



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 وفنّها

تصدر عن: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

السنة الثالثة - العدد ٧ - ربيع ٢٠١٦م / ١٤٣٧هـ

الرقم الدولي: ISSN 2409 - 1928

رغم 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

رغم 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	■ أساسيات فهم النص القرآني ومصادر دراسته عند المستشرقين أ.م. د. عادل عباس النصراوي
٧١	■ دراسات المستشرقين عن الإمام الحسن السبط <small>عليه السلام</small> (دونالدسن أنموذجاً) المدرس المساعد: علي زهير هاشم الصراف
٩٥	■ الإمام الزاهد والعابد موسى بن جعفر <small>عليه السلام</small> في دراسات المستشرقين أ.د. عبد الجبار ناجي
١١٩	■ معركة الجمل في منظور نخبة من المستشرقين أ.م.د. حاتم كريم جباد
١٣٧	■ الغرب لله.. الشرق للشيطان ! محمد سعدون المطوري
١٦١	■ الاستشراق الاسباني والتراث العربي الاسلامي بالأندلس (ميغيل أسين بلاثيوس نموذجاً) فريد امعضشو

ملخصات البحوث باللغة الانجليزية

Fundamentals of Comprehending the Quranic Text and its Sources for the Orientalists Associate Professor Adel Abbas Al Nasrawi Al Kufah Studies Center - Al Kufah University	9
The Occidentalists' Studies about Imam Al Hasan (pbuh) Donaldson, a Model Associate Professor: Ali Zuhair Hashim Al Sarraf Al Kufah Studies Center – Al Kufah University	71
Al Imam Musa Bin Ja'afar (pbuh) The Hermit and Worshipper, In the Studies of the Occidentalists Prof.Dr. Naji Abdul-Jabbar	95
Al Jamal Battle by the Perspective of Orientalists Prepared by Associate Professor Hatem Karim Jiyad Al Kufah University – Faculty of Humanities	119
West is God's Place Orient is Devil's Place (Presentation and Study on the Perspective of some of the Orientalists towards Islam) Researcher: Muhammad Sa'adoun Mhalhal al-Mturi Ministry of Culture	137
The Spanish Orientalism and the Arabic Islamic Heritage in Andalusia (The Example of Miguel Asin Palacios) Written by: Dr. Farid Ama'adsho	161



أساسيات فهم النص القرآني ومصادر دراسته عند المستشرقين

■ أ.م.د. عادل عباس النصرأوي^(*)

مدخل

كانت الكنيسة على مرّ العصور تعدّ الإسلام خطراً على كيائها ومعتقداتها وأنه سائر في طريق لم يدع منفذاً في بيت أو مؤسسة إلاّ ولجه لبثّ تعاليمه وقيمه وأخلاقه بين الناس، ويرون أنّ في طروحاته مقبولة كبيرة لدى المتلقين، لذا كان هذا حافزاً لهم لأن يقفوا في طريق تقدّمه ومسيرته وبشتى الطرق والوسائل، سواء كانت علمية أم غيرها.

لقد نهض رجال الكنيسة وكذلك اليهود على معرفة الإسلام من خلال القرآن والسنة النبوية المباركة فعملوا على دراستها لكشف مضامينها و تشويهها، و الطعن بها، ولعلّ أول من بدأ هذا الهجوم يوحنا الدمشقي حوالي «٦٥٠ - ٧٥٠ تقريباً» بتوجيه انتقادات عدّة على النسق العام للقرآن الكريم ثم تبعه في ذلك أثيموس ريجابينوس في كتابه «العقيدة الشاملة» وبعد ذلك وجّه نيكيتياس البيزنطي هجوماً يدحض فيه القرآن، ولعلّ أكبر هجوم جدي على القرآن والإسلام هو ما قاله

(*) مركز دراسات الكوفة - جامعة الكوفة.

امبراطور بيزنطة «جان كنتاكوزين» في كتابه «ضد تمجيد الملة المحمدية» و «ضد الصلوات والتراتيل المحمدية»، وغيرهم من نحو الكاردينال نيقولا دي كوزا (١٤٠١ - ١٤٦٤ م) ودينيس، والفونس سينا، وجان دي تيريكرياتا، ولويس فييف، وميشيل نان وغيرهم^(١).

لقد كان اتصال هؤلاء بالعالم الإسلامي من خلال القرآن الكريم، بل إنهم اتخذوه سبيلاً للولوج إليه، ولأجل دراسته ومعرفته قاموا بترجمته، وكانت الترجمة مما توافق أهواءهم أو تنسجم مع أهدافهم التي رسمتها لهم مؤسساتهم التبشيرية آنذاك، وترشدنا المصادر إلى أن أول ترجمة للقرآن الكريم في الغرب قامت بها الكنيسة تعود الى ما بعد فشلهم في الحروب الصليبية، عندما رُدّوا على أعقابهم، فأحسّوا بفشلهم في ردع الإسلام بألة الحرب، اتجهوا الى محاربتة من خلال معرفة العالم الإسلامي من الداخل، فاحتاجوا الى ترجمة القرآن الكريم بوصفه دستور المسلمين فظهرت أول ترجمة له سنة ١١٤١ م عن طريق الأب بطرس المبجل (١٠٩٢ - ١١٥٧ م) وهو رئيس دير كلوني Clugny بجنوب فرنسا، وكان نشطاً لاستتباب السلم بين ملوك أسبانيا آنذاك ووجد أن الفرصة سانحة للتعرف على الحوار القائم بين الإسلام والمسيحية هناك، وعند فشل الحروب الصليبية في الاستحواذ على بيت المقدس، خرج بقناعة بأن لا سبيل الى مكافحة (هرطقة محمد) - بزعمه - بعنف السلاح الأعمى وإنما بقوة الكلمة فاحتاج الى المعرفة المعمّقة بفكر الخصم وهكذا وضع خطة لترجمة القرآن واختار لذلك راهبين أحدهما انكليزي يُدعى (روبرتوس كيتينيس) والآخر ألماني يُدعى (هرمان الرالماتي)، وكانا ملّمين باللغة العربية^(٢)، ويُقال إنّه استعان برجل مسلم اسمه (محمد)^(٣)، فقد عُهدَ الى الاول منهما ترجمة القرآن الكريم والى الثاني بترجمة النُبد المختصرة، كما ترجم تأريخ إسلام بعض الشخصيات، فضلاً عن ذلك فقد كلف بطرس المبجل الاستاذ بطرس التوليتاني بترجمة مخطوط في (علم الكلام) من العربية الى اللاتينية^(٤)، غير أن هذه الترجمة للقرآن بقيت في ضمن مخطوطات الدير،

ولم تصدر إلا في سنة ١٥٤٣ م، مخافة أن تعدها بعض الدوائر عاملاً مهماً من شأنه أن يسهل التعريف بالإسلام، و يُقال إنّ هذه الترجمة قد أُتلفت فيما بعد، ولم تسمح الكنيسة بطبع ترجمة للقرآن الكريم باللاتينية إلا في عهد البابا الكسندر السابع (١٥٥٥ - ١٥٦٧ م)، ثم توالى بعدها الترجمات بلغات عدّة منها العبرية^(٥).

وصف المستشرقون هذه الترجمة بأنها حُرّفت كثيراً من النصوص التي أعادت صياغتها، وبالغ المترجمون في الإساءة للقرآن الى درجة أن بطرس المجلّ قدّم القرآن للعالم الغربي بطريقة بذيئة^(٦).

إذن كانت ترجمة أول اتصال للغرب بالعالم الإسلامي عن طريق الكلمة بعد أن اتصلوا به من خلال الحروب الصليبية التي كانت تبغي الكنيسة الكاثوليكية من ورائها الاستحواذ على بيت المقدس، بحجج دينية اخترعوها لهذا السبب.

بعد هذه الترجمة المزيفة للقرآن الكريم، توالى عملية التواصل بالعالم الإسلامي من خلال وسائل المعرفة الأخرى التي كانوا يرون أن من شأنها أن تفصم عرى التماسك بين القرآن والمسلمين.

لقد عمدت الكنيسة أيام حكمها للعالم الغربي الى إيفاد عددٍ من القساوسة الذين أُعدّوا إعداداً خاصاً الى عدد من العواصم الإسلامية في الاندلس خاصة لقربها منهم كي يدرسوا اللغة العربية وعلومها وليتمكّنوا من خلالها معرفة القرآن بوصفه نصّاً نزل بها، ثم عملت أيضاً على إنشاء المدارس العربية في بعض العواصم الأوربية من نحو روما وغيرها لأجل إعداد أجيال متخصصة بالعربية فكان من نتاج ذلك ظهور أولئك الموفدين الذين يمثلون طلائع المستشرقين^(٧)، فضلاً عن ذلك اهتم الغرب بالمعجم اللغوي فقد عملوا معجماً عربياً لاتينياً ولعلّ أول معجم عربي لاتيني أُلف كان في أسبانيا المسيحية، وضعه أحد الرهبان المسيحيين ليكون عوناً للمبشرين، ويُدّعي المستشرق الألماني يوهان فوك أن الطبيعة اللغوية لهذه الترجمة تكشف عن أنّها

أعدت من قبل رجل كان يتحدث العربية بطلاقة، ويُفهم من هذا بأنه كان لأحد المستعربين أي: لمسيحي أسباني عاش في ظل الحضارة واللغة العربيتين^(٨).

لم يقف النشاط المسيحي عند هذه الحدود، بل تجاوزها الى خطوة تُعدُّ أكثر أهمية في عالم الاستشراق في القرن السادس عشر الميلادي، فبدؤوا بالطباعة باللغة العربية، وعندها تحركت الدوائر العلمية باتجاه الشرق الإسلامي من خلالها^(٩).

وازداد اهتمام الغرب بالشرق الإسلامي وازدهرت العلاقة في القرن السابع عشر الميلادي عندما أنشأوا كرسيين للعربية في جامعتي إكسفورد و كامبرج^(١٠) وقد توجت جهود الغرب اتجاه العرب والمسلمين، بالحملة الفرنسية على مصر عام ١٧٩٨م عندما نُقلت أفكار الثورة الفرنسية وقيمتها التي ولدت بعد مخاضٍ عسير وصراعٍ مرير مع الكنيسة^(١١)، وفي هذه المرحلة تبلور مصطلح الاستشراق بوصفها حركة عاملة في المجتمعات الإسلامية.

إنَّ حركة الاستشراق ولدت من رحم تناقضات الغرب و حروبه ومشاكله فضلاً عما كان يسود المجتمعات الغربية من جهل و حرمان، وقد أضفت هذه الأجواء بطابعها على مجمل أفكار المستشرقين وتحركاتهم فبرزت لديهم اتجاهات عدّة في قراءة التراث العربي الإسلامي وكانت أغلب مسالكهم واتجاهاتهم متناقضة فيما بينها، لذلك كانت النتائج التي حصدها متناقضة هي أيضاً بل هدامة حضارياً لأنها ترجمت الفكر الإسلامي على غير أصله ووضعوه الصحيح بل قدّموا الإسلام مشوّهاً الى الغرب.

لقد رصد المستشرق الفرنسي إميل درمنغم ذلك وانتهى الى نتيجة حدّدها بقوله: (ومن المحزن ألا تزال النتائج التي انتهى اليها المستشرقون سلبية ناقصة ولن تقوم سيرة على النفي)^(١٢)، ثم يتأسف على ما فعلوه في تقديمهم للقرآن الكريم والسيرة النبوية مستنتجاً ذلك من خلال نقوداتهم ومغالاتهم في ذلك، إذ يقول: (ومن

المؤسف حقاً أن غالى بعض هؤلاء المتخصصين في النقد أحياناً، فلم تزل كتبهم رسماً، وكانت كتبهم عامل هدم على الخصوص^(١٣)، معيباً عليهم ذلك بسبب من منهجهم وسلوكهم في الدراسة والبحث والنقد فضلاً عن مغالاتهم في كل ذلك^(١٤) الذي أدّى الى غموض الحقيقة وعدم وضوح السبل السالكة الى كشفها ومعابنتها التي تؤدي الى بيان الحق وظهوره .

أساسيات فهم النص القرآني عند المستشرقين :

تعددت مشارب المستشرقين وطرقهم للولوج الى دراسة النص القرآني والسنة النبوية المباركة، بتعدد ثقافتهم وتوجهاتهم الفكرية والعقدية والعلمية، فكل مؤسسة استشراقية، بل كل مجموعة من مجاميع المؤسسة الاستشراقية الواحدة كان لها سبيلها في دراسة النص القرآني خاصة، فربما تختلف أو تتباعد عن بعضها ولما كانت المؤسسات الاستشراقية لها أهدافها الخاصة بها، فقد عملت على وفقها في الكشف عن المضامين الحضارية للنص المبارك، ومن ثم تعمل فيها أهدافها ورؤاها في كل ذلك، ولعل أغلب أهدافهم أو جلّها لا ترقى الى تقديم القرآن للمجتمع الغربي بشكله الحضاري ووجهه الناصع، لذلك سلكت هذه المؤسسات سلوكاً يكاد يكون سلوكاً غير موضوعي في دراسة النصوص، وإنّما كان سلوكاً تعبويّاً يصبّ في مصلحة مؤسساتهم الدينية أو الحكومية التي أنشأت أصلاً - كما علمنا - لهدم الإسلام والحضارة الإسلامية من خلال أقدم نص لدى المسلمين، وهو القرآن الكريم.

لقد تميّز سلوك أغلب المستشرقين عند دراسة النص القرآني بأنه سلوك منحازٌ فهو مرة يكون باتجاه الغض من قيمة التراث الإسلامي و اظهاره مشوّهاً^(١٥) وأخرى باتجاه الطعن بالقرآن الكريم بوسائل متعدّدة، ففي الأول كانوا يحاولون من خلاله إظهار الفكر الإسلامي بأنه فكر متناقض من داخله وذلك بتقديمه تقدماً سطحياً للمتلقي الغربي أو المستغربين من العرب والمسلمين الدارسين في جامعتهم، ويكون

ذلك باستعمال مناهج صُيغت بصبغة غربية، وفق مضامين ورؤى مسيحية قديمة أو متنوّرة بآثار الحركة التنويرية التي اجتاحت أوروبا بعد فترة القرون الوسطى فيها، فجاءت مناهج متوترة بفعل العداة للدين ولكل ما يمتّ للتراث عندهم، إذ إنّ تلك المناهج بدأت تعمل لديهم عندما قفزت على التراث و أبقتة وراء ظهرها غير مبالية فيه، فعندما تُلقّن هذه المناهج للباحثين لأجل دراسة الفكر الإسلامي المرتبط عضويًا بالتراث والنص المقدّس، سيصطدمون بعقبة كأداء ربّما تحطم كل أسس تلك المناهج على صخرة التراث الإسلامي العظيم بعظمة القرآن .

عندما شعر المستشرقون بهذا الفاصل الكبير بين المنهج وتطبيقه العملي على التراث الإسلامي، لم يتجاوزا مناهجهم، وإنما حاولوا أن يلتفوا على التراث بوسائل متعدّدة لأجل إثبات صحة المناهج، ولإثبات سلامة موقفهم من التراث وبوصفهم علميين في تحليل مفرداته وأسسها، غاصوا في أعماقه فحرّكوا ما سكت عنه علماء المسلمين لسبب أو لآخر، مستعينين بالضعيف من الروايات وغير المستندة الى أقل مستويات الصحّة، وكل ذلك لأجل أن يقدّموا هذا التراث العظيم بشكل مشوّه .

أمّا في الثاني فكانوا يعملون على ضرب الإسلام من خلال الطعن بدستوره المتمثّل بالنص المقدس، منطلقين في ذلك من معتقداتهم التي الغت القدسية من كل شيء، فتجاوزت بذلك ما كان إلهياً أو موحى به الى الأنبياء والرسول ومستعنيين له بأسلحة طالما اختلف بها أو نبذها أغلب العلماء، وتمسّك بها قلة قليلة ممّن كان ينظر الى النص على أنّه مجموعة من القيم الجامدة التي لا يمكنها أن تتحرك عبر الحقب الزمنية المتغيّرة دوماً فتوقف لديهم الزمن؛ وعند ذلك توقف النص وهذا الأمر أدى الى حدوث فجوة كبيرة بين تكوين النص وفهمه في ذلك الحين، وبين الفهم الجديد له، فحاول المستشرقون أن يملأوا هذا الفراغ بفعل مناهجهم المبنية على قطيعة التراث، فدسّوا فيه ما استطاعوا الى ذلك سبيلاً، مستعنيين بأتباع أولئك القوم المتمثلين بالسلفيين ولعلّ أبرزهم ما يُسمّون بالوهابية^(١٦)، الذين اتفقت مصالحتهم في ذلك

فأسسوا المراكز البحثية ووسموها بالعلمية والفكرية ومولوها بالأموال اللازمة في الغرب الأوربي والامريكي ومنها في العالم الإسلامي، و جئشوا لها أعداداً كبيرة من الباحثين من بقاع الارض ممن ارتضى لنفسه أن يكون أداة لذلك، وليعملوا سوية على هدم الإسلام من خلال الطعن بالقرآن الكريم .

لقد اتبع هؤلاء المستشرقون وأتباعهم طرقاً وأساليب ومسالك عدّة، كانوا يرون أنها ناجعة في تحقيق أهدافهم، فاستعانوا بأسهل الوسائل وربما كانوا فيها قريبين الى نفوسهم ومعتقداتهم، من دون الولوج في أبحاثهم بموضوعية، التي ربّما تقودهم الى تصحيح مناهجهم، وجعلها أكثر ملاءمة ومناسبة في فهم نصوصهم المرجعية، فضلاً عن النص القرآني المقدّس، ومن هذه المسالك المتبعة لديهم في فهم القرآن الكريم ما يأتي: -

أولاً - عدم الاكتراث بأصالة التراث الإسلامي:

شكّل التراث الإسلامي لدى المستشرقين عقبة مانعة من تحقيق مآربهم لما فيه من الاتساع والفكر والحضارة التي تحاكي ضمير الإنسانية بما تحمله من قيم قادرة على قيادة المجتمع الإنساني الى برّ الأمان، وهذا ممّا حدا بهم أن يعدّوه مناوئاً حقيقياً لكل تطلعاتهم العقيدية والايديولوجية، لذلك حاولوا الغض من قيمة التراث الإسلامي واطهاره مشوّهاً لمجتمعاتهم، فكان هذا سلوكاً منهم في إرادة فهم النص القرآني، أي: إنهم اتخذوا من تشويه التراث من خلال الدس عليه وسيلة لهذا الفهم، كي تكون عملية الفهم هذه عملية مشوّهة لدى المتلقين من شعوبهم الغربية، وعندها سيكون سوء الفهم حاجزاً بينهم وبين الفكر الإسلامي، وكان أسلوبهم في ذلك التشكيك بفائدة تراث المسلمين وإحلال مفاهيم جاهلية ماتت منذ نشر الإسلام من نحو الفتن الطائفية بين المسلمين^(١٧)، لقد تمثّل عدم الاكتراث بالتراث الإسلامي و الغض من قيمته بوصفه أسلوباً لفهم النص القرآني بعوامل داخلية وأخرى خارجية، فالعوامل

الخارجية هي ما كانت تدور حول التراث لا التراث ذاته، ويمكن لنا حصرها بنقاط معيَّنة، ربما تكون في الغالب مستوعبة لذلك، وهي :-

١- المنهج المتبع في دراسة هذا التراث :- إذ استعمل المستشرقون مناهج متعدّدة بعد الثورة الفكرية والاجتماعية بعد القرن التاسع عشر، ولا سيما أبان الحرب العالمية الاولى، فقد تطوّر المستشرقون بالاتجاهات الجديدة التي نشأت في العلوم الاجتماعية، غير أنّ هذه الطريقة ربما تتسم بالغموض لأنّ عملية إيجاد المناهج في ذلك الحين تتعرض لسلسلة من التغيرات التي تكون في أغلب الأحيان متأثرة بالعقيدة الدينية أو الأيديولوجية للمؤسسات الاستشراقية على مستوى الأفراد، أو متأثرة بطبيعة عمل المستشرق، فضلاً عن طبيعة الأسئلة التي يوجهها المستشرقون^(١٨).

لقد كان المنهج المعدّ من قبلهم، بتعدّد مشاربهم واتجاهاتهم بسبب ما هم عليه من اختلاف وتناقض، سيؤول الى نتائج ستكون حتماً مغايرة لغيره من المناهج الأخرى، وإنّ دراسة أيّ نصّ على وفق هذا السلوك المتناقض سيؤول الى نتائج مختلفة في الفهم .

٢- الخلفية البيئية للمستشرقين بعد الحرب العالمية الاولى، إذ تأثروا الى حدّ كبير بالاتجاهات الجديدة التي نشأت في العلوم الاجتماعية، ممّا طبعتهم بطابع بيئتهم التي نشأوا فيها أو طبيعة مهمتهم التي تحدّدها المؤسسات التي ينتمون إليها، فكانت نتائجهم ضيقة بضيق تلك البيئات التي ينتمون إليها بالنسبة للتراث الإسلامي .

٣- الغموض الذي اتسمت به معظم دراساتهم التأريخية عن الإسلام، فهي دراسات تتصف بالشمولية، وهذا مما وسمها في الغالب بالسطحية أو أن تكون قد حُمّلت بما ليس في التراث، وربما يعود ذلك الى الطبيعة المنهجية لهم .

٤- اختلاف طرق المعالجة عبر فترات زمنية مختلفة، وهي غالباً ما تتسم بالعموم وعدم الوضوح وربما يعود ذلك الى السعة الجغرافية للتراث الإسلامي فضلاً

عن طبيعة المعالجة، إذ كانت معالجة لا دينية وعلمانية لا تتناسب مع طبيعة الإسلام^(١٩).

٥ - مشكلة تعدد اللغات التي يستعملها المستشرقون في أبحاثهم ودراساتهم، فالدارس الذي يعرف العربية والإنجليزية والأسبانية والفرنسية، يتمتع بمزية كبرى في فهم النص^(٢٠) من خلال تعدد مصادر المعرفة عنده، في حين أن غيره لا يتمتع بهذه المزية، فينشأ هناك فرق في الفهم، وأن عملية الفهم نسبية تبعاً لذلك .

٦ - أغلب كتابات المستشرقين كان لجمهورهم الغربي، وهذا مما يفرض عليهم نوعاً معيناً من الكتابة التي ترضي ذلك الجمهور^(٢١).

٧ - رؤية المستشرقين للإسلام كانت رؤية تكاد تكون غير معترف بها من قبل المسلمين لأنهم قدّموا التراث الإسلامي تراثاً خالياً من قيم الإسلام الصحيح^(٢٢).

٨ - اقتصارهم على مصادر معينة في دراسة التراث الإسلامي، وإهمال المصادر الأخرى، فهم قد جعلوا المصادر السننية هي مصدرهم في الأغلب الأعم، وأهملوا ما جاء في كتب الشيعة والمتصوفة وغيرهم من الفرق الإسلامية الأخرى .

٩ - اعتمادهم على دراسات الأوربيين، فالمستشرق الأحدث عهداً غالباً ما يعتمد على من سبقه، فمثلاً كان نولدكه مصدراً مهماً في دراسة القرآن، من دون النظر الى غيره من المصادر الإسلامية الحديثة والقديمة في الغالب .

١٠ - إحساس المستشرقين بالغربة عندما يتناولون أو يعيشون في كنف ثقافة تختلف اختلافاً عميقاً عن ثقافتهم، وهذا مما قادهم الى الاحساس بتفوق ثقافتهم الأوربية، فباعدهم هذا الشعور عن الشرق عموماً، وأنهم كانوا يرون أن الإسلام يمثل الشرق تمثيلاً متدنياً وذات خطر فتاك على العالم الغربي^(٢٣).

١١ - نظرتهم للشرق من خلال أصوله الواردة في الكتاب المقدس، ولما كان

الإسلام يتمتع بعلاقة خاصة مع المسيحية واليهودية، فظلّ يمثل في نظرهم فكرة

(الوقاحة الثقافية) وأن هذه الفكرة تفاقمت لديهم، من أن الحضارة الإسلامية لو استمرت بصورتها الأصلية والمعاصرة فإنها ستستمر في الوقوف موقف المعارضة لهم (٢٤).

١٢ - وما اشترك فيه الباحثون الغربيون في العلوم الإنسانية عموماً، هو فكرة استخدام نصوص محدّدة، للانطلاق من الخاص الى العام (٢٥).

هذه النقاط تمثل العامل الخارجي في السلوك العام للمستشرقين انفسهم في فهم التراث الإسلامي، وهي تدور خارج التراث، بمعنى أنها تشكل الاطار الخارجي لمجمل مسالك فهم النص.

أما العامل الداخلي، فهو مختص بالتراث الإسلامي خاصة، ويتمثل في: -

١ - سعة التراث الإسلامي وشموليته مما صعب على المستشرقين الإحاطة به، وهذا الاتساع أوقعهم في صعوبة التخصيص وعدم الاستطاعة في ايجاد سبيل لتصنيف منهجي شامل في دراستهم.

٢ - خاصية التداخل في مختلف العلوم في مجال الدراسات الإسلامية، وعدم وجود درجة تخصّص محدودة في مجالات هذه العلوم المختلفة المتباينة، وهذا مما جعل دراسات المستشرقين تتسم بالسطحية نسبياً على العموم، مع العلم أن التداخل في العلوم مما يثري العلم ككل (٢٦).

٣ - طبيعة النص القرآني وما ورد فيه من قصص للأمم السالفة، فضلاً عن ذكر الديانتين اليهودية والمسيحية، وهذا مما دعا المستشرقين الى الطعن بالقرآن بوصفه متأثراً بهذه الديانات، فوصموا القرآن بأنه من تأليف النبي محمد ﷺ.

٤ - طبيعة العلاقة بين تأريخ شبه الجزيرة العربية وتأريخ الإسلام، إذ إنّ المستشرقين كانوا يعدّونها كالعلاقة بين السبب والنتيجة، فقد درسوا الإسلام بوصفه إفرازاً لحضارات ليست إسلامية، في حين بعضهم يجرد الإسلام من أي سمات إبداعية

أو أصلية، وهم أيضاً صوّروا الإسلام عندما توسّع مبكراً الى الجانب الحركي فيه، فأرجعوا ذلك الى طبيعة المجتمع آنذاك الذي كان يتّسم بسمات البداوة والانحلال الاجتماعي^(٢٧)، غير أن السبب ربما يعود الى أن المستشرق كان يرى أنه يمر بمرحلة مأزومة وموتورة فرضتها عليه بعض الأخطار، مثل خطر الهجمة والجذب الأخلاقي و النزعة القومية العالية وغير ذلك^(٢٨).

ثانياً / عدم اعتمادهم على المصادر الإسلامية القديمة:

في أغلب الأحيان واكتفأؤهم بما جاء به من سبقهم من المستشرقين وخاصة نولدكه، وقد كان هذا أسلوباً متبعاً لديهم للكشف عن التراث الإسلامي، باعتمادهم على ما جاء به أسلافهم من المستشرقين وخاصة الذين كانت لهم يد معروفة في مجال الدراسات القرآنية من نحو المستشرق الألماني نولدكه، فقد اقتفى أثره وأخذ عنه كثيرٌ منهم وخاصة الألمان، إذ كان يُعدّ شيخ مدرسة الاستشراق الألمانية، فممن أخذ عنه وتلمذ عليه^(٢٩) المستشرق ادوارد زاخاو (١٨٤٥ - ١٩٣٩ م) وجورج جاكوب (١٨٦٢ - ١٩٣٧ م) وكارل بروكلمان (١٨٦٨ - ١٩٥٦ م)، وشيفالي (١٨٦٣ - ١٩١٩ م) وإينوليتمان (١٨٧٥ - ١٩٥٨ م)، و براجيشتراسر (١٨٨٦ - ١٩٣٣ م)، وأوتو بريستيل (١٨٩٣ - ١٩٤١ م) وغيرهم.

لقد أخذ هؤلاء وغيرهم عن نولدكه ما يرويه في دراسة القرآن و التراث الإسلامي، وعدّوا ذلك أساساً لهم في المنهج الدراسي فضلاً عن كونه مصدراً لمعلوماتهم، فهذا كانون سيل في دراسته عن القرآن يقول: (لقد اقتفيت فيما تعلق بتاريخ و ترتيب سور القرآن إثر نولدكه في عمله «Gesch: chte des Qdrans» إذ يبدو لي أنّه الكتاب الأفضل والأكثر موثوقية في هذا المجال)^(٣٠)، ولم يلتفت كثيراً الى الدراسات القرآنية الأصول التي وُلدت من رحم التراث الإسلامي.

وهذا كولدزيهير عندما درس القراءات القرآنية، لم يتوان في الكشف عن

مصادر دراسته المهمة المتمثلة بما كتبه نولدكه في معالجته لموضوعها إذ يقول: (وقد عالج هذه الظاهرة - أي: القراءات القرآنية - علاجاً وافياً، وبينَ علاقتها بفحص القرآن، زعيمنا الكبير: تيودور نولدكه في كتابه الأصيل البكر: تأريخ القرآن، الذي نال جائزة أكاديمية النقوش الأثرية بباريس) (٣١).

وهاهو كارل بروكلمان يعدّ ما يراه نولدكه معياراً لقبول أو رفض أي قضية تُعرض عليه من خلال ما كتبه في تأريخ القرآن، فيكون ما صرّح به نولدكه هو المقياس والمرجّح في حالة قياس الخطأ والصواب فيما كتبه غيره من المستشرقين (٣٢).

كذلك المستشرق الانكليزي كستر (١٩١٤ - ٢٠١٠ م) يؤكد على ذكر نولدكه وغيره من المستشرقين من نحو روشتين و ليفي دالاً فيدا وبروكلمان، ويعدّ أقوالهم في التحليل والتفسير لقضايا التاريخ هي الحق ويضعّف ما قاله أصحاب المصادر العربية القديمة (٣٣).

في مقابل ذلك نجدهم يوجّهون الانتقادات الى مصادر التراث العربي والإسلامي ومتهمين واضعي تلك المصادر بقلّة المعرفة في اختصاصهم والشك فيما يقولونه أو يستنتجونه من نتائج وقيم معرفية، فمثلاً كان المستشرق الهولندي الأب لامنس (١٨٦٢ - ١٩٢٢ م) ممّن يشكّك في المصادر العربية التي تروي لنا تأريخ الإسلام والمسلمين ويتهمها بعدم الدقة وسوء التحليل وغيرها (٣٤).

ثالثاً / الانتقائية في الروايات والمصادر :

سلك معظم المستشرقين منهجاً اعتمد على انتقاء المصادر والروايات في دراسة القرآن الكريم والتراث الإسلامي عموماً، ولعلّ القصد من ذلك هو أنّ هذه الانتقائية ترمي لديهم الى نقل صورة مشوّهه عن التراث الإسلامي الكبير، فالاعتماد على جانبٍ معيّن دون آخر يعني تفعيل حال واهمال حال ثانية هي في الأصل متممة ومكمّلة لها،

فكانت الانتقائية أسلوباً القصد منه عدم تقديم التراث الإسلامي بشكله المتكامل الواضح الى القارئ الغربي، مما يُسبغ على آذانهم طبيعة النقص عليه.

إن الانتقائية في اختيار المصادر والروايات من قبل المستشرقين في فهم التراث كانت سائرة باتجاهين، الأول منها يتعلّق بالواقع الإسلامي ذاته والآخر بطبيعة الروايات والمصادر المعتمدة في دراستهم .

في الاتجاه الأول اتصل المستشرقون بالعالم الإسلامي فوجدوا فيه سيادة للمذهب السني دون المذاهب الأخرى فظنوا أنه هو الذي يمثل كل التراث الإسلامي، فاتخذوه مصدراً للدراسة والبحث والتقصي .

كانت الدولة العربية الحاكمة آنذاك دولة دينية، ولم تكن دولة مدنية، والحاكم هو الذي يُعيّن رجل الدين والمفتي وغيرهم من أعضاء المؤسسة الدينية، والأخير هو الذي يعمل على تشريع القوانين وتقنين تصرفات الحاكم ورئيس الدولة سواء كانت صحيحة أم فاسدة، ولذلك نجد أن المؤسسة الدينية تابعة للسلطان ولم تضمن استقلاليتها في الإفتاء والتشريع دون الحاكم أو السلطان، وكان هذا يمثل جانباً مهماً من التراث الإسلامي، فعندما اتصل المستشرقون بالشرق الإسلامي اصطدموا بهذه الحقيقة ووجدوها ماثلة في معظم التفكير على مستوى الأفراد والجماعات، بسبب غلبة مذهب السلطان على غيره من المذاهب الأخرى، فبنوا تصوراتهم على هذا الواقع الثقافي والعقدي العام، لذا نجد أن أغلب المستشرقين قد اعتادوا على هذه الفكرة وتركوا ما جاءت به المذاهب الأخرى كالشيعة والفرق الإسلامية الأخرى والمتصوفة الذين يمثلون ثقلاً موازياً لدين السلطان والحاكم، غير أن القوة عندما تحكم فإنّ الكفة ستميل في الغالب الى جانبها دون الأخريات.

لقد ظهر جانبٌ من ذلك بارز لدى المستشرق كولدزهيير حين قال: (بأنّ

الإسلام - كما يبدو - عند اكتمال نموه، هو نتيجة تأثيرات مختلفة تكون بعضها باعتباره

تصوراً وفهماً أخلاقياً للعالم، وباعتباره نظاماً قانونياً وعقدياً، حتى أخذ شكله السني النهائي) (٣٥)، الذي غطى على باقي الأفكار والاتجاهات العقيدية في الفكر الإسلامي، فلم يستمعوا الى صوتها، فَوَصِمَ منهجهم البحثي نتيجة لذلك بالقصور في البحث عندما اكتفوا بالمصادر السنية من دون مصادر الفرق الأخرى .

أمّا الاتجاه الثاني في الانتقائية فهو يتمثل بانتقاء الروايات والمصادر التي تلائم منهجهم في دراسة التراث الإسلامي، فكانوا بذلك غير موضوعيين في منهجهم البحثي، ولعلّ ما قام به كولدزيهير هو الأوضح في ذلك، فعندما يعرض لمسألة معيّنة في القرآن الكريم فإنه يورد روايات عدّة ضعيفة أو متناقضة أو مبتورة السند ليبنى على أساسها مجموعة أفكاره بقصد النقض على القرآن الكريم، فهو مثلاً كان يرى بعض التفسيرات التي ترد في القرآن من قبل الكتاب أو النسخ قصد الإيضاح، كان يعدّها من القرآن ويبني أفكاره على أساس هذه الأخطاء، ثم يسأل عنها بقوله: (وليس بواضح حقاً ما قُصِدَ بهذه الروايات: هل قصد أصحابها الى تصحيح للنص أو إلى إضافة تعليقات موضّحة فقط لا تغيّر النص في شيء) (٣٦)، فهو يتغافل عن هذه التصحيحات ليظهر بأنّه يحاول أن يتلمس الحقيقة من خلال عدم القطع مع كونها بدرجة عالية من الوضوح، غير أنه أراد الدس والغض من قيمة النص القرآني المبارك.

ولعلّ من أوضح ما سار عليه كولدزيهير في هذا الاتجاه روايته لبعض الآيات القرآنية كقوله سبحانه: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾ (٣٧)، فذكر أن اختلافاً كبيراً قد ساد حول: أي: الصلوات الخمس ينبغي أن يفهم من هذا التصوير المبهم - بحسب زعمه - «الصلوة الوسطى»، ثم ذكر مجموعات الروايات في أي صلاة تكون الصلاة الوسطى وتناقضاتها (٣٨)، وكذلك قوله سبحانه ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ﴾ (٣٩)، التي جاءت في سياق تعاليم الحج في مكة وإزالة الشك في تعاطي التجارة في أثناء الحج، وغيرها (٤٠)، فضلاً عن ذلك ما جاء به المستشرق شاخت في مجمل كتاباته عن التراث الإسلامي، وقد ملئت كذباً على

الرسول ﷺ وأصحابه والتابعين، فضلاً عن العلماء، إذ نقل لنا الدكتور يحيى مراد كثيراً منها (٤١).

فقد تخلّى عن الموضوعية في مناقشته للسيرة النبوية والتشريعات الإسلامية عامة، بروايات مخرومة ومتضادة أو غير مسندة، وقد روى أغلبها بما يتلاءم مع منهجه في الطعن بالقرآن الكريم والسنة النبوية المباركة .

إنّ الذي وقع فيه المستشرقون كان من خطأ المنهج في دراستهم و أبحاثهم، حتى أصبح المنهج المعتمد لديهم جداراً يصدّهم عن الحقيقة في فهم التراث الإسلامي و أن سبب ذلك ربّما يعود الى أسسهم الفكرية والثقافية والعقدية التي كوّنت عقليتهم، حتى اتسم منهجهم بهذا في دراسة التراث الإسلامي عموماً، إذ إنّ المستشرقين أمّا أن يكونوا علمانيين ماديين لا يؤمنون بالغيب أو أن يكونوا يهوداً أو نصارى لا يؤمنوا بصدق الرسالة المحمدية (٤٢).

رابعاً / ظهور بعض العناصر المسيحية واليهودية في القرآن الكريم:

من جملة المسالك التي انتهجها المستشرقون هي نسبة القرآن الكريم الى الكتب المقدسة المتمثلة بالتوراة والانجيل، وهذا المنهج يكاد يكون الغالب في كتاباتهم إلاّ القليل منهم (٤٣)، وقد حشوا كتبهم بكثير من الافتراءات التي تؤصل الى أنّ القرآن الكريم تبعٌ للتوراة والانجيل، كلّ بحسب عقيدته وانتمائه الديني، ولم يتورعوا عن ذكر ذلك، رغم إيرادهم القصص والروايات التي لا تصمد أمام الحقيقة في شيء، أو أنها تكون متناقضة، فربما أورد أحدهم أمراً من ذلك، نجده ينقضه في موضع آخر، وهكذا كان حال هؤلاء المستشرقين اتجاه تأصيل القرآن ومصادره المعرفية، ومنهم من بقي متأرجحاً بين قبول الإسلام أصيلاً، أو أنه وجد متأثراً بالديانات الأخرى (٤٤)، فضلاً عن دراسات المستغربين من العرب (٤٥).

لعل رؤيتهم هذه للقرآن نابعة من ثقافتهم المسيحية خاصة، قبل عصر التنوير التي كانت تهيئ الغرب للحرب ضد الإسلام فاخترعوا هذه الفرية لغرض هيمنتهم على المسلمين وفرض تبعية الإسلام للمسيحية، أما بعد عصر التنوير فكانت الرغبة جامعة اتجاه إفراغ القرآن الكريم من محتواه المعرفي والفكري، كما أُفْرِغ الانجيل من ذلك إذ كان رد فعلٍ من الثوار على الكنيسة، فافقدوه كل قدسية قد تحوّل دون انطلاقتهم في مجابهة الحكّام آنذاك، فأسبغوا هذه الفكرة على كل الكتب السماوية ومنها القرآن الكريم.

لقد نشط المستشرقون كثيراً إزاء هذه الفرية وألّفوا كتباً ودراساتٍ تؤصل لمصادر توراتية أو شبه توراتية في القرآن الكريم، ولكن في بداية القرن التاسع عشر أصبح لهذا البحث سمات تبدو علمية، وقد قسمت هذه الدراسات على قسمين (٤٦)، الأول: كتب أو دراسات ذات نزعة يهودية أو متعلقة بها، منها دراسة ابراهام جيجر «ماذا أخذ محمد من النصوص اليهودية» ودراسة هيرشفيلد «العناصر اليهودية في القرآن» و «مقالة في شرح القرآن» و «أبحاث جديدة في فهم وتفسير القرآن» ودراسة سيديسكي «أصل الأساطير الإسلامية في القرآن»، ودراسة هاينريش سبرنجر «قصص الانجيل في القرآن» وكذلك دراسة هورفيتز و إسرائيل شايبرو أما القسم الثاني: فهو ما كانت تمثله الكتب ذات التوجه المسيحي من نحو دراسة ريتشارد بيل «أصل الإسلام في بيئته المسيحية»، ودراسة تور اندريا «أصل الإسلام والمسيحية» وغيرهم من الدراسات التي نسبت للقرآن الى الإنجيل و المسيحية.

بيد أنّ هناك من المستشرقين مَنْ ضمّن كتابه بعض هذه المغتربات ولم يُفرد لها كتباً خاصاً بها، فهذا تيودور نولدكه يؤكد هذه القضية بقوله: (إن اطلاع محمد على اليهودية والمسيحية كان جيداً الى الحدّ الذي كان ممكناً في عصره في مكة، وقد اعتمد على هذين الدينين الى درجة أنّه نادراً ما تُوجد فكرة دينية في القرآن ليست مأخوذة عنها) (٤٧)، ثم أنّه لم يكتفِ بذلك حتى طعن مرة أخرى بالوحي، وهذا هو هدفهم في

أصل هذه الفرية لأجل نسبة القرآن الى النبي محمد ﷺ لا إلى الله تعالى، فقد قال: (فقد توهم - أي محمد - أن اليهود والمسيحيين تلقوا من الله الوحي نفسه الذي تلقاه هو، لكنهم حرّفوه، لهذا اعتقد بأن الله اختاره هو «النبي العربي» ليقراً نص الوحي القديم مرة أخرى عن الألواح السماوية، وحالما تأكد من أن رسالته إلهية أوعز بتدوين الوحي كما أتاه)^(٤٨).

وهذا كانون سيل هو الآخر يؤكد الفرية، فقد اقتفى أثر نولدكه في دراسته لكثير من قضايا القرآن، فقال: (فالقصاص التي يرويها - أي النبي محمد ﷺ - لا تتطابق مع نصوص التوراة غير أنها تُماشي الاسطورة اليهودية وحكايات الأخبار - ويبدو واضحاً أنه كان لمحمد بعض المعارف اليهود، وقد استقى رواياته منهم لتتخذ لاحقاً صيغتها الحالية في القرآن)^(٤٩).

وهو في هذا فقد ناقض نفسه حيث قال: (غير أنه لا يوجد دليل قطّ على حيازته كتاب التوراة)^(٥٠)، ثم يتطرق الى بعض قصص القرآن الكريم كقصة النبي يوسف عليه السلام، وغيرها ليوظفها بمثل سابقتها لطنع القرآن، فيقول: (قصة خلق القرآن استُقيت على الأغلب من اليهود، لكن محمداً قدّم معرفته بها على أنّها برهان آخر على نبوته الإلهية)^(٥١).

فيما يرى د. غوستاف لوبون أن الإسلام إذا أُرجع الى عقائده الرئيسة أمكن عدّه صورة مبسطة عن النصرانية، غير أنه يعترف بأن الإسلام يختلف عنها في كثير من أصوله ولاسيما في التوحيد^(٥٢).

أما كولدزبير فكان يرى أن (صار رهبان المسيحيين وأخبار اليهود موضع مهاجمة منه، وقد كانوا في الواقع أساتذة له) ثم يقول أيضاً: (إلا أنه في موضع آخر يعترف صراحةً بفضل الرهبان المتقشفين المتواضعين، ويرى أنّ ميلهم الطبيعي للمؤمنين يقربهم إليهم أكبر من اليهود والذين رفضوا الإسلام رفضاً باتاً)^(٥٣).

ويذهب كارل بروكلمان الى الفرية نفسها مؤكداً ما سبقه مستنداً في ذلك الى ما اختاره من روايات فيقول: (وتذهب الروايات إلى أنه اتصل رأي النبي محمد ﷺ - في رحلاته ببعض اليهود والنصارى، أما في مكة نفسها فلعلّه اتصل بجماعات من النصارى كانت معرفتهم بالتوراة والانجيل هزيلة الى حد بعيد)^(٥٤) وفي وصفه لهزالة معرفة هؤلاء يريد أن يزيد في الفرية أكثر كي يجعل من معرفة الرسول ﷺ بهذه الأديان معرفة ساذجة ليدلّل على ضعف وهزالة ما تعلمه منهم ولينسب بعد ذلك الضعف الى القرآن الكريم.

أمّا بلاشير فيرى أن القرآن تابع للديباجة التوراتية بصورة عامة، إلا أن اللغة العربية تصفي على الرواية فيه مزية غريبة بسياقها المكثف وباهتمامها بالإيجاء أكثر من اهتمامها بالوصف^(٥٥).

وهناك نقطة يجدر التوقف عندها، وهي تتعلق باسم الكاهن الذي كان يُملي أو يعطي القرآن لمحمد ﷺ بحسب زعمهم - فقد كان اسمه يختلف باختلاف مصدر الشبهة والإشاعة المفتراة، فإذا كان المرجع مسيحياً فالراهب هو سرجيوس أو «بحيرى»، وفي مرات أخرى هو «ورقة بن نوفل» أو الى خام بيدري الفونسو، واختلاف الروايات يدلّ على أن الشبهة أو التهمة لم تكن محكمة^(٥٦).

فضلاً عن ذلك نجد أن توماس كارليل يفنّد كل هذه الادّعاءات الباطلة والفرية المزعومة بقوله: (نحن سمينا الإسلام ضرباً من النصرانية، ولو نظرنا الى ما كان من سرعته الى القلوب وشدة امتزاجه بالنفوس واختلاطه بالدماء في العروق لأيقنّا أنّه كان خيراً من تلك النصرانية... التي كانت تصدع الرؤوس بضوضائها الكاذبة وتترك القلب يبطلانها قفراً ميتاً)^(٥٧).

إن الذي يبغيه هؤلاء المستشرقون من هذا السلوك هو نسبة البشرية الى القرآن وافراغه من محتواه الإلهي وإزالة القدسية عنه، ليتفق مع منهجهم الذي يقوم على نفي المقدس الذي افرزه الصراع مع الكنيسة في أوروبا.

خامساً / القول ببشرية القرآن :

بعد نسبة الإسلام الى المسيحية أو إلى اليهودية وتعاليمها، حاول المستشرقون الطعن بالقرآن الكريم بنسبته الى النبي محمد ﷺ وعده من تأليفه ونفي الوحي عنه كي يُبعدوا عنه كلّ قدسية وهذا مما يتفق مع منهجهم في الدرس والبحث الذي يقضي بنفي القدسية عن كلّ شيء، والتعامل مع الأشياء على وفق منظور عقلي مجرد، وهذا الأمر ممكن في كثير من الأحيان إذ إنّ استعمال العقل في البحث والتقصي والدراسة شيء مهم، إلا أنّ هناك أموراً خارج تصورات البشر تتعلق بالميتافيزيقيا، فالإنسان لا يمكنه أن يتخلّى عنها في أي حالٍ من الأحوال، لأنّ قضية الدين من الأمور التي تتعلّق بالروح الإنسانية بعيداً عن الماديات وتداعيات المادة والتفكير الواقعي .

إذن كان نفي المقدس يُعدّ من أوليات المنهج العقلي الذي أتبعه المستشرقون وكان يمثل ثقافة عامة في المجتمعات الغربية بعد الثورة الصناعية وعصر التنوير، فابتدؤا ذلك في محاربة المسيحية وتعاليمها ونبذ القساوسة والرهبان، ومحاولتهم إبدال دينهم بدين آخر يتفق مع ما هم عليه بعد الثورة الكبرى في الغرب الأوربي .

بيد أنّ الباحثين الغربيين والمستشرقين رغم ذلك انقسموا في نظرتهم الى القرآن على قسمين، قسمٌ منهم آمن أنّ القرآن الكريم موحى به من الله تعالى الى النبي محمد ﷺ، ولما وجدوا فيه من دلائل تشير الى عدم قدرة الإنسان أن يتكلم بها أو يدعو إليها، وهؤلاء الباحثون هم القلّة اتجاء بقية المستشرقين الذين نسبوا القرآن الى النبي ﷺ .

فمن هؤلاء المنصفين، المستشرق الفرنسي اليهودي موريس بوكاي، إذ كان يرى أنّ القرآن وحيٌّ من الله تعالى^(٥٨)، وقد دلّ على ذلك تجاربه العلمية وبحوثه التي أثرت الدرس القرآني كثيراً^(٥٩) فأمن أنّ ما جاء في القرآن ليس من صنع البشر، ولعلّ من نافلة القول نذكر عالم الفلك في جامعه كمبرج الاستاذ جيمس جينز، عندما قرأت

عليه الآية الكريمة ﴿ وَمِنَ النَّاسِ وَالْدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴾ (٦٠)، صرخ السير جيمس قائلاً (ماذا قلت؟ إنَّما يخشى الله من عباده العلماء؟ مدهش! وغريب، وعجيب جداً، إن الأمر الذي كُشِفَ عنه دراسة ومشاهدة استمرت خمسين سنة، من أنبا محمداً به؟ هل هذه الآية موجودة في القرآن حقيقة؟ لو كان الأمر كذلك فاكتب شهادة مني أن القرآن كتاب موحى به من عند الله) (٦١).

ومنهم أيضاً لورافيشيا فاغليري إذ تقول: (كيف يكون هذا الكتاب المعجز من عمل محمد وهو العربي الأمي الذي لم ينظم طوال حياته غير بيتين أو ثلاثة أبيات لا ينم منها عن أدنى موهبة شعرية) (٦٢)، وغير هؤلاء الباحثين (٦٣).

أما القسم الآخر فقد ذهب إلى أن القرآن من تأليف النبي محمد ﷺ وابتكاراته، فما أن تحين قضية معينة أو أمر ما إلا وأصدر له آية أو مجموعة آيات أو سورة - بزعمهم - وذهبوا إلى أبعد من ذلك، هو أن النبي ﷺ كان يأخذ قرآنه من أشخاص معينين ربما كانوا يهوداً أو نصارى أو وثنيين (٦٤) - بحسب اتجاه المستشرق العقدي أو الفكري - إذ كان يغلب عليهم التعصب والحقد على الإسلام، أو أن اتجاههم هذا كان مناسباً لمناهجهم في البحث والتفكير الذي فرضته عليهم إفرزات عصر التنوير والثورة الصناعية في أوروبا.

في جولة سريعة لما كتبه المستشرقون في هذا الشأن، نجد أن الدكتور غوستاف لوبون يذهب إلى بشرية القرآن، غير أن ذلك كان بعد وفاة النبي ﷺ، فيقول في وصفه القرآن: (ويسهل تفسير هذا عند النظر إلى كيفية تأليفه، فهو قد كُتِبَ تبعاً لمقتضيات الزمن في الحقيقة فاذا ما اعترضت محمداً معضلة أتاه جبريل بوحى جديد حلاً لها ودون ذلك في القرآن، ولم يُجمع القرآن نهائياً إلا بعد وفاة محمد، وبيان الأمر أن محمداً كان يتلقى في حياته نصوصاً عدّة عن الأمر الواحد، فلما انقضت سنين عدّة على وفاته حمل خليفته الرابع (٦٥) على قبول نصّ نهائي للقرآن مقابل ما جمعه أصحاب

الرسول) (٦٦).

أما المستشرق كانون سيل فكان يرى (أنّ القرآن على شكله الحالي هو إعادة إنتاج أصيلة لتدوين أبي بكر، وقد عمل عثمان بعد أن أصدر نسخته المنقحة على إتلاف كل النسخ الباقية، كل هذا لم يكن ضرورياً لو أنّ محمداً جمع وترك نسخة صحيحة) (٦٧)، ثم أنه في موضع آخر يتبنى رأياً لغيره مشابه لذلك فيقول: (إنّ قبضة مؤلف القرآن الميت، الضيق النظر، تمسك بحلق كل أمة إسلامية) (٦٨)، وهذا الأمر يؤمّيء الى اتهام الإسلام بالجمود وعدم التحرر والحركة .

أما نولدكه فيذهب صراحة الى بشرية القرآن، أي إنّه من تأليف النبي محمد ﷺ، ففي مجال كيفية نشوء الكتب المقدسة اليهودية والمسيحية والقرآن والمقارنة بينها يقول: (أما القرآن فيختلف عنها اختلافاً تاماً، فبالرغم من أن محمداً هو موضوعياً وفعالياً مؤلف الآيات والسور الموضوعية في هذا الكتاب، فهو لا يعتبر نفسه صاحبها، بل الناطق باسم الله والمبلغ كلامه وأرادته) (٦٩).

ولعلّ ذلك يعود الى أسباب عدّة نثرها على طول كتابه (تأريخ القرآن) منها تعدّد المصاحف (٧٠)، من نحو مصحف أبي وعبدالله بن مسعود وغيرهما، ووجود الاختلاف فيها كتعدد القراءات ووجود زيادات ونقصان بينها التي كان سببها تحرير بعض الكلمات بين طيات السور والآيات، الغرض منها توضيح معاني الألفاظ ودلالاتها، مع عدم وجود هذه الملاحظات في مصحف آخر، وهذا ممّا أخذ بيده بأنّ القرآن من تأليف محمد والقراء والنساخ .

فضلاً عن ذلك عدم تدوين المصحف في زمن النبي محمد ﷺ وبقي منشوراً عند عدد من الكتّاب، وذهب الى أنّ تردد بعض الصحابة بعد النبي ﷺ، عن تدوين القرآن كان من شأنه أن يبرز ما هو أدنى من القرآن (٧١)، علاوة على عدم استقرار مفهوم الوحي ومعناه - بزعمه - إذ كان نولدكه يرى أنّ ما جاء من ألفاظ الوحي

بمعانٍ متعدّدة تُوهّم القارئ في أي المعاني يأخذ ليكون دليلاً في الوصول الى المعنى الصحيح، فتعدّد معاني الوحي يبعده عن أن يكون الوحي من الله^(٧٢)، ألزم تيودور نولدكه في أن يتخذ سبيلاً وسطاً في القول بشرية القرآن فضلاً عن عدم موثوقية بعض كتّاب الوحي، وكذلك ربما يكون للأثر السياسي دوره في نسبة القرآن للنبي - بحسب زعم نولدكه - من خلال سيادة قراءة معيّنة على باقي القراءات واتخاذ قراءة عاصم بن أبي النجود القراءة المعتمدة في بلاد المشرق الإسلامي من خلال المذهب الحنفي وتبنيّه من قبل الأتراك^(٧٣)، وربما كان لاختلاف أسلوب القرآن من سورة الى أخرى أو اختلافه في السورة الواحدة تبعاً لاختلاف أوقات النزول^(٧٤)، قد وقر في نفسه هذا الاتجاه.

لعلّ هذه الاتهامات التي اتهم بها المستشرقون القرآن لم تكن بالجديدة، إذ نجد أنّ كتب السيرة وغيرها تذكر لنا كثيراً منها، وقد ردّ القرآن الكريم هذه المزاعم التي لا تمت الى الحقيقة بشيء، أو أمّتها كانت وليدة استعمال مناهج غير مناسبة لدراسته، فالقرآن لم يعدّ كتاب نثرٍ ولا شعر إنما هو قرآن فحسب إذ إنه لم يُقيّد بقيود الشعر، و هو ليس بنثر أيضاً، لأنه مقيد بقيود خاصه به لا توجد في غيره متصلة بعضها ببعض بتلك النغمة الموسيقية الخاصة^(٧٥).

كما أنّ أسلوبه مخالف لأسلوب النبي محمد ﷺ، فلو رجعنا لكتب الأحاديث النبوية وقارناها بأسلوب القرآن لوجدنا بوناً شاسعاً بينها كبعد السماء عن الارض، إذ نجد في الأحاديث شخصية بشرية وذاتية تعترىها الخشية والمهابة والضعف أمام الله تعالى، وحديثه تتجلى فيه لغة المحادثة والتفهم والتعليم والخطابة بخلاف القرآن الذي تجد فيه ذاتية جبارة عادلة حكيمة^(٧٦)، فضلاً عن روعة الشكل والموج اللغوي المتدفق والمتموج بإيقاع مسجوع أكثر رهاقة وسحراً من الشعر العربي القديم^(٧٧).

ثمّ أنّ اختلاف أسلوبه في السورة الواحدة أو من سورة الى أخرى كان تبعاً للمناسبة التي نزلت فيها، إذ إنّ لكل مقام كلاماً، فضلاً عن إعجازه وعدم قدرة

البلغاء على مجاراته، ولما حاول بعضهم معارضته كمسيلمة الكذاب الذي أخذ يقلده بمجموعة من مفترياته فجاء بشيء لا يشبه الكلام نفسه، فأخطأ الفصاحة من كل جهاتها^(٧٨)، فتحداهم الله تعالى في ذلك وقال: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^(٧٩)، وقد تبّه لذلك المستشرق إميل درمنغم الى هذا التحدي والإعجاز فقال: (والقرآن معجزة محمد الوحيدة، فأسلوبه المعجز وقوة أبحاثه التي لا تزال لغزاً مذبذباً الى يومنا يثيران ساكن من يتلونه، ولو لم يكونوا من الأتقياء العابدين، وكان محمد يتحدى الأنس والجن لأن يأتوا بمثله، وكان هذا التحدي أقوم دليل لمحمد على صدق رسالته)^(٨٠)، فهذا المستشرق المنصف وغيره ممن اعتقد بإلهية القرآن الكريم، لم ينطلق أصلاً من كونه بشرياً بل حكّم مجمل المثيرات العقلية في النص المبارك فوصل الى نتيجة صحيحة، ولكن من انطلق في دراساته القرآنية من مبدأ الاعتقاد في بشرية القرآن فقد راح يتلمس له مصدراً آخر غير الوحي الإلهي، وأن معظم الآراء التي صدرت عن المستشرقين في هذا الأمر ترجع مصدر القرآن الى عاملين رئيسيين^(٨١)، أحدهما داخلي والآخر خارجي، ويُراد بالعامل الداخلي البيئة الجغرافية والحياة الاجتماعية والدينية والثقافية لدى العرب، أما العامل الخارجي فيراد به اليهودية والنصرانية ومعتقدات الشعوب وعاداتها، وما كان ذلك إلا من خلال النزعة العقلية المجردة إزاء محاكمة قضايا المجتمع.

