

دُرُوسَاتُ الْمُسْتَشْرِقِيَّةِ

فَضْلُهُ تَعْنِي بِالْمَلِكِ (الْمُسْتَشْرِقِيَّةِ فِي حَرْفٍ وَفَعْلٍ)



الرقم الدولي: ٢٤٠٩-١٩٢٨ ISSN:

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية ٢٤٦٦

العدد الأربعون - خريف - ٢٠٢٤ م / ١٤٤٦ هـ

الاستشراق وتشكيل مخيلة الغرب

حسن أحمد الهادي

مزالق المستشرقين في دراسة القرآن الكريم

محمود علي سرانب

قرآن الشيعة في الدراسات الغربية

جونا وينتر

التراث بين الدراسة الخيرية، المعرفية ودراسات المستشرقين الإنشائية

د. عثمان ويندي انجاي

ظهور الشيعة والتشيع عند المستشرقين

أحمد بهشتي مهر، السيدة منى موسوي

الإمام الصادق (عليه السلام) في الرؤى الاستشراقية

محمد رضا الخاقاني (بيك)

الاستشراق مشكلة معرفة أم مشكلة اعتراف بالآخر؟

د. خليل أحمد خليل

«مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية»

محمد بن عمارة

المركز الاستراتيجي للدراسات الاستراتيجية



رئيس التحرير

السيد هاشم الميلاني

مدير التحرير

الشيخ حسن أحمد الهادي

تدقيق اللغة العربية

الأستاذ غسان الأسعد

تدقيق اللغة الإنكليزية

الأستاذة هبة ناصر

التصميم والإخراج الفني

علي مير حسين

دراسات إسلامية
فصلها في معنى الإسلام (السنن في حروفها وفكرها)

للتواصل

- البريد الإلكتروني للمجلة info@m.iicss.iq
- البريد الإلكتروني بيروت islamic.css.lb@gmail.com

دراسات إسلامية شرقية

فصلية تعنى بالدراسات الإسلامية في الشرق الأوسط

تصدر عن: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

الرقم الدولي ISSN: 2409-1928

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية 2466

العدد ٤٠ خريف ٢٠٢٤ / م١٤٤٦هـ

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 (المصحّح، الجامع، أو المترجم الذي يذكر بدلاً من المؤلف)، تاريخ طباعة الأثر، العنوان (وغالباً ما يذكر العنوان الفرعي الذي يحذف أحياناً). وتُضاف في الكتب، مكان النشر والنشر، وفي المقالات اسم المجلة العلمية ورقم الجزء أو الدورة ورقم الصفحة وفي الأغلب رقم النسخة أيضاً. وتُدرج في المواد المعلوماتية ما عدا المصادر المطبوعة كالأثار الإلكترونية أو المواد المرئية والسمعية، 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.
١١. يزود البحث بقائمة المصادر منفصلة عن

- تُرحّب مجلة (دراسات استشرقية) بنشر الأبحاث العلمية الأصيلة، وفقاً للشروط الآتية:
١. تنشر المجلة الأبحاث العلمية الأصيلة -في مجال التراث الاستشرقي- التي تلتزم بمنهجية البحث العلمي وخطواته المتعارف عليها عالمياً.
٢. الاهتمام بالتركيز على نقد التراث الاستشرقي وعدم الاكتفاء بعرض الأفكار ووصف الأقوال.
٣. أن يكتب البحث باللغة العربية، ويُرسل منه نسخة إلكترونية بصيغتي Word و pdf، بحدود (٧,٠٠٠-٥,٠٠٠) كلمة، بخط (Simpelied Arabic) على أن تُرقم الصفحات ترقيماً 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 توصّل اليها الباحث 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 الألفبائي لأسماء الكتب أو الأبحاث في المجلات، أو أسماء المؤلفين. ١٢. أن لا يكون البحث قد نشر سابقاً في مجلة أو كتاب أو موقع إلكتروني...، وليس مقدماً إلى أية وسيلة نشر أخرى، وعلى الباحث تقديم تعهد مستقل بذلك. وعليه أن يُشير فيما إذا كان البحث قد قُدم إلى مؤتمر أو ندوة، وأنه لم ينشر ضمن أعمالهما.

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

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

١٥. تراعى المجلة الأنظمة مرعية الإجراء فيما يخص حقوق الملكية الفكرية للمؤلفين.

١٦. 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.

١٧. تخضع الأبحاث المستلمة لبرنامج الاستئصال العلمي Turnitin.

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

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

أ- يبلغ الباحث بتسليم المادة المرسله للنشر خلال مدة أقصاها أسبوع من تاريخ التسليم.

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



تنعى مجلة "دراسات استشراقية" أحد أعضاء هيئتها العلمية سماحة آية الله السيد فاضل الميلاني رحمته الله، الذي قضى حياته في خدمة الرسالة الإسلامية؛ عالماً، باحثاً، أستاذاً، محققاً، وناشراً لعلوم أهل البيت عليهم السلام في العالم الإسلامي.

وبهذه المناسبة الحزينة نتقدم من أرحامه جميعاً والحوزة العلمية في النجف الأشرف بأسمى آيات العزاء والتسليّة، سائلين العليّ القدير أن يتغمّده برحمته الواسعة، ويمنّ عليه برفع الدرجات.



١. الأستاذ الدكتور المتمرس حسن عيسى الحكيم، أستاذ التاريخ الإسلامي في الكلية الإسلامية الجامعة، العراق، النجف الأشرف.

٢. الأستاذ الدكتور طلال عترسي، أستاذ علم الاجتماع في الجامعة اللبنانية، بيروت.

٣. الأستاذ الدكتور عبد الجبار ناجي، رئيس قسم الدراسات التاريخية في بيت الحكمة.

٤. الأستاذ الدكتور صلاح الفرطوسي، أستاذ اللغة العربية في كلية التربية الأساسية، جامعة الكوفة، العراق.

٥. الأستاذ الدكتور جواد منشد النصر الله، أستاذ التاريخ في كلية الآداب، جامعة البصرة، العراق.

٦. الأستاذ محمد عبد كسار، أستاذ الآثار في الجامعة الهولندية الحرّة.

٨. الأستاذ الدكتور طالب جاسم العنزي، أستاذ الفكر الإسلامي في كلية الآداب، جامعة الكوفة، العراق.

الفهرس



الاستشراق وتشكيل مخيلة الغرب

٩ حسن أحمد الهادي

مزالق المستشرقين في دراسة القرآن الكريم

محمود علي سرائب

١٧

قرآن الشيعة في الدراسات الغربية

جوننا ويتتر

٦٥

التراث بين الدراسة الخبرية،
المعرفية ودراسات المستشرقين الإنشائية

د. عثمان ويندي انجاي

١٠١

ظهور الشيعة والتشيع عند المستشرقين

أحمد بهشتي مهر، السيدة منى موسوي

١٣٠

الإمام الصادق عليه السلام في الرؤى الاستشراقية

محمد رضا الخاقاني (بيگ)

١٦٤

الاستشراق مشكلة معرفة أم مشكلة اعتراف بالآخر؟

د. خليل أحمد خليل

٢٠٨

«مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية» الجزء الأول

محمد بن عمارة

٢٢٤

٢٤٣

ترجمة ملخصات المحتوى

القرآن الكريم
في الدراسات الاستشراقية



التراث الإسلامي والعربي
في الدراسات الاستشراقية



قراءات علمية
في الفكر والتراث الاستشراقي



شهادة تقدير من ARCIF

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



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

يسر معامل التأثير والإستشهادات المرجعية للمجلات العلمية العربية (أرسياف - ARCIF)، أحد مبادرات قاعدة بيانات «معرفة» للإنتاج والمحتوى العلمي، إعلامكم بأنه قد أطلق التقرير السنوي الثامن للمجلات للعام 2023.

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

ومن الجدير بالذكر بأن معامل «أرسياف Arcif» قام بالعمل على فحص ودراسة بيانات ما يقارب (5000) عنوان مجلة عربية علمية أو بحثية في مختلف التخصصات، والصادرة عن أكثر من (1400) هيئة علمية أو بحثية في العالم العربي. ونجح منها (1155) مجلة علمية فقط لتكون معتمدة ضمن المعايير العالمية لمعامل «أرسياف Arcif» في تقرير عام 2023.

ويسرنا تهنئتنكم وإعلامكم بأن مجلة دراسات استشراقية الصادرة عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، النجف، العراق، قد نجحت في تحقيق معايير اعتماد معامل «أرسياف Arcif» المتوافقة مع المعايير العالمية، والتي يبلغ عددها (32) معياراً، وللاطلاع على هذه المعايير يمكنكم الدخول إلى الرابط التالي:

<http://e-marefa.net/arcif/criteria/>

وكان معامل «أرسياف Arcif» العام لمجلتكم لسنة 2023 (0.2353). ونهنئكم بحصول المجلة على:

- **المرتبة الخامسة** في تخصص الدراسات الإسلامية من إجمالي عدد المجلات (91) على المستوى العربي، مع العلم أن متوسط معامل أرسياف لهذا التخصص كان (0.093). كما صنفت مجلتكم في هذا التخصص ضمن الفئة (Q2) وهي الفئة الوسطى المرتفعة.

راجين العلم أن حصول أي مجلة ما على مرتبة ضمن الأعلى (10) مجلات في تقرير معامل «أرسياف» لعام 2023 في أي تخصص، لا يعني حصول المجلة بشكل تلقائي على تصنيف مرتفع كتصنيف فئة Q1 أو Q2، حيث يرتبط ذلك بإجمالي قيمة النقاط التي حصلت عليها من **المعايير الخمسة** المعتمدة لتصنيف مجلات تقرير «أرسياف» (للعام 2023) إلى فئات في مختلف التخصصات، ويمكن الاطلاع على هذه المعايير الخمسة من خلال الدخول إلى الرابط: <http://e-marefa.net/arcif/>

ويمكنكم الإعلان عن هذه النتيجة سواء على موقعكم الإلكتروني، أو على مواقع التواصل الاجتماعي، وكذلك الإشارة في النسخة الورقية لمجلتكم إلى معامل «أرسياف Arcif» الخاص بمجلتكم.

ختاماً، نرجو في حال رغبتكم الحصول على شهادة رسمية إلكترونية خاصة بنجاحكم في معامل «أرسياف»، التواصل معنا مشكورين.

وتفضلوا بقبول فائق الاحترام والتقدير

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





الاستشراق وتشكيل مخيلة الغرب

الشيخ حسن أحمد الهادي^[1]

تثبت الوقائع التاريخية، فضلاً عن الكثير من الدراسات والتحقيقات الصادرة في الغرب عن الشرق، أو تلك الصادرة في الشرق في مواجهة المدّ الفكري الغربي، أنّ الرؤية الاستراتيجية للاستشراق التي كوّنتها مراكز الأبحاث والدراسات الغربية والاستشراقية تقوم على فكرة إعادة صياغة الشرق معرفياً، وسياسياً، واجتماعياً، وعقائدياً، وعلمياً...، بغية السيطرة على العقول والأفكار والتراث، فضلاً عن المكونات الحضارية للشعوب، والجغرافيا والبشر والحجر، وبهذا فقد أنتج المستشرقون منظومة متكاملة من الأفكار والرؤى حول الشرق والإسلام، نسج بموجبه الخيوط الأولى للمخيلة الغربية حول الإسلام كدين سماوي، وحول كل ما يتعلق بالتراث العربي والإسلامي، وهو ما كرّس صورة نمطية للشرق لا تعكس سوى الجهل والهمجية وعبادة الشهوات، وتركّز على نقاط الضعف التي تمكّن الغرب من التسلّل منها للاستحواذ على مواردنا وإرادتنا وقرارنا بصور خادعة، زخرفها بمنمنمات فنية تحرف النظر عن خبث تلك الصور وواقعية تلك النظرة الغربية الظالمة والمتعالية. ولا فرق هنا بين الاستشراق الجديد والاستشراق القديم، فكلاهما قدّم نسخة عن الشرق والإسلام أخط وأبشع من الأخرى.

[1] - مدير التحرير.

النزعة الاستعلائية في الفكر الاستشراقي

وهذا يرتبط بثوابت الغرب قديماً وحديثاً وذات صلة «بالنزعة الاستعلائية في الفكر الغربي، وهي صفة متأصلة في هذا الفكر، حيث مسّت بل طبعّت أدباء وفلاسفة الغرب بطابع استعلائي، فأعلام الفكر الغربي من الفلاسفة وغيرهم لم يخرجوا من قبضة هذه الأيدولوجيا الاستعلائية والنظرة الفوقية...، فإنّ أمثال هوبز ولوك ورسو وهيوم وغيرهم كانوا يرون أنّ الحضارة من صنعهم وحدهم ومقتصرة عليهم، وهيجل كان ينظر للشرق على أنّه في أدنى درجات سلّم الرقي، وقد ترتّب على ذلك جنون القوة وهاجس التوسّع وقهر الشعوب، وإنّ هذه النزعة لم تغيّر الأيام بل هي متوارثة بين أجيال الغربيين، وتشكّل اليوم أحد الأهداف المهمّة في صلب الإستراتيجية الغربية، والتي تقوم على ضرورة ضمان التفوق الغربي على العالم، ومن أجل تحقيق ذلك لا بدّ من تبني سياسة هجومية غير اعتذارية، وانفرادية وغير متردّدة تعتمد على القوة العسكرية^[1]، ونقرأ أيضاً تأصيل هذه النزعة في ملامح السياسة الغربية للقرن الحالي والمتمثلة بـ: «ضرورة نشر القوات العسكرية والاستعمارية في أغلب بقاع الأرض، والتدخل في أيّ قضية مها كانت إقليمية، وتفرض الحل الذي تراه، ويجب أن تكون المقوم الوحيد لجميع أنظمة الحكم في العالم، والسيطرة على النظام المالي العالمي، كما أنّ هذه السياسة تحمل في ثناياها جعل الثقافة الغربية معياراً للذوق في جميع أنحاء العالم^[2]». ولم تفلح كل المحاولات العربية والإسلامية من خلال التواصل والتحاوّر مع الغرب بعد ذلك في تغيير تلك الصورة، التي التصقت في وعي ولا وعي الغرب، وصارت مُسلّمة لا تُدخّص.

وفي تأييد هذا المنحى المتطرّف يقول أليكسي جورافيسكي: «إن الأغلبية المطلقة من المستشرقين لم يتخلّصوا من المواقف المعادية للإسلام^[3]». وتقوم بيانكا سكارسيا بتحليل عميق لهذه الفئة فتقول: «عمل الاستشراق لصالح الاستعمار بدلاً

[١]- الطحان، مصطفى، «الطريق إلى العصر الأمريكي»، مجلة المجتمع، الكويت، العدد (١٥٤٧)، ٢٠٠٣م، ص ٢٤.

[٢]- بن محمد القرني، عوض، «الحرب الإعلامية الأمريكية ضد السعودية وسبل مواجهتها»، مجلة المجتمع، الكويت، العدد (١٥١٦)، ٢٠٠٢م، ص ٣١.

[٣]- جورافيسكي، أليكسي، الإسلام والمسيحية، ص ١٠٥.

من إجراء التقارب بين الثقافتين. إن إنشاء هذا العلم لم يكن إلا من أجل تقديم أدوات للاختراق أكثر براعة، فهناك فعلاً عملية ثقافية مستترة مأكرة ومراثية، وهذا ما يفسّر رغبة المسلمين حيال كل ما يُقال عنهم في الغرب»^[1]، ويقول برناردشو متأسفاً: «مضت على الغرب القرون وهو يقرأ كتباً ملأى بالكاذيب على الإسلام» ويقول توماس كارليل في سياق حديثه عن افتراءات المستشرقين حول نبي الإسلام ﷺ: «إن أقوال أولئك السفهاء من المستشرقين في محمد، إنما هي نتائج جيل كفر، وعصر جحود وإلحاد، وهي دليل على خبث القلوب وفساد الضمائر، وموت الأرواح»^[2]...

كما يشير إلى هذه الحقيقة إدوارد سعيد في كتابه «الاستشراق» بقوله: «لقد كُذِّست فوق محمد ﷺ في العصور حزمة من الخصائص التي تطابقت مع شخصية أنبياء «الروح الحرة» الذين ظهروا في أوروبا في القرن الثاني عشر، وادّعوا أنهم صادقون، وجعلوا وراءهم أتباعاً. وبطريقة مشابهة، فما دام محمد قد اعتبر ناشراً لوحي زائف، فقد أصبح هو كذلك تجسيداً للشبق، والفسق، والشذوذ الجنسي، وسلسلة كاملة من الخيانات المتنوعة التي اشتقت جميعاً بصورة منطقيين من انتحالاته المذهبية»^[3].

الفكر الإقصائي

إنّ المتنبّع بوعي لمسيرة الغرب المعاصر يجد أنّها جنين مشوّه لحضارات سبقتها والتي كانت تسعى للتخلّص من أي حضارة مقاربة لها، كيف لا وقد انفرد الغربيون عبر تاريخهم الطويل -وما زالوا- بالإقصائية التي لا ترى الآخر من منظور تشاركي بقدر ما تراه منافساً لدوداً وعدوّاً محتملاً. والتاريخ شاهد لا يكذب، ترى ذلك واضحاً عند وصول الأوروبيين إلى أستراليا مثلاً؛ إذ لم يبقَ فيها سوى آثار من الشعوب الأصلية، حتى باتوا يدرسونهم على أنّهم فلكلور وإنثروبولوجيا. ويمكنك قول ذلك عن الهنود الحمر في أمريكا أيضاً عندما تمّت إبادتهم إبادة تامة ودموية،

[١]- سكارسيا، بيانكا، العالم الإسلامي وقضايا التاريخ، ص ٢١٤.

[٢]- الجندي، أنور، آفاق جديدة للدعوة الإسلامية في الغرب، ص ٥١.

[٣]- سعيد، إدوارد، الإستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء. نقله إلى العربية: كمال أبو ديب. مؤسسة الأبحاث العربية. الطبعة العربية الرابعة ١٩٩٥ ص ٩٩-١٠٠.

وعن العبودية والعنصرية يمكن أن تقرأ مئات التقارير التي تتحدث عن عدد الأفارقة الذين تم استعبادهم ونقلهم من إفريقيا إلى أمريكا يُقال إنَّ عدد هم وصل إلى أكثر من ١٣ مليون شخص. وكذا عندما نقرأ تاريخ الإبادة التي تعرّض لها المسلمون الأندلسيون على يد الحضارة الأوروبية في محاكم التفتيش لتكشف بما لا يدع مجالاً للشك بأنّها حضارة كانت تعيث في الأرض فساداً واستعماراً، وقامت على الدماء والإقصاء وطرد الآخر أو إعدامه.

ولهذا من غير المفاجيء أن يتقمّص الإنسان الغربي الفردانية ويجعلها محور سلوكه وحكمه على الأشياء من حوله، والفردانية تعني في حدها الأدنى تمحور الفرد حول مصالح ذاته^[١]، وهي كما وصّفها كثيرون تعود في أصلها إلى الأنانية. أو هي «الإنكار لأي مبدأ أعلى من الفردية» على حد تعبير الفرنسي رينيه غينون، والذي يرى «أن الفردانية هي السبب الحاسم للانحطاط الراهن للغرب»^[٢]. وبسيطرة الفردانية على السلوك الفردي والاجتماعي تعمّقت المشكلة الأخلاقية التي فتكت في كل شيء، فوفق المنطق الفردي أصبح الإنسان معنيّاً بمصالحه الخاصة، دون أي مبالاة بالصالح العام.

وعلى سبيل المثال لا الحصر لم تكن الوحشية التي تتمتع بها القوى العسكرية الفرنسية شيئاً جديداً على العرب وخاصة في مصر وبلاد الشام، فحملة نابليون بونابرت على مصر وبلاد الشام (١٧٩٨-١٨٠١ م) لا تزال ماثلة في الأذهان فقد أعدم نابليون آلاف من الجنود الذين استسلموا له بحجة عدم وجود طعام يكفيهم.

اتجاهان في مواجهة الغرب

وبالمقابل عندما ننظر نظرة موضوعية متجردة إلى «الاستغراب» كمشروع علمي وفكري وثقافي لمعرفة الغرب ودراسة حضارته وأفكاره وفهمها وضمها ونقدها، وتفكيك ثقافته وتوجهاته، فإننا سنجد مكونات هذا الطرف تنقسم إلى اتجاهين

[١]- يراجع: أودار، كاترين، «ما الليبرالية»، ص ٤٤ وما بعد.

[٢]- غينون، أزمة العلم الحديث، ترجمة: عدنان نجيب الدين (النجف، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط١، ٢٠١٦) ص ٧٧.

كلاهما لا يعتمد المنهجية الغربية اللاعلمية والاستعلامية والاستعمارية في النظرة والتعامل مع تراث الآخر.

الاتجاه الأول: حيث حرص مؤيدو هذا الاتجاه -بغض النظر عن موقفنا السلبي منه- على امتلاك آليات إيجابية فاعلة للتعامل مع الغرب لا تقوم على تشويه قيمه وأفكاره والتعامل السلبي مع تراثه، بل تنطوي في أغلبها على الإعجاب به، ومحاولة تمثله، والافتداء بما أنجزه في المعارف التطبيقية والإنسانية والفنون، وفي العمران البشري، لا سيما في مجال الديمقراطية وحقوق الإنسان.

الاتجاه الثاني: بينما ينطلق أصحاب الاتجاه الثاني من منهج بحثي وعلمي شفاف ورزين يقوم على عملية دراسة المباني والنظريات والأفكار والمناهج الغربية وفحصها، وبيان مواطن ضعفها وعثراتها وثغراتها، وتسلط الضوء على تناقضاتها الداخلية وتهافتها وعدم تماسكها، وضعف انسجام أفكارها، وإبراز النتائج غير المنسجمة مع المقدمات فيها، ولوازمها الفاسدة، والآثار السلبية التي تترتب عليها، ونقد المباني والمرتكزات العامة من حيث المنهج والمضمون والمحتوى، إضافة إلى نقد الأفكار الفرعية الناتجة عن هذه المباني والمرتكزات. أو من خلال القراءة التوصيفية التي تتضمن بيان السلبيات والأفعال المتعارضة مع القيم والأخلاق الإنسانية، خصوصاً في الأبحاث التاريخية. وذلك من قبيل بيان وتوصيف الحروب العسكرية والاستعمارية الغربية في مختلف أنحاء العالم، سواء الداخلية بين الدول والمجتمعات الغربية، أو الخارجية، فلا بد في مثل هذه الموارد أن تكون أدبيات التوصيف تفرعية تكشف همجية الغرب وتوحشه وماديته.

إضافة إلى تسلط الضوء على العوامل والظروف والمبادئ المؤسسية والجذور الاجتماعية والنفسية التي ساعدت على وجود عثرات وضعف في المباني والأفكار الفرعية، والكشف عن تحيزات المفكر، والسياقات الحياتية الخاصة به التي انعكست على كيفية معالجته الأفكار التي هي مورد العرض والنقد.

ولا بد من انطلاق النقد من المباني العقلية السليمة، وبيان عدم انسجام النظرية المنقودة مع هذه المباني، والاستناد إلى الأسس الدينية الصحيحة، وبيان الموقف

الديني من الموضوع المبحوث، وبالتالي تضمّن النقد قراءة مقارنة مع الأطروحات والنظريات الفكرية الإسلامية الأصيلة، مُبدِّياً قوّتها ومتانتها مقابل الفلسفة الغربية والأطروحات غير الدينية. وهو ما يتطلب تدعيم النقد بالأدلة والبراهين والشواهد والقرائن، بعيداً عن إبداء التعصّب والانسياق وراء العواطف والميول الشخصية. والأهم من كل ذلك الالتزام بالأداب الإسلامية في نقد الآخر ومناقشته، باجتناب العبارات التي توحى بالإساءة الشخصية.

الاستشراق وصناعة المخيلة الغربية

لانشكُّ عندما نقلّب صفحات تاريخ الاستشراق والمستشرقين من القرن الثامن عشر وحتى تاريخنا الحديث أنّ المخيلة الغربية التي صنعها وأرساها الخطاب الاستشراقي متلبّسة بالعدائية والفوقية، والفكر الاستعماري، والنظرة الدونية للشرق وللإسلام ولحضارته وشعوبه... بغية الاستحواذ على الشرق وثرواته وموارده بأخس الأساليب والمناهج، حتى لو اقتضى الأمر تزوير الحقائق أو تفسيرها بما يوافق أغراضهم أو ما يسعون إليه. ولهذه الغاية دخل الغرب من خلال الاستشراق -ببعديه الكلاسيكي والمستحدث- بمؤسّساته الفلسفية والأكاديمية واللاهوتية والإيديولوجية والسياسية في اختصام عميق مع الإسلام بكل ما يحمل من هوية حضارية راسخة وممتدة على امتداد الزمكان؛ إذ من المؤسف أن يُسخر هؤلاء العلم الذي يسمو به الإنسان؛ لإذلال الإنسان أو استعباده أو الطعن في تراثه وعقيدته بغير حق. بل ويعتبر نفسه هو المعني في إعادة تشكيل وعي الشرق وثقافته وفي طريقة تفكيره حيال نفسه وحيال الغرب في آن.

ولهذا لا يُرجى من هذا الغرب الذي بنى أيديولوجياته على أفكار المستشرقين الجدد أن يعود إلى صوابه في رسم معايير علمية شفافة يقوم عليها خطابه ومخيّلته الملوثة بأفكار المستشرقين الأخطبوطية تجاه الآخر الشرقي والمسلم.

والحمد لله رب العالمين



القرآن الكريم

في الدراسات الاستشرافية

✽ مزالق المستشرقين في دراسة القرآن الكريم

محمود علي سرائب

✽ قرآن الشيعة في الدراسات الغربية

- جونا وينتر

✽ التراث بين الدراسة الخبرية، المعرفية ودراسات المستشرقين الإنشائية

- د. عثمان ويندي انجاي



مزلق المستشرقين في دراسة القرآن الكريم (دراسة تحليلية - نقدية)

محمود علي سرائب[*]

الملخص

تحاول هذه المقالة بيان المزالق المتعمدة أو غير المتعمدة التي انزلت إليها المشتشرقون في دراستهم للقرآن الكريم، حيث حاول المشتشرقون دائماً أن يثبتوا أن القرآن من وضع البشر، فبحثوا له عن مصدر في الأرض، فنسبوه إلى الديانات الأخرى تارة، وأنّ محمد ﷺ قد قام بتأليفه أخرى، وقد صاغوا لتبرير هذه الدعوى العديد من النظريات والتأويلات، ولذا لم تخرج أغلب جهود المستشرقين عن هذه التوجّهات والتوجيهات، ولكن اختلفت التسميات.

وتجدر الإشارة إلى أنّ ما اعتبرته دراسات كثيرة مناهج علمية اعتمد عليها المشتشرقون، فإنّ هذه المقالة ترى بأنّها ليست مناهج، وإنّما هي مزالق وقع فيها المشتشرقون. وقد تناولت المقالة دوافع اهتمامات المستشرقين بدراسة القرآن الكريم، ومزالق المستشرقين في دراسة القرآن الكريم والنماذج والمصاديق لمزالق المستشرقين على مستوى أساليب البحث في القرآن والدراسات القرآنية وعلى مستوى موضوعات القرآن الكريم.

كلمات مفتاحية: مزالق المستشرقين، القرآن الكريم، مناهج، التأثير والتأثير، الشك والتشكيك، التزوير، الإسقاط، الانتقائية.

(*)- باحث في الفكر الإسلامي وأستاذ حوزويّ، لبنان.

المقدمة

تمثل حركة الاستشراق أحد جوانب الغزو الفكري للأمة الإسلامية؛ فهي تسعى بشكل حثيث لإعادة تمثيل منظومة القيم والمعارف الإسلامية وفق المنظور الغربي، وطبقاً لما تحمله هذه الثقافة من قيم تتناسب مع النسق الفكري للعالم الغربي، فهؤلاء لم يطلبوا من المسلمين الابتعاد عن إسلامهم وقرآنهم، بل قاموا بكل ما يمكن فعله لتقريب الإسلام إلى ثقافتهم وقيمهم، ثم تقديمه على أساس أن هذا هو الإسلام الذي جاء به محمد بن عبد الله ﷺ.

وتختلف الدراسات الاستشرافية قوة وضعفاً في مواجهة الفكر الإسلامي من مستشرق إلى آخر، ولكن هناك اتفاق عند هؤلاء على هدف استراتيجي يسكن في عمق العقل الغربي؛ وهو التحذير من خطورة القرآن والذي يشكل خطراً وجودياً على المنظومة القيمية والمفاهيمية ونمط الحياة المادية الغربية، وبالتالي على النموذج الحضاري في الغرب. وهذا ما عبر عنه جملة من المستشرقين، فيقول المستشرق «بلاشير» -على سبيل المثال-: « قلما وجدنا بين الكتب الدينية الشرقية كتاباً بلبل بقرائه دأبنا الفكري أكثر مما فعله القرآن». فالقرآن كتاب مقلق ومحير لهؤلاء، وقد بلبل أفكارهم. بل قد تكون الحقيقة أعمق من ذلك بكثير؛ لأن المأزق الذي يستشعره بلاشير، ونولدكه، وجولدسيهر، وكبار علماء الاستشراق... مع القرآن يمثل في بدايته خطراً استراتيجياً على النسيج الاجتماعي للغرب، وفي نهايته يمثل خطراً وجودياً يهدد الكيان الغربي برمته. ومن جهة أخرى، يمثل القرآن الكريم مصدر القوة في حياة المسلمين، ومنع الرؤية في حضارتهم، والموجه لحركتهم، ولمناحي التفكير لديهم، فكان من الطبيعي مواجهة هذا الكتاب لما يحمل من عناصر قوة وثبات، ولما يحمله من قدرات هائلة تؤهله لتصدّر حركات التغيير الاجتماعي في المجتمعات المعاصرة.

ولذا يحاول المستشرقون دائماً أن يثبتوا أن القرآن من وضع البشر، وقد ردّ القرآن الكريم على دعوى بشرية القرآن بطرق وأساليب متعددة، فقد نفى كون القرآن قول

بشر أو شاعر أو كاهن^[١]، وكرر في أكثر من آية أن مصدر القرآن هو الله، وأنه هو الذي نزلّه على محمد^[٢]، كما أمر الرسول أن لا يستعجل بقراءة النص القرآني الذي ينزل عليه^[٣]، وأعلن الله تعالى بشكل قاطع أنه ﷺ لا يمكنه أن يتقول أي شيء على الله^[٤]، وأخبر الله الناس أنه هو الشاهد على تنزل القرآن على النبي ﷺ والملائكة تشهد بذلك^[٥]، وتحدي القرآن كل العالمين بأن يأتوا بسورة من مثله^[٦]، وهذا التحدي ما زال مفتوحاً بل هو كذلك إلى الأبد. وتجدر الإشارة إلى أنّ ما اعتبرته دراسات كثيرة ضمن مناهج البحث العلمي التي اعتمد عليها المستشرقون في دراسة الإسلام، هي في حقيقة الأمر ليست مناهج وإنما هي مزائق وقع فيها المستشرقون.

أولاً: الاستشراق ودوافعه في دراسة القرآن الكريم

١. الاستشراق كمفهوم:

عند مطالعة التعريفات المختلفة للاستشراق، يمكن حصرها في ثلاثة تعريفات أساسية، وهي:

أ. الاستشراق (orientalism) يعني: «علم الشرق أو علم العالم الشرقي»^[٧]. وكما يقول مكسيم رودنسون الذي أشار إلى أن مصطلح الاستشراق إنما ظهر للحاجة إلى «إيجاد فرع متخصص من فروع المعرفة لدراسة الشرق»^[٨].

ب. هو: «ذلك التيار الفكري الذي تمثّل في الدراسات المختلفة عن الشرق

[١]- ينظر: سورة يس، الآية ٦٩.

[٢]- ينظر: سورة الفرقان، الآية ١، سورة الشعراء، الآية ١٩٢ و١٩٥.

[٣]- ينظر: سورة القيامة، الآية ١٦.

[٤]- ينظر: سورة الحاقة، الآيات ٤٤-٤٦.

[٥]- ينظر: سورة النساء، الآية ١٦٦.

[٦]- ينظر: سورة البقرة، الآية ٢٤.

[٧]- محمود حمدي، زقروق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص ١٨.

[٨]- جوزيف شاخت؛ كليفورد بوزورث، تراث الإسلام، ص ٦٤.

الإسلامي، والتي شملت حضارته وأديانه وآدابه ولغاته وثقافته»^[١].

ت. يُراد به: «ذلك العلم الذي تناول المجتمعات الشرقية بالدراسة والتحليل من قبل علماء الغرب»^[٢].

ويمكن القول في النتيجة إنّ الاستشراق هو «أسلوب من الفكر قائم على تمييز وجودي (أنطولوجي)، ومعرفي (إبستمولوجي) بين الشرق والغرب، ويستخدم دراسات أكاديمية يقوم بها علماء غربيين للإسلام والمسلمين من شتى الجوانب، عقيدة وشريعة وثقافة وحضارة وتاريخ ونظم وثروات وإمكانات، سواء أكانت هذه الشعوب تقطن شرق البحر الأبيض أم الجانب الجنوبي منه، وسواء أكانت لغة هذه الشعوب العربية أم غير العربية، «كالتركية والفارسية والأوردية» وغيرها من اللغات، لأهداف متنوعة ومقاصد مختلفة»^[٣].

٢. دوافع المستشرقين لدراسة القرآن الكريم

ذكر الباحثون العديد من دوافع الحركة الاستشراقية في دراستها للإسلام بشكل عام وللقرآن الكريم بشكل خاص، في ثلاثة دوافع أساسية، وهي:

- الدافع الديني.

- الدافع الاستعماري.

- الدافع العلمي.

أ- الدافع الديني

ويتضح بالسعي لإقناع المسلمين ببطلان أفكارهم وعقائدهم من خلال إضعاف المصدر الأول لعقيدتهم وهو القرآن وإبطال وحيانية القرآن والقول إنه من صنع

[١]- علي محمد، إسماعيل، الغزو الفكري التحدي والمواجهة، ص ٢١٤؛ الأمين، عبد الله محمد، النعيم، ص ١٦.

[٢]- سالم الحاج، ساسي، نقد الخطاب الاستشراقي، ص ٢٠.

[٣]- عبد الله، خضر حمد: القرآن الكريم وشبهات المستشرقين، ص ١٧.

محمد ﷺ، وعند ذلك يتمكن علماء اللاهوت من التبشير بالدين المسيحي وإقناع المسلمين به، ولذا استخدموا من أجل ذلك وسائل وأساليب ومناهج للوصول إلى هذه الغاية المحددة، من قبيل تطبيق نظرية «النقد الأعلى» على القرآن، وهي النظرية التي طبقها علماء اللاهوت في أمريكا على الإنجيل والتوراة.

وهذا الدافع الديني جعل الكنيسة تشن حملة واسعة ضد القرآن الكريم بشكل خاص، وشخص النبي والإسلام بشكل عام، وكان لهذه الحملة أشكال متعددة من الافتراءات على القرآن الكريم وعلى الرسول الأعظم منها:

- أن حقيقة الوحي الإلهي ما هي إلا نوبات من الصرع، أو مجموعة من الأوهام والخيالات الخاصة بالرسول.

- الترويج لفكرة أن النبي استقى تعاليم القرآن من كتب اليهود والنصارى^[١].

- تكذيب الأفكار والمعتقدات الإسلامية بمجرد مخالفتها للمسيحية^[٢].

- القول بأن الإسلام والقرآن لم يكن سوى هرطقة مسيحية وأن الإسلام كان أسوأ من ذلك^[٣].

ب- الدافع الاستعماري

هناك صلة بين الاستشراق والاستعمار، فالتراث الاستشراقي بمثابة دليل للاستعمار من أجل فرض السيطرة الاستعمارية على الشرق وإخضاع شعوبه وإذلالها والهيمنة عليها^[٤].

ولكي يصل الاستعمار إلى أهدافه التوسعية لا بد أن يضعف عقيدة الشعوب؛ لأن قوة الشعوب بسبب معتقداتها، والقرآن الكريم يشكل المصدر الأساس لعقيدة

[١]- العاني، عبد القهار، الاستشراق والدراسات القرآنية، ص ١٠.

[٢]- ينظر: مونجمري وات، تأثير الإسلام على أوروبا في العصور الوسطى، ص ١١٩.

[٣]- م.ن، ص ١٢٣.

[٤]- ينظر: زقروق، محمود حمدي، الاستشراق والخلفية الفكرية، ص ٥.

المسلمين؛ لذا كان لا بدّ من المرور عبره والتشكيك في منظومته الفكرية، وأصوله الاعتقادية، ومبانيه الأخلاقية، ولا أقلّ التقليل من قيمتها.

ومن هنا، تناول المستشرقون العديد من المفاهيم والموضوعات القرآنية الرئيسة وبالأخص التي تواجه حركتهم الاستعمارية، وكان أول ما تناوله المستشرقون -بوابة المستعمر الكبرى- «مفهوم الجهاد» في القرآن الكريم، هذا الجهاد الذي أكدّه القرآن في تضاعيف آياته، فبلغت آيات الجهاد والنفير والقتال في القرآن الكريم (٧٠ آية)، فحاول هؤلاء تشويه هذا الجهاد المقدس، وقاموا بتصويره تصويراً سيئاً، والهدف واضح: إضعاف روح المقاومة والدفاع عن الدين والنفس والأرض... فاعتبروا الإسلام عقيدة سيف، وكان هيجل يقول: «كان الإسلام دائماً، وسيبقى دائماً دين السيف؛ لأنه لا يمكن العثور على أي فكرة للحب في القرآن»^[١].

وهناك دراسات كتبها المستشرقون حول نقد موضوع الجهاد في الإسلام نذكر منها:

- «الحرب المقدسة: الحملات الصليبية وأثرها على العالم اليوم» للمستشرقة البريطانية كارين آرمسترونغ Karen Armstrong الطبعة العربية للكتاب: ترجمة: سامي الكعكي، (بيروت، دار الكتاب العربي، ٢٠٠٥م).

- «الجهاد من أجل القيصر» للمستشرق النمساوي شتيفان كرويتسر.

- «مُحمَّد في المدينة» للمستشرق البريطاني ويليام مونتغمري وات، والذي تعرض فيه إلى دراسة نقدية تحليلية لغزوات وسرايا الرسول ﷺ^[٢].

والدافع إلى هذا التشكيك خصوصاً في موضوع الجهاد:

الخوف من سيطرة الإسلام على عالم الغرب المسيحي.

[١]- الزيادي، محمد فتح الله، ظاهرة انتشار الإسلام وموقف بعض المستشرقين منها، ص ١١٧.

[٢]- ينظر: التميمي، حيدر قاسم مطر، الجهاد الإسلامي في الدراسات الاستشراقية دراسة تحليلية نقدية، مجلة دراسات استشرافية المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية في العتبة العباسية المقدسة، العدد ١٠.

الرغبة الجامعة والحلم القديم الجديد في السيطرة على الشرق، ونهب ثرواته. ولم يكتف المستشرقون بالتشكيك بالجهاد، بل حاولوا إضعاف اللغة العربية الفصحى، والدعوة إلى إحلال اللغة العامية مكانها، وكتبوا في ذلك دراسات متعددة، كل ذلك بهدف فك الارتباط بين المسلمين والقرآن الكريم.

يقول بعض المستشرقين: «من الواجب صرف الجهد إلى التقليل من أهمية اللغة العربية لتحويل الناس عنها بإحياء اللهجات المحلية واللغات العامية في شمال أفريقيا. حتى لا يفهم المسلمون قرآنهم وحتى يمكن التغلب على عواطفهم»^[١].

ت- الدافع العلمي

إن ما تقدم من دوافع لا يمنع من ظهور الدافع العلمي، هذا الدافع الذي سعت إليه قلة قليلة من المستشرقين إذا ما قيسوا بالجمهور منهم^[٢]، فكانت الأخطاء التي وقعوا فيها أثناء البحث في القرآن الكريم ودراسته أخطاء طبيعية.

خلفيات المستشرقين في دراسة القرآن

تهدف الدراسات الاستشراقية للقرآن الكريم وعلومه بالدرجة الأولى إلى زعزعة عقيدة المسلم وتشكيكه في أمهات الكتب الإسلامية، وذلك من خلال مناهجهم -المزعومة- التي لا تحتكم إلى المنهج العلمي الرصين.

ولكي تتضح -ولو بصورة إجمالية- آراء هؤلاء تجاه القرآن نعرض بعض الأمثلة على ذلك:

[١]- الميداني، عبد الرحمن حسن جنبكة، أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها: التبشير-الاستشراق-الاستعمار، ص ٣٧٢.

[٢]- هناك مستشرقون متعصبون وخطرون على الإسلام، أمثال: جولد تسيهر: مجري، وبودلي: إنجليزي، ولانسن (١٨٦٢-١٩٣٧): فرنسي، وزويمر (١٨٦٧-١٩٥٢)، وماكدونالد (١٨٦٣-١٩٤٣)، وجوستاف فون جرونباوم، وغيرهم. وهناك مستشرقون منصفون، أمثال: المستشرق الإيطالية (لورا فاغليري)، والمستشرق السويسري (روجيه دو باسكويه)، والمستشرق الفرنسي (موريس بوكاي)، والمستشرق الألماني جوتة «Goethe»، والمستشرق البريطاني توماس كارلايل «Th. Carlyle»، والمستشرق الألمانية زيغريد هونكة (سيجيريد هونكة)، والمستشرق المجري «جيولا جرمانوس»، والشاعر الفرنسي المعروف «لامارتين»، وغيرهم. وهناك مستشرقون مهتدون أي اهتموا إلى نور الإسلام أمثال: ميشو - بللر: فرنسي، وجوهن لويس بوركهارت (١٧٨٤-١٨١٧): سويسري، وفريتس كرنكوف (١٨٧٢-١٩٥٣): ألماني، وعبد الكريم جرمانوس: مجري، وغيرهم. ولكن لو قمنا باستقراء سريع للموسوعات التي كتبت عن حياة المستشرقين كموسوعة المستشرقين لعبد الرحمن بدوي، أو موسوعة نجيب العقيلي، أو غيرهما، سنجد أن هؤلاء المنصفين فضلاً عن المهتدين هم قلة قليلة إذا قيسوا إلى جمهور المستشرقين.

- المثال الأول: نزول الوحي

يرى المستشرق الفرنسي جوستاف لوبون أن التصرفات التي كانت تعتري الرسول إبان نزول الوحي عليه ما هي إلا بسبب إصابته بالهوس^[١]. ويرى مونجيمري وات أن الوحي من نتاج الخيال الخلّاق للرسول^[٢]. ويرى جولدتسيهر أن النبوة مسألة نفسية ناشئة من تشبّع الإنسان بحالة خاصة^[٣].

- المثال الثاني: جمع القرآن الكريم وحفظه:

حاول المستشرق (كازانوف) أن يثبت من خلال بحثه أن القرآن قد أضيفت إليه أمور كثيرة بعد وفاة النبي. ويقرر (جولدتسيهر) أنه لا يوجد نص موحد للقرآن، بل قد حذفت منه آيات كثيرة، وهذا ما أكدته (نولدكه) و(موير) أيضاً^[٤].

- المثال الثالث: مصدر القرآن:

زعموا أن الرسول استمدّ تعليمات القرآن الكريم من الديانات الأخرى، فشرائع الإسلام تأسست من الشرائع المعاصرة له والمنتشرة وقتئذٍ في الشرق، ألا وهي: اليهودية، المسيحية، الهندية، الصابئة، الزرادشتية، الجاهلية^[٥]. هذا ما يراه المستشرق (جب) في كتابه (المذهب المحمدي) والمستشرق (سنكريل تسدل) في كتابه (مصادر الإسلام) وغيرهما.

وهناك أمثلة كثيرة في هذا المجال توضح مدى افتراء هؤلاء على الرسول والرسالة كما سنبين.

[١]- ينظر: جوستاف لوبون، حضارة العرب، ص ١٤٥.

[٢]- ساسي الحاج، الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلامية، ج ١، ص ٦-٧.

[٣]- جولدتسيهر، مذاهب التفسير، ص ٤٥.

[٤]- الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلامية، م.س، ج ١، ص ٣٧٨.

[٥]- أحمد، إبراهيم خليل، الاستشراق والتبشير، ص ٦٧.

٣. تقسيم أعمال المستشرقين تجاه القرآن الكريم

منذ عهد النبي ﷺ لم يزل النقاد من الكفار وغير المسلمين يكرّرون آراء مشركي مكة حيال القرآن، ومنذ منتصف القرن التاسع عشر الميلادي على الأخص، أخذ بعض علماء الغرب من المستشرقين يعيدون اعتراضات وافتراضات مماثلة حول القرآن، وذلك بحجج وادعاءات متنوعة، وروّاد هؤلاء المستشرقين ألوي سبرنجر (Aloy Spernger)، ووليم ميوير (William Muir) وثيودور نولدكة (Theodore Noldeke)، واجناتس جولدتسيهر (Ignaz Goldziher)، ودبليو فلهاوسن (W. Wellhausen)، وليون كايثاني (Leon Caetani)، ودافيد سامويل مرجليوث (David Samuel Margoliouth). وقد قام بتطوير آرائهم وتضخيم استنتاجاتهم آخرون تبعوهم في القرن العشرين الميلادي، وفي مقدمتهم ريتشارد بيل (Ritchard Bell) وتلميذه وليم مونتغمري وات (William Montgomery Watt)، وجميع هؤلاء المستشرقين يسعون بشتى الأساليب إلى الاستنتاج بأن القرآن الكريم من تأليف محمد ﷺ.

ولكن في الربع الأخير من القرن العشرين الميلادي، بدأ اتجاه جديد بين الجيل الجديد من المستشرقين الذين يقترحون أن القرآن ليس بتأليف محمد صلى الله عليه وسلم فحسب، بل إنه اتخذ شكله الحالي تدريجيًا عبر تطوّرات وتعديلات تمت في القرنين الأول والثاني من الهجرة. والجديرون بالذكر من بين هؤلاء المحدثين ج. وانسبرة (J. Wansbourough)، وج. أ. بيلامي (J.A. Bellamy)، وأندرو ريبين (Andrew Rippin). وقد قام ببسط ادعاءاتهم وترويجها آخرون أمثال باتريشيا كرون (Patricia Crone)، ومايكل كوك (Cook Michael)، وكينيث كراج (Kenneth Cragg)، وتوبي ليستر (Toby Lester)^[١].

ولعل أهم المستشرقين المعاصرين المهتمين بدراسة القرآن الكريم خلال الربع الأول من القرن الخامس عشر الهجري^[٢] هم:

[١]- انظر: علي، محمد مهر، مزامع المستشرقين حول القرآن الكريم، ص ٣.

[٢]- هرماس، عبد الرزاق بن اسماعيل، الدراسات القرآنية خلال الربع الأول من القرن الخامس عشر الهجري، مجلة البحوث والدراسات القرآنية، العدد السادس، السنة الثالثة.

أ. أنجليكا نوريث «Neuwirth Angelika».

ب. كلود جليو. «Gilliot Claude».

ت. أندريه ريبان. «Andrew Rippin».

ث. سيرجيو نوسيدا. «Nosedá Sergio».

وعليه يمكن تقسيم الأعمال الاستشراقية تجاه القرآن إلى قسمين:

أ. القسم الأول: أعمال تدعي أن القرآن من تأليف محمد ﷺ:

وهذا الاتجاه بدأ من منتصف القرن التاسع عشر إلى ما قبل الربع الأخير من القرن العشرين.

والذين يذهبون إلى أن القرآن الكريم من تأليف محمد ﷺ يركزون على الادعاءات التالية:

- إن محمداً ﷺ كان رجلاً طموحاً واتخذ خطوات مدروسة للدور الذي قام به فيما بعد.

- وهو بالأخص كرس نفسه لفن الشعر ليستطيع نظم القرآن.

- وإنه لم يكن رجلاً دون معرفة بالكتابة والقراءة كما يزعم المسلمون، وإن لفظ «الأمي» المنسوب إليه يعني شيئاً آخر^[١]. من المعلوم أن كلمة (الأمي) تعني الشخص الذي لا يقرأ ولا يكتب، وهذا المعنى لم يكن خافياً على المستشرقين، فإن الذي يعنينا في هذا المقام هو أن هؤلاء المستشرقين أسقطوا من خلال هذه الترجمة مفهوماً عقدياً يهودياً أو نصرانياً على كلمة (الأمي)، حيث إن اليهود دأبوا على إطلاق كلمة (غويم) goim على غير اليهود من الأمم الأخرى، وهذه الكلمة هي التي كانوا يعبرون عنها في الجزيرة العربية بكلمة (الأميين)، وهي التي ذكرها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (آل عمران: ٧٥)، وكان اليهود يقصدون بكلمة (غويم) الفاسدين أو

[١]- مزاعم المستشرقين حول القرآن الكريم، م.س، ص ٤.

المرتدين والوثنيين؛ لأنّ الكلمة في صيغة الجمع، ومفردتها (عَوِيّ) وهي على معناها في نفس اللغة العربية.

- يؤكد جملة من المستشرقين أمثال: إبراهيم جيجر، هرتفيك هرسفلد، هاينريش سبرنجر، إسرائيل شايبرو، ريتشارد بيل، شالوم زاوي^[١] وهو من المعاصرين (ت ٢٠٠٩م) صاحب كتاب (مصادر يهودية في القرآن) أن محمداً ﷺ باعتباره مؤلفاً للقرآن؛ اقتبس أغلب القصص وعدداً كبيراً من الصور البيانية، وكذلك الحكم والأمثال، من الكتب المقدسة أو شبه المقدسة لدى اليهود والنصارى.

- وإن كثيراً من الأخطاء العلمية المعاصرة، خصوصاً تلك التي تتصل بالعالم والكون، معكوسة في القرآن.

- يوجد فيه العديد من العبارات والمصطلحات الجارية والمفردات الأجنبية.

- وإن كلمة «الوحي» لا تعني إلقاء النص من الله، بل تعني اقتراحاً أو إشارة (suggestion) أو «التكلم الذهني» (Intellectual Locution)^[٢].

ب. القسم الثاني: أعمال تعتبر أنّ القرآن تطور عبر القرنين الأول والثاني من الهجرة، وهذا الاتجاه بدأ من الربع الأخير من القرن العشرين وما بعده. والذين يدعون أن القرآن قد تطور عبر القرنين الأول والثاني من الهجرة، فكلهم يدور حول المزاعم التالية:

- إن المصادر التاريخية الإسلامية ليست معاصرة ولا يمكن تصديقها.

- إن الحفريات الأثرية في جزيرة العرب، خصوصاً تلك التي جرت في منطقة نجف كشفت العديد من النقوش القديمة التي تدلّ على عدم وجود القرآن في القرن الأول الهجري.

[١]- ينظر: البهنسي، أحمد صلاح، (مصادر يهودية بالقرآن) للمستشرق شالوم زاوي عرض وتقويم، نقلاً عن:

<https://tafsir.net>

[٢]- مزاعم المستشرقين حول القرآن الكريم، م.س، ص ٤.

- إن المخطوطات القرآنية القديمة التي عثر عليها مؤخراً في صنعاء تشير إلى تطور القرآن خلال فترة طويلة.

- وإن نقد النص القرآني يشير إلى أخطاء في نسخ القرآن^[١].

ووفق هؤلاء المستشرقين فإنهم يدعون أن النصّ القرآني قد جرى تدوينه متأخراً وبعد قرابة قرنين على الهجرة المحمدية، وبالتالي فقد ناله التحريف، واستندوا إلى الحفريات الأثرية وبعض المخطوطات القديمة، واستندوا في ذلك إلى الزعم أيضاً بأن القرآن، لم ينزل بلغة أهل الحجاز بمكة والمدينة.

والصحيح أن القرآن لم يتأخر جمعه وتدوينه إلى ما ادعاه هؤلاء، بل الأصح حسب ما يذهب علماء الإمامية أن القرآن الكريم جُمع وكتب في زمن النبي ﷺ، ولكن مناقشة هذه الأمور سواء تدوين القرآن أو اللغة التي نزل بها فهي خارجة عن موضوع المقالة وتحتاج إلى دراسة أخرى.

ثانياً: مزائق المستشرقين في دراسة القرآن الكريم

اختلف الباحثون في تحديد المناهج التي اعتمدها المستشرقون في دراساتهم للقرآن وعلومه، واختلفوا في عددها وتسمياتها، فبعضهم اعتبر أن المناهج المختلفة عند المستشرقين لا تتعدى منهجاً واحداً وهو منهج الإسقاط، فقد «مارس المستشرقون عملية الإسقاط متأثرين بخلفياتهم العقدية وموروثاتهم الفكرية، ومندفعين بدافع نفسي يهدف إلى رمي القرآن الكريم بما ثبت في حق كتبهم المقدسة ودياناتهم المحرّفة، محاولين بذلك الانتقاص من قدر هذا الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، والذي -لا محالة- يشهد له في كل عصر شهودٌ جددٌ بالإعجاز والعظمة.

ومنهم من عدّها أربعة مناهج، وقال إنه يمكن إجمال هذه المناهج التي يشترك فيها عدد من المستشرقين قديماً وحديثاً، وهي النزعة التأثيرية، الانشطارية، الشك

[١]- مزاعم المستشرقين حول القرآن الكريم، م.س، ص ٥.

والتزوير، وسنعرض هذه المناهج تحت عنوان: «المناهج الاستشراقية لدراسة القرآن الكريم»^[١].

صحيح أن ثمة مجموعة من المناهج استخدمها المستشرقون لدراسة القرآن كالمناهج التاريخية، والمنهج الفلولوجي، ومنهج دراسة العهدين، وهناك كثير من الإشكالات على هذه المناهج بذاتها، بالإضافة إلى عدم صحة تطبيقها على القرآن الكريم، وإنّ تسميات بعض المناهج هي تسميات أطلقها الناقدون للدراسات الاستشراقية، من قبيل المنهج الانشطاري، والشكّي، ومنهج التزوير، والإسقاط. والحقيقة أن هذه العناوين لا يصحّ تسميتها بالمناهج وإنّما هي مزلق. وسنقصر الكلام على هذه المزلق ونؤجل ذكر الأمثلة والتطبيقات للعنصر القادم.

١ - المزلق الأول: النزعة التأثرية

وهو ما يُطلق عليه مصطلح «التأثر والتأثير»، وهو نزعة دراسية يأخذ بها من اعتادوا ردّ كلّ عناصر الإسلام وعلى رأسها القرآن إلى عناصر أخرى، كاليهودية أو النصرانية أو إليهما معاً، وللأسف أصر جملة من المستشرقين كماركس هورتن الألماني، ورينان الفرنسي، أن الجنس العربي ليس من صفاته التعمق في التفكير ولا الابتكار، بل عنده قصور في هذا المجال، فالعربي ليس من طبيعته التفلسف^[٢].

والفكرة الحاضرة عند المستشرقين هي: كلّما وجد تشابه بين الأفكار الإسلامية وغيرها من الأفكار الأجنبية، فهذا يعني أن الفكرة غير إسلامية، فعندما تراجع دراسات المستشرقين للتصوف الإسلامي نجدهم يرجعون إلى أصول خارجية كالعنصر الفارسي أو الهندي، لا لشيء إلا لوجود عناصر متشابهة بين التصوف الإسلامي والتصوف الفارسي.

ثمّ حاولوا تطبيق ذلك على القرآن من خلال ردّ قصصه، وأحكامه، وعقائده،...

[١]- ينظر: ابن زكريا، إدريس؛ ابن محمود، عبد الرحمن، أساليب الاستشراق وغاياته من دراسة الفكر الإسلامي، ص ١٣٩-١٤٤.

[٢]- ينظر: البهي، محمد، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ص ١٨.

إلى التوراة، والتلمود، والإنجيل، بل إلى ديانات أخرى غير سماوية.

٢- المزلق الثاني: الانشطارية

الانشطارية تعني الفصل بين القيم المتكاملة في الفكر الإسلامي، والقول بعجزها عن التفاعل والترابط، وعدم قدرتها على الاستيعاب والتكامل.

ولعل أبرز ما وصلت إليه الانشطارية في الفكر الغربي وحاول المستشرقون تطبيقه على الفكر الإسلامي هو الدعوة إلى الانفصال بين الحاضر والماضي؛ إنكار الماضي كلفة مع الدعوة إلى الانفصال عنه يعتبر من خصائص الفكر الغربي، وهو ما يحاول بعض المستشرقين نقله إلى الفكر الإسلامي؛ نجد ثلثة منهم يرمون التراث الإسلامي بكل مهانة وانتقاص، بل إنهم ينكرون على زملائهم من التقليديين إضاعة الوقت في تكريس الاتجاهات المطلوبة؛ ولذلك فإن معظم المستشرقين لا يسلكون مسلك المسلمين في التدليل على قيمة الإسلام وتراثه الخالد في صلته بالحياة^[١].

٣- المزلق الثالث: الشك والتشكيك

لقد سقط المستشرقون في هذا المزلق في الثوابت القطعية، والمبالغة في إثارة الشكوك حول الوقائع التاريخية الثابتة، والروايات الصحيحة المرتبطة بتاريخ القرآن وعلومه، واعتمدوا في ذلك على عملية الانتقاء بطريقة مغرضة وهادفة إلى ما يصبون إليه من نتائج عكسية، والذي عزز بعض النتائج عند هؤلاء الأمور الآتية:

أ. عدم ثقتهم بصحة النص القرآني دفعهم إلى الشك في أمانة نقله وسلامة تبليغه.

ب. الشك في جمعه وترتيبه، كما يدعي كثير من المستشرقين أن النص القرآني الذي جاء به محمد قد نالته تعديلات بالزيادة والنقصان، خاصة في صورته المكتوبة.

وتوجد شواهد كثيرة على أن المستشرقين مارسوا هذا المنهج في التعاطي مع القرآن، وقد حاول جولدتسيهر في كتابه (مذاهب التفسير الإسلامي) التشكيك في

[١]- أساليب الاستشراق وغاياته من دراسة الفكر الإسلامي، م.س، ص ١٤٣.

النص القرآني، حيث اعتبر النص القرآني مضطرباً، وغير ثابت، وعباراته واضحة التحيز والتعصب^[١].

ت. الشك في إعجاز القرآن: وقد شكَّ «جولدتسيهر» بالإعجاز القرآني قائلاً: «إن إعجاز القرآن ليس إلا في تغلبه على الشعر وسجع الكهان وليس معجزاً في ذاته»^[٢]. و«يرى أن القرآن في مكة ذا قيمة رفيعة، أما في المدينة فقد هبط مستواه»^[٣].

٤- المزلق الرابع: التزوير

وهو من المزالق التي نراها كثيراً في الدراسات الاستشراقية وبالأخص الدراسات القرآنية. والمقصود بذلك حينما يحذف الباحث كلمة من العبارة محل الاستشهاد، أو يزيد كلمة أو يغير كلمة، أو ينفي كاذباً وجود نص من النصوص التي استدل بها غيره، حينما يفعل ذلك فهو ما يمكن تسميته بالتحريف والتزييف وأمثلة هذا النوع كثيرة جداً.

٥- المزلق الخامس: الإسقاط

يعتبر بعض الباحثين أن المستشرقين يكذبون، لا أنهم يخطئون فقط في عمليات الإسقاط، فيقول هم: «لا يخطئون فقط في كل جملة يقولونها، بل يكذبون، أي أنهم لم يعودوا أحراراً في أن يكذبوا ببراءة وبسبب الجهل»^[٤]. وهذه العمليات الإسقاطية على القرآن الكريم وعلومه يمكن النظر إليها من زاويتين:

الأولى: بالنظر إلى هذه العمليات الإسقاطية من حيث موضوعاتها، ويمكن تصنيفها إلى موضوعات متعددة نذكر منها الآتي:

أ. إسقاط المفاهيم الاستشراقية على التعريف بالقرآن الكريم.

ب. إسقاط المفاهيم الاستشراقية على تاريخ القرآن الكريم.

[١]- أجنس جولدتسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ص ٣٨.

[٢]- م. ن، ص ١٢٥.

[٣]- م. ن، ص ١٣٠.

[٤]- أبو خليل، شوقي، الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين، ص ١٥.

ت. إسقاط المفاهيم الاستشراقية على العقائد القرآنية.

الثانية: وبالنظر إلى منطلقاتها المذهبية، يمكن تصنيفها إلى المنطلقات الآتية:

أ. المنطلقات الدينية: وتشمل المفاهيم اليهودية والمفاهيم النصرانية.

ب. المنطلقات الفكرية: وتشمل المفاهيم المادية والمفاهيم الصوفية^[١].

٦- المزلق السادس: الانتقائية

والمقصود بالانتقاء: تفضيل الشيء على غيره، أو الاتيان بالتصرف على الوجه الذي يريد، أو ترجيح تصرف على غيره. وهذا المعنى من الانتقائية هو المعنى اللغوي. والانتقاء عند المستشرقين قريب من معناه اللغوي أو العام، وهو الانتقاء من دون الخضوع للضوابط العلمية والمنهجية.

٧- المزلق السابع: عكس الحقائق وقلبها

يتمثل مزلق العكس في أن يأتي الباحث إلى أوثق الأخبار وأصدق الأنباء، فيلقبها -متعمداً- إلى عكسها، ومن النماذج على ذلك ما فعله القسيس المستشرق (لامانس) والذي كان من أكثر المستشرقين سقوطاً في مزلق العكس. فمن بعض تصرفاته في ثوابت السيرة النبوية أو لا أقل ما هو مشهور ومعروف بين المؤرخين ولم يُنقل خلافه ولو في نص واحد تعليقه على ما نُقل عن النبي ﷺ؛ حيث نقلت الأخبار: أن النبي ﷺ، كان يقوم الليل حتى تتورم قدماه لطول وقوفه في الصلاة. ومع ذلك يقول «لامانس»: كان محمد نؤوماً^[٢].

٨- المزلق الثامن: الافتراض المسبق

وهو أن يضع الباحث فرضاً ليصل به إلى حلّ مسألة مُعيّنة، وهي مقولة تُقبل على علّتها دون إثبات^[٣].

[١]- عبد الحميد، محمد عامر، منهج الإسقاط في الدراسات القرآنية عند المستشرقين: دراسة تحليلية منهجية، ص ١٠.

[٢]- محمود، عبد الحليم، أوروبا والإسلام، ص ١٣٠-١٣٢.

[٣]- معجم اللغة العربية، ج ٣، ص ٣٤٣٢.

فإذا كان المستشرقون في منهجهم التشكيكي يشككون في الوقائع القطعية، فإن ذلك يعود إلى سقوطهم من مزلق الافتراض المسبق، ثم يأخذون النتائج بناء على الافتراضات التي افترضوها، وليس المراد بالافتراض هنا الفرضية البحثية، أي أنني أفترض مجموعة احتمالات للبحث قد أصل إلى صحتها وقد أصل إلى بطلانها، بل المقصود هو الانطلاق من افتراض معين وجعله هو الحاكم على البحث.

ولعل أبرز حقل قرآني سقط فيه المستشرقون في هذا المزلق هو ترتيب الآيات والسور في القرآن؛ إذ نجد معظم المستشرقين قد أبدوا في مسألة ترتيب الآيات، وانتهوا إلى نتائج غير صحيحة علمياً في حقل القرآنيات بسبب الافتراضات المسبقة.

ثالثاً: نماذج تطبيقية لمزالق المستشرقين حول القرآن الكريم

مزالق المستشرقين في الأساليب البحثية

إذا أردنا استيعاب المزالق التي وقع بها المستشرقون، سواء في مجال الأساليب البحثية، أو الموضوعات القرآنية، فذلك يحتاج إلى مصنّفات عديدة؛ ولذا نكتفي في هذه المقالة ببيان بعض النماذج من كل ما تقدم من المزالق البحثية، وهي ثلاثة مزالق: التأثيرية، الإسقاطية، الانتقائية.

أ. نماذج من مزالق التأثيرية

الأخذ بالنزعة التأثيرية قد استخدمه هؤلاء المستشرقون للتشكيك في مصدر القرآن، فهذا الكتاب حسب ادّعاءاتهم هو مجرد تلفيق من الكتب الأخرى ومقتبس من مصادر يهودية ومسيحية^[١].

فإن إشكال اقتباس القرآن عن مصادر توراتية أو شبه توراتية في القرآن (وهي التلمود فيما يتعلق باليهودية والأنجيل فيما يتعلق بالمسيحية)، قديم، وتحول في بداية القرن التاسع عشر إلى بحث ذي سمات تبدو علمية، وخصّصت منشورات

[١]- ينظر: بدوي، عبد الرحمن، دفاع القرآن ضد منتقديه، الفصل الثاني: الموازنة الخاطئة بين القرآن والعهد القديم، ص ٢٣-٥٤.

وكتب لهذا الموضوع، منها ما هو محدود الانتشار، ومنها ما هو واسع الانتشار، وتنقسم هذه الدراسات إلى قسمين:

القسم الأول: كتب أو دراسات ذات اتجاه يهودي أو متعلقة باليهودية:

نذكر منها الكتب والدراسات الآتية:

- إبراهيم جيغر: (ماذا أخذ محمد من النصوص اليهودية؟) بون سنة (١٨٣٣م) ط ٢، ليبزج سنة (١٩٠٢م) إعادة طبع (١٩٩٩).

- هرتفيك هرشفلد: وله كتب متعددة وهي: العناصر اليهودية في القرآن - برلين (١٨٧٨م)، ومقالة في شرح القرآن - ليبزج سنة (١٨٨٩م)، وأبحاث جديدة في فهم وتفسير القرآن - لندن سنة (١٩٠٢م).

القسم الثاني: كتب أو دراسات ذات اتجاه مسيحي أو متعلقة بالمسيحية:

نذكر منها الكتب والدراسات الآتية:

- ريتشارد بيل: أصل الإسلام في بيئته المسيحية - لندن سنة (١٩٢٦م)، وأعيد طبعه سنة (١٩٩٨م)، ومقدمة في القرآن - أندنبرج سنة (١٩٥٣م).

- تور أندريا: أصل الإسلام والمسيحية - أوبسلو سنة (١٩٢٩م).

ويؤكد هؤلاء الباحثون أن محمداً ﷺ، باعتباره مؤلفاً للقرآن؛ اقتبس أغلب القصص وعددًا كبيراً من الصور البيانية وكذلك الحكم والأمثال، من الكتب المقدسة أو شبه المقدسة لدى اليهود والنصارى.

يقول عبد الرحمن بدوي: ولكي نفترض صحة هذا الزعم، لا بد أن محمداً ﷺ كان يعرف العبرية والسريانية واليونانية، ولا بد أنه كان لديه مكتبة عظيمة اشتملت على كل نصوص التلمود والأنجيل المسيحية ومختلف كتب الصلوات وقرارات المجامع الكنسية، وكذلك بعض أعمال الأدباء اليونانيين، وكتب مختلف الكنائس

والمذاهب المسيحية. هل يمكن أن يعقل هذا الكلام الشاذ لهؤلاء الكتاب وهو كلام لا برهان عليه.

إن حياة النبي محمد ﷺ قبل ظهور رسالته وبعدها معروفة للجميع، على الأقل في مظاهرها الخارجية، ولا أحد يمكنه أن يؤكد أن النبي محمداً كان يعرف غير العربية. إذاً كيف يمكن أن يستفيد من هذه المصادر كما يدعون!

اعتراض ساقط آخر قاله هؤلاء الكتاب، وهو يعتمد على مجرد الادعاء والقول إن في القرآن انتحالاً، ويحدث ذلك عندما يذكر القرآن حقيقة عامة ذكرت في الكتب المقدسة اليهودية والنصرانية وقبل ذلك...، وكأنه يجب على القرآن الكريم حتى يكون بريئاً من أي انتحال أن يقول أشياء مخالفة للعلم العام أو الرشاد.

في كل مرة يجد هؤلاء الكتاب كلمة أو كلمتين متشابهتين بين القرآن وأي جزء من التوراة، فإنهم يتتهون إلى المطابقة بين القطعتين، ويمكن أن يذهب بهم السخف إلى أبعد من ذلك... ويعتبر (هيرشفيلد) أستاذ هذا الاتجاه العقيم العبثي^[١].

ويمكن عرض بعض النماذج التي تُبين عدم دقة، بل عدم صحة ما ذهبوا إليه، من خلال ما طرحه (هيرشفيلد) كنموذج من عشرات الموارد التي ذكرها، فضلاً عن غيره، تُبين كيف يفهم هؤلاء الاقتباس.

[١]- دفاع عن القرآن ضد منتقديه، م.س، ص ٢٤.

سورة النحل	المزمور (١٠٤)	التعليق
الآية (١١): ﴿يُنَبِّئُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾.	الآية (١٤): «المنبت عشبة للبهائم وخضرة لخدمة الإنسان لإخراج خير من الأرض». الآية (١٥): «وخمر تفرح قلب الإنسان لإلماع وجهه أكثر من الزيت وخبز يسند قلب الإنسان».	يتحدث القرآن الكريم عن المطر الذي ينبت الحبوب والزيتون والنخيل بينما يتحدث المزمور عن الله مباشرة ويؤخر نعمة الخمر، بينما لم يتحدث القرآن مطلقاً عن الخمر تلك التي تحيي قلوب البشر وتلمع وجوههم، وهو كلام يخالف مخالفة صريحة ما قاله الله عز وجل في قرآنه الكريم في سورة البقرة، الآية (٢١٩) وكذلك في سورة المائدة، الآية (٩٠). المزمور يتحدث عن النباتات بوجه عام فقط، بينما القرآن الكريم يتحدث عن نباتات محددة، وهي الزيتون والنخيل والأعناب.

ويمكن مراجعة النماذج الأخرى، فقد حاول أن يقارن بين سورة النحل، الآية ٢ والمزمور ١٠٤ الآية ٤. وسورة النحل الآية ١، مع المزمور ١٠٤ الآية ٣، والنحل الآية ١١ من المزمور ١٠٤ الآية ١٤، وسورة الرحمن الآية ٥-٨ والمزمور ١٣٦ الآية ٨-٩ وغيرها من الموارد. وهكذا نجد هذه المشكلة عند شالوم زاوي، وجولدتسيهر، أبراهام جيجر، وغيرهم. وهناك أمثلة أخرى عرضها عبد الرحمن بدوي، يمكن مراجعتها في كتابه «دفاع عن القرآن ضد منتقديه».

ب- نماذج من مزالق الإسقاطية

- إسقاط المفاهيم الاستشراقية على تعريف القرآن الكريم

صدر المستشرق جولدتسيهر في كتابه (مذاهب التفسير الإسلامي) تعريفاً للقرآن الكريم، قال فيه: «فلا يوجد كتاب تشريعي -اعترفت به طائفة دينية اعترافاً عقدياً على أنه نص منزل أو موحى به-... [فيه] من الاضطراب وعدم الثبات كما نجد في القرآن»^[١].

في كتاب (العقيدة والشرعية في الإسلام) يعرف جولدتسيهر القرآن بقوله: «القرآن هو الأساس الأول للدين الإسلامي، وهو كتابه المقدس، ودستوره الموحى به، وهو في مجموعه مزيجاً من الطوائف المختلفة اختلافاً جوهرياً، والتي طبعت كلا العصرين الأولين من عهد طفولة الإسلام»^[٢].

ويقول برنارد لويس أثناء تعريفه القرآن: «ويرى معظم المؤرخين أنه سجل أصيل لتعاليم محمد ونشاطاته»^[٣].

إذا لاحظنا التعاريف السابقة للقرآن، فإننا نجد تأثر هؤلاء بما يحملونه من أفكار يهودية، فجولدتسيهر اعتبر أنّ القرآن الكريم فيه اضطراب وعدم ثبات، وأنه مزيج مختلط من الثقافات المتعددة، وليس من عند الله. وهو بذلك لم يستطع الخروج من تأثيرات العقيدة اليهودية، وبتعريفه ذلك أراد أن يضيفي على القرآن ما أضفاه أصحاب الديانات الأخرى من التغيير والتبديل؛ لأنه على علم بما احتوته الكتب المقدسة عند اليهود، سواء العهد القديم أم التلمود، من فروق واختلافات بين النسخ، وتناقضات في الأخبار واضطراب في الألفاظ والأساليب البيانية.

وبالنسبة لتعريف برنارد لويس للقرآن الكريم، والذي اعتبر أنّ القرآن هو سجل

[١]- مذاهب التفسير الإسلامي، م.س، ص ٤.

[٢]- اجتناس جولدزيهر، العقيدة والشرعية في الإسلام، ص ٢٢.

[٣]- مطبقاتي، مازن بن صلاح، الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي (دراسة تطبيقية على كتاب برنارد لويس)، ص ١٢٨.

لنشطات محمد، فهو في نفس الاتجاه والإسقاطات؛ لأنّ الغالب على كتب العهد القديم هو هذا الاهتمام الذي أسقطه المستشرق على محتوى القرآن، والمتمثل في تسجيل أنشطة رجال الدين من الأنبياء وغيرهم.

بينما لا تمثل الآيات المعنية بسيرة النبي ﷺ إلا جزءاً يسيراً من القرآن، بينما الآيات المتعلقة بقصة النبي موسى هي أكبر بكثير من قصة النبي محمد ﷺ، بل هي أكبر قصة في القرآن الكريم. فقد ذكر اسم موسى ﷺ ١٣٦ مرة في سور متفرقة في كتاب الله عز وجل. بينما ذكر اسم النبي محمد ﷺ ٤ مرات في القرآن.

إسقاط المفاهيم الاستشرافية على تاريخ القرآن الكريم

يوجد فارق كبير بين القرآن الكريم ككتاب وحي سماوي وبين الكتب السماوية الأخرى، كالإنجيل والتوراة، ولا يوجد فترة يمكن أن تسمى تاريخاً بالنسبة للقرآن، أي وجود فاصل زمني بين نزول الوحي القرآني وتدوين النص القرآني.

أما النصوص الدينية المقدسة في اليهودية فلها تاريخ طويل يقترب من ثمانمئة عام بين زمن نزول الوحي وتدوينه، أي بين زمن نزول الوحي على النبي موسى ﷺ في القرن الثالث عشر قبل الميلاد وزمن إخضاع هذا الوحي للكتابة والتدوين على يد عزرا الكاتب في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد. وهي فترة طويلة جداً. فنحن أمام نص له تاريخ تغير فيه شكله من النص الشفوي إلى النص الكتابي على يد «عزرا الكاتب». وهذه الفترة سمحت بكل أنواع التحريف والتبديل. وكذلك بالنسبة للعهد الجديد، فلكل إنجيل من الأناجيل الأربعة تاريخ.

لم يكتب للتوراة ولا للإنجيل أن يلقي الحرص والاهتمام المبكرين من أجل حفظ نصوصهما، فعلى حدّ الروايات اليهودية قد حفظ موسى ﷺ نسخة التوراة في تابوت، وعهد إلى أبناء هارون ﷺ بحفظها وتعليمها بني إسرائيل، فتساهل الأخبار من آل هارون في مسألة الرجوع إلى الأصول التوراتية المحفوظة في التابوت في فتاواهم الشرعية؛ ممّا عرض أحكامها للضياع والتبديل. وبعد وفاة موسى ﷺ بجيكتين أو

ثلاث؛ نهب الفلسطينيون الإسرائيليّين واستولوا على تابوت التوراة، ومن ذلك الوقت لم تظهر التوراة حتى عودة أجزاء منها على يد الملك طالوت الذي أرسله الله لمقاتلة الفلسطينيين الوثنيين عام ١٠٢٠ ق.م^[١].

