

دراسات شرقية

فصلية تعنى بالدراس الإسلامية في عرضاً وفهدلاً



العدد الواحد والعشرون - شتاء - 2020م / 1441هـ

ISSN: 2409-1928 الرقم الدولي

● بلاد شنقيط والمستشرقون

د. بوها محمد عبد الله سيدي

● المستشرق أغناطيوس كراتشكوفسكي وأصول البديع في القرن الثالث الهجري

أ.د حامد ناصر الظالمي

● جمع القرآن الكريم وموقف المستشرقين السويديين منه

أ.د. حكمت عبيد الخضاجي - الباحث عصام هادي كاظم

● الاستشراق الفرنسي والإرث الثقافي الكولونيالي

أ. مارية جوهري

● المرجعية الهندية للتصوف الإسلامي في دراسات المستشرقين

د. خالد إبراهيم المحجوبي

● الإسلام في مرآة الأنواريين مونتسكيو فولتير وروسو نموذجاً

رشيد النيفتف

● الجهة في اللغة العربية

د. جميل حمداوي

● الغرب يعزّز صورة الصراع بين المسلمين ويغذيها

نقد ومناقشة: جهاد سعد

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

يعنى بالاستراتيجية الدينية والمعرفية



دراسات إسلامية

فصلية تعنى بالدراسات الإسلامية في عرّافند

مراكز التوزيع

■ العراق:

- كربلاء المقدّسة: العتبة العباسية المقدّسة / مركز المبيعات

- النجف الأشرف امتداد شارع الرسول (منطقة الجديدة).

■ إيران: قم / مجتمع ناشران / مركز مبيعات العتبة العباسية المقدّسة.

■ لبنان: توزيع شركة الأوائل.

■ باقي الدول: توزيع مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع.

سعر النسخة

■ لبنان: 5000 ل.ل	■ المغرب: 30 درهم	■ مصر: 40 جنيه	■ الأردن: ديناران ونصف
■ سوريا: 1200 ل.س	■ اليمن: 300 ريال	■ السعودية: 25 ريال	■ البحرين: ديناران ونصف
■ الإمارات: 25 درهماً	■ السودان: 500 جنيهاً	■ تونس: 8 دينار	■ الجزائر: 25 ديناراً
■ ليبيا: 5 دنانير	■ الكويت: ديناران	■ قطر: 25 ريال	■ عمان: ريلان
■ العراق: 3000 دينار	■ الجمهورية الإسلامية في إيران: 25000 تومان	■ سائر الدول: \$5 أو ما يعادلها	

الاشتراك السنوي للأفراد

المؤسسات: 50000 ل.ل

لبنان: 25000 ل.ل

المؤسسات: \$ 100

سائر الدول: \$ 20

للتواصل

www.m.iicss.iq

موقع المجلة

info@m.iicss.iq

البريد الإلكتروني للمجلة

www.iicss.iq

موقع المركز

islamic.css.lb@gmail.com

موقع مركز بيروت

دراسات إستشراقية

فضيلة تفتي بالبرهان (الإسلام في عرضها وفنّها)

تصدر عن: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

الرقم الدولي ISSN: 2409-1928

العدد 21 شتاء 2020م / 1441 هـ

قواعد النشر

- اتباع المنهج الأكاديمي 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 المرسلّة إليه من قبل هيئة التحكيم.
- يخضع تقديم البحوث وتأخيرها لأمر فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب.
- عدم كون البحث منشورًا في مجلة أو كتاب أو موقع الكتروني ونحوه.
- للمجلة حق إعادة نشر المواد بلغتها الأصلية أو مترجمة، مستقلة أو ضمن كتاب، أو على المواقع الإلكترونية.
- المواد المنشورة لا تعبّر بالضرورة عن رأي المجلة.
- إرسال نبذة عن السيرة الذاتية للباحث ونشاطه الثقافي والعنوان العلمي مع رقم الهاتف والايمل.

المشرف العام

سماحة السيّد أحمد الصافي
المتولي الشرعي للعتبة العباسية المقدّسة

رئيس التحرير

السيد هاشم الميلاني

مدير التحرير

أ.د. هادي عبد النبي التميمي
أ. جهاد سعد

إخراج: عباس حسين حمود

الهيئة العلميّة

1. الأستاذ الدكتور المتمرس السيد فاضل الميلاني، رئيس قسم الفقه والأصول في جامعة ميد لسكس، لندن.
2. الأستاذ الدكتور المتمرس أحمد مهديوي الدامغاني، أستاذ الفلسفة وعلم الكلام في مركز الدراسات الإسلامية جامعة هارفرد، أميركا.
3. الأستاذ الدكتور المتمرس الأب سمير خليل سمير، أستاذ في المعهد البابوي للدراسات المسيحية الشرقية، الفاتيكان، روما.
4. الأستاذ الدكتور المتمرس حسن عيسى الحكيم، أستاذ التاريخ الإسلامي في الكلية الإسلامية الجامعة، النجف الأشرف.
5. الأستاذ الدكتور المتمرس زهير غازي زاهد، أستاذ اللغة العربية في الكلية الإسلامية الجامعة، العراق، النجف الأشرف.
6. الأستاذ الدكتور طلال عتريسي، أستاذ علم الاجتماع في الجامعة اللبنانية، بيروت.
7. الأستاذ الدكتور عبد الجبار ناجي، رئيس قسم الدراسات التاريخية في بيت الحكمة.
8. الأستاذ الدكتور أكرم محمد عبد كسار، أستاذ الآثار في الجامعة الهولندية الحرة.

الهيئة الاستشاريّة

1. الأستاذ الدكتور صلاح الفرطوسي، أستاذ اللغة العربية في كلية التربية الأساسية، جامعة الكوفة، العراق.
2. الأستاذ الدكتور محمد كريم الشمري، أستاذ التاريخ الإسلامي في الكلية الإسلامية الجامعة، العراق.
3. الأستاذ الدكتور طالب جاسم العنزي، أستاذ الفكر الإسلامي في كلية الآداب، جامعة الكوفة العراق.
4. الأستاذ الدكتور علي ناصر محمد، أستاذ التاريخ في كلية الآداب، الجامعة المستنصرية، العراق.
5. الأستاذ الدكتور خضير مظلوم البديري، أستاذ التاريخ في كلية التربية، جامعة البصرة، العراق.
6. الأستاذ الدكتور جواد منشد النصر الله، أستاذ التاريخ في كلية الآداب، جامعة البصرة، العراق.
7. الأستاذ المساعد الدكتور محمد تقي السبحاني، أستاذ الفلسفة والكلام في جامعة دار الحديث، إيران.
8. الأستاذ الدكتور محمد علي الرضائي الأصبهاني، أستاذ القرآن في جامعة المصطفى، إيران.
9. الأستاذ الدكتور ستار جبر الأعرجي، عميد كلية الفقه، جامعة الكوفة، العراق.

الفهرس



المقدّمة: كفى اتهامًا للدين بما تفعله السياسة

11

بلاد شنقيط والمستشرقون

د. بوها محمد عبد الله سيدي

15

المستشرق أغناطيوس كراتشكوفسكي وأصول البديع في القرن الثالث الهجري

37

أ.د. حامد ناصر الظالمي

جمع القرآن الكريم وموقف المستشرقين السويديين منه

73

أ.د. حكمت عبيد الخفاجي - الباحث عصام هادي كاظم

الاستشراق الفرنسي والإرث الثقافي الكولونيالي

99

أ. مارية جوهرى

المرجعية الهندية للتصوف الإسلامي في دراسات المستشرقين

135

د. خالد إبراهيم المحجوبي

الإسلام في مرآة الأنواريين مونتسكيو فولتير و روسو نموذجًا

142

بقلم: رشيد النيفف

الجهة في اللغة العربية

152

د. جميل حمداوي

الغرب يعزّز صورة الصراع بين المسلمين ويغذيها

175

نقد ومناقشة: جهاد سعد

كتاب
الدراسات
الاسلامية
والاسلاميات
الاسلامية
والاسلاميات
الاسلامية
والاسلاميات

شهادة تقدير من ARCIF

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



معامل التأثير والإستشهادات المرجعية العربي
عاصمة البيانات العربية الرقمية

Arcif
Analytics

عَرَفَاتُ
e-MAREFA

التاريخ: 2019-10-14

الرقم: ARCIF 115/L19

سعادة أ. د. رئيس تحرير مجلة دراسات استشراقية المحترم
المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية / العراق
تحية طيبة وبعد،،،

نقدم إليكم بفائق التحية والتقدير، و نهنئكم أطيب التحيات وأسمى الأمانى.

يسر معامل التأثير والإستشهادات المرجعية للمجلات العلمية العربية (Arcif - أرسيف)، أحد مبادرات قاعدة بيانات «معرفة» للإنتاج والمحتوى العلمي، إعلامكم بأنه قد أطلق تقريره السنوي الرابع للمجلات للعام ٢٠١٩، خلال الملتقى العلمي «مؤشرات الإنتاج والبحث العلمي العربي والعالمي في التحولات الرقمية للتعليم الجامعي العربي» بالتعاون مع الجامعة الأمريكية في بيروت بتاريخ ٣ أكتوبر ٢٠١٩.

يخضع معامل التأثير 'Arcif' لإشراف 'مجلس الإشراف والتنسيق' الذي يتكون من ممثلين لعدة جهات عربية ودولية: (مكتب اليونيسكو الإقليمي للتربية في الدول العربية ببيروت، لجنة الأمم المتحدة لغرب اسيا (الإسكوا)، مكتبة الإسكندرية، قاعدة بيانات معرفة بجمعة المكتبات المتخصصة العالمية/ فرع الخليج)، بالإضافة للجنة علمية من خبراء وأكاديميين ذوي سمعة علمية رائدة من عدة دول عربية وبريطانيا.

ومن الجدير بالذكر بأن معامل 'Arcif' قام بالعمل على جمع ودراسة وتحليل بيانات ما يزيد عن (٤٣٠٠) عنوان مجلة عربية علمية أو بحثية في مختلف التخصصات، والصادرة عن أكثر من (١٤٠٠) هيئة علمية أو بحثية في (٢٠) دولة عربية، (باستثناء دولة جيبوتي وجزر القمر لعدم توفر البيانات)، ونجح منها (٤٩٩) مجلة علمية فقط لتكون معتمدة ضمن المعايير العالمية لمعامل 'Arcif' في تقرير عام ٢٠١٩.

ويسرنا تهنئكم وإعلامكم بأن مجلة دراسات استشراقية الصادرة عن المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، قد نجحت بالحصول على معايير اعتماد معامل 'Arcif' المتوافقة مع المعايير العالمية، والتي يبلغ عددها ٣١ معياراً، وللاطلاع على هذه المعايير يمكنكم الدخول إلى الرابط التالي: <http://e-marefa.net/arcif/criteria/>

وكان معامل 'Arcif' لمجلتكم لسنة ٢٠١٩ (٠٠٠٩٤٣). ونهنئكم بحصول المجلة على المرتبة الأولى في تخصص تاريخ وجغرافيا على المستوى العربي، مع العلم أن متوسط معامل أرسيف لهذا التخصص كان (٠٠٠٥٠)، وصنفت مجلتكم في هذا التخصص ضمن الفئة الأولى (Q1)، وهي الفئة الأعلى.

و بإمكانكم الإعلان عن هذه النتيجة سواء على موقعكم الإلكتروني، أو على مواقع التواصل الاجتماعي، وكذلك الإشارة في النسخة الورقية لمجلتكم إلى معامل 'Arcif' الخاص بمجلتكم.

وتفضلوا بقبول فائق الاحترام والتقدير

أ.د. سامي الخزندار
رئيس مبادرة معامل التأثير
'Arcif' أرسيف



+962 6 5548228 -9
+962 6 55 19 10 7

info@e-marefa.net
www.e-marefa.net

Amman - Jordan
2351 Amman, 11953 Jordan



كفى اتهامًا للدين بما تفعله السياسة

تبدأ مجلة «دراسات استشراقية» سنتها الجديدة بهذا العدد المتميز في تنوعه وثرائه، لجهة الموضوعات والأبحاث والمقاربات. وبغية مواكبة الإصدارات الاستشراقية الحديثة أضفنا بابًا ثابتًا إلى صفحات المجلة نناقش فيه كتابًا، من منظور إسلامي؛ لتوسعة مصادر المهتمين، وردّ الشبهات التي لا تزال مكنة الاستشراق الحديث تعمل على تصنيعها وإنتاجها ونشرها. ولهذه الغاية اخترنا في هذا العدد أن ندحض مزاعم مارتين غوزلان في كتابها «السنة والشيعنة، لم يتقاتلون؟».

يجب ألا نستعين بهذا الكم الهائل من الإصدارات، الذي يحاول تكريس فكرة «الحرب المقدسة» بين المذاهب الإسلامية، لفرض هذه المقاربة على الباحثين وتعميمها في الخطاب الإعلامي في العالم أجمع. مجهود كبير يقع على عاتق الباحثين المسلمين لمنع اتهام الدين بما تفعله السياسة، وإبراز رحمانية الحضارة الإسلامية التي تستوعب كل التنوع العالمي وتتفاعل معه بلا أحكام مسبقة أو عنصرية.

نتناول في هذا العدد الأبحاث الآتية:

1. في بحثه القيم، «بلاد شنقيط والمستشرقون»، يكشف الدكتور بوها محمد عبد الله سيدي، عن المواقف المتباينة للمستشرقين من «المحظرة الشنقيطية» التي كانت تقوم بدور الكتاب أو الكتايب في المشرق العربي. ويظهر بشكل موثّق ودقيق كيف أن المحظرة على تواضع بنيتها، كانت عثرةً في وجه التغريب والفرنسة والتنصير، وكيف أخضعت للدراسة التفصيلية والتضييق على مشايخها لإبدالها بنظام المدرسة الفرنسية. ومن اللافت أن الآراء الإيجابية التي أبدتها بعض المستشرقين، ما كانت مانعاً من مشاركتهم في محاصرة المحظرة ومحاربتها، تطبيقاً للسياسة الفرنسية الرسمية التي كانت تؤيد نشر التنصير بالإرغام إن لزم الأمر.

2. تحت عنوان: «المستشرق أعناطيوس كراتشكوفسكي وأصول البديع في القرن الثالث الهجري» يشرح الأستاذ الدكتور حامد ناصر الظالمي خصوصية الشخصية والاستشراق الروسيين، وما توصل إليه هذا المستشرق في إثبات أصالة البديع العربي، فيما سعى أدباء عرب كطه حسين لإثبات تأثر البديع العربي بالبديع اليوناني. تكشف مؤلفات المستشرق عن موسوعية واهتمام خاص بالأدب العربي الحديث، فيما كان انشغال دوائر الاستشراق منصباً على الأدب القديم، وهذه ميزة أخرى لكراتشكوفسكي تفتح أعين الباحثين على ضرورة التبحر في نتاجه الثري.

3. «جمع القرآن الكريم وموقف المستشرقين السويديين منه» للأستاذ الدكتور حكمت عبيد الخفاجي والباحث الأستاذ عصام هادي كاظم، بحث جامع لمعاني جمع القرآن، يتصدى فيه الباحثان لدعاوى المستشرقين حول مراحل جمع القرآن، والتفسيرات التي تهدف إلى التشكيك في النسخة المتداولة بين المسلمين. وقد فرض هذا الاجتماع على نص واحد للقرآن الكريم في الأمة الإسلامية جمعاء -على الرغم من ظهور الفرق الكلامية والمذاهب الفقهية والتدخلات السياسية- هالة وهيبة للقرآن الكريم، لا

تزال تُستهدف بمحاولات إخضاع الكتاب الكريم للمناهج التاريخية والهيرمونطيقا.

4. بتمكنٍ وجدارةٍ شرحت لنا الباحثة المغربية مارية جوهري «مميزات المدرسة الاستشراقية الفرنسية وخصائصها»، وكيف تمكنت من توظيف المعرفة من أجل بسط السلطة والسيطرة. ولم تنس أن تشير إلى نقد الاستشراق الفرنسي من داخله في تجربة جاك بيرك. يشكل بحث الأستاذة جوهري علامةً فارقةً في دراسة المدرسة الفرنسية بحق.

5. «المرجعية الهندية للتصوف الإسلامي، في دراسات المستشرقين»، للدكتور خالد إبراهيم المحجوبي، بحثٌ مثيرٌ للجدل ككل بحثٍ يتناول الأثر الأجنبي في ظاهرة إسلامية، فالكاتب يرى الأثر الهندي في التصوف الإسلامي في المجال النظري أكثر مما هو في المجال العملي، ولكن خلفيات المقاربة الاستشراقية للتصوف الإسلامي كانت جديرةً بالشرح بشكلٍ أكثر توسعاً، لأن القصد هو إيمان نفى الروحانية عن الإسلام واعتبارها أثراً مسيحياً أو هندياً، أو إبراز عجز المسلمين عن الاستفادة من تراثهم في تأسيس المدارس الصوفية. فكان من المناسب بحث أسس فكرة الحب الإلهي في الأثر الإسلامي الأصيل، أي في القرآن الكريم والحديث الشريف والحديث القدسي، وإثبات أصالة الفهم الإسلامي للفكرة والممارسة وأنها تتوسط الإفراط والتفريط، ثم البحث عن أسباب الشطح عند المتصوفة ومنها الأثر الهندي.

6. الأستاذ رشيد نفينف في مقالته عن «الإسلام في مرآة الأنواريين»، يستعرض صورة الإسلام عند مونتسكيو وفولتير وروسو، ليظهر أثر المركزية الغربية في رؤيتهم خصوصاً عندما يؤكد مونتسكيو على العلاقة بين الشرق والإسلام والاستبداد، ويخصص فولتير مسرحيةً للربط بين الرسول صلى الله عليه وآله والتعصب والقرآن والتحجر الفكري، ويستند روسو على إشاعات التبشير ليقدم صورةً غبيةً عن المسلمين.

من هنا نرى أننا يجب أن نعيد النظر بمصطلح «الأنواريين» الدعائي أساساً، حيث لم يكن الفكر الغربي قادراً على معرفة الإسلام متجرداً من ذاتية الغرب، فأسقط تجربته مع الكنيسة على أي دين سماويٍّ من غير فهمٍ موضوعيٍّ لما تميّز به الإسلام الحقيقي. لم يكن عصر الأنوار من كل جوانبه مستنيراً، وإنما اختلطت فيه أفكار الحرية والعدالة والعقد الاجتماعي بظلماتٍ بعضها فوق بعضٍ.

7. بحث لغوي عميق ورسين يقدمه الدكتور جميل حمداوي عن «الجهة في اللغة العربية»، مناقشاً دعوى بعض المستشرقين بأن اللغة العربية لغة جهوية وليست زمنية، ليبرهن مستعينا بالباحثين اللسانيين المعاصرين أن العربية لغة جهوية وزمنية في آن واحد، بلحاظ الظرف الزمني من جهة، ولحاظ البعد الشخصي الجهوي من جهة أخرى.

يبقى أن نشير إلى أن الغاية من تجريد العربية من "الزمنية" هو نفي الموضوعية عنها بحيث تصبح اسيرة المتكلم ولا تصلح للتعميم الموضوعي في لغات العلم. وتبرهن صيغ التجريد في العربية على عكس ما يدعيه المستشرقون، وأنها أقدر اللغات على مواكبة لغات العلم الحديثة بسبب قابلية التوليد في صيغها ومعانيها بما يفوق اللغات اللاتينية وهذه دعوى تحتاج إلى مزيد من الأبحاث.

مدير التحرير

جهاد سعد

بلاد شنقيط والمستشرقون

د. بوها محمد عبد الله سيدي¹

مقدمة

بدأت فرنسا في إرسال البعثات الاستكشافية إلى بلاد شنقيط بغية اكتشاف شعبها ومعرفة طبيعة مواردها، ومن ضمن هذه البعثات، مستشرقون عملوا على دراسة تاريخ البلاد منذ البدايات الأولى لدخول الإسلام مروراً بأطوار تشكّل دولة المرابطين والهجرات العربية إلى الصحراء، وصولاً إلى الأدوار التي اضطلعت بها المحظرة الشنقيطية في الحفاظ على هوية البلاد وتحصين المجتمع ضد أي وافدٍ فكريٍّ لا ينطلق من الهوية الدينية للبلد (المذهب المالكي، العقيدة الأشعرية، التصوف السني). وقد تطرق المستشرقون للأدوار التي لعبتها المحظرة في غرب إفريقيا من نشر للثقافة العربية و الإسلام، حيث تفتن المستشرق موليين (Mollien) وهو في طريقه لرصد مناطق حوض النهر إلى هؤلاء العلماء الشناقطة الذين نشطوا في تلك الربوع، وبعث بذلك تقريراً إلى الإدارة الفرنسية.

1. أستاذ بالمعهد العالي للدراسات والبحوث

bouha.sidi@gmail.com

وقد أولى المستشرق (بول ديبيي Paul Dubié) أهمية كبيرة للثقافة الشنقراطية والمحظرة بشكلٍ خاصٍ في دراسةٍ أعدّها حول الإسلام في السنغال^[1].

كما جاء الصحفي (غاستون دوني^[2] Gaston Donnet) عابراً للصحراء، مصمماً العزم على معرفة الظروف التي تأسست فيها دولة المرابطين هناك، والأهداف التي دفعت هذه الأخيرة إلى غزو إسبانيا (كما يقول) 'وقد ركز كتابه: «رحلة عبر الصحراء» على الجوانب الثقافية والمكانة التي يتمتع بها علماء شنقيط والظروف القاسية التي يدرس فيها الأطفال^[3].

أما المستشرق (إتيان ريشي Etienne Richet) فقد تركز عمله على دراسة المجتمع الموريتاني بشكلٍ عامٍ مخصصاً فصلاً تاماً للحياة الثقافية والدينية في البلاد والحضور الصوفي، كما ركز على دراسة الجوانب السياسية والاقتصادية للبلاد، وأبدى إعجابه بما يمتلكه هذا المجتمع الصحراوي من ثقافةٍ عاليةٍ، وفي الوقت نفسه يظهر الانطباع السلبي لديه عندما يقول: إن تعليم المحظرة لا يرقى بأن يكون عقيدةً أو فكراً، أما زميله (فرانسيس دو شاسه Francis de chassey) فقد اهتم بمسألة الحفاظ عند أهل الصحراء، وحيث إن جل معارفهم محفوظاتٌ. ويضيف آخر هو المستشرق (بول بينلقى) في مذكراته: التعليم عند أهل شنقيط ميزةٌ مشرفةٌ يفتخر بها الشباب على أقرانهم الذين لم يحالفهم الحظ في التفرغ له... إلخ.

وبالإضافة إلى كتابات المستشرقين هناك التقارير التي كتبها الضباط أمثال: «ماج» و«جان كي» و«فينصان» والتي شملت كافة جوانب حياة المجتمع، السياسية والاقتصادية والاجتماعية... إلخ. لم يقتصر الاهتمام بهذا المجتمع على المستشرقين الذين زاروا البلاد بل هناك من انشغل بجمع المعلومات والكتابة عنه مع أنه لم يزر شنقيط ومن هؤلاء القس «بول بوالا» الذي كان يعمل لصالح الإدارة الاستعمارية

[1] Paul Dubié, La vie matérielle des Maures mémoires de L'Ifa, n° 23, Dakar, 1954, pp: 113-252, p:119.

[2] Gaston Donnet, En Sahara à travers le pays des Maures Nomades, p: 301, 302, Paris société française Edition D'Art.

[3] الدارجة الموريتانية.

الفرنسية في السنغال، وقد أولى عنايةً بالغَةً للمجتمع الشنقيطي فجمع معلوماتٍ عن رجال الدين وربط علاقاتٍ ببعض شخصيات المجتمع وأظهر لهم إعجابه بالمعارف الشنقيطية لدرجة أن صارت تصله بعض مؤلفات هؤلاء العلماء، ومن بين المؤلفات التي خلف لنا: مخطوطٌ شنقيطيٌّ نادرٌ بعنوان: «أمروك الحرف» وهو تأليفٌ متنوعٌ، يتطرق لجوانبٍ عديدةٍ من الحياة الثقافية للبلاد، حيث تناول ترجماتٍ لأعلام المنطقة وبعض القصص الشعبية، هذا فضلاً عن ترجمة أسماء الحيوانات والأشياء من الحسانية إلى العربية وكذلك ترجمة المفردات الشائعة في اللهجة الحسانية إلى العربية.

وقد استعانت الإدارة الاستعمارية بمجموعةٍ ثالثةٍ تمثلت في المترجمين كان من بينهم المترجم الجزائري إسماعيل أحمد الذي ترجم عدة مراسلاتٍ جمع بعضها في كتابه «سجلات موريتانيا» يستعرض فيه مراسلات الكوماندوا الفرنسي أمير أترارة والشيخ سيدي محمد بن الشيخ أحمد بن سليمان كما تناول فصولاً عن حياة ناصر الدين وبعض الوثائق عن أنساب البيطان. كما انتدبت الإدارة الفرنسية المترجم السنغالي دودوسك (ولد ابن المقداد) الذي درس في المحاضر الشنقيطية حتى تضيع في اللغة العربية والعلوم الشرعية ووصل مستوى من التمكن باللهجة الحسانية أهله لقرض الشعر بها، وقد سخر معرفته هذه في خدمة الاستعمار يترجم ويعد التقارير حسب الطلب.

وهكذا، فإن المستشرقين الذين زاروا البلاد وخلفوا كتابات حول هذا المنكب هم في الأساس من المدرسة الفرنسية، على الرغم من وجود بعض الكتابات القليلة من غير الفرنسيين خلال القرن الثامن عشر، وقد حاولنا من خلال هذا المقال تسليط الضوء على مدى تأثير هذه الفكر الاستشراقي على هذا المجتمع.

وسنركز من خلال هذه المقالة على بداية دخول البعثات الاستشراقية للبلاد، والاهتمام الذي أولاه المستشرقون للتراث الثقافي والديني للمجتمع، وتتمحور في ثلاث محاور هي:

- أولاً: الاهتمام بالثقافة الشنقيطية.

- ثانيًا: المحظرة في كتابات المستشرقين.
- ثالثًا: جوانب من المقاومة الثقافية.

ثم خاتمة تستعرض بعض الخلاصات والاستنتاجات من الدراسة.

أولاً: الاهتمام بالثقافة الشنقيطية:

اعتنى المستشرقون بتراث المجتمع الشنقيطي، خدمةً للمشروع الفكري الذي تسعى الإدارة الفرنسية أن تؤسس له في موريتانيا وفي مستعمراتها بشكل عام، تمثل ذلك في اهتمامهم بالمصادر الثقافية للبلد، دينيةً كانت أم اجتماعيةً وسياسيةً... إلخ، وفي هذا المسعى عملوا على ترجمة مؤلفات شنقيطية كثيرة، حصلوا عليها أو ألفت بطلب منهم، مستغلين في ذلك علاقاتهم ببعض مشايخ و شعراء وكتاب البلد، حيث «قام قادة الاستعمار بترويج بعض المؤلفين في العمل على بعض المواضيع الخاصة والتي تخدم في ظاهرها حركة البلاد ثقافيًا فيما تخفي الهدف الرئيس منها وهو التعرف على تاريخ وأحوال البلاد من لدن المستعمر^[1]». كما دفعت الإدارة الاستعمارية بشخصيات مهمة بغية تعلم الثقافة الشنقيطية عن قرب، حيث أصر البارون روجي^[2] على ضرورة إرسال (ريني كايي) إلى بلاد البيضان^[3] لتعلم العربية والتقاليد المحلية معتبراً ذلك شرطاً لا غنى عنه للقيام بالرحلة المتوقعة إلى تنبكتو^[4].

وعلى الرغم من مقاطعة المجتمع الشديدة للوافد الأجنبي، فقد وجدوا من يتجاوب معهم في طلباتهم المتعلقة بالتأليف عن الهوية والتراث الشنقيطي، مقابل بعض الهبات التي تقدمها لهم الإدارة الاستعمارية، أو تحت ضغط الخوف من مضايقتهم، في تحركاتهم، يقول أحد الباحثين:

[1] التأليف الموريتاني في ظل الاستعمار، د. الشيخ سيدي عبدالله، ورقة بحثية، مجلة الأديب، اتحاد الأدباء الموريتانيين، العدد 10، 2010.

[2] الوالي الفرنسي على السنغال في تلك الفترة.

[3] بلاد البيضان أو أرض البيضان، هي تسمية من تسميات أطلق على موريتانيا قبل الاستعمار.

[4] الطريق إلى تنبكتو عبر موريتانيا، محمدمو ولد محمدمن أمين، ص: 193.

«ذلك أنهم طلبوا من رجال العلم الموريتانيين الكتابة عن مواضيعٍ تاريخيةٍ واجتماعيةٍ وهو ما لقي صدًى طيباً عند هؤلاء العلماء، ومنهم: باب ابن الشيخ سيديا وابن حبت الغلاوي الذي ألف كتاباً عن أنساب القبائل الموريتانيين وولد أحمد يوره، ومحمد فال بن بابا الذي أكمل كتاب ولد الشيخ سيديا^[1]».

ومن ذلك أيضاً رسالة كومانكو حاكم أترارزة إلى الشيخ سيدي محمد بن الشيخ أحمد بن سليمان^[2] يطلب منه نسخةً من كتاب الأنساب لـ محمد اليدالي أو لغيره ممن ألف في الأنساب^[3]، فرد عليه أنه لم يؤلف في أنساب قبائل المنطقة، بل ألف كتابه المسمى بالحلة السيرة في أنساب العرب، وذكره بأنه سبق وأن أرسل إليه نسخةً منه^[4]، مع نسخة من كتاب والده الشيخ أحمد بن سليمان الذي ألف كتاباً في أنساب بعض قبائل البلاد، ومن هذه القبائل: ادبلحسن والسماسيد... إلخ. وأخبره كذلك أنه سيرسل إليه كتابا عن علماء تشمشة^[5] ودورهم في المجتمع وهو بعنوان «كرامات أولياء تشمشة» لـ محمد اليدالي المؤلف الذي سأل عنه الكومادو^[6].

ويقول الشيخ سيدي بابا في مقدمة مؤلفه، تاريخ إمارتي (إدوعيش) و(مشظوف): «... وبعد احتلال الدولة الفرنسية في أواخر العشر الثاني وأوائل العشر الثالث من القرن الرابع عشر، طلب مني بعض أكابره الفرنسيين (الكتابة في ذلك، لما لهم بالمعارف، واستخراج الفوائد من أحوال السالف والخالف، فاعتذرت...^[7]».

والواقع أن الحالة السائدة كانت رفض أي نوعٍ من أنواع التعاون مع المستعمر

[1] الموريتاني في ظل الاستعمار، د. الشيخ سيدي عبد الله مجلة اتحاد الأدباء الموريتانيين، ع، 10، 2010.

[2] الشيخ سيدي محمد بن الشيخ أحمد بن سليمان الديماني.

[3] Ismael Hamat, Chronique de la Mauritanie sénégalaise, Nacer Eddine, texte arabe, traduction et Notice, p :1, Ernest Leroux Editeur, Paris, 1911.

[4] Ismael Hamat, :1.

[5] مجموعة قبلية.

[6] Ismael Hamat, p :2.

[7] إمارة ادوعيش ومشظوف، الشيخ سيدي بابا، تح: إزيد بيه بن محمد محمود ط2، نواكشوط، 1994، ص:95.

سواءً كان هذا التعاون ثقافياً أو سياسياً عسكرياً أو استخباراتياً. ومن أمثلة ذلك موقف العلامة البشير بن أمباريكي:

«... فالشاعر والعلامة البشير بن أمباريكي، الذي هادن المستعمر تلبيةً لرغبة شيخه الشيخ سعد بوه بن الشيخ محمد فاضل رفض تولي أي منصب تحت الراية الفرنسية، ولذلك يقول رداً على أصدقائه الذين حاولوا إقناعه بتولي القضاء آنذاك^[1]. حتى قال: يارب من أراد لي إمارة... عند النصارى ثقلن أوزاره، واجعله في الدنيا فقيراً فاسقاً... لا يلقى بعد الموت شيئاً لائقاً.

من جهةٍ أخرى توالى التقارير والكتب والترجمات عن هذا المجتمع، ونذكر على سبيل المثال ترجمة بول مارتي (Paul Marty) لكتاب أخبار الأبحار بأخبار الآبار، فضلاً عن كتبه عن الإسلام في موريتانيا وفي دول غرب إفريقيا^[2]. كما عملت الإدارة الفرنسية على قطع الصلات بين هذا البلد ومحيطه العربي والإفريقي فعملت على فرض القيود على قوافل الحج وحظرت استيراد المصاحف^[3]....

حتى صار الحاج الشنقيطي يستأذن من الإدارة الاستعمارية الفرنسية، ليحصل على ترخيصٍ للخروج إلى الديار المقدسة، فهذا هو العلامة محمد الأمين الشنقيطي يتوجه إلى سينلوي بالسنغال ليحصل على إذن بمغادرة البلاد للحج، حيث لقي هناك المستشرق لريش (Leriché) الذي أولاه عنايةً كبيرةً، وحاول اكتسابه لصالح الإدارة الفرنسية من خلال هدية قدمها له، تمثلت في عشرة آلاف فرنكٍ فرنسيٍّ إفريقيٍّ، كما أرسل إلى الحاكم الفرنسي في ولاية لعصابة (بيرو Bureau) يستأذنه في إمكانية تحمل الدولة الفرنسية تكاليف حجه، لكن الرد جاء بالرفض، نظراً لما أفاد به عُرُفاء الاستعمار في المنطقة، عن مواقف الرجل المعادية للفرنسيين^[4].

[1] التأليف في موريتانيا في ظل الاستعمار. ورقة بحثية د. الشيخ سيدي عبد الله مجلة اتحاد الأدباء الموريتانيين، ع، 10، 2010.

[2] إخبار الأبحار بأخبار الآبار، أمحمد بن أحمد يورة، ترجمة (بول مارتي Paul Marty)، دراسة أحمد ولد الحسن، معهد الدراسات الإفريقية الرباط، 1992. تقع في 124 صفحة.

[3] شنقيط المنارة والرباط، ص: 53-56.

[4] مجالس مع فضيلة العلامة محمد الأمين الجكني الشنقيطي، أحمد بن محمد الأمين بن أحمد الجكني

وهكذا فإن الإدارة الاستعمارية، استعانت ببعض الكتاب، في تدخل خطير على الهوية الثقافية للمجتمع، حتى ألفت بعض الكتب تحت طلب من الإدارة الاستعمارية، وهو ما يدل على بالغ الاهتمام الذي أعطاه هؤلاء المستشرقون للبلاد الموريتانية. ولن يتوقف الأمر عند هذا الحد بل إننا سنجدهم يؤلفون في اللغات والآداب الخاصة بهذا المجتمع، ومن ذلك الكتاب «منهج العربية المنطوقة في السينغال الذي أمر الحاكم الفرنسي فدرب بطبعه، سنة 1893، لـ (ماري برنار Marie Bernard). وفي 1909 أضاف له (آلبير رينيي Albert Reynier) دراسةً لهجة البيطان^[1]».

وكذلك العمل الذي أعده الإداري الفرنسي (فرانسيس نيكولاس Francis Nico- las) لمنطقة ما وراء البحار، تحت عنوان اللهجة البربرية الموريتانية^[2].

كل هذه الجهود بذلت لتحقيق الأهداف الاستشراقية في هذا المجتمع بالتأثير على ثقافته وقيمه والتمييز بين أعراقه، ومحاولة طمس هويته. يقول الوالي العام لغرب إفريقيا في رسالة بعث بها إلى وزير المستعمرات سنة 1902، «لقد وجدنا أمامنا شعباً يملك ماضياً مليئاً بالأمجاد والفتوح ما تزال عالقةً بأذهانه كما وجدنا مؤسسات اجتماعية لا نستطيع تجاهلها نظراً لعلاقات التضامن الوثيق التي تسود بينها (...) ومن الخطأ أن نقارنهم بالشعوب السوداء ذات التقاليد الأضعف والشعور الوطني الخافت^[3]».

ثانياً: المحاضرة في كتابات المستشرقين:

تباينت آراء المستشرقين حول مؤسسة المحاضرة، فبينما رآها البعض بعين

الشنقيطي، ص: 31-30، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية دولة الكويت، 2007. ط 1.

[1] موريتانيا وأوروبا عبر التاريخ، محمد سعيد ولد همدي ص: 61، 62.

[2] Francis Nicolas, La langue berbère de la Mauritanie, Mémoire de l'institut français d'Afrique noire n°: 33, IFAN_DAKAR, 1953.

[3] :A.N.M., Série E, dossier N°8, M. Le ministre des colonies en date du 1 decembre 1902.

نقلا عن المنظمات الإنسانية واجهة الاستعمار الجديد في موريتانيا، محمد المختار سيدي محمد، مجلة الحكمة، ص: 68، ع: 12، 1999، بغداد.

الإعجاب، وانبهر بما تقدمه من معارف جمّة، في فضاءٍ شبه معزولٍ عن المدن والقرى، وما أعطي أهلها من حماسٍ وحبٍ لطلب العلم، على الرغم من قسوة الطبيعة الصحراوية، مستدركين الدور الكبير الذي تلعبه المحظرة في المجتمع الشنقيطي، من تربية النشء وتقويم المجتمع على مبادئ الدين الإسلامي الحنيف، فيحفظ الصغار القرآن الكريم، في سنٍّ مبكرٍ، ويتدرجون بين المتون الأخرى (الفقه واللغة... إلخ).

أما أصحاب الاتجاه الآخر فنظروا إلى المحظرة بعين الازدراء واعتبر أن كل المعارف التي تقدّمها، لا تعدو كونها محفوظات تلقن للصبيان حتى يلتقوها للأجيال اللاحقة، دون أن تكون هناك قيمة مضافة تنعكس على حياة الناس، ورأوا في طريقة التدريس المحظري مشقّةً وخطورةً على ذاكرة الأطفال^[1]. وهناك من أصحاب هذا الاتجاه، من بالغ حتى اعتبر المحظرة عديمة الفائدة، والمواد المدرسة بها لا تحمل فكراً وخاليةً من معاني العقيدة الإسلامية، وبعبارة أدقّ تفتقد إلى الرسالية ولا تحمل مشروعاً، حسب ما رأى أصحاب هذا الاتجاه الأخير. واستغربوا من الأعداد الكبيرة للطلاب التي تأتي من كل حذبٍ وصبوبٍ في ظروفٍ قاسيةٍ، يقطع الطلاب فيها المسافات الطوال، وزاد حيرتهم هذا الحماس الشديد والمجهود المضاعف المبذول من طرف الطلاب في سبيل تحصيل العلم، تحت خيمةٍ لا تقيهم برد الشتاء ولا تكف عنهم حرّ الصيف. وأيضا دور شيخ المحظرة الذي يسخر وقته ويبدل كل الجهد لتعليم وتكوين علماء أفذاذ.

كما تابع المستشرقون مراحل تشكّل التاريخ الثقافي للبلاد والنتائج التي حققتها المحظرة الشنقيطية خارج الفضاء الشنقيطي في المشرق والمغرب وفي غرب إفريقيا من خلال سفراء المحظرة الذين ذاع صيتهم في كل هذه الأقطار.

[1] يتحدث المستشرق إدmondو دي أميتشس عن الكتاب القرآني المغربي وتتقارب الأوصاف مع اختلاف بسيط في أعداد الطلاب التي هي بالعشرات في المحظرة: "... الكتاب القرآني الذي يتكون من حوالي ستة أطفال تحت رقابة المعلم الذي يحمل العصا وعلى أهبة معاقبة أي شروء من جانب تلاميذه... والذين يتناوبون على لوحة واحدة للقراءة..."، الرحلة في صورة الآخر، قراءة في نصوص الرحالة الأوربيين، تأليف مشترك، إشراف: كريم حبيّ، مقال: الإيديولوجيا الاستشراقية في رحلة إدmondو دي أميتشس حول المغرب خالد شاوش، ص: 131، 2013

أما المستشرق (إتيان ريشي Etienne Richet)، فقد تابع بدايات دخول الطالب للمحظرة والظروف العامة فيها، يقول: إن الطالب منذ دخوله للمحظرة وحتى يحفظ الجزء أو الجزئين لا يدفع أي مقابل مادي، وإذا حفظ الجزئين، يقدم هديةً لشيخه، تقدر بثلاث مائة أفرانك، وفي نهاية دراسته يختبره الشيخ وإذا نجح في الاختبار يكتب له إجازةً من عنده مع سند^[1].

ويضيف (بول بنليفي Paul Painlevé) أن الدراسة في المحظرة، هي ميزة مشرفةً يفتخر بها الشبان ويعيرون قرناءهم الذين لم يكن لهم الحظ في ولوجها، ويصف حالة تدافع الطلاب للتسجيل في المحظرة ويتنقلون مع شيخهم أينما حل وارتحل. كما «عبر بول بنليفي» عن تقديره المكانة التي يحظى بها الشيخ في هذا المجتمع قائلاً: فطلاب المحظرة يفدون من كل حدب وصوب إلى خيمة معلم المحظرة، ويحظى هذا الشيخ بتقدير الأهالي والطلاب ويبقى فضله قائماً على الطلاب حتى بعد انتهاء الدراسة، يتجسد ذلك في هدايا تقدم له، عرفاناً له بالجميل^[2].

كما لم يغب عن المستشرقين أن التأثير في هذا المجتمع قد لا يأتي بسهولة، لكن المبدأ الذي عملوا على أساسه هو أنهم كلما تقدموا شوطاً في معرفة مؤسسات المجتمع، كلما قلصوا المسافة بينهم وبين المجتمع من جهة، واقتربوا شوطاً من مكان التأثير، يقول المستشرق (بول مارتي Paul Marty) مستشار الإدارة الفرنسية للشؤون الإسلامية لمنطقة إفريقيا الغربية: إن المحظرة هي المؤسسة المسؤولة عن تصدير القضاة والأئمة والفقهاء، وتسند لفئة زوايا أهل العلم، وبالتالي يجب على الإدارة الاستعمارية أن تحيطها بعنايتها^[3].

[1] Etienne Richet, La Mauritanie, p: 119.

[2] Etienne Richet, (professeur au collège des sciences sociales, membre du conseil supérieur des colonies), La Mauritanie, préfaces: Paul Painlevé (membre de l'institut, ancien président du conseil), Paris, 1920.

[3] Paul Marty Les tribus de la Haute Mauritanie, p: 85, comité de l'Afrique française, Paris, 1915 .

الأدوار التي اضطلعت بها المحظرة:

أدرك بول أن المحظرة، تقف عقبه أمام المخطط الاستعماري في المنطقة حيث يقول: أساتذة المحاضر هم علماء وأساتذة جامعيون يقدمون دروسهم تحت الخيام من أمثلة هؤلاء العلامة محمد بن محمد سالم المجلسي^[1] وقد تطرق (بول مارتني) لمكانة هذا الرجل وعلمه وعدد من مؤلفاته، الريان في تفسير القرآن وغيره^[2]...».

فالمحظرة حاربت التنصير في غرب إفريقيا، بدءاً من دولة الجوار السنغال، وذلك بشهادة (بول مارتني) عند ما وقف على الدور الذي تقوم به في الضفة السنغالية خلال القرن 19م، وما لقيته من إقبال كبير لفت انتباه المبشرين^[3]. في وقت كان المنصرون المسيحيون بدوا يستقرون في نفس الضفة^[4].

ينضاف إلى ذلك شهادة أخرى من الرحالة (موليين Mollien)، تطلعنا على المناطق التي وصلتها المحظرة وحاربت فيها التنصير. فقد كان التجار الشناقطة يتنقلون بمحاضرهم حيثما حلوا وارتحلوا دون أن تمنعهم المهن التي يمارسونها، فنشروا الإسلام في أصقاع لم تكن لتصلها في تلك الفترة، وأنقذوها من خطر التبشير المحقق، فنافسوا المبشرين المسيحيين في غرب إفريقيا. فهي هو (موليين Mollien) متضايق من هذه المسألة إذ يقول بأن المبشرين المسيحيين في رأس الرجاء الصالح لن يصلوا إلى مناطق وسط إفريقيا إلا بعد أن يكون الإسلام وصلها عن طريق العلماء الشناقطة^[5].

التقليل من دور المحظرة:

أشاد إتيان ريشي (Etienne Richet) بعلم أهل الصحراء والنشاط الحماسي الذي

[1] محمد بن محمد سالم بن محمد سعيد بن محمد بن عمر بن أبي السيد بن أبي بكر بن علي بن يمغدش بن وديعة الله بن عبد الله بن أحمد بن يفت بن يذر بن إبراهيم الأموي.

[2] Les tribus de la Haute Mauritanie, p: 56, Paul Marty, comité de l'Afrique française, Paris, 1915.

[3] Paul marty, L'émirat des Trarza, p 271.

[4] : Paul marty, L'émirat des Trarza, p: 286.

[5] Mollien, Voyage dans l'intérieur de l'Afrique.

نقلًا عن مجتمع البيطآن في القرن التاسع عشر قراءة في الرحلات الاستكشافية الفرنسية، سابق، ص: 300.

يملك طلاب هذه الجامعة، متناسياً حالتهم الصعبة وقسوة المناخ التي لم تمنعهم من تحصيل العلم في براري الصحراء^[1]. كما قال بذلك مارتي، عندما تحدث عن موسوعية علماء شنقيط، والفترات الطويلة التي يمضونها في تحصيل العلم. من جانب آخرَ يطلعنا على رقمٍ مهمٍّ لعدد الطلاب في إحدى المحاضرات، حيث يقول بأسلوب المتعجب، تضم إحدى المحاضرات 38 طالباً، وهو ما يعني اهتمام الأهالي بهذه المؤسسة والتعامل معها، قصد إنجاح مشروعها^[2]. في حين رأى بعض المستشرقين أن المحاضرة لا تستحق ما أحيطت من اهتمام من طرف الإداريين الفرنسيين ومن هؤلاء (فرانيس دو شاسي Francis de chassey)، إذ يقول: «إن التعليم القرآني بوصفه تعليم شعائر وألفاظ، لا معنى له لدى الأطفال، وبوصفه تمرين حفظ، فهو لا يرقى إلى مستوى تمرين للفكر، فكيف به والحال هذه أن يصل إلى أفهام الأطفال؟ قد ينوم في أحسن الأحوال نشاطه الناشئ ويجعله ينحرف عن المجهود الفكري في المقابل، تلك هي نهاية الحرية الجميلة التي تمتلكها، هذه المدرسة المفتوحة في العراء وبداية سطوة نظامٍ متعجرفٍ بقدر ما هو قاسٍ يوشك أن يفقد فيه الطفل عفويته وتوازنه^[3]».

ويضيف أن هذا التعليم لا يرقى إلى أن يرسخ عقيدة أو يكون فكراً، ولا أن ينور لرواده الطريق بل على العكس من ذلك فهو خطرٌ على الأطفال وقد يتسبب في إفساد عقولهم: «لا يمارس المعلم أي تأثير أخلاقيٍّ إنما يكتفي بشحن الذاكرة، ولا يولي أي اهتمام لتعليمهم العقيدة الإسلامية التي يجهلها جهلاً عميقاً. إنه تاجر لغة عربية وكأي تاجر فإنه من النادر أن تجد لديه أفكاراً سياسية دقيقة على الأقل أفكاراً معبراً عنها بشكل صريح^[4]».

[1] : La mauritanie, Etienne Richet. p: 119, Paris 1920.

[2] Etudes sur l'islam au sénégal, p :18.

[3] (فرانيس دو شاسي Francis de chassey)، موريتانيا من سنة 1900 إلى 1975، ص: 126، ترجمة محمد ولد بوعلية، دار جسر للنشر، بتصرف.

[4] (فرانيس دو شاسي Francis de chassey)، موريتانيا من سنة 1900 إلى 1975، ص: 127، ترجمة محمد ولد بوعلية، دار جسر للنشر.

وهكذا شكلت الآراء الداعية إلى خطر المحظرة والمقللة من قيمتها موقفاً حازماً يحد من عملها والأدوار التي تلعبها، وهو اعترافٌ ضمنيٌّ بالدور الكبير الذي تلعبه المحظرة في الحفاظ على الهوية الإسلامية في المنطقة حيث وضعت الإدارة الفرنسية عدة خططٍ لهذا الأمر، بناءً على ما وصل إلى الحاكم العام للمنطقة، من تقاريرٍ تفيد بخطورة النشاط التربوي الذي تلعبه المحظرة، على المشروع الفرنسي في غرب إفريقيا. فأمر الحاكم بإنشاء مدرسة لمعلمي القرآن يتلقون تعويضاتٍ ماليةً ويكونون تحت تأثيرٍ من الإدارة الفرنسية، ومن أجل محاربة المحاضر التي تنشأ في كل مكانٍ خارج رقابة وتوجيه الإدارة، ويطلعنا (فرانسييس دو شاسي Francis de chassey) على هذه الإرهاصات قائلاً: «... طلب (الحاكم العام) من مدير التعليم في تونس أن يكتب له ما يجري به العمل هناك ومن السيد دي فلكور De Felcourt، في القنصلية في القاهرة طالباً معرفة سياسة الإنجليز في هذه المسألة. كما بعث الحاكم المساعد كلوزل Clozel، إلى الجزائر سنة 1906، وقد عاد إليه بتقرير عن المدارس والتعليم الفرنسي والإسلامي في هذه المستعمرة^[1]». وعلى هذا الأساس شكلت الإدارة الاستعمارية من بين المستشرقين لجاناً لإحصاء المحاضر في البلاد الموريتانية، تقوم بجمع معلوماتٍ عامةٍ عن الشيخ (المنطقة التي ينحدر منها، والمشايخ الذين أخذ عنهم والطريقة التي يتبعها، وموقفه من الإدارة الفرنسية)، وكذلك عن المحظرة (عدد طلابها والكتب التي تدرّس فيها...)، ومن أمثلة ذلك الوثيقة التي قدمها «كوستاف أودان Gustave Audan»، عن المحاضر في كيدي ماغة، حيث كان مفوضاً في إفريقيا الغربية الفرنسية (A. O.F)، أحصى خلالها: مائة وستين إماماً ومعلمًا، وقدم تفاصيلاً موسعةً عن كل شيخٍ محظرةٍ على حدة^[2].

وقد دخل كافة المستشرقين ومن يعمل لصالحهم في جمع المعلومات وضبط التقارير حسب أوامر الإدارة الفرنسية، ولا يقل دور المستشرقين الذين أبدوا إعجابهم بالمحظرة، عن غيرهم ممن نعتوها بأوصافٍ سلبيةٍ، فمن خلال تقارير الجميع،

[1] (فرانسييس دو شاسي Francis de chassey)، موريتانيا من سنة 1900 إلى 1975، ص: 127، ترجمة محمد ولد بوعليية، دار جسور للنشر.

[2] المقاومة السنوكية، للاستعمار في كيدي ماغة، ص: 83، 190. د. محمد المحبوب ولد محمد المختار ولد بيه. مكتبة القرنين، 2010.

خرجت الإدارة الاستعمارية بمجموعة من المقترحات كان أولها محاولة الاحتواء، فأعطت عناية خاصة للمحاضر وشكّلت برامج لذلك، إذ أصبحت تمنح رخصاً، لمن تأمنه على مشروعها، كما أن هذه الرخص قابلةٌ للسحب إذا لم يستوف المعلم الشروط المفروضة على المحظرة، ويلزم الطفل كي يسمح له بالذهاب إلى المحظرة، بإمضاء ساعتين يومياً في المدرسة الفرنسية، أو بالحصول على شهادة مدرسية قبل دخول المحظرة القرآنية أو دعم من معلم المحظرة يخصص ساعتين يومياً لتدريس الفرنسية في المحظرة، والهدف من ذلك حسب (فرانيس دو شاسي Francis de chassey) هو إدماج الأطفال وإطلاع السكان المحليين على لغتنا مع احترام معتقداتهم^[1].

ومع كل هذه البرامج المفروضة على المحظرة وطلابها ظل الإقبال على المدرسة الفرنسية بين ضعيفٍ وشبه ضعيفٍ، وهو ما يظهر من خلال تقرير للضابط «ج. روس (J. Ross)»، حيث يقول: «إن إقبال أبناء البيضان ظل معدوماً في السنوات الأولى، وإقبال أبناء الزوج موجودٌ لكنه ضعيفٌ، لم يتجاوز خلال عامي 1905 و1906، الأربعة والعشرين طالباً، بعد أن كانوا سبعة طلاب، رغم توفير منح دراسية لكل من يلتحق بهذه المدرسة^[2]...».

وبهذا فإن الإدارة الفرنسية لم تحقق هدفها التربوي كما كان مخططاً له، ذلك أن أغلب الطلاب لا يدخل المدرسة إلا بعد أن يقطع أشواطاً في التعليم المحظري أو يزوج بينهما، وهو ما انصاعت له الإدارة الفرنسية، عندما علمت أن المحظرة يحيطها الشناقطة بشيءٍ من الهيبة والقداسة. ويرجع (فرانيس دو شاسي Francis de chassey) أن هذا الفشل مرده قلة الحكمة، والأولى أن تفرض التعاليم الدينية المسيحية بشكلٍ علنيٍّ مع الثقافة الفرنسية، وإلغائه ما دام لا يحقق ما تصبو إليه الإدارة، فيقول: «مبدأ المدرسة أي المدرسة الفرنسية، ممتازٌ ولكن تطبيقه ينبغي أن يكون حكيمًا، في هذه الحال يكون العمل بالتميز اللاهوتي أو لا يكون أبداً^[3]».

[1] المصدر السابق، ص: 126.

[2] J. Roos, l'adjoit au commissaire, Territoire civil de la Mauritanie (Rapport d'ensemble), p: 54. Saint-Luis, Imprimerie du gouvernement, 1908.

[3] (فرانيس دو شاسي Francis de chassey)، موريتانيا من سنة 1900 إلى 1975، ص: 130، ترجمة محمد ولد بوعليية، دار جسور للنشر.

ومن جهةٍ أخرى حاربت الإدارة الفرنسية الوجود المحظري خارج الفضاء الشنقيطي بقوةٍ فبعد أن وجه (بول مارتى) اللوم للإداريين الفرنسيين على تجاهلهم نشاط الشيخ محفوظ^[1] الدعوي في بلاد ديولا الوثنية، حتى صارت له علاقةٌ طيبةٌ بزعماء تلك البلاد^[2]، فسرعان ما تم تضيق الخناق على كافة تحركات العلماء الشناقطة في السودان الإفريقي. و جاءت الأوامر من الإدارة الاستعمارية باعتقال الشيخ محمد هادي^[3] الذي كان مستقرًّا في غينيا في قرية سانديا يعلم الناس الإسلام سنة^[4] 1912. كما رحلت السلطات الفرنسية الشريف سيدي محمد حيدرة^[5] من بلاد ديولا الوثنيين لكونه جاء لنشر الإسلام بها^[6].

وخلاصة القول أن المستشرقين وقفوا على التعليم المحظري من جميع جوانبه، سواءً أتعلق الأمر بالمناهج التربوية المتبعة والكتب المقررة في التدريس، أم بالمكانة التي يحظى بها في هذا المجتمع، والدور الذي لعبه علماء المحظرة في تحسين المجتمع الشنقيطي ونشر الإسلام في غرب إفريقيا، ومحاربتهم للتنصير، كما كانت مصدر قلق لهم، فجاء الدافع للتعرف عليها عن قربٍ قصد كبح عطائها وطمس إشعاعها العلمي والثقافي.

ثالثاً: جوانب من المقاومة الثقافية (معارضة المدرسة الفرنسية)

شكلت محاربة المدرسة (Ecole) عنواناً عريضاً في شعر المقاومة الشنقيطية وذلك لعدة عوامل منها:

1- المدرسة وافدٌ أجنبيٌّ، يقدم تعاليم الثقافة النصرانية، بتصوير شعوب الحضارة الغربية على أنهم أسياد العالم وشعوب العالم الأخرى على أنهم أتباع لهم، هذا

[1] أحد العلماء الشناقطة الذين اشتهروا في الغرب الإفريقي تحدث عنه بول مارتى في روايته لأخبار العلماء الشناقطة.

[2] Maul Marty, L'islam au Sénégal, p: 46, T1.

[3] أحد العلماء الشناقطة الذين اشتهروا في الغرب الإفريقي.

[4] نائق الوطنية ملف E2/44، النحوي ص: 343.

[5] تلقي تعاليم الدين الإسلامي على يد العلماء الشناقطة.

[6] النحوي 343.

فضلاً عن محاربة الإسلام، وذلك لما عاشه علماء المسلمين من سجنٍ واضطهادٍ ونفيٍ وإبعادٍ في دول الجوار.

2- لم يخفَ على العلماء أن التنصير أصبح على الأبواب بعد أن وصل المنصرون (وبحمايةٍ من الإدارة الاستعمارية) من الجوار المباشر للبلاد، خاصةً بعد ما شاهدوه من استعمارٍ وقهرٍ واستعبادٍ للسكان وفرضٍ للثقافة الفرنسية والتبعية للقدوة الاستعمارية.

3- شكّل افتتاح المدرسة في هذه البلاد أمراً بالغ الأهمية بالنسبة للإدارة الفرنسية، لما كانت تخطط له من محاصرة المحظرة، التي رأت فيها مصدر إمداد الرحلات الدعوية لنشر الإسلام في غرب إفريقيا، حيث اعتقلت بعض العلماء الشناقطة وطردتهم من تلك المناطق التي كانوا قد استقروا بها يعلمون الناس ويساهمون في نشر الثقافة العربية هناك. وهو ما تولدت عنه هبةٌ شعبيةٌ واسعةٌ ضد افتتاح هذه المدارس منذ مطلع القرن العشرين وكانت الوسيلة الأنجع لإيصال رسائلهم هي الشعر، فنظموا الفتاوى، والنصائح التي تحذر من تسليم الصغار للنصارى، وأنّ من يفعل ذلك يكون مفرطاً في أبنائه. كما بينوا أن المدرسة الفرنسية وسيلةٌ لمحاربة الدين وطمس الهوية الإسلامية، وقد جاءت الفتاوى بهذا الصدد من أعلام كبارٍ ومن مختلف مناطق البلاد.

وفي دراسة أعدها العالم اللغوي (كومنس Cummins) حول تأثير اللغة الأجنبية على اللغة الأمّ خلص إلى مسألتين اثنتين مفادهما أن اللغة الأمّ ينبغي أن تحظى بالاهتمام الأكبر خاصةً في سن الطفولة، وهما كالتالي:

1- أن على المتعلم (التلميذ) أن يصل درجةً معينةً من إتقان اللغة الأمّ قبل أن تقدم له اللغة الوافدة، وبعد أن يصل (عتبة إتقان اللغة الأمّ) قد تقدّم له دروسٌ في اللغة الأجنبية، لكن يجب أن تبقى اللغة الأمّ حاضرةً حتى لا تبدأ في التناقص التدريجي - عنده - حتى تختفي. وفي حالة إقصاء اللغة الأمّ سيؤدي ذلك إلى ما يسمى بالثنائية اللغوية المتناقصة (Subtractive bilingualism).