سادساً / النزعة العقلية المجردة في محاكمة قضايا القرآن الكريم:

مع بدء الثورة الصناعية بدأ نوع من وعي فكري إزاء الدين المسيحي في عموم أوروبا إذ ظهرت موجة من النقد إزاء الدين والكنيسة ورجالها، وأخذوا يشككون بكل ما له علاقة بالدين من خلال ظهور مذهب الشك بكل الأشياء، بوصف الشك طريقاً الى الحقيقة، إذ شكك أصحاب هذا المذهب بجميع القصص والأساطير التي جاءت

بالكتب المقدسة، وتعالى أصوات الشك حتى وُصمت مسألة الوحي و أُعلنت أنها من بقايا الخرافات القديمة ويجب التصدي لها بالفكر لأجل قمع الخرافة وخاصة في الكتب المقدسة، بوصفها الوسيلة التي بأيدي رجال الدين للسيطرة على المجتمع.

عندما جاء المستشرقون الى البلاد الإسلامية ودرسوا القرآن الكريم صادفتهم فيه هذه الأمور التي بعضها موجودة في كتبهم المقدسة، فتعاملوا معها على وفق منهجهم العقلي الذي يحاربها لأنها في رأيهم مجرد خرافات لا يقبلها العقل .

لقد غالى المستشرقون كثيراً في استعمالهم المنهج العقلي الذي تجاوزوا فيه مسألة الوحي الى المسائل الأخرى في القرآن فتعاملوا مع النص القرآني على أنه نص لغوي بشري فقط، فغلبوا الجانب المادي على الجانب الروحي فيه، إذ إن الإسلام ومن خلال القرآن قد وازن بينهما خلافاً للأديان السماوية الأخرى، وأن المناهج الغربية غالباً ما كانت تنساق نحو المادة، وهذا مخالف للواقع القرآني، لذلك كانت النتائج التي توصل إليها المستشرقون لم تتفق مع النص القرآني لعدم ملاءمة الوسيلة المستعملة للتحليل والدراسة.

كان على المستشرقين أن يلتفتوا الى أن النص القرآني لم يكن نصاً لغوياً فقط، كبقية النصوص اللغوية الأخرى كالشعر والنثر، كي تصلح مناهجهم في دراسته، بل هو نص مفعم بروح إلهية مطلقة، فكان نصاً مطلقاً لم تحدّه حدود الزمان والمكان، لذلك عندما طبق المستشرقون والباحثون الغربيون مناهجهم اصطدموا بالبعد الروحي الذي أغفلته تلك المناهج، فوقعوا أسرى النقص، وعندما حاولوا أن يجدوا الطريق للخلاص من ذلك أنكروا على القرآن الكريم كل ماله من صلة بالسماء، على أن منهجهم العقلي يأخذ بأيديهم الى ذلك، وتناسوا أنهم سقطوا في عجز المنهج المتبع في دراسة القرآن الكريم.

لذلك نجد كثيراً من المستشرقين قد شككوا بما جاء في القرآن، فالمستشرق

«كزيمرسكي» وهو مستشرق بولوني عاش في فرنسا وتحدث بالفرنسية وترجم معاني القرآن الكريم بها، قد شكك بحادثة الفيل وأنكرها (٨٢) التي جاء فيها قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ * أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ * وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ * تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ * فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ﴾ (٨٣)، وقد ذهب بعضهم الى أبعد من ذلك عندما صَوَّرَ النبي محمدًا ﷺ هو الرب للمسلمين، بل كان ذلك ثقافة اجتماعية عند الغربيين، وهذا الأمر ليس بالغريب على المجتمع الغربي الذي نبذ المسيحية واستبدلها بدين جديد من نحو التأليه الطبيعي الذي نادى به المجددون البريطانيون وتبعهم الفرنسيون (٨٤)، يقول المستشرق إ. فون غرونباوم جوستاف: (فضلاً عما أظهره الغرب من إنكار النبوة على ذلك النبي الكريم، كان أدب الغرب في القرون الوسطى تستهويه فكرة «محمد الرب» وهذه الفكرة لم تنبذ تماماً قبل منتصف القرن السابع عشر، عندما كان الكتّاب المسرحيون لا يزالون يمثلون المسلمين أحياناً في صورة من يصلون ويتعبدون لربهم محمد) (٨٥).

هذا الاتجاه العقدي المجرد لا يصلح تماماً لدراسة القرآن الكريم بوصفه نصّاً لغوياً مجرداً، بل لابد من التماس وسائل أخرى متعلقة بأسباب النزول وغيرها من علوم القرآن فضلاً عن الإيمان بإلهيته لتكون أدوات مساعدة في الكشف عن المضامين القرآنية .

هذه أهم الأسس التي انطلق منها معظم المستشرقين الغربيين لفهم النص القرآني، وهي في الحقيقة صدى لأيديولوجياتهم ومذهبهم العقلي والفكري، والملاحظ فيها أن بعضها كان مبنياً على نتائج مسبقة أو على مغالطات لسبب مخالفة الأسس المنهجية لهم، غير أن المنصفين منهم قد تجاوزوا بعض هذه الأسس لأنهم بنوا أفكارهم على مناهج صحيحة تتفق مع الواقع القرآني، وعدم إقحام واقعهم الغربي وجعله المعيار الأول، والنظر الى غيرهم على أنهم تبعاً لثقافتهم وأفكارهم، أو بعين الحقد والكراهية.

دراسات استشرافية / العدد السابع / ربيع ٢٠١٦ م

مصادر دراسة النص القرآني عند المستشرقين:

اهتم العلماء العرب والمسلمون كثيراً بالقرآن الكريم وعملوا جهدهم لفهم مضامينه وأحكامه لأنه يمثل دستور حياة المسلمين التي ينبغي أن لا تتوقف يوماً، فكان محور أبحاثهم ودراساتهم، ففصلوا فيه وفرّعوا من العلوم خدمة له .

لقد آمن المسلمون جميعاً أنّ في القرآن نجاتهم من كلّ زيغ وانحراف عن جادة الصواب، حتى أصبحوا رداءً له قصد حمايته ووقايته من أذى الحاقدين والأقلام المأجورة التي تشوّه الحقائق بسم مدادها وحقدتها .

لذلك نشط العلماء المسلمون في خدمة القرآن العظيم أيما نشاط تأليفياً وبحثاً وحفظاً، فألفوا التفاسير وفصلوا في علومه ودرسوه لفظة لفظة، وكلمة كلمة، لغة ونحواً وبلاغة، فكان من علومه المجمل والمفصل، والمطلق والمقيّد، والعام والخاص، والناسخ والمنسوخ، وعلم القراءات وأسباب النزول وغيرها مما عجت به كتب علوم القرآن كالبرهان للزركشي، والإتقان للسيوطي، فضلاً عن كتب التفسير، ومعاني القرآن على مرّ العصور والازمان، إذ تتجدد التفاسير مع تجدد الأيام والليالي، فنجد في كل حقبة زمنية طرازاً خاصاً من التفاسير تختلف عن سابقتها، بفنها ومادتها ومنهجها، مما يلائم العصر الذي أُلّف فيه ما كان هذا العمل الكبير إلا ليوازي ما عليه القرآن من الأهمية الكبرى في حياة المسلمين بوصفه كتاباً منزلاً من ربّ الأرباب، وربّما يسأل سائل ويقول: لماذا هذه الكثرة من التفاسير للقرآن الكريم، ألا يمكن أن نكتفي بكتب القرون الأولى المفسرة له ؟ لكن عندما تعرف أنّ طبيعة نظم القرآن المستندة إلى الله تعالى، وهو المطلق في كل شيء، قد عملت على إنشاء نسيج من المعاني المطلقة التي تتوافق مع الباري تعالى، وتنسجم معه بقائه عز وجل - لذلك نجد أنّ هذه المعاني لم تتفق عند حدود زمن معيّن، وإنّما هي مستمرة، ولما كان الأمر هكذا، فقد احتاج المجتمع عبر عصور تطوره الى ما يوازي المعرفة المتحصلة لديه، فاكشف أنّ في القرآن



الكريم ما يسدّ حاجته من ذلك، فعكف العلماء عبر الأزمان والعصور التي تلت نزوله على الكشف عن معانيه ومضامينه، لذلك نجد لكل عصر من عصور المجتمع الإسلامي طائفةً من تفاسير تغاير ما عليه من تفاسير وكتب علوم القرآن لدى الأقدمين، تعمل على البحث والتقصي والتنقيب عما ادّخره القرآن من علوم توافق ما توصل إليه العلماء وعموم المجتمعات، وهكذا يكون القرآن مواكباً لحركة العصر ولا يقف عند حدود معيّنة لأنّه نصٌّ متحركٌ وذو ديناميكية متجدّدة في العمق والسطح على السواء، وهذا هو سير ديمومته وبقائه .

هذه الديمومة والبقاء التي يتمتع بها القرآن أقلقت كثيراً من الدوائر الدينية الأخرى غير الإسلامية وكان في خشية كبيرة من غزوا القرآن لمجتمعاتهم وهم في عقر دارهم، منذ نزوله على صدر النبي ﷺ وحتى عصور التقدّم والتكنولوجيا والاتصالات السريعة، لذلك عملوا على إيقاف هذا التقدّم عبر الحروب والقتال المتمثلة بالحروب الصليبية، ومرة عبّر العلوم عندما فشلوا في حروبهم .

قاد هذه المعارك الأخيرة مجاميع من رجال الدين في الكنيسة والمستشرقون، عبر وسائل عدة من حملات التبشير والتنصير أو الاستعمار أو المخابرات أو الغزو الثقافي، كما في الحملة الفرنسية على مصر عام ١٧٩٨ م، أو غيرها من الطرق والأساليب التي يخرعونها بين الفينة والأخرى .

لقد صبّ المستشرقون والباحثون الأوروبيون جُلَّ جهدهم على دراسة القرآن الكريم وما يتعلّق به كعلوم القرآن والتفاسير فضلاً عن دراسة السنة النبوية الشريفة، وقاموا بدراسة هذه المفردات دراسة معمّقة، إذ إنهم لم يتركوا صغيرة ولا كبيرة إلاّ أشبعوها دراسة وبحثاً، بل قاموا بتحريك المسكوت عنه عبر عصور الإسلام، واتخذوا من ذلك وسيلة للولوج الى التراث الإسلامي والعبث فيه من خلال افتراضاتهم وسوء نياتهم، إذ بنوا عليها كثيراً من النتائج التي تشوّه صورة الإسلام والقرآن الكريم.

استعان المستشرقون بمجموعة من المصادر لدراسته لتبصرهم به، ولعلّ من أهمها ما كانت مدار بحث ودراسة علماء المسلمين للقرآن على مدى عصور التحضّر الإسلامي فدرسوا القرآن تفسيراً ومعنى، بعد ترجمة هذه المفردات، وكذلك درسوا ما يتعلّق به من الخارج عبر الروايات والسنة النبوية الشريفة فضلاً عن الشعر الجاهلي واللغة العربية لما لها من أثر في تبيان مضامين القرآن ومعانيه، ولعلّ أهم مصادر النص القرآني لديهم ما يأتي: -

أولاً - ترجمة القرآن الكريم:

إنّ ما قام به المستشرقون الاوائل والمعاصرون من ترجمة للقرآن الكريم، يُعدُّ أول مبادرة لاتصالهم بالفكر الإسلامي عموماً، والقرآن خصوصاً بوصفه سبيلاً للمعرفة والاطلاع على ثراء هذا الفكر، فقط نشطوا في هذا الجانب كثيراً، وإن كان في بادئ الأمر يُعدُّ هذا العمل من الأعمال الخطرة على الفكر الكنسي في أوروبا، لذا نجد أن أقدم ترجمة هي التي سعى لها الأب بطرس المبعجل عام ١١٤١ م، وهو رئيس دير كلوني بجنوب فرنسا، كانت عملاً يحيط به مجموعة من المخاطر على الكنيسة في بادئ الأمر، لذا عملوا على إخفائها مدّة من الزمن، ولم تظهر إلا بعد قرون، ثم ظهرت ترجمات عدّة للقرآن الكريم بترجمة لفظية أو معنوية، لتكون لهم رافداً مهماً في فهم معاني القرآن الكريم، وإن كان يشوبها كثيرٌ من الدس والطعن وعدم إيضاح المعاني والمضامين، فضلاً عن قطع كثير من الجمل والمقاطع من الآيات والسور القرآنية، سواء أكان لك بقصد أم بغير قصد .

إنّ الترجمة اللفظية (تُعنى بوضع لفظٍ بلغه ما مكان لفظٍ من القرآن، بغض النظر عن المعاني الأخرى في اللفظ القرآني، ممّا يحتمله في وجوهه المتعددة) (٨٦)، غير أنّ هذا النوع من الترجمة سوف يُفقد النصّ البليغ خاصة كثيراً من مزاياه البلاغية، وخاصة في القرآن، إذ إنّ فنون المجاز والاستعارة والكتابة والتشبيه والبديع وغيرها

من الفنون البلاغية، تعجز معها الترجمة اللفظية في بيان الدلالات التي تُوحى بها هذه الفنون في النص القرآني، لذا سيكون هذا النوع من الترجمة قاصراً عن إدراك ما يتوخاها النص المبارك، إذ إنَّ (من المستحيل تأدية المعاني المستوحاة من كلمات القرآن الموجزة في الترجمة اللفظية) (٨٧).

في حين أن ترجمة معاني القرآن ربّما تكون أفضل من سابقها لأنّها (عبارة عن تفسير موجز للقرآن الكريم بسبيل إعطاء معاينة في لغة ما بحيث يحافظ فيه على أصل المعنى، ويعتمد على ثقافة المترجم وسعة استيعابه واستقصائه، فهي تُعنى بمدلول الآيات القرآنية دون النظر بموافقة الألفاظ حرفياً للمعنى المراد بل العكس هو الصحيح) (٨٨).

إنَّ الاختلاف والتنوع في الترجمة فضلاً عن المترجم، كان له أثره الكبير في تنوع المُنتج المُترجم، بين البعد والقرب من معاني النص، أو بين السلب والإيجاب، فضلاً عن إرادة الجهة التي تسعى للترجمة وموقفها من النص الذي يُراد له الترجمة.

أمّا بالنسبة للنص القرآني فإنَّ من الصعوبة الوصول الى كنهه مضامينه ومعانيه المطلقة التي تسير كل العصور، فأين هو المترجم الذي يمكنه أن يضع نصّاً آخر فيه هذه الامكانيات العالية والإنسان ليس بقادرٍ على ملاحظة المطلق، وهو المجهول على النقص والحيرة؟!!

ترجمة القرآن الكريم عمل - في كل الأحيان - يجانبه النقص والقصور وذلك للأسباب الآتية: -

١- إن معاني القرآن مطلقة، فهي غير محدّدة بحدود الزمن لأنها من وضع الخالق المطلق (عز وجل).

٢- فنون البلاغة من المجاز والكتابة والاستعارة والتمثيل والبديع، وغيرها من الفنون الأخرى، تكون مانعاً أمام المترجم من أداء حق النص المترجم في معانيه ومضامينه.

٣- المعاني المستوحاة من ألفاظ القرآن التي تكفل بها السياق وطريقة النظم للكلمات وطريقة الاستعمال وغيرها مما يعجز المترجم من الإتيان بمثل النص الأصلي.

٤- المعاني الثانوية، أو ما تُسمى بمعنى المعنى الذي يلزم أغلب العبارات، هي الأخرى تشكل أمام المترجم حاجزاً يصعب اجتيازه للوصول الى المعاني التي يكتنزها النص.

٥- اشعاعات المعنى المرتبطة بالتأويل، إذ إنَّ هناك معنىً ظاهراً وآخر لا يمكن معرفته إلا بالتأويل، في حين أنَّ الترجمة غير قادرة على استيعابها.

٦- تفاوت قدرة المترجم في معرفة اللغتين، يخلط عليه فيقصر في معرفة الدلالة إما في النص الأصل أو الترجمة للغة الأخرى أو بالعكس.

٧- فضلاً عن الشك في أمانة كثير من المترجمين الذين يتبعون مؤسساتهم القائمة على الطعن بالقرآن.

هذه الأمور تجعلنا نقف بحذر أمام كل الترجمات للقرآن الكريم، وخاصة ما ترجمه المستشرقون، لما في عملهم من مقاصد ربما كان أكثرها مما يسيء للنص المبارك أو للإسلام عامة.

فضلاً عن ذلك إنَّ ما يُترجم من الكتاب العزيز، ربّما يكون قريباً من معانيه، إلا أنَّ هذه المعاني المترجمة ستكون حبيسة عصرها ولا تتعداها، وذلك - كما علمنا من قبل - أنَّ معاني القرآن متجدّدة عبر العصور ففي كل عصر نجد معاني جديدة، وها هي التفاسير من القرون الأولى والى يومنا تعجّ بالأفكار والمعاني والمضامين عبر كل العصور، وهي دليل على عدم إمكان ترجمة القرآن بلغة أخرى، إذ إنَّ مثل هذه الترجمة ستطبع القرآن المترجم بعلوم ذلك العصر وفنونه، وجعله جامداً ومحصوراً بحدوده وغير متطور في مفاهيمه ومعانيه ودلالاته، وهذا ممّا لا يتفق مع المضامين الكبرى في النص المبارك الذي عجز بلغاء العرب وفصحائهم عن الإتيان بمثله، أي إنَّ الترجمة

ستفقد الإعجاز، وهذا مما لا يتوافق مضموناً مع قوله سبحانه ﴿قُلْ لئن اجتمعت
 الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض
 ظهيراً﴾^(٨٩)، لهذا (لا يمكن إنكار الحقيقة التي تقول: إنَّ القرآن إذا تُرجمَ لن يكون
 قرآناً، مثلما أن ترجمة الروايات ستظل دائماً ترجمة وليست أصلاً، ولكن في حال القرآن،
 هناك أيضاً الجانب المقدس للموضوع، فكيف يمكننا ترجمة كتاب تُعد كل كلمة فيه
 معجزة؟)^(٩٠)، لذلك على المترجم أن يكون حذراً في ترجمة القرآن، لأنه لا يستطيع
 أن يوفيه حقه، وهو في كل ذلك يجانبه النقص، ولذلك (كان البروفيسور أ. ج. آربري
 المولود «١٩٠٥ م» دقيقاً حينما اعتبر ترجمته للقرآن تفسيراً لفظياً فساها: القرآن
 مفسراً، وقد طُبِع في نيويورك «١٩٥٥ م» ولندن «١٩٥٩ م»^(٩١)، علماً أن وضع
 لفظة محل لفظة أخرى يغيّر المعنى تماماً وهذا ما حذّر منه القدماء.

لهذا ولغيره نجد من العلماء العرب والمسلمين قد نشط كثيراً في الحد من ترجمة
 القرآن، أو الحذر منه، ودعوا الى ضرورة تعلّم العربية وقراءة النص المقدّس بها لأجل
 فهمه و مدارسته بدلاً من نقل معانيه، ثم إنَّ العرب الأوائل الذين حملوا القرآن معهم
 في فتوحاتهم الإسلامية لم يُشعروا في دعوتهم الأقوامَ غيرَ العربية إلى الإسلام بالحاجة
 الى نقل معاني القرآن الى اللغات الأجنبية، وربّما كان عدم نقلها الى غير العربية - وهم
 في تلك العزة والسلطان - من أسباب إقبال غير العرب على معرفة لسان العرب^(٩٢)،
 وقد صدرت دراسات تحرّم ترجمة القرآن الكريم، وعزاها القدماء والمحدثون إلى
 أسبابها^(٩٣) ومن هذه الدراسات :-

- ١- ترجمة القرآن وما فيها من المفسد ومنافاة الإسلام، للشيخ محمد رشيد
 رضا .
- ٢- الفرقان النيران في بعض المباحث المتعلقة بالقرآن، للأستاذ محمد سعيد
 الباني .

٣- القول السديد في حكم ترجمة القرآن المجيد، للشيخ محمد مصطفى الشاطر .

٤- ترجمة القرآن الكريم وأحكامها، للشيخ محمد مصطفى المراغي، نشرته مجلة الأزهر في السنة السابعة - ١٣٥٥ هـ .

٥- ترجمة القرآن الكريم ونصوص العلماء فيها، للشيخ محمد شلتوت .

هناك دراسات وبحوث أخرى ضمّتها بعض الكتب والمؤلفات التي اهتمت بالقرآن ودراسات المستشرقين خاصة، لأنّ هؤلاء كانت لهم الباع الطويلة في هذا المجال موجهين من قبل مؤسساتهم الاستشراقية أو الكنيسة أو غيرها من المؤسسات الأخرى التي تهتم بترجمة الكتاب العزيز.

بيد أن أكثر هؤلاء المستشرقين قد أساء الى القرآن في الترجمة، ومنهم من كان مُنصفاً، ولعلّ من أساء اليه كان لأغراض مؤسساتية أو دينية حاكمة على تصرفهم، لذلك حاولوا تقديم القرآن للقارئ الغربي على غير حقيقته قصد التشويه وعمل جدار حاجز بين المتلقّي وفهمه فهماً صحيحاً كي لا يكون موضع قبول لديهم لذلك جاءت ترجماتهم للقرآن يشوبها كثير من التشويه والنقص فضلاً عن الدس فيه ما ليس منه بقصد الطعن، مع علمنا أنّ اللغات غير العربية قد عجزت عن مجازاة لغة العرب في إحكام الدلالة والإشارة إليها والتمكن منها^(٩٤)، ولعلّ هذا من أهم الأسباب التي أدّت الى عدم فهم النص المبارك، فضلاً عن إعمال أغراضهم الخبيثة في ترجمة النص، وخاصة المتعصبون منهم إزاء الإسلام من اليهود والنصارى الذين أعمى الحقد بصائرهم عن رؤية القرآن حتى رأوه بعين عوراء، فضلاً عن رغبتهم في التعتيم على معانيه ودلالاته عندما يقدّموه الى القارئ الغربي، وإمعاناً في جهلهم نراهم يصدرون أحكاماً على القرآن لينسبوا الضعف الى العربية، فضلاً عن عدم وجود ضوابط صارمة للترجمة، بحجة التزامهم بحرية الترجمة كي تأتي موافقةً لأهوائهم من حيث التصرف

بالنصوص على طريقة التقديم والتأخير، واختيار لفظ معيّن مع وجود خيارات أخرى ربما تكون هي الأصلح من غيرها .

ومن توجّهات المستشرقين في ترجمة القرآن أيضاً، أنهم شككوا في وجود الإعراب للقرآن، منهم فوللر و باول كاله، وكذلك عملوا على الدفع بالترجمات المضلّلة و إعادة نشرها وطباعتها مرات عديدة، حتى بدا القرآن من خلالها كأنّه من عمل الإنسان وليس موحى به من الله تعالى على نبيه محمد ﷺ، فضلاً عن نسبته الى كتب اليهود و النصارى، فقاموا بوضع مقدمات لترجماتهم بوصفها مداخل له تحوي على تشهير به.

لعلّ من أهم سمات الترجمة عند المستشرقين (٩٥):

- ١ - الخطأ في معاني الألفاظ، أو طمس دلالتها .
 - ٢ - قطع بعض النصوص من الآية الواحدة ممّا يخلّ بالمعنى الكلي لها .
 - ٣ - استعمال المعاني المباشرة للألفاظ وهدر الدلالات المجازية والسياقية .
 - ٤ - الخطأ في أرقام الآيات القرآنية .
 - ٥ - في بعض الأحيان توجد للكلمة العربية الواحدة ألفاظ عدّة في اللغة الثانية، غير أن المترجم يستعمل منها ما يُوافق لا ما يُوافق السياق .
 - ٦ - غالباً ما تكون الترجمة غير مسبوكة بشكل جيد ولا تُوافق النص القرآني .
 - ٧ - هناك من الترجمات لم تترجم القرآن باللغة العربية الأم مباشرة وإنّما كانت من اللغات الأخرى، وهذا المنهج أصبح شائعاً في القرن الثامن عشر الميلادي .
- وقد اورد عبدالجبار ناجي ترجمات لبعض الألفاظ من الآيات القرآنية أنموذجاً لإثنين من المستشرقين هما: ترجمة رود ويل التي طبعت عام ١٨٤٠ م، ثم أعيد طباعتها عام ١٨٦١ م، ثم في العامين ١٨٧٦ م و ١٩٠٩ م والأخرى للمستشرق بالمر التي

طبعت أولاً عام ١٨٨٠، ثم في العام ١٩٠٠ م، واستمرت طباعة هاتين الترجمتين حتى عام ١٩٦٣ و ١٩٦٥ م على التوالي، بالرغم من أن هاتين الترجمتين - بحسب قوله - لم تكونا الأكثر دقة إلا أنّهما بقيتا تحتفظان بأهميتهما نسبة إلى ما سبقها من ترجمات جورج سيل وترجمة أولمان (٩٦).

لذلك جاءت أغلب الترجمات للقرآن غير موفية له حقه، فاتّهمه بعض المستشرقين بأنه يفتقر إلى البنية والانسجام والترابط الداخلي، ويعزو المستشرق كولن تيرنر في معرض ردّه على كارليل هذا التوجه ضد المستشرقين إلى أنّهم أخذوا القرآن من الترجمة، ممّا أوقعهم في الوهم فيقول: (فإنّ هؤلاء النقاد ما هم إلا مجموعة من الأفراد الذين حاولوا قراءة ترجمة القرآن، ولهذا علينا التعامل بحذر شديد مع أي ادّعاء أو اتهام للقرآن مبني على الترجمة الانكليزية، أو في الحقيقة الترجمة إلى أيّ لغة غير اللغة العربية الأصلية) (٩٧).

إذن كان رافد الترجمة بوصفه مرجعاً لفهم القرآن لدى المستشرقين رافداً تعوزه الدقة في إيصال المعاني الصحيحة، وقد حدّر منها القرآن والباحثين من العرب والمسلمين فضلاً عن بغض المصنفين من المستشرقين .

ثانياً / الشعر الجاهلي:

اهتم المستشرقون بالشعر الجاهلي ودرسوه دراسة معمّقة، ذلك لعلاقته بالقرآن من حيث اللغة، واهتمام العلماء العرب والمسلمين به بوصفه مفسراً لكثير من الألفاظ والعبارات القرآنية، فضلاً عن تسجيله لوقائع العرب ومآثرهم وحروبهم التي تثير كثيراً مما أظلم على المستشرقين في فهم طبيعة الحياة العربية، إذ إنّ الشاعر الجاهلي قد صوّر الحياة البدوية في شعره، فلم يترك شاردة ولا واردة إلا ذكرها، لذا فإننا نستطيع أن نبيّن بعض صور الاتجاه الديني والمعرفي والثقافي وغيرها من خلال الشعر الجاهلي، فهو صورة واضحة المعالم عن كل ذلك .

من اهتمام العلماء به أن جعلوه وسيلة لبيان ما غمض من معاني بعض الألفاظ و الكلمات في القرآن الكريم، منهم عبدالله بن عباس رضي الله عنه، فكان إذا سُئِلَ عن معنى كلمة في كتاب الله تعالى أوضح معناها بيت شعر من شعر الجاهلية، وقد دوّن علماء القرآن مجموعة سؤالات نافع بن الازرق لعبدالله بن عباس، وأرجعوا الشواهد الشعرية فيه الى قائلها ومصادرهما، ولأهمية الشعر الجاهلي، يقول ابن سلام الجمحي (ت ٢٣١هـ): (وكان الشعر في الجاهلية عند العرب ديوان علمهم ومنتهى حكمهم، به يأخذون، وإليه يصيرون) ^(٩٨)، وكان عبدالله بن عباس يقول فيه مقولته الخالدة: (إذا تعاجم شيء من القرآن فانظروا في الشعر، فإن الشعر عربي) ^(٩٩)، لذلك فإنه يُعدّ أوّل من فسّر القرآن الكريم باللغة، لما في الشعر من أهمية بالغة في إيضاح المعاني، بل إنه يرجع في تفسيره الى الأصول اللغوية، ولا سيما أنّ الشعر العربي قد وصل الى قمة مستواه ورفعته في ذلك العصر، لذا فهو الأصل الذي يُرجع إليه في فهم أي نصّ لغوي متأخر عنه، وخاصة القرآن الكريم بوصفه معاصراً له بعض الشيء أو قريباً منه زمنياً ولغةً، فالاستشهاد بالشعر الجاهلي في هذه الحالة يُعدّ حالة صحيحة عمّا إذا ما ابتعدنا كثيراً عنه، لأنّ اللغة سوف تنمو وتتطور وتتغير بعض دلالات ألفاظها عبر الزمن .

لقد بهر القرآن الكريم عقول العرب وخاصة منهم الشعراء، فهم رواد الكلمة و صنّاع البيان، حتى عجزوا عن مجاراته ومضاواته، فانفلّ عقدهم وبارت بضاعتهم واستسلموا له، فهذا الشاعر ليبيد بن ربيعة العامري، الذي يُعدّ من فحول شعراء الجاهلية وفرسانهم، عندما أدرك الإسلام قدّم على رسول الله صلى الله عليه وآله في وفد من بني كلاب وأسلم ولم يقل في الإسلام شيئاً من الشعر ^(١٠٠) لانبهاره بنظم القرآن ولغته ونسجه، وقد أصابه العي عن نظم الشعر إزاء القرآن الكريم، (وقال له عمر بن الخطاب، أنشدني من شعرك فقرأ سورة البقرة، وقال: ما كنت لأقول الشعر بعد إذ علّمني الله سورة البقرة وآل عمران) ^(١٠١) تمسكاً بالقرآن الكريم، وهو الأعلم بلغة

العرب وفصاحتها وأسرار قوتها، فبهت الشعر إزاء القرآن لما فيه من عظمة النظم وجودة الاستعمال وحسن السبك .

ولا أبعد من ذلك، إذ نرى أبا بكر الباقلائي (ت ٤٠٣ هـ) في كتابه «إعجاز القرآن» يقف عند الشاعر الجاهلي امرئ القيس الذي عدّ من أوائل الشعراء الجاهليين فيصف شعره بقوله: (وأنت لا تشك بجودة شعر «امرئ القيس» ولا ترتاب في براعته، ولا تتوقف في فصاحته، وتعلم أنّه قد أبدع في طرق الشعر أموراً اتبع فيها من ذكر الديار والوقوف عليها، الى ما يصل بذلك من البديع الذي أبدعه والتشبيه الذي أحدثه والمليح الذي تجد في شعره والتصرف الكثير الذي تصادفه في قوله) (١٠٢)، فهو أعلى الشعراء شأنًا وأولهم بادرةً وأجملهم صورةً، وقد سبق الشعراء في كثير من فنون الشعر، فضلاً عن أنه لم يتكسّب بالشعر، فزاد ذلك من مائه ورويقه وجماله، لكن الباقلائي عندما يأتي لنظم القرآن يصفه متميّزاً بقوله: (ونظم القرآن «جنس متميّز، وأسلوبٌ متخصّص، فإذا شئت أن تعرف عظم شأنه فتأمل ما نقوله في هذا الفصل لامرئ القيس في أجود أشعاره وما تبيّن من عواره على التفصيل) (١٠٣)، ثمّ يدرس معلقته المشهورة (١٠٤) التي مطلعها (١٠٥):

قفنا نبك من ذكرى حبيبٍ ومنزلٍ بسقط اللوى بين الدخولِ فحومل
فتوضح فالمقراة لم يعفُ رسمها لما نسجتها من جنوبٍ وشمألٍ

فيحلّلها وينتقدها بيتاً بيتاً و يبيّن عيوبها وما أصابها من ضعف ووهن، مع ما عليها من شهرةٍ وتقدمٍ وأوليةٍ في الشعر الجاهلي خاصة، والشعر العربي عامة، وهو إذ يفعل ذلك لا لأجل المقارنة مع نظم القرآن، إذ إنّ البعد بينهما كالبعد بين الارض والسماء، ولكن ليوجّه الأنظار الى أن الشعر الجاهلي لا يمكنه أن يتجاوز نظم القرآن الكريم، لأنّه آدمي النشأة والتأليف، والقرآن إلهي وإن كان بلغة واحدة، غير أن القرآن أعجز بلغاء العرب بنظمه وطريقة استعمال كلماته وألفاظه فتحدهم أن يأتوا

بسورة من مثله فقال: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ
وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (١٠٦).

إذن كان يذكر القرآن ونظمه لا على وجه المقارنة، بل لإيضاح الفرق بينهما،
فيقول: (فأما نهج القرآن ونظمه، وتأليفه ووصفه فإنّ العقول تنبّه في جهته وتُحار في
بحره وتضلّ دون وصفه ونحن نذكر لك في تفصيل هذا ما تستدلُّ به على الغرض
وتستولي به على الأمد وتصلُّ به الى المقصد وتتصوّر إعجازه كما تتصوّر الشمس،
وتتيقن تناهي بلاغته كما تتيقن الفجر، وأقرب عليك الغامض وأسهل لك
العسير) (١٠٧).

هكذا كان ينظر العرب والمسلمون الى القرآن الكريم والشعر الجاهلي وقد
رصدوا ما كان بينهما من بون شاسع لا يمكن بأي حال أن يسدّه الشعر الجاهلي كي
يلحق بالقرآن الكريم، أمّا المستشرقون فقد اختلفوا في الشعر الجاهلي بين منكر له
بوصفه منحولاً، و بين مؤيّد له، وهم في كلا الحالتين يعدّونه مصدراً مهماً في فهم
النص القرآني ووسيلة لا يمكن الفرار منها في معرفة دلالات ألفاظه ومعاني كلماته،
فالمستشرق البريطاني اليهودي ديفيد صموئيل مرجليوث، قد أعلن موقفه في
التشكيك بالشعر الجاهلي وكل الشعر الإسلامي قبل العصر الأموي من خلال الأمور
الآتية (١٠٨): .

١- العلاقة بين النقوش والأشعار .

٢- العلاقة بين القرآن والأشعار.

٣- الثقة بالرواة .

٤- مضمون الشعر الجاهلي (محتوى القصائد الجاهلية) .

وينتهي مرجليوث الى نتيجة مفادها من قوله: (والبيّنة التي أمامنا فيما يتصل

بالمسألة الرئيسية تبدو كافية لاعتبار كل الشعر الجاهلي مشكوكاً فيه، وربّما كل الشعر

السابق على العصر الأموي والممالك السابقة على الإسلام والمعروفة لنا من النقوش كانت عالية الحضارة، لا يبدو أنه كان فيها شعر الذي ينسب إليه الرواة والأخباريون المسلمون^(١٠٩)، وهذا الرأي فيه جرأة وتطرف منه إزاء التراث الشعري العربي قبل الإسلام ويدّعي أنه يتعارض مع القرآن وتقريراته حتى دفعه ذلك الى إمكان الاقرار بوجوده^(١١٠).

وكذلك نولدكه يذهب الى هذا المذهب، إلاّ أنّه كان أقلّ حدّة من مرجليوث، ويعزو نولدكه أنّ ما ذهب إليه يعود إلى وجود ألفاظٍ إسلامية في قصائد الشعراء الجاهليين، يذكرون فيها آهتهم، وعندما أراد المسلمون أن يتجنبوا هذه الصدمة التي تحدثها مثل هذه الأقوال الوثنية، حذفوا آياتاً ومقاطعاً بأكملها، ويعزو أيضاً الى أنّ شعراء إسلاميين متأخرين وضعوا قصائدهم على لسان شعراء جاهليين لينالوا الخطوة، فانتحلت قصائد كاملة أو آياتاً كاملة^(١١١).

لقد عارض هذه الاتجاه مجموعة من المستشرقين وعدّوا الشعر الجاهلي وثيقة مهمة في معرفة أحوال العرب قبل الإسلام منهم المستشرق البريطاني جيمس شارل ليال الذي رفض ادعاء مرجليوث بأن الشعر الجاهلي يتضمن ألفاظاً إسلامية، وعدّ الأبيات الشعرية التي وردت فيها كلمات قرآنية أبيات شعرٍ إسلامي، فهو يقول في ملاحظاته على شعر الشاعر (عمرو بن قميئة) بأنه يجب فحص موضع البيت من القصيدة ليُعلم صلتها بأقوال الشاعر المنسوب إليه، وأكد على ضرورة أن تُدقّق المواضع التي ذكرها مرجليوث و يفندها^(١١٢)، فضلاً عن ذلك كان يرى أن رواية الشعر العربي لم تنقطع، وأنّ الشعراء الرواة لا زالوا على قيد الحياة ينظمون الشعر ويروونه، وقال: (ولا يمكننا أن نعرضنا لدراستنا لهؤلاء الشعراء مشكلة الوضع والنحل لأنّ رواتهم قد دأبوا على كتابة القصائد التي تُلقى عليهم لنشرها وتخليدها، أمّا الشعر الجاهلي فربما حاكاه حماد وخلف، ولكن هذه الحقيقة نفسها، المحاكاة، تدل على وجود أصل يُحاكي، أما أن نذيع أنّ ما بين أيدينا لا يعدو أن يكون الصورة

المحكىة وأنه لم يبقَ شيء من الأصل نفسه فذلك أمرٌ لا يقرّه الفهم السليم على ضوء هذه الظروف) (١١٣).

وفي مقال آخر له يعرض لنا مفصلاً صحة الشعر الجاهلي ذلك في مقدمته لديوان عبيد بن الأبرص إذ أكد أنّ الشعر الجاهلي صحيح في جملته وليس منحولاً، ويعزوه الى أن شعر القرن الأول الهجري يتضمن وجوده الشعر الجاهلي ويفترض سبقه إليه، إذ استمر شعراء القرن الأول المشهورون كالفرزدق وجرير والأخطل وذو الرمة يتبعون تقاليد الشعر الجاهلي من غير أن تكون بينهم فجوة، فضلاً عن ذلك أنّ الشعر القديم - بحسب ما يرى - كان مليئاً بألفاظ غريبة على العلماء الذين كانوا أول من عرض هذا الشعر على محك النقد، فقد كانت تنتمي الى مرحلة لغوية أقدم من عصرهم، وكانت غير مستعملة في الزمن الذي كُتبت فيه القصائد وجمعت فيه الدواوين (١١٤).

ثم إنَّ المستشرق أجناس كولدزهيير هو الآخر لم يشر في مقدمته لديوان الحطيئة الى الانتحال في الشعر الجاهلي، وعدّ في دراسته أن الحطيئة كان من الشعراء عاشوا في العصرين الجاهلي والإسلامي، بل إنَّ أشعاره في الجاهلية كانت أرفع منها في الإسلام، فكان راوية لزهير بن أبي سلمى، وكعب بن زهير (١١٥) وهذا ما يؤكد إجابة بعدم انتحال الشعر الجاهلي .

أمّا المستشرق برونش فإنّه يرى صلاحية الأخذ والاستشهاد بالشعر الجاهلي بوصفه شعراً معاصراً لنزول القرآن الكريم وأنّ لغته الأقرب الى لغة القرآن، فيما أنّ لغة الشعر الأموي ربما تكون الأبعد، ولهذا فضل علماء العربية الاستشهاد بالشعر الجاهلي دون الشعر الاموي (١١٦).

فيما تحدّث جورجيو ليفي دلأفيديا في مقالته «بلاد العرب قبل الإسلام» عن قيمة المصادر التاريخية لهذه الفترة، وعرض في حديثه للشعر الجاهلي بوصفه مصدراً

من هذه المصادر، مع قلّة ما يُعرف منه، وإنّ هذه القلّة تكون مجالاً للفروض الظنية، وأنّ أغلب هذه المصادر أدبية وهي غزيرة وافية، وربما تكون أقرب ممّا ينبغي، وأنّ أكثر المصادر العربية هي أخباراً جمعها علماء العصور الإسلامية وربّوها، ويرى أنّ ما ذهب إليه مرجليوث من التشكيك بالشعر الجاهلي مبالغ فيه، حتى لو كانت بعض قصائده موضوعة، لكن بلا ريب أنّ مجموع الرواية الشعرية في جملتها صحيحة أصلية (١١٧).

لعلّ ما ذهب إليه مرجليوث في مقالة «نشأة الشعر الجاهلي» كان أبعد من الشعر الجاهلي نفسه، فمقولة الوضع والانتحال التي ادّعاها كانت تهدف الى هدم كيان اللغة العربية، وذلك أنّ علماء اللغة والنحو العربي قد شيّدوا بنيانهم العلمي في حفظ قواعد العربية و أسسها على الشاهد النحوي واللغوي وقد اتخذوا من الشعر الجاهلي أساساً اعتمدوا عليه في كلّ ذلك، فمقولة الانتحال تعني إلغاء ما كان من شاهد نحوي أو لغوي، والنتيجة تؤول الى هدم صرح العربية بسقوط الشاهد الذي يُعدُّ الأصل الذي تقوم عليه اللغة.

ولما كان القرآن الكريم يتحدّى العرب باللغة، وأنّ لغة القرآن بنظمها وطريقة استعمال مفرداتها فيه، كانت هي السبب الرئيس في التحديّ والإعجاز، فعندما أُسقط الشاهد الشعري فقد أُفرغ القرآن من محتواه الذي يتحدّى به - وهو اللغة -، ومن هذا يتبيّن أنّ مرجليوث عندما أراد أن يطعن بالقرآن الكريم لم يسلك سلوكاً مباشراً للطعن به، وإنّما اتخذ طريقاً آخر عبّر اللغة العربية من خلال الطعن بالشعر الجاهلي والقول بعدم وجوده، وأنّ ما وُجد - بزعمه - ويُعرف أنّه شعر جاهلي، هو بالحقيقة شعر إسلامي لبعض الرواة من نحو حماد وخلف، ومُرجعاً هذا الأمر الى بعض النتائج التي توصل اليها الباحثون في النقوش والآثار العربية القديمة، فضلاً عن استشهاده بالقرآن الكريم في بعض آياته التي أخطأ في تفسير أكثرها ممّا آل به الأمر الى نتائج غير صحيحة (١١٨).

فضلاً عن كل ذلك أجد أن ما تعرّض له الشعر الجاهلي من الادعاءات والافتراءات ما كان إلا بسبب من أهميته الكبيرة سواء أكانت تأريخية في معرفة حياة العرب وعاداتهم و حروبهم وغيرها أم كانت تتعلق بتفسير القرآن الكريم أم غيره، ولعلّ اهتمام المستشرقين به من خلال تحقيق دواوين شعراء الجاهلية و كتابة المقدمات العلمية لها دليل على عظيم شأنه وقوة أثره كونه مرجعاً مهماً لهم، فعملوا ما بجهودهم لتشويه هذه الحقيقة. إذ أجد في بعض كتابات المنكرين له أنهم قد اتّبَعُوا منهجاً انتقائياً في اختيار الشاهد أو الرواية بما يتفق مع منهجهم في البحث والدرس، وهذا مما يُنافي المنهج العلمي في البحث عن الحقائق، بل كان الأولى بهم أن يصلوا الى الحقيقة بأدوات علمية سليمة، وبعيداً عن الأهداف المؤسسية التي يعملون بها أو التعصب الديني و الفكري.

دراسات استشرافية / العدد السابع / ربيع ٢٠١٦م

ثالثاً / اللغة العربية:

تمثل اللغة - أي لغة كانت - الصورة المعبرة عن المجتمع الذي يتكلّم بها، فهي حاضرتة والدليل على ثقافته، فكلّما كانت اللغة أكثر انضباطاً من خلال قواعدها و أسسها التي بُنيت عليها، فضلاً عن تأريخ نشأتها، كانت أكثر تعبيراً عن مجتمعها وأكبر أثراً في مسيرته عبّر التأريخ فنجد لغات الأمم البدائية بسيطة في تركيبها وقواعدها ومفرداتها لأن المجتمع البدائي مجتمع بسيط لا يحتاج الى كثير من المفردات أو الضبط القواعدي للتواصل مع الآخرين، لكن نجد في المقابل أنّ المجتمعات المتطورة تحتاج الى لغة متطورة كي تنفذ الى كل مفاصل التطور والتقدم الفكري للأمة حتى تتجاوز اللغة حدود الواقع الملموس الى واقع غيبي ووجداني لتعبّر عن فكر الأمة المتطور خارج حدود الواقع الملموس.

عندما هبط الوحي على النبي محمد ﷺ في مكة نقل أمة العرب من الواقع المادي الذي يعيشه العربي في أرض الجزيرة بمفرداتها المعروفة في التجارة والغزو

وغيرها الى عالم آخر خارج حدود العقل العربي آنذاك .

هذا الأمر أخذ يوسّع مدارك اللغة وينقلها من الواقع المادي الى واقعٍ غيبي لم يكن أغلب العرب قد عهدوا مثله، لذا فقد أُصيبوا بصدمةٍ لغويةٍ انبهر بها فصحاؤهم وكبارهم أيّ انبهار حتى إذا سمع سامعهم كلام الله يتلوه محمد ﷺ في قوله سبحانه ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾^(١١٩) على مسامع قريش وسط الكعبة قال: (فوالله ما فيكم رجل أعلم بالأشعار مني، ولا أعلم برجزه ولا بقصيده مني ولا بأشعار الجن، والله ما يشبه الذي يقول شيئاً من هذا، ووالله إنّ لقوله يقول «لحلاوة» وأن عليه لطلاوة، وأنه لثمر أعلاه، مغدق أسفله، وأنه ليعلو وما يُعلَى، وأنه ليحطم ما تحته)^(١٢٠)، انبهاراً منه باللغة التي اتسعت لكل الأفكار ودهمت كل العقول وأسكتت كل الأفواه، وهم العرب الفصحاء الذين كان البيان شغلهم والشعر صنيعهم والبلاغة أداتهم.

لكن أيّ شعر هذا الذي باهوا به الأمم! ذلك الذي توغّل في أعماق نفوس العرب وتأريخهم نشأةً وتكويناً، فلم يُعرفوا آنذاك إلاّ به، لكن القرآن قد ارتقى باللغة الى أبعد من حدود لغة الشعر الجاهلي، فأبى أن يكون أسلوبه كأسلوب السجع الذي تعارف عليه العرب قبل البعثة النبوية ولا ككلام الكهان وهرطقات المتنبيين التي لا تتجاوز لغتهم أبعد من مدى خرافاتهم، لكن قدرة المستعمل هي التي تحدّد مديات اللغة وحدودها، والعربية لغة وفرة وكثرة، يقول بروكلمان: (تمتاز هذه اللغة الشعرية بالوفرة الهائلة في الصيغ كما تدل بوحدة طريقتها في تكوين الجملة على درجة من التطور أعلى منها في اللغات السامية الأخرى، هذا الى أنّ مفرداتها تفوق الحصر لأنها التهمت كل اللهجات المختلفة المحيطة بها)^(١٢١) .

علاوة على ذلك فقد امتازت لغة القرآن بأنّها اللغة المشتركة التي يتفاهم بها كل شعراء الجاهلية وفصحاؤهم وقد ورثوها عن لغة قريش في مكة التي تطوّرت بفعل

تفاعلها مع لغات القبائل الأخرى من خلال أسواق العرب ومنتدياتهم، فكانت لغة الأدب والشعر.

كان اهتمام المستشرقين بها لأنها تمثل اللغة التي ارتفعت في أدائها على اللغات الأخرى والمذمومة منها حتى قيل فيها: (وكانت قريش مع فصاحتها وحسن لغتها ورقة ألسنتها إذا أتتهم الوفود من العرب تخبّروا من كلامهم وأشعارهم أحسن لغاتهم وأصفى كلامهم، فاجتمع ما تخبّروا من تلك اللغات الى نحائزهم وسلاتقهم التي طبعوا عليها فصاروا بذلك أفصح العرب، ألا ترى أنك لا تجد في كلامهم عننة قريش ولا عجرفية قريش ولا كشكشة أسد وكسكسة ربيعة)^(١٢٢)، فسادت على لغات العرب الأخرى ووحدت كلماتها شعراً ونثراً وخطابة^(١٢٣)، إلا أن الشاعر العربي لم يستطع في كل حال أن يتخلص من آثار لغة قبيلته لأنه هو المشدود دوماً لها، لذلك لم يعد ما قاله نولدكه في معرض الطعن على لغة الشعر الجاهلي ذا أهمية، حين يرى أن عدم وجود الاختلاف في لغته مدعاة للقول بالوضع والاتحال فيه^(١٢٤)، فالشاعر الجاهلي لم يتخل عن لغة قبيلته، مع علمنا أن الفروق اللغوية بين لغات القبائل العربية فيما بينها أو مع لغة قريش تكاد تكون فروقاً بسيطة، ويعزو المستشرقون ذلك الى ما كان يقوم به الشعراء الرحالة من الطواف في بلاد العرب ومدنهم فطمسوا الفروق اللغوية في أشعارهم^(١٢٥).

بيد أننا نجد بعض آثار هذه اللغات في القرآن الكريم حتى ألف العلماء كتباً في ذلك وقد وصلنا منها كتابان في اللغات الواردة في القرآن الكريم هما (اللغات في القرآن) لابن حسنون المقرئ (ت ٤٢٩ هـ) بإسناده الى ابن عباس^(١٢٦)، والآخر (لغات القبائل الواردة في القرآن الكريم) لأبي عبيد القاسم بن سلام (١٥٧ - ٢٢٤ هـ)^(١٢٧)، وقد ذُكر كثيرٌ منها في كتب علوم القرآن حتى ذهب المستشرق كولد زيهير الى أن في القرآن كلمات من لغات أجنبية وقد نُسبت تفسيرات لابن عباس ذكر فيها كلمات قرآنية أتت من الدخيل المأخوذ من اللغات الأجنبية^(١٢٨).

ثم أن لغة القرآن الكريم تختلف اختلافاً كبيراً عن لغة الشعراء من حيث الأثر والفكر الذي ينطوي تحت كلماته وألفاظه، يقول المستشرق الألماني يوهان فك: (إنّ لغة القرآن تختلف اختلافاً غير يسير عن لغة الشعراء، فهي تعرض من حيث هي أثر لغوي صورة فذّة لا يدانيها أثر لغوي في العربية على الاطلاق، ففي القرآن لأول مرة في تأريخ اللغة العربي ينكشف الستار عن عالم فكري تحت شعار التوحيد، لا تُعدُّ لغة الكهنة والعرافين الفنية المسجوعة إلّا نموذجاً واهياً له من حيث ظاهر وسائل الأسلوب ومسالك المجاز في اللفظ والدلالة) (١٢٩)، لذلك نجد أن المستشرقين قد أنكبوا على دراستها والبحث فيها وبيان علاقتها مع اللغات السامية الأخرى فوجدوا أن هناك توافقاً معها في بعض الصفات والإمكانات التي تتمتع بها هذه اللغة وأنها ذات تأثير مباشر على اللغات التي تصطدم بها أو تحل معها أو تجاورها، قال بروكلمان: (وقد سادت لغة عرب الشمال عن طريق الفتح الإسلامي في جنوب الجزيرة التي كانت حضارتها المزدهرة قد اختفت قبل ذلك، ولا تزال بعض لهجات جنوبي الجزيرة باقية حتى اليوم في الاقاليم الساحلية النائية) (١٣٠)، غير أنها محدودة الانتشار لا تقوى على مواجهة العربية، مع علمنا أن العربية أصبحت لغة العلم والأدب في بلاد فارس عبر قرون حضارتها (١٣١)، وتقدمها العلمي آنذاك.

فضلاً عن ذلك نجد أن قبائل يهود الجزيرة العربية في عهد النبي محمد ﷺ كانوا يتكلمون بلهجة تختلف عن لغة سكان المدينة العربية الآخرين، فلم تكن مفهومة حتى روي أنّ عبد الله بن عتيق كان يرطن اليهودية إلّا أن شعرهم كان بلغة بدوية وعلى النقيض من ذلك نجد أنّ النصارى العرب لم يتميزوا أصلاً عن الشعراء الوثنيين في الجاهلية، وإلّا لما لقي الأخطل النصراني اعترافاً بأنّه شاعر فصيح معتدّ به (١٣٢).

تنبّه المستشرقون أيضاً الى حالة أخرى كانت ملازمة للقرآن الكريم تمثلت بما استحدثه من ألفاظ قديمة لكنها ظهرت بمعان جديدة توافق ما عليه الحالة الإسلامية

الجديدة التي نفخت فيها من روح الإسلام دلالات تعبر عن بعض الطقوس الإسلامية من نحو الصوم والصلاة والزكاة وغيرها من الألفاظ التي ظهرت بلباس إسلامي يختلف عما سواه، قال المستشرق ألفت: (من المعلوم أن كل الدراسات اللغوية انطلقت من القرآن ومن حديث النبي محمد، الأول يحتوي على قواعد الإيمان، والثاني يتعلّق بالحياة الدينية، يخبر عنها ويشرّع لها)، ثم يتابع ويقول: (ومن المؤكد أن محمداً لم يكتفِ بأن يبلغ أتباعه آراءً جديدة، بل وجد أيضاً ألفاظاً جديدة، أعني أنه أعطى معنىً جديداً لم يكن معروفاً لعبارات معروفة، ومقدار أمثال هذه الألفاظ الإسلامية ليس بالقليل) (١٣٣).

ويرى آخر أن مسألة المجاز بالعربية قد تُوهم بعضهم في شرح لفظة أو عبارة أو آية أو غيرها، وخاصة عندما يأخذ بأصل المعنى لتلك اللفظة أو العبارة ويترك ما هي عليه من قوة المجاز الذي يحيل معنى اللفظة الأصل إلى معنى آخر يختلف عنه، يقول نولدكه: (وكثير من الأخبار التي تُروى لشرح قصيدة من القصائد إنما نشأت بسبب سوء تصوّر لبعض المواضع في القصيدة خصوصاً أخذ المعنى الحرفي للكلمات بدلاً من التعبير المجازي) (١٣٤).

وهكذا أخذت العربية مجالاً واسعاً في دراسات المستشرقين لما لها من أثر كبير في ضبط الدلالة القرآنية ومعرفة خفايا النص القرآني، لأن القرآن الكريم نزل على صدر النبي محمد ﷺ بلسان عربيٍّ مبينٍ لا زيغ فيه ولا أود، ولعلّ عربية القرآن ترشدنا إلى مقدار الإعجاز الذي تحدى به القرآن أساطين اللغة والبلاغة من العرب أبان نزوله، وبقي معجزاً إلى يومنا هذا لا يتحداه متحدٌّ ولا يُدانيه أحد .

إنّ ما تقدّم وغيره يرشدنا إلى أهمية العربية التي اتخذها المستشرقون مصدراً مهماً من مصادر دراسة النص القرآني لما فيها من قوانين تُمسك بتلابيب المعنى لكل لفظة في القرآن حتى أصبحت اللغة المرآة المعبرة عن فحوى النص المبارك والأداة الطيّعة، فتحيله إلى الدلالة بحسب ما أوتي من قدرة في استعمال مفرداتها وتراكيبها .

رابعاً / السنة النبوية والروايات التاريخية:

أخذت السنة النبوية المباركة والروايات التاريخية المصاحبة لها تشكل حيزاً كبيراً من دراسات المستشرقين، فقد عملوا على دراستها والبحث فيها وتقصي أخبارها صغيرها وكبيرها، وبما يتعلق بسيرة الرسول الأعظم محمد ﷺ وأصحابه وزوجاته وشؤون حياته اليومية، فضلاً عن تفسيره وشرحه لآيات القرآن الكريم التي سأل عن معانيها ودلائلها بعض الصحابة، المقيمين في المدينة أو الأعراب الذين جاءوا من الصحراء ليتعلموا القرآن والإسلام، حتى اتسعت هذه الدائرة في فهم القرآن الكريم من فم النبي محمد ﷺ كتباً كثيرةً وفُصِّلت في كتب الحديث والصحاح لدى المسلمين عامة تحت مسميات عدة تشير الى تفسيره ﷺ للقرآن .

ولعلّ في تفسير الرسول ﷺ للقرآن، وكذلك ما نُقِلَ عن الصحابة في ذلك لا يعدو أن يكون ملائماً لذلك الزمن أو أن يكون محدداً بحدود السؤال، إذ إنّ القرآن حمّالٌ أوجه، فربما أجاب عن وجه وترك الوجه الآخر تبعاً لطبيعة السؤال أو الواقعة أو الحال التي عليها صاحب السؤال.

بقيت هذه الشذرات من التفسير وفهم القرآن الكريم محمولة في صدور الصحابة آنذاك وقد نقلوها من جيل الى جيل، دون أن تسجّل هذه الوقائع المتمثلة بالأحاديث والأقوال والتقريرات في سجل خاص .

لقد تعرض الحديث النبوي زمن الخلافة الى عملية يمكن أن نسميها إقصائية، في روايته أو تسجيله، ولعلّ ذلك راجع الى الاهتمام بالقرآن الكريم دون غيره لما له من أهمية في حياة المسلمين، لكن هذا الأمر صاحبه كثيرٌ من التقصير إذ لو دُوّنت هذه الأحاديث، لتجنبنا كثيراً من ادعاءات الوضع والتدليس التي جاءت من داخل المنظومة الإسلامية أو من خارجها كالحركات الاستشراقية والمؤسسات المعادية للإسلام في عموم الأرض وعلى مر العصور .

نعم هناك وَضَعٌ وتدليس في رواية الحديث النبوي فضلاً عن الأخبار والروايات المصاحبة لها، لكن العلماء المسلمين قد وضعوا شروطاً وضوابط لحل هذه المشكلة، فلم يُقبل أيّ حديث يروى إلا بعد عرضه على الضوابط.

