# دراسات استشراقية

فصلية تعنى بالتراث الاستشراقي عرضاً ونقداً

الرقم الدولي ISSN: ١٩٢٨-٢٤٠٩
رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية ٢٤٦٦

العدد الواحد والأربعون - شتاء - ٢٠٢٥م / ١٤٤٦هـ

- الاستشراق والاستعمار.. وجهان لتغريب الهوية
  حسن أحمد الهادي
- قرآن الشيعة: مراجعة في تفسيرات «جولدزيهر»
  جوزيف الياس
- الترجمة اللاتينيّة الأولى للقرآن الكريم
  الحسن أسويق
- أوري روبين ونظرية الإمامة الوراثيّة عند الشيعة
  السيد رسول الهاشمي - علي راد
- دراسة نقديّة لرأي المستشرقين حول سيرة حكم الإمام الحسن المجتبى عليه السلام
  محمد حسن زماني - محمد رضا أحمدي ندوشن
- مكتبة سيرة «محمد صلى الله عليه وآله» الاستشراقية
  د. مكي سعد الله
- «نظرة الاستشراق للرواية العربيّة عند جاك بيرك وأندريه ميكال وروجر ألن»
  د. إيمان «محمد ربيع» خميس بالو
- الأهداف الاستعماريّة للاستشراق الفرنسي في الجزائر
  محمد تونسي
- «مناهج المستشرقين في الدراسات العربيّة الإسلاميّة» الجزء الثاني
  محمد بنعمارة

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

بسم الله الرحمن الرحيم

دراسات استشراقية
رئيس التحرير
السيد هاشم الميلاني

دراسات استشراقية
مدير التحرير
الشيخ حسـن أحمـد الهادي

دراسات استشراقية
تدقيق اللغة العربية
الأستاذ غسان الأسعد

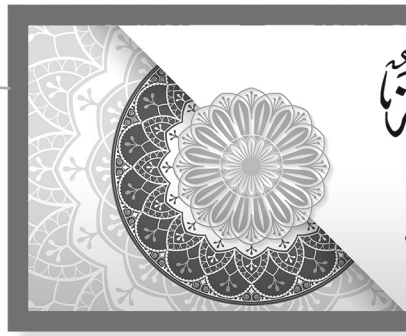
دراسات استشراقية
تدقيق اللغة الإنكليزية
الأستاذة هبة ناصر

دراسات استشراقية
التصميم والإخراج الفني
علي مير حسين

دراسات استشراقية
فصلية تعنى بالدراسات الاستشراقية عرضاً ونقداً

للتواصل

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



# دراسات استشراقية

فصلية تعنى بالتراث الاستشراقي عرضاً ونقداً

تصدر عن: المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجية

الرقم الدولي ISSN: 2409-1928

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية 2466

العدد ٤١ شتاء ٢٠٢٥م / ١٤٤٦هـ


## قواعد النشر

تُرحّب مجلّة **(دراسات استشراقيّة)** بنشر الأبحاث العلميّة الأصيلة، وفقًا للشروط الآتية:

١. تنشر المجلّة الأبحاث العلميّة الأصيلة -في مجال التّراث الاستشراقي- التي تلتزم بمنهجيّة البحث العلمي وخطواته المتعارف عليها عالميًّا.

٢. الاهتمام بالتّركيز على نقد التّراث الاستشراقيّ وعدم الاكتفاء بعرض الأفكار ووصف الأقوال.

٣. أن يُكتب البحث باللّغة العربيّة، ويُرسل منه نسخة إلكترونيّة بصيغتي Word وpdf، بحدود (٧,٠٠٠-٥,٠٠٠) كلمة، بخط (Simpelied Arabic) على أن تُرقّم الصفحات ترقيمًا متسلسلاً.

٤. تقديم ملخّص للبحث باللّغة العربيّة، يُوضع في أوّل البحث لا يزيد عن (٣٠٠) كلمة، على أن يتضمّن عنوان البحث واسم المؤلّف.

٥. كتابة خاتمة في نهاية البحث تبيّن النتائج التي توصّل الباحث إليها على شكل نقاط، بما لا يزيد عن ٥٠٠ كلمة.

٦. تقوم المجلة بترجمة ملخّصات الأبحاث إلى اللّغة الإنكليزية، ونشرها مترجمةً مع فهرس العدد.

٧. أن تحتوي الصّفحة الأولى من البحث على اسم الباحث وعنوانه، وتخصّصه (باللغتين العربيّة والإنكليزيّة) ورقم الهاتف والبريد الإلكتروني.

٨. إرفاق نسخة من السّيرة العلميّة إذا كان الباحث يتعاون مع المجلّة للمرة الأولى.

٩. يتمّ التّعريف بالكتب والمقالات وسائر المصادر المعلوماتيّة في نهاية الدّراسة بالطريقة التّالية: المؤلف (المصحّح، الجامع، أو المترجم الذي يذكر بدلاً من المؤلّف)، تاريخ طباعة الأثر، العنوان (وغالبًا ما يذكر العنوان الفرعي الذي يحذف أحيانًا). وتُضاف في الكتب، مكان النّشر والنّاشر، وفي المقالات اسم المجلّة العلميّة ورقم الجزء أو الدورة ورقم الصفحة وفي الأغلب رقم النّسخة أيضًا. وتُدرج في المواد المعلوماتيّة ما عدا المصادر المطبوعة كالآثار الإلكترونيّة أو المواد المرئيّة والسّمعيّة، ووسيلة الإعلام التي تعرض هذا الأثر.

١٠. يُشار إلى المصادر جميعها بأرقام الهوامش التي تنشر في أواخر البحث، وتراعى الأصول العلميّة المتعارفة في التّوثيق والإشارة بأن تتضمّن: اسم الكتاب ورقم الصفحة.

١١. يزوَّد البحث بقائمة المصادر منفصلةً عن

الهوامش، وفي حالة وجود مصادر أجنبيّة تُضاف قائمة بها منفصلة عن قائمة المصادر العربيّة، ويُراعى في إعدادها الترتيب الألفبائي لأسماء الكتب أو الأبحاث في المجلّات، أو أسماء المؤلفين.

١٢. أن لا يكون البحث قد نشر سابقًا في مجلّة أو كتاب أو موقع الكتروني...، وليس مقدّمًا إلى أيّة وسيلة نشر أخرى، وعلى الباحث تقديم تعهّد مستقلّ بذلك. وعليه أن يُشير فيما إذا كان البحث قد قدّم إلى مؤتمر أو ندوة، وأنّه لم ينشر ضمن أعمالهما.

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

١٤. يخضع تقديم البحوث وتأخيرها في المجلة لأمور فنيّة لا علاقة لها بالكاتب.

١٥. تراعي المجلّة الأنظمة مرعيّة الإجراء فيما يخصّ حقوق الملكية الفكريّة للمؤلّفين.

١٦. يجب أن يرفق الباحث تعهّدًا خطّيًّا ببحثه وفق الآتي:

جانب مدير تحرير مجلة دراسات استشراقيّة المحترم

أقرّ أنا الموقّع على هذا أدناه وأتعهّد.... (يذكر اسم الباحث)....(الصفة العلمية للباحث)

بأن هذه المادة وعنوانها :.....(العنوان الكامل للبحث) هي من إنتاجي العلمي، ولهذا فهي تدخل في ملكيتي الفكريّة، ولم يسبق نشرها، وإني أعطي مجلّتكم الكريمة حقّ الطبع والنّشر والترّجمة وإعادة النّشر والتوزيع الورقي أو الالكتروني.

١٧. تخضع الأبحاث المستلمة لبرنامج الاستلال العلمي Turnitin.

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

١٩. تخضع الأبحاث لتقويمٍ سرّي لبيان صلاحيّتها للنشر، ولا تعاد الأبحاث إلى أصحابها سواء أقُبِلت للنشر أم لم تقبل. وعلى وفق الآلية الآتية:

أ- يبلّغ الباحث بتسلّم المادّة المرسلة للنشر خلال مدّة أقصاها أسبوع من تاريخ التسلّم.

ب- يخطر أصحاب الأبحاث المقبولة للنشر موافقة هيئة التّحرير على نشرها وموعد نشرها المتوقّع.

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

ث- الأبحاث المرفوضة يبلّغ أصحابها من دون ضرورة إبداء أسباب الرّفض.

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

## هيئة التحرير

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

٢. الأستاذ الدكتور طلال عتريسي، أستاذ علم الاجتماع في الجامعة اللبنانيّة، بيروت.

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

٤. الأستاذ الدكتور صلاح الفرطوسي، أستاذ اللغة العربيّة في كلية التربية الأساسيّة، جامعة الكوفة، العراق.

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

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

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

# الفهرس


الاستشراق والاستعمار.. وجهان لتغريب الهوية
حسن أحمد الهادي ٩

القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية

قرآن الشيعة: مراجعة في تفسيرات «جولدزيهر»
جوزيف إلياس ١٧

الترجمة اللاتينيّة الأولى للقرآن الكريم
الحسن أسويق ٣٣

أوري روبين ونظرية الإمامة الوراثيّة عند الشيعة
السيد رسول الهاشمي، علي راد ٥٤

دراسة نقديّة لرأي المستشرقين حول سيرة حكم الإمام الحسن المجتبى عليه السلام
محمد حسن زماني ـ محمد رضا أحمدي ندوشن ٨٢

التراث الإسلامي والعربي في الدراسات الاستشراقية

مكتبة سيرة «محمد صلى الله عليه وآله» الاستشراقية
د. مكي سعد الله ١٠٦

«نظرة الاستشراق للرواية العربيّة عند جاك بيرك وأندريه ميكال وروجر ألن»
د. إيمان «محمد ربيع» خميس بالو ١٣٦

الأهداف الاستعماريّة للاستشراق الفرنسي في الجزائر
محمد تونسي ١٥٦

قراءات علميّة في الفكر والتراث الاستشراقي

«مناهج المستشرقين في الدراسات العربيّة الإسلاميّة» الجزء الثاني
محمد بن عمارة ١٨٦

ترجمة ملخّصات المحتوى

# شهادة تقدير من ARCIF

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

معامل التأثير والاستشهادات المرجعية العربي
قاعدة البيانات العربية الرقمية
Arcif Analytics

Arab Citation & Impact Factor
Arab Online Database
معرفة e-MAREFA

**التاريخ: 2023/10/8**

**الرقم: L23/333ARCIF**

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

يسر **معامل التأثير والاستشهادات المرجعية للمجلات العلمية العربية (ارسيف – ARCIF)**، أحد مبادرات قاعدة بيانات "**معرفة**" للإنتاج والمحتوى العلمي، إعلامكم بأنه قد **أطلق التقرير السنوي الثامن للمجلات للعام 2023**.

**يخضع معامل التأثير "ارسيف 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 الاسكندرية، قاعدة بيانات معرفة). بالإضافة للجنة علمية من خبراء وأكاديميين ذوي سمعة علمية رائدة من عدة دول عربية وبريطانيا.**

ومن الجدير بالذكر بأن معامل "**ارسيف 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 "**ارسيف Arcif**" في تقرير **عام 2023**.

ويسرنا تهنئتكم وإعلامكم بأن **مجلة دراسات استشراقية** الصادرة عن **المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، النجف، العراق، قد نجحت في تحقيق معايير اعتماد معامل "ارسيف 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 "ارسيف 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 ارسيف لهذا التخصص** كان **(0.093)**. كما صُنفت 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 "ارسيف" 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" ارسيف" ( للعام 2023) إلى فئات في مختلف التخصصات**، ويمكن الاطلاع على هذه المعايير الخمسة من خلال الدخول إلى الرابط: http://e-marefa.net/arcif/

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

ختاماً، نرجو في حال رغبتكم الحصول على شهادة رسمية إلكترونية خاصة بنجاحكم في معامل " **ارسيف** "، التواصل معنا مشكورين.

**وتفضلوا بقبول فائق الاحترام والتقدير**

**أ.د. سامي الخزندار**
**رئيس مبادرة معامل التأثير**
**" ارسيف Arcif"**

+962 6 5548228 -9
+ 962 6 55 19 10 7
info@e-marefa.net
www.e-marefa.net
Amman - Jordan
2351 Amman, 11953 Jordan

# الافتتاحيّة

بسم الله الرحمن الرحيم

## الاستشراق والاستعمار..
## وجهان لتغريب الهوية

**الشيخ حسن أحمد الهادي**[1]

لقد أدرك الساسة مبكّرًا الدور الكبير للاستشراق والمستشرقين في خدمة الاستعمار؛ ولهذا لم تنقطع الصِلات الوثيقة بين المستشرقين وغرف إدارة الاستعمار والتخطيط له، وهذا ما أوجد روابط قويّة وعزّز التعاون بين المستشرقين ومراكز القرار السياسي الاستعماري، إذ تثبت الدراسات والتجارب أنّ الاستعمار لا يمكنه تحقيق أهدافه المتنوّعة بالحملات العسكرية والسيطرة على الجغرافيا، أو بالقتل والترهيب ونحوها من وسائل العنف وأساليبه التي اشتُهر بها تاريخ الحروب عند الغربيّين... دون دراسة واقع البلدان والأوطان والشعوب من الداخل؛ ولهذا هم بحاجة إلى جمع معلومات حسيّة موثّقة من النواحي الثقافيّة والعرقيّة والدينيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والديموغرافيّة...، وكل ما يساهم في معرفة نقاط القوّة والضعف عند هذه البلدان والشعوب والمجتمعات.