وأما الإنجيل، فإنّ النصارى يزعمون أنّه لم يكن سوى تعاليم ووصايا ألقاها المسيح ﷺ شفويّاً على حواريّيه، ولم يكن على نحو كتاب تشريعي، ويضيفون بأنّ الأناجيل الموجودة اليوم ما هي إلّا من تأليفات الحواريين بعد وفاة المسيح ﷺ^[٢].

إسقاط المفاهيم الاستشراقية على العقائد القرآنية

الكثير من المفاهيم الدينية، سواء أكانت يهودية أم مسيحية، وقع إسقاطها على العقائد القرآنية، ونعرض من هذه المفاهيم ثلاثة: الله، ومحمد، والملائكة:

- إسقاط المفاهيم الدينية اليهودية والنصرانية على مفهوم (الله) سبحانه وتعالى في القرآن الكريم

يؤمن اليهود بإله واحد هو الله، ويعتقدون أنّ الله خالق كل شيء بلا شريك، وأنّه لا شبيه له، ولا يمكن رؤيته، وهو محجوب عن الخلق. وفي سفر التثنية تجد دليلاً توراتياً على التوحيد يقول: «اسمع يا إسرائيل، الرب إلهنا رب واحد» (التثنية ٦: ٤).

ولكن للأسف! تعرّضت هذه العقيدة للتحريف بعد ما تعرّضت التوراة إلى التحريف من قبل أحبار اليهود، فظهرت في سطور هذا الكتاب كلمات تتنافى مع قدسيّة الله، فتارة تقرأ أنّ الله يغضب، وتارة تجد أنّ الناس فعلوا الشر في أعين الرب. وأصبح الرب في التوراة لا يتورّع عن مصارعة أحد أفراد البشر، ويغضب ويغار ويعتب ويحق وغير ذلك من الصفات التي نسبوها إلى الله تعالى.

وهذا الأمر يعكس بشكل كبير تأثر أحبار اليهود وكتاب العهد القديم بالعقائد التي سبقت ظهور أنبياء بني إسرائيل، الأمر الذي جعلهم يشبهون الله بذلك الإله البدائي

[١]- ينظر: طويلة، عبد الوهاب عبد السلام، الكتب المقدسة في ميزان الوثائق، ص ٦٢-٦٦.

[٢]- م، ن، ص ١٠٧-١٠٩.

القبلي القديم الذي كان على شاكلة البشر، يحب ويكره، ويحزن ويغار، ويصارع باليد ويطالب بنصيبه من اللحم والشحم والمسكن ككل الناس، كما تذكّرنا بها مراراً نصوص التوراة..!

ويعكس اسم الرب في اليهودية أيضاً تخبّطاً شديداً هم يطلقون عليه «إلوهيم»، وهذه صيغة جمع تعني «الآلهة»، وليس إلهاً واحداً، وهم يفعلون هذا رغم أنهم أقرّوا في هذه الفترة بالتوحيد لله، إلا أنّ ثقافتهم ظلّت عاجزة عن تفادي آثار التعددية التي سيطرت على عقائدهم قبل ظهور الأنبياء.

وفي مرحلة أخرى، يتغاضى بنو إسرائيل عن نطق اسم الرب، فيكتبونه «يهوه»، وينطقونه «أدوناي» أي السيد، أو ينطقونه «هشم» أي الاسم، وهم يفعلون ذلك تطهيراً لاسم الرب من أن يُنطق على لسانهم.

والخلاصة أنّ بني إسرائيل رغم ما هم فيه من ضلال، ورغم بُعدهم عمّا أنزل عليهم في التوراة، إلا أنهم يعبدون إلهاً واحداً لا يشركون به شيئاً.

وكان للمستشرق جولدتسيهر قصب السبق في تحريف مدلولات القرآن الكريم عن الله تعالى بإسقاط المفاهيم اليهودية والنصرانية على هذه المدلولات، والتي لا تتفق والعقيدة الإسلامية، ومن ذلك^[١]: إسقاطه لمفهوم التجسّد الإلهي عند اليهود والنصارى على التمثيل القرآني لنور الله سبحانه وتعالى بنور المصباح في مشكاة، وهي قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (النور: ٣٥)، وهذا الإسقاط نابع من جهل المستشرق بالأساليب البلاغية في اللغة العربية والتي منها التشبيه، ونابع كذلك من تأثره بمسلك العقائد اليهودية.

[١]- جولدتسيهر، العقيدة والشريعة، ص ٢٥.

- إسقاط المفاهيم الدينية اليهودية والنصرانية على ذكر محمد ﷺ في القرآن الكريم

فمن ذلك إقدام عدد من المستشرقين الذين قاموا بترجمة معاني القرآن الكريم إلى لغات أوروبية على ترجمة كلمة (الأمِّي) -التي وصف الله تعالى بها نبيّه محمدًا ﷺ- بـ(نبي الوثنية) أو (نبي الكفرة)، ومن أبرز هؤلاء المستشرقين كلٌّ من: هيننج (Henning) في ترجمته المنشورة عام ١٩٠١م، ورودي بارت (Rudi Paret) في ترجمته المنشورة عام ١٩٦٦، وبلاشير (Blachere) في ترجمته المنشورة في باريس عام ١٩٦٦، وماسون (Masson) في الطبعة الأولى لترجمتها المنشورة عام ١٩٧٦.^[١]

- إسقاط المفاهيم الدينية اليهودية والنصرانية على ذكر الملائكة في القرآن الكريم

يعتقد المسلمون أنّ جبريل عليه السلام من الملائكة المقربين عند الله تعالى، وهو الذي نزل بالوحي الإلهي إلى أنبيائه والصالحين من عباده، وهو الذي بشرَ مريم بنت عمران بعيسى عليه السلام، وقد وصفه الله تعالى بلفظ (رُوح القدس).

أما الروح القدس في المسيحية هو من أقانيم الله الواحد، مع أقنوم الله الأب وأقنوم الله الابن، وهذه العقيدة هي عقيدة الثالوث. يؤمن المسيحيون أن الروح القدس هو روح الله الذي يرشد البشر ويكون دليلاً لهم.

وعندما قام المستشرق آربري (Arberry) بترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الإنجليزية؛ ترجم لفظ (روح القدس) بـ The Holy Spirit أي: الروح القدس، فجعل (القدس) صفةً بعد ما كانت في القرآن مضافاً إليه، ولم يكن ذلك من آربري إلا لإسقاطه مفهومه العقدي المسيحي على جبريل عليه السلام على الرغم من اختلاف عقيدة القرآن واختلاف موقع كلمة (القدس) النحوي. وغير ذلك من الإسقاطات الكثيرة في هذا المجال.

[١]- محمد عبد المحسن، عبد الراضي، مناهج المستشرقين في ترجمة معاني القرآن، ص ٥٢-٥٣.

ث. نماذج من مزلق الانتقائية

توجد أشكال وأساليب متعددة انتقائية اعتمدها المستشرقون في دراسة الإسلام ودراسة القرآن تحديداً، فهم لا يدرسون الإسلام والقرآن بشكل متكامل، وإنما يدرسون منه موضوعات انتقائية، فيهتمون بالموضوعات التي يرون أنهم يستطيعون توظيفها في مصالحهم الخاصة وتوجهاتهم الفكرية، وفي بعض الأحيان حسب مشاريعهم الاستراتيجية المخطط لها مسبقاً لتنفيذ أهداف دينية تبشيرية أو استعمارية أو غير ذلك.

فبعض المستشرقين يختارون موضوعات معينة من التاريخ الإسلامي، ويبدلون جهداً كبيراً في إظهار دورها للمسلمين؛ وذلك بهدف زعزعة مكانة الإسلام في نفوسهم. ومن هذه الموضوعات، مسألة الفرق الإسلامية التي ظهرت في العالم الإسلامي قديماً وحديثاً، فالصورة التي يقدمها المستشرقون من خلال الفرق الإسلامية تبدي حالة التفكك وعدم الوحدة التي يعيشها المسلمون، وتؤكد على اختلافاتهم العقائدية^[١]. أو إثارتهم مسألة الظلم الذي تعرضت له الأقليات في ظل الدولة الإسلامية بقصد نسبة هذا الظلم إلى الدين الإسلامي، فبنظر بعضهم فإن الآية القرآنية: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (التوبة: ٢٩) فيها حالة توهين وإذلال للأقليات الدينية التي دخلت تحت حكم المسلمين^[٢]. أو تركيز قسم من المستشرقين على خطوط فكرية وموضوعات طارئة على مسيرة الإسلام نشأت بعد مدة من عمر الإسلام، كالتصوف مثلاً^[٣].

وفي هذا الاتجاه سقط المستشرقون في مزلق الانتقائية كثيراً، وأبرزها الانتقاء في استعمال المصادر، ويمكن إيضاح ذلك في النقاط الآتية:

[١]- حسن، محمد خليفة، آثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلامية، ص ٢١.

[٢]- كوهين، مارك. ر، بين الهلال والصليب وضع اليهود في القرون الوسطى، ص ١٥٤.

[٣]- آثار الفكر الاستشراقي، م. س، ص ٢٣.

- اعتماد عدد معين ومحدود من مصنفات علوم القرآن دون غيرها:

وهذا أمر يمكن أن يلاحظه كل من تتبع بدقة بعض دراسات المستشرقين في القرآنيات، فعدد المصنّفات العربية المتعلقة بعلوم القرآن المعتمدة من طرف المستشرقين محدودة جدًّا، وهي في معظمها كتب جامعة لم تتحرّر الصحة والنقد والرواية السليمة. وهكذا، نجد أن نولدكه، وييل، وبلاشير، وبورتون، في معالجتهم لمسألة جمع القرآن الكريم لا يتجاوزون كتب المصاحف لابن أبي داود، والإتقان للسيوطي، والفهرست لابن النديم، في حين لا نجد عندهم اعتمادًا يُذكر على الروايات الصحيحة الواردة في كتب الصحاح والسنن أو في مقدمات المفسرين عند السنة، فضلاً عن الكتب الروائية والقرآنية عند علماء الإمامية. فاقصروا على دراسة تفاسير محددة (الطبري، الزمخشري، ابن عربي...)، ولم يستقصوا بيان مذاهب التفسير كلّها. وقد يكون من حق الباحث أن يسلك هذا الطريق طوال بحثه، وألا يؤمن ببعض المنهج ويكفر ببعضها الآخر، ولو فعل المستشرق ذلك واستقصى جوانب التفسير المذهبي كلها من تشريعية فقهية، إلى لغوية نحوية، أو أثرية موسوعية، من خلال جميع كتب التفسير التي كانت موجودة في وقته -على الأقل- لتكشّفت له حقيقة مغايرة، وهي أن النص القرآني خصب متجدّد وثري. فليس سهواً إذن أن يغفل جولدتسيهر عن آثار أخرى في التفسير، وإنما هو التجاهل المتعمّد ليبدو محصول المسلمين من التفسير في النهاية رذاذاً متناثرًا فرّقته الأهواء الحزبية والفكرية^[١].

انتقاء الروايات الضعيفة والشاذّة من مصادر علوم القرآن

لقد أخذ المستشرقون بالخبر الضعيف في بعض الأحيان وحكموا بموجبه، يقول جواد علي: «واستعانوا بالشاذ ولو كان متأخراً، أو كان من النوع الذي استغربه النقدة وأشاروا إلى نشوذه، تعمدوا ذلك لأن هذا الشاذ هو الأداة الوحيدة في إثارة الشك»^[٢].

[١]- لمزيد من الاطلاع ينظر: سرائب، محمود علي، المستشرق المجري أجناثس جولدتسيهر دراسة نقدية لمشروعه القرآني، ص ٢٤١ وما بعدها.

[٢]- علي، جواد، تاريخ العرب في الإسلام، ص ١٠-١١.

- إهمال المصادر القرآنية الأصيلة والاكتفاء بدراسات المستشرقين السابقة

يبدو أن من مزالت المستشرقين الانتقائية اعتمادهم مصادر ومراجع معينة، وتعمد عدم الاكتراث بموثوقيتها وأولوية بعضها؛ لهذا نجد أن المستشرق الذي يسعى إلى فرض فكرة معينة وتكريسها لا يلقي بالاً إلى المصادر التي تعارض مضامينها ما يذهب إليه، وهو يعمد في الغالب إلى تقديم كتب ثانوية وغير موثوقة على ما هو معروف من كتب موثوقة، وهذا السلوك الخاطئ كفيل بأن يؤدي إلى نتائج مغلوطة وخاطئة. ويبدو أن من أعظم أخطاء هذا السلوك المتمثل في عدم ترتيب المصادر حسب موثوقيتها وقيمتها هو تقديم كتب المستشرقين على غيرها من كتب العلماء المسلمين الأوائل في نقل الروايات، والنصوص القديمة^[١].

بالإضافة إلى الانتقائية في المصادر كما تقدم، والاعتماد على المصادر باللغة الأجنبية، وقلة الاعتماد على مصادر باللغة العربية، سواء أكانت أصيلة أم غير أصيلة. فإن إطلالة سريعة على «دائرة المعارف الإسلامية» و«الموسوعة البريطانية» و«موسوعة ليدن القرآنية» وغيرها يؤكد صحة هذا الكلام.

ونجد أيضاً أن ثمة انتقائية مذهبية، فنجد تغييباً متعمداً لنصوص علماء الإمامية وآرائهم، وهذا واضح جداً في الدراسات القرآنية، وإن كان في غيرها كذلك، ويتم التركيز على علماء السنة فقط، بل للأسف! على الضعيف أو الشاذ من أقوال علماء السنة، والاعتماد على الكتب الضعيفة عندهم، سواء أكان في مجال التفسير وعلوم القرآن أم في مجال الكتب الحديثية.

- التعاطي مع المصدر بعد انتقائه

إن الانتقائية في انتخاب المصادر واضحة في أبحاث المستشرقين ودراساتهم، وبالأخص في المجال القرآني، ولكن هناك مشكلة منهجية أخرى مرتبطة بأسلوب التعاطي مع المصدر نفسه، أي بعد انتخاب وانتقاء المصدر، فنجد إسقاطات كثيرة

[١]- العزوزي، حسين، آليات المنهج الاستشراقي، ص ١٩-٢٦.

وخضوعاً للآراء والأهواء المسبقة، وخللاً في فهم اللغة، وغير ذلك؛ وهذه الأمور وإن لم تكن مختصة بالمصادر القرآنية، ولكنها انعكست أيضاً على المصادر القرآنية. وهذا ما نلاحظه في ترجمة القرآن الكريم المنصفة، والتي وإن لم تتعمد الخطأ، ولكنها أساءت الفهم. فكيف بغيرها من الدراسات التي تعمّدت استخدام المصادر والمناهج المناسبة للكاتب وأفكاره المسبقة، مع أنّ المنهجية العلمية تقتضي اختيار المناهج والمصادر المتناسبة مع المجال البحثي.

٢. مزائق المستشرقين في دراسة الموضوعات القرآنية

أ. نماذج من مزائق تعريف القرآن الكريم

هناك تعريفات متعددة ذكرها المستشرقون للقرآن الكريم، ومنها ما ورد في دائرة المعارف الإسلامية، وهو يكشف بعضاً من اتجاه هؤلاء في تعريفهم للقرآن بناء على خلفيات مسبقة في هذا المجال.

- تعريف القرآن في دائرة المعارف

المادة التعريفية كتبها المستشرق «ف. بول» وقد عرض هذه المادة في ثلاث عشرة صفحة ذكر في أولها أن القرآن هو كتاب المحمدين المقدّس، ثم قسم حديثه عن القرآن إلى عدة أقسام جعلها على شكل فقرات مرقّمة بلغت اثنتين وعشرين فقرة، وتختصر هذه المادة التعريفية أغلب الآراء حول القرآن الكريم التي كانت سائدة في الدراسات الاستشراقية القديمة؛ لأن هذه المادة التعريفية للقرآن الكريم تناولته من أبعاد مختلفة كما سنبيّن.

- تعريف القرآن

القرآن هو: كتاب المحمدين المقدّس وضعه النبي من عند نفسه، اتهم فيه اليهود بأنهم حرّفوا التوراة، وأنهم يكتُمون ما أنزل الله به من البينات والهدى، واتهم فيه

النصارى بأنهم حرّفوا الإنجيل، وأنهم حرّفوا الآيات الشاهدة على صدقه^[١]، وقد جمعه من القصص السريانية، والأساطير اليهودية، والتوراة، والزبور والتلمود^[٢]، والهاجادة^[٣]، ومشناه سنهدين^[٤]، وسفر التكوين، ومصادر يهودية متأثرة بالإيرانية، وسفر إستير^[٥]، وسفري الملوك وسفر الخروج، وسفر التكوين، والإنجيل، وإنجيل صُبُوَّة المسيح، وإنجيل لوقا، وأعمال الرسل، وقصة الإسكندر، وملحمة جلجامش^[٦].

القرآن كان في الحقيقة كتاباً محجوباً، وأنّ النبي سمع صوت الله ولم يقرأ شيئاً، وأنه يجب علينا أن نتخيل أن الله قد قرأ حقيقة على النبي من الكتاب السماوي.

وقد وقع فيه اختلاف بين نسخه من ناحية ترتيب آياته وسوره، وتمكّن الشيطان من تخليطه، ونسي الرسول من آياته عدداً، وجاء فيه بأخبار متناقضة سعى المفسّرون للتخلّص منها، ويحتوي على عدد من الإضافات التفصيلية وانتقال الجمل والتحريفات غير الضارة، وأعيدت صياغته، فانتهى إلى صورته الحالية بعد أن فقد

[١]- ينظر: دائرة المعارف الإسلامية، ج ٤، مادة (التحريف)، ص ٦٠٣، ٦٠٧.

[٢]- التوراة هي الأسفار المعترف بها من قبل اليهود العبرانيين (وهم الذين لهم الغلبة والكثرة الآن)، وهي كذلك معترف بها من قبل البروتستانت؛ أما الكاثوليك فيضيفون سبعة أسفار أخرى مع تبديل في أسفار الملوك. والجدير بالذكر أن عند اليهود كتاباً يعظمونه أشد من تعظيمهم للتوراة وهو التلمود، ويزعمون أن موسى -عليه السلام- لما استلم كتابه التوراة من ربه مكتوبة في الألواح، استلم كذلك تعاليم التلمود معها شفاهاً. وهناك تلمودان: أورشليمي وبابلي، التلمود البابلي هو الأضخم حجماً، والأكثر دراسة، وهو يتضمن بشكل عام تشريعاً قانونياً، ومنهجاً أخلاقياً، وجملة من الطقوس والشعائر الدينية ومقطوعات شعرية وصلوات وقصصاً تاريخية، وطرائف وحكايات شعبية وأساطير.

[٣]- تنقسم المواد التي تشكّل لبّ التلمود إلى قسمين يُعرفان بـ «الهالاخاة» و «الهاجادة»: فـ «الهالاخاة» تتعلق بالأجزاء التشريعية، وهي الاستنباط المنطقي لأجيال من العلماء، وشكّلت الهالاخاة أسلوب حياة اليهودي. أما «الهاجادة» فتتعلّق بالأقسام غير التشريعية، وهي أقسام تتساوى في أهميتها مع الأقسام الأخرى. وهي مجموعة من القصص المحرّفة المختارة من «الكتاب المقدس» والمشناه والمدراش.

[٤]- المشناه معناها بالعربية (يُثَبِّتُ أو يكرر) ولكن تحت تأثير الفعل الآرامي «تانا» أصبح معناها (يدرّس)، ثم أصبحت الكلمة تشير بشكل محدد إلى دراسة الشريعة الشفوية، فهي أول لائحة قانونية وضعها اليهود لأنفسهم بعد التوراة، والمشناه تتكوّن من ستة أبواب يسمّيها اليهود سيداريم أي الأحكام. والسنهدين تعني المحكمة، وهي الباب الرابع من أبواب المشناه. راجع في هذا المجال: ظفر الإسلام خان، التلمود تاريخه وتعاليمه، ص ١١-١٥؛ ٢١.

[٥]- استير، هي ملكة يهودية وزوجة للملك الفارسي خشايارشا الأول. والذي حكم بين ٤٨٥ و ٤٦٥ قبل الميلاد الملك الرابع في سلالة الأخمينيين ببلاد فارس، وردت قصتها في السفر المسمى باسمها «سفر استير». لمزيد من التفاصيل حول «الملكة استير». راجع: البار، محمد علي، المدخل لدراسة التوراة والعهد القديم، ص ٢٠٦-٢٠٧-٢١٣.

[٦]- دائرة المعارف الإسلامية، ج ٣، مادة (إنجيل)، ص ١١ وما بعدها؛ ج ١٠، مادة (زكريا)، ص ٣٦٨؛ ج ١٠، مادة (بلقيس)، ص ٣٦٨؛ وكذلك: Ency., of Islam. Vol. ٦. Article MUSA, - p ٧٣٩.

كمّية كبيرة من الوحي المبكر^[١].

فالقرآن حسب دائرة المعارف الإسلامية هو عبارة عن:

- كتاب بشري من صنع النبي محمد.

- ملقّق من مصادر متعددة.

- محرّف فقد فقدت منه آيات ثم أعاد المسلمون صياغته^[٢].

ب. نماذج من مزائق ترجمة القرآن الكريم

إن الغالبية العظمى من المستشرقين هم حاقدون على الإسلام، ومتعصبون لأفكارهم الدينية، أمثال: القسيس وهيري، وجورج سيل، وروديل، وبامر، وغيرهم. وليس مستغرباً أن يكون عنوان أول ترجمة إنجليزية للقرآن المنقولة عن الترجمة الفرنسية هو: Mahomet of Alcoran أي قرآن محمد للكاتب الإنجليزي ألكزندر روس (Alexander Ross) وغيرهم، ولبيان مدى حقد هؤلاء وتعصّبهم تشويه الحقيقة نذكر نموذجاً على ذلك:

ترجمة آرثر ج. آربي	ترجمة روديل (Rodwell)
ترجمة قوله تعالى: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ﴾ إلى: so pray unto thy Lord and sacrifice وهي ترجمة صحيحة.	ترجم: and slay the victims أي (أقتل الضحايا) ^[٣] .

وقد ذكر الباحثون أمثلة كثيرة من واقع ترجمات المستشرقين المحرّفة، ومن ذلك ما ذكره صالح البنداق من وجوه التشويه، وهي كالاتي:

[١]- ينظر: دائرة المعارف الإسلامية، ج ٢، مادة ((أصول))، ص ٢٦٦-٢٦٧-٢٧٣؛ ج ١٢، مادة ((سورة))، ص ٣٥٨ وانظر كذلك: Ency., of Islam. Vol. 4 Article KORAN, - p. 1065, 1071.

[٢]- لمزيد من الاطلاع راجع: ابن ناصر الحميد، حميد، القرآن الكريم في دائرة المعارف الإسلامية، ص ٣٨ وما بعدها؛ عباس، فضل حسن، قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية، ص ٢٣-٢٩.

[٣]- ينظر: ابن عبد العزيز ساب، هيثم، دراسة لترجمة معاني القرآن الكريم إلى الإنجليزية للمستشرق الإنجليزي آرثر ج. آربي، ص ١١.

- القيام بالترجمة الحرّة كما يراه المترجم وتحاشي الترجمة العلمية للقرآن كما تقتضيه آياته وألفاظه.

- التقديم والتأخير والحذف والإضافة.

- إزاحة الآيات القرآنية من مكانها التوقيفي لتضليل القارئ وإبعاده عن الإحاطة بحقيقة النص القرآني^[١].

يقول محمد رشيد رضا، صاحب تفسير المنار، إن: «ترجمات القرآن التي يعتمد عليها علماء الإفرنج في فهم القرآن كلها قاصرة عن أداء معانيه التي تؤديها عباراته العليا وأسلوبه المعجز للبشر»^[٢].

فالترجمة اللاتينية الأولى للقرآن (ترجمة بطرس الموقر) التي تمّت عام ١١٤٣ م، اضطلعت فقط بتقديم مضمون الفكرة، ولم تكثر بأسلوب الأصل العربي وصياغته، وقام الدافع التنصيري حائلاً أمام الوفاء بتحقيق هذا الغرض^[٣].

وقد كانت هذه الترجمة مشوّهة الأصل وانبعثت منها الترجمات الأخرى؛ فمنها نبت الترجمة الإيطالية الأولى التي أشرف عليها أريفايني عام ١٥٤٧ م، وفي سنة ١٦١٦ م ترجمها سالمون شفايجر إلى الألمانية عن الإيطالية، وعن الألمانية إلى الهولندية في سنة ١٦٤١ م^[٤].

وعن هذه الترجمة اللاتينية الأولى وضع الحاخام اليهودي يعقوب بن إسرائيل أول ترجمة بالعبرية عام ١٦٣٤ م^[٥].

وقد وقعت في ترجمات القرآن الكريم إضافات على النص الأصلي وتصرّف في ترتيبه، وهي كالآتي:

[١]- البنداق، محمد صالح، المستشرقون وترجمة القرآن الكريم، ص ٩٧.

[٢]- رضا، رشيد، الوحي المحمدي، ص ٢٤.

[٣]- يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ص ١١.

[٤]- م. ن، ص ١٨.

[٥]- المستشرقون وترجمة القرآن الكريم، م. س، ص ٩٦.

- الإضافة على النص القرآني

لم يكتفِ هؤلاء بتشويه النص القرآني، بل قاموا بوضع إضافات خاصة من عندهم أو من نصوص التوراة. وتقول إحدى الباحثات حول ترجمات القرآن الفرنسية: «رجعت إلى خمس وعشرين ترجمة للقرآن بالفرنسية، فوجدتها كلها محرقة، وتضيف نصوصاً من التوراة إلى آيات القرآن الكريم دون الإشارة إلى ذلك»^[١].

- التصرف في سور القرآن بالتقديم والتأخير

وممن قام بهذا الفعل المستشرق رودويل، في الطبعة الأولى من ترجمته عام (١٨٨٦م / ١٣٠٤هـ)، فقد رتب السور على ترتيب زمني حسب نزولها، فبدأ بسورة العلق واختتم بسورة المائدة، وزعم أن هذا الترتيب التاريخي يعطي صورة صحيحة وواضحة لسيرة الرسول العقلية والتطورات الجارية في النظريات القرآنية. أما في توزيع السور على تواريخ نزولها، فقد كان اعتماده على بحث نولدكه (Nöldeke) في كتابه: (تاريخ القرآن) (Geschichte des Qurans).

- إضافات جديدة

أضاف بعض المترجمين بجانب القرآن مقدمات وملاحق محرقة لكلام الله، وهي عبارة عن مقدمات تفسيرية وملاحق شارحة، لا لمضمون النص المترجم، بل مناقشات ضد أصالة القرآن، وسخرية من محتواه.

وهكذا فقد تضمنت الترجمة اللاتينية الأولى (ترجمة بطرس الموقر) التي قام بها الراهب الإنجليزي روبرت الرتينى، والراهب الألماني هرمان الدالمانى، عدداً من المقدمات والملاحق سميت بمجموعة (دير كلوني)، وهي^[٢]:

- خطاب بطرس إلى بيرنهارد (القديس برنار دي كليوفر).

[١]- عبد المحسن، عبد الراضى، الغارة التنصيرية على أصالة القرآن الكريم، ص ٤٩.

[٢]- تاريخ حركة الاستشراق، م.س، ص ١٧.

- مجموعة مختصرة من الوثائق الشيطانية المضادة للطائفة الإسلامية الكافرة.
- مقدمة روبرت الرتيني.
- (تعاليم محمد) لهرمان الدالمانى.
- (أمة محمد ونشوزها) لهرمان الدالمانى.
- تاريخ المسلمين (أخبار المسلمين المعيبة المضحكة).
- والتجمة اللاتينية التي قام بها الراهب الإيطالي لودوفيجو مرتشي ١٦٩٨ م
بموافقة البابا أنوسنت الحادي عشر، جاءت الترجمة في قسمين:
- يشتمل القسم الأول على النص العربى للقرآن مع ترجمته اللاتينية وحواشي جزئية
للرد على بعض المواضع، ويشتمل القسم الثاني على كتاب: (الرائد إلى الرد على
القرآن)^[١].
- أما ترجمة جورج سيل الإنجليزية التي ظهرت في لندن عام ١٧٣٤ م وأعيد طبعها
أكثر من ثلاثين مرة، فقد تضمنت مقدمة جدلية ضد القرآن وُصفت في أدبيات التنصير
بأنها قيّمة، وأنها أفضل وصف موضوعي للإسلام^[٢]. ويمكن تسجيل مجموعة من
الملاحظات على هذه الترجمة نذكر أهمها:
- استخدام مصطلحات مسيحية في الترجمة.
- إدخال عبارات تفسيرية وتأويلية تستهدف تحريف المعاني.
- إسقاط ألفاظ من الأصل أو عبارات كاملة.
- إدخال عبارات إضافية ليس لها أي علاقة بالأصل.
- إدخاله تفاسير وتعليقات في الترجمة مبنية على الظن أو على روايات غير صحيحة.

[١]- بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ص ٣٠٣.

[٢]- غراب، أحمد عبد الحميد، رؤية إسلامية للاستشراق، ص ٣٥-٣٦.

هذه بعض شوائب هذه الترجمة والتي هي من أشهر الترجمات الإنجليزية للقرآن الكريم، ونبيّن بعضاً من هذه النماذج السيئة لهذه الترجمة:

- قد يسقط بعض الكلمات مثل إسقاطه لكلمة ﴿الرَّحِيمِ﴾ في ترجمة البسملة، فيكتب في ترجمته:
- In the Name of the Most Merciful God - ومعناها «بسم الله ذي الرحمة للغاية»، ويفعل ذلك في كل مكان تقع فيها الكلمتان ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾.
- إدخال بعض العبارات المسيحية كما فعل ذلك في ترجمة ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ (البقرة: ٣). Who believe in the mysteries of the faith. ومعناها: «الذين يؤمنون بأسرار العقيدة». وهذه ليست ترجمة لمعنى كلمة الغيب والتي هي واضحة في اللغة العربية، وهو ما يقابل عالم «الشهادة»، وهو ما لا تناله الحواس، أما ترجمة «سيل»، فهي تتناسب مع مصطلح مسيحي، وهو «سرّ القربان المقدس».
- تغيير المعنى حتى للكلمات الواضحة مثل ترجمة: ﴿بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ (البقرة: ١٠). ترجمتها: because they have disbelieved «أي لأنهم لم يؤمنوا».
- قد لا يفهم العبارات العربية بطريقة صحيحة، كقوله تعالى ﴿أَبْصُرْ بِهِ وَأَسْمِعْ﴾ (الكهف: ٢٦)، فكتب معناها: make him to see and to hear do thou. هذا فعل التعجب، ولكن سيل ظنّ أنه أمر للنبي ﷺ، وعلّق على ذلك بقوله: «هذه عبارة سخرية تدل على سفاهة تعليم الإنسان لله».
- قد يدخل كلمة أو أكثر لتغيير المعنى مثل ترجمة ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ (البقرة: ٢١) بقوله: O men of Mecca يعني «يا أهل مكة» أو ترجمة ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ﴾ (البقرة: ١٤٣)، We make you O Arabians، وهكذا فعل في موارد أخرى ليثبت أن القرآن الكريم والإسلام يخصّان العرب.

- قد يأتي بمعنى بعيد كل البعد عن الصحة فمثلاً يترجم ﴿رُئِنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا﴾ (البقرة: ٢١٢). The present life was ordained for those who believe not يعنى «قدرت أو قضيت الحياة الدنيا للذين كفروا».

هناك مئات من الأخطاء في ترجمة «سيل»، ولكن رغم ذلك تم تداولها أكثر من قرنين من الزمن؛ وذلك لأنها تخدم الأهداف التي وُضعت من أجلها. تغير الأمر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر طبعاً، فظهرت ترجمات أخرى للقرآن الكريم بشتى اللغات الأوروبية^[١].

ت. نماذج من مزائق فهم الوحي

- الوحي القرآني في نظريات المستشرقين^[٢]:

- ورد في (موجز دائرة المعارف الإسلامية)^[٣] تحت عنوان: محمد ﷺ والقرآن ما نصّه:

- لا توجد إشارة قط إلى مصدر الوحي أو صيغة المتكلم في السور والآيات التي يظهر أنها أقدم ما نزل من القرآن.

- يبدو من بعض الآيات أن محمداً هو المتحدث.

- من غير المستبعد أن يكون محمد في بعض الأحيان يكتب بنفسه ما يوحى إليه^[٤].

[١]- ينظر: ترجمة معاني القرآن الكريم، والمستشرقون: لمحات تاريخية، م.س، ص ١٢-١٧.

[٢]- لمزيد من الاطلاع حول الوحي عند المستشرقين راجع: القرآن في الدراسات الاستشراقية، م.س، ص ٢٤٨-٢٧٤.

[٣]- نشرت هذه الموسوعة نشرة أولى في باريس عام ١٩١٣م ثم نشرت مرة ثانية وبإضافات جديدة وكثيرة عام ١٩٨٦م، وكتب فيها كتاب من العرب والمسلمين، وترجم جزء منها إلى اللغة العربية في الثلاثينات من القرن الماضي وأضيفت إلى الترجمة تعليقات وتصويبات. ثم ترجمت الطبعة الثانية من الموسوعة إلى العربية وظهرت باسم «موجز دائرة المعارف الإسلامية» وصدرت طبعها الأولى في الشارقة. تحرير: م. ت. هوتسما، ت. و. أرنولد، ر. باسيت، ر. هارتمان. تاريخ النشر: ١ / ١ / ١٩٩٨م، الناشر: مركز الشارقة للإبداع الفكري، الطبعة الأولى، عدد الصفحات: ١٠٥١٨ وعدد المجلدات: ٣٣.

[٤]- موجز دائرة المعارف الإسلامية، ج ٢٥، ص ٧٦٦٥-٧٦٦٦.

هناك آراء متعددة حول الوحي المحمدي أوصلها بعض الباحثين إلى ثلاثين رأياً، ولكن يمكن إجمالها بالنقاط الآتية:

- اتهام الصادق الأمين بالكذب

الاتهام المباشر للرسول ﷺ -والعياذ بالله- بالكذب وأنه افترى القرآن من عند نفسه، ونسبه إلى الله تعالى.

عرض المستشرقون جملة من الشبهات على الوحي، وعند مراجعة كلامهم، نجد أن أكثرهم يؤكدون فكرة واحدة، وهي أن «القرآن من صنع النبي محمد»، ومن هذه الأقوال نذكر:

يقول مونتغري وات: «إنَّ محمّداً لم يكن يؤمن بما كان يوحى إليه، وأنه لم يتلقَّ الوحي من مصدر خارجي عنه، بل إنه ألّف الآيات عن قصد ثم أعلنها للناس بصورة خدعهم بها وجعلهم يتبعونه، فضمن لنفسه بذلك ما يرضي طموحه...»^[١].

يقول ماكدونالد: «القرآن ليس من عند الله»^[٢]، وقريب منه قول ويلز: «محمد هو الذي صنع القرآن»^[٣] وغيرها من الأقوال التي تؤكد نفس الفكرة.

- الوحي حالة باطنية عند الرسول وقد عبروا عنها:

- الوحي حالة نفسية (الوحي النفسي).

- أنه الانفعال العاطفي (النوبات الانفعالية).

- التنويم الذاتي.

- تجربة ذهنية.

- حالة مرضية كالصرع الهستيري.

- نوع من الهوس المرضي.

[١]- مونتغري وات: محمّد في المدينة، ص ٤٩٦

[٢]- دائرة المعارف الإسلامية، بحث التعريف بكلمة الله، ج ٤، ص ٢٤٤.

[٣]- ه. ج. ويلز، معالم تاريخ الإنسانية، ج ٣، ص ٦٢٦.

يقول جولدتسيهر إنه «خلال النصف الأول من حياته اضطرت مشاغله إلى الاتصال بأوساط استقى منها أفكاراً ... في قرارة نفسه وهو منطوق في تأملاته أثناء عزلته، ولميل إدراكه وشعوره للتأملات المجردة التي يلمح فيها أثر حالته المرضية، نراه ينساق ضد العقلية الدينية والأخلاقية لقومه الأقربين والأبعدين»^[١].

- عبقرية محمد، هي التي مكّنته من وضع القرآن على هذه الهيئة.

- أن محمداً ليس رسولاً من عند الله، وإنما هو رجل ذكي أتى بنوادر الأعمال الإنسانية، ثم انتحل صفة الرسالة والرسول.

- مناجاة روح الخداع والحماسة التي لا تقطن السماء، وإنما تسكن عقل النبي.

- نبوة الرسول ليست وحياً، وإنما هي فكرة بشرية تتطور في نفس صاحبها.

القرآن ليس وحياً أصلاً، بل هو صنع محمد بتأثيرات خارجية، فهو:

- من إملاءات الكهنة والمنجمين.

- جمعه من البيئة المكية.

- من الديانة اليهودية والنصرانية والبيئة الجاهلية.

يذهب بروكلمان إلى أن القرآن ناتج عن أمرين الأول: الأفكار التي كوّنّها النبي. والثاني، ما استقاه من الديانتين اليهودية والنصرانية. ويقول في هذا المجال: «لم يكن عالمه الفكري من إبداعه الخاص إلا جزءاً صغيراً، فقد انبثق في الدرجة الأولى عن اليهودية والنصرانية»^[٢].

يقول: جرجس سال: «اجتمع في جزيرة العرب عدد وافر من الفرق المختلفة الأسماء لجأوا إليها هرباً من اضطهاد القياصرة، فأدخل محمد كثيراً من عقائدهم في دينه، أما اليهود الذين كانوا أذلاء لا يعتدّ بهم فقد قويت شوكتهم في بلاد العرب، حيث

[١]- العقيدة والشرعية في الإسلام، م.س، ص ١٣.

[٢]- كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص ٦٩.

لجأ كثير منهم على أثر خراب بيت المقدس وهودوا كثيراً من ملوك العرب، ولذا كان محمد في بادئ أمره يداريهم، حتى أنه أخذ عنهم كثيراً من مقالاتهم ورسومهم تألفاً لهم لعلهم يشايعونه»^[١].

- أخذه من غيره، وهذا الغير مختلف فيه بين أفراد وجماعات، كاليهود والنصارى أو بعض المؤمنين من أهل الكتاب.

ينقل المستشرق الروسي أليكس -مشكّا- قصة أن النبي أخذ من الراهب بحيرا أثناء سفره إلى الشام: «إن محمداً كان في البداية تلميذاً للراهب النسطوري سرجيوس بحيرا، زاعمين أنه تلقى منه بعض المعلومات الأساسية من التوراة والإنجيل»^[٢].

وبعضهم ذهب إلى أنه من المحتمل أن النبي قد تعلّم من ورقة بن نوفل، يقول مونتغري وات: «كانت خديجة ابنة عم رجل يدعى ورقة بن نوفل بن أسد، وهو رجل متدين اعتنق أخيراً المسيحية، ولا شك أن خديجة قد وقعت تحت تأثيره، ويمكن أن يكون محمد قد أخذ شيئاً من حماسه وآرائه»^[٣].

- القرآن شعر أو سحر

يقول مونتغري وات: «إن أسلوب القرآن أسلوب شعري مقفى، غير أن هذا الأسلوب الشعري ينحصر في السور المكية، خصوصاً القديمة جداً منها، دون السور المدنية... إلى أن يقول: المقطع الشعري يتبعه تقسيم منظم، فهو مجموعة أبيات في نظام محدد، تحدث بروابطها ورجوعها انطباعاً لطيفاً في الأذن»^[٤].

ويرى «ريجس بلاشير» أن لغة القرآن تشبه لغة الشعر العربي الأصيل في إيقاعه

[١]- جرجس سال، مقالة في الإسلام، ص ٧٢-٧٣.

[٢]- أليكس جورافسكي، الإسلام والمسيحية، ص ٦١.

[٣]- وليم مونتجمري وات: محمد في مكة، ص ٧٤-٧٥.

[٤]- نقلا عن: نصري، أحمد، موقف المستشرقين من لغة القرآن الكريم، مجلة دعوة الحق، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، في المملكة المغربية، العدد ٣٤٣ محرم ١٤٢٠ / مايو ١٩٩٩.

وحركاته وسجعه وقافيته^[١]... ويقول المستشرق البلجيكي «هنري لامانس»: «إن كل آية تنتهي بسجع يقوم مقام القافية، هذه القافية من جنس خاص تسمى السجع، كانت سابقاً مستعملة عند الكهّان الوثنيين العرب، وكانت مستعملة بحرية أكثر وبسماح في البحور العروضية»^[٢].

- القرآن صياغة جديدة للكتب المقدسة

يعتبر بعض المستشرقين القرآن الكريم صياغة عربية جديدة لما ورد في التوراة والإنجيل، وليس وحياً من عند الله تعالى. يقول «مكسيم رودنسون» في كتابه محمد: «إن قصص القرآن ما هي إلا ترديد لما تعلمه محمد وسرقه من الأديان السابقة، ومن الكتب اليهودية». ويرى «ريتشارد بل»، مؤلف كتاب (مقدمة القرآن)، «أن النبي قد اعتمد في كتابه القرآن على الكتاب المقدس، وخاصة على العهد القديم في قسم القصص...»^[٣].

[١]- نقلا عن: نصري، أحمد، موقف المستشرقين من لغة القرآن الكريم، مجلة دعوة الحق، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، في المملكة المغربية، العدد ٣٤٣ محرم ١٤٢٠ / مايو ١٩٩٩..

[٢]- م.ن.

[٣]- الاستشراق والخلفية الفكرية، م.س، ص ١٠٢.

الخاتمة

إن ما نرمي التأكيد عليه في ختام هذه المقالة، هو بيان الخواء المنهجي الذي وسم أعمال المستشرقين تجاه القرآن الكريم، و تهافت النتائج التي أدركوها، وذلك من خلال الإضاءة على المزائق الخطيرة التي وقع بها هؤلاء، والتي نعتقد أنّ أغلبها عن عمد وتصميم مسبق؛ وذلك بسبب الدوافع السياسيّة، والدينيّة، والنفسيّة، التي دفعتهم لدراسة القرآن الكريم. ويمكن تلخيص ما ورد في هذه المقالة في النقاط الآتية:

- الدافع الديني يعتبر من أهم الدوافع لدراسة القرآن الكريم وعلومه، وتأتي بعده الدوافع الأخرى.
- المنهج الاستشراقي ركّز على: نفي النبوة، وإنكار ظاهرة الوحي، ونفي الخصوصية عن دين الإسلام.
- جهل كثير من المستشرقين بحقائق الإسلام أدى بهم إلى كثير من الأخطاء في استنتاجاتهم العلمية.
- الحكم المسبق على الإسلام، وإنكار كثير من المسلّمات التي يركز عليها الفكر الإسلامي، جعل أكثر الناتج الاستشراقي غير علمي.
- هناك مزائق ومعاثر متعددة تورّط فيها المستشرقون في دراساتهم للقرآن الكريم منها: التأثيرية، الانشطارية، التزوير، الشك، الإسقاط، الانتقائية، العكس، الافتراض.
- في تعريف القرآن، تقوم الدراسات الاستشراقية في عمومها على عدّ القرآن الكريم نتاجاً بشرياً، فهم لا يؤمنون بأنّ القرآن وحي إلهي.
- من معاثر المستشرقين في التعاطي مع المصادر القرآنية سجّلنا عدة ملاحظات، منها: اعتماد عدد معين ومحدود، انتقاء الروايات الضعيفة والشاذّة، إهمال المصادر القرآنية الأصلية.

- إن ترجمات المستشرقين لمعاني القرآن الكريم -في غالبها- ترجمات غير أمينة، ولا يمكن أن تعبّر عن المعاني الحقيقية للقرآن، بل تشوّه معانيه وتحرفها؛ لأنها تنطلق من اعتقاد أساسي راسخ عند هؤلاء المترجمين، وهو رفض حقيقة أن القرآن منزل من عند الله، والادعاء أنه تأليف النبي محمد ﷺ.

- عند مراجعة الأبحاث والدراسات التي كتبها المستشرقون حول مصدر القرآن الكريم، نجد أن موقفهم متفق في الأغلب على مسألة واحدة، وهي: نفي أي علاقة بين هذا الكتاب والسما، أي التعامل مع القرآن على أنه نتاج بشري وليس كتاباً سماوياً. بالنتيجة تهدف هذه الدراسات إلى التشكيك بحجّة القرآن.

- مناشئ القول بتحريف القرآن الكريم عند المستشرقين: قياس القرآن على الكتب السماوية السابقة، والأهداف التبشيرية والسياسية، وجود بعض الروايات الضعيفة حول تحريف القرآن الكريم.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم
٢. ابن زكريا، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الإعلام الإسلامي، لا.ط، ١٤٠٤هـ.
٣. ابن نبي، مالك، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، مجلة الفكر العربي، العدد ٣٢، السنة الخامسة، ١٩٨٣م.
٤. أبو خليل، شوقي، الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط١، ١٩٩٨م.
٥. أبو شهبة، محمد، المدخل لدراسة القرآن الكريم، دار اللواء، الرياض، ط٣، ١٩٧٨م.
٦. أجنس جولدتسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة: عبد الحلیم النجار، دار اقرأ، لا.ط، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.
٧. أحمد، إبراهيم خليل، الاستشراق والتبشير، مكتبة الوعي العربي، لا.ط، ١٩٧٤م.
٨. آربري، المستشرقون البريطانيون، ترجمة: محمد الدسوقي النويهي، لندن، وليم كوليتز، ١٩٤٦م.
٩. إسماعيل، علي محمد، الغزو الفكري التحدي والمواجهة، القاهرة، دار الكلمة، ط٢، ٢٠١١م.
١٠. البنداق، محمد صالح، المستشرقون وترجمة القرآن الكريم، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
١١. البهي، محمد، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٦، ١٩٨٢م.
١٢. التميمي، حيدر قاسم مطر، الجهاد الإسلامي في الدراسات الاستشراقية دراسة

- تحليلية نقدية، مجلة دراسات استشرافية المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية في العتبة العباسية المقدسة، العدد ١٠، السنة الرابعة - شتاء ٢٠١٧م / ١٤٣٨هـ.
١٣. الحمد النملة، إبراهيم، الاستشراق والدراسات الإسلامية، الرياض، مكتبة التوبة، ١٤١٨هـ.
١٤. الزياي، محمد فتح الله، ظاهرة انتشار الإسلام وموقف بعض المستشرقين منها، طرابلس، الجماهيرية العربية الليبية، ط ١، ١٩٨٣م.
١٥. السباعي، مصطفى، الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، بيروت، المكتب الإسلامي، ط ٣، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
١٦. الشاهد، محمد، الاستشراق ومنهجية النقد عند المسلمين المعاصرين، الاجتهاد، العدد ٢٢، السنة السادسة، ١٩٩٤م.
١٧. العامة للكتاب، ط ٣، لا.ت.
١٨. العاني، عبد القهار، الاستشراق والدراسات القرآنية، بغداد، مطبعة العاني، ١٩٧٣م.
١٩. المصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، مؤسسة الطباعة والنشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ط ١، ١٤١٧هـ.
٢٠. الميداني، عبد الرحمن حسن جنبكة، أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها: التبشير- الاستشراق- الاستعمار، دمشق، دار القلم، ط ٨، ٢٠٠٠م.
٢١. أليكس جورافسكي، الإسلام والمسيحية، سلسلة عالم المعرفة، ٢١٥، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
٢٢. بدوي، عبد الرحمن، دفاع القرآن ضد منتقديه، ترجمة: كمال جاد الله، الدار العالمية للكتب والنشر، لا.ط، لا.ت.
٢٣. بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٣، ١٩٩٣م.

٢٤. بري، باقر، إضاءات على كتاب الاستشراق لإدوار سعيد، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٢.
٢٥. تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمة: جورج تامر وآخرون، دار النشر جورج ألمز، هلدسهام، زيورخ، المانيا، ط٤، ٢٠٠٠م.
٢٦. جوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، دار الكتب المصرية، ٢٠١٨م.
٢٧. جولدتسيهر، مذاهب التفسير، ترجمة: عبد الحليم النجار، مصر مكتبة الخانجي وبغداد مكتبة المشنى، مطبعة السنة المحمدية، لا.ط، ١٩٥٥م.
٢٨. جولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: محمد موسى وآخرين، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ط٢، لا.ت.
٢٩. حسن، محمد خليفة، آثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلامية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط١، ١٩٩٧م.
٣٠. حسن، محمد خليفة، دراسة القرآن الكريم عند المستشرقين في ضوء علم نقد «الكتاب المقدس»، لا.ط، لا.ت.
٣١. حمد، عبد الله خضر، القرآن الكريم وشبهات المستشرقين، بيروت، دار الكتب العلمية.
٣٢. حمدان، عبد الحميد صالح، طبقات المستشرقين، مكتبة مدبولي، ليبيا، ط١، ١٩٩٥م.
٣٣. رضا، رشيد، الوحي المحمدي، المكتب الإسلامي، دمشق، ١٣٩١هـ-١٩٧١م.
٣٤. رضوان، عمر بن إبراهيم، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره، دار طيبة، الرياض، لا.ط، لا.ت.

٣٥. زقزوق، محمود حمدي، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، دار المنار، ط٢، ١٩٨٩م.
٣٦. ساب، هيثم بن عبد العزيز، دراسة لترجمة معاني القرآن الكريم إلى الإنجليزية للمستشرق الإنجليزي آرثر ج. آبري، لا.ط، لا.ت.
٣٧. سال، جرجس، مقالة في الإسلام، ترجمة وتحقيق: هاشم العربي، منشورات أسمار، سلسلة الإسلام من منظور آخر، ط١، ٢٠٠٦م.
٣٨. سالم الحاج، ساسي، نقد الخطاب الاستشراقي، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط١، ٢٠٠٢م.
٣٩. سرائب، محمود علي، القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية- دراسة تقييمية نقدية، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، النجف، ط١، ٢٠٢١م.
٤٠. سرائب، محمود علي، المستشرق المجري أجنس جولدتسيهر دراسة نقدية لمشروعه القرآني، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، النجف، ط١، ٢٠٢٢م.
٤١. شاخت، جوزيف؛ كليفور دوزورث، تراث الإسلام، ترجمة: د محمد زهير السمهوري؛ د. حسن مؤنس؛ د. إحسان صدقي؛ تعليق وتحقيق: د شاکر مصطفى، مراجعة: د. فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٧٨م.
٤٢. عبد الحميد، محمد عامر، منهج الإسقاط في الدراسات القرآنية عند المستشرقين: دراسة تحليلية منهجية، لا، ط، لا.ت.
٤٣. عبد السلام طويلة، عبد الوهاب، الكتب المقدسة في ميزان التوثيق، دار السلام، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٢م.
٤٤. عبد المحسن، عبد الراضي، الغار التنصيرية على أصالة القرآن الكريم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط١، ١٤٢١هـ.

٤٥. عزوزي، حسن، آليات المنهج الاستشراقي في الدراسات الإسلامية، المغرب، لا. ط، لا. ت.
٤٦. علي الصغير، محمد حسين، المستشرقون والدراسات القرآنية، دار المؤرخ العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٩ م.
٤٧. علي الصغير، محمد حسين، دراسات قرآنية: مكتب الإعلام الإسلامي، ط ٢، ١٤١٣ هـ. ق.
٤٨. علي محمد، اسماعيل، الاستشراق بين الحقيقة والتضليل، القاهرة، دار الكلمة، ط ٦، ٢٠١٤ م.
٤٩. علي، جواد، تاريخ العرب في الإسلام، دار الحداثة، بيروت، ط ٢، ١٩٨٨ م.
٥٠. علي، محمد مهر، مزايم المستشرقين حول القرآن الكريم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، لا. ط، ١٤٢١ هـ.
٥١. غراب، أحمد عبد الحميد، رؤية إسلامية للاستشراق، المنتدى الإسلامي، لندن، لا. ط، ١٤١١ هـ.
٥٢. كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة: منير البعلبكي؛ نبيلة أمين فارس، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٨ م.
٥٣. كوهين، مارك. ر، بين الهلال والصليب وضع اليهود في القرون الوسطى، ترجمة: إسلام ديه؛ معز خلفاوي، الجمل، بغداد، ط ١، ٢٠٠٧.
٥٤. مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط ٤، ٢٠٠٨ م.
٥٥. محمد الأمين، عبد الله، النعيم: الاستشراق في السيرة النبوية دراسة تاريخية لأراء (وات-بروكلمان-فلهاوزن) مقارنة بالرؤية الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، لا. ط، ١٩٩٧.

٥٦. محمود الديب، عبد العظيم، المنهج في كتابات المستشرقين، لا.ط، لا.ت.
٥٧. مراد، يحيى، أسماء المستشرقين، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤.
٥٨. مطبقاتي، مازن بن صلاح، الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي (دراسة تطبيقية على كتاب برنارد لويس)، الرياض، لا.ط، ١٩٩٥ م.
٥٩. مكسيم رودنسون، الصورة الغربية والدراسات الغربية الإسلامية في تراث الإسلام، تصنيف شاخت وبوزورث، ترجمة: محمد زهير السمهوري، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، شعبان/ رمضان ١٣٩٨ هـ- أغسطس ١٩٧٨ م.
٦٠. مونتجمري وات، تأثير الإسلام على أوروبا في العصور الوسطى، الموصل، ١٩٨٢ م.
٦١. مونتغمري وات، محمد في المدينة، تعريب: شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لا.ط، لا.ت.
٦٢. هرماس، عبد الرزاق بن اسماعيل، الدراسات القرآنية عند المستشرقين خلال الربع الأول من القرن الخامس عشر الهجري، مجلة البحوث والدراسات القرآنية، العدد السادس، السنة الثالثة.
٦٣. وليم مونتجمري وات، محمد في مكة، ترجمة: عبد الرحمن عبد الله الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٤ م.
٦٤. يوهان، فوك، تاريخ حركة الاستشراق، نقله عن الألمانية: عمر لطفي العالم، طرابلس، دار المدار الإسلامي، ليبيا، ط ٢، ٢٠٠١ م.

قرآن الشيعة في الدراسات الغربية (*)

جونا وينتر (*)

الملخص

إنّ حجم العمل الاستشراقي والغربي في موضوعات وقضايا التشيع لم يكن كافياً لتوحيد الآراء الأكاديمية الغربية العامّة حول الكثير من التفاصيل التي تدور في فلكه، وأكثر ما يبرز هذا الأمر في القضايا الحساسة مثل قضية القرآن في الفكر الشيعي التي ركّز عليها الباحثون في النقاشات الدائرة منذ انطلاق الدراسات حول التشيع، وهي واحدة من أولى المسائل التي تناولتها المقالات الغربية، وفي هذا السياق يتناول

(*) - قرآن الشيعة في الدراسات الغربية واحد من سلسلة بحوث تخصصية كتبها باحثون وأكاديميون غربيون حول القرآن الكريم في المنظور الفكري والعقائدي الشيعي، وهو للباحث جونا وينتر Jonah Winter، ويغضّ النظر عن نظرتهم العلمية للموضوع وما تحمله من أخطاء أو شبهات أو افتراءات أحياناً، فإننا ونظراً لحساسية الموضوع قد أضفنا تعليقات نقدية وتوضيحية في الهوامش لتستبين الرؤية الإسلامية والشيعة في ما طرّح من أفكار. مع الإلفات إلى أنّ كل ما ورد في النص الأصلي هو للكاتب الغربي مع الدقة في ترجمة ما استخدمه من مصطلحات، وإن كان بعض ما أورده قد لا ينسجم مع سياسات المجلة، لكن لا بد من العرض والمناقشة والإيضاح.

[*] - Jonah Winters, University of Toronto, Comparative Religion, Alumnus* (خريج جامعة تورنتو - قسم مقارنة الأديان) * URL: https://bahai-library.com/winters_shii_quran

- تعريب: زينة الجمال "Lot's daughters in the Qur'an: an investigation through the lens of intertextuality"

الباحث في هذا المقال مسألة قرآن الشيعة في الدراسات الغربية من خلال تعقّب مسار اختلاف آراء الباحثين حول مسألة القراءات المتعدّدة للقرآن، والمزاعم الشيعيّة القديمة - بحسب الباحث - التي تتمحور حول فقدان النسخة الأصليّة من القرآن وتراجع تلك المزاعم عبر الزمن، حتى وصل الأمر بالشيعة إلى ادّعاء قبول النسخة القرآنيّة العثمانيّة المتعارف عليها. وقد كثرت الدراسات الرصدية في هذا المجال، وأولى هذه الدراسات حينها كانت لـ «تود لاوسون»، تلك الدراسة التي اتّخذت طابعاً رصدياً، ونُشرت عام ١٩٩١ تحت عنوان «مذكّرة حول دراسة قرآن الشيعة».

وتُبرز هذه الدراسات وجود قراءات متعدّدة ومتباينة للقرآن - بعد وفاة محمد ﷺ - لكن من غير تحديد عدد المتغيّرات واختلافها عن النسخة العثمانيّة. وهذه الحالة من عدم اليقين منحت الشيعة باباً لادّعاء وجود نصٍّ أصليٍّ يمنح الشرعيّة لعليٍّ وأهل بيت محمد ﷺ لقيادة الأمة - كما يذكر الباحث -. كما أنّ حالة عدم اليقين هذه، وفُرت فرصة مقابلة لخصوم الشيعة تخولهم نسبة هذه الآراء زوراً للشيعة، وذلك بهدف تصويرهم كهراطقة، وبالتالي تشويه سمعة مذهبهم. ويشير الكاتب إلى أنّ عدداً قليلاً من المتغيّرات والاختلافات النصيّة التي ظهرت يمكن نسبتها للشيعة، والسورتان اللتان تم اكتشافهما [سورة النور وسورة الولاية] زائفتان وملفّقتان.

كلمات مفتاحية: قرآن الشيعة، التشيع، المسيحانية [المهدويّة]، السلطة الشرعيّة، شيعة عليّ، محمد.

أولاً: موضوعات التشيع والقرآن

قبل الشروع في البحث عن التشيع والقرآن، لا بدّ من تحديد الموضوعات الأساسية التي تُعدّ من الأحداث الأكثر أهمية في المدرسة الشيعية، ألا وهي: الاستيلاء على السلطة الشرعية [الخلافة]، تفشي الظلم والاضطهاد، والمسيحانية [المهدوية].

إنّ الدافع الرئيس لظهور شيعة عليّ عليه السلام، أو حزب عليّ عليه السلام، هو النية المفترضة لمحمد ﷺ لتخليف عليّ عليه السلام كقائد للأمة من بعده، ذلك العزم الذي تمّت عرقلة من قبل أطراف أخرى. ويُزعم أنّ أدلّة تنصيب عليّ عليه السلام من قبل محمد ﷺ كثيرة، إلّا أنّ غالبية هذه الأدلّة تمّ إخفاؤها أو إتلافها من قبل أعداء عليّ عليه السلام^[١]. تشمل تلك الأدلّة أحاديث مرويّة عن النبي ﷺ، وتوصيات تمّ توجيهها للمجتمع، بالإضافة إلى توجيهات جاء ذكرها في القرآن.

بعد وفاة محمد ﷺ تأمر مغتصبو الخلافة على تجاهل التوجيهات النبوية، وعملوا فيما بعد على حذف تلك الأحاديث [أحاديث الولاية] من التراث الروائي. ويعتقد الشيعة أنّ النسخة القرآنية الوحيدة غير المحرّفة^[٢] والتي تتضمن الآيات التي جاء فيها

[١]- لا شكّ في أنّه قد بذلت جهود كبيرة وتزويرٌ للكثير من صفحات التاريخ في إخفاء فضائل الإمام عليّ عليه السلام، وخصوصاً تلك التي تدلّ على إمامته وخلافته، بل قد عمدوا إلى نسبة الفضائل الواردة في حقّ عليّ عليه السلام إلى أنفسهم، وخصوصاً معاوية بن أبي سفيان، وأخرج ابن الجوزي أيضاً من طريق عبد الله بن أحمد بن حنبل: سألت أبي ما تقول في علي ومعاوية؟ فأطرق ثم قال: أعلم أنّ عليّاً كان كثير الأعداء، ففتش أعداؤه له عيباً، فلم يجدوا، فعمدوا إلى رجل قد حاربه فأطروه كياداً منهم لعلّي، فأشار بهذا إلى ما اختلقوه لمعاوية من الفضائل ممّا لا أصل له. (ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ج ٧، ص ١٣١). وقد كتب معاوية إلى عمّاله: «إنّ الحديث في عثمان قد كثر وفشي في كل مصر وفي كل وجه وناحية، فإذا جاءكم كتابي هذا فادعوا الناس إلى الرواية في فضائل الصحابة والخلفاء الأولين، ولا تتركوا خبراً يرويه أحد من المسلمين في أبي تراب إلّا وأتوني بمناقض له في الصحابة مفتعلة؛ فإن هذا أحب إليّ وأقر لعيني، وأدحض لحجة أبي تراب وشيعته، وأشدّ عليهم من مناقب عثمان وفضله». (ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة، ج ١١، ص ٤٥).

ولكن كثرة فضائله ﷺ وبلوغها من الشهرة حدّاً كبيراً قد حال دون نجاح هذه المحاولة في إخفائها أو إتلافها، فما ذكره الكاتب في المتن من أنّ غالبية هذه الأدلّة تمّ إخفاؤها أو إتلافها من قبل أعداء عليّ عليه السلام غير دقيق؛ ولذا نُقل عن بعض الفضلاء (نسبه البعض إلى الشافعي) قوله في حقّ عليّ عليه السلام: «ما أقول في شخص أخفى أعداؤه فضائله حسداً، وأخفى أوليائه فضائله خوفاً وحذراً، فظهر في ما بين هذين فضائل طبقت الشرق والغرب» (العلامة الحلي، كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين، ص ٤). وانظر: الحافظ رجب البرسي، مشارق أنوار اليقين في أسرار أمير المؤمنين، ص ١٧١. قال أحمد وإسماعيل القاضي والنسائي وأبو علي النيسابوري: لم يرد في حقّ أحد من الصحابة بالأسانيد الجياد أكثر ممّا جاء في عليّ (ابن حجر العسقلاني، م. س، ص ٨٧). (المعربة).

[٢]- نسبة هذا الاعتقاد إلى الشيعة ليس في محله كما سيتضح أيضاً في البحث نفسه، فإنّ ما يعتقده الشيعة في نسخة أمير المؤمنين ﷺ ليس أنّها قرآن في مقابل القرآن.

ذكر المكانة المتعالية التي يحظى بها عليٌّ عليه السلام والأئمة عليه السلام، كانت بحوزة عليٍّ عليه السلام، وحين عرضها على الأمة والصحابة بعد وفاة النبي ﷺ رفضوها^[١]، ولجأوا عوضاً عن

[١]- ثمة إشكالية فهم حقيقية لدى كثيرين حول ما يُسمى مصحف عليٍّ عليه السلام، فإن المقصود بمصحف علي عند الشيعة ليس هو قرآن مقابل هذا القرآن الذي بين أيدي المسلمين جميعاً، بل سنوضح المعنى المقصود به، ولكن نبين قبل ذلك بعض المسائل بشكل سريع، فإنه ممّا لا شك فيه أنّ النبي محمداً ﷺ قد اهتم اهتماماً خاصاً بتربية عليٍّ عليه السلام وتعليمه يقول أمير المؤمنين عليه السلام في بيان التربية النبوية له: «وقد علمتم موضع من رسول الله ﷺ بالقرابة القريبة، والمنزلة الخصيصة. وضعني في حجره وأنا ولد يضمنني إلى صدره، ويكنفني إلى فراشه، ويمسني جسده ويشمني عرقه. وكان يمضغ الشيء ثم يلقمنيه. وما وجد لي كذبة في قول، ولا خطئة في فعل... ولقد كنت أتبعه اتباع الفضيل أثر أمه، يرفع لي في كل يوم من أخلاقه علماً ويأمرني بالاعتداء به. ولقد كان يجاور في كل سنة بحراء، فأراه ولا يراه غيري. ولم يجمع بيت واحد يومئذ في الإسلام غير رسول الله ﷺ وخديجة وأنا ثالثهما. أرى نور الوحي والرسالة، وأشم ريح النبوة ولقد سمعت رنة الشيطان حين نزل الوحي عليه صلى الله عليه» (الشريف الرضي، نهج البلاغة، ج ٢، ص ١٥٧)، فقد علمه رسول الله ﷺ ألف باب من العلم يفتح له من كل باب ألف باب (المفيد، الاختصاص، ص ٢٨٣)، وفي خصوص القرآن الكريم يقول عليٌّ عليه السلام: «ما نزلت على رسول الله ﷺ آية من القرآن إلا أقرأنيها وأملأها عليّ، فكتبتها بخطي وعلمني تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها...» (عنه) (عليه السلام) أيضاً: «كنت إذا سألت رسول الله أجبني وإن فئت مسائلني ابتدأني، فما نزلت عليه آية في ليل ولا نهار ولا سماء ولا أرض ولا دنيا ولا آخرة ولا جنة ولا نار ولا سهل ولا جبل ولا ضياء ولا ظلمة إلا أقرأنيها وأملأها عليّ وكتبتها بيدي وعلمني تأويلها وتفسيرها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها، وكيف نزلت وأين نزلت، وفيمن نزلت إلى يوم القيامة، دعا الله أن يعطيني فهمًا وحفظًا فما نسبت آية من كتاب الله ولا على من نزلت إلا أملاه عليّ». وروى ابن سعد في طبقاته أنّ علياً عليه السلام كان ينادي المسلمين: «سلوني عن كتاب الله، فإنه ليس من آية إلا وقد عرفت ليل نزلت أم بنهار، في سهل أم في جبل...» (انظر حول هذه الروايات: عيون أخبار الرضا، ج ٢، ص ٦٧؛ العياشي، تفسير العياشي، ج ١، ص ٢٥٣).

ولذا إن رسول الله ﷺ في مرضه الذي توفي فيه أوصى عليّاً بجمع القرآن، فقال له: «يا علي! القرآن خلف فراشي في الصحف والحبر والقراطيس فخذوه واجمعوه ولا تضيعوه كما ضيعت اليهود التوراة. فانطلق علي فجمعه في ثوب أصفر، ثم ختم عليه في بيته، وقال: لا أرتدي حتى أجمعه، فإنه كان الرجل ليأتيه فيخرج إليه بغير رداء حتى جمعه» (القمي، علي بن إبراهيم، تفسير القمي، ج ٢، ص ٤٥).

ويمتاز مصحف الإمام علي (عليه السلام) بأنّ الترتيب فيه حسب النزول، قراءته وفق قراءة رسول الله ﷺ، اشتماله على التنزيل والتفسير والتأويل، والمحكم والمتشابه، تقديم المنسوخ على الناسخ... إلخ من الخصائص. (انظر: المفيد، المسائل السروية، ص ٧٩).

وعن الإمام الباقر عليه السلام: «ما ادّعى أحد من الناس أنّه جمع القرآن كلّ كما أنزل إلا كذاب، وما جمعه وحفظه كما نزله الله إلا علي بن أبي طالب والأئمة من بعده». (الكليني، الكافي، ج ١، ص ٢٢٨).

ولما جمعه عليه السلام جاء به إلى القوم، وقال: «هذا كتاب ربكم كما أنزل على نبيكم، لم يزد فيه حرف، ولم ينقص منه حرف، فقالوا: لا حاجة لنا فيه عندنا مثل الذي عندك»، فعاد بعد أن ألزمهم الحجّة. وفي رواية أنّ عليّاً قال لهم: «أما والله ما ترونه بعد يومكم هذا أبداً، إنما كان عليّ أنّي أخبركم حين جمعته لتقرأوه». (الصدوق، الاعتقادات في دين الإمامية، ص ٨٦).

أمّا سبب الرفض في قولهم: «عندنا مثل الذي عندك»، ليس هو السبب الحقيقي، فلا يمكن لأحد غير عليٍّ عليه السلام أن يجمعه، (روى محمد بن سيرين عن عكرمة، قال: لما كان بدء خلافة أبي بكر، فقد علي بن أبي طالب في بيته يجمع القرآن، قال: قلت لعكرمة: هل كان تأليف غيره كما أنزل الأوّل فالأوّل؟ قال: لو اجتمعت الإنس والجنّ على أن يؤثّفوه هذا التأليف ما استطاعوا. قال ابن سيرين: تطلبت ذلك الكتاب وكتبت فيه إلى المدينة، فلم أقدر عليه. (السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ج ١، ص ٢٠٩. وابن سعد، الطبقات، ج ٢، ص ١٠١) بل أنهم عرفوا بواسطة القرائن والشواهد العديدة أنّه هناك تفسير للآيات لا يتوافق مع أجندتهم السياسية ومخططاتهم، منها ما ورد فيه من أسماء أهل الحق والباطل، ولذا ورد عنه عليه السلام: «فلما وقفوا على ما بيّنه الله من أسماء أهل الحق والباطل، وأن ذلك أظهر نقص ما عهدوه قالوا: لا حاجة لنا فيه، نحن مستغنون عنه بما عندنا». (الطبرسي، الاحتجاج، ج ١، ص ٣٨٣).

ذلك إلى جمع القرآن عبر القصاصات والصور المتبقية عند بعض الأفراد، بالإضافة إلى العديد من الآيات والصور التي كان قد حفظها الكثير من أفراد الأمة، مستبعدين عمداً الآيات التي تتناول موضوع الخلافة، وهكذا تمت صياغة وتشكيل القرآن الموجود حالياً^[١]. حافظ الأئمة عليهم السلام على النسخة الأصلية من القرآن [غير المحرقة] وتناقلوها إماماً بعد إمام، وفي الوقت عينه، حفظوا هذه النصوص غير المحرقة وعلموها خلفاءهم، ولذلك، يعتبر الشيعة أنّ الأئمة عليهم السلام هم المتفردون بمعرفة التعاليم النبوية الحقة من بين جميع أفراد الأمة الإسلامية، بالإضافة إلى كونهم المصدر الموثوق الوحيد لتفسير القرآن.

الموضوع الثاني، هو الظلم والاضطهاد، وهو مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالاعتقاد المشترك بين جميع المسلمين القاضي بوجود أبعاد ظاهرية وأبعاد باطنية للقرآن. استفاد الشيعة من ذلك المعتقد لإظهار وإعلان معتقداتهم بشكل علني، إلا أنّ هذا الإظهار العلني تسبّب بتعرضهم للاستهزاء والازدراء، واشتداد القمع المُمارَس عليهم، بالإضافة إلى قتل قادتهم، لذا عمد الشيعة إلى الاستعانة بفكرتين مترابطتين، وهما: التقية، والتفاسير الباطنية للقرآن. عادةً ما تُستخدم «التقية» للتعبير عن «التستر أو الإخفاء الديني» وهو ما يسمح للشيعة بإنكار إيمانهم في الظروف التي تشكّل خطورة عليهم^[٢]، وبتعبير آخر هذا ما يمكن المؤمن [الشيعة] من الحفاظ على ولائه للتشيع في حين أنّه يظهر اعتناقه للأرثوذكسية^[٣] -مثلاً- أمام الطاغية أو الحاكم الظالم.

أمّا بالنسبة إلى التفاسير القرآنية الشيعية، فيجب القول إنّ الشيعة يركّزون على

نعم، كما وعدهم عليهم السلام بأنهم لم يروا هذا المصحف، فإنّه انتقل منه إلى ابنه الحسن ثم الحسين وهكذا من يد معصوم إلى معصوم حتى وصل إلى يد صاحب العصر والزمان الإمام المهدي المنتظر عجل الله تعالى فرجه الشريف.

فقد سأل طلحة عليّاً أمير المؤمنين (عليه السلام): أخبرني عمّا في يدك من القرآن وتأويله، وعلم الحلال والحرام، إلى من تدفعه ومن صاحبه بعدك؟ فقال (عليه السلام): «إلى الذي أمرني رسول الله أن أدفعه إليه وصيّ وأولى الناس بالناس ابني الحسن، ثم يدفعه ابني الحسن إلى ابني الحسين، ثم يصير إلى واحد واحد من ولد الحسين. حتى يرد آخرهم على رسول الله حوضه...» (الهلال، سليم بن قيس، كتاب سليم، ص ٢١٢).

[1]- al-Amin, Islamic Shi'ite Encyclopedia, vol. 1, p. 215.

[2]- Tabataba'i, Shi'ite Islam, p. 40, and p. 68, note 7, respectively.

[3]- المقصود بالأرثوذكسية هنا العقيدة الرسمية التي تتبناها السلطة الحاكمة وتروج لها. (المعرّبة)

التمييز بين المعاني الظاهرية والمعاني الباطنية للآية القرآنية^[١]، وتجدر الإشارة إلى أنّ الاعتقاد بوجود آيات محكمات وأخرى متشابهات مشترك بين الفريقين [السنة والشيعه]، إلا أنّ الشيعة ذهبوا إلى أبعد من ذلك، وقالوا إنّ الآيات ليست متشابهة أو محكمة فحسب، بل إنّ لكلّ آية بطوناً متعدّدة [مستويات مختلفة من المعاني]، معظمها معانٍ باطنية لا يمكن الكشف عن حقيقتها إلا من قبل الإمام الذي يُعتبر

[١]- هناك روايات عدّة عن النبي وأئمة أهل البيت عليهم السلام تفيد أنّ القرآن له ظهر وبطن، فعن الإمام الصادق عليه السلام عن آبائه عن رسول الله صلى الله عليه وآله في القرآن: «... وهو الفصل ليس بالهزل، له ظهر وبطن، فظاهره حكم، وباطنه علم، ظاهره أنيق، وباطنه عميق...» (الكافي، ج ٢، ص ٥٩٩)، كما تفيد الروايات أيضاً أنّ المعرفة بظاهر القرآن وباطنه وفق المراد الجدلي لله تعالى مختصّ بالنبي والأئمة عليهم السلام، عن الإمام الباقر عليه السلام: «ما يستطيع أحد أن يدعي أنّ عنده جميع القرآن كلّ، ظاهره وباطنه، غير الأوصياء». (م.س، ج ١، ص ٢٢٨). وهذان الأمران: أنّ للقرآن ظاهر وباطن، وأنّ معرفة

ظاهر القرآن وباطنه مختصّ بالنبي والأئمة عليهم السلام هو موضع اتفاق علماء الشيعة، نعم وقع الخلاف بينهم في نقطتين:

الأولى: هل معرفة ظاهر القرآن وباطنه مختصّة بالأئمة عليهم السلام على نحو الحصر الحقيقي بحيث لا يمكن لغيرهم فهم القرآن مطلقاً، كما هو ظاهر رأي الأخباريين في العصور المتأخّرة؟ أم أنّ معرفة ظاهر القرآن وباطنه تشمل غير الأئمة عليهم السلام من أهل الاختصاص والاجتهاد، ولكن بنحو يستلزم الاستعانة بما ورد عنهم عليهم السلام من التفسير والتأويل والشرح والبيان... لأنهم الثقل الذي قرنه الرسول بالقرآن (كتاب الله وعترتي)، كما هو رأي غالب علماء الشيعة، بدليل أنّ علماء الشيعة يستشهدون بالقرآن، ويعتبرونه أحد مصادر الأدلة، ودوّنوا عشرات التفسيرات في تفسير القرآن، وإلا لو لم يكن المتخصص قادراً على فهم القرآن، لما أمكن الاستشهاد به والاعتماد عليه في أصول العقيدة والفقه والأخلاق وغيرها، بل لما أمكن جعله هو الميزان والمرجع والضابط لتقويم الروايات، كما ورد في أحاديث الغرض على كتاب الله تعالى: ما وافق كتاب الله فهو حقّ وما لم يوافق كتاب الله هو زخرف يضرب به عرض الجدار.

