقول:

ناظراه بما جنت ناظراه أو دعاني أمَّتْ بما أودعاني

في البيت الأول، لاشيء يُكتسب أو يُحرز من (المذهب) و(المذهب)، إنها هو تكرار فارغ فقط للصوت. هذا التلاعب في الألفاظ لا يضيف شيئاً إلى المعنى، أما في الشعر الثاني فعلى النقيض، يشعر المرء في البداية بالخداع لأنه يبدو فقط تكراراً للكلمات أنفسها من دون أي إضافة للمعنى لكن الحقيقة هذه الكلمة المكررة نفسها

تعطي معنىً جديداً فهي تخفي قصدها (هدفها) كما لو أنها لا تملك شيئاً جديداً لتقدمه لكن في الحقيقة فهي تكافئ المستمع بوفرة (غزارة) مثل تلاعب لفظي كهذا وقيمته، تلاعب لفظي (تورية) لا يعتمد على الكلمات فقط بل على المعنى المضاف الذي يُقدّم كقناع وفجأة يكشف عن جماله كاملاً.

في البداية تظن بأنه مجرد تكرار لمتشابهات، وهذا التكرار من اجل التوكيد فقط ولكن ستلاحظ لاحقاً بأنك أعطيت فكرة جديدة بعد أن استسلمت على أمل الحصول تلك الفكرة، وستأخذ الفائدة (الربح) بعد أن ظننت بأنك قد خدعت.

هنا نجد نقداً جمالياً مبرراً بحجة نفسية : التورية تترك انطباعاً عظيماً بعد أن كانت محجوبة فإذا بالفائدة تأتي من ناحية غير متوقعة .

وكلما كان الارتباط بين الفكرة والتلاعب بالألفاظ قويا، كان أحسن إذ يجب انطباع لا بد منه (بذلك الارتباط). فعندما منع عامل الماء البدوي من الوصول إلى الماء، وضرب رفاقه ومزق ثيابه، احتجّ البدوي على لعامل بقوله :

حلاّت ركابي وشققّت ثيابي وضربت صحابي. فأنكر العامل عليه ذلك قائلاً:
أو تسجع أيضاً! (يقصد حتى الخادم يتكلم بالسجع) فسأله البدوي : إذا كيف تتوقع مني أن أتكلم؟ (ينظر أسرار البلاغة ص ١٣ والمقدمة الانجليزية ص ٨ و٩).

يضيف الجاحظ الذي روى هذه القصة : (إذا ما أبدلنا الكلمات المقفأة بأخر فسندج بأنه ليس هنالك كلمات مناسبة ككلمات البدوي).، والجاحظ يوضح هذا بتفاصيله. يقول الجرجاني : (الأفكار لا الكلمات هي السادة التي تتطلب الطاعة، وأي شخص يعطي كلمات تتسلط على المعاني فهو يقلق نظام الأشياء ويبعدها عن حقيقتها، لأنه يحاول أن يسند فكرة ضعيفة عن طريق التلاعب بالألفاظ أو القافية وبذلك فهو مثل شخص يغطي العروس بزينة كثيرة حتى تصبح كريمة المنظر ومثيرة للاشمئزاز وأحسن شيء هو ترك الأفكار لأدواتها الخاصة وتركها لتختار كلماتها الخاصة

والكلمات بدورها تختار لأنفسها الرداء الذي يناسبها حقاً).

وهنا مرة أخرى فإن الخلفية النفسية أعطيت من أجل اخذ رأي جمالي :
فالتلاعب بالألفاظ ينتج أكثر الانطباعات قوة وأكثرها طبيعية إذا ما كانت كامنة في
اللاوعي وإذا لم تفتقر إلى طلبها بجهد مقصود من الوعي .

والجزء الأعظم من أعمال الجرجاني، على كل حال ليس مكرساً للتلاعب
بالألفاظ ولكن للتشبيه والاستعارة والتمثيل فهو قد فرض على أسلافه ضريبة
التزامهم بالتفوه بالبديهيّات وإعطاء الأمثلة بدلاً من التحري (البحث) عن الاستعارة
وأصنافها بشكل كافٍ (مع أخذ ابن المعتز بالاعتبار).

هؤلاء الأسلاف - والكلام للجرجاني - يفضلون عدم إطلاق عقولهم بعيداً
والله يعلم بأن ذلك أسهل ويبعد عن المتاعب .

بدأ الجرجاني بتعريف الاستعارة: وهي عبارة عن كلمة في اللغة لها معنى
أساسي وتؤخذ مؤقتاً كما هي لتشير إلى شيء آخر غير المعنى الأساسي ولذلك في اللغة
العربية يُطلق على الاستعارة (الاقتراض) وهي الشيء الذي يعبر عن شيء جديد
فتكون فكرة مفيدة وأخرى لا تعبر عن شيء جديد فتكون غير مفيدة، فالاستعارة غير
المفيدة تظهر عندما يستعمل الشاعر المترادفات في اللغة العربية، على سبيل المثال عندما
يتكلم الشاعر عن جزء معين من جسم الإنسان فهو يستخدم لفظاً مناسباً حتى لجسم
الحيوان كقول الحجاج (من الرجز) في وصف أنف امرأة جميلة بدلاً عن أن يقول
(أنف) يقول (مرسن) وهذا اللفظ على الأرجح يدلّ على أنف الحيوان الذي يربط به
الحبل (الرسن) فقط:

(وفاحماً ومرسناً مسرجاً ص ٢٩ أسرار البلاغة).

وشاعر آخر يستخدم لشفاه الخيل لفظة (جحفل) وهي كلمة تشير إلى شفاه

الإنسان (شفة) :

تسمع للماء كصوت المسحل بين وريديها وبين الجحفل
(ص ٣٠ أسرار البلاغة)

هذه الاستعارات ليس لديها قوة في المعنى لأنها مصطلحات تعبر عن شيء واحد ولا تضيف معنى جديداً. أما الاستعارة المفيدة على كل حال فهي تعطي معنى جديداً أو قيمة في التعبير، فأنت تعبر باستخدام الاستعارة عن شيء لا تستطيع التعبير عنه بغيرها بمعنى أنك تخلق انطباعاً واضحاً عن شجاعة الرجل بإطلاق صورة الأسد وكل ما تحويه من القوة والشجاعة في مخيلة السامع وقد يحصل أن يجتمع النوعان من الاستعارة المفيدة وغير المفيدة فعندما يطلق الحجاج مصطلح (مرسن) على أنف السيدة فهذه الكلمة لا تعبر عن شيء بالتحديد، ولكنها من كلام الفرزدق تعبر عن شيء بالتحديد:

فلو كنت ضبيّاً عرفتَ قرابتي ولكن زنجياً غليظاً المشافر

إنه لمن المشوّق رؤية كيف أن الجرجاني قد قسّم الاستعارة الحقيقية من وجهة نظر جديدة كلياً. والنوع الأول من هذا الصنف من الاستعارة يظهر عندما ينتقل مصطلح ما من معناه الأصلي إلى شيء آخر محدد موجود حقاً مثال قولك: رأيت أسداً، ولكنك تقصد رجلاً بعينه يمكنك الإشارة إليه. أما النوع الآخر من الاستعارة فتأخذ المصطلح بعيداً عن موضوعه المناسب واستخدامه في مكان ليس فيه شيء محدد يمكنك الإشارة إليه بقولك: هذا هو المقصود بهذا المصطلح. مثال ذلك قول لبيد:

وغداة ربحٍ قد كشفتُ وقرّةً إذا أصبحت بيدِ الشمال زمامها

(ومعناه: والعديد من الصباحات العاصفة قد انشقت بفضلني بمعنى أنني حميتُ الناس منها عندما كان زمامها تحت يد رياح الشمال).

وهنا فإن الشاعر قد جعل لرياح الشمال يداً على الرغم من أنه ليس هنالك دليل بأن المشار إليه موجود أو معلوم كما الحال في كلمة (أسد) التي تشير إلى الرجل.



لا شيء أساسي تمكن الإشارة إليه لا لزمام الغداة ولا ليد رياح الشمال، وفي الغالب ربما تقول : إنَّ الشاعر قد وصف رياح الشمال بوصف السيطرة المطلقة على الغداة بمثل القوة المطلقة للرجل على شيء يستطيع تقلبيه كيف يشاء. وهناك صعوبة مشابهة إذا ما سألنا: ما الذي قُورن..؟ ما الشبه أو الرابط بين الأيدي والأرمة..؟ والجواب لاشيء إطلاقاً لأن رياح الشمال قد شُبَّهت بمالك اليد (الإنسان) وهي مصوِّرة كأنها مالك الشيء، لكن في الحقيقة إنَّ الشاعر لا يقصد أن يعزو إليها امتلاك ذلك الشيء (اليد) ولكن يقصد موقف يعتمد على امتلاك الشيء المعني. والشيء نفسه يصحَّ على بيت زهير:

وعرِّي أفراس الصبا ورواحله (ص ٤٥ : أسرار البلاغة)

وهنا أيضاً لا يوجد معنى واقعي للشبه بين الخيول وركوب الجمال كما في الأسد والرجل. الشاعر يقصد أن يقول فقط: إنَّ زمن الشباب انتهى ولن يستمتع بذلك بعد الآن، تماماً مثل أدوات نشاط ما وقد وضعت جانبا بعد أن انتهت الحاجة إليها، مثلاً سروج الحيوانات التي تُنحَى جانباً بعد نهاية الرحلة. يطلق الجرجاني على هذا النوع اسم (التمثيل) وهو ما يقابل مصطلح (analogy). إنَّ الفرق المنطقي بين التشبيه والتمثيل شرحه الجرجاني لاحقاً بتفصيل عظيم .

وقبل أن يفعل ذلك أشار إلى أن هذا النوع من التأويل يجب أن يطبق على القرآن أيضاً. عندما يقول الله سبحانه لنوح: (واصنع الفلك بأعيننا)، وقد تحيَّر الشُّراح في هذا فبحثوا عن أساس لكلمة (أعيننا) ولم يجدوا شيئاً (لم يجدوا شيئاً يمكن الإشارة إليه ص ٤٧ أسرار البلاغة) فارتبكوا في الشكوك الدينية ولم يقدرُوا على تفسير ذلك، لذلك فصلوا بين ما هو معروف وما يعنيه التمثيل. ونرى هنا كيف أن البلاغة مفيدة للتخلص من الصعوبات الدوغماتية .

دراسات استشرافية / العدد السادس / شتاء ٢٠١٦ م

١٤١ قبل أن يختبر الجرجاني العلاقة بين التشبيه والتمثيل بقرب أكثر، تحرى مختلف

أنواع الاستعارة بتحليل منطقي بارع. في البداية تعامل الجرجاني مع أمثلة الاستعارة تلك القريبة جداً للتعبير العادي. فإذا قلنا: الفرس يطير، عندما تركض مسرعة، فإن المفهوم المنقول (يطير) يتبع نوع (الحركة السريعة)، ويمكن لذلك تطبيقه على الهدف الذي هو هنا الموصوف. إن الطيران والركض كلاهما حركتان سريعتان يختلفان في النوع والكيفية. مثل هذه الاستعارات قريبة جداً من العادية أي من التعبير اللغوي استعاري.

من جانب آخر، يقول الشاعر عن بطل قد طعن فارسين بطعنة رمح واحدة:

أينظم فارسين بطعنة؟

الفاعل (نظم) يستعمل لإخضاع الأهداف في خيطٍ أو سلك. الآن ينظم البطل رجلين في رمحه. هل هذه استعارة أو لا..؟ ربما نفترض أن تلك استعارة لأن (نظم) عموماً تستعمل لنظم أشياء صغيرة مثل اللؤلؤ، لكن ما دام نوع العملية المقصودة هو واحد تماماً فربما ينكر آخر أنها استعارة. ومما هو أكثر أهمية من هذا النوع من الاستعارة اللامشكوك فيه رغم ذلك، ذلك النوع الذي يكون فيه التشبيه بين الأشياء المقارنة ليس كما في المثال السابق (حسية) بل عقلية. مجدداً درس هذا النوع بتفصيل ونتيجة هذه الدراسة في مناقشة الفرق بين التشبيه والتمثيل، ولدى المرء انطباع بأن الجرجاني يحاول الشروع في دراسة ذلك وهو بالنسبة إليه المشكلة الأكثر أهمية من أي زاوية محتملة. إن هذا المقرب ليس مُرتباً بانتظام، مع ذلك إنه أكثر خيالية ليقفني أفكاراً من عقله كما حاول ليجد طريقه خلال متاهة هذا الأمر الصعب.

إن نوع الاستعارة التي هي (تجريد التشبيه)، بمعنى تجريد التشبيه بين الموضوعات المعطاة المتضمنة مفاهيم عقلية (صوراً عقلية) ينقسم على ثلاث مجموعات:

١. التشبيه المأخوذ من أشياء حسية مدركة ومطبقة لشيء عقلي.

٢. التشبيه المأخوذ من أشياء مدركة حسياً لشيء مدرك حسياً لكن وجه الشبه يُدرك عقلياً.

٣. التشبيه المأخوذ من أشياء عقلية لأشياء عقلية .

مثال النوع الأول يحدث عندما تكون الحجة أو الدليل مخصصة (معينة) مثل: النور والجهل مثل الظلام هذه الحالة واضحة .

النوع الثاني: التشبيه العقلي بين مدركات حسية مثل قول الرسول ﷺ: «يَاكُمْ وَخَضِرَاءَ الدِّمَنِ».

من الواضح أن الشبه هنا قائم بين المرأة الجميلة السيئة والنبات الأخضر. إنَّ القصد من المقارنة ليس اللون أو الطعم أو الرائحة أو الصفات المحسوسة الأخرى لكنه شيء عقلي، شيء خارجي (ظاهري) جميل للعين، ربما يخفي باطنا شريراً. وهذه مقولة موفقة، فربما كان للربيع جذور سيئة أو (هو عسل إذا وافقته وحفظ إذا اعترضت عليه).

هنا التشبيه لا يمكن إدراكه بالحواس ولكن عقلياً فقط. إنه تمثيل: في كل حالة لدى المرء البديل من الخبرة السارة أو غير السارة (ينظر أسرار البلاغة ص ٦٢ و ٦٣).

في النوع الثالث: وجه الشبه قائم على أشياء عقلية (ذهنية)، فهنا الجرجاني يقسم الاستعارات التي يتحدث فيها عن الوجود بالفاني والعكس بالعكس. ومثال ذلك: رجل جاهل قيل عنه بأنه ميت أو قيل بأنه ليس لديه عقل إطلاقاً في حين يكون لديه القليل، أو إذا قيل: (أقل من لاشيء) (ينظر أسرار البلاغة ص ٦٧) ولن أو اصل الحديث عن التحليل المنطقي المعقد لهذه الأنواع.

والآن يعالج الجرجاني الاختلاف بين التشبيه والتمثيل من زاوية أخرى ومن وجهة نظر أخرى يقول: إذا ما قورن شيئا أحدهما بالآخر فسيكون ذلك بطريقتين، فالتشابه قد يكون واضحاً ولن يحتاج إلى تحليل معمق (تأول)، ويكون هذا إذا ما

قورن شيءٌ مدوّر بـ(حلقة) أو بكرة أو الوردة بالخذ أو رجل شجاع بالأسد (ينظر أسرار البلاغة ص ٨٠ - ٨١).

ومن جانب آخر فإن (التأول) قد يكون جيداً لإيجاد التشابه حتى في المقارنة بين الحجة والشمس، ومثل هذا النوع من التحليل مطلوب. (حقيقة ظهور الشمس وغيرها من الأجسام أن لا يكون دونها حجاب ونحوه مما يحول بين العين ورؤيتها ولذلك يظهر الشيء لك ولا يظهر لك إذا كنت من وراء حجاب أو لم يكن بينك وبينه ذلك الحجاب، ثم تقول أن الشبهة نظير الحجاب فيما يُدرك بالعقول لأنها تمنع العقول رؤية ما هي شبيهة فيه كما يمنع الحجاب العين أن ترى ما هو من ورائه) ينظر أسرار البلاغة ص: ٨٢.

الحجة بتجلي الحق وتجعل الحقائق لا مشكوك فيها كما لا ينكر وجود الشمس.
وهذا مثال سهل.

والآتي أشدّ تعقيداً: أوفد المهلب كعب الأشعري إلى الحجاج فقال: (هم كالحلقة المفرغة لا يُعرف أين طرفاها) ومن إيجاد وجه الشبه هنا فإننا نحتاج إلى تحليل مُتقن والكثير من التأمل (شرح المثال ليس من الجرجاني) إنّ التمثيل يعود إلى هذا النوع من التشبيه، ولا يمكن إظهار وجه الشبه إلا بالتحليل، ففي التشبيه لا يوجد شبه مباشر بين شيئين أو مفهومين وفي بعض الأحيان وجه الشبه بين مجموعتين من الأشياء لها علاقة داخلية بعضها ببعض وليس مجرد رابط بين عناصرها المختلفة، وهي علامة لا يمكن التعبير عنها بصيغة الجملة. يقول ابن المعتز:

وأرى الثريا في السماء كأنها قدمٌ تبدّت من ثياب حداد

(وأرى الثريا في السماء كما لو أنها قدم تظهر خلف رداء الحداد الأسود) فهذا ليس بتمثيل، ولكن في الآية القرآنية: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَاراً﴾ فوجه الشبه هنا مأخوذ من الموقف ككل، إذ يجد الحمار نفسه يحمل

أسفاراً لا يفهم منها شيئاً، بضعة أشياء بعضها مرتبط ببعضها الآخر. وهناك صفة معينة في الحمار يجب أن تُصوّر وهي صفة (الحمل) ويجب أن يكون المحمول شيئاً معروفاً يسمى بـ(الأسفار) والحمار يجب أن لا يعرف شيئاً عن محتواها. وإذا ما فُقد شيءٌ واحد من بين هذه العناصر المرتبطة والقريبة بعضها من بعض يفقد التمثيل معناه.

ويقسم التمثيل على الجملة المجازية (المثل) وهو حقيقة جُربَتْ على العموم وعُبرَ عنها بصيغة مجازية وهي الموجودة غالباً في الآية (أو الشعر) ليعززه في هذه اللحظة.

يعود الجرجاني إلى طريقته النفسية في المعالجة. ووفقاً له، فالجملة المجازية (المثل) لها آثار جمالية ونفسية متعددة، فهو لم يقلق نفسه في مدح هذا التأثير في الفروع المختلفة من الأدب: مديح (إطراء) ومرثاة شعرية والتنازع والاعتذار والموعظة.. إلخ وهو محقُّ في ذلك تماماً وأعطى أمثلة عنها (ص ١٠١).

وهو محقُّ تماماً في التأكيد على أهمية هذا النوع من التعبير. وعندما نتفحص ملاحم النظامي من اجل تحديد وظيفة هذه الأشكال الشعرية في هذا العمل الشعري، فإن علينا أن نجمع عدداً كبيراً من الأمثلة لهذا التأثير المغربي للجملة المجازية. وسأختار اثنين من أمثلة الجرجاني: المتنبي يكره الشعراء التافهين الذين انتقدوا شعره وحاولوا تشويه سمعته في عيون من يراه، يريد أن يقول: أن الشخص الجاهل يشكل فكرة خاطئة عن الأفكار التي يعبر عنها الشاعر الجيد بأن يظهر له الجيد رديئاً (خطأ) ويعبر المتنبي عن هذه الفكرة بالمثل وهو جملة مجازية تصورية (ص ١٠٨، السطر ٩٤):

ومن يك ذا فمٍ مُرٍّ مريضٍ يجد مُرّاً به الماء الزلالاً

فالتأثير الجمالي والنفسي في مثله هذا هو أعظم من التعبير السهل الاعتيادي عن الفكرة. ولاحظ الفرق هنا: يقول الجرجاني: إذا ما قلت: (الدنيا لا تدوم) أو قولك: (ظلٌّ زائل) أو (وديعَةٌ تُرجع) [ص: ١٠٧].

ويسأل الجرجاني: لماذا يؤدي المثل وهو جملة مجازية هذا التأثير النفسي؟ ويجب: كذلك هي طبيعة العقل البشري ذلك أنه يقبل الأشياء التي يجب أن يتعلمها بثقة عظيمة إذا أمكن تعقب بعض الارتباط بين تلك الأشياء وبين ما هو مألوف.

تلك المعرفة على كل حال التي نُقلت للعقل بالحواس موثوقة أكثر ومحددة أكثر من أي معرفة مستحصلة بالتأمل والتفكير هناك قول شائع (أن تسمع شيئاً ليس كأن تراه) يبقى هناك سبب، الشعور المؤلف ينتج عن ارتباط سابق مع شخص أو شيء.