2 - أن إتقان اللغة الأم يساعد على إتقان اللغة الثانية وتطور المهارات اللغوية في الأخيرة. وهو ما عرف بـ «نظرية التبادل التطوري» (Developmental Interdependence Hypothesis)^[1].

وتنبه هذه الدراسة إلى الخطر الكبير الذي قد تسببه اللغة الثانية على اللغة الأم. وهو ما يعني أن التعليم الوافد من أهدافه ربط شعوب هذه المستعمرات بأسيادهم المستعمرين فكرياً وثقافياً، والمدخل إلى ذلك هو تعليمهم ثقافة هذا الوافد وتبشيرهم بمعتقداته "... فإن غزو هذه المدارس الثقيفي القومي هو تمهيدٌ للغزو الديني، فهي معقل التبشير بالديانات والنحل^[2]...".

وقد تراءى لبعض المستشرقين أن المدرسة الفرنسية لم تلعب الدور المنوط بها، فها هو المستشرق دي شايي يقيّم دور المدرسة في مناطق الزواج من هذه البلاد حيث يقول: «في بلاد الزواج لا يوجد أيٌّ من هذه الشروط ولا يتوفر أي واحدٍ من هذه الأهداف فتبدو المدرسة وكأنها دورةٌ تعليميةٌ تنشأ وتصان ويصرف عليها من قبلنا ثم تخرج رجال دينٍ معادين في الغالب ومرتابين دائماً^[3]».

وقد استفتى الشاعر محمد بن محمد المصطفى العلماء في نازلة المدارس الاستعمارية:

ملح البلاد ما جواب سائلٍ عن حكم أمر في البلاد نازل
تسليمنا أولادنا الصغاراً طوعاً إلى مدارس النصارى

كما أجابه محمد الأمين بن محمد مولود بن أحمد فال:

جاز تعلمُ خطوطِ الكفرة لبالغٍ من الملاح المهرة

[1] السن الأنسب لتدريس اللغات الأجنبية خالد بن عبد العزيز الدامغ ص: 40 - 44. ط: 1، 2011، الوطن للنشر، السعودية الرياض.

[2] المدارس العالمية الأجنبية الاستعمارية. ص: 37. بكر ابن عبد الله أبو زيد. دار ابن حزم القاهرة، ط1، 2006.

[3] (فرانسيس دو شاسي Francis de chassey)، موريتانيا من سنة 1900 إلى 1975، ص: 130، سابق.

ومنعوا إسلام نجله الأب لكَافِرٍ يبعثه في المكتبِ
 إفائمه بعدُ إذا تنصر على الذي أعطاهُ، فيها اشتها
 ذكر ذا العلامة الشوشاوي^[1] بحرُ المعارف الخِصَمِ الراوي

ورد عليه أيضاً العلامة عبد الله بن داداه ضمناً بقوله:

الصمت دون ما يخاف منه

وقال في إضاءة الدجنه:

«الحق لا يخفى على ذي عين والله أرجو عصمة لديني»

كما جاء النهي عن تسليم الأطفال للمدارس، والتذكير بعواقب ذلك من الويل
 والثبور في الآخرة والعار والدنية في الدنيا.

ويحذر أحمدو بن فتى الذين يرتادون مدارس النصارى:

بناة مدارس الفاني عدوي لدوا للموت وابنوا للخراب
 فأبنية الحطام إذا أقيمت كأبنية العناكب والذباب

يقول أحمد بن محمد بن المنى:

فلا تجعل صبيك في «لكول» لتأمن لهيب لظى الأكل
 وكن عنها إذا نشرت ذووها ليدخلها الدعاية ذا نكول
 ولا تقل العدول الشم فيها وفيها الشم أبناء العدول
 فليست عصمة الرحمن إلا لمن حاز النبوة كالرسول

[1] الشيخ الإمام الأصولي الفقيه أبو علي حسين بن علي بن طلحة الرجراجي الوصيلي الشوشاوي نسبة إلى إقليم شيشاوة المغربي.

يقول محمد حبيب الله بن مياہ:

ألا أيها الإخوان إن المدارس
مكيدهُ أهل الكُفْرِ للدين بالدنا
وعمت ببلواها ديانتنا التي
ألم تنظروا هل هي من حرث دينكم
وهل هي للدنيا بمحض معيشة
ففروا ففروا فالتقى خير زادكم
و يضيف قائلاً:

وتقتل أفهام الصغارِ عن التقى
بفلسفةٍ أو شيعةٍ أو شيوعةٍ
وخيرُ الورى عما يلائمهم نهى
إلى أن يصيروا وافدين الكنائس
تلائم من للكفر كان مُجانسا
طباعاً فعلاً صورةً و ملابسا

ويقول الشيخ محمدمو حامد بن آلا:

والدينُ مبقاه أن تأتي الصغارُ بهِ
والناسُ إن أفسدوا دين الصغارِ رضوا
وليس يرضى بمحو الدين غير عمِّ
وحيث لا فإذن لم يبق من دينِ
بالمحو للدين من كل الدواوينِ
عن نهج الإيمان والإسلام مفتونِ

خاتمة:

وقد خالصنا من خلال هذه الدراسة إلى جملةٍ من الاستنتاجات نلخصها في النقاط التالية:

- أن بعض المستشرقين قد تناول الكتابة عن هذا المجتمع بشيءٍ من الموضوعية حيث خرج بخلاصة مفادها أنه مجتمع بدوي عالم، يمتاز بالكرم رغم صعوبة الحياة في الصحراء. كما يذكر للحركة الاستشراقية أنها حفظت العديد من مخطوطات التراث الإسلامي، من بينها مخطوطاتٍ شنقيطيةٍ كانت على وشك الضياع وهي اليوم محفوظةٌ في الأرشيف الفرنسي.
- أن الأوروبيين أدركوا أهمية هذه البلاد (شنقيط) وبخاصة الفرنسيين الذين كانت لهم اليد الطولى في احتلالها، وقد انطلق أغلبهم (المستشرقين) في تصوره من مبدأ مفاده أن جل ما يكمنه الشناقطة لهم من عداٍ مُتأتٍ من تعاليم الإسلام، الذي هو مصدر كل أوجاع وعذابات إفريقيا، كما يزعمون، والواقع أن ذلك يعود لوجود موروثٍ تاريخيٍّ في الوعي الذاتي للشخصية الغربية ينظر إلى المسلمين كأعداءٍ في صراعٍ حضاريٍّ وتاريخيٍّ.
- أن نخبة المستشرقين التي زارت البلاد قد اطلعت على العديد من الترجمات أثناء عملهم في الجزائر وتأتي في مقدمة هذه الترجمات ترجمة معاني القرآن والسنة النبوية وترجمات الفقه المالكي وبخاصة جوانب المعاملات التي ركز عليها المستشرقون كثيرا، وكذلك عادات المجتمعات الصحراوية إلى غير ذلك.
- أن كتابات المستشرقين ركزت على تاريخ المنطقة، فأرخوا لدخول المرابطين إلى إسبانيا، وكتبوا عن فكر ناصر الدين وحركته الإصلاحية، والظروف التي ظهر فيها. كما ترجموا مؤلفاتٍ عن أنساب البيطان ومشايخهم، وعن حركة انتجاعهم.
- أن من أبرز تجليات الإيديولوجيا الاستشراقية في هذه الكتابات، ما ظهر من تقديم المعلومات التامة عن المجتمع سواءً أعلق الأمر بالثقافة أم بالدين أم بالسياسية، والتقليل من قيمة المعارف الشنقيطية، والقول بأنها لا تحمل فكرياً أو عقيدةً.

- تكرار الصورة السلبية نفسها عن هذا الشعب، كالقول بهمجيته وأنه يفتقد المبادئ الأساسية للحضارة العالمية، وهي الانطباعات نفسها التي تتردد في جل كتاباتهم.
 - أن المستشرقين ربطوا علاقات مع بعض المشايخ، حتى أصبحت هناك مراسلات ثابتة بينهم وبين الإدارة الاستعمارية في سينلوي بالسنغال يستعينون بهم في تقديم المعلومات والتدخل وقت الضرورة.
 - خدمت الحركة الاستشرافية الإدارة الفرنسية في تحقيق احتلال البلاد والسيطرة على أسواقها، وربط مستعمراتهم في الجنوب بمستعمراتهم في الشمال. كما تولى المستشرقون مسؤوليات وزارات التربية والتعليم في المستعمرات، و أشرفوا على وضع المناهج التربوية بها.
 - حوصرت البلاد ثقافياً واقتصادياً وسياسياً فمنعت الرحلات التجارية الشنقيطية المتجهة إلى السودان الغربي، فقطعت من ارتباطاتها التاريخية وصلاتها العلمية والروحية... إلخ.
 - أدرك المستشرقون ما تشكّله المحظرة من تحدٍّ بالنسبة لهم في الداخل الموريتاني والجوار الإفريقي، وصعوبة اختراق هذا المجتمع البدوي العالم، الذي يصعب ترويضه على الأفكار الأجنبية وإخضاعه لسلطة قارة.
- وهنا نقول أنه كان بالإمكان توظيف الاستشراق بشكلٍ إيجابيٍّ كأداةٍ للتقارب الحضاري والتعايش السلمي وهو ما لم تتطلع إليه الحكومات الفرنسية المتعاقبة، حيث حاربت الثقافات الوطنية لتفصح المجال أمام ثقافتها ولغتها التي تعتبرها الوسيلة الأفضل لخدمة أهدافها، ومخالفةً في ذلك مبادئ الثورة الفرنسية التي تقول بالحرية والعدالة والإخاء، ومخالفةً أيضاً أطروحة الجنرال ديغول القائلة: «هناك ميثاقٌ على امتداد عشرين قرناً يخلد عظمة فرنسا ويصون حرية العالم»^[1].

(Il y a un pacte vingt fois séculaire entre la grandeur de la France et la liberté du monde)

[1] هذه الترجمة اقترحناها لتناسب مقولة ديغول.

المصادر والمراجع:

1. شنقيط المنارة والرباط، الخليل النحوي. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس 1987.
2. إمارة ادوعيش ومشطوف، الشيخ سيدبا بابا، تح: إزيد بيه بن محمد محمود ط2، نواكشوط، 1994.
3. إخبار الأحبار بأخبار الآبار، أمحمد بن أحمد يورة، ترجمة (بول مارتى Paul Marty)، دراسة أحمد ولد الحسن، معهد الدراسات الإفريقية الرباط، 1992.
4. مجتمع البيضان في القرن التاسع عشر، قراءة في الرحلات الاستكشافية الفرنسية.
5. الطريق إلى تنبكتو عبر موريتانيا، محمّدو ولد محمّدن أمين، بدون السنة.
6. مجالس مع فضيلة العلامة محمد الأمين الجكني الشنقيطي، أحمد بن محمد الأمين بن أحمد الجكني الشنقيطي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية دولة الكويت، 2007، ط1.
7. موريتانيا وأوروبا عبر التاريخ، محمد سعيد ولد همدي، بدون: السنة ودار النشر.
8. الرحلة في صورة الآخر قراءة في نصوص الرحالة الأوربيين تأليف مشترك إشراف: كريم بجيت.
9. موريتانيا من سنة 1900 إلى 1975، (فرانسيس دو شاسي Francis de chassey)، ترجمة محمد ولد بوعليبة دار جصور للنشر، بتصرف.
10. المقاومة السنونكية للاستعمار في كيدي ماغة، محمد المحبوب ولد محمد المختار ولد بيه، مكتبة القرنين، 2010.
11. السن الأنسب لتدريس اللغات الأجنبية، خالد بن عبد العزيز الدامغ، 2011، الوطن للنشر، السعودية الرياض.
12. المدارس العالمية الأجنبية الاستعمارية، بكر بن عبد الله أبو زيد، دار ابن حزم القاهرة، ط1، 2006.

المجلات:

13. التأليف الموريتاني في ظل الاستعمار، د. الشيخ سيدي عبدالله، ورقة بحثية، مجلة الأديب، اتحاد الأدباء الموريتانيين، العدد 10، 2010.
14. المنظمات الإنسانية واجهة الاستعمار الجديد في موريتانيا، محمد المختار سيدي محمد، مجلة الحكمة، ص: 68، ع: 12، 1999، بغداد.

51. مقال: الإيديولوجيا الاستشرافية في رحلة إدموندو دي أميتشس حول المغرب خالد شاوش، ص: 131، 2013.

المراجع الأجنبية:

16. Paul Dubié. La vie matérielle des Maures, mémoires de L'Ifa, n°23, Dakar, 1954.
17. Gaston Donnet, En Sahara à travers le pays des Maures Nomades, Paris, Société Française Edition D'Art.
18. Etienne Richet, La Mauritanie.
19. Ismael Hamat, Chronique de la Mauritanie sénégalaise, Nacer Eddine, texte arabe traduction et Notice, P: 1, Ernest Leroux Editeur, Paris, 1911.
20. Paul Marty, L'émirat des Trarza.
21. La Mauritanie, préfaces: Paul Painlevé (membre de l'institut, ancien président du conseil), Paris, 1920.
22. Paul Marty, Les tribus de la Haute Mauritanie, Comité de l'Afrique française, Paris, 1915.
23. Mollien, Voyage dans l'intérieur de l'Afrique.
24. J. Roos, l'adjoint au commissaire, Territoire civil de la Mauritanie (Rapport d'ensemble), p: 54, Saint-Luis, Imprimerie du gouvernement, 1908.
25. Paul Marty, L'islam au Sénégal, T1.
26. Francis Nicolas, La langue berbère de la Mauritanie, Mémoire de l'institut français d'Afrique noire, n°: 33, IFAN_DAKAR, 1953.

المستشرق أغناطيوس كراتشكوفسكي وأصول البديع في القرن الثالث الهجري

أ.د. حامد ناصر الظالمي*

مدخل

كان الاستشراق الروسي في نظر الدارسين مبتعدًا عن الأهداف غير العلمية، أي الأهداف السياسية تحديداً؛ لذا فإن بعض الدارسين لم يطلقوا عليه (الاستشراق) الروسي بل أطلقوا عليه (الاستعراب) الروسي، إذ تقول الدكتورة فاطمة عبدالفتاح: «إن الاستعراب الروسي لم يكن انتقائياً في تعامله مع المصادر والمخطوطات العربية وبما يوظف هذه الانتقائية لخدمة أهداف استعمارية»^[1]، بل إن المستشرقين الروس ولا سيما كراتشكوفسكي (1883-1951)، يُعدّون من أفضل أساتذة الاستشراق، وكان كراتشكوفسكي لا يحبذ مصطلح (الاستشراق الروسي)، ويرى الأفضل أن يكون (الاستعراب الروسي)^[2].

* جامعة البصرة - كلية التربية librarybasrah@gmail.com

[1] إضاءات على الاستشراق الروسي، د. فاطمة عبدالفتاح، نشر اتحاد الكتاب العرب، دمشق سنة 2000، ص 48.

[2] ينظر: المصدر نفسه، ص 12.

كراتشكوفسكي

نشأ كراتشكوفسكي في فلنا عاصمة ليتوانيا القديمة، فقد كان أبوه يوليان فومتش مديرًا لمعهد المعلمين فيها، ويقوم بتدريس بعض اللغات الأوربية، ثم سافر إلى طشقند وبقي فيها ثلاث سنوات (1885-1888) وانتدب مديرًا للمدرسة الاكليريكية، فدخل كراتشكوفسكي المدرسة الإعدادية سنة 1893 وتخرج في الإعدادية سنة 1901، وتعدّ طشقند هي العاصمة الفكرية للمقاطعات الإسلامية التابعة لروسيا آنذاك، وقد أمضى إجناتي إغناطيوس كراتشكوفسكي طفولته في هذا الوسط الناطق باللغة الأوزبكية فتعلمها، وتركت الحياة في طشقند أثرًا عميقًا جدًا في نفسه^[1].

أحبّ اللغة العربية من خلال مطالعته آنذاك، ثم التحق بقسم اللغات الشرقية في جامعة سان بطرسبورغ، فقد درس اللغة العبرية على كولوفكوف Kolovcov، واللغة الحبشية على تورايف Turaev، ثم اشمدت Schmidt، كما حضر دروس زوكوفسكي Zukovshij في اللغتين الفارسية والتركية، ودرس تأريخ الشرق الإسلامي عند المؤرخ الروسي العظيم بارتولد، وعلم اللغة عند Melioranskj، وتأريخ الأدب العام عند فسلفوسكي، ومع أنطوان خشاب وهو لبنانيٌّ من طرابلس وكان معيدًا للعربية، فتدرب كراتشكوفسكي على لغة التخاطب بلهجةٍ شامية^[2].

أنجز رسالةً عن إدارة الخليفة المهدي، نال عنها وسامًا ذهبيًا عام 1905... ثم تم انتدابه أستاذًا، فعميدًا للكلية الشرقية. ثم أوفدته جامعته إلى الشرق من سنة 1908 وحتى عام 1910، فطاف في سوريا ولبنان وفلسطين ومصر مترددًا على خزانتها العلمية ومكتبها، وكانت تلك السفارة بوصيةً من أستاذه روزن (الذي تُوفي في يناير سنة 1908)، وقد ذهب كذلك إلى أوديسا (جنوبي روسيا) ومنها إلى إستانبول ثم أزمير وإلى سوريا ولبنان ومصر، وبقي في لبنان شتاءين كان يحضر دروسًا في كلية اليسوعيين، واستطاع أن يتقن التخاطب باللهجة اللبنانية، وأن يتابع قراءة الصحف المحلية وأن يطلع على الأدب العربي المعاصر لا سيما اللبناني منه، وتعرّف على

[1] ينظر: موسوعة المستشرقين، د. عبدالرحمن بدوي، ص 468. وينظر: الاستشراق الروسي، د. سعدون الساموك، دار المناهج، عمان، ط1، سنة 2003، ص121.

[2] يُنظر: موسوعة المستشرقين، د. عبدالرحمن بدوي، ص 468.

أمين الريحاني، فترجم له في ما بعد مجلدين من أدبه إلى الروسية وتعرّف على الأب لويس شيخو وهنري لامنس اليسوعي وإلى المستشرق الأب رونزال الذي كان يهتم بالللهجات العامية العربية^[1].

في عام 1914 رحل إلى ليزج وهالسه ولندن لدراسة المخطوطات وبعد ذلك أشرف على القسم الشرقي في لينينغراد، وبعد ذلك أصبح عضواً في مجمع العلوم الروسي خلفاً لأستاذه روزن عام 1921. وحصل على وسام لينين اعترافاً بفضله على الثقافة الروسية والعالمية في حفظ المكتبات أثناء حصار لينينغراد في الحرب العالمية الثانية إذ بقي في تلك المدينة وتحديداً في المكتبة العامة أثناء العمليات العسكرية ولم يغادرها^[2].

عند ذهابه إلى مصر كان يتردد على قسم المخطوطات في دار الكتب المصرية آنذاك، ويتردد كذلك إلى مكتبة الجامع الأزهر، وحصل على مخطوطة رسالة الملائكة، فأمضى عشرين عاماً في دراستها، حتى نشرها عام 1932، ضمن منشورات المعهد الشرقي، ثم نشرها مرةً أخرى محمد سليم الجندي في دمشق سنة 1944، وهكذا اهتم كراتشكوفسكي بجمع مخطوطات المعري وكتب بحثاً عن (رسالة الغفران) للمعري ونشره في مجلة *Islamica*، الجزء الأول ص: 344-356^[3].

وتقول المستشركة الروسية ذات الأصل الفلسطيني كلثوم عودة فاسيليفيا أنها حضرت سنة 1916 مناقشة رسالة كراتشكوفسكي للماجستير في جامعة بترغراد، وكانت عن الواواء الدمشقي، وحقق مخطوطة ديوانه وترجمه إلى الروسية مع التحليل والتعليق، مع مقدمة مهمة جداً عن الشعر العربي وتأريخه وتطوره^[4]. ثم تطورت علاقته معها وعملاً معاً في دراسة مؤلفات أغاييوس المنبجي، وبحث في

[1] يُنظر: الاستشراق الروسي، د. سعدون الساموك، ص121، وموسوعة المستشرقين، ص 470.

[2] يُنظر: الاستشراق الروسي، ص 470.

[3] يُنظر: موسوعة المستشرقين، ص 470.

[4] يُنظر: مقال (تذكرياتي عن العلامة كراتشكوفسكي)، مجلة الأديب، بيروت، السنة العاشرة، يوليو سنة 1951، العدد 7، ص 14.

ترجمات الكتاب المقدس إلى العربية التي تمت في عهد المأمون^[1]، وكتب مقدمةً لكتابات كلثوم عودة فاسيليفا عندما جمعتها سنة 1928، وكانت مقدمةً شاملةً وعميقةً عن الأدب العربي الحديث خلال الربع الأول من القرن العشرين وتُرجمت هذه الدراسة إلى لغاتٍ عدةٍ وأُعيد نشرها في (مجموعة كراتشكوفسكي في الجزء الثالث ص 47-64)^[2]. وكلثوم عودة فاسيليفا هي التي أشرفت على جمع وطباعة مجموعة كراتشكوفسكي في ستة مجلداتٍ وصدرت عن أكاديمية العلوم في الإتحاد السوفيتي في موسكو سنة 1965 وترجمت كلثوم مجموعةً من البحوث.

وعندما كان الأديب الروسي الكبير مكسيم غوركي مهتمًا بمشروع نشر الآداب العالمية، شارك كراتشكوفسكي ضمن هذا المشروع وترجم كتاب الاعتبار للأمير أسامة بن منقذ إلى اللغة الروسية^[3].

ويبقى كراتشكوفسكي ينماز عن غيره بأنه أول مستشرقٍ أوروبيٍّ يُعنى بالأدب العربي الحديث ولا سيما أدب المهجر الذي لم يشتهر آنذاك كثيرًا ولم ينل عنايةً الباحثين عربًا ومستشرقين، بل كان أدبًا مجهولًا، فترجم كما ذكرنا أدب أمين الريحاني إلى الروسية مع مقدمةٍ مهمةٍ تعطي القارئ الروسي صورةً واضحةً عن الريحاني وأُعيد نشر هذه المقدمة في ما بعد في (مجموعة كراتشكوفسكي 137/3 - 145) وخصّ الريحاني ببحثٍ عنوانه (فيلسوف الفريكة) ونشره في كتابه مع المخطوطات العربية ص 97^[4].

وكتب كراتشكوفسكي عام 1928 دراسةً مهمةً عن (الأدب العربي في أمريكا) نشرها في مجلة (أنباء جامعة لينينجراد سنة 1928 الجزء الأول ص 1-7)، فكانت أول دراسةٍ جديةٍ عن هذه المدرسة الأدبية^[5]. وكتب دراسةً عن ميخائيل نعيمة وأدبه

[1] ينظر: موسوعة المستشرقين ص 469.

[2] يُنظر: الأدب العربي الحديث في الإستشراق الروسي للدكتور نجدة فتحي صفوة، مجلة الأقاليم، بغداد، السنة الرابعة، العدد 5، سنة 1968، ص 74.

[3] ينظر: موسوعة المستشرقين، ص 471.

[4] يُنظر: الأدب العربي الحديث في الإستشراق الروسي، ص 75.

[5] ينظر: المصدر نفسه، ص 75.

(نُشرت في مجموعة كراتشكوفسكي 223/3-228)، ودراسةً عن جبران (نُشرت في مجموعته 348/3-351).

الاستشراق الروسي

امتاز الاستشراق الروسي عن غيره من مدارس الاستشراق بدراسة الأدب العربي الحديث الذي لم تهتم به تلك المدارس التي اهتمت بالدراسات الإسلامية والقرآنية والنحوية واللغوية القديمة. فبعد ثورة سنة 1917، ازداد هذا الاهتمام، لأن مدرسة الاستشراق الروسي نظرت إلى الأدب الحديث على أنه أفضل من يمثل المجتمع العربي المعاصر وليس الأدب القديم وخاصة الأدب القصصي، وأن استعراض هذا الموضوع (أي دراسة الاستشراق الروسي للأدب العربي الحديث) موضوعٌ يطول الوقوف عليه، وقد كتب فيه الأستاذ نجدة فتحي صفوة، وإن لم يستوفه حقه، ولكن موضوعنا هو المستشرق كراتشكوفسكي تحديداً، إذ كتب سنة 1919 مقالاً مهماً استعرض فيه علاقة الأدب العربي الحديث بالأدب القديمة وما يمتاز به عليها^[1]، وكتب سلسلة دراساتٍ عن:

1. جرجي زيدان (مجموعة كراتشكوفسكي 234/3-237).

2. مي زيادة (مجموعة كراتشكوفسكي 244/3-246).

3. الزهاوي (مجموعة كراتشكوفسكي 251/3-254).

4. محمود تيمور (مجموعة كراتشكوفسكي 255/3-260).

5. توفيق الحكيم (مجموعة كراتشكوفسكي 344/3-347).

وكتب بحثاً عن الأدب العربي في القرنين التاسع عشر والعشرين «نشره في مجلة فوستوك (أي الشرق) سنة 1922 الجزء الأول 67-73»^[2].

وكتب كراتشكوفسكي دراسةً مهمةً عنوانها «درس الآداب العربية الحديثة مناهجه

[1] ينظر: المصدر نفسه، ص 74.

[2] ينظر: المصدر نفسه، ص 74.

ومقاصده في الحاضر، نظرٌ واقتراحٌ» نشرها في مجلة المجمع العلمي العربي في دمشق سنة 1930 المجلد 10 ص 17-28.

ويقول الدكتور نجدة فتحي صفوة: «طلب محررو الطبعة الدولية لدائرة المعارف الإسلامية في سنة 1934 أن يكتب كراتشكوفسكي لها بحثاً لمادة تأريخ الأدب العربي الحديث، فكتبه باللغة الألمانية، وكان أول بحثٍ في موضوعه باللغات الأوروبية وفيه عين الظروف الزمنية والجغرافية للأدب العربي الحديث واستشف الخطوط العامة لتطوره محلاً شتى الأشكال الأدبية من شعرٍ وروايةٍ وقصةٍ ومسرحيةٍ»^[1]. ولكنني عندما رجعت إلى دائرة المعارف الإسلامية المُشار إليها، وبطبعتها المترجمة إلى العربية ذات الستة عشر مجلداً لم أجد هذا البحث الذي ذكره الدكتور نجدة فتحي صفوة.

وبعد الحرب العالمية الثانية تطورت دراسات المستشرقين للأدب الحديث وكراتشكوفسكي منهم، إذ «نشر في عام 1946 كراساً عن المدارس والاتجاهات الأدبية في البلدان العربية في القرن العشرين، وألقى في عام 1947 محاضرةً عن التيارات الحديثة في الأدب العربي في مصر، عرض فيها تلك التيارات حتى نهاية سنة 1946 تقريباً، وأشار إلى ظهور أدباء من الجيل الجديد في مصر يختلفون في آرائهم واتجاهاتهم عن كتّاب الرعيل الأول، وعاد في سنة 1949 إلى الموضوعات نفسها في مقدمته لكتاب كلثوم عودة فاسيليفا...، كما كتب تحليلاً لشعر يوسف غصوب ومحمد مهدي الجواهري بمناسبة صدور مجموعتين من أشعارهما»^[2].

اهتم كراتشكوفسكي بكتابات طه حسين ودراساته، فقد ترجم «إلى اللغة الروسية كتاب الأيام وعرف القراء الروس بأدب هذا الكاتب العربي المعاصر، وقد نُشرت هذه الترجمة في سنة 1934 مع مقدمةٍ عن المؤلف وتعليقاتٍ على الكتاب، وكتب بعد ذلك مقالاً في (جريدة موسكو المساء) واسعة الانتشارٍ للتعريف بالأيام ومؤلفه، ودراسةً أخرى بعنوان (طه حسين وروايته الأيام) نُشرت في مجموعته، ولعل هاتين الدراستين هما أول ما كُتِبَ عن هذا الأديب المعاصر الكبير وكتابه الخالد،

[1] المصدر نفسه، ص 74.

[2] المصدر نفسه، ص 75.

ولكراتشكوفسكي دراسةٌ أخرى عن طه حسين ناقش فيها آراءه المعروفة في الشعر الجاهلي وآراء نقّاده»^[1].

ولكراتشكوفسكي رأيٌ مهمٌ في كتابات طه حسين وعدّه متطرفاً ولذلك انتقده، ففي حوار خليل تقي الدين معه في بداية الخمسينيات عندما سأله «هل يصلكم شيءٌ من المؤلفات العربية الحديثة؟ فقال: يصلنا من مصر أكثر مما يصلنا من سوريا ولبنان وغيرها من البلاد العربية، وقد قرأتُ أخيراً (وحي الصحراء) لمحمد حسين هيكل، وهو كتاب يُلفت النظر، وقرأتُ لطه حسين، وهو متطرفٌ قليلاً، اعتبر أنّ جميع الشعراء كوضاح اليمن منحولين وأظنه متطرفاً في هذا لكن انتقاداته مليحةٌ ونظراته طيبةٌ»^[2].

تركيزنا على دراسة كراتشكوفسكي لطه حسين، ورأيه فيه، لنا فيها غايةٌ سنعود إليها لاحقاً، وهكذا فنحن أمام مستشرق كتب أول دراساته عن الأدب العربي «سنة 1911 في بحثٍ مستفيضٍ عن الرواية التاريخية في الأدب العربي المعاصر، وهو بحثٌ نقديٌّ تحليليٌّ عن روايات جرجي زيدان ويعقوب صروف وفرح أنطوان وجميل نخلة وغيرهم، وقد تُرجمت هذه الدراسة إلى اللغة الألمانية سنة 1930 بقلم جوهرد فون مندي، وتحدّث عن ذلك أنستاس ماري الكرمل في مجلته لغة العرب الجزء العاشر السنة الثامنة تشرين أول سنة 1930 ص 797»^[3].

فيرا كراتشكوفسكايا

تحدثنا عن والد كراتشكوفسكي ودوره في تكوين شخصيته، ولكن الغريب في الأمر أن تكون زوجة كراتشكوفسكي نفسه هي من المستشرقات الروسيات اللاتي عنين بالدراسات القرآنية، وهي (فيرا كراتشكوفسكايا) التي ولدت عام 1884 وهي خبيرةٌ بالنقوش الإسلامية، وقد أصدرت مجلة الكتابات الشرقية عام 1947، ومن مؤلفاتها (نوادير مخطوطات القرآن من القرن السادس عشر نشرته سنة 1960).

[1] المصدر نفسه، ص 75.

[2] مقال (مع المستشرق الروسي كراتشكوفسكي) لخليل تقي الدين مجلة الآداب السنة الأولى آذار سنة 1953، العدد 3، ص 9.

[3] الأدب العربي الحديث... ص 75.

ونعود إلى كراتشكوفسكي الذي قرأ لظه حسين وترجم له ودرسه، فبحثه (البديع في القرن السابع الهجري) ما هو إلا ردٌ علميٌّ دقيقٌ على ما كتبه طه حسين حول البلاغة العربية في بحثه (البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر الجرجاني) الذي نشره الدكتور عبدالحميد العبادي كتمهيدٍ لكتاب (نقد النثر) المنسوب لقدامه بن جعفر، فبحث طه حسين فُدم إلى مؤتمر المستشرقين باللغة الفرنسية في 1933/9/11، وتحدّث فيه عن الأثر اليوناني والفارسي والهندي في البلاغة العربية كما يراه، وحديث كراتشكوفسكي، كان عن صروح البلاغة الثلاث (اليوناني، الهندي، العربي) ولم يتكلّم عن الفارسي، فالإيوناني والهندي لم يؤثرا في البلاغة العربية كما أكد كراتشكوفسكي على ذلك في بحثه.

ففي الوقت الذي درس كراتشكوفسكي وحقق كتاب (البديع لابن المعتز) وهو أول تحقيق لهذا الكتاب، وعدّ هذا الكتاب رائداً في الدراسات البلاغية، ولم يتأثر صاحبه بأي مؤثر وافد آخر، نجد أنّ الدكتور طه حسين أراد أن يبيّن الأثر اليوناني في هذا الكتاب وهو لم يطلع على الكتاب ولم يره إطلاقاً وهو ما قاله الدكتور طه حسين نفسه في بحثه السابق الذكر، وأنه أراد أن يثبت الأثر اليوناني في الشعر العربي عن طريق شعر أبي تمام الذي اعتقد الدكتور طه حسين أنه من أصل يوناني، ونسي أنّ الشعر اليوناني له طريقته الخاصة في البناء الفني والموضوعي، فهو شعرٌ ملحميٌّ قصصيٌّ مسرحيٌّ، ليس كالشعر العربي الذي يخلو من ذلك تماماً، وأن أبا تمام لا علاقة له باليونان من قريب أو بعيد. وهذه الأخطاء والتناقضات هي ما تحدّث عنه كراتشكوفسكي في ما سبق عن الدكتور طه حسين حين انتقده.

يرى كراتشكوفسكي أنّ «في الأدب العالمي ثلاثة صروحٍ كبيرةٍ من البديع جميعها أصيلٌ وجميعها يستحق أن يُسمّى بالكلاسيكي لما كان له من تأثيرٍ في دائرته الخاصة.

الصرح الأول: هو اليوناني الذي نال في كل مكان أوسع شهرة، لقد نشأ هذا البديع بتأثير مؤلفات أرسطو وأصبح الآن في فروعه جميعاً يستحق أن يُسمّى عموماً بالبديع الأوربي.

الصرح الثاني: هو البديع الهندي الذي كان وما يزال الشكل الكلاسيكي الذي

يعتمده الأدب التبتى والمونغولي، ونلمسا انعكاسات هذا الصرح من البديع عند شعوب أخرى من شعوب الشرق الأقصى، أما إمكان تأثيره تأثيراً ذا شأن في الأدب الصيني، فمسألة لم يُبت فيها نهائياً، فإذا كان هذا التأثير غير موجودٍ وجب علينا أن نضيف إلى هذه الصروح الثلاثة صرحاً رابعاً قائماً بذاته هو الصرح الصيني وإن لم يكن كلاسيكياً إلا لدائرة اللغات الصينية.

الصرح الثالث: هو العربي الذي أصبح عامّاً لجميع شعوب الشرق الأدنى بانتشار الحضارة العربية الإسلامية، فنفوذه المباشر يشمل الآداب الفارسية والتركية والهندوستانية والأفغانية وغيرها، كما أن أثره امتدّ إلى الأدب الكرجي عن طريق الأدب الفارسي أضف إلى ذلك أن آثاره تظهر أيضاً في الشعر العبراني في القرون الوسطى^[1].

أصالة البديع العربي

ويؤكد على عدم الأثر الأرسطي في البديع العربي بقوله: «نستطيع التأكيد بأن أرسطو لم يترك أي أثر في تطور تحليل الإبداع الشعري عند العرب، ولم يكن بديع أرسطو إلا حادثة طارئة في تأريخ البديع العربي^[2]، لأنه من الصعب وجدان آثار النفوذ اليوناني في نشوء البديع العربي، فقد ولدَ هذا في بيئة تختلف عن البيئة التي نشأ فيها البديع اليوناني كل الاختلاف، نشأ في أوساط اللغويين العرب الذين لم يستندوا في أبحاثهم إلى نظرية أجنبية بل إلى استقصاء لغتهم هم^[3]».

ويقول كراتشكوفسكي عن الجاحظ أنه لم يتأثر بكتابات أرسطو «لا نستطيع أن نجد في المؤلفات العربية التي تتناول البديع أي أثر لآراء أرسطو، فهذه المؤلفات تختلف جداً عن مؤلفات الفيلسوف اليوناني معنىً ومبنىً، وخير مثال يُساق هنا لتعزيز هذا الرأي الكاتب الشهير الجاحظ (ت255هـ - 869م)، فقد كان الجاحظ

[1] (البديع عند العرب في القرن التاسع) ضمن كتاب دراسات في تأريخ الأدب العربي منتخبات، لأغناطيوس كراتشكوفسكي، إشراف كلثوم عودة فاسيليفا، موسكو، دار العلم، نشر أكاديمية العلوم في الإتحاد السوفيتي سنة 1965، ص35.

[2] المصدر نفسه، ص 36.

[3] المصدر نفسه، ص 37.

يعرف أرسطو خير معرفة وكان يسمّيه بأبي المنطق ويذكره كثيراً في مؤلفاته خصوصاً في كتاب الحيوان، ولكن (أبا المنطق) هذا لا يُذكر مطلقاً تقريباً إلا حجةً في علم الحيوان، لأن جميع أقواله استقيت من كتابه عن الحيوانات، بل يمكن الشك في مبلغ معرفة الجاحظ بسائر مؤلفات أرسطو، لسنا نستطيع حتى الآن أن نقطع هذا الشك ولكننا نستطيع التأكيد^[1].

أما عن فهم الفلاسفة العرب لكتاب الشعر لأرسطو، فإن كراتشكوفسكي يرى أنهم لم يفهموه على الرغم من فهمهم لفلسفة أرسطو وشرحهم لها، إذ يقول عن ابن سينا وابن رشد، «ومن المشكوك فيه أن يكون الأخير قد فهم فهمًا صحيحًا بديع أرسطو، ففي نقله الطليق لهذا البديع عرّف التراجميديا بأنها فن المديح والكوميديا (فن التفریح) وعلى هذا الأساس تصبح القصائد العربية تراجميديا والهجاء كوميديا، فإذا كان حتى الفلاسفة قد فهموا بديع أرسطو هذا الفهم فلا عجب أن رأينا الباحثين في نظرية الأدب ينفرون في كثير من الأحيان من البديع اليوناني»^[2].

وعن كتاب البديع لابن المعتز يقول كراتشكوفسكي: «كان فعلاً أول كتاب من نوعه ولم ينح فيه صاحبه منحي أحد ممن سبقه، طبيعيٌّ أنه كان يعرف كل ما خلفه شعبه من أدب بل كان يعرف فضلاً عن ذلك كل من سبقه من الباحثين في المواضيع القريبة من موضوع بحثه ولكن الفكرة الأساسية لكتابه هي له وليست لأحد غيره، أنه أول من حاول أن يحلل تحليلاً متماسكاً الأسلوب الشعري عند العرب كما كان يفهمه هو بالطبع»^[3].

وفي نهاية دراسته للبديع في القرن التاسع وبعد استعراض جهد الجاحظ وجهد ابن المعتز في ضوء مخطوطة كتابه البديع يصل كراتشكوفسكي إلى نتيجة مهمة تنقض فكرة الدكتور طه حسين. وهذا البحث كتبه كراتشكوفسكي سنة 1930، وكان بحث طه حسين بعد هذا أي سنة 1933، ولكن كراتشكوفسكي ينقض أصل الفكرة التي هي ليست لطه حسين تماماً مثلها مثل فكرة الانتحال في الشعر الجاهلي، فهذه الفكرة وتلك

[1] المصدر نفسه، ص 36.

[2] المصدر نفسه، ص 36.

[3] المصدر نفسه، ص 41.

هي من أفكار بعض المستشرقين السابقين لطف حسين أخذها منهم، وكراتشكوفسكي هنا يردّ على أولئك الذين أفاد منهم طه حسين وهو بالضرورة يردّ على فكرة طه حسين، فيقول: «يجب الاعتراف بأن البديع العربي نشأ على أساس دراسة اللغة العربية نفسها لا بتأثير فكرة مجردة، فمن مثال الجاحظ نرى كيف نشأ البديع وكيف تطور المعنى اللغوي البسيط للكلمة بعد تذبذبات وتغيرات كثيرة ونشأ منه المعنى الخاص الذي أزال المعنى العادي إزالة تامّة من السيكولوجيا اللغوية، وما تحليل الأمثلة عند ابن المعتز والجاحظ إلا دليلٌ مفحّمٌ على أن البديع العربي قام في بادئ الأمر على أسس لغوية، ولعل هذا ما يفسر كون البديع السيكولوجي الأرسططاليسي لم يترك مطلقاً أي أثرٍ طويل الأمد في العرب وظلّ بعيداً عن الباحثين في الأدب»^[1].

ويَتَحَدَّثُ كراتشكوفسكي عن منهج قدامة بن جعفر في كتابه نقد الشعر وأنه يختلف في منهجه عن السابقين، فهو دقيقٌ في عمله ويعرض فكرته بطريقة منظمة، ولكنه كسابقه ابن المعتز «اعتمد قدامة على المصادر نفسها التي اعتمد عليها سابقه وهي علم الآداب العربية في ذلك الزمن، ونستطيع اعتبار كتابه أصيلاً أصالة مؤلفات الجاحظ وابن المعتز كما أن طريقة تفكيره أضفت على كتابه شيئاً كبيراً من شخصيته... وأنه بلا شكّ يعرف كتاب البديع ويأتي على ذكر شواهد بديعية بالترتيب نفسه الذي ذكرها به ابن المعتز ولكنه لا يسمّي هذا الأخير باسمه مطلقاً... وإن كتاب قدامة يترك في النفس شعوراً بأنه غريبٌ عن العرب بعض الشيء وذلك إذا قورن بمؤلفات ابن المعتز والجاحظ وهذا هو السبب الذي جعله رغم مزاياه الجليلة لا يحظى بالأثر الكبير الذي حظيت به المؤلفات السابقة»^[2].

النتائج التي توصل إليها كراتشكوفسكي أكّدها دارسون عربٌ محدثون بعده، إذ يقول الدكتور إبراهيم سلامة: إن ما فعله ابن المعتز في مصطلحات البديع هو دليلٌ على أصالة البلاغة العربية التابعة لأصالة الأدب، فكما لم يستمدّ الأدب العربي في أصله من أية أمة أخرى حتى ولو كانت الأمة اليونانية من حيث الشكل والأداء والتصوير^[3]. وفي

[1] المصدر نفسه، ص 47.

[2] المصدر نفسه، ص 49.

[3] يُنظر: بلاغة أرسطو بين العرب واليونان، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط2، سنة 1952، ص 99-100.

نهاية دراسته لابن المعتز يؤكد الدكتور إبراهيم سلامة على ذلك الرأي، إذ يقول: «وقد تتبعنا كل ما أتى به ابن المعتز تقريباً وقارناً بما يمكن أن يكون له شبيهةً بالبلاغة اليونانية فوجدنا الأصالة أظهر ما يظهر من خصائص الكتاب - أي البديع - وخطة ابن المعتز بالقياس إلى خطة أرسطو في تعريفاته، فتعريفات ابن المعتز تعريفات لغوية أكثر منها منطقية حلل فيها مدلول التسمية من الناحية اللغوية ودل على مصدره العربي فليس بين عمله وعمل أرسطو كبير صلة، اللهم إلا المشابهة بين الخطتين فكما أن أرسطو تتبع شعراء اليونان واستخرج من كلامهم علماً هو علم البلاغة وفناً هو فن البيان، تتبع ابن المعتز أيضاً كلام العرب وشواهد الشعر العربي فاستخرج منها للمرة الأولى علماً وفناً»^[1]، وأنه أفاد من مصطلحات اللغويين السابقين كأستاذه ثعلب أحمد بن يحيى ت 291هـ وتحديداً كتابه (قواعد الشعر) الذي سار ابن المعتز على نهجه في العرض وذكر الأمثلة لبعض الفنون البديعية، وقد ألّف كتابه (البديع) وهو في سن الشباب قبل أن يتعمق في دراسة آثار الثقافات الأخرى^[2].

لم يتنبه الدكتور طه حسين إلى هذا الأثر المتبادل بين العرب القدماء وأخذهم عن بعضهم البعض سواءً في البلاغة أم في اللغة، ولعلنا نقول أنه حتى فكرة الطبقات عند ابن سلام الجمحي هي فكرة موجودة في التراث الفقهي والحديثي قبل الميدان الأدبي والنقدي، فطبقات ابن سعد (ت 230هـ) هي رائدة في هذا المجال، وقد ذكر ابن النديم مجموعة من كتب الطبقات لفقهاء ومحدثين قبل ابن سلام منهم الهيثم بن عدي (ت 207هـ) والواقدي (ت 207هـ) بل إن واصل بن عطاء (ت 131هـ) قد سبقهم في موضوع الطبقات، فكتب طبقات أهل العلم والجهل، ويقصد بأهل العلم أصحابه المعتزلة وأهل الجهل غيرهم، وهكذا الحال مع الأدباء والنقاد بل وأصحاب اللغة والمعاجم، فكتاب الجوهرى (الصحاح في اللغة) لعلّه يذكرنا بكتب الصحاح في الحديث كصحیح البخاري ومسلم، هكذا هي العلوم العربية والإسلامية. إنها متداخلة مع بعضها البعض ومؤثرٌ أحدها في الآخر دون الحاجة لأثرٍ أجنبي.

[1] المصدر نفسه، ص 197. ويُنظر نقد الشعر لدى ابن المعتز، د. فائز طه عمر، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، سنة 2009، ص 85.

[2] يُنظر: ابن المعتز وتراثه في الأدب والنقد والبيان، د. محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، بيروت، سنة 1991، ص 575.

البديع عند العرب في القرن التاسع لإغناطيوس كراتشكوفسكي

ترجمة: محمد المعصراني

لم يُعالج البديع عند العرب في القرن التاسع إلا مرةً واحدةً وذلك في مؤلفٍ دانيماركيٍّ. وها قد مضى أكثر من خمسٍ وأربعين سنةً على نشر الأستاذ المساعد في كوبنهاغن آ. ميرين أثره الكبير الأول (البلاغة عند العرب)^[1] دون أن نستطيع حتى الآن أن نورد ذكر أثرٍ آخرٍ مماثلٍ له حقًا. إن ميرين لم يستطع إعطاء صورةٍ عن التطور التاريخي لهذه البلاغة وكل المصادر التي اعتمد عليها في كتابه تعود إلى عصر انحطاط العلم العربي ولم يكن الوقت قد حان آنذاك لحل أي مسألةٍ من المسائل المتصلة بنشوء البلاغة والبديع وبالعصر الذي نشأ فيه. ثم جاءت السنوات الأخيرة فحملت معها شيئًا جديدًا، وأدت الدراسة النظرية للبديع عمومًا إلى نشوء مدرستين في روسيا: الأولى مدرسة الكساندر فيسيلوفسكي التي تنحو منحىً تاريخيًا، والأخرى مدرسة آ. آ. بوتيني التي هي أقرب إلى المنحى اللغوي السيكولوجي. وقد ألفت مؤلفات كوينغ، التي سار فيها على طريقةٍ جديدةٍ، الضوء على البديع في التوراة^[2] وأعطى ريكيندورف تحليلًا لبعض الألفاظ المجازية في اللغات السامية^[3].

وقد حاول أحد علماء العرب أخيرًا أن يتتبع تأريخ تطور النقد الأدبي عند العرب في خطوطه العامة^[4]. ثم إن المؤلفات التي تعتمد على التركيب من نوع الكتاب الذي يتمتع بشهرةٍ عالميةٍ نعتي كتاب لارسون (Hans Larsson) "La logique de la poésie" (باريس 1909) تُبين بمزيدٍ من الجلاء مقدار تقدمنا عمّا في زمان ميرين في

[1] A. Mehren. Die Rhetorik der Araber. Kopenhagen und Wien, 1853.

[2] تهمننا خاصة أبحاث كوينغ: (E. König. Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die) (Biblische Literatur im Vergleich dargestellt. Leipzig, 1900) حيث إلى جانب الأبحاث يوجد تفسير بعض الاصطلاحات العربية.

[3] H. Reckendorf. Über Paronomasie in den semitischen Sprachen. Giessen, 1909.

أنظر أيضًا بعض مؤلفات غرونيرت (M. Grunert) التي تهتم أكثر ما تهتم بقواعد اللغة.

[4] Ahmed Deif. Essai sur le lyrisme et la critique littéraire chez les Arabes

قارن: ص 351، II، t. XI، JA، serie II، Huart. Cl. Paris, 1917.

آرائنا النظرية. وإلى جانب المؤلفات النظرية الواسعة ظهرت في الشرق موادٌ جديدةٌ في البديع العربي ولكن كثيراً مما نشر هناك لم يستعمل الطريقة الانتقادية. ولهذا فليس عندنا حتى الآن، باستثناء كتاب ميرين، نصٌّ واحدٌ من هذا النوع عولج بروح انتقادية، ومع ذلك فإن هذه المواد الجديدة تسمح لنا بأن نقول - على سبيل الإشارة وإن لم يكن بالأمر النهائي - بوجود بعض الخطوط العامة في تأريخ نشوء البديع العربي وتأريخ العصر الذي نشأ فيه. وذلك هو هدفي الوحيد من حديثي هذا.

عُرِفَتْ في الأدب العالمي ثلاثة صروحٍ كبيرةٍ من البديع، جميعها أصيل، وجميعها يستحق أن يُسمى بالكلاسيكي لما كان له من تأثيرٍ في دائرته الخاصة^[1] وقد أشرنا إليها في طيات البحث.

وبالنظر إلى هذا الانتشار وهذا النفوذ تكتسب مسألة أصالته أهميةً خاصةً: هل نشأ حقاً في دائرة لغته أم أنه انعكاسٌ من الانعكاسات العديدة للبديع الأرسططالي الكثيرة؟ إنه سؤالٌ يُسأل بحق. فنحن نعرف جيداً أي تأثيرٍ خطيرٍ كان للعلم اليوناني في الحضارة العربية بمجموعها وخصوصاً في أوائل القرن التاسع. وكان السريان يون الوسطاء في ذلك في معظم الأحوال. ونعرف أن قواعد اللغة السريانية كلها والبلاغة السريانية كلها ترتقي بتمامها تقريباً إلى أرسططاليس. ومعلومٌ أن بعض العلماء الألمان استطاعوا في العقود الأخيرة أن يكتشفوا آثاراً للنفوذ اليوناني اللاتيني في نظرية الصرف والنحو العربيين^[2] وليس بين هذا والبديع إلا خطوةٌ واحدةٌ طبعاً. ولعل الهند أيضاً فضلاً عن اليونان يجب أن ندخلها في دائرة استقصائنا. فقد تسرّب إلى الأدب العربي بوساطة الأدب الفارسي كثيرٌ من المواضيع الأدبية الهندية، وكان للطب الهندي كثيرٌ من الأنصار في بلاط خلفاء بغداد. ونعرف أسماء بعض الأطباء الهنود الذين انتقلوا إلى العاصمة بفضل البرامكة. ومع كل ذلك يجب أن ننفي تأثير الهند في البديع العربي. فنحن لا

[1] المقصود هنا صروح البديع التي عُرِفَتْ في العصور القديمة والعصور الوسطى.

[2] قابلوا بوجه خاص: J. Weiss, Die arabische Nationalgrammatik und die

صفحة 349 - 390 Lateinr. ZDMG, LXIV, 1910

وقابلوا أيضاً: -G. Well. Zum Verstandnis der Methode der moslemischen Gram

matiker. Sachau-Festschrift. Berlin, 1915 380-392

والمناقشة بين فيل وفيس في (Der Islam) (VII, 1917) صفحة 131-168، و268 و351-350.

نستطيع تقرير الأطر الزمانية كما أن القليل مما وصل إلينا من الأقوال التي تُعزى إلى الهنود في مجالي البلاغة والبديع يترتب علينا حتى الآن أن ننكر صحته^[1].

أما التأثير اليوناني فأجدر بالبحث. ومع أن هذه المسألة شديدة التعقّد إلا أن شرحها أكثر إمكاناً بكثير لأن لدينا في هذه الناحية موادّ أوسع. وسنرى في ما يلي أن النتيجة هنا مماثلة. فالبديع اليوناني لم يؤثر مباشرةً في نشوء البديع العربي وتطوره.

إن تأثير أرسططاليس في العلم العربي معروفٌ جيداً ولا يمكن أيضاً أن ننكر أن بيانه وبديعه ومعانيه قد تُرجمت إلى اللغة العربية في عصور مبكرة. قد يكون ثمة خلافٌ كبيرٌ في تعيين التواريخ الدقيقة أو أسماء المترجمين ولكن مما لا شك فيه أن ترجماتٍ عربيةً لهذه المؤلفات قد وجدت في القرن العاشر^[2] ولكننا لا نستطيع أن نجد في المؤلفات العربية التي تناول البديع أي أثر لآراء أرسطو. فهذه المؤلفات تختلف جدّاً عن مؤلفات الفيلسوف اليوناني معنّى ومبني. وخير مثال يُساق هنا لتعزيز هذا الرأي الكاتب الشهير الجاحظ (ت255هـ - 869م)، فقد كان الجاحظ يعرف أرسطو خير معرفة وكان يُسميه بأبي المنطق ويذكره كثيراً في مؤلفاته خصوصاً في كتاب الحيوان^[3]، ولكن (أبا المنطق) هذا لا يُذكر مطلقاً تقريباً إلا حجةً في علم الحيوان، لأن جميع أقواله استقيمت من كتابه عن الحيوانات، بل يمكن الشك في مبلغ معرفة الجاحظ بسائر مؤلفات أرسطو^[4]، لسنا نستطيع حتى الآن أن نقطع هذا الشك ولكننا

[1] انظروا مقالتي: فقرة من البلاغة الهندية في ترجمتها العربية (الأبحاث الشرقية لجامعة اللغات الشرقية في لينينغراد، 1، 1927، صفحة 26-32).

[2] لقد أعطى دي بور (T.J.de Boer) نظرةً عامةً ممتازةً في الأدب وذلك في مقاله في EI، المجلد الأول، لدائرة المعارف الإسلامية، صفحة 450-451. وقد ظهرت بعد عام 1910 موادٌ جديدةٌ ولكنها لا تحمل شيئاً جديداً إلى المسألة التي نحن بصددّها.

[3] وجد في (كتاب الحيوان) للجاحظ أكثر من 60 استشهاداً بأرسطو (وعدها فان فلوتين - G. van Vloten. Een Arabisch Natuurphilosof, 1897، في الصفحة 25، فوجدها ثلاثين تقريباً). أما في (كتاب البيان) فلا يذكر أرسطو إلا نادراً.

[4] ليس من المهم هنا أن نعرف هل ترجم بيان أرسطو قبل زمان الجاحظ ترجمةً كاملةً أم كان ثمة فقط (مختصر) الكندي كما يقول ماكدونالد (EI المجلد الثاني، ص323). إن جميع المسائل المتعلقة بالترجمات العربية لبيان أرسطو يجب أن يُعاد النظر فيها على أساس مؤلف تكاتش I. Tkatsch. Die arabische Übersetzung der Poetik des Aristoteles und die Grundlage der - (1932-Kritik des griechischen Textes, I-II, Wien und Leipzig, 1928).

نستطيع التأكيد بأن أرسطو لم يترك أي أثر في تطور تحليل الإبداع الشعري عند العرب. ولم يكن بديع أرسطو إلاّ حادثةً طارئةً في تأريخ البديع العربي. ولعلّ هذا يبدو لأول وهلة غريباً بعض الشيء لما نعرفه عن منزلة أرسطو العظيمة عند العرب. ولكن هذا الاستغراب يزول عندما نعلم يقيناً أن قرّاءه وشرّاحه كانوا جميعاً تقريباً من الفلاسفة أو المتبحّرين بالعلوم الطبيعية. أما الباحثون في نظرية الأدب وتاريخه، وهم دائماً اللغويون في أضيق معاني هذه الكلمة، فقد كانوا يتحاشون الخوض في ذلك. وإذا سرنا شوطاً أبعد في تتبع تأريخ بديع أرسطو عند العرب وجدنا شارحين شهيرين له هما ابن سينا وابن رشد. ومن المشكوك فيه أن يكون الأخير قد فهم فهماً صحيحاً بديع أرسطو، ففي نقله الطليق لهذا البديع عرّف التراجيديا بأنها فن المديح والكوميديا (فن التقرّيع) وعلى هذا الأساس تصبح القصائد العربية في المديح تراجيديات والهجاء كوميديا^[1]. فإذا كان حتى الفلاسفة قد فهموا بديع أرسطو هذا الفهم فلا عجب أن رأينا الباحثين في نظرية الأدب ينفرون في كثير من الأحيان من البديع اليوناني. فهذا الجاحظ مثلاً يأتي على ذكر منطق أرسطو أحياناً ولكن بشيء من سخرية خفية فهو يقول: «ألا ترى أن كتاب المنطق الذي قد وسمّ بهذا الاسم لو قرأته على جميع خطباء الأمصار وبلغاء الأعراب لما فهموا أكثره»^[2] (ولا أعرف هذا من قول صاحب المنطق... ولعل المترجم قد أساء في الإخبار عنه)^[3]. ويذهب أبعد من ذلك النظري المعروف ابن الأثير أخو المؤرخ الشهير. فهو يقول عن ابن سينا بسخرية لاذعة^[4]: «فإن ادّعت أنّ هؤلاء تعلّموا ذلك من كتب علماء اليونان قلت لك في الجواب هذا باطلٌ بي أنا فإنني لم أعلم شيئاً مما ذكره حكماء اليونان ولا عرفته... ولقد فاوضني بعض المتفلسفين في هذا وانساق الكلام إلى شيءٍ ذكّر لأبي عليّ بن سينا في الخطابة والشعر وذكر ضرباً من ضروب الشعر اليوناني يُسمّى اللاغوديا وقام فأحضر كتاب الشفاء لأبي عليّ ووقفني على ما ذكره فلما

[1] E. Renan. Averroes et l'averroisme. Paris, 1886, صفحة 48 [1]

[2] كتاب الحيوان . الجزء الأول ، صفحة 45 .

[3] المصدر نفسه . الجزء الثاني ، صفحة 18 .

[4] المثل السائر . بولاق 1282 ، صفحة 120 .

وقفت عليه استجھلته فإنه طَوَّل فيه وعَرَّض كأنه يخاطب بعض اليونان وكل الذي ذكره لغوٌ لا يستفيد به صاحب الكلام العربي شيئاً».