[١]- مدير التحرير.

ونظرًا لتعذّر قيام الجيوش بهذه المهمّة بشكل مباشر، وقع الخيار على المستشرقين لتقديم هذه الخدمة، لأنّ العنوان العامّ لوجود المستشرقين في الشرق قد قُدّم إلى الناس والعالم بعناوين ذات طابع علمي بحثي تنموي اجتماعي ونحوها من العناوين الإيجابيّة التي تتقبّلها المجتمعات، إذ «يستطيع المستشرق أن يحاكي الشرق دون أن يكون العكس صحيحًا، وهكذا فإنّ ما يقوله عن الشرق يجب أن يفهم على أنه وصف حصل عليه في تبادل يسير في اتجاه واحد، فكانوا هم يقولون ويفعلون، وهو يراقب ويكتب، وكانت سلطته تكمن في قدرته على أن يعيش بينهم مثل أبناء اللغة نفسها تقريبًا، وأن يكتب ما يكتبه سرًّا، وكان المقصود بما يكتبه أن يصبح معرفة مفيدة، لا لمن يكتب عنهم بل لأوروبا ولشتى مؤسّسات النشر فيها»[1].

وعلى هذا الأساس فقد قدّم المستشرقون خدمات جليلة للمستعمرين في أغلب البلدان، إذ ساهمت دراساتهم وتقاريرهم ورحّالاتهم بإزاحة العقبات الإيديولوجيّة والفكريّة والنفسيّة...، في سبيل تمكين المستعمر الغربي من السيطرة على العقول والأفكار والإرادات من خلال التسلّل التدريجي الهادىء والناعم إلى مكوّنات الهويّة ومقوّماتها وعناصرها المختلفة، وبهذا يتوسّع الاستعمار من السيطرة على الجغرافيا والموارد الطبيعيّة إلى السيطرة على الإنسان من خلال تغيير هويّته وثقافته، «...إنّ القيمة الكبرى للاستشراق تكمن في كونه دليلاً على السيطرة الأوروبيّة الأمريكيّة على الشرق أكثر من كونه خطابًا صادقًا حول الشرق، وهو ما يزعمه الاستشراق في صورته الأكاديميّة أو البحثيّة»[2].

والدافع الأوّل للاستشراق عند الغربيّين كان دينيًّا، حيث بدأ بالرّهبان، ومن أشهر الرُّهبان الذين اهتموا بالدراسات العربيّة والإسلاميّة الراهب أدلارد أوف باث (١٠٧٠-

[١]- سعيد، إدوارد، الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦، ص٢٦٢.

[٢]- م.ن، ص٥٠.

١١٣٥م)، وكذلك الراهب الشهير بطرس المبجل. وهذان الراهبان وغيرهما قاموا بتشويه الإسلام من خلال المس بثوابته ومقدّساته عن طريق الاستشراق والتبشير. ذهَب رودي بارت **(Rudi Paret)** إلى أن الهدف الرئيس من أعمال المستشرقين وجهودهم في بدايات الاستشراق في القرن الثاني عشر الميلادي وفي القرون التي تلت ذلك: هو التبشير **(heraldin)**، وعرَّفه بأنّه: «إقناع المسلمين بلغتهم ببُطلان الإسلام، واجتذابهم إلى الدين المسيحيّ، ...»[١]. ويمكن إبراز هذا الدافع الديني في أمور ثلاثة وهي: دراسة الإسلام بأنّه دين معادٍ للمسيحيّة[٢]؛ ودراسة الإسلام بتأثير حركات الإصلاح الديني الكنسي المعروفة بالحركة «اللوثرية» التي ولّدت المذهب البروتستانتي؛ ودراسة الإسلام بهدف تنصير المسلمين»[٣].

ولكن بعد أن اجتاح الفكر الاستعماريّ الأوروبيّ العالم الشرقيّ واستعمرت فرنسا وبريطانيا وإيطاليا وغيرهم من الدول الغربيّة العالم الشرقي والإسلاميّ، احتاجت هذه الدول الغربيّة إلى دراسة واقع الدول الشرقيّة التي استعمرتها، فوجدت في الحركة الاستشراقيّة ضالّتها المنشودة التي تساعدها على تحقيق أهدافها الاستعماريّة، فاستعانت بهم في هذا المجال، فقدّم المستشرقون خدمات جليلة للمستعمرين من أبناء جلدتهم، ومن هنا تحقّق التلاقي بين الاستعمار والاستشراق، ودخلت الحركة الاستشراقيّة في مرحلة جديدة وهي المرحلة الاستعماريّة. وكما يقول العقيقي: «فلما أرادت معظم دول الغرب عقد الصلات السياسيّة بدول الشرق والاغتراف من تراثه، والانتفاع بثرائه، والتزاحم على استعماره، أحسنت كل دولة إلى مستشرقيها فضمّهم ملوكها إلى حاشياتهم أمناء أسرار وتراجمة، وانتدبوهم للعمل في سلكي الجيش والدبلوماسيّة إلى بلدان الشرق، وولّوهم كراسي اللغات الشرقيّة في كبرى الجامعات

[١]- انظر: الصغير، المستشرقون والدراسات القرآنيَّة، ص١٣.

[٢]- انظر: بارت، الدراسات الإسلاميَّة والعربيَّة في الجامعات الألمانيَّة المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه، ص١٥.

[٣]- انظر: زقزوق، الاستشراق والخلفيَّة الفكريَّة للصراع الحضاريَّ، ص٣١.

والمدارس الخاصة، والمكتبات العامّة، والمطابع الوطنيّة، وأجزلوا عطاءهم في الحلّ والترحال، ومنحوهم ألقاب الشرف وعضويّة المجامع العلميّة»[١].

هكذا اشتغل فريقٌ من المفكّرين بمجال الاستشراق مدفوعين من قبل حكوماتهم التي دعتهم إلى مساعدتها على استعمار الشرق، فكانوا عونًا لها مخلصين في تقديم المعلومات التي احتاجت إليها وهي في طريقها إلى اجتياح الشرق، معلنةً الهيمنة عليه لفترةٍ من الزمن تعين على امتصاص خيراته، وعلى إيجاد البديل عند الخروج، وعلى إضعاف مكامن الخطر بالنسبة لهم[٢].

ولقد انبثق الدافع الاستعماري للاستشراق من رحم الحروب الصليبيّة، فعندما انتهت الحروب الصليبيّة بهزيمة الصليبيّين وفشلهم، -وهي في الحقيقة حروب استعماريّة دينيّة- اتّجهوا إلى دراسة هذه البلاد، وجنّدوا لها علماء بارزين يبحثون عن كل الشؤون من عقيدة وتقاليد وعادات وأخلاق وثروات وغيرها، ولهم باع طويل في ميدان الدارسات الاستشراقيّة لكي يتحمّل هؤلاء مهمّة الاتصال برجال الفكر والثقافة للامتزاج بهم وبثّ الاتجاهات السياسيّة المختلفة بينهم، حتى يكونوا أداة منفّذة لكل مخطّطات الاستعمار وأساليبه[٣]، ويمكن جمع هذه المهمّات التي قام بها المستشرقون لصالح ساسة الاستعمار «بالاتصال بالسياسيين والتفاوض معهم لمعرفة آرائهم واتجاهاتهم، وفتح حوارات مع رجال الفكر والصحافة للتعرّف على أفكارهم وواقع بلادهم، وبثّ الاتجاهات السياسية التي تريدها دولهم، فيمن يريدون بثّها فيهم، وإقناعهم بها»[٤].

وتشترك الغاية الرئيسة لأغلب الدراسات الاستشراقيّة التي عمل المستشرقون

[١]- العقيقي، نجيب، المستشرقون، ج٣، ص١١٤٩.

[٢]- انظر: النملة، الاستشراق في الأدبيَّات العربيَّة، ص٤٠.

[٣]- بخيت، الإسلام في مواجهة الغزو الفكريّ الاستشراقيّ والتبشيريّ، ص٧١.

[٤]- انظر: الميدانيّ، أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها، ص١٣١. بتصرّف.

والمستعمرون على تحقيقها بـ«تغريب الهويّة الإسلاميّة والعربيّة»، بحيث تتمظهر حالات التعلّق والانبهار والإعجاب والتقليد والمحاكاة للثقافة الغربيّة والأخْذ بالقيم والنُّظم وأساليب الحياة الغربيّة؛ حتى يصبح الفرد أو الجماعة يَنظر إلى الثقافة الغربيّة وما تشتمل عليه من قِيم ونُظم ونظريّات وأساليب حياة نظرةَ إعجابٍ وإكبار، ويرى في الأخذ بها الطريقة المُثلى لتقدُّم بلده، وهو ما يساهم كثيراً في نشر قيم وثقافة الحضارة الغربيّة في البلاد الواقعة تحت سيطرتهم عن طريق إسقاط عناصر القوة أو إضعافها، في سبيل التسلّل السهل إلى كيان المجتمعات في لبلاد ولا سيّما الدين واللغة، وفي زوال هذه القوى ضمان لاستمرار السيطرة الغربيّة السياسيّة والاقتصاديّة حتى بعد إعلان استقلال هذه البلاد وتحرُّرها من نير الاستعمار الغربي ظاهريًّا.

وبهذا تتفكّك هوية الشعوب تدريجيًّا حتى الذوبان بأفكار الآخر وقيمه وفلسفته، وتتآكل الثّوابت الفكريّة والروحيّة والقيميّة والثقافيّة للمجتمع والناس، بلا فرق بين الهويّة الفرديّة بمعنى شعور الشخص بالانتماء إلى إطار إنساني أكبر يشاركه في منظومة من القيم والمشاعر والاتجاهات والرؤى والتصوّرات. والهويّة الاجتماعيّة بل والوطنيّة أحيانًا، لأنّه عندما تمتدّ يدُ المستشرقين إلى التراث، فهذا يعني المسّ بالمصدر الثابت والأساس للهوية والذي يكون بمثابة النبع الفيّاض للهويّة الأصيلة التي يحياها الناس وتعيشها كل الأجيال؛ بمعنى تمظهر الهوية بكلّ مقوّماتها في البنية الثقافيّة والتربويّة والاجتماعيّة والسياسيّة... في المجتمعات.

وحتى لا يبقى الكلام نظريًّا نشير إلى نموذج من نماذج التعاون بين الاستشراق والاستعمار يشير إليه جوزيف مسعد في كتابه «اشتهاء العرب» حيث يبيّن أنّ المستشرقين اعتمدوا على أسلوب محدّد عند وصف الشرق معالماً وسكّانًا وحضارةً حيث عمدوا إلى ترسيخ الشّهوة تجاه هذا الفضاء الحضاري مثيرين الرغبة والغريزة الغربيّة تجاهه[١]. وهذا يعني أن المستشرقين -من ضمن المشروع الاستعماري-

[١]- مسعد، جوزيف، اشتهاء العرب، ترجمة: إيهاب عبد الحميد، دار الشروق، مصر، ٢٠١٣م.

وبخطوة ذكية وماكرة قد قدّموا الصور الإيجابيّة والساطعة عن أوطاننا وبلداننا من النواحي الحضاريّة والثقافيّة، وتعايش الأديان، وكرم الشعوب وعاداتها وتقاليدها الجميلة...، وبهذا يحقّقون هدفين؛ يثمّل الهدف الأول في استرضاء واستقطاب أهل البلد المنوي استعماره أو السيطرة عليه، إذ ما يقدّم عن بلدهم من المدح والصور الجميلة من الأمور المرضيّة عند العموم من الناس. وأمّا الهدف الثاني وهو الأهم فيعمل على استقطاب المؤسّسات والتجار والسواح والجهات المؤثّرة إلى هذا البلد ليتداخلوا مع النسيج الاجتماعي ويؤثّرون تدريجيًّا في ثقافته وقيمه ونمط الحياة العام فيه، ولو لم يكن سوى تشييد المؤسّسات التربويّة كالمدارس لتعليم أبناء القرى والأرياف بهدف نبيل وحسن وهو محو الأمية، والجامعات لتعليم وتخريج أجيال من المتخصّصين لخدمة بلدهم...، لكفى، إذ بداية تغيير الهويّة يبدأ في هذه المؤسّسات ليتوسّع لاحقًا ويتغلغل في كل مفاصل المجتمع والحياة. والسيطرة على الموارد البشريّة والطبيعيّة. هكذا تتكامل عناصر الاستعمار والهيمنة الغربيّة على مقدّراتنا، وللأسف! قد استعان الغربي بأبنائنا علينا بعد أن مسّ مكوّنات الهويّة وعناصرها ومصادرها.