يذكرنا الجرجاني بالبيت الشعري الجميل لأبي تمام إذ يقول:

ما الحبُّ إلا للحبيب الأوّل

المعرفة أولاً دخلت العقل البشري من الحواس والطباع وفيما بعد بالتفكير والتأمل فقط. النوع الأول من المعرفة لهذا السبب ينشأ بالعقل من خلال اقرب علامة وأكثر الحجج المبكرة من النوع الثاني ص ١٥.

إذا قدت الروح بمعاني الجملة الصورية من الأخرى التي تدرك بالعقل والتفكير لتلك التي تدرك بالحواس والطباع، إذن أنت مثل رجل يستخدم صديقاً عزيزاً قديماً ليقدم ضيفاً غريباً لشخص ما.

في الشعر هناك نكوص إلى مستوى الوعي العائد إلى مرحلة مبكرة من التطور هذه فكرة مثيرة للاهتمام جداً. ربما نفصل الأمر ونقول: إن الإدراك الحسي لا يأتي أولاً قبل الحالة الحسية المجردة للإدراك هناك الحالة الأسطورية. وغالباً في الشعر يستطيع المرء أن يرى النكوص إلى المرحلة الأسطورية في الوعي. بلا شك هذه الفكرة لم تحدث للجرجاني.

يتحرى الجرجاني بأمثلة متنوعة ما وظيفة هذا التأثير المقنع للتمثيل في شكل الجمل الصورية في الشكل الذي تحمله الجمل الصورية، التماثلات بطبيعتها تخدم الشاعر، مثلاً كدليل على مفارقاته التوليدية يقصد المتنبي أن يقول لسيف الدولة:

أنت رجل مميز رغم أنك من البشر .

وهذا ليس مدهشاً ولا متناقضاً، فإن المسك أيضاً متميزٌ على الدم رغم أنه
بعض دم الغزال:

وإن تفق الأنام وأنت منهم فإن المسك بعض دم الغزال

ص ١٦

لكن حتى لو لم يكن هنا تأكيد متناقض رئيسي يحتاج إلى دليل بالتمثيل، فإن
تأثير التمثيل قوي .

إن الشاعر يقصد أن يقول أن كل الساعات التي قضاها مع ليلي كانت لا مجدبة
تماماً:

فأصبحتُ من ليل الغداة كقابضٍ على الماء خائنه فروجُ الأصابع

هنا التمثيل يصوّر خيبة الأمل الكاملة عند الشاعر وأن الانطباع الصوري
نفسه يمارس بصورة أساسية قوة مذهلة ومقنعة. الفكرة تؤثر في النفس أكثر بجدية
وأكثر عمقا إذا كانت كما لو كانت مُدركة بصريا، في عالم محكوم بالعين .

يصف الشاعر طول الليلة التي قضاها في مكان يُدعى (صول):

في ليل صول تناهى العرض والطول كأنما ليله بالليل موصول

هنا الليل موصوف باللانهاية وبالرغم من ذلك لا نشعر بالتأثير نفسه كما في
بيت شعر ابن الطثرية:

ويوم كظل الرمح قصر طوله دم الزق عنا واصطفاف المزاهر

التصوير والتعبير الصوري هو أعلى من التعبير المجرد في الشعر حتى لو تضمن
درجة عالية من القوة. (ليلة خالدة تدوم أكثر من ظل الرمح الطويل) فمقارنة اليوم

(النهار) الطويل بظل الرمح يمكن أن يطلق عليه الغريب أو غير المعتاد.

الغرابة وفقاً للجرجاني، هي سبب أبعد للتأثير الجمالي للتشبيه أو التمثيل. إن تعقب التشابه لشيء في مختلف الأصناف له جذب غير اعتيادي وقيمة جمالية عليا. وفجأة يكون الترابط بين شيئين متباينين. ومن اجل ذلك فطبيعة البشر حين تكون الروح ميالة إلى اهتمام معين بشيء يبدي ارتباطا غير متوقع. والظهور المفاجئ للأشياء غير المتوقعة وارتباط الأشياء المنفصلة تلقائيا يمارس سحراً خاصاً. وكسبب للتأثير الجمالي للمقارنة غير العادية، يُصرّح الجرجاني لذلك بأن علينا أولاً أن نبحث للحظة حتى نفهم العلاقة بين الأشياء المقارنة في التشبيه. والمتعة في شيء نبحت عنه لمدة هي أعظم من أن نجده بسرعة (ص ١٢٨). فالجرجاني على كل حال قد نصّ على أنّ الشعر يجب ألا يكون متعسفاً لدرجة أن الشخص يجب أن يقلق ليفهمه (١٢٧-١٣٠).

والتجربة على أساس ترابط المتباينات شيء مبهج، لا يعني بأن الشخص قادر على اختلاق ترابط بين أصناف غير منسجمة بصورة عشوائية. وعلى كل حال فهناك تشبيهات كامنة من الصعب اكتشافها لكن على الشاعر الموهوب تتبعها، وتتبع هذه التشابهات المخفية وهذا الغوص بحثاً عن اللائئ المخفية هي إحدى سبل الشاعر للشهرة (ص ١٣٨).

وقد حقق الجرجاني إلى ابعده من ذلك في السبب الذي يجعل كثيراً من الصور مخفية عن العين الاعتيادية ولا يستوقف أي احد. وطبقاً لرأيه فهذا يعود إلى سببين:

١. الانطباع العام بأن الشيء يظهر في العقل قبل التفاصيل، وفي عملية الرؤية كذلك نحن لا نصل حالاً إلى انطباعات مفصلة ولكن نرى الشكل بداية في المحطات العامة. لكن الشاعر قد أُعطي القوة لرؤية التفاصيل الغائبة عن الملاحظ الاعتيادي (ص ١٤٧).

٢. يؤثر الشيء في الذاكرة إذا ظهر غالباً قبل عين الشخص ولكن يستذكر بصعوبة إذا ندرت رؤيته. فالأشياء التي تُرى كل يوم وتعلق في ذاكرة الشخص ليست ذات قيمة كبرى لدى الاعتبارات الشعرية كتلك التي تظهر نادراً. فلدى الشاعر في

اعتباره رؤية تختلف عنها في الرجل الاعتيادي، وهذا امتيازه بأنه ارتفع إلى فضاء ابعد من الحياة اليومية وبأنه يرى ويجعلنا نرى الأشياء التي تغيب عن العين اليومية ووصف التفاصيل التي تغيب عن العين الاعتيادية تسمى بـ(التفصيل) والمقارنة مع الأشياء الغريبة (غريب).

التفصيل والغرابة هما عنصران وترتكز عليهما القيمة الإجمالية لكثير من التعبيرات المجازية. وكلاهما يوجد مثلا في عدد وآخر من قصائد ابن المعتز. ومقارنة نجوم الثريا في مؤخرة السماء الداكنة في الليل مع قدم تظهر خلفها ثوب حداد لامرأة يسمى (الغريب).

ويظهر التفصيل عندما يقوم الشاعر نفسه بمقارنة خباء منصوبة وتعصف الريح بداخلها وبذلك تكون غير ثابتة مقارنة بطائر جناحاه مقصوصان ولا يستطيع التحرك والطيران (ص ٢٠١):

ورفعنا خباءنا تضرب الريح ح حشاه كالجاذف المقصوص

وهنا قورنت الخيمة بتصفيق الطائر بجناحيه، ولكن التأثير التام في التشبه يعتمد على جناحي الطائر اللذين قُصّا. فالشعر يحتوي على تعقيد كامل للتفاصيل . وكذلك: المتنبي يقارن الرماح اللامعة في غيمة من الغبار (التراب) بالنجوم التي في سماء الليل (ص ١٥٩):

يزور الأعادي في سماء عجاجة أستته في جانبيه الكواكب

وهنا مجدداً يمسك الشاعر عدة أشياء في آن واحد .

وعلى كل حال فإن بشار بن برد يقول:

كأن مثار النقع فوق رؤوسنا وأسيافنا ليل تهاوى كواكبه

وهذا الشعر أعلى شأنًا من شعر المتنبي لأن التفصيل قد تطوّر أبعد فيه.

والشاعر قد أخذ بعين اعتباره شيئاً لم يأخذه المتنبي فهو يجعل النجوم تُحطّم إحداها الأخرى وبذلك فقط فهو يصل إلى الجمال الكامل للتشبيه.

واستمر الجرجاني في دراسة أهمها لفهم آخر للشعر وخصوصاً الفارسي منه، بإعطاء أمثلة كثيرة فهو يتعامل مع المقارنة المعكوسة (ص ١٨٧).

فهو يقول بأنه من السهل مقارنة النجوم مع العين وكذلك العيون مع النجوم، وكذلك مقارنة التويجات البيض للبابونج مع الأسنان، والسن الأبيض مع تويجات البابونج وتشبيه العين بالترجس والترجس بالعين .

والعكس على كل حال يصبح مستحيلاً إذا ما كانت الصفة العامة غير موجودة في كلا الحالتين بالقوة نفسها .

وإذا ما أراد الشاعر إظهار الدرجة الأقل من الصفة بالمبالغة تماماً كما الدرجة الأعلى قوة (ص ٢٠٢).

أما بياض الثلج كتقديم للمثال الأوربي تمت بنت صغيرة بشرتها بياض كالثلج وشفاهها حمر كالدّم ولا يمكن لأي احد أن يعكس التشبيه ويقول :

دم احمر كالشفاه أو ثلج ابيض كبياض بشرة الفتاة، ذلك أن حمرة الدم وبياض الثلج هما الأصل، ولكن على النقيض فإن ألوان الشفاه والبشرة إنما هما الفرع (الثانوي) ص (٢٠٢).

حتى الشعراء استخدموا هذا النوع من المقارنات، يقول محمد بن وهيب في مديحه:

وبدا الصباح كأنّ غرّته وجه الخليفة حين يُمتدح

هو يدّعي بأن إضاءة وجه الخليفة إنما هو الأصل وهو حقيقة تعرف بالأصل وغرة الصباح على أنها ثانوية (فرع) وهو شيءٌ ليس مشروحاً أو معروفاً.

إنَّ سِحْرَ مقارنة كهذه كما يقول الجرجاني يعود إلى حقيقة أنَّ المبالغة مقترحة علينا من غير إدراكنا بها ومعبر عنها بطريقة لا نلاحظ معها بأنه مجرد توكيد قصصي (خيالي) فلمعان الوجه مُمثل كأنه طبيعي ومعروف حتى إن الأشياء اللامعة الأخرى تُقارن به لتعظيم تأثيرها وبذلك فإن المقارنة المعكوسة إنما هي أقوى من المقارنة الطبيعية .

والشعراء غالباً ما يصفوها في صيغٍ غريبة مثل: (الغزاة سرقت عينها حببتي وجمال الوردة هو شيءٌ من جمال وجنتيها..). إلخ .

تحتوي إحدى سونيات شكسبير على هذا النوع نفسه من التشبيه :

«ذلك البنفسج المفقود الذي وبخته

ذلك اللص اللطيف،

عندما سرق لطفك، الذي عيره

مأخوذ من حبي نفسه..».

وإنَّ عملية عكس التشبيه إلى حقيقة زائفة ورائعة يمكن حملها إلى ابعده بإعطاء هذه الحقيقة الزائفة سبباً رائعاً. الجوزاء ونجومه الثلاثة تبدو مثل الحزام وهو ممثل على انه رجل يثبت نفسه بطوق من اجل مهمة وفضلاً عن ذلك هناك سبب رائع يُعطى في قصيدة مديح (ص ٢٥٦)، يقول الشاعر:

لو لم تكن نية الجوزاء خدمته لما رأيت عليها عقد منتطق

أو تأكيد ابن الرومي في نوع من الـ (*tenzon*) بأن النرجس يعلو مرتبة عن الورد، وفي بيت من هذه القصيدة يقول:

خجلت حدود الورد من تفضيله خجلا توردها عليه شاهد

(ص ٢٨٢)

تماما ويجعلنا نؤمن بأن الورد قد احمرت خجلا ثم يبحث عن سبب لهذا الخجل ويقول بأن الورد قد علت مكانتها النرجس وأنها لا تستحق مكانة كهذه .

هذا النوع من التعبير وهو (التعليل) الرائع سمة من سمات الشعر العربي والفارسي والتركي الحديث. وربما يطلق عليه اسم القاعدة السحرية التي من خلالها نُظِمَ عدد لا يحصى من الأشعار وأصبحت متداخلة حتى في اللغة اليومية.

فالتعليل الرائع كان معروفا في أوروبا .

يقول شكسبير في خطاب انطوني:

(بواسطة هذا، فالمحبوب بروتس قد طعن ،

وعندما أبعد خنجره المشؤوم بعيدا ،

تبعه السيل من دماء قيصر ،

مثل شخص يسرع خارجاً ليُنقذ،

فإذا بروتس دق الباب بعنف أولاً)..

وهذا هو (التعليل) الرائع .

يختبر الجرجاني (التعليل) الرائع هذا بإتقان عظيم ويقسمه إلى أنواع متعددة معطيا أمثلة متنوعة ويحاكم القيمة المتعلقة بالأبيات المفردة بذوق أدبي متطور عال. إنَّ الأسس لأحكامه الجمالية القيمة مثيرة للاهتمام جدا، وهو يجيل القارئ إلى شعوره، لعاطفته التي شعر بها عندما يقرأ هذا البيت أو ذاك. ولذا يستقصي التأثيرات النفسية للأبيات المختلفة المكتوبة بالموضوع نفسه .

وارتباطاً بذلك، ولإيضاح نوع آخر من التعبير الذي يتأخر فيه التعليل أو يبقى في الخلفية، الهدف في هذا النوع أن الشاعر يريد أن يُنسي المستمع إنَّه يُعبّر بالاستعارة فتؤخذ الاستعارة بحرفية وإدراك صحيح.

وفي هذه الطريقة، الأساس مبني للطرافة وفي بعض الأحيان اقرب للفن



الزخرفي، للمواقف التي يتظاهر فيها الشاعر نفسه ليكون مدهشاً أو لنفترض ليكون السامع نفسه مدهشاً .

مثلاً: كان عضد الدولة يقف في الشمس فقام غلام تركي كان يجبه بالتظليل له فقال :

قامت تظللني من الشمس نفس أعزُّ عليّ من نفسي
قامت تظللني ومن عجبٍ شمس تظللني من الشمس

الشمس هنا استعارة للعبد الجميل لكنّ البيت يكون ذا معنى لو قرئ كما لو لم يكن هناك استعارة أصلاً .

إنّ المقارنة المعروفة بين الوجه الجميل والقمر ستكون أساساً لمثالين آخرين:

الفتى الجميل يرتدي ثوبا باليا ! والسبب سهل جدا:

أليس ضوء القمر يُبلى الكتان؟

لا تعجبوا من بلى غلالته قد زرّ أزواره على القمر

"أما ترونه زرّ أزواره على القمر، والقمر من شأنه أن يسرع في بلى الكتان، وغرضه بهذا كله أن يُعلم أن لاشك ولا مرية في أن المعاملة مع القمر نفسه، وان الحديث عنه بعينه... (ص ٢٨٣ أسرار البلاغة)".

القمر المكمّل، الشباب الجميل بعد أن يزور الشاعر في المساء، يقول الشاعر :
ألا تنوي أن تأتي في النهار؟ ردّ المحبوب: لا أريد أن أغير عاداتي، فالقمر المكمّل يرتفع في المساء فقط (ص ٢٩١).

في هذه الأمثلة من الضروري أن تُنسى المقارنة. الأبيات لها عندما تُقرأ كما لو كانت هنالك شمس حقيقية أو قمر حقيقي.

في الفصل الذي بعده، يقدم الجرجاني مناقشة بارعة في الفرق بين التشبيه

والاستعارة. تلك الحالات التي ربما تكون مربكة لأي من النوعين تتبع التعبير، خصوصا التي ناقشها. مثلا : هو الأسد ولقيتُ الأسد (تجريد) والعديد من الحالات المعقدة .

ثم في (ص ٣١٣) يناقش الانتحال الحرفي والأصالة والتطور الفني وتكييف المعنى للمحفزات المعروفة جيدا والمتشابهان.

إن موهبة الشاعر الشرقي تظهر نفسها بدقة في هذا النوع الأخير من الشعر، وكانت مقدرة وممتعة جدا عند النقاد بمن فيهم الجرجاني .

ثم في (ص ٣١٧) يتعامل المؤلف مع تلك الحالات التي نجح فيها الشاعر أن يمنح كلمة (أو موقفا) معنى جديدا كليا، ومعنى غير متوقع من خلال تأويلها بطريقة مميزة. مثلا البيت المشهور للحطيئة الذي حوّل فيه اسما مهنيا كان قد أُطلق على قبيلة عربية (أنف الناقة) إلى لقب مُشرف. ومثل هذا البيت لا يضيع بين الأمثلة ولا تضيع بينها مرثية ابن الانباري المشهورة في رثاء الوزير المصلوب ابن بقية .

إن إحصاء التعبيرات المجازية والصحيحة (ص ٣٢٤) التي تظهر خصوصا كيف أن العلاقة الخفية للمعنى الصحيح دائما تبقى في الاستعمال المجازي للكلمة، مثلا كلمة (يد) تستعمل في معنى (النعمة أو الفائدة) أو القوة أو تستعمل فقط في حالات تتعلق بالمعنى الأصلي المتعلق بنشاط اليد.

يشير الجرجاني أيضا إلى حقيقة أن العلاقة بين المعنى الصحيح الحقيقي والمعنى المجازي غالبا اقرب للتعقيد. لذا لا يمكن تصنيفه على انه استبدال سهل لكلمة بكلمة هي الأخرى تعني شيئا آخر بالأصل .

إن العلامة الخفية يجب أن تُستكشف غالبا بالتأمل الذي يكشف حقيقة أن التشابه الذي يقود إلى استبدال كلمة بكلمة أخرى مجازية مستعملة ليس مشتقا من مفهوم واحد لكن من مفاهيم متداخلة معقدة. هذا التعقيد يجب أن يكتشف بالتحليل

في كل حالة أساسية .

يشرح الجرجاني أخيرا ويعطي أمثلة شاملة ومنطقية للمعنى المجازي (المجاز) في جمل (ص ٣٣٨)، ويمكن أن يظهر المجاز في جملة بطريقتين، ربما يحتوي أما على المنسوب إليه في عمل معين لموضوع معين أو يحتوي على الشيء المنسوب إليه نفسه. في الجملة: (أيام الفراق شيبت مفارقي) ص ٣٤٢، فأيام الفراق لم تجعل الشعر ابيض بحق، فنسبة عمل البياض إلى الفاعل وهي أيام الفراق هو مجاز بناء على ذلك. والكلمة التي تظهر المنسوب إليه نفسه، مثال: بياض الشعر، هو غير مستخدم بصورة مجازية لأن بياض الشعر هو حقيقة، وعلى جانب آخر، في آية من القرآن الكريم: (وأحيينا به الأرض بعد موتها).

فالمجاز يعتمد على الشيء المنسوب إليه، والنسبة في هذه الفاعلية (إحياء الأرض) إلى الفاعل وهو الله قائمة على الفهم بصورة خاصة. ولكن إظهار الكلمة للشيء المنسوب إليه إلى الفاعل وإحياء نفسها غير مستخدم بصورة خاصة.

بما أن (الحياة) هنا هي مجاز عن خضرة الأرض وكلا نوعي المجاز يمكن أن يظهر في الجملة مثل: (نظرتك أعطتني حياة جديدة) (ص ٤٣٩)، فهنا النسبة في إعطاء الحياة إلى النظر والتصميم في المواساة والفرح بوصفها حياةً جديدة هما كلاهما تعبيران مجازيان.

وإذا ما اعتمد المجاز في النسبة لعمل ما لفاعل معين فإنه سيعتمد على حكم منطقي يعبر عنه في ذلك العمل ولذلك ينتمي إلى طريق العقل. وإذا ما اعتمد الشيء على المنسوب إليه فإنه بذلك ينتمي إلى طريقة استخدام اللغة، ومصطلح (اللغة)، فاستخدام اللغة أو المصطلحات يحدد فيما إذا (الحياة) أو غيرها هو التعبير الخاص لخضرة الأرض، ولكن فيما إذا (الإحياء) أو غيره يمكن أن ينسب إلى (الله) كفاعل فهذا يحدد بالعقل.