والنقطة الثانية: في تحديد المعنى المراد من ظاهر القرآن وباطنه. ومن جملة الآراء ما طرحه العلامة الطباطبائي، حيث يقدم نظريته بدءاً من نموذج توضيحي، يقول الله تعالى في كلامه المجيد: ﴿وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾، فظاهر هذه الآية الكريمة أنها تنهى عن عبادة الأصنام، ولكن بعد التأمل والتحليل يظهر أنّ العلة في المنع من عبادة الأصنام أنها خضوع لغير الله تعالى. وهذا لا يختص بعبادة الأصنام بل عبّر عز شأنه عن إطاعة الشيطان بالعبادة أيضاً، حيث قال: ﴿أَلَمْ أَهْدِكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ﴾، ومن جهة أخرى يتبين أنّه لا فرق في الطاعة الممقوتة بين أن تكون للغير أو للإنسان نفسه، فإن إطاعة شهوات النفس أيضاً عبادة من دون الله تعالى كما يشير إليه في قوله: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾. وبالتحليل أدق نرى أنّه لا بد من عدم التوجه إلى غير الله جل وعلا؛ لأنّ التوجّه إلى غيره معناه الاعتراف باستقلاله والخضوع له، وهذا هو العبادة والطاعة بعينها، يقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ﴾ إلى قوله ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْعَافُونَ﴾.

عند التدبر في هذه الآيات الكريمة نرى بالنظرة البدائية في قوله ﴿وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ أنّه تعالى ينهى عن عبادة الأصنام، وعندما تتوسع بعض التوسّع نرى النهي عن عبادة غير الله من دون أذنه، ولو توسعنا أكثر من هذا لنرى النهي عن عبادة الانسان نفسه باتباع شهواتها، أما لو ذهبنا إلى توسّع أكثر فنرى النهي عن الغفلة عن الله والتوجه إلى غيره.

إنّ هذا التدرج، ونعني به ظهور معنى بدائي من الآية، ثم ظهور معنى أوسع وهكذا... جار في كل من الآيات الكريمة بلا استثناء. وبالتأمل في هذا الموضوع يظهر معنى ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله في كتب الحديث والتفسير من قوله: «إنّ للقرآن ظهراً وباطناً ولبطنه ولبطناً إلى سبعة أبطن».

وعلى هذا للقرآن ظاهر وباطن أو ظهر وبطن، وكلا المعنيين يرادان من الآيات الكريمة، إلا أنّهما واقعا في الطول لا في العرض، فإن إرادة الظاهر لا تنفي إرادة الباطن وإرادة الباطن لا تراحم إرادة الظاهر. (الطباطبائي، الشيعة في الإسلام، ص ٨٣، والقرآن في الإسلام، ص ٢٧). (التحري).

الواسطة المتصلة مباشرة بالعلم الإلهي. وفي الواقع، رغم أن الكثير من الآيات تُعد من المحكمات والتي تمتلك معنى ظاهرياً واحداً، إلا أن لكل آية من تلك المحكمات ٧ دلالات باطنية مختلفة^[١]. هذه الآلية في التفسير مرتبطة بشكل مباشر بمبدأ التقية المعتمد من قبل الشيعة، ذلك أن تلك التفسيرات الباطنية يجب عدم مشاركتها مع المسلمين الآخرين من غير الشيعة، ليس لأنهم غير قادرين على فهمها فقط، بل لأن مشاركتها معهم غالباً ما قد تعرض الشيعة للخطر المحدق.

إن هذا التمييز بين المعاني الباطنية والمعاني الظاهرية للآيات القرآنية أفضى إلى نتيجة أخرى أو اعتقاد آخر خاص بالشيعة، ألا وهو: عدم اقتصار دور الأئمة على حصريّة استحوادهم على النسخة القرآنية الأصلية^[٢]، بل إن دورهم يتخطى ذلك ليصل إلى كونهم الوحيدين القادرين على تفسير معانيه الباطنية الحقيقية، لذا لا يمكن لأي شخص لم يلجأ إلى تفسير الأئمة للقرآن، أن يفهم النصوص القرآنية بأي شكل من الأشكال. كما أن القرآن بالنسبة إليه يُعتبر «صامتاً»، حيث إن الإمام هو القرآن الناطق. ولتأكيد مزاعمهم، يلجأ الشيعة إلى الآية ٧ من سورة آل عمران: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾، فيقولون إن (الراسخون في العلم) هم الأئمة عليهم السلام، إذاً لا أحد يقدر على فهم القرآن وتفسيره سوى الله تعالى والأئمة عليهم السلام.

الموضوع الثالث: وهو المسيحية [المهدوية]، يشكّل عاملاً آخرًا لتكوين صورة عن النظريات الشيعية حول القرآن، حيث يعتقد الشيعة أن الأئمة مع غيبة الإمام الثاني عشر [المهدي عليه السلام] لم تفقد التواصل معه فقط، بل فقدت أيضاً القرآن الأصلي^[٣]. وهنا لا بدّ

[1]- Khan, The Right Path, vol. I, p. 207.

[٢]- اتضح مما تقدّم في حاشية مصحف علي عليه السلام وحاشية توضيح معنى الظاهر والباطن، ما هو المقصود من النسخة الأصلية للقرآن عند الشيعة، وما هو دور الأئمة عليهم السلام في فهم القرآن وتفسيره. (التحرير).

[٣]- اتضح أيضاً مما تقدّم أن التعبير بفقدان القرآن الأصلي ليس صحيحاً بل المفقود هو القرآن بترتيب وتدوين وتفسير أمير المؤمنين عليه السلام، وإلا فإن علماء الشيعة قد أجمعوا على أن القرآن الموجود بين أيدينا هو القرآن الذي نزل على النبي صلى الله عليه وآله، نعم، هذا لا يلغي وجود بعض الآراء التي تقول بتحريف القرآن بمعنى معين كما في رؤية بعض الأخباريين، ولكن هذا لا يُعبر عن رأي الشيعة الإمامية الرسمي، ونكتفي بالاستشهاد بقدماء علماء الإمامية المتصلين بزمان الغيبة في القرنين الرابع والخامس الهجريين.

قال الشيخ الصدوق (ت ٣٨١): «اعتقادنا أن القرآن الذي أنزله الله تعالى على نبيه محمد صلى الله عليه وآله هو ما بين الدفتين، وهو ما في أيدي الناس ليس بأكثر من ذلك». (الاعتقادات، ص ٨٤).

من العودة إلى موضوع التقيّة التي تمكّن الشيعة من إخفاء حقيقة أنّ إيمانهم يستند إلى القرآن الحقيقي الذي يعتقدون به، وتظاهرهم بقبول النسخة القرآنيّة المتعارف عليها بين المسلمين. كما أنّ الشيعة لا يخافون من ضياع أو فقدان القرآن الأصليّ، حيث إنّهم يعتقدون أنّ المهديّ عليه السلام سيأتي بتلك النسخة عند ظهوره في آخر الزمان.

ثانيًا: الدراسات الغربيّة وقرآن الشيعة

إنّ للقرآن تاريخًا مستقلًّا^[1] تطوّر ونما جنبًا إلى جنب مع تطوّر الأُمّة الإسلاميّة. كما يُنظر إليه من قبل المسلمين كشخصيّة حيّة وديناميكيّة لا ككتاب عاديّ كغيره من الكتب^[2].

اتّبع المستشرقون في دراساتهم القرآنيّة المسار نفسه الذي اتّبعوه في دراسة الإسلام بمجمله، حيث كان القرآن، ولقرون عديدة، مهمّشًا من قبلهم باعتباره خليطًا وثنيًا ومربكًا بالنسبة لهم^[3]، إلّا أنّهم في العصر الحاليّ بدأوا بتبنيّ مقاربة أخرى لفهم النصوص القرآنيّة، ولـ«فرانسيسكو غابرييلي» في هذا المضمّار رأيًا حول محمّد عليه السلام والقرآن، يلخّص وجهات النظر القديمة التي كانت تسيطر على المشهد الاستشراقيّ، من الجدير نقله كاملاً: «لم يكن محمّد ذلك المفكر الفذّ^[4]، وهذا ما يؤكّده كتابه

وقال الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ): «إنّه لم ينقص من كلمة ولا من آية ولا من سورة ولكن حذف ما كان مثبتًا في مصحف أمير المؤمنين عليه السلام من تأويله وتفسير معانيه على حقيقة تنزيله، وذلك كان ثابتًا منزلًا وإن لم يكن من جملة كلام الله تعالى...» (أوائل المقالات في المذاهب المختارات، ص ٨١).

وقال الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ): «أما الكلام في زيادته ونقصانه فما لا يليق به أيضًا؛ لأنّ الزيادة فيه مجمع على بطلانها، والنقصان منه فالظاهر أيضًا من مذهب المسلمين خلافه، وهو الأليق بالصحيح من مذهبن، وهو الذي نصره المرتضى (ره)، وهو الظاهر في الروايات، غير أنّه رويت روايات كثيرة من جهة الخاصة والعامة بنقصان كثير من أي القرآن، ونقل شيء منه من موضع إلى موضع طريقها الأحاد التي لا توجب علمًا ولا عملاً، والأولى الإعراض عنها، وترك التشاغل بها لأنّه يمكن تأويلها». التبيان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٣. (التحرير)

[1]- Though al-Amini writes that the Ghadir Khumm did occur on 18 Dhu'l-Hijja (Eliash, 'Ali b. Abi Talib, p. 144).

[2]- Eliash, 'Ali b. Abi Talib, pp. 137ff., note 7, and Momen, Shi'i Islam, p. 82, note.

[3]- Quoted in Khan, The Right Path, vol. I, p. 206.

[4]- [٤] - مما يؤسف له أنّ الحقد يحجب الكثير من المستشرقين عن رؤية الحقيقة، فحتى لو لم توافق على أنّ محمّدًا نبياً إلّا أنّك لا تستطيع أن تنكر أنّه شخصيّة فذة واستثنائية في التاريخ، ويكفي دليلاً على ذلك قدرته على إحداث تغيير لم تقتصر مفاعله على الجزيرة العربية بل امتدت لتشمل نصف الكرة الأرضية، وبينى حضارة من أعظم الحضارات في التاريخ البشري. يقول المستشرق الفرنسي جوستاف لوبون (١٨٤١-١٩٢١ م): «وإذا ما قيسَت قيمة الرجال بجليل أعمالهم كان محمّد عليه السلام من أعظم من عرفهم التاريخ، وأخذ بعض علماء الغرب يُصنفون محمّدًا عليه السلام، مع أنّ التعصب

الفوضوي والمُبهم الذي يدّعي محمد أنه عبارة عن كشوفات ووحى، ويعتقد أنه تلقّاها من الله خلال عقدين من الزمن وجمعها بكلّ أمانة في هذا الكتاب، إلا أنّ ذلك الوحي الشيطانيّ تراجع شيئاً فشيئاً إلى أن وصل إلى تقديم المواعظ والعبر ذات الطابع السطحيّ»^[1].

وعلى الصعيد نفسه، يبدو واضحاً أنّ الباحثين [المستشرقين] المعاصرين يبدون احتراماً وتقديراً للقرآن، حتى وإن كانوا لا يؤمنون بأنّه كلام الله، هذا التحول في المواقف تجاه القرآن يبدو واضحاً حتى في أوساط غير المتخصّصين كـ«كارين أرمسترونغ» التي طرحت رأياً مقبولاً لدى المسلمين، حيث أقرّت قائلة: «الإنسان الغربيّ ينظر إلى القرآن على أنّه كتاب صعب على الأفهام، وهذا يعود في أغلب الأحيان إلى مشكلة في ترجمته»^[2].

بقيت قضايا التشييع خارج نطاق الدراسات الإسلامية، وعلى الرغم من العمل الجاري حالياً على موضوع التشييع، إلا أنّ حجم العمل لم يكن كافياً لتوحيد الآراء الأكاديمية العامة حول الكثير من التفاصيل التي تدور في فلكه، وهذا ما يبدو جلياً في مسألة قرآن الشيعة التي استحوذت على تركيز الباحثين في النقاشات الدائرة منذ انطلاق الدراسات حول التشييع. وفي الواقع، تُعدّ مسألة قرآن الشيعة واحدة من أولى المسائل التي تناولتها المقالات الغربية، وما زالت تلك المسألة محوراً لأغلب النقاشات الدائرة إلى يومنا هذا.

هذا النوع من الأبحاث يتطلّب -نوعاً ما- شكلاً مختلفاً من العمل، وهذا ما سألفت الانتباه إليه بدايةً. المحور الأساس في هذا الصدد، ليس ما يتمّ بحثه واستنتاجه من قبل الباحثين فحسب، بل محتوى كتاباتهم وتوقيتها على وجهٍ خاص.

الديني أعمى بصائر مؤرخين كثيرين عن الاعتراف بفضله». ويقول مونجومري وات في كتابه: «محمد في مكة»، ص ٥٢: «إن استعداد هذا الرجل لتحمل الاضطهاد من أجل معتقده، والطبيعة الأخلاقية السامية لمن آمنوا به واتبعوه واعتبروه سيّداً وقائداً لهم، إلى جانب عظمة إنجازاته المطلقة، كل ذلك يدل على العدالة والنزاهة المتأصلة في شخصه. فافتراض أن محمداً مدّع افتراض يثير مشاكل أكثر ولا يحلها. بل إنه لا توجد شخصية من عظماء التاريخ الغربيين لم تثل التقدير اللائق بها مثل ما فعل بمحمد». (المُعربة)

[1]- Khan, The Right Path, vol. I, p. 194, note 2.

[2]- Gimaret, trans. Shahrastani's Livre des religions, p. 479, note 16.

قرآن الشيعة بين تعدد القراءات وفقدان النسخة الأصلية

وفي سياق هذا المقال، سأتناول مسألة قرآن الشيعة في الدراسات الغربية من خلال تعقب مسار تطوّر المفهومين الأساسيين اللذين تمحورت حولهما الدراسات الأكاديمية خلال القرن الماضي.

١. الموضوع الأول: اختلاف آراء الباحثين حول مسألة القراءات المتعددة للقرآن.

٢. الموضوع الثاني: المزاعم الشيعة القديمة التي تتمحور حول فقدان النسخة الأصلية من القرآن، وتراجع تلك المزاعم عبر الزمن، حتى وصل الأمر بالشيعة إلى ادّعاء قبول النسخة القرآنية العثمانية المتعارف عليها.

كما تبين أنّ هذين الجانبين من مسألة قرآن الشيعة شكّلا المجال الرئيس للنقاش والخلاف في آخر ١٥٠ عاماً من تاريخ الدراسات^[١].

ثالثاً: القراءات المتعددة: سورتان جديدتان

إنّ التنقيحات النقدية للقرآن المستخدمة كميّار اليوم، لا تُعتبر تنقيحاتٍ حصريةٍ ومعتمدةٍ، إذ إنّ المجتمع الشيعي، وفي فترة معيّنة من تاريخه، طرح واحداً من أبرز معتقداته القاضي بوجود نصّ قرآنيٍّ أصليٍّ وغير محرّفٍ، يتضمّن إعلاناً عن كون عليٍّ والأئمة عليهم السلام هم الورثة الشرعيّون لمحمد عليه السلام.

جميع الفرق الإسلامية تقبل بحقيقة وجود قراءات متعددة للقرآن، لكن لا يمكننا القول إنّ جميع المسلمين مدرّكين لهذه الحقيقة، وهذا ما أشار إليه «داوود رهبر» حين كتب عام ١٩٦١: «معظم المثقّفين المسلمين في العالم ليسوا على علمٍ بأيّ اختلافات في المخطوطات القديمة، كما أنّهم لا يدركون حقيقة وجود قراءات متعددة، هذه الحقيقة التي من الممكن أن تشكّل صدمةً كبيرةً لدى المسلمين المعاصرين»^[٢].

[1]- Quoted in Khan, The Right Path, vol. I, p. 209f.

[2]- Cf. Above, note 55.

ولفهم هذه المسألة، لا بدّ من الاطلاع بشكلٍ موجزٍ على تاريخ النصّ القرآنيّ، وتاريخ الدراسات الغربيّة حول الموضوع.

تلقّى محمدٌ ﷺ النصّ القرآنيّ من جبريل شفهيّاً، وبالطريقة ذاتها تمّ تناقله، عبر تلاوة النصوص القرآنيّة. في بداية الأمر، لم ترّ الأُمَّة الإسلاميّة حاجةً لحفظ القرآن كتابيّاً، إلّا أنّها بعد وفاة النبيّ ﷺ^[١]، انخرطت في حروبٍ أودت بحياة العديد من القراء، ونتيجةً لذلك شعر المسلمون بخطر فقدان أجزاء من القرآن. وفي الوقت الذي كان فيه القرآن ما زال في مرحلة الحفظ الشفهيّ، بدأ أبو بكر بتجميع النصوص القرآنيّة لضمان حفظ القرآن وصيانتها في حال وفاة جميع الحفاظ. هذا الإعداد أو التجميع الذي قام به أبو بكر لم يأخذ بعين الاعتبار القراءات المتعدّدة، بل كان لمجرد إدراكه ضرورة وجود مجموعة كاملة من النصوص القرآنيّة المكتوبة. فيما بعد، وخلال عهد عثمان بدا واضحاً لدى المسلمين وجود خلط واختلافات في النصوص المحفوظة، لذا بدأ عثمان بالعمل على جمع نسخة موحّدة ورسميّة، وبعد إصدار تلك النسخة الرسميّة بتوجيهٍ منه، أمر عثمان بإحراق جميع المخطوطات والنصوص الأخرى. هذا التدوين لم يمنع من التغيرات والتباينات المستقبلية، حيث كانت النصوص في هذه النسخة بالحروف الساكنة (الخالية من التنقيط والتشكيل)^[٢]، وكان الهدف من جمعه القرآن هو الحفاظ على الهيكل النصّيّ من أجل تفادي أي تحريف مستقبليّ. لهذا السبب ولغيره -كبدائيّة علم إملاء اللّغة العربيّة- بقيت التغيرات والاختلافات ممكنة. كان النصّ العثمانيّ يفتقر إلى تحريك الحروف، بالإضافة إلى أشكال الحروف الساكنة المتقاربة إلى حدٍّ بعيدٍ^[٣]، هذان العاملان أفسحا الطريق أمام الكثير

[١]- تبين في بعض الحواشي السابقة بأنّ القرآن كان مدوّناً ومكتوباً في عصر النبيّ ﷺ (المعربة).

[٢]- المقصود بالحروف الساكنة هنا، الحروف غير المضبوطة، أي الخالية من الإعجام والتنقيط والتشكيل. والضبط على قسمين:

الأوّل: التنقيط (نقط إعجام)، وهو عبارة عن وضع النقط على الحروف للتمييز بينها عند التشابه في خطّ الكتابة، كالتمييز بين: ب-ت-ث أو ج-ح-خ.

الثاني: التشكيل (نقط إعراب)، وهو وضع الحركات على الكلمة، كالفتحة والكسرة والضمة والسكون، لتمييز كلمة تشابه في الرسم مع كلمة أخرى مثل: عُلِمَ، عَلِمَ، عَلِمَ، عَلِمَ، عَلِمَ. (المُعَرَّبَة)

[3]- Donaldson, The Shi'ite Religion, p. 4f., and Eliash, 'Ali b. Abi Talib, p. 134-154.

من الاختلاف في المعاني^[١]، وعلى الرغم من ضالة تلك الاختلافات اللغوية إلا أنها تترك آثاراً هائلة على المعاني. فعلى سبيل المثال، كلمة «علي» يمكن تفسيرها بشكليين مختلفين حسب اللهجة المنطوقة، حيث يمكن أن تؤخذ بمعنى الصفة، كما يمكن أن تُستخدَم للدلالة على الإقرار الإلهي بخلافة عليٍّ عليه السلام.

من بين كل تلك التباينات والقراءات المختلفة، تمّ توثيق واعتماد عدد قليل منها في القرن العاشر^[٢]. أمّا المرحلة الأخيرة من عملية تدوين القرآن، فقد كانت في القرن العشرين، حين قامت لجنة الخبراء الملكية المصرية بإصدار نسخة قرآنية موحدة مضبوطة بالحركات عام ١٩٢٤م^[٣]، تلك النسخة هي السائدة حالياً، مع الإبقاء على الاعتراف بالقراءات الأخرى.

لا شكّ في أنّ اختلاف القراءات وتعدّدها هو ما دفع عثمان إلى تقنين نسخة موحدة من القرآن واعتمادها رسمياً، إلا أنّ معظم المسلمين الساخطين على الحكم الأمويّ، لم يكونوا راضين عن مصحف عثمان، خصوصاً أنصار عليٍّ عليه السلام، هذه الاعتراضات العلوية دفعت السنّة إلى ابتداء أحاديثٍ تشير إلى أنّ عليّاً عليه السلام وافق وصادق على النصّ العثمانيّ مكرهاً^[٤]. والجدير بالذكر، أنّ العنصر الأهمّ في هذه المسألة، وخصوصاً ما يدور حول النصوص -التي خضعت لتغييراتٍ- وعددها

[١]- توجد أمثلة كثيرة على كيفية انعكاس تعدد القراءات على الاختلاف في المعنى، نقدّم نموذجاً واحداً ذكره السيد الخوئي (قده) في كتاب البيان في تفسير القرآن، ص ١٦٤، والتنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الطهارة، ج ٧، ص ١٧٩-١٨٠، فالآية القرآنية الكريمة: (ولا تقربوهن حتى يطهرن) رويت بقراءتين: الأولى: قراءة حفص عن عاصم: (ولا تقربوهن حتى يطهرن)، والثانية: قراءة الكوفيين غير حفص: (ولا تقربوهن حتى يطهرن) فقراءة حفص فيها تسكين «ط» (يطهرن) وضّمّ (له): (يطهرن)، أما قراءة غيره ففيها تشديد «ط» (يطهرن) وفتح (له): (يطهرن)، وهنا يختلف معنى الآية بل الحكم الشرعي باختلاف القراءة، فبناء على قراءة حفص تدل على أنّ الحكم بحرمة مقارنة الزوجة الحائض معني بانقطاع الدم، فإذا انقطع دم الحيض ارتفعت الحرمة لارتفاع موضوعها، وحينها يجوز للزوج مقارنة زوجته قبل أن تغتسل من حدث الحيض، ولكن بناء على القراءة الثانية فإنّ الحكم بحرمة المقارنة معني بالتطهر أي الاغتسال من الحيض، وحينها تستمر الحرمة ولا ترتفع إلا بالغسل، فإذا اغتسلت المرأة جاز لزوجها مقاربتها. (التحرير)

[2]- Encyclopaedia Islamica, 1913 sqq. ed. and 1960 ed., searching under "Ali ibn. Abi Talib," "Shi'a," "Muhammad," "pen," "ink," "saqifa," "Banu Sa'ida," and "Sa'ida".

[3]- Gimaret, trans. Shahrastani's Livre des religions, p. 479, note 16.

[4]- Cf. Eliash, 'Ali b. Abi Talib, p. 153 and Donaldson, The Shi'ite Religion, p. 2.

وما هيّتها، بقي موضوعاً مُبهمًا، لن يتمّ اكتشافه على الأرجح، وهذا ما جعل من موضوع قرآن الشيعة المحور الأكثر إثارة للجدل في الدراسات الشيعة والاستشراقية على حدّ سواء.

أعتقد أنّ إلقاء نظرة على التاريخ الأكاديمي -حسب التسلسل الزمني- حول هذه المسألة سيكون أكثر وضوحًا وإيجازًا. إنّ مناقشة هذه المسألة -اختلاف الصيغ القرآنية لدى الشيعة- وعلى الرغم من تفعيلها، إلّا أنّها كانت محدودة للغاية حتى وقت قريب نسبيًا. فحسب معرفتي، لم يكن هناك سوى خمسة أعمال للباحثين الغربيين تعالج هذه المسألة قبل عام ١٩٣٦. في أيار (مايو) عام ١٨٤٢ نشر «غارسين دي تاسي» نصًّا لفصل مجهول من القرآن في المجلة الآسيوية، كما أرفق معه الترجمة الخاصّة به^[١]، هذا النصّ حمل عنوان «سورة النورين»^[٢]، و«النورين» هما محمد ﷺ وعليّ ﷺ. وفيما بعد، علّق العديد من الباحثين على ذلك النصّ، فوجدوا معظم مصادره غامضة إلى حدّ ما^[٣]. غير أنّ «أمير مُعزي» الذي يبدو أنّه وصل إلى التاريخ الواضح والكاتب الأصليّ لذلك النصّ، كتب عام ١٩٩٣ تعليقًا زعم فيه أنّ الكاتب الأصليّ هو شخصٌ زرادشتي إيرانيّ الجنسيّة كان قد هاجر إلى الهند في أواخر القرن السادس عشر أو مطلع القرن السابع عشر^[٤]. هذه السورة التي تتألف من ٤٢ آية

[1]- Gimaret, trans. Shahrastani's Livre des religions, p. 479, note 16.

[٢]- تجدر الإشارة إلى أنّ ما يسمّى سورة النورين وسورة الولاية لم يردا في أي مصدر من مصادر الشيعة لا المعتبرة ولا غيرها، وليس لهما أي ذكر في المخطوطات القديمة، بل هما نصّان مخترعان نسبًا إلى الشيعة في العصر الحديث كذبًا وزورًا، وفي ضوء منهجية تحليل المضمون لا تتناسب هاتان السورتان مع ما نعهده من أساليب القرآن الكريم في التعبير والتصوير... وعلى كلّ حال، نص سورة النورين حسب ما نسبوه كذبًا إلى قرآن الشيعة، هو: «بسم الله الرحمن الرحيم * يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالنورين أنزلناهما يتلوان عليكم آياتي ويحذرانكم عذاب يوم عظيم. * نوران بعضهما من بعض وأنا لسميع عليهم. * إن الذين يعرفون بعهد الله ورسوله في آيات لهم جنات نعيم. * والذين كفروا من بعدما آمنوا بنقضهم ميثاقهم وما عاهدهم الرسول عليه يقذفونه في الجحيم. * ظلموا أنفسهم وعضوا الوحي الرسول أولئك يسبقون من حميم. * إن الله الذي نور السموات والأرض بما شاء واصطفى الملائكة والرسول وجعل من المؤمنين أولئك من خلقه يفعل الله ما يشاء لا إله إلا هو الرحمان الرحيم. * قد مكر الذين من قبلهم برسولهم فأخذتهم بمكرهم إن أخذني شديد أليم. * إن الله قد أهلك عادًا وثمود بما كسبوا وجعلهم لكم تذكرة فلا تتقون. * وفرعون بما طغى على موسى وأخيه هارون أغرقته ومن تبعه أجمعين. * ليكون لكم آية وإن أكثركم فساقون. * إن الله يجمعهم يوم الحشر فلا يستطيعون الجواب حين يسألون. * إن الجحيم مأواهم وإن الله حكيم عليهم. * يا أيها الرسول بلغ إنذاري فسوف يعلمون...» (التحرير)

[3]- Encyclopaedia Islamica, 2nd ed., s.v. Ghadir Khumm, p. 993.

[4]- Eliash, 'Ali b. Abi Talib, p. 141 and p. 142, note 19.

تتناول مواضيع كالإيمان بالله وباليوم الآخر، وتشابه في الأسلوب بشكل كبير مع الكثير من الآيات في المصحف الرسمي المَعتمد [مصحف عثمان]. وفي الواقع لم أرَ ذلك النصّ إلا عبارة عن اقتباسات من المصحف الرسمي تم إضفاء تعديلات طفيفة عليها^[1]. وفي العام التالي نشر «كاظم بيغ» نسخة منقّحة من ترجمة النصّ، مقسّمًا النصّ إلى آيات بالإضافة إلى ضبطه بالتحريك، لكنّه لم يتطرق إلى المخطوطة الأصلية التي استند إليها في تنقيحه.

حين سافر «كريس تيسدال» إلى الهند عام ١٩١٢، عثر على مخطوطة قرآنية عمرها حوالي ٢٠٠ إلى ٣٠٠ عام^[2]. تحتوي هذه المخطوطة على سورة لم تكن معروفة سابقاً، كما أنّها لم تكن جزءاً من أي طبعة رسمية من القرآن، بالإضافة إلى عدد من الآيات الخاصة التي انفردت بها تلك النسخة. هذه السورة التي تحتوي على ٧ آيات حملت اسم «سورة الولاية»^[3]. وفيما بعد، سارع «تيسدال» إلى نشر ترجمة لها، إلى جانب مجموعة قليلة من الآيات «الجديدة» في مجلّة «العالم الإسلامي» عام ١٩١٣. هذا المقال لـ «تيسدال» يُعدّ العمل الثالث المنشور باللّغة الإنجليزية والذي يعالج احتمالية وجود نقص في القرآن.

استنتج «تيسدال» أنّ هذه الأعمال الثلاثة -أي سورة النورين، سورة الولاية، الآيات الجديدة الأخرى- مزوّرة، لكن مع الأسف! لم تكن المصادر المتوفّرة لدي كافية لاكتشاف رأي «غارسين دي تاسي» و«كاظم بيغ» وإذا ما كانا يعتقدان أنّ تلك السورة (سورة النورين) حقيقية وموثوقة. لم تذكر أي من المصادر التي وجدتها استنتاجاتهما، باستثناء مصدر واحد يعود إلى «أمير مُعزّي» الذي يفصح عن الموقف تجاه تلك النصوص، لكن يبدو أنّ أمير قد ارتكب خطأ، حيث إنّهُ عالج تلك السورتين

[1]- Eliash, 'Ali b. Abi Talib, p. 142.

[2]- See: section 3.2, below.

[3]- نص سورة الولاية المنسوبة كذباً وتزويراً إلى قرآن الشيعة كما أشرنا في الحاشية السابقة: (بسم الله الرحمن الرحيم * يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالنبي والولي اللذين بعثناهما بهديانكم الى صراط مستقيم * نبي وولي بعضهما من بعض وأنا العليم الخبير * إن الذين يوفون بعهد الله لهم جنات النعيم * والذين إذا تليت عليهم آياتنا كانوا باياتنا مكذبين...) (التحريم)

باستفاضة في الفصل الفرعيّ المسمّى «ملاحظات حول القرآن المتكامل»^[١]، قائلاً إنّ «غارسين دي تاسي» يميل للاعتقاد بصحّتها، في حين أنّ «كاظم بيغ» يدحض صحّة السورة الأولى [أي يعتقد بصحّة الثانية]. يجب أن يكون هذا الخطأ من جانبه، لأنّ سورة الولاية كانت مجهولة بشكلٍ كاملٍ لدى الباحثين الغربيّين قبل اكتشافها من قبل «تيسدال» عام ١٩١٢، ولا يمكن أن يكون هذا الخطأ ناتجاً عن سوء قراءة أو تفسير نصّ «أمير معزي» الذي لا يمكن أن يكون أكثر وضوحاً، ذلك النصّ الذي افتتحه «أمير» كاتباً: «وبالعودة إلى «الفصلين المجهولين من القرآن»، سورة النورين وسورة الولاية...»، وأتبع أمير تلك الافتتاحيّة بالاقتراسات التي نقلتها مسبقاً^[٢]. بصرف النظر عن هذه الشكوك وعدم اليقين الذي يشوب تلك المسألة، فإنّ للمجتمع العلميّ رأياً واضحاً - نوعاً ما - حول موثوقيّة هاتين السورتين، حيث صرّح «فون غرونيوم» عام ١٩٦١ أنّ التزوير فيهما واضح وجليّ^[٣]. وهذا ما اتّفق عليه جميع الباحثين الذين درسوا الموضوع، وباستثناء «أمير معزي» لم أجد أيّ مستشرق ولا أكاديميّ شيعيّ يبدّي رأياً معارضاً لذلك^[٤].

من المثير أن يتمّ ربط هاتين السورتين بالأجندات الشيعيّة القائمة على نقد مصحف عثمان. في الواقع، إنّ أغلبية الأبحاث التي تناولت تلك السورتين ركّزت بشكلٍ خاصّ على هذه المسألة، حيث نشر «جيفري» مقالاً في «مجلّة الدراسات الشرقيّة» عام ١٩٣٦ مقالاً تحت عنوان «قراءات زيد بن عليّ للقرآن»، وهذه كانت المرّة الأولى التي تعالج فيها مسألة ارتباط التشيع بالمتغيّرات القرآنيّة^[٥]، وتبع ذلك المقال ما لا

[1]- John L. Esposito, *Islam: The Straight Path* (New York: Oxford University Press, 1988), p. 84.

[2]- Cf. Momen, *Shi'i Islam*, p. 153ff., "The Conferment of the Imamate by Designation or Covenant".

[3]- *Encyclopaedia Islamica*, 1913 sqq. ed., s.v. "Ali b. Abi Talib," p. 284.

[4]- Muhammad Ben 'Abd al-Karim Shahrastāni, *Les dissidences de l'islam*, trans. Jean-Claude Vadet (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner S.A., 1984), p. 146.

[5]- The following account is taken from al-Bukhari's "genuine" (sahih) collection of hadiths, accessed from the Internet (Linkname: Hadith Bukhari (English Translation); URL: <http://www.isnet.org/cgi-bin/hadith/bukhari>), trans. and ed. anonymous, Volume 1, Book 3, Number 114.

يقلّ عن ١٢ دراسة تتناول الموضوع نفسه، سنأتي على ذكر تلك الدراسات وبيانها فيما بعد^[١]. يمكننا القول إنّ تلك الدراسات لم تخلص إلى النتائج نفسها، أي لم تتفق على ربط مسألة المتغيّرات القرآنيّة بالتشيع. وبعد الفحص والتدقيق الذي أجرته على الدراسات الاثني عشر التي ذكرتها مسبقاً، لم أجد سوى استنتاج واحد: لمّا كان إصاق تلك البدع بالمفهوم الشيعي المفترض مثيراً للجدل، لجأ بعض الباحثين إلى نفي فكرة أن تكون هاتان السورتان من ضمن أعمال الشيعة. وبعد المزيد من البحث التحليلي، تبين أنّه من المرجّح ألا يكون للشيعة دور في إيجاد السورتين ونشرهما. لكن في المقابل، نجد مقالين فقط يربطان بين التشيع وبين تلك الابتداعات النصيّة [السورتين]، إلّا أنّ هذين المقالين لم يأتيا على ذكر المسألة إلّا بشكلٍ عابرٍ، ولم يقدّما أيّ دليلٍ أو توضيحٍ إضافيٍّ. وفي واحدة من تلك الدراسات التي تمّ إجراؤها من قبل «فون غرونيوم»، قال: «لقد ألقى الشيعة التّهم على كتاب مصحف عثمان، وزعموا أنّهم لجأوا إلى حذف عدد من الآيات، أو حتى سور كاملة تؤيّد معتقداتهم، والسورتان الشيعيّتان اللّتان ظهرتا، تُعدّان تزويراً واضحاً»^[٢].

لم يقدّم «فون غرونيوم» توضيحاً يفسّر جمعه للتشيع والسورتين في السياق نفسه، كما أنّه لم يعد إلى الحديث حول المسألة مرّةً أخرى. أمّا المقال الآخر الذي يبرز بدوره هذه الصلة، هو مقال لـ «بار آشر» حيث ذكر خلال تناوله لموضوع النصوص الشيعيّة ما يلي: «إنّ المخطوطة التي تمّ اكتشافها في بداية القرن العشرين (المخطوطة التي تعود لتيسدال)، تحتوي على سورتين ملفّقتين، فضلاً عن النسخ الشيعيّة البديلة لبعض الآيات القرآنيّة»^[٣]. وكما هو الحال مع «فون غرونيوم»، فإنّ «بار آشر» لم يقدّم أيّ توضيحات إضافيّة حول تصنيف تلك السور كسور شيعيّة، ولم يأت على ذكرهم مجدداً^[٤].

ولا بدّ أن نذكر، أنّ مزيداً من الدراسات المعمّقة أفضت إلى نتيجةٍ تتعارض مع

[1]- Quoted in al-Amin, Islamic Shi'ite Encyclopedia, vol. 1, p. 254.

[2]- Quoted in Khan, The Right Path, vol. II, p. 25.

[3]- Khan, The Right Path, vol. II, p 33, note

[4]- Quoted in Eliash, 'Ali b. Abi Talib, p. 84ff.

الفرضية المطروحة^[١]. أشار «تيسدال» في مقاله الأصلي الذي نُشر عام ١٩١٣ إلى أنّ السورتين تُعدّان «إضافات شيعية»، إلّا أنّه ضعّف ذلك المدّعى مع ملاحظة عدم وجود أيّ شيعيّ يعتبر السورتين مقبولتين في النصّ الرسميّ، على الرغم من «كل المغريات التي قدّمت لهم»^[٢]، كما أنّه لاحظ لاحقاً «المنفعة الضخمة التي تعود على الشيعة بقبولهم تلك الفقرات الإضافية، إلّا أنّهم رغم ذلك لم يفعلوا»^[٣]. وهذا ما أدّى بـ«تيسدال» للوقوع في حيرة من أمره حول ما يظنّ أنّها تزييفات ابتدعها الشيعة، لكنّهم لم يحاولوا نشرها لسبب ما.

أمّا بالنسبة لـ«جوزيف إلياس»، فقال هو بدوره، إنّ الصلة الوحيدة التي تربط سورة الولاية بالتشيع، هي كون اكتشافها تمّ في مدينة معروفة كمركزٍ للتعلّم الشيعيّ. أمّا بالنسبة إلى سورة النورين، فيشير «جوزيف إلياس» إلى أنّ مؤلّف المخطوطة التي تحتوي على هذه السورة، يتحدّث عن الشيعة من خلال استخدام ضمير الغائب^[٤]، وعلى الرغم من عدم تصريح هذا المؤلّف الغامض بتوجهاته الدينيّة، إلّا أنّ مقدمته ترك انطباعاً واضحاً لدى القارئ يدلّ على عدم كونه شيعياً.

وفي حين أنّ تلك المسألة المحدّدة لا تزال معرض النقاش، يمكنني طرح استنتاجيّ الأوليّ المستند إلى التمهّص والتدقيق في الإجماع العلميّ الذي يرجّح عدم كون السورتين المبتدعتين مرتبطتين بالشيعة.

رابعاً: القراءات المتعدّدة: مجموعات من الآيات المختلفة

بعد مقال «تيسدال» -عام ١٩١٣- تمّ جمع بعض الاختلافات النصّية ونشرها باللّغة الإنجليزيّة. ليس من الواضح إذا ما كانت هذه القائمة من الاختلافات تعود

[١]- أي كون السورتين مرتبطتين بالتشيع. (المُعرّبة)

[2]- See: Tabataba'i, Shi'ite Islam, page 69, note 11, for more, and full, references.

[3]- Momen, Shi'i Islam, p. 15

[4]- Donaldson, The Shi'ite Religion, p. 46.

إلى الشيعة أو إلى غيرهم. سأتي على ذكر كل واحدة من الدراسات وبيانها على حدة -حسب التسلسل الزمني- قبل استخلاص النتائج. أولاً، بحث «جولدسيهر» القضية في كتاب له أصدره عام ١٩٢٠ يحمل اسم «اتجاهات التفاسير الإسلامية للقرآن»، إلا أنني لم أتمكن من مناقشة هذا العمل، حيث إنني لا أقرأ الألمانية. فيما بعد، عام ١٩٣٦، و١٩٣٧، قام «جيفري» بنشر اثنتين من أضخم الدراسات التي تناولت مسألة القراءات المتعددة، أولى هذه الدراسات كانت مقال «قراءات زيد بن علي»، أما الثانية، وهي الدراسة الأكثر شمولاً وتفصيلاً حتى الآن، فهي «مواد لتاريخ النص القرآني»^[١]، لكن لم يكن لدي إمكانية الوصول للعمل الأخير. بكل الأحوال، عالج «جيفري» الموضوع نفسه في المقال الأول الذي يتحدث عن قراءات زيد بن علي، وزيد بن عليّ هو ابن الإمام الرابع «زين العابدين» عليه السلام، وحفيد الإمام الأول «علي» عليه السلام، بل أكثر من ذلك، كان «زيد» من أوائل علماء الدين والكتاب المسلمين البارزين، كما أنه يحظى بالاحترام من قبل الشيعة والسنة على حد سواء. كان «زيد» واحداً من العديد من المسلمين الذين عملوا على جمع نسخة من القرآن. عمل «جيفري» على جمع آيات مصحف زيد المتبانية مع آيات مصحف عثمان والمغايرة لها، وترجمتها في دراسته. وجد «جيفري» بعضاً من هذه الآيات في المخطوطات المعروفة، وبعضها الآخر في مخطوطات كان قد عثر عليها عن طريق الصدفة^[٢]. قائمة الاختلافات النصية التي جاء بها «جيفري»، كانت تحتوي على مواد كان قد تم نشرها مسبقاً، إلا أنّ الغالب فيها يُعدُّ مادةً تُقدِّم للعالم الأكاديمي للمرة الأولى. ملأت تلك القائمة ٣٥ صفحة من المجلة التي نُشرت فيها، حاول في نهايتها تحديد إذا ما كان ينبغي اعتبارها «قراءات شيعية». توصّل «جيفري» في النهاية إلى استنتاجين اثنين، الأول: إنّ نسخة زيد تُعتبر سليمة نسبياً، نظراً لتطابق العديد من آياتها مع الآيات الموجودة في النسخ

[1]- E.g. Daftary, The Isma'ilis; Philip K. Hitti, History of the Arabs: From the Earliest Times to the Present (London: The MacMillan Press Ltd., 1970); Marshall G. S. Hodgson, The Venture of Islam. vol. 1: The Classical Age of Islam (Chicago: The University of Chicago Press, 1974); and W. Montgomery Watt, The Formative Period in Islamic Thought (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973).

[2]- al-Hilli, quoted in Eliash, 'Ali b. Abi Talib, p. 85.

القرآنية غير الرسمية الأخرى^[١]. الثاني: كون زيد شيعياً لا يحتم اعتبار نسخته منحاذاة أو حزبية، لأن الاختلافات النصية التي جاء بها، غالباً ما تتوافق مع تلك التي جاء بها الكتاب السنة كالحسن البصري، وفي بعض الأحيان على حساب توافقه مع النسخ الشيعية^[٢]. وفي النهاية، يمكننا تلخيص استنتاج «جيفري» الذي يشير إلى ما يلي: إن كون نسخة زيد نسخة شيعية -تمت على يد شخص شيعي- لا يثبت اتباع الشيعة في ذلك الزمان أجندة صريحة، يسعون من خلالها إلى إيجاد أخطاء في المصحف الرسمي واستبداله بآخر شيعي.

بعد هذه الدراسة لـ «جيفري» توقفت الأبحاث حول الموضوع لفترة تقارب الـ ٢٥ عاماً، إلى أن قام «داوود رهبر» بنشر مقال في «مجلة العالم الإسلامي» بين عامي ١٩٦١ و ١٩٦٢، تحت عنوان «العلاقة بين عقيدة الشيعة والقرآن»^[٣]. إلا أنه في مقاله هذا لم يقدم أي آيات جديدة، بل عرض تعليقات ورؤى حول مواقف الشيعة إزاء القرآن، وتفسيراتهم له. استند «داوود» في دراسته تلك على أعمال «جيفري» التي تعتبر الأعمال الوحيدة -بعد بحث «تيسدال»- التي تناولت الموضوع في حينها.

الدراستان قيد البحث في هذه الفقرة، قدّمت رؤى أكثر عمقاً من تلك التي قدّمها «رهبر» مسبقاً، حيث تناولت هاتان الدراستان موضوعاً خاصاً، ألا وهو موقف الشيعة إزاء السورتين^[٤]. كتب «جوزيف إلياس» -وهو طالب في جامعة لندن- أطروحةً تناول مكانة عليّ عليه السلام وموقعيته في التراث الإثني عشري. حسب معرفتي، لم يتم نشر هذه الأطروحة، إلا أنني تمكنت من الحصول على نسخة منها. بحثت هذه الدراسة الوضعية المزدوجة لعلّي عليه السلام في التراث الشيعي، حيث إنّ عقيدتهم تقضي بأنّ عليّاً عليه السلام أدنى روحياً من محمد عليه السلام، إلا أنّهم وفي الوقت عينه، يتعاملون معه

[1]- Eliash quotes from Rodwell's interpretation, citing it as verse 5:60, and he only mentions that part of the verse cited above. (Eliash, 'Ali b. Abi Talib, p. 21).

[٢]- أي في بعض الأحيان تتوافق مع النسخ السنة أكثر من توافقه مع النسخ الشيعية. (المُعربة)

[3]- Eliash, 'Ali b. Abi Talib, p. 92, and Tabari, quoted in ibid., p. 152.

[٤]- سورة النورين وسورة الولاية المُكتشفة من قبل تيسدال. (المُعربة)

بالدرجة نفسها من التعظيم والتبجيل الذي يتعاملون به مع النبي ﷺ. [١] قام «جوزيف» بإعادة طبع الفصل الخامس من هذا العمل، والذي يحمل اسم «عليّ مفسّر الشريعة: القرآن»، ونشره في مقالٍ مستقلٍّ عام ١٩٦٩ تحت عنوان «قرآن الشيعة: مراجعة في تفسير جولدتسيهر» [٢]. لم يكن هدف «جوزيف إلياس» من إجراء تلك الدراسة طرح اختلافات نصيّة جديدة، ولا حتّى مناقشة تلك التي نُشرت مسبقاً، بل كان يرمي إلى مراجعة استنتاجات «جولدتسيهر» التي طرحها ضمن عمله (اتّجاهات التفسير الإسلاميّة للقرآن)، بما في ذلك وضعيّة السورتين. فضّلت أن أناقش دراسة «جوزيف» في هذه الفقرة بدلاً من مناقشتها في الفقرة السابقة، لأنّ أعمال «جولدتسيهر» و«جوزيف إلياس» لم تكن متمحورة حول السورتين بنفسيهما، بل مالت إلى إلقاء الضوء على المواقف الشيعيّة العامّة إزاء الاختلاف النصّي والقرآن الأصليّ.

جاءت الدراسة التالية بعد فترةٍ وجيزةٍ من مقال «جوزيف إلياس» الذي نشره عام ١٩٦٩، تعود هذه الدراسة لـ «إيتان كولبرغ»، الذي خصّص لها جزءاً في كتاب «الفلسفة الإسلاميّة والتراث الكلاسيكيّ»، تحت عنوان «بعض الملاحظات حول موقف الإماميّة إزاء القرآن» [٣]. لكن لسوء الحظّ، لم أتمكن من الوصول لهذا العمل؛ لذا من الأفضل تخطّيه إلى عملٍ آخر.

انقطعت الأبحاث حول الموضوع لما يقارب العقدين، ثمّ عادت بعد ذلك بشكلٍ مكثّفٍ نوعاً ما. الدراسة الأولى التي جاءت بعد ذلك الانقطاع، لم تتمحور حول الاختلافات النصيّة الشيعيّة، إنّما عالجت الموضوع بشيءٍ من التفصيل. ففي عام ١٩٩٠ أصدر «مهدي عابدي» و«مايكل فيشر» كتاباً غريباً إلى حدٍّ كبيرٍ يحمل اسم «مناقشات المسلمين: حوارات ثقافيّة حول ما بعد الحداثة والتقليد» [٤]. يناقش هذا

[1]- Momen, Shi'i Islam, pp. 18ff.; Donaldson, The Shi'ite Religion, pp. 10-13; and al-Amin, Islamic Shi'ite Encyclopedia, vol. 3, pp. 42-45.

[2]- al-Amin, Islamic Shi'ite Encyclopedia, vol. 3, pp. 42-43.

[3]- S. Husain M. Jafri, Origins and Early Development of Shi'a Islam (Librairie du Liban, London, 1979), pp. 37-57.

[4]- Momen, Shi'i Islam, p. 20.

الكتاب المعتقد والممارسة الإيرانية من منطلق أنثروبولوجي. وما يجعل منه كتاباً غريباً، كونه نصّاً غير أكاديمي واضح، بل يُعدُّ طرحاً يركّز على تيار الوعي ما بعد الحداثة. ناقش الفصل الثاني من الكتاب -وهو فصل أكثر متانةً وجديّةً من غيره- قراءة المسلمين للقرآن عبر التاريخ، العلاقة بين التراث التفسيري للقرآن والسياسة المعاصرة، وكيف أثّرت تلك المحاور على الوعي الذاتي للفرد المسلم^[١]. لم يقدم هذا العمل استنتاجات حول موضوع قرآن الشيعة تختلف عن تلك التي ذكرناها في الدراسات السابقة^[٢]، إلا أنني حرصت على الإشارة إليه لاستكمال قائمة التحقيقات الأكاديمية حول الموضوع.

كما ذكرنا مسبقاً، تكثّفت الأعمال حول الموضوع في الفترة الأخيرة، حيث شهد هذا العقد عدداً من الدراسات يوازي عدد الدراسات التي أجريت في القرن الماضي. وأولى هذه الدراسات خلال هذا العقد من الزمن كانت لـ «تود لاوسون»، تلك الدراسة التي اتخذت طابعاً رصدياً، ونُشرت عام ١٩٩١ تحت عنوان «مذكّرة حول دراسة قرآن الشيعة»^[٣]. قام «لاوسون» في الصفحات الخمسة الأولى من دراسته، بتقديم تلخيص شامل وموجز إلى حدٍّ كبير -للأعمال الغربية التي تمّ إجراؤها مسبقاً، بعد ذلك أفرد «لاوسون» ١٠ صفحات لتلخيص مواقف الأكاديميين المسلمين إزاء المسألة، من كتاب الكافي (في القرن العاشر)، حتّى كتاب الصافي (في القرن السابع عشر). تعدُّ هذه القائمة -حسب معرفتي- القائمة الأكثر شمولاً التي تمّ نشرها باللغة الإنجليزية. لا داعي لعرض استنتاجات «لاوسون» ههنا، حيث سيتمّ نقاشها في الفقرات اللاحقة.

نشر «بار آشر» مقالاً عام ١٩٩٣ تحت عنوان «القراءات المتعدّدة وإضافات الإمامية على القرآن»^[٤]، وهي معالجة تامة -أكثر من غيرها من الدراسات- لموضوع القراءات المتعدّدة للقرآن. وعلى الرغم من انتقادي لتقويم «بار آشر» للسورتين،

[1]- Quoted in Sharafuddeen, vol. 2, p. 61.

[2]- al-Amin, Islamic Shi'ite Encyclopedia, vol. 3, p. 44.

[3]- Shehabi, "Shi'a", p. 189.

[4]- Quoted in Donaldson, The Shi'ite Religion, p. 12.

إلا أنني لا أنكر كونه صاحب فضل في إصدار ما كان الميدان العلمي بحاجة إليه بالفعل، حيث جمع العديد من الآيات المختلفة التي تمّ طرحها في بحوث سابقة في مكان واحد. لم يكن الهدف من هذه الدراسة إصدار مصنف وافٍ وشامل، حيث إنّ «جيفري» كان قد قام بعملٍ مشابه في كتابه «مواد لتاريخ النصّ القرآني»، بل هدف «بار آشر» كان وضع قائمة للآيات التي لم يأت «جيفري» على ذكرها، وفرزها بغية تحديد الاختلافات ذات الطابع الشيعي الخاص^[1]. وعلى الرغم من أهمية هذه العملية وذاك الجهد، إلا أنّ هناك سبباً آخرًا يجعل من دراسة «بار آشر» بالغة الأهمية، ألا وهو: إفراد النصف الأول من مقالته لدراسة المبادئ الأساسية التي ترتكز عليها القراءات الشيعية المختلفة، نوع الاختلافات بينها من جهة، واختلافاتها مع مصحف عثمان من جهة أخرى. وهذا البحث، يعدُّ بمثابة التحقيق الأول الذي يناقش هذا الموضوع الدقيق بهذا العمق.

قسّم «بار آشر» الآيات المعروفة إلى ٤ فئات^[2]، الفئة الأولى تشمل المتغيرات الطفيفة كتبديل حرفٍ بحرفٍ آخر، أو حركةٍ بحركةٍ أخرى، أو زيادة حرف، أو حركة في مكان ما. وهذا النوع من المتغيرات هو الأكثر شيوعاً، وفي الحقيقة، إنّ القراءات السبع أو الأربع عشرة -المقبولة من قبل كلّ المسلمين- منبثقة عنه. الفئة الثانية تشمل تبديل كلمةٍ بكلمةٍ أخرى، كاستبدال كلمة «إمام» بكلمة «أمة». الفئة الثالثة تشمل ترتيب تسلسل الكلمات، وهو النوع الأكثر قبولاً لدى الشيعة. أمّا الاعتقاد بأنّ عثمان كان قد أقصى قدرًا كبيرًا من النصّ القرآنيّ الأصليّ، فهو خاصٌّ بعلماء الشيعة في القرون الأربعة الأولى، وبفرق الغلاة. والرأي الأكثر انتشارًا لدى الشيعة إلى اليوم، يشير إلى أنّ النسخة العثمانية حافظت على النصّ الكامل، لكن بترتيبٍ وتسلسلٍ خاطئ^[3]. هذا التفسير الذي قدّمه الشيعة لتفسير الترتيب الملتبس للآيات والسور،

[1]- Donaldson, The Shi'ite Religion, p. 12.

[2]- Sharafuddeen, vol. 2, 62.

[3]- أشرنا فيما سبق إلى أنّ الشيعة تعتقد أنّ مصحف أمير المؤمنين عليّ عليه السلام بالمعنى الذي شرحناه سابقًا يختلف ترتيبه عن ترتيب المصحف الموجود حاليًا بين أيدي المسلمين، فقد رتبّه أمير المؤمنين عليه السلام حسب نزول القرآن، فإن كان مقصود الكاتب أن الترتيب والتسلسل الخاطئ هو بهذا اللحاظ فهو صحيح. (التحرير).

والسرد المشوّش للقصص الواردة في القرآن. الفئة الرابعة تشمل إضافة كلمات يزعم الشيعة أنّه تمّ حذفها أو إسقاطها في النسخة الرسمية، هذه الإسقاطات أو الحذف المزعوم استهدف غالباً اسم «عليّ»، وأسماء الأئمة الآخرين، التي تدلّ على خلافتهم أو قيادتهم.

زعم «بار آشر» أنّه قام بإدراج الآيات التي تعود للشيعة بشكل واضح في مصنفه، لكنّه اعترف أنّ الشيعة لم يقوموا بأيّ محاولة لدسّ تلك الآيات في أيّ نسخة من النسخ الرسمية لسبب غير معروف، وقال في هذا المضمار: «في ظلّ هذا الرفض للنصّ السنيّ، للمرء بطبيعة الحال أن يتوقّع قيام الشيعة بإدراج هذه النسخ البديلة والإضافات في النصّ القرآنيّ، أو على الأقلّ، الاستناد عليها في الفتاوى وتضمينها في الطقوس، إلّا أنّه في الحقيقة -وبقدر ما أعرف- لم يتخذ الشيعة الإماميّة أيّ إجراء لتقنين قراءاتهم المتعدّدة»^[1].

بعد دراسة «بار آشر» أعدت العديد من الدراسات في السياق نفسه، منها الكتاب الذي أصدره «جيرالد هوتنج» عام ١٩٩٣ تحت عنوان «مقاربات القرآن»، إلّا أنّه لم يتوفّر لديّ؛ لذا سأنتقل إلى الكتاب الصادر عن «أمير معزيّ» الذي ناقشت أجزاءً منه في الفقرات السابقة، والأجزاء المتبقّية سأتي على مناقشتها في الفقرات الأخرى. ويبقى بحثٌ أخيرٌ يجدر بي التطرّق إليه.

نشر «حسين المدرّسي» مقالاً عام ١٩٩٣ تحت عنوان «مناقشات مبكرة حول سلامة القرآن»، وصنّف مقاله كـ «دراسة استقصائية موجزة»^[2]. يعدّ مقاله من الدراسات الأكثر استفادةً وكثافةً، حيث إنّهُ يتطرّق إلى تاريخ صياغة النصّ القرآنيّ الرسميّ، وإلى الاختلافات النصّية أيضاً. لا تختلف هذه الدراسة كثيراً عن سابقتها، باستثناء محورٍ واحدٍ تفرّد به «حسين المدرّسي» في مقاله، حيث طرح الكاتب مناقشة تفصيليّة تدرس إمكانية إضاعة بعض الأجزاء من النصّ الأصليّ وعدم إدراجها في النسخة

[1]- Momen, Shi'i Islam, pp. 19.

[2]- Daftary, The Isma'ilis, p. 37.

العثمانية. لا يستند «حسين» في دراسته على الوثائق الشيعية، بل على أحداثٍ وردت في الروايات السنية. استشهد «حسين المدرسي» بالكثير من الأمثلة، نكتفي بذكر بعضٍ منها؛ الأول: روي أنّ عمر في مرةٍ كان يبحث عن نصّ آيةٍ محدّدة، فاكشف أنّ القارئ الوحيد الذي كان يمتلك تدويناً لها، كان قد قُتل في معركة اليمامة. الثاني: إنّ عمر تذكّر الآية التي تنصّ على عقوبة الرجم للزاني والزانية، لكن بما أنّه لم يجد من يؤيّد استذكاره للآية، لم يتمّ إدراجها في القرآن. الثالث: قول عائشة -الزوجة الأصغر لمحمد ﷺ- إنّ الصحيفة التي دُوّنت الآية عليها أكلها حيوانٌ أليفٌ كان قد اقتحم المنزل^[1]. أمّا بقية المقال كان شمولياً ومكتوباً بشكلٍ جيّدٍ، ويتوافق إلى حدٍّ كبيرٍ مع النقاط التي تمّت مناقشتها في الأعمال السابقة.

وخلاصة القول، إنّ تواجد قراءات متعدّدة ومتباينة للقرآن -بعد وفاة محمد ﷺ- واضح ومتعارف عليه عالمياً، لكن من غير تحديد عدد المتغيّرات واختلافها عن النسخة العثمانية. وهذه الحالة من عدم اليقين منحت الشيعة باباً لادّعاء وجود نصٍّ أصليٍّ يمنح الشرعية لعلّي وأهل بيت محمد ﷺ لقيادة الأمة. كما أنّ حالة عدم اليقين هذه، وفّرت فرصةً لمقابلة لخصوم الشيعة تخولهم نسبة هذه الآراء زوراً للشيعة، وذلك بهدف تصويرهم كهراطقة، وبالتالي تشويه سمعة مذهبهم.

معظم الأعمال الأكاديمية الاستشراقية خلصت إلى استنتاج مفاده: أنّ الشيعة لم يحاولوا يوماً تغيير النسخة الرسمية من القرآن، على الرغم من الفائدة العظيمة العائدة عليهم من ذلك الفعل أو المحاولة. كما أنّ عدداً قليلاً من المتغيّرات والاختلافات النصية التي ظهرت يمكن نسبتها للشيعة، والسورتان اللتان تم اكتشافهما [سورة النور وسورة الولاية] زائفتان وملفّقتان.

أمّا ما تبقى لنا لاستكمال هذه الدراسة، فهو البحث عن الطرق التي يدّعي فيها الشيعة تحريف المصحف العثماني، ومحاولة الكشف عمّا إذا كانت تلك الادّعاءات

[1]- Marshall G. S. Hodgson, "How did the Early Shi'a Become Sectarian?" (Journal of the American Oriental Society, vol. 75, 1955, pp. 1-13), p. 2.

صادرة عنهم فعلاً، أم أنه تمت نسبتها إليهم باطلاً من قبل خصومهم.

خامساً: ادّعاءات الشيعة بتحريف القرآن

ولا بدّ في المقام من تقديم صورة واضحة للقارئ تبين موقف الباحثين من مسألة الاختلافات النصيّة؛ لذا سأتناول مسألة ذات صلة وثيقة بالموضوع، وهي مزاعم الشيعة وخصومهم التي تشير إلى أنّ النصّ القرآنيّ تمّ تحريفه عمداً؛ لذا سأطرق إلى بحث إمكانية وجود تحريف في النصّ، بالإضافة إلى مسألة كون الادّعاءات بالتغيير أو التحريف عقيدة خاصّة بالشيعة أم لا^[١].

يبدو أنّ هناك أربعة احتمالات تدور في فلك مسألة التشيع وتغيير القرآن:

الأوّل: في بادئ الأمر، لم يكن للشيعة أي دور في طرح مزاعم التغيير النصّي، بل السنّة هم من شرعوا بنشرها.

الثاني: الشيعة ادّعوا أنّ النصّ القرآنيّ تعرّض للتحريف.

الثالث: لم يدّع الشيعة تحريف القرآن، وقالوا إنّ المصحف العثمانيّ مطابق بشكلٍ كاملٍ لكلام محمد ﷺ.

الرابع: ادّعى الشيعة أنّ مصحف عثمان محرّف، إلّا أنّهم يقبلونه بكلّ الأحوال.

وبخلاف التحقيقات الأكاديمية التي تناولت موضوع الاختلافات النصيّة -والتي تمت مناقشتها فيما سبق-، لم يتطوّر الإجماع العلميّ حول المسألة عبر الزمن، حيث إنّ الباحثين كانوا قد توصّلوا إلى الاستنتاجات الأربعة في دراستهم لمسألة تحريف القرآن، منذ القرن العاشر الميلاديّ حتى الفترة المتأخّرة^[٢]. وبناءً على ذلك، سأطرح

[١]- أشرنا في حاشية سابقة إلى آراء علماء الشيعة بعدم وقوع التحريف في القرآن الكريم. (المعربة)

[2]- Montgomery W. Watt, The Majesty that was Islam (London: Sidgwick and Jackson, 1974), p. 68. The Encyclopaedia Islamica expresses a clearly-defined opinion on this: "There was... a Shi'at 'Ali... at the very latest immediately after the death of the Prophet". Encyclopaedia Islamica, 2nd. ed., s.v. "Shi'a", p. 350.

مقاربة للموضوع عبر عرض تلك الاحتمالات الأربعة واحداً تلو الآخر.

الخيار الأول؛ وهو الأكثر متانة ودقة تاريخياً، لكنّه الأقل انتشاراً. هذا الخيار يحتوي على عناصر دقة لا جدال فيها. يتّهم بعض الشيعة -خصوصاً أولئك الذين يقولون بقبول النسخة القرآنية الرسمية- أعداءهم، بأنّهم هم من خلقوا مسألة التحريف، بهدف تكفيرهم. ناقش «حسين المدرسي» هذا الجانب باستفاضة^[1]. والمفاجئ أنّ هذا الخيار يبدو -على الأقل جزئياً- صحيحاً إلى حدّ بعيد، فمن الواضح أنّ الشيعة لم يكونوا المبتدعين لفكرة التحريف، حيث إنّ الأمة الإسلامية كانت مدركة للمشكلة قبل وقتٍ طويلٍ من وجود المذهب الشيعي. وقعت معركة الإمامة بعد فترةٍ قصيرةٍ من وفاة محمد ﷺ -وفقاً لمصادر إسلامية تقليدية-، حيث قُتل العديد من الحفاظ، وهذا ما ألهم الأمة بضرورة جمع القرآن. كما أنّ المجتمع الإسلامي كان مدرّكاً حقيقة أنّ صيانة القرآن لم تعد مضمونة، بل ومعرضة للخطر أيضاً. وفي هذه الواقعة -أي معركة الإمامة- عرف الناس أنّ المدوّنين الوحيدين لآيات محدّدة قد قُتلوا، وهذا ما يدلّ على أنّ فقدان أو تضييع النصوص كان يشكل مشكلةً في تلك المرحلة المبكرة، وذلك قبل وجود الشيعة، بل قبل وجود ما يسمّى بحزب عليّ عليه السلام حتّى^[2].

يقول «حسين المدرسي» إنّ الروايات التي تتمحور حول التغيرات النصيّة وفقدان عددٍ من الآيات بقيت فكرة شائعة في الأوساط السنيّة في الأعوام القليلة التي تلت وفاة النبي ﷺ^[3]، كما أنّه فضّل عملية تحوّل تلك الثغرات والتغيرات المزعومة إلى ما أسماه «رسائل علميّة ضخمة» في الأدب السني^[4]. لكن سرعان ما بدأ أفراد من الساخطين، بالاحتجاج على هذه الادّعاءات السنيّة. ولمواجهة هذا التحدي، قال

[1]- Shahrastani, in Vadet, trans. Shahrastâni's, Les dissidences de l'islam, p. 146.

[2]- Etan Kohlberg, "Some Imami Shi'i views on the Sahaba", in Belief and Law in Imami Shi'ism (Hampshire, U.K.: Variorum, 1991, article IX), p. 146.

[3]- W. Montgomery Watt, "The Rafidites: A Preliminary Study" (Oriens, vol. 16, 1993, pp. 110-121), p. 112.

[4]- Kennedy, The Prophet, p. 52.

«حسين المدرسي» إنّ السّنة بدأوا بتجاهل التدوينات النصّية التي تشير إلى تحريف الآيات، بل وذهبوا أبعد من ذلك إلى حظر تلك التدوينات والنهي عن تداولها. ومع مرور الوقت، بدأت روايات التحريف تلك تُنسب إلى الشيعة، في الوقت الذي كانوا فيه يلتمسون الطرق لتقويض السلطات الأمويّة المتصلّبة. ووفقاً لـ«حسين المدرسي»، بدأ الشيعة لاحقاً باعتماد بعض روايات التحريف^[١]، وفيما بعد تسربت

[١]- وردت بعض الروايات في تراث الشيعة استفاد منها بعض الباحثين ورأوا أنّها تدل على تحريف القرآن، ولكن علماء الشيعة قد ناقشوا في هذه الروايات سنداً وممتناً، فلا شيء منها يفيد التحريف في القرآن، ونقدّم بعض النماذج على ذلك:

روى الكليني بإسناده عن علي بن سويد، قال: كتبْتُ إلى أبي الحسن موسى (عليه السلام) وهو في الحبس كتاباً - وذكر جوابه (عليه السلام)، إلى أن قال: «أؤتمنوا على كتاب الله، فحرقوه وبذلوه». (الكليني، الكافي، ج ٨، ص ١٢٥). وغيرها من الروايات المتحدّثة معها في المضمون والتي يظهر منها بدو وقوع التحريف والتبديل.

هذه الرواية لا تدل على وقوع التحريف بالمعنى اللفظي في القرآن الكريم، وإنّما تدل على التحريف المعنوي في فهم القرآن وشرحه وتفسيره على خلاف المراد الجدي لله تعالى من معنى الآيات، فيحرقون الكلم عن مواضعه والتحريف كما تطلق ويراد بها التحريف اللفظي كذلك تطلق ويراد بها صرف اللفظ عن معناه المراد منه إلى معنى آخر غير مراد للمتكلم، كما ورد في بعض الروايات: «وكان من نبذهم الكتاب أن أقاموا حروفه، وحرقوا حدوده، فهم يروونه ولا يراعونه...» (م، ن، ص ٥٣). فهذه تدل بوضوح على أن المقصود هو الحفاظ على اللفظ والعبارات وتحريف المعنى المراد.

ومنها: ما رواه الكليني بإسناده عن أبي بصير، عن أبي عبد الله (عليه السلام) في قول الله تعالى: (من يُطع الله ورسوله - في ولاية عليّ والأئمة من بعده - فقد فاز فوزاً عظيماً) (سورة الأحزاب، الآية: ٧٧) هكذا نزلت. (الكليني، الكافي، ج ١، ص ٤١٤).

وقد أجاب العلماء عن هذه الروايات بأنّها على فرض صحتها السندية فإنّها ناظرة إلى التفسير، يقول السيد الخوئي: «إنّ بعض التنزيل كان من قبيل التفسير للقرآن وليس من القرآن نفسه، فلا بدّ من حمل هذه الروايات على أنّ ذكر أسماء الأئمة في التنزيل من هذا القبيل، وإذا لم يتم هذا الحمل فلا بدّ من طرح هذه الروايات لمخالفتها للكتاب والسّنة والأدلة المتقدّمة على نفي التحريف». البيان في تفسير القرآن، ص ٢٣٠.

والشاهد على ذلك، عن أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن قول الله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) (سورة النساء، الآية: ٥٩). قال: فقال: «نزلت في عليّ بن أبي طالب والحسن والحسين (عليهم السلام). فقلت له: «إنّ الناس يقولون: فما لم يسمّ عليّاً وأهل بيته في كتاب الله؟ قال (عليه السلام): «فقولوا لهم: إنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله) نزلت عليه الصلاة ولم يسمّ لهم ثلاثاً ولا أربعاً، حتّى كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) هو الذي فسّر لهم ذلك». (الكافي، ج ١، ص ٢٨٦).

ومن الأحاديث ما رواه الكليني بإسناده عن عمران بن ميثم، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: «قرأ رجل على أمير المؤمنين (عليه السلام): (فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون) (سورة الأنعام، الآية: ٣٣) فقال (عليه السلام): بلى والله لقد كذبوه أشدّ التكذيب، ولكنّها مخففة (لا يكذبونك) لا يأتون باطل يكذبون به حقك». (الكافي، ج ٨، ص ٢٠٠).

وعلى فرض صحة هذه الرواية، فإنّها تفيد أنّها قراءة خاصّة للقرآن الكريم، فلا تصلح للقول بالتحريف، لأنّ القراءة شيء ونص القرآن شيء آخر، والدليل أنّها برسم واحد لو لم نحركها (يكذبونك)، والقرآن منقول إلينا بالتواتر، وهذه القراءات منقولة بطريق الأحاد، فالاختلاف في كيفية الكلمة أو حركتها لا ينافي الاتفاق على أصلها. (التحرير)

إلى التراث الروائي الشيعي ونُسبت إلى الأئمة باطلاً^[١]. وفيما بعد، انقلبت الأدوار، وبدأ الخصوم باتهام الشيعة بالقول بتحريف القرآن، بل وشرع السنة المتأخرون باتهام الشيعة بابتداع فكرة التحريف لمخالفة إجماع المسلمين، وخصوصاً السنة^[٢].

أعتقد أن الطرح الأكاديمي الأول الذي يشير إلى احتمالية وجود علاقة بين التشيع وتحريف القرآن -غير ترجمة السورتين- جاء به «جولدتسيهر»، حيث أصدر عام ١٩١٣ سلسلة من المحاضرات، بعضها تم إدراجها في كتابه المذكور سابقاً (اتجاهات التفاسير الإسلامية للقرآن). ادّعى «جوزيف إلياس» أن الاستنتاجات التي استخلصها «جولدتسيهر» حظيت بقبول مطلق من قبل الباحثين الإسلاميين في جميع أنحاء العالم^[٣]. انتقل «إلياس» لاحقاً إلى تفنيد استنتاجات «جولدتسيهر» على الشكل الآتي:

الأول: ادّعاء الشيعة أن المصحف العثماني ليس القرآن الصحيح الذي جاء به محمد ﷺ، وأنه تم إسقاط أو حذف بعض الآيات والسور، بالإضافة إلى تغيير التسلسل النصي.

الثاني: إن علياً كان يمتلك النسخة الحقيقية من القرآن، وجرى تناقلها عبر الأئمة عليهم السلام إلى أن وصلت إلى الإمام الثاني عشر الذي يمتلكها الآن.

الثالث: وفي فترة غياب الإمام المهدي ﷺ، يجب على المؤمنين قبول النسخة العثمانية والعمل بها^[٤].

[1] - Watt, «The Rafidites», p. 112.

[2] - See above, note. 55.

[3] - See above, p. 28.

[4] - Momen, Shi'i Islam, p. 199.

في حين أن «إلياس» لم يؤيد جميع الاستنتاجات، حظيت تلك بقبول العديد من الباحثين وتأييدهم، كـ«فون غرونيوم» الذي كتب ما يلي: «اتهم الشيعة مؤلفي المصحف بتعمد حذف آيات معينة، أو سورة كاملة من شأنها أن تؤيد عقائدهم»^[١]. وكما ذكرت مسبقاً، لم يهتم «غرونيوم» بتقديم أي إيضاح يدعم هذا الكلام، كما أنني لم أجد أي باحث ممن يطرحون هذا الرأي، يقدمون دليلاً كافياً لتعزيز مدعاهم، كما أن معظمهم يتطرق إلى المسألة بشكلٍ عابر^[٢]. في المقابل، من المرجح أن يكون علماء لاهوت تاريخ الأديان (علم الهرطقة)، هم أول من خلقوا فكرة ربط الشيع بتحريف القرآن، و«أمير معزي» استند في كتبه على أعمال، هي بدورها قائمة على أساس الرأي الذي يعتقد بتحريف النسخة الرسمية، وعلى القراءات الإمامية الباطنية. حتى «أمير» يبدو متردداً في إلصاق نظريات التحريف بالشيعة بشكلٍ كامل. وعلى الرغم من أن المنهج الذي اتبعه يُبطل معظم مصادره، إلا أن «أمير» يقول بشكل واضح: «الشكوك بشأن سلامة القرآن من قبل الإمامية ليس له أساس تاريخي»^[٣].

وفي المقام سوف نستعرض الخيار الثالث، ومن ثم نعود إلى إلقاء الضوء على الخيار الثاني بشكلٍ سريع. كان الإسلام الشيعي في العديد من محطّاته التاريخية واضحاً بشأن قبول القرآن الرسمي، وبشكلٍ خاص في محطّتين أساسيتين، وهما: عصوره الأولى، ومرحلة ما بعد الغيبة التي تمتد إلى يومنا هذا.

استعرض «حسين المدرسي» تاريخ الاعتقاد بتحريف النصّ ووصفه بالديناميكي والمتحرك. بدايةً، وكما أسلفنا، أظهر أن الادّعاءات الأولى بالتحريف جاءت من قبل السنّة، وحتى وقت متأخّر من القرن الثاني الهجري، لم يدّع الأئمة عليهم السلام ذلك. والدليل على ذلك أن العلوم والنصوص الشيعية المتأصلة احتوت على قائمة من الاعتراضات والامتناعات تجاه الخلفاء الثلاثة، لم يكن من ضمنها مسألة تحريف

[1]- Lewis, History: Remembered, Recovered, Invented, pp. 11ff.

[2]- Lewis, History, p. 50.

[3]- Momen, Shi'i Islam, pp. 61ff.

القرآن^[١]. وفي وقتٍ لاحقٍ، حين بدأ السنة بتجاهل نظريات التحريف واستبعادها، بدأ الشيعة بقبولها.

بين «أمير معزّي» أنّ التشيع كان في أكثر مراحلها باطنيةً في العهود الإمامية الأولى، فكان الشيعة في الوقت عينه يتظاهرون بالتوافق مع المعايير الاجتماعية القائمة من جهة، ويتبعون سرّاً تعاليم الإمام المبتدعة من جهةٍ أخرى. لاحقاً، بلغت درجة الباطنية ذروتها في عهد الإمامين الخامس والسادس [الباقر والصادق عليه السلام]، ومعظم النظريات الثيو-صوفية كانت وليدة تلك الفترة^[٢]. كما شهدت الفترة نفسها أقصى حدود المزاغم القائلة بتحريف القرآن. من جهةٍ أخرى، يعتقد الشيعة أنّ المصحف الرسمي «قرآنٌ صامتٌ»، بعكس الإمام الذي يعتبرونه «القرآن الناطق»^[٣]. وبعد غيبة الإمام المهدي عليه السلام، تغير كلّ شيء، حيث لم يعد الشيعة قادرين على الوصول إلى قرآنهم الناطق [الإمام]، فلم يبقَ لديهم سوى القرآن العثماني كصلة وصلٍ مع الله -بصرف النظر عن الأبواب والعلماء-^[٤]، لذا اضطرّ الشيعة إلى قبول هذه النسخة.