**والحمد لله ربّ العالمين**

# القرآن الكريم

## في الدراسات الاستشراقية

- **قرآن الشيعة: مراجعة في تفسيرات «جولدزيهر»**

  جوزيف إلياس

- **الترجمة اللاتينيّة الأولى للقرآن الكريم**

  - الحسن أسويق

سورة الإخلاص

# قرآن الشيعة: مراجعة في تفسيرات «جولدزيهر»

جوزيف إلياس[*]

**الملخّص**

يناقش المستشرق الإسرائيلي «جوزف إلياس» في هذا المقال استنتاجات المستشرق المجري اليهوديّ «أجناس جولدزيهر» القائمة على أساس أنّ علماء الإماميّة يعارضون النصّ القرآني العثمانيّ باعتباره غير مطابق للمصحف الذي نزل على النبيّ صلى الله عليه وآله، لأنّه حُذِفت منه الآيات والسور التي تتحدث عن ولاية عليّ عليه السلام، من ضمنها سورتا النورين والولاية. كما يناقشه في قوله بأنّ النسخة الأصليّة للقرآن كانت موجودة عند علي عليه السلام، وهي نفسها تحمل اسم «مصحف فاطمة»، ولكن مع معارضة الشيعة النسخة العثمانية، إلاّ أنّه عليهم قبولها إلى أن يظهر المهدي(عج).

ومن جملة الملاحظات التي يسجلها «إلياس» على «جولدزيهر» أنه اعتمد على

(*)- جوزيف إلياس (Joseph Eliash) مستشرق وُلد في القدس عام ١٩٣٢. عمل في جامعة كاليفورنيا وفي كلية أوبرلين، حيث أسس قسم الدراسات اليهودية والشرق أوسطية. توفي عام ١٩٨١ عن عمر يناهز ٤٩ عامًا. ركزت أبحاث إلياس على المذهب الشيعي وفكره، حيث ترجم ونشر مجموعة من روايات "الكافي". من أبرز أعماله كتاب غير منشور بعنوان "الشيعة الإمامية كما في نصوصهم الروائية"، ومقالات مثل "آراء فقهاء الشيعة في المرجعية الفقهية والسياسية" و"الانطباع الخاطئ عن المكانة القانونية لعلماء إيران". ساهم إلياس أيضًا في كتابة مقالات لدائرة المعارف الإسلامية، منها مقال عن الإمام الحسن العسكري.

ـ تعريب: زينة الجمال، تعليق ونقد: الشيخ سامر عجمي.

بعض المصادر السنيّة، وأنه استند إلى مخطوطة قرآنيّةً شيعيّةً تمّ اكتشافها في الهند عام ١٩١٢م تحتوي على السورتين المذكورتين سابقًا، مع أنّه ليس ثمة دليل يمكن لـ«جولدزيهر» تقديمه على أنّ الشيعة تتبنى هاتين السورتين وإن تضمّنت أنّ عليًّاعليه السلام خليفة محمدصلى الله عليه وآله المنصوب من قبل الله.

كما يناقش «إلياسُ» «جولدزيهر» في اعتماده على أحاديث شيعية تنصّ على أنّ القرآن لم يجمعه كله أحد إلّا علي والأئمة من ولدهعليهم السلام كدليل على أنّ الشيعة تقول بتحريف القرآن وامتلاك علي وأبنائه النسخة الأصلية، ويناقش «إلياس» «جولدزيهر» في أنّ هذه الأحاديث لا تنص على التحريف، بل يُقصد بها القراءات المتعدّدة، والعلم بالترتيب الصحيح للآيات والسور حسب النزول، والحواشي التفسيريّة التي كتبها عليّعليه السلام. أمّا «مصحف فاطمة» الذي يقول «جولدزيهر» أنّه دليل على كون الشيعة يملكون مصحفًا خاصًّا، فيقول «إلياس» إنّه غير القرآن، بل هو ما كان الملك يحدّث به فاطمة وفيه علم ما يكون.

## الكلمات المفتاحية

جوزيف إلياس، جولدزيهر، المصحف العثماني، الشيعة الإمامية، قرآن عليعليه السلام، مصحف فاطمةعليها السلام، تحريف القرآن، سورة النورين، سورة الولاية.

## مقدّمة التعريب

ثمة دراسات عدّة خطّتها يد المستشرقين عن عقيدة الشيعة حول النص العثماني للقرآن الكريم، وكذلك عن ما يطلق عليه اسم: «مصحف الشيعة»، وعن «مصحف علي» و«مصحف فاطمة»، مثل:

- دراسة تيسدال تحت عنوان: «الإضافات الشيعية على القرآن»

**(SHI'AH ADDITIONS TO THE KORAN by Wiliam St. Clair Tisdall).**

- ودراسة تيد لاوسون تحت عنوان: «مذكرة حول دراسة قرآن الشيعة»

**(NOTE FOR THE STUDY OF A SHI'I QUR'AN by TODD LAWSON).**

- ودراسة بار أشر تحت عنوان: «القراءات المتعدّدة وإضافات الشيعة الإمامية على القرآن»

**(VARIANT READINGS AND ADDITIONS OF THE IMAMI SHI'A TO THE QURAN by M. Bar-Asher).**

- ودراسة جون وينتر تحت عنوان: «قرآن الشيعة في الدراسات الغربية»

**(Sh'i Qur'an: An Examination of Western Scholarship by Jonah Winters)[1].**

ومنها هذا المقال للمستشرق الإسرائيلي جوزيف إلياس[٢] المنشور تحت عنوان: قرآن الشيعة: مراجعة في تفسيرات «جولدزيهر» **(THE ŠÏITE QUR' N: A Reconsideration of Goldziher's Interpretation)** حيث ركّز فيه على مناقشة ما نسبه المستشرق المجري اليهودي جولدزيهر[٣] إلى الشيعة من القول بتحريف القرآن ومعارضتهم النسخة العثمانية للقرآن باعتبار حذف الآيات والسور المرتبطة بولاية علي بن أبي طالب عليه السلام انطلاقًا من أهداف عقائدية وسياسية.

وهذا المقال -وغيره ممّا تقدّم ذكره- يوضح إلى حدّ بعيد كيف أنّ كبار الباحثين

[١]- نشرت هذه المقالة بتعريب زينة الجمال في العدد ٤٠ من مجلة دراسات استشراقية، خريف ٢٠٢٤م/ ١٤٤٦هـ.

[٢]- ومن جملة المستشرقين الذين ناقشوا جولدزيهر هو جوزيف إلياس (١٩٣١-١٩٨١م)، وهو مستشرق يهودي إسرائيلي ولد في القدس، وهو من المهتمّين بعقائد الشيعة، وأطروحته لنيل درجة الدكتوراه كانت بعنوان: «علي بن أبي طالب في العقيدة الاثني عشرية» (Ali b. Abi Talib in Ithna Ashsri Shii belie) كما نشر بحثًا عن الإمام المهدي ونظرية الفقه والولاية السياسية والشرعية عند الإمامية الإثني عشرية تحت عنوان: (The Ithna ashari-Shia Juristic Theory of Political and Legal Authority ) وغيرها من الدراسات عن الشيعة.

[٣]- أجناس جولدزيهر (١٨٥٠-١٩٢٠م) مستشرق مجري من أصول يهوديّة، له شهرة واسعة، ويُعتَبر من أهمّ المستشرقين الّذين اشتغلوا على التراث الإسلاميّ عقيدة وشريعة وتاريخًا...، ومن جملة اهتماماته الدراسات القرآنيّة ومدارس التفسير ومذاهبه ومناهجه خصوصًا كتابه «مذاهب التفسير الإسلامي». ويمكن اعتبار أن حركة الدراسات الاستشراقية بعد جولدزيهر اتّخذت مسارًا مختلفًا، ولذا تشكّل دراسة جولدزيهر مدخلاً رئيسًا لفهم الاستشراق، وكثير من الأفكار التي طرحها جولدزيهر قد تعرّضت للدراسة النقدية، سواء من المستشرقين أنفسهم أم من المسلمين، ومن جملة الأفكار التي طرحها جولدزيهر وتستحق القراءة النقدية والنقاش ما نسبه إلى الشيعة من آراء ووجهات نظر تصل إلى حدّ الافتراءات التي سبق أن وردت على لسان أعداء الشيعة وخصومهم.

الغربيين والمستشرقين أمثال «جولدزيهر» لديهم قصر نظر في فهم عقائد الشيعة، بل يتعمّدون تشويه الحقائق والافتراء على الإمامية بأن ينسبوا إليهم آراء ووجهات نظر غير مطابقة للواقع. ورغم ما تحمله أبحاثهم من افتراءات وشبهات وأفكار خاطئة، إلاّ أنّ تسليط الضوء على دراساتهم يعتبر أمرًا مهمًّا لفهم منهجية تفكيرهم حول عقائدنا ومفاهيمنا[١].

## نص المقالة

في إطار الحديث عن الموقف الشيعيّ من القرآن، لا بدّ من مواجهة مسائل متعدّدة، كمفهوم كون القرآن كلام اللّه المخلوق، والخلاف مع المفسّرين السنّة حول أسباب التنزيل، وبالتالي الاختلاف في التفسير أيضًا. إلاّ أنّني في هذا العرض حاولت دراسة موقف فقهاء (علماء) الشيعة الإماميّة من النصّ العثمانيّ. لكنني فضّلت ألاّ أركّز النقاش حول معارضتهم المستندة على القراءات المتعدّدة، إنّما على ادّعاءاتهم المرتكزة على أسس عقائديّة وسياسيّة، حيث يزعمون أنّ النصّ القرآنيّ تمّ تحريفه عمدًا لأهدافٍ سياسيّةٍ ترمي إلى الإضرار بحقوق أهل البيت، الذين يمتلكون نسخة أصليّة تختلف عن تلك النسخة التي قنّنها الخليفة الثالث واعتمدها[٢].

[١]- إنّ إدارة التحرير قد ذكرت بعض الهوامش التوضيحية حول رأي علماء الشيعة في بعض المغالطات والافتراءات التي ورد ذكرها في النص.

[٢]- يلاحظ قارئ دراسات المستشرقين وأبحاثهم حول علاقة الشيعة الإمامية بالقرآن الكريم أنهم ينسبون إليهم معارضة النسخة العثمانية للنص القرآني والقول بتحريف القرآن المدوّن والمتداول بين أيدي المسلمين اليوم، ويعتمدون في ذلك على أدلة ضعيفة لا تنهض لإثبات وجهة نظرهم التي يمكن اعتبارها افتراءً، ومن جملة الأدلة التي يعتمدونها في ذلك: أوّلاً: وجود ما يصطلح عليه مصحف علي عليه السلام، وثانيًا: مصحف فاطمة، وثالثًا: بعض الأحاديث الموجودة في كتب الشيعة التي تصرّح بتحريف القرآن -حسب وجهة نظرهم-، ورابعًا: تصريح بعض علماء الشيعة الإمامية بتحريف القرآن وتأليفهم بعض الكتب في هذا المجال. ولكن هذه الأدلة كلّها قد تمّت مناقشتها من قبل علماء الإماميّة منذ العصور الأولى للتشيع. نتحدث في هذا التعليق عن خصوص مصحف عليّ عليه السلام، ونؤجل البحث عن باقي النقاط إلى هوامش أخرى. تعتقد الشيعة أنّ مصحف عليّ عليه السلام ليس قرآنًا مستقلاً في مقابل القرآن المدوّن والمتداول بين أيدي المسلمين اليوم، بل هو عبارة عن القرآن نفسه، لكن يختلف عن النسخة المتداولة من حيث كيفية ترتيب السور، ومن حيث اشتماله على بيان التفسير والتأويل، والمحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ... وغيرها من الخصائص التي يتميّز بها مصحف علي عليه السلام دون أن تجعله قرآنًا خاصًّا مقابل النسخة المتداولة من القرآن الكريم. (انظر: المفيد، المسائل السرورية، ص٧٩).

وقد عمد الإمام علي عليه السلام إلى تدوين هذه النسخة تنفيذًا لوصية الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله في قوله له: «يا علي، القرآن خلف فراشي في الصحف والحرير والقراطيس فخذوه واجمعوه ولا تضيّعوه...» (القمي، علي بن إبراهيم، تفسير القمي، ج٢، ص٤٥١).

كرّس «جولدزيهر» جزءًا كبيراً من محاضراته التي تتناول موضوع تفاسير القرآن -والتي ألقاها في جامعة «أوبسالا» عام ١٩١٣م[١]- لمناقشة هذه المسألة، كما تناولها في كتابه «محاضرات في الإسلام» في الجزء المتعلّق بالطوائف[٢]. تمّ اعتماد استنتاجاته من قبل الباحثين الإسلاميّين دون تردّد، هذه الاستنتاجات التي يمكن تلخيصها كالآتي:

- يدّعي الشيعة أنّ مصحف عثمان غير مطابق للقرآن الذي نزّله اللّه على النبيّ صلى الله عليه وآله[٣]،

---

هذه الوصية النبوية تنطلق مما قام به النبي صلى الله عليه وآله من تربية علي عليه السلام بشكل شامل، ومنها التربية القرآنيّة، عن الإمام علي عليه السلام، قال: «ما نزلت على رسول الله صلى الله عليه وآله آية من القرآن إلاّ أقرأنيها وأملاها عليّ، فكتبتها بخطي وعلمني تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها...» . (انظر: الصدوق، عيون أخبار الرضا، ج٢، ص٦٧. والعياشي، تفسير العياشي، ج١، ص٢٥٣). فعلي علي السلام امتثل وصية النبي وجمع القرآن في ضوء ما علّمه النبي صلى الله عليه وآله من أصول التفسير والتأويل والمحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ... إلخ، وجاء به إلى القوم وقال: «هذا كتاب ربكم كما نزل على نبيكم لم يزد فيه حرف ولم ينقص منه حرف» (الصدوق، الاعتقادات في دين الإمامية، ص٨٦)، ولكن القوم رفضوه قائلين: «لا حاجة لنا فيه، ونحن مستغنون عنه بما عندنا» (الطبرسي، الاحتجاج، ج١، ص٣٨٣)، وذلك لمعرفتهم أو حدسهم بأنّ في نسخة علي عليه السلام من التفسير والتأويل ما لا يتوافق مع أهدافهم السياسية ومخططاتهم فيما يتعلق بالإسلام عقيدة وشريعة خصوصًا قضية الولاية والإمامة.