وقد تنبّه الى هذه الحالة النبي محمد ﷺ والأئمة الأطهار من آل البيت الى ذلك فضلاً عن الصحابة والتابعين والعلماء، وحذّروا من الوقوع في هذا المعترك الصعب فجعلوا لذلك مقياساً مهماً وهو القرآن الكريم، فما وافقه من الأحاديث أخذنا به، وما عارضه ضربنا به عرض الحائط.

إنّ ما أصاب الحديث الشريف بسبب عدم التدوين المبكر له كثير من الإشكالات التي أظلمت الطريق أمام فهم السنة النبوية ومن ثم فهم القرآن الكريم، لقد دفع الأمر كثيراً من المستشرقين الى تتبّع هذه الظاهرة فأعملوا مناهجهم وأهدافهم في دراسته، ورأوا أنّ نكوص المسلمين في بادئ أمرهم عن تدوين الحديث لأنهم لم يدخلوا التأريخ بعد، قال بروكلمان: (في الوقت الذي بدأ فيه العرب أنفسهم يدخلون في نطاق التأريخ وينشؤون دولتهم الخاصة، أمكن أن يجيأ عندهم الاهتمام بالتأريخ الصحيح) (١٣٥)، أي: التأريخ - كما يراه - الذي يبدأ بالتدوين والكتابة، فتأريخ العرب المسلمين بدأ على وفق هذا المقياس مع انبثاق الدعوة الإسلامية وتدوين القرآن.

أمّا ما كان عليه العرب قبل الإسلام فهو مهمّل، ولذا كان ما نُقل عنهم في تلك الحقبة هو محض سد ثغرات في التأريخ العربي وخاصة ما كان منها منذ عام الفيل وولادة الرسول محمد ﷺ حتى البعثة النبوية، إذ كان يشوبها كثير من الغموض، لذا عمل العلماء المسلمون - بزعم المستشرقين - على سد هذه الثغرات بمجموعة من الروايات المنقولة عن الرواة والقصاصين التي يشوبها الخيال، قال بروكلمان: (بيد أن خيال الرواة والقصاصين من قدماء العرب لم يتقيّد بقوانين التأريخ الصحيح بل كان يتحدث عن مآثر الأسلاف وآثارهم بمثل الحرية والاختيار الذي يتناول به العامة

أساطيرهم، فلم يكن متقيداً إلا بقوانين الفن الشعبي بغض النظر عن التزام الدقة والأمانة التأريخيتين^(١٣٦)، فضلاً عن ذلك كان العرب - بزعمه - يسندون أخبارهم الى الرجال الذين حضروا تلك الوقائع أو زعموا أنهم حضروها، ولم ينتفع العرب من المصادر التأريخية الأخرى^(١٣٧).

فضلاً عما ذكر فإنَّ المستشرقين كانوا يرون أن كتابة الحديث النبوي وتدوينه كان خاضعاً الى غايات سياسية وعقائدية^(١٣٨)، وهذا ما ذهب اليه المستشرق الهولندي الأب لامنس، وكان يرمي من وراء ذلك القول الى أن الأحاديث النبوية موضوعة، وأنها كُتبت بعد وفاة الرسول ﷺ ومن صناعة أصحاب العقائد والملل والسياسة، لذلك شكك في كثير من المصطلحات الحديثية الخاصة بالسنة النبوية والقرآن الكريم من نحو معنى كلمة (صايء)، اذ كان يعدّه إشارة الى المندائيين وغيرهم من أرباب النحل المعمدانية، في حين يرى المستشرق (ولهوسن) أن هذا اللفظ استعمل في كتب السيرة النبوية والصحاح للدلالة على المسلمين الأوائل^(١٣٩)، ثم يرى أن استعمال مثل هذه الألفاظ في كتب الحديث ما كان من صوآغ الحديث إلاّ سعياً وراء النوادر والغريب وغايتهم إظهار مصنوعاتهم بمظهر القَدَم^(١٤٠)، بقصد تعلق الإسلام بالأديان السابقة له كدين ابراهيم عليه السلام وغيره، من نحو لفظة (حنيف) أو (حنفاء) التي وردت مشتقاتها في القرآن.

ويرى كذلك أنّ الاستعانة بالمعمرين بوصفهم رواة ما كان إلاّ لسدّ ثغرة في حياة النبي محمد ﷺ الأولى، فيقول: (من الأسباب التي دفعت التقليد الإسلامي الى الأخذ بنوادير المعمرين وأخبارهم المستغربة متكئين على ذاكرتهم المتجاوزة حدود الشيخوخة المعقولة في سد الفراغ التأريخي الممتد من زمن الفيل الى جيل التابعين أو خلفاء الصحابة، وفي هذا العهد، أي: بعد وفاة النبي بنحو خمسين سنة شعر المسلمون بضرورة كتابة سيرته فجعلوا يذكرون معاصري إبرهة وما يروون عنه و ما يُروون عنهم)^(١٤١).

ويذهب المستشرق كولد زيهير الى أبعد من ذلك، عندما كان يرى أن تفسير القرآن الذي ينزع الى القصص القرآني، إنما استمدت هذه القصص من الكتب السابقة وكان قد تعلمها النبي محمد ﷺ أو بعض المفسرين من نحو ابن عباس رضي الله عنه وغيره من علماء اليهود وكتبهم، ثم ارسلوها أخباراً و روايات مفسرة للقرآن (١٤٢)، ثم يعرض النتائج التي توصل اليها من خلال منهجه النقدي، وهو أن ما دون عن السيرة النبوية وتاريخ الإسلام توازي في طياتها ميول الأحزاب الإسلامية الناشئة، فصاغوها بصياغة الأحاديث واصطحبها بسلسلة الرواة الذين لا يتطرق اليهم الشك (١٤٣)

أما نولدكه فكان يرى أن العلماء المسلمين قد وضعوا معايير شكلية لسند الروايات وإذا صحّت هذه الشكليات تمّ قبول أكثر السخافات - بزعمه - المنطقية والتأريخية فظاظة في متن الحديث، وأن هذه الأبحاث قد تحررت منها المسيحية الغربية (١٤٤)، ولذلك يعزو نولدكه ضعف صحة الإسناد في الرواية التأريخية في تفسير القرآن الى ما يأتي (١٤٥):

١- استناد أسماء الشهود الى خطأ، وكثيراً ما كانت من اختلاف المحدثين، ورأوا في ذلك في كثير من الأحيان وسيلة جائزة لطبع رواياتهم بخاتم الموثوقية غير المحدودة.

٢- اعتماد الجيل الثاني من الرواة وإهمال الجيل الأول من الصحابة بحجة انشغالهم بنشر الإسلام والجهاد وخلص نفوسهم .

٣- دخول العامل السياسي في الرواية التأريخية يجعلها محل شك.

ومما يُضعف الرواية التأريخية عنده أيضاً أن المصادر التأريخية عند المسلمين، تُعدُّ في نظره كتاباً واحداً (١٤٦)، أي إن كل كتاب منها كان مصدراً للذي يليه، فمثلاً تأريخ الطبري مصادره ابن هشام والواحدي وابن سعد، أما مروج الذهب للمسعودي فمصادره ابن هشام وابن اسحق والواقدي وابن سعد والطبري، أما الكامل لابن

الأثير فمصدره تأريخ الطبري، بل هو متمم له ومكمل.

غير أن نولدكه قد أخطأ في كثير من المواضع التي لازم فيها الحديث الشريف آيات القرآن الكريم، ففي قوله تعالى ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى * أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى * وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى﴾ (١٤٧)، كان يرى أن الله تعالى قد لام النبي محمداً ﷺ بسبب معاملته الفظة لابن أم مكتوم وكان ضريراً وفقيراً، وأن الرواية التي تلوم النبي ﷺ على رضاه من الآلهة الوثنية لفترة قصيرة في الشعائر الإسلامية تبقى في موضع الشك (١٤٨)، في حين أن أسباب النزول تدفع هذه التهمة عن النبي محمد ﷺ، فهو قد تغافل عن هذا الأمر وأخذ بظاهر النص .

هذا الأمر قد تغافل عنه أيضاً المستشرق مونتجمري حين قال: (ففي السورة رقم ٨٠ «عبس» يتلقى محمد ﷺ توبيخاً من ربه لأنه صرف اهتمامه لرجل ثري مهم أكثر مما اهتم بـرجل أعمى، على أنه - أي النبي محمد ﷺ - لا يدري فلعل هذا الأعمى يزكى، أو يذكر فتنبه الذكرى) (١٤٩)، في حين يرى درمنغم في هذه الآية عتاباً للنبي محمد ﷺ حين تولى أن جاءه الأعمى (١٥٠).

لكن الأمر على غير ما هو عليه لأن الإعراض عن رجل أعمى فقير لعماه وفقره وإنصاته الى ثري لثرائه لم يكن من أخلاق النبي محمد ﷺ المعروفة وهو الذي قال فيه تعالى ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (١٥١)، وهذه القضية لا تتفق مع الأدب النبوي ولا الخلق العالي الذي كان يتمتع به الرسول ﷺ ويعرفه به أهل مكة والمسلمون عامة، وقد شهد الله تعالى بذلك حين قال: ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنْفَضْنَا مِنْ حَوْلِكَ﴾ (١٥٢)، ولو فعل ذلك لكان مخالفاً لقوله سبحانه ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى * وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى * وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى * فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ * وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ * وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ (١٥٣)، وكذلك لا يتفق مع قولهم: إن القرآن من تأليف محمد، إذ كيف يؤلف عن نفسه ما يضره.

إذن كان المستشرقون يرون في الحديث النبوي الشريف والسيرة النبوية المروية مصدراً مهماً في دراساتهم للقرآن الكريم، غير أنهم عندما حكموا مناهجهم الغربية اصطدموا بحقيقة لم تكن في مخيلتهم، وهي أن الرواية الشفوية كانت من مستلزمات وعي العربي الذي كان يروي الشعر عن الشعراء عن ظهر قلب، حتى أضحت الرواية الشفوية لازمة من لوازم العربي، الشاعر والرواية وعامة الناس.

فضلاً عن ذلك، فالعلماء المسلمون كانوا حذرين من صحة الحديث النبوي سنداً وامتناً فوضعوا الضوابط الصارمة في ذلك، فلم يقبلوا أيّ حديث أو خبر أو رواية فيه دون تمحيصه بضوابط الجرح والتعديل وغيرها من أدوات الضبط.

غير أننا لا نُنكر وجود أحاديث وأخبار موضوعة، لكن ليست بالدرجة التي ذكرها المستشرقون، ولعلّ سبب ذلك يعود الى ابتعاد عصر التدوين عن زمن الحديث النبوي وأخباره بل ومنعه آنذاك، وتدخل الفرق الإسلامية أو الأحزاب السياسية التي حاولت توظيف موضوعة الحديث والسيرة متناً وسنداً وروايةً وفكراً لصالحهم ولتقتضياتهم السياسية والعقدية، إلا أنّ مثل هذه الظاهرة كانت واضحة المعالم لدى علماء الحديث والسيرة النبوية.

* هوامش البحث *

- ١- ظ: دفاع عن القرآن ضد منتقديه / د. عبدالرحمن بدوي: ٥-٦، ظ: صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى / ريتشارد سودرن: ٨١-٨٥.
- ٢- ظ: تأريخ حركة الاستشراق / يوهان فوك: ١٦-١٧، المستشرقون وترجمة القرآن الكريم / د. محمد صالح البنداق: ٩٥، دفاع عن الإسلام ضد منتقديه / د. عبدالرحمن بدوي: ٥، صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى / ريتشارد سودرن: ٨٠، الاستشراق في التأريخ / د. عبد الجبار ناجي: ٢٩٢-٢٩٣.
- ٣- ظ: نقد الخطاب الاستشراقي: د. ساسي سالم الحاج: ١ / ٤٣.
- ٤- ظ: تأريخ الاستشراق / يوهان فوك: ١٨.

- ٥- ظ: المستشرقون وترجمة القرآن الكريم / د. محمد صالح البنداق: ٩٥-٩٦ .
- ٦- ظ: الاستشراق في التأريخ / د. عبد الجبار ناجي: ٢٩٢-٢٩٣ .
- ٧- ظ: الفكر الاستشراقي / محمد الدسوقي: ٣٣-٣٤، الإسلام والغرب / سمير سليمان: ٢ / ١٢٥ .
- ٨- ظ: تأريخ حركة الاستشراق / يوهان فوك: ٢١ .
- ٩- ظ: افتراءات المستشرقين / د. يحيى مراد: ٥٥-٥٦ .
- ١٠- ظ: م. ن: ٥٧ .
- ١١- ظ: م. ن: ٥٧-٥٨ .
- ١٢- حياة محمد / إميل درمنغم: ١٠ .
- ١٣- م. ن .
- ١٤- ظ: م. ن: ١٠-١٢ .
- ١٥- ربما يعود ذلك الى اختلاف المستشرقين في تفسيرهم للتأريخ العربي الإسلامي بسبب اختلافهم في المنهج، فقد انماز كل مستشرق بخواص قد تفارق المجموعة الاخرى، التي يميزها التناقض فيما بينها في أغلب الأحيان فضلاً عن خصائصهم العقدية، فهم يقدمون تفسيرات للتأريخ مباينة لغيرهم بسبب اختلافاتهم الايدلوجية.
- ١٦- ظ: الاستشراق و آل سعود / د. أحمد عبد الحميد غراب: ٤٩-٧٧ .
- ١٧- ظ: آراء المستشرقين / عمر ابراهيم: ٣٤ .
- ١٨- ظ: افتراءات المستشرقين على الإسلام / د. يحيى مراد: ٤٢٦-٤٢٧، ٤٢٩ .
- ١٩- ظ: م. ن: ٤٢٩ .
- ٢٠- ظ: افتراءات المستشرقين على الإسلام / د. يحيى مراد: ٤٢٩ .
- ٢١- ظ: م. ن: ٤٣٠ .
- ٢٢- م. ن: ٤٣٥ .
- ٢٣- ظ: الاستشراق / ادوارد سعيد: ٤٠١ .
- ٢٤- ظ: م. ن .
- ٢٥- ظ: م. ن: ٣٩٨ .
- ٢٦- ظ: افتراءات المستشرقين / د. يحيى مراد: ٤٣٣-٤٣٤ .
- ٢٧- ظ: م. ن: ٤٣٥ .
- ٢٨- ظ: الاستشراق / ادوارد سعيد: ٣٩٨ .
- ٢٩- قراءة نقدية في " تأريخ القرآن " للمستشرق تيودور نولدكه / حسن علي حسن مطر الهاشمي: ١١١-١١٧ .

- ٣٠- تطور القرآن التاريخي / كانون سيل: ٤ .
- ٣١- مذاهب التفسير الإسلامي / كولد زيهير: ٧، ظ: مجلة دراسات استشرافية - السنة الثانية - العدد ٣ - شتاء ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ - موضوع: (دراسات جولد زيهير القرآنية) / سيد مجيد بور طباطبائي: ٨٧ .
- ٣٢- ظ: تأريخ الادب العربي / بروكلمان: ١ / ١٣٧ - ١٤٠ .
- ٣٣- ظ: مكة في الدراسات الاستشرافية / (مكة وصلتها بالقبائل العربية) / كستر: ١٦٨ - ١٦٩ ، ١٧٦ - ١٧٨ .
- ٣٤- ظ: م. ن (دراسات الاب لامنس عن مكة) / : ٥٣ - ٥٦ .
- ٣٥- العقيدة والشريعة والإسلام / كولد زيهير: ٤ .
- ٣٦- مذاهب التفسير الإسلامي / كولد زيهير: ٢١ .
- ٣٧- سورة البقرة / الآية ٢٣٨ .
- ٣٨- ظ: م. ن: ٢٤ - ٢٥ .
- ٣٩- سورة البقرة / الآية ١٩٨ .
- ٤٠- ظ: م. ن: ٢٤ - ٣١ .
- ٤١- ظ: افتراءات المستشرقين على الإسلام / د. يحيى مراد: ٢٥٨ - ٢٧١ ، ٢٨٤ - ٢٨٦ .
- ٤٢- ظ: م. ن: ٢٧٥ .
- ٤٣- من نحو موتيجمري وات في كتابه "محمد في مكة"، وإمبل درمنغم في كتابه "حياة محمد"، وكولين تيرنر في كتابه "الإسلام الأسس"، وجان ديون بورت في كتابه "الاعتذار محمد والقرآن" و كارليل في كتابه "الأبطال" وغيرهم .
- ٤٤- ظ: محمد نبي الإسلام / مايكل كوك: ٩٣ .
- ٤٥- ظ: القرآن في محيطه التاريخي موضوع "التأثير اللاهوتي المسيحي على القرآن" - سمير خليل سمير: ٢١٥ - ٢٤٣ .
- ٤٦- ظ: دفاع عن القرآن ضد منتقديه: د. عبد الرحمن بدوي: ٢٣ - ٢٥ ، ٣١ - ٥٤ .
- ٤٧- تأريخ القرآن / نولدكه: ٣٤٣ .
- ٤٨- م. ن: ٣٤٣، وانظر كذلك في المصدر نفسه: ٧ - ١٠ ، ١٥ - ١٩ .
- ٤٩- تطور القرآن التاريخي / كانون سيل: ٤٧ .
- ٥٠- م. ن: ٤٦ .
- ٥١- م. ن: ٤٧ .
- ٥٢- ظ: حضارة العرب / د. غوستاف لوبون: ١٢٥ .
- ٥٣- العقيدة والشريعة في الإسلام / كولد زيهير: ١٣ - ١٤ ، وانظر كذلك " ٥ - ٦ .

- ٥٤- تأريخ الشعوب الإسلامية / كارل بروكلمان: ٣٦-٣٧، ظ: تأريخ الادب العربي / كارل بروكلمان: ١ / ١٣٤ - ١٣٥ .
- ٥٥- ظ: القرآن نزوله وتدوينه / بلاشير: ٢٦، الاستشراق الذرائع، النشأة / السيد أحمد فرج: ١٤٠ .
- ٥٦- ظ: الإسلام في قفص الاتهام / شوقي أبو خليل: ٢٣ .
- ٥٧- الأبطال / كارليل: ٨٢ .
- ٥٨- ظ: القرآن الكريم والتوراة والانجيل والعلم / موريس بوكاي: ٢٨٨ .
- ٥٩- يُنظر أبحاثه المفصلة في موضوع (القرآن و العلم الحديث) إذ تناول فيه خلق السماوات والارض و علم الفلك والانبات وغيرها، ظ: القرآن الكريم والتوراة والانجيل والعلم / موريس بوكاي: ١٤١ - ٢٤٢ .
- ٦٠- سورة فاطر / الآية ٢٨ .
- ٦١- الإسلام يتحدى / وحيد الدين خان: ١٣٣ .
- ٦٢- دفاع عن الإسلام / لورافيشيا فاغليري: ٥٧ .
- ٦٣- ظ: محمد في مكة / مونتجمري دات: ٤١، حياة محمد / إمبل درمنغم: ٢٧٣، الحضارة العربية / جاك ريسلر: ٣٨ .
- ٦٤- حضارة العرب / د. غوستاف لوبون: ١٧ .
- ٦٥ - من سياق حديثه يعني به الخليفة عثمان بن عفان، وهو الخليفة الثالث وليس الرابع .
- ٦٦- ظ: المستشرقون والإسلام / ابراهيم اللبان - مجلة الازهر - ١٣٩٠ هـ - ١٩٧٠ م - ملحق مجلة الأزهر: ٤٤ .
- ٦٧ - تطور القرآن التاريخي / كانون سيل: ٧ .
- ٦٨- م. ن: ١٣١ .
- ٦٩- تأريخ القرآن نولدكه: ٣٤٣ .
- ٧٠- ظ: م. ن: ٥٣٧ .
- ٧١- ظ: م. ن: ٢٥٠ .
- ٧٢- ظ: م. ن: ١٠٦ - ١٠٧ .
- ٧٣- ظ: م. ن: ٦١٠ - ٦١١ .
- ٧٤- ظ: م. ن: ٣٢ .
- ٧٥- ظ: الاسقاط في مناهج المستشرقين / شوقي أبو خليل: ٤٨ .
- ٧٦- ظ: الإسلام في قفص الاتهام / شوقي أبو خليل: ٤٤ .
- ٧٧- ظ: أيّ اسلام / جاك بيرك: ١٨ .

- ٧٨- ظ: الاسقاط في مناهج المستشرقين / شوقي أبو خليل: ٤٨ .
- ٧٩- سورة البقرة / الآية ٢٣ .
- ٨٠- حياة محمد / إميل درمنغم: ٢٧٢ .
- ٨١- ظ: الفكر الاستشراقي / محمد الدسوقي: ٥٩ .
- ٨٢- السيرة النبوية وكيف حرّفها المستشرقون / عبد المتعال الجبري: ٧٣ .
- ٨٣- سورة الفيل / الآية ١ - ٥ .
- ٨٤- ظ: تأريخ الفلسفة الحديثة / رايت: ٢٣١ .
- ٨٥- حضارة الإسلام / جوستاف لوبون: ٧٩ .
- ٨٦- المستشرقون والدراسات القرآنية / د. محمد حسين الصغير: ١١٤ .
- ٨٧- ترجمة معاني في القرآن الكريم / عبدالله عباس الندوي: ١٩ .
- ٨٨- المستشرقون والدراسات القرآنية / د. محمد حسين الصغير: ١١٥ - ١١٦ .
- ٨٩- سورة الاسراء / الآية ٨٨ .
- ٩٠- الإسلام- الأسس / كولن تيرنر: ١٢٦ .
- ٩١- المستشرقون والدراسات القرآنية / د. محمد حسين الصغير: ٦٨ .
- ٩٢- ظ: المجلة العربية- العدد ١٠ - ١١ رمضان ١٣٩٨ هـ - آب ١٩٧٨: ١٦٨ .
- ٩٣- ظ: المستشرقون و ترجمة القرآن الكريم / د. محمد صالح البنداق: ٥٥ - ٧٥ .
- ٩٤- ظ: الإسلام- الأسس / كولن تيرنر: ٨٤ - ٨٥ .
- ٩٥- ظ: الاستشراق في التأريخ / د. عبد الجبار ناجي: ٢٨٥ - ٢٩٣ .
- ٩٦- ظ: م. ن: ٢٨٤ - ٢٩٠ .
- ٩٧- الإسلام- الأسس / كولن تيرنر: ١٢٠ .
- ٩٨- طبقات فحول الشعراء / ابن سلام الجمحي: ١ / ٢٤ .
- ٩٩- الاتقان في علوم القرآن / السيوطي: / ، ظ: مذاهب التفسير الإسلامي / كولد زيهير: ٩٠ وانظر استشهاده له.
- ١٠٠- ظ: الشعر والشعراء / ابن قتيبة: ١ / ٢٧٥، طبقات فحول الشعراء / ابن سلام الجمحي: ١ / ١٣٥ - ١٣٦ .
- ١٠١- م. ن: ١ / ٢٧٥، ظ: الاعتذار- محمد و القرآن: يورث: ٧٣ .
- ١٠٢- إعجاز القرآن / الباقلاني: ١٥٨ .
- ١٠٣ م. ن: ١٥٩ .
- ١٠٤- ظ: م. ن: ١٩٥ - ١٨٣ .
- ١٠٥-

- ١٠٦- سورة البقرة / الآية ٢٣ .
- ١٠٧- إعجاز القرآن / الباقلاني: ١٨٣- ١٨٤ .
- ١٠٨١٠٨ ظ: دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي / د. عبد الرحمن بدوي .موضوع (نشأة الشعر الجاهلي) / مرجليوث : ٩٩، ١١٨، ١٢٢، ١٢٥ - وموضوع " في مسألة صحة الشعر الجاهلي " / بروينلش : ١٣١ .
- ١٠٩- م. ن / موضوع (نشأة الشعر الجاهلي) مرجليوث: ١٢٧ .
- ١١٠- م. ن: ٩٩ .
- ١١١- ط: م. ن / - موضوع (من تأريخ ونقد الشعر العربي القديم) / تيودور نولدكه: ٢٦- ٢٧ - ٢٩، .
- ١١٢- نقد كتاب في الشعر الجاهلي / محمد الخضر حسين: ٢١٣ .
- ١١٣- المفضليات / الضبي (المقدمة - ليال): ١٩ .
- ١١٤- ط: ديوان عبيد بن الابرص / مقدمة المحقق - ليال: ١٧- ١٩ .
- ١١٥- دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي / د. عبد الرحمن بدوي (موضوع " حول صحة الشعر الجاهلي " - بروينلشن): ١٤٨- ١٥٠ .
- ١١٦- ط: م. ن: ١٤٨ .
- ١٢٠ -
- ١١٨- سأناقش بعض آرائه في الآيات القرآنية في الفصول القادمة ولأبين من خلال التحليل العلمي خطل ما ذهب اليه مرجليوث .
- ١١٩- سورة النحل / الآية ٩٠ .
- ١٢٠- نهاية الأرب في فنون الأدب / النويري: ١٦ / ٢١٢ .
- ١٢١- فقه اللغات السامية / بروكلمان: ٣٠
- ١٢٢- الصاحبي في فقه اللغة / ابن فارس ٥٢- ٥٣ .
- ١٢٣- لمزيد في معرفة أثر اللغة العربية وأهميتها في تشكيل العقل العربي، انظر كتابنا: اشكالية البعد التأريخي للقرآن: ١٢- ١٩ .
- ١٢٤ ظ: اللغات السامية / نولدكه: ٧٦، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي / د. عبد الرحمن بدوي (موضوع: ملاحظات عن صحة القصائد العربية القديمة: ألفرت): ٤٥
- ١٢٥- ط: م. ن: ٧٥، ٨٨، ٨٩ .
- ١٢٦- حققه صلاح الدين المنجد .
- ١٢٧- حققه خالد حسن أبو الجود .
- ١٢٨- ط: مذاهب التفسير الإسلامي / كولد زيهير: ٩٠ .

- ١٢٩- العربية / يوهان فك: ٥ .
- ١٣٠- فقه اللغات السامية / بروكلمان: ٣٢ .
- ١٣١- ظ: حضارة العرب / غوستاف لوبون: ٤٤٠ .
- ١٣٢- ظ: العربية / يوهان فك: ١٠١ .
- ١٣٣- دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي / د. عبد الرحمن بدوي (موضوع: ملاحظات حول صحة القصائد العربية القديمة - ألفت): ٤٣ ، ظ: محمد في مكة / مونتجمري: ٣١٣-٣٢٧
- ١٣٤- م. ن " (موضوع: من تأريخ ونقد الشعر العربي / نولدكه): ٣٢ .
- ١٣٥- تأريخ الادب العربي / بروكلمان: ٧ / ٣ .
- ١٣٦- م. ن: ٧ / ٣ .
- ١٣٧- ظ: م. ن: ٨ / ٣ .
- ١٣٨- ظ: مكة في دراسات المستشرقين (الأحباش والنظام العسكري في مكة زمن الهجرة - القسم الثاني) / لامنس: ٦٠ .
- ١٣٩- ظ: م. ن: ٩٧ .
- ١٤٠- ظ: م. ن: ٩٧ .
- ١٤١- م. ن: ١٠٥-١٠٦ .
- ١٤٢- ظ: مذاهب التفسير الإسلامي / كولد زيهير: ٧٥، ٨٤-٨٦ .
- ١٤٣- ظ: م. ن: ٨١ .
- ١٤٤- ظ: تأريخ القرآن / نولكه: ٣٤٧ .
- ١٤٥- ظ: م. ن: ٣٤٨-٣٤٩ .
- ١٤٦- ظ: م. ن: ٣٦٥ .
- ١٤٧- سورة عبس / الآيات ١-٣ .
- ١٤٨- ظ: تأريخ القرآن / نولدكه: ٣٧٨ .
- ١٤٩- محمد في مكة / مونتجمري: ١٤٧ .
- ١٥٠- ظ: حياة محمد / درمنغم " ٢٧٤ .
- ١٥١- سورة القلم / الآية ٤ .
- ١٥٢- سورة آل عمران / الآية ١٥٩ .
- ١٥٣- سورة الضحى / الآيات ٦-١١ .

* مصادر البحث *

- - آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره - دراسة ونقد - عمر ابراهيم رضوان - إشراف مصطفى مسلم - دار طيبة للنشر والتوزيع - الرياض .
- - الأبطال / توماس كارليل - عرّبه الكاتب محمد السباعي - دار الرائد العربي - بيروت - الطبعة الرابعة - ١٩٨٢ م .
- - الإتقان 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 .
- - الاستشراق، الذرائع، النشأة - المحتوى - السيد أحمد فرج - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٩٤م .
- - الاستشراق في التأريخ - الإشكالات، الدوافع، التوجيهات، الاهتمامات - الدكتور عبد الجبار ناجي - المركز الأكاديمي للأبحاث - بيروت - الطبعة الأولى - ٢٠١٣م .
- - الاستشراق - المفاهيم الغربية للشرق - ادوارد سعيد - ترجمة د. محمد عناني - رؤية للنشر والتوزيع - القاهرة ٢٠٠٦ م .
- - الاستشراق وآل سعود - د. أحمد عبد الحميد غراب - دار القصيم للطباعة والنشر - الطبعة الأولى - ١٩٩٤م .
- - الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين - شوقي أبو خليل - دار الفكر - دمشق - الطبعة الأولى - ١٩٩٨م .
- - الإسلام في قفص الاتهام - شوقي أبو خليل - دار الفكر - دمشق - ١٩٩٦م .
- - الإسلام الأسس - كولون تيرنر - ترجمة نجوان نور الدين - مراجعة سعود المولى - الشركة العربية للأبحاث والنشر - بيروت - الطبعة الأولى - ٢٠٠٩م .
- - الإسلام والغرب - إشكالية التعايش والصراع - سمير سليمان - مؤسسة التوحيد والنشر الثقافي - الطبعة الأولى - ١٩٩٤م .
- - الإسلام يتحدّى - وحيد الدين خان - ترجمة ظفر الإسلام خان - مراجعة وتقديم عبد الصبور شاهين - القاهرة - المختار الإسلامي - الطبعة الثامنة - ١٩٨٤م .
- - إشكالية البعد التاريخي للقرآن، دراسة تأسيسية لتأريخ بعض السور القرآنية - د. عادل عباس النصراوي - دار تموز - دمشق - الطبعة الأولى - ٢٠١٥م .
- - الاعتذار محمد والقرآن - جان ديون بورث - ترجمة عباس الخليلي - شركة نبي حاج محمد

- حسين إقبال - طهران - مطبعة إقبال - ١٣٧٥ هـ .
- - افتراءات المستشرقين على الإسلام والرد عليها - د. يحيى مراد - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - الطبعة الأولى - ٢٠٠٤ م - ١٤٢٥ هـ .
- - أيّ إسلام - جاك بيرك - تذييل رضا كيران - ترجمة بشير السباعي - دار العالم الثالث - الطبعة الأولى - ٢٠٠٤ م .
- البحر المحيط في اصول الفقه - الإمام بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي (ت ٧٩٤هـ) ضبط نصوصه وخرّج احاديثه وعلّق عليه الدكتور محمد محمد تامر - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - ط ١ - ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م .
- - تأريخ الأدب العربي - كارل بروكلمان - نقله الى العربية د. عبد الحلیم النجار - دار الكتاب الإسلامي - مطبعة ستار - الطبعة الاولى - ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م .
- - تأريخ حركة الاستشراق ، الدراسات العربية و الإسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين - يوهان فوك - نقله عن الألمانية عمر لطفي العالم - دار المدار الإسلامي - بيروت - لبنان - الطبعة الثانية - ٢٠٠١ م .
- - تأريخ الشعوب الإسلامية - كارل بروكلمان - نقله الى العربية نبيه أمين فارس، منير البعلبكي، دار العلم للملايين - بيروت - الطبعة الثالثة - ١٩٦٠ م .
- - تأريخ القرآن - تيودور نولدكه - فريد ريش شفالي - نقله الى العربية وحققه جورج تامر - دار نشر جورج المز - هيلدسهام - زوريخ - نيويورك - باذن دار نشر و مكتبة ديت ريش - فيسادن - ٢٠٠٠ م .
- - تطور القرآن التاريخي - كانون سل - ترجمة مالك سلمان - لندن بريطانيا - الطبعة الرابعة - ١٩٢٣ م .
- - ترجمة معاني القرآن وتطور فهمه عند العرب - عبد الله عباس الندوي - دار الفتح - مكة المكرمة - ١٩٧٢ م .
- - حضارة العرب - د. غوستاف لوبون - نقله الى العربية عادل زعيتر - الهيئة المصرية للكتاب - ٢٠١٢ م .
- - الحضارة العربية - جاك ريسلر - تعريف الدكتور خليل أحمد خليل - منشورات عويدات - بيروت - باريس .
- - حياة محمد - إميل درمنغم - نقله الى العربية عادل زعيتر - المؤسسة العربية للدراسات و النشر - بيروت - لبنان - الطبعة الثانية - ١٩٨٨ م .

- - دفاع عن الإسلام - لورا فيشيا فاغليري - نقله الى العربية منير البعلبكي - بيروت - لبنان - دار العلم للملايين - الطبعة الخامسة - ١٩٨١ م .
- - دفاع عن القرآن ضد منتقديه - د. عبد الرحمن بدوي - ترجمة كمال جاد الله - الدار العالمية للكتب و النشر .
- ديوان عبيد بن الأبرص - تحقيق المستشرق جيمس شارل ليال - دار المعارف .
- - السيرة النبوية وكيف حرّفها المستشرقون / ترجمة محمد عبد العظيم - الرياض - الطبعة الثانية - ١٩٩٠ م .
- - صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى - ريتشارد سودرن - ترجمة د. رضوان السيد - المدار الإسلامي - بيروت - لبنان - ٢٠٠٦ م .
- - الصحابي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها / أبو الحسن أحمد بن فارس (ت ٣٩٥هـ) - حقه و قدّم له مصطفى الشومي - بيروت - لبنان - مؤسسة أ. بدران للطباعة والنشر - ١٣٨٢هـ - ١٩٦٣ م .
- - طبقات فحول الشعراء / محمد بن سلام الجمحي - قراه و شرحه محمود أحمد شاکر - دار المدني بجدة .
- - العقيدة والشريعة والإسلام - المستشرق اجناس جولد تسهير - نقله الى العربية محمد يوسف موسى و عبد العزيز عبد الحق و على حسن عبد القادر - دار الرائد العربي - بيروت - لبنان - (طبعة مصورة عن دار الكتاب المصري بتأريخ فبراير ١٩٤٦ م) .
- - العربية (دراسات في اللغة واللهجات والأساليب) / من عمل يوهان فك - نقله إلى العربية وحققه و فهرس له الدكتور عبدالحليم النجار - القاهرة - مكتبة الخانجي بمصر - مطبعة دار المعارف العربي - ١٣٧٠هـ - ١٩٥١ م .
- - الفكر الاستشراقي - تاريخه و تقويمه - محمد الدسوقي - مؤسسة التوحيد للنشر الثقافي - ١٩٩٦ م .
- - فقه اللغات السامية - كارل بروكلمان - ترجمه عن الألمانية الدكتور رمضان عبد التواب - مطبوعات جامعة الرياض - ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧ م
- - قراءة نقدية في "تأريخ القرآن" للمستشرق ثيودور نولدكه - حسن علي حسن مطر الهاشمي - دار الكفيل للطباعة و النشر و التوزيع - الطبعة الاولى - ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤ م .
- - القرآن الكريم و التوراة و الانجيل و العلم - دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة - د. موريس بوكاي - مكتبة مدبولي - القاهرة - الطبعة الثانية - ٢٠٠٤ م .

- القرآن في محيطه الخارجي - إعداد جبرائيل سعيد رينولدز - منشورات الجمل - بيروت - بغداد - ٢٠١٢ م.
- القرآن - نزوله، تدوينه، ترجمته و تأثيره - بلاشير - ترجمة رضا سعادة - بيروت - الطبعة الاولى - ١٩٧٤ م.
- اللغات السامية - تيو دور نولدكه - ترجمه عن الالمانية الدكتور رمضان - مكتبة دار النهضة العربية - المطبعة الكمالية .
- اللغات في القرآن - اسماعيل بن عمرو المقرئ - حققه ونشره صلاح الدين المنجد - مطبعة الرسالة - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٣٦٩ هـ - ١٩٤٦ م .
- لغات القبائل الواردة في القرآن - تأليف الإمام أبي عبيدة القاسم بن سلام (١٥٧ هـ - ٢٢٤ م) - كتبها
- محمد في مكة - و . مونتجمري وات - ترجمة عبد الرحمن الشيخ و حسين عيسى - د . احمد شلبي - الهيئة المصرية للكتاب - ٢٠٠٢ م .
- مجمع البيان في علوم القرآن / مؤلفه الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي - وقف على تصحيحه وتحقيقه والتعليق عليه الفاضل المتتبع الحاج السيد هاشم الرسولي المحلاتي - بيروت - دار إحياء التراث العربي - ١٣٩٧ هـ .
- - مذاهب التفسير الإسلامي - المستشرق اجناس جولدتسهير - ترجمة د . عبد الحلیم النجار - دار اقرأ - بيروت - لبنان - الطبعة الخامسة - ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م .
- - المستشرقون وترجمة القرآن الكريم - د . محمد صالح البنداق - دار الافاق الجديدة - بيروت - الطبعة الاولى - ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م .
- المستشرقون والدراسات القرآنية - الدكتور محمد حسين علي الصغير - دار المؤرخ العربي - بيروت - لبنان - الطبعة الأولى - ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م .
- مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية - د . ناصر الدين الأسد - درار المعارف بمصر - الطبعة الخامسة .
- المفضليات - محمد بن الفضل الضبي - تحقيق المستشرق جيمس شارل ليال -
- - مكة في دراسات المستشرقين - المستشرق البلجيكي الأب لامنس ، والمستشرق البريطاني البروفيسور كستر - المركز الاكاديمي للأبحاث - بيروت - الطبعة الاولى - ٢٠١٤ م .
- منع تدوين الحديث، قراءة في منهجة الفكر وأصول مدرستي الحديث عند المدرستين - السيد علي الشهرستاني - مؤسسة الرافد - قم - الطبعة الرابعة - ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م .

- - نقد الخطاب الاستشراقي - د. ساسي سالم الحاج - دار المدار الإسلامي - الطبعة الاولى - ٢٠٠٢ م.
- نقد كتاب في الشعر الجاهلي - محمد الخضر حسين - القاهرة - ١٩٢٦.
- نهاية الأرب في فنون العرب، النويري ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٣٧٤هـ / ١٩٥٥ م.

المجلات:

- مجلة الأزهر (الملحق) ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م - موضوع (المستشرقون والإسلام) للأستاذ إبراهيم اللبان .
- مجلة دراسات استشراقية - السنة الثانية - العدد ٣ - شتاء ٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ - موضوع (دراسات كولدتسهر القرآنية) للأستاذ سعيد مجيد بور طباطبائي.



دراسات المستشرقين عن الإمام الحسن السبط عليه السلام

(دونالدسن أنموذجاً)

■ المدرس المساعد: علي زهير هاشم الصراف (*)

المقدمة

يعد كتاب مذهب الشيعة أو عقيدة الشيعة (The Shiite Religion) للمستشرق البريطاني دوايت م. دونالدسون (Dwight M. Donaldson) من الدراسات الاستشراقية المبكرة الشاملة عن الأئمة الإثني عشر عليهم السلام ودراسة في الجغرافية التاريخية لمزاراتهم في النصف الأول من القرن العشرين وتعد مدوناته لمشاهداته المباشرة عن تلك المشاهد بعد أن سافر إليها وزارها من ضمن رحلات المستشرقين للبلاد الإسلامية ويمكن عدّها ذات أهمية بوصفه قدم صورة وصفية لما كانت عليه تلك المشاهد في زمن كتابة بحثه حيث تمكن من العيش لمدة ما يقارب ستة عشر عاماً في مشهد الإمام الرضا عليه السلام وأنهى كتابة بحثه هذا هناك بحدود عام ١٩٣٣م كما أرخ ذلك في تصديره للكتاب وتمكن من دراسة مشهده دراسة قريبة وأشمل من بقية المزارات. وتطرق في الفصول الأخيرة من كتابه لتاريخ التشيع في القرن الرابع الهجري وبالتحديد درس الدولة البويهية ثم ذكر بدايات جمع الحديث عند الشيعة وتطرق بشكل سريع لتاريخ العلوم

الدينية والاجتهاد عند الشيعة الإمامية من سقوط الدولة البويهية حتى العصر الصفوي ومن بعده تكلم على بعض عقائد الشيعة الإمامية مثل العصمة والشفاعة ومن ثم تكلم عن بعض الفرق التي تنتسب للشيعة وخص منها الإسماعيلية والبابية والبهائية.

وكان قد عدّ قسماً من دراسته هذه في بادئ الأمر لتكون أطروحة لنيل درجة الدكتوراه وقارئ الدراسة هذه يجد أنها كتبت بشكل سلس وعند ما يذكر الآراء الخلافية يحاول أن يلجأ إلى المصادر التاريخية وكتب التراجم المعتبرة لدى جمهور المسلمين لكنه يخلط هذه المعادلة بالإفادة المفرطة من المصادر القصصية وغير المعتبرة، الشيعة والسنية المتأخرة مما يفسد عمله ويجعله يقع في هفوات وشطحات عدة، وفي مجملها تعد دراسة وصفية لعصر كل إمام ، وقد ذكر الجانب السياسي ومواقف كل إمام من أحداث عصره وأنه كتب دراسته هذه لسد فراغ كان يراه في معلومات الغرب والغربيين إزاء الشيعة والشيعة كما صرح بذلك في تصديره للكتاب حيث نقل عن المستشرق البريطاني براون قوله ما زلنا نفتقر إلى مؤلف شامل ومعتبر عن عقيدة الشيعة بأية لغة غربية.

وهذا الشمول الذي تتصف به هذه الدراسة والنوعية العلمية التي اندرجت تحت إطاره من أنها أطروحة دكتوراه والمدة الزمنية التي تم تصنيفها يعني الربع الأول من القرن المنصرم حيث كانت بريطانيا قد بسطت سلطتها الاستعمارية على المزارات الشيعة في العراق وإيران جعلتها تحتاج الى التعرف على الطائفة الإمامية الذين يقطن معظم أتباعها في هذين البلدين مما جعلنا نستنتج أنه يمكن أن تكون هذه الدراسة قد كتبت في جانبين: علمي وسياسي حتى يتسنى لبريطانيا التعامل مع هذا المشرب الفكري الإسلامي ومعرفة تطلعات معتنقي هذه الطائفة الإسلامية ، ومما يزيد من هذا الاحتمال أن المستشرق دونالدسون كان مبشراً وكان يعمل مع المبشر الأمريكي كانون سيل وصموئيل زويمر رئيس تحرير مجلة العالم الإسلامي .

كتب المستشرق دونالدسن عن الإمام الحسن السبط المجتبي عليه السلام في الباب السادس من كتابه «عقيدة الشيعة» سرداً تاريخياً بأحداث عصره وسيرته وقد أخذ معلوماته عن بعض المصادر المعتبرة والقصصية غير المعتبرة لكنه لم يخف انطباعاته العامة عن شخصية الإمام الحسن عليه السلام وسيرته وملابساتها فقد وقع في أخطاء جسيمة ونسب لشخصه الكريم مجموعة من الأباطيل والأكاذيب من دس أقلام السلطة وقد دخلت بعضها التراث الشيعي فذكر هذه المداخل الزائفة في المصادر الشيعية دليلاً على صحة كلامه وهي في الحقيقة عارية عن الصحة متناً وسنداً كما سنين ذلك ونقف على المصادر العامة والخاصة ونرى أنها تتعارض مع سمو شخصية الإمام الحسن عليه السلام وعلو شأنه ؛ وما توفيقني إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

دراسات استشرافية / العدد السابع / ربيع ٢٠١٦ م

- أولاً -

إن العنوان العريض والمسألة المهمة التي حاول المستشرق دونالدسن التركيز عليها في صفحات بحثه عن الإمام الحسن عليه السلام هي عدم صلاحيته وكفائه للخلافة وقيادة الأمة الإسلامية وهذا واضح في جنبات بحثه وقد صرح بالسبب الذي دعاه إلى أن يعتقد بذلك بعد أن بيّن بعض الروايات الدالة على شبه الإمام عليه السلام بجده المصطفى جسدياً ، قائلاً : «إلا أنه مهما كانت درجة التشابه الظاهري مع النبي صلى الله عليه وآله فإن الأخبار تدل على أن الحسن كانت تنقصه القوة المعنوية والشجاعة والضبط النفسي والقابلية العقلية لقيادة شعبه ...»^(١).

وقد استقى هذه المعلومة من سلفه المستشرق البلجيكي والأب اليسوعي الحاقد على الإسلام والأئمة المعصومين عليهم السلام هنري لامانس^(٢) كما أشار في تنمة كلامه السابق وسنقف على شخصية هذا الرجل ونذكر رأي بعض الناقدين لما كتبه عندما نحلل مصادر دونالدسن في نهاية هذا البحث ، وفي معرض الإجابة على هذه

الأكذوبة نقول : سنقف على قوة شخصية الإمام الحسن المجتبي عليه السلام وثبات مواقفه السياسية عندما نحلل مواجهته عليه السلام مع معاوية بن أبي سفيان وسنرى كيف أنه عليه السلام بهدنته مع معاوية بعدما اضطرت الظروف لذلك بين زيف هذا الأخير وعدم صلاحيته لتولي خلافة المسلمين فرأى دونالدسن هذا لم يكن خاضعاً لحرية الفكر ولم يحتضن الدليل بجميع أحواله بخلاف لامانس الذي كان قد تكلم بدوافع الحقد والعداء للإسلام .

إنّ مسألة هدنة الإمام الحسن عليه السلام مع معاوية كانت من أعظم الأمور التي ابتليت به الشيعة فقد رفض كبار الشيعة هذا الأمر وعاتبوا الإمام الحسن عليه السلام على مثل هذه الخطوة وبعضهم جعل يشنع عليه ولهذا يجب على الباحث أن يحيط بحيثيات هذه القضية إحاطة من جميع النواحي وبخاصة أنها صدرت من شخصية مهمة لها شأن كبير في الإسلام ليكون رأيه قريباً من الصواب وبعيداً عن الخطأ لاسيما إذا علم أنه من أهل البيت عليه السلام الذين سياستهم كانت لا تتذرع بالوسائل التي شجبتها الإسلام في سبيل الوصول إلى الحكم. وفي تحليل أسباب هدنة الإمام الحسن بن علي عليه السلام نعلم عظم شخصيته وثبات مواقفه وإليكم بعض أهم الأسباب التي دعت الإمام الحسن المجتبي عليه السلام إلى مهادنة معاوية:

من أعظم ما تواجهه كل دولة حين تتصف بالوهن بأن تختلف أركان جيشها وتعصي الجند القيادة العامة وقد مني جيش الإمام الحسن عليه السلام بهذا الداء العضال بخلاف ما كان عليه جيش معاوية الذي ظل موالياً لحكومته نتيجة للجهل وكان جيش الإمام الحسن مخترقاً من قبل الحزب الأموي والخارجي اللذين كانا لا يريدان للدولة الهاشمية أن تقوم لها قائمة .

أمّا الحزب الأموي فهم أبناء الأسر البارزة وذوو البيوتات الشريفة الذين لا يهمهم غير الزعامة الدنيوية والظفر بالمال والسلطان أمثال عمر بن سعد وقيس بن الأشعث وعمرو بن حريث وحجار بن أبجر وعمرو بن الحجاج وبعض العيون

والجواسيس الذين زرعههم معاوية في جيش الإمام الحسن عليه السلام وكانوا في الحقيقة أهم عنصر مخيف في الجيش فقد وعدوا معاوية باغتيال الإمام أو بتسليمه أسيراً كما قاموا بنشر الأراجيف والإرهاب في نفوس الجيش بقوة معاوية وضعف الحسن عليه السلام.

أمّا الحزب الخارجي فقد أخذ على نفسه الخروج على النظام القائم ووجوب الخروج على ولي أمر المسلمين إذا لم يتم إليهم وهو عندهم جهاد ديني تجب التضحية في سبيله ، وقد انتشرت هذه المبادئ في جيش العراق انتشاراً هائلاً إذ استولوا على عقول السذج والبسطاء. وقد كان أنصار هذا الحزب يكونون أشد العدا والبغضاء لبني هاشم والحزب الهاشمي فقد وتروا أشد وتيرة يوم النهروان كادت أن تقضي عليهم برمتهم فأبرزوا هذا الغيظ والحنق بقتل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وأردوه في محرابه صريعاً ، كما اغتالوا الإمام الحسن عليه السلام وطعنوه في فخذه وحكموا بتكفيره فكانت خطة الإمام في مواجهة هؤلاء المندسين أن أمر جيشه بالقبض عليهم وقتلهم وكتب كتاباً لمعاوية يخبره بعلمه بهم ويحذره من عاقبة هذا الامر وأنه جاهز للقتال ويمهد لذلك^(٣) وكان عليه السلام في سلسلة مراسلاته مع معاوية قد أكد على أحقيته بالخلافة وزيف دعوى معاوية ودعاه الى العدول عن دعواه .

وكانت جيوش الكوفة قد أصيبت بالسأم والكلل جراء الحروب المتتالية التي فرضت عليهم في عهد الإمام علي عليه السلام بعد ما أنصبت جهودهم في الفتوحات الإسلامية فقد طحنت الحروب المتكررة فيها جمعاً غفيراً منهم حتى أصبحوا يكرهون الحرب ويؤثرون السلم ويجبون العافية مضافاً لقله الغنائم التي حصلوا عليها^(٤) من حروب الجمل وصفين والنهروان، إذ لم يعامل قتلى العدو معاملة الكافرين بعدما أمر الإمام علي عليه السلام بجمع ما كان في المعسكر من غنائم بعد واقعة الجمل وبعث به إلى مسجد البصرة حتى يأتي من عرف شيئاً فيأخذه.^(٥)

للقوى الواعية من أعلام الشيعة الذين آمنوا بأفضلية أهل البيت عليهم السلام وأولويتهم لخلافة رسول الله صلى الله عليه وآله والذين كان لهم الولاء والتقدير في نفوس جيش العراق وكان لهم شأن كبير في تنظيم الحركة العسكرية وتوجيه الجيش في خدمة الأهداف السامية أمثال الصحابي العظيم عمار بن ياسر والقائد البطل هاشم بن عتبة المرقال وثابت بن قيس وخزيمة بن ثابت المعروف بذي الشهادتين ونظائرهم من الذين سبقوا إلى الإسلام والإيمان فقد ذهبوا شهداء وضحية حرب صيفين التي أثارها الطامعون والمنحرفون عن الإسلام ضد وصي رسول الله صلى الله عليه وآله فقد أصيب عسكر العراق بفرار هائل وابتلى بالمنافقين والخوارج ولو كان في جيش الإمام الحسن عليه السلام مثل أولئك الأختيار الأبرار لما التجأ إلى الهدنة مع خصمه.

ومما زاد الطين بلة هو خيانة وخذلان عبيد الله بن العباس القائد العام لقوات جيش المقدمة نتيجة إغراءات معاوية فقد عمد معاوية إلى بذل الأموال بسخاء للوجوه والأشراف والزعماء فغدروا بالإمام وانسحبوا من معسكره في غلس الليل وخذّلوا عشائرهم وجنّوهم من البقاء^(٦) تحت راية الإمام الحسن عليه السلام وفتحت باب الخيانة والغدر ومهدت السبيل للالتحاق بمعاوية وقد وجد ذووا النفوس الضعيفة مجالاً واسعاً للغدر بخيانتهم للإمام فاتخذوا من غدر عبيدالله وسيلة لذلك فهو ابن عم الإمام وأقرب الناس إليه.

وكانت قوة الإشاعات التي كانت تبثها عيون معاوية والحزب الأموي في جيش الإمام الحسن عليه السلام لها أكبر تأثير في اضطرابه فقد أشيع نبأ قتل قيس بن سعد بن عبادة خليفة عبيدالله بن العباس على الجيش وأشيع أنه قد صالح معاوية، وأشدها فتكاً عندما أرسل وفد من قبل معاوية للتفاوض فأخذ هذا الوفد يشيع بأن الإمام عليه السلام قد أجابهم الى الصلح^(٧) كان في جيش الإمام عليه السلام ولو كان في جيش الإمام عليه السلام من ذوي البصائر الذين لم يكونوا بقلّة في جيوش الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام وقاموا بوجه هذه الشائعات لما اضطّر الإمام الى الهدنة مع معاوية .

والمسألة الأخرى التي دعت الإمام إلى الهدنة هي قوة الخصم وثبات موقفهم مع أميرهم معاوية فقد صب جميع جهوده المادية والمعنوية في إصلاح جيشه وتقويته لقرب الشام مع الروم فكان يعقد الهدنة مع الروم ويدفع لهم أموالاً لكي لا يفتح باب الحرب معهم^(٨) ولم يستعمل الجيش في الفتوح ولم يكن ولج به حرباً غير صفين وكان قد عد العدة لحرب ريجانة رسول الله ﷺ وسبطه الأكبر، أضف الى ذلك ما كان يملك معاوية من دهاء شر طمعوا بهاله وديناه كالمغيرة بن شعبة وعمرو بن العاص وغيرهم في مقابل نخاذل جيش العراق لما كان يحتويه من المندسين من الحزب الأموي والخارجي الحروري وكذلك ضخامة الأموال التي كان يمتلكها معاوية إذ أغرى بها الصديق والعدو مما أدى الى تمزيق جيش الإمام الحسن عليه السلام.

ومن الامور المهمة التي جعلت الأمام يقبل بالهدنة مع معاوية التي فيها دلالة واضحة على حنكته السياسية وعدم مجازفته بعد أن رأى الأمور جميعاً ليست في صالحه وأن حقن دمه ودماء الشيعة أولى، وقد أكد على هذا الأمر تكراراً عندما اعترض عليه حتى خلص الشيعة حينما أسفوا أن تكون أمورهم قد أوصلتهم الى مهادنة معاوية فتجراً بعضهم على سيدهم وإمامهم ووصفه بمذل المؤمنين فكان قد أجابه بكل صبر وملء قلبه الأسى وبخطى ثابتة متأكد من تصميمه على ما فعله من حقنٍ لدماء المؤمنين قائلاً: «ما أردت بمصالحتي معاوية إلا أن أرفع عنكم القتل»^(٩).

والأهم والأخطر من ذلك والذي نظر الإمام الحسن المجتبي عليه السلام فيه بعين البصيرة الربانية بأنه إن حارب معاوية فإن المنافقين في جيشه وهم ليسوا بقلة سيسلموه أسيراً وأن معاوية لا يقتل الحسن بل يخلي سبيله وبذلك سيكون ممتناً لبني هاشم وسيتخلى عن عارة الأبدي فهو طليق ابن طليق لرسول الله ﷺ وقد صرح الإمام عليه السلام بهذا المعنى قائلاً: «والله لو قاتلت معاوية لأخلو بعنقي حتى يدفعوني اليه سلماً، والله لئن أسأله وأنا عزيز خير من أن يقتلني وأنا أسير أو يمنُّ علي فتكون سنةً على بني هاشم إلى آخر الدهر ولمعاوية لا يزال يمنُّ بها وعقبه على الحي منّا

والميت»^(١٠) فأين من يقول بضعف شخصية الإمام عن مثل هذه التصريحات والمواقف الثابتة التي تنم عن إنسان عظيم وقائد مرشد حكيم وقد أوتي العلم والحنكة السياسية بكل ما تحمل الكلمة من معنى، فالأسر قد عبّر عنه بالقتل وكان يريد أنّ معاوية لا يقتله بل يأسره ثم يفتديه وهذا العمل بمثابة القتل لإمام المسلمين مشفّعاً ذلك بالأيمان المغلطة وهو أصدق القائلين عليه السلام.

وفي النهاية بين الإمام الحسن عليه السلام للأمة الإسلامية والأجيال اللاحقة زيف ادّعاءات معاوية من تظاهر بالإسلام واهتمام بشؤون المسلمين من خلال شروط الصلح فالباحث المنقب يرى حكمة الإمام العميقة وعلمه الدقيق بواقع حال معاوية فجعل في بنود الصلح أموراً هي في الضد تماماً مع جوهر معاوية المعادي للإسلام العلوي الهاشمي ولا جرم أن الذي جبلت طينته على العداة التام لهذا الخط الأصيل أن لا يفي لهم بشيء ولا يرى لهم أقل ذمة من دون أن يتنبه لنفسه منها هي أقلام السلطة تصف تشوقه بالصلح مع الإمام الحسن عليه السلام وكيف كان يذيع الإشاعات قبل أن يقدم على هذا الأمر، ومن ثم هو الذي بعث بالصحف البيضاء المختومة طالباً من الإمام عليه السلام إدراج أي شرط أراد ورغب ويرى معاوية يطير فرحاً بقبول الإمام عليه السلام مهادثته^(١١) ثم نكت بعد أن دخل الكوفة فقام فيهم خطيباً فقال: «... ألا إن كل شيء أعطيته للحسن بن علي تحت قدمي هاتين!! لا أفي به...». وفي رواية أخرى: «... إني والله ما قاتلتكم لتصلوا ولا لتصوموا ولا لتحجّوا ولا لتزكوا! وإنكم لتفعلون ذلك وإنما قاتلتكم لأتأمّر عليكم!! وقد أعطاني الله ذلك وأنتم كارهون»^(١٢). وفي رواية أخرى: «ألا وإني طلبت بدم عثمان! فقتل الله قاتله!! ورد الأمر الى أهله رغم معاطس أقوام!!، ألا وإنا قد أجلناكم ثلاثاً فمن لم يبايع فلا ذمة له ولا أمان له عندنا...»^(١٣) وقد شنع بعض من أرباب السير والتاريخ هذه الخطبة ووصفوها بالعيية الفاحشة^(١٤) وقد ابتدأها بسبب أمير المؤمنين الإمام علي عليه السلام وقد ردّ عليه الإمام الحسن عليه السلام ثم قام من المجلس ولم يصل هناك بعد ذلك أبداً^(١٥).