ما دام الأمر كذلك فإنه من الصعب وجدان آثار للنفوذ اليوناني في نشوء البديع العربي، فقد ولدَ هذا في بيئةٍ تختلف عن البيئة التي نشأ فيها البديع اليوناني كل الاختلاف. نشأ في أوساط اللغويين العرب الذين لم يستندوا في أبحاثهم إلى نظرية أجنبية بل إلى استقصاء لغتهم هم. ولدينا من الأسباب هنا ما يجعلنا نصدق أكثر من أي شيءٍ آخر ما جرى عليه العرف الأدبي العربي الذي يعتبر الشاعر والأديب المشهور ابن المعتز رائد البديع أو بالأصح رائد الاستعارات^[1]. فهذا الخليفة السيء الحظ الذي قُتِلَ في سنة 296هـ (908م) بعد يومٍ واحدٍ من توليه الخلافة كتب (كتاب البديع) في الربع الأخير من القرن التاسع وفكرة هذا الكتاب الذي لا يُعرَف حتى الآن إلاً مخطوطاً في مكتبة ايسكوريال^[2] بسيطةٌ جداً وذلك ما يقوله المؤلف نفسه في المقدمة. وقد أراد أن يثبت أن البديع أو الأسلوب الجديد باستعاراته ومجازه وصوره لم يوجد الشعراء المحدثون كما يظنون عادةً، فعناصر هذا الأسلوب موجودة في القرآن وفي الحديث النبوي وفي لغة أهل البادية. وكل ما هناك من فرق هو أن هذه الصور كانت في العصور القديمة قليلة الاستعمال. أما في الشعر الحديث وخصوصاً منذ زمن أبي تمام فرى هذه الصور التي دخلتها الصنعة، تُستعمل حتى في غير محلها. ولدعم هذه النظرية جَمَعَ ابن المعتز في خمسة فصول أمثلةً لخمس صور من وضعه، وليس من المُستبعد أن يكون هو نفسه أضاف إلى ذلك في ما بعد إثني عشر فصلاً عن (جمال) الكلام والشعر، كما سَمَّاهَا. وتبقى مبادئ تصنيفه غير واضحةٍ مثلها مثل الأسباب التي حدثت إلى المعارضة بين الصورة والجمال. وقد شعر هو نفسه بذلك ولهذا عندما ينتقل إلى هذا القسم يتنبأ، عارفاً كل المعرفة منزلته كرائد، بأن أفكاره ستثير كثيراً من الاعتراضات: فسيجد بعضهم أصنافاً جديدةً من البديع وسيدرج فيه آخرون الجمال. إن حالته النفسية تجاه مثل هذه المحاولات، التي يتنبأ بحدوثها، تكشف في الرجل عن عالمٍ بكل ما في الكلمة من معنى. فهو يدرك

[1] راجع الوصف العام الذي أعطته في المجلد XVIII 1924 Le Monde Oriental، ص 56-59.

[2] المجلد III 1925 Rocznik Orientalistyczny، p. 58: Le Monde Oriental، ص 260-261.

جيداً أن الألفاظ والتعبير لا تزال متقلقلةً ولا يعتبر تصنيفه نهائياً. وبذلك يترك حرية الاختيار لجميع مَنْ يأتي بعده من الباحثين.

لقد كان ابن المعتز في أفكاره هذه متنبئاً فقد تكاثرت أصناف البديع العربي في ما بعد تكاثراً لا نهاية له وزال الفرق تماماً بين البديع والجمال وكل ما وضعه من أصناف كانت ضروريةً للحياة دخل في البديع. ولقي بعض تعريفاته كثيراً من الاعتراضات. ولكن جميع العلماء يقدرون له عمله ويسمونه بالبحاثة الأول في أساليب البديع.

لعلَّ من السهل جداً في القرن العشرين انتقاد مؤلف ابن المعتز من حيث محتواه وتصنيفه. وقد رأينا أن فصله البديع عن الجمال كان موضع استغراب حتى لدى الجيل الذي جاء بعده مباشرةً وسرعان ما زال تماماً، كما أن المبادئ التي استند إليها في تصنيفه غير واضحة لنا البتة. ويمكن أن نتجادل أيضاً في التفاصيل ولكن هذا الانتقاد من وجهة نظرنا الحديثة وبدون التفات إلى العصر هو عملٌ عديم الجدوى إطلاقاً.

لن أحلل جميع الصور التي ذكرها كلاً على حدة. ولكنني سأعدد أصنافه الخمسة في البديع وذلك لكي أعطي فكرةً صحيحةً عن طريقته. ولما كانت المصطلحات هنا لا تنطبق بمعناها انطباقاً تاماً على المصطلحات اليونانية الرومانية كان على المرء أن يكون حذراً كل الوقت لكي لا يأتي بمفاهيمٍ أجنبية في معناها الأصيل.

الصنف الأول من البديع حسب تصنيف ابن المعتز هو الاستعارة. ويُترجم هذا المصطلح عادة إلى اللغات الأوربية بكلمة (ميتافور)^[1]، ولكن الأمثلة التي يأتي بها ابن المعتز تدل على أن معنى هذا المصطلح أوسع من ذلك بكثير. ولعلَّ حمله على معنى (ميتافور) غير ممكن إلا بالمفهوم الأرسططاليسي متضمناً الكناية والمجاز المرسل *Synecdoque et métonymie*، والصنف الثاني الذي لا يقل عن الأول صعوبةً في الترجمة هو التجنيس بنوعيه: الجناس والمجانسة وقد أتى ميرين بترجمةٍ ممتازةٍ له إذ اقترح كلمة *Homogeneity*^[2] ولكن لما كانت هذه الكلمة غير مألوفة،

[1] أنظر: ميرين، المؤلف المذكور، ص 31. E. Konig، المؤلف المذكور، ص 93.

[2] أو (Homogenmachten)، المؤلف المذكور، ص 154.

فإن مصطلح التجنيس يُترجم عادة بكلمة ^[1] Paronomasie التي لا توافق معنى الكلمة العربية. والصورة الثالثة هي المطابقة. ويرى فيها الباحثون عادة ^[2] antithèse. ولكنها في نظرية ابن المعتز لا تحمل دائماً معنى المعارضة. والصورة الرابعة تعرف بجملة كاملة: (رد العجز على الصدر) وقد أطلق عليها في ما بعد، في البديع العربي اسم أبسط وهو التصدير ^[3] وتعادلها في البديع اليوناني الروماني وفي طريقة كونيغ كلمة ^[4] plope. والصورة الأخيرة هي (المذهب الكلامي) وهي طبعاً لا تدخل في صور البديع. أما بقاؤها في الطرائق التي جاءت بعد ذلك فلا يمكن تفسيره إلا بما لابن المعتز من منزلة محترمة. والطريف في الأمر أن هذه الصورة هي الوحيدة التي لم يخترعها ابن المعتز بل اقتبسها - حسب اعترافه - من الجاحظ الذي يقر له بفضل السبق في هذه الحالة ^[5]. ومما يزيد من أهمية هذه الناحية في نظرنا أنها الوحيدة التي تتضمن بعض التلميحات إلى تأريخ البديع السابق: فسائر أمثلة ابن المعتز الأخرى ترتدي طابعاً لغوياً أو تاريخياً أدبياً.

إن اقتباس ابن المعتز عن الجاحظ ليس بمستغرب إطلاقاً فقد كان الجاحظ الكاتب الوحيد الذي تناول عن كثب قبل ابن المعتز مشاكل النظريات الأدبية وسعود إليه في ما بعد بالتفصيل. أما الآن فيجب التنويه بأن وجهة نظره تختلف تماماً عن وجهة نظر صاحب (كتاب البديع)، والفرق بينهما كبير بل يمكن القول أنه مبدئي، بحيث إن الجاحظ لا يمكن بحال من الأحوال عدّه سلفاً مباشراً لابن المعتز. فكل ما تركه من خواطر وأفكار ينفي إمكان التحليل المنظم للأسلوب الشعري، فهو يحب النظريات النحوية الموسعة والتعميمات. واستطراداته الكثيرة تؤدي به إلى الخروج عن الموضوع الذي يبحث فيه إلى مواضيع أخرى وعندئذ تصادف لديه عرضاً لآراء متفرقة في الأسلوب وقد كانت هذه الآراء، طبعاً، معروفة عند ابن المعتز. وليس

[1] أنظر: E. Konig، المؤلف المذكور، ص 296، وأثر ريكيندورف عن هذا الاصطلاح.

[2] آ. ميرين، المؤلف المذكور، ص 97، 01 كونيغ، المؤلف المذكور، ص 164.

[3] إن آ. ميرين لم يأت على ذكر هذا الاصطلاح. أنظر لويس شيخو (علم الأدب). الجزء الأول، ص 204.

[4] كونيغ، المؤلف المذكور، ص 300.

[5] قارن: ميرين، المؤلف المذكور، ص 117.

من المُستبعد أن يكون هذا قد تناولها بالتنقيح والتعديل ولكن لم يكن في وسعه أن يستعير من الجاحظ طريقته. وسنرى في ما يلي أن مفهوم البديع نفسه ليس ثابتاً البتة عند هذا الأخير ولم يحصل لديه على ذلك الشكل النهائي الذي ظهرت بفضلها عند ابن المعتز فكرة كتابه. ففي تأريخ البديع العربي نرى منحى أدبياً يؤديه علمنا. فكتاب ابن المعتز كان فعلاً أول كتاب من نوعه ولم ينح فيه صاحبه منحى أحد ممن سبقه. طبعياً أنه كان يعرف كل ما خلفه شعبه من أدب، بل كان يعرف فضلاً عن ذلك كل من سبقه من الباحثين في المواضيع القريبة من موضوع بحثه ولكن الفكرة الأساسية لكتابه هي له وليست لأحد غيره، أنه أول من حاول أن يحلل تحليلاً متماسكاً الأسلوب الشعري عند العرب كما كان يفهمه هو بالطبع.

وربّ سائل يسأل: لم نقصر كلامنا على الجاحظ ولا نتناول آثار الآخرين التي ترقى إلى القرن التاسع أيضاً؟ فالجواب على هذا السؤال بسيط جداً. ففي رأبي لا يمكن أن يقارن أحدُ بابن المعتز في هذا المضمار غير الجاحظ. فليس ثمة من آثار غير آثاره حُصِّصت لنظرية الأدب. لا شك في أننا لو أردنا تتبع نشوء الاهتمام النظري بالقضايا الأدبية لوجب علينا أن نجمع الملاحظات المتفرقة التي نصادفها عند الشراح واللغويين. ول اشك أيضاً في أننا لو فعلنا ذلك لعثرنا على كثير من الأشياء الممتعة الشيقة. ولكن المؤلفات القائمة بذاتها لم تظهر إلا منذ عصر الجاحظ.

إن الجاحظ، مع الأسف، ليس من الكُتاب الذين يسمحون لغيرهم بالاقتراب منهم دون أن ينالهم عناءً. فقلّة نشر مؤلفاته المتتّدة تجعل بحد ذاتها هذه المهمة صعبة جداً. ثم يزيد من صعوبتها أكثر من ذلك أسلوبه الخاص. لقد رسم الباحث الأدبي (العسكري) لأكثر من عشرة قرون خلت صورة رائعة عن الجاحظ إذ قال: «... وكان أكبر هذه الكتب وأشهرها كتاب البيان والتبيين لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ. (وهو) لعمري كثير الفوائد جمّ المنافع لما اشتمل عليه من الفصول الشريفة والفقير اللطيفة والخطب الرائعة... إلا أن الإبانة عن حدود البلاغة وأقسام البيان والفصاحة مبثوثة في تصانيفه ومنتشرة في أثنائه. فهي ضالّة بين الأمثلة لا توجد إلا بالتأمل الطويل والتصفح الكثير»^[1].

[1] (كتاب الصناعتين). إسطنبول، سنة 1320، صفحة 5.

ومن الصفات الدالة كثيراً على طريقة الجاحظ الأدبية أن ملاحظاته في القضايا التي تهمننا غير مبعثرة في (كتاب البيان) وحده - وهو أمر طبيعيٌّ تماماً - بل مبعثرةٌ أيضاً في (كتاب الحيوان).

إن بحثه في الكلمة والأدب وثيق الصلة بنظريته في البيان: البيان بالصوت والكتابة والتقدير (بلا كلمة ولا شكل) والشكل^[1] وقد ذكر بضع مرات حالةً خامسةً هي (النسبة) غير الواضحة تماماً والتي كَتَبَ عنها مؤخراً (نالينو). أما نحن فلا يهمنا هنا إلا (البيان بالصوت) ولكن نظرةً فيه أكثر إحاطةً تؤدي بنا إلى أبعد مما يجب. لنقل عرضاً أن اللغة في رأي الجاحظ قد نشأت اصطناعياً لا طبيعياً^[2]، ولعل أحداً من المسلمين لا يأخذ بغير هذا الرأي. ذلك أن ميل الجاحظ إلى الفلسفة الطبيعية يجذبه دائماً إلى المزالق عندما يتكلم مثلاً عن لغة الحيوانات^[3] أو يبحث في مقدرة اللسان على التقليد ويعتبر الإنسان عالماً صغيراً^[4]. وعندما يعالج الجاحظ قضايا الأدب يأخذ بالطريقة النسبية التي يعتبرها لازمةً حتى في غير ذلك من الميادين^[5] وأنه ليعرف بوجود آدابٍ أخرى، يعرف أن هناك أدباً يونانياً وأدباً فارسياً ويعرف فوق ذلك أن هناك أدباً هندياً وأدباً زنجياً (يفهمه فهماً ساذجاً جداً)^[6]، ويحدد أنواع الأدب بكثيرٍ من البساطة فهي عنده: الشعر والنثر والمراسلة^[7] مع تقسيم كلٍّ منها إلى أصنافٍ.

وطبيعيٌّ أن أكثر اهتمامه متّجهٌ نحو الشعر الذي يرى منشأه في العوامل الواقعية، وهو أمرٌ كثير الشبه بالآراء الحديثة. حتى الأشعار التي تتناول الجن والغول يميل إلى تفسيرها بأسبابٍ واقعية^[8].

[1] (كتاب الحيوان). الجزء الأول، ص 17، 23. (البيان)، المجلد الأول، ص 34 - 35.

[2] قارن: البيان. الجزء الثاني، ص 134 - 136.

[3] المصدر نفسه، الجزء الأول، ص 28-29 وما بعدها.

[4] المصدر نفسه، ص 31.

[5] المصدر نفسه، الجزء الثاني، ص 56.

[6] المصدر نفسه، ص 51، 52، 55، 56.

[7] المصدر نفسه، الجزء الأول، ص 83.

[8] الحيوان، الجزء السادس، ص 77-79.

وإنه يُحسِن المعرفة بآثار علماء اللغة ولكنه يحاول الاحتفاظ باستقلاله عن نظرياتهم الضيقة ويكره الأخذ بآراء غيره دون تمحيص، فهو مثلاً لا ينكر أن مصطلحات العروض هي من وضع الخليل ولكنه يثبت أن بعض المصطلحات قد وجدَ من قبل^[1] وهو قريب إلى بعض مبادئ الأساليب العصرية في تاريخ الأدب: إنه يعرف مثلاً النقد على أساس المقارنة بين مصدرين مختلفين^[2] ويعرف مسألة صحة المصدر أو زيفه، إلخ^[3].

ومع تنوع هذه النظريات واتساعها في أكثر الأحيان نجد أن الموضوع الذي شغَلَ ابن المعتز في (كتاب البديع) يبقى ذا شأن ثانوي عند الجاحظ. لا شك في أن لديه بعض اللفظات التي تتناول هذا الموضوع. ولكن هذه التوافه لم تثر كبير اهتمامه. إن التحليل المُنسَق لأساليب البديع لم يشغل ذهنه ويزداد هذا وضوحاً عندما نقارن مصطلحاته في الصور البديعية بمصطلحات ابن المعتز. فكل شيء عند الجاحظ متقلقل مضطرب، أما في (كتاب البديع) فلكل كلمة معناها المحدد وأما مبلغ الإصابة في التحديد فقضية أخرى. والمصطلحات عند ابن المعتز تستقل كل الاستقلال تقريباً عن معناها اللغوي بينما هي بعكس ذلك عند الجاحظ إذ يمتزج المعنى الاصطلاحي بالمعنى اللغوي دون تمييز. وأحسن مثال على ذلك كلمة (البديع) نفسها. فهي تُستعمل عند الجاحظ في أكثر الأحيان لا بمعنى (الجدة في الأسلوب) بل بمعناها الأصلي أي (الغريب) و(الطريف) و(غير المعتاد) كصفة لبعض الوقائع من حياة الإنسان والحيوان^[4]. صحيح أن كلمة (البديع) ازداد استعمالها في ما بعد في (كتاب البيان) بمعناها الاصطلاحي ولكن المرء ليشعر أنها هنا أيضاً غريبةٌ بعض الشيء وما ثبتت على حال^[5].

وإذا انتقلنا إلى المصطلحات الأخرى لا نجد شيئاً شبيهاً بتصنيف ابن المعتز

[1] البيان، الجزء الأول، ص 60 .

[2] المصدر نفسه، ص 32 .

[3] المصدر نفسه، ص 173، 220 . قارن: الحيوان، الجزء الرابع، ص 67 - 68.

[4] الحيوان، الجزء الأول، ص 18؛ الجزء السادس، ص 8 وما بعدها.

[5] البيان، الجزء الأول، ص 24، 39؛ الجزء الثاني، ص 175 وغيرها .

المُسْتَقَّ المرتَّب. ثم إننا لا نعثر عنده على جميع مصطلحات ابن المعتز، ولكننا من جهةٍ أخرى نجد عددًا من المصطلحات الجديدة ولكنها مضطربةٌ عنده كل الاضطراب حتى البسيطة منها كمصطلح (التشبيه) الذي يفهمه الجاحظ أحيانًا بهذا المعنى^[1] ويفهمه أحيانًا بمعنى (المثل) وبمعنى (الاستعارة) أيضًا^[2]. وبصورةٍ عامةٍ لا نجد لديه ذكرًا لتصنيفات هامة كالجناس والمطابقة. لن أحلل هنا جميع الأمثلة فهذا أمرٌ لا يهم إلا المُستعرب ولا يفهمه إلا المستعرب ولا داعي للإشارة إلى الاختلاف والانقطاع بين طريقتي هذين العالمين في معالجة قضية واحدة هي قضية الأساليب البديعية. وفي وسعنا الجزم بأن تصانيف ابن المعتز نشأت بدون أي تأثيرٍ مباشرٍ من الجاحظ.

ومن المهم من نواحٍ أخرى أيضًا تحليل صفات كلٍّ من العالمين كما تتجلى في مؤلفاتهما. فالجاحظ يبدو أمامنا موسوعيًا ومن أصحاب الفلسفة الطبيعية ولديه ميلٌ عظيمٌ إلى العلوم الطبيعية والتاريخية. فليست ظاهرة الأسلوب البديعي عنده إلا ذرةٌ صغيرةٌ من الكون العظيم لا تهمة تفاصيله ولذلك لا يقف عنده ولا يعطي في أحيانٍ كثيرةٍ أيَّ تحديدات. إنه يعالج القضايا العامة في إطارها الواسع ويعالجها في كثيرٍ من الأحيان حسب مبادئ المنطق دون أن يضيق من أطر فلسفته الواسعة، وكثيرًا ما يحفظه ميله إلى العلوم الطبيعية من مشاركة اللغويين العرب ضيق نظرتهم إلى قضايا اللغة أيضًا. ولقد كان بإمكان طريقتيه أن تكون جزيلة النفع في هذا الميدان لولا أن أحدًا لم يواصل ما بدأه. وما يؤسف له أن أسلوبه في العرض وسعيه إلى تسلية القارئ قد حجب كل الجوانب الإيجابية في عمله العلمي. فالأجيال المتأخرة لا ترى فيه إلا قصاصًا مسليًا، والعلماء وإن لم ينكروا فضله فإنهم يشاركون العسكري رأيه فيه. نعم إن طريقة الجاحظ لم يكن لها أي تأثير والكثيرون من المعجبين به لم يكوّنوا لأنفسهم فكرة واضحة عن نظرياته. أما ابن المعتز فلا يمكن أن يُسمى كالجاحظ عالمًا موسوعيًا. لقد كان ابن المعتز

[1] مثلًا: الحيوان، الجزء الثالث، ص15؛ البيان، الجزء الثاني، ص 38 .

[2] الحيوان، الجزء الثالث، ص34؛ الجزء الرابع، ص 91، 130 .

.XXII ص 49VI, BGA

شاعراً وأديباً ولم يبحث إلا في الكلمة الشعرية وأشكال البديع. لقد بذل قواه كلها للكلمة - ولم ير شيئاً إلا الكلمة. لقد وجّه مواهبه التحليلية كلها إلى الكلمة، ومن الكلمة استقى أسلوبه الحي المتجدد، وكانت لطريقته في معالجة الكلمة الشعرية نتائج رائعة في أول الأمر. ولكن هذه الطريقة، وقد تلتفتها في ما بعد أيدي أناس أقل موهبة، تحوّلت بالتدريج إلى طريقة ميتة، ولعل طريقة الجاحظ هي وحدها التي كان في إمكانها أن تعيدها إلى الحياة.

إن معرفتنا بآراء الجاحظ في البديع تُيسّر لنا الوصول إلى استنتاج آخر هام جداً يتعلّق بقضية نشوء البديع العربي. وسيان إن اعتبرنا مؤلفات الجاحظ الأولى في هذا الميدان أو رحنا نبحث عن سوابق لها في ما تفرّق من ملاحظات اللغويين والنحويين والشرح. ففي كلا الحالين يجب الاعتراف بأنّ البديع العربي نشأ على أساس دراسة اللغة العربية نفسها لا بتأثير فكرة مجردة. فمن مثال الجاحظ نرى كيف نشأ البديع وكيف تطور المعنى اللغوي البسيط للكلمة بعد تذبذبات وتغيرات كثيرة ونشأ منه المعنى الخاص الذي أزال المعنى العادي إزالة تامّة من السيكلوجيا اللغوية. وما تحليل الأمثلة عند ابن المعتز والجاحظ إلا دليل مفحّم على أن البديع العربي قد قام بادئ الأمر على أسس لغوية. ولعلّ هذا ما يفسر كون البديع السيكلوجي الأرسطاليسي لم يترك مطلقاً أي أثر طويل الأمد في العرب وظل بعيداً عن الباحثين في الأدب.

وما دمنا في معرض الحديث عن البديع العربي في القرن التاسع فلا مندوحة لنا من ذكر علّمه الثالث وهو قدامة بن جعفر الذي عرفناه منذ زمن بعيد جغرافياً، مع أنه كبحاثه في الأدب ما زال غير محتلّ مركزه في العلم الأوربي. لن أسوق هنا الأسباب التي حدت بي إلى اعتباره أقدم مما يظن عادةً وجعلتني لا أوافق على رأي دي غويي الذي يعتبر وفاته سنة 948م^[1]. ولكن مما له أهمية عظيمة في نظرنا هو أنه درّس على نفس الشخصين اللذين درس عليهما ابن المعتز (وهما المبرد وثعلب)^[2]، وهذا يعني

[1] ياقوت، معجم الأدباء، الجزء السادس، ص 204. قارن أيضاً ما جاء في نقد الشعر لقدامة بن جعفر: ص 66 - أحمد بن يحيى (ثعلبة) وص 84 - محمد بن يزيد (المبرد).

[2] نقد الشعر، إسطنبول، 1302. طبع أحمد الشدياق صاحب جريدة (الجوائب).

أنه ينتمي إلى الأوساط الأدبية نفسها التي ينتمي إليها ذلك. في هذه الأوساط نما ذوقه الأدبي وفيها نشأ الأساس الذي ناقش عليه نظريات ابن المعتز.

عندما نقرأ مؤلفه الشهير (نقد الشعر)^[1] نشعر بشيء من الحيرة فإنه يختلف اختلافاً قوياً عن آثار ابن المعتز والجاحظ بإنشائه وأسلوبه ويمكن القول أنه في بعض المواضع لم يكتب بلغة عربية سليمة. والتفسير الكافي لهذا نجد في تأريخ حياة المؤلف الأدبية. فهو لم يقتصر على دراسة الأدب بل اشتغل كثيراً بالفلسفة واشتهر بأنه حجة في المنطق (إننا نلاحظ ذلك من مؤلفاته) - كما قال مرة عنه ياقوت^[2]. ونعرف كذلك أن أباه كان مسيحياً وأنه لم يعتنق الإسلام إلا في بداية القرن التاسع. كل هذا دليل كاف على صلته الوثقى بممثلي العلوم غير الدينية الذين عكفوا أكثر ما عكفوا على نقل المؤلفات اليونانية إلى اللغة العربية. والفرق الكبير بين قدامة وهذا الوسط هو ميله إلى الأدب: وطبيعي أن تترك معارفه الفلسفية أثرها في ما كتب في هذا الحقل. ولسنا نجد مثيلاً له لا في ذلك العصر ولا في الذي أعقبه. حتى ابن سينا وابن رشد لا يشبهانه كثيراً من هذه الناحية.

ففي كتاب قدامة نرى بناءً منتظماً ومنهajerاً، وهو يرى أن لعلم الشعر خمسة أبواب هي العروض والقافية والمفردات والموضوع والنقد. أما كتابه فمقتصر على النقد لأن سائر الأبواب كما يقول كانت موضع درسٍ مُمحص من قبل علماء آخرين ولأن النقد وحده مهمٌّ بالنسبة للشعر.

واستناداً إلى القول الشائع بأن الشعر كلامٌ منظومٌ مقفًى ويتضمن معنىً معيناً. يقول قدامة بن جعفر بوجود أربعة عناصر أساسية للشعر هي الصوت والموضوع والوزن والقافية ومن تركيب هذه العناصر على صور مختلفة تتكون ستة تراكيبٍ جديدة. ولما كانت القافية صوتاً فقط فيجب استثناءها من هذا التركيب ويبقى جمع القافية بالمضمون لأن القافية تعبر عن فكرة لها علاقة ما بفكرة القصيدة. وهكذا يكون لدينا ثمانية عناصر للشعر، أربعة منها بسيطة وأربعة مركبة. أما العناصر البسيطة

[1] ياقوت، المؤلف المذكور، الجزء السادس، ص 203.

[2] قدامة، (نقد الشعر)، ص 6.

فيدرس قدامة ثلاثة منها - الصوت والوزن والقافية - بشيءٍ من السرعة فيما يُوجّه معظم اهتمامه للموضوع. وفي القسم الثاني من الكتاب يتكلم قدامة عن تركيب العناصر وفي القسم الثالث يتكلم عن عيوب الشعر حسب المنهاج نفسه. الصوت والوزن والقافية والموضوع.

يتبين من مضمون كتاب قدامة أنه من حيث مقاصده بحثٌ كاملٌ عن البديع يفوق كثيراً بغناه كتاب ابن المعتز. وبالفعل فإن كتاب (نقد الشعر) يختلف عن الكتب الأخرى في سائر النواحي أيضاً: فالأمثلة التي يسوقها مبحوثةٌ بحثاً دقيقاً وليست مُكَدَّسةً بعضها فوق بعض كما عند الجاحظ وابن المعتز. وعرض الفكرة مُنسَّقٌ جداً ومدروسٌ دائماً. وعلى غرار العلماء العرب جميعاً كابن المعتز مثلاً، يعتبر قدامة نفسه مجدداً ومبدعاً للاصطلاحات^[1] التي تختلف أحياناً عن تلك التي يستعملها ابن المعتز. وشعوره نحو مَنْ سيتولى بعده الأبحاث في هذا الموضوع طيبٌ كشعور ابن المعتز. اعتمد قدامة على المصادر نفسها التي اعتمد عليها سابقاه، وهي علم الآداب العربية في ذلك الزمن، ونستطيع اعتبار كتابه أصيلاً أصالة مؤلفات الجاحظ وابن المعتز كما أن طريقة تفكيره أضفت على كتابه شيئاً كبيراً من شخصيته.

وإذا تكلمنا عن أقرب المصادر التي استقى منها فإن من الممتع جداً تتبع علاقته بابن المعتز. إنه بلا شك يعرف (كتاب البديع) ويأتي على ذكر شواهدٍ بديعيةٍ بالترتيب نفسه الذي ذكرها به ابن المعتز^[2]، ولكنه لا يُسمِّي هذا الأخير باسمه مطلقاً. وليس هذا بشيءٍ عارضٍ. فنحن نعرف كرهه لمؤلفات ابن المعتز ويبدو أنه يتجاهل عمداً ذكر خصمه في الأدب هنا، لأنه في بعض الأحوال لا يستعمل مصطلحاته بل يسعى لاختراع مصطلحاتٍ جديدةٍ. ولكنه على الرغم من محاولته هذه لم ينل هدفه. ففي أي تاريخٍ للبديع العربي نجد مصطلحات ابن المعتز بدون أي استثناء تقريباً. أضف إلى ذلك أن كل مَنْ درس

[1] المصدر نفسه، ص 61. قارن أيضاً ص 67، حيث بعض الأمثلة مُستعارٌ من كتاب ابن المعتز.

[2] ياقوت، المؤلف المذكور، الجزء الثالث، ص 54. قارن الجزء الثالث، ص 58، والجزء السادس، ص 205.

البديع لم يحكم على مصطلحات قدامة بالنجاح. وليس من الصواب مع ذلك أن نردّ إلى هذه الأسباب عدم شهرة نظرية قدامة. إن السبب الأول في عدم شهرتها هو نفور الأوساط الأدبية من كل بناءٍ نظريٍّ نشأ بتأثير فلسفةٍ غريبةٍ عنهم ومنطقٍ ليس منهم. إن كتاب قدامة يترك في النفس شعوراً بأنه غريبٌ عن العرب بعض الشيء وذلك إذا ما قورن بمؤلفات ابن المعتز والجاحظ. وهذا هو السبب الذي جعله، على الرغم من مزاياه الجليّة، لا يحظى بالأثر الكبير الذي حظيت به المؤلفات السابقة. ومع أن شأن قدامة في تاريخ البديع العربي لا يجوز أن يُقارن بشأن ابن المعتز إلاّ أنه لا يجوز الاعتقاد بأن (نقد الشعر) لم يحظَ بكثيرٍ من القراء. فلقد اشتهر اسمه وكتبه شهرةً واسعةً منذ القرن الحادي عشر عندما كتب الأمدي كتابه في مهاجمة (نقد الشعر)^[1] حتى القرن الخامس عشر عندما ذكر ابن خلدون اسمه في مقدمته الشهيرة بوصفه خامس خمسة أساتذة مرموقين في البلاغة.

نقف عند هذا الحد في بحثنا. ولقد رأينا أن تأريخ البديع عند العرب في القرن التاسع عرف ثلاثة أشخاص وهم الجاحظ وابن المعتز وقدامة. مؤلفاتهم مختلفة ولا تقلّ اختلافاً عنها حيواتهم الأدبية. الموسوعي المعروف الذي أراد أن يشمل العالم كله دون أن يستطيع ولا أن يريد دراسة التفاصيل دراسةً منسقةً يأفل نجمه عند عاشق الأسلوب البديعي، ثم الشاعر الغارق في جمال القول المفضل الشكل على المحتوى، ومن بعده يأتي تلميذ الفلاسفة والمناطقية الإغريق الجاف جدّاً وغير المألوف كثيراً عند العرب الناظر من علّ إلى أقرانه الذين لا يفهمون هذه الحكمة البالغة. وليس من العسير الحدس بأن محكمة الخلف قدمت راية الأولوية إلى الشاعر الأمير الذي أصبح مؤسس هذا العلم الجديد. ومن المؤسف أن ورثته لم يرثوا جميعاً عنه حسّه البديعي وقدرته على التغلغل مباشرةً في كيان الكلمة. لقد عالج الكلمة وحدها وهذا ما ضيق أفقه كثيراً. ولعل هذه الطريقة جعلت البديع الذي أسرف في الازدهار في القرن التاسع

[1] ياقوت، المؤلف المذكور، الجزء الثالث، ص 54. قارن الجزء الثالث، ص 58، والجزء السادس، ص 205.

أسلوباً مدرسياً ميثياً. أو لعلّ تأريخ البديع العربي قد نشأ غير هذا المنشأ أو أن آراء الجاحظ الفلسفية الطبيعية قد أثارت الخصب في علم جمال ابن المعتز. ولو أن منطق قدامة قد أثر فيه تأثيراً تنظيمياً. إن هذا طبعاً لا يعدو إلا افتراضاً. فتأريخ البديع العربي سار في طريق آخر. ولعل القرن التاسع كان أخصب فترة من فتراته. لقد ترك أثراً كبيراً في كل التطور اللاحق. وهذا ما يبرر اختياري البديع عند العرب في القرن التاسع موضوعاً لحديثي هذا.

ملحق: مؤلفات كراتشكوفسكي

نسردهنا ملحقاً ببعض مؤلفات وكتابات المستشرق كراتشكوفسكي والتي تزيد على الـ(600) بحث وكتاب وترجمة وتحقيق ومقالة لمعرفة جهد الرجل وإمكانياته العلمية، م^[1]:

1. دراسة في إدارة الخليفة المهدي (نال عليها وساماً ذهبياً سنة 1905).
2. شاعرية أبي العتاهية سنة 1906.
3. المتنبي والمعري سنة 1909.
4. ترجمة رسالة الملائكة للمعري سنة 1910.
5. تحقيق رسالة الملائكة للمعري سنة 1932.
6. رسالة عن أثر الكتاب الروس في الأدب العربي المعاصر سنة 1911.
7. سيرة أبي دهب الجمحي سنة 1912.
8. ترجمة لمختارات من الكتاب (قاسم أمين، أمين الريحاني، اليازجي).
9. نشر مخطوطتين مجهولتين في الجغرافيا.
10. علم الفلك في الحبشة.
11. إسبانيا المسلمة.
12. جنوب جزيرة العرب.
13. الخلفاء العباسيين.
14. إيران.
15. القوقاز.
16. آسيا الوسطى.
17. نظرة وصف مخطوطات ابن طيفور.
18. الأوراق للصولي سنة 1912.
19. الحماسة للبحثري.

[1] جمعنا أسماء هذه الكتب والدراسات من معاجم وموسوعات الاستشراق إذ كانت متفرقة فيها.

20. نَشَرَ كتاب الأخبار الطوال للدينوري سنة 1912.
21. ديوان الوأءء الدمشقي متناً وترجمةً روسيةً بمقدمةٍ في مائة صفحةٍ، ليدن سنة 1913، وقد نال به لقب أستاذ بالعربية.
22. وصف ديوان عمر المختار الكليبي في مكتبة الإسكندرية (مجلة الحوليات الشرقية)، 1916.
23. مخطوط جديد للمجلد الخامس من تاريخ ابن مسكويه سنة 1916.
24. الخليل واللغة سنة 1916.
25. التعاويذ عند عرب الجنوب سنة 1917.
26. مجموعة مخطوطاتٍ من القرآن لأوزبكي سنة 1917 (نشرة مجلة العلوم).
27. المخطوطات العربية من القوقاز في القسم الآسيوي من متحف مجمع العلوم سنة 1917.
28. فهرس مخطوطات البارون فون روزن في المتحف الآسيوي سنة 1918.
29. مخطوط جديد لديوان ذي الرمة بشرح الأصمعي سنة 1918.
30. فهرس المخطوطات العربية التي أهداها البطريك غريغوريوس الرابع إلى القيصر نيقولا الثاني.
31. فهرس لمخطوطات النصارى العربية في مكاتب لينينجراد، وقد جعله ذياًلاً لكتاب الأب شيخو (المخطوطات العربية لكتبة النصرانية) سنة 1934.
32. مجموعة مخطوطات عربية في قازان سنة 1924.
33. نسخ تهافت الفلاسفة للغزالي في المتحف الآسيوي سنة 1925.
34. المخطوطات العربية في المكتبة العامة (المكتبة العامة سنة 1926).
35. المخطوطات الشرقية من مجموعة جيرجاس في مكتبة جامعة لينينجراد سنة 1927.
36. مخطوط جديد في وصف روسيا للشيخ الطنطاوي سنة 1928.
37. المخطوطات الشرقية في قصر كاترين الثانية سنة 1929.
- ومن بحوثه باللغة العربية:

38. مخطوط طبي نادر في روسيا.
39. مخطوطان طبيان قديمان في مصر وروسيا.
40. تنمة اليتيمة.
41. درس الآداب العربية الحديثة.
42. حول مخطوطة عبث الوليد (مجلة المجمع العلمي العربي سنة 1924 وسنة 1936، وسنة 1930).
43. المخطوطات العربية النصرانية في المكاسب البطربرجية (مجلة المشرق) سنة 1925.
44. المعري والريحاني ولينينجراد (مجلة الطريق) سنة 1945.
45. إلى يوسف أسعد داغر (مجلة الطريق) سنة 1947.
46. نُشِرَ مع فاسيليف (تأريخ يحيى بن سعيد الأنطاكي عن ثلاث مخطوطات في مكاتب لينينجراد وباريس والمتحف الآسيوي بلينينجراد (متناً وترجمةً فرنسيةً) (لينينجراد- باريس سنة 1924).
47. صَنَفَ كتاباً عن الشيخ محمد عياد الطنطاوي (لينينجراد سنة 1925)، وقد نقلته إلى العربية كلثوم عودة فاسيليفا وحققه الأستاذان عبد الحميد حسن ومحمد عبد الغني حسن، القاهرة سنة 1963.
48. ترجم كليلة ودمنة سنة 1934.
49. ترجم كتاب الأيام لطف حسين سنة 1934.
50. مقدمة ديوان ابن المعتز مع كشف لمصنفاته (مجلة الحوليات الشرقية عدد 255).
51. نُشِرَ جمع الصولي لديوان ابن المعتز (مجلة العالم الشرقي).
52. طبقات ابن المعتز سنة 1926.
53. نُشِرَ كتاب البديع لابن المعتز (مجلة العالم الشرقي).
54. طبقات ابن المعتز سنة 1926.
55. نشر كتاب البديع لابن المعتز بتحقيقه على عدة نسخ وتفسير وتعليق ومقدمة

- بالفرنسية في ثمانين صفحة سنة 1925 ولندن 1935.
56. كتاب القراءة العربية (لينينجراد سنة 1925 ولندن 1935).
57. كتاب الريح لابن خالويه (مجلة إسلاميكا).
58. كتاب المجالسات لثعلب سنة 1930.
59. دراساته عن مقدمة ابن خلدون سنة 1932، سنة 1945.
60. نشأة وتطور الأدب العربي الحديث سنة 1922.
61. الأدب العربي الحديث (بالألمانية سنة 1934).
62. تأريخ الدراسات العربية في الإتحاد السوفيتي (ترجمة إلبر قطان بغداد سنة 1947 وأعيد طبعه في موسكو سنة 1950).
63. إضافات وتصويبات لفهرس آثار جولدتسهير (سنة 1948).
64. ذكريات وخواطر عن عالم الاستشراق في ضوء المخطوطات العربية مع وصف رحلته إلى لبنان وسوريا ومصر.
65. ترجمة القرآن الكريم إلى الروسية.
66. مدخل إلى اللغة والآداب الحبشية (سنة 1955).
67. منتخبات كراتشكوفسكي وهي بستة مجلدات (سنة 1955 - 1958) تم جمعها بإشراف كلثوم عودة فاسيليفا وتضم:
- أ. المجلد الأول: وفيه الدراسات العربية ومسائل تأريخ ثقافة شعوب الإتحاد السوفيتي، ودراسة اللغة العربية (سنة 1955).
- ب. المجلد الثاني: أبحاث في الأدب العربي الكلاسيكي (سنة 1956).
- ج. المجلد الثالث: أبحاث في الأدب العربي الحديث ومقالاته عن الصلات الأدبية بين العرب والروس (سنة 1956).
- د. المجلد الرابع: تأريخ الأدب الجغرافي العربي سنة 1943 وقد نقله إلى العربية الأستاذ صلاح الدين عثمان هاشم وراجعه المستشرق إيغور بايايفي (منشورات الجامعة العربية سنة 1963).
- هـ. المجلد الخامس: فصول في تأريخ الدراسات العربية في روسيا ومقالاته

- عن المستشرقين الروس والأجانب (سنة 1958).
- و.المجلد السادس: ترجمة لكتاب ابن المعتز ووصف المخطوطات العربية الموجودة في مكتبات الإتحاد السوفيتي.
- 68.معنى كلمة النجم في القرآن.
- 69.السورة 55.
- 70.الأدب العربي.
- 71.الإبداع الشعري عند المعتزلة.
- 72.مقدمة لكتاب حكمة أحيقار وحكايات لقمان.
- 73.أشعار منثورة لأمين الريحاني (مقدمة).
- 74.ترجمة الشنفرى (مقدمة).
- 75.مقدمة لمنتخبات كلثوم عودة فاسيليفا.
- 76.مقدمة لكتاب قصة برلغام ويوصافات.
- 77.مقدمة لكتاب المنتخبات العربية لبياريفسكي.
- 78.نشأة وتطور الأدب العربي الحديث.
- 79.أسامة بن منقذ وذكرياته.
- 80.مقامة للشيخ ناصيف اليازجي.
- 81.الشعر العربي سنة 1924.
- 82.أقوال ابن المعتز المأثورة.
- 83.ترجمات عربية لفلسطين.
- 84.مؤلف غير معروف للأمير السوري أسامة بن منقذ.
- 85.نشوء وصياغة رسالة الغفران لأبي العلاء المعري.
- 86.قطعة من البلاغة الهندية في النقد العربي.
- 87.نشيد الجندي العربي.
- 88.كتاب الخمر لابن المعتز.
- 89.منتجات غير معروفة لابن مماتي.

90. الكأس الساسانية في شعر أبي نؤاس.
91. الأدب العربي في أمريكا.
92. طبعة نادرة لشرح الزوزني على المعلقات.
93. البديع عند العرب في القرن التاسع (سنة 1930).
94. اصطناع الشاعر الإسلامي المصطلحات المسيحية في القرن الثاني عشر ببغداد.
95. نصف قرن عن الاستعراب الإسباني.
96. بلاغة قدامة بن جعفر.
97. نقشان لعرب الجنوب في لينينجراد.
98. موجز عن المصادر العربية لتأريخ أوروبا الشرقية والقوقاز وآسيا الوسطى.
99. الخمرة في شعر الأخطل.
100. رسالة غير منشورة من رسائل شميل.
101. الأدب العربي في الترجمات الروسية.
102. ترجمة دنماركية لألف ليلة وليلة.
103. مخطوط لطائف الذخيرة لابن مماتي في لينينجراد.
104. أول طبعة للأشعار العربية في روسيا.
105. مار وآثار الأدب العربي.
106. مار والأدب العربي الحديث.
107. تأريخ الأدب العربي ومهامه في الإتحاد السوفيتي.
108. علم اللغات السامية في جامعات الإتحاد السوفيتي.
109. ملامح الطبيعة الأندلسية في أشعار البستاني.
110. ترجمات مؤلفات جوركي باللغة العربية.
111. الشعر العربي في إسبانيا.
112. تأريخ متقدم لقصة مجنون ليلى في الأدب العربي سنة 1946.
113. مكر النساء.

114. حكايتان عربيتان من القاهرة.
115. تاريخ الأدب العربي لبروكلمان.
116. تشيخوف في الأدب العربي.
117. أصدااء ثورة 1905 في الأدب العربي.
118. الشعر الأندلسي باللغة الفصحى في القرن الثاني عشر لبيريس وهوميروس والبيروني.
119. جغرافيا الجزيرة العربية في تصورات الأقدمين.
120. العرب والأدب العربي في إبداع جوركي.
121. الأدب العربي في القرن العشرين.
122. أول وصف عربي لرحلة إلى أمريكا الجنوبية.
123. تيارات الأدب العربي المعاصرة في مصر.
124. الأدب العربي في شمال القوقاز.
125. طبعة جديدة لمذكرات إبراهيم بن يعقوب عن السلافيين.
126. وصف رحلة مكاربيوس الأنطاكي كأثر جغرافي عربي ومصدر لتأريخ روسيا في القرن السابع عشر.
127. تحليل الاستشهادات الشعرية في معجم البلدان لياقوت.
128. الرسالة الثانية لأبي دلف.
129. شهر تموز في معجم البلدان لياقوت.
130. تأريخ قاموس الخليل.
131. يوسف المغربي وقاموسه.
132. مذكرات أبي دلف.
133. قيمة البيروني في تأريخ الجغرافيا الشرقية.
134. تأريخ العلاقات التجارية للخلافة العربية في القرن العاشر.
135. نموذج من أساليب الدواوين في القرن التاسع عشر في شمال القوقاز.
136. جغرافيا البحار في القرن الخامس عشر والسادس عشر عند العرب والأتراك.

137. دراسات عن الجمحي (سنة 1911).
138. سلامة بن جندل (سنة 1914).
139. ذو الرمة (سنة 1918).
140. الشنفرى (سنة 1924).
141. عمرو بن القميئة سنة 1925.
142. كتاب المنازل والديار لابن منقذ سنة 1925.
143. النعمان بن بشير سنة 1925.
144. أبو نؤاس سنة 1928.
145. مسلم بن الوليد سنة 1930.
146. الأخطل سنة 1932.
147. عمر بن أبي ربيعة.
148. عمارة بن أبي الحسن اليميني.
149. ابن زيدون شاعر الأندلس.
150. الشيخ الطنطاوي الأستاذ في جامعة بطرسبورغ.
151. رزق الله حسون ناقل قصص كريلوف إلى العربية.
152. سليمان البستاني.
153. الدكتور طه حسين آراؤه في الشعر الجاهلي ونقّاده ثم قصة الأيام.
154. الشاعران يوسف غصوب اللبناني ومحمد مهدي الجواهري.

جمع القرآن الكريم وموقف المستشرقين السويديين منه

أ.د. حكمت عبيد الخفاجي
الباحث عصام هادي كاظم

المقدمة

إنّ بحث هذا الموضوع من الأهمية بمكان، لأنّه يطرح مشكلةً تاريخيةً للنصّ القرآنيّ على بساط البحث، فشغلت فكر العلماء والباحثين وتناولوها بالبحث والبيان في كتب التفسير وعلوم القرآن، ووصلوا إلى نتائج تدلّ على وقوع الجمع في زمن النبي الأكرم ﷺ إلا أنّ بحث هذا الموضوع عند «المستشرقين اتخذ منحىً آخر اتسم بالتشكيك واعتماد النصوص الشاذة، والروايات الضعيفة والواهية، ما كان نتيجة مواقف مريبةً حول توثيق النصّ القرآنيّ بما يفتح المجال واسعاً للشك في صحة القرآن، أو في وجود عناصرٍ أجنبيةٍ عنه تسربت إليه، بسبب تأخر تدوينه، أو بدائية الوسائل المستعملة، أو ضعف المنهج المعتمد، أو غير ذلك»^[1]. وفي ما يأتي بيان ما هو المراد من الجمع، ومتى حصل الجمع، وهل كان في زمن النبي محمد ﷺ أو كان بعد رحيله إلى الرفيق الأعلى، وذكر آراء المستشرقين السويديين ومناقشتها.

[1] كافي، أبو بكر، موقف المستشرقين من جمع القرآن ورسمه وترتيبه (بحث): 2.

المطلب الأول: معاني جمع القرآن

يبدو أنّ للجمع أربعة معانٍ، وهي:

أولاً: الجمع بمعنى الحفظ في الصدور

أ- حفظ النبي ﷺ للقرآن الكريم

لا شك في أنّ النبي الأكرم ﷺ كان مولعاً بالوحي في كلّ حينٍ من أجل حفظه وفهمه، فهو أول الحفّاظ وسيّدهم، فإنّه ﷺ كان «إذا أتاه جبريل (عليه السلام) بالوحي لم يفرغ حتى يزمل من الوحي حتى يتكلّم النبي ﷺ بأوله، مخافة أن يغشى عليه، فقال له جبريل: لم تفعل ذلك. قال: مخافة أن أنسى. فأنزل الله (عزّ وجلّ) ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَى﴾ [الأعلى: 6]»^[1]. فلم يكن تكلم رسول الله ﷺ وتحريك لسانه بما يوحى إليه إلا شوقاً وشغفاً وحرصاً منه ﷺ لحفظه، ومن ثمّ تبليغه لأمته، فكان يتلوه عن ظهر قلب ليلاً ونهاراً، كما أنّ القرآن كان يُعرض عليه بالسنة مرّةً، وفي عامه الأخير عُرض عليه مرتين: «كان القرآن يُعرض على رسول الله ﷺ في كلّ عام مرّةً، فلمّا كان العام الذي قبض فيه عرض عليه مرتين»^[2]، كما أنّ الصحابة كانوا يعرضون ما عندهم من القرآن عليه ﷺ، فيخبرهم بحسن حفظهم، فعن ابن مسعود قال: «إنّي قرأت من رسول الله ﷺ سبعين سورةً، وكان يُعرض عليه القرآن في كلّ سنة، وكنت أعرض عليه، فيخبرني أنّي محسنٌ حتى كان عام قبض فيه، فعُرض عليه مرتين، ثمّ قرأت عليه»^[3].

لا ريب في حفظ القرآن الكريم عن ظهر قلب من قبل النبي محمد ﷺ، حيث تكفّل الله تعالى بذلك بقوله: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَى﴾ [الأعلى: 6].

[1] الطبراني، سليمان بن أحمد (ت: 360هـ)، المعجم الكبير، تح: حمدي عبد المجيد السلفي، دار إحياء التراث العربي، ط 2/مزيدة ومنقحة، 1406 هـ - 1985 م: 94/12.

[2] ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد: 363/1؛ ظ: البيهقي، أحمد بن الحسين (ت: 458هـ)، دلائل النبوة، وثق أصوله وخرّج حديثه وعلّق عليه: الدكتور عبد المعطي قلججي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1405 هـ - 1985 م: 146/7.

[3] الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير: 204/10.

ب - حفظ الصحابة للقرآن الكريم

هناك عواملٌ عدّة توافرت للصحابة لحفظ القرآن الكريم عن ظهر قلب، وأهم تلك العوامل هي^[1]:

- 1- امتازوا بقوة الحافظة، فقد كان الواحد منهم يحفظ القصيدة الطويلة من الشعر بمجرد أن يسمعها أول مرة.
- 2- النزول التدريجي للقرآن أسهم إلى حدٍ كبيرٍ في سهولة حفظه.
- 3- فرض قراءة شيءٍ من القرآن الكريم في الصلاة، فضلاً عن الأجر والثواب.
- 4- وجوب العمل بالقرآن الكريم، إذ إنّه دستورهم الذي يرجعون إليه في عباداتهم ومعاملاتهم.
- 5- حث الرسول ﷺ المسلمين على قراءته والترغيب بما يناله قارئ القرآن من الثواب والأجر الجزيل ف«عن عبد الله بن مسعود (رضي الله عنه) قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: مَنْ قرأ حرفاً من كتاب الله فله به حسنةٌ، والحسنة بعشر أمثالها، لا أقول (ألم) حرفٌ، ولكن (ألف) حرفٌ، و(لام) حرفٌ، و(ميم) حرفٌ»^[2].
- 6- تعليم النبي ﷺ بنفسه الصحابة القرآن الكريم، فكان الصحابة تلاميذ النبي ﷺ، وهو شيخهم ومعلمهم، وإذا أسلم أحدٌ من الناس كان يوكل به مَنْ يُعلمه كتاب الله وأحكامه.

فهذه العوامل وغيرها أنتجت لنا مجموعةً كبيرةً من الصحابة حفظة للقرآن الكريم في عهد رسول الله ﷺ، فقال ﷺ: «إني لأعرف أصوات رفقة الأشعرين بالقرآن حين يدخلون بالليل، وأعرف منازلهم من أصواتهم بالقرآن بالليل، وإن كنت لم أر منازلهم حين نزلوا بالنهار»^[3]. وقد اشتهر مجموعةً من الصحابة بإقراء القرآن الكريم وهم:

[1] ظ: عتر، نور الدين، علوم القرآن الكريم، مط/ الصباح، ط1، 1414هـ-1993م: 162.

[2] الترمذي، محمد بن عيسى (ت: 279هـ)، سنن الترمذي، حققه وصححه: عبد الرحمان محمد عثمان، دار الفكر، بيروت- لبنان، ط2، 1403هـ-1983م: 248/4.

[3] البخاري، محمد بن إسماعيل (ت: 256هـ)، صحيح البخاري، دار الفكر، طبعة بالأوفست عن طبعة دار الطباعة العامة باستانبول، 1401 هـ - 1981 م: 80/5؛ النيسابوري، مسلم بن الحجاج (ت: 261هـ)، صحيح مسلم، طبعة مصححة ومقابلة على عدة مخطوطاتٍ ونسخٍ معتمدة، دار الفكر، بيروت- لبنان: 171/7.

«سبعة: عثمان، وعليٌّ، وأبيُّ، وزيد بن ثابت، وابن مسعود، وأبو الدرداء... كذا ذكرهم الذهبي في طبقات القراء، قال: وقد قرأ على أبي جماعة من الصحابة، منهم: أبو هريرة، وابن عباس، وعبد الله بن السائب، وأخذ ابن عباس عن زيد أيضاً، وأخذ عنهم خلقٌ من التابعين»^[1]. ومما يدلُّ على أنَّ القراءة كانت عن ظهر قلب قول الله تعالى في الحديث القدسي «... وأنزلت عليك كتاباً لا يغسله الماء تقرأه نائماً ويقظان»^[2]، فمن «يفهم أنَّ القرآن يقرأ عن ظهر قلب في كلِّ حال، فلا يحتاج جامعُه إلى النظر في صحيفة كُتبت بالمداد الذي ينظمس ويزول إذا غسل بالماء»^[3].

وقد «ثبت حفظ الصحابة للقرآن في صدورهم بما يبلغ رتبة التواتر بل يزيد عليها أضعافاً، تجعلنا نتيقن ما قاله الإمام أبو الخير بن الجزري: إنَّ الاعتماد في نقل القرآن على حفظ القلوب والصدور لا على حفظ المصاحف والكتب أشرف خصيصة من الله تعالى لهذه الأمة»^[4].

فحفظ الصحابة لكتاب الله ربما لا يحتاج إلى دليلٍ لتواتر النقل بذكر حفاظ القرآن الكريم وقد بلغ عددهم مئات.

ثانياً: الجمع بمعنى كتابته

كان رسول الله ﷺ يكلف جماعة من الصحابة، كعليٍّ عليه السلام، وعبد الله بن مسعود، وأبي بن كعب، وزيد بن ثابت، وغيرهم بكتابة الوحي المنزل عليه، ويرشداهم إلى موضع المنزل من سورتها، فعرفوا بكتّاب الوحي، فكان هؤلاء الكتّاب يخطون بأناملهم ما ينزل من القرآن في العصب، واللخاف، والرقاع، والأقتاب، والأكتاف^[5]،

[1] السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتيان في علوم القرآن: 1/ 197.

[2] ابن كثير، إسماعيل بن عمر (ت: 774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تقديم: يوسف عبد الرحمن المرعشي، دار المعرفة، بيروت - لبنان، 1412هـ - 1992م: 37/2.

[3] الصالح، صبحي، مباحث في علوم القرآن: 69.

[4] عتر، نور الدين، علوم القرآن الكريم: 166.

[5] (*) العصب: جمع عسيب والمراد منه جريد النخل، واللخاف: جمع لخفة، وهي: صفائح الحجارة، والرقاع: جمع رقعة، وهذه الرقعة قد تكون من الجلد أو الرق أو الكاغد، و الأقتاب: جمع قتب، وهو الخشب الذي يوضع على ظهر البعير ليركب عليه، والأكتاف: جمع كتف، وهو عظم البعير أو الشاة فإذا جف كتبوا عليه. ظ: السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتيان في علوم القرآن: 92/1.

فعن «زيد بن ثابت قال: كُتِبَ عند رسول الله ﷺ نؤلف القرآن من الرقاع»^[1]. وإنما أراد زيد بن ثابت بقوله (نؤلف القرآن من الرقاع) تأليف ما نزل من الآيات المتفرقة في سورتها وجمعها فيها، بإرشاد النبي ﷺ^[2]. و«عن يزيد الفارسي، قال: سمعت ابن عباس قال: قلت لعثمان بن عفان: ما حملكم أن عمدتم إلى براءة وهي من المئين وإلى الأنفال وهي من المثاني، فجعلتموهما في السبع الطوال، ولم تكتبوا بينهما سطر (بسم الله الرحمن الرحيم)؟ قال عثمان: كان النبي ﷺ ممّا تنزل عليه الآيات فيدعو بعض من كان يكتب له، ويقول له: ضع هذه الآية في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا، وتنزل عليه الآية والآيتان، فيقول مثل ذلك، وكانت الأنفال من أول ما أنزل عليه بالمدينة، وكانت براءة من آخر ما نزل من القرآن، وكانت قصتها شبيهة بقصتها، فظننت أنها منها، فمن هناك وضعتهما في السبع الطوال، ولم أكتب بينهما سطر (بسم الله الرحمن الرحيم)»^[3].

وعن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن رسول الله ﷺ قال لعليّ: يا عليّ، القرآن خلف فراشي في الصحف والحريير والقراطيس، فخذوه واجمعوه، ولا تضيّعوه كما ضيعت اليهود التوراة، فانطلق علي عليه السلام فجمعه في ثوب أصفر، ثم ختم عليه في بيته، وقال: لا أرثدي حتى أجمعه، فإنه كان الرجل ليأتيه فيخرج إليه بغير رداء حتى جمعه»^[4]، وعن عامر الشعبي أنه قد قال: «جمع القرآن على عهد رسول الله ﷺ ستة من الأنصار: زيد بن ثابت، وأبو زيد، ومعاذ بن جبل، وأبو الدرداء، وسعد بن عباد، وأبي بن كعب، وفي حديث زكريا: وكان جارية بن مجمع بن جارية قد قرأه إلا سورة أو سورتين»^[5].

[1] الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي: 390/5.

[2] ظ: البيهقي، أحمد بن الحسين (ت: 458هـ)، شعب الإيمان، تح: محمد السعيد بن بسيوني زغلول، تقديم: دكتور عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط1، 1410هـ - 1990 م: 197/1.

[3] السجستاني، سليمان بن الأشعث (ت: 216هـ)، سنن أبي داود، تح: سعيد محمد اللحام، دار الفكر، ط1، 1410هـ - 1990 م: 182/1.

[4] القمي، علي بن إبراهيم (المتوفى نحو: 329هـ)، تفسير القمي، تح: السيد طيب الموسوي الجزائري، مط/النجف، 1387هـ: 451/2.

[5] الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير: 261/2.

إن هذه الكتابة لم تكن في عهد النبي ﷺ مجتمعةً في مصحفٍ واحدٍ، بل كان ما مكتوبٌ عند هذا ما ليس عند ذلك، وقد نقل العلماء أن نفرًا منهم: علي بن أبي طالب (عليه السلام)، ومعاذ بن جبل، وأبي بن كعب، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن مسعود، قد جمعوا القرآن كله على عهد رسول الله ﷺ، وذكر العلماء أن زيد بن ثابت كان متأخرًا عن الجميع^[1].

ومن خلال ما تقدّم يتبيّن أن القرآن كان مكتوبًا عندهم بنسخٍ متعددةٍ في عهد النبي ﷺ؛ وبذلك تحقق للقرآن على عهد النبي ﷺ الحفظ التام بنوعيه: حفظ الصدور وحفظ السطور^[2].