والخلاصة أن «مصحف علي عليه السلام» هو القرآن نفسه الذي نزل على النبي صلى الله عليه وآله، والمتداول بين المسلمين اليوم، مع اختلاف الخصائص. قال الشيخ المفيد: «إنه لم ينقص من كلمة ولا 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 منزلاً وإن لم يكن من جملة كلام الله تعالى» (المفيد، أوائل المقالات، ص٨١).

والنسخة الأصلية لمصحف علي عليه السلام قد ورثها الأئمة عليهم السلام يدًا بيد إمامًا بعد إمام إلى أن انتهت إلى صاحب العصر والزمان الإمام المهدي(عج) حيث يُخرجها إلى الناس مع ما فيها من علوم جدّه علي عليه السلام (الهلالي، سليم بن قيس، كتاب سليم، ص٢١٢). فوجود مصحف علي عليه السلام لا يعني اعتقاد الشيعة بتحريف القرآن أو معارضتهم للنسخة العثمانية، فهذا افتراء، والدليل على ذلك هو تصريح كبار علماء الشيعة على مدى تاريخهم بأنّ هذه النسخة من القرآن الكريم المتداولة بين أيدي الناس هي عينها ما جاء به النبيّ صلى الله عليه وآله، كالصدوق، والمفيد، والطوسي، والمرتضى، والطبرسي، والبهائي، وشرف الدين، والبلاغي، والخوئي، والطباطبائي، والبروجردي، والأمين، والحكيم، وكاشف الغطاء، والخميني... وغيرهم من كبار العلماء، نكتفي بنقل قول الشيخ الصدوق: «اعتقادنا في القرآن أنه كلام الله ووحيه وتنزيله وقوله وكتابه وأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه... اعتقادنا أن القرآن الذي أنزله الله تعالى على نبيّه محمد صلى الله عليه وآله هو ما بين الدفتين وهو ما في أيدي الناس ليس بأكثر من ذلك» (الصدوق، الاعتقادات، ص٨٨). وكيف يقول الشيعة بتحريف القرآن وهم يعتقدون بأنّه المصدر الأول للتشريع واستنباط الأحكام الشرعية؟!! وكيف تقول الشيعة بتحريف القرآن وهم يعتقدون بأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قال إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي؟!! وكيف يعتقدون بتحريف القرآن وهم يؤمنون بأن معيار صحة الحديث بعرضه على القرآن الكريم وإذا لم يوافق القرآن يضرب به عرض الجدار؟!! (التحرير)

[1]- Goldziher, Die Richtungen der islamischen Koranauslegumg, especially 263-309, reprinted, Leiden 1952.

[2]- Goldziher, Vorlesungen uber den Islam, 78-201, Heidelberg 1910.

[٣]- ذكرنا في حاشية سابقة أنّ علماء الشيعة يصرحون بخلاف ما ذكره جولدزيهر، وهذا يدل على أن هذه النسبة هي افتراء محض، وقد ذكرنا بعض أقوالهم، وننقل بعضًا آخر مما يدل على اعتقاد الشيعة بأن القرآن الموجود بين أيدي

وأنّ بعض الآيات والسور التي تعظّم شأن عليّ عليه السلام وتبرز مكانته -وعائلته- تمّ حذفها من قِبل عثمان، ومن ضمن هذه السور المحذوفة: سورة النورين (المكوّنة من ٤١ آية)[١]، وسورة الولاية (المكوّنة من ٧ آيات). كما أنّ المتبقّي من القرآن، تمّ التلاعب بترتيب آياته وتغيير تسلسلها.

- يمتلك عليّ عليه السلام نسخة قرآنيّة أصليّة وكاملة، حجمها يعادل ثلاثة أضعاف مصحف عثمان، حيث إنّها تحتوي على حواشٍ تفسيريّةٍ تمّ تدوينها تحت إشراف النبيّ. تحمل هذه النسخة اسم «مصحف فاطمة»[٢] كان قد أعطاها محمّد صلى الله عليه وآله لابنته

---

المسلمين اليوم هو عينه الذي نزل على النبي وبلّغه إلى الناس:

يقول السيد المرتضى: «إن العلم بصحة نقل القرآن كالعلم بالبلدان والحوادث العظام والكتب المشهورة وأشعار العرب، فإن العناية اشتدّت والدواعي توفّرت على نقله وحراسته، وبلغت إلى حد لم تبلغه فيما ذكرناه، لأن القرآن معجزة النبوة ومأخذ العلوم الشرعية وعلماء المسلمين قد بلغوا في حفظه وحمايته الغاية حتى عرفوا كل شيء اختلف فيه من إعرابه وقراءته وحروفه وآياته فكيف يجوز أن يكون مغيرًا أو منقوصًا مع العن - آية الصادقة والضبط الشديد».

ويقول السيد عبد الحسين شرف الدين: «والقرآن الحكيم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه إنما هو ما بين الدفتين وهو ما في أيدي الناس لا يزيد حرفًا ولا ينقص حرفًا ولا تبديل فيه لكلمة بكلمة ولا لحرف بحرف وكل حرف من حروفه متواتر في كل جيل تواترًا قطعيًّا إلى عهد الوحي والنبوة». (الفصول المهمة في تأليف الأمة، ص١٧٥).

ويقول الشيخ محمد رضا المظفر: «يعتقد أن القرآن هو الوحي الإلهي المنزل من الله تعالى على لسان نبيّه الأكرم ... لا يعتريه التبديل والتغير والتحريف وهذا الذي بين أيدينا هو نفس القرآن المنزل على النبي ومن ادعى فيه غير ذلك فهو مختلق أو مغالط أو مشتبه». (عقائد الإمامية، فصل عقيدتنا في القرآن الكريم، ص٨٥).

ويقول الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء : «إنّ الكتاب الموجود في أيدي المسلمين هو الكتاب الذي أنزله الله إليه للإعجاز والتحدّي ولتعليم الأحكام وتمييز الحلال من الحرام، وإنّه لا نقص فيه ولا تحريف ولا زيادة، وعلى هذا إجماعهم». (أصل الشيعة وأصولها، ص٢٢٠).

[١]- يلاحظ أي ناظر في التراث الشيعي الروائي والتفسيري والتاريخي... أنّه لا وجود لا من قريب أو بعيد لما يسمى سورة النورين أو سورة الولاية فلم يرد ذكرهما في أي مصدر من المصادر الإمامية المعتبرة، بل وغير المعتبرة أيضًا، ولا يعثر الباحث على أي نص لهما في أي مخطوطة شيعية قديمة أو كتاب حديث، بل قد ظهرتا في عصر متأخر في الهند، ويمكن القول بشكل قاطع بأنّهما سورتان مكذوبتان تمّ اختراعهما ونسبتهما إلى الشيعة كذبًا وافتراء وبهتانًا، ولو كانت هاتان السورتان من القرآن الكريم لما خفي أمرهما لمئات السنين على كبار علماء الشيعة ثم ظهرا فجأة في هذه العصور المتأخرة، فكيف لمثل هكذا أمر أن يختفي لمئات السنين، فلو كان لظهر وبان، ولو في المصادر الضعيفة وغير المعتبرة في الحدّ الأدنى، وعلى كل حال بغض النظر عن النقاش هذا، يبقى أن المتأمل في هاتين السورتين وأسلوبهما وتركيبهما اللغوي ومفرداتهما يرى أنهما غريبتين عن أسلوب القرآن ونصه وتعبيره ولغته، ممّا يدل بشكل واضح على وضعهما واختلاقهما.

[٢]- خلط بعض الباحثين بين مصحف عليّ عليه السلام -أي المصحف الذي قام بجمعه علي بن أبي طالب عليه السلام امتثالاً لوصية النبي صلى الله عليه وآله كما أشرنا سابقًا- وبين مصحف فاطمة عليها السلام، ولعل هذا الخلط منشؤه ما ورد في بعض الروايات من أنّ مصحف فاطمة هو بخط علي عليه السلام. وعلى كلّ حال، لا علاقة بين مصحف علي ومصحف فاطمة، فمصحف فاطمة مدوَّنة مستقلة عن مصحف علي، كما أنّه لا علاقة لمصحف فاطمة بالقرآن أصلاً، بل هو كتاب مستقل، (وللتفصيل حول هذا الموضوع انظر: بركات، أكرم، حقيقة مصحف فاطمة)، ونذكر بعض الروايات الشيعية التي تبيّن حقيقة مصحف فاطمة:

قبيل وفاته، وتمّ الاحتفاظ بها سرًّا من قبل عليّ عليه السلام والأئمّة عليهم السلام من بعده. غابت تلك النسخة مع الإمام الثاني عشر، الذي سيأتي بها ويكشف عنها للمؤمنين عند ظهوره[١].

- في غضون ذلك، يجب على المؤمنين القبول بالنسخة العثمانيّة، إلى حين ظهور الإمام المغيّب[٢].

وفي سياق التحقيق في مصادر «جولدزيهر»، نجد بعض المصادر السنيّة، بالإضافة إلى كتاب «تاريخ اليعقوبيّ»[٣] (المؤيّد والموالي لعليّ عليه السلام)، كما نجد مخطوطةً قرآنيّةً شيعيّةً كان قد تمّ اكتشافها في بانكيبوري- الهند عام ١٩١٢م، تحتوي على نصّ السورتين اللّتين جئنا على ذكرهما مسبقًا[٤]، ومقالتين متمحورتين حول «سورة

---

عن أبي عبد الله الإمام جعفر الصادق عليه السلام قال: «إنَّ فاطمة عليها السلام مكثت بعد رسول الله صلى الله عليه وآله خمسة وسبعين يومًا، وكان دخلها حزنٌ شديدٌ على أبيها، وكان جبرئيل عليه السلام يأتيها فيُحسن عزاءها على أبيها، و يُطيب نفسَها، ويُخبرها عن أبيها ومكانه، ويُخبرها بما يكون بعدها في ذرِّيتِها، وكان علي عليه السلام يكتب ذلك، فهذا مصحف فاطمة عليها السلام». (الكليني، الكافي، ج١، صَ٥٩٩، ح٥).

وعن حماد بن عثمان سأل أبا عبد الله عليه السلام: ما مصحف فاطمة؟ قال عليه السلام:» إن الله تعالى لما قبض نبيّه صلى الله عليه وآله دخل على فاطمة عليها السلام من وفاته من الحزن ما لا يعلمه إلا الله عزّ وجلّ، فأرسل الله إليها ملكًا يسلي غمها ويحدثها، فشكت ذلك إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: إذا أحسست بذلك وسمعت الصوت قولي لي فأعلمته بذلك، فجعل أمير المؤمنين عليه السلام يكتب كلّما سمع، حتى أثبت من ذلك مصحفًا.

قال: ثم قال: أما إنه ليس فيه شيء من الحلال والحرام ولكن فيه علم ما يكون». (م.س، ح٢).

وبهذا يتبيّن أن مصحف فاطمة هو عبارة عن مدونة بخطّ عليٍّ عليه السلام فيها ما كان يحدّث به الملك فاطمة عليها السلام لتطيب نفسها بعد وفاة أبيها صلى الله عليه وآله، ولا علاقة له بمصحف علي وإن خطّه علي بيده، كما أنّه لا علاقة له بالقرآن الكريم. وقد صرّحت الروايات بذلك، منها:

عن أبي بصير قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام: «...وإن عندنا لمصحف فاطمة عليها السلام وما يدريهم ما مصحف فاطمة عليها السلام؟ قال: قلت: وما مصحف فاطمة عليها السلام؟ قال: مصحف فيه مثل قرآنكم هذا ثلاث مرات، والله ما فيه من قرآنكم حرف واحد...». (م.س، ح١).

وعن محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام أي الباقر أو الصادق، قال: «...وخلّفت فاطمة مصحفًا ما هو قرآن، ولكنه كلام من كلام الله أُنزل عليها، إملاء رسول الله وخط علي عليه السلام». (الصفار، بصائر الدرجات، ص١٧٦، ح١٤).

[1]- idem, 277-8.

[2]- CF. NOLDEKE-SCHWALLY, Geschichte des Qurans, 102-3, Leipzig 1909; A. JEFFERY, The Qur'anic Readings of Zaid b. Ali, in Rivistadegli studi Orientali 1936, 249; BUHL, Koran, in ed; D. RAHBAR, Relation of Shi'a Theology to the Qur'an, in The Moslem World, LI, no (July 1961), 92-8, LII, no 1 (Jan, 1962), 124-8; and HOLLISTER, The Shi'a of India, 28-9, London 1955.

[3]- Ed. HOUTSMA, 197, 152-4.

[4]- W. ST. CLAIR TISDALL, Shi'a additions to the Koran, in The Moslem World, vol 3 (1913), 227-41.