يعتقد الشيعة أنّ القرآن الرسمي موثوق وسليم، لكن يختلفون في قضية تسلسل الآيات وتغيير الحركات. هذا القبول التام لخّصه تصريح «الشيخ ابن بابويه الصدوق» -في القرن التاسع عشر، والذي جاء فيه: «اعتقادنا أنّ القرآن الذي أنزله الله تعالى على نبيه محمد عليه السلام هو ما بين الدفتين، وهو ما في أيدي الناس، ليس بأكثر من ذلك، ومبلغ سورة عند الناس مئة وأربع عشرة سورة»^[٥].

[1]- Bernard Lewis, "The Shi'a in Islamic History", in Martin Kramer, ed. Shi'ism, Resistance, and Revolution (Boulder, Colorado: Westview Press, 1987), p. 24.

[2]- Watt, The Majesty that was Islam, p. 66.

[3]- Montgomery W. Watt, "The Significance of the Early Stages of Imami Shi'ism," in Nikki R. Keddie, ed. Religion and Politics: Shi'ism from Quietism to Revolution (New Haven: Yale University Press, 1983), p. 21.

[4]- Wilfred Cantwell Smith, Islam in Modern History (Princeton: Princeton University Press, 1977), p. 120.

[5]- Cf. any study of linguistic theory from the death of Ferdinand Saussure (1857-1913) to the pres-

أكد «الطباطبائي» اعتقاده بموثوقية القرآن من خلال سكوته، حيث ناقش في كتابه «الشيعة في الإسلام» موقف الشيعة إزاء القرآن، ولم يأت على ذكر -ولو لمرة واحدة- احتمالية وجود تغيير أو تحريف في القرآن، أو أنّ بعض الشيعة عبر التاريخ كانوا يعتقدون ذلك. وفي الحقيقة، ذهب «الطباطبائي» إلى أبعد من ذلك، ورفض قاعدة التأويلات الباطنية للآيات، فقال: «إنّ القرآن لا يستخدم أسلوب الألغاز في طريقة عرضه للمواضيع، إنّما يشرحها بأسلوب وكلمات تتناسب مع كلّ منها»^[١].

قد لا يبدو مفاجئاً كون الخيارين الثاني والثالث يبدوان مشوشين وغير متسقين، والواقع أنّ العديد من المستشرقين تبوّأوا هذا الرأي. حيث قال «فون غرونيوم»: «لم يتمكن الشيعة أنفسهم من التوصل إلى اتفاق فيما بينهم يؤكّد تحريف النصّ المقدّس من قبل خصومهم»^[٢]. هذا الالتباس والغموض الذي يخيم على موقف الشيعة إزاء القرآن، يمكن حلّه عن طريق الخيار الرابع، الذي يفيد بأنّ الشيعة يعتقدون بتحريف القرآن بصورة أو بأخرى، إلّا أنّهم يقبلونه بكلّ الأحوال. هذا هو الاستنتاج الذي خلص إليه «جوزيف إلياس» في مراجعته لادّعاءات «جولدسيهر»، كما أصبح الاستنتاج الأكثر مقبولةً في الوسط الأكاديمي.

وهذا الحلّ يعود بنا إلى مبدأ التقيّة الخاص بالشيعة. لا يبدو أنّ الشيعة -على الأرجح- في يومٍ من الأيام كانوا قادرين على قبول القرآن الرسمي بشكلٍ كامل، وذلك بسبب مذهبهم الذي يحتمّ عليهم الاعتقاد بأنّ محمّداً ﷺ كان قد نصّب عليّاً ﷺ خليفة له، وحيث لم تأت الأحاديث السنيّة والقرآن العثمانيّ بشواهد يعتقد الشيعة بأنّ محمّداً ﷺ كان قد كشف عنها، لذا يميلون إلى الإيمان بأنّ شيئاً ما، في وقتٍ ما، قد تمّ حذفه. يفسّر «بار آشر» هذه الازدواجية بقوله إنّ الشيعة تبوّأوا «موقفاً استعلائياً

ent.

[1]- Mark C. Taylor, *Erring: A Postmodern A/ theology* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), p. 54.

[2]- Taylor, *Erring*, p. 66. Italics in original.

متشدداً على المستوى العقائدي النظري، إلا أن خوفهم المستمر من الاضطهاد، أجبرهم على تبني «موقف براغماتي» يشمل اعتمادهم للمصحف العثماني^[١].

يبدو أن استنتاجات «جوزيف إلياس» ستصبح القاعدة أو المعيار بالنسبة للمجتمع العلمي، حيث تم نقلها والاستشهاد بها في معظم الأعمال المكتوبة التي أتت بعدها^[٢]. كما أنها تُعدُّ عرضاً -على إيجازه- شاملاً ووافياً للموضوع، يستند إليه الكثير من الباحثين في أعمالهم.

وبصرف النظر عن كون «جوزيف إلياس» غير مدركٍ لنطاق ما تسمح به التقية للشيعة بكتم معتقداتهم وإخفائها، أعتقد أن أنسب ما يمكن أن أختتم به هذا البحث هو هذه الاستنتاجات: «إنَّ الشكل المقبول للقرآن لدى السنة، هو نفسه المقبول لدى الشيعة الإمامية. كما أنهم لا يؤمنون بتحريف محتوى المصحف العثماني، بل يعتقدون ببعض التغييرات الطارئة على ترتيب السور وبعض الآيات المختلطة (باستثناء بعض الاختلافات الناجمة عن القراءات المتعددة)، وأنَّ علياً والأئمة الـ ١١ (عليهم السلام) من بعد محمد ﷺ يتفردون بمعرفة الترتيب الصحيح للقرآن^[٣]».

[1]- 124 Cf. G. E. von Grunebaum, "Self-Image and Approach to History", in Bernard Lewis and P. M. Holt, eds., *Historians of the Middle East* (London: Oxford University Press, 1962), pp. 457-483.

[2]- Bernard Lewis, "The Shi'a in Islamic History", p. 24.

[2]- Momen, *Shi'i Islam*, p. 61.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. ابن سعد، الطبقات، دار صادر، بيروت.
٣. البرسي، الحافظ رجب، مشارق أنوار اليقين في أسرار أمير المؤمنين، تحقيق: السيد علي عاشور، ط١، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، ١٤١٩-١٩٩٩.
٤. السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: زمزلي، فواز أحمد، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ١٤٢١.
٥. الشريف الرضي، نهج البلاغة، تحقيق: الشيخ محمد عبده، ط١، دار الذخائر، قم - إيران، ١٤١٢-١٣٧٠ ش.
٦. الشيخ الصدوق، الاعتقادات في دين الإمامية، تحقيق: عصام عبد السيد، ط٢، دار المفيد، بيروت - لبنان، ١٤١٤-١٩٩٣.
٧. الشيخ الصدوق، الاعتقادات في دين الإمامية، تحقيق: عصام عبد السيد، ط٢، دار المفيد، بيروت - لبنان، ١٤١٤-١٩٩٣.
٨. الشيخ الصدوق، عيون أخبار الرضا، تصحيح وتعليق وتقديم: الشيخ حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي، بيروت - لبنان، ١٤٠٤-١٩٨٤.
٩. الشيخ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب قصير العاملي، ط١، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٩.
١٠. الشيخ المفيد، أوائل المقالات في المذاهب المختارات، تحقيق: الشيخ إبراهيم الأنصاري، ط٢، دار المفيد، بيروت - لبنان، ١٤١٤-١٩٩٣.
١١. الطباطبائي، الشيعة في الإسلام، تعريب: السيد أحمد الحسيني.
١٢. الطباطبائي، القرآن في الإسلام، ط١، بيت الكاتب - بيروت.
١٣. الطبرسي، الاحتجاج، تعليق وملاحظات: السيد محمد باقر الخرسان، دار النعمان للطباعة والنشر - النجف الأشرف، ١٣٨٦-١٩٦٦.
١٤. العسقلاني، ابن حجر، أحمد بن علي، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ط٢، دار المعرفة، بيروت - لبنان.
١٥. العلامة الحلي، كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين، تحقيق: حسين الدرگاهي، ط١، ١٤١١.

١٦. العياشي، تفسير العياشي، تحقيق: الحاج السيد هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران.
١٧. القمي، علي بن إبراهيم، تفسير القمي، تصحيح وتعليق وتقديم: السيد طيب الموسوي الجزائري، ١٣٨٧.
١٨. الكليني، الكافي، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، ط ٥، دار الكتب الإسلامية - طهران، ١٣٦٣ ش.
١٩. المعتزلي، ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٦١.
٢٠. المفيد، الاختصاص، تحقيق: علي أكبر الغفاري، السيد محمود الزرندي، ط ٢، دار المفيد، بيروت - لبنان، ١٤١٤-١٩٩٣.
٢١. المفيد، المسائل السرورية، تحقيق: صائب عبد الحميد، ط ١، دار المفيد، بيروت - لبنان، ١٤١٤-١٩٩٣.
٢٢. الهاللي، سليم بن قيس، كتاب سليم، تحقيق: محمد باقر الأنصاري الزنجاني، ط ١، ١٤٢٢-١٣٨٠.

لائحة المصادر الأجنبية

1. Cf. G. E. von Grunebaum, "Self-Image and Approach to History", in Bernard Lewis and P. M. Holt, eds., *Historians of the Middle East* (London: Oxford University Press, 1962).
2. al-Amin, *Islamic Shi'ite Encyclopedia*, vol. 1.
3. al-Hilli, quoted in Eliash, 'Ali b. Abi Talib.
4. Bernard Lewis, "The Shi'a in Islamic History", in Martin Kramer, ed. *Shi'ism, Resistance, and Revolution* (Boulder, Colorado: Westview Press, 1987).
5. Bernard Lewis, "The Shi'a in Islamic History".
6. Cf. any study of linguistic theory from the death of Ferdinand Saussure (1857-1913) to the present.
7. Cf. Momen, Shi'i Islam, "The Conferment of the Imamate by Designation

or Covenant”.

8. E.g. Daftary, *The Isma'ilis*; Philip K. Hitti, *History of the Arabs: From the Earliest Times to the Present* (London: The MacMillan Press Ltd., 1970); Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam. vol. 1: The Classical Age of Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1974); and W. Montgomery Watt, *The Formative Period in Islamic Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973).
9. Eliash quotes from Rodwell's interpretation, citing it as verse 5:60, and he only mentions that part of the verse cited above.
10. *Encyclopaedia Islamica*, 1913 sqq. ed. and 1960 ed., searching under “Ali ibn. Abi Talib,” “Shi'a,” “Muhammad,” “pen,” “ink,” “saqifa,” “Banu Sa'ida,” and “Sa'ida”.
11. Etan Kohlberg, “Some Imami Shi'i views on the Sahaba”, in *Belief and Law in Imami Shi'ism* (Hampshire, U.K.: Variorum, 1991, article IX.
12. Gimaret, trans. Shahrastani's *Livre des religions*, note 16.
13. John L. Esposito, *Islam: The Straight Path* (New York: Oxford University Press, 1988).
14. Kennedy, *The Prophet*.
15. Khan, *The Right Path*, vol. I, note 2.
16. Lewis, *History: Remembered, Recovered, Invented*.
17. Mark C. Taylor, *Erring: A Postmodern A/ theology* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984).
18. Marshall G. S. Hodgson, “How did the Early Shi'a Become Sectarian?” *Journal of the American Oriental Society*, vol. 75, 1955.
19. Montgomery W. Watt, “The Significance of the Early Stages of Imami Shi'ism,” in Nikki R. Keddie, ed. *Religion and Politics: Shi'ism from Quietism to Revolution* (New Haven: Yale University Press, 1983).

20. Montgomery W. Watt, *The Majesty that was Islam* (London: Sidgwick and Jackson, 1974). The *Encyclopaedia Islamica* expresses a clearly-defined opinion on this: "There was... a Shi'at 'Ali... at the very latest immediately after the death of the Prophet".
21. Muhammad Ben 'Abd al-Karîm Shahrastâni, *Les dissidences de l'islam*, trans. Jean-Claude Vadet (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner S.A., 1984).
22. Quoted in al-Amin, *Islamic Shi'ite Encyclopedia*, vol. 1.
23. Donaldson, *The Shi'ite Religion*.
24. Sharafuddeen, vol. 2.
25. S. Husain M. Jafri, *Origins and Early Development of Shi'a Islam* (Librairie du Liban, London, 1979).
26. Shahrastani, in Vadet, trans. Shahrastâni's, *Les dissidences de l'islam*.
27. Shehabi, "Shi'a".
28. Tabataba'i, *Shi'ite Islam*, note 11, for more, and full, references.
29. The following account is taken from al-Bukhari's "genuine" (sahih) collection of hadiths, accessed from the Internet (Linkname: Hadith Bukhari (English Translation); URL: <http://www.isnet.org/cgi-bin/hadith/bukhari>), trans. and ed. anonymous, Volume 1, Book 3, Number 114.
30. Though al-Amini writes that the Ghadir Khumm did occur on 18 Dhu'l-Hijja.
31. W. Montgomery Watt, "The Rafidites: A Preliminary Study" (*Oriens*, vol. 16, 1993).
32. Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History* (Princeton: Princeton University Press, 1977).

التراث بين الدراسة الخبرية، المعرفية ودراسات المستشرقين الإنشائية المستشرق الألماني تيودور نولدكه نموذجًا

د. عثمان ويندي انجاي [*]

الملخص

للإنسان بعدٌ معرفيٌّ ثابت بالتَّجربة والوجدان، يدفعه نحو المعرفة من حيث هي معرفة؛ لذلك نرى من يعكف على دراسة الواقع المطلق والوقائع الخاصة، من دون أن يكون له من وراء ذلك هدفٌ سوى الإخلاص للمعرفة، وليس هدفها التغلب على الآخر وفرض سلطته عليه، فيصبح العلم هنا مجرد رداء يتخفى به؛ لذلك سمينا هذا النوع من الدراسة بالإنشائية، حيث لا تبغي كشف الواقع والإخبار عنه، بل تريد صناعة واقع تحت عنوان البحث العلمي، وتحميله على الآخر، ونحن قد لاحظنا من شواهد عديدة أنَّ ما يسمَّى بالدراسات الاستشراقية دراسات إنشائية، صبَّت في شعارات أكاديمية، لكنها ذات طابع استراتيجيٍّ وتسخيريٍّ، من هذه الشواهد استخدام المستشرقين المفرد المنهج الغريب، بدل المنهج الذاتي، الذي يؤدي إلى عدم الارتباط المعرفي، والاستنتاج غير المعرفي، وقد طبّقنا فرضيتنا في بعض مقاطع كتاب تاريخ القرآن للمستشرق الألماني تيودور نولدكه، وكشفنا فنّه الاستشراقي في التلاعب بالقضايا، وقد استعنا بالمنهج التحليلي للكشف عن ذلك.

الكلمات المفتاحية: التراث، الدراسة المعرفية، الدراسة الإنشائية، المستشرق الألماني، تيودور نولدكه.

(*)- الأستاذ في جامعة الزهراء (ع) بليتكينك، فرع السنغال، متخصص في الفلسفة والعرفان الإسلامي.

مقدمة

هذا البحث أشبه ببحث فلسفي؛ لأنه يشكّل نظراً في طبيعة الدراسات الاستشرافية من الخارج بأداة العقل التحليلي، حيث نقوم بتحليل عناصرها المكوّنة لمضامينها واتّجاهاتها ومناهجها وأهدافها؛ لنرى هل هي معرفيّة، تخضع لموازين البحث العلمي أو لا؟

للبحث العلمي عند العقلاء أسسٌ مضبوطةٌ من حيث المبادئ والأساليب وطرق الاستنتاج، فليس مجرد حشوٍ مقدّماتٍ بطريقةٍ عشوائيّةٍ، منتزعة من أي مصدر من المصادر، سواء أكانت معتبرةً وموثّقةً، ذات قيمة معرفيّة، أو غير معتبرةٍ وغير موثّقةٍ، ليتوصل بها الباحث إلى أيّة نتيجة.

فالبحث العلمي، انطلاقاً من مرحلة استخراج موادّ المقدّمات، مروراً بتحليلها وترتيبها ووصولاً إلى نتائجها، خطواتٌ منطقيّةٌ وعقلائيّةٌ، إن أقحم في الوسط غير ما ترشد إليه القواعد العقلية والعقلائية فهو هوّى ونفسٌ شهوانيةٌ وسياسةٌ خبيثةٌ، ليس ببحثٍ أكاديميٍّ وعلميٍّ.

نعم، يجب أن نميّز بين الذي جنح إلى تلك الجهة الأولى عن درايةٍ، والذي يميل إليها لا عن ذلك، ففي الحالة الأولى نصف البحث بأنّه غير موضوعيٍّ، وليس في الحالة الثانية.

فالوصف، على ما يبدو، أخلاقيٌّ أكثر ممّا هو «معرفيٌّ ومنطقيٌّ»، نعم، غير الموضوعي سيكون غير معرفيٍّ بالمآل، حيث إنّ الباحث هنا يعلم الحقّ والباطل، وله القدرة العلمية على تمييزهما من خلال بحثه، لكنه لأهداف استراتيجيّةٍ وسياسيّةٍ وحزبيّةٍ يختار مصادر ومضامين تخدم اتّجاهه، وتوصل إلى هدفه المبيّت، مهماً المصادر الأخرى للآخر وإن كان فيها الحق الساطع.

النتيجة الحاصلة عن التمييز بين الوصف الأخلاقي والوصف المنطقي تظهر، على الأقلّ، في التمييز بين الباحث الموضوعي الذي يتوصّل إلى النتيجة نفسها التي

توصّل إليها الباحث غير الموضوعي المتعمّد؛ فإنّه لا يمكن وصف بحث الأوّل بأنّه غير موضوعيّ، وإن وصل إلى نتيجة غير صحيحة بمنهج غير صحيح، من هنا يتحتم علينا الحفر في نوايا الباحث وهواجسه الدافعة نحو الدراسة والبحث.

نعلم في ضوء التّمييز بينهما أنّه لا يمكن الانطلاق من النتيجة التي قد توصّل إليها الباحث، مهما كانت طبيعتها، للتشكيك في نيته ودافعه، أو وصف بحثه بالموضوعية أو بغيرها، بعبارة أخرى: فليست كلّ «نتيجة باطلة» تكون قد نشأت من بحث غير موضوعي، فقد يكون البحث موضوعيّاً ولا يوصل إلى نتيجة صحيحة؛ لأن أسباب الخطأ كثيرة لا تنحصر في هذه الزاوية.

فيمكن على أساس هذه الأسس أن نقسم نتائج الأبحاث إلى معرفية، إن كانت الخطوات منطقية وعقلانيّة، وغير معرفية إن كانت ليست كذلك، ومفهوم «المعرفي» في العنوان يحيل إلى هذه النقطة، وسيأتي له المزيد من التّوضيح في المحور الأوّل.

فرضية المقال

فرضية المقال هي أنّ الدّراسات الاستشراقية ليست معرفيّة بقدر ما هي مصلحة، قد وقفنا على ذلك بواسطة تحليل مبادئها ومناهجها وغاياتها عبر شواهد عديدة، نكتفي بدراسة شاهدين من هذه الشواهد، في المحور الثاني.

نعثر على إشارات، في دراسات بعض الباحثين المعروفين في نقد الاستشراق، تصلح لتطرح كدراسات سابقة لفرضية المقال، نحو إشارات البروفسور إدوار سعيد في كتاب الاستشراق، فإنّه يذكر للشرق الذي يدرسه الغربيون، خصوصاً في فرنسا وبريطانيا، «أنجلوفرنسي»، ثلاث خصائص^[١]؛ أولاً أنّ الشرق في الدّراسة الاستشراقية شبه اختراع أوروبي؛ ثانياً أنّ الشرق يشغل في الخبرة الأوروبية الغربية مكانة خاصّة، ومن بعض خصائص هذه الخبرة كون الآخر الضعيف، وكون الغرب

[١] - سعيد - إدوارد، الاستشراق، ص ٤٤.

مركزاً؛ ثالثها الخطاب الاستشراقي يستقي من المؤسسات الغربية والبيروقراطيات الاستعمارية الأساليب الاستعمارية.

إنّ هذه الخصائص الثلاث، لو صحت كما هو الحقّ الجليّ، خصوصاً الثالثة منها، فإنها توحى بغياب صفة «الموضوعية» عن الدراسات الاستشرافية، وإن غابت الصّفة المشار إليها تعيّن صفة «المصلحة»، إن صدرت الدراسة عن وعيٍّ ومعرفة من الباحث.

يمكن كذلك استنباط ما يصلح جنساً لفرضيتنا من الدوافع التي قد ذكرها باحثو المسلمين للدراسات الاستشرافية^[١]، من الديني والتبشيري والسياسي والتجاري/الاقتصادي والاستعماري والإمبريالية، ومن الأهداف ما يمكن أن يسمى بالإبعاد عن قضايا العصر وتحدياته بواسطة إشغال المسلمين بماضيهم القديم وإنتاج علمائهم فيه^[٢]، ومنها أيضاً الدافع العلمي، الادعاء الذي سنحلله ونناقشه في الفقرات الآتية.

تلتقي فرضيات هؤلاء مع فرضيتنا في نقطة، هي أنّها تصف الدراسات الاستشرافية بأنّها غير موضوعية، وأنّه يوجد من ورائها أغراض غير نزيهة وغير علمية، لكنها تنفصل عنها من نقطة، وهي أنّ مبدأ هذا الوصف يختلف فيما بيننا، فإن البروفسور إدوار سعيد مثلاً ينطلق في بيان ذلك، من موضوع الدراسة المحرّف، فيدّعي أن المستشرق لا يعرف الشرق الذي يدرسه؛ لذلك فدارسته غير موضوعية، كما هو واضح من عبارته السابقة، وهذا من جانبه حسن ظنّ بالغربي الدارس، ومعناه لو عرف لكان بحثه على شاكلة متباينة عما عليه اليوم.

ونحن ندّعي خلاف هذا في المستشرقين الذين درسوا «الإسلام» مصدراً وتاريخاً، وإضافة إلى ذلك أنّنا نصف الدراسات الاستشرافية بأنّها إنشائية واستراتيجية تكمن وراءها مصالح هادفة.

[١]- راجع على سبيل المثال: السباعي، د. مصطفى، الاستشراق والمستشرقون، من ص ٢٠ إلى ص ٢٣؛ الديب، د. عبد العظيم، المستشرقون والتراث، ٢٧ إلى ص ٣٦، يقوم بالإشارة إلى بعض الخيانات والتحريفات لبعض المستشرقين في هذه الصفحات.

[٢]- راجع: بن نبي، مالك، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي المعاصر، ص ١٠-١٢.

إن وصف «المصلحية» يكشف هواجس الدارس المستورة وخططه الكامنة وراء الدراسات الاستشراقية، بينما وصف «غير الموضوعية» لا يشير إلى شيء منها، خصوصاً عند هؤلاء الذين يحصرون البحث في المجال المعرفي، فيعني أنّ الهدف من البحث الاستشراقي هو مصلحة ما؛ وقد يسأل حول المنتفع من هذه المصلحة؟ وقد أشار البروفسور إلى أنّ المنتفع من الدراسة الاستشراقية، في الخصوصية الثالثة، المؤسسات الغربية، أو الغرب عموماً، من خلال فرض سلطته على الشرق، وهو واضح في العبارة التي قد صاغها سعيد ليبين كيف يتعامل بعض المستشرقين مع «الشرق» الذي هو موضوع دراساتهم: «وموضوع هذه المعرفة، أي الشرق، معرّض للفحص الدقيق لضعف في طبيعته، وهذا الموضوع يعتبر «حقيقة» ثابتة، وحتى لو تطور وتغير أو حوّل نفسه بنفسه على نحو ما تفعل الحضارات في أحيان كثيرة، فلا بدّ أن يظلّ على ثباته الجوهرى بل والوجودي، وامتلاك مثل هذه المعرفة بمثل هذا الشيء معناه السيطرة عليه، أو فرض السيطرة عليه»^[١].

ورد في هذه العبارة التصريح بحيل الدارس الاستشراقي لاكتشاف ضعف في الشرق والشرقي، وإن كان ذلك ضعفاً متوهماً، إذ هذا الضعف هو أساس كل الخطوات الغربية التالية من فرض إمبراطوريته واستعمار وإمبرياليته؛ لهذا السبب سمينا الدراسات الاستشراقية بقرارات سياسية.

قد وجدنا الدكتور محمد حسين الصغير، وهو من نقاد الاستشراق، يسلم بموضوعية بعض الدراسات الاستشراقية: «ويبدو لي من خلال معايشة الحركة الاستشراقية بوجه عام أنّ الهدف العلمي من وراء دراسة القرآن الكريم والتراث العربي قد يشكّل أسلم الدوافع وأنبّل الأهداف ترجيحاً لدي»^[٢].

ويعتبر بعد ذلك غيره من الدوافع والأهداف حالة شاذة: «وهذا الحكم لا يؤخذ

[١]- سعيد، إدوارد، م.س، ص ٨٦.

[٢]- الصغير، محمد حسين، المستشرقون والدراسات الاستشراقية، ص ١٨.

على عمومته، ولكنّه الأعم الأغلب، وسواه شاذٌّ، والشاذُّ لا يقاس عليه»^[١].

هذه العقيدة لو كانت صحيحة فسوف يكون لفرضيتنا، عندئذٍ، معنىً معقول، ولا يبقى للمقال أي ضرورة تذكر، ولتقويتها نحتاج إلى مزيدٍ من توضيح الموضوعية التي نريد سلبها عن الدراسات الاستشراقية، فإنّه يجب أن نميز بين الموضوعية المرحلية والموضوعية الواقعية، فالأولى هي التي لا تضرّ غرض الباحث المقرر مسبقاً والنهائي، من باب المثال فلو أراد الباحث المستشرق أن ينسب القرآن إلى التّورة ويتّهم محمّداً ﷺ بالاقْتباس منها، فإنّه قد يرفض الآراء الأخرى التي تحاول نسبة القرآن إلى حالات الصّرع عند الرسول؛ لأن رفضه لهذه الفكرة لا يتنافى مع الهدف النهائي المطلوب.

فإن موير لا يمكن أن يقبل هذه النظرية؛ لأنه يريد أن يعتبر القرآن شاهداً على صحّة التّورة والإنجيل، وقد ظهر ذلك في كتابه «شهادة القرآن على الكتب اليهودية والمسيحية»^[٢].

إنّ الدكتور يصف سير وليم موير بالموضوعية والإنصاف معرّضاً^[٣] بالمستشرقين، الذين ليسوا كذلك حسب رأيه، ودليله في ذلك انتقاد موير لفكرتهم، عندما ادّعوا بأن الرّسول ﷺ كان يصاب بالصّرع، وأنّ الوحي ليس إلا مجرد نوبات لهذا الصّرع، فيقول في أمثال سير: «قد تكفّل بالردّ على هذه المزاعم جملة من المستشرقين المنصفين لا سيما «السير وليام موير» في كتاب «حياة محمّد» فكان ما تحدّث فيه عن منزلة القرآن ودقّة وصوله سالماً»^[٤].

ويختلف عبد الرحمن بدوي معه في موير، كما يختلف معه، يصف بدوي مقالاته حول سيرة النبي ﷺ: «كلها كتبها بروح متعصبة خالية من الموضوعية ومن أجل

[١]- الصغير، م.س، ص ١٩.

[2]- The testimony borne by the Coran to the jewish and Christian scriptures.

[٣]- الصغير، م.س، ص ١٥.

[٤]- الصغير، م.س، ص ١٥.

هدف تبشيري خبيث^[١]، وكذلك يقول غير بدوي، فإن نظرية موير في الوحي ليست ما ذكره الدكتور، بل موير يتهم محمداً ﷺ بأنه كان من الشعراء^[٢].

راجع على سبيل المثال خلاصة أفكاره حول سيرة النبي ﷺ، والوحي في كتابه «القرآن نظمه وتعاليمه وشهادته على الكتب المقدسة»^[٣]، يبدأ في شرح سيرته، فيصّر، لحاجة في نفس يعقوب، على ارتباط النبي بورقة بن نوفل، وبزيد^[٤]، يريد بذلك، من دون تصريح به، أنهما مصدر وحيه، إذ بعد ذلك يصرح بأنه خيّل إليه أنه أوحى إليه^[٥]، وفي نهاية الكتاب يدّعي أن الإيمان بسلامة الكتب المقدسة ودراستها فرض على كل المسلمين لشهادة القرآن بذلك^[٦].

وللأستاذ نجيب العقيقي عبارة منحازة إلى جهة تأييد الموضوعية لبعض المستشرقين: «لم يكن الدافع واحداً للمستشرقين كافة، في جميع البلدان، خلال ألف عام، بل كانت هناك دوافع متنوعة، متداخلة، متطورة، غلب عليها الطابع العلمي»^[٧].

وهذا الطابع العلمي الغالب لا نراه، إلا أن يكون نفس ما سميناه بالموضوعية المرحلية، أو نقول إن الموضوعية هذه تنحصر في بعض الموضوعات التي لا تترتب عليها مصلحة سياسية، وإن وجدت وراءها مصلحة مادية واقتصادية، ما سماه بعض الباحثين بالهدف التجاري، نحو اكتشاف مخطوط، على ما في هذا الاكتشاف من علامات السؤال، وتحقيقه وطبعه^[٨].

[١]- بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ص ٥٧٨.

[٢]- راجع: حسين، د. حيدر مجيد، الدراسات القرآنية عند وليم ميور، ص ٣٠٦.

[3]- The Coran: composition and teaching.

[٤]- ميور، وليام، القرآن: نظمه وتعاليمه، ص ٧.

[٥]- م.ن، ص ٨.

[٦]- م.ن، ص ١٢٩.

[٧]- العقيقي، نجيب، المستشرقون، ج ١، ص ١١٤٨.

[٨]- راجع: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، من ص ٦١ إلى ٦٣، يفهرست الخدمات الجبارة التي قد بذلها المستشرقون في جمع المخطوطات عن طريق شرعية أو غير الشرعية لتحقيقها وطبعها.

قد أيد الدكتور حسن حنفي سلب الموضوعية والعلمية عن البحث الاستشرافي: «يبدو أحياناً أن الأنا الغربي وما كان يدّعيه سلفاً منذ القرن الماضي من شروط الموضوعية والحياد كشرطين للعلم إنّما كان يستعملهما كوسيلة لإخفاء الذاتية والتحيز كما بدا ذلك في الاستشراق»^[١].

ميدان العلم مجال مفتوح لكل مؤهل، وليس ملكاً لأي تخصص أو طائفة أو حضارة أو قوم، فإنّه يوجد منهج أو مناهج للبحث العلمي، كما يوجد منهج أو مناهج لنقد البحث العلمي، فكل من أبدى رأياً بالمنهج العلمي يمكن نقده بالمنهج العلمي، وبالتالي فلا يوجد مبرر عقلائي يختص الموضوعات بباحث دون آخر، فالملاك في الكلام عن أي موضوع هو التنقيب والبحث العلمي، استكشافاً وانتقاداً.

هذه هي القاعدة العامة، فلا توجد دراسة تختص بالشرق وأخرى تختص بالغرب إلا من حيث اختلاف نوع موضوع البحث، وإلا فلا يوجد فرق بين يقوم بمهمة دراسة الغرب والذي يقوم بمهمة دراسة الشرق، فلهما نفس الرتبة والميزة لدى العلماء، بغض النظر عن أنّ أحدهما يسكن في عالم الاعتبار في حدود جغرافية فرضها الوهم البشري تسمى «الغرب» أو حدود جغرافية اعتبارية وهمية أخرى تسمى هي الأخرى الشرق.

هذا هو «السير الطبيعي» للمعرفة البشرية لكن الإنسان يملك إرادة واختياراً، وتحركه أحياناً مصالح وجهات وأغراض أحزاب، فيتصرف في الموضوعات والمناهج ويستغلها نحو ما تهوى إليه تلك الجهات، سواء أكانت سليمة أو غير سليمة، فيجب من هذه الناحية أن نميّز بين هذين النوعين من الدراسة؛ الدراسة العلمية والمعرفية، والدراسة التي هي لمصلحة يريد الباحث تأمينها.

قد تعوز مقالنا بعض الضرورة إذا ما لم نميّز بين مقاصد الغربي الدارس في دراسة الشرق بهدف معرفة «الواقع الشرقي»، دراسة حرة، موضوعية، علمية، والغربي الذي دخل فيها لتحقيق الأهداف المشار إليها، فالاستشراق دراسة استراتيجية تختلف من

[١]- حنفي، حسن، مقدمة في علم الاستغراب، ص ٣٢.

حيث الجوهر عن دراسة الشرق لمحض المعرفة، وفي ضوءه، يجب أن نميّز مفهوم الاستشراق عن المفاهيم التي تشير إلى دراسة الشرق العلمية والمعرفية، فمفهوم الاستشراق يشير إلى النوع المصلحي منها.

لهذا من الغلط ما يسعى إليه بعض الباحثين في ادّعاء أنّه يوجد من بين المستشرقين منصفون وموضوعيون والمحايدون، المقولة التي تدلّ على غفلة؛ لأن الاستشراق أداة من أدوات الطرف الغربي في الصراع الحضاري الواقعي، فلنختتم هذا الفقرة بالإشارة إلى بعض الباحثين الذي يعتبر مفهوم «الاستغراب» مناقضاً لمفهوم «الاستشراق» متضمّناً عنصرين أساسيين^[١]: عنصر التحرّر، وعنصر عدم طلب التسلّط على الآخر.

هذا الكلام يعني أن الاستشراق ليس إلا وسيلة لتثبيت الاستعمار وفرض السلطة الغربية على غير الغربيين، جوهر الدراسة الاستشراقية، وبعد معرفة معالم الحركة الاستشراقية لا أعتقد أنّ أحداً سيشكّ في كونها بعيدة عن مناخ الإنصاف والحياد والمعرفية والعلمية والموضوعية، فإن بدت الموضوعية في موضع، فليس إلا قضية جزئية لا تراحم هدف المستشرق النهائي.

من فوائد هذه الدراسة التأكيد على ضرورة الدراسة المعرفية والاعتراف بقديسيها من الناحية الإنسانية بغضّ النظر عن طبيعة الباحث وعرقه وحدوده الجغرافية والثقافية. فلا نريد أن نمنع الغربي أو يقوم بدراسة الشرق ويحكم عليه ما أثبتته التحليل والحجة، فالمرفوض تحريف الواقع وصرفه نحو الأهداف والغايات المدروسة بحكم العرق والثقافة والبيئة والمصلحة.

إذا قصد الباحث، كائنًا من كان من بحثه، أهدافاً إنسانية بواسطة دراسة خبرية فإنّ جهده سيكون من حيث المنطق والعقل مشكوراً، أصاب أو أخطأ. أما إن كانت الدراسة «إنشائية»، فهي فرضية بالدرجة الأولى، وقد يكون قراراً وسياسةً، لا علاقة لها بالعلم والمعرفة، سواء أكان الدارس غربياً أم شرقياً.

[١]- حنفي، حسن، م.س، ص ٣٢.

المحور الأول: هوية الدراسة المعرفية والإنشائية

نستعين في شرح مفهوم «المعرفية» و«الإنشائية» المستخدمَين في العنوان بما طرحه الأصوليون في التفرقة بين النسبة الخبرية والنسبة الإنشائية، فالدراسة إن كانت لأجل كشف أحوال الموضوع وحقيقته فهي «دراسة خبرية»، وإن كانت لمصلحةٍ يبتغيها الباحث من الموضوع فهي إنشائية.

ليس للإنشاء علاقة بالواقع، فهو عبارة عن إرادةٍ يريد المنشئ ترجمتها في الواقع الخارجي، يقول المظفر في تعريف أنواع معاني الإنشاء: «وهذه المركبات^[١] كلها ليس لمعانيها حقائق ثابتة في أنفسها -بغض النظر عن اللفظ- تحكي عنها فتطابقها أو لا تطابقها، وإنما معانيها تنشأ وتوجد باللفظ، فلا يصح وصفها بالصدق والكذب»^[٢].

هذه العناصر «ليست لمعانيها حقائق ثابتة»، و«إنما معانيها تنشأ وتوجد باللفظ»، و«لا يصح وصفها بالصدق والكذب»، إنَّ الباحث في الدراسة الخبرية يقصد الموضوع من حيث هو موضوع مستقلٌّ عنه، ويتكلَّم عنه مباشرةً بما يفهمه منه، لكن الباحث في الدراسة الإنشائية يقصده لمصالح يريد تحقيقها والوصول إليها.

والدراسة من النوع الأول يمكن وصفها بالصدق والكذب كما يوصف الخبر بالصدق والكذب وبالمعرفية والموضوعية، أما المقصود من الدراسة الثانية، فليس هو كشف حقيقة مستورة، حتى يقال إنه كشف أو لم يكشف؟ بل المراد يعود إلى ما تقصده الجهة الطالبة للبحث، يمكن أن نلخص أهداف المستشرقين ودوافعهم الكلية، في دراساتهم حول الموضوعات الإسلامية، فيما يلي:

الأول: إعادة التصورات الإسلامية حسب المبادئ الغربية المسلمة، كالنظر إلى القرآن حسب تعبيرهم بعنوان خطابٍ قائم بنفسه (Discoure)^[٣]، من أجل إعادة

[١]- يقصد من المركبات الأمر والنهي والاستفهام والنداء والتمني والتعجب والعقد والإيقاع.

[٢]- رضا، محمد، منطق المظفر، ج ١، ص ٥٣-٥٤.

[٣]- يدافع جورج تامر المترجم لكتاب «تاريخ القرآن لنولده» عن المؤلف فيما ذهب إليه حول الوحي، ويقارن بينه وبين مذهب حامد أبو زيد تحت عنوان دراسة الوحي بعنوان خطاب، راجع: نولده، تاريخ القرآن، ص XXI.

صياغته في سياق تاريخ مبهم ومشوش من حيث الظروف والمعالم.

الثاني: إثارة شبهات حول قضايا الإسلام الأم، كقضية الوحي مثلاً، على أنه من مرض نفسي كما يقول تيودور نولدكه، وسيأتي التعرض له، أنه مقتبس من التوراة والإنجيل، كما ميور كما مرّ من ميور، لزعزعة إيمان المسلمين، وسلب قداسه عن نفوسهم، وصرّح بهذا الهدف الأخير بعض الباحثين^[١].

الثالث: إحياء المهملات المعارضة لتراث الإسلام المشهور، من أجل زرع اختلاف بين المسلمين تارة أو دفعهم إلى التشكيك في بعض المسلمات تارة أخرى، نحو إثارة الشبهات حول سلامة القرآن من التحريف بواسطة روايات ضعيفة مهملة، كما فعل نولدكه في ادّعائه بأنّ هناك وحياً غائباً عن القرآن المتواتر، وسنأتي على مناقشة الفكرة والمستندات.

الرابع: استغلال اختلافات المسلمين، فيختار من بين الفرق الإسلام ما يخدم أهدافه، ويهمل الآخر؛ ليكون ذلك الوسيلة للحكم على الإسلام.

الخامس: ادّعاء التفوق للعقل الغربي، وأن الدين الإسلامي المقبول من قبل الشرقيين يعود إلى ضعف عقولهم في مجال النقد والتحليل.

بعد وضوح معنى الخبر والإنشاء، فإننا سنفهم مرادنا بالدراسة الخبرية والدراسة الإنشائية فالأولى تكشف لنا أحوال الموضوع، والثانية تصنع لنا موضوعاً، وتريد الوصول إلى هذه الأهداف المشار إليها.

وعليه فالفرق الجوهرى بين هذين النوعين من الدراسة يكون في لفظي «الكشف» و«الصنع»، فإن المكشوف يعود إلى أحوال الموضوع/ الشرق أو الشرق الإسلامي، فيكون الموضوع، في هذه الحالة، هو الأصل، وهذا هو الدراسة الخبرية، أو قل هو الدراسة المعرفية.

أما مفهوم الصنع يعود إلى الدارس وخلفياته وثقافته وبيئته ومصالحه، فيكون

[١]- راجع: الوحي القرآني في المنظور الاستشراقي، ص ٢١.

الباحث هو الأصل والأساس في هذه الدراسة، وهو الدراسة الاستشراقية بامتياز.

فما ينتج من الدراسة الأولى يكون منسوباً إلى الشرق الإسلامي واقعاً، لأنّه مفهومٌ منه، ومن هنا يمكن طرح مسألة الموضوعيّة وعدمها، حتى مع الاشتباه والخطأ والخلط أحياناً.

أما النوع الثاني من الدراسة فلا معنى للحديث فيه عن الموضوعيّة، والصحيح الكلام عن «المصلحة» فيه، فهي التي يبغي المستشرق الوصول إليها، وهذا هو سبب سلوك المنهج الالتقاطي أحياناً؛ لأنّه الملائم مع الأهداف المذكورة.

هذا هو عين ما يسمي الدكتور حسن حنفي المنهج الإسقاطي: «ويقوم هذا المنهج، وهو في الغالب لا شعوري باستبدال الظاهرة المدروسة بظواهر أخرى هي أشكال الأبنية النظرية الموجودة في ذهن المستشرق»^[١].

ويذكر للمنهج الإسقاطي خطأين جسيمين^[٢]، حسب تعبيره:

نفي ما هو ثابت في التراث الإسلامي؛ لأنّه يخالف خلفيته المعرفيّة.

إدعاء وجود شيء، في التراث الإسلامي؛ لأنّه يوصله إلى هدفه المخطط مسبقاً.

والنتيجة التي نخرج بها من كلام الدكتور حسن حنفي، أن الاستشراق مرآة لرؤية صورة الغرب الواقعيّة، وليست وسيلة لمعرفة الشرق بصفة عامّة، ولا لمعرفة الإسلام بصفة خاصّة، طبعاً يجب أن نصحح فكرة الدكتور حول أن الغربي يقوم بهذه العملية من حيث لا يشعر، في الغالب، بل العكس هو الصحيح في مجال الاستشراق.

بعد وضوح الفرق بين الدراسة الخبرية والإنشائيّة نرجّح تسمية ما يقوم به الباحث في مقام الإنشاء بـ«القرارات»، كما عبر بذلك البروفسور إدوار سعيد^[٣]، تشبيهاً له بما يقوم به المنشئ بعد اتخاذ قرار أو تصديق فائدة أمر بعد تصوّره، وما يقوم به في مقام

[١]- حنفي، حسن، التراث والتجديد، ص ٩٠.

[٢]- م.ن، ص ٩٠.

[٣]- سعيد، إدوارد، الاستشراق، ص ٣٨.

الإخبار بالدراسة المعرفية. إن كان الهدف من دراسة الشرق كشف الحقيقة فالدراسة «معرفية»، وإن كان الهدف الوصول إلى مصلحة فهي مصلحة.

فالمعرفة مقدسة ومحترمة بالذات، فالمصلحة ليست كذلك بالضرورة، فهي محترمة إن كانت واقعية وناشئة من المعرفة والواقع. فلنذكر مثلاً لذلك فلو كان عقل الشرقي مثلاً جزئياً واقعاً، وحسب دليل منطقي، عقلي، أو نقل صريح، إن وجد الغرب مصلحة في استغلاله بعقله الكلي بواسطة دراسة استشراقية لا يشكل ذلك مشكلة، وستكون دراسته عندئذ محترمة ومقدسة، وأمّا المصلحة المبتورة عن الواقع والحقيقة، والتي نشأت فقط من شهوة التغلب على الآخر بأي قيمة، فهي موهومة غير محترمة.

قد اتضح الفرق بين معنيي الدراسة الخبرية والإنشائية وسبب وصف الدراسة الاستشراقية بها، فإنه قد آن الأوان لنسأل ما الدليل على صحة هذا الادعاء؟ وجواب هذا السؤال يأتي في المحور الثاني.

المحور الثاني: شواهد على كون الدراسات الاستشراقية مصلحة

من الشواهد التي تدفعني إلى وصف دراسات المستشرقين بـ«الإنشائية» ثم «المصلحة» استخدامهم المُفَرِّط للمنهج الغريب والمنهج الإهمالي، وتعتمد طمس بعض العناصر الدخيلة في الموضوعات وتوجيه المسائل إلى الجهة التي يبغيها.

الشاهد الأول: استخدام منهج غريب بدل المنهج الذاتي

ينقسم المنهج إلى منهج ذاتي ومجانس، ومنهج غريب، فالأول استخدام الباحث أداة معرفية في الموضوع الذي يدرسه، حيث تكون الأداة مرتبطة به ارتباطاً معرفياً

ومنطقياً، بدليل العقل^[١] أو التجربة^[٢] أو العقلاني^[٣] أو الاعتبار^[٤]. عند استخدام المنهج الذاتي المرتبط بالموضوع يحصل أمران:

الأول: الارتباط المعرفي: يعني أن العلوم تملك موضوعات وخصوصيات تابعة للموضوعات، وتسمى هذه الخصوصيات في الفلسفة الإسلامية بالعوارض الذاتية، فالمنهج القادر على كشف هذه الخصوصيات، من دون أن يزيد فيها أو ينقص منها، هو المنهج الذاتي، وغيره هو الغريب.

فإذا استخدم الباحث هذا المنهج فإنه سيستقرّ بينه وبين الموضوع الذي يبحث عنه ارتباطٌ معرفيٌّ، وهذا الارتباط المنطقي هو الشرط للنظر العلمي الذي يمكن الباحث من النفوذ إلى غور الموضوع وخصوصياته، أو بتعبيرٍ فنيٍّ إلى عوارضه الذاتية، وأخيراً السبب القابل للقبول المفضي إلى النتيجة العلمية.

إن لم يحصل هذا «الارتباط المعرفي»، من خلال المنهج المتجانس، كان الباحث منفصلاً عن الموضوع وخصوصياته انفصلاً جوهرياً، الانفصال الذي سيؤدي إلى غرابة تصوراتهِ عن الموضوع وعن عوارضه الذاتية وأخيراً إلى غرابة أحكامه بالنسبة إليها.

لتطبيق الفكرة فلنأخذ القرآن الكريم كمثالٍ للموضوع، وبعض ما قدّمه نولدكه، في كتاب تاريخ القرآن، عينةً للمنهج الغريب عن الموضوع؛ نحن، بعد التأمل في طبيعة موضوع القرآن، ندعي أنه لا يمكن دراسته اليوم معرفياً، إلا بعد التسليم، مبدئياً، بمبدأين:

الأول: ضرورة التمسك بسندٍ متين في دراسته بالنسبة إلى كلّ ما ينسب إليه أو

[١]- كالبحث عن أحوال المعرفة والمنطق والفلسفة والرياضيات بالمنهج العقلي البرهاني.

[٢]- كالخوض في علمي الفيزياء والكيمياء بالمنهج التجريبي.

[٣]- كعلم أصول الفقه ودراية الحديث وعلم الرجال، يستخدم في كلّ واحد منها منهج عقلانيٍّ وعرفيٍّ.

[٤]- كعلمي النحو والصرف، فهما اعتباريان، يمكن تغيير حكم الفاعل فيصبح منصوباً كما يمكن تغيير شكل الفعل الماضي ليصبح هو شكل فعل مضارع، ولا تحدث أزمة.

يسلبه عنه، فهو الطريق المنحصر للحكم عليه؛ لذلك بالغ العلماء المسلمون في احترامه وتقديره.

الثاني: افتراض بقدسية النصّ القرآني، وهذا ليس عين التسليم بقدسيته، وذلك افتراض إمكان صدور النصّ من الله ومن مصدر هو فوق الطبيعة، وكون النبي مجرد مبلّغ عن تلك الجهة. إلا أن يجد الباحث دليلاً وبرهاناً ينفي إمكان الوحي والاتصال بالغيب، وهذا بحث آخر، فيجب أن يشير إليه حتى نعلم موقفه من هذه الناحية، وهذا المبدأ عقلاني ومنطقي، وقد يسمى أحياناً بالشعور بالتعاطف مع الموضوع.

فالمبدأ الأول يفرضه العقل والواقع، فإننا لم نعش في زمن الرسول ﷺ، فلا نجد سبيلاً قطعياً إلى تعاليمه وقرآنه وأحواله الشخصية سواء فيما لها علاقة بالوحي أو لا، إلا السندّ المتين، وأقصد من «السند» مفهومه الواسع بحيث يشمل القرائن التي يمكن أن تعين على القطع أو الاطمئنان الصدور.

بعبارة أخرى: عندما يوجد أمام الموضوع الذي ينظر فيه طريقتان؛ أحدهما يقيني والآخر ظني، يُرجّح الطريق الأول، فالسند المتين في البحث عن القرآن وأصافه وعلاقته بالنبي محمد هو الطريق الأول اليقيني، وتحليل المتن ومقوماته الداخلية طريق ظني.

لكن نولدكه قد رجّح الطريق الثاني، وهو تحليل عناصر المتن الداخليّة، ما يجعله يخرج بنتائج ظنيّة، وعليه فإن طريقة تصنيفه للآيات القرآنية إلى مكية ومدنيّة^[١]، على أساس هذا التحليل، مع غضّ النظر عن أهدافه السياسية والاستراتيجية والدينية والمصلحية، تعبّر عن منهج ظني غريب عن القرآن؛ لأنه ليس هو المنهج الطبيعي المؤدي إلى معرفة الموضوع.

بل في هذا التصنيف مشكلتان؛ الأولى انحيازه إلى اعتبار «القرآن» تأليفاً بشرياً، فيجب أن يخضع لمعايير التأليف عندهم، وهذا منه يستبطن ادعاءً غير ثابت عقلانياً،

[١]- راجع: تاريخ القرآن، من ص ٦١ إلى ص ١٤٨.

والادعاء هو أن كل تأليفٍ منطقيٍّ يجب أن يكون مرتبًا حسب الأبواب والفصول والمحاور، والقرآن أيضًا تأليفٌ، فيجب أن يندرج تحت هذه القاعدة. وهذه القضية، بعموميتها، غير ثابتة بالضرورة، وتوجد شواهد عديدة في الفكر البشري تنقضها.

والمشكلة الثانية تكمن في تطبيقه الفكرة الكلية على القرآن، فمن أين ثبت كون القرآن أيضًا كتابًا وتأليفًا، كسائر التأليفات البشرية، ومنشأ هذا الزعم منه، هو تفسيره الوحي بأنه مرضٌ نفسيٌّ، معتمدًا في ذلك، كالعادة، على وثائق ظنية مبهمة لا تصمد أمام الشواهد المعارضة لها من حيث الوثوق والمتانة العلمية.

والمشكلة كلها تعود إلى إنه لم يدرس القرآن بعنوان موضوع مستقل عنه وعن تصورات، بل درس موضوعًا تخيّل تحت اسم القرآن، فأسقط خلفيات غير بديهية عليه، الخلفيات التي سلبت بحثه وصفي الموضوعية والمعرفية، فهو أشبه بمن يحلّل «مادة فيزيائية» معينة، بعد تحويلها إلى أخرى فلا يصل إلى الصواب أبدًا؛ إذ لم يدرس الموضوع بالذات.

فلو تمسك بسندٍ قويٍّ ثابت بالأمارات اليقينية الموصلة إلى الاطمئنان، لكان حكمه على ترتيب النزول بشكل آخر، ثم إنه لو تمسك بالمبدأ الثاني لكان يحتمل اختلافًا ولو يسيرًا، بين الكتاب الذي بين يديه والتأليف البشري، وعوضًا عن ذلك قد تمسك بمنهجين غريبين، هو تحليل «عناصر المتن الداخلية»، ودعم ذلك بروايات ضعيفة، فاستخرج منها كون الوحي حالةً من المرض النفسي^[١]، وأنه يجب إعادة ترتيب السور حسب ما تعارف عليه البشر في التأليف^[٣].

[١]- راجع: نولدكه، م.س، ج ١، ص ٢٣-٢٥.

[٢]- قد اعتمد في تفسير الوحي إلى بعض الحالات التي كانت تعترى النبي ﷺ أحيانًا وعممها، ولم يميز فيها بين ما كان وحيًا مباشرًا من الله وما كان فيه وحيًا عن طريق الملك، وخلط بين الجميع، بل عمم من خلال حالة خاصة كانت تعترى النبي ﷺ أثناء الوحي، والشيخ الصدوق يميز بينهما، بقوله: «وأما الغشوة التي كانت تأخذ النبي ﷺ فإنها كانت تكون عند مخاطبة الله إياه حتى يثقل ويعرق» [الاعتقادات، باب الاعتقاد في كيفية نزول الوحي من عند الله بالكتب].

[٣]- راجع: نولدكه، م.س، ج ١، ص ٦٥.

الثاني: الاستنتاج المعرفي؛ فهذا مترتب على الأول، إن حصل الارتباط المعرفي، عندئذٍ يمكن أن يتوقع من الباحث أن يكشف الحقيقة ويصل إلى ما يمكن تبريره منطقياً ومعرفياً، وهذا هو الاستنتاج المعرفي في مقابل غير المعرفي والعشوائي.

وسلوك منهج غريب في دراسة الموضوعات قد يكون عن وعي وتدبير من المستخدم، وقد يكون عن جهلٍ وخطأٍ منه، فالمنهج في الحالة الأولى مصلحيٌّ، يفضي بالباحث إلى خطأين: أولهما استنتاجٌ غريبٌ، ثانيهما ربط النتيجة الغريبة بالأهداف المدروسة.

فالعملية الأولى هي الاستشراق، والثانية هي ما يمكن أن يترتب عليه من سياسةٍ وخطّةٍ للإقصاء وللإستغلال وللإستعمار وللإمبريالية، وسيبذل الباحث الاستشراقي كل ما لديه من جهدٍ وتخصّص ومهارةٍ لتشويه العملية الاستنتاجية، لتبدو معرفيّة وضروريّة القبول؛ لذلك نرى من اشتبه عليه الأمر من الناقدين، فيدعي تمتّع بعض الدراسات الاستشراقية بالموضوعية والأكاديمية.

الشاهد الثاني: إهمال عنصر دخیل

الإهمال يكون على نحوين؛ إهمال شيءٍ ليس بدخیل في حجم النتيجة وقدرها، وإهمال ما يدخل فيه، وبذكره تتفاوت أقدار النتيجة، نسمي الثاني الإهمال المعرفي، ومثال الثاني ما إذا كانت هناك رواياتٌ صحيحة السند والدلالة، كلّها تثبت مسألةً واحدةً، فإذا ذكرنا بعضها في مقام إثبات تلك المسألة، وأهملنا بعضها الآخر، فهذا الإهمال لا يؤثر سلباً ولا إيجابياً في المسألة التي نريد إثباتها، نعم، لو ذكرناها لأكدّها فحسب.

أما لو كانت هناك روايات متعارضة بعضها صحيح السند والآخر ضعيف السند والدلالة، وما صحّ سندها يوافق صريح القرآن، فلو ذكر باحثٌ في مقام الاستدلال الروايات الضعيفة ليثبت مفادها، مهملاً الروايات الصحيحة، يكون الباحث قد ارتكب «الإهمال المعرفي»، أي ما يدخل في حجم النتيجة، وهذا النحو من الاستدلال مرفوض جملةً وتفصيلاً.

لا ينقصنا في الدراسات الاستشراقية مثال، بل توجد أمثلة كثيرة لذلك، حيث استخدم المستشرق المنهج الإهمالي لدراسة موضوع من الموضوعات، كمحاولة نولده، مثلاً، في إثبات تحريف القرآن^[١].

وقبل التعرّض لكلامه فلنشر إلى نصيحة السيد الصدر للأصوليين: «قد يتصور البعض إننا إذا درسنا في علم الأصول العناصر المشتركة في عملية الاستنباط وعرفنا -مثلاً- حجية الخبر وحجية الظهور وما إلى من العناصر الأصولية فلا يبقى علينا بعد ذلك أي جهد علمي، إذ لا نحتاج ما دمنا نملك تلك العناصر إلا إلى مجرد استخراج الروايات والنصوص من مواضعها؛ لكي تضاف إلى العناصر المشتركة ويستنبط منها الحكم الشرعي، وهو عمل سهل بطبيعته لا يشمل على جهد علمي. ولكن هذا التصور خاطئ إلى درجة كبيرة؛ لأن المجتهد إذا مارس العناصر المشتركة لعملية الاستنباط وحددها في علم الأصول لا يكفي بعد ذلك بتجميع أعمى للعناصر الخاصة من كتب الأحاديث والروايات مثلاً».

كتب نولده بحثاً تحت عنوان «ما لا يتضمنه القرآن مما أوحى إلى محمد»، وأراد من ذلك تحليل الروايات التي وردت في بعض مصادر المسلمين، إن صح كونها جميعاً روايات، واكتفى كعادته بالتحليل المتني، منصرفاً عن البحث السندي السابق رتبة على التحليل المتني.

قد قام بداية في تصنيف الروايات إلى اثنتي عشرة مجموعة؛ وقبل تحليل النتائج التي قد استخلصها من المجموعات دعنا نقدم إضاءة حول عنوانه «ما أوحى إلى محمد ولم يتضمنه القرآن».

إنّ لفظ «الوحي» لا يساوي القرآن بالضرورة، في التصور الديني، يمكن أن يكون الوحي حديثاً، مع غض النظر عن طبيعته، قدسي، إلهي أو غيرهما، فالقرآن سورٌ مضبوطةٌ، قد وصلت إلينا بالتواتر حاملة هذا الوصف، لا يدخل فيها غيرها. وهذا لا يعني إخراج غيره من دائرة الوحي، فالوحي في هذا العرف الديني إذا أطلق من القيد

[١]- راجع: نولده، م.س، من ص ١١٠.

يختص بالنبي ﷺ سواء أكان قرآنياً أم حديثاً^[١]. إذاً العنوان «ما أوحى إلى النبي ﷺ» أو «نزل على نبيه ﷺ ولم يتضمنه القرآن» صياغة مضللة بعض الشيء.

أما تحليلات نولده على المجموعات الروائية التي تنسب التحريف إلى القرآن، فهي على قسمين، قسمٌ خاصٌ بكلِّ مجموعة من المجموعات الاثني عشرة، وقسم عام، نكتفي بدراسة المجموعة الأولى، بشكلٍ مختصرٍ، وانتقاد النتيجة العامة التي استنتجها بعد ذلك:

يستخلص نولده من المجموعة الأولى، الدالة على حرص ابن آدم^[٢]:

إنَّها شبيهة بالآيات القرآنية جدًّا، وتحمل نكهتها من حيث الصياغة، أو هي، حسب ترجمة جورج تامر: في خط طريقة التفكير والتعبير القرآنية، فمن هذه الناحية يجب عدّها جزءاً من سورة قد ضاعت، وحفظها بعض الصحابة لأنها وردت بشكل مكرّر، على لسان النبي ﷺ.

يمكن كذلك احتمال كونها أحاديث نبوية، زعم بعض الصحابة كونها قرآناً لوجوه الشبه بينها وبين الآيات القرآنية.

يمكن كذلك اعتبار الروايات منحولة ومنسوبة إلى النبي ﷺ كذباً وزوراً، ويدعم ذلك لفظ «ابن آدم» الغريب بالنسبة إلى استعمال القرآن.

إنّ الاحتمال الأوّل، هو الأهمّ بالنسبة إلى نولده بكلّ تأكيد، ويفهم ذلك من قرائن قد ذكرها صريحاً أو إشارة، منها أنه يتوهم أنّ الوحي النبوي ناشئ من نفس النبي المريضة^[٣]؛ ثانيها قد ادّعى أنّ النبي ﷺ قد نسي بعض الآيات القرآنية وحفظها بعض الصحابة^[٤]، ولعلّهم نقلوها إلى غيرهم؛ وثالثها قد قام النبي بتعديل بعض الآيات القرآنية^[٥].

[١]- راجع: المفيد، تصحيح الاعتقادات، ص ١٢١.

[٢]- تاريخ القرآن، ج ١، ص ٢١٧.

[٣]- راجع: نولده، تاريخ القرآن، ج ١، ص ٢٣-٢٥.

[٤]- راجع: م.ن، ج ١، ص ٤٢.

[٥]- راجع: م.ن، ج ١، ص ٤٤.

والنتيجة غير المذكورة التي يريد نولده استخلاصها من وراء ذلك كله هي أنَّ النبي ﷺ كان تارةً يحفظ ما يسميه آيات قرآنية وينساها تارةً أخرى، بل القرآن عبارة عن محفوظات النبي ﷺ وإيحاءاته النفسية، وليس وحياً سماوياً، موحى إليه من إلهٍ منفصل عنه.

المهمات الأساسية في تحليلات نولده

إن النتائج التي قد توصل إليها نشأت من إهمال معرفي وطمسه العديد من المقدمات الأساسية، والمقدمات المهمة الضرورية هي كالتالي:

الأولى: مقارنة الروايات المذكورة بإجماع المسلمين الذي لا يمكن الاستهانة به في المقام، ثم تحليل قيمة كل واحدٍ منهما، قيمة الروايات، وقيمة الإجماع وما وراءه من رواياتٍ صحيحةٍ ونصٍّ قرآنيٍّ ثابتٍ بالتواتر.

لذلك قد اكتفى بعض الناقدين لهذه الفكرة، بالتأكيد على هذا الإجماع بين السنة والشيعه^[١]، ما يعني أن نولده أهمل في تحليل القضية عنصراً دخليلاً وأساسياً، له تأثيره المصيري في حجم النتيجة.

الثانية: تحليل قيمة «المتن القرآني المتواتر»^[٢] ومقارنته بـ«الروايات الأحاد» الزاعمة للتحريف في ثقافة العلماء المسلمين، فالمجموعات المذكورة تشكل الأحاد، وفي مقابلها المتواترات، فيكون ثمة تعارضٌ بين المتواتر والواحد، ولم يطرح نولده هذه المسألة أساساً.

الثالثة: تحليل موقف علماء المسلمين من الروايات المهمة، إنَّ قيمة الرواية عند العلماء المسلمين لا تأتي من تواجدها في المصادر المعتمدة فحسب، بل إن طريقة

[١]- راجع: الصغير، محمد حسين، المستشرقون والدراسات القرآنية، ص ٣٣-٣٤.

[٢]- قد تمسك العلماء المسلمون بالتواتر لإثبات أصل القرآن، راجع في ذلك، على سبيل المثال: وأثبتوا معجزته من الناحية البلاغية وعدم ثبوت معارضة إما عن طريق العجز أو عدم عن طريق الصرف بالتواتر أيضاً، راجع على سبيل المثال: الخواجة الطوسي، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص ٢٦٩ إل ٢٨٦؛ الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٢٩ إلى ص ١٣٠.

تعامل العلماء مع الرواية أيضاً أمانة تكشف عن مدى اعتبارها أو عدم اعتبارها، ونولدكه لم يتكلم عن هذه المسألة بتاتاً، ولا شك أن لهذه المسألة وزناً واقعياً وعلمياً في الفكر الإسلامي.

الرابعة: المواقف المختلفة حول الروايات، نعم قد ذكر مواقف بعض علماء أهل السنة، مهملاً البقية، مع أنه يبحث حول القرآن الذي هو ملك لسائر المسلمين وأصل تراثهم الفكري والحضاري، فيجب أن ينظر في مواقف باقي العلماء أيضاً، فهل خطر بباله أن ينظر في الروايات من وجهة نظر الشيعة مثلاً؟

الخامسة: هناك عنصر مهم في الروايات، أو فيما سمي بالروايات، وهو غياب الرسول ﷺ تماماً كعنصر حاسم، فلم يرو عنه في هذا السياق حتى إشارة، بل الكلام هنا يدور حول الأسماء التالية:

قراءة أبي: «الدين عند الله الحنيفية السمحة لا اليهودية والنصرانية ومن يفعل خيراً فلن يكفره»^[١]. أو تلاوة مسلمة بن مخلد الأنصاري على أصدقائه الآيتين التاليتين: «إن الذين آمنوا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم ألا ابشروا أنتم المفلحون. والذين آووهم ونصروهم وجادلوا عنهم القوم غضب الله عليهم...»^[٢]. أو سؤال عمر، أثناء خلافته، لعبد الرحمن بن عوف عن أن كون هذا القول «إن جاهدوا كما جاهدتم أول مرة» آية أو لا؛ فأجاب أنه «أسقطت فيما أسقط من القرآن»^[٣]، أو قول أبي موسى في قوله: «كنا نقرأ سورة كنا نشبهها بإحدى المسبحات»^[٤]. أو قول أنس: «أن آية نزلت في الذين قتلوا ببئر معونة»^[٥]، أو اعتبار عمر آية الرجم من القرآن^[٦]، أو نسبة قراءة نص إلى أبي بن كعب: «ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة مقتاً وساء سبيلاً،

[١]- راجع: نولدكه، تاريخ القرآن، ج ١، ص ٢١٧.

[٢]- راجع: م. ن. ج ١، ص ٢١٨.

[٣]- راجع: م. ن. ج ١، ص ٢١٩.

[٤]- راجع: م. ن. ج ١، ص ٢٢٠.

[٥]- راجع: م. ن. ج ١، ص ٢٢١.

[٦]- راجع: م. ن. ج ١، ص ٢٢٢.

إلا من تاب فإن الله كان عفورا رحيمًا»^[١]، أو عن ابن إدريس في قوله: «إذ جعل الله كفروا في قلوبهم الحمية حمية الجاهلية الأولى ولو حميتكم كما حموا لفسد المسجد الحرام، فأنزل الله سكينه على رسوله»^[٢]، أو قول عائشة: «كان فيما أنزل الله عشر رضعات معلومات يحرم من فنسخن بخمس معلومات»^[٣]، أو ما روي عن الواقدي من أنه: «كان سعيد بن جبير يقول في هذه الآية من رمى محصنة لعنه الله في الدنيا والآخرة»^[٤].

وترد هنا ملاحظات عامة:

الملاحظة الأولى: أين صاحب الرسالة من هذه القصة، فلو قال أحد هؤلاء قال رسول الله ﷺ إن هذه آية أو جزء من القرآن، أو كانت كانت آية فأسقطت، أو نحو هذين القولين لكان لهذه الأقوال قيمة معرفية ودينية، لكن نكاد نلاحظ غياب مثل هذا التعبير بشكل تام.

الملاحظة الثانية: للصحابة والتابعين الذين ذكروا في هذه الروايات مع غيرهم من الصحابة قاسمٌ مشتركٌ، حول الآيات الداخلة في القرآن والخارجة منه، وهو القرآن المنقول إلينا بالتواتر. فنأخذ ما اتفقوا عليه ونترك مورد اختلافهم.

الملاحظة الثالثة: كان هؤلاء يشكون كما يظهر من بعض الروايات، في كون هذه من القرآن أو لا، وقد تيقنوا بعد ذلك أنها ليست من القرآن؛ لذلك فصلوها عن أصل القرآن الواصل إلينا؛ لذلك لم يرو عن أي واحدٍ منهم الاعتراض على نقصان القرآن بسبب غياب هذه الآيات.

[١]- نولدكه، تاريخ القرآن، ج ١، ص ٢٢٥.

[٢]- راجع: م. ن. ج ١، ص ٢٢٦.

[٣]- راجع: م. ن. ج ١، ص ٢٢٦.

[٤]- راجع: م. ن. ج ١، ص ٢٢٨.

الملاحظة الرابعة: ما المانع من احتمال صدور خطأ من الذين زعموا كون هذه المرويات آيات قرآنية؟ فليس عدم إمكان الخطأ من هؤلاء ضرورة من ضروريات الدين، فالتشابه يمكن أن يوقعهم في خطأ، لكنهم قد يزدون أو ينقصون خطأ منهم، أو يدخلون آية في أخرى، أليس هذا من الاحتمالات المعقولة في المورد؟

وهذه الملاحظات تعمّ جميع المجموعات التي قد تناولها نولدكه بالدراسة والتحليل، ولا تختص بالأولى منها، والغريب من الرجل هو تبرئته جهة الرواة واتهام جهة الرسول ﷺ.

ليست النتائج السابقة التي قد أشرت إليها من نولدكه بغريبة، حسب هذه المرويات، لكن نولدكه يدّعي إضافة إلى ذلك، نتيجة غريبة يستنتجها منها، وهي قوله: «نملك بعض المعلومات عن مقاطع قرآنية ضاعت، من دون أن يبقى لها أثر»^[١].

وأما النتيجة، فإنّه بعد هذه الملاحظات نفهم وهنها، وضعف الرجل في أصل تحليله، إذ النتيجة يجب أن يكون لها أثر في المقدمات السابقة، وليس لها، لا حسب الوضوح البدهي ولا حسب الدليل المنطقي والوثائقي أي أثر فيها، والدليل الوحيد عليها هو التشابه بين هذه المرويات وبين بعض الآيات القرآنية، والملاحظة الأولى والثانية يصلحان ردّاً صارماً على هذه المزعة.

سؤال وجواب

لماذا لا نكتفي بوصف دراسات المستشرقين بأنها غير موضوعية وغير دقيقة وغير معرفية، ضعيفة في النهاية، ونكفّ عن وصفها بأنها إنشائية، الوصف الذي يدل على كتمان أهداف مبيّنة، وخطة استراتيجية مدروسة؟

[١]- نولدكه، م.س، ج ١، ص ٢٢٨.

جواب هذا السؤال المفصّل قد يحتاج إلى مقالٍ آخر مستقلٍّ؛ لذلك نكتفي بذكر الأسباب التي دفعتنا إلى وصف أبحاثهم بهذا الوصف، منها عدم الاستهانة بأقلام المستشرقين وبما تنتجها من أفكارٍ ووعيٍ غير صحيحٍ، ومنها كوننا في صراعٍ حضاريٍّ، شئنا أم أبينا، والصّراع يقتضي عدم الغفلة والخروج من حالة البساطة ودراسة مواقف الطّرف المقابل بمزيدٍ من الوعي والمسؤولية، والسبب الأخير منها، هو الأهمّ، هو أن الموضوع الذي قد تناوله المستشرق بالدراسة، موضوع حسّاس وخطّير، وهو التراث بوجهٍ عام، ومصادر الإسلام الأساسية بوجه خاصّ، فالوحي وسلامته من التحريف ونبوة محمّد وسيرته العطرة هي الميدان الذي يتحرك فيه المستشرق، ولم يترك منها منطقةً إلا وقد أولد فيها، حسب ما يزعم، شبهاتٍ بواسطة منهج مشوّشٍ.

الخاتمة

تكون نتائج البحث كالآتي:

الأولى: إنّ من شروط الدراسة العلمية والمعرفية أن تكون خبريّة، يبحث عن الموضوع بواسطة منهج ذاتي متجانس معه، وإلا فالدراسة لا تنتج نتيجة قابلة للقبول على مستوى المعرفة والمنطق.

٢. تعد الدراسة الإنشائية، حيث يكون هدف الباحث أولاً صناعة موضوع، يشترك مع الموضوع الواقعي في اللفظ فقط، ويقوم ثانياً بتوجيهه إلى حيث تهوى مصالحه، لا يمكن وصفها بالصدق أو الكذب، نظير الإنشاءات التي لا يصح وصفها بذلك، الكلام هنا يدور حول المصلحة وعدم المصلحة.

٣. تقع الأبحاث الاستشراقية في سياق الدراسات الإنشائية غير العلمية، حيث إنّها صيغت للوصول إلى أهداف سياسية واستراتيجية حسب ما يقتضيها الصراع الحضاري والثقافي.

٤. المناهج التي يستخدمها المستشرقون تكشف كون دراساتهم إنشائية ومصليّة، منها المنهج الغريب، المناسب مع هدف الباحث ليس المناسب مع الموضوع، والمنهج الإهمالي، الذي يدير حجم النتيجة وجهتها.

٥. تصدم القارئ لتاريخ القرآن للمستشرق الألماني تيودور نولدكه، عينات كثيرة تفضح منهجه الغريب والمُهمَل، ما دفعنا إلى اعتبار استنتاجاته فيه عبارة عن مصالح استراتيجية، وليست نتائج علميّة ومعرفيّة.

لائحة المصادر والمراجع

١. بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، بيروت: دار العلم للملايين، ط٣، ١٩٩٣م
٢. بن نبي، مالك، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي المعاصر، حمص: دار الإرشاد، ط١، ١٩٦٩م.
٣. حنفي، حسن، التراث والتجديد، مصر: مؤسسة هنداوي، ط١، ٢٠١٧م
٤. حنفي، حسن، مقدمة في علم الاستغراب، مصر: دار الفتية للنشر، ط١، ١٩٩١م.
٥. الديب، عبد العظيم، المستشرقون والتراث، دار الوفاء، ط٣، ١٩٩٢م
٦. الرضا، محمد رضا، المظفر، بيروت: دار التعارف والمطبوعات، ٢٠٠٦م
٧. زقزوق، محمد حمدو، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، الدوحة: كتاب الأمة، ط١، ١٤٠٤هـ.
٨. السباعي، مصطفى، الاستشراق والمستشرقون، دار الوراق، غير مؤرخ.
٩. سعيد، إدوار، الاستشراق، ترجمة د. محمد عنائي، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٦م.
١٠. الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ط٨، ١٤٣٦هـ.
١١. الصدوق، محمد بن علي، الاعتقادات، تحقيق عصام عبد السيد، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ط١، ١٤١٣هـ.
١٢. الصغير، محمد حسين، المستشرقون والدراسات القرآنية، بيروت: دار المؤرخ العربي، ط١، ١٩٩٩م.

١٣. الطوسي، محمد بن الحسن، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، دار الأضواء، ط٢، ١٩٨٧م.

١٤. العقيلي، نجيب، المستشرقون، القاهرة: دار المعارف، ١١١٩.

١٥. العليلى، حيدر مجيد حسين، الدراسات القرآنية عند وليم ميور، العراق: العتبة العباسية المقدسة، ط١، ٢٠٢١م.

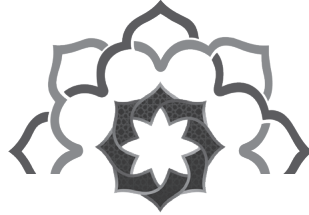
١٦. الغزالي، محمد، الاقتصاد في الاعتقاد، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٣م.

١٧. ماضي، محمود، الوحي القرآني في المنظور الاستشراقي، دار الدعوة للطبع والنشر، ط١، ١٩٩٦م.

١٨. المفيد، محمد بن محمد، تصحيح الاعتقادات، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ط١، ١٤١٣هـ.

١٩. ميور، وليم، القرآن: نظمه وتعاليمه، ناشر: جمعية تعزيز المعرفة المسيحية، ١٨٧٨م.

٢٠. نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن، تعديل فريدريش شفالي، ترجمة: جورج تامر، دار النشر جورج ألمز، ٢٠٠٠م.



