

دراسات لستشرقية

فصلية تعنى بالدراسات القرآنية في معرضها وفنل



الرقم الدولي ISSN: ٢٤٠٩-١٩٢٨

العدد الخامس والعشرون - شتاء ٢٠٢١م / ١٤٤٢هـ

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية ٢٤٦٦

المدرسة الاستشرقية الألمانية في الدراسات القرآنية والنقد الداخلي للاستشراق
من خلال النظريات الغربية في جمع القرآن الكريم

"القرآن في شعره وقوانينه" للمستشرق الإنجليزي ستانلي بول مقارنة
في تفكيك ضبابية الرؤية والتصوّر والاضطراب المعرفي

التأريخ للعلوم العربية بين المنظورين العربي والاستشراقي

علي سامي النشار ومنهجه النقدي في دراسة آراء المستشرقين

فيديريكو كوربينتي كوردوبا (قرطبة) قمة الاعتدال في الاستعراب الإسباني

منهج الشنقبي في الرد على شبهات الغربيين "من خلال كتابه" طهارة الغرب

الجزائر في أدبيات الرحالة الفرنسي ألفونس دوديه Alphonse Daudet

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
يعنى بالاستراتيجية الدينية والمعرفية



دراسات إسلامية

رئيس التحرير

السيد هاشم الميلاني

دراسات إسلامية

مدير التحرير

أ.د. هادي عبد النبي التميمي
حسن أحمد الهادي

دراسات إسلامية

تدقيق اللغة العربية

الأستاذ جمال عمار

دراسات إسلامية

تدقيق اللغة الإنكليزية

الأستاذ فؤاد حيدر أحمد

دراسات إسلامية

التصميم والإخراج الفني

علي مير حسين

دراسات إسلامية

فصلية تعنى بالدراس (الإسلامية) حرة وأهلاً

للتواصل

info@m.iicss.iq

islamic.css.lb@gmail.com

- البريد الإلكتروني للمجلة

- البريد الإلكتروني لفرع المجلة في بيروت

دراسات إسلامية شرقية

فصلية تعنى بالدراسات الإسلامية في الشرق الأوسط

تصدر عن: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

الرقم الدولي ISSN: 2409-1928

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية 2466

العدد ٢٥ شتاء ٢٠٢١م / ١٤٤٢ هـ

قواعد النشر



٧. أن تحتوي الصّفحة الأولى من البحث على اسم الباحث وعنوانه، وتخصّصه (باللغتين العربيّة والإنكليزيّة) ورقم الهاتف والبريد الإلكتروني.
٨. إرفاق نسخة من السّيرة العلميّة إذا كان الباحث يتعاون مع المجلّة للمرة الأولى.
٩. يتمّ التعرّف بالكتب والمقالات وسائر المصادر المعلوماتيّة في نهاية الدّراسة بالطريقة التّالية: المؤلّف (المصحّح، الجامع، أو المترجم الذي يذكر بدلاً من المؤلّف)، تاريخ طباعة الأثر، العنوان (وغالبًا ما يذكر العنوان الفرعي الذي يحذف أحيانًا). وتُضاف في الكتب، مكان النّشر والنّاشر، وفي المقالات اسم المجلّة العلميّة ورقم الجزء أو الدّورة ورقم الصفحة وفي الأغلب رقم النّسخة أيضًا. وتُدرج في الموادّ المعلوماتيّة ما عدا المصادر المطبوعة كالأثار الإلكترونيّة أو الموادّ المرئيّة والسّمعيّة، ووسيلة الإعلام التي تعرض هذا الأثر.
١٠. يُشار إلى المصادر جميعها بأرقام الهوامش التي تنشر في أواخر البحث، وتراعى الأصول العلميّة المتعارفة في التّوثيق والإشارة بأنّ تتضمّن: اسم الكتاب ورقم الصفحة.
٩. يزوّد البحث بقائمة المصادر منفصلةً عن

١. تنشر المجلّة الأبحاث العلميّة الأصيلّة -في مجال التّراث الاستشراقي- التي تلتزم بمنهجية البحث العلمي وخطواته المتعارف عليها عالميًا.
٢. الاهتمام بالتركيز على نقد التّراث الاستشراقيّ وعدم الاكتفاء بعرض الأفكار ووصف الأقوال.
٣. أن يُكتب البحث باللّغة العربيّة، ويُرسَل منه نسخة إلكترونيّة بصيغتي Word و pdf، بحدود (٧,٠٠٠-٥,٠٠٠) كلمة، بخط (Simpelied Arabic) على أن تُرقّم الصفحات ترقيمًا متسلسلاً.
٤. تقديم ملخصّ للبحث باللّغة العربيّة، يُوضع في أوّل البحث لا يزيد عن (٣٠٠) كلمة، على أن يتضمّن عنوان البحث واسم المؤلّف.
٥. كتابة خاتمة في نهاية البحث تبيّن النتائج التي توصل إليها الباحث إليها على شكل نقاط، بما لا يزيد عن ٥٠٠ كلمة.
٦. تقوم المجلّة بترجمة ملخصّات الأبحاث إلى اللّغة الإنكليزيّة، ونشرها مترجمةً مع فهرس العدد.

الهوامش، وفي حالة وجود مصادر أجنبية تُضاف قائمة بها منفصلة عن قائمة المصادر العربية، ويُراعى في إعدادها الترتيب الألفبائي لأسماء الكتب أو الأبحاث في المجلات، أو أسماء المؤلفين. ١٠. أن لا يكون البحث قد نشر سابقاً في مجلة أو كتاب أو موقع الكتروني...، وليس مقدماً إلى أية وسيلة نشر أخرى، وعلى الباحث تقديم تعهد مستقلّ بذلك. وعليه أن يُشير فيما إذا كان البحث قد قدّم إلى مؤتمر أو ندوة، وأنه لم ينشر ضمن أعمالهما.

١١. تعبر جميع الأفكار المنشورة في المجلة عن آراء كاتبها، ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر جهة الإصدار.

١٢. يخضع تقديم البحوث وتأخيرها في المجلة لأمر فنية لا علاقة لها بالكاتب.

١٣. تراعي المجلة الأنظمة مرعية الإجراء فيما يخصّ حقوق الملكية الفكرية للمؤلفين.

١٤. يجب أن يرفق الباحث تعهداً خطياً ببحثه وفق الآتي:

جانب مدير تحرير مجلة دراسات استشراقية المحترم

أقرّ أنا الموقع على هذا أدناه وأتعهد.... (يذكر اسم الباحث)....(الصفة العلمية للباحث)

بأن هذه المادة وعنوانها:.....(العنوان الكامل للبحث) هي من إنتاجي العلمي، ولهذا فهي تدخل في ملكيتي الفكرية، ولم يسبق نشرها، وإني أعطي مجلتكم الكريمة حقّ الطبع والنشر والترجمة وإعادة النشر والتوزيع الورقي أو الالكتروني.

١٥. تخضع الأبحاث المستلمة لبرنامج الاستلال العلمي Turnitin.

١٦. لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد عرضه على هيئة التحرير.

١٧. تخضع الأبحاث لتقويم سري لبيان صلاحيتها للنشر، ولا تعاد الأبحاث إلى أصحابها سواء أُقبلت للنشر أم لم تقبل. وعلى وفق الآلية الآتية:

أ- يبلغ الباحث بتسلم المادة المرسله للنشر خلال مدة أقصاها أسبوع من تاريخ التسلم.

ب- يخطر أصحاب الأبحاث المقبولة للنشر موافقة هيئة التحرير على نشرها وموعد نشرها المتوقع.

ت- الأبحاث التي يرى المقومون وجوب إجراء تعديلات أو إضافات عليها قبل نشرها تُعاد إلى أصحابها، مع الملاحظات المحددة، كي يعملوا على إعدادها نهائياً للنشر.

ث- الأبحاث المرفوضة يبلغ أصحابها من دون ضرورة إبداء أسباب الرقض.

ترسل الأبحاث على الموقع الإلكتروني للمجلة : info@m.iicss.iq

هيئة التحرير



1. الأستاذ الدكتور المتمرس السيد فاضل الميلاني، رّس قسم الفقه والأصول في جامعة ميد لسكس، لندن.
2. الأستاذ الدكتور المتمرس أحمد مهدي الدماغاني، 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، العراق، النجف الأشرف.
5. الأستاذ الدكتور طلال عتريسي، أستاذ علم الاجتماع في الجامعة اللبنانية، بيروت.
6. الأستاذ الدكتور عبد الجبار ناجي، رئيس قسم الدراسات التاريخية في بيت الحكمة.
7. الأستاذ الدكتور صلاح الفرطوسي، أستاذ اللغة العربية في كلية التربية الأساسية، جامعة الكوفة، العراق.
8. الأستاذ الدكتور جواد منشد النصر الله، أستاذ التاريخ في كلية الآداب، جامعة البصرة، العراق.
9. الأستاذ محمد عبد كسار، أستاذ الآثار في الجامعة الهولندية الحرّة.
10. الأستاذ الدكتور طالب جاسم العنزي، أستاذ الفكر الإسلامي في كلية الآداب، جامعة الكوفة العراق.

الفهرس



الافتتاحية

٩ حسن أحمد الهادي

المدرسة الاستشراقية الألمانية في الدراسات القرآنية والنقد الداخلي للاستشراق من خلال النظريات الغربية في جمع القرآن الكريم

د. الشيخ محمد حسن زمني - د. الشيخ حيدر الساعدي

١٧

"القرآن في شعره وقوانينه" للمستشرق الإنجليزي ستانلي بول مقارنة في تفكيك ضبابية الرؤية والتصور والاضطراب المعرفي

د. مكّي سعد الله

٤١

التأريخ للعلوم العربية بين المنظورين العربي والاستشراقي

ياسين زواكي

٧٧

علي سامي النشار ومنهجه النقدي في دراسة آراء المستشرقين

د. عادل سالم عطية جاد الله - أ. محمد مجدي السيد

٨٩

فيدريكو كورينتي كوردوبا (قرطبة) قمة الاعتدال في الاستعراب الإسباني

د. عيسى الدودي

١١٣

منهج الشنقيطي في الردّ على شبهات الغربيين من خلال كتابه "طهارة الغرب"

د. بوها ولد محمد عبد الله سيدي

١٢٧

الجزائر في أدبيات الرحالة الفرنسي ألفونس دوديه Alphonse Daudet

أ.د. بغداد عبد الرحمن

١٤١

١٧١

ترجمة ملخصات المحتوى

القرآن الكريم
في الدراسات الاستشراقية



التراث الإسلامي والعربي
في الدراسات الاستشراقية



شهادة تقدير من ARCIF

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



التاريخ: 2019-10-14
الرقم: L19/115 ARCIF

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

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

يسر معامل التأثير والإستشهادات المرجعية للمجلات العلمية العربية (أرسيف - ARCIF)، أحد مبادرات قاعدة بيانات "معرفة" للإنتاج المحتوى العلمي، إعلامكم بأنه قد أطلق تقريره السنوي الرابع للمجلات للعام ٢٠١٩، خلال المنتدى 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 "أرسيف 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، جمعية 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 "أرسيف 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 "أرسيف Arcif" في تقرير علم ٢٠١٩.

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

وكان معامل "أرسيف Arcif" لمجلتكم لسنة ٢٠١٩ (٢٠١٩٤٣). وهنئكم بحصول المجلة على المرتبة الأولى في تخصص تاريخ وجغرافيا على المستوى العربي، مع العلم أن متوسط معامل أرسيف لهذا التخصص كان (٠.٠٥٠)، وصنفت مجلتكم في هذا التخصص ضمن الفئة الأولى (Q1)، وهي الفئة الأعلى.

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

وتفضلوا بقبول فائق الاحترام والتقدير

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



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

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

Amman - Jordan
2351 Amman, 11953 Jordan

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



القيم... وتحديات الاستشراق

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين،
وصحبه المنتجبين، ... وبعد

لقد حظي موضوع القيم باهتمام بالغ من قبل الباحثين والمتخصصين والعلماء في مختلف ميادين البحث العلمي، فتصدى لهذه الأبحاث والدراسات نخبٌ من العلماء والباحثين والمفكرين. وعكفت العديد من الدول والمؤسسات التربوية والاجتماعية على صياغة البرامج والرؤى والخطط الإستراتيجية، التي تهدف إلى تربية المجتمعات على القيم^[1]، لكن كلٌ بحسب رؤيته الفلسفية والعقدية. وما يميز الفكر الإسلامي من بين كل هذه الأفكار والفلسفات، إستناده إلى خلفية عقديّة وإيمانية وروحية مستمدة من وحي السماء، التي كفلت في تشريعاتها النظام القيمي الجامع والأكمل للمجتمع البشري؛ ولهذا فإنّ إيماننا ودعوتنا إلى الالتزام والتربية على القيم الإسلامية الأصيلة لا يحد عن كونها منظومة فكرية وعقدية وحقوقية وأخلاقية تتمثل في الدين الإسلامي، وتستمد رسوخها في النفس وتمظهرها في السلوك منه، هذا

[1]- القيمة مفرد قيم، من قوم، وقام المتاع بكذا أي تعدت قيمته به، والقيمة الثمن الذي يقوم به المتاع؛ أي يقوم مقامه، مثل: سدره وسدره. شيء قيم، نسبة إلى القيمة على لفظها؛ لأنه لا وصف له ينضبط به في أصل الخلقة حتى ينسب إليه. الفيومي، أحمد بن محمد بن علي: المصباح المنير، ط6، القاهرة، المطبعة الأميرية، 1992م، ص714.

مع الإشارة إلى أن التربية الأخلاقية الإسلامية هي منهج متداخل ومتربط مع جوانب التشريع كافة، وفي جميع مجالات الحياة؛ لأن التربية الأخلاقية في الإسلام إنما تقوم على تزكية النفس، والتحلّي بمكارم الأخلاق؛ ما ينعكس عملاً صالحاً في سلوك المجتمعات وحياتها.

وذلك على أساس أن النظام القيمي متداخل مع مناحي الحياة ومجالاتها المختلفة، وتبرز على شكل اتجاهات ودوافع وتطلّعات، وتتمظهر في السلوك الظاهري الشعوري واللاشعوري، وفي المواقف التي تتطلّب ارتباط هؤلاء الأفراد والمجتمعات فكرياً وعملياً - على امتداد الحياة. وبكلّ تحدياتها - بمرجعية لا يمكن الحياد عنها، «وهي بمثابة الأصول المعيارية التي نحكم بها على الأفكار، والأعمال، والموضوعات، والمواقف الفردية والجماعية، من حيث حسنها وقيمتها والرغبة بها، أو من حيث سوءها وعدم قيمتها وكرهيتها، أو في منزلة معينة بين هذين الحدّين»^[1].

وعندما نتحدّث عن القيم بهذا المفهوم الواسع والرحب، لا نحصرها بالقيم الأخلاقية، وإن شكّلت القيم الأخلاقية أحد أهمّ غايات بعثة النبي الأعظم ﷺ؛ وذلك لأنّ المحتوى التشريعي للنظام الإسلامي، وهو أحكام الشريعة الإسلامية؛ يهدف إلى التربية الشاملة للإنسانية في جميع مجالات حياتها ونشاطها^[2]، وهذا أعمّ وأشمل من القيم الأخلاقية.

وليس ثمة شكّ في أنّ الإسلام كدين يحمل معه، منذ ظهوره، نظاماً متكاملًا للقيم مختصاً به، وهو «مجموعة من المعتقدات والتشريعات والغايات والوسائل والضوابط والمعايير لسلوك الفرد والجماعة مصدرها الله عزّ وجلّ»^[3]. وهذه القيم هي التي تحدّد علاقة الإنسان مع الله تعالى، ومع نفسه، ومع البشر، ومع الكون. ومن

[1]- بتصرف عن: الكيلاني، ماجد عرسان: فلسفة التربية الإسلامية، ط2، مكّة المكرمة، مكتبة هادي، 1988م.

[2]- الصدر، محمد باقر: ومضات (مجموعة من محاضرات السيد محمد باقر الصدر(فده) ومقالاته، ط1، قم المقدّسة، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر(فده)، 1428هـ.ق، ص105.

[3]- سعد الدين، د. محمد منير: من أبحاث مؤتمر القيم المنعقد في بيروت عام 2006، ط1، بيروت، جمعية التعليم الديني، 2010م.

خصوصيات النظام القيمي في الإسلام أنه مضمون ومحفوظ من خلال أصل الوجود الفكري والعقدي، والمنظومة التشريعية والقانونية الواسعة في الدين الإسلامي، إلى حدّ أنه لا يوجد تشريع إسلامي غير ممزوج بالقيم، بلا فرق بين التشريعات ذي المضمون القيمي الذاتي، والتشريعات ذي البعد الآلي والتطبيقي، التي تلحظ آلية التطبيق والممارسة.

بل إنّ الشرائع السماوية كلّها عبر التاريخ ترتبط بغاية مركزية واحدة وهي تربية البشر وتوجيههم نحو قيم السماء، من خلال عقيدة التوحيد، وكلّ التشريعات الأخرى التي تنظّم حركة المجتمع الإنساني وسلوكه بما ينسجم مع هذه العقيدة، إذ لا مجال لفهم التشريعات التفصيلية بمعزل عن قيمتها الأمّ المتمثلة بالبعد العقدي السماوي، الذي نستمد منه رؤيتنا للكون والإنسان؛ وذلك أنّ مصدر رسالة الإسلام وحي الله تعالى، والله تعالى هو صاحب هذا الدين، ولهذا يضاف إليه، فيقال: «دين الله»، وإضافته إلى الله تعني أنّ الله -جلّ شأنه- هو واضعه ومحدّده، وإنّ كون دين الإسلام ربّاني المصدر يجعله منزهاً عن الخلل والاضطراب والمحابة والتحيّز.

نحن الآن وأكثر من أي وقت مضى أمام عظمة الوظيفة الملقاة على عاتقنا، في مواجهة تحديات العولمة وما تنتجه من آثار سلبية مدمرة لهويّتنا الثقافية. وبجانب كل هذا فإنّ الغرب يعمل منذ القدم على محاولة إلغاء النسق الفكري الإسلامي، ومحاولة تشكيل الفكر والثقافة والقيم، وفق النسق الغربي الأوروبي، وإنجاب تلامذة من أبناء العالم الإسلامي؛ لممارسة هذا الدور والتقدّم باتجاه الجامعات والمعاهد، ومراكز الدراسات، والإعلام، والتربية، في العالم الإسلامي، لجعل الفكر الغربي والنسق الغربي هو المنهج، والمرجع، والمصدر، والكتاب. وذلك من خلال السعي والعمل الدؤوب للعقلية الأوروبية الاستشراقية، في فرض شكليتها وآلياتها على التحقيق، والتّقويم، والنقد والسيطرة على مصادر التّراث العربي الإسلامي^[1]. وهذا ما يفسرّ كثرة وتنوّع مراكز البحوث والدراسات المتخصصة بالتراث الإسلامي والعربي لديهم، والأقسام الدراسية التخصصية

[1]- أحمد عبد الرحيم السابح، الاستشراق في ميزان نقد الفكر الإسلامي، ص 60-59، بتصرف، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة ط: أولى 1417هـ

في الجامعات العلميّة، وما يوضع تحت تصرّفها من الإمكانيات الماديّة، أو المبتكرات العلميّة، والاختصاصات الدراسيّة.

ولهذا فقد آن الأوان لندرك بأنّ الحرب على الجبهة الثقافيّة والقيميّة - الفكريّة هي الأهمّ في الوقت الراهن؛ وأنّ المستهدف بالدرجة الأولى اليوم هو نظام القيم الإسلاميّة، ومقوّمات شخصيّتنا الثقافيّة «الدين، اللغة، السمات، التاريخ، الذات، حتى العادات والتقاليد والأشكال والصور».

وتخاض هذه المعركة بأساليب وتقنيّات متطوّرة جداً في التوجيه الفكري والإعلامي والنفسي والتربوي والفنيّ... والهدف بات واضحاً ومعلوماً؛ وهو تجويف نظام القيم الإسلاميّة الذي يعبر عن أصالة الفكر والثقافة والممارسة. ولهذا فالمسؤوليّة على ذوي الأفكار السليمة كلّهم، من خلال القيام بحركة واعية في ثقافة التغيير، أو التغيير بالثقافة والوعي المعرفي والقيمي. فقد استخدم المستشرقون عدّة مناهج في دراساتهم للدين الاسلامي حيث شمل النواحي القرآنيّة، والعقدية، والفقهية والاجتماعية وغيرها.

وحتىّ نكون في مستوى الحوار الفكري، والتبادل المعرفي، ونوقف فعلاً الغزو الفكري والاختراق الاستشراقي، لا بدّ أن نكون قادرين على امتلاك الشوكة الفعلية... أن نكون قادرين على الإنتاج الفعلي لمواد ثقافية تمثل ثقافتنا، وتأتي استجابة لها، وتغري الناس بها، وبذلك وحده نكون في مستوى الحوار، والتبادل المعرفي، فالمواجهة لا تكون بإدانة الآخرين، والنظر إلى الخارج دائماً، وإنما تبدأ حقيقة من النظر إلى الداخل أولاً لملء الفراغ، بعمل بنائي مستمر، وتحصين الذات^[1].

وقد لا يكون المرء مجانباً للصواب إذا قال: إنّنا إذا لم نتصدّد للتيار الاستشراقي بكل قوة، فسوف نتعرّض للانسلاخ والذوبان لا محالة، والمعركة بين الاستشراق والإسلام معركة فكريّة هائلة جنّد لها المستشرقون أعداداً كبيرة من الباحثين المتخصّصين، والمؤسّسات؛ فمكتبات العالم مليئة بإنتاج المستشرقين، وبشتّى اللغات الإنسانيّة، وهناك عشرات المجلّات، ومئات المؤسّسات التي ترعى الاستشراق، وتعمل لخدمة

[1]- عمر عبيد حسنة، مقدّمة كتاب الأمة، العدد رقم 27، ص 29.

المستشرقين، وهناك أيضاً آلاف العلماء، والباحثين، من المستشرقين، الذين يتفرغون لبحوثهم ودراساتهم، وهناك المؤتمرات الاستشراقية العالمية، التي تعقد حسب الحاجة في العواصم العالمية^[1].

وفي سياق الجهود العلمية والفكرية المبذولة في نقد المستشرقين والفكر الاستشراقي، وبيان نقاط الضعف المنهجي والمضموني، ورفع الغطاء عن الشبهات والافتراءات على التراث الإسلامي والعربي وتفنيدها...، تستكمل مجلة دراسات استشراقية في هذا العدد (٢٥) - ربيع ٢٠٢١م - أطروحتها العلمية المتخصصة في مجال الدراسات الاستشراقية، وتفتح بحوث هذا العدد ببحثين قرآنيين، الأول بعنوان: (المدرسة الاستشراقية الألمانية)... والثاني بعنوان: (القرآن في شعره وقوانينه) للمستشرق الإنجليزي ستانلي بول، مقارنة في تفكيك ضبابية الرؤية والتصوّر والاضطراب المعرفي. ثم تركّز على مناهج نقد المستشرقين من خلال دراسة بعنوان: علي سامي النشار ومنهجه النقدي في دراسة آراء المستشرقين، والتأريخ للعلوم العربية بين المنظورين العربي والاستشراقي، فيديريكو كورينتي كوردوبا: قمة الاعتدال في الاستعراب الإسباني، الجزائر في أدبيات الرحالة الفرنسي ألفونس دوديه Alphonse Daudet. ثم منهج الشنقيطي في الردّ على شبهات الغربيين من خلال كتابه «طهارة العرب».

مع الإشارة إلى أننا قد خصّصنا ابتداءً من هذا العدد باباً خاصاً بالأبحاث القرآنية، التي تعمل على الدراسة والنقد والتحليل للعديد من الشبهات والإشكالات التي أثارها المستشرقون حول القرآن الكريم وما يتعلّق به، بالإضافة إلى البحوث الأخرى المتعلقة بالتراث الاستشراقي.

مدير التحرير

حسن أحمد الهادي

[1]- الاستشراق في ميزان نقد الفكر الإسلامي، مرجع سابق.



القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية

✽ المدرسة الاستشراقية الألمانية في الدراسات القرآنية والنقد الداخلي
للاستشراق من خلال النظريات الغربية في جمع القرآن الكريم

د. الشيخ محمد حسن زمني - د. الشيخ حيدر الساعدي

✽ "القرآن في شعره وقوانينه" للمستشرق الإنجليزي ستانلي بول
مقاربة في تفكيك ضبايئة الرؤية والتصوّر والاضطراب المعرفي

الدكتور مكي سعد الله

المدرسة الاستشراقية الألمانية في الدراسات القرآنية والنقد الداخلي للاستشراق من خلال النظريات الغربية في جمع القرآن الكريم

د. الشيخ محمد حسن زماي [*] د. الشيخ حيدر الساعدي [*]

من المميّزات المهمّة في المدرسة الاستشراقية الألمانية هي ميزة النقد الداخلي للنظريات التي قدّمها المستشرقون في مجال الدراسات القرآنية، وعلى الرغم من أهميّة هذا الجانب لم نرَ من ركّز عليه في الدراسات الاستشراقية. ويمكن للمتابع للدراسات الألمانية حول القرآن الكريم - وبخاصّة المعاصرة - أن يلمس أشكالاً مختلفة من النقد الداخلي للاستشراق، ومن ضمن الأبحاث التي ركّزت عليها الدراسات القرآنية في ألمانيا وظهرت فيها ميزة النقد الداخلي هو موضوع جمع القرآن، إذ يُعتبر البحث في هذا الموضوع ممّا امتاز بطرقه الاستشراق الألماني، وقدّم وجهات نظر متعدّدة فيه، على مستوى إنتاج النظريات من جانب ونقد النظريات الأخرى من جانب آخر.

وبعد التمحيص فيما أوردته المدرسة الألمانية في جمع القرآن يتبيّن عدم اطلاع الباحثين الغربيين على التراث الشيعي بشكل عام وما قدمه الشيعة في التراث القرآني بشكل خاصّ. الأمر الذي يشكّل نقطة فراغ في أعمال المستشرقين العلمية.

المحرّر

[*]- أستاذ الدراسات الاستشراقية وعضو الهيئة العلمية في جامعة المصطفى العالمية.

[*]- دكتوراه في الاستشراق والدراسات القرآنية، عضو المجمع القرآني الألماني ومدير القسم العربي في مركز الثقافة الإسلامية بمدينة فرانكفورت في ألمانيا.

المقدمة

يحاول هذا المقال عرض النظريات المعتمدة في الدراسات الغربية فيما يتعلق بتاريخ جمع القرآن الكريم، وتسلط الضوء على ما قدمته المدرسة الألمانية من نقد وطريقه تعاملها معها. ونهدف من ذلك بيان ميزة النقد الداخلي للاستشراق في المدرسة الاستشراقية الألمانية في الدراسات القرآنية. وهذا جانب مهم تفتقر إليه الجهود التي قدمتها المكتبة العربية والإسلامية، على أنه عامل مهم في نقد الدراسات الاستشراقية حول القرآن الكريم وبخاصة المعاصرة منها. وبذلك يكون منطلق نقدنا لما قدمه الاستشراق بشكل عام ليس إسلامياً أو شرقياً فقط، بل مطعم برؤى نقدية استشراقية أيضاً، فهناك من المستشرقين من ينطلق من منطلقات غير منطلقاتنا الفكرية لكنه يصل إلى نتائج في البحث العلمي أو النقد تقترب من نتائجنا ونقدنا أو تطابقها في بعض الأحيان، وهذا يعطي قوة علمية ومنهجية لأبحاثنا ويطور من مناهج البحث والنقد في دراساتنا للاستشراق، بالإضافة إلى الاطلاع على ما توصلت إليه الأبحاث الغربية حول تاريخ جمع القرآن الكريم.

النقد الداخلي للاستشراق

يمكننا أن نلاحظ جانبين في تعامل المستشرقين مع آراء ونظريات أي مستشرق في مجال الدراسات القرآنية:

الجانب الأول: هو جانب القبول وتلقي ما يطرحه بنظرة إيجابية، وكثيراً ما يتطور ذلك إلى البناء عليه إذا كانت فيه جنبه جديدة وابتعاد عن أدبيات ومناهج ونتائج الباحثين المسلمين.

وربما لا نكون مخطئين إذا قلنا إنَّ هذا الجانب مازال سائداً في الدراسات الاستشراقية عموماً والقرآنية بشكل خاص. فنلاحظ -مثلاً- سيطرة النظرة السلبيّة تجاه النبي الأكرم ﷺ لفترة طويلة على البحث الاستشراقي، وهذا النوع من التعامل مع القرآن الكريم ونظرة الازدراء له هما اللذان سادا في هذا المجال من الدراسات. ومن الأمثلة المعاصرة سيطرة الاتجاه التشكيكي تجاه التراث الإسلامي، إذ برزت تيارات

مختلفة تنتهج منهج الشك في تعاملها مع الروايات والتراث الإسلامي، وسيطرت تلك التيارات في مدارس استشراقية مختلفة على طريقة البحث الاستشراقي في الدراسات القرآنية.

الجانب الثاني: جانب النقد والنظرة الشكّية تجاه ما يطرحه مستشرقون آخرون، بمعنى الوقوف عند رأي أي مستشرق، ودراسته دراسة علمية وفحص أداته وتقييمها مهما ذاع صيته وسيطرته على الأجواء العلمية. وهذا النوع من تعامل المستشرقين مع التراث الاستشراقي هو ما نقصده بالنقد الداخلي للاستشراق. وهذا يعني أن الباحث الغربي في الدراسات القرآنية ينقد باحثاً آخر من صنفه.

ويلاحظ المتتبع لدراسات المستشرقين الألمان في الدراسات القرآنية ممارستهم للنقد الداخلي بشكل لافت، حتى يمكننا عدّ ذلك سمة بارزة في المدرسة الألمانية في الدراسات القرآنية. ويمكن أن نرجع ذلك إلى عدّة أسباب:

أولاً: محورية الجانب العلمي في الدراسات الاستشراقية الألمانية وتطور الدراسات الاستشراقية فيها. وهذا لا يعني بالطبع عدم وجود دراسة مغرضة هدفها تشويه سمعة الإسلام.

ثانياً: السعي لترسيخ محورية البحث الألماني، وجعله محورياً في الدراسات الاستشراقية كما هو النفس الألماني في المجالات العلمية الأخرى.

ثالثاً: تماس الدراسات الألمانية بالدراسات الإسلامية واهتمامها بها، إذ مازال الاهتمام الألماني بالدراسات الشرقية واضحاً للعيان، فقد تمّ تأسيس كليات ومعاهد تهتمّ بالدراسات الإسلامية في الجامعات الألمانية، ولها تخصصها ومجالاتها كما هو الحال في المجالات العلمية الأخرى.

جمع القرآن الكريم

شكل البحث في تاريخ تدوين النصّ القرآني المقدّس نقطة ثقل اهتمام واضحة في أبحاث المستشرقين القرآنية، وإذا كان ثقل الدراسات الغربية حول القرآن الكريم أخذ

يتجّه نحو دراسة المحتوى فإنّ تاريخ جمع كتاب الله العزيز أساس تلك الدراسات ومنطلقها. وإذا راجعنا رؤية الباحثين الإسلاميين في هذا الجانب نجدها تنحصر في رأيين، يؤمن الرأي الأوّل بأنّ النبي الأعظم ترك النصّ القرآني ككتاب على ما هو عليه اليوم من نصّ بين الدفتين، ويرى الرأي الثاني أنّ عمليّة جمع القرآن الكريم ككتاب بين الدفتين تعود إلى ما بعد وفاة النبي الأكرم.

وحينما نراجع نظريّات الباحثين الغربيين في هذا المجال نجد هناك أكثر من نظريّتين في هذا المجال، تتحدّ بعضها مع ما هو مطروح في الساحة الإسلاميّة من نتائج، وإن اختلفت في بعض التفاصيل، وبعضها بعيد عنها من حيث المقدمات والنتائج.

نستعرض فيما يلي تلك النظريات، ونركّز على نقد المدرسة الألمانيّة لها فيما إذا توفّر ذلك؛ لنرى كيف مارس الباحثون الألمان في الدراسات القرآنيّة النقد الداخلي لأقرانهم من مستشرقين ألمان وغيرهم.

جمع القرآن في زمن النبي

ذهب جمع من علماء الإسلام إلى أنّ القرآن الكريم تمّ جمعه في زمن النبي الأعظم، وأنّ القرآن الموجود بين أيدينا الآن هو عينه الذي كان في زمن النبي الأعظم. وقد ذهب إلى هذا الرأي السيّد المرتضى^[1] والسيّد الخوئي^[2]، والسيّد الشهيد الصدر^[3] وآخرون^[4]. واستدل السيّد الخوئي على رأيه بعدة أمور^[5]: تناقض الأخبار الدالّة على

[١]- نقله عنه الطبرسي في مجمع البيان: ج ١، ص ٤٣.

[٢]- الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن: ٢٤٧-٢٥٦.

[٣]- الحكيم، محمد باقر، علوم القرآن: ص ١١٥.

[٤]- العاملي، جعفر مرتضى، حقائق هامّة حول القرآن الكريم: ص ٦٣.

[٥]- يذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى أنّ المصحف الذي بين أيدينا بنظمه وترتيب سوره مطابق للمصحف المجموع في حياة النبي ﷺ، ويمكن إيجاز أدلّة أصحاب هذا الاتجاه بالتالي:

أ. الدليل الأوّل: إنّ القرآن كان يُدرّس ويُحفظ جميعه من قِبَل مجموعة من الصحابة في حياة النبي ﷺ، وأنّهم كانوا يعرضونه ويتلونّه عليه ﷺ، ومن هؤلاء الصحابة: عبد الله بن مسعود، وأبي بن كعب، وغيرهما. وكلّ ذلك يدلّ بأدنى تأمل على أنّه كان مجموعاً مرتباً غير مبتور ولا ميثوث.

أنَّ جمعه كان بعد زمن النبي فيما بينها، وتعارضها مع القرآن الكريم والعقل، وجود روايات تدلُّ على أنَّ جمعه كان في زمن النبي الأعظم، وأنها مخالفة لما أجمع عليه المسلمون قاطبة من أنَّ القرآن لا طريق لإثباته إلا التواتر.

ويقوم استدلال السيّد الشهيد على أساس ما أسماه بـ «طبيعة الأشياء»، إذ يقول: إنَّ (طبيعة الأشياء) تدلُّ بشكل واضح على أنَّ القرآن قد تمّ تدوينه في زمن النبي ﷺ. ونقصد بطبيعة الأشياء: مجموع الظروف والخصائص الموضوعية والذاتية المسلمة واليقينية التي عاشها النبي والمسلمون والقرآن أو اختصوا بها، ممّا يجعلنا نقتنع بضرورة قيام النبي ﷺ بجمع القرآن في عهده. ويحدّد تلك الظروف بخمس نقاط هي: «أهمية القرآن الكريم، والخطر في تعرضه للتحريف بدون التدوين وإدراك النبي ﷺ لهذا الخطر، ووجود إمكانات التدوين، وحرص النبي ﷺ على القرآن والإخلاص له».

أما الروايات الدالة على جمع القرآن بعد وفاة النبي الأكرم، فيرى أنها ساقطة عن الحجية لتعارضها فيما بينها. ثم فسّر وجود روايات كهذه بأمرين:

الأوّل: أنَّ هذه الروايات جاءت بصدد الحديث عن جمع القرآن بشكل (مصحف) منتظم الأوراق والصفحات، الأمر الذي تمّ في عهد الصحابة، وليست بصدد الحديث عن عملية أصل تدوين وجمع القرآن بمعنى كتابته عن بعض الأوراق المتفرقة أو صدور الرجال كما تشير إليه بعض هذه الأحاديث.

ب. الدليل الثاني: تناقض أحاديث جمع القرآن بعد رحيل النبي ﷺ: إنَّ هذه الأحاديث متناقضة ومتضاربة فيما بينها، ففي بعضها تحديد زمن الجمع بعهد أبي بكر، وفي آخر بعهد عمر، وفي ثالث بعهد عثمان، كما أنَّ بعضها ينصّ على أنَّ أوّل من جمع القرآن هو زيد بن ثابت، وآخر ينصّ على أنه أبو بكر، وفي ثالث أنه عمر، إلى أمثال ذلك من تناقضات ظاهرة.

ج. الدليل الثالث: معارضة أحاديث جمع القرآن بعد رحيل النبي ﷺ بأحاديث دلّت على أنَّ القرآن كان قد جُمع على عهده ﷺ، منها: حديث الشعبي، قال: جَمَعَ القرآن على عهده سنّة: أبي بن كعب، وزيد بن ثابت، ومعاذ بن جبل، وأبو الدرداء، وسعد بن عبيد، وأبو زيد. وفي حديث أنس أنهم أربعة: أبي، ومعاذ، وزيد، وأبو زيد، وأمثال ذلك.

د. الدليل الرابع: مخالفة الجمع بعد رحيل النبي ﷺ مع حكم العقل الحاكم بوجوب اهتمام النبي ﷺ بجمعه وضبطه عن الضياع والإهمال.

و. الدليل الخامس: مخالفة الجمع بعد رحيل النبي ﷺ مع إجماع المسلمين، حيث يعتبرون النصّ القرآني متواتراً عن النبي ﷺ نفسه، في حين أنَّ بعض هذه الروايات تشير إلى اكتفاء الجامعين بعد الرسول ﷺ بشهادة رجلين أو رجل واحد!

الثاني: أن هذه الروايات إنما هي قصص وضعت في عهود متأخرة عن عهد الصحابة لإشباع رغبة عامة لدى المسلمين في معرفة كيفية جمع القرآن.

إنّ الرأي أعلاه يبدو لنا هو الرأي الأقوى بين الآراء التي طرحت في هذا المجال، بإضافة أنّ النصوص التي ذكرت في جمع القرآن بعد زمن النبي يمكن أن نحملها على تغييرات شكلية وليست بمعنى جمعه في مصحف، تتمثل في الحثّ على الالتزام بالمصحف الرسمي وجمع الناس حوله.

ويرى المستشرق الإنجليزي جون برتون^[1] أنّ القرآن الفعلي كان قد جمع في زمن النبي الأكرم، وأنّ الروايات الحاكية عن جمع القرآن بعد زمن النبي الأعظم روايات موضوعة من قبل بعض فقهاء المسلمين، إذ أنّهم أرادوا التمسك لآرائهم الفقهيّة بالقرآن الكريم فدخلوا من مدخل النسخ وتعدّد المصاحف ليتتهوا إلى إلغاء دور النبي في جمع القرآن^[2]. وفي الإطار ذاته يرى غريغور شولر^[3] أنّ القرآن ككتاب شفهي كان قد تمّ في زمن النبي الأكرم، لكنّه لم يتحوّل إلى كتاب إلا بعد وفاة النبي^[4].

جمع القرآن في زمن الخلفاء الثلاثة

تؤمن النظرية المشهورة بين المسلمين بأنّ النبي الأكرم رحل ولم يجمع القرآن الكريم في كتاب كما هو عليه اليوم، بل كان القرآن حين رحيل نبي الهدى عبارة عن نصوص متفرقة على القرايطيس المتعارفة آنذاك وفي صدور المسلمين، وبعد وفاة النبي الأكرم تمّ الجمع الأوّل للقرآن الكريم على يد أبي بكر، فجمع القرآن كلّهُ في كتاب واحد. وبعد عشرين سنة تقريباً وحّد عثمان بن عفان المصاحف، وأرسل المصحف الرسمي إلى الأمصار، وتمّ إتلاف كل المصاحف الأخرى.

[1]- John Burton أستاذ في جامعة سانت اندروز في إنجلترا ولد عام ١٩٢٩ وله عدّة أبحاث في الدراسات القرآنية والأبحاث الفقهيّة، صدر كتابه جمع القرآن عام ١٩٧٧.

[2]- John Burton, The Collection of The Quran, pp.231- 240.

[3]- Gregor Schoeler.

من الباحثين المعاصرين الألمان ولد عام ١٩٤٤ يعمل أستاذاً للدراسات الإسلامية في جامعة بازل في سويسرا، تركز اهتماماته في علوم الحديث، ومن الباحثين الذين نقدوا آراء الجيل السابق من المستشرقين.

[4]- غريغور شولر، شفاهي ومكتوب در نخستين سدهاي إسلامي، ترجمه نصرت نيل ساز: ص ٢٤٧.

لاقت هذه الرواية القبول عند نلذكه، ونجده يستعرض تفاصيل الجمع الأول والجمع الثاني، ويقدم احتمالاً بأن يكون الجمع الأول من عمر^[1]. هذا ما نجده في النسخة التي كتبها نلذكه وهي النسخة غير المعدلة لكتاب تاريخ القرآن المتداول. من جهته يرى شولر الرأي نفسه، ويرى أن مراحل تدوين القرآن مرّت بثلاث مراحل:

كتابة الآيات من دون نظام ولا قاعدة معيّنة على أدوات الكتابة السائدة آنذاك، وكان ذلك في حياة النبي.

إعداد مجموعات منظمّة ذات صفحات متساوية القياسات، وتمّ الاحتفاظ بتلك المجموعات على أنّها نسخ خاصة بالأشخاص، ووفقاً للروايات الإسلامية أنّ القرآن تمّ تدوينه كمصحف في زمن أبي بكر باقتراح من عمر^[2]، لكن هذه النسخة بقيت نسخة كنسخ مصحف عمر وابن مسعود وأبي، وكان ذلك بعد وفاة النبي بقليل.

إعداد نسخة رسميّة موحّدة بأمر عثمان (تقريباً سنة ٢٩) وإعداد مصحف يحتوي على نصّ صامت خالٍ من الحركات والنقط وإرساله إلى المدن الكبيرة^[3].

ويرى -كما هو الحال في الروايات الإسلامية وعند مشهور العلماء الغربيين- أنّ القرآن حين وفاة النبي لم يكن مدوناً بشكل كتاب بين الدفتين^[4]. وما كانت هناك حاجة لأن يكون هناك مصحف مدون، لأنّه كتاب عبادي وكانت تقرأ منه بعض الآيات في العبادات والأدعية. بل إنّ كتابة القرآن ككتاب ما كانت ممكنة؛ لأنّ الوحي كان ما زال في حالة نزول، وكانت الأحكام الشرعية تنسخ في بعض الأحيان، وما كان يكتب آنذاك عبارة عن مذكّرات تساعد الحافظة، وهذا المقدار كان كافياً. وحينما يعبر القرآن عن نفسه بأنّه كتاب، فمعنى ذلك أنّه كتاب عبادي وليس معناه كتاب بالمعنى المتعارف^[5].

[1]- Geschichte des Qorâns, Göttingen 1860.S.189.

[٢]- غريغور شولر، شفاهي ومكتوب: ص ٢٥٠.

[٣]- غريغور شولر، شفاهي ومكتوب: ص ٢٥٦.

[٤]- المصدر: ص ١٦٠.

[٥]- المصدر: ص ٢٥٨.

هارالد موتسكي في مقال مهم جداً في الدراسات الاستشراقية القرآنية ناقش آراء الباحثين الغربيين في روايات جمع القرآن وفق المناهج المعاصرة وتوصل إلى أنّ لروايات الجمع الأول والثاني جذوراً أقدم مما افترضه البحث الغربي^[1]، غير أنّ الروايات المتعلقة بتدوين المصحف الرسمي على عهد عثمان في المصادر المتقدمة أقلّ من الروايات الحاكية عن جمع أبي بكر، وأنّ روايات الجمعيين ينتهيان إلى حلقة مشتركة متمثلة بالزهري، ويمكن أن يكون الزهري ناقلاً لما انتقل عن طريق الأجيال السابقة من خلال رواية أُخرى، مثل خارجة بن زيد، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة، وسالم بن عبد الله بن عمر، لكنّه من جهة أخرى يؤكّد أنّه ليس معنى ذلك أنّ الزهري نقل ذلك عن الرواة المتقدمين بشكل حرفي، ولا يمكن إثبات أنّ تلك الأخبار تعود إلى شهود عيان تلك الوقائع بالدقّة، ولا أنّ ما تحكيه تلك الروايات هو عين الواقع^[2].

نوفرت أيضاً تميل إلى النظرية المشهورة بين أهل السنة من المسلمين، لكنّها ترى أنّ تلك الروايات غير خالية من التوجّهات الخاصة^[3]. وتناقش رأي شوالي كما يأتي بعد قليل^[4].

لكنّ شوالي عندما عمل على كتاب تاريخ القرآن غير من الأمر، وذهب إلى أنّ الروايات التي تدل على جمع القرآن في زمن أبي بكر روايات موضوعة في فترة متأخرة، الهدف منها إضفاء صفة اعتبار على جمع عثمان الذي جُوبه بالرفض من قبل بعض الفرق الإسلامية.

ويتلخّص رد شوالي لروايات جمع أبي بكر في عدّة جهات:

الجهة الأولى: وهي ربط مسألة جمع القرآن بالشهداء الذين وقعوا في معركة اليمامة (معركة عقرباء)، لخلوّ قائمة قتلى المسلمين من حفظة القرآن، وفي الأساس فإنّ عدد من تنسب لهم معرفة كهذه في صفوف هؤلاء قليل جداً؛ لأنّ أغلبهم كان حديث عهد

[1]- حيث ذهب البعض إلى أنها وجدت في مصادر متأخرة نسبياً كما سيتضح.

[2]- The collection of the Quran a Reconsideration of western Views in Light of Recent Methodological Developments, p.31.

[3]- Der Koran als Text der Spätantike. Eineuropäischer Zugang, S.243.

[4]- Neuwirth, Koran, in Gätje (ed), 1987, vol, 2, p.103.

بالإسلام. وعلى هذا الأساس ليس من الصحيح ما جاء في تلك الروايات من سقوط عدد كبير من حفظة القرآن في تلك المعركة. على أن وفاة هؤلاء لا يبرر الخوف على ضياع الوحي؛ لأن النبي اهتم في حياته بتثبيت النص، بالإضافة إلى وجود أدلة تشير إلى وجود نسخ متداولة عند بعض المسلمين تختلف من حيث الحجم^[1].

الجهة الثانية: كيف يمكن أن تنتقل تلك المجموعة القرآنية من عمر إلى ابنته حفصة؛ لأن الوثيقة الرسمية ذات الصفة العامة لا تورث في العادة إلى أي من الأقرباء، ولم تتحول إلى نسخة عامة، ولم تحقق نجاحاً في الوسط الإسلامي مثلما حققت نسخة أبي وعبد الله بن مسعود، وذلك إن دل على شيء فإنما يدل على أن تلك النسخة كانت ملكاً خاصاً^[2].

الجهة الثالثة: إن مدة حكم أبي بكر التي دامت سنتين وشهرين قصيرة بالنسبة لعمل كبير متمثل بجمع النصوص المتناثرة كما تصفه الروايات، بخاصة إذا نظرنا إلى أن العمل بدأ بعد معركة اليمامة^[3].

ويرجع سبب ذلك التغيير الذي أجراه شوالي - كما يرى موتسكي^[4] - إلى شكوك الباحثين الغربيين في الروايات التي يرجع زمنها إلى عصر النبي الأعظم وصدر الإسلام، تلك الشكوك يعود سببها إلى دراسة جولدزيهر، إذ يرى أن الروايات التي يدعى انتسابها إلى الفترة الزمنية المرتبطة بعصر النبي والتأريخ المبكر للإسلام تعود في الحقيقة إلى النقاشات التي دارت في وقت لاحق في العصر الأموي والعباسي.

[1]- Friedrich Schwally, Betrachtung über die Koransammlung des Abu Bekr. In: Weil, Gotthold, Festschrift Eduard Sachau; zum siebenzigsten Geburtstag gewidmet von Freunden und Schülern, S.322.

[2]- Ebd. S.323- 324.

[3]- Ebd.

[4]- The collection of the Quran a Reconsideration of western Views in Light of Recent Methodological Developments, p.32.

جمع القرآن في زمن عبد الملك بن مروان^[1]

ذهب إلى هذا الرأي المستشرق الفرنسي باول كازانوا^[2] وتبعه على ذلك المستشرق البريطاني العراقي الأصل ألفونس مينگنا^[3] بإضافات جزئية، إذ ذهب إلى أن روايات الجمع الرسمي للقرآن في زمن عثمان غير معتبرة من الناحية التاريخية، ولم يتم جمع القرآن ونشره بشكل رسمي قبل خلافة عبد الملك بن مروان، وفي خلافة الأخير تم جمع القرآن على يد الحجاج بن يوسف الثقفي^[4].

ويتلخص رأي مينگنا أن أقدم مصدر لروايات جمع القرآن هو كتاب طبقات ابن سعد، وهذه الروايات وُلدت في فترة متأخرة عن وفاة النبي بحوالي مئتي سنة، ولا يوجد دليل شفاهي موثوق يمكننا الاعتماد عليه قبل ذلك. ولم ينقل ابن سعد ما يشير إلى جمع عثمان ولا أبي بكر، بل وردت روايات تشير إلى جمع القرآن في زمن النبي وأخرى في زمن عمر، وما يوجد من روايات حول جمع عثمان ورد في منقولات البخاري، وهو متأخر عن ابن سعد بحوالي ربع قرن. يضاف إلى ذلك أن تلك الروايات بحدّ من الاضطراب والتناقض ما لا يمكن للباحث أن يستخرج المعتبر منها. ونتيجة لذلك يبحث مينگنا عن طريق إثبات من خارج النقل الإسلامي، فيبحث في المصادر السريانية المسيحية؛ بسبب تقدّمها على المصادر الإسلامية. ويصل

[١]- للتفصيل أكثر حول هذا الموضوع أنظر:

Nicolai Sinai, When did the consonantal skeleton of the Quran reach closure, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 2014 / 06 Vol. 77.

[٢]- Paul Casanova مستشرق فرنسي ولد عام ١٨٦٣ وتوفي عام ١٩٢٣. ولد في الجزائر، سافر إلى باريس سنة ١٨٧٩م وتعلّم بمدسة اللغات الشرقية. درّس في الكوليج دي فرانس، وحاضر في الجامعة المصرية ١٩٢٥م. توفي بالقاهرة. من آثاره: «محمد ونهاية العالم» بالفرنسية، وترجمة «خطط المقرئ» بالاشتراك مع أ. بوريان (باريس ١٨٩٣ - ١٩٢٠).

[٣]- Alphonse Mingana كلداني عراقي، اسمه الحقيقي الأول هرمز، وولد في ١٨٧٨ بقرية شرانس التابعة لقضاء «زاخو» شمال العراق، قضى بعض شبابه في دير للأباء الدومنيكان بالموصل، حيث درس اللاهوت وكان ملماً بالسريانية والعربية والفارسية والكردية والعبرية واللاتينية والفرنسية، أصبح في ١٩٠٢ كاهناً بالدير الذي اشتغل فيه بالتدريس طوال ١٠ سنوات، وتوفي عام ١٩٣٧ في برمنجهام، هاجر إلى إنجلترا عام ١٩١٣ ودرّس هناك اللاهوت واللغات. ارتبط اسمه بجمع مخطوطات قيمة من الشرق وإرسالها إلى برمنجهام، للمزيد: موقع جامعة برمنجهام تحت عنوان History of the Mingana Collection

[4]- THE TRANSMISSION OF THE KORAN, in: The Muslim World, 1917 Vol. 7.

إلى نتيجة مؤدّاهها عدم وجود إشارات في روايات تلك المصادر عند حديثها عن المسلمين تدلّ على وجود كتاب مقدّس للمسلمين في القرن الأوّل الهجري (القرن السابع الميلادي). وأقدم تلك الإشارات تعود إلى نهاية الربع الأوّل من القرن الثامن الميلادي، وعليه لا يوجد نصّ رسمي للقرآن قبل القرن السابع الميلادي^[1].

ويقول نيكولاي سيناوي^[2]: أوّل من أثار الجدل حول إمكانية الاعتماد على صحّة هذه الرواية التاريخية هما باول كازانوا وألفونس مينغنا. وكتبا عام ١٩١١، ١٩١٥- ١٩١٦ بأنّ جمع القرآن جاء بمبادرة من عبد الملك بن مروان، وأمير العراق آنذاك الحجّاج بن يوسف الثقفي^[3]. وفي المقابل ذهب شوالي في تنقيحه لكتاب نُلكه إلى اعتبار الرواية التاريخية التي ترجع جمع القرآن الكريم إلى زمن عثمان بن عفان، وبقيت هذه النظرة هي الحاكمة على الساحة العلميّة حتّى عام ١٩٧٧ إذ تمّ التشكيك بهذه الرؤية من قبل الأمريكيّة الدانماركيّة الأصل باتريشا كرون^[4] والبريطاني مايكل كوك^[5]. إذ ذهبوا إلى أنّ القرآن جمع في فترة متأخرة تعود إلى القرن الثامن^[6].