ونتساءل هنا كيف نصف من استغل المهادنة مع خصمه أحسن استغلال ووضع بنوداً موافقة مع أصول الإسلام الصحيح الذي لا يتلاءم مع ذات عدوه اللدود ، وبذلك كشف حقيقته أمام الأمة الإسلامية وإن تاريخ عدوه قبل فعله هذا كفيل بما قام به ، فهل الذي قام بهذا الدور العظيم رجل ضعيف النفس تنقصه الشجاعة والقابلية العقلية لقيادة شعبه ، كما تخرص بذلك دونالدسن وسلفه لامانس أم هو في غاية الحكمة والحنكة السياسية والشموخ والعلو الروحي والمعنوي.

- ثانياً -

التهمة الكبرى الأخرى التي حاول دونالدسن لصقتها بالإمام الحسن عليه السلام من دون وجه حق وافتراء عليه جاءت في كتابه: «وقد قضى زهرة شبابه في الزواج والطلاق حتى بلغ من تزوجهن المائة ، وسمي المطلاق وخلق لعلي أعداء خطرين»^(١٦) مستنداً لكلام سلفه لامانس في دائرة المعارف الإسلامية^(١٧).

وقد استدل على كلامه ببعض الأباطيل المدسوسة في بعض كتب الشيعة قائلاً: «ويعترف الشيعة أنفسهم أنه كان للحسن ستون زوجة وعدد كبير من السرايا فنقرأ أن عدد نساءه الشرعيات بلغ الستين عدا السرايا أو اللواتي تمتع بهن ، وقد ذكر أن عددهن كان بين الثلاثمائة والتسعمائة وقد طلق كثيراً منهن فسمي بالطلاق. وقد بلغت علياً عدة شكايات من أناس بارزين في أن الحسن كان يتزوج بناتهم ولا يلبث أن يطلقهن ، وكان الجواب الوحيد لعلي هو أن لا ينكحونه بناتهم»^(١٨) مستنداً بذلك لكتاب شيعي قصصي مغمور وهو عقائد الشيعة للميرزا آقاسي الذي سنقوم بتعريفه عندما نحلل مصادر معلومات دونالدسن في نهاية البحث.

وفي معرض الإجابة عن هذه التهمة نقول: قد وردت بعض الروايات المغرضة من قبل أقلام السلطة الأموية والعباسية وقد تسربت بعض تلك المفاهيم الباطلة

لكتب الشيعة المعتمدة وغيرها وسنقف على تلك الروايات في كتب الفريقين :

أ- الروايات في مصادر أهل السنة :

هناك خمس عشرة رواية في المصادر السنية تتهم الإمام الحسن عليه السلام بمثل هذه التهمة الشيعة وقد وردت في مصادر عدة (١٩).

وفي المحصلة أن سند جميع تلك الروايات ضعيف لوجود كذابين ووضاعين مثل محمد بن عمر الواقدي (٢٠) والمدائني (٢١) وأبو القاسم علي بن إبراهيم (٢٢) وغيرهم (٢٣).

ومن ناحية المتن ففي مثل تلك الروايات إشكالات عديدة وأنها متناقضة ، فمنها أن أسماء أزواج الإمام عليه السلام اللواتي قام بطلاقهن وأنسابهن غير معلوم وفيها دلالة واضحة على أن هذا الإتهام قد أطلق جزافاً، فأبو الحسن المدائني الذي أطلقت عليه المصادر لقب النسابة العالم (٢٤) نسب للإمام الحسن عليه السلام سبعين زوجة (٢٥) وسمى إحدى عشرة منهن فقط (٢٦). أضف الى ذلك أن الخلاف العجيب والشاسع بين تعداد أزواجه عليه السلام أيضاً دليل على اختلاف مثل هكذا روايات فقد عدت زوجاته من الحرائر وأمهات الأولاد من سبعين (٢٧) زوجة الى ثلاثمائة (٢٨) وذريته عليه السلام قد سجلها المؤرخون ما بين سبع (٢٩) وخمس وعشرون (٣٠) وهو رقم طبيعي غير دال على كثرة زوجاته أبداً.

وإذا كان الإمام الحسن السبط عليه السلام مطلقاً فلم لم يطلّق عدوته اللدودة التي أودت بحياته وهي جعدة بنت الأشعث التي اعترف دونالدسن بما كانت تكن من عداء له (٣١) وكان عليه السلام صابراً محتسباً يتحمل أذاها وهي التي قامت باغتياله مرات عدة (٣٢) فأين صفة المطلاق من الإمام الحسن عليه السلام وهل كانت هذه الزيجات المريبة لو صحت يغفل عنها عدوه اللدود معاوية فيتخذها مغنماً للتشهير بالإمام عليه السلام (٣٣) وفيما يبدو أن مثل هذه الروايات قد حيكت من قبل العباسيين على آل علي عليه السلام وبالتحديد

في عصر المنصور الدوانيقي حينما صعدا على أكتاف العلويين وباسم ظلامتهم فثارت الأسرة العلوية بوجههم عندما استتب لهم الأمر وكان لآل الحسن عليه السلام النصيب الأوفر من تلك الثورات، فلذا عمد المنصور بدس مثل تلك الروايات للتقليل من شأنهم وشأن جدهم الحسن السبط عليه السلام إذ صرح ببعض ما يكنه ضميره عند ما تكلم على منبر الهاشمية بعد أن ألقى القبض على عبد الله بن الحسن (٣٤). والذي يجعل الباحث ينحاز إلى مثل هذا الرأي أنه لم ترد في مراسلات الإمام الحسن عليه السلام مع معاوية الكثيرة نسبياً مثل هذا الأمر أضف الى ذلك أن نفس الطلاق قد عد في سنة رسول الله صلى الله عليه وآله أبغض الحلال فكيف يكون سبط رسول الله من يخالف سنة جده صلى الله عليه وآله ويكون مطلقاً وهو الأولى بالتمسك بها كما رأينا في شأن زوجته جعدة بنت الأشعث.

ب - الروايات في المصادر الشيعية :

هناك ست روايات ذكرتها المصادر الشيعية وردت في أماكن مختلفة. (٣٥)

هذه الروايات أيضاً فيها إشكالات سندية ففيها من الواقعة مثل حميد بن زياد (٣٦) والحسن بن محمد بن سماعة (٣٧) وغيرهما وقد وردت أحاديث كثيرة في ذم الواقعة بل يوجد في كثير منها تصريح بكفرهم ونصبهم وأنهم مرتدون عن الحق (٣٨) وقد اشتهروا بالكلاب الممطورة عند أصحابنا الإمامية والكلاب إذا أصابها المطر فهي أتن من الجيف. (٣٩) وفي بعض تلك الروايات الإسناد ضعيف وفيها رواة مجهولون كالحسن بن مجاشع (٤٠) أضف الى ذلك ضعف مصادرها عدا الكافي للشيخ الكليني فالبقية يعتبرن من المصادر الثانوية في الحديث عند الشيعة كدعائم الإسلام للقاضي النعمان والمناقب لابن شهر آشوب وكشف الغمة للأربلي .

أما من ناحية المضمون والمتن فهذه الروايات مخالفة لسيرة أهل البيت عليهم السلام لأنهم كانوا مثال رحمة الله في الأرض حتى مع أعدائهم فكيف بزوجاتهم وكيف يخالفوا حدود الله وسنة رسوله صلى الله عليه وآله في تعدد الزوجات والإفراط في الجوارى ففيها

أيذاء للنفس البشرية فضلاً عن مخالفة السنن فهم عدل القرآن وخلفاء الرحمن وأوصياء رسول الله ﷺ فقد كان الإمام الحسن المجتبي عليه السلام قد حافظ على عرضه وزوجاته حتى أنه لم يطلق من تحمل الأذى منها وهي جعدة بنت الأشعث.

- ثانياً -

ومن شطحات المستشرق دونالدسن الأخرى أنه ادّعى أن الإمام المجتبي عليه السلام لم يكن على علاقة جيدة مع أبيه وأخوته قائلاً: «وبعد وفاة فاطمة في شرح صباها لم تكن علاقته مع أبيه وأخوته على أحسن ما يرام»^(٤١).

وفي معرض الرد على هذا الكلام نقول: على النقيض تماماً فإنّ العلاقة بين الإمام الحسن عليه السلام وأبيه أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام كانت على أحسن ما يرام ولم تكن علاقة والد وولد بل كانت علاقة معلم وتلميذ وهذا واضح تماماً من خلال الوصية الخالدة التي تركها لولده الحسن عليه السلام بعد منصرفه من صفين.

وكان الإمام علي عليه السلام يتعامل مع ولده الإمام الحسن عليه السلام كوزير له وتشهد له ذلك وقائع عصر خلافته (٣٥-٤٠هـ/٦٥٦-٦٦٠م) فهو الذي حرّض أهل الكوفة لقتال أصحاب الجمل واستطاع أن يجمع لأبيه تسعة آلاف شخص^(٤٢) وكان حاضراً في حرب صفين وقد بذل فيه أقصى درجات التفاني في الدفاع عن الحق المتمثل في أبيه عليه السلام حتى منعه وأخاه الحسين عليه السلام من الحرب^(٤٣) وكان كلما تعذّر في الخروج الى الصلاة يستخلف ولده الحسن عليه السلام لذلك^(٤٤)، كما كان يوكل بعض مهام القضاء له أيضاً^(٤٥).

- رابعاً -

ومما ادعاه دونالدسن بغير وجه حق ونسبه إلى لإمام الحسن عليه السلام هي صفة

التبذير قائلاً: «وقد برهن عن كثرة تبذيره بأن خص كل امرأة من نسائه بهال كثير ، فنرى بذلك كيف بذرت أموال طائلة خلال خلافة علي بالزمن الذي كانت الخلافة نفسها شديدة الافتقار»^(٤٦) وهذا الكلام أيده بعض الروايات في المصادر السننية والشيعة^(٤٧) والباحث المتخصص سيجد تلك الروايات روايات مرسلة من ناحية الإسناد والمراسيل لا يعول عليها وكما أسلفنا أن المحتوى لا يوازي شخصية الإمام الحسن المجتبي عليه السلام حيث توارث مبادئ الإسلام الصحيحة عن أبيه عليه السلام وجده المصطفى صلى الله عليه وآله في قلة المهور وتيسير أمر الزواج وعدم التبذير ، فأمه فاطمة عليها السلام قد دخلت بيت زوجها علي بن أبي طالب عليه السلام بالمهر اليسير وكانت حياتهم الزهد فكيف لا يكون ولدها الإمام الحسن المجتبي عليه السلام على منهاجها وقد كان بالفعل هكذا فقد روي أن الحسن بن علي قاسم الله تعالى ماله مرتين حتى تصدق بنعله ولقد حج الحسن ابن علي خمساً وعشرين حجة ماشياً وإن النجائب لتقاد معه^(٤٨).

- خامساً -

وادمى دونالدسن أن معاوية كان يرسل للإمام الحسن عليه السلام الأموال وهو يبذرها فكانت النتيجة أنه مات بالسل عندما بلغ بالعمر خمساً وأربعين سنة.^(٤٩)

وفي معرض الرد نقول: إنَّ الإمام الحسن المجتبي عليه السلام قد ورث مصادر أبيه علي عليه السلام المالية وهي كثيرة منها ما كان يملكه من أراض زراعية في منطقة ينبع^(٥٠) المشتهرة بأبيار علي عليه السلام حالياً والتي جعلها في الصدقات^(٥١) وكانت مما أفاء الله على رسوله وقد أعطها لعلي عليه السلام^(٥٢) وكان علي عليه السلام ينفق على نفسه من مالها^(٥٣) وكانت للإمام عليه السلام ممتلكات وموقوفات أخرى في أطراف المدينة من أملاكه وأملاك فاطمة الزهراء عليها السلام وقد أوصى بها لولده الحسن وجعلها وقفاً على بني هاشم^(٥٤) فكان الإمام الحسن عليه السلام يدير أمر معاشه منها وكان يعين الشيعة على أمور معيشتهم

من تلك الأموال فقد أقطع أبي رافع أرضاً من صدقات ينبع وأعطاه داراً^(٥٥) وكان هو الوصي بعد أبيه فله تلك الأملاك والعقارات والأراضي الزراعية مع الأموال الشرعية التي كانت تجبى إليه من قبل الشيعة فلا حاجة له في مال معاوية وهو سيد شباب أهل الجنة وأعلم بحلالها من حرامها .

وكان الإمام الحسن عليه السلام قد أدرج بعض البنود المالية في وثيقة الهدنة مع معاوية وهذا نابع من معرفة الإمام بأن الحاكم الإسلامي لا بد من أن يدير اقتصاد الأمة فشرط على معاوية تعويض عوائل شهداء حرب صفين والجمل بمبلغ مليون درهم^(٥٦) وأن يفضل بني هاشم في العطاء والصلوات على بني عبد شمس ويستثني بيت مال الكوفة فهو تحت تصرفه وأن يعطي أخاه الحسين عليه السلام كل عام مليوني درهم ويجعل له خراج دارابجرد في ولاية فارس وألا يمنع أحداً من شيعة علي عليه السلام عطاءه^(٥٧)، ولكي يكشف للأجيال القادمة أن الإمام الحسن عليه السلام كان حريصاً شديداً الحرص على اقتصاد شيعته.

أما ما ذهب اليه المستشرق دونالدسن من أن الإمام مرض بداء السل نتيجة تبذير الأموال ولعله قصد أنه تعرض لداء السل نتيجة إسرافه في الأكل والشرب فنقول: هذا ادعاء باطل لأنه علمياً لم يكن هناك من دليل على أن الإسراف في الأكل والشرب يورث السل ومن ثم لم يشر إلى مصدر هذه المعلومة فهو أطلقها على عواهنها والمصادر تكاد تتفق على أن الإمام الحسن عليه السلام توفي نتيجة السمّ وعلى يد زوجته جعدة بنت الأشعث وبأمر ودس من معاوية^(٥٨) وأن مثل هذه الأمراض تُعدّ من العاهات ونعتقد نحن الشيعة الإمامية أن المعصومين عليهم السلام منزّهون من الإصابة بمثل هكذا عاهات في أبدانهم.

عرض نقدي لمصادر دونالدسن في عرضه لسيرة الإمام الحسن عليه السلام :

تعرض المستشرق البريطاني دونالدسن في تحليله لمختلف جواب سيرة الإمام

الحسن المجتبي عليه السلام إلى مختلف التخرصات والشطحات وذلك نظراً لعدم اعتماده على المصادر الرئيسية في استحصال المعلومة الدقيقة فقد اعتمد على مصادر ثانوية غير معتبرة وقصصية مثل كتاب جنات الخلود وروضه الشهداء وعقائد الشيعة في فوائد الشريعة وخلاصة الأخبار وسنستعرض هذه الكتب، وهي مصادر متأخرة جداً وقد صنفت للطبقة العامة من الناس وأهداها مؤلفوها لبعض الملوك والوزراء في الدولتين الصفوية والقاجارية وأن معظمها لم تر النور ولم تحقق وقد حصل دونالدسن إما على النسخة المخطوطة لهذه الكتب أو الطبعة الحجرية كما تجد ذلك في مصادر كتابه^(٥٩):

١- كتاب روضة الشهداء وهو كتاب يتصف بالكشكول كما وصفه الشيخ آقا بزرك الطهراني بالملمع^(٦٠) فهو كتاب غير تاريخي وكتب لغرض القراءة على المنابر^(٦١) وهو باللغة الفارسية للمولى الواعظ الحسين بن علي الكاشفي البيهقي المتوفى في حدود ٩١٠هـ / ١٥٠٤م وهو مرتب على عشرة أبواب وخاتمة فيها ذكر أولاد السبطين وجملة من السادات والكتاب يحتوي على مجموعة من الأخبار عن سيرة النبي ﷺ والسيدة الزهراء عليها السلام والأئمة المعصومين عليهم السلام والاختصار واضح في ذكره للأئمة من بعد الحسين عليه السلام^(٦٢).

٢- ومن مصادر دونالدسن كتاب جنات الخلود وهو يتصف بالكشكول أيضاً وهو من تأليف الميرزا محمد رضا بن محمد مؤمن الإمامي المدرس المتوفى بعد سنة ١١٢٨هـ / ١٧١٦م باللغة الفارسية يحتوي على شرح أسماء الله الحسنى ومعرفة أنبيائه العظام وتواريخ كل واحد من المعصومين الأربعة عشر عليهم السلام والأخلاق المشتركة بينهم، وتواريخ ملوك الارض والسلاطين الأمويين والعباسيين وبيان الملل والنحل وبعض أحوال البلدان من المسافة والعرض والطول ومعرفة جهة القبلة والسفر وما يتعلق بالأيام والشهور وقد صدره باسم الشاة السلطان حسين الصفوي^(٦٣)

(١١٠٦-١١٣٥هـ / ١٦٩٥-١٧٢٣م) وبالجملة فإن نسخ الكتاب الموجودة لا تفوق السبعين ورقة^(٦٤) ومع تلك المواضيع الكثيرة كيف تريد أن يكتب المؤلف بشكل

دقيق عن سيرة الإمام الحسن عليه السلام.

٣- المصدر الآخر الذي اقتبس منه دونالدسن هو كتاب خلاصة الاخبار للسيد محمد مهدي بن محمد جعفر الموسوي التنكابني المتوفى بعد سنة ١٢٤٣هـ/ ١٨٢٨م باللغة الفارسية في قصص الأنبياء والمرسلين والأئمة عليهم السلام ومناقبتهم ومعجزاتهم وبعض الاخلاق وبعض ما يتعلق بالمصادر والرجعة واحوال الحجة عليه السلام (٦٥) والملاحظ أنه أيضاً يتخذ الكتاب الطابع القصصي وهو متأخر أيضاً.

٤- وأخيراً نلاحظ أن دونالدسن قد اعتمد على كتاب غير معتبر آخر وهو كتاب عقائد الشيعة تأليف الحاج ميرزا آقاسي وزيرالسلطان محمد شاه الثاني القاجاري (١٢٥٠ - ١٢٦٤هـ/ ١٨٣٤ - ١٨٤٨ م) وقد استخدم طبعة حجرية لهذا الكتاب وقد ذكره الشيخ آغابزرگ الطهراني باختصار شديد لكنه لم يذكر ما إذا كان له من مخطوط واكتفى بالاقتباس من تلخيص الكتاب بالإنكليزية على المستشرق إدوارد براون (٦٦). وكان حرياً بالمستشرق دونالدسن أن يستقي معلوماته من المصادر القديمة من كتب الشيعة الروائية والتي ذكرت تواريخ المعصومين عليهم السلام لا أن يستعين بكتب قصصية متأخرة صنفت لفهم العوام.

ومن مصادره الأخرى هي نتاجات بعض المستشرقين الآخرين من صنفه وأبرزهم المستشرق البلجيكي لامانس والأنجليزي ويليام موير وكلا المستشرقين هذين عرفا بعدائهما الشديد للإسلام والنبى صلى الله عليه وآله.

أما الأب اليسوعي البلجيكي الحاقدهنري لامانس فهو شديد التعصب حاقد على الإسلام ويستغل الروايات الواهنة ويغير تعابيرها ومعانيها لصالح أفكاره الشاذة فهو لا يراعي أدنى شروط الأمانة العلمية وقد وصفه عبد الرحمن بدوي في موسوعة المستشرقين قائلاً: «وأبشع ما فعله.. هو أنه كان يشير في الهوامش الى مراجع بصفحاتها ، وقد راجعت معظم هذه الإشارات في الكتب التي أحال إليها فوجدت أنه إما أن

يشير إلى مواضيع غير موجودة إطلاقاً في هذه الكتب أو يفهم النص فهماً ملتويًا خبيثاً أو يستخرج إلزامات بتعسف شديد يدل على فساد الذهن وخبث النية»^(٦٧).

ونكمل الصورة هنا بما قاله جورج جرداق عن لامانس في كتابه الإمام علي عليه السلام صوت العدالة الإنسانية : «وقد جعل لامانس همه الأول تمجيد معاوية وبني أمية واختلاق العلل التي يريد بها أن يجعل علياً في درجة لا تسمو الى درجة معاوية ! ولا مانس لم يستعمل علمه الغزير في خدمة الحقيقة ولم يلجأ الى إثبات الأسانيد الضخمة في مصنفاته تجلية للواقع وإيضاحاً لما خفي على سواه من أمور بل أساء إلى علمه وسعة اطلاعه بأن جعل همه أن يعاكس ما أثبتته التاريخ وما يثبت العقل والمنطق وطبيعة الحوادث بل إنه ليعاكس العاطفة الموالية التي يستحقها المرء إزاء أولئك العظماء من المسلمين الأول ومجاول أن يخطئ كل عطف يحسسه الإنسان على الجانب الإنساني الخير في الطيبين والخيرين»^(٦٨).

أما السير ويليام موير فهو الآخر كان حاقداً على الإسلام وكان مبشراً مسيحياً في الهند ما بين الأعوام ١٨٣٧ حتى ١٨٧٦ وقد سعى بشكل مغرض وحقير أن يثبت المسيحية واليهودية من خلال القرآن الكريم^(٦٩).

الخاتمة

توصل هذا البحث إلى النتائج الآتية:

- تعد دراسة المستشرق البريطاني دوايت م. دونالدسن من الدراسات الاستشراقية المبكرة التي شملت الأئمة الإثني عشر عليهم السلام كما شملت الدراسة الجغرافيا التاريخية لمزاراتهم.

الشيعة الأولية وبشكل دقيق وفي أغلب الأحيان نجده يكتفي ببعض المصادر التاريخية العامة ويعول على القصص غير المعتبرة منها.

- وقد وقع في أخطاء جسام وشطحات غير مغتفرة عند ذكره لسيرة الإمام الحسن المجتبي عليه السلام منها:

- ادعى أن الإمام الحسن عليه السلام كانت تنقصه الشجاعة والحنكة السياسية وأنه كان يطلب الراحة وهذا بعيد كل البعد عن شخصه الكريم ومنهجه الرسالي القويم وقد رأينا ثبات شخصيته والحكمة فيما قام به في هدنته مع معاوية.

- أثار قضية زيجات الإمام الحسن عليه السلام المتعددة المفتراة عليه أساساً وقد ناقشنا الروايات الواردة في هذا الشأن في مصادر السنة والشيعة وبيننا زيفها.

- ذكر أن الإمام المجتبي عليه السلام لم يكن على علاقة جيدة مع أبيه وأخوته وقد ثبت خلاف ذلك الأمر إذ هو الوصي بعد أبيه والقائم بمقامه في مهام الإمامة الإلهية ومن بعده أخوه الإمام الحسين عليه السلام فكانت العلاقة ربانية فيما بينهم في أعلى مستوى من السمو والرقي كما خطط لها الباري عز وجل.

- نسب للإمام الحسن عليه السلام صفة التبذير من خلال الإسراف في مهور زوجاته وهذا بعيد كل البعد عن خلقه السامي وقد أثبتنا تعداد زوجاته وأمر الإسراف فهو بعيد عنه لأنه عاش حياة بالغة في الزهد والتقشف عن لذائذ هذه الدنيا الدنيئة.

- كما وصل به الأمر أنه ادعى أن الإمام الحسن عليه السلام كان يستعين بأموال معاوية ابن أبي سفيان في تمشية معاشه ولعله توهم ذلك من خلال ما ورد من البنود المالية في وثيقة الهدنة بين الإمام الحسن عليه السلام ومعاوية التي لم يف بها معاوية وقد أثبتنا خلاف ذلك وهو ما كان يملكه الإمام عليه السلام من الأموال والصدقات الجارية التي ورثها من أبيه في المدينة وما كان يمتلكه هو جعلته غنياً عن المال الحرام فكان مع ما يمتلكه من ثروة يعيش عيشة زهد وورع وتقى مستنأ بسيرة أبيه وأمه وجده عليه السلام .

* هوامش البحث *

- ١ . دونالدسن، دوايت م. عقيدة الشيعة، تعريب: ع.م.، مؤسسة المفيد، ط ٢، (بيروت - ١٩٩٠)، ص ٨٩.
- ٢ . لامانس، هنري: دائرة المعارف الإسلامية، نقله الى العربية : محمد ثابت الفندي وآخرون، دار المعرفة، (بيروت - د.ت)، ج ٧، ص ٤٠٠ - ٤٠٣؛ مادة: (الحسن بن علي بن أبي طالب).
- ٣ . أبو الفرج الإصفهاني، علي بن الحسين بن محمد المرواني الأموي القرشي (ت ٣٥٦ هـ / ٩٦٧ م): مقاتل الطالبين، شرح وتحقيق: أحمد صقر، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط ٣، (بيروت - ١٩٩٨)، ص ٦٢ - ٦٣ .
- ٤ . أبو الفرج الإصفهاني: مقاتل الطالبين، ص ٦٣ - ٧٠.
- ٥ . الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد (ت ٣١٠ هـ / ٩٢٢ م): تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، (القاهرة - ١٩٦٣)، ج ٤، ص ٥٣٨ - ٥٣٩ .
- ٦ . اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب إسحاق بن جعفر بن وهب بن واضح (توفي بعد ٢٩٢ هـ / ٩٠٥ م): تاريخ اليعقوبي، تحقيق: عبد الأمير مهنا، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، (بيروت - ١٩٩٣)، ج ٢، ص ١٢١ - ١٢٢ .
- ٧ . اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٢٢؛ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج ٥، ص ١٥٩ .
- ٨ . ابن الأعمش، أبو محمد أحمد بن الأعمش الكوفي (توفي في حدود ٣١٤ هـ / ٩٢٦ م): الفتوح، تحقيق: علي شيري، دار الأضواء، (بيروت - ١٩٩١)، ج ٢، ص ٥٣٩؛ المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي الهذلي (ت ٣٤٦ هـ / ٩٥٧ م): مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، (بيروت - د.ت)، ج ٢، ص ٣٨٧ .
- ٩ . الدينوري، أبو حنيفة أحمد بن داود (ت ٢٨٢ هـ / ٨٩٥ م): الأخبار الطوال، تحقيق: عبد المنعم عامر، مراجعة: جمال الدين الشيال، وزارة الثقافة والأرشاد القومي، (القاهرة - ١٩٦٠)، ص ٢٢١؛ الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي (ت ٤٦٠ هـ / ١٠٦٨ م): إختيار معرفة الرجال المعروف برجال الكشي، تحقيق: جواد القيومي الاصفهاني، مؤسسة النشر الإسلامي، (قم - ١٤٢٧)، ص ١٠٥ - ١٠٦؛ الطبري، محمد بن جرير بن رستم (القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي): دلائل الإمامة، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط ٢، (بيروت - ١٩٨٨)، ص ٦٤.
- ١٠ . الطبرسي، أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب (القرن السادس الهجري / الثاني عشر

- الميلادي): الاحتجاج، تعليق: السيد محمد باقر الموسوي الخرساني، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط ٣، (بيروت - ٢٠٠٠)، ج ١، ص ٢٩٠. وقد ذكر الشيخ الصدوق (رحمه الله) رواية تدل على أن معاوية لم يرع في الله ذمة لشيعته الإمام الحسن عليه السلام أبداً ولولا صلحه لما بقيت لهم من باقية حيث روي عنه عليه السلام: «لولا ما أتيت لما ترك من شيعتنا على وجه الأرض أحد إلا قتل». ينظر: الصدوق أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت ٣٨١ هـ / ٩٩١م): علل الشرائع، صححه وعلق عليه وقدم له: الشيخ حسين الأعلمي، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، (بيروت - ١٩٨٨)، ج ١، ص ٢٤٩.
- ١١ . المقرئزي، تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمد (ت ٨٤٥ هـ / ١٤٤١ م): إمتاع الأسماع بما للنبي (صلى الله عليه وآله) [وآله] وسلم) من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، تحقيق وتعليق: محمد عبد الحميد النميسي، دار الكتب العلمية، (بيروت - ١٩٩٩)، ج ٥، ص ٣٥٨.
- ١٢ . أبو الفرج الاصفهاني: مقاتل الطالبين، ص ٧٧.
- ١٣ . البلاذري، أبو العباس أحمد بن يحيى بن جابر (ت ٢٧٩ هـ / ٨٩٢ م): أنساب الأشراف، تحقيق: محمود فردوس العظم، دار اليقظة العربية، (دمشق - ١٩٩٧)، ج ٢، ص ٣٨٩.
- ١٤ . ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الشافعي الدمشقي (ت ٥٧١ هـ / ١١٧٦ م): تاريخ مدينة دمشق، دراسة وتحقيق: عمر بن غرامة العمروي، دار الفكر، (بيروت - ١٩٩٥)، ج ١٣، ص ٢٧٥؛ الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨ هـ / ١٣٤٧ م): سير أعلام النبلاء، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، (بيروت - ٢٠٠٤)، ج ٤، ص ١٣٩.
- ١٥ . الطبرسي: الاحتجاج، ج ١، ص ٢٨٢.
- ١٦ . دونالدسن: عقيدة الشيعة، ص ٨٩.
- ١٧ . لامانس: دائرة المعارف الإسلامية، ج ٧، ص ٤٠٠ - ٤٠١، مادة: (الحسن بن علي بن أبي طالب)
- ١٨ . دونالدسن: عقيدة الشيعة، ص ٩٠.
- ١٩ . وردت تلك الروايات في الطبقات الكبرى لابن سعد وتاريخ مدينة دمشق لابن عساكر وتهذيب الكمال للمزي وتهذيب التهذيب لابن حجر وسير أعلام النبلاء للذهبي وغيرها من المصادر. وقد قام بذكر تلك الروايات ونقدها الشيخ وسام برهان البلداوي وبيّن زيفها وريبها متناً وسنداً كل على حدة. ينظر: البلداوي، وسام برهان: القول الحسن في عدد زوجات الإمام الحسن عليه السلام، العتبة الحسينية المقدسة، (كربلاء - ٢٠٠٨)، ص ٦٠ - ٢٠٨.
- ٢٠ . محمد بن عمر الواقدي السهمي الأسلمي المدني (ت ٢٠٧ هـ / ٨٢٣ م) أبو عبد الله من أقدم

- المؤرخين في الإسلام ولد بالمدينة وانتقل الى العراق في أيام الرشيد وأتصل بيحيى بن خالد البرمكي فأفاض عليه عطايه وقربه من الخليفة فولي القضاء ببغداد واستمر إلى أن توفي فيها، من أشهر كتبه: المغازي النبوية، ضعفة أهل الحديث ورموه بالكذب تارة وبالوضع تارة أخرى وحكموا بعدم حجّية رواياته المسندة فضلاً عن التي يرسلها أو يحدثها عن نفسه بلا إسناد. للمزيد من التفاصيل عن آراء المحدثين حول الواقدي ظ: البلداوي: القول الحسن، ص ٦١-٦٤.
- ٢١ . علي بن عبد الله، أبو الحسن المدائني (ت ٢٢٥ هـ / ٨٤٠ م) مولى عبد الرحمن بن سمرة: رواية مؤرخ كثير التصانيف من أهل البصرة سكن المدائن ثم انتقل الى بغداد فلم يزل بها الى أن توفي. من المتهمين بالكذب في الحديث وذكر أن مسلم في صحيحة قد امتنع من الرواية عنه وأن ابن عدي قد ضعفة ويروي عن عوانه بن الحكم المعروف بولائه لعثمان والأمويين بالإضافة إلى أن أكثر رواياته من المراسيل. للتفاصيل ينظر: البلداوي: القول الحسن، ص ١١٤ - ١١٩.
- ٢٢ . أبو القاسم علي بن إبراهيم (ت ٥٠٨ هـ / ١١١٤ م) من أشد المبغضين للشيعة إذ أوصى قبل موته أن لا يحضره ولا يتولاه أحد من الشيعة. قال الذهبي: «... وأوصى ... أن لا يتولاه أحد من الشيعة...». ينظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج ١٢، ص ٢٠٤.
- ٢٣ . للتفاصيل ينظر: البلداوي: القول الحسن، ص ٦٠ - ٢٠٨.
- ٢٤ . الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت (ت ٤٦٣ هـ / ١٠٧١ م): تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قطانها من غير أهلها ووارديها، حققه وضبط نصه وعلق عليه: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، (بيروت - ٢٠٠١)، ج ١٣، ص ٥١٨؛ الذهبي: سير النبلاء، ج ٧، ص ٥٤١.
- ٢٥ . ابن أبي الحديد، عز الدين أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله بن عبد الله المدائني المعتزلي (ت ٦٥٦ هـ / ١٢٥٨ م): شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، (بيروت - ١٩٦٢)، ج ١٦، ص ٢٢.
- ٢٦ . ن.م.
- ٢٧ . ن.م.
- ٢٨ . ابن شهر آشوب، رشيد الدين أبو جعفر محمد بن علي بن شهر آشوب السروي المازندراني (ت ٤٣٦ هـ / ١٠٤٤ م): مناقب آل أبي طالب، تحقيق: يوسف بقاعي، دار الأضواء، ط ٢، (بيروت - ١٩٩١)، ج ٤، ص ٣٤.
- ٢٩ . المقدسي، المطهر بن طاهر (توفي بعد ٣٥٥ هـ / ٩٦٦ م): البدء والتاريخ، اعتنى بنشره: كليان هيوار، مكتبة المثني، (بغداد - د.ت)، ج ٥، ص ٧٥.

- ٣٠ . ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي البصري (ت ٢٣٠ هـ / ٨٤٥ م): ترجمة الإمام الحسن عليه السلام من القسم غير المطبوع من كتاب الطبقات الكبير، تهذيب وتحقيق: عبد العزيز الطباطبائي، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، (قم - ١٤١٦)، ص ٢٧-٢٨.
- ٣١ . دونالدسن : عقيدة الشيعة، ص ٩٣ .
- ٣٢ . دونالدسن: عقيدة الشيعة، ص ٩١ - ٩٣ .
- ٣٣ . ينظر: البلداوي: القول الحسن، ص ٢٥٩ - ٢٨١ .
- ٣٤ . ينظر: المسعودي: مروج الذهب، ج ٣، ص ٣١١ .
- ٣٥ . ورد اثنان منها في كتاب الكافي للشيخ الكليني واثنان آخرين في كتاب دعائم الإسلام للقاضي النعمان المغربي ورواية واحدة في مستدرك الوسائل للميرزا النوري وأخرى في مناقب ابن شهر آشوب وقد حصل خطأ عند الباحث البلداوي عندما حلل رواية ابن شهر آشوب في سياق روايات المصادر السننية كما قام بتحليل معطيات الروايات المدسوسة في المصادر الشيعية وحلها أحسن تحليل من وجهة نظر المذهب الإمامي. ينظر: البلداوي: القول الحسن ، ص ١٥٨ - ٢١١، ١٥٩ - ١٦٥ .
- ٣٦ . حميد بن زياد بن حماد الدهقان أبو القاسم كوفي سكن سورا وانتقل إلى نينوي قرية على العلقمي الى جنب الحائر على صاحبه السلام كان ثقة واقفاً وجهاً فيه ... ومات حميد سنة عشر وثلاثمائة. ينظر: النجاشي، أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس الأسدي الكوفي (ت ٤٥٠ هـ / ١٠٥٨ م): فهرست أسماء مصنفي الشيعة، تحقيق: موسى الشيرازي الزنجاني، مؤسسة النشر الإسلامي، ط ٧، (قم - ١٤٢٤)، ص ١٣٢ .
- ٣٧ . الحسن بن محمد بن سماعه أبو محمد الكندي الصيرفي: من شيوخ الواقفة كثير الحديث فقيه ثقة وكان يعاند في الوقف والتعصب. ظ: النجاشي: فهرست أسماء مصنفي الشيعة، ص ٤٠ - ٤١ .
- ٣٨ . لمزيد من التفاصيل عن الواقفة وتاريخ نشأتها وتطورها ينظر: الناصري، رياض محمد حبيب: الواقفية دراسة وتحليل، المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام، (مشهد - ١٤٠٩)، ج ١ و ٢ .
- ٣٩ . ينظر: النوبختي، أبو محمد الحسن بن موسى (توفي قبل ٣١٠ هـ / ٩٢٢ م): فرق الشيعة، صححه وعلق عليه: محمد صادق آل بحر العلوم، المكتبة المرتضوية، (النجف - ١٩٣٩)، ص ٨١ - ٨٢ .
- ٤٠ . ينظر: البلداوي: القول الحسن، ص ٢٥٧ .
- ٤١ . دونالدسن : عقيدة الشيعة، ص ٨٩ .
- ٤٢ . الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج ٤، ص ٤٩٩ - ٥٠٠ .

- ٤٣ . ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، ج ٢١، ص ٢٤٤ و ج ١٦، ص ١١، ص ٢٤ .
- ٤٤ . المسعودي: مروج الذهب، ج ٣، ص ٩ .
- ٤٥ . الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق (ت ٣٢٩ هـ / ٩٤١ م) : الفروع من الكافي، صححه وقابله وعلق عليه : علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، ط ٤، (طهران - ١٩٩٦)، ج ٧، ص ٢٩١ - ٢٩٢ .
- ٤٦ . دونالدسن : عقيدة الشيعة، ص ٨٩ - ٩٠ .
- ٤٧ . ينظر: البلاذري: أنساب الاشراف، ج ٢، ص ٣٧٣؛ ابن شهر آشوب: مناقب آل أبي طالب، ج ٤، ص ٢١؛ الأربلي، ابو الحسن علي بن عيسى بن أبي الفتح (ت ٦٩٣ هـ / ١٢٩٤ م): كشف الغمة في معرفة الأئمة، دار الاضواء، ط ٢، (بيروت - ١٩٨٥)، ج ٢، ص ١٨٣؛ الطبرسي، ميرزا حسين النوري (ت ١٣٢٠ هـ / ١٩٠٢ م): مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ط ٣، (بيروت - ١٩٩١)، ج ١٥، ص ٩٠ .
- ٤٨ . ابن شهر آشوب: مناقب آل أبي طالب، ج ٤، ص ١٨ .
- ٤٩ . دونالدسن: عقيدة الشيعة، ص ٩٠ .
- ٥٠ . قال ياقوت : «... ينبع حصن به نخيل وماء وزرع وبها وقوف لعي ابن أبي طالب عليه السلام يتولاها ولده...» ينظر: ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي (ت ٦٢٦ هـ / ١٢٢٩ م) : معجم البلدان، تحقيق : فريد عبد العزيز الجندي، دار الكتب العلمية، (بيروت - د.ت)، ج ٥، ص ٥١٣ .
- ٥١ . ابن شبة، أبو زيد عمر بن شبة زيد بن عبدة بن ربيعة النمري البصري (ت ٢٦٢ هـ / ٨٧٦ م): كتاب تاريخ المدينة المنورة أو أخبار المدينة، علق عليه وخرج أحاديثه: علي محمد دندل وآخرون، دار الكتب العلمية، (بيروت - ١٩٩٦)، ج ١، ص ١٣٦ - ١٣٧ .
- ٥٢ . الكليني : الفروع من الكافي، ج ٧، ص ٥٤ .
- ٥٣ . الثقفني، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن سعيد بن هلال (ت ٢٨٣ هـ / ٨٩٦ م): الغارات أو الاستنفار والغارات ، حققه وعلق عليه: عبد الزهراء الحسيني الخطيب، دار الأضواء، (بيروت - ١٩٨٧)، ص ٤٤ - ٤٥؛ ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري (ت ٦٣٠ هـ / ١٢٣٣ م): أسد الغابة في معرفة الصحابة، اعتنى بتصحيحها: عادل أحمد الرفاعي، دار إحياء التراث العربي، (بيروت - ١٩٩٦)، ج ٤، ص ١١٢ .
- ٥٤ . الصدوق : من لا يحضره الفقيه، صححه وعلق عليه: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر

- الإسلامي، ط ٤، (قم - ١٤٢٦)، ج ٤، ص ٢٤٤ - ٢٤٥؛ الطوسي: تهذيب الأحكام في شرح المتنعة للشيخ المفيد، حققه وعلق عليه: حسن الموسوي الخرسان، دار الكتب الإسلامية، (طهران - ١٣٩٠)، ج ٩، ص ١٤٦ - ١٤٨ .
- ٥٥ . الأربلي: كشف الغمة، ج ١، ص ١٤٥ .
- ٥٦ . الدينوري: الأخبار الطوال، ص ٢١٨؛ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج ٥، ص ١٦٢ - ١٦٥؛ الصدوق: علل الشرائع، ج ١، ص ٢٤٩ - ٢٥٠ .
- ٥٧ . البلاذري: أنساب الأشراف، ج ٢، ص ٣٩٥ - ٣٩٦؛ البعقوبي: تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٣٢؛ المسعودي: مروج الذهب، ج ٣، ص ٥ .
- ٥٨ . البلاذري: أنساب الأشراف، ج ٢، ص ٣٩٥ - ٣٩٦؛ المسعودي: مروج الذهب، ج ٣، ص ٥ .
- ٥٩ . ينظر: دونالدسن: عقيدة الشيعة، ص ٣٥٩ - ٣٦٣ .
- ٦٠ . آقا بزرك الطهراني، محمد محسن بن علي بن محمد رضا (ت ١٣٨٩هـ / ١٩٧٠م): الذريعة إلى تصانيف الشيعة، مراجعة وتصحيح وتدقيق: رضا بن جعفر مرتضى العاملي، دار إحياء التراث العربي، (بيروت - ٢٠٠٩)، ج ١١، ص ٢١٢ .
- ٦١ . ن.م .
- ٦٢ . ن.م .
- ٦٣ . آقا بزرك: الذريعة، ج ٥، ص ١٠٧ .
- ٦٤ . درايبي، مصطفى: فهرست وراه دست نوشتهاي إيران، كتابخانه موزه ومركز أسناد مجلس شوراي إسلامي، (طهران - ٢٠٠٨)، ج ٣، ص ٧٢٥ - ٧٢٦ .
- ٦٥ . آقا بزرك: الذريعة، ج ٧، ص ١٥٠ .
- ٦٦ . ن.م . ج ١٥، ص ٢٠٦ .
- ٦٧ . بدوي، عبد الرحمن: موسوعة المستشرقين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ٤، (بيروت - ٢٠٠٣)، ص ٥٠٤ .
- ٦٨ . جرداق، جورج: الإمام علي صوت العدالة الإنسانية، دار مكتبة الحياة، (بيروت - ١٩٧٠)، ج ٥، ص ٢٣٨ - ٢٣٩ .
- ٦٩ . بدوي: موسوعة المستشرقين، ص ٥٧٨ .



الإمام الزاهد والعباد موسى بن جعفر عليه السلام في دراسات المستشرقين

■ أ.د. عبد الجبار ناجي

لماذا أغفل المؤرخون المسلمون سيرة الإمام وشمائله؟!

القول بأن المعلومات المتوافرة عن سيرة الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام وحياته العلمية والاجتماعية والعائلية وعن أدوارهما ونشاطاتهما في تاريخ التشيع بله في التاريخ الإسلامي في القرن الثاني للهجرة وفي المؤلفات التاريخية الإسلامية المنسوبة إلى السلطة العباسية قليلة جدا لا تتناسب مع ما قام به الأئمة الأطهار جميعا، والإمامان الصادق والكاظم عليه السلام بخاصة ونحن نبحت الآن في تسليط الضوء على هذه الأدوار والفعاليات في هذا البحث المتواضع، وبالنسبة إلى دور الإمام الكاظم الذي أمضى ثلاث وثلاثين في إمامة المسلمين وهي مدة أطول بثمانية سنين من إمامة والده الإمام الصادق عليه السلام. وكذلك فإنها لا تتناسب مع مسيرته التاريخية الطويلة هذه على الرغم من أن الإمام قد عاصر أربعة من العباسيين العتاة الذين ألحقوا به أنواعاً وصنوفاً من الأذى والعذاب والتنكيل في سجونهم المظلمة الظالمة، والذين اغتصبوا حق آل البيت الشرعي واستحوذوا شعاراتهم المميزة [كالثأر لآل البيت، والالتزام بالقرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة] خلال ثورتهم على الأمويين. فقد عاصر الإمام الكاظم السنوات العشر الأخيرة من حكم أبي جعفر المنصور [الذي امتد حكمه من

دراسات مستشرقية / العدد السابع / ربيع ٢٠١٦ م

دراسات مستشرقية / العدد السابع / ربيع ٢٠١٦ م

سنة ١٣٦-١٥٨ هجرية / ٧٥٤-٧٧٥ م [وكان هذا الحاكم منذ تسنّمه السلطة من أخيه السفاح واضعا نصب عينيه تحركات الإمام الصادق ومن بعده على تحركات الإمام وخطط على الغدر بالإمام الكاظم وقتله، لاسيما بعد أن وصلته الأخبار بوفاة الإمام الصادق عليه السلام. ثم عاصر السنوات العشر كلّها من حكم ابن أبي جعفر، المهدي، [الذي حكم من سنة ١٥٨-١٦٩ هجرية / ٧٧٥-٧٨٥ م]. وقد مارس هذا الظالم كآبئه أفسى المعاملات من أجل إيذاء الإمام في سجونه البغيضة، وسعى سعيا حثيثا الى قتله عليه السلام وألقى القبض عليه وجيء به الى بغداد فوضعه في السجن لأسباب سياسية وهي في حقيقتها تنم عن حقد المهدي وبغضه آل البيت وتنم عن مدى غيرته وحسده عندما وصلته الأخبار بوساطة جواسيسه وعملائه المنبئين في مدينة رسول الله صلى الله عليه وآله وهي الأخبار التي أخافته كثيرا، مفادها أن الناس في المدينة ومن كلّ الأمصار كانوا خلال أيام الحج يظهرون حبههم وولاءهم للإمام وكانوا يحبونه حبا جما ويتقربون اليه ويتجمعون حوله لما عرف عنه من مكارم الأخلاق الحميدة وكرم السجايا والعلم الوافر والسماحة والجود. فتجسّمت تلك السجايا للمهدي ووصلت به أفكاره الخبيثة الى أن الإمام إنّما يهدف الى تأليب قلوب المسلمين ضدّه وذلك بإعلانه ثورة عارمة، هكذا كان يفكر هذا الطاغية، وكل الطواغيت في عالمنا الحديث. ثم عاصر الإمام حكم ابن المهدي، الهادي، الذي حكم من سنة ١٦٩-١٧٠ هجرية / ٧٨٥-٧٨٦ م. وقد سعى هذا الحاكم الفاتك المسعى ذاته الذي طلبه المهدي ألا وهو بذل الجهود لتصفية الإمام وقتله، غير أن الله تعالى أبى ذلك وأن يتّخذ الهادي هذا الإجراء إذ قتله الله وأهلكه قبل أن ينفذ مخططه الظالم. ثم عاصر حوالى اثني عشر سنة من حكم قاتل الإمام العاتي هارون الرشيد الذي حكم من سنة ١٧٠-١٩٣ هجرية / ٧٨٦-٨٠٩ م. والرشيد هو الذي أمر بقتل الإمام بوساطة يحيى بن خالد البرمكي وبتنفيذ من صاحب الشرطة في بغداد السندي بن شاهك وهو جدّ الشاعر كشاجم.

أقول: ليس غريبا أن يتجاهل أو يحرف مؤرخو السلطتين غير الشرعيتين

الأموية والعباسية ورواتهم وأن يغيبوا ذكر مناقب أئمة أهل البيت وسيرتهم ومكانتهم العقيدية والتاريخية والعلمية. لهذا فإن عنوان هذا البحث المتواضع قد يثير استغراب القارئ الكريم؛ فكيف لمستشرق غربي بريطاني أو ألماني أو فرنسي أو أمريكي أو إسرائيلي أن يكتب عن سير أئمة أهل البيت عليهم السلام في الوقت الذي وقف فيه مؤرخو الأمة الإسلامية موقفاً سلبياً ومتجاهلاً بله ومحرفاً لأخبار الإمام الكاظم عليه السلام والأئمة عموماً عليهم السلام وفي العمل على تغييب الحديث أو حتى ذكر أخبار عن سير الأئمة الأطهار وعلومهم وإسهاماتهم الفاعلة في أحداث التاريخ الإسلامي. والمفروض عليهم أن يقوموا بذلك العمل فينالوا شرف الدنيا والأخرة؛ ولا يقيموا شخصياتهم العلمية ويدلون بها بغية إرضاء الحكام الجائرين من الأمويين أو العباسيين، لكن هذا هو الدين الذي نهجه وعاظ السلاطين في كل زمان ومكان. فالأدوار التي أداها الأئمة صلوات الله عليهم وسلامه إنما هي امتداد متواصل وطبيعي لتلك التي ناضل رسول الله صلى الله عليه وآله طيلة سنوات الدعوة في مكة والمدينة، لأنه صلى الله عليه وآله جد الأسرة العلوية المطهرة؛ لكن ويا للأسف فإن هذا التمني يذهب سدى حينما نراهم قد ابتعدوا عن جادة الصواب في أصرارهم على التغييب المتعمد.

فهذا هو شيخ المؤرخين من دون منافس محمد بن جرير الطبري المتوفى سنة ٣١٠ هجرية يمثل هذه الحالة إذ يتعامل مع استشهاد الإمام الكاظم عليه السلام، إذ يقدم رواية سلطوية واحدة مفادها أن الإمام لم يقتل من قبل هارون الرشيد إنما توفي وفاة طبيعية وذلك عندما أسهب بشكل لافت على الممارسة التي مثلها صاحب الشرطة السندي قاتل الإمام بإيعاز من سيده وحشد لهذه المسرحية من القضاة والوجهاء كشهود عيان على ذلك الأمر المخزي؛ ولم ينبس بكلمة واحدة توحى بأن استشهاد قتلا هي من أوامر هارون الجائرة. وهذا الاتجاه في الرواية التاريخية قد غلب على المرويات التي دونها مؤرخو الأمة، بمعنى تدوين الرواية المحرفة التي تحدم السلطة العباسية. ولولا وجود عدد من المؤرخين المعروفين بميولهم الشيعية أو باعتدالهم في

مروياتهم التاريخية ووجود الفقهاء والعلماء الشيعة الذين دونوا الأصول الشيعية الأربعة في زمن التحرر من التعصب السلطوي أي خلال عهد البويهيين الشيعة لانطمس حقاً إرث الأئمة عليهم السلام ولخفي كثير من المعلومات عن معاملات العباسيين القاسية بحقهم خوفاً على سلطتهم غير الشرعية التي اغتصبوها من الذين كانوا هم الأوصياء والولاة على الأمة الإسلامية شرعياً وبالنص والتعيين.

قبالة تجاهل المؤرخين المسلمين لسيرة الإمام ليس غريباً أن يتجاهل مؤرخو السلطتين الأموية والعباسية الحديث عن مناقب أئمة أهل البيت العقيدية والتاريخية ويغيبوا سيرهم عليهم السلام ومكانتهم العلمية ذلك لأنهم، وحسب ما فسرتة المستشرقة الإيطالية فيشيا فاجيليري V. Vagelerie بشكل مباشر وصريح في دراستها القيّمة بخصوص سيرة سيدة نساء العالمين فاطمة الزهراء عليها السلام؛ مؤشراً إلى السبب في اتخاذ هؤلاء المؤرخين مواقفهم اللاعلمية والبعيدة عن الأمانة والعدالة هذه في إغفالهم ذكر مناقب الزهراء من المؤرخين الذين نعتمد مؤلفاتهم في بحوثنا وتدرجاتنا للطلبة نظير السيرة النبوية التي هذبها وتدخّل في معلوماتها وحرفها ابن هشام برواية البكائي العباسي الولاء. والمعروف أنّ هذه السيرة قد أهداها محمد بن إسحاق ثم أودعها إلى ثلاثة رواة؛ وأنّ ابن هشام قد استند على معلومات راوية واحد فقط وهو عبيد الله بن زياد البكائي الذي أملى عليه شروطه في نشر السيرة النبوية التي جاءت خالية من ذكر أم أبيها فاطمة الزهراء عليها السلام. وكذلك إغفال محمد بن عمر الواقدي وتلميذه محمد بن سعد البصري مؤلف الطبقات الكبرى وخليفة بن خياط صاحب التاريخ الكبير والبلاذري مؤلف الكتابين المشهورين: فتوح البلدان وأنساب الأشراف، ومحمد بن جرير الطبري المؤرخ ذائع الصيت مؤلف كتاب تاريخ الأمم والملوك وغيرهم من المؤرخين. فجميع هؤلاء كانوا من أتباع السلطة العباسية ومؤرخيها.

تقول المستشرقة فاجيليري⁽¹⁾: إنّ هؤلاء الرواة والمؤرخين كانوا يخافون السلطات الأموية والعباسية ويخشونها خوفاً على مصالحهم المادية ولهذا السبب فقد

غيبوا ذكر مناقبها ومناقب الأئمة الأطهار، وبالغوا كثيرا الى درجة متطرفة بعدم ذكر اسمها الشريف وأسماء الأئمة عليهم السلام. فهذا مثال على تفسيرات مستشرقة منصفة لما اقترفه هؤلاء المؤرخون الذين تتداول مؤلفاتهم دوما. وهي بلية كبيرة ابتلي بها التدوين التاريخي الإسلامي الذي نقرؤه ونبت فيه وندرسه لأطفالنا وشبابنا.

وعلى عكس ما مرّ ذكره وقبله هذه الشحنة في المعلومات التي أوردتها مؤرخو السلطة العباسية عن مناقب الأئمة وسيرهم فإنهم ملأوا كتبهم بأخبار ساداتهم من الأمويين والعباسيين ومناقبهم وأطروا أعمالهم بهالات من المدح والتزيف، فانتجوا رواية مادحة خاصة بهؤلاء الحكّام سّماها المستشرق الدانمركي بيترسن Petersen E. L. بالرواية الأموية والرواية العباسية في كتابه الموسوم (علي ومعاوية) ونشره في كوبنهاغن سنة ١٩٦٤ (Ali and Mu'awiya)^(٢) وقد ترجمته الى اللغة العربية وصدر في الأسواق قبل سنوات. وقد كشف فيه عن تأثير الرواية العباسية على التدوين التاريخي الإسلامي.

والمفارقة المثيرة أننا نجد في مقابل تعسف مؤرخي السلطة العباسية في تغييبهم المعلومات عن أئمة الهدى وعن إبراز مكانتهم الفقهية والعلمية نرى هؤلاء الأجانب من المستشرقين ومن مختلف المدارس الاستشراقية الذين عرفوا بين أوساط الباحثين العراقيين على وجه الخصوص بدسّهم وبتفسيراتهم المسيئة للإسلام ولنبي الأمة وأهل بيته الأطهار - عند الباحثين الذين لم يطلعوا على أعمال المستشرقين إنما هم يحكمون عليهم حكما مسبقا، تماما كالحالة التي مارسها المؤرخون القدامى ضد أهل البيت الأطهار - ينهدون بجذّ ومثابرة للكتابة عن الإمامين موسى بن جعفر ومحمد الجواد والأئمة الاثني عشر عليهم السلام، بين بحث أو كتاب مستقل أو تحقيق مخطوطات شيعية لم تحقق بعد من المحققين العرب والمسلمين ومن المؤلفات الشيعية المطبوعة في العالم، وبين متابعات ومناظرات ومؤتمرات للمؤلفات الإسلامية المتعلقة بالفرق الإسلامية، وأغلبهم كانوا من أهل السنة وواحد منهم وهو ابن حزم الظاهري قد أملى رواية

محففة بشأن التشيع في كتابه (الفصل). فدرسها المستشرق المعروف ببحثه القيم عن عبد الله بن سبأ في بحث بعنوان (الشيعة الغلاة كما قدمها ابن حزم The Heterodoxies of the Shiites in the presentation of Ibn Hazm) وهو المستشرق فريدلاندر Fredlander (٣).

لقد حشد هؤلاء المستشرقون جهودهم تلك بغية جمع المعلومات الجديدة التي تسلط الضوء على عدد من المسائل الساخنة في التاريخ الإسلامي وتواريخ سير الأئمة نظير استشهاد الإمام الكاظم، وقد وقفت على هذه الجهود المثيرة والمجهددة حقاً في الكتاب الذي تم طبعه في مؤسسة دار الجمل بعنان (التشيع والاستشراق).

