

# دَائِرَاتُ سِتْرِ الْقِسْمِ

فَصْلَةٌ تَعْنِي بِالْمَلَائِكَةِ وَالْمَلَائِكَةِ فِي عَرْضِ وَقْفِهَا



مَجَلَّةُ دَائِرَاتُ سِتْرِ الْقِسْمِ

الرقم الدولي ١٩٢٨-٢٤٠٩ ISSN:

العدد السادس والعشرون - ربيع - ٢٠٢١م / ١٤٤٢هـ

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية ٢٤٦٦

● جمع القرآن الكريم وتدوينه بعيون استشرافية - عرض ونقد -

د. سعيد عبيدي

● نقد تحقيقات المستشرقين لمخطوطات علوم القرآن

د. أحمد عطية

● الرؤية والمناهج الاستشرافية في قراءة هشام جعيط لسيرة النبوية

خديجة بن السايح

● مصادر دراسة الإسلام المبكر بين الاستشراق الكلاسيكي والاستشراق الجديد

أ.م. د شهيد كريم محمد

● الاسكندرية بعيون يهودية زمن الدولة الملوكية

د. مصطفى وجيه مصطفى

● صناعة المعجم العربي عند المستشرق الألماني فيشر

نرجس بخوش

● المخطوطة العربية وورقها

جونفيلف هومبرت

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

يعنى بالاستراتيجية الدينية والمعرفية





رئيس التحرير

السيد هاشم الميلاني

مدير التحرير

أ.د. هادي عبد النبي التميمي  
حسن أحمد الهادي

تدقيق اللغة العربية

الأستاذ جمال عمار

تدقيق اللغة الإنكليزية

الأستاذ فؤاد حيدر أحمد

التصميم والإخراج الفني

علي مير حسين

درسات إسلامية

فصلية تعنى بالدراسات الإسلامية في العراق وفنائه

للتواصل

info@m.iicss.iq

islamic.css.lb@gmail.com

- البريد الإلكتروني للمجلة

- البريد الإلكتروني لفرع المجلة في بيروت

# دراسات استشرافية

فصلية تعنى بالدراسات الإسلامية في العراق وفردا

تصدر عن: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

الرقم الدولي ISSN: 2409-1928

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية 2466

العدد ٢٦ ربيع ٢٠٢١ م / ١٤٤٢ هـ

## قواعد النشر

٧. أن تحتوي الصفحة الأولى من البحث على اسم الباحث وعنوانه، وتخصّصه (باللغتين العربية والإنكليزية) ورقم الهاتف والبريد الإلكتروني.
٨. إرفاق نسخة من السيرة العلمية إذا كان الباحث يتعاون مع المجلة للمرة الأولى.
٩. يتمّ التعريف بالكتب والمقالات وسائر المصادر المعلوماتية في نهاية الدراسة بالطريقة التالية: المؤلف (المصحح، الجامع، أو المترجم الذي يذكر بدلاً من المؤلف)، تاريخ طباعة الأثر، العنوان (وغالبا ما يذكر العنوان الفرعي الذي يحذف أحيانا). وتُضاف في الكتب، مكان النشر والنشر، وفي المقالات اسم المجلة العلمية ورقم الجزء أو الدورة ورقم الصفحة وفي الأغلب رقم النسخة أيضًا. وتُدرج في المواد المعلوماتية ما عدا المصادر المطبوعة كالأثار الإلكترونية أو المواد المرئية والسّمعية، ووسيلة الإعلام التي تعرض هذا الأثر.
١٠. يُشار إلى المصادر جميعها بأرقام الهوامش التي تنشر في أواخر البحث، وتراعى الأصول العلمية المتعارفة في التوثيق والإشارة بأن تتضمن: اسم الكتاب ورقم الصفحة.
٩. يزود البحث بقائمة المصادر منفصلة عن

١. تُرحّب مجلة (دراسات استشرافية) بنشر الأبحاث العلمية الأصيلة، وفقاً للشروط الآتية:
١. تنشر المجلة الأبحاث العلمية الأصيلة - في مجال التراث الاستشرافي - التي تلتزم بمنهجية البحث العلمي وخطواته المتعارف عليها عالمياً.
٢. الاهتمام بالتركيز على نقد التراث الاستشرافي وعدم الاكتفاء بعرض الأفكار ووصف الأقوال.
٣. أن يُكتب البحث باللغة العربية، ويُرسَل منه نسخة إلكترونية بصيغتي Word و pdf، بحدود (٧,٠٠٠-٥,٠٠٠) كلمة، بخط (Simpelied Arabic) على أن تُرقم الصفحات ترقيمًا متسلسلاً.
٤. تقديم ملخص للبحث باللغة العربية، يُوضع في أول البحث لا يزيد عن (٣٠٠) كلمة، على أن يتضمّن عنوان البحث واسم المؤلف.
٥. كتابة خاتمة في نهاية البحث تبين النتائج التي توصل إليها على شكل نقاط، بما لا يزيد عن ٥٠٠ كلمة.
٦. تقوم المجلة بترجمة ملخصات الأبحاث إلى اللغة الإنكليزية، ونشرها مترجمة مع فهرس العدد.

الهوامش، وفي حالة وجود مصادر أجنبية تُضاف قائمة بها منفصلة عن قائمة المصادر العربية، ويُراعى في إعدادها الترتيب الأبجدي 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 مستقل بذلك. وعليه أن يُشير فيما إذا كان البحث قد قدم إلى مؤتمر أو ندوة، وأنه لم ينشر ضمن أعمالهما.

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

١٢. يخضع تقديم البحوث وتأخيرها في المجلة لأمر فيّئة 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 استشرافية 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 حق الطبع والنشر والترجمة وإعادة النشر والتوزيع الورقي أو الإلكتروني.

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 مدّة 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 الرّفض.

ترسل الأبحاث على الموقع الإلكتروني للمجلة: [info@m.iicss.iq](mailto:info@m.iicss.iq)

## هيئة التحرير



١. الأستاذ الدكتور المتمرس السيد فاضل الميلاني، رئيس قسم الفقه والأصول في جامعة ميدلسكس، لندن.
٢. الأستاذ الدكتور المتمرس أحمد مهدي الدماغاني، أستاذ الفلسفة وعلم الكلام في مركز الدراسات الإسلامية جامعة هارفرد، أميركا.
٣. الأستاذ الدكتور المتمرس الأب سمير خليل سمير، أستاذ في المعهد البابوي للدراسات المسيحية الشرقية، الفاتيكان، روما.
٤. الأستاذ الدكتور المتمرس حسن عيسى الحكيم، أستاذ التاريخ الإسلامي في الكلية الإسلامية الجامعة، العراق، النجف الأشرف.
٥. الأستاذ الدكتور طلال عتريسي، أستاذ علم الاجتماع في الجامعة اللبنانية، بيروت.
٦. الأستاذ الدكتور عبد الجبار ناجي، رئيس قسم الدراسات التاريخية في بيت الحكمة.
٧. الأستاذ الدكتور صلاح الفرطوسي، أستاذ اللغة العربية في كلية التربية الأساسية، جامعة الكوفة، العراق.
٨. الأستاذ الدكتور جواد منشد النصر الله، أستاذ التاريخ في كلية الآداب، جامعة البصرة، العراق.
٩. الأستاذ محمد عبد كسار، أستاذ الآثار في الجامعة الهولندية الحرة.
١٠. الأستاذ الدكتور طالب جاسم العنزي، أستاذ الفكر الإسلامي في كلية الآداب، جامعة الكوفة العراق.

## الفهرس



- الافتتاحية  
٩ حسن أحمد الهادي
- جمع القرآن الكريم وتدوينه بعيون استشراقية  
- عرض ونقد -  
د. سعيد عبيدي
- ١٧ نقد تحقيقات المستشرقين لمخطوطات علوم القرآن  
(نقد تحقيق الدكتور آرثر جفري لكتاب المصاحف لعبد الله بن أبي داود السجستاني)  
د. أحمد عطية
- ٤١ الرؤية والمناهج الاستشراقية في قراءة هشام جعيط للسيرة النبوية  
خديجة بن السايح
- ٦٥ مصادر دراسة الإسلام المبكر بين الاستشراق الكلاسيكي والاستشراق الجديد  
أ.م. د شهيد كريم محمد
- ٩٥ الإسكندرية بعيون يهودية زمن الدولة المملوكية  
رحلة الزّابي ميشولام بن مناحم الفولتيري (٦٨٨هـ / ١٨٤١م)  
د. مصطفى وجيه مصطفى
- ١٣٧ صناعة المعجم العربيّ عند المستشرق الألماني فيشر  
نرجس بنخوش
- ١٩٥ المخطوطة العربية وورقها  
جونفيف هو مبرت
- ٢١٩ ترجمة ملخّصات المحتوى
- ٢٥٩





## شهادة تقدير من ARCIF

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



معامل التأثير والإستشهادات المرجعية العربي  
قاعدة البيانات العربية الرقمية

Arcif  
Analytics

التاريخ: 2019-10-14

الرقم: ARCIF L19/115

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

نتقدم إليكم بفتائق التحية والتقدير، ونهنيكم أطيب التحيات وأسمى الأمنيات.

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 والعالمى 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 الاسكندرية، 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 تهنيئكم 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" مجلتكم لسنة ٢٠١٩ (٠٠٩٤٣). ونهنيكم بحصول المجلة على المرتبة الأولى في تخصص تاريخ وجغرافيا على المستوى العربي، مع العلم أن متوسط معامل أرسيف لهذا التخصص كان (٠٠٠٥٠)، وصنفت مجلتكم في هذا التخصص ضمن الفئة الأولى (Q1)، وهي الفئة الأعلى.

و بامكانكم 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



### القيم... وتحديات الاستشراق

يتميّز الإنسان عن باقي الكائنات المشاركة له في وحدة الحياة بأنّه باحث عن الحقيقة وصانع للعلم ومُنتج للمعرفة. وإنّ البحث العلمي والإنتاج المعرفي وليد قوّة التفكير الذهني المقرونة بفطرة حبّ الاستكشاف، والمتلازمة مع دهشة السؤال عن الحقيقة، فلا معرفة بدون قضايا وأجوبة وتفسيرات، ولا أجوبة بدون أسئلة واستفهامات واستفسارات، ولا أسئلة بدون بحث وفعل التفكير في موضوع ما لاستكشاف خصائصه والاطّلاع على أحواله، والوصول إلى حقيقة صفاته. وللتفكير تجاه الموضوع أنحاء مختلفة للانتقال من المجهول إلى تكوين العلم به، وتبعاً لأنحاء التفكير تتعدّد أساليب وطرق الوصول إلى الحقيقة، وقد وقعت أساليب التفكير الذهني في الموضوع بحدّ نفسها؛ لتكون موضوعاً للتفكير والبحث والدراسة، أيّ التفكير في أساليب التفكير. وقد احتلّت مسألة البحث عن المنهج، ودوره في بناء أيّ منظومة معرفيّة وإنتاج العلم، حيّزاً مهمّاً في الدراسات الحديثة والمعاصرة. والمنهج هو الطريق الواضح<sup>[1]</sup>، ونهج لي الأمر: أوضحه<sup>[2]</sup>. والمنهج اصطلاحاً هو مجموعة

[1]- الفراهيدي، العين، ج ٣، ص ٣٩٢.

[2]- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج ٥، ص ٣٦١.

القواعد والأساليب والأدوات العامّة التي تشكّل خارطة الطريق الواجب على الباحث الالتزام بها والسير عليها في دراسته للموضوع ومعالجته للمشكلة البحثية؛ من أجل التوصل إلى النتائج والأجوبة المطلوبة، وإيجاد الحلول المناسبة لها. وهو فنّ التنظيم الصحيح لسلسلة من الأفكار العديدة، إمّا من أجل الكشف عن الحقيقة، حين نكون بها جاهلين، وإمّا من أجل البرهنة عليها للآخرين، حين نكون بها عارفين»<sup>[1]</sup>.

ولتستقيم العملية البحثية وتؤتي ثمارها العلمية بشكل موضوعي وشفاف، تمّ التوافق بين أهل العلم والفنّ على ضرورة مراعاة مجموعة من الشروط والمواصفات، من أهمّها: الأمانة العلمية والنزاهة والاستقامة، والموضوعية العلمية وروح النقد البناء؛ فالأمانة العلمية تفرض على الباحث أن يكون أميناً في نقله للأفكار أو التعبير عنها، دون أدنى تحوير أو تغيير فيها، ودقيقاً في اقتباسه للمعلومات. كما ينبغي على الباحث التحليّ بالاستقامة والنزاهة العلمية وسلوك الطرق القويمة للوصول إلى هدفه أو غايته...<sup>[2]</sup>. هذا إلى جانب الموضوعية العلمية وروح النقد البناء، فهي تفرض على الباحث أن يتحلّى بصفة الحيادية والتجرّد عن الهوى الشخصي، والبعد عن الأحكام المسبقة، والالتفات إلى أنّ معيار أحقية نظرية أو فكرة ما أو عدم أحقيتها ليس في انتمائها إلى حقل قومي أو جغرافي أو مذهبي، أو ديني... بل بالسؤال عنها: هل هي حقّ في ذاتها أم لا؟ بصرف النظر عن منشئها. وعليه أن يعرض آراءه مرفقة بالأدلة، ومستندة إلى الشواهد والحجج المقنعة، وأن يناقش الآراء بروح يتعالى فيها عن التجريح الشخصي والشتم والإهانة، بل يناقش الفكرة بذاتها، وينقدها نقداً بناءً. وعدم إهمال أيّ رأي أو نظرية أو حجة أو دليل؛ لأنّه لا يتفق ورأيه ومذهبه الذي يذهب إليه؛ وذلك لأنّ الموضوعية العلمية تقتضي منه ذكر كلّ الأدلة والحجج والآراء والنظريات المتعلقة بموضوعه بكلّ دقة وأمانة وتجرّد ونزاهة. وهو ما ينسجم مع حقيقة البحث العلمي وغايته، التي هي الكشف عن الحقيقة والوصول إليها.

[١]- بدوي، عبد الرحمن، مناهج البحث العلمي، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٧٧م، ط٣، ص٤.

[٢]- فضل الله، أصول كتابة البحث وقواعد التحقيق، ص٢٥-٢٦ بتصرّف.

وتستعمل مفردة البحث بمعنى السؤال عن الشيء، والاستخبار عنه، وطلب العلم به<sup>[1]</sup>، والتفتيش<sup>[2]</sup>، والتنقيب<sup>[3]</sup>، والفحص...، ولهذا عرفه أهل الفن بأنه عبارة عن بذل جهد فكري منظم، في دراسة مشكلة أو موضوع ما تفتيشاً، وتحقيقاً، واستقصاءً، وتحليلاً، ووصفاً، ومقارنة، وعرضاً، ونقداً...، بهدف حلّ المشكلة أو تحصيل المعرفة بأحوال الموضوع، وكشف حقائق جديدة عنه، والتأكد من صحتها بالبرهنة عليها، وإسنادها بالشواهد والحجج والأدلة.

لم نقصد من هذا التمهيد في افتتاحية المجلة، التنظير في أصول البحث العلمي، ومناهجه، وغاياته وشروطه، بقدر ما أردنا الإشارة والتذكير بالأصول والقواعد الحاكمة على العملية البحثية الرزينة، وعلى الباحثين أنفسهم، بغض النظر عن انتماءاتهم الفكرية أو الدينية أو المذهبية، أو ما يرتبط بمشاريعهم البحثية؛ وتسليط الضوء على قضية حساسة ترتبط بعدم اتّصاف المستشرقين غالباً لا بروح الإنصاف، ولا بروح البحث العلمي التي طالما ادّعوه ونظّروا به على الملأ في بحوثهم وكتاباتهم وموسوعاتهم حول الدين الإسلامي وكلّ ما يرتبط به. وما يؤكّد هذا التوجّه -غير الموضوعي- لدى المستشرقين أنّهم يهتمّون ومنذ القدم بالإسلام والمسلمين والبلاد الإسلامية، ويتناولون كلّ شيء بالبحث والدراسة المستفيضة...، وفي قضايا وموضوعات وتفاصيل قد لا يتناولها المسلمون أنفسهم. ومن الطبيعي ألا يكون هذا الجهد العلمي خالصاً للحصول على المعرفة وحباً بها، وحتى لو سلّمنا بذلك، فلماذا غياب أو تشويش العلمية والموضوعية والمنهجية في البحوث والدراسات التي تتناول أمهات مصادر الإسلام؟! ولماذا لا يستقصي الكثير منهم مصادر

[١]- ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤هـ، لا ط، ج ١، ص ٢٠٤.

[٢]- الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح - تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، ط ٤، ج ١، ص ٢٧٣.

[٣]- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، تصحيح أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي، بيروت، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م، ط ٢، ج ١، ص ٧٦٩، ج ٢، ص ١١٤.

معلوماتهم بالشكل العلمي والوافي؟! فتراهم يحمّلون الإسلام والقرآن ما رأوه في مصدر تاريخي أو رأي عالم أو مفكر ينتمي إلى الإسلام ويعبر عن رأيه وفهمه في الكثير من الأحيان. وفي هذا الصدد يصرّح المستشرق النمساوي «ليوبولدفايس» في كتابه «الإسلام على مفترق الطرق»: «..قد لا تتقبّل أوروبا تعاليم الفلسفة البوذية أو الهندوكية، ولكنها تحتفظ دائماً فيما يتعلّق بهذين المذهبين بموقف عقلي متّزن ومبني على التفكير. إلّا أنّها حالما تتّجه إلى الإسلام يختلّ التوازن، ويأخذ الميل العاطفي بالتسرّب، حتّى إنّ أبرز المستشرقين الأوروبيين جعلوا من أنفسهم فريسة التحزّب غير العلمي في كتاباتهم عن الإسلام. ويظهر في جميع بحوثهم على الأكثر كما لو أنّ الإسلام لا يمكن أن يعالج على أنّه موضوع بحث في البحث العلمي، بل على أنّه متّهم يقف أمام قضاة. إنّ بعض المستشرقين يمثلون دور المدّعي العام الذي يحاول إثبات الجريمة، وبعضهم يقوم مقام المحامي في الدفاع، فهو مع اقتناعه شخصياً بإجرام موكله، لا يستطيع أكثر من أن يطلب له مع شيء من الفتور: «اعتبار الأسباب المخفّفة».

تتناول مجلّة دراسات استشرافية في هذا العدد مجموعة من البحوث المتخصصة الهادفة إلى بلورة حقائق الأمور في الكثير من القضايا التي التبتت على المستشرقين، أو ألبسوها الثوب الحاكي عن مخيّلاتهم وخلفياتهم الفكرية أو أحكامهم المسبقة.

ففي القسم الأول من بحوث المجلّة المتعلقة بالملفّ القرآني ندرس قضية جمع القرآن الكريم وتدوينه بعيون استشرافية: عرض ونقد، ثم نعرض لدراسة تحت عنوان: نقد تحقيقات المستشرقين لمخطوطات علوم القرآن (نقد تحقيق الدكتور آرثر جفري لكتاب المصاحف؛ لعبد الله بن أبي داود السجستاني).

وأما في القسم الثاني من بحوث المجلّة المتعلقة بمناقشة ونقد ما طرحه المستشرقون حول التراث الإسلاميّ والعربيّ، فيتضمّن هذا العدد باقة من البحوث العلمية المهمّة؛ وهي:

- الرؤية والمناهج الاستشراقية في قراءة هشام جعيط للسيرة النبوية (دراسة تحليلية نقدية).

- مصادر دراسة الإسلام المبكر بين الاستشراق الكلاسيكي والاستشراق الجديد.

- صناعة المعجم العربيّ عند المستشرق الألماني فيشر.

- الإسكندرية بعيون يهودية زمن الدولة المملوكية؛ رحلة الرّابي ميشولام بن مناحم الفولتيري ٨٨٦هـ / ١٤٨١م.

- المخطوطة العربية وورقها.

وفي الختام لا يسعنا إلا أن نقدّم الشكر لكلّ الأساتذة الباحثين في هذا العدد والأعداد السابقة، راجين من الله تعالى القبول والتوفيق الدائم.

مدير التحرير

حسن أحمد الهادي





# القرآن الكريم

## في الدراسات الاستشرافية

جمع القرآن الكريم وتدوينه بعيون استشرافية  
- عرض ونقد -



د. سعيد عبيدي

نقد تحقيقات المستشرقين لمخطوطات علوم القرآن



د. أحمد عطية





## جمع القرآن الكريم وتدوينه بعيون استشراقية: عرض ونقد

د. سعيد عبيدي / المغرب [\*]

### ملخص

لقد أثار المستشرقون العديد من الشبهات حول القرآن الكريم ولا سيّما ما يتعلّق بكون القرآن الكريم لم يكن مدوّناً على عهد النبي ﷺ، فقد تأخّر جمعه في ديوان جامع بين الدفتين، ومصحف تامّ كامل إلى زمن متأخّر بعد وفاة الرسول ﷺ، وأنّ مفهوم النصّ المكتوب كان حاضراً في أذهان المكّيين الأوائل الذين لم يتجاوز عددهم المئة، ولقد أمدهم بذلك المفهوم ما كانوا يعرفون من التّوراة التي كانت بين أيدي المسيحيّين واليهود في المدينة، أو أناجيل نصارى نجران والحبشة الذين كانوا على علاقات تجارية بهم. ومع ذلك فإنّ أنصار محمّد - كما يقول المستشرقون - لم يشعروا مباشرة بضرورة تدوين الرسالة الجديدة، وأنّ النبي ﷺ نفسه لم يعط أهمية لكتابة النصّ القرآني في حياته، ولهذا بقي القرآن المكّي محفوظاً في ذاكرة المسلمين المكّيين، وفكرة التدوين «ربّما كانت تنشأ عن تحمّس شخصي لبعض نصوص تشتمل على أدعية أو أحكام شرعيّة كانوا يرونها مهمّة، ولقد شجّع النبي حماسة

[\*]- باحث، وحاصل على شهادة الدكتوراه في الفكر الإسلامي ومقارنة الأديان، من جامعة سيدي محمّد بن عبد الله بفاس، عضو مختبر الدّراسات الدينيّة والعلوم المعرفيّة والاجتماعيّة، المغرب.

التدوين هذه، ولكنه لم يجعلها واجبة». مع أنّ علماء المسلمين يجمعون أنّ القرآن الكريم نقل إلينا بطريق التواتر؛ كتابة في المصاحف وحفظاً في الصدور، فقد نقله عن النبي ﷺ جموع غفيرة يستحيل تواطؤهم على الكذب أو الوهم أو الخطأ، أبرزهم الإمام عليّ عليه السلام ومجموعة من الصحابة الأخيار، بالإضافة إلى مجموعة من العلماء والفقهاء، وصولاً إلى عصرنا حيث وصل إلينا مكتوباً في المصاحف. وقد تضافرت واتفقت كلمات كبار علماء المسلمين على مرّ التاريخ على هذه الحقيقة، ما يدحض الشبهات التي أثارها المستشرقون حول القرآن الكريم.

## المحرر

### مقدمة

لقد أفنى المستشرقون أعمارهم في دراسة القرآن الكريم والنظر في جميع قضاياها، ليس بغرض تقريبه ممّن لا ينطقون العربية، أو بهدف التعريف بدين الإسلام، أو بغرض نشر ثقافة صحيحة عن هذا الدين، وإنّما كانت جهودهم لغايات أخرى غالباً ما يُستتر عليها بمصطلحات البحث العلمي، أو البحث الأكاديمي أو غيرها. فالقرآن الكريم كان وما يزال محطّ عنايتهم، إذ أقبلوا على دراسة آياته وسوره، وطرق فهمه وتفسيره، وتحليل رواياته وأخباره، والنظر في رسمه وشكله ونقطه، إلى غير ذلك ممّا له اتّصال بالكتاب المبين والتّنزيل الحكيم، إذ لم يتركوا جانباً من جوانبه إلّا وكان لهم فيه نظر أو رأي، أو قول أو شبهة، وكان من أكثر ما أثار اهتمامهم من مباحثه مسألة تاريخ جمعه ونقله، وظروف تدوينه وكتابته حتّى صار في كتاب جامع، ولقد أثاروا حول هذه القضية أكثر من علامة استفهام، وهو ما سنحاول بيانه في هذه الدّراسة وبيان القصد منه.

إنّ أوّل التّساؤلات التي أثارها المستشرقون حول جمع القرآن الكريم وتدوينه قولهم إنّ القرآن الكريم كان محفوظاً في الصدور ولم يدوّن في عهد الرّسول ﷺ، وهذا القول قد يشدّ أذان السّامع له ويبهره لما فيه من أنّ القرآن كان محفوظاً في ذاكرة المسلمين، لكنّه قول أريد به باطل، والقصد منه لا يحتاج إلى عناء لمعرفة، فهناك

مقدمتان مطويتان ثم نتيجة في هذا القول ترددت وعزفت عليها أوتار المستشرقين؛ الأولى مفادها أنه «مهما كانت المجهودات التي قام بها الصحابة الأوائل لحفظ القرآن بشكل كامل، فإن ذاكرة الإنسان تبقى دائماً عرضة للنقصان والسهو والخطأ إذا أخذنا بعين الاعتبار طول القرآن»<sup>[1]</sup>. والمقدمة الثانية أنه هناك أدلة عديدة على أن القرآن كان غير مكتمل وقت تدوينه في مصحف واحد<sup>[2]</sup>. والنتيجة هي أنه «لا يوجد أساس في التاريخ أو الحقائق أو الأدلة على الفرضية التي يعتز بها المسلمون وهي أن القرآن تم حفظه سليماً وبشكل مطلق إلى آخر نقطة وحرف»<sup>[3]</sup>.

### أولاً: شبهات المستشرقين حول القرآن

يستند أغلب المستشرقين على مقولة أن القرآن الكريم لم يكن مدوناً على عهد النبي ﷺ، وأنه تأخر جمعه في ديوان جامع، ومصحف تام كامل إلى زمن متأخر بعد وفاة الرسول ﷺ. فيذهب المستشرق غوستاف لوبون إلى أن: «القرآن هو كتاب المسلمين المقدس، ودستورهم الديني والمدني والسياسي الناظم لسيرهم، وهذا الكتاب المقدس قليل الارتباط، مع أنه أنزل وحياً من الله على محمد، وأسلوب هذا الكتاب - وإن كان جديراً بالذكر أحياناً - خال من الترتيب فاقد السياق كثيراً، ويسهل تفسير هذا لدى النظر في كيفية تأليفه، فقد كُتبت تبعاً لمقتضيات الزمن بالحقيقة، فإذا ما اعترضت محمداً معضلة أنه جبريل بوحى جديد حلاً لها، ودون ذلك في القرآن، ولم يُجمع القرآن نهائياً إلا بعد وفاة محمد، وبيان الأمر أن محمداً كان يتلقى في حياته عدة نصوص عن الأمر الواحد، فلما انقضت عدة سنين على وفاته حمل خليفته الثالث على قبول نص نهائي مقابلاً بين ما جمعه أصحاب الرسول، والقرآن مؤلف من مئة وأربع عشرة سورة وكل سورة مؤلفة من آيات، ومحمد هو الذي يتحدث فيها باسم الله على الدوام»<sup>[4]</sup>.

[1]- John Gilchrit; JAM' AL-QUR'AN; publisher: jesus to the muslims; republic of south africa- benoni; printers in: industrial press; 1989; P :27.

[2]- Ibid; P: 26.

[3]- John Gilchrit; JAM' AL-QUR'AN; P :138.

[4]- غوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة: عادل زعير، مؤسسة هنداوي للتعليم والنشر والثقافة، طبعة ٢٠١٣، ص ١٢١.

ويزكيّ هذه النظرية المستشرق الفرنسي بلاشير بقوله: «إنّ مفهوم النصّ المكتوب كان حاضرًا في أذهان المهتمّين الأوائل الذين لم يتجاوز عددهم المئة إبان الهجرة سنة ٦٢٢م، ولقد أمدهم بذلك المفهوم ما كانوا يعرفون من التّوراة التي كانت بين أيدي المسيحيّين واليهود في المدينة، أو أناجيل نصارى نجران والحبشة الذين كانوا على علاقات تجارية بهم. ومع ذلك فإنّ أنصار محمّد لم يشعروا مباشرة بضرورة تدوين الرسالة الجديدة، ولقد يزيد هذا الأمر غرابة أنّ تلك الرسالة هي الأولى المتلقّاة في اللّغة العربيّة، تعلن عن ذاتها أنّها آية من الله»<sup>[١]</sup>.

ويشير بلاشير أيضًا إلى أنّ النبي ﷺ لم يعط أهمية لكتابة النصّ القرآني في حياته، وبقي القرآن المكيّ محفوظًا في ذاكرة المسلمين المكيّين، وفكرة التدوين «ربّما كانت تنشأ عن تحمّس شخصي لبعض نصوص تشتمل على أدعية أو أحكام شرعيّة كانوا يرونها هامّة، ولقد شجّع النبي حماسه التدوين هذه، ولكنّه لم يجعلها واجبة»<sup>[٢]</sup>.

ويعتقد بلاشير أنّ من أهم الأسباب التي وقفت أمام عدم كتابة القرآن في زمن النبي ﷺ خصوصًا في السنوات الأوائل من البعثة، هي عدم وجود الموارد الكافية لهذا الغرض، فيقول: «منع عدم توفّر الوسائل الضروريّة للكتابة من تدوين الوحي، حيث كان ينزل القرآن على رسول الله، في مناسبات وأوقات مختلفة تتراوح بين الليل والنهار، والسفر والحضر، وحالة الصلاة وحالة الانشغال وغيرها من الأعمال والأنشطة...؛ ولذلك لم تتوفّر خلال حياة النبي سوى مجموعات مدوّنة قليلة تحتوي على بعض السور مرتبة بحسب الطول. وتدلّ بعض الروايات غير المؤكّدة أنّ أخت عمر كانت تملك نسخة ناقصة من المصحف تحتوي على سورة طه وكانت تقرأها بصوت عالٍ...، ومن مجموع الشواهد المتوفّرة يُستفاد أنّ العهد النبويّ لم يُنجز من القرآن المدوّن سوى بضع مدوّنات غير مكتملة، ولا تخلو من تصرّف واجتهادات

[١]- ريجيس بلاشير، القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، ترجمة: رضا سعادة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٣، ص ٢٨.

[٢]- ريجيس بلاشير، القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، ترجمة: رضا سعادة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٣، ص ٢٩.

شخصية. بل كان الحفظ والمشافهة هو الوسيلة المتعارفة في ذلك العهد، بل إنَّ المصحف المدوّن احتاج إلى الذاكرة والحفظ لتُضاف إليه علامات الإعراب والنقاط عندما دُوّنَ في الصُحف في فترة لاحقة»<sup>[١]</sup>.

وعلى نهج المستشرق الفرنسي بلاشير سار المستشرق الألماني بيتر هاينه والذي ذكر أنّ تدوين القرآن الكريم بدأ بالمدينة «بعدما هاجر الرسول إليها واستوطن بها، حيث تولّى الصحابي زيد بن ثابت مهمة توثيق ما يُوحى إلى النبي...، وكانت نصوص الوحي تكتب على الرقاع، وأخرى على أغصان النخيل أو ألواح الخشب، وما تيسر من وسائل الكتابة في ذلك العصر»<sup>[٢]</sup>، ما يعني «أنّ القسم المكيّ من القرآن والذي يشكّل حوالي ثلثي المادة القرآنية لم يدوّن مطلقاً، وعلى فرض أنّ محمداً كان قد دوّن بعض النصوص في مكة، فإنّها فقدت، لأنّ الحوليات التاريخية لا تذكر اصطحاب المسلمين لمدوّنات قرآنية أثناء ترحالهم للهجرة، إضافة إلى ذلك لا نجد في المصادر التاريخية أيّ حديث عن كتابة القرآن في مكة»<sup>[٣]</sup>.

أمّا المستشرق بروكلمان فقد ذكر أنّ ما تمّ تدوينه في حياة النبي ﷺ كان يسيراً في الوقت الذي كان فيه أغلب الوحي محفوظاً في الذاكرة، يقول: «لعلّ نجومًا متفرقة من الوحي كانت قد كتبت في حياة الرسول، ولكن أكثر الوحي كان يُروى بلا ريب شفاهاً من الذاكرة فحسب، فلما غاض بوفاة الرسول منبع الوحي الذي كان قيماً على حياة الأمة، أجمع المسلمون كلمتهم على تسجيل كلّ ما كان ممكناً جمعه بعد من القطع والأجزاء»<sup>[٤]</sup>، وفي هذا إشارة إلى عدم جمعه كاملاً.

أمّا المستشرق غيرهارد بويرينغ فقد أكد أنّ المسلمين بعد وفاة النبي ﷺ واجهوا ثلاث مهمّات أساسية: أن يجمعوا النصّ القرآني، وتأسيس هيكلية نصّ من الحروف

[١]- انظر: محمّد جواد إسكندرلو، جمع القرآن من وجهة نظر بلاشير، مجلة دراسات استشراقية، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العدد الثامن عشر، ربيع ٢٠١٩، ص ١٣١.

[٢]- بيتر هاينه، الإسلام، ترجمة: أسامة الشحمان، شرق غرب للنشر والتوزيع، ٢٠١١، ص ٧٨-٧٩.

[٣]- معضلة القرآن، ص ٣١. كتاب على موقع: [www.christian-dogma.com/vb/showthread.php](http://www.christian-dogma.com/vb/showthread.php)

[٤]- كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ترجمة: عبد الحلیم النجار، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الخامسة، ١٩٦٨، ج ١، ص ١٣٩.

الساكنة، وإتمام العمل بنصّ مضبوط بعلامات للحركات<sup>[١]</sup>، وقد «انبتق هذا السيناريو من افتراض أنّ محمّداً لم يترك نصّاً مكتوباً كاملاً للقرآن، وأنّ القرآن حفظ أساساً بصيغة شفهيّة في ذاكرة عدد كبير من مستمعيه المباشرين، علاوة على صيغة كتابيّة من قبل الكتّاب خلال حياته»<sup>[٢]</sup>.

والقول بأنّ النبي ﷺ لم يترك قرآناً مجموعاً في كتاب واحد زكّاه من المستشرقين المعاصرين فرانسوا ديروش إذ ذكر «أنّه من المستبعد أن تكون نسخة مكتوبة كاملة قد رأت النور خلال حياة النبيّ وتحت إشرافه؛ إنّ الأدلّة التي قدّمت مؤخّراً على وجود مثل هذا النصّ غير مقنعة، لأنّ عوامل كثيرة تفيد عكس ذلك. بالإضافة إلى ذلك، طالما أنّ النبيّ على قيد الحياة، كانت الرسالة القرآنيّة في تطوّر: ثمّة وحي مستمرّ، آيات سابقة تنسخ وتحلّ آيات أخرى محلّها، تتعاشي دروس مختلف- وإن كان يجدر، في صدد المسألة الأخيرة، تفادي الارتداء في ماضي وقائع متأخّرة على نحو أبرز. إنّ ضرورة فسح مجال مفتوح لمسار الوحي كان لها بلا شكّ دور حال دون ضبط نسخة كاملة لها صورة كتاب تامّ- وهذا لا يستبعد تماماً الملاحظات المذكورة أعلاه. وفي هذا الصدد، يمكن القول إنّ ما ينقص الدعوة لكي تصير كتاباً هو أمر صريح حملته وفاة نبي الإسلام بشكل قاس جداً. وبهمّ قولنا بشكل مباشر أكثر موضوع القرآن منذ اللحظة التي أخذ فيها صورة كتاب»<sup>[٣]</sup>.

وعلى التقيض من قول هؤلاء المستشرقين بأنّ القرآن الكريم كان محفوظاً في الصدور ويتمّ تناقله شفاهةً نجد المستشرق لامنس (Lammens) لا يعترف بكون القرآن كان محفوظاً في الذاكرة والصدور أساساً؛ لأنّه ينفي أصلاً ويشكّك بوجود حفظة وقرّاء للقرآن بهذا العدد، بل ويذهب أبعد من ذلك في بحثه في دائرة المعارف

[١]- انظر: غيرهارد بويرينغ، البحث الأحدث حول بناء القرآن، ضمن كتاب القرآن في محيطه التاريخي، إعداد جبرئيل سعيد رينولدز، منشورات الجمل، ٢٠١٢، ص ١٢١.

[٢]- غيرهارد بويرينغ، البحث الأحدث حول بناء القرآن، ضمن كتاب القرآن في محيطه التاريخي، إعداد جبرئيل سعيد رينولدز، منشورات الجمل، ٢٠١٢، ص ١٢١، وينظر كذلك: ديموميين موريس، النظم الإسلاميّة، ترجمة: صالح الشماع وفيصل السامر، مطبعة الزهراء، بغداد، ١٩٥٢، ص ٨٥.

[٣]- فرانسوا ديروش، استعمالات القرآن بوصفه كتاباً مخطوطاً، ترجمة: سعيد البوسكلاوي، مجلّة ألباب، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، العدد ٦، صيف ٢٠١٥، ص ٥٤.

الإسلامية، تحت مادة «بئر معونة» والحادثة المشهورة في مقتل سبعين رجلاً من قراء القرآن، إذ يرى أنّها من اختراع المسلمين لإثبات كثرة قراء القرآن الكريم فقال ما نصّه: «لم تكن هناك حاجة تتطلّب ٧٠ قارئاً لتحفيظ القرآن، بل لا شكّ في أنّه لم يكن في المدينة حينئذ مثل هذا العدد، وكان النبي في مثل هذه الأحوال لا يرسل سوى قارئ أو اثنين فقط، وقد اخترع المحدثون هذه القصة لتغطية حملة خانها التوفيق، ولإثبات كثرة عدد القراء وشدة إقدامهم ولإسباغ القداسة عليهم...، ومن المحتمل أن يكون أبو براء قد سأل النبي أن ينصره على منافسه عامر بن الطفيل؛ وكانت خطة النبي تقتضي التّدخل في مثل هذه الأمور الدنيوية؛ ولذلك فقد أنفذ سبعين فارساً من الأنصار باغتهم بنو سليم قرب بئر معونة وأفنوهم»<sup>[١]</sup>.

### ثانياً: مناقشة ونقد

لا بدّ أمام ما ذكره المستشرقون من بيان العديد من الأدلّة والحقائق التاريخية حول هذه القضايا المثارة من قبل المستشرقين، فإنّ أقوال المستشرقين هذه مردودة عليهم بأدلّة كثيرة تصبّ كلّها في أنّ القرآن الكريم كان محفوظاً بالصدور كما كان محفوظاً بالكتابة، والدليل على ذلك هو أنّ النبي ﷺ كان قد اتخذ عدداً من الصحابة كانوا يعرفون بكتاب الوحي، مهمّتهم كتابة وتدوين ما كان يُوحى به إلى النبي ﷺ في وقته...<sup>[٢]</sup>. وكان من أبرزهم الإمام عليّ بن أبي طالب ﷺ، إذ حظي بكتابة الوحي من أوّل نزوله في مكة إلى حين انقطاعه؛ برحيل الرسول الأكرم ﷺ: عن الإمام عليّ ﷺ: «فما نزلت على رسول الله ﷺ آية من القرآن إلا أقرأنيها وأملاها فكتبتها بخطي، وعلمني تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصّها وعمّاها»<sup>[٣]</sup>. وعنه ﷺ - أيضاً -: «يا طلحة إنّ كلّ آية أنزلها الله

[١]- هنري لامنس، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة وتحريروا: إبراهيم زكي خورشيد، أحمد الشنتناوي، عبد الحميد يونس، دار الشعب، القاهرة، ١٩٦٩، ج٨، ص٥٦٤.

[٢]- انظر: ابن القيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٢٤هـ، ج١، ص٢٩.

[٣] الكليني، الكافي، م.س، ج١، كتاب العقل والجهل، باب اختلاف الحديث، ج١، ص٦٤.



على محمد ﷺ عندي بإملاء رسول الله ﷺ وخطي بيدي وتأويل كل آية»<sup>[١]</sup>.

وممن كتب الوحي بين يدي النبي ﷺ أيضاً، أبي بن كعب الأنصاري: وهو أول من كتب له ﷺ الوحي في المدينة، وقد عرض النبي ﷺ عليه القرآن كاملاً، وكان ممن حضر العرضة الأخيرة في من حضر، وتولّى الإشراف على الكتّبة في لجنة توحيد المصاحف على عهد عثمان، حيث كانوا يرجعون إليه عند الاختلاف<sup>[٢]</sup>. وزيد بن ثابت: كان يسكن في المدينة بجوار النبي ﷺ، ويكتب له ﷺ إذا غاب أبي بن كعب، حتى أصبح لاحقاً من الكتّاب الرسميين<sup>[٣]</sup>.

ولهذا فقد كان القرآن مؤلفاً ضمن سور متفرقة في عهد رسول الله ﷺ، وغير مجموع في موضع واحد ولا مرتّب السور، حيث رحل النبي ﷺ والقرآن منشور على العُسب، واللخاف، والرقاع، والأديم<sup>[٤]</sup>، وعظام الأكتاف والأضلاع، والحريز والقراطيس، وفي صدور الرجال. ومع أنّ السور كانت مكتملة على عهده ﷺ مرتّبة آياتها وأسمائها، غير أنّ جمعها بين دفتين لم يكن حاصلًا بعد؛ نظرًا لترقب نزول قرآن في حياة النبي ﷺ. ولهذا، لم يُقدّم النبي ﷺ على جمع القرآن ضمن دفتين<sup>[٥]</sup>، فعن الإمام الصادق عليه السلام: «قال رسول الله ﷺ لعليّ عليه السلام: يا عليّ، القرآن خلف فراشي في الصُحف والحريز والقراطيس، فخذوه واجمعوه ولا تضيعوه»<sup>[٦]</sup>.

[١] الهلالي، سليم بن قيس: كتاب سليم بن قيس، تحقيق محمد باقر الأنصاري الزنجاني، ط١، إيران، نشر دليل ما؛ مطبعة نكارش، ١٤٢٢هـ.ق/ ١٣٨٠هـ.ش، ص ٢١١.

[٢] انظر: ابن سعد، محمد: الطبقات الكبرى، لاط، بيروت، دار صادر، لات، ج ٢، ص ٣٤٠-٣٤١؛ العسقلاني، أحمد بن علي (ابن حجر): الإصابة، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود؛ علي محمد معوض، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ.ق، ص ١٨٠-١٨٢.

[٣] انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، م.س، ج ٢، ص ٣٥٨-٣٦٢؛ ابن حجر، الإصابة، م.س، ج ٢، ص ٤٩٠-٤٩٣.

[٤] العُسب: جمع عسيب؛ وهو جريد النخل، حيث كانوا يكشفون الخوص ويكتبون في الطرف العريض. واللخاف: جمع لخف؛ وهي الحجارة الرقيقة (صفائح الحجارة). والرقاع: جمع رقعة؛ وهي من الجلد أو الورق أو غيرهما. والأديم: الجلد المدبوغ. انظر: الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، م.س، ج ١، ص ٢٠٢.

[٥] انظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، م.س، ج ١، ص ١٧٠-١٧٢؛ الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، م.س، ج ١، ص ٢٠٣-٢٠٤؛ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج ١٢، ص ١٢٠؛ معرفة، التمهيد في علوم القرآن، م.س، ج ١، ص ٢٨٥.

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

وبما أنّ قضية جمع القرآن قضيّة تاريخيّة، فلا بدّ من البحث عن حقيقتها بين طيّات التاريخ، والشواهد التاريخيّة تثبت أنّ القرآن جُمع على شكل مصحف بعد رحيل الرسول ﷺ، ومن هذه الشواهد:

- ما نقله ابن قتيبة الدينوري عن ابن عُيينة عن الزهري: قبض رسول الله ﷺ والقرآن في العسب والقضم<sup>[١]</sup>.

- ما نقله الزركشي عن أبي الحسين بن فارس في «المسائل الخمس»: جمع القرآن على ضربين: أحدهما: تأليف السور، كتقديم السبع الطوال وتعقيها بالمئين؛ فهذا الضرب هو الذي تولّته الصحابة، وأمّا الجمع الآخر - وهو جمع الآيات في السور - فهو توقيفي تولاه النبي ﷺ<sup>[٢]</sup>.

- ما نقله الزركشي عن أبي عبد الله الحارث بن أسيد المحاسبي في كتاب «فهم السنن»: كتابة القرآن ليست بمحدثة، فإنّه ﷺ كان يأمر بكتابته، ولكنّه كان مفرقاً في الرقاع والأكتاف والعسب. وكان ذلك بمنزلة أوراق وجدت في بيت رسول الله ﷺ، فأمر أبو بكر بنسخها من مكان إلى مكان مجتمعاً، فجمعها جامع وربطها بخيط حتى لا يضيع منها شيء<sup>[٣]</sup>. ولتأكيد القول بأنّ القرآن الكريم كان محفوظاً بالكتابة أيضاً نذكر المستشرقين ومن نهج طريقهم بقول زيد بن ثابت: «كنا عند رسول الله ﷺ نؤلف القرآن من الرقاع»<sup>[٤]</sup>، وقول عثمان بن عفان الذي صرح بأنّ رسول الله ﷺ كان إذا نزل عليه الشّيء يدعو بعض من كان يكتب له فيقول: ضعوا هذه في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا<sup>[٥]</sup>، فعلاً لم تكن أدوات الكتابة ميسرة للصحابة في ذلك الوقت، لكنهم كانوا يكتبونه على ما تناولته أيديهم من العسب واللخاف والرقاع والأكتاف

[١] انظر: الدينوري، ابن قتيبة: غريب الحديث، تحقيق عبد الله الجبوري، ط ١، قم المقدّسة، دار الكتب العلميّة، ١٤٠٨ هـ. ج ٢، حديث الزهري...، ح ١، ص ٣٠٤.

[٢] انظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، م. س. ج ١، ص ٢٣٧.

[٣] انظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، م. س. ج ١، ص ٢٣٨.

[٤] - الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين في الحديث، مجلس دائرة المعارف، حيدر آباد، ١٣٣٦ هـ، ج ٢، ص ٢٢٩.

[٥] - نفسه، ص ٢٢١.

وغيرها، وكان كتاب الوحي رضي الله عنهم يضعون كل ما يكتبون في بيت رسول الله ﷺ وينسخون لأنفسهم منه نسخة<sup>[١]</sup>.

وعليه فالقرآن الكريم إذن كان مكتوباً في عهد الرسول ﷺ ولم يكن محفوظاً في الصدور فقط كما زعم المستشرقون، لكنه كان متفرقاً في الرقاع والأكتاف والعصب وغيرها، ولم يجمع في مصحف واحد في عهد النبي الأكرم لما كان يترقبه ﷺ من ورود ناسخ لبعض أحكامه، أو تلاوته، فلما انقضى نزوله بوفاته ألهم الله الخلفاء ذلك وفاء بوعد الصادق بضمان حفظه على هذه الأمة<sup>[٢]</sup>.

والقول بشبهة حفظ القرآن الكريم في الذاكرة والصدور في المرحلة المكّية دون كتابته عند المستشرقين قادم إلى القول بشبهة أخرى مفادها أنّ جمعه لم يتجاوز جمع ما كان في صدور الحفاظ فقط، وبذلك لم يكن لهذا الجمع ذلك التأثير الحقيقي طالما كان في حدود ما قام به بعض الصحابة بناء على مبادرتهم الشخصية، فقد ذكر بلاشير أنّ الخطوة الحاسمة التي اتخذت في هذا الصدد كان مرجعها إلى قيام الخليفة الثالث عثمان بجمع القرآن بطريقة منظّمة وعلميّة أكثر شمولاً واتساعاً، إلاّ أنّه نظراً لغياب أدوات النقط والرسم، فإنّه ما يزال اختلاف في قراءته، وبالرغم من اختراع طريقة الأحرف السبعة والقراءات السبع لوحدة النصّ القرآني، فإنّ هذه الطريقة أضافت وخلقت خلافاً جديدة بين المسلمين، كما أنّ مشكلة وحدة النصّ القرآني زادت تعقيداً بعد اغتيال الخليفة الرابع عليّ بن أبي طالب<sup>[٣]</sup>، فأنصاره يؤكّدون - كما قال بلاشير - أنّ المقاطع التي تتعلّق به وبعائلته «قد حذفت بأمر عثمان، ويستندون في ذلك إلى عدم تلاحم بعض المقاطع، ويعتبرون أنّ النصّ الأصلي قد انتقل سراً من كلّ إمام إلى خلفه، وسيظهر في النهاية عند ظهور الإمام المخفي»<sup>[٤]</sup>.

[١]- انظر: فهد الرومي، دراسات في علوم القرآن، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، ص ٨٥. وانظر جلال الدين السيوطي، الإقتان في علوم القرآن، مطبعة حجازي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٤١، ج ١، ص ٧٥.

[٢]- جلال الدين السيوطي، الإقتان في علوم القرآن، مطبعة حجازي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٤١، ج ١، ص ٧٥.

[٣]- ساسي سالم الحاج، الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلاميّة، مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا، الطبعة الأولى، ١٩٩١، ص ٣٧٥-٣٧٦.

[٤]- أحمد نصري، آراء المستشرقين الفرنسيين في القرآن الكريم: دراسة نقديّة، دار الكلام، المغرب، الطبعة الأولى، ص ٧٩.

هكذا إذاً نصل إلى أن المستشرقين أمثال بلاشر ولامنس وغيرهما يرون أن التدوين الفعلي للقرآن الكريم لم يكن إلا في الفترة المدنية بعد الهجرة المحمدية، بينما يرى فريق آخر بأن الآثار الإسلامية نفسها تدل على عدم تقييد الآيات القرآنية بالكتابة تحت رقابة النبي محمد، ولا هو ضمها ضمن مجموع كامل، بل اكتفى فقط قبيل وفاته بالإعلان عن نهاية الوحي، الذي امتد على فترة سنوات طويلة، وتمّ تبليغه نجومًا حسب الاقتضاءات<sup>[١]</sup>.

### ثالثاً: شبهة الزيادة والنقصان

يؤكد المستشرقون بأقوالهم السابقة أن جمع القرآن وتدوينه لم يتم بطريقة علمية صحيحة، ولهذا شابه النقصان والزيادة والاختلاف في بعض آياته، وهي شبهة أخرى أثارها المستشرقون، فهم يتفقون على أن هذا المصحف الذي وصل إلينا، ليس هو كل القرآن الذي أنزل على محمد ﷺ، بل إن ما جمع في عهد أبي بكر الصديق وعثمان بن عفان قد سقطت منه أشياء، فضاعت من الوحي نصوص كان من المفروض وجودها في المصحف الحالي، ومن بين هؤلاء المستشرقين القائلين بهذا الرأي، المستشرق الفرنسي هنري ماسيه الذي يقول صراحة: «إن القرآن كما وصل إلينا لا يتضمن الوحي كله»<sup>[٢]</sup>.

أما المستشرق الألماني نولدكه فقد عنون بعض فقرات كتابه في تاريخ القرآن بهذا العنوان: «ما لا يتضمنه القرآن مما أوحى إلى محمد»، ويورد تحته جملة من الأخبار التي تفيد ما قد فهمه مسبقاً من ضياع جزء غير مقروء به من القرآن الكريم.<sup>[٣]</sup> وقد صرح في كتابه هذا أن القرآن الكريم زيد فيه ما ليس منه؛ يقول: «إن فواتح السور ليست من القرآن، وإنما هي رموز لمجموعات الصحف التي كانت عند المسلمين

[١]- أبو بكر كافي، مواقف المستشرقين من جمع القرآن الكريم ورسمه وترتيبه: عرض ونقد، ضمن أعمال ندوة «القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية» المنعقدة في مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ٢٠٠٦، ص ٩.

[٢]- أحمد نصري، آراء المستشرقين الفرنسيين في القرآن الكريم: دراسة نقدية، دار الكلام، المغرب، الطبعة الأولى، ص ٢٣٦.

[٣]- انظر: تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمة: جورج تامر، مؤسسة كونراد أدانور، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤، ص ٢١٠-٢٣٢.

الأوليين قبل أن يوجد المصحف العثماني، فمثلاً حرف الميم كان رمزاً لصحف المغيرة، والهاء لصحف أبي هريرة، والصاد لصحف سعد بن أبي وقاص، والنون لصحف عثمان، فهي إشارة لمملكيّة الصحف وقد تركت في مواضعها سهواً، ثم ألحقها طول الزمن بالقرآن فصارت قرآناً<sup>[١]</sup>.

ويؤكد المستشرق الفرنسي كازانوفاً أنّ مذهب محمد الحقيقي إن لم يكن قد زيّف فهو على الأقل ستر بأكبر العنايات، وأنّ الأسباب البسيطة التي سأشرحها فيما بعد هي التي حثّت أبا بكر أولاً ثم عثمان من بعده على أن يمدّا أيديهما إلى النصّ المقدّس، وهذا التغيّر قد حدث بمهارة بلغت حدّاً جعل الحصول على القرآن الأصلي يشبه أن يكون مستحيلاً<sup>[٢]</sup>.

وأورد المستشرق الإنجليزي آرثر جفري في تحقيقه لكتاب المصاحف لابن أبي داود في القسم الثالث من التحقيق، وهو القسم الإنجليزي آيات وسور مخالفة للقرآن الكريم ادعى أنّه نقلها من كتب التفسير والقراءات دون أن يبيّن لنا كتاباً معيّناً حتّى يمكن الرجوع إليه، وفيما يلي نموذج لما كتبه وألحقه في سورة البيّنة كذباً وزوراً: «رسول الله عليهم يتلو صحفاً مطهرة وفيها كتب قيّمة، ورأيت اليهوديّة والنصرانيّة، إنّ أقوم الدين الحنيفيّة مسلمة غير مشركة، ومن يعمل صالحاً فلن يكفره»<sup>[٣]</sup>.

وفي الجواب نقول: إنّ من المسلمّ به بين المسلمين عدم وقوع التحريف في القرآن لا بالزيادة ولا بالنقص، وأنّ الموجود ما بين أيدينا هو جمع القرآن المنزل على الرسول الأكرم ﷺ، وقد صرّح بذلك كثير من كبار أعلام المسلمين، منهم:

- الشيخ محمد بن علي بن الحسين بن بابويه الصدوق القمي (ت: ٣٨١هـ): «اعتقادنا أنّ القرآن الذي أنزله الله تعالى على نبيه محمد ﷺ هو ما بين الدفتين، وهو

[١]- انظر: تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمة: جورج تامر، مؤسسة كونراد أدناور، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤، ص ٣٠٣.

[٢]- محمد أمين حسن محمد بني عامر، المستشرقون والقرآن الكريم، دار الأمل، الأردن، الطبعة الأولى، ١٠٠٤، ص ٢٧٣.

[٣]- آرثر جفري، المصاحف لابن داود (الملحق الإنجليزي)، مكتبة المثني، بغداد، ص ٣٢.

ما في أيدي الناس، ليس بأكثر من ذلك... ومن نسب إلينا أننا نقول: إنه أكثر من ذلك؛ فهو كاذب»<sup>[١]</sup>.

- السيد المرتضى علم الهدى (ت: ٤٣٦هـ): «إنّ العلم بصحّة نقل القرآن؛ كالعلم بالبلدان، والحوادث الكبار، والوقائع العظام، والكتب المشهورة، وأشعار العرب المسطورة؛ فإنّ العناية اشتدّت، والدواعي توافرت على نقله وحراسته، وبلغت إلى حدّ لم يبلغه في ما ذكرناه؛ لأنّ القرآن معجزة النبوة، ومأخذ العلوم الشرعية، والأحكام الدينيّة. وعلماء المسلمين قد بلغوا في حفظه وحمايته الغاية، حتّى عرفوا كلّ شيء اختلّف فيه؛ من إعرابه، وقراءته، وحروفه، وآياته، فكيف يجوز أن يكون مغيّراً أو منقوصاً، مع العناية الصادقة، والضبط الشديد؟»<sup>[٢]</sup>.

- الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت: ٤٦٠هـ): «وأما الكلام في زيادته ونقصانه (أي القرآن) فمما لا يليق به أيضاً؛ لأنّ الزيادة فيه مُجمَع على بطلانها، والنقصان منه، فالظاهر أيضاً من مذهب المسلمين خلافه، وهو الأليق بالصحيح من مذهبنا»<sup>[٣]</sup>.

- الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت: ٥٤٨هـ): «الكلام في زيادة القرآن ونقصانه؛ فإنّه لا يليق بالتفسير. فأما الزيادة فيه: فمجمع على بطلانه. وأما النقصان منه: فقد روى جماعة من أصحابنا، وقوم من حشويّة العامّة أنّ في القرآن تغييراً أو نقصاناً، والصحيح من مذهب أصحابنا خلافه»<sup>[٤]</sup>.

- السيّد عبد الحسين شرف الدين (ت: ١٣٧٧هـ): «والقرآن الحكيم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، إنّما هو ما بين الدفتين، وهو ما في أيدي الناس، لا يزيد حرفاً، ولا ينقص حرفاً، ولا تبديل فيه لكلمة بكلمة، ولا لحرف بحرف، وكلّ

[١] ابن بابويه، محمّد بن علي بن الحسين (الصدوق): الاعتقادات في دين الإمامية، تحقيق عصام عبد السيّد، ط ٢، بيروت، دار المفيد، ١٤١٤هـ/ق/ ١٩٩٣م، ص ٨٤.

[٢] الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، م.س، ج ١، ص ٤٣.

[٣] الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، م.س، ج ١، ص ٣.

[٤] الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، م.س، ج ١، ص ٤٢-٤٣.

حرف من حروفه متواتر في كل جيل؛ تواتراً قطعياً إلى عهد الوحي والنبوة»<sup>[١]</sup>.

- السيد محمد حسين الطباطبائي (ت: ١٤٠٢ هـ): «من ضروريات التاريخ: أن النبي العربي محمداً ﷺ جاء قبل أربعة عشر قرناً تقريباً، وادعى النبوة، وانتفض للدعوة، وأمن به أمة من العرب وغيرهم، وأنه جاء بكتاب يسميه القرآن، وينسبه إلى ربه، متضمن لجمل المعارف، وكلّيات الشريعة التي كان يدعو إليها، وكان يتحدّى به، ويعدّه آية لنبوّته، وأنّ القرآن الموجود اليوم بأيدينا هو القرآن الذي جاء به وقرأه على الناس المعاصرين له في الجملة؛ بمعنى: أنّه لم يضع من أصله؛ بأن يُقَدَّ كَلِّه، ثمّ يوضع كتاب آخر يشابهه في نظمه أو لا يشابهه، وينسب إليه، ويشتهر بين الناس بأنّه القرآن النازل على النبي ﷺ. فهذه أمور لا يرتاب في شيء منها إلا مصاب في فهمه، ولا احتمال بعض ذلك أحد من الباحثين في مسألة التحريف من المخالفين والمؤلفين»<sup>[٢]</sup>.

وخلاصة القول إنّ شبهة تعرض القرآن الكريم للتحريف سلعة رائجة في أوساط المستشرقين، فقد ادعى هؤلاء أنّ المسلمين في القرن الأوّل حذفوا من القرآن وأضافوا إليه وغيروا فيه، ولكي يلبسوا هذا الاتهام رداء الحقيقة العلميّة عولوا على بعض الآثار الضعيفة، والروايات الموضوعية، ولم يرجعوا إلى المصادر الأصليّة، والأقوال الصحيحة. فالمستشرق الفرنسي كازانوفاً مثلاً المشار إليه سابقاً يذهب في كتابه «محمّد ونهاية العالم» إلى أنّ هناك آيتين يشكّ في صحّة نسبتها إلى الوحي الإلهي، يرجّح أن يكون أبو بكر هو الذي أضافهما غداة وفاة الرسول ﷺ، وهما قوله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَبُصِّرَ اللَّهُ شَيْئاً وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾<sup>[٣]</sup>، وقوله جلّ وعلا: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ﴾<sup>[٤]</sup>. فكازانوفاً بما قاله يعبر عن جهله بالسيرة النبويّة، وبمعرفة أسباب النزول؛ فالآية الأولى استشهد بها

[١] شرف الدين، عبد الحسين: الفصول المهمّة في تأليف الأئمّة، ط ١، لام، نشر قسم الإعلام الخارجي لمؤسّسة البعثة، لات، ص ١٧٥.

[٢] الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج ١٢، ص ١٠٤.

[٣] سورة آل عمران، الآية ١٤٤.

[٤] سورة الزمر، الآية ٣١.

أبو بكر الصديق حينما رأى الناس قد ألمّ بهم الحزن الشديد بعد وفاة الرسول ﷺ. أما نزولها فكان بسبب محنة المسلمين يوم أحد، وما أشيع من أن الرسول قد قتل، فاختلف المسلمون هل يواصلون القتال أو لا يواصلون، فأنزل الله الآية لتبين أن محمداً ﷺ سيموت كغيره من الرسل، فإذا مات أو قتل تخليتم عما جاءكم به ودعاكم إليه، ومن فعل ذلك فإن عاقبة أمره خسراناً ميبئاً. أما الآية الثانية فقد نزلت بالمدينة لتؤكد أن كل نفس ذائقة الموت<sup>[١]</sup>.

وللرد على هذه الأقوال التي ذهب أصحابها إلى وجود تحريف أو زيادة أو نقصان في نصوص القرآن الكريم عند جمعه وتدوينه نورد قول المستشرق لوبلوا (Lebloit) صاحب كتاب القرآن والتوراة (Le Cran et La Bible Hébraïque) الذي قال: «إن المصحف الذي جمعه عثمان قد تواتر انتقاله من يد ليد حتى وصل إلينا بدون تحريف، وقد حفظ بعناية شديدة بحيث لم يطرأ عليه أي تغيير يُذكر، بل نستطيع القول أنه لم يطرأ عليه أي تغيير على الإطلاق في النسخ التي لا حصر لها والمتداولة في البلاد الإسلامية الواسعة... فلم يوجد إلا قرآن واحد لجميع الفرق الإسلامية المتنازعة، وهذا الاستعمال الإجماعي لنفس النص المقبول من الجميع حتى اليوم يعد أكبر حجة ودليل على صحة النص المنزّل الموجود معنا، والذي يرجع إلى الخليفة المنكوب عثمان الذي مات مقتولاً»<sup>[٢]</sup>.

واستحالة تحريف القرآن بالزيادة أو النقصان أثناء جمعه هو الأمر الذي بذل موريس بوكاي طاقته العلمية من أجل إثباته، ليخلص في نهاية المطاف إلى القول بأن «النص القرآني لم يتعرض لأي تعديل أو تغيير أو تحريف من يوم أن أنزله الله على الرسول ﷺ حتى يومنا هذا»<sup>[٣]</sup>، ويرجع سبب ذلك إلى أنه «فور تنزيل نصوص القرآن الكريم، أولاً بأول، كان النبي ﷺ وكان المسلمون حوله يتلونه ويحفظونه

[١]- انظر: محمد الدسوقي، الفكر الاستشراقي: تاريخه وتقويمه، دار الوفاء، المنصورة، الطبعة الأولى، ١٩٩٥، ص ١٠١-١٠٢.

[٢]- محمد عبد الله دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ترجمة: محمد عبد العظيم علي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٠، ص ٤٠.

[٣]- موريس بوكاي، التوراة والأنجيل والقرآن الكريم بمقياس العلم الحديث، ترجمة: علي الجوهري، مكتبة القرآن، القاهرة، طبعة ١٩٩٩، ص ١٧٤.



في ذاكرتهم عن ظهر قلب، وكان الكتبة من صحابته يسجلونه كتابياً. وهكذا كانت نصوص القرآن الكريم تتمتع وتمتاز بهذين العنصرين دائماً من المصدقية وتوافرها على امتداد الزمان، وهما الحفظ في الذاكرة والحفظ كتابةً لنصوص القرآن الكريم في حياة النبي ﷺ، وهما العنصران اللذان تفتقر إليهما نصوص الأناجيل»<sup>[١]</sup>.

فالزيادة في القرآن الكريم كما ذكر الطبرسي من علماء الشيعة «مجمع على بطلانها، وأما النقصان منه فقد روى جماعة من أصحابنا، وقوم من حشوية العامة، أن في القرآن تغييراً ونقصاناً، والصحيح من مذهب أصحابنا خلافه، وهو الذي نصره المرتضى قدس الله روحه، واستوفى الكلام فيه غاية الاستيفاء في جواب المسائل الطرابلسيات، وذكر في مواضع أن العلم بصحة نقل القرآن كالعلم بالبلدان، والحوادث الكبار والوقائع العظام والكتب المشهورة وأشعار العرب المسطورة، فإنَّ العناية اشتدت والدواعي توفرت على نقله وحراسته، وبلغت إلى حدٍّ لم يبلغه فيما ذكرناه، لأنَّ القرآن معجزة النبوة ومأخذ العلوم الشرعية والأحكام الدينية، وعلماء المسلمين قد بلغوا في حفظه وحمايته الغاية، حتى عرفوا كلَّ شيء اختلف فيه من إعرابه وقراءته وحروفه وآياته، فكيف يجوز أن يكون مغيراً منقوصاً، مع العناية الصادقة والضبط الشديد؟»<sup>[٢]</sup>.

فالتحريف أثناء التدوين والجمع ينافي كون القرآن المعجزة الكبرى الباقية أبد الدهر، يقول العلامة الحلبي: «الحق أنه لا تبديل ولا تأخير ولا تقديم فيه وأنه لم يزد ولم ينقص، ونعوذ بالله تعالى من أن يعتقد مثل ذلك وأمثال ذلك، فإنه يوجب التطرُّق إلى معجزة رسول الله ﷺ، المنقولة بالتواتر»<sup>[٣]</sup>. وذلك لفوات المعنى بالتحريف، ولأنَّ مدار الإعجاز هو الفصاحة والبلاغة الدائرتان مدار المعنى، وبالنتيجة لا إعجاز حينما يوجد التحريف، فاحتمال الزيادة أو التبديل باطل، لأنَّه يستدعي أن يكون باستطاعة البشر إتيان ما يماثل القرآن، وهو مناقض لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا

[١]- موريس بوكاي، التوراة والأناجيل والقرآن الكريم بمقياس العلم الحديث، ترجمة: علي الجوهري، مكتبة القرآن، القاهرة، طبعة ١٩٩٩، ص ١٧٤-١٧٥.

[٢]- أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ج ١، ص ١٤.

[٣]- جمال الدين أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهر المعروف بالعلامة الحلبي، أجوبة المسائل المهنية، مطبعة الخيام قم، ١٤٠١هـ، ص ١٢١.

زَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿البقرة: ٢٣﴾ ولغيرها من آيات التحدي. وكذلك احتمال النقصان بإسقاط كلمة أو كلمات ضمن جملة واحدة منتظمة في أسلوب بديع، فإن حذف كلمات منها سوف يؤدي إلى إخلال في نظمها، ويذهب بروعتها الأولى، ولا يدع مجالاً للتحدي بها<sup>[١]</sup>.

وقال الشيخ جعفر الجناحي في معرض تفنيد شبهة الزيادة أو النقصان في القرآن الكريم: «لا زيادة فيه من سورة، ولا آية من بسملة وغيرها، لا كلمة ولا حرف. وجميع ما بين الدفتين مما يتلى كلام الله تعالى بالضرورة من المذهب بل الدين، وإجماع المسلمين، وأخبار النبي ﷺ، وإن خالف بعض من لا يعتد به في دخول بعض ما رسم في اسم القرآن... لا ريب في أنه محفوظ من النقصان بحفظ الملك الديان، كما دل عليه صريح القرآن، وإجماع العلماء في جميع الأزمان، ولا عبرة بالنادر»<sup>[٢]</sup>.

فلا شك في أن القرآن الكريم المصدر الأول للشريعة المقدسة، وهو الحجة القاطعة بيننا وبين الله تعالى، التي لا شك ولا ريب فيها، كلام الله الذي أنزله على عبده ورسوله محمد ﷺ، وكان يراجع مع أمين الوحي في كل شهر من شهور رمضان للتأكد من سلامته مبنى ومعنى<sup>[٣]</sup>، وقد بلغ نبي الإسلام القرآن الكريم تبليغاً كاملاً باتفاق المسلمين، وأمر بحفظه وكتابته وجمعه حال حياته، وأن ما بين الدفتين والمتداول بين المسلمين منذ عهد النبي ﷺ لم يزد فيه ولم ينقص منه، وكما يقول العلامة حسن زاده آملي «واعلم أن الحق المحقق المبرهن بالبراهين القطعية من العقلية والنقلية أن ما في أيدي الناس من القرآن الكريم هو جميع ما أنزل الله تعالى على رسوله خاتم النبيين محمد بن عبد الله، وما تطرق إليه زيادة ونقصان أصلاً»<sup>[٤]</sup> ومن المتفق عليه أن هذا القرآن لم ينزل على الرسول دفعة واحدة في ليلة القدر، بل إنه تنزل عليه منجماً في حوالي ثلاث وعشرين سنة، فاقتضت حكمة الله تعالى ألا ينزل القرآن على رسوله ﷺ جملة واحدة كما نزلت الكتب السماوية الأخرى السابقة،

[١]- علي موسى الكعبي، سلامة القرآن من التحريف، سلسلة المعارف الإسلامية، مركز الرسالة، ص ١٨.

[٢]- جعفر بن خضر الحلبي الجناحي، كشف الغطاء عن خلفيات مهمات شريعة الغراء، مؤسسة بوستان كتاب، الطبعة الثانية، ج ٢، ص ٢٩٨. نقلاً عن الشيخ علي الكوراني العاملي، تدوين القرآن، ص ٤٣.

[٣]- يراجع البخاري، محمد إسماعيل، صحيح البخاري، ج ٦، باب كان جبريل يعرض القرآن على النبي.

[٤]- آملي، حسن زاده، رسالة في فصل الخطاب في عدم تحريف كتاب رب الأرباب من مجموعة رسائل عربية ص ١.

وإنما نزل متدرجاً ومفرقاً حسب الحوادث والوقائع ومقتضيات التشريع بعد نزوله على قلب النبي مرة واحدة، ولهذا الأمر فلسفة خاصة ليس هنا محلُّ بحثها.

ومن الشبهات التي أثارها المستشرقون والمتعلّقة بجمع وتدوين القرآن الكريم قولهم إن هذه العملية التي قام بها أبو بكر إنما أتاحت له اختيار ما يتناسب مع أهوائه من الآيات؛ فقد ذكر المستشرق جلكريست أن «المصحف جاء كنتيجة لمبادرة من الخليفة أبي بكر؛ حيث حاول بإخلاص أن يجمع نصّاً أقرب ما يكون للكمال على قدر مستطاعه، تاركاً لنفسه حرية اختيار ما وجب إدخاله وما وجب إسقاطه»<sup>[١]</sup>.

وفي السياق نفسه ذهب هذا المستشرق إلى أنّ عثمان رضي الله عنه كان هدفه من جمع القرآن الكريم هدفاً سياسياً؛ «فالغاية الحقيقية من فرض مصحف زيد هو القضاء على السلطة السياسيّة التي كان يتمتع بها بعض قراء القرآن في الأمصار التي كان عثمان يفترق فيها شيئاً من مصداقيته بسبب السياسة التي كان يנהجها حيث إنّه كان يعين أقرباءه كعمّال من بني أمية أعداء محمّد على حساب الصحابة الذين ظلّوا أوفياء لمحمّد طيلة حياتهم، يمكننا أن نستنتج ممّا سبق أنّ مصحف زيد لم يتمّ اختياره؛ لأنّه كان يتمييز على المصاحف الأخرى من حيث الكمال، ولكن لأنّه كان يخدم الأهداف السياسيّة التي كان يتغيها عثمان من توحيد نصّ القرآن»<sup>[٢]</sup>.

وقول هذا المستشرق وغيره ممّن سلكوا طريقه مردود؛ لأنّه بلا دليل «فلا أحد يدري من أين جاءت هذه السلطة السياسيّة التي ينسبها لقراء القرآن؟ وفي الوقت ذاته لا أحد ينكر المكانة الرفيعة والوجاهة المعروفة لهم، لكن لم تصل إلى حدّ ما أسماه بالسلطة السياسيّة»<sup>[٣]</sup>.

فعثمان بن عفّان لما اتّسعت الفتوح الإسلاميّة خاف من اختلاف صحابة رسول الله ﷺ وتفرّقهم، فأمر بجمع القرآن الكريم معتمداً على ما كان عند حفصة أمّ المؤمنين من رقايع وغيرها، وبذلك لم يسوّغ لنفسه الزيادة أو النقصان في القرآن

[١] - John Gilchrist; JAM AL-QURAN; P : ٤٦ .

[٢] - John Gilchrist; JAM AL-QURAN; P : ٤٥-٤٦ .

[٣] - رباح صعصع عنان الشميري، جمع القرآن الكريم عند المستشرقين: جون جلكريست أنموذجاً، دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١٤، ص ٢٦٤.

الكريم كما زعم المستشرقون، فقد روى البخاري في صحيحه «أن حذيفة بن اليمان قدم على عثمان، وكان يغازي أهل الشام في فتح أرمينية وأذربيجان مع أهل العراق فأفرغ حذيفة اختلافهم في القراءة، فقال حذيفة لعثمان: يا أمير المؤمنين أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى، فأرسل عثمان إلى حفصة أن أرسلني إلينا بالصحف ننسخها في المصاحف، ثم نردّها إليك، فأرسلت بها حفصة إلى عثمان، فأمر زيد بن ثابت، وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الله بن الحارث بن هشام فنسخوها في المصاحف، وقال عثمان للرّهط القرشيين الثلاث: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فإنما نزل بلسانهم ففعلوا، حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف ردّ عثمان الصحف إلى حفصة، وأرسل إلى كل أفق بمصحف ممّا نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق»<sup>[١]</sup>.

### خاتمة

لقد طرح المستشرقون لمّا بحثوا في تاريخ تشكّل المصحف الشريف تدوينًا وجمعًا، سيلاً جارفاً من الشبهات والشكوك بين يدي ذلك، كان من مقاصدهم زعزعة ثقة المسلمين بالكتاب الذي ظلّ يحكم حياتهم منذ أن نزل على قلب رسول الله ﷺ، والتشكيك في كون مصدره من عند الله جلّ وعلا، ولقد تشبّثوا في سبيل الوصول إلى هذا الغرض بكلّ ما هو ضعيف أو موضوع أو متروك أو مشبوه، متغافلين عن قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾<sup>[٢]</sup>.

علماً بأنّ القرآن الكريم لم يزل بحسب حكمة الوحي والتشريع والمصالح والمقتضيات المتجدّدة أنا فأنا يتدرّج في نزوله نجومًا؛ الآية، والآيات، والأكثر، والسورة. وكلّما نزل شيء هفت إليه قلوب المسلمين، وانشرت له صدورهم، وهبوا إلى حفظه؛ بأحسن الرغبة والشوق، وأكمل الإقبال، وأشدّ الارتياح. فتلقّوه بالابتهاج، وتلقّوه بالاغتنام من تلاوة الرسول العظيم ﷺ؛ الصادع بأمر الله، والمسارع إلى التبليغ والدعوة إلى الله وقرآنه. وتناوله حفظهم؛ بما امتازت به العرب، وعرفوا به من قوّة الحافظة

[١]- أخرجه البخاري في صحيحه، ج٦، ص٩٩. وانظر كذلك: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، مطبعة حجازي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٤١، ج١، ص١٠٢.

[٢] سورة الحجر، الآية ٩.

الفطرية، وأثبتوه في قلوبهم؛ كالنقش في الحجر. وكان شعار الإسلام وسمة المسلم حينئذ؛ هو التجميل والتكامل بحفظ ما ينزل من القرآن الكريم؛ لكي يتبصر بحججه، ويتنور بمعارفه وشرائعه وأخلاقه الفاضلة وتاريخه المجيد وحكمته الباهرة وأدبه العربي الفائق المعجز. فاتخذ المسلمون تلاوته لهم حجة الدعوة، ومعجز البلاغة، ولسان العبادة لله، ولهجة ذكره، وترجمان مناجاته، وأنيس الخلوة، وترويح النفس، ودرساً للكمال، وتمريناً في التهذيب، وسلماً للترقي، وتدريباً في التمدن، وآية الموعظة، وشعار الإسلام، ووسام الإيمان والتقدم في الفضيلة. واستمر المسلمون على ذلك؛ حتى صاروا في زمان الرسول ﷺ يُعدّون بالألوف وعشرات مئاتها. وكلهم من حملة القرآن وحفاظه، وإن تفاوتوا في ذلك بحسب السابقة والفضيلة... هذا ولما كان وحيه لا ينقطع في حياة رسول الله ﷺ لم يكن كله مجموعاً في مصحف واحد، وإن كان ما أوحى منه مجموعاً في قلوب المسلمين وكتاباتهم له... ولما اختار الله لرسوله ﷺ دار الكرامة، وانقطع الوحي بذلك؛ فلا يرجى للقرآن نزول تتمّة؛ رأى المسلمون أن يسجلوه في مصحف جامع، فجمعوا مادته على حين إشراف الألوف من حفاظه، ورقابة مکتوباته الموجودة عند الرسول ﷺ وكتب الوحي وسائر المسلمين؛ جملة وأبعاضاً وسوراً. نعم، لم يترتب على ترتيب نزوله، ولم يقدم منسوخه على ناسخه، فاستمر القرآن الكريم على هذا الاحتفال العظيم بين المسلمين جيلاً بعد جيل، ترى له في كل أن ألوفاً مؤلفة من المصاحف، وألوفاً من الحفاظ، وما تزال المصاحف ينسخ بعضها على بعض، والمسلمون يقرأ بعضهم على بعض، ويسمع بعضهم من بعض؛ تكون ألوفاً المصاحف رقيقة على الحفاظ، وألوفاً الحفاظ رقباء على المصاحف، وتكون الألوف من كلا القسمين رقيقة على المتجدد منهما. نقول الألوف، ولكنها مئات الألوف، وألوفاً الألوف. فلم يتفق لأمر تاريخي من التواتر وبداهة البقاء، مثل ما اتفق للقرآن الكريم<sup>[١]</sup>؛ كما وعد الله جلّت آلاؤه بقوله في سورة الحجر: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾<sup>[٢]</sup>، وقوله في سورة القيامة: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾<sup>[٣]</sup>.

[١] انظر: البلاغي، محمد جواد: آلاء الرحمن في تفسير القرآن، لاط، صيدا، مطبعة العرفان، ١٣٥٢ هـ. ق/ ١٩٣٣ م، ج ١، ص ١٧-١٨.

[٢] سورة الحجر: الآية ٩.

[٣] سورة القيامة: الآية ١٧.

## المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. ابن القيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ١٣٢٤هـ، ج ١.
٣. ابن سعد، محمّد: الطبقات الكبرى، لاط، بيروت، دار صادر، لات، ج ٢.
٤. أبو بكر كافي، مواقف المستشرقين من جمع القرآن الكريم ورسمه وترتيبه: عرض ونقد، ضمن أعمال ندوة «القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية» المنعقدة في مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ٢٠٠٦.
٥. آرثر جفري، المصاحف لابن داود (الملحق الإنجليزي)، مكتبة المشى، بغداد ابن بابويه، محمّد بن علي بن الحسين (الصدوق): الاعتقادات في دين الإمامية، تحقيق عصام عبد السيّد، ط ٢، بيروت، دار المفيد، ١٤١٤هـ. ق/١٩٩٣م.
٦. البخاري، محمّد إسماعيل، صحيح البخاري، ج ٦، باب كان جبريل يعرض القرآن على النبي.
٧. البلاغي، محمد جواد: آلاء الرحمن في تفسير القرآن، لاط، صيدا، مطبعة العرفان، ١٣٥٢هـ. ق/١٩٣٣م، ج ١.
٨. الدينوري، ابن قتيبة: غريب الحديث، تحقيق عبد الله الجبوري، ط ١، قم المقدّسة، دار الكتب العلميّة، ١٤٠٨هـ. ق، ج ٢، حديث الزهري...، ح ١.
٩. العسقلاني، أحمد بن علي (ابن حجر): الإصابة، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود؛ علي محمد معوّض، ط ١، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤١٥هـ. ق.
١٠. الهاللي، سليم بن قيس: كتاب سليم بن قيس، تحقيق محمد باقر الأنصاري الزنجاني، ط ١، إيران، نشر دليل ما؛ مطبعة نكارش، ١٤٢٢هـ. ق/١٣٨٠هـ. ش.
١١. آملّي، حسن زاده، رسالة في فصل الخطاب في عدم تحريف كتاب رب الأرباب

من مجموعة رسائل عربيّة.

١٢. بيتر هاينه، الإسلام، ترجمة: أسامة الشحمانى، شرق غرب للنشر والتوزيع، ٢٠١١.
١٣. جعفر بن خضر الحلّي الجناحي، كشف الغطاء عن خلفيات مبهمات شريعة الغراء، مؤسّسة بوستان كتاب، الطبعة الثانية، ج. ٢، نقلاً عن الشيخ علي الكوراني العاملي، تدوين القرآن.
١٤. جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، مطبعة حجازي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٤١، ج. ١.
١٥. ديموميين موريس، النظم الإسلاميّة، ترجمة: صالح الشماع وفيصل السامر، مطبعة الزهراء، بغداد، ١٩٥٢.
١٦. رباح صعصع عنان الشميري، جمع القرآن الكريم عند المستشرقين: جون جلكريست أنموذجاً، دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١٤.
١٧. ريجيس بلاشير، القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، ترجمة: رضا سعادة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٣.
١٨. ساسي سالم الحاج، الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلاميّة، مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا، الطبعة الأولى، ١٩٩١.
١٩. غيرهارد بويرينغ، البحث الأحدث حول بناء القرآن، ضمن كتاب القرآن في محيطه التاريخي، إعداد جبرئيل سعيد رينولدز، منشورات الجمل، ٢٠١٢.
٢٠. فرانسوا ديروش، استعمالات القرآن بوصفه كتاباً مخطوطاً، ترجمة: سعيد البوسكلاوي، مجلة ألباب، مؤسّسة مؤمنون بلا حدود، العدد ٦، صيف ٢٠١٥.
٢١. كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ترجمة: عبد الحلّيم النجار، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الخامسة، ١٩٦٨، ج. ١.
٢٢. أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ج. ١.

٢٣. أحمد نصري، آراء المستشرقين الفرنسيين في القرآن الكريم: دراسة نقدية، دار الكلام، المغرب، الطبعة الأولى.
٢٤. الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين في الحديث، مجلس دائرة المعارف، حيدر آباد، ١٣٣٦هـ، ج ٢.
٢٥. تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمة: جورج تامر، مؤسّسة كونراد أدناور، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤.
٢٦. جمال الدين أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهر المعروف بالعلامة الحلبي، أجوبة المسائل المهنية، مطبعة الخيام قم، ١٤٠١هـ.
٢٧. شرف الدين، عبد الحسين: الفصول المهمة في تأليف الأئمة، ط ١، لام، نشر قسم الإعلام الخارجي لمؤسّسة البعثة، لات.
٢٨. علي موسى الكعبي، سلامة القرآن من التحريف، سلسلة المعارف الإسلامية، مركز الرسالة.
٢٩. غوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسّسة هنداي للتعليم والنشر والثقافة، طبعة ٢٠١٣.
٣٠. فهد الرومي، دراسات في علوم القرآن، مؤسّسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢.
٣١. حمد الدسوقي، الفكر الاستشراقي: تاريخه وتقويمه، دار الوفاء، المنصورة، الطبعة الأولى، ١٩٩٥.
٣٢. محمّد أمين حسن محمد بني عامر، المستشرقون والقرآن الكريم، دار الأمل، الأردن، الطبعة الأولى، ١٠٠٤.
٣٣. محمد جواد إسكندرلو، جمع القرآن من وجهة نظر بلاشير، مجلة دراسات استشراقية، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العدد الثامن عشر، ربيع ٢٠١٩.
٣٤. محمد عبد الله دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ترجمة: محمد عبد العظيم علي،



دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٠.

٣٥. موريس بوكاي، التوراة والأنجيل والقرآن الكريم بمقياس العلم الحديث، ترجمة:

علي الجوهرى، مكتبة القرآن، القاهرة، طبعة ١٩٩٩.

٣٦. هنري لامنس، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة وتحرير: إبراهيم زكي خورشيد،

أحمد الشنتناوي، عبد الحميد يونس، دار الشعب، القاهرة، ١٩٦٩، ج٨.

#### المواقع الإلكترونية

١. معضلة القرآن، كتاب على موقع:

[www.christian-dogma.com/vb/showthread.php](http://www.christian-dogma.com/vb/showthread.php)

#### المراجع بالأجنبية

1. - John Gilchrit; JAM' AL-QUR'AN; publisher: jesus to the muslims; republic of south Africa- benoni; printers in : industrial press; 1989.