القرآن لم يجمع قبل نهاية القرن الثاني الهجري

بعد انتشار نزعة الشكّ تجاه الروايات الإسلاميّة والتي تأسست على يد جولدتسيهر وشاخنت، ونضجت على يد باتريشا كرون ومايك كوك، بدأت نظريّات وتحليلات متعددة تبدو في أفق الدراسات القرآنيّة في الغرب، ومن أشهر تلك الآراء وأكثرها

[1]- See: Alphonse Mingana ,THE TRANSMISSION OF THE KORAN. TRANSMISSION OF THE KURAN ACCORDING TO CHRISTIAN WRITERS part 2: in:The Muslim World, 1917 Vol. 7.

[2]- Nicolai Sinai.

[3]- Nicolai Sinai,when did the consonantal skeleton of the Quran reach closure, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies2014 / 06 Vol. 77, Part I.p.2.

[4]- Patricia Crone.

[5]- Michael Cook

[6]- Nicolai Sinai,when did the consonantal skeleton of the Quran reach closure, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies2014 / 06 Vol. 77, Part I.p.2.

تطرقاً ما ذهب إليه جون وانزبرو^[1] من أن القرآن لم يكن مجموعاً قبل نهاية القرن الثاني الهجري، ويرى أن القرآن بشكله الفعلي نتيجة روايات مختلفة، والحذف والتكرار فيه بحد لا يمكن أن نقول بأن هذا الكتاب تم تأليفه بصورة منمّمة ودقيقة من قبل مؤلّف أو جماعة منمّمة، بل إنّه حاصل تطوّر روايات مستقلّة عن بعضها عبر مدّة طويلة^[2].

وقد وصف الباحث الألماني نيكولاي سيناى كلام وانزبرو بأنّه مغالطة يسهل ردّها، والتاريخ الذي فرضه وانزبرو وإه يتعدّد الدفاع عنه^[3].

تمحيص المدرسة الألمانية للآراء في جمع القرآن

بعد هذه الجولة في الآراء والمناقشات في هذا الموضوع، تبين لنا أنّ المدرسة الألمانية ركّزت على الرأي المشهور بين المسلمين، واتفقت معه أو اقتربت منه في الغالب، لكن ربيها جولدسيهر -حيث درس وتعلّم في ألمانيا- وابنها شاخ تنيا أسساً لعبت دوراً محورياً في تكوّن آراء وتصوّرات مغايرة فيما يرتبط بمسألة جمع القرآن والروايات المتعلقة به. وبما أنّ ترجيح رأي على آخر يتطلب أولاً إبطال الرأي المخالف وتقوية الرأي المختار، قدّم المستشرقون الألمان عدّة انتقادات لآراء مستشرقين آخرين على مستوى المناهج والآليات، الأمر الذي يهمنّا التركيز عليه في هذا المقال.

نبدأ من نقد المدرسة الألمانية لنفسها، وهي نقطة مركزيّة في باب التطوّرات التي حدثت على المدرسة الألمانية، إذ أنّها لعبت دوراً مهماً في ممارسة النقد الداخلي للاستشراق، فقد جوبهت رؤية شوالي بعدّة انتقادات من قبل باحثين ألمان بارزين في الدراسات القرآنيّة.

غريغور شولر وجّه لهذه الرؤية انتقاداً بقوله: بعد شوالي ادّعى الباحثون الغربيّون

[١]- John Edward Wansbrough جون إدوارد وانسبرو (١٩٢٨-٢٠٠٢) مؤرّخ أمريكي درّس في جامعة لندن، كلية الدراسات الشرقيّة والأفريقيّة. ركّز وانسبرو على نقد الروايات التقليديّة للإسلام.

[2]- S. 37. wansbrough, Quranic syudies, p.47. (ه وآله). حات الدراسة S. 37- [2]

[3]- Nicolai Sinai, when did the consonantal skeleton of the Quran reach closure, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 2014 / 06 Vol. 77, Part I, p. 2.

بأنّ الأخبار المرتبطة بالجمع الأوّل فيها مبالغة وميول إلى تأكيد الجانب الإعجازي للقرآن. والحال أنّ مجموعة من الروايات تؤكّد هذا الجانب وتدلّ بوضوح على وجود بعض الصفحات، والتي تدلّ على الكتابة المستمرة للسورة الطويلة، وهذه الأخبار لم يطلع عليها شوالي^[1].

ويضيف شولر: لا يوجد مبرر لعدم الاعتماد على تلك الروايات، بل من الطبيعي أن نذهب إلى كون الظاهرة الخارقة للعادة وهي القرآن الذي أوّل كتاب فعلي عربي مرتبط بالنبى وتمّ جمعه في حياة النبي، بخاصّة إذا أخذنا بعين الاعتبار وجود أشخاص كانوا يكتبون الوحي آنذاك^[2].

وفي مجال الحديث عن تاريخ تلك النصوص وتأثير نزعة جولدتسيهر الشكّية بشكل عام يمكننا القول بأنّها نُقدت من عدّة باحثين ألمان، ويهمّنا هنا المرور بعجالة على رأي غريغور شولر في مسألة تاريخ كتابة المدونات والتراث الروائي، فيرى أنّ تلك النصوص لا تعود إلى القرن الثاني، ولا يمكننا اعتبار هذا التاريخ تاريخ ولادتها، بل لها أساس شفاهي وكتابي. فتلك النصوص وصلت إلى هذه الفترة الزمنية من خلال النقل الشفهي والكتابي لها، وذلك مع الأخذ بعين الاعتبار طرق التعليم والدراسة في العصور الإسلاميّة الأولى. وهنا جمع شولر بين أنصار القائلين بالأساس الكتابي للنصوص، والقائلين بالنقل الشفهي لها، حيث ذهب إلى عدم الفصل بين الأمرين، وأنّ التقليد آنذاك كان قائماً عليهما^[3].

وفي هذا المجال تناول موتسكي تحليل ونقد الآراء التي طُرحت في مسألة جمع القرآن، ويرى: أنّ نظرية نلّده -الموافقة للبحث الإسلامي- ورأي شوالي استمرّاً في السيطرة على الساحة الغربيّة حتى جاء شاخنت فتغيّر الأمر^[4]. إذ ذهب إلى أنّ الروايات

[1]- شولر، غريغور، شفاهي ومكتوب: ص ١٦٣.

[2]- المصدر: ص ١٦٣.

[3]- للتفصيل نظريته ونقده للاتجاه الشكّي انظر بالفارسية: غريغور شولر، شفاهي ومكتوب در نخستين سدهاي إسلامي، ترجمه نصرت نيل ساز.

[4]- The collection of the Quran a Reconsideration of western Views in Light of Recent Methodological Developments, p.10.

ذات الطابع الفقهي المنسوبة إلى النبي والصحابة هي في واقعها موضوعة، ووضعت في القرن الثاني فما بعد، مقارنة باستنتاجات المسلمين الفقهيّة. وبعد نشر هذا الكتاب أصبحت نزعة الشكّ في الروايات الإسلاميّة هي السائدة في الساحة الغربيّة.

من جهته صرّح برتون بأنّ الباحثين الغربيين أعادوا اعتبار الرواية الإسلاميّة في التاريخ من خلال اعتمادهم على كتاب تاريخ القرآن لنولدكه^[1].

ويرى موتسكي أن تحليل شوالي رغم أنّه قائم على تحليل الروايات ومحاولة فرزها لكنّه تعامل بانتقائيّة، فمثلاً يرى شوالي أنّ روايات الجمع الأوّل متناقضة فيما بينها فذهب إلى رفضها وقبول أنّ مصحف حفصة -الذي شكّل الأساس لمصحف عثمان- ثابت من ناحية تاريخيّة رغم تناقض رواياته، فلماذا يتمّ رفض روايات جمع أبي بكر ويتمّ قبول روايات جمع عثمان، رغم أنّ الروايات في كلّ واحد من الجمعيتين متضاربة من وجهة نظر شوالي؟^[2].

وينتقد برتون أيضاً، ويرى أنّه لم يذكر فيما إذا كان هناك مصادر تدلّ على مدّعه لإثبات مسألة تكامل الروايات في القرن الثالث، ورجّح الاعتماد على مصادر متأخّرة مثل الإتيقان في علوم القرآن^[3].

كما أنّه وجّه نقداً لمينگنا أيضاً، إذ رأى أنّه يعتمد على الدليل القائم على السكوت، فمثلاً يقول بما أنّ المصادر المسيحيّة المتقدّمة لم تشر إلى قرآن المسلمين فإدّاء لم يوجد آنذاك شيء اسمه قرآن. كما أنّه يعتمد على رواية عبد المسيح الكندي التي ورد فيها أنّ القرآن جمع في زمن عبد الملك بن مروان، إذ تشير الروايات إلى أنّ المصحف الفعلي جمع بأمر الحجّاج وأنّه حذف جزءاً أساسياً منه، ثمّ أمر بإرسال ست نسخ منه إلى الولايات. في حين يحتمل أن تكون هذه الرواية اختصاراً محرّفاً

[1]- EQ, Collection of the Qurān, Vol. 1. p.351.

[2]- The collection of the Quran a Reconsideration of western Views in Light of Recent Methodological Developments, p.14.

[3]- Ibid. p.15.

للوأاية الإسلامية، كما أن تحليله التاريخي للروايات غير صحيح^[1].

من حيث تاريخ وجود الرواية في المصادر القديمة، يشير إلى أنها ليس كما هو مشهور في العالم الغربي من أنها متأخرة، وأقدم مصدر لها هو البخاري المتوفى ٢٤١، بل شهرة هذه الرواية تعود إلى ما قبل القرن الثاني الهجري^[2].

وبهذا التحليل أسقط نظرية وانزبرو وبرتون، لأنهما يذهبان إلى أن تلك الروايات لا يمكن أن تعود إلى ما قبل القرن الثاني الهجري. إلا أن يقال أن تلك الروايات وضعت على أيدي التلامذة المتأخرين ونسبوها إلى شخصيات معروفة، وهذا ما أجاب به وانزبرو بالفعل^[3].

يصل موتسكي بعد التحليل السندي والنصّي لروايات جمع القرآن إلى نتيجة مؤداها أن رواية الجمع والتي تلقاها علماء الإسلام بالقبول تعود إلى الزهري، ويمكن أن نحدد تاريخها بالربع الأول من القرن الثاني الهجري، وعلى ذلك تكون وفاة الزهري النهاية الزمانية لهذه الرواية^[4].

لكن هل هذا هو الكلام الفصل؟ يعود موتسكي من جديد ليقول إنه وفقاً لتحليل شاخت فإن الحلقة المشتركة في الروايات^[5] هو الزهري، وعليه يعتبر هو الذي من جاء بها، لكن موتسكي يرى أنه من الممكن أن يكون هو أوائل المدوّنين للأحاديث بشكل منظم ومرتب، ولا يمكن رفض روايات لمجرد وجود الحلقة المشتركة مالم تقم قرائن على وجود أغراض خاصة تدعو للوضع^[6].

ثم يُقيّم بعض القرائن فيقول: لا يوجد دليل يدلّ على أنه لم يسمع الروايات من

[1]- Ibid. p.14.

[2]- Ibid. p.20.

[3]- Ibid. pp.2021-.

[4]- Ibid. p.29.

[5]- يستخدم هذا المصطلح على لسان بعض الباحثين الغربيين في علوم الحديث، ويقصد به مدار الحديث، أي الرأي الذي تعود إليه سلسلة الحديث. للمزيد: انظر: آقايي، علي، حلقه مشترك ويوندا أن با اصطلاحات حديثي، مجله تاريخ وتمدن إسلامي، سال ٨، ص ٥٩.

[6]- The collection of the Quran a Reconsideration of western Views in Light of Recent Methodological Developments، p29- 30.

تابعين أقل شهرة، مثل عبيد بن سباق، وعبيد بدوره لم يسمع من أنس بن مالك. ويؤيد ذلك أيضاً أنّ روايات الزهري الأخرى في باب جمع القرآن فيها إضافات وبعض الاختلافات أيضاً، وجاء في سندها بأنّه روى تلك الروايات وأخذها عن رواية أحر، مثل: خارجة بن زيد، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة، وسالم بن عبد الله بن عمر، وعلى هذا الأساس فالرواية انتقلت إليه من جيل سابق، وإذا اعتبرنا وفاة أنس الأساس التاريخي فإنّ هذه الروايات لا بدّ أن يعود تاريخها إلى العقود الأخيرة من القرن الأوّل الهجري^[1].

وهذه الرؤية تقترب من رأي شولر الذي يرى بأنّ الرابط المشترك أو الحلقة المشتركة في السند لا تعني بالضرورة نشأة وضع الحديث أو الرواية منها^[2].
غير أنّ الباحث الهولندي غوتير يوينبل^[3] يرى أنّ الأصل التاريخي للروايتين محل خلاف من وجهة نظر الباحثين المحايدين^[4].

كلمة أخيرة في روايات جمع القرآن

يرى غوتير يوينبل أنّ روايات جمع القرآن رغم تلقّيها من قبل الباحثين المسلمين بإيجابية، إلا أنّهم بشكل عامّ لم يخضعوها لبحث دقيق، يقول في هذا المجال: تمّ الاعتماد على روايات جمع القرآن في عهد أبي بكر وعثمان بلا نقد جاد، وأخذت أخذ المسلمّات^[5].

لكنّ الحقّ أنّ هذه الكلمة فيها مسامحة؛ لأنّ جملة من علماء الإسلام وقفوا عند هذه الروايات وقفة متأمّل، فالسيدّ الخوئي - مثلاً - وتلميذه الشهيد الصدر وقفا موقف الناقد لها، وانتهيا إلى عدم ثبوتها من الناحية العلميّة كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك في بداية البحث^[6]. وهذا يعني عدم اطلاع الباحثين الغربيين على التراث الشيعي بشكل

[1]- Ibid. pp.30- 31.

[٢]- أنظر بالفارسية: گریگور شولر، شفاهی و مکتوب در نخستین سدهای اسلامی، ترجمه نصرت نیل ساز.

[3]- G.H.A. Juynboll.

[4]- EQ، Collection of the Qurʾān، Vol. 1، p.354.

[5]- Ibid. p.459.

[٦]- لا ينبغي أن يغفل عن النقد الذي وجهه الشيخ معرفة لأستاذه السيدّ الخوئي وبما أنّ تناول ذلك يخرجنا عن دائرة

عام، وما قدّمه الشيعة في التراث القرآني بشكل خاصّ. الأمر الذي يشكّل نقطة فراغ في أعمال المستشرقين العلميّة.

والنقطة انتهى إليها البحث الألماني والغربي عموماً هي مسألة انتهاء هذه الروايات إلى فرد واحد وهو الزهري، لذا لا بد من التأمل في هذه الروايات، ويمكن أن نختصر تلك التأمّلات فيما يلي:

أولاً: إنّ حدثاً مهماً كجمع القرآن لا يعقل أن يرويّه راوٍ واحد في طبقة معيّنة، بل لا بدّ من أن يكون مشهوراً أو على الأقلّ عدم انحصاره في شخص واحد.

ثانياً: لا يمكن أن يندم احتمال الغرض الخاصّ في هذه الروايات، فمحمّد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب الزهري معروف بعلاقته وقربه من الأمويين وارتباطه بهم^[1]، وعليه يمكن أن يدّعي أنّه وضع ما قيل في جمع القرآن ليثبت بذلك منقبة للخلفاء الثلاثة، وبخاصّة أنّ الجهاز الحاكم آنذاك كانت سياسته قائمة على حشد الفضائل في ذلك الاتجاه. ومما يؤكّد هذا التشكيك أنّ السلسلة تصل إلى الزهري وهو الراوي الوحيد للحادثة. وأما ما ذكره موتسكي من قرائن فلا يمكن الاستناد إليها؛ لأنّه لم يحل مشكلة الزهري.

ثالثاً: لو فرضنا أنّه لم يكن السند ولا المتن موضوعين، فلا يمكن إثبات قضية تاريخيّة بهذا الحجم من خلال طريق كهذا، وبخاصّة إذا عرفنا أنّ الزهري روى روايات أخرى بتفرّد، ولم ترو عن طريق غيره^[2].

رابعاً: وبذلك نصل إلى رأي السيّد الخوئي والسيّد الشهيد الصدر من أنّ جمع القرآن الكريم تمّ في زمن النبي الأعظم ﷺ. وهذا لا يعني التشكيك أو رفض التراث الروائي في هذا المجال، بل التعامل مع الروايات والنصوص القرآنيّة تعاملًا علميًا كما هو المعمول به في أبواب علميّة أخرى، وترجيح الروايات والنصوص التاريخيّة الدالّة على إكمال جمع القرآن الكريم قبل رحيل منقذ البشرية عليه وآله آلاف التحية

البحث أعرضنا عنه. لمعرفة التفاصيل راجع: معرفة، محمد هادي، التمهيد ج ١، ص ٢٨٨.

[١]- للمزيد عنه انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٥، ترجمة الزهري. وانظر: الحوثي، بدر الدين، الزهري أحاديثه وسيرته، مجلّة علوم الحديث، العدد ٥: ص ٤٩ فما بعد.

[٢]- انظر: الحوثي، بدر الدين، الزهري أحاديثه وسيرته، مجلّة علوم الحديث، العدد ٥: ص ٤٩ فما بعد.

والثناء. يصرِّح السيّد الخوئي بقوله: وإنَّ المتصفحِّ لأحوال الصحابة، وأحوال النبي ﷺ يحصل له العلم اليقين بأنَّ القرآن كان مجموعاً على عهد رسول الله ﷺ وأنَّ عدد الجامعين له لا يستهان به [1].

جمع الإمام علي بن أبي طالب ﷺ:

أ. واقع الجمع: وكذلك غاب بشكل كامل عن دراسات المستشرقين ذكر الروايات التي تتحدّث عن جمع الإمام علي ﷺ للقرآن، إذ كان ﷺ أوَّل مَنْ تصدَّى لجمع القرآن بعد رحيل النبي ﷺ مباشرة وبوصية منه، حيث جلس في بيته مشغلاً بجمع القرآن وترتيبه وفق نزوله، مع إضافة شروحات وتفسير لمواضع مبهمة من الآيات، وبيان أسباب النزول ومواقع النزول والمحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ...، فقد ورد عن الإمام الصادق ﷺ: قال رسول الله ﷺ: يا عليّ، القرآن خلف فراشي في الصحف والحريير والقراطيس، فخذوه واجمعوه ولا تضيعوه، كما ضيعت اليهود التوراة، فانطلق علي ﷺ، فجمعه في ثوب أصفر، ثم ختم عليه في بيته، وقال: لا أردني حتى أجمعه، فإنّه كان الرجل ليأتيه فيخرج إليه بغير رداء؛ حتى جمعه. قال: وقال رسول الله: لو أنّ الناس قرأوا القرآن كما أنزل الله ما اختلف اثنا [2].

وعن الإمام الباقر ﷺ: «ما من أحد من الناس يقول إنّه جمع القرآن كلّ كما أنزل الله إلاّ كذاب، وما جمعه وما حفظه كما أنزل الله إلاّ علي بن أبي طالب [3].»

وروى محمّد بن سيرين عن عكرمة، قال: لمّا كان بدء خلافة أبي بكر، قعد علي بن أبي طالب في بيته يجمع القرآن، قال: قلت لعكرمة: هل كان تأليف غيره كما أنزل الأوّل فالأوّل؟ قال: لو اجتمعت الإنس والجنُّ على أن يؤلّفوه هذا التأليف ما استطاعوا. قال ابن سيرين: تطلّبت ذلك الكتاب وكتبت فيه إلى المدينة، فلم أقدر عليه [4].

[1]- الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، ص ٢٥٠.

[2]- القمي، تفسير القمي، م.س، ج ٢، تفسير سورة الناس، ص ٤٥١.

[3]- الكليني، الكافي، م.س، ج ١، كتاب الحجّة، باب أنّه لم يجمع القرآن كلّ إلاّ الأئمّة (عله)....، ح ١، ص ٢٢٨.

[4]- انظر: السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، م.س، ج ١، ص ١٦١-١٦٢.

وقال ابن جزري: كان القرآن على عهد رسول الله ﷺ مفروقاً في الصحف وفي صدور الرجال، فلما توفي جمعه علي بن أبي طالب على ترتيب نزوله، ولو وجد مصحفه لكان فيه علم كبير، ولكنه لم يوجد^[1].

ب. خصائص الجمع: يمتاز المصحف الذي جمعه الإمام علي رضي الله عنه عن سائر المصاحف التي جمعها الصحابة بمميزات عدة، أبرزها:

- ترتيب سوره على أساس ترتيب نزول القرآن.

- إثبات النص القرآني من دون نقص أو زيادة.

- إثبات قراءته وفق قراءة الرسول الأكرم ﷺ.

- اشتماله على شروحات وتوضيحات جانبية على هامش النص القرآني، تعرض فيها لبيان مناسبات النزول، ومكان النزول، ومصاديق من نزلت فيهم، وفي من تجري، وعلى من تنطبق، وبيان المحكم والمتشابه من الآيات، وناسخها ومنسوخها، وظاهرها وباطنها، وتنزيلها وتأويلها...

عن الأصبغ بن نباتة، قال: قدم أمير المؤمنين رضي الله عنه الكوفة، صلى بهم أربعين صباحاً يقرأ بهم {سبح اسم ربك الأعلى}^[2]، فقال المنافقون: لا والله ما يحسن ابن أبي طالب أن يقرأ القرآن، ولو أحسن أن يقرأ القرآن لقرأ بنا غير هذه السورة! قال: فبلغ ذلك علياً رضي الله عنه فقال: «ويلٌ لهم، إنني لأعرف ناسخه من منسوخه، ومحكمه من متشابهه، وفصله من فصاله، وحروفه من معانيه، والله ما من حرف نزل على محمد ﷺ إلا أني أعرف في من أنزل، وفي أي يوم وفي أي موضع، ويلٌ لهم أما يقرأون: {إن هذا لفي الصحف الأولى صحف إبراهيم وموسى}^[3]؟ والله عندي، ورثتهما من رسول الله ﷺ، وقد أنهى رسول الله ﷺ من إبراهيم وموسى (عليهما). ويلٌ لهم، والله أنا الذي أنزل الله في: ﴿وَتَعِيهَا أُذُنٌ وَّاعِيَةٌ﴾^[4]، فإنما كنا عند رسول

[1]- انظر: ابن جزري، التسهيل لعلوم التنزيل، م.س، ج ١، ص ١٢.

[2]- سورة الأعلى، الآية ١١.

[3]- الأعلى: ١٨-١٩.

[4]- الحاقة: ١٢.

الله ﷺ، فيُخبرنا بالوحي، فأعياه أنا ومن يعيه، فإذا خرجنا قالوا: ماذا قال أنفأ^[1]؟».

وعن سليم بن قيس الهلالي: سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يقول: «ما نزلت آية على رسول الله ﷺ إلا أقرأنيها وأملاها عليّ، فأكتبها بخطي، وعلمني تأويلها وتفسيرها، وناسخها ومنسوخها، ومحكمها ومتشابهها، ودعا الله لي أن يعلمني فهمها وحفظها، فما نسيت آية من كتاب الله، ولا علم أملاه عليّ فكتبته منذ دعا لي ما دعا، فما نسيت آية من كتاب الله ولا علم أملاه عليّ فكتبته منذ دعا لي بما دعا، وما ترك شيئاً علمه الله من حلال ولا حرام ولا أمر ولا نهى كان أو لا يكون من طاعة أو معصية إلا علمنيه وحفظته، فلم أنس منه حرفاً واحداً، ثم وضع يده على صدري ودعا الله أن يملأ قلبي علماً وفهماً وحكمة ونوراً لم أنس شيئاً، ولم يفتني شيء لم أكتبه^[2]».

ج. مصير الجمع: روى سليم بن قيس الهلالي عن سلمان الفارسي (رض) ، قال: لماً رأى أمير المؤمنين صلوات الله عليه غدر الناس به لزم بيته، وأقبل على القرآن يؤلفه ويجمعه، فلم يخرج من بيته حتى جمعه، وكان في الصحف، والشظاظ^[3]، والأسيار^[4]، والرقاع وبعث القوم إليه ليباع، فاعتذر باشتغاله بجمع القرآن، فسكتوا عنه أياماً حتى جمعه في ثوب واحد وختمه، ثم خرج إلى الناس -وروى بعضهم أنه أتى به يحمله على جمل^[5]- وهم مجتمعون حول في المسجد، وخاطبهم قائلاً: «إني لم أزل منذ قبض رسول الله ﷺ مشغولاً بغسله وتجهيزه، ثم بالقرآن حتى جمعته كله في هذا الثوب الواحد، ولم ينزل الله على نبيه آية من القرآن إلا وقد جمعتها، وليس منه آية إلا وقد أقرأنيها رسول الله ﷺ وعلمني تأويلها؛ لئلا تقولوا غداً: {إنا كنا عن هذا غافلين}!» فقام إليه رجل من كبار القوم، فقال: يا عليّ، اردده فلا حاجة لنا فيه، ما أغنانا بما معنا من القرآن عما تدعوننا إليه، فدخل عليّ عليه السلام بيته^[6].

وعن الإمام الصادق عليه السلام: «أخرجه علي عليه السلام [أي القرآن] إلى الناس حين فرغ منه

[١]- انظر: العياشي، تفسير العياشي، م.س، ج١، باب في علم الأئمة (عله) بالتأويل، ح٢، ص١٤.

[٢]- انظر: العياشي، تفسير العياشي، م.س، ج١، باب في علم الأئمة (عله) بالتأويل، ح٢، ص١٤.

[٣]- بمعنى العيدان المتفرقة.

[٤]- الأسيار جمع السير؛ وهو قدة من الجلد مستطيلة.

[٥]- انظر، يعقوبي، تاريخ يعقوبي، م.س، ج٢، ص١٣٥.

[٦]- انظر: الهلالي، كتاب سليم بن قيس، م.س، ص١٤٦-١٤٧.

وكتبه، فقال لهم: هذا كتاب الله عز وجل كما أنزله [الله] على محمد ﷺ، وقد جمعته من اللوحين، فقالوا: هو ذا عندنا مصحف جامع فيه القرآن لا حاجة لنا فيه، فقال: أما والله ما ترونه بعد يومكم هذا أبداً، إنَّما كان علي أن أخبركم حين جمعته لتقرؤوه^[1].

خاتمة

١- أبدأت المدرسة الألمانية في الدراسات القرآنية جهداً واضحاً في نقد الاستشراق من الداخل، وتعتبر هذه النقطة -النقد الداخلي للاستشراق- نافذة للدراسات الجادة للنظريات والآراء التي سادت في الدراسات الاستشراقية. ويمكن تطوير حركة النقد العلمي هذه إلى مناهج وأسس علمية من خلال تقويم عملية النقد وارجاعها إلى حوار مشترك. فلا توجد ضرورة في دراسة آراء الباحثين الغربيين تفرض نقد آرائهم من منطلقاتنا ومناهجنا التي اعتدنا عليها في البحث الداخلي الإسلامي، بل يمكن الانطلاق من أسس علمية تؤدي إلى نتائج رصينة ولكن تنتهج أسساً ومناهج أخرى. وهذا ما تحتاجه الساحة العلمية في الحركة الفكرية المعاصرة.

٢- تؤمن المدرسة الاستشراقية الألمانية بأنَّ القرآن تمَّ جمعه بعد زمن النبي، وتعتمد في ذلك النظرية المشهورة بين المسلمين بأنَّ القرآن جمع في زمن الخلفاء الثلاثة، وناقشت الآراء التي ترى بأنَّ القرآن الكريم تمَّ جمعه في فترة متأخرة عن ذلك. هي صاحبة قدم سبق في مجال تأريخ القرآن، إذ اهتمَّ كلُّ من فايل ونلذكه وشوالي وموتسكي ونويفرت بهذا الجانب.

٣- تتلخَّص أهمّ نقطة ضعف في البحث الألماني في مجال تأريخ القرآن بإهمال الاهتمام الشيعي في دراسة روايات جمع القرآن، وعدم الوقوف عند مسألة جمع القرآن في زمن النبي بشكل جديّ.

٤- دلَّت مجموعة من الأدلة على أنَّ القرآن قد جمع في حياة النبي ﷺ.

٥- تؤكِّد مجموعة من الروايات من مصادر متعددة على أنَّ الإمام علي عليه السلام لم يخرج من بيته بعد وفاة النبي ﷺ حتى جمع القرآن الكريم.

[١]- الكليني، الكافي، م.س، ج٢، كتاب فضل القرآن، باب النوادر، ح٢٣، ص٦٣٣.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع العربية

١. ابن جزري، محمد بن أحمد: التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق عبد الله الخالدي، لاط، بيروت، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، لات.
٢. الزركشي، بدر الدين: البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط١، لام، دار إحياء الكتب العربية؛ عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، ١٣٧٦هـ.ق/١٩٥٧م.
٣. العياشي، محمد بن مسعود: تفسير العياشي، تحقيق وتصحيح وتعليق هاشم الرسولي المحلاتي، لاط، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية، لات.
٤. الكليني، محمد بن يعقوب: الكافي، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري، ط٤، طهران، دار الكتب الإسلامية؛ مطبعة حيدري، ١٣٦٥هـ.ش.
٥. الهلالي، سليم بن قيس: كتاب سليم بن قيس، تحقيق محمد باقر الأنصاري الزنجاني، ط١، إيران، نشر دليل ما؛ مطبعة نگارش، ١٤٢٢هـ.ق/١٣٨٠هـ.ش.
٦. اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب: تاريخ اليعقوبي، لاط، بيروت، دار صادر، لات.
٧. معرفة، محمد هادي: التمهيد في علوم القرآن، ط٣، قم المقدسة، مؤسسة التمهيد؛ مطبعة ستاره، ١٤٣٢هـ.ق/٢٠١١م.
٨. الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.
٩. الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، أنوار الهدى، قم المقدسة.
١٠. الحكيم، محمد باقر، علوم القرآن، مجمع الفكر الإسلامي، قم المقدسة، ١٤١٧.
١١. العاملي، جعفر مرتضى، حقائق هامة حول القرآن الكريم، دار الصفوة، لبنان، ١٩٩٢.
١٢. مجلة علوم الحديث، العدد ٥، السنة الثالثة، ١٤٢٠.

ثانياً: المراجع الفارسية

١. مجله تاريخ وتمدن إسلامي، دوره ٨، شماره ١ (پیاپی ١٥ بهار و تابستان ١٣٩١).
٢. گریگور شولر، شفاهي ومکتوب در نخستین سدهای اسلامی، ترجمه نصرت نیل ساز.

ثالثاً: المراجع الإنجليزية والألمانية

1. Burton, John, The Collection of The uran, COMbridge University Press, 1979.
2. Encyclopaediaof the Qurʾān General Editor Jane Dammen McAuliffe, Georgetown University, Washington DC. Leiden 2001.
3. Harald Motzki, The collection of the Quran a Reconsideration of western Views in Light of Recent Methodological Developments, in: Der Islam 78 (2001).
4. Nicolai Sinai,when did the consonantal skeleton of the Quran reach closure, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies2014 / Vol. 06.
5. Grundriß der arabischen Philologie. Literaturwissenschaft. Hg. Helmut Gätje. Wiesbaden: Reichert, 1987.
6. J. wansbrough, Quranic Studies, Foreword, Translations, and Expanded Notes by ANDREW RIPPIN, Prometheus, Prometheus Books, 2004.
7. Neuwirth, Angelika: Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2010.
8. Nöldek, Theodor, Geschichte des Qorâns. Göttingen,Verlag der Dieterichschen Buchhandlung, 1860.
9. Weil,Gotthold, Festschrift Eduard Sachau; zum siebzigsten Geburtstage gewidmet von Freunden und Schülern,Berlin 1915.
10. The Muslim World, 1917, Vol. 7.

«القرآن في شعره وقوانينه» للمستشرق الإنجليزي ستانلي بول

مقاربة في تفكيك ضبابية الرؤية والتصوّر والاضطراب المعرفي

د. مكي سعد الله (*)

ملخص

يصف مؤرخو الاستشراق المدرسة الاستشراقية البريطانية بالتاريخ الطويل في تعاملها مع الشرق بحثًا واتصالًا، ووصولًا إلى الحركة الاستعمارية وحملات التبشير، ومن المستشرقين الذين تناولوا الشرق والتاريخ الإسلامي عالم الآثار البريطاني ستانلي لين بول، الذي نتناول بالدراسة والنقد ما كتبه حول القرآن في هذه الدراسة، خاصة وأن كتابه الصغير هذا «القرآن في شعره وقوانينه» الذي نُشر كمقالات في أغلبها بالإنجليزية في مجلة ايدمبورغ، يُمثّل جهدًا واجتهادًا نظريًا متماسكًا لموقف الاستشراق في مقارباته للقرآن الكريم، ولا سيّما للعلاقة بين النصّ المقدّس والشعر عامّة، والبيان والبلاغة خاصّة.

وقد حسم القرآن الكريم بالنص القطعي جدليّة العلاقة بين القرآن والنص الشعري

وإبداعه وتشكيله وبنائه الفني حيث قال تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ﴾ يس: ٦٩.

[*]- باحث وأستاذ، جامعة تبسه، الجزائر.

فقد تضمّنت الآية بحسب ما ورد في سبب نزولها اتهام المشركين للنبي ﷺ بأنه شاعر، وأنّ القرآن الذي يقوله إنما هو شعر. فجاء الدفاع عن النبي ﷺ بنفي هذه التهمة عنه ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ﴾، وعن القرآن ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ﴾، هذا نفي لكون القرآن شعراً.

إنّ النصّ القرآني وحي إلهي مقدّس له خصائصه ومميّزاته الذاتيّة ومعالمه الخاصّة، ولهذا فإنّ النصّ القرآني ينأى عن الاشتراك مع المنتج البشري في الوظيفة والرسالة والبنية، وينأى النصّ المقدّس ببيانه وإعجازه البياني والتّشريعي عن القدرة الإبداعية البشريّة. ومن الواضح أنّ الباحث لم يكلف نفسه عناء دراسة التّشريعات الإسلاميّة بشكل علمي شفاف، وبعيد عن الخلفيات الفكريّة والفلسفيّة التي يحملها؛ لأنّه بنظرة مركّزة نسبياً يستطيع أن يدرك عمق التّشريعات الإسلاميّة وشموليّتها وتطوّرها وراقيّتها.

المحرّر

مقدمة

يقوم نقاد الدراسات الاستشراقية بترتيب وتصنيف المدارس الاستشراقية وفق ثيمات الدراسة والاهتمام والممارسة، فيبيليوغرافيات الأبحاث الاستشراقية تشترك جميعها في تناول الشرق بمختلف مظهراته وتجلياته الحضارية، والسياسية، والفلسفية، والدينية، والاقتصادية وغيرها. ولكن بعضها تميّز وتخصّص في شؤون وقضايا محدّدة وتعمّق في البحث والاستقصاء فيها. فقد تركّزت الأبحاث الاستشراقية الفرنسيّة على محوري اللغة والأدب، لعلاقة المركزيّة الفرنسيّة ومنظومتها الفكريّة في تبيان تأثيراتها على مختلف الثقافات في هذين المجالين، ولتقديم بدائل نقديّة ومقاربات معرفيّة تثبت دونيّة «الأخر» وثقافة الاختلاف ضمن جدليّة صراع المركز والهامش، بينما توجّهت المقاربات الألمانية الاستشراقية نحو التركيز على الأبعاد الفلسفيّة والميتافيزيقيّة للحضارة العربيّة الإسلاميّة، إثارة الجوانب الغرائبيّة والعجائبيّة في المتخيل الشرقي، ونحّت المدرسة الروسيّة بالاهتمام بالتراث وإحيائه وبلورة رؤية استشراقية حول قيمته وكيفيات الاستفادة والاستثمار منه وفيه.

وإذا كانت المدارس والتيارات الاستشراقية بمختلف توجهاتها تشترك في موضوع الشرق بوصفه عالماً سحرياً وروحياً ورومانسياً وعجائبيّاً إلا أنّها تختلف في المقاربة والتحليل والتأويل والمطارحة، فالشرق أصبح في المكتبة الاستشراقية تشكيلاً متخيلاً، يؤسس لصورة «الأخر» وفق نظريات الغيرية المتخيّلة «يغذى ويتكون مفهوم الشرق وفق عملية الاستيلاء التاريخي والثقافي الذي حدّدته المرجعية المستمدّة من تاريخ الحضارة اليونانية...»^[1].

يصف مؤرّخو الاستشراق المدرسة الاستشراقية البريطانية بالتاريخ الطويل في تعاملها مع الشرق بحثاً واتّصلاً، تحت أجنحة تواصلية متعدّدة ومتنوعة ابتداءً من الاطلاع على الموروث الثقافي والديني في صقلية والأندلس، والتي كانت دافعاً وسبباً في إنشاء وتكوين مراكز البحث وإصدار المجلات وفتح المتاحف، ووصولاً إلى الحركة الاستعمارية وحملات التبشير التي وطّدت العلاقات وطوّرتها، فتتج عن ذلك منجز معرفي كبير. ومن المستشرقين الذين تناولوا الشرق والتاريخ الإسلامي عالم الآثار البريطاني ستانلي لين بول (Edward Lane-Poole Stanley) (١٨٥٤ - ١٩٣١) المنحدر من عائلة متأصلة في الدراسات الشرقية، فعمّه إدوارد وليم بول (Edward William Lane) (١٨٠١-١٨٧٦) صاحب المعجم الكبير للغة العربية (The Arabic-English Lexicon) (١٨٦٣) وأخته صوفيا لين بول (sophialane) (Poole) (١٨٠٤-١٨٩١) صاحبة «رسائل القاهرة» (حريم محمّد علي باشا) (The Englishwoman in Egypt: Letters from Cairo) (١٨٤٦).

كتب ستانلي حول تركيا وشعبها (The People of Turkey) (١٨٧٨) والقرآن ومختاراته (Lane's Selection From the Kuran) (١٨٩٧) ومصر وحياتها الاجتماعية (Life in Egypt: A Description of the Country & Its Social People) (١٨٨٤) وكتاب (القرآن شعره وقوانينه) (Le Korân, sapoésie et ses lois) (١٨٨٢).

[1]- David Vinson, L'ORIENT RÊVÉ ET L'ORIENT RÉEL AU XIXE SIÈCLE, Revue d'histoire littéraire de la France, 2004/ 1 Vol, 104, p, 72.

تخضع الدراسة لمنهج التفكيك الثقافي، الذي يستند إلى آليات تشريح الصورة الثقافية والموقف التصويري وتحليل المشهد التأويلي، بالعودة إلى أصول المصطلحات ومرجعيات المفاهيم؛ لتصويب الأنساق الثقافية المتشكّلة، وتحديد خلفيات التصوّرات ودوافعها ونتائجها وفق منظورات الثقافة والتاريخ ومناهج النقد الموضوعي.

علاقة الشعر والشعرية بالقرآن الكريم

حسم القرآن الكريم بالنصّ القطعي جدليّة العلاقة بين القرآن والنص الشعري وإبداعه وتشكيله وبنائه الفني في قوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ﴾ [يس: الآية ٦٩]، للتأسيس للقطيعة المعرفية والشكلية بين المتن القرآني الإلهي المقدّس والنصّ الإبداعي البشري المرتبط بشروط وضوابط بلاغية وعروضية، بالإضافة إلى عنصرَي الخيال والمُتخيّل. «فالقيمة الشعرية أولاً وأخيراً ترجع إلى بداعة البناء الشعري وفنيته، وبمقدار جماليّة الصنعة تكمن جماليّة الشعرية، أي القيمة الشعرية المثلى تكمن في التشكيل والتركيب ولا شيء سواه»^[1]. فالنصّ الإبداعي البشري يستمد قوّته من المعجميّة وتوظيف آلياتها وبنياتها، فهي المرجعية في البلاغة والوظيفة والرسالة الدلالية، في حين يعتمد المتن القرآني على قوّة البيان الإعجازي الذي تسعى اللغة إلى تأويله وفهمه وضبط معانيه وتحديد محمولاته.

إنّ اللفظة القرآنية هي عالم متفرد، وهي فضاء عقائدي ثقافي وقيمي ولغوي متميّز، له حضور باهر، إنها - كما يقول الراغب الأصفهاني - (فألفاظ القرآن هي لبّ كلام العرب وزبدته، وواسطته وكرائمه، وعليها اعتماد الفقهاء والحكماء في أحكامهم وحكمهم، وإليها مفرع حدّاق الشعراء والبلغاء في نظمهم ونثرهم، وما عداها وعدا الألفاظ المتفرعات عنها والمشتقات منها، هو بالإضافة إليها إلا كالقشور والنوى بالإضافة إلى أطيب الثمرة، وكالحثالة والتبن بالإضافة إلى لبوب الحنطة)^[2].

[١]- عصام شرتح، اللغة واللذة الشعرية عند وهيب عجمي، ط ١، دار الخليج، ٢٠١٩، عمان، ص ١٦.

[٢]- الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م، دار القلم، دمشق، ص ٥٥.

وإن اللغة الإبداعية البشرية تتبنى صناعة الصورة الفنية وجمالياتها وتنقي اللفظة بغرض التركيب الإبداعي للخطاب؛ للتأثير في المتلقي ودفعه للتذوق الانطباعي للفعل اللغوي وأنساقه، فالرموز والأصوات أنظمة معرفية ذات رسالة محددة تلتخص في تبيان الإلهام وجماليات الصنعة اللفظية، في حين تستند اللغة القرآنية بخطابها الإلهي المقدس بالجمع بين جماليات البيان والبديع والصورة العقائدية المقصودة بالفعل اللغوي ودلالة اللفظ. قال الزركشي، في تبيان وجوه الإعجاز: «جمعه بين صفتي الجزالة والعدوبة، وهما كالمتضادين، لا يجتمعان غالباً في كلام البشر، لأنّ الجزالة من الألفاظ التي لا توجد إلا بما يشوبها من القوة وبعض الوعورة، والعدوبة منها ما يضافها من السلاسة والسهولة فمن نحا نحو الصورة الأولى فإنما بقصد الفخامة والروعة في الأسماع، مثل الفصحاء من الأعراب، وفحول الشعراء منهم ومن نحا نحو الثانية قصد كون الكلام في السماع أعذب وألذ، مثل أشعار المخضرمين، ومن داناها من المولدين المتأخرين، ونرى ألفاظ القرآن قد جمعت في نظمه كلتا الصفتين، وذلك من أعظم وجوه البلاغة والإعجاز^[1]»، فالشعرية ولغتها ولبناتها المؤسسة ومنهجيتها في مقارنة اللغة كهوية للنص والخطاب، لا تعدو أن تتجاوز إعادة القراءة والتأويل لمفاهيم الفلسفة الكلاسيكية اليونانية كما يقول تزفيتان تودوروف (١٩٣٩-٢٠١٧) «إن تاريخ الشعرية (الغربية) كله ليس إلا إعادة تأويل (une Réinterprétation) للنص الأرسطي^[2]»، والفكر الأرسطي عموماً يعتبر النص وخطابه خلقاً وإنشاءً وتشكيلاً وتركيباً، كما أن لفظة (Poétique) الإغريقية لا تخرج في معانيها ودلالاتها عن الوضع والبناء والاصطناع والتصنع.

والشعرية مجال خصب وفضاء رحب للتأويلية الملتمزة التي تستمد قوتها ومصداقيتها وموضوعيتها من المرجعية المادية القائمة على الصراع، والتي هدفها التأثير في المتلقي والمريد وتوجيهه وتسيير فكره والتحكم بأفكاره؛ للقضاء على

[١]- الإمام بدر الدين أبي عبد الله محمد الزركشي، (المتوفى سنة ٧٩٤هـ) البرهان في علوم القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١٢، ص ٣١٠.

[2]- Oswald Ducrot, Tzvetan Todorov, Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Edition Seuil, Paris, 1972, p,108

إرادته وفسح المجال للقوى الميتافيزيقية بالتدخل في تنظيم الكينونة والوجود. في حين تسعى الوظيفة اللغوية القرآنية على تجاوز جماليات الأسلوب، إلى تحقيق أهداف وغايات سامية وراقية، لعلّ جوهرها ومركزيتها تحقيق التوحيد، بالإضافة إلى إنجاز مختلف الغايات الأخرى المتعلقة بحياة المؤمن في دنياه وأخراه، بالجمع بين لغة البيان والبديع وخطاب الإيمان والعقيدة والإعجاز.

فهوية النصّ القرآني تتشكل من ثنائية ازدواجية الاتصال المباشر والوثيق بين البنية البيانية والمعجمية الإعجازية، إذ يتأسس عن الجمع بينهما خطاب شامل لرسالة الإعجاز البياني ومحمولات ودلالات التشريعات الإيمانية الإنسانية الجديدة والفارقة بين التشريع الإلهي المقدس ومغالطات المذاهب الوضعية من ملل ونحل.

إن استقراء مصنفات الشعرية ومفاهيمها المتعددة في مختلف المنظومات الفكرية والمعرفية، وباستعراض مصطلح الشعر وما يدور حوله من أنظمة بنائية وفنية، يؤكد أن العلاقات بينهما وبين لغة القرآن وخطابه محدودة، وأن المشترك يكمن في آليات البيان وتشكيل الصورة البلاغية، باعتبار اللغة وعاء لاحتواء الأفكار «وإذا كانت العناصر المشكّلة للمادة الشعرية تتمثل في العادات والأفعال والأخلاق، وما يتنزل في سياقها مما له علاقة بالمحتوى الأخلاقي والمعرفي للشعر، فإن ما يشكّل الصورة يستقطبه التخيل أو المحاكاة والوزن واللحن أحياناً»^[1].

إنّ الشعرية والشعر منتج إبداعي بشري مُتخيل تحدّد دلالاته منظورات ومعايير النقد الجمالي والفني، بينما النصّ القرآني وحي إلهي مقدّس له خصائصه ومميزاته الذاتية ومعالمه الخاصة، وبالتالي فإنّ الخطاب القرآني ينأى عن الاشتراك مع المنتج البشري في الوظيفة والرسالة والبنية «إنّ الشعرية عموماً، هي محاولة وضع نظرية عامة مجردة ومحايثة للأدب بوصفه فنّاً لفظياً، إنّها تستنبط القوانين التي يتوجّه الخطاب اللغوي بموجبها وجهة أدبية، فهي إذن، تشخيص قوانين الأدبية في أيّ خطاب لغوي»^[2].

[١]- بشير تاوريريت، الشعرية والحدائث بين أفق النقد الأدبي وأفق النظرية الشعرية، ط١، دار رسلان للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨، دمشق، ص١٣.

[٢]- حسن ناظم، مفاهيم الشعرية، دراسة مقارنة في الأصول والمنهج، ط١، ٢٠٠٣، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص١٦.

فعمود الشعر ممثلًا للأسس الشعرية العربية يعتمد معايير حدّتها المنظومة النقدية البلاغية العربية الكلاسيكية، وتمثّل في (شرف المعنى وصحته، وجزالة اللفظ واستقامته، والإصابة في الوصف، ومن اجتماع هذه الأساليب الثلاث كثرت سوائر الأمثال وشارد الأبيات، والمقاربة في التشبيه، والتحام أجزاء النظم والتثامها على تخير من لذيذ الوزن، ومناسبة المستعار منه للمستعار له، ومشاكلة اللفظ للمعنى، وشدة اقتضائها للقافية حتى لا منافرة بينهما. فهذه سبعة أبواب هي عمود الشعر ولكل باب معياره)^[1] فهذه الأحكام والقوانين تنضد الإبداع الشعري وتعطيه جماليةً ليؤثّر في المتلقي والمتذوق، ولكن النصّ القرآني حتى وإن تضمّن بعض هذه الشروط، فهو يتجاوزها بيانًا وبلاغةً وجماليةً وحكمةً وتشريعًا إنسانيًا راقياً وواعياً.

إشكاليته العتبه

بعد تفكيك مفهوم الشعرية في المرجعية الغربية وتوضيح دلالاتها ومضامينها في الموروث العربي والإسلامي، اتّضحت العلاقة بين القرآن والشعرية من حيث البنية الفكرية والمعرفية، وأنّ الجمع بينهما ضرب من التضليل والتهيه والمغالطة، ذلك أنّ البيان في اللغة هو الظهور والكشف والفصاحة^[2]، واصطلاحًا؛ هو أصول وقواعد يُرادُ بها معرفة المعنى الواحد بطرقٍ متعدّدة وتراكيب متفاوتة. كما حدّده الجاحظ وعرفه بأنّه «الدلالة الظاهرة على المعنى الخفي»^[3] أو كما عرفه الجرجاني «إظهار الكلام المراد للسامع»^[4] وهو أيضًا «التعبير عما في الضمير وإفهام الغير»^[5].

[1]- أبو علي أحمد بن محمد الحسن المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، نشره أحمد أمين وعبد السلام هارون، ط ١، ج ١، مطبعة لجنة التأليف، ١٩٥١، القاهرة، ص ٩.

[2]- مجد الدين الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تحقيق مكتب التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف نعيم العرقسوسي، ط ٨، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥، باب النون، فصل الباء، ص ١١٨٢.

[3]- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق فوزي عطوي، ج ١، مكتبة الطالب وشركة الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٦٨، ص ٥٥.

[4]- علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، التعريفات، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٠٤هـ/١٩٨٣م، ص ٤٧.

[5]- أبو البقاء الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق عثمان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص ٢٣١.

إنَّ العلاقة بين الشعر والقرآن لم تكن بالارتباط اللغوي أو البياني إلا من باب القياس، فالعرب تعتبر الشعر ديوانها وأنه أرقى الكلام وأعظمه قداسةً، فلا يمكن أن يتجاوزه أو يتفوق عليه نصّ أو خطاب آخر، لذلك حين جاء التحديّ القرآني لم يجدوا مرجعيةً يحتكمون إليها سوى الإبداع الشعري.

وينأى النص المقدّس ببيانه وإعجازه البياني والتشريعي عن القدرة الإبداعية البشرية، ذلك أنّ الشعرية وما يحيط بها وما يتقاطع مع مفاهيمها وتمظهراتها من دلالات ومعان وأفكار، هي صناعات وضعيّة تخضع لضوابط الفنون والأجناس الأدبية والخصائص الفنيّة «الشعرية يصنعها الشعراء، لا الشعوريون (les Poét iciens)، وبأنّ أفضل المفكرين في الكتابة هم أولئك الذين أنجزوها، وليسوا الفلاسفة أو المختصّين في الأدب»^[1].

فالمفارقة تأتي من مرجعية النصّين الإبداعيين البشري والقرآني المقدّس، فالأول يستمدّ قوّته من اللفظ وبنيته وتوظيفه مجازياً في بناء الصور والمشاهد، بينما يستمدّ النص المقدّس قدرته على الجمع بين البنيات المشكّلة للنصّ البشري، بالإضافة إلى روح البيان الإلهي وسحره وبديعه الجامع بين الجماليّة والتحديّ الإعجازي، قال تعالى ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّمَّنْ لَمِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة، ٢٣).

المدوّنة

قبل الولوج إلى مضمون الكتاب وتحليل أفكاره وتفكيك رؤاه وتصورات، فقد بدأ الكاتب بحثه بتحذير (Avertissement) في شكل تنبيه، يوضح فيه الباحث بأنّ مواد كتابه الصغير الحجم، نشرت في أغلبها بالإنجليزية في مجلة إدمبورغ (The Edinburgh Review)^[2] في العدد ٣٦١ لشهر أكتوبر سنة ١٨٨١، وفي

[١]- Henri Meschonnic, Pour la poétique., tome V, Poesie sans reponse, Edition Gallimard, Paris, ١٩٧٨, p, ١٣٧.

[٢]- مجلة مدينة إدمبورغ (Edinburgh) البريطانية صدرت ما بين سنوات ١٨٠٢-١٩٢٠ وكانت من أقوى المجلات الإنجليزية وأكثرها تأثيراً في الرأي العام.

كتاب «خطب وحوارات الرسول محمد» التي ترجمها إلى الفرنسية ماكميلان (MM. Macmillan)^[1]. مذكراً بفضل المستشرق الفرنسي ألبير إيتيانيريان (Albert Étienne Jean Baptiste Terrien de Lacouperie) (١٨٤٤ - ١٨٩٤)^[2] ومساعداته اللامتناهية في النصح والإرشاد والتوجيه في إنجاز هذا المصنّف الأكاديمي.

يُمثّل كتاب «القرآن في شعره وقوانينه» (sapoésie et seslois) (١٨٨٢) جهداً واجتهاداً نظرياً متماسكاً لموقف الاستشراق الموضوعي في مقارباته للقرآن الكريم، وخاصة للعلاقة بين النص المقدّس والشعر عامّة، والبيان والبلاغة خاصّة.