والباحث يذهب إلى أنّ المصحف لم يكن مجموعًا بكامله في كتابٍ واحدٍ عند أيّ صحابيٍّ في زمن رسول الله ﷺ؛ لأنّهم كانوا يتوقعون نزول الوحي في أيّ لحظةٍ، ولم يكونوا يعلمون بنهاية الوحي إلاّ بوفاة النبي ﷺ.

ثالثًا: الجمع بمعنى وضعه في مصحفٍ واحدٍ

بعد رحيل النبي ﷺ إلى جوار ربّه بقي القرآن الكريم منتشرًا في قرايطس لم يُعمد إلى جمعه في مصحفٍ واحدٍ، فبعد وفاة رسول الله ﷺ انبرى علي بن أبي طالب (عليه السلام) لهذه المهمة بوصيةٍ من رسول الله ﷺ؛ حيث أقسم على أن لا يرتدي رداءه إلاّ لصلاةٍ حتى يجمع كتاب الله (عزّ وجلّ)، وفعلاً قام بجمعه حسب ترتيب نزوله، مقدّمًا منسوخه على ناسخه، ذاكرًا أسباب نزوله، وقدمه لأبي بكر في ما بعد، وبعد أن اطّلع عليه أحد الصحابة تم رفض هذا المصحف، فرجع به عليّ (عليه السلام) إلى بيته ولم يُظهره، وهذه بعض النصوص الدالة على أنّ المتولي الأول لجمع القرآن كان علي بن أبي طالب (عليه السلام). يصف عكرمة مولى ابن عباس (ت: 107هـ) هذا المصحف بقوله: «لو اجتمعت الأنس والجن على أن يؤلفوه ذلك التأليف ما استطاعوا»^[3]. والسبب في عدم استطاعتهم الإتيان بمثل مصحف علي، لأنّه جمعه (عليه السلام) «وفق ترتيب النزول:

[1] ظ: القطان، متاع، مباحث في علوم القرآن: 119.

[2] ظ: عتر، نور الدين، علوم القرآن الكريم: 168.

[3] السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتيان في علوم القرآن: 103/1.

المكي مقدّم على المدني، والمنسوخ مقدّم على الناسخ، مع الإشارة إلى مواقع نزولها ومناسبات النزول»^[1].

ويذكر ابن النديم (ت: 438هـ): «إنّه [أي: علي بن أبي طالب عليه السلام] رأى من الناس طيرةً عند وفاة النبي صلى الله عليه وآله فأقسم أن لا يضع على ظهره رداءه حتى يجمع القرآن، فجلس في بيته ثلاثة أيام حتى جمع القرآن، فهو أول مصحف جمع فيه القرآن من قلبه، وكان المصحف عند أهل جعفر»^[2]. ثمّ يعقّب بقوله: «ورأيت أنا في زماننا عند أبي يعلى حمزة الحسني رحمته الله مصحفاً قد سقط منه أوراقٌ بخط علي بن أبي طالب يتوارثه بنو حسن على مرّ الزمان»^[3].

والدليل على عدم إظهاره للناس بعد رفضه هو قول طلحة لعلي رحمته الله: «لا أراك يا أبا الحسن أجبتني عمّا سألتك عنه من أمر القرآن، ألا تظهره للناس؟! قال: يا طلحة، عمداً كفت عن جوابك، فأخبرني عمّا كتب عمر، وعثمان، أقرآنٌ كلّه؟! أم فيه ما ليس بقرآن؟! قال طلحة: بل قرآنٌ كلّه. قال: إن أخذتم بما فيه نجوت من النار ودخلتم الجنة»^[4].

ولكن الذي حدث بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وفي زمن خلافة أبي بكر، هو بعد معركة اليمامة، وبعد أن استحرّ القتل بالقراء، وقد بلغ عددهم سبعين قتيلاً، طلب عمر بن الخطاب من أبي بكر أن يجمع القرآن الكريم؛ خوفاً من ضياعه، بسبب كثرة من قُتل من القراء في هذه المعركة، فلم يوافق أبو بكر أولاً، ثمّ بعد الأخذ والرد وإلحاح عمر بن الخطاب وافق على جمعه، واختير لهذه المهمة زيد بن ثابت لأسباب عدّة منها: أنّه شابٌّ، وكاتبٌ للوحي، وشهوده العرضة الأخيرة، وغيرها من الأسباب.

ينقل لنا زيد بن ثابت كيفية تكليفه بجمع القرآن قائلاً: «أرسل إليّ أبو بكر مقلّ

[1] معرفة، محمد هادي، التمهيد في علوم القرآن: 286/1.

[2] ابن النديم، محمد بن إسحاق (ت: 438هـ)، فهرست ابن النديم، تح: رضا تجدد: 30.

[3] م . ن.

[4] العاملي، جعفر مرتضى، الصحيح من سيرة الإمام علي عليه السلام، دفتر تبليغات اسلامي، ط/1430، 1388 هـ: 29/16.

أهل اليمامة، فإذا عمر بن الخطاب عنده، قال أبو بكر: إن عمر أتاني، فقال: إن القتل قد استحرّ يوم اليمامة بقراء القرآن، وإنني أخشى أن يستحرّ القتل بالقراء بالمواطن، فيذهب كثير من القرآن، وإنني أرى أن تأمر بجمع القرآن. قلت لعمر: كيف تفعل شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ؟! قال عمر: هذا والله خير. فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك، ورأيت في ذلك الذي رأى عمر. قال زيد: قال أبو بكر: إنك رجلٌ شابٌّ عاقلٌ، لا نتهمك، وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله ﷺ، ففتبع القرآن فاجمعه. [قال زيد] فو الله لو كلفوني نقل جبلٍ من الجبال ما كان أثقل عليّ ممّا أمرني به من جمع القرآن. فلم يزل أبو بكر يراجعني حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، فتتبع القرآن أجمعه من العصب، واللخاف، وصدور الرجال، حتى وجدت آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة الأنصاري، لم أجدها مع أحدٍ غيره، ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ﴾ حتى خاتمة براءة، فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله، ثم عند عمر حياته، ثم عند حفصة بنت عمر^[1].

قال الحارث المحاسبي في كتاب فهم السنن مبيّناً ما هو عمل الخليفة الأول ما نصّه: «كتابة القرآن ليست بمحدثة، فإنه ﷺ كان يأمر بكتابته، ولكنه كان مفرقاً في الرقاع والأكتاف والعصب، فإنما أمر الصديق بنسخها من مكان إلى مكان مجتمعاً، وكان ذلك بمنزلة أوراق وجدت في بيت رسول الله ﷺ فيها القرآن منتشرٌ، فجمعها جامعٌ وربطها بخيط، حتى لا يضيع منها شيء»^[2].

من رواية زيد بن ثابت وقول الحارث المحاسبي يتبيّن لنا ما هو العمل الذي قام به الخليفة الأول، ولكن يرد سؤال من الباحث وهو: بحسب رواية زيد فإن عمر بن الخطاب خاف على القرآن من الضياع، بسبب كثرة من قتل في معركة اليمامة من القراء، وهذا الشعور من قبل عمر بن الخطاب في غاية الأهمية والحرص على كتاب الله (عزّ وجلّ)، ولكن بعد أن قام زيد بهذه المهمة الشاقة، وجمع القرآن من اللخاف والعصب وغيرها، وجعلها في مصحفٍ واحدٍ وسلّمه لأبي بكر، لم يبق

[1] البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري: 98/6.

[2] السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتيان في علوم القرآن: 102/1.

هذا المصحف عند أبي بكر ولم يُعمَّم على المسلمين جميعاً؟! فإنه لو عمَّم على المسلمين ارتفع خوف الضياع من عمر بن الخطاب وغيره ممَّن كان حرصهم على القرآن، ولما حصل الاختلاف في مصاحف الصحابة أيضاً، الذي أجبر عثمان بن عفَّان على توحيد تلك المصاحف، وينقل هذا السؤال أيضاً لعمر بن الخطاب بعد وفاة أبي بكر، حيث انتقل المصحف إليه واحتفظ به، ثمَّ انتقل إلى ابنته حفصة بعد وفاته.

ففي نظري القاصر ربما يكون جمع القرآن بالنسبة للخليفة الأول والثاني لمزيةٍ تخصَّهما من كونهما أول من تصديا لجمع القرآن الكريم بعد رسول الله ﷺ.

ولكن هذه المزية لا تثبت مع تقديم علي بن أبي طالب عليه السلام لمصحفه الذي تولى جمعه قبل معركة اليمامة، حيث شرع بجمعه بعد وفاة رسول الله ﷺ مباشرةً، بدليل قول عكرمة: «قال لما كان بعد بيعة أبي بكر قعد علي بن أبي طالب في بيته، فقيل لأبي بكر: قد كره بيعتك، فأرسل إليه، فقال: أكرهت بيعتي؟ قال: لا والله. قال: ما أقعدك عني؟ قال: رأيت كتاب الله يزداد فيه فحدَّثت نفسي ألاَّ ألبس ردائي إلاَّ لصلاةٍ حتى أجمعه. قال له أبو بكر: فإنَّك نعم ما رأيت»^[1].

لذلك يثبت أنَّ علي بن أبي طالب عليه السلام هو أول من تصدى لجمع القرآن في مصحفٍ واحد، من دون أن يسبقه سابقٌ بذلك، فلا مزيةٍ لغيره عليه في جمع القرآن الكريم، فضلاً عن تقدِّمه على غيره من الصحابة بأمورٍ أخرى لا مجال لذكرها في هذا البحث.

رابعاً: الجمع بمعنى توحيد المصاحف

لا شك في أنَّه قد تم في زمن عثمان بن عفَّان توحيد المصاحف على قراءةٍ واحدة، وكان السبب والدافع لهذا العمل هو تعدد المصاحف وتمايزها واختلافها من حيث القراءة، ما أفرغ حذيفة بن اليمان، فذهب إلى عثمان بن عفَّان وطلب منه أن يدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في كتاب الله اختلاف اليهود والنصارى، وفعلاً استجاب عثمان بن عفَّان لهذا الطلب، واستجلب نسخة المصحف الموجودة عند حفصة

[1] السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتيان في علوم القرآن: 162/1.

بنت عمر بن الخطاب، وطلب من زيد بن ثابت وثلاثة من قريش أن ينسخوا هذا النسخة في المصاحف، وإن اختلفوا مع زيد في شيء يكتبونه بلسان قريش، لأنَّ القرآن نزل بلسانهم.

ويروي لنا البخاري (ت: 256هـ) في صحيحه عن «ابن شهاب أن أنس بن مالك حدّثه أن حذيفة بن اليمان قدم على عثمان وكان يغازي أهل الشام في فتح أرمينية وأذربيجان مع أهل العراق، فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة، فقال حذيفة لعثمان: يا أمير المؤمنين، أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى. فأرسل عثمان إلى حفصة أن أرسلني إلينا بالصحف ننسخها في المصاحف، ثم نردها إليك. فأرسلت بها حفصة إلى عثمان، فأمر زيد بن ثابت، وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحرث بن هشام، فنسخوها في المصاحف، وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن، فاكتبوه بلسان قريش، فإنما نزل بلسانهم. ففعلوا حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف ردّ عثمان الصحف إلى حفصة، فأرسل إلى كلِّ أفق بمصحف مما نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن في كلِّ صحيفة أو مصحف أن يُحرق»^[1].

وينقل لنا السيوطي (ت: 911هـ) سبباً آخرَ لقيام عثمان بن عفّان بهذا العمل، فيقول: «أخرج ابن أشته من طريق أيوب، عن أبي قلابة، قال: حدّثني رجلٌ من بني عامر يقال له أنس بن مالك، قال: اختلفوا في القراءة على عهد عثمان حتى اقتتل الغلمان والمعلّمون، فبلغ ذلك عثمان بن عفّان، فقال: عندي تكذبون به وتلحنون فيه، فمن نأى عني كان أشدّ تكذيباً وأكثرَ لحناً يا أصحاب محمد، اجتمعوا فاكتبوا للناس إماماً، فاجتمعوا فكتبوا، فكانوا إذا اختلفوا وتدارؤوا في آية قالوا هذه أقرأها رسول الله ﷺ فلاناً، فيرسل إليه وهو على رأس ثلاث من المدينة، فقال له: كيف أقرأك رسول الله ﷺ آية كذا وكذا؟ فيقول: كذا وكذا. فيكتبونها، وقد تركوا لذلك مكاناً»^[2].

ولكن «المشهور عند الناس أن جامع القرآن عثمان، وليس كذلك، إنّما حمل

[1] البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري: 99/6.

[2] السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتيان في علوم القرآن: 165/1.

عثمان الناس على القراءة بوجه واحد، على اختيار وقع بينه وبين من شاهده من المهاجرين والأنصار، لما خشى الفتنة عند اختلاف أهل العراق والشام في حروف القراءات، فأما قبل ذلك فقد كانت المصاحف بوجوه من القراءات المطلقات على الحروف السبعة التي أنزل بها القرآن»^[1].

نعم، لا شك في أنّ ما قام به عثمان بن عفان من توحيد المصاحف قد دفع به إشكال تعدد القراءات بين الصحابة واختلافهم في ما بينهم، وأيهما أصح قراءة من الآخر.

المطلب الثاني: رأي المستشرقين السويديين في جمع القرآن ومناقشتهم

يذكر (كارل يوهان تورنبرغ) أنّ «القرآن في حالته الحالية ليس هو نفسه الملخص من قبل محمد نفسه»^[2].

و«أنّ الذي جمعه خلال حياته بشكل منهجي نوعاً ما فسّمى (الإلهام، الوحي) هو أمرٌ محتملٌ جداً، وربما لم تكن جمل محمد المتروكة في كتاب مكتوب، أو نوع من الكتاب المقدّس لتعليم المؤمنين، وكان هذا الأمر سهلاً، أن يكتب خطابه خطياً، ولكن من المحتمل أنّه قد كتب جزءاً منها لهم»^[3]، خصوصاً مع وجود «أتباعه الذين كانوا يطلقون عليهم اسم (قراء القرآن)، والذين كان لهم تأثيرٌ كبيرٌ في المجتمع... [و] قراء القرآن كان عددهم كبيراً جداً، وقد كانوا موجودين خلال حياة محمد، وقد استقروا في كلّ مكان في الجزيرة العربية»^[4]. إذاً من الطبيعي أنّ «قراء القرآن يمتلكون مجموعات كبيرة أو صغيرة من قطع القرآن، ثمّ إنّ الأحرف هنا تُعتبر مهمة جداً، وإنّ الكلمات يجب أن تكون منقولة تماماً، أي: كما تم أخذها على لسان النبي»^[5].

وهؤلاء القراء «قد سمعوا محمداً نفسه واتبعوا خطبه و تعليماته... إلخ، ولدى

[1] م . ن : 166/1.

[2] Tornberg, Karl Johann, Koranen, p: 1

[3] ()Tornberg, Karl Johann, Koranen, p: 1

[4] I bid, p: 2

[5] ()I bid, p: 2

كل واحد سجلاته أو مذاكراته [إلا أنه] لم يمضِ وقتٌ طويلٌ لاكتشاف أن كل قارئٍ للقرآن لديه نصٌّ مختلفٌ عن النصِّ الآخر»^[1].

وهذه الاختلافات «غالبًا ما كانت بسيطةً جدًّا، ولكن يُعتبر أصغرُ تغييرٍ في الكلمة المقدَّسة، والتي يجب أن لا يشوبها أيُّ خطأ، جريمةً يمكن أن يؤدي إلى فساد الدين واضطراباتٍ اجتماعيةٍ، لأنَّ الإلهام اللفظي هو دائماً من عقيدة الإسلام الأساسية»^[2].

وبعد نقل حذيفة بن اليمان الخبر في اختلاف المصاحف الموجودة بين المسلمين رأى عثمان بن عفان «أنه من الجيد السماح لإنشاء هيئةٍ قرآنيةٍ جديدةٍ ويكون ما جمعه زيد بن ثابت أساسًا لها؛ لأنه أول من جمع أجزاء الكتاب المتناثرة، وقد قام بإرسال النصوص إلى جميع المدن الرئيسة، والمجموعات الأخرى، كما تمَّ إتلاف (حرق) قطع من القرآن بأوامر من الخليفة، وهكذا، صدر القرآن كقانونٍ لا يتغيَّر لجميع المسلمين»^[3].

ثمَّ يبيِّن بعد ذلك أنه لا يوجد اختلافٌ بين الهيئة المشكَّلة من قبل الخليفة الأول وبين الهيئة المشكَّلة من الخليفة الثالث من حيث الجوهر، فقال: «ليس لدينا أيُّ سببٍ للافتراض بأنَّ هذه الهيئة الثانية لتحرير القرآن أو ما تسمَّى بهذا الاسم تختلف جوهرياً عن الأولى أو تختلف عن نسخة أبي بكر»^[4]. والنتيجة «أنَّ الترتيب الحالي والشكل الخارجي هو عملٌ تمَّ جمعه في وقت لاحق، والذي اعتبر أمرًا ضروريًا بعد وفاة النبي»^[5].

الدافع والسبب لجمع القرآن الكريم في رأي (كارل يوهان تورنبرغ)

يقول: «لقد تغيَّرت العلاقة بشكلٍ سريعٍ بعد وفاة النبي، حيث في الإمامة ظهر شخصٌ ادَّعى النبوة والذي كان يسمَّى (مسيلم) وقد حصل في بلده على حزب له أهميةٌ كبيرةٌ، وخلال حكومة (خلافة) الخليفة الأول أبي بكر قاد حروبًا داميةً ضدَّه،

[1] I bid, p: 3

[2] I bid, p: 3

[3] I bid, p: 4

[4] Tornberg, Karl Johann, Koranen, p: 4

[5] I bid, p: 1

وحُسمت المعركة في عام (632م أو 633م)، حيث سقط عددٌ كبيرٌ من المسلمين ومن بينهم عدد من قراء القرآن»^[1].

وطلب عمر بن الخطاب من «أبي بكر أن يرتب مجموعةً منها، والتي يمكن الحصول عليها منهم... ما دام يوجد في ذلك الوقت الحفّاظ الذين يعلمون أهمية هذه المسألة»^[2].

كُلف بهذه المهمة الشاقة «زيد بن ثابت الذي كان أمين النبي (محضر النبي) والذي قد جمع من جميع الجوانب وقد وحّدها من وحي محمد الحقيقي»^[3].

وفعلًا قام زيد بهذا العمل «وسلم لأبي بكر أول نسخة كاملة للقرآن، ولا تزال هذه النسخة غير منظمة»^[4].

فبعد تسليم زيد نسخة القرآن الذي جمعه من الصحابة بعد عناءٍ طويلٍ ومشقةٍ يستغرب هذا المستشرق من عمل الخليفة الأول وكذلك الثاني، بسبب احتفاظهم بهذه النسخة وعدم نشرها بين المسلمين للاستفادة منها، وبقائها ملكيةً خاصةً قال: «هذه المخطوطة لا تختلف عن النص الكنسي. أي: إن الرأي لم يكن واضحًا، وبهذه الطريقة قد تم ترك كتاب قانون مكتوب سينشر في جميع أنحاء مناطق الإسلام، وكانت النسخة وبقية ملكية خاصة للخليفة، وقد تم نقلها بعد وفاة عمر إلى ابنته حفصة أرملة النبي»^[5].

ويذهب (كارل فلهلم زترستين) إلى أن هناك مشكلةً في عدم إكمال جمع القرآن الكريم في زمن النبي محمد ﷺ وهذه المشكلة هي تراجع النبي محمد ﷺ في بعض الأحيان عمّا قاله سابقًا، فيقول: «بالفعل قد تم تسجيل وكتابة الوحي المنزل في حياة محمد من قبل أتباعه، ولكن بعد ذلك تم اكتشاف أنّ الوحي المنزل لم يكن دائمًا

[1] I bid, p: 2

[2] I bid, p: 2

[3] I bid, p: 2

[4] I bid, p: 3

[5] Tornberg, Karl Johann, Koranen, p: 3

منطقيًا، وإنما تراجع محمد في بعض الأحيان عما قاله من قبل^[1]، ما أدى إلى عدم تنظيمه حتى جاء الخليفة الأول فرتب مجموعة من آياته التي كانت متفرقة عند الصحابة بعضها كان مكتوباً وبعضها أخذ من ذاكرتهم. قال: «إنما قد وجد القرآن عندما توفي في وضع خاص وغير منظم، وفي ظل الخليفة أبي بكر - الذي تولى الخلافة من عام (632م - 634م) - رُتبت مجموعة من الآيات القرآنية المتفرقة (المنتشرة)، التي كان المؤمنون يحتفظون بها كجزء في ذاكرتهم، وجزء مكتوب خطأ»^[2].

خالف (كريستر هيدين) أصحابه في جمع القرآن الكريم وذهب إلى أن الجمع قد حصل في زمن النبي محمد ﷺ بإملائه «حيث كان محمد يقرأ النص ويُمليه بعد ذلك إلى كاتب يكتب النص»^[3]. ويُشير إلى مواكبة نشاط المسلمين مع بدء الدعوة مع الوحي من حيث حفظه وتعلمه، فقال: «حيث بدأ محمد نشاطه في مكة، وبعد ذلك انتقل إلى المدينة في عام (622م)؛ ولذلك بدأ المسلمون بتعلم القرآن في وقت مبكر في مكة أو في المدينة»^[4]. فالقرآن الكريم «نص تم كتابته باللغة العربية في القرن السابع، ثم تم استنساخه في المستقبل من دون أي تضارب في صياغة النصوص الصحيحة، وإن النص الأصلي تم الاحتفاظ به من دون أي تغييرات أو إضافات»^[5]. وحصل هذا الاستنساخ بعد أن «نشأت الحاجة إلى النص المكتوب (الصياغة الصحيحة)، تم تدوينه من قبل الخليفة عثمان حوالي في عام (650م)»^[6].

يرى (محمد كنوت برنستروم) أن القرآن قد «تم تدوينه في عهد الخليفة الثالث عثمان، أي: بعد حوالي عشرين عاماً من وفاة النبي، واستمر حتى يومنا هذا»^[7].

[1] Zettersteen, Karl Vilhelm, Koranen, p: 28

[2] I bid, p: 28

[3] Hedin, Christer, Islam Enligt Koranen, p: 12

[4] (p: 8 I bid,

[5] Hedin, Christer, Islam Enligt Koranen, p: 13

[6] I bid, p: 7

[7] Bernström, Mohammed Knut, Koranens, p: 14

يقول (قانيتا صديق): «على الرغم من أنّ فنّ الكتابة لم يسبق له مثيلٌ ولا كان منتشرًا في الجزيرة العربية في ذلك الوقت، إلاّ أنّه قد تمّ تسجيل القرآن المقدّس (الكريم) من البداية، وقد تمّ توظيف كُتّاب في أوقاتٍ مختلفةٍ مُعدّين لهذا الغرض، ومن أبرز هؤلاء الكُتّاب: أبو بكر، وعلي، وزيد بن ثابت، وزبير بن العوام (رضي الله عنهم جميعًا)»^[1].

وعلاوةً على ذلك، فقد حفظ عددٌ كبيرٌ من الصحابة القرآن الكريم عن ظهر قلبٍ، إذ إنّ حفظ الأعمال الكبيرة والأدبية عن ظهر قلبٍ لم يكن شيئًا جديدًا على العرب، ومن المعروف أنّ بعضهم قد حفظ حوالي مئة ألف بيتٍ من الشعر العربي عن ظهر قلبٍ^[2]، «وهكذا، تمّ الحفاظ على القرآن الكريم من خلال نظامٍ مزدوجٍ من البداية إلى النهاية، ما أدى إلى أنّ نصّ القرآن الكريم بقي من دون تغييرٍ وسليماً»^[3].

وبعد ذلك ذكر أنّه قد فشلت محاولات بعض الباحثين الغربيين لإثبات العكس، واضطر النقاد أخيرًا، بعد استخدام قواعد الانتقاد الصارمة إلى الاعتراف بأنّ القرآن الكريم اليوم، هو بالضبط نفس الوحي من الربّ (الله) كما أعطاه الرسول الكريم محمدٌ لأتباعه^[4].

ثمّ استشهد بأقوال بعض المستشرقين المؤيدة لما قاله، نختار منها اثنين:

القول الأول: هو للسير ويليام موير حيث قال: «لقد ظهرت جماعاتٌ متقاتلةٌ ومثيرةٌ للجدل منذ قتل عثمان وبعد أقل من ربع قرنٍ من وفاة محمدٍ، ومنذ ذلك الحين تمّ تقسيم العالم المحمدي، ومع ذلك لم يقبلوا من بعضهم البعض سوى القرآن، وأنهم جميعًا وبالإجماع يستخدمون نفس الكتاب في كلّ عصرٍ وحتى اليوم، وهذا دليلٌ قاطعٌ على أنّه لدينا الآن بالضبط النصّ الذي تمّ إعداده بأمرٍ من الخليفة،

[1] Sadiqa, qanita, Den Heliga Quranen, p: 1.

[2] I bid, p: 1

[3] I bid, p: 1

[4] I bid, p: 1

ومن المحتمل أنه لا يوجد أي عملٍ آخر في كلِّ العالم قد تم حفظ نصّه بشكلٍ أصليٍّ وغير زائفٍ لمدة اثني عشر قرناً^[1].

والقول الثاني: هو لـ (إلوود موريس) حيث قال: «نصّ القرآن هو الأكثرُ أصالةً وغير زائفٍ من جميع الأعمال التي لها نفس الحقبة»^[2].

وغيرها من الأقوال التي نقلها عن المستشرقين أعرضنا عن ذكرها لتضمّنها مفاد القولين المتقدمين.

مناقشة آراء المستشرقين في جمع القرآن

إنّ (كارل يوهان تورنبرغ) يحتمل أنّ القرآن الكريم قد كُتب جزءٌ منه في زمن النبي ﷺ، ثمّ بعد ذلك يُشير إلى أنّ قرآء القرآن أيضاً كتبوا، ولكن حصل الاختلاف البسيط في مصاحفهم، ثمّ تولى تصحيح هذا الاختلاف الخليفة الثالث عثمان بن عفّان.

فنقول: إنّ القرآن الكريم لم يُكتب جزءٌ منه فقط في زمن النبي محمد ﷺ، بل كان جميعه مكتوباً إلاّ أنّه لم يكن مجموعاً في مصحفٍ واحد، وإنّما كان مفرّقاً في القراطيس والرقاع واللخاف، فكلّ كاتبٍ للوحي كان يحتفظ بنسخته من القرآن الكريم، فضلاً عن نسخة رسول الله ﷺ، واختلاف المصاحف الذي أشار إليه للدليل على كتابته في زمن النبي ﷺ.

أمّا (كارل فلهلم زترستين) فقد ذكر نقطتين أساسيتين في مسألة جمع القرآن الكريم وهما:

النقطة الأولى: عدم حصول الجمع في زمن الرسول محمد ﷺ؛ لوجود مشكلةٍ عند النبي محمد ﷺ، وهذه المشكلة كانت تراجعها عمّا يقوله للمسلمين من الوحي.

[1] Life of Mohammed, London 1921, Volume I, p:2223- Sir William Muir, نقلاً عن ، Sadiqa, qanita, Den Heliga Quranen, p:1

[2] the Comprehensive Commentary of the Qur'an, London 1896, Volume I, p:349, El-wood Morris نقلاً عن ، Sadiqa, qanita, Den Heliga Quranen, p:2

والنقطة الثانية: هي أنّ مسألة جمع القرآن حصلت في زمن الخليفة الأول حصرًا.

مناقشة النقطة الأولى

أولاً: يعترف هذا المستشرق أنّ المسلمين الأوائل قاموا بتدوين القرآن الكريم وتسجيله.

ثانياً: لم يذكر لنا متى تنبّه المسلمون لتراجع النبي محمد ﷺ عمّا قاله لهم، هل كان ذلك في بدء الدعوة في مكة أو كان بعد هجرته إلى المدينة؟

والظاهر أنّ هذا الطعن الذي وجّه إلى رسول الله ﷺ، كان سببه قصة الغرائق المتقدّم ذكرها، حيث لم يعهد من المستشرقين أن ذكروا تراجع النبي عمّا قاله من الوحي سوى قصة الغرائق، وإذا كان هذا السبب أو الدافع وراء تهمة النبي ﷺ بذلك، فالجواب كما تقدّم نذكره باختصار:

أولاً: القرآن الكريم يُثبت زيف وبطلان هذا الطعن، قال تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾ [الحاقة: 44-46].

ثانياً: في قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ أَلَكُمُ الذَّكْرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَىٰ﴾ [النجم: 19-23]. لا يمكن أن تقحم (تلك الغرائق العلى وأن شفاعتهن لترتجى)، لأنّها مناقضة لقوله تعالى: ﴿إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ...﴾.

ثالثاً: هذه القصة موضوعة ولا أساس لها من الصحة، وضعها أهل الزندقة طعنًا برسول الله ﷺ.

مناقشة النقطة الثانية:

إنّ القرآن كان مجموعاً في زمن رسول الله ﷺ مؤلفاً في الرقاع وغيرها من قبل كتاب الوحي، كما أنّ هناك نسخة للقرآن الكريم كانت موجودة عند النبي ﷺ أعطها

إلى الإمام علي عليه السلام، فعن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن رسول الله ﷺ قال لعلي: يا علي القرآن خلف فراشي في الصحف والحريير والقراطيس، فخذوه واجمعوه ولا تضيعوه كما ضيعت اليهود التوراة. فانطلق علي عليه السلام فجمعه في ثوب أصفر، ثم ختم عليه في بيته، وقال: لا أرثدي حتى أجمعه، فإنه كان الرجل ليأتيه فيخرج إليه بغير رداء حتى جمعه»^[1]، كما أن بعض الصحابة كانت عندهم نسخ أخرى للقرآن الكريم، فروي عن عامر الشعبي أنه قد قال: «جمع القرآن على عهد رسول الله ﷺ ستة من الأنصار: زيد بن ثابت، وأبو زيد، ومعاذ بن جبل، وأبو الدرداء، وسعد بن عباد، وأبي بن كعب، وفي حديث زكريا وكان جارية بن مجمع بن جارية قد قرأه إلا سورة أو سورتين»^[2].

أمّا الجمع في زمن الخليفة الأول، فقد قام الخليفة الأول بتكليف زيد بن ثابت بتوجيه من عمر بن الخطاب بجمع القرآن الكريم في نسخة واحدة، تم الاحتفاظ بها في ما بعد عند الخليفة الأول، ثم الثاني، ثم بنت الثاني، حتى تسلّم عثمان بن عفان زمام أمور المسلمين ووحّد جميع المصاحف في مصحف واحد وأرسله إلى الأمصار.

الغريب بالأمر أن (محمد كنوت برنستروم) يذهب إلى أن التدوين حصل في وقت متأخر حيث قال: «تم تدوينه في عهد الخليفة الثالث عثمان، أي: بعد حوالي عشرين عاماً من وفاة النبي، واستمر حتى يومنا هذا»^[3].

فنقول: إذا كان (محمد كنوت) يقصد بالتدوين جمعه في مصحف وتوحيد باقي المصاحف الموجودة عند المسلمين عليه، فهذا ما أشرنا إليه في ما تقدّم من أن عثمان بن عفان قام في زمنه بتوحيد المصاحف، بسبب تفشي الاختلاف في قراءة القرآن الكريم، وأمّا إذا كان يقصد من تدوينه كتابة القرآن، فهذا غير صحيح لما تقدّم من كون الجمع حصل في زمنه ﷺ.

[1] القمي، علي بن إبراهيم، تفسير القمي: 451/2.

[2] الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير: 261/2.

[3] Bernström, Mohammed Knut, Koranens, p: 14

المطلب الثالث: لفظة القرآن^[1] *

للقرآن الكريم أسماء كثيرة وكل اسم من هذه الأسماء يُشير إلى خصيصة من خصائص القرآن، وهذه الأسماء هي على خلاف ما سمى به العرب كلامهم، وقد اعتنى العلماء بإحصاء هذه الأسماء وشرحها، ومن أشهرها:

1. القرآن: «القرآن في الأصل مصدرٌ، نحو: كقران ورجحان»^[2].

ولفظ (القرآن) كما أنه يصدق على الكتاب العزيز كله كذلك يصدق على الجزء منه، فيقال لمن قرأ الكتاب العزيز كله: إنه قرأ قرآنًا، ويقال لمن قرأ ثلاث آيات - وهي أقصر السور -: إنه قرأ قرآنًا، بل لمن قرأ آيةً واحدةً منه يقال له: إنه قرأ قرآنًا^[3].

وخصيصة هذا الاسم هي أن «تسميته بالقرآن إيماءة إلى حفظه في الصدور، لأنّ القرآن مصدر القراءة، وفي القراءة استذكار»^[4]. وهذا الاسم هو من أشهر أسماء القرآن الكريم، بل بات علمًا للكتاب العزيز^[5]. ويبدو أنّ لللفظة القرآن معنيين^[6]:

أحدهما: القرآن بالمعنى المصدرى كما في قوله تعالى: ﴿إِن عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ [القيامة: 17]، وقوله تعالى: ﴿وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ [الإسراء: 78]

والآخر: القرآن بمعنى العلم الشخصي للكتاب العزيز كما في قوله تعالى: ﴿إِن هَذَا الْقُرْآنُ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: 9]. وقوله تعالى: ﴿وَأَوْحِي إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ [الأنعام: 19].

2. الكتاب: من «كتب كتبه، يكتُب، كتبًا بالفتح المَصْدَرُ المَقِيسُ، وكتابًا بالكسر

[1] (*) لم نتطرق لبيان تعريف القرآن لغةً واصطلاحًا هنا؛ لأننا ذكرنا ذلك في التمهيد: 10 - 11.

[2] الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن: 668.

[3] الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن: 23/1.

[4] الصالح، صبحي، مباحث في علوم القرآن: 17.

[5] عتر، نور الدين، علوم القرآن الكريم: 12.

[6] الحكيم، رياض، علوم القرآن دروس منهجية، دار الهلال، قم، ط5، 1435هـ - 2014م: 37.

على خلاف القياس. وقيل: اسمٌ كاللباس، عن اللحياني. وقيل: أصله المصدر^[1]. وإن في تسمية القرآن بالكتاب إشارة إلى أنه مجموع في السطو، لأنه جمعٌ للحروف ورسمٌ للألفاظ، قال تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 2]^[2]. ويرى نور الدين عتر أن مادة الكتاب مأخوذة من «الكتب، أي: الجمع، ومنه الكتيبة للجيش لاجتماعها، ثم أطلقت على الكتابة، لجمعها الحروف»^[3].

إذاً هذا الكتاب هو جامع للسور والآيات، كما أنه جامعٌ للمعاني والحقائق والحلول التي يتطلع إليها البشر أيضاً^[4].

3. الفرقان: «الفاء والراء والقاف أصلٌ صحيحٌ، يدلُّ على تمييز وتزييل بين شيئين، من ذلك الفرق فرق الشعر»^[5]. ووجه هذه التسمية هو أن «مادة هذا اللفظ تُفيد معنى التفرقة، فكان التسمية تُشير إلى أن القرآن هو الذي يفرِّق بين الحق والباطل، باعتباره المقياس الإلهي للحقيقة في كلِّ ما يتعرَّض له من موضوعات»^[6]. ولفظة الفرقان مصدرٌ أُطلق على القرآن فبات علمًا له كما في قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: 1]، وقوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ﴾ [البقرة: 77]^[7]. هذه أشهر أسماء الكتاب العزيز ومنهم من أوصلها إلى خمسة وخمسين اسمًا، بل نيّف وتسعين اسمًا^[8]، والظاهر أنها صفاتٌ للكتاب العزيز وليست أسماء.

[1] الزبيدي، محمد مرتضى (ت: 1205هـ)، تاج العروس، تح: علي شيري، دار الفكر، بيروت - لبنان، 1414 هـ - 1994 م: 351/2.

[2] ظ: الصالح، صبحي، مباحث في علوم القرآن: 17.

[3] عتر، نور الدين، علوم القرآن الكريم: 13.

[4] ظ: الحكيم، رياض، علوم القرآن دروس منهجية: 37.

[5] ابن فارس، أحمد (ت: 395هـ)، معجم مقاييس اللغة: 493/4.

[6] الصدر، محمد باقر (ت: 1400هـ)، المدرسة القرآنية، إعداد وتحقيق: لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، نشر مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ط1، 1421ق: 210/19.

[7] ظ: الحكيم، رياض، علوم القرآن دروس منهجية: 42.

[8] ظ: الزركشي، محمد بن بهادر، البرهان في علوم القرآن: 193/1.

المطلب الرابع: تسمية القرآن عند المستشرقين السويديين

لفظة القرآن

فهي عند (كارل يوهان تورنبيرغ) «معناها: شيءٌ مقروءٌ أو مُرسلٌ، وفي معنَى آخرَ في القرآن (الوحي الخاص)، ومع ذلك، فمن المرجح أن اسم الكتاب المقدس هو (معجزة) الذي أتى من الأصل نفسه، وقد تم استخدامها من قبل الحاخام، والذي يظنّ محمدٌ أنّ التسمية من إلهامه»^[1].

وعند (كريستر هيدين) «تعني (القراءة أو التلاوة)»^[2].

ثم يذكر (كريستر هيدين) أنّ «القرآن هو معجزة الإسلام وأعظم ما يحدث في تاريخ العالم»^[3]، و«هو النص المقدس للإسلام، وهو أساس الإسلام»^[4]، ويُشير إلى ما يشتمل عليه القرآن من معارف وقوانين وأنظمة، فيقول: «يحتوي القرآن على تعليمات وأنظمة أخلاقية وطقسية واجتماعية، من شأنها أن تساعد الناس على تشكيل حياتهم»^[5].

لفظة الفرقان

إنّ لفظة الفرقان عند (كارل فلهلم زترستين) ليست عربية أصيلةً، وإنّما هي كلمةٌ أجنبيةٌ أصلها آراميٌّ، قال: «لم تكن هناك أيّ مصطلحات لاهوتية قبل محمد، لذلك لا بدّ له من اللجوء في بعض الأحيان إلى مثل هذه التعبيرات التي استخدمها الناطقون المسيحيون واليهود له، وبما أنّ أستاذه بالتأكيد لم يكن دائماً على دراية كاملة باللغة العربية، فإنّه لم يكن يفهمها (اللغة العربية) أحياناً، ولهذا السبب قد استخدم الكلمات الأجنبية بطريقة خاطئة، كما هو الحال عندما بدل كلمة (purkana) والتي

[1] 1: Tornberg, Karl Johann , Koranen, p

[2] Hedin, Christer, Islam Enligt Koranen, p: 13

[3] I bid, p: 13

[4] bid, p: 7

[5] I bid, p: 9

تعني: الخلاص في اللغة الآرامية إلى كلمة (فرقان)، وبمعنى (التمييز، الفصل)»^[1].
مستشهداً لذلك بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ
وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾ [البقرة:50].

المطلب الخامس: مناقشة المستشرقين السويديين

مناقشة (كارل فلهلم زترستين) في أصل لفظة الفرقان

قوله: «وبما أن أستاذه بالتأكيد لم يكن دائماً على دراية كاملة باللغة العربية»،
إشارة منه إلى أن محمداً ﷺ كان يتلقى التعليم من رجل غير عربي، رومي - كما قيل -
وهذه الفرية والتهمة سبقه بها المشركون من قبل، حيث قالوا: إن (بلعام) - الذي كان
رومياً نصرانياً - هو الذي علم محمداً، فكان المشركون يرون رسول الله ﷺ يدخل
عليه ويخرج من عنده فقالوا: إنما يعلمه بلعام^[2].

فنزل قول الله تعالى داحضاً ومفنداً لقولهم بقوله: ﴿وَلَقَدْ نَعَلْمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا
يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ [النحل:103].
كما أكد القرآن على عربية ما أنزل بقوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾
[يوسف:1].

ولو كان في القرآن الكريم كلمات من غير العربية لاحتج المشركون على رسول
الله بذلك، وكان أيسر لهم من مواجهته بالسيف، ولما صحَّ من الرسول تحديهم
بالإتيان بمثله، أو بعشر سور، أو سورة من مثله.

ومن جانب آخر فإن لغة العرب تعد من أوسع اللغات وأكثرها ألفاظاً.

أما كون لفظة الفرقان وأعجميتها فنقول:

أولاً: من ناحية اللغة فقد ذكر ابن فارس (ت:395هـ) أصل كلمة الفرقان بقوله:

[1] Zettersteen, Karl Vilhelm, Koranen, p:28

[2] ظ: الطوسي، محمد بن الحسن (ت:460هـ)، التبيان في تفسير القرآن، تح: أحمد حبيب
قصير العاملي، نشر وطبع: مكتب الإعلام الإسلامي، 1409هـ: 427/6؛ الكوراني، علي، جواهر
التاريخ، دار الهدى، مط/ظهور، ط/1، 1427هـ: 122/4.

«الفاء والراء والقاف أصلٌ صحيحٌ يدل على تمييزٍ وتزييلٍ بين شيئين من ذلك الفرق فرق الشعر»^[1]. فدلالتها في اللغة على ما ذكره ابن فارس هو التمييز بين الشيين والتفرقة بينهما، وهي كلمة أصيلةٌ صحيحةٌ، وليست من الكلمات المعربة، أو الدخيلة على اللغة العربية.

ثانياً: وردت لفظة الفرقان في القرآن الكريم في ست آيات، وهي:

- 1- قوله تعالى: ﴿وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: 53].
- 2- قوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ﴾ [البقرة: 77].
- 3- قوله تعالى: ﴿مَنْ قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنْزَلْنَا الْقُرْآنَ إِنَّا الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ﴾ [آل عمران: 4].
- 4- قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَى الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الأنفال: 41].
- 5- قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَاءً وَذِكْرًا لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [الأنبياء: 48].
- 6- قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: 1].

وبعد تتبع معنى ورود لفظة الفرقان في الكتاب العزيز تبين أنها لم ترد بالمعنى الذي أشار إليه هذا المستشرق إطلاقاً، وإنما جاءت أما بمعنى التمييز بين الخير والشر كما في (الآية 77 من سورة البقر) و(الآية 48 من سورة الأنبياء)، وأما بمعنى القرآن كما في (الآية 4 من سورة آل عمران) و(الآية 1 من سورة الفرقان)، وأما بمعنى التمييز بين الخير والشر والحق والباطل كما في (الآية 185 من سورة البقرة) و(الآية 41 من سورة الأنفال)^[2].

[1] ابن فارس، أحمد (ت: 395هـ)، معجم مقاييس اللغة: 493/4.

[2] ظ: بدوي، عبد الرحمن (ت: 1423هـ)، دفاع عن القرآن ضد منتقديه، تر: كمال جاد الله، الناشر: الدار العالمية للكتب والنشر: 61.

وأخيراً فإنني أكاد أرجح أنّ هذه المطالب هي أهمها وأكثرها تناولاً في كتب المستشرقين السويديين في ما يخصّ تاريخ القرآن الكريم وبعض مباحثه المهمة، وسبب قلة ذلك يعود إلى تركيزهم على حياة رسول الله ﷺ، وأثر الإسلام وانتشاره على حياة الناس بصورة عامّة، وحياة المسلمين بصورة خاصّة.

ملخص البحث

إنّ بحث هذا الموضوع من الأهمية بمكان، لأنّه يطرح مشكلة تاريخية للنص القرآني على بساط البحث، فشغلت فكر العلماء والباحثين وتناولوها بالبحث والبيان في كتب التفسير وعلوم القرآن، ووصلوا إلى نتائج تدلّ على وقوع الجمع في زمن النبي الأكرم ﷺ إلا أنّ بحث هذا الموضوع عند المستشرقين اتخذ منحى آخر اتسم بالتشكيك واعتماد النصوص الشاذة، والروايات الضعيفة والواهية، ما كان نتيجته مواقف مريبة حول توثيق النص القرآني بما يفتح المجال واسعاً للشك في صحة القرآن، أو في وجود عناصر أجنبية عنه تسربت إليه، بسبب تأخر تدوينه، أو بدائية الوسائل المستعملة، أو ضعف المنهج المعتمد، أو غير ذلك.

إنّ القرآن كان مجموعاً في زمن رسول الله ﷺ مؤلفاً في الرقاع وغيرها من قبل كتاب الوحي، كما أنّ هناك نسخة للقرآن الكريم كانت موجودة عند النبي ﷺ أعطاهما إلى الإمام علي عليه السلام.

المصادر العربية

أول ما نبتدي به القرآن الكريم

1. البخاري، محمد بن إسماعيل (ت: 256هـ)، صحيح البخاري، دار الفكر، طبعة بالأوفست عن طبعة دار الطباعة العامة باستانبول، 1401 هـ - 1981 م.
2. بدوي، عبد الرحمن (ت: 1423هـ)، دفاع عن القرآن ضدّ منتقديه، تر: كمال جاد الله، الناشر: الدار العالمية للكتب والنشر.
3. البيهقي، أحمد بن الحسين (ت: 458هـ)، شعب الإيمان، تح: محمد السعيد بن بسيوني زغلول، تقديم: دكتور عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط/1، 1410هـ - 1990 م.
4. الترمذي، محمد بن عيسى (ت: 279هـ)، سنن الترمذي، حققه وصححه: عبد الرحمان محمد عثمان، دار الفكر، بيروت - لبنان، ط/2، 1403هـ - 1983م: 248/4.
5. حسين، طه (ت: 1393هـ)، الفتنة الكبرى، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1968م.
6. الحكيم، رياض بن سعيد، علوم القرآن دروس منهجية، دار الهلال، قم، ط/5، 1435هـ. 2014م.
7. ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد: 363/1؛ ط: البيهقي، أحمد بن الحسين (ت: 458هـ)، دلائل النبوة، وثق أصوله وخرّج حديثه وعلّق عليه: الدكتور عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط/1، 1405 هـ - 1985 م.
8. الخوئي، أبو القاسم (ت: 1413هـ)، البيان في تفسير القرآن، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم - إيران، ط/30، 2003م.
9. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد (ت: 425هـ)، مفردات ألفاظ القرآن، تح: صفوان عدنان داوودي، مط/أمير، ط/3، 1424هـ.ق.
10. الزبيدي، محمد مرتضى (ت: 1205هـ)، تاج العروس، تح: علي شيري، دار الفكر، بيروت - لبنان، 1414 هـ - 1994 م.
11. الزرقاني، محمد عبد العظيم (ت: 1367هـ)، مناهل العرفان في علوم القرآن، تح: فواز أحمد زمرلي، دار الكتب العربي، بيروت، ط/1، 1995م.
12. الزركشي، محمد بن بهادر (ت: 794هـ)، البرهان في علوم القرآن، تح: مصطفى عبد القادر عطا، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط/1 لوانان، 2007م.
13. السجستاني، سليمان بن الأشعث (ت: 216هـ)، سنن أبي داود، تح: سعيد محمد اللحام، دار الفكر، ط/1، 1410هـ - 1990م.
14. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت: 911هـ)، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق وضبط النص: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/1، 1425 هـ - 2004م، ط/2، 2007م.
15. الصالح، صبحي، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ط/10، 1977م.

16. الصدر، محمد باقر (ت: 1400هـ)، المدرسة القرآنية، إعداد وتحقيق: لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، نشر مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ط/1، 1421ق.
17. الصغير، محمد حسين، تاريخ القرآن، دار المؤرخ، بيروت - لبنان، ط/1، 1420هـ - 1999م.
18. الطبراني، سليمان بن أحمد (ت: 360هـ)، المعجم الكبير، تح: حمدي عبد المجيد السلفي، دار إحياء التراث العربي، ط/2/ مزيدة ومنقحة، 1406 هـ - 1985م: 94/12.
19. الطوسي، محمد بن الحسن (ت: 460هـ)، التبيان في تفسير القرآن، تح: أحمد حبيب قصير العاملي، نشر وطبع: مكتب الإعلام الإسلامي، 1409هـ: 427/6؛ الكوراني، علي، جواهر التاريخ، دار الهدى، مط/ظهور، ط/1، 1427هـ.
20. العاملي، جعفر مرتضى، الصحيح من سيرة الإمام علي (عليه السلام)، دفتر تبليغات اسلامي، ط/1430، 1 - 1388 هـ.
21. عتر، نور الدين، علوم القرآن الكريم، مط/ الصباح، ط/1، 1414هـ - 1993م: 162.
22. القطان، مناع، مباحث في علوم القرآن، نشر مكتبة وهبة، ط/7، (د. ت).
23. ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت: 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الإعلام الإسلامي، (د. ط)، 1404هـ.
24. القمي، علي بن إبراهيم (المتوفى نحو: 329هـ)، تفسير القمي، تح: السيد طيب الموسوي الجزائري، مط/ النجف، 1387هـ.
25. ابن كثير، إسماعيل بن عمر (ت: 774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تقديم: يوسف عبد الرحمن المرعشي، دار المعرفة، بيروت - لبنان، 1412هـ - 1992م.
26. معرفة، محمد هادي (ت: 1423هـ)، التمهيد في علوم القرآن، ط/2/ مزيدة ومنقحة، مط: ستاره، 2009م.
27. ابن النديم، محمد بن إسحاق (ت: 438هـ)، فهرست ابن النديم، تح: رضا تجدد، (د. ط)، (د. ت).

المصادر الأجنبية

- 1-Tornberg, Karl Johann , Koranen, kristian fylhlm shy l ghalirub, lund 1874.
- 2- Hedin, Christer, Islam Enligt Koranen, Förlag:Alhambra, Upplaga2, 2010.
- 3- Zettersteen, Karl Vilhelm, Koranen, Stockholm, wahlstrom and widstrand.

الاستشراق الفرنسي والإرث الثقافي الكولونيالي

الأستاذة: مارية جوهري^[1]

الكلمات المفتاحية:

الاستشراق- الشرق- الاستعراب - الكولونيالية - السوسويولوجيا الكولونيالية-

ملخص

يعتبر الاستشراق ذلك التيار الفكري المتمثل في الدراسات المختلفة عن الشرق الإسلامي والتي شملت حضاراته وأديانه وآدابه ولغاته وثقافته. وقد أسهم الاستشراق الفرنسي بدور ريادي في صياغة التصورات الغربية عن المشرق والمغرب الإسلاميين بصورة خاصة، إذ منذ العصور الوسطى إلى العصر الحديث شهدت فرنسا دوراً متميّزاً في التأسيس لحركة الاستشراق باعتبارها نقطة ارتكاز رئيسة في العلاقات الثقافية بين الشرق والغرب. و كانت هذه العلاقات متعددة، متنوعة، متعاقبة، اختلط فيها الحرب والسلم والتجارة والثقافة جميعاً. غير أن العلاقة التصادمية مثلت دائماً

[1] باحثة في العلوم السياسية والقانون العام - كلية الحقوق، أكّدال، جامعة محمد الخامس الرباط.

mariajaouhari@gmail.com

الخلفية التاريخية والقاعدة الثقافية في الذاكرة الجماعية الفرنسية، وهي خلفيةٌ عدائيةٌ حملها الاستشراق الفرنسي في أولياته، واتخذها سلاحًا استراتيجيًا لتنفيذ سياسة فرنسا الخارجية تجاه شمال إفريقيا والشرق عمومًا.

مقدمة:

يعتبر الاستشراق تيارًا فكريًا تمثل في الدراسات المختلفة عن الشرق الإسلامي والتي شملت حضاراته وأديانه وآدابه ولغاته وثقافته، وقد أسهم هذا التيار في صياغة التصورات الغربية عن الشرق الإسلامي بصورة خاصة، معبرًا عن الخلفية الفكرية للصراع الحضاري بينهما^[1].

وتعني كلمة الاستشراق في اللغة، وهي مصدرٌ من الفعل السداسي: استشرق، وأصله: (شَرَقَ)، والألف والسين والتاء إذا سبقت الفعل الثلاثي أفادت الطلب، وعليه كلمة استشرق تعني «طلب علوم الشرق ولغاتهم»^[2]، والشرق، يعني أيضا الشمس، أو الجهة التي تشرق منها^[3]. أما في اللغات الأوروبية^[4]، فتعني كلمة Orienter وجهٌ أو هدى أو أرشد^[5]، وهناك من ربط مدلول كلمة الاستشراق بالمدلول المعنوي لشروق الشمس التي هي مصدر العلم^[6].

أما اصطلاحًا، فيعني مفهوم الاستشراق orientalism: «علم الشرق أو علم

[1] الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، 2/687.

[2] محمد فتح الله الزيادي: الاستشراق أهدافه ووسائله، دمشق دار قتيبة، الطبعة الثانية، 2002م، ص 17.

[3] القاموس المحيط، مجد الدين الفيروزآبادي، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط 1417 / هـ 1997 م، مادة شرق. ص 1158.

[4] مازن بن صلاح مطبقاني: الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية، طبعة 1995، ص 3.

[5] مفهوم الاستشراق في المعاجم الغربية: East شرق - Orient شرق - Oriental شرقي - Orientalist مستشرق - Orientalism استشراق. وتعني Orienter «توجيه الحواس نحو اتجاه أو علاقة ما في مجال الأخلاق أو الاجتماع أو الفكر أو الأدب نحو اهتمامات شخصية في المجال الفكري أو الروحي» المرجع: مازن بن صلاح مطبقاني: المرجع السابق، ص 3.

[6] عبد الله محمد الأمين: الاستشراق في السيرة النبوية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1997

العالم الشرقي»^[1] وهذا ما ورد في المعاجم الغربية كقاموس أكسفورد، حيث كان أول استخدام للكلمة سنة 1630م على يد أحد أعضاء الكنيسة الشرقية. وظهرت مفاهيم أخرى كفروع لـ «الاستشراق»، مثل «الاستعراب» «الاستغراب» و«الاستمصار» و«الاستفراس» و«الاستراك».. إلخ. وعلى هذا الأساس ترجمت كلمة «Orientalism» إلى «استشراق» من قبل المفكرين العرب وشاعت هي ومشتقاتها في الأوساط العلمية بين الشرق والغرب.^[2] وقد أكد إدوارد سعيد على أن «المستشرق» هو كل من يقوم بتدريس الشرق أو الكتابة عنه أو البحث فيه، سواءً أكان المرء مختصاً بعلم الإنسان أو بعلم الاجتماع أم كان مؤرخاً أو فقيهاً لغته... إلخ، فهو مستشرقٌ وما يقوم به هو استشراقٌ^[3].

اختلف المؤرخون حول جذور الاستشراق، حيث أرجح بداية تشكّله بدوافع علمية على أيدي طلاب العلم الذين جاؤوا إلى الأندلس لطلب العلم منذ القرن الثامن الميلادي. ومنهم من ربطها بدوافع استعمارية جاءت وليدة الحروب الصليبية، أو بدافع ديني نتيجةً للبعثات التبشيرية.^[4] وعليه فقد تنافست الدول الأوروبية في هذا المجال، ورصدت له ميزانيات ضخمة، واعتنت بروّاده، ومؤسساته، وما المدرسة الفرنسية سوى نموذج من أهم نماذج الاستشراق الأوروبي.

أهمية الموضوع: منذ العصور الوسطى إلى العصر الحديث شهدت فرنسا دوراً متميّماً في العلاقات الثقافية بين الشرق والغرب، وقد ظلت محوراً منذ أن صحت على هدير زحف الشرق العربي على أوروبا،^[5] فتمثلت خلفية تاريخية وقاعدة ثقافية

[1] محمود حمدي زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، دار المعارف، القاهرة 1997 ص 18.

[2]- أحمد سمائلوفتش: فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1998، ص...

[3]- إدوارد سعيد، ترجمة محمد عناني. الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، رؤيا للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى 2006م، ص 44.

[4]- مفيد الزبيدي. «الاستشراق والمستشرقون: نحو رؤية منهجية»، مجلة شؤون عربية، (القاهرة، عدد 147 خريف 2011)، ص 110.

[5] أحمد درويش: الاستشراق الفرنسي والأدب العربي، دار غريب، القاهرة - جمهورية مصر العربية، الطبعة الأولى، سنة 2004 1997، ص 8.

في الذاكرة الجماعية الفرنسية، وهي خلفيةٌ عدائيةٌ حملها الاستشراق الفرنسي في أولياته، واتخذها سلاحاً استراتيجياً لتنفيذ سياسة فرنسا الخارجية تجاه البلاد العربية أو الشرق المسلم عموماً. ولذلك ستعالج هذه المقالة أسس المدرسة الفرنسية وتاريخها، باعتبارها من أخطر وأقوى أنواع الاستشراق الأوروبي، تاريخاً وثقافةً فضلاً عن آثاره القديمة والجديدة في الوقت نفسه.

الإشكالية المركزية للموضوع:

ما مدى مساهمة الاستشراق الفرنسي كظاهرةٍ حضاريةٍ ومعرفيةٍ في رسم علاقتنا بالغرب في ثنائية الأنا والآخر؟

الأسئلة الفرعية:

1. ما هي البدايات الأولى لمعرفة الآخر لدى الغرب؟
2. ما هي الأهداف التي يسعى الاستشراق الفرنسي لتحقيقها في دراسته للشرق؟
3. ما هي مظاهر نشاط الاستشراق الفرنسي؟ وما هي خصائصه؟
4. ما هي صور المغرب في الاستشراق الفرنسي الحديث؟

الفرضيات:

1. تقلّب أساليب ومناهج الاستشراق الفرنسي عبر مراحل التاريخ مع تقلّب النظرة الأوروبية للحضارة الإسلامية.
2. الاستشراق الفرنسي سعى لخدمة الإدارة الاستعمارية الفرنسية لسيطرتها على المنطقة العربية والإسلامية وشمال إفريقيا.
3. الاستشراق الفرنسي هو جزءٌ من مشروعٍ واسعٍ شاملٍ يستهدف إعادة تشكيل الشرق الإسلامي ليصبح شرقاً غربياً.

ولتأكيد الفرضيات أو تنفيذها سنعمد التصميم التالي:

المبحث الأول: التأسيس لمدرسة الاستشراق الفرنسي

المطلب الأول: تاريخ حركة الاستشراق الفرنسي

الفقرة الأولى: البدايات الأولى لمعرفة الآخر لدى الغرب.