إن القول المجازي ليس مُربكاً بسبب تعبير قصده قائله بمعنى صحيح بل يربك إذا كان قصده زائفاً، مثال ذلك:

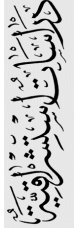
يقول المشركون: ﴿وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ (ص ٣٥٥).

وفي التعبير المجازي الأصيل، فإن الموضوع الأصلي هو دائماً مأخوذ بنظر الاعتبار (مُحافظ عليه)، والرابط معه ليس مفقوداً. فعندما يقول شخص ما: «السكين تقطع» فهو لا يستطيع أن يتخيل الموقف من دون التفكير في مستخدم السكين في الوقت نفسه، ولكن هذا ليس المقصود من التعبير الخاطيء المعبر عنه حرفياً. وكما يشرح الجرجاني فإن هذه المعرفة على أهمية عظمى في تفسير (تأويل) القرآن (ص ٣٦٠).

ويبدو الكتاب كما لو أنه منتهٍ أصلاً مع هذا العرض (الشرح) والجزء الذي يبدأ مع بسملة جديدة الآن ربما كان في الأصل رسالة منفصلة وألحقت بالكتاب فيما بعد، وربما فعل هذا الكاتب (المؤلف) نفسه (ص ٣٦٤).

وفي هذا الجزء يشرح الجرجاني بأن هذا المفهوم الخاص بالمجاز إنما هو أعم من مفهوم الاستعارة، لأن الاستعارة هي احد فروع المجاز، ثم يشرح أمثلة متنوعة عن الكناية التي أصبحت جزءاً من المصطلحات العربية من اجل التمييز بينها وبين الاستعارة، وقد حقق مجدداً في الفرق بين المجاز من طريق العقل والمجاز من طريق اللغة (ص ٣٧٦) واستنتج من تحقيقاته في هذه المجازات بأنها مؤثرة بالحذف والزيادة. وقد شرح بأن كليهما يتخلى عن تعبير (المجاز) فقط إذا ما اتصلاً بتغيير المحتويات القواعدية (النحوية) مثل قوله تعالى: ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾ (ص ٣٨٣) و: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (ص ٣٨٤).

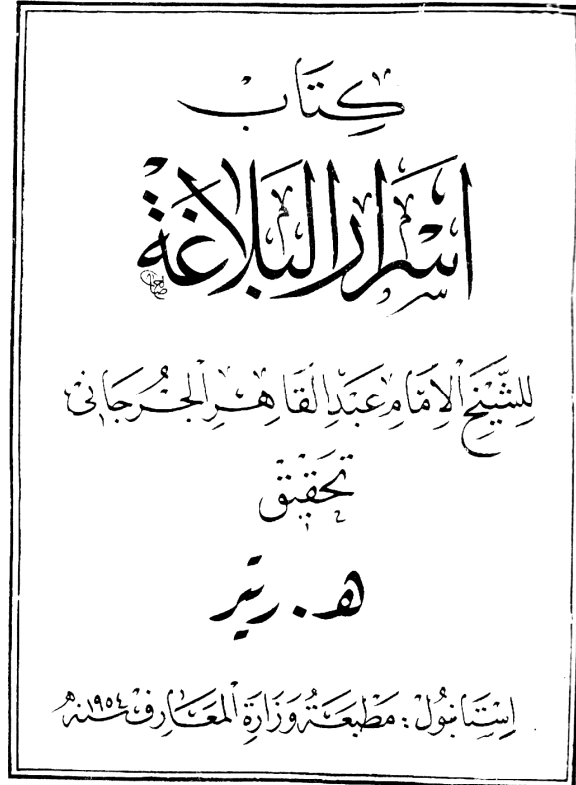
والجرجاني يعرض آراءه بأسلوب غالباً ما يبدو مسهباً إلى حد ما بالنسبة لنا، ولكن علينا أن نتذكر على كل حال بأنه كان مُلزماً بالعمل على تطوير أفكار رائدة



لم تؤخذ بالحسبان في العالم العربي من قبل. إن المقاطع المملة ليست نتيجة استطرادات زائدة ولا مجدية وإنما لمحاولة إظهار المعرفة الجديدة المكتشفة بوضوح تام، فالجرجاني يُجِب أن يطور أفكاره بجمل طويلة وفيما عدا ذلك، فإنها ترد بندرة في النثر العربي، والمعنى من جمل طويلة كهذه ليس سهل الإدراك دائماً.

وما سوى ذلك فإن أسلوبه واضح ومتنوع ويعلو على جفاء الكتابة المتعلمة بالاستخدام الاعتيادي للنثر المفقى، لذلك فإن هذا الكتاب إنما هو رائعة أدبية في الأدب العربي ليس لمحتواه فحسب وإنما للتحليل العميق في الإبداع الشعري وكذلك في الأسلوب.

دراسات استشرافية / العدد السادس / شتاء ٢٠١٦ م



* هوامش البحث *

- (١) المستشرقون الألمان النشوء والتأثير والمصائر، د.رضوان السيد، دار المدار الإسلامي، سنة ٢٠٠٠، بيروت، ص ١٤.
- (٢) يُنظر كتابي (بنية اللغة العربية في دراسات التيار المعادي للعقل العربي)، الفصل الأول منه خاصة، طبعة دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، سنة ٢٠٠٢.
- (٣) يُنظر: المستشرقون الألمان، ص ١٤.
- (٤) ترجم هذا البحث عدنان حسن، ونُشر ضمن كتاب تأملات في الشرق (تقاليد الاستشراق الفرنسي والألماني وحاضره)، دمشق، ٢٠٠٦.
- (٥) المصدر نفسه، ص ١٢.
- (٦) المستشرقون الألمان، ص ٦٣.
- (٧) تأريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان، د. جواد علي، مجلة المجمع العلمي العراقي، مجلد ٧، سنة ١٩٦٠، ص ٣٣٢.
- (٨) المستشرقون الألمان، ص ٦٢.
- (٩) الدراسات الاستشراقية للقرآن الكريم مدرسة نولدكه، الدكتور عباس ارحيله، مقال على شبكة الانترنت.
- (١٠) الوجيز في علم الاستشراق، د.سعدون الساموك، دار المناهج، عمان، ط ١، سنة ٢٠٠٣، ص ٤٩.
- (١١) يُنظر: الاستشراق الألماني تأريخه وواقعه وتوجهاته المستقبلية (دراسات مختارة جمعها ونقلها من الألمانية إلى العربية د. احمد محمد هويدي)، المجلس الاعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، سنة ٢٠٠٠، ص ٣٨.
- (١٢) يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٨.
- (١٣) المنشور في كتاب الاستشراق الألماني السابق الذكر.
- (١٤) المصدر نفسه، ص ٢٢.
- (١٥) الدراسات الإسلامية الشروط الفكرية والسياسة لفرع معرفي، بحث منشور في كتاب تأملات في الشرق تقاليد الاستشراق الفرنسي والألماني وحاضره، سوريا، ٢٠٠٦، ص ٤٧.



- (١٦) المستشرقون الألمان، د. رضوان السيد، ص ٥٥.
- (١٧) الدراسات الإسلامية، ص ٤٦.
- (١٨) المستشرقون الألمان، ص ٦٦.
- (١٩) عنوان الكتاب : تاريخ حركة الاستشراق الدراسات العربية والاسلامية في اوربا حتى بداية القرن العشرين، نقله عن الألمانية عمر لطفي العالم، دار المدار الإسلامي، بيروت، سنة ٢٠٠١.
- (٢٠) المستشرقون الألمان، ص ٦٢.
- (٢١) المصدر نفسه، ص ٦٨.
- (٢٢) المصدر نفسه، ص ٧٠.
- (٢٣) يُنظر مراجعة الدكتور جواد علي لكتاب الاعلام للزركلي، مجلة المجمع العلمي العراقي، مجلد ٦، سنة ١٩٥٩، ص ٥٥٤.
- (٢٤) المستشرقون الألمان، ص ٧٢.
- (٢٥) مقابلة مع المستشرق فيشر أجريت سنة ١٩٨٨، منشورة ضمن كتاب أبحاث عربية، (الكتاب التكريمي للمستشرق الألماني فولفديتريش فيشر)، إعداد وإصدار د. هاشم الايوبي، ط ١، بيروت، جرّوس - بيرس، سنة ١٩٩٤، ص ٣٦٩.
- (٢٦) المستشرقون الألمان، ص ٧٧.
- (٢٧) يُنظر: مستعربان ألمانيان بارزان هلموت ريتير ورودي بارت، بحث للدكتور ميشال جحا ضمن كتاب (الاستشراق) الصادر عن دار الشؤون الثقافية العامة في بغداد، العدد الثالث، سنة ١٩٨٩، ص ١١٣.
- (٢٨) المستشرقون الألمان، ص ٤٦.
- (٢٩) المستشرقون، نجيب العقيقي، دار المعارف، القاهرة، ط ٢، سنة ٢٠٠٦، ص ٤٦٠ / ٢.
- (٣٠) ينظر المستشرقون الألمان، ص ٤٢.
- (٣١) ينظر بحث الدكتور ميشال جحا السابق ص ١١٤.
- (٣٢) ينظر المصدر نفسه، ص ١١٤.
- (٣٣) ينظر المصدر نفسه، ص ١١٥.
- (٣٤) ينظر المصدر نفسه، ص ٦٥.
- (٣٥) مع المستشرق الألماني ولف ديترخ فيشر (مقابلة) أجراها أحمد علي، منشورة ضمن كتاب أبحاث عربية، الكتاب التكريمي للمستشرق الألماني فولفديتريش فيشر، ص ٣٨١.

- (٣٦) المستشرقون الألمان، ص ٤٧ .
(٣٧) الاستشراق الألماني، ص ٥٣ .
(٣٨) يُنظر المصدر نفسه، ص ٨٣ .
(٣٩) يُنظر المستشرقون، ٢ / ٤٦٠ - ٤٦٢ .
(٤٠) مقدمة ريتز، ص ٢٦ .
(٤١) ينظر دراسة الدكتور ميشال جحا السابقة، ص ١١٤ .



كتاب
المستشرقون
الألمان

المستشرق (هـ- ريتز) / أ.د. حامد ناصر الظالمي

الاستشراق ومملكة التطرف

■ محمد سعدون مهلهل المطوري (*)

بعد سقوط الشاه غادر المستشرقون او منظرو السياسة الغربيين - وعلى رأسهم الامريكان - طهران، وقد فهم هؤلاء رسالة الشعب الايراني الذي هاجم رموز الثقافة الامريكية كدور السينما ومحلات بيع الخمر، وكان من العسير عليهم البقاء مع ولادة سلطة دينية فتيية في هذا البلد، والتي استقبلت علاقتها بالغرب بأزمة الرهائن.

في المقابل كانت المملكة السعودية على استعداد لسد الفراغ الذي تركه الشاه، لتصبح مركزاً استراتيجياً للثقل السياسي والمعرفي والاقتصادي لأمریکا، وبالفعل كان الامريكان أدري بشعاب السعودية من أهلها، كما عمل آل سعود في الوقت نفسه إلى طمأنة حلفائهم بأنهم لن يسلكوا مصير الشاه، فهم يقفون في المكان الصحيح ما بين المسجد ومنايع النفط.

تتخطى علاقة السعودية بأمریکا العديد من التحفظات، وتتساقط امامها العديد من الثوابت، ولذلك مصاديق في ظهور مسميات مثل (حلال المكدونالد)،

دراسات استشرافية / العدد السادس / شتاء ٢٠١٦ م

و(مكة كوكا كولا)، التي اعطت مدلولات تخرج عن الاطار الاقتصادي حسب وصف الباحث الفرنسي اولفييه روا^(١)، وقد استطاع الامريكان من خلال تلك العلاقة المتينة تحديد الاطر السياسية الواجب على المملكة التزامها مع المحيط، فكان عليها ان تساعد بعض الاقطار وتؤوي بعض الجماعات، وتحارب وتجمم اقطار وجماعات اخرى، ولكن المملكة صنعت لها نفوذا اقليميا ومن ثم عالميا من خلال مصدرين عملت على ديمومتها، يتركز الاول في الساحل الغربي للمملكة متمثلاً بالجذب القدسي حيث الاماكن المقدسة، وهو ما جعل عدداً من الشعوب العربية تؤمن بأن المملكة بمثابة الحارس للإسلام والامة العربية، ويتمثل المصدر الاخر بالساحل الشرقي، حيث يتكدس البترول الذي ساعد المملكة على دخول الاسواق العالمية، وتسخير نفوذ النفط في اللعبة السياسية، هاتان القوتان تدعم إحداهما الأخرى، في بلدٍ لم يكن على الخريطة السياسية الا منذ مدة بسيطة لا تزيد عن عمر الولايات المتحدة.

• مشروع افغانستان:

كانت أولى التجارب او المشاريع الاستراتيجية بين امريكا والسعودية هي حرب افغانستان، وقد جسدت اعلى مستويات التعاون بين البلدين، إذ قدّم كلا منهما دعماً مالياً يقدر بمليارات الدولارات للمجاهدين الافغان، وكانت وكالة المخابرات المركزية الامريكية احد الاطراف التي عملت على ايصال شتى المساعدات الى الافغانين لان السعودية لم تقدر على التصدي للمهمة لوحدها^(٢)، وقد اسفرت هذه التجربة عن نتائج مذهلة، جنبت الامريكان الخسائر البشرية وعناء إيجاد المبررات والشرعية في خوضها الحرب ضد روسيا، وعرفانا لتلك الخدمة لم تحتل امريكا السعودية بعد ان ثبت ان تنفيذ عملية الحادي عشر من سبتمبر كان بإشراف عناصر سعودية، بل تم احتلال افغانستان والعراق، وزيادة التأكيد على ان حزب الله وايران وسوريا من اكبر الدول الراعية للإرهاب.

ان الجماعات المتطرفة التي ازدهرت في المملكة لم تعرف غير القتال، والطعن، وحرّ الرقاب، كما ان امريكا لا تريد ان تعرف عن الاسلام اكثر من ذلك، انها المعرفة التي تنبعث من وحي السياسة الواعية بمصالح امريكا في الشرق، وقد جلبت معها تبشير مجموعة من المكاسب السياسية والاقتصادية، فمن منظور خفي تبدو تلك الجماعات مجرد جناح في قوات التدخل السريع التي اعدتها امريكا لمهام كبيرة في الشرق الاوسط، وبالفعل كان تنقل تلك الجماعات المتطرفة في بلدان الشرق والعالم اسرع من الاساطيل الحربية الامريكية، تحمل معها الدمار والموت الذي اصبح مشروعا معلنا من قبل امريكا والسعودية مؤخرا، وتحكي لنا مجموعة من البلدان الاسلامية عن تلك الحقيقة المؤلمة من افغانستان الى اليمن مرورا بسوريا والعراق، ولهذا المشروع فروعاً كثيرة في ليبيا والجزائر والبحرين، وبلدان اخرى.

ولكن هل للاستشراق دور في صناعة المملكة؟ على وفق رؤية ادوارد سعيد يكون الجواب: نعم، فمع وجود الارتباط بين الاستشراق والإمبريالية، سيكون للمعرفة التي يتفرع منها الاستشراق دورا في صناعة دولة مثل المملكة، وهو ما سيتضح في هذا البحث حول ما يقوم به قسم من المستشرقين والصحافيين الغربيين من ترويج للتطرف بوساطة مجاهم المعرفي، حيث يبدو ان عدداً من رسائل قادة التطرف وتوجيهاتهم قد مرّت من قنوات معرفية غربية الى انحاء العالم على شكل معلومات مقروءة او مسموعة او مصورة، لقد اصبحت شخصيات من امثال الفلسطيني عبد الله عزام، والمصري ايمن الظواهري، والسعودي اسامة بن لادن رموزا بفضل الاعلام الغربي، وطريقته في التعامل مع تلك الظاهرة، لذلك غادر على حد قول ادوارد سعيد دارسو القبائل (الاستشراق الكلاسيكي) ارض الجزيرة وحل مكانهم مديرو شركات النفط، والصحفيون، وباحثون لهم ارتباط بشركات السلاح.

وإذا اردنا ان نبحث عن المستشرقين مؤخرًا فلن نعرفهم الا بوصفهم خبراء سياسيين في الشرق الاوسط، او خبراء في الاسلام، وهم على الاغلب أمريكيون،

ويمكن ان نعدّ مجالهم معادلا فكريا لإدارة الازمة، وقد نالوا مكانة رفيعة لرعايتهم فكرة ان العالم الاسلامي يمثل بالنسبة لأمريكا منطقة ذات اهمية استراتيجية، تكمن فيها انواع المشكلات المحتملة كافة، وقد فاقت امريكا فرنسا وبريطانيا في مستوى خبرائها بالشرق، حتى اصبحوا طبقة لها ملحقيات وشركات عملاقة في عموم الشرق^(٣).

وقبل أن تتبنى امريكا ملف الشرق قدم مستشرقو بريطانيا وفرنسا خدمات جلييلة لحكوماتهم في تفسير الشرق واستجلاء غوامضه واسراره، حتى يكون في متناول اليد، ولا يكون مخيفا ومربيا^(٤)، ثم أفاد الامريكان من تلك التجارب للتعلم بمعرفة الشرق والاطمئنان اليه الى حد التعاطي مع الجماعات المتطرفة، وقد انعكس ذلك على موضوعات الباحث الامريكي التي ملئت بالحروب والنزاعات في المنطقة، معرفة تكاد تخلو من النتائج الانساني الادبي والفني والفكري والاخلاقي، لأنها تنطلق من غرف المخبرات ومقرات الشركات المستثمرة وتوجيهات السياسيين، وسوف لن تجلي تلك المعرفة أي غموض وسحر يمتلكه الشرق، لكنها ستساعد الامريكان على الاقتحام والتوغل داخل العمق الشرقي من دون خوف أو مفاجآت، وهو ما يفسر قدرة الباحث الامريكي على خلق معرفة لها في عالم السلطة والسياسة حضور مؤثر.

في السبعينيات من القرن الماضي اعتمدت امريكا على عدد هائل من الباحثين المختصين بالعالم الاسلامي، كان على ١٦٥٠ منهم تعليم لغات المنطقة لـ ٢٦٥٩ طالبا من طلاب الدراسات العليا في عام ١٩٧٠، ولـ ٤١٥٠ طالبا من طلاب الشهادات الجامعية الاولى وهي نسبة تقارب الـ ١٠٪ من مجموع الطلاب المختصين بالمناطق الاخرى، ومن المثير للاهتمام ان الشركات الخاصة لها دخل في تمويل مثل تلك الدراسات، كما هو الحال لشركة (إسو) للشرق الاوسط، وهي فرع من شركة إكسبون، وقد رضخت الجامعات لهذا النفوذ بزعم دعمها لتطوير خبراء ومختصين بالسرعة اللازمة وبأعداد كبيرة لتحقيق غايات الحكومة والشركات الكبرى

والتربية^(٥)، وهذا ما يبرر ثقل شركات امريكا وخبرائها في السعودية والخليج عموما لان تلك المنطقة تحوي الفكر والمال اللازمين لتحريك الامور، وهو ما يعزز الاهتمام المتزايد بالإسلام السياسي، وقضايا الصراع والازمات.

• الاستشراق - الوهابية:

من اللافت للنظر ان العديد من الباحثين والصحفيين الغربيين ممن كتبوا عن الوهابية والمملكة عبرت مؤلفاتهم ومقالاتهم عن الانبهار والاعجاب بالقادة الذين أنتجهم الفكر الوهابي معتبرين اياهم الاقرب تمثيلا للإسلام، وهو مخالف للتيار السائد او نمط البحث المتبع عند المستشرقين الذي يغلب عليه طابع النقد والانتقاص حول مجمل قضايا الاسلام والمسلمين، ومن هنا تكمن غرابة ما يكتبه هؤلاء حول الوهابية وتحركاتهم في الوسط الاسلامي، وقد يعطي هذا الاهتمام والتشجيع والترويج من قبلهم اشارة الى امكانية استخدام الوهابية سلاحاً لضرب العمق الاسلامي وتشويش عقائد المسلمين، واحداث شرخ بينهم، وهي الحسنة التي وجدها المستشرقون وامثالهم في الحركة الوهابية.

ازداد اهتمام المستشرقين بالجزيرة العربية بالتزامن مع ظهور حركة الوهابية التي اتسع نفوذها في بداية القرن التاسع عشر على حساب القبائل العربية القاطنة في الجزيرة واليمن وعمان، وامتد خطرهما تجاه الشرق في البصرة ومدن وسط العراق، واغلب الظن ان غارات الوهابية بقيادة آل سعود على العراق هي التي نبهت المستشرقين الى قوة واعدة ومهمة في المنطقة، ففكر قسم منهم بدراسة الدعوة الجديدة والاهتمام بها، وكانت البداية مع الرحالة نيبور الذي اقام مدة قصيرة في نجد.