التراث الإسلامي والعربي

في الدراسات الاستشراقية

✽ ظهور الشيعة والتشيع عند المستشرقين

أحمد بهشتي مهر- السيدة منى موسوي

✽ الإمام الصادق عليه السلام في الرؤى الاستشراقية

محمد رضا الخاقاني (بيگ)

✽ الاستشراق مشكلة معرفة أم مشكلة اعتراف بالآخر؟

د. خليل أحمد خليل

ظهور الشيعة والتشيع عند المستشرقين

عرض ونقد رأي المستشرق هاينس هالم^[*]

أحمد بهشتي مهر^[***] السيدة منى موسوي^[**]

الملخص

يهتمّ المستشرقون منذ القدم بالإسلام والمسلمين والمذاهب الإسلامية وجغرافيا البلاد الإسلامية، ويتناولون كلّ شيء بالتنقيب والبحث والدراسة المستفيضة...، وفي قضايا وموضوعات وتفاصيل قد لا يتناولها المسلمون أنفسهم. ومن الطبيعي ألا يكون هذا الجهد العلمي خالصاً للحصول على المعرفة وحجاً بها، وحتى لو سلّمنا بذلك، فلماذا غياب العلميّة والموضوعيّة والمنهجية في البحوث والدراسات التي تتناول أمهات مصادر الإسلام؟! ولماذا لا يستقصي الكثير منهم مصادر معلوماتهم بالشكل العلمي والوافي؟! وفي هذا السياق، وهذه المنهجية تدرج دراساتهم وبحوثهم في تاريخ الشيعة والتشيع وعقائده وأفكاره وكل ما يتعلّق به وبأئمة وعلمائه، وهو موضوع هذا البحث؛ الذي يحاول أن يؤرّخ إجمالاً لبدايات دخول حقل الشيعة

[*]- المصدر: نُشرت هذه المقالة باللغة الفارسيّة تحت عنوان «بررسی و نقد دیدگاه هاینس هالم در خصوص پیدایش شیعه و تشیع» في مجلّة «شیعه شناسی» الفصلية التي تصدر في جمهورية إيران الإسلامية، السنة الثامنة عشرة، العدد ٧٢، سنة الإصدار ٢٠٢١م، الصفحات ٨٣-١١٠.

[**]- أستاذ مساعد في جامعة قم.

[***]- أستاذ مساعد في جامعة قم.

والتشيع إلى منظومة البحث عند المستشرقين؛ حيث يلحظ بعض المؤرخين أنَّ التعرف التدريجي للمستشرقين على التشيع كان مقارناً لمرحلة الحروب الصليبية، وكانت البداية مع التعرف اليسير على بعض الشيعة الإسماعيلية، يليها المرحلة الثانية التي تعود إلى المرحلة الصفوية (القرن العاشر إلى الثاني عشر من الهجرة). ويبدو أن النشاط العلمي الأول والجاد في حقل الدراسات الشيعية في القرن التاسع عشر للميلاد، كان للمستشرق المجري إجناتس جولدتسيهر (١٨٥٠-١٩٢١ م). وقد كثرت الدراسات والبحوث بعد ذلك حول الشيعة والتشيع. وصولاً إلى المعاصرين، ومنهم الباحث الألماني هاينس هالم (Heinz Halm)، الذي تلخّصت دراساته الإسلامية حول تاريخ الإسلام في الشرق الأوسط، ولا سيّما تاريخ الشيعة الأوائل، والإسماعيلية وسائر الفرق الشيعية الأخرى، والأهمية السياسية للشيعة في التحولات التاريخية لإيران، وبيان طيف واسع من عقائد الفرق الشيعية، والتعريف بالمباني العقائدية والتاريخية للشيعة.

كلمات مفتاحية: هاينس هالم، الشيعة، التشيع، حزب ديني، ظهور الشيعة، ظاهرة دينية، صدر الإسلام، الإمام علي، الخليفة.

المقدمة

لقد تم الاحتكاك الأول لعلماء الغرب بالإسلام عبر رواية أهل السنة وفكرهم ومباني مذهبهم، ثم أخذوا يتعرفون بالتدريج وبشكل سرّي وعلى نحو قليل ببعض الشيعة الإسماعيلية^[١]، وذلك خلال [ما يُسمّى بـ]^[٢] الحروب الصليبية (من القرن الحادي عشر إلى القرن الثالث عشر للميلاد)، لتبدأ المرحلة الثانية من تعرّف المستشرقين على التشيع، خلال المرحلة الصفوية (القرن العاشر إلى الثاني عشر من الهجرة)^[٣]. بيد أن المعلومات القليلة والمتفرقة للغربيين حول الشيعة الاثني عشرية الإمامية كانت قد تعرّضت للتحريف؛ وفي بعض الأحوال كانوا ينسبون عقائد الغلاة إلى الشيعة، ويتمّ التعريف به في بعض الموارد على أنه مذهب رجعي. والسبب في ذلك يعود إلى أن تعرّفهم على التشيع كان يتمّ من طريق المصادر الضعيفة والمطعون فيها وغير الشيعة. يضاف إلى ذلك أنه لم يتمّ الاهتمام بالجهود المبذولة للحصول على النسخ الأولى أو تصحيح وترجمة النصوص الشيعة.

وقد دخلت الدراسات حول الشيعة والتشيع لاحقاً حقول البحث والتحقيق التفصيلي في عالم الاستشراق. وقد صدر في هذا الشأن الكثير من الدراسات الأكاديمية في مختلف الحقول، ومن بينها: تصحيح النصوص والمخطوطات، والأبحاث والدراسات القرآنية، والتحقيقات اللغوية والتاريخية والعقائدية، علماً بأن المستشرقين المختصين في الدراسات الإسلامية غالباً ما يتجهون في تحقيقاتهم إلى المنحى التاريخي، ويسعون إلى اكتشاف الأسباب التاريخية لظاهرة أو مسألة علمية بين المسلمين.

ويبدو أنّ النشاط العلمي الأوّل والجاد في حقل الدراسات الشيعة في القرن التاسع عشر للميلاد، هو الذي قام به المستشرق المجري إجناتس جولدسيهر

[١]- الطباطبائي، السيد محمد حسين، شيعة در اسلام، ص ١٤. (مصدر فارسي).

[٢]- ما بين المعقوفين إضافة توضيحية من عندنا، وينبغي الإشارة إلى أنّ البابا أربانوس فرض على الجيوش أن ترسم شارة الصليب على ثيابها وسروج خيولها، ومن هنا اكتسبت هذه الحملات اسم (الحروب الصليبية)، أما في العالم الإسلامي فلم تعرف آنذاك إلا بـ(حروب الفرنجة)، ويمكن معرفة ذلك لمن يطالع النصوص الإسلامية في تلك المرحلة، وهناك سيجد صيغاً أخرى، مثل: (الفرنج)، و(الإفرنج)، و(الإفرنجية). (المعرب).

[٣]- شاردن، جان، سفرنامه، ص ١١٤٠.

(١٨٥٠-١٩٢١م)^[١]. وبعد ذلك أضحت الأعمال المتعددة لدونالدسون (١٨٨٤-١٩٧٦م) -ولا سيما كتابه (مذهب التشيع)- مصدراً مهماً لدى الغربيين في حقل الدراسات الشيعية. كما أن بعض المشاهير من المستشرقين الآخرين الذين عملوا في حقل الدراسات الشيعية بشكل منهجي وأكاديمي، هم كل من: برنارد لويس (١٩١٦-٢٠١٨ م)، ومونتغمري واط (١٩٠٩-٢٠٠٦م)، وويلفرد مادلونغ (١٩٣٠-٢٠٠٩م)، وإيتان كولبرغ (١٩٤٣-٢٠٠٩م)، وموجان مومن (١٩٥٠-٢٠٠٩م)، وروبرت غليف.

التعريف بكتاب هاينس هالم

هاينس هالم^[٢] باحث ألماني معاصر يعمل في حقل الدراسات الإسلامية والشيعة. وقد تلخّصت دراساته الإسلامية حول تاريخ الإسلام في الشرق الأوسط، ولا سيما تاريخ الشيعة الأوائل، والإسماعيلية وسائر الفرق الشيعية الأخرى. وقد كتب الكثير من الأعمال والمؤلفات في حقل الإسلام والتشيع. وقد كان هاينس هالم من التلامذة المميزين عند المستشركة آنا ماري^[٣] شيميل^[٤] في جامعة بون، وتمّ تنصيبه سنة ١٩٨٠م أستاذاً في حقل الدراسات الإسلامية في جامعة «توبينغن»^[٥].

وإن موضوع كتاب (التشيع)^[٦] لمؤلفه هاينس هالم يدور حول الأهمية السياسية للشيعة في التحولات التاريخية لإيران. لقد كان غرض هالم من تأليف هذا الكتاب هو العمل على بيان طيف واسع من العقائد الموجودة بين الفرق الشيعية. ومن هنا فإنه يسعى جاهداً من أجل تعريف المخاطب بالمباني العقائدية والتاريخية للشيعة.

[١]- خاكرند، شكر الله، تشيع نكاري و خاورشناسان، ص ١٤٢. (مصدر فارسي).

[2]- Heinz Halm.

[3]- Annemarie Schimmel.

[٤]- آنا ماري شيميل (١٩٢٢-٢٠٠٣م): واحدة من أهم المستشرقين والمحققين الألمان وأكثرهم تأثيراً. لها أعمال كثيرة حول الإسلام والتصوّف، ولها شهرة على المستوى الدولي، وقد شغلت منصب أستاذ في جامعة هارفارد وبقيت في هذا المنصب منذ عام ١٩٦٧ إلى عام ١٩٩٢م. توفيت عام ٢٠٠٣م، وأوصت أن يُنقش على شاهد قبرها قول الإمام (عليه السلام): «الناس نيام، فإذا ماتوا انتبهوا».

[5]- Tübingen.

[6]- The Shi'ites, Edinburg, 1995.

وعلاوة على ذلك يرصد دور علماء الدين الشيعة في التحولات السياسية لإيران. وقد تمّ تنظيم الكتاب ضمن خمسة فصول، وذلك على النحو الآتي: ١- منشأ التشيع. ٢- الإمامية أو الشيعة الإثنى عشرية. ٣- الشيعة الغلاة. ٤- الإسماعيلية أو الشيعة الذين يقتصرون على الاعتقاد بسبعة أئمة فقط. ٥- الشيعة الزيدية.

لقد تمّت الاستفادة في هذا الكتاب من ثلاثمئة مصدر تقريباً، وتعود الإحالات إلى القرآن الكريم في هذا الكتاب إلى الترجمة الإنجليزية للقرآن والتي هي من عمل مارماديوك بيكتا (لندن، ١٩٥٧م). وقد عمل الدكتور سعيد أمير أرجمند^[١] على إعادة قراءة هذا الكتاب.

توجد في كل عملية تفهيم وتفاهم بعض الألفاظ والمفردات التي تلعب دوراً محورياً وأساسياً في نقل المفاهيم والأفكار إلى المخاطبين؛ بحيث لا يكون التحوّل من دونها أمراً ممكناً، ومن هنا يقول المنطقة: إن التصوّر متقدّم على التصديق^[٢]. وعلى هذا الأساس، فإن كل إدراك أو تصديق إنما يتمّ الحصول عليه من طريق المفهوم. وإن التعرّف على أيّ فرقة ما -من حيث المنشأ التاريخي لأفكارها- لا يعدّ استثناءً من هذه القاعدة. إن من بين الأسباب الأصلية في اختلاف الآراء بشأن العلوم وكذلك النظريات يعود إلى تجاهل التمايزات المفهومية والوقوع في شرك مغالطة الاشتراك اللفظي. وهكذا فإن ظاهرة الشيعة والتشيع بدورها لم تسلم من هذه الآفة، وكانت ماهيتهما المفهومية وتاريخ ظهورهما مورداً لتضارب الآراء، ولا سيّما من قبل المستشرقين.

كانت هناك منذ القدم نظريات مختلفة حول منشأ وظهور الشيعة والتشيع^[٣]؛

[١]- محقق إيراني / أمريكي وأستاذ بارز في حقل علم الاجتماع من جامعة (ستوني بروك) في لانغ آيلند، ومدير مؤسسة (ستوني بروك) أيضاً. وتنشط هذه المؤسسة في حقل الدراسات العالمية.

Said Amir Arjomand, 1999, Review of "Shia Islam From Religion to Revolution" International journal of Middle East studies, pp. 276-278.

[٢]- المظفر، محمد رضا، المنطق، ص ١١٢-١١٣؛ قراملكي، أحد، «جستوي و حقيقت امامت»، مجلة: امامت پژوهي، ص ٣٥-٣٦.

[٣]- هناك من يقول إن ظهور التشيع يعود إلى ما بعد السقيفة واختيار أبي بكر خليفة للمسلمين (الطبري، محمد بن

ولكن حيث إن أغلب هذه النظريات تستند إلى مصادر من الدرجة الثانية، من قبيل مصادر أهل السنة، وإن أكثر الآراء المذكورة في هذا الشأن قد تمّ تقديمها وتقديرها بشكل ضعيف وخاطئ وغير واقعي، فقد تمّ تصوير التشيع -في نهاية المطاف- على أنه مذهب محرّف ومختلق عن ظهور الأفكار والجماعات. وقد تمّ نقد ومناقشة الكثير من هذه النظريات في العديد من الأبحاث والدراسات^[١]. وفي نظرة متفائلة، يجب القول: إنه على الرغم من أنّ لهذه الدراسات طابعها البحثي والعلمي، ولكنها بسبب استنادها الرئيس إلى المصادر غير المعتبرة، تؤدي في الغالب إلى نتائج غير واقعية، وترد عليها لذلك انتقادات جادة.

إن من بين المسائل الأهم في أفكار أيّ تيار مذهبي، عبارة عن التقرير والبيان الذي يقدّمه عن هويته وماهيته التاريخية. وكلما اتسع الشرح الزمني بين ظهور التيارات الدينية ومنشأ ظهور ذلك الدين، فإن ذلك التيار سوف يواجه المزيد من التهم، من قبيل: الاختلاق والانحراف. ومن بين التيارات الإسلامية تمّ وضع الشيعة -للأسف الشديد- في موضع الاتهام بالانحراف. وإن الجذور الأصلية لهذه التهم تعود إلى هذه النظريات الخاطئة فيما يتعلق بمنشأ ظهور الشيعة وتبلور التشيع. ومن هنا يتعيّن على الباحثين والمحققين من الشيعة أن يقدّموا توصيفاً وبياناً دقيقاً بهويتهم التاريخية، والعمل بعد ذلك على انتقاد الآراء الخاطئة الموجودة في هذا الشأن.

ومن بين الكثير من الأشخاص الذين كتبوا في حقل ظهور التاريخ الفكري وكذلك جموع الشيعة، هو المستشرق والباحث الألماني في الشأن الشيعي هاينس هالم؛

جريب، تاريخ الأمم والملوك (تاريخ الطبري)، ج ٣، ص ٢٠٥). وهناك من قال إن ظهور التشيع يعود إلى حرب صفين (ابن النديم، محمد بن إسحاق، الفهرست، ص ٢٦٣). وهناك من قال إن ظهوره يعود إلى فترة حكم الإمام علي (عليه السلام) (ابن حزم، أحمد، الفصل، ج ١، ص ٧٨). وهناك من قال إنه يعود إلى ما بعد استشهاد الإمام الحسين (عليه السلام) (معروف الحسني، هاشم، الانتفاضات الشيعية عبر التاريخ، ص ١١). وهناك من قال إنه مذهب من صنع عبد الله بن سبأ (العسكري، السيد مرتضى، عبد الله بن سبأ، ص ٤٧). وهناك من قال إنه يعود إلى أصول إيرانية (الوائلي، الشيخ أحمد، هوية التشيع، ص ٧٢-٧٣).

[١]- ومن بينها، فتاحي زاده، فتحة وپروين حيدري، «بررسي منشأ پیدایش شیعه و تفاوت آن با مذاهب دیگر»، مجلة: شيعة شناسي، العدد: ٢٠، ص ١٤٤-١٥٣؛ الطباطبائي، السيد محمد حسين، «كيفيت پیدایش شیعه و نشو و نماي آن»، مجلة: معارف اسلامي، العدد: ١، ص ١٠-١٥؛ شاکر، أبو القاسم، «شبهات پیرامون تاريخ پیدایش تشيع»، مجلة: پیام، العدد ١٠٤، ص ١٠٧-١١٤. (مصادر فارسية).

حيث ذكر في كتابه (التشيّع) رؤية تستحق البحث والتأمل من عدة زوايا.

نحن نرى أن «الشيعية» و«التشيّع» مفهومان متميزان، ولكل واحد منهما أنواع ومصاديق مختلفة، وبالتالي يكون لهما مناشئ ظهور متنوعة. وفي هذه المقالة سوف نعمل في البداية على بيان رؤية هائنس هالم ضمن ثلاثة أقسام، وهي: «تعريف «الشيعية»»، ومنشأ ظهور الشيعية، والخلافة المباشرة للإمام علي عليه السلام. ثم بعد بيان التمايز المفهومي والمصادقي لـ«الشيعية» (في إطار الفرد والجماعة والمجتمع) ومنشأ ظهورها، سوف نعمل على تحليل أن كلامه ناظر إلى أي واحد من أنواع الشيعية. ومنشأ ظهور أي نوع من الشيعية كان هو المراد من كلامه؟ وهل ذكر دليلاً وبرهاناً على مدّعه؟ ثم نعمل في نهاية المطاف على نقد رأيه وما إذا كان صحيحاً أو خاطئاً.

تعريف «الشيعية» من وجهة نظر هائنس هالم

بعد نقل هائنس هالم لرأي فلهاوزن^[١] -القائل إن الشيعية «حزب ديني / سياسي»- عمد بدوره إلى تعريف كلمة «الشيعية» على أنها تعني «حزب»^[٢]، وبذلك فإنه ينظر إلى الشيعية نظرة سياسية، ويعتبر الشيعية جماعة كانت تدافع عن دولة الإمام علي عليه السلام في مواجهة حكم عثمان بن عفان^[٣].

منشأ ظهور الشيعية من وجهة نظر هائنس هالم

يذهب هائنس هالم إلى الاعتقاد بأن مصطلح «شيعية علي» قد ظهر بعد مقتل عثمان ومسألة تعيين الخليفة بعده، حيث قال: «إن عنوان شيعية علي أخذ يطلق -في إطار النزاع الحاصل بعد مقتل الخليفة الثالث عثمان حول من يخلفه- على الأشخاص الذين دعموا ترشيح صهر النبي الأكرم ﷺ وابن عمّه علي بن أبي طالب عليه السلام»^[٤].

[1]- Wellhausen.

[٢]- هالم، هائنس، تشيّع، ص ١٥.

[٣]- م.ن.

[٤]- م.ن.

وفي الأساس، فإن هاینس هالم يعتبر الشيعة ظاهرة سياسية، وهذه الرؤية لهالم تلوح من جميع مواضع كتابه، فهو من خلال بيان الفترة الزمنية لظهور الشيعة بوصفهم حزباً عمل على تعريفهم بأنهم يقومون على خصوصية سياسية، ويوحى بأن هذه الجماعة ليس لها من همٍّ أو هاجس سوى الاستيلاء على الحكم والسلطة. ومن هنا فإنهم في الاعتراض على الوضع القائم، مالوا نحو الإمام علي عليه السلام، وإن ذات هذا الدافع هو الذي صار علة لظهور هذه الجماعة؛ إذ يقول: «لقد ظهر الشيعة على شكل حزب، في إطار سعيهم من أجل الوصول إلى السلطة السياسية»^[١].

وهو لا يفتأ يذكر الصبغة السياسية للشيعة مراراً وتكراراً. وكأن هذا الدافع هو الوحيد بوصفه خصوصية لازمة وضرورية لهم. يذهب هالم إلى الاعتقاد بأن الشيعة كانوا يسعون في جميع حالاتهم من أجل الحفاظ على مكانتهم السياسية، وإن هذا الدافع السياسي معقود في وجدانهم بحيث لا يزال مستمراً فيهم إلى الآن. ومن ذلك قوله: «لقد ظهر الشيعة في سعيهم إلى الحصول على السلطة السياسية على شكل حزب سياسي، ولم يتخلّوا عن هذه الخصوصية السياسية لهم أبداً. وحتى اليوم نجد الدين والسياسة عند الشيعة - كما كان عليه الأمر في السابق - في علاقة وثيقة. لم يكن الشيعة يوماً... حتى في مراحل ضعفهم، قد غفلوا عن قوتهم الكامنة من أجل الوصول إلى السلطة»^[٢].

يذهب هاینس هالم إلى الاعتقاد بأن التشيع لا يمكن أن يكون مجرد ظاهرة دينية بحتة؛ إذ في هذه الحالة سوف يصعب تعريف التشيع، وذلك لسببين، وهما:

- ١- إن ما هو موجود في التشيع لا يتطابق مع أي من المقولات المسيحية أبداً.
- ٢- إن التشيع ليس له ماهية ثابتة، وقد تطوّر على مرّ الزمن، وطرأت عليه تغييرات وانقسم إلى مذاهب وجماعات^[٣].

[١]- هالم، هاینس، تشيع، م.س.

[٢]- م.ن، ص ١٥-١٦.

[٣]- م.ن، ص ١٦-٢٣.

وقال في ذلك: إن الاختلاف بين الشيعة والسنة ليس بالحجم الذي يمكن معه عدّ التشيع ديناً آخر أو حتى فرقة منشقة؛ إذ إنه لا يحتوي على خصائص الفرقة. ومن هنا فإنه يميل إلى ترجيح التعبير عن المنشأ والسبب الأولي لانتشار التشيع بـ«الانشعاب»؛ وهو الانشعاب الحاصل بسبب النزاع حول قيادة المجتمع والأمة^[١]. وعليه فإنه يقلل الاختلاف الكلامي والاعتقادي بين التشيع والتسنن إلى مجرد أمر فرعي، ولكن على حساب أن التشيع قد انشعب وانفصل عن أصله في صدر الإسلام، وكان سبب هذا الانفصال والانشعاب هو الموقف السياسي المخالف في تعيين القائد والخليفة^[٢]. وعلى هذا الأساس يمكن القول في نهاية المطاف: إن التشيع مذهب يعمل على التعريف بإمام معين^[٣].

ويبدو أنه يعتبر الإسلام مرادفاً ومعادلاً للتسنن الذي له الأصالة، وأن التشيع بمثابة الفرع المنفصل عن أصله. وكان هذا بداية لانتشار وتبلور التشيع. إلا أنه يحدد التاريخ الأصلي لتكوين التشيع وانتشاره بما بعد مقتل عثمان^[٤]، وأن معقل التشيع عبارة عن مدينة الكوفة. وأن الإمام علي عليه السلام طوال كفاحه من أجل الحكم قد لجأ إلى هذه المدينة وحصل على دعمها^[٥].

كما أنه يأخذ رأي الشيعة بنظر الاعتبار أيضاً، ويقول: إن الرأي الصحيح عندهم هو أن التشيع كان موجوداً منذ البداية، وأنه لم يطرأ عليه التغير أبداً، وإن ذات هذا الاختلاف بين الطائفتين يبيّن البداية التاريخية له بوصفه حزباً وجماعة منفصلة، إلا أنه يعتقد أن هذا البيان لا يؤدي حق الكلام بشأن تكوين الشيعة^[٦].

يرى هاينس هالم أن زمن انعقاد الاختلاف وحدوث الانشعاب يختلف عن زمن

[١]- هالم، هاينس، تشيع، ١٦-٢٣.

[٢]- م. ن، ص ٢٢.

[٣]- م. ن، ص ١٦-١٧.

[٤]- م. ن، ص ١٥.

[٥]- م. ن، ص ٣٠-٣١.

[٦]- م. ن، ص ١٨-١٩.

ظهور التشيع بوصفه حزباً يدعم قائداً معيناً. إن المنشأ الأولي والأصلي لظهور الشيعة يعود إلى صدر الإسلام، وإن الموقف المخالف حول تعيين القائد الديني / السياسي قد اكتسب بالتدرج خصائص أخرى^[١]. إلى أن ظهر مصطلح «الشيعة» وجماعة التشيع بعد مقتل عثمان، وأخذ هذا المصطلح يُطلق على أنصار الإمام علي عليه السلام^[٢].

رأي هالم حول خلافة الإمام علي عليه السلام المباشرة ومن يؤمن بذلك من الشيعة

لا شك في أن هذا المستشرق الألماني ملتفت إلى أن الشيعة يسندون عقيدتهم بشأن خلافة الإمام علي عليه السلام المباشرة للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله إلى حديث الغدير، ويرون أن كلمات النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في يوم الغدير تمثل نصاً جلياً على تعيين الإمام علي عليه السلام^[٣]. من هنا وفي ضوء رؤية الشيعة فإن الأشخاص الذين كانوا حاضرين في يوم الغدير، ومن بينهم عمر بن الخطاب، باركوا للإمام علي عليه السلام وخاطبوه بلقب «أمير المؤمنين»^[٤]. وقد ذكر صائباً أن الشيعة يعتبرون الإمام علي عليه السلام هو وحده الخليفة الحقيقي للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله، ولا يطلقون لقب «أمير المؤمنين» إلا عليه، ويرون أن خلافته القصيرة كانت وحدها هي الحكومة المشروعة التي عاشت الأمة الإسلامية تجربتها بعد النبي الأكرم صلى الله عليه وآله^[٥]؛ وذلك لأن النبي قد صرح بخلافته وإمامته في عدة مواطن، بيد أنه لم يصل إلى الخلافة إلا في وقت متأخر، وذلك بعد ربع قرن من موعدها الأصلي بعد رحيل رسول الله صلى الله عليه وآله مباشرة^[٦].

وقال أيضاً إن انتخاب الإمام علي عليه السلام من قبل النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في غدير خم، يعد من الحقائق الثابتة والقطعية عند الشيعة، وإن جميع الذين خالفوا واعترضوا على

[١]- هالم، هاينس، تشيع، م.س، ص ١٦.

[٢]- م.ن، ص ١٥.

[٣]- م.ن، ص ٢٨.

[٤]- م.ن.

[٥]- م.ن، ص ٣١.

[٦]- م.ن، ص ٢٧-٢٨.

خلافة الإمام علي عليه السلام هم مورد بغض الشيعة^[١]، إلا أنه لا يرتضي دلالة هذا الحديث، ويقول: «إن النبي الأكرم ﷺ لم يذكر أي حكم لهداية مستقبل الأمة الإسلامية، ولم يخلف ولدًا ذكرًا ليكون خليفة له»^[٢].

يذهب هاینس هالم إلى الاعتقاد بأن مراد النبي الأكرم ﷺ من هذا الكلام أيًا كان، إلا أنه لم يكن تعيين خليفة له^[٣]. ومن ناحية أخرى فإن انتقال السلطة السياسية من الأب إلى الابن لم يكن قد تأسس على نحو الأصل المُلزم. ومن هنا فإن أهل المدينة قد اختاروا واحدًا من المهاجرين المكيين بوصفه خليفة لرسول الله عليهم، وهو (أبو بكر بن أبي قحافة)^[٤].

إن خلافة الإمام علي عليه السلام -من وجهة نظر هاینس هالم- لم تكن بسبب النصّ عليه من قبل النبي الأكرم ﷺ ولا بسبب الوراثة، وذلك أولاً لأنه كان واحدًا من أعضاء الشورى الستة لاختيار الخليفة الثالث، وإنه لم يتمّ تنصيبه خليفة على المسلمين بعد مقتل عثمان، وهو إنما كان في ذلك مجرد مرشّح لبعض المسلمين الذين طالبوا بالحكومة الإسلامية الأصلية؛ ليحصلوا على سلطة أقوى في مواجهة أشرف مكة^[٥].

وقبل مناقشة كلام هاینس هالم بشكل مباشر، من الضروري أن نذكر كلامًا حول التمايز المفهومي لكلمة «الشيعة» و«التشيّع»، وأنواع الشيعة، ومبدأ ظهور كل واحد من هذه المفاهيم:

التمايز المفهومي بين «الشيعة» و«التشيّع»

على الرغم من استعمال مفردتي «الشيعة» و«التشيّع» بمعنى واحد وعلى نحو مترادف في أغلب النصوص والمصادر الكلامية والتاريخية وكتب المذاهب

[١]- هالم، هاینس، تشيّع، م.س، ص ٣٧.

[٢]- م.ن، ص ٢٥.

[٣]- م.ن، ص ٢٩.

[٤]- م.ن، ص ٢٥.

[٥]- م.ن، ص ٢٩.

والنحل وحتى المصادر الروائية، ولكن يبدو أنه يجب الفصل والتمييز بين هذين المصطلحين. إن المعاني المذكورة في الكتب اللغوية لـ «الشيعة» و«التشيع» تثبت أن هاتين الكلمتين يمكن لكل واحدة منهما -من الناحية اللغوية في الحد الأدنى- أن تكون مختلفة عن الأخرى. إن البحث اللغوي يثبت أن كلمة «الشيعة» تطلق على الأشخاص والجماعة والقوم والأصحاب والأنصار الذين يتفوقون على أمر واحد، أو يتبعون رأي شخص واحد، أو يكونون سبباً في تقوية الشخص أو نصرته^[١]. وأن التشيع يعني القول بما يدعيه الشيعة^[٢]، كما تعني النشر أو التفرق^[٣].

كما يختلف معنى هاتين الكلمتين عن بعضهما في المصطلح الخاص أيضاً. إن علماء الشيعة يطلقون لفظ «الشيعة» على الأشخاص والجماعات أو الأفراد. وإن بعض تعاريفهم في هذا الشأن على النحو الآتي:

- «الشيعة» جماعة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام الذين آمنوا بإمامته بعد رحيل النبي الأكرم صلوات الله عليه وآله^[٤].

- «الشيعة» تطلق على أتباع أمير المؤمنين عليه السلام الذين يؤمنون بولايته وإمامته اعتقاداً، ويقولون بخلافته بلا فصل بعد رحيل رسول الله صلوات الله عليه وآله^[٥].

- «الشيعة» هو الذي يقول بإمامة الإمام علي عليه السلام بلا فصل^[٦].

- «الشيعة» هو الشخص الذي يؤمن بوجود نص من النبي الأكرم صلوات الله عليه وآله على إمامة الإمام علي عليه السلام وخلافته^[٧].

[١]- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، ج٢، ص ١٩١؛ الراغب الإصفهاني، حسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، ص ٣٥٦، وص ٤٧٠.

[٢]- الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، ص ٣٥٧.

[٣]- ابن منظور، محمد بن مكرم الأفرقي، لسان العرب، ج٨، ص ١٩١-١٩٢.

[٤]- الأشعري القمي، سعد بن عبد الله، المقالات والفرق، ص ١٥.

[٥]- المفيد، محمد بن نعمان، أوائل المقالات، ص ٣٥.

[٦]- العاملي (الشهيد الثاني)، زين الدين بن علي، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج٣، ص ١٨١.

[٧]- مغنية، محمد جواد، الشيعة في الميزان، ص ٣٣.

وقد ورد تعريف «الشيعة» في بعض مصادر أهل السنة بأنه الشخص أو الأشخاص الذين يتبعون أمير المؤمنين علياً عليه السلام، أو يعتقدون بإمامته بعد النبي الأكرم صلوات الله عليه.^[١]

وأما المراد من «التشيّع» فهو المفهوم والاعتقاد الذي يختص بالتفكير. وعلى هذا الأساس يجب التمييز بين تلك العقيدة أو الرؤية الكلامية وبين الشخص الذي يؤمن بتلك العقيدة. وفي هذا الكتاب نذهب إلى الاعتقاد بأن ولاية الإمام علي عليه السلام وإمامته تعني «التشيّع»، وأن الشخص الذي يتبع هذه العقيدة هو «الشيعة».

في تعريف هاینس هالم لـ «الشيعة» يجب الالتفات إلى ثلاث نقاط:

الأولى: إن كلمة «الشيعة»، كما يذكر هو بنفسه، كلمة عربية^[٢]. وكلمة «الشيعة» في اللغة العربية لا تستعمل بمعنى الحزب فقط، بل إن «التبعية واتفاق جماعة على أمر ما» - كما تقدّم في بيان المعنى اللغوي - قد أشرب في معناها أيضاً.

الثانية: لقد ذكر هاینس هالم تعريف «الشيعة»، ولكنه لم يتعرّض لبيان معنى «التشيّع».

الثالثة: إن كلمة «التشيّع» التي قام هالم بتعريفها إنما هي نازرة إلى مجرد واحد من معانيها وأنواعها، وهو «التشيّع السياسي». وسوف نعود إلى التوضيح في هذا الشأن في الفصل اللاحق أيضاً.

تعدد استعمالات التشيّع

ولمفهوم «الشيعة» استعمالات مختلفة، وعلى غرار ذلك تكون له مصاديق متعددة أيضاً؛ ونتيجة لذلك تكون له مناشئ ظهور متنوّعة:

١ - «الشيعة العقائدي»: وهو يُطلق على الشخص الذي يعتقد بمفهوم الخلافة الشامل والمطلق وبلا فصل للإمام علي عليه السلام بوصفه خليفة لرسول الله صلوات الله عليه. وإن

[١] - ابن حزم، أحمد، الفصل، ج ١، ص ٣٧٠؛ الجرجاني، شريف علي، التعريفات، ص ٥٧.

[٢] - هالم، هاینس، تشيّع، ص ١٥.

الاتجاه الفكري لهذا الصنف من الشيعة يعود بجذوره إلى اعتقاد خاص (وهو الحق الإلهي للإمام عليه السلام في الإمامة). وفي هذه العقيدة تكون للإمام -بالإضافة إلى الحق في الحكم وإدارة المجتمع والسلطة- بسبب ارتباطه الخاص بالنبي الأكرم صلى الله عليه وآله، منزلة فكرية ومعنوية خاصة، ويجب لذلك اتباعه في جميع الأصول والفروع. ويُشير أتباع هذه الرؤية إلى هذا المقام الثابت للإمام بعبارات من قبيل: الوصاية والولاية والإمامة^[١].

٢ - «الشيعة السياسي»: هو الذي يعترض على عثمان، ويرى أن الإمام علي هو الخليفة الشرعي. والكثير من هؤلاء الشيعة بهذا المعنى كانوا يقبلون بخلافة الخليفة الأول والثاني قبل عثمان، ومع ذلك كان العثمانيون المتطرفون يطلقون على هؤلاء مصطلح الشيعة^[٢].

ونحن نطلق على هؤلاء مصطلح «الشيعة السياسي»؛ إذ لم يكونوا يعتقدون بالخلافة المباشرة للإمام علي عليه السلام بلا فصل، ولم يميلوا إلى صف الإمام علي عليه السلام إلا في قضية خلافة عثمان؛ حيث امتعضوا من الأوضاع التي سادت فترة خلافته ولم يعودوا يطبقون صبراً على الانحراف الحاصل فيها عن مبادئ الإسلام الأصيل، وفي مقام المقارنة فيما يتعلق بالحكم رجّحوا كفة الإمام علي عليه السلام.

وقد يكون هناك بين هذا الصنف من الشيعة من يفضل الإمام علي عليه السلام حتى على الخليفين الأول والثاني، ولكنهم مع ذلك لم يكونوا يقولون بأن الإمامة حق إلهي ثابت له. وتارة يطلق هذا المصطلح «شيعة علي» (في قبال «شيعة عثمان»). وهناك من أطلق على هذا النوع من التشيع اسم «التشيع العراقي» أيضاً^[٣].

٣ - «الشيعة المحب لأهل البيت عليهم السلام»: وهو الشخص الذي يضمّر في قلبه مجرد حبّ ومودة لأهل البيت عليهم السلام، ويقتصر في علاقته بأهل البيت عليهم السلام على حدود هذه المحبة

[١]- جعفریان، رسول، تاریخ تشیع در ایران، ج ١، ص ٣٠. (مصدر فارسي).

[٢]- م. ن، ص ٢١.

[٣]- م. ن، ص ٢٢.

فقط، دون أن يبرأ من أعدائهم ومخالفهم. ومع ذلك فإن هؤلاء يُعدّون من وجهة نظر العثمانيين من الشيعة؛ ولكن بناء على فهم لرواية الإمام الحسن العسكري (عليه السلام)^[١] يجب تسمية هؤلاء بـ«المحبّين» فقط. وقد أطلقنا على هذه الجماعة في مقام التسمية ولغرض التمييز بين أنواع الشيعة -في ضوء ما حدث طوال التاريخ- عنوان «الشيعة المحبّين».

وفي تبويب آخر، يمكن أن نذكر ثلاثة مصاديق للشيعة العقائدي:

- ١ - الشيعة بوصفه فرداً.
- ٢ - الشيعة بوصفه جمعاً وأفراداً يمتازون من سائر الجماعات الأخرى.
- ٣ - الشيعة بوصف المجتمع الذي يشتمل على ميزة وغاية محدّدة ومنظمة، ويكون له في إطار تلك الغاية نشاط منسجم ومركّز.

تعدّد مناشئ الظهور

أ- مبدأ ظهور مصطلح «الشيعة»: إن أول استعمال لمصطلح «الشيعة» بمعنى أتباع الإمام علي (عليه السلام) -على ما ورد في الروايات الموجودة بين أيدينا- إنما كان على لسان رسول الله ﷺ، وذلك في روايات من قبيل: «هم أنت وشيعتك»^[٢]، و«هذا وشيعته هم الفائزون»^[٣]، و«أنت وشيعتك في الجنة»^[٤]، و«إذا كان يوم القيامة ... أخذ وُلْدُك بحجزتك، وأخذ شيعة وُلْدُك بحجزتهم»^[٥]، و«ستقدم على الله أنت وشيعتك راضين مرضيين»^[٦]. إن هذه الروايات تدلّ بوضوح على تاريخ ظهور واستعمال مصطلح

[١]- سُئل الإمام العسكري (عليه السلام): ما الفرق بين الشيعة والمحبّين؟ قال: «شيعتنا هم الذين يتبعون آثارنا ويطيعونا في جميع أوامرنا ونواهيها، ومن خالفنا في كثير ممّا فرضه الله فليس من شيعتنا». (الإمام الحسن العسكري، ص ٣١٦).

[٢]- الألويسي، محمود، روح المعاني، ج ١٥، ص ٤٣٢.

[٣]- الحسكاني، عبيد الله بن أحمد، شواهد التنزيل، ج ٢، ص ٤٦٧.

[٤]- ابن عساكر، أبو القاسم، تاريخ مدينة دمشق، ج ٤٢، ص ٣٣٤.

[٥]- الزمخشري، جار الله، ربيع الأبرار، ج ٢، ص ١٥٩.

[٦]- ابن الأثير، مبارك بن محمد، النهاية، ج ٤، ص ١٠٦.

«الشيعة» في عصر النبي الأكرم ﷺ.

ب - مبدأ ظهور التشيع الاعتقادي: ذكرنا أن هناك تفاوتاً بين «الشيعة» و«التشيع». وكذلك فإن للشيعة أقساماً وأصنافاً. ومن هنا فإننا نواجه مناشئ متنوعة لظهور هذين المفهومين. إن النقطة الجديرة بالاهتمام هي أن بداية ظهور التفكير يمكن أن تكون مختلفة عن الذين يعتنقونه ويؤمنون به. فقد يتم بيان فكرة في مرحلة زمنية، ولا تجد لها أتباعاً إلا في مرحلة زمنية أخرى. وكذلك لا بدّ من الالتفات إلى أن هناك وراء ظهور كل فرقة، فكرة ورؤية. وعلى هذا الأساس نقول أولاً: إن كل صنف من أصناف التشيع يقوم على نوع من الدعامات الفكرية. وثانياً: قد يكون هناك اختلاف زمني بين منشأ ظهور تلك الفكرة وبين أتباعها والقائلين بها في كل واحد من هذه الأصناف. وقد التفت الشهيد السيد الصدر إلى هذه النقطة في ظهور التشيع والشيعة، وقال في ذلك: إن مضمون ومفهوم التشيع منبثق عن الإسلام^[١]، وإن كان الأشخاص الذين اكتسبوا هذا العنوان قد ظهوروا لاحقاً^[٢].

إن المفهوم الذي يتحلّق حوله الشيعي العقائدي هو خلافة الإمام علي عليه السلام بلا فصل لرسول الله ﷺ في جميع شؤون الرسالة (باستثناء الوحي التشريعي). إن هذا المفهوم يستند إلى كلمات النبي الأكرم ﷺ التي صدرت عنه في مختلف المناسبات بشأن الوصية والولاية للإمام علي عليه السلام، من قبيل: حديث يوم الإنذار، وحديث الثقلين، وحديث الغدير، وحديث «سَلِّمُوا عليه بإمرة المؤمنين»^[٣].

وعليه فإن تاريخ ظهور التشيع الاعتقادي يعود إلى عصر النبي الأكرم ﷺ^[٤]. يذهب السيد الشهيد الصدر إلى الاعتقاد بأن مفهوم «التشيع» لا يمكن أن يكون قد حدث فجأة؛ وذلك لأن هذا الأمر لا يتطابق مع الواقع، ولا هو معقول ومنطقي، كما لا

[١]- الصدر، محمد باقر، برآمدن شيعة و تشيع، ص ٢٥.

[٢]- م.ن، ص ٢٠.

[٣]- المفيد، محمد بن نعمان، أوائل المقالات، ص ٧؛ ابن عساکر، أبو القاسم، تاريخ مدينة دمشق، ج ٢، ص ٢٦٠.

[٤]- الطباطبائي، السيد محمد حسين، شيعة در اسلام، ص ١٤؛ كاشف الغطاء، محمد حسين، أصل الشيعة وأصولها، ص ٤٤.

تؤيده الشواهد التاريخية^[١]، بل هو يمثل نقطة تكامل الإسلام الذي تبلور ضمن إطار الدعوة الإسلامية على يد النبي الأكرم ﷺ بأمر الله سبحانه وتعالى، من أجل الحفاظ على مستقبل الإسلام^[٢].

يثبت السيد الشهيد الصدر -في ضوء الاتجاه التاريخي- أن التشيع يأتي كنتيجة طبيعية لتبلور دعوة النبي الأكرم ﷺ. ويبنى استدلاله في ذلك على أربعة أركان:

- ١ - ماهية الدعوة الإسلامية، التي هي عبارة عن بناء الإنسان المسلم.
- ٢ - حقيقة المجتمع في تلك الحقبة، من قبيل: عدم توفر الاستعداد الذهني والديني والسياسي للناس، بالإضافة إلى وجود المنافقين المشاكسين.
- ٣ - سلوك وسيرة النبي الأكرم ﷺ طوال حياته وقيادته.
- ٤ - عدم ارتقاء الناس إلى مستوى القيادة^[٣].

وعلى هذا الأساس، فإن الموقف السلبي للنبي الأكرم ﷺ، وترك القيادة وإعطاء زمام الأمور السياسية والفكرية إلى المهاجرين والأنصار -وذلك بعد رحيل النبي الأكرم ﷺ مباشرة وبلا مقدمات- لا يعدّ تصرّفًا ناضجًا، بل هو أمر غير معقول وبعيد عن المنطق، لا سيّما إذا أخذنا بنظر الاعتبار أنه الدين الخاتم وآخر الأديان التي يراد لها الخلود والبقاء إلى آخر الزمان، وعليه فإن هذه الأمور مجتمعة لا تسمح بتركه عرضة للأهواء والاختبارات الخاطئة. بل إن الطريق الوحيد المعقول والمنطقي والمنسجم مع مقتضيات صدر الإسلام ورسالة النبي الأكرم ﷺ، هو أن يختار النبي الأكرم ﷺ بأمر الله الشخص المناسب، وتعريفه -من خلال تعليم أسرار القيادة- لإدارة المجتمع الإسلامي من الناحية الفكرية والسياسية والاجتماعية^[٤].

[١]- الصدر، محمد باقر، برآمدن شيعة و تشيع، ص ٧-٨.

[٢]- م.ن، ص ٢٥ وص ٨٧.

[٣]- م.ن، ص ٢٥، وص ٣٩-٤٠، وص ٧٠-٧٢.

[٤]- م.ن، ص ٢٥.

وقال العلامة الطباطبائي بدوره: إن إهمال الخلافة وغياب القوانين من أجل إقامة الحكومة، مخالف للفطرة، ومخالف كذلك لسيرة ومنهج النبي الأكرم ﷺ، كما هو مخالف لطبيعته. وعليه كيف يمكن له أن لا يكون مهتماً بالأحداث التي ستقع بعد رحيله؟!^[١]

إن التقارير التاريخية الموثقة تدلّ على أن أحداث السقيفة تؤيد أصالة مفهوم «التشيع»؛ إذ عمد بعض الأشخاص في السقيفة -على أساس هذا المبنى- إلى مخالفة الطريقة السائدة في انتخاب الخليفة. كما لم يقبل الإمام علي عليه السلام في الشورى بأن يعمل بشيء غير كتاب الله وسنة النبي الأكرم ﷺ^[٢]. كما أن عموم المهاجرين والأنصار لم يكونوا يشكّون في أن إدارة الأمور بعد النبي الأكرم ﷺ ستقع على عاتق الإمام علي عليه السلام. ومن ناحية أخرى فإن بعض الصحابة على الرغم من بيعتهم للإمام علي في غدير خم، إلا أنهم نقضوا بيعتهم من خلال حضورهم في السقيفة، ثم ندموا على ذلك. يقول الزبير بن بكار: بعد بيعة أبي بكر، ندم كثير من الأنصار على هذه البيعة، وأخذوا يتلاومون فيما بينهم ويذكرون اسم علي عليه السلام^[٣].

وهناك من المستشرقين من التفت إلى هذه المسألة، وقال: إن الاختلاف في السقيفة يُشير إلى أن الذهنية السابقة كانت تؤكد على خلافة أمير المؤمنين؛ الأمر الذي أدى إلى هذا الاختلاف. تقول السيدة لالاني: يتضح من الاختلاف في خصوص انتخاب أبي بكر، أنه قد سبق ذلك كلام في خصوص إمامته، ومن هنا فقد اعترض الناس على انتخاب أبي بكر وانتقدوه^[٤].

وقد ذكر دونالدسون هذا الاختلاف في كتابه أيضاً، وتساءل عن سبب ترشيح بعضهم علياً عليه السلام للخلافة^[٥]؟ وقد اعتبر ذلك دليلاً على وجود الذهنية السابقة بشأن خلافة الإمام علي عليه السلام لرسول الله ﷺ.

[١]- الطباطبائي، السيد محمد حسين، شيعة در اسلام، ص ١٥١-١٥٣.

[٢]- ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة، ج ١، ص ١٨٨.

[٣]- م. ن، ج ٦، ص ٢١.

[٤]- لالاني، آرزينا، نخستين انديشه هاي شيوعي، ص ٣٧.

[٥]- دونالدسون، دوايت، مذهب شيعة: تاريخ اسلام در ايران و عراق، ص ٨٤.

وقد ذهب أن لمبتون إلى القول: كان هناك من يرى أن الخلافة حق لعلي عليه السلام^[١]. وهذا بدوره يمكن أن يكون شاهداً على أن بحث ظهور الفكر الشيعي وحتى ظهور الشيعة يعود إلى ما قبل مقتل عثمان، بل وحتى قبل السقيفة.

ولا شك في أن هذه الاعتراضات تستند إلى مفاهيم قد تبلورت في الأذهان وكانوا يعتقدون بها؛ وهي مفاهيم تستند إلى تعاليم النبي الأكرم ﷺ. وعلى هذا الأساس يمكن القول: إن مبدأ ظهور هذا الفكر (التشيع الاعتقادي) يعود إلى عصر حياة النبي الأكرم ﷺ، ويستند إلى تعاليمه.

وبطبيعة الحال فإن المصادر التاريخية والتفسيرية تذكر يوم دعوة العشيرة الأقربين بالتحديد -والذي يقترن باليوم الأول من الإعلان العام عن رسالة النبي الأكرم ﷺ- بوصفه اليوم الأول للإعلان عن هذه الرؤية أيضاً^[٢].

ج - مبدأ ظهور التشيع الاعتقادي

إن بداية التشيع الاعتقادي، بمعنى الشيعي الذي يؤمن بهذا المفهوم ويتمسك به موضوع آخر، يتم بحثه بشكل مستقل:

١ - ظهور التشيع الاعتقادي (بعنوان الفرد الشيعي) في عصر النبي ﷺ: أورد ابن طاووس رواية عن عيسى بن المستفاد، عن الإمام الكاظم عليه السلام حدثه فيها عن كيفية إسلام السيدة خديجة؛ وجاء في هذه الرواية أنها بعد الإيمان بالنبي الأكرم ﷺ ومبايعته، طلب منها النبي أن تباع علياً عليه السلام وتؤمن بولايته أيضاً، وأن السيدة خديجة رضي الله عنها بايعت علياً عليه السلام وأشهدت الله ورسوله على ذلك^[٣].

إن هذه الرواية بالإضافة إلى شواهد أخرى -من قبيل: شدة تعلق السيدة خديجة رضي الله عنها بالنبي الأكرم ﷺ، ودعمها السخي له، وبذلها جميع ثروتها في سبيل نشر الإسلام^[٤]،

[١]- لمبتون، آن كي اس، دولت وحكومت در اسلام، ص ٣٥٦.

[٢]- الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك (تاريخ الطبري)، ج ٢، ص ٦٣.

[٣]- السيد بن طاووس، رضي الدين، الطرائف، ج ١، ص ١١٨.

[٤]- الصدوق، محمد بن علي، معاني الأخبار، ص ٥٢؛ ابن عبد البر، الاستيعاب، ج ٤.

ومنزلتها عند رسول الله ﷺ^[١]، وأنها من أول المسلمين إسلامًا وإيمانًا برسول الله ﷺ^[٢] - تعد من المؤيدات القوية على هذا القول، وهو أن السيدة خديجة كانت أول الشيعة إيمانًا برسول الله في بداية سنوات الدعوة كانت ﷺ.

٢ - ظهور التشيع الاعتقادي (بعنوان جماعة الشيعة) في عصر النبي ﷺ

هناك من يستند - لإثبات ظهور التشيع الاعتقادي في عصر النبي الأكرم ﷺ - إلى الروايات النبوية المشتملة على لفظ «الشيعة». ولكن يجب القول: إن هذه الروايات في حد ذاتها وبالضرورة لا تفيد بيان تاريخ ظهور الشيعة. فقد تكون هذه الروايات واردة على سبيل القضايا الحقيقية، وأن مراد النبي هو أن الإمام علي عليه السلام سوف يكون له شيعة في المستقبل، وإنهم سوف يدخلون الجنة. بل ويمكن تفسير هذه الروايات على نحو القضية الشرطية أيضًا، والقول بأنها تعني: إذا كان الشخص من شيعة علي عليه السلام، فإنه سوف يدخل الجنة.

وفي إثبات تاريخ ظهور «جماعة الشيعة» يمكن للشواهد التاريخية والمسالك وروايات أصحاب النبي الأكرم ﷺ أن تكون عاملاً مساعدًا ومؤثرًا ومناسبًا في هذا الشأن. فإن الاعترافات والتسليمات والبيعات وأنواع الدعم والنصرة من قبل الأشخاص المعاصرين للنبي الأكرم ﷺ فيما يتعلق بخلافة الإمام علي عليه السلام التي تم الإعلان عنها من قبل رسول الله ﷺ، يمكن لها أن تعمل على هدايتنا وتوجيهنا نحو مبدأ ظهور الشيعة في عصر النبي الأكرم ﷺ بشكل أكثر اطمئنانًا. وفيما يلي نذكر نماذج من هذا القبيل على النحو الآتي:

قال خزيمة بن ثابت الأنصاري [ذو الشهادتين] بعد مبايعة الإمام علي عليه السلام: «إنا قد تشاورنا واخترنا لديننا ودينانا رجلاً اختاره لنا رسول الله؛ فبايعناه»^[٣].

[١]- ابن الأثير، مبارك بن محمد، النهاية، ج ١، ص ٢٦.

[٢]- البلاذري، أحمد بن يحيى، أنساب الأشراف، ج ١، ص ٤٧١.

[٣]- الإسكافي، أبو جعفر، المعيار والموازنة في فضائل الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام)، ص ٥١.

وكان أبو ذر الغفاري يقول في خطابه للناس: «أما لو قدمتم من قدم الله، وأخترتم من آخر الله، وأقرتم الولاية والوراثة في أهل بيت نبيكم لأكلتم من فوق رؤوسكم ومن تحت أقدامكم»^[١]. وقال للإمام عند مسيره إلى منفاه في الربذة: «إني إذا رأيتك ورأيت ولدك ذكرت قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فلم أصبر حتى أبكي»^[٢].

لقد روى المقداد عن رسول الله ﷺ، أنه قال: «معرفة آل محمد براءة من النار، وحب آل محمد جواز على الصراط، والولاية لآل محمد أمان من العذاب»^[٣].

وروى عمار بن ياسر عن رسول الله ﷺ، أنه قال: «أوصي من آمن بالله، وصدقني بولاية علي بن أبي طالب، من تولاه فقد تولاني، ومن تولاني فقد تولى الله، ومن أحبه فقد أحبني، ومن أحبني فقد أحب الله»^[٤].

وكان سلمان الفارسي يقول: «بايعنا رسول الله -صلى الله عليه وآله- على النصح للمسلمين، والائتمام بعلي بن أبي طالب -عليه السلام- والموالاته له»^[٥].

وبعد عودة الإمام علي عليه السلام من صفين، قال له الثابتون من الشيعة: هناك في عنقنا بيعة أخرى أيضاً، وهي حبنا لمن يحبك، وعداوتنا لمن يعاديك^[٦].

إن سابقة هؤلاء الأشخاص في الإسلام^[٧]، وحبهم وتسليمهم لأوامر النبي ﷺ،

[١]- اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٧١.

[٢]- م. ن، ج ٢، ص ١٧٣.

[٣]- ابن ماجه، محمد بن يزيد، السنن، ج ٢، ص ١٢٧.

[٤]- الزبير بن بكار، الأخبار الموفقيات، ص ٣١٢.

[٥]- الطوسي، محمد بن الحسن، الأمالي، ص ١٥٥.

[٦]- الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك (تاريخ الطبري)، ج ٥، ص ٦٤؛ البلاذري، أحمد بن يحيى، أنساب الأشراف، ج ٢، ص ٣٤٨.

[٧]- لقد كان أبو ذر هو الرابع أو الخامس من بين المسلمين إسلاماً. (اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٢٣)، وقد أسلم عمار بن ياسر في السنة الخامسة من البعثة. وكان المقداد هو الشخص الثالث عشر من المسلمين (ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب، ج ٢، ص ٤). وقد أسلم خزيمة في السنة الثانية أو الثالثة من الهجرة (ابن عبد البر، الاستيعاب، ج ٤، ص ١٨١٧). وأعلن سلمان الفارسي إسلامه في السنة الأولى من الهجرة (الواقدي، محمد بن عمر، المغازي، ج ١، ص ٢).

واتباعهم النبي في جميع الحروب، وثناء النبي الأكرم ﷺ عليهم^[١]، ونزول سورة البينة في السنة الثالثة من الهجرة، تشكل قرائن على صحة هذه النظرية، وهي «أن جماعة الشيعة» قد تكونت في الحد الأقصى ما بين عامي ١٤-١٥ من الهجرة^[٢].^[٣]

ومن هنا فقد ذهب بعضهم إلى الاعتقاد بأن تاريخ ظهور التشيع الاعتقادي يعود إلى عصر النبي الأكرم ﷺ: «فأول فرق الشيعة، وهي فرقة علي بن أبي طالب -رضوان الله عليه- المسمون شيعة علي في زمان النبي ﷺ وبعده، معروفون بانقطاعهم إليه والقول بإمامته، منهم: المقداد بن الأسود الكندي، وسلمان الفارسي، وأبو ذر جندب بن جنادة الغفاري، وعمار بن ياسر المذحجي، المؤثرون طاعته، المؤمنون به، وغيرهم ممن وافق مودته مودة علي بن أبي طالب عليه السلام»^[٤].

وقال أبو حاتم الرازي في هذا الشأن: إن لفظ «الشيعة» في زمن النبي الأكرم ﷺ يُطلق على أربعة أشخاص، وهم: سلمان الفارسي، وأبو ذر الغفاري، والمقداد بن الأسود، وعمار بن ياسر^[٥]. وهناك من أهل السنة من يرضي هذا القول أيضاً.

وقال كرد علي: «عرف جماعة من كبار الصحابة بموالاة علي في عصر رسول الله ﷺ... عرف هؤلاء باسم شيعة علي»^[٦]. وكان بعض الصحابة، من أمثال: سلمان الفارسي، وأبو ذر الغفاري، وعمار بن ياسر، وحذيفة بن اليمان، وخزيمة بن ثابت، وأبو أيوب الأنصاري، وخالد بن سعيد، وقيس بن عباد، يعرفون بموالاتهم للإمام علي عليه السلام^[٧].

[١]- ومن ذلك قول النبي الأكرم ﷺ لأبي ذر: «يا أبا ذر، إنك منا أهل البيت» (الطوسي، محمد بن الحسن، الأمالي، ص ١٥٥). وقوله في عمار بن ياسر: «إنك من أهل الجنة» (الأمين، محسن، أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٣٧٣). وقوله في سلمان الفارسي: «سلمان منا أهل البيت» (المفيد، محمد بن نعمان، الاختصاص، ص ٣٤١).

[٢]- ورد ذكر الروايات الماثورة عن النبي الأكرم ﷺ في فضيلة وبشارة الشيعة، ضمن الآية السابعة من هذه السورة.

[٣]- ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحرير والتنوير، ج ٣٠، ص ٤٦٨.

[٤]- الأشعري القمي، سعد بن عبد الله، المقالات والفرق، ص ١٥.

[٥]- الأمين، محسن، أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٣٧٣.

[٦]- كرد علي، محمد، خطط الشام، ج ٦، ص ٢٤٥.

[٧]- م. ن، ج ٥، ص ٢٥١-٢٥٦.

كما وقد ذهب العلامة الطباطبائي إلى القول بأن بداية ظهور الشيعة الذين يعرفون بـ«شيعة علي» يعود إلى زمن النبي الأكرم ﷺ. وقد ذكر أن ظهور هذه الجماعة بين أصحاب النبي الأكرم ﷺ كان أمراً يقتضيه ظهور وتطور الدعوة الإسلامية على مدى ثلاثة وعشرين سنة. يرى العلامة أن محبة واتباع عشاق الحقيقة للإمام علي عليه السلام كان أمراً طبيعياً وبديهياً. كانوا يرون أن الخلافة والمرجعية بعد النبي هي حق مطلق للإمام علي، وكانت ظواهر الأوضاع تؤيد رؤيتهم أيضاً^[١].

وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار عصر النبي الأكرم ﷺ مبدأ لظهور «جماعة الشيعة»؛ بمعنى أولئك الشيعة الذين كان لهم حضور على نحو متفرق، وكانوا يتبنون العقائد الشيعية، ولكنهم لم يكونوا يعملون بشكل محدد وفي إطار برنامج منظم وهدف ونظام خاص.

٣- ظهور التشيع الاعتقادي (بعنوان المجتمع الشيعي) بعد رحيل النبي ﷺ

يذهب بعض العلماء والمفكرين إلى الاعتقاد بأن تاريخ ظهور التشيع الاعتقادي يعود إلى ما بعد رحيل النبي الأكرم ﷺ؛ وذلك حيث قامت مجموعة من بني هاشم في حادثة السقيفة بالانتصار لخلافة الإمام علي عليه السلام بلا فصل، وبذلك فصلوا طريقهم عن مسار تعيين الخليفة الأول. وبطبيعة الحال فإن هؤلاء الأشخاص لا يتجاهلون الروايات النبوية المشتملة على مفردة «الشيعة»، ولكنها لا تشكل دليلاً قطعياً على وجود مجموعة منسجمة ومنظمة بالعنوان الرسمي لـ«الشيعة» في عصر النبي الأكرم ﷺ. ومن هنا فإنهم يقولون بأن «الشيعة» بوصفهم جماعة منظمة ومنسجمة لها مواقفها المحددة، لم تظهر إلا بعد رحيل النبي الأكرم ﷺ وذلك في أحداث السقيفة بالتحديد.

ويبدو أن مجرد وجود هذه الروايات وإن كان لا يدل بالضرورة على وجود مجموعة موسومة بـ«الشيعة» -وإن كانت قليلة العدد- في الحقبة الزمنية لصدورها عن النبي الأكرم ﷺ (حوالي أواخر السنة الثالثة من الهجرة) أو قبل ذلك، ولكنها في الوقت نفسه لا تنفي احتمال ذلك أيضاً، إلا أن ضم هذه الشواهد التاريخية وروايات

[١]- الطباطبائي، السيد محمد حسين، شيعة در اسلام، ص ٢٩، و ص ٣١، و ص ٣٢.

بعض الشيعة الأوائل -على ما تقدّم بيانه- إلى بعضها، وكذلك أنواع المواقف التي كانوا يتخذونها في الدفاع عن الإمام علي عليه السلام وإخلاص الأتباع والولاء له في عصر النبي الأكرم صلى الله عليه وآله يمكن أن يشتمل على هذا المعطى، وهو أن الاعتقاد الشيعي لهذه الجماعة كان قد ظهر بعد قليل من صدورهما أو حتى قبل زمان صدور هذه الرواية، وتشكّلت جماعة الشيعة، ولا يبعد أن يكون استعمال لفظ «الشيعة» في الروايات النبوية ناظرًا -بالإضافة إلى الأجيال القادمة- إلى الشيعة الذين كان لهم حضور في السنة الثالثة للهجرة.

بيد أن النشاط والحراك المنسجم والهادف الأول للشيعة، وموقفهم المعارض تجاه أصحاب السقيفة، إنما كان في خضم أحداث اختيار خليفة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله. فقد قام ما يقرب من اثني عشر صحابيًا بالقاء كلمات تحدّثوا فيها عن تجاهل حق أهل البيت عليه السلام، وعدم صلاحية أبي بكر للخلافة، واعتبروا أنّ اختياره يمثل نوعًا من الخداع والاستغلال والخطأ الذي أخذوا فيه على حين غرة. وقد عمد هؤلاء إلى التحصّن في دار السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام تعبيرًا منهم عن الاعتراض والامتناع عن بيعه أبي بكر، وإن اضطروا بعد ذلك بفترة إلى إعطاء البيعة مكرهين تحت الضغط والترهيب^[١].

وعليه يمكن القول: إن ظهور الشيعة ضمن جماعة متميزة ذات هدف وإطار محدّد، إنما كان حيث اتخذوا موقفًا في مواجهة التيار الحاكم، وذلك في أحداث السقيفة بعد رحيل النبي الأكرم صلى الله عليه وآله. وفي الحد الأدنى يمكن الإقرار بوجود دليل في هذه البرهة الزمنية، وعليه لا ينبغي إرجاء ظهور المجتمع الشيعي إلى الأزمنة اللاحقة.

د - مبدأ ظهور التشيع السياسي

بالنظر إلى تعريف «التشيع السياسي»، يمكن إرجاع تاريخ ظهور هذا النوع من التشيع إلى عصر خلافة عثمان أو بعد مقتله؛ حيث تحلّق عدد من المعارضين على سياسته وطريقة حكمه حول الإمام علي عليه السلام. وفي تلك المرحلة انقسم الناس إلى

[١]- اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٢٤، وص ١٧١؛ جعفریان، رسول، تاريخ خلفاء، ص ٢٦؛ العسكري، السيد مرتضى، السقيفة، ص ٧٦.

طائفتين، وعُرفت إحدى هاتين الطائفتين بـ«العثمانية»، والأخرى بـ«العلوية». وقد عمدت هذه الطائفة من الشيعة إلى نصرته الإمام علي والقتال معه في حروبه^[١].

يمكن تتبع منشأ التشيع السياسي أو الفكر الذي تبلور التشيع السياسي على أساسه ضمن أحداث ما بعد ارتحال النبي الأكرم ﷺ. ويمكن اعتبار فقدان النصّ الدال على تعيين الخليفة من قبل النبي الأكرم ﷺ -الذي يمثل الاعتقاد الشائع عند أهل السنة^[٢]- من أهم عناصر هذه الرؤية. والعنصر الآخر في هذا الرأي هو عدم القول بالحق الإلهي للإمام. ومن لوازم هذا العنصر القول بفرعية الإمامة وتقليلها إلى حدود القيادة والإدارة العامة للمجتمع^[٣]؛ كما أن الأنصار مالوا إلى تعيين خليفة من بينهم خوفاً من تحالف قريش بعد فتح مكة والانتقام منهم^[٤]، وكانوا بصدد إدارة مدينتهم من الناحية السياسية بأنفسهم^[٥].

إن تبلور السقيفة والأسلوب المتبع في اختيار الخلفاء شاهد على سيادة وحاكمية هذه الأفكار.

وقد استمرّ مسار تعيين الخلفاء على هذه الطريقة، إلى أن ضاق الناس ذرعاً وارتفعت أصوات الاعتراض وأدّت في نهاية المطاف إلى مقتل عثمان. وفي خضمّ هذه الأحداث مال عدد من الناس إلى الإمام علي عليه السلام وقبلوه بوصفه إماماً لهم. إن هذه الجماعة التي كانت ترى اتباع الإمام واجباً عليها عرفت بأنها من «شيعة علي»^[٦].

وعلى هذا الأساس، لو تمّ التعرف على عدد من المسلمين في هذه المرحلة بوصفهم من «شيعة علي» أو من «العلوية»، فلا يجدر القول أبداً إنهم من الشيعة الذين يعتقدون بخلافة الإمام علي عليه السلام لرسول الله ﷺ مباشرة ومن دون فصل. إن

[١]- النشار، سامي، نشأة الفكر الفلسفي، ج٢، ص٧٨؛ فلهاوزن، يوليوس، الخوارج والشيعة، ص١٤٦.

[٢]- انظر على سبيل المثال: الغزالي، محمد، قواعد العقائد، ص٢٣٠.

[٣]- الإيجي، عضد الدين، شرح المواقف، ج٨، ص٣٤٤-٣٤٥.

[٤]- المظفر، محمد رضا، السقيفة، ص٩٧-٩٥.

[٥]- مادلونغ، ويلفرد، جانشيني محمد، ص٥١.

[٦]- جعفریان، رسول، تاريخ تشيع در ايران، ج١، ص٢٠-٢١. (مصدر فارسي).

أكثر هذه الجماعة هم من الذين لا يؤمنون بأن الإمام علي عليه السلام هو الخليفة بعد رسول الله مباشرة، وإنما يعدونه جديرًا بخلافة المجتمع الإسلامي بعد أبي بكر وعمر. وبعبارة أخرى: إن هذه الجماعة يجب عدّها من الناحية الكلامية ضمن أهل السنة، ولا يمكن أن يكونوا من «الشيعة» بالمعنى الخاص للكلمة.

نقد رأي هالم

يمكن الفصل بين ثلاثة موضوعات في كلام هاينس هالم، وهي: تاريخ ظهور مصطلح الشيعة، وتاريخ ظهور العنصر الأول وحاضنة انتشار التشيع، وتاريخ تبلور الشيعة وتكوينهم. ولكننا لا نشاهد تفكيكًا بين أقسام الشيعة، ولا نرى تمايزًا بين «الشيعة» و«التشيع»، وقد تقدّم أن الشيعة من وجهة نظر هالم عبارة عن ظاهرة سياسية بالكامل، وأن هناك قولين حول مبدأ ظهور الشيعة، وهما:

١ - بعد رحيل النبي الأكرم ﷺ مباشرة، وذلك استنادًا إلى حديث الغدير ودلالته على خلافة الإمام علي عليه السلام بلا فصل.

٢ - بعد مقتل عثمان بن عفان، وذلك بسبب الاعتراض على الوضع القائم، والميل نحو الإمام علي عليه السلام.

ومن هنا فإنه يرى أنه المؤمنون بخلافة الإمام علي عليه السلام بلا فصل، يمثلون نمطًا آخر من التشيع السياسي، غاية ما هنالك أن اختلافهم الوحيد يكمن في تاريخ وصول الإمام علي عليه السلام إلى الخلافة. ومن هنا فإنه لا يراهم فرقة، وإنما هم - من وجهة نظره - مجرد انشعاب، وإن الاختلاف الوحيد بين هذا الانشعاب وأصله يكمن في تاريخ القول بخلافة الإمام علي عليه السلام ومبدأ الظهور.

يميل هاينس هالم فيما يتعلق بتاريخ تبلور الشيعة بوصفهم حزبًا إلى القول الثاني، وكذلك يرى أن تاريخ ظهور مصطلح الشيعة يعود إلى ما بعد مقتل عثمان بن عفان. إلا أنه يرى اتخاذ الموقف المعارض في أحداث السقيفة نقطة بداية ومهد انتشار التشيع. ويمكن العثور على هذا الفهم في كلام المستشرقين الآخرين أيضًا. من ذلك أن يوزيف فان إس يقدم صورة تاريخية عن الشيعة، ويعتبرهم مجموعة تبلورت في مسار التاريخ.

وذلك على أنهم في النزاع بين عثمان والإمام علي عليه السلام التحقوا بصف الإمام علي عليه السلام وتحلقوا حوله وأعطوه الحق^[١]. وهو يرى أن الفكرة التي قام عليها هؤلاء الشيعة عبارة عن فكرة القيادة النورانية والمقدسة، وإن وفاء هؤلاء لم يكن من أجل تقديس شخص، وإنما كانوا يبحثون عن قيادة كفوءة تليق في العصر الحاضر. وقد تبلورت رؤية أحقية الإمام علي عليه السلام عندهم بالتدرج، ولم يكن ذلك ضرورياً، ولم يكتب له الدوام. وعلى هذا الأساس فإن الإمام علي بالنسبة لهم مفهوم يرتبط بالتاريخ^[٢].

كما يذهب لمبتون بدوره إلى الاعتقاد بأن الشيعة جماعة قد انفصلت عن الجسد الأصلي للإسلام بسبب الاختلافات السياسية. ورأى أن بداية التشيع عبارة عن حركة ونهضة سياسية. وقال في هذا الشأن: «إن التشيع وإن تحول لاحقاً إلى ثورة دينية، إلا أنه كان في بداية الأمر مجرد حركة سياسية تأسست من أجل الانتصار لتطبيق القانون بشكل صحيح، وكانت ترى أن قيادة المجتمع إنما هي من حق الإمام علي عليه السلام وبنيه»^[٣].

إن هذه الرؤية التي تعتبر التشيع فكرة طارئة و متمخضة عن الأحداث التاريخية، إذا لم نقل إنها ناشئة عن خطأ وعدم تدقيق في الكلام، وعدم رعاية الأصول العلمية في تحليل الوقائع التاريخية، فلا أقل يمكن اعتبارهم غير مطلعين على المصادر الشيعة المعتبرة، ويرجع ذلك إلى اقتصرهم على الرجوع إلى مصادر أهل السنة.

إن تقليل شأن خلافة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله إلى مجرد إدارة المجتمع، يعود بجذوره إلى مبنى أهل السنة في الخلافة حيث يذهبون إلى أن منصب خلافة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله ليس شأنًا إلهيًا وعلميًا وولائيًا. يرى هاينس هالم أن حديث الغدير هو مستند الشيعة الإمامية الاثني عشرية. إلا أنه يرفض دلالاته من دون سبب. ناهيك عن أن مستند الشيعة في إثبات إمامة وخلافة الإمام علي عليه السلام لا يقتصر على حديث الغدير فقط.

والسؤال الذي يجب طرحه على هاينس هالم هو: أي صنف من أصناف الشيعة ظهر بعد مقتل عثمان بن عفان؟ وأي أصناف الشيعة هم الذين كانوا يرون أن خلافة

[١]- فان اس، يوزيف، كلام و جامعه، ص ٣٣٤.

[٢]- م. ن، ص ٣٣٤-٣٣٥.

[٣]- لمبتون، أن كي إس، دولت و حكومت در اسلام، ص ٣٥٧-٣٥٨.

الإمام علي عليه السلام هي وحدها الخلافة الشرعية دون سواها؟ إن هذا السؤال هو الذي يدفعنا إلى التفكيك والفصل بين أنواع «الشيعة»؛ وهو ما لم يتعرض له هائنس هالم في مقالته. وإن الذي تعرض له هالم في تعريف الشيعة إنما هو ناظر إلى قسم واحد من أقسام الشيعة فقط، وهو القسم الذي أطلقنا عليه عنوان «التشيع السياسي». وهناك في الحد الأدنى قسم آخر يمتاز من هذا القسم؛ وذلك بسبب خصائص الاعتقادية المختلفة تمامًا. إن هؤلاء استناداً إلى الأدلة العقلية والنقلية والتاريخية الموجودة في المصادر المعتمدة لديهم ولدى أهل السنة أنفسهم، يعتقدون بأن الإمام علي عليه السلام هو خليفة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في جميع الأبعاد بالمعنى الواقعي والحقيقي للكلمة.

وربما كانت عبارة وويلفرد مادلونغ هي الأبلغ في هذا الشأن؛ إذ يقول: على الرغم من أن الإمام علي عليه السلام كان محققاً فيما يتعلق بمرجعياته الدينية بمقدار ما كان محققاً في القيادة السياسية أيضاً؛ بيد أن إمامته لم تكن مرهونة بالحكومة الفعلية أو أيّ مسعى آخر للحصول عليها^[1].

ذكرنا أنه طبقاً للتعريف والشواهد المتوفرة، فإن مبدأ ظهور هذه الجماعة (الجماعة الشيعية) -في ضوء تحليل الروايات والاعترافات الواصلة عنهم- يعود إلى عصر النبي الأكرم صلى الله عليه وآله. وأما مبدأ ظهور «المجتمع الشيعي» فيعود إلى أحداث السقيفة وما بعد رحيل النبي الأكرم صلى الله عليه وآله. إن سابقة التعاليم النبوية التي كانت راسخة في أذهان هذه الجماعة كُتب لها الظهور في أحداث السقيفة؛ حيث اتخذوا موقفهم المعارض والمعروف على أساسها.

ومن الجدير ذكره أن الشيعة الذين يقول عنهم هائنس هالم إنهم لم يفقدوا خصوصيتهم السياسية، هم غير الشيعة الذين عُرفوا بعد مقتل عثمان بوصفهم «شيعة علي عليه السلام» (التشيع السياسي). فإن الكثير من هؤلاء الشيعة إنما هم في الواقع من أهل السنة، وقد تماهوا مع مسار الخلافة. وأما الشيعة الذين لم يفقدوا هذه الخصوصية فهم الشيعة العقائديون الذين لم يقم هائنس هالم بتعريفهم للأسف الشديد. وقد كان لهؤلاء حضور حتى قبل مقتل عثمان بن عفان، وكانوا يُعرفون بهذه التسمية.

[1]- See: Madelung, Wilferd, Encyclopaedia of Islam (E12), Vol. 3, Leiden, Brill, 1986, P. 1166.

الخاتمة

لقد توهم هائيس هالم أن الشيعة ينحصرون بنوع واحد فقط - وذلك بسبب عدم تمييزه بين جماعة «الشيعة» وبين مفهوم «التشيّع» - وقال بأن الشيعة يمثلون انشعاباً أو فرقة انفصلت عن أصلها بسبب النزاع السياسي حول مسألة القيادة والخلافة، وانتشرت على طول الزمان. إن تركيز الاهتمام على البُعد السياسي من الشيعة، جعل هائيس هالم يغفل عن الاهتمام بالأبعاد المعنوية والمحتوى الاعتقادي للشيعة، في حين أن التشيّع (الفكري والاعتقادي) - طبقاً للتعاليم الشيعية - إنما هو وليد الإسلام، وإن كان الاختلاف الزمني لظهور «الفكر» و«الاتباع» محتملاً أيضاً.

نحن نذهب إلى الاعتقاد بأن لكلمة «الشيعة» استعمالات متنوّعة، وإن لها بطبيعة الحال أزمنة ظهور متفاوتة، وإن من بين أنواعها التشيّع الاعتقادي الذي يمكن أن تكون له مصاديق تحت عنوان «الفرد»، أو «الجمع»، أو «المجتمع»، حيث يحتمل أن تكون هذه المصاديق قد نشأت في أزمنة مختلفة. إن الشواهد والتقارير التاريخية ترشدنا إلى هذا الاحتمال القوي، وهو أن «التشيّع على المستوى الفردي» قد ظهر في السنوات الأولى من البعثة، وأن «جماعة الشيعة» - ولو على نحو محدود - قد ظهرت في السنوات الأخيرة من حياة النبي الأكرم ﷺ، وأما «المجتمع الشيعي»، فلم يظهر إلا بعد رحيل النبي الأكرم، وذلك في خضم أحداث السقيفة.