## نقد تحقيقات المستشرقين لمخطوطات علوم القرآن

(نقد تحقيق الدكتور آرثر جفري لكتاب المصاحف

لعبد الله بن أبي داود السجستاني، المتوفى ٣١٦هـ)

د. أحمد عطية (\*)

### ملخص

بعد بيان موجز للخريطة المعرفية للمنجز التألفي لـ (آرثر جفري)، بعرض سريع لما كتبه «آ» في حقل الدراسات القرآنية، وإيضاح الوجهة التي سلكها في تعامله مع التراث العربي، فقد سلك سبيل الدرس القرآني بين التأليف والتحقيق. يتناول الباحث في هذه الدراسة نقد الإجراءات التي اعتمدها المستشرقون في نشر النصوص العربية المخطوطة، دون الدخول مع المستشرق المحقق للنص في سجال فكري حول آرائه التي حاول أن يبثها من خلال معالجته للنص المخطوط. فبعد عرضه للإجراءات المعتمدة في علم التحقيق التي ينبغي أن يلتزم بها المحقق بشكل عام، كاختيار نص ما للتحقيق، وجمع النسخ الخطية للمخطوط المراد تحقيقه، ثم ترتيب منازل النسخ لتحديد النسخة أو النسخ المعتمدة في عملية التحقيق، ثم المقابلة بين هذه النسخ الخطية، يليه تخريج النص والتعليق عليه، كتخريج الترجمة للأعلام والمصطلحات الواردة في النص، ثم صنع الكشافات الخادمة للنص، وملاحظة المقدمات القبليّة

[١]- د. أحمد عطية، كبير الباحثين بمركز المخطوطات-مكتبة الإسكندرية.

الخادمة للنصّ مثل مقدّمة التحقيق، ودراسة النسخ الخطيّة، ودراسة مؤلّف المخطوط، وبيان منهج التحقيق. يتناول الاتجاهات العلميّة النقديّة للنصوص المحقّقة من قبل المحقّقين؛ ليشرع بعد ذلك بنقد منهج المستشرق آرثر جفري، مركزاً على إجراء جمع النسخ الخطيّة، والنسخ الخطيّة التي اعتمد عليها المستشرق، إذ يتبيّن أنّ ما ادعاه نسخاً ثلاثاً هو في الحقيقة نسخة واحدة، ثمّ يعمد إلى نقد إجراء تخريج النصّ والتعليق عليه، والذي تبيّن أنّه قد وقع في الكثير من الهفوات في تحقيقه لكتاب المصاحف، لابن أبي داود السجستاني.

## المحرّر

### تقديم

المستشرق «آرثر جفري» استرالي الجنسية، عُيّن أستاذاً في الجامعة الأمريكيّة في بيروت، ثمّ أستاذاً في جامعة كولومبيا، ثمّ أستاذاً للغات الساميّة في مدرسة اللغات الشرقيّة بالقاهرة. دارت دراساته حول القرآن الكريم، فكتب عدّة مؤلّفات بين التأليف والتحقيق، كان محورها الدراسات القرآنيّة، وقد حقّق «جفري» شهرة كبرى في هذا المجال، حتّى غدا مرجعاً لكثير من الدارسين الغربيين للقرآن الكريم.

وتنوّعت تلك المؤلّفات بين الدراسات البحثيّة والكتب المؤلّفة، فمن دراساته البحثيّة دراسة عن مختصر شواذ القرآن، لابن خالويه، ونشرتها صحيفة الجمعية الشرقيّة الأمريكيّة عام ١٩٣٦م، ثمّ أعاد نشرها في مجلّة الدراسات الإسلاميّة عام ١٩٣٨م. ثمّ دراسة ثانية عن طريقة كتابة القرآن في سمرقند، ونشرها في المجلّة الآسيويّة سنة ١٩٠٨، ثمّ أعاد نشرها في مجلّة الجمعية الشرقيّة الأمريكيّة سنة ١٩٤٢. ودراسة ثالثة عن أبي عبيدة والقرآن، ونشرها في الصحيفة الأمريكيّة الشرقيّة عام ١٩٤٢. ودراسة رابعة عن القرآن، وهي دراسة نشرها في عدّة مجلّات علميّة، جاء أولها في مجلّة عالم الإسلام عام ١٩٢٤، ثمّ في الصحيفة الأمريكيّة للغات والآداب سنة ١٩٢٤، ثمّ في مجلّة الشرق الحديث عام ١٩٣٢م. ولديه كذلك دراسة بحثيّة حول قراءة زيد بن علي، ونشرها في مجلّة الدراسات الشرقيّة عام ١٩٠٤م، وأعاد نشرها عام ١٩٣٧م في

المجلة نفسها. بالإضافة إلى دراسة أخرى جاءت تحت عنوان: نصوص من القرآن، ونشرها في مجلة عالم الإسلام عام ١٩٣٥ م<sup>[١]</sup>.

ومن المؤلفات التي كتبها «آرثر جفري» ودارت حول حقل الدراسات القرآنية:

- مقدمتان في علوم القرآن؛ لابن عطية ومؤلف مجهول، وقد نشرته مؤسسة دي غويه سنة ١٩٣٧ م، ثم نشرته مكتبة الخانجي بالقاهرة عام ١٩٥٤ م.

- كتاب المصاحف، لابن أبي داود السجستاني (قراءة وتعليق)، نُشر عدة نشرات لعلّ أقدمها طبعة المطبعة الرحمانية بمصر سنة ١٩٣٦ م.

- مواد لدراسة تأريخ نصّ القرآن، وقد نشرته ليدن سنة ١٩٣٧ م.

- كتاب المفردات الأجنبية في القرآن، وقد تمّ نشره عام ١٩٣٨ م.

- كتاب القرآن ككتاب ديني، وقد صدر باللغة الانجليزية، وقد ترجمه نبيل فياض إلى العربية، ولعلّه في طور الطباعة الآن عن دار أبكالو في ميونيخ بألمانيا.

هذه إشارة سريعة لما كتبه «آرثر جفري» في حقل الدراسات القرآنية، وهي إشارة مهمة؛ لأنها تقدّم ما يمكن أن نسمّيه بالخريطة المعرفية للمنجز التأليفي لـ (آرثر جفري)، وهو أمر جدير بالاهتمام؛ لأنّه يوضّح الوجهة التي سلكها الدكتور «جفري» في تعامله مع التراث العربي، فقد سلك سبيل الدرس القرآني بين التأليف والتحقيق، وواضح كذلك مدى اهتمامه باللفظة القرآنية من زاوية تاريخية اللفظة وكيفية قراءتها، والتي هي موضوع علم القراءات، وكذلك بالشاذّ أو الغريب، ولم يهتمّ بتناول اللفظة من زاوية علم التفسير مثلاً، أي إنّ آرثر جفري اهتمّ في الدرس القرآني بتناول قضايا معينة تخدم فكرته التي من أجلها تعرّض لدراسة النصّ القرآني. والمنطلق الرئيس الذي انطلق منه جفري في دراسة هذه القضايا هو المساواة بين «النصّ القرآني» و «التوراة والإنجيل» من حيث كونه منجزاً بشرياً، لا نصّاً مقدّساً نزل على النبي ﷺ.

[١]- انظر: المستشرقون، نجيب العقيقي، دار المعارف، مصر، الطبعة الثالثة، الجزء الأول، ص ١٠١٣.

ومن بين هذا المنجز المعرفي الذي يمثل الدرس القرآني وجهته المعرفية يظهر تحقيقه وتعليقه على كتاب المصاحف، لابن أبي داود السجستاني (المتوفى ٣١٦ هجرية)، وهو كتاب مهم في بابه؛ لأنه يعرض «لكتاب الله سبحانه من حيث جمعه بجميع مراحلها، واختلاف مصاحف الأمصار، وما أثر عن مصاحف بعض الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، وما نُقل عن بعض التابعين من قراءات، والحديث عن رسم القرآن ونقطه، وكتابته، وأخذ الأجرة عليها، وجملة وافرة من الأحكام المتعلقة بالقرآن الكريم؛ كمسّ المصحف على غير طهارة، وبيعه، وارتھانه، والسفر به إلى أرض الكفر، وإمامة المصلين من القرآن، وغير ذلك»<sup>[١]</sup>.

وهذا الكتاب هو موطن الرؤية النقدية في هذه الدراسة، فقد حقّق آرثر جفري كتاب المصاحف، وكتب له مقدّمة عن تاريخ القرآن أثارت جدلاً واسعاً في الأوساط الفكرية، خاصّة في المشرق الإسلامي، ولكن قيمتها الحقيقية تنبع من أنّها حملت في داخلها ملخّص أفكار آرثر جفري عن الدرس القرآني. ومن المفترض أن يتخذ النقد الموجّه لأي نصّ تمتّ معالجة معالجته علمية من قبل علم التحقيق اتجاهين:

**الاتجاه الأول:** نقد الآراء الفكرية للمحقّق في تحقيقه، أو في معالجته للنصّ المخطوط، وعادة ما تكون هذه الآراء ظاهرة مثبتة في مقدّمة التحقيق، بحيث يعبر عنها المحقّق مباشرة موضّحاً رأيه في تلك القضايا التي يعالجها المخطوط، وينصّب من نفسه -في بعض الأحيان- خصماً للمؤلف، أو ينبري مدافعاً عنه وعن قضاياه التي ربّما تثير الجدل في قضية ما. والحقيقة أنّه في هذا الطريق تقع بعض مقدّمات المستشرقين لأعمالهم التحقيقية التي عالجوا فيها بعض النصوص الخطية العربية، ومن هذا النوع تلك الدراسة التي قدّم بها الدكتور آرثر جفري تحقيقه لمخطوط «كتاب المصاحف» لابن أبي داود السجستاني (المتوفى ٣١٦ هجرية)، فقد صدّر تحقيقه للكتاب بمقدّمة بيّن فيها آراءه الفكرية حول قضية تاريخ تطوّر القراءات القرآنية، وعرض فيها بعض نتائج أبحاث المستشرقين حيال هذه القضية<sup>[٢]</sup>.

[١]- انظر مقدّمة: كتاب المصاحف، لابن أبي داود السجستاني، تحقيق الدكتور محب الدين عبد السبحان واعظ، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م، ص ٩٤.

[٢]- انظر مقدمة: كتاب المصاحف، لابن أبي داود السجستاني، تحقيق الدكتور آرثر جفري، مطبعة الرحمانية بمصر،

وفي بعض الأحيان تكون هذه الآراء مستنبطة من المعالجة التحقيقيّة للنصّ المخطوط، وتظهر أكثر ما تظهر في هامش التحقيق، حيث تعليقات المحقّق على النصّ وترجيحاته، وهو أمر يحتاج من الناقد لعملية التحقيق أن يكون متخصصاً في المتن موطن الدراسة؛ ليفهم أولاً مقصد المحقّق من كلامه، ثمّ يتمكّن ثانياً من الردّ عليه ونقد رأيه الفكري.

وهذا الاتجاه في النقد الذي يدور حول نقد الآراء الفكرية للمحقّق اتجاه عامّ، يشمل ما أنتجه المستشرقون من تحقيقات أو معالجات للنصّ المخطوط، وما أنتجه المحقّقون العرب من تحقيقات صدّروها بمقدّمات طويلة بيّنوا فيها آراءهم الفكرية؛ مثل ما صدّر به الأستاذ محمود شاكر تحقيقه لكتاب «أسرار البلاغة» لعبد القاهر الجرجاني.

وقد تعرّضت الآراء الفكرية التي أثبتها المستشرقون في مقدّمات تحقيقاتهم لردود كثيرة، وأوضح مجال تجلّت فيه تلك الردود هي تلك المقدّمات التي كتبت من قبل المحقّقين العرب الذي أعادوا تحقيق المخطوط الذي نشره المستشرق من قبل، ومن أدقّ الأمثلة على ذلك تلك المقدّمة التي صدّر بها محقّق النشرة الثانية من «كتاب المصاحف» لابن أبي داود السجستاني أثناء إعادة تحقيقه للكتاب، إذ تصدّى فيها لتلك الآراء الفكرية التي أثبتها آرثر جفري في مقدّمة التحقيق الأوّل للكتاب<sup>[١]</sup>.

هذا اتجاه من اتجاهات النقد الموجهة لعملية التحقيق بوجه عامّ، والتي تتمّ من قبل محقّق يعمل على معالجة النصّ المخطوط؛ ليحاول الوصول به إلى أقرب صورة أرادها مؤلّفه. وهذا الاتجاه يتجلّى في أكثر صورته في تحقيقات المستشرقين لكتب التراث العربي، ثمّ تلك الردود والانتقادات التي صدّر بها المحقّقون العرب إعادة نشراتهم لتلك النصوص المخطوطة مرّة أخرى.

**الاتجاه الثاني:** نقد إجراءات التحقيق، والمقصود بها الآليات المختلفة التي سلكها المحقّق في تحقيق النصّ المخطوط، وهي مهمّة للغاية، وينبغي أن يلتفت

الطبعة الأولى، ١٣٥٥هـ، ١٩٣٦م.

[١]- انظر مقدمة: كتاب المصاحف، نشرة دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م.

إليها قبل التناول الفكري لأي عمل خاض فيه محققه في قضايا فكرية أثارت جدلاً واسعاً في الأوساط العلمية، سواء في مقدمته لهذا العمل، أو من خلال التعليق على المتن في هامش التحقيق.

وقيمة الالتفات إلى هذه الإجراءات -إجراءات التحقيق- أنها ربما تقدم لنا دليلاً وافيًا واقعيًا على أن النص الذي احتج به المستشرق في دراسته هذه غير صحيح، وعدم الصحة قد يكون بسبب أن المستشرق لم يفهم المقصد من علم التحقيق جيدًا في تراثنا العربي، فحقق الكتاب على نسخة ضعيفة متروكة من نسخ المخطوط، أو لم يستطع أن يحدّد منازل النسخ المختلفة، أو أخطأ في فهم المتن لجهله بالعربية، فجاء تعليقه على المتن بعيداً تماماً عن مقصد مؤلفه، أو أخطأ في قراءة المتن، فضعف العلم بالعربية قد يدفع بعضهم إلى الانسحاب بالنص بعيداً عن مقصد مؤلفه.

كل هذه قضايا مهمة تجعل مسألة نقد التحقيق من حيث كونه تحقيقاً من أخطر المسائل التي ينبغي أن نتعرض لها عند الردّ على شبهات المستشرقين التي أثاروها في كتبهم المحقّقة التي تعدّ جزءاً مهماً من تراثنا العربي.

إنّ نقد التحقيق ربما يختصر الردّ لأقلّ درجاته، والذي يتمثّل في القول أن النسخة التي احتج بها المحقق غير صحيحة، وبالتالي فإنّ مجمل كلامه وفهمه للنص مبنيّ على وهم غير صحيح.

إنّها طريقة مهمة ربما نحاول في المستقبل -إن شاء الله تعالى- تطبيقها على أكثر من منجز تحقيقيّ لبعض المستشرقين الذين تعرّضوا للتراث العربي المخطوط من زاوية علم التحقيق، وأثاروا من خلالها قضاياهم الفكرية حول الإسلام وأهله، خاصة فيما يتعلّق بالدرس القرآني.

على أية حال إنّ الإشكالية الكبرى في نشرة «آرثر جفري» لكتاب المصاحف، لابن أبي داود السجستاني، والتي تتجلّى من خلالها الدراسة النقدية تتضح من زاويتين كبيرتين:

الزاوية الأولى: تلك المقدمة التي صدر بها تحقيقه لكتاب المصاحف، والتي قصد من ورائها الحديث عن تاريخ القرآن.

الزاوية الثانية: عمله في تحقيق النصّ، وأوجه النقد التي وجّهت إليه في ذلك.

وسوف نتناول فيما يلي -إن شاء الله تعالى- دراسة هاتين الوجهتين النقديّتين بشيء من التفصيل:

### أولاً: مقدّمة آرثر جفري لكتاب المصاحف

يبدو من قراءة مقدّمة الطبعة العربيّة لكتاب المصاحف، والتي نُشرت عن مطبعة الرحمانية سنة ١٩٣٦م أنّها مختصرة من مقدّمة آرثر جفري التي كتبها بالإنجليزية تحت عنوان: (Matrerals For The History of The Text of The Quran).

وهي تدور في مجملها حول قضية «تاريخ القرآن» ممثلة في قضية اختلاف النصّ القرآني بين المصاحف المختلفة التي نشأت بعد عصر النبوة، وتعالج هذه المقدّمة عدّة قضايا طرحها آرثر جفري بين ثناياها، وحاول التليل عليها من هنا وهناك، منها قضية تطوّر قراءات القرآن، وهي القضية العمدة عنده في هذه المقدّمة، فقد دارت حولها بقية المسائل المعرفيّة التي أراد أن يبيّنها فيها، يقول جفري: «نتقدّم بهذا الكتاب للقراء على أمل أن يكون أساساً لبحث جديد في تاريخ تطوّر قراءات القرآن»<sup>[١]</sup>.

إنّ ما يقصده جفري بتطوّر القراءات ليس هو نفسه ما يتبادر إلى ذهن الباحث أو العالم المسلم من كونه ربّما يشير إلى ائتلاف وجوه القراءة المنقولة عن رسول الله في قراءات سبع أو عشر أو أربع عشرة على أيدي القراء الكبار؛ بل ما يقصده هو ما وقع من تطوّر في قراءات كتب اليهود والنصارى بسبب التحريف في النسخ على مرّ العصور، فهو يسمّي هذا التحريف والتغيير والتبديل تطوّرًا، ثمّ يزعم أنّ في القرآن مثله، وأنّه ينبغي علينا إبرازه وبيانه<sup>[٢]</sup>.

وواضح من المقدّمة أنّ لدى آرثر جفري إشكاليّة كبرى بنى عليها كلامه، وهي تتعلّق في التسوية بين النصّ القرآني وبين الكتب المقدّسة الأخرى، وخاصّة التوراة والإنجيل اللذين تعرّضا لكثير من التحريف والتغيير والتبديل تطوّرًا، وكان هذا

[١]- انظر مقدمة: كتاب المصاحف، طبعة مطبعة الرحمانية بمصر، ص ٣.

[٢]- انظر: نقد مقدّمة آرثر جفري في كتاب المصاحف، د. هشام عزمي، ملتقى أهل التفسير، بتاريخ ١٩ / ١ / ٢٠١١.



التحريف دافعاً للباحثين في البحث عن الأصول الأولى، وبيان تطوّر هذه الأصول عبر الزمن. هذا ما يقصده «جفري» من دراسة تطوّر القراءات القرآنية.

إنّ هذا الوهم الذي توهمه جفري وبنى عليه افتراضاته، أوقعه في مأزق كبير حيال الفكر الإسلامي المعاصر له، وحيال موضوعيّة البحث في ذاتها، إذ تعرّضت مقالته هذه لموجات من الردّ عنيفة عكست مقدار تورّطه في الطعن على الإسلام وكتابه المقدّس القرآن الكريم.

لقد تجلّت هذه التسوية -بين النصّ القرآني والكتب الأخرى- في هذا التساؤل الذي طرحه في المقدّمة، والذي صاغه في أسلوب تعجّبي قائلاً: ولا ندري على التحقيق لماذا كفّوا عن هذا البحث في عصر له نزعة خاصّة في التنقيب عن تطوّر الكتب المقدّسة القديمة، وما حصل لها من التغيير والتحوير ونجاح بعض الكتاب فيه<sup>[١]</sup>.

هذه هي القضية الأساسيّة في فكر «جفري»، وهي قضية أنّ القرآن منجزٌ بشريٌّ كغيره من الكتب الأخرى، حصل له من التغيير والتحوير ما حصل لغيره، وأيّ محاولة للردّ على هذا المستشرق بعيداً عن هذه القضية الأساسيّة لا قيمة لها؛ لأنّ هذا منطلقه الذي بنى عليه فرضيّة دراسته.

لقد قام علماء الغرب -في رأيه- بأبحاث ودراسات قيّمة حول التوراة والإنجيل، وهي ناتجة عن عثورهم على قطع قديمة من القرطاس والبردي تحفظ آيات وأسفار من هذه الكتب المقدّسة، والتي كشفت لهم مقدار التحريف الذي تعرّضت له نصوص هذه الكتب على يد أصحابها، الأمر الذي حدا بهم إلى دراسة عمليّة التطوّر التي تعرّضت لها نصوص التوراة والإنجيل، ولكن لا نجد شيئاً من هذه الأبحاث في القرآن، وهذا موطن من مواطن التعجّب لدى آرثر جفري.

ثمّ تثير المقدّمة قضية التعارض أو الصراع بين المتمسّكين بالنقل والمتمشّين مع العقل -على حدّ تعبيره- وينتصر جفري لأصحاب العقل الذين أخضعوا تلك الكتب

[١]- انظر مقدّمة: كتاب المصاحف، طبعة مطبعة الرحمانية بمصر، ص ٣.

المقدّسة للدراسة والبحث اللذين أفضيا إلى القول بتحريفها، وهو ما أشعل الحرب بينهما وبين أهل النقل.

ثم يقدّم جفري تصوّراً لمنهج كلا الفريقين أهل النقل والقائلين بالعقل، «فأهل النقل اعتمدوا على آراء القدماء وعلى هذه التخيّلات التي ورثوها عن آبائهم وأجدادهم، والتي نقلها العلماء من دور إلى دور، وإذا ما وجدوا بين هذه الآراء خلافاً اختاروا واحداً منها، وقالوا إنّ ثقة وغير ضعيف وكاذب. وأمّا أهل التنقيب فطريقتهم في البحث أن يجمعوا الآراء والظنون والأوهام والتصورات بأجمعها؛ ليستنتجوا بالفحص والاكتشاف ما كان منها مطابقاً للمكان والزمان وظروف الأحوال معتبرين المتن دون الإسناد، يجتهدون في إقامة نصّ التوراة والإنجيل كما أُقيم نصّ قصائد هوميروس أو نصّ رسائل أرسطو الفيلسوف»<sup>[١]</sup>.

إنّ قراءة الصفحات الأولى من هذه المقدّمة تعكس منهج آرثر جفري في تعامله مع النصّ القرآني، فهو يراه من حيث اعتباره منجزاً بشرياً معرّضاً للتحريف والتحوير وقابل لإعادة بناء مرّة أخرى، وتلكم نقطة جوهرية في فكر آرثر جفري ينبغي أن توضع في الاعتبار عند الردّ عليه.

ولا يخفى ما في كلامه السابق عن أهل النقل من طعن في قضية «السند» الذي هو من خصائص هذه الأمة المحمّدية، والتي رويت لنا به القراءات المتواترة والسنة النبوية المطهرة عن النبي ﷺ<sup>[٢]</sup>.

أمّا قضية إعادة البناء هذه، أو إقامة النصّ مرّة أخرى من خلال ما عثر عليه من مخطوطات فهذا وهم؛ لأنّ النصّ المُعاد بناؤه لا بدّ أن يختلف عن المتن الأصلي ولو بدرجات طفيفة، «يقول البروفيسور لي مارتن ماكدونالد والبروفيسور ستانلي بورتر، وهما من علماء التيار المحافظ: «رغم أنّ معظم الناس يدركون جيّداً أنّنا لا نملك الوثائق الأصلية للعهد الجديد (أو أيّ مخطوطات أصلية للكتاب المقدّس بالمناسبة)، لكنّهم لا يفهمون ماذا يعني النقد الكتابي (Textual Criticism) وما هو الغرض منه. الهدف

[١]- السابق نفسه.

[٢]- انظر مقدّمة: كتاب المصاحف، تحقيق الدكتور محب الدين عبد السبحان واعظ، ص ١٠٢.

من النقد الكتابي أمرٌ من اليسير شرحه، لكن من العسير جداً تحقيقه. بعبارة سهلة هو عبارة عن إعادة بناء نصٍّ أقرب ما يكون للنصِّ الأصلي من خلال قلم الكاتب. فعند كل نقطة تكون فيها قراءة مختلفة (textual variant) أي: عندما تقدّم المخطوطات قراءات مختلفة تكون أحياناً صغيرة جداً لدرجة الاختلاف في حرف واحد، وتكون أحياناً كبيرة جداً تبلغ جملة كاملة أو فقرة كاملة (مثل يوحنا ٧: ٥٣ أو ٨: ١١ أو مرقس ١٦: ٩)- يجب على الناقد الكتابي أن يحدّد أيّ قراءة هي الأقرب للأصل. ومن غير المحتمل أن يكون النصُّ المُعاد بناؤه الناتج عن هذه العملية مطابقاً للأصل، بل إنّه من المؤكّد تقديره كذلك أنّ النصِّ الأصلي لا يطابق أيّاً من النسخ الموجودة، فكلّ المخطوطات الباقية عبارة عن أجيالٍ متواليةٍ من النسخ للنصِّ الأصلي<sup>[١]</sup>.

ولا أريد أن أتوقّف أمام هذه النقطة كثيراً؛ فقد تناولتها عدّة أقلام انبرى أصحابها للردّ على آرثر جفري، ولكن غاية ما أردت الإشارة إليه هو أنّ هذه المقدمة تُصحح بشكلٍ كامل عن منهج آرثر جفري في تناوله للدرس القرآني، لذلك ينبغي أن يأتي الردّ وفق منطلقاته الفكرية، وإلاّ فلن يؤتي ثماره.

ثم يقدّم آرثر جفري مثلاً على القائلين بالمنهج العقلي، وهو كتاب «تاريخ القرآن» للمستشرق الألماني (نولدكه) إذ يقول: «بدأ نولدكي الألماني باستعمال طريقة البحث هذه في نصِّ القرآن الشريف في كتابه المشهور الجليل: تاريخ القرآن. نشر هذا الكتاب سنة ١٨٦٠م وهو الآن أساس كلِّ بحث في علوم القرآن في أوروبا»<sup>[٢]</sup>.

ثم تكلم جفري على هذه المعركة العنيفة التي شنها أهل النقل على نولدكه عقب صدور كتابه تاريخ القرآن، ويحدّد جفري أصحاب النقل في الشرق بالذات، وهو يعني بالطبع المسلمين، ولكنه لم يصرّح بذلك كعادة المستشرقين في كتاباتهم، ثم يعود فيدافع عن نولدكه ومن نحا نحوه من الباحثين فيقول: «مع أنّ إنصافهم وصدق نيّتهم وعدم محاباتهم ظاهر، تبيّن من كتبهم أنّهم لا يرمون إلاّ الكشف عن الحقّ، وكان عيبهم الوحيد في أعين أهل النقل أنّهم يعتبرون المتن دون الإسناد، ويختارون

[١]- انظر: نقد مقدّمة آرثر جفري في كتاب المصاحف، د. هشام عزمي، ملتقى أهل التفسير، بتاريخ ١٩/١/٢٠١١.

[٢]- انظر مقدّمة: كتاب المصاحف، طبعة: مطبعة الرحمانية بمصر، ص ٤.

من آراء القدماء ما يطابق ظروف الأحوال من أسانيد متواترة كانت أم ضعيفة، فكثيراً ما تناقض نتائج أبحاثهم بهذه الطريقة تعليم أهل النقل الذي قد عُرف بين العلماء من زمن بعيد<sup>[١]</sup>.

والردّ على جفري في هذه النقطة بسيط جداً يتمثل في ردّ قوله بالتناقض الحادث بين دراسة المتن والقول بالسند والرواية عند أهل النقل، فدراسة السند والرواية عند أهل النقل من معضدات المتن، وأيّ دراسة صحيحة منصفة ستفضي بالتوافق بين الجانبين باعتبارهما المكوّن العامّ للبنىّة المعرفيّة للنصّ المدروس.

ثمّ أورد جفري بعض نتائج أبحاثهم حول تاريخ القرآن الكريم، والتي تمثّلت في أنّه لمّا قبُض النبي ﷺ لم يكن في أيدي قومه كتاب، ثمّ قضية اختلاف مصاحف الصحابة، ثمّ ثالثاً إنّ مصاحف بعض الصحابة أخذ مقاماً يعتدّ به في الأمصار. رابعاً: إنّ عمليّة الجمع على حرف واحد كانت على يد عثمان بن عفان. خامساً: خلوّ مصحف عثمان من النقط والتشكيل.

هذه بعض النتائج التي أسفرت عنها الدراسات والأبحاث التي دارت من قبل أصحاب العقل -على حدّ تعبير جفري- حول الدرس القرآني، وهي نتائج ليست غريبة عن الفكر الإسلامي، فقد ناقشها ابن أبي داود السجستاني نفسه في كتابه «المصاحف» الذي صدره جفري بهذه المقدّمة، ولأخذ مثالاً واحداً يمكن أن نبين من خلاله آليّات الردّ على ما طرحه جفري في مقدّمته معتمداً على فهمه لما أورده ابن أبي داود السجستاني في كتابه: المصاحف، وهو قضية اختلاف مصاحف الصحابة، إذ يمكن الردّ على هذه القضية من خلال النقاط الآتية:

أولاً: لقد أجمع علماء التفسير والقراءات أنّ الزيادات في مصاحف الصحابة لا تعدو كونها تفسيراً للقرآن، أو قراءة شاذّة أو خاصّة.

ثانياً: لقد أجمع الصحابة على مصحف عثمان حال حياته وبعد مماته ولم يتعصّبوا لمصاحفهم.

[١]- السابق نفسه.

ثالثاً: هذه المصاحف مشكوك في صحّتها ونسبتها إلى الصحابة؛ لأنّ نصوصها لم تبلغنا، بل بلغنا بعض الروايات عن ترتيب سورها وأوجه قراءتها.

ويكفي ما أورده صاحب كتاب «المباني» في هذا الباب، إذ يقول: «وإذ قد بيّنا الكلام في أنّ القرآن تكلم سبحانه به على هذا الترتيب الذي هو في أيدينا اليوم، لا على ترتيب النزول، وأوضحنا الحجج فيه من دلائل الأخبار والإجماع والمعقول... زعموا أنّ أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنه أسقط من المصحف خمسمائة حرف. وقد بيّنا فيما قبل ما يكفينا القول فيه من اتفاق الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين على تأليفه ورضاهم بمصحفه. ولو كان كما قالوا لعارضه الحفاظ الذين حفظوا جميع القرآن على عهد رسول الله ﷺ»<sup>[١]</sup>.

«فلو كان أصحاب المصاحف من الصحابة يعتقدون أنّ ترتيبهم الأكمل والأصحّ، لخالفوا عثمان وأعلنوا ذلك للمسلمين، واستمسكوا بترتيب مصاحفهم، ولم يأخذوا بترتيب المصحف العثماني، لكنّ شيئاً من هذا لم ينقل إلينا، وإنّما الذي نُقل هو إجماعهم على مصحف عثمان رضي الله عنه دون مخاصمة في تقديم أو تأخير، أو زيادة أو نقصان».

### ثانياً: نقد تحقيق آرثر جفري لكتاب المصاحف لابن أبي داود السجستاني

هذا هو الاتجاه الثاني من اتجاهات النقد الموجهة لأيّ منجز تحقيقيّ، وهو يتمثّل في نقد إجراءات التحقيق، أو نقد المنهج الذي اتّبعه المستشرقون في إخراج المخطوط ونشره. وهو اتّجاه نقديّ يدور حول الآليّة المتّبعة من قبل المستشرق في عمليّة المعالجة التحقيقيّة للنصّ المخطوط، ويحاول هذا الاتّجاه أن يجيب على سؤال: هل استوفت المعالجة التحقيقيّة للمخطوط من قبل المستشرق إجراءات علم التحقيق؟!.

صحيح أنّ هذه الإجراءات لم تكن معروفة بالشكل الذي هي عليه الآن في تلك البدايات الأولى التي أخذ فيها المستشرقون على عاتقهم الممارسات الأولى لعلم

[١]- انظر: مقدّمتان في علوم القرآن (مقدّمة كتاب المباني، ومقدّمة ابن عطية)، نشرة آرثر جفري، مكتبة الخانجي، القاهرة، ص ٧٨، ١٩٥٤.

التحقيق في الدرس التراثي المعاصر، فقد كان للاستشراق سبق الممارسة لا سبق التأسيس، فإجراءات علم التحقيق بمفهومها الحديث معروفة في تراثنا العربي، ومنصوص على الكثير منها في تلك المؤلفات التي دارت حول علم الحديث النبوي ووضع مناهج لاختياره ونقده، كما عند القاضي عياض في «الإلماع في معرفة أصول الرواية وتقييد السماع»<sup>[١]</sup>، وكما عند ابن الصلاح في كتابه «معرفة أنواع علوم الحديث»<sup>[٢]</sup> المشهور بمقدمته ابن الصلاح، وكما عند العلموي أيضاً في كتابه «المعيد في أدب المفيد والمستفيد»<sup>[٣]</sup>.

إنَّ كلَّ هذه المؤلفات التي دارت حول علم الحديث وحاولت التأسيس لمنهج نقدي يعكس إسهامات العقلية العربية في هذا الجانب، مثَّلت الجذور الأولى لعلم التحقيق في تراثنا العربي، لذلك يخطئ من ظنَّ أنَّ أسس علم التحقيق قد وُضعت على أيدي المستشرقين، وإنَّما كان لهم فضل السبق من ناحية الممارسات الأولى في إخراج النصوص المخطوطة ونشرها.

على أية حالٍ إنَّ الاتجاه الثاني يشمل نقد تلك الإجراءات التي اعتمدها المستشرقون في نشر النصوص العربية المخطوطة، وهو اتَّجاه ينبثق من النصِّ ذاته دون الدخول مع المستشرق المحقِّق للنصِّ في سجالٍ فكريٍّ حول آرائه التي حاول أن يبيِّنها من خلال معالجته للنصِّ المخطوط.

وتتمثَّل إجراءات علم التحقيق التي ينبغي أن يلتزم بها المحقِّق بشكلٍ عام فيما يلي:

أ. اختيار نصِّ ما للتحقيق، ولهذا الاختيار شروط، يأتي على رأسها أن يكون المحقِّق متخصصاً في الفنِّ الذي ينتمي إليه المخطوط، فلكل فنِّ مصطلحاته، أو معجمه الاصطلاحي الذي لا يدركه إلا أهل التخصص في هذا الفنِّ، والإخلال

[١]- انظر: الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع، للقاضي عياض، تحقيق السيد أحمد صقر، دار التراث/الدار العتيقة، القاهرة/ تونس، الطبعة الأولى، ١٣٧٩هـ.

[٢]- انظر: كتاب معرفة أنواع علوم الحديث، لابن الصلاح، تحقيق عبد اللطيف الهميم، ماهر يوسف الفحل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٣هـ.

[٣]- انظر: المعيد في أدب المفيد والمستفيد، للعلموي، تحقيق د. مروان العطيبة، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

بقضية التخصص يؤثر حتماً على معالجة المتن وفهمه، وقد يؤدي في النهاية إلى إنتاج نصٍّ مشوهٍ يتعدى غاية البعد عن مراد مؤلفه.

ب. جمع النسخ الخطية للمخطوط المراد تحقيقه، وهذا الإجراء يتطلب من المحقق أن يكون على معرفة بدور وخزائن المخطوطات المختلفة، وأن يكون على علم بفهارسها وكيفية البحث فيها لإمكانية الوصول إلى تلك النسخ المختلفة.

ج. ترتيب منازل النسخ لتحديد النسخة أو النسخ المعتمدة في عملية التحقيق، ولهذا الترتيب آلياته المعروفة.

د. المقابلة بين هذه النسخ الخطية التي وقف عليها المحقق للنص الخطي الواحد، وإثبات الفروق بينها في الهامش، والهدف من المقابلة الوصول بالنص إلى أقرب صورة أرادها مؤلفه.

هـ. تخريج النص والتعليق عليه، والمقصود بمصطلح التخريج الترجمة للأعلام والمصطلحات الواردة في النص، وبيان ما غمض من النص من خلال التعليق عليه في الهامش.

و. صنع الكشافات الخادمة للنص، والتي تساعد القارئ في الوصول إلى مبتغاه بشكل سهل وسريع.

ي. المقدمات القبليّة الخادمة للنص، والتي تتمثل في: مقدّمة التحقيق، ودراسة النسخ الخطية، ودراسة مؤلف المخطوط، وبيان منهج التحقيق.

هذه بشكل عام ومختصر إجراءات علم التحقيق التي استقرت عليها المؤلفات التي أصّلت لهذا العلم في الدرس التراثي المعاصر، ومدار عملنا في هذا البحث وتلك البحوث التالية له -إن شاء الله تعالى- هو نقد تلك الإجراءات وبيان مقدار إحاطة المستشرق بها في تناوله للنص العربي المخطوط، وهذا هو الطريق الثاني من طرق النقد الموجه لأي نص من النصوص تمّ تحقيقه على أيدي مدرسة الاستشراق أو غيرها.

وهذا المنهج في النقد أراه -من وجهة نظري- مهماً من عدّة أوجه:

أولاً: إنّ معظم الذين تصدّوا لنقد تحقيقات المستشرقين حول التراث العربي وقفوا عند الاتجاه الأول، ودخلوا في حرب فكريّة حاولوا من خلالها بيان مقاصد المستشرقين من وراء ما كتبوه، وكان أغلبه محاولة الطعن في الإسلام والنيل منه، وبالتالي غلبت عليهم قضية الردّ والدفاع، ولم يتعرّض أحدّهم إلى بيان الإخفاق أو النجاح في معالجة المستشرق للنصّ من ناحية إجراءات التحقيق. ففي النشرة الثانية التي نشرتها دار البشائر لكتاب المصاحف لابن أبي داود السجستاني لم يتعرّض المحقّق د. محب الدين واعظ لنقد إجراءات التحقيق التي قام بها محقّق النشرة الأولى للمخطوط د. آرثر جفري، إلّا في جانب حديثه عن قضية اعتماد جفري على نسخة واحدة في نشر المخطوط، ومقارنتها بنسخة تعدّ في منزلة الفرع عن نسخة الظاهريّة، وإنّما شملت مقدّمته الطويلة قضية الردّ والدفاع وتفنيد آراء المستشرق التي صدرها في مقدّمته.

ثانياً: إنّ الوقوف عند نقد الإجراءات ربّما يجعلنا نضع أيدينا من قريب على معارف المستشرقين تجاه علم معالجة النصّ (علم التحقيق)، وبالتالي نتمكّن من فهم ما قدّمه ونبين مواطن النقص فيه.

ثالثاً: إنّ الانطلاق في نقد النصّ من المعالجات المختلفة التي دارت حوله لتقديمه للقارئ أمر من شأنه أن يُعلي أو يقلّل من شأن النصّ المُعالج، وبالتالي يمكننا من خلاله إصدار حكم على تلك النصوص التي تناولها المستشرقون بالمعالجة النقديّة دون الدخول في سجالات فكريّة من هنا أو هناك.

ولا يعني ذلك التقليل من قيمة تلك الردود والانتقادات التي سلكت طريق الردّ على الآراء الفكريّة التي نادى بها المستشرق، وإنّما قصدنا بيان آليّة أخرى من آليات النقد الموجّه لمعالجات المدرسة الاستشراقية لنصوص التراث العربي المخطوط. غاية الأمر سنحاول فيما تبقى من هذه الدراسة بيان مدى التزام «آرثر جفري» بإجراءات علم التحقيق في تحقيقه لكتاب المصاحف، لابن أبي داود السجستاني، وتتمثّل ملامح هذا المنهج النقدي الموجّه للإجراءات فيما يلي:



## نقد إجراء جمع النسخ الخطية

أولاً: إنَّ المستشرق آرثر جفري لم يعبأ بقضية النسخ الخطية المختلفة للمخطوط، والتي يهدف المحقق من خلالها الوصول بالنص إلى أقرب صورة أرادها مؤلفه، وإنما نشر المخطوط على نسخة المكتبة الظاهرية بدمشق<sup>[١]</sup>، وللمخطوط نسخة أخرى معروفة ذكرها محقق النشرة الثانية، وهي موجودة في مكتبة تشسترتي، ولا أظنّها كانت صعبة المنال على هذا المستشرق ذائع الصيت وصاحب الأسفار.

ثانياً: يذكر آرثر جفري أنّه وقف على نسختين خطيتين لهذا المخطوط منقولتين من نسخة الظاهرية، الأولى في دار الكتب المصرية، والثانية في مكتبته، وهذا يعني أنّ ثلاثتهم نسخة واحدة، ثم يعود فيقارن بين نسخة الظاهرية ونسخة دار الكتب، وهو إجراء لا يصحّ تماماً، فمن الصعب مقابلة الشيء على نفسه<sup>[٢]</sup>، وهو أمر يشكك في بعض معارف المستشرقين لأسس علم التحقيق، مما ينعكس على قضية التناول للنصّ المحقق الذي أنتجه المستشرق.

والخطورة في هذه القضية -قضية المقابلة بين النسخ الخطية- أنّها تؤثر مباشرة على المتن الذي يمثل مخرجات عملية التحقيق، فالمقابلة بين النسخ الخطية ضابطة للمتن، وبدونها يخرج النصّ مشوّهاً لدرجة تبعد به عن مراد مؤلفه، والإشكالية الكبرى أنّ المستشرقين ربّما بنوا بعض قضاياهم أو وجهات نظرهم على بعض هذه القراءات المضطربة للمخطوط.

## نقد إجراء تخريج النصّ والتعليق عليه

لم يخدم المستشرق آرثر جفري النصّ العربي المخطوط بما يستحقّه من خدمة من ناحية قضية تخريج ما يحتاج إلى تخريج من النصّ، فمعظم الأحاديث الواردة في النصّ المخطوط لم يخرّجها على مصادرها ومطابقتها، وإنما تركها كما هي دون أدنى إشارة، والأمثلة على ذلك كثيرة جداً داخل المتن المحقق، فمن ذلك الحديث

[١]- انظر: فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية: علوم القرآن- المصاحف، التوحيد، القراءات- وضعه: صلاح محمد الخيمي ٢٨٦-٢٨٧.

[٢]- انظر: كتاب المصاحف، نشرة آثر جفري، ص ١٤.

الذي أورده السجستاني تحت «باب الأمر بكتابة المصاحف» إذ يقول: حدثنا عبد الله قال حدثنا يحيى بن حكيم، قال حدثني أبو الوليد حدثني همام، وحدثنا محمد بن عبد الملك حدثنا يزيد، قال أخبرنا همام عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن أبي سعيد عن النبي ﷺ قال: «لا تكتبوا عني شيئاً سوى القرآن، فمن كتب عني شيئاً سوى القرآن فليمحاه»<sup>[١]</sup>.

لم يُخرَج آرثر جفري هذا الحديث، ولم يعلّق عليه، وإنما أجراه كغيره في سياق الكلام، وهذا خلل واضح في تحقيقات المستشرقين، وهو خللٌ تحقيقاتهم من أيّ خدمة للنصّ مشغلة التحقيق بما يقربّه للقارئ أو المتلقّي.

والشيء الخطير أنّ البعض من هذه الأحاديث يدخل في دائرة الأحاديث الضعيفة التي يصعب أن نقيم عليها دليلاً علمياً حول قضية كهذه التي يعالجها كتاب المصاحف، بل الأكثر من ذلك بنى عليها بعض آرائه الفكرية في قضية تاريخ القرآن الكريم.

كذلك وقع المستشرق في أخطاءٍ عدّة في تعيينه بعض رجال الأثر، وقد ذكر هذه الأخطاء محقق النشرة الثانية للمخطوط، والتي منها على سبيل المثال فقد وقع المستشرق في خطأ فادح في تعيين عمّ المؤلف، فقال: هو يعقوب بن سفيان في عدّة مواطن، وسبب الخطأ أنّه نقل نصّاً بالتحريف، واعتمد على هذا التحريف في تعيين عمّ المؤلف، إذ نقل في سند الأثر (٣١٨) قول المؤلف: حدثنا عمّي ويعقوب بن سفيان، بحذف واو العطف، فظنّ أنّ يعقوب هو عمّ المؤلف، والصواب أنّ يعقوب شيخه، وكذا عمّ المؤلف شيخه، وهو: محمد بن الأشعث السجستاني<sup>[٢]</sup>.

كذلك حصل من محقق النشرة الأولى الدكتور آرثر جفري بعض التحريف في إسناد بعض آثار الكتاب، من ذلك ما ورد في الأثر رقم (٣١٦) قول المؤلف: (والحسن بن أبي الربيع أنّ عبد الرزاق) فقد ذكر المستشرق (ابن عبد الرزاق) وقريب من هذا ما ورد في الأثر رقم (٤١٤) حيث قال المؤلف (نا محمد نا شعبة) فحرّف

[١]- السابق، ص ٤.

[٢]- انظر مقدّمة: كتاب المصاحف، نشرة محب الدين عبد السبحان واعظ، ص ٩٨.

جفري وقال (محمد بن شعبة)، والأثر رقم (٤٢٤) قال المؤلف: «محمد عن سفيان» وذكر المستشرق «محمد بن سفيان»<sup>[١]</sup>.

## دراسة خوارج النصّ

إنّ المقصود بخوارج النصّ هي تلك العناصر الماديّة المحيطة بالمخطوط، والمنتشرة على صفحاته من سماعات، وتملّكات، وقراءات، وأوقاف وإجازات وغيرها.

وقيمة هذه العناصر الماديّة أنّها تصبّ مباشرة في خدمة المحقّق، فقد تُعلي من شأن نسخة على أخرى في قضية ترتيب منازل النسخ، حيث تتضمن بعض هذه الخوارج معلومات تاريخيّة عن نسخة ما سقط منها تاريخ النسخ، ولم يستطع المحقّق وضعها في منزلتها الحقيقيّة، ولم يستطع كذلك التعرّف على تاريخها من خلال دراسة الورق والخطّ الذي كتبت به، وقد تكون هذه النسخة من أهمّ النسخ التي يمكن الاعتماد عليها في إخراج النصّ.

ثمّ إنّ هذه الخوارج النصيّة يمكنها أن تقدّم تصوّرًا مهمًّا عن رحلة المخطوط في الأقطار الإسلاميّة من خلال القراءات التي يحملها على أوراقه والتملّكات والأوقاف، وهو أمر في غاية الأهميّة لرصد الحركة العلميّة في فترة من الفترات.

ثم إنّ المستشرق آرثر جفري لم يذكر كلّ السماعات والقراءات التي انتشرت على مدار النسخة، ولم يدرسها دراسة تفصح عن قيمتها العلميّة التي يمكن من خلالها في بعض الأحيان الوصول إلى تاريخ النسخة الخطيّة التي تحوي هذه السماعات والقراءات... وغير ذلك من مفردات الدرس الكوديكولوجي.

يقول محقّق النشرة الثانية من كتاب المصاحف: «اعتمد المستشرق في نشر هذا الكتاب على النسخة الظاهريّة، وقابلها مع نسخة دار الكتب المصريّة - مع كونها منسوخة من الظاهريّة - مدّعياً بأنّها نسخة ثانية، وطبع الكتاب بنقص الورقة الأولى، وذكر بعد المقدّمة شيئاً من ترجمة المؤلف، وأورد بعض السماعات الموجودة في

[١]- السابق نفسه.

المخطوطة، تاركًا الكثير منها، لجهله أهميتها وفوائدها وتائجها»<sup>[١]</sup>.

### المقدمات القبليّة للنصّ المحقّق

إنّ المقصود بالمقدمات القبليّة هي تلك الدراسة القبليّة للتحقيق التي يصنعها المحقّق؛ ليدرس فيها عدّة قضايا مهمّة ترتبط بالنصّ موطن التحقيق، وتمثّل هذه القضايا في دراسة المؤلّف دراسة تنبئ عن صحّة نسبة المخطوط إليه، ثم دراسة النسخ الخطيّة المختلفة التي سيعتمد عليها المحقّق في تحقيق النصّ، وهي دراسة وصفية تنقل للقارئ الجهد الذي قام به المحقّق في جمع النسخ الخطيّة، وهو أمر يبنى بالثقة في النصّ الذي يمثل المخرج النهائي لعملية التحقيق، ثم بيان المنهج الذي اتّبعه المحقّق في إخراج النصّ.

هذه باختصار بعض المكونات العامّة التي تمثّل في مجموعها المكملات القبليّة للنصّ المحقّق، وهي دراسة مهمّة خاتمة للمتن المحقّق من زواياه المختلفة.

وبالتأمل في النشرة الأولى من كتاب المصاحف نجد أنّ آرثر جفري طغى عليه في المقدمة تقديم بعض آرائه الفكرية عن موضوع الكتاب، وجاء ذلك على حساب دراسة النصّ من شتى زواياه، وبيان منهج تناوله، وهو أمر يجعل الكتاب في نشرته الأولى عرضة لكثير من النقد الذي يمكن أن يندرج تحت قولنا إنّ التحقيق برمته جاء وسيلة لعرض آراء هذا المستشرق حول قضية «تاريخ القرآن» لخصّ معظمها في مقدمته التي صدّر بها التحقيق.

[١]- انظر مقدّمة: كتاب المصاحف، نشرة محب الدين عبد السبحان واعظ، ص ٩٧.

## خاتمة

ما ذكرته هو بعض ملامح النقد الموجهة لذلك المنجز الذي أنجزه المستشرق آرثر جفري، والمتمثل في تحقيقه لكتاب المصاحف، لابن أبي داود السجستاني، وقد سلكتُ في بيانها مسلك نقد إجراءات التحقيق ومعالجة النص دون الدخول في سجلات فكرية من هنا وهناك. ومع هذا يلاحظ أمور، وهي:

أنَّ المستشرق آرثر جفري لم يعبأ بقضية النسخ الخطية المختلفة للمخطوط مع أنه يوجد للمخطوط نسخة أخرى معروفة ذكرها محقق النشرة الثانية، وهي موجودة في مكتبة تشسترتي، ولا أظنَّها كانت صعبة المنال على هذا المستشرق صاحب الأسفار والذيع الصائت.

وقع آرثر جفري بإشكالية تؤدي إلى التشكيك في جانب مهم من معارف المستشرقين لأسس علم التحقيق، مما ينعكس على قضية التناول للنص المحقق الذي أنتجه المستشرق، فيذكر آرثر جفري أنه وقف على نسختين خطيتين لهذا المخطوط منقولتين من نسخة الظاهرية، الأولى في دار الكتب المصرية، والثانية في مكتبته، وهذا يعني أن ثلاثهم نسخة واحدة، ثم يعود فيقارن بين نسخة الظاهرية ونسخة دار الكتب، وهو إجراء لا يصحَّ تمامًا، فمن الصعب مقابلة الشيء على نفسه.

لم يخدم المستشرق آرثر جفري النصَّ العربي المخطوط بما يستحقُّه من خدمة من ناحية قضية تخريج ما يحتاج إلى تخريج من النص، فمعظم الأحاديث الواردة في النصَّ المخطوط لم يخرِّجها على مصادرها ومطانها.

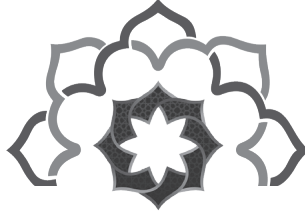
إنَّ المستشرق آرثر جفري لم يذكر كلَّ السماعات والقراءات التي انتشرت على مدار النسخة، ولم يدرسها دراسة تفصح عن قيمتها العلمية التي يمكن من خلالها في بعض الأحيان الوصول إلى تاريخ النسخة الخطية التي تحوي هذه السماعات والقراءات.

لقد طغى على آرثر جفري في النشرة الأولى من كتاب المصاحف تقديم بعض آرائه الفكرية عن موضوع الكتاب، وجاء ذلك على حساب دراسة النص من شتى زواياه وبيان منهج تناوله.

## المصادر والمراجع:

١. الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع، للقاضي عياض، تحقيق السيد أحمد صقر، دار التراث/ دار العتيقة، القاهرة/ تونس، الطبعة الأولى، ١٣٧٩هـ.
٢. فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهريّة: علوم القرآن -المصاحف، التجويد، القراءات- وضعه: صلاح محمّد الخيمي ٢/٢٨٦-٢٨٧.
٣. كتاب المصاحف، لابن أبي داود السجستاني، تحقيق الدكتور آرثر جفري، مطبعة الرحمانية بمصر، الطبعة الأولى، ١٣٥٥هـ، ١٩٣٦م.
٤. كتاب المصاحف، لابن أبي داود السجستاني، تحقيق الدكتور محب الدين عبد السبحان واعظ، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م.
٥. كتاب معرفة أنواع علوم الحديث، لابن الصلاح، تحقيق عبد اللطيف الهميم، ماهر يوسف الفحل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٢٣هـ.
٦. المستشرقون، نجيب العقيقي، دار المعارف، مصر، الطبعة الثالثة، الجزء الأوّل.
٧. المعيد في أدب المفيد والمستفيد، للعلموي، تحقيق د. مروان العطية، مكتبة الثقافة الدينيّة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
٨. مقدّمتان في علوم القرآن (مقدّمة كتاب المباني، ومقدّمة ابن عطية)، نشره آرثر جفري، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٥٤.
٩. نقد مقدّمة آرثر جفري في كتاب المصاحف، د. هشام عزمي، ملتقى أهل التفسير، بتاريخ ١٩/١/٢٠١١.





# التراث الإسلامي والعربي

في الدراسات الاستشراقية

✿ الرؤية والمناهج الاستشراقية في قراءة هشام  
جعيط للسيرة النبوية

خديجة بن السايح

✿ مصادر دراسة الإسلام المبكر

بين الاستشراق الكلاسيكي والاستشراق الجديد

أ.م. د شهيد كريم محمد

✿ الإسكندرية بعيون يهودية زمن الدولة المملوكية

رحلة الرابي ميشولام بن مناحم الفولتيري ٦٨٨ هـ / ١٨٤١ م

د. مصطفى وجيه مصطفى

✿ صناعة المعجم العربي

عند المستشرق الألماني فيشر

نرجس بخوش

✿ المخطوطة العربية وورقها

جونيفيف هومبرت Geneviève Humbert





## الرؤية والمناهج الاستشراقية في قراءة هشام جعيط للسيرة النبوية (دراسة تحليلية نقدية)

The vision and Orientalist methods in the reading of Hisham  
(Jouait Biography of the Prophet (an analytical critical study

خديجة بن الساج [\*]

### الملخص:

نروم من هذه الدراسة تقديم رؤية هشام جعيط الجديدة للسيرة النبوية الشريفة ونقده، من خلال قراءته المعاصرة لتاريخية السيرة المحمدية وفق مفهوم حديثي، باعتباره مشتغلاً بالتاريخ الإسلامي، ومهتماً بقضايا الحداثة، ناقداً مختلف الرؤى الاستشراقية للتراث الإسلامي وتاريخيته، مستنداً إلى آليات استشراقية بعيدة كل البعد عن نطاق التداول الإسلامي. ومنه تظهر تناقضات جعيط الفكرية والازدواجية الفكرية، ومقارنته الناقدة للفكر الاستشراقي من جهة، في حين يبدو متماهياً معه من جهة أخرى.

ومن الواضح أن مواقف هشام جعيط الناقدة للاستشراق والمستشرقين ناتجة عن توجسه المفرط من اتهام قراءته الحداثية للسيرة النبوية وفق خلقية استشراقية. إذ وردت قراءته الجديدة للسيرة النبوية على شكل طعون في مختلف جوانب سيرة

[1]- طالبة دكتوراه (مخبر الدراسات الإسلامية) سنة رابعة في تخصص الفلسفة العربية المعاصرة، بقسم الفلسفة جامعة الأغواط.

الرسول ﷺ، الأمر الذي أكسبها طابع التشكيك في حقائق نسبه، وتاريخ مولده وبعثته وحتى وفاته، والظعن في اسمه الشريف، معتبراً أنّ محمّداً مجرد صفة من صفاته استقاها الرسول من التراث السرياني واليهودي.

## المحرّر

الكلمات المفتاحية: الاستشراق، القراءات الحدائيه، السيرة النبوية.

## مقدمة:

في ظلّ تصاعد المدّ الحدائثي في العالم الإسلامي شحذت همم المفكرين المسلمين وارتفعت أصواتهم من أجل إعادة النظر في مجمل مكونات التراث الإسلامي، والدعوة إلى ضرورة تجديده، فاتّجهوا نحو تحديثه من خلال قراءة حدائيه للنصّ الديني (القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة) من أجل صياغة فهم معاصر لها يتلاءم مع مستجدّات العصر.

وعليه تمّ إنجاز هذه المقالة لتسليط الضوء على قراءة هشام جعيط المعاصرة للسيرة النبوية، التي تناولت الظروف والملابسات التاريخية والدينية لشخصية الرسول وسنته الطاهرة، زاعماً التجديد في مجال السيرة المحمّدية، مؤكّداً على تقديم طرح مغاير مبني على منهج عقلي تفهّمي، متجاوزاً للسردية الاستشراقية والرؤى التراثية للسيرة النبوية الشريفة.

## أهمية الموضوع

تكمن أهمية هذه الدراسة في أنّها تعمل على تسليط الضوء على السيرة النبوية في ظلّ الفكر الحدائثي، من خلال الوقوف على قراءة هشام جعيط المعاصرة لتاريخية السيرة المحمّدية، كما تعمل على إبراز خلقية الاستشراقية وتناقضاته الفكرية، إضافة إلى مناقشة مقارباته المتناقضة أثناء تجديده لسيرة الرسول ﷺ.

## الإشكالية

تتمحور إشكالية هذه الدراسة حول قراءة هشام جعيط لسيرة الرسول محمد ﷺ داعياً لتحديثها وتجديدها، باعتباره مفكراً حديثاً متخصصاً في التاريخ الإسلامي، ناقداً للفكر الاستشراقي والقراءات الأصولية للتراث الإسلامي، وعليه نتطرق إلى صياغة الإشكالية على النحو الآتي:

ما طبيعة الرؤية الاستشراقية في القراءة الحداثية لهشام جعيط للسيرة النبوية؟  
أو بعبارة أخرى إلى أي مدى تأثر هشام جعيط بالمناهج الاستشراقية، أثناء تحديثه لتاريخية السيرة المحمدية؟

## الدراسات السابقة:

وفيما يخص الدراسات السابقة المتصلة بموضوعنا هذا هي:

- ١- العرابي نجاة: السيرة النبوية والقراءات المعاصرة هشام جعيط أنموذجاً، رسالة ماجستير، جامعة وهران (٢٠١٢-٢٠١٣م).
- ٢- عباسي نوال: الفكر العربي بين الأصالة والتجديد هشام جعيط ومحمد عزيز الحبابي أنموذجاً، أطروحة دكتوراه، المدرسة العليا للأساتذة، الجزائر (٢٠١٥-٢٠١٦م).
- ٣- لظفي بن ميلاد: الاستشراق في فكر هشام جعيط، الندوة الدولية حول الاستشراق، تونس: ٠٨-١٠-٢٠٠٩م.

## منهجية الدراسة

اعتمدنا في إنجاز هذه الدراسة على المنهج التحليلي النقدي، من أجل إبراز المنطلقات الفكرية لمشروع هشام جعيط الحداثي لسيرة الرسول ﷺ. والوقوف على خلفياته الفكرية لتوضيح مواقفه من الفكر الاستشراقي، ونقد تناقضاته الفكرية، ومنطلقاته المنهجية في فهمه الجديد للسيرة المحمدية.

وقد جاء تقسيم الدراسة على النحو الآتي:

تألف هذه الدراسة من مقدّمة (كتوطئة للموضوع) ومبحثين، تطرّقنا في المبحث الأوّل إلى ضبط موقف جعيط من الاستشراق والمستشرقين، ناقشنا من خلاله ثلاثة مطالب تناولنا فيها مفهومه للفكر الاستشراقي، ونقده لأطروحات المستشرقين في مجال التراث الإسلامي، وادعاءه للتجديد في تناوله للسيرة النبويّة. أما المبحث الثاني فعالجنا ضمنه قراءة جعيط لتاريخيّة السيرة المحمّديّة والحديث الشريف، إذ تطرّقنا إلى كشف الرؤية الاستشراقية التي سقط فيها جعيط في تحليله لنسب الرسول، وتاريخيّة مولده وأكذوبة قثم كاسم للنبي. كما ناقشنا قراءة جعيط للحديث الشريف، ثم توصلنا إلى خاتمة ومجموعة توصيات.

## موقف هشام جعيط من الاستشراق والمستشرقين مفهوم الاستشراق عند هشام جعيط

لقد كان تخصص هشام جعيط في مجال دراسات التاريخ الإسلامي سبباً جوهرياً في اصطداه بالاستشراق، الذي طالما اعتبره المستشرقون حكراً عليهم على حسب رأي جعيط، الذي قرّر الاهتمام بالفترة الإسلاميّة الأولى منذ أواسط الستينيات<sup>[١]</sup>، وهكذا عمل هشام جعيط على التفوّق على الطرح الاستشراقي في مجال التاريخ الإسلامي، إذ كان تعامله بالفعل مع الاستشراق من خلال كتابه الكوفة نشأة المدينة العربيّة الإسلاميّة. إذ أولى له باباً بعنوان الاستشراق والمدينة الإسلاميّة. ثم قرّر بعدها الغوص أكثر في أعماق الاستشراق، وتحليله للبنى الاستشراقية وفهمها، فخصّص فصلاً بعنوان سيكولوجية الاستشراق، في كتابه الشهير أوروبا والإسلام، الذي عبّر فيه عن جملة مفاهيمه عن الفكر الاستشراقي.

- يكمن مفهوم هشام جعيط للاستشراق في أنّه حركة فكريّة ظهرت في أوروبا تركز على خلفيتين أساسيتين: أولها الخلفيّة المسيحيّة، وثانيهما النزعة الأوروبيّة دون أن يغفل عن العلمانيّة الأوروبيّة، والهدف من هذا كلّ في نظره هو خدمة

[١]- لطفي بن ميلاد: الاستشراق في فكر هشام جعيط، الندوة الدوليّة حول الاستشراق، تونس ٨-١٠ ديسمبر، ٢٠٠٩، ص ١٣١.

الأساس الفكري للاستشراق، المتمثل في توجيه العداء للإسلام والمسلمين. إذ أكد جعيط على الخلفية المسيحية للاستشراق، باعتبارها محرراً رئيساً للفكر الاستشراقي، فيقول: (إن أوروبا التي يرجع إليها الاستشراق هي أوروبا المسيحية القروسطية)<sup>[١]</sup>، ذلك أنّ المسيحية تمثل الغرب برمته في نظر جعيط، إضافة لتأكيد على العلمانية، باعتبارها نتاجاً غربياً، وبذلك يصبح الاستشراق في نظر هشام جعيط موجّهاً للعداء نحو الإسلام، باعتباره يمثل عقدة المغايرة للآخر، إذ يقول: (وكأنّ تلك الصلة المطوّلة مع ثقافة أخرى تعيد له وعيه الحاد بتميّزه الذي يؤكّد عليه خوفاً من فقدانه أو ذوبانه. هناك دومًا مأساة الاتصال الثقافي... تعميمه يهدّد بتفكك الأنا، وتفجير انسجامه)<sup>[٢]</sup>. لذلك ركّزت الأيديولوجية الاستشراقية على الخلفية المسيحية، باعتبارها تمثل الغرب على الرغم من الرؤية العلمانية له، كلّ ذلك كان الغرض منه النيل من الإسلام إذ يقول جعيط: (استخدم الاستشراق المسيحية والعلمنة المعاصرة، كلّاً بدورها؛ لانتهاج الإسلام اعتباطاً إمّا بنقص في الروحانية، وإما بالجمود التيقراطي)<sup>[٣]</sup>.

كما يرى جعيط أنّ الاستشراق تعامل مع الشرق الإسلامي وفق النزعة الأوروبية أثناء تعاويه مع الإسلام وتاريخه وحضارته، فالنرجسية الأوروبية للاستشراق كانت واضحة خلال مقارنات غير عادلة للشرق الإسلامي

كما ورد على لسانه (أن يقوم العالم الغربي الصادق، والمؤرّخ الكلاسيكي بقوة ضدّ بعض التأكيدات الجازمة النابعة من مانوية ساذجة تقارن بين غرب ديناميكي، وشرق ملعون)<sup>[٤]</sup>. ويتّضح جلياً إصرار الفكر الاستشراقي على تقديم الشرق الإسلامي وتصنيفه في خانة المحدودية والركود والهامشية، مقارنة بالغرب المسيحي الذي يعتبر الحلقة الأقوى في هذه المقارنة. وتماشياً مع الموقف الاستشراقي يعتبر جعيط أنّ الاستشراق قد فقد طابع الموضوعية بشكل كلي نتيجة تضاعف الشعور بالأنا الأوروبي، قائلاً: (إنّ الاستشراق المتطرّف مع تأكيده بقوة على أوروبية جماعية، يضع

[١]- هشام جعيط: أوروبا والإسلام صدام الثقافة والحداثة، دار الطليعة، ط٣، بيروت، ٢٠٠٨، ص ٤١.

[٢]- المصدر نفسه: ص ٤٠.

[٣]- المصدر نفسه: ص ٤٠-٤١.

[٤]- المصدر السابق: ص ٤١.

نفسه خارج ما هو عالمي وخارج ديناميكية الاتصال... حتى الاستشراق الجدّي... لم ينجح في إيجاد النقطة الحساسة التي يتمّ من خلالها الوصل بين داخلية الثقافة وخارجيتها<sup>[١]</sup>. والقصد من ذلك كلة المحافظة على الأسس الفكرية للاستشراق، التي لم يغيّرْها عبر مسيرته، وفق رأي جعيط. فالرؤية الاستشراقية حسبته تنطلق من معاداة الإسلام والمسلمين وللنبي محمد ﷺ معتبرين (نبوته الكاذبة أوقفت تطوّر الإنسانية باتجاه المسيحية)<sup>[٢]</sup>. فظهر الاستشراق كما لو كانت مهمته الأساسية تشويه الإسلام، ومركّزاً على عجزه. (... إن رؤيتها لسيكولوجية الإسلام هي رؤية جامدة، أنماط إنسانية بسيطة وثابتة تنصبّ أمام أعيننا: العربي، المسلم، البربري، التركي ذو صفات ثابتة جدّاً دون شك)<sup>[٣]</sup>.

على الرغم من ذلك يرى جعيط أنّ الاستشراق أخذ الطابع العلمي، باعتباره قسمًا من أقسام المعرفة العلمية، خصوصاً في مجال اللغات والفيلولوجيا والتاريخ والجغرافيا والأدب والسيرة، إلى جانب التنقيب عن النصوص القديمة ونشرها وتحقيقتها تحقيقاً علمياً<sup>[٤]</sup>. كما يؤكّد جعيط على أنّ هدف المستشرقين الحقيقي من وراء هذا البحث ليس العلم فقط، بل من أجل تنافسهم على المناصب العليا في الجامعات الأوروبية<sup>[٥]</sup>. كما صرح جعيط أنّ الاستشراق قد احتكر لنفسه كلّ ما يخصّ البحث والعلم والمنهجية، دون غيره من الدراسات والبحوث، خصوصاً ما كتب باللغة العربية وما كتب في منطقة الشرق والعالم الإسلامي. وقد استمرّ هذا الأمر حتى الوقت الحاضر تقريباً<sup>[٦]</sup>، على حدّ تعبير جعيط، فالاستشراق ينسب لنفسه التفوّق العلمي والبحث الممنهج دون غيره.

وفي خضمّ تحليل هشام جعيط للظاهرة الاستشراقية وتتبع صيرورتها، صرّح

[١]- المصدر السابق والموضع نفسه.

[٢]- لطفي بن ميلاد: الاستشراق في فكر هشام جعيط، ص ١٢٠.

[٣]- هشام جعيط: أوروبا والإسلام صدام الثقافة والحداثة، ص ٤١.

[٤]- المصدر نفسه والموضع نفسه.

[٥]- لطفي بن ميلاد: الاستشراق في فكر هشام جعيط، ص ١٢٠.

[٦]- المرجع نفسه: ص ١٢١.

بوضوح عن أفول الاستشراق وموته بعدما امتدّت مسيرته لقرون. إذ كانت بدايته، حسب رأي جعيط، خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر<sup>[١]</sup>، ثمّ واصل مسيرته حتّى الفترة المعاصرة فأخذ تسميته (الاستشراق الجديد)<sup>[٢]</sup> على حدّ تعبيره، الذي قضى بزوال الفكر الاستشراقي، بفقدانه لرونقه ومكانته بشكل نهائي، (فتحدّث هشام جعيط عن استشراق يحتضر ثمّ يموت)<sup>[٣]</sup> ويرجع ذلك في نظره لأسباب أهمّها:

- اندثار وموت أغلب رجال الفكر الاستشراقي، وأكثرهم معرفة وتضلعًا وإطلاعًا على المصادر كجوزيف شاخ ورنارد لويس وغيرهما.

- فقدان أوروبا لمركزيتها وهيمنتها على العالم، خصوصًا بعد انتشار المدّ التحرري من حركات الاستعمار الغربي، الأمر الذي تسبّب في تقلص الاستشراق على اعتبار أن الاستعمار والامبريالية كانا وجهًا من أوجه الاستشراق المهمّة، الباعثة للبحث والدراسة وفق مفهوم جعيط.

- فقدان الاستشراق لتوجهه العلمي، نتيجة ظهور حقول علمية جديدة، أكثر فاعلية وعلمية ومنهجية، كالعلوم السياسية والاجتماعية لدراسة الشرق الإسلامي العربي، من وجهة تاريخية تتضمّن تاريخ الأديان<sup>[٤]</sup>. كما فعلت الجامعات الكبرى في الغرب كالجوامع الأمريكية، الأمر الذي أدّى إلى تراجع الحركة الفكرية الاستشراقية والانصراف عنها.

## ٢-١- المستشرقون في نظر جعيط:

- لا تختلف نظرة جعيط للمستشرقين كثيرًا عن نظرتهم للاستشراق، ذلك أنّ المستشرق قد استقى أيديولوجيته من مرتكزات الفكر الاستشراقي، القائم على النزعة المسيحية من جهة، والمركزية الأوروبية من جهة أخرى، إذ يقول: (...فالمستشرق

[١]- المرجع نفسه: ص ص ١١٩ - ١٢٠.

[٢]- هشام جعيط: في السيرة النبوية تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ج ٢، دار الطليعة، ط ١، بيروت ٢٠٠٨، ص ١٤.

[٣]- محمد المزوغي: الاستشراق والمستشرقون في فكر هشام جعيط، ط ١، منشورات الجمل، بيروت ٢٠١٢، ص ٤٣-٤٤.

[٤]- لطفي بن ميلاد: الاستشراق في فكر هشام جعيط، ص ١٢١.



يؤكد على نموذجية مصير أوروبا<sup>[١]</sup>، حيث عمل المستشرقون على تصدير نموذج الغرب الأوروبي المسيحي كمثال أعلى يحتذى به. كما يؤكد جعيط أنه لا يوجد فارق بين نمط المستشرق الكلاسيكي والمستشرق المعاصر، فهناك نقطة تلاق تجمع بينهما تكمن في إيمانها بنفس المنطلقات الفكرية القائمة على (الغربية اليانسة والمسيحية بشكل خاصّ تفتح على التسامي العالمي)<sup>[٢]</sup> وفقاً لتعبير جعيط، الأمر الذي يدفع المستشرق إلى الدخول في مقارنة بائسة بين الغرب المسيحي والشرق الإسلامي، مثل المقارنة بين شخصية محمد وشخصية المسيح<sup>[٣]</sup>، وهذه مقارنة تفتقد للعدل تماماً إذ يظهر النبي محمد ﷺ بصورة غير لائقة تماماً مقارنة مع شخصية المسيح.

- كما تعتبر نظرة هشام جعيط للمستشرق نظرة راديكالية، إذ صورّه مهزوزاً تائهاً ومتشردماً عاجزاً عن تحديد وجهته ومواقفه فيقول: (المستشرق الذي لا يعرف في نهاية المطاف إلى أي جمهور يتوجه...)<sup>[٤]</sup> وهكذا بدا الفصام واضحاً لدى المستشرقين الذين لم يتمكنوا من تحديد وجهتهم، وأي فريق يخاطبون، الغرب الأوروبي المسيحي أم الشرق الإسلامي. ثم اتجه جعيط إلى أبعد من هذا بكثير، إذ وصل به الأمر إلى التقليل من شأن البعض من المستشرقين؛ لأنهم لم يحظوا في نظره على الشهرة في بلدانهم الأصلية، التي لم يكونوا معروفين فيها فيقول جعيط: (... كان لديه عدة مفكرين كبار لم يعرفوا في مجتمعهم أمثال غولدزيهر وبيكر وفلهاوزن وماسنيون...)<sup>[٥]</sup> فكيف يمكن لهؤلاء الخوض في الحضارة الإسلامية وتراثها العريق، وهم ليسوا على قدر هذه المسؤولية؟.

- بعدما قام جعيط بتحليل سيكولوجي للاستشراق والمستشرقين، خلص إلى تصنيفهم على النحو الآتي:

مستشرقون شديداً التعصب للمسيحية مثل رينان ودوزي ولانانس.

[١]- هشام جعيط: أوروبا والإسلام صدام الثقافة والحداثة، ص ٤٠.

[٢]- المصدر نفسه: ص ٤٣.

[٣]- المصدر السابق: ص ٤٠.

[٤]- المصدر السابق: ص ٤٠.

[٥]- المصدر السابق: ص ٤٤.

مستشرقو الفترة الاستعمارية مثل غولدزيهر وبيكر وسنوك هرغرونج<sup>[١]</sup>.

بالنسبة للصنف الأول من المستشرقين فهم يمثلون (أسياد الجريمة رينان لامنس ودوزي)<sup>[٢]</sup>. وفقاً لرأي جعيط الذي لم يأت من فراغ، بل كان نتيجة ظلمهم وتجنّبهم على الحضارة الإسلامية، ومواقفهم التعسفية إزاء التاريخ الإسلامي. أمّا بالنسبة لرينان فيدخل ضمن المستشرقين العنصريين تجاه الإسلام والمسلمين، فهو لم يتوان من التقليل من شأنهم فيقول: (...عبودية الفكر الشرقي وعن صدّ تطوّر العلوم في بلاد الشرق)<sup>[٣]</sup> فالمستشرق رينان كان قاسياً وغير عادل في مسألة التعامل مع الإسلام، في مجال تطوره الثقافي<sup>[٤]</sup> والفكري للمسلمين، وحصر كل ماله علاقة بالإنتاج العلمي والفكري داخل دائرة الغرب. أمّا بالنسبة للمستشرق لامنس، فاعتبر جعيط أنّ تعامله مع الإسلام تميّز بمكر واسع لا يقل خطورة عمّن سبقه، وشرح جعيط هذا التصرف في قوله: (نفى الإسلام خارج ذاته)<sup>[٥]</sup> وبذلك يحصر الإسلام داخل الصحراء والبادية باعتبارها حدوداً له، كما كان لامنس متعاطفاً مع القوى المعادية للإسلام كما ورد في قوله: (على غرار الأمويين ممثلي الأرسقراطية المعادية للإسلام)<sup>[٦]</sup>. ذلك أنّ انتصار الإسلام ينعكس بشكل سلبي على الامتداد المسيحي في الشرق الإسلامي، وهذا الموقف ينمّ عن عداوة واضح للإسلام.

أمّا بالنسبة للمستشرق الهولندي دوزي فأعاب عليه جعيط قضية مقتلة الحرّة باعتبارها (رد فعل المبدأ الوثني ضدّ المبدأ الإسلامي)<sup>[٧]</sup> إذ يحلّل قمع أهل المدينة من طرف معاوية، وتبرز الإسلام وفق صورة همجية دموية.

أمّا الصنف الثاني من المستشرقين الذين ينتمون للفترة الاستعمارية، أمثال

[١]- لظفي بن ميلاد: الاستشراق في فكر هشام جعيط، ص ١٣٣.

[٢]- محمد المزوغي: الاستشراق والمستشرقون في فكر هشام جعيط، ص ٥٣.

[٣]- هشام جعيط: أوروبا والإسلام صدام الثقافة والحداثة، ص ٣٤.

[٤]- المصدر نفسه: ص ٣٩.

[٥]- المصدر نفسه: ص ٤٢.

[٦]- محمد المزوغي: الاستشراق والمستشرقون في فكر هشام جعيط، ص ٥٣.

[٧]- هشام جعيط: أوروبا والإسلام صدام الثقافة والحداثة، ص ٤٢.

المستشرق المجرى غولديهر، فيؤكد جعيط على سلبية مواقفه تجاه الإسلام، من خلال كتاباته التي روجت لصورة قاتمة عن الدين الإسلامي، الذي وصفه بالعدوانية والتطرف خلال مسيرته التي خاضها، ويرى أنّ السبب وراء تطرف الإسلام يرجع إلى طبيعة العقلية العربية، والفكر العربي القائم على العدوانية باعتباره دين حرب<sup>[١]</sup>، يعمل على تحقيق الطموحات السياسية وفق حدّ السيف، مما جعله يأخذ طابع الدموية والتطرف.

ولم يختلف المستشرق الهولندي سنوك هرغرونج عن نظيره غولديهر، حسب رأي جعيط، فتتلخّص آراؤه حول الإسلام كدين سياسي (ذو مزاج عصبي حسّاس منحرف)<sup>[٢]</sup>، بقصد إبراز الإسلام كدين قائم على الصراع والتعصّب.

كما يرى جعيط أنّ المستشرق بيكر كان مجحفاً حين (قلّص الثقافة الإسلامية إلى هيلينية آسيوية شيئاً فشيئاً)<sup>[٣]</sup>.

إضافة إلى التطرق إلى العديد من المستشرقين، حتّى مستشرقو الفترة المعاصرة لم يخرجوا من دائرة التشويه والهرطقة أثناء تعاطيهم مع تاريخ الحضارة الإسلامية وتراثها الفكري والديني.

- وعلى الرغم من ذلك استثنى جعيط المستشرق الفرنسي جاك بارك من دائرة الاهتمام تلك؛ لاعتباره مستشرقاً مختلفاً تماماً، لا ينتمي للفئات السابقة، ويستحق الإعجاب والتقدير والاحترام، إذ تعبّر أفكاره عن عقل كبير وفكر متفتّح، الأمر الذي جعله يحظى بكم كبير من الإطراء والتمجيد من طرف جعيط، فيقول: (... الرجل أنتج الكثير، ومجالات اهتماماته قد اتّسعت لتشمل أقصى المغرب إلى أقصى المشرق... إنّه عمل رائع ومجد أيضاً للفكر الاستشراقي)<sup>[٤]</sup>، يعتبر جعيط أنّ بارك أنثروبولوجي وسوسيولوجي، ليكون بذلك قد تجاوز الاستشراق الكلاسيكي الحاقداً على الإسلام،

[١]- لطفى بن ميلاد: الاستشراق في فكر هشام جعيط، ص ١٤٣.

[٢]- المرجع نفسه: ص ١٣٤.

[٣]- المرجع نفسه: ص ١٣٥.

[٤]- محمد امازوغوي: الاستشراق والمستشرقون في فكر هشام جعيط، ص ٧٣.

لأنه أتجه إلى دراسة الحقبة المعاصرة التي شهدت المدّ الاستعماري<sup>[١]</sup>، ويمكن تفسير إعجاب جعيط بشخصية جاك بارك؛ لابتعاده عن مجال مقدّسات الإسلام، من قرآن كريم وسنة نبوية، باعتبارها خطوطاً حمراء وجب مراعاتها، وبذلك يكون قد استثنى نفسه من المستشرقين الحاقدين على الدين الإسلامي أمثال شاخت وغولدزيهر وغيرهما.

### ٣-١- نفي تهمة السقوط في الرؤية الاستشراقية وادعاء التجديد:

خاض هشام جعيط غمار القراءات الحداثيّة للنصّ الديني، رافعاً شعار التجديد في مجال السيرة النبويّة، وذلك وفق إعادة قراءتها وفهمها فهماً حداثياً معاصراً، باعتباره مؤرّحاً مختصّاً في التاريخ الإسلامي. لكن ما يمكن ملاحظته يكمن في كثرة الوعود التي تعهّد بها جعيط، مؤكّداً من خلالها على أصالة طرحه وجدة استنتاجاته؛ لاجتناب مجمل التهم التي يمكن أن تطاله. إذ يعتبر الاستشراق أولى التهم جاهزيّة وأشهرها على الإطلاق، يحاول مجمل القراء الحداثيين التخلّص منها مسبقاً كنوع من الدفاع عن تميّز أبحاثهم وأصالتها. فعلى غرار جعيط نجد محمّد أركون ينتقد الفكر الاستشراقي مؤكّداً على هزلة مناهجه في مجال الإسلاميات التطبيقية التي أبدع فيها بعيداً كل البعد عن أي آراء استشراقية، الأمر الذي دفع (بأركون وهاشم صالح بنعت المستشرقين بالتعجرف والوقاحة والثقة المفرطة بالنفس)<sup>[٢]</sup> إلى جانب الجابري الذي سعى هو الآخر إلى التملّص من شبهة الاستشراق رغم إعجابه بالمستشرقين، فيقول: (أوكدّ اليوم كما أكّدت بالأمس، عندما سئلت عن مدى حضور فكر المستشرقين فيما كتبت، أوكدّ أنني أبذل كلّ جهدي، عندما أشرع في التفكير والكتابة في موضوع ما؛ لأنسى جميع ماكتب في الموضوع)<sup>[٣]</sup>.

يظهر تملّص هشام جعيط من الاستشراق واضحاً جلياً في ثلاثيّة السيرة النبويّة، التي عكف على دراستها طوال سنين عدّة، الأمر الذي جعله يسارع في نفي أي

[١]- المرجع نفسه: ص ص ٧٢-٧٣.

[٢]- محمد المزوغي: الاستشراق والمستشرقون في فكر هشام جعيط، ص ص ٥-٦.

[٣]- إبراهيم السكران: التأويل الحداثي للتراث، التقنيّات والاستمدادات، ط ١، دار الحضارة، الرياض، ٢٠١٤، ص ٧٤.

صلة يمكن أن تجمعها بالفكر الاستشراقي، مما دفعه إلى التنصّل سلفاً من تهمة الاستشراق، فافتتح مقدّماته لثلاثيّة السيرة النبويّة، وكأنه يُقسّم على تميّز قراءته على مجمل ما طرح من قبل في مجال السيرة النبويّة؛ إذ أبدى حرصه الشديد على تأكيد أصالة بحثه المتمثّل في مشروع السيرة النبويّة، جازماً في الوقت عينه أنّه قد تجاوز كل الترهّات الاستشراقيّة، معتمداً على رؤية خاصّة به لا يمكنها أن تحاكي النموذج الاستشراقي، لا من بعيد ولا من قريب.

ففي الجزء الأول من مشروع ثلاثيّة السيرة الذي أصدره سنة ١٩٩٩ الموسوم بالوحي والقرآن والنبوة، عكف جعيط في مقدّمته على تأكيده على تفرّده البحثي والمنهجي، الذي عالج عن طريقه سيرة الرسول محمد ﷺ قائلاً: (ولقد حاولنا في هذا الكتاب الاعتماد على المعرفة واعتماد منهج عقلائي نفهّمي لم نجده لا عند المسلمين القدامى من أصل السير والتاريخ الحديث، ولا عند المسلمين المعاصرين، وأكثر من ذلك إنّ المستشرقين على سعة اطلاعهم لم يأتوا ببحث يذكر في هذا الميدان، وتبقى دراستهم هزيلة...<sup>[١]</sup>)، ثمّ انطلق في مقدّمة الجزء الثاني الموسوم تاريخيّة الدعوة المحمّديّة في مكّة، هذا الجزء الذي تناول خلاله سيرة النبي محمد قبل البعثة وبعدها، الأمر الذي جعل مقدّمة هذا الجزء كأنها عهد قطعه جعيط على نفسه، واعدّاً به القراء والمفكرين بأنّه سعى لتقديم بحث تطبعه الجدّة والأصالة، نافياً كلّ صلة يمكن أن تجمعها بالخلفيّة الاستشراقيّة، التي تجاوزها فيقول: (إنّ ما سنحاوله هنا هو إعطاء نظرة أنثروبولوجيّة للثقافة العربيّة قبل الإسلام أولاً... جاهدين في تجاوز بعض تناقضات المستشرقين... لا تلتزم أعمال المستشرقين بالانسجام المنطقي، فإمّا تنفي قيمة خبر ما، وإمّا تمنحه الثقة الكاملة... وإمّا الدخول في قصص وترهّات)<sup>[٢]</sup>، ذلك أنّ أعمال المستشرقين لا ترتقي أصلاً لمكانة البحث العلمي، حسب جعيط، سواء الاستشراق الكلاسيكي ولا حتّى المعاصر، خصوصاً أن جعيط ذكر في مقدّمته في هذا الجزء أنّه تطرّق لموضوع السيرة النبويّة من زاوية لم يتطرّق لها الاستشراق عبر مسيرته الطويلة في دراسته للتراث الإسلامي. مصرّاً على تفرّد طرحه، كما ورد على لسانه (وكم جرحنا من بعض كتابات

[١]- هشام جعيط: في السيرة النبويّة الوحي والقرآن والنبوة، ج ١، ط ١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٩، ص ١٢.

[٢]- هشام جعيط: في السيرة النبويّة تاريخيّة الدعوة المحمّديّة في مكّة، ج ٢، ط ١، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٨، ص ١٥.

المستشرقين، الذين سمحوا لأنفسهم أن يسألوا الضوء على شخصية محمد من وجهة نظر أخلاقية أو دينية، ومن بين هؤلاء من هم علماء مثل توراندري، الذي كتب كتاباً معمقاً قيماً عن الرسول، ليختمه بصورة قاتمة عن شخصيته. ومنهم من كتب من موقع أيديولوجي معين كأن يكون مسيحياً أو ماركسياً<sup>[١]</sup>. يرى جعيط أن هناك جمعاً من المستشرقين تناولوا السيرة النبوية بالدراسة والتحليل وفق مجالات مختلفة مثل نولدكه وبلاشير غولدزيهر وشاخت<sup>[٢]</sup>. وعلى الرغم من أنهم من كبار المستشرقين الإسلاميين إلا أن ما قدموه لا يرتقي لمنهجية البحث الصحيح. وينطبق الأمر نفسه على الاستشراق الأكاديمي، الذي أضفى عليه طابع العبيثية والضيق الفكري، من حيث طرق البحث والطرح، مروراً بالاستشراق الأنجلوسكسوني، الذي نعته جعيط بالهرطقة لاحتوائه على الخرافات، إلى جانب الاستشراق الجديد الذي حكم عليه بالقصور المنهجي التاريخي<sup>[٣]</sup>. وهكذا يظهر الاستشراق قاصراً عن تقديم أي معرفة جدية، في مجال المقدسات الإسلامية، ويفقد بذلك طابع الموضوعية في دراسة السبب الذي أدى بجعيط إلى أن ينأى بنفسه عن دائرة شبهة الفكر الاستشراقي ليبدع الجديد في موضوع السيرة.