النورين» تمّ نشرها تباعًا من قبل «غارسين دي تاسي»[١] و«كاظم بيغ»[٢]. بجانب هذه المصادر، نجد أنّ «جولدزيهر» يرجع إلى «أصول الكافي» للـ«كليني»[٣]، في مناقشته للمسائل الشيعيّة الأخرى، كالحديث الشيعيّ على وجه الخصوص.

تناقش مقالات «غارسين دي تاسي» و«كاظم بيغ» «سورة النورين» التي كان «غارسين دي تاسي» قد ترجمها ونشرها للمرّة الأوّلى بلغةٍ أوروبيّة، وهو بدوره كان قد اقتبسها من كتاب «دبستان المذاهب» المنسوب لـ«محسن فاني»، الذي نُشِرَ قبل أعوامٍ (من عمل دي تاسي) في الهند[٤].

تحمل السورة اسم «سورة النورين»[٥] بالإشارة إلى محمّدﷺ وعليّعليه السلام. وردت في «دبستان المذاهب» باللّغة العربيّة على الشكل الآتي:

الآيات ١-٢: «**يا أيّها الّذين آمنوا آمِنوا بالنّورين أنزلناهما يتلوان عليكم آياتي ويحذّرانكم عذاب يوم عظيم * نوران بعضهما من بعض وإنّا لسميع عليم**».

الآيات ٤-٥: «**والّذين كفروا من بعد ما آمنوا ينقضهم ميثاقهم وما عاهدهم الرسول عليه يقذفون في الجحيم * ظلموا أنفسهم وعصوا لوصيّ الرسول أولئك يُسقون من حميم**».

الآيات ١٧-٢٠: «**وإنّ عليًّا لمن المتّقين * وإنّا لنوفيه حقّه يوم الدّين * وما نحن عن ظلمه بغافلين * وكرّمناه على أهلك أجمعين**».

الآية ٢٣: «**قل للّذين كفروا بعد ما آمنوا طلبتم زينة الحياة الدنيا واستعجلتم بها ونسيتم وعدكم اللّه ورسوله ونقضتم العقود بعد توكيدها وقد ضربنا لكم الأمثال لعلّكم تهتدون**».

---

[1]- Chapitre inconnu du Coran, in Journal Asiatique (1842), 431-9.

[2]- Observations sur Chapitre inconnu du Coran, idem, (1843), 371-421.

[3]- Vorlesungen uber den Islam, ibid.

[4]- Luchnow 1294/ 1877.

[5]- Idem, 272.

الآية ٣٢: «**وجعلنا لكم منهم وصيًّا لعلّهم يرجعون**».

الآيات ٣٤-٣٦: «**يا أيّها الرسول قد جعلنا لك في أعناق الّذين آمنوا عهدًا وكم من الشاكرين * إنّ عليًّا قانتًا باللّيل ساجدًا يحذر الآخرة ويرجو ثواب ربّه قل هل يستوي الّذين ظلموا وهم بعذابي يعلمون * سنجعل الأغلال في أعناقهم وهم على أعمالهم يندمون**».

السورة الأخرى التي اقتبسها «جولدزيهر» من نفس المخطوطة المذكورة مسبقًا، هي «سورة الولاية» التي نشرها «تيسدال» الذي أشار إلى أنّ تلك المخطوطة تحتوي أيضًا على آيات جديدة أخرى لم ترد في المصحف العثمانيّ، كما بيّن أنّ عمر المخطوطة التي تمّ شراؤها من قبل «النّواب» -في لوكناو- يتراوح بين ٢٠٠ إلى ٣٠٠ عام[١]. وكما ذكرنا مسبقًا، تحتوي السورة على ٧ آيات تنصّ على ما يلي:

«بسم اللّه الرحمن الرحيم

يا أيّها الّذين آمنوا آمِنوا بالنبيّ وبالوليّ الَّذَيْنِ بعثناهما يهديانكم إلى صراط مستقيم * نبيٌّ ووليٌّ بعضهما من بعض وأنا العليّ الخبير * إنّ الّذين يوفون بعهد اللّه لهم جنّات النعيم * والّذين إذا تليت عليهم آياتنا كانوا بآياتنا مكذّبين * إن لهم في جهنّم مقامًا عظيمًا إذا نوديَ لهم يوم القيامة أين الظالمون المكذّبون المرسلين * ما خلقهم المرسلين إلّا بالحقّ وما كان اللّه ليظهرهم إلى أجل قريب * وسبّح بحمد ربّك وعليّ من الشاهدين».

كان «كلير تيسدال» قد أثبت سابقًا أنّ هذه الإضافات مزوّرة، لكن من المهمّ هنا النظر فيما إذا كانت هذه المصادر التي استند إليها «جولدزيهر» يمكن تقديمها كدليلٍ على نفي الشيعة الإماميّة سلامة النصّ العثمانيّ. إنّ محتوى السورتين في الواقع، يدعم ادّعاءات الشيعة التي تشير إلى أنّ عليّ عليه السلام وليّ اللّه، وأنّه الخليفة المباشر لمحمّد صلى الله عليه وآله المنصّب من قبل اللّه. لكن من أجل التثبّت من أنّ هذه الأدلّة شيعيّة، لا

[1]- Idem.

بدّ لنا من برهنة أنّ الشيعة الإماميّة ينظرون إلى هذه السور التي تمّ حذفها من النسخة العثمانيّة، باعتبارها صادقة وصحيحة.

وبالنسبة للمخطوطة التي اكتُشِفَت في «بانكيبور»، فإنّ صِلَتها الوحيدة بالشيعة هي الادّعاء القاضي بأنّه تمّ شراؤها من «نوّاب» «لوكناو» التي كانت مركزًا شيعيًّا للتعليم في الهند، وهذا وحده ليس كافيًا لاعتبارها جزءًا من القرآن الرسمي والموثوق في الأوساط الشيعيّة.

أمّا فيما يخصّ «دبستان المذاهب»، من المهمّ الإشارة إلى أنّ الكاتب لا يعرّف نفسه كشيعيّ. كان كتابه عبارة عن دراسة تتناول ١٢ ديانة كانت منتشرة في ذلك الوقت في الهند، وكرّس بعضًا من صفحات كتابه للإضاءة على الشيعة تحت عنوان «الطائفة الإسلاميّة الثانية المعروفة بالشيعة»[١]. استهلّ الكاتب هذا الجزء بالعبارات التالية: «إنّ الكاتب اطّلع على بعض المعلومات من خلال علماء هذه الطائفة»، «إنّ الكاتب نقل ما تعلّمه من ملاّ محمّد معصوم، محمّد مؤمن وملاّ إبراهيم الذين عاشوا في لاهور عام ١٠٥٣هـ»[٢]. كما صّرح في مستهلّ «سورة النورين» بالآتي: «يقول بعض الشيعة إنّ عثمان أحرق النسخ القرآنيّة واستبعد بعض السور التي تشير إلى مكانة عليّ عليه السلام وأفضليته»[٣]. تمّ تحرير وترجمة نصّه للّغة الإنجليزيّة عام ١٨٤٣م[٤]، والجدير بالذكر أنّ محرّريه ليسوا متأكّدين من هوية الكاتب، إلاّ أنّهم أشاروا إلى كونه «محسن فاني» المتوفّى عام ١٠٨١هـ، الذي عرّفوا عنه كـ«فيلسوف صوفيّ، من أصولٍ كشميريّة، واحدٌ من أهل العلم، وشاعرٌ مرموقٌ تتلمذ علي يد ملاّ يعقوب (واحد من علماء الصوفيّة في كشمير)»[٥]، لكنّهم لم يشيروا إلى كونه مرجعًا شيعيًّا، بالتالي لا يمكن اعتبار «دبستان المذاهب» مصدرًا شيعيًّا، كما لا يمكن وصف الكاتب بالشيعيّ[٦].

[1]- ibid, 270.

[2]- Idem.

[3]- ibid, 270.

[4]- The Dabistan or School of Manners, Trans. By D. Shea and A.Troyer, 3 vols, Paris 1843.

[5]- idem, vol 1, p.7

[٦]- قال «هوروفيتز»: «من الخطأ اعتبار تحديد محسن فاني ككاتبٍ لدبستان المذاهب، يبدو أنّ الكاتب ينتمي إلى طائفة فاسيّة تنويريّة».

ورد في «أصول الكافي» للكليني عدّة أحاديث يمكن[١] -للوهلة الأولى- أن تفسرّ

[١]- إن البحث عن الروايات التي استدل بها البعض على وقوع التحريف في القرآن لا تختص بالكافي، بل تشمل غيره من الكتب الحديثية، وبغض النظر عن خصوص الروايات الواردة في الكافي، بل بالنظر إلى الروايات مطلقًا، قسم الإمام الخميني تلك الروايات إلى أقسام:

الروايات ضعيفة السند التي لا يمكن الاعتماد عليها مطلقًا.

الروايات المختلقة والموضوعة.

الروايات صحيحة السند، ولكنها متنًا لا يفيد مضمونها التحريف اللفظي بل المعنوي أي تحريف الحقائق والمفاهيم القرآنية الصحيحة.

يقول الإمام الخميني في نفي التحريف عن النسخة المتداولة بين أيدي المسلمين اليوم والتي هي النسخة العثمانية، وفي الرد على المستدلين بالروايات الواردة في كتب الشيعة: «إنّ الواقف على عناية المسلمين بجمع الكتاب وحفظه وضبطه قراءة وكتابةً، يقف على بطلان المزعمة وأنّه لا ينبغي أن يركن إليه ذو مسكة. وما وردت فيه من الأخبار، بين ضعيف لا يستدلّ به، إلى مجعول يلوح منها أمارات الجعل، إلى غريب يقضى منه العجب، إلى صحيح يدلّ على أنّه مضمونه تأويل الكتاب وتفسيره، إلى غير ذلك من الأقسام التّي يحتاج بيان المراد منها إلى تأليف كتاب حافل.

ولولا خوف الخروج عن الطور الكتاب لأرخينا عنان البيان إلى بيان تاريخ القرآن وما جرى عليه طيلة قرون، وأوضحنا عليك أنّ الكتاب هو عين ما بين الدفّتين، والاختلافات الناشئة بين القّراء ليس إلاّ أمرًا حديثًا لا ربط له بما نزل به الروح الأمين على قلب سيّد المرسلين». (السبحاني، تهذيب الأصول، تقرير بحث السيد الخميني، ج٢، ص١٦٥).

ويقول الفيض الكاشاني : «قال الله عز وجل: {وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ} (فصلت: ٤٢). وقال: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ} (الحجر: ٩) فكَيفَ يتَطرقَ إليه التحرِيف والتغيير، وأيضا قد استفاض عن النَبيّ صلّى الله عليه وآلَه حديث عَرض الخبر المرويّ على كتاب الله ليعلم صحّته بموافقته له، وفساده بمخالفته، فإذا كان القرآن الّذي بأيدينا محرّفاً فما فائدة العرض، مع أنّ خبر التحريف مخالف لكتاب الله، مكذّب له، فيجب ردّه، والحكم بفساده». (تفسير الصافي، ج١، ص٥١).

فأخبار التحريف على فرض صحتها سنداً هي معارضة لنص القرآن فيضرب بها عرض الحائط. فإن كان هناك روايات استفاد منها بعض علماء الشيعة وجود تحريف في القرآن، ولكن لا يتجاوز عددهم أصابع اليد الواحدة، فلا يركن إلى قولهم الشاذ النادر وينسب إلى عموم الإمامية، إلاّ أن أعداء الشيعة وخصومهم والمغرضين قد استغلوا هذا الرأي الشاذ النادر ونسبوا إلى الشيعة القول بتحريف القرآن، مع أنّ علماء الشيعة كما أشرنا سابقًا قديمًا وحديثًا قولاً وعملاً يثبتون أن القرآن الكريم غير محرّف، وقد ناقشوا في هذه الروايات سندًا ومتنًا، بحيث تكون النتيجة أن لا شيء من هذه الروايات يفيد تحريف القرآن.

ومن النماذج على ذلك: ما رواه الكليني عن علي بن سويد قال: كتبت إلى أبي الحسن موسىعليه السلام وهو في الحبس كتابًا وذكر جوابهعليه السلام إلى أن قال: «أوْتمنوا على كتاب الله فحرّفوه وبدّلوه» (الكليني، الكافي، ج٨، ص١٢٥)، مع أن التحريف والتبديل لا يعني بالضرورة التحريف والتبديل اللفظي في الكلمات والسور والآيات، بل يفيد التحريف المعنوي في فهم القرآن وتفسيره على غير الوجه المراد من معنى الآية مع معرفتهم بالمراد بها، وهو عبارة عن حمل معنى ألفاظ الآية على غير المعنى المراد منها لأغراض سياسية وغيرها، فالتحريف والتبديل والتغيير كما تطلق ويراد بها التحريف اللفظي كذلك تطلق ويراد بها صَرْف اللفظ عن المراد الجدي للمتكلم إلى معنى آخر غير مراد له، فقد يتم الحفاظ على اللفظ بحروفه مع عدم إقامة حدوده، فيطلق على ذلك التحريف، كما في بعض الروايات: «وكان من نبذهم الكتاب أن أقاموا حروفه وحرّفوا حدوده»، (الكافي، الكليني، ج٨، ص٥٢).