ففيما يتعلق بأخبار الإمام المعصوم بادرت مدرسة الاستشراق الألمانية في الكتابة عن الأئمة الاثني عشر، فألف المستشرق شتروسمان R. Strothmann كتاباً بعنوان (أئمة الشيعة الاثني عشر Zwolfer Schia Die) وطبعه في ليبزك Leipzig سنة (٤) ١٩٢٦. ووقف فيه على سيرة الإمام الكاظم عليه السلام والأحداث التي عاصرها والدسائس التي حاكها العباسيون من أجل تصفيته. وكان شتروسمان من المستشرقين الذين حللوا الأسباب التي دفعت المأمون العباسي إلى التآمر ضد الإمام وقتله. فضلاً عن ذلك فقد خصص هذا المستشرق بحثاً بعنوان (الشيعة) وآخر بعنوان (محمد الجواد) في دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة الأولى). وأنتجت هذه المدرسة أي الألمانية مستشرقاً آخر يعدّ متخصصاً في ميدان التشيع وهو البروفسور ولفريد مادولنك W. Madelung في الكتابة عن سير عدد من الأئمة الأطهار. وقد اعتمد في هذه البحوث على المصادر الأولية الشيعية وعلى مصادر ومخطوطات أخرى، فمثلاً استند على تاريخ زيدي المذهب وهو من تأليف الناصر الأطروش المتوفى سنة ٣٠٤ هـ/٩١٧ م بغية تقديم معلومة جديدة لم تشر إليها المصادر وتتعلق بدور الإمام الكاظم عليه السلام السياسي وستتناولها بعد قليل؛ كان ذلك في كتابه الموسوم (الإمام القاسم بن إبراهيم) ونشره في برلين سنة ١٩٦٥ م (٥). وكتب بحثاً قيماً عن الإمام

محمد الجواد في دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة الجديدة)^(٦) مشيراً إلى أوضاع الإمام أيام المحنة بمسألة خلق القرآن، ولم يشاطر علماء السنة في موقفهم القاضي بعدم خلق القرآن. مستنتجاً بأن الشيعة لم يعلنوا عن موقفهم معتمدين مبدأ التقية. وقد اعتمد المستشرق مادولنك على عددٍ من المصادر الشيعية، فضلاً عن مراجع أجنبية من أمثال كتاب مور Moor الموسوم (تاريخ الأديان History of Religions) وكتاب جلمن Gilman الموسوم (تاريخ العرب The Saracens)^(٧). ووقف هذا المستشرق على الرواية التي تشير إلى أم الفضل بنت المأمون وكونها قد دسّت السمّ للإمام بتحريض من المعتصم الذي خطّط منذ توليه كرسي الخلافة إلى تصفية الإمام عليّاً معتمداً على كتاب تحفة المتقين للعلامة المجلسي؛ مع إنه يرى بعدم اتفاق آراء العلماء الشيعة حول ذلك وهو يدلي بالآراء المتعددة. ومن بينها الرأي الذي يذهب إلى القول بأن المعتصم دعا الإمام إلى بلاطه وقدم له شرباً من الزبيب المسموم، وفي رواية أكثر وضوحاً أن المعتصم خلط أثناء دعوته الإمام مع الطعام السمّ. ويختتم هذه الآراء برأي للعلامة الشيخ المفيد في كتابه الإرشاد وفي كتاب كشف الغمّة الذي يرى بعدم وجود الدليل على سمّ الإمام عليّاً. وأشار المستشرق إلى ضرورة إعادة الوثائق الذي خلف المعتصم صلاة الجنائز على روح الإمام الطاهرة^(٨). وهناك مستشرق ألماني آخر تخصص في ميدان التشيع وهو هالم هاينز Halm Heinz مؤلف الكتاب الذائع الصيت الموسوم (الشيعة Die Schia) وطبعه في درموشتوت Darmstut في عام ١٩٨٨ وترجم مرتين إلى اللغة الإنجليزية^(٩). وقد وقف على موضوع مهم في عقيدة الشيعة الإمامية بفلسفة الاستشهاد واستشهاد الإمامين الكاظم والجواد عليّاً. وللمستشرق بحوث أخرى عن ميادين مختلفة بشأن التشيع.

ولمّا كنا بصدد الإشارة إلى جهود المستشرقين في ملاحقة المصادر الأساسية عند الشيعة الإمامية من أجل ترسيخ المباني التاريخية في الحديث عن سير الأئمة عليّاً نأتي على ذكر المستشرق اليهودي إيتان كوهلبرغ Etan Kohlberg الذي درس سيرة الإمام

الكاظم عليه السلام^(١٠) مستنداً الى كثير من المصادر الشيعية الأولية، فضلاً عن المصادر السننية وبعض هذه المصادر لم يتردد ذكرها والانتفاع منها في بحوث الأساتذة ممن ألفت - وهم قلّة جداً - عن سيرة الإمامين المعصومين وعلمها اللدني وعن أدوارهما الفاعلة في نشر التشيع. ومن بين تلك المؤلفات كتاب أمالي السيد الشريف المرتضى وكتابه الآخر الفصول المختارة وكتاب دلائل الإمامة لمحمد بن رستم الطبري وكتاب الاحتجاج للعلامة الطبرسي وكتاب الفصول المهمة لابن الصبّاغ وكتاب رجال الكشي وكتاب مدينة المعاجز للبحراني وكتاب قرب الإسناد للحميري وكتاب بصائر الدرجات للصفار القمي وكتاب تحفة العقول عن آل الرسول لابن شعبة وكتاب المجدي في أنساب الطالبين للعمري النسابة المشهور وكتاب الخرائج والجرائح لسعيد ابن هبة الله الراوندي، فضلاً عن مؤلفات الأصول ومؤلفات الفرق الإسلامية وغير ذلك من قائمة مصادر غنية جداً في البحث عن سيرة الإمام عليه السلام.



لقد أشرنا في بداية هذا البحث إلى إسهامات مدرسة الاستشراق الألمانية بخصوص سيرة الإمامين عليه السلام؛ ومع إن دراسة المستشرق شترسمان المباشرة عن الموضوع تعدّ من الدراسات التي تعكس قدم اهتمامات الألمان بالتشيع، غير أنّ هذا لا يعدم القول بتوافر إسهامات لمستشرقين آخرين ليسوا من الألمان في هذا الصدد. فالملاحظ أنّ هناك عدداً من المستشرقين وقفوا في دراساتهم على حياة كل من الإمامين الكاظم والجواد الشخصية مشيرين الى المضايقات المتكررة التي تعرضا اليها من قبل العباسيين. وفي الوقت نفسه فقد أولوا اهتماماً خاصاً بمرقد الكاظمين ومدينة الكاظم في الحقب التاريخية القديمة والحديثة ولا سيما منذ القرن التاسع عشر للميلاد. والمدرسة البريطانية للاستشراق لها إسهامات طيبة في هذا المجال، فمن بين المستشرقين القدامى (وأقصد هنا أولئك الذين يعدّون من الجيل الأول) المستشرق المعروف أدوارد بالمر E. H. Palmer الذي ألف كتاباً عن هارون الرشيد وقف فيه

على مسألة استشهاد الإمام الكاظم من من قبل هذا الجلاذ وعنوان كتابه (هارون الرشيد خليفة بغداد Harun al-Rashid, Caliph of Baghdad) وطبع في لندن سنة ١٨٨١م. وقد فصل في العلاقة بين هارون والإمام، علماً بأنه وقف الى جانب الرشيد في عدم تأييده الرواية الشيعية؛ فاكتفى بنقله رواية الطبري عن هذا الحدث. ولعل السبب في عدم ذكره للروايات من المؤلفات الشيعية هو أن المصادر التاريخية والمؤلفات الشيعية لم تكن قد حققت في تلك الفترة المبكرة. وأشار بالمر الى الكاظمين إشارة سريعة^(١١). ولكن المستشرق الآخر البريطاني المعروف بكتابات غي لسترنج Gay Le Strange قد خصص في أحد كتبه الموسوم (بغداد خلال الخلافة العباسية)^(١٢) المطبوع في كمبردج سنة ١٩٠٥م جانبا مهما منه لوصف مدينة الكاظمين، مستهلا حديثه بذكر الإمام الكاظم عليه السلام وإبراز دوره العلمي ومكانته في تاريخ الأسرة العلوية. بعدها وقف على مسألة مقتله من قبل الرشيد ودفنه في مقابر قریش. فضلا عن أخبار أخرى تبين علاقة الإمام مع العباسيين بدءاً من عهد المنصور العباسي.

ويعدّ لسترنج من المستشرقين المعروفين بدراساته التاريخية -الجغرافية إذ سلط الضوء على موقع الكاظمين الجغرافي وقدم لوحات وخرائط دقيقة لمدينة بغداد المدورة. وتحللت أوصافه الطبوغرافية أخباراً بشأن حوادث وقعت في بغداد نظير تلك التي رافقت الغزو المغولي التي تأثرت بنتائجها مدينة الكاظمين ومراقد الأئمة الأطهار. وركز على نقطة هامة الا وهي مكانة المرقدين المطهرين في أيام ذكرى استشهاد الإمام الحسين عليه السلام، إذ يفد كثير من الزوار لزيارة الإمامين وإغناء المرقدين بالهدايا النفيسة. وإن الخليفة الطائع العباسي صلى صلاة الجمعة في الصحن الكاظمي الشريف في زمن معز الدولة البويهبي. وينصّ قائلاً بأنه متأكد بأن الزيارة لزوار الإمام خلال فترة انتعاش حركة التشيع زمن البويهبيين كانت مستمرة؛ وخلال هذه الحقبة بالذات تمت أربع إنجازات مهمة في المرقد الكاظمي المقدس وهي تأليف مؤلفات

دراسات استشرافية / العدد السابع / ربيع ٢٠١٦م

الأصول الأربعة، مؤلف الكليني وابن بابويه القمي والشيخ الطوسي^(١٣). هذه المعلومات وغيرها قد ذكرها المستشرق في كتابه المشهور (بغداد). وزود الموضوع بخريطة صورت من الجو لمدينة الكاظمين تبرز المنارتين المطهرتين والصحن الخارجي الشريف بشكل أقرب الى المستطيل، تحيط به المنازل والخطط الأخرى^(١٤).

وضمن هذا الاتجاه وقف المستشرق البريطاني الآخر هوارث J. Howarth في كتابه المتعلق بتاريخ المغول المطبوع في لندن سنة ١٨٨٨م على مدينة الكاظمين والمرقدين الشريفين أيام محنة هجوم هولوكو على مدينة بغداد وإنهاء الخلافة العباسية بقتله آخر خليفة عباسي وهو المستعصم. وفي هذا المجال تطرق هوارث الى الإمامين الكاظم والجواد عليه السلام، مبينا أصل الكلمة (الكاظمين) المشتق من اسم الإمام. وفي الوقت نفسه درس المستشرق البريطاني الآخر المعروف شتريك W. Streck في بحث له في دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة القديمة) بشأن مدينة الكاظمين عبر التاريخ، وسلط الضوء على سيرة الإمامين عليه السلام مشيراً الى مسألة استشهاد الإمام الكاظم ودفنه في مقابر قریش^(١٥). كذلك درس المستشرق البريطاني المشهور بكتابه (تاريخ الأدب العربي) المطبوع في لندن، الطبعة الثانية منه في سنة ١٩٣٠م. وهذا المستشرق تخصص في التصوف الإسلامي، لهذا فقد عرض في دراسته الجانب التعبدي للإمام وزهده وهو المعروف بالعباد والصابر والزاهد^(١٧). وللمستشرق البريطاني الإسكتلندي وليم موير W. Muir إسهام في هذا المجال، حينما تطرق الى هارون الرشيد وموقفه المخزي من الإمام الكاظم، وتأميره على قتله في كتابه الموسوم (الخلافة ظهورها وقيامها وتدهورها وسقوطها The Caliphate, its Rise, Decline and Fall) المطبوع في لندن سنة ١٩٢٤م.

• هناك ملاحظة جديرة بالتنويه إليها وهي غزارة إنتاج مدرسة الاستشراق البريطانية في حقل التشيع والكتابة عن أئمة أهل البيت الأطهار عليه السلام. وفوق هذا وذاك ففي العقدين الأولين من القرن العشرين حدث تطور متميز في دراسات

البريطانيين الا وهو انشغال المبشرين في الإسهام في هذا الميدان؛ وبصورة خاصة في كتابات المستشرقين المبشرين في عدد من المدن الهندية التي عرفت بحماسة تشيعها وصلابته نظير مدن البنجاب ومدراس ولكناو، ومن بين المؤلفات المتخصصة عن تاريخية التشيع الإمامي وحول الأئمة المعصومين الاثني عشر كتاب المستشرق المبشر البريطاني كانون سيل Rev. Canon Sell الموسوم (أئمة الشيعة الاثني عشر):

Ithna 'Ashariyya, or, The Twelve Shi'ah Imams .

المطبوع في مدراس سنة ١٩٢٣م (١٧). وقد فصل في باين من أبواب كتابه عن الإمامين المعصومين. فدرس سيرة الإمام موسى بن جعفر عليه السلام وبين مكانته العلمية ومواقف العباسيين ودسائسهم لقتله، ثم فصل في استشهاده عليه السلام؛ مستندا الى ما توافر لديه آنذاك من المصادر الشيعية الأولية من دون أن يهمل ذكر المعلومات التي أوردها مؤرخو أهل السنة. وفي الاتجاه نفسه درس المستشرق البريطاني الآخر دوايت دونالدسون D. Donaldson الموضوع الذي سبق ذكره توّا لكانون سيل، وكتاب دونالدسون عنوانه كما ورد في الأصل (ديانة الشيعة: تاريخ الإسلام في بلاد فارس والعراق The Shiite Religion ;A History of Islam in Persia and Irak) المطبوع في لندن عام ١٩٣٣م. وواقع الحال فالدراسة هذه كانت في الأصل رسالة الدكتوراه للمستشرق دونالدسون وكانت بعنوان (الأئمة الاثنا عشر عند الشيعة) وقد تقدّم بها الى مدرسة كندي للتبشير في مدينة هارتفورد الأمريكية Kennedy School of Missions in Hartford بإشراف البروفسور نيكلسون السابق الذكر وهو أستاذ في جامعة كمبردج في بريطانيا. وكتاب المستشرق دونالدسون يضم ثلاثة وثلاثين فصلا إذ أفرد لكل إمام من أئمة أهل البيت عليهم السلام فصلا قائما بذاته؛ عرض فيه سير الأئمة بشكل مفصل. فالإمام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام خصّص له الفصل الرابع عشر وهو فصل بواقع تسع صفحات (من صفحة ١٥٢—١٦٩) وأعطى له عنواناً هو (موسى الكاظم: المتذرع بالصبر (Musa al- Kazim : The Forbearing

دراسات استشرافية / العدد السابع / ربيع ٢٠١٦م

دراسات استشرافية / العدد السابع / ربيع ٢٠١٦م

أمّا الإمام محمد الجواد عليه السلام فقد خصّص له الفصل السابع عشر؛ وهو فصل يقع في عشر صفحات (من صفحة ١٨٨-١٩٧) وعنوان الفصل (إمام محمد التقي الذي كان تحت رعاية الخليفة المأمون Imam Muhammad Taki. The Protégé of the Calif Ma,mun) (١٨).

ومن بين أهم الموضوعات التي عرضها أو وقف عليها المستشرق دونالدسون وسنذكرها بنوع من التفصيل من أجل وضعها موضع الموازنة مع المواقف غير الموضوعية للمؤرخين المسلمين مؤرخي السلطة العباسية (وهم مؤرخو التاريخ الإسلامي الذين نعتمدهم ومن بين أهمهم الطبري على وجه الخصوص) ممن غيب التطرق الى مناقب أئمة الأمة الإسلامية الأبطال. فالنقاط الأساسية التي دوّنها بشأن الإمام الكاظم هي :-

١- وقف المستشرق على ولادة الإمام الميمونة وقال إنها تعدّ مؤشرا متميزا في الصراع الذي دار بين الأمويين والعباسيين، إذ كانت ولادته في سنة ١٢٨هـ / ٧٤٥م، وفي السابع من شهر صفر منها، أو قيل في سنة ١٢٩هـ/ ٧٤٦م في شهر ذي الحجة. وتعدّ هذه المدّة من الناحية التاريخية فترة حاسمة وذلك لانتساع رقعة الحراك العباسي في مدينة الكوفة وفي منطقة خراسان وهم يرفعون الشعار العلوي (الثأر لآل البيت).

٢- وأشار إلى أنّه عليه السلام كان في السنة السابعة من عمره حينما تسنم أبو العباس السفّاح السلطة غير الشرعية. والمهم هاهنا إنه ترجم اسم السفّاح بالسفّاك لسفكه الدماء The Shedder of blood. ولنلاحظ أنّ بعض أقلام مؤرخي السلطة العباسية تزيّف الحقيقة فيحورون السفّاح الى كونه كان كريما وجوادا وسخيا.

٣- ووقف المستشرق على مسألة ملاحقة المنصور العباسي وابنه المهدي والهادي والرشيد للإمام. وهنا تعقب أخبار الإمام ومواجهته المضايقات العباسية

بروح مملوءة بالصبر والإيمان بالقدرة الألهية العادلة. وأشار الى حذر الإمامين الصادق والكاظم وتنبههما لما كان المنصور ومن أعقبه من هؤلاء العتاة العباسيين يخطط له ضدّهما بهدف تصفيتهما. فوقف على مسألة تشديدهم على جميع تحركات الإمامين لئلا يحاولا القيام بعمل من شأنه أن يؤدي الى ثورة ضدّهم ولئلا يظهر أية علامة من علامات عدم الولاء لسلطتهم؛ وهذا ما نعرّفه بخوف الطغاة على عروشهم. فكان الإمام الصادق عليه السلام مدركاً تمام الإدراك لنوايا المنصور ومخططاته لقتل الإمام الكاظم المنصوص عليه بالإمامة من بعده. ولا سيما ونحن نعرف أنّ المنصور كان هو السبب الرئيس والمباشر في قتل الإمام الصادق عليه السلام؛ لذلك كان الإمام يتوجس خطر مكيدة المنصور ومؤامراته بقتل الإمام الكاظم، وكان حذراً جداً في تجنب دسائسه.

٤- والأهم أنّ المستشرق وقف على صفات الإمام موسى بن جعفر، مشيراً الى عبادته وزهده وصبره على المكروه وعلى كلّ كرب وآثه كان غير حاد المزاج وغير متسرع في تصرفاته وكان حليماً ولهذا وصف بالكاظم وبالعبد الصالح. كان عبداً صالحاً مؤمناً لا ينقطع عن ذكر اسم الله مواصلاً صلواته وتسيبحاته. واستشهد على مدى تدين الإمام ومشيروا الى كونها سجية من السجايا التي تميز بها جميع أئمة أهل البيت؛ والمثال الذي ضربه على هذا الأمر دعاء الجوشن الذي عرف به الإمام. ووقف المستشرق على مسألة كرمه عليه السلام وجوده وأعماله في إشاعة الخير مستشهداً برواية ابن خلكان التي وردت في كتابه وفيات الأعيان بأنّ الإمام كان يرسل أكياساً من الأموال الى الفقراء والمحتاجين، وكان يصرّ صرراً تحتوي على مبالغ تتراوح بين مائتي دينار أو ثلاثمائة درهماً أو أربعمائة درهماً لتوزع على فقراء الأمة من أهل المدينة والمسلمين. ثم يعقب على كرمه عليه السلام بأنّ هذا هو الذي دعا طاغية العباسيين المهدي بن المنصور الى أن يجنّ جنونه ويثير غضبه وثورته ضدّ الإمام وحقده عليه فأخذ يفكر بل ويعمل بجديّة على التخلص منه لأنه يعدّ بصيغة إعلان التمرد ضدّ طغيان بني العباس. فعمل على سجنه عليه السلام بهدف قتله. وبالفعل فقد بعث جلاوزته لإلقاء القبض على الإمام

وجلبه الى بغداد سجيناً. لكنه اضطر إلى إطلاق سراحه بسبب حلم رآه إذ تمثل له الإمام علي عليه السلام قائلاً له :- إن الله تعالى عهد اليك بالسلطة، فلم ترتكب إثماً وشراً وظلماً وتنتهك رابطة الدم (لقد ترجمت كلمات المستشرق حرفياً لأنها مهمة في توضيح مدى فهمه للنصّ العربي) ^(١٩). عندئذ أطلق المهدي سراح الإمام بعد أن فرض عليه شرطاً، إذ أخذ عهداً بأن لا يعلن الإمام ثورة أو تمرداً على سلطته وسلطة أي من أبنائه. يقول المستشرق فكان جواب الإمام عليه السلام ذكياً بإشارته الى عدم استطاعته على الثورة والعصيان؛ فما كان على المهدي إلا الردّ الساذج الذي يعكس حجم خوفه ومفاد رده " أن ما تقوله هو الحقيقة؟". فهذه المحاوره تدلّ دلالة قاطعة على ارتعاد فرائص العباسيين وخوفهم الشديد من الأئمة لأنهم هم أصحاب الحقّ الشرعي.

٥- كذلك أشار دونالدسون الى موقف الهادي بن المهدي من الإمام عندما اندلعت الثورة العلوية ضده. وكانت هذه الثورة قد اندلعت بسبب سوء معاملة الهادي وبسبب المعاملة المهمجية العباسية ضدّ عدد من العلويين الذين اتهمهم بشرب النبيذ، فكبّل رقابهم بالقيود وطاف زبانيته بهم في شوارع المدين، فثارت ثائرة العلويين ضده.

٦- ودرس المستشرق الأسباب التي دفعت الرشيد الى تصفية الإمام عليه السلام دراسة تحليلية مسلطاً الضوء على ركائز عدّة منها:- حسد الرشيد لما كان يسمع ويرى من حصافة عقل الإمام وعلمه الظاهر والباطن في القرآن الكريم وأحاديث جدّه رسول الله صلى الله عليه وآله وبالتعاليم الإسلامية السمحاء وباللباني الفكرية والفقهية التي انخرست في شخصية الإمام. وفوق هذا وذاك فقد ذعر هارون وارتعدت فرائصه عندما وصلته أخبار مصدرها حساد الإمام من أقاربه مفادها أنّ الناس كانوا ينهالون على الإمام ويجمعون الأموال (الخمس) له ويتحلّقون بحلقاته العلمية في المسجد الجامع. والمستشرق يؤيد بل ويدعم الرواية التي تذهب الى أنّ الرشيد هو الذي تأمر على قتل الإمام عليه السلام. وهو لا يجد في رواية الطبري التي تهدف الى تبرئة ساحة الرشيد

من هذا العمل البغيض بحق الإمام، تلك الرواية المفبركة والمنحرفة التي وردت على لسان صاحب شرطة الرشيد السندي بن شاهك الذي حشد مجموعة من وعاظ السلاطين من الوجهاء في بغداد والكتّاب وكتّاب الدواوين والقضاة وجمعاً من بني هاشم وعددا من العلويين وكشف عن وجه الإمام قائلًا لهم " هل تعرفون هذا الرجل؟ فأجابوا: نعم نعرفه. ثم سألهم هلّا وجدتم أي أثر لجرح أو علامة تدلّ على أنّه قتل؟ فأجابوا: كلا، عندئذ قام السندي بتغسيل جسد الإمام الشريف ودفنه في مقابر قريش". وهنا خرس الطبري ولم ينطق بكلمة عادلة تعقيباً على روايته الكاذبة مؤيداً بأن الإمام قدم مات موتاً طبيعياً^(٢٠).

٧- ولم يغفل المستشرق موضوعاً مهماً يتعلق بعلمية الإمام وتفقهه في الدين والقضايا الشرعية والمسائل التي كانت تعرض عليه لإبداء موافقه وشروحه وتفسيراته منها.

٨- والملاحظ أنّ المستشرق قد استند في معلوماته تلك على عدد من المصادر السنية نظير كتاب الملل والنحل للشهرستاني وكتاب وفيات الأعيان لابن خلكان ومقدمة ابن خلدون في الفصل الخاص بالإمامة عند الشيعة الذي تمت ترجمته الى الإنجليزية بعنوان The Shiah Imamate ونشرت من قبل المستشرق في مجلة (عالم الإسلام The Moslem World لشهر كانون الثاني سنة ١٩٣١^(٢١)). فضلاً عن استناده الى المصادر الشيعية الأساسية ولا سيما مؤلفات العلامة المجلسي -: بحار الأنوار وجمّة الخلد باللغة الفارسية وتذكرة الأئمة باللغة الفارسية؛ وعلى كتاب خلاصة الأخبار للسيد محمد مهدي باللغة الفارسية. كما رجع الى تاريخ يعقوبي وكتاب مروج الذهب للمسعودي.

٩- وأعقب المستشرق هذا الفصل بفصل آخر مفصل تناول فيه المرقد الشريف وهو الفصل الثامن عشر بعنوان (مرقد الكاظمين في بغداد The Shrine of

Kazimain "The Two Kazims" at Baghdad) وهو فصل يقع في إحدى عشرة
صفحة (من صفحة ١٩٨ — ٢٠٨)، مزوداً بخريطة قد أخذت من الجو (٢٢).



فالمستشرقون البريطانيون الذين أتينا على ذكرهم في أعلاه قد عالجوا سير
الإمام المعصوم ومكانته العلمية والاجتماعية وعمله المنظم في طريق نشر التشيع
وتوعية أنصاره وتفقيهم بمبادئ الإسلام الحنيف والإمامة الحقيقية؛ ومن الجانب
الآخر حول علاقاته مع أركان الدولة العباسية وكانت معالجته لهذه القضايا معالجة
موضوعية الى قدر كبير. لكن علينا أن لا ننكر بأنهم كانوا مدفوعين بدوافع تبشيرية أو
سياسية أو غيرها من الدوافع. فإنهم قد أفردوا للإمام عليه السلام حيزاً خاصاً في دراساتهم.
ولاسيما بالنسبة الى الفكرة أنه - أي الإمام - كان يمثل من الناحية السياسية مركز تحول
مهم في الصراع الأموي - العباسي، لأنه عاصر لمدة خمس سنوات حكم آخر حاكم
أموي وكذلك عاصر أحداث التنظيم العباسي وأعتادهم على الشعار العلوي بوصفه
أسلوباً لجمع أتباعهم وتوجيههم ضدّ الأمويين، وعاصر أحداث الثورة العباسية، علماً
بأنه كان في عمر الخمس سنين. فضلاً عن كونه كان ملازماً لوالده الإمام الصادق
عليه السلام الذي كان على اطلاع واسع على جميع المتغيرات السياسية، من دون أن يتخذ
موقفاً علنياً عن عدم تأييده أو رفضه لها. فالإمام موسى بن جعفر قد نهل من منهل
والده عليه السلام العلمي والمعرفي لعقدين من الزمان.

وعند انتقالنا الى الحديث عن المستشرقين الذين يمثلون الجيل الحديث
والمعاصر من فترة السبعينيات من القرن المنصرم فصاعداً نجد هناك اهتماماً متزايداً في
الكتابة عن التشيع عموماً وعن مدرسة آل البيت والأئمة الاثني عشر بشكل خاص.
ففي الحقل الخاص بسير أهل البيت نشط الاستشراق الألماني في إسهاماته عن الأئمة
وسيرهم كالمستشرق هالم هاينز Halm Heinz السابق الذكر المشهور بالدراسات



الإسماعيلية والفاطمية، إذ أُلّف في سنة ١٩٨٨م كتابه بعنوان الشيعة Die Schia وقف فيه على مبدأ الإمامة والنص والإمام والمجتمع الشيعي وغير ذلك من الموضوعات الحيوية في الفكر والعقيدة الشيعية. وكذلك تطرق الى مسألة مهمة أيضا بخصوص الإمام الكاظم ونشاطاته السياسية وعمله المكثف والجددي من أجل نشر التشيع على وفق الأسس التي أسس لها والده الصادق عليه السلام. فحينما كان الإمام في سجن هارون في بغداد واصل اتصالاته وعلاقاته مع أتباع المذهب وهم من كبار الشيعة ومَن تسنم مناصب في مؤسسات الدولة العباسية. فكان مثلا على تواصل مع الشخصية النشيطة علي بن يقطين. من هنا وبحسب إشارة المستشرق فإن نظرية الإمامة وفتاوى الإمام قد شاعت بين صفوف الشيعة ومفادها أن خدمة السلطان غير الشرعي جائزة طالما كانت تتماشى ومصالحة التشيع وطالما تخدم في عملية نشر المذهب. ولهذا السبب فقد ولى الإمام عليه السلام علي بن يقطين وكالة الإمام المالية من أجل تقديم الخدمات الى شيعة أهل البيت (٢٣).

دراسات استشراقية / العدد السابع / ربيع ٢٠١٦م

وفي بحث آخر بعنوان (الغنوصية الإسلامية) باللغة الألمانية نشره في زوريخ - يونيو سنة ١٩٨٢م. وتكمن أهمية هذا البحث في مسألة وقوف المستشرق هاينز على دور الإمام الكاظم عليه السلام في نشر التشيع وفي تشجيع تلامذته اللامعين على ضرورة التوعية في العقيدة الإمامية توعية عميقة ونشرها بين صفوف أتباع المذهب؛ ومن بين الأسماء التي ذكرها المستشرق لهؤلاء التلاميذ المفضل بن محمد الجعفي الخطابي. وهو الشخصية التي خصّها هذا المستشرق ببحث قيّم حول مخطوطة بعنوان (كتاب شيعي للمفضل بشأن ظهور النصيرية) (٢٤). وكان المفضل من المخلصين للإمام وقد زاره في السجن في بغداد، واستمع الى وصاياه عليه السلام وأوامره وتفهم واقعية مشروعه في نشر التشيع والدفاع عنه ضدّ أولئك السائرين وراء ركب الدولة غير الشرعية. وكذلك وقف المستشرق الألماني الآخر ولفريد مادولنك W. Madelung الذي كان هو الآخر متخصصا في حقل التشيع الإمامي، وله بحوث عديدة عن ائمة أهل البيت (ع). وله

كتاب عن (الإمام القاسم بن إبراهيم الزيدي) نشره في سنة ١٩٦٥م (٢٥)، وأثار فيه مسألة مهمة بشأن الإمام الكاظم عليه السلام اعتماداً على مخطوطة زيدية ألفها الناصر الأطروش المتوفى سنة ٣٠٤ هجرية تفيد بإسهام الإمام في ثورة محمد بن عبد الله النفس الزكية ضد المنصور العباسي في سنة ١٤٥ هجرية. ولعلنا لا نميل الى مدى صحتها لعاملين أساسيين، أولهما كون الإمام في هذه السنة كان صغيراً في الثامنة من عمره، وثانيهما أنّ والده الإمام الصادق عليه السلام لم يدعم تلك الثورة، وقد نصح النفس الزكية بعدم إعلانها لأن العباسيين الطغاة سوف يقتلونه وبقسوة شديدة. وتناول المستشرق مادولنك بصورة مفصلة المضايقات التي تعرض لها الإمام من العباسيين كالتقبض عليه وسجنه في البصرة أولاً ثم نقله الى بغداد. ويعقب المستشرق أنّ الإمام برغم ذلك ظلّ يتصل باستمرار بأتباعه وأنصاره وتلاميذته. وخصّ بالتفصيل علي بن يقطين المتوفى سنة ١٨٢ هجرية إذ أبلغه الإمام بضرورة استثمار نفوذه الإداري في السلطة من أجل مساعدة الشيعة، شيعة أهل البيت، مادياً وعلمياً.

ويشدد مادولنك على أنّ هذه التصرفات الشجاعة من قبل الإمام هي التي أثارت حفيظة هارون وكان وقتها في الرقة فأمر بتصفية الإمام (٢٦). واعتمد المستشرق في معلوماته على رسالة باللغة العربية قام بترجمتها وتحقيقها ونشرها في بحث عنوانه (رسالة الشريف المرتضى حول شرعية العمل في مؤسسات السلطة) (٢٧). فضلاً عن ذلك فقد كتب بحثاً قيماً بشأن سيرة الإمام الرضا عليه السلام وقف فيه على موضوع استشهاد الإمام الكاظم.

وهناك عدد آخر من المستشرقين الفرنسيين واليهود قد وقفوا على دراسة سير الإمام عليه السلام سواء كانت دراساتهم مستقلة عن الإمام موسى بن جعفر أو ضمن مؤلف عام عن الأئمة الاثني عشر. ومن بين هذه الدراسات بحث البروفسور إيتان كوهلبرغ Etan Kohlberg، أستاذ التشيع الإمامي في الجامعة العبرية، والحاصل على جوائز بتخصصه في الفكر الشيعي الإمامي. فقد كتب مؤلفات عدّة مهمة وبحوثاً

كثيرة وقف في جميعها على مسائل الإمامة ودراسة الأئمة وعلماء الشيعة الكبار. كذلك درس بشكل خاص الإمام الكاظم في كتابه الموسوم (الإمام والمجتمع في عصر ما قبل الغيبة) وفي بحثه الآخر (من الإمامية الى الاثني عشرية) الذي نشره في سنة ١٩٧٦. إلا أننا سنقف للتعرف على أهم ما جاء به المستشرق من نقاط في البحث المعنون (موسى بن جعفر الكاظم)^(٢٧)؛ وقد عرّف الإمام في عنوان بحثه بالإمام (الذي حافظ على صمته) (He who kept silent) وكذلك وصفه في بداية العنوان (الإمام الذي كبت نفسه من الغيظ (He who restrain himself).

فالمستشرق كوهلبيرغ ابتداءً حديثه عن الإمام بذكر ما شهر به من ألقاب وصفات فهو أبو الحسن الأول أو الماضي، وهو أبو إبراهيم وأبو عبد الله، وهو العبد الصالح. ومن ثمّ قدّم روايات مختلفة عن سنة ولادته عليه السلام بين السابع من شهر صفر سنة ١٢٨ هجرية أي: الثامن من تشرين الثاني سنة ٧٤٦م، أو السابع من ذي الحجة سنة ١٢٧ هجرية / أيلول سنة ٧٤٥م، أو في سنة ١٢٩ هجرية / ٧٤٦. ثمّ بيّن الروايات المختلفة بشأن استشاده، مع أنه يميل الى أنه عليه السلام استشهد في ٢٥ من شهر رجب سنة ١٨٣ هجرية الموافق ٣ من شهر آب أو أيلول من سنة ٧٩٩م. ومن ثمّ ذكر المستشرق معلومات عن عائلة الإمام من الأولاد ذكورا وإناثا.

وبعد ذلك تسترعي المستشرق كوهلبيرغ مجموعة من النقاط بخصوص سيرة الإمام نفصلها على وفق الآتي:

١- كما هي الحالة عند المستشرقين الآخرين فإن كوهلبيرغ وقف على وفاة الإمام الصادق عليه السلام ومسألة ابنه الأكبر إسماعيل الذي تنتمي اليه فرقة الإسماعيلية، ذلك لأن الموضوع هذا يعدّ من المواضيع الجدلية إن كان في الحركة الشيعية أو في نشأة الحركة الإسماعيلية أو في استثمار المستشرقين لهذا الجدل بين صفوف الشيعة. فركّز على أن هذه الحادثة في قضية الإمامة قد أدت الى انشقاق المجتمع الشيعي الى فرقتين:

الإمامية والسبعية، ثم عرض ظهور الفرق الأخرى كالفضحية والناووسية. وأشار هنا الى العالم الشيعي هشام بن الحكم ودوره في دعم إمامة الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام.

٢- وكذلك ركّز المستشرق على المضايقات والمؤامرات التي تعرض لها الإمام من العباسيين في زمن أبي جعفر، الذي شرع في التخطيط لقتل الإمام عندما بلغته أخبار وفاة الإمام الصادق عليه السلام فيقول هذا المستشرق معتمدا على مجموعة من المصادر المهمة أن المنصور بعث بالجواسيس الى مدينة رسول الله بمهمة الكشف عن حقيقة الأمر أي: عن وفاة الإمام الصادق وعن حقيقة الإمامة ومن خلفه عليه السلام. وأمر جواسيسه أنهم في حالة معرفتهم الإمام الذي ورث الإمامة أن يعملوا على قتله. إلا أن الإمام الصادق كان ذكيا في أن يتوقع حدوث مثل هذا الأمر فعمل على تسمية خمسة أوصياء أو نواب و legates جاعلا بين هؤلاء الخمسة مرشحين المنصور نفسه والإعلان عن إمامة الكاظم عليه السلام؛ فلما صار الأمر مكشوفاً وصريحا فشل أولئك الجواسيس في مهمتهم فأحبطت المؤامرة، مؤامرة المنصور. وكذلك فقد تعرض المستشرق الى مضايقات خليفته المهدي بن المنصور. إذ أمر هذا بالقبض على الإمام وأودعه السجن في بغداد عازما على قتله من دون سبب يذكر سوى غيرته وحسده وبغضه للإمام ولاسيما حين وردته الأخبار عن حبّ الناس للإمام والتفافهم حوله في المدينة، فأثارت هذه الأخبار المهدي كثيرا وهو يتوقع أن الإمام ينوي القيام بثورة ضده فسجنه. ويكرر المستشرق انّ السبب الذي حال دون قتله هو الحلم الذي جاء المهدي حين خاطبه الإمام عليّ غاضبا، فأطلق سراحه شريطة أن يتعهد بأن لا يعلن ثورة عليه وعلى أحد من ولده. والمهم أن المستشرق يعتمد في هذا المجال على رواية الطبري تلك التي تمجد المهدي وتمتدح أخلاقه السمحة بأنه أعطى الإمام ثلاثة آلاف دينار، وبحسب رواية الطبري أن الإمام تسلّمها وعاد ثانية الى المدينة. وهي رواية مشكوك فيها ولا أحسب أن الإمام تسلّم مبلغا من المهدي.

واستطرد المستشرق في متابعته ما تعرض له الإمام من مضايقات مستمرة من العباسيين خلال حكم الهادي بن المهدي الذي حكم سنة واحدة وبضعة شهور، فحاول هذا أن يقتل الإمام أيضا على أثر الثورة العلوية التي تزعمها الحسين بن علي صاحب فخ. إذ اعتقد الهادي أن للإمام دورا فيها وأنه الذي حرّكها وقادها، فثارت ثائرتة متنها الإمام باعلان العصيان وألقاه في السجن وقرر تنفيذ مؤامرتة بقتل الإمام، غير أن الله جلّ وعلا انتصر للإمام بموت الهادي وهلاكه بعد مدة قصيرة من سجن الإمام فأهلكه الله قبل أن ينفذ مخططه. واعتمد المستشرق على رواية ابن طائوس في كتابه "مهج الدعوات" بشأن دعاء الإمام وصلاته المعروفة بالجوشن في مسجد رسول الله ﷺ في المدينة شاكرا أنعم الله تعالى على نجاته من الجلاد العباسي الهادي.

ووقف المستشرق بالتفصيل على مخططات هارون الرشيد ومؤامراته التي حاكها لقتل الإمام. والمعروف أن هارون قد أمر بسجن الإمام عندما كان في السجن لكنه أطلق سراحه بعد مدة. وبعد ذلك ونتيجة لأسباب متعددة وقف على ذكرها المستشرق كوهلبرغ مسلطا الضوء على أبعادها ومدى موضوعيتها نظير السبب الذي يرتبط بهشام بن الحكم والسبب الذي وصفه المستشرق بأن الإمام كان ضحية مؤامرة دبرت في البلاط العباسي تتعلق بابنه الأمين وجعفر بن محمد الأشعث صاحب ديوان الخاتم، فضلا عن أسباب أخرى ذكرها كوهلبرغ لا يسعنا تدوينها هنا.

لكن الذي يجدر ذكره أن المستشرق، وعلى خلاف لما اتخذه الطبري، بخصوص استشهاد الإمام إذ إن الطبري كان مؤيدا للرواية التي تبعد الرشيد عن المؤامرة التي خطط له بالفعل لقتل الإمام عن طريق يحيى بن خالد البرمكي وبتنفيذ عملي من صاحب شرطة الرشيد على بغداد السندي بن شاهك. فيقول المستشرق إن السندي بعد تنفيذه عمله الخسيس بقتل الإمام جمع حوالى ثمانين من وجهاء بغداد ومن القضاة وكتاب الدواوين وبنو هاشم وبعض العلويين وكشف لهم عن وجه الإمام وسألهم عن هويته وعن ما إذا كان هناك أي جرح أو أي علامة تدل على أنه قد قتل أو توفي

بسبب التعذيب؛ وبعد ذلك غسّل جسده ودفنه. وأورد الدكتور كوهلبرغ الاختلافات بشأن مدفن الإمام فيما أن يكون في مقبرة الشونيزية الى جانب عدد من الأولياء والصالحين من أمثال بشر الحافي ومعروف الكرخي أو أنه دفن في مقابر قريش عند باب التبن، كذلك أورد رواية عن وضع جسد الإمام على الجسر.

٣- وقد تحدّث المستشرق عن دور الإمام الفاعل في الحياة العلمية في عقيدة التشيع. ودوره في نشر مذهب التشيع.

٤- وصف المستشرق الإمام بأنه الزاهد والعاقد وأنه وليّ الله ومن الأبدال بحسب قول شقيق بن إبراهيم البلخي. وكان عالماً شديداً في محاججته مع المخالفين لرأيه (٢٨).

٥- ثم تطرق الى المعجزات التي نسبت للإمام عليه السلام.

٦- ووقف على الخلاف الذي ظهر بين صفوف علماء الشيعة بخصوص استشهاده إنه عليه السلام كان يعلم بقتله وبالطريقة التي قتل فيها؟

٧- ووقف أيضاً على إبراز رأي أهل السنة في الإمام وهل كان عندهم حجة وثقة في رواية الأحاديث. والملحوظ أنّ الشافعي البزاز ألف مسنداً تحت عنوان "مسند موسى الكاظم" وقال إنه ما زال موجوداً.

٨- وأشار الى أن للإمام مصنفاً بعنوان "وصية في العقل" الى هشام بن الحكم " وإن نسخة منها قد قرأها المستشرق " اعتماداً على الشيخ الكليني (٢٩).

٩- وأخيراً فإن كوهلبرغ قد استند الى قائمة من المصادر الغنية والمهمة أشرنا الى بعضها في مقدمة هذا البحث المتواضع؛ والقائمة تجمع بين المصادر الأساسية الشيعية والسنية وعلى بحوث ومؤلفات أجنبية متنوعة اللغات.

* هوامش البحث *

- (1) See Vagelerie,L. Vessia"Fatima" in Encyclopedia of Islam(New Edition)Volume II. Pp. 841-850.
- (2) Petersen,E. L. , Ali and Mu,awiya in early Arabic Tradition (Coenhagen,1964)

وقد ترجمته الى اللغة العربية بعنوان (علي عليه السلام ومعاوية) قم ٢٠٠٨.

- (3) Madelung, W. , Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim(Berlin,1965) P. 16
- (4) Palmer,E. H. Harun al-Rashid ,Caliph of Baghdad (London 1881)Pp. 126,129.
- (5) Le Strange,Gay. Baghda] during the Abbasid Cagiphate (Cambridge ,1905)

وقد ترجم الى اللغة العربية بعنوان (بغداد في العهود الإسلامية).

- (6) Howarth,J. History of the Mongols (London ,1889)Volume 4,P. 126,127.
- (7) Nicholson,R. A. A Literary of the Arabs (Second Edition,London 1930)P. 372. (
- (8) See(KAZIMAIN) in E. I. (Old Edition) by. Streck,and New Edition. By Streck and A. A. Dixon
- (9) Muir,Sir W. The Caliphate,its Rise,Decline,andFall(Second Edition London 1915)P. 475
- (10) Ithna shariyya or The Twelver Ithna' Canon Sell Ithna Ashariyya or The Twelve Shiah Imams (Madras,1923)
- (11) See Palmer,op. cit.
- (12) Le Strange, op. cit.
- (13) Ibid. P. 162
- (14) Ibid.
- (15) Ibid. P. 165
- (16) Nicholson,P. 372
- (17) Canon Sell, Ithna Ashariyya, op. cit.

- (18) Dwight, M. Donaldson. The Shi,ite Religion. A History of Islam in Persia and Irak (London, 1933)
- (19) Ibid. Pp. 152-160.
- (20) Ibid. P. 156,160.
- (21) See Ibn Khaldun. The Shiah Imamate (Translation in The Moslem World. January 1931)
- (22) See Friedlander ,Israel,"The Hetrodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn HAZM" in JAOS. Volume 28(1907). Pp. 1—80
- (23) Donaldson, op. cit. P. 154
- (24) Ibid. P. 160.
- (25) Halm,H. Die Schia (Darmstust ,1988),idem, Shiism(Edinburgh , 1991. (USA. 2004)
- (26) Idem. " Das Buch der Schatten : Die Mufaddal tradition der Gulat und die ufsprung des Nusairiertains" in Der Islam, Volume LV(1978) Pp. 15—86.
- (27) Madelung,W. " A treatise of al- Sharif al—Murtada on the legality of working for the Government" in BSOAS (1980 Pp. 17-9
Idem. (Musa ibn Djafar al-Kazim) in E. I.
- (28) Kohlberg , Itan, “ From Imamiyya to Ithnaashariyya” in Bulletin of School of Oriental and African Studies m volume 39(1976) Pp. 531-532 .



كتابنا

الإمام الزاهد والعباد موسى بن جعفر عليه السلام / أ.د. عبد الجبار ناجي

معركة الجمل في منظور نخبة من المستشرقين

■ أ.م.د. حاتم كريم جواد^(*)

المقدمة

من بين المواضيع المهمة التي اولها المستشرقون عناية؛ الحروب التي دارت في حاضرة الدولة الاسلامية باعتبارها جزءا من التاريخ الاسلامي تارة، وتارة اخرى لانها تشكل انعطافة خطيرة في مسيرة الدولة العربية الاسلامية، أراد الساعون اليها تمزيق وحدة المسلمين وتفريق شملهم تحت حجج واهية لاثمت الى الحقيقة بشيء، وبيعية معرفة صدى معركة الجمل التي تعدّ أولى المعارك التي كان فيها للسيف الحكم الفصل في محاولة الوقوف بوجه كل من أراد الرجوع بالاسلام الى أحقاد الجاهلية من خلال ما كتبه المستشرقون عنها، جاء اختيار هذا البحث المعنون : (معركة الجمل في منظور نخبة من المستشرقين).

يتكون البحث من محورين، الأول منها يتحدث عن اسباب هذه المعركة من خلال كتابات نماذج من المستشرقين وقد تطرقنا الى هذه الاسباب مختصراً جداً لأن الموضوع واسع ومطروح ان يدرس في رسالة اكااديمية، والمحور الثاني يتناول وقائع

معركة الجمل ونتائجها من خلال كتابات نخبة من المستشرقين .
تم الاعتماد على مجموعة من كتب لمؤلفين غربيين وكذلك على مصادر ومراجع اسلامية لتعزيز الادلة في الرد على بعض الاراء التي وردت في ثنايا كلام المستشرقين الذين تناولوا معركة الجمل بالبحث والدراسة، من بينها كتاب المستشرق فلهاوزن المعنون (تاريخ الدولة العربية)، وكتاب المستشرق جون باجوت (الفتوحات العربية)، وكتاب (سطوع نجم الشيعة) للمستشرق كونسلمان، وكتاب المستشركة شتيسفسكا (تاريخ الدولة الاسلامية وتشريعها)، فضلاً عن الى كتب اخرى ستبدو للباحث واضحة من خلال تصفح البحث، وكذلك أفدت من كتاب الطبري (تاريخ الرسل والملوك)، وكتاب (الكامل في التاريخ) لابن الاثير.

المحور الأول

اسباب حرب الجمل من خلال آراء بعض المستشرقين

ركز المستشرقون في اثناء حديثهم عن معركة الجمل على جملة الاسباب التي ادت الى نشوب هذه الحرب ووقائعها والنتائج التي آلت اليها معتمدين في ذلك على الروايات التي وردت في ثنايا مصادرنا التاريخية او الآراء التي سيقت بشأنها في المراجع الاسلامية او الاستشراقية.

من بين المستشرقين الذين تطرقوا الى ذكر سبب المعركة هو المستشرق بودلي إذ اشار الى ان عدم ميل الامام علي عليه السلام لمعاينة قتلة الخليفة عثمان كان دافعا قويا لان تستغل عائشة هذه «الأخطاء»، محاولة منها للنيل من الامام علي عليه السلام فاتهمته بأن له يداً في عملية القتل، وقد ساندها في ذلك معاوية بوصفه شيخ الامويين وأحد المطالبين بدم الخليفة عثمان من جانب ولطمعه في استلام الخلافة من جانب آخر واضاف بودلي على ما تقدم بالقول:

«وان من تابع ذلك كان كقصه خيالية لا تحاكيها اية قصة خرافية خرجت من بلاد العرب»^(١).

ونعتقد ان بودلي لم يكن دقيقا بوصفه احداث معركة الجمل بانها قصة خيالية لا تحاكيها قصة خرافية، فاين جانب الخيال والخرافة في احداث معركة قد حدثت فعلا وراح ضحيتها الآلاف بين قتيل وشهيد، من جانب آخر قد تعامل بودلي مع السبب الظاهر لقيام هذه الحرب من دون التدقيق في الاسباب الاخرى التي سوف نوضحها من خلال هذا البحث.

أما المستشرق مادلونج فقد تطرق الى المقدمات التي مهدت الى نشوب حرب الجمل ووقائعها وما آلت اليه من نتائج، فذكر بان الامة الاسلامية قد انقسمت بعد بيعته الامام علي عليه السلام الى ثلاثة اقسام: الأول هم المبايعون للامام علي عليه السلام، والثاني الأمويون وأنصارهم، والقسم الثالث وهم قريش الذين ارادوا ارجاع آية تداول الخلافة الى ماكانت عليه في عهدي ابي بكر وعمر^(٢).

ويستطرد مادلونج القول بان كل حزب قد استعد للقتال بغية الوصول الى تحقيق هدفه والحصول على حقه، وبذلك دخل الاسلام في صراع وحرب داخلية قاسية امتدت آثارها الى مابعد عهد الامام علي عليه السلام وان «نار المصيبة التي زعم عمر ان الله وقى شرها، قد تأججت من جديد مضافا الى وجود شعور بالانتقام»^(٣).

وباختصار شديد يبدي المستشرق الفرنسي (هنري ماسيه) رأيه بشأن السبب الحقيقي الدافع لمعركة الجمل، فقد وضع انه وبعد اكثر من خمسة أشهر على تقلد الامام علي عليه السلام الخلافة، ترك المدينة وتوجه على رأس جيش الى البصرة، وكان من المحتم عليه اخضاع طلحة والزبير الذين اتفقا مع عائشة لشن الحرب ضد الامام علي عليه السلام بحجة الثأر لمقتل الخليفة عثمان، والحقيقة كما عبّر عنها المستشرق هنري ماسيه هي العداة السابق الذي تكنه عائشة نتيجة لموقف الامام علي عليه السلام الذي اشار فيه على الرسول محمد صلى الله عليه وآله وسلم بضرورة طلاقها بعد حادثة الأفك^(٤).

وتطرق المستشرق الالماني (فلهوزن) الى معركة الجمل بتفصيل واف سألجأ الى اختصاره، اذ قال بان كل من طلحة والزبير وفي وقت سابق لتولي الامام علي عليه السلام الخلافة قد قدماه على نفسيهما، لكنهما بعد ذلك خرجا عليه خروج المنافقين واتهماه بانه هو الذي دبر مقتل الخليفة عثمان وهو الذي أفاد منه، مما دفعهما إلى ترك المدينة والانتقال الى مكة، وكانت هناك عائشة وقد انسحبت من الثورة على عثمان بعد ان اشتركت فيها اشتراكا قويا، واتجهت الى مكة قبل ان يبلغ الامر غايته وذلك لكي تبعد الشبهة عنها، ويمكن تفسير موقفها هذا والكلام لـ(فلهوزن) بانها كانت تبغض الامام علياً عليه السلام فعندما سمعت بانه قد بويع قالت : (وددت ان السماء انطبقت على الارض قبل ان يليها ابن ابي طالب) ^(٥)، لم تتردد في تقديس الخليفة عثمان، ونادت بالثار له من الخليفة الجديد ويبدو انها والكلام لـ(فلهاوزن) كانت تروم ارجاع الخلافة الى ابن عمها طلحة وجعلها في تيم (قبيلتها)، واما حجة المطالبة بدم عثمان فما هي الا للوصول الى هرم الخلافة ^(٦)، واستطاعت ان تجمع من حولها عدداً من الهاربين الى مكة، وانضم اليها طلحة والزبير، وكانوا ثلاثتهم قادة [المعارضة] ضد الامام علي عليه السلام ولكنهم لم يستطيعوا محاربتة في مكة لانه كان في المدينة وعدد رجالها المؤيدين له اكثر من مكة فقرروا ان يخرجوا من جزيرة العرب ويقصدوا البصرة التي تأوي مؤيدين لطلحة ^(٧).

اما المستشرق بليانيف فقد اشار الى معركة الجمل، فيذكر انه بعد ان بويع الامام علي عليه السلام ابن عم الرسول صلى الله عليه وسلم وزوج ابنته فاطمة عليها السلام بالخلافة عارضه فئة من الصحابة الذين كان لهم مكانة اجتماعية بارزة، ومن البديهي ان تضم جماعة المعارضين اقرباء الخليفة القتيل وعلى رأسهم طلحة والزبير تؤيدهما عائشة ارملة الرسول صلى الله عليه وسلم ^(٨). وقد وصف بليانيف طلحة والزبير وعائشة زوج الرسول صلى الله عليه وسلم بزعماء الفتنة ^(٩).

وياتي المستشرق الفرنسي (سيديو) بوصف دقيق للدور الذي مارسته عائشة

ومارسه طلحة والزبير في حربهم ضد الامام علي عليه السلام ويعزو سبب هذه الحرب الى رفض الامام علي عليه السلام تولية طلحة والزبير الكوفة والبصرة مما ادى الى ان تنقلب صداقة هذين الرجلين الى حقد شديد وقد وصف سيديو عائشة بقوله (انها روح كل مكيدة)^(١٠)، ويضيف سيديو سببا آخر لمعركة الجمل وهو أن أحد عمال^(١١) الامام علي عليه السلام قد أخذ على حين غفلة مما دفع باللجوء الى السلاح^(١٢).

والمستشرقة البولونية (شتيسفيسكا) قد أدلت بدلوها بشأن معركة الجمل، اذ ذكرت بان كل من طلحة والزبير قد بايعا الامام علياً عليه السلام وبعد ذلك مباشرة ذهبوا الى مكة والتقيا بعائشة التي وصلت الى مكة قبل مقتل الخليفة عثمان، ورغباها في قتال الامام علي ومطالبته بدم عثمان، مما دفعهم - يتبعهم في ذلك كثير من الامويين - الى قتال الامام علي عليه السلام^(١٣).

وركز المستشرق الدنماركي جرهارد كونسلمان على السبب الرئيسي لتحرك السيدة عائشة ضد الامام علي عليه السلام الا وهو طموحها السياسي بالقضاء على الامام علي عليه السلام كما قضت من قبله على عثمان، ووصفها بانها كانت في المرتبة الاولى من بين اصحاب الفتنة^(١٤).

أما المستشرق ولاستون (Wollaston) - بعد ان تحدث عن الظروف التي مهدت لمقتل الخليفة عثمان واستلام الامام علي عليه السلام للخلافة بعد الحاح المسلمين عليه وحفاظاً على الدين - فقد ذكر الامام علي عليه السلام أنه قد صمم على عزل الولاة الذين عينهم الخليفة عثمان، رغم النصائح التي وجهت اليه من بعضهم، فاعقبت عملية العزل السريع حالة من التذمر وبرزت في الساحة جماعة ساخطة حرضت رجلين من ذوي النفوذ هما طلحة والزبير واشعل نار هذه المشكلة (سلوك الحاقدة عائشة) على حد تعبير ولاستون^(١٥).

ويضيف الى ذلك ولاستون القول بان معاوية الذي وصفه بـ (العدو الاقصى والمستعر) قد انضم الى طلحة والزبير وعائشة للمطالبة بدم عثمان ووصل خبر الى

المدينة مفاده ان عائشة وطلحة والزبير سيتوجهون الى البصرة، وان كل من كان حريصا على دينه ان يقاتل للاخذ بثار الخليفة عثمان ويذهب معهم طوعا ما لم يمنعه مانع من النفير واحتشد مايزيد على ثلاثة الاف مقاتل حول هودج عائشة الموضوع على الجمل وشدت الرحال الى البصرة وهي (مفعمة بجروح الحقد لآل علي) على حد تعبير ولاستون^(١٦).

ولم يفصل المستشرق الالماني (نولدكه) في ذكره لمعركة الجمل، بل ولم يشر الى اسم (معركة الجمل) او (موقعة الجمل).

ولكننا من خلال سياق كلامه عن الاوضاع التي آلت اليها الخلافة بعد مقتل الخليفة عثمان تبين انه يقصد احداث معركة الجمل، فيصفها بانها كانت بداية لحرب اهلية دموية وانشقاقات متوقعة، وان قتلة الخليفة عثمان بايعوا الامام علياً عليه السلام للخلافة ومنهم طلحة والزبير ولكنهم نكثوا عهدهم بسرعة واتحدوا مع عائشة ضده الا ان شجاعة الامام علي عليه السلام كانت الندى لهؤلاء الاعداء^(١٧).

ولم يختلف المستشرق مونتغمري واط عن سابقه نولدكه في ذكره لمعركة الجمل اذ قال بان المسلمين المتواجدين في المدينة بعد مقتل الخليفة عثمان مباشرة قد انتخبوا الامام علياً عليه السلام ولكن انتخابه لم يكن باقرار الجميع، اذ إن معاوية بن ابي سفيان، قريب عثمان وحاكم سوريا وقلّة قليلة من قبائل مكة التي ينحدر منها ابو بكر وعمر رفضوا البيعة ورفعوا السيوف في وجه الامام علي عليه السلام، ولكنهم هزموا على يديه قرب البصرة في كانون الاول عام ٣٦هـ / ٦٥٦م، ووصف مونتغمري واط السبب الدافع لوقوع تلك المعركة بقوله :

«وبدأ وكأن خروجهم ضد علي اكثر من رغبة شخصية بل طمعا في السلطة والثروة»^(١٨).

ويعتقد المستشرق جون باجوت ان «تقاعس» الامام علي عليه السلام عن الاخذ بالثار من قتلة عثمان على الرغم من الحاح طلحة والزبير عليه بان يعلن عزمه على الثار من

القتلة، هو السبب في اندلاع حرب الجمل^(١٩).