- أما الجزء الثالث من سلسلة السيرة النبوية فكانت بعنوان مسيرة محمد في المدينة وانتصار الإسلام. إذ واصل هشام جعيط نفي شبهة التأثير بالفكر الاستشراقي، فلم تخل مقدمة هذا الجزء من وسم دراسته للتراث الإسلامي بالجدّة، وفق رؤى متفتحة ومناهج عقلية تفهيمية نقدية، لكنّه لم يصرح بالأمر مثلما فعل في الجزأين الأول والثاني، ففضّل الأسلوب غير المباشر، ليوضح مقاصده التي يرمي الوصول إليها في الجزء الثالث، قائلاً: (لقد عرضت هنا مخطّطاً عاماً لمسيرة محمد في المدينة ليتوضّح مقالي، وسأحاول في مجرى الكتاب تحليل وتشريح البنى، ساعياً إلى جعله مفهوماً بالعقل معولاً على المصادر ونقدها... وإخضاعها لقانون الحقيقة الواقعة، مشككاً في الكثير من تأكيدها وثوابتها... ففي السير هناك خيال دافق وتفاصيل غير

[١]- المصدر نفسه: ص ٦.

[٢]- المصدر نفسه والموضوع نفسه.

[٣]- المصدر نفسه: ص ١٠-١٤.

مقنعة وفق ذلك غير مجدية لفهم الأمور<sup>[١]</sup>. إذ يؤكّد على تقديم قراءة واعدة، تدلّ على طرحه الجدّي والجديد، واختلافه عن كل من سبقه في هذا المجال، ولكنّ السؤال المطروح هنا: هل سيكون هشام جعيط وقيّاً لعهد هذه؟!.

٢- أثر الرؤية الاستشراقية في قراءة جعيط للسيرة النبوية والحديث الشريف من خلال مناهجهم:

## ١-٢-١- تاريخية الرسول محمد ﷺ واقع نسبه، وأصل تسميته:

### ١-٢-١-٢- قراءة جعيط لنسب الرسول ﷺ:

تكلم جعيط على نسب رسول الله، ولم يختلف كثيراً مع ما هو موجود في السير من حيث تسلسل نسبه الشريف، لكن سرعان ما تغيرت الكثير من الحقائق عندما بدأ بتطبيق ما أسماه منهج الصرامة الذي يدعيه. هكذا بدأت رؤيته تتجه نحو ما أنتجه المستشرقون حول السنّة النبوية الشريفة، إذ قدّم شخصيّة قصي جدّ الرسول بصورة باهتة كما فعل نظراؤه من المستشرقين، فهو يرى المصادر قد ضحمت دور شخصيّة قصي لا لشيء إلا لأنه جدّ للرسول ﷺ<sup>[٢]</sup>، إذ نسبت إليه أدوار كبرى، معظمها يدخل في نطاق الأساطير، حسب رأي جعيط، الذي أرجع هذا الصّيت الذي حاز عليه قصي إلى أنه جدّ للرسول، فيقول: (ما هو أكثر استغراباً بالنسبة للمؤرخ هو أنّ الجدّ الأوّل والحفيد محمد قاما، الواحد تلو الآخر، بعد مرور قرن ونيف بأدوار تأسيسية ذات قيمة عليا)<sup>[٣]</sup>. علماً بأنّ الحقائق التاريخية أثبتت أن قصي كان سيّداً من سادات قريش.

لم يتوقّف جعيط عند هذا الحدّ، بل تطرّق أيضاً لشخصيّة عبد الله والد الرسول محمد ﷺ، تلك الشخصيّة التي لم تسلم من منهج جعيط العقلاني والصارم في رأيه. والواضح أنّ أطروحات هشام جعيط لم تختلف عن المنتج الاستشراقي في مجال

[١]- هشام جعيط: في السيرة النبوية مسيرة محمد في المدينة وانتصار الإسلام، ج٣، دار الطليعة، بيروت، (د.س.ن)، ص١٦٠-١٦٥.

[٢]- هشام جعيط: في السيرة النبوية.. تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ص١١٩.

[٣]- المصدر السابق والموضع نفسه.

السنة، بل نجده يدور في فلك المستشرقين من حيث التحليل والتركيب، وحتى الاستنتاجات فيؤكد لنا جعيط أنّ اسم والد الرسول محمد لم يكن (عبد الله) فالاسم الحقيقي بعيد كل البعد عن هذا، فيقول: (فالراجح عندي أنا أبا محمد لم يكن اسمه عبد الله، وإنما له اسم آخر)<sup>[١]</sup>، ويرجع جعيط السبب إلى القاعدة القرشبية التي تقول حسب رأيه: (أنّ أسماء الآباء والأجداد والأعمام تتكرّر بين الأجيال، فكلّ الأسماء المقرونة بالآلهة في عائلة النبي ﷺ عبد مناف وعبد العزى وعبد شمس، أمّا عبد الله فلم يكن في المتداول عندهم)<sup>[٢]</sup>.

وهذه رؤية استشراقية بامتياز، إذ ذهب بعض المستشرقين إلى الطعن في حقيقة اسم والد الرسول (عبد الله)، بل كان يحمل اسم من بين الأسماء الوثنية<sup>[٣]</sup>، التي أشار إليها جعيط من قبل.

لكن ما ورد في السير يوضح عكس ذلك، إذ أكدت أنّ عبد الله هو الاسم الأصلي لوالد الرسول محمد ﷺ فهو محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هشام بن عبد مناف...<sup>[٤]</sup>، ذلك أنّ اسم عبد الله وجد عند العرب في الفترة الجاهلية، وكان ضمن الأسماء الواردة في الكتابات الجاهلية والشمالية والنصوص النبطية<sup>[٥]</sup>.

والحجة الثانية التي اعتمد عليها جعيط في إنكار اسم عبد الله كاسم حقيقي لأب الرسول، هي حجة استشراقية مؤكدة، فهو يرى أنّ الراجح من أنّ محمد ﷺ قد غير اسم والده بعد الإسلام للتخلص من أسماء العهد الوثني كما فعل مختلف الصحابة بعد الإسلام، ذلك أنّ جعيط يستبعد عبد الله تمامًا، فيقول: (وتكون الصدفة كبيرة أن يكون اسم أب الرسول عبد الله، فالمعقول أنّه هو الذي سمّاه بهذا الاسم)<sup>[٦]</sup>.

[١]- المصدر السابق: ص ١٤٦.

[٢]- المصدر السابق والموضع نفسه.

[٣]- جواد علي: تاريخ العرب في الإسلام السيرة النبوية، ط ١، مطبعة الزعيم، بغداد، ١٩٦١، ص ١١٦.

[٤]- المرجع نفسه: ص ١١٥.

[٥]- المرجع نفسه: ص ١١٦.

[٦]- هشام جعيط: في السيرة النبوية تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ص ١٤٦.



هذه الفكرة نفسها طرحها المستشرقون مشككين في حقائق اسم والد الرسول، زاعمين أنّ اسم عبد الله، وهو اسم أطلقه الرسول محمد ﷺ على أبيه، فقام بإعادة تسميته إلى عبد الله، ويرجعون ذلك للقاعدة الإسلامية التي تعمل على تحويل أسماء الجاهلية إلى أسماء إسلامية<sup>[١]</sup>، وبذلك يعيد جعيط إنتاج المستشرقين وما ورد لديهم في مجال السيرة، إذ اشتهر المستشرقان «كايتاني» و «شبرنكر» في تزوير حقائق سيرة الرسول محمد ﷺ وتشويهها، إذ كانا يعتمدان على رواة السيرة الضعفاء والمتروكين<sup>[٢]</sup> في بناء آرائهم ومواقفهم من أجل الطعن في الرسول ونسبه وتاريخه.

ولم يكن جعيط يبعيد عمّا ذهب إليه من مواقف وأحكام ومناهج وحتى الاستنتاجات، فلم تصل قراءته الحداثيّة ومناهجه المعاصرة إلى جديد، غير استهلاك الفكر الاستشراقي المشوّه لسيرة الرسول والطعن فيها.

## ٢-١-٢- تاريخية مولد الرسول «ص» وبعثته:

مّمّا هو متداول في السيرة أنّ ميلاد الرسول محمد ﷺ كان حوالي ٥٧٠ و ٥٧١ م، لكنّ جعيط لم يثق في كل ما ورد من أخبار ميلاد الرسول حول هذا التاريخ، وحتى ما يتعلّق بهجمة أبرهة، ولم تختلف مزاعم جعيط حول التشكيك في حقيقة مولد الرسول ﷺ عن مزاعم المستشرقين، الذين انتقدهم في مواطن سابقة كما وضّحنا ذلك في الحديث عن آراء جعيط حول المستشرقين. ومن الغريب أن نجد هشام جعيط ينحو نحوهم في أرخنة السيرة النبويّة، وهو الذي امتعض من هزلة طرحهم.

يرى جعيط أنّه: (لم يولد محمد في رأيي قبل ٥٨٠ م أو حواليها أو بعدها، وكلّ ما ذكر عن سنة ٥٧٠ م لا يصمد أمام الفحص)<sup>[٣]</sup>. إنّ مزاعم جعيط هذه لم تأت من فراغ، إذ سبقه إليها عدد من المستشرقين، فقد شكّك المستشرق بروكلمان من قبل في حقيقة تاريخ مولد الرسول رافضاً أخبار السيرة التي ميّزت مولد النبي محمد ﷺ كواقعة الفيل، كما استبعد أن تكون سنة ٥٧٠ م تاريخاً مضبوطاً يحدّد مولده. وقد

[١]- جواد علي: تاريخ العرب في الإسلام السيرة النبويّة، ص ١١٦.

[٢]- المرجع نفسه: ص ١١٩.

[٣]- هشام جعيط: في السيرة النبويّة تاريخية الدعوة المحمّدية في مكّة، ص ١٤٣.

أحال فكرته هذه إلى المستشرق لامنس<sup>[١]</sup> الذي طعن هو الآخر في عدد من تواريخ السيرة؛ لغرض التدليس والتشكيك لتضليل حقائقها. إضافة إلى المستشرق متغمري وات، الذي رفض كل الروايات الإسلامية المتعلقة بحياة الرسول ﷺ قبل البعثة؛ لأنها غير موثوقة في رأيه، ومحرّفة لآراء فقيهة فيقول: (... القارئ يجد نفسه إزاء أرضية مهزوزة لوقائع هذا المدّ الزمني الذي يبلغ ربع قرن بين الميلاد والزواج<sup>[٢]</sup>).

لم يذهب جعيط بعيد عمّا طرحه المستشرقون حول ملاسبات ميلاد الرسول ﷺ إذ استبعد هو الآخر تزامن مولد النبي مع عام الفيل فيقول: (ولا يوجد أي سبب لكي يولد محمّد على أيّة حال عام الفيل..)<sup>[٣]</sup>. فهو يرى أنّ هذه التواريخ لا تصمد أمام النقد التاريخي. كما شكك في صحّة التواريخ المذكورة عن عام الفيل إضافة إلى طعنه في حقيقة حدوثها<sup>[٤]</sup>، وهكذا يصبح تاريخ مولد الرسول ﷺ مبهماً تماماً في نظره. وهذا ما أكّده المستشرق وليم موير، الذي رفض أن يكون ميلاد الرسول متزامناً مع عام الفيل، مقلّلاً من قيمة المصادر الإسلامية التي فشلت في رأيه في سلسلة الأحداث قائلاً: (إنّ ما اشتملت عليه المصادر من أخبار هذه المرحلة، ليست له قيمة كبيرة في معرفة صورة محمّد التاريخية)<sup>[٥]</sup>.

وتواصل هرطقات جعيط الاستشراقية في مجال السيرة لتعبّر عن فكره المتناقض، الراض الناقد للاستشراق، والمتأثر به في الوقت ذاته. فنجدّه يؤسّس لفريّة استشراقية، ويؤكّدها من خلال ما توصّلت إليه قراءته الحداثيّة للسيرة النبويّة؛ إذ زعم جعيط أنّ تاريخ بعثة الرسول لم تكن في سنّ الأربعين، إلّا أنّ هذا الرأي يتناقض حسب طرحه مع الصرامة التامة للمنهج، والسبب في رأيه هو أنّ سنّ الأربعين هي سنّ الشيخوخة

[١]- عبد الله محمد الأمين النعيم: الاستشراق في السيرة النبوية دراسة تاريخية لآراء (وات بروكلمان-فلهاوزن) مقارنة بالرؤية الإسلامية، ط ١، المعهد العالمي للفكر الإسلامي (د.ب.ن)، ١٩٩٧، ص ٥٨.

[٢]- المرجع نفسه: ص ٦٠.

[٣]- هشام جعيط: تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ص ١٤٣.

[٤]- المصدر نفسه: ص ١١٨.

[٥]- غالية يونس محمد الذرعاني: السيرة النبوية في كتابه المستشرقين الإنجليز، رسالة ماجستير، جامعة قار يونس، بن غازي ليبيا، ٢٠١٠م، ص ١٢٠.

وليست سنّ الكهولة في ذلك الزمن<sup>[١]</sup>، على الرغم من وجود آية صريحة تدعم صحة الخبر لقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ﴾<sup>[٢]</sup> (الأحقاف، الآية ١٥)، إلا أنه يرى أن هذه الآية دليل غير كاف للجزم على صحته، فقراءته النقدية لتاريخية السير أحالته إلى سبب أكثر منطقية وواقعية في نظره، إذ يرجع الاعتقاد بسنّ الأربعين يكمن وراءه اعتقاد من معنى ديني سحري لدى الساميين<sup>[٣]</sup>، مستغرباً من إشارة القرآن لهذا الرقم العمري، وهذا تلفيق بين إذ يقول: (رأيت أن كتب السير زيادة على ما شحنت به من سنّ الأربعين معنى ديني سحري)<sup>[٤]</sup>، ومن الواضح أن منهجية جعيط في هذا الصدد هي اعتماد صريح على توفيد استشراقي متمثل في المنهج الفيولولوجي، إذ صرح أنه اعتمد على هذه الآية، لكي يبرّر موقفه: ﴿قَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾<sup>[٥]</sup> (يونس، الآية ١٦)، ثم بدأ يحلّل ويفكك كلمة العمر التي أرجعها وفسرها تفسيراً فلسفياً نسبة لآراء هيراقليطس، بالرغم من الفرق الكبير بين البيئتين اليونانية والبيئتين القرشيتين المكيّة. كان الغرض من ذلك الطعن في صحّة سنّ الأربعين لكي يقرّر جعيط أن النبي محمّد بعث في سنّ الثلاثين، نسبة إلى المسيح الذي بعث في الثلاثين أيضاً<sup>[٦]</sup>، علماً بأنّ هذه النتائج التي توصل إليها جعيط عبر دراسة وتمحيص، كما ورد في تصريحاته، قد سبقه إليها المستشرق لامنس، الذي نقض النصّ الشرعي فيما يخصّ عمر النبي أثناء الدعوة، فيرى أن محمّداً لم يبعث في سنّ الأربعين، ورجح أن عمر النبي الحقيقي أثناء البعثة كان ثلاثين سنة، ويقول: (...ويخرج إلى القول أنه مادام الأنبياء يبعثون على رأس الأربعين، ومحمّد قد صدع بالدعوة على رأس الثلاثين، فمحمّد ليس نبياً)<sup>[٧]</sup>.

ثم يصل جعيط بعد شرحه المتواصل في نقض النصّ الشرعي في هذه المسألة

[١]- هشام جعيط: في السيرة النبوية تاريخية الدعوة المحمّدية في مكّة، ص ١٤٣.

[٢]- المصدر نفسه: ص ١٤٣.

[٣]- المصدر نفسه: ص ١٤٣-١٤٤.

[٤]- المصدر نفسه: ص ١٤٤.

[٥]- المصدر نفسه والموضع نفسه.

[٦]- المصدر السابق: ص ١٤٤.

[٧]- عبد الله محمد الأمين النعيم: الاستشراق في السيرة النبوية، ص ٥٨.

إلى النتيجة التي تتفق مع لامنس في قضية سن بعث الرسول ﷺ فيقول جعيط: (رأبي أنّ محمداً بعث في الثلاثين أو حتى قبل ذلك، ولم يولد إلا حوالي ٥٨٠ م، ولم يعيش إلا خمسين سنة ونيّف)<sup>[١]</sup>.

وهكذا يتضح جلياً أنّ هشام جعيط لم يأت بجديد في قراءته لتاريخ السيرة النبوية الشريفة، وكلّ ما قام به هو إعادة إنتاج للفكر الاستشراقي المجحف؛ لتدليس السيرة المحمّدية، على الرغم من انتقاداته المتواصلة للمنهج الاستشراقي والرؤية الاستشراقية.

وقد ورد في المواهب اللدنية بالمنح المحمّدية أنّ بعثة الرسول محمّد ﷺ كانت في سنّ الأربعين<sup>[٢]</sup>، فقد تواردت مختلف السّير والأخبار مسألة عمر النبي وقت البعثة، فأجمعت كلّها على هذا الخبر لأنّه مؤكّد شرعاً، أمّا فيما يخصّ مسألة أنّ عمر الأربعين المقترن بالشيخوخة على حسب مزاعم جعيط، فهذا طرح غير مقبول تماماً؛ لأنّه سنّ يبلغ فيها الإنسان أشدّ قوته، كما أشار إليها القرآن الكريم.

## ٢-٢- أذوبة قثم:

خرج هشام جعيط على العالم الإسلامي في الألفية الثالثة؛ لي طرح إبداعاته وجديد قراءته المعاصرة للسيرة النبوية، زاعماً أنّه أحدث فتحاً مستحدثاً في تاريخ حياة النبي عليه الصلاة والسلام، إذ صرّح بكلّ ثقة أنّ قثم هو الاسم الأصلي للرسول محمّد ﷺ الذي سمّي به، والسؤال المطروح هنا كيف يجرؤ السيّد جعيط أن يقدم على هذا التصرّف دون بحث وتمحيص؟! ذلك أنّ حقيقة الأمر أنّ ما قدّمه جعيط ما هو إلاّ أذوبة استشراقية وطرح استشراقي متعنّت. إذ قام الباحثون المؤرّخون والمفكّرون بتفنيدها منذ مطلع ستينيات القرن الماضي، إذ عمل المؤرّخ العراقي جواد علفي، في موسوعته تاريخ العرب قبل الإسلام، على تفنيدها ودحضها، وقد مرّ على ذلك قرابة الستين عاماً، ليأتي هشام جعيط ويعيد صياغتها الاستشراقية بحذافيرها وي طرحها في

[١]- هشام جعيط: في السيرة النبوية تاريخية الدعوة المحمّدية في مكّة، ص ١٤٤.

[٢]- أحمد بن محمد القطلاني: المواهب اللدنية بالمنح المحمّدية، ج ١، ط ٢، المكتب الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٤، ص ١٩٥.

كتابه الموسوم تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، إذ صرح قائلاً وبكل ثقة في نفسه: (... وهكذا يكون اسم النبي الأصلي هو قُثم)<sup>[١١]</sup>، زاعماً أنه وصل لهذه النتيجة بعد فحص للمصادر، وتطبيق منهجية علمية صارمة، وليبين صحة ادعائه اعتمد على الحجج الآتية:

يرى جعيط أن اسم الرسول لم يكن محمداً لحظة ولادته، بل جاء في مراحل متأخرة من الدعوة، واعتمد في ذلك على سرد الآيات من السور المدنية التي ورد فيها اسم محمد وهي: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾ من سورة الفتح، وسورة آل عمران ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾، وسورة الأحزاب ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾، وسورة محمد ﴿وَأَمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِن رَبِّهِمْ﴾، وسورة الصف المدنية التي ذكر اسم أحمد لقوله تعالى: ﴿وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾<sup>[١٢]</sup>، وهكذا يستنتج جعيط مباشرة أن اسم محمد لم يرد في المرحلة المكية من البعثة، فيقول: (تسمية محمد لا ترد في القرآن إلا في الفترة المدنية من نزول الوحي)<sup>[١٣]</sup>، وتبعاً لذلك جزم جزءاً قاطعاً أن اسم محمد لم يكن اسم الرسول ﷺ لحظة ولادته. وهذه النتيجة التي توصل لها جعيط بعد استقراء النصوص، دحضها المؤرخ جواد علي منذ ستينيات القرن الماضي؛ إذ فند أطروحات المستشرقين الذين كان لهم السبق في اسم قثم كاسم أصلي للرسول، لحظة ولادته وقبل بعثته. فاعتمدوا على السور المدنية الأربع، التي أكدوا من خلالها أن اسم الرسول ليس محمداً لحظة الولادة، فمحمد مجرد اسم أطلقه محمد على نفسه بعد البعثة. وهكذا استند جعيط في بناء مواقفه وتحليلاته المشككة في حقيقة اسم النبي على التراث الاستشراقي؛ لكي يثبت أن اسم الرسول الحقيقي هو قُثم.

وقد رجح جعيط ذلك معتمداً على البلاذري أنساب وأشراف بخصوص قوله (عبد الله ويكنى بأبا قُثم ويقال أبا محمد)<sup>[١٤]</sup> مؤكداً على الكنية أبا قُثم، والسبب في آرائه قد

[١] - هشام جعيط: في السيرة النبوية تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ص ١٤٧.

[٢] - المصدر نفسه والموضع نفسه.

[٣] - المصدر نفسه والموضع نفسه.

[٤] - المصدر نفسه: ص ١٤٩.

يكون سمّاه جدّه عبد المطلب على اسم ابن له متوف اسمه قُثم (وسمّى العباس ابناً له بقُثم، لأنّ لقب محمّد نزع الاسم الأصلي للرسول)<sup>[١]</sup>.

زعم هشام جعيط أنّه قام بفحص مختلف المصادر والنصوص فحصاً نقدياً ممنهجاً، إلا أنّ الحقيقة تشير إلى العكس، إذ صرّح البلاذري بأنّ هذا الحديث ضعيف، فقد ورد في تاريخ العرب في الإسلام أثناء حديث البلاذري عن عبد الله بن عبد المطلب، ذكر الحديث السابق وأشار إلى ضعفه. ويذكر جواد أنّ هؤلاء المستشرقين الذين شكّكوا في حقيقة النبي، قد استندوا إلى خبر ورد في كتاب إنسان العيون في سيرة أمين والمأمون<sup>[٢]</sup> المعروف بالسّير الحلبية وهذا نصّه (وفي الإمتاع: لما مات قُثم بن عبد المطلب قبل مولد رسول الله ﷺ سمّاه قُثم، حتّى أخبرته أمانة أنّها رأت في منامها تسمية محمّد، فسمّاه محمّد)<sup>[٣]</sup>، ورد في السّير الحلبية باب تسمية محمّد ﷺ.

وهذا الخبر ضعيف، وقد أشار صاحب السّير الحلبية نفسه إلى ضعفه، إذ إنّ لا يوثق به، كما أنّه لم يعبأ به كبار الرواة<sup>[٤]</sup> لضعفه، مما يدلّ على عدم صحّته. ومما هو معروف عن المستشرقين أنّهم لم يكتثروا بصحّة الخبر والحديث أو ضعفه، المهمّ عندهم هو التلفيق على حسب ما تقتضيه نزعاتهم وأهواؤهم. الأمر نفسه ينطبق على جعيط الذي اعتمد في طرحه هذا على حديث ضعيف، وخبر غير موثوق فيه واتخذ منه حكماً، فوضع نفسه مع المستشرقين في كفة واحدة. وقد أثار المستشرق الإيطالي كيتاني القضية نفسها مستبعداً اسم محمّد كاسم حقيقي للرسول، مؤكّداً أنّه ليس الاسم الحقيقي الذي أطلق عليه ساعة ولادته، وحكم بذلك نتيجة اطلاعه على أصل السّير والأخبار<sup>[٥]</sup> (السّير الحلبية) خاصّة وأنّ اسم محمّد قد ورد في القرآن ولم يرد في السّير وفق نظر كيتاني. إضافة إلى المستشرق النمساوي ألويس شبرنكر، الذي

[١]- المصدر نفسه والموضع نفسه.

[٢]- جواد علي: تاريخ العرب في الإسلام السيرة النبوية، ص ٩٨-١٠١.

[٣]- المرجع نفسه: ص ٩٨.

[٤]- المرجع نفسه والموضع نفسه.

[٥]- المرجع نفسه والموضع نفسه.

رفض هو الآخر أن يكون اسم النبي محمد نتيجة لاطلاعه على السير الحلبية<sup>[١]</sup> التي تم تأكيد أنها ضعيفة لا ينبغي الأخذ بها.

يرى جعيط أن محمدًا ليس اسمًا للرسول، بل هو عبارة عن صفة أو لقب؛ لأنه نادر الوجود عند العرب. وقد رجح أنه مجرد محاكاة وتقليد من طرف الرسول للمسيح الذي يعتبر هو الآخر مجرد لقب أو صفة، وزيادة على اسمه الأصلي عيسى. وهكذا فإن «محمد» ما هو إلا صفة أو كنية مقصود بها الرفعة أو إضفاء نوع من الفخامة لشخصية الرسول ﷺ إذ يقول: (ومحمد لقب وليس باسم، واللقب صفة تلصق بالشخص، وهكذا... لقب محمد إضافة إلى فخامة دنيوية يكسب النبي مقامًا رفيعًا في سيرورة الدين)<sup>[٢]</sup>. والغريب هنا أن جعيط يحيل القارئ هنا إلى المستشرق نولدكه.

رفض عدد من المستشرقين حقيقة اسم الرسول محمد رفضًا قاطعًا؛ باعتباره لا يعدو أن يكون صفة أو كنية للنبي ليس إلا، فنجد كل من المستشرق الانجليزي بودلي مؤلف كتاب (الرسول: حياة محمد) والمستشرق «درمنغم» وغيرهما من المستشرقين يسعون إلى إثبات هذه المسألة، زاعمين أن اسم محمد مجرد لقب أو صفة أطلقها محمد على نفسه، إذ أظهروا تحبّطات واضحة في اسم الرسول، إذ وصل تطرف المستشرق بودلي إلى اعتبار أن لفظة محمد هي (Mammet) معناها الأصنام مستقاة من كلمة (Mumety) بمعنى المجنون<sup>[٣]</sup>.

كما يرى جعيط أن اسم محمد ليس اسمًا عربيًا، بل أرجع أصوله إلى السريانية، وصرح بأنه يثبت في المصادر التي اعتمد عليها التي ترجع حقيقتها إلى المستشرق «نولدكه» قائلًا: (إن عبارة محمد مأخوذة عن السريانية، فهو مما لا شك فيه، ولنا حجة المصادر التي وردت بلقبى البطريق والفيلاركس الرسميين، يقول نولدكه)<sup>[٤]</sup>. وفي الصدد نفسه نجد المستشرق الفرنسي بارتيمليو هولوبو يزعم أن اسم محمد

[١]- المرجع نفسه والموضع نفسه.

[٢]- هشام جعيط: في السيرة النبوية تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ص ١٤٨.

[٣]- نذير حمدان: الرسول صلى الله عليه وسلم في كتابات المستشرقين، ط ١، مطبوعات سلسلة دعوة الحق، القاهرة، ١٩٨١، ص ١٦٥-١٦٦.

[٤]- هشام جعيط: في السيرة النبوية تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ص ١٤٨.

مأخوذ من التلمود أطلقه على النبي اليهود الذين أسلموا<sup>[١]</sup>، لذلك سعى كل من جعيط ومجموعة المستشرقين إلى نفي اسم محمد على النبي جملة وتفصيلاً.

كما ذكر جواد علي أن بعض المستشرقين أرجعوا اسم محمد إلى أصول مسيحية من الإنجيل، إذ وردت أن (المنحمن) في الإنجيل السريانية ووردت (منحيم، منحيم في العبرانية)، وكلها عبارة عن صفات نعت بها العبرانيون المسيح<sup>[٢]</sup>، وهذا زعمه جعيط أيضاً في مسألة محاكاة المسيحية.

يواصل جعيط هرطقاته معتبراً أن اسم محمد السرياني يدخل في نطاق ما يسمّى (بالباركليس) وهي عبارة تفيد التفخيم والرفعة اقتفاها النبي، حسب جعيط، من المسيحية، واتخذها كصفة في المدينة، وهو من تراث المسيحية والمانوية<sup>[٣]</sup>، حتى أخذ بها طابعاً دينياً على اعتبار أن النبي كان يسعى إلى الرفعة بين القوم وتفخيم مكانته، وهذا زعم اشراقي، إذ ورد في تاريخ العرب في الإسلام أن بعض المستشرقين<sup>[٤]</sup> أكدوا أن الرسول يحسن اليونانية، واتخذ اسمه محمداً من الباركليتس أو البارقليط الوارد في إنجيل يوحنا بترجمة (منحمانا، محمنا) في الآرامية التي اتخذها المسيح<sup>[٥]</sup> لكسب الرفعة بين القوم والخروج من الضلالة.

وهكذا يتوضح لنا أن كل مزاعم جعيط حول أكذوبة قُثم ترجع إلى أصول استشراقية خالصة، من حيث المقدمات والحجج والاستنتاجات، وقد أبدت مختلف السّير بطلان هذه الفرية. فقد ورد في سبل الهدى والرشاد بأنه (لما وضعت آمنة حملها بعثت إلى عبد المطلب عند الكعبة تخبره أنه ولد غلام... وأسرع إلى زوج ابنته وأخذ طفلها بين يديه، وسار حتى الكعبة وسمّاه محمداً). كما جاء في المواهب اللدنية بالمنح المحمدية «أن أشهر أسمائه ﷺ محمد، وبه سمّاه جدّه عبد المطلب،

[١]- أكرم ضياء العمري: موقف الاستشراق من السنة النبوية، الجامعة الإسلامية المدينة المنورة، (د.س.ن)، ص ٧.

[٢]- جواد علي: تاريخ العرب في الإسلام السيرة النبوية، ص ١٠٦.

[٣]- هشام جعيط: في السيرة النبوية تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ص ١٤٨.

[٤]- جواد علي: تاريخ العرب في الإسلام السيرة النبوية، ص ٩٧.

[٥]- محمد بن يوسف الصالحي: سبل الهدى والرشاد في سير خير العباد، ج ١، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٩٧، ص ٥٠٦.



وذلك أنه لما قيل له ما سميت ولدك؟ فقال محمدًا، فقيل: كيف سمّيته باسم ليس لأحد من آبائك وقومك؟ فقال: لأنني أرجو أن يحمدّه أهل الأرض»<sup>[١]</sup>.

يبدو أن جعيط والمستشرقين قد قلبوا الحقائق برمتها في مسألة اسم النبي محمد ﷺ باعتبار أن محمدًا لا تتعدى كونها صفة أو كنية، وأن قُثم هو الاسم الأصلي له، على حسب زعمهم، معتمدين على الرواية الضعيفة للسيرة الحلبية. والحقيقة أن الواقع هو العكس تمامًا، إذ ورد في سير سيّد البشر أن القُثم ورد على شكل صفة، وليس اسمًا حقيقيًا للرسول ﷺ.

فقد استرسل الطبري في ذكر أسماء الرسول التي كانت ترمز لصفاته ﷺ حتى وصل إلى قُثم فيقول (ومنها المتوكّل والفتاح، الخاتم الضحوك القتال والأمين والمصطفى والرسول والنبي والأمي والقُثم، ومعلوم أنه أكثر هذه الأسماء صفات...)<sup>[٢]</sup>، كما أكد جواد على أن قُثم مجرد كنية للرسول<sup>[٣]</sup> ولا ترتقي لأن تكون اسمه ﷺ، ذلك أن اسم الرسول الحقيقي هو محمد، وهو أشهرها وأوضحها.

وفي شرح معنى قُثم يرى الطبري أنه يحتمل معنيين: أحدهما العطاء، يقال قُثم له يقثم قُثمًا إذا أعطاه عطاء، وكان الرسول ﷺ أجود من الريح المرسلّة. والثاني من القُثم، ويقال للرجل الجامع للخير قُثم وقُثم، وهكذا تكون قُثم مجرد صفة للرسول، وتبطل أكذوبة جعيط التي أنشأها المستشرقون وأعاد إنتاجها من جديد، والتي لم تصمد بدورها أمام الحقائق التاريخية التي حاول جعيط طمسها.

فعن محمد بن جبير بن مطعم قال أبوه: قال رسول الله ﷺ (إن لي أسماء أنا محمد وأنا أحمد وأنا الماحي الذي يمحو الله به الكفر، وأنا الحاشر الذي يحشر الناس على قدمي، وأنا العاقب الذي ليس بعده نبي)<sup>[٤]</sup>.

[١]- أحمد بن محمد القطلاني: المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، ج ٢، ط ٢، المكتب الإسلامي، بيروت، ٢٠١٠، ص ١١.

[٢]- أحمد بن عبد الله بن أبي بكر الطبري: خلاصة سير سيّد البشر، ط ١، دار المودة، القاهرة، ٢٠١١، ص ٤٩.

[٣]- جواد علي: تاريخ العرب في الإسلام السيرة النبوية، ص ١٠١-١٠٢.

[٤]- ابن القيم الجوزية: زاد المعاد في هدي خير العباد، ط ١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠٩، ص ٢٨.

وبذلك تسقط مزاعم جعيط ويثبت استخدامه لمناهج الاستشراق في قراءته للسيرة النبوية.

### ٢-٣- قراءة جعيط للحديث الشريف:

أقدم جعيط في كتابه تاريخية الدعوة المحمدية في مكة خلال القسم الأول منه (جذور الإسلام) على قراءة تقييمية تفحصية، للمصادر الأساسية للسيرة ابن إسحاق والواقدي وغيرهما، ثم استرسل أثناء شرحه وتحليله في تقييم حقيقة تاريخية الحديث النبوي، إذ شكك غيره من المستشرقين في تأريخه، وطعن في مسألة اهتمام المسلمين به في العهد الأول من الإسلام، قائلاً: (ليس من الثابت أن التاريخ النبوي متأتم من البحث في الحديث خلال القرن الأول والربع الأول من القرن الثاني... والأقرب أن الاهتمام بالحديث لم يكن موجوداً في القرن الأول)<sup>[١]</sup>، فلم يتوان جعيط أن يحيل القارئ لهذه الفقرة إلى المستشرق شاخت، وهذه مفارقة أخرى من مفارقات جعيط الكثيرة النابعة من تناقض آرائه، كيف له أن ينتقد تعنت المستشرقين مع الإسلام، والنيل من أصالة الفكر الإسلامي من جهة، ثم يأخذ من مصادرهم أخذاً صريحاً لكي يؤسس لقراءة جديدة للتاريخ الإسلامي؟! فمن الواضح أن قراءته هذه ما هي إلا إعادة إنتاج للفكر الاستشراقي الذي قام بتقويضه من قبل.

هذه الفكرة التي طرحها جعيط، والتي تتعلّق بعدم اهتمام المسلمين بالحديث في القرن الأول أو الثاني للإسلام، هي فكرة استشراقية المنبع، بداية من شاخت الذي أخذ منه جعيط هذا الرأي، إذ عمل شاخت في كتابه (أصول الشريعة المحمدية) على التشكيك في حقيقة تدوين الحديث النبوي خلال العهد الأول للإسلام وفي القرن الأول منه، كما شكك في صحة الأحاديث برمّتها<sup>[٢]</sup>، واستبعد أن يكون للحديث صدى أو وجود خلال القرنين الأول والثاني للإسلام. إلى جانب جولدزهر الذي نفى هو الآخر نفيًا قاطعاً أي صلة للحديث بالقرون الأولى للإسلام، فأرجعه إلى

[١]- هشام جعيط: في السيرة النبوية تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ص ٣٧.

[٢]- محمد مصطفى الأعظمي: دراسات في الحديث النبوي الشريف وتاريخ تدوينه، ط ٣، السعودية، ١٩٨٩، ص ٢٧.

المراحل الناضجة للتاريخ الإسلامي<sup>[١]</sup>، مؤكداً أنّ المسلمين لم يكن يعينهم الحديث في المرحلة الأولى للإسلام. إضافة إلى المستشرقين موير وروبسون اللذين كان لهما الموقف نفسه، حيث يرى موير أنّه لا يمكن أن يكون اهتمام ووجود للحديث قبل القرن الثاني من الإسلام، كما أنكر وجود مجموعة كتابية للسنة خلال القرنين الأولين للإسلام. إضافة إلى روبسون<sup>[٢]</sup> الذي تبنى الموقف نفسه.

والواضح أنّ جعيط لم يقيم بأيّ عمل يذكر سوى اجترار الفكر الاستشراقي البغيض حول التاريخ الديني للإسلام، وأنّ قراءته الجديدة هذه لا تمتّ للجدّة بصلة، فهي لا تخرج عن دائرة الشكوك والطعون في الإسلام، التي زرعتها المستشرقون منذ عقود عديدة.

ويمكن الردّ على أباطيل جعيط والمستشرقين في هذا الصدد، بأنّ المسلمين قد اهتموا بالحديث الشريف منذ العهد الأوّل للإسلام، حيث صحّت الأخبار من الناحية التاريخية أنّ الصحابة كانوا مهتمّين بالأحاديث وتدوينها في عهد الرسول ﷺ مثل تدوين الصحيفة الصادقة التي قام بتدوينها كلّ من عبد الله بن عمرو بن العاص، وبقي الاهتمام بالحديث قائماً حتّى زمن الخلفاء الراشدين<sup>[٣]</sup>. وهذا يثبت أنّ التدوين والتأريخ للحديث النبوي بدأ منذ حياة الرسول ﷺ أيّ منذ الفترات المتقدّمة من تاريخ الإسلام خلال القرن الأوّل. وقد ذكرت العديد من المصادر التاريخية عناوين عدّة كتب في الحديث النبوي، ترجع أسماء مؤلّفيها لعلماء القرن الأوّل الهجري، وقد ذكر بعضها ابن النديم في الفهرست<sup>[٤]</sup>. وهذا تأكيد على أنّ الأصول الأولى للحديث الشريف ترجع إلى بداية الإسلام، إلا أنّ جعيط أغفل كلّ المصادر والحقائق التاريخية العربية الصحيحة، واتّجه إلى المستشرقين لتأريخ الحديث. وكانت نتيجة ذلك هو إعادة صياغة افتراءات المستشرقين حول التاريخ الإسلامي من خلال مناهجهم في الدراسة.

[١]- فاطمة هدى نجا: نور الإسلام وأباطيل الاستشراق، ط١، دار الإيمان، لبنان، ١٩٩٣، ص١١٩.

[٢]- حاكم عيسان لمطيري: تاريخ تدوين السنة وشبهات المستشرقين، مجلس النشر العلمي، ط١، الكويت، ٢٠٠٢، ص١١١.

[٣]- خالد علال الكبير: أباطيل وخرافات حول القرآن الكريم والنبى ومحمد، الجزائر، ٢٠٠٨، ص١٥٤.

[٤]- حاكم عيسان لمطيري: تاريخ تدوين السنة وشبهات المستشرقين، ص١١٣.

## خاتمة

تخلص هذه الدراسة لعدة نتائج تتمثل فيما يلي:

من الواضح أنّ مواقف هشام جعيط الناقد للاستشراق والمستشرقين ناتجة عن توجّسه المفرط من اتّهام قراءته الحداثيّة للسيرة النبويّة وفق خلقية استشراقية. إذ وردت قراءته الجديدة للسيرة النبويّة على شكل طعون في مختلف جوانب سيرة الرسول ﷺ، الأمر الذي أكسبها طابع التشكيك في حقائق نسبه، وتاريخ مولده وبعثته وحتى وفاته، والطعن في اسمه الشريف، معتبراً أنّ محمّداً مجرد صفة من صفاته استقاها الرسول من التراث السرياني واليهودي، في حين أقرّ جعيط أنّ قثم هو الاسم الأصلي للرسول، الذي سمّي به ساعة ولادته، وهذه فريّة استشراقية تم تنفيذها من قبل، إلى جانب طعنه في مسألة أصالة تاريخ الحديث، ومسألة الاعتناء به من طرف المسلمين. إذ توضّح هذه الدراسة أنّ كل الاستنتاجات التي وصل إليها جعيط هي نتيجة اعتماده على الروايات والأحاديث الضعيفة والمتروكة، التي اعتمد عليها المستشرقون من قبل، كرواية السير الحلبية المشكّكة في حقيقة اسم النبي ﷺ، ومنه يثبت التأثير بالرؤية الاستشراقية من خلال اعتماد مناهج المستشرقين.

وعليه يمكننا القول إنّ قراءة هشام جعيط للسيرة النبويّة والحديث الشريف، لا تنمّ عن أصالة تفكير، ولا عن طرح تجديدي خالص، إنّما هو امتداد للفكر الاستشراقي؛ فعلى الرغم من عودته المتكرّرة الداعية لفهم جديد لسيرة الرسول ﷺ وفق منهج عقلي تفهّمي، إلّا أنّ مشروعه الرامي لتحديث تاريخ التراث الإسلامي النبوي ما هو إلّا امتداد للأفق النظري الاستشراقي، وإعادة إحياء مواقف المستشرقين الطاعنة في حقيقة السيرة المحمّدية والمشكّكة في أصالة الحديث النبوي الشريف.

توصيات: ومنه نوصي بـ:

ضرورة تأسيس قراءة جديدة وفعّالة تتناسب مع روح السيرة النبويّة وأصالتها، باعتبارها محوراً مهماً في بناء الحضارة الإسلاميّة، ومحركاً للمجتمع الإسلامي، ماضيه وحاضره.

أن ينطلق مشروع التجديد للفكر الإسلامي من مصادر أصيلة ومتمينة، والابتعاد عن كل ما هو ضعيف ومشكك في صحته من التراث الإسلامي.

أن تكون القراءة الحداثيّة للسيرة المحمّديّة وسيرته العطرة قراءة إبداعية، وليدة البيئة الإسلاميّة، نابعة من الاعتقادات التي من شأنها النهوض بالمجتمع الإسلامي.

التخلّص من التبعية الفكرية من أجل بناء قراءة جديدة للتراث الإسلامي الديني، متحرّرة من تبعية التقليد الغربي والفكر الاستشراقي.

## المصادر والمراجع

١. هشام جعيط: الوحي والقرآن والنبوة، ج ١، ط ١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٩.
٢. هشام جعيط: أوروبا والإسلام صدام الثقافة والحداثة، دار الطليعة، ط ٣، بيروت، ٢٠٠٨.
٣. هشام جعيط: تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ج ٢، ط ١، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٨.
٤. هشام جعيط: في السيرة النبوية تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ج ٢، دار الطليعة، ط ١، بيروت ٢٠٠٨.
٥. هشام جعيط: مسيرة محمد في المدينة وانتصار الإسلام، ج ٣، دار الطليعة، بيروت، (د.ت).
٦. إبراهيم السكران: التأويل الحداثي للتراث التقنيّات والاستمدادات، ط ١، دار الحضارة، الرياض، ٢٠١٤.
٧. ابن القيم الجوزية: زاد المعاد في هدي خير العباد، ط ١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠٩.
٨. أحمد بن عبد الله بن أبي بكر الطبري: خلاصة سير سيّد البشر، ط ١، دار المودة، القاهرة، ٢٠١١.
٩. أحمد بن محمد القطلاني: المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، ج ٢، ط ٢، المكتب الإسلامي، بيروت، ٢٠١٠.
١٠. أحمد بن محمد القطلاني: المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، ج ١، ط ٢، المكتب الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٤.
١١. أكرم ضياء العمري: موقف الاستشراق من السنّة النبوية، الجامعة الإسلامية المدينة المنورة، (د.ت).
١٢. جواد علي: تاريخ العرب في الإسلام السيرة النبوية، ط ١، مطبعة الزعيم، بغداد، ١٩٦١.
١٣. حاكم عيسان لمطيري: تاريخ تدوين السنّة وشبهات المستشرقين، مجلس النشر العلمي، ط ١، الكويت، ٢٠٠٢.

١٤. خالد علال الكبير: أباطيل وخرافات حول القرآن الكريم والنبى محمد، الجزائر، ٢٠٠٨م.
١٥. عبد الله محمد الأمين النعيم: الاستشراق في السيرة النبوية دراسة تاريخية لآراء (وات بروكلمان-فلهاوزن) مقارنة بالرؤية الإسلامية، ط ١، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٧م.
١٦. فاطمة هدى نجا: نور الإسلام وأباطيل الاستشراق، ط ١، دار الإيمان، لبنان، ١٩٩٣.
١٧. محمد المزوغي: الاستشراق والمستشرقون في فكر هشام جعيط، ط ١، منشورات الجمل، بيروت، ٢٠١٢م.
١٨. محمد بن يوسف الصالحي: سبل الهدى والرشاد في سير خير العباد، ج ١، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٩٧م.
١٩. محمد مصطفى الأعظمي: دراسات في الحديث النبوي الشريف وتاريخ تدوينه، ط ٣، السعودية، ١٩٨٩م.
٢٠. نذير حمدان: الرسول ﷺ في كتابات المستشرقين، ط ١، مطبوعات سلسلة دعوة الحق، القاهرة، ١٩٨١م.
- الرسائل والأطروحات الجامعية:
١. ٢١- غالبية يونس محمد الذرعاني: السيرة النبوية في كتابات المستشرقين الإنجليز، رسالة ماجستير، جامعة قار يونس، بن غازي ليبيا، ٢٠١٠م.
- المقالات والندوات:
٢٢. لطفي بن ميلاد: الاستشراق في فكر هشام جعيط، الندوة الدولية حول الاستشراق، تونس ٨-١٠ ديسمبر، ٢٠٠٩م.

# مصادر دراسة الإسلام المبكر بين الاستشراق الكلاسيكي والاستشراق الجديد

أ.م.د. شهيد كريم محمد [1]

## الملخص

لم يختلف الخطاب الاستشراقي الحادّ، والمشكك، والإلغائيّون المستشرقون الكلاسيكيّون والمستشرقون الجدد حول مصادر دراسة الإسلام المبكر، ففي الوقت الذي كان فيه الاستشراق الكلاسيكي قد اهتمّ بتطوير الدرس النقدي والفيلولوجي لمصادر الإسلام المبكر، وتناولها بالتحليل والتفكيك، وأعلن شكوكه حول بنية الرواية التاريخية الإسلاميّة وفواعل إنتاجها ومقاصدها..، إلاّ أنّه ظلّ مع ذلك يعوّل إجمالاً وبنسب متفاوتة في إنتاج قراءاته وتحليلاته ومعارفه الاستشراقيّة، فإنّ الاتجاه المعاصر والجديد للاستشراق أعلن القطيعة والرفض الإجمالي لها، أو أنّه أبعدّها من الحضور في ساحة البحث، وفضّل استخدام مصادر بديلة خارجة عن الإطار الإسلاميّ ومعاصرة لبدايات تكوّنه المبكر، كالمصادر اليهوديّة والسريانيّة والأرمنيّة والقبطيّة والإغريقيّة والأدلة الماديّة كالنقوش والعملات..، وكانت أعمال مستشرقين جُدد من مثل هذا الاتجاه الاستشراقي الجديد.

[1]- أ.م.د. شهيد كريم محمد، جامعة ميسان-كلية التربية.



ولذا يحاول الباحث في هذا البحث لفت الانتباه لمتباينة غاية في الأهمية بين الدراسات الاستشراقية الكلاسيكية والمعاصرة، وهي مسألة المصادر المعتمدة في دراسة مادة الإسلام المبكر.

## المحرر

### الكلمات المفتاحية:

الاستشراق (Orientalism)

الاستشراق الكلاسيكي (Classical Orientalism)

الاستشراق الجديد (The New Orientalism)

مصادر دراسة الإسلام المبكر (Sources for the study of early Islam)

### المقدمة:

شهدت الكتابة عن تاريخ الإسلام المبكر وتاريخ تدوين القرآن نقاشات موسّعة في الدوائر الاستشراقية في العقود القليلة الأخيرة، لا سيّما مع تبلور ما بات يعرف بين الباحثين بالاتجاه التنقيحي أو التجذيري، وبروزه على ساحة الدرس الاستشراقي المعاصر، وما طرحه هذا الاتجاه من إشكالات منهجية واسعة على المصادر التاريخية الإسلامية، إذ ينزع في بناء معرفته عن تاريخ الإسلام المبكر وتاريخ القرآن إلى إقصاء المصادر التاريخية الإسلامية المؤسّسة لنشأة الإسلام والقرآن بعدها مصادر غير موثوقة، ولا تحمل الحقيقة أو الموضوعية، التي تمكّنا من تكوين المعرفة التاريخية عن تلك الفترة المبكرة لتاريخ الإسلام، وعليه يجب استبدالها بمصادر غير عربية أو بمصادر مادية كالنقوش والعملات وما شابه<sup>[1]</sup>. وبذلك تحوّلت قيمة وأهمية المصادر الإسلامية لتحلّ في المرتبة الثانية في الدرس الاستشراقي الجديد، وصار يعبر عنها بالمصادر الثانوية، بعد أن كانت في المرتبة الأولى، وظلّ يُعتمد عليها طيلة قرن كامل من الكتابة عن تاريخ الإسلام وتاريخ القرآن، بل إنّها أقصيت تماماً

[1]- ينظر. الاتجاه التنقيحي وأثره على الدرس الاستشراقي المعاصر للقرآن الكريم وعلومه:

وقطع بعدم صلاحيتها في دراسة المستشرقين (Patricia Crone and Michael Cook = باتريشا كرونه ومايكل كوك) في كتابهما (Hagarism: The Making of the Islamic World = الهاجريون / الهاجريون: دراسة في المرحلة التكوينية للإسلام).

وحقيقة الحال إنّ التشكيك الجذري والرفض العنيف الذي يعلنه الاستشراق الجديد للمصادر الإسلامية المؤسّسة لمراحل المبكرة، بقدر ما يوحي من التقاطع مع النقد الذي أبداه الاستشراق الكلاسيكي للمصادر الإسلامية -مع التزامه البحثي بها- كما نراه في أعمال مستشرقين مثل (فلهاوزن، جولدتسيهر، لامنس، نولدكه.. إلخ) فإنّه في الوقت ذاته يشي بمؤدّي الاقتراب والالتقاء الضمني، ولكن بصورة غير مباشرة أو لنقل مخادعة نوعاً ما. ففي كلا الحالتين تُنتج معرفة مشوّهة عن الإسلام ونظرة سلبية قاتمة لمصادره، ولكن مرّة يتم ذلك من خلال المصادر الإسلامية ذاتها؛ عبر إبراز عناصر الأيديولوجيا الدينية والسياسية التي صاغت الموروث والتاريخ المبكر للإسلام، واستخدام آليات الاجتزاء والانتقاء والحذف والتأويل والعكس، واعتماد الضعيف والشاذ..، ومرّة عبر الاستغناء عن كل هذا الموروث وإهماله دفعة واحدة، واعتماد مصادر تنتمي لأيديولوجيات دينية وسياسية مغايرة (المصادر اليهودية والمسيحية والسريانية.. إلخ) وهي بحكم المعطى التاريخي لا يمكن أن تتخلّى عن حمولاتها الدينية والسياسية المضادة بسبب نمو العقيدة الإسلامية وامتداد جغرافيا الإسلام السياسية على حساب عقائد ومناطق مؤلّفيها!، فمؤلّفوها بالضرورة منخرطون بحمّى الصراعات الدينية والعسكرية والسياسية مع الحضارة الإسلامية.

وعليه وبالمنطق المادي والنقد التاريخي ذاته، فإننا نستطيع أن نسجّل حقيقة أنّه رغم السجلات والهجمات التي يكيلها أصحاب الاتجاه الاستشراقي الجديد لأسلافهم الكلاسيكيين، فهم في حقيقة الأمر يقفون في الجبهة ذاتها؛ لإعادة تمثيل الأدوار وتقرير النتائج ذاتها، وكأننا أمام إعادة صياغة لمقولات الاستشراق الكلاسيكي من الجانب المعاكس، فما جرى هو فقط تغيير الخطط والاستراتيجيات ليس إلّا!. فضلاً عن ذلك فإنّ البدائل التي طرحها هذا الاتجاه أمام الباحثين، أي المصادر غير العربية أو الأدلة المادية المعاصرة لبدايات الإسلام المبكر قليلة جداً بما لا يسمح

بناء سرديّة متماسكة حول تاريخ هذه المرحلة المتشعب أو حتى ما يقرب منه. وعليه فنحن أمام صيغة أخرى من الإكراهات المنهجية والبحثية المتعمّنة، وهو ما سيحاول البحث تقصّيه وفق المحاور الآتية:

## المحور الأوّل

### مصادر الإسلام المبكر في مباحث الاستشراق الكلاسيكي

بغضّ النظر عن الجدل الدائر بين مؤرّخي الاستشراق والباحثين والمستشرقين أنفسهم حول البدايات الأولى للاستشراق<sup>[١]</sup>، كان المستشرقون ومنذ النصف الأوّل من القرن التاسع عشر بعد إنشاء الجمعيات الاستشراقية لمتابعة الدراسات وتنظيمها<sup>[٢]</sup> وما أنتجوه خلال قرن كامل إزاء حياة النبي ﷺ وبواكير الإسلام كانوا يعتمدون بالدرجة الأولى على المصادر الإسلامية، سواء كان أولئك المستشرقون ينطلقون من خلفيات دينية أو سياسية أو حتى علمانية. وهذا ما يمكن أن يلحظ في الدراسات التي قدّموها على الرغم ممّا حوته من طابع سجالي، وما انتهجوه من معايير نقدية للإسلام ومصادره التاريخية المؤسّسة. يمكن أن نشير هنا لأعمال: نولدكه (تاريخ القرآن ١٨٦١ م) وشبرنغر (حياة محمد ١٨٦٩ م) وهوبرت غريمه (حياة محمد ١٨٩٥ م) وتور أندريه (محمد: حياته وعقيدته ١٩٣٠ م) ومونتغمري وات (محمد في مكة ومحمد في المدينة ١٩٥٨ م) ومكسيم رودنسون (محمد ١٩٥٦ م) وغودفروا ديمونين في (محمد ١٩٦٩ م).

بل إنّ حتى أبرز المستشرقين الذين اهتموا بمرحلة الإسلام المبكر ومصادر تاريخ السيرة، وأشدهم تطرّفًا وتشكيكًا بالموروث الإسلامي لتلك المرحلة وهو القسّ والأب اليسوعي (Henri Lammens = هنري لامنس ١٨٦٢-١٩٣٧ م) وفي أشدّ دراساته نقدًا لمصادر السيرة ومرحلة التأسيس مثل: (Fatima et les Filles de)

[١]- ينظر تباين الآراء الغربية والشرقية على حد سواء حول هذه الموضوعة في كتابنا: صورة أصحاب الكساء بين تجنّي النص واستباحة الخطاب الاستشراقي (هنري لامنس أنموذجًا)، ٨٧-٩٣.

[٢]- كالجمعية الآسيوية في باريس عام ١٨٢٢ م) والجمعية الملكية الآسيوية في بريطانيا وإيرلندا عام ١٨٢٣ م) والجمعية الشرقية الأمريكية عام ١٨٤٢ م) والجمعية الشرقية الألمانية عام ١٨٤٥ م). ينظر: العقيقي: المستشرقون ٣، ٢٢، ٣٩، ٥٩-٦٤، ١٢٩، ٢٢٧، ٣٦٣، ٣٧٧-٣٨٩، ٣٩٤-٤٢٦.

آراء نقدية حول السيرة (١٩١٢م) و (Qoran et Tradition Comment Fut compose) = Mahomet, notes critiques pour l'etude de la Sira La vie de Mahomet = القرآن والسيرة: كيف كوّن حياة محمد (١٩١٠م) و (L'age) de Mahomet et la Chronologie de la Sira = عمر محمد والتسلسل التاريخي للسيرة (١٩١١م). لم يعلن رفضه لتلك المصادر، إنّما عمل على تفكيكها وإعادة صياغتها أو استنطاقها عبر الآليات التي سلّطها على ذلك الموروث، والتي اتّسمت بالانفعال والطيش والتحيز والمغالطة والتهوّر في أكثر من جانب. وسنركّز فيما يلي على دراسات لامنس لسبيين رئيسين هما:

١. لأنّه أبرز من مثّل الاتجاه النقدي اللاذع لمصادر السيرة النبوية والإسلام المبكر في الاستشراق الكلاسيكي بحسب مؤرّخ حركة الاستشراق (Johann Fuck = يوهان فوك) متأثراً بالتحريض النقدي الذي أبداه قبله المستشرق اليهودي المجري (Goldziher = جولدتسيهر) لمنظومة الأحاديث الإسلامية. فحاول (Lammens) بدوره أن يقوم بالعمل نفسه على حقل الرواية التاريخية، فأبرز شكّه في مجمل أحداث السيرة النبوية ومرحلة بداية الإسلام<sup>[١]</sup>. وحقيقة الحال إنّ شكوكه في كثير من المواضيع غير مبرّرة، بل ومتعسّفة ومتحاملة إلى حدّ بعيد، إذ عدّ النبوة والقرآن تليفاً معرفياً وتأليفاً قام به النبي ﷺ، وأنّه على خلاف ما تدّعي المصادر الإسلامية ليس بصادق ولا أمين، وأنّ هذه المصادر مشكوك بصحّتها، وتبدو عليها سمة الافتعال والتحيز. على أنّه في دراسته هذه قد مارس أسلوب الانتقاء غير العلمي وغير الأمين، فقدّم الروايات السلبية المختلفة والضعيفة والشاذة، فضلاً عن أساليب العكس والتحريف والالتواء والتأويل المتعسّف وليّ عنق النصّ...، فكانت الصورة المرسومة جانبية بالضرورة، ولم تتمكّن، سواء غزارة المصادر التي استخدمها ولا الحنكة الاستعراضية التي تميّز بها، من سدّ الثغرات وضعف الحجج التي قدّمها<sup>[٢]</sup>.

٢. لأنّ المستشرقين الآخرين من الطور الكلاسيكي -وإن كانوا يشاطرونه الرأي بنسب متفاوتة- رفضوا طريقته النقدية الحادة في التعامل مع المصادر وانتقدوه على

[١]- تاريخ حركة الاستشراق، ٣٠٦-٣٠٧.

[٢]- ينظر بصدد دراساته هذه وغيرها كتابنا سابق الذكر.

ذلك. بمعنى أننا من خلال التركيز على آرائه وطروحاته في هذا المجال، سنتطرق ضمناً لآراء وطروحات شريحة واسعة من مستشقي المرحلة الكلاسيكية.

وللوقوف أكثر على مقاربة البحث حول متباينة (قبول / رفض) المصادر الإسلامية لمرحلة الإسلام المبكر بين جيلي الاستشراق، سنعمد لتقسيم هذا المحور لنقطتين رئيسيتين:

### أولاً. مصادر الإسلام المبكر في دراسات المستشرق هنري لامنس:

أعلن (Lammens) في كتابه: (فاطمة وبنات محمد) وبحثه (القرآن والسيرة: كيف كوّنت حياة محمد؟) عن نظريته الأساس حيال المصادر المؤسسة لمرحلة الإسلام المبكر (مجال السيرة تحديداً) فقال: تحت عنوان سيرة، أي حياة، جمعت كتابات تهتم بأعمال محمد، تستمد مادتها بالدرجة الأولى من الحديث أو السيرة الإسلامية. لم يعد هناك من يشك بالطابع المغرض جداً لهذه السيرة، مع ذلك ما يزال المختصون الغربيون بالشؤون الإسلامية يولونها أهمية كبرى في تتبع السيرة الذاتية لمحمد يفسح أنّها تنبع من الحديث شأنها شأن السير القديمة. وقد انتهى (Lammens) لتقرير النتائج الآتية:

### القاعدة التاريخية للسيرة تنبع من القرآن.

السيرة تقدّم شروحاً مشبوهة لمزاعم الكتاب المقدّس لدى المسلمين. أي إنّها نسجت على واقع النصّ القرآني. وعليه تقاس قيمتها التاريخية بمدى استقلالها عن القرآن.

في مرحلة المدينة كانت هناك سيرة شفوية غامضة، ولكنها شوّهت لاحقاً لتنسجم مع مؤدّى النصّ القرآني.

إذاً فالسيرة ومادتها التاريخية لم تكن مصدر معلومات مستقلّ، ولم تكن نتيجة استقصاء واسع النطاق قام به المعاصرون حول حياة النبي العربي كما يدعى. إنما كانت مجموعة من الأحاديث الساذجة، والاختلافات، والخدع والتلفيقات<sup>[1]</sup>.

[1]- Qoran et Tradition. pp, 5- 7., Fatima et les Filles de Mahomet, pp. 26- 27, 133.

أخضع (Lammens) لهذه الرؤية شريحة واسعة من العيّنات النصيّة والموضوعيّة في السيرة النبويّة، وانتهى إلى أنّه يجب أن تحذف وتسقط كثير من أحداث السيرة التاريخية؛ لأنّها تدرج ضمن إطار الأسطورة كطفولة وشباب محمّد، باستثناء سمة واحدة، وهي صفته كيتيم فقير. وبالنسبة لمؤرّخي محمّد المستقبلين، يلغي هذا التأكيد آلاف الصفحات من هذه الوثائق الخياليّة، فهو يختصر بسطر واحد الثلاثين سنة الأولى من حياته<sup>[1]</sup>. وعلى هذا الأساس صرّح (Lammens) بضرورة شطب أحداث متعدّدة من سجلّات السيرة النبويّة ومرحلة الإسلام المبكر، ومنها على سبيل المثال:

أنّ عمر النبي ﷺ ووقت بعثته غير معلوم على وجه الدقّة، وهو لم يبعث في سن الأربعين. وهي مسألة ناقشها بشكل مفصّل ومستفيض في بحثه السابق الذكر (L'Age de Mahomet et La Chronologie de La Sira = عمر محمّد والتسلسل التاريخي للسيرة).

تحثّ النبي ﷺ في غار حراء هو الآخر من تلفيقات وافتعالات حقل السيرة، فليس هناك ثمة ما يثبت صحة وحقيقة هذه العزلة، وهي لا تنسجم مع هلع محمّد من الوحدة، ومع نفوره المشهور من حياة الزهد والتقشّف. ويبدو أنّها تقليد حرفي لعزلة موسى في سيناء، وعزلة المسيح قبل حياته العامّة<sup>[2]</sup>.

إنّ الدعوة الإسلاميّة لم تواجه اضطهاداً حقيقياً في مكّة، ولم تكن هذه الفترة هي عصر الموت الإسلامي كما يحلو للسيرة أن تظهر ذلك، ففي كلّ القرآن لم يذكر من أعداء محمّد سوى اسم أبو لهب<sup>[3]</sup>.

حذف محاولة نشر الدعوة في الطائف، فهي مجرد محاكاة<sup>[4]</sup> للنصّ القرآني<sup>[5]</sup>.

[1]- Qoran et Tradition. Pp, 25- 26.

[2]- Mahomet fut-il sincere?. p,1.

[3]- Qoran et Tradition. Pp, 11- 12.

[4]- Qoran et Tradition. p, 12.

[5]- يعني قوله تعالى: (وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا). (الشورى، الآية ٧).

المعارك الإسلامية المعروضة في السيرة لا تتسم بالواقعية التاريخية، فكيف استطاع المسلمون هزيمة المشركين في بدر، وهم أكثر عدداً وأحسن عدّة؟، عليه ينبغي استرجاع كلّ القصة التقليدية ليوم بدر<sup>[1]</sup>. كذلك الحال بالنسبة لمعركة حنين، فلماذا تحوّلت النتيجة لهزيمة المسلمين الذين كانوا (١٢ ألفاً) هذه المرّة في بداية المعركة، ثم ما لبثت أن تغيّرت لصالحهم، ولماذا فرّ بدو هوازن بدلاً من مواصلة القتال بعد النجاح الباهر لهجومهم الأوّل.. طبقاً للسيرة ونقلًا عن الشهود (رُئيّت الرؤوس وهي تقطع والأسرى مكبلين بالقيود دون معرفة من الذي سطرّ هذه المآثر). أحداث مصطنعة غاب فيها المعنى التاريخي الذي يجب أن يميّز السيرة<sup>[2]</sup>.

الصفات الشخصية للنبي هي في غالبها مستمدة من القرآن، وليس كما يدعى من مشاهدات وتفاعل المعاصرين مع النبي، وكتاب الشمائل يعزّز هذا الاستنتاج<sup>[3]</sup>.

وفي تقويم إجمالي لأرائه وطروحاته حول تاريخانية السيرة النبوية والإسلام المبكر قال (Lammens): إنّ السيرة تميّز بالطابع المصطنع وغياب الحسّ النقدي. هل يمكن لهذه النتيجة أن تززع الثقة، وتدفع الباحثين للتفتيش عن حلّ باتجاه آخر؟. لا يمكن رفض كلّ شيء دفعة واحدة، لأنّ ذلك ربّما يجعلنا نضحّي بأجزاء صغيرة مهمّة من الحقيقة التاريخية المبعثرة فيها. بدلاً من هدم البناء الهائل الذي شيّدته السيرة، سنكتفي بتفكيكه حجراً تلو آخر لكي نتفحص قيمة المواد التي استخدمت في بنائه<sup>[4]</sup>.

ثانياً. آراء المستشرقين الكلاسيكيين بطروحات هنري لامنس:

لم تكن الآراء التي طرحها (Lammens) حول مصادر الإسلام المبكر مرفوضة

[1]- Qoran et Tradition. Pp, 16- 17.

[2]- Qoran et Tradition. Pp,17- 18.

وهو يشير هنا إلى قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبْتَكُمْ كَثُرَتْكُمُ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَصَافَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَابْتِئْتُم مُّذْبِرِينَ.. ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنْزَلَ جُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا وَعَذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ﴾ (التوبة، ٢٥-٢٦).

[3]- Qoran et Tradition. Pp, 19- 21.

[4]- Journal Asiatique, XVII. 1911. pp, 209- 250.

فقط في دوائر الاستشراق، إنّما سببت حالة من النفور العلمي لدى أقرانه المستشرقين، ولعلّ هذا ما نلمسه في عبارة المستشرق الفرنسي (Massignon = ماسينيون) إذ قال: «ما كان سيبقي (Lammens) من الأناجيل لو طبّق عليها منهجه النقدي الذي مارسه على القرآن»<sup>[1]</sup>. كما رفض المستشرق (Emil Dermenghem = إيميل درمنغم) هذه المنهجية الشكّية المفرطة واستهزأ بها، فقال: «عند هذا العالم اليسوعي، الذي أفرط في النقد، فوجّه آخرون مثله إلى النصرانية، أنّ الحديث إذا وافق القرآن كان منقولاً عن القرآن، فلا أدري كيف يمكن تأليف التاريخ، إذا اقتضى تطابق الدليلين تهادمهما بحكم الضرورة بدلاً من أن يؤيد أحدهما الآخر!». نعم قد يكون الحديث موضوعاً لتفسير آية من القرآن، أو لجعلها محمولة على معنى معين أو لتأكيد ظاهر حكمها، ولكن هناك أحاديث صحيحة على ما يحتمل، فليس على المؤرّخ، الذي لا يفكر في قواعد النقد إلّا أن يركن إليها»<sup>[2]</sup>.

بصورة عامّة تسارعت الانتقادات الاستشراقية لأعمال (Lammens) بمجرد ظهورها في ميدان الاستشراق، ورؤية الكمّ الكبير من التحيز والتعصب وعدم الإنصاف والبعد عن العلمية والموضوعية في التعامل مع المصادر، فكان من أوائل منتقديه المستشرق الألماني الشهير (= Karl Heinrich Bekker كارل هاينرش بيكر Prinzipielles zu Lammens Sirastudien) في مقاله المطوّلة<sup>[3]</sup> (١٨٧٦-١٩٣٣) = مبادئ دراسة لامنس للسيرة) التي نشرها في مجلّة الاستشراق الألمانية Kultur des Islamischen Orients = تاريخ الشرق الإسلامي وحضارته) = (Der Islam = الإسلام) وقد استغرقت الصفحات (٢٦٣-٢٦٩) من عدد المجلّة الصادر عام (١٩١٣م) أي بعد مدّة يسيرة جداً من صدور دراسة (Lammens): (فاطمة وبنات محمّد: آراء نقدية حول السيرة). كما انتقده المستشرق

[١]- عزوزي: آليات المنهج الاستشراقي في الدراسات الإسلامية، ٦٢.

[٢]- حياة محمّد، ١١-١٢.

[٣]- نال الدكتوراه عام (١٨٩٩م) وسافر إلى باريس وإسبانيا، وهناك بدأت دراساته الشخصية في المشرقيات، ثم سافر إلى القاهرة وتمكّن من إجادة اللغة العربية، ورجع إلى ألمانيا عام (١٩٠١) ماراً بإيطاليا واليونان واسطنبول. ورجع إلى مصر في العام نفسه وبقي فيها حتّى عام (١٩٠٧). أنشأ (مجلّة تاريخ الشرق الإسلامي وحضارته، واختصارها (Der Islam = الإسلام عام ١٩١٠م) وبقي مهتماً بالدراسات الاستشراقية حتّى وفاته في (١٠/فبراير/١٩٣٣م). يوهان فوك: تاريخ حركة الاستشراق، ٣٣٧؛ بدوي، موسوعة المستشرقين، ١١٣-١١٦.



الألماني (Theodor Noldeke = تيودور نولدكه ١٨٣٦-١٩٣٠م)<sup>[١]</sup> في مقالتيه (Die Tradition Uber das Leben Muhammads = الحديث وصلته بحياة محمد) في الصفحات (١٦٠-١٧٠) و (Kleine Mitteilungen und Anzeigen = أخبار وانتقادات) في الصفحات (٢٠٥-٢١٢) وقد خصصها لنقد كتابه (Le Berceau de Islam = مهد الإسلام) الذي صدر في (روما / ١٩١٤م). وكان (Noldeke = نولدكه) نشر هاتين المقاليتين في عدد مجلة (Der Islam = الإسلام) الصادر عام (١٩١٤م) أي في السيرة نفسها التي صدر بها كتاب (Lammens) المذكور. وقد انصبت انتقاداتهم حول طروحاته المبالغ والمطرقة حول الصور التاريخية لشخص الدراسة، وحول نظريته المطرقة في بناء السيرة، والتي تم عرضها فيما تقدم.

وقد نصّ (Bekker = بكر) في مقالته على أنّ (Lammens) كان متطرّفًا في عرض نظريته حول السيرة ومرحلة الإسلام المبكر ومصادره التاريخية، فلا يمكن وسم كلّ شيء بالافتعالية<sup>[2]</sup>. وحتى لو كانت العناية بالتاريخ قد ظهرت في وقت متأخر، فالتفسير والحديث ذاتهما يحويان على الكثير من السرد التاريخي. فلو وجدت مثلًا إشارات تاريخية لمعارك كبدر أو أحد أو غيرهما؛ فإنّ هذا دليل على أنّه كانت هناك رواية تاريخية توازي القرآن وتبينه. وعليه فقد كانت هناك رواية بعيدة عن أيّ توجه مغرض، لكنّها كانت رواية نابذة من الشرق فجمعت بين الحقيقة والمجاز، كما هو حال كلّ الموروث التاريخي القديم<sup>[3]</sup>. وكذلك الحال بالنسبة للحديث، فهو في كثير من جوانبه مرتبط بأحداث تاريخية آنية أو مستقبلية أسهمت في ولادته، وعليه

[١]- تخصص في دراسة اللغات الشرقية القديمة في جامعة جوتنجن، وكان أبوه يريد منه أن يصبح مستشرقًا، فتخصص بالاستشراق وفي عام (١٨٥٦م) حصل على شهادة الدكتوراه بمؤلفه حول (نشوء وتركيب السور القرآنية) الذي كان ألفه للمشاركة في مسابقة الجامعة العلمية ففاز بها ودرجة الدكتوراه. سافر إلى فرنسا وهولندا للاطلاع على المخطوطات والمصادر في مكتباتها، وفي عام (١٨٥٨م) قطع سفرته لهولندا، ورجع إلى برلين للمشاركة بمسابقة أكاديمية المخطوطات الباريسية عن موضوع تاريخ القرآن فألف كتابه (تاريخ القرآن) وهو بعمر الثانية والعشرين، واستطاع الفوز بالمسابقة. عام (١٨٦١م) أصبح أستاذًا محاضرًا في جامعة جوتنجن، ثم أخذ ينتقل بين الجامعات، ويدرس العهد القديم واللغة الآرامية، حتى وفاته في صبيحة يوم عيد الميلاد عام (١٩٣٠م). المنجد: المستشرقون الألمان، ١١٥-١١٨.

[2]- Der Islam, p. 263. Prinzipielles zu Lammens Sirastudien. In:

[3]- .pp, 263 -264. Prinzipielles zu

فاستنتاجات (Lammens) وشكوكه غير موضوعية وغير منطقية البتة<sup>[١]</sup>. وساق العديد من الأمثلة للأحداث التاريخية وتفسيراتها المبالغ فيها والمتعسفة من قبل (Lammens)<sup>[٢]</sup>. وأشار إلى أنه لم يكن مدفوعاً بوازع التحري العلمي بقدر ما كان يستجيب لكرهه الشديد للإسلام والنبى وأهل بيته<sup>[٣]</sup>. فانقلب من مؤرخ إلى مهاجم ذي نزعة عقديّة وشعور مسيحي معارض للإسلام؛ وحجر الأساس الذي بنى عليه طروحاته يبدأ حين يجد ما هو مغرض من الحديث<sup>[٤]</sup>.

أمّا المستشرق الألماني الشهير (Noldeke) = نولدكه) فهو الآخر قد أبدى نقده السريع لطروحات وآراء (Lammens) وبيّن رفضه لشكوكه المبالغ فيها ونقده المتحيز والمتحامل. وأشار إلى أنه، وعلى الرغم من أننا لا نعرف معلومات كافية عن فترة نبوة محمّد المكيّة، ولكن لا بدّ أن نحذر من أن نخلط الحابل بالنابل، فالسيرة النبوية فيها بعض الأخبار والمعلومات التاريخية الصحيحة عن تلك الحقبة<sup>[٥]</sup>.

ومن أبرز أمثلة ذلك هو صعوبة الظروف التي مرّت بها الدعوة الإسلاميّة في مكّة، ومحاولة النبي ﷺ بداية نقلها إلى الطائف، وما تعرّض له المسلمون من شدّة الحصار الذي فرض عليهم في شعب أبي طالب، وهي التفاصيل التي رفضها (Lammens) وأنكر وقوعها من الأساس، فلا بدّ من حقيقة تاريخية ما أسست لهذه المعلومة. وعليه فهو يرفض القول بأنّ السيرة ما هي إلاّ ذيل من ذيول تفسير القرآن. فهي على الرغم من أنّها لصيقة بالتفسير، لكنّها مجال قائم بذاته. وأكرّر هنا أنّ حياة محمّد واضحة لنا تماماً بصغيرها وكبيرها بدءاً من بعد الهجرة، فلا تحتوي السيرة في سنيها الأولى على الكثير من الأساطير، وحتى لو وجدت فإنّه يمكن طرحها بسهولة، لكن الأمر مختلف تماماً في الإنجيل، فما وصلنا من سيرة محمّد تاريخي جدّاً، على عكس ما وصلنا عن عيسى<sup>[٦]</sup>.

[1]- Prinzipielles zu. pp, 264- 265.

[2]- Prinzipielles zu. p, 266.

[3]- Prinzipielles zu. pp, 267- 268.

[4]- Prinzipielles zu .pp, 268- 269.

[5]- Die Tradition Über das Leben Muhammeds. pp, 160- 163.

[6]- Die Tradition. pp,163- 170.

كما عرّج لانتقاد نظريته حول تشكّل السيرة وأحداث الإسلام المبكر في مقاله الثانية (Kleine Mitteilungen und Anzeigen = أخبار وانتقادات) فقال: إنّ (Lammens) لا ينظر إلى محمّد ومقرّبيه والإسلام بنزاهة ودون تحييز، وهو ما يصعب على رجل مثله، لكن لا بدّ للمؤرّخ من أن يتحلّى بالنزاهة وعدم التحييز؛ فهو يعطي انطباعاً وكأنّه مشتكّ وليس كقاضٍ نزيه، وهو متعاطف كثيراً مع الأمويين»<sup>[1]</sup>.

كما انتقده المستشرق الألماني (Friedrich Schwally = فريدرش شفالي ١٨٦٣ - ١٩١٩م)<sup>[2]</sup> في إعداده للطبعة الثانية من كتاب (Geschichte des Qorans = تاريخ القرآن) فقال: «من المغالاة أن يجعل (Lammens) نشوء كامل الحديث المتعلّق بحياة محمّد وظهوره، قائماً على أساس التنبهات القرآنية، ويعد عن الاحتمال: أن ينبت من جذر واحد مصدر متنوّع مضموناً وشكلاً واتّجاهاً»<sup>[3]</sup>. وتحدّث عن تأليفه السيري ونقده المصادر وشكّه المفرد وعدم ثقته بها فقال: يسلك الباحث الناشئ (Lammens) أكثر المسالك تطرفاً في هذا الميدان. وهو يتبع (Caetane = كايثاني و Goldziher = جولدتسيهر). ثمّ إنّه عرض باختصار نظرية لامنس حول السيرة ومصادر مرحلة الإسلام المبكر، وعلّق عليها بالقول: هذه الفرضيات أحاديّة الجانب ومبالغ فيها؛ لأنّ دائرة الروايات الصحيحة يمكن أن تمدّ على نحو أوسع، ولأنّ هناك أيضاً روايات مصاحبة حول الوحي القرآني، ولأنّ الروايات المختلفة ذات طبيعة متنوّعة، بحيث يبعد عن الاحتمال، كما يبدو، أن يكون أصلها من الجذر الوحيد للقرآن، لم يُفد اختبار الحجج التي قدّمها (Lammens) إلّا للتأكيد؛ إذ لا توجد من بين المجموعات المختلفة التي وزّع فيها مواد الرواية إلا رواية واحدة - أوّل الآيات التي نزلت على محمّد - تُردّ إلى إشارات قرآنية حصراً، أمّا في المجموعات الأخرى: تاريخ الطفولة، مراحل الحياة، عدد الأبناء، الغزوات؛ فتدخل في الاعتبار جميع المصادر

[1]- P,205. Kleine Mitteilungen und Anzeigen.

[2]- أحد أبرز تلامذة وأصدقاء نولدكه، وقد كلّفه بإعادة تحضير الطبعة الثانية من كتابه؛ فأعاد طبعها بعد تحقيقها والتعليق عليها بمجلدتين خلال المدة (١٩٠٩-١٩١٩م). كما نشر كتاب المحاسن والمساوئ للبيهقي بثلاثة مجلّدات عام (١٩٠٢م) واشترك في نشر كتاب (الطبقات. لابن سعد) عام (١٩١٢م). العقباني: المستشرقون، ٤١٦/٣؛ مقدّمة كتاب تاريخ القرآن، ٣١ (المترجم).

[3]- تاريخ القرآن، ٣٨٠.

غير القرآنيّة الممكنة، أو تكاد لا تلاحظ آية علاقة بالقرآن كما هو الحال عند الحديث عن أسماء النبي ونسائه وشمائله. يكمن خطأ المؤلف الرئيس في أنّه يعمّم ملاحظات فردية صحيحة، وضع بعضها آخرون من دون سبب وجيه وبيتذللها<sup>[١]</sup>. وقال عن أعمال أو دراسات (Lammens) بالجملة إنّها: «ليست خالية من سوء الظنّ المبالغ فيه من ناحية، ومن التناقض والتحيز الديني من ناحية أخرى»<sup>[٢]</sup>. فهو غالباً ما كان انتقائياً لكلّ الأخبار والروايات السلبية التي تخدم طروحاته ونظريته حول السيرة، وعليه يجب التعامل مع دراساته بحذر<sup>[٣]</sup>.

وقال المستشرق البريطاني (Montgomery Watt = مونتغمري وات ١٩٠٩ - ٢٠٠٦م)<sup>[٤]</sup>: انتهى (Lammens) في دراساته إلى أن كاد يرفض تماماً أحداث الفترة المكيّة. ولكنّ العلماء الذين جاؤوا بعده يعتقدون بشكل عامّ أنّه قد بالغ كثيراً في تشكّكه، وآراءه شديدة التطرف؛ فهو لم يستطع أن يدلّل على صحّة نظريته إلّا عن طريق ليّ الحقائق والشواهد، وبالمغلاة في فرضياته واستنتاجاته، وكانت معالجته للمصادر معالجة غير سليمة؛ فقد رفضها، ورضي أن ينساق وراء أفكاره وأحكامه المسبقة، ولم يخضع للمبادئ الموضوعيّة، وحاول افتراض صدق النظرية التي حاول إثباتها، وكانت افتراضاته ضارّة وغير صحيحة<sup>[٥]</sup>.

[١]- تاريخ القرآن، ٤١٣-٤١٤.

[٢]- تاريخ القرآن، ٤٢٨.

[٣]- تاريخ القرآن، ٤٢٩.

[٤]- مستشرق اسكتلندي بريطاني شهير، درس اللغة العربيّة في جامعة (أدنبره في اسكتلندا)، وبدأ اهتمامه بالإسلام عام (١٩٣٧م) بسبب علاقة شخصيّة بينه وبين طالب مسلم من (لاهور) كان قدم إلى (جامعة أدنبره) لدراسة الطب البيطري؛ فشارك هو و (وات) السكن في شقّة واحدة لمدة (٦-٨ أشهر). وكان هذا الطالب يجري نقاشات مع (وات) عن الإسلام والمسلمين، مما دفع الأخير للبحث عن الإسلام والتعرّف عليه بصورة أكبر؛ فذهب إلى القدس التي كانت حينها تحت الانتداب البريطاني كاختصاصي في الشؤون العربيّة والإسلاميّة في الأسقفية الأنجليكانيّة هناك، وأمضى هناك ثلاث سنوات في البحث والدراسة. نال درجة الدكتوراه في الفلسفة الإسلاميّة عن دراسته الموسومة (القضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاها: القرون الثلاثة الأولى. أدنبره/ ١٩٤٤م). ودرس اللغة العربيّة وآدابها منذ عام (١٩٤٧م). أصدر العديد من المؤلّفات التي حاول فيها -حسب قوله- أن يكون موضوعياً وعلمياً، وأن يبيّن للمسلمين أن ليس كل الدارسين الغربيين معادين للإسلام. من أشهرها: (محمّد في مكّة. أدنبره/ ١٩٥٢م) و (محمّد في المدينة. أكسفورد/ ١٩٥٦م) و (الإسلام والمسيحيّة في العالم المعاصر. أدنبره/ ١٩٦٩م) و (تأثير الإسلام في أوروبا في العصر الوسيط. أدنبره/ ١٩٧٢م). وات: الإسلام والمسيحيّة، ١٢-٢٤؛ القضاء والقدر، ٤٠ (الترجمان).

[٥]- محمّد في مكّة، ٤٤، ٦٢، ٢٩٩-٣٠٠، ٣٠٥.

كما تطرّق لشكوكه اللاذعة مواطنه المستشرق الفرنسي (Gaston Wiet=جاستون فييت ١٨٨٧-١٩٧١م)<sup>[١]</sup> في جلسة نعي (Lammens) في (١٠ / ٥ / ١٩٣٧م) فقال: إنّه من الصعب أن نقبل كتاب فاطمة وبنات محمّد بثقة ودون تحفّظ؛ فإنّ التعصب والاتجاه العدواني يسودانه إلى حدّ كبير<sup>[٢]</sup>.

وأكد المستشرق الفرنسي (Gaufroy Demombyns= جيودفري ديمومبين ١٨٦٢-١٩٥٧م)<sup>[٣]</sup> على أنّ هناك بعض التحفّظات على النتائج التي استخلصها (Lammens) من بعض الوثائق؛ وذلك لأنّه يطلق العنان لانتقاداته الحادة، ولأنّه يتجاوز الحقيقة بعض الأحيان بسبب انفعالاته<sup>[٤]</sup>.

وقال الكاتب (Stijn Knuts = ستيفن كنوتس): «إنّه حاول استبدال التصوّر الإيجابي التقليدي عن حياة النبي بالصور السلبية، وبينّ نفسه كمستشرق كاثوليكي متعصّب ينتقد الإسلام وأبطاله بشدّة مقابل مدحه للمسيحيّة والتأثيرات الغربيّة على العالم الإسلامي، فكان ينتقد الإسلام نقدًا لاذعًا، وكان حدّ الطبع بانتقاداته وجدالاته الانفعاليّة، وعمله غير متفق مع قواعد النقد النزيه. وبالجملة كان ذا نظرة سلبية للإسلام، وقد تمّ إيقاف كتابته سيرة ذاتيّة للنبي محمّد من قبل البابويّة بسبب سمعته الثابتة ضدّ الإسلام»<sup>[٥]</sup>.