• لوييس دوكورانسي:

استفاد دوكورانسي الذي ألف فيما بعد كتاب عن الوهابية من معلومات نيبور،

وارسل مقالا موجزا عن تاريخ الوهابية نُشر في جريدة لومونيتور في ٣١ تشرين الاول ١٨٠٤، ثم نقلت هذا المقال مجلة فرانكفورت في ثلاثة فصول هي: اصل الوهابية، قصة الشيخ محمد عبد الوهاب - وابن سعود، الاستيلاء على مكة^(٦).

ان قصة دوكورانسي مع الوهابية تعطي انطباعا غريبا، فالوهابية بنظره حركة اصلاحية تمتلك مقومات النجاح والقبول بسبب تشابهها مع بداية الدعوة الاسلامية، والاغرب انه جعل من نفسه مصحح ومدافع عن تاريخ الحركة الوهابية مع ان كتابه (الوهابية تاريخ ما اهمله التاريخ) مليء بالأخطاء التاريخية الواضحة، بل ان بعض الاحداث تبدو له مقلوبة تماما، كما ان بعض اسماء الشخصيات المشهورة تاهت عليه فيذكرها بمسميات اخرى.

ان المطلع على كتاب دكورانسي سيكتشف ميله واعجابه بتلك القبيلة الصحراوية التي استطاعت ان تهزم جميع القبائل المجاورة وتضمها اليها لتشكل القوة القاهرة والوحيدة في الصحراء، فتلك القبيلة تجسد بنظره واقع العرب البدوي وطبيعة حياتهم القاسية، وهذه الطبيعة كانت هي المنبت الصحيح لحركة الوهابية الاصلاحية، مثلما ادت الدور نفسه في عصر الرسول ﷺ في تبنيها لرسالة السماء ونشرها بين الامم.

ينزه دوكورانسي الوهابية مما نسب اليهم على انهم امتداد للقرامطة الفوضويين الذي ثاروا على خليفتهم الشرعي، واشباههم من الحشاشين وغيرهم، فالوهابية تناقض تلك الفرق، لأنها اعادت الديانة الى بساطتها الاولى^(٧)، كما فضل الوهابية على مذهب التشيع وهو لا يعرف عن عقائد الطرفين الا القليل، فعندما قُتل ثلاثين شخص من الوهابية على اثر نزاع بينهم وبين احد العشائر العراقية وهم (الخزاعل) في النجف الاشرف، وصف دكورانسي تلك الحادثة بانها ظلم، ولكنه عندما يمر على ذكر الفجائع التي مارسها الوهابيون في كربلاء المقدسة مع الاطفال والنساء، لا يرى في ذلك أي ظلم، بل يتطرق الى ما يتمتع بها الوهابية من حظ لان عقيدة عمياء ساقط

لهم اصناف الكنوز هي التي استولوا عليها في ضريح الامام الحسين عليه السلام (٨).

من المعروف عن المستشرقين ابتعادهم عن ذكر محامد الشخصيات الاسلامية، وقد لقي الرسول صلى الله عليه وآله وسلم هجوماً عنيفاً من اقلامهم منذ بعثته والى يومنا هذا، ولكن دوكورانسي يخالف تلك السيرة مع ال سعود والوهابية، فيصف عبد العزيز بن سعود بانه سياسي وقائد ماهر، وكان العدل يوجهه في جميع تصرفاته، ثم يذكر دوكورانسي ان عبد العزيز كان يسطو على الاقوام المجاورة وينهب اموالهم، ويترك من يقبل حكمه وهو حكم القرآن وحكم القادر الاعلى (٩)، وهو تلميح لصورة شخص اعتاد الغزو والظلم، وتسقيط لمكانة القرآن ونظرة المسلمين الى الخالق في الوقت نفسه، لان من يمثلها شخص مثل عبد العزيز الذي يستمد فتواه من المذهب الوهابي.

يقارب دوكورانسي بين حركة الوهابية واندفاعها مع حركة الفتوحات الاسلامية، فجماعة عبد الوهاب يحملون كتاب الدعوة الى مذهبهم بيد والسيف باليد الاخرى، وعلى ما يبدو ان الوهابية تحمل معها بالنسبة لدوكورانسي وامثاله تبشير انهاء حكم العثمانيين في الجزيرة وما حولها، لذلك رحب بفكرة اعادة الخلافة الى حضيرة العرب على يد محمد عبد الوهاب الذي اعجب به دوكورانسي كثيراً، فهو من يحمل امل القضاء على الخرافات والطقوس الوثنية التي زحفت الى الدين الاسلامي من الشرق، وعملت على انشاء مزارات اشتهرت بأعاجيب مضحكة، وجعلت بين الله والبشر وسطاء (١٠). وفي كتاب دوكورانسي العديد من العبارات ينتقص فيها من عقيدة التشيع بطريقة مباشرة وغير مباشرة، في حين يجعل من جماعة عبد الوهاب وآل سعود رموزاً عربية وإسلامية، وكذلك ينال دوكورانسي من أي طقوس اخرى في الاسلام، مثلاً يصف الدراويش بانهم جماعة هستيرية، ولم ترق جميع المذاهب الاسلامية له، الا حركة الوهابية التي ستنقذ دين الله مما حل به من التحريف والتزييف.

دراسات استشرافية / العدد السادس / شتاء ٢٠١٦ م

• شارل ديدييه:

نستشف من آراء المستشرق الفرنسي شارل ديدييه وترجماته رغبته في طرح مذهب الوهابية على انه الاقرب الى سيرة الرسول ﷺ من بين جميع المذاهب والتيارات الاسلامية. يصف ديدييه محمد عبد الوهاب بالرجل الجليل والحزين لما يراه من فساد عقيدة المسلمين وخصوصا لدى الاترك، بتفاعل كبير حتى يظنّ المرء ان ديدييه وهابي من الطراز الاول، فكلامه ينم عن الرضا والقناعة بشعارات عبد الوهاب التي تنفي استمرار دور النبي ﷺ والاولياء من بعده من الاعتبار، داعيا المسلمين الى الاعراض عنهم، والتوجه مباشرة الى الله تعالى، ولم يكتف ديدييه بذلك حتى قارن بين عبد الوهاب وبين اصلاحيين من الغرب مثل اللاهوتي الفرنسي جون كالفن (١٥٠٩ - ١٥٦٤م)، الذي نشر راية البروتستانتية في فرنسا وسويسرا، والراهب والمصلح الديني الايطالي جيرولامو سافونارولا (١٤٥٢ - ١٤٩٨م)، الذي شن حملة ضد الفساد الاخلاقي داخل الكنيسة، ثم يشبه دعوة عبد الوهاب بدعوة لوثر الاصلاحية، فكما دعا لوثر الى العودة للكتاب المقدس دعا عبد الوهاب الى الرجوع للقرآن الكريم، ويعلل ديدييه النجاح القليل الذي حققته دعوة عبد الوهاب في البداية الى تمرد الشرق في وجه الاصلاحات^(١١).

وسمات الوهابية كما يراها ديدييه - الذي طبع كتابه رحلة الى الحجاز في الرياض - انها استطاعت ان تقدم للبدو في الجزيرة العربية من الوعي والثقيف ما لم يقدمه الاسلام لأكثر من ١٢٠٠ سنة، فقد صححت مفاهيمهم عن اللوهمية، ومصير الانسان على هذه الارض، وفتحت اذهانهم على افكار اكثر نبلا، وقلوبهم على خلق اكثر سموا، واحترام ملكية الاخر، واستأصلت عادة السرقة حتى اصبحت الصحراء اكثر امانا^(١٢)، ان تلك الرؤية تخالف آراء الغالبية من جمهور المسلمين على اختلاف مذاهبهم الذين أبدوا منذ البداية رفضهم وصددهم لأفكار عبد الوهاب المتطرفة والمخالفة لما عرفه المسلمون عن دينهم، عندما تجول في العديد من البلدان الاسلامية



كبغداد، والبصرة، والقاهرة، ودمشق، وكردستان، وبعض المدن في إيران، وهو يدعو الى مذهبه الجديد، حتى عاد الى الاحساء فوجد من يسمعه ويؤمن به.

وقد وصف بعض المستشرقين طبيعة حياة البدو القاطنين في الجزيرة بأنها كانت السبب وراء تقبل المذهب الوهابي، حيث اشار المستشرق فولني الى بعض اعتراضاتهم حول الشعائر الاسلامية بقولهم : ولماذا نذهب الى مكة اذا كان الله موجوداً في كل مكان؟^(١٣) ومن امثال تلك التصورات وجدت الوهابية المبررات للنيل من مكانة الرسول ﷺ بين المسلمين، ومن ثم تكفير المذاهب التي تقتدي بسيرة الاولياء بعدهم مشركين.

ولم يكن عبد الوهاب الوحيد الذي استحوذ على مشاعر ديدبيه، ف(سعود) حليف عبد الوهاب هو الاخر نال مكانة اسطورية عنده، فكتاب سعود العقائدي الذي صنفه ليُدرس في المدارس ينضح في كل سطر من سطره بروحانية خالصة، وبسمو في المشاعر يختلف كل الاختلاف عن المادية اللفظية التي ينغمس الاتراك فيها، فقد ادرك سعود وعبد الوهاب ما ادركه النبي ﷺ سابقا من خطورة الخرافات على شعب يمتلك مخيلة خصبة، لذلك حرما عليهم كل انواع الصور، والوهابية جاءت لتؤكد هذه الرؤية، وعبرت عن ذلك بهدم القباب المقامة على اضرحة الاولياء لأنها من ميزات المعابد، وهي تدعو الى تقديس الاولياء وهو حرام^(١٤). انه مزج غريب وخطير في الوقت نفسه، وهو اكثر غرابة عندما يصدر من شخص مثل شارل ديدبيه، لان حضارته وثقافته تدعم كل اشكال الفن من التصوير والنحت والنقوش بمختلف موضوعاتها، وقد عيب على الاسلام من قبل الغرب تشدده في حرمة صناعة التماثيل ورسم الصور للكائنات الحية في السابق، وعندما خف هذا التشدد بمرور الزمن جاءت الوهابية لتعيد النظرة السابقة بقوة، ولكن موقف ديدبيه وبعض المستشرقين حيال تلك التغيرات يقود الى التناقض، فمرة يكون الاسلام ديناً متحجراً ومتخلفاً؛ لأنه يجارب جميع اشكال الفن والاعمال الابداعية للإنسان من زخرفة ونحت

وتصوير الى آخره، ومرة تكون الوهابية هي حركة اصلاحية واصيلة لأنها تحارب ما زحف الى الاسلام من الافكار الوثنية كبناء الاضرحة وزخرفتها وانتشار التصوير والنحت في البلدان الاسلامية. وهذا يعني ان بعض المستشرقين ضد الاسلام لأنه يجارب مختلف صور الفن، ومع الوهابية لأنها تحرم جميع الاعمال الفنية التي يمارسها الانسان.

انّ طرح ديديه لعقيدة الوهابية بهذه الطريقة يوحي بصلته من بعيد او قريب بالمملكة، ويكشف بعض الغموض حول ما يسعى الغرب اليه من توظيف لعقيدة الوهابية، والا كيف يبدي مثل شارل ديديه اعجابه بما تطرحه الوهابية في هذا العصر من افكار هي نفسها لم تلق القبول لدى الغرب عندما جاء بها رسول الاسلام ﷺ قبل ١٤٠٠ سنة.

عندما يصف الشيعة سمات علي والائمة عليهم السلام وشئائهم يكونون مغالين ومفرطين، فيذكر ديديه متناغماً مع الوهابية ان طريقة تعامل الشيعة مع اضرحة اهل البيت ما هي الا عودة الى الوثنية وانتكاسة في مسيرة التوحيد، ولكنه لا يكون مبالغاً ولا ومفرطاً عندما يصف سعود بأنه متواضع يدخل عليه جميع الناس غنيهم وفقيرهم، وهو لا يميز بين احد، فالجميع يتحدث إليه بحرية وخصوصاً الفقراء، وكان يقيم العدل بين الناس بتجرد وموضوعية، لا يعرف الانحياز اليهما سبيلاً، كان صادقاً بوعده، يمقت الكذب، متمكناً من التراث الاسلامي شأنه شأن صفوة العلماء، وفي حكمه بين الناس كان يطبق قانون القرآن بحذايره بلا تأويل ولا تعسف^(١٥)، ولندع الفقرات السابقة التي جعلت من سعود بمستوى الانبياء، ونسأل ديديه عن تطبيق حكم القرآن بحذايره الذي استعصى على الخلفاء في صدر الاسلام وايام الدولتين العباسية والاموية، وجميع القبائل والجماعات التي استولت على منبر الشرعية في الاسلام، اما في الوقت الراهن فإنّ موضوعات القرآن وتطبيقاتها على ارض الواقع تصطدم بممانعات شديدة، حتى باتت معظم احكام القرآن معطلة في

بلدان اسلامية، والتطبيق بالحدافير لم نجد له مصاديق الا في طبيعة تعامل القاعدة ومن ثم داعش، اللتين اشاعتا اعمالاً بشعة من ذبح وتقتيل، بدعوى التطبيق الحرفي لأحكام القرآن، وليطمئن ديديه لذلك لان القاعدة وداعش وجدا بفضل عبد الوهاب وسعود.

• روبرت ليسبي:

لقد احاط روبرت ليسبي المملكة بهالة من الجاذبية تدعو للانبهار، فهو يصف رجالها اصحاب الثياب الغربية بالعظام، ولثقتهم بالله اكثر من ثقتهم بالبشر استطاعوا ان يديروا دولتهم الغنية بنجاح حتى اصبحت تتحدى المنطق والتاريخ بقائتها، ثم يصف روبرت المملكة بانها احد ألغاز هذا الكوكب المثيرة للبعوض والمزعجة للبعوض الاخر، لذلك ذهب للعيش هناك في عام ١٩٧٩^(١٦)، ويبدو من كلام روبرت ليسبي ان النفوذ والقوة الاقتصادية التي اصبحت تمتلكها المملكة في الشرق هما من اقوى العوامل التي تدفع الى تواجد الباحث الغربي هناك.

لقد قابل روبرت ليسبي الملك خالد بن عبد العزيز ال سعود في عام ١٩٧٩. ووصفه بالملك الرقيق والحجول، وهو وصف لا ينطبق على بدوي، فما زالت صفة البداوة يطلقها الباحثون الغربيون على المسلمين العرب أين ما حلوا، وان تأثروا بالثقافات الاخرى فإن صفة البداوة كامنة في نفوسهم، هذا ما يقوله الغرب عن العرب، ومن المعروف ان البدوي قاسي القلب وخشن الطباع، فكيف بملك اقام مملكته في قلب الصحراء ان يكون رقيقا، واذا كان الملك قد اصبحت رقيقا بالفعل فهذا يعني ان الجانب الروحي للملكة اصبحت اسيرا للثقافة الغربية، ولم يبق من تراثها وماضيها الا المظاهر فقط.

ان فضل ال سعود كما يراه (روبرت ليسبي) على الاسلام هو انهم اقاموا مملكتهم في البيت الحرام، وسيطروا على حقول النفط، ولولاهم لكانت تلك الحقول امانة

اخرى مرفهة وعصرية، ومليئة بالمناطق الضحلة والعاشرات الروسيات، والفضل في ذلك يعود ايضا الى المذهب الوهابي الصارم^(١٧)، ولو نظر روبرت قليلا لوجد ان جميع المدن في العالم الاسلامي التي تحوي المساجد الكبرى، والاضرحة انها بقيت ذات طابع ديني محافظ ولا يعود الفضل في ذلك لطبيعة النظام الذي يحكمها، بل بالثقافة السائدة، تتبدل الانظمة باستمرار وتبقى هذه المدن صامدة بوجه الثقافات الاخرى.

ساهم روبرت ليسي في تحليل الغموض الذي احاط بشخصية جهيمان العتيبي، الذي عرف عنه تصلبه الديني ومحاولاته في احياء الزمن الذي كان يعيشه الرسول صلى الله عليه واله في جميع تفاصيله في العصر الحاضر، ولقد دهش المجتمع السعودي عندما علموا ان العتيبي استولى على الحرم المكي في عام ١٩٧٩، واتخذ منه مقرا لدعوته لإسقاط حكم ال سعود، بدأوا يتساءلون عن الطرف المحق في هذا النزاع، وازدادت شكوك الناس بمصداقية المملكة وعلمائها الوهابيين عندما صدرت الفتوى بضرب الحرم واستخدام انواع العنف لإخراج المحتلين منه. ولكن جهيمان يستحق النسيان من المجتمع السعودي لتهوره، وجرأته على الحرم المكي، استعرض روبرت هذا الحدث لي انه قوة وانتصار لسلطة آل سعود وعلماء الوهابية، وبطريقة وصفية جيدة كان فيها جهيمان شخصا تافها لم يحقق شيئا، كما انه اذل نفسه في طلبه العفو من ال سعود، وربما كان ذلك السبب الذي جعل المملكة توافق على نشر الطبعة الرابعة من كتابه داخل اراضيها، ولم يتم حظرها كبقية الطبقات السابقة.

هناك عدد من ابناء المملكة يحمل افكار العتيبي وهم رافضون للصلوات القوية التي تعقدها المملكة مع امريكا والغرب، ولم يوقفهم الا علماء الوهابية وعلى رأسهم ابن باز، وقد وجدت المملكة لهذا الغضب والاحتقان سبيلا في توجيهه نشاط المتطرفين خارج حدودها، وكانت فتاوى ابن باز جاهزة، لذلك انطلق الشباب السعودي على العكس من جهيمان العتيبي الى تفرغ غضبهم في بلدان اسلامية اخرى، وقد اتاحت المملكة الوصول الى هذا الخيار وقدمت لهم تسهيلات.

أمّا وصف روبرت ليسبي لابن باز فهو عبارة عن مهزلة خصوصاً انه جاء على لسان مستشرق، فقد وضع روبرت ابن باز في عالم الماورائيات والروحانيات، انه رجل دين لا يشق له غبار، مضبوط في وضعية الاستماع، لأنه اعمى، وجهه قوي القسما، منتصب نحو السماء، كما لو كان يريد الامساك بهمسات شفيفة من لدن الله خفيفة لاتكاد تدرك، فهو شجاع لم يكن يخشى سلطة دنيوية^(١٨)، كما قام ليسبي بتبرير جهالة ابن باز وضيقة حول موضوع كروية الارض، حيث ظلّ ابن باز مصراً على ان الارض مسطحة حتى اصبح مهزلة أمام الرأي العام، الا ان روبرت عمل على اخراج ابن باز من هذا المأزق بطريقة ذكية، مدعياً ان ابن باز كان من حقه ان يطلب الدليل القاطع على كروية الارض لأنه يقف على ارض مسطحة^(١٩)، وبساطة يكون الرد على روبرت ليسبي ان ابن باز من حقه ان يطلب الدليل لو كان في القرن الثامن عشر او القرن التاسع عشر، ولعل ابن باز اخر مخلوق على الارض بقي معتقدا ان الارض مسطحة وليست كروية.

دراسات استشرافية / العدد السادس / شباط ٢٠١٦ م

• جان جاك بيربي:

اما المستشرق الفرنسي جان جاك بيربي، فهو مختص بتنزيه سياسة ال سعود من الاخطاء، باعتبارها نموذجاً ملائماً لواقع المملكة المبني على الدين والبترو، وقد اعطى بريبي بعدا دوليا لزعماء ال سعود، من خلال ادارة التحالفات الدولية بشكل رائع ومبهر، فضلاً عن وصفهم بأنهم يحملون هما وهم جديرون به وهو قيادة العالم العربي نحو الوحدة، تحت لواء ال سعود، فقد حمل هذا الهم سعود بن عبد العزيز منذ عام ١٩٥٥، وقد وصف بيربي عامله بانها تحمل البراهين المتعددة على رغبته المستمرة في توحيد الشعوب العربية، بل كان يهدف الى تعريب الشعوب الاسلامية بأسرها^(٢٠)، ان كلام بيربي يحمل في طياته دافعا وتشجيعا لأجيال آل سعود ليلعبوا دورا رياديا في منطقة الشرق الاوسط ويحافظوا على شرعيتهم وعدم التفريط بها، كونهم يقودون مملكة الحق الالهي كما يصفها بيربي.