ويشير الكتاب هذه الإشكاليّة المركزيّة بالدراسة والنقد والتحليل مقدّمًا تصوّرات ومفاهيم في إطار المنظومة الاستشراقية الإنجليزّية التي تميّزت عن بقية المدارس الاستشراقية الغربيّة بنوع من الحياد الموضوعي والابتعاد عن التشويه والعدائيّة المقصودة للقرآن الكريم، ولكن على الرغم من تبني المنهج العلمي فقد وقعت تأويلاتها ومقارباتها في مغالطات وشبهات علميّة وعقائديّة.

وقد توزّعت مضامين الكتاب الفكريّة والمعرفيّة ومحتوياته المنهجية إلى سبعة أبواب هي:

مضمون القرآن، مؤلّفه، مرحلة الشعر، مرحلة البلاغة، مرحلة الحجاج، الخطاب، قوانين القرآن (تشريعاته)، ملخص واستنتاج.

مضمون القرآن؛ جدليّة المضمون والمنهج

تشوّق العبارات الأولى من المقدمة إلى دفع القارئ لإشباع رغبته وفضوله المعرفي حول كتاب المسلمين المقدّس، بعد إقرار الكاتب حقيقة مركزيّة بأنّ «الكثير

[١]- وهما الإخوة دانييل (Daniel) و (Alexander) صاحباً دار ماكميلان للنشر (Macmillan Publishers) للنشر التي تأسست سنة ١٨٤٣.

[٢]- ألبير إيتيانيريان (Albert Étienne Jean Baptiste Terrien de Lacouperie)، مستشرق فرنسي متخصص في الفيلولوجيا (فقه اللغة) المقارنة، وله مصنفات كثيرة حول اللغات الشرقية القديمة، وهو صاحب أطروحة الأصول الشرقية للصينيين التي أثارت جدلاً ومناظرات متعدّدة، وذلك من خلال اعتبارهم منحدرين من منطقة دجلة والفرات.

يتحدث عن القرآن، فهو أحد الكتب التي يذكرها العالم كله ولا أحد قد قرأه»^[1] في إشارة منهجية إلى الصور النمطية للأحكام الجاهزة التي تبناها الباحثون من دراسات وأبحاث ومصنّفات المكتبة الاستشراقية.

تعامل الباحث منذ عتبة مؤلفه على أنّ القرآن كتاب بشري تأليفاً وإنشاءً وتشكيلاً، ولكنه يبقى من المصنّفات الكلاسيكية التنويرية، المؤثرة والمشكلة للفكر البشري عبر الأزمنة والعصور، نظراً لقيّمته المعرفية وتصوّراته حول الكون والإنسان فهو «كنز للفكر الإنساني العميق بفضل محتوياته ومضامينه»^[2].

كانت هذه المقدمة إثارة للمتلقي وتشويقاً لمعرفة تصوّرات القرآن حول الإنسان والكون، وإدراك تشريعاته في تسيير الحياة وما بعدها. واستثماراً لهذا الفضول بدأت سلسلة المغالطات والانزلاقات المعرفية غير المبررة حول الكتاب المقدّس، مبتدئاً بالحجم «يُشكّل القرآن ثلث العهد الجديد، ولو حذف محمّد قصص البطارقة اليهود التي ما فتئ يكرّرها لكان في حجم الإنجيل»^[3] ثم يُضيف مستنداً إلى فكر المركزية الغربية التي تعتقد بأنّ الموروث اليوناني والروماني في الفلسفة والدين هي أسس وجوهر الأديان عامة، وأنّها استمدّت منها العديد من القصص الأسطورية الميتافيزيقية، مشيراً إلى إمكانية حذفها ليتقلّص الكمّ والفائض «يمكن تلخيص خطاب (سور) محمّد في حجم بسيط وصغير يفصح عن مضمون القرآن كله»^[4] ويرى أنّ التكرار كان سبباً مباشراً في ضخامة حجم القرآن، وأنّ كثافته نشأت من التكرار الكبير للقصص المقتبسة من الموروثين الفلسفي والديني الغربي «العديد من القصص التي اقتبسها محمّد من التلمود، لا تخدم حجّيته، فهي لا تفيد إلا علماء الآثار، ولهذا يمكن الاستغناء عنها»^[5].

والحقيقة أنّ التكرار في القرآن الكريم كظاهرة جمالية وبلاغية يخضع لأغراض عقائدية وظيفية تهدف إلى ترسيخ العقيدة بالموعظة؛ لإثبات الرسالة ومصداقيتها.

[١]- المدونة، ص ٥.

[٢]- المدونة، ص ٥.

[٣]- المدونة، ص ٦.

[٤]- المدونة، ص ٨.

[٥]- المدونة، ص ٦-٧.

ويعدّ التكرار من الأساليب البيانية التي تتميز بها اللغة العربية دون غيرها من اللغات الإنسانية الأخرى، لذلك فهو ليس بالظاهرة المذمومة المنقّرة، فهو فاعلية إجازية «ولقد بلغت هذه المكررات قمة الإعجاز، بحيث يمكن اعتبارها من علامات التنبيه على الإعجاز الذي لا يدرك إلا بعمق الفهم والفقّه والتذكر في كل سورة من سور القرآن، حتى يدرك الإنسان المستوى الواجب من يقظة العقل والتدبّر حين يقرأ القرآن»^[1]؛ لأنه يرد بأنواع مختلفة وأساليب متعدّدة ما يؤكد حقيقة الأبعاد الجمالية والبلاغية والوظيفية لهذه الظاهرة. قال السيوطي «التكرار أبلغ من التأكيد وهو من محاسن الفصاحة، خلافاً لبعض من غلط»^[2]، ومن فوائده التقرير والتنبيه والتذكير والتعظيم والتهويل وغيرها من الأغراض البلاغية.

تنفي المقدمة فكرة النبوة والرسالة الإلهية، فمحمّد مجرد رجل دولة يسعى لترسيخ حكم يتماشى مع أفكاره، ويراعي الأصول الثقافية والاجتماعية للبيئة العربية، أما مسائل الترغيب والترهيب فهي تدخل ضمن استراتيجيات الصراع الطبيعي بين أي رجل دولة ومعارضيه وأعدائه، ولا يدخر جهداً في إمكانية توظيف كل الوسائل البربرية والوحشية لتحقيق أهدافه وغاياته «إنّ هجمات محمّد على أعدائه يمكن مقارنتها بسياسة أي رجل دولة، إنّها مصمّمة دون شك بأسلوب أكثر بربرية غير معهودة لما تعودنا عليه»^[3].

يقع الباحث منذ المقدمة في تناقضات معرفية واضطرابات منهجية، فيعلن مقتنعاً بانتماء القرآن للشعر العربي، وأنّ محمّداً ﷺ شاعر مبدع، واسع الخيال والثقافة، ليتراجع مُنكراً هذه الصفة عنه، فهو ليس بشاعر ولم يشهد له بقوله ولا التّعني به «لم ينظم محمّد أبياتاً شعرية مطلقاً، ولم يتكلم أبداً نثراً مسجوعاً، وكان يكره الشعر، والبيت الوحيد الذي نظمته كان لا إرادياً (غير مقصود) وكان رديئاً» بحسب قوله^[4].

[١]- محمود بن حمزة الكرماني (المتوفى سنة ٥٥٥هـ) أسرار التكرار في القرن المسمى البرهان في توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجّة والبيان، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الفضيلة (د ت) ص ٢٢.

[٢]- الحافظ جلال الدين السيوطي، الإقتان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج ٣، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ١٤٢٦هـ، ص ١٩٩.

[٣]- المدونة، ص ٧-٨.

[٤]- المدونة، ص ١٢.

مؤلفه؛ العتبة الاستفزازية

تكشف هذه العنونة عن الصدى العميق والأثر القوي للمرجعية الاستشراقية في تقييمها للقرآن الكريم وتحديد هويته، فهو في منظومتها كتاب أدبي نسج بمعايير شعرية وأسلوب بليغ، يحترم المرتكزات البيانية لرؤية الثقافة المحلية لقداسة اللغة، وكتاب سياسي بتشريعاته التي شرعها رجل بدوي أراد السيطرة والوصول إلى السلطة بتوظيف كل الوسائل، انطلاقاً من طفولته البائسة؛ ولتعويض مرارة الحرمان وقساوة الزمان، كما يقول.

غلبت الرؤية السردية التقريرية على هذا المبحث، مع الاقتران بعرض مشاهد وصور وأحداث لسيرة الرسول ﷺ مقتبسة في أغلبها من مصادر متنوعة، تسيطر عليها المقاربات التقديسية حيناً، والأسطورية في أحيان أخرى، وقد نتج الارتباك المعرفي من المزج بين مكتبتين متباينتين في الطرح والمعالجة والمرجعية.

فلم يتمكن الباحث من كشف ملامح شخصية محمد ﷺ ومؤهلاته لتحمل الرسالة الإسلامية رغم وجود إشارات ربانية ذكرتها كتب السيرة، تتلخص في سلوكيات ومواقف وآراء ورؤى توحى ضمناً باختلافه عن نظرائه من شباب قريش. هذه الشذرات السطحية من سيرة المصطفى أنتجت صورة كلاسيكية نمطية لرجل الدين اليهودي والمسيحي مجسداً في «المبشر» (Pasteur) «منحته حياته الجبلية صفة «المبشر» وهو النعت الذي تكرر في كل فصول (سور) القرآن، والتي اكتسبها من تأملاته في سماوات شبه الجزيرة العربية»^[1]. وتزخر مصنفات السيرة النبوية بحشد هائل من المعلومات والأفكار عن طفولة محمد ﷺ وشبابه، ما يُعني كل باحث عن الوقوع في مغالطات وشبهات لا يمكن توثيقها تاريخياً «لا نعرف عنه سوى هذه الحياة الريفية وقيادته لقوافل الإبل السورية لخديجة ابنة عمه والتي تزوجها فيما بعد... كما كان حكماً للمناظرات الشعرية في عكاظ، وشغفه بالاستماع لقصص اليهود والحنفيين وربما بعض أخبار ومعلومات حول يسوع»^[2].

[١]- المدونة، ص ١٦.

[٢]- المدونة، ص ١٧-١٦.

يتأسس عن فكرة الترويج لتحكيم محمد ﷺ للمناظرات الشعرية واللقاءات الأدبية في الفضاء العكاظي، التأصيل لفكرة مركزية في البحوث الاستشراقية، تتلخص في تأليف محمد ﷺ للقرآن بناءً على إمكاناته البيانية وثقافته الواسعة التي اكتسبها من استماعه واستفساراته من رهبانة اليهودية وقساوسة النصرانية. كما يتواصل التضميل التاريخي في مواقع كثيرة من الكتاب، ومن ذلك رفض وإنكار انتصار الدعوة في موقعة فتح مكة، وهو المقام الذي شهد الاستجابة الطوعية والكلية للرسول والقرآن وتشريعه الحكيم «دخل محمد مكة منتصراً، مستغلاً غفلة من قريش، ومن هنا بدأ التاريخ الهجري»^[1].

تولد عن التخبط اللاواعي واللامنهجي في سرد الأحداث المرتبطة بسيرة الرسول ﷺ أخبار غير معهودة، تصنف ضمن أضرب الأساطير أو الأخبار غير الموثقة التي تتنافى مع المشترك العلمي والموضوعي بين مؤرخي السيرة النبوية، على اختلاف طوائفهم ومذاهبهم وتوجهاتهم الفكرية والأيدولوجية.

لقد استقى الباحث أخباره المنتقاة بقصد لخدمة مرجعية محدّدة من كتب مصنفة معرفياً بتحيزها لمنظومة مركزية متعصبة، مناوئة للإسلام وقرآنه ونبئه^[2].

أثبتت الأبحاث الاستشراقية عجزها وفقرها العقلي الواعي عن استيعاب فكرة «الوحي» فكشفت مرآتها الذاتية وذاكرتها الفكرية عن تكرار ساذج وسطحي لأفكار سجيئة المرويّات الكلاسيكية والأنساق الثقافية المركزية، مفادها نسبة القرآن لمحمد ﷺ قولاً وصياغة، فالوحي ظاهرة تجاوزت إدراك المنظومتين بخروجها من آفاق التحليل والوعي البشري إلى الإعجاز الإلهي في بناء الكون وتخليص الإنسانية. يضاف إلى ذلك التشويش والضبابية المعرفية في التوثيق العلمي لتاريخ الرسالة المحمدية عموماً، والنبوة خاصة.

[1]- المدونة، ص ٢١.

[2]- يقرُّ الباحث ناصحاً الراغبين في التوسع المعرفي حول تاريخ العرب والمسلمين بالعودة إلى مصادر استشراقية منها، كتب المستشرق الهولندي رينهارتدوزي (Reinhart Dozy) (١٨٢٠-١٨٨٣) صاحب كتاب «تاريخ المسلمين في الأندلس» في أربعة أجزاء (١٨٦١) و «معجم أسماء الثياب عند العرب» (١٨٤٥) والمستشرق الفرنسي فلجانس فريسnel (Fulgence Fresnel) (١٧٩٥-١٨٥٥) صاحب كتاب «رسائل حول تاريخ العرب قبل الإسلام» (١٨٣٧) وأعمال المستشرق الفرنسي أيضاً أرماند بيير كوسان دي برسفال (Armand-Pierre Caussin de Perceval) (١٧٩٥-١٨٧١) صاحب الدراسة الموسومة بـ «بحث في تاريخ العرب قبل الإسلام» وفي عصر النبي محمد، إلخ ويقع في ثلاثة مجلدات (باريس، ١٨٤٧).

مرحلة الشعر؛ أقوال مجترّة

حفل الفصل الموسوم بـ «مرحلة الشعر» بالعديد من الإشكالات المعرفية والمنهجية من حيث إثارة جدليات متعلّقة بالجمع بين النصّ القرآني والشعر، وعلى الرغم من إقرار الباحث منذ بداية مقارباته من أنّ القرآن المكيّ بحجمه الكبير والذي يمثل ٩٠٪ من مجموع سوره، موضعًا بأن هذه الفترة «شهدت سنوات النضال والاضطهاد»^[1] وواصفًا مضمونه بالالتزام بفكرة تكريس فكرة التوحيد، وتغليب خطاب الإيمان، وإنكار الوثنية. والمستعرض لمجموع القرآن المكيّ يدرك هيمنة فكرة الدعوة إلى التوحيد ونبذ الشرك، إلا أنّ دعوة التوحيد تقترن دائماً بالتشريع بتوظيف أسلوبية وتقنيتي الترغيب والترهيب، بتقديم جماليّات الجنة ونعمها، والتحذير والتنفير من النار وعذابها، كما تكشف السور والآيات المكية عن تقنيات الحجّاج في مناقشة كفّار قريش ومجادلتهم.

يزخر هذا المبحث بكثافة اصطلاحية تستوجب التوقّف والمناقشة، ذلك أنّ أغلبها يخرج عن الحقل العقائدي الإسلامي وينتمي إلى الحقل الأدبي، وهذا ما أنتج شبّهات ومغالطات معرفية وخلطاً مفاهيمياً يوحى بالاضطراب المنهجي في تعامل الباحث مع مبحث «مرحلة الشعر» ذلك أنّ المصطلحات تشكّل مفاتيح المعرفة وإرهاصاً لتحديد الدلالة بدقة، فالمصطلحات مرتحلة ومهاجرة من حقل وميدان لآخر، خاصة في حقول العلوم الإنسانية والاجتماعية، فالمصطلح تتمظهر دلّالته وتختلف من فضاء لآخر، تقاطعاً وتناقضاً وتضاداً^[2].

لم يتمكّن الباحث من التخلّص من الإرث المعرفي للمكتبة الاستشراقية في تعاملها مع القرآن خاصة، والإسلام عامة، فقد صاحب هذه الرؤية جميع أفكار هذا المبحث من حيث اعتماد نسبة القرآن لمحمد ﷺ وتشكيله لآياته وسوره، بهدف السيطرة على الجزيرة العربية وتكريس تشريع بديل عن الأنظمة القبليّة والمنظومات الثقافيّة السائدة. وللوصول إلى هذه الغاية وتحقيق نتائجها فإنه لا يتورّع في استخدام

[1]- Stanley Lane-Poole, Le Koràn, sapiroésie et seslois, ERNEST LEROUX, ÉDITEUR, Paris, p,22

[2]- Olivier Christin (dir.), Dictionnaire des concepts nomades en Sciences Humaines, Métailié, 2010, 461 p., EAN : 9782864247548.

شَتَّى الوسائل دون مراعاة للقيم الأخلاقية والإنسانية. أما خطابه فيستند إلى سلطة النصّ المستمد من الأساطير القديمة والإبداع الشعري «وجب على محمد، وهو مفكّر بسيط، أن يعتبر كلّ شيء مباحًا، ما لم يتعارض هذا الشيء وصوت قلبه، وإذا لم يكن مرهف الحس ثابتة تجاه الخير والشر، وهذا الحسّ لا يحفظ من العثرات الداعية إلى القلق إلا من كان على أرقى درجات الإنسانية، فإنه لم يتوان عن استخدام وسائل مردولة، أجل حتى ما يسمى الخداع باسم الدين، من أجل نشر ما آمن به»^[1].

أنتجت هذه المقاربات تصوّرات وتمثّلات للمشهد الديني الإسلامي، الذي لا يخضع لهيمنة أيديولوجية اجتهادية، منتجة من قبل محمد ﷺ الشاعر الملهم والمتشبع بالثقافة العربية والمدرك لقيمة الشعر والشاعر في موروث وعي الذاكرة الجماعية العربية،... البلاغة بأوجه بيانها وصورها...، وعلى الرغم من الإشادات المنطقية والتركيّات لشخص الرسول ﷺ بأخلاقه ومواقفه وقدرته على الإدارة والتسيير والإقناع بالحجاج، إلا أنّ الكاتب يصرّ على وضعيّة القرآن وإخراجه من توقيفية القداسة الإلهية، قياساً إلى الكتب السماوية السابقة للقرآن، واختزالاً لقيّمته ودوره في تغيير مفهوم العقيدة، من التأكيد على شاعرية الرسول ﷺ وقدراته البيانية في الإبداع الشعري «الفصول الأولى (السور) قمة وغاية في البلاغة، وهنا تبرز شاعرية المؤلف بوضوح، وتؤكد على أن محمدًا لم يُصيغ سنوات معيشته في الصحراء متأملًا السماوات...»^[2].

لم يخالف الباحث نظراءه من المستشرقين في اعتبار القرآن الكريم مُنتجاً بشرياً، أنجزه محمد ﷺ بتوظيف معارفه وإلهامه الشعري، كآلية مقدّسة عند العرب التي تفتخر بنبوغ شاعر في قبيلتها، فقد اعتبر تيودور نولدكه الرسول ﷺ شاعراً مرهف الإحساس، يجيد اختيار ألفاظه وصوره البلاغية للتأثير في المتلقين، وإقناعهم برسالته «يتعلّق بما سبق ذكره أنّ محمدًا أعلن عن سور، أعدّها بتفكير واع وبواسطة استخدام قصص من مصادر غريبة مثبتة، وكأنها وحي حقيقي من الله، شأنها في ذلك شأن البواكير التي صدرت عن وجدانه الملهب انفعالاً»^[3].

[1]- تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمة وتحقيق جورج تامر، ط ١، ٢٠٠٠، دار نشر جورج المز، هيلدسهايم، زوريخ- نيويورك، ص ٦.

[٢] - المدونة، ص ٢٤.

[٣] - تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمة وتحقيق جورج تامر، مرجع سابق، ص ٦.

يقرّ الباحث موافقاً أستاذه نولدكه في تصنيف القرآن كتجربة ذاتية ووجدانية لمحمد ﷺ فهو تعبير عن «الأنا» في مرآة نفسها باستخدام الخطاب المتناسب مع البيئة العربيّة الثقافية وفصائها الإبداعي المتعلّق بقداسة الشعر ومكانته ورسالته «أسلوبه دائماً متفائل وشاعريّ، أما كلماته فهي لرجل وظّف قلبه ومشاعره للإقناع»^[1]. وقد يدفع التحامل والتحليل السطحي والرؤية المتحيّزة المبنيّة على مرجعيّات ومصادر غير علميّة إلى اعتماد الرؤية الإبداعية في وظيفة المخيال، فيتحوّل القرآن إلى منتج إبداعي كنوع من الجنون الشعري العربي لإلهام وادي عبقّر أو تأثيرات الآلهة بقدراتها الخارقة في الأساطير العجائبيّة والغرائبيّة القديمة «غير أن روح محمد كان يشوبه نقصان كبيران يؤثّران على سموه. فإذا كانت النبوة بالإجمال تصدر عن المخيلة المنفعلة وموحيات الشعور المباشرة، أكثر ممّا تصدر من الفاعل النظري، فإنّ محمّداً كان يفتقر إلى هذا بشكل خاص»^[2].

لعبت المرتكزات المرجعيّة دوراً رئيساً في تحديد توجّهات الباحث وأثرت تأثيراً جوهرياً في بناء تصوّراته وتمثّلاته حول القرآن الكريم، فهيمنت سلطة الأحكام الارتجاليّة البعيدة عن الموثوقيّة العلميّة، فكانت آراء تيودور المستندة إلى المقارنات الموضوعائيّة والتحليل النفسي للخطاب والشخصيّة أرضيّة لاعتبار محمد ﷺ مؤلّفاً للقرآن ومبدعاً لسوره وآياته بتوظيفه لقدراته التخيليّة والبيانيّة «لا مجال للشك في أنّ أهم مصدر استقى منه محمد معارفه لم يكن الكتاب المقدّس، بل الكتابات العقائديّة والليتورجيّة»^[3]. هكذا تشبه قصص العهد القديم الموجودة في القرآن صيغها المنمّطة في الهاجادا، أكثر مما تشبه أشكاله الأولى^[4].

[١] - المدونة، ص ٢٥.

[٢] - تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمة وتحقيق جورج تامر، مرجع سابق، ص ٦.

[٣] - مصطلح الليتورجيا، كانت هذه الكلمة تعني في اليونان القديم وخاصة في أثينا أي عمل عام أو خدمة عامة تعود بالفائدة على الشعب ولمصلحته. ومن ثمّ أخذت هذه النقطة مدلولاً دينياً فأخذت تعني آية عبادة شعبيّة أو خدمة للآلهة، ثم دلت على الخدمة الدينيّة اليهوديّة، كما استعملت الكلمة في لغة الكنيسة الشريفة من طرف الآباء القديسين أو الكتاب المسيحيين، للتعبير عن العبادة المسيحيّة، وبشكل خاص عن الطقس الكنسيّ الأساسيّ ألا وهو سرّ الأفخارستيا.

أما الهاجادا (Haggadah) هي تراث يهودي مكتوب بنفس نمط قصص ألف ليلة وليلة، وكليّة ودمنة، وهي قصص تاريخية مصبوغة بصبغة أسطورية وروايات وأحداث خرافية ولكنها منسوبة لأنبياء العهد القديم بالكتاب المقدس.

[٤] - تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمة وتحقيق جورج تامر، مرجع سابق، ص ٩.

شكّلت هذه المنطلقات والاستراتيجيات لفعل التأويل تشويهاً دلاليّاً وتحريفاً تاريخياً «عدم معرفة تاريخ الوحي ومكان نزوله»^[1] وتحيزاً معرفياً وفاء للمرجعية الاستشراقية في تداولها مع القرآن الكريم منذ الترجمة الأولى التي أنجزها وأشرف عليها الأب الفرنسي بطرس المبجل (venerable le Pierre)؛ رئيس دير كلوني في فرنسا، والتي أصبحت أساساً في ترجمة القرآن إلى عدد من اللغات الأوروبية. فالقرآن منجز شعري من تأليف محمد ﷺ «نحن أمام شاعر»^[2]، وتناغماً مع هذه التصورات تحوّل القرآن الكريم إلى نصّ «غير متجانس (Uniforme)»^[3] وهذا الحكم القطعي منافٍ ومخالف لأصول ترتيب سور القرآن وآياته وأسباب النزول.

إنّ نظريات التلقي باختلاف تياراتها ومناهجها تبيح مقروئية النصّ ومقاربتة باتباع مختلف نظريات التفسير والتأويل، ولكنّها تتوقّف عند مشروعية النصّ وقداسته، وموثوقية مصدره، ولكن الباحث تجاوز آليات البحث الموضوعي للتأصيل من خلال التفاصيل والجزئيات إلى الجوهريات والمركزيات، بإقراره المساواة المطلقة بين القصيد الشعري والسورة القرآنية الجليلة «القرآن هو صور بلاغية جميلة الصياغة»^[4].

والهجرة إلى المدينة ليست فراراً «Fuite»^[5] فالهجرة ليست (Émigration) بغرض العمل أو التجارة أو لاعتبارات أخرى، كما أنها ليست فراراً وتسلاً (Fuite) بسبب الخوف والتهديد، فالهجرة حتى وإن كانت سرية فهي تختلف عن الهروب الذي يقترن في الغالب بالجريمة والجناية والسلبية، كما أنّها ليست نفيّاً (Exil) فهي فلسفة توقيفية وإستراتيجية دعوية تتجاوز بحكمتها التأويل السطحي، فرسالة الإسلام إنسانية وعالمية، ولتحقيق الانتشار والتوسع يفرض المنطق الخروج من الفضاء الجغرافي الواحد إلى عوالم أكثر اتساعاً.

فالمصطلح المناسب للهجرة يصبح توظيف اللفظة المعربة (Hegire) أو كلمات

[١]- المدونة، ص ٢٤.

[٢]- المدونة، ص ٢٥-٢٦.

[٣]- المدونة، ص ٢٣.

[٤]- المدونة، ص ٢٤.

[٥]- المدونة، ص ٢٤.

أقرب منها دلاليًا كالمغادرة مثلاً (Quitter)، فاستخدام وتوظيف لفظ (الهروب) جعل الباحث يستنتج أحكامًا منافية لأحكام القرآن وأصوله وبنياته «لا يمكن فهم أسماء فصول (يقصد السور) مكة والمدينة إلا ضمن سيرورة قبل وبعد الهروب (الهجرة) حتى وإن كانت لا تكشف عن مكان نزولها»^[1]، والحقيقة أن علماء الأصول على اختلاف مذاهبهم يفرقون بين القرآن المكي والمدني والمختلف حوله مع ذكر الأسباب ومواطن النزول^[2].

وربما تبقى شبهة نسبة القرآن الكريم إلى محمد ﷺ تأليفاً وإبداعاً شعرياً مستمداً من إحياءات البيئة العربية وشعريتها من أكبر المغالطات التي يصطدم بها المتلقي الغربي، وتؤثر في منظومته الفكرية والمعرفية، فيؤسس عليها تصوراته ومعتقداته بأن القرآن مجرد إبداع وتشكيل لقصص من سير الأنبياء السابقين والأساطير العتيقة.

إنّ المرتكزات المنهجية التي اعتمدها الكاتب في الجمع بين القرآن والشعرية لا تستند إلى برهان منطقي وحجة بيّنة، فالمقاربة المقترحة والمطروحة تتبنى شبهات الرؤية المتحيزة والفهم القاصر والسطحي والاضطراب المفاهيمي خاصة، وهي رؤية تقارن بين النص المقدس والبلاغة البيانية المميزة والمرتبطة بخصوصيات ومميزات الإبداع الشعري. وإنّ أطروحة العلاقة بين النص المقدس ونظريات الشعرية تروج لإسقاط مفاهيم الشعرية كمعيار نقدي موضوعي لتأويل وفهم النص المقدس الذي يتجاوز بحكم مؤشراته الإلهية المعايير البشرية في المعرفة والفهم والإبداع والنقد والرسالة.

[١]- المدونة، ص ٢٤.

[٢]- قال السيوطي في الإتقان عن أبي القاسم النيسابوري في كتابه «التبني على فضل علوم القرآن» قوله:

«من أشرف علوم القرآن علم نزوله، وجهاته، وترتيب ما نزل بمكة والمدينة، وما نزل بمكة وحكمه مدني، وما نزل بالمدينة وحكمه مكي، وما نزل بمكة من أهل المدينة، وما نزل بالمدينة في أهل مكة، وما يشبه نزول المكي في المدني، وما يشبه نزول المدني في المكي، وما نزل بالجحفة، وما نزل ببيت المقدس، وما نزل بالطائف، وما نزل بالحدبية، وما نزل ليلاً، وما نزل نهاراً، وما نزل مشيعاً، وما نزل مفرداً، والآيات المدنيات في السور المكية، والآيات المكيات في السور المدنية، وما حُمِلَ من مكة إلى المدينة، وما حُمِلَ من المدينة إلى مكة، وما حُمِلَ من المدينة إلى أرض الحبشة، وما أنزل مجملاً، وما نزل مفصلاً، وما اختلفوا فيه فقال بعضهم مدني وبعضهم مكي، فهذه خمسة وعشرون وجهاً من لم يعرفها ويميّز بينها، لم يحل له أن يتكلم في كتاب الله تعالى» ينظر: الحافظ أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن ابن أبي بكر السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج ١، تحقيق مركز الدراسات القرآنية، المملكة العربية السعودية (د.ت) ص ٤٣-٤٤.

كما أنّ حروف العطف بالمصطلح البصري أو حروف النسق بالمفهوم الكوفي تخضع لجماليّات ومنطق المتابعة الإعرابيّة بين المعطوف والمعطوف عليه، فأسرار بلاغة العطف تقتضي قوّة الربط والجمع، فالجمع بين القرآن والشعر إخلال بالوظيفة النحويّة والبلاغيّة للعطف من حيث الترتيب والتعاقب، فتقنيّات العنونة تقتضي الدقة، فيتقدّم الجوهري عن الثانوي والمركزي عن الهامشي، فالقرآن بتشريعاته أولاً ثم بأسلوبه، فمقتضيات السياق تحدّد منطقيّة الثنائيّة بين الدال والمدلول، فثورة القرآن كانت في تشريعاته السامية والإنسانيّة التي أخرجت الناس من عبادة العباد إلى عبادة ربّ العباد، بأسلوب ورؤيّة أعادت للإنسان وجوده وكيونته.

مرحلة البلاغة؛ الإعجاز القرآني والبيان النبوي

لا يقصد الكاتب بهذا العنوان تبيان قيمة البلاغة القرآنيّة وأثرها في المنظومات الثقافيّة والعقائديّة وقدراتها في توظيف آليّاتها في الحجاج والإقناع في سبيل تبليغ الدعوة، كما أنّه لم يرم إلى توضيح وتأكيد بلاغة الرسول ﷺ في المحاججة والتي هي أحسن، من خلال استخدامه تقنيّات الحوار وآليّاته العقلانيّة في المنطق والتسامح واحترام الاختلاف أو من خلال تبيان جماليّات صياغة الأحاديث النبويّة الشريفة، من حيث اختيار الألفاظ، واسترسال العبارات دون تكلف وصنعة لفظيّة.

إنّ الرسالة المعرفيّة المقصودة بمرحلة البلاغة تقع كمعادل موضوعي لمرحلة الشعر السابقة، وبهذا التقسيم مخالفة مطلقة وقطيعة واضحة مع تصنيفات علوم القرآن وأصوله. ويمكن تبرير هذا التقسيم بإيمان الكاتب بالتصوّرات والرؤى الثابتة في مرجعيّات المركزيّة الغربيّة عامة، والمكتبة الاستشراقيّة خاصّة، بنفيها صفة الإلهيّة عن القرآن الكريم.

يقسم الباحث القرآن المكيّ إلى قسمين، وهو الأمر الذي لم يثبت في كتب السيرة وعلوم القرآن «القسم الثاني من القرآن المكيّ يختلف عن أوّله، فشعلة الشعر لم تستمر طويلاً، فنجدها قد زالت وانتهت»^[1] يعتقد الباحث أن سبب انقراض الشعر من هذه المرحلة ضرب من الاستراتيجيّات الجديدة والحيل الذكيّة التي ينتهجها

[1]- المدونة، ص ٣٤.

محمد ﷺ للتمكين لأفكاره وانتشار دعوته، فيستغل تكوينه الأدبي واللغوي لإنتاج خطاب بلاغي جديد، يتماشى مع تقنيات السرد، خاصة وأن هذا القسم هيمنت عليه الأساطير اليونانية وقصص الأنبياء القدماء «وقد شكّلت الأساطير اليهودية نصف القسم الثاني من الفصول (السور) المكية»^[1].

يعتبر بعض المستشرقين الوحي عبارة عن صرع وحالة هستيرية تنتاب محمد ﷺ ليشرع وفق مبادئه قوانين وتعاليم جديدة تخالف ثقافة بيئته ونشأته الاجتماعية، وهو ما ذهب إليه المستشرق المجري جولد تسيهر (Ignaz Goldziher) (١٨٥٠-١٩٢١)^[2] وحتى غوستاف لوبون (Gustave Le Bon) (١٨٤١-١٩٣١) صاحب موسوعة (حضارة العرب) يعتقد بأن محمدًا ﷺ صاحبه حالات نفسية مضطربة تدفعه للاعتقاد بوحي الله له «ويجب عدّ محمد من فصيلة المتهوسين من الناحية العلمية كأكثر مؤسس الديانات، ولا أهمية لذلك فلم يكن ذو المزاج البارد من المفكرين هم الذين ينشئون ويقودون الناس، وإنما أولو هوس هم الذين مثلوا هذا الدور، وهم الذين أقاموا الأديان، وهدموا الدول، وأثاروا الجموع وقادوا البشر، ولو أنّ العقل لا الهوس هو الذي يسود العالم لكان للتاريخ مجرى آخر»^[3]. والمستقرئ لتراث الاستشراق في تعامله مع القرآن والسيرة والنبوة يعثر على قواسم مشتركة تلخص جميعها (أو في معظمها) في إنكار الوحي والإصرار على التأليف المحمّدي بالإلهام تارة، والاقْتباس في مواضع أخرى «إنّ جميع المستشرقين أو معظمهم ينكرون نبوة الرسول العربي والوحي الإلهي الذي نزل عليه، ويعتبرون القرآن من تأليفه أو تأليف الصحابة، وكثيراً ما كانوا ولا يزالون يستخدمون المنهج التاريخي لتفسير الفكر الإسلامي ومبادئه ومعتقداته. ويصرون دوماً على منهج التآثر والتأثير، يحاولون قصارى جهدهم إرجاع الدين الإسلامي إلى عناصر داخلية وخارجية بعيدة عن المحتوى الإسلامي الصحيح»^[4].

[١]- المدونة، ص ٣٩.

[٢]- مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، مكتبة دار البافا، الكويت، ١٩٦٨، ص ٢٠.

[٣]- غوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، مطبعة عيسى البابي الحلبي، (د ت) ص ١٤١.

[٤]- ساسي سالم الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي، الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، ج ١، دار المدار الإسلامي، ط ٢، ٢٠٠٢، بيروت، ص ١٦٤.

جانبَ الباحث الصواب في نسبة القرآن المكيِّ لبلاغة الرسول ﷺ معتمداً على تكوينه البياني في حواراته وخطبه وتفسيره لآيات القرآن وتنظيمه لتشريعات المعاملات بين المسلمين وغيرهم، ولكن بلاغته المشهود بها كما يقول الجاحظ «وهو الكلام الذي قلَّ عدد حروفه وكثر عدد معانيه، وجلَّ عن الصنعة، ونزّه عن التكلف... وقد عاب التشديق، وجانب أصحاب التعقيب»^[1].

وقصص القرآن المكيَّ جاءت للموعظة واستنباط الدروس، كإثبات حقيقة الوحي والرسالة، وتصديق للأنبياء السابقين وإحياء لدعوتهم وبيان نعم الله وفضائله عليهم، بالإضافة إلى كشف الزيف والتحريف الذي ارتكبه أهل الكتاب، وبيان وحدة الوحي الذي يعبر عن التماسك النصي والانسجام العقلاني في ترتيب الأحداث وصياغتها ضمن نسق فني جمالي رصين ينفي التناقض والتضاد كما يدعي الباحث «ساهمت القصص السردية التي عرضها (الرسول) في وقوعه في تناقضات عديدة»^[2]. أما القرآن المكيّ فيتميز بموضوعاته التي يغلب عليها الدعوة إلى التوحيد وعبادة الله، وذكر القيامة والجنة والنار ومجادلة المشركين بالحجة والبرهان الواقعي، كما يفصح أعمالهم من سفك الدماء، وأكل أموال اليتامى، وواد البنات. ومن الناحية الفنية يمتاز بقوة الألفاظ مع قصر الفواصل وإيجاز العبارة، في حين تستند الحجية والبرهنة على سرد قصص الأنبياء لتبيان معاناتهم مع أقوامهم؛ لإثبات نصره الله لرسالته ولأنبيائه الذين اصطفاهم.

مرحلة الحجاج؛ تشويه منهج التأويل

يعتقد المتلقي وهو يلج هذا المبحث قارئاً حصيفاً، بعثوره على نقد علمي مؤسس على الحجاج العقلاني، ولكنه يصطدم في هذه الجزئية البسيطة من البحث والدراسة، بتكرار مبتذل لنقد مضمون القرآن المكيّ في قسمه الثالث، كما يروق للباحث تقسيمه، معتقداً أنّ هذا الجزء قد تخلص نهائياً من الشعرية والنظم، والانتقال

[١]- أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي القاهرة ج ٢ ط ٧ ١٤١٨ هـ / ١٩٩٨، ص ١٦، ١٧

[٢]- المدونة، ص ٣٩

إلى النثر بأسلوب بسيط خافت وفاتر، غير مثير «في القسم الثالث أو في المرحلة الأخيرة من الفصول المكيّة، نعثر على الخصائص الفنيّة للقسم الثاني (البلاغة) ولكن بأسلوب باهت وضعيف»^[1]. فالحجاج لغةً كما جاء في لسان العرب في مادة (ح ج ج) هو «يقال حاججته أحاجه حجاجاً ومُحاجَّةً حتى حَجَجْتُهُ أَي عَلَبْتُهُ بِالْحُجَجِ التي أَدَلَّتْ بِهَا.. وَالْحُجَّةُ البرهان»^[2] وفي الاصطلاح البلاغي والنقدي فإن الحجاج هو «إذ حدُّ الحجاج أنه كل منطوق به موجه إلى الغير؛ لإفهامه دعوى مخصوصة يحق له الاعتراض عليها»^[3] وهو أيضاً «عملية اتصالية يستخدم فيها المنطق logic للتأثير في الآخرين»^[4].

إنّ المستعرض لأفكار هذا المقال لا يعثر على أية صفة للحجاج والجدال بنماذجه المتعدّدة وتجليّاته المختلفة، سواء تعلّق الأمر بمحمد ﷺ ومناظراته وحواراته وإجاباته عن أسئلة قريش الطبيعية، أو بتلك التي استقاها من أهل الكتاب لخلخلة إيمان الرسالة الجديد، كما تجاوز الباحث عن إبراز حجاج القرآن الكريم الذي لو يقتصر على إقامة حجته وبراهينه على طريقة واحدة وأسلوب محدد وثابت، بل تنوّعت الوسائل لتلائم مستويات العقول والفروق الفرديّة في الإدراك والحالات النفسيّة لكل زمان ومكان ولكل عرق وثقافة وخصوصيّة. فجاءت سياقات الحجاج متعدّدة التّمظهر من مناظرة وجدال وقصص قرآني حكيمة البنية، جمالي الصياغة وفنيّ الحكمة.

افتقدت مقاربة الكاتب إلى الموضوعيّة، فهو لم ينتبه إلى هذه الأساليب الحجاجية وأنكرها معلناً «لم يكن محمد عقلانياً ولا منطقيّاً في أطروحاته، وليست له إمكانات الحجاج، فهو لا يمتلك سوى آليات الأسلوب البليغ»^[5].

[١]- المدونة، ص ٤٢.

[٢]- جمال الدين محمد بن مكرم أبو الفضل بن منظور الإفريقي، لسان العرب، مادة (ح ج ج) ط ١، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٠، ص ٣٨.

[٣]- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط ١، المركز الثقافي العربي، الرباط، ١٩٩٨، ص ٢٢٦.

[٤]- جميل عبد المجيد، البلاغة والاتصال، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٨، ص ١٠٥-١٠٦.

[٥]- المدونة، ص ٤٢-٤٣.

إن الاستفاضة في عرض ورود مصطلح «الحجاج» في القرآن والسنة يدرك المستويات الدلالية والمنطقية التي تبناها الخطابان في الوصول إلى غاية الإقناع وتثبيت مصداقية الدعوة، فقد جاءت مادة (ح ج ج) ومشتقاتها في القرآن الكريم في مواضع كثيرة ومتعددة وبمختلف الصيغ (حاج، حاجك، حاجه، حاجوك، حاجتهم، تحتجون....) وكذلك بمعان قريبة ومتقاطعة مع الدلالة المركزية والسياقات اللفظية، كالجدل والمخاصمة والمرء والتحاور والمنازعة والخلاف وغيرها.

ولجهد الكاتب بالخصائص البلاغية للحجاج فإنه يعتقد بأن «غياب أخبار الملوك والأنبياء في القسم الثاني من القرآن المكي بعدما كانت تشكل فهرساً له، بالإضافة إلى ضعف مظاهر السحر والشعر، التي كانت ترهق القارئ، وعلى العموم فإن هذا القسم هو الجزء الأقل أهمية في مجموع وكتيبة القرآن المكي»^[1].

إن الخبر السرد في القرآن الكريم يأتي وفق بنية إعجازية وظيفية، تنتقل من خدمة الرسالة وتدعيمها لتصل إلى هرم الجمالية بتصويرها الفني وبنائها للأحداث وأسلوبها التقريرية ومميزات حوارها. فالحضور والغياب يخضعان لاستراتيجيات إلهية مقدسة تتجاوز تصورات القصور في العقل البشري، قال تعالى: ﴿وَكَلَّا نَقْصُ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُنثِثُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (هود، ١٢٠). وأما الحجاج في القرآن الكريم فحضوره كمصطلح ومفهوم، معبر عنه بصيغ وأشكال وأساليب، تخضع لآليات السياق والموقف، ولعل أهمها الحوار الذي يهدف إلى الإقناع بالبراهين والأدلة العقلية الطبيعية، والكونية والفطرية.

[١]- المدونة، ص ٤٢.

مرحلة الخطبة والوعظ^[1]؛ أزمة المصطلح

تبقى مسألة ضبط المصطلحات من الإشكالات العميقة والمركزية في البحث، ذلك أن ترجمة المصطلح الإسلامي تفتقد إلى الدقة العلمية عامة، واللغوية خاصة، مما يثير قضايا التحيز وإثارة الشبهات وترويج المغالطات ونشر الأباطيل. فالعديد من المصطلحات جانبت تحقيق الدلالة المطلوبة والمتطابقة مع المرجعية الدينية الإسلامية، سواء تلك المتعلقة بالقرآن الكريم أو بالسنة النبوية الشريفة.

فالهجرة ليست فراراً (fuite)^[2] فهي رحلة توقيفية بالتفسير العقائدي الإيماني الإسلامي، وهي التحاق بالأصحاب والمستجيبين للدعوة في بداياتها، وهي أيضاً انتقال بالدعوة إلى فضاءات أوسع سعياً للانتشار الواسع، وبالتالي فهي قريبة اصطلاحاً من (rattrapage) (التحاق) أو (regagnement) (تجمع) أو (retro uvaille) (جمع الشمل ولمه).

كما أن الدين الإسلامي ليس المحمديّة (mahométisme)^[3] ذلك أن الدين الإسلامي دين سماوي وما محمد ﷺ إلا نبيُّ مرسل اصطفاه الله ليؤدّي الرسالة بتوجيه ربّاني، وتنتهي مهمته بإيصال الرسالة وتبليغها.

والإسلام رسالة عالمية وإنسانية ليست محدّدة بعرق أو سلالة أنثربولوجية دون غيرها، لذلك فمصطلح شعبه (son peuple)^[4] توحى برؤية محدّدة تهدف إلى ربط الإسلام في طائفة بعينها وعرق بعينه، وهو الأمر الذي يخالف تاريخ الانتماء للإسلام في بداية الدعوة، فقد استجاب الفارسي والعربي والرومي وغيرهم لما رأوه من صواب وعقلانية اتزان في التشريع.

[١]- يوظف الكاتب في هذا القسم مصطلح (harangue) التي يقابلها حسب معجم الأكاديمية «منطوق أو ملفوظ أمام مجلس أو أمير سام، نبيل وعالي المقام» يُنظر:

Académiefrançaise, Dictionnaire de l'académiefrançaise: revu, corrigé et augmenté, Volume 1, J.J. Smiths et Ce, Paris, p, 677.

[٢]- المدونة، ص ٤٦.

[٣]- المدونة، ص ٤٦.

[٤]- المدونة، ص ٤٦.

لم يتمكن الباحث من التخلّص من هاجس تقسيم القرآن الكريم وفق تصوّرات ورؤى ذاتية وأيديولوجية متحيّزة ومنحرفة لا تقوم على منطق ولا تستند إلى ضوابط علمية وموضوعية، فبعد مرحلتَي الشعر والبلاغة، ينتقل إلى تقسيم القرآن في مرحلته المدنية إلى فلسفة المعاملات وبناء العلاقات الاجتماعية والدينية مع الطوائف والمذاهب وأصحاب المعتقدات المناوئة للإسلام، من نصرانية ويهودية ومريدي الملل والنحل. فيرى أن محمّداً ﷺ لم يكتسب بحكم ثقافته العربية المحدودة والمقيّدة بالعادات والتقاليد البالية تجربة تؤهله للتعامل مع الآخر/ المختلف وثقافة الغيرية، وهي مكتسبات تحول دون إقامة علاقات سياسية دولية ومعاملات عادلة مع المختلفين «لم يكتسب محمّد فن تسيير الاختلاف، فهي مهمّة صعبة»^[١].

يثبت تصفّح السيرة المعطّرة العثور على أخبار وأحداث ومعاهدات أبرمها الرسول ﷺ مع اليهود وغيرهم، ولم يخل بالعهود والمواثيق رغم المكائد والمضايقات، وغرضها العام وغايتها السامية الإعلاء من شأن القيم الإنسانية والأخلاق الأساسية، فالعدل، والحرية، والمساواة، والصدق، والعفة، وكلها قيم حضارية تشترك فيها الأديان والحضارات، بالإضافة إلى الإقرار بأنّ الاختلاف بين بني البشر في الدين واقع بمشيئة الله تعالى؛ فقد حرّم القرآن الإكراه على الدين، فالشعوب والأقليات خلّقت ووجدت للتعارف والتعايش والتعاون.

في حين أنّ أسس وأصول التشريع الإسلامي الجوهريّة القرآن الكريم، ومصدره إلهي، سواء ما تعلّق بالعبادات والمعاملات والأحكام المتنوعة التي تشمل الحياة السياسية والاجتماعية وغيرها، أو بضبط أسس العلاقات الدولية والتعامل مع أهل الذمّة...، ولكلّ هذه التشريعات مقاصد سامية تهدف إلى حفظ النفس والعقل والمال والنسل وغيرها، والوظيفة الرئيسة لنبي الإسلام محمّداً ﷺ تتمثّل في تبليغ الشريعة الإسلامية والدعوة إليها من خلال التبيين والشرح والتفسير، إلى جانب صلاحية التشريع في الفروع والتفاصيل في بعض القضايا، والتي فوّض أمر التشريع فيها إلى النبي ﷺ كما ورد في الروايات الشريفة، وليس الأمر كما يدّعي الباحث في

[١]- المدونة، ص ٤٧.

قوله: «نرى في القسم الثاني من القرآن محمداً ملكاً ومُشرعاً»^[1] وتشريعه مجرد تشريع محلي يخص عرقه العربي وقبيلته قريش «لقد لاحظنا في القسم الأول من القرآن رجلاً (محمداً «ص») مناضلاً يبيّن لشعبه خطأه الكبير في العقيدة، ويدعوه إلى عبادة الله الواحد الأحد»^[2].

ومن خصائص تشريعات محمد ﷺ أنها مرتبطة ببيئة عربية تمتاز بالوحشية والبربرية «تمثل قوانين القرآن تعديل لعادات شعب فظ، غير مثقف، وهي تشريعات لا يمكن تطبيقها على بقية الأمم؛ لأنها أكثر تطوراً ونضجاً»^[3].

والواضح أنّ الباحث لم يكلف نفسه عناء دراسة التشريعات الإسلامية بشكل علمي شفاف، وبعيد عن الخلفيات الفكرية والفلسفية التي يحملها، لأنه بنظرة مركز نسبياً يستطيع أن يدرك عمق وشمولية وتطور ورقي التشريعات الإسلامية، فالدين الإسلامي مصدره الخالق العظيم الذي خلق الإنسان والكون بما فيه، وكونه إلهي المصدر يعطيه العديد من المزايا، منها أنّ الله هو الخالق وهو الرّازق؛ فهو وحده من يملك حق التشريع، وقد كان الأنبياء وأتباعهم يسندون التشريع إلى الله تعالى وحده، ويبطلون كلّ تشريع سواه، فقد حكى الله تعالى عن خاتم أنبيائه ورسله ما قاله تجاه شرعه ﴿ قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا يَكْرَهُنَّ أَنْبِئُ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴾ [الأحقاف: ٩]، فرسول الله -مع شرف منزلته وعلو قدره عند الله- متّبع لشرع الله تعالى الموحى إليه، وليس مبتدعاً، ومقتفياً لمنهجه وليس مخالفاً له، وكون الله سبحانه هو الخالق فهو أعلم بمن خلق، قال تعالى: ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ [الملك: ١٤] وهو أعلم بفطرة عباده، وما يصلحهم وما يفسدهم، أعلم بما ينفعهم وما يضرهم، وليس أحد غير الصانع أعلم منه بصنعته، قال تعالى: ﴿ قُلْ ءَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللّٰهُ ﴾ [البقرة: ١٤٠]، وكون الله سبحانه هو المشرّع، فهذا يعطي التشريع مطلق العدل والصواب، فحاشا

[١]- المدونة، ص ٤٦.

[٢]- المدونة، ص ٤٦.

[٣]- المدونة، ص ٤٩.

لله سبحانه أن يحابي عبداً من خلقه على حساب عيدٍ آخر، كما أن العقوبات في الإسلام عقوبات ذنوبية وأخروية، فمن لم يأخذ حقه في الدنيا لسبب من الأسباب، أو من لم يعاقب على سوء عمله في الدنيا، فسوف يلقي جزاءه في الآخرة.

وتتجاوز النظم والتشريعات والقوانين التي أقرها القرآن الكريم حدود القومية والجغرافيا الثقافية لتُحلّق في آفاق الإنسانيّة، بمقاصدها النبيلة ومحافظةها على حقوق الإنسان في العبادة والعمل دون تمييز متّصل باللون والجنس. فامتيازها بالشمولية والمرونة ومخاطبتها للفطرة، جعل منها ملاذاً ومأوى لكل عقل ووعي مستقيم. فقاعدة التشريع الإسلامي «حيثما وجدت المصلحة فثمّ شرع الله»، أما الاختلاف فمسألة فطرية وطبيعية في الكون والإنسان، قال تعالى: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنْ أَلْكِتَابٍ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾ (المائدة، ٤٨).

قوانين القرآن؛ بين سوء الفهم وضعف الإدراك

الأصول المعرفية للفكر الاستشراقي ودورها في تسيير الأبحاث القرآنية من حيث المنهج والمقاربة والتأويل، فكان إنكار النبوة ونفي نزول الوحي من المرتكزات الأساسية لإدارة عمليات التقويم والتحليل والنقد للسنة النبوية، فالباحث يستشعر انطلاقاً من القراءات الأولية لأي مشروع استشراقيّ تناول ثيمة القرآن الكريم، الإفراط في إعادة العموميّات من الموروث الأدبي والديني والفلسفي لفكر القرون الوسطى ومرحلة الأنوار وتكرار الشبهات من صور نمطية وأحكام جاهزة. فمحمد ﷺ شاعر بليغ يتلاعب بالأساليب الخطابية، منوعاً بينها بما يتماشى مع مقتضيات الزمان والمكان، ففلسفته تعتمد على سلطة النصّ وقوة اللفظ في التأثير في الناس، فالتنوع والتغيير مقتضيات ضرورية للانتشار والإقناع «يغلب على القسم الأكبر من القرآن المدني الطابع الخطابي والقانوني... وعلى الرغم من تنوع الموضوعات والكشف

عن بعض الجزئيات التي تبقى هامشية وغير مهمة، فإنَّ جذوة بلاغة الرسول لم تخفت ولم تنطفئ، رغم ثقل الأسلوب وغموضه^[١].

يؤدّي عدم الإلمام بالخصائص البلاغية للغة العربية إلى استصدار الأحكام الاعباطية، فاختلف الأسلوب القرآني يخضع لآليات فنية، ومنها التلوين البلاغي.

إنَّ التلوين في بُنى الخطاب القرآني من مظاهر إعجازه، وهي ظاهرة أسلوبية لها أغراضها البلاغية وأسرارها البيانية، وهي تحدّ إلهي للبشر في أن يحاكو أقصر آياته، فالصيغ الواردة في سور القرآن حول المفرد والمثنى والجمع على سياقات مختلفة حسب مقتضيات المقام.