الفقرة الثانية: نشأة الاستشراق الفرنسي في المغرب

المطلب الثاني: تطور نشاط الاستشراق الفرنسي

الفقرة الأولى: مظاهر نشاط الاستشراق الفرنسي

الفقرة الثانية: مناطق نفوذ الاستشراق الفرنسي

المبحث الثاني: خصائص ومناهج الاستشراق في المدرسة الفرنسية

المطلب الأول: خصائص الاستشراق الفرنسي

الفقرة الأولى: تعدد مهام وأبعاد الاستشراق الفرنسي

الفقرة الثانية: الاستشراق السياسي الكولونيالي، نموذج سلفستردى ساسي

المطلب الثاني: صور الاستشراق الفرنسي في المغرب

الفقرة الأولى: السوسيولوجيا الكولونيالية، نموذج ميشو بليير

الفقرة الثانية: نموذج جاك بيرك ونقد الاستشراق التقليدي / الكولونيالي

استنتاجات

المبحث الأول: التأسيس لمدرسة الاستشراق الفرنسي

ارتبطت حركة الاستشراق الفرنسي بخصائص ومقومات الشخصية القومية لفرنسا، ويأتي في مقدمتها، الدين المسيحي الذي يقوم على المذهب الكاثوليكي^[1]. وهي حضارياً تمثل أوروبا بجوهر حضارتها المتمثل بتراكم خلاصة التراث الإغريقي والروماني والمسيحي، ولذلك كانت هي النواة التي انطلقت منها الحروب الصليبية. وقد أثرت اللقاءات الصدامية الأولى على إثر محاولات توغل الفتوحات الإسلامية إلى قلب أوروبا،^[2] في ميلاد حركة الاستشراق بشقيه الأوروبي والفرنسي. فكيف نشأت حركة الاستشراق الفرنسي (المطلب الأول)، وما هي مظاهر تطوره؟ (المطلب الثاني).

المطلب الأول: تاريخ الاستشراق الفرنسي

لا شك في أن تاريخ الدراسات الاستشراقية قديمٌ، غير أن آراء العلماء والباحثين تتباين بشأن تحديد البدايات التاريخية لتلك الدراسات، وتتجه أكثر الآراء إلى تحديد فترة زمنية، لا إلى تحديد سنة بعينها لبداية الاستشراق^[3] (الفقرة الأولى)، ليشكّل القرنان 18 و19 بداية تحوّل في مسار الاستشراق الفرنسي، نحو الاستشراق الاستعماري، وبداية توغله في مناطق المغرب العربي (الفقرة الثانية).

الفقرة الأولى: البدايات الأولى لمعرفة الآخر لدى الغرب.

بدأت بوادر ظهور حركة الاستشراق الفرنسي بشكلٍ انفراديٍّ وتدرجيٍّ من طرف أفرادٍ أوروبيين، هم رهبانٌ ومغامرون استهوتهم الدراسات الشرقية، وحب الكشف والمغامرة، بحيث لم يكن الاستشراق في مراحلهِ الأولى منظماً ورسمياً كما

[1] جواد كاظم النص الله: الاستشراق الفرنسي والبعثات اليسوعية لقاء الاستشراق والتبشير، مجلة دراسات استشراقية، العدد 4، السنة الثانية - ربيع 2015 م - المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية. انظر الرابط التالي: www.m.iicss.iq/ تاريخ إضافة البحث 11-08-2015

[2] أحمد درويش: الاستشراق الفرنسي والأدب العربي، دار غريب، الطبعة الأولى، سنة 2004، ص 18

[3] إسماعيل علي محمد: الاستشراق بين الحقيقة والتضليل، دار الكلمة للنشر والتوزيع، جمهورية مصر العربية، الطبعة السادسة 2014، ص 14.

أصبح الحال عليه لاحقاً، وهذا ما يصعب حقيقة من التأريخ بدقة له. إلا أن التحديد الزمني لبداية الاستشراق يطرح قضية الالتقاء بين الشرق والغرب، وهي تعود إلى زمن الإسكندر الأكبر وزحفه على الشرق (مصر والعراق وفارس والهند)^[1] وتغلّبه على نظرائه الفرس واستيلاءه على الجزيرة العربية، فنشأت بعد ذلك الإمبراطورية الرومانية التي انتشرت دولتها في معظم أنحاء أوروبا وفي شمال أفريقيا وفي آسيا الصغرى والشام ومصر، ما جعل البحر الأبيض المتوسط بحيرةً رومانيةً خالصةً لمدةٍ زمنيةٍ^[2].

ومنذ بداية العقد الثاني [الصحيح: العقد الثالث] من القرن السابع الميلادي، بدأت بالظهور على مسرح التاريخ في جزيرة العرب دولةٌ عربيةٌ واحدةٌ تدين بالإسلام، ولم يمض ربيع قرن على ظهور الإسلام حتى كانت جيوش الفتح الإسلامي تطرق أبواب العراق والشام ومصر، بل أبواب أوروبا من الشرق بمحاولته فتح القسطنطينية ومن الجنوب بفتحه لصقلية وجنوب إيطاليا، ومن الغرب بفتح الأندلس^[3] بعد فتحه لشمال أفريقيا، والتوغل في بلاد الغال (فرنسا اليوم) حتى مدينة بواتيه التي جرت على مشارفها واقعة بلاط الشهداء سنة 732 م بقيادة عبد الرحمن الغافقي^[4]، إذ أوقفت هذه المعركة المد الإسلامي في أوروبا، إلى أن خرج العرب نهائياً من الأندلس في سنة 1492^[5].

وبما أن الوجود العربي الإسلامي قد فرض نفسه على الجميع، فكان لزاماً أن يحدث تقاربٌ بين فرنسا والغرب من جهة والمشرق الإسلامي من جهة ثانية. فقد سعى الطرف الغربي الفرنسي باعتباره بوابةً لباقي أوروبا، إلى استكشاف حقيقة هذا

[1] محمود المقداد: تاريخ الدراسات العربية في فرنسا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 162، نونبر 1992 ص 12

[2] محمود المقداد: تاريخ الدراسات العربية في فرنسا، المرجع سابق، ص 13.

[3] ابتدأ فتح المسلمين لبلاد الأندلس في شهر شعبان سنة 92 هجرية 711 م بقيادة طارق بن زياد، تاريخ الإسلام السياسي والديني والاجتماعي، وقد ظلت الأندلس تحت حكم المسلمين حتى القرن الثالث عشر الميلادي، حين استرّ ملوك قشتالة معظمها، ولم تبق إلا مملكة غرناطة العربية التي سقطت في يد الملوك الكاثوليك سنة 1492 ميلادية.

[4] إسماعيل علي محمد: الاستشراق بين الحقيقة والتضليل، مرجع سابق، ص 14

[5] محمد المقداد: تاريخ الدراسات العربية في فرنسا، مرجع سابق، ص 14

العدو، فقصده بعض الرهبان الأندلس^[1] إبان عظمتها ومجدها، وتثقفوا في مدارسها، وترجموا القرآن والكتب العربية إلى لغاتهم، وتعلموا على علماء المسلمين في مختلف العلوم. ومن أول هؤلاء الراهب الفرنسي «جريردوي أوراليك» الذي قصد بلاد الأندلس وتعلم على أساتذتها في أشبيلية وقرطبة، حتى أصبح أوسع علماء عصره الأوربيين اطلاعاً^[2]، وقد تقلد في ما بعد منصب البابوية في روما باسم سلفستر الثاني (999-1003م)^[3]، فكان أول بابا فرنسيٍّ أنشأ أول مدرسةٍ عנית بتدريس اللغة العربية و آدابها، وهي مدرسة «Reims» ريمس.^[4]

وقد أرجع بعض المؤرخين البداية الفعلية للاستشراق الفرنسي إلى القرن 12، بظهور أول ترجمة لاتينية للقرآن سنة 1143 م^[5]، إضافةً إلى ظهور عملٍ أكاديميٍّ مهمٍّ جدًّا هو أول قاموسٍ لاتينيٍّ عربيٍّ، وتزايد بذلك نشاط الترجمة من العربية إلى اللاتينية، بحيث أحصى «ليكليرك» ثلاثمئة عملٍ مترجمٍ حتى القرن^[6] 13. بعد ذلك سيعرف الاستشراق الأوروبي عموماً والفرنسي خاصةً تطوراً بارزاً، على يد «غوليوم بوستيل»^[7] (1505-1581)، الذي يعود له الفضل في إنشاء أول كرسيٍّ للغة العربية في باريس في الكوليج دي فرانس، وساهم بنشر العديد من المنجزات والدراسات،

[1] أحمد سمايلوفيتش: فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي، مرجع سابق، ص 68

[2] الرأي نفسه يذهب إليه برنارد لويس في حديثه عن النشأة الأولى للاستشراق، حيث يركز كثيراً على الاحتكاك التاريخي بين الغرب المسيحي والأندلس وحواسرها وأثر البعثات المتعاقبة من الطلاب المسيحيين إلى طليطلة وقرطبة والزاهرة وغرناطة وغيرها من المدن الأندلسية التي لم تخل واحدة منها من علم غزير حمله هؤلاء الطلاب معهم إلى بلدانهم، حاملين فيه أسباب نهضة تجلت في ما بعد ذلك بزمنٍ غيرٍ يسير. انظر أحمد سمايلوفيتش، مرجع سابق، ص 57 و58.

[3] أحمد سمايلوفيتش: مرجع سابق، ص 60

[4] وجاء بعده «قسطنطين الإفريقي» المتوفى عام 1087، وبعده «أوجودي سانتالا» وغيرهم حتى الأسقف «جويستينياني» المولود عام 1470م و «ليون الإفريقي» 1494-1552. نجيب العقيقي: المستشرقون، (موسوعة في ثراث العرب) مصر، دار المعارف، الطبعة الثالثة، 1964، ص 110

[5] إسماعيل محمد علي: الاستشراق بين الحقيقة والتضليل، مرجع سابق، ص 16

[6] أحمد درويش: الاستشراق الفرنسي والأدب العربي، مرجع سابق، ص 21.

[7] غليوم بوستيل (1505-1581)، أول فرنسيٍّ مستشرقٍ داعٍ صيته في اللغات اليونانية والبرانية والكلدانية والأرامية والسريانية والعربية، فعينه فرانسوا الأول سفيراً لدى الدولة العثمانية في عهد السلطان سليمان. أنظر أحمد سمايلوفيتش: مرجع سابق، ص 60.

وتخرّج على يده تلاميذ مستشرقون متخصصون أمثال جوزيف سكاليجين، ومن هنا بدأت البداية الحقيقية لحركة الاستشراق الفرنسي^[1].

وفي الحقبة التاريخية للقرنين 16 و17، سيعرف الاستشراق نهضةً علميةً مع ظهور الطباعة وانتشارها، فأصبح أكثر علميةً، بحيث يتناول جميع قواميس اللغة العربية وينشر المخطوطات العربية ويطبّعها، ويترجم القرآن الكريم والكتب. ومع القرن 18 سيوطد مراكزه ويستقل بكيانه، بإنشاء الكراسي والمعاهد والمدارس، والإقبال عليها^[2]، وستختتم هذه الفترة التاريخية بحملة نابليون على مصر، واحتلال فرنسا للجزائر سنة 1830 م، ولتونس سنة 1881 م، ثم تواجدها بالمغرب والشام بعد ذلك.

وسيمثّل القرنان 19 و20، عصرًا ذهبيًا للازدهار الحقيقي لحركة الاستشراق الفرنسي، وذلك بعقد أول مؤتمر دوليٍّ استشراقيٍّ في باريس عام 1873 م، ليتجاوز عدد المخطوطات العربية في المكتبة الوطنية وحدها (Bibliothèque Nationale) بباريس سبعة آلاف، صُنِّفت تصنيفًا جيدًا و«حُفِظت بأحدث الوسائل العلمية». وستتجه حركة الاستشراق في فرنسا نحو اتخاذ طابعٍ علميٍّ على يد سلفستر دي ساسي 1838م الذي أصبح إمامًا للمستشرقين في عصره، وإليه يعود الفضل في جعل باريس مركزًا للدراسات العربية يؤمها التلاميذ والعلماء من مختلف أنحاء أوروبا ليتعلموا على يديه^[3].

ومع أن الاستشراق قد ظهر إلى الوجود منذ زمنٍ قديمٍ، فإن المصطلح نفسه «استشراق» ظهر أول مرةٍ في إنجلترا عام 1779^[4]، وفي فرنسا عام 1799، وأدرجت

[1] أحمد سمايلوفيتش: مرجع سابق، ص 61

[2] في شهر مارس 1795م أنشأت الحكومة الفرنسية مدرسة اللغات الشرقية الحية، وتأسست أول جمعيةٍ آسيويةٍ في باريس عام 1822م

[3] أكد بعض الباحثين أن كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي «المستشرقون» احتوى على أكثر من خمسين اسمًا لمستشرقين فرنسيين، في حين اقتصر عدد الإنجليز منهم على بضعٍ وثلاثين اسمًا، وهذا يدل على الحضور القوي لواحدة من أكبر المدارس الاستشراقية قديمًا وحديثًا.

[4] أحمد سمايلوفيتش: فلسفة الاستشراق واثرها في الأدب العربي، مرجع سابق، ص 24

كلمة «استشراق» في قاموس الأكاديمية الفرنسية عام 1838 م، وأخذت فكرة إيجاد فرعٍ متخصصٍ من فروع المعرفة لدراسة الشرق تلقى المزيد من التأييد. إن تأخر ظهور مصطلح الاستشراق لا يعني أنه لم يكن موجوداً من قبل، بل على العكس من ذلك، إن ظهور هذا المصطلح كان تقريراً وتوصيفاً لأمرٍ واقعٍ وكائنٍ منذ قرونٍ طويلة^[1].

الفقرة الثانية : نشأة الاستشراق الفرنسي في المغرب

بدأ التنافس الأوروبي لاستغلال شعوب الشرق آسيا وإفريقيا، ومع عصر الاستعمار ازدهر الاستشراق الفرنسي بالدول التي تعلق آمالها لاحتلالها، وتم تأسيس الجمعيات وتناسلها لتجميع القوى المتفرقة للدراسات الشرقية، لأن الأعمال الكبرى لا تظهر فائدتها إلا بإجماع القوى المتفرقة^[2]. ونشطت حركة الدراسات العلمية والميدانية وشراء وسرقة ونقل المخطوطات من البلاد المستعمرة، ومن ثم ترجمتها ودراستها وفهرستها وتحقيقتها والتعليق عليها، والاستفادة منها، وبالتالي زادت الحركة الاستشراقية نشاطاً من حيث الأقسام والمعاهد والجامعات والجمعيات العلمية والمؤتمرات الدورية والإصدارات المختلفة، حتى أصبح تتبع حركة الاستشراق نفسها أمراً يحتاج إلى دراساتٍ مطوّلةٍ وجهدٍ بحثيٍّ كبيرٍ.

وقد شكّل المجتمع المغربي موضوعاً رئيسياً للعديد من الدراسات والأبحاث الاستشراقية التي لا يمكن الجدال في مدى قوتها وجودة وغنى المعطيات التي ساهمت في تجميعها وعرضها. والدراسات المذكورة، كما هو معلوم، تنتمي لقطاعاتٍ معرفيةٍ وتخصصيةٍ متعددةٍ ومتباينةٍ: كالسوسولوجيا، والإثنولوجيا، واللسانيات، والأركيولوجيا، والسيكولوجيا، والتاريخ، والأدب. ولا زالت الدعوة مستمرةً إلى المزيد من التساؤل بصددها، وإشكالياتها، والخلاصات التي

[1] إسماعيل علي محمد: الاستشراق بين الحقيقة والتضليل، مرجع سابق، ص 18.

[2] لاحظ فيكتور هيغو (1829) في مقدمته «الشرقيات»: «سيل الدراسات الشرقية لم يندفع من قبل مثل هذه الدرجة، ففي عصر لويس 14 كان الجميع هيلينيين، أما الآن فالجميع مستشرقون... ولدينا الآن عالمٌ متخصصٌ في كل من مآثورات الشرق من الصين إلى مصر...» انظر أحمد سما يلو فتش، مرجع سابق، ص 82.

توصّلت إليها بغرض مراجعتها، وتقويمها أو إعادة رسم حدودها^[1].

وقد ارتبط مسلسل الدراسات الأولى، التي اتخذت في ما بعد سمة الكولونيالية في المغرب، باحتلال الجزائر سنة 1830. ولربما هذا هو ما حدا بأحد منظري الاستعمار، «رايمون طوماسي» حين أكد بأن العلم والعلم وحده هو أول سلاح يلزم توظيفه بوصفه العامل الحاسم المعبّد للأرض التي يتعين الزحف عليها. هكذا لاحت في الأفق، وبالضبط إثر هزيمة المغرب في موقعة إيسلي سنة 1844 سلسلة من النشاطات الاستكشافية بلغت ذروتها سنة 1880 مع الأب شارل دو فوكو^[2].

وتمثلت اللحظة الحاسمة التي عاشتها البلاد في احتلال واحة توات سنة 1899^[3]، ويمكن القول أنه بدءاً من هذه السنة أعطيت الانطلاقة للقيام بما سيعرف لاحقاً بـ «الدراسات النسقية» حول طبيعة المجتمع المغربي التي نشطت مع حركة «البعثة العلمية» التي توجت أبحاثها بنشر: المحفوظات المغربية، والمحفوظات البربرية، ومجلة العالم الإسلامي بالإضافة إلى ترجمة ونشر العديد من الوثائق المتعلقة بتاريخ المغرب، والدين الإسلامي. كما اهتمت هذه الدراسات الشمولية بالمخزن، والنسق القبلي، وظاهرة الزوايا المرابطية إلى جانب الاهتمام بالعالم القروي، والتربية، والثقافة السائدة.

وقد كانت البعثة العلمية تابعةً لكرسي سوسولوجيا العالم الإسلامي بـ Collège de France، وقد أشرف على إدارتها «ألفريد لو شاتليي Alfred Le Chatelier»، وهو أستاذ السوسولوجيا والسوسيوغرافيا الإسلامية. كان من أبرز مهامها الاعتناء بكل ما يرتبط بما عرف في حينه بالشؤون الإسلامية، وهي البعثة التي سيكون لـ «ليوطي» دورٌ في توجيهها، مستفيداً في ذلك مما راكمته تجربة الاحتلال الفرنسي للجزائر. وستشكّل أبرز محطة في تجربة البعثة العلمية هي تلك التي دشنها ميشو بلير

[1] المقرب الانقسامي للمجتمع القروي بالمغرب: التحليل والحدود (إرنست غيلنر نموذجاً) // دراسة منشورة بالمركز العلمي العربي للأبحاث والدراسات الإنسانية "http://arab-csr.org"

[2] جرمان عياش: دراسات في تاريخ المغرب، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، الطبعة الأولى، 1986، ص 14.

[3] المقرب الانقسامي للمجتمع القروي بالمغرب: التحليل والحدود (إرنست غيلنر نموذجاً) // دراسة منشورة بالمركز العلمي العربي للأبحاث والدراسات الإنسانية "http://arab-csr.org"

Édouard Michaux-Bellaire (1857- 1930) الذي تحمل مسؤولية إدارة البعثة سنة 1907، حيث كانت جهوده الشخصية ذات قيمة جوهرية في المشروع الكولونيالي خصوصاً على مستوى إعداد المونوغرافيات. وقد عرفت البعثة تحت إدارته غزارة في الإنتاج، ويتعلق الأمر هنا بإعداد جملة من المصنفات والمحفوظات من قبيل: مدن وقبائل المغرب، الأرشيفات المغربية، الأرشيفات البربرية، مجلة العالم الإسلامي، التي أسسها Le chatelier سنة 1906^[1]. فقد عمدت البعثة العلمية إلى التعرف عن قرب على التنظيم السوسيوسياسي المغربي، وتمكين الاحتلال الفرنسي من معلومات ووثائق على درجة عالية من الأهمية والدقة، ولم تسع هذه الأبحاث في واقع الأمر سوى إلى تعبيد الطريق لاحتلال المغرب.

إن كل ما سبق يعطينا لمحةً مختصرةً عن مدى قوة وحيوية العلاقة التي قامت بين فرنسا والعالم العربي والتي لا زالت إلى يومنا، هذا على الرغم من اختلاف أجيال المستشرقين، وكذا اختلاف جماهيرهم ومريديهم واختلاف الظروف العامة المحيطة بهذه العلاقة. فكيف تطورت ظاهرة الاستشراق وما هي مظاهر هذا التطور؟

المطلب الثاني: تطور نشاط الاستشراق الفرنسي

عرف الاستشراق الفرنسي حركيةً وتطوراً تاريخياً، جعلت منه مدرسةً أوروبيةً عريقةً، جذت المؤسسات العلمية، والكراسي العلمية والجامعات (الفقرة الأولى)، واتسع نفوذه ليشمل العمل الميداني في مناطق متعددة (الفقرة الثانية).

الفقرة الأولى: مظاهر نشاط الاستشراق الفرنسي

تجلى الاستشراق الفرنسي في مظاهرٍ عديدة، ويمكن إجمال المؤسسات العلمية التي أنشأتها فرنسا في الأمور التالية على سبيل المثال فقط:

أولاً: كراسي اللغات الشرقية:

1- مدرسة ريمس بأمر البابا سلفستر الثاني ومدرسة شارتر في القرن الثاني عشر الميلادي^[2].

[1] محمد الغيلاني: تجربة البعثة العلمية ميشو بليرووير مونتاني: مقال منشور بالموقع الإلكتروني مغرس بتاريخ 03-09-2008 <http://www.maghress.com/almassae>

[2] نجيب العقيقي: المستشرقون، (موسوعة في ثراث العرب)، مرجع سابق، ص 151.

2- أنشأت جامعة باريس كرسياً للغات السامية، كما أنشئت المدرسة الوطنية للغات الشرقية الحية في باريس عام 1795م للسفراء والقناصل والتجار.

3- جامعة السوربون: بدأها الأب روب ردي سوربون بهبةٍ منه، ثم جدد بناءها الكاردينال ريشليو، وضمها نابليون إلى جامعة باريس. وعني فيها بدراسة الآداب واللغة وتاريخ الفن الإسلامي المغربي وتاريخ الشعوب الشرقية، والحضارة العربية...^[1]

ولم تقتصر فرنسا في تعليم اللغات السامية على مدارسها وجامعاتها في فرنسا، بل أنشأت مثيلات لها في الدول العربية، وشمال إفريقيا وغيرها، ومن تلك المعاهد ما يلي:

- في مصر: أسس نابليون معهد مصر عام 1798م. ثم أنشأ ماسبيرو عام 1880م المعهد الفرنسي للآثار الشرقية في القاهرة. والهدف إخضاع عدائية الشعب^[2].

- وفي الجزائر: أنشأ فاري عام 1881م مدرسة الآداب العالية، ثم تحولت إلى جامعة عام 1909م، وألحق بها معهد للدراسات الشرقية.

- وفي المغرب: أنشئ معهد الدراسات المغربية العليا في الرباط سنة 1931^[3].

ثانياً: المكتبات الشرقية:

تكونت في فرنسا مكتباتٌ عديدةٌ عُنيت بالمصادر الشرقية والعربية الإسلامية، ويمكن تقسيمها على النحو التالي:

أ- المكتبات الشرقية في فرنسا: أهمها: مكتبة باريس الوطنية، أنشئت عام 1654م. وتحتوي على ستة ملايين كتابٍ ومخطوطٍ، من النفايس العلمية والأدبية والتاريخية وال نوادر^[4].

ب- مكتبات الجامعات والمعاهد: منها: مكتبة ستراسبورغ، ومكتبة المدرسة

[1] نجيب العقيلي: المرجع السابق، ص 152.

[2] نجيب العقيلي: المرجع السابق، ص 154.

[3] نجيب عقيلي: المرجع السابق، ص 155.

[4] ويوجد في المكتبة قطعٌ من المصحف مكتوبةٌ منذ القرون الأولى للهجرة النبوية. كما تضم المكتبة نوادر النقوذ والأوسمة والأختام والخرائط (نجيب عقيلي: المستشرقون، مرجعٌ سابقٌ، ص 157.

الوطنية للغات الشرقية الحية، ومكتبة بلدية أفينيون، ومكتبة الجمعية الآسيوية في باريس^[1].

ج- المكتبات الخاصة: لمعظم المستشرقين مكتباتٌ خاصةٌ أوقف بعضها للمكتبات العامة، ومنها: مكتبة فرانك، ومكتبة الكونت رشيد الدحداح^[2]، وقد اعتنى الفرنسيون بتلك المكتبات فتمت فهرستها وتصنيفها^[3].

د- مكتبات شمالي أفريقيا: فهرس المستشرقون الفرنسيون بعض المكتبات الموجودة في شمال إفريقيا، ومنهم: ريني باس: فهرس مكتبة آل عظوم في القيروان، والمخطوطات العربية في مكتبة فاس، كما فهرس مكاتب الزوايا. وليفني بروفنسال: فهرس المخطوطات العربية في الرباط، ووصف 544 مخطوطاً^[4].

ثالثاً: المطابع الشرقية: بدأت الطباعة الشرقية بالعبرية في باريس عام 1519م، ثم أسست فرنسا المطابع الشرقية أسوةً بروما، وأهم المطابع: مطبعة دي بريف^[5]. ولم تقتصر المطابع الشرقية على فرنسا وحدها، بل إن نابليون جلب معه مطبعةً وعدداً من الباحثين والعلماء إلى مصر أثناء حملته عليها، ما دعا بعض الباحثين إلى اعتبار الحملة بداية للاستشراق.

رابعاً: الجمعيات الاستشراقية^[6]: ومنها: الجمعية الآسيوية الفرنسية، والتي تأسست في باريس عام 1822م^[7]. صدر كتابها السنوي عام 1992م، ومن أهم أهدافها

[1] جواد كاظم النصر الله وشهيد كريم الكعبي: الاستشراق الفرنسي والبعثات اليسوعية ولقاء الاستشراق والتبشير، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، العراق، مجلة دراسات استشراقية، العدد 4، ربيع 2015، ص 99.

[2] ومكتبة فلوريان فرعون، ومكتبة خليل غانم، ومكتبة جان طرازي، جميعها في باريس. ومكتبة عبد الله مراه في مرسيليا، ومكتبة حبيب زيات في نيس.

[3] نجيب عقيقي: المرجع السابق، ص 158

[4] نجيب عقيقي: المرجع السابق، نفس الصفحة.

[5] نجيب عقيقي: المستشرقون، مرجع سابق، نفس سابق.

[6] أحمد سمايلوفتش: فلسفة الاستشراق واثرها في الادب العربي، مرجع سابق، ص 81.

[7] جواد كاظم النصر الله وشهيد كريم الكعبي: الاستشراق الفرنسي والبعثات اليسوعية ولقاء الاستشراق والتبشير، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، العراق، مجلة دراسات استشراقية، العدد 4، ربيع 2015، ص 98.

تأليف ونشر الكتب النحوية واللغوية وغيرها، التي لها علاقةٌ بدراسة اللغات الشرقية، والحصول على المخطوطات وترجمتها، وجمع تبرعاتٍ دوريةٍ تخصص للآداب الآسيوي، وآثار الشرق العلمية والشعرية.

خامساً: المجلات الشرقية: لفرنسا مجلات خاصة بالاستشراق، في باريس وشمال أفريقيا والشرق الأدنى، تصدر عن الجمعيات أو المعاهد أو الإدارات الحكومية أو الهيئات الخاصة. وتعنى بالعرب في تحقيق تاريخهم وجغرافيتهم وأنسابهم، وبحث أديانهم وآدابهم وفنونهم... ومن أشهر تلك المجلات^[1]:

1. المجلة الآسيوية: 1822م، أصدرتها الجمعية الآسيوية الفرنسية في باريس. أصدرت 330 مجلدا تتناول قارة آسيا، ولا سيما العالم العربي والإسلامي.
2. حوليات الجغرافيا: 1891م. حولية تصدر في باريس^[2].
3. مجلة هسبيريس: 1921م، أصدرها هنري باسمه في باريس بإشراف معهد الدراسات المغربية العليا في الرباط. و مجلة الدراسات الإسلامية^[3]: 1927م، صدرت في باريس بإشراف لويس ماسينيون.

سادساً: المجموعات الشرقية^[4]: نهضت المجامع وإدارات الحكومة والهيئات الخاصة بإصدار مجموعاتٍ علميةٍ، ومن أشهرها، مجمع الكتابات والآداب 1663م: أصدر مجموعة مؤرخي الصليبية في ستة عشر مجلداً، ومجموعة الكتابات السامية 1872م و تقع في خمسة أقسام: النصوص الفينيقية والآرامية والعبرية والحميرية والسبئية.

[1] نجيب عقيقي: المستشرقون، مرجع سابق، ص 161.

[2] نجيب عقيقي: المستشرقون، مرجع سابق، ص 163

[3] نجيب عقيقي: المستشرقون، مرجع سابق، ص 163

[4] نجيب عقيقي: المستشرقون، مرجع سابق، ص 164 و 165.

الفقرة الثانية : مناطق نفوذ الاستشراق الفرنسي

يعتبر الحديث عن مناطق النفوذ السياسي والثقافي لفرنسا، مجالاً أساسياً للاستشراق الفرنسي، فمن خلال استعراض الجغرافيا السياسية لمناطق النفوذ الفرنسي نجدتها تحتل رقعةً واسعةً ومهمةً من مناطق الوطن الإسلامي، ابتداءً من سواحل شمال إفريقيا (الجزائر، المغرب، تونس، مصر) إلى وسطها الذي يسمى بالسودان الفرنسي بما فيها جيبوتي والسنغال وموريتانيا وتشاد ومالي وغينيا والنيجر وكان ألبرتو والغور والحوصة وسنغاي، ومن غرب آسيا المتمثل ببلاد الشام سوريا ولبنان إلى شبه القارة الهندية.

وقد بدأ الاستشراق الفرنسي عمله الميداني المباشر عندما اكتشف رأس الرجاء الصالح عام 1488م^[1]، فتدفق المستشرقون بعناوينهم المتعددة علماء ومنقبين عن الآثار ومبشرين للنصرانية. وسبق هذا الانتشار افتتاح مراكز للتبشير في إفريقيا السوداء، كان أولها في الكونغو عام 1491م، فعملت على التعرف على هذه القارة، والتمهيد بالتعاون مع عصابات تجار الرقيق لدخول فرنسا بوصفها أكبر قوةٍ غازيةٍ ثقافياً واقتصادياً وعسكرياً لهذه القارة.

وتحددت مناطق النفوذ الفرنسي خصوصاً في القارة الافريقية، بعد عملية الإخضاع العسكري المباشر للنفوذ الفرنسي بالجزائر عام 1830م، ثم السنغال عام 1851م، ثم تونس عام 1881م، ثم البنين (داهومي سابقاً) عام 1894م، أما موريتانيا فقد تم احتلالها عام 1903م. كما امتد النفوذ الفرنسي وثبت أقدامه في مسقط، وزنجبار عام 1884م عندما عقدت فرنسا معاهدة مع سعيد بن سلطان، حاكم هاتين المنطقتين. ونافس الفرنسيون الإنجليز على شبه القارة الهندية واشتبكوا معهم في صراعٍ اقتصاديٍّ سياسيٍّ عنيفٍ حتى اضطروا لتأسيس شركة الهند الشرقية الفرنسية في بندر عباس في العام نفسه في مقابل شركة الهند الشرقية البريطانية^[2]، وذلك على ضوء مقررات مؤتمر برلين الذي انعقد في عام 1878م، الذي وضع أسس هذا النفوذ وحاول أن

[1] فؤاد كاظم مقدادي : اسلام وشبهات المستشرقين: مقتطف من الكتاب من ص 101 على 104 منشور على الموقع التالي <http://library.tebyan.net/ar/Viewer/Text/101903/25> تاريخ الزيارة 27-1-2015

[2] <https://ar.wikipedia.org/wiki>

يخفف من أسباب الصراع بين الدول الأوربية، وخصوصاً بين فرنسا وإنجلترا حول القارة الإفريقية^[1].

أما مناطق النفوذ الفرنسي في الشام (سوريا ولبنان)، فقد بدأت باحتلالها في مطلع القرن العشرين، حيث كانت علاقاتها بالشام منذ قرون، فنصبت فرنسا نفسها حامية لمسيحيي الدولة العثمانية، وهو توجهٌ لم تنكره الجمهورية الثالثة على الرغم من مواجهاتها الداخلية مع الكنيسة الكاثوليكية، إذ في القرن التاسع عشر، جددت الروابط بين فرنسا والشام لتعزيز الدبلوماسية الفرنسية. وبوقوفها إلى جانب تركيا ضد روسيا خلال حرب القرم (1853-1856)،^[2] بدأت فرنسا حملةً استفادت منها الإمبراطورية العثمانية: استثمارات اقتصادية ومالية مقابل خصم هذه الاستثمارات من الديون العثمانية.

ولعبت فرنسا دوراً حاسماً، في وجود الكيان الذي أصبح لبنان الذي نعرفه اليوم، حيث كان الانتداب الفرنسي على منطقتي سوريا ولبنان ومنطقة الموصل في العراق بفضل اتفاقية سايكس بيكو، وموافقة عصبة الأمم سنة 1920. وحتى بداية الحرب العالمية الثانية، ستحدد فرنسا حقوقها في معارضة الطموحات البريطانية في الشام، بدرجات متفاوتة، ما سينجم عنه دولتان، هما سوريا ولبنان بحدودهما الحالية إلى أن ينتهي الانتداب اسمياً سنة 1943 وفعالاً سنة 1946 أي بعد سقوط فرنسا تحت الاحتلال الألماني وظهور حكومة فيشي^[3].

المبحث الثاني: خصائص ومناهج الاستشراق في المدرسة الفرنسية

أنجب الاستشراق الفرنسي مستشرقين كباراً قدموا الكثير للدراسات الشرقية في فرنسا وغيرها من البلدان الغربية، فاستأثرت دراساتهم بمجالاتٍ متعددةٍ ومتخصصةٍ

[1] فؤاد كاظم مقدادي : اسلام وشبهات المستشرقين: مقتطف من الكتاب من ص 101 على 104 منشور على الموقع التالي <http://library.tebyan.net/ar/Viewer/Text/101903/25>

[2] أحمد كامل: مقالٌ مدونٌ لتقرير مسجل تحت عنوان «تاريخ العلاقات الفرنسية اللبنانية» منشورٌ على موقع الجزيرة نت بتاريخ: <http://www.aljazeera.net/programs/fromeurope/2005/4/23> الزيارة 9-2-2016

[3] أحمد كامل: مقالٌ مدونٌ لتقرير مسجل تحت عنوان «تاريخ العلاقات الفرنسية اللبنانية» مرجعٌ سابقٌ.

(المطلب الأول)، لكن مع نهاية القرن 19، ارتبط الاستشراق الفرنسي بوضع الأجندات السياسية والاستعمارية، وتجنيد البعثات العلمية للتمهيد للاحتلال وفرض الحماية، خاصةً في مناطق المغرب العربي (المطلب الثاني).

المطلب الأول: خصائص الاستشراق الفرنسي

تأسس الاستشراق الفرنسي بناءً على الخلفية التاريخية والقاعدة الثقافية في الذاكرة الجماعية الفرنسية، ومنها انطلق، واتسم بتنوع دراساته ومجالاته (الفقرة الأولى). وأبرز نماذج رائدة في عدة تخصصات، أبرزها سيلفستر دي ساسي وهو إمام المستشرقين ورائد الاستشراق السياسي الكولونيالي (الفقرة الثانية).

الفقرة الأولى: تعدد مهام وأبعاد الاستشراق الفرنسي

تميز الاستشراق الفرنسي بسماتٍ عديدة، وذلك بتنوع أهدافه حسب المراحل التاريخية وسنذكر بعضاً منها:

- تركز دراسات المستشرقين الفرنسيين حول ثلاثة محاور: المحور الديني، والمحور السياسي، والمحور الاستعماري. كما احتضنت فرنسا أول ترجمة لمعاني القرآن الكريم، وظهرت فيها تسع ترجمات للقرآن الكريم^[1].
- اهتمام فرنسا بميادين الشرق وشمال إفريقيا وغربها من الناحية السياسية اضطرها إلى دراسة هذه الأصقاع دراسةً علميةً وافيةً تناولت سائر مناحي حياتها توطئةً لاستعمارها، بالإضافة إلى العامل الديني والتبشيري والتنصيري الذي سعت فرنسا إلى تحقيقه في أزمنةٍ موعلةٍ في القدم وحتى الآن.
- امتاز الاستشراق الفرنسي في أولى بداياته بنعرةٍ دينيةٍ قويةٍ تمثّلت في محاولة نشر الكاثوليكية ومناقسة المذاهب المسيحية الأخرى، وخاصة البروتستانتية.
- لعبت الحملة الفرنسية على مصر دوراً بارزاً في تقدم الدراسات الاستشراقية وازدهارها بما اطلعت عليه من كتب ومخطوطات وما اكتشفه علماءها من آثار، كما اهتمت فرنسا بإفريقيا السوداء، وأرسلت رحاليها إلى الأصقاع التي

[1] محمود حمدي زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، القاهرة: دار المنار للطباعة والنشر، الطبعة الثانية 1989- م، ص 78.

- ينتشر فيها الإسلام وأنجزت أبحاثاً بخصوص ذلك.
- يمتاز الاستشراق بالتخصص، فإنَّ معظم أفرادهِ يتخصص كلُّ منهم في جانبٍ معينٍ من جوانب البحث والدراسة.
- نشأت معظم الجامعات والمعاهد الفرنسية التي تعنى بالدراسات الشرقية بجهود رهبانٍ وقساوسةٍ، كما تولوا إدارتها.
- قام الاستشراق الفرنسي بفهرسة الكثير من الكنوز الشرقية من مخطوطاتٍ ووثائقٍ وغيرها، سواءً في فرنسا أو في غيرها من البلاد التي استعمرتها.
- اهتم كثيراً بالآثار وتبعها في مواقعها، وأنشأ لها معاهدَ ومراكزَ خاصةً.
- كان لتأسيس المعاهد والمدارس والمراكز الثقافية في بلاد الشرق تأثيرٌ كبيرٌ في فَرَسَة عددٍ من هذه البلاد خاصةً تلك التي استعمرتها فرنسا.
- أهم شيءٍ قدَّمه الاستشراق الفرنسي هو تطبيق المنهج التاريخي على التراث العربي الإسلامي لأول مرةٍ في التاريخ. ففي السابق كان التراث يدرس بطريقةٍ تبجيليةٍ أو تقليديةٍ ما ورائيةٍ فقط. أما الآن فقد أصبح يدرس بطريقةٍ تاريخيةٍ، سوسيولوجيةٍ، أي من خلال موضعيته ضمن الظروف التاريخية والاجتماعية التي شهدت نشأته وتطوره وتحولاته عبر التاريخ^[1].
- كما يعود الفضل لبعض المستشرقين في بعض الأبحاث الاستشراقية الفرنسية كأمثال رودنسون بتطبيق المنهجية السوسيولوجية على تاريخ الإسلام والمجتمعات الإسلامية. فهو لا يكتفي بالمنهجية التاريخية الفيلولوجية أو اللغوية كما يفعل الاستشراق الكلاسيكي منذ القرن التاسع عشر. وإنما يضيف إليها منهجيات علم الاجتماع وتاريخ الأديان المقارن بل وحتى التحليل النفسي.
- يعد الاستشراق الفرنسي المرجع الأوروبي الأول عن الأبحاث والدراسات

[1] هاشم صالح : الاستشراق الفرنسي في القرن العشرين، مقالٌ منشورٌ بموقع البيان /www.albayan.ae بتاريخ 19 فبراير 2007

الخاصة بالطوارق والبربر، والدراسات الإفريقية. وكان تركّز مستعمراته في إفريقيا عاملاً مساعداً له على ذلك، واهتمامه بهذا النوع من الدراسات لا يخلو من نوايا استعمارية.

- ترك بصماته الواضحة على التعليم في إفريقيا (وخاصةً في الشمال منها)، وذلك بسبب ما أُتيح لأعضائه من فرصٍ في التدريس والتوجيه التربوي وتخطيط المناهج.
- ضم بين صفوفه الكثير من ضباط القوات المسلحة الفرنسية، وأتاح لهم عملهم في المستعمرات الفرنسية النبوغ في ميدان الدراسات الشرقية في مختلف جوانبها^[1].
- تأثر الأدب الفرنسي بالشرق عمومًا، وبالغرب والإسلام خصوصًا حيث اطلع الآباء اليسوعيون على الثقافة الصينية وترجموا روائعها، وقد تأثر الأدباء الفرنسيون ببعض التيارات والموضوعات السائدة في الأدب الصيني والعربي^[2]. فمثلاً: استوحى روسو اعترفاته من الشرق، وكذلك لافونتين في أساطيره، وتسربت أغراض القصص الشرقي إلى المسرح الفرنسي، فكتب لاساج مسرحياتٍ عن: أبي بكر، والجنة ومكة، وقوافل الحج، وتأثر مونتسكيو بالثقافة العربية فجاء كتابه (الرسائل الفارسية) متأثرًا بألف ليلةٍ وليلةٍ مشتتملاً على نزعاتها وتعدد احتفالاتها، كما أخذ عن ابن خلدون بعض فلسفته الاجتماعية في كتابه (روح الشرائع).
- في المقابل: يرى بعض الباحثين أن مما يختص به المستشرقون الفرنسيون أنهم أشد المستشرقين تعصبًا ضد الإسلام ورسوله محمدٍ، إذ من النادر أن

[1] محمد فتح الله الزيايدي: الاستشراق أهدافه ووسائله، دمشق، دار قتيبة، الطبعة الثانية: 2002م، ص 85 وما بعدها.

[2] فمثلاً: استوحى روسو اعترفاته من الشرق، وكذلك لافونتين في أساطيره، وتسربت أغراض القصص الشرقية إلى المسرح الفرنسي، فكتب لاساج مسرحياتٍ عن: أبي بكر، والجنة ومكة، وقوافل الحج، وتأثر مونتسكيو بالثقافة العربية فجاء كتابه (الرسائل الفارسية) متأثرًا بألف ليلةٍ وليلةٍ مشتتملاً على نزعاتها وتعدد احتفالاتها، كما أخذ عن ابن خلدون بعض فلسفته الاجتماعية في كتابه (روح الشرائع).

تقرأ لمستشرقٍ فرنسيٍّ شيئاً طيباً عن حياة رسول الله»، وحتى لو قال شيئاً حسناً فإنه يتحفظ في قوله تحفظاً بالغاً^[1].

- اهتمت المدرسة الفرنسية بدراسة البنيات الاجتماعية بالمغرب، ما أعطى رصيلاً معرفياً مهماً في ما يخص الأنثروبولوجيا المغربية، فمجمل الدراسات والكتابات كانت تهتم القبيلة والزاوية وعلاقتها بالمخزن بالإضافة إلى أن الأطروحة الكولونيالية كانت تعتمد على التقسيم الثنائي: «عرب/بربر»، و«بلاد السببة/بلاد المخزن»، و«البادية/المدينة»، لخدمة برنامجها الاستعماري.

الفقرة الثانية: الاستشراق السياسي الكولونيالي - نموذج سلفستر دي ساسي

ارتبطت حركة الاستشراق الفرنسي بمفهوم الكولونيالية/الاستعمار- Colonialism: أي التوسع الإمبريالي لأوروبا في باقي أنحاء العالم أثناء الأربعينيات سنة الأخيرة، وخلالها كانت العلاقة هي علاقة سيطرة ونفوذ على المستعمرات. هذه العلاقة نزعت إلى الامتداد إلى التعاملات الاجتماعية والتعليمية والاقتصادية والسياسية والحضارية بشكل عام. وقد عمل المستشرقون والمستعربون الفرنسيون وهم نخبة من الباحثين والمؤرخين والأكاديميين والعملاء الاستخباراتيين والقادة السياسيين والعسكريين والسفراء، شدهم الاهتمام بالمنطقة العربية ودراسة الحضارة الشرقية وعاشوا لسنوات في مجتمعاتها خدمة لأهداف بلدانهم السياسية والاستعمارية وكانوا على صلة مستمرة بمراكز صنع القرار.

وسنقتصر في هذه الفقرة على دراسة نموذج واحد فقط من المستشرقين الفرنسيين والوقوف عند أهم إنجازاته العلمية، وهو المستشرق «سلفستر دي ساسي»، شيخ المستشرقين.

يعد سلفستر دي ساسي من أهم المستشرقين الفرنسيين، وقد تتلمذ على يديه مشاهير المستشرقين من فرنسيين وألمان وبريطانيين.^[2] ولد في باريس عام 1758م، وفقد أباه وعمره سبع سنوات. بدأ دروسه في المنزل بدراسة الأدب اللاتيني واليوناني،

[1] نذير حمدان: الرسول في كتابات المستشرقين، جدة: دار المنارة، ط2: 1406هـ-1986م، ص37.

[2] يوهان فوك: تاريخ حركة الاستشراق، ترجمة عمر لطفي العالم، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية 2001، ص142.

ثم درس الديانة على يد أحد الآباء. ودرس اللغة العربية والعبرية والفارسية والتركية، وأحسن من اللغات الأوروبية: اللاتينية والألمانية والإسبانية والإيطالية والإنجليزية^[1].

أما عن أعماله ومناصبه، ففي عام 1778م عينه الملك عضواً في جمعية كنوز المخطوطات الشرقية في مكتبة باريس الوطنية، فوضع بحثين في تاريخ قدماء العرب وأصل آدابهم، وحقق أربعة كتبٍ عربيةٍ عن فتح اليمن، وعلق عليها وحل الكتابات الصعبة فيها. ولما بلغ الثانية والثلاثين من عمره كان في طليعة المستشرقين العالميين، ومن أعضاء مجمع الكتابات والآداب.

وقد انتدب أستاذاً للعربية في مدرسة اللغات الشرقية، فكتب (التحفة السنية في علم العربية) بعد أن رجع إلى مدرستي الكوفة والبصرة اللغويتين. فطبع وترجم إلى لغاتٍ أوروبيةٍ عدة، وتهافت عليه المستشرقون. ثم عين أستاذاً للفارسية في معهد فرنسا. ونال لقب بارون عام 1808م بأمرٍ إمبراطوريٍّ، لجهوده وخدماته، وألف الجمعية الآسيوية^[2]، وأنشأ مجلتها ورأس تحريرها ست عشرة سنةً وعين مديراً لمدرسة ديوان فرنسا عام 1823م، ومديراً لمدرسة اللغات الشرقية عام 1833م^[3].

ومن مؤلفاته:

- تلخيص كتاب الخطط للمقرئزي
- ترجمة تاريخ الساسانيين عن الفارسية لميرخوند.
- أخرج جزئين من كتابه (ديانة الدروز)، وتوفي قبل أن يتم جزءه الثالث عام 1838م.
- الأئيس المفيد للطالب المستفيد (مختارات من أدب العرب للهمداني)
- ترجمة البردة للبوصيري، وأصل الأدب الجاهلي عند العرب،
- كليلة ودمنة (تحقيق).

[1] نجيب عقيقي، مرجع سابق، ص 179.

[2] زكاري لوكمان: تاريخ الاستشراق وسياسته، ترجمة شريف يونس «دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى 2007، ص 130

[3] زكاري لوكمان: تاريخ الاستشراق وسياسته، مرجع سابق، ص 130

- وغيرها الكثير من المختصرات والمترجمات والكتب التي كانت مرجعاً للدوائر الاستشراقية العالمية حتى اليوم^[1].
لقد خلف سلفستر دي ساسي إرثاً ثقافياً ولغويًا كبيراً، حيث جمع كثيراً من المخطوطات العربية والإسلامية في باريس^[2]. فكل متخصص في الثقافة العربية في أوروبا إبان القرن التاسع عشر ينسب الأصول في أفكاره إلى دي ساسي، وكانت الجامعات والأكاديميات في فرنسا وإسبانيا والنرويج والسويد وخصوصاً في ألمانيا حافلةً بالتلاميذ الذين ساروا على خطاه^[3]. لذلك سمي بشيخ المستشرقين الفرنسيين^[4]، ويرجع له الفضل في جعل باريس مركزاً للدراسات العربية^[5]. غير أن هناك من يرى أن دي ساسي بعيدٌ عن الإنصاف، وليس إلا وجهاً للاستشراق الاستعماري في المنطقة، والأسباب الداعية لتبني هذا الرأي ما يلي:

1. أنه أول مستشرقٍ أوروبيٍّ في العصر الحديث يمثل الاستشراق كمؤسسة سياسية تعمل لخدمة الاستعمار الغربي وتثبيت أركانه في العالم الإسلامي، حيث كان حلقة الوصل بين الاستشراق والسياسة الفرنسية الخاصة بالمسلمين.
2. وكان يستشار بانتظامٍ من قبل وزارتي الخارجية والحربية الفرنسيتين.
3. كان في طليعة جيوش الاحتلال، وكان من مهامه أن يترجم نشرات الجيش الفرنسي للمسلمين. وقد قام فعلاً بترجمة الإعلان الفرنسي إلى الجزائريين باحتلال فرنسا للجزائر عام 1830م، وكذلك عند احتلال مصر من قبل حملة نابليون عام 1797.^[6]

[1] عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين، بيروت- دار العلم للملايين، ط3: 1993، ص 334 وما بعدها.

[2] يوهان فوك: تاريخ حركة الاستشراق، مرجعٌ سابقٌ، ص 147 وما بعدها.

[3] يوهان فوك: تاريخ حركة الاستشراق، مرجعٌ سابقٌ، ص 142 وما بعدها.

[4] عبد الرحمن بدوي: مرجعٌ سابقٌ ص 334.

[5] يوهان فوك: تاريخ حركة الاستشراق، مرجعٌ سابقٌ، ص 147 وما بعدها.

[6] نذير حمدان: مستشرقون سياسيون جامعيون مجمعيون، (الطائف: مكتبة الصديق)، ط1: 1408هـ-1988، ص60، حيث ذكر من أعماله: مراقب ملكي، ومكلف بمهمة رسمية عام 1805.

4. وكان معجباً بالأدب اليهودي، حيث وصف الشعر العبري بأنه (شعرٌ مقدسٌ حقيقةً)، بسبب ثقافته الأصلية التي تلقاها في الدير، حيث كانت ثقافةً لاهوتيةً عميقةً تعتمد على العهدين القديم والجديد.

5. ساهمت كتاباته في تكوين صورةٍ سلبيةٍ عن الشرقي (العربي/المسلم)، وكانت تحط من شعوب شمال إفريقيا غير المؤهلة لحكم نفسها، والتي يجب أن توضع تحت أي نوعٍ من الوصاية أو الحماية أو الانتداب.

ولعل تلك الأسباب تكفي لترجيح الرأي الثاني الذي يقول بعدم إنصاف هذا المستشرق للعرب والمسلمين، فإن دراسة اللغة العربية لا تكفي للحكم على شخص بالإنصاف، فأكثرهم يتعلمها ليخدم بها بلده عبر أي طريقةٍ يستطيع بها خدمته. يقول دي ساسي: «إن دراسة الآثار الأولى للدين كانت الهدف الأول الذي دعا بعض العلماء إلى تكريس جهودهم للغة العربية التي كتبت بها أقدم الوثائق من العصور الأولى للعالم... (إلى أن يقول): فلما دعيت إلى تدريس اللغة العربية في المدرسة الجديدة (مدرسة اللغات الشرقية الحية)، كان عليّ أن أكرس كل نفسي -بدافع الواجب- لعلمٍ كنت حتى ذلك الوقت أشدوه عن تذوق»^[1].

المطلب الثاني: صور المغرب في الاستشراق الفرنسي

شكل المجتمع المغربي موضوعاً للعديد من الدراسات والأبحاث التي لا يمكن الجدل في مدى قوتها وجودة وغنى المعطيات التي ساهمت في تجميعها وعرضها. والدراسات المذكورة، كما هو معلومٌ، تنتمي لقطاعات معرفية وتخصصية متعددة ومتباينة: كالسوسولوجيا، والاثنولوجيا، واللسانيات، والأركيولوجيا، والسيكولوجيا، والتاريخ، والأدب^[2]، ولعل أبرزها نموذج السوسولوجيا الكولونيالية التي دشنها ميشو بلير (الفقرة الأولى)، ونموذج جاك بيرك في إطار نقد الاستشراق التقليدي/الكولونيالي (الفقرة الثانية).

[1] عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين، مرجعٌ سابقٌ، ص 335-334.

[2] المقترَب الانقسامِي للمجتمع القروي بالمغرب: التحليل والحدود (إرنست غيلنر نموذجاً) // دراسةٌ منشورةٌ بالمركز العلمي العربي للأبحاث والدراسات الإنسانية "http://arab-csr.org/

الفقرة الأولى: السوسيولوجيا الكولونيالية - نموذج ميشو بلير

قبل استعمار المغرب، كان هناك إصرارٌ على مسألة تجنيد المعرفة لفهم المغرب، وبالتالي تم تأسيس مجموعة بعثاتٍ علميةٍ أهمها البعثة العلمية الشهيرة حول السوسيولوجيا الكولونيالية بقيادة ألفريد دو لاشاتيل، ويعتبر توجه المدرسة الفرنسية التوجه الغالب على هذه البعثات. لقد وجد الاستعمار الفرنسي نفسه أمام معطًى لا يمكن الففز عليه وتجاوزه هو القبيلة، وبالتالي كان المدخل للسيطرة على المغرب هو تفكيك بنية هذه القبيلة، فكانت الأسبقية لاستفهامات عدة: من يحكم في المغرب؟ مع من يمكن أن يتواجه المستعمر في المغرب؟ وهو ما سعت إليه دراسات السوسيولوجيا الكولونيالية.

حاول التوجه الاستعماري لهذه الدراسات الكولونيالية أن يزاوج بين إرادة المعرفة وإرادة السلطة، إرادة المعرفة وإرادة الغزو والاختراق^[1]. والهدف هو تعبيد الطريق لاحتلال المغرب، وشرعنة التدخل باسم الحضارة والتمدن كما قال الجنرال المقيم العام اليوطي: «إننا فقط محضرون».

وقد بدأت عمليات اكتشاف المغرب عن طريق استعمال المعرفة، إذ يعد كتاب: (المغرب المجهول) ل: موليراس الذي ظهر منه الجزء الأول سنة 1895، أول بحثٍ إثنولوجيٍّ تناول جزءاً كبيراً من العادات والتقاليد التي كانت سائدةً في المجتمع المغربي^[2]. ومثلت مدرسة الآداب بالعاصمة الجزائر، والتي تأسست سنة 1879، تحت إدارة René Basset، المختبر الرئيسي للفكر الكولونيالي حول المغرب العربي عامةً. في حين سوف يتم تأسيس بعثةٍ علميةٍ خاصةً بالمغرب، بعد أقل من ثلاثين سنةً من تأسيس مدرسة الجزائر وتحديدًا في سنة 1904^[3]. وكانت هذه البعثة العلمية تابعةً لكرسي سوسيولوجيا العالم الإسلامي بـ: Collège de France وقد أشرف على

[1] يوسف زروق: القبيلة في الدراسات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية، مقال منشورٌ بالمدونة الإلكترونية www.sociomaroc.blogspot.com بتاريخ الاثنين 11 مارس 2013.

[2] محمد الغيلاني: السوسيولوجيا الكولونيالية في المغرب.. أصولها واتجاهاتها، جريدة المساء، بتاريخ 2 شتنبر 2008. ومنشورٌ أيضاً على الموقع الإلكتروني التالي: Echo de Zouakin

[3] محمد الغيلاني: السوسيولوجيا الكولونيالية في المغرب، مرجعٌ سابقٌ.

إدارتها Alfred Le Chatelier وهو أستاذ السوسولوجيا والسوسيوغرافيا الإسلامية.

وسوف يتغير اسم البعثة العلمية سنة 1920 ليصبح شعبة سوسولوجيا الشؤون الأهلية Section Sociologique des Affaires Indigènes. هذه البعثة سوف يصبح لها في ما بعد، وتحديداً سنة 1925، اسمٌ آخرٌ هو: معهد الدراسات العليا المغربية (IHEM) L'Institut des Hautes Études Marocaines، وهو المعهد الذي توحدت فيه (البعثة العلمية) و(المدرسة العليا للغة العربية واللهجات البربرية) و(القسم السوسولوجي).

لقد تم تجنيد البعثات العلمية والاستعانة فيها بكوادرٍ فرنسية، تمثلت في مجموعة من رواد السوسولوجيا على رأسهم «ميشو بلير Michaux-Bellaire»^[1] (1857-1930). هذا الأخير، تحمل مسؤولية إدارة البعثة سنة 1907، حيث كانت جهوده الشخصية ذات قيمة جوهرية في المشروع الكولونيالي خصوصاً على مستوى إعداد المونوغرافيات. وقد عرفت البعثة تحت إدارته غزارةً في الإنتاج، ويتعلق الأمر هنا بإعداد جملة من المصنفات والمحفوظات، كما كان له الفضل في رسم السياسات الأهلية للحماية والتي سيتم اعتمادها حتى ما بعد مرحلة الحرب العالمية الثانية.

كانت مقارنة ميشو بلير للمجتمع المغربي عبارةً عن رصدٍ إثنولوجيٍّ دقيقٍ يعتني بجينالوجيا الساكنة وتنقلاتها، وتنوع عاداتها وأعرافها وسلوكها الاقتصادي، وخاصةً ما يتعلق بالتدبير الضريبي والعقاري، كما اعتنت أبحاثه بما يسمى الممرات السرية في التاريخ والذاكرة المغربية للعناصر الما-قبل-إسلامية، وخصوصاً الممارسات الوثنية التي يعتقد أن الإسلام عجز عن تدميرها والقضاء عليها كليةً. بالإضافة إلى ذلك عمدت بحوث ميشو بلير إلى صياغة المبررات الأخلاقية لتواجد الاحتلال الفرنسي كالتزامٍ حضاريٍّ على عاتق فرنسا إزاء المغرب، لأنها ستجلب له الحضارة والتقدم والتقدم والحدثة^[2].

[1] من قبيل: مدن وقبائل المغرب - الأرشيفات المغربية - الأرشيفات البربرية - مجلة العالم الإسلامي، التي أسسها Le chatelier سنة 1906.

[2] محمد الغيلاني: تجربة البعثة العلمية ميشو بلير وروبير مونتاني: مرجعٌ سابقٌ

وفي مقال لـ ميشو بلير تحت عنوان «السوسولوجيا المغربية» يتحدث عن ثلاثة تصنيفاتٍ للسوسولوجيا الخاصة بالمغرب، منها سوسولوجيا المخزن والتي تهتم بدراسة مناطق سيطرة المخزن (التي تسمى بلاد الشرع)، والسوسولوجيا الإسلامية وهي خاصةً بالبحث في التعبيرات والأشكال الدينية الرسمية، ثم أخيراً السوسولوجيا المغربية، والتي تأخذ على عاتقها مهمة الاعتناء بالقبائل البربرية مع رصد البقايا التعبدية الوثنية في الممارسة الدينية^[1].

من جهة أخرى، انبنت أطروحة ميشو بلير على نظرية التقسيم الثنائي، وهو أول من وظّفها في تفسير المجتمع المغربي، هذه الثنائية تقوم على تقسيم المغرب إلى العرب والبربر - المخزن والسيية - المدينة والبادية، وقد دعا إلى المحافظة على هذه الثنائية في السياسة الكولونيالية، لما لها من نتائج عميقة ومؤثرة في عمليات السيطرة الفرنسية على المجتمع وإضعاف الدولة وإنهاك قواها^[2]، وتلك الأطروحة عرفت أوج تبلورها مع صدور الظهير البربري سنة 1930، كوسيلة للهيمنة الكولونيالية.