ويصف المستشرق بان ريشات ان عهد الامام علي عليه السلام بانه العهد الذهبي للاسلام وفيه تحققت العدالة، وواجه الامام علي عليه السلام التمرد الذي قامت به عائشة متذرة بالانتقام من قتلة عثمان معتمدة في ذلك على طلحة والزبير^(٢٠).

ويعد المستشرق (وليم ميور) المتميز من بين اقرانه في تفصيل الحوادث المتعلقة باحداث التاريخ الاسلامي عامة والحروب التي خاضها الامام علي عليه السلام ضد الناكثين والقاسطين والمارقين خاصة من خلال كتابه (الخلافة، ظهورها، تدهورها وسقوطها).

لقد ذكر ميور ان الامام علياً عليه السلام قد وافق على تسلّم الخلافة تحت تاثير قتلة الخليفة عثمان وتوسلات الاصدقاء واقسم على ان يعمل على وفق ما جاء في كتاب الله، ثم نودي له بالخلافة وكان طلحة والزبير اول من بايع ثم زعما انهما كانا مجبرين على المبايعة خوفاً من المتآمرين^(٢١).

ثم بايع اغلب الناس وكان هناك بعض من تخلف، ولكن الامام علياً عليه السلام كان متساهلاً ولم يجبر الناس على المبايعة واعلان الولاء واعلن المتمردون ولاءهم واعلموا بذلك الكوفة والبصرة والفسطاط^(٢٢).

وعلى الرغم من كون الامام علي عليه السلام قد ادان عمل قتلة الخليفة عثمان وعده خيانة عظمى والكلام لـ(ميور): «الا انه لم يتخذ خطوة لمعاقتهم واعطى الاذن الصمّاء بالعناد والاهمال»^(٢٣).

ويبدو ان ميور قد ردد الشبهة التي طالما ردها غيره من المستشرقين والمتمثلة بعدم اقتصاص الامام علي عليه السلام من قتلة الخليفة عثمان وكانها القاتل هو شخص او اثنين او عشرة على اكثر تقدير، الامر مختلف تماماً فالذين اشتركوا في قتل الخليفة عثمان كانوا مجموعة كبيرة من الناس الذين حاصروا بيته ومن اقاليم متعددة وليس من اقليم واحد، فكيف بالامام علي عليه السلام وهو يتسلم الخلافة في ظروف صعبة ان يحقق كل ما

اراده منه الذين طالبوا بالثار لمقتل عثمان.

وفي حديث طويل عن معركة الجمل ومن بين ما ذكره ميور عن مسير عائشة إلى البصرة وعند مرورها باحدى المناطق سمعت نباح كلاب فسالت سائس بغيرها عن اسم تلك المنطقة فاجابها انها تسمى (الحوأب) (٢٤)، فعلق ميور على هذا الموقف بقوله: «برق في ذاكرة عائشة شيء قاله محمد بشأن كلاب الحوأب، فصرخت (اعيدوني) فانيخ جملها وقفزت من هودجها على عجل صارخة (واحسرتاه واحسرتاه، لقد سمعت رسول الله يوبخنا عندما كن نساءه محيطات به في يوم ما (آه لقد عرفت اي منكن ستنبج عليها كلاب الحوأب) انها أنا، انها أنا» (٢٥).

وقد اعتمد ميور حاله حال غيره من المستشرقين على الروايات التي ذكرها اليعقوبي والطبري وغيرهما من المؤرخين المسلمين.

وردًا على ماورد في ثنايا كتابات المستشرقين الذين ذكرناهم آنفا والتي افادت بان السبب الذي دعا طلحة والزبير وعائشة لشن حربهم ضد الامام علي عليه السلام هو الثار لمقتل الخليفة عثمان نوضح بشكل موجز مع احالة القارئ الى المصادر التي تضمنت دلائل واضحة واكيدة على بطلان ادعاء هؤلاء الثلاثة.

لقد حدد اليعقوبي الاطراف التي حرّضت على قتل الخليفة عثمان بثلاثة افراد، هم طلحة والزبير وعائشة (٢٦)، فضلاص عن معاوية بن ابي سفيان، وكانوا راس الفتنة ضد الامام علي عليه السلام ليتهموه بما ارادوه للخليفة عثمان من المصير الذي آل اليه.

وروى البلاذري ما نستدل به على اشتراك طلحة الى جانب غيره في حادثة قتل الخليفة، فاثناء هزيمة جيش الناكثين مساء معركة الجمل ولما رأى مروان بن الحكم (ت ٦٥هـ) ذلك الموقف قال: «والله لا اطلب ثاري بعثمان بعد اليوم ابدا»، وتربص لطلحة بسهم واصاب ساقه، والتفت الى ابان بن عثمان فقال له: «قد كفيتك أمر قتلة ابيك» (٢٧).

وفي موقف سابق لطلحة إزاء الخليفة عثمان، فقد تخلى عنه إبان الحصار الذي



فرض عليه، وان الامام علياً عليه السلام قال لطلحة : انشدك الله الا رددت الناس عن عثمان قال : لا والله حتى تعطي بنو امية الحق من نفسها»^(٢٨).

والحقيقة ان دافع طلحة وغيره للمطالبة بدم الخليفة عثمان لم يكن ذاتيا وانما كان بتحريض من عائشة من اجل قتال الامام علي عليه السلام وكان ذلك في ضمن حملة اعلامية للنيل من الامام علي عليه السلام وما اكتسبه من الهالة ودوره في نشر الاسلام^(٢٩).

وورد عن الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ / ١٠٢٢م) رواية تبين من خلالها ان الذين قدموا من مصر الى المدينة ليجهروا بعيوب الخليفة عثمان قد اجتمعوا وقصدوا عائشة واخذوا موافقتها من اجل الخروج ضد الخليفة^(٣٠).

ويروي سبط ابن الجوزي النصح والارشاد الذي قدمه الامام علي عليه السلام لكل من طلحة والزبير وعائشة قبل معركة الجمل عندما بعث لهم كتابا من المدينة الى البصرة يحذرهم من نكثهم لبيعتة^(٣١).

المحور الثاني

خلاصة وقائع معركة الجمل ونتائجها

كما يصفها نخبة من المستشرقين

تناولت المستشرقة (فاجليري) معركة الجمل بالحديث عنها من حيث الاسباب والوقائع والنتائج، فذكرت بان المتمردين قاموا باحتلال البصرة وذبحوا عدداً من الرجال وعلى اثر ذلك قام الامام علي عليه السلام بارسال بعض انصاره الى الكوفة لغرض مشاركتهم اياه ضد طلحة والزبير وعائشة، وعندما جمع القوة الكافية توجه نحو البصرة ولكن الطرفين كانا يرغبان في تسوية النزاع سلميا، وبسبب شجار حدث بين الجانبين تطور الى معركة اصبحت فيما بعد مشهورة في سجلات تاريخ المسلمين بـ (معركة الجمل) التي حدثت في السادس والعشرين من جمادى الثاني سنة (٣٦هـ)

المصادف التاسع من كانون الاول سنة (٦٥٦م)، قتل خلالها كل من طلحة والزبير، في حين أُعيدت عائشة الى المدينة تحت حراسة بامر الامام علي عليه السلام (٣٢).

وكانت المستشرقة فاجليري موضوعية في طرحها بما يتعلق بمعركة الجمل، وما تؤاخذ عليه فقط هو ماقالته من ان الطرفين كانا راغبين في التسوية وحل النزاع سلمياً، والحقيقة ان طلحة والزبير وعائشة اصرروا على الحرب رغم النصائح التي قدمها لهم الامام علي عليه السلام والدليل على ذلك ما فعلوه في عامل الامام علي عليه السلام على البصرة وترويع الناس، مما يومئ وبلا شك عزمهم على خوض الحرب.

وتطرق المؤرخ ديورانت الى معركة الجمل ووصف طلحة والزبير وعائشة باهل الفتنة، وان عائشة كانت تحرض الجند على القتال من هودجها على ظهر الجمل، وواصل حديثه عن مجريات الاحداث في البصرة وموقف الامام علي عليه السلام من عائشة وحرصه على سلامتها، وخلص الى القول: «هُزِمَ طَلْحَةُ وَالزَّبِيرُ وَقُتِلَا، وَرَدَّتْ عَائِشَةُ اِلَى بَيْتِهَا مَعزِزَةً مَكْرَمَةً وَنَقَلَ عَلِيٌّ الْعَاصِمَةَ اِلَى الْكُوفَةِ الْقَرِيبَةِ مِنْ مَوْجِعِ بَابِلِ الْقَدِيمَةِ» (٣٣).

اما المستشرق الفرنسي (الفريد جوم) فقد ذكر ان عائشة زوج النبي محمد صلى الله عليه وآله ومعها طلحة والزبير كانوا معارضين لحكم الامام علي عليه السلام وقد هزمهم في الموقعة المعروفة باسم (وقعة الجمل) وقتل فيها طلحة والزبير ولم تكن هذه الحادثة بداية متاعب الامام علي عليه السلام فحسب فقد كان هناك خصم آخر وهو معاوية بن ابي سفيان (٣٤).

ويذكر المستشرق الانكليزي (دوندلسن) معركة الجمل بشكل مختصر فاشار الى خروج طلحة والزبير الى مكة قاصدين بذلك عائشة لاقتناعها وخرجت معهم الى البصرة للمطالبة بدم عثمان فبلغ ذلك الخبر الامام علياً عليه السلام فخرج من المدينة الى العراق ونزل ذي قار وبعث عمار بن ياسر وابنه الحسن عليه السلام لاستنهاضهم للمسير معه فقدموا عليه وسار بهم الى البصرة (٣٥).

ولخص المستشرق دوندلسن حديثه عن معركة الجمل بقوله : «قتل طلحة والزبير وبقي علي في المدينة لمدة خمسة عشر ليلة ثم انصرف الى الكوفة»^(٣٦).

ولخص المستشرق (برسي سايكس) صفحة واحدة للحديث عن معركة الجمل فبعد ان ذكر مقدمات المعركة بسطور قال بأن الامام علياً عليه السلام لم يكن محظوظا بسبب عداوة عائشة زوجة الرسول المفضلة له على حد تعبيره، اذ قام كل من طلحة والزبير بالاستيلاء على البصرة بعد صراع شديد مع المواليين للامام علي باستخدامها أداة، وبعد تلقي التعزيزات من الكوفة قام الامام علي عليه السلام بالزحف نحو البصرة^(٣٧).

واضاف برسي سايكس القول ان الامام علياً عليه السلام حاول جاهدا تجنب هذه الحرب ولكنه فشل بسبب قيام قتلة عثمان بالهجوم وسميت هذه بحرب الجمل، وعندما اندلعت المعركة كانت هناك خسائر كبيرة لدى الطرفين واسفرت عن قتل كل من طلحة والزبير واسر عائشة، وقد عامل الامام علي عليه السلام المهزومين بشهامة^(٣٨).

ويذكر المستشرق (ميور) معركة الجمل بشيء من التفصيل والتحليل، الى ان يصل الى مرحلة بدء القتال والتحام الجيشين، ويذكر ان الزبير الذي كان (نصف راغب) بالقتال، جعله لقاءه الاخير بالامام علي ان يترك الميدان حسب وعده له، فقتل في واد مجاور للميدان، واصيب طلحة بسهم في ساقه وحمل الى البصرة اذ مات هناك، ودار قتال حول الجمل وقتل من حوله من قريش سبعون رجلا، وتم عقر الجمل وانسحب باقي العصاة (جماعة طلحة والزبير وعائشة) الى المدينة، وكان الهودج قد اصابته السهام من الكثرة بحيث اصبح كالقنفذ، وهكذا فقد هربت (المرأة الشجاعة المتمردة) على حد تعبير ميور من دون ان تصاب بجروح^(٣٩).

ويكمل ميور قوله بشأن المعركة بعرض نتائجها بتفصيل ويمكن اختصار كلامه بان المعركة قتل فيها عشرة الاف شخص بالمناصفة بين الجانبين، واعطى الامام علي عليه السلام اوامره بعدم مطاردة الهاربين او الاجهاز على الجرحى او السلب او اقتحام اي بيت، وحفر خندقا وارى فيها العدو والصديق معا، وعسكر خارج المدينة ثلاثة

ايام، وقد وصف ميور هذا الموقف بقوله : «لقد كانت تجربة ان يدفن قتلى المعركة ليس ضد المشركين بل ضد المؤمنين، وبدلاً من ان يحسب علي عدد قتلاه تحدث بقلب سليم عن الجميع وعندما جلبوا له سيف الزبير لعن قاتله واسترجع في ذاكرته صولات حامله الذي ابرع في استعماله منذ بدايات الاسلام وصرخ علي: لطالما حمى جبين الرسول وازال السقم عنه» (٤٠).

ويذكر المستشرق سيديو ان أحد عمال الامام علي عليه السلام قد أخذ علي حين غفلة مما دفع باللجوء الى السلاح، فتوجه الامام علي عليه السلام الى العراق ودارت المعركة هناك وقتل فيها كل من طلحة والزبير في الموقعة المعروفة بيوم الجمل سنة (٣٦هـ)، في الوقت الذي تم أسر عائشة ومعاملتها معاملة حسنة وارسالها الى المدينة مع ولدي الامام علي عليه السلام الحسن والحسين عليهما السلام، واتخذت بعد ذلك الكوفة مقراً للخلافة وتمت مبايعة الامام علي عليه السلام من اهل العراق والجزيرة العربية وفارس (٤١).

وتطرق المستشرق فلهوزن الى أحداث معركة الجمل بشكل موجز، اذ يقول بان مؤيدي طلحة قد استطاعوا السيطرة على البصرة والاستقرار فيها، ونتيجة لهذه الاحداث وجد الامام علي عليه السلام نفسه مرغماً على اللحاق بهم الى العراق وقصد الكوفة أولاً وكان مالك الاشرق قد مهّد له الطريق وخرج الامام علي عليه السلام في اهل الكوفة وهاجم البصرة، وانتصر على اعدائه في موقعة الجمل سنة (٣٦هـ / ٦٥٦م)، وكان من جراء ذلك مقتل كل من طلحة والزبير وانسحاب عائشة من المعركة ومن ثم صالح الامام علي عليه السلام اهل البصرة مبايعة اهل العراق جميعاً فاقام هناك واتخذ الكوفة عاصمة للدولة (٤٢).

وتابع المستشرق بودي احداث المعارك التي خاضها الامام علي عليه السلام ابان تسلمه للخلافة واولها حرب الجمل، فبعد ان وضحنا في المحور الاول من البحث السبب الدافع لهذه الحرب في نظر بودي، نشير هنا الى مجريات هذه الحرب كما يصفها هو بانها كانت شديدة وقاسية وكان الامام علي عليه السلام هو المتفوق في الحرب وارغم

جنود عائشة على التفهقر المرة تلو الأخرى، رغم محاولتهم للممة شعثهم بين الحين والآخر على صوت قائدتهم عائشة، اذ اشتدت المعركة حول جملها واصبح هودجها الأحمر كالكقنقد جراء الرماح والسهام والحراب المغروسة فيه، وقد سقط جنود عائشة واحدا بعد الاخر عند اقدم الجمل، مما ادى الى جرح عائشة جرحا طفيفا، واخيرا جاء رجل وضرب الجمل على خواتيمه فعقره، وكان ذلك ايذانا بالهجوم لجيش الامام علي ؑ فانهمز رجال عائشة (٤٣).

ويخلص بودلي الى نتيجة بعد عرضه لمجريات حرب الجمل مفادها :-

« ولما كان علي جنديا باسلا بقدر ماكان حاكما فاشلا، فقد كبح جماح جنده، فلم تكن هناك مذابح ولم يستول الجنود على غنائم واسلاب، وذهب لزيارة عائشة كما كان يزورها في الايام الخوالي في دور النبي المتصقة في المسجد، فلم ترحب عائشة بالزيارة الكريمة، واستقبلت عليا في غلاسة وصمت وقد كان كل ماقلته (يا ابن ابي طالب، ملكت فاصفح.. فصفح عليٌ وجهها بجمال وحرس، وارسلها الى مكة ثم الى المدينة» (٤٤).

ولا يمكن تايد كل ماذهب اليه بودلي، فمقايس النجاح لديه لا تدرج في اطار الانسانية والتسامح والعفو عند المقدرة، لذلك نجده قد وصف الامام عليا ؑ بـ(الحاكم الفاشل) لانه لم يسمح لجنده بارتكاب المذابح او الاستيلاء على ممتلكات الاعداء وسرقتها وكذلك لم يقابل عائشة بالمثل حينما تم اسرها بل قابلها بالصفح والاحسان، وهذه الصفات باعتقاد كل منصف هي في مقدمة الخصال الحميدة التي يجب ان يتحلى بها الحاكم الناجح.

ومما ذكره المستشرق بليانيف حول معركة الجمل يعد متواضعا ولم يعط الصورة الوافية للوقائع الحربية التي جرت في حينه، واكتفى بالقول بانه لم يكن بالامر العسير على الامام علي ؑ ان يقضي على هذه المعارضة لان زعماء الفتنة لم يلقوا تجاوبا كبيرا لدى عامة الشعب، اضافة الى هذا ان جيشهم لم يكن يستطيع الوقوف في وجه القوات التي حشدها الامام علي ؑ في المنطقة التي تعرف بالخرية قرب البصرة، وفيها قتل

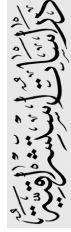
طلحة والزبير وهزمت قواتهم في معركة الجمل (٤٥).

ونختم بحثنا هذا بما ادلته المستشرق شتيفسكا التي حرّفت في نقل الحقائق التاريخية عن قصد أو من دون قصد بالاعتماد على مصادر اسلامية او استشراقية، قد قلبت الصورة راسا على عقب فيما يتعلق بحرب الجمل، فبعد ان بدأت بداية صحيحة في سرد المقدمات التي ادت الى حرب الجمل والمتمثلة بمبايعة كل من طلحة والزبير للامام علي عليه السلام ومن ثم خروجها الى مكة التي عبرت عنه بـ(المهروب) واخبارهما عائشة بمقتل الخليفة عثمان، فاتفق الثلاثة على ان يسيروا الى البصرة ويدعوا اهلها لنصرتهم على المطالبة بدم عثمان، فلما اجتمعوا باهل البصرة وعلم بهم الامام علي عليه السلام، من هنا بدأت شتيفسكا بقلب الحقيقة وقالت بانه عندما علم بهم الامام علي كان في نيته المسير الى الشام لقتال معاوية، فرأى ان يبدأ بهم اولا وحصلت بين الفريقين مراسلات وسفارات كادت ان تؤدي الى الصلح لولا ان قام اصحاب عبدالله بن سبأ وأتباعه بالغدر والخيانة فهاجموا ليلا على جنود طلحة والزبير وفوجئ الفريقان، وحصلت موقعة الجمل التي قتل فيها (١٠٠ رجل) وانتصر علي عليه السلام وارسل عائشة الى المدينة مكرمة وشيعها بنفسه وارسل معها ابنه (٤٦).

ان الحقيقة كما اشار لها اغلب المؤرخين المسلمين يتبعهم في ذلك اكثر المستشرقين ومنهم الذين ورد ذكرهم في هذا البحث تفيد بان جماعة طلحة والزبير هم الذين بدأوا بالاعتداء على عامل الامام علي عليه السلام في البصرة واتفوا لحيته وشاربه على مرأى ومسمع من الناس، لا كما ذكرت المستشرق شتيفسكا، وحتى الذين نسبتهم الى عبد الله بن سبأ وجعلتهم في صف الامام علي عليه السلام، فليس هناك في رأي اغلب الباحثين من وجود حقيقي لهذه الشخصية الاسطورية، ومن جانب آخر ذكرت بان اعداد القتلى كان هو (١٠٠) رجل وهذا العدد غير دقيق تماما.

ان اقل عدد للقتلى ذكرته المصادر هو خمسة الاف شخص (٤٧)، فستان بين

(١٠٠) رجل و(٥٠٠٠) رجل.



خاتمة البحث

من خلال ما تم عرضه بايجاز عن موقعة الجمل من آراء لبعض المستشرقين نود أن نثبت النتائج الآتية:

❖ ان اغلب المستشرقين قد اعتمدوا على الروايات المدونة في مصادرنا الاسلامية وتأثروا بها وابدوا رأيهم في بعض منها وقد تأثروا ايضا بآراء بعضهم البعض.

❖ حدد اكثر المستشرقين السبب الدافع لحرب الجمل وهو مقتل الخليفة عثمان وعدم سعي الامام علي عليه السلام لتحقيق مطالب اقرباء عثمان بالافتصاص من القتلة، وخاصة طلب طلحة والزبير وعائشة، وهذا ما فندناه من خلال البحث.

❖ شخّص عدد من المستشرقين السبب الحقيقي الذي ادى الى حرب الجمل وهو الاطعام الشخصية والاسباب العدائية المسبقة لكل من طلحة والزبير وعائشة.

❖ ايقن عدد من المستشرقين بجهود الامام علي عليه السلام من اجل تجنب هذه الحرب في حين سعى الطرف الاخر اليها.

❖ اتفق المستشرقون على نتيجة المعركة بهزيمة طلحة والزبير وعائشة وفشل مشر وعهم الرامي الى اقضاء الامام علي من الخلافة.

❖ اشاد كل المستشرقين المشار اليهم في البحث بشهامة الامام علي عليه السلام في التعامل مع عائشة رغم العداء الذي تكنّه له، وليس مع عائشة فحسب وانما مع كل اتباع طلحة والزبير الذين رفعوا راية الاستسلام في نهاية المعركة.

* هوامش البحث *

- (١) بودلي، حياة محمد، ص ٤٢٣.
- (٢) مادلونج، خلافة محمد، ص ٢١٨، ٢١٩.
- (٣) المصدر نفسه، الصفحات نفسها.
- (٤) هنري ماسيه، الاسلام، ص ٦٤.
- (٥) فلهوزن، تاريخ الدولة العربية، ص ٥٢.

- (٦) المصدر نفسه، ص ٥٢، ٥٣ .
- (٧) المصدر نفسه، ص ٥٢، ٥٣ .
- (٨) بليانيف، الحرب والاسلام، ص ١٩٨ .
- (٩) المصدر نفسه، ص ١٩٨ .
- (١٠) سيديو، تاريخ العرب العام، ص ١٢٧ .
- (١١) والي الامام علي عليه السلام على البصرة الذي لم يشر سيديو الى اسمه، هو عثمان بن حنيف، الذي اسره طلحة والزبير بعد ان قتلا حراسه وقاموا بتنف لحيته وشاربه والاستيلاء على بيت المال، ينظر، الطبري، تاريخ الرسل الملوك، ٤٢ / ٤٦٨ .
- (١٢) سيديو، تاريخ العرب العام، ص ١٢٧ .
- (١٣) يوجينا غيانه، تاريخ الدولة الاسلامية وتشريعها، ص ٦٠ .
- (١٤) كونسلمان، سطوع نجم الشيعة، ص ٣٠ .
- (15) Wollaston , half hours with Mohamed , p. 97.
- (16) Ibid , p. 98.
- (17) Noldeke , sketches from eastern history p.79 .
- (18) Wat , m , Aslam and Integration of society , p.165 .
- (١٩) جون باجوت ، الفتوحات العربية، ص ٤٧٧ .
- (٢٠) يان ريشار، الاسلام الشيعي، ص ٣٧ .
- (21) Muir , The caliphate , p.248.
- (22) Ibid , p. 249.
- (23) Ibid , p. 250.
- (٢٤) الحوآب، موضع على طريق البصرة، ينظر الحموي، معجم البلدان، ٢ / ٣١٤ .
- (25) Muir , The caliphate , p.251.
- (٢٦) تاريخ الطبري، ١٧٥ / ٢ .
- (٢٧) البلاذري، جمل من انساب الاشراف، ٤٣ / ٣ .
- (٢٨) تاريخ اليعقوبي، ٤٠٥ / ٢ .
- (٢٩) ابراهيم بيضون، الامام علي في رؤية النهج ورواية التاريخ، ص ٦٢ .
- (٣٠) للمزيد ينظر، الشيخ المفيد، الجمل، ص ١٤٥-١٥٠، اذ اورد روايات عدة تؤكد اشتراك طلحة والزبير في حصار الخليفة عثمان وتحريض عائشة للناس من اجل التخلص منه .
- (٣١) لمعرفة طبيعة هذه النصائح ومغزاها ينظر، تذكرة الخواص، ص ٧٠-٧١ .
- (32) Vaglieri , The Encyclopedia of Islam , p.383 .
- (٣٣) ديورانت، قصة الحضارة، ٧٩ / ٢ .
- (٣٤) الفريد جيوم، الاسلام، ص ٢١ .

(٣٥) دوندلسن، عقيدة الشيعة، ص ٤٦ .

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٤٦ .

(37) Sir , percy sykes , History of Percia , p. 533 .

(38) Ibid , p.533.

(39) Muir , The caliphate , p. 264-265.

(40) Ibid , p. 266.

(٤١) سيديو، تاريخ العرب العام، ص ١٢٧ .

(٤٢) فلهوزن، تاريخ الدولة العربية، الصفحات ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٣ .

(٤٣) بودلي، حياة محمد، ص ٤٢٤ .

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٤٢٤ .

(٤٥) بليانيف، الحرب والاسلام، ص ١٩٨ .

(٤٦) يوجينا غيانه، تاريخ الدولة الاسلامية وتشريعها، ص ٩٠ .

(٤٧) ابن الاثير، الكامل في التاريخ، ٣/ ٣٤٦؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٧/ ٢٤٥ .

المصادر والمراجع والكتب المترجمة :

- ابن الاثير، عز الدين (ت ٦٣٠هـ / ١٢٣٢م)، الكامل في التاريخ، تحقيق عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، ط ٤ (بيروت ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م).
- باجوت، جون، الفتوحات العربية، ترجمة، خيرى حماد، (القاهرة ١٩٦٣م).
- البلاذري، ابو جعفر أحمد بن جابر (ت ٢٧٩هـ / ٨٩٨م)، جمل من انساب الاشراف، تحقيق الدكتور سهيل زكار، دار الفكر، (بيروت ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م).
- بليانيف، العرب والاسلام، ترجمة أنيس فريجة، دار المتحدة، (بيروت، د.ت) .
- بودلي رونالد فكتور، حياة محمد الرسول، ترجمة عبد الحميد جودة السحار ومحمد محمد فرج، (القاهرة - ١٩٦٤م).
- بيضون ابراهيم بيضون، الامام علي في رؤية النهج ورواية التاريخ،
- دوندلسن، دوايت .م، عقيدة الشيعة، ترجمة ع.م، مكتبة السعادة، (مصر، د.ت) .
- ديورانت، ول، قصة الحضارة .
- الطبري، محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ)، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، دار المعارف، (مصر، د.ت).
- ياقوت الحموي، شهاب الدين ابو عبد الله (ت ٦٢٦هـ / ١٢٢٨م)، معجم البلدان، تحقيق مزيد عبد العزيز الجندي، دار الكتب العلمية، (بيروت، د.ت).
- اليعقوبي، احمد بن يعقوب (ت ٢٩٢هـ / ٩٠٤م)، تاريخ اليعقوبي، دار صادر، (بيروت، د.ت).
- ابن كثير، اسماعيل (ت ٧٧٤هـ / ١٣٧٢م)، البداية والنهاية، تحقيق الدكتور احمد ابو ملحم واخرون، دار الكتب العلمية (بيروت، د.ت).

- كونسلمان، جرهارد، سطوع نجم الشيعة، ترجمة محمد ابو رحمة، مكتبة مدبولي، ط ٣ (القاهرة - ٢٠٠٤م).
- مادلونج، ولفرد، خلافة محمد، ترجمة وتحقيق هاشم الميلاني، مطبعة دار الكفيل، (العتبة العباسية ٢٠١٥م).
- ماسيه، هنري، الاسلام، ترجمة بهيج شعبان، (بيروت، ١٩٦٠م).
- سبط ابن الجوزي، شمس الدين ابو المظفر (ت ٦٥٤هـ / ١٢٥٦م)، تذكرة الخواص، منشورات مؤسسة الشريف الرضي، (قم، ١٤١٨هـ).
- سيديو، ل أ، تاريخ العرب العام، ترجمة عادل زعيتر، دار احياء الكتب العربية، (القاهرة، ١٣٦٧هـ / ١٩٤٨م).
- الفريد جيوم، الاسلام، ترجمة محمد مصطفى، (القاهرة، ١٩٨٥م).
- فلهوزن، يوليوس، احزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الاسلام (الخوارج والشيعة)، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، ط ٢، (الكويت، ١٩٧٦م).
- ريشار، يان، الاسلام الشيعي، ترجمة حافظ الجمالي، دار عطية، (بيروت، ١٩٦٩م).
- شتيسفسكا، يوجينا غيانه، تاريخ الدولة الاسلامية وتشريعها، منشورات المكتب التجاري للطباعة، (بيروت، ١٩٦٦م).
- الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان (ت ٤١٣هـ / ١٠٢٢م)، الارشاد في معرفة حجج الله على العباد، مؤسسة اهل البيت، (قم، ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م).

الكتب الاجنبية:

- Muir , sir William , The caliphate Rise , Decline and fall (Beirut – 1963).
- Noldeke , Theodor , Sketches from Estern History , Khyats oriental Reprints, 1963.
- Sykes , Sir , Percy , History of percia , Macmillan , third Edition (London-1958).
- Vaglieri , L. Veccia , The Encyclopedia of Islam new Edition , Leiden , E. J. (Brill-1979). Vol. 1 subject : Ali Bin Abi Talib.
- Wallaston , Arthur , half Hours with Mohammed , (London-1982).
- Wat , Montgomery , Aslam and Integration of Society , Routlud and gegan paul , (London – w. d) .



الغرب لله.. الشرق للشيطان ! في تصورات بعض المستشرقين

■ محمد سعدون المطوري (*)

في صدر الاسلام تبني مجموعة من الرهبان وآباء الكنيسة الشرقية مهمة دراسة النصوص الاسلامية، وكانت الصورة التي كونوها عن الاسلام انه دين مزيف وقرآنه محرّف عن المسيحية، وفي القرون الوسطى تم صناعة صورة الاسلام بوحي من كنيسة روما، وكان الاسلام في تلك الصورة عبارة عن هرطقة، وفي عصر النهضة وانتشار الجامعات الاكاديمية مزج المستشرقون مع كثرتهم وتنوع مرجعياتهم صورة الاسلام بطيف من رؤى وأفكار لا تعد ولا تحصى في الغالب كان الاسلام فيها غير منطقي ولا يلائم تغيرات الحياة، اما في الوقت الحاضر فتُصنع هذه الصورة في مراكز دراسات الشرق أوسطية، التي قرنت صورة الاسلام بالتطرف والارهاب.

النتيجة واحدة في جميع هذه المراحل، وهي ان يبقى الاسلام مشوهاً وقبيحاً، فالغرب تعلم درساً تاريخياً عن خطورة الثقافات الغريبة، وفي مقدمتها الثقافة الاسلامية، وتفاصيل هذا الدروس يتم ايضاحها للمجتمع الغربي من خلال الجامعات، كما يتم عرضها على جدران المتاحف للمعرفة والاستمتاع، ولكن بدراما

(*) باحث / وزارة الثقافة والآثار العراقية.

تبين مدى الاختلاف واللائتواء بين ثقافة الغرباء والثقافة الغربية، وتفيد تفاصيل اللائتواء هذا بتفوق الغرب وصواب اختياراته الى حد الاطمئنان بأن الله معه وقد اوكل اليه قيادة العالم، بينما يكون نصيب الشرق و الاسلام الفشل والجهل والظلامية؛ لأن الله اعرض عنها بسبب وحشيتها وبربريتها!

ان تصور الاسلام بوصفه عدواً شيطانياً له اولياته في فكر الاقليات الدينية في صدر الاسلام، الا ان الظروف لم تسمح لها بالاعلان عن تصوراتها بعد سيطرة قوانين الاسلام، وليس جزافاً ان نفترض ان ابرز تلك الاقليات وهم النصارى لم يتخلوا عن التثقيف ضد الاسلام بالسراً^(١). وان كان الاسلام ابدى اكتساحه للقوى والحضارات المجاورة فإن الاقليات المسيحية ابدت صموداً وتمسكاً بدينهم وثقافتهم وهم تحت سلطة الاسلام ونفوذه، وقد جسد هذا الموقف الطبيب النسطوري جرجيس بن جبرائيل بن يحنثيشوع عندما رفض دعوة المنصور للدخول في الاسلام قائلاً له : «رضيت حيث آبائي في الجنة او في النار»^(٢).

ان دور تلك الاقليات مع تاثيرها لم يشكل خطراً عميقاً واستراتيجياً على نظرة شعوب المنطقة الى الاسلام، فمع بداياته كان الاسلام بسيطاً، وشبه موحد، في حين تمكنت اوروبا في منتصف القرون الوسطى من النيل منه بعد ان اصبح مثقلاً بتراكبات تراثية هائلة (مذاهب - فرق - فلسفة - مدارس الفقه - انقسامات سياسية..)، تلك العوامل اصبحت مكشوفة للآخر الذي استغلها في تعميق الاختلافات بين المسلمين، وضرب مرتكزات الاسلام الاساسية الوحي - القرآن - النبوة - اصول الشريعة الاسلامية الى آخره من الموضوعات الحساسة.

اما مواجهات كنيسة روما للاسلام المنتصر فلم تعبر في البداية الا عن اليأس والاستسلام، وقرب النهاية الحتمية في نفوس رجال اللاهوت المسيحي، وليأسهم عادوا لمفهوم الغيب ودوره في الاخبار عن نهاية العالم، مع المقارنة بين تلك النهاية وبين دخول المسلمين الى ارضهم، معززين موقفهم باشاعة روايات نذر العهد

القديم^(٣)، ساعدت ردود الافعال هذه في قلب بعض الموازين، فكانت المكاسب الاولى تنامي مفهوم الجهاد وظهور حركة الاستشهاديين. ثم الانتقال الى مرحلة اعداد الموجات البشرية من جميع بلدان اوروبا وروحا وقالبا للتصدي للشيطان المتمثل بالاسلام، وبالفعل تطوعت مجتمعات اروبا وبقناعة تامة لجهاد الكفار من المسلمين والدخول معهم في حرب طويلة الاملد عرفت بالصليبية. ولنا ان نتصور في وقتها انطباع المجتمع المسيحي عن صورة الاسلام حتى يكون المقتول في المعركة ضده شهيدا حسب ما اعلنه اباء الكنيسة في روما^(٤).

ويمكن ملاحظة ان رؤى القرون الوسطى وتصوراتها مستمرة مع مفكرين غربيين ومستشرقين الى وقتنا الراهن، وان كان منهج البحث التاريخي الحديث قد يشكل عقبة بالنسبة اليهم لاحتمال ان يكشف زيف تلك التصورات، لذلك اتجهت الابحاث الغربية مؤخرا نحو اهتمامات أُخر، وجدت ضالتها في تغذية الاسلام المتطرف واحتوائه. والعمل باستمرار على مقارنة الاسلام مع مصطلحات تدميرية ناقضة، الارهاب - التشدد..، اينما ذكر اسم الاسلام في الاعلام والبحوث والمقالات.

وقد فرضت هذا الاهتمامات الجديدة ضرورات مرتبطة بالرؤية الغربية للاسلام المحملة بالمخاوف والترقب ادت الى تفضيل شرور الجماعات المتطرفة، على اخطار المد الثقافي الاسلامي، فتبنى الغرب توجيه هذه الجماعات وتسليحها على وفق خطط ومجهودات مكلفة، ففي النهاية سيكون اتساع هذه الجماعات واستقوائها على حساب سمعة الدين الاسلامي، وقد ثبت ان الدين الذي تمثله تلك الجماعات هو المفضل والممتع في قراءات مفكري الغرب ومستشقيه في هذه الايام، في حين تختفي من اهتماماتهم صور مشرقة يجدها الباحث بسهولة في خلق الامام علي بن ابي طالب، وجعفر الصادق وعلي بن موسى الرضا عليه السلام وسلوكهم، ويجدها في فقهيات علماء الشيعة، وارشاداتهم، في مقابل التركيز على ابن تيمية، وشخصيات من الاخوان المسلمين وعلماء من نجد والحجاز^(٥).

ان الاهتمام الراهن بالشرق اتجه نحو الاسلام السياسي والجماعات المسلحة، في معظم اعمال الباحثين الغربيين، واذا كان الغرب يرمى مشروع تحطيم الاسلام وانهاؤه وجوده الثقافي والحضاري فان هذا يعني اهمال أي جانب ايجابي يحمله الدين الاسلامي، ومضاعفة نسبة التجهل بالاسلام والتعظيم على حقيقته داخل المجتمعات الغربية بشكل متزايد مع كل مرحلة يكون فيها التطرف والجماعات المسلحة يمثلان الهموم الاولى للباحث الغربي.

ولا نكون مبالغين اذا حملنا غالبية المستشرقين او الباحثين الغربيين المسؤولية في صناعة الصورة السيئة عن الدين الاسلامي في اذهان المجتمعات الغربية، واستقرارها في ذاكرتهم، الى حد الثبات، ولالقاء بعض الاضواء على مسؤولياتهم تلك، تطرق هذا البحث الى ثلاث محطات من تاريخ العلاقة بين الشرق والغرب، وقد يكون المستهدفون فيها هم المستشرقون حسب اصطلاح الاستشراق الكلاسيكي المعروف او من ينطبق عليهم سمات المستشرقين وافعالهم، كالشخصيات الدينية والسياسيين والصحافيين وغيرهم.

أولاً: صدر الاسلام ورهبان الكنيسة:

نال اصحاب الديانات الاخرى من الاقليات مكاسب وضمانات منحها لهم الرسول ﷺ، بموجب وثيقة المدينة المنورة، فاتيح لهم التحرك والتعبير عن ارائهم ومعتقداتهم بحرية في الوسط الاسلامي، وبعد عقود قليلة استغلوا هذه المزية في الدفاع عن عقيدتهم وتثبيت اركانها، لينتقلوا في مراحل لاحقة الى مهاجمة الدين الاسلامي واشاعة الكراهية ضده، عن طريق الرسائل والمجادلات والمناظرات، وتكمن خطورة هذه الاقليات بمعرفتهم للغة العربية، وقربهم واطلاعهم على واقع المسلمين.

من ابرز الشخصيات التي أسهمت بشكل مباشر في رسم صورة سيئة عن

الاسلام مع بداية القرون الوسطى يوحنا الدمشقي (٦٧٥-٧٤٩م)، الذي امتلك المؤهلات التي رشحته للقيام بهذا الدور، فهو راهب يحظى بمكانه رفيعة بين المسيحيين، وأحد آباء الكنيسة النصرانية الشرقية، يمتاز بمعرفة وثقافة واسعتين، إذ وضع نحو مئة وخمسين مصنفاً كان ابرزها منهل المعرفة، وهو كتاب موسوعي له تاثير في التفكير الديني المسيحي، ولاحترام المسيحيين وتقديرهم له اطلقوا عليه لقب فم الذهب^(٦)، أي: ان كلمته مسموعة ومقدسة في الوسط المسيحي.

كان يوحنا قريبا من السلطة الاموية ومطلعا على سياستها، كما هو الحال مع ابيه سرجون الرومي مستشار الدولة الاموية الذي لعب دوراً في تغيير مسارات مهمة من تاريخ الاسلام، فهو من اشار على يزيد بتعيين عبيد الله بن زياد واليا على الكوفة عندما عزم الامام الحسين عليه السلام السير اليها^(٧)، ان تواجد المثقف المسيحي قريبا من الحكام المسلمين تعبير عن رغبته في معرفة الاسلام ودراسته، وتحديد طبيعته ونقاط ضعفه. وقد وجد سرجون وابنه يوحنا ضالتهما في اتجاهات الدولة الاموية ورؤيتها في ادارة السلطة، فهذه الدولة مبالغة نحو الاستبداد وفي صدد تشكيل امبراطورية واسعة الاطراف، لا تحمل ثقافة دينية ولا سمات اخلاقية، وهو ما يعث على اطمئنان سرجون بحكم يزيد الذي اوصل سمعة الاسلام الى أسوء حالاتها، فمع استمرار يزيد في الحكم فان الاسلام لن يكون بخير ولن يشكل خطراً ثقافياً على الديانة المسيحية، بقدر خطورة الثقافة الدينية والانسانية التي يحملها الامام الحسين عليه السلام واثرها على المتلقي، ومن هنا فضل سرجون ان يكون مكانه في البلاط الاموي.

ان العلاقة الطيبة بين الامويين ورجال الكنيسة وآبائها هي التي تفسر بقاء الاسلام على مستوى من الرمزية في دمشق، فوجود طوائف كبيرة من المسيحية لها مكائنها وثقلها الثقافي والاقتصادي هناك، وفر للمسيحيين عوامل البقاء والتعايش مع المسلمين وتاكيد وجودهم في ميادين الحياة، فقد تقاسموا معهم كاتدرائية القديس يوحنا في دمشق، وكذلك بقيت الكنيسة الكبيرة في حمص مكانا لاداء طقوس المسيحية

دراسات استشرافية / العدد السابع / ربيع ٢٠١٦م

والاسلامية لاربعة قرون^(٨)، وما كان اطمئنان الامويين الى الجانب المسيحي الاتعبيراً عن الشراكة في المخاوف نفسها من الاسلام الذي يمثله الامام الحسين عليه السلام ومن سار على خطاه، والذي بدأ ينشط من جهة الشرق.

اتخذ منهج يوحنا لمواجهة الاسلام ثلاثة اتجاهات، كان الاتجاه الاول يعتمد على المناظرات والجدالات العلنية مع علماء المسلمين، ثم توثيقها مع شيء من التصرف، وبثها بين عامة الناس ولا سيما المسيحيين، وتمثل الاتجاه الثاني في الرد على الكتب والمقالات التي تطعن بالعقائد المسيحية، اما الاتجاه الثالث فهو معني بنقد الاسلام بوصفه ديناً وعقيدة^(٩)، وقد شكلت خطوات يوحنا تاسيساً مدرسياً سار عليه عدد من الرهبان من بعده، ليكون مع مرور الوقت سداً قويا امام هجرة عدد من المسيحيين الى الاسلام.

وفي نهاية القرن الثاني الهجري كان لعبد المسيح الكندي محاولات لضرب عقائد الاسلام ولا سيما القرآن الكريم، في سبيل الحد من تأثير الاسلام على المسيحية الشرقية، عمل عبد المسيح على اشاعة جهل المسلمين بقرآنهم ولغتهم، من خلال رسالة الى عبد الله بن اسماعيل الهاشمي في ايام المأمون العباسي عام ٢٧٤هـ، كانت رسالته عبارة عن دعوة صريحة الى اعتناق المسيحية، بعد ان يثبت كما يدعي الوهوية المسيح عليه السلام، وعقيدة التثليث من القرآن، وكان دليله في تلك الدعوة هو ما ورد في القرآن الكريم عن قدرة عيسى على احياء الموتى، واما دعواه في اثبات التثليث فهي ما استخدمه القرآن باستمرار من الفاظ تدل على صيغة الجمع، كقوله تعالى (خلقنا، اهلكنا، جعلنا) الى اخره وهي اشارة الى اشتراك المسيح ومريم مع الله في جميع الافعال، لان الله لو كان واحدا لقال فعلت وامرت واهلكت^(١٠)... ومع انكشاف اسلوب عبد المسيح امام العرب المسلمين، الا انه كان مصدر ثقة بالنسبة للمسيحيين، وكان سببا في ازدياد قناعتهم بالعقيدة المسيحية وتمسكهم بها.

وقد اكد المستشرق البريطاني وليم ميور في مقدمة الطبعة الثانية لرسالة عبد

المسيح انها كانت متداولة على نطاق واسع بالنص الاصيلي في الشرق، وترجمت الى لغة الهند العامية، ولهذا كان من الواجب ان يكون مضمونها متاحا بالانكليزية لمبشريننا وآخرين مهتمين بالعمل، فضلاً عن البراهين التي تأسست عليها حجة اصالة الكتاب، ومن اجل ذلك اساساً صدرت الطبعة الحالية^(١١)، أي: الطبعة الثانية من رسالة عبد المسيح الكندي، فبراهين عبد المسيح ذات مغزى وفائدة في الدفاع عن عقيدة المسيح بنظر ميور، وهي في الوقت نفسه تساعد في الرد على الاسلام من الآيات القرآنية، ومستشرق واعٍ بالحقائق مثل موير يعرف جيداً ان ادعاءات عبد المسيح واهية ولا قيمة لها في اساس اللغة العربية ومعاني القرآن الكريم، الا انها كانت فاعلة وبقوة بين جمهور المسيحيين في عصر عبد المسيح، وهي على الفاعلية نفسها في عصر موير لذا يرى الاخير ان طباعة هذه الرسالة بات من الضرورات.

استمرت مدرسة يوحنا في تخريج رهبان وقساوسة على قدر كبير من المعرفة بتاريخ الاديان، واساليب الرد على عقائدها، ومن ابرز هؤلاء عبد المسيح ابا نوح بن الصلط الانباري، الذي أَلَّف كتاباً بعنوان (تفنيد القرآن)، ومعاصره ابو الفضل بن الريان النصراني، الذي وضع كتاباً بعنوان (كتاب البرهان) ينتقد فيه النبي ﷺ، والقرآن الكريم، وفي القرن الرابع الهجري ظهر كتاب بعنوان (كتاب الرد) للراهب النسطوري قرياقوس بن زكريا الحراني، و(كتاب الاقناع)، و(كتاب البرهان)، ليوحنا بن ابي السلط، الذي رد في الاول على اليهود، ورد في الثاني على الاسلام... (١٢).

ان جهود يوحنا ومدرسته تحاول ان تثبت عدم مشروعية الاسلام، وانه دين افتراء وتزوير لحقائق المسيحية، بل هو دين لم يأت الا للقضاء على المسيحية ومحو وجودها، وبذلك كانت هذه المدرسة هي التي تعبر عن الثقافة المسيحية.

ثانياً: مثقو الغرب في منتصف القرون الوسطى:

الوسطى لم تتكون في خيال المجتمعات المسيحية كما يرى سوزرن دفعة واحدة، بل عبر مراحل تاريخية كل مرحلة تضيف معلماً الى الشكل الاولي لها حتى صارت كما هي^(١٣)، ويرى نورمان كانتور ان البعد السيئ لهذه الصورة جاء على خلفية عبور الاسلام حوض المتوسط، الذي اعاد للذاكرة الاوروبية غزوات البدو القاطنين في صحراء العرب منذ الالف الثاني قبل الميلاد. وهم اليوم امام غزو عربي جديد^(١٤)، ولا يمكن تفسير مجيء العرب وهم يحملون ديناً جديداً على انهم تخلوا عن فكرة الغزو، ولا يمكن لاوروبا ان تتفاعل ثقافياً مع غازيا مهما حمل معه من افكار أو ثقافة أو حضارة. هكذا هي الرؤية التي ملأت اذهان مثقفي اوربا في القرون الوسطى، ولا يريد الغرب ان تتخلى اجياله عنها، لذلك تم التركيز على موضوع الصحراء في التعليم الابتدائي في الوقت الحاضر، فثار عن العرب قصص البدو الرحل ودورانهم في الصحراء نفسها، ويتم تعريف البدوي بانه «عربي راحل من الصحراء»، يحمل صفات النقص الخلقى والعقلي والاقتصادي والمهني والوظيفي^(١٥).

من تلك الاجواء المشحونة بالعداء والكراهية للدين الاسلامي انطلق مستشرقو العصور الوسطى ببحوثهم ودراساتهم، مبدين عجزهم عن الافلات من اطار العلاقة المضطربة بين الشرق والغرب، ومعظم هؤلاء المستشرقين كانوا يدينون للكنيسة اما بدعم مادي، او توجيه معنوي او ديني في دراسة الاسلام واللغة العربية، ولم تكن الكنيسة ترضى بمنزلة لاي ديانة اخرى الا انها هرطقة ومروق عليها، واذا ما علمنا ان معرفة اوربا للاسلام في بدايتها كانت اسبانية المنشأ^(١٦)، فان فكرة الغزو تبقى تلوح في افق هذه العلاقة، ولا نجد لها ذكراً الا في ملفات الصدام والنزاع.

وقد عبر علماء اوربا في القرون الوسطى عن مخاوفهم من المد الاسلامي، وكرههم لثقافته عندما قاموا باستبعاد مدينة الشرق من دروس التاريخ الرسمية في المدارس الابتدائية، إذ لم توضع عنها الا صور قليلة وسطحية لا تكفي لفهام الشباب الاوربي باهمية تحرك الشرق بثقله العلمي والثقافي في المنطقة، فهم غير مستعدين

للاعترا ف بتفوق المسلمين على الغرب؁ ومن مصلحة المجتمعات الغربية ان تبقى جاهلة بهذا الدين الجديد وثقافته لكي لا تفتن به^(١٧). كما سعى المبشرون في عصر الازدهار الاسلامي الذي شكل تهديداً لمعاقل المسيحية في كل مكان الى قيصر روسيا فلاديمير الذي بقي على الوثنية الى عام ٩٨٨م؁ لتحذيره من الاسلام؁ ونصحوه في اعتناق المسيحية؁ فاعتنقها واعلنها ديانة بلده^(١٨).

ومع طول مدة الصراع المسيحي الاسلامي واشتداده كثرت الاسئلة في اوربا حول اصول الاسلام؁ لذلك قام المؤلفون اللاتينيون - كما اشار سوذرن - بإزاحة الستار عن حقيقة المسلمين؁ وقد اعتمدوا على الكتاب المقدس الذي يملك تاريخاً مستقبل تلك الاحداث فالقائمون بها؁ فالقائمون هم السرازانيين Sarazens ابناء هاجر زوج ابراهيم ؑ؁ المصرية التي طردت الى الصحراء مع ابنها اسماعيل ؑ؁ وعرف العهد القديم عن اسماعيل بانه كان شرسا رافعا يده على الجميع؁ وبما ان العرب ابناء اسماعيل ؑ وجاءوا من الصحراء فهم اناس شرسون وعدائيون؁ وبذلك تم ادخال المسلمين في تفسير العهد القديم^(١٩). وهي خطوة اتخذت منحى سيئاً ومؤثراً في الرؤية والاحكام المسيحية حول الاسلام؁ ويكمن سوءها من اكتسابها القوة والشرعية بعد مرورها بالكتاب المقدس؁ مما جعل خطوط الرجعة عن تلك الاحكام عسيرة؁ ومستحيلة على الاقل في ذلك الوقت.

وفي اسبانيا كانت اولى الصدمات مع الاسلام على يد اثنين من رجال اللاهوت المسيحي؁ وهما يوجيلوس والفاروس في منتصف القرن التاسع الميلادي؁ يعد الاثنان في صدارة المثقفين واصحاب المعرفة في اسبانيا؁ وعلى عاتقهم تقع مسؤولية دراسة الاسلام ومراجعة تاريخه؁ غير ان طريقة معرفتهم عبرت عن جهلهم وعدم الفهم لما يدور حولهم؁ ولتعصبهم وبغضهم للاسلام لم يراجعوا تاريخه من مصادره المباشرة مثل القرآن والسنة وكتب التراجم والسير بل كان يوجيلوس يتحمل عناء البحث عن تاريخ الاسلام والنبى ﷺ؁ في النصوص اللاتينية الجامدة

التي جلبها من اوروبا، وقادهما هذا التعصب في ما بعد الى مواجهات مباشرة مع المسلمين، حتى قتلا على ايديهم، ليكونا مشروعا استشهاديا، يقتدي به المسيحيون من بعدهم^(٢٠). واذا كانت مراجعات الفاروس ويوجيلويس من مصادر العلماء اللاتينيين، فهي الاخرى تخضع لرؤية العهد القديم المشوهة الى اصل العرب وطبيعتهم، من هنا فإن مشروع الاثنين في خلق مفهوم الجهاد ضد الشيطان القادم يؤتي ثماره بقوة في مثل ظروف تواجد المسلمين في اسبانيا مع ما يمثلونه من تباين واختلافات في نظر علماء اللاهوت. وقد اشار ستانلي بول الى ردة فعل نصارى الاندلس على برود المسلمين وتسامحهم إزاء الهجمات الاعلامية التي يقوم بها هؤلاء النصارى ضد الاسلام، وهو ما زاد في تعصبهم، وابداء رغبتهم في ان يعذبوا ويُضطهدوا كما اضطهد القديسون من قبل، وكانوا يتشوقون الى الاستشهاد كاشتياق الظمان للماء، بعد ان اكتشفوا ان هناك فرقا واسعا بينهم وبين المسلمين، فبينما هم كانوا يميلون الى الزهد والتوبة والبكاء والتطهير بالآلام، وامانة الجسد في سبيل احياء الروح، كان المسلمون يتقبلون مختلف لذائد الحياة برضا واطمئنان، وقد سعدت اعمالهم المتنافرة مع سيرة المسلمين من غضب عامة المسيحيين الذين احاطت بهم الابتلاءات والمأساة من كل صوب، وعلى اثر ذلك ظهرت حمى حب الموت والاستشهاد في سبيل المسيحية في كل مكان^(٢١).

وفي مراحل نزاع المسيحية والاسلام خلال القرون الوسطى تعاهد البابوات مسؤولية التعتيم على محاسن الاسلام، واطهار مساوي المسلمين، في خطاباتهم وتوجيهاتهم، وقد تبنى البابا اوربان الثاني مشروع تحرير المسيحيين في الشرق بعد اخراج الاسلام من الاراضي الغربية، موحيا الى سامعيه بانه يتحدث باسم الرب، معتمدا في نشر ثقافته على دعاة البابوية، والمبشرين الشعبيين^(٢٢).

قضى اوربان الثاني شطرا من حياته في التنقل من منطقة الى اخرى في سبيل نشر آرائه ومعرفته عن الاسلام بين الاوساط المسيحية، مركزا على اضطهاد المسلمين

للمسيحيين في الشرق، وعمل مساعده على بث المعنويات في صفوف المقاتلين المسيحيين، كما عملوا على اشاعة المعجزات التي تدل على رضا الرب في حملتهم على الاسلام، كوفرة الحبوب والنبيد في جميع البلاد المسيحية بفضل الرب، وذكرت مصادر تاريخية معاصرة ان السماء امطرت نجوما، وقد فسر بعض الاساقفة هذه الاشاعة على انها تعبير عن رضا الرب على مشروع القتال ضد الاسلام^(٢٣). ليحصد من مسيرته افواجا من الراغبين في تدمير الاسلام والقضاء على المسلمين وهم على قناعة تامة بان الرب معهم سيلحق الهزيمة بهذا العدو.

اما بطرس المبجل (١٠٩٢-١١٥٧م) رئيس دير كلوني، فيمكن اجمال تصديه الثقافي للاسلام بنقاط عدّة: اثبات ان الدين الاسلامي هرطقة، وان التصدي للاسلام ونبيه ﷺ لا يكون بسلاح اعمى، بل بسلاح المعرفة، واول تلك المعارف ترجمة القرآن الكريم، وترجمة نصوص عن السيرة النبوية- ولكن برواية كعب الاحبار المشكوك فيها عند المسلمين-، ثم ترجمة النصوص المهمة والشائعة في الوسط الاسلامي، كترجمته لمخطوط في علم الكلام، وقد غطت اهتمامات بطرس المرحلة التاريخية من عصر الرسول ﷺ الى استشهاد الامام الحسين عليه السلام، ارسل بطرس مترجماته الى الاب برنهارد شريفو، مع خطاب الى رجالات الكنيسة يدعوهم الى جهاد كل اشكال الاحاد^(٢٤). على الرغم من ان بطرس قد اختار موضوعات محدودة لا يمكنها ان تفي حتى بجزء قليل عن تاريخ الاسلام، فهو محكوم بظروف خاصة اذ لم يكن الوقت يسعفه لمعرفة المزيد، الا ان تلك الموضوعات التي قدمها لقومه كانت كافية لتحريك الواقع الثقافي المسيحي ضد الاسلام وتكفي في صناعة الصورة التي ارادها بطرس له.

بعد بطرس انطلقت مجموعة من حملات الترجمة لتراث الاسلام، وكانت ترجمة القرآن الكريم على قمة الاهتمامات، فقد شكلت ترجمته قلقا مستمرا خلال القرن الثالث عشر، لحصول اليقين لدى قادة اوروبا بان النضال ضد الاحاد عن طريق الوعظ والارشاد والحوارات الدينية تطلب الاهتمام بتعاليم الخصم والوقوف على

حججه، فاعدوا مجموعة من المتعلمين لهذا الغرض، الا ان معارفهم بالقرآن الكريم اعتمدت ترجمات فيها اخطاء فادحة، فمعظمها كان معداً من قبل مسلمين من اصل اسباني، ويهود عاشوا في عصر ازدهار الدولة الاسلامية وسيادة لغتها وثقافتها، لذلك لم يمتلك هؤلاء المترجمون ثقافة ومعرفة دقيقتين باللغة اللاتينية، وحتى ان روجر باكون (١٢١٤-١٢٩٤م) انتقد هذه الترجمات مبديا عدم قناعته بها^(٢٥)، فقد انتجت هذه الترجمات معرفة مبنية على المغالطات والشبهات لم يكن من السهل معالجتها فيما بعد سواء من قبل المسلمين او من قبل علماء الغرب المعتدلين، وقد اشار احد المستشرقين في الوقت الراهن الى هذه الاشكالية بقوله: ان القرآن الكريم هو من الكتب الكلاسيكية القديمة التي يصعب فهمها، وان ترجمتها الى لغة غير العربية سيؤدي الى خسارة جسيمة، ولحل هذه المشكلة يقترح هذا المستشرق توفر ترجمات عديدة للقرآن^(٢٦).