تفتقر نزعة الباحث في تعرّضه للقوانين الواردة في القرآن الكريم إلى المصدقية من حيث العديد من الأبعاد، ولعلَّ أبرزها العنوان الذي لا يعكس المضمون البحثي والمعرفي، وفي الرؤية المتناقضة التي هيمنت على الطرح والمقاربة، وأولها التمييز بين التشريع القرآني والتشريع المحمّدي «من الأهمية ضرورة الاهتمام بدراسة القسم القانوني المنصوص عليه في القرآن، من خلال موازنتها مع القوانين العامة لدين محمّد المصنوع من طقوس معقدة ومؤلمة مقرّرة عقوبات تتجاهل الأسباب والملابسات والدواعي^[٢]» والحقيقة ما كان محمّد ﷺ إلا شارح ومفسّر قولاً وفعلاً لتعاليم إلهية مقدّسة، لا يجتهد في تأويلها إلا بإذن مرسلها بوساطة روحه الأمين.

والقاعدة الفقهية الإسلامية تركز على أنّ الحدود في العقوبات لا يتم تطبيقها إلا بعد القضاء على أسبابها ودوافعها المادية والمعنوية، كما تخضع عمليات تنفيذ العقوبات إلى الأخلاق الإنسانية والقيم الأخلاقية التي تحول دون التنكيل والتشهير ممارسة مادية أو لفظية، وهو ما دفع إلى تقاطعها مع مبادئ حقوق الإنسان وخروجها من فضاء المحلية إلى رحاب العالمية.

ويتواصل تناقض الباحث حول التشريع القرآني، فهو من صنع محمّد ﷺ يستجيب لسياسته كقائد حاكم، انتقل بحكمه من مكّة إلى المدينة، وفي المقابل يقرُّ بأن القرآن كامل وشامل، لم يترك للرسول إمكانية التشريع «بال تأكيد لم يكن لدى محمّد الرغبة

[١]- المدونة، ص ٥٣.

[٢]- المدونة، ص ٥٥.

في صنع قانون جديد للفقه، لفرضه على مؤيديه في شكل طقوس صارمة وشديدة، فهو لم يستصدر قرارات قانونية إلا في حالات ومناسبات نادرة، حدث فيها تصادم مع الآيات الشرعية في القرآن، لأن الآيات القرآنية المدنية أجابت عن كل الأسئلة^[١].

يذكر الباحث في جزئيات بسيطة وسطحية إقرار القرآن الكريم لبعض العبادات كالصلاة والتوحيد، دون التطرق إلى الحكمة منها، والمقصدية الإلهية من أداء العبادات ونبد الشرك، وهي الأسس العامة التي أخرجت الإنسانية من ضيق العباد والأشخاص إلى رحابة التوحيد الإلهي، ومن الطقوس العبادية الشكلية إلى روحانية العبادة النقية الخالصة والواعية.

ولكنه يعود إلى نقد تشريعات القرآن فيرى أنها تفصيلية وشاملة في العبادات، ومقتضبة وعامة في القوانين المدنية «ليست القوانين المدنية الواردة في القرآن دقيقة، كما هو شأن القوانين المتعلقة بالطقوس الدينية. فقانون الزواج مثلاً يتطلب تفسيرات أكثر؛ لأنه عبارة عن لوائح وتوصيات فقط»^[٢].

وينتقد الباحث أنظمة الطلاق والميراث، ويرى أنها بسيطة وسطحية لا تتماشى مع الظروف والمجتمعات المتطورة.

غابت الثقافة الواسعة والموضوعية في معالجة العديد من القضايا التشريعية التي أقرها القرآن الكريم، وكشفت عن محدودية الاطلاع عن تشريع عالمي وإنساني يتسم بالكمال والشمولية والمرونة وملاءمته لكل البيئات والفضاءات مع إمكانات التطوير والاجتهاد.

تصنيف المرجعية

جمع الباحث ملاحظاته حول القرآن والرسالة النبوية في خلاصة مقتضبة، امتازت بتجليات الرؤية المادية الفاقدة لأصول العقيدة والبعد الروحي، فالأديان أساسها الإيمان الروحي وصفاء النفس وإخلاص الذات. فنزوع الفطرة نحو الخلاص والنجاة

[١]- المدونة، ص ٥٥.

[٢]- المدونة، ص ٥٨.

يقتضي الإيمان المطلق بوحدانية الخالق الذي لا يُشْرَعُ سواه لمصلحة المخلوق ومنفعته.

ولكن باعتبار القرآن كتاباً بشرياً مؤلفاً وفق مقتضيات سوسيو-سياسية؛ لرفع رهانات شخصية وتحقيق مآرب ذاتية تتعلق بمحمد ﷺ كحاكم جديد (Nouveau gouverneur) لجزيرة العرب، أفقدت الدراسة قيمتها وأفقرت الخطاب أبعاده المعرفية وآفاقه النقدية، فجاءت الخاتمة تكراراً ساذجاً وسطحياً لأفكار شكّلت مكتبة مناظرات وجدليات فكر الأنوار الأوروبية فترة اكتشافاتها الأولية للنص القرآني أولاً، وتعليمات الإسلام عامةً.

وقد ركّز الكاتب في خلاصته على إبراز الأفكار الآتية:

« يمكن مقارنة قوانين القرآن المدني بأسفار موسى والإنجيل^[1] ».

« لا يعتمد أتباع محمد على القرآن وحده، بقدر استنادهم على مرجعيات أخرى^[2] »
يدعم الكاتب فكرته في اجتهاد معاذ بن جبل في حوار مع الرسول ﷺ حين أرسله اليمن^[3].
يعتقد الباحث أن «الاختلافات الكبيرة في فهم الإسلام أنتجت الفرق المذهبية والفقهيّة^[4]».

«القرآن ليس القاعدة التشريعية الوحيدة، فهناك من المسلمين الآن من لا يجد فيه شيئاً مناسباً لعالم اليوم^[5]».

[١]- المدونة، ص ٦١.

[٢]- المدونة، ص ٦٢.

[٣]- تروي كتب السيرة حادثة الحوار الذي جمع رسول الله ﷺ حين أرسل معاذ بن جبل إلى اليمن «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أراد أن يبعث معاذاً إلى اليمن، قال: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله عز وجل، قال: فإن لم تجد في كتاب الله عز وجل؟ قال: فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا ألو. قال: فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم في صدره، وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله، لما يرضي رسول الله» ينظر: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الأحكام شرح أصول الأحكام، ج ٢، دار القاسم، الرياض، ص ٤٣٨.

[٤]- المدونة، ص ٦٣.

[٥]- المدونة، ص ٦٤.

«يكشف القرآن عن بصمة مؤلفه^[1]».

على الرغم من تاريخ الاستشراق الطويل نشأة وبحثاً، وثراء مكتبته الأكاديمية بالعديد من المؤلفات، وتنوع المناهج النقدية ودخول المقاربات والأطروحات فضاءات الحداثة وما بعدها، إلا أن الشبهات ذاتها المثارة منذ البدايات الأولى في التعامل مع القرآن الكريم ما تزال قائمة، حضوراً مركزياً وجوهرياً، فمسائل وقضايا خلق القرآن وإنكار النبوة والوحي، والاقْتباس من الموروث اليهودي والنصراني تشكل أساسيات البحوث، بالإضافة إلى موضوعات ميراث المرأة وتعدد الزوجات والاجتهاد وغيرها.

بقي الباحث أسيراً للمنجز الاستشراقي من حيث الثيمات والمنهج والمعجم والمكتبة البحثية بموسوعاتها الفكرية والثقافية ومناهجها في التحيز والتطرف.

خاتمة

لا يُعفر للباحث أخطاؤه وانزلاقاته الفكرية، نظراً لإتقانه اللغة العربية واحتكاكه بالعرب ومجادلتهم، بالإضافة إلى الرصيد اللغوي الذي اكتسبه من بيئته العائلية، والتي تمكنه من ضبط المصطلحات وتأهيلها للمحمولات الدلالية المقصودة بدقة.

وحقيقةً يُشكل موضوع تحديد المفاهيم والمصطلحات أهمّ الانشغالات والإشكالات المهمة والحاسمة في مجال البحث العلمي، ذلك أنه إذا كانت الرموز والمصطلحات في مجال العلوم التجريبية والتقنية تتسم غالباً بالثبات والحصص والوضوح والاستمرارية، فإن الأمر يختلف تماماً في ميدان العلوم الاجتماعية والإنسانية، حيث تُشحن المصطلحات والمفاهيم بدلالات متشابهة حيناً ومتباينة إلى متناقضة في أحيان أخرى، وكثيراً ما يتولد عن الانتشار الكبير والكثير للتعريفات فوضى واضطراب والتباس في تبني مفهوم معين أو تصور ذهني. بالإضافة إلى الرصف العشوائي للمفاهيم والمصطلحات واستنساخ بعضها من بيئات وفضاءات حضارية لها خصوصياتها الحضارية المميزة والخاصة، فتسبب عملية الارتحال التحيزات المعرفية.

[١]- المدونة، ص ٦٥.

إنَّ الأدلجة بمختلف مظهراتها الدينيَّة والثقافيَّة والسياسيَّة، تحجب الدلالة الدقيقة، وتشوِّه المصدقيَّة العلميَّة والتوثيق التاريخي، كما أنَّ إسقاط مصطلحات ومفاهيم ثقافيَّة ودينيَّة، تنتمي إلى بيئات ومرجعيَّات مغايرة ومختلفة وأحياناً متناقضة، واستعارتها واستيرادها من أصولها ومنابتها الطبيعيَّة، يؤدي إلى إنتاج فكر مستهجن معرفياً بتجاوزاته وتحريفاته وانحرافات المنهجية والعلميَّة.

لقد كان الباحث مُخلصاً وفيّاً للمكتبة الاستشراقيَّة ومرجعيَّاتها الفكريَّة ومناهجها في التعامل مع القرآن، فجاءت مقارباته موافقة للأصل من حيث المعجم اللغوي والمنهج التحليلي/ التأويلي، والتشويه الديني والتاريخي في إنكار النبوة والوحي وتقسيم القرآن، بالإضافة إلى انتقاء الشواهد الوظيفية من صور ومشاهد وأحاديث لإقرار نمطيَّة أفكار جاهزة.

لائحة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

1. Stanley Lane-Poole, Le Korân, sa poésie et ses lois, Bibliothèque orientale elzévirienne n°34, Ernest Leroux Editeur, Paris, 1882.

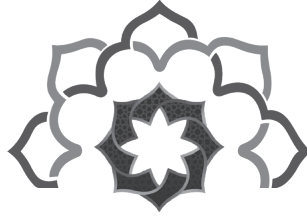
ثانياً: المراجع باللغة العربية

١. أبو علي احمد بن محمد الحسن المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، نشره أحمد أمين وعبد السلام هارون، ط ١، ج ١، مطبعة لجنة التأليف، ١٩٥١، القاهرة .
٢. أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي القاهرة ج ٢، ط ٧، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٨ .
٣. أبو البقاء الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق عثمان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت.
٤. الحافظ جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج ٣، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ١٤٢٦ هـ.
٥. الإمام بدر الدين أبي عبد الله محمد الزركشي، (المتوفى سنة ٧٩٤ هـ) البرهان في علوم القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١٢ .
٦. الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م، دار القلم، دمشق.
٧. بشير تاوريريت، الشعرية والحدائث بين أفق النقد الأدبي وأفق النظرية الشعرية، ط ١، دار رسلان للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨، دمشق.
٨. جمال الدين محمد بن مكرم أبو الفضل بن منظور الإفريقي، لسان العرب، مادة (ح ج ج) ط ١، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٠ .
٩. جميل عبد المجيد، البلاغة والاتصال، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٨ .
١٠. حسن ناظم، مفاهيم الشعرية، دراسة مقارنة في الأصول والمنهج، ط ١، ٢٠٠٣، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
١١. مجد الدين الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تحقيق مكتب التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف نعيم العرقسوسي، ط ٨، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥ .

١٢. مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، مكتبة دار البافا، الكويت، ١٩٦٨.
١٣. محمود بن حمزة الكرمانى (المتوفى سنة ٥٥٥هـ) أسرار التكرار في القرن المسمى البرهان في توجيهه متشابه القرآن لما فيه من الحجة والبيان، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الفضيلة (د.ت).
١٤. ساسي سالم الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي، الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، ج١، دار المدار الإسلامي، ط٢، ٢٠٠٢، بيروت.
١٥. عصام شرتح، اللغة واللذة الشعرية عند وهيب عجمي، ط١، دار الخليج، ٢٠١٩، عمان.
١٦. علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، التعريفات، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٠٤هـ / ١٩٨٣م.
١٧. تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمة وتحقيق جورج تامر، ط١، ٢٠٠٠، دار نشر جورج المز، هيلدسهايم، -زوريخ- نيويورك.
١٨. طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط١، المركز الثقافي العربي، الرباط، ١٩٩٨.
١٩. غوستافلوبون، حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، مطبعة عيسى البابي الحلبي، (د.ت).

ثالثاً: المراجع الأجنبية

1. Académie française, Dictionnaire de l'académie française: revu, corrigé et augmenté, Volume 1, J.J.Smiths et Ce, Paris
2. David Vinson, L'ORIENT RÊVÉ ET L'ORIENT RÉEL AU XIXE SIÈCLE, Revue d'histoire littéraire de la France, Presses Universitaires de France, 2004/ 1 Vol, 104.
3. Henri Meschonnic, Pour la poétique,, tome V, Poesie sans reponse, Edition Gallimard, Paris, 1978.
4. Olivier Christin (dir.), Dictionnaire des concepts nomades en Sciences Humaines, Métailié, 2010, .
5. Oswald Ducrot, Tzvetan Todorov, Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Edition Seuil, Paris, 1972



التراث الإسلامي والعربي

في الدراسات الاستشراقية

✿ التأريخ للعلوم العربيّة

بين المنظورين العربي والاستشراقي

ياسين زواكي

✿ علي سامي النشار ومنهجه النقديّ

في دراسة آراء المستشرقين

د. عادل سالم عطية جاد الله، أ. محمد مجدي السيد

✿ فيديريكو كوربينتي كوردوبا (قرطبة)

قمة الاعتدال في الاستغراب الإسباني

د. عيسى الدودي

✿ منهج الشنقيطي في الردّ على شبهات الغربيين

من خلال كتابه "طهارة الغرب"

د. بوها ولد محمد عبد الله سيدي

✿ الجزائر في أدبيات الرحالة الفرنسي

ألفونس دوديه Alphonse Daudet

أ. د. بغداد عبد الرحمن

التأريخ للعلوم العربيّة

بين المنظورين العربي والاستشراقي

ياسين زواكي [*]

ساهم تأسيس مبحث تاريخ العلوم في كشف الغطاء عن جزء مهمّ من تاريخ الإسهامات العلميّة لمختلف شعوب العالم، ونخصّ بالذكر هنا المساهمة العلميّة للشعوب العربيّة الإسلاميّة خلال المرحلة الوسيطيّة من تاريخ الإسلام، التي انبرى إليها مؤرّخو العلوم سواء المستشرقين أو أهل الدار بالدراسة والتحقيق. لكن رغم أهميّة مساهماتهم العلميّة في الكشف عن مجموعة من الحقائق العلميّة المطمورة؛ إلا أنّ بعضهم سقطوا في امتحان الذاتية، إذ سجت رؤيتهم للمرحلة المؤرّخ لها نظرتين الأولى تبخيسيّة من قبل بعض المستشرقين، والثانية تقديسيّة تمجديّة من أهل الدار.

الكلمات المفتاح.

تاريخ العلوم - الاستشراق - الحينيّة - الذاتية - التقليد العلمي العربي - المنهج العلمي.

[١]- باحث في تاريخ العلوم - جامعة ابن طفيل - المغرب.

ظهر مبحث تاريخ العلوم مع بداية القرن السابع عشر في خضم التحولات السياسية والاقتصادية التي عرفها المجتمع الأوروبي، خصوصاً على مستوى الثورات العلمية التي تحققت مع نخبة من العلماء أمثال: كوبرنيك، وجاليلي، وديكارت، وكبلر وغيرهم. لكنَّ العصر الذهبي لهذا المبحث سيبدأ مطلع القرن العشرين مع نخبة من العلماء من قبيل: جورج سارتون، وألكسندر كويري...، فحظيت المرحلة الوسيطة من حضارة العرب بقسط وافر من الدراسات الاستشراقية والعربية، رغم ما علق بهذه الدراسات من شوائب الذاتية والماضوية، فبرز إلى السطح تياران أساسيان، سمّي الأول بالاستشراق والثاني بالاستشراق المقلوب.

لذلك سنسعى من خلال هذا المقال إلى تحديد الأهداف العامة وراء الاهتمام بدراسة تاريخ التقليد العلمي العربي^[1] في العصر الوسيط، فالباحث في تاريخ العلوم عموماً، وفي تاريخ العلوم العربية على وجه الخصوص، يواجه جملة من التساؤلات أهمّها:

ما مبررات الاهتمام بإرث علمي يرتبط بعصر قد ولى؟ هل هذا الاهتمام ضروري للإفادة منه على مستوى الأبحاث في العلوم المعاصرة، أم أنه مجرد حنين لماضٍ كان موجوداً ولم يعد؟ هل يمكن لهذه الأبحاث أن تفيد في فهم العلاقات والتمفصلات القائمة بين العلوم والبيئة السوسيو-ثقافية في العصر الوسيط؟ وما هي أهمّ التوجّهات التي سيطرت على مؤرّخي العلوم العربية؟.

يقدم لنا البحث في التراث العلمي العربي خلال العصر الوسيط، على ضوء التقدّم العلمي الذي عرفه العلم في المرحلة الحالية، فكرة مركزية تؤكد الطابع التراكمي للعلوم عبر مختلف العصور والمراحل التاريخية، وهو تراكم يقتضي التأكيد على أهمية الأبحاث التاريخية للعلوم، والتي تشير في الوقت ذاته إلى الطابع النسبي للمعارف العلمية كبناءات مستمرة في الزمان. فالتأريخ للعلم ليس معناه الوقوف عند

[1]- يتفق المؤرّخون بشكل أكاديمي على أنّ العلم الذي نما في الفضاء الثقافي العربي الإسلامي يسمّى بـ «العلم العربي» وهو العلم الذي ساد خلال العصر الوسيط، وكتب باللغة العربية، وليس العلوم الإسلامية لأن لها إحالة دينية، لذلك نستخدم مصطلح «العلم العربي» في هذا السياق باعتبارها اللغة العلمية الرسمية التي استخدمت في الحضارة الإسلامية ابتداء من النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي، إما للترجمة وإما للتدوين والبحث العلمي في مجالي العلوم التقليدية والعقلية، ولا تحيل على أيّ توجّه إيدولوجي أو نزعة تمركز حول الذات، إنها اللغة الرسمية لمختلف الأعراق والخلفيات الدينية طيلة مرحلة التاريخ الإسلامي الوسيط.

سرد إنجازات القدماء، والإشادة بإسهامات الرواد العلميّة، بل هو عمل إبستمولوجي يساعدنا على فهم الأطر والآليات الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة التي تسمح للإنتاج العلمي بالازدهار في زمان ومكان معيّنين.^[1]

تغدو عمليّة التأريخ للعلم، بناءً على ذلك، آلية من آليات نشر الثقافة العلميّة في المجتمع، ومن ثمّ الإيمان بكونيّة العلم كبناء حضاري مشترك، فتاريخ العلوم يؤكّد لنا أنّ المعارف بشتّى ألوانها ودروبها ليست في محصلتها سوى مسارات لتبادل الأفكار وتلاقحها عبر العصور التاريخيّة، إنّها ببساطة عمليّة أخذ وعطاء، تسليم وتسلم بين الأمم، مع إدخال بعض التعديلات والإصلاحات التي تقتضيها عمليّة الاحتفاظ والتجاوز من أجل تطوير العلوم وتقنيّاتها لتغدو أكثر إتقاناً^[2]، كما يمكننا حقل تاريخ العلوم من تتبّع مسار انتقال الأفكار العلميّة التي تعكس بدورها تطوّر الذهنيّات.

يفترض البحث العلمي على هذا المستوى معرفة المؤرّخ بالقيم الثقافيّة المهميّة في الفكر العلمي للمرحلة المؤرّخ لها، بمعنى ربط العلم بشروطه التاريخيّة والمجتمعيّة التي سمحت ب بروز المساهمات العلميّة^[3]. بيد أنّ الدراسات التي تعالج الظروف الاقتصاديّة والاجتماعيّة لتطوّر العلوم ما تزال قليلة جدّاً، ويفسر ذلك بحدائث مبحث سوسيولوجيا العلوم من جهة، وشبه انعدام الدراسات العربيّة في موضوع سوسيولوجيا العلوم من جهة أخرى^[4].

[1]- صليبا جورج، العلوم الإسلاميّة وقيام النهضة الأوروبيّة، ترجمة محمود حداد، مراجعة وتحرير مركز التعريب والبرمجة، ط ١، الدار العربيّة ناشرون، لبنان- بيروت، ٢٠١١. ص. ١٠. مهدي محسن، مقاربات من أجل تاريخ للعلم العربي، موسوعة تاريخ العلوم العربيّة، ج ٣، ط ٢، مركز دراسات الوحدة العربيّة، إشراف رشدي راشد، بيروت، ٢٠٠٥. ص. ١٣٠٦-١٣٠٧.

[2]- نيلينو كارلو، علم الفلك، تاريخه عند العرب في القرون الوسطى، ط ٢، مكتبة الدار المصريّة للكتاب، بيروت، ١٩٩٣. ص. ١١.

[3]- مهدي محسن، مقاربات من أجل تاريخ للعلم العربي، م.س، ص. ١٣١٩؛ مصلح أحمد، الرياضيات في مغرب القرن الرابع عشر، دراسة وتحليل وتحقيق لمخطوط تحفة الطلاب لابن هيدور التادلي (١١٦هـ-١١٣م)، ط ١، دار النشر المعرفة، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ٢٠١٨. ص. ٥.

[4]- دلال أحمد، إصلاح الفلك النظري في المغرب ثورة أم ثورة مضادة. العلم والفكر العلمي بالغرب الإسلامي في العصر الوسيط، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ٩٤. تنسيق بناصر البعزاتي، ط ١، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ٢٠٠١. ص. ١١٩.

هكذا يكتسي اليوم مبحث تاريخ العلوم العام أهمية كبيرة على مستوى مؤسسات البحث عالمياً، إذ نجد غالبية الجامعات الغربية تتوفر على مراكز ومعاهد بحثية خاصة بتاريخ العلوم، خلافاً لجامعات العالم العربي التي يغيب أو يُغيب عنها هذا التخصص وإن حضر، فإنَّ حضوره يكون محتشماً؛ لارتباطه بمبادرات خاصة لأشخاص ذاتيين أو مؤسسات غير ربحية^[1].

يجد الباحث في تاريخ العلوم العربية نفسه أمام اتجاهين بارزين أرحا للعلوم العربية، واجهاً معاً جملة من الانتقادات؛ لتأثرهما بنزعة التمرکز حول الذات، وابتعادهما عن شروط البحث العلمي الموضوعي إلا فيما ندر. يمكن تصنيفهما إلى توجّهين بارزين: الأول تزعمه العرب (الأنا العربي). أمّا الثاني فقد تزعمته المدرسة الاستشراقية (الغير الغربي). فما مقومات هذين التوجّهين؟!.

التوجه الأول:

قد يكون من البدهي الزعم بأنّ تقديم فهم أعمق لأيّ تراث يمرّ بالضرورة عبر عقول أبنائه بحكم معاشتهم له، وبحكم مسؤوليّة التغيير التي يستتبعها أيّ فهم جديد له^[2]، لكن هذا لا يمنع أهل الدار بحكم حماسهم الزائدة من السقوط في التقديس والحنيئة. يذهب أصحاب هذا التوجه إلى اختزال الفكر والحضارة الإنسانية عموماً لصالح مركزية عربية إسلامية، تنسب إلى الحضارة العربية الإسلامية كل ما هو جوهرى وتقدمي في التراث الإنساني^[3]، فيفضي ذلك إلى روح تقريظية وتمجيدية للماضي،

[١]- نذكر في هذا السياق: معهد حلب للتراث العلمي العربي الذي يوجد مقرّه بجامعة حلب، وقد أسّسه بمبادرة شخصية المهندس أحمد يوسف الحسن وكان أول من أصدر مجلة متخصصة في تاريخ العلوم العربية باللغات العالمية، ومؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي وهي مؤسسة غير ربحية أسسها «أحمد زكي اليماني» وزير النفط السابق بالملكة العربية السعودية سنة ١٩٨٨م، بهدف تحقيق وفهرسة التراث العلمي الإسلامي المخطوط، إلى جانب معهد التراث العلمي العربي ببغداد، دون أن ننسى مركز ابن البناء المراكشي للبحث في تاريخ العلوم العقلية التابع للرابطة المحمدية للعلماء الذي يوجد مقرّه في الرباط.

[٢]- عبد الرحمان، عبد الهادي، سلطة النصّ: قراءات في توظيف النصّ الديني، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، ١٩٩٣. ص. ١٥٠.

[٣]- إسماعيل محمود، سوسولوجيا الفكر الإسلامي، طور الازدهار ٢ العلوم الآداب الفنون ج ٣، ط ١، سينا للنشر، ٢٠٠٠. ص. ٣٠٠.

تصل أحياناً إلى درجة إسقاط المنجزات العلميّة المعاصرة على سياقات البحوث والمنجزات العلميّة الكلاسيكيّة^[1]، إذ بالغوا في تقدير الإسهامات العربيّة في مجال العلوم إلى حدّ الزعم بحدوث ثورة علميّة عربيّة تجاوزت إسهامات الأوائل^[2]. وحسب هذا المنظور فإنّ التراث العلمي الإسلامي يتحوّل إلى كتلة كبيرة من الأعمال العائدة إلى الأزمنة العربيّة الماضية التي كان للإسلام فيها إسهامٌ كبير. من هنا يتحوّل التراث العلمي للحضارة الإسلاميّة إلى مخزون معنوي يُستثمر في تهييج المشاعر وأحياناً إثارة العصبانيّات، فيصبح تعاملنا مع التقليد العلمي الوسيط، منذ البداية، تعاملًا منحازاً^[3]. بدل أن يكون موضوعياً بعيداً عن الهوى والأيديولوجيا^[4].

فالمتمفحص للكتب العربيّة المؤرّخة للعلوم عند العرب، يستشفّ من القراءة الأولى خلوها من الأسئلة التقديّة التي رافقت الثورة المتعلّقة بالمناهج التاريخيّة في مجال دراسة العلوم، والتي أثارها مؤرّخو العلوم منذ نهاية القرن الثامن عشر؛ لارتكانها في الغالب للأسلوب الإنشائي التقريري، القائم على سرد الوقائع واستعراض الابتكارات وألوان السبق والنبوغ ومظاهر العبقرية^[5]. وعليه، يصبح التأريخ عملاً تقريظياً ذا طابع احتفالي مهرجاني يتغنّى بالأمجاد الغابرة، ويبكي على عصر ولّى وانقضى، ويجد في دراسة هذا الماضي بلسماً شافياً للتراجع العلمي الذي حلّ بالحضارة العربيّة الإسلاميّة. كما يتحوّل التأريخ للعلوم إلى تاريخ للعبرة والموعظة واستخلاص الدروس لأجل الحاضر، وإن كنا لا ننكر فوائد التاريخ كما عرض لها ابن خلدون. لكن هذا التاريخ الذي كان من المفترض أن يصبح درساً ابستمولوجياً تحوّل مع مرور الوقت إلى درس أخلاقي حضاري ذي حمولة أيديولوجيّة واضحة، فتحضر الأيديولوجيّة بكل ثقلها عندما يعمد المؤلّف إلى انتقاء وحشد كل الاستشهادات التي

[١]- سالم يفوت، مكانة العلم في الثقافة العربيّة، ضمن ندوة العلوم في المجتمعات الإسلاميّة مقاربات تاريخيّة وآفاق مستقبلية، إشراف محمد أبطوي، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلاميّة والعلوم الإنسانيّة، الرباط، ٢٠٠٧. ص. ١٠ - ٣٥.

[٢]- إسماعيل محمود، سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، ج٣، م س، ص. ٢٤٠.

[٣]- معتوق فردريك، سوسيولوجيا التراث، ط١، إعداد شبكة المعارف، بيروت، ٢٠١٠. ص. ١١-١٢.

[٤]- عبد الرحمان، عبد الهادي، سلطة النصّ: قراءات في توظيف النصّ الديني، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، ١٩٩٣. ص. ١٥.

[٥]- يفوت سالم، نحن والعلم، دراسات في تاريخ علم الفلك بالغرب الإسلامي، م س، ص. ٨.

تخدم المسار التمجيدي، أمّا النصوص التي لا تخدم ذلك فيتمّ السكوت عنها^[1].

بناءً على ذلك، نفهم الأسباب الحقيقية لتغييب السياق العام الذي أنتجت فيه العلوم، ثمّ الجهل بالشروط الموضوعية التي تفعل فعلها في عملية تطور المعارف العلمية. وبذلك نجد أنفسنا في وضع لا يسمح بالتعبير الموضوعي عن آليات التطور العلمي وكيفية تأويله وموضعه ضمن السياق العام لتاريخ العلوم^[2]. كما نجد داخل هذا التوجّه من يدعي القول بأنّ دراسة العلوم في الحضارة الإسلامية كانت بخلفية دينية، وليس بهدف تلبية الحاجات الدينية والاجتماعية، مما يحجب عنّا الحقائق الموضوعية وراء الاهتمام بالعلوم^[3]، وهو توجّه يجعلنا نقلّل من مساهمة المفكرين الغربيين، بيد أنّ دراسات المستشرقين ساهمت بكيفية بناءة في فهم تطور العلوم وانتقالها إلى الحضارة العربية الإسلامية^[4]، رغم ما اعترأها من نقائص وتحامل.

يضعنا هذا التوجّه أمام حلقة مفرغة يقترن فيها التأريخ للعلوم بالتمجيد والحنينية وبالإسقاط^[5]. وقد برزت مجموعة من المحاولات الجادة لدراسة التراث العلمي العربي، أبرزها: أعمال عبد الحميد صبره، ورشدي راشد، وخالد جاويش، وأحمد جبار، وفؤاد سيزكين، وأحمد سليم سعيدان، وأحمد يوسف الحسن، وجورج صليبا، وغيرهم من الباحثين الذين يشتغلون بمراكز البحث العلمي العالمية والوطنية، ممّا يجعل المؤلّفات التي تنطوي على إشارات منهجية قليلة ومعدودة على رؤوس الأصابع^[6].

[١]- نفسه، ص. ١٠٠-١٣.

[٢]- مرجبا محمد عبد الرحمن، أصالة الفكر العربي، ط١، منشورات عويدات، بيروت- لبنان، ١٩٨٢، ص. ٢٢.

[٣]- نفسه، ص. ٢٣.

[٤]- لمعرفة الدور الذي لعبه المستشرقون بالنسبة للتراث العربي، هناك دراسة قيّمة تعتبر خير ما كتب في هذا الموضوع باللغة العربية. لصاحبها عقيقي نجيب (١٩٨٢-١٩١٦)، معنونة بـ«المستشرقون» وهي عبارة عن موسوعة تضم ثلاثة مجلّدات تقع في أكثر من ١٤٠٠ صفحة. تضمّ أهم تراجم المستشرقين ودراساتهم حول التراث العربي في حقول معرفية مختلفة، إذ قام بتصنيف العلماء تبعاً لبلدانهم (بريطانيا- فرنسا-ألمانيا- إسبانيا- وأمريكا). للمزيد حول الموضوع انظر: عقيقي نجيب، المستشرقون، موسوعة في تراث العرب، مع تراجم المستشرقين ودراساتهم عنه، مند ألف عام حتى اليوم، ثلاثة مجلّدات، ط٣، دار المعارف، مصر، ١٩٦٤.

[٥]- يفوت سالم، نحن والعلم، دراسات في تاريخ علم الفلك بالغرب الإسلامي، م. س، ص. ٢٢.

[٦]- نفسه، ص. ١٦.

التوجّه الثاني:

إذا كان التوجّه الأول قد أعلى من قيمة العلم العربي إلى حدّ الحديث عن مركزيّة عربيّة إسلاميّة، فإنّ التوجّه الثاني، في عمومته، والذي تزعمه بعض المستشرقين، يُصنّف ضمن مركزيّة غربيّة تحطّ من قدر الإسهام العربي الإسلامي في مجال العلوم العقليّة، إذ تعتبره مجرد محاكاة مقلّدة للأنموذج اليوناني^[1]. بفعل غلبة الرؤية التجزيئيّة التي سعت إلى إرجاع كلّ ما يوجد في التراث العلمي العربي الإسلامي إلى الأصول اليونانيّة أو الهندوأوروبيّة. يقول محمد الجابري في هذا السياق: «المستشرق المغرم بالتحليل الفيلولوجي، فهو عندما يتجّه إلى الثقافة العربيّة الإسلاميّة، بنظرته التجزيئيّة، لا يعمل على ردّ فروعها وعناصرها إلى جذور وأصول تقع داخلها، أو على الأقلّ مقروءة بتوجيه من همومها الخاصّة، بل هو يجتهد كلّ الاجتهاد في ردّ تلك الفروع والعناصر إلى أصول يونانيّة، أو عندما تعوزه الحجّة إلى أصول هندوأوروبيّة، الشيء الذي يعني المساهمة، ولو بطريقة غير مباشرة، في العمليّة نفسها، عمليّة خدمة «النهر الخالد»، نهر الفكر الأوروبي الذي نبع أول مرة من بلاد اليونان»^[2]. لقد تعدّدت الأسباب وراء تكريس مفهوم خاطئ هو مفهوم «العلم الغربي» يترسّخ في تاريخ العلوم^[3].

ومع ذلك لا يجب تصنيف التوجّه الاستشراقي ضمن خانة واحدة، فبفضل بعضهم تمّ الكشف عن جزء مهمّ من تاريخ العلوم لدى العرب والمسلمين، ونفّض الغبار عن مجموعة من النصوص العلميّة، من خلال عملهم على تحقيقها وفهرستها، والتنبيه على الموجود منها أو المفقود.

[١]- إسماعيل محمود، سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، ج٣، م٣، ص٢٤.

[٢]- محمد عابد الجابري، (التراث ومشكل المنهج)، المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانيّة، دار توبقال، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، ص٨٠.

[٣]- انظر عن الأسباب التي جعلت مفهوماً خاطئاً هو مفهوم «العلم الغربي» يترسّخ في تاريخ العلوم:

R. Rashed, la notion de science occidentale, dans : Entre arithmétique et algèbre, les Belles Lettres, Paris, 1984, pp.301- 318.

لكن معظم أصحاب هذا التوجّه تجاهلوا علوم الشعوب غير الأوروبية، إذ سجت نظرتهم المتحيّزة شعوب العصر الوسيط في حقبة مظلمة، فكان التراث العربي الإسلامي في أحسن الأحوال مجرد اجترار أو نقل للعلم اليوناني، وتُرجمت هذه النزعة فيما يسمى المركزية الأوروبية أو نزعة التمرکز حول الذات^[1].

من بين النماذج التي تمثّل هذه النزعة نذكر: «والتر بريان» (Walter. W. Brayant)، الذي ألّف كتاباً عن علم الفلك وتطوّره بأوروبا الحديثة وما قبل - الحديثة، وكان من بين النتائج التي توصل إليها، أنّ علم الفلك شهد تطوّرات مهمّة في الحضارات القديمة، لكنه لم يعرف أيّ تطوّر يذكر في الحضارة الإسلاميّة، فالتعديلات التي أدخلها العلماء المسلمون على المعارف الفلكيّة الموروثة عن بطليموس لم تتجاوز عتبة السطحية، ولا تستحقّ تصنيفها ضمن خانة المستجدات العلميّة^[2].

يجب أن ينظر إلى الفكر البشري ككائن ينمو ويتطوّر، ولهذا سيكون التاريخ حلقات متتابعة. قام اليونان بالدور الأوّل، وتلاه العرب، ثمّ الغرب من بعدهم. وقد عزّزت المستشرق «زيغريدهونكه» (Sigrid Hunke) هذا الطرح بتأكيدا على أهميّة الحضارة العربيّة الإسلاميّة كرافد أساسي من روافد تقدّم العلوم، إذ قامت بعمل إنقاذي كبير للتراث العلمي الذي نقلته عن الحضارات الأخرى^[3]. فكثير من المخطوطات ما كانت لتصل إلى الغرب لولا العرب، ككتب جالينوس في علم التشريح، وهيرون وفيلونوميلايوس في مجال الميكانيكا والرياضيات، وبتليميوس في البصريّات، ومخطوطة لإقليدس في علم التوازن^[4].

عبر مؤرّخ العلوم رينيهاتون في هذا السياق بوضوح عن موقفه من التراث

[١]- يفوت سالم، نحن والعلم، دراسات في تاريخ علم الفلك بالغرب الإسلامي، م س، ص ٢٦؛ جميل حمداوي، الاستشراق والاستمزاغ والاستغراب، (مقاربة مفاهيمية)، مجلة دراسات استشرافية، العدد ١٩، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، العراق، ٢٠١٩، ص ١٠٧.

[2] Walter W. Bryant, Astronomy before Kepler, in Kepler, London, 1920, p. 9.

[٣]- هونكه زيغريد، شمس العرب تسطع على الغرب، أثر الحضارة العربيّة في أوربة، ترجمة فاروق بيضون، كمال دسوقي، مراجعة مارون عيسى الخوري، ط ٨، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ١٩٩٣. ص ٣٧٧-٤٨٣.

[٤]- نفسه، ص ٣٨٤.

العلمي العربي وقيّمته بالنسبة إلى التاريخ العام للحضارة، معتبراً أنّ العرب أثاروا مسائل جديدة في العلوم لم تكن معروفة من قبل، «وشرعوا في تمحيص المفاهيم اليونانية بالتجربة وميلهم الحديث جداً إلى تطوير التقنيّات والتطبيقات العمليّة، قد ساعدهم كثيراً»^[1]. هذا الموقف تحدّث عنه حافظ طوقان في كتابه تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك». فبالإضافة إلى الدور المهمّ للعلماء المسلمين في نقل التراث العلمي القديم وحفظه، فإنهم أضافوا إليه فروعاً ومعارف علميّة جديدة ساهمت بكيفيّة فاعلة في تقدّم العلوم، خصوصاً بتطويرهم للمناهج العلميّة، كالاستقراء، وتطهير علم الفلك من أحكام التنجيم التي لا تقوم على منهج علمي صارم ومضبوط^[2].

بناءً على ما سبق، يظهر لنا جلياً أنّ أصحاب التوجّهين السابقين قد دافعا عن دعوتين متعارضتين بخصوص دور علماء الحضارة العربيّة الإسلاميّة في تقدّم العلوم العقليّة خلال العصر الوسيط، ويعزى السبب الرئيس في هذا التناقض إلى تباين المنطلقات الأيديولوجيّة لكل توجّه على حدة، باستثناء بعض الدراسات الموضوعيّة المعزولة التي يظهر أنّها أقل تأثيراً. لذلك؛ يجب على الباحث في تاريخ العلوم العربيّة فحص هذه الدعاوى من أجل إعادة تأويل وفهم المسار الحقيقي لتطوّر العلوم، خاصّة العقليّة، في الحضارة الإسلاميّة الوسيطة.

وخير ما يمكن أن نقوله في هذا الباب مقولة للفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩)، في موضوع خطورة الاعتماد على قواعد خاطئة وزائفة في بناء المعرفة. «إنّ جهل الأسباب والقواعد لا يخرج البشر عن مسارهم إلى الحدّ الذي يفعله الاعتماد على قواعد زائفة، وأخذ ما ليس سبباً لما يطمحون إليه- بل هو بالأحرى من أسباب نقيضه. على أنّه كذلك»^[3].

[١]- تاتون رينيه، تاريخ العلوم العام، العلم القديم والوسيط، مج ١، ترجمة علي مقلد، ط ٢، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ٢٠٠٦، ص ٥١٦.

[٢]- طوقان قدرّي حافظ، تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك، سلسلة ذاكرة الكتابة، ط ٢، إصدار الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠١٠، ص ٦٨.

[٣]- هوبس توماس، الليفياتان، الأصول الطبيعيّة والسياسيّة لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حرب ويشري صعب، هيئة أبو

ويبقى الحياد في نظرنا مقومًا أساسيًا في تاريخ العلوم، فهو الكفيل بجعلنا نبتعد عن كل تمركز إثني أو ديني أو لغوي أو حضاري؛ بمعنى الابتعاد عن الاصطفاف مع حضارة دون أخرى، فالعلم لا وطن له تساهم فيه البشرية جمعاء، وإن اختلفت درجة المساهمة من حضارة لأخرى، فالكفيل بإعطائنا صورة صحيحة عن وضعيّة العلوم في الحضارة العربيّة الإسلاميّة هو الارتكان والتسلّح قدر الإمكان بالمنهج العلمي الرصين الذي سيبعدنا لا محالة عن التفسيرات الماهويّة التي جعلت العلم يوسم من قبل بعض الدارسين بمفهوم «العلم الغربي»، وكأنّ العلم خاصيّة إنسانيّة أوروبيّة، في حين أنه من إنجاز شعوب وحضارات إنسانية مختلفة، متممة لمختلف القارات.

||

المصادر والمراجع:

١. إسماعيل محمود، سوسولوجيا الفكر الإسلامي، طور الازدهار ٢ العلوم الآداب الفنون ج٣، ط١، سينا للنشر، ٢٠٠٠.
٢. تاتونرينيه، تاريخ العلوم العام، العلم القديم والوسيط، مج١، ترجمة علي مقلد، ط٢، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ٢٠٠٦.
٣. جميل حمداوي، الاستشراق والاستمزاغ والاستعراب والاستغراب، (مقاربة مفاهيميّة)، مجلة دراسات استشراقيّة، العدد ١٩، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجيّة، العراق، ٢٠١٩. ص (١٠٠-١٤١).
٤. دلال أحمد، إصلاح الفلك النظري في المغرب ثورة أم ثورة مضادة. العلم والفكر العلمي بالغرب الإسلامي في العصر الوسيط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ٩٤. تنسيق بناصرالعزاتي، ط١، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ٢٠٠١. ص. (١١٥-١٣١)).
٥. صليبا جورج، العلوم الإسلاميّة وقيام النهضة الأوروبيّة، ترجمة محمود حداد، مراجعة وتحرير مركز التعريب والبرمجة، ط١، الدار العربيّة ناشرون، لبنان- بيروت، ٢٠١١.
٦. طوقان قدرى حافظ، تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك، سلسلة ذاكرة الكتابة، ط٢، إصدار الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠١٠.
٧. عبد الرحمان، عبد الهادي، سلطة النصّ: قراءات في توظيف النصّ الديني، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، ١٩٩٣.
٨. عقيقي نجيب، المستشرقون، موسوعة في تراث العرب، مع تراجم المستشرقين ودراساتهم عنه، مند ألف عام حتى اليوم، ثلاثة مجلّدات، ط٣، دار المعارف، مصر، ١٩٦٤.
٩. محمد عابد الجابري، (التراث ومشكل المنهج)، المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانيّة، دار توبقال، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٨٦.
١٠. مرحبا محمد عبد الرحمن، أصالة الفكر العربي، ط١، منشورات عويدات، بيروت- لبنان، ١٩٨٢.

١١. - مصلح أحمد، الرياضيات في مغرب القرن الرابع عشر، دراسة وتحليل وتحقيق لمخطوط تحفة الطلاب لابن هيدورالتادلي (ت ٨١٦هـ - ١٤١٣م)، ط ١، دار النشر المعرفة، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ٢٠١٨.
١٢. معتوق فريدك، سوسيولوجيا التراث، ط ١، إعداد شبكة المعارف، بيروت، ٢٠١٠.
١٣. مهدي محسن، مقاربات من أجل تاريخ للعلم العربي، موسوعة تاريخ العلوم العربية، ج ٣، ط ٢، مركز دراسات الوحدة العربية، إشراف رشدي راشد، بيروت، ٢٠٠٥. ص (١٣٢٣-١٣٠٥)
١٤. نيلينو كارلو، علم الفلك تاريخه عند العرب في القرون الوسطى، ط ٢، مكتبة الدار المصرية للكتاب، بيروت، ١٩٩٣. ص ١١.
١٥. هوبس توماس، الليفياتان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، كلمة، الطبعة الأولى، ٢٠١١.
١٦. هونكهزيفريد، شمس العرب تسطع على الغرب، أثر الحضارة العربية في أوروبا، ترجمة فاروق بيضون، كمال دسوقي، مراجعة مارون عيسى الخوري، ط ٨، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ١٩٩٣.
١٧. يفوت سالم، مكانة العلم في الثقافة العربية، ضمن ندوة العلوم في المجتمعات الإسلامية مقاربات تاريخية وآفاق مستقبلية، إشراف محمد أبطوي، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، الرباط، ٢٠٠٧. ص (١٠ - ٣٥).
١٨. يفوت، سالم، نحن والعلم، دراسات في تاريخ علم الفلك بالغرب الإسلامي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٥.

المراجع الأجنبية.

1. Rashed, Roshdi, **la notion de science occidentale**, dans : Entre arithmétique et algèbre, les Belles Lettres, Paris, 1984, pp.301-318.
2. Bryant, Walter W, **Astronomy before Kepler**, in **Kepler**, London, 1920

علي سامي النشار ومنهجه النقدي في دراسة آراء المستشرقين

د. عادل سالم عطية جاد الله^[1] أ. محمد مجدي السيد^[2]

يركّز الباحثان في مطلع البحث على جانب من الشخصية العلمية للدكتور علي سامي النشار، وأهميّة انتمائه لمدرسة الشيخ مصطفى عبد الرزق، المؤسسة لتيار الأصالة، والداعية لدراسة الفلسفة الإسلامية في مظانها الرئيسة، وتمثّل الميزة الأخرى في الشخصية العلمية للنشار في تتلمذه في جانب من دراسته

على أيدي بعض المستشرقين، مثل: المستشرق البريطاني آرثر جون آربري (Arthur John Arberry) (ت: ١٩٦٩م)، ومع هذا لم يكن من المفتونين بالمنجز الغربي وعقلايته ودراساته وأحكامه؛ ولهذا تعامل بعلمية وموضوعية مع الخطاب الاستشراقي، فقد قبل، وأقر، ورفض، وهاجم مواقف بعض المستشرقين وأفكارهم. وقد أضاء البحث من حيث المضمون على هذا الدور العلمي الذي أسس له النشار، وبيان موقفه من المستشرقين الذي اتسم بالجرأة والموضوعية والتقد، فتراه يوافق على بعض أفكارهم، ويرفض أخرى، ويفند ثالثة، ذلك كله في مواجهة المستشرقين ونقدهم في العديد من المجالات؛ ومنها ما تناوله هذا البحث، حول: آراء المستشرقين في علم الكلام، والتصوّف، والفلسفة الإسلامية، والمنطق، وموقف النشار منها.

المحرّر

[1]- مدير الفلسفة، كلية دار العلوم، جامعة الفيوم.

[2]- باحث ماجستير، كلية دار العلوم، جامعة الفيوم.

مقدمة:

دارت أبحاث المستشرقين حول التراث العربي والإسلامي؛ تحقيقاً، وترجمةً، ونشرًا، ولمّا كان الاستشراق متفاعلاً مع علومٍ وتخصّصاتٍ متباينة، فقد حظي باهتماماتٍ بحثيةٍ ونقديةٍ من قبل الباحثين العرب. ويأتي في مقدّمة هؤلاء، ما أظهرته مدرسة الأستاذ الشيخ مصطفى عبد الرّازق (ت: ١٩٤٧م) تجاه الحركة الاستشراقية من مواقف ودراسات. وفي الواقع لا يمكننا فهم هذه المدرسة وتوجّهاتها الفكرية بعيداً عن علاقة روادها الأوائل بالمستشرقين على اختلاف جنسيّاتهم، سواء في الجامعة المصرية أم في البلاد الأوروبية التي كان لها أثرها في تكوين هؤلاء الباحثين العرب تكويناً فكرياً. وكان مصطفى عبد الرّازق -أستاذ الفلسفة بالجامعة المصرية، وشيخ الجامع الأزهر- حريصاً على تشكيل تيار للأصالة من تلاميذه الأصدقاء، ورأى أنّ تلك الأصالة تتجلّى في الكشف عن معالم التفكير الفلسفيّ وجرثومته الأولى في مجالات: علم الكلام، والتّصوّف، وعلم أصول الفقه.

واتساقاً مع هذه الرّؤية، فإنّ هذا البحث يقدّم تعريفاً بموقف الأستاذ الدكتور علي سامي النّشار (ت: ١٩٨٠م) النّقدي من ذلك الخطاب الاستشراقيّ وتوجّهاته وأطروحاته في الفكر الفلسفيّ، مستمدّاً عناصر قوّته من أمورٍ أهمّها:

ينتمي النّشار لمدرسة الشيخ مصطفى عبد الرّازق، المؤسّسة لتيار الأصالة، والدّاعية لدراسة الفلسفة الإسلاميّة في مظانّها الرّئيسة، والمزوجة بين الأصالة والمعاصرة...، حيث كان يتبنّى الدّعوة إلى تأسيس المدرسة الإسلاميّة الحديثة في مقابل المدرسة الأوروبيّة، لدراسة الفلسفة الإسلاميّة لإبراز جوانب الأصالة فيها الممثلة في علم الكلام والتّصوّف وعلم أصول الفقه.

إنّ النّشار لم يكن شخصيّةً نمطيّةً في تفسير الظواهر والنتائج النّاجمة عن الخطاب الاستشراقيّ وأهدافه؛ فقد قبل، وأقرّ، ورفض، وهاجم، وموقف وأفكاراً لبعض المستشرقين، على عكس المعهود من قبل بعض الباحثين الذين اكتفوا بطرفٍ واحدٍ، إمّا المدح والتّقديس أو التّعامل الإنفعاليّ مع الجهود الاستشراقية.

رغم تلمذته على أيدي ثلّةٍ من المستشرقين، مثل: المستشرق البريطاني آرثر جون

آربري (Arthur John Arberry) (ت: ١٩٦٩م)، فإنه لم يكن من المفتونين بالمنجز الغربي وعقلايته ودراساته وأحكامه.

التركيز على الاتجاه النقدي، بوصفه أول معنى من معاني الموضوعية، وفي الحقيقة إن مذهب الفيلسوف أو المتكلم أو الباحث العلمي عموماً «لا يمكن فهمه فهماً دقيقاً ومتكاملاً إلا إذا ركزنا أساساً على دراسة منهجه النقدي»⁽¹¹⁾.

منهج البحث

أما منهجنا في هذا البحث، فهو قائم على المنهج التحليلي النقدي في عرض آراء النشار وتعليقاته على آراء المستشرقين: اتفاقاً واختلافاً، ثم المنهج المقارن لبيان أوجه الاتفاق والاختلاف بينه وبين بعض رواد مدرسة مصطفى عبد الرازق في دراساتهم لمجالات الفلسفة الإسلامية المتعددة.

لذا جاء هيكل هذا البحث مكوناً من: مقدمة وتمهيد، وأربعة مباحث، وخاتمة، وذلك على النحو التالي:

التمهيد: النشار وصلته بالاستشراق.

المبحث الأول: آراء المستشرقين في علم الكلام وموقف النشار منها.

المبحث الثاني: آراء المستشرقين في التصوف وموقف النشار منها.

المبحث الثالث: آراء المستشرقين في الفلسفة الإسلامية وموقف النشار منها.

المبحث الرابع: آراء المستشرقين في المنطق وموقف النشار منها.

الخاتمة: وهي تتضمن أبرز النتائج التي رصدها الباحثان.

تمهيد: النشار وصلته بالاستشراق:

يعدُّ الدكتور علي سامي النشار (ت: ١٩٨٠م) أحد أعلام الفكر الإسلامي الحديث، وأبرز تلاميذ الشيخ مصطفى عبد الرازق (ت: ١٩٤٧م)، وخير من تمثل منهج أستاذه

[١]- د. عاطف العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ص ١١.

وتطبيقه في دراساته ومؤلفاته في الفلسفة الإسلامية ومجالاتها المختلفة^[1]. وقد توزعت جهوده في الدرس الفلسفي في القرن العشرين بين جهات ثلاث: التأليف^[2]، والترجمة، والتّحقيق^[3]. ولم تكن صلة النّسار بالمستشرقين هامشيّة؛ فقد تتلمذ في كليّة الآداب، جامعة القاهرة على يد مجموعة من كبار أساتذة الفلسفة والمستشرقين، من أمثال: أندريه لالاند (André Lalande) رئيس كرسي الفلسفة بجامعة فؤاد الأوّل، وألكسندر كورايه (Alexander Quarre) أستاذ الفلسفة الحديثة بجامعة فؤاد الأوّل.