[١]- مستشرق فرنسي، درس العربيّة والفارسيّة والتركيّة في مدرسة اللغات الشريقيّة الحيّة في باريس. سافر إلى مصر، وانضمّ إلى المعهد الفرنسي للآثار الشريقيّة خلال المدة (١٩٠٩-١٩١١م)، وذهب إلى الصعيد والدلتا في بعثة (١٩١١-١٩١٢م). درس العربيّة والتركيّة في كليّة الآداب في جامعة (ليون) الفرنسيّة، وكليّة الآداب في الجامعة المصريّة. وأثناء الحرب العالميّة الأولى عمل ضابطًا مترجمًا، وبعد الحرب عمل في المفوضيّة الفرنسيّة في سورية، وشغل منصب مدير دار الآثار العربيّة في القاهرة (١٩٢٦-١٩٥٢م). أهمّ نتاجاته: نشر وترجم أربعة أجزاء من كتاب (المواعظ والآثار للمقرئزي. القاهرة/١٩١١-١٩٢٦م)، كتاب (مواد لجغرافية مصر. بجزأين ١٩١٤، ١٩١٩م) وكتاب (فتح مصر والمغرب والأندلس ١٩٢٠م). يحيى مراد: معجم، ٥٣٨-٥٤٠.

[٢]- العفاني: أعلام وأقزام، ٤٥٨/٢.

[٣]- ولد في فرنسا، وسافر إلى الجزائر وأقام بها؛ للدراسة في كليّة الآداب. ثم سافر إلى باريس؛ ليلتحق بمدرسة اللغات الشريقيّة الحيّة؛ فتضلّع بالعربيّة، ثم عاد إلى الجزائر عام (١٨٩٥م). ليعمل مديرًا لمدرسة تلمسان؛ فأقام هناك لمدة (٣ سنوات)، ثم عاد إلى باريس ليتولّى منصب أمين مكتبة مدرسة اللغات الشريقيّة، وليدرّس العربيّة في المدرسة الاستعماريّة التي أنشئت منذ عام (١٨٨٩م). شغل منصب كرسي اللغة العربيّة في مدرسة اللغات الشريقيّة. والعديد من المناصب الأخرى في فرنسا وغيرها. اهتم باللهاجات والعادات المغربيّة، والدراسات الإسلاميّة والأدبيّة العربيّة. من أهمّ مؤلفاته: (مراسم الزواج عند أهل الجزائر ١٩٠٠م) و (الحج إلى مكة ١٩٢٣م). المقداد: تاريخ الدراسات العربيّة في فرنسا، ٢٠٢-٢٠٨.

[4]- archeologiques. Vol.19. pp, 103- 104. Nouvelles

[5]- <http://www.kaowarsom.be/nl/notices Lammens, Henri, Jesuit and historian of Islam.>

وكتب المستشرق الفرنسي (Maxim Rodinson = مكسيم رودنسون) بحثاً استعرض فيه أهم الدراسات التي خصّصت لدراسة السيرة النبوية في الغرب والشرق وعلّق عليها، فكان ممّا علّق به على كتابات (Lammens) قوله: بينما لم يخصّص مستشرق عملاً بأكمله لسيرة محمّد في تلك الفترة، ظهر رجل هيمن على الدراسات الأوروبية المتعلقة بمحمّد خلال الثلث الأوّل من القرن العشرين ذلك هو (Lammens) الذي رشحت حرفته الكهنوتية على اتّجاهه الاستشراقي. البحوث المقبولة لديه هي فقط تلك التي تظهر عدم الرضا بمحمّد وأهل بيته. تحيّر العميق وانتهاكه لحرمة النصوص لم تكن بالأمر الهين، كما أنّ أخطاه قد أدت للإدلاء بأحكام فاسدة، كان ممثلاً بالاحتقار الرهيب للإسلام ولمجده الزائف ولرسوله ولعرب الصحراء الذين كانوا في تقديره جنباء متبحّحين نهبة مخربين<sup>[1]</sup>.

وقال المستشرق (Francesco Gabrieli = فرانثيسكو جبريلي ١٩٠٤-١٩٩٦م)<sup>[2]</sup>: إنّ (Lammens) صوت معزول عن الإجماع المعاصر للحكم التاريخي على محمّد، وينطوي على مفارقة تاريخية إزاء تلك الآراء التي ترى النبي دون تحامل مذهبي؛ ففي الوقت الذي دحض فيه بل هدم الثقة بالحديث الإسلامي من جهة، فإنّه من جهة أخرى يقبل الكثير من الأحاديث التي تلائم وتناسب ظروفه، فقدّم أصول الإسلام على أنّها أصول مركّبة من خدع وحيل وألغاز ظالمة واستبدادية، وكان محمّد بالنسبة إليه نبيّ كذاب، كالوصف الذي كان سائداً في أوروبا في العصور الوسطى باستثناء مسألة وهي أنّ تحامل كتاب العصور الوسطى وتحيزهم كان مدعوماً بجانب من الخرافات والتلفيق الصبيانية، في حين أنّ مؤرّخ القرن العشرين قد أسس وغدّى وأشبع موقفه التحاملي بمعرفة تامة وشاملة بالمصادر الإسلامية الأصيلة المباشرة، إلّا

[١]- الشرقاوي: الاستشراق في الفكر الإسلامي، ١٤٥، ١٤٦.

[٢]- مستشرق إيطالي، اهتمّ بالدراسات الإسلامية واللغة العربية وآدابها لا سيّما الشعر الجاهلي؛ حتّى أصبح من أبرز أساتذة هاتين المادتين في جامعة روما. انتخب عام (١٩٤٨م) كعضو مراسل في المجمع العلمي العربي بدمشق. كتب العديد من الدراسات عن التاريخ والحضارة الإسلامية وتاريخ الحروب الصليبية. من أهمّ مؤلّفاته: دراسته عن شخصية الرسول بعنوان: محمّد والإسلام. وهي دراسة ضمن كتاب (تاريخ العالم)؛ إذ أوكلت إليه مهمة كتابة هذا الجزء من الكتاب. وكتب العديد من المواد في دائرة المعارف الإسلامية بطبعيتها القديمة والجديدة. ومن مؤلّفاته المهمة الأخرى كتاب (محمّد والفتوحات الإسلامية). وقد ترجم من الإيطالية إلى الإنجليزية على يد (فرجينيا لونغ وروزامند لينل) وعنها ترجمه الدكتور (عبد الجبار ناجي) إلى العربية. جبريلي: محمّد والفتوحات الإسلامية، ١٣-١٤ (الترجم).

أنها جميعاً قد فُسرت وأولت بالميل والنيّة المعادية نفسها؛ فكان استنتاجه المحتوم الذي لا يمكن تجنّبه، هو أنّ الإسلام كان خطأً وغلطاً في التاريخ، وأنّه انحراف عن أمر العناية الإلهية للعقيدة المسيحية المغروسة والمثبتة حديثاً<sup>[١]</sup>. كما انتقدته أيضاً المستشرقة الإيطالية (L.Vaccia Vagelii = لورا فيشيا فاغلييري ١٨٩٣-١٩٨٩م)<sup>[٢]</sup>، وبيّنت أنّ موقفه من السيرة وتاريخ الإسلام المبكر ومصادره التاريخية ينمّ عن حقد وخبث تام<sup>[٣]</sup>.

وعليه فصفوة القول: إنّ دراسات وآراء لامنس حيال السيرة ومصادرها قد شوّهت صورة الاستشراق؛ فهو يبدو شتّاماً لعاناً أكثر منه مؤرخاً وباحثاً، وتسم كتاباته بقدر كبير من التعصّب والحقد والكراهية وانعدام الموضوعية، كما كتابات رهبان القرون الوسطى، وهكذا أضعف تعصّبه الديني وتزمّته من أهميّة دراسته حول السيرة، حتّى عدّ بعض المستشرقين كتاباته انتكاسة، أو ردّة في ميدان الدراسات الاستشراقية، التي بدأت تتّجه بصورة تدريجية وبطيئة نحو الموضوعية<sup>[٤]</sup>.

اتضح فيما تقدم أنّ الاستشراق الكلاسيكي كان رافضاً للتخلّي عن المصادر المؤسّسة لمرحلة الإسلام المبكر، بل إنّه وقف بالضدّ من طروحات وآراء (Lammens) التي، وإن كانت لاذعة ومزعجة إلى حدّ بعيد، إلا أنّها بحثت تشكّل ذلك الموروث ضمن إطاره التاريخي المفترض. بمعنى أنّ (Lammens) على تطرفه ومخالفته لمقولات الاستشراق الكلاسيكي لم ينف وجود تاريخ معاصر لمرحلة الإسلام المبكر، إنّما شكّك بموثوقيته التاريخية من حيث صياغته للأحداث، أي أنّه شكّك بتاريخية ما تضمّنته المصادر من أحداث وصياغات، لا بتاريخية المصادر

[١]- محمّد والفتوحات الإسلامية، ٧٤-٧٥.

[٢]- ولدت في إيطاليا، ودرست في جامعة روما، وحصلت منها على شهادة الدكتوراه في آداب اللغة العربية عام (١٩١٥م)، وقامت بتدريس اللغة العربية ولهجاتها بالمعهد الشرقي في نابلي بإيطاليا ابتداءً من عام (١٩٣٥م)، وتسلّمت إدارة المعهد منذ عام (١٩٤٠م) حتّى وفاتها. أهمّ مؤلفاتها: كتاب (الإسلام. نابلي / ١٩٤٦م) وكتاب (مطالعات عربية. نابلي / ١٩٥١م) وكتاب عن (المسلمين في سردينيا ١٩٦٥م) وغيرها. الماجد: سعد عبد الله، موقف المستشرقين من الصحابة، ١٣٠.

[٣]- عبد الجبار ناجي: التشيع والاستشراق، ٤٠٨-٤٠٩.

[٤]- عزوزي: آليات المنهج، ٦٢-٦٣.

ذاتها وانتمائها لذلك العصر. وهي نقطة المفارقة الواسعة بين ما يتبناه جانبا الاستشراق (الكلاسيكي-الجديد)، ولكنها في الوقت ذاته ستؤدّي لتقارب حتمي من حيث تقرير النتائج.

## المحور الثاني:

### مصادر الإسلام المبكر في مباحث الاستشراق الجديد

أولاً. في دراسة باتريشيا كرونه ومايكل كوك

في مستهل كتابها (Meccan Trade and the Rise of Islam = تجارة مكة وظهور الإسلام. أكسفورد / ١٩٨٧م)، نعت المستشرقة الدنماركية-الأميركية المعاصرة (Patricia Crone = باتريشيا كرونه ١٩٤٥-٢٠١٥)<sup>[١]</sup> على غيرها من المستشرقين لا سيما (Lammens = لامنس) و (Montgomery Watt = مونتغمري وات) ثقتهما بالمصادر الإسلامية المؤسسة لمرحلة الإسلام المبكر، وأنهما تقبلا الروايات المؤسسة لدور مكة التجاري على علاقتها!. فقالت: اشتهرت تجارة مكة واكتسبت أهميتها العالمية ليس بين الطلبة الذين يدرسون التاريخ في السنة الأولى من مراحل التعليم الجامعي فقط، بل بين المختصين في الدراسات الإسلامية الذين أكدوها بفيض من التوثيق. لقد ركّز (Montgomery Watt) في ترجمته لحياة محمد على أثر الثروة التجارية على الوضع الاجتماعي والأدبي لمكة، وخصّص أكثر من صفحة في مجلديه؛ ليناقد الروايات التي استمدت منها التجارة ثروتها. ويبدو أنه قد استمد معلوماته حيال الوضع التجاري المزدهر لمكة من دراسات (Lammens=لامنس) الذي أكد على قناعته بتفاصيل العمليات التجارية والمالية في مكة، ولكن نتائجه لا يمكن الثقة بها. وأشارت (Crone=كرونه) إلى أنّ مبعث عدم الثقة بالنتائج التي

[١]- ولدت في الدانمارك، وفيها أكملت تعليمها الأولي، ثم انتقلت إلى بريطانيا وأكملت دراستها الجامعية والعليا في جامعة لندن فحصلت منها على الدكتوراه عام (١٩٧٤م) من كلية الدراسات الشرقية والأفريقية. وعملت في هذه الجامعة حتى عام (١٩٧٧م)، ثم انتقلت إلى العمل في جامعة كامبردج البريطانية حتى عام (١٩٩٧م) وفي أواخر هذا العام انتقلت إلى العمل في معهد الدراسات العليا التابع لجامعة برينستون الأمريكية. أبرز مؤلفاتها (تجارة مكة وظهور الإسلام أكسفورد ١٩٧٨م)، و (الهاجريون: دراسة في المرحلة التكوينية للإسلام. كامبردج ١٩٧٧م). ينظر كتابها (تجارة مكة وظهور الإسلام) مقدّمة المترجمة (آمال الروبي)، ٩.



قدّمها (Lammens=لامنس) متأثراً من أنّ الأخير اعتمد في استقاء معلوماته على المصادر الإسلامية، وهي مصادر ثانوية لا يمكن الاعتماد عليها أو الثقة بها<sup>[١]</sup>.

أمّا في كتابها المثير للجدل والمشارك مع (Michael Cook = مايكل كوك) Hagarism: The Making of the Islamic World = الهاجريون: دراسة في المرحلة التكوينية للإسلام). فقد ذهبت (Patricia Crone = باتريشيا كرونه) لأبعد من ذلك بكثير، إذ أعلنت رفضها الكامل والمطلق للمصادر التاريخية المؤسسة لمرحلة الإسلام المبكر، بدعوى عدم انتمائها للعصر الذي تحدّث عنه! وقرّرت استبدالها بمصادر خارجة عن الإطار الإسلامي، تمثّلت ببعض النصوص والمصادر غير العربية التي عاصرت تلك المرحلة الأولى من تاريخ الإسلام، كالمصادر السريانية والعبرية واليونانية واللاتينية والأرمنية والنقوش والعملات.. إلخ. وتقوم وجهة نظر المؤلفين ببساطة على أفكار أساسية هي:

١. إنّ المصادر الإسلامية مغرضة ومشبعة بالأيديولوجيا والحماسة الدينية، لا سيما لمرحلة السيرة النبوية والإسلام المبكر.

٢. إنّ تاريخ تدوينها بالشكل الذي نعرفه حالياً حدث بعد أجيال من الأحداث التي تصفها. أي إنّها لا تنتمي لعصر الحدث الذي تعرضه.

٣. تسمية المسلمين متأخرة عن مرحلة الإسلام المبكر، فقد كان المسلمون يُعرفون بالهاجريين، ومن هنا جاءت تسمية الكتاب.

قال المؤلفان في افتتاحية كتابهما: عندما قمنا بمحاولتنا هذه، تبيننا مقارنة تختلف بشكل ملموس عن مقاربات الكتابات الأكثر تقليدية التي تناولت هذا الحقل منذ القرن السابع الميلادي، إنّها تعتمد على الاستخدام المكثف لمجموعة صغيرة من المصادر غير الإسلامية المعاصرة لتلك الحقبة، والتي تمّ تجاهل شواهدا حتى الآن<sup>[٢]</sup>. وأشار المؤلفان في الفقرة الأولى من الكتاب (الهاجرية-اليهودية) إلى: أنّ الروايات عن ظهور الإسلام المبكر تقدّم الأمر باعتباره بدهياً، بحيث يبدو ممكناً

[١]- كرونه: تجارة مكة وظهور الإسلام، ٣٧-٣٨، ٤٥ هامش رقم (١).

[٢]- كرونه وكوك: الهاجريون، ١.

استخراج خطوطه العريضة من المصادر الإسلاميّة، ولكن لا يمكن إثبات قَدَم هذه المصادر، فليس ثمة دليل قويّ حول وجود القرآن بأيّ شكل قبل العقد الأخير من القرن السابع، والتقليد الذي يقدّم هذا النصّ المنزّل -المبهم إلى حدّ ما- في سياقه التاريخي، لم يُشْهَد على صحّته قبل منتصف القرن الثامن. أمّا الحديث وغيره من الروايات التي تتعلّق بعملية كتابة الوحي وبدايات الإسلام، فلا أثر يقرّها قبل بداية النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي<sup>[١]</sup>.

وهما هنا يعتمدان على بدء مرحلة التدوين وبواكير كتابة السيرة النبويّة على يدي (ابن إسحاق ت ١٥١هـ) في العصر العباسي الأوّل. وعليه استنتجنا أنّ الطريقة الوحيدة للخروج من هذه المعضلة لا تكون إلا بالخروج من التقليد الإسلامي بالكامل والبدء من جديد. ولذا حاولنا بناء الأحداث بالاعتماد على مصدر يوناني يتحدّث عن نقد العقيدة اليهوديّة يحمل عنوان (عقيدة يعقوب = Doctrina Jacobi) وهو عبارة عن حوار جرى بين يهوديين في قرطاجة عام (٦٣٤م) والأرجح أنّه كتب في فلسطين بعد سنوات من ذلك التاريخ: إذا اخترنا أن نبدأ من جديد فسوف نبدأ بنصّ (عقيدة يعقوب = Doctrina Jacobi). وهو عبارة عن رسالة يونانيّة معادية لليهود سببها الاضطهاد الهراقلي. إنّها موجودة على شكل حوار بين اليهود الموجودين في قرطاجة عام (٦٣٤م) لكن من المحتمل أيضًا أنّها كُتبت في فلسطين قُبيل ذلك التاريخ أو بُعِثت بسنوات قليلة. وفي إحدى نقاط الجدل يُشار إلى حوادث تجري أنّذ في فلسطين، وذلك على شكل رسالة من يهودي فلسطيني، اسمه إبراهيم: لقد ظهر نبي كاذب بين السّرّسنيين...، إنّهم يقولون إنّ النبي الذي ظهر مقبل مع السّرّسنيين، وهو يعلن عن قدوم الممسوح الذي سيأتي، فذهبت أنا إبراهيم إلى رجل عجوز مطلع للغاية على الأسفار المقدّسة وأحلت إليه المسألة، وسألته: ما رأيك أيّها السيّد والمعلّم بالنبي الذي ظهر بين السّرّسنيين؟. أجاب، وهو يتأوّه للغاية: إنّ دجال. وهل يأتي الأنبياء بسيف ومركبة حربيّة؟. إنّ هذه الأحداث اليوم هي حقًا أعمال فوضى... لكن اذهب، يا سيد إبراهيم، واستعلم عن النبي الذي ظهر. وهكذا قمت أنا إبراهيم بتحرّياتي، وأخبرني أولئك الذين التقوّه: ليس ثمة من حقيقة يمكن أن توجد عند

[١]- كرونه وكوك: الهاجريون، ١.

النبي المزعوم سوى إراقة الدماء. أمّا ما تقوله حول امتلاكه لمفاتيح الجنّة، فهو أمر غير قابل للتصديق<sup>[١]</sup>.

المفارقة الكبيرة التي يتضمّنها هذا الحوار -بحسب كرونه وكوك- أنّه يقدم النبي ﷺ على أنّه كان ما يزال حيّاً زمن الغزو العربي لفلسطين، وهي معلومة على قدر كبير من الأهمية، فهي شهادة تناقض جميع روايات سيرة النبي والمصادر الإسلاميّة التي تقول إنّ توفّي قبل بداية الفتوحات داخل الجزيرة العربيّة، وإنّ آخر معاركه هي تبوك وحنين<sup>[٢]</sup>.

وقد نصّ (كرونه وكوك) في الهامش على أنّ هذه الشهادة والحقيقة الغائبة في المصادر الإسلاميّة لها ما يدعمها ويعزّزها في المصادر التاريخيّة عند اليعاقبة والנסاطرة والسامريين، فهناك مصادر سريانيّة تشير إلى أنّ السراسنة<sup>[٣]</sup>(٥٣) غزوا أقاليم سورية وشبه الجزيرة العربيّة وبلاد ما بين النهرين تحت قيادة مهمّت/ محمد<sup>[٤]</sup>(٥٤). كما نصّا على أنّ ممّا يدعم هذه الحقيقة هو سفر رؤيويّ يهودي يرجع إلى منتصف القرن الثامن الميلادي، وهو المعروف بـ (أسرار الحبر شمعون بن يوحاي) وقد كتب حوالي منتصف القرن الثامن الميلادي، وهو يشير إلى تفسير ميسانى = خلاصي/ إنقاذي للغزو العربي لفلسطين.

بمعنى أنّ النبي المخلّص كان مصاحباً للجيوش التي توغّلت في الأراضي التي كانت خاضعة للسلطة البيزنطيّة وخلّصت اليهود من سيطرتها: حين رأى أنّ

[١]- كرونه وكوك: الهاجريون، ٣-٤.

[٢]- كرونه وكوك: الهاجريون، ٥.

[٣]- كلمة متأتية من اللفظ اللاتيني (saracenus) وهي منقولة عن الكلمة اليونانيّة (sarakenos) وتعني ساكني الخيام، ظهرت للمرّة الأولى في مؤلّفات القرن الأوّل الميلادي، وقصد بها البدو الذين كانوا يعيشون منذ أزمان طويلة على أطراف المناطق المزروعة ما بين النهرين ويهدّدون طرق التجارة أو يحمونها بتكليف من الروم أو الفرس، ويدخل في التسمية الأنباط وأهل الحيرة وتدمر. وقيل إنّ الكلمة متأتية من لفظة (sharqi = شرقي). لأنّ هؤلاء البدو كانوا يعيشون في شرق الإمبراطوريّة الرومانيّة. وهناك من يعيد الكلمة إلى سارة زوجة إبراهيم (ع). وهو رأي مرفوض لأنّ العرب أولاد لهاجر أم إسماعيل (ع). والكتاب المسيحيّون في أوروبا العصور الوسطى كانوا يسمّون العرب بالإسماعيليين، ومن عبروا للاندلس والموجودين في جنوب فرنسا وصقلية بـ (saracenus = السراسنة) على اعتبار أنّهم مخربّين ونهائيين وسلبة. مكسيم رودنسون: الصورة العربيّة والدراسات الغربيّة الإسلاميّة، ٨٠؛ ريتشارد سوزدن: صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، ٥٣-٥٥؛ لوكمان: تاريخ الاستشراق وسياساته، ٦٨-٧٠.

[٤]- كرونه وكوك: الهاجريون، ٥.

مملكة إسماعيل كانت آتيةً شرعاً يقول: ألم يكف ما فعلته بنا مملكة أدوم الشريفة حتى تأتينا مملكة إسماعيل أيضاً؟. وللغور أجابه متأثرون مشجعاً: لا تخف يا بن الإنسان، فالقدوس المبارك لا يأتي بمملكة إسماعيل إلا لتخلصكم من هذا الشر، إنه بحسب إرادته يقيم عليهم نبياً وسوف يفتح لهم الأرض، وسوف يأتون ويحيونها بعظمة، وسيكون هنالك خوف مريع بينهم وبين أبناء عيسى. أجاب الحبر شمعون: وكيف نعرف أنهم خلاصنا؟. فقال: ألم يقل النبي أشعيا عندما يخرج راكب الجمل من المملكة سيظهر وراءه راكب الحمار، وإن نجا إسرائيل مثل نجاة صاحب الحمار؟<sup>[١]</sup>. كما أشار (كرونه وكوك) إلى أن من ضمن الأدلة التي تعضد هذه الفكرة (أي بقاء النبي ﷺ حياً حتى دخول العرب لفلسطين) هو مخطوط لقصيدة يهودية لم تنشر من قبل، كان زودهما بها المستشرق اليهودي برنارد لويس<sup>[٢]</sup>.

ومن الأفكار الغريبة-الجديدة التي يطرحها (كرونه وكوك) في هذا الكتاب هي فكرة العلاقة الحميمة بين العرب واليهود، وتكوين جبهة ضد المسيحيين. فاليهودي الذي اعتنق المسيحية في نصّ (عقيدة يعقوب) يشدد بأنه لن ينكر المسيح ابن الله حتى لو أمسكه اليهود والسرسنيون وقطعوه إرباً!. وكانت حامية غزة المسيحية قد استشهدت نتيجة المقاومة. وتحدث إحدى التراتيل من ذلك الزمن عن آثام السرسنيين وإحراقهم للكنائس وتهديم الأديرة، وتكسير الصلبان وتدنيسها.. وانتهى الباحثان إلى أنه ليس هناك ثمة شيء يثبت صحة الصورة الإسلامية كحركة تخاصمت مع اليهود قبل الغزو، أو نظرت إلى المسيحية بذات التساهل الذي نظرت به إلى اليهود<sup>[٣]</sup>.

وهما يعتمدان في ذلك على نصّ للمطران الأرمني (Sebeos = سيبوس) مكتوب في العقد السادس من القرن السابع الميلادي، يتحدث عن قصة خروج اللاجئين اليهود من الرها بعدما استردها هرقل من أيدي الفرس عام (٦٢٨ م) تقريباً، وهي تشير إلى توحد العرب واليهود (بسبب انتمائهم لإبراهيم) تحت زعامة النبي ﷺ وتوجههم لفتح فلسطين، الأرض التي وعد بها أبوههم إبراهيم، لإنهاء الوجود البيزنطي-المسيحي

[١]- كرونه وكوك: الهاجريون، ٥.

[٢]- كرونه وكوك: الهاجريون، ١.

[٣]- كرونه وكوك: الهاجريون، ٩-١١.

فيها<sup>[١]</sup>. ومن خلال نصّ سيبوس هذا وغيره من النصوص المسيحية، يمضي المؤلفان بالعثور على مفارقات غريبة أخرى لم تظهر بحسبهم في المصادر الإسلامية المؤسّسة لمراحل الإسلام الأولى ومنها:

اتجاه الدعوة الإسلامية نحو فلسطين كمدينة فتح ديني لا نحو مكة<sup>[٢]</sup>.

لم يكن يُعرف المسلمون بهذا الاسم، فأول ظهور لهذا المصطلح على نحو ممكن الوثوق به كان على نقش في قبة الصخرة عام (٦٩١م) وما بعد، وهو لا يوجد خارج المصادر الإسلامية حتى القرن الثامن. وتكشف المصادر -غير العربية طبعاً بحسب منهج الدراسة- أنّهم كانوا يسمّون (Magaritai = ماغاريثاي) كما في برديّة يونانية تعود للعام (٦٤٢م) و (Mahgre = ماهغري) و (Mahgraye = ماهغراية) كما في نصوص سريانية تنتمي لأربعينيات القرن السابع الميلادي، والمصطلح العربي المقابل هو مهاجرون. وأشار إلى أنّ علم الأنساب (المهغراية) بحسب مرجع سرياني قديم يشير إلى المنحدرين من إبراهيم عبر هاجر. وأنّ التفسير الإسلامي حاول أن يعزو هذه التسمية إلى القيام بفعل الهجرة (الهجرة من مكة إلى المدينة). وفي المصادر الإسلامية كانت الهجرة من مكة إلى المدينة، وهي الهجرة التي يتطابق موعدها مع بداية التقويم العربي (٦٢٢م). لكن ليس هناك ثمة مصدر قديم يمكن التعويل عليه يشهد على صحّة ذلك، والمصادر التي تمّ التعويل عليها في هذه الدراسة تقدّم بديلاً آخر، وهو هجرة الإسماعيليين من الجزيرة العربية إلى الأرض الموعودة، أي فلسطين<sup>[٣]</sup>.

قام الباحثان بنقد الجغرافيا المقدّسة للإسلام، إذ شكّكا بصحّة نسبة بناء الكعبة لإبراهيم وإسماعيل، بدعوى أنّه لا يوجد ذكر لمكة خارج المصادر الإسلامية، باستثناء مصدر سرياني يعود إلى أواخر القرن السابع. بينما كان هناك مصدر مسيحي يعود إلى بداية حكم هشام بن عبد الملك (١٠٥-١٢٥هـ) يحدّد موقع بيت إبراهيم

[١]- كرونة وكوك: الهاجريون، ١١-١٣. وينظر: أمانة الجبلوي: الإسلام المبكر الاستشراق الأنجلوسكسوني الجديد، ٢٩.

[٢]- كرونة وكوك: الهاجريون، ١١-١٤.

[٣]- كرونة وكوك: الهاجريون، ١٥-١٦.

بين أور وحرّان. كما أنّ القرآن لا يحدّد موقعها الجغرافي. ويرى الباحثان أنّ هناك صعوبة في التفاسير الإسلاميّة في ربط (بكة) بـ (مكة). ويشيران لمصدر سامري آرامي ينصّ على أنّ بكة هي موضع وفاة إسماعيل، وهي مع ذلك محاولة سامريّة لإعطاء شرعيّة توراتيّة للحرم الهاجري. وهكذا يمضيان بنقد الجغرافيا المقدّسة الإسلاميّة، فيشكّكان بموضع الحجاز ويثرب، ويعتقدان أنّ الطائف تتلاقى في أكثر من صفة مع مدينة (سخيم الواقعة عند جبل الجاريزيم/جبل الطور أو البركة) وعليه يوضعانها في فلسطين، ويشيران إلى رواية أرمنيّة حدّدت قاعدة الرسول العربي في مدين، كما جعلتا مدينة مكة واقعة في مدينة البتراء الأردنيّة، وهي الاتجاه النهائي لهجرة الهاجرين، وتحدّثا عن وجود بناية تشبه الكعبة بالمدينة، قام بها عمر بن عبد العزيز ببعض التحويلات حتّى لا تكون قبلة ثالثة، وقد اعتبرت قبراً للرسول في المدوّنة الإسلاميّة. وقد انتهى الباحثان نتيجة هذا التحريك لجغرافيا الأماكن المقدّسة إلى أنّ المسلمين كانوا يتوجّهون في صلاتهم إلى الشمال الغربي لشبه الجزيرة العربيّة (البتراء = مكة) لا إلى الجنوب الغربي منها، مستدلّين ببعض النصوص التي تتحدّث عن تغيير لاحق باتجاه القبلة لعدد من المساجد في العراق ومصر وغيرهما<sup>[١]</sup>.

القرآن جُمع وشكّل من عدد وافر من الأعمال الدينيّة الهاجريّة الأقدم منه. وتظهر أقدم إشارة خارج المصادر الإسلاميّة إلى كتاب يُدعى القرآن في حوار يرجع إلى نهاية الحقبة الأمويّة بين عربي وراهب مسيحي. وعليه لا توجد أيّ إشارة تدلّ على وجود القرآن قبل نهاية القرن السابع الميلادي. لكنّ المصادر المسيحيّة والإسلاميّة على حدّ سواء تعزو للحجاج دوراً ما في تاريخ الكتاب المقدّس الإسلامي، وأنّه جمع الكتابات الهاجريّة القديمة وأتلفها، وأحلّ محلّها كتابات ألفت وفق مزاجه ومذاقه الشخصي<sup>[٢]</sup>.

تسمية الإسلام ابتدأت بعد أن بنى عبد الملك بن مروان (٦٥-٨٦هـ) مسجد قبة الصخرة، وأعلن فيه رسالة محمّد النبيّ، وتصدّع أسس العلاقة والترابط الديني مع اليهود. إذ كان اليهود يرفضون بناء هذا المسجد ويفضّلون الاحتفاظ بالقدسيّة لمدينة (سخيم عند جبل الجاريزيم، جبل الطور أو البركة في قصّة موسى) من سلسلة جبال

[١]- كرونة وكوك: الهاجريون، ٣٥-٤٣؛ أمانة الجبلاوي: الإسلام المبكر، ٣١-٣٤.

[٢]- كرونة وكوك: الهاجريون، ٣٠-٣١.

نابلس = السامرة عاصمة مملكة إسرائيل التوراتية القديمة)، ونتيجة لذلك تحلّل الهاجريون من الارتباط بالقدس، فاحتفظ اليهود بنظرتهم المقدّسة لـ (سخيم وجبل الجاريزيم) في حين تحوّل المسلمون نحو مكّة<sup>[١]</sup>.

بعد أن تصدّعت العلاقة اليهودية الإسلامية كان من المهمّ جدًّا إيجاد مخرج لارتباط النبي السابق معهم، وأعماله الدينية المماثلة لليهودية، وقد تمّ ذلك عبر خطوتين الأولى: اختيار موقع جديد للخروج الهاجري، فتمّ التوجّه نحو مكّة. والثانية: إخلاء سبيل النبي من المغامرة الفلسطينية عن طريق تنقيح تاريخي جعله يموت قبل سنتين من بدء الغزو العربي لفلسطين<sup>[٢]</sup>.

ورغم أنّ مشاغل البحث لا تهتمّ بالردّ على الآراء المطروحة، فقد تكفّل عمل أمانة الجبلوي (الإسلام المبكر في الاستشراق الأنجلوسكسوني الجديد: باتريشيا كرونه ومايكل كوك أنموذجًا) بذلك سلفًا، لا بدّ أن نشير هنا إلى مسألة منهجية علمية بحته وهي:

إن كان الباحثان رفضا الثقة بالمصادر الإسلامية، لأنّها كانت مدفوعة ومشبعة بانتماء مؤلّفيها الديني، الذي نزع لبناء صورة مثالية متماسكة عن الإسلام لا سيّما في مراحلها المبكرة، فكيف للمصادر غير العربية خاصة اليهودية والمسيحية منها أن تحوز الثقة والاطمئنان، وهي نصوص أنتجت في سياقات تاريخية وأنساق فكرية وثقافية ودينية، تركّز على إمكانية التحريف وتبادل الاتهامات بين الأطراف المتصارعة، ثم إنّها -بحسب انتماءاتها الجغرافية- أنتجت في بيئات بعيدة عن منطقة مهد الإسلام. والأهمّ من هذا كلّ ما الدليل على أنّها تنتمي للمرحلة التاريخية المدعاة لها؟! هذا من جانب.

ومن جانب آخر هذه النصوص، خاصّة اليهودية والمسيحية منها، هي نصوص ثانوية بالقياس مع نصوص الأسفار التوراتية والأنجيل المعتمدة، وقد كانت الأخيرة قد مرّت بمرحلة ما عرف بالنقد الكتابي (The Science of Biblical Criticism = علم

[١]- كرونه وكوك: الهاجريون، ٣٢-٣٤.

[٢]- كرونه وكوك: الهاجريون، ٤٠.

نقد الكتاب المقدس) الذي تفرّع بدوره لعلمين (Criticism Old Testament = علم نقد العهد القديم و Criticism New Testament = علم نقد العهد الجديد) واشتهر داخل علم نقد العهد القديم ما عرف (بعلم نقد التوراة = Torah Criticism أو علم نقد الأسفار الخمسة Pentateuch AL Criticism وعلم النقد العالي = Higher Criticism)<sup>[١]</sup>.

وقد انتهت هذه العلوم النقدية لحقائق متعدّدة حول زيف العديد من النصوص التوراتية والإنجيلية، أو أنّها منتحلة عن ثقافات سابقة. ولقد قام الباحث زالمان شازار بسياسة واسعة النطاق في هذا المجال عبر كتابه المخصّص لرصد علم النقد الكتابي للعهد القديم (تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتّى العصر الحديث)، فأشار للانتحالات المتعدّدة وللخلاف حول تاريخ كتابة النصوص التوراتية، والمصادر التي استقيت منها أسفار العهد القديم، وآراء المدارس الفكرية حولها، وما أثبتته المكتشفات الأثرية في هذا الباب. أمّا بالنسبة للعهد الجديد فقد أشار الباحث المختصّ بنقد الكتاب المقدس فرانز غريس إلى: أنّ البحوث والاستقصاءات العلمية أثبتت أنّ (٨٠ إصحاحًا) من (٨٩ إصحاحًا) للأناجيل الأربعة، هي نسخة عن حياة وتعاليم كرشنا<sup>[٢]</sup> وبوذا<sup>[٣]</sup> وأنّ عيد ميلاد (Agni = أغني) الابن الوحيد لـ (Sawistri = ساويستري / الأب السماوي) احتفل به منذ أربعة آلاف عام قبل ميلاد يسوع المسيح<sup>[٤]</sup>.

وقال الأستاذ رودلف سيدل، وهو عالم لاهوتي بروتستانتي وأستاذ في جامعة ليزيغ الألمانية، في كتابه أسطورة بوذا إنّ من بين (٢٨ إصحاحًا) التي يتألّف منها إنجيل متى، إصحاحان فقط هما (٢٢ و ٢٤) خاليان من النصوص الهندوسية. ومن

[١]- محمّد خليفة حسن: دراسة القرآن الكريم عند المستشرقين في ضوء علم نقد الكتاب المقدس، ٦..

[٢]- آلهة وثنية هندية، يعتقد أنّه ابن الآلهة العذراء ديفاكي. وهو عندهم خالق كلّ شيء، وأصل الوجود! البيروتي: العقائد الوثنية في الديانة النصرانية، ١٧٢. وقد عقد المؤلف مقارنة بين عقائد الهنود بكرشنا وعقائد النصارى في المسيح، فخرج بتطابقات غطّت (١٥ صفحة)، ١٨٥-٢٠٠.

[٣]- آلهة وثنية هندية، يعتقد أنّه ابن الآلهة العذراء مايا، وأنّها حملت به بغير مضاجعة بحلول روح القدس على العذراء مايا. فصار رحمها كالبور الشفاف وظهر بوذا فيه كزهرة جميلة. البيروتي: العقائد الوثنية، ٢٠٣. وعقد بين عقيدة الهنود به، وعقيدة النصارى في المسيح، مقارنة وتطابقات غطّت (١٧ صفحة)، ٢٠٣-٢٢٠.

[٤]- شوقي أبو خليل: الإسقاط في مناهج المستشرقين، ٢٢.



إنجيل مرقس الذي يتكوّن من (١٦) إصحاحًا، فإنّ إصحاحين أيضًا هما (٧ و ١٢) غير منقولين. وفي إنجيل لوقا، الإصحاح (١٦ و ١٧ و ٢٠) فقط من مجموع (٢٤) إصحاحًا) التي تشكّل الإنجيل المذكور ليست منتحلة، وكذا إنجيل يوحنا المتضمّن (٢١ إصحاحًا)، فإنّ الإصحاحين (١٠ و ١٧) فقط خاليان من النقل. وذكر العالم البروتستانتي هابل إنّ (٣٦ نصًّا) في الكتاب المقدّس مقتبسة عن العقائد الوثنيّة. وقال العالم برنهارد سبيس الضليع بالسنسكريتيّة والخطّ المسماري إنّ الأمثال التي في الأناجيل بأجمعها -تقريبًا- هي نسخ عن أمثال الهندوسيين والسومريين والآشوريين وخصوصًا سلسلة الأمثال التي تتعاقب في الإصحاح (١٣) من إنجيل متى. وخلص الأستاذ والعالم اللاهوتي البروتستانتي الألماني هيلشر بعد دراسة امتدت لعشرين عامًا حول شخصيّة بولس إلى: أنّ أعمال الرسل التي تحتوي تاريخهم إنّما هي تزوير وتزييف وتلفيق وتمويه، اختلقته وصاغته الكنيسة النصرانيّة بعد العام (١٤٥م)<sup>[١]</sup>. فإذا كانت هذه حال التوراة والأناجيل الرسميّة التي تحتوي أصل العقيدة اليهوديّة والمسيحيّة، فما بالك بما حوته عن العقيدة الإسلاميّة المخالفة؟!.

### ثانيًا. مصادر الإسلام المبكّر في دراسة المستشرق ألفريد لويس دي بريمار

هو أحد أهمّ الأسماء على ساحة الدرس الاستشراقي الفرنسي المعاصر، تهتمّ بحوثه بتاريخ الإسلام المبكّر وتاريخ القرآن، وأهمّ كتبه في هذا المجال هو كتاب (Les Fondations de l'Islam: Entre 'écriture et histoire = تأسيس الإسلام بين الكتابة والتاريخ ٢٠٠٢م) وهو في هذا الكتاب لا يحاول رسم ملامح عامّة لتاريخ الإسلام فحسب، بل يتخطّى هذا إلى محاولة اكتشاف كيفية بناء هذا التاريخ، سواء في المصادر الإسلاميّة أو في المصادر غير العربيّة. ويناقش بريمار طيلة كتابه طريقة الاستناد إلى هذه المصادر، ومدى قدرتها على كتابة هذا التاريخ<sup>[٢]</sup>. وقد عرض في

[١]- شوقي أبو خليل: الإسقاط، ٢٢- ٢٤.

[٢]- ألفريد لويس دي بريمار (١٩٣٠م- ٢٠٠٦م) مؤرّخ فرنسي، متخصصّ في اللغة والثقافة العربيّة وتاريخ الإسلام، وأستاذ فخري بجامعة إكس أون بروفانس- مارسيليا، وباحث ومعلّم في معهد الدراسات والأبحاث حول العالم العربي والإسلامي (IREMAM)، وقد قضى بريمار طفولته في المغرب، وتعلّم اللغة العربيّة ودرس آدابها في معهد الدراسات العليا المغربيّة وفي جامعة محمد الخامس، ومنذ عام ١٩٦٣م وإلى عام ١٩٦٥م) تمّ الترحيب به في معهد الآباء الدومنيكان بالقاهرة. اهتمامه الأساس بالتاريخ العربي الإسلامي، وقد درس في جامعات عربيّة مثل جامعة قسنطينة (الجزائر)، والرباط (المغرب)، يهتمّ ببدايات الإسلام والسيرة النبويّة وتاريخ القرآن. أهمّ كتبه (تأسيس الإسلام بين

القسم الأول أو تمهيد الكتاب الذي عنوانه بـ (بين الكتابة والتاريخ) نظريته حول مصادر دراسة الإسلام المبكر التي، وإن كانت تنتقد الصبائية أو التهور الذي بدت عليه رؤية باتريشيا كرونه ومايكل كوك، إلا أنها تنحى منحى مماثلاً بعض الشيء.

وبريمار هو أيضاً من أنصار الاتجاه التنقيحي = الجذري، ولذا نجده يفتح الكتاب بقوله: «مضى الزمن الذي كان فيه باحثون من أمثال إرنست رينان يعتقدون بأن حياة نبي الإسلام معروفة جيداً بالنسبة لنا، مثله مثل حياة أيّ مصلح ديني من مصلحي القرن السادس عشر. الآن اكتشفنا أنّ الأمور ليست بمثل هذه البساطة، ولا هي واضحة إلى مثل تلك الدرجة. ولا نقول ذلك لكي ننكر أنّ النبي كان له وجوده في وضوح التاريخ، وأنه طبع بطابعه القوي الحركة التي دشّنها وترك بصماته الواضحة عليها. ولكنّ موثوقية المعرفة التي يمكن أن نمتلكها عن محمد تتوقف على الطريقة التي رويت بها سيرة حياته في كتب التاريخ القديمة»<sup>[١]</sup>.

ومنع هذا التحرّز الذي ينطلق منه بريمار مشدود إلى الحقيقة القائلة إنّ الكتابة عن الإسلام المبكر اختلّطت في بداياتها بأدب المغازي، ثمّ امتدّت لتشمل جوانب السيرة الأخرى، وهي عموماً لم تكتب إلا بعد موت النبي ﷺ بأكثر من قرن ونصف القرن. ففي مجرى القرن التاسع للميلاد وضعت المؤلفات التي ما تزال تشكّل الأساس المعتمد في كتابة السيرة النبويّة، فأولى المخطوطات الواصلة إلينا عن مرحلة الإسلام المبكر هي بقايا كتاب (المبتدأ والمبعث والمغازي) لابن إسحاق (ت ١٥١هـ).

وفي حقيقة الحال يمكن أن نستمتع في طرح بريمار لصدى آراء الأب هنري لامنس، فهو يستعيد ما كان قراره في بدري عن الإسلام، آيات القرن العشرين، إذ يقول: منذ بدايات البحث حتّى الآن، كان القرآن قد اعتُبر بمثابة المصدر الوحيد الموثوق به كلياً تقريباً فيما يخصّ حياة محمد، ولكنّ هذا الرأي مستمدّ من المصادر الإسلاميّة القديمة، فكتب السيرة لم توضع إجمالاً إلاّ من أجل تفسير مقاطع مختلفة

الكتابة والتاريخ) صدر في أصله الفرنسي عام (٢٠٠٢م) وقد ترجم للعربية من قبل (عيسى محاسبي) وصدر عن دار الساقى عام (٢٠٠٩م). ينظر: القرآن، ومصادر التأريخ لبدايات الإسلام في الدرس الاستشراقي قراءة في كتاب (تأسيس الإسلام) لـ (بريمار). <https://tafsir.net/article>

[١]- تأسيس الإسلام، ١٣.

من القرآن، وبالتالي من الصعب علينا أن نأخذ هذا الرأي بعين الاعتبار اليوم كما فعل بعض المستشرقين سابقاً، فالقرآن يعبر عن الأمور بطريقة تلميحية ورمزية، ولا يتميز بالوضوح التاريخي، وقد استغرق تدوينه فترة طويلة امتدت حتى نهاية القرن السابع الميلادي وربما أكثر. أما الكتابات التاريخية التي وصلتنا عن التراث الإسلامي، فمسألة موثوقيتها - وخصوصاً الفترة الأولى للإسلام - فمطروحة في كل لحظة. ولهذا فإنّ البحث العلمي المعاصر أصبح يركّز اهتمامه من جديد على إعادة التمحيص النقدي للمصادر<sup>[١]</sup>.

وقد تبنّى دي بريمار فرضية الباحث الأميركي (John Wansbrough = جون وانسبرو) حول (التاريخ الخلاصي = Salvation History) التي تنطلق من فكرة أنّ المصادر الإسلامية لمرحلة الإسلام المبكر كانت محكومة بنمط المقاصد الدينية للمؤلفين، فقدّمت تاريخاً مقدّساً للنبي (أسطورة بطولية-دينية) أكثر ممّا هي سيرة تاريخية حقيقية، وأنّه كان يتعيّن عليهم تقديم صورة رسول الله والقدر الفريد من نوعه للأمم التي أسّسها. وكان عليهم لاحقاً أن يزودوا السمات الخاصة بالأمّة بإطار تاريخي، وأن يبلوروها في مواجهة الجماعات والفرق الدينية المنافسة، لا سيّما اليهودية والمسيحية المعاصرة، ولذا سادتها لهجة التبجيل أو المماحكة الجدالية من دفاع أو هجوم<sup>[٢]</sup>. وحقيقة الحال مرّة أخرى، نقع هنا مع بريمار ووانسبرو على صدى أفكار وطروحات لامنس سابقة الذكر.

ويخالف بريمار كرونه وكوك حول كفاية المصادر غير العربية (السريانية، الأرمنية، القبطية، الإغريقية..). برسم لوحة الإسلام المبكر، فهي قليلة جداً بالقياس مع الأحداث التي شهدتها تلك المرحلة<sup>[٣]</sup>، وعليه فهي لا تمثّل طوق نجاة للباحث بعد أن تخلّى عن المصادر العربية كما يصرّ البعض، لا بسبب قلّتها وعدم كفايتها لإطلاق أحكام موثوقة متماسكة ذات اتّساع وشمول معقول حول بدايات الإسلام

[١]- تأسيس الإسلام، ١٤-١٥.

[٢]- تأسيس الإسلام، ٢٣-٢٥.

[٣]- بالإمكان تلمّس هذه الحقيقة من خلال التنف التي عوّل عليها كرونه وكوك في كتابهما، مما أجهّما للإعلاء من قيمة الهامش على حساب المتن!.

المبكر وتاريخ القرآن فحسب، بل وأيضاً بسبب أنها ليست خالية من الأيدولوجيا، وذات غرض وحيد هو كتابة التاريخ، فثمة سياقات أخرى دينية وسياسية تحكم نشأتها وتشكل فضاءاً لحركة كاتبها<sup>[١]</sup>.

ويضيف بريمار رغم أن الأخبار التي تقدّمها المصادر غير العربية مقتضبة وعادة ما تتعلّق بالغات العربية، إلا أن تلك المصادر تتميز بمعاصرة الحدث أو القرب منه، كما في نصّي الإخباري السرياني (توما القسيس = Tomas Le Presbytre) الذي كان يكتب حوالي عام (٦٤٠هـ) أي بعد ثماني سنوات من موت النبي، وهو يروي خبرين يعود الأول لتاريخ (٦٣٤هـ) والثاني لعام (٦٣٦هـ) أي مع انطلاق الفتوحات التي حصلت في مرحلة الخلافة في مصر وبلاد الشام وغيرها بدءاً من السنة الثانية عشرة للهجرة (٦٣٤م). وكما في النصوص المنسوبة لـ (Sebeos = سيبوس) الأرمني عن غزوات العرب في أرمينيا إذ تعود لعام (٦٤٠م) وهي تنقل وفقاً لرواية شهود عيان من الأرمن الذي حضروا أحداث التوغّل العربي في بلادهم، أمّا ناسخ المعلومات فقد كتبها عام (٦٦٠م). كذلك كتب يعقوب الرهاوي بعد عقدين أو ثلاثة عقود من ذلك التاريخ، وبالتالي لا يمكن لأي مصدر عربي إسلامي عن الفتوحات أن يحوز هذه الصفة ويحقّق هذا القرب الزمني من الأحداث<sup>[٢]</sup>.

وحقيقة الحال تتميّز المدرسة الإخباريّة السريانيّة -كتابات الرهبان على وجه الخصوص- برسوخ قدم التدوين التاريخي فيها، فهي عبارة عن سلسلة متّصلة ومتابعة لعمليات تدوين سابقة. فالتدوين التاريخي السرياني أكثر عمقاً وقدمًا من التدوين العربي، وعليه فكتاباتهم عن الإسلام المبكر كانت تمثّل شهادات حيّة ومعاصرة من قبل المؤلّفين الذين عايشوا الأحداث، وهي -على خلاف العرب- لم تكن باكورة أعمالهم التدوينيّة، إنّما تواصل لما ورثوه عن الآباء والأجداد<sup>[٣]</sup>. وقد بلغ الأدب السرياني درجة عالية من التميّز والرقى في القرن السادس الميلادي. وكانت

[١]- القرآن ومصادر التأريخ لبدایات الإسلام...، <https://tafsir.net/article>

[٢]- تأسيس الإسلام، ٣٢-٣٩٤٣٣.

[٣]- بريمار: تأسيس الإسلام، ٣٣. ويمكن أن نستشفّ هذه الحقيقة من خلال الرصد التاريخي للأدب وفنون التدوين السريانيّة الذي قدّمه مار أفرام الأول برصوم في كتابه (اللؤلؤ المنشور في تاريخ العلوم والأدب السريانيّة).

كتب التاريخ العام السريانية قد تطرقت للعديد من الأحداث التاريخية الإسلامية، لا سيما أخبار الفتوح والعلاقات مع أهالي البلاد المفتوحة أو المعارك بين الجانبين<sup>[١]</sup>.

وقد شكّلت الرواية السريانية مصدراً مهماً للكثير من المؤرخين المسلمين كالطبري والمسعودي وغيرهما<sup>[٢]</sup>. ولعلّ هذا ما تشي به عبارة للبلادري في كتاب فتوح البلدان: وجد في قراطيس هدم قصور الحيرة<sup>[٣]</sup>. ومن أبرز الأصول التاريخية للسريان هو كتاب تاريخ زكريا الفصيح الذي ولد قبل عام (٤٨٥م)<sup>[٤]</sup> وتاريخ قورا البطناني (ت ٥٨٢م)<sup>[٥]</sup> الذي أكمل تاريخ زكريا وتاريخ يوحنا الآمدي الآسيوي أو الأفسسي (ت ٥٨٧م)<sup>[٦]</sup>، وتاريخ ديونيسيوس التلمحري (ت ٨٤٥م)<sup>[٧]</sup> وغيرها الكثير. وهي تواريخ اعتمدها ولخصها مار ميخائيل السرياني الكبير (ت ١١٩٩م) في كتابه الشهير تاريخ ميخائيل السرياني الكبير<sup>[٨]</sup>.

ومع الإقرار بهذه الحقيقة المهمة، إلا أنّ بريمار يخالف (باتريشيا كرونه ومايكل كوك) حول فكرة الثقة المطلقة بهذه التواريخ، فهي توصف بأنّها خارجيّة قياساً بالمصادر العربيّة من داخل الجماعة الإسلاميّة، ولكنّها في حقيقة الحال لم تصدر عن مراقبين خارجيين، بالقياس للأحداث التي يرون أنّ من واجهم تدوينها، فهم ينتمون إلى السكان المحليين الذين تعرّضوا للفتوحات، والذين كانوا غالباً من

[١]- مار أفرام: اللؤلؤ المنثور، ١٢٦-١٣٢؛ ١٩٠-٣٩٧.

[٢]- محمد مجيد بلال: الإسلام المبكر في التواريخ السريانية، ٢١، ٢٦؛ جاسم صكبان العلي: التاريخ العربي والإسلامي من خلال المصادر السريانية والعراقية، ٦١.. وللإستزادة عن الموضوع ينظر مار أفرام الأوّل برصوم: اللؤلؤ المنثور في تاريخ العلوم والآداب السريانية، ١٢٦-١٣٢؛ ١٩٠-٣٩٧؛ وكتاب الباحث تيسير خلف: الرواية السريانية للفتوحات الإسلاميّة. وكتاب الباحث حسام عيتاني (الفتوحات العربيّة برواية المغلوبين). وكتاب الباحث والتر كيغي (بيزنطة والفتوحات الإسلاميّة) وكتاب الباحث محمد مجيد بلال (الإسلام المبكر في التواريخ السريانية).

[٣]- فتوح البلدان، ٢/٣٥٠.

[٤]- ينظر مار أفرام الأوّل برصوم: اللؤلؤ المنثور في تاريخ العلوم والآداب السريانية، ٢٥٤-٢٥٥.

[٥]- تنظر ترجمته عند: مار أفرام: اللؤلؤ المنثور، ٢٦٣-٢٦٤.

[٦]- تنظر ترجمته عند: مار أفرام: اللؤلؤ المنثور، ٢٦٤-٢٦٨.

[٧]- تنظر ترجمته عند: مار أفرام: اللؤلؤ المنثور، ٣٣٨-٣٤٠.

[٨]- مار أفرام: اللؤلؤ المنثور ٣٩٤-٣٩٧. وينظر: يسير خلف: الرواية السريانية، ١٦-١٧. وقد ترجم بعض أجزاء كتاب ميخائيل إلى العربيّة من قبل (مار غريغورس صليبيّا شمعون رئيس أساقفة الموصل وتوابعها) ونشر بـ (٣ أجزاء) عام (١٩٩٦م).

ضحايها، بمعنى أنّ كتاباتهم لا شك كانت خاضعة لتأثير الانتماء السياسي والديني والفكري والقومي<sup>[١]</sup>.

ويشير بريمار تحت عنوان فرعي (أهي سيرة مستحيلة؟) إلى الشكوك التي أطلقها مكسيم رودنسون حول مصادر معلوماتنا عن مرحلة الإسلام المبكر وحياة النبي ﷺ، إذ قدّم الأخير في كتابه (محمد) الصادر عام (١٩٦١م) ملاحظة تمهيدية تقول: إنّ كتابة سيرة محمد إذا لم تتقيّد ببعض الوقائع المؤكّدة المماثلة في يقينها ليقين المعادلات الرياضية، فلن تتجاوز في هذه الحال بضع صفحات، وسوف تكون جافة إلى حدّ فظيع. ينبغي لنا أن نستخدم معطيات مستمدة من مصادر لا نمتلك عنها إلاّ القليل من الضمانات المثبتة لصحتها<sup>[٢]</sup>.

كما أشار بريمار إلى الملاحظة الأخرى التي قدّمها الباحث الأميركي (Harald Motzki = هارالد موتزكي) التي تقول: من جهة، نجد أنّه من المستحيل أن نكتب سيرة تاريخية للنبي من دون أن ننتهم بأننا نستخدم المصادر القديمة بشكل غير نقدي. ومن جهة أخرى، عندما نستخدمها بشكل نقدي، فإننا نجد بكلّ بساطة أنّه من المستحيل أن نكتب مثل هذه السيرة<sup>[٣]</sup>.

ومضافاً لتعليقاته على كتاب (باتريشيا كرونه ومايكل كوك) فإنّ بريمار نصّ على أنّه سيقدّم حلاً وسطاً بين هذه الطروحات المتناقضة والمتباينة، وعلى الرغم من ظهور المادة السيرية في كتابه بشكل ملحوظ، إلاّ أنّه أعرب عن عدم نيته تقديم سيرة للنبي بقدر رغبته بتقديم صورة عن الإسلام المبكر<sup>[٤]</sup>.

وفي مضمّار استخدامه للمصادر غير العربية التي تؤرّخ لأحداث الإسلام الأولى، والتي ابتدأها مع الإخباري السرياني (توما القسيس = Tomas Le Presbytre) مشيراً إلى أنّ أولى المعلومات التي نمتلكها عن بدايات الحركة التي أسسها محمد موجودة في

[١]- بريمار: تأسيس الإسلام، ٣٣-٣٤.

[٢]- بريمار: تأسيس الإسلام، ٣٧.

[٣]- بريمار: تأسيس الإسلام، ٣٧-٣٨.

[٤]- بريمار: تأسيس الإسلام، ٣٨.

كتب الإخباريات المسيحية، وهي معلومات قريبة جداً من الأحداث إن لم تكن معاصرة لها. وفي أخبار توما القسيس يظهر المسلمون باسم عرب محمّد وبالسريانية (طياي د مهمّت = Tayaye d-Mhmt) في المعركة التي خاضوها مع البيزنطيين بالقرب من غزة عام (٦٣٤م/١٣هـ) فلم يكونوا يستخدمون لفظة مسلم العربية للدلالة على الفاتحين، ورجح أن العرب أنفسهم لم يكونوا يستخدمونها آنذاك!<sup>[١]</sup>. أمّا لفظة (Arabaya = عربايا) في المصادر السريانية فكانت تدلّ على السكان العرب المستقرّين في منطقة وادي الرافدين العليا قبل مرحلة الفتح الإسلامي. فاستخدم السريان لفظة (طياي Tayaye=) للدلالة على العرب بشكل عام. وطى هي قبيلة عربية تعيش في المنطقة الوسطى من الجزيرة العربية، وكانت لهم علاقات قديمة مع شمال الجزيرة العربية. ثم أضاف المؤلفون السريان كلمة جديدة لمعجمهم اللفظي وهي كلمة (Mahgraye) للدلالة على العرب المسلمين الفاتحين الجدد، وربما هي مشتقة من كلمة مهاجرين، وقد جرى تحويلها إلى اليونانية في أوراق البردي الإدارية المصرية الثنائية اللغة فصارت (Moagaritai = موغاريتاي) كمقابل للكلمة العربية «مهاجرون»، أي المهاجرون في سبيل الله بحسب المعجم اللفظي الإسلامي. أمّا مؤلف الإخباريات الأرمنية (Sebeos = سيبوس) الذي كان معاصراً لمرحلة الفتوح العربية، فقد استخدم لفظ (Hagarachs = هاجاراش) أو إسماعيليين أو أولاد إسماعيل، ثم حوّرت الكلمة لاحقاً في الأدبيات المسيحية المكتوبة باللغة الإغريقية إلى (Agarenoi) وهي مشتقة من كلمة (Hagar = هاجر) أم إسماعيل، وهو جدّ العرب. وقد انتهى الأمر إلى حصول ترابط في العقلية الجماعية، كما في الكتابة، بين معنى الهجرة ومعنى هاجر أم إسماعيل، انطلاقاً من جذر سامي واحد (هـ. ج. ر)<sup>[٢]</sup>.

وهكذا نجد بريمار يختلف مع طرح (باتريشيا كرونه ومايكل كوك) حول المنحى التاريخي لاستخدام لفظة هاجريين وفرضية أنهم كانوا يسمّون (Magaritai = ماغاريتاي) في بردية يونانية تعود للعام (٦٤٢م) و (Mahgre = ماهغري) و (Mahgraye = ماهغراية) في نصوص سريانية تنتمي لأربعينيات القرن السابع الميلادي علاقة ذلك

[١]- بريمار: تأسيس الإسلام، ٣٨.

[٢]- بريمار: تأسيس الإسلام، ٣٨-٤١.

بما أسمياه علم الأنساب (المهغراية). فيبدو أنّ ما يثبت تهافت طرحهما هو التبدلات التي تطرأ على اللفظ بحسب الطرف واللغة المستخدمة، فهذا التنوع يدخل في سياقات أخرى، مثل: طياي، إسماعيليين، أبناء إسماعيل، سراسنة أو ساراسيين. وهي تسميات تدخل ضمن سياق (الاستدخال التأويلي) للحدث وفق الرؤية الدينية المجادلة أو المقابلة، لا سيّما وأنّ كتبة تلك النصوص كانوا عادة من رجال الدين، ولذا تمّ موضعة هؤلاء الفاتحين العرب باعتبارهم أبناء إسماعيل ابن هاجر وفق رؤية الكتاب المقدّس<sup>[١]</sup> التي يمكن أن يقال عنها إنّها مغرضة لإسماعيل إذ وصف بأنه: حماراً وحشياً بشرياً يده على الجميع ويد الجميع عليه وفي وجه جميع إخوته يسكن<sup>[٢]</sup>.

ولعلّ هذه الحقيقة تتأكّد بمتابعة بعض النصوص السريانية واليونانية..، التي نقلها بريمار من تلك المصادر، ومنها نصّ توما القسيس: «سنة تسعمائة وخمس وأربعين..، دار القتال بين الروم وطيايا مهمّت بفلسطين، على بعد اثني عشر ميلاً من غزّة، فهرب الرومان وتركوا البطريق بار يردان فقتله طيايا، وقتل هناك نحو أربعة آلاف من مساكن القرويين من مسيحيين ويهود وسامريين. فخرّب طيايا القطر كله»<sup>[٣]</sup>. ومنها أيضاً وبالتزامن مع نصّ توما القسيس جرت الإشارة إلى الأحداث نفسها في النصّ الذي استخدمه سابقاً (باتريشيا كرونه ومايكل كوك) وهو نصّ (عقيدة يعقوب = Doctrina Jacobi) الذي عرف باليونانية بـ (La Didaskalia Iakobou) اللغة الأم التي كتب بها لأول مرة خلال المدّة (٦٣٤-٦٤٠م)، وتمّت الإشارة فيه إلى العرب على أنّهم (ساراسيون = saracenes) وهي منقولة عن الكلمة اليونانية (sarakenos). والنصّ عبارة عن حوار جرى بين يهوديين تحوّلا لاعتناق المسيحية فيما بعد، يتحدّثان عن معركة بين العرب والروم، كان من ضمن قتلى الروم فيها أحد ضباط النخبة أو الحرس الإمبراطوري في الجيش الروماني، يقول النصّ: «قال إيوستوس ليعقوب: كتب إليّ أخي أبراعامس [إبراهيم في كتاب كرونه وكوك] بأنّ نبياً

[١]- ينظر. الاتجاه التنقيحي وأثره على الدرس الاستشرافي المعاصر للقرآن الكريم وعلومه

<https://tafsir.net/collection>.

[٢]- التكوين، ١٢/١٦.

[٣]- بريمار: تأسيس الإسلام، ١٦٠-١٦١.



كذاباً قد ظهر. وعندما قُتل المرشح (الضابط) من قبل الساراسيين..، كُنّا نحن اليهود في فرح كبير. كانوا يقولون بأنّ النبي قد ظهر، وإنّه أت مع الساراسيين، وإنّه يعلن عن ظهور المسيح الممشوح الذي سيحيي. وأنا أبراعامس بعد أن وصلت إلى سيكامينا توقفت عند رجل مسن مضطلع جدّاً بالكتابات المقدّسة وقلت له: ما الذي تقوله عن النبي الذي ظهر عند الساراسيين؟. فردّ عليّ..، إنّه نبي كذاب..، بعد أن قمت ببحث واسع عن الموضوع، فهمت من أولئك الذين التقوه أنّه لا يوجد شيء صحيح عند هذا النبي المزعوم: فليس عنده إلا المجازر..»<sup>[١]</sup>.

وإذا ما ضممنّا لذلك استمرار هذا النعت في كتابات رجال الدين النصراري لأوقات متأخرة، إذ كتب (القسّ بيد) قبل وفاته عام (٧٣٥م) في تاريخه الكنسي: «في ذلك الوقت قام الوباء الموجه المتمثّل بالسراسنة بتخريب مملكة بلاد الغال، بعد مجازر أليمة وبائسة، لكنّهم سرعان ما لقوا عقابهم الذي يستحقّونه على غدرهم»<sup>[٢](٩٦)</sup>. ويعني بذلك هزيمة المسلمين في معركة (بلاط الشهداء/ بواتيه ١١٤هـ/ ٧٣٢م)<sup>[٣](٩٧)</sup>. يتّضح أنّ هذه التعبيرات والأسماء لم تكن تعبّر عن الحقيقة التاريخية والواقع، بقدر تعبيرها عن واقع المماحكة والمنافحة الجدليّة بين المسيحيّة والإسلام، وانطلاقها من منظار ورؤية الكتاب المقدّس لدى الكتبة السريان وغيرهم. وبالتالي فالنعت المشينة هي جزء من التفريغ الانفعالي لأولئك المؤرّخين أو الرواة، فضلاً عن عدم معرفتهم الموسّعة بالمسلمين، الذين تحوّلوا لقوى منظمّة للفتح والتوسّع في وقت سريع، وحققوا نجاحات ملحوظة بأوقات قياسيةّ.

ولعلّ من المناسب هنا أن نختم بتقييم الباحث التونسي هشام جعيط لطروحات كرونه وكوك إذ أشار إلى: أنّ ما انتهى إليه مايكل كوك في كتابه محمّد من أنّ مكّة موجودة في فلسطين ليس سوى خرافة وخيال لا يتماشى مع مجرى التاريخ، وهو يعتمد على تفسير خاطئ لآية قرآنيّة، ممّا ينمّ عن عدم فهم للمعجم القرآني. وهو قد

[١]- بريمار: تأسيس الإسلام، ١٦٢-١٦٣.

[٢]- رودنسون: الصورة العربيّة، ٢٩، ٣٠؛ جاذبيّة الإسلام، ١٥-١٦.

[٣]- رودنسون: جاذبيّة الإسلام، ١٦. وعن المعركة ينظر: المزروع: وفاء عبد الله: جهاد المسلمين خلف جبال البرتات، ١٠٨-١٣٦.

استقى هذه الفكرة من باتريشيا كرونه، وهي لا تمثل سوى عدم الشعور بالمسؤولية العلمية. وهؤلاء قد اعتبروا أنّ الدراسات الإسلامية في الغرب لا تمسّ إلا قليلاً جداً من ناس يعدّون على الأصابع، واعتبروا أنّ كبار العلماء في الميدان قد خبا ذكّهم ودرجوا، فيمكن عندئذ البوح بأية فكرة من دون رقابة الرابطة العلمية، وهذا ما كان واضحاً في كتابهما هاغاريسم = الهاجريون. إنّ ما نعيه على الاستشراق انفلاته من عقاله وابتعاده عن الصرامة المنهجية التاريخية بتعلّة الصرامة ذاتها أو حباً للجديد<sup>[١]</sup>.

[١]- تاريخية الدعوة المحمّدية، ١٤.

## خاتمة

على ما يبدو من الخلاف بين المستشرقين الكلاسيكيين والمستشرقين الجدد حول مصادر دراسة الإسلام المبكر، إلا أن النتائج تجمع شطري الاستشراق، من حيث النبرة الشكّية الحادّة والمتطرّفة كما دعمها هنري لامنس والرؤية الإلغائية كما تبنتها باتريشيا كرونه ومايكل كوك وجون وانسبرو.

بروز الاتجاه التنقيحي أو الجذري كسمة مُميّزة للاستشراق الجديد، الذي ينزع في بناء سرديّته عن تاريخ الإسلام المبكر وتاريخ القرآن إلى إقصاء كلّ المصادر الإسلاميّة، باعتبارها مصادر غير موثوقة من ناحية أطر إنتاجها، وتأخر ظهورها، والاعتماد بالمقابل على المصادر غير العربيّة والمكتشفات الأثاريّة.

كانت النتائج التي قدّمها الاتجاه التنقيحي أو الجذري في كتاب (الهاجريون لكرونه وكوك) قد غضّت الطرف تمامًا عما يمكن أن ينسفها من الجذور، وهو مدى الموثوقيّة التاريخيّة للمصادر البديلة من حيث أطر إنتاجها على الأقل. وهو ما تنبّه له بريمار في كتابه (أسس الإسلام) فلم يمنحها الثقة المطلقة والكاملة، كما لم يغال في استنباط النتائج من تلك النصوص كما فعل كرونه وكوك.

لقد بدا واضحًا من خلال ما اقتبسناه من كلمات وشواهد عن مقولات المستشرقين الكلاسيكيين والمستشرقين الجدد حول مصادر دراسة الإسلام المبكر، ونظرتهم إلى نبي الإسلام محمد ﷺ، والقرآن...، وجود تعارضات كثيرة بين آراء المستشرقين أنفسهم، فضلًا عن التهافت في العديد من الموارد، وهذا يعبرّ بوضوح عن الأزمة البحثيّة والعلميّة التي عاشها ويعيشها المستشرقون في نظرتهم إلى الآخر، ولا سيّما الإسلام.

## المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. الكتاب المقدس: العهد القديم والجديد (ط٣)، دار المشرق الكاثوليكية: بيروت- لبنان ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م).
٣. البلاذري: أبو جعفر أحمد بن جابر. ت (٢٧٩هـ/ ٨٩٢م)، ١/ فتوح البلدان، وضع ملاحظه وفهارسه: صلاح الدين المنجد (ط١)، مكتبة النهضة المصريّة: القاهرة- مصر ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٦م).
٤. بدوي: عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين (ط٣)، دار العلم للملايين: بيروت- لبنان ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م).
٥. بلال: محمد محي، الإسلام المبكر في التواريخ السريانية (ط١)، دار الرافدين: بيروت- لبنان ٢٠١٥م).
٦. البيروتي: محمد طاهر التنير، العقائد الوثنيّة في الديانة النصرانية. تح: محمد عبد الله الشرقاوي (ط١)، دار الصحوة: القاهرة- مصر ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م).
٧. الجبلاوي: آمنه، الإسلام المبكر- الاستشراق الأنجلوسكسوني الجديد: باتريشيا كرونه ومايكل كوك أنموذجًا. (ط١)، دار الجمل: كولونيا- ألمانيا- بغداد ٢٠٠٨م).
٨. جعيط: هشام، تاريخيّة الدعوة المحمّدية في مكّة (ط١)، دار الطليعة: بيروت- لبنان ٢٠٠٧م).
٩. أبو خليل: شوقي، الإسقاط في مناهج المستشرقين (ط٢)، دار الفكر: دمشق- سورية ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م).
١٠. عبد الجبار ناجي، الشيع والاشترقاق (ط١)، المركز الأكاديمي للأبحاث: بغداد- العراق ١٤٣٣هـ/ ٢٠١١م).
١١. عزوزي: حسن إدريس، آليات المنهج الاستشراقي في الدراسات الإسلامية (ط١)، المجلس العلمي المحلي: فاس- المغرب ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م).

١٢. العفاني: سيّد حسين، أعلام وأقزام في ميزان الإسلام (ط١)، دار ماجد عيري للطباعة والنشر: جدّة- السعودية ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٤م).
١٣. العقيقي: نجيب، المستشرقون (ط٤)، دار المعارف: القاهرة- مصر ١٣٨٤هـ / ١٩٦٤م).
١٤. الكعبي: شهيد كريم، صورة أصحاب الكساء بين تجنّي النصّ واستباحة الخطاب الاستشراقي (ط١)، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية التابع للعتبة العباسية، ١٤٣٧هـ / ٢٠١٥م).
١٥. الماجد: سعد عبد الله، موقف المستشرقين من الصحابة (ط١)، دار الفضيلة: الرياض- السعودية ١٤٣١هـ / ٢٠١٠م).
١٦. المقداد: محمود، تاريخ الدراسات العربيّة في فرنسا (ط١)، عالم المعرفة: الكويت ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م).
١٧. المنجد: صلاح الدين، المستشرقون الألمان تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربيّة. وهو مجموعة دراسات جمعها وأسهم بها المنجد (ط١)، دار الكتاب الجديد: بيروت- لبنان ١٣٩٩هـ / ١٩٧٨م).
١٨. يحيى مراد، معجم أسماء المستشرقين (ط١)، دار الكتب العلمية: بيروت- لبنان ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م).

### الكتب العربيّة.

١. أغناطيوس أفرام الأول برصوم، اللؤلؤ المثور في تاريخ العلوم والآداب السريانيّة. تقديم ونشر: غريغوريوس يوحنا إبراهيم. (ط٦)، دار ماردين: حلب- سورية ١٩٩٦م).
٢. باتريشا كرونه، تجارة مكّة وظهور الإسلام. ترجمة: آمال محمد الروبي (ط١)، المجلس الأعلى للثقافة: القاهرة- مصر ٢٠٠٥م).

٣. باتريشيا كرونه ومايكل كوك، الهاجريون- دراسة في المرحلة التكوينية للإسلام. ترجمة نبيل فياض (ط١، المركز الأكاديمي للأبحاث: بيروت-لبنان ٢٠١٥م).
٤. بريمار: ألفريد دي لويس، تأسيس الإسلام بين الكتابة والتاريخ. ترجمة: عيسى محاسبى. (ط١، دار الساقى: بيروت-لبنان ٢٠٠٩م).
٥. درمنغم: إيميل، حياة محمّد. ترجمة: عادل زعيتر (ط٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر: بيروت-لبنان ١٤٠٩هـ / ١٩٨٨م).
٦. رودنسون: مكسيم، جاذبية الإسلام. ترجمة: إلياس مرقص (ط٢، دار التنوير: بيروت-لبنان ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م).
٧. الصورة العربية والدراسات الغربية الإسلامية ضمن كتاب (تراث الإسلام. تصنيف: جوزيف شاخت وكليفورد بوزورث. ترجمة: محمد زهير السمهوري وآخرون، عالم المعرفة: الكويت ١٤٠٦هـ / ١٩٨٥م).
٨. سوزرن: ريتشارد، صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى. ترجمة وتقديم: رضوان السيّد (ط١، دار المدار الإسلامي: بيروت-لبنان ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م).
٩. كبريلي: فرانيسكو، محمّد والفتوحات الإسلامية. ترجمة وتعليق: عبد الجبار ناجي (ط١، دار الجمل: بيروت-لبنان ١٤٣٣هـ / ٢٠١١م).
١٠. لويمان: زكاري، تاريخ الاستشراق وسياساته: الصراع على تفسير الشرق الأوسط. ترجمة: شريف يونس (ط١، دار الشروق: القاهرة-مصر ١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م).
١١. نولدكه: تيودور، تاريخ القرآن. ترجمة: جورج تامر وآخرون (ط١، مؤسسة كونراد: أدناور-ألمانيا ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م).
١٢. وات: مونغمري، الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر. ترجمة: عبد الرحمن الشيخ (ط١، الهيئة المصرية العامة للكتاب: القاهرة-مصر ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م).
١٣. القضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاها: القرون الثلاثة الأولى. ترجمة: عبد

الرحمن عبد الله الشيخ (ط١)، الهيئة المصرية العامة للكتاب: القاهرة-مصر  
١٤١٩هـ/١٩٩٨م).

١٤. يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق: الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا حتى  
بدايات القرن العشرين. ترجمة: عمر لطفي العالم (ط٢)، دار المدار الإسلامي:  
بيروت-لبنان ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م).

### الذكتب الأجنبيّة:

1. -Lammens: Henri.
2. 1- Fatima et less Filles de Mahomet: Notes critiques pour L'étude  
dela Sira . Romae 1912.

### الدوريات الأجنبية:

3. -Bekker: Karl Heinrich
4. 2- Prinzipielles zu Lammens Sirastudien.in Der Islam Zeitschrift fur  
Geschichte und Kultur des Islamischen Orients .Strassburg, 1913.
5. -Demombyns: Gaudefroy
6. Nouvelles archeologiques in Syria. Tome 19.
7. -Lammens: Henri.
8. 3- Le.P.H.Lammens (18621937-) inFascicule 1, 1938.
9. 4- L'age de Mahomet et La Chronologie de La SiraJournal Asiatique.  
Paris. 1911
10. 5- Qoran et Tradition Comment Fut compose La vie de Mahomet,  
Extrait des:Recherches de Science religieuse, Paris. 1910.

11. 6- Mahomet fut-il sincere?., Extrait des: Recherches de Science religieuse, Paris.1911.
12. - Noldeke: Theodor.
13. 7- Die Tradition Uber das Leben Muhammeds. in Der Islam Zeitschrift fur Geschichte und Kultur des Islamischen Orients. Strassburg. 1914.
14. 8-Kleine Mitteilungen und Anzeigen. in Der Islam Zeitschrift fur Geschichte und Kultur des Islamischen Orients .Strassburg, 1914.

### شبكة الإنترنت:

1. -Stijn Knuts :
2. Lammens, Henri, Jesuit and historian of Islam. [http://www.kaowarsom.be/nl/notices\\_Lammens\\_Henri](http://www.kaowarsom.be/nl/notices_Lammens_Henri).
٣. الاتجاه التنقيحي وأثره على الدرس الاستشراقي المعاصر للقرآن الكريم وعلومه:  
<https://tafsir.net/collection>
٤. القرآن ومصادر التأريخ لبدايات الإسلام في الدرس الاستشراقي قراءة في كتاب  
(تأسيس الإسلام) لـ (بريمار): . <https://tafsir.net/article>





## الإسكندرية يعيون يهودية زمن الدولة المملوكية

رحلة الرَّابي ميشولام بن مناحم الفولتيري ٦٨٨هـ / ١٨٤١م

د. مصطفى وجيه مصطفى (\*)

### الملخص

تركت الرحلة الأوروبية ملاحظات مهمة عن المدن والسكان والأحداث التاريخية، فقد نزل الرحالة الأوروبي المدن وسجّل مشاهدات قيّمة لم تذكرها المصادر المعاصرة...، والرحلة التي نتناولها يمكن التعامل معها بمفتاح جغرافي، فالمؤلف اعتمد في يومياته على نوع من تكامل الرؤيا حول المكان إذ قسّم يومياته؛ وحول المكان الواحد قدّم صوراً واقعية للحياة والجغرافيا والبيئة والإنسان والحيوان والطير... في مدن وقرى مختلفة ومنتشرة في بقع متعدّدة.

ويجب ألا ننسى أنّ أولئك الرحالة عبّروا عن محاولة أوروبا العصور الوسطى اكتشاف العالم الخارجي، ولا سيّما المنطقة العربية ذات التنوع البالغ سكانياً واقتصادياً وعقائدياً وذات الثراء الديني، لا سيّما من خلال وجود الأماكن المقدّسة للأديان السماوية الثلاثة في طرفها الغربي، علماً بأنّ كتابات الرحالة الأوروبيين في

\*- أستاذ مشارك للتاريخ الإسلامي والوسيط، كلية الدراسات الإسلامية - بولاية ميسوتا الأمريكية.

العصور الوسطى تعدّ البدايات الحقيقية لظاهرة الاستشراق واتّصال أوروبا بالشرق، وتتبع أخباره وثرواته وشعوبه لتتحوّل تلك المعرفة لصالح ظاهرة الاستعمار الأوروبي في القرون الوسطى والحديثة، وذلك جميعه ينبّه إلى أهميّة دراسة مؤلّفات الرحلة الأوروبيّة آنذاك.

يتناول الباحث الرحّالة ميشولام بن مناحم والذي يرجّح الكاتب أنّه تاجر يهوديّ إيطاليّ ثريّ، وليس رجل دين، وإن كانت الإشارات التي اجتمعت عنه تُفيد نزعه الدينيّة. وفي ثنايا اهتمامه بتناول أخبار اليهود في كلّ البلاد التي مرّ بها أكّد على أنّ اليهود كانوا يفعلون مثل المسلمين في كلّ الأراضي والأقاليم التي تتبع سلطان المماليك، ويجب التأكيد على أنّ الوظائف والأعمال التي مارسها اليهود في المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك كانت غالبها تتّصل بالتجارة والربح المادي أو بالصناعات المميّزة التي يعتمد عليها السكّان، وفي الإسكندريّة كانوا يعيشون على التجارة، ساعدهم على ذلك الطبيعة التجاريّة لمدينة الإسكندريّة التي تختلف عن باقي مدن إقليم مصر الزراعيّة الأخرى بسبب موقعها الجغرافي.

## المحرّر

## المقدّمة

تتجاذب أدب الرحلات دراساتٌ نقدية يمكن تقسيمها إلى مدرستين: تاريخية، وتحليلية. الأولى منهما تغلب عليها منهجية توثيقية، إذ يكون فيها نصيب الأسد مخصّصاً لتلخيص حياة الرحّالة وأسماء الأماكن التي مرّوا بها في رحلاتهم، وزمن الرحلة، ومسارها. أمّا المدرسة الثانية فمعنيّة بتحليل نصوص الرحّالة وتفكيك خطابها. فبعد صدور كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد (١٩٧٨)<sup>[١]</sup>، وُظّف أدب الرحلات في الحقول المعرفية المختلفة لتحليل الخطاب الغربي، وكشف الطرائق التي سلكها الأوروبيون في رؤيتهم وتصويرهم للأجناس «الأخرى» في الشرق. وفي هذا الصدد، تركت الرحلة الأوروبيّة ملاحظات مهمّة عن المدن والسكّان

[١]- ينظر: إدوارد سعيد: الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، دار رؤية للنشر والتوزيع (القاهرة) ٢٠٠٦م.

والأحداث التاريخية، فقد نزل الرحالة الأوروبي المدن وسجّل مشاهدات قيّمة لم تذكرها المصادر المعاصرة، وكلّما طالت إقامته في المدن عرف المزيد، فتفتح بذلك الرحلة الأوروبية سبلاً جديدة تكشف غموض بعض الأمور بدقّة شديدة؛ لأنّها في نهاية المطاف عبارة عن معلومات جاسوسية تصل لصانعي القرار في العالم المسيحي/ الأوروبي في العصور الوسطى، مثل إشارتهم إلى الإجراءات الجمركية التي اتبعتها سلطات الجمارك بالإسكندرية تجاه الأوروبيين قبل السماح لهم بدخول المدينة، ووصفهم للحركة التجارية الكبيرة. وخطّ السير إلى القاهرة ومنها لبيت المقدس... وأنواع العملات وتطور الأعمال المالية آنذاك. ونتيجة اهتمام سلاطين المماليك بمحطّات الطرق وتأمينها وتأمين القوافل.. وتوفير وسائل الراحة على طول الطرق، زاد عدد الحجّاج والرحّالة، خاصّة رحّالة أوروبا، مسيحيين أو يهوداً.

ولا شكّ أنّ الفترة التي يمثّلها عصر سلاطين المماليك (٦٤٨-٩٢٣هـ/ ١٢٥٠-١٥١٧م) تحتلّ مساحةً مهمّةً في تاريخ الرحلة الأوروبية إلى المنطقة العربية؛ فقد شهدت هذه الفترة عدّة تطوّرات تاريخية مهمّة بدأت بوقف الخطر المغولي ١٢٦٠م، وانتهت بسقوط دولة المماليك بعد هزيمة مرج دابق والريديانية ١٥١٧م، مروراً بالقضاء على الوجود الصليبيّ في المنطقة العربية بعد تحرير عكا بقيادة الأشرف خليل بن قلاوون ١٢٩١م؛ وكانت النتائج المباشرة لنجاحات دولة سلاطين المماليك في سنواتها الأولى أن صارت القاهرة العاصمة السياسية والاقتصادية والثقافية للعالم المسلم من ناحية، كما كانت مقصدًا للزوّار والتجّار والسفراء والحجّاج، والمغامرين الأوروبيين، وحتىّ الجواسيس أيضًا..

وهكذا يتّضح أنّه كانت هناك مجموعة ظروف أسهمت في جعل مصر بوتقة للحياة السياسية والثقافية وأيضًا مركزًا للرواج التجاري والاقتصادي، وبالتالي صارت المزار للرحّالة المسلمين والأوروبيين على السواء. وإذا ما كان هناك اختلاف ما بين مقاصد الرحّالة المسلمين والأوروبيين، فإن ما يعيننا أكثر في سياق هذا العمل هو الإشارة إلى الأوروبيين الذين جاؤوا من عالم معاد للمسلمين معتديًا عليهم فيما يعرف باسم الحروب الصليبية.

فمنذ القرن الحادي عشر ولثلاثة قرون بعدها.. أدركت أوروبا أنّ الحضارتين المجاورتين لها: العربيّة والبيزنطيّة أكثر رقيًا وتقدمًا منها، وتميّز الأوروبيون في هذا الوقت برغبة في مدّ جسور الخروج إلى ما وراء البحار؛ بحثًا عن مكاسب التجارة وأيضًا توسّعًا عسكريًا (كما في الحروب الصليبيّة). علاوة على أنّ رحلة الحجّ إلى الأراضي المقدّسة بفلسطين شكّلت إغراء قويًا حتّى قبل الحروب الصليبيّة، ودخلت مناطق من مصر في مسار الرحلة الدينيّة للحجّاج الكاثوليك القادمين من أوروبا، وقد عرف أيضًا ما يسمّى بتجارة الذخائر المقدّسة، أي رفات القديسين وأشياءهم الماديّة، وكانت تجارة هذه الذخائر مثار اهتمام الأوروبيين، ودافعًا أكبر للرحيل.