وأما اليوم فإن المراد من التشيّع المصطلح في الأدبيات الشائعة بين المسلمين هو التشيّع الاعتقادي الذي تعود جذوره الفكرية إلى عصر النبي الأكرم ﷺ، وأما الآراء والأقوال الأخرى في ظهور المجتمع الشيعي، فهي مجرد تعبير عن التحوّلات التاريخية للتشيّع، وإنها تبعاً لذلك تعبر عن التشيّع السياسي.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، ١٣٣٧هـ.ش.
٣. ابن الأثير، مبارك بن محمد، النهاية، دار ابن الجوزي، المدينة المنورة، ١٤٢١هـ.
٤. ابن النديم، محمد بن إسحاق، الفهرست، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد رضا تجدد، انتشارات أساطير، طهران، ١٣٨١هـ.ش.
٥. ابن حزم، أحمد، الفصل، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٦هـ.
٦. ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب، المكتبة الحيدرية، النجف.
٧. ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤م.
٨. ابن عبد البر، الاستيعاب، دار الجيل، بيروت، ١٤١٢هـ.
٩. ابن عساكر، أبو القاسم، تاريخ مدينة دمشق، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ.
١٠. ابن ماجه، محمد بن يزيد، السنن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩٥هـ.ش.
١١. ابن منظور، محمد بن مكرم الأفريقي، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٨هـ.
١٢. الإسكافي، أبو جعفر، المعيار والموازنة في فضائل الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام)، مؤسسة المحمودي، بيروت، ١٤٠٢هـ.
١٣. الأشعري القمي، سعد بن عبد الله، المقالات والفرق، مركز انتشارات علمي و فرهنگي، ط ٢، طهران، ١٣٦٠هـ.ش.
١٤. الآلوسي، محمود، روح المعاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ.

١٥. الأمين، محسن، أعيان الشيعة، دار التعارف، بيروت، ط ٥، ١٤١٨ هـ.
١٦. الإيجي، عضد الدين، شرح المواقف، الشريف الرضي، قم، ١٣٢٥ هـ.ش.
١٧. البلاذري، أحمد بن يحيى، أنساب الأشراف، دار الفكر، بيروت، ١٤١٧ هـ.
١٨. الجرجاني، شريف علي، التعريفات، انتشارات ناصر خسرو، طهران، ١٣٠٦ هـ.ش.
١٩. جعفریان، رسول، تاریخ تشیع در ایران، انتشارات انصاریان، قم، ١٣٧٥ هـ.ش.
٢٠. جعفریان، رسول، تاریخ خلفا، انتشارات دلیل ما، قم، ١٣٨٢ هـ.ش.
٢١. الحسكاني، عبيد الله بن أحمد، شواهد التنزيل، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، طهران، ١٤١١ هـ.
٢٢. الحسيني، إدريس، راه دشوار مذهب به مذهب، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمود مالكي، دار القرآن الكريم، قم، ١٣٧٤ هـ.
٢٣. خاكرند، شكر الله، تشيع نگاري و خاورشناسان، انتشارات خاكريز، قم، ١٣٨٨ هـ.ش.
٢٤. الدسوقي، محمد، سير تاريخي و ارزيابي اندیشه شرق شناسان، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد رضا افتخار زاده، انتشارات هزاران، طهران، ١٣٧٦ هـ.ش.
٢٥. دهخدا، علي أكبر، لغت نامه، انتشارات دانشگاه طهران، ط ٢، طهران، ١٣٧٧ هـ.ش.
٢٦. دونالدسون، دوايت، مذهب شيعة: تاريخ اسلام در ايران و عراق، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عباس أحمدوند، پژوهشکده تاريخ و سيره أهل البيت (عليه السلام)، قم، ١٣٩٥ هـ.ش.
٢٧. الراغب الإصفهاني، حسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، دار الكتاب العربي، بيروت.
٢٨. الزبير بن بكار، الأخبار الموفقيات، منشورات الرضي، قم، ١٣٧٤ هـ.

٢٩. الزمخشري، جار الله، ربيع الأبرار، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤١٢هـ.

٣٠. السعدي، إسحاق بن عبد الله، دراسات في تميز الأمة الإسلامية وموقف المستشرقين منه، جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٤٢٦هـ.

٣١. سعيد، إدوارد، شرق شناسي (الاستشراق)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الرحيم گواهي، دفتر انتشارات فرهنگ اسلامي، طهران، ١٣٨٣هـ.ش.

٣٢. السيد بن طاووس، رضي الدين، الطرائف، انتشارات تاسوعاء، طهران، ١٤٢٠هـ.ش.

٣٣. السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٠٨هـ.

٣٤. شاردن، جان، سفرنامه، ترجمه إلى اللغة الفارسية: إقبال يغمائي، انتشارات توس، طهران، ١٣٧٢هـ.ش.

٣٥. شاكر، أبو القاسم، «شبهات پيرامون تاريخ پيدايش تشيع»، مجلة: پیام، العدد ١٠٤، ١٣٨٩هـ.ش.

٣٦. الشهيد الصدر، السيد محمد باقر، برآمدن شيعه و تشيع، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مهدي زنديه، دائرة المعارف، قم، ١٣٨١هـ.ش.

٣٧. الصدوق، محمد بن علي، معاني الأخبار، جامعة المدرسين، قم، ١٤٠٣هـ.

٣٨. الطباطبائي، السيد محمد حسين، «كيفيت پيدايش شيعه و نشو و نماي آن»، مجلة معارف اسلامي، العدد ١، ١٣٤٥هـ.ش.

٣٩. الطباطبائي، السيد محمد حسين، شيعه در اسلام، بوستان كتاب، ط ١٠، قم، ١٣٩١هـ.ش.

٤٠. الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك (تاريخ الطبري)، دار المعارف، مصر، ١٩٦٢م.

٤١. الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، المكتبة الرضوية، طهران.
٤٢. الطوسي، محمد بن الحسن، الأمالي، دار الثقافة، قم، ١٤١٤ هـ.
٤٣. العاملي (الشهيد الثاني)، زين الدين بن علي، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، مكتبة الداوري، قم، ١٤١٠ هـ.ش.
٤٤. العسقلاني، ابن حجر، الإصابة في معرفة الصحابة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٥ م.
٤٥. العسكري، السيد مرتضى، السقيفة، جامعة أصول الدين، قم، ١٣٨٧ هـ.ش.
٤٦. العسكري، السيد مرتضى، عبد الله بن سبأ، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد الفهري، انتشارات العلامة العسكري، قم، ١٣٥٤ هـ.ش.
٤٧. الغزالي، محمد، قواعد العقائد، عالم الكتب، الرياض، ١٤٠٥ هـ.
٤٨. فان اس، يوزيف، كلام و جامع، ترجمه إلى اللغة الفارسية: فرزین بانكي وأحمد علي حيدري، دانشگاه اديان و مذاهب، قم، ١٣٩٧ هـ.ش.
٤٩. فتاحي زاده، فتحية و پروين حيدري، «برسي منشأ پيدايش شيعه و تفاوت آن با مذاهب ديگر»، مجلة: شيعه شناسي، العدد ٢٠، ١٣٨٦ هـ.ش.
٥٠. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، دار الهجرة، قم، ١٤٠٥ هـ.
٥١. فلهاوزن، يوليوس، الخوارج والشيعة، دار الجليل، ط ٥، مصر، ١٩٩٨ م.
٥٢. قراملكي، أحد، «چيستى و حقيقت امامت»، مجلة: امامت پژوهي، جامعة العلوم الإسلامية الرضوية، مشهد، ١٣٨١ هـ.ش.
٥٣. كاشف الغطاء، محمد حسين، أصل الشيعة وأصولها، مؤسسة الأعلمي، ط ٤، بيروت، ١٤١٣ هـ.
٥٤. كرد علي، محمد، خطط الشام، مكتبة النوري، ط ٣، دمشق، ١٤٠٣ هـ.
٥٥. لالاني، آرزينا، نخستين انديشه هاي شيعي، ترجمه إلى اللغة الفارسية: فريدون

- بدره اي، انتشارات فرزاد روز، طهران، ١٣٨١ هـ.ش.
٥٦. لمبتون، آن كي اس، دولت و حكومت در اسلام، ترجمه إلى اللغة الفارسية وحققه: سيد عباس صالحى و مهدي فقيهي، انتشارات عروج، طهران، ١٣٧٤ هـ.ش.
٥٧. لمبتون، آن كي اس، دولت و حكومت در اسلام، ترجمه إلى اللغة الفارسية وحققه: سيد عباس صالحى و مهدي فقيهي، انتشارات عروج، طهران، ١٣٧٤ هـ.ش.
٥٨. المظفر، محمد رضا، السقيفة، انتشارات أنصاريان، قم، ١٤١٥ هـ.
٥٩. المظفر، محمد رضا، المنطق، مطبعة النعمان، ط ٢، النجف، ١٣٨٨ هـ.
٦٠. معروف الحسني، هاشم، الانتفاضات الشيعة عبر التاريخ، دار التعارف، بيروت، ١٤١٠ هـ.
٦١. مغنية، محمد جواد، الشيعة في الميزان، دار التعارف، ط ٤، بيروت، ١٣٩٩ هـ.
٦٢. المفيد، محمد بن نعمان، الاختصاص، مؤتمر الشيخ المفيد، قم، ١٤١٣ هـ (أ).
٦٣. المفيد، محمد بن نعمان، أوائل المقالات، مؤتمر الشيخ المفيد، قم، ١٤١٣ هـ (ب).
٦٤. النشار، سامي، نشأة الفكر الفلسفي، دار المعارف، ط ٩، مصر، ١٩٧٧ م.
٦٥. هالم، هاينس، تشيع، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد تقي أكبري، نشر أديان، قم، ١٣٨٤ هـ.ش.
٦٦. الواقدي، محمد بن عمر، المغازي، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٤٠٩ هـ.
٦٧. الوائلي، الشيخ أحمد، هوية التشيع، دار الكتاب الإسلامي، ط ٣، قم، ١٤٢٦ هـ.
٦٨. يعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب، تاريخ يعقوبي، دار صادر، بيروت.
69. Madelung, Wilferd, Encyclopaedia of Islam (E12), Vol. 3, Leiden, Brill, 1986

الإمام الصادق عليه السلام في الرؤى الاستشرافية

محمد رضا الخاقاني (بيگ) [*]

الملخص

لا تقتصر دراسة المستشرقين للعالم والتراث الإسلامي بفترة أو حقبة معينة، بل غاصوا في تفاصيل التاريخ الإسلامي بمختلف مراحلها، ولم تكن فترة ما بعد رحيل النبي ﷺ أقل أهمية عندهم، فقد حلّلوا وناقشوا وأعطوا آراء مختلفة فيما حصل عقب وفاة رسول الله ﷺ. مروراً بمراحل أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، ووصولاً إلى المراحل اللاحقة في التاريخ الإسلامي.

وإنّ الدور البنيوي والرئيسي للإمام جعفر الصادق عليه السلام في التأسيس والتبيين الفقهي والاعتقادي للإمامية أدّى إلى اعتبار الإمام وتراثه ودوره في إحياء العلوم ومساراتها مادة غنية وعميقة تحتاج إلى الدراسة والبحث والتنقيب؛ ولهذا توجّهت أنظار كبار الباحثين الغربيين إليه. وهذا ما يظهر بوضوح في الموسوعات الإسلامية

[1]- باحث في المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية - إيران.

التي ألفت في الغرب، والمقالات والبحوث والدراسات، والتي غالبًا ما تحتوي على أبواب ومداخل حول دراسة حياة الإمام جعفر بن محمد عليه السلام وتعاليم ومبادئه، فقد عملت هذه الدراسة على تنقيب ما ألفته المستشرقون من مداخل الموسوعات، الدراسات والمقالات العلمية، فصول من الكتب ورسائل جامعية، عن الإمام الصادق عليه السلام، ومن ثم القيام بتبيين مدّعاها وتحليلاتها عن علاقة جعفر بن محمد الصادق عليه السلام بالمسائل الفقهية والحديثية والاعتقادية.

ولقد قام الباحث بتويب آراء المستشرقين عن الإمام الصادق عليه السلام في أربعة أقسام: «إمامة الإمام الصادق عليه السلام»، «الخلفاء في نظر الصادق عليه السلام»، «الإمام الصادق عليه السلام والفكر المعتزلي» و«الإمام الصادق عليه السلام: موقعه العلمي وأثره في الفكر الشيعي». وقد أولى الباحث بالتمحيص والنقد ما كتبه المستشرقون عن الإمام الصادق عليه السلام في هذه الموارد الأربعة.

كلمات مفتاحية: الإمام جعفر الصادق عليه السلام، الفكر المعتزلي، الدراسات الغربية، جوناثان براون، كريم دوغلاس كرو، ولفرد مادلونغ، ميثو بيرس، رسالة باكلي، الفكر الشيعي.

قبس من سيرة الإمام جعفر الصادق عليه السلام

هو جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام (٨٣-١٤٨ هـ)، سادس أئمة أهل البيت عليه السلام، والإمام السادس للشيعة الاثنا عشرية، وكانت فترة إمامته ٣٤ عامًا، وإليه ينسب المذهب الجعفري.

أمّه: السيدة (أم فروة) بنت القاسم بن محمد بن أبي بكر، كانت من سيدات النساء عفة وشفقة وفضلاً، فقد تربت في بيت أبيها، وهو من الفضلاء في عصره، كما تلقت الفقه والمعارف الإسلامية من زوجها الإمام محمد الباقر عليه السلام، وكانت على جانب كبير من الفضل، فقد كانت مرجعاً للسيدات من نساء بلدها وغيره في مهام أمورهن الدينية، وكانت تعامل في بيتها بإجلال واحترام من قبل زوجها وباقي أفراد العائلة النبوية^[١].

من ألقابه

الصادق: لقبه به جدّه النبي الأكرم عليه السلام؛ لأنه أصدق الناس في حديثه وكلامه^[٢].

وكنيته أبو عبد الله، (نسبة إلى ولده عبد الله)، وهذه الكنية هي التي اشتهر بها، وخاصة في الروايات، وأبو إسماعيل (نسبة إلى ولده إسماعيل)، وأبو موسى (نسبة إلى ولده موسى الكاظم عليه السلام)^[٣].

عصر إمامته عليه السلام: يمكن تقسيمه إلى مرحلتين: المرحلة الأولى: فترة انهيار الدولة الأموية حتى أفولها (١٣٢-١٤٤ هـ): عاصر عليه السلام في هذه المرحلة هشام بن عبد الملك والوليد بن يزيد المعروف بـ(الناقص)، ثم أخيه إبراهيم بن الوليد، ثم مروان بن محمد المعروف بـ(مروان الحمار) آخر ملوك الدولة الأموية التي عاثت في الأرض فساداً؛ والمرحلة الثانية: فترة تأسيس الدولة العباسية حتى استشهاده عليه السلام (١٣٢-١٤٨ هـ)؛

[١]- القرشي، موسوعة سيرة أهل البيت، ج ١٩، ص ٢٣.

[٢]- العاملي، الشامي، الدر النظيم في مناقب الأئمة، ص ١٨٥.

[٣]- ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب، ج ٤، ص ٢٨١.

عاصر عليه السلام في هذه المرحلة السفاح، وأبي جعفر المنصور، واستشهد عليه السلام مسموماً في حكم المنصور العباسي^[١].

وتستغرق هذه المدة الفترة الانتقالية بين السلطتين الأموية والعباسية، حيث أصبحت الدولة الأموية في هوة انحدارها، وازدادت القلاقل والفتن ضدها، وكانت الدولة العباسية في بداية نشوئها، حيث لم تنته الثورة بعد، ولم تستقر الدولة، ولم تسيطر على الموقف بشكل قوي، وبالتالي لا يوجد كيان لدولة متكاملة تستطيع أن تمسك مفاصل الحكم، وتضع سياسات إدارة البلاد، وتنظيم شؤون العباد.

في هذه الظروف الحساسة عاش الإمام الصادق عليه السلام حياته وتفرغ خلالها لتبليغ الرسالة، ومجالس العلم، والتعليم، وبيان أحكام الشريعة الإسلامية، كما وردت عن نبي الإسلام محمد ﷺ، ومعالجة كل الانحرافات العلمية والفكرية التي طرأت على الشريعة الإسلامية في العصور السالفة، بإعادة إحياء الأصول العلمية الحقيقية والواقعية، وتربية جيل من العلماء والفقهاء والمتخصصين لهذه الغاية، هذا كله إلى جانب قيامه بوظائف إمامة المسلمين. وقد أقدم الصادق عليه السلام في ظل هذه الظروف على تربية جيل من أصحابه الذين حفظوا كماً كبيراً من الروايات للأجيال اللاحقة. أثر الإمام الصادق عليه السلام البارز في التأسيس الفقهي والاعتقادي للطائفة الإمامية كان بحدّ أنّ المذهب الشيعي سُمّي باسم «المذهب الجعفري».

وإن هذا الدور العلمي الكبير؛ التأسيسي والبنوي والتصحيحي للإمام الصادق عليه السلام هو الذي جعل تراثه وشخصيته ودوره موضوعاً للبحث والتحقيق المعمّقين عند الغربيين، حيث أخذوا بدراسة حياة الإمام الصادق عليه السلام وتراثه المعرفي، كذلك دراسة أثره عليه السلام في إيجاد البنى الفكرية للهوية الشيعية.

ولطالما عمل المحققون المسلمون على دراسة ما قدّمه الاستشراق من خلال التمحيص والتبيين لنقاط الهبوط والصعود العلمي في دراساتهم. من جملة هذه الأعمال، يُمكن أن يشار إلى مقالة «الإمام الصادق عليه السلام من منظور المستشرقين»

[١]- لجنة التأليف، أعلام الهداية، ج ٨، ص ٤٨.

للسيد محمد إحصاني^[١]، «المستشرقون والحديث الإمامي: تصنيف وتحليل الدراسات» لعلي حسن نيا وعلي راد^[٢] ومقالة «دراسة ونقد رأي المستشرقين في فضائل أهل البيت (عليه السلام)» لعلي رضا صابريان، محمد جهادي ورضا كهساري^[٣]. لا بدّ من الإشارة إلى أنّه، عدا الدراسة الأولى التي ترتبط بنقد آراء المستشرق حول الإمام الصادق (عليه السلام)، فالبحث حول درء شبهاتهم حوله (عليه السلام) قد احتلّ جزءاً من الدراسات الأخرى المشار إليها.

هناك بعض الدراسات الأخرى التي أُلّفت بهدف نقد آراء المستشرقين حول الأئمة (عليهم السلام) وتمحيصها، وقد اختصّ قسم منها بالإمام الصادق (عليه السلام). في كتاب صورة أئمة الشيعة في موسوعة الإسلام، خُصّص فصل بنقد قسم الإمام الصادق (عليه السلام) من الإصدار الثاني من موسوعة الإسلام، حيث قام بذلك نعمت الله صفري فروشاني^[٤]. كما يُمكن الإشارة إلى كتاب الإمام الصادق (عليه السلام) كما عرفه علماء الغرب، حيث قام نور الدين آل علي بتبيين ما كتبه المحققون الغربيون عن الإمام الصادق (عليه السلام) حول شؤونه المختلفة العلمية والمعرفية وما ترك من الأثر على الحضارة الإسلامية^[٥].

في هذه الدراسة حاولنا الحصول على أكثر كمّ كان من الممكن الحصول على من الآثار العلمية للعلماء الغربيين. كما حاولنا في طريق تمحيص مدّعاتهم، أن نسلّك المنهج التاريخي كما اتّخذ ذلك المستشرقون، فنرجع في الوهلة الأولى إلى مستندات دعواهم ونحاول أن نجيب على ذلك وفقاً لمنهج مشابه لهم. الذي يهّم في المقال، هو أنّه بدراسة ما كتبه المستشرقون عن الإمام الصادق (عليه السلام) من تقديم تحليلات تاريخية، يتبيّن جلياً افتقارها إلى استقراء تامّ وتتبع كافٍ للمصادر. فلهذا

[١]- محمد إحصاني، «إمام صادق عليه السلام از دیدگاه خاورشناسان»، ٧٥-٩٨.

[٢]- علي حسن نيا و علي راد، «خاورشناسان و حديث اماميه؛ طبقه بندی و تحليل پژوهش ها»، علوم حديث ٧٨، ٥٩-٢٣.

[٣]- محمد جهادي، علي رضا صابريان، و رضا كهساري، «بررسی و نقد دیدگاه مستشرقان درباره فضائل اهل بيت (عليه السلام)»، ٦٣-٨٦.

[٤]- نعمت الله صفري فروشاني، «امام جعفرين محمد الصادق عليهما السلام»، در تصوير امامان شيعة در دايرة المعارف اسلام «ترجمه و نقد»، ج ١.

[٥]- آل علي، نور الدين، الإمام الصادق (عليه السلام)، كما عرفه علماء الغرب، ج ١.

السبب، نجد كثيرًا ما يُمكن العثور على موارد تناقض مدّعاتهم في مصادر يشابه مستنداتهم من جهة الاعتبار. كما أنّ عدم التمكن من فهم مستقيم للنصوص في بعض الحالات قد عرّض تحليل بعض الكاتبين إلى الخطأ. الركون إلى روايات مغرضة في بعض مصادر المخالفين وتلقّي صحة فحواها، جعلت بعض مدّعات الغربيين بعيدة عن وادي الصحة والاعتبار.

الإمام الصادق عليه السلام في الدراسات الغربية

يُمكن أن يُقال إنّ إيتان كوهلبرغ^[١] لأوّل مرّة وبصدد دراسة التشيع الإمامي أشار إلى موقع الإمام الصادق عليه السلام في الفكر الشيعي، فإنّه في مقالته المعنونة بـ «مصلح» «المحدّث» في التشيع الاثني عشري، أشار إلى موقع جعفر بن محمد عليه السلام في الفكر الشيعي، وبين أنّ علم الإمام عليه السلام، وفقًا لمعتقد الشيعة، ناشئ عن كونه عليه السلام محدّدًا بتحديث إلهي^[٢]. في دراسة أخرى لكوهلبرغ نفسه وتحت عنوان «بعض تفاسير الشيعة الإمامية عن التاريخ الأموي»، أقدم على تقديم صورة عن مسألة إمامة الإمام الصادق عليه السلام، حيث أشار إلى عدم المقبولة التامة لذلك بين الشيعة، فلم تعد إمامة الإمام السجاد عليه السلام مقبولة في المجتمع الشيعي إلّا إلى وقت تثبيت إمامة جعفر بن محمد عليه السلام، كما أنّه عدّ الفرقة «الزيدية» معادية ومخالفة لإمامة الإمام الصادق عليه السلام^[٣]. في دراسة أخرى وبطرح دعوى أنّ بعض أصحاب الأئمة عليهم السلام لم يعتقدوا بالمرجعية العلمية لهم في جميع الساحات العلمية، أقدم على ذكر بعض النماذج. من ضمن هذه النماذج كان هشام بن الحكم (ت بين ١٧٩-١٩٩هـ)، حيث وفقًا لرواية لم يعتقد بالإمام الصادق عليه السلام بصفته متبحرًا في علم الكلام^[٤].

[1]- Etan Kohlberg.

[2]- Etan Kohlberg, "The Term "Muḥaddath" in Twelver Shī'ism", in *Belief and Law Imāmī Shī'ism* (Norfolk: Variorum, 1991), 41, 43-44.

[3]- Etan Kohlberg, "Some Imāmī Shī'ī Interpretations of Umayyad History", in *Belief and Law Imāmī Shī'ism*, vol. 1 (Norfolk: Variorum, 1991), 155.

[4]- Etan Kohlberg, "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period", in *Belief and Law Imāmī Shī'ism* (Norfolk: Variorum, 1991), 35.

لقد ألف مارشال هودجسون (ت ١٩٦٨ م)^[١] قسم «[الإمام] جعفر الصادق [عليه السلام]» في الإصدار الثاني من موسوعة الإسلام. وقدم في ذلك سيرة مختصر من حياة الإمام الصادق [عليه السلام]، حيث بين موقعه العلمي والسياسي بين معاصريه^[٢]. لقد تُرجم هذا المدخل سابقاً إلى اللغة الفارسية، وقام بنقد ما جاء فيه نعمت الله صفري فروشاني^[٣].

أشار يوسف فان إس (ت ٢٠٢١ م) في كتابه علم الكلام والمجتمع في بعض الموارد إلى الإمام الصادق [عليه السلام]. من ضمن تلك الإشارات، وفي مقام ترسيم الحيرة العارضة على الشيعة بُعيد استشهاد الإمام الباقر [عليه السلام]، صور الطائفة الإمامية أمام خيارين: إما أن يختاروا زيد بن علي إماماً، بناءً على أنه كان أكبر من جعفر بن محمد، أو أن يعتقدوا بإمامة الصادق [عليه السلام] بناءً على انتقال أمر الإمامة من الأب إلى الابن^[٤]. لقد كتب فان إس في قسم آخر من كتابه مشيراً إلى وصول نسب الإمام الصادق [عليه السلام] إلى أبي بكر من جهة أمّه، زاعماً أنه لا الإمام الصادق [عليه السلام] ولا أبوه الباقر [عليه السلام]، لم يبدوا أي محاولة إلى نقد ما قام به الأوّل من الخفاء من غضب حقّ خلافة رسول الله ﷺ.

جون هيود^[٥]، مؤلف قسم «[الإمام] جعفر الصادق [عليه السلام]» في موسوعة بريتانیکا، قد قدّم سيرة مقتضبة عن حياة الإمام جعفر الصادق [عليه السلام] العلمية والسياسية. لقد ادّعى في القسم الذي بين وصول نسب الإمام الصادق [عليه السلام] إلى الخليفة الأوّل من جهة أمّه [عليه السلام] أنّ الصادق [عليه السلام]، نظراً إلى هذه القرابة النسبية، لم يسمح لأيّ شخص أبداً أن يبدي وهناً إلى أبي بكر^[٦].

[1]- Marshall Goodwin Simms Hodgson.

[2]- M.G.S. Hodgson, "Djafaral-Šādī", Encyclopaedia of Islam (Leiden: E. J. BRILL, 1991).

[٣]- صفري فروشاني، «إمام جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام».

[4]- Josef Van Ess, Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra, trans. John O'Kane, 5 vols. (Leiden-Boston: Brill, 2017), 1:299.

[5]- Ibid., 1:359.

[6]- John Haywood.

[7]- John A. Haywood, "Ja'far Al-Šādī", Encyclopedia Britannica (Online), n.d.

في موسوعة إيرانيكا قد خُصّص مدخل بالإمام الصادق عليه السلام. روبرت غليو^[١] الذي أَلَف القسم الأول والثاني من هذا المدخل في حياة وتعاليم الإمام الصادق عليه السلام قدّم ابتداءً سيرة مقتبضة عن حيات الإمام جعفر بن محمد عليه السلام وعصر إمامته عليه السلام. إنّه في قسم تعاليم الإمام الصادق عليه السلام، بالإشارة إلى كتاب الإمام الصادق؛ حياته وعصره وآراؤه الفقهية لمحمد أبو زهرة (ت ١٩٧٤م)، وبين أنّ بعض باحثي أهل السنة حاولوا أن يجعلوا الكلام الإمامي متأثراً بالكلام المعتزلي. من ثمّ قام غليو، بالنظر إلى محورية تعاليم الإمام الصادق عليه السلام في علم الكلام الإمامي، بذكر نماذج من التقارب الاعتقادي في مسائل كلامية كـ«الجبر والاختيار» بين روايات جعفر بن محمد عليه السلام والكلام المعتزلي، مشيراً إلى اتّحادهما في الرؤى الاعتقادية^[٢].

جوناثان براون^[٣] في بعض أقسام كتابه المسمّى بـ الحديث، أشار إلى الإمام الصادق عليه السلام، حيث إنّه في بعض الموارد بحث حول الدور الرئيسي للإمام الصادق عليه السلام في سلسلة أسانيد الروايات الشيعية، وفي مورد آخر درس إقبال الشيعة على جمع وترتيب الروايات عنه عليه السلام^[٤].

كريم دوغلاس كرو^[٥] في مقالة تحت عنوان «الإمام جعفر الصادق عليه السلام» وتفصيل التشيع» ضمن كتاب عالم التشيع: طرق في السنّة والحداثّة، حاول دراسة حياة الإمام الصادق عليه السلام وتراثه الروائي، حيث إنّه بالبحث عن حياة الإمام الصادق عليه السلام والأرضية السياسية والتاريخية التي فيها استلم جعفر بن محمد عليه السلام أمر الإمامة، أقدم على دراسة تعاليمه. الدور الجعفري في إيضاح مسائل كـ«الإمامة» و«الولاية»، الدور الجعفري الرئيس في التراث الشيعة الروائي، مقابلة الإمام الصادق عليه السلام مع الأفكار الباطنية والغلاة، دور معارف الإمام الصادق عليه السلام في تأسيس المجتمع الشيعي

[1]- Robert M. Gleave.

[2]- Robert Gleave et al., "JA'FAR AL-ŞADEQ", The Encyclopaedia Iranica (Online), 2008, Section ii.

[3]- Jonathan A.C. Brown.

[4]- Jonathan Brown, Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World, 2nd (London: Oneworld Academic, 2018), 123-25, 128, 138.

[5]- Karim Douglas Crow.

الفكري، الدور المؤثر في تأسيس نواة الشيعة الكلامية والتعاليم الأخلاقية والمعنوية للإمام الصادق عليه السلام، كانت الموضوعات التي تناولها كرو في هذه المقالة مهمة، حيث إنه رأى للصادق عليه السلام أثرًا بالغًا في الحضارة الإسلامية، إذ لا يمكن غض الطرف عنها، ففسر إقبال النحل الفكرية المختلفة إليه عليه السلام على أنه كان من هذا المنطلق. لم يجد كرو روايات جعفر بن محمد عليه السلام جوابًا للتساؤلات في عصره فحسب، بل وجدها طريقًا ومنهجًا للإجابة على جميع التساؤلات عن الدين بتمهيد قواعد للمبادئ الدينية الأساسية. فإنه في نهاية المطاف رأى تأثر التراث الروائي الصادقي من شخصيته القدسية مانعًا عن الوصول إلى شخصية الصادق عليه السلام التاريخية وعده عاملًا في اختفائها^[١].

قام ولفرد مادلونج (ت ٢٠٢٣م)^[٢] في مقالته: «الكلام الإمامي المبكر كما تجلّى في كتاب الكافي للكليني» ببيان وجوه التشابه بين الروايات الكلامية للإمام الصادق عليه السلام مع الكلام المعتزلي. أشار مادلونج إلى واقعة حيث شكّا بعض أصحاب الصادق عليه السلام قول هشام بن الحكم في الوجود النوري لله وكونه جسمًا، فالإمام عليه السلام بعد ردّ ما زعمه هشام في ذلك، قد اتخذ رأيًا قريبًا لاعتقاد المعتزلة في تلك المسألة. أشار مادلونج في التكملة أيضًا إلى ما صدر من الإمام الصادق عليه السلام من الروايات في الحركة والكلام الإلهي، وعدّ ذلك مشابهًا لمعتقد المعتزلة الأوائل كأبي هذيل العلاف (ت ٢٣٥هـ) في مسألة الجوهر الإلهي وعدم إمكان حدوث التغيير فيه. لكنّه نفسه وفي ذيل ذلك الكلام، اعتبر هذا التفسير من رأي هشام وكلام الصادق عليه السلام غير موافق مع ما كانا بصدد بيانه. إذ إنّ مقصود الإمام عليه السلام ممّا قاله، إنّما كان بصدد رفع مكانة الكلام الإلهي بالنسبة إلى كلام مخلوقاته^[٣]. زعم مادلونج الكلام الإمامي

[1]- See Karim Douglas Crow, "Imam Ja'far Al-Sadiq and the Elaboration of Shi'ism", in *The Shi'i World: Pathways in Tradition and Modernity* (London: I.B. Tauris, in association with the Institute of Ismaili Studies, 2015), 56-77.

[2]- Wilferd Madelung.

[3]- Wilferd Madelung, "Early Imāmi Theology as Reflected in the Kitāb Al-Kāfi of Al-Kulayni", in *The Study of Shi'i Islam: History, Theology and Law* (New York: Islamic Publications Ltd, 2014), 469-71.

المبكر في أمر «حرية الاختيار» موافقاً للرأي المعتزلي فيه بشكل جلي، حيث هذا التوافق ظاهر في مسألة «عدالة» الله سبحانه، إذ وفقاً للكلام الإمامي، إنّما الإنسان على أساس «حرية الاختيار» يكون مستحقاً للثواب والعقاب في محكمة الله تعالى^[١]. وفي موضوع «الإرادة الإلهية» وبالإشارة إلى التقارب العقدي الموجود بين روايات الإمام الصادق عليه السلام الكلامية والمعتزلة في قديم الصفات، زعم أنّ ذلك التقارب أدّى إلى تعرقل الكلام الإمامي في بعض الموضوعات؛ إذ هذا الأمر كان منافياً لعقيدة «البداء» في الكلام الشيعي، فلذلك وبعد التقارب المتزايد بين كلامي المعتزلي والإمامي، نجد خمول هذه العقيدة في المباحث الكلامية لدى المتكلمين الإماميين^[٢]. مع أنّ ما دلونغ لم يبد رأياً حول تأثير آراء الإمام الصادق عليه السلام الكلامية بالكلام المعتزلي، لكن كثرة النماذج المقدّمة في بيان وجوه التشابه بين الروايات الجعفرية عليه السلام والكلام المعتزلي تلقي ذلك الأثر في النفوس.

لقد كتب ماثيو بيرس^[٣] في بعض أقسام كتابه: «اثنا عشر معصوماً - الأئمة وبناء التشيع» عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام. أشار بيرس في قسم إلى ولوج قصص وأساطير الغلاة في التراث الشيعي الحديثي وأتمّ بحثه بتبيين محاولات الصادق عليه السلام المقامة للوقوف قبال ذلك، دفعاً لعقائد الفئات الغالية^[٤]. وقد جاء ببعض النماذج من الكرامات والمعجزات الصادرة عن جعفر بن محمد عليه السلام في جزء من كتابه، وفي جزء آخر، كتب سيرة مقتضبة عن حياة الإمام الصادق عليه السلام^[٥].

لقد اختصّ بالإمام الصادق عليه السلام مدخل في موسوعة القرآن بتأليف رونالد باكلي^[٦]، قام فيه، استناداً إلى بعض الروايات والوقائع التي حدثت في عصر

[1]- Ibid., 472.

[2]- Wilferd Madelung, "Early Imāmi Theology as Reflected in the Kitāb Al-Kāfi of Al-Kulaynī. 474.

[3]- Matthew Pierce.

[4]- Matthew Pierce, Twelve Infallible Men; The Imams and the Making of Shi'ism (Massachusetts: Harvard University Press, 2016), 85-89.

[5]- Ibid., 110-11, 157.

[6]- Ron P. Buckley.

إمامة الإمام الصادق عليه السلام، بطرح بعض الشكوك في صحّة الروايات المسندة عن جعفر بن محمد عليه السلام. إكمالاً لذلك، قام بدراسة الآراء التفسيرية التي نُسبت إلى الإمام الصادق عليه السلام، مكرّراً طرح الشكوك في صحّة إسنادها إلى السادس من أئمة الشيعة عليهم السلام^[١]. قام باكلي نفسه بتأليف مدخل مماثل في الإصدار الثالث من موسوعة الإسلام، كرّر فيه بعض ما ادّعاه سابقاً من شيوع الوضع والجعل في أسناد الروايات إلى الإمام الصادق عليه السلام، مضافاً إلى تأثر الفكر الصوفي بتعاليم جعفر بن محمد عليه السلام^[٢].

كانت لباكلي دراسات وبحوث حول الإمام جعفر الصادق عليه السلام قبل قيامه بتأليف المدخلين اللذين تمّت الإشارة إليهما. في عام ١٩٩٣ م، نال باكلي درجة الدكتوراه في جامعة إكستر البريطانية، بتأليف رسالة تحت عنوان «جعفر الصادق عليه السلام» والتشيع المبكر». حاول فيها أن يبيّن مدى تأثير الإمام الصادق عليه السلام في إيجاد وتأسيس الهوية الشيعية (التشيع)^[٣]. في هذه الرسالة وضمن الفصل الأول والثاني منها، تمّ تقديم سيرة مختصرة عن حياة الإمام الصادق عليه السلام وعصر إمامته عليه السلام^[٤]، حيث تمّت دراسة الصورة التاريخية للإمام عليه السلام في مختلف المصادر، فاستنتج أنّ الصورة التاريخية لجعفر بن محمد عليه السلام متأثرة أشدّ التأثر من منظر المؤرّخين. من هذا المنطلق نجد أنّ مؤرّخي أهل السنّة عرفوا الصادق عليه السلام كفقيه ومحدّث، فمحدّثو ومؤرّخو الشيعة كتبوا عن مناقبه راسمين صورة قدسية وإلهية له عليه السلام^[٥]. الفصل الثالث من رسالة باكلي، اختصّ بتبيين الوضع الشيعي قبل عصر إمامة الإمام الصادق عليه السلام، حيث بحث فيه عن التحركات السياسية الطالبية ومحورية «الرمز» الطالبي في تلك الثورات التي

[1]- Ron P. Buckley, "Ja'far Al-Šādiq", Encyclopaedia of the Qur'an, 2018.

[2]- Ron P. Buckley, "Ja'far Al-Šādiq", The Encyclopaedia of Islam, 2022.

[3]- Proto-Shi'ism.

[4]- See Ron P. Buckley, "Ja'far Al-Šādiq and Early Proto-Shi'ism" (University of Exeter Department of Arabic and Islamic Studies, 1993), 10-37.

[5]- See ibid., 115-18.

قامت ضد الحُكم الأموي^[١]. في الفصل رابع وحول العلاقة بين الحديث الشيعي والإمام الصادق عليه السلام، وبالإشارة إلى كون الإمام عليه السلام من الروايات الإمامية كالمقطب من الرحي، أبدى شكوكاً في صحة إسناد الروايات إلى جعفر بن محمد عليه السلام في المصادر الشيعية الروائية. كما نجد هناك شكوكاً أكثر عمقاً في صحة انتساب بعض المؤلفات إلى الإمام الصادق عليه السلام^[٢]. اختصّ الفصل الخامس من رسالة باكلي بمواجهة الإمام الصادق عليه السلام مع الغلاة، حيث استنتج في نهاية المطاف أنّ تلك المواجهة والمخالفة كان لها أسباب اعتقادية، مضافاً إلى أنّ لها أسباباً سياسية، إذ نشر العقائد التأليهية من قبل أبي الخطاب وسائر الخطّابة عن الإمام الصادق عليه السلام قد جعله عليه السلام خطراً فعلياً على الحكومة العباسية^[٣].

أهمّ الفصول من رسالة باكلي، هو الفصل الخامس منها تحت عنوان «[الإمام] الصادق عليه السلام» ومنشأ الطائفة الشيعية^[٤]^[٥]. رأى باكلي في هذا الفصل أنّ جميع الثورات الشيعية المعادية للأمويين، ابتداءً من قيام الإمام الحسين عليه السلام، وانتهاءً بثورة عبد الله بن معاوية (ت ١٣٠هـ)، كلّها كان لها أهداف سياسية تزامنت مع فترة ضعف القوة الحاكمة سياسياً وعسكرياً. مع أنّه لم تصل أيّ من تلك المحاولات إلى الهدف المطلوب من الوصول إلى الحُكم أو الإطاحة بالسلطة الأموية، لكنّه كانت لها ثمرتان اجتماعيتان مهمّتان؛ الأولى منها: التأكيد على «الرمز» الطالبية وضمن استمرار هويته الاجتماعية؛ وثانياً: إيجاد إرث تاريخي مليء بالعواطف ناشئ عن القمع الدامي لتلك الثورات. أشار باكلي في تكملة بحثه إلى أنّ الثورات العلوية-الطالبية التي قامت على الحكومة العباسية، كانت معتمدة أشدّ الاعتماد على تلك الثمرات الاجتماعية، لكنّ الصادق عليه السلام لم يحاول التعاطف أو دعم أيّ منها. مطابقاً لما زعمه باكلي، كان مفهوم الإمامة في الفكر الشيعي قد أخذ بالتغيير، إذ كان قبل ذلك العصر

[1]- See Ron P. Buckley, "Ja'far Al-Sadiq and Early Proto-Shi'ism", 119-204.

[2]- See ibid., 264-69.

[3]- See Ron P. Buckley, "Ja'far Al-Sadiq and Early Proto-Shi'ism" 339-42.

[4]- Al-Sādiq and the Origins of Shi'i Sectarism.

[5]- Buckley, "Ja'far Al-Sādiq and Early Proto-Shi'ism", 343-71.

مرتبطاً بالحكم السياسي والوصول إلى الخلافة، وفي عصر الصادق عليه السلام قد أصبح الإمام عليه السلام، دون أن يطالب بالحكم، وبمجرد تمتعه بنعمة العلم، صاحب مرجعية علمية ومعرفية. في الوقت نفسه لم تكن الأوضاع السياسية والقوة العسكرية العباسية في هذا العصر بعيدة عن نظر باكلي في تحليله، إذ رأى أن ذلك له السهم الوافر في قرارات الإمام الصادق عليه السلام السياسية التي أدت إلى قراره بعدم دعم الثورات المقامة على الحكم العباسي. في طيات هذا الفصل وبالإشارة إلى تحوّل مفهوم الإمامة في الفكر الشيعي المقارن مع عصر إمامة الإمام الصادق عليه السلام وحصول الانفكاك بين «الحكم السياسي» ومنصب «الإمامة»، أكد باكلي على مدى تأثير ذلك على الصورة التاريخية للصادق عليه السلام في الفكر الشيعي. الصورة التي تأثرت أشدّ التأثير بالمرجعية العلمية للإمام عليه السلام المؤدية إلى حذف الميول والقرارات السياسية المؤثرة على ما أقدم عليه جعفر بن محمد عليه السلام من تحولات أو قرارات سياسية واجتماعية. وبالتأكيد على هذا الأثر، رأى استحالة الحصول على صورة تاريخية من الإمام الصادق عليه السلام، وزعم باكلي أن صورة جعفر بن محمد عليه السلام في المصادر الشيعية، قد قيّدت بسمات «رمزية» كمؤسس للمذهب الشيعي فقهاً واعتقاداً، وفقاً لما كان يراه الفكر الشيعي، وقد اختتم رسالته هكذا:

«وفي نهاية المطاف، ربما لا تكمن مساهمة الصادق عليه السلام في تطوّر المذهب الشيعي في ما فعله هو نفسه، بل في ما كان يُتوقّع منه أن يفعله، وهي المرجعية [العلمية] المطلقة التي أصبحت في نظر التشيع المبكر ووراثتهم الروحيين، الإمامية والإسماعيلية»^[1].

أكد باكلي في مقالته «في أصول الحديث الشيعي» على أثر الوضع السياسي في أواخر عهد الحكم الأموي وبداية الحكم العباسي في تكوين الحديث الشيعي. حيث إنّه رأى الخيبة الناشئة عن القمع المستمر للثورات الطالبية في العهد الأموي، كذلك الحطّ المستمر من القيمة العلمية للمباني الاعتقادية الشيعية من قبل العباسيين،

[1] - Buckley, "Ja'far Al-Sadiq and Early Proto-Shi'ism", 371.

فأدّت إلى قيام الشيعة بتنقيح مبانيهم الكلامية وتعيين حدودها. هذه الأسباب، إضافة إلى ميل المسلمين إلى استناد معتقداتهم على الحديث، سبّب نشوء الحديث الشيعي. هذه الأسباب قد تزامنت مع تغيير تعريف منصب «الإمامة» كمعدن علم له مرجعية علمية، فأدّت إلى تمكّن الشيعة من اتّباع أئمّتهم (عليهم السلام) على أساس رصين، وأن يقوموا بالدفاع عن معتقداتهم على أساس المعارف المكتسبة من الأئمة (عليهم السلام) قبل المخالفين^[1].

في بحث آخر سُمّي بـ«[الإمام] جعفر الصادق (عليه السلام) مصدراً للحديث الشيعي»، قام باكلي بتكرار ما ادّعه في الفصل الثالث من رسالته، حيث إنّ نظراً إلى قلة وجود الروايات الفقهية المسندة إلى جعفر بن محمد (عليه السلام) في مصادر أهل السنة، عكس ما يوجد من وفور الروايات عنه (عليه السلام) في المصادر الشيعية، أبدى شكوكاً في صحّة انتساب هذه الروايات إلى الصادق (عليه السلام) عند الشيعة. زعم باكلي هنا أنّ نشأة الحديث الشيعي، إنّما كانت حفاظاً على اتّحاد الهوية الشيعية وتماسكها حول قطب الأئمة (عليهم السلام)^[2].

في دراسة أخرى «الإمام جعفر الصادق (عليه السلام)»، أبو الخطاب والعباسيون»، نجد محوريّة قسم آخر من رسالة باكلي بين فيها بأنّ الفئات الغالية كانت دائماً ما تتشكّل حول الطالبين، فاتّصال «الخطّابية» بالإمام الصادق (عليه السلام) بصفته طالبياً كان ضمناً حيويّاً لاستمرار تلك الحركة ونشر عقائدها. هذه الدراسة قد رأت أنّ الأسباب السياسية كان لها أثر كبير كالأَسباب الاعتقادية، في مخالفة الإمام الصادق (عليه السلام) مع تلك الفئة. حاول باكلي أن يثبت أنّ خوف المنصور (حكم ١٣٧-١٥٨هـ) من الثورات الطالبيّة، بالإضافة إلى دعوى الخطّابية ألوهية جعفر بن محمد (عليه السلام) وقدراته الخارقة، جعلت الإمام (عليه السلام) يشكّل خطراً كبيراً على الدولة. كما أشار في طيّات بحثه إلى أنّ هذه الدعوات «الحلولية» والتأليهية من قبل أبي الخطّاب وأتباعه الخطّابية،

[1]- Ron P. Buckley, "On the Origins of Shī'i Hadith", Muslim World 88, no. 2 (1998): 183-84.

[2]- Ron P. Buckley, "Ja'far Al-Šādiq as a Source of Shī'i Tradition", in Shī'ism: Origins and Evolution (United Kingdom: Routledge, 2008), 127-28.

قد جعلت الطائفة الشيعية في نظر أهل السنة المعتدلين، في موضع غير محمود^[١].

تصنيف مقولات المستشرقين ونقدها

نظراً إلى ما جاء فيما كتبه المستشرقون عن الإمام الصادق عليه السلام، يمكن تبويب مدّعاتهم في أربعة أقسام:

١. الحيرة وأزمة تعيين الإمام، مقارنة مع إمامة الإمام الصادق عليه السلام.
 ٢. مخالفة الإمام الصادق عليه السلام مع نقد أبي بكر، بسبب وصول نسبه عليه السلام إليه.
 ٣. تأثر معارف الإمام الصادق عليه السلام الكلامية والفكر الشيعي من المعتزلة.
 ٤. المسائل التي ترتبط بالحديث والفكر الشيعي وموقع الإمام الصادق عليه السلام فيه.
- سنقدم على تمحيص ونقد ما ادّعاه المستشرقون عن الإمام الصادق عليه السلام ضمن هذه المحاور الأربعة.

١. إمامة الإمام الصادق عليه السلام

لقد سبقت الإشارة إلى أن كوهلبرغ زعم في مقالته «بعض تفاسير الشيعة الإمامية عن التاريخ الأموي» أنّ الزيدية كانت مخالفة لإمامة الإمام الصادق عليه السلام، فكانت تعتقد بإمامة زيد بن علي في المقابل. كذلك ادّعى أنّ إمامة الإمامة السجّادة عليه السلام لم تحظ بقبول عام من قبل المجتمع الشيعي، إلّا بعد تثبيت إمامة الإمام الصادق عليه السلام. إذ كانت نظرية انتقال شأن الإمامة من الأب إلى الابن لجعفر بن محمد عليه السلام بحاجة إلى إثبات ذلك بين الإمام الباقر والإمام السجّاد عليه السلام^[٢].

لقد أشار فان إس إلى بحث إمامة الإمام الصادق عليه السلام في الرأي الشيعي، فصور المجتمع الإمامي مقارنة مع وفاة الإمام الباقر عليه السلام متحيراً في معرفة الإمام عليه السلام

[1]- Ron P. Buckley, "The Imam Ja'far Al-Sadiq, Abu 'l-Khattab and the Abbassids", Der Islam 79, no. 1 (2002): 118-40.

[2]- Kohlberg, "Some Imāmī Shī'ī Interpretations of Umayyad History," 155.

وتشخيصه، حيث كانوا أمام خيارين: إمّا أن يعتقدوا بإمامة زيد لأنّه كان أسنّ من جعفر بن محمد عليه السلام، وإمّا أن يعتقدوا بإمامة الإمام الصادق عليه السلام بناءً على انتقال أمر الإمامة من الأب إلى الابن^[١].

يبدو أنّ مدّعى كوهلبرغ قائم على أساس ما جاء به مادلونغ في كتابه الإمام قاسم بن إبراهيم والمذهب الزيدي، حيث جاء في ذلك أنّ الفترة التي أعقبت شهادة الإمام الباقر عليه السلام أدّت إلى وجود الاختلاف بين الشيعة في تعيين مصداق الإمام، حيث إنّ المجتمع الشيعي إنّما قرّر اعتبار إمامة جعفر بن محمد عليه السلام قبل مدّة قصيرة من ورود زيد إلى الكوفة وإعلان ثورته فيها. بنى مادلونغ ذلك على أساس رواية عن الصادق عليه السلام جاءت في فرق الشيعة للنوبختي (ت ٣١٠هـ) عن انحصار انتقال الإمامة بين أخوين فيما كان بين الإمام الحسن والإمام الحسين عليه السلام، حيث فسّر جهة صدورهما في مواجهة دعوى إمامة زيد بن علي بعد استشهاد الإمام الباقر عليه السلام ومقارناً مع إمامة الإمام الصادق عليه السلام^[٢]. وبعد الرجوع إلى فرق الشيعة نجد أنّ النوبختي إنّما جاء بهذه الرواية لردّ اعتقاد «الفطحية» بإمامة عبد الله بن جعفر الأفظح (ت ١٤٨هـ)؛ إذ كان أكبر من أخيه الإمام الكاظم عليه السلام وانتقل ذلك بعده -كما زعموا- إلى موسى بن جعفر عليه السلام؛ لأنّ عبد الله كان مقطوع النسل ليس له ذرية ترث الإمامة^[٣]. كما هو ظاهر، لم يكن استشهاد النوبختي بهذه الرواية ناظرًا إلى الاختلاف في شأن إمامة الصادق عليه السلام بين أتباعه عليه السلام والزيدية من الأساس.

بعد البحث في المصادر، يمكن الحصول على نسخ مختلفة عن هذه الرواية، أي انحصار انتقال أمر الإمامة بين الأخوين بالإمام الحسن والإمام الحسين عليه السلام التي أسندت عن الصادق عليه السلام^[٤]. في أكثر نسخ هذه الرويات، اكتفي فيها بذكر انحصار

[1]- Van Ess, Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra, 1:299.

[2]- Wilferd Madelung, Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen (Berlin: de Gruyter, 1965), 44.

[٣]- النوبختي، حسن بن موسى، فرق الشيعة، ج ١، ١١٢.

[٤]- نموذجًا لذلك، ينظر: الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج ٨، ١: ٢٨٥-٢٨٦.

انتقال الإمامة بين الأخوين بالإمامين الحسن والحسين عليهما السلام، فيفتقر معظمها إلى قرائن يُمكن من خلالها أن يُعرف جهة صدورها أو زمانه وفقاً لما ادّعاه كلٌّ من مادلونغ وكوهلبرغ بأنها كانت موجهة إلى دعوى إمامة زيد بن علي.

في النسخ الأخرى من هذه الرواية، نجد بعض القرائن تتمكّن من خلالها أن نعرف جهة صدورها، وأنها كانت قاصدة دفع أيّ شبهة أو مخالفة أيّ اعتقاد. بشكل عامّ يمكن تقسيم تلك الروايات إلى أنواع ثلاثة:

النوع الأول: رواية رُويت عن الباقر عليه السلام (٩٥-١١٤ هـ) في انحصار انتقال الإمامة بين الأخوين، بالإمامين الحسن والحسين عليهما السلام^[١]. يُمكن تفسيرها أنها صدرت بمواجهة معتقد «الكيسانية» بإمامة محمّد الحنفية (ت ٨١ هـ). إذ على الأقلّ كانت فرقة منهم معتقدة بإمامة محمّد الحنفية بعد استشهاد الإمام الحسين عليه السلام، فتعتقد بانتقال الإمامة بين الأخوين، كما كان الحال بين الحسن والحسين عليهما السلام^[٢]. كما أنّ هناك بعض الروايات في هذه العصر في مقابل دعوى الكيسانية، تتضمن الاستدلال على إمامة الإمام السجاد عليه السلام، وأنّ سيف رسول الله صلّى الله عليه وآله كان عنده عليه السلام، حيث السيف نفسه كان عند الإمام الباقر عليه السلام^[٣].

النوع الثاني: روايات أُسندت إلى الصادق عليه السلام فيها أمر انحصار انتقال الإمامة بين الأخوين بالإمامين الحسن والحسين عليهما السلام، وقد جاء فيها أمر إمامة الإمام السجاد عليه السلام^[٤]. نظراً إلى محورية أمر إمامة الإمام السجاد عليه السلام في هذا النوع من الروايات، ومن أنّ هناك روايات عمّا جرى بين الإمام الصادق عليه السلام والكيسانية من وجود سيف رسول الله صلّى الله عليه وآله عند الإمام السجاد عليه السلام في ذلك العصر (١١٤-١١٤).

[١]- ابن شهر آشوب، محمد بن علي، مناقب آل أبي طالب ٨، ج ٤، ٤: ٣٨٣.

[٢]- الأشعري، علي بن اسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج ١، ١٩.

[٣]- الصفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد عليهم السلام، ج ١، ١٧٨.

[٤]- راجع: الكليني، الكافي، ١: ٢٨٥-٢٨٦؛ الصدوق،

١٤٨هـ)^[١]، ويمكن تعيين جهة صدور هذا النوع من الروايات بأنها كانت في مقابل دعوى الكيسانية أيضاً.

النوع الثالث: هي الروايات التي أُسندت عن الصادق عليه السلام وجاء فيها الإشارة إلى انحصار استدامة أمر الإمامة في وُلد الحسين عليه السلام، إضافة إلى انحصار انتقال أمر الإمامة بين الأخوين^[٢]. في إحدى هذه الروايات، سأل هشام بن سالم (كان حياً في ١٨٣هـ) الإمام الصادق عليه السلام عن سبب وقوع أمر الإمامة في وُلد الحسين عليه السلام وخروجه عن بني الحسن عليه السلام^[٣]. هذه القرينة هي ما تسمح لنا أن نفسّر جهة صدور هذه الرواية بأنها كانت في مقابل دعوى الإمامة من قبل بني الحسن عليه السلام.

حتّى في فرض عدم قبول دلالة هذه القرائن على جهة صدور هذه الروايات في مواجهة الكيسانية أو دعوى إمامة بني الحسن عليه السلام وعدم مدخليتها لأمر إمامة زيد، لم يكن هناك شاهد قوي أو دليل جليّ لما ادّعاه كلٌّ من مادلونغ^[٤] وبتبعه كوهلبرغ^[٥] من ارتباط أمر انحصار انتقال الإمامة بين الأخوين بالإمامين الحسن والحسين عليهما السلام ودعوى زيد للإمامة أو ما ادّعته الزيدية؛ إذ كما سيأتي قريباً، إنّ المجتمع الشيعي بعد استشهاد الإمام الباقر عليه السلام لم يكن من الأساس أمام خيارين بين إمامة جعفر بن محمد عليه السلام وزيد بن علي، كما ادّعاه فان إس^[٦]، بل بالنظر إلى مصادر الشيعة الروائية، يُمكن أن يُقال إنّ ثنائية الإمامة إنّما كانت بين عبد الله بن الحسن المحض (ت ١٤٥هـ) والإمام الصادق عليه السلام.

هناك بعض الروايات عن الحقبة الزمنية بُعيد وفاة الإمام الباقر عليه السلام تدلّنا إلى أنّه

[١]- الصفار، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد ﷺ، ١٧٨.

[٢]- راجع: ابن بابويه، الإمامة والتبصرة من الحيرة، ٥٦-٥٧.

[٣]- ينظر: الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، ٢: ٤١٦-٤١٧.

[4]- Madelung, Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen, 44.

[5]- Kohlberg, "Some Imāmī Shī'ī Interpretations of Umayyad History," 155.

[6]- See Van Ess, Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra, 1:299.

بعض الشيعة وقعوا في نوع من الحيرة بالفعل أمر الإمام^[١]. لكن بعد الإيمان في متن تلك الروايات، نتمكّن من فهم أنّ الحيرة آنذاك لم تكن حيرةً عامّة، فخلال فترة وجيزة قد اطلع المجتمع الشيعي على إمامة الإمام الصادق^{عليه السلام} بواسطة تعيينه من قبل أبيه الباقر^{عليه السلام}. كذلك ثمة روايات في هذا الشأن، تتضمن حكايات عن سفر بعض الشيعة بعد وفاة الإمام الباقر^{عليه السلام} إلى المدينة، للبحث عن الإمام بعده^{عليه السلام} ومعرفته.

في إحدى هذه الروايات، نجد ما جاء عن شخص قصد المدينة بحثاً عن معرفة الإمام^{عليه السلام}، وورد أنّه في بادئ الأمر التقى ببعض من كان ينتمي إلى بني الحسن^{عليه السلام}، فسأله عن الإمام بعد الباقر^{عليه السلام}، فأشار الحسن بن علي إليه بمراجعة عبد الله المحض، لكنّ السائل لم يجد لديه ما كان قد ابتغاه من العلم، واستمرّ بالبحث عن الإمام^{عليه السلام}. أثناء ذلك، التقى ببعض بني الحسين^{عليه السلام} فأرشد إلى جعفر بن محمد الصادق^{عليه السلام}. في نهاية المطاف وبعد أن وجد الصادق^{عليه السلام} عالماً، حيث عرف منه أجوبة مسائله، عرف إمامته واعترف بها^[٢]. في رواية أخرى، جاء عن شخص سافر إلى المدينة بغية التعرّف عن التشيع ومعرفة الإمام^{عليه السلام}، فكما حدث للأول بالالتقاء ببعض بني الحسن أرشد إلى عبد الله المحض ومن ثمّ، أرشد إلى جعفر بن محمد^{عليه السلام} واعترف بإمامته^{عليه السلام}^[٣]. النقطة المهمّة في هاتين الروايتين، هي أنّ الظرف الزمني الذي حدث فيه ذلك، كان فترة زمنية قريبة إلى استشهاد الإمام الباقر^{عليه السلام}، إذ إنّ الأشخاص إنّما كانوا يبحثون عن الإمام^{عليه السلام} ومعرفته. هذه النقطة، تعاكس ما ادّعاه فان إس في وجود جوّ من الحيرة والذهول للمجتمع الشيعي آنذاك في أمر الإمامة، كما أنّه يناقض تصوير ثنائيته المزعومة بين الشيعة في إمامة زيد بن علي وجعفر بن محمد^{عليه السلام}. فنجد أنّ الثنائية في أمر الإمامة على فرض وجودها، إنّما كانت بين عبد الله المحض

[١]- هذه الروايات، في الأصل عائدة إلى رواية واحدة قد كُرّرت ثلاث مرّات في المصادر المختلفة ويسند مشترك. فقد جاء فيها عن شخص سُمّي بأبي عبيد الحذاء كان متحيراً في أمر الإمامة بعد استشهاد الإمام الباقر^{عليه السلام}. لقد التقى أبو عبيد مع سالم بن أبي حفصة، حيث اطلعه سالم عن اختيار الباقر^{عليه السلام} جعفر^{عليه السلام} إماماً بعده (الصفار، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد^{عليه السلام}، ٢٥٩ و ٥١٠).

[٢]- الراوندي، سعيد بن هبة الله، الخرائج والجرائح، ج ٣، ٢: ٧٧٠-٧٧١.

[٣]- ينظر: الكليني، الكافي، ١: ٣٤٩-٣٥١.

والإمام الصادق عليه السلام، فليس لزيد دور في كونه في مظان الإمامة أو مرشحاً لتصدّي هذا المنصب في نظر المجتمع الشيعي.

من جهة أخرى، وبعد البحث في المصادر الشيعية، يمكن من العثور على نماذج كثيرة تتراوح في فترات زمنية مختلفة، حيث ادّعى بنو الحسن عليه السلام بشكل عام وعبد الله المحض بشكل خاص، بوجود أمر الإمامة بينهم. وفقاً لبعض تلك الروايات، يبدو أنّ بعض بني الحسن عليه السلام في قبال إمامة الإمام الباقر عليه السلام، قد اتخذوا سبيل المخالفة والإنكار، حيث إنهم كانوا يدعون أنّ «القائم» من الحسينين^[١]، كما أنّ بعضاً آخر منهم قد نازعوا الباقر عليه السلام في ملكية أو إدارة ميراث النبي عليه السلام في المدينة^[٢]، وقوم منهم قد احتجّ على محمد بن علي عليه السلام في أمر الإمامة^[٣]. في طائفة أخرى من هذه الروايات، نجد أنّ عبد الله المحض كان ممّن خالف إمامة الإمام الباقر عليه السلام، فتارة نجده جاحداً لذلك^[٤]، وأخرى وعلى أساس رواية نتمكّن من فهم أنّ عبد الله قد ادّعى الإمامة بالفعل في عصر إمامة الإمام الباقر عليه السلام^[٥].

وفقاً لهذه الروايات، كثرت الدعاوى الحسينية بالإمامة في عصر إمامة الإمام الصادق عليه السلام، حيث إنّ عبد الله المحض كان قد لعب الدور البارز في ذلك. لقد ادّعى بالفعل وجود أمر الإمامة في بني الحسن عليه السلام تارة^[٦]، وأخرى عدم نصيب بني الحسين عليه السلام من أمر الإمامة^[٧]. في رواية، قد عرّف عبد الله نفسه بأنّه الأنسب إلى الإمامة، مستدلاً بنصيبه الأوفر من الشجاعة والكرم والعلم قياساً مع الصادق عليه السلام^[٨].

[١]- العياشي، محمد بن مسعود، التفسير، ج٢، ٢: ٢٩١.

[٢]- ابن حمزة، محمد بن علي، الثاقب في المناقب، ج١، ٣٨٨.

[٣]- ينظر: الكليني، الكافي، ٨: ٨٤-٨٥.

[٤]- ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب، ٤: ١٨٥.

[٥]- ابن حمزة، الثاقب في المناقب، ٣٧٩-٣٨٠. ما هو جدير بالذكر، أنّ اسم الوارد لمُدّعي الإمامة في هذه الرواية، هو «عبد الله بن علي بن عبد الله بن الحسن»، فيمكن أخذ احتمال الخلط والتصحيح بالحسبان.

[٦]- الصدوق، علل الشرائع، ١: ٢٠٩-٢١١.

[٧]- الصفار، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد ﷺ، ٣١٨.

[٨]- الكليني، الكافي، ٨: ٣٦٣-٣٦٤.

كما أنَّ هناك بعض الروايات عن استدلالات عبد الله بشأن تعلق أمر الإمامة ببني الحسن عليه السلام والمجادلات التي قام بها مع جعفر بن محمد عليه السلام في ذلك^[١].

يبدو أنَّ التحاق «الزيدية» مع الحسينيين إنّما كان بعد اعلان مهدوية محمد النفس الزكية (ت ١٤٥هـ)، الذي قام بها بالعلن أبوه عبد الله المحض. نظراً إلى الروايات التاريخية وبعد مقتل الوليد بن يزيد (حكم ١٢٥-١٢٦هـ)، الخليفة الأموي، في عام ١٢٦هـ، قام عبد الله بتعريف ابنه محمد «مهدياً»، معلناً استحقاقه لتصدّي منصب الخلافة، طالباً البيعة من بني العباس وبني هاشم، ومنهم الإمام الصادق عليه السلام. كما جاء في الروايات نفسها، إنّ جعفر بن محمد عليه السلام بعد أن نصّح عبد الله بترك تلك الدعوة، امتنع عن البيعة معه^[٢]. من المحتمل أنَّ ما جرى من مجادلة عبد الله مع الإمام الصادق عليه السلام في أمر الإمامة، قد وقعت في هذا الوقت^[٣].

مع أنّه نظراً إلى الروايات التاريخية لم يكن هناك أيّ دور لعبد الله المحض في ثورة زيد بن علي عام ١٢٢هـ، بل نجد أنَّ ثمة منازعات حصلت جراء اختلاف مالي بينه وبين زيد^[٤]، لكن مع قمع ثورة زيد ومقارناً مع اعلان مهدوية محمد النفس الزكية، قد انحازت الزيدية إلى صفوف بني الحسن عليه السلام. كذلك وعلى أساس بعض المصادر، على أقلّ التقادير، كانت بعض الفرق الزيدية تعتقد بإمامة محمد النفس الزكية، امتداداً لإمامة زيد بن علي^[٥]. القرينة الأخرى على هذا التقارب الفكري هو اعتقاد الزيدية بوجود سيف رسول الله ﷺ عند عبد الله المحض الذي طالما استندوا إليه في مواجهتهم مع أمر إمامة الإمام الصادق عليه السلام^[٦]، النقطة التي طالما أكّد عليه

[١]- م. ن، ١: ٣٥٨. لا بدّ أن يقال، أنَّ الظرف الزمني لهذه الرواية إنّما كانت بعد عام ١٢٦هـ، أي العام الذي عُرف محمد النفس الزكية من قبل أبيه عبد الله المحض «مهدياً» وقام بأخذ البيعة له من الناس.

[٢]- راجع: البلاذري، أحمد بن يحيى، أنساب الأشراف، ج ١٣، ٣: ٧٨-٧٩.

[٣]- نموذجاً لذلك، راجع: الصفار، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد عليهم السلام، ١٥٣.

[٤]- الإصفهاني، أبو الفرج، مقاتل الطالبين، ١٢٦.

[٥]- النوبختي، فرق الشيعة، ٥٨-٥٩؛ الشهرستاني.

[٦]- الصفار، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد عليهم السلام، ١٧٤-١٧٥ و ١٧٦-١٧٧.

عبد الله في استدلاله على دعوى إمامته^[١]. إضافة إلى ذلك، هناك روايات عن التقارب بين المعتزلة والزيدية وبين حركة عبد الله المحض ومحمد النفس الزكية^[٢].

وفقاً لما ذكر أعلاه، يمكن أن يُقال إنّ ما جاء عن احتجاجات الزيدية مع الإمام الصادق عليه السلام في أمر الإمامة، لم يكن على أساس دعوى إمامة زيد بن علي أو استحقاقه للإمامة قبال إمامة جعفر بن محمد عليه السلام، بل إنّما كان لتقريبهم الجديد من حركة عبد الله المحض ومحمد النفس الزكية، ودعم دعوى إمامة محمد، وهي النقطة التي سببت خطأ بعض المستشرقين في فهم الموقف، حيث زعموا أنّ زيداً كان قد ادّعى الإمامة في مقابل إمامة الإمام الصادق عليه السلام، أو صوّروا المجتمع الشيعي أمام ثنائية الاختيار والاعتقاد بإمامة زيد بن علي أو جعفر بن محمد عليه السلام. في الواقع وكما مضى، فإنّ دعوى الإمامة من جهة عبد الله المحض لم تكن بعد استشهاد الإمام الباقر عليه السلام في عام ١١٤ هـ، بل تمّ إعلانها قبل ذلك وإبان عصر إمامته عليه السلام. بعد ثورة زيد في عام ١٢٢ هـ وتهيؤ الظروف السياسية المناسبة بعد قتل الوليد بن يزيد في عام ١٢٦ هـ ومقارناً مع عصر إمامة الإمام الصادق عليه السلام، كذلك بالتحاق الزيدية والمعتزلة ببني الحسن عليه السلام، أخذت دعوى إمامة عبد الله تستمر وتقوى بادعاء مهدوية ابنه محمد النفس الزكية. فثنائية الإمامة التي كانت تقول بها الزيدية، لم تكن على أساس دعوى إمامة زيد في مواجهة مع إمامة الإمام الصادق عليه السلام، بل كان ناشئاً عن التقارب الناشئ بينهم وبين حركة عبد الله المحض والنفس الزكية دعماً لادّعاء إمامتهم.

النقطة الأخرى التي لا بدّ من الإشارة إليها في هذا القسم، هو ما زعمه باكلي في الفصل الأخير من رسالته. لقد ادّعى أنّه نظراً إلى السلسلة من الثورات الطالبية الفاشلة التي قُمعت بشدّة من قِبَل الجهات الحاكمة وعدم تمكّنها من تحقيق غاياتها السياسية التي كانت تتجلّى باستلام الحُكم السياسي، كذلك بالنظر إلى ابتعاد الإمام الصادق عليه السلام من ساحة السياسة والخلافة، أخذت فكرة «الإمامة» تتغيّر في الفكر الشيعي. ادّعى باكلي أنّه قبل عصر الإمام الصادق عليه السلام، كانت فكرة الإمامة

[١]- الصفار، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد عليهم السلام، ١٧٤ و ١٨٣.

[٢]- م، ن، ١٥٦ و ٢٤٥.

الشيعة متصلة دائماً بـ«الخلافة» والتصدّي للحكومة، لكن بوصول عصر جعفر بن محمد عليه السلام ونظراً إلى قوة العباسيين السياسية، التعريف الشيعي من الإمامة مال إلى تبين الرقي العلمي للإمام عليه السلام ومرجعته العلمية والمعرفية. بعد ذلك العصر، كان الإمام عليه السلام إماماً، حتى لو لم يتمكن من الوصول إلى الخلافة، إذ كان يتمتع بشأن علمي رفيع المستوى يجعله مرجعاً علمياً للمجتمع الشيعي^[١].

جواباً على مدعى باكلي عن تغيير تعريف «الإمامة» من ملاءمتها مع «الخلافة» إلى «المرجعية» العلمية والمعرفية، يمكن أن يقال إنّ الافتراق الحاصل بين شأني «الخلافة» و«الإمامة» لم ينحصر بما وقع في عصر إمامة الإمام الصادق عليه السلام، بل تعود سابقتها إلى أيام بُعيد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله. فبعد ما وقع ما وقع في يوم السقيفة وتم البيعة لأبي بكر، افترق طريق «الخلافة» عن «الإمامة». الشيعة آنذاك، لم تسحب يدها من إمامة أمير المؤمنين عليه السلام بسبب حرمانه عليه السلام من حقّ الخلافة. وفقاً لرواية، قالت فاطمة الزهراء عليها السلام جواباً لسائل سألها عن سبب تنحي الإمام علي عليه السلام عن حقّ الخلافة: «مَثَلُ الْإِمَامِ مَثَلُ الْكُعْبَةِ؛ إِذْ تُؤْتَى وَلَا تَأْتِي»^[٢]، حيث نجد في مصادر الشيعة وأهل السنة الحديثية روايات بالمضمون نفسه، رواها علي بن أبي طالب عليه السلام وأبو ذر الغفاري عن النبي صلى الله عليه وآله مخاطباً لأمر المؤمنين عليه السلام^[٣]. نظراً إلى هذه الأحاديث، نتمكن من فهم أنّ وفقاً للمنظومة الشيعية الاعتقادية لم تكن الخلافة والحكم السياسي من مقومات أمر الإمامة وشروطه، بل أنّ الإمام عليه السلام مع تهيو الأجواء السياسية والاجتماعية المناسبة، وفي ظل إقبال الناس على البيعة له، سيتسلم مقاليد الحكم السياسي، فبغير تلك الصورة يبقى متيحاً عن الحكم السياسي^[٤]. كما كان الحال في عصر إمامة أمير المؤمنين عليه السلام بعد وصوله إلى الخلافة الظاهرية وقبلها، وفي عصر إمامة الإمام الحسن عليه السلام قبل الهدنة مع معاوية وبعدها، كذلك في عصور الأئمة اللاحقين عليهم السلام، وصولاً إلى عصر الصادق عليه السلام، فلم يكن هناك أيّ تحدّد قد

[1]- Buckley, "Ja'far Al-Sadiq and Early Proto-Shi'ism," 351-52.

[2]- الخزاز، علي بن محمد، كفاية الأثر في النص على الأئمة الاثني عشر، ج ١، ١٩٨-١٩٩.

[3]- في مصادر أهل السنة، راجع: ابن المغازلي، علي بن محمد، مناقب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، ج ١، ١٦٤-١٦٥.

[4]- فيرجي، داود، «شيعه و مسئله مشروعيت: بين نظريه و نص»، دانشكده حقوق و علوم سياسی (دانشگاه تهران) ٥٧، ٢٤٠-٢٤٢.

واجهته فكرة الإمامة في المجتمع الشيعي ناشئاً عن الافتراق بين الحكم السياسي ومنصب الإمامة.

أضف إلى ذلك أنه لو كانت دعوى باكلي في تغيير نظرية الإمامة في عصر الصادقين عليه السلام صحيحة، لوجدنا التأكيد على عدم أثر الحكم السياسي في أمر الإمامة في الروايات المروية عن جعفر بن محمد عليه السلام كثيراً وظاهراً، فقد بين الإمام عليه السلام فيما قاله عن شروط الإمامة مصححاً لما آل إليه التغيير في فكرة الإمامة. والحال أننا بالرجوع إلى ما رُوي عن الصادق عليه السلام، لا نجد أيّ ظهور محوري لهذا الأمر فيما نُقل عنه عليه السلام عن الإمامة وشروطها^[١].

٢. الخلفاء في نظر الصادق عليه السلام

لقد كتب فان إس في كتابه الكلام والمجتمع عن اتصال نسب الإمام الصادق عليه السلام بأبي بكر من جهة أمه عليها السلام، وبالاستناد إلى مصادر سنّة ك تاريخ الإسلام للذهبي (ت ٧٤٨هـ):

«و[الإمام] جعفر الصادق عليه السلام من جهة أمه ينحدر من أبي بكر، ويمكن أن يتصور أنه لا هو ولا والده كانت لهما مصلحة كبيرة في التشهير بأبي بكر [وذكره]^[٢].

كذلك هيود في قسم الإمام الصادق عليه السلام من موسوعة برتانيكا حينما أراد أن يعرف بنسب جعفر بن محمد عليه السلام، كتب عن زعم مشابه لفان إس:

«ومن جهة والدته، ينحدر [نسب الإمام] جعفر [الصادق عليه السلام] من الخليفة الأول، أبي بكر، الذي يعتبره الشيعة عادة غاصباً، وقد يفسّر هذا [التقارب النسبي] سبب عدم تسامحه أبداً مع انتقاد الخليفين الأولين^[٣].

مع أنه بالرجوع إلى ما استند إليه فان إس وبنى عليه دعواه يمكن العثور على روايات عن الصادق عليه السلام حيث امتنع عليه السلام عن التبرّي من الخليفة الأول، وأنه افتخر

[١]- راجع: القزويني، محمد كاظم، موسوعة الإمام الصادق عليه السلام، ج ٢٨، ٧: ٣٩٩-٤٨٤.

[2]- Van Ess, Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra, 1: 359.

[3]- Haywood, "Ja'far Al-Ṣādiq".