في ما يخص دراسات ميشو بلير حول القبيلة المغربية، يمكن القول أن نظريته للقبيلة لا تتحدد من خلال عامل القرابة (الأصل العائلي المشترك) بل اعتبرها كوحدة تقوم على التملك الجماعي لنفس الحاجيات والمصالح والأهداف والوسائل واقتسام نفس الرموز الثقافية من أعراف وعادات ومعتقدات، إنه يحدد القبيلة بـ «ما هو مشترك بين الأفراد بما اعتادوا تملكه جماعياً»^[3].

لقد أفاض ميشو بلير في وصف مظاهر العنف والصراعات القبلية دون تبيين وتفسير لوظائفها على مستوى ضمان البقاء والاستمرار الاجتماعي، ولا بعدها الدينامي كردود فعلٍ أو كتنافسٍ على امتلاك الأرض والموارد، وكأن الغرض الرئيسي من تضخيم أشكالها ونتائجها هو تبرير التدخل الاستعماري كعمليةٍ ضروريةٍ في

[1] محمد الغيلاني: تجربة البعثة العلمية ميشو بلير و روبري مونتاني: مرجع سابق.

[2] محمد الغيلاني: تجربة البعثة العلمية ميشو بلير و روبري مونتاني: يجرية المساء بتاريخ 3 شتنبر 2008

[3] الهادي الهروي: «القبيلة والإقطاع والمخزن»، مقارنةً سوسولوجيةً للمجتمع المغربي الحديث -1844- 1934 إفريقيا الشرق، المغرب، ص 56. مذكورٌ في مقال للعبدي لصفر تحت عنوان القبيلة المغربية من منظور الباحثين الكولونيين، منشورٌ على الموقع التالي: www.philopress.net/

نظرة للقضاء على «الفوضى» القبلية وإعطاء المجتمع المغربي ما «افتقده» من وحدة التماسك والالتحام^[1].

لقد تميزت تجربة ميشو بليير، سواءً في مرحلة البعثة العلمية أو في مرحلة سوسيوولوجيا الشؤون الأهلية بعد إدماجها للبعثة العلمية، تميّزت بالريادة لهذا الباحث في دراسة المجتمع المغربي من مختلف الجوانب السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والدينية، والتاريخية، وكان حصيلة ذلك العشرات من المؤلفات والدراسات التي انطلق منها العديد من المؤرخين السوسيوولوجيين لتطوير السوسيوولوجيا المغربية وعلى رأسهم روبير مونتاني^[2]. غير أن السوسيوولوجيا المغربية عامةً وحالة ميشو بليير خاصةً تميزت بانحرافها عن الهدف العلمي المفترض فيها إلى أهداف أخرى تستند إلى التصور العرقي، وإلى رؤيةٍ ستمثل إيديولوجيا البعثة العلمية في إنجاح المخطط الاستعماري الفرنسي.

الفقرة الثانية: نموذج جاك بيرك ونقد الاستشراق التقليدي / الكولونيالي

من جانبٍ آخر، يمكن استحضار نموذجٍ آخرٍ من السوسيوولوجيا المغربية، وهو نموذج جاك بيرك (1910-1995)، إذ يعتبر عن حقٍّ من أعلام الفكر الاستشراقي البارزين على الصعيد العالمي. درس في جامعة الجزائر والصوربون، وتخصص في الدراسات العربية والإسلامية، وألّف في مجال تخصصه العديد من الكتب القيمة، والدراسات الجادة المفيدة، كما شغل على أمد ربع قرن كرسى التاريخ الاجتماعي للإسلام في الكوليج دي فرنس^[3]. ولا شك في أن انضمام الأستاذ بيرك إلى هذا

[1] المختار الهراس «القبيلة والسلطة، تطور البنيات الاجتماعية في شمال المغرب»، المركز الوطني لتنسيق وتخطيط البحث العلمي والتقني، 1986، ص 27 - مذكورٌ في مقالٍ للعيدي لصفير تحت عنوان القبيلة المغربية من منظور الباحثين الكولونيين، منشورٌ على الموقع التالي: www.philopress.net/

[2] روبير مونتاني (1893-1954) Robert Montagne، والذي كان مشرفاً على القسم السابع المتخصص في الإثنولوجيا والسوسيوولوجيا المغربية التابع لـ «معهد الدراسات العليا»، عمل مستشاراً لدى الجنرال البوطي «المقيم العام»، فكان له الدور في بلورة الظهير البربري سنة 1930، كوسيلة للهيمنة الكولونيالية. كما كان له إسهامٌ نظريٌّ مهمٌ في كتابه «البربر والمخزن»، الذي عمل على تفكيك مفهوم القبيلة من خلال توظيف «نظرية اللف».

[3] من أعماله: «دراسات في التاريخ الريفي المغربي» - «الشرق الثاني» 1970 «الإسلام يتحدى» - «ترجمة معاني القرآن الكريم» - «مصر والامبريالية والثورة (1967)» - «العرب بين الأمس والغد» سنة 1969.

المحفّل العلمي العريق وتخصّصه كعالم اجتماع وعالم أجناس ومؤرخ للدراسات العربية والإسلامية، سوف تجعل من الرجل صاحب مشروعٍ فكريٍّ متميزٍ، وقف حياته كلها من أجل إنجازهِ^[1].

من أهم المجالات التي أبدع فيها جاك بيرك، والتي وضع فيها بصماته الخاصة، الدراسات القرآنية^[2]، فكانت ترجمته التفسيرية للقرآن الكريم، التي تعتبر آخر أعماله المنجزة، فإنها تدخل في إطار مشروعه الفكري العام، الذي يعطي للثقافة العربية والإسلامية بعدها الكوني والحضاري. ومن ثم فإن هذه الترجمة كما يرى الأستاذ علال سي ناصر، ربما تكون الأولى، في اللغة الفرنسية، التي تتطرق لقضايا أكثر اتساعاً، وشمولاً، مثل مكانة الإسلام في العالم، والعلاقات مع العالم، طبقاً لأحكام القرآن والشريعة^[3]. إلا أن ترجمته للقرآن (سنة 1990) أثارت ضجةً واسعةً وانتقاداً لاذعاً من قبل المتخصصين لاحتوائها على نواقص وانحرافاتٍ سواءً في اللفظ أو في المعنى، ما جعل جاك بيرك يعيد ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الفرنسية وفق نسخةٍ تصحيحيةٍ وذلك في آخر سنة من حياته (1995). وهذه الترجمة، كغيرها من الترجمات الأوروبية، معرضةٌ للخلل والنواقص الكثيرة إلا أنها في الآن نفسه تسهم في نقل بعض معاني الخطاب القرآني إلى الناطقين باللغة الفرنسية.

يعتبر بيرك من أبرز المستشرقين الفرنسيين الذين تخصصوا في الدراسات الاجتماعية في العالم العربي بدأها بدراسته حول العادات والعقليات المغربية، وانتهى بمعالجة القضايا الحضارية والسياسية للعالم العربي، حيث كان يرى أن أهم تحوّل عرفته منطقة المتوسط يكمن في التمازج بين الحضارتين اللاتينية والعربية-الإسلامية، ومن ثمة كان يعتقد، بضرورة الربط بين الضفتين الشمالية والجنوبية للمتوسط، وكذلك بوضع أسسٍ للتعاون الخلاق، بل كان يتطلع إلى أبعد من ذلك:

[1] أحمد بابانا العلوي: جاك بيرك شيخ الدراسات العربية والإسلامية، مقال منشورٌ بتاريخ 2 نوفمبر 2012 على الموقع التالي: <http://www.globalarabnetwork.com>

[2] Le Coran, essai de traduction de l'arabe annoté et suivi d'une étude exégétique par Jacques Berque, ed surbad- Paris 1997.

[3] Med A- sinaceur Lire le Coran Manière de le Monde diplomatique / N 24 / Nov/1994/ P49.

قيام كتلة متوسطة لمواجهة الهيمنة الأمريكية العالمية، وذلك عبر دعوته للحوار المثمر والبناء، من أجل دعم الوحدة المتوسطية^[1].

وفي ما يتعلق بالدراسات الكولونiale، أظهر جاك بيرك تمرده الدفين على نمط الحياة الاستعمارية، بحيث تأتي كتاباته في مفترق الطرق بين السوسولوجيا الوطنية المغربية والسوسولوجيا الفرنسية، فقد كان أول من انتقد السوسولوجيا الكولونiale وانتقد نظرية «التقسيم الثنائي» التي اعتمدها ميشو بليرو وروبير مونتاني «خدمة أهداف استعمارية، والتي لا تستند على أسس مادية واقعية، إذ يمكن اعتبار البحث الذي أنجزه تحت عنوان: «البنيات الاجتماعية في الأطلس الكبير»، رداً على الأبحاث الكولونiale ونوعاً من التبرؤ من «تدريس السوسولوجيا» الذي قام به سوسولوجيو الاحتلال الفرنسي.

لقد توصل جاك بيرك في دراساته على العمل القبلي لفهم البنية الاجتماعية لقبيلة «سكساوة»، - العاصمة الحضرية والبقعة البربرية، هذا المدشر الجبلي بين المدينة والقبيلة ذات اللهجة العربية أو البربرية،^[2] توصل إلى إدراك وجود نسق قبلي قائم بذاته، بل أيضاً وجود تطابق بين المستوى الطبيعي والبنية الاجتماعية، كما لاحظ انعدام اللف في سكساوة، مغنفاً كل خلاصات وفرضيات السوسولوجيا الكولونiale انطلاقاً من إعادة صياغة مفهوم القبيلة وانتماءاتها القبايلية) مفهوم الجد المشترك كمفهوم وهمي)، وانطلاقاً أيضاً من علاقة الاقتصادي بالاجتماعي، نافيةً بذلك مركزية السياسي كما كانت تدعي السوسولوجيا الكولونiale^[3].

وتجدر الإشارة إلى أن دراسات جاك بيرك المتقدمة للاستشراق الكولونالي، ساهمت بشكل كبير في تجديد الدراسات الاستشراقية، وخاصة الفرنسية منها، وذلك بتطبيق مناهج العلوم الإنسانية، في دراساته العديدة، التي تتناول السوسولوجيا

[1] المصدر نفسه.

[2]- محمد نجيب بوطالب، «سوسولوجيا القبيلة في المغرب العربي»، سلسلة أطروحات الدكتوراه، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى يونيو 2002

[3] نور الدين الزاهي، المدخل لعلم الاجتماع المغربي، دفاثر وجهة نظر، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأولى، الصفحتين 64، 67.

الحضرية، واللسانيات، وعلم النفس، والتاريخ... فقد تنبأ لأزمة الاستشراق التقليدي كخطاب وممارسة، وكان يرى أن الاستشراق التقليدي الكولونيالي ظل عاجزاً عن مواكبة التطور المنهجي الذي عرفته العلوم الإنسانية، الأمر الذي أدى بالدراسات الاستشراقية إلى التحول إلى عملية إسقاط إيديولوجي ترمي إلى الانتقاص، وازدراء كل انجازات الثقافة العربية الإسلامية. فلم ينظر الاستشراق التقليدي والكولونيالي (الفرنسي)، إلى العرب والمسلمين، على أنهم قوة بشرية حضارية، وثقافية، فاعلة في التاريخ.

وبالتالي، انصبَّ اهتمامه على مظاهر اليقظة، والنهضة، والتحرر الوطني في مختلف الأقطار العربية. لذلك، فعند دراسته للمجتمع العربي وخاصة المغربي، أثار إشكالية النهضة والحداثة عند العرب^[1]، بحيث دعا إلى ضرورة أن يخرج العرب من حالة العزلة والرفض (الجمود والتخلف)، والآن بأسباب التطور والرفق. وحتى يتسنى لهم ذلك عليهم أن ينخرطوا في معارك الحضارة الحديثة، من أجل الانتماء الفاعل الخلاق إلى العالم المتطور^[2]. وبالتالي فقد ارتبطت عنده إرادة التغيير بالدور الذي سيأخذه الإسلام في مسيرة الحداثة الشرقية، وتعبير آخر بالعلاقة بين الصيرورة التاريخية والأصول^[3].

استنتاجات:

نستنتج مما سبق، أن حركة الاستشراق الفرنسي عرفت غزارة في الإنتاج سواءً في مستواه الفردي أو المؤسسي/الرسمي، فشمل الأدب والدين والاجتماع واللغة والقرآن، وعلم الاجتماع... فارتبط الاستشراق بالمصالح السياسية الفرنسية، وازدهرت الدراسات الشرقية مواكبةً للتوسع الاستعماري والإمبريالي، بحيث اقترنت فيه المعرفة بإنتاج القوة/السلطة.

وانطلاقاً من تتبعنا لمسار حركة الاستشراق الفرنسي، وتطورها في مجال دراسات

[1] أحمد بابانا العلوي: مرجع سابق.

[2] بنسالم حميش، في معرفة الآخر، ط2، 2003، دار الحوار، ص 46.

[3] بنسالم حميش، في معرفة الآخر، ط2، 2003، دار الحوار، ص 48.

المناطق وتجنيد المعرفة لخدمة الأجندات السياسية والإستراتيجية، يمكن القول أن جل الدراسات الاستشرافية، خاصة تلك المرتبطة بالتراث الكولونيالي، أصبحت تشكل اليوم جزءاً من ثقافتنا، (شئنا أم أبينا)، فبقدر ما مثل هذا الإرث الكولونيالي رصيماً معرفياً ضخماً في كل المستويات، كان إعاقةً لتشكّل مدرسة سوسيولوجية مغربية، تعيد فهم تلك الأبحاث الكولونيالية، ليبقى سؤال القطيعة المعرفية قائماً إزاء المعرفة الكولونيالية، وليبقى الأفق مفتوحاً أمام الأبحاث لمعرفة الذات (العربية - المغربية - الشرقية - الإسلامية).

لكن هذه الذات توجد في مرآة الغرب، كتب عنها الكثير، ولإعادة تأطير الصورة المكونة عنها، ووضع الاستشراق في إطاره التاريخي الثقافي، نحتاج إلى مؤسسات ذات إمكانات كبيرة للإسهام في هذا النشاط العلمي، ولم لا محاولة تأسيس توجهات علمية جديدة تدخل في حقل دراسات المناطق، تخدم قضايا الاستراتيجية والوطنية ذات الأولوية (قضية الصحراء والوحدة الوطنية، وأيضاً لا ننس قضيتي سبتة ومليلية السليبتين والمنسيتين (خارج الأجندة السياسية الوطنية)، خاصة في علاقتنا بدول الجوار (المغرب العربي) ودول ساحل الصحراء (أفريقيا) ومنطقة البحر الأبيض المتوسط (الإتحاد الأوروبي). فلا يمكن التحرر من الرواسب السلبية التي تركها الموروث الكولونيالي إلا إذا كشفنا عن جذورها التاريخية العميقة. وهذه هي المهمة الأساسية المطروحة على الفكر العربي عامةً والمغربي خاصةً. وكما قال جاك بيرك أن الاستشراق سوف ينتهي من تلقاء نفسه عندما تتجاوز دراسات الشرقيين معرفةً، وعمقاً، ودقةً، وجديّةً، ويؤكد أن هذا الأمر ليس صعباً، لأن إمكانات ابن البلد أفضل من غيره لدراسة مجتمعه.

المراجع

الكتب:

1. جواد كاظم النصر الله شهيد كريم الكعبي: الاستشراق الفرنسي والبعثات اليسوعية ولقاء الاستشراق والتبشير، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، العراق، مجلة دراسات استشراقية، العدد 2015، 4.
2. إسماعيل علي محمد: الاستشراق بين الحقيقة والتضليل، دار الكلمة للنشر والتوزيع، جمهورية مصر العربية، الطبعة السادسة 2014.
3. زكاري لوكماني: تاريخ الاستشراق وسياسته، ترجمة شريف يونس «دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى 2007.
4. إدوارد سعيد، ترجمة محمد عناني. الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، رؤيا للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى 2006.
5. الهادي الهروي: « القبيلة والإقطاع والمخزن»، مقارنةً سوسولوجيةً للمجتمع المغربي الحديث 1844-1934 إفريقيا الشرق 2005.
6. بنسالم حميش، في معرفة الآخر، ط2، 2003، دار الحوار.
7. محمد البشير مغلي: مناهج البحث لدى المستشرقين وعلماء الغرب، (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية)، ط1: 2002.
8. محمد نجيب بو طالب : سوسولوجيا القبيلة في المغرب العربي ، سلسلة أطروحات الدكتوراه العدد 41 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الأولى يونيو 2002.
9. محمد فتح الله الزيايدي: الاستشراق أهدافه ووسائله ، دمشق دار قتيبة، الطبعة الثانية، 2002م.
10. يوهان فوك: تاريخ حركة الاستشراق، ترجمة عمر لطفي العالم، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية 2001.
11. أحمد سمايلوفتش. فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1998.
12. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة: إشراف ومراجعة: د. مانع الجهني. (الرياض: دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع). ط4: 1420هـ. 2.
13. القاموس المحيط، مجد الدين الفيروزآبادي، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط 1417 هـ / 1997.
14. عبد الله محمد الأمين: الاستشراق في السيرة النبوية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1997.

15. محمود حمدي زقروق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، دار المعارف، القاهرة 1997.
16. أحمد درويش: الاستشراق الفرنسي والأدب العربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دراسات أدبية، طبعة 1997.
17. مازن بن صلاح مطبقاني: الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية، طبعة 1995.
18. عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين، بيروت- دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة 1993.
19. محمود المقداد: تاريخ الدراسات العربية في فرنسا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 162، نونبر 1992.
20. نذير حمدان: مستشرقون سياسيون جامعيون مجاميعيون، (الطائف: مكتبة الصديق)، ط1-1988.
21. روبرت ممتران: «الاستشراق»، سلسلة الثقافة المقارنة، الجزء الثاني، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1987.
22. نذير حمدان: الرسول في كتابات المستشرقين، جدة: دار المنارة، ط2: 1986-م.
23. المختار الهراس «القبيلة والسلطة، تطور البنيات الاجتماعية في شمال المغرب»، المركز الوطني لتنسيق وتخطيط البحث العلمي والتقني، 1986.
24. جرمان عياش: دراسات في تاريخ المغرب، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، الطبعة الأولى 1986.
25. نجيب العقيقي: المستشرقون، (موسوعة في ثراث العرب) مصر، دار المعارف، الطبعة الثالثة، 1964.
26. نور الدين الزاهي، المدخل لعلم الاجتماع المغربي، دفا تر وجهة نظر، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأولى.

التقارير:

1. Le Coran, essai de traduction de l'arabe annoté et suivi d'une étude exégétique par jacques Berque ed surdbad- Paris 1997.
2. Med A- sinaceur Lire le Coran Manière de le Monde diplomatique / N 24 / Nov/1994/P49.

المقالات

1. عبد الرزاق بن اسماعيل هرماس: الاستشراق الفرنسي المعاصر والدراسات القرآنية، مقالٌ منشورٌ بتاريخ 2014-06-30 من طرف مركز تفسير القرآن.
2. أحمد بابانا العلوي: جاك بيرك شيخ الدراسات العربية والاسلامية، مقالٌ منشورٌ بتاريخ 2نونبر 2012 على الموقع التالي: <http://com.globalarabnetwork.www//:http>
3. يوسف زروق: القبيلة في الدراسات الأنثروبولوجية و السوسيولوجية، مقالٌ منشورٌ بالمدونة الإلكترونية www.sociomaroc.blogspot.com بتاريخ الاثنين، 11 مارس، 2013.
4. مفيد الزيدي: «الاستشراق والمستشرقون: نحو رؤيةٍ منهجيةٍ»، مجلة شؤون عربية، (القاهرة، عدد 147 خريف 2011).
5. محمد الغيلاني: السوسيولوجيا الكولونيالية في المغرب... أصولها واتجاهاتها، جريدة المساء، بتاريخ 2 شتنبر 2008.
6. محمد الغيلاني: تجربة البعثة العلمية ميشو بلير و روبير مونتاني: مقالٌ منشورٌ بالموقع الإلكتروني مغرس بتاريخ 2008-09-03 <http://almassae/com.maghress.www//:http>
7. هاشم صالح: الاستشراق الفرنسي في القرن العشرين، مقالٌ منشورٌ بموقع البيان www.albayan.ae بتاريخ 19-2-2007
8. فؤاد كاظم مقدادي: إسلام وشبهات المستشرقين: مقتطف من الكتاب من ص 101 على 104 منشورٌ على الموقع التالي <http://library.tebyan.net>
9. أحمد كامل: مقالٌ مدوّنٌ لتقريرٍ مسجلٍ تحت عنوان «تاريخ العلاقات الفرنسية اللبنانية»، منشورٌ على موقع الجزيرة نت بتاريخ: 2005/4/http://www.aljazeera.net
10. أنور محمد زناتي: مدارس الاستشراق... المدرسة الفرنسية، مقالٌ منشورٌ على شبكة

الألوكة، بتاريخ 31-12-2012، أنظر الرابط التالي:

<http://www.alukah.net/sharia/0/48499/>

11. حمود عبد الكريم،: الاستشراق الفرنسي والترجمة في الجزائر، منتدى المنشاوي للدراسات والبحوث:

<http://www.minshawi.com/vb>

12. الموسوعة الحرة ويكيبيدي:

<http://ar.wikipedia.org>.

13. عبد القادر بوباية: المستشرقون وكتابة التاريخ الإسلامي: إ. ليفي بروفنسال نموذجًا، مقالٌ

منشورٌ بمجلة مركز ودود للمخطوطات، <http://wadod.org/vb/showthread.php>

14. مريم الشايح: المستشرق ماسينيون، مقالٌ منشورٌ في المدونة الالكترونية، «مناهج الاستشراق» بتاريخ 20 دجنبر 2014.

15. <http://estshrac.blogspot.com>

16. مازن بن صلاح مطبقاني: الأسئلة الأكثر تداولاً حول الاستشراق، مقالٌ منشورٌ بشبكة صيد الفوائد.

www.philopress.net

المرجعية الهندية للتصوف الإسلامي في دراسات المستشرقين

د. خالد إبراهيم المحجوبي^[1]

مدخل:

من خلال حفريات وجدت في حوض نهر السند، اتضح شهود تلك المنطقة حضارة متقدمة منذ القرن التاسع والعشرين قبل الميلاد (2900 ق.م). وكان أصحاب تلك الحضارة هم سكان الهند الأصليين المسمَّين (الدرافيين)، وذلك ضمن منطقة منعزلة جغرافياً، وقد شهدت حوالي سنة (1500 ق.م) غزواً من الآتين من آسيا الصغرى، وإيران ممن كانت حياتهم قائمة على الرعي والغزو. وشكلوا في الهند جملةً من الممالك المتنافسة، وكانت لغتهم (السنسكريتية)، وعند قومهم كانت الديانة الطوطمية سائدةً في شبه جزيرة الهند.

وقد سمي العصر الذي شهد الوجود الآري بعصر الفيدا، وتوجت الديانة الفيديّة

[1] أستاذ الدراسات الإسلامية - بجامعة الزاوية - ليبيا

sskk192@yahoo.com

الأولى إلى تقديس المظاهر الطبيعية كالشمس والنار، ثم شهدت تطوراً من خلال جهود البراهمة وهم الكهنة المشرفون على أداء طقوس هذه الديانة .

وخلال القرن السادس ق.م ظهرت البوذية في مواجهة ممارسات البراهمة وجمودهم الطقوسي وترسيخهم لنظام الطوائف والطبقات.

ثم شهدت الهند غزو الإسكندر سنة (325 ق.م)، ولم يدم البقاء للمقدونيين فيها طويلاً حتى طردهم (ساندراجوبتا) سنة (317 ق.م)^[1].

وفي عهد المملكة الأموية تمكن المسلمون من دخول الهند سنة 93 هـ، وصارت بلاد السند ولايةً أمويةً تابعةً لدمشق، وقد استقوى الاتصال مع الهند بعد أن اتخذ المسلمون موانئ (الملتان) و(الديبل)، واعتمدوا عليها بعد الإزعاج الذي أصاب موانئ البحر المتوسط بسبب المضايقات الرومانية في تلك المنطقة^[2].

بوادر التواصل بين الثقافة الهندية والإسلامية:

وقد أمكن الاتصال بثقافة الهند منذ بداية النشاط الترجمي في عهد الخليفة المنصور^[3].

كما قد أتيح لبعض الهنود المميزين التوغل في بناء المملكة العباسية من خلال مناصب هامة، ومن ذلك تولى (ابن شاهك السندي) منصب رئيس الحرس بعهد (هارون الرشيد) وكذا كان أميناً لسره. كذلك تولى (ابن يحيى الحرشي) في عهد (هارون) ولاية اليمامة والبحرين وعمان^[4].

تنطلق أغلب الدراسات الاستشراقية من فرضية تبناها أكثر الدارسين للإسلام

[1] انظر للتوسع (قصة الحضارة) ديورانت 30 / 3 وبعدها و(الحضارات) لبيب عبد الساتر ص 304 - 305 و(التيارات الحضارية في شبه القارة الهندية) إسماعيل العربي ص 11 وما بعدها و(عالم الأديان بين الأسطورة والحقيقة) فوزي محمد حميد ص 171 - 172 .

[2] ينظر (التيارات الحضارية) إسماعيل العربي ص 29 .

[3] انظر (قراءات وتحليلات في الفلسفة العربية الإسلامية) محمد مرجبا ص 301 .

[4] ينظر مقدمة الدكتور أبي العلا عفيفي لكتاب (في التصوف الإسلامي وتاريخه) لنيكلسون ص (هـ) .

والتصوف، وهي أن التصوف الإسلامي قد نشأ وتطور بناءً على اقتباسات وتأثرات من مصادر خارجية، من أهمها المصدر الهندي المائل في الفلسفة الهندية والممارسات الشائعة بين زهاد الهنود. وما يستحق الإشارة هنا هو التنبيه إلى أن كثيراً من المستشرقين يميزون في دراساتهم بين الزهد وبين التصوف. والتميز بين التصوف والزهد هو ما تنحو إليه توضيحه الدراسات الاستشراقية المعاصرة بعامة، ومن ذلك ما نجده عند (نيكلسون) حيث جعل الزهد ناشئاً عن عوامل «قوية داخل الإسلام في القرن الأول) [أما التصوف فشأ عن] عوامل خارجية ابتداءً من القرن الثالث»^[1] وهذا ما يؤكد عليه (أفرد بل) أيضاً في قوله: إن التصوف تلا ظهور الزهد بداية القرن الثاني.

لقد لاحظ بعض المستشرقين، في سياق بحثهم في مرجعية التصوف، عدم خلوصه من التأثيرات الهندية، وقد كان المستشرق (ثولك) (THOLCK) أول من نبه إلي وجود تلك المؤثرات في التصوف الإسلامي.^[2]

ويذهب المستشرق (ماكس هورتن) إلى أن تصوف القرن الثالث الهجري كان مشبعاً بالأفكار الهندية أو ما عبر عنه بالخصائص السنسكريتية، كذلك (هيرتمان) الذي جعل من أدلة التأثير الهندي اتخاذ السبح والمخلاة من طرف بعض زهاد المسلمين.^[3]

وقد قام (نيكلسون) بتوسعة مجال التأثير الهندي فقال بشموله للناحيتين «النظرية والعملية على السواء»^[4]، وأنه لم يكن جزئياً إنما كان حسب تعبيره كبيراً^[5]. كما أنه لم يستبعد وقوع ذلك التأثير بطريق مباشر، أي بالتلقي الشخصي بواسطة رهبان البوذية حيث يرى أن «لهم الأثر الكبير في تشكيل الحياة الصوفية وما وصلت إليه من تطور»^[6].

[1] (في التصوف الإسلامي وتاريخه) ص 45 - 48 - 113 ونظر (العقيدة والشريعة في الإسلام) جولد زيهر، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين، دار الرائد العربي، بيروت مصورة عن طبعة دار الكتاب المصري 1946 . ص 151 .

[2] ينظر (دائرة المعارف الإسلامية) مادة - تصوف - ماسينيون 237 / 9 .

[3] ينظر (التيارات الحضارية ... إسماعيل العربي ص 32 - 33 .

[4] ينظر (مقدمة عفيفي لكتاب نيكلسون (في التصوف الإسلامي ... ص (ح) و (ط)

[5] ينظر (في التصوف الإسلامي وتاريخه) نيكلسون ص 62 .

[6] ينظر (الصوفية وإسلام) نيكلسون ص 21 وما بعدها .

لقد كان (نيكلسون) بعيداً عن الدقة عندما ما قال بشمول التأثير الهندي للجانب العملي في التصوف فضلاً عن النظري، لا سيما عند استدلاله باستعمال زهاد المسلمين للسبحة، وتطبيقهم عملية حبس الأنفاس المعروفة عند الهنود.

إن استعمال السبحة، وحبس الأنفاس ليس مما انصبغت به التجربة الصوفية حتى يعدّ عملياً من معالمها لذلك فتمثيل (نيكلسون) بهذين المظهرين لا قيمة له في التدليل على تحقيق التأثير الهندي في المستوى العملي للتصوف.

إن (نيكلسون) هنا يقع في ما سبق أن وقع فيه (جولد زيهر) و(ألفرد بل) حين قالوا بحدوث التأثير الصوفي في العهد الأول على مستواه العملي من خلال أنموذج الزهد المسيحي، الذي عدّاه موجّهًا للسلوك الصوفي في بدايات نشأته وهذا الرأي فيه تغييبٌ للدور الذي قامت به الموجّهات الداخلية الإسلامية المتشكلة في سلوكيات النبي وزهاد الصحابة، علاوةً عما حوته النصوص المقدسة من دعوات للصفاء والزهادة، بقدرٍ كان يغني عن أي ارتفاعٍ بمصدرٍ خارجيٍّ مسيحيٍّ، أو بوذيٍّ في ذلك الوقت.

أما ما يقرره (نيكلسون) من حدوث التأثير في المستوى النظري فهو قولٌ فيه قوةٌ، وله وجهةٌ لما يتمتع به من شواهدٍ تُرسخه، وذلك من خلال تبني بعض متصوفة المسلمين -ضمن التصوف النظري- نظرياتٍ ثابتةً في التراث الهندي ولا شاهد لها في النصوص الإسلامية من كل وجهٍ قويمٍ.

وقد كان (جولد زيهر) من أهم من رسخ وقوى القول المؤكد للتأثير الهندي في التصوف الإسلامي وبخاصةً في عنصر الزهد، ومما بنى عليه (جولد زيهر) رأيه هذا ما شاهده من اتفاق بين ما عرفه صوفية المسلمين من تنظيم لنظام الطريق الصوفي الذي يسلكه المرید، وبين ما وجد من قبل في البوذية حيث يتخذ السالك فيها طريقاً يمر بمراحلٍ ثمانيةٍ مشابهةٍ لما عرف عند صوفية المسلمين^[1] مما اصطاح على تسميته بالمقامات.

[1] ينظر (في التصوف الإسلامي) نيكلسون ص 62 .

ولا يتردد في وصف المؤثرات الهندية بأنها «ذات أثر نافذ»^[1] ولا جرم في أن أثرها كان نافذاً في طروح التصوف النظري .

لكننا سنلاحظ بوضوح انحراف رأيه في نظريته للزهد الإسلامي بوصفه كاشفاً عن «تسرب المثل الأعلى للحياة عند الهنود»^[2] ولعل نقطة الضعف الأظهر في كلام (جولد زيهر) ماثلة في طريقته الاستدلالية التي تنم عن خللٍ معياريٍّ في الأحكام، بمعنى سوء تقييم القيمة البرهانية في الأدلة، وهذا ما يمكن أن نلمسه في وصفه لتشابه قصتي (أبن أدهم) و(بوذا) بأنه (دليلٌ قاطعٌ) على تأثير التصوف الهندي .

نظرية الفناء:

إن نظرية (الفناء) هي أهم ما دخل من طرف التراث الهندي، وليس يمكننا إنكار مرجعيتها الهندية، على الرغم من محاولات المتصوفة كسوتها بأكسية إسلامية وهي محاولات أول ما تتصف به أنها غير موفقة.

إن المعلم الأساس للفناء هو زوال الإحساس بالمدركات الحسية، وهو ما عبر عنه (الجرجاني) في تعريف الفناء بأنه «عدم الإحساس بعالم الملك والملكوت بالاستغراق في عظمة الباري ومشاهدة الحق»^[3].

وقد وجدت نظرية الفناء بوضوح في التصوف الهندي القديم^[4] حيث نجدها ماثلةً في طريقة تسمى (الباكتي) وتدعى طريقة الحب، يبدأ فيها الصوفي برحلته عبر مراتب الوصول باختيار أحد مظاهر الإله يراه مثلاً أعلى له، ثم يركّز حبه وتركيزه في ذلك المظهر الذي اصطفاه وانغمس فيه، ثم يسمو شيئاً فشيئاً حتى ينكشف له

[1] انظر (العقيدة والشريعة في الإسلام) جولد زيهر ص 145 - 146 .

[2] نفسه ص 141 - 142 - 143 .

[3] ينظر (التعريفات) الجرجاني ص 192 وقد يعرف الفناء بتعريف أخلاقيٍّ هو «سقوط الأوصاف المذموم» ينظر المصدر نفسه ص 192 .

(*) استجب التفرقة بين التصوف الهندي القديم وبين المتأخر وأعني بالقديم ما حوته الفيدنتا، والمتأخر ما طرحته البوذية.

[4] ينظر (التصوف المقارن) محمد غلاب مكتبة هضة مصر - القاهرة ط(1) ص 144 وما يتلوهها .

الإله المشتمل على كل المظاهر الإلهية، وعند هذه المرحلة تغلب تلك الانكشافات المظهرية ما عداها، فتحجب عنه العالم الظاهري والمحسوسات الخارجية في غيبوبةٍ شبه تامةٍ، منع من تمامها بقاء العقل في حالةٍ يدرك بها العلم الباطني، ويستدل على ذلك بإحساس الصوفي بمتعة الاتحاد مع الإله، ثم يمكن الارتقاء إلى مرحلةٍ أعلى تسمى (سامادي) وهي الغيبوبة التامة عند قطع تيار الفكر والذهول عن الذات ظاهراً وباطناً، عندها يكون الصوفي الهندي قد تحقق له الفناء^[1].

وقد وجدت هذه النظرية لها مكاناً في التصوف الإسلامي من لدن (البسطامي) الذي وجدت بعض تعابيره حرفياً في اللغة السنسكريتية مثل قوله «تكون أنت ذاك»^[2]، كذلك كان (الجنيد البغدادي) من أوائل من تبني هذه النظرية لا على النحو الذي صدرت به عن (البسطامي)، حيث إن (الجنيد) لم تظهر عنده ابتداءً وإنشاءً إنما جاءت من باب الاقتضاء وأعني باب الاقتضاء أن توجيهاته وشروحه لشطحات (البسطامي) اقتضت أن يكون هو أيضاً قابلاً لها، معتقداً ما صدر منها وذلك ما لا يعسر القول به عند مطالعة كلام (الجنيد) في تعريفه للفناء، حيث سيبدو مدى الحضور الهندي، فهو يقول عن الفناء: إنه «ذهاب القلب عن حس المحسوسات بمشاهدة ما شاهد ثم يذهب عن ذهابه... يعني قد غابت المحاضر وتلفت الأشياء فليس شيءٌ يوجد، ولا يُحسُّ بشيءٍ يفقد»^[3].

ويمكن بسهولة تامة أن نلمح حضور طريقة (الباكتي) الهندية في كلام (الجنيد) السابق الذي يكاد يكون شرحاً لها، لا سيما في ذكر عنصر غياب المحسوسات الذي يعبر عنه في (الباكتي) بانحجاب العالم الظاهري، إن ذلك يحصل عند الهنود عند انكشاف الإله المشتمل على كل مظاهر الإلهية، وهذا المعنى هو ذاته الذي عبر عنه (الشبلي) بيدو الشاهد، عندما سئل: متى يكون العارف بمشهدٍ من الحق؟ قال: إذا بدا

[1] ينظر (الإسلام والتيارات الحضارية) إسماعيل العربي ص 95 وانظر شطحاته التي سجلها الطوسي مشفوعةً بتوجهات الجنيد في (اللمع) ص 459 وبعدها .

[2] ينظر (اللمع) للطوسي ص 468 .

[3] ينظر (التعرف لمذهب أهل التصوف) الكلاباذي ص 169 وهذا ما يجعله ابن القيم في النوع المذموم من الفناء خلاف النوع المحمود الذي هو الفناء عما سوى الله ينظر مدرج السالكين... ابن القيم 1/174-175 وينظر (المعجم الفلسفي) محمود قاسم وآخرين ص 141 .

الشاهد وفني الشواهد، وذهب الحواس، واضمحل الإحساس^[1]، وهذا ما عبر عنه (ابن القيم) بتسميته بـ«الفناء عن شهود السوى»^[2]، ولدفع ما قد يحدث من التباسٍ مصطلحيٍّ يجب أن تنتبه إلى أن الفناء قد حل بمعناه في قوالبٍ لفظيةٍ متعددةٍ ضمن استعمالات المتصوفة المسلمين، من ثم نجد (ابن عربي) يسميه أحياناً بالصعق^[3] كما يسوّغ (الغزالي) أن يسمى بالاتحاد^[4] ويجعل من علاقته بلوغ الحال التي يشطح صاحبها فيها^[5].

ونجد من أساميه عند (الجرجاني) اسم المحو^[6] ويورد (ابن القيم) من أساميه «السُّكْر، والمحو، والاصطلام، والجمع»^[7].

وقد تميز الفناء عند المتصوفة المسلمين بعنصرٍ لا نجد له مكاناً في النظرية الهندية وهو ما سموه بالبقاء وهو «الحال التي يتحقق فيها الصوفي من اتحاده الذاتي بالحق... إذا تم الفناء على وجهه الأكمل». وليس يرقى هذا التمييز غير المؤثر إلى درجة تدفع ظاهر الأثر الهندي في نظرية الفناء، على الشكل الذي برز فيه طروح التصوف النظري.

[1] (مدارج السالكين) ابن القيم 1/173 وأورد قبل هذا ما سماه الفناء عن وجود السوى ووصفة بأنه قول الملاحدة وأهل الوحدة انظر 1/ 173 .

[2] ينظر (الفتوحات المكية) ابن عربي 2/ 130 وقد فسر هذا المصطلح بأنه «الفناء عند التجلي الإلهي» .

[3] ينظر (مشكاة النوار) الغزالي تحقيق بديع السيد اللحام دار قتيبة دمشق وبيروت ط(1) 1990 ، ص 57 ويقول عنه أنه «بلسان الحقيقة توحيد»

[4] نفسه ص 54 .

[5] حيث عرف الفناء بذهاب الصفات المذمومة من القلب وقال «وسموا ذهاب المذمومة بالفناء والمحو وحصول المحمودة بالإثبات والبقاء» انظر (التعريفات) الجرجاني ص 202 .

[6] (مدارج السالكين) ابن القيم 1/ 174 .

[7] انظر تعليقات الدكتور أبي العلا عفيفي على كتاب (فصوص الحكيم) لابن عربي 2/ 72 .

الإسلام في مرآة الأنواريين مونتسكيو فولتير وروسو نموذجًا

بقلم: رشيد النفينف

لن يختلف المطلعون على تاريخ أوروبا الحديث في الاعتراف بالنزعة اللادينية التي اجتاحت الفكر الغربي آنذ، ولا يمكن إنكار المواجهة العنيفة التي شهدتها القارة العجوز باسم الدين أولاً، ثم ضده لاحقاً؛ من الحروب الدينية الداخلية بين الكاثوليك والبروتستانت، إلى الحرب ضد الكنيسة وانتزاع ممتلكاتها وتجريدها من كل سلطة ممكنة، أي نزعة الدنونة التي ميزت حركة التنوير الأوروبية. لقد كان للفرنسيين نصيب الأسد في تلك الحركة كما هو معلوم، وليست إنتاجات الموسوعيين سوى الدليل الساطع على تزعم نقد الفكر الديني والقطع مع التفسيرات اللاهوتية، لصالح تفسيرات عقلية علمية تجنح ما أمكنها إلى موضوعية مفترضة. على الرغم من أن التنوير عملية تراكمية تحققت تاريخياً، فإنها تجلّت في تصنيفات فلاسفة القرن الثامن عشر، بشكل أكثر اكتمالاً من كتابات فلاسفة القرن الذي سبقه؛ وليست أفكار ديكارت Descartes، وسبينوزا Spinoza، وجون لوك Locke، سوى الأسس النظرية التي وجد فيها فلاسفة القرن الثامن عشر التنويريين منطلقاتهم و

مبادئهم؛ فإن كان ديكرت قد التزم الحياد السياسي وحافظ على إيمانه اليسوعي، فإن سبينوزا تمرد على تعاليمه الدينية، واضعًا مذهبًا بين التصوف والغنوصية، بينما بطن جون لوك أفكاره السياسية مواقفه إزاء الدين وسلطته، مدافعًا عن الفصل بين السياسة والدين، وبين الدولة والكنيسة. إن السيطرة التي كُتبت للفصل بين الدين والسياسة في تفكير الرعيل الأول من التنويريين، هي التي تفرض سؤال طبيعة هذا الفصل، فهل كان فلاسفة R أمثال مونتسكيو Montesquieu وفولتير Voltaire وروسو Rousseau وديدرو Diderot وغيرهم، رافضين للدين بشكل عام، أم كانوا مجرد منكرين لدوره في الاجتماع والسياسة؟ هل رفض هؤلاء الدين المسيحي أم كل الأديان؟ وهل كانت لهم مواقف من الدين الإسلامي؟

1. مونتسكيو

عرض الفيلسوف الفرنسي مونتسكيو Montesquieu صراحةً للدين الإسلامي، بعد أن أبرز موقفه من العلاقة بين الدين والحياة السياسية. يقول متحدثًا عن هذه العلاقة في شخص الحاكم: «ويُعدّ الأمير الذي يُحب الدين ويخافه كالأسد الذي يذعن لليد التي تلاطفه أو الصوت الذي يُسكّنه، ويُعدّ الأمير الذي يخاف الدين ويمقتة كالوحوش التي تُقرضُ القيد الرادع لها من الانقضاء على المارين، ويُعدّ الأمير الذي لا دين له كالحيوان الهائل الذي لا يشعر بحريته إلا إذا مزق وافترس»^[1]. لا مناص للحاكم إذًا، من بناء علاقة مع الدين لا تخرج عن أشكال ثلاثة: المحبة والخوف، أو الخوف والكرهية، أو النفي والإقصاء؛ الأشكال ذاتها التي تنعكس على النظام السياسي، وبالتالي على حياة الفرد والمجتمع. لكن مونتسكيو لا يقدم جوابًا أو اختيارًا لواحدٍ هذه الأشكال، ولا يمنح الأفضلية لأحدها على الآخر، بل يترك السؤال مفتوحًا على النحو التالي: أيهما أقل ضررًا، ألا يكون للفرد والمجتمع دين، أم إساءة استخدام هذا الأخير أحيانًا؟

تتجلى العلاقة بين الديني والسياسي بوضوح أكبر في الفصل الثالث من

[1] مونتسكيو، روح الشرائع، ترجمة: عادل زعيتير، الجزء الثاني، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية (الأونيسكو)، دار المعارف بمصر، 1953، ص 177.

الكتاب الرابع والعشرين، الذي يحمل عنوان: «الحكومة المعتدلة أكثر ملاءمةً للنصرانية، والحكومة المستبدة أكثر ملاءمةً للإسلام»، حيث ركّز على المسألة الجنسية لإبراز أساس الاختلاف في الطباع والأمزجة؛ أورث تشريع التعدد لدى المسلمين حباً للنساء والملذات، جعلهم أكثر بعداً عن العقل والإيمان في الآن ذاته، مُستشهداً بالفرق بين إمارة سنار التي حكمها مسلمٌ، فتقاتل أبناؤه على الحكم بعده، وأصلّوا الاستبداد في سياستهم لأغراضٍ لِدَيَّةٍ شهويةٍ، وإمارة الحبشة حيث حالت النصرانية دون الاستبداد الذي رسخه الإسلام. انتقل مونتسكيو في الفصل اللاحق إلى بيان نتائج طبيعة الدينين، ويضع مُسلِّمةً أولى مفادها التعارض المطلق بينهما، حيث يعمل أحدهما على تليين الطباع وتنبيل الأخلاق، في حين يجنح الآخر إلى العنف ولغة السيف، وإلى إقامة روح الهدم في الفرد والمجتمع. حاول بعد ذلك تحديد أيّ نصرانية أفضل وأقدر على إسعاد الناس في الدنيا، بما أن النصرانية هي الدين الأفضل في رأيه، أو لنقل الأقل ضرراً خاصةً إذا تمت مقارنتها بالإسلام. فبأي معنى نعتبر مونتسكيو أنوارياً؟

تبدو أنوارية هذا الفيلسوف في استناده إلى مبادئ العقل، غير أن تلك العقلانية تبدو مغلقةً دغمائيةً، لم تختلف عن عقلانية ديكرات المطلقة، لكنها في الوقت ذاته لم تتمكن من مسح الطاولة، حين تعلق الأمر بالإسلام، إذ لم يتخلص مونتسكيو من أحكامه المسبقة، وأفكاره الجاهزة حول هذا الدين الجديد، ولم يستق معارفه حوله من غير المصادر الكنسية، لذلك لم يدرك مونتسكيو أن المسألة الجنسية، التي اعتبرها نقيصةً تعتور تعاليم الإسلام، هي قضيةٌ تنظيميةٌ للحياة الجنسية، التي كانت فوضويةً في عهود ما قبل الإسلام؛ فالتعدد وما ملكت اليمين مثلاً، خطوتان إصلاحيتان جذريتان، مقارنةً باستعارة الفروج، وزنى المحارم، حيث أطرت الشريعة الإسلامية كل العلاقات الجنسية، داخل العلاقة الزوجية، إضافةً إلى أنّ شيوع التعدد ليس حكراً على معتنقي الديانات السماوية فقط، مثل اليهودية، التي تفرض على الأخ الزواج من زوجة أخيه الهالك، لما في ذلك من مصلحة الأبناء؛ «إذا كان هناك أربعة إخوةٍ متزوجين من أربع نساء، ثم ماتوا: فأراد أكبر الإخوة الأحياء أن يتزوج

أرامل إخوته كلهن، فالأمر بيده.»^[1] بل حتى عند بعض الشعوب الوثنية كان التعدد شائعاً، ولم يشمل تحريم التعدد في المسيحية بدايةً جميع الناس، بل اقتصر على رجال الكنيسة ورهبانها، وظل حقاً يتمتع به النبلاء والملوك، أمثال لويس الرابع عشر الذي عاش مونتسكيو فترةً في ظل حكمه؛ «استحوذ لويس الرابع عشر على جزءٍ من وظائف الملكة، وترك الجزء المتبقي للمحظيات. المحظيات لأن لويس الرابع عشر لم يرض بتفضيل إحداهن، بل باثنتين على الأقل. كما قدم لفرنسا وأوروبا فرجةً منقطعة النظر لملكٍ متعدد الزوجات»^[2]. تتداعى الحجة الجنسية التي بني عليها مونتسكيو التباين بين الطباق والأمزجة إذًا، كما تظهر سطحية تحليله حين اعتمد على ثنائية: البرودة والحرارة، في تفسير التباين بين الشجاعة والجبن، وبين العدل والجور، وبين الاعتدال والإفراط، وبين النشاط والخمول، وغيرها من الثنائيات الأخرى، التي تندرج كلها ضمن هذه الحالة الفيزيائية. يتزايدت تهافت آرائه ومواقفه من الإسلام، حين يلجأ إلى ثنائيةٍ أخرى، هذه المرة التقابل بين الشمال والجنوب، وهي ثنائيةٌ جغرافيةٌ، لا يمكن اعتبارها سوى تكرار للثنائية الأولى. لقد اعتمد مونتسكيو على الأخبار الواردة عن الرحالة، و على الحكاية والسرد. استند فيلسوف التنوير إذًا على مقدمات تبدو صادقةً، وهي مجرد مشهورات، ودليل ذلك سيادة المناخ القاري والمتوسطي معظم البلاد الإسلامية، وهي باردةٌ وحارةٌ، حسب فصول السنة، من جهةٍ، وانتشار الإسلام في بلدان معتدلةٍ وباردةٍ، من جهةٍ ثانيةٍ. كان همه الأول حين يعرض للإسلام، التعريض به وتحقيق الغلبة بكل الوسائل المتاحة، كأننا بمكيافيلية مونتسكيو تنفضح كلما عبر عن عدائه للدين الحنيف. يتزايد استغراب القارئ لروح الشرائع، حين يجد الثنائية الفيزيائية ذاتها تفسر الفروق بين الحكومات المعتدلة، ونظيراتها المستبدة؛ فليست الأدلة على سيادة الطغيان والاستبداد بالبلاد الباردة بقليلةٍ أو نادرةٍ، بل نجده في تاريخ الغرب؛ «وتاريخ الأمم المسيحية في القديم والحديث يكاد يكون كله حروبًا طاحنةً ومعاركٍ داميةً هي بالهجم والحيوان المفترس أجدر منها بالبشر الذين

[1] مصطفى عبد المعبود سيد منصور، سلسلة ترجمة متن التلمود، المشنا، القسم الثالث، ناشيم: النساء، مكتبة النافذة، بدون تاريخ، ص 51.

[2] Geeraert, Anais, Louis XVI et Les Reines de Cœur, Edition Broché, p 11,2006.

ميزهم الله بالعقل وبالقلب وجعلهم مدنيين بالطبع.^[1] نماذج عدة لحكومات موغلة في الطغيان، تنفي ارتباط الطقس البارد بلين الطباع، وإلا كيف يمكننا تفسير قسوة وغلظة محاكم التفتيش، التي بلغ جحيمها أقصى البلدان الأوروبية برودة؟ وكيف نفهم قسوة الرجل الأبيض على الرقيق؟ وجد مونتسكيو لهؤلاء ما يبرر عبوديتهم، في الثنائية عينها. بل ليست الثورة الفرنسية سوى الدليل الحاسم على انفصال الاستبداد عن المناخ، وبالتالي تهافت حجج مونتسكيو في هذه المسألة، كما في غيرها، وكذا انفصاح الارتباط الوثيق بين الإيديولوجيا والعقلانية عنده.

2. فولتير

الأجواء ذاتها دفعت فولتير Voltaire إلى السخرية من الدين، لا المسيحي فقط، بل خص مسرحيته الشهيرة: «محمد أو التعصب»^[2]، للسخرية من شخص نبي الإسلام وتعاليم هذا الدين الذي كان يهدد أوروبا، منذ عصور الحروب الصليبية الأولى، إلى حدود عصر فولتير حين كانت الإمبراطورية العثمانية تهديداً حقيقياً للأراضي المسيحية. على الرغم من عودة فولتير إلى الإشادة بنظام الزكاة وبالنظام السياسي والاستراتيجي للنبي صلى الله عليه وآله وسلم، فإنه يفعل ذلك لمجرد نقد المسيحية وإبراز اضمحلالها تاريخياً، وتراجعها سياسياً واجتماعياً. في معجمه الفلسفي استعرض فولتير تعريفاً للقرآن، يشي بأنه اكتفى بالتصور الشعبي الرائج عن الإسلام والمسلمين؛ وقد أشار هو نفسه إلى عدم معرفة أدباء عصره لهذا الكتاب، لذلك حاول من خلال معجمه تعريف الأوساط الفكرية في فرنسا بالقرآن، يقول في تعريف هذا الأخير: «يحكم هذا الكتاب بشكل استبدادي كل إفريقيا الشمالية من جبال الأطلس إلى صحراء برقة، ومصر بكاملها و سواحل المحيط الأثيوبي...، سوريا، آسيا الصغرى، وكل الدول المحيطة بالبحر الأسود والبحر الإيجي...»^[3].

[1] الوزاني، محمد حسن، الإسلام والدولة أو حقيقة الحكم في الإسلام، دراسات وتأملات العدد 1، مؤسسة محمد حسن الوزاني، ص 17.

[2] Voltaire, Le Fanatisme ou Mohamet le Prophète, Tragédie, 1741.

[3] Voltaire, Dictionnaire Philosophique, Le Chasseur Abstrait, 2005, p 90.

يعترف فولتير بعدم معرفة الأوروبيين للقرآن رغم الجهود التي بذلها في دراسته، يقول: «في هذه البلدان الممتدة امتدادًا هائلًا، لا يوجد محمديٌّ واحدٌ يسعد بقراءة كتبنا المقدسة، وقلَّةُ هم الأدباء بيننا الذين يعرفون القرآن. لقد شكَّلنا دائمًا فكرةً سخيْفَةً عنه رغم أبحاث علمائنا المعتبرين.»^[1] غير أن ما كتبه فولتير بعد قوله هذا يُظهر أن مقصده ليس تمجيدًا لهذا الكتاب، حيث استعرض سورة الفاتحة مترجمةً إلى اللسان الفرنسي، معتبرًا هذه السورة أول القرآن آخذًا بترتيب المصحف لا بترتيب النزول، ثم انتقل إلى تحديد معاني الحروف الأولى من سورة البقرة، ليرز أنها بغير معنَى، لأن كل مفسر يؤوِّلها على طريقته، لكن الأغلبية حسب فولتير تُجمع على أن معناها هو: الله، لطيفٌ، مجيد. والحال أن أهل التفسير في الإسلام قد أجمعوا على كونها من الأسرار التي استأثر الله تعالى بعلمها، وليس لأنها بدون معنَى. ليس سبب اللاتحديد الدلالي لتلك الأحرف إذاً هو اختلاف المفسرين، وهذا ما يدفعنا إلى افتراض مواقفٍ إيديولوجيةٍ وتصوراتٍ عقديَّةٍ، حكمت نظرة فولتير إلى الإسلام، إلى جانب معرفته المحدودة به.

إن الوقوف على مسألة معاني الحروف المقطعة في القرآن، وميل هذا الفيلسوف الأنوارى إلى تفسيرها باعتبارها الأحرف الأولى من كلماتٍ معينة، لهو دليلٌ قويٌّ على تأثره بالتأويلات الباطنية والقبالية للنصوص الدينية؛ فقد كان التأويل الباطني متداولًا في الفكر العربي الإسلامي على نطاق ضيق، وهو التفسير الذوقي الذي لم يُجمع عليه ولم يُروَّج له التفسير الذي يمكن نعتَه بالرسمي في الإسلام، ونجد هذا التفسير الذوقي لدى أمثال القشيري في مصنفه: «لطائف الإشارات» حيث نثر فيه على المعنى ذاته الذي أورده الفيلسوف الأنوارى، يقول: «هذه الحروف المقطعة في أوائل السورة من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله عند قوم، ويقولون لكل كتاب سرٌّ، و سر الله في القرآن هذه الحروف المقطعة. وعند قوم إنها مفتاح أسمائه، فالألْف من اسم الله واللام يدل على اسمه اللطيف والميم يدل على اسمه المجيد والملك. وقيل أقسم الله بهذه الحروف لشرفها لأنها من بسائط أسمائه وخطابه.

[1] نفس المرجع.

وقيل أسماء السور^[1]. في هذا المعنى الأخير قال الزمخشري: «فإن قلت: ما معنى تسمية السور بهذه الخاصة؟ قلت: كان المعنى في ذلك الإشعار بأن الفرقان ليس إلا كلمات عربية معروفة التركيب من مسميات هذه الألفاظ»^[2]. وتفصيل هذه المسألة كثيرة. لكن اعتبار فولتير هذا التأويل -بغض النظر عن خلفية الرجل العقديّة أو النظرية- نهائياً بما وجد فيه من عقلانية، أسقطه في نزعة وثوقية تناقض مبادئ التنوير نفسه. يظهر الموقف الإيديولوجي لفولتير بوضوح أكبر حين يعرض وضع المرأة في الإسلام، معنوياً ذلك بالقواعد المحمدية حول النساء؛ إذ عرض ثماني ترجمات لآيات من سورة النساء، ليستنتج أن وضع المرأة في الشرائع الإسلامية من السوء بمكان. يشير فولتير نفسه حين عرض ترجمة لسورة الفاتحة أنها في اللسان العربي أكثر اختلافاً، يقول في ذلك: «يدعي بعضهم أن هذه الكلمات في العربية أكثر حيوية بمائة مرة»^[3]، وهذا يؤكد أن فولتير لم يكن ملماً باللغة العربية، وأنه اعتمد في جميع مصادره على تصنيفات القساوسة ورجال الكنيسة. فربّ ترجمة تضيّع المعنى الأصلي، وربّ معنى يُصاغ في ظروف تاريخية، ويستمرّ لتغطية فترات طويلة من التاريخ. ذاك هو حال فولتير الذي تجده متأثراً بغزو القسطنطينية بشكلٍ أو بآخر، ولا أدلّ على هذا التأثير من الأوصاف والنعوت التي يستخدمها في الحديث عن رموز الدين الإسلامي، والتي تُفقد محتوى المعجم الفلسفي في مادته المتعلقة بالقرآن وبالمحمديين موضوعيته وعلميته.

3. روسو

لم يكن الفيلسوف جان جاك روسو Jean Jacques Rousseau استثناءً بين فلاسفة قرن التنوير، إذ عرض للمسألة الدينية في إطار تحليله وتأسيسه لنظرية سياسية مؤطرة ضمن نظرية العقد الاجتماعي، التي جاءت كردة فعل ضد نظرية التفويض الإلهي. إلا أن روسو يذهب مذهباً مختلفاً في نظرتة إلى العلاقة بين الدين والسياسة،

[1] أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشري، لطائف الإشارات، الجزء الأول، تحقيق عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 2007، ص 16.

[2] أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، تفسير الكاشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار المعرفة، الطبعة الثالثة، 2009، ص 32.