### دوافع الرحلة الأوروبيّة للمنطقة العربيّة في عصور السيادة الإسلاميّة

لقد جاء الأوروبيون إلى عاصمة دولة سلاطين المماليك جماعات وأفرادًا ملتصقين إذن السلطان المملوكي المترفع للسائل الأوروبي المتواضع بالارتحال داخل أراضي الدولة، وكذا السماح للرحالة المسيحيين الغربيين بالسير إلى الأراضي المقدّسة التي شهدت الوقائع التاريخيّة لحياة المسيح عليه السلام، فضلًا عن ذلك؛ فقد كانت لتلك البقاع مكائنها الكبيرة في الوجدان اليهودي؛ لذلك شدّ اليهود إليها رحالهم متّخذين من حركة اليهود التوراتيّة وتنقل قبائلهم من مكان إلى آخر معينًا لهم. ومن هذا المنطلق كانت رحلة ميشولام بن مناحم، إذ يذكر أنّ شدّ رحاله من موطنه فولتيرا إليها كي يزور أماكن المقدّسات اليهوديّة مثل مكان معبد سليمان المزعوم.. والذي تبيّن من رحلته أنّ له مكانة خاصّة في العقل اليهودي؛ فهو يقع في مركز العالم، وبني في وسط القدس التي تقع في وسط العالم؛ كما أنّ قدس الأقداس يقع في وسط المعبد، لذا فهو بمثابة المركز، وأمام قدس الأقداس حجر الأساس وهو في الزعم اليهودي النقطة التي عندها خلق الإله العالم، وهو يمثل الكنز لديهم. فالإله في تصوّرهم خلق العالم بيد واحدة بينما خلق المعبد بكلتا يديه، بل إنّه خلق المعبد قبل العالم. وهم بهذا يرونه أهمّ ما في اليهوديّة. ومن الملاحظ أنّ اليهود يخضعون المعبد لكثير من رموز المعاني الكونيّة العظيمة. فجاء معمار المعبد وتصميمه خاضعًا هو الآخر لتلك التفسيرات.. وقد شيّده الملك سليمان (كما يزعمون) وأنفق ببذخ عظيم

على بنائه وزخرفته.. حتى لقد احتاج في ذلك إلى أكثر من ١٨٠ ألف عامل. وقد أتى له بالذهب من ترشيش، وبالخشب من لبنان، وبالأحجار الكريمة من اليمن، ثم بعد سبع سنوات من العمل المتواصل تكامل بناء المعبد<sup>[١]</sup>. هذه الهالة التي وضعها الكتبة اليهود هي التي دفعت بميشولام أن يقطع البحار والأنهار والأودية والقفار حتى يصل لتلك الأماكن؛ لذلك جاءت يومياته غنية بمعلومات جغرافية واقتصادية واجتماعية وسياسية وعمرانية في كل البلاد التي مرّ عليها غير القدس، إذ غلب على المادة الواردة عنها في يومياته الطابع الديني / اليهودي، كما سنشير لذلك في دراسة اليوميات بالتفصيل.

ولعلّ السؤال هنا هو: ما هي العلاقة بين الرحلة الأوروبية والاستشراق؟ وبمعنى آخر هل تعدّ الرحلة الأوروبية للبلاد العربية في عصور سيادتها استشراقاً؟!.

لا نجد إجابة على هذا السؤال أفضل مما كتبه أستاذ الصليبيات المشهور أ.د. محمد مؤنس عوض<sup>[٢]</sup> في مقدّمته لكتاب «الرحالة الأوروبيون»<sup>[٣]</sup> حين قال: «ولا أغفل هنا زاوية محورية؛ وهي أنّ كتابات الرحالة الأوروبيين في العصور الوسطى تعدّ البدايات الحقيقية لظاهرة الاستشراق واتّصال أوروبا بالشرق وتتبع أخباره وثوراته وشعوبه، وهي كتابات كان لها دورها فيما بعد في زيادة معرفة الغرب بجغرافية الشرق، وذلك من قبل أن تتحوّل تلك المعرفة لصالح ظاهرة الاستعمار الأوروبي في القرون الوسطى والحديثة، وذلك جميعه ينبّه إلى أهميّة دراسة مؤلّفات الرحلة الأوروبية آنذاك».

ولا ننسى أنّ أولئك الرحالة عبّروا عن محاولة أوروبا العصور الوسطى اكتشاف العالم الخارجي، لا سيّما المنطقة العربية ذات التنوع البالغ سكانياً واقتصادياً وعقائدياً وذات الثراء الديني، لا سيّما من خلال وجود الأماكن المقدّسة للأديان السماوية الثلاثة في طرفها الغربي على نحو أعطى لها «خصوصية» مميزة في عيون

[١]- سفر الملوك الأول والثاني.

[٢]- أ.د. محمد مؤنس عوض هو أستاذ التاريخ بكلية الآداب جامعة عين شمس بمصر وجامعة الشارقة بدولة الإمارات العربية، له عشرات الكتب والبحوث في مجال الحروب الصليبية والرحلات والتاريخ البيزنطي.

[٣]- محمد مؤنس عوض، الرحلة الأوروبيون في العصور الوسطى، دار عين (القاهرة) ١٩٩٢م، ص ٨.

الرحالة الأوروبيين الذين جابوا بقاعها في عصور كانت وسائل المواصلات فيها قائمة على الدواب في البر، على نحو عكس مشقة وسيلة الرحلة حينذاك، وقوة إدارة أولئك الرحالة للوصول إلى أهدافهم<sup>[١]</sup>.

ولكن يجب التنبيه إلى أن أدب الرحلات جنس أدبي، تتعدّد فيه أصوات المؤلف، ولا تسير في اتجاه واحد. وتعدديّة الأصوات هذه ملحوظة، مثلاً، في كتابات الرحالة الأوروبيين حول منطقة الشرق الأوسط، لا على مستوى مجموعة مختلفة من الرحالة فحسب، وإنما على مستوى الأعمال المختلفة للرحالة الفرد. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى تختلف الصور التي يرسمها الرحالة حول ثقافات الشعوب، بين سلبية وإيجابية، حسب اختلاف البلدان التي يتمون إليها، والأزمة التي ارتحلوا فيها، والخلفية المرجعية الخاصّة لكلّ رحالة. كما لا يمكن وضع جميع الرحالة الأوروبيين في سلّة واحدة، وأتهمهم بالعمالة للقوى الغربيّة، فقد أثبتت الدراسات أن بعض الرحالة كانوا مستقلّين في أهدافهم ورحلاتهم، ولم يتورّطوا في مشاريع التجسس للدول الغربيّة من ناحية ثالثة.

وينبغي في دراسة أدب الرحلات أن نتجنّب ثنائية الغرب والشرق، وأن نفسح المجال لنقد الذات، فما يراه بعض الرحالة من عيوب في ثقافتنا قد لا تراه «عين الرضا» عندنا، مع التأكيد على أنّ الرحالة الأوروبيين ليسوا جميعهم سواء، منهم عنصريّون شوفيّيون في نظرتهم إلى الشرق، ومنهم معتدلون منصفون لحضارة الإسلام والعرب، كما أنّ منهم من انتقد الحضارة الغربيّة الماديّة، وشنّ هجوماً على سياسات الغرب في الشرق. لذلك؛ ينبغي وضع نصوص الرحالة في إطارها الزمني، فلا يصحّ أن نسقط الصراعات السياسيّة الحاليّة في منطقة الشرق الأوسط، على نصوص كتبت في قرون سالفة. فرحالة العصور الوسطى مثلاً جاؤوا إلى المنطقة العربيّة، في ظروف زمنيّة ومكانيّة تختلف كليّاً عمّا عليه المنطقة الآن.

ويتوجّب علينا عند التعامل مع نصوص الرحالة أن نتعامل بموضوعيّة تامّة، والابتعاد عن انتقائيّة النصوص، لأنّها تخدم أفكاراً مسبقة عند الباحث، وتؤديّ إلى

[١]- محمد مؤنس عوض، نفس المرجع، ص ٨.

نتائج مغلوبة. بالإضافة إلى التخلّص من التعميمات الجارفة، فليس صحيحاً أن جميع الرحّالة الأجانب، في رؤيتهم إلى الشرق، ينطلقون من رؤية منسجمة واحدة. فالتحليل الأحاديّ الجانبيّ لنصوص الرحلات لا يتّسع لتعددية الأصوات فيها، لذا فإنّ تتبّع الجوانب السلبيّة فقط، أو رصد الجوانب الإيجابية فقط، في هذه النصوص، يؤدّي إلى نتائج خاطئة.

والرحلة التي نتناولها يمكن التعامل معها بمفتاح جغرافي، فالمؤلّف اعتمد في يومياته على نوع من تكامل الرؤية حول المكان إذ قسّم يومياته؛ بحيث يمكن الرجوع مثلاً إلى قبرص أو رودس وكريت والإسكندرية أو سيناء أو القاهرة، أو غزة أو حبرون أو القدس أو دمشق.. وغيرها من البلاد. وحول المكان الواحد قدّم صوراً واقعية للحياة في مدن وقرى دولة سلاطين المماليك وبعض جزر الأرخيل وموانئ البحر المتوسط على أكثر من مستوى مميّز.

### التعريف بصاحب الرحلة

على أيّة حال كان ميشولام ضمن هؤلاء اليهود الذين شدّوا رحالهم للوصول إلى «القدس» تلك المدينة العريقة التي يعتبرونها سرّة العالم، ويحجّون إليها ثلاث مرّات في العام، وهو أحد الرّابسين الإيطاليين ويدعى ميشولام بن مناحم أوف فولتيرا أتجه نحو الشرق في الربع الأخير من القرن التاسع من الهجرة/ الخامس عشر من الميلاد ١٥/م ٩هـ، ١٤٨١/م ٨٨٦هـ.

وواقع الأمر أنّ معرفتنا بميشولام بن مناحم تُعدّ محدودةً، وهو في ذلك يشبه غيره من الرّحّالة الأوروبيّين الآخرين الذين توافدوا على المشرق في العصور الوسطى، وغالب ما نعرفه عنه مقتبسٌ من رحلته؛ إذ يقول عن نفسه إنه يهوديٌّ إيطاليٌّ، من أسرة ثريّة عاشت في فلورنسا في القرن الخامس عشر الميلادي/ التاسع الهجري، جاء ذكر ذلك عند تعرّضه للحديث عن يهود القاهرة في رحلته، وذكر أنّ أحد كبار تجّار الأحجار الكريمة اليهود بالقاهرة يدعى الرّابي موسى دي فيلا (R. Moses di Villa) تعرّف إليه وعرفه على القاهرة، يقول: "... وأذكر أنّه -أي موسى دي فيلا-



منذ اثنين وعشرين عامًا كان في منزلنا في فلورنسا، وأكرمه والدنا صاحب الذاكرة المباركة، خصوصًا في دائرتنا المعروفة باسم بلفروزو (Polvereso) ولم ينس الكرم والشرف الذي تمتع به من جانب والدنا... وتحدثت عني شخصيًا، وشهد أننا كنا أثرياء، وأنه كان في حوزتنا أكثر من ألف دوكة وامتدحتنا طويلاً...<sup>[1]</sup>. ولدنا نصّ للرحالة اليهودي عوبديا جاريه يؤكد فيه أنّ ميشولام ذهب للشرق مرةً أخرى غير تلك التي دونّ فيها يومياته سنة ١٤٨١م فيذكر عوبديا في روايته حوادث رحلته للقدس أنه ”في مساء عيد المظال<sup>[2]</sup> ٥٢٤٨ (١٤٨٧م) وصلت سفينة شرعية فرنسية متّجهة إلى الإسكندرية، وقد كان الرابي ميشولام أوف فولتيرا على متنها، وقد اصطحب معه خادمه، وممّا أدخل السرور على نفسي أن أسافر معه“<sup>[3]</sup>. كما ذكر عوبديا رواية أخرى تبينّ قوة المركز الاجتماعي / الاقتصادي الذي تمتع به ميشولام ابن مناحم بين معاصريه؛ إذ ذكر أنه بينما هم على السفينة في رحلة الإبحار من جزر الأرخيل إلى رودس... قام أحد البحارة بالتحدث بطريقة غير لائقة ومهينة إلى الرابي ميشولام أوف فولتيرا إلى الحدّ الذي دفعه لرفع شكواه إلى الربّان، حيثنذ خرج البحار بنفسه ليجت من هذا البحار إلا أنّ زملاءه سعوا إلى التستر عليه؛ ولكنّ جهدهم باء بالخيبة إذ أمر الربّان بتوثيقه ثمّ جلده، وعندما أخذت قوى الجلاد تخور، أخذ الربّان الحبل من يده ليكمل بنفسه عقاب البحار؛ وذلك لما أبداه من إهانة لميشولام، ولم يكتف بهذا بل

[1]- Meshullam Ben manahem, Itinerary of Rabbi meshullam ben menahem of 1481 (ed) Adler, in J T, (London) 1930, p. 271.

[٢]- يبدأ هذا العيد في الخامس عشر من الشهر السابع Tishri، بعد عيد الغفران بخمسة أيام ويستمرّ يوماً بليته. عيد المظال ترجمة إلى كلمة “سوكوت” العبرية هي صفة الجمع لكلمة مظلة، وعيد المظال ثالث أعياد الحج عند اليهود إلى جانب عيد الفصح وعيد الأسابيع، وقد سمّي هذا العيد على مدى التاريخ بعدة أسماء من بينها “عيد السلام” و”عيد البهجة” وهو يبدأ في الخامس عشر من شهر تشرين (أكتوبر)، ومدته سبعة أيام، بعد عيد يوم الغفران. والمناسبة التاريخية لهذا العيد هي إحياء ذكري خيمة السعف التي أوت العبرانيين في العراء أثناء الخروج من مصر. وضح ذلك في سفر اللاوين “لكي تعلم أجيالكم أنّي في مظال أسكنت بني إسرائيل لما أخرجهم من أرض مصر” اللاوين: ٢٣. وكان هذا العيد في الأصل عيداً زراعياً للحصاد، وكان يحتفل فيه بتخزين المحاصيل الزراعية الغذائية للسنّة كلها، ولذا فإنّه يسمى بالعبرية “حج ها آسيف” أي “عيد الحصاد، لأنّه يحدّد الفترة الانتقالية من عام زراعي إلى عام زراعي آخر (الخروج: ٢٣: ١٤-١٧).

[3]- Obadiah Jara Da Bertinoro, Itinerary of Obadiah 14871490- AD in J.T. (ed) Adler (London) 1930, p. 218.

أصرّ على أن يقدم البحار كذلك اعتذاراً لميشولام على رؤوس الأَشهاد...<sup>[1]</sup>. وهذا يبيّن أنّ ابن مناحم ذهب للشرق مرتين من ناحية، وهو ما يوضح أنّ كثيراً ممّا تناوله من صور اجتماعية واقتصادية في يومياته بناها على تراكم معرفي من ناحية أخرى. وتدلّ رواية عقاب البحار على مدى ما تمتّع به ميشولام من نفوذ، إذ فعل الربّان ذلك بأحد البحارة رغم أنّه أخطأ في يهودي، في الوقت الذي كان اليهود يذوقون الولايات في غرب أوروبا. فدافع الربّان لذلك الفعل لا شكّ أن سببه نفوذ كبير تمتّع به الرجل. يؤكّد ذلك رواية ثالثة لعوبديا أيضاً ولكن هذه المرّة في رودس، إذ ذكر أنّ رئيس يهود رودس خرج بنفسه لاستقبالهم ورحّب باليهود ترحيباً كبيراً وعللّ تلك الحفاوة في الاستقبال بقوله: "... ذلك أنّ الرّابي التّاجر ميشولام الذي كان في رفقتنا في السفينة هو شقشق الرّابي الطيب ناثان أشهر رجال اليهود في رودس ..."<sup>[2]</sup>.

وفي ضوء ذلك يمكن لنا أن نرجّح أنّ ميشولام بن مناحم هو تاجر يهودي إيطاليّ ثريّ؛ وليس برجل دين، وإن كانت الإشارات التي اجتمعت عنه تُفيد نزعة الدينيّة التي يغلب عليها حلم اليهود العامّ بتأسيس مملكة إسرائيل من جديد<sup>[3]</sup>، ومن خلال ما كتبه يتّضح لنا أنّه لم يرتحل إلى "القدس" وحده؛ بل كان له صاحب يهوديّ أيضاً يُدعى روفائيل، وقد تحدّث عنه في بضعة مواضع<sup>[4]</sup>؛ وذلك يعني لنا أنّ ميشولام بن مناحم لم يزر تلك المواقع منفرداً، لكن أراد أن يصحبه أحد رجال الدين اليهود، وهو يشبه في ذلك غيره من الرّحالة اليهود الذين سبقوه برحلات للأراضي المقدّسة في فلسطين، منهم بتاحيا الراتسبوني الذي وجد من يرافقه في رحلته<sup>[5]</sup>، وكذلك صموئيل بن شمشون الذي صحبه في رحلته رجلٌ يدعى جونثان هاكوهين<sup>[6]</sup>.

[1]- Obadiah, op. cit, p. 215.

[2]- Ibid, p. 216.

[3]- Meshullam, op. cit, p. 208.

[4]- تحدّث عنه في تتبّعه لأخبار الإسكندرية ص ١٦٣، وكذا في تتبّعه لأخبار القاهرة ص ١٦٧، وعند حديثه عن خروجه من سيناء إلى فلسطين وبعد وصوله إلى القدس ص ١٨٧، ١٩٥.

[5]- petachia of Retisbon, The Itinerary of Rabbi petachia, 11741187- A.D., in :J. t., ed. Adler, N., London, 1930, pp. 61- 90.

[6]- Samuel Ben Samson, Itinerary of Rabbi Samuel Ben Samson, 1210 A. D., in: J.T ed. Adler, N., London, 1930, pp. 103- 110.

## خط سير الرحلة

حسب ما ورد في رحلة ميشولام بن مناحم؛ فقد خرج من موطنه (إيطاليا) ومرّ في طريقه بكثير من البلاد التي تناولها بالوصف، وكانت (رودس) أولى تلك المحطات في المجيء إلى الشرق، ثمّ (الإسكندرية)، ومنها إلى (رشيد)، ومن رشيد إلى (القاهرة)، ثمّ خرج منها عبر الطريق السينائي حتّى وصل (غزة)، ومنها إلى (الخليل)، ومن الخليل إلى (القدس)، وبعد إتمامه الزيارة استعدّ للرحيل، فخرج من القدس إلى (الرملة)، ثمّ (يافا)، ولأنّ صاحب القارب كانت له سلع تجارية في بيروت قادمة من دمشق؛ فقد ذهب بالمسافرين - ومنهم ميشولام - إلى بيروت، وبعدما ذهبوا إلى بيروت لم يجد صاحب القارب البضائع قد وصلت؛ فاضطرّ إلى الذهاب إلى (دمشق) ومعه باقي المسافرين أيضاً، ثمّ عادوا إلى بيروت، ومنها أخذوا طريقهم في البحر المتوسط إلى (قبرص) ثمّ (رودس) عائداً إلى موطنه، وكان في كلّ محطة يتناول كثيراً من صورها الاجتماعية والاقتصادية، وركّز على أعداد اليهود في كلّ بلد مرّ به في رحلته.

وحثّى تكتمل الصورة عمدنا إلى مقارنة ما جاء عنده من أخبار عن دولة سلاطين المماليك بما جاء عند غيره من الرّحالة الأوروبيين المعاصرين خلال الفترة نفسها، حتّى نقف على بعض ملامح هذه الفترة من العلاقات بين الغرب والشرق في العصور الوسطى، وبطبيعة الحال رجعنا إلى المصادر الإسلامية كلّما استدعى الأمر لتفسير بعض الأحداث والوقوف على حقيقتها.

وعن مخطوط الرحلة الذي اعتمدت عليه الدراسة؛ فقد أشار الناشر اليهودي النشط إلكان ناثان أدلر (Elkan Nathan Adler) في نشره لنصّ رحلة ميشولام بن مناحم أوف فولتيرا ضمن مجموعته المعروفة باسم "رحلات اليهود" (Jewish travelers) أنّ رحلة ميشولام مأخوذة عن مخطوطة فلورنسا الفريدة من نوعها، والتي نشرت لأول مرّة في فيينا ١٨٨٢م وقام (لونسز Luncz) بنشر الرحلة في القدس سنة ١٣٢١هـ / ١٩٠٣م باللّغة الإنجليزية اعتماداً على نسخة فلورنسا<sup>[1]</sup>.

[1]- Meshullam, op. cit, p.156.

جاءت عبارة أدلر على النحو التالي :

" from a unique Florentine M S. first published in 1880 at Vienna by Luncz " Jerusalem 1 "

## من رودس إلى الإسكندرية

تبدأ اليوميات بما رواه صاحب الرحلة في يوم الرابع من مايو عام ١٤٨١م، ذلك اليوم الذي وصل فيه رودس بعد أن قطع الرحلة البحرية على متن إحدى السفن التابعة لجمهورية البندقية الإيطالية/ التجارية التي كانت آنذاك فاحشة الثراء؛ إذ كانت هذه الجمهورية البحرية تمتلك ثلاثة آلاف وثلاثمائة سفينة، وتستخدم ستة وثلاثين ألف رجل من البحارة<sup>[١]</sup>. وعندما وصل رودس وصفها بأن فيها ميناء ومسكونة بالوادي والتل. وأعجب بجمال المدينة وشاهد فرسانها وهم يرتدون أغطية مزركشة جميلة. ومما ذكره أيضاً، أن محيط جزيرة رودس ثلاثمائة ميل من خيوس (Chios) إلى مدينة رودس، ويوجد الكثير من القرى على الجزيرة، ويعيش اليهود هناك في هدوء تام<sup>[٢]</sup>.

وفي اليوم الثاني من يونيه ١٤٨١م سافر الرابي ابن مناحم من رودس، وبعد عدة مخاطر في البحر استطاعت السفينة المسافر على متنها الاقتراب من شواطئ الإسكندرية، التي رست السفينة في مينائها<sup>[٣]</sup> يوم الأربعاء السادس من يونيه سنة ١٤٨١م، وقد جذب انتباهه فنارها وقلاعها ومساجدها<sup>[٤]</sup>.

## إجراءات الاستقبال

وقد تحدّث عن بعض الإجراءات التي اتخذتها دولة سلاطين المماليك لاستقبال

[١]- آن وولف: كم تبعد القاهرة؟ (ترجمة قاسم عبده قاسم، المشروع القومي للترجمة، القاهرة ٢٠٠٦م) ص ٣٧.

[2]- Meshullam, op. cit, p. 156.

[٣]- ممّا يذكر أنّه كان للإسكندرية ميناءان: الغربي القديم وهو المعروف باسم ميناء (السلسلة) وكان مفتوحاً ناحية الغرب ومخصّصاً لسفن المسلمين، ومحظوراً على المسيحيين دخوله حتّى من جهة اليابس. أما الميناء الثاني فكان مخصّصاً لاستقبال السفن المسيحية، ويفتح ناحية الشمال، وعُرف باسم (مرسى البرج). انظر في ذلك:

Breyden Bach, les saintes peregrinations, Bernard de Breyden Bech 1483 (ed) Iarrvaz (le caire) 1904 pp. 65- 66 Joos van Ghistele, voyage en Egypte (1842- 1483) (ed) Bauwens (Bruxelles) p.123; Harff, The Pilgrimage of Arnold Von Harff, 1496- 1499, (ed) M. Lettes (Ledon), 1946. 93.

Thenoud, J. Le voyage de outre mer de jeun thenoud, ٢٨.p فقط  
ولم يشر ثينو إلا إلى ميناء المسيحيين فقط  
١٨٨٨. وفي هذا الصدد ذكر (فيليكس فابري) أن اثنين ممّن رافقوه في رحلته للحج تعرّضوا للضرب الشديد من قبل الجنود المماليك لمحاولتهم التسلّل إلى الميناء الخاصّ بالمسلمين ومشاهدة ما به من سفن.

Fabri, F. Voyage en Egypte de Felix Fabri (ed) masson . j (paris) 1975, vol, II, p.787.

[4]- Meshullam, op. cit, p. 158.

السفن الأجنبية بالإسكندرية فقال: "رأيت أمير البحر (Admiral)<sup>[١]</sup> الذي كان لديه حمامة<sup>[٢]</sup>، وعندما يريد أن يرسل رسالة إلى السلطان كان يثبتها في فمها، أو يثبت الخطاب بها، وتأخذها إلى مصر، وتُحضرها إلى شبك السلطان، وكان يوجد رجل في انتظارها، هذه هي الحقيقة والتي لا يوجد شك بها"<sup>[٣]</sup>.

وقد تحدّث رحّالة أوروبيون آخرون عن تلك الإجراءات بتوسع عمّا ورد عند صاحب رحلتنا، ومفاد هذه الإجراءات أنّه بوصول السفينة إلى شواطئ الإسكندرية كان لا بدّ من وقوفها على مسافة بعيدة في البحر، وأحياناً كانت تقضي السفن الأوروبية الليل كلّها فيها حتّى الصباح الباكر، مثلما كان الحال مع السفينة التي كان على متنها الرّحّالة اليهودي (عوبديا جاريه) إذ قال: «أصبحنا قبالة الإسكندرية... فألقينا بمرسانا على بُعد أربعة أميال تقريباً من الشاطئ»<sup>[٤]</sup>، وذكر أنّه مكث ومن معه يوماً بليلاً كاملة أمام سواحل الإسكندرية<sup>[٥]</sup>. يتبع ذلك، قيام مراقب البرج (قلعة قايتباي) بإعلام والي المدينة؛ فيرسل زورقاً صغيراً به عشرون موظفًا يصعدون على ظهر السفينة<sup>[٦]</sup> ويكتبون سجلات خاصةً بجنسية السفينة، وأعداد الركاب وجنسيتهم، ونوع الحمولة وحجمها، ثم يرسل أحدهم تلك المعلومات إلى الوالي، الذي يرسلها بدوره إلى السلطان بالقاهرة عن طريق الحمام الزاجل الذي تحدّث عنه ميشولام<sup>[٧]</sup>.

[١]- Admiral ويقصد نائب الإسكندرية، وكان النائب آنذاك هو جكم قرا العلائي الظاهري أمير آخور الجمال، انظر: ابن إياس، أبو البركات محمد بن أحمد، (ت. ٩٣٠هـ)، بدائع الزهور في وقائع الدهور، تحقيق محمد مصطفى، ط ٣، دار الكتب والوثائق القومية؛ (القاهرة)، ٢٠٠٨م، ج ٣، ص ١٨٢.

[٢]- يقصد الحمام الزاجل الذي استخدم في نقل الرسائل في العصور الوسطى، وعنه بالتفصيل ينظر: نبيل محمد عبد العزيز: الحمام الزاجل وأهميته في عصر سلاطين المماليك المجلّة المصرية للدراسات التاريخية، مجلد ٢٢ سنة ١٩٧٥م، ص ٤١-٨٠.

[3]- p. 162 Meshullam, op.cit.

[4]- Obadiah Jara Da Bertinoro, Itinerary of Obadiah 14871490-AD in J.T . (ed) Adler (London) 1930, p. 218.

[5]- Obadiah, op.cit, p. 219.

[6]- Frescobaldi, Gucci, Sigoli, Auisit to the holy places, (ed) the ophilus (Jerusalem) 1948, p. 38.

[7]- Meshullam, op.cit, p. 163.

ومزيد من التفاصيل عن ذلك راجع: القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي (ت. ٨٢١هـ)، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، الهيئة العامة لقصور الثقافة، س الذخائر (القاهرة)، ٢٠٠٤م، ج ٤، ص ٣٩١.

وقد لخّص (Harff) ذلك كلّ في قوله: "إنّ الإسكندرية محاطة بأربعة أبراج عالية، يُعَيَّن عليها مجموعة من الرجال يوميًا، فعندما يشاهدون السفن الأوروبية قادمة في البحر؛ يعطون إشارة معيّنة متفقًا عليها مسبقًا، حيث ترفع أعلام بعدد السفن، وبذلك يتمّ عمل إحصائية بعدد الأسطول في الحال، فيقوم أمير المدينة برفع تقرير إلى السلطان ويرسله مع الحمام الزاجل"<sup>[١]</sup>؛ حينئذ يقوم السلطان بالردّ على مكاتبة الوالي (النائب) وإرسال تصريح بدخول السفن للميناء، وهنا يأتي دور موظّف الميناء الذي يقوم بانتزاع أشرعتها ودفتها حتّى يتمّ تسديد ما عليها من ضرائب، وهنا يشير أحد الباحثين المتمرّسين أنّ قانون دولة المماليك كان يقضي بأن يدفع كلّ فرد على سفينة أجنبية دوكّة<sup>[٢]</sup> واحدة أو اثنين كضريبة رأس<sup>[٣]</sup>، أمّا التجار فكان عليهم دفع العشر<sup>[٤]</sup> عن قيمة السلع والبضائع الواردة إلى الجمرک<sup>[٥]</sup>، وبعد إفراغ بضائع السفينة تدخل البضائع باب الجمرک عن طريق الحمّالين ممّن يحملون على أكتافهم أو على ظهور الحمير والبغال، أمّا ركاب السفينة أنفسهم فيتمّ تفتيشهم بدقّة، ويقوم عامل الجمرک بتسجيل أعدادهم وأسمائهم.<sup>[٦]</sup>

ولندع هنا صاحب الرحلة يتحدّث عن نظام تحصيل الضرائب من القادمين من

[1]- Harff, op. cit, p.93.

[٢]- الدوكّة: هي العملة الذهبية للبنديقية، والتي يمكن أن نسّمّيها دولار العصور الوسطى، أطلق عليها هذا الاسم نسبة إلى الدوق حاكم البندقية، وهذه العملة كان لها وزنٌ ثابتٌ، وقد ذكر القلقشندي أنّ على أحد وجهيها رسم صورة الحاكم الذي ضربت في عهده، وعلى الوجه الآخر صورتا القديسين بولس وبطرس، القلقشندي: صبح الأعشى، ج٣، ص٤٣٧.

[٣]- عزيز سوريال عطية: الحروب الصليبية وتأثيرها على العلاقات بين الشرق والغرب، ترجمة فيليب صابر، ط٢، دار الثقافة (القاهرة) ١٩٩٠، ص١٨٣.

[٤]- كان أوّل من فرض العشر على التجّار هو الخليفة عمر بن الخطاب، ولكنّه لم يعشر مسلمًا ولا معاهدًا، بل كانت العشور تفرض على تجّار البلاد المحاربة للمسلمين من فارس والروم، كما كانوا يفعلون بالمسلمين «فقد ورد عن عبد الرحمن بن معقل قال: سألت زياد بن حديد، من كنتم تعشرون؟ قال: ما كنا نعشر مسلمًا ولا معاهدًا. قلت فمن كنتم تعشرون؟ قال: تجّار الحرب، كما كانوا يعشروننا إذا أتيناهم» وقد كان دافعوا العشر يحصلون على صكوك معيّنة بذلك حتّى لا تتكرّر الجباية عليهم. ابن سلام (أبو عبيد القاسم ت ٢٢٤هـ) كتاب الأموال، تحقيق: محمد خليل هراس، ط١، بيروت، ١٣٩٦هـ، ص٦٣٥، ٦٤٧؛ الطبري، تاريخه، ط دار الفكر، بيروت (د. ت) ج٢، ص٥١٥. وعن العشر بالتفصيل: انظر: القلقشندي: صبح الأعشى، ج٣، ص٤٦٣.

[5]- Frescobaldi, op.cit,p. 138 Harff, op.cit, p. 93; Also: Ziada; M. M. The Foreign relation of Egypt in 15 century (London), 1967, p. 212.

[٦]- العبدري، الرحلة ص٢١٦.

البلاد الأجنبية عبر البحر المتوسط؛ فقد ذكر عند حديثه عن الوصول إلى الإسكندرية ما نصّه: "وما إن اقترب من البوابة؛ نمسك وتؤخذ أموالنا منّا على الرغم من أنّها كانت في باطن القدم، كان يؤخذ ١٠٪ منها، وعلى الرغم من أنّهم وجدوا أموالهم ولم أظهرها لهم أعادوا لي مستحقّاتي<sup>[١]</sup>. لم يدفع اليهود أيّ شيء على بضائعهم؛ ولكنّ غير اليهود كانوا يدفعون ١٠٪، وكان من المستحيل أن تتهرّب من هذه الضرائب؛ لأنّهم كانوا يفتشون كلّ واحدٍ حتّى اليهود والنساء"<sup>[٢]</sup>.

وحديث صاحب الرحلة هنا يشير إلى دقّة نظام الجباية المملوكي بالإسكندرية الذي قال عنه: "لا يمكن أن تتهرّب منه"<sup>[٣]</sup> هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، يتبيّن أنّ ١٠٪ كانت مفروضة على بضائع التجّار القادمين من البلاد الأجنبية، كما يتبيّن أنّ القيمة نفسها كانت مفروضة على المسيحيين فقط، أمّا اليهود فكانوا معفيين من ١٠٪ على حدّ قوله هنا، كما أنّه في سياق غير متّصل قال: "كلّ يهوديّ عليه الحصول على تصريح من الأمير، ولكنّهم لا يدفعون عند مغادرة البلاد ويذهبون في قافلة عظيمة"<sup>[٤]</sup> والمقصود بمغادرة البلاد الإسكندرية، ومنها إلى القاهرة لاستكمال الرحلة للأراضي المقدّسة من ناحية أخرى. أيضاً يتبيّن أنّ المماليك بثغر الإسكندرية كانوا يفتشون كلّ شيء حتّى النساء واليهود رغم أنّهم كانوا معفيين من الضريبة؛ وإذا كان ميشولام بن مناحم قد أرجع ذلك إلى البحث عن الأموال؛ فالراجح من المصادر أنّ ذلك كان تأميناً من الجاسوسية الأوروبية بعد تطوّر استراتيجية الحروب الصليبيّة في أواخر العصور الوسطى، يؤكّد ذلك ما ذكره الرّحالة المعاصر لميشولام بن مناحم (فيليكس فابري): "...إنّ المسلمين -المماليك- يعتقدون أنّ المسيحيين جواسيس..."<sup>[٥]</sup>.

[١] - اكتفى عوبديا جاريه بقوله: «... أمّا بخصوصي أنا؛ فبنعمة الرّبّ لم أضطر لدفع رسم دخول من مالي خاصّتي...» Obadiah, op. cit, p. 223

[2] - Meshullam, op.cit, p. 158.

[٣] - قال عوبديا: «... أنّه لم يخضع مهربو البضائع إلى أيّة عقوبة من جانب جباة الضرائب المصريين...» Obadiah, loc.cit

[4] - Meshullam, op.cit, p.163.

[5] - Fabri, op.cit, vol III, p. 941.

وقد تعددت أقوال الأوروبيين عن الضرائب<sup>[١]</sup> فإذا كان ميشولام بن مناحم قد اكتفى بذكر أنّ التجار يدفعون العُشْر، وأنّ (الجنويين) في الإسكندرية كانوا يدفعون ١٣ دوكة في كلّ مرّة لدخول المدينة، ولا يسمح لهم بالخروج إلّا إذا دفعوها<sup>[٢]</sup>؛ فإنّ (بيلوتي الكريتي) كان مغلولاً من هذه الضرائب وقال: "الرسوم التجارية كنز لا يحصى ومتجدد في كلّ سنة"، بينما قال عوبديا جاريه: "وكان ملك مصر يتلقّى قيمة الضرائب العائدة من الصادرات والواردات التي يتمّ دفعها مع دخول أية سلع إلى الإسكندرية، علماً بأنّ الضريبة هناك مرتفعة للغاية، حتّى الأموال السائلة التي تجلب يجب أن يدفع ٢٪ من قيمتها"<sup>[٣]</sup>.

وكيفما كان الأمر؛ فبعد أن دخل صاحب الرحلة من الميناء أقام في مدينة الإسكندرية حتّى الثاني عشر من يونيه، وأثناء فترة وجوده بالمدينة سجّل ميشولام بن مناحم في مصنفه صوراً من الحياة الاجتماعية والاقتصادية للإسكندرية وما يتبعها

[١]- تفصيل المتحصّل من الأجانب في ثغر الإسكندرية كان كالآتي: رسم السفن نظير دخول السفن. ثمّ تحصيل ضريبة رسم السماح؛ حيث يدفع كلّ تاجر (دوكة) ليسمح له بدخول المدينة. ثمّ رسم العبور، وكانت قيمته دوكتين على الشخص الواحد. ثم يدفع كلّ تاجر ٢٪ على ما يحمله من مال

Sigoli, S., visit to the holy places of Egypt. Sinai. Palestine. and Syria in 1348 (ed) Theopnllus Bellorini (Jerusalem) 1948. pp. 160- 161, Also: Ghistele, op. cit, p. 116.

وضريبة الخمس التي تُفرض لصالح المشرف والوالي والمباشرين. وضريبة على مشتريات الأجانب من التجار المسلمين. وضريبة يدفعها القنصل إذا حمل أكثر من ألف بيزانت سنوياً، وهو المبلغ المعفي من الضرائب. وضريبة على الأجانب مقابل تخصيص سلطنة الممالك حمّامات وكنائس لهم. وضريبة على الذهب والفضة اللذين يسكّهما الأجانب في دار السكّ. وضريبة على الخمر والجبن من الأجانب إذا كان للاستعمال الشخصي. وضريبة قدرها بيزانت يدفعها الأجنبي للجمرك إذا باع فيه أية بضاعة. وضريبة قدرها بيزانت على ما يحملونه من قماش. وضريبة الترجمة يدفعها الأجنبي وقدرها ٢٥٪. وضريبة قدرها ١٠٪ على البضائع، ٢٪ على الذهب، ٢٪ على الفضة ٢٪ على النقل. وضريبة مقابل حراسة سفن التجار في الموانئ. وضريبة يدفعها التجار الأجانب إذا ما بيعت بضائعهم كاملة، سواء أكانت داخل الجمرك أم خارجه. وتفاصيل هذه الرسوم تجدها في: معاهدة تجارية بين جمهورية البندقية وسلطان مصر الملك المعز أيك في ١٣ نوفمبر ١٢٥٤م، نشرتها عفاف سيّد صبرة، علاقة البندقية بمصر والشام في الفترة من ١١٠٠-١٤٠٠م، دار النهضة العربية (القاهرة) ١٩٨٣م، ملحق رقم ٤، ص ٢٧٧-٢٨٣. وانظر:

CLERGET, Merce: le caire Etude de Geographie Urbaine et histoire economique, t.2, p.169- 170.

حيث يورد نسباً مختلفة للضرائب المفروضة عن النسب المذكورة.

[2]- Meshullam, op.cit, p.163.

[3]- Piloti, L'Egypte au commencement du quinzime siècle d'apres le trait d' Emmenuel Piloti de cret incipt 1420, (ed.) Dopp., (Le Caire), 1950, pp89- Obadiah, op.cit, p. 223.



إدارياً لا سيّما (رشيد) و (فوّة) وصولاً إلى القاهرة، وقال عن الإسكندرية: ”إنّها تقع في وادٍ إلى اليمين“، وشاهد فيها سفينة مجاديف مثل الموجودة في روما؛ لكنّها ليست كبيرة على حدّ قوله<sup>[1]</sup>.

ومما ذكره أنّ الإسكندرية مثل فلورنسا، بنيت جيّداً وجدارها عالٍ وجيّد؛ ولكن كلّ المدينة جافّة، وبها الأطلال أكثر من المباني<sup>[2]</sup>. وهو نفس ما قاله (عوبديا) إذ سجّل في رحلته أنّ ”مدينة الإسكندرية مدينة كبيرة جدّاً، حولها سورٌ ويحيطها البحر، ولكن ثلثي أبنيتها مدمّرة حالياً، وكثير من منازلها مهجور، وقصورها المأهولة مبلّطة بالفسيفساء، وتتوسّطها أشجار الخوخ والتمر، وجميع هذه المنازل كبيرة وجميلة إلّا أنّ ساكنيها قليلو العدد“<sup>[3]</sup>.

أمّا (لودولف فون سوخيم) فقال إنّ الإسكندرية كانت ”محاطة بالأسوار العالية، وتوجد بها حامية عسكرية صغيرة تقيم داخل القلعة، المدينة تبدو لناظريها أنّها حصينة، لكنّ الواقع يثبت أنّه من السهل الاستيلاء عليها... ولخطورة الموضوع لن أدلي بدلوي كثيراً في ذلك“<sup>[4]</sup>، ويشير (بيلوتي) إلى أنّه من الممكن أن نسّمّي الإسكندرية باسم المدينة المهجورة<sup>[5]</sup> ورغم أنّ بها مباني فائقة الجمال ومزينة من الداخل بالرخام علاوة على زخارف وزينة متنوّعة؛ إلّا أنّ هذه المباني المزينة

[1]- Meshullam ,op.cit, p.158.

[2]- p.159160- Ibid، وانظر أقوال الرّحّالة الآخرين عن ذلك، Ghistele,op.cit,p. 114; Harff,op.cit p.93; thenoud,op.cit, p. 23; Domeinco trevansi le voyage, D' outre mere D' Egypte 1512 (ed) schefer (paris) 1864,p. 173, Obadiah, op. cit, p.222.

[3]- Loc.cit

[4]- Ludolph Von Suchem, Description of the Holy Land and The Way Thither, (ed) Aubrey Stewart, (London) 1895, p.47.

جدير بالذكر أنّ حديث لودولف يجب وضعه في إطار تطوّر استراتيجيّة الحروب الصليبيّة بعد سقوط عكا ١٢٩١م وظهور كثير من مشاريع الدعاية الصليبيّة التي تدرس كفيّة القضاء على دولة المماليك؛ كي يمكنهم ذلك من السيطرة على الساحل الشامي وفلسطين مرّة ثانية، وكان منها من اهتمّ بالترحال والتجسس لتوفير المعلومات ومنها من تولّى أصحابها إعداد الخطط بناءً على تقارير الرّحّالة/ الجواسيس.

[5]- piloti, op.cit, p.36.

والمُزخرفة يشتريها البعض، وينتزع ما فيها من زينة، ويرسله إلى القاهرة حتى يزيّن بها مبانيه بالقاهرة<sup>[١]</sup>.

أما منازل الإسكندرية فقد وصفها ميشولام بقوله: "المنازل جميلة، وفي كل منزل تجد فناءً مبليطاً بالأحجار البيضاء وشجرًا، في المنتصف يوجد خزان للمياه، كل منزل به خزّانان: واحدٌ للمياه الجديدة، والآخر للمياه القديمة؛ لأنّ النيل يفيض كل عام في شهر أغسطس<sup>[٢]</sup>، ويفيض في كل الإسكندرية، وعندما يأتي الفيضان تمتلئ البرك والخزّانات، لذلك كانت الإسكندرية مجوّفة نتيجة وجود الخزّانات وكثرتها<sup>[٣]</sup>".

والجدير بالذكر هنا أنّ كتابات الرّحالة الأوروبيين جميعاً، عن مصر عامّة ومدينة الإسكندرية خاصّة، لا يجب أن نحملها على محمل حبّ هؤلاء في ارتياد المجهول من البقاع طلباً للمعرفة، أو سعياً وراء التجارة والربح؛ بل هدفها التجسّس على البلاد والأقاليم، وتقديم التقارير الوافية عمّا شاهدوه إلى أصحاب القرار في بلادهم، وذلك كي يشدّوا من أزرهم بأسلوب الحماسة والإثارة لبسط السلطان بحجة نشر الدين بعد استئصال المماليك لبقايا الصليبيين، وتطوّر استراتيجية الحروب الصليبية في القرن الرابع عشر، وعلى ذلك فهذه الكتابات في ظاهرها الرحمة وفي باطنها يكمن سمّ زعاف.

## البرج (قلعة قايتباي)

طفق ميشولام بن مناحم يتعرّف على مزيد من معالم المدينة ووصفها وصفاً رائعاً

[1]- Loc.cit.

[٢]- قال (هارف) أيضاً: «... أمّا النيل فإنه يفيض مع بداية شهر أغسطس، حيث تبلغ زيادته قدماً كل يوم، ويستمر ذلك لمدة شهرين حتى يغطي كل الأراضي المصرية، وفي شهر أكتوبر تبدأ مياهه في التناقص...» Harff op.cit.p. ١٠٠.

[3]- p. 160 Meshullam ,op.cit.

انظر أيضاً روايات مماثلة عند:

Ghistele, op. cit, p.114; Fabri, op. cit, vol II, p. 717; Thenoud, op. cit, p.24; Domeinco, op.cit, p. 175;

ليون الأفريقي، الحسن بن محمّد الوزان، وصف أفريقيا، ترجمة عبد الرحمن حميدة، منشورات جامعة الإمام محمّد بن سعود، ١٩٧٩م، ص ٥٧٠.

سار فيه على مسيرة من سبقوه من الأوروبيين<sup>[١]</sup>، وركّز كثيرًا على أبراج المدينة، ولعلّه من المفيد أن نورد نصّ (ميشولام) ثم نستخرج منه بعض الشواهد ذات الأهمية في دراسة تاريخ الإسكندرية، يقول: "وعندما تدخل الإسكندرية تجد حصنًا جميلًا به اثنا عشر برجًا، وحائطًا سُمكُهُ عشرة أذرع بين البرج والبرج، يحيطهم سور على أحد جانبي المدينة. استطاعوا بناء القلعة على الجزيرة... لم أر أجمل من هذه القلعة التي كان عمرها ثلاث سنوات، وكان ينام المماليك هناك كل ليلة، ذلك هو القانون"<sup>[٢]</sup>.

هذا النصّ الذي اقتبسناه من الرّابي ميشولام بن مناحم يشير -رغم اختصاره- إلى حقائق تاريخية مهمة؛ ففي قوله: "تجد حصنًا جميلًا"، وكذلك "لم أر أجمل من هذه القلعة التي كان عمرها ثلاث سنوات" إشارة إلى قلعة السلطان قايتباي التي كانت قد بنيت مكان منارة الإسكندرية القديمة<sup>[٣]</sup> بعدما تهدّم كثيرٌ من معالمها، ولمّا زار السلطان قايتباي مدينة الإسكندرية سنة ٨٨٢هـ/ ١٤٧٧م -أي قبل رحلة

[1]- Meshullam, op. cit, p. 158.

والملاحظ أنّ معظم الرحلات الأوروبية -إن لم تكن كلّها- تناولت مدينة الإسكندرية وأهميتها السياسية والاقتصادية بالنسبة إلى سلطنة المماليك، ومنهم من أوصى بأن تكون الهدف الأول لهجوم الصليبيين "إذا ما أرادوا الأراضي المقدّسة ثانية" Reymond Lull: Liber de fine Mallorca, ١٩٨٦, pp. ٩٣-٩٧، ويعدّ الوصف الذي قدّمه فيليكس فابري للإسكندرية هو أفضل وصف قدّمه رحّالة أوروبي، حيث تحدّث عن موقعها وتاريخ بنائها وفنارتها ومنازلها وأبوابها... وغير ذلك Fabri, op. cit, vol II, pp ٦٦٥-٦٧٧. وانظر في ذلك أيضًا piloti, op. cit, pp ٣٥-٣٩؛ وما قال Harff, op. cit, p ٩٣: "وفي ضوء ما شاهدت؛ فإنّ مدينة الإسكندرية ليست صغيرة مثل مدينة كولوني... وفيها أبراجٌ مثبّتهٌ وحواظ، وحولها خندقٌ مثلما هو متّبع في تحصين بلادنا...".

[2]- Meshullam, op. cit. p. 158.

[٣]- المعروف أنّ منارة الإسكندرية الشهيرة -إحدى عجائب الدنيا السبع القديمة- كانت قائمة على الزاوية الشرقية من جزيرة فاروس pharus عند مدخل ميناء الإسكندرية، شيّده المعماري اليوناني سنة ٢٩٠، وفرغ منه سنة ٢٨٠ ق.م بأمر الملك بطليموس الثاني، وكان ارتفاع المنارة نحو ٤٥٠ قدمًا، له قاعدةٌ مربعةٌ ووسطٌ مُثَمَّنٌ وقمةٌ مستديرة، يُستدلّ على ذلك من روايات الأقدمين الذين شاهدوه، ومن قطعة نقود نحاسية اكتشفت حديثًا كانت مضروبة في الإسكندرية على عهد الإمبراطور تراجان ٩٨-١١٧م وعليها صورة المنار واضحة، وكان في أعلى المنار موقد ينبعث منه الدخان نهارًا، وألسنة اللهب ليلاً تعكسها مرايا كبيرة لهداية السفن (انظر ما ذكره بنيامين التطيلي حول مرايا المنار العاكسة وما آل إليه أمرها: بنيامين التطيلي، رحلة بنيامين التطيلي، ترجمة عزرا حدّاد، ١، المجمع الثقافي (أبو ظبي)، ٢٠٠٢م ص ٣٥٦)، وفي سنة ٧٠٢هـ تهدّمت بعض أجزاء المنار إثر زلزال حدث في عهد الناصر محمّد بن قلاوون؛ فأمر بترميمه (المقريزي، تقّي الدين أحمد بن علي (ت. ٨٤٥هـ)، السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق محمّد مصطفى زيادة وسعيد عاشور، ٣، دار الكتب والوثائق، (القاهرة)، ٢٠٠٩م، ج ١، ص ٩٤٣)، وفي سنة ٧٥٠هـ زاره الرحّالة المسلم ابن بطوطة ووجده قد استولى عليه الخراب بحيث لا يمكن دخوله ولا الصعود إليه (ابن بطوطة، أبو عبد الله محمّد بن عبد الله (ت. ٧٧٩هـ)، رحلته، المعروفة بـ "تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار"، تحقيق محمّد السعيد الزيني، المكتبة التوفيقية، (القاهرة)، د.ت. ص. ١٧)، ثمّ بنى السلطان قايتباي قلعة في نفس المكان واستعمل فيه أساس المنار القديم.

ميشولام ببضع سنين- توجه إلى موقع المنار القديم وشاهد ما ألمَّ بالمنار حيث ناله ما نال المدينة كلها من إهمال، فتهدّمت أركانه، وتشعث بنيانه تماماً؛ فرسم بأن يُبنى على أساسه القديم برجٌ، فبني به برج عظيم وهو الموجود الآن<sup>[١]</sup>. وجدير بالذكر أنّ وصف ميشولام بن مناحم للبرج بحسنه وجماله يتوافق مع ما جاء في يوميات ابن إياس<sup>[٢]</sup> الذي دوّن بأن السلطان بعدما أمر ببناء البرج رحل إلى الإسكندرية بعد عامين، "ثمّ كشف عن البرج الذي أنشأه بثغر الإسكندرية مكان المنار القديم؛ فجاء من محاسن الزمان ومن أعظم الأبنية وأجمل الآثار الحسنة".

وفي الصدد ذاته، ذكر ميشولام بن مناحم أنّ القلعة التي بناها السلطان قايتباي وأُطلق عليها اسم البرج "مبنية على الجزيرة"؛ والمقصود بالجزيرة جزيرة فاروس (Pharus) التي كانت أمام مدينة الإسكندرية، وبنيت القلعة -البرج- في نهايتها بأقصى غرب الإسكندرية، وعند الطرف الشرقي لجزيرة فاروس<sup>[٣]</sup>.

وتأخذ القلعة شكل المربع<sup>[٤]</sup> يحيط به البحر من ثلاث جهات، وتحتوي القلعة على الأسوار والبرج الرئيس<sup>[٥]</sup> في الناحية الشماليّة الغربيّة، وتنقسم الأسوار إلى سور

[١]- ابن إياس، بدائع الزهور، ج ٣، ص ١٣٢.

[٢]- نفسه؛ وانظر:

Fabri, op. cit, vol II, pp.718722-; also: Ghistele, op. cit, p. 128- 129; Thenoud, op. cit, p. 24; كذلك حسين مؤنس، سفارة بدرو ماريتر د أنجلاريا، ص 453.

[٣]- اهتم (فابري) بذكر معلومات كثيرة عن جزيرة فاروس:

see: Fabri, op. cit, vol II, pp. 718 -720.

[٤]- قال ابن إياس عن ذلك: «وقيل إنّ صفة بنیان هذا البرج أنّ دهليزه عقد على قناطر في البحر المالح من الساحل حتّى ينتهي إلى البرج، وأنشأ بهذا البرج مقعداً مُطلّاً على البحر ينظر منه مسيرة يوم إلى المراكب وهي داخله، وجعل بهذا البرج جامعاً بخطبة وطاحوناً وفرناً وحواصل شحنها بالسلاح، وجعل حول هذا البرج مكاحل معدّرة بالمدافع ليلاً ونهاراً لئلا تطرق الإفرنج الثغر على حين غفلة، وجعل به جماعة من المجاهدين قاطنين به دائماً. ابن إياس، بدائع الزهور، ج ٣، ص ١٥٥-١٥٦.

[٥]- يتخذ البرج الرئيس في الفناء الداخلي شكل قرية كبيرة مربعة الشكل طول ضلعها ٣٠ متراً وارتفاعها ١٧ متراً، وتتكوّن القلعة من ثلاثة طوابق مربعة الشكل، وتوجد في أركان البرج الأربعة أبراج نصف دائرية تنتهي من أعلى بشرفات بارزة، وهذه الأبراج أعلى من البرج الرئيس تضمّ فتحات لرمي السهام على مستويين، ويشغل الطابق الأوّل ممرات دفاعية تسمح للجنود بالمرور بسهولة خلال عمليات الدفاع عن القلعة، ومسجد القلعة الذي يتكوّن من صحن وأربعة إيوانات (وربما ذلك ما قصده ميشولام حين قال: «وبالقرب من الحصن يوجد عشرون مسجداً Meshullam، op. cit, ١٥٨، فربما اختلطت عليه المباني التابعة للمسجد وعدّها مساجد متتابعة؛ لأنّه لم يستطع الدخول إلى

داخليٍّ وآخر خارجيٍّ، ووصف ميشولام بن مناحم أحدهما بأنَّ «به اثنان وعشرون برجاً، وحائطٌ سُمكُهُ عشرة أذرع بين البرج والبرج يحيطهم سور على أحد جانبي المدينة»<sup>[١]</sup> وهو هنا يتحدّث عن السور الخارجي المُطلُّ على البحر، والذي يضمُّ في الجهات الأربع أبراجاً دفاعيةً ترتفع إلى مستوى السور باستثناء الجدار الشرقي الذي يشمل فتحات دفاعيةً للجنود. أمّا السور الداخلي الذي لم يُشر إليه ميشولام وتحدّث عنه ابن إياس؛ فيشمل ثكنات الجند ومخازن السلاح، وقد ذكر ميشولام أنَّ العسكر المملوكي «الحرسية» ينامون هناك كلَّ ليلة، وقال إنَّ: «ذلك هو القانون»<sup>[٢]</sup>. وشاهد ميشولام هؤلاء الجنود حراس الثغر «يرتدون القبعات الحمراء فوق رؤوسهم ويمسكون العصي في أيديهم»<sup>[٣]</sup>.

### الملبس والحياة الاجتماعية بالإسكندرية<sup>[٤]</sup>

تعدّدت أوصاف الرحالة الأوروبيين في وصفها لباس المصريين، فالرحالة

داخل القلعة لوصف مشتملاتها؛ وعلى ذلك فإنَّ حديثه عن المسجد غالباً اعتمد فيه على المشاهدة من الخارج والتخمين، أمّا الطابق الثاني فيحتوي ممرات وقاعات وحجرات داخلية. ويضمُّ الطابق الثالث حجرة كبيرة بها مقعد يجلس عليه لرؤية السفن على مسيرة يوم من الإسكندرية، كما يوجد في هذا الطابق فرن لإعداد الخبز، وكذلك طاحونة لطحن الغلال للجنود المقيمين في القلعة الذين عرفهم ابن إياس بـ «المجاهدين القاطنين به دائماً» ابن إياس، بدائع الزهور، ج ٣، ص ١٥٥-١٥٦، وقال عنهم ميشولام: «ينامون هناك كلَّ ليلة».

Meshullam, op. cit, p. 158.

وانظر أيضاً:

Harff, op. cit, p. 93; Breyden Bach, les saintes peregrinations, Bernard de Breyden Bech 1483 (ed) larrvaz (le caire) 1904, p.77.

[1]- Meshullam, op. cit, p.158.

ويصفها ابن إياس بقوله: «وقيل إنَّ صفة بنيان هذا البرج أنَّ دهليزه عقد على قناطر في البحر المالح من الساحل حتَّى ينتهي إلى البرج، وأنشأ بهذا البرج مقعداً مطلاً على البحر ينظر منه مسيرة يوم إلى المراكب وهي داخله، وجعل بهذا البرج جامعاً بخطبة، وطاحون، وفرن، وحواصل شحنها بالسلاح، وجعل حول هذا البرج مكاحل معمّرة بالمدافع ليلاً ونهاراً لثلاث تطرق الإفرنج الثغر على حين غفلة، وجعل به جماعة من المجاهدين قاطنين به دائماً» ابن إياس، بدائع الزهور، ج ٣، ص ١٥٦.

[2]- Meshullam, op.cit, p.158.

[3]- loc.cit.

[٤]- نلاحظ أنَّ ميشولام في رحلته تحدّث عن الجوانب الاجتماعية في كلِّ مدينة على حدة، ولم يتحدّث بصيغة الجمع فمثلاً تحدّث عن النفقة الزوجية في الإسكندرية وفي القاهرة وفي القدس.. كما تحدّث عن زينة النساء في الإسكندرية وحدها، ثمَّ تحدّث عن زينة المرأة القاهرية عند حديثه عن القاهرة.. وهكذا والأمر نفسه بالنسبة للسقائين والمكارية.

الفرنسي (جان تينو) وصف ملابس المصريين بالبساطة وقال إنه لم ير فيها غرابة وهي مصنوعة من التيل الخفيف، أو من الحرير المجدول بقطن في وسطه، وكذلك سراويل المصريين مصنوعة من التيل، والقلة القليلة في مصر ترتدي الجوخ<sup>[١]</sup> وشاهد ميشولام المماليك في الإسكندرية يرتدون القبعات الحمراء فوق رؤوسهم -كما ذكرنا- واهتمّ أيضًا بذكر لباس العامة بالإسكندرية<sup>[٢]</sup>، من ذلك ما ذكره أنّ ملابس الرجال الذين شاهدتهم بالإسكندرية تصل إلى وسط الفخذ<sup>[٣]</sup>، وألقى (بوم جارتن) مزيداً من الضوء، وذكر أنّ الرجال في الشتاء يرتدون غالباً معاطف من جلود الحيوانات مبطّنة من الداخل بالفراء<sup>[٤]</sup> واستكمل (فريسكو بالدي) المعلومة وقال إنّ "على رؤوسهم عمامة ملفوفة حول الرأس مختلفة الارتفاع مصنوعة من الكتان الأبيض"<sup>[٥]</sup>، إلاّ أنّه لم يُشر إلى تفاوت العمامة تبعاً لمكانة الشخص في مجتمع عصر سلاطين المماليك، وممّا ذكره ميشولام أنّ كثيراً من الرجال المصريين يسرون بدون أحذية<sup>[٦]</sup>، وقد شاركه في ذلك بوم جارتن حين ذكر أنّ المصريين لا يرتدون أحذية في القدم ويسرون حفاة، والقليل منهم يرتدي أحذية خشبية وجوارب<sup>[٧]</sup>، ولا شكّ أنّهم هنا يتحدثون عن الفئة المعدّمة التي شاهدوها في شوارع القاهرة والأكثر عرضة للغلاء والمجاعة، وهي الشريحة التي قدرها بعض الرّحّالة ما بين خمسين إلى مائة ألف شخص<sup>[٨]</sup>، ترى بعضهم ينخل الرمال في بعض الميادين العامة يلتمس

[1]- Thenoud, op. cit, pp. 56- 57.

[٢]- انظر أيضًا:

Suriano, F. Treatise on the holy land (ed) by Fr. Theophilus Bellorini, (Jerusalem), 1948, p. 193 .

[3]- Meshullam, Ibid, pp. 158- 159.

[4]- Baumgarten, The travel of martin Baumgarten through Egypt Syria, palestine (London) N.D. p.479.

[5]- Frescobaldi, op. cit, p.176, Langnon, (B.)، le saint voyage de Jehrusalem de Seigner de Angleur (paris) 1878, p. 43.

[6]- Meshullam, op.cit, p.159.

[7]- Baumgarten, op.cit. p.479.

[٨]- سعيد عاشور، المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك، دار النهضة العربية، (القاهرة)، ١٩٩٢م. ص ٤٤؛

بعض الفتات المتساقط على الأرض من غيرهم<sup>[١]</sup> وآخرين يهيمون في الطرقات ما بين متسوّل يلاحق المارّة ويُلحُّ في الطلب<sup>[٢]</sup>، وبطبيعة الحال فإنّ مَنْ حاله هكذا لا يجد ما يسدُّ به رمقه لن يلتفت إلى الكسوة والحذاء، وطالما أنّ الرّحالة كانت

[١] - طافور، بيرو، رحلة طافور في عالم القرن الخامس عشر الميلادي، ترجمة حسن حبشي، مكتبة الثقافة الدينية (القاهرة)، ٢٠٠٢م، ص ٦٩.

[٢] - ابن تغري بردي، أبو المحاسن يوسف (ت. ٨٧٤هـ)، حوادث الدهور في مدى الأيام والشهور، ج ٣ تحقيق، وليم بوبر (ليدن) ١٩٤٢م، ص ٤٢٩.

معظم أخبارهم تأتي من مشاهدتهم في شوارع البلاد التي كانت مملوءة بالمتسولين، وفي أحسن الأحوال السُّوقَة والأجْرَاء أو عمال اليومية وأصحاب المهن المتجولة، والسقائين، والمكاريّة، والباعة المتجولين والكنّاسين والبوابين والعتالين والشحاذين الذين كانوا أفقر فئات المجتمع المصري؛ إذ كانت معيشتهم -في الغالب- عند حدّ الكفاف، فحديثه عن المشي حفاة ينطبق على هؤلاء الكادحين، والذين كثرت أعدادهم في عصر الجراكسة.

وكيفما كان الأمر، فقد تحدّث ميشولام عن لباس النساء أيضًا، وتحدّث عن ارتدائهنّ النقاب الذي غطّى جميع جسد ووجه المرأة فقال: «والنساء يشاهدن ولكن لا أحد يستطيع أن يشاهدن»<sup>[1]</sup> أي إنّ النساء تستطيع رؤية كلّ شيء من خلال فتحتين في النقاب؛ ولكنك لا تستطيع رؤية المرأة، فهن يرتدين النقاب الأسود الذي به فتحات على وجوههنّ، ويكمل حديثه مشيرًا إلى أنّهنّ يرتدين أيضًا على رؤوسهنّ عمامة بيضاء من الشّاش، تطوى كثيرًا من المرّات، مطرّزة ومزخرفة، وفوقها حجاب أبيض يصل إلى الكاحلين ويغطّي الجسد<sup>[2]</sup>. وكان (جان تينو) قد تحدّث عن لباس المرأة أيضًا بقوله: إنّ نساء مصر يلبسن أحذية طويلة الرقبة بحيث تغطّي القدم وأسفل الساق، وبعض الأحذية لامعة ومذهّبة، وهنّ لا يتجوّلن في المدينة سافرات الوجه قطّ، فوجوههنّ دائمًا مُغطّاة بقطعة من التيل لحجبه عن الرؤية<sup>[3]</sup> وكان (فابري) الذي تعاصرت رحلته مع رحلة ميشولام بن مناحم قد أدلى بدلوه في ذلك أيضًا، وقال عن لباس نسوة مصر: «... ونساء المسلمين محتشمت جدًّا، فهم يلتزم بلبس الحجاب والملابس الفضفاضة التي تغطّي وجوههنّ، فلا تظهر إلا عيونهنّ، كما أنّ أفعالهنّ ومظهرهنّ في الخارج لا يقارن بمظهر نساتنا، وهنّ -يعني المصريّات- يقمن بتلك الأفعال ابتغاء رضا الله...»<sup>[4]</sup>.

[1]- Meshullam, op. cit, p. 158.

[2]- Casola, Pilgrimage to Jerusalem (ed) Margaret (Manchester) 1907, p. 257 Meshullam, op. cit, p. 158; Baumgarten, loc. cit; Harff, op. cit, p.124;

[3]- Thenoud, op. cit, p.56.

[4]- Fabri, op.cit, voll II, p.547.

Ghistele, op. cit, p.38-37 وحياة الرفاهية التي يعيشها 37-38.



وقد اتفق في ذلك عدد من الرّحالة الأوروبيين، وأضافوا أنّ السراويل النسائية حريرية واسعة وقصيرة أحياناً، وطويلة غالباً مثل سراويل البحارة، وفوقها حزام ولكنّها مُزيّنة ومرصعة بالذهب والفضة والأحجار الكريمة والزخارف الرائعة حتّى بلغت قيمة السروال من ٤٠٠-٥٠٠ دوكة ذهبية<sup>[١]</sup>، وذلك ناتج عن الحريرة التي نالتها المرأة في عصر سلاطين المماليك، وأشاد بها كثيرٌ من الرّحالة الأوروبيين، حيث تعدّدت أقوالهم في تمتّع النساء بالخروج طوال اليوم بغرض التنزّه؛ إذ يقمن بتأجير الحمير والبغال من المكارية، وتذهبن بسهولة بعدما تتزينّ وتتعرّطنّ لزيارة أهلهنّ وأقاربهنّ وأصدقائهنّ<sup>[٢]</sup> علاوة على اعتيادهنّ يومي الخميس والجمعة على شراء الورود والرياحين والخروج بها إلى المقابر لوضعها حول قبور أقاربهنّ<sup>[٣]</sup>.

ويضيف السفير البندقي أمراً آخر عن زينة المرأة المصرية في ملبسها بقوله: «إنّ الزوجة تدبّر أمور منزلها، ثمّ ترتدي الثياب الحريرية المذهبة الرقيقة لتفتن بعُلمها وتظهر في صورة رائعة..»<sup>[٤]</sup> أي إنّ الغرض من الزينة هو الظهور بمظهر أنيق أمام الزوج.

وفي واقع الأمر فإنّ ما أشار إليه الرّحالة بخصوص المرأة في المجتمع المملوكي يتوافق مع ما جاء في حوليات العصر المماليكي، فقد أشار كثير من المؤرّخين المعاصرين إلى أنّ نساء العصر تفتنّ في إبراز المفاتن في الثياب حتّى إنّ بعض

[1]- Meshullam, op. cit, p. 158.

ويؤيد ذلك أيضاً غيره من الرحالة الأوروبيين انظر:

Frescobaldi, op. cit, p. 47, 163 ; Suriano, op. cit, p. 203 Thenoud, op. cit, p. 56

[2]- Thenoud, ibid, p. 211; Harff, op. cit, p. 123;

ليون الأفريقي، الحسن بن محمد الوزان، وصف أفريقيا، ترجمة عبد الرحمن حميدة، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٩٧٩م. ص ٥٩٢.

[3]- Suriano, ibid, p. 193;

وانظر النقد الذي وجّهه الفقيه والرّحالة ابن الحاج إلى نساء البلاد بسبب ذلك، ابن الحاج، أبو عبد الله محمد بن محمد العبدري، (ت. ٧٣٧هـ)، المدخل إلى الشرع الشريف، دار الحديث (القاهرة)، ١٩٨١م، ج ١، ص ٢٤٢.

[4]- Domeinco, op. cit, p. 211 .

وحديثه هنا يُكدّب ما زعمه الفارس الألماني (أرنولد فون هارف) حين عدّ تفتنّ النساء المصريات في الزينة مردّه سعي النسوة إلى الخيانة الزوجية، انظر: Harff, op. cit, p. ١٢٣.

النساء كنَّ يرتدين طرحة على الرأس يبلغ ثمن الواحدة منها عشرة آلاف دينار، علاوة على الزينة الأخرى من الخلاخيل الذهبية والأطواق المرصعة بالجواهر وغير ذلك<sup>[١]</sup> ولعلَّ ذلك هو سبب صدور المراسيم السلطانية التي تفيد إفراط نساء العصر في الزينة في بعض الأوقات<sup>[٢]</sup>.

وعلى صعيد النظافة الجسدية ذكر ميشولام أنَّ النسوة المتزوَّجات يذهبن إلى البلانة (barber) مرَّةً أسبوعياً<sup>[٣]</sup>، وعلى النقيض من ذلك -كما في الرحلة- كان الرجال لا يقصّون لحاهم؛ ولكن يحلقون رؤوسهم بالموسى، ولا يغتسلون إلاّ بالقليل من الماء<sup>[٤]</sup>، وربما يقصد بالاعتسال هنا الوضوء للصلاة؛ لأنَّ المنازل لم تكن بها حمّامات للاستحمام.

### النفقة الزوجية

ومما تحدث به ابن مناحم حديثه عن النفقة الزوجية مشيراً إلى أنّه ”... عندما يتقدّم رجل للزواج من امرأة يقدّم لها مهراً، ومنذ ذلك الحين هو مُلتزم بالإنفاق عليها، ومن ذلك الطعام والشراب، وذلك باستثناء لباسها، فهي مسؤولة عن كسوة نفسها<sup>[٥]</sup> من مالها الخاص، وعندما تُرزق بالأولاد، ملزمة أن تنفق عليهم، وفي حالة أن تنتظر مولوداً يجب عليه الابتعاد عنها، ولأجل ذلك اعتادوا أن يتزوَّجوا ثلاثة وعشرين زوجة، وهناك مسلمون رزقوا بعشرين ولداً وبناتاً، وقد ولدوا في عام واحد...“<sup>[٦]</sup>. وحديث صاحب الرحلة عن نفقة المعيشة الأسرية يشير إلى أن مسؤولية النفقة كانت

[١]- السلوك ج٣، ص ٨١٠، النجوم ج٩، ص ١٧٦.

[٢]- ناقش الدكتور أحمد عبد الرازق أحمد هذه المسألة بالتفصيل في كتابه: المرأة المملوكية ص ١٢٢ وما بعدها.

[3]- Meshullam, op. cit, p. 159- 160.

[4]- loc.cit.

[٥]- لاحظ رحالةً أوروبيون أن المرأة المصرية تُنفق الكثير من الأموال على زينتها من ملابس وعطر، وأشار بعضهم إلى أنّ ذلك مردّه القوة الاقتصادية للدولة والرخاء الاجتماعي:

Domeinco, op. cit, p. 211; Frescobaldi, op. cit, p. 134.

[6]- Meshullam, ibid, 159.

تقع على عاتق الرجل إلا أنه لم يكن من حقه أن يتدخل في طبيعة لباس زوجته؛ لأنها هي من تشتريه وليس الزوج. أما قوله أن الزوجة ملتزمة بالإنفاق على الأولاد؛ فذلك يعني أن الزوجة ملزمة برعاية شؤون بيتها وذريتها من إعداد الطعام ونظافة المنزل والأطفال.. وغير ذلك؛ وذلك بحكم تغيب الرجل كثيراً من الوقت خارج المنزل بسبب العمل. أما قوله أن المسلم يتعد عن زوجته إذا ما علم أن هناك حملاً، فلا شك أن ذلك الابتعاد من الرجل عن زوجته لأجل أن تتم عملية الإنجاب على أكمل وجه ولا تتعرض الزوجة للإجهاض أو تعب ما، كما أن ذلك يبين عدم فهم ابن مناحم لثقافة التعدد التي يبيحها الإسلام من مثني وثلاث ورباع، علاوة على عدم تمييزه بين الإماء والزوجات.

### المكاريبة في الإسكندرية

ومن ضمن المشاهد التي لفتت نظر صاحب الرحلة اليهودي ابن مناحم، طائفة المكاريبة بالإسكندرية، فبعدما ذكر أن المماليك لا يركبون غير الحصان، تطرق إلى وصف وسيلة المواصلات الأشهر في مصر كلها آنذاك<sup>[١]</sup>، وهي ركوب الحمير بالأجر أو ما عُرف في مصادر عصر سلاطين المماليك باسم المكاريبة، وذكر أن المصريين بالإسكندرية يركبون الحمير والبغال، وكانت الحمير التي يمتطونها بدينة وبصحة جيدة وبها براذع (bardile) قيمة كنوع من الزخرفة "... ورأيت براذع الحمار التي كانت تُقدَّر بأكثر من ألفين من الدوكات (Ducats)...» مصنوعة من الأحجار الكريمة والألماس، وبها شراشيب ذهبية كانت توضع في مقدمة الحمار<sup>[٢]</sup>.

وجدير بالذكر أن المدن كانت تضمّ مواقف خاصة بالمكاريبة، ولم يُغفل ذلك الرحالة الأوروبيون، ف(بيرو طافور) ذكر في رحلته أن المسافر ما إن يصل إلى مدخل المدينة حتى يجد جماعة من المكاريبة في انتظاره، ومعهم عددٌ كبير من الحمير

[١]- قال عوبديا عن نفسه ورفاقه في الإسكندرية "قطعنا مسيرة ثمانية عشر ميلاً على الأقدام في الطريق، نظراً لأننا لم نستطع الحصول على جحاش (يعني: حمير) تنقلنا". راجع: Obadiah, op. cit, p. 220 مما يدل على ضغط العمل على المكاريبة.

[2]- Meshullam, op. cit, p.159.

والبغال يؤجرونها للمسافر مقابل ٢ دوكة ذهبية<sup>[١]</sup>، وقد تفاوت عدد المكارية من رحالة إلى آخر<sup>[٢]</sup>، وإن كانت الأرقام كلها مبالغاً فيها؛ فإنها في الوقت نفسه تشير إلى كثرة الحمير التي استعملت وسيلة للانتقال الداخلي داخل بلاد سلطنة المماليك<sup>[٣]</sup>.

## المسلمون والجمال

واللآفة للنظر في رحلة ميشولام عند تدوينه ليوميات رحلته في الإسكندرية تلك المقارنة التي أعدها ليرز فيها وجه الشبه بين المسلمين والإبل فقال: «المسلمون كانوا مثل الإبل والثيران (Oxen) فالإبل ليس لها حدود؛ لذلك كان المسلمون يمشون بدون أحذية، الجمل كان ينحني لكي يأكل، كذلك كانوا ينحنون لكي يأكلوا بدون أية قطعة قماش ولكن فقط قطعة من الجلد الأحمر، الجمل ينام وعليه سرجه، والمسلمون ينامون جاثين على أقدامهم بملابسهم ولا يخلعون ملابسهم عند النوم...»<sup>[٤]</sup>.

وفي حقيقة الأمر لم أستطع التوصل لتفسير يوضح السبب أو الأسباب التي من أجلها وضع ميشولام هذه المقارنة بين المسلمين والإبل سوى تأثره بالنظام الإقطاعي السائد في أوروبا.

## عادات

وكانت إحدى ملحوظات ابن مناحم على المجتمع المصري بالإسكندرية -سواء أكانوا مسلمين أم يهوداً ومسيحيين- أنهم لا يملكون سريراً ولا منضدة ولا كرسيّاً أو

[١]- طافور رحلة، ص ٤٢.

[٢]- ذكر سوريانو أنّ أعداد البغال بالقاهرة فقط ٤٠٠٠٠ بغل لحمل الناس والبضائع

Suriano, op. cit, p. 191.

وذكر Nicolo أنه أحصى ما يقارب ٦٠٠٠٠ حمار وبغل في شوارع المدينة

Nicolo Avoyage beyond the sea 13461350- Jerusalem 1945, pp. 88- 89.

[٣]- في هذا الصدد ذكر Labroquire أنه بعدما فشل في شراء بغل من بعض مكارية غزة؛ اضطر لتأجيره فقط بـ ٥ دوكات ذهبية كي تنقله إلى دير سانت كاترين

Wright .T. Early travelers in Palestine (London) 1948, p. 297.

[4]- Meshullam, op. cit, p. 159.

لمبة؛ ولكنهم يأكلون ويشربون وينامون على الأرض وكل أعمالهم على الأرض<sup>[١]</sup>.

### الحركة الإنتاجية في الإسكندرية كما شاهدها الرابي ميشولام

لم ينس ميشولام أن يشير إلى بعض منتجات مدينة الإسكندرية فتحدث عن فاكهة الإسكندرية التي وجدها رخيصة في ثمنها وجيدة عند تناولها، وعلل طيب الفاكهة في الإسكندرية بأن ذلك سببه زيادة سقوط الندى في المدينة بشكل كبير، لذلك تزداد الفاكهة في نضجها بكميات كثيرة نتيجة توافر الندى، الذي قال عنه: "... ولم أر ندى أكثر من ذلك في حياتي، فهو يبدو كالمطر؛ ولكن عندما تظهر الشمس يتبخّر..."<sup>[٢]</sup>. وكان يبلوتي الكريتي قد ذكر جانب من الوظائف التسويقية التي قامت بها ضواحي الإسكندرية في تموين سوق مدينة الإسكندرية نفسها علاوة على ذكره لدور العديد من الحدائق والبساتين المحيطة بالمدينة وقال "... ويمكننا رؤية جميع أنواع الفاكهة مثل العنب والتفاح والتين، وهذه الحدائق بها ثمار ناضجة باستمرار..."<sup>[٣]</sup>.

وعن منتجات الإسكندرية الأخرى التي ذكرها في رحلته ابن مناخم: الخبز واللحوم<sup>[٤]</sup> وكل أنواع الطيور التي وجدها أيضاً كثيرة ورخيصة؛ وذكر أنّ سبب رخص الدواجن في المدينة هو أنّ الدواجن كان يتم توفيرها عن طريق الترقيد الصناعي في أفران، وكانوا يدفنون هذه الأفران باستخدام روث الماشية والأحصنة، فكانت توضع حوالي ١٠٠٠ أو ٢٠٠٠ بيضة في نحو ثلاثة أسابيع؛ ومن هنا تستمرّ رحلة الدواجن في الوجود ولا تنتهي<sup>[٥]</sup>، وهو هنا يشير إلى الصناعة الغذائية التي انفردت بها بلاد مصر وانتشرت في جميع قراها ومدنها في عصور السيادة الإسلامية - وإن كان هو هنا يشير إليها في الإسكندرية - عن سائر البلاد، وهي صناعة التفرخ<sup>[٦]</sup>، والتي حظيت بإعجاب الرّحالة الأوروبيين، وفيها تتمّ عملية

[1]- Meshullam, op. cit, p. 159.

[2]- Ibid, p.160.

[3]- piloti, opcit, p. 37.

[٤]- [٤]- سعر الخبز واللحم في سنة وجوده بمصر ٨٨٦هـ / ١٤٨١م غير موجود بالمصادر.

[5]- Meshullam, op. cit, p. 160.

[٦] () قال فون هارف: "... ولقد رأيت الكثير من هذه الأفران في بلدنا وإسبانيا..." Harff op. cit, P. ١١٠؛ ولكن

التفريخ بطريقة الترقيد الصناعي في معامل كالتناير، فيتم إعداد حظائر مصنوعة من الفخار ذات أبواب ويُرصُّ بها البيض بطريقة معيَّنة تُشبه الطريقة التي تتم في الطبيعة، ويكون هذا تحت درجة حرارة مماثلة لدرجة الحرارة الطبيعية لفسسه، وتخرج الفراريج من البيض بكميات كبيرة، وترجع أهمية المنتج من عملية التفريخ إلى أنه أحد الموارد الغذائية البروتينية الرخيصة البديلة عن لحوم الحيوانات التي كانت أسعارها -غالبًا- باهظة الثمن آنذاك<sup>[١]</sup>، كما أنها أحد العناصر الضرورية الطيبة للشفاء من كثير من الأمراض التي تصيب الإنسان وقت حدوث المتغيرات المناخية من أوبئة وطواعين وغير ذلك. ناهيك عن سهولة اقتنائها وتربيتها حيث تعيش على ما تقتات به من الأرض داخل المنزل وخارجه دون أن تُشكّل عبئًا على مُربيها، كما أنه بدون صناعة التفريخ لم يكن من الممكن توفير كل الكميات اللازمة لسكان المدن المصرية وضواحيها من الدجاج والإوز وبقية الطيور؛ لذا نجد الفلاحين والرعاة في وقت طرح الفراريج يسوقون «ما بين ستّة أو سبعة آلاف

(فابري) أوضح أنّ الغرب الأوروبي لم يألف هذه الطريقة، Fabri، op. cit, vol II، P. ٤٧٩. وربّما يكون كلام (هارف) بوجود صناعة التفريخ ببعض الدول الأوروبية صحيحاً؛ ولكن إن صحّ ذلك فمن المؤكّد أنّه كان في مرحلة متأخرة جداً من العصر المملوكي بعدما نقلت إلى الغرب عن طريق الرّحالة الأوروبيين، وإن شئت فقلّ الجاسوسية الصليبية التي نشطت حركتها بعد ١٢٩١م بحثاً عن دراسة جوانب اقتصاد مصر من شتى جوانبه؛ لأنّ مصر كانت بالنسبة إليهم رأس الأفعى، وتلك هي الحقيقة التي أدركها (ريتشارد قلب الأسد) وأوصى بها من يأتي بعده، ويبقى لنا تساؤل: إذا كان كلام (هارف) صحيحاً فيما يخصّ وجود التفريخ في أوروبا على هذا النحو؛ فلماذا لم يعقد مقارنة بين ما شاهده في مصر وما كان عندهم في أوروبا آنذاك؟!.

[١]- انظر عن ذلك بالتفصيل:

Ashtor: Histoire des prix et des salaires dans l' orient medieval (Paris) 1969, p.311- 315; Shoshan; money, prices and population in mamluk Egypt (1382 – 1517) Ph. D Princeton university, June 1978. pp.177- 222.

دجاجة لبيعها في السوق»..<sup>[1]</sup>.

وفي شأن حركة البيع والشراء لهذا المنتج؛ لاحظ (هارف) أنّ التجار يبيعون الدجاج في السوق الغذائي بالوزن ويضغطون عليها بأيديهم كما لو كانوا يبيعون قمحًا، كان واحد رأسه في الهواء، وآخر رجله، وآخر رجلان، وآخر جناح حتى يحصل واحد على عشرين واحدة أو أكثر، وآخر على أربعة وعشرين<sup>[2]</sup>. وقد تكون الأرقام التي ذكرها الرَّحَّالَة عن أعداد البيض أو الدجاج الناتج عن عملية التفريخ<sup>[3]</sup> مبالغًا فيها؛ إلا أنها تدلّ على مؤشّرات عديدة منها: إعجاب كلِّ الرَّحَّالَة بعملية التفريخ، إذ كانت بالنسبة إليهم شيئًا غريبًا لكونه عملاً فنيًّا رائعًا ينافس الطبيعة نفسها دون تدخل من الدجاج. من ناحية ثانية، تدلّ مبالغات الأرقام لدى الرَّحَّالَة على انتشار هذه الصناعة الغذائيّة وتعدّد معاملها وكثرة نتاجها، كما تؤكد رخص ثمنها نتيجة كثرة المعروض منها في الأسواق، كما تناول (هارف) طريقة البيع من ناحية ثالثة، وكما أشار ميشولام بن مناحم إلى كثرتها ورخص ثمنها.

وفي إشارة لميشولام قال: «أمّا الخشب؛ فكان غالي الثمن»<sup>[4]</sup>، وقد شاركه في ذلك غيره من الرَّحَّالَة؛ فمثلاً قال (سانوتو): «الأخشاب غير موجودة بمصر»<sup>[5]</sup>، وقال

[1]- Ghistele, op. cit p. 56; souriano, op. cit, p.192.

ويقول لودولوف

Ludolph von suchem, Description of the holy land and the way thither (ed) by Stewart. A, (London) 1895, p, 67:

”وأسواق الطيور عامرة بمختلف أنواعها، وفلاحو مصر يسوقون أمامهم أعدادًا ضخمة من الدجاج إلى الأسواق، وتُطعمهم الطيور كما لو كانوا يفهمون لغتهم... ويبيعون ما يمكن بيعه، والباقي يعودون به إلى منازلهم...”

Piloti, op. cit, P. 39; see also: Mandeville, op. cit, P.39; Harff, op. cit, P. 110; Domenico. op.cit P.210;

[2]- Harff, op. cit, P. 110.

[3]- من هذه المبالغات أيضًا ما ذكره Fabri أنّ الرجل عندما يريد بيع الكتاكيت يقود أمامه أكثر من خمسمائة كتكوت إلى أن يصل إلى السوق دون أن يُقلّت منه واحد منها، ولو صادفه جمع من الناس أو الخيول.

Fabri, op. cit, vol II, P. 481.

[4]- Meshullam, op. cit, p.160.

[5]- ماريو سانوتو، كتاب الأسرار للمؤمنين بالصليب في استرجاع الأراضي المقدّسة والحفاظ عليها، ترجمة سليم رزق الله، دار الريحاني للنشر (القاهرة)، ١٩٩١ م. ص ١٠٦.

(فابري) إنَّ مصر تنقصها الأخشاب بسبب انعدام الغابات فيها، ممَّا أدَّى إلى ارتفاع ثمن الخشب حتَّى إنَّهم يبيعونه بالوزن<sup>[1]</sup>، وقد شاهد (جستل) الخشب يُباع في بعض دكاكين القاهرة بالميزان<sup>[2]</sup>، وذكر (عوبديا) أنَّ الشخص قد يدفع زيادة على ثلثي دوكة مقابل حمل خشبٍ يحمله اثنان من البغال<sup>[3]</sup>. وعضد كلامهم (فون هارف) وقال «إنَّ مصر وكلَّ بلاد العرب لا يوجد بها أخشاب؛ لذلك يشترونها من الخارج وتُباع بالرَّطل»<sup>[4]</sup>.