وقد أوفدته الجامعة في بعثة علميّة إلى كمبردج عام ١٩٤٨م؛ حيث حصل بعد ثلاث سنوات على درجة الدكتوراه في الفلسفة على يد المستشرق البريطاني آربري، وكان موضوع رسالته «أبو الحسن الششتري المتصوّف الأندلسي»^[4]، وقد نشر ديوان شعره، وعُين بعد عودته مديراً لمعهد الدراسات الإسلامية في مدريد عام ١٩٥٢م^[5].

ويهمّنا في هذا السياق الإشارة إلى أنّ من الذين علّموه، وثقّفوه، ومكّنوه من العلم والبحث، المستشرق آرثر جون آربري Arthur John Arberry (١٩٦٩م) رائد

[١]- انظر: علي سامي النشار، د. مصطفى النشار، مجلة أوراق فلسفية، ٢٠١٧م، العدد ٥٥، ص ٢٠٧.

[٢]- من أهم مؤلفاته: شهداء الإسلام في عهد النبوة (١٩٤٠م)، مناهج البحث عند مفكري الإسلام (١٩٤٧م)، نشأة الدين «النظريات التطورية المؤلمة» محاضرات ألقاها عام (١٩٤٧م)، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (١٩٥٤م)، المنطق الصوري (١٩٥٥م) بمعاونة عبدالرازق المكي، نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان (١٩٦٤م) بالاشتراك مع د. أحمد صبحي، الأصول الأفلاطونية «المادية» بالاشتراك مع عباس الشرييني، قراءات في الفلسفة (١٩٦٧م) بالاشتراك مع د. محمد علي أبو ريان، هيراقليطس فيلسوف العرب وأثره في الفكر الفلسفي (١٩٦٩م) بالاشتراك مع د. محمد علي أبو ريان، ديمقريطس فيلسوف الذرة في الفكر الإسلامي، بالاشتراك مع د. علي عبد المعطي، الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية (١٩٧٢م) بالاشتراك مع عباس الشرييني.

[٣]- للنشار جهود مضيئة في تحقيق التراث؛ ذلك لأنه يرى -كما ذكر في كتابه نشأة الفكر الفلسفي (٢١٧)- أن تاريخ الفلسفة الإسلامية لن يستقر استقراره الكامل حتى ينشر الدفين الكبير من المخطوطات العربية ويقدر ما يظهر من مخطوطات ووثائق بقدر ما يزداد تضخم تاريخنا الفلسفي. وبناء عليه فقد حقق بالاشتراك، كل ما يلي: صون المنطق والكلام عن المنطق والكلام للسيوطي، «بالاشتراك مع د. سعاد علي عبد الرزاق». سلوة الأحران لابن الجوزي، «بالاشتراك مع د. أمنة نصير، د. سهير مختار». الإفحام لأفئدة الباطنية الطغام ليحيى بن حمزة العلوي، «بالاشتراك مع د. فيصل بدير عون». الشامل في أصول الدين للجويني، «بالاشتراك مع د. فيصل بدير عون، د. سهير مختار». عقائد السلف، «بالاشتراك مع د. عمار الطالبي». فرق وطبقات المعتزلة للقاضي عبدالجبار، «بالاشتراك مع د. عصام الدين محمد».

[٤]- أشار النشار إلى هذه الفترة من حياته في مقدمة تحقيقه لديوان الششتري. انظر: ديوان أبي الحسن الششتري، شاعر الصوفية الكبير في الأندلس والمغرب، حققه وعلق عليه: د. علي سامي النشار، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٠م ص ٦٠-٦١، ص ١٩٠-٢٠٠.

[٥]- انظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، تحليل وعرض: د. محمد السيد الجليلند، ضمن موسوعة «أهم الكتب التي أثرت في فكر الأمة في القرنين التاسع عشر والعشرين - محور القضايا الفلسفية (٣)»، الصادر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط دار الكلمة، ٢٠١٧م، ص ٢٧ وما بعدها.

الدراسات الصوفيّة والأدب الفارسي^[1]، وقد قدّم له النشار عظيم الشكر والامتنان على معاونته له، وملاحظاته القيّمة، ورغبته الملحّة في إخراج ديوان الششتري الصوّفي^[2]. ولم يكن ذلك فحسب، بل كان النشار متجولاً في البلدان الأوروبيّة بمكثباتها، فيقول واصفاً رحلته: «في سنة ١٩٤٨م بدأت دراستي للدكتوراه في جامعة كمبردج، واخترتُ موضوعاً لها، هو "فلسفة الششتري وشعره ومدرسته"، وبدأتُ في تصوير مخطوطات الديوان، وقمت برحلات طويلة في إنجلترا وألمانيا وهولندا وفرنسا وإسبانيا ومراكش حتى تجمّع لديّ سبعة عشر مخطوطاً من ديوانه»^[3].

كذلك، فإنّ النشار بوصفه تجربةً فريدةً في الدراسات الأصوليّة الفلسفيّة^[4]، لم يُسلم بما تركه علماء الاستشراق من الوهلة الأولى؛ بل نقده وانتخب منه ما يتفق مع تفكيره العقلي، والحقائق التاريخيّة، ومدرسته الإسلاميّة الحديثة، ومدرسة أستاذه الشيخ مصطفى عبد الرازق عامّة، وترك ما دوّنه معترضاً ومتحفظاً عليه.

ومؤلّفاتهِ وترجماته وتحقيقاته سجّلت لنا ذلك السّجال الفكريّ الذي دار بينه وبين المستشرقين بشكل تفصيليٍّ. والقارئ المدقّق لأعماله يجد أنّه قبل بعض هذه الآراء، ونقد بعضها أحياناً، ورفض بعضها رفضاً تامّاً؛ في مجالات الفلسفة الإسلاميّة المختلفة: كعلم الكلام، والتّصوّف، والتّيّار المشائي، والمنطق.

ورغم موقفه التّقديّ من الخطاب الاستشراقي (اتّفاقاً، واختلافاً)، فإنّه لم يُقدّم لنا دراسةً مفردةً أو مستقلّةً في دراسة الاستشراق ونقده، مثلما فعل عددٌ ليس بقليلٍ من الباحثين في مجال الفلسفة الإسلاميّة^[5]. بل ظهرت آراؤه ومواقفه تجاه الاستشراق ضمن كتاباته، خاصّة كتابيه: «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام»، و«مناهج البحث عند مفكّري الإسلام».

كما يجدر التّنويه إلى أنّ النشار كان مطلعاً على اللّغات الأخرى، وذا قدرةٍ على

[١]- انظر: موسوعة المستشرقين، د. عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت، ط٣، ١٩٩٣م، ص٥.

[٢]- ديوان أبي الحسن الششتري، ص١٩—٢٠.

[٣]- السابق، ص٦، ١٤.

[٤]- انظر: أبحاث ندوة «نحو فلسفة إسلامية معاصرة»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص٤٧.

[٥]- على سبيل المثال: الاستشراق «المفاهيم الغربية للشرق» لإدوارد سعيد، الاستشراق «والخلفية الفكرية للصراع الحضاري» د. محمود حمدي زقزوق، الاستشراق «والغارة على الفكر الإسلامي»، د. محمد عبدالله الشقاوي... إلخ.

ترجمة النصوص عنها؛ فلم يعتمد على مراجع وسيطة للاطلاع على أفكار المستشرقين ومنتوجاتهم، ويؤكد هذا الملمح جهوده بالاشتراك مع تلامذته وزملائه في ترجمة بعض النصوص الأجنبية، مثل: النصوص المترجمة ضمن كتاب (الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية)^[1]، وكتاب الأصول الأفلاطونية "فيدون".

المبحث الأول: آراء المستشرقين في علم الكلام وموقف النشار منها

انطلق النشار في كتاباته محاولاً إثبات أصالة علم الكلام، والتأكيد على أنه نبتة إسلامية خالصة. وبدت أعمال المستشرقين معنيةً -في المقام الأول- بالتعريف بأعلام الفكر الكلامي، ودراسة قرائنه الحضارية وظروفه التاريخية، بالإضافة إلى دراسة كبريات المسائل العقدية، كالذات والصفات الإلهية، ومباحث النبوة والمعجزات، فضلاً عن المؤثرات المبكرة في نشأة علم الكلام وتطوره.

أولاً: مواطن الاتفاق مع المستشرقين:

اتفق النشار مع بعض آراء المستشرقين في دراسة علم الكلام، على النحو التالي:

١. إرنست رينان Ernest Renan (١٨٩٢م): أيد النشار ما ذهب إليه الفرنسي رينان من اعترافه بعبقرية المسلمين، وأن تلك العبقرية والأصالة يمكن أن تلمس في مذاهب علم الكلام، فيقول: «إن ذاتية العرب وعبقريتهم الحقيقية إنما ينبغي أن تلمس لدى الطوائف الإسلامية الدينية»^[2].

٢. هنريك صمويل نبيرج Henrik Samuel Nyberg (١٩٧٤م)^[3]: تقبل النشار -عن قناعة- ما ذهب إليه المستشرق السويدي نبيرج^[4] من أن المعتزلة إنما قامت للدفاع عن التنزيه تجاه الأفكار التجسيمية التي خرجت إلى الإسلام عن الثنوية. وأنه لم ينجح أحدٌ نجاح إبراهيم بن سيار النظم المعتزلي في إبطال كلام الثنوية والقضاء

[١]- مقدمة في الفكر اليهودي في العصر الوسيط، تأليف جورج فايدا، ترجمة د. علي سامي النشار، وعباس الشربيني، ضمن كتاب الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٧٢م، ص ٣٩ وما بعدها.

[٢]- السابق، (٥٢/١). وقارن: رينان، ابن رشد والرشدية، ص ١١٦.

[٣]- ينظر ترجمته في: موسوعة المستشرقين، ص ٥٩٢.

[٤]- انظر: د. نبيرج، تقديم كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، لأبي الحسين الخياط، ص ٣٧.

على مكانتهم في الشرق الأدنى^[1]. ثم علق النشار على هذا الرأي قائلاً: "وهذا كلام حق إلى حد ما، فقد قام المعتزلة بصوغ العقائد الإسلامية على طريقتهم العقلية مقابلة للثنوية الآخزين بالتجسيم، ثم ما لبثوا أن اشتبكوا مع كل الملل والنحل من حولهم، وبخاصة اليهودية والمسيحية"^[2].

٣. هوروفتز Horvitz، دي بور DeBor، مك دونالد MacDonald: ذهب المستشرقون هوروفتز، ودي بور، ومكدونالد إلى أن إبراهيم بن سيار النظام المعتزلي هو أول رجالات المدرسة الفلسفية الإسلامية الأصيلة صلة بالفلسفة، ووضعاً لمذهب فلسفي يقوم على أسس متصلة^[3]، وهذا يتفق مع رؤية النشار الذاتية لإبراهيم بن سيار النظام، إذ يراه أول فلاسفة الإسلام بلا مدافع^[4].

ثانياً: مواطن الاختلاف مع المستشرقين:

أنكر النشار ردّ بعض المستشرقين مباحث علم الكلام الإسلامي إلى مصادر خارجية، مثل: ردّ مسألة الصفات الإلهية لمؤثرات مسيحية، وأن تعاليم المعتزلة ذات صلة بعوامل خارجية، وأن القول بقدم القرآن الكريم يشبه قدم السيد المسيح، وأن الشيعة أخذت فكرتها في قداسة الإمام من المسيحية...، وهكذا بحيث يكون التفكير الكلامي في نظر هؤلاء المستشرقين ذليلاً للمسيحية واليهودية^[5] والأفلاطونية المحدثة وغيرها من التيارات الأخرى. ومن هؤلاء المستشرقين:

١. إيجناس جولدتسيهر Ignaz Goldziher (١٩٢١م): انتقد النشار بشدة ما ذهب إليه المستشرق جولدتسيهر من أن «كثيراً من العقائد الإسلامية، وبخاصة في علم الآخرة، مأخوذة من التوراة. وقد تبني اليهودي المتعصب جولدتسيهر هذه النظرية»^[6]. ورفض ردّ العقائد الإسلامية للمصدر اليهودي، ودلّل بأمثلة اعتمد عليها

[١]- انظر: نشأة الفكر الفلسفي، (٤٢٩/١).

[٢]- السابق، (٤٢٩/١).

[٣]- السابق، (٤٨٤/١).

[٤]- السابق، (١٨/١).

[٥]- السابق، (٤٤/٣).

[٦]- السابق، (٧٠/١).

جولدتسيهر نفسه في تدعيم رأيه، ثم ردّ عليها، بقوله: «ومن أهمّ الأمثلة التي أعطاها لإثبات نظريته: فكرة الوجود في عالم الذر وأنّ الله في هذا العالم أشهد الخلق على أنفسهم، ثم خلقهم فعلاً متعاقبين في الأجيال. وقد حاول جولدتسيهر أن يثبت أنّ تلك الفكرة يهوديّة بحته، وأنّ لها آثاراً ومآخذ في التّوراة نفسها»^[1].

ورد على دعواه قائلاً: «لا شكّ أنّ جولدتسيهر وغيره من المستشرقين يعرفون هذا تمام المعرفة ولكنهم يخادعون ويخدعون. فالإسلام دينٌ كاملٌ، وهذا لا يعني أنّه إذا كان يتكلّم عن التّوحيد، وما زال في بعض آيات العهد القديم الموجود بين أيدينا -دون تحريف- دعوة إلى التّوحيد، فهل في هذا ضررٌ أو ضرارٌ، وإذا كان يتكلّم عن عالم الذرّ وما زال في بعض آيات العهد القديم الموجود بين أيدينا -دون تحريف- بعض الوصف لهذا العالم، فهل هذا شينٌ على الإسلام. إنّ الآيات الصّحيحة غير المحرّفة وغير المبدّلة في العهد القديم، وآيات القرآن الكريم إنّما انبثقت من نبع واحد هو الوحي الإلهي»^[2]. إذًا، فالمصدر الذي استقيا منه واحد، هو الفيض الإلهي الكبير.

٢. الإيطالي نلليو Nallino (١٩٣٨م)^[3]: في حديثه عن فرقة المعتزلة يعرض التّشّار لما ذهب إليه بعض الباحثين، ومنهم المستشرق الإيطالي نلّينو، فيقول: «ذهب بعض الباحثين من أمثال نلليو إلى أنّ واصل بن عطاء من القائلين بالأصلين (المنزلة بين المنزلتين، والتوسّط في الخلاف السّياسي بين عليّ وأعدائه) وأنّه لم يذكر عنه إطلاقاً قول آخر كلامي. وهذا خطأ واضح»^[4]. ثم ينتقده بقوله^[5]: «أخطأ نلليو خطأ بالغاً حين قال: إنّ واصل بن عطاء لم يكن قدرياً متعلّلاً بأنّ المصادر الإسلاميّة ذكرت أسماء القدريين وغيرهم، ولم تذكر منهم واصل بن عطاء، غير أنّ هذا خطأ بحت»^[6].

[١]- السابق (٧٠/١).

[٢]- السابق (٧٠/١).

[٣]- ينظر ترجمته في: موسوعة المستشرقين، ص ٥٨٣.

[٤]- نشأة الفكر الفلسفي (٣٩١/١).

[٥]- السابق (٣٩٢/١).

[٦]- من الصعوبة بمكان الفصل التام بين القدرية والمعتزلة، وكذلك التسوية التامة بينهما، فوشائج الصلة بينهما واضحة؛ انظر: دراسات في الفرق والعقائد، د. عرفان عبد الحميد، مطبعة الإرشاد ببغداد، ط ١، ١٩٦٧م، ص ٨٦. قضية الخير والشر لدى مفكري الإسلام، د. محمد السيد الجليند، دار قباء الحديثة، القاهرة، ٢٠١٠م، ص ٩.

وكذلك في مناقشته لمسألة تأثر المعتزلة بالمسيحية ومذاهبها، يقول النشار: «ذهب الأستاذ نلليانو، وفون كريمر، وبكر، إلى أنّ المعتزلة قد تأثروا في تكوين فكرتهم عن حرية الإنسان واختياره بآباء الكنيسة، ولكن عن طريق غير مباشر... ولكن هذا خطأ: فالمسيحية تنادي بالجبر في أصلها الأوّل، وجوهر المسيحية هو التّشبه بالله والاستغراق فيه»^[1].

٣. دي بور De Boer ومكدونالد MacDonal (١٩٤٣م)^[2]: انتقد النشار ما ذهب إليه المستشرقان دي بور^[3] ومكدونالد^[4] في بحوثهم عن المعتزلة، وزعمهما بوجود وشائج صلة قوية بين المعتزلة وبين يوحنا الدمشقي وتلامذته^[5]. كذلك، تعرّض بالنقد لبعض الباحثين العرب -زهدي جار الله أنموذجا- في متابعتهم لهذا التّصوّر الاستشراقي، يقول: «كتب الأستاذ زهدي جار الله في بحثه الممتاز عن المعتزلة فصلاً طويلاً عن يحيى الدمشقي وحاول متابعاً لمكدونالد ودي بور وغيرهما من مستشرقين أن يثبت صلات المعتزلة بيحيى وتلميذه، ولكنّه غلا في الأمر غلوّاً شديداً»^[6].

ثمّ بين النشار فارقاً أساسياً بين الطرفين (المعتزلة وآباء الكنيسة)؛ إذ إنّ فرقة المعتزلة كانوا روّاد التّوحيد، بينما كان يوحنا الدمشقي وتلميذه (يقصد تيودور أبي قرّة)، ونصارى المنطقة كلّها رواد تثليث^[7].

واختتم قوله في هذا المقام برفض ما ذهب إليه بعض الباحثين الشّرقيين، بل ووصفهم بأنّهم «فراخ» المستشرقين، فيقول واصفاً وناقداً مقالاتهم: «ومن الخطأ الكبير ما يذهب إليه بعض المستشرقين ومن تابعهم من فراخهم من باحثين شريين

[١]- نشأة الفكر الفلسفي (٤٣٦/١).

[٢]- انظر: موسوعة المستشرقين، ص ٥٣٨.

[٣]- انظر: تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية وعلق عليه: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية، بيروت، ط ٥، ١٩٨١م، ص ٩٤.

[4]- Macdonald, development of Muslim theology, p127.

[٥]- نشأة الفكر الفلسفي (٤٢٩/١).

[٦]- السابق (٤٢٩/١).

[٧]- السابق (٤٢٩/١).

من أن المعتزلة هم تلامذة آباء الكنيسة في عقائدهم اللاهوتية»^[1].

٤. ماكس مايرهوف Max Meyerhof (١٩٤٥م)^[2]: أنكر التّشّار ما ذهب إليه المستشرق مايرهوف، فعندما ذكر أنّ الكندي ومدرسته علّموا المعتزلة المنطق، وأنّ المعتزلة تناولوا هذا المنطق كما تناولوه الأشاعرة فيما بعد للهجوم على الفلسفة^[3]. ثم يُعقّب على هذا الرّأي بقوله: «إنّ ماكس مايرهوف يتخبّط أشدّ التخبّط حين يعلن مرة أنّ هؤلاء المعتزلة تأثّروا كتأثّر الكندي بالمنطق اليوناني، ثم يعلن ثانية أنّ المعتزلة لم يكونوا مطلقاً فلاسفةً، وإنّما كانوا رجال دين ذوي نزعة عقلية»^[4]. وينتهي التّشّار من هذا إلى أنّ المعتزلة هم فلاسفة الإسلام، ولم يستخدموا المنطق الأرسطي^[5].

المبحث الثاني: آراء المستشرقين في التّصوّف وموقف التّشّار منها

لا يمكن النّظر إلى التّصوّف الإسلاميّ على أنّه مجرد مجال من مجالات الفلسفة الإسلاميّة فحسب، بل يجب النّظر إليه بوصفه «أكبر الموروثات الرّوحيّة في الإسلام حتّى وإن كانت تجلّياته التاريخيّة تختلف اختلافاً شديداً في الأفكار، والتعاليم والممارسات»^[6]. ولعلّ اهتمام التّشّار بالتّصوّف الإسلامي ومدارسه يعود -في المقام الأوّل- إلى إيمانه بأنّ للتّصوّف أثره الكبير في حياتنا المعاصرة، وأنّه لم يمت أبداً^[7].

وثانياً لأنّ بعض أصحاب الخطاب الاستشراقي -الذين شغلته الحياة الرّوحيّة في الإسلام حيناً من الدّهر- لم يسلكوا في مصنّفاتهم منهجاً موضوعياً؛ فلم تكن غايتهم اكتناه حقيقة هذه الحياة الرّوحيّة بقدر ما كانت غايتهم سلبها من جوهرها

[١]- السابق (٤٣٠/١).

[٢]- موسوعة المستشرقين، ص ٥٤٠.

[٣]- نشأة الفكر الفلسفي (١٠٧/١).

[٤]- السابق (١٠٧/١).

[٥]- وفيما يبدو يحتاج هذا الرّأي إلى تعديل، فقد ثبت توظيف مدرسة أبي هاشم الجبائي للمنطق الأرسطي، كما قام بعض المعتزلة بوضع مقدمات كلامية حول العلم والمعرفة والنظر لكتبهم في أصول الفقه، ومن جهة أخرى استخدم القاضي عبد الجبار بعض قواعد المنطق الصوري كقاعدة التناقض ذي الوحدات الثمانية، وهو ما يسمى بالتقابل التام. [انظر: د. حسن الشافعي، الأمدي وآراؤه الكلامية، دار السلام، القاهرة، ط ١، ١٩٩٨م، ص ١٦٨].

[٦]- الفكر الكلامي الصوفي، مارتن نوبن، ضمن كتاب (المرجع في تاريخ علم الكلام)، تحرير زابينه شمتكه، ترجمة: د. أسامة شفيع السيد، مركز نماء، بيروت، ٢٠١٨م، (٥٦٩/١).

[٧]- نشأة الفكر الفلسفي (١٣٣/٣).

الحقيقي الإسلامي^[1]. وانتهى إلى أن بحوث هؤلاء المستشرقين إلا ما ندر منها تعتبر الحياة الروحية في الإسلام ترتبط بكل شيء مؤثرات ما عدا الإسلام نفسه؛ فقد أثارها اليهودية والمسيحية، كما أقامت البوذية واليوجا أو الجينا والفلسفة اليونانية^[2].

وأول مثال على اهتمام النشار بالتصوف وروحه الإسلامي، هو وجهة نظره في تصوف أبي حامد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ)، الذي أقام التصوف في صورته النهائية علماً للأخلاق عند المسلمين، وأن تتبّع أرباب الاستشراق تصوفه وصبعته بالأثر المسيحي؛ يمثل -لا محالة- محاولة مبتسرة مضحكة من الجهل الصارخ في فهم النصّ العربي^[3]. ثم يرى أن تصوف الغزالي نابع من القرآن الكريم والروح المحمدي، والدين واحد، والأنبياء تتابعوا، يؤيد الواحد منهم الآخر، فلا ضرر ولا ضرار إذا أيد أثر اليهودي أو المسيحي فكرة الزهد الإسلامي، أو الحب الإسلامي التي يعلنها القرآن الكريم والسنة النبوية^[4].

ففي الوقت الذي أشاد فيه بجهود بعض مدارس البحث العلمي للتصوف في خصوص بعض نتائج المدارس الألمانية، والفرنسية، والإسبانية لما قدمته من جهود في الترجمة والتحقيق، واستحسانه لجهود بعض الأساتذة المعاصرين في هذا الحقل الصوفي، مثل: مارجريت سميث (Margaret Smith)، لجهوده في إلقاء الضوء على الصلّات الأولى بين المسلمين والمسيحية، حتى وإن جانبت الصواب في سعيها لإثبات أن روح العبادة والتزهد في الجاهلية والإسلام الأول، إنّما تمت إلى أصول مسيحية^[5]. عارض بشدة ما وقعت فيه من أخطاء، ولم يسوغ ما انتهت إليه في بعض النتائج والآراء، وذلك على النحو التالي:

المدرسة الألمانية: رأى أنّها وقعت في أخطاء متعددة^[6].

[١]- السابق (١٥/٣).

[٢]- السابق (١٥/٣).

[٣]- السابق (١٦/٣).

[٤]- السابق (١٦/٣).

[٥]- السابق (١٤٥/٣).

[٦]- السابق (٢٣/٣).

المدرسة الإنجليزية: لاحظ أن مؤسس هذه المدرسة الأول هو الأستاذ براون، الذي كان يدرس الفكر الإسلامي لأغراض استعمارية... ولكن ما لبثت الدراسات الصوفية في هذه المدرسة أن اتجهت اتجاهًا علميًا، ولكنه غير محايد على يد نيكلسون^[1].

المدرسة الفرنسية: ذهب إلى أنها مدرسة التفسير الروحي المسيحي للتصوف الإسلامي، وكل أبحاث هذه المدرسة قطع فاتنة، ولكنها خالية من التحليل والتركيب العلميين. وأهم ممثل لها هو المستشرق ماسينيون، الذي وقع في أخطاء شنيعة في تصوّره للحلاج، وأن المسيح ظهر فيه، وعلى الدرب نفسه سار المستشرق هنري كوربان^[2]. غير أن كوربان تميّز بتطبيقه التفسير الفينومولوجي^[3].

المدرسة الإسبانية: هي مدرسة كاثوليكية بحثت تحاول إيجاد المسيحية في أصول التصوف الإسلامي، ولم تكن مدرسة محايدة على الإطلاق^[4].

هذا فيما يخص بعض المدارس العلمية، أما الشخصيات ذاتها التي عنيت بدراسة الحياة الروحية في الإسلام، مثل:

١. جولدتسيهر ونيكلسون (١٩٤٥م): ربما كانت خصومة النشار مع جولدتسيهر ونيكلسون دون غيرهم من المستشرقين واضحة للغاية؛ فكان ينظر إلى جولدتسيهر بوصفه يهوديًا متعصبًا رائدًا للكذابين، وأن كل من جاء بعده أدلى بدلوه أمثال نيكلسون وماسينيون... وغيرهم، وفي رأيهم أن حياة الزهد في الإسلام ارتبطت بل كانت وليدة الحياة الديرية المسيحية والتعاليم البوذية. وأيضًا نجده يقول: «ذهب كل من جولدتسيهر، ونيكلسون، وألفرد فون كريمر، وريتشارد هارتمان، وماكس هورتن، إلى أن التصوف مصدره هندي»، ويرون أن^[5]:

[١]- السابق (٢٤/٣).

[٢]- السابق (٢٤/٣-٢٥).

[٣]- السابق (٢٥/٣). لكنه يرى في النهاية أن كوربان لم يكتب التاريخ الصحيح للفلسفة بقدر ما وضع نظرياته هو وبشر بنزعتة بالمسيحية.

[٤]- السابق (٢٥/٣).

[٥]- السابق (٥٥-٥٤/٣).

أ. الفناء أصله هندي.

ب. والسبحة والمخلاة كذلك.

ت. والخرقة الصوفيّة موجودة لدى البيكشو الهنديّة.

ث. والرياضات والممارسات الدنيّة ذات أصل هنديّ.

وهكذا ذهب جولدتسيهر^[1]، مستنداً إلى أبحاث مرجليوث، إلى أنّ أول مدرسة للزهد في الإسلام، إنّما تكونت حين انتشر الإسلام في الشّام والعراق ومصر، وخالف المسلمون المسيحيين، وقد أفسحت هذه المخالطة للنفوس المتعطّشة إلى الزّهد هذا المجال الروحي^[2]. وأيضاً يذكر أنّ هناك كتباً بوذيّة عدّة نُقلت إلى العربية ككتاب (البد)، وأنّ هذا الكتاب أثر في بعض فلاسفة الصّوفيّة كابن سبعين والششتري^[3].

في حقيقة الأمر، أقرّ النّشار مبدئيّاً بهذا الرأي، واتفق مع القائلين بأنّ القرن الثّاني نقلت فيه كتب ككتاب البد، ولكنّ جولدتسيهر - كما يرى النّشار - ذهب إلى التّيجة السّريعة، وهي أنّ الفكرة الدّينيّة المسماة بالزّهد التي صادفت الإسلام السّني، والتي لا تتفق مع السّمات المألوفة التي نعرفها في التّصوّف الإسلامي، تكشف عن آثار قويّة تدلّ على تسرّب المثل الأعلى للحياة عند الهنود إلى الإسلام. واستدلّ بأمثلة في الزّهد كشعر أبي العتاهية وعلّق عليه قائلاً: هذا ليس إلا بوذا^[4].

إذاً، التّصوّف - في بعض مراحل - تأثر بالحكمة الهنديّة، ولكنّ الذي رفضه النّشار بشدّة ردّ التّصوّف في نشأته المبكرة إلى ذلك التّراث الهندي؛ لأنّ المسلمين كان أمامهم نماذج قرآنيّة وحديثيّة تدعو إلى الزّهد، كما تدعو إلى التّصوّف، فتابعوا هذه النّمادج^[5] وانقادوا إليها.

بل ولو سلّمنا جدلاً بأنّه كانت هناك نماذج هنديّة لدى المسلمين، فقد كانت

[١]- العقيدة والشريعة، ص ١٣١-١٣٦.

[٢]- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (١٤٢/٣-١٤٣).

[٣]- السابق (٥٢/٣).

[٤]- السابق (٥٢/٣)؛ العقيدة والشريعة، ص ١٤٢.

[٥]- السابق (٥٢/٣)؛ العقيدة والشريعة، ص ١٤٢.

بعيدة عن روح الزاهد المسلم، والمتصوّف المسلم^[1].

أمّا ما ذهب إليه كلٌّ من جولدتسيهر^[2] ونيكلسون^[3] في اعتبار إبراهيم بن أدهم تخلّى عن عرشه، وأصبح درويشاً متنقلاً، وما ذلك إلا تكرار دراميّ لقصة بوذا^[4]. وهو ما وجد قبولاً لدى د. أبو العلا عفيفي فتابع رأيهما^[5].

يعترض النّشار على هذا الرأي معللاً ذلك بأنّه يدلّ على الضيق الفكريّ الذي تميّز به جولدتسيهر، إذ إنّ إبراهيم بن أدهم توفي سنة ١٦١ هجرية، أي قبل أن تترجم أية كتب فارسيّة أو هنديّة، وحتى وإن كانت هناك كتب مترجمة، فلا يمكن أن تنتشر أفكارها بين عشية وضحاها، ومدينة خراسان لم تكن عقليةً إبان ذلك الوقت، بل كانت نقليةً سمعيةً أي كان لحفظ الحديث وروايته المكان الأوّل^[6].

وذهب نيكلسون لتفسير كلمة تصوّف على أنّها مأخوذة من sofia بمعنى الحكمة، وأنّها أطلقت أول الأمر على من عُني بعلوم الأوائل، وأنّه ما دامت الكلمة قد استمدت من كلمة سوفيا اليونانية، فهذا يدلّ على أثر الفلسفة اليونانية في رجالها، وأنّ هؤلاء الصّوفيّة كانوا تلامذة للأفلاطونية المحدثة^[7].

ومن ثمّ أكّد نيكلسون على أنّ التّصوّف الإسلاميّ يعود كلّه إلى كتابات ديونيسيوس، وأنّ التّصوّف من ناحيته الثيوسوفية -العرفانية- وليد اليونانية إلى حدّ كبير. واستدلّ بالصّوفي ذي النون المصري، زاعماً بأنّه كان أثراً من آثار حكمة ديونيسيوس، بل إنّه يتكلّم بلغته^[8].

وربّما كان خطأ نيكلسون الأكبر لدى النّشار أنّه استند في زعمه على شعراء الفرس

[١]- السابق (٥٢/٣)؛ العقيدة والشريعة، ص ١٤٢.

[٢]- العقيدة والشريعة، ص ١٤٢.

[٣]- في التصوف الإسلامي، ص ٣.

[٤]- نشأة الفكر الفلسفي (٤١٠/٣).

[٥]- التصوف الثورة الروحية، ص ٨٢.

[٦]- نشأة الفكر الفلسفي (٤٠٧/٣-٤١٠).

[٧]- السابق (٤٤/٣-٤٥).

[٨]- السابق (٤٦/٣، ١٤٣).

المتأخرين في تاريخه للتصوّف. فهؤلاء الشعراء قد أنطقوا الصوفيّة بأحاسيسهم هم وعباراتهم هم^[1].

٢. ثيودور نولدكه **Theodore Noldke** (١٩٣٠م): ذهب الألماني نولدكه وتابعه جماعة من المستشرقين إلى أنّ زهاد المسلمين اتخذوا الصّوف لبساً لهم تشبهاً برهبان النصارى المنتشرين في العالم الإسلامي^[2].

أبان النشار خطأ هذا الرأى، ورأى أنّه إن كان الزّهاد في الجاهليّة وصدر الإسلام قد أخذوا لبس الصّوف عن الرهبان، فلماذا لم يتسموا باسم الصّوفيّة منذ ذلك الوقت؟ ويرى أنّه لا يوجد أبداً أيّ أثر خاصّ ومحدّد يثبت نفاذ الرهبانيّة المسيحيّة كنظام إلى التّصوّف في نشأته، فالقرآن الكريم قد أنكر الرهبنة من حيث ذاتها^[3]. ثم أظهر أنّ سبب ذلك يرجع إلى أنّ المستشرقين وبعض الباحثين يتصيّدون عبارة أو عبارات شاردة عن مقابلة هذا الصّوفيّ أو ذاك لراهب من الرهبان، ويقيمون عليها نظريّات خطيرة تُفسّر بدء هذه الحركة الكبيرة الرّوحية في الإسلام^[4].

٣. لويس ماسينيون **Louis Massignon** (١٩٦٢م)^[5]: صرح لويس ماسينيون أنّ الصّحابيّ سلمان الفارسي أدمجت شخصيّته في النّمودج الإلهي الأعلى، وأنّه صاحب اتّجاه غنوصيّ كبير كونه، وتتلّمذ عليه صعصعة بن صوحان، ثم من بعدهم أبي الخطاب الأسيدي^[6]. ويُعارض النشار هذه الدّعوى بقوله: «كان ماسينيون مصوراً بارعاً يرسم بريشته صورةً لسلمان، مضيفاً عليها ما شاء من أصباغ وألوان...»^[7]. ثم يؤيد -بأدلة تاريخيّة- أنّ ماسينيون قد تجاهل -عن عمد- كثيراً من الحقائق التاريخيّة الثابتة عن هذا الصّحابي الجليل، لكي يرسم صورةً معيّنة، حدّد إطارها من قبل، لا تمتّ إلى الحقيقة التاريخيّة الثابتة لسلمان^[8].

[١]- السابق (٤٦/٣).

[٢]- السابق (٤٣/٣).

[٣]- السابق (٤٣/٣)؛ في التصوف الإسلامي وتاريخه، نيكلسون، ص ٦٦—٦٧.

[٤]- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (٤٤/٣).

[٥]- موسوعة المستشرقين، ص ٥٢٩.

[٦]- نشأة الفكر الفلسفي (٢٣٩/٢).

[٧]- السابق (٢٤٠/٢).

[٨]- السابق (٢٤٠/٢—٢٤١).

ليس هذا فحسب، بل ينتقده في مزجه بين اعتقاد الثالوث وفكرة عبادة الميم والعين والسين (أي عبادة: محمد وعليّ وسلمان) عند الدروز؛ فيقول النّشار: «قد فعل هذا بتصنّع شديد، وتكلّف ظاهر، وهو في هذا يتأثر بعقيدته الكاثوليكيّة التي سيطرت على أبحاثه هنا، كما سيطرت على أبحاثه في الحلاج»^[1].

وأيضاً عقب على ما ذهب إليه ماسينيون في مقالته (سلمان الفارسي والبواكير الأولى للحياة الرّويّة في إيران)^[2]، حيث قام ماسينيون بتفسير كلام سيدنا عليّ عليه السلام في حقّ سلمان الفارسي تفسيراً غنوصياً لم يعرفه عليّ ولم يقصده سلمان؛ ومن ثمّ يرى النّشار أنّ هذا المستشرق الكبير يُحمّل النّصوص ما لا تحتل، ويصوّرها كما يريد، ويترها لتحقيق التّزعة الرّويّة الكاثوليكيّة التي سيطرت عليه، فأضاع لنا الصّورة الحقيقيّة لأثر سلمان في تطوّر الحياة الرّويّة الإسلاميّة^[3].

٤. مارجريت سميث Margaret Chase Smith (١٩٧٠م): ذهب النّشار إلى أنّ البريطانيّة مارجريت سميث أخطأت لما تابعت رأي نيكلسون في دعواه بأنّه قد ظهر بين الرّهّاد طائفة تُعرف بالبعكائين، ويرجح أنّ هذا الاسم قد أخذه المسلمون عن رهبان المسيحيّة^[4].

وبناء على كلّ ما سبق، فقد انتهى النّشار بعد اطلاعه على أطروحات المستشرقين إلى أنّ تلك الأطروحات والأبحاث كانت تعبيراً عن ذاتهم هم^[5]، وبالرغم من صوغها في صورة البحث العلميّ البحت والادّعاء بأنّها أبحاثٌ نزيهة في تاريخ الأديان المقارن، إنّما هي بقايا من علم الدّفاع عن الدّين المسيحي. وكانت غاية هذه الأبحاث إقامة حروبٍ صليبيّة ثقافيّة بجانب الحروب الصّليبيّة العسكريّة^[6]. بالإضافة إلى إغفالهم الخصائص الحضاريّة والرّويّة لكلّ أمّة من الأمم.

[١]- السابق (٢٤١/٢).

[٢]- شخصيات قلقة في الإسلام، عبدالرحمن بدوي، ص ١٨.

[٣]- نشأة الفكر الفلسفي (٢٢١/٢—٢٢٣).

[٤]- نشأة الفكر الفلسفي (١٤٣/٣—١٤٥)؛ التصوف الإسلامي، نيكلسون، ص ٤٧.

[٥]- السابق (١٥/٣).

[٦]- السابق (١٦/٣).

المبحث الثالث: آراء المستشرقين في التيار المشائي وموقف النشار

كان لمفهوم الأصالة دورٌ أساسيٌّ في تشكيل طبيعة رؤية النشار لمفهوم الفلسفة الإسلامية وتاريخها، ولا يمكن النظر لهذه الرؤية وتحليلها، وتكوين المعرفة بها بعيداً عن هذا المفهوم الذي تمسك به بشدة، وبطريقة جعلته يُفارق - أحياناً - الآخرين الذين يقولون أيضاً بأصالة الفلسفة الإسلامية ويدافعون عنها، وكانوا السابقين إلى هذا المنحى كأستاذه الشيخ مصطفى عبد الرازق والدكتور إبراهيم مذكور^[1].

هذا يعني أنّ مفهوم الأصالة بقدر ما مثل عنصر اشتراك بين النشار وأولئك الآخرين - الشيخ مصطفى عبد الرازق والدكتور مذكور - بقدر ما كان أيضاً عنصر افتراقٍ مع هؤلاء الذين اختلف معهم في طريقة النظر لهذا المفهوم وسعته ومرونته.

وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى اختلاف كلمة أستاذة الدرس الفلسفي المعاصر في النظر إلى التيار المشائي، وتقييم أثره في الفكر الإسلامي^[2]، فبينما يُبالغ بعضهم في تقديره ويعتبره المجال الوحيد الذي يستحق اسم الفلسفة الإسلامية^[3] وقد يتغافل - في سياق ذلك - عن الروح التقديّة الضروريّة لكلّ نظر فلسفيّ، ينزع آخرون إلى مهاجمته جملةً، والزراية عليه كليّةً، واعتباره فتنةً يونانيّةً.

فالنشار يتبنّى القول بأنّ النموذج المصبوغ بصبغات اليونان والفرس، وبصبغة الغنوص، ليس فلسفةً إسلاميّةً أبداً، ووفقاً لهذه الرؤية، فإنّ النشار يفترق عن كثير من الأستاذة المعاصرين في موقفه التقديّ من فلاسفة الإسلام (المشائين)، فقد أنكر اعتبارهم مكوناً أصيلاً في الفلسفة الإسلامية، بل هم فقط تلاميذ أمناء للفلسفة اليونانية. وبطبيعة الحال - اتساقاً مع هذه الرؤية - انتقد النشار رؤية الأستاذة: مصطفى عبد الرازق، وإبراهيم مذكور، ومحمود قاسم؛ لكونهم اعتقدوا أنّ هؤلاء الفلاسفة يمثلون الفلسفة الإسلامية في أصلاتها وإبداعها^[4].

[١]- انظر: دراسات في تاريخ الفلسفة الإسلامية، د. زكي الميلاد، مركز عين للدراسات والبحوث المعاصرة، ٢٠١٨م، ص ٢٢٩.

[٢]- التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية، د. حسن الشافعي، دار البصائر القاهرة، ٢٠١٤م، ص ١٣.

[٣]- يراجع في هذا الصدد: د. محمد عاطف العراقي في كل مؤلفاته التالية: مذاهب فلاسفة المشرق، الميثافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ثورة العقل في الفلسفة العربية، تجديد في المذاهب الكلامية والفلسفية.

[٤]- دراسات في تاريخ الفلسفة الإسلامية، د. زكي الميلاد، ص ٢٣١.

ويرى النّشار أنّ هذه المحاولة التي تمزج بين المشائيّة والإسلام هي محاولة غريبة عن روح الإسلام، وعن تفكيره ومنهجه العام؛ لأنّ الفلسفة إنّما تنبثق من الإسلام نفسه، عن القرآن الكريم والسنة النبويّة، لا عن محاولة التّوفيق والتّسيق والتّلفيق، وفي تقديره -أيضاً- أنّ فلاسفة الإسلام المشائين قد ابتعدوا عن الإسلام روحاً ونصّاً، وعن المجتمع الإسلاميّ فكراً وعقيدةً وحياةً^[1].

أمّا موقفه من الشيخ مصطفى عبد الرازق الذي كشف تصوّره لفلاسفة الإسلام عن إيمانه العميق بأنّ فلسفتهم ذات أصالة وإبداع، فيرد النّشار على ذلك، معلناً أنّ هذا التّصوّر فيه «مجازفة للبحث العلمي، الذي أثبت أنّ هؤلاء الفلاسفة لا يمثلون على الإطلاق فيما تركوا من كتب وصلت إلينا الأصالة الفلسفيّة»^[2].

ومهما يكن من أمر، فإنّ التّيّار المشائيّ وإن «لم يكن أكثر جوانب الفكر الإسلاميّ أصالة؛ إذ استند أحياناً كثيرةً إلى مصادر خارجيّة، ولكننا لا نحب أن نذهب في هذا الاعتراف إلى حدّ قد يبدو مبالغاً فيه فنسلبه كلّ أصالة»^[3]. ينضاف إلى ذلك أنّ هذا التّيّار المشائيّ لم تُبترصلته بالتّيّار العام للثقافة الإسلاميّة، فالافتراض الرّشيد لا يلغى الشّخصيّة المستقلّة بقدر ما يدعمها ويثريها^[4].

وثمة من ذهب من الأساتذة إلى إقصاء المتكلّمين والصّوفيّة جملةً، وجعلهم بما لديهم من موضوعات وقضايا عالية على الفلسفة، بل إنّها حشرت حشراً بلا أدنى مبرر في الفلسفة^[5]، والأدق أن نقول: إنّ كلا التّيّارين لا يخلو من أصالةٍ وفلسفٍ، كلّ حسب تجربته، بل -وأيضاً- كانت بينهما نقاط التّقاء كثيرة^[6].

مواطن الاختلاف مع المستشرقين:

١. إيميل فيليكس جوتيه Émile-Félix Gautier (١٩٤٠م): الظاهر أنّ النّشار

[١]- نشأة الفكر الفلسفي (٣٨/١).

[٢]- السابق (٤٧/١).

[٣]- التيار المشائي، ص ١٠.

[٤]- السابق، ص ٧.

[٥]- هذا هو رأي د. محمد عاطف العراقي؛ انظر: مذاهب فلاسفة المشرق، د. عاطف العراقي، ص ١٥.

[٦]- انظر: التيار المشائي، د. حسن الشافعي، ص ١١.

لم يعمط فلاسفة الإسلام حقهم في جميع مقولاته⁽¹¹⁾، فقد وصف فلسفتهم بأنها موقفة منسقة، بل ورد على المستشرق الفرنسي جوتيه فيما ذهب إليه من أن الفكر الإسلامي تنقصه موهبة التنسيق والتجميع في البحث الفلسفي وغير الفلسفي⁽¹²⁾.

فيَعقّب النشار على ذلك ويبيّن أن: «ميزة الفلسفة الإسلامية المشائية نفسها أنّها فلسفة موقفة منسقة. ثم إننا لا ننسى أيضاً أنّ المسلمين نسقوا وركبوا المذاهب في علم التوحيد، وفي علم أصول الفقه، وفي غيرها من العلوم العقلية»⁽¹³⁾.

٢. ماكس مايرهوف Max Meyerhof (١٩٤٥م): ذهب النشار إلى أن قول ماكس مايرهوف - بأن حركة اتصال المسلمين بالفلسفة الإسلامية إنّما بدأت في القرن الثاني الهجري، أو بدأت حين تناولها الكندي ومدرسته - يحتاج إلى تعديل كبير. يدل على ذلك أننا نعر على اتصال حقيقي نشأ بين المسلمين والفلسفة اليونانية في القرن الأول الهجري⁽¹⁴⁾.

ومهما يكن من أمر، فإنّ ديدن النشار كان هو التأكيد على أنّ الفلسفة الحقّة فلسفة كاملة في تعبيرها عن الإسلام الحقيقي، وأهلها مسلمون روحاً وجسداً. ويرى من جانبه أنّ تلك الفلسفة تتمثل في فلسفة المتكلمين من: أشاعرة، وماتريديّة، ومعتزلة، وشيعيّة، وصوفيّة أخلاقيّة سنية⁽¹⁵⁾.

المبحث الرابع: آراء المستشرقين في المنطق وموقف النشار منها

كان النشار معنياً في بداية حياته بالتأريخ للمنطق، ودور مفكر الإسلام في صياغة منهج يُعبّر عن ذاتيّة الحضارة الإسلامية وجوهرها، يدل على هذا أنّنا إذا نظرنا لقائمة مؤلفاته، وجدنا أنّ بواكير بحوثه التي تعرّضت للمنطق الأرسطي في رسالته

[١]- ففي كتابه (الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، ص ٢-٣) كان أقل حدة في تعامله مع الفلاسفة المشائين، ولم ينظر إليهم بوصفهم شراحاً لأرسطو فقط بل اعتبرهم أساتذة أثروا في اليهود حتى ظهر يهود فارابين وسينويين وجدنا في فلسفتهم أصداء الفارابي وابن سينا.

[٢]- نشأة الفكر الفلسفي (٥٢/١).

[٣]- السابق (٥٢/١).

[٤]- السابق (١٠٨/١).

[٥]- السابق (١٨٤/١).

للماجستير (مناهج البحث عند مفكري الإسلام عام ١٩٤٢م). فقد رأى أنّ هناك دعوى تقول: إنّ المتكلمين الأوّل كانوا رجال دين، استخدموا منطق أرسطو في جدلهم اللاهوتي، والذي عاون على تدعيم هذه الفكرة ما يلي^[١]:

١. إنّ المعتزلة في حجاجهم مع النصارى تسلّحوا بالمنطق الأرسطي.

٢. عدم وصول كلّ كتب المعتزلة إلى أيدي الباحثين حتى يصحّ الحكم على منهجهم حكماً نهائياً قاطعاً.

٣. وجود كتب متأخري المعتزلة -في القرن الخامس الهجري- أدّى إلى القول بأنّ كتب متقدميهم قبل هذا التاريخ كانت على مثالها.

ثمّ يقول واصفاً هذه الدّعى: «اندفع هؤلاء المستشرقون والمبشرون وأذئابهم يعلنون أنّ المسلمين احتضنوا منهج الحضارة اليونانية، المنطق الأرسطي»^[٢].

وفي الوقت ذاته، رفض ما قرّره الدكتور إبراهيم مذكور من سيطرة منطق أرسطو على جميع نواحي دوائر الفكر الإسلامي، فلاسفة وعلماء وفقهاء ومتكلمين، فيقول: «وبينما كان هذا العالم الكبير يكتب أبحاثه في باريس عن أثر المنطق الأرسططاليسي البالغ في العالم الإسلامي، كانت المدرسة الإسلامية الحديثة تتكوّن في جامعة القاهرة»^[٣].

لكنّه -أيّ النّشأ- لم يتردّد في التّحقّظ على هذه الدّعى، ثمّ فكّر في دراستها دراسةً تحليليّة؛ كي يُثبت تهافت هذه الدّعى وبطلانها، فيقول: «وقفت أمام هذه الفكرة بعد دراسة عميقة للمنطق الأرسططاليسي موقف الشكّ والارتياب... إنّ هذا المنطق هو أدقّ تعبير عن الرّوح اليونانية في نظرتها إلى الكون، وفي محاولتها إقامة مذاهبها في الوجود. وقد لفظ الإسلام علوم اليونان الفكرية لفظاً قاسياً وحاربها أشدّ محاربة»^[٤].

[١]- النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت ١٤٠٤هـ ١٩٨٤م، ص ٩٢—٩٣.

[٢]- السابق، ص ٧.

[٣]- نشأة الفكر الفلسفي (٣٨/١).

[٤]- السابق، ص ١٠.

وبناءً على ذلك، انتقد ما ذهب إليه اليهوديان مونك (Munk ١٨٦٧ م) وجولدتسيهر من أنّ المتكلمين المسلمين واليهود بدأوا يستخدمون المنهج الجدلي الأرسطي^[1]، فيردّ هذه الدعوى ويوضح أنّ «متكلمي الإسلام معتزلة كانوا أو أشاعرة لم يستخدموا المنهج الجدلي أو المنطق الأرسطاليسي، بل كان لهم منطق آخر»^[2].

يدلّ على ذلك، أنّ منطق أرسطو قُوبل في المدرسة الكلامية الأولى حتى القرن الخامس أسوأ مقابلة، فهاجمته جميع الفرق الكلامية: معتزلة، أو أشعرية، أو شيعية، أو كرامية^[3].

وإذا كان النشار قد نقض دعوى بعض المستشرقين في هذه المسألة، فإنّه قدّم رؤيته للمنهج الذي ارتضاه مفكرو الإسلام -الأصوليون وعلماء الكلام والفقهاء- وهو منهجٌ معبرٌ عن حضارتهم وهويّتهم. وبهذا ينتهي به البحث في هذا الصدد إلى التأكيد على نتيجتين جوهريتين، هما^[4]:

الأولى: مفكرو الإسلام الممثلون لروح الإسلام لم يقبلوا المنطق الأرسطاليسي؛ لأنّه يقوم على المنهج القياسي، ولا يعترف بالمنهج الاستقرائي أو التجريبي.

الثانية: إنهم وضعوا المنهج التجريبي بجميع عناصره، ولقد كانت إسبانيا هي المعبر الذي انتقل خلاله العلم الإسلامي إلى أوروبا؛ فالمسلمون إذاً هم مصدر هذه الحضارة الأوروبية القائمة على المنهج التجريبي.

خاتمة:

حظي الخطاب الاستشراقيّ وأحكامه الصادرة حول الفلسفة الإسلامية وروافدها المتنوعة بعناية فائقة من قبل الباحثين العرب في القرن العشرين، ويأتي في مقدّمة هؤلاء، الدكتور علي سامي النشار، الذي استوعب -بكلّ قوّته- آراء المستشرقين درساً وتحليلاً ونقداً، وقد تتبّعنا هذا المنهج النقدي وتجدّراته وتمفصلاته في هذا البحث

[١]- السابق (٨٠/١).

[٢]- السابق، (٨٠/١).

[٣]- مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ٩٣.

[٤]- السابق، ص ٨، ٩، ص ٣٥١—٣٥٧.

الموسوم بعنوان: «علي سامي النّشار (ت: ١٩٨٠م) ومنهجه التّقديّ في دراسة آراء المستشرقين».

أما أبرز نتائج هذا البحث فتتمركز في النقاط التالية:

١. كانت منطلقات النّشار ودوافعه لدراسة الاستشراق وتحليل أعمال المستشرقين ذاتيّةً جوانيّةً نابعةً من نشأته الفكرية وتكوينه الديني بوصفه أحد دعاة المذهب الأشعري في القرن العشرين.

٢. كان النّشار مشغولاً في دراسته لآراء المستشرقين ونقده للاستشراق بذاتية الفلسفة الإسلاميّة وخصوصيّةها، وتعبيرها التّام عن الرّوح الحضاريّة للمجتمع الإسلامي.

٣. عني بالدّفاع عن أصالة الفلسفة الإسلاميّة وتفردّها في مواجهة حملات التّشكيك والتّهميش، بل والتّصدّي للمركزيّة الأوروبيّة في ردّ كلّ فكرة أصيلةٍ مضمّنة داخل السّياق الفلسفي الإسلامي إلى مصادر خارجيّة ومؤثّرات أجنبيّة.