• روبرت فيسك:

تلخص توجهات ابن لادن وتحركاته في افغانستان طبيعة سياسة المملكة مع العالم الاسلامي، وهذه السياسة تكاد تتطابق كلياً مع تطلعات امريكا والغرب في المنطقة، وقد كان الحديث عن دعم السعودية لمقاتلي الطالبان معلناً، فقد ذكر فيسك الاموال التي نقلها امراء سعوديون الى هؤلاء المقاتلين عن طريق باكستان، وقد كانت الاموال ضخمة تعادل ميزانيات بعض الدول الاسلامية والشرقية، ومن المؤكد ان السعودية لم تقطع الدعم عن قضايا مشابهة إلا ان هذا الدعم اتخذ منحى سرّياً، لان المقاتلون الجدد اتجهت اعمالهم الى داخل الجسد الاسلامي.

وتواصلت مع توجهات ممن مر ذكرهم من المستشرقين صنع الصحفي البريطاني روبرت فيسك من اسامة بن لادن اسطورة، وما على المسلم الذي يقرأ كتاب فيسك (الحرب الكبرى تحت ذريعة الحضارة) الا الالتحاق بابن لادن فوراً، فهو شخصية هادفة وجدية وفاعلة ومؤثرة على مستوى الاسلام والعالم، استطاع بمدة قليلة ان يلعب مثل نجم في الساحة الاسلامية والعالمية، شارك في اخراج الاحتلال الروسي من افغانستان، ثم رحل الى السودان ليساعد الاهالي الفقراء والمهملون من قبل الحكومة، ثم عاد الى افغانستان ليتصدى للاحتلال الامريكى، وقد كشف نفاق عدد من القادة والقوى الاسلامية، وهو يدير الامور من خيمة بسيطة وبأسلوب مبسط يشبه فيه حياة الرسول ﷺ (٢١).

ان الصحفيين يمتلكون القدرة على ابتداء الاساطير حول الشخصيات وصناعتها، والاعلام والصحافة الغربية كانا رائدين في تلك الصناعات، ويستطيع هؤلاء الصحفيون ان يجعلوننا نصدق بان اعمالهم في خدمة الانسانية والحقيقة وليس في خدمة انفسهم وبلدانهم، ولكن الواقع هو العكس تماماً، فهم موظفون لخدمة بلدانهم، وقد حصلوا على انواع الدعم المادي والمعنوي من قادتهم، ومن ثم فإن هناك عدداً من الاسئلة حول لقاءات روبرت فيسك بابن لادن مرة في السودان، واخرى في

كتاب
الاستشراق
ومملكة التطرف
محمد سعدون المطوري

الاستشراق ومملكة التطرف / محمد سعدون المطوري

افغانستان، وهل يعقل ان يحصل فيسك على تسهيلات في تنقلاته من بلد الى اخر، من دون ان يقوم بواجبه تجاه بلده وحضارته في نقل ما هو مطلوب منه حول تحركات وخطط ابن لادن، واماكن تواجده.

من هنا نتساءل حول ما يشكله سحر بن لادن وجاذبيته بالنسبة لشخص مثل فيسك، ولماذا يقوم بالثناء والاطراء المفرط على شخص ابن لادن ويصوره بصور محببة الى النفوس منذ كان صغيراً الى أن أصبح زعيماً للقاعدة. قد يساعدنا ذلك في تفسير طبيعة بعض الاعمال التي يقوم بها باحثون او صحفيون غربيون عندما يحومون حول بعض القضايا والشخصيات في الشرق لتصنع منها مسائل عملاقة، انه نوع من انواع الحروب، واختبار لطبيعة الوعي الشرقي ومن ثم توجيه لمجتمعاته الى مسارات مجهولة وغامضة. وكأن ابن لادن واحد من اهم النماذج داخل تلك التوجهات الغربية، وهو ما نلمسه في مهمة فيسك الذي اضطلع بإيصال رسائل بن لادن الى العالم كتشجيع للعناصر التي تمتلك الاستعداد للانضمام اليه والمشاركة في معاركه الاقليمية والدولية^(٢٢)، وهي في حقيقتها معارك امريكا والغرب، لأنها تتمحور حول مصالحه في العالم الشرقي ولا تتطابق مع اهداف الدين الاسلامي الذي يدعي ابن لادن انه الممثل عنه في الوقت الراهن.

يحاول روبرت فيسك ان يقلل من شأن جميع القوى والاحزاب الاسلامية والعربية، كالإخوان وحزب الله، والاحزاب والمنظمات الاسلامية والرؤساء العرب، فهم في نظره لم يوازوا ثقل شخصية بن لادن منفردا، فهو الوحيد الذي يمتلك حسا اسلاميا اصيلا، ويحمل هموم المستضعفين، ويمثل امل الطامحين لهزيمة الباطل واحقاق الحق، ثم يضيف على شخصيته مسحة من الاعجاز، ففي احدى الحوادث التي مر بها ابن لادن اثناء معاركه مع الروس، كان لا يبعد عنهم اكثر من ثلاثين مترا، وبينما كانوا يريدون القبض عليه وهو يتعرض للقصف، كان قلبه هادئا الى درجة استغراقه في النوم، وهي حالة السكينة التي نصت عليها بعض الاحاديث، حتى ان

قذيفة الهاون من عيار ١٢٠ مليمتر التي سقطت امامه لم تنفجر، اضافة الى اربعة قنابل اخرى اسقطها الروس على مقر قيادة ابن لادن ولم تنفجر ايضا^(٢٣). تنجح هذه القصص لاستقطاب بعض المسلمين نحو مشاريع ابن لادن القتالية، بينما لا تعطي أي مفعول لدى المواطن الغربي، فروبرت فيسك يكتب الى فئة معينة، على الأرجح من تم تغذيتهم بأفكار عبد الوهاب، وهم اليوم موزعون في انحاء العالم ولا تصلهم اخبار ابن لادن لولا جهود فيسك وامثاله، ممن يوفرون تلك الاخبار عن طريق مؤلفات باللغة الانكليزية. تطبع في اوربا وامريكا وتنشر على نطاق واسع. وقد يفسر لنا ذلك بعض اسباب انضمام مجموعة من المسلمين ممن يعيشون في بلدان غربية الى القاعدة، وداعش. وكان على الغرب قبل ان يتشدد في اجراءاته الامنية متابعة ما تروجه بعض الاقلام الغربية من افكار خطيرة، ويتم طباعتها في اماكن عدة، حتى توصف بانها الاكثر مبيعا^(٢٤).

وبعد عملية التهيئة الفكرية التي تنتجها اقلام المستشرقين والصحفيين يتدخل قادة الغرب من خلال اجهزتهم السرية المعروفة في رسم الفريسة المناسبة التي يجب على المتطرفين اقتناصها، وهو ما يفسر تغيير معارك القاعدة وبناتها جغرافيا، واقترابها نحو الشرق الادنى حيث مركز الشيعة، وابتعادها عن الاهداف القديمة المتاخمة للحدود الروسية، وقبل ان يصفي اسامة بن لادن حسابه مع الروس والمملكة وامريكا مؤخرا قام بفتح جبهة استراتيجية في العراق، وقد صرح ممثلة أبو مصعب الزرقاوي ان الشيعة بما يحملون من مذهب هدف محوري في معركة الشرق، وكانت امريكا والسعودية من المتفرجين على القنص الذي تقوم به القاعدة ضد الشيعة بالذات، وقد اشار غارودي الى العلاقة الواضحة التي تربط الحركات الاسلامية المتطرفة بالغرب تلك العلاقة^(٢٥) فرضتها الشراكات النفطية مع المملكة، وكذلك التحالفات السياسية معها.

• لورانس رايت:

وكان لورانس رايت الذي نشرت كتابه (البروج المشيدة) وكالة انباء رويترز العالمية، المعروفة بخضوعها لقوانين الاستخبارات العسكرية الامريكية، كان رايت مهتماً بشخصية ايمن الظواهري وبعض العناصر التي تحمل فكر القاعدة، اهتم رايت بتلك الشخصيات واضفى عليها طابعاً محبباً، وكان محوره الرئيس من بين تلك الشخصيات ايمن الظواهري فهو الشخصية الثانية في تنظيم القاعدة، وخليفة ابن لادن.

ولكن قبل ذلك تتبع رايت مسيرة الاسلام المتطرف وبعض الروافد التي عملت على تغذيته، وكان واحداً من اهم تلك الروافد هي حركة الاخوان المسلمين، التي احاطت القصص والاحداث المثيرة بحياة مؤسسيها وعلى رأسهم سيد قطب، وهو ما اجتذب الشباب المسلم الى تلك الشخصيات بوصفها النموذج الاسلامي في العصر الراهن، حياة سيد قطب وافكاره، وقباحة الانظمة السياسية التي اصطدم معها خلقت منه قوة فكرية كتب لها الانتشار والنفوذ على نطاق واسع في العالم الاسلامي، حتى كادت ان تسقط النظام السياسي في مصر وتقيم حكومة اسلامية مكانه.

ابتدأ رايت مع سيد قطب الذي كان من اهم العوامل المؤسسة لأفكار ايمن الظواهري، ثم تكاملت أفكاره على وفق توجهات القاعدة بالتحاقه بابن لادن، وقد طرح رايت شخصية قطب بوصفها نموذجاً إسلامياً أصيلاً، فهو المعذب والرجل الصالح الذي ستهدد عبقريته الحكومات في جميع انحاء الاسلام، وتجذب جيلاً من الشباب العرب الذين يشعرون بالغرابة، والذين كانوا يبحثون عن معنى وهدف لحياتهم وسيجدونها بعد ذلك في الجهاد^(٢٦) الذي احياه قطب في نفوسهم.

لقد صور رايت قطب نداءً أو بديلاً للثقافة الامريكية التي بدت بعين قطب مجموعة من السخافات والسلوكيات السطحية التي لا تعرف أي معنى من معاني النفس، وقد شاهد قطب الثقافة الامريكية عن كثب عندما ذهب هناك لغرض

الدراسة، واكتشف لعنتها على الانسان، وهو ما عزز تمسكه بثقافته ودينه اللذين يحفظان كرامة الانسان، كما ارسل رايت رسالة الى المجتمع الاسلامي على لسان قطب عن مخاطر التمدد الشيوعي، فقد رصد قطب شرور الشيوعية في امريكا واثرها في نشر الاحاد^(٢٧). كل قراءات قطب سواء حول الثقافة الغربية وماديتها ام الى الشيوعية وإحادها، ام لانحراف المسلمين وابتعادهم عن خط الاسلام الصحيح، جعلت منه معادياً لما يحيط به من اختلاف، واخيراً اقدم على اقتحام عالم الفتوى، فقد اشار بكفر حراس السجن الذين اطلقوا النار على سجناء محتجين في احدى مستشفيات مصر، وكان ذلك من الاحداث المؤسسة لفتاوى التكفير بين المسلمين في العصر الراهن. تلك هي القناة التي استمد منها ايمن الظواهري معظم افكاره وتطلعاته ونظرته الى الغرب والديانات والمذاهب الاخرى، وقد اشتدت نظره الاحادية وازداد تطرفه بعد اتصاله بالقاعدة، ووصوله الى موقع مهم فيها.

جعل (رايت) من ايمن الظواهري القائد للطليعة التي تنبأ بها سيد قطب، وقد وصفه بالورع منذ عمر مبكر، كما بدت عليه النزعة الدينية بوضوح لتؤكد صورته بوصفه فتياً رقيقاً منصرفاً عن الأمور الدنيوية، اما في الدراسة فهو تلميذ نجيب يحترمه جميع معلميه، وكان زملاؤه في الصف يرونه عبقرياً، فهو يميل للتأمل، وغالبا ما كان مستغرقاً في احلام اليقظة، وكان يحصل على الدرجات الممتازة بقليل من الجهد، وذكر رايت انه كان يمتلك شخصية جريئة ومستقيمة منذ كان صغيراً، وهو ما يدل على ايمانه الراسخ بصحة معتقداته، وقد رافقته تلك الصفات الجامحة الى المستقبل ودفعته الى صراع من يقابله، تلك المزايا والقابليات مكنت ايمن الظواهري وهو في سن الخامسة عشر من تشكيل خلية سرية للإطاحة بالحكومة المصرية التي اعدمت سيد قطب^(٢٨).

يتضح من النماذج السابقة من المستشرقين انهم اضطلعوا بدور ترويجي واعلامي حول نقاط وشخصيات واحداث من الممكن انها ستضيع وتنسى لولا

جهودهم تلك، بشكل عام يبدو ان هؤلاء كانوا يسيرون عكس التيار، ومن المرجح ان الشعوب الغربية والشعب الامريكي سوف لن يغفروا لتلك الاقلام التي تعرض اقطاب القاعدة، وخطوط من الاخوان المسلمين بصور مجيدة، ومحبة كما يفعل هؤلاء المستشرقون، والصحفيون، الا ان الساسة، وصناع المعرفة في بيوت الامبريالية الغربية مدركون لأهمية تلك الاقلام الاستشراقية ودورها في تقويض مفاهيم الاسلام، وتحطيم ثقافته الدينية والانسانية.

وقد اشار باحث سعودي يؤمن بالمذهب الوهابي ويتعصب له الى تقدير عدد من المستشرقين لدعوة عبد الوهاب واصفا اياهم بانهم اكثر انصافا ومعرفة من بعض الطوائف الاسلامية التي تهجمت على عبد الوهاب ومن هؤلاء المستشرقين: الفرنسي هنري لاوست الذي وصف الحركة الوهابية بانها اعادت الاسلام الى صفائه الاول في عهد السلف الصالح، فهي تكافح الخرافات والغلو في الدين الى غيره، والمستشرق غولتسيهر الذي قال: يجب على من ينصف نفسه للحكم على الحوادث الاسلامية ان يعتبر الوهابيين انصاراً للديانة الاسلامية على الصورة التي وضعها الرسول ﷺ والصحابة، ويقول المستشرق الاسباني ارمانو: ان الوهابيين قوم يريدون الرجوع بالاسلام الى عصر الصحابة، وينقصهم للوصول الى اهدافهم المقدسة، رجال متنورون ومثقفون، وهم يالأسف قلائل، وعلى نحو تلك المقولات قول بوركهارت، واليكسي فاسيليف، وكوبر، والكاتب الامريكي لوثرود ستوادارد، والمستشرق الهولندي سنوك هروجرونيه، والمستشرق الفرنسي جان جاك، وغيرهم (٢٩).

• امريكا - التطرف، الاهتمامات :

هناك عدد من الاطروحات التي قدمها باحثون امريكيون تناولت المذهب الوهابي الذي تتبناه المملكة السعودية، منها: (محمد بن عبد الوهاب وبداية إمبراطورية الموحدين في الجزيرة العربية)، لجورج زنتر من جامعة كاليفورنيا عام

١٩٤٨، ورسالة ماجستير بعنوان: (كتابات الرحالة الاجانب كمرجع لدراسة الحركة الوهابية في القرن التاسع عشر الميلادي)، لديفيد كوبر من جامعة أريزونا عام ١٩٨٤، واطروحة دكتوراه للباحثة (نت)، من جامعة جورج تاون بعنوان: (دراسة حول السيرة الفكرية لشيخ الاسلام الامام محمد عبد الوهاب، ابرز قادة الفكر الاسلامي في القرن الثامن عشر)^(٣٠)، وغيرها. ولكن لم يعد الاهتمام بالتطرف في امريكا مقتصرًا على الباحث الاكاديمي، فرجال السياسة والادارة في امريكا متعمقون في كتابة التقارير والبحوث حول الجماعات المتطرفة وبيئاتها، ولم يخفَ على هؤلاء منابع هذا الوبال ولا مصادره، فهم ممن اشرف على انبعاثاته وعوامل انتشاره، واليوم لا يمكنهم ان يتركوه خارج السيطرة، لذلك نلاحظ وجود كم هائل من الدراسات التي تقدمها شخصيات بمختلف مناصبها ووظائفها حول التطرف، فضلاً عما تقدمه الاعمال المشتركة كمعاهد الدراسات الاستراتيجية، والمؤسسات الثقافية، والجامعات. حول التطرف والارهاب في العالم الاسلامي، ومع تدخل المؤسسات السياسية، والاقتصادية، وفريق الادارة الامريكية في الكتابة عن الموضوعات الاسلامية والشرق، فان الصياغات ستختلف كلياً عما كان معهوداً في السابق بالنسبة لما ينتجه الغرب من المعرفة حول الشرق.

وقد تصدر بين الحين والآخر بعض التقارير من امريكا تنتقد النظام السعودي ونظامه التعليمي الذي ينتج التطرف، ولكن هذه التقارير لم تكن بجدية التعاون بين البلدين، الى حد صدور مؤلفات واوراق عمل امريكية تصور السعودية من مناهضي الارهاب، كدراسة رويل ميجر بعنوان: (حرب السعودية ضد الارهاب)، تحدث المؤلف فيها عن ادراك النظام السياسي في السعودية لخطر التطرف الذي يحمله الفكر الوهابي، لذا سعى هذا النظام الى اصلاح العلاقة بين الدين والسياسة، والنظر في نظام التعليم، كما صدر تقرير عن مجلس الشيوخ الامريكي حول نفوذ التطرف الوهابي في داخل الولايات المتحدة في عام ٢٠٠٤، ولكن ردود الفعل إزاء هذا النفوذ متواضعة

لان القوم مدركون لأبعاده التي تبدو بالنسبة لهم بوصفها تعبيراً عن ديناميكية العلاقة مع المملكة، كما ان تحديد شكل الاسلام في المملكة اصبح من ضمن مهام الامن القومي الامريكي الذي كانت القاعدة بالنسبة له محور رئيس تأسست عليه مجموعة من الخطوات السياسية تجاه الشرق الاوسط. وقد ذكر جون بركنز في كتابه الاغتيال الاقتصادي للأمم ان امريكا وضعت مختصين مهمتهم التنبؤ بما قد يحدث في المملكة السعودية حول توجهاتها البترولية، وكان على هؤلاء الباحثين ايضا ان يجعلوا اقتصاد المملكة يزداد تشابكا وخضوعا للمصالح الامريكية، وباستغلال اقتصادها سيزداد تقليدها للأسلوب الغربي، وتزداد تبعيتها وميلها الى الغرب^(٣١).

وفي عبارات بروفيسور العلوم السياسية في جامعة يال (إيان شايبرو) دلالات واضحة على دراية فريق بوش بتحركات القاعدة تجاه امريكا الا انهم لم يريدوا ايقافها، وكأنهم ينتظرون حدثا مهما، حيث قال ايان: ان كبار فريق بوش وهم: دك تشيني، وكولن باول، ورايس، لم يسمحوا له ان يقدم تقريرا الى بوش يتضمن ايجازاً لخطة القضاء على القاعدة قبل ان تصدم الطائرات برجي التجارة ومبنى البنتاغون، وذكر ايان ان مسئولو الادارة الامريكية لم يريدوا التركيز على خطورة التهديدات الارهابية حتى ان الموظفين المهنيين في وزارتي العدل والدفاع بدأوا يشكون في انجازاتهم حول تحرك الارهابيين ولم يستعيدوا الثقة بأنفسهم امام مسئولية ادارة بوش الا بعد هجوم الطائرات في ١١ / ٩^(٣٢).

وهناك العديد من الباحثين هم في الاساس ضمن دائرة التخطيط السياسي الذي ترعاه الادارة الامريكية، ومن الامثلة على هؤلاء الباحثين اندرو كوهوت المدير المؤسس لمركز (بيو) للأبحاث، و الباحث المتخصص في الاعلام والسياسة العامة، له مقالات في قسم افتتاحية صحيفة نيويورك تايمز، وكان احد خبراء استطلاعات الراي الامريكي، ومشارك في مؤلفات وبحوث عن الاسلام، منها: المسلمون في اوربا اكثر اعتدالا^(٣٣)، كما اهتم بموضوع الانقسام بين الغربيين والمسلمين، ونظرة

احدهما الى الاخر. لم يعرف عن كوهوت في مسيرة حياته الا وهو متصدُّ لإدارة بعض المؤسسات والمنظمات، كإدارته لمنظمة غالوب التي تمتلك اربعين مكتبا حول العالم ومقرها في واشنطن، وراثته للجمعية الامريكية لبحوث الرأي العام والمجلس الوطني، وكان ضيفا منتظما على برامج الاذاعة الوطنية، ونشرات الاخبار التلفزيونية، مثل pbs نيوز، حيث كان يقدم فيها نتائج استطلاعات مؤسسة بيو التي يديرها.