ومنها: ما رواه الكليني عن أبي بصير عن أبي عبد اللهعليه السلام في قول الله تعالى: (من يطع الله ورسوله [في ولاية علي والأئمة من بعده] فقد فاز فوزًا عظيمًا) (الأحزاب: ٧٧) هكذا نزلت. (الكليني، الكافي، ج١، ص٤١٤).

حيث استفاد بعضٌ أن هذه الآية نزلت متضمنة لقول: «في ولاية علي»، ولكن تم حذف هذه العبارة من القرآن، فالقرآن

استنتاجات «جولدزيهر»، منها حديثان يعودان إلى عهد الإمام الخامس «محمّد الباقر عليه السلام» تنصّ على التالي: «ما ادّعى أحدٌ من الناس أنّه جمع القرآن كلّه كما أُنزِلَ إلّا كذّاب وما جمعه وحفظه كما أنزله اللّه تعالى إلّا عليّ بن أبي طالب عليه السلام والأئمّة من بعده عليهم السلام»، «ما يستطيع أحد أن يدّعي أنّ عنده جميع القرآن كلّه ظاهره وباطنه غير الأوصياء»[١]. لكن بعد دراسةٍ أعمق وبالنظر إلى الاطّلاع على المصطلحات الفقهيّة الإماميّة، يتضح أنّ الكليني وغيره من الفقهاء والمحقّقين الشيعة بإشارتهم إلى مثل هذه الأحاديث لا يقصدون ادّعاء تحريف محتوى المصحف العثمانيّ، إنّما يلمّحون إلى بعض الاختلافات النصّيّة الناجمة عن القراءات المتعدّدة، خصوصيّة بعض اللّهجات العربيّة، والتغيير الذي طرأ على ترتيب وتسلسل بعض الآيات والسور[٢].

يدّعي الشيعة أنّ عليًّا عليه السلام والأئمّة الأحد عشر عليهم السلام من بعد محمّد صلى الله عليه وآله هم من يعلمون الترتيب الصحيح، وأنّ عليًّا عليه السلام كانت بحوزته نسخة قرآنيّة بالترتيب الصحيح، بالإضافة إلى احتوائها على حواشٍ تفسيريّةٍ تتوافق مع النصّ المنزل، تم تدوينها من قبل عليّ عليه السلام. هذه النسخة، تتواجد الآن مع الإمام الثاني عشر الذي

إذًا محرّف وقد حذف منه ما يتعلق بولاية علي عليه السلام، ولكن أجاب العلماء عن هذه الرواية وأمثالها بأنها على فرض صحتها السندية فإنها ناظرة إلى التفسير والتأويل، حيث إن التنزيل قد يطلق ويراد منه ليس النص في ذاته بل النص بلحاظ المراد منه، أي أن هذه الآية نزلت والمراد منها ولاية علي عليه السلام، ومن الشواهد على ذلك، علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، وعلي بن محمد، عن سهل بن زياد أبي سعيد، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن ابن مسكان، عن أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجل: {أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ منكُمْ} (النساء: ٥٩) فقال: نزلت في علي بن أبي طالب والحسن والحسين عليهم السلام. فقلت له: إن الناس يقولون: فما لَهَ لَم يسم عليا وأهل بيته عليهم السلام في كتاب الله عزّ وجل؟ قال: فقال: قولوا لهم: إن رسول الله صلى الله عليه وآله نزلت عليه الصلاة ولم يسم الله لهم ثلاثا ولا أربعا، حتى كان رسول الله صلى الله عليه وآله هو الذي فسر ذلك لهم. ونزلت عليه الزكاة ولم يسم لهم من كل أربعين درهما درهم، حتى كان رسول الله صلى الله عليه وآله هو الذي فسر ذلك لهم. ونزل الحج فلم يقل لهم: طوفوا أسبوعًا حتى كان رسول الله صلى الله عليه وآله هو الذي فسر ذلك لهم. ونزلت (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) ونزلت في علي والحسن والحسين، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله في علي: من كنت مولاه، فعلي مولاه». (الكليني، الكافي، ج١، ص٢٨٦).

يقول السيد الخوئي بهذا الخصوص: «إن بعض التنزيل كان من قبيل التفسير وليس من القرآن نفسه، فلا بدّ من حمل هذه الروايات على أن ذكر أسماء الأئمة عليهم السلام في التنزيل من هذا القبيل، وإذا لم يتم هذا الحمل فلا بدّ من طرح هذه الروايات لمخالفتها للكتاب والسنة والأدلة المتقدمة على نفي التحريف». (البيان في تفسير القرآن، ص٢٣٠).

[1]- Ibid.

[2]- See the authoritative Shi'i (Imami) tafsir, the Mgma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, by Fadl b. Hasan al-Tabrasi, 1, 15, Tehran 1371/ 1951, and Maglisi, Bihar al-Anwar, 19-20. Lithographed ed, Persia 1301-15/ 1883-97.

سيُخرِجها لدى ظهوره[١].

أمّا موقفهم إزاء المصحف العثمانيّ فيظهر جليًّا في كلمات «الصدوق» الذي قال: «اعتقادنا أنّ القرآن الذي أنزله اللّه تعالى على نبيّه محمّدﷺ هو ما بين الدفّتين، وهو ما في أيدي الناس، ليس بأكثر من ذلك، والذي يزعم أنّنا نقول أنّه أكثر من ذلك فهو كاذب»[٢]. وقال الشيخ المفيد أنّ اختلافات آراء الشيعة في هذا الموضوع وغيره انتشرت بفعل «بنو نوبخت»[٣]، هذه الاختلافات تعود إلى فترة ما قبل غيبة الإمام الثاني عشر، وقد أثّرت في تفكير واعتقاد الشيعة الإماميّة، إلاّ أنّها لم تصبح جزءًا منها.

وفي حديث آخر نقله الكليني يعود إلى عهد الإمام جعفر الصادقعليه السلام، يحدّد موقف الشيعة الإماميّة من القرآن، نصّ على: «إنّ القرآن ليس بناطقٍ يأمر وينهى، ولكن للقرآن أهلٌ يأمرون وينهون»[٤].

يستخدم الفقهاء الشيعة بعض المصطلحات بمعانيها غير الشائعة أو المتداولة، فعلى سبيل المثال، قد يستخدمون كلمة «تأليف» للتعبير عن ترتيب تسلسل الكلمات كما في الكلام الآتي: «واتّفقوا (أي الشيعة) على أنّ أئمّة الضلال خالفوا في كثير من تأليف القرآن وعدلوا فيه موجب التنزيل وسنّة النبيّ»[٥].

ومصطلح «غير مخلوق» يُستَخدَم للتعبير عن «غير مكذوب» (أي لا كذب فيه)[٦]،

[1]- bihar, ibid.

[2]- Risalat al-I'tiqadat al-Imamiyya, English trans. By Fyzee, A Shi'ite Creed, 85, London 1942.

[3]- Awa'il al-Maqalat fi l-Madahb al Mukhtarat, 56, Tabriz 1364/ 1944.

[4]- Usul al Kafi, idem, 246.

[5]- Awa'il, 13, see also Bihar, 18-19.

[٦]- علّق «وولفسون» على استخدام علماء الكلام لمصطلحات «محدَث» و«غير مخلوق» قائلاً: إنّ السبب وراء استبدال مصطلح «محدَث» بمصطلح «مخلوق» لوصف عدم قدم القرآن (حدوثه) يعود إلى الاعتقاد بعدم مشروعيّة استخدام كلمة «مخلوق» لوصف أصل القرآن ككلام مكنون في الذات الإلهيّة، أمّا كلمة «محدث» فتُستَخدَم للتعبير عن حدوث القرآن كوجود خارجي (أي الأوراق والصفحات والكلمات).

كما في حديث الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «القرآن كلام اللّه مُحدَث غير مخلوق»[١].

والحديث المرويّ عن الإمام الصادق عليه السلام: «القرآن واحد، نزّل من عند الواحد، على نبيٍّ واحد، إنّما الاختلاف في القراءات يعود إلى تعدّد الرواة»[٢]، يلخصّ موقف فقهاء (علماء) الشيعة تجاه مصحف عثمان.

وفي سياق البحث في الأحاديث المرويّة عن النبيّ صلى الله عليه وآله، والتي تُعتَبَرُ وحيًا، قال الإمام الصادق عليه السلام: «يوجد العديد من هذه الأحاديث، كلّها وحي، لكن ليست جزءًا من القرآن، ولو كانت جزءًا منه، لكانت وردت فيه»[٣].

يدرج فقهاء (علماء) الشيعة الحواشي التفسيريّة التي كتبها عليّ عليه السلام في النسخة القرآنيّة الخاصّة به، في هذا النوع من الأحاديث، حيث إنّهم يدّعون أنّها منبثقة عن كلام النبيّ صلى الله عليه وآله المنقول عن عليّ عليه السلام.

أمّا بالنسبة إلى «مصحف فاطمة» المشار إليه من قبل «جولدزيهر» على أنّه نسخة قرآنيّة يبلغ حجمها ثلاثة أضعاف النسخة العثمانيّة، فيبدو واضحًا من خلال الأحاديث المرويّة عن الكلينيّ، أنّ كلمة «مصحف» تعبّر عن «كتاب» وليس «الكتاب» (أي القرآن)، وهذا ما أشار إليه الإمام الصادق في قوله: «مصحف فيه مثل قرآنكم هذا

[١]- بحار الأنوار، ج٥٤، ص٨٤. وفي تعليق الشيخ الصدوق على الحديث قال: «كلام مخلوق أي كلام مكذوب، قال اللّه تبارك وتعالى {إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا} أي كذبًا». وأضاف الشيخ الصدوق: «اعتقادنا في القرآن أنّه كلام اللّه، ووحيه وكتابه، نُزّلَ من قَبله، لا يناله الباطَل من أمامه أو من خلفه، تنزيل الحكيم الحميد». الرسالة ٨٤-٥.

[٢]- الرسالة ٨٧ (لم نجد هذا الحديث مرويّ عن الإمام الصادق، بل عن الإمام الباقر وهو على الشكل التالي: «إنّ القرآن واحد نزل من عند الواحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة»).

[٣]- لم نجد نصًّا لهذا الحديث في الكتب المعتبرة، على الرغم من أنّ الفكرة صحيحة وهي تدور حول السنّة النبويّة والأحاديث القدسيّة.

ثلاث مرّات، فيه علم ما كان وما هو كائن إلى أن تقوم الساعة»[١]، «ما فيه من قرآنكم حرف واحد»[٢].

كما أنّه يشير إلى ظروف جمع «مصحف فاطمة» كما يلي: «إنّ اللّه تعالى لما قبض نبيّه ﷺ دخل على فاطمة عليها السلام من وفاته من الحزن ما لا يعلمه إلاّ اللّه عزّ وجلّ، فأرسل اللّه إليها ملكًا يسلّي غمّها ويحدّثها، فشكت ذلك إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: إذا أحسست بذلك وسمعت الصوت قولي لي، فأعلمته بذلك، فجعل يكتب كلّ ما سمع حتّى أُثبِتَ من ذلك مصحفًا، ثمّ قال: أما إنّه ليس فيه شيء من الحلال والحرام ولكن فيه علم ما يكون»[٣].

[١]- أصول الكافي، ج١، ص٢٤٠.

[2]- Idem.

(إنّ المصادر المذكورة في النسخة الإنجليزيّة من قبل الكاتب غير دقيقة، ويبدو أنّه جمع عدّة أحاديث في حديثٍ واحد).

[3]- Idem.

## خاتمة[1]

أما بالنسبة إلى موقف فقهاء (علماء) الشيعة من القرآن يوصَى بـ/ يُقترَح تعديل استنتاجات «جولدزيهر» المشار إليها أعلاه على النحو التالي:

-إنّ القرآن المقبول عند السنّة ككتابٍ مقدّس، أُنزِلَ على النبيّ ﷺ، هو نفسه المقبول عند الشيعة الإماميّة.

-تعتقد الشيعة الإماميّة أنّ ترتيب بعض السور والآيات قد تمّ تحريفها في النسخة العثمانيّة، إنّما المضمون لم يطرأ عليه التحريف. مع الأخذ بعين الاعتبار، بعض الاختلافات الناتجة عن تعدّد القراءات.

-تعتقد الشيعة الإماميّة أنّ عليًّا عليه السلام والأئمّة الأحد عشر -بعد النبيّ ﷺ- هم الوحيدون الذين يعرفون الترتيب الصحيح للآيات والسور. وأنّ نسخة عليّ عليه السلام تحتوي على الآيات والسور بالترتيب الذي أنزلت فيه. ولا تتضمّن أي آيات أو سور جديدة (غير واردة في النسخة العثمانيّة)، بل تحتوي على حواشٍ تفسيريّة فقط دوّنها عليّ عليه السلام. ويعتبر الشيعة أنّ هذه الحواشي تعدّ بمستوى أهميّة النصّ المنزَل.

وفي سياق البحث في مسألة سلامة النصّ العثمانيّ من قبل علماء الشيعة المتأخّرين، فقد أكّدوا وجود رأيٍ -يعود لبعض العلماء الأوائل- يدحض ويرفض النصّ العثمانيّ. لكنّ الرأي السائد بين العلماء المتأخّرين -من بعد الكلينيّ- هو القائل بقبول النصّ العثمانيّ.