بوصول نسبه إليه من جهة أمّه أو نجد بعض المدح لآل أبي بكر^[١]، لكن وبالمراجعة إلى مصادر الشيعة الروائية، نتمكّن من فهم عدم استقامة ما ادّعاه فان إس وهيوود عن امتناع جعفر بن محمد^{عليه السلام} من انتقاد أبي بكر. إذ نجد كمّا كبيراً من الروايات الصادقية تحتوي على نقد ما قام به الخلفاء من غضب حقّ خلافة أمير المؤمنين^{عليه السلام} وما فعلوه بالبيت^{عليه السلام}.

بالنظر إلى الظروف السياسية السائدة في عصر الإمام الصادق^{عليه السلام}، نرى أنّ الإمام^{عليه السلام} يشير إلى الخلفاء ويقوم بنقدهم دون أن يشير مباشرة إلى أسمائهم، فيكنّهم بـ«فلان» أو «فلان وفلان». فنجد بعض الروايات عن الإمام الصادق^{عليه السلام} بالطريقة نفسه ناقداً لهم الإضراب عن بيعتهم مع أمير المؤمنين^{عليه السلام} في يوم الغدير والقيام بغضب حقّ خلافته^{عليه السلام} في قضية السقيفة^[٢]. بالبحث في سائر المصادر الشيعية، نتمكّن من الحصول على موارد كثيرة أخرى مشابهة^[٣].

كما نتمكّن من العثور على روايات جعفرية عمّا جرى في غضب «فدك» وميراث فاطمة الزهراء^{عليها السلام}، فهناك رواية عن الإمام الصادق^{عليه السلام} عمّا جرى في قيام أبي بكر بإخراج فدك من يد بنت رسول الله^{صلى الله عليه وآله}، تحتوي على احتجاجاتها مع الخليفة الأول^[٤]. كما أنّ هناك روايات عن الصادق^{عليه السلام} في غضب فاطمة الزهراء^{عليها السلام} على أبي بكر وعمر في غضب فدك وحقوقها المورثة عن النبي^{صلى الله عليه وآله}^[٥].

نظراً إلى هذه الروايات، يمكن أن يُقال إنّ ما زعمه فان إس وهيوود من عدم محاولة الإمام الصادق^{عليه السلام} نقد الخلفاء على الخصوص الأول منهم لسبب وجود قرابة نسبية بينهم بعيد عن وادي الصحة. نعم، هناك بعض ما ورد في المصادر السنيّة التاريخية عن ذلك، لكن نظراً إلى وجود أجواء التقية في عصر الصادقين^{عليهم السلام}، يبدو أنّ ذلك إمّا كان ناتجاً عن التقية أو كان مطابقاً لزعم علماء أهل السنة بالنظر إلى رؤيتهم إلى الإمام الصادق^{عليه السلام}. فلا يمكن بالاكْتفاء بناءً على تلك المصادر لإصدار

[١]- راجع: ابن بطّة، عبيد الله بن محمد، الإبانة الكبرى، ج ٩، ٩: ٦٥٧.

[٢]- ينظر: العياشي، التفسير، ١: ٢٨١.

[٣]- نموذجاً لذلك، راجع: القمي، علي بن إبراهيم، تفسير القمي، ج ٢، ٢: ٨٦.

[٤]- راجع: المفيد، محمد بن محمد، الاختصاص، ج ١، ١٨٣-١٨٥.

[٥]- راجع: الصدوق، علل الشرائع، ١٨٧-١٨٨.

حُكم عام عن طريقة مواجهة جعفر بن محمد عليه السلام لما قام به الخلفاء أو رواية أفعالهم وما أقدموا عليه.

٣. الإمام الصادق عليه السلام والفكر المعتزلي

لقد أشار روبرت غليو، كاتب قسم الإمام الصادق عليه السلام في موسوعة إيرانيكا، إلى محاولات بعض محققي السنة كأبي زهرة تأكيد تأثر الكلام الشيعي بالكلام المعتزلي. حيث إنّه في هذا القسم، قام بتقديم نماذج كثيرة من تشابه روايات الإمام الصادق عليه السلام الكلامية مع مباني المعتزلة الكلامية في موضوعات اعتقادية عدّة، منها موضوع «الجبر والاختيار»^[١].

قام مادلونغ في مقالته «الكلام الإمامي المبكر، كما تجلّى في كتاب الكافي للكليني»، بتقديم نماذج من التشابه الموجود بين تعاليم جعفر بن محمد عليه السلام الكلامية مع المذهب المعتزلي في موضوعات كلامية، كـ«الجبر والاختيار»، «الصفات الإلهية» و«الكلام الإلهي»^[٢]. وقد زعم في هذه الدراسة أنّ التقارب الكلامي بين الإمام الصادق عليه السلام والمعتزلة في قِدَم الصفات الإلهية قد سبّب مشاكل كثيرة للكلام الشيعي في مسألة «البدء». حيث رأى أنّه في ظل التقارب بين الكلام الشيعي وبين الكلام المعتزلي بشكل أكبر في المستقبل، تمّ تهميش ذلك المعتقد عند متكلمي الإمامية، إذ قِدَم الصفات الإلهية تنافي عقيدة «البدء» من الأساس^[٣]. مع أنّ تهمة تأثر الإمام الصادق عليه السلام بالفكر المعتزلي لم ينعكس بالصرحة فيما كتبه غليو ومادلونغ، لكن كما أشرنا سابقاً، كثرة النماذج المقدّمة من قبلهما توحى بذلك.

النقطة المهمة التي يجب أن يُلفت إليها، هي أنّ تهمة تأثر الكلام الإمامي بالكلام المعتزلي تهمة طالما طُرحت من جهة مخالفي الإمامية. فكما أشار مادلونغ في مقالة له، كان عبد الله بن يزيد الفزاري (ت بين ١٨٠-١٥٨ هـ) من معاصري الإمام الصادق عليه السلام الذين كانوا يرون ذلك التأثير^[٤]. بالنظر إلى بعض آثار الفزاري الكلامية،

[1]- Gleave et al., "JA'FAR AL-ŞĀDEQ," section ii.

[2]- See Madelung, "Early Imāmi Theology as Reflected in the Kitāb Al-Kāfi of Al-Kulayni," 460-73.

[3]- Ibid., 474.

[4]- See Wilferd Madelung, "Abd Allāh b. Yazīd Al-Fazārī's Rebuttal of the Teaching of Ibn 'Umayr", in

نتمكن من العثور على موارد كثيرة حاول فيها أن ينتقد آراء المعتزلة جنباً إلى جنب معتقدات الرافضة (الإمامية)^[١].

من جهة أخرى وبالرجوع إلى كتاب أبي زهرة الذي أشار إليه غليو في بحث محاولة محققي أهل السنة التأكيد على تأثر الكلام الإمامي بنظيره المعتزلي، نجد ما كتبه أبو زهرة مخالفاً تماماً لما فهمه غليو. كتب أبو زهرة في القسم الذي خصّصه لتبيين آراء الإمام الصادق (عليه السلام) الكلامية ما نصّه:

«لقد ادّعى المعتزلة أنّ أئمة آل البيت (عليهم السلام) كانوا رؤوس الاعتزال في عصورهم. وقد وجدنا من المتقدمين والمتأخرين من يرى أنّ آراء الاثنا عشرية في العقائد هي آراء المعتزلة، وذلك يزيكي دعوى المعتزلة. فقد جاء في [شرح] نهج البلاغة لابن أبي الحديد [(ت ٦٥٦هـ)] أنّ آراءهم في الاعتقاد هي آراء المعتزلة؛ لا لأنهم تابعون للمعتزلة، بل لأنّ المعتزلة أخذوا آراءهم عن أئمتهم (عليهم السلام)^[٢]. ولكنّا في الدراسة نجد فروقاً دقيقة أحياناً بين آراء المعتزلة في العقائد وآراء الإمامية...»^[٣].

وفقاً لذلك، يجب أن نقول إنّ أبا زهرة لم ير تأثر الكلام الإمامي بالكلام المعتزلي فحسب، بل يرى، وفقاً لما جاء به ابن أبي الحديد، تأثير الكلام الإمامي على آراء المعتزلة الكلامية، وهي النقطة التي لا تتجانس بأيّ نحو من الأنحاء مع فهم غليو ممّا أسنده إلى أبي زهرة.

إضافة إلى ذلك، يُمكن أن يُقال إنّ الفكر المعتزلي الذي بدأ مشواره التاريخي ابتداءً من واصل بن عطاء (ت ١٣٠هـ) ومتزامناً مع عصر إمامة الإمام الصادق (عليه السلام)، لم تبلغ ذروة بلوغه الفكري بعد، فلم تتميز كـ «مدرسة كلامية» مستقلة تمتاز بسماتها الكلامية عن سائر المدارس والمذاهب. فالمشوار الفكري للمعتزلة قد أصبح في مطلع القرن الرابع الهجري شيئاً فشيئاً له منظومة منقّحة من الأصول الاعتقادية^[٤].

Theological Rationalism in Medieval Islam, 1 vols. (Leuven-Paris-Bristol: Peeters, 2018), 9-21.

[1]- See Abd Allah b. Yazid Fazari, Early Ibadi Theology: Six Kalam Texts by 'Abd Allah b. Yazid Al-Fazari (Leiden: Brill, 2014), 60, 112, 121.

[2]- للاطلاع عن ذلك، ينظر: ابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله، شرح نهج البلاغة، ج ١، ١٧.

[3]- أبو زهرة، محمد، الإمام الصادق؛ حياته وعصره-آراؤه وفقهه، ج ١، ٢١٥-٢١٦.

[4]- زابينه شميتكه، «حركة الاعتزال: المرحلة المدرسية»، در المرجع في علم الكلام، ج ١، ٢، ٣٠٥-٣٠٧، ٣٠٥.

كما أنه بالنظر إلى روايات الإمام الصادق عليه السلام الكلامية، نتمكن من العثور على روايات تنافي الفكر المعتزلي في مسألة أساسية كـ «الجبر والاختيار»، باتخاذ موضع وسطي بين «جبر» أهل الحديث و«تفويض» القدرية/ المعتزلة المسمى بـ «الأمر بين الأمرين»^[١]. هذا الأمر يرشدنا إلى عدم وجود مؤلفة كلامية بين آراء الإمام الصادق عليه السلام الكلامية ومعتقدات المعتزلة الكلامية في مسألة مهمة وأساسية عندهم.

النقطة الأخرى التي تجب الإشارة إليها، هي ما ادّعاءه مادلونغ من المشاكل التي سببها التقارب الفكري بين آراء الإمام الصادق عليه السلام الكلامية وبين المعتقدات المعتزلية، ومن تهميش عقيدة «البداء» في الكلام الشيعي، إثر التقارب بين الكلام الإمامي والمعتزلي في قِدم الصفات الإلهية. مع أن تبين سمات هذا التقارب العقدي ومدى التأثير والتأثر بين هاتين النحلتيْن الفكريتين تتطلب مجالاً غير هذا، لكن بالمراجعة إلى المصادر الكلامية الشيعية نتمكن من فهم أن عقيدة «البداء» لم يتم تهميشها، بل نظراً إلى سوء فهم بعض الإمامية أو استغلال بعض المخالفين من المفهوم المتبادر من لفظها ومحاولتها نقد الكلام الإمامي، تمّ تبين وتنقيح حدود هذه العقيدة. فلفظ «البداء» كما جاء في المعاجم اللغوية جاء بمعنى «ظهور الأمر»، حيث يلزم عدم العلم^[٢]. فعلى هذا الأساس، بانتساب «البداء» إلى الله، سيكون بمعنى عدم علم الله سبحانه بأمور بدا له فيها شيء جديد.

هناك بعض الروايات المروية عن الصادق عليه السلام، ترينا بوضوح سوء فهم بعض الشيعة من لفظ «البداء». جاء في رواية أنه قال جعفر بن محمد عليه السلام: «أَرَادَ أَنْ يُعَذَّبَ أَهْلَ الْأَرْضِ ثُمَّ بَدَأَ لِلَّهِ فَتَزَلَّتِ الرَّحْمَةُ». فحينما نُقل مقولة الإمام عليه السلام لبعض الشيعة، قالوا: «بَدَأَ لِلَّهِ مَا لَمْ يَكُنْ فِي عِلْمِهِ»، فقد فهموا من ذلك حدوث علم بشيء لم يعلمه من قبل. فالإمام الصادق عليه السلام عندما عرف سوء فهمهم، قال موضحاً لمعنى البداء: «إِنَّ لِلَّهِ عِلْمَيْنِ: عِلْمٌ عِنْدَهُ لَمْ يُطْلَعْ عَلَيْهِ أَحَدٌ مِنْ خَلْقِهِ وَعِلْمٌ نَبَذَهُ إِلَى مَلَائِكَتِهِ

[١]- حسن أنصاري و زابنه شميته، «التلقي الشيعي للاعتزال لدى الاثنى عشرية»، در المرجع في علم الكلام، ج ١، ج ٢، ٣٦٧-٣٦٩، ٣٧٠. لقد جعل الشيخ الكليني (ت ٣٢٩هـ) في الكافي باباً لهذا الموضوع. جاء فيه ١٤ رواية عن الأئمة عليهم السلام، سبعة منها رويت عن الإمام الصادق عليه السلام (الكليني، الكافي، ١: ١٥٥-١٦٠).

[٢]- نموذجاً لذلك، راجع: الفراهيدي، خليل بن أحمد، كتاب العين، ج ٨، ٨٣.

وَرُسُلِهِ. فَمَا بَنَدَهُ إِلَى مَلَائِكَتِهِ فَقَدْ انْتَهَى إِلَيْنَا^[١]. بهذا التبيين، فإنَّ الإمامَ عليه السلام جعل الأمر الذي بدا لله سبحانه من جملة ما تعلّق بالعلم الإلهي، العلم الذي خصّه بنفسه ولم يطلع عليه أحدًا من خلّائقه.

تدلّنا هذه الرواية جليًّا على أنَّ سوء الفهم من هذا اللفظ لم يختصَّ بغير الشيعة^[٢]، بل المجتمع الشيعي نفسه كان مبتليًّا به، فمتكلّمو الإمامية، نظرًا للانتشار المتزايد لهذا الفهم الخاطي، قاموا في مصنّفاتهم بتنقيح وتوضيح المراد من هذا اللفظ، موضحين حدود وملازمات عقيدة «البداء»^[٣]. في كثير من الموارد، نجد أنَّ المتكلّمين الإماميين في سبيل توضيح المعنى الصحيح من البداء قد استندوا إلى الروايات المروية عن الإمام الصادق عليه السلام^[٤]. نظرًا إلى هذه الشواهد والقرائن وبأخذ أقلّ التقادير بعين الاعتبار، نتمكّن من القول في قبال دعوى مادلونغ، إنَّ هناك كثيرًا من الموارد تناقض ما ادّعاه من أثر التقارب الحاصل بين كلامي الإمامي والمعتزلي المؤدّي إلى تهميش مسألة «البداء»، أو تقارب معارف الإمام الصادق عليه السلام الكلامية مع الكلام معتزلي على ايجاد مشكلة للشيعة في تلك المسألة، فهذه النقائص تجعل قبول ما ادّعاه غير ممكن.

٤. الإمام الصادق عليه السلام: موقعه العلمي وأثره في الفكر الشيعي

نجد بين ما كتبه المستشرقون عن الإمام الصادق عليه السلام، أمورًا كثيرة حول الموقع العلمي له عليه السلام، شخصيته التاريخية وأثره البالغ في تكوين الحديث الشيعي وتأسيس الهوية الشيعية. ومن الأمور التي تمّت الإشارة إليها ما يرتبط بصورة جعفر بن محمد عليه السلام في المصادر التاريخية.

رأى باكلي في رسالته، أنَّ الصورة التاريخية للإمام الصادق عليه السلام قد تأثّرت بالغ التأثير

[١]- الصفار، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد عليهم السلام، ١١٠. هناك بعض الروايات جاء فيها توضيح الإمام الصادق عليه السلام عن المعنى الصحيح لهذا المعتقد (نموذجًا لذلك، راجع: م. ن، ٣٩٤).

[٢]- للاطلاع عن رأي بعض علماء أهل السنة حول مسألة البداء ومفهومها، راجع: الملطي، ابن عبد الرحمن، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ج ١، ١٧.

[٣]- راجع: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، موسوعة التراث الإمامي في علم الكلام وردّ الشبهات الكلامية، ج ١٦، ٤: ١٧١-١٨١.

[٤]- نموذجًا لذلك، ينظر: الصدوق، محمد بن علي، الإعتقادات، ج ١، ٤٠-٤١.

من زاوية نظر المؤرخين، حيث كان عليه السلام في نظر مؤرخي السنّة محدثاً وفقياً، ومن المنظار الشيعي، كان عليه السلام «إماماً» يتمتع بصفات سامية إلهية وقديسة^[١]. لقد أشار في قسم آخر من رسالته، إلى أنّ شخصية الصادق عليه السلام التاريخية بمواقفها السياسية، تأثرت بـ«الرمزية» الشيعية في رسم صورة من جعفر بن محمد عليه السلام كـ«إمام»^[٢]. كما أنّ كرو لقد تطرّق إلى هذه النقطة نفسها، حيث رأى تأثر تراث الإمام الصادق عليه السلام المعرفي والروائي من السمات القدسية لشخصيته الإلهية، فرغم أنّ ذلك قد أدّى إلى اختفاء شخصية جعفر بن محمد عليه السلام التاريخية خلف ستار تلك السمات^[٣].

إضافة إلى الموارد السابقة، أشار باكلي إلى بعض الأمور حول الموقع العلمي للصادق عليه السلام في مصادر أهل السنّة والروايات المنسوبة إليه في المصادر الشيعية. فبالنظر إلى الروايات التفسيرية الموجودة عن الصادق عليه السلام في آثار بعض مفسري أهل السنّة، وبشكل خاص عن الروايات المسندة عن جعفر بن محمد عليه السلام في تفسير الثعلبي (ت ٤٢٧هـ) وبناءً على رأي ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) عمّا جاء بها الثعلبي، أبدى شكوكاً في احتمال صحّة انتساب تلك الآراء والروايات التفسيرية إلى الإمام الصادق عليه السلام^[٤]. كذلك وفي مقالة أخرى، بالنظر إلى ندرة إسناد الروايات الفقهية إلى جعفر بن محمد عليه السلام في مصادر الحديثيّة السنّية في قبال كثرة الإسنادات في الروايات الفقهية الشيعية إلى الإمام الصادق عليه السلام، جعل ذلك شاهداً على كون صحّة إسناد الروايات الفقهية الشيعية إلى الصادق عليه السلام موضعاً قوياً للشك^[٥]. كما أنّ قبل ذلك، وضمن رسالته عن الإمام الصادق عليه السلام، أبدى الشكوك نفسها في صحّة انتساب الروايات الفقهية والاعتقادية إلى الإمام الصادق عليه السلام في المصادر الشيعية^[٦].

استند باكلي فيما كتبه عن الإمام الصادق عليه السلام في موسوعة القرآن والإصدار الثالث من موسوعة الإسلام على روايات من كتاب الرجال للكشي (ت منتصف القرن الرابع

[1] - Buckley, "Ja'far Al-Sadiq and Early Proto-Shi'ism," 115-18.

[2] - See ibid., 371.

[3] - Crow, "Imam Ja'far Al-Sadiq and the Elaboration of Shi'ism", 77.

[4] - Buckley, "Ja'far Al-Sadiq," 2018 section: al-Sadiq and Sufi exegesis.

[5] - See Buckley, "Ja'far Al-Sadiq as a Source of Shi'i Tradition", 127.

[6] - See Buckley, "Ja'far Al-Sadiq and Early Proto-Shi'ism", 265-67.

الهجري)، وبناءً على فرض أن قضية الوضع والجعل في الروايات الشيعية المنسوبة إلى جعفر بن محمد عليه السلام كان أمراً شائعاً في المجتمع الشيعي، جعل ذلك سبباً لإيجاد شك كبير في صحة الروايات منسوبة إلى الصادق عليه السلام في المصادر الشيعية^[١]. في مقالة أخرى لباكلي، ادّعى أن تأليف المصنّفات الشيعية كان قد بدأ في عصر إمامة الإمام الصادق عليه السلام. حيث كان المقصود من وراء ذلك، إيجاد جوٍّ من التآلف العقدي بين المجتمع الشيعي الذي عاش في فترة حكم العباسي وسيطرته السياسية، في ظروف شهدت محاولات للحط من القيمة العلمية لمبانيه الاعتقادية من جهة القوى الحاكمة^[٢].

أكّد كوهلبرغ في مقالته «الإمام والمجتمع في عصر ما قبل الغيبة» على موقع الإمام عليه السلام في نظر الشيعة إبان ذلك العصر، حيث إنّه ضمن بيانه لنماذج من الشخصيات العلمية المهمة في المجتمع الشيعي المبكر، زعم أن بعضهم لم يعتقدوا بالإمام عليه السلام في موقع رفيع المستوى في جميع العلوم، حيث إنّه أشار بناءً على رواية أنّ من جملتهم هشام بن الحكم، وأنّه لم يكن ير الإمام الصادق عليه السلام متبحراً في علم الكلام، فقد حاول أن يتحدّاه بطرح أسئلة معقّدة كلامية عليه عليه السلام^[٣]. هذه النقطة بالذات، تهدف إلى الحطّ من الشأن العلمي للإمام الصادق عليه السلام.

مع أنّ ما قاله باكلي وكرو عن الشخصية التاريخية للصادق عليه السلام، من حذف الأسباب السياسية للقرارات الجعفرية واختفائها خلف السمات القدسية للإمام عليه السلام، صحيح في الجملة، لكن لا يمكن أن نعدّه دقيقاً أو أن نراه ناشئاً عن هدف محدّد من منظور شيعي؛ إذ بالرجوع إلى مصادر الشيعة الحديثية، يمكن أن نجد قرارات واتّجاهات سياسية واجتماعية لجعفر بن محمد عليه السلام تجاه الحكّام الأمويين والعباسيين، كما قد تمكّن من العثور على أسباب امتناع الإمام الصادق عليه السلام عن الدعم ومواكبة الثورات الحسينية المُقامة ضدّ الدولة العباسية^[٤]. إضافة إلى ما مرّ من مواجهة النفس الزكية وأبيه عبد الله مع الصادقين عليه السلام في مسألة الإمامة، على

[1]- See Buckley, "Ja'far Al-Sādiq", 2018; Buckley, "Ja'far Al-Sādiq", 2022.

[2]- Buckley, "On the Origins of Shī'ite Hadīth", 183-84.

[3]- Kohlberg, "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period", 35.

[٤]- نموذجاً لذلك، راجع: القزويني، موسوعة الإمام الصادق عليه السلام، ٣: ٩٥-١٠٢ و ١١٠-١١٩ و ١٨٥-١٩٣ و ٢٢٠-٢٢١.

ضوء رواية نتمكّن من فهم السبب الرئيس للصادق عليه السلام في قراره على عدم دعم ثورة النفس الزكية عام ١٤٥ هـ. لقد أعلن جعفر بن محمد عليه السلام مخالفته لأية ثورة مقامة تحت شعار إرجاع الحكم إلى «الرضا من آل محمد ﷺ»، إذ كان يرى عليه السلام أنع في حال نجاح ثورة الثوّار، فلن يُرجعوا الخلافة إلى أهل البيت ﷺ أبداً^[١]. نعم، قدّم باكلي في مقالته «الإمام جعفر الصادق عليه السلام»، أبو الخطّاب والعباسيون» تحليلات حول الأسباب السياسية لمخالفة الإمام الصادق عليه السلام مع أبي الخطاب والخطابية^[٢]، وهو جدير بالملاحظة والتأمل، لكن لا يمكن قبول تأكيده على انحصار الأسباب لذلك بالأسباب السياسية فحسب.

وفقاً لما يوجد في المصادر الروائية الشيعية وبمراجعتها، كما قدّمنا عيّنة منها، نتمكّن من العثور على اتّجاهات سياسية واجتماعية للإمام الصادق عليه السلام وفهم أسبابها السياسية والاعتقادية. فعليه، نتمكّن من بيان وهن ما ادّعاه باكلي وكرو من اختفاء الشخصية التاريخية للصادق عليه السلام خلف قدسيته المؤدّية إلى حذف القرارات السياسية للإمام عليه السلام. فبتتبّع المصادر المختلفة وبتحمل معاناة البحث والتحقيق، نتمكّن من فهم سر رواية تاريخية تبين شخصية الإمام الصادق عليه السلام التاريخية بجميع مواقفه السياسية والاجتماعية والاعتقادية.

من جهة أخرى، «النخبوية»^[٣] السائدة على كتابة التاريخ الإسلامي، أدّت إلى خفوت لمعان أئمة الشيعة عليه السلام في المصادر التاريخية، خاصّة بعد عصر إمارة الإمام الحسين عليه السلام. في الواقع، تلك النخبوية في اختيار الموضوعات التاريخية من قبل المؤرّخين، أدّت إلى تركيزهم على الحكومات والشخصيات السياسية فأنتجت تهميش سائر الشرائح المجتمع من الناشطين والعلماء في الروايات التاريخية. هذا الأمر لم يختص بشخصية الأئمة عليه السلام أو الإمام الصادق عليه السلام وحدها، بل تعمّ سائر الشرائح المؤثرة اجتماعياً من الفقهاء والمحدّثين والمتكلّمين من أهل السنّة وسائر النحل والمذاهب

[١]- الصدوق، علل الشرائع، ٢: ٥٧٧-٥٧٨.

[2]- Buckley, "The Imam Ja'far Al-Sadiq, Abu 'l-Khattab and the Abbasids".

[3]- Elitism.

الإسلامية أيضًا. فالمعطيات التاريخية عن هذه الشخصيات، من أيّ نحلة فكرية أو فرقة كلامية كانوا، إنّما حصلت إمّا عن طريق أتباعهم الذين قاموا بترجمتهم والكتابة عن تاريخهم، وإمّا عمّا كتبه مخالفوهم من مذاهب أخرى، حيث سعوا إلى الحطّ من مكانتهم الفكرية والاجتماعية. فهذا الأمر، أمر شائع في تاريخ كتابة التاريخ الإسلامي، حيث شكّل عائقًا وتحديًا كبيرين للباحثين في مجال التاريخ الإسلامي.

النقطة التالية التي كتبها المستشرقون ممّا يرتبط بموقع الإمام الصادق عليه السلام العلمي في الفكر الشيعي، هو التشكيك الذي قام به باكلي بالنسبة إلى صحّة ما نُسب إلى جعفر بن محمد عليه السلام في المصادر الشيعية من روايات تفسيرية^[١]، وفقهية واعتقادية^[٢]. كانت دعوى باكلي في التشكيك في الروايات الجعفرية التفسيرية، قائمة على ما كتبه ابن تيمية في منهاج السنة عمّا أورده كلّ من الثعالبي والواحدي (ت ٤٦٨ هـ) والنقّاش (ت ٤١٤ هـ) من روايات عن جعفر بن محمد عليه السلام في تفاسيرهم^[٣].

فجوابًا عن هذه الدعوى يُمكن أن يُقال أولاً: إنّ الروايات التفسيرية المروية عن الصادق عليه السلام في مصادر أهل السنّة، لم تنحصر بهذه النماذج الثلاثة حيث نتمكّن من الحصول على روايات جعفرية في آثار بعض المفسّرين من أهل السنّة الذين يُمكن عدّهم من معاصري الإمام الصادق عليه السلام^[٤]؛ وثانيًا: هناك بعض من يُعدّ من متبحّري أهل السنّة في علمي الحديث والرجال قد أوردوا روايات تفسيرية عن الصادق عليه السلام، منهم الطبري (ت ٣١٠ هـ) وابن أبي حاتم الرازي (ت ٣٢٧ هـ). فالطبري جاء في تفسيره جامع البيان بـ ١٨ رواية وابن أبي حاتم في تفسير القرآن العظيم بـ ٢٩ رواية عن جعفر بن محمد عليه السلام. فكثرة الإسناد إلى الإمام الصادق عليه السلام بحدّ حيث حاول بعض المحقّقين إحصاء أنواعها ممّا رُويت عنه عليه السلام في مصادر أهل السنّة التفسيرية^[٥].

[1]- Buckley, "Ja'far Al-Šādiq", 2018 section: al-Šādiq and Šūfi exegesis.

[2]- See Buckley, "Ja'far Al-Šādiq and Early Proto-Shī'ism", 265-67; Buckley, "Ja'far Al-Šādiq as a Source of Shī'i Tradition", 127.

[3]- راجع: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ج ٩، ٧: ٣٤.

[4]- نموذجًا لذلك، راجع: التيمي، يحيى بن سلام، تفسير يحيى بن سلام، ج ٢، ١: ٣٦٦ و ٣٦٧ و ٣٧٧.

[5]- راجع: تقى رفيع و ديكران، «گونه شناسی روايات تفسیری امام صادق عليه السلام در منابع اهل سنت»، ٥٣-٧٠.

هذا من جهة الروايات الجعفرية في التفسير، فالحال نفسه بالنسبة إلى ما ورد في مصادر أهل السنة الحديثية والفقهية. فبالبحث في هذه المصادر نتمكن من الحصول على كمٍّ معتنى به من الروايات عن الصادق عليه السلام في مختلف فروع الفقه وسائر المواضيع. من بين كتب السنة لأهل السنة نجد في صحيح مسلم (ت ٢٦١هـ) ١٥ رواية في الفقه ورواية في الأخلاق، في سنن أبي داود (ت ٢٧١هـ) ١١ رواية فقهية، في سنن ابن ماجه (ت ٢٧٣هـ) ١٩ رواية فقهية، في سنن الترمذي (ت ٢٧٩هـ) ٢٠ رواية فقهية وفي سنن النسائي (ت ٣٠١هـ) ٥٨ رواية فقهية. أضف إلى ذلك الروايات الموجودة في سائر المصادر الحديثية-الفقهية لأهل السنة، حيث نجد في مصنف عبد الرزاق الصنعاني (ت ٢١١هـ) ٦٤ رواية فقهية، وفي مصنف ابن أبي شيبة ١٧١ رواية فقهية وتسع روايات في السيرة النبوية وتاريخ أمير المؤمنين عليه السلام عن الإمام الصادق عليه السلام. كذلك الحال في المصادر الفقهية، حيث يوجد في الموطأ لمالك بن أنس (ت ١٧٩هـ) والسنن الكبرى للبيهقي (ت ٤٥٨هـ)، ١٤ و ١٧٤ رواية فقهية عن الصادق عليه السلام. روى النيسابوري في كتابه المستدرک عن جعفر بن محمد عليه السلام ٣٩ رواية منها ١٧ في فضائل الصحابة، ١٢ فقهية، خمسة تفسيرية، ثلاثة في السيرة النبوية وروايتين في تاريخ الأنبياء عليه السلام. كذلك جاء عن البيهقي في شعب الإيمان ٣٧ رواية اعتقادية عن الصادق عليه السلام^[١].

ما هو جدير بالذكر في مباني مدّعي باكلي عن ندرة الروايات الجعفرية في مصادر أهل السنة الفقهية الاستقراء والتتبع الناقص وغير الشامل لديه. فمثلاً في دعواه عن قلة الروايات المسندة عن الصادق عليه السلام في المصادر الفقهية، اقتصر تتبعه على الموطأ، حيث إنّه وجد ستّة روايات فيه مندرجة تحت عنوان باب «الحج»^[٢]، والحال أنّه بمراجعة الكتاب نفسه، نجد ١٤ رواية مسندة إلى الإمام الصادق عليه السلام، لم يقتصر موضوعها على الحج فحسب، بل تشتمل أبواباً فقهية كالطلاق، العقيقة، الزكاة، الصلاة الجمعة وأحكام الأموات. حيث التعدّد الموضوعي في الأبواب الفقهية

[١]- تمّ استخراج هذه الأحاديث بواسطة برنامج «جامع الحديث النبوي» إصدار عام ٢٠٠٣م.

[2]- Buckley, "Ja'far Al-Šādiq as a Source of Shi'ī Tradition", 127; See also Buckley, "Ja'far Al-Šādiq and Early Proto-Shi'ism", 265-67.

المختلفة، بالمراجعة إلى سائر المصادر الحديثية-الفقهية نجده أكثر بكثير مما أورده مالك بن أنس في كتابه.

نتيجةً لذلك، ما ادّعه باكلي من ندرة الروايات المسندة التفسيرية، الفقهية والكلامية في مصادر أهل السنة لم يكن صحيحاً، لا من جهة عدد الروايات ولا من جهة اقتصارها على أبواب فقهية محدّدة وافتقارها للتنوّع الموضوعي. نعم، هناك أمر لا بدّ من ذكره هنا، وهو الاختلاف في الروايات الفقهية المروية عن الصادق عليه السلام في الكمّ والعدد، بينما توجد في المصادر الشيعية ومصادر أهل السنة. ففي بيان سبب ذلك، مع الاعتراف بأنّ استيفاء بيان تلك الأسباب يتطلّب مجالاً غير هذا، يُمكن أن يُشار إلى الاختلاف في المباني الكلامية والحديثية بين المذهب الإمامي وسائر المذاهب الإسلامية من أهل السنة. فإنّ «الإمام» في الفكر الشيعي، هو مصدر لبيان الأحكام الشرعية إضافة إلى رسول الله صلّى الله عليه وآله وعلى هذا الأساس، كلام الإمام عليه السلام بالنسبة للشيعة إضافة إلى كونه طريقاً لفهم ما جاء به النبي صلّى الله عليه وآله من الأحكام الشرعية، كذلك كانت له قيمة معرفية، سواء في الموضوعات الفقهية أو الكلامية، فتكون لها أهميّة مستقلّة. هذا بخلاف ما كان ينظر علماء السنة إلى الأئمة عليهم السلام، فإنّهم عليهم السلام كانوا في نظر أهل السنة علماء ومحدّثين، يأخذون منهم معالم الفقه والحديث، لكن كانت هذه العملية مقتصرة على الأخذ برواياتهم مقتصرًا على اتّصال سندها بالنبي صلّى الله عليه وآله أو أحد الصحابة؛ فلذلك كانت الشيعة تروي الروايات عن الإمام الصادق عليه السلام مثلاً، ما يرويه عن آبائه عليهم السلام عن النبي صلّى الله عليه وآله كما يأخذ بما كان يقوله غير مسند ذلك الإسناد، والحال أنّ أهل السنة كانوا يقتصرون على رواية النوع الأوّل من الروايات عن الصادق عليه السلام، الذي يسنده إمّا إلى آبائه عليهم السلام أو إلى أحد الصحابة. فهذا السرّ في اختلاف عدد الروايات المسندة عن الصادق عليه السلام بين المصادر الشيعية والسنيّة. هذا الاختلاف المبدئي والمنهجي بين حديثي الشيعة وأهل السنة هو الذي لو كان بحسبان باكلي، لكان يمنعه عن طرح مدّعياته عن الروايات الجعفرية والتشكيك في صحّة انتسابها إلى جعفر بن محمد عليه السلام بحجّة عدم تطابقها مع ما جاء في المصادر السنيّة.

في القسمين المخصصين للإمام الصادق عليه السلام في موسوعة القرآن والإصدار الثالث من موسوعة الإسلام، أبدى باكلي، بالاستناد إلى ثلاث روايات من كتاب اختيار معرفة الرجال للكشي، شكوكاً في صحّة الإسناد إلى جعفر الصادق عليه السلام،

نظراً لشيوع الوضع والجعل في انتساب الروايات إلى الإمام الصادق عليه السلام في عصر إمامته عليه السلام^[١]. في الرواية الأولى التي تم الاعتماد عليها من قبل باكلي، هناك شخص قد شكا إلى الإمام الصادق عليه السلام كثرة الاختلاف بين الشيعة الكوفيين، حيث لم ير ملجأً للخروج عن الحيرة الناشئة عنه إلا عند المفضل بن عمر (ت. بعد ١٨٤هـ). فالإمام عليه السلام أجابه مؤيداً وجود تلك الاختلافات الناشئة عن الخطأ في تأويل كلامه الذي كان طلباً للحصول على شأن دنيوي من قبل بعض الشيعة. فحلاً لتلك الأزمة، نصح السائل بالرجوع إلى زرارة بن أعين (ت ١٤٨ أو ١٥٠هـ)^[٢]. هذه الرواية تؤيد أمراً لا ينكر من محاولات بعض الجهلاء أو المغرضين من إدخال بعض الروايات عن الأئمة عليهم السلام في المصادر الروائية بغية الاختلاف أو لنيل مقاصدهم، لكن في الوقت نفسه، تؤكد على تقديم حل من قبل الإمام الصادق عليه السلام لمواجهة تلك المحاولات. فأمر الإمام عليه السلام بالرجوع إلى بعض أصحابه كزرارة وغيرهم، ويمكن عد ذلك تصدياً للحفاظ على صحة الموروث الروائي الشيعي.

الرواية الثانية من تلك الروايات الثلاثة، رواية تشير إلى محاولات أبي الخطاب وأتباعه الخطائية على لإسناد مجموعة من الروايات إلى الإمام الصادق عليه السلام^[٣]. فهذه الرواية تشير إلى شيوع الوضع عند الخطائية، فنجد وباعتراف جميع المحققين من الشرق والغرب بمواجهة الإمام عليه السلام لهذه الفرق، بتقبيح أعمالهم ومعتقداتهم والتبري العلني منهم. فتعميم شيوع هذه الظاهرة بين الخطائية إلى جميع المجتمع الشيعي، أمر بعيد عن الإنصاف وغير موافق للمعايير العلمية ولا يراعي الأمانة في فهم ما نقلته المصادر. أما الرواية الثالثة التي استند إليها باكلي في ما ادّعاه، هي رواية لم ترتبط بالإمام الصادق عليه السلام من الأساس. إذ هي رواية عن الإمام الباقر عليه السلام عن شخص كان يدعى بـ«بيان التبان/ بنان البيان» كان ينسب بعض الروايات كذباً إلى الإمام السجاد عليه السلام^[٤].

مع أن النظر إلى محتوى ما استند إليه باكلي من الروايات سيكون ناقضاً لمدّعاه، لكن مسألة دخول بعض المعارف الموضوعية في المصادر الروائية والتاريخية

[1]- See Buckley, "Ja'far Al-Sādiq", 2018; Buckley, "Ja'far Al-Sādiq", 2022.

[2]- ينظر: الكشي، محمد بن عمر، اختيار معرفة الرجال المعروف برجال الكشي، ج ١، ١٣٥-١٣٦.

[3]- راجع: م. ن، ٢٩٤-٢٩٥.

[4]- ينظر: الكشي، محمد بن عمر، اختيار معرفة الرجال المعروف برجال الكشي، ٣٠١.

الإسلامية بشكل عام، فضلاً عن المصادر الشيعية، أمر لا يمكن إنكاره. كما أن السيد علي رضا شيرازي بين مفصلاً وجيداً بأن أئمة الشيعة (عليهم السلام) وعلى رأسهم الصادقين (عليهم السلام) قد اتخذوا مواقفاً وقدموا حلولاً في سبيل إيقاف تلك المحاولات والحد من أثرها^[١]، فهذه المواقف أدت إلى تأسيس علوم كـ «الرجال» و «الدراية»، حيث إن علماء الشيعة، بناءً على ما ورد عن الأئمة (عليهم السلام)، أسسوا علم الرجال الذي مكّنه من تقويم اعتبار أسناد الروايات وصحتها. كما أنهم بتنقيح قواعد علم الدراية، أقدموا على تقويم متون الروايات، وتمكنوا من التمييز بين الصحيح والسقيم.

في مقالة أخرى، أرجع باكلي تاريخ التصنيفات الشيعية إلى عصر الإمام الصادق (عليه السلام)، زاعماً أن السبب الرئيسي لإيجادها إنما كان ناشئاً عن الإحباط الذي كان يعيشه المجتمع الشيعي إثر الفشل المتكرر لثوراتها والتحقيق المستمر لمباني معتقداتها من قبل الجهات الحاكمة، على الخصوص الحكومة العباسية. وزعم أن الهدف الرئيسي من الإقدام على تصنيف المصنّفات الشيعية في ذلك العصر، إنما كان للحفاظ على التماسك العقدي للمجتمع الشيعي وتمكينه من الدفاع عن المعتقدات الإمامية في مواجهة المخالفين^[٢].

مع أن الحفاظ على التماسك العقدي في المجتمع الشيعي والتمكّن من الدفاع عن المعتقدات كان من أهم ما أنتجته التصنيفات الشيعية، لكن نظراً إلى تطوّر العلوم في المجتمع الإسلامي، لا يمكن عدّ ذلك سبباً خاصاً لما قامت به الإمامية بتصنيف مصنّفاتا الحديثية. فالقرن الثاني الهجري كان عصر تدوين العلوم في المجتمع الإسلامي كافة، كما قدّم لنا الذهبي رواية تاريخية جاء فيها أنه في عام ١٤٣هـ ابتدأ المسلمون بتدوين وتأليف الكتب في مختلف العلوم، منها: الحديث والفقه والتفسير^[٣]. أضف إلى ذلك أنه بناءً على بعض الدراسات، مع أن كثرة المصنّفات الشيعية بلغت ذروتها في عصر الصادقين (عليهم السلام)، أي بين عامي ٩٤-١٤٨هـ، لكنّها لم تنحصر بتلك الحقبة الزمنية؛ إذ بالنظر إلى بعض المصادر نتمكّن من الحصول على

[١]- راجع: شيرازي، حسيني، علي رضا، اعتبارسنجي احاديث شيعه (زيرساختها، فرايندها، پيامدها)، ج ١، ٢٧٧-٣١٤.

[2]- See Buckley, "On the Origins of Shi'i Hadith", 183-84.

[٣]- الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ٩: ١٣.

أسماء بعض المؤلفات الشيعية، ألفت من قِبَل بعض أصحاب الأئمة قبل هذا العصر. فالسيد حسين مدرّسي طباطبائي في قسم من دراسته عن المصنّفات الشيعية عدّ بعض تلك المصنّفات^[١].

هناك نقطة أخرى حول كثرة عدد التصنيفات الشيعية في عهد الصادقين عليه السلام، حيث يرتبط ذلك بما قام به الأئمة عليهم السلام، خصوصاً الإمام الصادق عليه السلام، من مواقف ووصايا. لقد سبق أن ذكرنا بأن الأئمة عليهم السلام قاموا باتخاذ بعض المواقف لمواجهة سوء التأويل لكلامهم ونفوذ مسألة الجعل والوضع. إحدى تلك المواقف كان الأمر بكتابة الأحاديث وتدوينها والحفاظ عليها، حيث نتمكّن من الحصول على الروايات المروية عن الإمام الصادق عليه السلام^[٢]. وقد أمر الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام بكتابة الأحاديث حيث قال: «اكتبوا فإنكم لا تحفظون حتى تكتبوا»^[٣] و«القلب يتكل على الكتابة»^[٤]. كما أنّ هناك رواية أخرى عنه عليه السلام، نصح بحفظ ما كُتب من الأحاديث حيث قال: «احتفظوا بكتبكم فإنكم سوف تحتاجون إليها»^[٥]. ذلك كان إحدى التعليمات والمواقف التي اتخذها الأئمة عليهم السلام بصدد الحفاظ على صحّة التراث الروائي الشيعي التي أدّت إلى تصنيف المصنّفات الحديثية وشيوع تعليمها وتعلّمها في المجتمع الشيعي^[٦].

في النهاية يُمكن أن يُقال إنّ الحفاظ على التماسك العقدي في المجتمع الشيعي وتمكينه من الدفاع عن مبادئه الاعتقادية تجاه المخالفين، إنّما كان نتيجة لما قام به الشيعة من تصنيف وتدوين مصنّفات حديثية، لا أنّه كان سبباً لذلك. الأمر الذي جاء بمواكبة الزمن من إقبال المجتمع الإسلامي كافّة على تدوين الكتب في شتى المجالات العلمية الإسلامية. فما عدّه باكلي سبباً لإقدام الشيعة على تصنيف المجامع الحديثية، إنّما كان نتيجة لذلك.

[1]- See Hossein Modarressi Tabataba'i, Tradition and Survival: A Bibliographical Survey of Early Shī'ite Literature (Oxford: Oneworld, 2003), 1-125.

[2]- لقد جعل الشيخ الكليني في كتابه الكافي باباً اختصّ بكتابة الأحاديث والحفاظ عليها، جاء فيه روايات عن الأئمة عليهم السلام (الكليني، الكافي، ١: ٥١-٥٣).

[3]- المحمودي، ضياء الدين، الأصول الستة عشر، ج ١، ١٦٠.

[4]- الكليني، الكافي، ١: ٥٢.

[5]- الكليني، الكافي، ١: ٥٢.

[6]- راجع: شيرازي، حسيني، عليرضا، اعتبار سنجي احاديث شيعه (زيرساختها، فرايندها، پيامدها)، ٢٩٢-٣١٣.

قام كوهلبرغ في دراسة، استناداً على رواية جاءت في كل من الأمالي للطوسي والرجال للكشي، بطرح دعوى أنه لم يكن أصحاب الأئمة عليهم السلام جميعاً يعترفون بشأنهم العلمي ومكانتهم المرموقة فيه، وتأكيداً لذلك، ذكر هشام بن الحكم منهم، حيث حاول بطرح المسائل الكلامية المعقدة على الإمام الصادق عليه السلام أن يتحدّى خبرته عليه السلام في علم الكلام^[١]. بالبحث عن هذه الرواية، نجد أنها وردت إضافة إلى الأمالي الطوسي ورجال الكشي في كل من بصائر الدرجات للصفار (ت. ٢٩٠هـ) والكافي للكليني^[٢]. جاء في هذه الرواية نقلاً عن هشام أنه سأل الإمام الصادق عليه السلام في منطقة «منى» عن ٥٠٠ مسألة كلامية، حيث أجابه عليه السلام على جميعها. قال هشام عند ذلك، مخاطباً للإمام الصادق عليه السلام: «جُعِلْتُ فِدَاكَ، هَذَا الْحَلَالُ وَالْحَرَامُ وَالْقُرْآنُ أَعْلَمُ أَنْكَ صَاحِبُهُ وَأَعْلَمُ النَّاسُ بِهِ، وَهَذَا هُوَ الْكَلَامُ». فأجابه الإمام عليه السلام مؤكداً على العلم الإلهي للأئمة عليهم السلام، حيث بين أنه ليس هناك علم يحتاجه الإمام عليه السلام في احتجازه على الخلق، إلا وقد أُعطي ذلك به من قبل الله سبحانه.

كما يرينا متن الرواية بوضوح، لم يكن هشام في طرح مسأله قاصداً تحدّي علم الإمام الصادق عليه السلام في الكلام. فتعجّب هشام من علم الإمام عليه السلام الواسع بجميع العلوم مضافاً إلى الفقه والقرآن، ناشئ عن زعمه الشخصي بالانحصار علمه عليه السلام بالقرآن والفقه. والإشكال على هذا الزعم الذي ورد بناءً على هذه الرواية هو تعميم زعم هشام الشخصي إلى جميع أصحاب الإمام عليه السلام. فمعرفة شؤون الإمام عليه السلام من جهة الأصحاب، لم تكن معرفة مساوية لجميعهم أو حاصلة لهم بشكل دفعي، بل يوجد اختلاف بين الأصحاب في درجات معرفتهم بشؤون الأئمة عليهم السلام، حيث يحصلون عليها بشكل تدريجي. كما أنّ الروايات التي وردت عن الأئمة عليهم السلام في شؤونهم العلمية، كان صدورها بشكل تدريجي ضمن عصور مختلفة، وذلك عن طريق خطابات متفاوتة لأشخاص مختلفين^[٣].

إضافة إلى ذلك، وبناءً على بعض الروايات، فإنّ هشاماً قبل أن يكون في زمرة أصحاب الإمام الصادق عليه السلام كان معتقداً بمذهب آخر غير التشيع. كان بارعاً في فنّ

[1]- Kohlberg, "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period", 35.

[2]- الصفار، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد عليهم السلام، ١٢٣.

[3]- نموذجاً لذلك، ينظر: الكليني، الكافي، ١: ٢١٠-٢١٥ و ٢٢٩-٢٣١ و ٢٤٢-٢٣٨ و ٢٥٣-٢٦٥ و ٢٧٤-٢٧٧.

المناظرة والجدل ومتبحراً في علم الكلام. لقد اعتنق مذهب التشيع، بعد أن واجه سؤالاً من جعفر بن محمد عليه السلام وراح في الجواب مدة من الزمن. فعلى أثر ذلك أصبح معتقداً بالمذهب الإمامي، وأصبح من أبرز أصحاب الإمام الصادق عليه السلام المتكلمين^[١]. من هذا المنطلق، يمكن طرح احتمال أن ما جرى في الرواية التي استند إليه كوهلبرغ، على فرض صحة ما فهمه منها وطرح دعواه على أساسها، أنها حدثت في أوائل تشيع هشام، حيث إنه لم يعلم بشؤون الإمام عليه السلام العلمية علماً كاملاً. من جهة أخرى، نجد في رواية ما ينجم عن اعتقاد هشام الكامل بشأن الإمام الصادق عليه السلام العلمي، وفي علم الكلام خاصة؛ حيث إنه جاء فيها عملاً نقله هشام إلى الإمام الصادق عليه السلام بما جرى في مناظرة كلامية بينه وبين عمرو بن عبيد (ت. ١٤٤هـ)، من رؤوس المعتزلة، وعندما سأله الإمام عليه السلام بأنه ممن تعلم ما قاله لعمرو، أجاب هشام قائلاً: «شيء أخذته منك وألفته»^[٢]. بهذا الكلام بين هشام أن ما قاله لعمرو بن عبيد وأدى إلى إسكاته، هو ما كان قد تعلمه من الإمام الصادق عليه السلام. فينجم ذلك عن اعتقاده بمرجعية الإمام عليه السلام العلمية، سواء كان في علوم القرآن والحديث والفقه، أو كان في علم الكلام.

[١]- راجع: الكشي، اختيار معرفة الرجال المعروف برجال الكشي، ٢٥٦-٢٥٧.

[٢]- ينظر: الكليني، الكافي، ١: ١٦٩-١٧١.

الخاتمة

إنّ ما مرّ كان محاولة للإجابة عمّا طرحه المستشرقون، حيث كان يمسّ بشخصية الإمام الصادق (عليه السلام)، أو يحاول الحطّ من موقعه العلمي، أو ما كان مبتنيّاً على أسس مخدوشة علمياً. مع ذلك، يجب الاعتراف بأنّه من المحتمل قوياً أنّ هناك بعض الدراسات من قبل الباحثين الغربيين، تحمل في طيّاتها آراءهم في أثر الصادق (عليه السلام) في تكوين الهوية الشيعية في مجالات مختلفة فقهية واعتقادية وفكرية لم تكن بمتناول الأيدي؛ فلذلك تمّ بناء هذا البحث على أساس المصادر المتاحة من أعمال المستشرقين البحثية.

وفقاً لما مضى ومن خلاله، نتّمكّن من فهم أنّ بعض الباحثين الغربيين قد بنوا مدّعاتهم على أساس ما كتبه المخالفون لمدرسة أهل البيت (عليهم السلام) وما طرحوه من وجهات نظر مغرضة. الآراء التي جاء بها المخالفون، بغية أن يتمكّنوا من إخماد صوت الشيعة. من هذا المنطلق وباستخدام رؤية تاريخية وتحليلية إلى المصادر الشيعية ومصادر أهل سنّة الحديثية، يُمكن فهم أنّ تلك المدّعات المُقامة على ذلك الأساس بينها وبين واقع الحال بون بعيد. المسألة التي تجعل الوثوق بتلك الآراء، مسألةً تعارض المنهجية البحثية العادلة.

في الدراسة لقسم آخر ممّا بيّنه المستشرقون من الآراء والتحليلات، نجد افتقار بحوثهم إلى استقراء كافٍ للمصادر. فبعض الباحثين، دون تحمّل عناء التتبّع في مصادر الفريقين، أقدموا على طرح نظريات وتحاليل تتمكّن بعد التتبّع في مختلف المصادر الإفصاح عن نقضها وتبيين خطئها. هناك نوع آخر ممّا قدّمها المستشرقون من أحكام عامّة تاريخية، نجد بالمراجعة إلى مستنداتهم أنّها مبنية على عدد محدود من الشواهد. حيث يُمكن برؤية شاملة ومجموعية إلى كمّ أكبر من الروايات، نقض ما طرحوه بتبيين موارد كثيرة تناقض مدّعى الباحثين في دراساتهم.

في ما مضى، حاولنا باستخدام منهج تاريخي مشابه لمنهج المستشرقين، وبقراءة المصادر الحديثية الشيعة عن الإمام الصادق (عليه السلام)، أن نجيب قدر الإمكان على ما طرحه الباحثون الغربيون حول الإمام جعفر بن محمد (عليه السلام)، وما كان يمسّ من شخصية الإمام الصادق (عليه السلام) التاريخية والعلمية ومدى تأثيره على تكوين الهوية الشيعية. آملين أن نكون قد توصّلنا إلى بعض المراد ممّا كنّا قد أعددنا هذا البحث لأجله.

لائحة المصادر والمراجع

١. الديلمي، أبو الشجاع، شيرويه بن شهردار، الفردوس بمأثور الخطاب، لبنان - بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦.
٢. البلاذري، أحمد بن يحيى. أنساب الأشراف، لبنان-بيروت: دار الفكر، ١٤١٧.
٣. الذهبي، محمد بن أحمد، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، لبنان-بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤١٣.
٤. الراوندي، سعيد بن هبة الله، الخرائج والجرائح، إيران- قم: مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام، ١٤٠٩.
٥. الشافعي، محمد بن إدريس. تفسير الإمام الشافعي، السعودية: دار التدمرية، ٢٠٠٦.
٦. الصنعاني، عبد الرزاق. تفسير عبد الرزاق، لبنان-بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩.
٧. الطوسي، محمد بن حسن، الأمالي، إيران- قم: دار الثقافة، ١٤٠٤.
٨. النوبختي، حسن بن موسى، فرق الشيعة، إيران- قم: مكتبة الفقيه، ١٤٠٤.
٩. رفيع، تقى، مهدي ايزدي، عبد الهادي فقهى زاده، و محمود ويسى. «گونه شناسی روایات تفسیری امام صادق عليه السلام در منابع اهل سنت». پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن ٩، ش. ١ (١٣٩٩ش).
١٠. فيرحى، داود. «شيعة و مسئله مشروعيت: بين نظريه و نص». دانشكده حقوق و علوم سياسى (دانشگاه تهران) ٥٧، ش. ٣٣ (١٣٨١ش).

لائحة المصادر الأجنبية

1. Brown, Jonathan. Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World. 2nd. London: Oneworld Academic, 2018.
2. Buckley, Ron P. "Ja'far Al-Sādiq and Early Proto-Shī'ism". University of Exeter Department of Arabic and Islamic Studies, 1993.

3. ———. “Ja’far Al-Ṣādiq”. Encyclopaedia of the Qur’ān, 2018.
4. ———. “Ja’far Al-Ṣādiq”. The Encyclopaedia of Islam, 2022.
5. ———. “Ja’far Al-Ṣādiq as a Source of Shī’ī Tradition”. In Shi’ism: Origins and Evolution, 11131-. United Kingdom: Routledge, 2008.
6. ———. “On the Origins of Shī’i Hadīth”. Muslim World 88, no. 2 (1998).
7. ———. “The Imam Ja’far Al-Sadiq, Abu ’l-Khattab and the Abbasids”. Der Islam 79, no. 1 (2002).
8. Crow, Karim Douglas. “Imam Ja’far Al-Sadiq and the Elaboration of Shi’ism”. In The Shi’i World: Pathways in Tradition and Modernity. London: I.B. Tauris, in association with the Institute of Ismaili Studies, 2015.
9. Fazari, Abd Allah b. Yazid. Early Ibadi Theology: Six Kalam Texts by ’Abd Allah b. Yazid Al-Fazari. Leiden: Brill, 2014.
10. Gleave, Robert, Hamid Algar, Daniel De Smet, and Ahmad Kazemi Moussavi. “JA’FAR AL-ṢĀDEQ”. The Encyclopaedia Iranica (Online), 2008.
11. Haywood, John A. “Ja’far Al-Ṣādiq”. Encyclopedia Britannica (Online), n.d.
12. Hodgson, M.G.S. “ḌJafaral-Ṣādiq”. Encyclopaedia of Islam. Leiden: E. J. BRILL, 1991.
13. Kohlberg, Etan. “Imam and Community in the Pre-Ghayba Period”. In Belief and Law Imāmī Shī’ism. Norfolk: Variorum, 1991.
14. ———. “Some Imāmī Shī’ī Interpretations of Umayyad History”. In Belief and Law Imāmī Shī’ism. Norfolk: Variorum, 1991.
15. ———. “The Term ‘Muḥaddath’ in Twelver Shī’ism”. In Belief and Law Imāmī Shī’ism. Norfolk: Variorum, 1991.

16. Madelung, Wilferd. *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*. Berlin: de Gruyter, 1965.
17. ———. “Early Imāmī Theology as Reflected in the Kitāb Al-Kāfī of Al-Kulaynī”. In *The Study of Shi’i Islam: History, Theology and Law*. New York: Islamic Publications Ltd, 2014.
18. ———. “‘Abd Allāh b. Yazīd Al-Fazārī’s Rebuttal of the Teaching of Ibn ‘Umayr”. In *Theological Rationalism in Medieval Islam*. Leuven-Paris-Bristol: Peeters, 2018.
19. Modarressi Tabataba’i, Hossein. *Tradition and Survival: A Bibliographical Survey of Early Shī’ite Literature*. Oxford: Oneworld, 2003.
20. Pierce, Matthew. *Twelve Infallible Men; The Imams and the Making of Shi’ism*. Massachusetts: Harvard University Press, 2016.
21. Van Ess, Josef. *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*. Translated by John O’Kane. 5 vols. Leiden-Boston: Brill, 2017.

الاستشراق مشكلة معرفة أم مشكلة اعتراف بالآخر؟

د. خليل أحمد خليل^[*]

الملخص

لقد عمل الاستشراق منذ زمن على إنتاج نماذج راکنة ثابتة للموضوع الشرقي الموصوف بالتخلف حيث يُراد له أن يظلّ تابعاً، منقاداً، ووفق هذه الخلفية كان حراك المستشرقين في بلاد الشرق مع تعدّد في الموضوعات والأساليب؛ من أدب الرحلات، واستشراق الثقافة الشعبية، وتطورت عمليات البحث عن معرفة الآخر لقهره وغزوه إلى مؤسسة تابعة للدول بأشكال متعدّدة.

ويعالج المقال أطروحة إدوارد سعيد، فهو في تحليله يسعى لرصد تاريخ علاقات مزدوجة وصعبة؛ علاقات معرفة لم تتم في ظروف مناسبة للتعرف السليم بين الشعوب، بل انخفضت إلى رؤى واستدلالات معرفية قامت بها فرقة من المستشرقين في أوروبا ثم في أميركا وغيرها. مع الاعتراف بدور سعيد في وضع فلسفة الاستشراق على مشرحة النقد والتحليل التقويمي طبعاً.

كلمات مفتاحية: إدوارد سعيد، النقد والتحليل التقويمي، فلسفة الاستشراق، المختبر الاستشراقي، الاستغراب، الاستعمار، الاستشراق السياسي.

(*)- مفكر وأستاذ جامعي، لبنان. كان الدكتور خليل قد نشر مقاله هذا عام ١٩٨٣م في العدد الحادي والثلاثين، في مجلة الفكر العربي، وفي لقاء معه سمح لمجلة دراسات استشرافية بإعادة النشر مع التعديلات اللازمة، وبعد إجراء التعديلات ونظراً لأهمية النص تم نشره في هذا العدد.

يختم إدوارد سعيد كتابه «الاستشراق»، ملاحظاً أن الجواب على الاستشراق ليس الاستغراب^[١]. فما الذي أوصله إلى هذا الاستنتاج الاستنكاري، بعد رحلة طويلة من النظر الأكاديمي في مسألة ليست أكاديمية تماماً؟ سنترك جانباً مسألتى المنهج والمصطلح - وذلك ليس تقليلاً من أهميتهما، ولا إقراراً بصوابية منهجه ودقة مصطلحه، فنحن لا نوافقه على منهج لا ينطلق من فرضية معرفية موقعية، ولا نؤيده في كل فرائده وتراكيبه المصطلحية. ليس ما هو موضوع منها بالإنكليزية وحسب، بل ما وضع منها في عربية معرّبة يدعو بعضها للأسف والاستغراب^[٢]. ربما يكون فضلُ العمل الذي أتاه إدوارد سعيد، أنه وضع فلسفة الاستشراق على مشرحة النقد والتحليل التقويمي؛ فهو لا ينطلق من مصادر وأحكام شائعة أو مواقف مسبقة، لكنه ليس بلا موقف كما رآه بعض نقاده العرب، وكذلك ليس هو ذا موقفٍ معادٍ للشرقيين أو للعرب. فهو في تحليله يسعى لتجاوز الدهماوية الغربية والشرقية على السواء، محاولاً أن يرصد تاريخ علاقات مزدوجة وصعبة: علاقات معرفة لم تتم في ظروف مناسبة للتعارف السليم بين الشعوب، بل انخفضت إلى رؤى واستدلالات معرفية قامت بها فرقة من المستشرقين في أوروبا ثم في أميركا؛ وعلاقات اعتراف ما تزال صعبة المنال، بل ربما تبدو الآن أكثر صعوبة من أي وقت مضى، إذا أخذنا بالاعتبار الواقع الانقسامى السياسى فى العلاقات الدولية بين العرب والغرب إجمالاً. وفي هذا السياق يأتينا كتاب إدوارد سعيد ليرصد مساراً تاريخياً في التصادم

[١]- سعيد، إدوارد، الاستشراق، ص ٣٢٥.

[٢]- راجع: «كشاف مصطلحي» ص ٢١-٣٥، حيث تصطدم ببعض ما نذكره على سبيل المثال لا الحصر:

- استجنائية XENOPHOBIA وكان من الميسور القول كره الأجنبي حتى لا نأخذ بـ«كرجنة» التي حاول بعض المستعربين والمستشرقين في فرنسا إطلاقها.

- أنوية: Egotisme أي النسبة إلى الأنا، وكان يمكن القول إنية، أناة؛ ذلك لأن الاستعمال الأكاديمي في علم النفس مثلاً يستعمل أنوية مقابل égocentrisme.

- تسوية - سوائية Standardization، وكان يمكن القول قولبة، تقولب. فيتم بذلك التعبير الدقيق الراجح في مصطلح العلوم الإنسانية، ويستدرك اللبس الممكن حدوثه في العبارة العربية وما يقابلها من مفهوم التسوية Compromis ... إلخ.

- ونكتفي بهذه الإشارات، لأن المصطلح الاستشراقي المعرّن يستحق بذاته مطالعة انتقادية وتوضيحية خاصة.

والتحوّل العلائقي بين شعوب الشرق وشعوب الغرب. والمدهش المعرفي، على هذا الصعيد هو أننا ما نزال بعيدين جداً عن علم تكاملي راصد لعلاقات الشعوب فوق هذا الكوكب رصداً معرفياً سليماً، قوامه الانطلاق من نظرية مختلفة عما انطلق منه الاستشراق القديم وما يزال ينطلق «معكوساً» كما وصفه الدكتور صادق جلال العظم. هذا المدهش في معارفنا يجعلنا نتساءل: كيف يمكن لأطراف تجهل بعضها، أو تتجاهل بعضها، أن تعترف ببعضها اعترافاً تكافؤياً، ديمقراطياً دولياً من جهة وكيف يمكن لها، دون اعتراف تام بوجودها الإنساني المتناسق والمتكافئ، أن تتعرف إلى بعضها تعرفاً مختبرياً - كالذي أوصلنا إليه المختبر الاستشراقي، ثم المختبر السياسي بكل تبعاته الاقتصادية والعسكرية وأنظمة الغزو؟. إذن، حيث لا يمكن خفض اعتراف الشعوب إلى مستوى علاقات دبلوماسية (إخفاء الحقائق) أو إلى مستوى علاقات استكشافية (إظهار غرضي للحقائق)، فإن الحقائق كما هي - في الشرق أو في الغرب - ستجد صعوبة كبرى في الخطاب الناقل لها، في الكلمات التي ترمز إليها بدقة، وفي المتخاطبين أنفسهم إذا انوجدوا.

معنى الاستشراق هنا

الاستشراق معناه هنا، أو من معانيه، نفي التخاطب، والخطاب بصيغة نحن المستقبل وأنتم الماضي: والاستغراب الذي يحذرنا منه إدوارد سعيد يجب أن نفهمه بأفضل معانيه أيضاً، ومنها أنه ليس لنا، نحن الموضوعين تاريخياً في هذا المختبر النصوي الاستشكافي - الاستشراقي، والموضوعين الآن في سوق الانقسام العالمي - الاستلاب والاستعمار معاً - ليس لنا أن نردّ على الغرب المستشرق باستغراب شرقي، أي برفض شرقي للغرب، فيتأكد القطع بين شرق الإنسانية وغربها. إن الاستشراق من حيث هو مشكلة تخلف الغرب عن معرفتنا العلمية الموضوعية انطلاقاً من اعترافه الكامل بنا، والاعتراف يكون سياسياً بالدرجة الأولى، وعليه تترتب الاعترافات والمعارف الأخرى، كما تندرج وتتراتب في عصر من الأهم إلى الأقل أهمية (نعني من المعرفة السياسية، إلى المعرفة التقنية، فالمعرفة الحسية للعالم الخارجي، فالمعرفة الدينية والفلسفية...

إلخ)- لا يضارعه سوى ما يمكن وصفه بالاستغراب الشرقي، أي كره الغرب ليس بمحاربه وليس بالتمايز المشروع عنه وحسب، بل خصيصاً بالانغلاق عنه، والتهرب من معرفته، وبالتالي رفض الاعتراف به، بل بقدر ما يكون مستعداً للتراجع على صعيد مشاريعه المعادية للشرق، للعرب... إلخ.

إن هذه العلاقة التنافرية وهذا التناوب تجلّ من خلال هذا المسح المعرفي الذي أجراه إدوارد سعيد لتاريخ علاقة مفقودة، ربما تكون منشودة ذاتياً من طرف من هنا، وطرف من هناك، لكنها علاقة مفقودة بكل تأكيد. لأن العلاقة تكون قائمة حين يكون طرفاها -الأنا والأنت، نحن والأنتم، الشرقيون والغربيون، المستغربون والمستشرقون في عبارة سعيد- معروفين كذاتين فاعلين، وليس كفاعل / قابل تارة، أو قابل / فاعل تارة أخرى. هذا معناه إذًا نهاية الاستبداد على الصعيد العالمي، معناه بداية مرحلة جديدة بين فقراء العالم وأغنيائه، بين المفتقرين للمعرفة التقنية والسياسية وبين المنتجين المصدّرين للمعرفة التقنية وللأدوات والقوى السياسية. ومصير الحركة الاستشراقية يتحدّد فعلاً في سياق هذه المعادلة/ البشرية لعالم جديد. لكن العالم الجديد ما يزال قيد الدرس، والاستشراق المدروس هو شيء من الماضي. فما هو المطلوب إذن: معرفته لتمثله تمثلاً نقضياً وتجاوزياً، فيسقط في رحلة التحول العلائقي بين مدارات العوالم المعاصرة؟ أم جهله وكرهه كرهاً سطحياً، من موقع التمثيل أو من موقع التسييس على حد سواء؟

بالنسبة إلى العرب، العالم العربي، لم يؤد صراعاتهم المزدوج ضد الاستعمار وإسرائيل (الصهيونية) إلى التوقّف في المستوى المعرفي/ الثقافي عن استيراد منتوجات المستشرقين ونقلها إلى العربية بأمانة -رغم خلوها في الأصل عن وصف دقيق لما تصف وتحلّل-؛ ولم يؤد أيضاً إلى الامتناع عن التوجه غرباً للحوار المعرفي من خلال الجامعة/ الصحافة وسوى لك. هنا لا نقرّ إدوارد سعيد في ملاحظته أن العرب يذهبون إلى الغرب مندهشين على الصعيد المعرفي، فقد أشار أرسطو إلى أن المعرفة تبدأ بالدهشة، وهذا صحيح، لكن المعرفة لا تنتهي بالدهشة، وإذا انتهت

كذلك فإنها تكون تُرْهَة (أسطورة) أو سخرية أو استتباعاً، لكنها لا تكون معرفية علمية - حتى الاقتباس يتضمن المقابسة، التفاعل، والحال، فإن العرب، المسلمين وغير المسلمين، يفتحون أبوابهم المعرفية واسعة، على الرغم من هذا النقص الواسع في التكافؤ- الذي يسميه الغرب تخلفاً، والتخلف ليس مرض المصابين به فحسب، بل هو مرض منتجيه أيضاً؛ وبقدر ما يستمر الغرب أو سواه في إنتاجه التخلف ذاتياً أو موضوعياً لشعب أو حتى لشخص، فإنه يكون مشاركاً له فيه، ولو من موقع السلب أو الاستلاب على السواء! لكن، لا مناص من السؤال عما إذا كانت ستتع معركة العرب مع الغرب على الصعيد السياسي-الاقتصادي معركة فاصلة على الصعيد المعرفي الاجتماعي؟

من البين أن المعركة المعرفية تُحسم في آخر الأشواط، على الرغم من الخيارات الأولى الصعبة، والأمثلة عديدة هنا: المثال الجزائري في مواجهة المتروبول الاستشراقي الفرنسي، حيث كان الصراع مستديماً بين التعريب والتغريب، والمثال الإيراني (الإسلام والغرب)، والمثال الفلسطيني (الإسلام واليهودية والمسيحية في قوالب الانقسام السياسي أيضاً).

إن العرب خاصة، والمسلمين عامة يعيشون وسط عوالم مادية تستغرب وجودهم الروحاني، الإسلامي، الإيديولوجي منه والاستقلالي على صعيد الشخصية العارفة. وليس المطلوب فقط أن يكفّ البشر عن إنتاج المعارف المشوّهة، وإنتاج العداء للآخرين، كما لو أن «الحروب الصليبية»، حروب التمهذب والمصالح الإمبريالية -ومصالح الكبار هي دائماً مبريالية بالقياس إلى مذاهب الصغار ومصالحهم- لا يمكنها أن تنتهي. فمن مظاهر الاستغراب، الاندهاش من نظرة الغربيين المستشرقين إلى الإسلام والعرب إلى وجودهما بالذات، إن هناك إجماعاً معرفياً، شعبياً على الأقل، إن لم نقل نخبياً وأكاديمياً، في العالم العربي، على أن الاستشراق في مجمله أسهم في إنتاج العداء للعرب، وبالتالي أسهم في استباحة عنصرية للوجود العربي، كما ساعد، حين استطاع، على استلاب المعالم الحضارية العربية والإسلامية، سواءً

بخفضها أم بازدرائها. فهل هذا الانتاج شيء طبيعي في التاريخ؟ وما هو سوقه الحالي؟ وما مصيرُهُ؟ ربما سيقدم لنا إدوارد سعيد إجابات عينية على أسئلة عامة، كبرى، تشكل مفتاحًا لهذا الإشكال الشامل، الذي دعى نفسه «الاستشراق».

الحدود المفهومية

في مقدمته، يسعى إدوارد سعيد لتأطير مسألة الاستشراق في حدودها المفهومية، فيبرز على الأقل ثلاثة مفاهيم صالحة للتداول:

أولاهها: كون الاستشراق ذا دلالة أكاديمية. أي كونه بحثًا جامعيًا في معرفة الآخرين.

ثانيها: كونه أسلوبًا فكريًا قوامه تمايزان أساسيان، وجودي ومعرفي، بين غرب يدعي أنه يعرف نفسه تمامًا -بنفسه- وبين شرق قابل لمعرفة الغير، وعاجز ذاتيًا عن معرفة نفسه.

ثالثها: كون الاستشراق، متداخلًا مع بُنى الدولة الحديثة الغرب، ومتشابكًا مع توجهات المجتمع المدني فيه، قد صار «مؤسسة مشتركة للتعامل مع الشرق»^[١].

هذه الحدود المفهومية للاستشراق لا تشكل خيارًا منهجيًا في كتاب إدوارد سعيد، ولا تشكل منظومة أسلوبية غايتها إنتاج معرفة كاملة، والخلاص إلى فلسفة قابلة أو رافضة، كما أنّ الاستشراق منذ بدأ فرديًا، شعبيًا واندعاشيًا، إلى أن صار مؤسسيًا، دولانيًا (étatique)، واستخباريًا (حتى لا نقول تجسسيًا، فكل علم يصلح موضوعًا يستفاد منه في سياسات الدول ومصالحها. وقد كُتب الكثير في هذا الموضوع، لا سيما حول علم الاجتماع والإمبريالية، وعلم الإناسة والاستعمار... إلخ). فالمؤلف يكتفي، ولو بحزم توثيقي لا يضارع، بأسلوب استعراضي (بانوراما)، فكأنه هو «الشامل في الاستشراق» - وكم كان يمكنه أن يكون منصفًا، دقيقًا وعلميًّا أكثر لو نظر في مقاومة الشرق للاستشراقين، فكان بين أيدينا وجه العملة؛ إذ الشرق، والمسلمون

[١]- الاستشراق، م.س، ص ٣٩.

من عرب وغير عرب لم يكونوا زيلوتين، كما يشير إلى ذلك أرنولد توينبي^[١]، أي أنهم لم يهربوا -جميعاً- من مواجهة حاضرمهم الفعلي، التاريخي والسوسيولوجي، إلى ماضيهم، كذلك لم يكونوا جميعهم، استغرابيين، مندهشين أو مقاومين سلبيين، بل ردوا على الاستشراق بمساجلات فيها من العلمية والانفعالية معاً، ما يوازي بعض ما جاء في بضاعة بعض المستشرقين الذين توغلوا بعيداً في العداء للإسلام، للعرب، لطرق معيشتهم، لوجودهم، لموادهم الخام، لقواهم البشرية... إلخ. فمن حق المعتدى عليه، إن لم نقل من واجبه الأولي المطلق، أن يرد على الفاعل بفعل يتجاوزه، لا بقبول ينقاد له. والحقيقة، أن الصراع حول المفاهيم الأولى للعلاقات بين الشرق والغرب لم يُحسم، وقد لا يُحسمَ لآ في أجيال وعصور - الحسم مشروط بتقدم العرب مثلاً، بتطورهم الداخلي، وليس بردهم التبريري أمام الخارج، ولا بردهم الرفضي المحض، دون إنتاج البديل، دون استئناف حضاري إنساني؛ لذا فإن تردد علاقات الاستشراق/ الاستغراب بين القبول التعليمي، والانقياد والاستنكار، ما يزال يستلزم تصحيحاً أساسياً ليس من طرف العرب المعترفين بالآخرين، بل أولاً من طرف الغربيين الذين لا يعترفون بهم إلا في حدود المصلحة والاستتباع المصلحي. فوضع الاستشراق في مقابل النفط العربي مثلاً. ووضع العرب مقابل الاستيراد الغربي لنفطهم، واستيرادهم لمنتجاته التكنولوجية بشكل تكافؤي نسبياً، وتكاملي تطوري مستقبلاً، من شأنه أن يساعد الآن وغداً في فهم أفضل للتعاون المعرفي، بدلاً من هذا الاستعلاء المعرفي الذي يشكل الاستشراق بعضه عموماً، وساعد عليه النقص المميت في التقدم المعرفي لدى العرب والمسلمين منذ عدة قرون.