ماذا يمكن ان يقدمه كوهوت حول الاسلام امام جميع تلك الوسائل التي استطاع ان يظهر او يكتب فيها، فهو لا يعمل في مؤسسة مختصة بالعلوم او القضايا الاجتماعية انه رجل متعمق في السياسة، ومراقب لتطوراتها، ان ما يمكن ان يعكسه كوهوت للمجتمع الغربي والامريكي ما هو الا وجه واحد عن الاسلام، وجه الصدام، والتحدي الحضاري الذي يترقبه الغرب بعد التزايد المستمر للوجود الاسلامي على الاراضي الغربية.

وتبين لنا اهتمام شخص مثل انتوني كوردسمان بالإسلام، وموضوعات التطرف المسار الذي كتب على الدراسات الشرقية في امريكا ان تسلكه، فالرجل باحث في الشؤون الاستراتيجية، ويعمل محلاً عسكرياً لشبكة اخبار (أي بي سي abc.news)، وقد برزت تحليلاته في حرب الخليج ١٩٩٠-١٩٩١، وعمليات ثعلب الصحراء، والصراع في البوسنة، والصومال، وكوسوفو، وافغانستان، والحرب الاخيرة في العراق، وكان مدير مشروع التقدير النهائي لمنطقة الخليج، وكانت له دراسات عن برنامج الدفاع الامريكي، وتغيير القوة، والتوازن العسكري، والتوازن النووي، ومنع انتشار اسلحة الدمار الشامل. وقد شغل عدداً من المناصب العليا في وزارة الدفاع، ووزارة الخارجية، ووزارة الطاقة، كما شغل منصب المساعد المدني لنائب وزير الدفاع، ومدير التقييم الاستخباراتي للدفاع، وممثل وزير الدفاع في مجموعة عمل الشرق الاوسط، كما عمل مساعداً للأمن القومي للسيناتور جون ماكين، مرشح الحزب الجمهوري في الانتخابات الرئاسية ٢٠٠٨، بلجنة الخدمات

العسكرية بمجلس الشيوخ، ان اهتمامات كوردسمان كثيرة لكنها من نوع واحد، فهي لا تخرج عن اطار السياسة، والبحث عن مصادر القوة والضعف في العالم الاسلامي، فمن اهم تقاريره حول حروب امريكا في الشرق، تقرير بعنوان: الفوز والعنف في العراق، نوه فيه الى مجازفة امريكا بدخولها الى العراق ولكنه اشار الى وجود خطورة اكبر على مصالح امريكا في حال انسحابها منه، ونشر مقالا في صحيفة الواشنطن بوست بعنوان حربان يمكن كسبهما، اشار فيه الى معاناة افغانستان والعراق بسبب الانقسامات الداخلية، لذا تتطلب المعالجة استمرار العمليات الامريكية الى ٢٠٢٠^(٣٤). كما استبعد كوردسمان ان يتحول العراق الى بلدٍ غربي، وهو افصح عن النوايا التي تحملها امريكا تجاه العراق بتحويله الى بلدٍ غربي، مؤكدا ان الحل سيكون في قيام دولة صديقة تتمتع بالتعددية.

استطاعت امريكا من خلال فلاسفة الحرب ومفكري الازمات الذين قوّضوا المعرفة الانسانية والادبية الى تعريض الشرق وبالخصوص العالم الاسلامي الى عذابات مستمرة، وقد وجدوا المادة بعد الاخرى التي يمكن افتعالها في الوقت المناسب، وبقي سقف التطرف والارهاب الذريعة والمبرر الثابت لثقل امريكا في الشرق، مع اضافة عناوين من هنا وهناك، كان اخرها الربيع العربي الذي استحوذ على قراءات الباحثين الامريكيين وتقاريرهم، ولا ينكر التداخل الامريكي مع الربيع الذي كان مقدر له ان يشمل ايران، الا انه اصطدم بموقف الشعب الايراني التقليدي من نوايا الغرب لاختراق بلدهم من الداخل، ولم يكن هناك ربيع ايراني الا في مقولات بعض المحللين الغربيين، الذين استبعدوا دول الخليج من هذا المشروع مع انها بلدان عربية.

ويبلغ مجموع ما يكتبه الباحثون الامريكان عن الاسلام اضعاف ما يكتبه البلدان الاوربية، ويتصدر العناوين المكتوبة موضوعا الارهاب والتطرف، وفي الغالب تكون البحوث تحت اشراف المسؤولين الكبار، كذلك يتم اختيار الموضوعات على وفق اولويات تتطلبها مصلحة امريكا القومية والاقتصادية.

كل ما يقوله الباحثون الامريكيون عن الارهاب والتطرف كان له ارتباط وامتداد سعودي وهابي وهم على علم بذلك إلا ان مقدار قوة العلاقة بين امريكا والسعودية هو ما يبعد عدداً من التفسيرات الواقعية حول محاور الارهاب ومصادره، وبقيت الدبلوماسية الامريكية مهيمنة على حقيقة ما يجري في بلاد الاسلام، فهي غارقة في اللقاءات المتكررة بين قادة البيت الابيض والامراء السعوديين، التي شهدت على خلاف غيرها من اللقاءات حضوراً مكثفاً للرئيس الامريكي على الدوام في حال يكون الزائر ملك السعودية أو من ينوب عنه، واذا لم يكن الرئيس الامريكي حاضراً فسينوب عنه كبار المسؤولين في الادارة الامريكية مما يعني الاهمية القصوى لتلك العلاقة وحساسيتها، وتبدي الاخبار مؤخرا الشراكة الامريكية السعودية في مناقشة الاوضاع المهمة في الشرق الاوسط وبحثها، من خلال تواجد متكرر ومستمر لمسؤولي وزارة الخارجية الامريكية في قصور المملكة.

* هوامش البحث *

- (١) روا، اولفييه، الجهل المقدس زمن دين بلا ثقافة، ترجمة: صلاح الاشمر، (دار الساقى، بيروت، ٢٠١٢)، ص ٥٥.
- (٢) حول هذا الموضوع ينظر: ليسي، روبرت، المملكة من الداخل تاريخ السعودية الحديث الملوك- المؤسسة الدينية - اللبراليون والمتطرفون، ترجمة: خالد عبد الرحمن العوض، ط ٤، (المسبار للدراسات والبحوث، دبي، ٢٠١١)؛ فيسك، روبرت، الحرب الكبرى تحت ذريعة الحضارة (الحرب الخاطفة)، ترجمة: عاطف المولى واخرون، (شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ٢٠٠٦)، ج ١.
- (٣) برنارد لويس - ادورد سعيد، الاسلام الاصولي في وسائل الاعلام الغربية من وجهة نظر امريكية، (دار الجيل، بيروت، ١٩٩٤)، ص ١١٥.
- (٤) برنارد لويس - ادورد سعيد، الاسلام الاصولي، ص ٥٨.
- (٥) برنارد لويس - إدوارد سعيد، الاسلام الاصولي، ص ١١٧.

- (٦) دوكورانسي، لويس، الوهابية تاريخ ما اهمله التاريخ، ترجمة مجموعة من الباحثين، (رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، ٢٠٠٣)، ص ٩.
- (٧) دوكورانسي، الوهابية، ص ١٢.
- (٨) دوكورانسي، الوهابية، ص ٢٧.
- (٩) دوكورانسي، الوهابية، ص ٣٣.
- (١٠) دوكورانسي، الوهابية، ص ٥٤-٥٥.
- (١١) ديديه، شارل، رحلة الى الحجاز في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي، ترجمة: محمد خير البقاعي، (دار الفيصل الثقافية، الرياض، ٢٠٠١)، ص ٢٣٥-٢٣٦.
- (١٢) ديديه، رحلة الى الحجاز ص ٣٣٩.
- (١٣) أ. فاسيليف، تاريخ العربية السعودية، ط ٢، (شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ٢٠٠٠)، ص ٩٩.
- (١٤) ديديه، رحلة الى الحجاز ص ٢٤٠-٢٤١.
- (١٥) ديديه، رحلة الى الحجاز ص ٢٤٢-٢٤٣.
- (١٦) ليسي، روبرت، المملكة من الداخل تاريخ السعودية الحديث الملوك- المؤسسة الدينية - اللبراليون والمتطرفون، ترجمة: خالد عبد الرحمن العوض، ط ٤، (المسبار للدراسات والبحوث، دبي، ٢٠١١)، ص xxiii.
- (١٧) ليسي، المملكة من الداخل، ص xxix.
- (١٨) ليسي، المملكة من الداخل، ص ١٤.
- (١٩) ليسي، المملكة من الداخل، ص ١٥١-١٥٢.
- (٢٠) بيري، جان جاك، جزيرة العرب، ترجمة: نجدة هاجر - سعيد الغر، (المكتبة التجارية للطباعة والتوزيع والنشر، بيروت، ١٩٦٠)، ص ١٠٥-١٠٨.
- (٢١) فيسك، روبرت، الحرب الكبرى تحت ذريعة الحضارة (الحرب الخاطفة)، ترجمة: عاطف المولى واخرون، (شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ٢٠٠٦)، ج ١، ص ٣٤-٣٧.
- (٢٢) ينظر فيسك، الحرب الكبرى.
- (٢٣) فيسك، الحرب الكبرى، ص ٣٩.
- (٢٤) معظم الكتب التي مر ذكرها في هذا البحث ككتاب روبرت ليسي، وكتاب روبرت فيس، وصفت بانها الاكثر مبيعا في اوربا وامريكا، وتم اعادة طباعتها اكثر من مرة.
- (٢٥) غارودي، روجيه، الاصوليات المعاصرة اسبابها ومظاهرها، ترجمة: خليل احمد خليل، (دار

- عام الفين، باريس، ٢٠٠٠)، ص ٢٣.
- (٢٦) رايت، لورانس، البروج المشيدة القاعدة والطريق الى سبتمبر، ترجمة: هبة نجيب مغربي، ط ٣، (كلمات عربية، مصر، ٢٠١١)، ص ٢٤.
- (٢٧) رايت، البروج المشيدة، ص ٢٩-٣٠.
- (٢٨) رايت، البروج المشيدة، ص ٥١-٥٧.
- (٢٩) المحمادي، مرسال عبد الله، موقف المستشرقين من دعوة محمد عبد الوهاب (عرض ونقد)، رسالة ماجستير، (جامعة ام القرى، كلية الدعوة واصول الدين) ص ١١٩-١٢٦.
- (٣٠) المحمادي، موقف المستشرقين من دعوة محمد، ص ٩٠-٩٤.
- (٣١) بركنز، جون، الاغتيال الاقتصادي للأمم اعترافات قرصان اقتصاد، ترجمة: مصطفى الطناني - عاطف معتمد، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٢)، ص ١٠٨.
- (٣٢) شايبرو، ايان، نظرية الاحتواء ما وراء الحرب على الارهاب، (شركة المطبوعات للنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠١٢)، ص ٢٩.

(33) published by Pew Global Attitudes 'Europe's Muslims More Moderate.

(34) wikipedia: (Antony kordesman).



الاستشراق وثنائية القوة والضعف

بصدد البحث عما أضعاه نقد خطاب الاستشراق

■ عبد الفتاح نعوم (*)

مقدمة

قد يبدو للوهلة الأولى أن هذه المقالة جاءت متأخرة كثيراً، لأن موضوعها جرى استهلاكه بشكل مبالغ فيه أحياناً، خصوصاً بعد صدور كتاب ادوارد سعيد^(١). وهو أمر أصبح عسيراً معه تمييز الاتجاهات التي أفرزها الخطاب النقدي المنصب على دراسة الاستشراق، التمييز الذي يختلف من دارس لآخر تبعاً لطبيعة المعايير المتبعة. وعموماً يمكن تقسيم الكتابات التي تراكمت في حقل الاستشراق إلى أصناف قابلة للرصد على النحو الآتي^(٢):

- أعمال المستشرقين.
- الردود السجالية على المستشرقين.
- الدراسات الأكاديمية النقدية حول الاستشراق بوصفها ظاهرة.

لكن أهمية هذه المقالة تأتي من كونها تروم إلقاء نظرة سريعة على أهم النقاط التي أثيرت في الخطاب النقدي العربي الموجه صوب الاستشراق، والتي تتعلق بشكل

(*) باحث في العلوم السياسية في جامعة محمد الخامس في الرباط.

أساسي بموضوعة الهوية. فهوية المنطقة المسماة "شرقاً" شغلت الحيز الأكبر ضمن خطاب الاستشراق، كما أن أغلب منتقدي الاستشراق فعلوا ذلك محاولة للدفاع عنها أمام خطاب لا يفهمها أو لا يريد أن يفهمها، والأهم من ذلك هو أن موضوع الهوية لم يجر استهلاكه على صعيد الدرس الاستشراقي، وإنما كان ولا يزال موضوعاً لسياسات الدول العظمى اتجاه المنطقة عينها، وجرى على مدار القرن الماضي ولا يزال صراع محوم لخطفها والأخذ بها صوب عناوين إقصائية متشددة ومُغالية في الرجوع إلى الخلف.

الإشكالية والمنهج:

يتفق أغلب الدارسين العرب للخطاب الاستشراقي على أحد أمرين: إمّا إدانة خطاب الاستشراق، أو إدانة الهوية الثقافية والحضارية للمنطقة التي درسها الاستشراق، الأول يتبرأ من أي فضيلة يمكن نسبتها إلى الاستشراق، والثاني يتبرأ من كل ما يُمّت هوية تفاخر بثغرات قابلة للتقديس وتصر على التمسك بها أمامه. فلا بدّ أن المخرج لا هذا ولا ذاك، ربما يكون المخرج هو وضع الخطابين معا في سياقها التاريخي الذي هو سياق تناوب الأمم على القوة والضعف، بحيث إنّ الحضارات وإن كان ظاهر العلاقات بينها هو الصراع في لحظات التزامن إلا أن كل واحدة منها تغذي جذورها ضرورة بإنجازات أسلافها^(٣).

أولاً: هوية الشرق موضوع للاستشراق:

تشير كلمة "orientalism" إلى دلالة مذهبية حسب ما درجت عليه بعض اللغات الأوروبية عند إضافتها للمركب (sm) أو (sme) في اللغة الفرنسية، لكن في اللغة العربية جعل العرب كلمة "استشراق" مرادفاً معمولاً به على نطاق واسع لتلك اللفظة في اللغات الأوروبية^(٤). فأحرف الطلب (إست) تسبغ معنى على اللفظة

المتجذرة من (شرق) مؤداه: كل من ادخل نفسه في أهل الشرق، وصار منهم وطلب لغتهم وآدابهم وعلومهم^(٥). ومن حيث الدلالة الاصطلاحية للكلمة فهي تحيل على "تقليد ثقافي خارجي" أنتجه خارج "الغرب" لأهداف ليست هي مصلحة "الشرق" على كل حال^(٦).

ونظرا لأن تسمية الشرق ارتبطت بموقع بلدانه شرق البحر الأبيض المتوسط، مما يجعل التسمية أصلا قادمة من أوروبا، كان ذلك قبل الفتوحات الإسلامية، أما بعدها فقد شمل مصر وشمال إفريقيا أيضا^(٧). وقد استقر الرأي في دائرة معارف العالم على أن الشرق يطلق على الأقطار والجزر الآسيوية، وفي بعض الأحيان يُطلق على القسم الغربي من آسيا التي تسمى أيضا شرقا أدنى^(٨). إلا أن النقاش الأهم لا يتصل بموقع الشرق الذي لم يستقر على حدود إلى اللحظة، بل يتصل بهويته الثقافية وموقعه من خريطة الفواعل عبر العصور، خصوصا بعد عصر النهضة الأوروبية.

يُحكى أن يهوديا من أصل تونسي كان يعكس واقعه الهوياتي بجملة: كنت في تونس أوصف بأنني يهودي واليوم في إسرائيل أوصف بأنني تونسي^(٩)!. وهناك موقف آخر تعرض له المفكر الهندي أمارتيا صن حينما أخرجته شرطي بمطار طارحا عليه سؤالاً بخصوص العلاقة بينه وبين رئيس جامعة كمبريدج الذي كُتب عنوان بيته على البطاقة الشخصية لأمارتيا صن!^(١٠)، فانصرف ذهنه إلى طرح سؤال مدى تطابق المرء مع ذاته إلى الحد الذي نعرف معه أن الشخص "هو هو" بكل سماته التي ندرکه من خلالها^(١١).

قصص أخرى كثيرة تحتوي مواقف شبيهة وتقود إلى طرح نفس القضايا والإشكالات^(١٢).

تتقاطع هذه المواقف في كونها تطرح قضايا من قبيل «الهوية، الثقافة، الحضارة، الأمة، العروبة والإسلام...» وهي مفردات تحمل في طياتها نقاشا احتدم لزمان ليس

باليسير سيما بين مثقفي عصر النهضة العربية، ولا يزال قائما من الناحية الإشكالية إلى اليوم، الشيء الذي أدى في بعض الأحيان إلى تجاوز هذه العناوين ومتاخمتها لبعضها البعض، وإلى تصارعها وتنافرها في أحيان أخرى كثيرة!. فعلى مستوى النقاش الذي دار حول تحديد الأمة العربية الإسلامية انطلاقا من تراثها، يتم التمييز لدى البعض ضمن هؤلاء القراء بين "أصحاب القراءة التراثية للتراث" وهم خريجو الجامعات العتيقة، وبين "أصحاب القراءة الاستشراقية للتراث" وهم من ساروا على نهج المستشرقين سواء انتقادا أم مرجعية^(١٣)، الأمر الذي يطرح إشكالا طويلا عريضا يشار إليه بجدلية الحداثة والتقليد أو القديم والجديد.

وبدون الانغماس في سرد وعرض كل تلك الآراء يمكن التسليم بكون مفهوم الهوية مفهوماً مركزياً تحيط به باقي المفاهيم الأخرى وتحايثه، إذ إن بوتقة الهوية هي التي تصهر كل تلك المفاهيم الأخرى، فليس التاريخ والنشأة وحتى الدين والعادات هي المعايير الوحيدة لرؤية أنفسنا والجماعات التي ننتمي إليها، بحيث هناك كثير من التصنيفات التي ننتمي إليها في وقت واحد وهي جميعها ما يحدد هويتنا^(١٤).

ولدى حديثنا عن الهوية الثقافية والحضارية للأمة العربية الإسلامية، فنحن لا نستحضر فقط المكون الديني أو اللغوي أو العرقي لترسيم تلك الهوية وعلى نحو ميكانيكي وإلا أصبحنا نتحدث عن إقصاء مباشر وصريح لكل من لا يدخل تحت تلك العناوين ولا تشمله تلك التصنيفات، وإنما نستحضرها بما يتيح الحديث عن منظومة من القيم الحضارية التي هي حامل للعروبة والإسلام، بهذا المعنى الذي يشير إلى أمة مجتمعية عربية إسلامية تربطها منظومة قيم حضارية وليست مجرد حشود تربطها مواضيع لحظية عابرة. فالإرث الحضاري العربي الإسلامي ملك لجميع أبناء هذه الحضارة ولديهم الحق في استعادة كل النقط المضيئة ضمنه.

إن الإسلام الذي خرج بالعرب من شبه الجزيرة العربية وحوهم إلى نموذج حضاري^(١٥) اتجه نحو جغرافيات أخرى بمنظومة قيم يبشر بها - يمكن التعامل معه

والنظر إليه بمعنى أوسع من المعنى الذي يكتسبه في نصوصه بما هو عقيدة وشريعة كما تصر على ذلك ميكانيكا الفقه المٌسيس. فالمقصد الذي نشأت من أجله هذه الحضارة لا يكمن في العبادات والتشريعات، وإنما يظهر كلاميا في التعبير الأدبي وزمنا في السياسة ومكانيا في تخطيط المدن وأزليا في العقيدة^(١٦).

وما دمنا ندرس الأمر في إطار علم السياسة وليس في إطار الفلسفة، فإنه يجدر القول أن كل الأهمية التي يكتسبها طرح هذا النقاش تكمن في كون تيارات سياسية عديدة في الوقت الراهن لا تزال تنطلق من فهم للإسلام وللعروبة يناقض تماما التصور الذي تحدثنا عنه وبيناه بإيجاز، بحيث ينظر أتباع هذه التيارات إلى الإسلام بوصفه عقيدة وشريعة فقط، مع كل العقم النظري الذي يسم المشروع السياسي الدولي لهذه التيارات^(١٧)، إضافة إلى العجز عن حل الإشكالات الميتافيزيقية نظرا لكونهم ينظرون بعين الريبة وربما الانتقاص إلى الفلسفة واللاهوت.