يحظى تفسير القرآن المنسوب لعليّ عليه السلام بأهميّة كبرى لدى الشيعة، توازي أهميّة النصّ المُنزَل، إلّا أنّهم يشاركون الأمّة الإسلاميّة العامّة في تقدير شأن القرآن، معلنين أنّ تفسيره الموثوق والمنزّه عن الخطأ، محفوظ مع الإمام الثاني عشر الغائب، وسيكون في متناول المؤمنين فقط في نهاية الزمان.

[١]- تتضمن توصية جوزيف إلياس بتعديل استنتاجات جولدزيهر.

# الترجمة اللاتينيّة الأولى للقرآن الكريم

## ـ في إبطال دعوى الانتقال من الجهل إلى التعقّل لريتشارد سوذرن ـ

الحسن أسويق[*]

**الملخّص**

غرض هذه الورقة البحثيّة، من جهة أولى، بيانُ السياق التاريخي لظهور أوّل ترجمة لاتينيّة لمعاني القرآن الكريم ( سنة ١١٤٣ م تحديدًا) لروبرت القيطوني، والتي أُنجزت بأمر وطلب وتوجيه وتمويل من رئيس رهبان دير كلوني بطرس المبجل. يتعلّق الأمر بأوّل ترجمة استشراقيّة على الإطلاق، وبواحدة من الترجمات الثلاث للقرآن في العصر الوسيط المسيحي (النصراني)[٢] الأوروبي إلى اللاتينيّة (في الفترة الواقعة ما بين القرن الثاني عشر والقرن الخامس عشر). ومن جهة ثانية، كشف الخلفيّة الإيديولوجيّة لهذا المشروع الترجمي بالكشف عن تأثير علم اللاهوت البيزنطي الذي يمثّله كل من يوحنا الدمشقي (القرن الثامن للميلاد)، وبشكل خاصّ عبد المسيح بن اسحق الكندي (القرن التاسع للميلاد) سواء على مستوى النص الأصلي (النصّ القرآني)

(*)- أستاذ الفلسفة بالكلية متعددة التخصصات بالناظور، (جامعة محمد الأول بوجدة – المغرب).

[٢]- نعتقد أنّ المذهب الذي ذهبه الدكتور محمد عثمان صالح في كتابه القيم: النصرانيّة والتنصير أم المسيحيّة والتبشير- دراسة مقارنة حول المصطلحات والدلالات، مكتبة ابن القيم، المدينة المنورة، لا يلغي مشروعية استعمال لفظة المسيحيّة.

الذي تعرّض لتشويهات مقصودة، أو على مستوى الأحكام التحامليّة المتضمَّنة في المقدمة التي قدم بها روبرت القيطوني النص المترجم. وهو ما جعل يوحنا الشقوبي يقوم، بعد مضي ثلاثة قرون، بترجمة جديدة وفية للنصّ الأصلي وتتوخّى الموضوعيّة في حدودها الدنيا على الأقل، بابتعادها عن تشويه الحقائق. لأخلص، في الأخير، إلى أنّ هذه الترجمة الأولى إلى اللغة اللاتينيّة لا تشكّل، فعلاً، بداية لمرحلة جديدة. ومن ثمّة، فإنّ فشل هذا المشروع لا يرجع إلى أسباب موضوعيّة خارجيّة بعبارة سوذرن، الذي يعدّ واحدًا من الدارسين الغربيّين المشهورين الأوائل الذين كتبوا في موضوع «صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى»؛ بل لأسباب تتعلّق بطبيعة المشروع ذاته من حيث طبيعته وخلفيّاته ومراميه؛ لأنه إن كان صحيحًا أن من دواعي ترجمة القرآن كان هو التعرّف على الإسلام في مصادره الأصلية، فإنّ ذلك لم يكن من أجل فهمه والتحاور معه؛ بل من أجل دحضه [١] **(La réfutation de L'islam)**.

**الكلمات المفتاحية:** روبرت القيطوني - العصر الوسيط المسيحي - التيولوجيا البيزنطية - يوحنا الشقوبي - ريتشارد ويليام سوذرن.

## تقديم

لا يمكن لأيّ نقاش في موضوع العلاقة بين المسيحيّة والإسلام في العصر الوسيط الأوروبي أن لا يستحضر تجربة أوّل ترجمة لمعاني القرآن الكريم إلى اللاتينيّة التي أنجزها الإنجليزي روبرت القيطوني **(Robert de Ketton)**؛ والتي تلتها ترجمتين لاتينيّتين أخريين: واحدة ظهرت بعد مرور سبعين سنة على الترجمة اللاتينية الأولى، أنجزها ماركوس الطليطلي [٢] **(Marcos de toledo) (Marc de Toléde)**

[١]- وهو ما ينطبق أيضًا على المشروع الترجمي لعالم الدين الأسباني في القرن الخامس عشر الميلادي. وهي الأطروحة التي دافعت عنها في مؤتمر الترجمة وإشكالات المثاقفة (الدورة العاشرة) المنظّم من طرف منتدى العلاقات العربية والدولية يومي ١١-١٢ شتنبر ٢٠٢٣ تحت عنوان: ترجمة القرآن إلى الإسبانية- في إبطال دعوى «التفاهم السلمي» عند يوحنا الشقوبي.

[٢]- وهو الذي ترجم أيضًا «عقيدة ابن تومرت» و«رسالة عبد المسيح الكندي» التي سنأتي على ذكر بعض تفاصيلها فيما سيأتي من قول.

ثمة عدة دراسات لدارسين، أغلبهم أسبان، حول هذه الرسالة التي يرد فيها عبد المسيح الكندي عن رسالة الهاشمي

عام ١٢١٠ [١]، وأخرى أنجزها يوحنا الشقوبي **(Juan de Segovia)** بمساعدة عيسى بن جابر؛ مفتي مدينة شقوبية (سيغوفيا) ما بين عامي (١٤٥٦- ١٤٥٥م)، والتي ضاع نصّها[٢].

فيما تكمن أهميّة العودة إلى هذه الترجمة وإلى هذه الفترة الزمنيّة؟

أوّلًا: في كونها تمثّل الفترة التي تشكّلت فيها تلك الصورة النمطيّة في الوعي الغربي عن الإسلام والمسلمين؛ إنها اللحظة التأسيسيّة، مع النصرانيّة الشرقيّة، لتلك الصورة التي ستمتد إلى المسيحيّة الغربيّة، كما ستنعكس في الخطاب الاستشراقي لاحقًا.

ثانيًا: أنّ الكثير من الأحداث التي نعيشها اليوم تشهد على أن «المسيحيّة تشكّل أساسًا إيديولوجيًّا للمركزيّة الغربيّة»[٣]؛ إذ إنّه حتى في العصر الحديث، فإنّ «الفكر الفلسفي الأوروبي، الذي تطوّر في أغلبيّته كنقيض للمسيحيّة»[٤]، «لم يتحرّر من ازدواجيّة الرؤية، التي تتجلّى في نزعتي «الشموليّة» و«التفوّق الثقافي» أو الحضاري»[٥].

---

التي يدعوه بها إلى الإسلام. وقد أورد الباحث محمد عبد الواحد العسري أهم تلك الدراسات في كتابه: الإسلام في تصورات الاستشراق الإسباني - من ريموندس إلى أسين بلاثيوس، انظر الهوامش في الصفحات من ١٠٨ إلى ١١١.

[١]- كانت هذه الترجمة أكثر وفاء للنص الأصلي؛ لكنها لم تشتهر في الأوساط الفكرية في زمانها.

[٢]- بيّن الباحث الهولندي خيرارد فيخرز أنها هي نفسها النسخة الأسبانية المترجمة عن الأعجمية التي عثر عليها عام ١٦٠٦، والمعروفة بـ«قرآن طليطلة» (مخطوط مسجل تحت رقم ٢٣٥ بمكتبة كاستيا لامانشا). وذلك في أطروحته الجامعية للحصول على الدكتوراه بجامعة ليدن عام ١٩٩١:

Gerard Wiegers, Içа Gidelli (fl. 1450), his antecedents and successors. A historical study of Islamic literature in Spanish and Aljamiado. Thèse de doctorat, faculté de théologie (Godgeleersheid), université de Leiden, 1991.

وهي الأطروحة التي سعت إلى تفنيدها الباحثة الأسبانية لوبيث مورييّاس في كتابها عام ٢٠١١:

López-Morillas, Consuelo (2011): El Corán de Toledo. Edición y estudio del manuscrito 235 de la Biblioteca de Castilla-La Mancha. Gijón: Trea, p.608 (Bibliotheca Arabo-Romanica et Islamica, 5).

[٣]- جورافسكي، أليسكي، الإسلام والمسيحيّة، ص١٩.

[٤]- م.ن.

[٥]- م.ن.

ونظرًا لأنّه لفهم الطابع العام لهذا المشروع الترجمي، ولفهم خلفيّاته الإيديولوجيّة، ولكي يجري الكلام على نسق، لا بدّ، أوّلاً وقبل كل شيء، من فهم السياق التاريخي والديني الذي ظهر فيه، وهو ما يعني، بعبارة أخرى، التعرّف، من جهة، عن الملامح العامة للمرحلة التي تشكّلت فيها تلك الصورة التقليديّة التي قيل إنّه تمّ تجاوزها لاحقًا، ومن جهة أخرى، إلقاء نظرة عن طبيعة العلاقة بين المسيحيّين والمسلمين، كما انعكست في السجالات اللاهوتيّة الأولى في الشرق، قبل ظهور أوّل ترجمة للقرآن، حيث ستبدأ مرحلة «جديدة» هي مرحلة محاولة التعرّف على الإسلام في أصوله؛ إنها المرحلة التي يتمّ وصفها عادة بمرحلة الشعور بالتفوّق.

## مرحلة الشعور بالتفوّق: الأصل والفصل

لا بدّ من التذكير، بداية، بأنّ ما أُنتج من نصوص جداليّة و تبشيريّة في فترة ما بين القرنين الثامن والتاسع الميلاديين، في إطار الأدبيّات المناهضة للإسلام (**littéra-ture anti- islamique**)، كانت تتمحور حول ثلاثة هموم كبرى[١] هي:

١. إثبات أن محمّدًاﷺ لم يكن نبيًّا ولم يكن بمقدوره أن يكون كذلك.

٢. الاستدلال على أنّ الإسلام لا يستطيع أن يحلّ محلّ المسيحيّة؛ لأنّه لم يأت بأي جديد.

٣. الدفاع عن عقائد المسيحيّة بخصوص التثليث وألوهيّة المسيح ردًّا على إنكار علماء اللاهوت المسلمين لذلك.

من أجل ذلك، استعمل علماء اللاهوت البيزنطي ضدّ الإسلام الأسلحة نفسها التي استعملتها ضدّ اليهوديّة والوثنيّة ومختلف الهرطقات اليهوديّة-المسيحيّة (**les diverses hérésies judéo-chrétiennes**[٢])، وقد فعلوا ذلك بدافع هذا الشعور

[1]- Astérios Argyriou, PERCEPTION DE L'ISLAM ET TRADUCTIONS DU CORAN DANS LE MONDE BYZANTIN GREC, Byzantion, Vol. 75 (2005), p.25-69.

[٢]- م.ن.

بالتفوّق، ويمكن بيان ذلك من خلال ما زعمه كل من يوحنا الدمشقي (القرن الثامن الميلادي) وعبد المسيح الكندي (القرن التاسع الميلادي)؛ إذ معهما، وخاصة مع الكندي (الذي يُعرف أيضًا بالكندي المنحول)، تشكّل بفضلهما الإطار النظري والخلفيّة الإيديولوجيّة للترجمات الثلاث لمعاني القرآن الكريم إلى اللاتينيّة[١].

**لكن ما هو مصدر هذا الشعور بالتفوّق لدى المسيحيّين؟**

ثمّة، على الأقل، ثلاثة عناصر تفسر ذلك:

**أوّلًا:** لاعتقادهم، في غضون القرن الأول من الإسلام، باستحالة الاستغناء عنهم؛ وقد عزّز المسلمون لديهم (لدى المسيحيين) هذه الفكرة -يقول جورج شحاتة- «عندما استخدموهم، بالنظر إلى ثقافتهم العالية، في جميع مستويات إدارتهم، وقبل كل شيء في الإدارات المالية التي نظّمها الأمويون، والتي ظلّ المسلمون لفترة طويلة متواضعي الخبرة فيها»[٢]. ورغم أنهم كانوا مغلوبين وأقلّية ضمن الغالبين، فقد كانت للمسيحيين سلطة معرفية على المسلمين؛ إذ كانوا يتحكّمون في أهم المؤسّسات الإسلاميّة بما في ذلك بلاط الخليفة.

كما يستمدّون هذا التفوّق، **ثانيًا**، كما انتبه إلى ذلك عبد المجيد الشرفي، من ذلك التجذر التاريخي للإيمان المسيحي على امتداد ستة قرون سابقة للرسالة المحمدية، و«ادعاء المسيحيّة الانتساب إلى الوحي النهائي الأكمل»[٣]. ويستمدونه، **ثالثًا**، مما يمكن اعتباره «تفوّقًا جدليًّا» كانوا يستقوون به؛ إذ كنّا نجد أنه في تلك الفترة كان «كل شاب مسيحي قد نهل من معين فلسفة أرسطو التي بسّطها له معلموه، والتي لم يكن لدى المسلمين أدنى فكرة عنها قبل ظهور حركة الترجمة من اليونانية في بغداد القرن

[١]- وغني عن البيان أن لهذين العملين؛ عمل الدمشقي، والعمل الأكثر نسقية لعبد المسيح الكندي أهمية كبيرة، إلى جانب أعمال أخرى، لأنهما كتبا في وسط ثقافة إسلاميّة، وفي احتكاك مباشر بالمسلمين. وهو ما يسمح لنا بالتسليم بتوفر هامش من الحرية للنصارى لنقد الإسلام والمسلمين في عقر دارهم.