٤. كان منهجه التّقديّ موسومًا بالموضوعيّة إلى حدّ كبير، فلم يتجاهل ما للحركة الاستشراقية وأقطابها من ميزاتٍ وأهميّةٍ في الدّرس والتّحليل وتحقيق الكتب ونشرها، وفي الوقت ذاته لم يتغافل عن الأخطاء والأغاليط التي وقع فيها بعض هؤلاء المستشرقين.

٥. على الرّغم من تلقّي النّشار الثّقافة الغربيّة وإطّاعه على روافدها، وتلمذته على يد بعض المستشرقين، فإنّه كان حريصاً على الإفادة منها دون الدّوبان تماماً فيها؛ وتلك خصيصة من خصائص مدرسة مصطفى عبد الرزاق. يدلّ على هذا اعتراضاته على بعض الآراء والأحكام الاستشراقية، وأحياناً نجده يُوصي بتعديلها، وتارة ثالثة يرفضها رفضاً نهائياً.

لائحة المصادر والمراجع

١. أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، الناشر مؤسسة الهداوي، ٢٠٢٠.
٢. أبو العلا عفيفي، رينولد نيكولسون، في التصوف الإسلامي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٧.
٣. أسامة شفيق السيد، الفكر الكلامي الصوفي، مارتن نوين، ضمن كتاب (المرجع في تاريخ علم الكلام)، تحرير زابينه شمته، مركز نماء، بيروت، ٢٠١٨م.
٤. اغناس جولدتسهير، العقيدة والشريعة في الإسلام، دار الكتاب المصري، القاهرة، ١٩٤٦.
٥. د. حسن الشافعي، الأمدي وآراؤه الكلامية، دار السلام، القاهرة، ط ١، ١٩٩٨م.
٦. د. حسن الشافعي، التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية، دار البصائر القاهرة، ٢٠١٤م.
٧. د. زكي الميلاد، دراسات في تاريخ الفلسفة الإسلامية، مركز عين للدراسات والبحوث المعاصرة، ط ١، ٢٠١٨م.
٨. د. عاطف العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة.
٩. د. عاطف العراقي، مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف، مصر-القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٧٣.
١٠. د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٣، ١٩٩٣م.
١١. د. عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد، مطبعة الإرشاد ببغداد، ط ١، ١٩٦٧م.
١٢. د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، ٢٠٠٨.
١٣. د. علي سامي النشار، وعباس الشربيني، جورج فايدا، الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٧٢م.
١٤. د. محمد السيد الجليند، قضية الخير والشر لدى مفكري الإسلام، دار قباء الحديثة، القاهرة، ٢٠١٠م.
١٥. د. محمد عبد الهادي أبو ريده، تاريخ الفلسفة في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، ط ٥، ١٩٨١م.

١٦. د. نيرج، تقديم كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، لأبي الحسين الخياط.
١٧. عبد الرحمن بدوي، شخصيات قلقة في الإسلام، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٤.
١٨. علي سامي النشار، د. مصطفى النشار، مجلة أوراق فلسفية، العدد ٥٥، ٢٠١٧ م.
١٩. علي سامي النشار، ديوان أبي الحسن الششتري، شاعر الصوفية الكبير في الأندلس والمغرب منشأة المعارف، الإسكندرية، ط ١، ١٩٦٠ م.
٢٠. علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م.
٢١. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أبحاث ندوة "نحو فلسفة إسلامية معاصرة"، الطبعة الأولى ١٩٩٤.

لائحة المراجع الأجنبية

١. Macdonald, development of Muslim theology.

فيدريكو كورينتي كوردوبا (قرطبة) قمة الاعتدال في الاستعراب الإسباني

د. عيسى الدودي (*)

يستعرض الباحث جهود المستعرب الإسباني فيدريكو كورينتي كوردوبا (قرطبة)، ومسيرته العلمية الطويلة في مجال التراث والدراسات العربية، والذي تمكن من خلال جهوده البحثية أن يتبوأ مكانة علمية متميزة داخل إسبانيا وخارجها. فقد طرق أبواب الدراسات العربية من أبوابها العلمية بكل إنصاف وموضوعية واعتدال وحياد، بخلاف لا حيادية ولا موضوعية مناهج المستشرقين الأسبان وغيرهم؛ إذ تناول بعشرات الكتب ومئات المقالات، وعدد لا يحصى من المشاركات في المؤتمرات والندوات والملتقيات، والتدريس في جامعات عدة في إسبانيا، وفي المغرب، ومصر، والولايات المتحدة الأمريكية، تناول التعريف بالتراث العربي، وخدمة الدراسات العربية، وقد خصص موضوع بحثه في الدكتوراه في «إشكالية الجمع في اللغة السامية: جمع التكسير، والمعروف أنه كان ينتقي بعناية الأعمال التي يعتمد إلى تحقيقها ودراستها في اللغة العربية، ما جعله يفرض نفسه في ساحة البحث العلمي كباحث أكاديمي، اتسمت أبحاثه بالتزاهة والموضوعية وإنصاف الثقافة العربية بإسبانيا والمحافل العلمية المختلفة.

المحرر

*. أستاذ اللغة العربية بالمعهد الإسباني لوبي دي بيغا بالناظور.

مقدمة

ولد المستعرب الإسباني فيديريكو كورينتي كوردوبا (قرطبة) (Federico Corriente Górdoba) في مدينة غرناطة بالجنوب الإسباني سنة ١٩٤٠م، وتوفي عن عمر ناهز ٧٩ سنة، يوم ١٦ يونيو عام ٢٠٢٠م. وقد استطاع خلال مساره العلمي الطويل أن يتبوأ مكانة علمية متميزة داخل إسبانيا وخارجها في مجال الدراسات العربية، ففي وقت مبكر من مسيرته العلمية تنبأ الباحثون - بشتى تلاوينهم - بمستقبله في مجال البحث العلمي، لذا راحوا يستقربونه إلى صفوفهم، واشتد حوله التنافس بين المهتمين بالدراسات العربية والمهتمين بالدراسات العبرية، لكنّه آثر في الأخير الانضمام إلى الفريق المهتم بالتراث العربي، خاصة الأندلسي منه. فكانت مسيرة حياته حافلة بالعطاء والإنجازات، بعشرات الكتب ومئات المقالات، وعدد لا يحصى من المشاركات في المؤتمرات والندوات والملتقيات، ودرّس في جامعات عدّة في بلده إسبانيا وفي المغرب ومصر والولايات المتحدة الأمريكية، كما حصل على جوائز رفيعة من جهات عربية وغربية، هذا كله أهله ورفعته إلى مصافّ الباحثين المرموقين في مجال الاستعراب. وما يُحسبُ لهذا المستعرب الإسباني، تميّزه بالاعتدال والموضوعية والحياد في تناول القضايا الشائكة داخل الاستعراب الإسباني، وإنصافه للحضارة العربية الإسلامية بالأندلس، وتميّزت أبحاثه -سواءً أكانت تحقيقاً أم دراسةً أم ترجمةً- بالتحري والتّححيص والتّدقيق والالتزام. ولم يرّض لنفسه الانخراط في حركة الاستعراب المؤدلج التي تحكّمت فيها المواقف الامبريالية والاستعمارية والعنصرية، كما هو عند «سونشيز ألبرنوث (Sánchez-Albornoz)، وسيمونيت (Simonet)، وريبيرا (Ribera) وإميليو غرسية غومس (Emilio García Gómez)، والتي فضح الكاتب الإسباني خوان غويتيسولو (Juan Goytisolo) في كتابه «في الاستشراق الإسباني» كثيراً من تصرفاتها غير الأخلاقية ومخططاتها الاستعمارية؛ إذ يقول: «كما أنّ الصّلات الوثيقة التي جمعت الاستعراب بالمطامح الإسبانية في السيطرة على شمال المغرب، إنّما تتجلّى في التحالف الموضوعي الذي جمع كلاً من المستعربين وأنصار [إفريقيا الإسبانية]. وضع المستعربون دراساتهم في خدمة هؤلاء... مما يعني أنّ مستعربينا سلكوا، وإن بقدر متواضع وإمكانات

محدودة، الطّريق نفسها التي رسمها التّوسّع الامبرياليّ الكونيّ الذي قامت به فرنسا وإنجلترا للدراسات الشرقيّة في لندن وباريس»^[١].

وعليه، فما هي جهود فيديريكو كورينتي في الاستعراب الإسباني، والتّعريف بالتّراث العربي، وخدمة الدّراسات العربيّة بإسبانيا؟ وما هي مكانته العلميّة في مجالات الدّراسات الأدبيّة واللّغويّة والمعجميّة والتّحقيق والتّرجمة؟ وما هي بعض آرائه وتصوراته النّقديّة حول قضايا الاستعراب الإسباني؟

١- مسار حافل بالإنجازات

فيدريكو كورينتي، متخصصٌ في تاريخ القرون الوسطى، وبالتّحديد ما يتعلّق بالدراسات العربيّة والإسلاميّة، بدأ هذا الاهتمام ينشأ عنده في وقت مبكرٍ من مشواره العلميّ؛ إذ حصل على الإجازة في اللّغة السامية من جامعة مدريد في موضوع: «أهل الكهف (la gente de caverna)» لتوفيق الحكيم سنة ١٩٦٢، بعد ذلك نال شهادة الدكتوراه في موضوع: «إشكاليّة الجمع في اللّغة السامية: جمع التّكسير (problemática de la pluralidad en semítico: el plural fraco)» وذلك سنة ١٩٦٧م. وساعده على البحث في الثّقافات الأخرى خاصّة العربيّة منها، تمكُّنه من لغات عدّة؛ إذ يتقن -كتابةً وقراءةً ونطقاً- العربيّة والفرنسيّة والإنجليزيّة، وبدرجة أقلّ الألمانيّة والإيطاليّة والأمازيغيّة واللاتينيّة والفارسيّة والعبريّة والروسيّة والتركيّة والسريانيّة، وبخصوص درايته باللّغة العربيّة، فإنّه يتحدّث بها بطلاقة غير متناهية، إلى درجة أنّه عندما كان يُشارك في النّدوات والمؤتمرات والملتقيات في الدول العربيّة، كان الحضور يتساءل: من أيّ دولة عربيّة هذا الباحث؟، وبجدارة واستحقاق نال شرف العضويّة في أكاديميّة اللّغة العربيّة بالقاهرة، كما درّس في جامعات عربيّة عدّة؛ منها جامعة القاهرة في الفترة الممتدّة ما بين (١٩٦٢ - ١٩٦٥)، وجامعة محمد الخامس بالرباط ما بين (١٩٦٥ - ١٩٦٨)، بالإضافة إلى تدريسه اللّغة العربيّة واللغات السامية في جامعات؛ «دروبيسي (Dropsie)» بفيلاذيلفيا بالولايات المتحدة

[١]- خوان غويتيفولو، في الاستشراق الإسباني: دراسات فكرية، ترجمة: كاظم جهاد، نشر الفنك، الدرا البيضاء/ المغرب ١٩٩٧م، ص: ٢٢٩، ٢٣٠.

الأمريكية (١٩٦٨-١٩٧٠)، وفي جامعة «كمبلتنس (Complutense)» بمدريد (١٩٧٢-١٩٧٦)، وجامعة «سرقسطة (Zaragoza)» (١٩٧٦-١٩٨٦).

وفي مجال التّأليف والنّشاط التّفافي، فقد كان معطاءً وغزيراً لأبعد الحدود بعشرات الكتب، ومئات المقالات، ومشاركات عديدة في الندوات والمؤتمرات والملتقيات في مختلف أنحاء العالم، كما حصل على عشرات الجوائز والميداليات والتّشريفات والشّواهد التّقديرية، ونال شرف العضوية في تجمّعات دوائر البحث العلميّ بإسبانيا وخارجها، منها جائزة وزارة التّفافة في جمهورية مصر العربية حول أحسن نشرة للنصوص العربية حول ديوان ابن قزمان ١٩٩٥م، والميدالية الذهبية للمعهد المصري للدراسات الإسلامية ٢٠٠٠م، وشهادة الامتياز من جامعة القاهرة ٢٠٠٧م، وشهادة تقديرية من دائرة التّفافة والإعلام الإماراتية بعجمان ٢٠٠٨م. كما أنّه استطاع أن يحصل على العضوية في أكاديمية اللغة العربية بالقاهرة، وأن يكون عضواً في هيئة تحرير مجموعة من المجلّات والدورات الرّصينة مثل: جريدة الأدب العربي بليدن، ومجلّة الطراز بسان باولو، ومجلة دراسات لهجات شمال إفريقيا والأندلس بسرقسطة.

٢- جهوده في التّحقيق

اتّجه كثيرٌ من المستعربين الإسبان إلى تحقيق التّراث العربي الإسلامي، وفي مقدّمته التّراث الأندلسي، وكانت لجهودهم أدوارٌ بارزةٌ في نفخ الغبار عن مجموعة من المخطوطات والمؤلّفات وإخراجها إلى حيّز الوجود، فعلى حدّ تعبير حسن الوراكلي، ففي: «العصر الحديث أولى الاستعراب الإسباني اهتماماً ملحوظاً بالتّراث الإسلامي الأندلسي تكشّف عنه عناوين غنيّة سواء في التّحقيق أو الدّراسة. أمّا في المجال الأوّل، فقد كانت كتب التّراث الإسلامي في مقدّمة ما نشره المستعربون الإسبان من كتب التّراث الأندلسي، ونمثّل لذلك بكتب الطبقات، ومعاجم الرجال، وجميعها تضمّنت تراجم العلماء، والمحدّثين، والفقهاء وأخبارهم»^[١]. ومن الأسماء

[١] - حسن الوراكلي، الاستعراب الإسباني والتّراث الإسلامي الأندلسي، المناهل: مجلة تصدرها الدولة المكلفة بالتّفافة/ المملكة المغربية، العدد: ٥٦، السنة الثانية والعشرون، جمادى الأولى ١٤١٨، شبّير ١٩٩٧، ص: ٦.

اللامعة في هذا المجال، فرنسكو كوديرة، وخوليان ريبيرا، وميجيل أسين بلاثوس، ولويس ثيكو دي لوثينا، وماريا إيزابيل فيرو، ومارية أركاس كامبوي، وغيرهم كثير.

أما أعمال فيديريكو كورينتي في مجال التحقيق، فهي من الأهمية بمكان؛ إذ كان ينتقي بعناية الأعمال التي يعمدُ إلى تحقيقها، باعتبارها أعمالاً محوريةً ومفصليةً تقدّم إضافةً مهمةً ونوعيةً في تقدّم الدراسات العربية بإسبانيا، لذلك فقد حقّق الديوان الضخم لابن قزمان المسمّى بـ «إصابة الأعراس في ذكر الأعراس»، والذي عنوانه بـ: «ديوان ابن قزمان نصّاً ولغةً وعروضاً» (-Gramática, Metrica y texto del cancio-nero Hispanoárabe de Abn Guzman) الصادر عن المعهد الإسباني العربي للثقافة سنة ١٩٨٠م، وقد صدّرَ هذا التحقيق بمقدمة مهمة حاول أن يشرح فيها آراءه التقديّة، قال في بعض سطورها: «يعدّ ابن قزمان قطباً من أقطاب الأدب العربي، فما من مثقّف عربيٍّ إلّا وسمع به أو له، وما من مستشرقٍ إلّا وقد اطّلع على ما ألف عنه وعن آثاره من كتب ومقالاتٍ كثيرة، قلّما صنّف مثل عددها في أديبٍ عربيٍّ من فحول الشعراء أو من مُجيدي القول المنشور.

... ونحن نحاول في كتابنا هذا أن نحدّد لغة ابن قزمان وأن نصف مميّزاتها باختصار، وقد انتهى بنا البحث إلى أنّها لهجة أندلسية لها قواعد خاصّة اتخذناها معياراً لصحة الروايات المشكوك فيها، فعلى أساس تلك القواعد وهذه الروايات بحثنا في عروض الأزجال فوجدناها عروضاً عربية الأصل...»^[١]. ومن حسنات ما أقدم عليه كورينتي في هذا العمل، أنّه حافظ على أصله وأخرجه بحروفه العربية، حفاظاً على أصالته، وصونه من التحريف والتّحوير الناتجين عن نقله إلى الحرف اللاتيني، كما فعل زميله المستعرب الإسباني إميليو غرسية غومس (Emilio García Gómez) في كتابه «كل ابن قزمان Todo ben Guzman» الذي حاول أن يعطي انطباعاً أنّ هذا الديوان لاتينيٌّ في الصّميم. كما أرفق كورينتي هذا التحقيق دراسةً مفصلةً باللّغة الإسبانية، قسّمها إلى دياجة، وتنبيه، ومحاوّر درس فيها جوانب تتعلّق بالأصوات وشكلها، والنحو، والمعجم، والعروض.

[١] - فيديريكو كورينتي، ديوان ابن قزمان نصاً ولغةً وعروضاً، المعهد الإسباني العربي للثقافة/ مدريد ١٩٨٠، ابتداء من ص: أ.

ونظراً للأهميّة القصوى لهذا الديوان، فقد أعاد تحقيقه سنة ١٩٩٠م تحت عنوان: «ديوان ابن قزمان القرطبي (٥٥٥هـ/ ١١٦٠م) إصابة الأغراض في ذكر الأعراض»، وصدرت هذه النشرة عن المجلس الأعلى للثقافة بجمهورية مصر العربيّة، وقدّم له الدكتور محمود علي مكّي، يقول كورينتي في التّصدير الذي وضعه لهذا الديوان: «يعدّ ابن قزمان قطباً من أقطاب الأدب الأندلسي، كما يدلّ عليه عدد الصّفحات المخصّصة لذكره في أهمّ المؤلّفات حول تاريخ الأدب العربي في الغرب الإسلامي، فضلاً عن المصنّفات الخاصّة بدراسة حياته وأثاره سواء أكان مؤلّفوها عرباً أم عجمًا، بحيث يجوز القول بأنّه قلّمًا حظي أندلسيٌّ آخر من الأدباء العظام أو من الشعراء الفحول بما حظي به زجالنا من عناية الباحثين»^[١].

بالإضافة إلى ذلك، فقد قام بتحقيق المجلد الخامس من كتاب المقتبس لابن حيان (بالمشاركة) وذلك سنة ١٩٧٩م، وتحقيق كتاب الوثائق والسجلات لابن العطار (بالمشاركة) سنة ١٩٨٣م، ونصوص دينيّة وديويّة من إحدى مخطوطات الموريسكيين سنة ١٩٩١م، وأشعار عوام الأندلس بالعربيّة والأعجميّة سنة ١٩٩٧م، وكتاب عمدة الطيب في معرفة النبات لكلّ لبيب (بالمشاركة) خلال سنوات ٢٠٠٤م، ٢٠٠٧م، ٢٠١٠م، وكتاب «الجامع لصفات أشات النّبات وضروب أنواع المفردات» للشريف الإدريسي.

٣- الدّراسات الأدبيّة

قدّم فيديريكو كورينتي خدماتٍ جليّةً للأبحاث والدّراسات العربيّة في إسبانيا؛ إذ فرض نفسه في ساحة البحث العلمي كباحث أكاديميٍّ، اتّسمت أبحاثه بالنّزاهة والموضوعيّة؛ إذ أنصّف الثقافة العربيّة بإسبانيا، وتعامل معها بكلّ تجرّد وحيادٍ، فتوصّل إلى نتائج علميّة أغضبت كثيراً من زملائه في مجال الاستعراب الإسباني، وهذا ما دفعه للدخول في سجالٍ علميٍّ وأدبيٍّ مع مخالفيه، متسلّحاً بروح البحث العلميّ الصّرف والحقائق الأدبيّة والتّاريخيّة التي لا غبار عليها، متوخّياً الحدّ من

[١] - ابن قزمان، ديوان ابن قزمان القرطبي (٥٥٥هـ/ ١١٦٠م) إصابة الأغراض في ذكر الأعراض، تحقيق وتصدير: فيديريكو كورينتي، تقديم: د.محمود علي مكّي، المجلس الأعلى للثقافة، جمهورية مصر العربيّة، القاهرة (١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م)، ص: ١.

غلاء النظريات الأصولية في البحث العلمي وما تُفضي إليه من نتائج -لا تخطئها العين- تخدم الأهواء والنزعات العرقية والمذهبية والدينية، وفي الوقت نفسه مدّ يده للمعتدلين من العرب والغربيين على حدّ سواء؛ لخدمة البحث العلميّ بحياد تام، وضرب بذلك أروع الأمثلة في التخلي عن الأنانية والخصوصية الذاتية.

ومن المعلوم، فإنّه طوال القرن العشرين دخل الباحثون والدارسون في إسبانيا حلبة الصراع والتنازع حول مجموعة من القضايا الأدبية المعقدة، التي لم تحسم بشكل كامل إلى يومنا هذا، وانضمّ إليهم باحثون آخرون من أوروبا ومن العالم العربي، الذين أثار كل واحد منهم الاصطفاف إلى فريق على حساب الفريق الآخر. ويأتي على رأس هذه القضايا التي شغلتهم في هذه الفترة أصول الموشحات والأزجال وما يتفرّع عنها من معجم وعروض وبناء، فانقسم هؤلاء الباحثون حولها إلى فريقين، الأوّل ينافح عن الأصل الأوروبي لهذا الشكل الأدبي الذي عُرف بالأندلس أكثر من معرفته بالمشرق، والذي يتقاطع قلبه الفنيّ مع الشعر الأوروبي أكثر من تقاطعه مع القصيدة العربية الكلاسيكية، من هؤلاء خوليان ريبيرا، وإميليو غرسية غومس، وجيمس مونرو. والثاني يقرّ بأصله العربي، ويعتمد في المقام الأوّل على وصوله مرحلة النضج في الأندلس في وقت لم يكن للأوروبيين شعراً يُعتدُّ به، واعتبروا الاعتراف بهذه الحقيقة التاريخية مربط الفرس لفهم خصائص الشعر الدوري فهماً صحيحاً، ومن أنصار هذا التوجّه فديريكو كورينتي وتلميذه الهولندي أوتو زفارجيس.

وهكذا فقد شقّ كورينتي طريقه في عالم الاستعراب بعيداً عن المكائد والدسائس العلمية، التي اشتهر بها كثيرٌ من زملائه الإسبان؛ إذ ندد بتصرفاتهم التي حادت بالبحث العلميّ عن مساره الصحيح، يقول عن هذا الصنف من الباحثين بكثيرٍ من الحسرة والأسى: «ومنهم من تجاوز ذلك إلى اتّخاذ حيلٍ غير لائقة بكرامة مراتبهم، كحجب المخطوطات المحتوية على الأخبار الثمينة عن زملائهم بقصد الانفراد بمنافعها والتحكّم في تفسيرها ومضمونها، بل بنية إجراء تحقيقها على وجه متّفق وميولٍ غير علمية، عن طريق تحريف الأصل وعدم التصريح بالتصحّيات المفروضة فيه، إلى طرقٍ أخرى غير مقبولة عادةً لدى أهل العلم والصلاح»^[١]. كما تعاطف مع الوجود

[١] - الدكتور فديريكو كورينتي، أدلة جديدة على الأصول العربية لبنية التوشيح والزجل الدورية، مجلة مجمع اللغة

الإسلامي في الأندلس، وألقى باللأئمة على ما تعرّض له المسلمون وتراثهم من تصفية واضطهاد بعد سقوط الأندلس، ونقتبس له هذا المقطع الذي يقول فيه: «ومن المعلوم أنّ سيطرة بعض الدوائر الدينيّة المتطرّفة على جنوب أوروبا، بعد سقوط آخر معاقل الأندلس في أيدي القشتاليين في أواخر القرن الخامس عشر الميلادي منع العلماء في تلك الديار، فضلا عن غيرهم، عن أبسط مظاهر العناية بعلوم المسلمين، إذ كانت محاكم التفتيش تضطهد المهتمين بذلك بأشد العقوبات، فكانت نتيجة ذلك أنّ الكتب العربيّة الخطّ حُرقت أو دُفنت أو أُلقيت في الآبار كلّما عثر عليها قبل قراءتها والتأكّد من مضمونها، وأنّ النّاطقين بلغة الضّاد، وكانوا كثيرين من مسلم ومسيحي ويهودي، اضطروا إلى إنكار علمهم ذلك خوفاً من التّعريض لتهمة العطف على الإسلام دون اعتناقه المترتبة عليها عقوبة الإعدام من نزع الأملاك من أنسالهم وإشراكهم في الخزي والريبة لمدة عدة أجيال»^[١].

وهكذا فقد كانت أوّل انطلاقة له في مجال الدّراسات العربيّة هو بحث الإجازة الذي أنجزه حول مسرحيّة «أهل الكهف» لتوفيق الحكيم، والتي أصدرها في كتاب سنة ١٩٦٣م عن المعهد الإسباني العربي للثقافة. أمّا بخصوص أبحاثه في الموشحات والأزجال أو ما يُسمّى بالشعر الدوري، فهي كثيرة، منها؛ كتاب «الشعر الدوري المنسوب للصوفي الغرناطي الششتري Poesía estrófica atribuida al místico granadino aš-šūstar» ١٩٨٨م، وهو ديوان زجل يغلب عليه طابع الزهد والتصوّف. وله أكثر من كتاب حول الزجال الأندلسي ابن قزمان، ككتاب «العامية الأندلسية في ديوان ابن قزمان Léxico estándar y andalusí del Dīwān de Ibn Guzmān» ١٩٩٣م، وكتاب «ديوان الزجال الأندلسي ابن قزمان - El cancionero de Ibn Guzmān ro hispanoárabe de Ibn Guzmān» ١٩٨٤م، والذي صحّحه وأعاد نشره سنة ١٩٨٩م تحت عنوان «ابن قزمان: ديوان أندلسي Ibn Guzmān: Cancionero andalusí»، وفيه قدّم أزجال ابن قزمان مترجمةً إلى الإسبانيّة، ومهد لها بدراسة

العربية، المجلد: ٢٠٠٠، العدد: ٨٧، السنة: ٢٠٠٠، ص: ٢٢٧.

[١] - فيديريكو كورينيتي كوردوبا، العلاقات اللغوية والأدبية بين الأندلس وسائر الدول في شبه الجزيرة الإيبيرية، دراسات مغاربية: مجلة نصف سنوية، تعنى بالبحث والبيبلوغرافيا المغاربية، عدد مزدوج: ١٥-١٦ (٢٠٠٢)، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، الدار البيضاء، ص: ٣٧.

وافية، شملت تفاصيل دقيقة عن حياة الزجال، والقضايا المتعلقة بالزجل الأندلسي والشعر الدوري، ومما قاله في مطلع هذه الدراسة: «نقدّم للقارئ الإسباني المعاصر، الشخص، والمتن، والتأثير الجمالي، حول ابن قزمان، إنّه عملٌ فيه خطط غريبة ومتناقضة، كما يحدث في الفن التجريدي، المعلومات التي لدينا حول الزجال الأندلسي أكثر غنى وإيحائية، وتشير إلى التفاصيل والتحديدات والمميّزات»^[1]. وثالث هذه الكتب حول ابن قزمان هو كتاب: «ديوان ابن قزمان نصّاً ولغةً وعروضاً Gramática, Metrica y texto del cancionero Hispanoárabe de Abn Guzman» ١٩٨٠م، وهو كتابٌ ضخّمٌ بذل فيه مجهوداً جباراً، وبعد مرجعاً أساسياً لا يمكن الاستغناء عنه في دراسة الزجل والأدب الشعبي بالغرب الإسلامي.

بالإضافة إلى ذلك فله في الأندلسيات كتاب «الشعر العربي العامي والرومانثي في الأندلس» «Poesía dialectal árabe y romance en Alandalús» ١٩٩٧م، والذي قدّم فيه تعريفات مفصلة لكلّ من الموشح والزجل والخرجة؛ إذ تطرّق فيه للبناء الهيكلي للشعر الدوري، وخصائصه العروضية، ومميّزاته اللغوية، بالإضافة لجرد بعض تيماته كمسألة الحب والعلاقة بين العاشق والمعشوق في هذا النوع من الشعر، وغيرها من القضايا اللغوية والأدبية، يقول في مقدّمة هذا الكتاب عن تميّزه في طريقة البحث عن زملائه المستعربين: «هذا الكتاب نوظّف فيه طريقة الأخذ من العربية، خاصّة مما هو أندلسي، مع تجنب التفكّك المعتاد الذي نجده عند كثير من المستعربين الإسبان»^[2].

وبالإنجليزية له كتاب «سبعة وعشرون موشحاً وزجل واحد لابن عربي المورسي Twenty-seven Muwashshahaat and One Zajal by al-Ārabi of Murcia» (1165-1240) (بالمشاركة) ٢٠٠٤م. ومن كتبه الأخرى، كتاب «الرومانية العربية، ثلاث أسئلة أساسية: الاستعراب، المُستعرب، الخرجة Romania arabica, Tres

[1]- Edición Federico Corriente, Ibn Guzmān: Cancionero andalusí, Copyright Federico Corriente 1989, p.9.

[2]Federico Corriente- Poesía dialectal árabe y romance en Alandalús[Cejeles y xarjat de Muwaššahāt], Gredos: Biblioteca Románica Hispánica. 1997, p.19.

خوان بيدرو مونفerrer سالا (Juan Pedro Monferrer Sala)، فقد ترجم المعلقات العشر إلى الإسبانية، مع مقدمة، ودراسة تضمّنت ملاحظات حول النشرة الثانية، وأدب المعلقات وتاريخها، وعُنون الكتاب بـ «المعلقات العشر: الشعر ونظرة عامة عن العربية قبل الإسلام Las diez Mu'allaqāt: poesía y panorama de arabia en visperas del Islam» ٢٠٠٥م، نأخذ هذا المقطع من مقدمة الكتاب، الذي يوضح فيه دواعي الاختيار والترجمة: «بهذه الترجمة نريد أن نقدّم خدمةً مزدوجةً؛ بوضع نصّ مرجعيّ في أيدي الذين يريدون الانطلاق في دراسة الأدب العربي، ليساعدهم على إيجاد الحلول العظيمة لفكّ المفاهيم الشائكة التي يطرحها الشعر العربي في البداية، وثانياً، أنه يُقدّم للذين ليست لديهم إمكانيّة التخصّص، لكنّه في غاية الأهميّة بالنسبة لهم، لتعدّد أسباب وعوامل تأثير هذا الأدب في أدبنا»^[1]. وفي دراسة الأمثال Recopilación de refranes andalusíes de Alonso del Castillo (بالمشاركة) ١٩٩٥م، وللإشارة فإنّ موضوع الأمثال، ومقارنة الإسبانية منها بنظيرتها العربيّة، يعدّ من الأبحاث التي خاض فيها المستعربون كثيراً.

٤ - الدّراسات المعجميّة.

من أهمّ إنجازات فيديريكو كوينتي في تحقيق التّواصل بين العربيّة والإسبانية، هو وضع المعاجم والقواميس التي تُسهّل مأموريّة الفهم والشرح والتّفسير. وبالرغم من الصّعوبة التي تطرحها مثل هذه الأعمال التي تحتاج إلى فريقٍ وجهدٍ جماعيّ، فإنّه بذل جهداً جباراً لإصدارها وإخراجها للوجود، وهي معاجم منها ما هو موجهٌ للعموم من طلبة وأساتذة وعمامة النّاس، ومنها ما هو متخصّصٌ موجهٌ للباحثين والدّارسين والمتخصّصين في الدّراسات اللّغويّة والمعجميّة. من هذه المعاجم: «المعجم الإسباني العربي Diccionario español-árabe» ١٩٩٦م، و«المعجم

[1] - Federico Corriente, Juan Pedro Monferrer: Las diez Mu'allaqāt: poesía y panorama de arabia en visperas del Islam, traducción literal y completa de los diez poemas originales anotada y comentada en los aspectos literario e histórico, ediciones hiperión, S.L. Madrid 2005, p.9.

العربي الإسباني «Diccionario árabe- español» ١٩٧٧ م، و «معجم الطليعة العربي الإسباني «Diccionario avanzado árabe-español» ٢٠٠٥ م، و «المعجم الإسباني العربي الجديد «Nuevo diccionario español-árabe» ١٩٨٨ م. أمّا المعاجم التي تدرس العلاقات اللغوية في الأندلس بين العربية من جهة واللغات اللاتينية من جهة أخرى، فنجد منها: «المعجم العربي الأندلسي حسب المعجمي في العربية El léxico árabe andalusí según el vocabulista in Arabico» ١٩٨٩ م، و «اللغة العربية في الأندلس واللغات الرومانسية «Árabe andalusí y lenguas romances» ١٩٩٢ م، و «المعجم العربي والأصوات المشتركة في اللغة الإيبيرورومانية Diccionario de arabismos y voces afines en iberoromance» ٢٠٠٣ م. وبالإنجليزية له كتاب «المعجم العربي بالأندلس A dictionary of andalusí arabic» ١٩٩٧ .

ولعلّ من الدوافع الأساسية التي دعت المستعرب الإسباني فيديريكو كوريتي إلى إنجاز هذا الكمّ الهائل من الدراسات المعجمية، إدراكه مدى التداخل اللغوي بين العربية واللغات اللاتينية الأوروبية وبالتحديد اللغة الإسبانية التي يُعطي المعجم العربي جزءاً كبيراً من معجمها، يقول عن هذه الحقيقة اللغوية التي فرضتها قرون من التعايش بين الأجناس المختلفة في الأندلس: «عرف جميع علماء اللغة كنه المعرفة منذ العصور الوسطى أنّ السنة شبه الجزيرة الإيبيرية اللاتينية الأصل اقتبست عدداً من الألفاظ العربية نتيجةً لقيام دولة الأندلس في أراضيها وتعرب سكانها من جميع الملل، فضلاً عن إسلام معظمهم، بصورة تدريجية، بعد كونهم أوّل أمرهم مزدوجي اللغة يتقنون العربية إلى جانب الرومانسية الجنوبية القديمة المسماة عندهم بالعجمية، لا سيّما منهم أكثرهم اتّصلاً بالسلطان والدين والثقافة والتجارة»^[١]. لهذا راح يستقرئ النصوص والكتب والمؤلفات لاستخراج المفردات الإسبانية التي لها علاقة باللغة العربية، ونمثل لذلك ببعض المفردات التي جمعها في كتابه «العربية في الأندلس واللغات الرومانسية»، وذلك من قبيل التمثيل لا غير، وهي: [acequia الساقية، -aje

[١] - فيديريكو كورينتي كوردوبا، العلاقات اللغوية والأدبية بين الأندلس وسائر الدول في شبه الجزيرة الإيبيرية، دراسات مغاربية: مجلة نصف سنوية، تعنى بالبحث والبيبلوغرافيا المغاربية، العدد الرابع عشر ٢٠٠١، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، الدار البيضاء، ص: ١١ .

algarroba، البرنس، albornoaz، البناء، albañil، العقرب، alacrán، الشطرنج، drez، الخروبة، almacén، المخزن، aljube، الجب...^[1].

٥- الدراسات اللغوية.

ومن جهة أخرى، فإنه أغنى الساحة الأدبية بالدراسات اللغوية خاصة المقارنة منها، كالبحت الذي أعده لنيل الدكتوراه، والمعنون بـ «إشكالية الجمع في اللغة السامية: جمع التكمير (-plu) en semítico: el problema de la pluralidad en semítico: el (ral fracco)»، والذي نشره في كتاب سنة ١٩٧١م، وكتاب آخر لا يقل أهمية بالنسبة للناطقين بالإسبانية، وهو «قواعد اللغة العربية (Gramática árabe)» (١٩٨٠م، والمكوّن من مقدمة، وثلاثة فصول، الأوّل للصوتيات، والثاني للخط والرسم العربي، والثالث للصرف والنحو، وهو كتاب موجه لفئتين:

- أ- للأشخاص الذين يريدون التّواصل الشّفهيّ مع شعب دولة معيّنة أو جالية عربيّة، وواضحٌ أنّه يجب عليهم استعمال الطّريقة الشّفهيّة في هذه المسألة.
- ب- للأشخاص الذين يُهمّمهم أن يكون لديهم مدخل لآليات الكتابة باللغة العربيّة، وفي هذه الحالة يجب عليهم استعمال أسلوب اللغة العربيّة التّقليديّة التي عادةً ما تُسمّيها بالكلّاسيكيّة^[2].

وله كذلك كتاب «مقدمة في قواعد اللغة والنصوص العربية Introducción a la gramática y textos árabe» (١٩٨٦م، وكتاب «قواعد ونصوص عربيّة أساسيّة gramática y textos árabe elementales» (١٩٩٠م. وفي مجال الأبحاث اللغوية المقارنة له كتاب «مقدمة في مقارنة القواعد في السامية الجنوبية Introducción a la gramática comparada del semítico meridional» (١٩٩٦م.

[1]- Federico corriente: Arabe Andalusi y lenguas Romances, Editorial MAPERE 1992, A partir de p.260.

[2]- F. Corriente: Catedrático de estudios árabe e islámicos Universidad Complutense de Madrid, Gramática Árabe, Quinta edición, Editorial Herder, S.A. Barcelona, 1988, P.11.

٦- الترجمة.

امتدّت جهود المستعرب الإسباني فيديريكو كورينتي كذلك إلى حقلٍ مهمٍّ من حقول التّواصل الحضاري والثّقافي، ألا وهو حقل التّرجمة الذي يتولّى عمليّة التّقل والتّواصل مع الآخر والمساهمة في التّأثير والتّأثر. وهكذا فقد ترجم إلى الإسبانيّة «التّبيّ El profeta» لجبران خليل جبران (بالمشاركة)، و«عودة الروح» لتوفيق الحكيم، تحت عنوان «صحوة شعب El despertar de un pueblo» ١٩٦٨ م. كما عمد إلى نقل روائع الشّعْر العربي إلى القارئ الإسباني، بترجمته المعلّقات العشر، والكتاب - كما رأينا آنفًا - معنون بـ: «المعلّقات العشر: الشّعْر ونظرَةٌ عامّةٌ عن العربيّة قبل الإسلام Las diez Mu'allaqāt: poesía y panorama de arabia en vísperas del Islam» ٢٠٠٥ م، وترجم كذلك أزجال ابن قزمان إلى الإسبانيّة في كتابه: «ابن قزمان: ديوان أندلسي Ibn Guzmān: Cancionero andalusí».

خاتمة

لا نملك إلا أن نقدّر باعتزازٍ وفخرٍ ما أنجزه المستعرب الإسباني فيديريكو كورينتي في مجال الاستعراب الإسباني؛ إذ صحّح كثيرًا من التّصوّرات والآراء الخاطئة والأحكام الجاهزة حول التّراثين العربي والإسلامي، وكان طموحًا إلى أبعد الحدود في ترسيخ الثّقافة العربيّة بإسبانيا، وفي الجامعات الإسبانيّة، والوسطين العلمي والأكاديمي، وسعى بكلّ قناعة وإيمان إلى مدّ جسور التّواصل بين الشّرق والغرب، والتركيز على مواطن الالتقاء والتّأثير والتّأثر.

لائحة المصادر والمراجع

١. ابن قزمان، ديوان ابن قزمان القرطبي (٥٥٥هـ/١١٦٠م) إصابة الأعراض في ذكر الأعراض، تحقيق وتصدير: فيديريكو كوريتي، تقديم: د. محمود علي مكي، المجلس الأعلى للثقافة، جمهورية مصر العربية، القاهرة (١٤١٠هـ/١٩٩٠م).
٢. حسن الوراكلي، الاستعراب الإسباني والتراث الإسلامي الأندلسي، المناهل: مجلة تصدرها كتابة الدولة المكلفة بالثقافة/ المملكة المغربية، العدد: ٥٦، السنة الثانية والعشرون، جمادى الأول ١٤١٨، شتنبر ١٩٩٧.
٣. خوان غويتيتوللو، في الاستشراق الإسباني: دراسات فكرية، ترجمة: كاظم جهاد، نشر الفنك، الدرا البيضاء/ المغرب ١٩٩٧م.
٤. الدكتور فيديريكو كوريتي، أدلة جديدة على الأصول العربية لبنية التوشيح والزجل الدورية، مجلة مجمع اللغة العربية، المجلد: ٢٠٠٠، العدد: ٨٧، السنة: ٢٠٠٠.
٥. فيديريكو كوريتي كوردوبا، العلاقات اللغوية والأدبية بين الأندلس وسائر الدول في شبه الجزيرة الإيبيرية، دراسات مغاربية: مجلة نصف سنوية، تعنى بالبحث والبيبلوغرافيا المغاربية، عدد مزدوج: ١٥-١٦ (٢٠٠٢)، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، الدار البيضاء.
٦. فيديريكو كوريتي، ديوان ابن قزمان نصًا ولغَةً وعروضًا، المعهد الإسباني العربي للثقافة/ مدريد ١٩٨٠.

المراجع الأجنبية

1. Edición Federico Corriente, Ibn Guzmán: Cancionero andalusí, Copyright Federico Corriente 1989.
2. Federico Corriente- Poesía dialectal árabe y romance en Alandalús [Cejeles y xarjat de Muwaššahāt), Gredos: Biblioteca Románica Hispánica. 1997.
3. Federico Corriente, Juan Pedro Monferrer: Las diez Mu'allaqāt: poesía y panorama de arabia en vísperas del Islam, traducción literal y completa de los diez poemas originales anotada y comentada en los aspectos literario e histórico, ediciones hiperión, S.L. Madrid 2005.
4. Federico corriente: Arabe Andalusí y lenguas Romances, Editorial MAPERE 1992.
5. F. Corriente: Catedrático de estudios árabe e islámicos Universidad Complutense de Madrid, Gramática Árabe, Quinta edición, Editorial Herder, S.A. Barcelona, 1988.

منهج الشنقيطي في الردّ على شبهات الغربيين من خلال كتابه «طهارة الغرب»

د. بوها ولد محمد عبد الله سيدي (*)

يتناول الباحث في هذه الدراسة أسلوب وفحوى ردّ أحمد بن الأمين الشنقيطي على كتاب الأمومة عند العرب الذي ألفه المستشرق الهولندي (جورج ألكزندس ويلكن)^[1]، حيث جاء رد الشنقيطي في شكل كتاب سماه «طهارة العرب» ألفه سنة ١٣٢٦هـ بقازان. وتهدف هذه القراءة إلى نفض الغبار عن هذا المؤلف وإطلاع القارئ على أسلوب الشنقيطي في الردّ على افتراءات المستشرقين، والوقوف على مضامين كتابه. يذكر للشنقيطي أنّه انفرد من بين الشناقطة في التأليف ردّاً على المستشرقين، وأنّ كتابه متقدّم نسبياً، ويمكن أن يصنّف من ضمن المؤلفات الرائدة في الردّ على المستشرقين من حيث الموضوع الذي يركّز عليه.

وقد جاءت هذه الدراسة في عدّة فروع هي كالاتي: نبذة عن المؤلف، فكرة الكتاب، الإطار التاريخي، أسلوب الكتاب، خاتمة.

المحرّر

*. أستاذ بالمعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية.

[١]- قام بتعريبه: بندلي بن صليبا الجوزي.

أولاً: نبذة عن المؤلف

صاحب الكتاب الذي بين أيدينا أحمد بن الأمين^[1] (١٢٨٠-١٣٣١هـ / ١٨٦٣-١٩١٣م) وهو أحد أقلام النهضة الحديثة الذين عايشوا بداية الانفتاح على الغرب، وكتبوا عن الإشكالات التي تولدت عن هذا الاحتكاك. سافر من بلاده الموريتانية بعد أن تضلّع بالثقافة المحظريّة، وكان ذا فضول معرفي كبير ما يدلّ عليه كتابه الوسيط المشحون بالأدب والنكت الفقهيّة والمواقع الجغرافيّة والأحداث وغيرها. سافر إلى الحجّ، وزار في عودته مناطق كدمشق وتركيا وبلاد الروس، وآل به المطاف في القاهرة، له شرح ديوانين، هما ديوان طرفة والشّمّاخ، بالإضافة إلى كتابه الوسيط المتقدّم الذكر وكتاب طهارة العرب^[2] الذي بين أيدينا وغيرها.

كتب عن ابن الأمين الشنقيطي وترجم له العديد، حتى صار ذكر بعض علماء مصر في القرن التاسع عشر يقترن بذكره، من أولئك السيد محمد توفيق البكري، الذي صحبه ابن الأمين وشرح كتابه صهاريج اللؤلؤ. وكذلك العلامة أحمد تيمور باشا صاحب الخزانة التيموريّة النفيسة بما تحويه من مخطوطات ومطبوعات ثمينة، وكانت له صلوات علميّة بابن الأمين هو أيضاً وغيرهم... إلخ. وممن ترجم لابن الأمين من مؤلّفي المشرق يوسف المرعشلي صاحب كتاب «نثر الجواهر والدرر في علماء القرن الرابع عشر»^[3].

من مؤلفاته

- الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع (في العلوم العربيّة)
- طهارة العرب، وهو الكتاب الذي تناولته في هذه القراءة.
- شرح المعلّقات العشر وأخبار قائلها.

[١]- أحمد بن الأمين بن محمد الأمين ابن عثمان العلوي الشنقيطي، وأمه خديجة بنت سالم من قبيلة الأغلال، عائلته مشهورة بالذكاء والحفظ.

[٢]- رسالة جاءت تلبية لرغبة أحد مسلمي روسيا في الردّ على بعض الأفكار والتلفيقات التي تضمّنها أحد المبشرين لكتاب يوناني قديم ناقش فيه صاحبه إشكاليّة علميّة هي أهل الأمومة أقدم أم الأبوة راجع الصفحة الأولى.

[٣]- نثر الجواهر والدرر في علماء القرن الرابع عشر، ص ٩٦. يوسف المرعشلي، دار المعرفة - بيروت ٢٠٠٦.

- الوسيط في تراجم أدباء شنقيط، وهو من أشهر كتبه.

- ومما حقّقه وشرحه من الكتب: ديوان طرفة بن العبد، أمالي الزجاجي، «ليس في كلام العرب» لابن خالويه، «الإعلان بمثلث الكلام» لابن مالك، «تحفة المودود في المقصور والممدود» لابن مالك، تصحيح كتاب الأغاني، لأبي فرج الأصفهاني (طبعة الساسي).

ثانياً: فكرة الكتاب

يعتبر كتاب «طهارة العرب» أنموذجاً سباقاً في الردّ على افتراءات المستشرقين بحقّ تاريخ العرب ونسب نبيّ الإسلام ﷺ، وقد ألفه ابن الأمين الشنقيطي عندما كان مقيماً بقازان، حيث أطلعه أحد المسلمين هناك على كتاب «الأمومة عند العرب» للمستشرق الهولندي (ج.أ. ويلكن)، ولم يوجد بين علماء روسيا من يتصدّى لما تضمّنه من تهمة وتلفيقات، لكن ابن الأمين دفعته الحميّة لنبيّ الإسلام للردّ عليه، والذي نفى فيه نفيّاً باتّاً، معتمداً التاريخ والمنهج العلمي، كلّ التهم الموجهة إلى للعرب والمسلمين، والطعن في قيمهم وأخلاقهم، كالفول باشتراكهم في الفروج والازدحام على النسوة، وكذلك ما رمى به العرب من اضطراب في الأنساب، وعدم تماشيهم مع المثل الإنسانيّة، حتى قال المهاجم «إن العرب أخسّ من الكلاب...».

فجاء ردّ ابن الأمين مزكياً أنساب العرب عمّا رماهم به المستشرق، مستعيناً بذخائر التراث العربي القديم الغنيّ بالقصص والأحداث والأمثال الدالّة على عناية العرب بالنسب، وخطورة الاقتراب من الحريم أو الخوض في الأعراض. وقد اعتمدنا على النسخة الأصليّة من الكتاب، والتي قدّم لها الأستاذ موسى جار الله، بطبعتها الحجريّة من الحجم المتوسط.

وقد أورد ابن الأمين في مقدّمة كتابه أنّ المستشرق لم يعتمد في تأليفه المنهج العلمي، ولم يستقصي الأخبار من مصادرها، وإنّما نقل عن سائح يوناني مجهول، لا يعرف له ذكر ولم يزر البلاد العربيّة. واعتبر ابن الأمين أنّ الطعن في أنساب العرب جاء مع كتاب «مثالب العرب» لزياد بن أبيه، الذي جمع فيه ضعيف الأقوال، وبأسلوب

المتحامل، وهذا الكتاب لا يعتمد في مجال، ولم يلقَ ما يستحقُّ من تفاعل وتدارس من قبل الباحث، فهو رائد في مجاله، ومتقدِّم نسبياً من حيث تأليفه، وإذا تمَّ تصنيفه سيكون من جملة الكتب الأولى في الردِّ على المستشرقين.

ثالثاً: الإطار التاريخي

خرج ابن الأمين الشنقيطي إلى الحجِّ، وزاده رصيد علمي يمثِّل جملة المعارف التي تدرِّس في بلده شنقيط، حاله في ذلك حال كثيرين ممَّن خرجوا للحج، وطلب الاستزادة من المعارف، ومذاكرة علماء الأمصار الأخرى. خرج من بلده البعيد جغرافياً عن المشرق في ظروف صعبة، قاطعاً فيافي الصحراء مع ركب قوافل الحجيج، وهناك عرف المسالك وتعرَّف إلى أهل الممالك، فلم يدع مجلساً علمياً من المجالس المعروفة إلا وزاره وعرف مبلغ علم أهله وقرأ نوازل علمائه، حتى رمى عصا الترحال في القاهرة.

كان ابن الأمين يهتم بشؤون المسلمين ويسأل عنهم، ويطالع ما يكتب عنهم، حيث كانت تلك الفترة فترة استعمار وصراع فكري محتدم، خاصة في الأقطار غير العربيَّة التي أشاع فيها المستشرقون شبهاً حول الإسلام والظروف التي ظهر فيها، والترويج لادعاءاتهم قصد الانتقاص من الحضارة العربيَّة التي كانت حاضنة هذا الدين.

تتلمذ على الشنقيطي طلاب من بلدان مختلفة، من بينهم طلاب من بلاد روسيا التي ألَّف فيها ابن الأمين كتابه.

وقد عرف قرن ابن الأمين ميلاد القوميات في أوروبا، وما كان لها من انتشار بفضل رواد الفكر من أدباء وفلاسفة سعوا إلى إحياء الآداب القوميَّة، ودفعوا حركة التأليف في هذا الصدد قصد تمجيد تاريخ قومياتهم وبعث الروح في ثقافتها. وقد دفعت هذه الأحداث المستشرقين والكنسيين إلى التركيز أكثر على إثارة الشبه حول العرب والمسلمين ونشرها. إذ بلغ الاستشراق في هذا القرن بالذات ذروته لما حظي به من دعم متزايد من قبل الحكومات الغربيَّة التي كانت توفر له الوسائل والأسباب المعينة

على دراسة أنثروبولوجيا العالم العربي والإسلامي، وذلك لما يقدمه الاستشراق من خدمة للمشروع الاستعماري في هذه البلدان^[1].

وفي روسيا التي ألّف فيها ابن الأمين كتابه، وخلال القرن ١٩ م نشر المستشرق (رامل) كتابين: أحدهما «تأمّلات عن العرب»، والثاني عن شخصيّة الملك العالم «أبي الفداء»، ونشر المستشرق (فرين) طبعة جديدة من القرآن الكريم كما طبع بعض الحكم العربيّة^[2].

وقد طلب من ابن الأمين أحد مسلمي روسيا أثناء إقامته بقازان أن يرّد على كتاب «الأمومة عند العرب» للمستشرق الهولندي (جورج ألكزندس ويلكن) الذي يطعن من خلاله بنسب نبيّ الإسلام والعرب بشكل عام، إلا أنّ أحد دعاة النصرانيّة هناك ترجمه إلى لغة القوم.

وحقيقة إنّ فكرة الانتساب إلى الأم في المجتمعات القديمة ظهرت عند بعض الرحالة والأنثروبولوجيين أمثال (ماكلينان) في كتابه الزواج البدائي سنة ١٨٦٥، والذي يعتبر أنّ فكرة الأمومة نشأت لعدم معرفة الأب، وقد تأثر بماكلينان المستشرق الاسكتلندي (وليم روبرتسون سمث) (١٨٤٦-١٨٩٤) الذي حاول إسقاط هذه النظريّات على القبائل العربيّة القديمة في جنوب الجزيرة العربيّة، وتبعه في ذلك المستشرق الهولندي (ويلكن) في كتابه «الأمومة عند العرب» الذي جاء الكتاب الذي بين أيدينا للردّ عليه.