فكيف درس الاستشراق هذا الموضوع؟ وكيف رد أبناء الشرق؟

ثانياً: الاستشراق والخطاب النقدي العربي:

بصرف النظر عن التداخل الحاصل بين موضوعي الهوية والتراث، فإن قراء التراث في ردودهم على متن النص الاستشراقي انقسموا بين مصفق لبراعة هذا النص والسبق الذي أنجزه على صعيد تفكيك ونقد تراث هوياتي موبوء، وهؤلاء تعرضوا في الغالب إلى نقد واستهجان شديد، وكيلت لهم شتى التهم^(١٨). في حين وقف البعض الآخر من قراء الاستشراق موقفا متشنجا رافضا^(١٩)، كما اتجه الآخرون إلى التمييز بين الحسن والقبيح في هذا الخطاب^(٢٠).

ولأنه لا يستقيم تناول كل دارسي المتن الاستشراقي لكثرتهم، فإنه يحسن بنا أن نتناول إسهام ادوارد سعيد باعتباره مركزيا، وحامت حول نصه معظم الآراء الأخرى

التي تلت صدور كتابه باستثناء بعض النصوص التي سبقته، والتي أشار إليها هو في متن نصه كما هو الحال بالنسبة لمقالتني أنور عبد الملك وعبد الله العروي، زيادة على سبيل الكتب السجالية المتشنجة.

ادوارد سعيد هو مفكر وناقد أدبي أمريكي من أصل فلسطيني، ولد عام ١٩٣٥ بالقدس وتوفي عام ٢٠٠٣، درس بالقدس والقاهرة ثم أمريكا، تخصص في الأدب الانجليزي، وفاز بجائزة جامعة هارفرد كأفضل ناقد عام ١٩٦٤، وأصبح بعدها أستاذا زائرا بعدة جامعات أمريكية، ليستقر به الأمر في جامعة كولومبيا أستاذا للغة الانجليزية وآدابها^(٢١)، بدأ اهتمامه بالموضوعات التي احتواها كتابه الاستشراق منذ أن شرع يتأمل تجاوز اسمين عربي وإنجليزي ضمن اسمه، زيادة على أنه لهج اللغتين معا في وقت متقارب^(٢٢).

وبصرف النظر عن النقاش الذي أثارته ترجمة كتابه، يبقى من الضروري الوقوف على جوهر أطروحته التي أسسها على منهج الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو في دراسة التشكيلات الخطابية، فقام بدراسة الاستشراق بوصفه معرفة اتحدت بالسلطة لتقوم بتوليد إنشاء معين. بحيث إنه يرى مصطلح الاستشراق فعلا إبيستيميا ظل غائما ونسبيا لكونه يتضمن موقفا تنفيذيا للاستعمار الأوروبي في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وحتى إن لم يعد كما كان فإنه ظل حاضرا في الجامعات والأكاديميات الغربية كخزان للذهنيات وللأطروحات المذهبية عن الشرق والشرقي^(٢٣)، إن هذا الإنشاء الذي ارتبط بفترة الحداثة في أوروبا، سيتعمق كثيرا في مرحلة ما بعد الحداثة، بحيث سيقدم العالم الالكتروني تعزيزا للنماذج المنمطة التي ينمط بها الغرب الشرق، فقد دفع التلفاز والأفلام المعلومات إلى قوالب أكثر نمذجة للشرق، وحسب ادوارد هناك ثلاث أشياء جعلت أبسط التصورات عن الشرق مُسيسة إلى حد بعيد وهي :

١- تاريخ التحيز الشعبي ضد العرب والإسلام في الغرب.

٢- الصراع بين العرب والصهيونية الإسرائيلية.

٣- غياب أي فرصة للتوحد الهوياتي الغربي / العربي الإسلامي، فالشرق الأدنى موحد بسياسات القوى العظمى لأنه يضم اليهود المحبين للسلام والعرب الأشرار الإرهابيين! (٢٤).

لكن حين مقابلة هذا الرأي برصد تطورات الاستشراق خطابا وحركة نجد أنه لم ينشأ في فترة قوة هذا الغرب، بل كان رد فعل لأبناء أوروبا حيال نمط جديد للحياة اكتسح عليهم الجغرافيا، ولأن أوروبا في تلك الفترة كانت تعيش ظلمات العصور الوسطى التي تسيطر عليها قيم الكنيسة، فقد كان من الطبيعي أن تكون البدايات الأولى للاستشراق ظاهرة في شكل صراع ديني بين المسيحية والإسلام، وهو أمرٌ أثر على إنتاج المستشرقين لفترة ما قبل الأنوار الأوروبية، وأثر ولا يزال يؤثر على طبيعة سيل كتابات العرب والمسلمين حول الاستشراق ومضامينه الخطابية (٢٥).

فهشام جعيط يرى أن البيئة الفكرية التي تهيأت فيما بين القرنين الثاني عشر والثامن عشر الميلادي انطلقت من عداء شديد "للنبوة المحمدية الكاذبة"، باعتبارها السبب في إيقاف الدفق الإنساني المسيحي (٢٦).

لا يمكن النظر إلى ذلك الخطاب خارج الشروط التي تشكل هو ضمنها، بحيث انه وإن بدا أداة استعمارية في القرن العشرين فلا يمكن التغاضي عن أن ميلاده وافق فترة عاشها الغرب بكاملها في العصر الوسيط وهو ينتظر ما تجود به أفاصي الشرق، فقد كان جائعا في ظل تجارة دولية يقودها الشرق منذ أوائل القرن العاشر الميلادي، بحيث كان التبضع سياسة ينهاجها الشرق، ويقوض الاحتياجات اليومية للغرب وفق ما يشاءه (٢٧).

وبمجيء عصر نهضة الغرب ثم الأنوار في القرن الثامن عشر، سيوظف كل مقولاته المعرفية التي أنتجها في زمن الضعف ليقدم إنتاجا يدعى لأول مرة استشراقا،

سيتحول الأمر وسيصير الشرق في أعين أبناء الغرب مكاناً يزرح أبنائه تحت وطأة الاستبداد، بل ستبقى تلك النظرة هي السائدة إلى اليوم^(٢٨)، وسيأتي على الغرب زمن يدعي فيه انه هو الثقافة، وليس ثقافة بين الثقافات، وفي مقابله ستنبت أصولية إسلامية في الشرق تدعي أنها تمتلك الحقيقة أيضاً، من دون أن يسعى كلاهما إلى تكوين سيمفونية ثقافية^(٢٩)، الأمر الذي بدا واضحاً مع دعوات فوكوياما وهنتنغتون.

وفي تعقيباته على كتابه تناول ادوارد سعيد بعض الانتقادات التي وجهت إليه، وأهمها أنه لم يُدرج الاستشراق الألماني لأنه لم يجد فيه ما يدفعه إلى ذلك، كما يستغرب لانتقادات دنيس بورتر له على أن ادوارد لا تاريخي تأسيساً على ذلك^(٣٠). إلا أن السبب في نظر هشام جعيط أن كتاب سعيد كله مفعم بالإشارات إلى الأدب الانجليزي، ولذلك هو لم يصف شيئاً يذكر لم يكن يعرف الدراسات الاستشراقية، وليس هذا اختصاصه^(٣١). ربما أطروحة ادوارد التي تربط بين خطاب الاستشراق وبين قوة الغرب في مرحلة معينة هي التي جعلته يهتم كثيراً بالاستشراق الأنجلو أمريكي ويقارنه بمثيله الفرنسي^(٣٢)، وذلك كي يدافع عن أطروحته القاضية بأن الاستشراق موقف تنفيذي فوقي للاستعمار الغربي للشرق، فبطبيعة الحال حينما يقول أنه لا يرى هناك من أهمية للحديث عن استشراقات لبلدان أخرى لم تستعمر الشرق، هو يتكلم من موقع الانسجام مع أطروحته، من دون أن يقلل منها أنها لا تنسجم مع الوقائع التي يصدح بها التاريخ!

لدى دراسة الظواهر الإنسانية كلها يتبين أنها في الغالب تتشكل بناء على أسباب موضوعية، وتداولها وامتدادها في الزمن قدما وتوارثها قد تختفي الأسباب الأصلية لوجودها وتحل محلها أسباب أخرى تستدعي تكريس الظاهرة نفسها. لذلك فالاستشراق تولد عن رغبة جامحة لدى أبناء أوروبا القرون الوسطى في فهم أسرار الحضارة الجديدة التي قدمت إليهم، واستمر نفس الهاجس بعد أن حدثت تحولات في المجتمعات والدول في أوروبا بعد عصري النهضة والأنوار، وأصبحت معرفة الشرق

ليست ردة فعل فقط، وإنما ضرورة لضمان القوة إزاءه. في حين انشغل أبناء الشرق في الرد على المستشرقين، أما بخصوص استشراقات الشعوب التي لم تعرف بلدانها وثقافتها حضورا استعماريًا في الشرق، فإن هناك ما هو أبعد من ذلك بحيث سنجد فيما بعد استشراقات قام بها أبناء الشرق نفسه، فالظاهرة هي نفسها ويجب النظر إليها في سياقاتها التاريخية الأوسع التي لا تقصر خطاب الاستشراق على موقع سيادي لبلدان بعينها في الشرق^(٣٣).

أطروحة ادوارد سعيد أغفلت تبعا لذلك التطورات التي عرفها حقل الاستشراق في القرن العشرين والصيغ الأكاديمية التي انتهى إليها، ولم يتجاوز مؤلفه إشارات عامة إلى الموضوع. فالاستشراق مات نظرا لأن الغرب لم يعد هو الوحيد المسيطر في عالم اليوم متعدد الأقطاب، وأيضا نظرا لأن العلوم الاجتماعية والسياسية قد اتسعت وبدأت تدرس العالم الشرقي كمناطق جغرافية بعيدا عن أي اعتبارات تاريخية^(٣٤).

على سبيل الختم: بحثنا عن الفرصة الضائعة:

غالى نقاد الاستشراق في نقدهم إلى الحد الذي أصبحت معهم كل دراسة علمية لمنطقة من العالم سهاها البشر في أزمنة معينة تسميات معينة (شرق، شرق أوسط، شرق أدنى، شرق المتوسط...) أصبحت أي دراسة للمنطقة استشراقا ومرفوضا أو منظورا إليه بريبة ومدانا في أحسن الأحوال. وحتى ادوارد سعيد بالرغم من كونه قدم منظورا نقديا بنفس قادم من العلوم الإنسانية المعاصرة لموضوع الاستشراق، إلا انه هو الآخر لم يتسامح مع كل من درسوا الشرق، ووضعهم في زمرة من يمثلون ذلك الاتحاد بين المعرفة والسلطة في الغرب لإنشاء موقف تنفيذي استعماري حيال الشرق، بل وكما أغفل الاعترافات السالفة الذكر أغفل أيضا أن بعض من هؤلاء هم ضد الغرب نفسه أو لا يعترفون في أدبياتهم بتقسيمات للعالم ضمنها شرق أو غرب.

أدان ادوارد سعيد ماركس حينما أظهر "تسامحا" مع الاستعمار الذي يفصح عن وجهه المفيد، بحيث إنَّ الاستعمار تنفيذا لمصلحه يُحدث رجة في أنماط الإنتاج التي تكون موضوعا له، فيدفعها إلى الأمام كما جرى في البلدان التي جرى استعمارها على مدار القرنين التاسع عشر والعشرين، وهكذا يصبح ماركس بتحليله لسياق موضوعي تقتضيه الضرورات التاريخية وحديثه عنها مستشراقا، وحينما يدين عذابات الشرقيين يصبح خارجا عن دائرة المستشرقين، ولذلك كان مهدي عامل يرى أن هذا المنحى في الفهم السعيدي يعكس فقط بنية الفكر الذي يتأول عبره ادوارد النص الماركسي^(٣٥)، وربما هو السبب أيضا الذي جعله يتغاضى عن مسألة تناوب القوة والضعف بين الحضارات وصلته بولادة النص الاستشراقي ومضمونه الخطابى.

إذا كان هذا هو الحال مع مفكر من حجم ادوارد سعيد، فكيف هو مع البقية ممن ينظرون بعين العقيدة أو بعين الانتماء الضيق الأفق إلى نص الاستشراق؟!.. للأسف التناول "الشرقي" للمسألة في جميع الأحوال انصب على كل ما يتصل بها إلا إذا تعلق الأمر بضرورة تنقية التراث، وهو مشروع ضخم لإعادة قراءة التراث عمل فيه عشرات من المفكرين العرب والمسلمين بهدف تنقية التراث من الشوائب، لكنه سار منفصلا عن الاعتبار الواجب إقامته للنص الاستشراقي إعمالا للحد الأدنى من الموضوعية والنزاهة. ولعل كل القنابل الموقوتة التي كانت مخبأة في ثنايا التراث انفجرت مع ما أصبح يسمى بالحركات الإسلامية التي تتفق جميعها على تصور للدين وللمجتمع يروم تقويض الهوية الحضارية والثقافية للعرب والمسلمين، ورمي كل القيم العصرية التي فرضت نفسها إلى سلة المهملات، فأكبر خطر على الهوية الثقافية والحضارية لأبناء هذه المنطقة يأتي من تمزيق نسيجهم الحضاري إلى خطابات تتصارع على من له الحق كي يتحدث باسم الموروث الأزلي المقدس.

ألم يكن في انتقادات المستشرقين لتراثنا وتاريخنا كثير من الصواب؟ هذا هو السؤال الذي يتهرب كثيرون من الإجابة عنه، وتحاول القلة أن تميز بين الصواب وبين

نوايا قائله، كتب نجيب العقيقي في موسوعته عن المستشرقين: (...تناولوا تراثنا بالكشف والجمع والصون والتقويم والفهرسة، ولم يقفوا منه عندها فيموت بين جدران المكتبات والمتاحف.. وإنما عمدوا إلى درسه.. مصطنعين لنشره المعاهد والمطابع والمجلات... حتى.. أصبح جزءاً من تراثنا.. فإن نحن طوينا هذا الجهد تنكرنا للأمانة العلمية في البحث عن الحقيقة الموضوعية..)(٣٦).

فلاشك في أن المستشرقين قد دفعوا العرب على الأقل إلى الرجوع إلى تراثهم، ولو للبحث فيه عن ردود وتسويغ ما مضى. فمتى سنقتنع فعلاً أن وجود الشرق كان ضرورة لغوية جغرافية في عصر معين كما هو الحال للاتجاهات الأربعة للأرض، ونتعامل معه على هذا الأساس معطين الأولوية للإنسان؟ حينئذ سيعلم العرب والمسلمون أنهم ليسوا هم وحدهم من يعينهم أمر هذا الشرق..

* هوامش البحث *

- (١) ادوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١.
- (٢) يتعلق الأمر بتصنيف للأعمال كما هي من حيث طبيعتها النصية الظاهرة.
- (٣) دونالد ر. هيل، العلوم والهندسة في الحضارة الإسلامية، ترجمة احمد فؤاد باشا، عالم المعرفة، عدد ٣٠٥، ص ١٥.
- (٤) الاستشراق، دائرة المعارف، إدارة: فؤاد افرام البستاني، المجل ١٢، بيروت ١٩٧٧، ص ١.
- (٥) احمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٢١-٢٣.
- (٦) عبدالنبي اصطيف، نحو استشراق جديد، مجلة الاجتهاد، عدد ٥٠ و ٥١، صيف ٢٠٠١، ص ٣٦.
- (٧) احمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق، مرجع سابق، ص ٢٣.
- (٨) محمد فتح الله الزيايدي، ظاهرة انتشار الإسلام، المؤسسة العامة للنشر-طرابلس، (د.ط/د.ت)، ص ٥٦.

- (٩) حامد ربيع، من يحكم في تل أبيب؟، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٧٥، ص ٢٨٥.
- (١٠) في ذلك الوقت كان أمارتيا صن هو الذي يشغل منصب رئيس جامعة كمبريدج.
- (١١) أمارتيا صن، الهوية والعنف، ترجمة سحر توفيق، سلسلة عالم المعرفة عدد ٣٥٢، ص ٧-٨.
- (١٢) باتريك سيل، الأسد: الصراع على الشرق الأوسط، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ط١٠، ٢٠٠٧، ص ٥٨.
- (١٣) محمد عابد الجابري، التراث ومشكل المنهج، ندوة حول المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ط ٢، ١٩٩٣، ص ٧٧-٧٨.
- (١٤) أمارتيا صن، الهوية والعنف، مرجع سابق، ص ٣٤.
- (١٥) هذا لا ينفي فرضية أن العرب عرفوا أشكالا "حضارية" سابقة على الإسلام وإن لم تكن بمضمون قومي وحدوي.
- (١٦) بنسالم حميش في تعليقه على مقالة العروي التي يرد فيها على فون غرونباوم الموجودة ضمن كتابه أزمة المثقفين العرب، يراجع: بنسالم حميش، الاستشراق في أفق انسداد، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، ط١، ١٩٩١، ص ١٠١.
- (١٧) للمزيد عن هذه التنظيمات وعن تاريخها ومشاريعها ونشاطاتها يراجع: إغانتنكو، خلفاء بلا خلافة، ترجمة يوسف إبراهيم الجهاني، دار حوران للطباعة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى ١٩٩٧.
- (١٨) أمثال: زكي مبارك وطه حسين وبننت الشاطيء وعبد الرحمن بدوي وميشيل جنا ونجيب العقيقي وغيرهم كثير.
- (١٩) أمثال: مالك بن نبي وفارس الشدياق ومحمد الغزالي وزاهر عواض الألمعي وغيرهم.
- (٢٠) حاتم الطحاوي، الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلامية، الاجتهاد عدد ٥٠ و ٥١، صيف ٢٠٠١، ص ٣٢١-٣٣٥.
- (٢١) ادوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٢، ص ٢٠.
- (٢٢) ادوارد سعيد، خارج المكان، ترجمة فواز طرابلسي، نشر دار الآداب بيروت، ط١، ٢٠٠٠، ص ٢٥-٢٦.
- (٢٣) ادوارد سعيد، الاستشراق: السلطة، المعرفة، الإنشاء، مرجع سابق، ص ٣٧.

(٢٤) نفسه ، ص ٥٩ .

(٢٥) يثير الانتباه في هذا الصدد تعليقات الكثيرين على بعض المستشرقين وتناولهم لبعض القضايا في التراث الإسلامي، كما هو الشأن بالنسبة لموقف إميل درمنغم من زواج نبي المسلمين من زينب بنت جحش، يراجع: زاهر عواض الألمي، مع المفسرين والمستشرقين في زواج النبي من زينب بنت جحش، مطبعة عيسى البابي، القاهرة، ط ٢، ١٩٧٦، ص ٢٣ .

(٢٦) لطفي بن ميلاد، الاستشراق في فكر هشام جعيط، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة، عدد ٣٧٦، ٢٠١٠، ص ١١٩-١٢٠ .

(٢٧) زيغريد هونكه ، شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي، دار الآفاق بيروت، ١٩٩٣، ص ٢٣ .

(٢٨) جاك جودي، الشرق في الغرب، ترجمة محمد الخولي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ٢٠٠٨، ص ١٣ .

(٢٩) روجيه غارودي، نحو حرب دينية، ترجمة صياح الجهيم، دار عطية للنشر، بيروت، ط ١، ١٩٩٦، ص ١٠ .

(٣٠) ادوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، ترجمة صبحي حديدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٩٦، ص ٣٤-٣٤ .

(٣١) لطفي بن ميلاد، الاستشراق في فكر هشام جعيط، مرجع سابق، ص ١٢٣ .

(٣٢) ادوارد سعيد في هذا الخصوص يعتبر أن المستشرقين الفرنسيين كانوا يشعرون بالضيق في شرق لا يوجد فيه حضور سيادي فرنسا، ادوار سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، مرجع سابق، ص ١٨٤ .

(٣٣) هذا النقاش أثير في فلسفة الجمال بنفس الصيغة حول قضية الشروط الاجتماعية للظواهر الجمالية، ومؤدى السؤال المركزي فيه كيف يمكن أن نتحدث عن مضمون اجتماعي للوحة تشكيلية أو رقصة أو معزوفة موسيقية وقد حدث انسحاب لهذه الأشكال خارج البيئة التي أنتجتها، إلى الحد الذي جعل بعضهم ينكر أي مضمون اجتماعي للفن والجماليات باعتبارها انساقا مجردة (ألوان، أصوات، حركات، ..) يجمعها بالإنسان فقط أنها صلة وصل بينه وبين الطبيعة بمعناها الواسع، فاتجه أوسكار وايلد مثلا إلى التأسيس لأطروحاته = الشهيرة في: الفن لأجل الفن، للاستزادة يراجع هربرت ماركيز، البعد الجمالي، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٩ .