[3] . Voltaire, Dictionnaire Philosophique, Le Chasseur Abstrait, 2005, p 90

مسترجعاً مراحل تاريخية وأمم أثرت في مسيرة الحضارة الإنسانية، منذ الديانات الوثنية مروراً بالديانة اليهودية، التي تشهد على تلك العلاقة الوطيدة والمتوترة في الآن ذاته بين السياسي والعقدي الديني، إذ لم يكن سبب اضطهاد الشعب العبري سوى رفضه لآلهة البابليين، وصولاً إلى الديانة المسيحية التي انتهت إلى الفصل بين السلطة الثيولوجية والسلطة السياسية، ما جعل المجتمع منقسمًا ومترددًا بين الطاعة للأولى والخضوع للثانية. يقول روسو في هذا السياق: «مع ذلك، فلطالما وُجد أميرٌ وقوانينٌ مدنيةٌ دائمةٌ، نتج عن هذه القوة المضاعفة صراعٌ دائمٌ حول الحاكمية، مما يجعل السياسة الجيدة مستحيلةً في الدولة المسيحية؛ لم يُقدَّر أبدًا على معرفة أتعجب طاعة السيد أم القس؟»^[1]. على الرغم من نقده لمونتسكيو في الفصل الثامن من الكتاب الثالث، حيث رفض الربط بين الحرية والمعطى الجغرافي، والفرق بين شعوب الشمال والجنوب، والتباينات بين الطقس البارد والطقس والحار؛ فليست حرارة بلاد الشرق مثلاً مبرراً لانتشار الاستبداد فيها، كما أن معيار خصوبة الأراضي وعقمها ليس بالمعيار الواضح لهذه التفرقة، فإن روسو لم يعترض على موقف مونتسكيو من الإسلام كدين يلائم الأنظمة السياسية الاستبدادية. لكنه عاد في الكتاب الرابع، وتحديداً في فصله الثامن، الذي يتناول الدين المدني ويحوي موقفاً ضمنياً يعترض على أطروحة مونتسكيو، حيث سيشتد روسو بالنظام السياسي الإسلامي، بما أنه تمكن من المزوجة بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، ما جعل المجتمع موحدًا على طاعة جهة محددة، يقول في هذا الباب: «مع ذلك، أرادت شعوبٌ مختلفةٌ في أوروبا وما جاورها، الحفاظ على النسق القديم أو إعادة إقامته. لكن بدون جدوى حيث سادت الروح المسيحية كل شيءٍ، ظل الطقس المقدس أو صار مستقلاً عن الحاكم لاحقاً، ودون ارتباطٍ بكيان الدولة. كانت لمحمد نظرة صائبةٌ، وأوثق جيداً نظامه السياسي، وبما أن شكل حكومته استمر مع الخلفاء ورثته، فإن هذه الحكومة واحدةٌ بالتمام، ومن ثمة فهي صالحةٌ. لكن العرب صاروا مزدهرين ومتعلمين ومهذبين ومائعين وجبناء فاجتاحهم الهمج.»^[2]

[1] Jean Jacques Rousseau, Du Contrat Social, présentation par Bruno Bernardi, Flammarion, 2001, p 167.

[2] المرجع السابق، ص 167 - 168.

لكن هذا الإعجاب بالنظام السياسي للدولة في الإسلام، خاصةً كما تبلور خلال مرحلته التأسيسية مع النبوة، ومع الخلفاء الراشدين الذين حافظوا على شكل الحكومة، التي تربط بين الدين والسياسة للحفاظ على وحدة المجتمع ووحدة السلطة، هذا الإعجاب يتعارض مع ما أورده روسو حول المسلمين في رسالته التي حاز بفضلها جائزة أكاديمية ديجون سنة 1750، حيث يقول: «لقد كان المسلم الغيبي الآفة الأبدية على الآداب التي ما زالت تتولد بين طهرانينا»^[1]. إن النعت السلبي الذي وظفه روسو، يولد بالضرورة تصوراً سلبياً على المنعوت، غير أن المفارقة الأولى التي تعلن عن نفسها هي هذه الازدواجية بين الإعجاب والازدراء. أما المفارقة الثانية فهي حكم روسو على المسلم، على الرغم من أنه لا يعرف الشرق إلا عن طريق روايات الذين عاشوا فيه؛ «عرف روسو الشرق عن طريق الإشاعة، فقد كان والده ساعاتياً في القسطنطينية»^[2]. الحقيقة أن كل الآراء الإيجابية التي أوردها روسو حول الإسلام، كانت لنقد الكنيسة، والسخرية من وهنها مقارنةً بقوة الدين الجديد.

خلاصة

إن مُساءلة بعض الأنواريين، الرموز منهم خاصةً، حول الدين عامةً، والإسلام تحديداً، واحداً من الضرورات النظرية التي يمكن من خلالها فهم المواقف السائدة في الغرب إزاء الإسلام والمسلمين، وهي بذلك مسألة واقعيةً تتمظهر في شكل نزعات عنصرية فيما يُعرف بالإسلاموفوبيا في الغرب، إذ ليست لهذه النزعات شروطاً راهنةً فحسب، بقدر ما تنبني على جذور تاريخية لا تقف عند الأنواريين، بل تصعد إلى أبعد من ذلك. لكن للوقوف عند رموز التنوير دلالاته، خاصةً بالنسبة لمجتمعاتنا المسلمة التي تتطلع نُخبها إلى إنجاح التنوير وتحقيقه، في مجتمعات تبدو أقرب ما تكون إلى مثيلاتها في أوروبا القروسطية، خاصةً في علاقة أفرادها ومؤسساتها بالدين والشريعة، تلك العلاقة المتغلغلة في وجدان الجماعة، والتي أورثت ما

[1] Discours sur Les Sciences et Les Arts, Les Échos du Maquis, 2011, p 8. Jean Jacques Rousseau,

[2] Renaud Terme, La perception de l'islam par les élites françaises (1830 – 1914), Université Bordeaux Montaigne, Ecole Doctoral Montaigne Humanité, 2016, P 175.

وصفه روسو بالانفصال بين سلطة الحاكم السياسي وسلطة الدين، هذه الأخيرة ما عادت في المجتمعات المسلمة المعاصرة ممثلةً في الفقهاء والعلماء، كما كانت إلى حدود سقوط الإمبراطورية العثمانية في الشرق، ومنذ البيعة المشروطة في المغرب الإسلامي. فهل كان الأنوريون أنواريين فعلاً؟ و ما هو التنوير الذي نقصده حين نستخدم هذا المفهوم في خطاباتنا اليوم؟

المراجع المعتمدة

1. الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر، تفسير الكاشف عن حقائق التنزيل وعبون الأقاويل في وجوه التأويل، دار المعرفة، الطبعة الثالثة، 2009.
2. القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك، لطائف الإشارات، الجزء الأول، تحقيق عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 2007.
3. مونتسكيو، روح الشرائع، ترجمة: عادل زعيتير، الجزء الثاني، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية (الأونيسكو)، دار المعارف بمصر، 1953.
4. الوزاني، محمد حسن، الإسلام و الدولة أو حقيقة الحكم في الإسلام، دراسات و تأملات العدد 1، مؤسسة محمد حسن الوزاني.
5. Geeraert, Anais, Louis XVI et Les Reines de Cœur, Edition Broché, 2006.
6. Rousseau, Jean Jacques, Du Contrat Social, présentation par Bruno Bernardi, Flammarion, 2001.
7. Rousseau, Jean Jacques, Discours sur Les Sciences et Les Arts, Les Échos du Maquis, 2011.
8. Terme, Renaud, La perception de l'islam par les élites françaises (1830 – 1914), Université Bordeaux Montaigne, Ecole Doctoral Montaigne Humanité, 2016.
9. Voltaire, Le Fanatisme ou Mohamet le Prophète, Tragédie, 1741.
10. Voltaire, Dictionnaire Philosophique, Le Chasseur Abstrait, 2005.

الجهة في اللغة العربية

د. جميل حمداوي*

المقدمة:

يقصد بالجهة في الحقل اللساني تلك السمة أو الميزة الدلالية التي يتخذها الحدث الذي يعبر عنه الفعل في علاقة بالزمن النحوي. بمعنى أن الجهة ترتبط بالزمن ارتباطاً وثيقاً، على الرغم من انفصالها شكلياً عنه. أي: إذا كان الزمن النحوي إطاراً خارجياً يحدد وقت وقوع الفعل، ويشير إلى لحظة تلفظه وحدوثه، كأن يكون الزمن واقعاً في الماضي، أو الحاضر، أو المستقبل. فإن الجهة هي التي تميز الحدث وتخصصه وتبين دلالاته ومعانيه التي يعبر عنها الفعل ومشتقاته، كأن يكون الحدث أنياً، أو لحظياً، أو تكرارياً، أو اعتيادياً، أو مستمراً، أو ابتدائياً، أو مستمراً، أو انتهائياً، أو متصلاً، أو منقطعاً، أو محدوداً، أو غير محدود، أو تاماً، أو غير تام...

إذاً، تعني الجهة طبيعة الفعل أو الحدث (Aktionsart). ويعني هذا أن الجهة قيمة أو سمة نحوية ومعجمية تلتصق كثيراً بالفعل. كما تلتصق أيضاً بالأسماء والصفات المشتقة، مثل: اسم الفاعل واسم المفعول على سبيل التخصيص.

* أستاذ التعليم العالي بالمغرب - hamdaouidocteur@gmail.com

دارالكتاب للنشر والتوزيع

Orientalism Studies

إذاً، هل يمكن الحديث عن الجهة في اللغة العربية كما هي الجهة في اللغات الأوروبية والسلافية؟

هناك - إذاً- أجوبة ثلاثة في هذا الشأن، موقف النحاة العرب القدماء الذين كانوا يتحدثون عن الزمن النحوي، وليس عن الجهة أو المظهر؛ وموقف المستشرقين الذين يثبتون أن اللغة العربية لغة جهة بامتياز، وليست لغة زمن نحوي؛ وموقف بعض اللسانيين المعاصرين الذين يقرون أن اللغة العربية لغة زمن وجهة في آن معاً.

المطلب الأول: موقف النحاة العرب القدماء

يلاحظ أن النحاة العرب القدماء لم يتعاملوا مع الأفعال النحوية من منظور الجهة، بل تعاملوا معها من مقترب زمني ليس إلا. ويعني هذا أن النحاة قد ربطوا الأفعال بالقيمة الزمنية المحضمة، دون دراستها وفق الجهة كما هو حال الأنحاء الغربية والسلافية. ويعني هذا أن النحو العربي قد درس الفعل في ضوء المقولة الزمنية، بتقسيم الأزمنة إلى ثلاثة: الفعل الماضي الدال على زمن مضى، والفعل المضارع الدال على الحال، والفعل الأمر الدال على المستقبل. وفي هذا، يقول سيبويه في كتابه (الكتاب): «وأما الفعل، فأمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء وبنيت لما مضى ولما يكون ولم يقع وما هو كائن لم ينقطع. فأما بناء ما مضى فذهب وسمع ومكث وحمد، وأما بناء ما لم يقع فإنه قولك أمراً: اذهب واقتل واضرب، ومخبراً: يقتل ويذهب ويضرب ويقتل ويضرب، وكذلك بناء ما لم ينقطع وهو كائن إذا أخبرت».^[1]

إذاً، هناك أزمنة ثلاثة: الماضي، وصيغته فعل، وهو بناء ما مضى؛ والمضارع، وصيغته يفعل، وهو بناء ما لم ينقطع وهو كائن؛ والأمر، وصيغته افعَل، وهو بناء ما لم يقع.

وهناك من تحدث عن زمنين كالماضي والمستقبل، كما يبدو ذلك جلياً عند الزجاجي في كتابه (الإيضاح في علل النحو)^[2].

[1] سيبويه: الكتاب، الجزء الأول، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، طبعة 1988م، ص: 12.

[2] أبو القاسم الزجاجي: الإيضاح في علل النحو، تحقيق مازن المبارك، دار النفائس، 1974، ص: ص: 53-54.

ومن هنا، تتخذ اللغة العربية عند نحائنا العرب القدماء طبيعة زمنية ليس إلا. والدليل على ذلك ما قاله ابن يعيش في كتابه (شرح المفصل) : «لما كانت الأفعال مساوقة للزمان، والزمان من مقومات الأفعال توجد عند وجوده وتنعدم عند عدمه، انقسمت بأقسام الزمان. ولما كان الزمن ثلاثة: ماض وحاضر ومستقبل، وذلك من قبل أن الأزمنة حركات الفلك، فمنها حركة مضت، ومنها حركة لم تأت بعد، ومنها حركة تفصل بين الماضية والآتية، كانت الأفعال كذلك ماض ومستقبل وحاضر. فالماضي ما عدم بعد وجوده فيقع الإخبار عنه في زمان بعد زمان وجوده، وهو المراد بقوله الدال على اقتران حدث بزمان قبل زمانك أي قبل زمن إخبارك. ويريد بالاقتران وقت وجود الحدث لا وقت الحديث عنه. ولولا ذلك لكان الحد فاسداً. والمستقبل ما لم يكن له وجود بعد، بل يكون زمان الإخبار عنه قبل زمان وجوده، وأما الحاضر الذي يصل إليه المستقبل ويسري منه الماضي فيكون زمان الإخبار عنه هو زمان وجوده».^[1]

وإذا كان المستشرقون يرون أن صيغة الماضي تعبير عن جهة التمام، وأن صيغة المضارع تعبير عن جهة اللاتمام، فإن النحاة العرب القدماء كانوا يميزون بين ثلاث صيغ: الماضي، والحاضر، والاستقبال. وفي هذا، يقول الزجاجي: «الأفعال ثلاثة فعل ماض وفعل مستقبل وفعل في الحال يسمى الدائم. فالماضي ما حسن فيه أمس، نحو: قام وقعد وانطلق وما أشبه ذلك، والمستقبل ما حسن فيه غد كقولك أقوم ويقوم وما أشبه ذلك. وأما فعل الحال فلا فرق بينه وبين المستقبل في اللفظ كقولك: زيد يقوم الآن ويقوم غداً. فإن أردت أن تخلصه للاستقبال أدخل عليه السين أو سوف».^[2]

وعليه، فالنحاة العرب القدماء كانوا يتعاملون مع الأفعال من منطلق زمني محض، ولم يكونوا يدرسونها وفق مقارنة الجهة.

المطلب الثاني: موقف المستشرقين

يرى أغلب المستشرقين أن اللغة العربية بصفة خاصة، واللغات السامية بصفة عامة، هي لغة بدون أزمنة، وإنما هي لغة ذات جهات^[3]. فالتعارض بين المقولتين

[1] ابن يعيش: شرح المفصل، الجزء السابع، إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة، بدون تاريخ، ص: 4.

[2] أبو القاسم الزجاجي: الإيضاح في علل النحو، ص: 22-21.

[3] عبد المجيد جحفة: نفسه، ص: 101.

النحويتين: كتب ويكتب هو تعارض، في الحقيقة، بين جهة التمام (كتب/فعل) وجهة اللاتمام (يكتب/يفعل).

وفي هذا الصدد، يقول عبد المجيد جحفة: «يذهب جل المستشرقين الذين درسوا اللغة العربية إلى أن هذه اللغة تجلي تقابلاً جهياً، وليس تقابلاً زمنياً في نظام التناوب الصرفي للفعل. لقد حاول أغلب المستشرقين أن يبنوا تقابلاً جهياً بين الصيغتين الفعليين (فعل ويفعل). وقد سموا الشكل «فعل» تاماً (Perfect)، وسموا الشكل «يفعل» غير تام (أو غير مكتمل) (Imperfect). وهذان المصطلحان اللذان يقابلان صيغة الماضي وصيغة المضارع، واللذان لم نعهدهما في النحو العربي، إنما أسقطهما هؤلاء المستشرقون على اللغة العربية من الأنحاء الغربية، ذلك أنهم كانوا ينظرون إلى اللغة العربية من خلال أنحاء لغاتهم ومن خلال أدبياتهم وما توظفه من مفاهيم وصفية... وإذا كان جل المستشرقين يتناولون هذا التناول الصغي بوصفه يعكس تناوباً جهياً، فإن النحاة القدماء رأوا فيه تناوباً زمنياً... وليست دراسات المستشرقين للزمن في العربية متجانسة مجهوداً ومادة وتصوراً».^[1]

ومن أهم المستشرقين الذي قالوا بجهية اللغة العربية بصفة خاصة، واللغات السامية بصفة عامة، إميل بنفينست (E. Benveniste)^[2]، وبلاشير (Blachère)^[3]، وكوهن (Cohen)^[4]، وفليش (Flesh)^[5]، وغيرهم... فهؤلاء أهملوا الزمن الجملي، وأثبتوا الحضور الكلي للجهة في اللغة العربية، بتطبيق مقاييس اللغات اللاتينية على اللغة العربية انطلاقاً من وضوح مفهومي الزمن والوجه (الصيغة) في هذه اللغات، وعدم ثبوتها بشكل واضح في اللغة العربية^[6]. ويعني هذا أن الزمن في اللغة العربية

[1] عبد المجيد جحفة : نفسه، صص: 64-61.

[2] H. Fleisch : (Sur l'aspect dans le verbe en arabe classique), Arabica, T. 21, Fasc. 1 (Feb., 1974), pp. 11-19.

[3] Blachère, R et Demombyne, G: Grammaire de L'arabe classique : Morphologie et syntaxe, Maisonneuve et Larousse, Paris, 1952.

[4] COHEN, David.. L'aspect verbal. Paris: P.U.F. 1989.

[5] Flesh, H : Traité de philologie Arabe, Vol, 2, Librairie de Liban, Beyrouth, 1979.

[6] المصطفى حسوني: بنية الجملة في العربية، دراسة مقارنة، ص: 19.

مبهم أو ثانوي مقارنة بالجهة. و«يبدو أن غياب الزمن سمة تتقاسمها اللغات السامية، فلا يعبر الفعل عن زمن معين أو مضبوط (أي الزمن الذي يعبر عن صيرورة ما بالنظر إلى تموقع المتكلم)، وإنما يعبر عن درجة تحقيق الصيرورة. ولذلك كان الزمن مبهما، سواء تعلق الأمر بالماضي أو المضارع».^[1]

ومن هنا، لا يعبر الفعل عن زمن معين أو مضبوط، وإنما يعبر عن درجة تحقيق الصيرورة. لذا، يتحدث هؤلاء المستشرقون عن التام وغير التام، والمكتمل وغير المكتمل، والمحدد وغير المحدد، والعام والخاص، والمستمر والمنقطع، والقبلية والبعدية، والماضي والحاضر.

بيد أن الأخذ بالجهة كلياً في دراسة أفعال اللغة العربية دفع بعض المستشرقين إلى انتقاد هذا التصور كما فعل هنري فليش الذي قال: «لقد قام بلاشير بمجهود كبير عند إقحامه لمفهوم الجهة في أثناء عرضه لقيم الفعل في اللغة العربية، ولكنه خلط كثيراً بين الجهة والزمن».^[2]

أما الباحث كورلوفيتش (Kurylowisz)، فيرى أن العربية ليست لغة زمنية أو لغة جهة^[3]. وبهذا، نرى أن معظم المستشرقين يسقطون مقاييس اللغات اللاتينية على اللغة العربية في دراسة مفهوم الجهة بناءً، ودلالة، ووظيفة.

المطلب الثالث: موقف بعض اللسانيين المحدثين والمعاصرين

إذا كان المناطقة المسلمون قد تناولوا الجهة بشكل مستوف، فإن الجهة ما زالت لم تأخذ حيزها الكافي من الأبحاث والدراسات في مجال اللسانيات. وسوف نتوقف، في هذا المطلب، عند أهم اللسانيين الذين تناولوا الجهة، بشكل من الأشكال، على النحو التالي:

الفرع الأول: تمام حسان

يعد الباحث المصري تمام حسان من أوائل اللسانيين العرب المحدثين الذين

[1] المصطفى حسوني: نفسه، 19.

[2] Flesh, H : Traité de philologie Arabe, p : 170.

[3] J.Kurylowisz : (Verbal aspect in Semitic), In Orientalia, Vol 42, Nova series, Fasc.1-2, 1973, p: 118.

تعاملوا مع مقولات النحو العربي في ضوء مفهوم الجهة، أو وفق التأويل الجهوي، ولاسيما في كتابيه: (مناهج البحث في اللغة)^[1] و(اللغة العربية: معناها ومبناها)^[2].

ومن هنا، ينطلق تمام حسان، في كتابه (مناهج البحث في اللغة)، من التفرقة الدقيقة بين الزمان، والزمن، والجهة. فالزمان هو مفهوم فلسفي يطلق على الماضي، والحاضر، والمستقبل. ويتخذ بعداً كمياً يتعلق «بقياس تجربة في الرياضة، أو الطبيعة، أو الفلسفة، ويعبر عنه بالتقويم، والإخبار عن الساعة، وتتوجه إليه النظرية المعروفة بنظرية حد السكين التي تقول: إن الزمان إما ماضٍ، أو مستقبل، ولا وجود للحاضر. ويقابله في الإنجليزية كلمة (Time)».^[3]

أما الزمن بدون ألف الوسط، فيقصد به الزمن النحوي، أو الوقت النحوي الذي يعبر عنه الفعل، أو الديمومة التي يستغرقها الحدث في الزمن. ويعبر عن الزمن النحوي بالماضي، والمضارع، والأمر. ولا ينبني هذا التمييز على دلالات فلسفية، بل على القيم الخلافية بين الصيغ المختلفة الدالة على الحقائق اللغوية المختلفة. ويقابل في اللغة الإنجليزية كلمة (Tense)^[4].

ومن هنا، يدرج الزمان في دائرة المقاييس. في حين، يدرج الزمن ضمن دائرة التعبيرات اللغوية.

ويقصد بالجهة، عند تمام حسان، «ما يشرح موقفاً معيناً في الحدث الفعلي؛ ويكون ذلك بإضافة ما يفيد تخصيص العموم في هذا الفعل. ويقابلها في الإنجليزية (Aspect)».^[5]

ويعني هذا أن الجهة هي تخصيص للفعل العام، وإخراج الفعل من طابعه

[1] تمام حسان: مناهج البحث في اللغة، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة 1986م، صص: 245-248.

[2] تمام حسان: اللغة العربية: معناها ومبناها، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة 1994م، صص: 245-248.

[3] تمام حسان: مناهج البحث في اللغة، ص: 245.

[4] تمام حسان: نفسه، ص: 245.

[5] تمام حسان: نفسه، ص: 245.

الإخباري العام والعادي إلى طابعه التقيدي المخصص بمعنى ما. ويمكن ملاحظتها في الأسماء، والأفعال، والأدوات^[1]. وفي هذا، يقول الباحث: «ولنا أن نلاحظ هنا أن الجهة مما يمكن ملاحظته في الأسماء، والأفعال، والأدوات، وقد سبق أن مثلنا بمجموعة الأسماء ذات الدلالة على السبق أو اللحاق، وبدخول «لم» على المضارع، والوظيفة التي قامت بها هذه الأداة، غير أن الجهة ينظر إليها نحويًا في الأفعال فحسب. ولكل لغة وسائلها الضخمة في التعبير عن الجهة، فالهمز، والتضعيف، وتشديد العين، وحروف الزيادة فيما زاد على الثلاثة والإضافات الظرفية، والحال، والتمييز، تعبيرات شكلية عن الجهة في اللغة العربية؛ بمعنى أنها تقييد لعموم الدلالة بما يفيد النظر إلى جهة معينة في تطبيق فهم الفعل»^[2].

ومن الأمثلة التي أدلى بها تمام حسان ما يلي:

قتل - قاتل - قتل (بالتضعيف) - استقتل - اقتتل - قتله أمس - قتله من سنة مضت - يقتله الآن - يقتله غدًا - يقتله حين ينفرد به - قتله صبرًا - قتله ذبحًا - قتله خجلًا - قتله تشهيرًا - قتله قصاصًا - قتله واقفًا - قتله على ظهر حصانه - قتله شهيدًا - قتله قائمًا للصلاة.

يلاحظ أن هذه الصيغ الفعلية تختلف من حيث الجهة أو الدلالة زيادة ونقصانًا وزمنًا وحالة. ولا تقتصر الجهة على التركيب النحوي فقط، بل تتعداه إلى ماهو صوتي وصرفي.

وهناك فرق بين الزمن والجهة. فالزمن يدل على زمن حدوث الفعل في مفهومه العام. بينما الجهة تدل على معنى الفعل وتخصصه بعد أن كان عامًا. ويعني هذا أن الجهة هي التي تغير معنى الفعل وتقيده وتخصصه، بعد أن يكون إخبارًا عامًا. ومن هنا، فالماضي والمضارع زمانان. في حين، يعد اللزوم والتعدي جهتين في اللغة العربية. ويعتبر الترديد كذلك جهة (جرجر، وعسعس، وزمزم...)^[3]

وإذا انتقلنا إلى كتاب (اللغة العربية: معناها ومبناها)، فيعرف الجهة بقوله: «والجهة

[1] تمام حسان: نفسه، ص: 246.

[2] تمام حسان: نفسه، ص: 246.

[3] تمام حسان: نفسه، ص: 248.

(Aspect) تخصيص لدلالة الفعل ونحوه إما من حيث الحدث وإما من حيث الزمن. فهناك جهات في اللغة العربية لتقييد معاني الزمن^[1].

ويرى تمام حسان أن الأزمنة في اللغة العربية الفصحى ثلاثة. لكنها تتفرع، على صعيد الجهة، إلى ستة عشر زمنًا. فهناك بالنسبة للماضي: البعيد المنقطع، والقريب المنقطع، والمتجدد، والمنتهي بالماضي، والمنتهي بالحاضر، والبسيط، والمستمر، والمقارب، والشروعي.

وفيما يخص الحال، فهناك العادي، والتجددي، والاستمراري.

أما فيما يتعلق بالاستقبال، فهناك البسيط، والقريب، والبعيد، والاستمراري^[2].

ومن هنا، فثمة جهات مقالية وحالية تقيّد الزمن: حضر الرئيس أمس، ينعقد المؤتمر غدًا... وهناك جهات تقيّد الحدث كما في الصرف: كرم بالتضعيف.

ومن أهم الجهات: اللزوم، والتعدية، والترديد، والمطاوعة، والمشاركة، والتضعيف، والتكليف، والطلب، والتبادل، والسببية، والمعية، والتخصيص، والتقوية، والإخراج، والملابسة...^[3]

وفي الأخير، يرى تمام حسان أن الجهات تقع في أنواع ثلاثة:

1. جهات في فهم معنى الزمن، ومنها ظروف الزمان وبعض الأدوات والنواسخ؛
2. جهات في فهم معنى الحدث، ومنها المعاني المنسوبة إلى حروف الزيادة في الصيغ.
3. جهات في فهم معنى علاقة الإسناد ومنها ظروف المكان والمنصوبات وحروف الجر.^[4]

[1] تمام حسان: اللغة العربية: معناها ومبناها، ص: 257.

[2] تمام حسان: نفسه، ص: 246.

[3] تمام حسان: نفسه، ص: 258-259.

[4] تمام حسان: نفسه، ص: 260.

الفرع الثاني: عبد القادر الفاسي الفهري

لقد تناول الباحث المغربي عبد القادر الفاسي الفهري مسألة الجهة، بشكل واضح، في كتابه (البناء الموازي: نظرية في بناء الكلمة وبناء الجملة). وقد بين الباحث أن الجهة (Aspect)، والوجه (Mood)، والموجه (Modality) مفاهيم جديدة على النحو العربي، وإن كان المنطق العربي قد أشبع قضية الجهات درساً وبحثاً وفحصاً^[1].

ويثبت الباحث أيضاً أن كثيراً من الدارسين، في مجال اللسانيات، لا يفرقون بين الجهة، والزمن، والوجه أو الضرب؛ فيخلطون بينها حتى يصعب التمييز بين هذه المفاهيم بدقة. «ويزيد الطين بلة أن بعض اللغات مثل العربية والفرنسية ليس لها إلا لفظ واحد للدلالة على المقولة النحوية والمنطقية (Tense) وعلى المعنى التصوري الذي يدل عليه الزمن، أي (Time). وأقرب مقابل عربي للدلالة على الزمن بهذا المعنى هو الوقت، وإن كان من الصعب أن نتحدث عن الظرف «الوقتي» مثلاً، في قولنا «جئت هذا الصباح». فالشائع أن «هذا الصباح» ظرف زمني، وليس ظرفاً وقتياً. ومعلوم أن الظرف الزمني هو بمثابة وصف للزمن الصرفي (Tense)».^[2]

وفرق الدارس بين الجهة والزمن. فالجهة هي مجموع سمات الحدث التي تسمح بقياسه ووصفه من الناحية المعجمية. أما الزمن، فذو دلالة إشارية أو تعيينية. وفي هذا، يقول الدارس: «نفرق بين الزمن والجهة. والجهة أساساً مجموع سمات الحدث التي تمكن قياسه ووصفه زمنياً. فهو ممتد (Durative) أو غير ممتد أو لحظي، وهو محدود (Bounded) وغير محدود، وهو تام (Perfective) وغير تام، إلخ. وقد نفرق بين جهة الوضع أو الحدث التي تدعى (Aktionsart)، وهي لازمة للفعل (قبل تصرفه)، وجهة البناء أو التصرف، وهي ما يدعى عادة بالجهة (Aspect) في دلالتها الضيقة. وهذه الجهة ليست ممعجمة عادة، وإنما يرثها الحمل المتصرف (الفعل أو الصفة)، عندما يدخل التركيب.

ومعلوم أن الجهة تختلف عن الزمن من عدة وجوه. فالزمن، مثلاً، لا يمكن أن

[1] عبد القادر الفاسي الفهري: البناء الموازي: نظرية في بناء الكلمة وبناء الجملة، ص: 79.

[2] عبد القادر الفاسي الفهري: نفسه، ص: 79.

يكون معجمًا، وهو إشاري (Deictic)، بخلاف الجهة».^[1]

ويرى الباحث أن اللغة العربية تتأرجح بين الزمنية والجهة. بمعنى أنها ليست لغة الجهة بالمفهوم الصرف، وليس لغة زمنية بشكل صرف، بل تتراوح بينهما. وفي هذا، يقول الدارس: «وقد أسلفنا أن الزمن النحوي في العربية على نوعين، إما [+ ماض] أو [- ماض]. ف- [+ ماض] تدل عليه صيغة الفعل الماضي، و- [- ماض] تدل عليه صيغة الفعل المضارع، إذ يفيد الحال أو الاستقبال. والسين وسوف تدلان أيضًا على الاستقبال، ولكننا أدرجناهما ضمن محققات الموجه، لامتققات الزمن. وحرف النفي لن يدل أيضًا على الاستقبال، إلخ. وهناك تداخل وذوبان مقولتين أو أكثر من هذه المقولات الأربع في الأداة أو الكلمة الواحدة.

وقد يقال: إن الفعل العربي المتصرف لا يدل على الزمن، كما حددناه، وإنما يدل فقط على الجهة، والزمان مستفاد منها، وأن أساس الفعل هو بين الجهة التامة (Perfective) والجهة غير التامة (Imperfective). وإذا دل الفعل على الزمن، فإن الزمن فيه نسبي، لامطلق. وعليه، فإن ما نسميه إسقاطًا للزمن قد يكون إسقاطًا للجهة. بل إن الزمن المطلق قد يكون موضحًا في إسقاط أعلى من إسقاط التطابق. إلا أن هذا الموقف ليس له ما يدعمه. فذوبان الزمن والجهة في الفعل لا يختلف عن ذوبان الموجه في النفي، أو الزمن في النفي... إلخ. ومع ذلك لا نخلط النفي بالزمن بالموجهات، لمجرد إمكان ذوبانها في بعضها بعضًا».^[2]

أما فيما يخص الموجه^[3] والوجه^[4]، يرى الفاسي الفهري أن الوجه من ملصقات الأفعال في حالة التصريف (خرجت/ خرجنا/ خرجتما...). في حين، تكون الموجهات غير ملتصقة بالفعل (السين، وسوف، ولن). وفي هذا، يقول الفهري: «ومثلما فصلنا الزمن عن الجهة، فصلنا الوجه عن الموجه، وهو فصل يصعب الدفاع عنه أكثر مما يصعب الدفاع عن الفصل الأول. وعلى كل، فإن كان الفرق بين الاثنين غير واضح

[1] عبد القادر الفاسي الفهري: نفسه، ص: 80.

[2] عبد القادر الفاسي الفهري: نفسه، ص: 80.

[3] John Lyons : Semantics. Cambridge University Press Cambridge, 1977.

[4] Palmer, F.R: Mood and Modality, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

على المستوى الدلالي أو التصوري، فإن الفرق واضح على المستوى النحوي، في العربية على الأقل. فالوجه عنصر من العناصر الصرفية التي تلتصق بالفعل، وتغير صورته، في حين أن الموجهات مثل قد وسوف لا تلتصق بالفعل. وإن التصقت مثل السين واللام في قولنا «ستدخل» أو «تدخلن» فإنها تلتصق في موضع غير الموضع الذي يلتصق فيه الوجه. وصيغة الماضي توظف لوجه واحد هو الوجه البياني أو التعيني (Indicative). أما صيغة المضارع، فتكون طلبية (Jussive)، كما في قولك «ليخرج»، وافترضية (Subjunctive)، كما في قولك «أريد أن يأتي»، وشرطية (Conditional) في «إن تدخل القاعة تجد ما لا يرضيك»، وتوكيدية (Energetic) في «تدخلن». وهذه الوجوه تترجمها صرفة في آخر الفعل المضارع هي بمثابة الإعراب بالنسبة للاسم، ولذلك حلّلتها النحاة على أنها ضرب من الإعراب، ولم يفرّدوا لها مقولة نحوية خاصة بها.

وأما الموجهات، فلاتوجد في نفس الموقع، وليست محدودة في الصرفات، بل قد تكون أدوات أو أفعالا، وتدل على معان مثل الاحتمال والإمكان والضرورة^[1].

وبعد ذلك، درس الفاسي الفهري، في الفصل الرابع، الصفة (اسم المفعول، واسم الفاعل، والصفة المشبهة)، بالتوقف عند مفهوم الجهة، ومستويات البناء (البناء المعلوم، والبناء المجهول، واسم الفاعل، واسم المفعول). وفي الفصل الخامس، درس الفاسي الفهري البناء لغير الفاعل (الفعل المبني المجهول) على أساس أنه محمول جيهي.

وهكذا، فقد قدم الفاسي الفهري تصورا دقيقا لمفهوم الجهة، على أساس أن اللغة العربية تجمع بين ما هو زمني وما هو جيهي.

الفرع الثالث: نعيمة التوكاني

تعد نعيمة التوكاني من الباحثات المغربيات اللواتي سبقن إلى تناول قضية الجهة بعد عبد القادر الفاسي الفهري بدراسة المشتقات، والتوقف عند اسم المفعول، بدراسة مختلف جهاته الصرفية والتركيبية، كما يبدو ذلك واضحا في رسالتها الجامعية

[1] عبد القادر الفاسي الفهري: نفسه، ص: 81-80.

(خصائص المشتقات الجهية: اسم المفعول نموذجًا)^[1].

وتعرف الباحثة الجهة على أنها نظرة المتكلم للحدث من حيث كليته أو جزئيته كبدأيته أو نهايته.

وإذا كان اسم الفاعل يتميز بجهة الحركة، فإن الصفة تتميز بقيمة السكون على مستوى الجهة. ويعني هذا أن اسم الفاعل يشتق من أفعال تفيد الحركة (لاعب- يلعب). في حين، تشتق الصفة المشبهة من أفعال تفيد السكون (عظيم/عظم). أما اسم المفعول، فيمكن اعتباره كالفعل المبني المجهول يتميز بصيغة التمام (مكتوب). علاوة على قيم جهية أخرى تستفاد من السياق النحوي والدلالي والمعجمي لهذا الاسم.

وبعد ذلك، درست الباحثة اسم المفعول في ضوء التأويل الجهي، بعد أن قدمت تصورًا نظريًا حول الجهة، واستعرضت مجموعة من الأمثلة والعينات اللغوية قصد التطبيق والتجريب بغية الصورنة والتعميم والاستنتاج.

الفرع الرابع: عبد المجيد جحفة

يتبنى الباحث المغربي عبد المجيد جحفة مفهوم الجهة في كتابه (دلالة الزمن في العربية). وهو من المدافعين عن زمنية النحو العربي وجهيته. وفي هذا، يقول الباحث: «ومعلوم أن المعالجات القديمة للتنوعات الصرفية في الفعل وما يقابلها من قيم، سواء عند النحاة أو عند المستشرقين، قامت على تصور يقصي معلومات زمنية واردة في وصف الزمن في العربية وفي بناء نسقه. فالنحاة العرب القدماء يعتمدون القيمة الزمنية فقط، والمستشرقون يلجأون إلى القيمة الجهية فقط. وقد دافعنا عن ورود القيمتين معًا في وصف نسق اللغة العربية الزمني والجهي، إضافة إلى معلومات زمنية أخرى مثل الوجوه والموجهات»^[2].

وقد انطلق عبد المجيد جحفة من ثلاثة مفاهيم أساسية هي: الزمن، والجهة، والوجه على غرار عبد القادر الفاسي الفهري في كتابه (البناء الموازي). ويثبت

[1] نعيمة التوكاني: خصائص المشتقات الجهية: اسم المفعول نموذجًا، رسالة دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب، الدار البيضاء الثانية، سنة 1989م.

[2] مجيد جحفة: دلالة الزمن في العربية، دراسة النسق الزمني للأفعال، دار توفيق للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة 2006م، ص: 249.

الباحث أن قليلاً من الباحثين هم الذين تنبهوا إلى الجهة في اللغة العربية. في حين، ركز النحاة واللسانيون على زمنية اللغة العربية. وفي هذا، يقول الباحث: «يشوب أزمنة الأفعال تعقيد كبير من حيث خصائصها الدلالية الإحالية. فزمن الفعل يعبر عن محتوى زمني، من سبق أو توافقت أو ولاء بالنظر إلى لحظة التلفظ، ويعبر عن محتوى جهي، من لحظة وامتداد وتمام وعدم تمام... إلخ، ويعبر عن محتوى جهي، يعبر عن منظور ذاتي للمتكلم، من احتمال وتسويق وافترض وشرط إلخ. وعلى المعالجة النسقية أن تبث في هذا التعقيد داخل نسق متكامل.

لقد ركزت أغلب الأعمال التي اتجهت نحو أزمنة الأفعال على الخصائص الزمنية، وذلك لأسباب ترتبط بالصياغات المنطقية المستعملة، ولكن البعد الجهي لم ينل اهتماماً مماثلاً. ومعلوم أن البعد مركزي في تمثيل الأزمنة سواء في الأشكال اللغوية أم في الأشكال السردية في النصوص..

أما البعد الوجهي، فقد مثلته أغلب الأعمال في المستقبل. فالحدث الذي سيحصل في المستقبل لا يمكن التحقق منه بالكيفية التي يتم التحقق بها من حدث مؤكد أو محتمل أو ممكن. ويمثل البعد الوجهي، أيضاً، من خلال طابع مخالفة الواقع في بعض الأزمنة، ومن خلال مفهوم الشرطية».^[1]

وفي سياق آخر، يقول الباحث: «يبدو أنه توجد علاقة وطيدة بين الزمن الإحالي والوجه (Mood) والجهة. فالزمن الإحالي يعبر عن مفهوم الزمن في بعده الإشاري، والوجه يعبر عن الزمن أيضاً، ولكن من ناحية وجوب وقوع الوجه في زمن. إنه لا يمكن أن نتصور وجهها بدون أن يوجد زمن يحتويه. أما الجهة، فتتضمن معلومات زمنية، ولكنها غير إحالية».^[2]

ومن هنا، فالزمن عبارة عن نسق إحالي وإشاري. بينما يتضمن الضرب أو الوجه مجموعة من الأزمنة الإحالية الصغرى، فالوجه التعيني (Indicatif)، يتضمن مجموعة من الأزمنة، مثل: الحاضر، والمضارع، والماضي الناقص، والماضي المركب، والماضي البسيط، والمستقبل القريب...

[1] مجيد جحفة: دلالة الزمن في العربية، دراسة النسق الزمني للأفعال، ص: 23.

[2] عبد المجيد جحفة: نفسه، ص: 94.

ويتفرع وجه الأمر (Impératif) إلى أمر الحاضر والأمر الماضي. أما الجهة، فهي بمثابة سمات تلتصق بالحدث، فتغير دلالاته العادية بدلالات أخرى، كدلالة الوجود، ودلالات الإمكان، ودلالات الجواز، ودلالات الاحتمال، ودلالات الاستحالة...

وغالبًا، ما نعبّر عن الموجهات بالأدوات كقد، وسوف، ولن، وظروف الزمان. وتكون هذه الأدوات مستقلة عن الفعل (سوف، ولن...). وقد تكون أفعالاً، مثل: وجب، لزم، أمكن، جاز، حسب، ظن، اعتقد، وينبغي، ويجب، ...

وفي اللغة الإنجليزية موجهات متنوعة ومختلفة، وأشهرها: could - would - might - will - can - may

الفرع الخامس: المصطفى حسوني

درس الباحث المغربي المصطفى حسوني بنية الجملة في اللغة العربية، بالتوقف عند البنية التركيبية للزمن، والبنية التركيبية للحدث، وعلاقة التضاييف وبنية المركب الحدي، وبنية الصفة في المركب الحدي، وبنية أسماء الأعلام. ويعني هذا أن اهتمامه كان منصباً على دراسة الجملة، فالكلمات لاقيمة لها إلا ضمن الجملة، ولا قيمة للنص إذا لم يتكون من جملة واحدة على الأقل. بمعنى أن الباحث مازال متمسكاً بلسانيات الجملة على حساب لسانيات النص والخطاب. وقد اعتمد الباحث على الدراسة اللسانية الوصفية المقارنة في دراسة الجملة البسيطة والمركبة^[1].

وما يلاحظ على الباحث أنه كان يدرس بنية الجملة وأفعالها في ضوء البنية الزمنية والبنية الجهية على حد سواء. بمعنى أنه يستعين، في دراسة الجملة العربية، بالزمن من جهة، وبالجهة من جهة أخرى. على الرغم من كون القيم الزمنية ثابتة. في حين، تعد القيم الجهية ثانوية. بمعنى أن الباحث يعطي الأولوية لما هو زمني على حساب ما هو جهي. وفي هذا، يقول الباحث: «الإقرار بأهمية الزمن في تأويل معنى الجملة لا يلغي إمكان وجود الجهة، بل إن بعض الأنماط الجمالية تبنى على أساس وجود تعارض، داخل الجملة، بين قيم ثابتة وأخرى جهية، وينبغي مراعاة الأشكال الوجهية

[1] المصطفى الحسوني: بنية الجملة في العربية، دراسة مقارنة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة 2014م، ص: 13.

كذلك، كما هو الأمر-مثلاً- مع الجملة الحالية، والاسمية، والوصفية، وغيرها من الأنماط الجملية.

- الإقرار بانصهار ما هو «زمني» و«جهي» داخل نفس النمط، لا يعني الإقرار بتساوي قيم النوعين. ويبنى التحليل هنا على أساس أن القيم الزمنية قيم ثابتة، وهي الموجهة لنوع النمط، لتكون القيم الجهمية قيما ثانوية، وتقع بالضرورة في حيز التأويل الزمني.

يأتي تأكيدنا على أهمية الزمن مخالفاً لمعظم الأعمال التي اهتمت بمجال الجملة، وعلى رأسها أعمال المستشرقين^[1].

وإذا كان المستشرقون الغربيون يعطون الأولوية للجهة على حساب الزمن، فإن الباحث المصطفى حسوني يعطي الأهمية الأولى للزمن على حساب الجهة. وفي هذا، يقول الباحث: «ما يعزز أولية الزمن في الوصف النحوي أن الزمن كما يرى كمري (Comrie) عبارة نحوية تتموقع في وقت، ولذلك كان الزمن موضوعياً لأنه يرتبط بالحدث في حد ذاته. أما الجهة، فلا بد لها من مراعاة خط زمني يوصف فيه حدث ما، ويتعلق الأمر هذه المرة بتدخل الذات في موقعة الحدث ضمن صيرورة زمنية. ولذلك كانت الجهة ذاتية تتغير بحسب تغير الأوضاع.

يظهر أن التخصيص الزمني، في مقابل التخصيص الجهي، يكون بالظروف بالنظر إلى أن الظروف في اللغة العربية لها إحالة زمنية، وإن لم تكن ثابتة. فيحيل الظرف «أمس» على الماضي دون تحديد لنقطة معينة في هذا الزمن. وكذلك الأمر مع «غد» فلا يقصد اليوم الوالي، بل يقصد المستقبل المطلق^[2].

وهكذا، يتبين لنا أن الزمن موضوعي عند الباحث، مادام يرتبط بالحدث في حد ذاته. في حين، تعد الجهة ذاتية، ترتبط بالذات، مادامت تتدخل في سياق الحدث ضمن صيرورة زمنية. ومن هنا، يأخذ الباحث بالاختيارين معاً في دراسة بنية الجملة في اللغة العربية: الاختيار الزمني الموضوعي، والاختيار الجهي الذاتي.

[1] المصطفى حسوني: بنية الجملة في العربية، دراسة مقارنة، ص: 19.

[2] المصطفى حسوني: نفسه، ص: 22.

الفرع السادس: إسماعيل شكري

من المعلوم أن ثمة ثلاثة أنساق كبرى تتحكم في الفكر الإنساني يمكن حصرها فيما يلي:

1. النسق الأرسطي القائم على المنطق والبناء العقلاني المتسق والمنسجم والمطلق من حيث اليقين والحقائق العلمية. ويتمثل هذا النسق المعرفي بمبادئ الفيزياء الكلاسيكية عند نيوتن. ويستند إلى عدة تصورات تتعلق بالإنسان، منها التصور المنطقي الواقعي الذي يثبت أن الإنسان واقع أو حقيقة، والتصور النفسي الذي يرى أن الإنسان هو أنا، والبنوية التي تقر أن الإنسان بنية، والسيماييات التي تتعامل مع الإنسان على أنه علامة. وبالتالي، يقر هذا النسق بالهوية، وعدم التناقض، وعدم القبول بالثالث المرفوع، وإعطاء الأولوية للصوت، والعقل، والمنطق. وهو تعبير حقيقي عن المركزية العلمية الغربية وسيادتها المعرفية المتفوقة؛

2. النسق التفكيكي القائم على الاختلاف والهامش والمعرفة النسبية، وقد تبلور، بشكل جلي، مع إنشتاين وجاك ديريدا. بيد أن هذا النسق لم ينجح ثقافيًا ومعرفيًا ومنهجيًا لكونه نسقًا يهدم أكثر مما يبني، مادام يقر هذا النسق بلعبة التفكيك من أجل التفكيك على حساب التركيب والبناء والتشديد.

3. النسق التشييدي الذي يرى أن المعرفة ليست ملقاة أو جاهزة، بل تبني وتشيد. ومن ثم، فقد ارتبط هذا النسق بالثورة الإعلامية والتكنولوجية المعاصرة القائمة على الحاسوب. ومن هنا، فالإنسان كائن حاسوبي بامتياز، أو ذاكرة إلكترونية ورقمية بالخصوص، تقوم بعدة وظائف خاضعة لنظام الحوسبة والذاكرة الآلية المبرمجة وراثيًا أو اكتسابيًا. أي: إن الإنسان يقولب المعارف الوراثية أو المكتسبة وفق مقولات وأطر.

وما يهمنا، في هذا المحور الدراسي، هو التوقف عند مفهومي الزمن والجهة عند الباحث المغربي إسماعيل شكري من خلال كتابه (في معرفة الخطاب الشعري:

دلالة الزمان وبلاغة الجهة^[1] من أجل البحث عن ثوابته النظرية والمعرفية والتطبيقية قدر الإمكان.

البند الأول: مفهوم الشعرية المعرفية

تبلورت الشعرية المعرفية (La poétique cognitive)، بشكل خاص، في الحقل الأنجلوسكسوني^[2]، في العقد الأول من سنوات الألفية الثالثة، وبالضبط في الجامعات البريطانية وشمال أمريكا. وإن كانت مفاهيم هذه النظرية قد تشكلت في حقل اللسانيات المعرفية (Linguistique cognitive) سابقًا مع المدرسة التوليدية التحويلية لنوام شومسكي (N. Chomsky)^[3].

ويعود مصطلح الشعرية المعرفية (Cognitive poetics) إلى روفان تسور (Reuven Tsur)؛ أستاذ الأدب بجامعة الكيان الإسرائيلي^[4]. ومن هنا، تقوم هذه النظرية النقدية الأدبية على العلوم الذهنية، ولاسيما السيكلوجيا واللسانيات المعرفيتين. ومن ثم، فهي مقارنة تأويلية للنص الأدبي، تؤمن كثيرًا بأهمية السياق في بناء المعرفة. وبتعبير آخر، تدرس هذه النظرية النقدية الجديدة النصوص الأدبية

[1] إسماعيل شكري : في معرفة الخطاب الشعري: دلالة الزمان وبلاغة الجهة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة 2009م.

[2] Brône, Geert and Jeroen Vandaele (2009). Cognitive Poetics. Goals, Gains and Gaps. Berlin: Mouton de Gruyter ; Gavins, Joanna and Gerard Steen (2003). Cognitive Poetics in Practice. London: Routledge. ; Semino, Elena and Jonathan Culpeper (2002). Cognitive Stylistics: Language and Cognition in Text Analysis. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins ; Stockwell, Peter (2002). Cognitive Poetics: An Introduction. London: Routledge.

[3] ظهرت اللسانيات المعرفية (Linguistique cognitive) ما بين سنوات الثمانين والتسعين من القرن العشرين مع مجموعة من الباحثين في مجال علم النفس المعرفي. وقد اهتموا بدراسة النصوص والخطابات دراسة آلية، أمثال: روميلهارت (Rumelhart)، وأبلسون (Abelson)، وشانك (Shank)، وليهنيرت (leh-ner)، وديير (Dyer)...

وقد ظلت النظريات الأولى أقل تنظيمًا، ولم تكن لها علاقة مباشرة بالقضايا اللسانية. ولكن منذ التسعينيات، بدأ علماء النفس المعرفي يهتمون باللسانيات النصية، وبدأوا يبحثون عن القدرات المعرفية عند الإنسان من خلال تحليل النصوص والخطابات، وخاصة مع تطبيق نظرية بروتوتيب (Prototypes).

[4] Tsur, Reuven (2008). Toward a Theory of Cognitive Poetics, Second, expanded and updated edition. Brighton and Portland: Sussex Academic Press.

والإبداعية وفق المفاهيم التي يقر بها علم النفس المعرفي، وتستخدمها أيضاً اللسانيات المعرفية.

وتستند هذه المقاربة إلى مجموعة من المفاهيم التي تنظم العملية التفاعلية القائمة بين المنتج والقارئ، مثل: المدونات، والخطاطات، والمقولات، والأطر، والسيناريوهات، والمعينات، والمقصدية، والتجنيس... دون أن ننسى الاستعارة المعرفية أو المفهومية التي تحدث عنها جورج لاكوف (George P. Lakoff) ومارك جونسون (Mark Johnson).^[1]

وتبني هذه النظرية بالضبط على مفهومين رئيسيين هما: الشعرية والإدراك. ويعني هذا أن الشعر يدرك وفق آليات ذهنية ومعرفية ودماغية، ويخضع لمجموعة من الأطر والمقولات التي ينظمها الذهن البشري وراثياً وعصبياً وعقلياً ومنطقياً ومعرفياً وتخيلياً.

البند الثاني: معرفة الشعر وفق مقولتي الزمن والجهة

تناول إسماعيل شكري مفهومي الزمن والجهة في تحليل الخطاب الشعري وفق منظور الشعرية المعرفية. ومن ثم، يقر الباحث أن الدارسين ونقاد الأدب أهملوا كثيراً مكون الزمن في الشعر. في حين، يعد الشعر بناءً زمنياً وإيقاعياً بامتياز، ويتخذ صيغاً متنوعة على مستوى الخطاب على جميع المستويات والأصعدة.

وبصيغة أخرى، يعد الزمن أساس تطور الخطاب القصصي والسردى والروائي، بيد أنه أقصي في مجال الشعر بوعي أو عن غير وعي. في حين، لا يمكن الحديث عن الخطاب الشعري إلا في علاقة بالزمن، على أساس أن تلقي النص الشعري وإدراكه يتحققان معاً في الزمن. ومن هنا، فالزمن هو أساس الشعر على مستوى التفاعل بين المنتج والمتلقي. وبالتالي، فهو محور الخطاب الشعري بشكل أساس.

ومن جهة أخرى، أهمل هذا الخطاب أيضاً دراسة مكون الجهة في بناء الصور البلاغية، وهذا ما يقوم به البحث بشكل خاص، حيث ينقل مفهوم الجهة من حقولها المنطقية والسيمائية واللسانية إلى حقل البلاغة لتوسيع مفاهيمها بشكل أرحب.

[1] George P. Lakoff with Mark Johnson(1980). Metaphors We Live By. University of Chicago Press.1980.

والجديد في هذا الكتاب أنه أضاف المستوى البلاغي في دراسة الجهة، بعد أن كان التركيز على ما هو نحوي تركيبى (مقولة الزمن)، وما هو دلالي ومعجمي (نمط الحدث ودلالاته). ويعني هذا أن «نظرية الجهة البلاغية تقدم تأويلاً زمنياً ومعرفياً للأوجه البلاغية، في اتجاه بناء بلاغة عامة على أساس الأطروحة الآتية:

التشاكل آلية مركزية لتشييد الجهات البلاغية. ذلك أن هذا المفهوم، بالنظر إلى تعريف محمد مفتاح (1985) الذي وسعناه، تكرر لنواة معنوية ياركام عناصر صوتية ودلالية وفضائية في مساق لساني أو بصري. وهذا ما يترتب عنه توليد معظم الأوجه البلاغية بواسطة التشاكل المتعدد من قبيل الاستعارة والطباق والمناقضة. ناهيك عن التشاكلات الصوتية والفضائية التي توسم بالتناظر والتغاير والتقابل... ومن ثم، تسمح مبادئ التأويل بإعادة تشييد الجهات البلاغية في نسق زمني. فكل جهة، بهذا المعنى، تكرر لنواة الزمن التراكمي خطياً أو دائرياً أو فوضوياً أو مطاطياً داخل مساق تفاعلي مرآوي...

ومن هنا، نقترح تشييد نموذج للجهة البلاغية (Rhetorical aspect)، يضطلع بتفسير وتأويل المكونات الزمنية في الرسالة الشعرية، ويمكن تعميمه على مختلف أنواع الخطاب، بل يقودنا إلى إعادة تصنيف الصور البلاغية تصنيفاً جديداً^[1].

وينطلق الباحث من المقاربة المعرفية من جهة، والاعتماد على المقاربة التفاعلية من جهة أخرى، في تأويل الصور البلاغية القائمة على التكثيف والامتداد، واستعمال مفاهيم الذكاء الاصطناعي، ومفاهيم العلوم المعرفية التي تنظر إلى الصور البلاغية على أساس أنها أنساق معرفية توطر تفاعل الذات مع العالم الذي تحيا فيه. ويعني هذا أنه يتمثل منهجية أستاذه محمد مفتاح الذي فصل ذلك جلياً في كتابه (التشابه والاختلاف)^[2].

ويعني هذا أن الباحث يدرس الخطاب الشعري والصور البلاغية وفق مقترح زمني وجهي، «يروم إعادة بناء الصور البلاغية انطلاقاً من منظور تشييدي-معرفي يتجاوز بعض التصورات القابلة للدحض في البلاغتين العربية والغربية، مثل مفهوم

[1] إسماعيل شكري: في معرفة الخطاب الشعري: دلالة الزمان وبلاغة الجهة، ص: 14-15.

[2] محمد مفتاح: التشابه والاختلاف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة 1996م.

الجناس ومفهومي الانزياح والتوازي، مما يسمح بتشييد بلاغة معرفية تأويلية تصنف تلك الصور البلاغية تصنيفاً زمنياً تفاعلياً حيث نؤول، مثلاً، الاستعارة بناء على آليات زمن الانكماش (الجهة المطاطية)، ونقرأ الطباق بالنظر إلى الزمن الفوضوي (الجهة المتشابهة).. إلخ. وهي قراءات تستلزم بناء مفهوم الجهة البلاغية على أساس نظرية التشاكل التي تؤطر الصور البلاغية ضمن نسق تفاعلي بين المنتج والمتلقي، وتتجاوز ثنائية حقيقة/مجاز، وثنائية لغة شعرية /لغة عادية، كما تتجاوز النظر إلى الصور البلاغية بوصفها إسقاطات أو محسنات معجمية، خاصة أنه ينظر إلى الذكاء الاصطناعي، وفق هذا المنظور الزمني المعرفي، باعتباره قوالب ذكية تمكن الإنسان من التواصل مع العالم وليس مجرد محسن للكلام. وبذلك نجد الاستعارة في كلام الأطفال، والإطناب في الخطابات التواصلية. بيد أن بناء هذا النموذج البلاغي المعرفي فرض علينا استعارة المفاهيم التشييدية الموالية»^[1].

بعد أن قدم إسماعيل شكري تعاريف مختلفة للجهة، انتقل إلى دراسة الجهة البلاغية انطلاقاً من الجهة التكرارية في اللسانيات. ويعني هذا أنه قد توقف عند الصور البلاغية الزمنية بالدرس والتحليل والفحص، ولاسيما جهات التكرار والعادة والاستمرار التي تشابه وتتماثل مع الجهات البلاغية القائمة على الإطناب، والتشاكل، والجهة المطاطية، والجهة الدائرية، والجهة المتراكبة. وقد رأينا مجموعة من التصورات الشعرية التي تجعل التكرار والتوازي ميسمين للشعر كما عند رومان جاكسون، ويوري لوتمان، ومحمد مفتاح^[2] الذي توقف عند عدة مفاهيم تحيل على جهة التكرار، مثل: التوازي، والتجنيس، والتشاكل، والتعادل، والتوازن، والتنضيد، والاتساق، والانسجام، والترادف، والتماسك...

ومن هنا، يدرس إسماعيل شكري الصور البلاغية في ضوء مقولات ثلاث هي: مقولة الزمن، ومقولة الجهة، ومقولة المعرفة الإدراكية. ومن هنا، فقد تحدث عن مجموعة من الجهات البلاغية على النحو التالي:

1. الجهة الدائرية: تعتمد على الإيقاع الزمني المنتظم، كما في صورة الاستبدال،

[1] إسماعيل شكري: نفسه، ص: 17-16.

[2] محمد مفتاح: التشابه والاختلاف، ص: 93.

وتشاكل القوافي العروضية، وصورة التشاكل المنتظم، وصورة التوازي الصوتي...

ويمكن «تحديد كيفية اشتغال الجهة الدائرية بزمنيتها (المنتظم وغير المنتظم (الدوري)) انطلاقاً من البحث في أنساق التشكلات الصوتية والمعجمية والتركيبية التي تنتظم مجموعة من الأوجه البلاغية، دون أن نتجاهل تفاعل هذه الجهة مع جهات بلاغية أخرى بواسطة مبدأ الانعكاس المرآوي»^[1].

ويعني هذا أن الجهة الدائرية هي جهة قائمة على التكرار والتشاكل والدوران في الإيقاع الزمني المتوازي نفسه، وتتفاعل مع باقي الجهات الأخرى تفاعلاً وبناءً وتشبيهاً.