أمَّا (جان ثينو) فأشار إلى أنَّ ندرة الخشب دفعت المصريين إلى طهي طعامهم بجريد النخل والقشَّ المخلوط بروث الدواب<sup>[5]</sup>، وفي السنوات الأخيرة من عمر دولة سلاطين المماليك جاء إلى مصر السفير البندقي (دومنيكو ترفزيانو) وشاهد أهل البلاد يُعدّون أطعمتهم عن طريق إشعال أفرانهم بروث الدواب بعد تجفيفه في الشمس أو بالقشَّ وجريد النخل والورق «بسبب ارتفاع سعر الخشب، حتَّى إنَّه يدفع نقوداً كثيرة مقابل كمية قليلة من الخشب»<sup>[6]</sup>. ولا شكَّ أنَّ علم أصحاب القرار بأوروبا بفقر دولة سلاطين المماليك إلى الخشب كان وراء نصوص الحرمان البابوية بمنع تصدير الخشب إلى دولة المماليك في جميع مراحل الحرمان الكلية والجزئية؛ لذلك عمد الرحالة الأوروبيون، ومنهم دعاة للحروب الصليبية بطبيعة الحال، إلى تدوين أخبار وجود الخشب من عدمه في مصر عصر سلاطين المماليك .

على أيَّة حال، واصل ميشولام حديثه عن المنتجات بالإسكندرية وذكر أنَّ الزيت والعسل كانت أسعارهما مرتفعة بسبب دفع ضريبة ثقيلة كانت تقدَّر بـ ٢٤٪<sup>[7]</sup> إذ كان أكثر هذه السلع يُستورد من أوروبا كما ذكر (هايد)؛ فإذا ما أُضيفت إلى أسعارها

[1]- Fabri, vol II, p. 530, 568.

[2]- Ghistele, op. cit, p. 19.

[3]- Obadiah, op. cit, p. 208.

[4]- Harff, op. cit, pp. 109110-.

[5]- Thenoud, op. cit, p. 22.

[6]- Domeinco, op. cit, p. 228.

[7]- Meshullam, op. cit, p. 160.



المرتفعة، بحكم النقل والتسويق وغير ذلك من الالتزامات، الرسوم الجمركية التي قدرها (ميشولام) بـ ٢٤٪ يرتفع ثمنها كثيراً. وقد أوضح (هايد) أن مصر لم تكن بها نباتات زيتية سوى السمس، أما زيت الزيتون فكان الأهالي يستوردونه من أوروبا، وكذلك الزبيب واللوز والجوز وأحياناً البندق، وهي سلع استهلاكية يسهل حفظها في جو مصر، وهي طعام مفضل لدى الشعب المصري<sup>[١]</sup>، وعلاوة على ذلك يمكن فهم سبب ارتفاع ثمن الزيت بالخصوص فيما أورده (جان تينو)، وربما يكون (تينو) هو المصدر الأوروبي الوحيد الذي ذكر تلك المعلومة، وهي تتعلق بكثرة استهلاك المصريين للزيت، فورد في رحلته أن مصر تستهلك كميات كبيرة من الزيوت في الإضاءة، وقال «إن القاهرة فقط تستهلك زيتاً للإضاءة يساوي ما تستهلكه مدينة أورليان من النيذ الناتج من حصاد القرطم، وسبب ذلك هو كثرة المساجد بالبلاد» حتى إنه يوجد بالقاهرة فقط عشرون ألف مسجد، وفي كل مسجد يوجد ما يقارب ثلاثمائة سراج تضاء على الدوام، أضف إلى ذلك أن المنازل والشوارع في البلاد كانت تبقى مضاءة ليلاً، وبالتالي تستهلك كميات كثيرة من الزيوت<sup>[٢]</sup>.

وقد اهتم ميشولام أيضاً بذكر خبر كتان الإسكندرية ووصفه بأنه جيد، كما أن الملابس المصنوعة منه جيدة ورخيصة<sup>[٣]</sup>.

وفي الواقع أن صناعة النسيج والأقمشة والملابس كانت من أهم الصناعات التي ازدهرت في سلطنة المماليك وخاصة الإسكندرية، ومن أنواع الأقمشة نجد المنسوجات الكتانية التي تُصدّر إلى الخارج، وهو من النوع الأكثر جودة وتفوّقت به الإسكندرية على غيرها من المدن على اختلاف أجناسه وأنواعه<sup>[٤]</sup> وقد ذكر الرحالة (أودولف فون سوخيم) أن الإسكندرية والقرى كان بها حرفيون يصنعون النسيج والبسط الرائعة بأشكال مختلفة وأنسجة أخرى ببراعة مدهشة، وقال في السياق نفسه

[١]- هايد: تاريخ التجارة هايد ج. تاريخ التجارة في الشرق الأدنى في العصور الوسطى ترجمة أحمد رضا محمد هيثم الكتاب (القاهرة) ١٩٩١-١٩٩٤م، ج٣، ص ٣١٥.

[٢]- Thenoud, op. cit, pp ٤٦-٤٧.

[٣]- Meshullam, op. cit, p ١٦٠.

[٤]- العمري، شهاب الدين أحمد بن يحيى (ت. ٧٤٩هـ)، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار. تحقيق درويتا كرافولسكي (بيروت) ١٩٨٦م، ج٢، ص ٨٤-٨٥.

إنه «على مقربة منها قرية يسكنها المسلمون، الذين يحترفون صناعة النسيج، وبها منسوجات بارعة الجمال، والدقة ومتنوعة الأذواق»<sup>[١]</sup>. ولا شك أنه هنا يقصد قرية (تنيس) التي كانت المصدر الرئيس للملابس الكتانية لأسواق الإسكندرية<sup>[٢]</sup> تلك الملابس التي وصفها (ميشولام) بأنها جيدة ورخيصة. ويُشير بعض الباحثين إلى أنّ الإسكندرية في العصر المملوكي صارت أكبر مدينة صناعية في مصر أكثر من مدينتي (دمياط) و(تنيس) بسبب تعرضهما لخسائر فادحة أيام الحروب الصليبية، فكانت تلك الكارثة الكبرى التي سمحت للإسكندرية بالازدهار في صناعة النسيج، ثمّ موقعها على البحر المتوسط ومركزها التجاري الممتاز، وتوافر المواد الخام اللازمة للصناعة، وأهمّها الحرير والصوف والكتان<sup>[٣]</sup>.

### أحوال بيئية

تطرق (ميشولام) إلى الجوانب البيئية في الإسكندرية، فكما مرّ بنا تحدّث عن غزارة الندى بالمدينة وشبّهه بالمطر، كما تكلم على المطر نفسه بالمدينة وقال: «إنّ الأمطار لا تسقط في الإسكندرية ما عدا القليل منها يسقط في فصل الشتاء»<sup>[٤]</sup>.

وقد أكّد كلام ميشولام الرّحالة والتاجر الفرنسي (بيلوتي الكريتي) حين قال: «لا تمطر الدنيا أبداً في بلاد السلطان، والأمر كلّه يعتمد على فيضان النيل السنوي»<sup>[٥]</sup>.

[1]- Ludolph, op. cit, p. 46.

(قد تكون القرية المذكورة هي كفر الدوّار المعروفة بصناعة المنسوجات منذ زمن)

[٢]- تذكر المصادر المعاصرة اشتهار مدينة تنيس بوجود مصانع النسيج، وعمل معظم سكّانها بحياكة الملابس الكتانية، وكانت تحاك بها الثياب الشروب التي لا يصنع مثلها في البلاد، وفيها ثوب يقال له (البدنة) بلغت قيمته ألف دينار، وثوب الكتان بلغ مائة دينار (العمرى: مسالك الأبصار، ج٢، ص١٥٨؛ المقرئزي: الخطط، مكتبة الآداب، القاهرة)، ١٩٩٦م ج١ ص٢٨٦ الحميري، أبو عبدالله محمّد بن عبد المنعم (ت٩٠٠هـ) الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس، ط٢، مكتبة لبنان (بيروت) ١٩٨٤م، ص١٣٧؛ مجهول: الاستبصار في عجائب الأمصار، تحقيق سعد زغلول عبد الحميد، الكويت ١٩٨٥م، ص٧٨).

[٣]- أحمد محمّد عدوان: الوضع الاقتصادي في مصر في عصر الدولة المملوكية الأولى، دكتوراه غير منشورة بأداب عين شمس، ١٩٧٢م، ص٢٠٦؛ سماح عبد المنعم السلاوي: الأوضاع الحضارية في مصر والشام في العصر المملوكي، دكتوراه بكلية البنات جامعة عين شمس، ٢٠٠٨م، ص١٣٥.

[4]- Meshullam, op. cit, p. 160.

[5]- piloti, op. cit, p.20.

وتناول أمر بيئي آخر مهم، وهو أنه في شهور يونيو ويوليو وأغسطس يكون الهواء سيئاً في الإسكندرية؛ وذلك بسبب الرياح الفاسدة التي تسمى (بورا borea) وتهاجم الناس مثل الطاعون وتصيبهم بالعمى؛ ولذلك في خلال خمسة أو ستة أشهر لا يستطيعون الرؤية على الإطلاق، ولذلك فإنّ وجهاء المدينة يذهبون إلى أماكن أخرى ولا يقيمون بالإسكندرية، أمّا الأجانب الذين يأتون من بلاد أخرى ولا يكونون معتادين هذا المناخ فيصابون ويموتون غالباً في هذه الأشهر الثلاثة، وقال: «من السيء أكل الفاكهة في هذا الفصل»<sup>[1]</sup>.

وفي حقيقة الأمر، فإنّ (عوبديا) الذي جاء بعد ميشولام ببضع سنين ومكث ثلاث سنين (١٤٨٧-١٤٩٠م) قال: «يسود الإسكندرية منذ بضع سنين طقس غير صحيّ، ويتردّد أنّ هؤلاء ممّن اعتادوا الإقامة فيها فترة طويلة يتعرّضون للموت، أو يسقطون فريسة للمرض على الأقل، ومعظم أهالي الإسكندرية عرضة دائماً للإصابة بأمراض العين»<sup>[2]</sup> وربما كان ذلك راجعاً إلى كثرة الطواعين التي سادت الفترات الأخيرة من عمر الدولة، وبطبيعة الحال تركت تأثيراً وخيماً على الحالة الصحيّة للسكان.

### قبرص والمماليك

ثمّ عرّج ميشولام على بعض من ملامح التاريخ السياسي للمدينة، وأورد سرداً مبسّطاً للعلاقات المملوكيّة-القبرصيّة، ويلاحظ أنّ الجانب التاريخي بخصوص هذا الموضوع هو مزيج من الحقيقة التاريخيّة والخيال، وإن كان برّر ذلك بأنّه سمعه من أحد الشخصيات المرموقة في البلاط القبرصي، فقد ذكر أنّ السبب في تدمير الإسكندرية أنّ ملك قبرص حارب ضدها واستولى عليها وولّى نفسه حاكماً عليها لمدة ثلاث سنوات، ثمّ قام السلطان ملك مصر بمحاربتة وهجم عليه وأحرق المدينة وأسر ملك قبرص، وتعهّد ملك قبرص أن يدفع للسلطان المملوكي الجزية التي تقدّر بـ ١٠ آلاف دينار كلّ سنة، على أن يطلق السلطان سراحه ليعود إلى قبرص، وهو ما حدث، ومنذ ذلك الحين تلقّى السلطان الجزية المذكورة من ملك البندقية بانتظام

[1]- Meshullam, op. cit, p. 161.

[2]- Obadiah, op. cit, p.222.

عامًا بعد عام، وكان في نيّة السلطان مساعدة ملك قبرص، وأرسل يطلب ابنة الملك (فرديناند) للزواج من ابنه حتّى يضمن عدم تمرّد القبارصة ضده، وبالتالي استمرار دفع الجزية، وقد وافق أهل البندقية على ذلك، ودفعوا الجزية عملات، وعليها صورة ابنة الملك رغم أنّها كانت تقيم خارج قبرص<sup>[1]</sup>.

وحدثه هنا يُرجع خراب الإسكندرية إلى الحملة القبرصية/ الصليبية المباغثة على الإسكندرية التي قادها ملك قبرص الصليبي بطرس لوزيان ضدّ المدينة سنة ٧٦٧هـ/ ١٣٦٥م؛ إذ إنّ رغم الوجود الصليبي انتهى بهزيمة فلول الصليبيين أمام الجيش الإسلامي بقيادة الأشرف خليل بن قلاوون، وطرد الصليبيين من المنطقة العربية ١٢٩١م<sup>[2]</sup> فإنّ ذلك لم يكن نهاية للصراع الإسلامي/ الصليبي بأيّة حال من الأحوال، إذ استمرّت فلول القوى الصليبية في جزيرتي قبرص وروودس وبعض مناطق أوروبا تحت تأثير رغبة العودة إلى المنطقة العربية، تخطّط وتستعد لشنّ الحملات العسكرية لإحياء المشروع الصليبي.

وكان طبيعيًا أن يستمرّ الصراع طوال القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين، وإن اتّخذ شكل الغارات وعمليات القرصنة والنهب قليلة الأهمية، ولم تكن حملة (بطرس لوزيان) الصليبية التي أشار إليها (ميشولام) سوى مظهر من مظاهر المرحلة المتأخّرة من الحروب الصليبية، ورغم تفاهة نتائجها العسكرية وتأثيراتها السياسية؛ فإنّها كانت بمثابة جرس الإنذار الذي يُنبّه إلى خطورة منحى التدهور السياسي والعسكري الذي عانت منه دولة سلاطين المماليك في عصر أحفاد الناصر محمد بن قلاوون<sup>[3]</sup>.

وبما أنّ البحر المتوسط كان يعاني من مشكلة القرصنة، التي كانت قبرص أهمّ

[1]- Meshullam, op. cit, p. 161.

[2]- حول ذلك الموضوع بالتفصيل انظر: محمد فوزي رحيل، نهاية الصليبيين: فتح عكا، دار عين للبحوث والدراسات الإنسانية، (القاهرة) ٢٠٠٩م، ص ١٧ وما بعدها.

[3]- لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع انظر: قاسم عبده قاسم، في تاريخ الأيوبيين والمماليك، دار عين (القاهرة)، ٢٠٠٧م. ص ٢٣٨.

Hill, George, A history of Cyprus (Cambridge) 1972, vol 2, p. 332; Atiya, The late crusades in the middle ages (London) 1938, p. 350- 352.

مراكزها تحت حكم أسرة لوزنيان، وهو الأمر الذي تزامن مع نشاط البابوية في فرض نوع من الحصار الاقتصادي على مصر، وإصدار مجموعة من المراسيم تحرم على التجار الأوروبيين الاتجار مع دولة سلاطين المماليك لإضعافها؛ حتى يمكن لأي مشروع صليبي جديد أن ينجح في العودة إلى فلسطين،<sup>[1]</sup> وهو ما أدى إلى ضرب التجار الأوروبيين عرض الحائط بقرارات التحريم البابوية في كثير من الأحيان؛ وخاصة تجار المدن الإيطالية وتجار (مملكة أرغون) في شبه جزيرة أيبيريا رافضين التضحية بالمكاسب المالية التي يجنونها من وراء التجارة مع دولة المماليك في سبيل أهداف السياسة البابوية. وظلت سفنهم وبعثاتهم التجارية وقناصلهم وفنادقهم من معالم حوض البحر المتوسط الشرقي، وترتب على ذلك أن عادت الأرباح على الطرفين: التجار الأوروبيون ودولة المماليك راعية التجارة، وهو الشيء الذي لم يعجب ملك قبرص (بطرس الأول لوزنيان) الذي تولى العرش سنة ١٣٥٩م؛ لأنه منذ أن صدرت قرارات المقاطعة والتحريم الكنسية ازدهرت قبرص تجارياً؛ فواصل بطرس الأول سياسة أسلافه في جعل قبرص قوة بحرية ضخمة تتحكم بالملاحة في الحوض الشرقي للبحر المتوسط على حساب دولة سلاطين المماليك<sup>[2]</sup>، وسعى جاهداً للحصول على مساعدة الغرب الأوروبي للقيام بحملة صليبية ضد المسلمين في المنطقة العربية دونما نجاح؛ وكان بطرس الأول هو وريث مملكة بيت المقدس الصليبية التي لم يعد لها وجود سوى في ذهنه هو وأتباعه، وكان ذلك من أهم الأسباب التي كانت تحركه لإعداد حملة صليبية بالتنسيق مع البابوية للاستيلاء على الأراضي التي حررها المسلمون<sup>[3]</sup>.

وقبل أن يبدأ بطرس غارته مهّدها بجولة زار فيها المقر البابوي في روما، وبلاطات ملوك الغرب الأوروبي، حيث جمع قدراً كبيراً من المساعدات بهدف ضمان النجاح لحملة، ففي تلك الأثناء كانت قبرص قد صارت تقليدياً مركز تجمع الحملات الصليبية القادمة عن طريق البحر، ولم تكن هذه المرة استثناء؛ فقد كان تجمع القوات

[1]Houssley, The Later crusades (1274-1580-), Oxford, 1992, p.24; Michud, Histoire des Croisades (paris), 1867, vol 3 p.116.

[2]- Housley, loc. cit, p.42.

[3]- Michud, loc. cit, vol 3, p. 116.

الرئيسة في قبرص على حين تجمعت بعض القوات في (رودس)<sup>[1]</sup>.

وتحرّكت الحملة بقيادة بطرس في أسطولٍ مكوّن من أكثر من ألف سفينة متّجهة إلى الإسكندرية. وفي الثاني والعشرين من محرم ٧٦٧هـ/ ١٠ أكتوبر ١٣٦٥م وبينما كان أهالي الإسكندرية يؤدّون صلاة الجمعة في غياب الوالي الذي كان يؤدّي فريضة الحجّ؛ فوجئوا بالجنود الفرنج الصليبيين في شوارع المدينة<sup>[2]</sup>؛ فظلّوا يدافعون عنها ببسالة عدّة أيام دون أن يتمكنوا من صدّهم عندما دخلوا من باب الديوان الذي أغلقه شمس الدين بن غراب الموظّف المسؤول عن الجمرك من ناحية المدينة؛ حتّى لا يهرب التجار ببضائعهم دون دفع الرسوم المستحقّة عليهم، وبذلك يكون ابن غراب أغلق باب الديوان في وجه المدافعين عن المدينة؛ وهو ما جعل هذه النقطة الأضعف في الدفاع، ومنها دخل الصليبيون<sup>[3]</sup>.

وبعدما دخل الصليبيون المدينة لم يخيّبوا ظنّ معاصريهم، إذ قاموا بتدمير شامل للمدينة ومبانيها وأسواقها، وقتلوا ونهبوا وسلبوا وأحرقوا ودمروا كلّ ما وقعت عليه عيونهم<sup>[4]</sup>؛ ولكنّ الجيش الذي ضمّ خليطاً من الأجناس لم يكن يهّمه المدينة؛ بل يهّمه ما سلبه ونهبه من المدينة، لهذا فشل بطرس والمندوب البابوي في إقناع الآخرين بالبقاء في المدينة والاحتفاظ بها، على حين تعالت أصوات المطالبين بالرحيل، وتواكب ذلك مع عودة صلاح الدين بن عرام والي المدينة من الحجّ وتوجّهه إلى الإسكندرية على رأس جيش من القاهرة في الحال، حتّى دعر الصليبيون وبادروا بالهرب بعدما أخذوا عدداً كبيراً من الأسرى منهم «...المسلم والمسلمة، واليهودي

[1]- Setton, k. m. and Others, A History of the crusades, Wisconsin, 1975, vol 1p. 260.

[2]- Edbury, The crusading policy of king peter 1 of Cyprus 13591369-, in the Eastn mediterranean lands in the period of the crusades (ed) p.h Holt , Warminster, 1977, pp. 95- 97.

[3]- وكان ذلك سبباً في رمي بعض المؤرّخين لشمس الدين بن غراب بالخيانة، واعتبروه جاسوساً يعمل لصالح بطرس لوزنيان، فعلى سبيل المثال علق النويري السكندري الشاهد العيان لأحداث الحملة على إغلاق ابن غراب باب الديوان قائلاً: «... فلذلك امتنعت الرماة من تلك الجهة من السور، وبذلك ترك للعدو ثغرة خالية دخل منها إلى مدينة الإسكندرية، وقيل إنّ ابن غراب المذكور كان متعاملاً مع صاحب قبرص عليها، وأنّ صاحب قبرص أتاها قبل الواقعة في زي تاجر آواه ابن غراب..» النويري السكندري الإلمام أو مرآة العجائب، تحقيق عزيز سوربال عطية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، س الذخائر، (القاهرة)، ٢٠١٠م، ج٢، ص ٢١٥.

[4]- Purcell, . H.D, Cyprus, (London), 1968, p.131.

واليهوديّة، والنصراني والنصرانيّة...»<sup>[١]</sup>، وعاد بهم وكلّ ما نهبه إلى قبرص بعدما فعل اللصوص ما فعلوا، وعجز عن البقاء بالمدينة أكثر من أسبوع، مثلما حدث في الحملتين الخامسة والسابعة اللتين هاجمتا دمياط؛ وخشي من مواجهة الجيش المصري القادم من القاهرة، وغادر المدينة بعد أن خرّبها على أمل أن تفقد مكائنها التجاريّة؛ إلّا أنّه «...دخلها لصًا وخرج منها لصًا...»<sup>[٢]</sup>.

وفي الواقع، فإنّ هذه الحملة كانت سببًا في خراب الإسكندريّة كما قال ميشولام؛ وهي الحقيقة التي لم تغب عن بال المقريري (ت ٨٤٤هـ) حين سجّلها بقوله: «... فكانت هذه الواقعة من أشنع ما مرّ بالإسكندريّة من الحوادث، ومنها اختلّت أحوالها، واتّضع أهلها، وقلّت أموالهم، وزالت نعمهم...»<sup>[٣]</sup>.

ولم يكتف القبارصة بتلك الحملة الصليبيّة، وظلّت قبرص وكرًا للقراصنة القبارصة الذين سعوا جاهدين إلى مهاجمة السفن والسواحل المملوكيّة<sup>[٤]</sup>، وكان من الطبيعي ألاّ يصمت سلاطين المماليك على هذا التجاوز من جانب القبارصة، إذ لم ينس المصريون ما حلّ بثغرهم على أيدي المغيرين الذين دمّروا مدينة من أعظم مدن الإسلام؛ فحاول (برسباي) عقد معاهدة مع القبارصة تتضمن عدم التعدي على متاجر المسلمين؛ ولكنّ جهوده في هذا الجانب باءت بالفشل بعد أن سخر القبارصة من طلبه اعتقادًا منهم أنّ سعي المماليك لذلك كان عن ضعف وخوف؛ فاستمرّ القراصنة يعيشون فسادًا وعربدّة في البحر<sup>[٥]</sup>. وكانت الحادثة التي وقعت سنة ١٤٢٣م بمثابة «القشة التي قصمت ظهر البعير»، ففي هذه السنة وردت الأخبار إلى السلطان برسباي بأنّ الفرنج أخذوا مركبين من مراكب المسلمين قرب ثغر دمياط، فيها بضائع كثيرة وعدّة من الناس يزيدون على مائة رجل، وأنّ (جانوس) ملك

[١]- المقريري، السلوك ج٣، ص ١٠٥-١٠٨؛ Purcell, op. cit, p. 135; Setton, op. cit, vol 1, p. 272.

[٢]- النويري السكندري، الإلمام ج٢، ص ٢١٥.

[٣]- المقريري، السلوك، ج٣، ص ١٠٨.

[٤] تفاصيل ذلك عند: سعيد عبدالفتاح عاشور: قبرص والحروب الصليبيّة، الهيئة العامّة للكتاب (القاهرة) ٢٠٠٢م، ص ٧٠-٨٥.

[5]- Atiya, op. cit, p. 471.

قبرص الصليبي استولى على سفينة تخصُّ السلطان برسباي كانت محمَّلة بهدايا من قبله في طريقها للسلطان العثماني مراد<sup>[١]</sup>، وعند ذلك ثارت ثائرة السلطان برسباي، وأخذ يجهِّز الأسطول لغزو قبرص، وبذلك بدأت حملات برسباي على القراصنة القبارصة، وهي حملات ثلاث كانت الأولى عام ١٤٢٤م وكانت حملة استكشافية غرضها الوقوف على أمر ذلك النفر من الفرنج، الذي يتجرَّم في البحر<sup>[٢]</sup> وغادرت الحملة الثانية الشواطئ المصرية ٢١ يوليو ١٤٢٥م فاتَّجَّهت لبيروت حيث انضمت إليها السفن التي أمر السلطان بصنعها في بلاد الشام<sup>[٣]</sup> وأبحرت الحملة إلى قبرص في نحو أربعين سفينة، وما إن وصلوا إلى فاما جوستا حتَّى استسلم حاكمها ورفع راية السلطان على قلعة المدينة<sup>[٤]</sup> ثمَّ تبعوا ذلك بمهاجمة القرى والضياع القبرصية القريبة من الجزيرة، وبعد أيام توجَّه الجند المملوكي إلى ليماسول في ١٥ أغسطس ١٤٢٥م، وبعد جهدٍ كبيرٍ وعنيفٍ؛ استطاع المماليك الاستيلاء على حصن المدينة؛ وهو الأمر الذي لم يكن في حسابهم<sup>[٥]</sup>، وبعدهما فتح العسكر ليماسول، وبينما هم يستعدُّون للزحف على الجزيرة؛ بلَّغتهم الأخبار بأنَّ صاحب البندقية أرسل نجدةً لجانوس، كما أرسل إليه ثلاثة وأربعين صندوقاً من السيوف والخوذ، وكمية كبيرة من العدة والعتاد، فقرَّر العسكر المملوكي العودة بعد أن بلغهم الكثير من الأخبار عن استعدادات القبارصة بالجزيرة؛ فوصل الأسطول المملوكي القاهرة في ٩ سبتمبر ١٤٢٥م ومعه فوق الألف أسير<sup>[٦]</sup>.

وفي ضوء ذلك يمكن المقارنة بين الحملة القبرصية على الإسكندرية والحملة

[١]- ابن شاهين، غرس الدين خليل، (ت. ٨٧٢هـ)، زبدة كشف الممالك وبيان الطرق والمسالك، نشر بولس راويش، باريس، ١٨٩٣م، ص ١٣٨.

[٢]- المقرئزي، السلوك، ج ٤، ص ٣٦٢.

[٣]- صالح بن يحيى (ق ٩هـ)، تاريخ بيروت، نشر لويس شيخو (بيروت) ١٩٢٧م، ص ٢٢١.

[٤]- صالح بن يحيى، تاريخ بيروت، ص ٢٢٢؛ خليل بن شاهين زبدة، ص ١٤٠.

[٥]- صالح بن يحيى، تاريخ بيروت، ص ٢٢٤؛ خليل بن شاهين زبدة، ص ١٤١.

[٦]- صالح بن يحيى، تاريخ بيروت، ص ٥٢٤؛

Ziada, M., The mamluk conquest of Cyprus in the fifteenth century, in:

مجلة كلية الآداب-الجامعة المصرية، مجلد ٢، ج ١ (مايو ١٩٣٤م) ص ٣٧-٥٧.



المملوكية الثانية على قبرص زمن برسباي، فالواضح أنّ المماليك انتقموا لما حلّ بالإسكندرية على يد بطرس لوزنيان، فإذا كان القبارصة قد أعملوا السيف في كلّ من صادفوه بالإسكندرية حتّى تركوا المدينة مفروشة بجثث الضحايا؛ فإنّ جملة ما قتلهم المماليك من القبارصة في حملتهم الثانية هذه بلغت خمسة آلاف، وإذا كان بطرس أسر عدداً عظيماً من أهل الإسكندرية؛ فإنّ المماليك أسروا في هذه الغزوة أكثر من ألف قبرصيّ. وفي هذا السياق أشار النويري إلى أنّ سفن بطرس لوزنيان امتلأت بالغنائم من الإسكندرية حتّى أخذ الصليبيّون يلقون ببعض ما تحمله السفن تسهياً لإبحارها، كما أشار أبو المحاسن إلى أنّ كثيراً من المسلمين في غزوة قبرص الثانية ألقى ما بأيديهم إلى الأرض لكثرة المغنم. وهكذا لم يكد يمضي على حملة الإسكندرية ستون عاماً حتّى انقلبت الأوضاع ودارت الدوائر؛ فانتقم المسلمون لأنفسهم أشدّ انتقاماً<sup>[١]</sup>.

لم يبالغ المماليك في فرحتهم بما حقّقتهم حملتهم العسكرية الثانية على قبرص، وأرسل السلطان برسباي حملةً عسكريةً ثالثة سنة ١٤٢٦م / ٨٢٩هـ؛ لأنّه لم يكن مقتنعاً بنتائج الحملة الثانية، وكان يريد ألاّ تعود إلاّ بعدما تُخضع قبرص لحكم دولة المماليك نهائياً<sup>[٢]</sup>، ووصلت الحملة الثالثة ليماسول واستولوا عليها ورفعوا الراية السلطانية على قلعتها<sup>[٣]</sup>، وقضوا فيها ستة أيّام «...قتلوا فيها كثيراً من الإفرنج...»<sup>[٤]</sup>، ثم اتّجهوا إلى خيروكيتا التي يعسكر فيها جانوس ملك قبرص<sup>[٥]</sup>، وبعدها أعدّ المماليك خطةً محكمة استطاعوا من خلالها تطويق جيش جانوس، تقدّم المماليك على القبارصة واشتدّ القتال حتّى نهاية اليوم، والعسكر القبرصي في تساقطٍ وانهزامٍ

[١]- انظر: سعيد عاشور، قبرص، ص ١٠٣.

[2]- Ziada, loc. cit.

[٣]- ابن حجر، شهاب الدين أحمد بن علي بن محمّد، (ت. ٨٥٢هـ)، إنباء الغمر بأبناء العمر، تحقيق حسن حبشي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية (القاهرة)، ٢٠٠٩م، ج ٣، ص ٣٦٦-٣٦٧.

[٤]- السلوك ج ٤، ص ٧٢٢؛

٦٥٥ .p, ١٩٣٢ (Makhias, L)., Recital concerning the sweet land of Cyprus (ed) Dawkins. (oxford

[٥]- Makhias, ibid, p ٦٦١.

«... وأسنّة الرماح تطعن في أعضائهم...»<sup>[١]</sup>، ويذكر (ماخيراس) شاهد العيان الصليبي على المعركة أنّ جانوس حاول الهرب أكثر من مرة دون أن ينجح في ذلك<sup>[٢]</sup> حتّى رآه بعض جند المماليك، فهمّوا بقتله دون أن يعرفوا من يكون، فصاح جانوس بالعربية قائلاً: «أنا الملك»؛ فأخذه أسيراً وأودعوه في مراكبهم<sup>[٣]</sup>.

ثمّ اتّجه المماليك لوأد أيّ تحرك قبرصيّ/ صليبيّ في مهده، واتّجهوا إلى حصن نيقوسيا عاصمة الجزيرة، والتي اشتعلت بها معركة بحرية عنيفة، أحرز فيها الأسطول المملوكي نصراً مؤزّراً رغم ثبات الجند القبرصي فترة طويلة<sup>[٤]</sup>؛ ولكنّ المماليك استطاعوا في نهاية الأمر حسم المعركة لصالحهم، وأسروا العشرات، وقتلوا ما يزيد على مائة وسبعين محارباً من الأسطول القبرصي<sup>[٥]</sup>، ثمّ واصل العسكر والأسطول المملوكي السير نحو العاصمة؛ فأحرقوا (بوتاميا) وأعملوا القتل والنهب والأسر طوال الطريق<sup>[٦]</sup>، ووصلوا العاصمة -بعد فرار الكثيرين منها- فاتحين ظافرين، وتؤدي في أنحاء البلاد بأنّ جزيرة قبرص وما يتبعها «صارت من جملة بلاد السلطان الملك الأشرف برسباي»<sup>[٧]</sup>؛ فأرسل أهل (فاماجوستا) يطلبون الأمان من المسلمين فأمنوهم<sup>[٨]</sup>؛ ثم عاد الجيش المملوكي إلى مصر ومعه ثلاثة آلاف وسبعمئة نفس على رأسهم ملك قبرص أسرى؛ وخرجت الفرق العسكرية من القاهرة لاستقبال الفاتحين وتأمينهم، ثمّ أمر السلطان بوضع (جانوس) سجيناً في أحد أبراج القلعة<sup>[٩]</sup>، ثمّ بذل مجموعة من قناصل الفرنج جهداً مع السلطان وتوسّطوا في الإفراج عنه مقابل فدية كبيرة بلغت في نهاية المطاف مائتي ألف دينار، يدفع جانوس منها مائة ألف مُعجّلةً،

[١]- ابن حجر، إنباء الغمر ج ٣، ص ٣٦٧-٣٦٨.

[2]- Makhias, ibid, p.665.

[٣]- خليل بن شاهين، زبدة، ص ١٤٣.

[٤]- ابن حجر، إنباء الغمر، ج ٣، ص ٣٦٨.

[٥]- نفسه؛ المقرئزي السلوك، ج ٤، ص ٧٢٢-٧٢٤، وانظر الأسباب التي قالها شاهد العيان القبرصي/ الصليبي ماخيراس عن أسباب انتصار المماليك. Makhias, ibid, p.767.

[6]- Makhias, loc. cit.

[٧]- المقرئزي، السلوك، ج ٤، ص ٧٢٣؛ Makhias, loc. cit.

[٨]- المقرئزي، السلوك، ج ٤، ص ٧٢٥.

[٩]- المقرئزي، السلوك، ج ٤، ص ٧٢٤-٧٢٥.

والنصف الباقي يدفعه بعد عودته إلى بلاده نائباً عن السلطان في قبرص، كما يدفع للسلطان جزية سنوية مقدارها عشرون ألف دينار<sup>[١]</sup>، وبعدها تسلم السلطان برسباي المائة ألف دينار أذن لجانوس بالرحيل نائباً عنه في حكمها<sup>[٢]</sup>؛ فوصل قبرص في مارس ١٤٢٧م، ليجد الجزيرة في أشد ألوان الفوضى والاضطراب نتيجة ما انتابها من فتن وثورات<sup>[٣]</sup>.

هذا فيما يخص الجزء الأول من رواية ميشولام بن مناحم وتصحيحها فيما يخص الحملات والحملات المضادة من قبرص وعليها. أمّا الشق الثاني من رواية ميشولام المتعلق بالجزية وما تلاها؛ فإيجازه أن (جانوس) ظلّ حتى وفاته محافظاً على عهده لبرسباي، وأصبحت المصادر المعاصرة تنصّ على ذلك صراحةً، منها: «...أهلت هذه السنة وسلطان مصر والشام والحجاز وقبرص الملك الأشرف برسباي...»<sup>[٤]</sup>، وخلف جانوس على حكم قبرص ابنه حتّى الثاني (١٤٣٢-١٤٥٨م) وظلّ على عهد أبيه يدفع الجزية للسلطان، رغم ما أصاب بلاده من تدهور وخلل في مواردها، ومات حتّى الثاني ١٤٥٨م، وخلفته على عرش قبرص ابنته (شارلوت)، التي لم يعترف أخوها (جيمس) بها حاكماً، واستعان بالسلطنة المملوكية صاحبة النفوذ على الجزيرة؛ فخلع عليه السلطان، وأرسل السلطان الأشرف إينال (جيمس) وصحبته حملة عسكرية لمساعدته في تولّي الحكم، وبالفعل استطاع جيمس إزاحة أخته، وتولّي الحكم بفضل القوّة المملوكية<sup>[٥]</sup> التي استطاع بفضلها استرداد (فاما جوستا) من الجنوية ١٤٦٤م<sup>[٦]</sup>.

[١] ابن حجر، إنباء الغمر، ج ٣، ص ٣٦٩؛ المقريزي، نفسه، ج ٤، ص ٧٢٦؛

Ziada, op. cit, p. 40.

[٢] ابن حجر، إنباء الغمر، ج ٣، ص ٣٦٩.

[3]- see: Makhiaras, op. cit, p. 679.

[٤] المقريزي، السلوك، ج ٤، ص ٧٢٦.

[٥] مزيد من التفاصيل عن ذلك انظر:

Stubbs, (w). seventeen lectures on mediaeval and modern history (oxford), 1990, p. 230- 233.

[٦] - كان ميناء فاما جوستا يقع تحت سيطرة جنوة التي حصلت على حق امتياز فيها منذ عهد الملك بطرس الأول مقابل اشتراك جنوة في حملة الإسكندرية ١٣٦٥م، وقد حاول ملوك قبرص فيما بعد تحرير الجزيرة من الجنوية؛ إلا أنّهم فشلوا في ذلك. تفاصيل ذلك انظر: Cambridge mediaeval History, vol 4, P. 471.

أما ما أشار إليه ميشولام من خضوع الجزيرة للبنادقة، فذلك سببه أنّ جيمس الثاني تزوّج في سنة ١٤٧١م من (كاترينا) كورنارو البندقية، ثمّ ما لبث أن قتل بعد زواجه سنة ١٤٧٣م ومات ابنه الصغير بعد ذلك بقليل أيضاً، وترتّب على ذلك أن صارت كاترينا هي سيّدة الجزيرة، وهو الأمر الذي بمقتضاه حكم البنادقة الجزيرة باسمها مدّة ١٥ سنة، ليس هذا فحسب؛ بل استطاع البنادقة سنة ١٤٨٩م الحصول على تنازل من كاترينا عن حقوقها في الجزيرة لجمهورية البندقية، وذهبت كاترينا إلى البندقية تاركة الجزيرة لبني جلدتها<sup>[١]</sup>. ورغم أنّ البندقية قد أضحت صاحبة الأمر في قبرص، إلّا أنّها لم تقطع الجزية المقرّرة على الجزيرة للسلطنة المملوكية، واستمرت في إرسالها إلى القاهرة حتّى ١٥١٧م<sup>[٢]</sup>.

ومما سبق عرضه في هذه النقطة تبين أنّ:

بطرس لوزيان لم يستطع أن يمكث في الإسكندرية سنة ١٣٦٥م سوى أسبوع، ودخلها لصّاً، وخرج منها لصّاً وليس ثلاث سنوات كما قال ميشولام.

أنّ الجزية كانت مائتي ألف دينار فورية وعشرين سنوية، وليس ١٠ آلاف كما ذهب ميشولام.

استمرّ حكام قبرص في دفع الجزية بعد موت جانوس وتدهور الأمور وحتّى بعد انتقال الحكم إلى البنادقة بحكم الوصاية كما أشرنا.

رغم أنّ قبرص صارت من حقّ البنادقة بعد تنازل الأميرة البندقية (كاترينا كورنارو) لهم عنها، حافظ البنادقة على دفع الجزية للسلطنة ولم يقطعوها.

### اليهود في الإسكندرية

وفي ثنايا اهتمامه بتناول أخبار اليهود في كلّ البلاد التي مرّ بها، أكّد على أنّ اليهود كانوا يفعلون مثل المسلمين في كلّ الأراضي والأقاليم التي تتبع سلطان المماليك<sup>[٣]</sup>،

[1]- Stubbs op. cit, p.233.

[2]- Cambridge mediaeval History, vol 4, p. 427.

[3]- Meshullam, op. cit, p.159.

ويجب التأكيد على أنّ الوظائف والأعمال التي مارسها اليهود في المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك كانت غالبها -إن لم تكن كلها- تتّصل بالتجارة والربح المادي أو بالصناعات المميّزة التي يعتمد عليها السكّان والتي تباع بأسعار مرتفعة لتحقيق أعلى دخلٍ ماديٍّ لليهود، ولذلك كانوا يعيشون ضمن الطبقة الوسطى التي كانت تضمّ فروع التجارة والحرف. وفي الإسكندرية كانوا يعيشون على التجارة، ساعدهم على ذلك الطبيعة التجارية لمدينة الإسكندرية التي تختلف عن باقي مدن إقليم مصر الزراعية الأخرى بسبب موقعها الجغرافي<sup>[1]</sup>.

وقد ذكر أنّ بالمدينة ستين عائلة يهودية ليس بينهم قرآؤون أو سامريّون؛ ولكن فقط ربّانيّون<sup>[2]</sup>، أمّا (عوبديا جاريه) فقد ذكر أنّ بالإسكندرية حوالي ٢٥ أسرة يهودية<sup>[3]</sup>، كانت عاداتهم في الملابس -كما يشير ميشولام- مثل المسلمين لا يلبسون الأحذية، ويجلسون على الأرض، ويدخلون المعابد بدون الأحذية والسرّاويل (Trousers)<sup>[4]</sup>. وهو الأمر الذي أكده عوبديا بقوله: "وليس بمقدور أيّ أحدٍ في كلّ بلاد العرب أن يدخل المعبد مرتدياً حذاءً، حتّى لو كان يقصد الزيارة؛ فيجب عليه أن يتركه عند الباب في الخارج، وكلُّ من في المعبد عليهم الجلوس على الأرض"<sup>[5]</sup>.

وقد شاهد ميشولام اليهود يرتدون العمامة الصفراء على رؤوسهم في مملكة

[1]- Baumgarten, op. cit, p. 458.

[2]- Meshullam, op. cit, p.163.

[3]- Obadiah, op. cit, p.222.

[4]- يشير هذا إلى أمرٍ مهمٍّ، وهو أنّ القيود التي كانت مفروضة على اليهود في الملابس لتمييزهم عن المسلمين والمسيحيين، وإلزامهم بالغيار أيّ الملابس المغاير لما يرتديه المسلمون لتمييزهم لم تكن مُلزمة وصارمة في كلّ الأوقات؛ بل على فترات متقطّعة، ولم يلتزم اليهود رجالاً ونساءً بتلك الحدود في الملابس غالباً، وهو الأمر الذي ذكره (ميشولام) بأنّ اليهود في ملابسهم مثل المسلمين، وقد أكّد ذلك الفارس الألماني (أرنولد فون هارف) سنة ٩٠٢هـ/ ١٤٩٦م حين ذكر أنّ المسلمين والمسيحيين واليهود يرتدون ملابس لا تختلف في الشكل أو التصميم.

Harff, op. cit, p. 113.

[5]- Obadiah, op. cit, p.222.

السلطان<sup>[١]</sup>، ويقدمون القرابين عجولاً في المعابد، وكان لديهم معبدان أحدهما كبير والآخر صغير<sup>[٢]</sup>، ويشير اليهود إلى أنّ المعبد الصغير بني بواسطة النبي إلياس (Elijah) استخدمه للصلاة هناك، وبه يوجد التابوت وبجواره كرسي، ويوجد أيضاً مصباح مضاء بالداخل<sup>[٣]</sup>. وذكر عوبديا أنّ هذا المصباح وضع بواسطة النبي إلياس حين ظهر لشخص ما في الجهة الجنوبية الشرقية من المعبد، ووضع مصباحاً في المكان الذي ظهر فيه، وهذا المصباح أزلني الإضاءة - على حدّ قول عوبديا<sup>[٤]</sup>.

وذكر ميشولام أنّه رأى الأربعة والعشرين كتاباً للإنجيل (Bible) على ورق من الجلد في أربعة مجلدات مخطوطة، أجمل ما رأت عينه قائمة القانون التي كتبها عزرا بتوقيعه، وتركه كإرث في معبد النبي إلياس (Elijah)... وتحلّ اللعنة على من يزيله من المعبد. وذكر أنّه رأى أيضاً بعض المخطوطات الأخرى...<sup>[٥]</sup>.

## الفنادق

في الإسكندرية رأى ميشولام أربعة فنادق<sup>[٦]</sup> عظيمة أحدها للفرنسيين، والآخر

[1]- Meshullam, op. cit, p.163.

ذكرنا سابقاً ما قاله ميشولام بأنّه لم يكن هناك ثمة فرق في ملابس المصريين سواء المسلمين أو أهل الذمة إلّا في بعض الفترات بسبب أمر طارئ (مثل الفترة التي حدثت إبان زيارة وزير المغرب لمصر بغرض الحجّ سنة ٧٠٠هـ، وغضبه من تمتّع أهل الذمة في مصر بكلّ مظاهر الحرية السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة، وتقلّدهم وظائف عليا، وما ترتّب على ذلك من قبل من النصارى؛ ممّا أدّى إلى إصدار السلطان مرسوماً يقضي بإلزام أهل الذمة بالشروط العمرية: ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة ج ٨ ص ١٣٣) إلّا أنّه كان هناك فارقٌ وحيدٌ ومهمٌ هو لون العمامة الذي حدّده ميشولام باللون الأصفر لليهود، وفي حقيقة الأمر فإنّ لون العمامة الصفراء كان مفروضاً على الرّبانيين والقرائين فقط، بينما كانت عمامة السّامرة محدّدة باللون الأبيض المُغطّى بوشاحٍ ورديٍّ؛ أيّ إنّ العمامة الحمراء كانت خاصة بالسّامرة.

Langnon, op.cit, p.43 wright, op.cit, p.183.

[٢]- المدّش هنا أنّ شيخ المؤرّخين المقرّبي (ت ٨٤٤هـ) الذي اهتمّ بذكر عدد من معابد اليهود في مصر المملوكية، وذكر أنّ عددهم كان أحد عشر معبداً لم يذكر وجود أيّ منها بالإسكندرية! المقرّبي: الخطط ج ٤، ص ٣٤٩.

[3]- Meshullam, op. cit, p.162 .

[4]- Obadiah, op. cit, p.222.

[5]- Meshullam, op. cit, p.162.

[٦]- شاع استخدام الفندق في القرن الرابع عشر، وهو مشتقّ من الكلمة اليونانية (pandokeion) ومعناها المسكن أو المأوى الذي يقيم فيه الغرباء (آدم متز: الحضارة الإسلاميّة، ج ٢، ص ٢٣٧)، ومعناها عند ميشولام المباني الخاصّة بالأوروبيين التي أقيمت لهم حتّى يتمكّنوا من إتمام أعمالهم على أحسن حال، ويرجع وجود هذا النوع من المباني إلى العصور الوسطى الباكّة، بعدما انتشر في منطقة البحر المتوسط تسهيلاتاً للتّجار والوافدين، والعمل على راحتهم

لأبناء جنوة وقنصلهم<sup>[١]</sup>، واثنان للبنديّة (venetians) وقنصلهم، وذكر رحّالتنا أنّ هذه الفنادق كانت جميعها على اليد اليمنى من شارع واحد كلّما تقدّمت إلى الإسكندرية<sup>[٢]</sup> وهو هنا يشير إلى معلومة مهمّة وهي أنّ فنادق الجاليات الأوروبيّة أُقيمت في أحياء متجاورة، وكان معظمها يقع قريباً من باب البحر. وبطبيعة الحال لم تكن هذه هي فنادق الإسكندرية فقط، فعلاوة على ما ذكره منها للبنادقة والجنويّة؛ كان بالإسكندرية فندقٌ لأهالي نابولي، وآخر للكريتين، وفندقٌ خاص ببرشلونة، وآخر لمرسيليا وأرجون وقطالونيا، وفندقٌ للبيازنة<sup>[٣]</sup>.

ولعلّ السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: لماذا تمركزت الجاليات الأجنبيّة بالإسكندرية، وبالتالي كانت فنادق التّجّار كثيرة بها، ولم تتمركز في القاهرة العاصمة الفعلية للدولة؟!.

والإجابة على ذلك تقتضي الإشارة إلى أنّ الإسكندرية كانت "... هي باب

أثناء فترة وجودهم بالدولة، وهذا يعني أنّ الفندق في بدايته كان مخصّصاً للتّجّار فقط، ثمّ ضمّ جميع المسافرين بعد ذلك، وأصبح مقراً لإقامة الغرباء الأوروبيين من جميع الجنسيّات والطوائف المختلفة، ومسكناً مريحاً لهم توفّر فيه الخدمات اللازمة للمسافرين. The New Encyclopedia Bratin, Vol 8, p. 11.

وفي العصر المملوكي انتشرت في الإسكندرية والمدن الساحلية، وكلّ فندقٍ يحمل اسم الجالية الأوروبيّة التي تُقيم فيه، ولا تُزاحمها فيه جالية أخرى

Kammerer. A, le mer Rouge l' Abyssine et l' Arabie depuis l' antiquite (memoires de la societe Royale de Geographie d' Egypte) tome 2 1935; 15, p. 19.

هايد، تاريخ التجارة، ج ٣، ص ٣٠٤.

[١]- تتمثّل مهمّة القنصل في الإشراف على رعايا دولته، وإدارة شؤونهم، والمحافظة على تركّات المتوفّين، وعن تسديد رسوم التّجّار في الجمر، وعلى عمليّات الشحن والتفريغ في الموانئ، ويشرف كذلك على شؤون الفندق، علاوة على توصيل شكاوى أفراد جاليته للسلطان، وهنا قد جمع القنصل بين التمثيل الدبلوماسي والسياسي والتجاري والقانوني في آنٍ. Dopp, les relation Egypt-catalonia (le caire) 1949, p. 7.

[2]- Meshullam, op. cit, p. 162.

وقد قال لودولف: "...إنّ الإسكندرية أهمّ مدن السلطان المصري على وجه الإطلاق، ويسكنها التّجّار من جميع الأجناس، وتتجمّع بها السلع من مشرق العالم ومغربه..". Lodulph, op. cit, p. 46.

[3]- Thenoud, op. ct, p.22; For more details on this topic see; Atiya, crusades commerce and culture (blonignion) 1962, p. 181:

وتصميم الفندق بالتفصيل عند صبحي لبيب: الفندق ظاهرة سياسية، اقتصادية، قانونية، بحث بكتاب مصر وعالم البحر المتوسط، تقديم رؤوف عباس، ط ١، دار الفكر (القاهرة)، ١٩٨٦م، ص ٢٩٢؛ نعيم زكي فهمي، طرق التجارة الدولية ومحطّاتها بين الشرق والغرب أواخر العصور الوسطى، هيئة الكتاب (القاهرة) ١٩٧٣م، ص ٢٨٩.

المشرق وباب المغرب جامعة لجميع الطوائف من طوائف الروم من الإفرنج وبردقال وفنشي وقطلاني وإفرانس وجنوبي وبندي وحبشي وقبرصي وصقلي دون تجار المسلمين، ويوم الجمعة تُغلق على جميع الروم فنادقهم حتى تنقضي صلاة الجمعة<sup>[١]</sup>، وفي كلّ فندق قوائم (قنصل) أعني بالقونص الأمين الضامن لطائفته في كلّ ما يجري منهم وهو يطلب بالدية، وهو مجعول من جماعته وساكن بأولاده وحرимه ولا يطلب السلطان إلاّ هو في جميع ما يحتاج إليه من أمور الطوائف...<sup>[٢]</sup>، وهذا يدلّ على ارتفاع مكانة الإسكندرية في عصر المماليك، كما يدلّ على وجود جنسيات أجنبية متعدّدة بالمدينة، ومرجع ذلك أنّ تجارة مصر الخارجية مع الشرق والغرب قد زاد نشاطها وازدهارها في هذا العصر حتى أصبحت الرسوم التي تجبى على التجارة الخارجية تكوّن جزءاً كبيراً من دخل الدولة، وإذا كانت الإسكندرية هي ميناء المرور لهذه التجارة الشرقية والغربية؛ فإنّ من السهل أن تصوّر مبلغ ما نعمت به المدينة وأهلها من رخاء وثروة ورفاهية، ومبلغ ما كان لهذه الثروة من أثر في عمرانها ونموّها وازدهارها، وهو ما أشار إليه صاحب الرحلة في كتابه<sup>[٣]</sup>.

من ناحية أخرى، لم يكن للأوروبيين فندقٌ أو كنيسةٌ لاتينية في العاصمة، ويشير (هايد) إلى أنّ هذا الأمر ليس وليد دولة المماليك؛ بل من عصر السلطان الناصر صلاح الدين الأيوبي، إذ إنّ البيازنة إبان حكم صلاح الدين حاولوا الحصول على تصريح من السلطان ببناء فندق لهم بالقاهرة؛ فلم يُجب عليهم بالرفض أو القبول، واستمرّ الوضع نفسه في العصر المملوكي<sup>[٤]</sup>، كما أنّ قانون دولة سلاطين المماليك كان يُحرّم على الأوروبيين شراء سلع الكارم القادمة من الهند من أسواق القاهرة، علاوة

[١]- كانت تغلق عليهم الفنادق وقت الصلاة من يوم الجمعة ولمدّة ساعتين أو أكثر إلى حين الانتهاء من الصلاة، وربّما كان هذا الإجراء راجعاً إلى استقرار شراذم الصليبيين في جزر البحر المتوسط، بعد أن منيت الحركة الصليبية بالفشل الذريع بالقضاء على آخر معاقلمهم عام ١٢٩١م، فاستقرّت بقاياهم في جزر البحر المتوسط مثل رودس وقبرص، وعندما حاولوا أن يُغيروا من هذه الجزر على مصر كانوا يتوجّهون إلى مدينة الإسكندرية، وخوفاً من مساعدة بني جنسهم ممّن هم في الداخل السكندري لهم، اتخذت الدولة المملوكية إجراء إغلاق الفنادق عليهم وقت الصلاة، وليس أدلّ على ذلك من أنّ حملة بطرس لوزنيان ٢٢ محرم ٧٦٧هـ / ١٠ أكتوبر ١٣٦٥م كانت يوم الجمعة؛ وعلى ذلك فإنّ إغلاق الفنادق كان له ما يبرّره.

[٢]- ابن الصباح، الرحلة، ص ١٠٨.

[٣]- نفسه، ص ١٠٧-١١٠.

[٤]- هايد، تاريخ التجارة، ج ٣، ص ٣٠٨-٣٠٩.



على المنشورات السلطانية التي كانت تصدر بين الحين والآخر والتي تنصُّ على منع الأوروبيين من التجوال داخل المدن المصرية، فاقترعت إقامتهم على الثغور مثل دمياط ورشيد والإسكندرية، وترتّب على ذلك أن أصبحت القاهرة مدينة غير جاذبة للأوروبيين<sup>[١]</sup>، أضف إلى ذلك أنه لم يكن الذهاب للعاصمة متاحًا بالنسبة للأوروبيين إلا لفترة قصيرة، وتكون الزيارة بسبب أمر مهمٍّ يقتضي الوقوف بين يدي السلطان نفسه أو الذهاب إلى الأراضي المقدسة بفلسطين عن طريق القاهرة بالنسبة إلى المسيحيين، وكان منزل كبير التراجمة بالقاهرة هو المكان المختصّ بإقامتهم ولفترة قصيرة<sup>[٢]</sup>.

أما الإسكندرية فكانت بالنسبة إلى الغربيين المأوى المناسب لإقامتهم، حيث وجدوا فيها كل ما يلزم لإشباع حاجتهم المادية والدينية، ويعود الكثير منهم بعد بضعة أسابيع في السفن نفسها التي جاءت بهم، وقد يطيل آخرون إقامتهم بها. أمّا القاهرة فما هي إلا مجرد محطة عبور تمرُّ بها بضائع الشرق والغرب، في حين كانت الإسكندرية سوق المبادلات التجارية<sup>[٣]</sup>، لهذا أقيمت الفنادق التي ذكرها ميشولام بالإسكندرية رعايةً لمصالح بني جلدتهم من التجار والحجاج<sup>[٤]</sup>.

### من الإسكندرية إلى رشيد

غادر (ميشولام) ورفاقه الإسكندرية يوم الثلاثاء الموافق ١٢ من يونية بعدما حصلوا على تصريح للذهاب إلى القاهرة، وركبوا الحمير<sup>[٥]</sup> وأخذوا في صحبتهم

[١]- لمزيد من التفاصيل عن ذلك انظر: هايد، نفس المرجع، ج٣، ص٣٠٨-٣٠٩، محمّد عبد الغني الأشقر، تجار التوابل في مصر في العصر المملوكي، مكتبة الأسرة (القاهرة)، ٢٠٠٧م، ص٢٠٨؛ سماح عبد المنعم السلاوي، الجاليات الأجنبية في مصر في العصر المملوكي، ماجستير بأداب الزقازيق، ٢٠٠٣م، إشراف قاسم عبده قاسم. ص٨٥.

[2]- Frescobaldi, op. cit, p.44; Thenoud, op. cit, p. 83.

[3]- piloti, op. cit. pp. 7- 8.

[4]- Frescobaldi, op. cit, pp. 44 -45 Meshullam, op. cit, p.162.

[٥]- ذهب ميشولام ومن معه من الإسكندرية إلى رشيد برًا بالحمير؛ لأنه لم يكن مسموحًا للأجانب بالإبحار في النيل من الإسكندرية باتجاه رشيد أو من رشيد باتجاه الإسكندرية، وهو الأمر الذي ذكره جميع الرّحالة الأوروبيين آنذاك. انظر:

Ghistele, op. cit, op. cit, p. 104; Breyden Bach, op. cit, p.63; Harff, op. cit, p.96; Domeinco, op. cit, p. 177;

كذلك قال (فابري) ذلك في موضع: Fabri, op.cit, 2, p. 594.

ثم قال عكس ذلك في موضع آخر من رحلته: Fabr, ibidi, 3, p. 949.

أحد المماليك لحمايتهم<sup>[١]</sup> في الطريق إلى رشيد التي تقع على النيل، ويشير إلى أنهم عندما كانوا على بعد ثلاثة أميال من الإسكندرية نهض المملوك المكلف بحمايتهم لقتلهم «... ولأنه كان يحمل معه السهام والقوس والسيف، ونحن لا نملك أي سلاح، أجبرنا على دفع ثماني عملات ذهبية، ثلاثة مني ورفيقي، والسيد أنطونيو ورفقاؤه دفعوا خمسة، وكان هناك تحالف بين صاحب الجمل الذي يحمل أشياءنا والمملوك المذكور...»<sup>[٢]</sup>.

وفي يوم الأربعاء الموافق ١٣ من يونية وصل ورفاقه إلى رشيد<sup>[٣]</sup> التي قال عنها إنها

بعدما قال إن المنطقة المذكورة لا يسير في نيلها أحد من المسيحيين ذكر أنه ورفاقه استطاعوا الوصول من الإسكندرية إلى رشيد بطريق النيل باتباعهم توزيع الأموال على كل من يعترض طريقهم p. 309, loc. cit. ٩٤٨. فإن ذلك الأمر يتوقف على (فابري) وحده؛ لأنه فقط من ذكره، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى فإن (فابري) نفسه أقر بأن الأوروبيين يكملون رحلتهم بالبر من وإلى الإسكندرية، «... لأن المسلمين- المماليك- يتخذون حيطتهم بكل الطرق حتى لا يقودون المسيحيين عبر أية طرق ملاحية حتى مصب النهر، كما أن المسلمين يعتقدون أن المسيحيين جواسيس...» p. 3, Fabri, ibidi ٩٣٨-٩٤٩ فكيف يتوافق كلامه بأن المماليك يأخذون احتياطات كبيرة لمنع الأوروبيين من الاطلاع على بداية الطريق النهري من البحر، مع قوله بأنهم استطاعوا الإبحار في النيل من رشيد إلى الإسكندرية؟! واللافت في روايته أنه طوال الإبحار لم يقابلهم جندي مملوكي واحد بل تجار أو أعراب، فكيف يكون هناك تأمين شديد للطريق من قبل السلطة السياسية، وكيف لا يكون هناك جندي واحد موجود لدرك الطريق؟! انظر تلك الرواية بتفاصيل عند p. 3, Fabri, op. cit. ٩٤٠-٩٤٨ والغالب أن (فابري) بصفته رجل دين مسيحياً متعصباً أراد أن يظهر للقارئ أن الرب قد وقف بجانب الحجاج المسيحيين وأعمى أعين المماليك المسلمين عنهم، وهو هنا لم يكن وحده صاحب هذه الأفكار؛ إذ كانت مبدأ مؤرخي أوروبا العصور الوسطى، الذين كانوا يكتبون نوعاً من «التاريخ الغائي» يتغيون بيان انحياز الرب إلى الحجاج المسيحيين الذين «اختارهم بنفسه»، واللافت للنظر في رحلة (فابري) أن الرب لا يظهر في صفحات رحلته طالما كانت الأمور تسير في صالحه، فإذا ما حدثت مشكلة أو تعرض هو ورفاقه لأزمة، ظهرت إرادة الرب لتقف بجانبهم! الأمر الآخر أن (فابري) لم يكن متناقضاً في هذه النقطة فقط؛ بل ظهر تناقضه أيضاً في حديثه عن الضرائب التي يدفعها الحجاج الأوروبيون في الإسكندرية، ففي مرآت عديدة يتكلم بفخر أن رجال الدين لا يدفعون ضرائب، ويفتخر أنه من هؤلاء p. 952, Fabri, ibidi ٣, p. ثم جاء مرة أخرى وقال إن كل حاج مدان بـ ٦ دوكات؛ فذهب (فابري) إلى زوجة القنصل يرجوها لتخفيف المبلغ عنه بعدما جمع رفاقه له شيئاً مساعداً p. 970, Fabri, ibidi ٣, أمر آخر هو أن (فابري) قال إن للإسكندرية ميناءين: ميناء للمسلمين وآخر للمسيحيين، وعندما حاول بعض رفاقه التسلّل لمشاهدة ما يحويه ميناء المسلمين قبض عليهم وتعرضوا لضرب شديد p. 787, Fabri, ibidi ٣, فكيف يعقل إذا كان نصيب رفاقه هكذا أن يتم رحلته بالنهر مخالفة للقانون المملوكي الذي يعتبره وبني جلده جواسيس كما قال؟!!

[١]- قال عوبيديا: «... وقد جاء لمقابلتنا الرابي (موسى جراسو) ليخلصنا من أيدي العرب المترصنين عند بوابة المدينة ساعين لسلب اليهود الغرباء وهم سعداء جداً» Obadiah, op. cit. p. 222.

[2]- Meshullam, op. cit. p. 163.

[٣]- اهتم الرحالة الأوروبيون بمدينة رشيد، وربما كان ذلك راجعاً إلى وقوعها على أحد فرعي النيل المسمى باسمها -فرع رشيد- من ناحية، وازدهار النشاط التجاري بها من ناحية أخرى. انظر

Harff, op. cit. p. 97; Domeinco, op. cit. p. 77; Breyden Bach, op. cit. p. 63.

وجدير بالذكر هنا أن (فابري) بعدما ذكر حدود مدينة رشيد ذكر أن الاهتمام بمدينة رشيد يأتي بإهمال الإسكندرية؛ أي

مدينة جميلة، وتركوا الحمير التي كانوا يمتطونها خارج المدينة في الطريق الرئيس كما هي العادة، إذ لا يُسمح لأيّ شخص بإحضار البغال أو الحمير إلى المدينة؛ ولكن إذا جئتَ المكان المذكور يجب تركها<sup>[١]</sup>، يقول: «... نزلنا من على الحمير خارج المدينة حيث لا يُسمح لليهود أو المسيحيين أن يمتطوا الحمير داخل المدينة»<sup>[٢]</sup>.

وفي رشيد استأجروا قاربًا للذهاب عبر النيل إلى فوة<sup>[٣]</sup> التي تبعد ٦٠ ميلاً عن رشيد، وشاهد ميشولام ورفاقه على طول المسافة بين رشيد وفوة عدّة بلاد على ضفة النهر يمينًا ويسارًا، وهي لم تكن بلادًا محصنة<sup>[٤]</sup> بالإضافة إلى القرى التي كانت على ضفة النهر من الإسكندرية إلى القاهرة، والتي قدر عددها بحوالي ٤٠ قرية على ضفتي النهر، يزرعون قصب السُّكَّر والأرز بكميات كبيرة، وهذا الأمر نفسه شاهده (جستل) في رحلته من الإسكندرية إلى القاهرة؛ فشاهد العديد من القرى والمنازل على الجانبين إلى أن وصل إلى القاهرة<sup>[٥]</sup>.

## الدلافين والحيوانات النيلية

بينما ميشولام ورفاقه في رحلة إبحارهم في النيل من الإسكندرية للقاهرة رأوا

أن حالتها بعكس الإسكندرية إذا اهتمت الدولة بإحداها أهملت الثانية 592, p. 2, op. cit. Fabri,

[١]- لعلنا نلاحظ أن (فابري) قال إنه دخل الإسكندرية مترجلًا طبقًا لقانون دولة سلاطين المماليك.

Fabri, op. cit, 2, p.655.

وقال (بريدنباخ): "وأجبرنا على المشي مترجلين على طول فنادق الإسكندرية.." Breyden Bach, op. cit, p.66.

وهنا نجد (ميشولام) يتحدث عن تطبيق القانون نفسه ولكن في رشيد. وذلك يدفعنا إلى الترجيح بأن قانون دولة سلاطين المماليك كان يقضي بأن كل مدن سلطنة المماليك لا يدخلها المسيحيون الأوروبيون إلا سيرًا على الأقدام.

[2]- Meshullam, op. cit, p.163.

وكانت تلك الرحلة لعوبديا بالجمال وليس بالحمير، Obadiah, op. cit, p.222.

[٣]- جذب ازدهار (فوة) ذهن (فابري)؛ حتى إنه عدّها المنافس الوحيد لمدينة القاهرة Fabri, op. cit, p. ٢, ٥٨٧. فقال: "إنها من بين أعظم المدن ازدهارًا، ولا ينافسها غير القاهرة..." وقال عنها دمنيكو إنها: "... تماثل مدينة رشيد"

Domeinco, op. cit, p.179

[٤] اتفق معه في ذلك عوبديا وقال: "... وفي رشيد التي تقع على النيل، أخذنا سفينة، وعلى جانبي النهر شاهدنا عددًا من القرى الواسعة والبلاد، وهي مأهولة بالسكان وفاثقة الجمال، إلا أنّها غير محصنة...". Obadiah, op. cit, p. 223

[5]- Ghistele, op. cit, p.16.

«... في هذه الرحلة النهريّة الدلافين تلاحق الأسماك التي كانت تهرب من الدلافين وتنزل على صفحة الماء. وصل إلى قاربنا أربعون سمكة من هذه الأسماك، وبقيت في سكونها حتّى جاء الليل أكلناها واسترحنا في فوّة. في وسط مجرى نهر النيل العديد من الجزر الصغيرة وعليها شاهدت بعض الثعابين الضخمة في شبه جسد الإنسان ذات أرجل قصيرة، وكان جلدها مليئاً بالأصداف ولا يستطيع أحد قتلها باستخدام أيّ نوع من السلاح، ولكن في فصل الشتاء عندما تنام فوق هذه الجزيرة على ظهرها وبطنها إلى أعلى تستطيع أن تقتلها وأنت فوق القارب باستخدام الرماح. يقطع المسلمون الرأس والذيل، رغم أنّ الذيل قصير، ويتركون الفك السفليّة، ولكن يأكلون اللحم الذي يصفونه بأنّه لذيذ، ويعرفه المسلمون باسم التمساح (altamsa). إنّه يتغذى على اللحوم فقط. وهو ما نعرفه باسم التمساح، وكانت تنمو ليصل طولها إلى ١٨ قدماً، لكنني رأيت منها أعداداً كبيرة تصل إلى خمسة أقدام، أكبر مني أنا ورفيقي روفائيل. وهذه الثعابين ليس لها فتحة خراج خلفيّة، لا تستطيع القيام بعملية الإخراج، لكن الخالق خلق طائراً يقوم بهذه العملية. هذا الطائر يشبه الإوز، أبيض اللون، ذو رأس ومنقار طويل، ذو عرف طويل ناعم عند رأسه شكل المضرب العريض يستطيع أن يرفعه ويخفضه بإرادته، أمّا الأفعى عندما تريد أن تتخلّص من فضلاتها، فإنّها تفتح فمها. أسنانها حادة مثل أسنان الكلب، لكن عندما تفتح فمها تأتي إليه مئات الطيور. عندما يدخل الطائر فم الأفعى يرفع العرف، وذلك حتّى لا تقدر الأفعى على أن تعضّه، ويتناول الطائر براز الأفعى، وعندما يشبع الطائر وتريد الأفعى أن تمنع وتمنع وصول طائر آخر، ويفعل مثل هذا، حتى يزول كلّ فضلاتها من زورها. والأفعى لا تستطيع العيش بدون الطائر، والطائر لا يحصل على طعامه إلا بالحصول على فضلات الأفعى...، ورغم أنّي أعرف أن من يسمع كلامي هذا لن يصدقه، فإنّي لا أستطيع إلا أن أذكره، وإنّي أقسم بالربّ الكبير، أنّي شاهدت مئات كثيرة من الأفاعي وآلاف كثيرة من هذه الطيور...»<sup>[١]</sup>.

ونلاحظ هنا اندهاشه حين شاهد التماسيح، لذلك استطرد في وصفها، وهو ما

[١]- فسّر عوبديا وجود التماسيح تفسيراً توراتياً فقال عنها: «... وقد تكون هي الضفادع التي تعود إلى زمن موسى كما ذكرت تفاسير ناحمونيدس... Obadiah, op. cit, p.224.

يدفعنا للقول بأن التماسيح لم تكن معروفة لدى الأوروبيين آنذاك.

وعندما يريد التماسيح أن يتخلّص من الفضلات يفتح فمه، وأسنانه حادة كأسنان الكلب، وبمجرد أن يفتح فمه؛ تأتي آلاف الطيور تضع الطيور أفراخها داخل فم التماسيح وتدفع أعرافها لكي لا يستطيع أن يعضّه التماسيح؛ وبالتالي تأكل الفضلات، وعندما تشبع الطير ويريد التماسيح أن يتجنّب أيّ طائر آخر يقوم بنفس الشيء إلى أن تزال جميع الفضلات من حلقه. ولا يستطيع التماسيح أن يعيش بدون هذا الطائر، ولا يستطيع الطائر أن يتغذى إلاّ من خلال هذه الفضلات<sup>[١]</sup>، وقال إنّ اسم هذا الطائر هو العجل المقدّس وفي الغرب الأوروبي "بلينو"، "ورغم أنّ الناس عندما تسمع بذلك لا يصدقونني؛ فإنني لا أستطيع أن أحذف ذلك. وأقسم بالرّبّ أنّي رأيت أكثر من مائة من هذه التماسيح وآلاف من هذه الطيور"<sup>[٢]</sup>.

وبعد أن وصل إلى فوّة استأجروا قاربًا منها للذهاب إلى القاهرة التي وصلوها بالفعل يوم الأحد الرابع عشر من يونيه ١٤٨١ م.

كانت هذه مجمل الصور التي رآها الرحّالة اليهودي/ الأوروبي ميشولام بن مناحم الفولتيري في الإسكندرية في نهاية القرن الخامس عشر الميلادي، وهي صور اجتماعيّة سياسيّة اقتصادية ودينيّة.

[١] أشار (فابري) إلى أنّ هذه الطيور تدخل فم التماسيح أثناء نومه حين يكون فمه مفتوحًا، فتدخل فمه ومنه إلى بطنه وتقتله Fabri, op. cit, 2, p. 637. وبطبيعة الحال فكلام (ميشولام) هو الصواب.

[٢] انظر أوصاف غيره من الرحّالة الأوروبيين للتماسيح:

Obodiah, op. cit, p. 223; Fabri, op. cit, 2, p. 635- 639; Breyden Bach, op. cit, p. 63; Ghistele, op. cit, p. 63; Domeinco, op. cit, p. 197; Thenoud, op. cit, p. 31; Harff, op. cit, p. 97.

## المصادر والمراجع

١. الكتاب المقدس.
٢. ابن إياس، أبو البركات محمد بن أحمد، (ت. ٩٣٠هـ)، بدائع الزهور في وقائع الدهور، تحقيق محمد مصطفى، ط٣، دار الكتب والوثائق القومية، (القاهرة)، ٢٠٠٨م.
٣. بنيامين التطيلي، رحلة بنيامين التطيلي، ترجمة عزرا حدّاد، ط١، المجمع الثقافي (أبو ظبي)، ٢٠٠٢م.
٤. ابن بطّوطة، أبو عبد الله محمد بن عبد الله (ت. ٧٧٩هـ)، رحلته، المعروفة بـ "تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار"، تحقيق محمد السعيد الزيني، المكتبة التوفيقية، (القاهرة)، د.ت.
٥. ابن تغري بردي، أبو المحاسن يوسف (ت. ٨٧٤هـ)، حوادث الدهور في مدى الأيام والشهور، ج٣، تحقيق وليم بوبر (ليدن) ١٩٤٢م.
٦. ابن الحاج، أبو عبد الله محمد بن محمد العبدري، (ت. ٧٣٧هـ)، المدخل إلى الشرع الشريف، دار الحديث (القاهرة)، ١٩٨١م.
٧. ابن حجر، شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد، (ت. ٨٥٢هـ)، إنباء الغمر بأبناء العمر، تحقيق حسن حبشي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية (القاهرة)، ٢٠٠٩م.
٨. الحميري، أبو عبد الله محمد بن عبد المنعم (ت. ٩٠٠هـ) الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس، ط٢، مكتبة لبنان (بيروت) ١٩٨٤م.
٩. ابن سلام (أبو عبيد القاسم ت. ٢٢٤هـ) كتاب الأموال، تحقيق، محمد خليل هرّاس، ط١، بيروت، ١٣٩٦هـ.
١٠. ابن شاهين، غرس الدين خليل، (ت. ٨٧٢هـ)، زبدة كشف الممالك وبيان الطرق والمسالك، نشر بولس راويش، باريس، ١٨٩٣م.

١١. صالح بن يحيى (ق ٩هـ)، تاريخ بيروت، نشر لويس شيخو (بيروت) ١٩٢٧م.
١٢. طافور، بيرو، رحلة طافور في عالم القرن الخامس عشر الميلادي، ترجمة حسن حبشي، مكتبة الثقافة الدينية (القاهرة)، ٢٠٠٢م.
١٣. الطبري، تاريخه، ط دار الفكر، بيروت (د. ت).
١٤. العبدري، محمّد بن محمّد بن علي بن أحمد، (ت. بعد سنة ٧٠٠هـ)، رحلة العبدري، تحقيق علي إبراهيم كردي، ط ٢، دار سعد الدين، (دمشق)، ٢٠٠٥م.
١٥. العمري، شهاب الدين أحمد بن يحيى (ت. ٧٤٩هـ)، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، تحقيق درويثا كرافولسكي (بيروت) ١٩٨٦م، ج ٢.
١٦. القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي (ت. ٨٢١هـ)، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، الهيئة العامة لقصور الثقافة، س الذخائر (القاهرة)، ٢٠٠٤م.
١٧. ليون الأفريقي، الحسن بن محمّد الوزان، وصف أفريقيا، ترجمة عبد الرحمن حميدة، منشورات جامعة الإمام محمّد بن سعود، ١٩٧٩م.
١٨. مجهول: الاستبصار في عجائب الأمصار، تحقيق سعد زغلول عبدالحميد، الكويت ١٩٨٥م.
١٩. المقرئزي، تقي الدين أحمد بن علي (ت. ٨٤٥هـ)، السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق: محمّد مصطفى زيادة وسعيد عاشور، ط ٣، دار الكتب والوثائق، (القاهرة)، ٢٠٠٩م.
٢٠. المقرئزي: الخطط، مكتبة الآداب، (القاهرة)، ١٩٩٦م.
٢١. مارينو سانوتو، كتاب الأسرار للمؤمنين بالصليب في استرجاع الأراضي المقدّسة والحفاظ عليها، ترجمة سليم رزق الله، دار الريحاني للنشر (القاهرة)، ١٩٩١م.
٢٢. النويري السكندري، الإمام أو مرآة العجائب، تحقيق عزيز سوريال عطية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، س الذخائر، (القاهرة)، ٢٠١٠م.

## المراجع العربية والمعربية

١. أحمد محمّد عدوان: الوضع الاقتصادي في مصر في عصر الدولة المملوكية الأولى، دكتوراه غير منشورة بآداب عين شمس، ١٩٧٢م.
٢. آن وولف: كم تبعد القاهرة؟ (ترجمة قاسم عبده قاسم، المشروع القومي للترجمة، القاهرة ٢٠٠٦م).
٣. سعيد عبدالفتاح عاشور: قبرص والحروب الصليبية، الهيئة العامة للكتاب (القاهرة) ٢٠٠٢م.
٤. سعيد عاشور، المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك، دار النهضة العربية، (القاهرة)، ١٩٩٢م.
٥. سماح عبد المنعم السلاوي، الجاليات الأجنبية في مصر في العصر المملوكي ماجستير بآداب الزقازيق، ٢٠٠٣م، إشراف قاسم عبده قاسم.
٦. سماح عبد المنعم السلاوي: الأوضاع الحضارية في مصر والشام في العصر المملوكي، دكتوراه بكلية البنات جامعة عين شمس، ٢٠٠٨م.
٧. صبحي لبيب: الفندق ظاهرة سياسية، اقتصادية، قانونية، بحث بكتاب مصر وعالم البحر المتوسط، تقديم رؤوف عباس، ط ١، دار الفكر (القاهرة)، ١٩٨٦م.
٨. عزيز سوريال عطية: الحروب الصليبية وتأثيرها على العلاقات بين الشرق والغرب، ترجمة فيليب صابر ط ٢، دار الثقافة (القاهرة) ١٩٩٠م.
٩. عفاف سيّد صبرة، علاقة البندقية بمصر والشام في الفترة من ١١٠٠-١٤٠٠م، دار النهضة العربية (القاهرة) ١٩٨٣م ملحق رقم ٤.
١٠. قاسم عبده قاسم، في تاريخ الأيوبيين والمماليك، دار عين (القاهرة)، ٢٠٠٧م.
١١. محمد عبد الغني الأشقر، تجار التوابل في مصر في العصر المملوكي، مكتبة الأسرة (القاهرة)، ٢٠٠٧م.



١٢. محمد فوزي رحيل، نهاية الصليبيين: فتح عمكا، دار عين للبحوث والدراسات الإنسانية، (القاهرة) ٢٠٠٩ م .
١٣. محمد مؤنس عوض، الرحالة الأوروبيون في العصور الوسطى، دار عين (القاهرة) ١٩٩٢ م.
١٤. نبيل محمد عبد العزيز: الحمام الزاجل وأهميته في عصر سلاطين المماليك، المجلة المصرية للدراسات التاريخية، مجلد ٢٢ سنة ١٩٧٥ م.
١٥. نعيم زكي فهمي، طرق التجارة الدولية ومحطاتها بين الشرق والغرب أواخر العصور الوسطى، هيئة الكتاب (القاهرة) ١٩٧٣ م.
١٦. هايد. ف، تاريخ التجارة في الشرق الأدنى في العصور الوسطى، ترجمة أحمد رضا، محمد رضا، هيئة الكتاب (القاهرة) ١٩٩١-١٩٩٤ م.

### المصادر والمراجع الأجنبية

1. Atiya, crusades commerce and culture (blonington) 1962.
2. Atiya, The late crusades in the middle ages (London) 1938 .
3. Ashtor: Histoire des prix et des salaires dans l' orient medieval (Paris) 1969.
4. Baumgarten, The travel of martin Baumgarten through Egypt Syria, palestine (London) N.D.
5. Breyden Bach, les saintes peregrinations, Bernard de Breyden Bech 1483 (ed) Iarrvaz (le caire) 1904.
6. Cambridge mediaeval History, vol 4.
7. Casola, Pilgrimage to Jerusalem (ed) Margaret (Manchester) 1907.
8. CLERGET,. Mercel: le caire Etude de Geographie Urbaine et histoire economique, t.2.
9. Domeinco trevsani, le voyage, D' outre mere D' Egypte 1512 (ed) schefer (paris) 1864.

10. Dopp, les relation Egypt-catalonia (le caire) 1949.
11. Dopp, Le caire vu par les voyageurs accident du moyen ages, tom24-26, le caire, 1951.
12. Edbury, The crusading policy of king peter 1 of Cyprus 13591369-, in the Eastn mediterranean lands in the period of the crusades (ed) p.h Holt, Warminster, 1977,.
13. Fabri, F. Voyage en Egypte de Felix Fabri (ed) masson. j (paris) 1975, vol, II.
14. Frescobaldi, Gucci, Sigoli, Auisit to the holy places, (ed) the ophilus (Jerusalem) 1948.
15. Harff, The Pilgremage of Arnold Von Harff, 14961499-, (ed) M . Lettes (Ledon) 1946.
16. Hill, George, Ahistory of Cyprus (Cambridge) 1972, vol 2,.
17. Housley, The Later crusades (1274- 1580), Oxford, 1992. Joos van Ghistele, voyage en Egypte (1842- 1483) (ed) Bauwens (Bruxelles)
18. Kammerer. A, le mer Rouge l' Abyssine et l' Arabie depuis l' antiquite (memoires de la societe Royale de Geographie d' Egyptye) tome 2 1935.
19. Ludolph Von Suchem, Description of the Holy Land and The Way Thither, (ed) Aubrey Stewart, (London) 1895.
20. Langnon, (B.), le saint voyage de Jehrusalem de Seigner de Angleur (paris) 1878.
21. Makhiaras, (L). Recital concerning the sweet land of Cyprus (ed) Dawkins. (oxford) 1932.
22. Meshullam Ben manahem, Itinerary of Rabbi meshullam ben menahem of 1481 (ed) Adler, in J T, (London) 1930.
23. Michud, Histoire des Croisades (paris), 1867, vol 3.
24. Nicolo Avoyage beyond the sea 13461350- Jerusalem 1945.
25. Obadiah Jara Da Bertinoro ,Itinerary of Obadiah 14871490- AD in

- J.T . (ed) Adler (London) 1930.
26. petachia of Retisbon, The Itinerary of Rabbi petachia, 1174- 1187A.D., in: J. t. ed. Adler N. London, 1930,.
27. Piloti, L'Egypte au commencement du qunzeieme siècle d'apres le trait d' Emmenuel Piloti de cret incipt 1420, (ed.) Dopp. (Le Caire), 1950.
28. Purcell, H.D, Cyprus, (London), 1968.
29. Reymond Lull: Liber de fine, Mallorca, 1986.
30. Samuel Ben Samson, Itinerary of Rabbi Samuel Ben Samson, 1210 A. D., in: J.T ed. Adler, N., London, 1930.
31. Setton, k. m. and Others, A History of the crusades Wisconsin, 1975, vol 1.
32. Shoshan; money, prices and population in mamluk Egypt (1382 – 1517) Ph. D, Princeton university, June 1978.
33. Sigoli, S., visit to the holy places of Egypt .sinai. Palestine. and Syria in 1348 (ed) Theopnllus Bellorini (jerusalem) 1948.
34. Stubbs, (w)., seventeen lectures on mediaeval and modern history (oxford), 1990.
35. Suriano, F. Treatise on the holy land (ed) by Fr. Theophilus Bellorini, (Jerusalem), 1948.
36. Thenoud, J. Le voyage de outre mer de jeun thenoud, (Paris), 1888.
37. The New Encyclopedia Bratin, Vol 8.
38. Wright .T. Early travelers in Palestine (London) 1948, p. 297.
39. Ziada, M,. The mamluk conquest of Cyprus in the fifteenth century, in: "مجلة كلية الآداب -الجامعة المصريّة، مجلّد 2، ج1 (مايو 4391م)"
40. Ziada; M. M., The Foreign relation of Egypt in 15 century (London), 1967.

# صناعة المعجم العربيّ عند المستشرق الألماني فيشر

نرجس بخوش (\*)

## الملخّص

يسعى الباحث في هذه الدراسة إلى كشف قدرة المستشرق اللغوية على التعامل مع التراث العربي، من خلال جهوده في مجال صناعة المعجميّة بإنشائه لمعجمٍ عربيّ تاريخي، إلى جانب تقصّي أسس منهجه في صناعة المعجم، وكيفية جمع مادّته ومصادره المختلفة وقيّمته، ثمّ أثره في التّأليف المعجميّة التي جاءت بعده. وما يبرّر أهميّة الموضوع أنّ صناعة المعجم العربي من أقدم الصناعات المعجميّة في اللّغات الحيّة وأغزرها كمّاً وأغناها نوعاً؛ ولهذا فقد نال المعجم العربي اهتمام الكثير من المستشرقين، وقد برع في ذلك الاستشراق الألماني الذي نبع من نظرةٍ إيجابيّةٍ تجاه التراث الإسلامي ما أعانهم على التقرّب من العرب المسلمين ومن تراثهم، فكانوا مهتمّين بالتّأريخ لحياة هذه اللّغة، وتبيين ما اعترأها من تغيرٍ عبر العصور، فجاءت محاولة (فيشر) من أهمّ المحاولات في مجال الصّناعة المعجميّة، بتجسيد فكرة وضع معجم عربي تاريخي، يجمع الكلمات العربيّة ومعانيها، وقد حدّد الفترة الزمنية ابتداء من العصر الجاهلي وحتىّ نهاية القرن الثالث الهجري.

## المحرر

\* أستاذة وباحثة، متخصصة بالأدب العربي المعاصر، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلاميّة، قسنطينة/ الجزائر.