هذا الاهتمام الذي أولاه المستشرق الهولندي وغيره من المستشرقين للمعارف العربيّة والإسلاميّة، والبحث في تاريخ وتراث هذه الأمة، له ما يفسّره من تطوّر للحضارة الإسلاميّة وازدهار معارفها، خاصّة في فترة العصور الوسطى، وهو ما شهد

[١]- «حركة الاستشراق كانت تسير جنباً إلى جنب مع التحولات والتغيّرات السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة التي سادت العصور التي عاش فيها أولئك المستشرقون فلا يمكن الفصل بين ما شهدته من ظروف سياسيّة واجتماعيّة واقتصاديّة وغيرها وبين ما أنتجه أولئك المستشرقون من دراساتهم «الاستشراق السياسي في النصف الأول من القرن العشرين»، مصطفى نصر السلاتي، ص: ٨، دار أقرأ طرابلس، ليبيا، ط١، ١٩٨٦.

[٢]- الاستشراق في الدراسات الإسلاميّة، سعدون الساموك، ص١٦٣، دار المناهج، بدون سنة الطبعة.

به المستشرق الفرنسي البارون (كرا دي فول^[١]) إذ يقول: «والسبب الآخر لاهتمامنا بعلم العرب هو تأثيره العظيم في الغرب، فالعرب ارتقوا بالحياة العقلية والدراسة العلمية إلى المقام الأسمى في الوقت الذي كان العالم المسيحي يناضل نضال المستميت بالإعتاق من أحيال البربرية وأغلالها، لقد كان لهؤلاء العلماء (العرب)، عقول حرة مستطلعة»^[٢].

فتأليف المستشرق الهولندي إذن ليس اعتباطاً، بل تشويه متعمد أريد به النيل من الحضارة الإسلامية من خلال تشويه تاريخ العرب وتاريخ الإسلام بشكل عام، وهو ما حاول ابن الأمين من خلال كتابه «طهارة العرب» أن يردّ عليه بدحض ما فيه من ادّعاءاته.

رابعاً: أسلوب الكتاب

وظّف ابن الأمين ثقافته الأدبية في الردّ على المستشرق بشكل سردي، فبدل أن يردّ عليه من صريح القرآن وصحيح الحديث، اختار أن يركّز رده على فترة وردت ادّعاءات المستشرق فيها ما كان للعرب فيها من قصص تُعلي من مكانة المرأة في المجتمع العربي الجاهلي، وما عرفته من أحداث واقتتال صوناً لأعراضهنّ، فمن باب أخرى الحديث عن مكانتها التي بوأها الإسلام مصانة، عفيفة، وهو ما وجد له المقصد ووفق فيه إلى حدّ كبير.

لم يشأ الشنقيطي أن يقتصر كتابه في ردّ على مستشرق متحامل، بل أراد أن يكون بحثاً شبه مستقلّ في موضوعه، مع أنّه دحض كلّ مزاعمه، واقتصر ذكره للمستشرق في كامل الكتاب على جملتين في قوله: (وقال المعترض) والثانية في قوله: (كما زعم المتحامل).

وإن كان الشنقيطي اعتمد على حفظه الشواهد التي اعتمدها الشنقيطي مثبتة في مصادرها، فلم يخرج في القصص التي أوردتها عمّا هو متواتر في كتبها، والحكم

[1]- (1953_1867) Baron Bernard carra de vaux

[٢]- معجم افتراءات الغرب على الإسلام، أنور محمود زناتي، إخراج موقع نصرة الرسول ﷺ، بدون ط، وبدون السنة. ص ٥٠.

والأمثال في جوامعها، والأشعار في دواوينها، ومن قوّة حفظه «رحمه الله» أنّه استطاع أن يستظهر كلّ هذه المادة العلميّة الضخمة، وينظّمها في شكل كتاب، مستعيناً على قوّة حفظه، كما هي عادة الشناقطة في التأليف والتدريس.

وقد وظّف لهذا الغرض القصص والأمثال والأشعار والحكم من التراث العربي، وهو ما كان كافياً لدحض افتراءات المستشرق. فكان توظيف القصص على قسمين: قسم دالّ على عقّة النساء وصونهنّ في الجاهليّة قبل الإسلام، وقسم دالّ على علو همّتهن وترفّعهن عن سفاسف الأمور، وما كنّ فيه من اعتزاز حتى لا يتزوّجن من ليس بكفاء. وهنا سنقف على نماذج نلخص فيها ردود الشنقيطي في الكتاب:

١- قصة طسم^[1] وجديس^[2]: (العرب البائدة)

حاول المؤلّف أن يستعرض من خلال هذه الواقعة التاريخيّة خطورة الحرّيم عند العرب وشدّة الحساسيّة تجاه قضية المرأة عموماً، وذلك أنّ طسماً وجديساً كانوا قد تفانوا وانقرضوا، وسبب انقراضهم أنّ ملكهم عمليقاً استنجدت به امرأة من جديس اسمها هزيلة عندما طلقها زوجها وأراد أن ينزع منها ولدها، ولكنّ الملك قضى بنزع ولدها منهما معاً، فهجته المرأة بيتين استفز لهما، وأمر أن لا تزوج من جديس فتاة إلا افترعها، حتّى أراد فعل ذلك بشموس، فحرّضت قومها عليه بقولها:

لا أحد أذل من جديس... أهكذا يفعل بالعروس!

يرضى بهذا، يا لقومي. حر!... أهدى وقد أعطى وسبق المهر

لأخذ الموت كذا لنفسه... خيرٌ من أن يفعل ذا بعروسه

[١]- عن طسم ساق الإخباريون النسب على هذه الصورة وقالوا: طسم بن لاوذ بن أرم، أو طسم بن لاوذ بن سام، أو طسم بن أو طسم بن كاثر... وقد جعلهم بعض أهل الأخبار من أهل الزمان الأول أو من عاد. وقد نسب إلى طسم صنماً سمّوه (كثري) لعلّه الصنم المذكور الذي أدركه الإسلام وحطّم مع الأصنام الأخرى. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جواد علي، جامعة بغداد، ص: ٣٣٥-٣٣٤، ط: ٢، ١٩٩٣.

«ولعل ما ورد في القرآن الكريم عن عاد وثمود وذكرهما في الغالب معاً، هو ما دفع بالمؤرّخين حتى أخذوا به الحال في شأن طسم وجديس، مع أنّ القبيلتين لم يتطرّق القرآن الكريم لذكرهما، ولعلّهما من أقوام المؤلّف التي أشار لهم القرآن الكريم». حول العرب والقبائل البائدة، سعود الزيتون الخالدي ص: ٢٣: ٧، العدد ١٨٥.

[٢]- «قالوا في جديس أنّهم حي من عاد، وهم إخوة طسم أو أنّهم حي من العرب، كانوا يناسبون عاداً الأولى، وقالوا إنّهم أبناء جديس بن لاوذ ابن أرم بن سام بن نوح أو أبناء جديس شقيق ثمود بن غائر ابن إرم بن سام بن نوح» المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، سابق، ص: ٣٣٥-٣٣٦.

وقالت تحرض قومها:

أصلح ما يؤتى إلى فتياتكم ... وأنتم رجالاً فيكم عدد النمل؟
وتصبح تمشي في الدماء صبيحةً ... شميسةً زقت في النساء إلى البعل
فإن أنتم لم تغضبوا بعد هذه ... فكونوا نساءً لا تغب عن الكحل!
ودونكم طيب العروس، فإنما ... خلقتم لأثواب العروس وللغسل
فلو أننا كنا رجالاً وأنتم ... نساءً، لكننا لا نقيم على الذل
فبعداً وسحقاً للذي ليس دافعاً ... ويختال يمشي بيننا مشية الفحل
فموتوا كراماً أو أميتوا عدوكم ... ودنوا النار الحرب بالحطب الجزل^[1]

ثم إن أخاها الأسود احتال مع بني قومه؛ لإبادة بني طسم في حادثة شهيرة^[2].

ويستشف ابن الأمين من هذه الحادثة عدم وجود الاشتراك في نسوة العرب قديماً،
بدليل أنه لو كان موجوداً لاستدلّت هزيمة في بداية القصة على الرجل بأن الغلام ليس
منه، وإنما من غيره، ممن يشتركون ويتزاحمون عليها في الفراش.

وقد ورد مقتضى هذه القصة في كتب الإخباريين، حيث أن: «طسماً وجديساً
سكتنا اليمامة معاً، وهي من أخصب البلاد وأعمرها، ثم انتهى الملك إلى رجل ظالم
غشوم من (طسم) يقال له (عمليق) أو (عملوق)، استذل (جديساً) وأهانها، فثارت
(جديس) وقتلت (عمليقاً) ومن كان معه في حاشيته، واستعانت (طسم) بحسان بن
تبع من تبابعة اليمن، ف وقعت حرب أهلكت (طسماً) و (جديساً)، وبقيت اليمامة
خالية فحل، بها بنو حنيفة الذين كانوا بها عند ظهور الإسلام»^[3].

وقد جاء ذكر طسم في شعر للحارث بن حلزة، إذ يقول:

أم علينا جرى إياد كما قيل لطسم أخوكم الأباء

[١]- راجع القصة في كتاب خزانة الأدب، عبد القادر البغدادي (٢٥٠/١)، نسخة الموسوعة الشاملة.

[٢]- الصفحة: ٤، من كتاب طهارة العرب.

[٣]- المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جواد علي، جامعة بغداد، ص ٣٣٥، ط: ٢، ١٩٩٣.

وقد ذهب المستشرقون إلى التشكيك بوجود طسم من حيث الأصل، ووصفوههم بالشعوب الخرافيّة التي ابتدعها الإخباريون، وهذا الرأي لا يستبعد منهم، والواقع أنّه ليس من المستبعد أن يأتي يوم يعثر فيه على أخبار عن هؤلاء القوم، تؤكّد ما تناقلها الإخباريون، خاصّة بعد العثور على أثر يوناني في «صلخد»، يعود تاريخه إلى سنة (٣٢٢م) وردت فيه كلمة «أنعم طسم»^[1].

٢- قصّة: (إخاء) و (أكل المرار)

ومن الحوادث التاريخيّة التي استعان بها الشنقيطي لنفي فرضيّة المتحامل قصة (إجاء بن عبد الحي) الذي عشق امرأة يقال لها سلمى، فلما أذّر بذلك أخوتها وزوجها لحقوا بهما، حيث قتلوا سلمى على جبل سمّي بها بعد ذلك، ولحقوا (إجاء) في جبل آخر فقتلوه وسمّي به. وهذا يدلّ على الحرص الشديد في نظافة العلاقة الزوجيّة وأسلوب التعايش الشخصي، خاصّة إذا نظرنا إلى أنّ الجناة كانوا من أقرب الناس إلى الضحيّة.

٣- قصّة فاطمة الأنماريّة:

ومن حسن توظيف ابن الأمين للوقائع التاريخيّة ما أورده عن عفاف العريّات وحمائتهنّ لأعراضهنّ من دنس الرذيلة، ومن ذلك ما ذكر من فعل فاطمة الأنماريّة^[2] التي ورد عليها ضيف فأكرّمته وأحسن قراه، فراودها عن نفسها فزجرته، فلما أسر على خبثه أمرت عبيدها فكثّفوه إلى أن شار عليها ابنها الأكبر بقتله، لكنّ ابنها الربيع اعترض بقوله: «إن قتلناه قال الناس فعل بأمّهم، فاستحسنوا رأيه وأطلقوا سراحه»^[3].

[١]- المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، سابق ص ٣٣٥.

[٢]- فاطمة بنت الخرشب الأنمارية ولدت لزياد العبسي الكملة: ربيعاً الكامل، وقيساً الحافظ، وعمارة الوهاب، وأنس الفوارس، حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفيّة ابن مالك، أبو العرفان محمد بن علي الصبان الشافعي، ج ١، ص: ٣٥٤، دار الكتب العلميّة بيروت-لبنان.

[٣]- طهارة العرب، ص ٧.

٤- الأمثال:

ونجد ابن الأمين يستطرد في ذكر الأمثال الشائعة لدى العرب، والتي تشير أو تصرّح بحرمة المرأة وخطورة الدنو من حريمها، فهي سرّ القبيلة ومكمن حساسيّتها، وهي الجرح الذي لا يندمل ولا يبرأ، حتى قالوا في المثل: وكلُّ شيءٍ مَهَةٌ ومَهَاهٌ ومَهَاهَةٌ ما للنساءِ وذَكَرُهُنَّ. وفي هذا السياق قصص النعمان مع زوجته المتجرّدة، وكذلك قصّة جدع بن سينان، ثم قصّة محاولة استخدام أمّ عمرو بن كلثوم من طرف والدة عمرو بن هند^[١]، وهلم جرا.

٥- ظاهرة الحجاب... مظهر الصيانة والعفاف:

وقد استخدم المؤلف في استفاضة معهودة له، في سياق ردّه ما عرف قديماً عن عرب الجاهليّة من الحجاب، فكانت إذا بلغت الجارية مبلغ الحجاب يدخلها أهلها دار الندوة فيكسوها رجل من بني عبد الدار ذلك الستر .

وقد كانت الفتيات تشبه في منظومة العرب الشعريّة وفي كثير من توظيفاتهم التصويريّة بالكواعب في المقصورات من ذلك قول المضرس:

ويوم من الشعري كأن ظبائه... كواعب مقصور عليها ستورها

ومن العبارات التي تكرّرت في هذا الإطار الخدر والخباء. وقد قال امرؤ القيس، وهو شاعر مفحش، لكنّ فحشه وجسارته على اقتحام المصاعب والمهالك لم يدفعه إلى تجاهل تلك الخدور والحجب المنصوبة حين قال:

وبيضة خدر لا يرام خباؤها تمتّعت من لهو بها غير معجل
تجاوزت أحراساً إليها ومعشراً علي حراساً لو يسرون مقتل

فحالة المرأة العربيّة محاطة بالحرس، وأشكال الأهوال والخطورة، وهو ما أشار إليه ابن الأمين في استذكاره هذه الأبيات.

أما ردّ الشنقيطي على تكرار وصف المرأة العربيّة في القصائد الغزليّة والتي

[١]- متى كنا لأمك مقتوبنا

[١]- تهمدنا وتوعدنا رويداً

ينتشر فيها الفحش في كثير من الآداب غير العربيّة لحدّ التعرّض للجوانب الجنسيّة والإباحيّة، فيضرب لذلك مثلاً بامرئ القيس -الذي يوصف في كتب التراث الأدبي بأنّه ضليل- يكثر من المغامرات العاطفيّة، وقذع في الحديث عن أيامه مع الفحش، حتى قال أبو سلام الجمحي: كان امرؤ القيس ممّن يعهر في شعره، ومع كلّ هذا الحدّ من الفحش نجده يصف النسوة بالعفاف، ويذكر كلّ ما يتلقاه في سبيل هتكه لحرمتهنّ من خطر وأحراس، خاصّة إذا استحضرته أنّ امرأ القيس كان معجباً بذاته، وغالبًا ما يستعرض وجاهته عند الغواني وحظوته لديهنّ.

كما أنّنا نجد في ديوان المديح العربي كثيرًا من تبجيل الممدوحين بمراعاة حرمة البيوت، حتى قالت الخنساء في رثاء أخيها صخر:

لم تره جارة يمشي بساحتها لريبةٍ حين يخلي بيته الجارُ

وكقول أعشى باهلة يرثي المنتشر بن وهب:

لا يهتك الستر عن أثنى يطالعاها ولا يشدّ إلى جاراته النظر

٦- دقة السلاسل النسبيّة وحفظها:

تعرّض ابن الأمين بما عنوانه بهذا العنوان كمعلم واضح من معالم ثبات الأنساب العربيّة طرد أيّ شبه أو تشكيك في صحة هذا النسب أو أحقيّته، ذلك حين كان يرّد على قوم صاحب الاعتراض: إنّ العرب يستحيل معرفة الشخص منهم بأبيه، وإنّ الأنساب المعلومة عندهم وضعها ابن الكلبي.

ومن الشواهد التي أوردها قصة يزيد بن شيان الذي صادف شيخاً فقال له حين طلب انتسابه إن كنت في جذم من أجذام العرب لأعرفنك، إلى أن قال: إن العرب بنيت على أربعة أركان، مضر وربيعة وقضاة، فمن أيّهم أنت؟ قال: من مضر، قال الشيخ: أمن الأرحام أم من الفرسان؟ قال يزيد: من الأرحاء.. قال: أمن الأرنبة أم من الجمجمة؟ قال يزيد: من الجمجمة.. يعني الطابخة، ومازال يدخل معه في كلّ فرع

وكل ولد حتى عرف بيته، ثم قال له: ما افترتك فرقتان بعد مدركة إلا كنت في أفضلها حتى زاحمك أخواك، فإنهما أن تلدني أمهما أحب إلي من أن تلدني أمك. ثم قال: يابن أخي أتراني عرفتك؟ قال يزيد: أي وأبيك أي معرفة!...

فالنسابون العرب إذا لم تخطئهم كبيرة ولا صغيرة، ولا صبي ولا سقط إلا ضبطوه وذكروه، ولا يمكن أن يحصل هذا مع نسب موضوع، ولا يمكن لادعاءات مبعثة تشيع الانتساب والتبني أن تطعن فيه.

خاتمة

يمكن القول عمومًا إن كتاب «طهارة العرب» كان مليئًا بالردود الجيدة على كتاب المستشرق الذي ناقش فيه الإشكالية المعروفة الأمومة أقدم في العالم أم الأبوة، وحاول إيجاد قرائن على الأمومة عند العرب بجهله وتحريفه لعاداتهم وتقاليدهم، وهو ما لقي رضا واسعا في صفوف دعاة النصرانية.

اعتمد الكاتب في أسلوبه على الأحداث والوقائع التاريخية، وهو أسلوب جيد إذا ما وضعنا في الحسبان أن سبب ما وقع فيه المبشر من الخطأ هو عدم معرفته بعوائد العرب في الانتساب إلى مرضعاتهم، وبالتالي كان يستعمله كدليل على الجهالة التي تحيط بالأبوة عمومًا، وأنه تمظهر من تمظهرات اختلال النظام الاجتماعي في مجتمع العرب.

قدرة المؤلف على استنباط الحجج الدامغة من الوقائع والأحداث التاريخية، وتوظيفه بأسلوب ذكي للإشارات التي استنبطها من سرده، كما في قصة (هزيلة) من قبيلة (جديس) حين طالبت الملك عمليًا لإبقاء ولدها عندها متعلقة أنها حملته تسعًا، ووضعته دفعًا، وأرضعته شفعا، فذكر ابن الأمين أنه لو كان هناك نظام الاشتراك على النسوة، كما ادعى المهاجم، لاحتجت على زوجها بحجة أخرى، كالقول بأنه ليس منه. ومثل هذا الاستنباط نلاحظه في استعمال الشنقيطي لثقافته الأدبية والديوانية إزاء وصف المرأة كما في تعرضه لظاهرة الحجب والمقصورات والأستار.

ملحوظة واردة في عدم تعرّض الشنقيطي خلال ردّه على جزئيات الخطاب المشوّه بالصورة التي تدفعنا إلى الاقتناع بهذه الفكرة أو تلك، مع التعرّض لخفاياها وإضاءة بعض جوانبها المهمّة، حتّى إنّ المطالع لهذا الكتاب المدافع عن العرب، قد لا يظنّ أنّه جاء ردّاً مثلاً على كتاب قبله أو يفنّد مزاعم سبقته، بل على أنّه كتاب مستقل له موضوعه ومنهجه، ولكن هذه الملاحظة عليها بعض الاستثناءات كما رأينا، عندما قام بسرد قصّة الشيخ مع يزيد بن شيان في انتسابه إلى بعض فروع مضر، إذ نصّ على أنّ ذلك كان في معرض قول المهاجم إنّ العرب يستحيل معرفة الشخص منهم لأبيه، وإنّ الأنساب عندهم وضعها ابن الكلب، والثانية وصفه فيها بالمعترض في قصّة صاحب القارظ لما طلب من زميله أن يزوجه من ابنته إن أخرجته من البئر، فرفض حتى لا يكون تزويجها قسراً، حتّى هلك في البئر. وختم الشنقيطي القصّة بقوله «لا، كما قال المعترض من ابتدأهم لهنّ».

وعموماً فمما يشفع للشنقيطي أنّه كان نموذجاً فريداً وسابقاً في الردّ على أكذوبات بعض المستشرقين أو أعمالهم التي جافوا فيها الدقّة والموضوعيّة وجانبوا الأسلوب العلمي الرصين.

لائحة المصادر والمراجع

١. أحمد بن أمين الشنقيطي، طهارة العرب، تحقيق الدكتور محمد ولد محمد عبد الله ولد السيد، ١٩١٣ م.
٢. أنور محمود زناتي، معجم افتراءات الغرب على الإسلام، إخراج موقع نصره الرسول (ص)، بدون ط، وبدون السنة.
٣. جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جامعة بغداد، ط ٢، ١٩٩٣.
٤. سعدون الساموك، الاستشراق في الدراسات الإسلامية، دار المناهج، بدون سنة الطبعة.
٥. عبد القادر البغدادي، خزنة الأدب، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي-القاهرة، ١٠٩٣.
٦. أبو العرفان محمد بن علي الصبان الشافعي، ألفية ابن مالك، ج ١، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان.
٧. مصطفى نصر السلاتي، "الاستشراق السياسي في النصف الأول من القرن العشرين"، دار اقرأ طرابلس، ليبيا، ط ١، ١٩٨٦.
٨. يوسف المرعشلي، نثر الجواهر والدرر في علماء القرن الرابع عشر، دار المعرفة - بيروت ٢٠٠٦.

المراجع الأجنبية

1. (1953_1867) Baron Bernard carra de vaux.

الجزائر في أدبيات الرحالة الفرنسي ألفونس دوديه Alphonse Daudet

أ. د. بغداد عبد الرحمن (*)

لقد أكثر الفرنسيون من حركة رحلاتهم ورحلاتهم إلى الأقطار الإسلامية والعربية، وكان للجزائر نصيب وافر من حركة الرحالة هذه، إذ وفد إليها الكثير من الباحثين والأدباء الفرنسيين بهدف الاطلاع والكتابة عنها، وعن مدنها، وعن طباع السكان وتقاليدهم التي كانت مجهولة لديهم؛ ولهذا أطلقوا العنان لأقلامهم وألّفوا أغزر الكتب والمصنّفات. ولعلّ أسباب ودوافع الاهتمام تكمن في: «رغبة التعرف على شعب عربي وقع في قبضة الحضارة الأوروبية، وكانت هذه الحضارة تحمل معها إلى الجزائر كلّ أدوات الغزو الفكري والاستلاب الحضاري». أما ألفونس دوديه، فإنّ ما حفّزه إلى الرحلة -بحسب تتبّع ما كتبه واهتمّ به- هو حبّ المغامرات الخارقة، واستكشاف المجهول الذي كان يفتقر إليه كثيراً. وقد امتازت مدونات رحلة ألفونس دوديه عن الجزائر؛ أنّه كان يعبرّ بصدق عن مشاعره، ويبيدي آراءه بصراحة في الأوضاع السائدة في الجزائر، ويُعرب عن موقف متفهم لميول الشعب الجزائري وخصائص طبقاته وأطيافه، وتمتاز أيضاً بما احتوت عليه من غرابة في الخطابات وعجائبية في المرويّات التي أعادت بناء صورة جديدة عن أحوال بلاد الجزائر

*- المركز الجامعي بمغنية - الجزائر.

الجغرافية والاجتماعية والأخلاقية في مخيلات القراء وأذهانهم. وهذا ما سمح له بتجاوز النظرة السطحية لدى غالبية الرحالة الفرنسيين التي تحكم على ظاهر الأشياء.

المحرر

* الكلمات المفتاحية: أدب الرحلة؛ ألفونس دوديه؛ الجزائر؛ الطبائع؛ الفانتازيا؛ النمط البشري.

المقدمة

تطرح هذه الورقة البحثية العديد من التساؤلات حول مدى التفاعل الحضاري والفكري بين الأنا والآخر، ويأتي في مقدمة تلك الشراكة، الحضور القوي للعديد من الكتابات الأدبية التي تجلّت من خلالها صورة الآخر في النصّ الأدبي نتيجة تفاعل مجموعة من الوسائط التاريخية والسياسية والثقافية.

ويُعتبر أثر الجزائر في السرد الفرنسي خير دليل على مثل هذا الحضور. فقد كان للجزائر بالغ التأثير في طبقة الأدباء الفرنسيين، حيث ظهر هذا التأثير في العديد من الأعمال القصصية للأديب الفرنسي ألفونس دوديه Alphonse Daudet نذكر منها: «تارترين دي تارسكون Tartarin de tarascon» و «رسائل من طاحونتي Lettres de mon moulin» و «حكايات الاثنين Les Contes du Lundi» التي رسمَ فيها جوانب مهمة من صور الحياة العامة في الجزائر مُعتمداً في ذلك على مشاهداته وانطباعاته عن المدينة وسكانها، وهذه الملامح على سبيل التمثيل وليس الحصر هي التي سأنتقلُ منها في عرض مستوى حضور الفكر والثقافة الجزائرية في إبداعات دوديه.

وقد قسّم البحث إلى مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة، فكانت المقدمة عن أهمية الجزائر في عيون الرحالة الفرنسيين. والفصل الأول عبارة عن ترجمة وتعريف بالرحال ألفونس دوديه، والفصل الثاني كان عن خط سير رحلته، أما الفصل الثالث فقد رصدت فيه صور الحياة في الجزائر، وأهم المظاهر الاجتماعية والأخلاقية والعمرانية التي دونها دوديه أثناء رحلته. ثم خاتمة أجملت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها.

الجزائر في عيون الرّحالة والمستشرقين الفرنسيين

ظل القرن التاسع عشر يشكّل قرن الرحلات بدون منازع، ويعود ذلك إلى وفرة: «الإنتاج الثقافي والأدبي الذي يركز بالأساس على يوميات الرحلة ومخاطرها، وإن كانت هناك رحلات سبقت هذا الزمن بكثير، إلا أنها لم تكن معبأة بهذا القدر من الإنتاج المكتوب لأسباب عديدة^[1]». ومع حلول ثلاثينيّات القرن التاسع عشر، تزايد الاهتمام بالجزائر رغبة من فرنسا في التوسّع الاستعماري وتحقيق النمو والتطوّر لشعبها، وبذلك شرعت في البحث عن الأسواق الخارجيّة والمواد الأوليّة، فكان لها ذلك إثر احتلالها للجزائر عام ١٨٣٠. وبعد أن تمكّنت من توسيع مجال ذلك الاحتلال، سنحت الإدارة الفرنسيّة للكثير من الباحثين والأدباء الفرنسيين فرصة القيام برحلة إلى الجزائر والاطّلاع والكتابة عنها، وعن مدنها، وعن طباع السكّان وتقاليدهم التي كانت مجهولة لديهم. فتزايد شغفهم تجاه هذه المنطقة، وأطلقوا العنان لأفلامهم وألّفوا أغزر الكتب والمصنّفات. لكن لم يكن من دواعي تلك الكتابات: «ذات الموضوعات الجزائرية الكشف عن جزائر حقيقيّة، ما خلا حالتين أو ثلاث، إنما تتبّع مغامرة غرابيّة في جنس أدبي كان على الموضوعة^[2]».

ومن ثمّ - وعلى مدى امتداد سنوات هذا القرن - تضاعفت الكتابات الفرنسيّة حول أوضاع الجزائر والدول المحيطة بها، إذ حقّقوا ونشروا العديد منها، وذلك خدمة لغايات مختلفة، فمنهم ما كانت غايته حبّ المغامرة، وآخرون مشاهدة بلدان شمال إفريقيا، وتحديدًا المغرب والجزائر وتونس، وغيرهم أوفدوا إلى المنطقة من قبل جهات رسميّة سياسيّة وتاريخيّة ودينيّة لتحقيق مصالح فرنسا^[3].

ويلاحظ أن هؤلاء الأدباء الرّحالة الفرنسيين قد تنوّعت وظائفهم في تلك الفترة، فمنهم الطبيب مثل: جان أندريه بسونيل (Jean-André Peyssonnel)،

[١]- بيري جوردا، الرحلة إلى الشرق - رحلة الأدباء الفرنسيين إلى البلاد الإسلاميّة في القرن التاسع عشر - ترجمة: مي عبد الكريم وعلي بدر - دمشق - الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع - ط ١ - ٢٠٠٠ - ص ٩.

[2]- L'Algérie dans la littérature française par Charles Tailliar - Librairie Ancienne Edouard Champion - Paris - 1925 - p.641.

[٣]- ينظر: رحلة العالم الألماني ج. أو. هابنسترايت إلى الجزائر وتونس وطرابلس - ترجمة: ناصر الدين سعيدوني - تونس - دار الغرب الإسلامي - ب. ط - ب. ت - ص ٩.

ومنهم الرسّام مثل أوجان دي لاکروا (Eugène Delacroix) وأوجين فرومنتين (Eugène Fromentin)، ومنهم الفيلسوف مثل أليکسيس دي توکوفيل (Alexis de Tocqueville)، ومنهم الجغرافي هنري دوڤيري (Henri Duveyrier)، ولكنّ غالبيتهم كانوا من الأدباء مثل بيار لوتي (Pierre Loti) وتيوفيل غوتيه (Théophile Gautier) وألكسندر دوماس (Alexandre Dumas) والأخوان إدموند (Edmond) وجول (Jules) دي غونکور (de Goncourt) وغوستاف فلوبير (Gustave Flaubert) وجي دي موباسان (Guy de Maupassant) وأندريه جيد (André Gide). وقد اقتصر هؤلاء الرّحالة على وصف الجزائر العاصمة وأهم مدنها، من الناحية الاقتصادية والعمراية والاجتماعية، بكثيرٍ من العمق والتحليل - وإن كانت معظمها لا تخلو من روح التعصب والتعالي - وعليه يمكن القول أن هذه الكتابات كانت - ولا تزال - تشكل الجزائر فيها: «مادة وفيرة ممّا يهّم المؤرّخ والجغرافي وعلماء الاجتماع والاقتصاد ومؤرّخي الآداب والأديان والأساطير»^[1].

وإذا استعرضنا أسماء الرّحالة الفرنسيين على اختلاف اختصاصهم من جغرافيين ومؤرّخين وأدباء ومستشرقين، الذين زاروا الجزائر في القرن التاسع عشر، سنجد على رأسهم الرّحال جان أندريه بسونيل (Jean-André Peyssonnel) (١٦٩٤-١٧٥٩) الذي يعدّ من أوائل الرّحالة المسيحيين الذين تفسّحوا في أرجاء الجزائر في أوائل القرن الثامن عشر وتحديدًا عام ١٧٢٥، إذ سجّل في كتابه «رحلة في نواحي تونس والجزائر (Voyages dans les régions de Tunis et d'Alger) ملاحظاته عن الرحلة، واصفًا العادات والأعراف الاجتماعية بالإضافة إلى جرده للعديد من أسماء الأبحار والنباتات والحيوانات. وفي مطلع عام ١٨٣٢ توجه أوجين دي لا كروا (Eugène Delacroix) (١٧٩٨-١٨٦٣) بجولة قصيرة لشمال إفريقيا قادته إلى مدينة طنجة في البداية، ثم حطّ الرّحال في يوم ١٨ جوان بوهران ليرتحل بعدها إلى الجزائر العاصمة. وقد خلّد زيارته للجزائر من خلال العديد من لوحاته الفنية المشهورة، ومن أشهرها: لوحة الجزائريات أو Femmes d'Alger dans leur appartement التي رسمها عام ١٨٣٤^[2].

[١]- حسني محمود حسين، أدب الرحلة عند العرب - بيروت - دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع - ط ٢ - ١٩٨٣ - ص ٦.

[2]- L'Algérie dans la littérature française par Charles Tailliar - p. 9.

كما تجول أليكسيس دي توكوفيل (Alexis de Tocqueville) (١٨٠٥-١٨٥٩) في الجزائر بصحبة زوجته عام (١٨٤١)، وسجل انطباعاته عن المدينة في كتبه: رسالة حول الجزائر (Lettre sur L'Algérie) (١٨٣٧)، وملاحظات عن رحلة إلى الجزائر (Notes du voyage en Algérie) (١٨٤١) وتقارير عن الجزائر (Rapports sur l'Algérie) (١٨٤٧). وفي السنة نفسها (١٨٤١) قام بزيارة الجزائر لويس فويو (Louis Veuillot) (١٨١٣-١٨٨٣) برفقة الجنرال بيجو (Bugeaud) وكان واحداً من الرحالة الأدباء الفرنسيين القلائل الذين نددوا بالاحتلال الكولوني للجزائر، وسجل ملاحظاته القيّمة عنها في كتابه: الفرنسيون في الجزائر (Les Français en Algérie) الذي طبعه سنة ١٨٥٣^[1].

ثم قدم تيوفيل غوتيه (Théophile Gautier) (١٨١١-١٨٧٢) الجزائر سنة ١٨٤٥ وحطّ الرحال بقسنطينة حيث ألف روايته «يهودية من قسنطينة La juive de Constantine». وفي صيف ١٨٦٥ عاد مرة أخرى إلى الجزائر كعضو شرفي لتدشين خط السكّة الحديدي بين الجزائر والبليدة، حينها أصدر كتابه: «رحلة رائعة إلى الجزائر Voyage pittoresque en Algérie». وفي مطلع سنة ١٨٤٦ أرسل ألكسندر دوماس «Alexandre Dumas» (١٨١٣-١٨٨٣) إلى الجزائر بطلب من وزارة التعليم، وبغرض الدعاية للمعمّرين بالمجيء إلى الجزائر، إذ أثمر سفره الذي دام شهراً ونصف الشهر عملاً أدبياً يمكن تنزيله ضمن أدب الرحلة تحت عنوان «رحلة من قادس إلى تونس أو Le Véloce». في حين يعدّ «أوجين فرومنتين» Eugène Fromentin (١٨٢٠-١٨٧٦) أحد الرحالة الأكثر زيارة للجزائر، فقد قام بثلاث جولات: الأولى خلال شهريّ مارس وأفريل من عام (١٨٤٦)، الثانية ما بين سبتمبر (١٨٤٧) وماي (١٨٤٨)، والثالثة من نوفمبر (١٨٥٢) إلى غاية أوت (١٨٥٣). وقد سجّل انطباعاته عن هذه الزيارات في: «صيف بالصحراء» Un été au Sahara (١٨٥٧). وبدعوة من باي قسنطينة آنذاك، زار «تيودور شاسيريو» (Théodore Chassériau) (١٨١٩-١٨٥٦) الجزائر في عام ١٨٤٦، حيث وثّق زيارته في العديد من لوحاته الفنيّة من

[1]- Récits et Nouvelles d'Algérie par Alphonse Daudet - Présentation Jean Déjeux -Ed. La Boite à Documents -Paris -1990- p.9.

أشهرها: معارك الفرسان العرب Combat de cavaliers arabes، ويهوديات الجزائر على الشرفة Juives d'Alger au balcon. ثلاث سنوات بعد ذلك (١٨٤٩) سافر الأخوان إدموند **Edmond** (١٨٢٢-١٨٩٦) وجول **Jules** (١٨٣٠-١٨٧٠) دي غونكور **de Goncourt** إلى الجزائر، ودوّنا معلوماتهما في مذكرات جاءت تحت عنوان: ملاحظات بقلم الرصاص **Notes au crayon**. ومن هؤلاء الرحّالة الذين سحرتهم أرض الجزائر بعراقتها وتاريخها، نجد غوستاف فلوبيير **Gustave Flaubert** (١٨٢١-١٨٨٠) الذي قدم شمال إفريقيا سنة ١٨٥٨ ضمن رحلة قاده إلى مدينة قرطاج مروراً بالجزائر، حيث كتب فيها رواية «سالمبو **Salammbô**»، لكنّ مشاهداته عن المنطقة وعن سكّانها وثّقها في عمله الأدبي «مراسلات **Correspondances**». كذلك شهدت الجزائر في عام ١٨٥٩ مجيء هنري دوفيري **Henri Duveyrier** (١٨٤٠-١٨٩٢) مستكشف الصحراء، الذي اهتمّ بجماعة الطوارق في كتابه: طوارق الشمال **Les Touareg du nord**. ونجد بعد ذلك من وفد إليها بغرض التداوي والنقاهاة مثل ألفونس دوديه **Alphonse Daudet** (١٨٤٠-١٨٩٧) الذي زارها، وهو لم يتجاوز الواحد والعشرين من عمره، ما بين سنتي ١٨٦١-١٨٦٢ ليمضي فيها شهرين، لتترك تلك الرحلة فيه أثراً تبدّى في أعماله القصصيّة الشهيرة مثل **Tartarin** (de Tarascon) أو «رسائل من طاحونتي **Lettres de mon moulin**» و «حكايات الاثنين **Les Contes du Lundi**» وغيرها.

وخلال المنتصف الثاني من القرن التاسع عشر، تزايد شغف الرحّالة الأدباء الفرنسيين بالجزائر، ونظروا إليها على أنّها مادة فنيّة ذات أهميّة تسع إبداعاتهم، ومن أشهر هؤلاء الرحّالة، بيير لوتي **Pierre Loti** (١٨٧٢-١٩١٣) الذي زار الجزائر ما بين ١٨٦٩-١٨٨٠، ونشر وقائع رحلته في عمليين قصصيين هما: سيّدات القصبه الثلاث **Les trois dames de la Kasbah** وسليمي **Suleïma**. وفي السادس من شهر جويلية 1881، وفد جي دي موباسان **Guy de Maupassant** (١٨٥٠-١٨٩٣) على الجزائر، وهو في أوج عطائه الأدبي، حيث أنتج قصّته الشهيرة: رحلة إلى الشمس **Au**

soleil، ومجموعته القصصية القصيرة: رسائل من إفريقيا، الجزائر وتونس Lettres d'Afrique, Algérie, Tunisie حلومة Allouma^[1].

وفضلاً عن ذلك، وصل الرحال الأديب أندريه جيد (André Gide) (١٨٦٩-١٩٥١) الجزائر عام ١٨٩٣، واستقر به المقام في مدينة بسكرة للعلاج من داء السل، حيث وثق انطباعاته عن رحلته في كتابه: من بسكرة إلى توقورت de Biskra à Touggourt، وتبعه الرحال جان لوران Jean Lorrain (١٨٥٥-١٩٠٦) الذي زار الجزائر عام ١٨٩٤ وألّف كتابه: أنماط من بسكرة Types de Biskra، وفي السنة نفسها (١٨٩٤) حطّ الرحال بيار لويس Pierre Louÿs رحاله بالجزائر ثم بسكرة، وأخيراً في عام ١٨٩٧ قام الرحال لويس برتراند Louis Bertrand (١٨٦٦-١٩٤١) بجولة إلى مدينة عنابة بصحبة والدته، حيث سجّل ملاحظاته وما شملت عليه رحلته في كتابه: ليل الجزائر Nuits d'Alger^[2].

إذاً، كثيرون هم الأدباء الفرنسيون الذين زاروا الجزائر في القرن التاسع عشر، وقد تعدّدت دوافع هؤلاء وتشعبت أهدافهم، خاصّة إذا علمنا أنّ من بينهم من جاء ضمن بعثة ثقافية في مهمّة دعائية للحكومة الفرنسية قصد التعريف بالجزائر التي ظلّت مجهولة لدى الفرنسيين، ومن ثمّ تحفيزهم على المجيء إليها (تعميرها). وقد اكتفينا في هذا المقام بذكر هذه الأسماء وأثرها في فتح الأعين على الجزائر في تلك الآونة لا يمكن تجاهله، وأنّ دورها في تشكيل صورة عن هذه المستعمرة الفرنسية لا يستهان به، حيث أقاموا بالجزائر زمناً كافياً للكتابة عنها، ولأثّها -أخيراً- تنتظم ضمن رؤية تكاد تكون عامّة، وهي ترسيخ رؤية كولونيالية كرّستها فكرة نابليون الثالث الذي صرّح: «الجزائر ليست بحاجة إلى غزاة بل إلى معلّمين».

«Ce qu'il faut à l'Algérie, ce ne sont pas des conquérants, mais des initiateurs»^[3].

[1]- L'Algérie dans la littérature française par Charles Tailliant - p. 642.

[2]- Ibid. p. 325.

[3]- Au soleil par Guy de Maupassant - Édition Albin Michel - Paris - 1925 - p. 12.

١. ترجمة الكاتب:

ولد لويس ماري ألفونس دوديه Louis-Marie-Alphonse Daudet في مدينة نيم Nîmes بإقليم اللوغدوك Languedoc يوم ١٣ ماي من عام ١٨٤٠، من عائلة برجوازية كاثوليكية، كان والده فانسن Vincent مدير معمل لتصنيع الحرير وتاجراً مغامراً. تزوج من أدلين رينو Adeline Reynaud عام ١٨٣٠ وأنجب منها خمسة عشر ولداً لم يبق منهم سوى أربعة: هنري Henri، إرنست Ernest، ألفونس Alphonse، وأنا Anna. وفي هذا الجو الأسري، افتقد دوديه الحنان والاهتمام، مما اضطره إلى الإقامة بصفة متكررة عند عائلة ترينكي Trinquier بمدينة بوزوغ Bezouge بمنطقة البروفنس جنوبي فرنسا. وفي عام ١٨٥٠ يحصل دوديه على منحة تسمح له بمزاولة دراسته بثانوية أمبير Ampère بمدينة ليون Lyon إلى غاية ١٨٥٦. وبسبب تدهور أوضاع أسرته الاقتصادية لم يتمكن من متابعة تعليمه، واضطر للعمل مساعداً للتلاميذ في مدرسة ألس Collège d'Alès^[1].

يتلقى دوديه في عام ١٨٥٧ دعوة من أخيه الصحفي إرنست Ernest للحاق به إلى باريس، حيث يلتقي هناك بالشابة ماري ريو Marie Rieu التي يرتبط بها لعدة سنوات. أولى محاولاته الأدبية بدأت بنظمه لديوان العاشقات Les Amoureuses عام ١٨٥٨ الذي نال به شهرة كبيرة لدى الإمبراطورة أوجيني Eugénie التي عيّنته دوقاً. نشر عام ١٨٥٩ عدداً من الحكايات العجائبية في صحيفة الفيغارو Figaro^[2].

التقى دوديه في شتاء عام ١٨٦٠ بفرديريك ميسترال Frédéric Mistral محيي اللغة البروفنسالية langue provençale وأدبها في القرن التاسع عشر، مما أيقظ في نفسه الحنين الكامن إلى الجنوب الذي شكّل الخلفية الأساسية في أعماله، فجاءت قصصه ورواياته التي نشرها في صحف كباري جورنال Paris Journal والعالم المتألق Le monde illustré تصوّر اتجاهه الأدبي الذي نلمح

[1]- Récits et Nouvelles d'Algérie - Alphonse Daudet - Présentation Jean Déjeu - p. 7.

[2]- Précis de la littérature française par Mlle Bertha Schmidt - Friedrich Gutsch, Éditeur - Karlsruhe - 1909 - p. 173.

فيه ميلاً إلى الواقعية والجادبية، والتشبه بالطبيعة، والدعوة إلى البساطة [1].

وقدّم دوديه بمسرح الأوديون l'Odéon الشهير في باريس أولى مسرحياته بعنوان «المعبود الأخير» La Dernière Idole عام ١٨٦٢ التي نالت نجاحاً كبيراً، تبعتها مسرحية القرنفلة البيضاء L'œillet blanc بالاشتراك مع الكاتب إرنست ليبين Ernest Lépine في عام ١٨٦٧، ثم كتب بمفرده الغائبون Les Absents وصافو Sapho. واضطر مع بواذر إصابته بالسل إلى التنقل إلى الأماكن الأكثر دفئاً، فرحل إلى كل من الجزائر وكورسيكا، من دون أن يغيّر في أسلوب حياته، إلى أن التقى بالكاتبة جوليا آلار Julia Allard، التي أحبّها وتزوّجها عام ١٨٦٧. ربطته بجوليا علاقة شراكة أدبية حقيقية فضلاً عن الحب، فكانت نافذة تُصحح أعماله وكتاباتهِ. وعندئذ، توالى كتبه، فظهرت روايته «الشيء الصغير» Le Petit Chose (١٨٦٨)، وقصص «رسائل من طاحونتي» Lettres de mon moulin (١٨٦٩)، وروايتا الأرزلية L'Arlésienne (١٨٧١) والمغامرات العجيبة لتارتاران دي تاراسكون Les Aventures prodigieuses de Tartarin de Tarascon (١٨٧٢)، والمجموعة القصصية «حكايات الاثنين» Les Contes du lundi (١٨٧٣) ورواية «فرومون الشاب وريزليه البكر» Fromont jeune et Risler aîné (١٨٧٤).

تعرفّ دوديه إلى إميل زولا وغوستاف فلوبير وإيفان تورغينيف وإدموند دي غونكور، وخلقت تلك اللقاءات الأدبية لديه رغبة جامحة بالكتابة فكانت أعماله: جاك Jack (١٨٧٦)، والنباب Le Nabab (١٨٧٧)، ثم نومه رومستان Numa Roumestan (١٨٨١).

لا تستجيب قصص دوديه الأخيرة كثيراً للصورة التي كوّنت عنه ككاتب للشباب. فبدأً من الإنجيلية L'Évangéliste (١٨٨٣) إلى الأبرشية الصغيرة La Petite Paroisse مروراً بسافو Sapho (١٨٨٤)، وروز ونينيت Rose et Ninette (١٨٩٢) التي ضمّتها مجموعة أعراف باريسية Moeurs parisiennes، اختفى المرح والدعابة لتحلّ محلّهما السخرية اللاذعة. أما مذكراته «ذكريات أديب» فقد كتبها عام ١٨٨٨.

[1]- Histoire de la langue et de la littérature française, des origines à 1900 par Petit De Julleville - Armand Colin et Cie Editeurs - Paris, 5, rue de Mézières - 1896 - p. 191.

في حين قامت جوليا بجمع ملاحظاته ونشرها بعنوان «أبناء وأمّهات» (١٨٨٩). في ذلك الوقت وهو يصارع الموت، وللمفارقة، كتب قصةً بعنوان «صراع من أجل الحياة» La lutte pour la vie عام ١٨٨٩. توفي في ١٦ ديسمبر عام ١٨٩٧ عن عمر يناهز ٥٧ سنة.

إذا كان دوديه قد افتقر إلى خيال بلزك الخلاق، وقوّة زولا، وعبقريّة موباسان، واهتمامات فلوبيير الأسلوبية، فقد استطاع في مجتمع مادي توطدت تياراته الواقعية والطبيعية، أن يرسم لنفسه شخصية متميّزة مليئة بالحساسية والعطف^[1].

٢. خط سير رحلة دوديه:

ما من شك أن لعامة الرحالة الأوروبيين أسباباً كثيرةً دفعتهم إلى الاهتمام بالجزائر، لعلّ في مقدّماتها: «الرغبة في التعرف على شعب عربي وقع في قبضة الحضارة الأوروبية، وكانت هذه الحضارة تحمل معها إلى الجزائر كل أدوات الغزو الفكري والاستلاب الحضاري»^[2]. أما عند ألفونس دوديه، فما كانت الدوافع والأسباب التي حملته على السفر إلى الجزائر؟ أكانت وراء هذه الرحلة مهمة رسمية سياسية أو دينية أم أنّها مجرد مغامرة شخصية؟ إنّ قراءة دقيقة لكتب ألفونس دوديه بين قصة ورواية ومسرحية أمكنتنا أن تسلّمنا أول الخيط لإدراك الدوافع التي وقفت وراء رحلته الجزائرية. فلطالما كان يحلم دوديه الصغير باقتحام المجهول، والاستعداد لمواجهة المفاجآت، ثم أنّه اتخذ من هذا الارتحال وسيلة للاستشفاء والبعد عمّا كان دائماً يذكّره بأزمة داء السل^[3].

لكن مهما كان السبب، فإنّ ما حفّز ألفونس دوديه -في نظرنا- إلى الرحلة هو حبّ المغامرات الخارقة، كالتي ذكرها في تتران دي تاراسكون، وذلك من خلال

[1]- Histoire Sommaire de la Littérature Française au XIX siècle par F. T. Perrens - Société Française d'Éditions d'État - L-Henry May - Paris - 1898 - p. 337.

[٢]- مدينة قسنطينة في أدب الرحلات - رسالة ماجستير - إعداد الطالب : حمادي عبد الله - جامعة قسنطينة - ٢٠٠٧/٢٠٠٨ - ص ١٣٢.

[3]- Trente ans de Paris par Alphonse Daudet - Ed. C. Marpon et E. Flammarion - Paris - 1889 - p. 1920-.

استكشاف المجهول الذي كان يفتقر إليه كثيراً، واستباق إقامته بأراضي الجزائر والتمتع بمناظرها ومعايشة أهلها، وما يوحي له ذلك كله من فانتازيا رفيعة لطالما أسرت قلبه [1].

وفي الأخير، أيّاً كانت الدوافع وراء رحلة دوديه، فإنّ شخصيته لم تكن تنطوي على شيء من السذاجة بل على العكس من ذلك، كان شخصية ذكية مقتدرة، ومتأكّدة من قدراتها، ولعلّ كتابه تتران دي تاراسكون Tartarin de Tarascon الذي هو جوهر هذا البحث يُعتبر، بحقّ، وثيقة فريدة من نوعها عن أحوال الجزائر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فضلاً عن قيمته كأثر أدبي لا يخلو من طرافة وسخرية.

أما بخصوص مصادر هذه الرحلة، فقد اعتمد دوديه على أخبار العسكريين، وقصص المغامرين والجغرافيين والعلماء الذين زاروا المنطقة قبله. كما وقف كثيراً على كتب الجنرال دوماس Daumas التي ضمتّ معلومات شاملة وواسعة النطاق عن المنطقة وأحوالها، لا سيّما في كتبه: أخلاق وعادات الجزائر (Mœurs et Coutumes de L'Algérie) (١٨٥٣)، الصحراء الكبرى (Le Grand Désert) (١٨٥٧)، والحياة العربية والمجتمع الإسلامي (Société) (La Vie arabe et la musulmane) (١٨٦٩). وأخيراً، رجع إلى كتابات الرحالة الفرنسيين حول الجزائر التي ما فتئت تصدر بداية من عام ١٨٤٨، من مثل [2]:

- رسائل حول الجزائر Lettres Sur l'Algérie لغزافييه مارميهه Xavier Marmier.

- واحات في الجبال Les Oasis dans la montagne لأوديت كون Odette

.Keun

- ملاحظات على الطريق Notes de route: Maroc-Algérie-Tunisie لإزابيل

إبيرهارت Isabelle Eberhardt.

- دراسة حول الجزائر Etude sur l'Algérie لإرنست فيدو Ernest Feydeau.

[1]- Le Voyage d'Alphonse Daudet en Algérie 1861-1862- par Jean Caillat - Revue Africaine - n°64 - Ancienne Maison Bastide-Jourdan - Alger - 1923 - p. 16- 18.

[2]- L'Algérie dans la littérature française par Charles Tailliar - p. 657.

وفوق ذلك كله، يبقى ألفونس دوديه من الأدباء الرحّالة الفرنسيين النادرين الذين اعتمدوا على تجاربهم الشخصية وعلى ما سمعه من أفواه الجزائريين كمنهج عمل، فهو بهذا شاهد عيان فيما يخصّ الأحداث التي عاشها، والشخصيات التي التقى بها، والأماكن التي زارها [1]. كما ذهب أناتول فرانس Anatole France إلى القول: كان وصفه للأشياء وفق سجيّته هو الطريقة الوحيدة في تدوين ملاحظاته الخاصّة في يومياته في حينها. في حين اعتبره جول لومتر Jules Lemaître أفضل روائي نقل لنا ما رآه وما رُوِيَ له [2]. ولعلّ هذا ما حمل أيضاً الكاتب بيار دي لابريول Pierre de Labriolle على أن يصف كتاباته بأنها تمتاز بالواقعيّة والصدق [3].

استغرقت رحلة ألفونس دوديه إلى الجزائر شهرين ذهاباً وعودة، وفترة بهذا القصر والاتساع المكاني / الجزائر، مرّ فيها الرّحّال الفرنسي بمراحل ومشاهد ومواقف كثيرة وغنيّة، خاصّة أنّها تمّت بين أناس مختلفين في اللغة والعادات والتقاليد والعقيدة، ولأماكن تختلف في طبيعتها عن بلاده التي كان يعيش فيها. وهذا ما جعل من مدوّنة هذه الرحلة من المصادر المهمّة التي عرّفت بالجزائر وبأوضاع أهلها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

وما لا يعرفه مواطنو ألفونس دوديه عن الجزائر كثير يستحق التدوين والتنويه، وإذا دوّن فإنّه يحتاج إلى وقت وجهد يسترجع فيهما الرّحّال ما مرّ به، وهنا يضطر للانتقاء والاختيار. ولا بدّ حينئذ أن يقع في حيرة مبعثها أنّه يتوجّه بكتاباتهِ إلى عامّة الجمهور - لا إلى خاصّتهم - ثم هو مطالب بإرضاء ذوق هذا الجمهور، ولذا عليه أن يتوسّل في تحقيق ذلك، استخدام الأدوات والأنواع الأدبيّة المناسبة. وقد بدأ ألفونس دوديه رحلته نحو الجزائر أو كما كان يسميها الرحالة الفرنسيون آنذاك «الشرق الفرنسي L'Orient Français» مبحراً من مدينة مرسيليا Marseille باتجاه الجزائر العاصمة في

[1]- L'Algérie d'Alphonse Daudet par Léon Degoumois - Ed. Sonor - Genève - 1922 - p. 13.