2. **الجهة الخطية:** نجدها بكثرة في القالب الفضائي التشكيلي والبصري والكونكريتي القائم على تتابع النقط تغايراً وتقابلاً وتماثلاً وتناظراً.

3. **الجهة المطاطية:** تنبني على مفهومي الامتداد والكثافة. وبتعبير آخر، تعني هذه الجهة خاصية التمثيط والتمديد الزمني والإيقاعي من جهة. وتحوي زمن الانكماش المتمثل في الاختزال الصوتي والحذف (م.و.ك الذي يعني المكتب الوطني للكهرباء) من جهة أخرى. وقد تحدث الدارس عن الانكماش الاستعاري كما في مثال: «صافحت أسداً» الذي يضم عالمين متقابلين: عالم الإنسان وعالم الحيوان. وقد حذف عالم الإنسان، وبقيت لوازمه الكنائية التي تتمثل في المصافحة. ويعني هذا أن الانكماش الاستعاري يقوم على الحذف والإضمار والتكثيف.

4. وتحوي الجهة كذلك زمن التوسيع، بما يتضمنه من توسيع صوتي وتوسيع كنائي. كما تتوفر على الزمن التصاعدي الذي يبين نسق التطور بواسطة الحكي والحجاج^[2].

5. **الجهة المتراكبة أو المتضمنة:** هي التي تؤشر على «زمن التراكب» بين

[1] إسماعيل شكري: نفسه، ص: 95.

[2] إسماعيل شكري: نفسه، ص: 131.

التشاكلات المحتملة للوضع نفسه، والمبنية بواسطة التعدد المعنوي، مثاله: نهاري ليل، وكلب الضابط ينبح. يتضمن المثالان معاني عدة قائمة على التضمن والتراكب، كأن يدل المثال على السخرية، أو يدل على المعنى التقريري الحقيقي للجملة.

6. الجهة المتشابهة: تتحقق هذه الجهة في الزمن الفوضوي الذي يتقابل مع الزمن المنتظم الدائري. ومن أمثله: القلب، والإبدال، واللاتشاكل، والتضاد، والتناقض، والتقابل..

ويعني هذا أن الجهة البلاغية تكرر لنواة الزمن التراكمي خطياً، أو دائرياً، أو مطاطياً، أو فوضوياً.

ولم ينس الباحث أن يتناول زمنية الصور البلاغية دالاً ومدلولاً، بالاعتماد على قوالب ثلاثة هي: القالب الصوتي، والقالب الدلالي، والقالب الفضائي حسب طبيعة النص المرصود، فإن كان النص الشعري كاليغرافياً أو كونكريتياً بدأ بالقالب الفضائي، وأتبعه بالقوالب المنهجية الأخرى. وإن كان النص خاضعاً لترديد الصوتي وظف القالب الصوتي في البداية، وأتبعه الباحث المحلل بالقوالب الأخرى. وإن كان النص موضوعاتياً بامتياز، بدأ الباحث بالقالب الدلالي، وأتبعه بالقوالب الأخرى. ويمكن أن يكتفي الباحث بقالب جزئي واحد، أو يجمعها كلها في تحليل تأويلي واحد. ويعني هذا أن الباحث يستعمل القالب الذي يفرضه النص الشعري. في حين، تستلزم البنيوية أو السيميائيات البدء بمستويات منهجية معينة.

ومن ناحية أخرى، فقد تجاوز الباحث الثنائيات التقليدية في البلاغة كثنائية المعيار والانزياح، وثنائية الحقيقة والمجاز، واستبدلها بثنائية زمنية معرفية تفاعلية هي ثنائية الكثافة والامتداد القائمة على التفاعل بين المتلقي والتنظيم الزمني، وفق التصورات المعرفية والفلسفية والمجتمعية.

وقد انتقل الباحث من الشعرية اللسانية (الإنسان بنية)، والشعرية السيميائية (الإنسان علامة وأيقون)، إلى الشعرية المعرفية (الإنسان حاسوب، أو ذكاء اصطناعي ومعرفي، أو بنيات تحسببية تفاعلية). وهذا ما جعل الباحث يفسر الأوجه والصور

والمحسنات البلاغية تفسيراً معرفياً وذهنياً وإدراكياً؛ إذ ينتقل الباحث من تصنيف معجمي للصور البلاغية إلى تصنيف جهي أو زمني؛ لأن الجهة هي التي نطل من خلالها على الزمن، وفق قوالب صوتية، ودلالية، وفضائية. ويتحكم المنتج والمتلقي في أنواع تلك الجهات البلاغية.

ونخلص، مما سبق ذكره، أن الباحث يقدم مبدأ الجهة على أساس أنه آلية إجرائية جديدة لتصنيف الصور البلاغية العربية من جديد، وفق مقارنة تفاعلية معرفية إدراكية. أي: يشدد على البعدين الزمني والجهي في توصيف الصور البلاغية وتنميطها.

وعليه، يقدم الباحث مشروعاً أو طرحاً معرفياً جديداً حول زمن الشعر وفق منتظم تشييدي، فالزمن ليس معطى في النص، بل يشيد ويبنى عبر مجموعة من العلاقات المتشابهة والتفاعلية انطلاقاً من آليات التأويل الممكن. ومن ثم، يمكن الاستعانة بمجموعة من العوامل البيولوجية والاجتماعية والنفسية والسياسية والدينية والأنثروبولوجية في عملية التأويل وبناء النص المعطى. وبذلك، يتساند الزمن مع الجهة في فهم الصور البلاغية وتفسيرها وتأويلها وفق الشعرية المعرفية.

الخاتمة

وخلاصة القول، إذا كان الزمن النحوي هو الذي يحدد زمنية الفعل ويقسمها إلى ماض، وحاضر، وأمر، فإن الجهة هي التي تعنى بدلالات الحدث وصيrote الزمنية معجمياً، كأن يدل الحدث عن التمام، والكمال، واللاتمام، والاستمرار، والتكرار، والعادة، والتدرج، والانتها، والشروع، والابتداء، والانتها، أو يدل على الأوضاع الساكنة والمتحركة، أو يدل على الحالات، والأنشطة، والإنجازات، والإتمامات.

وقد وقع اختلاف كبير بين النحاة العرب القدماء والمستشرقين واللسانيين المعاصرين حول بنية الفعل في اللغة العربية. فهناك من أقر أن اللغة العربية لغة زمنية بامتياز (النحاة العرب القدماء). وهناك من أقر بكونها لغة جهات، وليست لغة زمنية (معظم المستشرقين). وهناك طرف ثالث أثبت أن اللغة العربية لغة زمنية من جهة، ولغة جهات من جهة أخرى (عبد القادر الفاسي الفهري).

الغرب يعزّز صورة الصراع بين المسلمين ويغذيها السنة والشيعة لم يقتتلون؟^(*)

نقد ومناقشة: جهاد سعد

يأتي هذا الكتاب الفرنسي في إطار حرص المستشرقين المحدثين على تعميق وتطهير الإنقسام المذهبي الإسلامي، وإبقاء الشروخ التاريخية كعامل سياسي يصنع الحاضر والمستقبل، ضمن المبدأ المقدس عند المستعمرين فرق تسد.

منطلقةً من حادثة مقتل الصحفية أطوار بهجت عام 2006 على يد تنظيم القاعدة، وأنها كانت شيعة الأم سنية الأب، تطور غوزلان مرثيتها للإسلام والحضارة الإسلامية التي ماتت في مدينة ألف ليلة وليلة، تحت أقدام الميليشيات الطائفية من الطرفين.

يضمّ الكتاب ديباجة وأربعة فصول وخاتمة.

الفصل الأول: إلى أي تاريخ يرجع الانفصال؟

الفصل الثاني: هل هناك نسختان للإسلام؟

الفصل الثالث: كيف أصبح العراق قلب الصراع؟

الفصل الرابع: لم عمّ الشقاق كل أرجاء العالم الإسلامي؟

* تأليف: مارتين غوزلان Martine GOZLAN - منشورات Seuil، آذار 2008

في الفصل الأول (إلى أي تاريخ يرجع الانفصال؟) تسرد الكاتبة المحطات الرئيسية من تاريخ الإسلام مُنطلقة من لحظة وفاة الرسول ﷺ والأحداث التي وقعت بعدها. أشارت الكاتبة إلى أنّ وفاة الرسول ﷺ ليس فقط أطلقت صرخات التأوّه من قلوب المسلمين، وإنما شكّلت مدخلاً إلى مرحلة جديدة عنوانها الشقاق بين المسلمين. واعتبرت أنّ الحروب التي عصفت بأرض المسلمين بعد وفاة الرسول ﷺ دارت بين السنة والشيعة.

يفتقر هذا الوصف إلى الدقة لأن آل البيت ﷺ والصحابة كانوا شاركوا معاً في حروب الردة دفاعاً عن الإسلام، واعتمد الخليفين الأول والثاني على فقه الإمام علي عليه السلام في القضاء ومرجعته العلمية حتى أثر عنهم لا «بارك الله في معضلة لست فيها يا أبا الحسن» و«لولا علي لهلك عمر»، لأن سياسة آل البيت ﷺ في تلك الفترة اعتمدت على بيان الحق من جهة وخدمة الأمة من جهة أخرى، والتي كانت دخلت مرحلة التأويل بعد التنزيل، فتصدى الإمام علي عليه السلام لإرساء التشريع وبيان الأحكام وتفسير القرآن كان مهمة تأسيسية لا غنى عنها باعتباره الأعم في كتاب الله جل وعلا وسنة رسوله صلى الله عليه وآله...

ثم أن مقاربة ما حدث في العراق وغيره من الدول بعد الغزو الأميركي من هذه الزاوية التاريخية بالذات، فيه تجاهل لأدوار الدول الفاعلة التي تحدد مصالحها السياسية أولاً، ثم تستخدم «العتاد» المذهبي في أي دولة وفقاً لتلك المصالح، والبسطاء لا يقرؤون إلا سطح الأحداث فيرون أميركا مع الشيعة في العراق ضد السنة، ومع السنة في لبنان وسوريا ضد الشيعة، والحق أنها مع نفسها، وضد أي استقرار في العالم العربي والإسلامي يهدد هيمنتها على الموارد وأمن إسرائيل.

أريد لهذه الصراعات أن تبدو مذهبية، وسخرت فضائيات ووسائل التواصل الإجتماعي لإبراز هذا الجانب كغطاء للمصالح الكامنة خلفها، وقد اعترفت جهات سياسية مرموقة بأن نشر الوهابية كان بإيعاز أميركي ضد الشيوعية في الحرب الباردة، وضد الشيعة اليوم، فيما لا تعبر الوهابية المعاصرة عن الرأي العام



السني ولا تمثله، بل تهيمن عليه بالإمكانات المادية وليس بالتمثيل العددي.

تغوص الكاتبة في تفاصيل الأحداث واصفة أوضاع أسرة الرسول ﷺ أو أهل البيت، كما يُسمّيهم الشيعة. وتتناول العلاقات الاجتماعية بين أسرة النبي من جهة وبعض المسلمين، لا سيما الخليفان أبو بكر وعمر، من جهة أخرى. تتألف أسرة الرسول ﷺ من ابنته فاطمة وزوجها علي ولديهما الحسن والحسين. وهؤلاء الخمسة هم «أهل الكساء» حسب الموروث الشيعي. تصف الكاتبة الصبر الأسطوري الذي تعاطى به علي وفاطمة مع الفاجعة. فعليّ مشغول بغسل الرسول ﷺ فيما المسلمون يتناحرون على تحديد الشخص الذي سيتولّى أمور الخلافة. وقد انقسم المسلمون بين أهل المدينة الذين احتضنوا وآزروا محمد ومن جاء معه من مكة بحثًا عن ملاذ، وهؤلاء يرفضون بطبيعة الحال أي إمرة مكّية؛ وبين أهل مكة الذين رأوا أنّ الخلافة تختص بأهل مكّة لأنّ الرسول هو مكّي الولادة وقد ترعرع فيها. لم يتأخّر أبو بكر، وهو والد إحدى زوجات الرسول، عائشة، ومن صحابة النبي. إضافة إلى ذلك، هو من أسياد قبيلة قريش ويكبر عليًا بسنوات ويحظى بالوجاهة بين قومه لذلك كان مرشحًا قويًا لتولّي منصب الخلافة. لكنّ أبو سفيان لم يعجبه الأمر فسارع إلى عليّ بن أبي طالب يحثّه على طلب الخلافة. والواقع أنّ أبا سفيان لم يكن شخصًا يمكن الوثوق به وأصبح فيما بعد عدوًّا لدودًا لعليّ.

ثم عاد وتحالف أبو سفيان مع أبي بكر عندما علّم أنّ الأخير سيُعيّن ابنه معاوية واليًا على الشام. تولّى أبو بكر الخلافة والمسلمون في حالة من الفوضى والقبائل تثور على بعضها البعض لكنّه نجح في فرض سلطته عليها. كان عمر من أثرياء مكة وحليفًا قويًا لأبي بكر، وحامياً له في أيام خلافته. يرى الكاتب تصوّرين اثنين للإسلام: فمن جهة، هناك علي بن أبي طالب الذي ما فارق الرسول ﷺ حتى وفاته وهو الذي تولّى غسله ودفنه، مُنزهًا نفسه عن الصراعات الدائرة على منصب الخلافة. ومن جهة أخرى، هناك أبو بكر صاحب شعار التفرد بالسلطة وبناء أكثرية. وهو الشعار الذي التقى عليه أغلب المسلمين الذين باتوا يُعرفون بأهل السنة.

ولم تنس الكاتبة ابنة الرسول ﷺ وزوجة الإمام علي (عليه السلام)، فاطمة التي لها ألقاب

كثيرة منها (الزهراء) و(البتول) و(المعصومة) و(أم أبيها). فمحمد ﷺ كان يُسرِع الخطى إلى بيت عليّ وفاطمة كلما سمح الوقت له. وهذا الالتصاق وهذه المودّة من جانب النبي لفاطمة وبعلاها وابنيهما هو، بنظر الشيعة، أجر الرسالة المحمدية. وهذا السلوك النبوي يعكس الجانب الشعوري والعاطفي للإسلام.

يعود الكتاب إلى قضية الخلافة مُستعرضاً ما قام به عمر. إذ جاء الأخير إلى دار فاطمة يطلب علياً كي يذهب ويبيع أبا بكر. وتأخذ الأحداث منحىً دراماتيكيًا عندما يُهدّد عمر بإحراق دار فاطمة إذا لم يُلبّي علي مطلبه. يوافق علي أخيراً على المجيء إلى أبي بكر لكنّه يأبى مبايعته. ويصفه عمر بالمتمرّد. لكنّ أبا بكر لا يجبره على مبايعته. وبعد وفاة زوجته فاطمة يبيع علي أبا بكر. كما لا تنسى الكاتبة قضية فدك. فبالنسبة إلى أبي بكر، ليست القضية التنازل لفاطمة عن أرض فدك. والحقيقة أنّ أبا بكر كان ينسب حديثاً إلى رسول الله ﷺ يقول فيه: نحن معشر الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة. رفضت فاطمة الحديث مع أبي بكر وما لبثت أن مرضت وماتت. عاشت فاطمة بعد الرسول ستة أشهر. طلبت من زوجها علي أن يدفنها سرّاً ولا يُعلم أحدًا.

وهنا عدة نقاط ينبغي التوقف عندها:

الأولى: أننا لو لجأنا فقط إلى المنهج الوصفي الفينومولوجي للأحداث، فإننا سنجد أن موقف الأئمة هو عدم استخدام حقهم كمادة للنزاع في الأمة، بل المساهمة في خدمة الأمة وتماسكها وبيان حقائق الدين وشريعته طالما أن الظروف تسمح لهم بذلك... المعرفة ونشر العلم وإضاءة البصائر وتأسيس العلوم الإسلامية كانت هي الوسيلة التي اتبعتها الأئمة في طول التاريخ المبكر للإسلام.

والثانية: هي مسألة المودة لآل البيت ﷺ التي ينسبها الكاتب للشيعة، وهي مسألة جامعة لكل الأمة الإسلامية، باعتبارها مبدءاً قرآنيًا: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ﴾. إلا من أتخذ السفينانية الأموية ديناً له فإنه لا يعبر بالضرورة عن الموقف السني العام.

ما يفيد التفسير الصحيح للآية هو أن هذه المودة يجب أن تفهم في إطارها القرآني



أيضاً مع آية التطهير وآية الولاية، حيث يؤمن التطهير الإلهي سلامة المصدر من أيادي العابثين، وتؤسس المحبة للولاية، وانطلاقاً من هذه المعرفة القرآنية يرى الشيعة أن المحبة لا بد أن تربط بولاية آل البيت عليهم السلام.

والثالثة: تدخلنا إلى نقد المقاربات الأجنبية ككل التي تبدو سطحية في تناولها للمسائل الإسلامية، كسولة في البحث عن جذور المسائل، ربما لأن المهم عندهم هو الإعتماد على وجهات النظر الخلافية المنقولة عن دعاة السوء، فما إن يلتقط الباحث الأجنبي نقطة خلافية إلا ويسارع إلى إبرازها خارج السياق الطبيعي، أضف إلى ذلك جهلهم بالقرآن الكريم وتفسيره بسبب ضعف اللغة أو المصادر أو تغليب التاريخي والملتبس على النص القرآني الصريح. ولذلك فإنك قد تقرأ كتاباً كاملاً في معظم كتب المؤرخين من المستشرقين من غير أن تجد آية قرآنية واحدة إلا ما ندر.

في أيام خلافة أبي بكر دخلت الجزيرة العربية في الإسلام. وبعده حمل عمر لواء الإسلام إلى القدس والشام والإسكندرية وبلاد فارس. وخلفه عثمان الذي تولّى جمع القرآن وعمل على توحيد الأمم التي غزاها لتكون كياناً واحداً ولها كتاب سماوي واحد. بعد انتهاء خلافة عمر كان مُرجحاً أن تكون البيعة لعلّي لكنّ عثمان حصل على البيعة وتصدّى لأمر الخلافة ثم اغتيل وتولّى عليّ الخلافة بعده. خاض عليّ معركة الجمل، أودت معركة الجمل بحياة الآلاف وانتصر فيها جيش علي. كذلك وقعت حرب صفين بين علي ومعاوية كان المنتصر فيها علياً. لجأ معاوية إلى الحيلة وطلب من جنوده أن يرفعوا المصاحف على رؤوس الرماح بهدف إثارة البلبلة لدى جيش علي، الأمر الذي أجبر علياً على وقف القتال والقبول بهدنة مؤقتة. كانت حصيلة القتلى أربعين ألف قتيل. بعض الجنود الذين كانوا يقاتلون مع علي لم يعجبهم قرار وقف القتال فخرجوا من صفوف جيش علي وشكّلوا فرقة سُمّيت بالخوارج. اغتيل علي بن أبي طالب في سنة 661 هجري على يد أحد هؤلاء الخوارج. بعد موت علي فضّل نجله الحسن مهادنة معاوية الذي كان يدعو الخطباء إلى سبّ علي على المنابر، مُحاولاً بذلك إثارة البغض والعداوة ضدّ عليّ وأتباعه في وجدان المسلمين. ورأى معاوية أنّ وجود الحسن يُمثّل خطراً عليه فلم يلتزم بوعدته وقام بدسّ السمّ في

طعام الحسن عن طريق زوجته. أراد معاوية أن تكون الخلافة بعده لابنه يزيد الذي كان يعيش حياة المجون ويشرب الخمر فرفض الحسين تولي الخلافة وغادر المدينة مصطحباً معه نساءه وعياله وبعض الأنصار والأصحاب. حطّ الرحال في كربلاء. لحقه عسكري يزيد ومنع عنه الماء. فقتل وفُصل رأسه عن جسده وأرسل إلى يزيد في الشام. تُشكّل واقعة كربلاء بأبطالها وأحداثها وتفصيلها ومبادئها وكل جوانبها وأبعادها السياسية والاجتماعية والدينية والنفسية الهوية الشيعية. فدماء الحسين سالت في سبيل الحفاظ على الرسالة المحمدية.

ـ قلنا إنّ الائمة عليهم السلام سلكوا طريق التعليم والإرشاد للحاكم والمحكوم طالما أن ما هو معلوم من الدين بالضرورة بخير، ولكن الملك العضوض خصوصاً في فترة حكم يزيد بن معاوية خرق أبسط قواعد الدين وهدد البنية العقائدية للدين والبنية الاجتماعية للأمة الإسلامية. فقد تحول الحاكم إلى مصدر لبيان الأحكام بما بقي على موقع الخلافة من قداسة، وتأسس في أيام معاوية مدرسة لوضع الأحاديث المكذوبة، وتطور الأمر إلى تعيين حاكم لا يلتزم حتى بشكليات التدين. فأصبحت مهمة الإمام هي نزع الشرعية الإسلامية عن انحرافات الحاكم وبيان ضلاله ولو بأثمن التضحيات، وكانت شهادة الإمام الحسين عليه السلام في تلك الظروف الصعبة حيث الدعاية الأموية في أوجها، خياراً لا بد منه لهز الضمائر وإنارة البصائر أمام عمق التهديد الذي يشكله الحكم اليزيدي للدين والمجتمع والأمة بأسرها. وهذا ما سماه الإمام الحسين عليه السلام «بالفتح»، فقد نزع القداسة نهائياً عن مكانة الحاكم المنحرف، ومنحت الأمة مشروعية الثورة ضد الإنحراف الذاهب إلى تكريس الاستبداد وتزييف الحقائق والانتقام من الإسلام ككل.

وإذا عدنا إلى من أرخ لتلك الفترة من علماء السنة والشيعية باستثناء من كان خادماً منهم للحكم الأموي، فإننا سنقرأ هذه الأطروحة كتفسير إسلامي عام لواقعة كربلاء، بمعنى نزع القداسة عن يزيد والتبرؤ من كل من رضي بقتله للإمام الحسين عليه السلام: ومن أشهر هؤلاء العلماء كان جمال الدين عبد الرحمن ابن الجوزي الحنبلي (ت. 597هـ)، والذي صنّف كتاباً كاملاً في تلك المسألة سماه «الرد على المتعصب العنيد المانع من ذم يزيد».



ابن الجوزي رد في هذا الكتاب على أحد مشاهير فقهاء الحنابلة في عصره، وهو عبد المغيث البغدادي، الذي كان قد صنف كتاباً في تحريم سب يزيد ولعنه.

يشير شمس الدين الذهبي، في كتابه «سير أعلام النبلاء»، إلى البُعد السياسي للمسألة في ذلك العصر، إذ أن الخليفة العباسي الناصر «لما بلغه نهي عبد المغيث عن سب يزيد تنكر، وقصده، وسأله عن ذلك، فتبأله عنه، وقال: يا هذا إنما قصدت كف الألسنة عن لعن الخلفاء، وإلا فلو فتحنا هذا لكان خليفة الوقت أحق باللعن، لأنه يفعل كذا، ويفعل كذا، وجعل يعدد خطاياها».

من هنا يمكن فهم المعاني المُبطنة التي حملها كتاب ابن الجوزي، وكيف كان بشكل مستتر ينزع صفة القداسة والتنزيه عن خلفاء وسلاطين العصر.

أيضاً، وفي السياق نفسه، وجّه بعض من كبار علماء أهل السنة سهام نقدهم إلى العلماء الذين التمسوا الأعذار ليزيد في قتله للحسين، ومن هؤلاء علامة اليمن بدر الدين الشوكاني (ت. 1250هـ)، في كتابه المشهور «نيل الأوطار من أسرار متقى الأخبار»، إذ قال: «أفرط بعض أهل العلم كالكرامية ومن وافقهم في الجمود... حتى حكموا بأن الحسين السبط، باغ على الخمير السكّير الهاتك لحرم الشريعة المطهرة يزيد بن معاوية لعنهم الله، فيا لله العجب من مقالات تقشعر منها الجلود ويتصدع من سماعها كل جلود».

أما شهاب الدين الألوسي (ت. 1270هـ)، فقد ذهب في تفسيره «روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني»، إلى جواز لعن يزيد تأسيساً على بعض الأحاديث التي تثبت جواز لعن العصبي المُعين، فقال: «لا توقف في لعن يزيد لكثرة أوصافه الخبيثة وارتكابه الكبائر في جميع أيام تكليفه... والطامة الكبرى ما فعله بأهل البيت ورضاه بقتل الحسين، واستبشاره بذلك وإهانته لأهل بيته».

ومن العلماء الكبار الذين تواترت أخبار لعنهم ليزيد وسبهم له في مؤلفاتهم، كل من القاضي أبي يُعلى الفراء في القرن الخامس، وسعد الدين التفتازاني في القرن

الثامن، وجلال الدين السيوطي في القرن التاسع للهجرة.^[1]

أمّا الفصل الثاني (هل هناك نسختان للإسلام؟) فتخبرنا غوزلان أنّ المذهب الشيعي بالغ التعقيد وترى من شبه المستحيل إعطاء دعم شعبي لتصورات دينية يصعب فهمها على الأشخاص العاديين. وتورد غوزلان تحليل هنري كوربان الذي يذهب إلى أنّ القاعدة الوحيدة المرئية والمفهومة في القرآن هي الآية القرآنية التي تُقدّس أهل البيت، وهم: محمد وفاطمة وعلي والحسن والحسين، موضحة الحديث الوارد عن رسول الله ﷺ: مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ، من دون أن تُغفل القراءة السننية للحديث التي تتمسك بالمعنى اللغوي لكلمة (مولي)، وهو الصديق المُقرب. تعتقد الكاتبة أنّ عدم تحقّق طموحات ذريّة محمد ﷺ كان من شأنه أن يؤدي إلى أفول المذهب الشيعي. من أجل ذلك بقي أحفاد الحسين في منأى عن الثورات ولم يتدخلوا في الشؤون السياسية والعسكرية وبذلك حافظوا على استمرار سلالة محمد وامتدادها مهما تبدّلت الدول وانقلبت العهود. تلفت الكاتبة إلى تزايد الحروب بين المسلمين بعد قتل الحسين، مُسلّطة الضوء على ثورة المختار، وبات الإسلام ساحةً كبيرة للحرب تدور عليها المعارك المتواصلة.. يسقط العهد الأموي أخيراً تحت ضربات العباسيين فيعتقد الشيعة أنّ الوقت حان للثأر من قتلة الحسين وأن يتولّى أئمة أهل البيت أمور الدولة الإسلامية. لكنّ القمع الذي مارسه السلطة العباسية ضدّ الشيعة كان أقوى من القمع الأموي بأضعاف. وتُشبّه الكاتبة الخليفة المأمون بالملك لويس الرابع عشر من ناحية أنّه كان مُستبدّاً، ويتهّم المأمون بأنّه أتاح المجال للمعتزلة لكي ينشروا أفكارهم. والحال أنّ المأمون كان مُهتماً بالمذهب الشيعي ما دفعه إلى تأسيس «بيت الحكمة». ثم عرض على الإمام الرضا ولاية العهد. تُشير غوزلان إلى نظرية الإمام الغائب، والغريب أنّها تربط بينها وبين الحرب التي دارت بين تنظيم داعش والشيعة عام 2006، مُعتبرة أنّ المنطقة التي بدأت فيها غيبة الإمام الثاني عشر، أي سامراء، هي نفسها المنطقة التي شهدت حرباً بين السنة والشيعة على حد تعبيرها.

_ في الكلام ما فيه من الإختزال والتعميم والربط التعسفي بين الماضي والحاضر، وملاحظاتنا أيضاً في المنهج والمحتوى:

[1] <https://raseef22.net/article/1075026>



أولاً: إن ما تنسبه الكاتبة من تعقيد للتشيع ناتج أساساً عن أن مصدرها الرئيسي للتعرف على مدرسة آل البيت (عليهم السلام) هو المستشرق الفرنسي هنري كوربان، الذي أخذ عليه علماء الإمامية أنفسهم استغراقه في الغنوصية والإتجاهات الباطنية في عرض فهمه للتشيع^[1]، وباختصار شديد فإن الشيعة يعتبرون صلة «أهل الكساء» بالرسول الأعظم (عليه السلام) والأئمة من بعدهم... ضماناً لسلامة التأويل بعد انتهاء مرحلة التنزيل، حيث لا توجد فترة زمنية فاصلة بينهم وبين الرسول (عليه السلام) وقد حرصوا على تدوين الحديث النبوي والتفسير الصحيح وتوارثوه جيلاً بعد جيل من دون أن تنال تراثهم أيادي العابثين حتى في العهود التي منع فيها التدوين. ورغم اضطهادهم فإن علوم الإسلام من حديث وتفسير وفقه ولغة وكلام تعود إليهم في الأصل تأسيساً، بدءاً بالإمام علي (عليه السلام) وصولاً إلى الإمام الثاني عشر (عليه السلام). وليست فكرة الإمامة إلا استمرار طبيعي للرسالة الخاتمة، وتلبية لحاجات الأمة في علاقتها بدينها وكتابتها وهذا هو المعنى الحقيقي لقول الرسول (عليه السلام): «إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي وإنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض». والحديث بهذه الصيغة موجود في صحاح كتب أهل السنة، بخلاف ما يعتقد البعض من صيغة غير موجودة في الصحاح وهي: «كتاب الله وستي» الموضوع أساساً لصرف الأمة عن الارتباط الوثيق بين الكتاب والعتره.^[2]

ثانياً: أحيا الحكم الأموي كل ما حاربه الإسلام ككل فأعاد الإعتبار للنزعة القبليّة والقومية الشوفينية، ونشر مذهب الجبرية والتسيير ليحول الحكم الظالم إلى قدر لا يمكن تغييره مما أدى إلى المس بصفات الله سبحانه على المستوى الكلامي، وكأن الله سبحانه يرضى بحكم الظالم ولا سبيل إلى الخروج عن طاعته بل إن الخروج يساوي الكفر كما هو الحال في أدبيات بعض الأنظمة العربية اليوم. هذا وآيات القرآن الكريم تضح بدعوة الناس «للقيام بالقسط» وتقدم الأنبياء (عليهم السلام) كثوار على الظالمين والمستكبرين في عصرهم. ولذلك فإن السعي لاختزال السنة بالأمويين في مقابل

[1] أنظر مقدمة السيد موسى الصدر على كتاب تاريخ الفلسفة الإسلامية لهنري كوربان.

[2] خصص الدكتور عدنان إبراهيم الداعية الإسلامي الشهير خطبة كاملة لشرح هذا الموضوع موجودة في حسابه على اليوتيوب.

الشيعة يجانب حقائق التاريخ. فمن المعروف أن علماء السنة يعتبرون استشهاد الإمام علي عليه السلام نهاية الخلافة الراشدة وبداية الملك العضوض، هذا المصطلح الذي يعني «العض» على السلطة بالنواجذ واعتبارها المقدس الوحيد الذي تهون من أجله باقي المقدسات. ثقافة خطيرة نشرتها الأموية في مقابل كل ما هو إسلام في الحقيقة. وما يعبر عن الموقف من الأمويين هو موقف كبار الفقهاء في زمانهم وبعده سواء كانوا من مدرسة آل البيت عليه السلام أو من خارجها. فلو بدأنا بكبير «الفقهاء السبعة» سعيد ابن المسيب التابعي والمحدث الشهير ومحتته مع بني أمية وبني مروان، تقول المصادر: كان سعيد بن المسيب شديداً في الحق، لا يمالئ الحكام ولا يسكت عن خطاياهم، وكان يقول: «لا تملئوا أعينكم من أعوان الظلمة إلا بإنكار من قلوبكم، لكي لا تحبط أعمالكم الصالحة»، فكانت بينه وبين الأمويين خصومة لما رأى من سوء سيرتهم، وكان لا يقبل عطاءهم المفروض له في بيت المال حتى جاوز بضع وثلاثون ألفاً، وكان يدعى إليها فيأبى ويقول: «لا حاجة لي فيها حتى يحكم الله بيني وبين بني مروان»، وكان سعيد يدعو عليهم في صلاته. وقد بادله بنو مروان العدا، حتى نهوا الناس عن مجالسته في المسجد. وقد حاول الأمويون استمالة سعيد بن المسيب، فخطب الخليفة عبد الملك بن مروان ابنة سعيد لولده الوليد، فأبى سعيد، وزوجها لفتى من قريش يدعى «كثير بن عبد المطلب بن أبي وداعة السهمي» بمهر قدره درهمين.^[1] أما عروة بن الزبير فيكفي أن أخوه عبد الله كان صاحب مشروع ضد الأمويين، وقد قتل إبنه مع عمه. وكان القاسم بن محمد بن أبي بكر من أصحاب الإمام علي ابن الحسين عليه السلام وثالث الفقهاء السبعة الموثقين في كتب الجرح والتعديل عند السنة. وهو إبن الشهيد المقتول على يد الأمويين في مصر في خلافة الإمام علي عليه السلام، تروي المصادر أنه كان قليل الكلام صموتاً ورعاً متهرباً من أي مسؤولية مع الأمويين على رغم احترامهم له.^[2] وهذا ما يفسر تأييد الإمام أبي حنيفة لثورة الشهيد زيد بن علي ابن الحسين عليه السلام، فمن المعروف عن أبي حنيفة أنه كان يؤيد زيدا في ثورته ويواليه، ومشت بينهما الرسل وتبودلت الرسائل، ويقول الزمخشري: «كان أبو

[1] <https://ar.wikipedia.org/wiki/>

[2] راجع موقع دار الإفتاء في الأزهر الشريف.



حنيفة يفتي سراً بوجوب نصره زيد بن علي وحمل الأموال إليه، والخروج معه على اللص المتغلب المتسمى بالإمام أو الخليفة»^[1] ومحنة الإمام مالك مع الخليفة العباسي المنصور بسبب تأييده لثورة محمد بن عبد الله بن الحسن (النفس الزكية) معروفة في سيرته. ومن تتبع سير كبار الفقهاء في تلك المرحلة الإنتقالية الحرجة بين الحكيمين الأموي والعباسي لرأى كيف كانت مواقف العلماء تتفاوت بين الرفض الصريح أو الإمتناع بالحد الأدنى عن تسلّم المناصب بسبب إشكالية معونة الظلمة، كما حدث مع الليث بن سعد الذي رفض أن يتولى مصر متذرعاً بضعفه رغم مكانته عندهم... وهو على قول الشافعي «أفقه من مالك ولكن أصحابه لم يقوموا به»^[2].

وعليه فإن حقائق التاريخ تفيدنا أن الإنقسام كان فعلياً بين كبار العلماء والفقهاء من السنة والشيعة من جهة، وبين السلاطين من بني أمية وبني العباس وأعاونهم ممن تلبس بلبوس العلم وأثر السلامة والإرتزاق. وقد كان السلاطين يتبنون مذهباً فقهياً أو كلامياً كإيديولوجيا للسلطة ويضطهدون من يخالفه بغض النظر عن كونه من أنصار مدرسة آل البيت عليه السلام أو من فقهاء العامة، كما حدث في محنة أحمد بن حنبل في قضية «خلق القرآن».

- القرن الرابع الهجري

إنّه القرن الشيعي. فالمذهب الشيعي لا يسود في بغداد وحسب، بل في اليمن من خلال الطائفة الزيدية، ومصر من خلال الفاطميين، وفي السعودية والبحرين من خلال القرامطة حتى بات الشيعة يقضون مضاجع السلطات السنية في العالم الإسلامي. وبعد مرور ثلاثة قرون على واقعة كربلاء نرى مراسم إحيائها تجتاح مدن وأحياء العاصمة العراقية. وتُذكر الكاتبة بأنّ ملايين الشيعة عادوا يحيون مراسم عاشوراء بعد الغزو الأميركي وسقوط صدام حسين الذي كان يمنع إقامة المجالس العاشورائية. وتربط

[1] علي الوردي: مهزلة العقل البشري، ص 124

[2] مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري، محمد بلتاجي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الثانية، 1428 هـ/ 2007 م، ص 383

الكاتبة بين ظهور المذهب السني واحتجاج فاطمة على أبي بكر ومعارضتها ومقاطععتها له حتى وفاتها، وترى أنه ردّة فعل على المواقف التي رفعها أنصار عليّ..

ترى الكاتبة أنّ المذهب السني عمّد منذ القرن العاشر إلى إقفال باب التأويل (الاجتهاد) في القرآن وذلك بحجّة التصدي لأي انحراف قد يطرأ على الرسالة المحمدية. وتلاحظ وجود نقاط مشتركة بين الصوفية والمذهب الشيعي. فعلماء الصوفية يلبسون تلامذتهم كساءً تماماً كما فعل النبي محمد ﷺ مع أهل بيته عندما جمعهم تحت الكساء فكانت قصة أصحاب الكساء الخمسة التي تناقلتها كتب السيرة عند عموم المسلمين. ومن الملاحظات التي يسجلها الكتاب أنّ الفقه السني يركن إلى التكرار بدلاً من البحث والاجتهاد بخلاف الفقه الشيعي الذي يعتمد منهج الاجتهاد في قراءة الأحاديث وتعقب المعنى لاستخراج الحكم المناسب.

– إسقاط التاريخ على الحاضر والإعتماد على عامل واحد أو اثنين في تفسير ظهور المذاهب، يفتقر إلى المقاربة الموضوعية، في المحصلة أدى سلوك أنظمة الجور إلى مزيد من الالتفاف حول آل البيت ﷺ، وساهم القتل على العقيدة في نشر التوجهات الباطنية، أما التصوف فقد بدأ رفضاً سلبياً للواقع ثم تحول إلى طرق كلها يدعي صلة ما بآل البيت ﷺ طلباً للمشروعية. نتج عن ذلك انفجار سياسي في القرن الرابع الهجري وظهور الدولة البويهية في بغداد وحولها، والفاطمية في مصر وتونس، والزيدية في اليمن... وكلها سجلت تسامحاً مع المذاهب الإسلامية الأخرى، فقد كانت مساجد الأمة تعلم الآراء الفقهية على اختلافها في دور الحكمة، وكان من اللافت محافظة البويهيين على مكانة الخليفة حتى على المستوى الشكلي، وصولاً إلى الدولة العثمانية التي استعانت في بداياتها بفرقة شيعية صوفية هي «البكتاشية» لتنظيم الجيش الذي دخل القسطنطينية مع محمد الفاتح... وما كانت هناك جغرافيا سياسية مذهبية كما توحى الكاتبة، وإلا لما توفر لهذه الدول أنصار وحتى وزراء من كافة المذاهب والقوميات الإسلامية. وفي هذا الإطار أيضاً لا نجد مبرراً لاعتبار حكم البعث العلماني في العراق سنياً إلا عند من يريد توظيف الأمر سياسياً، فلا يوجد شك أنه لم يسلم أحد من الاستبداد الذي استدعى بأخطائه الإحتلال.



- ابن تيمية

تضع الكاتبة ابن تيمية في خانة العلماء الذين غدّوا بأفكارهم القتالَ بين السنة والشيعة، موضحةً أنّ ابن تيمية ادّعى أنّ الشيعة يبغضون المسلمين ومشروعهم هو إثارة الفرقة والتشردم داخل المجتمع الإسلامي، كما أنّهم يضمرون الحقد تجاه الخلفاء الثلاثة أبو بكر وعمر وعثمان. بل إنّ ابن تيمية يُحمّل الشيعة مسؤولية سقوط بغداد مُتهماً إياهم بأنّهم تحالفوا مع المغول، وأنّ ابن طاووس الشيعي صاحب مقولة «الحاكم الكافر العادل أفضل من الحاكم المسلم الجائر» هو من أفتى بجواز التعاون مع المغول لإسقاط الحكم في بغداد. لذلك يربط الكاتبُ بين هذه الواقعة والاحتلال الأميركي للعراق فالقوات الأميركية - برأي الكاتب - أنقذت الشيعة من ظلم صدام حسين. ويُعبّر الأشعري، وهو من علماء السنة، عن إعجابه بأفكار ابن تيمية مُدعياً ضرورة الطاعة العمياء للحاكم الإسلامي وإن يكن ظالماً جائراً فذلك بحسب رأيه من مستلزمات حماية الإسلام؛ وبدون هذه الطاعة تكون الفتنة التي كثيراً ما يُنبّه ويحذّر منها المذهب السني. ولا تنسى الكاتبة أنّ تذكّر فضل الوهابية في حماية أفكار ابن تيمية من الاندثار: فمحمد ابن عبد الوهاب - مؤسس التيار الوهابي - الذي احتضنته قبيلة آل سعود قام بنشر أفكار ابن تيمية في شبه الجزيرة العربية وتحوّلت تلك الأفكار إلى مذهب قائم بذاته تخطّت رقعتة الجغرافية حدود الجزيرة العربية. ولا يُبدي ابن تيمية أي درجة من التسامح تجاه من يطعن في أحقية أبي بكر وعمر في الخلافة ويرى أنّ من يطعن في خلافتهم إنّما يخرج من الصف الإسلامي. تعتقد الكاتبة أنّ مذهب ابن تيمية زاد من البؤس الاجتماعي للمجتمع الشيعي وشجّع على ولادة خلايا نائمة تترقّب الفرصة لإطلاق الثورة. تستعيد الكاتبة سؤال هنري كوربان: هل ثمة في الإسلام تياران فكريّان، الأول مُنفتح يُمثّله المذهب الشيعي، والثاني مُنغلق على ذاته يُمثّله المذهب السني؟

_ لا يسعنا إلا أن نوافق الكاتبة هنا على الدور الخطير الذي لعبه ابن تيمية الحراني والوهابية فيما بعد، في وصول التحريض المذهبي الموظف سياسياً إلى الحد الأقصى، حتى أصبحت كتبه مادة نشر التطرف في العالم الإسلامي ومرجع الحركات الإرهابية ولكن نعود فنؤكد على الخطأ المنهجي في اختزال السنة عموماً بهذه الإتجاهات

المتطرفة. أما ما يتعلق بالرد الشامل على موقف العلماء الشيعة من الغزو المغولي فقد تكفلت بحوث متخصصة ستنشر في العدد القادم من المجلة إن شاء الله.

– كيف أصبح العراق قلب الصراع

في الفصل الثالث تسرد الكاتبة بعض تفاصيل الأحداث التي وقعت في العراق بعد دخول الأميركيين.. ثم تطرح سؤالاً كبيراً: هل يمكن أن يجلس الشيعة، الذين ذاقوا المرارة وتعرضوا لأبشع أنواع القهر والتعذيب على يد صدام حسين، والسنة، الذين حكموا العراق منذ حوالي ألف وثلاثمائة سنة، أن يجلسوا إلى طاولة المفاوضات للتشاور والبحث في كيفية بناء عراق ينعم بالديمقراطية بعيداً عن المشاحنات الطائفية والمذهبية؟... فيما لعبت القوات الأميركية بالورقة المذهبية بعد غزو العراق...

– تستغرق الكاتبة في هذا الفصل في سرد الأحداث المأساوية، وتفترض أن كل شيعي أو سني يجلس على طاولة المفاوضات في العراق، يحمل معه ذلك الإرث التاريخي من الصراع وكأنها تؤكد استحالة التوافق على صيغة حكم ديمقراطي عادل في العراق.

أثبتت أحداث تحرير الموصل فيما بعد، وتغير شكل التحالفات في الانتخابات الأخيرة، أن التوافق ليس ممكناً فحسب بل هو قدر العراقيين... أما الإحتجاجات الشعبية التي توجّهت تحديداً ضد الفساد باستثناء من يحمل أجنات خارجية فشملت كل السياسيين من كل الطيف العراقي.

كل التجربة منذ سقوط النظام السابق إلى الآن أثبتت آنية المشكلة السياسية، بل أحرقت الأوراق المذهبية وفضحت من يستخدمها لشدة علاقتها بمصالح الدول لا بعقيدة المذاهب.

ولا يزال الأمل بوحدة وطنية عراقية رغم الآلام يزداد سطوعاً لأنه بحق خشبة الخلاص، خصوصاً عندما يتأسس رأي عام عراقي ضد الإستثمار السياسي للدين لحماية الفاسدين.

ليس الصراع في العراق اليوم بين السنة والشيعة بل بين دولة عادلة تدعمها المرجعيات الدينية، ودولة تحكم على نفسها بالفشل بسبب الفساد وسوء إدارة الموارد الوطنية.



- لِمَ عَمَّ الشقاق كل أرجاء العالم الإسلامي؟ -

في الفصل الرابع تُوضِحُ الكاتبة زبدة ما تريد قوله: السنة والشيعة ملتان قويتان تتسمان بالظلامية ولكلّ منهما أنصاره، وكلاهما مسؤول عن الفوضى التي تعمّ المجتمعات الإسلامية. وتتناول الوهابية التي تصفها بالمذهب السني الجديد مُعتبرةً أنّها استفادت من الحماية العسكرية التي وقّرتها الولايات المتحدة للسعودية مقابل السيطرة على آبار النفط، وموضحةً أنّ النظام الملكي السعودي رعى واحتضن الوهابية وأشرف على إدارة الحج فأصبحت السعودية «العمود الفقري» للأمة. بذلك تصدّرت الوهابية الإسلام السني وراحت تنشر أيديولوجيتها الظلامية في العالم الإسلامي. إنّ العداء للمذهب الشيعي هو جزء أساسي في برنامج الوهابية التي تُحرّم استخدام العطور والاستماع إلى الموسيقى الأجنبية. وامتدّ هذا العداء إلى دول إسلامية غير السعودية. ثم تصف العداء الوهابي للشيعة بالهستيريا كونه ظهر في بلدان ليس فيها أصلاً أتباع للمذهب الشيعي، مثل الجزائر. وبرأي الكاتبة فإنّ الأيديولوجية الوهابية يشوبها الخلل العقلي وهذا الأمر هو الذي عمّق الخلاف بين المذهبين. وانعكس ذلك في المؤتمرات الإسلامية التي عُقدت للتقريب بين الفريقين.

في الخاتمة ترى الكاتبة أنّ الأكثرية والأقلية في الشرق الأوسط جرى توظيفهما أولاً من قبل القوى الأوروبية (فرنسا وبريطانيا)، وثانياً على أثر ظهور حركات التحرر والاستقلال في العالم العربي حيث قام تشكيلُ الجيوش والإدارات السياسية على أساس مذهبي. تعتقد الكاتبة أنّ الشيعة العراقيين قاموا بالثورة ليس لأنهم يؤمنون بأسبقية علي وأحقّيته، بل لأنّ سياسة التمييز أدّت إلى إقصائهم. وتعتقد أيضاً أنّ ادعاء الغرب حلّ الخلاف بين السنة والشيعة بالاحتكام إلى السلاح أدّى إلى تأجيجه. وتخلص إلى أنّ خيار المواجهة المسلّحة ضدّ الإسلام من شأنه أن يُفجّر الخلاف بين جناحيه.

- الحكم على المسلمين بالظلامية بحد ذاته مقارنة استعلائية غريبة، تتجاهل دور الغرب والسياسة في تأجيج الصراع هذا من جهة. ومن جهة أخرى لا نتوقع من باحثة غربية أن تكون منصفّةً في مقارنة الواقع الإسلامي لأن مسؤولية النهوض بهذا الواقع تبقى على عاتق المسلمين وحدهم.

The West Fuels the Conflict among Muslims which is Being Fed by Sunnis and Shiites: Why Clash?

| By Researcher Jihad Sa'ad |

"The West Fuels the Conflict among Muslims and is Being Fed by Sunnis and Shiites: Why Clash?"

Martine Gozlan authored a French book titled "Sunnites Chiites pourquoi ils s'entretuent" that comes out of a neo-orientalist for the purpose of deepening and projecting the Islamic sectarian division and keeping the historic cracks as a political factor that may mold the present and the future in line with the sacred principle set by colonialists and says: "Divide and Triumph".

Based on an occurrence, the killing of a journalist whose name was Atwar Bahjat in 2006 by Al Qaeda Organization. She was the daughter of a Shiite mother and a Sunni father. Martine Gozlan develops her "elegy" over Islam and the Islamic civilization and claims it had passed away in the city of "One Thousand Nights and One Night" under the feet of the sectarian militias from both sides.

The book consists of a preface, four chapters and a conclusion.

Chapter One: What date does the dissension go back to?

Chapter Two: Are there two versions of Islam?

Chapter Three: How has Iraq turned into the core of the conflict?

Chapter Four: Why has disunity overwhelmed the whole Islamic world?

The Semantic, the Syntactic and the Temporal Aspects in the Arabic Language

| By Dr. Jamil hamdaoui |

A profound linguistic research presented by Dr. Jamil Himdawi about "The Lexical, the Syntactic and the Temporal Aspects in the Arabic Language" in which he discusses the claim by some orientalists that the Arabic language is a language of lexical and syntactic aspects but not a temporal one. He highlighted this issue in order to prove with support he derived from the contemporary linguistic researchers that Arabic is not only characterized with lexical and syntactic aspects but also simultaneously characterized with a temporal one, too, by observing the temporal on one hand, and observing the subjective personal dimension of the temporal aspect issue, on the other hand.

Islam in the Mirror of the Enlightened: Montesquieu, Voltaire and Rousseau as Models

| **By Professor Rasheed Nufaynef** |

Professor Rasheed Nufaynef presents in his essay titled "Islam in the Mirror of the Enlightened: Montesquieu, Voltaire and Rousseau as Models" the image of Islam with Montesquieu, Voltaire and Rousseau in order to reveal the influence of Western centrality in their view particularly when Montesquieu ascertains the relation between the East, Islam and despotism; besides, Voltaire allots a play to connect between the Prophet (pbuh and his kin), fanaticism, the Quran and intellectual rigidity; while Rousseau makes missionary rumors a base to offer a stupid image of the Muslims. From here we see that we have to revisit the term "Enlightenment," a promotional term basically, as the Western thought was not able to objectively know Islam; thus, it projected its own experience with the church upon any divine religion without any objective conceiving the distinction real Islam is characterized by. The age of "Enlightenment" was not enlightened in all its aspects, but the thoughts of liberty, justice, the social contract have got mixed up with darkneses compounded on top of each other.

The Indian Authority for the Islamic Sufism in the Studies of the Orientalists

| By Dr. Khalid Ibrahim Al Mahjoubi |

"The Indian Authority for the Islamic Sufism in the Studies of the Orientalists"

By Dr. Khalid Ibrahim Al Mahjoubi is a research handling the foreign effect on an Islamic phenomenon. The author considers the Indian effect on the Islamic Sufism in the theoretical field more than what it is in the practical field; however, the background of the orientalist approach for the Islamic Sufism was worth to be explained more broadly, as the purpose was to deny spirituality in Islam and to consider it a Christian influence or an Indian one or to point out the inability of Muslims to benefit from their heritage in founding Sufist schools. Thus, it was appropriate to discuss the concept of divine in the heritage of original Islam that is in the Holy Quran, the Prophet's honorable discourse and the holy discourse so that the originality of Islam conceiving of the concept and the practice can be proven and that the originality is situated in a compromise focal point between radical extremism and recklessness; then discussing the reasons why the sufists flip out, one of which is the Indian influence.

French Orientalism and the Colonialist Cultural Heritage

| By Professor Maria Jawhari |

"French Orientalism and the Colonialist Cultural Heritage"
By Professor Maria Jawhari: A researcher in political sciences and general law – The Faculty of Law, Akdal, the University of Muhammad the 5th Al Rabat. Orientalism is considered to be the intellectual current of various studies on the Islamic East, including its civilizations, religions, literatures, languages and cultures. But French Orientalism has contributed a leading role in shaping Western perceptions of the East and Maghreb Islamists. Where from the Middle Ages to the Modern Era, France has seen a growing role in the establishment of orientalism as a major focal point in East-West cultural relations. These relations were diverse, varied, successive, in which there were war, peace, trade and culture. However, the collision relationship always represented the historical background and the cultural base in the collective memory of France, a hostile background carried by French Orientalism in its priorities, and adopted as a strategic weapon to implement France's foreign policy towards North Africa and the East in general.

Collecting the Holy Quran and the Stance of the Swedish Orientalists towards it

| By Professor Dr. Hikmat Obeid Al Khaffagi
and Researcher Isam Hadi Kathim |

"Collecting the Holy Quran and the Stance of the Swedish Orientalists towards it" By Professor Dr. Hikmat Obeid Al Khaffagi and Researcher Isam Hadi Kathim The discussion of this topic is of great importance because it presents a historical problem of the Quranic text on the topic of research. The work of scientists and researchers who dealt with research and statements in the books of interpretation and the sciences of the Quran and reached the results indicate the occurrence of the collection during the time of the Prophet, but the discussion of this subject by the orientalists took another approach characterized by questioning and the adoption of abnormal texts, And the weak and negative stories, which resulted in suspicious positions on the documentation of the Koranic text.

The Orientalist Ignaty Krachkovsky and the Fundamentals of Rhetoric in the 3rd Hejira Century

| By Professor Dr. Hamid Naser Al Thalimi |

Under the title: "The Orientalist Ignaty Krachkovsky and the Fundamentals of Rhetoric in the 3rd Hejira Century" Professor Dr. Hamid Naser Al Thalimi explains the characteristic of the personality and Russian orientalism and what he concluded in proving the originality of the Arabic rhetoric when Arab authors such as Taha Husein had sought to prove that the Arab rhetoric had been influenced by the Greek rhetoric. The writings of the Orientalist reveal an encyclopedic and special interest in the modern Arabic literature while the circles of orientalism had been occupied by the classical literature.; also, this is another characteristic that may open the eyes of researchers regarding the necessity of pondering further over his resourceful production.

Shanqeet Homeland and the Orientalists

| By Dr. Bouha Muhammad Abdullah Sidi |

In his invaluable research "Shanqeet Homeland and the Orientalists," Dr. Bouha Muhammad Abdullah Sidi reveals the different stances of the orientalist towards (al muh.athirah) "the Shanqeetian Preparatory College" which used to play the role of lecturers in the Arabian Orient. Furthermore, he points out with accurate documentation how the preparatory college despite its humble structure was an obstacle in the face of Occidentalism, Frenchification and Christianization; also, how it was subdued for a meticulously detailed study, and how its clerics were strictly harassed in order to replace it with a French school curriculum. It is noticeable that the positive views shown by some orientalist never seemed to have been a barrier for their participation in the siege of the preparatory school (al muh.athirah) and in fighting against it as an implementation of the official French policy which was endorsing the spread of Christianization by imposition if it was necessary.

The Index



- Shanqet Homeland and the Orientalists
By Dr. Bouha Muhammad Abdullah Sidi 197
- The Orientalist Ignaty Krachkovsky and the Fundamentals
of Rhetoric in the 3rd Hejira Century
By Professor Dr. Hamid Naser Al Thalimi 196
- Collecting the Holy Quran and the Stance of the Swedish
Orientalists towards it
By Professor Dr. Hikmat Obeid Al Khaffagi and
Researcher Isam Hadi Kathim 195
- French Orientalism and the Colonialist Cultural Heritage
By Professor Maria Jawhari 194
- The Indian Authority for the Islamic Sufism in the Studies
of the Orientalists
By Dr. Khalid Ibrahim Al Mahjoubi 193
- Islam in the Mirror of the Enlightened: Montesquieu,
Voltaire and Rousseau as Models
By Professor Rasheed Nufaynef 192
- The Semantic, the Syntactic and the Temporal Aspects
in the Arabic Language
By Dr. Jamil hamdaoui 191
- The West Fuels the Conflict among Muslims which is
Being Fed by Sunnis and Shiites: Why Clash?
By Researcher Jihad Sa'ad 190

Publishing Rules

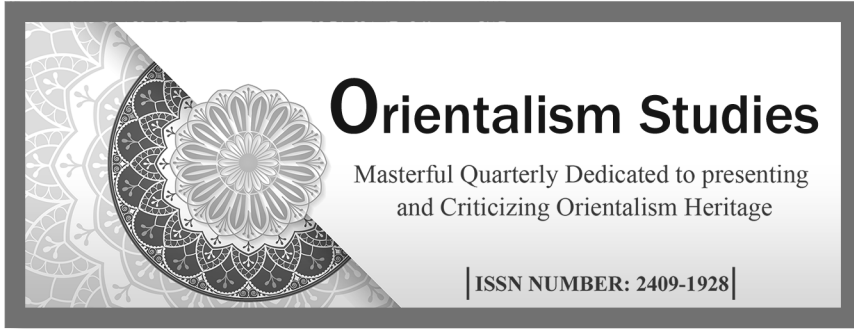
- Adhering to the academic methodology in terms of documentation in both presentation and critique
- Focusing on the orientalist heritage critique and going beyond exposing ideas and narrating accounts.
- The studies undergo a review by an authoritative committee.
- The researcher is committed to adhere to the modifications produced by the committee.
- Researches might be delayed due to technical circumstances, which has nothing to do with the researcher's prestige
- A research must not have been ever published previously.
- The Journal has the right to republish the researches in its original language or in a translated form, whether independently or in a book form or on electronic websites.
- The research does not necessarily reflect the Journal's opinion.
- The researcher must send his/ her résumé, the cultural activity, the academic title along with the phone number and his/ her e-mail.

The Scientific Research Council

- 1 - Prof. Dr. Fadel al-Milani
- 2 - Prof. Dr. Ahmad Mahdawe
- 3 - Prof. Dr. Samir Khalil Samir
- 4 - Prof. Dr. Hassan Esa al-Hakeem
- 5 - Prof. Dr. Zuhair Ghazi Zahid
- 6 - Prof. Dr. Talal Atrissi
- 7 - Prof. Dr. Abed Naji
- 8 - Prof. Dr. Akram M. Abed Kassar

The Consultation Council

- 1 - Prof. Dr. Salah al-Fartousy
- 2 - Prof. Dr. Muhammad Kareem al-Shammary
- 3 - Prof. Dr. Taleb Jasim al-U'nezi
- 4 - Prof. Dr. Ali Naser Muhammad
- 5 - Prof. Dr. Khudeir Mathloun al-Bedeiri
- 6 - Prof. Dr. Jawad Munshed al-Nasrallah
- 7 - Prof. A. Dr. Muhammad AliRezaïy al-Asbahani
- 8 - Prof. A. Dr. Muhammad Taqi al-Subhani
- 9 - Prof. A. Dr. Sattar Jabr al-A'raji



The Administrative Staff

The Administrative General Director

Sayed Ahmad al-Safi

Editor-in-chief

Sayed Hashim al-Milani

Managing Editor

Prof. Dr. Hady Abdel Nabi al-Tamimi
Jihad Sa'ad

Editorial Director

Abbas hammoud

Center G-mail: islamic.css@gmail.com

Journals E-mail: info@m.iicss.iq

Tel: 009647808504092

Orientalism Studies

Masterful Quarterly Dedicated to presenting
and Criticizing Orientalism Heritage

| ISSN NUMBER: 2409-1928 |

المركز العراقي للدراسات الاستراتيجية والبحوث

www.m.iicss.iq موقع المجلة

info@m.iicss.iq بريد المجلة

www.iicss.iq موقع المركز