- (٣٤) لطفي بن ميلاد، الاستشراق في فكر هشام جعيط، مرجع سابق، ص ١٢١.
- (٣٥) مهدي عامل، ماركس في استشراقات ادوارد سعيد، منشورات الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، (د، ط)، (د، ت)، ص ١٩-٢٠.
- (٣٦) نجيب العقيقي، المستشرقون، الطبعة الثالثة، الجزء الأول، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤، ص ٧-٨.



دار النشر
البيروت
١٩٨٤

الاستشراق وثقافة القوة والضعف / عبدالفتاح نعم

مؤتمر حركة الاستشراق الروسي والثقافة العربية

■ خالد بيومي (*)

نظمت دار الكتب والوثائق المصرية بالتعاون مع وكالة أنباء روسيا والمؤسسة المصرية الروسية للثقافة والعلوم مؤتمراً تحت عنوان «الاستشراق الروسي والثقافة العربية» في الاول والثاني من أكتوبر الماضي. وقد افتتحه وزير الثقافة حلمي النمنم الذي أشار إلى وجود مساحات ثقافية وفلسفية ودينية وسياسية واقتصادية واسعة، يمكن الحوار العقلاني حولها والاتفاق معاً على رسم استراتيجية تعاون وشراكة بين روسيا والعالم العربي في أكثر من مجال.

وأكد الدكتور حسين الشافعي رئيس تحرير وكالة أنباء روسيا على أهمية هذا المؤتمر في تفعيل الحوار العلمي والثقافي بين روسيا والعرب اللتين تنتميان إلى روح الشرق ويواجهان خطر العولمة الثقافية؛ ذلك نظراً لغنى الإرث الثقافي لشعوبهم مثل الاسئلة المتعلقة بالحياة والموت، والمغفرة والمسؤولية، الألم والسعادة، الخلاص الفردي والخلاص الجماعي وغيرها من الاسئلة الكبرى الوجودية التي تقلق الإنسان اليوم

ولتصاعد وتيرة الحالة العدوانية التي تفرزها الجوانب السلبية من العولمة المؤمركة حياها. فالخوض في غمار هذه المسائل وتعميق الحوارات حولها ليس هدفه الترف الفكري والإغناء الثقافي والروحي لأولئك الذين يهتمون بهذه المسائل ولكن أهميتها القصوى تكمن في السعي الدائب لإغناء العلاقات الإنسانية والروحانية المتبادلة بين العالمين الروسي والعربي الإسلامي.

وتحدث المستشرق الروسي «باريس دولجوف» الأستاذ بمعهد الاستشراق بأكاديمية العلوم الروسية عن ارتباط الاستشراق الروسي بتأسيس جامعة بطرسبورج في بداية القرن التاسع عشر في عهد بطرس الأول وكاترين الثانية الذي شهد بداية الاهتمام الجدي بالثقافة العربية وأيضاً جامعة موسكو وأكاديمية العلوم الروسية في القرن الثامن عشر، وتأسيس معهد الاستشراق عام ١٨١٨ حيث ضمت هذه المراكز كوكبة من الباحثين والعلماء المختصين في الشؤون الثقافية والعلمية والاقتصادية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية بلدان العالم العربي، كما ظهرت العديد من المجالات الثقافية الروسية متضمنة أخبار العلوم والفلسفة والحكم والطرائف العربية وقواميس لغوية، حيث أدرجت اللغة العربية كإحدى اللغات الرئيسة إلى جانب الفرنسية والإنجليزية والألمانية في روسيا. وأشار إلى دور العلماء الروس في تطوير الدراسات التاريخية الشرقية وتاريخ الأديان وعلم الآثار والفنون والفيلولوجيا وفي مقدمتهم المستشرق «تواريف» (١٨٦٨ - ١٩٢٠) والذي كان عضواً بالجمعية الروسية الفلسطينية الإمبراطورية وترك (١٥٠) كتاباً في تاريخ الشرق وتاريخ الأديان ويعد كتابه «تاريخ الشرق القديم» أشهر كتبه على الإطلاق حيث يتناول المسيرة التاريخية الكاملة للمنطقة الواقعة ما بين جبال القوقاز ومنطقة آسيا الوسطى وحتى منطقة الخليج العربي والجزيرة العربية حتى حدود إيران والهند.

أما المستعرب الروسي جينادي جورياتشكين الأستاذ بمعهد الاستشراق في



موسكو فأشار إلى أن العالم الأرثوذكسي «روسيا» والعالم الإسلامي كانا ومازالا يعيشان تقريباً بعيدين عن الاستفادة من إنجازات الحداثة وما بعدها، كما أنهما يضمهان شريحة واسعة من البشر المعذبين والمحرومين من خيارات هذا الكوكب المادية والمعنوية والمعلوماتية، ولعلمهم يتصدرون قائمة الذين لا ينعمون بقيم العدالة والكرامة ويتصدران قائمة المتضررين من خطر العولمة الثقافية.

وتحدثت المستشرقة الروسية «إلرا الي زادة» عن جهود رائد مدرسة الاستشراق الروسي إجناتوس كراتشيكوفسكي الذي يعد مؤسس مدرسة الاستشراق الروسية الذي وضع منهجاً لدراسة تاريخ العرب وآدابهم وكان أول من ترجم معاني القرآن الكريم إلى اللغة الروسية ولا يزال الدارسون يلجأون إلى هذه الترجمة بالذات عند التحقق من صحة ترجمة معاني بعض السور القرآنية. ترك كراتشيكوفسكي حوالي (٤٥٠) بحثاً ومقالة نشرت في مؤلفاته الكاملة منها: الكتاب الروس في العالم العربي، جوركي والعالم العربي، تيشكوف في الأدب العربي. ودرس أشعار المتنبي وأبي العتاهية وأبي العلاء المعري. كما درس الرواية التاريخية العربية، ونشرت تحت إشرافه الطبعة الأكاديمية لحكايات «ألف ليلة وليلة» ونشر كراتشيكوفسكي دراساته حول تحقيق المخطوطات العربية المحفوظة في خزائن أكاديمية العلوم الروسية في سان بطرسبرج.

كما ترأس الجمعية الأكاديمية الروسية ومعهد دراسات الاستشراق. وقام برحلة علمية إلى الشرق (١٩٠٨ - ١٩١٠) التقى خلالها برموز الثقافة العربية آنذاك أمثال: محمد كرد علي مؤسس ورئيس الأكاديمية العربية للعلوم في دمشق، ولويس شيخو مؤسس مجلة «المشرق البيروتية» والتقى في مصر بطه حسين ومحمود تيمور وفي لبنان أمين الريحاني وميخائيل نعيمة الذي عاش في روسيا فترة طويلة .

وتحدّث الدكتور محمد نصرالدين الجبالي أستاذ مشارك اللغة الروسية بكلية الألسن جامعة عين شمس عن تاريخ الترجمة بين العربية والروسية التي انطلقت في النصف الأول من القرن التاسع عشر على يد المصري الشيخ محمد عياد الطنطاوي، والمستشرق الروسي إغناطيوس كراتشكوفسكي صاحبي الفضل الأول والأكبر في تدشين هذه العملية. فولد الشيخ الطنطاوي عام ١٨١٠، وكانت مصر في تلك الفترة تشهد ازدهاراً تنويرياً، وباتت الحاجة إلى الترجمة ملحة وكان من تلاميذه المستشرقان الروسيان : نيقولاي موخين، وروودلف فرين. ومن خلالها تمت دعوته للتدريس في روسيا. وكان ذلك عام ١٨٤٠.

ورغم عمره القصير (٥٠ عاماً فقط) لكن إنتاجه العلمي كان كبيراً ونال أعلى وسام في الإمبراطورية الروسية نظراً لجهود في مجال الترجمة وتدريس اللغة العربية هناك. ومن أبرز مؤلفاته «تحفة الأذكياء بأخبار بلاد روسيا»، و«أحسن النخب في معرفة لسان العرب»، كما ترجم كتاب «تاريخ روسيا المختصر» لأوسترالوف، كما ترجم الأمثال العربية الشهيرة إلى الروسية.

أما كراتشكوفسكي المولود عام ١٨٨٣ فقد ترجم العديد من الأشعار العربية إلى الروسية وكذلك مخطوطات مكتبة الإسكندرية ومختارات من روائع الأدب العربي.

وفي بداية القرن العشرين نشطت الجمعية الروسية الأرثوذكسية الفلسطينية في التعريف بالأدب الروسي وتاريخ روسيا وحضاراتها. ومن أبرز مترجمي تلك الفترة خليل قبعين و خليل بيدس. وترجموا أعمال تولستوي وبوشكين ومكسيم جوركي.

وشهدت فترة الخمسينيات ازدهارا في الترجمة عن الروسية ورائد هذه الفترة المترجم السوري الشهير سامي الدروبي الذي ترجم كنوز الأدب الروسي عبر لغة

وسيطرة هي الفرنسية. وفي مقدمتها الأعمال الكاملة لديستوفسكي وتولستوي. وتضمنت مكتبة الأدب العالمي التي دشنها الاتحاد السوفيتي السابق أكثر من ٢٠٠ مجلد تعريفية بالأدب العربي. منهم نجيب محفوظ، جبران خليل جبران، طه حسين، يوسف السباعي ويوسف إدريس ومحمود درويش وعبد الرحمن الخميسي وجرجي زيدان.

وفيما يتعلق بواقعنا العربي في الترجمة إلى الروسية فإنه يتسم بالفردية والافتقار إلى المنهجية. باستثناء محاولات قليلة قدمتها بعض المؤسسات العلمية مثل قسم اللغة الروسية بكلية الألسن جامعة عين شمس، وقسم اللغة الروسية بجامعة بغداد، وبرنامج اللغة الروسية بجامعة الملك سعود.

وتحدثت الدكتورة دينا محمد عبده مدرس اللغة الروسية بكلية الألسن جامعة عين شمس عن الدور الحضاري لحركة الترجمة بين الروسية والعربية وأشارت إلى التأثير للثقافة العربية الإسلامية لأمير الشعراء الروس ألكسندر بوشكين في القرن التاسع عشر والكاتب والشاعر الكبير ميخائيل ليرمنتوف، وتولستوي الذين تعرفوا على الشرق وآدابه من خلال الترجمة نفسها. او عبر ترجمة وسيطة وانعكس هذا التأثير في آدابهم. كما قام المترجم المصري ابو بكر يوسف بترجمة (٦) مجلدات من أعمال تيشكوف وديوان شعري كامل للشاعر الروسي الكبير ألكسندر بلوك.

كما ترجم المترجم والأديب العراقي غائب طعمة فرمان (٩٠) كتاباً من كنوز الأدب الروسي منها الأعمال الشعرية الكاملة لألكسندر بوشكين، وأعمال الكاتب الروسي غيفات تورجينيف في خمسة مجلدات. كما ترجمت الدكتورة الراحلة سميرة عفيفي أستاذ اللغة الروسية بجامعة الألسن (٢٤) جزءاً من القرآن الكريم إلى اللغة الروسية وأكمل الباقي الدكتور عبد السلام المنسي. كما ترجمت عفيفي مجموعة من

قصص الأطفال والمسرحيات الروسية إلى العربية منها : «شهر في قرية»، «الأعزب»
لتورجينيف، و«مؤامرة الإمبراطورة» لألكسي تالستوي.

وقد كرم المؤتمر اسم الدكتورة سمية عفيفي والمستشرق الروسي الكبير
«كراتشكوفسكي».



كراتشكوفسكي

حركة الاستشراق الروسي / خالد بيومي



The Russian Orientalist and Arabic culture

Researcher : Khaled Bayume
Egypt Arabic Republic

The Egyptian home for books with Russian news agency and Egyptian Russian organization for culture and science until title (The Russian Orientalist and Arabic culture) in first and second of last October and the ministry of culture Helmy Alnemem he said there is an area for culture and philosophy ,region ,politic ,economy can have intellectual conversation that plan a strategy between Russia and Arab World for many filed .

Doctor Hussien Al shafay the editor in chief Russian agency the important of this conference activate the scientific conversation they have same east soul for this culture for there people like question about life and died ,pain and happy and many other big question and make a aggressiveness situation that take out of negative side ,so the study of this situation not for idias and culture but for make human relationship between Russia and Arabic Islamic world.

Orientalist and the power and weak

about what the speech of Orientalism lost

Researcher : Abed .Alftah Naowm
Morocco – The fifth Mohamed University



For the first time it is to late because it is subject is wasted special after the book of Edward Saeed that is to hard to know the direction that the criticism speech to study Orientalism the difference the nature of studding so they divide of the Orientalist field :

Orientalism works

Reply on Orientalism

The academic studding as a phenomenon

The important this research that take a quick look on the important about Arabic speech against Orientalist that it take directly the national in the east that take a large of Orientalist speech , many of people want to defense against speech do not understand it and the national subject do not take in studding Orientalist it is a important subject for great country against the same area in last century and it is still until now to go back

Orientalists and kingdom of extremism

**Researcher : Mohameed S. Mohalhal Al-motawre
Iraq of Republic - Ministry of Culture**

After the fall of the Shah orientalists and left, led by the Americans Tehran has to understand these message of the Iranian people who attacked American culture symbols such as cinemas and liquor stores and it was difficult for them to stay with the birth of a young religious authority in the country, which received its relationship with the West a heart bet.

In contrast it was Alsaudihaly ready to fill the void left by the Shah, to become a strategic center of political clout and cognitive and economic to America and indeed the Americans an administrative Saudi Arabia of its people, as the work of Al-Saud at the same time to reassure allies that they will not behave the fate of the Shah understand standing in place right between the mosque and oil

Saudi relationship in America beyond the many reservations and falling in front of many constants, therefore Massadik in the emergence of names such as (Halal Almikdonald) and (Mecca Coca-Cola) that were given connotations beyond the economic framework described by the French scholar Olivier and had been able to Americans through those Aerqh identify policies with the kingdom and help states and the protection of certain groups and the Kingdom was able to make influential regional and global relying on the divine side, making countries believe that the UK is the first-choice keeper of Islam and other source the east coast where the oil, making it a powerful political and impose Nasseha on the map policy through a simple period.



The orientalist H-Reter And the Entry of his book The secret of rhetorical read in German orientalist

Pro.D. Hameed N. Abood Al-thaleme
Al-Basrah university –Education of college

This research deals with important topics in Arabic Studies and is the views of the Orientalists in rhetorical studies and Arabic graphs and assets of the Arab statement and rhetoric Sciences, as interested in them all the Arab and Islamic Studies one the bases of the Arab statement and especially school Orientalist German taken an approach Mtadl and focused on studies Koranic language and graphic and collegiality, literary and mysticism.

And Helmut Ritter Orientalist Germany belongs to this trend in the Arab and Islamic Studies So a thousand men in the various sciences, and issued dozens of books and is a published book (the basis of rhetoric) to Abdul omnipotent Jerjani of the most important studies and lasted for more than thirty years in headed by the achieved and translated and wrote introduction in English, but did not obtain the required and Hmadidn introductions and studies by orientalist attention as care for their investigation and neglect their opinion.

In this paper, we studied the history of German Orientalism and Hayat Helmut Ritter and offered his writings and his introduction and his study of more than thirty pages in English and deals with the origins of the Arab statement is contained on Ray Dr. Taha Hussein in his research (paving the Arab statement of bigeye to Abdul omnipotent), published as an introduction to his book (Cash prose attributed to Qudaamah Ben Jaafar and establishes the beginnings of the evolving Arab statement.

The important thing is the opinion of a large east in assets Arab statement that he wanted some Arab researchers confiscated and they said that he is genuine, but the neutrality that characterized the Ritter through this research I still like those doubts raised by the House Arabs of eloquence and of their history, literary and graphic.

كردت
بالتعاون
مع
مركز
الدراسات
الاسلامية
والتراثية
بجامعة
العتبة
القدسية
السنية

ملخصات البحوث باللغة الانجليزية

Islam

in western justice studies

Prof Hafeth Eslemany
Morocco

After Jewish and Christian Islam is come and end the all- religion and acknowledge all religion Jewish and Christian in Allah worship but holy Quran said that all religion before is corruption that what old paper prove and critical studies in religion but Islam is inclusively in all filed anywhere any time , the western justice studies said that Islam is inclusively and correctly all religion because it agreement with modern scientific ,I try from this research to routing and warning the Muslim receiver for what publish about Islam by western writer that make stick on religion in this situation that Islamic world have Christian attack .



The Age of beginning of Islam

by viewing of Max Ferber

Ali Reda Shojae Zand
Nader sanatee Sarqe
Islamic Republic of Iran

Address researchers in this article to evaluate the theories of the German thinker Mackey Weber and which claimed that Islam is a religion promotes physical tendencies mundane and carried out coordinated according to interrelated parties Balaatmadely logical system described in the book (studies in Sociology of Religion) and and highlighted the evidence to Athban trend worldly in Islamic teachings in the framework of two sections, one charismatic of the Prophet Mohammad and Alab warriors of the desert as a campaign message of Islam Bray Weber, the second topic of the article included a critical study about his theories and personality laparoscopic and focused criticism of his theories about the three questions put forward her answer and analysis:

- 1 .Was the Prophet Mohammed has a charismatic personality reformist sense?
- 2 .Does it follow the top of Bedouin warriors?
- 3 .Does the effect on his followers through his personal relations with them or he was influenced by him?

The detective laparoscopic personal criticism of Max following questions were raised in the crucible of criticism and analysis:

- 1 .Is this a thinker adopted in its research on historical sources, considering BI which put her theory on this basis
- 2 .Do you follow a unified approach in dealing concepts which focused its research and theories around Alcarazema such as social class and carrying the banner of religion?

كلام الله
القرآن الكريم

ملخصات البحوث باللغة الانجليزية

Confute shaped Youssef Dora Al-hadad in his book (The Holy Quran Christen invitation)

Dr. Mohammed J. Askadrlo
Dr. Ahmed S.Abed ali

Islamic Republic of Iran – Al-mostafa University

The research around old and modern shaped born with Islam and still Orientalist that The urn take from other holy book and need all time for it and take from it all the time and they say that the Quran say that , Orientalist work on this problem and make it modern so we discuss this idea of Youssef Dora in his book (The Holy Quran Christen invitation) he make the reader that the Quran is come from other holy book and form Christian depend on 12 document but we discuss some of them it is near to subject about take Quran from (as Alhadad say) , axial expression, holy book, chistan , Quran , taken, Orientalist , Youssef Dora Al-hadad.

The Text of Quran in Orientalists understand

Ass.P.D. Adel A. Al-Nasrwe
Al-kufa university – Educational college

Interested Orientalists the content of the holy text and the year blessed considerable attention due to their ties strong communication through briefed them through translation or pre-Islamic poetry, language and other study sources concerned so, and saw that there is an urgent need to study the content of these assets, which make up the mainstay do the nation and its development Fkova to study them in search and technically and pits for their detection of the contents of this content and Arabic was the parallel axis in the study of the great heritage content and did not hesitate to study and learn methods and eloquent to be their guide and directed to see that great content greatness of the holy text, because the Koran is in the original text Linguistically down language of the Arabs, but he distinguished the text from the rest of human texts came to Ahakyalsnthm, and reveals the linguistic behavior which boast him on all nations because they are the people of eloquence and the statement did not Adanehm the one that which drew the minds of Arabs and Khtabahm as the language axis so that spin in orbit matters miracle Other scientific Kalaajaz for example, as well as about the scientific miracle in the fence Meccan and civil in terms of style and structure and surprising some wordy and Arabism or Agamh some of them and the search for the relationship of each of these issues and other content Quranic, since many of which have been associated closely linked to it, so that this issue may Bosarha captured this content in more than one place of Moadah of Quranic stories, narrative art and its relationship to the Islamic rites and sources of the Koran, and returns it all references to biblical or evangelical or pagan.

كردنا
بالتواضع
والاحترام
والوقار
والعفة
والزهد
والسماحة
واللين
والرحمة
والشفقة
والعطف
والحنان
والإحسان
والإحسان
والإحسان

ملخصات البحوث باللغة الانجليزية

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 language or anthor language .
- 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 Najj
- 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 Albdere.
- 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 criticism

ISSN NUMBER: 2409 - 1928

Third year – Sixth issue – winter 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 Naor

Editor and director

Naser Shokr

Center E-mail

info@iicss.iq

Jornal E-mail

info@m.iicss.iq

Tel (00964) 7808504092