والى جانب الدور السيئ الذي لعبته ترجمات الغرب للقرآن الكريم، كان هناك محور آخر عمل عليه بعض الرهبان، وهو اشاعة نتائج نصرهم في معركة الجدل العقائدي ضد المسلمين في العالم المسيحي، فالراهب الفرنسي ريكولدو دي مونتي كروسي (١٢٤٣-١٣٢٠م) قام بجولات واسعة في العالم الاسلام من فلسطين الى ارمينية الصغرى ثم العراق، داعيا اليعاقبة في الموصل والنساطرة في بغداد الى الانضمام الى كنيسة روما في حربها الثقافية ضد الاسلام، وقد تمكن خلال جولته من اقامة عددٍ من المجادلات مع المسلمين باللغة العربية، ثم وضع كتابا بعنوان «الجدال ضد المسلمين»، كما في مخطوط باريس، او بعنوان «ضد قرآن محمد ﷺ»، كما في مخطوط المتحف البريطاني، احتوى كتابه هذا على مجادلات من سبقه من المسيحيين مع المسلمين مضيفا اليها من عنده، وطبع كتاب ريكولدو في فرنسا واسبانيا واطاليا واليونان^(٢٧)، ليأخذ بعدها مهها في رؤية المجتمع المسيحي للاسلام بوصفه ديانة باطلة ومفتعلة لا يمكنها ان تصمد امام الحجج والبراهين التي يقدمها الرهبان المسيح.

وفي نهاية القرن الثالث عشر وبعد انتكاسات متتابة في الحروب الصليبية وصمود الثقافة الاسلامية في وجهة دعاية البابوات والرهبان، راهنت البابوية على جذب المغول الى الديانة المسيحية، فبعد ان غزا المغول بلاد المسلمين ظنّ البابا انوسنت الرابع ان هناك جيوشاً تؤمن بالمسيحية وان لم يلتقوا بها بعد، ففي غزوها لاراضي المسلمين بشارة انضمامها الى المسيحية، لذلك ارسل هذا البابا مبعوثا من قبله وهو الراهب الفرنسي سكاني فلهلم فون روبرك عام ١٢٤٥م الذي كان يمتلك حصيلة علمية عن تاريخ الديانات، وقد نظم الخان المغولي الاكبر في وقتها مناظرة عالمية بين الاديان، استمرت يوماً كاملاً، تضمنت المناظرة موضوعات عقائدية وفلسفية وغيرها، وقد كان لتقرير فلهلم حول المناظرة صدى في العالم المسيحي، اذ برهن فيه على الاعداد المنطقي الذي تتمتع به مدارس الغرب في ذلك الوقت^(٢٨). الا ان المفاجأة التي كانت تنتظر المسيحية هي ميل المغول الى الاسلام واعتناقهم له، وهو ما بدد امال البابا انوسنت.

دراسات استشرافية / العدد السابع / ربيع ٢٠١٦م

ومنذ اطلالة عصر التنوير في اوروبا الى عصر الاستعمار تعاهدت البابوية ومبشروها تشويه صورة الاسلام وتسقيطه في عيون مجتمعاتهم، وقد كانت لآباء الكنيسة جرأة لا توصف في استخدام الكلمات الجارحة والفظّة للنيل من شخصية الرسول الكريم ﷺ، لتصل ذروتها مع المؤرخ وعالم الانسانيات الفرنسي دومينيك بوديه الذي وضع كتاب بعنوان (التاريخ العام للاتراك ١٦٣٢م) يتهم الرسول ﷺ فيه بانه ماجن ولا ينجل من الاعلان عن ميوله الجنسية، وانه لم يكتفِ باقامة مبغى في الارض فاقام مبغى آخر في السماء^(٢٩). استمرت بشاعة تلك الرؤى في عدد من الاعمال الادبية والمؤلفات الغربية، خلال نهاية القرون الوسطى وبداية الحقبة الاستعمارية، وتلاقفتها الامة الامريكية الفتية التي اصبحت لها مصالح في الشرق الاوسط، فقد هاجم عدد من رجال الدين الامريكان من امثال كوتون ماثير Cotto Mather وجوناثان ادواردز Jonathan Edwards، الدين الاسلامي ونددوا به

باعباره عقيدة باطلة، وكان صاموئيل لانجدون Samuel Langdon، رئيس جامعة هارفرد، يرى ان محمداً ﷺ، من الانبياء الكذبة، بل الاسوأ انه رسول الشيطان، وقد ازداد هذا الانطباع السلبي رسوخا عن طريق الترجمات المغرضة للقرآن الكريم، فكانت ترجمة الكسندر روس alexsander ross المنشورة عام ١٦٤٩م، تهدف الى كشف المتناقضات والتجديف والكلام الفاحش والقصاص الخيالية المضحكة فيه، حتى يتمكن المسيحي من معرفة اعدائه، فيستطيع التغلب عليهم، كما تهدف الترجمة التي وضعها المحامي جورج سيلز George Sales عام ١٧٣٤م، الى تمكين البروتستانت من مهاجمة القرآن بنجاح، وكانت اكثر كتب الحقبة الاستعمارية شعبية عن محمد ﷺ، هو الكتاب الذي افه همفري بريدو Humphrey Prideaux عام ١٦٩٧م، وكان الغرض منه واضحا في عنوانه وهو: (فضح عقيدة المحتال)، وقد انعكست تلك الاعمال على النتاج الفني في امريكا فكانت اول قصة قصيرة كتبت عن العالم الجديد الذي عرفه الامريكان أي: الشرق، بعنوان: «رحلة حج بابا بومبو الى مكة»، عام ١٧٧٠م، بقلم فيليب فرينو Philip Freneau، وهي كوميديا ساخرة^(٣٠).

ثالثا: العصر الراهن:

الى نهاية القرن العشرين كان هاجس الخوف من خطر الثقافة الاسلامية لا يبارح التفكير الغربي، تلك المدة المحسوبة لابداعات الحضارة الغربية، لم تلغ احتمالات عودة جديدة للاسلام كمنافس حضاري، والدليل على ذلك كتاب صدام الحضارات لهنتنغتون، الذي ادخله الغرب الى غرف السياسة، دافعا بالصراع الى مزيد من التعقيدات، وتكمن خطورة ما يطرحه هنتنغتون بافتعالاته عن طبيعة المعارك القادمة، فهي لن تكون بين طبقات اجتماعية ولا عرقية ولا قبلية، وانما ستكون الحرب بين دول العالم على اساس التقارب الثقافي، كمساندة روسيا للصر، مقابل مساندة ليبيا والسعودية وايران وتركيا للبوسنين^(٣١). وهكذا سيظهر العالم بهيئة تكتلات

وجبهات تعبر عن القرابات والانتهاكات الثقافية.

وقد اثارت فكرة صدام الحضارات ردود افعال واسعة في العالم الاسلامي، اعاد المسلمون على اثرها قراءة تاريخ الصراع الغربي الاسلامي منذ القرون الوسطى الى الوقت الحاضر بحيوية واهتمام كبيرين، مستذكّرين جميع الموضوعات: الدين والحروب الصليبية- الاستشراق والازمة الثقافية- الاستعمار وتهديده لوجود المسلمين - الغزو الثقافي وخطره على الهوية ... في محاولة اكثر عمقا لاستكشاف حقيقة الرؤية الغربية إزاء الاسلام، الا ان تلك الرؤية واضحة ولم تتغير منذ القرون الوسطى إلى اليوم، فمع انتهاء المصطلحات القديمة التي وصف بها الاسلام كالتوحش والتبربر والمهرطقة، اوجد الغرب تهمة عصرية وهي ان الاسلام يمثل حاضنة لافكار المتطرفين والارهابيين بل هو دين الارهاب بالدرجة الاولى.

ان جهود الغالبية من مفكري الغرب ومستشقيه تضافرت على صناعة صورة الاسلام السيئة، ومع الزمن ازدادت هذه الصورة عمقا وترسخا في الوسط الثقافي الغربي، الى الحد الذي يفضل فيه المعتدلون الابتعاد عن ذكر انجازات الاسلام في وسطهم الثقافي خوفا على مكائتهم، فقد كان المستشرق الاسباني استبان كلدرون estebanez caldron (1799-1879) المتخرج من جامعة غرناطة، والمولع بنظم الاشعار وكتابة القصص من وحي الاسلام واللغة العربية، كان ينشر مقالاته عن العربية والاسلام باسم مستعار⁽³²⁾، خوفا على سمعته لانه يعيش في وسط معادٍ للثقافة الاسلامية، ومثال اخر أثارت كلمات المستشركة الألمانية آنا ماري شيمل كثيرا من الجدل، عندما انتقدت سلمان رشدي لكونه قد آذى مشاعر كثير من المؤمنين المسلمين، فقد وُجّهت إليها اتهامات بتأييد الثورة الإسلامية في إيران، وهو ما أنكرته بقوة، لذا فإنّ بعض المستشرقين عندما يدعون إلى فهم أكثر تلونا لمازق المسلمين ومواقفهم، يظلون عرضة للاتهام السياسي، وحتى بالعمى بخصوص الإسلام السياسي والحركات الإسلامية المقاتلة⁽³³⁾. ولهذا المخاوف جذورها في التاريخ

الغربي، فقد كان النصرارى يتحاشون التحدث جهرة عن اوضاع المسلمين في اسبانيا خوفا من ان تسترييهم مجالس التفتيش (٣٤).

لقد اعطى التراكم الهائل من قراءات المستشرقين للاسلام والمبنية على وتر التباين والاختلاف الثقافي، سياقات وانطباعات ظالمة بحق هذا الدين، لم يكن لها تأثير على رؤية الانسان الغربي الى الاسلام فقط، بل تعدى تاثيرها الى رؤية المجتمع الشرقي للاسلام، والى رؤية المسلمين لدينهم، وكلما اقترب بنا الوقت تزداد اكتشافات المستشرقين لصعوبات جديدة امام تصدي الاسلام لتغيرات العالم السريعة، ففي القرنين الأخيرين اهتمّ المستشرقون بتنقل طبيعة السلطة واختلافها في الاسلام بين عرب واتراك وايرانيين، وحلّلوا ابعاد الجانب الثقافي او الدعوي للاسلام وامتدادهما في عموم جغرافيات الشرق: افريقيا - اندنوسيا - الهند - باكستان - الصين... فكانت الحصيلة ان الاسلام دين له انعكاسات سياسية وتظاهرات ثقافية مصطبغة ومتلونة بطبيعة الاقوام التي فرضت نفسها بوصفها سلطة شرعية في مرحلة ما، وكذلك متلونة بحضارات الشعوب وثقافتها التي انضوت تحت لوائها، لتشكل هذه التفرعات والتطورات في تاريخ الاسلام مصدر الهام لدراساتهم، وعاملا في اكتشاف مزيد من التناقضات، ومسرحا لافتعالها وترويجها، وهو ما نجده في دراسات يوليوس فلهاوزن، وكارل بروكلمان، وتوماس ارنولد، وهاملتون جب.

وقد وصل تعسف المستشرقين الى الحد الذي نسبوا جميع المشاكل التي يعاني منها الشرق الى جوهر الدين الاسلامي (٣٥)، في مقابل جوهر الديانة المسيحية الذي انتج تطورا وحضارة في العالم الغربي (٣٦)، وتشاع مثل هذه النظرات في الصحافة الغربية بطريقة اكثر تعسفا، فبعد ان اوصى الصحافي الدنماركي فليمغ روز بتنفيذ الرسوم الكاريكاتورية المسيئة للرسول ﷺ، في صحيفة يولاند بوستن، وضع الى جانبها نصاً يشرح فيه بأن الحداثة تلتصق بالمسيحية، فيما يجسد الاسلام الظلمات، منوها الى حتمية الصراع بين هذين القطبين (٣٧). لذلك هناك اجماع غربي يعدّ الاسلام

كباش فداء لكل ما لا يروق للغرب من انماط سياسية واجتماعية واقتصادية جديدة، فهو بالنسبة لليمين همجي، وبنظر اليسار ثيوقراطي، اما الوسط فيعدّه نوعاً من الغرائبية المموجة، وحسنه الوحيدة هي وقوفه في مرحلة مهمة بالنسبة للغرب بوجه الشيوعية^(٣٨).

ومثل هذه النظرة يتبناها بقوة قطب من اقطاب الاستشراق وهو برنارد لويس، فقد كانت له محاولات لسحب الاسلام الى مناطق غريبة عنه، متهما اياه باستعارة مفاهيم من ديانات سماوية وارضوية، فالصراع ضد الشر والظلام في الاسلام، كان مفهوما مستعارا من الزرادشتية والمناوية، وقد بقي هذا المفهوم في الفكر الاسلامي، ولم يتغير مع القرون الطويلة، ليظهر على ما يرى برنارد في خطابات بلدان اسلامية منها لبنان عند حزب الله، وايران بعد الثورة الاسلامية بمسمى (اعداء الله)، وكان المقصود بالاعداء هم الغرب وامريكا، وقد اكتشف برنارد ان تلك الخطابات يكررها باستمرار قادة هذه البلدان، وهي تتخطى المصالح السياسية لتصل الى مرحلة العداة بسبب الاختلاف الثقافي والتباين الحضاري^(٣٩)، وهي النقطة الرئيسية التي يريد برنارد ان يثيرها، فالخلاف الحضاري والثقافي يمثلان حالة الصراع الدائم، وكذلك يحملان كل مبررات التباعد وقطع الجسور، ولا توجد مصلحة في تحسين صورة العدو الثقافي او الاعتراف به، بمقدار الفائدة من تدمير تراثه وتشويش ذاكرته وسلب احساسه بالغيرية، وخلق ضرورات التحاقه بالغرب. وقد شعر الايرانيون كما اشار غارودي بالهجوم الغربي على ثقافتهم بوساطة الشاه، فوجهوا غضبهم لا على شخصية الشاه بل على رموز الثقافة الغربية، فانقضوا على السينما الامريكية الممجدة لطريقة الحياة التي يسودها المال، وتم احراقها مع علب الليل، وجرى تحطيم جبال من قناني الويسكي، هكذا ولدت اول ثورة موجهة ضد الحضارة الغربية^(٤٠).

لذلك لم يفتر برنارد عن تذكير الغرب بشرور الاسلام وتهديداته، وقد وصفه ادوارد سعيد بانه غارق لاذنيه في تقصي اثر الاصولية الاسلامية، من مساجد طهران

الى حجرات الوعظ في لوس انجلس، ومن حسينيات الجنوب في لبنان الى طوق التتار التاريخي القديم في روسيا، مذكرا الغرب بعوارض الرعب والارهاب التي زرعتها العثمانيون عند اسوار فيينا عام ١٦٣٨م^(٤١)، متخذنا دور الناصح والموجه للمستشرقين، في انتقاده لمناهج بعضهم عندما استخرجوا مقارنات بين التراث اليهودي - المسيحي، والتراث الاسلامي، وبحثوا عن معنى لكلمة ثورة في الاسلام، فالثورة - حسب برنارد - لا تستدعي في ذهن الانسان الغربي الا الثورة الامريكية، او الفرنسية، او الروسية، أي: لا معنى لثورة الامام الحسين عليه السلام في فكر الانسان الغربي، فهي حركة لها سياقاتها ومصطلحاتها في علاقاتها بتاريخها، وباعرافها، وبآمالها، فالثورات في الغرب تقوم على اسس اجتماعية وسياسية واقتصادية، وتضع لها خططا مستقبلية، في حين تقوم الثورات في العالم الاسلامي على ايدي اولياء الله، ضد اعداء الله^(٤٢). اذاً المقارنات التي توصل اليها بعض المستشرقين مغلوطة بنظر برنارد، والدليل مصطلح اعداء الله الذي يجرد تلك الثورات من أي بعد اصلاحي على مستوى الاقتصاد او الاجتماع او غيره، معتبرا شعار تلك الثورات (اعداء الله) بدعة اسلامية، متناسيا ان الكنيسة من كبار المستفيدين من هذا المصطلح في حروبها المقدسة، وما زال معمولاً به عند المسيحية المعاصرة، فما معنى كلمة البابا يوحنا بولس الثاني في عام ١٩٩٣، التي اعلن فيها ان الكنيسة جسد المسيح، وشعب الله وسط الامم^(٤٣)، غير معنى واحد هو ان من يعادي الكنيسة فهو معادٍ لشعب الله، ومن ثم فهو معادٍ لله تعالى.

كما وجد بعض المستشرقين ان افضل طريقة لكسب الصراع الثقافي مع الاسلام هو البحث في النصوص المشوهة، والغريبة، واطهارها على انها تمثل الشريعة الاسلامية، ففي كتاب جورج تاكر (اقباط ومسلمون)، ركز المؤلف على نصوص تعود الى صدر الاسلام في خلافة عمر بن الخطاب، منها ما ورد في كتاب صبح الاعشى للقلقشندي والمتضمن خطاب اهل الشام الى عمر يؤكدون فيه التزامهم

بالشروط، التي اقروا بها على انفسهم بعد فتح سوريا. اما هذه الشروط المذلة والتي لخصها القلقشندي فهي: على اهل الذمة دفع الجزية، وضيافة المسلمين، والانقياد لاحكامهم، والا يركبوا الحمير الا ويجعلوا ارجلهم من جانب واحد، وان ينزلوا المسلمين صدر المجلس وصدر الطريق، ولا يلبسوا لباس المسلمين، ولا يرفعوا جدران ما بينونه على جيرانهم المسلمين، ولا يحدثوا كنيسة، وقد اضاف عمر الى تلك الشروط فقرة جديدة وهي: ان لا يضرب احدا من المسلمين شرطنا ذلك على انفسنا واهل ملتنا^(٤٤). وقد اورد هذا النص ابن عساكر في تاريخ دمشق^(٤٥)، وبقيت الشروط التي اقراها النصارى على انفسهم نقطة ضعف أفاد منها الامويون في توسيع مسجد دمشق في عهد الوليد بن عبد الملك^(٤٦).

ماذا يعكس هذا النص الى الانسان الغربي، غير رؤية مشوهة، لذلك يجب الكشف عن حقيقة هذه النصوص، وانقاذ الدين الاسلامي منها، فهي لم ترد في القرآن الكريم او السنة النبوية، وتحمل مغايرة واضحة لسيرة الرسول ﷺ مع اصحاب الديانات الاخرى، والدليل وثيقة المدينة المعروفة التي منحتهم حقوق المواطنة، ان هذه النصوص عندما تترجم من قبل مختص كجورج تاكر فمن المرجح انها تلتقى ترحيبا واقتناعا لدى الناطقين بالانكليزية، فليس هناك شيء يمكن ان يعرفوه عن الاسلام غير ما يصلهم من مترجمات، لهذا كان دور المستشرق تاسيسي في صناعة التصور الغربي عن الاسلام، فالمجتمع الغربي يقرأ ما يتوفر امامه وبلغته، كما نفعل نحن بالضبط.

وفضلاً عما تعكسه مثل تلك النصوص لدى المجتمع الغربي من رؤية سيئة، يثير المستشرقون الى جانبها جهالة وضيق الافق عند المسلمين، فالكسي جرافسكي يرى ان المسلمين يجهلون قيمة الديانة اليهودية والمسيحية، وكيفية التعامل معها، فقد اقتصرت معرفتهم بهما من خلال القرآن والسنة النبوية، ويقوا جامدين ومتقيدين بها الى يومنا هذا، معتبرين انها الاكثر مصداقية وسعة حتى من معرفة اليهود والمسيح

بأنفسهم، وكان احساس المسلمين بتفوق عقيدتهم ولغتهم قد ساعدهم في القضاء على هيمنة الرؤية العقائدية المسيحية في الشرق الادنى قبل ان يتمكنوا من ادراك جوهر هذه العقيدة^(٤٧)، غير ان الواقع يشير الى خلاف ذلك، فالجزيرة العربية واليمن وبلاد الشام والعراق، كانت تضم اعدادا كبيرة من اليهود والنصارى واصحاب الديانات والاخرى، وكان العرب مطلعين على عقائدهم، ولم تشكل اهمية عندهم لارتباطهم الوثيق بتراثهم الوثني وما بقي من اطلال الديانة الحنيفية، وعندما جاء الاسلام فضّله على عقائد اليهود والنصارى، لذلك ذُهل النصارى بعد الانتشار المفاجئ للاسلام في الجزيرة العربية وما حولها وشعروا بحصار ثقافي خائق، فوجدوا لهم متنفساً في افريقيا، فكانت اولى الرحلات التبشيرية المبكرة انطلقت الى هناك مع بداية ظهور الاسلام، وخلال القرن الاول والثاني للهجرة اجرى اهل البيت عليهم السلام مناظرات علمية مع علماء النصارى واليهود، اثبتوا فيها بطلان عقائدهم وتناقضها وعجزها من خلال علوم ومصادر النصارى واليهود انفسهم^(٤٨). وفي الوقت المعاصر ظهرت اعمال كثيرة لباحثين من العرب المسلمين تناولت تاريخ الديانات بما فيها اليهودية والمسيحية، اعتمدت فضلاً عن القرآن والسنة النبوية مختلف المصادر التاريخية بما فيها العهدين القديم والجديد^(٤٩). ان القارئ الغربي يجهل كل تلك الطرق التي تعامل بها الاسلام مع الثقافات الاخرى، ويعتمد مترجمات الباحث الغربي التي هي في اغلب الاحيان تعبر عن توجهٍ معيّنٍ أو شبه ما.

أما الآراء التي تصدر عن مراكز الدراسات الشرقية حول الاسلام فهي وسيلة من وسائل الحروب، تستمد رؤاها وعلميتها من المؤسسة السياسية الغربية، وعلى الاغلب تسوق آراء تلك المراكز الى منطقة الشرق عن طريق الاعلام المرتبط بدول خليجية، تبدأ مؤامرة هذه المراكز في تلاعبها بالتسميات، إذ تمنح بعض القوى والجهات سواء السياسية او العسكرية مسميات لا تنسجم مع سلوكها، كما يحصل مع داعش، فالاعلام الخليجي لم يكف عن تسميتها بالدولة الاسلامية، والناطقون

باسم مراكز الدراسات الشرقية مقتنعون بنسبة عالية من تمثيلها للاسلام، وفي مقابل ذلك يتم حرمان بعض الدول والقوى من المسمى الاسلامي.

وأخر شيء يمكن ان يبرهن فيه الغرب عن كرهه للاسلام هو تكريم سلمان رشدي صاحب الايات الشيطانية، و(تسليمة نصرين) التي دعت الى الغاء القرآن الكريم، مع ان المرء لا يجد في اعمالهم أي ابداع يستحق التكريم، ولو اساء هذين الشخصين الى أي ديانة اخرى كالهندوسية او البوذية لانها عليهم القائمون على التكريم بالسب متهمين اياهم بالتعرض الى حرية الآخرين ومعتقداتهم.

ان هذه التوجهات تعبر عن مدى قبح الصورة التي يحملها الغرب عن الاسلام، والتي نجد لها وصفاً دقيقاً لدى سياسي امريكي بارز هو الرئيس الاسبق ريتشارد نكسون حيث يصف تصور الامريكيين حول المسلمين بأتهم عبارة عن شعب غير متحضر، ودمويين، وغير منطقيين، ويعتقدون ان سيوف محمد ﷺ واتباعه هي السبب في انتشار الاسلام في آسيا وافريقيا، وحتى اوروبا، ولذلك ينظر كثير من الامريكيين الى المسلمين كأعداء، وليس هناك صورة اسوء في ذهن المواطن الامريكي وضميره من صورة العالم الاسلامي (٥٠).

* هوامش البحث *

- (١) اشار القرآن الكريم في عدد من الآيات الى ما يضمه اليهود والنصارى من احساس سلبي إزاء الاسلام ونبيه الكريم ﷺ ففي سورة اية : ٨ قال تعالى : ﴿ كيف وان يظهرنا عليكم لا يرقبوا فيكم إلاّ ولا ذمة يرضونكم بافواههم وتأبى قلوبهم واكثرهم فاسقون ﴾ .
- (٢) فييه، جان موريس، احوال النصارى في خلافة بني العباس، ترجمة: حسني زينة، ط ١، (دار المشرق بيروت، ١٩٩٠)، ص ٥٥.
- (٣) كان الحس الاوربي الوسيط مشبعاً بترقب يوم القيامة، وكانت كتابات آباء الكنيسة المستندة الى بعض نذر العهد القديم ورؤيا يوحنا الدمشقي قد حددت امائر لذلك، وقد رأى شراح اللاهوت منذ القرن التاسع الميلادي ان النبي محمداً ﷺ والاسلام يدخلان فيها، وقد ظهرت رؤيا مبكرة عند المسيحيين ان النبي ﷺ هو المسيح الدجال، وكانت انتصارات الاسلام تغذي هذا التصور، وتطورت هذه الفكرة الى اعتبار النبي ﷺ والاسلام حقبة او دور نهايته النفخ في الصور. سودرن، ريتشارد، صورة الاسلام في

- اوروبا في القرون الوسطى، ترجمة: رضوان السيد، ط ٢، (دار المدار الاسلامي، فرنسا، ٢٠٠٦)، ص ١٣.
- (٤) حول هذا الموضوع ينظر: رضا بك، احمد، وثائق عن الحروب الصليبية، ترجمة: محمد بورقية - محمد الصادق الزملي، ط ٢، (دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، ١٩٧٧)، ص ٦٦-٦٧.
- (٥) هناك مئات الدراسات الغربية عن الاخوان المسلمين، وفي العقود الاخيرة كان لمراكز الدراسات الامريكية الطليعة في تلك الدراسات، منها: دراسة ميشيل بابسون بعنوان تاريخ الاخوان المسلمين، ودراسة مشتركة لمجموعة من الباحثين الامريكان على راسهم اريك تراغر وهي بعنوان من هو وراء جماعة الاخوان المسلمين في مصر، ودراسة للايطالي لورنزو فيرنو بعنوان بغداد والغرب والاخوان المسلمين بعد الربيع العربي، ودراسة بعنوان الديمقراطية العربية والاخوان المسلمين لاسراء بولوت ايمات وهي بريطانية من اصل اسرائيلي، ودراسة مارك لينش بعنوان معضلة الاخوان المسلمين، ودراسة ونان جاك مع ايتهار ماركوس حول تطرف الاخوان المسلمين، ودراسة مشتركة لربورت ليكن وستيفن بروك حول اعتدال الاخوان المسلمين، ودراسة لاوليفيه غيتا بعنوان موجز سياسة الاخوان المسلمين، اما ابن تيمية فهو الاخر كان محط اهتمام كبير من قبل الباحث الغربي مع وجود اشارات في هذه البحوث على تطرف هذا الرجل وتصلبه في رؤيته الفقهية، ومن هذه الدراسات دراسة جون هوفر عن ابن تيمية وابن قيم الجوزية، ودراسة الايطالية كاترينا بوري عن ابن تيمية، ودراسة الاسرائيلية لفينات هولتزمان بعنوان الفكر اللاهوتي لابن تيمية، وكذلك للاسرائيلي يوسف رابوبورت دراسات متنوعة عن ابن تيمية. على حد علم الباحث ان هذه الدراسات معظمها غير مترجم الى العربية.
- (٦) البعلبكي، منير، معجم اعلام المورد، ط ١، (دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٢)، ص ٥٠٨.
- (٧) مسكويه، احمد بن محمد بن يعقوب، تجارب الامم وتعاقب الهمم، تحقيق: كسروي حسن، ط ١، (دار الكتب اللبنانية، بيروت، ٢٠٠٢)، ج ٢، ص ٢٥.
- (٨) فيليب فارح - يوسف كرباح، المسيحيون واليهود في التاريخ الاسلامي العربي والتركي، ترجمة بشير سباعي، ط ١، (دار سيناء، القاهرة، ١٩٩٤)، ص ٢٧-٢٨.
- (٩) ادلبي، ناو فيطوس، دراسات حول الكتاب العرب في علم اللاهوت، مجلة مسرة، العدد: ٨٠٥، ١٩٩٣، ص ٩٣٥-٩٣٦.
- (١٠) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٥٧٥.
- (١١) رسالة الكندي مع تعليقات وليم موير، (لندن، ١٨٨٧)، ص ٦.
- (١٢) ادلبي، دراسات حول الكتاب العرب في علم اللاهوت، ص ٩٣٧.
- (١٣) سوذرن، صورة الاسلام في اوروبا في القرون الوسطى، ص ٤١.
- (١٤) كاتنور، نورمان، التاريخ الوسيط قصة حضارة: البداية والنهاية، ترجمة: قاسم عبده قاسم، ط ١، (عين للدراسات، القاهرة، ١٩٩٧)، القسم الاول، ص ١٩٥.
- (١٥) نصر، مارلين، صورة العرب والاسلام في الكتب المدرسية الفرنسية، ط ١، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٥)، ص ٢٧.

- (١٦) سوذرن، صورة الاسلام في اوروبا في القرون الوسطى، ص ٥٥.
- (١٧) رضا بك، وثائق عن الحروب الصليبية، ص ٢٢٤.
- (١٨) الساموك، سعدون محمود، الاستشراق الروسي دراسة تاريخية شاملة، ط ١، (دار المنهاج، عمان، ٢٠٠٣)، ص ١٩-٢٠.
- (١٩) سوذرن، صورة الاسلام في اوروبا في القرون الوسطى، ص ٥١-٥٤.
- (٢٠) سوذرن، صورة الاسلام في اوروبا في القرون الوسطى، ص ٦٣.
- (٢١) لين بول، ستانلي، قصة العرب في اسبانيا، ترجمة: علي الجارم، ط ١، (مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة مصر، ٢٠١٤)، ص ٦٣.
- (٢٢) قاسم، عبده قاسم، الخلفية الايديولوجية للحروب الصليبية، ط ٢، (ذات السلاسل، مصر، ١٩٨٨)، ص ١٣٩-١٤١.
- (٢٣) قاسم، الخلفية الايديولوجية للحروب الصليبية، ص ١٤٢-١٤٣.
- (٢٤) فوك، يوهان، تاريخ حركة الاستشراق الدراسات العربية والاسلامية حتى بداية القرن العشرين، ترجمة: عمر لطفي العالم، ط ٢، (دار المدار الاسلامي، بيروت، ٢٠٠١)، ص ١٦-١٨.
- (٢٥) فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ص ٢٤.
- (26) Laurence B. Brown. The Case for Islam as the Completion of Revelation.p.5.
- (٢٧) بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٣٠٦.
- (٢٨) سوذرن، صورة الاسلام في اوروبا، ص ٩١-٩٤.
- (٢٩) اورين، مايكل، القوة والايان والخيال امريكا في الشرق الاوسط منذ عام ١٧٧٦م حتى اليوم، ترجمة: أسر حطية، ط ١، (كلمات عربية، القاهرة، ٢٠٠٨)، ص ٦٠.
- (٣٠) سوذرن، صورة الاسلام في اوروبا، ص ٩١-٩٤.
- (٣١) هنتغتون، صامويل، صدام الحضارات اعادة صنع النظام العالمي، ترجمة: طلعت الشايب، ط ٢، ١٩٩٩، ص ٤٦.
- (٣٢) بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ط ٣، (دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٣)، ص ٢٢.
- (٣٣) كرباج، يوسف، تأملات في الشرق تقاليد الاستشراق الفرنسي والألماني وحاضره، ط ١، (قدمس، بيروت، ٢٠٠٦)، ص ٩٧.
- (٣٤) رضا بك، وثائق عن الحروب الصليبية، ص ٢٢٢.
- (٣٥) كثيرة هي مقولات المستشرقين التي تنسب مشكلات الشرق والبلدان الاسلامية الى الدين الاسلامي منها ما قاله اللورد كرومر في كتابه (مصر الحديثة ١٩٠٨): «ان القرآن الكريم هو المسؤول عن تاخر مصر في مضمار الحضارة الحديثة»، او «لن يفلح الشرق ما لم يرفع الحجاب عن وجه المرأة ويغطي به القرآن»، نقلا عن كتاب زينب عبد العزيز، موقف الغرب من الاسلام محاصرة وابداء، (دار الكتاب العربي، دمشق، ٢٠٠٤)، ص ٥٥.
- (٣٦) اركون، محمد، الاسلام، اوروبا، الغرب، رهانات المعنى واردة الهيمنة، ترجمة: هشام صالح، ط ٢، (دار الساقى، بيروت، ٢٠٠١)، ص ١٠.

- (٣٧) تودوروف، تزفيتان، الخوف من البرابرة ما وراء صدام الحضارات، ترجمة: جان ماجد جبور، ط١، هيئة ابوظبي للثقافة (كلمة)، ٢٠٠٩، ص ١٤٢.
- (٣٨) برنارد لويس - ادوارد سعيد، الاسلام الاصولي في وسائل الاعلام الغربية من وجهة نظر امريكية، ط١، (دار الجيل، بيروت، ١٩٩٤)، ص ٧٢.
- (٣٩) برنارد لويس - ادوارد سعيد، الاسلام الاصولي، ص ١١-١٢.
- (٤٠) غارودي، روجيه، الاصوليات المعاصرة اسبابها ومظاهرها، ترجمة: خليل احمد خليل، (دار عام الفين، باريس، ٢٠٠٠)، ص ٦٧.
- (٤١) سعيد، ادوارد، تعقيبات على الاستشراق، ترجمة، صبحي حديدي، ط١، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٦)، ص ٥.
- (٤٢) سعيد، تعقيبات على الاستشراق، ص ٦-٧.
- (٤٣) عبد العزيز، زينب، تنصير العالم مناقشة لخطاب البابا يوحنا بولس الثاني، ط١، (دار الفاء، مصر، ١٩٩٥)، ص ١٤.
- (٤٤) ٤٤ تاكر، جورج، اقباط ومسلمون منذ الفتح العربي الى عام ١٩٢٢م، مؤسسه هندواي للتعليم والثقافة، مصر، ٢٠١٢، ص ٤٨-٤٩.
- (٤٥) لتفاصيل اكثر ينظر: ابن عساكر، ابي القاسم علي بن الحسن الشافعي، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: عمر بن غرامة العمري، (دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥)، ج ٢، ص ١٧٤ وما بعدها.
- (٤٦) ابن عساكر، ج ٢، ص ٢٥٠.
- (٤٧) جرافسكي، الكسي، الاسلام والمسيحية، سلسلة عالم المعرفة، (المجلس الثقافي الوطني للفنون والاداب، الكويت) العدد ٢١٥. ص ٣٣-٣٤.
- (٤٨) القرشي، باقر شريف، حياة الامام الرضا (ع)، ط١، (منشورات سعيد بن جبير، قم، ١٣٧٢ هـ. ش)، ج ١، ص ٣٧-٣٨.
- (٤٩) على سبيل المثال: دراسة رؤوف شلبي، الاديان القديمة في الشرق، (دار الشروق، بيروت، ١٩٨٣)، ودراسة كمال سليمان الصليبي، التوراة جاءت من جزيرة العرب، (مؤسسة الابحاث العربية، لبنان، ١٩٨٦)، ودراسة عبد الوهاب عبد السلام طويلة، بشارات الانبياء بمحمد ﷺ، (دار السلام القاهرة، ١٩٩٠)، ودراسه احمد سوسة، العرب واليهود في التاريخ، (العربي للاعلان والنشر والطباعة، دمشق، ١٩٧٣)، غيرها. معظم هذه الدراسات اعتمدت على مصادر من خارج اطار القرآن الكريم والسنة والنبوية.
- (٥٠) صورة الاسلام في التراث الغربي (دراسات المانية)، ترجمة: ثابت عيد، (نهضة مصر، القاهرة، ١٩٩٩)، ص ٥.



الاستشراق الإسباني والتراث العربي الإسلامي بالأندلس

(ميغيل أسين بلاثيوس نموذجاً)

■ بقلم: د. فريد أمعشوش^(*)

يندرج الحديث عن الاستشراق والمُستشرقين في ضمن سياق عامٍ أثير حوله نقاش مُستفيضٌ منذ أمد بعيدٍ، وهو الحديث عن العلاقة بين الغرب والشرق في أبعادهما المختلفة. فقد اعتاد كثير من علماء الغرب ومفكريه، ردهاً غيرٍ يسير من الزمن، النظر إلى هذين الكيانين الحضاريين بوصفهما مختلفين تماماً، من مُنطلق أن الشرق شرق، والغرب غرب، وهما لا يلتقيان! (على حد عبارة كيبليغ) وتعمدوا أن يقدموا صورة نمطية للشرق والشرقيين؛ صورةً قوامها التخلف الحضاري، والإغراق في التأمل الحالم، والإيمان بالخرافة والأسطورة. على حين جعلوا الغربَ منطلقَ التحضر والتمدُن، ومنبعَ التفكير العقلاني والعلم والعمل. وعلى هذا الأساس، «كان الشرق، تقريباً، اختراعاً غريباً، وكان منذ القدم الغابر مكاناً للرمّسة (رومانس)، والكائنات الغريبة المدهشة، والذكريات والمشاهد الشابحة، والتجارب الاستثنائية»⁽¹⁾.

دراسات استشرافية / العدد السابع / ربيع ٢٠١٦م

دراسات استشرافية / العدد السابع / ربيع ٢٠١٦م

إن هذا التصور «المُجحف» للعلاقة بين الغرب والشرق أثار حفيظة كثير من رجالات الفكر والأدب في أوروبا وغيرها؛ فبادروا بإعلان رفضهم المطلق له، مؤكّدين أن طرفي هذه العلاقة متكاملان على نحو جدليّ؛ بحيث لا يتصوّر قيام أحدهما من دون الآخر، ولا تُنتظر حياة أحدهما وفاعليته في غياب الآخر أو تعطيله أو إقصائه. لذا، فإن الاستشراق - كما هو شأن الاستغراب أيضاً - «نزوع في الاتجاهين إلى فهم الآخر، والنفاز إلى صميم وعيه بدافع الحبّ، لا الكراهية، وذلك بُغية التوصل إلى وجود مشترك لا تنفي الذات من خلاله الذات الأخرى، على أساس الاعتقاد في هوية ديناميكية نسبية متغيرة مشروطة بالتعدد المائل في نواة الذات الواحدة ماضياً وحاضراً وإمكاناً مستقبلياً»^(٢).



ويؤكد إدوارد سعيد أن الذاتين المشار إليهما؛ أي: الغرب والشرق، ليستا متميزتين مبدئياً، ونمطيتين أصلاً؛ بحيث تقترن إحداهما بالحُمول والتخلف، بخلاف الأخرى التي ترمز إلى الجدد والتقدم، بل إنهما - في حقيقة الأمر - وجودان مختلفان حقاً، على أكثر من مستوى، ولكنها مترابطان ومتكاملان في الواقع، وعبر التاريخ، ولكلّ منهما ذاكرته وخصوصياته. فالشرق، كما يقول سعيد «ليس حقيقة خاملة من حقائق الطبيعة، وليس مجرد وجود ثمة بالضبط. كما أن الغرب نفسه ليس مجرد وجود ثمة. وينبغي أن نأخذ بجديّة ملاحظة فيكون العظمة أن البشر يصنعون تاريخهم، وأن ما بمقدورهم أن يعرفوه هو ما صنّعه، وأن نسحب هذه الملاحظة لتنتطبق على الجغرافيا؛ ذلك بأن مواضع وأقاليم وأقساماً جغرافية، كالشرق والغرب، من حيث هي كيانات جغرافية وثقافية - دون أن نقول شيئاً عن كونها كيانات تاريخية - هي من صنّع الإنسان. ومن ثمّ، فإن الشرق، بقدر الغرب نفسه تماماً، هو فكرة ذات تاريخ وتراث من الفكر والصور والمُفردات التي أُسبغت عليه حقيقةً وحضوراً في الغرب ومن أجل الغرب. وهكذا، فإن كلاً من هذين الكيانين الجغرافيين يدعم الآخر ويعكسه إلى حدّ ما»^(٣).

إن وعي «الذات» بأهمية «الأخر» وضرورته بالنسبة إلى وجودها - ونقصد بالذات، هنا، تحديداً، الشرق، وبالأحرى الغرب - هو الذي وجَّهها، بالدرجة الأولى، إلى الاهتمام بهذا «الأخر» المختلف عنها، وإلى ظهور الخطاب الاستشراقي في الغرب، والذي يضرب بجذوره في عمق تاريخه الفكري والحضاري. بحيث أكد بعض المؤرخين أن الاستشراق بدأ على أيدي طلاب العلم الذين وفدوا على حاضرة الأندلس، وأخذوا العلوم والمعارف من علمائها وفلاسفتها وأدبائها ذوي الأصول المشرقية الإسلامية، ونقلوها إلى عموم أوروبا انطلاقاً من القرن الميلادي الثامن. وذهب آخرون إلى أن الاستشراق بدأ مع تغلُّب المسلمين على بيزنطة وروما، واستيلائهم على المناطق التي كانت تخضع لهما في المشرق والمغرب العربيين معاً، وحدوث احتكاك واسع بين الحضارتين الإسلامية والرومانية. وأرجع بعضهم ظهور الاستشراق إلى الحروب الصليبية بين المسلمين والمسيحيين، وزعم مؤرخون ودارسون آخرون أن هذا الخطاب إنما هو نتاج البعثات التبشيرية التي وجَّهها الأوربيون إلى الشرق منذ بواكير عصر النهضة^(٤). وأياً كان تاريخ انطلاق الاستشراق في أوروبا، فالثابت أن ملامحه لم تتضح، بصورة أجلى، إلا مع أواخر القرن الثامن عشر، وأوائل القرن التاسع عشر، بالتزامن مع ظهور الحركة الكولونيالية وخروج الأوربيين من قارتهم لغزو أماكن أخرى في آسيا وإفريقيا على الخصوص.

وبلغ الدرس الاستشراقي أوجهُه خلال القرن الماضي لعدة عوامل موضوعية؛ أبرزها «استقلال الدول العالِمِثالثية التي خضعت للقوى الاستعمارية الغربية، وتفسُّخ عقلية أغلب المستشرقين مع انتهاء عصر الاستعمار، وظهور جيل جديد من المستشرقين الشباب الذين أظهروا نقائص الهيمنة الغربية وحلقات الضعف في النموذج الحضاري الغربي، والحُصُوصية القومية الحضارية وحقِّها في التحرر والنمو الذاتي... وظهور العلوم الإنسانية وتطورها الذي أحدث صدمة في أذهان المستشرقين للوقوف على مدى قصور الاستشراق التقليدي وأدواته ومناهجه»^(٥). وقد حاز

البريطانيون والفرنسيون قصب السبق في مجال الاستشراق الحديث، وظلت دراساتهم، في هذا الصدد، هي المهيمنة، وإن كانوا يقصرون الشرق، آنئذٍ، على مناطق جغرافية محدودة. ودخل مصطلح الاستشراق (والمستشرق) القاموس الإنجليزي منذ ١٧٧٩، والمعجم الفرنسي انطلافاً من عام ١٨٣٨... وقد استمر الأمر كذلك إلى حدود حوالي منتصف القرن العشرين، حيث آلت السيطرة على الشرق والاستشراق إلى الولايات المتحدة الأمريكية. يقول إدوارد سعيد: «الاستشراق يشتق من علاقة تقاربٍ خاصةٍ قامت بين بريطانيا وفرنسا والشرق، الذي لم يكن في الحقيقة ليُعني، حتى أوائل القرن التاسع عشر، سوى الهند وأقاليم الكتاب المقدس. فمنذ بداية القرن التاسع عشر إلى نهاية الحرب العالمية الثانية، سيطرت فرنسا وبريطانيا على الشرق والاستشراق. أما منذ الحرب العالمية الثانية فقد سيطرت أمريكا على الشرق، وهي تتناوله كما تناولته فرنسا وبريطانيا ذات يوم. ومن ذلك التقارب، ذي القوة الحيوية الحصرية خصباً هائلاً باستمرار رغم كونها دائماً تجلّو القوة الأعظم نسبياً للغرب (بريطانية أو فرنسية أو أميركية)، ينبع الجسد الضخم من النصوص التي أسسها استشراقية»^(٦).

يتضح لمن يتصفح كتابات المفكرين والمنظرين عن الاستشراق عدم اتفاقها على تعريف محدد موحد لمفهومه، بل قدّمت له جملة من التحديدات المختلفة، أحياناً، في منطلقاتها وتصوراتها وحدودها. ويبدو أنه من غير المستساغ الخوض في هذا المضمار من دون استحضار مجهود المفكر والناقد والمقارن الأمريكي، ذي الأصل الفلسطيني، إدوارد سعيد (١٩٣٥ - ٢٠٠٣م) في تعريف الاستشراق، وتناول القضايا المتمحضة له بكثيرٍ من العمق والتفرد، وتقديم صورة أخرى عن الإسلام والمسلمين مغايرة لتلك التي كان يسعى الإعلام الأمريكي، والغربي عموماً، إلى نشرها، وتصحيح العلاقة بين الغرب والشرق في اتجاه بناء جسور من التواصل الفعّال والمثمر بينهما. ولم يقف عند حدّ إظهار روح التناقض بين الرؤية الغربية للشرق وبين هذا الأخير بوصفه

واقعا مغايراً، حقيقةً، بل ذهب اهتمامه إلى أبعد من ذلك.. إلى دراسة تكوين الخطاب الاستشرافي وفحصه وتفكيكه من الداخل^(٧)، يساعده - على ذلك - معرفته العميقة بأصول الحضارة الغربية وطبيعة نظرتها إلى الآخر المختلف عنها، وتمكُّنه من اللغة الإنجليزية، وتسليحه بوعي منهجي رصين. يقول أحد دارسي فكر إدوارد سعيد مؤكداً تميّز مقارنته للاستشراق: «لا أعلم حتى الآن أيّ دارسٍ من الدارسين العرب أو الأوربيين استطاع أن يرتقي بدراسة موضوع «الاستشراق» إلى مستوى التحليل الفكري المنهجي كما ارتقى به إدوارد سعيد؛ ذلك أن إدوارد سعيد لا يدرس ظاهرة الاستشراق دراسة تاريخية أو ببلوغرافية، على نحو ما نرى عند جُلّ الدارسين، وإنما يدرسها بوصفها تنطوي على إشكالية معقدة نُسجت خيوطها بأسلوب جديد لمعرفة جديدة تتصل بعلاقتنا مع الآخر»^(٨).

«الاستشراق»، من الناحية اللغوية الصرفية، مصدر قياسي مشتق من الفعل المزيد «استشرق» (على رأي نُحاة الكوفة)، وتفيد أحرف الزيادة في هذا الأخير (الألف والسين والتاء) معنى الطلب. وعليه، يكون اصطلاح «الاستشراق» دالاً على طلب الشرق؛ أي: دراسة هذا الكيان الحضاري تاريخاً ولغةً وثقافةً ومعتقداً وتقاليداً ونحو ذلك مما يتصل به. وهو أمرٌ يجعل الاستشراق موضوعاً خصيباً لعلماء من حقول معرفية شتى، كلٌّ منهم يتناوله من زاويته الخاصة. يقول إدوارد سعيد معرفاً الاستشراق: «سيكون جلياً للقارئ... أنني أعني بالاستشراق عدداً من الأشياء هي جميعاً، في رأيي، متبادلة الاعتماد. إن الدلالة الأكثر تقبلاً للاستشراق دلالة جامعية (أكاديمية). وبالفعل، فإن الملصقة ما تزال مستخدمة في عدد من المؤسسات الجامعية. فكلُّ مَنْ يقوم بتدريس الشرق، أو الكتابة عنه، أو بحثه - ويسري ذلك سواء أكان المرء مختصاً بعلم الإنسان (أنثروبولوجياً)، أو بعلم الاجتماع، أو مؤرخاً، أو فقيه لغة (فيلولوجياً) - في جوانبه المحددة والعامّة على حدٍّ سواء، هو مستشرق، وما يقوم هو أو هي بفعله هو استشراق»^(٩). ودراسة الغرب لهذا الشرق لم تكن ترفاً أو أمراً ثانوياً،

بل هي - في الواقع - مدخلٌ أساسٌ لا غنى عنه لتحديد ذلك الغرب، الذي لا سبيل إلى تحديده - في نظر علماء الغرب - إلا بمُقابله الآخر، بوصفه وجوداً حقيقياً قائماً ذا خصوصيات كثيرة. ومن هنا، فالعلاقة بين الغرب والشرق مبنية على التكامل بأوسع معانيه. وقد انطلق إدوارد سعيد من هذه الحقيقة الواقعية لتقديم تعريف آخر للاستشراق بوصفه «طريقة للوصول إلى تلاؤم مع الشرق مبنية على منزلة الشرق الخاصة في التجربة الأوروبية الغربية. فالشرق ليس لصيقاً بأوروبا وحسب، بل إنه كذلك موضع أعظم مُستعمرات أوروبا وأعناها وأقدمها، ومصدر حضارتها ولغاتها ومنافسها الثقافي، وأحد صورها الأكثر عمقاً وتكراراً حدوثاً للآخر. وإضافةً، فقد ساعد الشرق على تحديد أوروبا (أو الغرب) بوصفه صورتها وفكرتها وشخصيتها وتجربتها المُقابلة. بيد أنه لا شيء من هذا الشرق تحيّلٍ صرّف. فالشرق جزءٌ تكاملي من حضارة أوروبا وثقافتها الماديتين»^(١٠). وقد قامت هذه الدعوة إلى التقارب بين الغرب والشرق، وتبناها قطاع واسع من العلماء والمفكرين في أوروبا وأمريكا، في سياق خاصّ دأب على إقامة حدود صارمة بين الكيانين، وفي ظل قيام تيار فكري بنى تصوره للاستشراق على أساس أنه أسلوبٌ «قائم على تمييز وجودي (أنطولوجي) ومعرفي (إبستمولوجي) بين الشرق و(في معظم الأحيان) «الغرب»^(١١)، يرمي، في جوهره، إلى «السيطرة على الشرق، واستئنيائه، وامتلاك السيادة عليه»^(١٢). وقد تقبل هذا التمييزَ جمهورٌ كبير جداً من الكتاب، من مشارب واهتمامات متنوعة، وجعلوه منطلقهم «لسلسلة محكمة الصياغة من النظريات والملاحم والروايات والأوصاف الاجتماعية والمسارد السياسية التي تتعلق بالشرق وسُكَّانه وعاداته وعقله وقدره وما إلى ذلك»^(١٣)!

يشير مدلول «الشرق» إلى جغرافيا واسعة، وتاريخ ممتد، وكيان ثقافي غني وعريق. إنه، ببساطة، مقابل وجودي ومعرفي وحضاري للغرب. وليس العرب والمسلمون سوى جزء من هذا الشرق الكبير. ويؤثر بعضهم وصف المهتمين ببحث

تاريخ العرب وثقافتهم ولغتهم ونحو ذلك بـ«المُسْتَعْرِبِينَ»، وإطلاق مصطلح «الاستعراب» على عملهم ذلك. وهذا الاصطلاح أقدم من الاستشراق في الثقافة العربية؛ إذ استُعمل فيها منذ عصر بني أمية. فقد جاء في بعض كتب الأدب والأخبار أن الحجاج بن يوسف الثقفي سأل ابن الفرية، وهو من أفصح خطباء العرب، عن أهل البحرين، فأجابه بأنهم «نبط استعربوا»، وعن أهل عمان، فأجابه بأنهم «عرب استنبطوا»، وذكر أن ذلك «يكون إما لغة أو انتساباً أو لعلاقة أخرى»^(١٤).

ويُقرّ كثيرون بدور هذا الاستشراق في خدمة الشرق وأهله، وبسببه إلى ذلك. فعن طريقه عُرف هذا الشرق، ونُفض الغبار عن تراثه وتاريخه ومختلف جوانب حياته، ودُرس دراسة علمية معمّقة. ومُنّ أكّد ذلك كلود كاهين الذي دافع عن فكرة أن «الاستشراق هو الذي أخذ بزمام المبادرة في دراسة الشرق. ولولا ذلك لكان الشرقيون عاجزين عن أن يقولوا عن ماضيهم نصف ما يقولونه الآن»^(١٥).

والاستشراق، في الواقع، استشراقاتٌ، لا استشراقٌ واحد، تتفق في غايتها وهدفها الأساس، وتختلف في بعض الجزئيات والتفاصيل، على مستوى المرجعيات والخلفيات والرؤى المنهجية المعتمّدة؛ مما يُضفي عليها طابع الخصوصية. ولعل أهمّ المدارس^(١٦) في الاستشراق، خلال القرن العشرين، الذي ازدهرت فيه الأبحاث الاستشراقية وتطورت كماً وكيفاً، الاستشراق الإنجليزي (جيب - مارجليوث - توينبي...)، والفرنسي (ماسينيون - رودنسون - أندريه ميكال...)، والروسي (بوشكين - كراتشكوفسكي - بتغوليف...)، والألماني (فاجنر - بروكلمان - نولدكه...)، والإسباني (كوديرا - ريبيرا - بلاثيوس...)، والأمريكي، وإن تأخر ظهوره مقارنةً مع التيارات الاستشراقية المذكورة؛ ذلك بأنه لم يُعرف انطلاقته القوية إلا مع أواسط القرن الماضي، بعد توطّد علاقات الولايات المتحدة الأمريكية بالشرق اقتصادياً وسياسياً وثقافياً، وانفتاحها على أبنائها باستقبالها أعداداً متزايدة من مهاجريه، وبإيفادها دارسين وأساتذة ومبشّرين إلى الشرق وإقامتها مراكز علمية هناك

توّجت، في بلاد الشام، بتأسيس الجامعة الأمريكية في بيروت، وفي مصر بإنشاء جامعة
بالاسم نفسه في القاهرة. ولا يستبعد بعضهم أن تكون دراسات إدوارد سعيد (مثل:
الاستشراق (١٩٧٨) - قضية فلسطين (١٩٧٩) - تغطية الإسلام (١٩٨١) - بعد
السماء الأخيرة: حيوات فلسطينية (١٩٨٦) - الثقافة والإمبريالية (١٩٩٣) - السلام
والسخط (١٩٩٥)...) هي التي فتحت شهية الأمريكيين لإيلاء مزيد من الاهتمام
لدراسة شؤون الشرق عامة، وما يتعلق منه بالعالم العربي والإسلامي خاصة. ومن
أقطاب الاستشراق في أمريكا روجر أوين؛ أستاذ سعيد، الذي أبرز، في كتاباته النقدية
التحليلية، جملة من سلبيات الاستشراق الغربي الكلاسيكي، وانتقد تعامله مع
الآخر/ الشرق من منطلق علاقة مركز بهامش؛ كيان متفوق بآخر متخلف! وحاول
أن يصحح عدداً من نقط قصور ذلك الاستشراق. والواقع أن نظرة الاستشراق،
بشتى اتجاهاته، إلى الشرق لم تكن موحدة ومُنصفة دائماً، بل إنه كثيراً ما انحرف عن
قواعد البحث العلمي، وجانبَ جادة الصواب، وخالفَ الحقائق؛ فأصدر أحكاماً على
هذا الشرق تبخسه، وتستخفّ بإسهامه في بناء صرح الحضارة الإنسانية، وتلصق به ما
هو منه برآء. الأمر الذي قاد إلى ظهور ردود فعل عنيفة، أحياناً، من أبناء هذا الشرق
تُجاه أولئك المستشرقين، وكتابات مضادة للوقوف في وجه ادّعاءاتهم وتصحيح كثير
من أغاليطهم وأفكارهم الخاطئة.