دار الدراسات والبحوث  
للسّياحة والسّياحة

Orientalism Studies

## الكلمات المفتاحية: الاستشراق الألماني، أوغست فيشر، المعجمية العربية

### مقدمة

أولى المستشرقون الألمان اللغة العربية اهتمامًا كبيرًا، وذلك من خلال التصنيف والكتابة فيها، وترجمة كتبها، وتحقيقها، ونشرها منذ وقت مبكر، ويتفرّد الاستشراق الألماني بميزات قد لا تتوافر لدى الاستشراق في البلدان الغربية، فهم على الأغلب لم تسيطر عليهم مآرب سياسية، ولم تستمر معهم أهداف التبشير طوال مسيرتهم في دراسة الشرق، ولم يتّصفوا بروح عدائيّة ضدّ الإسلام والحضارة الإسلاميّة العربيّة؛ ومع هذا يصعب وصف الجهود الألمانيّة بالحياد المطلق، والموضوعيّة النزيهة. فهذا المستشرق الألماني رودي بارت (ت ١٩٨٢) يؤكّد أنّه من التعسّف أن يظن المرء أنّ في إمكانه أن يعالج جهود الألمان على أنّها مطلقة، وأن يفصلها عن ارتباطها بالأوشاج والأربطة العالميّة، وقد اتّصفوا بحماسهم وحبّهم للغة العربيّة، فبرعوا في التصنيف في شتى علوم العربيّة، وقد لمع نجمهم في مجال الصناعة المعجميّة، إذ نال المعجم العربي اهتمام الكثير منهم، فظهر نشاطهم جليًّا من خلال خوضهم تجربة التّأليف في المعاجم العربيّة بشتى أنواعها، ومن تلك المحاولات نجد محاولة (فشير) الذي وضع معجمًا لغويًّا تاريخيًّا، هو الأوّل من نوعه في اللغة العربيّة في الدراسات الاستشراقيّة الألمانيّة، بعد أن سمحت الحكومة المصريّة بذلك سنة (١٩٣٦م)، بناءً على اقتراح مجمع اللغة العربيّة، وقد كان (فيشر) أحد أعضائها آنذاك. وقد سعت هذه الدراسة إلى كشف قدرة المستشرق اللغوية على التعامل مع التراث العربي، من خلال جهوده في مجال صناعة المعجميّة بإنشائه لمعجم عربيّ تاريخي، في محاولة لتقصّي أسس منهجه في صناعة المعجم، وجمع مادّته ومصادره المختلفة وقيّمته، ثمّ أثره في التّأليف المعجميّة التي جاءت بعده.

### أولاً: الاستشراق وفن المعجم العربي

اهتدى علماء العربيّة الأوائل إلى وضع معاجم في اللغة العربيّة، والتي كانت تدوّن في رسائل لغويّة في النوادر والغريب والأسماء والصفات، دافعهم في ذلك

الحفاظ على لغة القرآن الكريم من اللحن والعُجمة والضياع، وفي هذا يقول ابن خلدون (٨٠٨هـ): «فاحتيج إلى حفظ الموضوعات اللغوية بالكتاب والتدوين خشية الدروس وما ينشأ عنه من الجهل بالقرآن والحديث، فشمّر كثيرٌ من أئمة اللسان لذلك وأملوا فيه الدواوين»<sup>[١]</sup>، وتعدُّ صناعة المعجم العربي من أقدم الصناعات المعجمية في اللغات الحيّة وأغزرها كمّا وأغناها نوعاً، ذلك أنّ المعجميين العرب أدركوا جانبين مهمّين في طبيعة الكلمة التي تشكّل المعجم، جانب اللفظ، وجانب المعنى، وقد شهد لها بذلك بعض المعجميين المستشرقين، من أمثال (جون آ. هيود) (John. A. Heud) فهو يرى «أنّ العرب في وضع المعاجم قد تبوؤوا مركزاً رئيساً في الزمان والمكان بين العالم القديم والحديث، وكذلك بين الشرق والغرب»<sup>[٢]</sup>، و(أوغست فيشر) (August Fischer) الذي يصرّح بأنّه: «إذا استثنينا الصين، فلا يوجد شعبٌ آخر يحقّ له الفخار بوفرة كتب علوم لغته وبشعوره المبكر بحاجته إلى تنسيق مفرداتها بحسب أصول وقواعد غير العرب»<sup>[٣]</sup>.

وبعد ذلك الازدهار مرّ على العرب فترة ركود «استمرت فترةً طويلةً كاد فيها جزءٌ من ذات الأمة المتمثّل في تراثها أن يندثر، شاء الله أن يعيد الاعتبار لما جمعه أهل العربية من معاجم لغوية إحياءً ونشراً وتداولاً، وقد حدث هذا على يد جماعة من المستشرقين بادروا بالعمل في المعجم اللغويّ العربيّ كشفاً وتحقيقاً ونشراً ودراسةً»<sup>[٤]</sup>، ومنذ أكثر من قرن من الزمان والمعجم التاريخي للغة العربية حلم يراود اللغويين والمثقفين العرب، بوصفه أداةً معرفيةً لا غنى عنها لاستيعاب المفاهيم<sup>[٥]</sup>. والصناعة المعجمية والتي يطلق عليها المعجمي (محمد رشاد الحمزاوي) اسم

[١]- ابن خلدون، المقدّمة، دار الجليل، بيروت، د. ط، د. ت، ص ٤٨٤.

[٢]- هيود، جون آ، المعجمية العربية، تر: عناد غزوان، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد، ط ١، ٢٠٠٤م، ص ١٦.

[٣]- فيشر، أوغست، المعجم اللغوي التاريخي، تصدير: إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٦٨م، ص ٤.

[٤]- منهم المستشرق الإنجليزي ماثيو لمسدن الذي نشر (القاموس المحيط) للفيروزآبادي، انظر: أحمد الشرقاوي إقبال، مقدّمة معجم المعاجم، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ٢، ١٩٩٣م.

[٥]- القاسمي، علي، المعجم التاريخي للغة العربية هل نستطيع أن ننجزه بعد مائة عام؟ نقلاً عن موقع:

المعجمية بفتح الميم يعرفها بأنها: «مقاربة تسعى من خلال رؤية نظرية وتطبيقية إلى أن تتصور بنية أو بنى المعجم والتطبيق لها» ويعرفها في مكان آخر بقوله: «المعجمية نعني بها صناعة المعجم من حيث مادته وجمع محتواه ووضع مداخله وترتيبها وضبط نصوصه ومحتوياته وتوضيح وظيفته العلمية والتطبيقية، وهي أداة ووسيلة يستعان بها في الميادين التربوية والتلقينية والثقافية والحضارية والاقتصادية والاجتماعية»<sup>[١]</sup>، وبالتالي فموضوع فن صناعة المعاجم هو البحث في الوحدات المعجمية من حيث هي مداخل معجمية تجمع من مصادر ومن مستويات لغوية ما<sup>[٢]</sup>.

ولم يكن التأليف المعجمي حكراً على العرب؛ بل خاضت فيه المدارس الاستشراقية على تنوعها، فكان لهم دور في صناعة المعاجم العربية ليس هذا فحسب، ولكنهم سبقوا المعجميين العرب المعاصرين في العناية بالمعاجم، ومن تلك المدارس نجد المدرسة الاستشراقية الألمانية والتي ساهمت بشكل كبير في إثراء التراث العربي بصناعة المعاجم، وعلى الرغم من كونها لم تكن سباقة في هذا المجال، إلا أنها تميّزت فيه عن باقي المدارس الأخرى، حيث ألّفت معاجم منها ما كان ثنائي اللغة ومنها ما تفرّد باللغة العربية.

وأهمّ الأعلام الألمان الذين عنوا بصناعة المعاجم أذكر:

- جورج فلهلم فريتاغ (George Wilhem Friedge): المعجم العربي اللاتيني الصادر عام ١٨٣٠-١٨٣٧ في أربعة مجلدات .

- هانز فير (Hans Wehr)، معجم عربي ألماني صادر عام ١٩٥٢ .

- شراكل (Shrakel)، قاموس ألماني عربي عام ١٩٧٤ م.

- أولمان (Ulman)، القاموس الضخم للغة العربية الفصحى، أنشئ في جامعة توبجن، في سنة ١٩٨٠م كان قد وصل إلى حرف الكاف، وفي ٢٠٠٠م انتقل العمل على القاموس إلى جامعة ميونيخ، ووصل إلى حرف الميم، وإن كان العمل على هذا

[١]- الحمزاوي، محمد رشاد، المعجم العربي المعاصر في نظر المعجمية الحديثة، مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق، مج ٧٨، ج ٤، ص ٢٥.

[٢]- بوشبية، عبد القادر، محاضرات في علم المفردات وصناعة المعجم، ص ٣٣.

القاموس سيستغرق مائة سنة ونيّفًا على الرغم من الإمكانيات التكنولوجيّة الماديّة المتوفّرة، وعلى الرغم من أنّ الذي يعمل على هذا القاموس هو فريق عمل.

- يورجكريمر (Cremer)، هيلموتجيتيه (Helmuthg)، أنطوان شبيتالر: معجم اللغة العربيّة الفصحى صدر جزؤه الأوّل عام ١٩٧٠، والقسم الأوّل من الجزء الثاني عام ١٩٨٣<sup>[١]</sup>.

- أوغست فيشر (August Fischer)<sup>[٢]</sup>، المعجم اللغويّ التاريخيّ، تصدير: إبراهيم مدكور، الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميريّة، القاهرة، ١٩٦٨م، وهو موضوع الدراسة (ظهر لأوّل مرّة عام ١٩٦٢م، ثمّ ١٩٦٧م).

### ثانيًا: «المعجم اللغويّ التاريخيّ» لفischer وصناعة المعجم العربيّ

تحظى المعاجم التّاريخيّة<sup>[٣]</sup> بعناية بالغة من قبل اللّغويين الذين يولون اهتمامهم بفنّ صناعة المعاجم باعتباره المجال الذي يُعنى بالحفاظ على لغة الأمم الممثّلة

[١]- انظر: عبد التّواب، رمضان، معجم العربيّة الفصحى (الصادر في ألمانيا الغربيّة)، مجلّة مجمع اللغة العربيّة، القاهرة، ٥٣ع، ١٩٨٤، ص ٢٥٢-٢٥٣. أيّوب، محمّد شعبان، قصّة الاستشراق الألمانيّ، نقلًا عن موقع:

<http://www.ida2at.com>

[٢]- أوغست فيشر (AUGUST FISCHER) مستشرق ألماني اختصّ باللّغة العربيّة: نحوًا وصرّفًا ومعجمًا، مواصلاً الدرب الذي بدأه أستاذه اللّغوي (هينرشليبرشت فليشر) مؤسس ما يعرف باسم مدرسة لبيتسك في الاستشراق الألمانيّ. ولد عام (١٨٦٥)، وتوفّي في الرابع عشر من شهر فبراير عام (١٩٤٩). حصل على شهادة الدكتوراه الأولى نهاية عام ١٨٨٩ من جامعة (هلّه)، وكان عنوان رسالته: «تراجم حياة الرواة الذين اعتمد عليهم ابن إسحاق»، وقد نشرت تلك الرسالة عام ١٨٩٠. وقد عمل مدرّسًا للغة العربيّة وأمينًا لمعهد اللّغات الشّرقية في برلين بدءًا من عام ١٨٩٦ إلى ربيع ١٩٠٠، ثم شغل بعدها كرسيّ اللّغات الشّرقية في جامعة لبيتسك، وقد بدأ عمله فيه عام ١٩٠٠ فاستطاع أن يجعل من تلك الجامعة مركزًا مرموقًا للدراسات الشّرقية. انظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط٣، ١٩٩٣م، ص ٢٨٠-٤٠٤. وكان أوّل اتصال له بالعالم العربي رحلته إلى المغرب عام ١٨٩٨، ما ساعده على إتقان اللّهجة المغربيّة المراكشية بفضل (الجيلاني الشّرقاوي) وهو مدرّس للّهجة المغربيّة، نتج عن ذلك مقالات عدّة عن هذه اللّهجة من ذلك مقالته التي جمع فيها الأمثال المغربيّة وسماها «أمثال مراكشية» وتوالى المقالات في هذا السياق، وقد عني بدراسة النحو الذي عدّه لبّ الدراسات العربيّة، ودراسة تاريخ اللغة العربيّة من أقدم نصوصها وحتى لهجاتها المحليّة المعاصرة، وحرص على تحليل لغة الشعر بوجه خاصّ واعتبرها أهمّ شاهد لمعرفة العربيّة، ما دفعه لتصنيف «فهرست الشواهد» أثبت فيه كلّ الشواهد الشعرية الواردة في كتب النحو وشروح الشواهد بحسب القوافي والشعراء. انظر: بن يوسف، شتيح، جهود المستشرقين في تحقيق المخطوطات العربيّة - المستشرقون الألمان أنموذجًا، مجلّة التراث، جامعة زيان عاشور، الجلفة، ٧ع، ٢٠١٣، ص ١٧.

[٣]- يعرف أحمد مختار عمر المعجم التاريخيّ بأنّه: «يُعنى بتطوّر الكلمة على مرّ العصور سواء في جانب لفظها أو معناها أو طريقة كتابتها، ويسجّل بداية دخولها اللّغة وأصولها الاشتقاقية، ويتتبع تطورها حتى نهاية فترة الدراسة أو نهاية وجود الكلمة»، انظر: البوشيخي، الشاهد، دراسات مصطلحيّة، دار السلام، القاهرة، ط١، ٢٠١٢م، ص ١٥.



لهويّتها، وقد نشأت فكرة إنجاز معجمٍ تاريخيٍّ للغة العربيّة، إذ شهدت الساحة العربيّة بروز مشاريع ومبادرات لإنجاز هذا النوع من المعاجم، ومن أهمّ تلك المحاولات، معجم المستشرق (فيشر) الذي يعدُّ من أبرز المستشرقين الألمان أثرًا في مجال صناعة المعجم العربي، فقد جاء معجمه معتمدًا على منهجيّة واضحة، وفيما يأتي أفضل الحديث حول معجمه اللُّغوي التاريخي:

### ١- التعريف بالمعجم

طبع جزءٌ من المعجم من أوّل حرف الهمزة إلى (أبد) بعنوان (المعجم اللُّغويّ التاريخي)، وهو معجم جمع اللغة العربيّة القديمة، وقد رُتّب على المصادر، قضى (فيشر) أربعين سنة في جمعه وتنسيقه، وقد قدّم جذاذاته إلى مجمع اللغة العربيّة بمصر، كان دافع تأليف هذا النوع من المعاجم هو افتقار المعاجم العربيّة إلى الشواهد في كلّ حالة، فكان هذا المعجم يعتمد في كلّ معنىٍ اشتمل عليه اللفظ على شواهد من الشعر الجاهلي والأموي تحديداً، وتمّ الإعلان عن المشروع لأوّل مرة عام (١٩٠٧) أثناء انعقاد مؤتمر الفيلولوجيين الألمان في (بازل)، ثمّ في المؤتمر الدولي المنعقد للمستشرقين في (كوبنهاجن) عام (١٩٠٨).

وحثّى يكون صنع المعجم دقيقاً جعل له (فيشر) حدّاً زمنياً يمتدّ من عصر الجاهليّة إلى نهاية القرن الثالث الهجري، وقد أشار إلى ذلك بقوله: «فالمعجم يتناول بقدر الإمكان بحث تاريخ كلّ الكلمات التي جاءت في الآداب العربيّة مبتدئاً بالكتابة المنقوشة المعروفة بكتابة النمارة من القرن الرابع الميلادي ومنتهاً بالعهد السابق ذكره (نهاية القرن الثالث الهجري، أي حتّى نهاية ما وصلت إليه اللغة العربيّة من كمال)»<sup>[١]</sup>، وقد تمّ جمع اللغة العربيّة القديمة في هذا المعجم معتمداً على الشعر من بدايته إلى العصر الأموي، وكذا اعتمد لغة القرآن ولغة الحديث، ولغة المؤرّخين، واستغل المواد المعجميّة التي خلّفها (فليشر) (Fleischer)، و (توربيكه) (Torbike)، و (جولدسيهر) (Goldziher)، وغيرهم.

بدأ (فيشر) عمله عام ١٩١٣ مستخرجاً موادّه من المعلّقات والمفضليّات

[١]- نصّار، حسين، المعجم العربي نشأته وتطوّره، ج ٢، ص ٥٨٧.

والأصمعيّات والحماسة والهاشميّات وشعر المرثي...، وفي الحديث اعتمد على البخاري وأجزاء من تاريخ الطبري، إذ بلغ عدد الجذازات عام (١٩١٨) اثني عشر ألف جذازة، وكان ذلك بمساعدة بعض الألمان والمصريين<sup>[١]</sup>.

ولما أنشئ مجمع اللغة العربيّة في مصر عام (١٩٣٢) عين فيشر عضواً فيه، فاستأنف عمله ما جعله يتردّد على القاهرة في شتاء كل عام حتّى عام (١٩٣٩)، فلمّا قامت الحرب لم تسنح له فرصة العودة بعد أن تمّ إلغاء عضويّته في المجمع، وبقيت المادّة العلميّة التي جمعها لدى أمانة المجمع، فكان مصيرها الضياع ولم يبق منها إلّا النزر القليل، وقد حاولت بعض الجامعات الألمانيّة الحصول عليها لاستكمال الجهد، ولكنّ محاولاتها باءت بالفشل.

نشر القسم الأوّل من المعجم عام (١٩٦٧) بالقاهرة، من طرف مجمع اللغة العربيّة، يحتوي المعجم على (١٢٦) صفحةً منها (٣٦) صفحةً لمقدّمة المؤلّف، إضافة إلى صفحة التصدير التي كتبها الأمين العام للمجمع (إبراهيم مذكور)، وقد حظيت المقدّمة بشرح الجهود العربيّة في صناعة المعاجم، وكذا الجهود الاستشراقية في هذا المجال، وذكر (فيشر) النقائص التي اعترت المعاجم العربيّة والغربيّة، وحدّد أهداف تأليف معجمه والمصادر التي اعتمدها في جمع مادّته، والمنهج الذي اتّبعه، وصورّ طموحاته للوصول إلى معجم عربيّ عصريّ يساير التطوّر العلمي، وذكر الخطة التي اعتمدها في ترتيب معجمه.

وقد وضع بعد ذلك (١٨) صفحة للكتب التي نقل عنها شواهد، ونبّه في صفحتين على الألفاظ الأعجميّة التي كتبها بالحروف العربيّة، وأضاف صفحتين لرموز أخرى، وباقي الصفحات كانت لمواد المعجم.

## ٢- منهج المعجم

يعدّ (أوغست فيشر) من أبرز المستشرقين في ميدان الصّناعة المعجميّة، وكانت جهوده المعجميّة معتمدة على نظريّة واضحة لديه، وقد وضّحها في التقرير الخاصّ

[١]- العقيقي، نجيب، المستشرقون، دار المعارف، مصر، ط١، ١٩٦٤م، ج٢، ص٤١٥، ٤١٦.

الذي قدّمه لمجمع اللغة العربيّة بالقاهرة، رصد فيه طريقة تأليف المعجم التاريخيّ الكبير للغة العربيّة، وقد ذكر الأسس التي تقوم عليها نظريّته في معجمه في مقدّمته بقوله: «لا ينشأ المعجم على أساس بقيّة المعاجم العربيّة التي نشرت قديماً وحديثاً، ولا يقتدي بأسلوبها؛ بل يمتاز عنها بأشياء مهمّة تعرّف ممّا هو آت»<sup>[١]</sup>، حيث يرى أنّ المعاجم العربيّة القديمة أقصت المفردات غير الفصيحة من دراستها، ويذهب إلى أنّ «جميع الكلمات المتداولة في لغة ما، لها حقوق متساوية فيها، وفي أن تعرض وتستوضح أطوارها التاريخية في معجماتها، ولكنّ المعجمات العربيّة بعيدة كلّ البعد عن وجهة النظر هذه، إذ إنّها لا تعالج الناحية التاريخية لمفردات اللغة؛ بل تقتصر على إيضاح الاتجاه النموذجي لها، أعني أنّ مصنّفها إنّما أرادوا التفرقة الدقيقة بين الفصيح من العربيّة وغير الفصيح، وذلك بوضع قانون للاستعمال الصحيح للكلمات، ويدلّ هذا الاتجاه -دون شكّ- على إحساس لغويّ دقيق عند اللغويين، ولكنّه عاق القوّة الحيويّة الدافعة في اللّغة عن التقدّم والتوسّع»<sup>[٢]</sup>، وعليه فإنّ فيشر يرى أنّ المعجم المثالي هو المعجم التاريخيّ الذي يتتبع تطوّر دلالات الكلمة عبر العصور، دون أن تكون الفصاحة شرطاً لها، فهو يرى أنّ التفريق بين الفصيح وغيره إعاقة للغة عن التقدّم، إلّا أنّه كان يدرك أنّ مراعاة فصاحة الكلمة له منافع في الحفاظ على اللغة، فهو يريد تتبّع اللغة في عصورها المختلفة، سواء ما كان منها قديماً أو حديثاً، وفيما يأتي أعرض أهمّ أسس المنهج التي قام عليها المعجم:

#### أ- مادّة المعجم

اعتمد (فيشر) في منهجه على أربعة أصناف من الشواهد اللغويّة العربيّة، عدّها مميّزة للغة العربيّة هي<sup>[٣]</sup>:

- لغة الشعر الجاهلي.

[١]- تقرير خاص بطريقة تأليف المعجم التاريخي الكبير للغة العربيّة، أوغست فيشر، ملحق في مجلّة المقطف، مج ١١٤، ج ٣، ص ٣٦-٣٧.

[٢]- الحمزوي، محمد رشاد، تاريخ المعجم التاريخي العربي في نطاق العربيّة: المبادرات الرائدة، مجلّة المعجميّة، ٥٦٤، ص ٢٦.

[٣]- بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ص ٤٠٥.

- لغة القرآن الكريم.

- لغة النثر الواردة في السير والمغازي.

- لغة الحديث النبوي الشريف.

وترتيب المصادر على هذا النمط ترتيب منطقي، ذلك أن العرب كانوا يعتمدون على الشعر الجاهلي ولسان عرب الجاهلية في فهم المفردات الواردة في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، ولهذا جاء الترتيب التاريخي للشواهد طبيعيًا بهذا الشكل، إضافة إلى كون المعجم معجمًا تاريخيًا.

ذكر (إبراهيم مذكور) في تصديره للمعجم أن معجم (فيشر) يشتمل على كل كلمة وُجدت في اللغة، وأنه سيكون على غرار معجم أكسفورد التاريخي للغة الإنجليزية<sup>[١]</sup>، يقول (فيشر): «يجب أن يشتمل المعجم على كل كلمة وجدت في اللغة، وأن تعرض على حسب وجهات النظر السبع الآتية: التاريخية، الاشتقاقية، التصريفية، التعبيرية، النحوية، البيانية والأسلوبية»<sup>[٢]</sup>. وفيما يأتي أعرض تلك الجهات لمعرفة طريقة تطبيقه لها:

### الموجه التاريخي

وهذه الوجهة ترصد تطور معاني الكلمة في جميع الأطوار التي مرت بها، وتذكر شواهدا مرتبة ترتيبًا تاريخيًا، لكن ترتيب المعاني لا يكون في كل كلمة ذكرت بسبب عدم تعدد المعاني لكل كلمة، فمن الكلمات ما يكون لها معنى واحد، ومنها ما يكون لها أكثر من معنى، وليس بينها أي رابط معنوي، وهو ما يشير إلى أنهما معنيان مستقلان وليس أحدهما تطورًا عن الآخر. مثاله: ذكر معاني (أبد) وأولها: الدهر الطويل غير المحدد، وذكر أولاً تعريف الأبد عن الراغب في المفردات، ثم ذكر الشواهد الشعرية لهذا المعنى، وهي على الترتيب: بيت لطرفة، بيت لزهير، بيت لحسان، بيت لجريز،

[١]- وهو رأي إبراهيم مذكور في تصديره للجزء المطبوع من المعجم، لكن خالفه محمد رشاد الحمزاوي بأن الذي أوعز فيشر بفكرة المعجم التاريخي هو المستشرق توربيكه، وهيرديكن.

[٢]- عبد العزيز، محمد حسن، المعجم التاريخي للغة العربية وثائق ونماذج، دار السلام، ط١، ٢٠٠٨م، ص ٥٤.

بيت من النقائص لخداس بن بشر، بيت للطرماح، بيت من الكامل لابن الأثير ونفح الطيب للمقري غير منسوب، ثم ذكر مثالين من الميداني، ثم عبارة من كتاب الأموال لأبي عبيد، ثم عبارة من أساس البلاغة للزمخشري، ثم عبارة من المغرب للمطرزي، وقد رتب الشواهد ترتيباً تاريخياً إلا ما جهل قائله أو لم يعرف تاريخه<sup>[١]</sup>.

## الموجّه الاشتقاقيّ

تتناول هذه الواجهة البحث عن أصل الكلمة ونسبها، ويرتبط بها علم ضبط الهجاء، أمّا الكلمات المعرّبة فتُرَدُّ إلى أصولها بقدر الإمكان، وذكر أنّ مؤلّف المعجم لا بدّ أن يكون متمكناً من اللّغات الساميّة والفارسيّة والتركيّة واليونانيّة واللاتينيّة وغيرها. أمّا ذكره مشتقات الكلمة فذكر أنّه لم يورد المشتقات القياسيّة الخاصّة بالتصريف اللغويّة مثل: صيغ الأفعال، وصيغ أسماء الفاعل والمفعول ومصادر الأفعال المزيد فيها إذا لم يكن لها معنى خاصّ، فإنّ كان لها معنى خاصّ ذكرها مثل: حاكم، شاهد، عامل، قاض، كاتب، وال، مؤدّن، مسلم، مؤمن، مشرك، مبتدأ، مجتهد، متحسّب، تأريخ، تجنيس، مزاجيّة، إسلام، إضافة، إقواء، اقتضاب، استدراك<sup>[٢]</sup>. ومن أمثلة ذكره للمشتقات:

- (أبت): أبت اليوم يأبت ويأبت أبناً وأبوتاً، وأبت: اشتدّ حرّه وغمّه وسكنت ريحه<sup>[٣]</sup>.

- (أبب): أبّ الشيء يئب ويؤبّ أباً وأبيباً وأباباً وأبابةً وإبابةً: تهيأً وتجهزاً<sup>[٤]</sup>.

ونجد هنا أنّه لم يذكر مشتقات (أبت) و (أبب) القياسيّة كاسم الفاعل واسم المفعول ونحوهما، لكنّ استقصاءه للمشتقات واضح إذ أورد مصادر الفعلين المتعدّدة.

[١]- الحميد، عبد العزيز بن محمد، المعجم التاريخيّ لدى المستشرق الألمانيّ أوجست فيشر: دراسة تقويمية، بحث مقدّم إلى ندوة المعجم التاريخي للغة العربيّة - قضاياها النظرية والمنهجية والتطبيقية، فاس ٢٣-٢٥ ربيع الثاني ١٤٣١هـ / ٨-١٠ أبريل ٢٠١٠م، نقلاً عن موقع شبكة صوت العربيّة: <https://www.voiceofarabic.net/ar/arti-2355/cles>.

[٢]- فيشر، أوجست، المعجم اللغوي التاريخي، ص ٢٨.

[٣]- المصدر نفسه، ص ٢٧.

[٤]- المصدر نفسه، ص ٢٣.

## الموجه التصريفي

تتناول هذه الواجهة تحديد الصيغ التصريفية للكلمة، أي تصريف الأفعال والأسماء، ويكتفى بالاستشهاد على الحالات التي تحتل الشك، أمّا الصيغ النادرة فيحسن إيراد جميع شواهداها، ونبّه إلى وجود صيغتين أو أكثر في تصريف الفعل أو الاسم، وإلى عدم وجود بعض الصيغ التي كان يمكن استعمالها وفق القياس. مثاله: أَبَّ (متعدياً): حرّك، مثلاً: أَبَّ يده إلى سيفه: ردّها إليه ليستلّه<sup>[١]</sup>.

## الموجه التعبيري

تعتمد هذه الواجهة على تحقيق معنى الكلمة أو معانيها، فإذا كان للكلمة عدّة معانٍ تراعى قواعد معيّنة لترتيب تلك المعاني مثل أن :

أ- يذكر دائماً المعنى الأوّل للكلمة التي لها معانٍ مختلفة، وهو ما يؤخذ من اشتقاق الكلمة.

ب- يجب في ترتيب المعاني تقدّم العام على الخاص، والحسي على العقلي، والحقيقي على المجازي، ويجب مراعاة علم المجاز، ومراعاة استعمال الكلمة اصطلاحياً، وبراى الترادف بين الكلمات لأهميته في الموازنة بين الكلمات المتقاربة المعاني بحصر المعاني ومعرفة فحواها، وإدراك أنّ الفارق بين تلك الكلمات يرجع إلى أسباب تاريخية أو جغرافية، فقد تدلّ كلمة على معنى في زمان ومكان، وتدلّ عليه كلمة أخرى في زمان ومكان آخر .

وتورد الكلمات التي تُناقض الكلمات المذكورة، ويُعرّف بكلّ حيوان ونبات وجمادٍ تعريفاً كاملاً، وتذكر فصيلته واسمه العلمي، مثاله: ذكر معنيين لـ (أبو جاد): الأوّل بمعنى (أبجد) ويقصد به حروف المعجم، وهو حقيقي، والثاني مجازي بمعنى مبادئ التعليم المدرسي، ويكون هنا قدّم الحقيقي على المجازي<sup>[٢]</sup>.

[١]- المصدر السابق، ص ٢٤.

[٢]- فيشر، أوغست، المعجم اللغوي التاريخي، ص ٣٠، ٣١.

## الموجه النحوي

تكشف هذه الواجهة عن جميع الصلات التي تربط كلمةً بأخرى، وتتناول ترتيب كلماتٍ لها مواضع معيَّنة في السياق، مثل: «فقط، إنّما، أيضاً، وغيرها»، ومراعاة المضمّر أو المحذوف، ومعرفة هل استعمال الكلمة استعمالاً مطلقاً جائز؟، هل الفعل متعدّد أم لازم؟، متى ظهر هذا التعبير أو ذاك للكلمة لأوّل مرّة أو آخرها، وأين؟<sup>[١]</sup>.

وتبدو عنايته بالمسائل النحويّة جليّة في الجزء المطبوع، وقد يكون ظهورها فيه لاشتماله على جزء من حرف الهمزة، وهو موضع كثيرٍ من الأدوات المتكوّنة من إحدى صور الهمزة .

## الموجه البياني

تكشف هذه الواجهة عن علاقات الكلمة اللّازمة لها دائماً، كالتراكيب أو التعابير التي قضت روح اللغة بوضع خاصّ لعامل من عوامل البلاغة، ومن تلك العلاقات :

- صيغة الإتياع والمزاوجة نحو: ساغب لاغب، حريب سليب، وأربّ فلان وألبّ.
- صيغة المشاكلة كقوله تعالى: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ﴾، ﴿تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾، كما تدين تدان، جزاه شرّ جزائه، ونحوها .
- صيغة التوكيد المشتقّة من الاسم المؤكّد، نحو: موتٌ مائت، شعرٌ شاعر، العرب العاربة، جهدٌ جاهد، صدقٌ صادق، ونحوها .

- صيغة ازدواج عبارتين متضادّتين للتعبير عن معنى واحدٍ كقوله تعالى: ﴿لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ﴾، ﴿مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾، البعيد والقريب، الداني والقاصي،

[١] - الحميد، عبد العزيز بن محمد، المعجم التاريخي لدى المستشرق الألماني أوجست فيشر: دراسة تقويمية، نقلًا عن موقع:

ما له صامت ولا ناطق<sup>[١]</sup>.

## الموجه الأسلوبي

تحدّد هذه الوجهة المحيط اللغويّ الذي تستعمل فيه الكلمة أو التعبير أو التركيب استعمالاً عاماً أو خاصاً كلغة القرآن والحديث، وأسلوب الشعر والنثر، والأسلوب التاريخي، وأسلوب الفنون، أو خاصاً كالأسلوب الشخصي لمؤلف معين، حيث يستعمل كلمة أو تركيباً معيناً غالباً، أو يكون له أسلوبٌ خاصٌّ به<sup>[٢]</sup>.

ونظرة (فيشر) لهذه الوجهات تنمّ عن استيعابٍ كبيرٍ لوظيفة المعجم، وتمكّن من فهم كثيرٍ من خصائص العربية.

### ب. مصادر المعجم

حدّد (فيشر) مجال مصادر المعجم بقوله: «يتناول الكلمات الموجودة في القرآن والحديث والشعر والأمثال والمؤلفات التاريخية الجغرافية، وكتب الأدب والكتابات المنقوشة والمخطوطات على أوراق البردي وعلى النقود... وقد استثنيت من ذلك في الغالب الكتب الفنيّة إلاّ أننيّ توسّعت في أخذ المصطلحات منها»<sup>[٣]</sup>.

وقد أورد (فيشر) في الجزء المطبوع من معجمه قائمةً بالمصادر والمراجع التي استقى منها شواهده وتعليقاته، وسردها على الترتيب الأبجائيّ بذكر المختصر الذي يشير إلى المصدر في ثنايا المعجم، وأمامه اسمه كاملاً، وقد وصل عدد المصادر إلى (٢٩٢) مصدرًا<sup>[٤]</sup>، منها العربيّة وغير العربيّة، وفيما يأتي أذكر بعضها:

- البخاري، الجامع الصحيح للبخاري، ليدن (١٩٦٢-١٩٠٨)، ٤ أجزاء، الأجزاء

[١]- المرجع السابق.

[٢]- الحميد، عبد العزيز بن محمد، المعجم التاريخي لدى المستشرق الألماني أوغست فيشر: دراسة تقييمية، نقلاً عن موقع: <https://www.voiceofarabic.net/ar/articles/2355>.

[٣]- نصّار، حسين، المعجم العربي نشأته وتطوّره، دار مصر للطباعة، مصر، ط١، ١٩٨٨م، ج٢، ص٥٨٨.

[٤]- أحمددي، الطيب توفيق، معجم المستشرق أوغست فيشر وصفه ونقده، مجلّة المعجم اعلمي العربي، العراق، مج٢٤، ج٤، ص٥٠١-٥٠٤.



- (١-٢-٣) باعتناء ل. كرييل، والجزء الرابع باعتناء ت. ف. يوينبل.
- الأصمعي، الخيل، باعتناء، أ. هفتر، فين ١٩٨٥.
- ابن مالك، الألفية، باعتناء سلفستر دي ساسي، باريس ١٩٨٣.
- الجاحظ، البخلاء، باعتناء ك. فان فلوتن، ليدن ١٩٠٠.
- سيبويه، الكتاب، بعناية ه. درنبور، جزءان، باريس ١٨٨١-١٨٨٩.
- الفراهيدي، العين، باعتناء الأب الكرمللي، بغداد ١٩١٤.
- كارل بروكلمان، أصول الصرف والنحو للغات السامية، جزءان، برلين ١٩٠٨-١٩١٣.
- ر. دوزي (R, Dozy)، ذيل للقواميس العربية، جزءان، ليدن ١٨٨١.
- دائرة المعارف الإسلامية، ليدن، لندن ابتداء من ١٩٠٨.
- إ. و. لين (E,W,Lynn)، معجم عربي-إنجليزي، ٨ أجزاء، وذيل لندن وإدنبرة ١٨٦٣-١٨٩٣.
- أوراق برديّ عربيّة جديدة من الأوراق المكتشفة في أفرديتو، باعتناء ك. ه بكر في مجلّة الإسلام<sup>[١]</sup>.

وممّا يلاحظ على قائمة مصادره أنّها «اختيرت في جُلّها وعن قصدٍ من المصادر المجموعة التي حقّقها ونشرها المستشرقون دون غيرهم، ولقد اختلّطت فيها النصوص المدوّنة بالمراجع الثانويّة، لأنّ المؤلّف لم يفصّل بين النصوص الأصول والمراجع الثانويّة التي يستعين بها للاستدراك على بعض السقطات أو الفراغات في النصوص الأصليّة، فلقد حشر النوعين من النصوص في زمرةٍ واحدة، كأنّها متساوية في القيمة من حيث صلتها بالمعجم التاريخي»<sup>[٢]</sup>.

[١]- بركة، بسام وآخرون، نحو معجم تاريخي للغة العربيّة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط٣، ٢٠١٤، ص٢٤.

[٢]- الحمزاوي، محمّد رشاد، تاريخ المعجم التاريخي العربيّ في نطاق العربيّة: المبادرات الرائدة، مجلة المعجميّة، تونس، ع٦٥-٦٠، ١٩٩٠، ص٢٦.

## ج. مداخل المعجم

فرّق (فيشر) في مداخل معجمه بين الكلمات العربيّة والأعجميّة، فرتب المداخل العربيّة على المادّة الأصليّة مجردةً من الزوائد، ووضع تحتها مشتقاتها، مثالها:

تصديره معجمه بذكر بعض أنواع الألف في مداخل منفصلة على النحو الآتي :  
بدأ بحرف الألف عامّة، ثمّ أَلَف الاستفهام، ثمّ حرف القسم، ثمّ أَلَف النداء، ثمّ (إ) ثمّ (آ) ثمّ (أ) ثمّ (آء) ثمّ (آح) في مداخل مستقلّة، وبعد أن ذكر عدداً من الكلمات الأعجميّة أورد (أب) وأحال إلى (أبو)، ثم ذكر مدخلاً آخر هو (أبب) وذكر تحته ما اشتق منه في عناوين مستقلّة مثل: (أبب) و (إيتبب) و (أبب) و (أباب) و (إبان).

وأما المداخل الأعجميّة فرتبها بحسب صورتها التي هي عليها إذا لم يتصرّف بها العرب، حيث جعل لكلّ كلمة أعجميّة مدخلاً خاصاً، يوردها على صورتها التي هي عليها، دون أن يعيدها إلى أصل عربيّ، إلّا إذا تصرّف بها العرب، قال في مقدّمته: «والكلمات الأعجميّة المعرّبة الزائدة على ثلاثة أحرف تتبع الكلمات العربيّة في ترتيب المعجم إن تصرّف فيها العرب بالاشتقاق، مثل: إيريقي، دكان، ديباج، أسوار، سراويل، وهلمّ جرّاً تجدها في مادّة (برق، دكن، دبح، سور، سرول) وهلمّ جرّاً، أمّا ما لم يتصرّف فيه العرب بالاشتقاق فتعتبر حروفه كلّها أصليّة، مثل: إبريسم، إستبرق، بنفسج، سفرجل، شطرنج، وهلمّ جرّاً<sup>[١]</sup>، ومن أمثلة الكلمات الأعجميّة: أورد بعد (آح)، (أدين)، ثمّ (أزادرد، أزادرد)، ثمّ (أسمانجوني، أسمانجوني)، ثمّ (أهندال) وهي فارسيّة، وكلّ تلك الكلمات في مداخل مستقلّة .

## د. ترتيب المعجم

تحدّث (فيشر) عن ترتيبه للكلمات في معجمه فقال: «قد رتبت الكلمات على حسب المواد، الترتيب المألوف لحروف الهجاء العربيّة على اعتبار الحرف الأوّل والثاني والثالث أساساً<sup>[٢]</sup>، وكان يقدّم الثلاثي على الرباعي، والمجرد على المزيد،

[١]- فيشر، أوغست، مقدّمة المعجم التاريخي، ص ٢٧.

[٢]- نصّار، حسين، المعجم العربي نشأته وتطوّره، ج ٢، ص ٥٨٩.

ولا يذكر المشتقات القياسية إلا إذا جاء شيءٌ منها على غير القياس فيذكر، ويذكر القياسي معه دلالةً على وجوده، وتذكر الأسماء بعد الأفعال، وترتب ترتيباً هجائياً. وما حدث فيه زيادة أو اختلف في اشتقاقه يوضع في مكانين للتسهيل على من يستخدم المعجم، وما حدث فيه إبدال يوضع في مكانه ويشار للأصل، وما حدث فيه قلب يوضع في مادته الأصلية، وما عربته العرب واشتقت منه يذكر في مادته الثلاثية<sup>[١]</sup>.

وكان (فيشر) يصدر كل باب بكلمة مفصلة عن حرفه المعقود له، فيوضح ترتيب الحرف بين حروف ألف باء في اللغات السامية واليونانية، واسمه في العربية والساميات وغيرها، ويوضح رسمه في الخط...، وكان يسير في علاجه للألفاظ على الإكثار من شواهداها، والربط بين معانيها وما في اللغات السامية، والإشارة إلى مصادر هذه الأقوال والمعاني والشواهد<sup>[٢]</sup>، وكان يذكر في كل مادة أصلها أو أصولها السامية القديمة، ويرتب المادة حسب المعاني الكبرى متدرجةً من المدلولات الحسية إلى المدلولات المعنوية، ويراعي في الاستشهاد ترتيب الشواهد ترتيباً تاريخياً، وكان يرد الكلمة الأجنبية إلى أصولها، ويذكر من الأعلام ما لا بد من ذكره، ويذكر أسماء البلاد والأماكن بشيء من الاقتصاد<sup>[٣]</sup>.

وتميّز جهد (فيشر) في معجمه بالاعتضاب وعدم التوسع في بعض أبواب النحو واللغة، فكانت غالبية أبحاثه تعليقات صغيرة، وتصحيحات لغوية مفيدة نذكر منها: «المسألة الزنبورية» وأسماء الإشارة للمؤنث يقول: «هذه، ذه، ته، هذه، ذه، وهذي، ذهي، تهي» و «تركيب المصدر: ضرب عمرو زيد» و «الكلمة العربية أيش»<sup>[٤]</sup>.

### ٣. قيمة المعجم العلمية

وممّا سبق نلاحظ الجهد الذي بذله (فيشر) في هذا المعجم، فما صنعه يعدُّ ركيزة

[١]- ضيف، شوقي، مجمع اللغة العربية في خمسين عاماً، د.ن، ط١، ١٩٨٤م، ص١٥١-١٦٠

[٢]- نصّار، حسين، المعجم العربي نشأته وتطوره، ج٢، ص٥٩٠.

[٣]- ضيف، شوقي، مجمع اللغة العربية في خمسين عاماً، د.ن، ط١، ١٩٨٤م، ص١٥١، ١٥٢.

[٤]- بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ص٤٠٦.

يرتكز عليها المعجميون المحدثون لإنشاء معجمٍ تاريخيٍّ للغة العربيّة، وقد ذكر عضو هيئة المعجم التاريخي بالقاهرة (محمد حسن عبد العزيز) المزايا التي حظي بها معجم (فيشر) منها<sup>[١]</sup>:

- أخذ كلمات المعجم مباشرةً من النصوص العربيّة، مع الإشارة إلى المصادر المأخوذة منها.

- تبيين المعجم نشوء الكلمة بحسب وجودها التاريخي.

- إظهار إذا ما كانت الكلمة كثيرة الاستعمال أو نادرة.

- تبيين اختلاف دلالات الكلمات بحسب اختلاف الأقطار التي تستعمل فيها.

- امتيازه بحسن ترتيب المادة وفروعها ليسهل الاهتداء إلى المقصود منها، وليعرف تاريخ تطوّر الكلمة في الدلالة على المعاني المختلفة.

- غناه بالشواهد وكثرة المراجع المختلفة، ما يرشد الباحث إلى المعنى الحقيقي للكلمة الذي لا يجده في المعجمات التي تخلو من الشواهد.

- شرح وتبيين المعنى الحقيقي لبعض الكلمات الواردة في بعض المصادر العربيّة التي لم يتوصّل إلى تفسيرها مؤلّفو المعاجم القديمة، لعدم معرفتهم باللغات السامية وعادات بعض الأمم التي كانت تجاور العرب.

#### ٤- نقد وتقويم المعجم

ورغم القيمة العلميّة التي حظي بها المعجم التاريخي للمستشرق الألماني (فيشر)، إلا أنّه لم يسلم من بعض المآخذ، أوردتها فيما يأتي:

- قدّم فيشر تقرير نظريته في تأليف المعجم التاريخي الكبير للغة العربيّة إلى مجمع اللغة العربيّة بالقاهرة، بين فيه المعجم المثالي في نظره، لكنّه حينما بدأ بصنع المعجم لم يلزم نفسه بكل ما ذكره في خطّته، لأنّه لم يستطع القيام به وحده، ذلك أنّه

[١]- عبد العزيز، محمد حسن، المعجم التاريخي للعربيّة وثائق ونماذج، ص ٢٩.

عملٌ يحتاج إلى جهدٍ جماعيٍّ أو مؤسّساتيٍّ مكثّفٍ.

- يرى بعض الباحثين «أنّ فيشر وإن اهتم أحياناً بالتأصيل، فإنّ معجمه ليس تاريخياً بالمعنى الدقيق، فقد وقف (فيشر) فيما جمعه من مادّة عند القرن الرابع الهجري، وهو القرن نفسه الذي وقفت عنده المعاجم العربيّة القديمة»<sup>[١]</sup>، وحتىّ يكون معجماً تاريخياً بالمعنى العلمي الدقيق لابدّ من استكمال الفترة المتبقية من تاريخ اللغة والتي تقدّر بحوالي عشرة قرون<sup>[٢]</sup>.

- توقّفت المادة العلميّة لمعجم فيشر عند حرف الهمزة تحديداً «أبد» ولم يتمّه، ورغم الجهد المبذول لإخراج هذا العمل إلاّ أنّه لم يصل إلى مستوى البراعة التي اتّسمت بها المعاجم القديمة التي قدّمها المعجميون العرب القدامى، والتي عُنت بتاريخ الكلمة وتطوّرها.

- الاضطراب في التفريق بين المعنى الحقيقي والمجازي، فرغم أنّه نبّه إلى بعض المعاني المجازيّة إلاّ أنّه أهمل بعض المعاني المجازيّة الأخرى ظناً منه أنّها حقيقيّة، وهو المأخذ الذي لحظه عبد القادر المغربي في قوله: «- وإن أشار إلى أنّ من المعاني ما هو حقيقي وما هو مجازي- لكنه أبهم التفرقة بين المعاني الحقيقيّة والمجازيّة إبهاماً يوقع في حيرة من تفهّم ما يقرأ... ويضيف: ومن تأمل كلام المؤلف وجده في تصنيفه لمعاني (أخذ) قد أقام الاختلاف في الفاعل أو المفعول أو المتعلّق سبباً لجعل الفعل الواحد فعليّن، واعتبار معناه معنيين»<sup>[٣]</sup>.

- إدراجه لبعض المعاني ذات المعنى الواحد تحت معانٍ متعدّدة، ظناً منه أنّها معانٍ متعدّدة، وهو أمر لا يكاد يسلم منه أعجمي، مثاله: ما ذكره في معاني (أبّ) ومنها: أبّ أبه: قصد قصده. وأبّ فلاناً: قصده<sup>[٤]</sup>. وواضح أنّ المعنى واحدٌ للفعل

[١]- عبد العزيز، محمد حسن، المعجم التاريخي للعربية وثائق ونماذج، ص ٢٣٦.

[٢]- أبو الريش، صابرين مهدي علي، المعجم التاريخي ودوره في الحفاظ على الهوية وإحياء الماضي وإثراء الحاضر والمستقبل، حوليّة كليّة الدراسات الإسلاميّة والعربيّة للبنات، الإسكندرية، ٣٢٤، ص ٢٣٥.

[٣]- المغربي، عبد القادر، معجم فيشر وصفه ونقده، مجلّة المعجم العلمي العربي، القاهرة، مج ٢٤، ج ٤، ص ٥٠١-٥٠٤.

[٤]- فيشر، أوغست، المعجم التاريخي، ص ٢٥.

وهو (قَصَد)، لكنّه في الأوّل غير متعدّد، وفي الثاني متعدّد إلى مفعول<sup>[١]</sup>.

- اعتماده على مصادر العربيّة الأصليّة بمجالاتها المختلفة للاستشهاد على المعاني، مثل: كتب التاريخ والرحلات والأدب وغيره، التي حقّقها ونشرها المستشرقون دون غيرهم، ولقد اختلطت فيها المصادر الأصليّة بالمراجع الثانويّة، فجمع النوعين من المصادر في زمرة واحدة، كأنّها متساوية في القيمة من حيث صلتها بالمعجم التاريخي، ولم يرجع إلى المعاجم العربيّة إلا في مواضع نادرة.

- تميّزت بعض أبواب النحو واللغة في المعجم بالاختصاص وعدم التوسّع، فجاءت أغلب أبحاثه عبارة عن تعليقات موجزة وتصحيحات لغويّة.

### ثالثاً: المعجم التاريخي العربي والجهود المعجميّة العربيّة الحديثة

يُعدُّ معجم (فيشر) من أفضل معاجم المستشرقين التي كان لها تأثير إيجابي في دفع مشاريع الدراسات المعجميّة العربيّة عند الكثيرين من المتخصصين في صناعة المعجم العربي، وتوالى بعدها الجهود والاقتراحات بإقامة الندوات والمؤتمرات الدوليّة حول موضوع المعجم التاريخي للغة العربيّة وإشكاليّاته<sup>[٢]</sup>، حيث دعا الكثيرون إلى اقتفاء أثر (فيشر) في صناعة المعجم، ورأوا أنّ المعجم الذي يلبي الحاجة القائمة، يستوي في هذه الدعوة بعض المستشرقين، وكذا بعض العرب الذين تبوّأوا الدعوة إلى صناعة معجم تاريخيٍّ للعربيّة تأثراً بمعجم (فيشر)، منهم إسماعيل مظهر، اختاره فيشر ليعمل معه بعد أن نال الموافقة على جذاذات معجمه التي عرضها على المجمع مع عدد من الباحثين، لقراءة الكتب وجمع غريب الألفاظ، وجمع الشواهد في جذاذات خاصّة، ولمدّة عامين أشرف إسماعيل مظهر على هذا العمل، إلى أن سافر فيشر إلى ألمانيا في صيف ١٩٣٩م، وعمل إسماعيل مظهر في مشروع فيشر له أثر كبير في اقتناعه بحاجة العربيّة إلى معجم تاريخيٍّ. وعلّل دعوته باقتصار المعاجم العربيّة على المعاني الحقيقيّة دون المجازيّة أو الجديدة، وذكر أنّه وقع

[١]- الحميد، عبد العزيز بن محمد، المعجم التاريخي لدى المستشرق الألماني أوجست فيشر: دراسة تقويمية، نقلاً عن موقع: <https://www.voiceofarabic.net/ar/articles/2355>

[٢]- ولعلّ آخر تلك الجهود والاقتراحات هو المؤتمر الدولي حول المعجم التاريخي للغة العربيّة المنعقد بناس أيام: ٨-١٠ أبريل ٢٠١٠م.

لكثير من اللغات الحيّة ما وقع للعربيّة.<sup>[١]</sup> ودعا إبراهيم يوسف إلى تجديد علماء اللغة من عرب ومستشرقين لوضع معجم للعربيّة الفصحى ملائم للتطور العلميّ في العصر الراهن، من خلال مقاله الموسوم (معجم اللّغة الضادي -أمنية تتحقّق-) [٢]. وتأثّر عبد الله العلايلي بالاتّجاه السائد في صناعة المعجم، وهو أن يكون معجماً تاريخياً، فحاول تطبيقه في معجمه (المرجع) الذي صدر الجزء الأوّل منه عام ١٩٦٣م عن مكتبة الفرح الحديثة في بيروت<sup>[٣]</sup>، فرسم العلايلي خطة للمعجم التاريخي، بحيث يكشف المعجم عن أساس المادة اللغويّة وعن تطوّرها الفيلولوجي والدلالي حتّى وقتنا الحاضر، وقد أرّخ للألفاظ ودلالاتها بالإشارة إلى العصر الذي وجدت فيه الكلمة أو المعنى أو الاستعمال<sup>[٤]</sup>. ورغم الجهد الواضح لتأليف العلايلي معجماً تاريخياً للغة العربيّة، إلّا أنّه لا يعدُّ من قبيل المعاجم التاريخيّة؛ لأنّ أغلب مصادره هي عبارة عن مصادر ثانويّة تتمثّل في المعاجم العربيّة السابقة، ولم يعتمد على مدوّنة نصوص لغويّة متنوّعة الزمان والمكان والبيئة الجغرافيّة. هذا ويرى عبد الله الجبوري أنّ العلايلي: «قد بالغ في إيراد الألفاظ المعرّبة والدخيلة، فأدخل الضيم على معجمه بإثقاله بالمصطلح العلمي الجديد، وبألفاظ حضاريّة وأجنبيّة غطّت على بريق السّمّت اللّغوي العربي»<sup>[٥]</sup>. وقدم علي توفيق الحمد اقتراحات حول المعجم العربيّ في نهاية بحث طويل بعنوان (بطرس البستاني وجهوده المعجميّة)، دعا فيه إلى وضع معجم تاريخيّ يؤرّخ للكلمة وتاريخ ظهورها واستخدامها، وتطوّر معانيها.

وقد تصدّت مجموعة جهات ومؤسّسات لإطلاق مشروع المعجم التاريخي، منها جمعيّة المعجميّة العربيّة بتونس التي اهتمّت بالمعجم التاريخيّ والدعوة إلى أن

[١]- الحميد، عبد العزيز بن محمد، المعجم التاريخيّ لدى المستشرق الألماني أوجست فيشر: دراسة تقويمية، نقلًا عن موقع: <https://www.voiceofarabic.net/ar/articles/2355>.

[٢]- يوسف، إبراهيم، معجم اللّغة الضادي -أمنية تتحقّق-، مجلّة المقتطف، مج (٩٨)، ج ١، ١٣٥٩هـ/١٩٤١م، ص ٣٤-٣٨.

[٣]- الحمد، علي توفيق، المعجم التاريخيّ العربيّ - مفهومه، وظيفته-، مجلّة المعجميّة، (وقائع ندوة المعجم العربيّ التاريخي: قضاياها ووسائل إنجاز)، ع ٦-٥، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م، و ١٤١٠هـ/١٩٩٠م، ع ٦-٥، ص ١٠٣.

[٤]- الحميد، عبد العزيز بن حميد، «منهج أوغست فيشر في المعجم التاريخي» ضمن كتاب: «نحو معجم تاريخي للغة العربيّة»، المركز العربي للأبحاث والدراسة السياسات، بيروت، ط ١، ٢٠٠٤م، ص ١٠١.

[٥]- الجبوري، عبد الله، بحوث في المعجميّة العربيّة، مطبعة المجمع العراقي، العراق، ط ١، ٢٠٠٤م، ص ١٢٧.

يكون للعربية معجمٌ تاريخيٌّ، لاقتناع أعضائها بأنّها قضية لها صلة بتراثنا وحاضرنا ومستقبلنا، وأنّ المعجم أصبح ضرورةً لا غنى عنها، فهو ذاكرتنا اللغوية والثقافية والحضارية. وكذا فإنّ محاولة اتحاد المجامع اللغوية العلمية العربية الذي أسس عام (١٩٧١)، كانت جادةً في وضع معجم تاريخيٍّ، وفي اجتماع مجلس اتحاد المجامع المنعقد في عام (٢٠٠١)، قرّر المجلس تأليف لجنة لوضع خطةٍ شاملةٍ للمعجم التاريخي<sup>[١]</sup>. ومن خلال المؤتمر الذي عُقد في الشارقة في ديسمبر عام (٢٠٠٦)، جاءت فكرة مشروع المعجم التاريخي للغة العربية برعاية أمير الشارقة، وبمشاركةٍ كاملةٍ من مجمع القاهرة، ويذكر محمود حافظ رئيس المجمع اللغوي أنّ العمل في المعجم توقّف حتى عام (٢٠٠٤)، ثمّ عاد اللغويون يجتمعون من أجل الفكرة، وها هي تخطو أولى خطواتها برعاية حاكم إمارة الشارقة (القاسمي)<sup>[٢]</sup>. وتعدُّ آخر المبادرات ظهوراً في إنجاز المعجم التاريخي، معجم الدوحة التاريخي، فبعد سلسلة من الاجتماعات التحضيرية ضمت نخبةً من الخبراء اللغويين والمعجميين والحاسوبيين من مختلف الدول العربية استمرت لمدة سنتين، أعلن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في الدوحة في مايو ٢٠١٣، عن إطلاق مشروع «معجم الدوحة التاريخي للغة العربية»، وقد تقرّر أنّ إعداد المعجم المنشود سيستغرق عشرين سنة، على مراحل يجري عرض إنجازاتها كلّ ثلاث سنوات<sup>[٣]</sup>.

تلكم هي أهمّ المحاولات العربية في محاولة اقتفاء أثر (فيشر) في سبيل إنجاز معجمٍ تاريخيٍّ للغة العربية.

[١]- النصّ، إحسان، مشروع المعجم التاريخي للغة العربية مسيرة وتاريخ، ج ١، ص ٣٥، ٣٦.

[٢]- الأغا، محمد هبه، علماء اللغة في الشارقة يطلقون مشروع المعجم التاريخي، نقلاً عن موقع جسد الثقافة:

showthread.php/aljsad.org://http

[٣]- أبو الريش، صابرين مهدي علي، المعجم التاريخي ودوره في الحفاظ على الهوية، ص ٢٤٣.



## خاتمة

رغم الأهمية والمكانة التي تحتلها اللغة العربية بين اللغات الحيّة قديماً وحديثاً، ورغم ازدهار التأليف المعجمي لدى العرب فترةً كبيرةً من الزمن، وهذا باعتراف المستشرقين أنفسهم، فإنّ اللغة العربية لم تحظ إلى اليوم بمعجم تاريخيٍّ يؤرّخ لحياة ألفاظها، ويتتبع التطوّرات التي طرأت عليها على مدار تاريخها، على غرار تمكّن عدّة لغاتٍ أخرى من ذلك الإنجاز اليوم، وبناء على ما تقدّم نخلص إلى ما يأتي:

- بروز ظاهرة التآثر والتأثير بين العرب والمستشرقين، وتفوق المستشرقين فيما يخصّ مناهج البحث، تجسّد ذلك في صناعة المعجم عامّة، والمعجم التاريخيّ خاصّةً ممثلاً في مشروع المستشرق الألماني فيشر.

- أوّل من أشار إلى فكرة المعجم التاريخيّ للغة العربية في العصر الحديث، كان المستشرق الألماني فيشر، فعُدّ أوّل مشروع غير مكتمل خصّ اللغة العربية بمعجم تاريخي، رغم أنّ فكرة المعجم التاريخي قامت على فكرتها جُلّ المعاجم العربية القديمة ابتداءً من كتاب العين للفراهيدي مروراً بالفيروز آبادي والزمخشري والزيدي، والتي كانت تُعنى بتاريخ الكلمة وتطوّرها.

- عمق تجربة (فيشر) في ميدان الدراسة المعجميّة العربية من ريادةٍ وجرأة، وقد جاء مشروعه لصناعة معجم تاريخيٍّ للعربية، حاول فيه التآريخ لكلّ كلمات اللغة العربية في الفترة التي حدّدها.

- تأثر (فيشر) بالمناهج الغربية في لغاتهم، لأنّ اللغة لديهم كائنٌ حيٌّ يتغيّر، وخير ما يمثلها كتب النصوص لا المعاجم.

- الاهتمام بسهولة إلى معاني الكلمات، وهو راجع إلى حسن ترتيب مادّة المعجم؛ وبالتالي التعرّف على تاريخ تطوّر الكلمة في الدلالة على المعاني المختلفة.

- غنى المعجم بالشواهد وكثرة المراجع المختلفة، التي ترشد الباحث إلى المعنى الحقيقي للكلمة، وهو ما تخلو منه أغلب المعاجم.

## المصادر والمراجع

## الكتب

١. أحمد الشرقاوي إقبال، مقدّمة معجم المعاجم، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٩٩٣م.
٢. بركة، بسام وآخرون، نحو معجم تاريخي للغة العربيّة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط٣، ٢٠١٤.
٣. بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط٣، ١٩٩٣م.
٤. البوشيخي، الشاهد، دراسات مصطلحيّة، دار السلام، القاهرة، ط١، ٢٠١٢م.
٥. بوشيبية، عبد القادر، محاضرات في علم المفردات وصناعة المعجم.
٦. ابن خلدون، المقدّمة، دار الجيل، بيروت، د.ط، د.ت.
٧. ضيف، شوقي، مجمع اللّغة العربيّة في خمسين عاماً، دن، ط١، ١٩٨٤م.
٨. عبد العزيز، محمد حسن، المعجم التاريخي للّغة العربيّة وثائق ونماذج، دار السلام، ط١، ٢٠٠٨م.
٩. العقيقي، نجيب، المستشرقون، دار المعارف، مصر، ط١، ١٩٦٤م، ج٢.
١٠. عمر، أحمد مختار، صناعة المعجم الحديث، عالم الكتب، ط١، ٢٠٠٩م.
١١. فيشر، أوغست، المعجم اللّغوي التاريخي، تصدير: إبراهيم مذكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميريّة، القاهرة، ١٩٦٨م.
١٢. نصّار، حسين، المعجم العربي نشأته وتطوّره، دار مصر للطباعة، مصر، ط١، ١٩٨٨م، ج٢.
١٣. هيود، جون آ، المعجميّة العربيّة، تر: عناد غزوان، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد، ط١، ٢٠٠٤م.

## المجالات

١. أحمددي، الطيب توفيق، معجم المستشرق أوغست فيشر وصفه ونقده، مجلة  
المجمع العلمي العربي، العراق، مج ٢٤، ج ٤.
٢. عبد التواب، رمضان، معجم العربية الفصحى (الصادر في ألمانيا الغربية)، مجلة  
مجمع اللغة العربية، القاهرة، ع٥٣، ١٩٨٤.
٣. الحمزاوي، محمد رشاد، تاريخ المعجم التاريخي العربي في نطاق العربية :  
المبادرات الرائدة، مجلة المعجمية، ع٥٦-٥٧، تونس، ١٩٩٠.
٤. الحمزاوي، محمد رشاد، المعجم العربي المعاصر في نظر المعجمية الحديثة،  
مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق، مج ٧٨، ج ٤.
٥. أبو الريش، صابرين مهدي علي، المعجم التاريخي ودوره في الحفاظ على الهوية  
وإحياء الماضي وإثراء الحاضر والمستقبل، حولىة كلية الدراسات الإسلامية  
والعربية للبنات، الإسكندرية، ع٣٢.
٦. المغربي، عبد القادر، معجم فيشر وصفه ونقده، مجلة المجمع العلمي العربي،  
القاهرة، مج ٢٤، ج ٤.
٧. يوسف، إبراهيم، معجم اللغة الضادي -أمنية تتحقق-، مجلة المقتطف، مج (٩٨)،  
ج ١، ١٣٥٩هـ / ١٩٤١م.
٨. بن يوسف، شتيح، جهود المستشرقين في تحقيق المخطوطات العربية -المستشرقون  
الألمان أنموذجاً-، مجلة التراث، جامعة زيان عاشور، الجلفة، ع٧، ٢٠١٣.

## المواقع الإلكترونية

1. com. 48 www.Arab://http
2. https://www.voiceofarabic.net/ar/articles/2355.
3. http://www.ida2at.com

# المخطوطة العربية وورقها

Geneviève Humbert جونيفيف هومبرت (\*)

## المُلخَص:



تدور هذه الترجمة حول «المخطوطة العربية وورقها» كُتبت سُطوره المستشرقَةُ الفرنسيَّةُ «جونيفيف هومبرت» (Geneviève Humbert). ويستشفُّ القارئ لهذه الترجمة القيمة المعرفية للمخطوطات الإسلاميَّة، وذلك بتوفير جملة من المعلومات الدقيقة عن «الورق العربي»

\*- أكاديميَّة فرنسيَّة مهتمَّة بالدراسات اللُّغويَّة والنحويَّة - المركز الجامعي للبحث العلمي بباريس. تَرجمَهُ عن الفرنسيَّة: د.مؤنس مفتاح، مترجم خريج مدرسة فهد العليا للترجمة، وأستاذ باحث في مباحث الاستشراق وأدب الرحلة. رابط المقال:

<https://journals.openedition.org/remmm/1174>

دراسات في الدراسات الشرقية

Orientalism Studies

و«علم المخطوطات» استنادًا إلى اعتبارات تاريخية وفنية.

وإنَّ جعل الورق مادةً للبحث والدراسة أمرٌ مهمٌّ جدًّا لمسوغات عدَّة، من أهمِّها أنَّ الورق عنصرٌ مهمٌّ في تأريخ وتوطين المخطوطات العربية، وفي المقابل فالمخطوطات العربية مهمَّةٌ لتاريخ الورق، لأنَّها نُسخَتْ على العديد من أنواع الورق التي وَرَدَتْ من أماكن تصنيعٍ مختلفةٍ للغاية: الأوراق الصينية والصغديانية، وأوراقٌ صنعت في خراسان عمومًا، وفي بغداد وسورية العظمى، اليمن، مصر، المغرب وآسيا الوسطى والهند وأندونيسيا... وقد يكون من الضروريِّ التمييز بين أوراق المكتبات أيضًا، والتي تمَّت دراستها حاليًّا على نحوٍ أفضلٍ من تلك المخصَّصة للإدارات المركزيَّة ومكاتب الدواوين الكبرى، والموزَّعة ربَّما تحت المراقبة، والتي قد يكون لها مصانعٌ خاصَّةٌ بها.

## المحرِّر

### مُقَدِّمة

بسم الله الرحمن الرحيم، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيِّد الخلق أجمعين وخير الورى سيِّدنا محمَّد وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد،

تدور هذه الترجمة حول «المخطوطة العربية وورقها» كتبتُ سَطوره المستشرقة والأكاديميَّة الفرنسيَّة المهتمَّة بالدراسات اللُّغويَّة والنحويَّة بالمركز الجامعي للبحث العلمي بباريس، «جونيفيف هومبرت» (Geneviève Humbert).

ولعلَّ القارئ لهذه الترجمة بمُكنَّته أن يستشفَّ بين ثناياها القيمة المعرفيَّة للمخطوطات الإسلاميَّة، وذلك بتوفير جملة من المعلومات الدقيقة عن «الورق العربي» و«علم المخطوطات»، استنادًا إلى اعتبارات تاريخية وفنية، باعتباره اليوم علمًا قائمًا بذاته، يصل ماضي الأمة بحاضرها، وذلك بالنظر إلى عدد المخطوطات العربيَّة المنتشرة في مشارق الأرض ومغاربها، المتضمَّنة بين طياتها علومًا ومعارف تكشف عن تراث الشرق وازدهاره إبَّان تلك الفترة من التاريخ، وذلك بفضل ثلَّة من جهازة المحقِّقين العرب والمسلمين، الذين أظهروا مدى عظمة الحضارة الإسلاميَّة

وإشعاعها في شتى المجالات والبيادين .

وعليه، إنّ جعل الورق مادة للبحث والدراسة أمرٌ مهمٌّ جدًّا لمسوّغات عدّة، أوّلها الدور المحوري للورق في المنظومة الاقتصادية، فقد عرفت هذه المادة منافسة تجارية شرسة بين مختلف دول العالم، والتي حاولت بسط سيطرتها وفرض شروطها عليها، وثانيها فتح الباب أمام نشر النصوص باللغة العربية وإعطاء دفعة نوعيّة للتطور الثقافي للحضارة الإسلاميّة في ذلك الوقت، مما طوّر المجتمع الإسلامي على جميع الأصعدة والمستويات، وجدير بالذكر هنا أنّ تداول الورق عند العرب بدأ منذ القرن العاشر ميلادي.

اختلفت أنواع الورق المستعمل في الكتابات العربيّة بين «المنصوري» و «البغدادي» و «الدمشقي»...، وهذا التنوع دليل قاطع على التطور الذي وصل إليه العرب آنذاك، وقد حاولت المستشرقّة الفرنسيّة تسليط الضوء على كلّ نوع على حدة، بالإضافة إلى القيام بمقارنات مع ورق دول أخرى ممن عاصروا العرب ونافسوهم في هذا المجال سواء من آسيا أو أوروبا، وذلك من خلال مخطوطات عربيّة موجودة في المكتبة الوطنيّة الفرنسيّة، ومن المهمّ هنا الإشارة إلى أنّ تحديد نوع الورق يبقى في غاية الأهميّة بالنسبة للتأريخ للمخطوطات، وكذا التعرف على المواد المستعملة في الكتابة وغيرها من المعلومات القيّمة التي رصدتها مستشرقتنا بدقّة، والتي من شأنها تقريب القارئ العربي من هذه المباحث بشكل مباشر ومبسّط، سواء أكان متخصصًا أم باحثًا في علم التحقيق والمخطوطات، مما قد يُحفّز مجموعة من المحقّقين المثابرين لنفض الغبار عن مخطوطات عربيّة غميسة مازالت حبيسة الرفوف، تنتظر مُحقّقها.

أمّا سبب اختياري لترجمة هذا المقال، فلم يكن بمحض المصادفة ولا من اختياري، وإنما الفضل والمثمة يعودان إلى أستاذي وشيخي العلامة الدكتور سيدي «محمد مفتاح» رحمه الله وأكرم مثواه، فقد كان آخر مقال طلب منّي ترجمته -قيد حياته- لما وجد فيه من الجدّة والإفادة، ولنظرته الثاقبة في اختيار النصوص التي كانت بعد ترجمتها دائمًا وأبدًا تجد صدىً طيبًا واستحسانًا عند المتلقّي العربي عامّة

والمغربي خاصة، وبالتالي فإنّ هذه الترجمة تأتي مع لوعة الفقد والأسى وحنين  
الاشتياق إلى الأب والأستاذ، فإلى روحه الطاهرة أهدي هذه الترجمة، وأستحضر هنا  
بيتين لأبي القاسم البلوي الإشبيلي، حين قال:

لقد كان روض الأنس لي بك ناضراً      فمالي أراه بعدكم غير ناضر  
وكان زماني قد وفَى لي بوجهكم      فيا قُربَ ما أضحَى زماني غادري

وأخيراً أسأل كلّ قارئ لهذه الترجمة الدعاء له بالرحمة والمغفرة، آملاً أن أكون  
بترجمتي هذه، وُفقت في تقديم إضافة نوعية للمتلقّي العربي المهتمّ بميدان التحقيق  
والمخطوطات، ووجد معلومات كانت غائبة عنه، وشحذ الهمم لإحياء العلوم  
القديمة، وتحقيق المزيد من النصوص العربية المهمّة في مختلف المجالات، ممّا  
يزيدنا فخراً واعتزازاً بماضيّنا وحاضرنا ومستقبلنا.

### تصميم

- الصين وسمرقند: مسألة الأصول.
- ورق خراسان.
- العرب وورقهم: بدايات الورق العربيّ.
- التعرف على الورق العربيّ: الشرق والغرب.
- نهاية الورق العربيّ وبدائله.
- ورق الديوان في القرن الخامس عشر الميلاديّ.
- المفردات وحجم الأشكال.
- الورق المصريّ.
- ورق المراسلات الديوانية والفردية.
- ورق المكتبة.

يروي «ابن النديم» في كتابه «الفهرست» كيف التقى في مدينة عراقية تسمى «حديثة»<sup>[١]</sup> بمحب للكتب يملك أغنى مكتبة شاهداها على الإطلاق. وقد نشأت بينه وبين هذا الرجل صداقةً بشكلٍ تدريجيٍّ. وذات يومٍ، بعدما تغلّب على توجّسات الرغبات الدفينة التي قد تُثيرها مجموعات كتبه، انتهى به الأمر إلى فتح صندوق كبير من الكتب أمامه يحتوي على كنوز. يمكن للمرء أن يكتشف هنا، كما يذكر «ابن النديم»، علاوةً على عدّة أنواع من الجلود قديمة الصنعة، «ورق البردي من مصر، ورقاً صينيّاً، ورقاً من تهامة»<sup>[٢]</sup>... وورقاً من خراسان» (٤٠: ١٩٦٤).

ويبدو أنّ «ابن النديم»، بسبب مهنته كورّاق يبيع الكتب، عارفٌ بموادّ الأوعية الحاملة للكتابة القديمة ولا سيّما الورق، وتعدّ شهادته قيمةً جداً لكونها تعود إلى القرن العاشر<sup>[٣]</sup>. ويُشير دائماً، فيما يتعلّق بالمضامين الرائعة الموجودة في صندوق الكتب، إلى أنّه قد تمّ نسخ نصّ يُعدُّ مؤلّفه من أقدم النحويين العرب<sup>[٤]</sup> - مصحوباً بشهادة توقيع من «يحيى يغمور» (في سنة ٧٤٦) - على: «أربع ورقات، أعتقد أنّ الأمر يتعلّق بورقٍ صينيٍّ».

أخيراً، وبعد التطوّر الذي عرفته الكتابات (١٩٦٤: ٢١)، يقابل النساخ ورق الصين «المصنوع من الحشائش» (أي العشب، ربّما القنب) بورق خراسان «المصنوع من القطن». وسوف نرى أنّه يعرف اسم ستّة أنواعٍ مختلفةٍ من الورق المصنوعة في خراسان، وأنّه ربما يعرف حتّى كيف يميّزها.

وهكذا، فإنّ «ابن النديم» لم يكتفِ بالإشارة في «الفهرست» إلى عناوين ومؤلّفي الكتب العربية الذين يعتبرهم الأكثر حضوراً. بل يذكر أيضاً أساليب الكتابة، ويهتمُّ

[١]- حديثة، مدينة عراقية تقع غرب العراق في محافظة الأنبار على بعد ٢٦٠ كيلومتراً غرب العاصمة بغداد، وتمتدّ مدينة حديثة على ضفاف نهر الفرات مسافة قدرها ٢٥ كم، وتسكنها عشائر وقبائل عربية مختلفة من أهل مدينة حديثة، والرمادي وعنة وراوة. وتمتاز مدينة حديثة بكثرة العلماء والأدباء والشعراء وكذلك تمتاز بكثرة علاقات القرابة والمصاهرة بين عشائر وقبائل المنطقة إلى حدّ أنّ صاف الجميع بصفة الانتساب إلى المدينة، حيث أصبح الجميع بالدرجة الأولى من الحديثيين. (المرجم)

[٢]- المخطوطة العربية ٣٣١٥، والتي نسخت خلال القرن الخامس/ الحادي عشر بحسب «أربيري» (Arberry).

[٣]- لقد توفّي بالضبط يوم الأحد ٢ نوفمبر ٩٩٠، إذا أخذنا بعين الاعتبار ملحوظة «المقريري» المسجّلة (...)

[٤]- أبو الأسود الدولي (المتوفّي سنة ٦٨٨).



بأنواع الخطوط، ويأخذ بعين الاعتبار، للحكم على ندرة الكتب وقدمها، طبيعة المواد التي تُنسخُ عليها. كما أنه يعرف كيف يُقيّم (ما الذي يُعطي قيمة) الكتب من خلال محتواها، واليد التي حملت القلم، والمواد التي صنعت منها في تاريخ المكتبة العربية، ولذلك فهو يُعتبرُ أوّل عالم في المخطوطات. ويستحقُّ أن نعترف باهتمامه بالورق، ويمكننا اليوم محاولة قياس الفرق بين معارفنا ومعارفهم.

دراسة الورق مهمّة من عدّة جهات نظر، مثل النظر إليه كمُنتج مُصنّع من العصور الوسطى، إذ لعب الورق دوراً اقتصادياً مهمّاً للغاية وكان موضوعاً للمنافسة التجارية الشديدة. وقد شكّل مادة الكتابة الأكثر استخداماً في الكتب العربية منذ القرن العاشر؛ ممّا سهّل نشر النصوص باللّغة العربية، وساهم في التطوّر الثقافي للحضارة الإسلاميّة في ذلك الوقت.

بالنسبة لتاريخ المخطوطة العربية، يُعدُّ تحديد نوع أو أنواع الورق الذي استعمل كمادة أمرًا مهمّاً، إذ يُعتبر أحد الوسائل الأكثر شيوعاً في التأريخ والتوطين [أي معرفة أصل الورق وموطنه]، مقارنةً مع كتابات أخرى مؤرّخة ومحدّدة. وعلى العكس من ذلك، فإنّ المخطوطة العربية مهمّة لمعرفة تاريخ الورق، لأنّها نسخت في عدد كبير من مناطق العالم على أنواع مختلفة من الورق، وذلك من القرن الثامن وحتى يومنا هذا أو ما يقارب ذلك، لكون نسخ كتب اللّغة العربية باليد بقي ساري المفعول على الأقلّ حتى منتصف القرن العشرين في مناطق معيّنة، إذ تمّ ذلك على ورق مصنوع بطريقة تقليديّة.

في دراساتٍ حول موادّ كتب العصور الوسطى، يحتلّ الورق العربيّ مكاناً مذهباً. إذ خصّص اثنان من العلماء البارزين، «جوزيف فون كاراباسك» (J. von Karabacek) سنة ١٨٨٧ و«شارل موازي بريكي» (Ch. M. Briquet) سنة ١٨٨٨، خصّص كل واحد منهما، وبدون تردّد، دراسة لـ «الورق العربي»، والذي صار من الصعب إيجاداً لاحقاً.

وفي كتاب «د. هنتر» (D. Hunter)، على سبيل المثال، الذي نُشر لأول مرة سنة ١٩٤٣، وأعيد نشره عدّة مرّات منذ ذلك الحين، والذي يتضمّن ما يزيد عن ٦٠٠

صفحة في طبعة عام ١٩٩١، وحمل عنوان «صناعة الورق، تاريخ وتقيسة حرفة قديمة» (Papermaking, the history and technique of an ancient craft)، إذ أشار إلى العرب مرةً واحدة (١٩٩١ ١٤٠)، ولكن دون ذكرٍ للورق العربيّ في أيّ مكان.

خاصّة عندما يتعلّق الأمر بـ «شاطبة» (Játiva) (التي سنلتقي بها لاحقاً)، فإنّ الورق الذي أُنتج هناك لم يتمّ ربطه بالعرب (١٥٣ ١٩٩١). إذ أُطلق عليه الغربيّون «الورق الشرقيّ» (بينما كما سنرى ذلك، فإنّه من المفيد التمييز بين الورق العربيّ الشرقي والورق العربيّ الغربيّ) أو حتّى «الورق بدون علامة مائية» (papier (non) filigrané، يضع الورق العربيّ بين عدّة فئات غير مناسبة وعريضة للغاية، أو فئاتٍ متمركزة وسطاً أوروبا؛ ممّا يتحصّل منه ألاّ يكون هناك ورقٌ عربيّ!).

تطرح دراسة هذا الورق في الحقيقة صعوبات، فقد توقّف تصنيعه لمُدّة أربعة إلى خمسة قرون، أي منذ استبداله بأوراقٍ أخرى في البلدان العربيّة. لذلك لم يُعدّ هناك أيُّ آثارٍ لتصنيعه، حتّى وإن وجدنا في البلدان المجاورة أوراقاً مصنوعة وفقاً لتقنيّاتٍ متقاربة بدون شكّ. ونظراً لاستحالة الاعتماد على الملاحظة المباشرة، يضافُ أمرٌ آخر، وهو كون هذه الصناعة لم تُفصّل بعدُ إلى ظهور الكتابة أو الخطّ الإيقوني (l'iconographie) التي يُمكن إيجادها على الورق الصينيّ مثلاً، أو على الورق الفارسيّ والمرتبط بها بشكلٍ مؤكّد ولكنّه مُختلف.

ومع ذلك، سأختارُ التحدّث عن «الورق العربيّ»، حتّى وإن لم يكن من السهلٍ إعطاؤه تعريفًا، لأنّ الورق المصنوع في «سمرقند»، مدينة اللّغة والثقافة الفارسيّة، يُمكنُ اعتباره فارسيًّا، هذا في حين أنّ دولاً عربيّة معيّنة، مثل اليمن وحتّى العراق، كانت في أوقات متفرّقة مُدرجةً في منطقة نفوذ بلاد فارس. هل يجب التحدّث في بعض الأحيان عن الأوراق العربيّة الفارسيّة؟ متى وفي أيّة مناطقٍ يُمكننا أن نقدّر أنّ الأوراق العربيّة والفارسيّة تختلف في تقنيّة التصنيع؟ لا تزال هذه الأسئلة دون إجابة في الوقت الحالي. سأخذ هنا المبادرة لأدعوا بـ «العربيّة»، الورق الذي صنّع، وذلك ربّما منذ نهاية القرن الثامن، في عاصمة الخلافة «بغداد»، وكذلك في العديد

من البلدان الأخرى التي هي جزءٌ من العالم العربيّ الحالي، والتي يجب أن نُضيف إليها «الأندلس»، التي استخدمها سكّان هذه البلدان والسكّان المجاورون<sup>[١]</sup> لمدّة سبعة إلى ثمانية قرون. وهي أقلُّ شهرةً بكثيرٍ من الورق الصينيّ ومن الورق الذي سأطلق عليه اسم «إيطاليّ» أي أوراق ذات «العلامة المائيّة» (à filigranes) المُصنّعة منذُ نهايةِ القرنِ الثالثِ عشرٍ في إيطاليا أولاً، ثمّ في العديدٍ من بلدان أوروبا الغربيّة.

كما أودُّ في الصفحاتِ التاليةِ إعادةَ تسييرِ الخطوطِ العريضة لتاريخِ الكتاب العربيّ وورقه، منذ القرن الثامن وحتى أيامنا هذه أو ما يقارب ذلك، مع تفضيلِ الورق العربيّ. وسأتحدّثُ عن الأصولِ أولاً، ثمّ عن تطوّرِ الورقِ في العالمِ العربيّ، وغزو الأوراقِ «الإيطاليّة» ورُدود فعلِ حرفيِّ الكتابِ العربيّ ضدّ هذا الغزو. على الرّغم من أنّ موضوع هذه الدراسة هو الكتاب المخطوط باليد، إلّا أنّهُ من المستحيلِ حذفُ عالمِ الديوان، الذي مكّننا من الولوجِ بشكلٍ خاصٍّ إلى القرنِ الخامسِ عشرٍ، والذي سَأهتمُّ بدراسته بصفةٍ خاصّةٍ؛ لإبراز ما تبقى استكشافه.

### الصينُ وسمرقند: مسألةُ الأصولِ

كما نعلمُ، ظهر الورق في الصين، حيث بدأ استخدامه كمدّةٍ للكتابة لمدّةٍ ستّة قرونٍ على الأقلّ قبل بدءِ صنعه في منطقة يُسيطر عليها العرب. وفي الواقع، وحسب نوع من الروايات حول الأصول، في سنة ٧٥١، في «الأطلس»، وهي ليست بالبعيدة عن سمرقند -والتي كانت تخضع منذ سنة ٧١٢ للسلطة الدائمة لحاكم عيّنه الخليفة-، هزمت القوآت المسلمة جيشاً قام بتجنيد عددٍ كبيرٍ من الجنود الصينيين. ومن بين آلاف السجناء الصينيين الذين تمّ نقلهم إلى سمرقند بعد القتال، قيل إنّ بعضهم أدخل صناعة الورق.

إنّ هذه الرواية جديرةٌ بإخفاء حقيقة أنّ الورق كان معروفاً قبل هذا التاريخ بوقتٍ طويلٍ كمنتجٍ مُستورد. ووفقاً لـ «دروين» (Drouin) (١٨٩٥ / ٢٨٣) فإنّ «كسرى الأوّل» (٥٠١-٥٧٩م) معروفٌ أيضاً باسم أنوشيروان العادل (Chosroès)

[١]- يجد المرء الورق المصنوع في هذه المناطق في الكتب الأرمينية، القبطية، اليونانية، العبريّة، يس (...)

(I) استخدم بعضاً منه، وذلك حوالي سنة ٥٥٥ في رسالة ملكية رداً على رسالة باللغة الصينية (مكتوبة على الحرير) التي أرسلها له خاقان الأتراك. لكن «دروين» (Drouin) يُضيف أن الورق كان مُنتجاً نادراً جداً ومخصصاً للكتابات الملكية. كما عَرَف العرب واستخدموا الورق قبل معركة «الأطخ» (d'al-Atlakh) ..، كما أننا نعلم بالفعل، وبفضل «ف. جروني» (F.Grenet) نقلاً عن «ج. إيريجوين» (J.Irigoin) (١٩٩٣-٢٦٨، رقم ١١)، أن مكاتب الدواوين العربية في «سمرقند» قد استخدمته ثلاثين عاماً تقريباً قبل ٧٥١. هذا ما توصل إليه تحليل مجموعة من المحفوظات الملكية التي دُفنت سنة ٧٢٢ في قلعة جبلية تقع على بعد ١٣٠ كم شمال شرق سمرقند. وقد أُعيدَ اكتشافها في سنة ١٩٣٣، ونُشرت هذه الوثائق في موسكو بعد ثلاثين عاماً. من أصل ٧٦ وثيقة، تمّ كتابة ٢٢ وثيقة على ورق استيرادٍ صينيٍّ، ومن بينها رسالة مكتوبةً باللغة الصُغدانية قادمة من أحدٍ مساعدي حاكمٍ عربي.

لم يقتصر توزيع الورق المستورد من الصين على آسيا الوسطى وبلاد فارس. إذ أن قصةً، نقلها «الجاحظ»<sup>[١]</sup> في كتاب «البيان» (٣٧٣-١٩٤٠)، تُشير إلى أن الورق وصل إلى داخل شبه الجزيرة العربية بالفعل من قبل، في الثلث الأول من القرن السابع. ووفقاً لهذه الرواية، فقد قام النبي الكذاب «مُسلمة» المتوفى سنة ٦٣٢، رغبةً منه في جعل الناس يعتقدون في الوحي، بصنع طائرة ورقية «بالورق الصيني» (ورق السينت) والكاغد وأطلقها في السماء ليلاً، حتى لا يرى المشاهدون الخيط الذي يربطها بالأرض. و «الكاغد» (الذي استخرج العرب اسمه من اللغة الإيرانية القديمة تُدعى الصُغديانية (Sogdiane)، واستعملوه في المصادر القديمة) يظهر هنا مثل نوع ثانٍ من ورقٍ مستورد.

وقد استعملت الأوراق المستوردة المعروفة بالفعل خلال القرن السابع من قبل سكان الشرق الأدنى، كما دةً للكتابة لأعمال حكّام خراسان ولنسخ الكتب العربية في القرن الموالي، وهي مُنتجاتٌ مألوفةٌ أكثر ممّا كان يُعتقد، وبعضها كان مرتبطاً سابقاً بالصغديانية، وتُعزى أسباب ذلك ربّما إلى زيادة الطلب وكذلك الوصول العرضي

[١]- توفي سنة ٨٦٩.