والاستشراق في كل صوره وأشكاله ليس تعاوناً معرفياً، ليس تبادلًا معرفياً، وهو ليس استعلاءً محضاً - لكن لا يخلو كمعرفة من استعلاء؛ لذا نرى أن التعريف الإسقاطي الذي يتقدم به إدوار سعيد لماهية الاستشراق، سيبدو متناقضاً مع الأشكال والمضامين الاستشرافية التي سيتناولها على امتداد كتابه. إن الاستشراق مزدوج (حقيقة ثقافية وسياسية) من وجهة نظر إدوارد سعيد؛ ولكن المستشرقين قدموه أو

[1]- A. Toynbee, La civilisation à l'épreuve, voir, l'Islam et L'Occident, Gallimard, paris, 1954.

رغبوا في تقديمه كحقيقة ثقافية. فأخفوا وجهه الآخر (الحقيقة السياسية)، وإدوارد سعيد يجاريهم بلا وعي أو بوعي في تمثلهم دورهم (إنتاج الحقيقة/ المعرفة) على صعيد الثقافة؛ ويشير إلى شيء من أدوارهم السياسية وخدمتهم للإمبريالية (الأمر الذي يتناقض مع قوله: ليس الاستشراق معبراً عن وممثلاً لمؤامرة إمبريالية «غربية» شنيعة لإبقاء العالم «الشرقي» حيث هو)^[١]. إذا لم يكن هذا هو دور الاستشراق على الصعيد السياسي، صعيد الحقيقة السياسية، فما هو دوره إذن؟ وما هي العلاقة المتبادلة بين الثقافة والسياسة في الدولة المركزية القوية في الغرب؟ وما هي هذه العلاقة في الشرق ورؤاه؟ إن هذه المسألة أولدت انقساماً قسرياً، تمثل بعضه فيما دار من مساجلات بين أدونيس ود. صادق جلال العظم؛ فالأول ميّال إلى النظر الثقافي للاستشراق، دون النظر فيه سياسياً، فيبدو بذلك مشاطراً لأسلوبية إدوارد سعيد، إن لم نقل مدافعاً عن مضمون الخط الاستشراقي العام؛ والثاني ميّال من جهته إلى خفض الاستشراق من حقيقته الثقافية إلى حقيقته السياسية؛ وكأن الإشكال الأكبر، في منظور العظم، ليس ما أنتجه الاستشراق من عدااء للعرب للإسلام فحسب، بل كيفية تعامله مع العرب، وكيفية إفادة الدول الغربية (ولكل دولة مستشرقوها وغرباؤها) منه في سياساتها وغزواتها وتلاعباتها على الانقسام الثنائي: الثقافة-السياسة. إن أطروحة العظم هي النقيض للأطروحة الأدونيسية: الغرب مبدعاً/ الشرق قابلاً، خاملاً... إلخ. لكن أطروحة إدوارد سعيد، في جوهرها، متميزة عنهما معاً، وأصلب عوداً في مواجهتها للوقائع. فالكتاب ليس بياناً لبداء معركة معرفية مع الاستشراق، لكنه معلّم من معالمها الكبرى. ذلك أن العرض التناقضي المكتنز بمعلومات وفيرة، ولو عينية، من شأنه توفير وسيلة أولى لردع الخطر الاستشراقي المستديم في عدائه المضموني، ولفته إلى نظرة جديدة (سواء بنقد من داخله، مثلاً نقد رودنسون لمقولات جب^[٢])، أو من موقع الرد المعاكس، رد عبد الله العروي مثلاً وسواه؛ وأخيراً رد صادق جلال العظم... إلخ). النظرة الجديدة معناها التراجع عن علاقة عدائية مزمنة، إلى مرتكز معرفي جديد. وهذا المرتكز، يشير إليه إدوارد سعيد على امتداد كتابه. إنه موجود

[١]- الاستشراق، م.س، ص ٤٦.

[٢]- راجع: كتابه العرب.

في الغرب، ومنشودٌ في الشرق. وإذا انخفض الاستشراق إلى استخبارات كما هو حاله في الولايات المتحدة، أو في بعض البلدان الأوروبية (بعض المستشرقين)، فمعنى ذلك أن رحلة الاستشراق الطويلة الصعبة قد أشرفت على طور النهاية، فلا شيء يقضي عليه سوى تسييسه الفعلي من داخله، لا تليسه السياسي من خارجه. وبعض المستشرقين السياسيين في عصرنا، لا يمثلون الاستشراق كله، ومع ذلك لا يستطيع إدوارد سعيد رسم حدود التناهي بين الثقافة والسياسة في جدل العلاقة بين المستشرق وموضوعه.

البشر كحقل اختباري

إن موضوع الاستشراق يطرح في البداية مسألة معرفية علمية (ايبستمولوجية): هل يصلح البشر حقلاً للاختبار؟ لقد حسم المستشرقون ذلك، حين انطلقوا من الآخرين موضوعاً لمعرفةهم. ليس بنية الاعتراف بهم، بل لأغراض أخرى ستتكشف من خلال نتاجهم ذاته. وبين الحقل الاختباري، حقل المحمولات والنية (القصد بالمعنى الفلسفي الدقيق)، سيتحدد مأزق الاستشراق التاريخي وانحصاره الجغرافي (Géo - Politique)، وقابليته للانخفاض من المفهوم إلى النفعي، ومن العلمي إلى الاستغلالي والارتعائي. إن كل فلسفة الارتعان ستقوم على عنصر التقيد، الذي يقابله في المنظومة الفلسفية الدينية، المسيحية غرباً، عنصر الانقياد. والمسألة الكبرى هي إذن: كيف تعرف الشرق لكي تقيده، تجعله منقاداً، معترفاً بك، معروفاً منك، وفي الوقت نفسه مواصلاً لإنتاج خضوعه من داخله، جاهلاً ذاته، خصوصيته، غير مطالب إياك باعتراف به. هذا هو جوهر السجال الأكبر بين العرب والغرب مثلاً؛ فعربٌ بلا هويّة، بلا قومية، بلا إسلام- حتى بلا مسيحية شرقية متميزة -، عرب بلا حضارة مستديمة، بلا اجتماع مؤسسي، هم عربٌ يُدرسون كظاهرة عجيبة، كمادة خام؛ فكأن الدارس آت من مجتمع طبيعي، والمدرّس مقيم في أرض بحاجة إلى تصنيع؛ والمستشرق آت من دولة تاريخية، والمدرّس شرقاً موجود في «مجتمع لاتاريخي»^[١]. الرهان التناقضي ينحصر إذن في هذه المسألة- المفارقة: الغربُ القوي

[١]- راجع: غورفيتش، جورج، الأطر الاجتماعية للمعرفة.

يستطلع الشرق المستضعف، المفروض أنه مستضعف؛ هنا المستكبر / المستضعف يتواجدان فوق بساط تاريخي مشترك وإن كان أحدهما صاحب البساط والآخر موضوعه. ولا بد للضحية من أن تظل ماثلة في نماذج استلابية، تجعل الآخر قوياً بالهيمنة عليها من خلال معرفتها؛ وتكون الضحية ضحية دائمة جاهلة ذاتها وجاهلة غيرها. فهل هناك فاعل مطلق وقابل مطلق؟ كلا بالطبع. والصدمة الكبرى ستأتي من هذه النقطة: فالقابل الشرقي هو بدوره فاعل - وفعله سيبدأ برد، بنقص يعود إلى أصله بأصولية معينة. والفاعل الغربي هو قابل، ولذا الشرقي يسعى بدوره لمعرفته، يذهب إليه مندهشاً تارة، ومحاوراً ناقضاً في أطوار أخرى (الحوار دليل على ما نقوله، إن لم يكن قد بلغ بعد حالة الحوار المتكافئ).

التلازم بين احتكار القوة والمعرفة

إن احتكار القوة، كان وما يزال يستلزم. احتكار المعرفة. والتقييد الشرقي، الموصوف بالاستبداد (من داخله أو من خارجه)، بات الآن نسيباً؛ فقد تغير الشرق كثيراً، وهو ماضٍ في تغيره- إنه شرق تحوُّلي، وإن كانت المقولات الاستشراقية، المعارف الجاهزة، تصر على تقديم صور مختلفة، فهذا من ضمن لعبة التنازع. لقد سوَّغ الغربيون لأنفسهم «ممارسة الحكم المطلق» في الشرق، وأوجدوا لأنفسهم التبريرات، ولكنهم لم يتجاسروا على كشف «الحقيقة السياسية»، سيراً على لعبة الدول: «الحوار حول المبادئ، والغاية هي المصالح». الشرق عامة وعى هذه اللعبة؛ فهو أيضاً ذو مبادئ وذو مصالح. وسيكون الجديد في اللعبة القادمة ليس مواصلة التقييد بالمفاهيم والأساليب المذكورة، بل قلبها، وفقاً لمتطلبات علاقة معرفية مستقيمة ومستديمة بين الشعوب.

فقد أصبح ثابتاً أنه ليس من خير الشعوب «الحكم المطلق». الاستبداد السياسي -المعرفي ليس خيراً لأحد- وإن بدا أنه خيرٌ لممارسيه في أمدٍ قصير؛ على المدى البعيد سيكون مؤدياً لمسيرة الإنسانية ولشروط التعايش البشري فوق الأرض. إن إنتاج الظلم في الشرق لم يكن مظهرًا فريداً؛ والمستشرقون يعون أن لديهم ظالمهم أيضاً، ومهما يكن الحال، فلا هذا ولا ذاك مما يسوِّغ تصدير الظالمين إلى البلدان

المظلومة، ولا تصدير المجهلين إلى البلدان شبه الجاهلة. فقرأ عند إدوارد سعيد هذه اللقطة النقدية الموضوعية: «ومن جديد، فإن المعرفة بالعروق المحكومة أو الشرقيين، هي التي تجعل حكمهم سهلاً ومجدياً، فالمعرفة تمنح القوة، ومزيد من القوة يتطلب مزيداً من المعرفة، وهكذا في حركة جدلية للمعلومات والسيطرة متنامية الأرباح باستمرار»^[١]. إذن اختبار البشر معرفياً هو أقصر السبل لاستدامة حكمهم. وفي هذا السياق سيرتدي هذا السيل المتدفق من الاتهامات والتشخيصات للأمراض والعلل في الشرق رداءه السياسي الواضح: «إن الدقة كريهة بالنسبة للعقل الشرقي»، «أما عقل الشرقي فهو، على النقيض، مثل شوارع مدنه الجميلة صورياً، يفتقر بشكل بارز إلى التناظر». والحال، ماذا سيكون مصير هذا المنطق الاستشراقي، إذ اكتشف فجأة أن العقل البشري واحد، الوعي واحد، مثل النور، وإن الاختلاف هو فقط في اكتساب المعرفة، في نسبة الوعي المعرفي؛ وإن البشر لا يختلفون كعروق وعقول، بل يختلفون في مستواهم التجريبي الحضاري؟ وماذا يكون مصير النظريات العرقية، إذا تأكد أن البشر أخوة فعلاً، وعقولهم وأرواحهم ونفوسهم واحدة؟ لا ريب أن عمارة من الوهم الكبير ستتساقط، ولا ينسفها سوى العلم - والغرب يسهم بهذا المعنى في عملية النسق - إن وحدة العقل الكلي، وحدة النفس (الناس كلهم من نفس واحدة، الناس كلهم عيال الله... إلخ)، من شأنها أن تطرح أشكال التعارف بين الشعوب والقبائل على بسط البحث: فيطرح مثلاً كيف يعرف المسلمون، العرب وغير العرب/ الآخرين؟ إن هذا الطرح يراه بعض الباحثين، إمّا من منظور إلحادي محض، وإمّا من منظور أيديولوجي، «استشراقاً معكوساً»^[٢]، أو «أسلمة». وهنا يقتضي التنويه أن علم الدراسات الإسلامية (Islamologie)، ليس بالضرورة مخفوضاً، إمّا لمفهوم استشراقي وإمّا لمفهوم «إسلامي مستغرب» أو متعاطف مع المدرسة الاستشراقية الغربية. فمثل هذا العلم يمكنه أن يشكّل وعياً أصولياً لأسلوبية الإسلام التاريخي

[١]- الاستشراق، م.س، ص ٦٨.

[٢]- جلال العظم، د. صادق، الاستشراق والاستشراق معكوساً. راجع أيضاً مقالة الرد على أدونيس: دراسات عربية.

والسوسيولوجي، الحضاري والمعرفي، كما تمثلت وتموضعت وتحققت في الإختبار الإنساني، الشرقي، وبالأخص العربي. وحين ينخفض إلى دور ارتهاني للاستشراق الغربي، يرتدي وصف «الاستشراق المعكوس».

الحقل المعرفي

إن الحقل المعرفي الذي حدده الاستشراق لعالمنا المقهور، هو بلا شك حقل تقييدي؛ وقد خرقة علماءنا وشيوخنا وفقهاؤنا وأسلافنا مراراً وتكراراً؛ ولهذا، فمقابل الحقل الاستشراقي للمعرفة، هناك حقل عربي وإسلامي للمعرفة. بين هذين الحقلين وفيهما نختلف مع إدوارد سعيد الذي لم ير سوى حقل الفاعل / وسوى شيء من حقل القابل؛ ونختلف مع أدونيس الذي رأى الثقافة عارية بلا سياسي؛ ومع د. صادق جلال العظم الذي استغرب الاستشراق السياسي، ولم يكتشف أهمية النقد المعرفي للاستشراق الثقافي، واستغرب قيام المثقفين العرب من مواقع سياسية وروحية (عربية وإسلامية) بنقد عملية التغريب المعرفي أيضاً، استجلاءً لتغريب معرفي أصولي وأصيل في آن. إن الانقسام العالمي، السياسي والمعرفي، هو بذاته دعوة إلى إعادة النظر في عناصر الصراع وأدواته. فالسياسي الكيسنجري، مثلاً، يعتمد على المعلومات، على الرصيد الطويل من أعمال المستشرقين والمستغربين معاً؛ ويحدد خصوصية الغرب مقابل عمومية الشرق، ويذهب بعضهم إلى وصفه ثقافة العرب بأنها «ثقافة العار». فهل ثقافة العرب، غير النيوتونية وغير الكيسنجرية، تخجل من مقاربتها لأصولها، فلا ترى غضاضة في الاعتراف بأن ثقافة العرب إسلامية مثلاً؟ وإذا لم تكن كذلك، فهل نسلم بأنها «ثقافة عار»؟.

يذكر إدوارد سعيد، منتقداً ما آلت إليه صورة الشرقي في المنظور الإدراكي الأوروبي، فيقول: «وكان أوروبا، بعد أن استقرت مرة على اعتبار الشرق موضعاً ملائماً لتقمص اللانهائي في شكل نهائي، أصبحت عاجزة عن الإقلاع عن هذه الممارسة؛ ويصبح الشرق والشرقي، عربياً، مسلماً، أو هندياً، صينياً، أو آياً كان، شبه تقمصات

زائفة تكرارية لأصل عظيم (المسيح، أوروبا، الغرب) يفترض أنهم كانوا يقلدونه»^[١].

إن التحويلات التي ابتكرت (المحمدية مقابل الإسلام، نقضاً له، المحمدي مقابل المسلم) كثيرة جداً في هذا التراث الصعب من علاقات الظلم والتظالم. وإذا كان الاستشراق قد عجز عن تشخيص معرفة مناسبة، ذات نوعية محترمة، فهذا يعني أن بعض المستشرقين الذين تدامجت فيهم العوامل المعرفية والسياسية والنفسائية، لم يكونوا أكثر من مصابين بـ«العصاب التوهمي»: -البارانويا- فجاءت معرفتهم للشرقيين مخالفة للمعرفة التاريخية العادية^[٢]. وإذا كان الأمر كذلك، فإن الاستشراق يغدو مشكلة ذهنية، مشكلة فلسفية ونفسانية، فكيف يسمح عارفٌ لنفسه بأن لا يكون عقلانياً -وهو قادر على ذلك-، فيلجأ إلى توهّمات عن الآخر، وغايته انكاره لا معرفته كما هو، فينتج مفاهيم شائعة وابتسارات وأحكاماً منحرفة، بدلاً من إنتاجه وعياً طبيعياً لمجتمعات تاريخية وواقعية؟ هذه التوهّمات رصدها إدوارد سعيد في عينات ثقافية وسياسية انتقادية سليمة. وليس لنا الدخول في تفاصيلها هنا. ويلاحظ أنه بعد حملة نابوليون على مصر، حدث تغيير جذري في الأسلوب الاستشراقي، لكن مضمونه ظل مستديماً نسبياً: «لقد أصبح المستشرقون خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، جماعة أكثر جدية، لأن آماذ الجغرافيا التخيلية والواقعية كانت بهذا الوقت قد تقلصت، إذ إن العلاقة الشرقية-الأوروبية كانت قد تحدّدت بتوسع أوروبي لا يصد بحثاً عن الأسواق والمصادر الطبيعية والمستعمرات. وأخيراً، لأن الاستشراق كان أنجز تقمّصه وتحوّله من إنشاء بحثي إلى مؤسسة امبريالية»^[٣].

[١]- الاستشراق، م.س، ص ٧٨.

[٢]- م.ن، ص ٩٢.

[٣]- م.ن، ص ١٠٠.

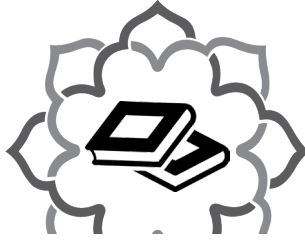
الخاتمة

كان الاستشراق يريد إنتاج نماذج راکنة ثابتة للموضوع الشرقي، فهذا المتحول، الموصوف بالتخلف وسط ركام من الأوصاف الدونية اللامتناهية، كان يُراد له أن يظل تابعاً، منقاداً. يكرر نفسه رتيباً، بما يتناسب ومصالح الفاعل الغربي المقيّد له المرتهن لواقعه. ومما يلفتنا إليه إدوارد سعيد، من جهة ثانية، هو تحولات المنظومة الاستشراقية، نذكر منها بإيجاز: ١- الاستشراق الجامعي. ٢- الاستشراق المسيحي الغربي (الديني) ٣- الاستشراق المعلمن المبطن، ٤- الاستشراق السياسي. وهكذا، من أدب الرحلات، واستشراق الثقافة الشعبية، تطورت عمليات البحث عن معرفة الآخر لقهره وغزوه وإدامة استغلاله، إلى مؤسسة، تابعة للدول بأشكال متعددة. وحول الاستشراق السياسي، أو بالحريّ الدور السياسي للاستشراق، للمعرفة الغربية للـ«نحن» العربيّة، أو الإسلاميّة، أو الشرقيّة (العالمية الثالثة) ستدور مساجلات الأجيال القادمة، لا سيّما مساجلات المثقفين الذين سيعنون بالخطاب المعرفي ونقائضه وأشكاله ومؤسّساته. وسوف يتجدد التنازع لأجل الاعتراف على مستويين من الوعي: الوعي السياسي والوعي التاريخي.

إن معرفة الغرب للشرق تدخل في عداد «تكنولوجيا القوة»، ومعرفة الغرب للشرق ستدخل بدورها في التكنولوجيا هذه عينها. ولا سبيل لاعتراف قويم دون تكافؤ قوي، ولا مجال لمعرفة تاريخية معزولة عن الخيار السياسي، عن الفلسفة السياسية للشعوب المعينة: فلسفة حق الشعوب في تقرير مصيرها. وعندما يدرك المستشرقون- الخبراء أن تقاريرهم ومقالاتهم لا تقرر مصير شعوب الشرق، سيجدون أنفسهم مضطرين لإعادة بناء منظومتهم المعرفية على اعتراف سياسي وتاريخي بالشعوب الأخرى. فهل الاستشراق العلمي، المعرفة العلمية، للآخر، ممكنة؟ وإذا كانت ممكنة، فهل ستكون لصالح الأطراف العارفة والمعرفة في آن؟ إن ذلك سيجعلنا نتأمل في الشروط الصحيحة لإنتاج منظومة تعارفية جديدة بين الأمم والشعوب، فلا نكتفي بهذا التغالب السياسي بين الدول وموظفيها وخبرائها. إن مرحلة الاستشراق بوصفه ترجماً للشرق أمام الغرب قد انتهت، وبدأت مرحلة تعارف الشرق والغرب. في هذه المرحلة الجديدة سيكون دور الشرقيين كبيراً، ودور العرب والمسلمين متميزاً.

لائحة المصادر والمراجع

١. سعيد، إدوارد، الاستشراق، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت - ١٩٨١.
٢. جلال العظم، د. صادق، الاستشراق والاستشراق معكوساً، دار الحداثة، بيروت - ١٩٨١. راجع أيضاً مقالة - الرد على أدونيس: دراسات عربية، عدد شباط ١٩٨٢.
٣. غورفيتش، جورج، الأطر الاجتماعية للمعرفة، مجد، بيروت - ١٩٨١.
٤. العرب، ترجمة: كمال أبو ديب، دار الحقيقة، بيروت - ١٩٧٩.
5. A. Toynbee, La civilisation à l'épreuve, voir, l'Islam et L'Occident, Gallimard, paris, 1954.



قراءات علمية

في الفكر والتراث الاستشراقي

«مناهج المستشرقين»

في الدراسات العربية الإسلامية» الجزء الأول

محمد بن عمارة

«مناهج المستشرقين» في الدراسات العربيّة الإسلاميّة» (الجزء الأوّل)

محمد بن عمارة^[*]

كتاب «مناهج المستشرقين في الدراسات العربيّة الإسلاميّة»، من الكتب المهمة التي عُنيت بدراسة المناهج وتطبيقاتها على الدراسات العربيّة والإسلاميّة.

- صدور الكتاب: صدر هذا الكتاب في نطاق التعاون القائم بين المنظمة العربيّة للتربية والثقافة والعلوم، وبين مكتب التربية العربي لدول الخليج، عن إدارة الثقافة في المنظمة العربيّة للتربية والثقافة والعلوم، عام ١٩٨٥م وبمشاركة نخبة من الباحثين.

- أهداف الكتاب: يسعى الكتاب إلى تصويب الأخطاء التي وقع فيها بعض المستشرقين الذين اشتغلوا في موضوعات الفكر الإسلامي ومقومات الحضارة العربيّة الإسلاميّة وتراثها الأدبي والعلمي والأخلاقي والسياسي. كما يسعى إلى مواجهة الغزو الاستشراقي الذي استشرى في النخب المسلمة بإظهار النتائج الخطيرة التي تمخّضت عن الدراسات الاستشراقيّة

(*) - باحث في الفكر الإسلامي - تونس.

من دحض للتاريخ وتشكيك في العقيدة وغيرها من مساوئ الاستشراق، دون أن يغفل الكتاب الجوانب الإيجابية وإنصاف من اتّسم بالموضوعيّة. وكهدف أسمى، يعدّ هذا الكتاب مشاركة في سعي الأمة العربية الإسلاميّة إلى استعادة مكانتها في الدورة الحضاريّة المتجدّدة آنذاك.

- **محتوى الكتاب:** لقد توزّع الجزء الأوّل من الكتاب على مقدمة وثمانية فصول مبنّية بحسب الموضوعات التي عمل عليها المستشرقون، فعالج هذا الجزء موضوعات: القرآن الكريم، والسنة النبوية ورواياتها، والسيرة النبويّة، والعقيدة الإسلاميّة، والقانون والشرعية، والفلسفة، والتاريخ، واللغة والأدب.

وقد تناول كلّ باحث موضوعاً محدّداً بحسب تخصصه وتضلّعه؛ إذ وقع الاختيار على مجموعة من العلماء المتخصّصين لأجل هذه المهمّة؛ ما يجعل الكتاب يرتقي إلى مستوى الأهداف المرسومة له، وهي أهداف سامية في طول سموّ الحضارة العربيّة الإسلاميّة.

عرض فصول الكتاب

١. القرآن والمستشرقون للدكتور التهامي نقرة، رئيس قسم القرآن الكريم والحديث بالكلية الزيتونية للشرعية وأصول الدين

سلّط الباحث الضّوء في بداية هذا الفصل على بعض الآثار العلميّة الاستشراقيّة المنشورة، مظهرًا ثلاثة توجّهات أساسيّة عند المستشرقين: فمنهم من أبدع محاولاً توخي الموضوعيّة في كتاباته، ومنهم من جاءت آراؤه مشوّهة وتنطلق من نزعة استعماريّة مجحفة في حقّ كلّ ما يتعلّق بالإسلام، ومنهم من خلط الصالح بالسيّئ فأنتج شبهات مختلفة؛ لذلك استوجب البحث في رؤى المستشرقين حول القرآن الكريم توخي الحذر من مكان المنهج المتّبعة.

أشار الباحث بداية إلى أهم الموضوعات المبحوثة في القرآن الكريم، وهي مصدره؛

حيث تتفق مع الرؤية الإسلامية على أنّ القرآن وحي من الله أنزله على رسوله لفظاً ومعنى، وهذا ما يميزه عن سائر الكتب السماوية، فالعهدان القديم والجديد يقدمان وحيًا ولكن بألفاظ الأنبياء، في حين أنّ القرآن كلمة الله، يقول تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَنَزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (الشعراء: ١٩٢-١٩٥). ومن هذا المنطلق، يُبطل الباحث أقوال المستشرقين في الوحي، بعد أن يعرض لها على اختلافها وتنوعها؛ من القول بأنّه هوس وصرع وانحرافات نفسية وغيرها من تهكمات المستشرقين. ويرى الباحث أنّ أقوالهم تُبين للقارئ أنّ هؤلاء المستشرقين لا يفهمون حقيقة الوحي والنبوة والعلاقة بينهما، ما اضطرهم إلى تطبيق المنهج التجريبي على ما لا علاقة له بالتجربة والحس، وهو الأمر الذي سقط فيه كبار المستشرقين على الرغم من الفضائل التي كان يتميز بها النبي ﷺ.

ولم يفت الباحث أن يُشير إلى بعض الاستلالات التي اعتمد عليها المستشرقون في بناء آرائهم حول الوحي، وهي استلالات من الكتب الحديثية المعتبرة عند المسلمين، وحاول إيضاحها بما يُخالف فهم المستشرقين أو تأويلهم لها، واعتمد على النصّ القرآني حكمًا.

وفي الوثوق بصحة النصّ القرآني أشار الباحث إلى موضوع جمع القرآن ونسخه وموضوع اختلاف القراء والقراءات. فإنّ الشبهات طالت جميع تفاصيل عملية الجمع والنسخ، سواء المادية من وسائل نسخ وطباعة أو معنوية، كالاختلاف في وقت التدوين والمدونين والترتيب؛ لذلك نسب المستشرقون للقرآن الاضطراب وعدم الثبات، في حين أنّ جهلهم بأصل فكرة التدوين وحقيقتها وجهلهم بمعنى اختلاف القراءات جعلهم يسقطون في متاهات اتّهام القرآن بعدم الثبات. وأشار الباحث في هذه النقطة إلى آراء مختلف المستشرقين وردّها بناء على ما يتداوله علماء السنّة في هذه الموضوعات، وكان الأجدر أن يكون الردّ أعم حتى لا تبقى ثغرات يدخل منها المستشرق المحنّك، فالقول مثلاً إنّ النبي ﷺ أمر بعدم كتابة شيء غير القرآن لأجل الابتعاد عن شبهة أنّ القرآن كُتب بعد وفاة النبي ﷺ، غير أنّ مخرج هذه الشبهة يُلقى

في شبهة أخرى لا تقل حدة عن الأولى، وهي مسألة عدم تدوين السنة أو تأخره وما تابع ذلك من شبهات كثيرة طالت أغلب الموضوعات العقدية والفقهية. وأهم هذه الموضوعات هو موضوع الخلافة الذي جعل المستشرقين يؤولون عدم تعيين محمد ﷺ خليفة بعده سببه أنه كان يعتقد بقيام الساعة في آخر حياته أو بعد مماته بقليل، في حين أن الكتب الروائية عند عامة المسلمين أشارت لموضوع تنصيب النبي ﷺ خليفة بعده.

وأما القراءات المختلفة، فالباحث يتبنى صحة القول بالقراءات السبعة، ويرى أنها لا تؤدي إلى التضاد والتناقض في النص القرآني، وإنما هي رخصة حتى يعتاد العرب على لسان قريش كونه لسان القرآن، وهي قراءات متواترة عن النبي ﷺ. وفي هذا الإطار، عرض الباحث لآراء المستشرقين وخاصة جولدتسيهر، وحاول معالجة الشبهات المسئلة.

٢. المستشرق شاخت والسنة النبوية، الدكتور محمد مصطفى الأعظمي أستاذ الحديث النبوي وعلومه بجامعة الملك سعود

أشار الدكتور محمد مصطفى في مطلع بحثه إلى طبيعة البيئة العربية قبل الإسلام التي كانت تتسم بالوثنية المتجدرة، وما تطلبت الدعوة إلى التوحيد من تضحية وحكمة وإصرار. وهو ما ظهر في المدينة ببروز ثلة من المسلمين شكلوا نواة دولة عظيمة مبنية على عقيدة مستمدة من الوحي. فكان القرآن الكريم والسنة النبوية أساس قيام الدولة واستمرارها. فالقرآن يقدم أحكاماً عامة وكلية تقوم السنة بإيضاحها؛ لذلك سعى المستعمر إلى محاربة السنة النبوية والتشكيك في مكائنها لفصلها عن القرآن الكريم. فكانت الخطوات الأولى في إيجاد من ينكر بعض السنة، كالمرزا غلام أحمد القادياني من الهند وتوفيق صدقي من مصر، فكانت هجمة التشكيك في السنة من الداخل والخارج، مثل المتنورون الداخل والمستشرقون الخارج. لكن ما لم يذكره المؤلف هنا هو إصرار قسم كبير من المسلمين على صحة جميع ما لديهم من أحاديث وروايات منسوبة إلى النبي ﷺ، وهو العامل الأكبر الذي أثرى كتابات

المستشرقين وفتح لهم الباب أمام التشكيك في أصل هذه الأحاديث، أو الاستدلال على أنّ الدين الإسلامي مأخوذ من الديانات السابقة، أو التقليل من قيمة النبي ﷺ بسبب ما ورد من روايات تُشير إلى ذلك. وقد تعرّض الباحث في هذه النقطة إلى آراء أبرز المستشرقين من قبيل: سناؤك هور جرونيه وجولدتسيهر وجوزيف شاخ، حيث عرض لادّعاءات شاخ، خاصة تلك التي يقول فيها إنّ الفقه يقع إلى حدّ كبير خارج نطاق الدين، وقام بالردّ عليها بالنقض تارة، وبالاستدلال بالآيات القرآنية تارة، وبالتحليل المنطقي تارة أخرى، وقدّم جدولاً إجمالياً يُظهر فيه أنّ تشريعات القرآن الكريم شملت جوانب الحياة كلّها، وبالتالي أظهر رتابة فكرة شاخ ومن سار على منهجه.

وفي السياق نفسه، عرض الباحث لنشأة المدارس الفقهية القديمة ونشأة حزب المعارضة (المحدّثين) لها في الإطار التاريخي بحسب توصيف شاخ، وقام الباحث بإظهار تناقضات شاخ وأخطائه المنهجية؛ حيث إنّ هذا الأخير أخذ بقول قلة قليلة وعممه على الأغلبية. ففي الأخذ بسنة النبي ﷺ تجاهل شاخ أقوال أصحاب المدارس الفقهية وتجاهل منتقديهم، وأخذ بانتقادات بعض الباحثين على تلك المدارس حين لم يأخذوا بسنة النبي في جزئية معينة، وقام بتعميم هذه الجزئية ليخرج برأي عام مؤداه أنّ المدارس الفقهية لم تأخذ بسنة النبي ﷺ، وهذه إحدى مناهج البحث الاستشراقي المغرض؛ لذلك حاول الباحث عرض آراء أغلب المدارس في الأخذ بالسنة النبوية؛ لأجل إظهار مواطن الزلل عند شاخ.

يرى شاخ في مسألة نمو الأحاديث الفقهية أنه لا يوجد حديث فقهي واحد صحيح تعود نسبته إلى النبي ﷺ ويمكن معرفة زمن وضع كلّ حديث. وفي هذه النقطة، أظهر الباحث مجموعة من الانتقادات على شاخ أوجزها في أنّ شاخ يتّسم بالتناقض في الكلام والكذب والوقوع في الأخطاء المنهجية. وقد فصلّ ذلك بذكر النماذج والأمثلة وأظهر صحّة مدّعاها بأنّ المستشرق شاخ وقع في التناقض واستعمل الكذب وسقط في أخطاء منهجية واضحة.

وفي حقيقة الأمر، إنّ تأخير تدوين السنّة فتح باب الشكّ في صحة الروايات والأحاديث؛ لأنّ الأيديولوجيا المادية التي تكمن وراء الباحث والمستشرق الغربي تحتمّ عليه عدم قبول السنة المدوّنة بعد وفاة قائلها بمدة طويلة من الزمن، لذلك يلتجئ المستشرق إلى بعض التأويلات ويعتمد على بعض المشاكل والتناقضات التي تحملها كتب الحديث ويحكم بعدم صحّة الأحاديث أو عدم صدق أنّها كانت من أقوال النبي ﷺ وأفعاله، ويرى أنّها من مخترعات التابعين. لكن هذا المستشرق لا يُشير من قريب أو بعيد إلى الطائفة الشيعيّة التي تقول إنّ الأحاديث كانت تُكتب في عهد رسول الله ﷺ، ولم تنقطع الكتابة يوماً؛ لأنّ هذا الأمر لا يتناسب مع أهدافه في التشكيك في الدين الإسلامي وثني المسلمين عن دينهم.

٣. المستشرق والسيرة النبويّة.. بحث مقارن في منهج المستشرق البريطاني منتغمري وات، الدكتور عماد الدين خليل أستاذ جامعي من العراق

افتتح الباحث دراسته بإشارة إلى قيمة السيرة النبويّة في الدين الإسلامي، وأنّها لا تخضع إلى نظريات العلوم الطبعيّة، ولا يمكن بشكل من الأشكال احتسابها موضوعاً للتجربة الماديّة، وأن السير في هذا الاتجاه يُفقدّها معناها الحقيقي؛ لأنّ التجربة تُبعد الروح عن جسد السيرة، في حين أنّ السيرة تنبع من الوحي الصافي. والفهم الجاد للسيرة يستلزم شروطاً ثلاثة، هي: الإيمان أو على الأقل احترام المصدر الغيبي لرسالة النبي ﷺ، والثاني اعتماد موقف موضوعي بغير حكم مسبق يتجاوز كلّ الإسقاطات التي من شأنها أن تُعرقل عمليّة الفهم. والثالث، وهو شرط تقنيّ يقوم على ضرورة الإحاطة جيّداً بأدوات البحث التاريخي، بدءاً باللغة وجمع المادة الأوليّة وانتهاءً بطرائق المقارنة والموازنة والنقد والتركيب... وهذا ما لم تتّسم به مناهج البحث الاستشراقي، فهي تفتقر إلى أحد هذه الشروط أو كلها؛ لذلك كانت النتيجة أبحاثاً تحمل اسم السيرة وتحدّث عن حياة النبي ﷺ، وتحلّل حقائق الرسالة، ولكنّها تحمل وجهاً وملامح وقسمات مستمدة من عجيبة أخرى غير السيرة، وروح أخرى

غير روح النبوة، ومواصفات غير مواصفات الرسالة. وعليه، كان منهج البحث عند المستشرق هو المانع الأول من فهم السيرة والوقوف على وقائعها.

يُشير الباحث إلى أنّ السيرة لا يمكن فهمها إذا ما جرى اعتبارها مسألة تاريخية صرفة تخضع لأساليب النقد والتحليل التي يُعامل بها حقبات التاريخ المختلفة. فما إن اعتُبرت كذلك استحال فهمها؛ لأنها أكبر من المناهج النسبية، وفُتح الطريق أمام الخصوم للتشكيك فيها أولاً ثم التشكيك في القرآن.

لقد اختار الباحث في دراسته المستشرق البريطاني مونتغمري وات؛ لأنه يعدّ من المستشرقين الأكثر حيادية في عصره، حيث إنّه لم يسبقه أحد من أقرانه في السعي إلى التحقق بقدر من الاحترام والحيادية إزاء الجذور الغيبية لحقائق السيرة ووقائعها.

في السياق نفسه، تطرّق الباحث إلى تطوّر الموقف الاستشراقي من السيرة، الذي بدأ يتشكّل في إطار ديني صرف يتسم بالتعصّب والتشنّج والانفعال، مثل هذا التيار الكهنوتي، ويظهر في كلماتهم، كقول المونيسيور كولي القائل: «برز في الشرق عدو جديد هو الإسلام»، وقول المسيو كيمون: «إنّ الديانة المحمدية جذام فشا بين الناس وأخذ يفتك بهم فتكاً ذريعاً»، وغيرها من الأقوال أوردها الباحث في بحثه. وجاء بعد فترة السيطرة الكهنوتية على العالم المسيحي فئة جديدة لا صلة لها بما قبلها، وهم جيل من المعنيين بالدراسات الإسلامية يُطلق عليهم المستشرقون.

وقد أشار الباحث إلى أهم الثغرات المنهجية التي اتّسمت بها بحوث المستشرقين، وهي: أولاً: المبالغة في الشكّ والافتراض، والنفي الكيفي، واعتماد الضعيف الشاذ، ويعدّ هذا التمشّي قاسماً مشتركاً بين المستشرقين. وثانياً: إسقاط الرؤية الوضعية العلمانية والتأثيرات البيئية المعاصرة على الوقائع التاريخية، ويظهر ذلك باختلاف شخصية النبي ﷺ باختلاف لغة المستشرق وجنسيته ومنهجه، فكلّ مستشرق يصوّر النبي ﷺ كما تصوّر الشخصيات الخيالية في قصصهم ورواياتهم. وثالثاً: ردّ معطيات السيرة إلى أصول نصرانية أو يهودية، وتعدّ هذه النقطة سمة أساسية في مناهج المستشرقين، سواء أكان في السيرة النبوية أم في القرآن الكريم.

وفي خضم تطوّر الحركة الاستشراقية، برز إبان الثورة البلشفية موقف جديد إزاء السيرة النبوية ينبثق عن التفسير المادي للتاريخ، ويسعى إلى إخضاع السيرة لمقولاته الصارمة عبر فصلها عن منهجها الواقعي وقطع أوصالها لاستبعاد كلّ ما لا ينسجم مع هذا المنهج، فظهرت آراء وأقوال متناقضة فيما بينها.

بعد المقدمات المنهجية التي أثارها الباحث، بدأ في دراسة آراء منتغمري وات، مسلّطاً الضوء على الثغرات المنهجية، من قبيل: النفي الكيفي للروايات، وإثارة الشكوك حول صحّتها، وإسقاط الرؤية والمواضعات المعاصرة ذات الطابع النسبي على الوقائع التاريخية، وتحكيم المنطق الوضعي على الوقائع. وقدّم الباحث نماذج مختلفة من تطبيقات منتغمري وات لمناهج المستشرقين على السيرة. وتميّزت هذه الدراسة بالاعتراف بالخلل الموجود في الأحاديث وحثّ الباحثين على ضرورة نقد الرواية التاريخية، لكن ليس على خطى المناهج الاستشراقية، وإنّما يجب تعلّم مبدأ النقد الخاطر من رجال الحديث؛ لأنّ الاستسلام لكلّ ما قيل يؤدي إلى رفض كلّ قيل، ويمكن الاستفادة مما جاء في القرآن الكريم من حقائق تاريخية قيّمة وجعلها مرجعاً في رفض بعض الروايات التاريخية المتعارضة معها.

وفي المحصلة، يُشير الباحث إلى أنّه ليس بمقدور أيّ مستشرق، مهما كان يتمتع به من اتساع ثقافته واعتدال دوافعه وحياديته ونزوعه نحو الموضوعية، أن يقبل بوقائع السيرة وبداهاتها ومسلّماتها، فيضطر إلى إسقاط آرائه ويتّهي إلى التحريف والتزييف عن عمد أو عن غير عمد.

٤. منهج منتغمري واط في دراسة نبوة محمد ﷺ، الدكتور جعفر شيخ إدريس، المعهد العالي للدعوة الإسلامية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض

استهلّ الباحث دراسته في تظهير أهم الموضوعات التي عالجه المستشرق البريطاني منتغمري وات في كتبه الثلاثة، وهي: هل كان محمد صادقاً في قوله إنّّه رسول الله؟ وهل القرآن كلام الله حقّاً؟ وما طبيعة الوحي المحمدي؟ وما العلاقة بين القرآن وبين

وعى محمد؟ وما العلاقة بين القرآن وبين البيئة التي نزل فيها؟

وقد عالج الباحث هذه الأسئلة في ثلاثة أجزاء من دراسته، حيث قدّم في الجزء الأوّل تحليلاً للمنهج الذي ادّعى منتغمري وات أنّه ينتهجه، وفي القسم الثاني عاين مدى التزام وات بالمنهج المدّعى، وفي القسم الثالث قدّم فروقاً بين المنهج المدّعى والمنهج المعتمد حقيقةً.

حدّد وات الموقف الذي ينتهجه في دراساته عن الدين الإسلاميّ بأنّه يوجّه دراسته إلى ثلاثة أنواع من القراء: النوع الأوّل من يهتمّ بالموضوع باعتباره مؤرخاً، والنوع الثاني المسلم المهتمّ بالموضوع، والنوع الثالث النصارى المهتمون. كما أقرّ وات بعدم ردّ مبادئ الإسلام الأساسيّة، والتزام الحياد في القضايا المختلف فيها بين الإسلام والمسيحيّة. وقال وات إنّّه يعتمد على النظرة العلميّة، وهي العقليّة الحديثة القائمة على إنجازات العلم وعلى الاعتقاد بإمكانية تطبيق طرقه في مجالات عديدة.

ويمكن القول أنّه على الرغم من أنّ وات قد وضع حدوداً صارمةً لدراساته، إلّا أنّه لم يلتزم بها، مثلاً: بعد أن التزم بأنّ محمداً ﷺ صادقٌ قفز إلى القول بإمكانية وقوع الخطأ منه رغم صدقه، ومن ثم يفترض أنّه أخطأ ليصل في الأخير إلى الاعتقاد بأنّه أخطأ، ما يعني أنّ وات ألزم نفسه بدايةً بمنهج يقوده إلى نتيجة لا يريد الالتزام بها، لذلك اضطربت حججه وتلجّج كلامه.

أوضح الباحث بشكل مستفيض كيف أنّ منتغمري وات صدّر كتابه على أساس منهج معين غير أنّه واقعاً سلك منهجاً مناقضاً، حيث إنّ وات التزم في حكمه على ما يمكن أن يقع وما لا يمكن وقوعه بفلسفة علمانيّة تستبعد إمكان وقوع الظواهر الدينيّة التي لا تخضع لقوانين الأجسام المعروفة، ما يعني أنّ وات كان علمانياً في دراسته للسيرة النبويّة. ولم يقتصر وات على العلمانيّة في دراسته، بل انساق خلف الماديّة التي وإن كان قد انتقدها عند الماركسيين، إلّا أنّه عاد ليطبّقها على النبي ﷺ، وذلك عندما خلص إلى أنّ التوتر الذي كان يشعر به محمد ﷺ يُعزى إلى التنافر بين سلوك الناس الواعي والأساس الاقتصادي لحياتهم.

بالإضافة إلى ما سبق، انتهج منتغمري وات منهج اتباع الظنّ، ويظهر ذلك في الموضوعات التي تركها وات، رغم أنّها تستند إلى شواهد تاريخيّة، واستبدالها بمزاعم لا دليل عليها، وقد أقرّ بذلك عندما قال: أعترف بأنّه لا توجد طريقة للبرهنة على أنّ هذا هو الذي حدث، إنّّه مجردّ فرض ولكن السير على أساس مثل هذه الفروض هو جزء من النظرة العلميّة الحديثة».

اتّسمت كتابات وات أيضاً بعدم الثقة في علماء المسلمين وعامتهم، فهو يورد الحقائق المُجمّع عليها عندهم بصيغة التمريض والتشكيك، وهذا عكس ما يُظهره لعلماء بلاده وبقية المستشرقين، الذين يُظهر إليهم الاحترام والتبجيل ويعتذر منهم عندما يصل إلى رأي يخالف رأيهم.

لم يُخفِ منتغمري وات تعصّبه ضدّ العرب والمسلمين، وأظهر ذلك في محطات عدّة، منها: اتهام العرب بعدم التمييز بين الخطأ والصواب، وأنّهم لا يرفضون التناقض، وغيرها من الاتهامات. وقد عرض الباحث لهذه الاتهامات ومواقعها في كلام وات وناقشها وأظهر زيفها.

هـ. النظام القانوني الإسلامي في الدراسات الاستشراقية المعاصرة.. دراسة لمنهج المستشرق نويل ج. كولسون، الدكتور محمد سليم العوّا، مستشار مكتب التربية العربي لدول الخليج

يُشير الباحث محمد سليم العوّا في مستهل دراسته إلى المكانة الرئيسة للفقّه في الدين الإسلامي؛ حيث إنّ الفقّه يغطي مساحة كبيرة في التشريع، ويقدم قانوناً متكاملًا لمختلف أنحاء حياة المسلم، فهو نظام قانونيّ تغطي أحكامه وقواعده كل ما يعرض للمرء في حياته من قبل الولادة إلى ما بعد الوفاة. وهذا شأن غير معهود في النظم القانونيّة الوضعيّة. وقد شكّل الفقّه إحدى الموضوعات البارزة التي عمل عليها قلة من المستشرقين، غير أنّه لا يُمكن تصنيف ما كتبه المستشرقون في الفقّه ضمن الكتب الباحثة في الشريعة الإسلاميّة أو الفقّه الإسلامي؛ لأنّ أغلب المستشرقين عالج ذلك تحت مسمّى الفقّه العادات والتقاليد السائدة في المجتمع، وحاولوا إظهار تناقضها

مع تعاليم الإسلام؛ لأجل تأسيس قاعدة مؤداها أن الإسلام أنشأ نظاماً قانونياً غير قابل للتطبيق.

وفي هذا الصدد، قدّم الباحث دراسات المستشرق نويل ج. كولسون، وهو أستاذ القوانين الشرقيّة في جامعة لندن، وقد درّس القانون الإسلامي أكثر من ربع قرن، ويتميّز عمّن سبقه في هذا المجال بأنّه لم يبتدئ دراسته للفقه الإسلامي من فرضيّة أنّه نظام بالبلغ مرحلة الجمود، وإنّما انطلق من افتراض مغاير تماماً مؤداه أنّ النظام القانوني الإسلامي حيّ متفاعل، يسري في المجتمعات الإسلاميّة وقائم في ضمائر أفرادها. وتأتي انطلاقة كولسون من كونه أستاذاً متخصصاً في القانون المدني درس الشريعة الإسلاميّة دراسة القانوني الذي يسعى إلى المقارنة بين النظم القانونيّة المختلفة، لا دراسة المستشرق المهتم بتاريخ الشرق وعاداته.

ينطلق منهج كولسون في دراساته من أنّ الفقه الذي يعدّ نظاماً قانونياً يستمدّ قوّته الإلزاميّة من كونه تعبيراً عن إرادة الله، لذلك يدعو إلى ضرورة معاودة الاجتهاد للوصول إلى أحكام إسلاميّة تناسب العصر. وهذا ما يجعل دراساته ذات أهميّة بالغة بغضّ النظر عمّا وصل إليه من نتائج.

وفي دراسة منهج كولسون وتطبيقاته، اعتمد الباحث على كتابين أساسيين من كتبه، هما: تاريخ القانون الإسلامي، والتعارض والتضاد في الفقه الإسلامي. وفي هذين الكتابين عالج موضوعات مهمّة منها: مثاليّة الشريعة الإسلاميّة وتطبيقها؛ حيث وصف الشريعة بالثبات وعدم التغيّر، وخالف آراء المستشرقين الآخرين القائلين بمثاليّة الشريعة وعدم إمكان تطبيقها؛ لأنّ التاريخ شاهد على تطبيقها، وسعي بعض الدول المعاصرة إلى تطبيقها خير دليل على عدم مثاليّتها، وإنّما تعدّ الشريعة الإسلاميّة مثاليّة بمعنى أنّ أحكامها تسمو بالإنسان ليصبح فوق الركون إلى الشهوات والنزوات. وقد تعرّض كولسون أيضاً إلى دور القرآن الكريم في التشريع، وفي هذا الموضوع يظهر اضطراب في تطبيق منهجه؛ حيث يصل إلى نتائج لا يقتضيها المنهج

المتبع، حيث يُعيب على القرآن الكريم عدم تتبّعه العناصر الأساسيّة لأيّة علاقة قانونيّة بغية استقصائها.

تتبع الباحث أسباب وقوع المستشرق كولسون في أخطاء منهجيّة، وعرضها بشكل منهجيّ؛ حيث رأى أنّ كولسون تأثّر بطريقة التقنين الحديثة، وهو ما لا ينسجم مع التعامل مع القرآن الكريم. أيضًا كانت نظرة كولسون إلى القرآن الكريم مماثلة للنظرة إلى النصوص القانونيّة الوضعيّة، حيث إنّّه لم يستغ الأحكام الكلية التي يقدّمها القرآن، وإنما كان يطلب منه أنّ يقدّم بناء قانونيّاً للحقوق والواجبات، ويعود كلّ هذا إلى الخطأ المنهجي في النظر إلى النص القرآني ومعرفة طبيعته وأسلوبه في التشريع. ومن النقاط المثيرة للاهتمام في دراسات كولسون موقفه من السنّة النبويّة الذي خالف فيه سائر المستشرقين، خاصّة أستاذه جوزيف شاخت؛ حيث أقرّ بأنّ الرسول ﷺ هو من وضع أسس البناء القانوني بناء على مبادئ القرآن الأخلاقيّة. غير أنّه يسقط في أخطاء أخرى حين يقول إنّ المذاهب الفقهيّة واصلت البناء القانوني بناء على أحاديث ينسبونها إلى الرسول ﷺ، في حين أنّهم يعطون أحكاماً من عندهم بناء على أنّ هذه الحوادث لو حصلت للرسول لحكم فيها مثلما حكموا.

وفيما يتعلّق بالنظام الجنائي الإسلامي، يرى كولسون أنّ الفقه الإسلامي لم يتناول من موضوعات القانون الجنائي سوى الحدود، وأنّ جريمة القتل تعالج أحكامها على أنّها من موضوعات القانون الخاص، وأن القواعد الخاصة بالقصاص هي قواعد خلقية وإن كان لها مضمون قانوني واضح، وأن الإثبات في المجال الجنائي كان يمكن أن يتم بأيّ أسلوب يراه الحاكم كفيلاً بالكشف عن الجاني... وغيرها من الموضوعات التي طرحها كولسون، حيث قام الباحث بعرضها ونقدها من خلال تظهير الطريقة الصحيحة في الحكم في هذه الموضوعات، وهو ما لم يدركه المستشرق.

٦. الرؤية الاستشراقية في الفلسفة الإسلامية.. طبيعتها ومكوناتها الأيديولوجية والمنهجية، الدكتور محمد عابد الجابري، كلية الآداب - الرباط

استهلّ الجابري دراسته بإشارة تأسيسية ينطلق منها، وهما المحاولتان الرائدتان في الفلسفة العربية، وهما: محاولة الشيخ مصطفى عبد الرزاق، ومحاولة الدكتور إبراهيم مدكور؛ لكونهما من أبرز الأساتذة الذين ساهموا مساهمة كبيرة في إعادة بعث الفلسفة في الفكر العربي الحديث وإحيائه، والتي أفلت منذ وفاة ابن رشد. وقد عرض الجابري لمنهجية كلّ منهما لينتهي في الأخير إلى أنّ المحاولتين لم تقدّما المطلوب، بل العكس؛ فالمؤلفان المحترمان لم يتحرّرا في كتابتهما من هيمنة الرؤية الاستشراقية.

ارتكز الجابري في دراسته على كتاب «تاريخ الفلسفة» لأستاذ الفلسفة في جامعة السربون إميل برهيه، وقام بداية بتقديم لمحة عامة حول هذا الكتاب ومحتواه؛ حيث كان الهدف من الكتاب التأريخ للفلسفة لإعادة بناء الفكر الفلسفي الأوروبي بصورة تحقّق له الوحدة والاستمرارية من جهة، وتجعل منه التاريخ العام للفلسفة كلّها من جهة أخرى.

تظهر منهجية برهيه من انطلاقتها؛ حيث يعترف بداية بأسبقية بلدان الشرق الأدنى في مجالات التفكير الديني والعلمي والفلسفي، ولكن ينطلق في الفصل الأول من كتابه من فلاسفة اليونان ما قبل سقراط؛ ما يجعل التاريخ الذي يسعى إلى كتابته إميل برهيه مبنياً جملة وتفصيلاً على المركزية الغربية في أضيق صورها، متجاهلاً الفلسفة الإسلامية وما قبلها من فلسفات كانت مزدهرة في مصر وسوريا والعراق قبل الإسلام (المدرسة الاسكندرية والمدارس السريانية...).

وعليه، فإنّ المنهج التاريخي الذي يمارسه إميل برهيه يمارس إمبريالية على التاريخ، حيث يُبرز ما يريد ويقمع ما لا يريد. كما أنّ المنهج الفيلولوجي الذي نشط أصحابه نشاطاً كبيراً في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في مجال تحقيق النصوص

ونقدها والكشف عما كان مغموراً منها، لم يكن هذا المنهج يبحث عن أصول النظريات الفلسفية الأوروبية خارج إطار المركزية الأوروبية، بل كان يبحث عن أصول الأفكار التي يقول بها فلاسفة أوروبا في المجال الأوروبي نفسه، ولم يحدث قط أن اعترفوا بأصل غير أوروبي لأي فلسفة أو فكرة قالها فيلسوف أوروبي. والأمر نفسه في المنهج الفردي أو الذاتي الذي يرفض أصحابه الشمولية التي يقرها المنهج التاريخي والتجزئية التي يكرسها المنهج الفيلولوجي، فإن أصحاب هذا المنهج لم يفكروا في فلاسفة خارج تاريخ الفلسفة الغربية. وهذه المناهج الثلاثة هي المناهج ذاتها التي اعتمد عليها المستشرقون، فالمستشرق صاحب المنهج التاريخي يفكر شمولياً في الفلسفة الإسلامية لا بوصفها جزءاً من كيان ثقافي عام هو الثقافة العربية والإسلامية، وإنما بوصفها امتداداً محرفاً أو مشوهاً للفلسفة اليونانية. كذلك الحال بالنسبة للمستشرق صاحب المنهج الفيلولوجي، فهو يجتهد في رد أجزاء الفلسفة الإسلامية إلى أصول يونانية لا إلى أصول تقع داخلها أو إلى همومها الخاصة. والأمر لا يختلف مع المستشرق صاحب المنهج الذاتي، فرغم اختلافه مع نظريته وادعائه التعاطف مع الأشخاص وتجاربههم، إلا أنه يدور في الفلك نفسه غير قادر من التفلت من الإطار الأوروبي.

وهكذا، عرض الجابري لتفصيلات مناهج المستشرقين في قراءة الفلسفة الإسلامية، وقدم نماذج لمستشرقين بعدد المناهج، فتحدث عن المستشرق الألماني ديبور وكتابه «تاريخ الفلسفة في الإسلام» كأول كتاب يكتبه مستشرق يؤرخ للفلسفة الإسلامية. وتحدث أيضاً عن الدكتور بينس وكتابه «مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود» كنموذج للمنهج الفيلولوجي. ثم يعرض لمشروع هينري كوربان (المنهج الذاتي) الذي انقلب على الفلسفة الغربية وقدم تحقيقاً جديداً للفلسفة الإسلامية يمتد على ثلاثة مراحل: الأولى من ظهور الإسلام إلى وفاة ابن رشد، والثانية تمتد على مدى ثلاثة قرون تسبق النهضة الصفوية في إيران، والثالثة تمتد من القرن السادس عشر إلى التاريخ المعاصر. ويرى الجابري أن انقلاب كوربان على الفكر الغربي ليس لتصحيح خطأ أو إنصاف مظلوم، وإنما لأجل حوافز أجنبية

عن الإسلام والفكر الشيعي والفلسفة الإشراقية.

٧. منهجية الاستشراق في دراسة التاريخ الإسلامي، الدكتور محمد بن عبود، معهد الأبحاث العلمية الجامعي- الرباط

لقد سعى الباحث من خلال دراسته إلى تناول منهجية الاستشراق وأساليبه بالعرض والتحليل، وقدم في إطار المعالجة وتوضيح المفاهيم الشاملة والمتخصصة نموذجين، هما: ماسينون وبلاسيوس؛ لذلك استهل الدراسة بإبراز أهمية فهم المنهجية التي طبقها المستشرقون في دراساتهم للتاريخ، ما جعلهم يؤثرون على مجرى التطورات في العالم الإسلامي عن طريق تطوير موضوعات ونظريات وفروض عديدة.

تعرضت الدراسة بداية لمشكلات المنهجية الغربية في الدراسات الإسلامية؛ حيث يظهر أن المنهجية المتبعة من قبل المستشرقين شهدت تغيرات كبيرة بسبب المستشرقين أنفسهم الذين طوروا مناهجهم في قراءة التاريخ الإسلامي واختلفوا فيما بينهم، وأبرز اختلافاتهم انبثقت من مصطلح «التاريخ الإسلامي» نفسه.

يرى الباحث أن أي دراسة للمنهجية الغربية وتطبيقها على التاريخ الإسلامي مآلها الفشل منذ البداية؛ لأن أي دراسة في هذا المجال تعدّ نسبية، لتعدد اللغات العاملة على الموضوعات المختلفة، وصعوبة تقديم ترجمات متقنة لكل اللغات، ولكن هذا الأمر لا يمنع من المحاولة مع التواضع في وضع الأهداف. ولأجل الوصول إلى فهم أفضل للمنهجية الغربية في دراسة التاريخ الإسلامي، يجدر الإجابة على مجموعة من الأسئلة، من قبيل: في أي نوع من الخلفية التاريخية بدأ التاريخ الإسلامي في الغرب يتطور؟ وما العوامل العامة التي أثرت بشكل مباشر على تطورها؟ وما طبيعة العلاقة بين المنهجية الغربية في التاريخ الإسلامي والخلفية التاريخية التي تطورت في إطارها؟ وإلى أي مدى شكّلت هذه الخلفية الاتجاهات العامة والأساليب والطرائق التي استعملت في معالجة التاريخ الإسلامي؟

وأشار الباحث إلى صعوبة تصنيف المنهجية الغربية في التاريخ الإسلامي بسبب ما

يتميّز به كلّ مستشرق من خواص وتباين المميّزات التي تكوّن المجموعة نفسها من المستشرقين، فالمستشرقون الذين يُصنّفون في مجموعة واحدة من ناحية العقيدة، قد يقدّمون تفسيرات متباينة، فيما يتفوقون مع مستشرقين آخرين لا ينتمون إلى التصنيف نفسه. كذلك اتّسع علم الدراسات الإسلامية وتعدّد فروعه تجعل من مهمّة تصنيف منهجيات المستشرقين مهمّة صعبة وعسيرة.

ومن هذا المنطلق، حاول الباحث عرض أكثر عدد ممكن من الموضوعات التي بحثها المستشرقون؛ بغية تسليط الضوء على مختلف المناهج، وخاصة طرق المعالجة التي طرحها كلّ من لويس ماسينون وميجويل أسن بلاسيوس. وفتح الباحث المجال أمام الباحثين المتخصّصين لمواصلة العمل حتى تقديم تصنيف موضوعي للمنهجية الاستشراقية في التعاطي مع التاريخ الإسلامي.

٨. موقف مرجليوت من الشعر العربي، الدكتور محمد مصطفى هدارة، عميد كلية الآداب طنطا - مصر

لاقت قضايا اللغة والأدب العربيين اهتماماً بالغاً عند المستشرقين، وقد تنوّعت الدراسات وتكاثرت الآراء بين إيجابية وسلبية. وعاین الدكتور مصطفى هدارة أحد المواقف السلبية تجاه الشعر العربي، وهو موقف المستشرق الإنجليزي ديفيد صمويل مرجليوت، الذي بذل جهوداً كبيرة في تحقيق المخطوطات العربية ونشرها، غير أنّه اتّسم بالتعصّب المقيت تجاه العروبة والإسلام، ويظهر ذلك في كتاباته من قبيل: مقالته المشهورة «أصول الشعر العربي، ومؤلفه «محمد ونشأة الإسلام»، وكتابه «الإسلام»، وبحثه عن العلاقات بين العرب واليهود حتى ظهور الإسلام.

وأما هذه الدراسة، فيقدّم فيها الباحث تحليلاً لمقالة مرجليوت «أصول الشعر العربي»، والتي هدف فيها إلى التشكيك في الإسلام بإثارة الشكوك حول الشعر الجاهلي، ولاقت هذه المقالة استحسان الأديب طه حسين الذي أسّس على قواعدها نظرية حول الشعر الجاهلي، اتّسمت بأذية مشاعر المسلمين وصدّمت فكر العلماء الثقّات قبل أن يحذف منها أبرز الأقوال إثارة؛ حيث صرّح طه حسين بأنّ ما يسمّى

بالشعر الجاهلي ليس من الجاهلية في شيء وإنما هي منحولة بعد ظهور الإسلام وتمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين. وقد لاقت دراسة طه حسين ردوداً كبيرة من أهل العلم.

ويشير الباحث إلى الصدى الذي لاقته مقالة مرجليوت، حتى وصل الأمر إلى إشادة عبد الرحمن بدوي بهذه المقالة والاحتفاء بها. في حين أنّ مرجليوت ساق شبهات عديدة حول الإسلام من خلال حديثه عن الشعر الجاهلي، وقد تعرّض الباحث لهذه الشبهات بالتحليل والنقد.

ومن بين ما عرضه مرجليوت في مقالته ما يسمّيه معضلة أنّ النبي ﷺ لم يكن يعرف الشعر لذلك كان يدرك أنّ القرآن ليس بشعر في حين أنّ الجاهليين يعرفون الشعر، وقالوا عن القرآن أنّه شعر وعن الرسول أنه شاعر. ومعضلة مرجليوت لا تتعدى كونها معضلة في عقله، فهناك فرق بين معرفة الشعر وقول الشعر، والنبي كان يعرف الشعر ولكنه لم يكن قائلاً للشعر، والفرق شاسع بين الأمرين.

ومن مواطن التشكيك في الشعر الجاهلي وفي الإسلام، قوله بأنّ القصائد الجاهلية وصلت بلغة القرآن، ويعود ذلك -بحسب ادّعائه- إلى أنّ الإسلام قد ألزم القبائل العربية استخدام لغة الإسلام. ويقارب هذه الفكرة بما حصل في الاحتلال الروماني لإيطاليا وفرنسا وإسبانيا.

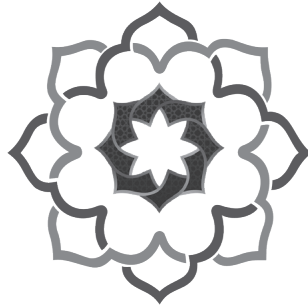
وهكذا، قام الباحث بعرض أغلب الشبهات التي ألحها مرجليوت في مقالته، وقام بتحليلها وتبيين زيفها، مستنداً على أدلة علمية وموضوعية.

الخاتمة

لقد عالج كتاب «مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية» في جزئه الأول ثمانية موضوعات مختلفة، اتّسمت بالرصانة والدقة بشكل عام، وهو ما يجعل الكتاب من المصادر المهمة التي يمكن الاعتماد عليها في نقد الدراسات الاستشراقية ومناهجها. فإنّ رغم صعوبة البحث في المناهج، فإنّ الكتاب حاول تسليط الضوء على مجموعة من المناهج التي سلكها المستشرقون في دراسة موضوعات الدين الإسلامي مع تقديم تطبيقات لهذه المناهج، ولعلّ هذا الأمر يكون محفزاً لبناء منهجية سليمة تصلح لدراسة الإسلام موضوعاته المختلفة دون الوقوع في شرك المنهجية الاستشراقية. غير أنّ المناهج وتطبيقاتها في هذا الكتاب لا يمكن أن تكون مواكبة للتطورات الحاصلة على الساحة الاستشراقية، فلا بدّ من تركيز البحث أكثر حول المناهج الجديدة وتطبيقاتها. كما أنّ الردّ على المستشرقين ودحض آرائهم لا بدّ أن يتجاوز البعد المذهبي وأن يكون عابراً للمذاهب؛ لأنّ بعض الشبهات تكون ثابتة على آراء مذهب بعينه من دون أن تكون ذات قيمة على مذهب آخر.

تعرّض الكتاب إلى دراسة بعض المناهج، وبالتالي لم يشمل جميع المناهج، ويعود ذلك إلى اختيار موضوعات بعينها، فضلاً عن مساحة الكتاب، فإنّ مناهج المستشرقين كثيرة وتحتاج إلى دراسات نقدية معمّقة، كالمناهج الفيلولوجي، ومنهج المطابقة والمقابلة، ومنهج الأثر والتأثير، والمنهج الإسقاطي، والمنهج الانتقائي، وغيرها من المناهج التي لم تُنح الفرصة لعرضها في هذا الكتاب، وخاصة تلك التي تأثرت بها النخب الإسلامية، فأصبحت تقدّم دراسات حول الإسلام وتدخل الشكّ والريبة في نفوس المسلمين.

كما أنّ الردّ على المستشرقين ومناهجهم يحتاج إلى نقطة قبلية أساسية، وهي تأصيل العلوم الإسلامية، ونقد التراث لتطهيره من الإرث الدخيل الذي يعدّ منطلقاً للمستشرقين في بثّ الشبهات.



ترجمة ملخصات المحتوى

Summaries of Researches and Articles

Tradition Between Constative-Epistemological Knowledge and the Performative Studies of Orientalists: Theodor Nöldeke as an Example

Othman Wendi Enjay (*)

Human beings are inclined toward seeking knowledge, and this explains why there are individuals who embark on studying certain knowledge domains out of personal interest. However, as humans have personal, social, and geographical interests, it is not uncommon for some of them to engage in scholarly studies for political aims such as conquering and dominating the other, which renders scholarship in this case a mere pretext which conceals the true purpose. Such studies have been termed “performative research” in the essay as they do not aim to uncover or provide information about reality, but aim to create and impose a certain reality under the excuse of academic scholarship. Through numerous examples, it may be observed that orientalist studies are performative studies cast into academic slogans but possessing a strategic and dominating character. One of these examples is the excessive orientalist usage of an unconventional methodology which leads to a non-epistemological conclusion, and a negligent methodology which controls the range of the conclusion according to the researcher’s wishes. This hypothesis is applied to some passages from the book *The History of the Quran* by the German orientalist Theodor Nöldeke, exposing -with the aid of an analytical methodology- his orientalist art of manipulation of certain topics, a manipulation which was carried out by implementing the two aforementioned methodologies.

Keywords: Tradition, Epistemological Study, Performative Study, Theodor Nöldeke.

(*)- **Professor at the Zahraa Polytechnic University, Senegal, Specialized in Philosophy and Islamic Mysticism.**

The Problem of Orientalism: A Dilemma in Epistemology or in Recognizing the Other?

Khalil Ahmad Khalil(*)

Orientalism has striven for some time to produce static paradigms for orientalist topics which are described as backward among a host of other disparaging descriptions. The orientalist objective is for such topics to remain in a subordinate status, and to be repeated monotonously in a manner which suits the interests of the West. Proceeding from this objective, orientalists have carried on extensive research on the East, exploring numerous topics and implementing various techniques, from travel literature to the orientalism of local cultures. Thus, the study of the “other” has evolved from researching the other for the purpose of conquering him and maintaining exploitation of his lands, and has been transformed to a state-aligned institution through various forms.

This essay employs an academic methodology, which at times includes criticism and providing direction, in its examination of Edward Said’s hypothesis. It attempts to survey a history of dual and difficult relationships –epistemological relationships which have not occurred in circumstances conducive to a healthy acquaintance between nations, but have been rather reduced to epistemological opinions and inferences made by a group of orientalists in Europe and later in America and elsewhere. This is done while recognizing the role of Said in subjecting the philosophy of orientalism to criticism and reformative analysis, which has opened the way for Arab and Muslim researchers, among others, to understand the background and aims of orientalism, subjecting it to research, analysis and criticism.

Keywords: Edward Said, Reformative Criticism and Analysis, Philosophy of Orientalism, Occidentalism, Colonialism, Political Orientalism.

(*)- University Professor, Lebanon. This essay was published in 1983 in Issue 31 of the journal *Al-Fikr al-‘Arabī*. Khalil authorized the journal *Dirāsāt Istishrāqīyah* to republish this essay after applying the necessary modifications.

Imam Jaafar Al-Sadeq: An Orientalist Perspective

Mohammad Rida al-Khaqani (BEG)

Orientalist studies on the Islamic World and Islamic heritage have not been restricted to a certain historical era and have investigated the details of various stages in Islamic history. The period which directly followed the demise of Prophet Mohammad was no less important than the period spanning the Prophet's lifetime from the perspective of orientalists who proceeded to analyze and discuss the events after the Prophet's death, the subsequent era of the Imams, and later stages in Islamic history.

The central and constructive role which Imam Jaafar al-Sadeq played in establishing and clarifying jurisprudential and theological themes of Imami Shiism is considered a rich research domain. The legacy and role of Imam Jaafar al-Sadeq in reviving fields of knowledge has driven prominent Western researchers to direct their attention to this research field. This is particularly evident through the encyclopedias, essays, research papers, and studies on Islam which have been published in the West and which frequently include studies on the life and teachings of Imam Jaafar al-Sadeq. This essay scrutinizes orientalist entries in encyclopedias, research, scholarly articles, book chapters, and university dissertations on Imam Jaafar al-Sadeq, followed by an analysis of Imam al-Sadeq's impact on Islamic jurisprudence, hadith, and theology. The essay divides the opinions of orientalists into four sections and proceeds to criticize each one of them: The Imamate of Imam al-Sadeq, Imam al-Sadeq's opinion regarding the Caliphs, Imam al-Sadeq and Mu'tazili thought, and the influence of Imam al-Sadeq on Shiite thought.

Keywords: Imam Jaafar al-Sadeq, Mu'tazili Thought, Western Studies, Jonathan Brown, Karim Douglas Crow, Wilferd Madelung, Mathew Pierce, Shiite Thought.

(*)- Researcher at the Islamic Center for Strategic Studies, Iran.

The Emergence of Shiism and Shiites from an Orientalist Perspective: A Critique of the Opinions of Heinz Halm

Ahmad Beheshti Mehr^(*) | Mona Musawi^(**)

Orientalists have displayed a marked interest in Islam, Muslims, Islamic sects, and the geography of Muslim countries, meticulously researching all possible topics and even focusing on issues, themes, and details which Muslims themselves have not tackled. It is clear that such a scholarly effort does not merely emerge from the desire to acquire knowledge, especially when we consider the fact that orientalist studies on the main sources of Islam lack academic rigor, objectivity, or a systematic methodology, and that many orientalists do not scrutinize the sources of their information in a scholarly manner. In this context, orientalist studies on Shiite history and theology and on Shiite Imams and scholars have not departed from this course.

This essay attempts to specify in general the date of the introduction of the study of Shiism and Shiites into the orientalist research framework. Some historians have noted that the gradual familiarity with Shiism commenced with the Crusades, and that the beginning was marked with a brief introduction to Ismaili Shiites. This was followed by the second phase which may be traced to the Safavid period (10th to 12th century AH). It appears that the first serious scholarly effort in Shiite studies during the 19th century was exerted by the Hungarian orientalist Ignác Goldziher (1850-1921). This was followed by many studies on Shiism and Shiites throughout the years until contemporary times, such as the work undergone by the German researcher Heinz Halm and others. The research of Halm revolves around the history of Islam in the Middle East - particularly the history of early Shiites, Ismailis, and other Shiite subdivisions - and the political impact of Shiites on the historical transformations in Iran. It also clarifies a wide range of doctrines adopted by Shiite subdivisions and introduces the doctrinal and historical foundations of Shiites.

Keywords: Heinz Halm, Shiism, Shiites, Emergence of Shiites, Religious Party, Religious Phenomenon, Early Islam, Imam Ali, Caliph.

(*)- Assistant Professor at Qom University

(**)- Assistant Professor at Qom University

The “Shi’i Quran” in Western Studies

Jonah Winters

There is a considerable extent of orientalist and Western examination of topics and issues on Shiism, but Western scholarly perspectives on many details pertaining to this field of study are not unified. This is mostly evident in critical topics such as the Quran in Shiite thought, a subject matter which researchers have focused on ever since the emergence of Shiite studies, and a primary issue tackled by Western scholarship. In this context, this essay examines the so-called Shi’i Quran in Western studies by considering the differences in opinion regarding the variant readings of the Quran. It is claimed that there are old Shiite allegations regarding the loss of the authentic edition of the Quran, and it is stated that these allegations receded with the passage of time until Shiites began to claim their acceptance of the canonical ‘Uthmanic edition. Many studies have been published on this issue, the first of which was Todd Lawson’s survey published in 1991 under the title “Note for the Study of a Shi’i Quran”.

This essay states that it is clear and universally accepted that a number of variant readings of the Quran existed shortly after the time of Prophet Muhammad’s death. However, it is not known either how many variants there were, or how greatly they differed from the later ‘Uthmanic text. According to the author, this uncertainty has provided the opening for some Shiites to advance a claim that there was an original text which authorized Imam Ali and the family of the Prophet to lead the Ummah. However, this uncertainty also provided the opposite opportunity. That is, it allowed opponents of the Shia to falsely ascribe such views to Shiites for the sake of making them appear heretical and thereby discrediting the party. The author points to the fact that only a very few variants and textual differences may be attributed to Shiites, and that “surat al-nurayn” (Surah of the Two Lights) and “surat al-walayah” (Surah of Divine Friendship) are forgeries.

Keywords: Shi’i Quran, Shiism, Messianism (Mahdism), Legitimate Authority, Western Scholarship, Shiites of Ali.

(*)- University of Toronto, Comparative Religion, Alumnus

Orientalist Fallacies in Quranic Studies: An Analytical and Critical Examination

Mahmoud Ali Sara'eb (*)

This essay aims to expose the intentional and unintentional fallacies promoted by orientalists in their study of the Holy Quran. Orientalists have perpetually striven to prove the human origin of the Quran and have accordingly presented various allegations, attributing the Quran to the influence of other religions or to the authorship of Prophet Muhammad. To justify their unfounded claims, orientalists have suggested theories and interpretations on the personality of Prophet Muhammad. Most orientalist efforts have been confined to these inclinations, despite the variety in orientalist thought as presented by figures such as Ignác Goldziher, Theodor Nöldeke, and Arthur Jeffery among others. Even though many studies consider that the methodologies employed by orientalists are academically sound, this essay contradicts this view and asserts that these orientalist methodologies are not valid and that they represent misleading arguments. This essay is divided into three sections: The first section clarifies the motives behind the orientalist interest in the study of the Quran, the second section examines the orientalist fallacies in the study of the Quran, while the third section focuses on a set of examples on orientalist fallacies at the level of Quranic studies, topics, and research techniques.

Keywords: Holy Quran, Orientalist Fallacies, Methodologies, Influence, Doubt, Questionability, Fabrication, Projection, Selectivity.

(*)-Researcher of Islamic Thought and Seminary Professor, Lebanon

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 الاستراتيجية

www.m.iicss.iq موقع المجلة

info@m.iicss.iq بريد المجلة

www.iicss.iq موقع المركز