[2]- La Revue de Paris - Cinquième Année - Tome Premier - Janvier / Février 1898 - Bureau de la revue - Paris - p. 9.

[3]- Histoire de la littérature française par Pierre de Labriolle - Librairie CH. Delagrave - Paris - p. 449.

يوم ٢١ ديسمبر ١٨٦١^[1] وذلك على متن الباخرة التي كانت تحمل اسم Zouave برفقة أحد أبناء عمومته يدعى رينو Reynaud صياد الأسود (الذي سيوحي له ببطل روايته تتران دي تاراسكون)^[2].

وبعد رحلة شاقّة دامت ثلاثة أيام صادفت فيها السفينة في إبحارها هبوب رياح عاصفة، أُرست بألفونس دوديه وصديقه بميناء الجزائر، حيث يصوّر لنا في إحدى لوحاته الجو السائد لحظة وصوله فيقول: «في جوّ حار، أخذت الشمس تسع فيه أرصفة الميناء، وتحت درجة حرارة قدرت بـ ١٧ درجة في الظل عند الرابعة مساءً، من يوم السبت ٢١ ديسمبر، تراءت أمامنا ومن فوق هضبة، الجزائر البيضاء، بمنزلها الصغيرة المتراصّة ببعضها البعض والملونة بأبيض فاتر، في منظر أخاذ تملؤه سعة تلك السماء الزرقا^[3]».

وبعد النزول من المركب، أخذ الصديقان يتجولان في شوارع القصبة في لباس أتراك، بحزام أحمر وشاشيّة، حتى وصلا إلى المكان المخصّص لإقامتهما في فندق أوروبا l'hôtel de l'Europe حيث أقاما فيه يومين فقط؛ لأنه كان يقصّر اهتمامهما على ألا يمكثا طويلاً بالعاصمة، ليمضيا بعد ذلك في اتجاه البلدة Blidah ومتيجة Mitidja، ومن هناك تابعا طريقهما إلى خميس مليانة Milianah والشلف Chélif التي قضيا فيها عطلة مريحة، تعرّفا من خلالها على أزياء السكان وعاداتهم^[4].

ثم قاما بزيارة لبعض شيوخ العرب وخاصّة منهم «سي سليمان وسي عمر» اللذين عملا بما جاء في الرسالة التي وجّهت لهما في شأن دوديه، فبادرا بإعطاء الأوامر بتحضير مائدة الطعام، كما جرت عليه العادة عند نزول الأجنبيّ ضيوفاً، وكان نصيب الصديقين في هذه الحالة الأطباق التقليديّة الشائعة في البلاد: دجاج باللوز، الكسكس، كعكات بالعسل والمربّى، القهوة، تصاحبها نغمات موسيقيّة بصوت

[١]- في حين يذهب ليون دوجوموا Léon Dequomois في كتابه «جزائر ألفونس دوديه» (ص ١٧٣) أنّ الرحلة باتجاه الجزائر بدأت يوم ١ ديسمبر ١٨٦١ .

[2]- Le Voyage d'Alphonse Daudet en Algérie 18611862- par Jean Caillat - p. 11.

[3]- Ibid. p. 26- 27.

[4]- Ibid. p. 24- 25.

آلة الدربوكة^[1]. وفي يوم ٢٥ فيفري من عام ١٨٦٢، غادر ألفونس دوديه وابن عمّه الجزائر عائدين إلى فرنسا على متن السفينة Louqsor وهما في أتمّ الابتهاج والسعادة، وسرعان ما أخذ دوديه في عرض بعض من قصصه وانطباعاته عن الرحلة وأحداثها إلى رجال الصحافة، إلى أن أصدرها متناثرة في كتبه بين سنتي ١٨٧٠ و ١٨٧٢^[2].

٣. صور الجزائر في رحلة دوديه:

غالبًا ما يقوم أدب الرحلة على شغفٍ في خوض مغامرة البحث عن الذات وموقعها من الآخر وعالمه، وقياس درجة اتفاهه واختلافه معنا. ولتأسيس الوجود الفعلي لهذه الصورة، لا بد من اعتماد المتخيّل والتمثيل كعنصرين جوهريين في محاولة للتعرف على الذات ومقارنتها بالآخر، وبقدر ما يضمّ الأول مجموعة واسعة من الصور والقيمات والمرويّات والخطابات والقيم والرموز التي تمكّنا من تحديد صورة واضحة لهويّة الآخر/ الجزائر، يبقى الثاني بمثابة مؤشّر على ما تتمتع به ثقافة الذات/ فرنسا من قوّة وغلبة ومقدرة على إخضاع الآخرين والهيمنة عليهم^[3].

وبناءً على ذلك، فإنّ ما نالته مدوّنات رحلة ألفونس دوديه عن الجزائر من صيت وانتشار واسعين إنّما سببه عاملان هما:

الأول: ما احتوت عليه من غرابة في الخطابات وعجائبية في المرويّات التي أعادت بناء صورة جديدة عن أحوال بلاد الجزائر الجغرافيّة والاجتماعيّة والأخلاقيّة في مخيّلات القراء وأذهانهم.

والثاني: أن ألفونس دوديه أفلح في استكناه حقيقة ذاته، وتأتّى له ذلك حين دوّن رحلته ونشرها، ومن ثمّ أصبحت جميع مدوّنات رحلة دوديه وثيقة نفسيّة رائعة، يمكن الاتكاء عليها في استنباط الحقائق عن النفس البشريّة التي يمثل الرّحال أحد نماذجها البارزة.

[1]- Ibid. p. 85 -95.

[2]- Récits et Nouvelles d'Algérie - Alphonse Daudet - Présentation Jean Déjeux - p. 17.

[٣]- نادر كاظم، تمثيلات الآخر- صورة السود في المتخيّل العربي الوسيط - بيروت - المؤسّسة العربيّة للدراسات و النشر- ط ١ - ٢٠٠٤ - ص ٣٩-٤١.

وما يؤكد لنا هذه الحقيقة، أن قصص ألفونس دوديه الأربعة - وهي المادة الأساسية المشكّل منها متن بحثنا هذا - التي خصّ فيها الجزائر - لا تحمل عناوينها اسم الجزائر أو واحدة من مناطقها بالتصريح أو التلميح على عكس الرحالة الفرنسيين الآخرين، وذلك لأنّ الرّحّال الفرنسي من خلال لجوئه إلى الأسلوب القصصي أراد لأحداث قصصه أن تنفرد بالسرّد المشوّق، وبما يمكن أن تقدّمه من متعة ذهنيّة كبرى^[1].

إذاً، خلال إقامة دوديه بالجزائر وضواحيها، ضمّن رحلته في كتبه الآتية:

١. «رسائل من طاحونتي» Lettres de mon moulin - ١٨٦٩.

٢. «ترتران دي تراسكون» Tartarin de Tarascon - ١٨٧٢.

٣. «حكايات الاثنين» Les Contes du Lundi - ١٨٧٣.

٤. «روبيرت هيلمون: دراسات ومناظر» Robert Helmont: Etudes et Paysages - ١٨٧٤. وهذه المصنّفات كانت كافية لتطلعنا على أحوال الجزائر عمرانيّاً وبشريّاً واجتماعيّاً، وعن مدى تعلّم الكاتب من لغة أهلها، ومعرفته بطباعهم وتقاليدهم^[2]. لكن ما يلفت الانتباه في أحداث هذه القصص أن ألفونس دوديه انفعل بها وتفاعل معها، مما جعلها تمتاز بالحيويّة وإثارة العاطفة^[3]. وإذا جاء حظ الجزائر كبيراً في هذه الأعمال القصصيّة، فإنّ القصص الواقعيّة منها، والعجيبة المصوّرة للجزائر، غير مدوّنة بشكل منظم - كما يذهب إلى ذلك جون كايات - بل إنّها مستلهمة من قصص الرحّالة الفرنسيين الذين سبقوه، وفي مقدمتهم فرومنتين **Fromentin**^[4]. ولكن مع ذلك ترك دوديه بصمات واضحة خلال زيارته القصيرة للجزائر، نراها في وفرة ملاحظاته ومشاهداته التي تعتبر مصدراً مهمّاً من النواحي الجغرافيّة والحضاريّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والإثنوگرافيّة وهذا ما سوف نقف عنده بالتفصيل.

[١]- ينظر: حسني محمود حسين، أدب الرحلة عند العرب - ص ٨.

[2]- Récits et Nouvelles d'Algérie - Alphonse Daudet - Présentation Jean Déjeux - p. 11.

[٣]- تاريخ الأدب الغربي لنخبة من الأساتذة - ترجمة: صباح الجهميم - دمشق - الهيئة العامة السورية للكتاب - ط ١ - ٢٠٢٠ - ج ٢ - ص ٥٩٧.

[4]- Le Voyage d'Alphonse Daudet en Algérie 1861-1862 - par Jean Caillat - p. 11.

أ. وصف لمدينة الجزائر العاصمة ومدن أخرى:

نشير في البداية إلى أن كتاب «ترتران دي تراسكون Tartarin de Tarascon» يمثل المدونة الأكثر توثيقاً لملاحظات دوديه في وصفه مدينة الجزائر وأزقتها. ومن ثم يشكل المؤلف سرداً مفصلاً ومُرتباً زمنياً عما لقيه بطل القصة تارتان Tartarin يوماً بيوم في رحلته، بدءاً بتجواله في شوارع الجزائر العاصمة التي عدّها من المدن الأكثر جاذبية وبهاء^[1]. لكن أي المناهج اتّبع دوديه في تسجيل رحلته؟ أكان منهجه يشمل تدوين تنقلاته في البلاد وما رآه وسمعه؟ أم عنيّ بتسجيل ما سمعه من الرحالة السابقين عنه والتجّار؟ أم كانت طريقته هي إضافة ما طالعه في كتب غيره إلى مشاهداته الشخصية؟!.

في حقيقة الأمر، أنّ الأديب الرّحال دوديه حرص على أسلوب تدوين مشاهداته وانطباعاته الشخصية الحيّة، وما جمعه من معلومات عن الجزائر ومدنها، حتى يسهم في تعريف القارئ الفرنسي بموقع الجزائر الجغرافي ومناخها وعادات سكّانها وتقاليدهم، بل وحتى معتقداتهم، إذ أورد مقاطع وصفية لمدينة الجزائر العاصمة، مضمّنة في صيغ أدبية نثرية، صيرّها الأسلوب الأدبي، مشبعة بأحاسيس الرّحال. وتبتدئ الصورة التي ينقلها دوديه عن الجزائر بلقطة عن محيطها الطبيعي مستهلاً حديثه عن منازل الجزائر البيضاء بوصف دقيق لها فيقول: «فبعد أن أرسى بنا المركب بالمرفأ لفتت انتباهنا الصورة الجميلة لتلك المنازل الصغيرة الحجم، المنتظمة فيما بينها، والمطلّة من فوق هضبة، وكذا تلك المقاهي والمطاعم المجهّزة، ولتسعها طرقات واسعة بمحاذات منازل ذات أربعة طوابق»^[2]. نرى من خلال هذا المقطع أنّ الرّحال ينفعل تمام الانفعال بالمكان/ مدينة الجزائر ويتفاعل معه، كما يسعى إلى ربط: «المكان - وما عليه - بنفسه، ثم بالزمان، ليُخرج لنا موقفاً أو تجربة تستحق الوصف»^[3].

وفي زيارته للجزائر العاصمة وتحديداً ليلة وصوله، يصف لنا أعداداً هائلة من

[1]- L'Algérie d'Alphonse Daudet par Léon Degoumois - p. 263.

[2]- Tartarin de Tarascon par Alphonse Daudet - Ed. Ernest Flammarion - Paris - p. 113- 126.

[3]- ناصر عبد الرزاق الموافي، الرحلة في الأدب العربي حتى نهاية القرن الرابع الهجري - القاهرة - دار النشر للجامعات المصرية - ط ١ - ١٩٩٥ - ص ٣٦.

الجراد، فيقول: «في هذا اليوم الحار، تراءت لي فجأة سحابة سوداء-تحسبها غمامة صقيع. إنَّه الجراد بحجم الأصبغ، يطير في السماء وهو مضموم الأجنحة مشكلاً كتلة واحدة، تتبع في طيرانها اتجاه الرياح، ولكن رغم صرخاتنا، والجهود التي نبذلها لإبعاده إلا أنَّ تقدّمه لا محالة له، فقد التهم كل أخضر مرّ به^[1]».

ومن بين أهمّ الأمور التي تحدّث عنها دوديه وصفه لأحياء مدينة الجزائر، إذ ذكر أشهرها كحي القصبة، وشارع باب عزون، المعروفة بأزقتها غير المستقيمة والضيقة، والتي يصعب السير فيها بسبب كثرة المارّة، ولوجود عدد كبير من العربات والبغال والحمير^[2]. وفي زاوية من زوايا شارع باب عزون، لفت انتباه دوديه تلك الدكاكين الداكنة اللون لتجار يهود جزائريين، وقد ترصدوا له، يخيل إليك كأنها عنكبوت^[3].

ولم تكن زيارة مدينة الجزائر هي هدف ألفونس دوديه الوحيد في رحلته، بل قدّم لنا الكاتب وصفاً لمدين جزائرية أخرى مثل: المتيجة، والبليدة، ومليانة، والشلف، إذ أثار إعجابه بالمتيجة الجميلة وبمرتفعاتها التي يمكن للزائر أن يتأمل بلحظة خاطفة مدى سعة سهلها الذي كان وصقلية الخزان الأساسي للرومان في الحبوب. ناهيك عن أنّ هذا السهل يعدّ من أكثر المناطق جمالاً، والذي يقصده الأوروبيون لأخذ قسط من الراحة أو للاستجمام^[4].

كما أخذ دوديه بسحر مدينة البليدة وأعجب بها أيّما إعجاب، والتي اجتمع فيها ببعض الضباط الفرنسيين لتناول وجبة الغداء، ثم ذهب الجميع -بعد ذلك- في نزهة تأملية في شلالات الشفة المشهورة بأسراب كبيرة من القردة، حيث لم يمتلك دوديه نفسه أمام هذا المنظر الخلاب، فقال: «كان المنظر جد رائع، على يمينك جبال شاهقة وصخور كبيرة كأنّها كاتدرائية ونباتات شائعة منها: الخروب، النخيل،

[1]- Lettres de mon Moulin par Alphonse Daudet - Bibliothèque Charpentier - Paris - 1905 - p. 276- 277.

[2]- Tartarin de Tarascon par Alphonse Daudet - p. 88 et 114.

[3]- Ibid. - p. 131.

[4]- Lettres de mon Moulin par Alphonse Daudet - p. 231- 232.

وأشجار الزيتون^[1]. وفي وصف دقيق لمدينة البليدة يبرز اهتمام دوديه بما انطبع في نفسه من مشاهد، كان لها أكبر الأثر على نفسيته، حين نقل لنا مشهداً لبساتين البرتقال المنتشرة حول المدينة فيقول: «أتذكر موقعاً لبستان برتقال عند مدخل البليدة، حيث الأوراق الداكنة الملساء والمبرنقة، والفاكهة ذات اللون الزجاجي تداعب النسيم العليل، والأزهار النيرة المحيطة بالمكان^[2]».

وفي سياق تجواله بعالم جديد من المدن الجزائرية التي لم يألفها من قبل، يحطّ الكاتب رحاله بمدينة مليانة المشهورة بمنحدراتها وكثرة بساتينها ومزروعاتها التي زرعت فيها شتى الأشجار المثمرة من عبّاد الشمس، إلى أشجار التين واليقطين^[3]. وحين وصل إلى سهل الشلف، أخذ يصف المكان وصفاً دقيقاً يدلّ على شدة تأثره بمناظره، وشعوره بالسعادة والارتياح فيه؛ لما أحيط بالمكان من أزهار الياسمين وأشجار الزيتون^[4]، حتى لاحت له مناظر النخيل الباسقة وينابيع المياه المتدفقة، وفي الأفق تراءى له دخان، وقد انبعث من خيمة أقيمت بالقرب من قبر رجل صالح^[5]. ويتضح من هذا الوصف للمدينة، أنّ الرّحال الفرنسي شغف بالشلف واستراح إلى أهلها واستطاب الإقامة فيها، وأدار في أنحائها عيناً لا قطة وذاكرة حافظة ساعدته فعلاً على أن يقدم إلينا هذه اللوحة الفنية الزاخرة بالألوان.

وفي مطلع الأسبوع الأول من شهر فيفري ١٨٦٢، عاد ألفونس دوديه إلى الجزائر العاصمة بعد أن زار العديد من المدن والقرى الجزائرية مدة شهر تقريباً، باحثاً عن الأسود بدون جدوى، كما كان يزعم بطل قصصه^[6]. أما عن مناخ المنطقة، ذكر دوديه أنّ طول مدة إقامته في الجزائر، وباستثناء بعض الأيام الممطرة (٢٥ ديسمبر - ٤ و ٨ جانفي - من ١٥ إلى ١٩ جانفي - من ٩ إلى ١٤ فيفري - ٢٢ فيفري) فقد كان

[1]- Tartarin de Tarascon par Alphonse Daudet - p. 232.

[2]- Lettres de mon Moulin par Alphonse Daudet - p. 131.

[3]- Trente ans de Paris par Alphonse Daudet - p. 144.

[4]- Tartarin de Tarascon par Alphonse Daudet - p. 211- 212.

[5]- Trente ans de Paris par Alphonse Daudet - p. 182.

[6]- Tartarin de Tarascon par Alphonse Daudet - p. 242.

الجو معتدلاً، وأنه بسبب قلة الأمطار تمّ تأجيل موسم الغرس إلى شهر فيفري ولا سيّما بضواحي مدينة مليانة. وفي مقام آخر، عبّر دوديه عن ضيقه من حرارة الجو التي لا تطاق^[1]، ولعلّ هذا ما يدل على تأثير المناخ على من يقيم في الجزائر.

هذه هي مجمل انطباعات دوديه عن الأمكنة التي زارها، ويبدو بشكل واضح أنّ المؤلّف كان منصرفاً إلى الاهتمام بملاحظتها العامّة، الأمر الذي يعكس لنا مدى المغامرة الممتعة التي قام بها الكاتب في: «أمكنة جديدة وبين أناس لم يكن له بهم سابق عهد. فالرحلة إذن ليست سوى تجربة إنسانيّة حيّة يتمرس بها، ويجعل التعرف إلى دقائقها واستكناه خفاياها، فيخرج منها أكثر فهماً وأصدق ملاحظة، وأغنى ثقافة وأعمق تأملات^[2]».

ب. مظاهر الحياة في الجزائر:

استأثر التركيب الاجتماعي بالجزء الأكبر من رحلة ألفونس دوديه إلى الجزائر، إذ كان همّه كلّ منصرفاً إلى دراسة الأوضاع الاقتصاديّة والاجتماعيّة الداخليّة. كما أنّه لم ينس، للحظة، أنّه إنسان يتفاعل مع مجتمع جديد عليه إلى درجة الذوبان فيه، كما أنّه لا يركّز عدساته على الطبقة العالية فحسب، وإنّما يستهويه أولئك البسطاء العاديّون، وقد لجأ إلى أسلوب النثر في وصف رحلته الواقعيّة التي قام بها، موازناً بين ذاته وموضوعه، بهدف التواصل مع القارئ والتأثير فيه. فجاءت مشاهداته وانطباعاته صوراً حيّة لواقع أحسّ به إلى حدّ بعيد.

ولعلّ تلك الانطباعات التي جاءت منطبعة بأحاسيس الرّحّال الفرنسي، نلحظها في مواقفه الشخصيّة تجاه سكّان العاصمة. فقد لاحظ دوديه أنّه تعاقبت أجناس مختلفة على الجزائر وامتزجت وانصهرت بسكّان البلاد الأصليين، ونوثر هنا أن نصاحب الكاتب الرّحّال في بعض انطباعاته المهمّة عن هذه الأجناس في قوله: «بالإضافة إلى سكّان الحضر من سكّان مدينة الجزائر، فإنّ المدينة مأهولة

[1]- Ibid. p. 240 -272.

[2]- ناصر عبد الرزاق الموافي، الرحلة في الأدب العربي حتى نهاية القرن الرابع الهجري - ص ٣٩.

بعدد كبير من الموريسكيين والسود والمزابيين ويهود الجزائر^[1].

وما نسجّله أيضاً في هذا الجانب، اهتمام دوديه - في كتبه: «رسائل من طاحونتي، وترتران دي تارسكون، وحكايات الاثنين» - بوصفه للوظائف المسندة لهذه الأجناس، إذ لاحظ أنّ لكل واحد منهم اختصاصه: فإذا كان ذكور السود حمالةً، فإنّاتهم خادمت وبنات حلوى، والموريسكيون أصحاب مقاه أو تجار، في حين أنّ العرب فرسان أو رعاة غنم، وأما البربريون فزارعو أراضٍ، وأخيراً اليهود فهم أصحاب دكاكين ومحلات.

ومن الجوانب الأخرى المهمة التي أشار إليها الرّحّال الفرنسي من خلال زيارته للجزائر الجوانب الدينيّة والاقتصاديّة، إذ قدّم لنا معلومات مهمّة في هذا الشأن، ففي الجانب الديني أشار دوديه إلى المساجد والجوامع التي كانت موجودة في الجزائر أثناء زيارته لها، وقد توسّع في وصفها، ولكنّ وصفه جاء خارجياً، أبدى من خلاله إعجابه ببنائها وبعمارتها وبمنارتها المرتفعة، وإعجابه كان أشدّ بصوت المؤذّن الشجّي الصافي الذي ملأ الأرجاء وهو يرفع الأذان «الله أكبر» من فوق منارة المسجد للتنبيه إلى الصلاة^[2]. كما قدّم دوديه وصفاً موجزاً عن نساء الجزائر، ولا سيّما في حديثه عن الحجاب الذي يصفه بذلك الرداء الطويل والواسع الذي يرتدينه سواء أكان حائكاً أو فوطه، إذ يغطّي الجسم من الرأس إلى القدم، فضلاً عن الحلي والمجوهرات الكثيرة التي يرتدينها في المناسبات^[3].

وفيما يتعلق بالجانب الاقتصادي، فقد أشار ألفونس دوديه من خلال مشاهداته إلى بعض الحمّامات العامّة الجميلة والمريحة، التي اعتبرها مكاناً للمواعدة والتلاقي بين النساء، فضلاً عن الخدمات الجيدة التي تقدّم فيها^[4]. أما عند حديثه عن السوق، فقد أشار الرّحّال الفرنسي من خلال مشاهداته إلى التنوّع الواضح في البضائع والمنتجات والتي اعتمدت على مواد أوليّة، نباتية وحيوانيّة، ممّا توفر آنذاك بالجزائر

[1]- Trente ans de Paris par Alphonse Daudet - p. 122.

[2]- Tartarin de Tarascon par Alphonse Daudet - p. 192.

[3]- Lettres de mon Moulin par Alphonse Daudet - p. 214 -269

[4]- L'Algérie d'Alphonse Daudet par Léon Degoumois p. 73.

من الزيتون الأسود، وقوالب العسل، وأكياس الحبوب، والسجائر، فضلاً عن مادب الطعام من الخروف المشوي التي أعدت^[1].

استطاع ألفونس دوديه أن ينفذ إلى كثير من العادات والتقاليد لدى سكّان الجزائر، وخاصةً منها صفة الكرم والترحيب بالغريب، إذ يسجّل شهادته بحق أحد أعيان العرب (سي سليمان) الذي أحسن استقباله وضيافته في قصره الفخم، وتحمل مصاريف إطعامه، غداء وعشاء، فغالبًا ما كانت الوجبات تضمّ الخروف المشوي والدجاج والكسكس والمربى واللحم والقهوة. وكثيراً ما كان يشعر دوديه -عندئذ- بالامتنان والشكر تجاه أهل الجزائر لما شاهده من مظاهر الترحيب به في العديد من الولايم و «الضيفات diffas» وما تبعته من خيالة و «غوم goums» كما كان يقول^[2].

عُرف عن ألفونس دوديه إعجابه الكبير بالجزائر وبثقافتها ولغتها، ففي واحدة من تصريحاته التي عبر فيها عن تعاطفه مع الجزائر يقول: «إيه! ها أنا ذا في الجزائر، كأنني أعيش حياة سلطان من العصور الخوالي^[3]». كما لم يُخف ألفونس دوديه ما حفلت به كتبه من مفردات وعبارات فرنسية ذات الأصول العربية. ولغرض الوقوف على حيثيات الموضوع، نعرض لبعض تلك الأسماء والتي ارتبطت معانيها بمجالات حياة الإنسان الجزائري، ومنها خاصة الطعام والشراب واللباس ومن هذه الكلمات:

١. اللباس: شاشية^[4] chéchia، برنس^[5] burnous أو^[6] beurnouss أو^[7] bournous، حايك أو حائك^[8] haïck، فوطة^[9] fouta.

[1]- Tartarin de Tarascon par Alphonse Daudet - p. 236.

[2]- Ibid. - p. 234.

[3]- Lettres de mon Moulin par Alphonse Daudet. - p. 144.

[4]- Tartarin de Tarascon par Alphonse Daudet - p. 90.

[5]- Ibid. - p. 244.

[6]- Lettres de mon Moulin par Alphonse Daudet - p. 269.

[7]- Contes du Lundi par Alphonse Daudet - Librairie Alphonse Lemerre - Paris - p. 148.

[8]- Lettres de mon Moulin par Alphonse Daudet - p. 269.

[9]- Ibid. - p. 269.

٢. الأكل: كسكس^[1] kousskouss أو couscouss^[2].
٣. الإقامة: دوار^[3] douar، قوربي^[4] gourbi، مزار^[5] marabout، سوق^[6] souk.
٤. الإدارة: باش آغا^[7] bachaga، قاضي^[8] cadi، قايد^[9] caïd، آغا^[10] aga، شاوش^[11] chaouch، الحاج^[12] hadji.
٥. الوليمة: ضيفة^[13] diffa، مأدبة^[14] fantasia.
٦. أخريات: دربوكة^[15] derbouka، عربية^[16] corricolo، رومي^[17] roumi، لهجة غوم^[18] goum، حكول أو إثممد^[19] k'hol أو kohl^[20].

[1]- Tartarin de Tarascon par Alphonse Daudet - p. 213.

[2]- Ibid. - p. 194.

[3]- Ibid. - p. 242.

[4]- Trente ans de Paris par Alphonse Daudet - p. 340.

[5]- Tartarin de Tarascon par Alphonse Daudet - p. 246.

[6]- Nabab par Alphonse Daudet - Edition Ebooks libres et gratuits - 2005 - p. 354.

[7]- Tartarin de Tarascon par Alphonse Daudet - p. 276.

[8]- Ibid. - p. 242.

[9]- Lettres de mon Moulin par Alphonse Daudet - p. 253.

[10]- Tartarin de Tarascon par Alphonse Daudet - p. 244.

[11]- Ibid. - p. 244.

[12]- Jack par Alphonse Daudet - Edition Ebooks libres et gratuits - 2008 - p. 682

[13]- Tartarin de Tarascon par Alphonse Daudet - p. 244.

[14]- Ibid. - p. 244.

[15]- Trente ans de Paris par Alphonse Daudet - p. 127.

[16]- Tartarin de Tarascon par Alphonse Daudet - p. 131.

[17]- Contes du Lundi par Alphonse Daudet - p. 148.

[18]- Ibid. - p. 167.

[19]- Tartarin de Tarascon par Alphonse Daudet - p. 244.

[20]- Ibid. - p. 152.

ونعتقد أن ألفونس دوديه يبقى واحداً من أولئك الكتّاب الرحّالة الفرنسيين الذين بدأ تأثرهم باللفظ العامي الجزائري واضحاً في أعمالهم الأدبية، هذا التأثير الذي يمكن أن نعزوه -عند دوديه- إلى أسباب كثيرة، منها: أنه استعار تلك التعبيرات لخفتها وسهولة نطقها، أو لجدتها وطرافتها، أو أخيراً جاء توظيفها على سبيل التلطف والهزل الذي عرفته كتبه ورحلاته. لكن الحقيقة -في اعتقادنا- كانت أبعد من ذلك بكثير، فقد استطاع هذا التداخل بين الثقافتين العربية والأوروبية أن يعكس لنا قوة علاقة الأنا/ فرنسا بالآخر/ الجزائر من خلال ما عجّت به من كلمات لا عهد للقاموس الفرنسي بها (دخيلة)، ومن ثمّ يكون دوديه قد وُفق إلى حدّ كبير في استيعاب الآخر رغم اختلافه معه.

جاءت رحلة ألفونس دوديه كقصّة تماسكت أحداثها التي وثقت لنا تجربته وقراءاته المتعددة، كما يؤكد ذلك ليون ديجوموا^[1]، وهي في الواقع حقيقة يلمسها كلّ قارئ لوقائع الرحلة. ومن ثمّ يكون دوديه قد اقترب كثيراً من أسلوب الأديب الذي يكون: «أسلوبه طوع يديه، أو يستطيع السيطرة عليه -على الأقل- ولذا سيكون أدائه للحقيقة ميسراً، ويصبح همّه ضرورة التأنق والتجويد الشكلي الذي يؤثر على المضمون^[2]». ومن يعدّ إلى كتبه الأربعة السابقة يلحظ أنّ الكاتب اعتمد في حكاياته للأحداث التي مرّت به والأشخاص الذين لقيهم على المحاوراة المباشرة كقصّة «ترتران - كيخوته وترتران - سانتشو»، ولعلّ هذا دافع إعجاب القراء به بعد نشر عمله عام ١٨٧٢، كما يرى النقاد أنّ سرّ نجاح دوديه يعود بالدرجة الأولى إلى: «الاسم المتألق الذي حملته الكاتب، وإلى طبعه الفكاهي والهزلي والساخر، وإلى بحثه المتفائل به حول الجزائر^[3]».

وهذه الرحلة على قصر مدتها، فهي مليئة بروح الفكاهة والظرف حتى تكون أبلغ في الوصول إلى الأثر المرجو، فهذا كراتشوكوفسكي يرى أنه: «لا يمكن إنكار قيمة الرحلة الأدبية وأسلوبها القصصي السلس ولغتها الحية المصوّرة التي لا تخلو

[1]- L'Algérie d'Alphonse Daudet par Léon Degoumois - p. 187.

[٢]- ناصر عبد الرزاق الموافي، الرحلة في الأدب العربي حتى نهاية القرن الرابع الهجري - ص ٧٧.

[3]- L'Algérie dans la littérature française par Charles Tailliar - p. 420.

بين أونة وأخرى من بعض الدعابة^[1]. وهو الأمر الذي جعل ليو كلاريتي يعتبره في الصف الأول من الرحالة الأدباء، مصوراً ما يجول في نفسه من مشاعر الفرح والغبطة أثناء زيارته للجزائر^[2].

كما اشتملت رحلة ألفونس دوديه أيضاً على العديد من المظاهر العجيبة التي جسدها الكاتب في العادات والتقاليد والمعتقدات والظواهر الطبيعية غير المألوفة له ولشعبه، ولو لم تكن كذلك لما نقلها ودونها. وقد لجأ الرحال إلى العجيب في السرد حتى يبقى المتلقي متردداً في تصديق الأحداث أو تكذيبها، وإن كان الرحال يبذل قصارى جهده في إسناد مروياته؛ لينال ثقة المتلقي. أما عن لجوء دوديه إلى الفنتازيا المبنية على أساس التخيل، فنجدها تقريباً في شخصية تتران Tartarin التي تأسست - فعلياً - في ذهن المؤلف وفق عدة أجزاء فنتازية متعددة، من الساهر إلى الغبي إلى الوضع إلى الذكي إلى الماكر والمخادع^[3]. كما توسل الرحال دوديه من أسلوب الوصف للتقرب من ذهن القارئ ولا سيما حين عمد إلى وصف الأمكنة وصفاً دقيقاً (الشوارع، البساتين، الطرقات، المدن، الريف،... إلخ) أين جعل القارئ الفارغ الذهن عن المكان يخرج بصورة كاملة عنه، وينتقل معه ذهنياً إلى كل الأمكنة التي وطئها أقدام الرحال الفرنسي دون حاجة منه إلى الانتقال المكاني.

وما يمكن ملاحظته أخيراً، أن ألفونس دوديه من الرحالة القلائل الذين وثقوا مذكراتهم برسوم توضيحية ولوحات فنية (سعينا إلى إدراج البعض منها في ثنايا صفحات هذا البحث) للمناطق التي قصدتها، والأشخاص الذين التقى بهم في رحلته، ولعل هذا العدد الكبير من الصور والرسومات أفصح عن الكثير من معالم الجزائر ومظاهرها العامة بأكثر مما فعله الرحالة الأوروبيون من قبله.

لقد عرف باحثون ونقاد كثيرون قدر الرحال الفرنسي ألفونس دوديه وقيمة كتبه

[1]- أغناطيونس يوليانونوفتش كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي - ترجمة: صالح الدين عثمان هاشم - القاهرة - جامعة الدول العربية - ج ١ - ص ١٨٦.

[2] Histoire de la littérature française par Léo Claretie - Société d'Édition littéraires et artistiques - Paris - 1909 - t 4 - p. 486.

[3]- L'Algérie d'Alphonse Daudet par Léon Degoumois - p. 251.

المتعلّقة برحلته، فأثنوا عليه بما يستحق، فجول لومتر Jules Lemaître يراه: «الكاتب الأكثر صدقاً وواقعية... أكرّر هو الأديب الواقعي لا السيد إميل زولا^[1]». وليس غريباً - بعد ذلك - أن يعتبره بيرناس Perrens أنه: «متفائل إلى درجة يبحث عن الخير في أعماق مخياله وإبداعه حينما لا يجده في الطبيعة^[2]». ويعلن غوتيه فيريير Gauthier Ferrières أن: «دوديه هو قبل كل شيء راوٍ وفانتازي في رواياته الجميلة^[3]».

الخاتمة:

حاولت في هذا البحث المتواضع الوقوف على الصورة التي قدّمتها كتابات الرحال الفرنسي ألفونس دوديه عن الجزائر وأهميتها في معرفة الأوروبيين لأحوال البلاد وطباع سكّانها، وذلك كنموذج لأدب رحلات الأجانب الذي زخر به القرن التاسع عشر، على عكس العصور السابقة. وخلصتُ في نهاية بحثي إلى النتائج الآتية:

١. استطاع الرحالة الفرنسيون أن يعتمدوا في كتاباتهم عن الجزائر وأهلها أثناء زيارتها على أنفسهم أولاً، ثم استفادوا من الظروف التي كانت تمرّ بها الجزائر خلال فترة الاستعمار، لذلك يمكن اعتماد -بقدر من التحفّظ- تلك المدوّنات كمادّة تاريخية تسهم في توثيق الأحداث والأخبار.

٢. أوضحت كتابات الرحالة الفرنسيين الأهمية التي كانت تحظى بها الجزائر من حيث موقعها المتميّز، فضلاً عما كان ينفرد به سكّانها من عادات وتقاليدها، إضافة إلى ما جاء ذكره عن الجوانب الاقتصادية والعمرانية والدينية.

٣. إنّ هذا التصرّو الفرنسي لملامح الجزائر في فترة الاحتلال ينطلق من نظرة

[1]- Les contemporains - études et portraits littéraires par Jules Lemaître - 2ème série - Société française d'imprimerie et de librairie - Paris - 1897 - p. 235.

[2]- La Littérature Française au XIX Siècle par F. -T. Perrens - société française d'édition d'Art - Paris -1898 - p. 341.

[3]- Anthologie des écrivains français du xix siècle - Prose par Gauthier Ferrières - Bibliothèque Larousse - Paris - p. 95.

خارجية ويعبر عن موقف عدائي، جعل الدارسين للجزائر وتاريخها وأهلها في موقف حرج، بل في تناقض مع شروط المنهجية، سواء من حيث المواصفات أو المعالجة العلمية. فهم لا يستطيعون بحكم حاجتهم إلى المضمون التاريخي لهذه الكتابات الفرنسية أن يستغنوا عنها، كما أنّهم من جهة أخرى لا يمكنهم قبول توجهاتها الاستعمارية أو التسليم بأحكامها المتحيزة. لذا يتطلب الأمر على الجميع التسلح بالمنهج النقدي والأسلوب التحليلي في التعامل مع هذه الكتابات، والتوقف في الوقت نفسه -بالبحث الموضوعي- عند الكتابات الفرنسية وحتى الأوروبية الأكثر موضوعية وحياداً، وخاصة أولئك الرحالة الذين لم تكن لهم خلفيات معادية للعرب والمسلمين، ولم يتأثروا بالمخططات الاستعمارية الهادفة للسيطرة على دول البحر الأبيض المتوسط.

٤. خلال مدة إقامة ألفونس دوديه بالجزائر واندماجه مع السكان وامتزاجه بمختلف طبقاتهم، وارتياحه كثيراً من المدن والأمكنة، مكّنه ذلك من إدراك الكثير من أحوال هذه البلاد، لذا خصّ وصفه لها أكثر من كتاب واحد، بل قد تجد في كلّ مؤلفاته ذكراً للجزائر، إما إشارة وإما تلميحاً.

٥. تُظهرُ رحلة دوديه مدى اهتمام الفرنسيين بدول البحر الأبيض المتوسط، وخاصة منها الجزائر، وراغبهم في التوجه لدراسة الأوضاع الطبيعية والأحوال الاجتماعية والإمكانات الاقتصادية السائدة بها، ممّا وفرّ للمعمّرين الجدد -آنذاك- في فترات لاحقة فرصة الاستيطان والتعمير.

٦. أهمية هذه الدراسة تكمن في الكشف عن المخزون التصوري للأدباء الفرنسيين في القرن التاسع عشر ورؤيتهم لدول المغرب العربي الإسلامي، كما أنّه يقوم بعرض واسع لرحلات هؤلاء الأدباء وعملية إدراكهم وفهمهم للجزائر وبحثهم عن فكّ غموضها وإبهامها وعادات سكّانها وعقليّاتهم.

٧. زوّدت هذه الدراسة -الأوروبيين- بمادّة إثنوغرافية غزيرة عن حياة وعادات الشعب الجزائري في فضاء القرن التاسع عشر، وللظفر بذلك آثرنا ترجمة فصول كثيرة للرحلة ترجمةً شخصيّةً من مصادرها الفرنسية.

٨. لعلّ الهمّ الأساسي الذي راود ألفونس دوديه وهو يدون ملاحظاته وانطباعاته عن الرحلة، هو عمليّة النقل المباشر للصورة المخالفة والمعارضة في آن للثقافة التي أنتجته، أي نقل المشاهد والحالات الغريبة عليه والتي لم يألفها من قبل. وللحيلولة دون ذلك، كان حريّ به الوقوف عند نقاط التعارض والاختلاف بين الثقافتين الفرنسيّة والجزائريّة بالكشف والفحص؛ ليمنح للقارئ صورة تقريبية عن الآخر.

٩. كان ألفونس دوديه يعبرّ بصدق عن مشاعره ويبيدي آراءه بصراحة في الأوضاع السائدة في الجزائر ويُعرب عن موقف متفهم لميول الشعب الجزائري وخصائص طبقاته وأطيافه، وخاصّة طبائع أهل الريف، وهذا ما سمح له بتجاوز النظرة السطحيّة لدى غالبية الرحّالة الفرنسيين التي تحكّم على ظاهر الأشياء، وساعده على ما كان يتميّز به الجزائريون، كما استطاع أن يتلمّس الصلات الأخويّة والروابط الروحيّة التي تجمعهم.

المصادر والمراجع

أولاً: المراجع العربية

١. بيير جوردا، الرحلة إلى الشرق - رحلة الأدباء الفرنسيين إلى البلاد الإسلامية في القرن التاسع عشر - ترجمة: مي عبد الكريم وعلي بدر - دمشق - الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع - ط ١ - ٢٠٠٠.
٢. رحلة العالم الألماني ج. أو. هابنسترايت إلى الجزائر وتونس وطرابلس - ترجمة: ناصر الدين سعيدوني - تونس - دار الغرب الإسلامي - ب. ط - ب. ت.
٣. حسني محمود حسين، أدب الرحلة عند العرب - بيروت - دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع - ط ٢ - ١٩٨٣.
٤. مدينة قسنطينة في أدب الرحلات - رسالة ماجستير - إعداد الطالب: حمادي عبد الله - جامعة قسنطينة - ٢٠٠٧/٢٠٠٨ - ص ١٣٢.
٥. نادر كاظم، تمثيلات الآخر - صورة السود في المتخيل العربي الوسيط - بيروت - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - ط ١ - ٢٠٠٤.
٦. تاريخ الأدب العربي لنخبة من الأساتذة - ترجمة: صيَّاح الجهيم - دمشق - الهيئة العامة السورية للكتاب - ط ١ - ٢٠٢٠ - ج ٢.
٧. ناصر عبد الرزاق الموافي، الرحلة في الأدب العربي حتى نهاية القرن الرابع الهجري - القاهرة - دار النشر للجامعات المصرية - ط ١ - ١٩٩٥.
٨. أغناطيونس يوليانونفتش كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي - ترجمة: صالح الدين عثمان هاشم - القاهرة - جامعة الدول العربية - ج ١.

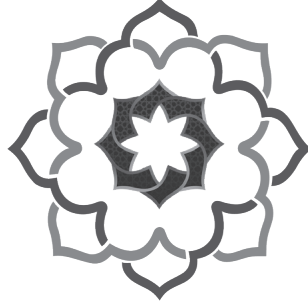
ثانيًا: المصادر الأجنبية

1. Trente ans de Paris par Alphonse Daudet - Ed. C. Marpon et E. Flammarion - Paris - 1889.
2. Tartarin de Tarascon par Alphonse Daudet - Ed. Ernest Flammarion - Paris.
3. Lettres de mon Moulin par Alphonse Daudet - Bibliothèque Charpentier - Paris - 1905.
4. Contes du Lundi par Alphonse Daudet - Librairie Alphonse Lemerre - Paris.
5. Nabab par Alphonse Daudet - Edition Ebooks libres et gratuits - 2005.
6. Jack par Alphonse Daudet - Edition Ebooks libres et gratuits - 2008.

ثالثًا: المصادر الفرنسية

1. L'Algérie dans la littérature française par Charles Tailliar - Librairie Ancienne Edouard Champion - Paris - 1925.
2. Récits et Nouvelles d'Algérie par Alphonse Daudet - Présentation Jean Déjeux -Ed. La Boite à Documents -Paris -1990.
3. Au soleil par Guy de Maupassant - Édition Albin Michel - Paris - 1925.
4. Précis de la littérature française par Mlle Bertha Schmidt - Friedrich Gutsch, Éditeur - Karlsruhe - 1909.
5. Histoire de la langue et de la littérature française, des origines à 1900 par Petit De Julleville - Armand Colin et Cie Editeurs - Paris, 5, rue de Mézières - 1896.

6. Histoire Sommaire de la Littérature Française au xix siècle par F. T. Perrens - Société Française d'Éditions d'État - L. Henry May - Paris.
7. Le Voyage d'Alphonse Daudet en Algérie 1861-1862- par Jean Caillat - Revue Africaine - n°64 - Ancienne Maison Bastide - Jourdan - Alger.
8. L'Algérie d'Alphonse Daudet par Léon Degoumois - Ed. Sonor - Genève - 1922.
9. La Revue de Paris - Cinquième Année - Tome Premier - Janvier / Février 1898 - Bureau de la revue - Paris.
10. Histoire de la littérature française par Pierre de Labriolle - Librairie CH. Delagrave - Paris.
11. Histoire de la littérature française par Léo Claretie - Société d'Édition littéraires et artistiques - Paris - 1909 - t 4.
12. Les contemporains - études et portraits littéraires par Jules Lemaître - 2ème série - Société française d'imprimerie et de librairie - Paris - 1897.
13. La Littérature Française au XIX Siècle par F. T. Perrens - société française d'édition d'Art - Paris - 1898.
14. Anthologie des écrivains français du xix siècle - Prose par Gauthier Ferrières - Bibliothèque Larousse - Paris.



ترجمة ملخصات المحتوى

Summaries of Researches and Articles

of the tendencies of the Algerian people and the characteristics of its classes and social diversities; the blogs were also distinguished by what they contained in the strange speeches and miraculous narratives that rebuilt a new image of the geographical, social and moral conditions of Algeria in the minds and imaginations of the readers. This feature allowed him to transcend the superficial view of the majority of the French travelers who used to judge the appearance of things.

Algeria in the Scholarly Letters of the French Traveler Alphonse Daudet

| By Professor Baghdad Abdel Rahman |

The French have increased the movement of their travels and their journeys to the Islamic and Arab countries, and Algeria had a significant share of those travelers' movement, as many French researchers and writers came to it in order to learn and write about it, its cities, the character of the population and about their traditions that were unknown to them. That is why they unleashed their pens and wrote the most prolific books and classified works. Perhaps the reasons and motives for their interest lie in: "The desire to get to know the Arab people that had fallen into the grip of the European civilization, and this civilization was carrying with it to Algeria all the tools of intellectual invasion and cultural misappropriation." As for Alphonse Daudet, what motivated him to the journey - according to what he wrote and cared about - was his love of both extraordinary adventures and an exploration of the unknown that he was lacking so much. The blogs of Alphonse Daudet's trip on Algeria were distinguished in the sense that he was genuinely expressing not only his feelings and his opinions frankly about the prevailing conditions in Algeria but also expressing an understanding position

Al-Shanqiti's Approach in Response to the Suspicious of the Westerners Through his book "The Purity of Arabs"

| Dr. Bouha Wild Muhamed Abdullah Sidi |

A Lecturer Prof. at Mohamed Lamine Debaghine Setif - 2 University (Algeria)

In this study, the researcher discusses the style and content of Ahmed bin Al-Amin Al-Shanqiti's response to the book "About the Matriarchy among the Ancient Arabs" written by the Dutch orientalist (George Alexander Wilken). Shanqiti's response came in the form of a book he called "The Purity of the Arabs" that he wrote in 1326 AH in Kazan. This reading aims to sweep the dust off this publication and familiarize the reader with Shanqiti's method in responding to the Orientalists' aspersions, and to really understand the contents of his book. It is mentioned about Al-Shanqiti that he is the only one among the Shinqiti authors who responded in professional writing to the Orientalists, and that his book was relatively advanced, and it can be classified among the leading writings in response to the orientalists in terms of the subject it focuses on.

This study came in several sections as follows: An overview about the author, the idea of the book, the historical framework, the style of the book, and a conclusion.

Federico Corriente Córdoba

The Zenith of Moderation in Spanish Arabism

| **Dr. Isa Ad Doudi** |

The researcher presents the efforts of the Spanish Arabist Federico Corriente Córdoba, and his long scientific career in the field of heritage and the Arab studies, and who was able to occupy through his research efforts a distinguished scientific position inside and outside Spain. He had approached the classifications of Arab studies of their scholarly chapters with all fairness, objectivity, moderation and neutrality, unlike the impartiality and the non-objectivity of the methodologies of the Spanish orientalists and others, as he dealt with tens of books and hundreds of articles, and countless participations in conferences, seminars and forums, and in teaching at several universities in Spain and Morocco, Egypt and the United States of America, introducing the Arabian heritage and serving the Arabian studies. His doctoral research topic was devoted to: “The Problem of Pluralization in the Semitic language: pluralizing mixed gender; it is known that he was carefully selective about the works that he intended to investigate and study in the Arabic language, which made him impose himself. In the scientific research arena as an academic researcher, his researches were characterized by integrity, objectivity, and fairness toward the Arab culture not only in Spain but also in the various scientific forums.

Ali Sami Al-Nashar and his Critical Approach to Studying the Views of Orientalists

| **Dr. Adel Salem A'tiyah Jadallah** |

At the beginning of the research, the two researchers focus on a feature of the scientific personality of Dr. Ali Sami Al-Nashar, and the importance of his affiliation with the school of Sheikh Mustafa Abdel-Razek, the founder of Al-Asalah Movement, and the advocate for the study of Islamic philosophy in its main sources, and the other feature of the scientific personality of Al-Nashar is that he is studying in part of his studies at the hands of some orientalists, such as: the British orientalist Arthur John Arberry (d.: 1969 AD); however, Al Nashar was not fascinated by the Western achievement, its rationality, studies and rules; That is why he dealt scientifically and objectively with the orientalist discourse, as he accepted, approved, rejected and attacked - the positions and ideas of some orientalists. The research in terms of content sheds light on this scientific role that Al-Nashar had established for himself, and pointed out his stance towards the orientalists, which was characterized by boldness, objectivity and criticism, so he would agree with some of their ideas but would reject others, and refute a third type of ideas; all of this was a counteraction to the orientalists and criticizing them in many fields, including what this research is dealing with, about: the views of the orientalists on theology, mysticism, Islamic philosophy, logic, and Al-Nashar's stance toward them.

Chronicling of the Arabian Sciences Between the Arabian and the Orientalist Perspectives

| Yaseen Zawaki |

The foundation of the research study of history of sciences has contributed in uncovering a significant part of the scientific contributions of the various nations. We particularly mention the scientific contribution of the Arabian Islamic nations during the medieval stage of the Islamic history which the science chroniclers whether the orientalists or the indigenous emarked upon with study and investigation. However, despite the importance of their scientific contribution in uncovering a group of the unknown scientific facts, some of them failed the test of subjectivity as their views about the chronicled period were restricted to two perspectives, the first was an underestimation expressed by some orientalists, and the other was a sort of glorification expressed by the indigenous chroniclers.

The Koran, Its Poetry and Its Laws

| By Dr. Makki Sa'adallah |

Historians of orientalism describe the British oriental school that it has a lengthy history in its dealing with the East both in study and communication till the colonialist movement and the missionary crusades; of those orientalists who handled the East and the Islamic history was the British archeologist Stanley Lane-Poole whose writing about the Koran we are handling in discussion and criticism in this study; especially that his small book "The Koran, Its Poetry and Its Laws" which was published in the form of essays most of which were in English in Edinburgh Magazine represents an effort and a coherent theoretical discernment of the attitude of orientalism in its approach of the Holy Koran, particularly the relation between the holy scripture and poetry in general, but especially the relation with style and rhetoric.

The Holy Koran had already absolutely determined through its text the dialectical relation between the Koran and the poetic text, its creativity, formation and artistic structure that Allah says: "And We did not give Prophet Muhammad, the knowledge of poetry, nor is it befitting for him. It is not but a message and a clear Qur'an" Yaseen: 69.

The verse included in its setting an account of the polytheists' accusing the Prophet (pbuh) of having been a poet, and that the Koran he says is sheer poetry, thus defending the Prophet came in the form of belying that accusation against him: "And We did not give Prophet Muhammad, the knowledge of poetry, nor is it befitting for him," and defined the Koran as follows: "It is not but a message and a clear Qur'an."

The Koranic scripture is a holy divine revelation that has its characteristics, and its own traits and its own features; therefore, the Koranic scripture distances itself from sharing the human production in function, mission and structure; also, it draws away with its style and rhetorical and legislative marvels from the innovative capability of humans. It is clear the researcher did not go the extra mile in studying the Islamic legislations neither scientifically nor transparently away from the intellectual and philosophical backgrounds he carries with him, because just with a focused view relatively, he could have perceived the profundity of the Islamic legislations, their comprehensiveness, advancement, and progression.

The German Oriental School of Qur'anic Studies and Internal Criticism of Orientalism Through Western Theories in the Collection of the Holy Quran

| By Dr. Sheikh Muhammad Hassan Zamani |

One of the important features of the German Orientalist school is the advantage of internal criticism of the theories presented by orientalists in the field of Qur'anic studies. Despite the importance of this aspect, we did not see anyone who focused on it in Oriental studies. A follower of German studies on the Holy Qur'an - especially the contemporary ones - can touch different forms of internal criticism of Orientalism, and among the researches that the Qur'anic studies in Germany focused on, in which the advantage of internal criticism emerged, is the topic of collecting the Qur'an in Germany that discussing this topic is what characterized the German orientalism and it presented various points of view on the topic, on the level of producing theories, on the one hand, and criticizing other theories, on the other hand.

After examining what was reported by the German School about the collection of the Qur'an, it becomes clear that the Western researchers are not aware of the Shi'ite heritage in general and what the Shi'ites have contributed in the Qur'anic heritage in particular, which represents a void space in the scholarly works of orientalists.

Orientalism Studies

Masterful Quarterly Dedicated to presenting
and Criticizing Orientalism Heritage

| ISSN NUMBER: 2409-1928 |

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية 2466

المركز العراقي للدراسات والبحوث

www.m.iicss.iq موقع المجلة

info@m.iicss.iq بريد المجلة

www.iicss.iq موقع المركز