وإذا ما اقتصرنا، من هذا الشرق، على العرب، لتبيان موقفهم من الدراسات
الاستعمارية، التي تناولت تاريخهم وحضارتهم ومعتقدهم وغير ذلك، نجد أن منهم
من يُهول ويضخم ويبالغ في تقدير جهود المستشرقين في خدمة التراث العربي تحقيقاً
وضبطاً ونشراً ودراسةً ونقداً، وكأنّ العرب أنفسهم لم يقوموا بأي دور في هذه
السييل، على الرغم من تاريخهم المعروف في مجال العلم والأدب والمعرفة عموماً.
ومتبنيو هذا الموقف «الاستلابي» من صنع مدرسة الاستشراق نفسها، ومن خريجي
معاهد البعثات الغربية المنتشرة في عدد من مناطق الوطن العربي، ومن الكتاب الذين

بهرتهم المَدِينَةُ الغَرِيبَةُ ببَهْرَجِها ومَظَاهِرِها، حتَّى جعلتهم لا يبصرون فيها إلا الأضواء الزاهية. ومن العرب فريقٌ هَوَّنَ من شأن الاستشراق، وأنكر أي فضلٍ له على التراث العربي أدباً وفكراً وعلماً، ونظر بعين الريبة إلى كل ما يصدر من المستشرقين تجاه تراثهم الحضاري، وتعاملوا معه بأقصى درجات الحيطة والحذر. وهذا مذهبٌ بعض حُرَّاس التراث، الغيورين عليه، الخائفين على أن تمتدَّ إليه أيادٍ «خبثة» فتعبث به تشويهاً وتحريفاً وطمساً. والواقع أن كلا الفريقين متطرّف في رأيه، لم يُصب عين الحقيقة فيما اعتقده؛ لأن الاستشراق ليس خيراً كله، وليس شراً كله. بل يجمع بين الأمرين معاً، وإن كان ذلك على نحو غير متوازن في الغالب! ولذا، اتخذ كثير من علمائنا ومفكرينا وأدبائنا موقفاً وسَطاً، في هذا الإطار، بين المهوِّلين المادحين والمُهَوِّنين القادحين؛ موقفاً ذا رؤية مُنصفَة للاستشراق، في علاقته بتراث العرب وحضارتهم، تقرُّ للمستشرقين بما لهم من أفضال وأيادٍ بيضاء على هذا التراث، من دون أي إحساس بالحرج أو ما شابه ذلك، وتنبههم - بالمقابل - على هفواتهم ومزالقهم ومكامن قصورهم في تناول شؤون العالم العربي قديمها وحديثها. ويشقّ هذا الفريقُ طريقه، بصعوبة، بين صخب المهوليين والمهونين! ^(١٧) وإنا لنميلُ إلى رأي هذا الفريق، لوجاهته وصوابه؛ ذلك بأن للاستشراق دوراً ثابتاً ومهماً، لا يمكن أن يُنكره أي دارس مُنصف، تجاه تراثنا الفكري والعلمي والأدبي. فبفضل جهودهم تعرّف القارئ العربي على كثير من كنوز هذا التراث، وبفضلهم عرفت مخطوطاتٌ عدة من ذلك التراث طريقها إلى النشر والوجود الفعلي. كما أنهم قدّموا دراسات عميقة في هذا المساق، موظّفين طرائق منهجية ناجعة، ممّا جعل نتائجها تلقى قبولاً واضحاً في أوساط مثقفينا، الذين لم يكونوا يترددون في الاعتراف بما للاستشراق والمستشرقين من فضلٍ على تراثنا. ومنهم - على سبيل التمثيل - عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ) التي ثمنت مجهودات هؤلاء المستشرقين الموضوعيين، وشهدت لها بالجدية والعمق والفراة، حين أكدت أن هؤلاء قد «بلغوا في دراستهم الجادة للشرق والعربية والإسلام من التخصص والاستيعاب حدّاً

مُذهلاً. أقول هذا وأنا من أزهّد الناس في مثل هذه الألفاظ الضخمة، لكني لا أجد هنا سواها ما يصف صنيع هؤلاء الأجنبيّ الغرباء»^(١٨). وفي السياق نفسه، أكد محمد الطنجي هذا الفضل الكبير لبعض رجالات الاستشراق نُجاه حضارتنا، ودورهم في فتح أعيننا على كثير من كنوز تراثنا الثقافي والحضاري؛ وذلك بقوله إن «خدمة المستشرقين للحضارة العربية والمدنية الإسلامية، وحتى لعلوم الدين الإسلامي، لا تُنكر. وقد فتحوا بأبحاثهم وترتيبهم لموضوعات هذه الحضارة والمدنية مجالات شتى أمام هذه المدنية العريقة في العظمة والمجد، والتي خلّفت للعرب ذكراً شاهداً بما كان لهم من خدمةٍ للعلم والفلسفة والمعرفة»^(١٩). وأقرّ صلاح المنجد، شأن آخرين غيره، بسبق المستشرقين إلى نفّض غبار النسيان والإهمال عن تراثنا الفكري والأدبي والمعرفي بنشره، وإخراجه إلى الناس محققاً، متوسّلين، إلى ذلك، بمنهج علمية دقيقة تركت أثرها الواضح في صفوف الباحثين العرب، وحاولوا ركوبها على سبيل التقليد، فجاءت محاولاتهم - في هذا الإطار - موفقة حيناً، وغير موفقة أحياناً. يقول: «كان المستشرقون قد سبقوا إلى نشر هذا التراث منذ أكثر من مئة عام، فنشروه متبعين نهجاً علمياً دقيقاً... وشاء العرب أن يجذوا حذو المستشرقين في تحقيق النصوص؛ فنجح أناسٌ أوتوا العلم والمنهج العلمي، وأخفق آخرون أعوزهم المنهج الذي ينبغي اتباعه في النشر. وحاول هؤلاء ستر نقصهم هذا بالغيص مما نشر المستشرقون... ثم زاد الاستخفاف بما نشر المستشرقون وبالمنهج الذي اتبعوه، عن جهل بالمنهج العلمي وعصبية ضده... ومن الإنصاف أن نقرر أن المستشرقين كان لهم فضل السبق في نشر تراثنا العربي... وأنهم أول من نبّهنا إلى كُتبنا ونوادير مخطوطاتنا، وأنهم وضعوا بين أيدينا نصوصاً لولاها لم نعرّفها»^(٢٠). وإن اعترافنا بالإسهام الإيجابي لمستشرقين في خدمة تراثنا، لا يمنعنا - بالمقابل - من الاعتراف بحقيقة أخرى مضادة، وهي أن كثيراً من المستشرقين المُعرضين الحاقدين لم ينصفوا هذا التراث، بل كانت كتاباتهم عنه «سُموماً» أضرت به، وسعت إلى تشويه صورته الحقيقية، وطمسها ظلماً وعدواناً،

وقدّمت معطيات مغلوبة عنه؛ مما جعل كثيراً من الباحثين المدققين المحققين لا يلتفتون إلى كتاباتهم، ولا يعتمدونها في أبحاثهم، بل يكتفي أغلبهم بانتقادها والتنبيه على نقائصها وعلى عدم سلامة نيات أصحابها!

ومّا لا شك فيه أن الاستشراق الإسباني يعد أحد أبرز التيارات الاستشراقية التي قدمت خدماتٍ جليّةً للتراث العربي الإسلامي، في مجالات الفكر والأدب والعلوم، تجميعاً وتكشيفاً وتحقيقاً ونشراً ودراسةً وترجمةً، منذ القرن الثاني عشر الميلادي، ولاسيما ما يتعلق منه بالحقبة التي قضاها المسلمون في بلاد الأندلس؛ لأن هذه الحقبة التاريخية من عمُر إسبانيا الحالية كانت مزدهرة علمياً وثقافياً وحضارياً، وأعطت إشعاعاً قوياً لتلك المنطقة ووصل مداه إلى عموم أرجاء أوربا التي كانت تتخبّط، عَصْرُئِد، في ظلمات الجهل والتخلف والهمجية، على حين كانت الحضارة العربية الإسلامية تعيش أوجها مشرقاً ومغرباً، وتنشر أنوارها على العالم أجمع. وقد اعترف كثيرٌ من المستشرقين الإسبان بأهمية فترة الوجود الإسلامي بالنسبة إلى إسبانيا ماضياً وحاضراً، ومنهم بيدرو مونتايث الذي أكد أن «إسبانيا ما كان لها أن تدخل التاريخ الحضاري لولا القرون الثمانية التي عاشتها في ظل الإسلام وحضارته. وكانت بذلك باعثة النور والثقافة إلى الأقطار الأوربية المجاورة»^(٢١). ولذلك، فقد شكّل طرد المسلمين من شبه الجزيرة الإيبيرية نهائياً، عام ١٤٩٢، خسارة حقيقية مؤلمة لهذه المنطقة، التي فقدت، بسبب ذلك، وهجها العلمي والحضاري، ودخلت، مجدداً، في غيابات التخلف والركود والتقهقر في مدارج التحضر والعلم. يقول الكاتب الإسباني أنطونيو غالبا، المعروف بمواقفه المتعاطفة مع الثقافة العربية والإسلامية: «عندما تمّ تسليم غرناطة، أصبحت إسبانيا فقيرة منعزلة لمدة قرون، وأصبحت الدول المسيحية بها هَرَمَة بعد أن أفلت شمس الحضارة السامية العربية الإسلامية. عندئذٍ، انتهى عصر العلم والحكمة والفنون والثقافة الرفيعة والذوق والتهديب»^(٢٢).

دراسات استشراقية

دراسات استشراقية / العدد السابع / ربيع ٢٠١٦ م

والواقعُ أن للاستشراق الإسباني عدة خصوصيات تميّزه من باقي الحركات

الاستشراقية في الغرب؛ منها احتكاكه المباشر بالثقافة الشرقية، ممثلةً - بالأساس - بالتراث العربي الإسلامي في بلاد الأندلس الذي شرع في بناء صرحه منذ القرن الهجري الثاني، وتأثره بها منذ وقت مبكر، وتناوله كثيراً من متونها الأدبية والفكرية والعلمية، بالدرس والتحليل، باعتداده جملة من الرؤى المنهجية الفعّالة. ولم يخرج دافع أهل الاستشراق الإسبان الأساسي إلى الاحتفال بتلك الثقافة عموماً، وبالتراث العربي الإسلامي في الأندلس خصوصاً، عن الهدف الرئيس الذي يقبع وراء الاستشراق الأوربي والغربي بصفة عامة، والمتمثل في وعيهم بضرورة استحضار «الآخر» لدى إرادة تحديد هويتهم، والتعرف إلى أناسهم، وهذا الآخر إنما هو التراث الذي ذكرناه آنفاً، لاسيما وأنه يشكل جزءاً لا يتجزأ من ذاكرة إسبانيا وهويتها الحضارية الممتدة في أعماق التاريخ. يقول محمد عبد الواحد العسري، وهو باحث مغربي مهتم بالدراسات الاستشراقية الإسبانية على وجه التحديد، مؤكداً هذه الفكرة، في حوار أجرى معه: «لا يجب أن ننسى أبداً بأن اهتمام المستشرقين الإسبان بهذا التراث قد اقتضته منهم ضرورة تعرفهم إلى ذاتهم، وتحديد هويتهم الغربية، وتأسيسها بالنظر إلى نقيضها والمختلف عنها؛ أي إلى آخرها: الشرق، المتمثل، في حالتنا هذه، في التراث العربي الإسلامي الأندلسي. ولا غرو في ذلك، ففكرة الذات، أو الأنا، في الفكر الأوربي، لا تقوم ولا تكتسب معناها إلا في مقابل مفهوم «الآخر». وعندهم؛ أي: لدى الأوربيين، أو على الأصح في الفكر الأوربي، بأن الهوية لا تُوجد العَبرية، بل العكس هو الصحيح. ناهيك عن أن مفهوم «الأنا» في الفكر الأوربي يقتضي في ذاته ضرورة وجود «آخر»، ليكون موضوع سيطرة هذه «الأنا» وهيمنتها عليه. وغني عن البيان بأن الاستشراق الذي نتحدث عنه، مهما تميّز عن غيره من الاستشراقات الأوربية القطرية الأخرى، فإنه يصدر مثلها عن هذا الفكر وتصوّراته عن الأنا والآخر. لذلك، لا يجب أن يغيب عنا أبداً بأن أي استشراق لا يمكنه أن يبتعد أبداً عن فكرة أوربا، كما لا يمكن أن يفهم، من حيث كونه طلباً غريباً للشرق، خارج إشكال الهوية

والغيرية» (٢٣).

إن نظرة المستشرقين الإسبان إلى التراث العربي الإسلامي بالأندلس لم تكن بالصورة المذكورة دائماً؛ أي: مبنية على الاعتراف الصريح بفضل العميم على إسبانيا وعلى أوروبا كلها، وقائمة على اعتبار ذلك الموروث الغني جزءاً أصيلاً من التاريخ الإسباني، ولحظة من لحظات إشعاعه الفكري والثقافي، ومحدداً مركزياً للذات الإسبانية وهويتها الحضارية المتميزة. بل إن ثمة مستشرقين إسبانيين لهم نظرة مخالفة لهذا التراث، تصل أحياناً إلى حدّ استصغاره وإنكاره. وعلى العموم، يمكننا تقسيم حركة الاستعراب الإسباني، التي أخذت في الانتعاش منذ أواخر القرن التاسع عشر، إلى أقسام، حصرها أحدهم، وهو الباحث المصري حامد أبو أحمد، في أربعة أساسية^(٢٤). بحيث ينظر أحدها إلى الإسلام والعروبة وتراثهما نظرة استخفافٍ تضرّ حقدًا دفينًا لهما، ولا يدع أي فرصة سانحة تمرّ دون أن يكيل السباب والنعوت القادحة للعرب والمسلمين في الأندلس، وفي غيره من بلاد دار الإسلام، بعيداً عن روح البحث العلمي الموضوعي، ويعد كلاوديو ألبرنوس من أبرز مُتّبّي هذا الموقف تجاه التراث العربي الإسلامي. ويضم القسم الثاني جماعة من المستعربين الإسبان (مثل رامون بيدال) الذين اتجهوا، بأبحاثهم، إلى التنبّس في جذور الثقافة الإسبانية، التي تشكل ميراث العرب والمسلمين في الأندلس أحدَ روافدها الأساسية، ولكنهم لم يكونوا متخصصين في دراسة ذلك الميراث، بل كانوا يعتمدون على كتابات غيرهم ممّن عرّفوا باهتمامهم الكبير بالبحث في الثقافة العربية الإسلامية الأندلسية. ويضم القسم الثالث جماعة من المستشرقين والمستعربين المتخصصين الذين بذلوا جهداً كبيراً في التنقيب في التراث العربي الإسلامي ببلاد الأندلس، وبحثه، ودراسته بعد تحقيقه وفهرسته؛ على نحو ما فعل ريبيرا، وأنخيل غونثاليث بالنسيا، وغارسيا غوميث، وفيرناندو دي لاگرانخا، وبيدرو مونتايث، وكارمن رويث براقو، وبلاثيوس. ويمثل القسم الرابع لفيّف من المثقفين الإسبان المعاصرين الذين لم يعرفوا اللغة

دراسات استشرافية / العدد السابع / ربيع ٢٠١٦ م

دراسات استشرافية / العدد السابع / ربيع ٢٠١٦ م

العربية، ولكنهم أدركوا أهمية التراث الفكري الذي خلفه مسلمو الأندلس، طوَّال مدة وجودهم في إسبانيا، من خلال الاطلاع على الكتابات التي أنجزها مُستعربو القسم السابق بالأساس؛ فبادروا بالتوسُّع في دراسة هذا التراث، واستيحائه فيما يكتبونه شعراً ونثراً، وتعلم العربية، أحياناً، بوصفها المفتاح الذي به يستطيعون التعمُّق في تناول ذلك التراث الزاخر، وفهمه بعمق. ومن هؤلاء خوان رامون خيمينيث، ومانويل ماتشادو، وفيديريكو غارسيا لوركا، وخوان غويتيسولو الذي أثار الاستقرار في مراكش منذ سنوات.

ومن بين هؤلاء المستشرقين الإسبان جميعاً يلوح اسمُ المستعرب الكبير ميغيل أسين بلاثيوس الذي كانت له أيادٍ بيضاء - لا يمكن إنكارها ألبتة - على الثقافة العربية الإسلامية في الأندلس، إلى حدود سقوط غرناطة في أيدي النصارى أواخر القرن الخامس عشر، وخدمها كثيراً؛ كما يتضح من تصفح مؤلفاته المتعددة عن تلك الثقافة^(٢٥). وقد وُلد هذا المستعربُ بسرقسطة، عام ١٨٧١، لأبٍ متوسط الحال (بابلو أسين)، توفي تاركاً ابنه هذا صغير السن، لتحمّل أمه مسؤولية تربيته وتعليمه. درّس الابتدائي والثانوي بمدينته، الواقعة ضمن تراب مقاطعة أرغون، إلى حين حصوله على البكالوريا. وكان ينوي متابعة دراسته الجامعية في كلية الهندسة، ولكن ظروف أسرته المادية الصعبة لم تسمح له بذلك، لاسيما وأن الأمر كان يستلزم الانتقال إلى خارج سرقسطة، وتحمل أعباء كثيرة إضافية. لذلك، غيّر رأيه ذاك ليلتحق بأحد المعاهد الدينية بمدينته، وتخرّج منه، عام ١٨٩٥، قسيساً، عُيّن مباشرةً في كنيسة سان كيتانو بسرقسطة. وكان يتردّد، خلال فترة دراسته بهذا المعهد، على كلية الآداب، التي تعرّف فيها إلى المستشرق الكبير خوليان ريبيرا، وتتلّمذ له، واستفاد من علمه كثيراً، وتلقّى منه مختلف أشكال الدعم مادياً ومعنوياً. وقد عُرف عن ريبيرا دفاعه المُستमित عن تأثر الشعر الأوربي الوسيط بالشعر العربي الأندلسي، ولاسيما بشقه الشعبي ممثلاً بأشعار ابن قزمان وأزجاله.

وبعدما أنهى دراسته الجامعية، في كلية الآداب، عمل مدرساً لتاريخ الفلسفة في جملة من المعاهد الدينية لما لم يستطع تحقيق أمنيته المتجلية في العمل مدرساً للغة العربية، لعدم توفر منصب شاغر في هذا الإطار. وحين علم أستاذه ربييرا بالأمر، وكان يتولى منصب تدريس اللغة العربية في جامعة مدريد، طلب إحالته على التقاعد قبل بلوغه السنّ القانونية لذلك، ليفسح المجال لتلميذه النجيب، الذي شغل منصبه ذلك، ناهجاً نهج أستاذه في القيام بالواجب خير قيام، دونما أي تقصير، وأعانه في ذلك ما تحلى به من خلق رفيع، وعلاقته المتميزة بطلابه. فقد كان «نموذجياً في سلوكه، دقيقاً في مواعده لا يتخلف عن درسه، ولا يتأخر عن محاضراته، مُجيداً في عمله. لا يبتخل بشيء على طلابه، ويتخير النابهين منهم فيُعطيهم دروساً خاصة، ثم يدعوهم إلى بيته، ويفتح أمامهم مكتبته، ويهاديهم نُسخاً من «ألف ليلة وليلة»، وألف لهم في قواعد اللغة العربية مختصراً بسيطاً منظماً خير ما ألف في بابه، يدرسه الطلاب في شهرين، وبعدهما يستطيعون أن يترجموا نصوصاً من اللغة العربية إلى الإسبانية، وأن يحلّلوا هذه النصوص بمساعدة المعاجم^(٢٦). وأشرف، طوال مدة عمله بجامعة مدريد المركزية، على عدة أبحاث ذات صلة بالتراث العربي الإسلامي الأندلسي وتأثيراته في الثقافة الأوربية قديماً وحديثاً، ورأس معهد الدراسات العربية الذي أنشئ، عام ١٩٣٢، بمدريد، وحصل على عضوية ثلاث أكاديميات؛ هي أكاديمية اللغة الإسبانية، والأكاديمية الملكية للعلوم الأخلاقية والسياسية، وأكاديمية التاريخ. وانتخب عضواً في المجمع العلمي العربي بدمشق. وحاز شهادة الدكتوراه، من الجامعة التي كان أستاذاً فيها، عام ١٩٠١، بأطروحةٍ عن اتجاهات الغزالي الصوفية والفكرية، بتقدير «ممتاز». وشارك في عددٍ من مؤتمرات المستشرقين؛ كالمؤتمر الدولي للمستشرقين الذي انعقد في الجزائر عام ١٩٠٥، والمؤتمر الدولي للمستشرقين الذي انعقد في كوبنهاجن عام ١٩٠٨.

دراسات استشرافية / العدد السابع / ربيع ٢٠١٦ م

دراسات استشرافية / العدد السابع / ربيع ٢٠١٦ م

بحثٍ صغير وكتاب متوسط الحجمٍ أو كبيره، نشر أولها في أواخر القرن التاسع عشر. وباستثناء أبحاث قليلة نُشرت بعد وفاته على يد تلاميذه، فإن الغالبية العظمى من أعماله ظهرت خلال حياته سواء في كتب مستقلة أو في مجلات متخصصة؛ مثل مجلة «الأندلس» التي كان واحداً من مؤسسيها، وكانت تُعنى، في المحلّ الأول، بنشر أبحاث المستعربين المتمخّرة حول التراث العربي الإسلامي الأندلسي. وتتصل مؤلفات بلاثيوس بميادين الأدب والتاريخ واللغة والتصوف والفلسفة وغيرها، مع تركيز واضح على هذا المجال الأخير، وأقصد التراث الفلسفي والفكري العربي ببلاد الأندلس، بوصفه جزءاً لا يتجزأ من تاريخ الفكر الإسباني، وعلامةً من علامات إشعاعه في لحظةٍ مضت، وبوصف رجالته «مفكرين إسبانيين، ولكنهم مسلمون»^(٢٧). والملاحظ أن أكثر أبحاث بلاثيوس وأعماله الأدبية والفكرية تنصرف إلى إبراز أثر الإسلام في المسيحية، وفي الفكر والأدب الأوروبيين.

اهتم بلاثيوس، منذ بداية شبابه، بدراسة شخصية أبي حامد الغزالي وتوجُّهها الروحي والفكري، وتوَّج ذلك بإنجازه بحثاً عنها لنيل الدكتوراه، أشرنا إليه آنفاً. وشرع في نشر دراساته عن هذا المفكر مُدِّ بحثه هذا في مطلع القرن الماضي، وتلته سلسلةٌ مقالاتٍ نشرها بلاثيوس عن الغزالي، عام ١٩٠٢، بعنوان «علم النفس الإيماني حسب الغزالي، في مجلة «أرغون» بسرقسطة. ونشر، عام ١٩٠٦، بمدريد، بحثاً عن نفسانية الوجد الصوفي لدى الغزالي وابن عربي، بعنوان «سيكولوجية الإشراق عند المتصوّفين المسلمين الكبار: الغزالي وابن عربي في الثقافة الإسبانية». وكتب دراسة، باللغة الفرنسية، عام ١٩٠٦، أبرز فيها دلالة لفظة «التهافت» لدى كلّ من الغزالي وابن رُشد، نشرها في «المجلة الإفريقية» بالجزائر. ونشر بحثاً، بالفرنسية كذلك، عن تصوّف الغزالي، في منوعات الكلية الشرقية ببيروت، عام ١٩١٤. وقدم قراءةً في كتاب الغزالي الموسوم بـ«المدخل إلى العلوم»، نشرتها جامعة سرقسطة، عام ١٩٢٤. ونُشر له، بمدريد، عام ١٩٢٥، ضمن تأليفٍ جماعيٍّ، بحثٌ عنوانه «ملخص

لعلم قواعد الحقوق لدى الغزالي». وآخر أعمال بلاثيوس المنشورة عن هذا الأخير هو «روحانية الغزالي (أو مذهبه في التصوف)»، صدر خلال فترة الحرب الأهلية بإسبانيا، في أربعة أجزاء معظمها عبارة عن ترجمة لأهم فصول «إحياء» الغزالي. وترجم قبل ذلك، في ١٩٢٩، كتابه «الاقتصاد في الاعتقاد»، مُرَفَّقاً بشروحات وتعليقات مستفيضة.

وخصّ بلاثيوس الصوفيّ والمفكر محي الدين بن عربي بجملة بحوثٍ نشر أولها بمدريد، عام ١٨٩٩. وكتب، في العام ١٩٠٦، دراسة عن سيكولوجية الإشراق الصوفي لدى ابن عربي والغزالي، ذكرناها سابقاً. وصدرت له، عام ١٩٠٧، دراسة، في ضمن كتاب جماعي هو حصيلة تجميع أشغال مؤتمر دولي للمستشرقين، بعنوان «علم النفس عند محي الدين ابن عربي». إلا أن أبرز كتاباته عن هذا الصوفي تلك التي نشرتها له أكاديمية التاريخ، بمدريد، ما بين ١٩٢٥ و ١٩٢٨؛ وهي «الصوفي المُرسِي ابن عربي»، و«معلومات عن حياة ابن عربي مستمدّة من رسالة القدس»، و«الخصائص العامة لمذهب ابن عربي»، و«مذهب ابن عربي في التوحيد ونظرته إلى الكون». ونشر بلاثيوس، بعد هذه الكتابات، دراسةً أخرى عن ابن عربي، في مجلة «الزهد والتصوف» الفرنسية، بعنوان «من تصوف ابن عربي: الأحوال والمنازل والكرامات»، قبل أن يجتم بأبحاثه عن هذا العالم بكتابه «ابن عربي: حياته ومذهبه»، الذي عرّبه المرحوم عبد الرحمن بدوي، في منتصف الستينيات، وقوامه ثلاثة أقسام أفرد أولها للترجمة لابن عربي، وثانيها لبيان مذهبه في التصوف، وضمّن ثالثها نصوصاً مُترجمة من سبعة من كتبه. وممّا حاول المؤلّف إثباته في كتابه هذا تأكيد وجود تأثير إسلامي قويّ في التصوف الإسباني المسيحي خلال عصر النهضة، ولكنّ دفاعه، ها هنا، لم يستند على وثائق مكتوبة أو أدلة ثابتة تبرز حصول ذلك التأثير باللموس، بل كان أكثره عبارة عن نظرات وفرضيات!

دراسات استشرافية / العدد السابع / ربيع ٢٠١٦ م

دراسات استشرافية / العدد السابع / ربيع ٢٠١٦ م

ابن حزم القرطبي الظاهري. ولعل أقدم ما كتبه، في هذا النطاق، دراسته الموسومة بـ«عدم الاكتراث بالديانة في إسبانيا الإسلامية حسب رأي ابن حزم مؤرّخ الأديان والمذاهب في الثقافة الإسبانية»، وهي مكتوبة بالفرنسية، ومنشورة عام ١٩٠٧. وكذلك دراسته «الأخلاق الحكيمة لابن حزم» التي نشرها، في حلقتين، بمدريد، عام ١٩٠٩. وترجم بلاثيوس إلى الإسبانية، عام ١٩١٦، كتاب «الأخلاق والسير في مداواة النفوس»، الذي عدّه عملاً شبه أوتوبيوغرافي. وألقى محاضرة، عام ١٩٢٠، بأكاديمية التاريخ الإسبانية، في موضوع «ابن حزم القرطبي أول مؤرخ للفكر الديني». ونشرت له هذه الأكاديمية نفسها، ما بين ١٩٢٧ و ١٩٣٢، كتاباً عن ابن حزم، في خمسة أجزاء، نشر بين دفتيه تأليفه المعروف «الفصل بين الملل والأهواء والنحل»، الذي أرّخ فيه لمختلف المذاهب والأديان، بدءاً من الإلحاد المطلق إلى إيمان العوام الذين يصدّقون أيّ شيء!، مع دراسة مفصّلة لإسهامه في نقد الفكر الديني. ولبلاثيوس دراسة عن كتاب «طوق الحمامة في الألفة والألاف» لابن حزم، أنجزها اعتماداً على مخطوطة الكتاب الوحيدة الموجودة بإحدى مكتبات هولندا العريقة، قبل أن يتولى بترووف نشرها فيما بعد.

علاوة على الفلاسفة الثلاثة المذكورين، نجد لبلاثيوس كتاباتٍ عن مفكرين مسلمين آخرين بالأندلس؛ منهم ابنُ باجة السرقسطي الذي كتب عنه سلسلة من ثماني مقالات، نشرها في مجلة «أرغون»، خلال عامي ١٩٠٠ و ١٩٠١، وابنُ طفيل الذي كتب عنه سلسلة من ثلاث مقالات، نشرها في المجلة نفسها، عام ١٩٠١، وابنُ رشد الذي تناول جانباً من تفكيره وتأثيره في بعض اللاهوتيين المسيحيين، في مداخلته التي شارك بها في تكريم المستعرب الإسباني الكبير فرانيسكو غوديرا، عام ١٩٠٤، بعنوان «الرُّشدية اللاهوتية عند القديس طوماس الإكويني». ومنهم، أيضاً، محمد بن مسرة القرطبي، المتوفى سنة ٣١٨ هـ، الذي خصّه بدراسة قيّمة عن سيرته ومذهبه الفكري، ألّقاها بمناسبة استقباله في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية بمدريد،

عام ١٩١٤، وذكر فيها - من ضمن ما ذكر - أن ابن مسرة يعد أول مفكر أصيل أنجبته بلاد الأندلس الإسلامية، وكان يُخفي آراءه وراء زُهده وتصوفه، وقد ضاعت كتبه كلها، ما عدا «كتاب التبصرة» و«كتاب الحروف»، وتركت أفكاره أثراً بارزاً في فلاسفة الأندلس الذين جايلوه والذين أتوا من بعده أيضاً.

إن اهتمام بلاثيوس بالتراث العربي الإسلامي الأندلسي لم ينحصر في المجال الفكري فقط، بل إنه عتنى بجوانب أخرى من هذا التراث تصوفاً وأدباً وتاريخياً وعلومياً، ناظراً إليها بوصفها جزءاً من التاريخ الثقافي الإسباني، أثرت في أدب إسبانيا وعلومها بصفة عامة. ففي مجال التصوف، كتب، مثلاً، عام ١٩٣٣، بحثاً أبرز فيه أثر المتصوّف الأندلسي ابن عباد الرُندي الشاذلي في القديس يوحنا الصليبي منطلقاً مما لاحظته من تشابه كبير بين مذهبيهما في التصوف، ومن سبق أولهما زمنياً. ونشر بلاثيوس دراسة عن أحد زُهاد ألميرية، وهو أبو العباس ابن العريف، وعن مؤلفه الموسوم بـ«محاسن المجالس»، مرّتين؛ مرةً باللغة الإسبانية (مدريد - ١٩٣١)، ومرةً باللغة الفرنسية (باريس - ١٩٣٣). وفي المجال الأدبي، ترك بلاثيوس عدة تأليف وأبحاث ذكرنا بعضها سابقاً، ونضيف إليها دراسة كتبها عن «الحيوان» لأبي عثمان الجاحظ، وإن كانت من غير الأدب الأندلسي، ونشرتها له جامعة مدريد، عام ١٩٣٠. وفي مجال التاريخ، نذكر - إلى جانب «الفصل» - دراسته، مثلاً، عن «أصل ثورة الموحدّين وطبيعتها»، المنشورة في مجلة «أرغون»، عام ١٩٠٤. وفي المجال العلمي نشير، مثلاً، إلى دراسته التي نشرها بمدريد، عام ١٩٤٢، عن عالم نباتي أندلسي مجهول. ومن أبحاث بلاثيوس الأخرى التي يحسُن بنا ذكُرها، ها هنا، مقالته الرامية إلى «التعريف بالمخطوطات العربية الموجودة في الجبل المقدس بغرناطة»، والتي نشرها في مجلة مركز الدراسات التاريخية لإمارة غرناطة، عام ١٩١٢، ودراسته الموسومة بـ«التأثيرات الإنجيلية في الأدب الديني الإسلامي»، والتي نُشرت في كامبريدج، عام ١٩٢٢، وأوضّح فيها أن العلاقة بين الثقافتين الإسلامية والمسيحية قائمة على

التفاعل، وليس على التأثير الأحادي فقط؛ أي تأثير الأولى في الثانية فحسب! ومن الكتابات التي كرّسها بلاثيوس لإثبات تأثر الإسبان بالأدب والفكر الإسلاميين بحُثه المُعْتَوَن بـ«الأصول العربية لرواية العجمية (حمام زرياب)»، والذي ألقاه بمناسبة مشاركته في حفل تكريم رامون مينيديث بيدال؛ المستشرق الإسباني المختص في تاريخ إسبانيا خلال المرحلة القُرُوسُطِيَّة، بمدريد، عام ١٩٢٤، وبحُثه عن «المؤثرات الإسلامية في القديس طوماس الإكويني، وتورميذا، وباسكال، وسان خون دي لاکروث» (١٩٤١)، وكان من أبرز ما كشفه، في هذه الدراسة المعمّقة، سرقة الراهب الثاني - وكان قد أسلم بتونس - لبعض ما ورد في رسائل إخوان الصفا، وعزّوه إلى نفسه! ولبلاتثيوس دراسة نفيسة عن أسماء الأماكن الإسبانية ذات الأصل العربي، عنوانها «مساهمة في تحديد الأعلام الجغرافية العربية الأصل في إسبانيا»، نُشرت مرتين، خلال النصف الأول من أربعينيات القرن المنصرم... وتجدر الإشارة إلى أن عدداً من أبحاث بلاثيوس ومقالاته عن أثر الإسلام في المسيحية والثقافة الأوربية عموماً قد جمعها في كتابٍ ضخّم قيّم، أصدره عام ١٩٤١، بعنوان «تأثيرات الإسلام»، مقدّمًا له بتمهيدٍ مركزٍ أوّضح فيه منهجه في تأليفه، ومقاصده من وراء دراسة التشابهات والتأثيرات بين الطرفين المذكورين.

ولعل أهمّ عملٍ اشتهر به بلاثيوس هو كتابه «الأخريات الإسلامية في الكوميديا الإلهية» (La escatologia musulmana en la divina comedia)، الذي هو - في الأصل - بحثٌ قدّمه بمناسبة تعيينه عضواً في الأكاديمية الملكية الإسبانية، في يناير ١٩١٩، وكان بمثابة «قنبلة كبرى» كما قال عبد الرحمن بدوي^(٢٨)؛ لأنه أكد فيه، بالحجّة والبرهان، تأثر الشاعر الإيطالي الكبير دانتي (Dante)، في تأليف ملحمة الخالدة «الكوميديا الإلهية»، بالإسلام وتصويره للعالم الآخر بفردوسه وجحيمه، منطلقاً ممّا لاحظته من تشابه بارز بين ما ورد في هذه الرائعة وبين ما جاء في القرآن الكريم بشأن الإسراء والمعراج، وما في «رسالة الغفران» لأبي

العلاء المعري، التي تصوّر رحلة متخيّلة إلى العالم الآخر في قالب قصصي، وما في بعض كتب ابن عربي، ولاسيما «الفتوحات المكيّة»... وهذه المتونُ سابقة، زمنياً، على كوميديا دانتي. إن هذه النصوص جميعها تصف العالم الآخر، بطرق تعبيرية مختلفة، متأثرة، بشكل أو بآخر، بقصة المعراج الإسلامية، الواردة في القرآن الكريم، والتي تحكي صعود النبي صلى الله عليه [وآله] وسلم، ليلة الإسراء، على متن البراق، إلى السماوات السبع، صُحبة جبريل عليه السلام، وتصف ما شاهده، خلال رحلته، من أحوال الجنة والنار، وأصناف المنعمين والمعذبين. ومن أقوى نُقط التشابه بين ما ورد في التراث الإسلامي المشار إليه وما جاء في «الكوميديا الإلهية» أن دانتي، كذلك، كان مصحوباً، خلال رحلته، بمن يدله على الطريق، وهو «بياتريس» التي رافقته إلى حدّ معلوم، قبل أن يواصل به المسير هادٍ آخر هو «برناردو». ولم تكن مهمة هؤلاء الأدلاء، في المتون المذكورة، مجرد الإرشاد والهداية، بل كانوا يدعون الزائر إلى تأمل المشاهد التي تراءى له، والكون الذي يبدو من السماوات العليا غايةً في الصغر. وعلى غرار المصادر الإسلامية التي تتحدث عن الصراط، تحدّث دانتي عن الأعراف (Purgatorio)، بوصفها طريقاً تتخلله عقبات يصعب اجتيازها والمُرور عليها.

إن بلاثيوس - في الحقيقة - لم يكن أول من أثار مسألة التشابه بين كوميديا دانتي والتصويرات الإسلامية للدار الآخرة، بل سبقه آخرون غرباً وشرقاً؛ منهم المستشرق الفرنسي بلوشيه، الذي كتب مقالاً، عام ١٩٠١، بعنوان «المصادر الشرقية للكوميديا الإلهية»، أكّد فيه ذلك التشابه، مرجّحاً فكرة تأثر دانتي بالإسلام في تأليف ملحمته تلك. ومنهم سليم البستاني، في مقدمة ترجمته «للإلياذة» (١٩٠٤)، التي أجرى فيها مقارنة بين «رسالة الغفران» و«الكوميديا الإلهية»، خلّص منها إلى تأكيد رأي بلوشيه عينه. ولكن هذين الرأيين كانا أقرب إلى اللمحات والانطباعات السريعة، التي تفتقر إلى سند قوي، وإلى حُجج دامغة تُقنع بوجود تأثير إسلامي في رائعة دانتي. وهو الأمر الذي امتازت به دراسة بلاثيوس «الأخريات الإسلامية في الكوميديا الإلهية»، التي

صدرت طبعتها الثانية بمدريد عام ١٩٤٣، وطبعها الثالثة بعد وفاة صاحبها (١٩٦١)، حيث أكدت، اعتماداً على منهج قويم في الدراسة، وعلى كثيرٍ من الأدلة والدعامات الحجاجية، أن للإسلام تأثيراً بارزاً في تلك الكوميديا، وأن فكرتها مستوحاة منه سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، لاسيما وأن بعضهم أثبت أن قصة المعراج الإسلامية تُرجمت إلى أكثر من لسان أوربيٍّ، قبل ولادة دانتي عام ١٢٦٥؛ من ذلك نقلها إلى اللغة القشتالية، خلال القرن الثالث عشر للميلاد، على يد إبراهيم الطليطي، بأمر من الملك ألفونسو العاشر.

إن رأي بلاثيوس الجريء بخصوص التأثير الإسلامي في كوميديا دانتي جرّ عليه نقداً كثيراً من قبل مثقفي أوروبا الذين كانوا يعتقدون بأصالة ملحمة دانتي، وبأنها مؤلفة على غير مثال سابق، ولاسيما من لدن الإسبان والإيطاليين الذين صدموا برأي بلاثيوس، وأذهشتهم البراهين الساطعة التي قدّمها تأكيداً لوجهة نظره، مما جعل بعضهم يغيّر موقفه السابق في اتجاه التسليم برأي بلاثيوس لقوته الإقناعية! والمبادرة بترجمته إلى لغات عالمية، وعلى رأسها الإنجليزية والفرنسية.

ويظل كتاب بلاثيوس عن حضور الأخرويات الإسلامية في عمل دانتي المعني، وموقفه المؤكّد لقضية تأثر الثاني بتلك الأخرويات، «من بين الإسهامات الجيدة في تاريخ الفكر الاستشراقي الموضوعي؛ حيث فتحت أعين الكثير من الباحثين، في الشرق والغرب، على ما أسهمت به الحضارة العربية والثقافة الإسلامية في التراث الإنساني بصفة عامة»^(٢٩). وبالفعل، فقد كان صدور الكتاب منطلقاً لظهور كثير من الدراسات التي أوضحت فكرة بلاثيوس في الموضوع، وأكدت تأثير الإسلام في «الكوميديا الإلهية»، سواء أكانت عبارة عن كتب مستقلة، أم مباحث وأجزاء داخل كتب، أم مقالات صحافية. ومن ذلك، مثلاً، كتاب «التصوف الإسلامي العربي: بحث في تطور الفكر العربي» (١٩٢٨)، الذي تطرق فيه صاحبه عبد اللطيف الطيباوي - من بين ما تطرق إليه - إلى تبيان أثر الإسلام في كوميديا

دانتي، وكتاب «دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي» لعبدالرحمن بدوي (١٩٦٥)، الذي أفرد فيه فصلاً كاملاً لإبراز «المصادر الإسلامية للكوميديا الإلهية»، وكتاب «تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية» لدانتي، الذي ألفه الناقد المصري صلاح فضل، عام ١٩٨٥. ومن المقالات التي عالجت الموضوع الذي نحن بصده نذكر «موازنة بين الكوميديا الإلهية وقصة المعراج» لمحمد عبد الملك الكتاني (نُشرت في مجلة «دعوة الحق» المغربية - ع.٨/٩ - س.٧ - ١٩٦٤)، و«الأصول العربية للكوميديا الإلهية» لحسين مؤنس (صدر ضمن العدد ١٤٢ من مجلة «العربي» الكويتية، عام ١٩٧٠)، و«المصادر الإسلامية في الكوميديا الإلهية» لئوسيان بورتية، ترجمة: ابتهاج يونس (منشور في مجلة «فصول» المصرية، في الجزء الأول من العدد الذي خصّصته للأدب المقارن، مج.٣، عام ١٩٨٣).

دراسات استشرافية / العدد السابع / ربيع ٢٠١٦ م

لقد تبين لنا مما تقدم أن بلاثيوس قدّم خدمات جُلي للتراث العربي الإسلامي الأندلسي، في كثير من ميادين المعرفة، توثيقاً ونشراً ودراسة وترجمة؛ مما بوّأه مكانة مرموقة في تاريخ الدراسات الاستشرافية التي عُنيت بتناول ذلك التراث الخصب الذي كان يعدّه جزءاً أساسياً من تاريخ إسبانيا الفكري والأدبي والعلمي، ومحدداً من محددات هويتها الثقافية. وقد أعانه على ذلك اطلاعه الواسع على كُنوز ذلك التراث المتوفرة في عدد من المكتبات الإسبانية المعروفة باحتضانها الآلاف من المخطوطات العربية والإسلامية في مجالات متنوعة ومتعددة، وفي طليعتها خزانة دير الإسكوريال بمدريد، ومعرفته باللغة العربية التي تولى تدريسها في جامعة مدريد، كما سلفت الإشارة، بعدما تنازل له أستاذه ريبيرا عن ذلك المنصب، وتوسّله، في كثير من الأحيان، بمنهج علمي رصين في الدراسة أسعفه في الوصول إلى جملة من النتائج الموضوعية الجادة بشهادة الكثيرين. وانصرفت جملة وافرة من أبحاثه وكتاباته إلى إبراز أثر الإسلام والثقافة الشرقية العربية، في الأندلس خاصة، في المسيحية والفكر والأدب الإسباني، وفي عموم الثقافة الأوربية، على امتداد قرون طويلة، انطلاقاً مما كان

يلحظه من تشابه بينَ بينهما، يجعله أميل إلى ترجيح مسألة تأثير الثقافة العربية الإسلامية بالأندلس، غالباً، في نظيرتها الإسبانية والأوربية، وإن كان يُؤخذ على اجتهاداته، في هذا الإطار، افتقارها، في غالب الأحيان، إلى آليات حجاجية إقناعية قويّة، واتخاذها صورة لمحات ونظرات وتخمينات أثبتت الدراساتون، لاحقاً، صحة أكثرها بالوثائق والبراهين الواضحة. وهذا ما أكده عبد الرحمن بدوي نفسه في نصّ له ختم به ترجمته لبلاثيوس، في موسوعته الرائدة عن أهل الاستشراق، آثرت إنهاء دراستي هذه بإيراده كاملاً لانطوائه على بعض المعطيات القيّمة عن تجربة بلاثيوس في البحث الاستشراقي، وأفضاله الكثيرة على التراث العربي الإسلامي الأندلسي. يقول: «لقد كان أسين بلاثيوس طوداً شامخاً من أطواد الاستشراق، يحتلّ مكان الصدارة التي يحتلها نلينو (إيطاليا)، وجولدتسيهر (المجر)، ونيلدكه (ألمانيا)، ماسينيون (فرنسا)، وكراتشكوفسكي (روسيا)، ودوزي (هولندا). وبه رسخت أقدام البحث العلمي الممتاز في تاريخ الإسلام الروحي في إسبانيا. ولئن كان منهجه العلمي يستند إلى اللّمحات البعيدة واللوامع العبقرية أكثر ممّا يستند إلى الوثائق والقواعد المنهجية الوثيقة، ويحفل بالفروض أكثر مما يحفل بالوسائل الكفيلة بتحقيقها على أصول راسخة، فإن كثيراً من نظراته اللّماحة التي بدت في البدء خيالية، قد جاءت الوثائق المكتشفة فيما بعد لتؤيّدّها، فضلاً عن أنها وجّهت، وستوجّه، البحث في اتجاهات جدية ما كان يمكن الانتباه إليها لولا قبساته الوضّاءة هذه. ومن هنا جاء الكثير منها موحياً أكثر منه مُقنعاً. وتقدّم البحث العلمي في حاجة إلى كلا النوعين من الباحثين: أصحاب المنهج المحكم الدقيق، وأصحاب النظرات اللّماحة والقبسات الوضّاءة والفروض الخصبّة الجريئة. ولهذا سيظل أسين بلاثيوس علماً حيّاً من أعلام البحث العميق، والفهم الناقد، والإدراك الموحّي، والوجدان المشبوب»^(٣٠).



الاستشراق الإسباني / د. فريد امعضشو

* هوامش البحث *

- ١- إدوارد سعيد: "الاستشراق: المعرفة - السلطة - الإنشاء"، تر: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط. ٥، ٢٠٠٣، ص ٣٧.
- ٢- مصطفى الكيلاني: الاستشراق الإسباني والاستشراق الغربي (خوان غويتيسولو قارئاً مختلفاً)، مجلة "ثقافات"، جامعة البحرين، ع. ١٤، ٢٠٠٥، ص ١٩٢.
- ٣- إدوارد سعيد: الاستشراق، ص ٤٠، بتصرف.
- ٤- ناصر عبد الرزاق جاسم: الإسلام والغرب - دراسات في نقد الاستشراق، دار المناهج، عمان، ط. ١٠، ٢٠٠٤، ص ١٤-١٥.
- ٥- مفيد الزبيدي: "الاستشراق والمستشرقون: نحو رؤية منهجية"، مجلة "شؤون عربية"، جامعة الدول العربية، ع. ١٤٧، خريف ٢٠١١، ص ١١١-١١٢، بتصرف.
- ٦- إدوارد سعيد: الاستشراق، ص ٣٩-٤٠.
- ٧- إميل أمين: إدوارد سعيد في ذكراه.. بين الإسلام والاستشراق، جريدة "المساء" المغربية، ع. ١٥٧٤، الجمعة ١٤/١٠/٢٠١١، ص ١٠.
- ٨- الرشيد بشير بوشعير: موقف إدوارد سعيد من الاستشراق، مجلة "آفاق الثقافة والتراث"، جمعية الماجد للثقافة والتراث، دبي، ع. ٢٧/٢٨، س. ٧، يناير ٢٠٠٠، ص ١٢٢.
- ٩- إدوارد سعيد: الاستشراق، ص ٣٨.
- ١٠- نفسه، ص ٣٧.
- ١١- نفسه، ص ٣٨.
- ١٢- نفسه، ص ٣٩.
- ١٣- نفسه، ص ٣٨.
- ١٤- محمد الطنجي: من أطوار الاستشراق ومَراميه، مجلة "دعوة الحق"، وزارة الأوقاف بالمغرب، ع. ٧، س. ١٣، يونيو ١٩٧٠، ص ٢٣.
- ١٥- الاستشراق بين دُعائه ومعارضيه (مقالات مترجمة)، تر: هاشم صالح، دار الساق، بيروت، ط. ١، ١٩٩٤، ص ٣٦.
- ١٦- للتوسُّع في هذا الموضوع، انظر، مثلاً، "الاستشراق والمستشرقون: نحو رؤية منهجية" لمفيد الزبيدي، م. س، ص ١١٢-١٢٢.
- ١٧- كمال لاشين: قراءة نقدية في الاستشراق، مجلة "آفاق الثقافة والتراث"، ع. ٢٧/٢٨، ص ١١٧.
- ١٨- عائشة عبد الرحمن: تراثنا بين ماضي وحاضر، دار المعارف بمصر، ط ١٩٧٠، ص ٤٨.
- ١٩- محمد الطنجي: من أطوار الاستشراق ومَراميه، ص ٢٥.

- ٢٠- صلاح الدين المنجد: قواعد تحقيق المخطوطات، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط.٧، ١٩٨٧، ص ٧، بتصرف.
- ٢١- مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، إصدار: مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض، ط ١٩٨٥، ٢/٢٧٧.
- ٢٢- نقلاً من كتاب "ميغيل آسين بلاثيوس رائد الاستعراب الإسباني المعاصر" لمحمد القاضي، من منشورات "المجلة العربية"، الرياض، ع.١٦٧، ط.١، نوفمبر ٢٠١٠، ص ٢٣.
- ٢٣- أسئلة في خطاب الاستشراق الإسباني (حوار أجراه محمد بن عمر مع الباحث محمد العسري)، مجلة "التسامح"، مسقط، سلطنة عُمان، ع.٢، ربيع ٢٠٠٣، ص ص ٢١٨-٢١٩.
- ٢٤- ميغيل آسين بلاثيوس رائد الاستعراب الإسباني المعاصر، ص ص ١٩-٢٠.
- ٢٥- انظر ترجمة مفصلة لبلاثيوس في:
- * "موسوعة المستشرقين" لعبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت، ط.٣، ١٩٩٣، ص ١٢١-١٢٦.
- * "ميغيل آسين بلاثيوس رائد الاستعراب الإسباني المعاصر" لمحمد القاضي، م.س، ص ٢٦-٧١.
- * "أثر الفكر الإسلامي الأندلسي في الفكر الأوربي من وجهة نظر المستعربين" للحسين الإدريسي، مجلة "ثقافات"، ع.١٣، ٢٠٠٥، ص ص ١٧٥-١٧٦.
- ٢٦- نقلاً من كتاب "ميغيل آسين بلاثيوس رائد الاستعراب الإسباني المعاصر"، ص ٢٧.
- ٢٧- أسئلة في خطاب الاستشراق الإسباني، ص ٢٢٢.
- ٢٨- موسوعة المستشرقين، ص ١٢٣.
- ٢٩- ميغيل آسين بلاثيوس رائد الاستعراب الإسباني المعاصر، ص ٦٥.
- ٣٠- موسوعة المستشرقين، ص ١٢٦.



complementary in a controversial way; in a way that the rise of the one is unimaginable without the other, and the life and effectiveness of one of them are not to be expected to exist in the absence of the other or in case it was disabled or excluded. So, the orientalism as well as the Occidentalism "are some kind of attempt in both directions to understand the other and to access its core consciousness out of love not hatred, that in order to reach a co-existence that doesn't need to exclude the other in order to save its own entity; that can be reached on the basis of believing in a dynamic comparative variable identity contingent with diversity in the core of a single identity in the past, the present and possibly the future".

دراسات استشرافية

دراسات استشرافية / العدد السابع / ربيع ٢٠١٦ م

The Spanish Orientalism

and the Arabic Islamic Heritage in Andalusia

(The Example of Miguel Asin Palacios)

Written by: Dr. Farid Ama'adsho

The discourse on orientalism and orientalists falls in a general context, which is extensively discussed for a long time now. This discourse is about the relationship between the West and the Orient in its different dimensions. A lot of Western scholars and thinkers were used for a long time to look at these cultural entities as totally different on the basis that the Orient is the Orient and the West is the West, and they don't intersect! (As Kipling expresses it). And they deliberately presented a stereotype about the Orient and the Orientals; an image based on civilizational retardation, the sinking in daydreaming and the belief in myths and legends; whereas they made the West a platform of urbanization and civilization, and the source of rational thinking and science and work. Based on that, "the Orient was almost a Western Invention and, since a very long time ago, a place for romanticizing, astonishing strange creatures, pale memories and scenes, and extraordinary experiences".

This "unjust" conception of the relation between the Orient and the West has provoked a lot of men of thought and literature in Europe and elsewhere; so they reacted by announcing their absolute refute of this conception, ensuring that both ends of this relationship are

كتاب
دراسة
في
التاريخ
والثقافة
الاسلامية
في
الاندلس

ملخصات البحوث باللغة الانجليزية

manufactured in the centers of Middle Eastern studies, which linked Islam to extremism and terrorism.

In all of the above mentioned eras the result is one, which is keeping Islam distorted and ugly. The West has learned a historic lesson about the dangers of the strange cultures, and on the top of these cultures lies Islam. The details of this lesson are being clarified to Western society through universities, and they are shown on the walls of museums for education and enjoyment purposes, but in a dramatic way that shows the range of difference and non-pertinence between this stranger's culture and the Western one. The details of this non-pertinence is all about the supremacy of the West and its righteous choices to the edge of being confident that God is with the West and he assigned it to lead the world, whereas the fate of the Orient is failure, ignorance and obscurantism, because God has turned his back to it because of its brutality and barbarity.

West is God's Place Orient is Devil's Place

(Presentation and Study on the Perspective
of some of the Orientalists towards Islam)

Researcher: Muhammad Sa'adoun Mhalhal al-Mturi
Ministry of Culture

In any given era in the history of relationship between the Orient and the West, there was an active intervention of orientalism in producing all kinds of images and impressions of the Orient and Islam. Islam was the main target of the perceptions that the orientalist drew, where some of them coated it with a dark and depressing coat, and this coat preserved this color for long centuries.

In early Islam, those who first engaged themselves to study it from the inside were a section of monastics and friars members of the Eastern Church. The image they drew of Islam was that this religion is a fake one and its Qur'an is nothing but a falsification of Christendom. In the middle ages, another image of Islam, influenced by Roman Church, was drawn. In this era, Islam was nothing but heresy. In the era of the Renaissance and the spread of universities, the abundant orientalist with different references mixed the image of Islam with an uncountable number of views and ideas, which, most of them, demonstrated this religion as irrational and unable to accommodate with life changes. At last, at the present time, this image is shaped and



There has been reliance on a group of books by western authors in addition to resources and Islamic references in order to enhance the evidences while refuting some opinions found between the lines of the Orientalists who picked Al Jamal Battle in discussion and study. Some of them are: "The Arab Kingdom and Its Fall" by Julius Wellhausen, "The Arab Conquests" by John Bagot Glubb, "The Brightness of the Shi'a Star" by Gerhard Konzelmann, "The History of the Islamic State and Its Legislation" by the Orientalist Stisveska, in addition to other books that will be obvious to the researcher while going through the research. Similarly, there has been use of Al Tabari book "The History of Messengers and Kings" as well as of Ibn Al Atheer's book "The Encyclopedic in History".

Al Jamal Battle

by the Perspective of Orientalists

Prepared by Associate Professor Hatem Karim Jiyad
Al Kufah University – Faculty of Humanities

Of the significant topics the orientalists have given care for are the wars that had been waged in the Islamic state metropolis which are sometimes considered a part of the Islamic history and other times a representation of a serious turning point in the course of the Arab Islamic state.

The seekers of those wars meant to tear the unity of the Muslims apart and to disperse their unity under feeble pretexts irrelevant to the truth in any sense.

Choosing and designating this study: " Al Jamal Battle by the Perspective of Orientalists," has been made in order to recognize the echo of Al Jamal Battle, the first battle when the sword was the means to settle the dispute while encountering those who wanted to take Islam back to the rancours of the pre-Islamic period (Al Jahiliyah), through the writings of the Orientalists.

The study consists of two themes: the first theme talks about the reasons of this battle by presenting for models by the Orientalists; I touched on those reasons very briefly because the topic is too broad, and it is meant to be studied as an academic thesis topic. However, the second theme touches on the events and the results of Al Jamal Battle through the writings of some elite Orientalists.





Al Imam Musa Bin Ja'afar (pbuh)

The Hermit and Worshipper,

In the Studies of the Occidentalists

Prof.Dr. Naji Abdul-Jabbar

Claiming that the information (whether were scientific, social, or familial) available about the biography of Imam Musa Bin Ja'afar Al Kazim (pbu them) , in addition to their roles and activities not only in the history of Shiism but also in the Islamic history in the 2nd Century Hegira and in the Islamic history publications attributed to the Abbasid authority, is too little does not correspond proportionally with what all the other Imams had done and the Imams Al Sadeq and Al Kazim (Pbu them) in particular. In this humble study, we focus on those roles and activities and what is related to Al Imam Al Kazim's role who spent 33 years in his leadership as Imam for the Muslims, a period which is longer by 8 years than his father's leadership Al Imam Al Sadeq (pbuh). Again, it does not correspond proportionally with his long and historic journey despite the fact that Al Imam had been contemporary with 4 Abbasid tyrants who not only maliciously hurt him with all kinds of harm, suffering, and torture in their unjust and dark prisons but also invaded religious right of Ahl AL Bayt and usurped Ahl Al Bayt's distinctive mottos: Revenge for Ahl Al Bayt, holding on to the Holy Quran, and the Honorable Prophetic Sunnah (Asunnah Asharifah) during their revolt against.

The Occidentalists' Studies about Imam Al Hasan (pbuh)

Donaldson, a Model

Associate Professor: Ali Zuhair Hashim Al Sarraf
Al Kufah Studies Center – Al Kufah University

The book "The Shiite Religion," by Dwight M. Donaldson, the British occidentalist, is considered one of the early and comprehensive occidental studies about the twelve imams (pbu them). Also, it is considered a study in historical geography of their shrines in the first half of the 20th Century. His notes of his direct observations of those sightseeings when he traveled there and visited the places among the occidentalists' journeys to the Islamic countries. His notes can be considered of significance as he produced a depictive image of what those sightseeings were like when he wrote his study particularly that he was able to live for 16 years at Al Imam Al Rida Shrine (pbuh). Donaldson finished writing his study about 1933 which he dated in the introduction of the book; he was also able to study his sightseeing closely and more comprehensively compared to other shrines. He touched in the last chapters of his book on Shiism history in the 4th century namely Al Bowyhites. Next, he mentioned the beginnings of the gathering of the Shiite Hadith, then he discussed briefly the history of the religious sciences of the Shiite Imam from the time of toppling the bowywhite State till Al Safawi Age. After that, he discussed some of the Shiite Imamite beliefs such as Al 'Osmah (infallibility) and Al Shafa'ah (Intercession). At last, he discussed some of the groups affiliated to Shiism, with a focus on Ismā'īlism, Bábism, and Baha'ism.

كتاب
مخصصات
البحوث
باللغة
الانجليزية

ملخصات البحوث باللغة الانجليزية

Fundamentals of Comprehending the Quranic Text and its Sources for the Orientalists

Associate Professor Adel Abbas Al Nasrawi
Al Kufah Studies Center - Al Kufah University

Upon studying the Quranic text, most of the orientalist's behaviors have been characterized with bias; sometimes they would discredit the value of the Islamic heritage showing it in a shabby form, and at other times, they would disparage the Holy Quran in various means. Through their bias, they have been trying to show that the Islamic intellect is contradictory from within by superficially introducing it to the western learner or to the occidentalists, whether they are the Arabs or the Muslims attending their universities. This has been done through approaches tinted with western influence of classical Christian contexts and visions or enlightened ones by the effects of the Illuminati Movement which had swept Europe in the wake of the Middle Ages. As a result, the approaches used have been phobic due to the animosity toward the religion and to whatever they see related to the heritage.



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 – seventh issue – spring of 2016/1437

The administrative Gneral adviser

Mr Ahmad Al-safi

Editor in Chief

Mr Hashem Al- milani

Editor in manager

Prof.A. Dr. Haady A.Alnabi Altimimi

Languge correction

Prof.A. Dr. Abed Ali Hasan Naor

Editor and director

Naser Shokr

Center E-mail

info@iicss.iq

Jornal E-mail

info@m.iicss.iq

Tel (00964) 7808504092