للسجناء الصينيين إلى سمرقند، كما حدث تحوُّلٌ من الاستخدام إلى الصناعة<sup>[١]</sup> في هذه المدينة. وليس من المعروف كم من الوقت استمرَّ استعمال الورق الصيني، بعد أن بدأت صناعة الورق في سمرقند.

إلاَّ أنه يبدو أن «ابن النديم» (٢١- ١٩٦٤) على آيةٍ حالٍ قد حافظ خلال القرن العاشر على ذكرى الفترة التي استمرَّ فيها الورق في ضمان دخلٍ مهمٍّ للصين. وفيما يخصُّ ورق «خراسان»، فإننا نتوقَّر على معلوماتٍ أكثرَ دقَّةً بكثيرٍ من تلك المذكورة للتو.

### «أوراق خراسان»

إنَّ معظم ما نعرفه عن الورق المصنوع في «سمرقند» ورد مرَّةً أخرى عن «ابن النديم» (٢١- ١٩٦٤)، وحسب ما ذكره فإنَّ «ورق خراسان» صنَّع من طرف حرفيين صينيين حسب النموذج للورق الصيني (على شاكلة الورق الصيني).

يُعرف «ابن النديم» أسماء ستَّة أنواعٍ مختلفة من «أوراق خراسان»، بحيث أنَّ أسماءها عربيَّةٌ بجلاء. النوع الأوَّل هو «الفرعوني»، وهذه التسمية يبدو أنَّها تربط علاقة بين البردي والورق، وهذا يُمكن تفسيره بحقيقة أنَّ ورق «سمرقند» أراد أن يُنافس «البردي» في الجودة أو ربَّما لأنَّه سوَّق مثله على شكل لفافات. إنَّ اقتباس «الثعالبي»<sup>[٢]</sup> (٩٧- ١٨٦٧) لكلمات «الجاحظ»، والذي يرى أنَّ «البرديات المصرية بالنسبة للغرب مثل ما هي الأوراق بالنسبة لسمرقند في الشرق»، لها صدىٍ مميَّز.

وتشترك الأوراق الخمسُ الأخرى لـ «ابن النديم» في نقطةٍ موحَّدة، وهي أنَّها تحملُ اسمًا يربطها باسم شخصيَّات كانت لها سلطات مهمَّة في «خراسان». بالنسبة لـ «كاراباسك» (Karabacek) (٣٠- ١٩٩١)، فإنَّ الورق «السليمانِي» يُسمَّى بذلك نسبة إلى «سليمان بن رشيد»، خازن بيت مال خراسان في ظلِّ خلافة «هارون

[١]- حول صناعة قديمة للورق في «سمرقند» في دير «مانوي»، انظر «فرنسوا ديروش» F. Déroche (...)

[٢]- توفي سنة ١٠٣٨.

الرشيد» (٧٨٦-٨٠٩). كما حمل الورق «الجعفري» اسماً مشتقاً من اسم وزير برمكيٍّ لهارون الرشيد وهو «جعفر بن يحيى بن خالد البرمكي» (توفي سنة ٨٠٣)، شقيق حاكم خراسان وحاكم المنطقة نفسها لبضعة أيام. والورق «الطلحي» سُمي على اسم «طلحة بن طاهر» من عائلة الطاهرين القويّة، الذي كان الحاكم العسكريّ الثاني لخراسان من سنة ٨٢٢ إلى ٨٢٨.

أمّا الورق «الطاهري» فهو ورق ربّما يُشير إلى «الطاهر الثاني بن عبد الله»، الذي كان حاكماً عسكرياً لخراسان في الفترة الممتدّة من ٨٤٤ إلى ٨٦٢ (وهو طاهريٌّ أيضاً)، وأخيراً «التّوحي» أخذ اسمه من «نوح بن نصر»، وهو رئيس السامانيين في خراسان من سنة ٩٤٢ إلى ٩٥٤. غير أنّ قائمة الأسماء هذه تتطلّب تعليقات عدّة.

إنّ مسألة الإشارة المتكرّرة إلى أسماء الشخصيات التي كانت لها مسؤوليات سياسيّة في «خراسان» يستدعي إنتاجاً تحت المراقبة، وهو نوع من احتكار الدولة. يستطيع المرء أن يتساءل عمّا إذا كانت هذه الأوراق تحمل علامةً تجعل من الممكن التعرف عليها، ويُمْكِن أن نُذكّر هنا بالممارسة التي كانت تعتمد في مصر على تسجيل اسم المسؤول الماليّ لمكان التصنيع على ورقة تُلصق في الجزء الخلفيّ من الورقة الأولى من لفائف البردي.

كما يُمْكِننا بعد ذلك أن نسأل أنفسنا السؤال، عمّا إذا كان اسم هذه الأوراق بقي بعد مغادرة الشخصية السامية الذي أعطاها اسمه. نستطيع صياغة هذا السؤال بشكل مختلف، هل يُمْكِن تمييز بعض هذه الأوراق حسب خاصيّة تقنيّة تصنيعها، وهل تواصل تصنيع أوراق بهذه الجودة بعد ذلك، بغضّ النظر عمّا برّر اسمها في الأصل؟!.

هذا يقودنا إلى السؤال: إلى متى استخدم العرب ورق خراسان؟ إذ نعلم أنّ «سمرقند» واصلت صنع الورق، وأنّ الحرفيين في المدينة لم يُخفوا رغبتهم بالاستمرار في تصديره. فبالنسبة للخراسانيّ «الثعالبي» (المتوفى سنة ١٠٣٨)، فقد صنّع الورق في وقته في الصين وسمرقند فقط (١٢٦-١٨٦٧).

وتشير مصادر أخرى إلى أن هذه الأوراق القديمة بقيت محل تقدير من قبل شخصيات رفيعة المستوى حتى القرن الحادي عشر، فهذا «الجاحظ» يُوخّ الوزير «محمد بن عبد الملك الزيّات» (المتوفى سنة ٨٤٧) لأنه شجّعه على استخدام الرق بدلاً من «الورق الصيني» أو ورق خراسان «الكاغط» أبوت (Abbott، ١٤٩-١٩٧٢). وقد قام «ابن مقلّة» (المتوفى سنة ٩٤٠) بنقل نسخة رائعة من القرآن الكريم على الأوراق الصينيّة والخراسانيّة، وعندما أراد ابن البوّاب (المتوفى سنة ١٠١٠) استعادتها، وجد في مكتبة الحاكم «بويه بهاء الدولة» عدّة أنواع (مخزون) من الورق القديم من سمرقند والصين (ياقوت الحموي، ١٩٢٧ ج. الخامس، ٤٤٦-٧). وقد لاحظ الرّحالة الفارسيّ «ناصر خسرو» (١٨٨١-٤١) أثناء مروره من طرابلس سنة ١٠٤٥ أو ١٠٤٦ أنّه «يُصنع هناك ورقٌ جيّدٌ على غرار ورق سمرقند، ولكن بجودة أفضل»، ممّا يدلّ على أنّ هذا الأخير كان لا يزال مرجعاً.

وإذا تتبّعنا «ابن النديم» الذي يرى بأنّ ورق سمرقند صنع على الأقلّ في البداية باستخدام تقنيّة مشابهة أو قريبة جداً من التقنيّة الصينيّة، يُمكننا محاولة تكوين فكرة عن الورق الذي يُمكن أن يكون قد صنع في «سمرقند»، وذلك من خلال ملاحظة الأوراق الصينيّة المعاصرة لتلك الفترة. نحنُ نعلمُ أنّه لصنع الورق، في الصين كما في «سمرقند»، لا بدّ من التوفّر على لباب و «نموذج». إذ يتمّ وضع اللباب على النموذج، وهو نوع من الغربال الذي يسمح بتدفق المياه الزائدة ويعمل كقالب للورقة. وفي تقنيّة العرف الأكثر شيوعاً، يُنسج «قماش» النموذج مع الخيوط اللّحمة (باتجاه الطول) وخيوط السّدادة في الاتجاه الآخر. تكون خيوط السّدادة متباعدة كثيراً بالمقارنة مع خيوط اللّحمة لأنّها تقوم بالدّعم (فكلّما كانت خيوط السّدادة أليّن، نقصت مقاومتها، وهذا الأمر يفرض تقريب السلاسل بدرجة أكبر). تترك خيوط اللّحمة وخيوط السّدادة على الورقة التي فُحصت بشفاافية، بشكل واضح تقريباً، آثاراً أشدّ وضوحاً.

وتعدّ هذه الآثار بطريقة ما انعكاساً للقماش، والذي اختلفت تقنيّات تصنيعه مع

مرور الوقت، كما يمكن لها إعطاء مؤشرات حول أصل الورقة. يُعتقد عمومًا بالنسبة للورق الذي نتحدث عنه هنا، أنّ خيوط اللّحمة كانت مصنوعة من ألياف الخيزران، بينما استُخدم شعر الخيل في صناعة خيوط السّداة.

لقد تمكّن الصينيون بالطبع من صناعة ورق بجودة مختلفة، كما يمكننا أن نعاين ذلك من خلال فحص بعض المخطوطات المختارة<sup>[١]</sup> من مجموعة اللّفات الصينية في المكتبة الوطنية الفرنسية<sup>[٢]</sup>. يوجد بعض الأوراق بجودة استثنائية، مثل اللّفاة الصينية ٢١٩٥ (المنسوخة سنة ٦٧٥)، لكنّ أوراقًا أخرى عادية جدًا، ليست بتلك الجودة، دون التذكير ببعض المخطوطات العربية المنسوخة في خراسان. إنّ السمة الأكثر لفتًا للانتباه بين الأوراق الأربعة للّفاة الصينية سنة ٢٧٠٤ المنسوخة بشكل منفصل سنة ما بين سنتي ٩٣٣ و ٩٣٤، ومخطوط المكتبة الوطنية الفرنسية (العربية ٥٩٠٢) والذي نُسخ في «بَلخ» (Balkh<sup>[٣]</sup>) سنة ٩٣٧، هي سمك خيوط اللّحمة، حتّى وإن كان ورق المخطوط العربيّ يمكن تمييزه بشكل لافت من خلال لونه الداكن على السطح وحقيقة ظهوره أمام الضوء الكهربائيّ أحمر حقًا، وهذه ظاهرة لاحظها «م. زردون (Zerdoune)» في منشور حديث (٩٨-١٩٩٩). من بين هذه الأوراق الخمسة، يصعب جدًا التمييز بين خيوط السّداة، إمّا لأنّها نادرة ومتباعدة جدًا بشكل يجعل ألياف الخيزران تظهر طبيعيّة بشكل جيّد، وإمّا لأنّها رقيقة جدًا، أو لكلا السببين في الوقت نفسه.

وبصورة غريبة، فإنّه من خلال مظهر الورقة وحجمها ووضوح وعرض خيوطها، وخاصّة من خلال الشني الذي يُعطي توجّهًا عموديًّا لخيوط اللّحمة هذه، فإنّ ورق المخطوطة العربية في المكتبة الوطنية الفرنسية، يُشير إلى أنّ بعض الأوراق مصنوعٌ خلال القرن الماضي في آسيا الوسطى، وذلك إذا لم نُعزّ اهتمامًا للون، إذ إنّ الورقة الواحدة من هذه الأوراق الأخيرة غالبًا ما تكون فاتحة اللون للغاية وحتّى شفافة.

[١]- بمساعدة (H. Vetch) الذي أشكّره.

[٢]- تمّ العثور عليه في القرن ٢٠ بواسطة P. Pelliot في كهف «دونهوأنغ» (Dunhuang)، في الطرف الغربي من (...)

[٣]- مدينة من شمال أفغانستان اليوم.



هل ورقُ المخطوطِ المنسوخ في «بلخ» مصنوعٌ في «سمرقند»؟. ليس لدينا أوراق من «خراسان»، المعلومة التي كانت عند «ابن النديم» أنّ اثنين من بينها «الطلحي» و «السليمانى» كانا مُتداوِلَيْن، كما أنّ عدّة مقاطع من كتاب «الفهرست» (١٩٦٤) (١٠٧-١٣٢-١٥٩-١٦٠) تجعلنا نفكّر بهذه الطريقة. في الحاليتين الأُولَيَيْن، نرى أنّه يُطلق اسمُ «الطلحيّ» على الورق المستخدم في الكتب المرموقة، فقد كانا: واحداً مخصّصاً للوزير «الفتح بن خاقان» (٨٦١م)، والآخر للخليفة «المعتضد» (٩٠٢-٨٩٢)، وأمّا في حالة جمع أشعار «أبي العتاهية»<sup>[١]</sup>، فقد كان الورق المستعمل «نصف- طلحيّ». إنّ النوع الذي يُسميه «السليمانى» يُمكن أن يكون عادياً (١٥٩-١٩٦٤)، غير أنّ «ابن النديم» قبل أن يبدأ فصله عن الشعراء، يُحدّر من أنّه عندما يُشير على سبيل المثال إلى أنّ القصيدة تحتوي على عشر صفحات، يجب أن يُفهم أنّ هذا يتوافق مع عشر صفحات تتضمّن عشرين سطراً من الكتابة المنسوخة على الورق «السليمانى»<sup>[٢]</sup>.

لقد استخدم «المرزباني» (المتوفى سنة ٩٩٤) هذا الورق في كتاب احتوى على ١٠,٠٠٠ صفحة<sup>[٣]</sup>. إذ يُشير مصدرٌ آخر (ياقوت [الحموي] Yâqût, ٨٧-١٩٢٧) إلى أنّ «أبا سعيد الصيرفي» المتوفى في سنّ التسعين أو المائة سنة ٩٧٩، وضع نسخةً من تعليقه على كتاب لـ «سيبويه» (الذي احتوى على ٣٠٠٠ صفحة) على الورق «السليمانى». فالعديد من هذه الكتب ضخمة، كما لو لم يكن هناك نقص في الورق.

لدينا هنا ردُّ أوليٍّ على الأسئلة التي سبق طرحها، ربّما يُمكن التّعرّف على ورق «خراسان» بشيء يتعلّق بتقنيّة التصنيع، أو على الأقلّ كان هذا هو الحال لأوراق «الطلحي» و «السليمانى». وبالتالي فإنّ أسماء هذه الأوراق سلّمت من الحكّام. والسؤال الذي يطرح نفسه اليوم هو ما إذا كان هذان النوعان من الورق، اللذان فضّلهما البعض على الصحف العربيّة، قد استمرّ إنتاجهما في خراسان فقط.

[١]- توفّي حوالي سنة ٨٢٦.

[٢]- استنتج «كاراباسك» (Karabacek) (١٩٩١ ٥٤) أنّ مقياس الصفحة ٢٤٠ × ١٦٠ سم والورقة ٣٢٠ × ٢٤٠ مم.

[٣]- كان أصل «المرزباني» من خراسان.

وتجدرُ الإشارة أخيراً إلى أن وصفة صناعة الورق «الطلحي» قد وصلت إلينا. وحتى الآن (أي قبل اكتشاف «آدم غاسك» (A. Gacek)، فقد كان الورق «الطلحي» هو الورق الوحيد الذي تمَّ نشرُ وصفته للعامة، ويشار إلى تلك الوصفة عامّةً باسم «وصفة ابن بادس»<sup>[١]</sup>.

### العرب وورقهم: بدايات الورق العربي.

تفصل حوالي خمسين سنة تقريباً بين اللحظة التي لُقن فيها العربُ حرفيين من سمرقند صناعةَ الورق العربيّ، وبدأ تصنيع الورق العربيّ في عاصمة الخلافة. في الواقع ووفقاً لـ «كاراباسك» (Karabacek) (١٩٩١ - ٣٣)، فقد بدأت صناعةُ الورق في بغداد في ٧٩٤-٥. وقد أصبح هذا التاريخ تقليدياً، لكننا نتجاهل أن الأمر يتعلّق بحذف لا يُفنع شخصاً مثل «كرهمان» (Grohmann) (١٩٦٧ - ١٠٠). إذ ليس لدينا في الواقع معلوماتٌ محدّدة حول بدايات صناعة الورق في قلب العالم الإسلامي.

يُمكن التعرف على هذا التأريخ بشكل غير مباشر، لأننا نعلم أنه حتى بداية القرن التاسع، كانت الدواوين العباسية لا تزال تواجه صعوبات كبيرة في الحصول على موادّ الكتابة بكميات كافية. يُشير «ابن النديم» (١٩٦٤ - ٢١) بالفعل إلى أنه في عهد خلافة «الأمين»<sup>[٢]</sup> (٨١٣-٨٠٩) ابن «هارون الرشيد»، تمَّ حكُّ السجلات (من الجلد أو الرق) لإعادة استعمالها، وكان قد سبق استخدامها من قبل. إنه لمن الواضح أن مكاتب الخلافة وبائعي الكتب على الأرجح، لم يكن لديهم ورق بجودة كافية قبل منتصف القرن التاسع، وكان عليهم الاستمرار في استخدام ورق «سمرقند» على الأقلّ حتى ذلك الحين.

من المحتمل أن أقدم الوثائق في مجموعة الأرشيدوق «راينر» في «فيينا» يعتقد «كاراباسك» (Karabacek) أنها كتبت بين ٧٩٥ و ٨١٥، وكذلك المشهورة

[١]- من اسم السلطان الذي حكم أفريقيا من ١٠١٦ إلى ١٠٦٢، والذي مثّل الشخص المُهدى إليه.

[٢]- اسمه «محمد بن زبيدة» في النصّ.

«فيتكانوسكريسوس» (Vaticanusgraecus 2200)<sup>[1]</sup> كما هي بأسلوبها في الكتابة حوالي سنة ٨٠٠، قد تمّ نسخهما على ورق من سمرقند.

إنّ المعلومات الوحيدة المضبوطة بالفعل حول صناعة الورق العربيّ في المناطق التي تهتمّنا هي كما يلي: يُشير «المقدسيّ» المتوفّي بعد ٩٨٨، إلى أنّ تصنيع الورق (١٧٥- ١٩٧٥) كان في دمشق وطبرية، «ناصر خسرو» سنة ١٠٤٦ (٤١- ١٨٨١)، يقول عن ورق «طرابلس» و «سورية» أنّه أصبح أفضل من ورقة سمرقند، كما يُشير إلى أنّ البقالين وصيدالة الأدوية ومخازن الأجهزة في القاهرة قاموا بتزويد العملاء بالورق الذي كانوا يعتزمون تغليف بضائعهم به (١٨٨١- ١٥٣)<sup>[2]</sup>، يُشير ياقوت (المتوفّي سنة ١١٩٩) إلى أنّ الورق قد صنّع في إحدى ضواحي بغداد تسمّى «دار القاز» (ياقوت ٤٢٢- ١٩٥٦). في اليمن، أثبتت الوصفة التي اكتشفها «آدم جاسيك» (Adam Gacek) (انظر أدناه) أنّ الورق كان مصنوعاً في القرن الثالث عشر. كما يُقال إنّه وُجد في الأندلس على الجانب الآخر من البحر الأبيض المتوسطّ في «شاطبة»<sup>[3]</sup> مصنع للورق منذ سنة ١٠٥٤، ومصنّع آخر في مدينة «طليطلة» سنة ١٠٨٥ (VallsiSubirà، ١٩٧٠، ٥).

يُشير «المانوني» (٢١- ١٩٩١) في المغرب إلى أنّه عثر في مصدر، تأكيداً على وجود ١٠٤ مصانع ورق في فاس خلال فترة حياة «يوسف بن تاشفين» (المتوفّي ١١٠٦) في المدينة نفسها، تحت حكم الموحدّين، ما بين سنتي ١٢٢١ و ١٢٤٠، كان هناك ٤٠٠ «حجر رَحَى لصنع الورق»<sup>[4]</sup> وقد بدأت صناعة الورق، في وقت لاحق في الأناضول، سنة ١٤٠٠ في «أماسية» [التركية]، وسنة ١٤٨٦ في «بورصة» (تيكين، ٢٩- ١٩٩٣)، وكذلك سنة ١٤٥٣ في «كاغد خنة» ليس بعيداً عن «إسطنبول» («دي روش» (Déroche) ٦٤- ٢٠٠٠).

وبالتالي فإنّ الورق كان يُصنع في العراق في القرن الثالث عشر، وفي عدّة مدن في

[١]- لم أشاهد أيّاً من هذه الأوراق حتّى الآن.

[٢]- ممّا يشير بلا شكّ إلى مُنتج غير مكلف شائع الاستخدام بين المصريين.

[٣]- مدينة في مقاطعة فالنسيا.

[٤]- «حَجَرٌ لعمل الكاغد» (ابن أبي الزرع، م.و.ف.ع ١٨٦٨ و. ١٨، ١٧-١٨).

سورية، وفلسطين، ومصر، واليمن، والمغرب، والأندلس، وفي القرن الخامس عشر في تركيا. ولكن هناك دولاً أو مناطق أيضاً، لم يتم ذكرها مطلقاً، مثل شمال شبه الجزيرة العربية وليبيا وشمال أفريقيا خارج المغرب الحالي. بينما خلال القرن الخامس عشر، وبحسب مؤلف النص الوارد في مخطوطة بالمكتبة الوطنية بفرنسا (العربية ٤٤٣٩، ص. ١٧٧)، فقد «كان يُستخدم ورقٌ من دمشق للوثائق الرسمية الموجهة إلى المناطق الشرقية وإلى اليمن وآسيا الصغرى (روم) والحجاز».

### التعرّف على الورق العربيّ: الشرق والغرب

إنّ الأوراق العربية المصنوعة في منطقة جغرافية واسعة للغاية وعلى مدى قرون عدّة، كانت متنوّعة للغاية، وقد شعر المتخصّصون منذ فترة طويلة بالحاجة إلى تصنيفها حتّى يتمكنوا من طرح الفرضيات حول تاريخها ومكان صنعها ومكانتها. وحول منطقة انتشارها والتي يمكن أن تكون كبيرة جداً نظراً لكبر رقعة انتشار الورق.

ولوصف الورق بطريقة يُمكن معها مقارنته وتصنيفه، نستطيع الحديث عن الجودة العامّة للورقة، ومظهر نسيجها المسطح وشفافيتها، ولمعان سطحها ولونها، وتماسكها أو مرونتها<sup>[١]</sup>. هذه الملاحظات لها أهميتها، خاصّة عندما تنطبق على مجموعة متجانسة، مثل تلك التي عمل عليها «كاراباسك» (Karabacek) (٥٨ - ١٩٩١) أثناء تصنيفه للأوراق من مجموعة «راينر». ولكنّ هناك نوعاً من الذاتية، خاصّة إذا سعينا لمقارنة أوراق متناثرة. في هذه الحالة، يُمكننا اختيار وصف الميزات الماديّة القابلة لقياس للورق، مثل الحجم<sup>[٢]</sup> والآثار التي خلّفتها خيوط اللّحمة وخيوط السّداة التي تحيك «قماش» النموذج. هذا ما فعله «جون إيريجوين» (Jean Irigoien)، والذي بفضلُه نعرف اليوم الأشكال الأكثر شيوعاً لأوراق الورق العربيّ المستعمل في المكتبات، وهو قد برهن أنّها متباينة في كلّ من الشرق والغرب (٤-٣٠٥-١٩٩٣).

[١]- حول هذا الموضوع، انظر الجزء الأخير من كتاب (H. Loveday) الذي نشر للتوّ.

[٢]- رغم وجود عائق التشذيب في حالة أوراق المكتبة.

كما أن «جون إيريجوين» (Jean Irigoïn) هو من اقترح لأول مرة تأريخ بعض الأوراق (سنجدها لاحقاً) بالفجوات بين خيوط السداة (٣٠٥ - ١٩٩٣).

وفي اقتراح «ملاخي بيت أرييه» (Malachi Beit-Arié) (١٩٩٦ - ١٩٩٩) لتصنيف عام للأوراق العربية، أخذ معيار وجود وغياب الآثار التي خلفها النموذج. وهو يميّز بين ثلاثة أنواع من الورق: ورق «بدون أسلاك» أي بدون لحمة ولا خيوط سداة، وأوراق بدون خيوط سداة، وأوراق بلحمة وخيوط سداة (والتي يقسمها إلى خيوط سداة بسيطة وأوراق بخيوط سداة مجتمعة). وقد اعتمد في تصنيفه على ملاحظة عدد من الأوراق القديمة جداً، وسيكون من المثير للاهتمام معرفة ما هي، حسب رأيه، أسباب اختفاء الخيوط.

قد يكون ترتيب خيوط السداة، سواء أكانت مجتمعة أم لا، مخيباً للآمال، ذلك أنه لا يُقدّم أية معلومة عندما يتكرّر كثيراً وعند وجوده لفترة طويلة. هذا هو الحال على وجه الخصوص مع الأوراق ذات خيوط السداة المجتمعة في ثلاثة، والتي تمّ الترخيص باستعمالها منذ سنة ١٠٥٨ على الأقل، والتي جعلت ترتيبات أخرى تختفي في القرن الخامس عشر. ويمكننا العثور كذلك على أوراق يكون ترتيب السداة فيها نادراً جداً لدرجة أنه مُقدّر لها أن تظلّ غير قابلةً للتحليل أيضاً، كتلك التي نلاحظها في مخطوطة المكتبة الوطنية الفرنسية<sup>[١]</sup>، بخيوط سداتها المتباعدة من ١٤٣ إلى ١٥٠ مم.

ولكنّ ملاحظة خيوط السداة جعلت من الممكن، وذلك بالارتباط مع الملاحظات الأخرى، اقتراح مكان وتاريخ نوع معين من الورق، وخاصة في حالة وجود ظروف مواتية. وهكذا يبدو أن الورقة ذات خيوط السداة المُجمّعة في أزواج، مع اختلافات مميزة للغاية، يبدو أنه كان لها مدى انتشار محدود في مصر، وذلك حوالي سنة ١٣٥٠ (Humbert ١٩٩٩). كما أنه ليس الورق الوحيد الذي استُخدم في ذلك الوقت في المنطقة، لكنّه ورق لم يُعثر عليه حتى الآن إلا في المخطوطات التي ظهر فيها، عندما يتمّ إيجادها أو تحديد موقعها، وقد

[١]- عربي ٦٦٣٠.

نُسخت هذه الأخيرة في مصر دائماً. كما يُعدُّ مدى انتشارها محدوداً إلى كونها ورقاً رديء الجودة، وليس مخصّصاً للتصدير. إنَّ مسألة عدم العثور على ذلك الورق، ليس في المخطوطات العربية فقط، بل وحتى في المخطوطات القبطية أيضاً، يبقى أمراً مثيراً للاهتمام؛ لأنَّ هذه المخطوطات تتوفر على خاصية السفر القليل جداً.

وفي اختبار تصنيف آخرٍ مُتعلّق بالأوراق فقط، إذ يمكن تمييز خيوط السدّاة وخيوط اللحمة، أمكن تحديده ثلاثاً أنواع رئيسة من الورق، بناءً على ترتيب خيوط السدّاة (Humbert 1998)، ورقٌ غيرٌ عربيّ يُستعمل في المخطوطات العربية القادمة من المناطق الأكثر شريقيّة في العالم الإسلاميّ، وورقٌ عربيّ شريقيّ وورقٌ عربيّ غربيّ. كما أنّه بالإمكان أن تكون خيوط السدّاة مجتمعة أو بسيطة في الورق العربيّ الشريقيّ، ولكن عندما تكون تلك الخيوط بسيطة؛ فإنّها لا تُفصل أبداً بأكثر من ٢٥ مم في المتوسط في الورقة الواحدة.

كما أنّ خيوط السدّاة في الورق «العربي الغربي» بسيطة دائماً ومتباعدة بمقدار ٣٥ مم على الأقل (وحتى ٨٠ مم) في المتوسط في الورقة الواحدة. لم تكن الملاحظة الأولى القابلة للقياس هي التي جعلت من الممكن التمييز بدقة بين الأوراق العربية الشريقية والغربية. وهو التمييز نفسه الذي قام به بالفعل «جون إيريجوان» (J. Irigoien)، انطلاقاً من معلومة أخرى قابلة للقياس وهي: الحجم، لكنّ الملاحظة حظيت بميزة تأكيد الاختلاف بين الورق العربيّ الشريقيّ والغربيّ، ذلك أنّ هذه الأخيرة ستدعى للعب دور حاسم في بقية تاريخ الورق.

### نهاية الورق العربيّ وبدائله

كانت الورقة العربية الغريبة بالفعل مصدر ظهور الورق الإيطالي، الأمر الذي سيستبب في اختفاء صناعة الورق في العالم العربي خلال قرون قليلة؛ إذ تعلم الإيطاليون تقنية صناعة الورق عن طريق إسبانيا المستعادة<sup>(١)</sup>، والتي أخذتها بدورها من الأندلس، كما هو موضح في بعض المييزات المشتركة والتي لا توجد إلا

[١]- استعاد ملك «أراغون» فالنسيا بشكل نهائي سنة ١٢٣٩-٤٠، و «شاطبة» سنة ١٢٤٨.

في الورق الإيطالي والورق العربي الغربي». وكما هو الحال فيما يُسمى بالأوراق «الكتالونية» المستعملة كوسائط، اشتركت الأوراق الإيطالية الأولى مع الأوراق العربية الغربية في حمل بصمة خيوط السداة المرتبة على مسافات منتظمة (وهذا هو حال الأوراق الأوروبية بشكل عام). وقد أظهر «جان إيريغوان» (Jean Irigoien) (٣٠٠-٢٩٨-١٩٩٣) أيضًا، أن أحجام الورق العربي الغربي أصغر من أحجام الورق العربي الشرقي، ومن هذه الأحجام تُشتق الأوراق الكتالونية والإيطالية. وسوف نُقابل في بعض الأوراق الكتالونية والإيطالية سمةً مميزةً للورق العربي الغربي وهي التعرُّج. يُعتبر التعرُّج علامةً، تظهر في بعض الأحيان على شكل متموج، ولكن يمكن أن يبدو على شكل سلسلة من الخطوط المتقطعة متروكة عن عمود على الأرجح في منتصف الورقة من القِطَاسِيَّ.

وعندما ظهر استعمال العلامة المائية، كان سيُصبح من الممكن العثور على مخطوطات منسوخة على ورق إيطالي، إذ يُمكن ملاحظة العلامة المائية والخط المتعرج على الورقة نفسها، ولدينا مثالٌ في المكتبة الوطنية الفرنسية، مع المخطوطة العربية ٢٢٩١ (Bavavéas ١٩٩٩).

منذ اللحظة التي عرّف فيها الإيطاليون كيفية صنع الورق، يتبين أنهم بحثوا خلال فترة انتقالية، بلا كلل ولا ملل عن وسائل لتحسين تقنية الصناعة. وقد أظهر «جان إيريغوان» (Jean Irigoien) (١٩٩٣-٥٣٠٤) أن الشكل تغير على امتداد ثلاثين سنة باستمرار، وقد انتقلت الفجوات بين خيوط السداة من ١٠٠ مم حوالي سنة ١٢٥٠ إلى ٧٥ ملم سنة ١٢٥٥، وأخيرًا إلى ٦٠ ملم سنة ١٢٨٠. كما انخفض في الوقت نفسه حجم الورقة أيضًا، من ٤٩٠ × ٣٥٠ مم إلى ٤٦٤ × ٢٩٠ مم، قبل الاستقرار عند ٤١٠ / ٤٥٠ × ٢٧٥ / ٣٠٠ مم. ويمكن ربط انخفاض الفجوة بين خيوط السداة بالنعومة المتزايدة لخيوط اللحمة.

تمكّن الإيطاليون في نهاية هذه الفترة من ضبط تقنية مكنتهم من صناعة شكل كان القماش فيه، «المعدني بالكامل» مكونًا من خيوط أدق وأكثر انتظامًا من ذي قبل. كما أضافوا سريعًا علامة تجارياً في الأسلاك النحاسية، «العلامة المائية». لا تمثل

العلامة المائية في حد ذاتها تقدماً تقنياً، ولكنها ربما تسلط الضوء على حيوية المنافسة التي وضعت الشركات المصنعة بسرعة وجهاً لوجه. سُمّنت تحسينات تقنية أخرى للإيطاليين، وربما من بداية القرن الرابع عشر، إذ أضحت وسائل إنتاج الورق أكثر، وبوتيرة أسرع وبشمن أرخص؛ ممّا جعلها تغزو السوق، وتجعل الورق العربي يختفي في أكثر قليلاً من قرن ونصف في الغرب، وفي قرنين أو ثلاثة في الشرق الأوسط.

بدأ العثور في المنطقة المغاربية وشبه الجزيرة الإيبيرية على الورق الذي يحمل علامة مائية في المخطوطات العربية منذ النصف الأول من القرن الرابع عشر. لدينا مثال في المخطوطة رقم ٣٩ من المكتبة الوطنية بالجزائر العاصمة بتاريخ ١٣٤٤ / ٧٤٥، ومخطوطة بالمكتبة العامة وأرشفيات الرباط بتاريخ ١٣٤٩<sup>[١]</sup>. في الشرق الأدنى، حيث فرض الورق بالعلامة المائية نفسه بعد ذلك، سنخصّ بالملاحظة مخطوطة من المكتبة الوطنية الفرنسية<sup>[٢]</sup> بتاريخ ١٤٧٩<sup>[٣]</sup>، لأنّه قد تمّ نسخ أول خمسين ورقة من المخطوطة على ورق «عربي»، ثمّ يستمرّ النصّ (مكتوب بنفس اليد) على ورق «إيطالي». وتجب الإشارة هنا إلى وجود ورقة «إيطالية» في مخطوطة عربية مسيحية منسوخة عام ١٤٨٦ في جزيرة «رودس» (Rhodes)<sup>[٤]</sup>.

ويمكن تفسير سرعة دخول الورق الإيطالي ربما لأنّ الورق العربي لم يُصنّع بكمية كافية على الإطلاق. لكنّ التدعيم الجديد واجه بعض المقومات. نجد في المكتبة الوطنية الفرنسية مخطوطة<sup>[٥]</sup> منسوخة على ورق عربي وورق إيطالي، حيث «يُضمّن» الورق العربي الورق الإيطالي بشكل منهجي (جميع المنشورات الخارجية في دفاتر الملاحظات مصنوعة من ورق عربي).

[١]- يتعلّق الأمر بالمخطوطة ٥٢٩ D. أشكر (M.-G. Guesdon) لقبوله التواصل معي، معلوم (...).

[٢]- عربي ١٢٥٨.

[٣]- ربما تم تغيير التاريخ.

[٤]- عربي ١٥٥.

[٥]- عربي ١٢٩٢، نسخ في ٩٥٧ / ١٥٥٠-١٥٥١، ربما في تركيا.



وقد ظهرت تحفّطاتٌ تجاه الورق بطريقة مشابهة لتلك التي كانت في العصور الوسطى، إذ أدخلت الورقة أولاً بين العصي الصغيرة من الرقّ<sup>[١]</sup>. ليتمّ الكشف عن شكل آخر من التحفّظ، وذلك بشكل غير مباشر وهذه المرّة أمام العلامة المائيّة فقط، وذلك من خلال حقيقة أنّ الإيطاليين قاموا في بداية القرن السابع عشر بابتكار علامة مائية خاصّة للأوراق المعدّة للتصدير إلى البلدان الإسلاميّة «فيلكوفو أندريف» (Velkovund Andreev، 1983)، يتعلّق الأمر بالعلامة المائيّة المسماة «الأهله الثلاثة». وهذا ما يبدو أنّه يشير إلى أنّ علامات مائيّة معيّنة في الورق الإيطالي مستوحاة من رموز النبالة والشعارات المسيحيّة، والتي أغضبت مستعمليها من الشرقيين.

نُسخت المخطوطات العربيّة في القرن السادس عشر بشكل متكرّر على ورق إيطالي، ويُمكّن التعرّف عليه بسهولة بفضل العلامة المائيّة. ومع ذلك، سنستمرّ في العثور على هذه المخطوطات على ورق بدون علامة مائيّة عند توقّف تصنيع الورق العربي، ونحن ندرك أنّ المخطوطات العربيّة يُمكّن نسخها على أوراق ليست بالإيطاليّة ولا بالعربيّة.

ويتعلّق الأمر بالأوراق المصنوعة في المناطق الشرقيّة من العالم الإسلامي (بلاد فارس، آسيا الوسطى، الهند)، والتي لم تنقطع صناعتها رغم انتشار الورق الإيطاليّ في البحر الأبيض المتوسط. بحيث لا يزال من الصعب حتّى اليوم تحديد موعد نهاية صناعة الورق العربيّ بدقّة، لأننا لا نميّزه دائماً عن الأوراق «الشرقيّة»، والتي تكون متقاربة بالنظر إلى تقنيّة صناعتها.

ويُمكّن أن نسجّل أنّه بمكنتنا أيضاً، في وقت متأخّر، العثور على أوراق بعلامات مائيّة أخرى بخلاف الإيطاليّة في المخطوطات العربيّة، ويتعلّق الأمر بأوراق مصنوعة في تركيا العثمانية منذ بداية القرن التاسع عشر إلى (منتصف) القرن العشرين. إنّها أوراق مصنوعة بتقنيّة إيطاليّة، بمعنى أنّها على شكل مستطيل مع ترك بصمة خيوط لحمية دقيقة ومنظمة وأنواع مختلفة من العلامات المائيّة على الأوراق.

[١] - هذه مثلاً حالة مخطوطة المكتبة الوطنية الفرنسيّة، عربي ٦٤٩٩، المنسوخة سنة ١٢١٢، ربما في إشبيلية.

وقد أعاد «سيريف طكين» (Ş. Tekin) (190-1994) إنتاج عدّة علامات مائيّة، إحداهما تعود على الأقلّ إلى سنة ١٢١٩ (٥-١٨٠٤). كما يبدو أنّها تتكوّن من العلامة المائيّة نفسها (هلال يحيط بنجمة بثمانية رؤوس) وعلامة مضادّة بالعثمانيّة مع عبارة «سنة الإسلام ١٢١٩» (Islâmbôlsene 1219). كما أنّ هناك ورقًا عثمانيًا آخر، يظهر أنّه استُخدم بشكل متكرّر في اليمن حتّى القرن العشرين، إذ يُمكن التعرفُ عليه من خلال علامته المائيّة: شكلٌ هلاليّ، وتظهر على علامته المقابلة عبارة بالعثمانيّة «بياز أبو شباق الإسطنبولي» (beyazAbu Shabbâk Stambûli)<sup>[١]</sup> (حصلت المكتبة الوطنيّة الفرنسيّة مؤخرًا على مخطوطة<sup>[٢]</sup> تبرز بطريقة شفافة هذه العلامة المائيّة وعلامتها المقابلة).

لكنّ لا تحتوي في معظم الأوقات الأوراق التي ليست بالإيطاليّة أو العربيّة في المخطوطات العربيّة على علامات مائيّة، وهي بمثابة مادّة لمخطوطات منسوخة في المناطق الأكثر شربيّة في العالم الإسلامي، والتي بقيت خارج العالم العثمانيّ. ربّما صُنعت في بلاد فارس (حيث استمرّ التصنيع حتّى القرن السابع عشر)، في آسيا الوسطى (إذ من الواضح أنّها لم تتوقّف أبدًا في بعض المناطق منذ القرن الثامن، وكان من الممكن أن تستمرّ حتّى بداية القرن العشرين<sup>[٣]</sup>)، وفي الهند، حيث يُقال إنّ صناعة الورق بدأت هناك في القرن الحادي عشر واستمرت حتّى يومنا هذا.

ففي هذه البلدان التي تكون فيها الصناعة تقليديّة، يبدو أنّهم يُنتجون أوراقًا مختلفة تمامًا عن الأوراق العربيّة الجميلة من العصر «الكلاسيكيّ»، ذلك أنّ مفهوم ماهية الورق الجميل ليس مُتشابهًا، إنّ الأوراق العربيّة الجميلة هي تلك الأوراق الثابتة والمرنة، إذ إنّ مرونة الورقة لا يبدو أنّها معيارُ الجودّة الأكثر طلبًا، ولا الشفافيّة أيضًا. في حين أنّ الأوراق «الشربيّة» غير العربيّة غالبًا ما تكون رفيعة جدًّا، وحتّى

[١]- أشار لي «فاروق بيليسي» أنّه تستخدم في اللغة التركيّة كلمة (Beyaz) بدلًا من كاغيد (Kâgıt) للتحدّث عن الورق (...)

[٢]- عربي ٧٢٦٤.

[٣]- يشير «ف.ريتشارد» (F. Richard) إلى أنّ صناعة الورق في الدول الإسلاميّة في آسيا الوسطى تبدو (...).

في بعض الأحيان مبالغٌ فيها، ذلك أنّ رَهافة العجينة تُحدث أجزاءً واضحةً جدًّا وحتّى ثقبًا. في كثير من الحالات، تكون الورقةُ التي فُحصتُ بشفافية، مع وجود أجزاء بها بلونٌ بنيّ فاتح، تميّزُ بشكل كبير بصفة أنّها «شبه شفافة».

وفي هذه الأوراق الرقيقة للغاية، يُمكن أن تكون آثارُ الشكل واضحةً جدًّا، ولكن في بعض الأوراق شبه شفافة، فتبدو كما لو تمّ مسحها وجعلها غير مقروءة بواسطة شبه الشفافية<sup>[١]</sup> هذه. وأمّا في الأوراق الأخرى القادمة من آسيا الوسطى، فتبدو بها خطوط اللحمة كثيرة السُمك، كما هو الحال في ورق المخطوطة المنسوخة من «بلخ» المذكورة أعلاه، إذ تكون خيوطُ اللحمة فيها غالبًا عموديّة. هذه الأوراق هي بمثابة ورثة ورق سمرقند، مع هذا الاختلاف الذي رأينا، كونها واضحة للغاية وحتّى «شبه شفافة».

### ورق الديوان في القرن الخامس عشر

في حين انتشر الورق الإيطاليُّ داخلَ الدول المنتجة للورق العربي من القرن الرابع عشر، هناك مصادر من القرن الخامس عشر تُقدّم شهادة مفصّلة للغاية حول استمرارية استخدام الورق العربيّ في الخدمات الرسمية للإدارة والمستشارية، والتي كانت محطّ نقاشٍ في عدّة مناسبات. لم تستعمل هذه المصادر كثيرًا في الدراسات الحديثة عن الورق، في حين أنّه ولأسبابٍ مرتبطة بالأمن والمكانة<sup>[٢]</sup>، ربمّا استعمل لهذه الخدمات ورقٌ خاصّ.

لقد كتبت مؤلّفات حول هذا الموضوع في مصر المملوكيّة في القرن الخامس عشر، من قبل شخصين يبدو أنّ كليهما على دراية بـ«ديوان الإنشاء» (مكتب المراسلة). لم يكن بالممكنة استعمالُ «صبح الأعشى»<sup>[٣]</sup> الذي أكمله «القلقشندي» سنة ١٤١٢، من لدن أبرز المستعربين المهتمّين بالمسألة، عدا «أدولف غروهمان»

[١]- تحت تأثير تعديل معين.

[٢]- طبقًا لمؤلف النصّ الوارد في المخطوطة العربيّة ٤٣٣٩ من المكتبة الوطنيّة الفرنسيّة (ص ١٧٧ ظ)، نستخدم نادراً (...)

[٣]- طبعته الأولى في ١٤ مجلدًا، بتاريخ ١٩١٣-١٩٢٠.

(A. Grohmann) (١٩٦٠). فأولئك الذين سبقوه، مثل «كاراباسك» (Karabacek)، لم يكونوا على علم إلا بنص مجهول وغير مُسمّى وارد في مخطوطة من المكتبة الوطنية الفرنسية<sup>[١]</sup>، وذلك من خلال الترجمة الفرنسية لـ «كاترمير» (Quatremère). وقد تمت فهرسته تحت عنوان «ديوان الإنشاء»، هذا الكتاب صدر بعد سنة ١٤٣٠، مما يعني أنه متأخر قليلاً عن كتاب «القلقشندي».

عند قراءة هذه النصوص، نرى أنه في مكاتب الديوان خلال القرن الخامس عشر، وقبل ذلك في وقت الخلافة في بغداد والتي تُشير إليها هذه النصوص، تمّ تحديد الورقة من خلال حجمها، كما أنّ اسم العديد منها ليس سوى اسم لحجمها. وهذا الحجم يختلف باختلاف نوع الورقة أو الوثيقة وخاصةً للمراسلات الرسمية، اعتماداً على رتبة المرسل إليه، فكلما زاد شأن المستلم، زاد حجم الورقة. يُؤكّد «ديوان الإنشاء» (العربي ٤٤٣٩ ص ١٧٨) أنّ «حجم الورقة يتناسب مع رفعة المكان، وليس رفعة صاحب الرسالة (ترجمة «كاترمير» (Quatremère, 1836 cxxxvii).

بالإضافة إلى «ورق بغداد»، الذي نتوفّر على معلومات قليلة عنه، ذلك أنّ ما نطلق عليه «البغدادية» في «القاهرة» يبدو أنّه يشير إلى شكل ما، وقد عرض المؤلفان عرضاً خاصاً للورق «السوري» (الورق الشامي). يتساءل المرء ما إذا كان هذا الورق مصنوعاً في حينه واستورده الديوان المملوكي، ولكن يبدو أنّ هذا غير مرجح، وسنرى (راجع رقم ٨ في العمود الأيمن من الجدول أدناه) أنّه قد تمّ استخدام ورقة «شامية» واحدة فقط في الدواوين المملوكية، والأمر يتعلّق هنا بحجم واحد أيضاً<sup>[٢]</sup>.

إنّه لمن المهمّ البدء بجمع المعلومات حول أحجام أوراق الديوان في مصر. الموضوع يستحقّ بحثاً معمّقا، وسيكون الأمر هنا بالأحرى تقييماً للعمل الواجب القيام به في هذا الاتجاه أكثر منه دراسة مكتملة.

[١]- عربي ٤٤٣٩.

[٢]- تتمتعت الورقة المصنوعة بطريقة تقليدية في سورية بمكانة خاصة، وظلّت (...).

## المفردات وسلّم الأحجام.

قبل الشروع في تعداد الأحجام الورقيّة في المستشاريّة المملوكيّة، يبدو أنّه من الضروري إبداء بعض التعليقات على المفردات التقنيّة المستخدمة.

يُمكن ترجمة كلمة (qat) «القد» في جميع السياقات بكلمة «حجم» (أو «تنسيق»)<sup>[١]</sup>. يطلق على الورق في بعض الأحيان «القرطاس» أيضاً، والذي كان يُسمّى به في الأصل «ورق البردي»، ولكن تمّ استخدامها لاحقاً بالامتداد، لـ «الورق»<sup>[٢]</sup>.

تمّ تحديد الورقة بأكملها (قبل أي قطع، وربما حتّى عند خروجها من شكل القرطاسيّة) من قبل مؤلّفين في السياق الصّارم للأحجام بكلمة «طومار»<sup>[٣]</sup>. كما يُحدّدونه في السياقات الأخرى («القلقشندي»، ١٩٨٧، VI، ١٨٠، انظر أيضاً العربيّة ٤٤٣٩ ص. ١٧٧. ظ) «تُسمّى الورقة اليوم بالفرخة» (المراد بأعمار الورقة لا تتعلّق الأحجامُ بشكل عامّ بالورق ولكن بـ «الدروج» (جمع درج). حيث يتضمّن الجذر مفهوم الالتفاف بمجرد أن يُكتب ويُرسَل. إنّ الدرّج هنا هو ببساطة مادّة لما سيُصبح لاحقاً فعلاً أو خطأً. في مصادرنّا هي «ورق مستطيل» (ورقة مستطيلة أو ربّما «ممدودة») مؤلّفة من عدّة أوصال («القلقشندي»، ١٩٨٧، ١، ١٧٣، عربي ٤٤٣٩ ص ١٠٩)<sup>[٤]</sup>. إذن يجب لفهم ما معنى مصطلح «درج»/ (darj)، التأكّد أوّلاً من معنى «وصل» (مفرد أوصال).

«يحتوي الجذر على مفهوم اللفّ، ولا شكّ في أنّ الدرّج، بمجرد كتابته وإرساله، هو» مدرّج«وهنا الدرّج ببساطة دعامة ما سيكون لاحقاً رسماً أو رسالةً. في مصادرنّا هي «ورق مستطيل الوصل» (ورقة مستطيلة أو ربّما «ممدودة») تتكوّن من عدّة أوصال (القلقشندي، ١٩٨٧، ١، ١٧٣، عربي ٤٤٣٩ ص ١٠٩)<sup>[٥]</sup> لذا يجب أوّلاً التأكّد من معنى وصل/ أوصال لفهم الدرّج.

[١]- قارن مع (Quatremère) (1836 CXXXII).

[٢]- ما زال استعمال مصطلح «ورق» لـ «قرطاس» مألوفاً اليوم في سورية، ووفقاً لمؤلف (...)

[٣]- من الطماطم اليونانيّة. كان «طومار» عمر أصلاً يعني، من حيث المبدأ، ٦/١ ج من ورق البردي.

[٤]- المراد بالدرّج في العرف العام الورق المستطيل المركب من عدّة أوصال وهو في (...).

[٥]- يبدو لي أنّ «الدرّج» عبارة عن لفافة مع امتداد عمودي مصنوع من عدّة أوراق والتي (...).

يَطْرَحُ المعنى التقنيّ لـ «الوصل» مشكلات ولا يُقدِّمُ أيّ من القواميس التي التجأت إلى استشارتها حلًّا مُرضيًّا. إذ تُحلّ الصعوبة جُزئيًّا عندما نُدرِك أنّ الكلمة في الواقع تُشير إلى شيئين مختلفين. في الجملة السابقة، للكلمة «وصل» معنى ورقة (أو ربّما «قصاصة») من الورق المراد توصيله عن طريق اللصق - إنَّ الكولاج والتجميع مفاهيمٌ أساسيةٌ للجذر- لوصل أو عدّة أوصال لتشكل الدرّج. لذلك فإنّ الدرّج عبارة عن لفة من الورق مع دعامة عموديّة ناتجة عن تجميع عدّة أوصال من العرض نفسه.

إنّ للدرّج طولاً غير محدّد بما أنّه بالإمكان تمديده بعدّة «أوصال»، بحيث أنّه في معظم الوقت عندما يتحدّث «القلقشندي» عن أحجام الورق، فإنّه يعطي عرض «الدرّج» كبعد فقط. وإذا ما حدّد في مناسبة ما طول «البغداديّ» كاملاً (١٩٨٧، VI، ١٨١)، فإنّه لا يُعطي طول «الدرّج» بل طول «الوصل»<sup>[١]</sup> الذي يبدو أنّ له طولاً ثابتاً لكلّ حجم.

إنّ المعنى الثاني للوصل هو الخطُّ الذي يُترك فارغاً، على سبيل المثال لبث خطأ، والذي يُمكن ترجمته بواسطة «الخطُّ الأبيض» أو (alinea) في حالات معيّنة. كما يتعلّق ارتفاعُ هذا «الفراغ» بحجم الورقة على سبيل المثال، إذ يُمكن أن يكون إمّا سطرين وإمّا ثلاثة أسطرٍ في الحجم العاديّ أو المنصوريّ (صغير) (القلقشندي، ١٩٨٧، VI، ١٨٧).

يُمكن قراءة الدّراسة الأكثر اتّساقاً لـ «القلقشندي» حول حجم الورق المستعمل في «المستشاريّة المملوكيّة» في المجلّد السادس (ص: ١٨٠-١٨٤)، لكنّنا نجد أجزاءً أخرى من كتابه تحتوي على دراسات تُكملها (أو تُعقدها)، مثلاً عندما يشرح نوع الكتابة التي يجب اعتمادها لكلّ حجم، أو عندما يُشير إلى عدد الأسطر البيضاء (أوصال) التي يجب تركها بين عناصرٍ مختلفةٍ للخطِّ.

في أصل أحجام أوراق الديوان، يشرح بدايةً<sup>[٢]</sup> أنّ هناك سلّم قياساتٍ يعودُ

[١]- عرض درج يعني ذراع واحد... وطول كل وصل من الدرّج المذكور ذراع ونصف.

[٢]- انظر السابق، في مخطوطة باريس، ص. ١٧٧.

«إلى زمن الخلفاء». وقد جاء من مؤلف من العصر العباسي، تمثل هويته مشكلة «محمد بن علي» (ولكن في الغالب ابن عمر). «المدعيني»<sup>[1]</sup>، مؤلف كتاب (مفقود للأسف) بعنوان: «كتاب الكلام والحبر»، والذي يقول:

«كنا عند كتابتنا للخلفاء نعلم على ثلثي ورقة (الطومار) (ṭumâr) من الورق (قرطاس)، وللأمراء نصف ورقة، وللمديرين والأمناء ثلث ورقة، وللتجار وللشخصيات من نفس الرتبة ربع ورقة وللمتخصصين في الحساب ومساحي الأراضي سدس الورقة».

يُعلق «القلقشندي» على هذا الاقتباس على النحو الآتي: «لدينا هنا سلم لأحجام الورق في الزمن القديم: الثلثين والنصف والثالث والرابع والسادس». ويضيف أنه من خلال هذا السلم تُستلهم أحجام ورق ديوان الرسائل في مصر دائماً. من المثير للاهتمام ملاحظة أنه يُضيف بعد ذلك عن «المدعيني»:

«من الواضح أنه كان يُريد الحديث عن الحجم البغدادي، الذي يناسب هذا النوع من سلم الأبعاد على عكس الشامي، لأنَّ بغداد كانت آنذاك مقرَّ الخلافة، لم يكن من المناسب قياسها من ورق آخر، رغم أنها كانت تتوفر على كل الصفات.»

وبالتالي، فإنَّ «البغدادي»، الذي كان يعني في البداية «من بغداد»، قبل أن يصبح اسم حجم - قياس الورق، ربَّما لم يكن يُسمى كذلك في «المدعيني»، ولم يأخذ هذا الاسم إلا من التصدير.

## الورق المصري

اتفق المؤلفان فيما يتعلّق بالورق «المستعمل اليوم في ديوان الإنشاء» حول عدد الأحجام. لكنهما لا يقدّمان دائماً أسماءها بالشكل الأكثر تطوراً ووضوحاً، والأحجام في القائمتين لا تتطابقان تماماً. يتمُّ التعبير عن القياسات بأذرع من أقمشة القاهرة (ذراع واحدة = ٤٨,٨ سم) ولكن لدينا قياس الإصبع والقيراط والشبر أيضاً. لقد حاولنا تقديمها بأكبر قدر ممكن من الوضوح في الجدول المقابل.

[١]- يمكن أن يتعلّق الأمر بمحمد بن علي المدعيني (١٣٥-٢١٥ أو ٢٢٥)، ولكنه تقريباً دائماً (...)

يتطلبُ هذا الجدول المقارن بعض التعليقات حول المفردات والعدد الإجمالي للأحجام المستخدمة في المستشارية، حول الاختلافات التي يمكن ملاحظتها بين الجدولين.

إنَّ كلمة «طومار» بمعنى الورقة كاملة، مؤكِّد بالفعل في رسائل الديوان المملوكي في القرن الخامس عشر. إنَّ أكبر حجم عند مؤلِّف «ديوان الإنشاء» غائب عند «القلقشندي» في هذا المقطع من كتابه، ولكنَّه يعرفه، وذكره أعلاه في العرض الذي خصَّصه للكتابات التي تناسب كلَّ حجم (III ١٩٨٧، ٥٤)، بحيث أنَّه عندما أعلن أنَّ الورق الذي استخدمته المستشارية المصرية جاء في تسعة أحجام، كان يعرف عشرة أحجام. لكن يُمكن للمرء أن يعتقد أنَّ الحجم الأكبر لم يكن يُستخدم إلا في الظروف الاستثنائية فقط. كما أنَّ الاسم الأكثر اكتمالاً لهذا الحجم هو طومار كامل «المنصوري» (ورقة كاملة من «المنصوري»)، ولكن يتمُّ اختصار هذا الاسم أحياناً على أنَّه «طومار كامل»، في «الطومار المنصوري» أو حتَّى في «المنصوري» ببساطة (رقم ٥ من العمود الأيمن)، بينما يستخدم الديوان أوراقاً بأحجام مختلفة تسمَّى «المنصوري» (الورقة الأولى ورقم ٧ من العمود الأيمن).

ويُعتبرُ «القلقشندي» الوحيد الذي تحدَّث عن «منصوري» (صغير) يبلغ عرضه ربع ذراع، ومعه عرض الورق العادي سدس ذراع. تمَّ دمج هذين التنسيقين في صيغة واحدة مع مؤلِّف «ديوان الإنشاء»، الذي لديه حجمٌ عاديٌّ قياسه ذراع واحد بالإضافة إلى قيراط واحد. إذاً هناك عند «القلقشندي» شكلان صغيران لا يتطابق أيُّ منهما مع «ديوان الإنشاء» في باريس<sup>[١]</sup>.

يبدو أنَّ هناك أوراقاً كاملةً مستخدمةً في ديوان مصر، «المنصوري الكامل» و«البغداديّ» الكامل و«الشامي» الكامل. لدينا الشكل العاديُّ (قطع العادة) أيضاً و«المنصوري» (الصغير)، ومرةً أخرى ورقة دقيقة للغاية، وورق البرقيات المهمة والرسائل عن طريق الحمام (يبدو أنَّ الاثنين يتفقان حول الجودة، ولكن يختلفان

[١]- انظر رقم ٣ في سوب والملاحظات التي تلي الجدول.

[٢]- وهو ما قد يريد المؤلف فعله جدول رقم (٢) بالإشارة إلى الحجم المستعمل في المناسبات الاستثنائية



من حيث الحجم)<sup>[١]</sup>. قد يكون الديوان حصل على ستة أنواع من الورق من مصنع الورق. في هذا الصدد، يُضيف مؤلف «ديوان الإنشاء» (٤٤٣٩، ص ١٧٨ ظ) في نهاية عرض أحجام ورق المستشارية هذه الملاحظة المهمة:

«كلّ هذا الورق بحجم جدّ محدّد، موضوع رهن إشارة «ديوان الإنشاء» ويتمّ دفع ثمنه بأمرٍ من الكاتب (كاتب السرّ) في مركز صباغة الحرير في القاهرة...»<sup>[٢]</sup>

ديوان الإنشاء (مخطوطة باريس)	صبح الأعشى القلقشندي
1 «الطمار الكامل» العرض ١,٥ ذراع	0 «الطمار الكامل للمنصوري» انظر الصبح الجزء الثالث، .54
2 ورق يأخذ العرض الخاص بالبغدادي العرض: ذراع واحد. (عدا حالة استثنائية واحدة فقط، يتقلّص العرض إلى إصبعين).	1 «البغدادي الكامل» العرض: ذراع واحد. طول (الوصل) ذراع ونصف.
3 «بغدادي غير كامل» عرض هذا البغدادي أقلّ من أربعة أصابع.	2 «بغدادي غير كامل» عرض هذا البغدادي أقلّ من أربعة أصابع.

[١]- يبدو أنّه عند المؤلّفين بالنسبة لـ «الحجم الصغير» (المستخدم للإرسال السريع) يستخدم ورق المراسلات عبر الحمام (...).

[٢]- هل هذا اسم شركة تحت السيطرة أيضًا.

3 من الطمار كامل المنصور العرض ذراع	2 من الطمار الكامل لأبي منصور
5 ٣ / ٢ من (الطمار الكامل المنصوري) العرض ٣ / ٢ ذراع	4 ٣ / ٢ من الطمار المنصوري
6 ٣ / ١ (من الطمار الكامل للمنصوري) العرض: ٣ / ١ ذراع	5 "٣ / ١" من المنصوري
7 "الحجم العادي" العرض: ٤ / ١ ذراع زائد قيراط واحد أ	6 "الحجم المعروف تحت اسم المنصوري" العرض: ٤ / ١ ذراع
8 ورق الرسائل (غالبًا ما يكون ورق البريد بواسطة الحمام) لا يوجد بعد إلزامي.	7 الحجم العادي ٦ / ١ ذراع
9 ورق البريد بواسطة الحمام العرض: ثلاثة أصابع.	8 الشامي الكامل العرض: "مثل الطمار الشامي في طوله" (?)
9 ورق البريد بواسطة الحمام العرض: ثلاثة أصابع.	9 "حجم صغير" العرض: ثلاثة أصابع (ليكن عرض ورق البريد بواسطة الحمام).

وإذا كانت قراءتي لهذا المقطع الدقيق (للمقارنة مع قراءة Quatremère, cxxxvii 1836) صحيحة، فهذا يعني أن لدينا اسم المكان الذي كانت تُرود منه مستشارية المماليك بالقاهرة نفسها بالورق.

وبمجرد وصولها إلى المستشارية، بقيت الصحيفة تحت المراقبة، وقال مؤلف ديوان الإنشاء باريس، عن «الطرف الثالث» (على الأرجح الورقة الأكثر شيوعاً): بدون شك الشخص المكلف بتوزيع الورق في مكاتب المستشارية.

«لا يتم قطع الورق من هذا الحجم أو تجميعه عن طريق اللصق أبداً إلا من طريق ورّاق<sup>[١]</sup> المستشارية. هذا الأخير لا يترك ورقة من ماعون الورق<sup>[٢]</sup> إلا لإعطائه لمن يجب أن يحصل عليه، وبأمر من رئيس الديوان فقط. إن إعطاء حجم الورقة (قطع الورق) هو من مسؤولية القائم على ذلك، وليست على عاتق من يعوضه على الإطلاق» (ص. ١٧٨).

يبدو أن هذا يعني أنه يمكن التعرف على «الثلاث»، وأنه يُستخدم بشكل شائع للغاية للوثائق الإدارية، وقد كان من المهم بشكل خاص منع استخدامه من قبل مزورين.

## ورق مراسلي الديوان والأفراد

نجد عند مؤلفينا، بالإضافة إلى أحجام ورق المستشارية، نجد بعض المؤشرات على الورقة التي استخدمها مراسلو المستشارية.

ووفقاً لمخطوطة «باريس»، فقد اختار الأمراء الأجانب البغداديّ للمراسلة مع المستشارية إذا استطاعوا (عرب ٤٤٣٩ ص ١٧٧). ويضيف أنه عندما نفذ ورق بغداد (للأسف لا نعرف لأي سبب)، قاموا بعمل ورقة في دمشق تشبهه إلى حد كبير. نود أن نعرف ما إذا كانت هذه الورقة قد احتفظت باسمها

[١]- بدون شك الشخص المكلف بتوزيع الورق في مكاتب المستشارية.

[٢]- قرأت (يبدو لي مثل Quatremère)، «رزمة» بدلاً من «ميزرا» الناسخ.

في هذه الحالة؛ ممّا يفسّر لماذا ليس من غير المألوف أن يقول الناسخ إنهم استخدموا البغدادي (على سبيل المثال: Quatremère, 1836: CXXXII-CXXXIII، الملاحظة ٢١٤).

وفي مصر نفسها، وفقاً للقلقشندي (364 - 1987XIV)، فقد استخدم مبعوثو المستشارية ورقاً بحجم عادي (قطع العادة)، أو ورقاً بلدياً (من البلد). استخدم المرسلون السوريون الورق الشامي، ولكن كان هناك إلى جانب الشامي باللون العادي، الشامي باللون الأحمر، ولم يكن لهما سوى ميزة استخدامهما من طرف ممثلي السلطان في دمشق وفي الكرك لمراسلاتهم الرسمية (القلقشندي، ١٩٨٧ الثامن، ٥٦). ذكر «القلقشندي» مرةً أخرى ورقة البلدي فيما يتعلّق بتفويضات النطق بالفتاوى والتدريس (إجازة بالفتوى والتدريس) والتي ألغها شيوخٌ لتابعيهم، وقد كتبت هذه التفويضات عادة على ورقة ذات عرض جيد (يكتب في قطع عريض) وقد كان شامياً «أو أي نوع آخر من البلدي» (وأنواع من البلدي) (1987 364 XIV).

وخارج الديوان، تمّ استخدام ثلاثة أنواع من الورق: نوعان من الورق يحملان اسماً موجوداً بين تلك التي تستخدمها مكاتب المستشارية (البغدادي والورق العادي المسمّى قطع العادة)، وثالث لم تستعمله المستشارية «البلدي».

## ورق المكتبة

في هذه المرحلة من البحث، تشير المصادر إلى التفكير بأنّ الورق المستخدم في مصالح الإدارات والمستشارية كان قد صنّع خصيصاً لها، وأنّ بعض الورق يُحتمل أن يكون مشابهاً لورق الأفراد وبالتالي باعة الكتب. لذلك سيكون من المثير للاهتمام المقارنة بشكل ملموس بين ورق المستشارية وورق المكتبة.

إنّ النقطة الوحيدة التي يمكن أن تتعلّق بها المقارنة في الوقت الحالي هي الحجم، لأننا محظوظون لأنّ نتوفّر على ملاحظات «جون إيريجوان» (Jean Irigoien) (١٩٩٣ - ٣٠٣-٤) الذي يُخبرنا بأنّ الورق المستخدم في صناعة الكتب في الشرق الأوسط بداية من القرن

التاسع، جاء في ثلاثة أشكال مرتبة (عن طريق إعادة الإعمار) ضمن الحدود الآتية:

- حجم كبير ٦٦٠-٧٢٠ مم × ٥٦٠/٤٩٠ مم (حجم قريب من البغدادي).
- حجم متوسط ٥٦٠/٤٩٠ مم × ٣٨٠/٣٢٠ مم (حجم قريب من «٣/٢»).
- حجم صغير ٣٧٠/٣٢٠ مم × ٢٨٠/٢٣٥ مم (حجم قريب من «٢/١»).

ويُضيفُ أنه في المكتبة، تكون أبعادُ كلِّ ورقةٍ مثل عرض حجم معين يساوي طول حجم الأقل منها مباشرةً ونصف طول حجم الأكثر منها مباشرةً؛ مما يسمحُ بأن تتم مضاعفة مساحة الورقة عند الانتقال من حجم إلى حجم أكبر، وبالتالي فإن الأحجام المختلفة متوافقة بسهولة، من خلال الطي. على عكس ما رأيناه بالنسبة لأوراق المكاتب الرسمية، إذ لا يمكن الحصولُ أبدًا على صفحات الورق عن طريق اللصق، وطولها الثابت يوجد في علاقة محددة جيدًا مع عرضها.

وإذا ما قارنا هذه الأحجام مع تلك الخاصة بورق الديوان، أو على الأقل مع عرضها، نرى أن عرض الورق «البغدادي»، الذي يعادل ذراعًا واحدًا، هو ٤٨٨ مم، بينما عرض أكبر أحجام «إيريغوان» (Irigoien) يبلغ طول ٤٩٠ ملم على الأقل، إذ تظهر مقارنة من النظرة الأولى، وبالتالي فإن الحجمين غير متوافقين في الواقع، ولا يمكن استخدام «البغدادي» المستعمل في الديوان المصري خلال القرن الخامس عشر للحصول على ورق المكتبة من الحجم الأكبر<sup>[١]</sup>. ومع ذلك، نحتاج إلى معرفة المزيد عن أحجام الأوراق الأخرى، وخاصة تلك المصنوعة في سورية، حيث لا يتشابه الذراع (حوالي ٧٠ سم) مع ذراع القاهرة، لمعرفة ما إذا كانت أحجام الورق العربي للمكتبة والمستشارية غير متوافقين حقًا.

وبالتالي فإن النصوص العربية وعلم المخطوطات توفر الكثير من المعلومات. لقد رأينا أن اثنين من المؤلفين القدماء، «ابن النديم» و«الجاحظ»

[١] - في رسالة حديثة (٢٠٠١ ميلكوم Melcom)، أشار «ف. باودين» (Bauden.F) إلى أن الأرشيفات المدمرة في ص (...).

يُمَيِّزَانِ بين أنواع مختلفة من ورق المكتبات التي لم نعد قادرين على التعرف عليها اليوم. كما رأينا أنَّ الأمان الذي عملوا في مكتب مراسلات الدواوين المملوكية عرفوا كيف يميِّزون -الذي ينقصنا حاليًا- بين الأوراق المستخدمة هناك. جعل علم المخطوطات من جانبه، من الممكن أيضًا التمييز، خاصة بين الأوراق المستخدمة في المكتبات، والبدء في اقتراح تصنيفات. ولكن التوافقات بين المعلومات المقدمة من النصوص وملاحظة الأوراق نادرة جدًا. ظلَّت الفجوة بين السلسلتين كبيرة وتوفّر مقياساً للمسافة التي تتبقي تغطيتها في منطقة لا تزال غير مستغلة بشكل كافٍ.

لذلك فكَّل اكتشاف لمصدر غير مسبق -مثل وصفة التصنيع التي نشرها (Adam Gacek) «آدم غاسق» في الصفحات الموالية- أو ملاحظة جديدة تعتبر ثمينة لأنها تثير أسئلة أكثر دقة وتعطي فرصًا جديدة لتوحيد معرفتنا.

## المصادر والمراجع:

1. -ABBOTT N., 1972, Studies in Arabie Literary papyri, III Language and literature, Chicago, The Univ. of Chicago Press, XVI-216 p.
2. -AL-MANONI M., 1991, Ta'rikh al-wirâqa al-maghribiyya, al-Ribât, publ. de la Faculté des lettres et Sciences humaines de Rabat (Études et recherches 2), 358 p.
3. -ARBERRY A.J., 1956, A Handlist of the Arabic manuscripts, t. II, Dublin, Emery Walker, 135 p. -70 pl.
4. -BEIT-ARIÉ M., 1996, «The oriental arabic paper», Gazette du livre médiéval 28, 9- 12.
5. 1999, «Quantitative Typology of oriental Paper Patterns», in M. Zerdoun Bat-Yehouda (dir.), Le papier au Moyen Age Histoire et techniques, Turnhout, Brepols, 4 1 -53.
6. -BLACHÈRE R. et DARMAUN H., 1957, Extraits des principaux géographes arabes du Moyen Âge, Paris, C. Klincksieck, 391 p.
7. -BRIQUET CH-M., 1955, «Le papier arabe au Moyen Âge et sa fabrication», in Briquet's Opuscula, The Complete work of Dr C. -M. Briquet without Les filigranes, in E. J. Labarre (éd.), Hilversum, Paper Publications Society, 129- 158.
8. -DÉROCHE F., 2000, Manuel de codicologie des manuscrits en écriture arabe, Paris, Bibliothèque nationale de France, 413 p.
9. -DROUIN E., 1895, «Mémoire sur les Huns Ephtalites dans leurs rapports avec les rois Perses Sassanides», Le Muséon XVII, p. 73-84, 141-161, 232-247, 278-288.

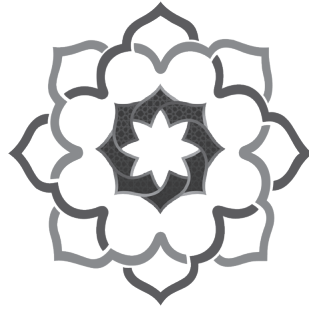
10. -GACEK A., 2001, *The Arabic Manuscript Tradition, A glossary of technical Terms and Bibliography*, Leiden, E. J. Brill, 269 p.
11. -GROHMANN A., 1967, *Arabische Paläographie I*, Wien, Kommissionsverlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien, XVIII-54 p. -22 pl.
12. -HUMBERT G., 1998, «Papiers non filigranes fabriqués au Moyen-Orient jusqu'en 1450, Essai de typologie», *Journal Asiatique* 286/1, 1-54.
13. 1999, «Un papier fabriqué vers 1350 en Égypte», in M. Zerdoun Bat-Yehouda (dir.), *Le papier au Moyen Age Histoire et techniques*, Turnhout, Brepols, 61- 73.
14. -HUNTER D., 1991, *Papermaking, the history and technique of an ancient craft*, New York, Dover Publications Inc., XXIV-611-XXXVII p.
15. -IBN ABÎZAR', *Ants al-muṭrib bi-rawḍ al-qirṭâsfiakhbârmuluk al-maghribwa-ta'rikhmadînatFâs*, manuscrit BNF, Arabe 1868.
16. -IBN AL-NADÎM, 1964, *Kitâb al-FihristmitAnmerkungenheraus gegeben von G. Fliigel*, Bayrût, Khayats, VIII-278 -320 p.
17. -IRIGOIN J., 1993, «Les papiers non filigranes, État présent des recherches et perspectives d'avenir», *Ancient and Medieval Book Materials and Techniques*, M. Maniaci et P. F. Munafò (dir.), CittàdelVaticano, Bibliotecaapostolicavaticana (Studi e Testi, 357-358), I, 265-312.
18. -AL-JÂHIZ, 1940, *Kitâb al-ḥayawân*, t. IV, Le Caire, Maktabat-Muṣṭafa l-Bâbî l-Ḥalabî, 536 p.



19. -KARABACEK J. VON, 1991, Joseph von Karabacek, Arab Paper 1887, tr. anglaise par D. Baker, London, [s.n.], 93 p.
20. -LE LÉANNEC-BAVAVÉAS M.-T., 1999, «Zigzag et filigrane sont-ils incompatibles Enquête dans les manuscrits de la Bibliothèque nationale de France», dans M. Zerdoun Bat-Yehouda (dir.), Le papier au Moyen Age Histoire et techniques, Turnhout, Brepols, 119-133.
21. -LOVEDAY H., 2001, Islamic paper, A study of the Ancient craft, s. 1. [Londres], The Don Baker MemorialFund, 90 p.
22. -NASIR-I KHOSRAU, 1881, Sefer nâmeḥ, Relation de voyage de NassiriKbosrau en Syrie, en Palestine, en Egypte, en Arabie et en Perse, éd. Ch. Schefer, Paris, E. Leroux, I, LVIII-348-98 p.
23. -AL-QALQASHANDÎ, 1987, Şubḥ al-a‘shâfişinâ‘at al-inshâ‘, Bayrût, Dâr al-kutub al-‘ilmiyya, XIV vol.
24. -QUATREMÈRE M., 1836, Histoire des mongols de la Perse écrite en persan par Rashid-eldin, publiée, traduite en français, accompagnée de notes et d’un mémoire sur la vie et les ouvrages de l’auteur, I, Paris, Impr. royale, [VIII-] CLXXV-450 p.
25. -AL-THA‘ÂLIBÎ, 1867, Latâ‘if al-ma‘ârif, Leiden, E.J. Brill, XLI-158 p.
26. -VALLS I SUBIRÀ O., 1970, Paper and watermarks in Catalo-nialElpapel y sus filigranos en Catalunya, Hilversum, Paper Pu-blications Society, XXXIV-475 p., pi. et cartes.

27. -TEKIN Ş., 1993, Eskitiirklerde, Yaz, kâğit, kitapvekâğitdamgan, Istanbul, ErenYayıncılıkveKitapçılık, p. 136.
28. -VELKOV A. et ANDREEV S., 1983, Filigranes dans les documents ottomans. I: trois croissants, Sofia, NarodnabibliotekaKiril i Metodii 79 p.-CCLX Pl.
29. -YÂQÛT al-RÛMÎ, 1927, Irshâd al-arib li-ma'rifat al-adîb, éd. Margoliouth, Londres/Le Caire, Luzac& co., XIII-249 p. (t. Ill), X-583 p. (t. V).
30. 1956, Mu'jam al-buldân, Bayrût, DârŞader, II (fasc. 5-8), p. 422.
31. -ZERDOUN BAT-YEHOUDA M., 1999, « Enquête sur les papiers non filigranés des manuscrits hébreux datés antérieurs à 1300 », in M. Zerdoun Bat-Yehouda (dir.), Le papier au Moyen Âge: histoire et techniques, Turnhout, Brepols, 85-99.
32. Référence papier
33. Geneviève Humbert, « Le manuscrit arabe et ses papiers », Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, 99-100 | 2002, 55-77.
34. Référence électronique
35. Geneviève Humbert, « Le manuscrit arabe et ses papiers », Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée [En ligne], 99-100 | novembre 2002, mis en ligne le 12 mai 2009, consulté le 20 avril 2020.





ترجمة ملخصات المحتوى  
**Summaries of Researches and Articles**



# The Arabic Manuscript and Its Paper

| Geneviève Humbert |

This translation revolves around the "Arabic manuscript and its paper" written by the French Orientalist "Geneviève Humbert". The reader discovers this translation of the epistemological value of the Islamic manuscripts, by providing a set of accurate information on "Arabic paper" and "manuscript science" based on historical and artistic considerations.

Making paper a material for research and study is very important for several justifications, the most important of which is that paper is an important element in the dating and localization of the Arabic manuscripts, and in contrast, Arabic manuscripts are important for the history of paper, because they were copied on many types of paper that came from very different places of manufacture: Chinese and Sogdian paper And paper made in Khorasan in general, and in Baghdad and Great Syria, Yemen, Egypt, Morocco, Central Asia, India and Indonesia ...., and it may be necessary to distinguish between library kinds of paper as well, which have been studied better now than those allocated to central departments and large divan offices and the distributed, perhaps under control, which might have had their own factories.

## The Arabic Lexicon Industry for the German Orientalist Fischer

| Narges Bakhouch |

In this study, the researcher seeks to uncover the orientalist's linguistic ability in dealing with the Arabic heritage, through his efforts in the field of lexicography by establishing a historical Arabic dictionary, in addition to investigating the foundations of his approach to the lexicon industry, how he collected its material, its various sources and its value, and then its impact on the lexical compositions that came after him. The importance of the topic is justified by the fact that the Arabic dictionary industry is one of the oldest, most prolific lexical industries and richest in quality among the living languages. That is why the Arabic lexicon won the attention of many orientalists, and the German Orientalism which stemmed from a positive view of the Islamic heritage excelled in that, which helped the orientalists to draw closer to the Muslim Arabs and their heritage that they were interested in chronicling the life of this language, and to show the change it witnessed through the ages. Thus, Fischer's attempt is one of the most important endeavors in the lexical industry embodying the idea of developing a chronicled Arabic dictionary that collects Arabic words and their meanings, and he determined the period from the pre-Islamic era until the end of the third century AH.

## Alexandria Through Jewish Eyes during the Mamluk State

| By Dr. Mustafa Wajih Mustafa |

The European journey provided significant notes about cities, inhabitants and historical events; the European traveler landed at cities and recorded valuable sightings which were not mentioned by contemporary source. The journey that we are discussing can be dealt with a geographical approach, for the author relied in his diaries on a kind of complementarity of the sightseeing of the place as he divided his diaries, and about any one place, he presented realistic pictures of life, geography, the environment, people, animals, and birds ... in different cities and villages scattered in many places..

And we must not forget that those travelers expressed the medieval Europe's attempt to discover the outside world, especially the Arab region known for its great diversity of demographics, economics, and ideology and religious resourcefulness, especially because of the presence of the holy places of the three monotheistic religions on its western edge, noting that the writings of European travelers in the medieval ages prepare the true beginnings of the phenomenon of Orientalism and Europe's connection with the East, and trace the latter's news, wealth and peoples so that this knowledge would turn in favor of the phenomenon of European colonialism in the Middle Ages and modern times, all of which prompts the importance of studying the literature of the European journey at that time."

The researcher traveler Meshullam ben Menahem whom the author thinks he was likely a wealthy Italian Jewish merchant, and not a cleric, even if the references that were gathered about him indicate his religious inclination. In the context of his interest in dealing with the news of the Jews in all the countries he passed through, he emphasized that the Jews were doing the same as the Muslims used to do in all the lands and territories that belonged to the authority of the Mamluks, and it must be emphasized that the jobs and businesses that the Jews practiced in the Egyptian society in the era of the Mamluk sultans were mostly related to trade and materialistic profit or to the distinct industries on which the inhabitants depended, and in Alexandria, they used to live on trade, helped by the commercial nature of the city of Alexandria, which differs from the rest of the other agricultural regions of Egypt due to its geographical location.



## Sources for the Study of Early Islam Between Classical Orientalism and New Orientalism

| Ass. Prof. Dr. Shahid Karim Muhammad |

The sharp orientalist discourse, the skeptic, the classical Orientalist erotologists and the neo-orientalists did not differ about the sources of the study of early Islam; at the time when classical Orientalism was concerned with developing the critical and philological study of the sources of early Islam, dealing with them with analysis and deconstruction, and it declared its doubts about the structure of the Islamic historical narrative and the factors of its production and purposes, it, however, continued to rely generally to varying degrees in the production of its readings, analyses and Orientalist epistemology. The contemporary and new orientation of Orientalism declared the abandonment and the total rejection of it, or it removed it from the presence in the research arena and preferred to use alternative sources outside the Islamic framework contemporary to its early beginnings such as the Jewish, Syriac, Armenian, Coptic, Greek sources and material evidence such as inscriptions and coins; actually, the works of neo-orientalists who represented were of this new orientalist trend.

Therefore, the researcher in this research tries to draw attention to the very important difference between classical and contemporary Orientalist studies, which is the issue of the sources used in the study of early Islam.

# The Vision and the Orientalist Methodologies in Hisham Jouait's Reading of the Prophet's Biography

(An Analytical Critical Study)

| Khadijah ben sayah |

We intend from this study to present Hisham Jouait's new vision of the Prophet's noble biography and the former's own criticism, through his contemporary reading of the historiography of Muhammad's biography according to a modernist concept, as he works with Islamic history and is interested in issues of modernity and critical of the various static visions of the Islamic heritage and its historiography establishing on orientalist mechanisms totally far from the Islamic communicative discussions. From his stances, Jouait's intellectual contradictions, duality, and his critical approach to the Orientalist thought arise on the one hand, while he seems identifying with that thought on the other hand.

It is clear that Hisham Jouait's critical stances of Orientalism and Orientalists are the result of his excessive apprehension about accusing his modernist reading of the Prophet's biography based on an Orientalist background. His new reading of the Prophet's biography appeared in the form of appeals in various aspects of the biography of the Messenger "PBUH", which blemished it with the characteristic of suspecting the facts of his genealogy, the date of his birth, his mission, and even his death, and defaming his honorable name, considering that Muhammad is merely an attribute of the Prophet's attributes that the Messenger had derived from the Syriac and the Jewish heritage.

## **Orientalist Investigations Criticism of Manuscripts of the Qur'an Sciences -1**

| **By Dr. Ahmad Atiya** |

**A**fter a brief clarification of the epistemological map of the author's work by Arthur Jeffery, with a quick presentation of what "Arthur" wrote in the field of Qur'anic studies, and an explanation of the direction he took in his dealing with the Arab heritage, he took the path of the Qur'anic lesson between authorship and investigation. In this study, the researcher deals with a critique of the procedures adopted by the orientalists in publishing the manuscript Arabic texts, without engaging with the orientalist who investigated the text in an intellectual debate about the latter's views which he tried to transmit through his treatment of the manuscript text. After presenting the procedures adopted in investigative science that the investigator should generally adhere to, such as choosing a text for investigation, collecting the written copies of the manuscript to be investigated, then arranging the copies of the houses to determine the copy or copies approved in the investigation process, then comparing between those written copies, followed by authenticating the text and commenting on it, such as authenticating the biographies of the figures and the terminology contained in the text; then making indexes serving the text, and noting preface introductions serving the text, such as the introduction to the investigation, studying handwritten copies, studying the author of the manuscript, and explaining the method of investigation. It deals with the scientific and critical directions of the texts investigated by the investigators; Then he proceeded to criticize the methodology of the orientalist Arthur Jeffrey, focusing on the procedure of collecting manuscripts and the manuscripts that the orientalist relied on, as it turns out that what he claimed was three copies was in fact one copy, then he proceeds to criticize and comment on the procedure of authenticating the text, which turns out to have fallen into many errors in his investigation of the book on the Qur'an by Ibn Abi Dawood al-Sijistani.

## The Compilation of the Holy Quran and Documenting It Through Orientalist Eyes: Presentation and critique

| Dr. Saeed Obeidi of Morocco |

Orientalists have raised many suspicions about the Holy Qur'an, especially with regard to the fact that the Holy Qur'an was not scripted during the time of the Prophet (pbuh and upon his kins). The concept of the scripted text was present in the minds of the early Mekkans, who did not exceed a hundred, and it provided them with that concept what they had known from the Torah that was in the hands of Christians and Jews in Medina or from the Bibles of the Christians of Najran and Abyssinia who had commercial relations with them. Furthermore, the supporters of Muhammad - as the orientalists say - did not directly feel the necessity to script the new message, and that the Prophet (PBUH and upon his kins) himself did not give importance to scripting the Qur'anic text in his life, and this is why the Meccan Qur'an remained preserved in the memory of the Meccan Muslims, and the idea of writing down "may have originated from personal enthusiasm for some texts that included supplications or Islamic rulings, which they considered important. The Prophet had encouraged that enthusiasm for documentation, but he did not make it obligatory." Although Muslim scholars agree that the Holy Qur'an was transmitted to us by way of narrative recounting by writing in the Qur'ans and learning by heart, it was transmitted from the Prophet (pbuh and upon his kins) by a large numbers of people who cannot be complicit in lying, delusion or error, most notably of whom was Imam Ali (pbuh) and a group of choice companions, in addition to a group of scholars and jurists, all the way up to our time when it reached us written in the form of the Quran. The words of prominent Muslim scholars have combined and agreed on this fact throughout history, which refutes the suspicions raised by orientalists about the Holy Quran.

# 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  
الاسلامية والاسلاميات الحديثة

www.m.iicss.iq موقع المجلة

info@m.iicss.iq بريد المجلة

www.iicss.iq موقع المركز