[٢]- شحاتة، جورج، المسيحيّة والحضارة العربية، ص١٤١.

[٣]- الشرفي، عبد المجيد، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/ العاشر، ص١٣.

التاسع»[١].

وبالرغم من أن هذه الحظوة التي كانت للمسيحيين (النصارى) ستلقى ضربة عنيفة مزعزعة للأركان «عندما باشر الخليفة عبد الملك بتعريب الدواوين، وقد أسهم في دفعه إلى الإقدام على هذه الخطوة ما امتلكه عدد من العرب المتعلّمين من قدرة على الحلول محلهم»[٢]، وهكذا، «فإنّ الكتبة والأطباء النصارى على وجه الخصوص استمرت هيمنتهم على بلاط الخليفة في عهد عبد الملك، «لكن الخطر الأكبر كمُن بلا شك في القرار الصادر عن عمر الثاني (بن عبد العزيز) بين ٧١٧- ٨٢٠، والذي حظر على النصارى الوصول إلى وظائف الدولة العليا إلا إذا أسلموا»[٣]؛ لكن، رغم ذلك، فإن الشعور بالتفوق والاحتقار المبطن للمسلمين ولدينهم سيستمر في القرنين الثامن والتاسع الميلاديين؛ وهو ما جسّده، بشكل واضح، رجلان من رجال الدين الكبار: يوحنا الدمشقي، وعبد المسيح الكندي، اللذان يؤرخان، إلى جانب آخرين، للجدالات والمناظرات اللاهوتية الأولى التي خاضتها المسيحيّة في المشرق ضدّ الإسلام والمسلمين.

## المناظرات المسيحيّة-الإسلاميّة الأولى

ثمّة نقص في المعلومات التاريخية بخصوص بداية اتّصال الإسلام بالمسيحيّة فيما يهم المناظرات بين رجال الدين المسيحيّين مع مفكري الإسلام الأوائل (المناظرات الإسلاميّة – المسيحيّة الأولى) في ظل الخلافة الأموية بسوريا، إلا أننا، على كل حال، يقول جورج شحاتة، «لن نكون مبالغين إذا قلنا إنه كان يوجد، منذ القرن الثامن الميلادي مناظرات جدلية تدل على النشاط الذي قام به علماء مسيحيّون، ولا سيّما القديس يوحنا الدمشقي وتلميذه الأسقف ثيودورس أبو قرة»[٤]؛ يتعلّق الأمر

[١]- المسيحيّة والحضارة العربية، م.س، ص١٤٦.

[٢]- م.ن، ص١٤٢.

[٣]- م.ن، ص١٤٣.

[٤]- م.ن، ص٤٨-٤٩.

بظهور «المناقشات العقيدية الأولى التي تواجه فيها الجانبان في سوريا، وبالتحديد في دمشق حيث كان للتأثير الطيب للخلفاء الأمويّين، المنفتحين والمحبّين للاطّلاع على كل ما يحيط بهم، دور ذو بال»[١].

وجدير بالذكر أن «الأدبيات الجدالية المسيحيّة لم يكن من الممكن أن ترى النور إلا بعد ظاهرة التحوّل نحو الديانة الإسلاميّة، وتخوّف الكنائس من فقدان أتباعها»[٢]، وذلك لعدة عوامل، من بينها «الاضطهاد الذي مورس على مسيحيي المشرق من طرف المسيحيّة البيزنطية»[٣]، كما تكشف عن ذلك الكثير من المصادر التاريخية. وقد سهل ذلك عملية الفتح الإسلامي وتقبله في بلاد المسيحيّة المشرقية، لأنهم وجدوا في عملية الفتح الإسلامي انعتاقًا وتحرّرًا من ذلك الاضطهاد؛ فكانت الأدبيات الجدالية المهاجمة للإسلام كمحاولة لدعم إيمان المسيحيين وتحصينهم من «الخطر الإسلامي»؛ إذ أدرك رجال الدين، آنذاك،أن المسلمين ليسوا فقط كأعداء عسكريّين وكبلايا أرسلها الرب ليعاقبهم على خطاياهم، ولا يرقون إلى أن يكونوا خصمًا دينيًّا؛ بل كخصم وكمنافس ديني حقيقي[٤].

يقول عبد المجيد الشرفي في هذا الصدد: «لم يكن الجدل العقائدي إذن عملاً ذهنيًّا مجانيًّا البتة، بل كان سلاحًا نضاليًّا لبلوغ أغراض دينيّة ودنيويّة معًا. كان يستجيب

[١]- المسيحيّة والحضارة العربية، م.س، ص١٤١.

[2]- Cahen Claude. «Note sur l'accueil des chrétiens d'Orient à l'Islam». In: Revue de l'histoire des religions, tome 166, n°1, 1964. p.51-58.

لا بدّ من الإشارة كذلك إلى أن من العوامل الأساسية المساعدة للفتح الإسلامي وتيسيره هو العداء الذي كان يكنّه أغلب المسيحيين في الشرق للكنيسة الرومانية بالقسطنطينية.

[3]- Jean Chélini, Histoire religieuse de l'occident médiéval, Paris, Hachette, 1991, p.77.

[٤]- في كتاب جون تولان، السراسنة نجد الكثير من التفاصيل حول تطور ردود فعل المسيحيين عن الاسلام وعملية الأسلمة:

John Tolan, Les Sarrasins, Flammarion, collection champs, n° 721, p.482, édition 2006.

ينظر كذلك:

Jean Donnadieu, «La représentation de l›islam dans l'Historia orientalis. Jacques de Vitryhistorien», file:///C:/Users/ASUS/Downloads/RMA_143_0487%20(1).pdf

لضرورة الدفاع عن النفس ودعم تماسك البنية الاجتماعيّة القائمة، ويستجيب في الآن نفسه لمقتضيات الحرب النفسانيّة وما تتطلّبه من زرع بذور الشكّ عند الطرف المقابل على أمل حمله على اختيار ما يعتقد أنه الحل الصحيح والالتحاق بصف المدافعين عن الحق والخير»[١].

## يوحنا الدمشقي (ت ٧٥٣-٧٥٤م)

كان على يوحنا الدمشقي، بعد الإجراء الذي اتّخذه الخليفة عبد الملك بتعريب الدواوين وقرار عمر الثاني (بن عبد العزيز) الذي أعقبه، أن يختار بين جحود دينه المسيحي أو التخلّي عن منصبه الرفيع، فقرّر الاستغناء عن منصبه، بتركه خدمة الخليفة[٢]، وترهّب في دير القديس سابا في القدس. ومعلوم أنه في ذلك القرن (القرن الثامن الميلادي) كان منصور بن سرجون، وابنه سرجون بن منصور[٣]، وحفيده الذائع الصيت، يوحنا الدمشقي قد شغلوا ثلاثتهم وظائف مهمّة في بيت المال الأموي[٤]. وجدير بالذكر، أن الدمشقي ينتمي إلى تلك المدرسة الدمشقية في القرن الثامن، والتي شكّلت تحوّلاً يتجلّى في أن النصارى «أصبحوا يوجّهون منذ الدمشقي إلى الإسلام انتقادات مباشرة، بدل الاكتفاء بتصحيح معلومات المسلمين وإطلاعهم على ما يجهلونه.

يمكن تلخيص موقف يوحنا الدمشقي في ما يلي:

ليس الإسلام إلا هرطقة من ضمن هرطقات أخرى، بل هي تحديدًا الهرطقة المئة، وهو واثق من أن أصحاب هذه الهرطقات سيؤوبون، في الأخير، إلى الحظيرة، وسيرتدّ أتباعها إلى الدين الحق: المسيحيّة؛ لأن الإسلام ليس إلّا هرطقة يسهل القضاء عليها.

---

[١]- الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/ العاشر، م.س، ص١٣.

[٢]- المسيحيّة والحضارة العربية، م.س، ص١٤٣.

[٣]- انظر مقدمة كتاب:

Constantin A. Panchenko, Orthodoxy and Islam in the Middle East, The seventh to the Sixteen Century, Translated by Brittany Pheiffer and Samuel Noble, Jordanville, Holy Trinity Seminary Press, New York, 2021.

[٤]- المسيحيّة والحضارة العربية، م.س، ص١٤١.

ليس الإسلام دينًا جديدًا؛ بل مجرّد انحراف عن الديانة المسيحيّة، ومؤامرة يهودية؛ إنه هرطقة ممتزجة بعناصر يهودية ومسيحيّة».

لقد جرت عادة الباحثين على تقديم يوحنا الدمشقي على أنه هو الذي أضفى «أول محتوى لاهوتي وعقلي على هذه البدايات الدفاعية والجدلية»[١]. وخلافًا لذلك كشف خورخي مارتنيس بارّيرا **(Jorge Martinez Barrera)** أنّ ما ذهب إليه يوحنا الدمشقي يعتمد فيه على الكتاب المقدس (الإنجيل)، وبشكل خاص على تواريخ رجل الدين الاسباني إيزودور الاشبيلي[٢]؛ ومن ثمة، فإن حكمه على الإسلام كـ«هرطقة وانحراف حدث في الديانة المسيحيّة يكشف عن عمل تنقصه النسقية ويفتقد للمصداقية»[٣]، كما يكشف عن أنّ مرافعاته الاستدلالية لم تكن مقنعة؛ فهي تبشيرية أكثر منها جدالية-تناظرية (**ces arguments sont peu convaincants et semblent plutôt apologétiques que polémiques**)[٤].

## عبد المسيح الكندي[5] (الكندي المنحول) (ت ٨٧٣م)

يمثّل عبد المسيح الكندي النموذج الصحيح للمناظرة والمجادلة العقدية كما

[١]- المسيحيّة والحضارة العربية، م.س، ص١٦٣. ينظر أيضًا رضوان السيد الذي يقول جازمًا دون مبرر مقنع: ولا شك أن رد عبد المسيح الكندي على الهاشمي «لا يرقى إلى شمولية وعمق نقدات يوحنا الدمشقي وتيودور أبي قرة»، «التفكر الاسلامي في المسيحيّة. الجدال والحوار والفهم المختلف في العصور الوسطى»، مجلة التفاهم، ص١٥١-١٧٤.

https://shorturl.at/JXCY3

[٢]- تجدر الإشارة إلى «أن أكثر أخبار وأفكار الأوروبيّين عن المسلمين في القرون الأولى للعصور الوسطى أسبانيّة المنشأ»، سوذرن، ص٥٥.

[3]- Jorge Martínez Barrera, Una fuente que pudo haber consultado Santo Tomás para conocer el Islam: el Pseudo-Kindi, Sapientia Vol. LXVI, Fasc. 227-228, 2010.

[٤]- م.ن.

[٥]- لمزيد من التفاصيل حول هذه الرسالة انظر كتاب عبد المجيد الشرفي: م.س، ص١٢٣-١٢٨. نكتفي بالإشارة إلى أن النافين لوجود هذه الرسالة ونسبتها إلى ابن المسيح الكندي حجتهم ضعيفة لوجود عدة قرائن تثبت عكس ذلك، لعلّ أبرزها ما ذكره من طرف أبو الريحان البيروني في كتابه: الآثار الباقية عن القرون الخالية (الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/ العاشر، م.س، ص١٢٣، الهامش رقم ٢٢)، فضلاً عن كونها كانت موضوعًا للرد من طرف الإمام الآلوسي في كتابه: الجواب الفسيح لما لفقه عبد المسيح، ج١ (جزءان في مجلدين). (تُنظر كلمة المحقق ص٣- ٦١). غير أنه من الراجح أن تكون رسالة الهاشمي من اختلاق الكندي. وهذا ما ذهب إليه عبد المجيد الشرفي حين يقول: "ليس الهاشمي إذن في نظرنا إلا اسم مستعار استعمله المؤلف المسيحي قصد إضفاء صيغة واقعية على «الحوار» الذي وضعه ورمى من ورائه إلى وضع حد لدخول النصارى في الإسلام، ص١٢٨.

يُستشفّ من رسالته الجوابية التي يرد فيها عن رسالة عبد الله بن اسماعيل الهاشمي التي يدعوه فيها إلى النصرانيّة.

إن هذه الرسالة[١] لعبد المسيح الكندي، الذي كان موظفًا في البلاط ببغداد على عهد الخليفة المأمون تعتبر، في نظر مارتنيس باريرا، رسالة[٢] جدالية وتبشيرية في الوقت نفسه **(rissalatal-kindi est à la fois polémique et apologétique)**؛ بل «أول رسالة في الأدبيات المسيحيّة المناهضة للإسلام»[٣]. وهي الرسالة التي يتبين من خلالها معرفته المعمّقة والمفصّلة بالقرآن خاصة والإسلام عامة، وهو يدافع عن التثليث في الوقت الذي يدافع فيه مجادله عن التوحيد، وينتقل من جهة أخرى لمهاجمة الرسول.

وسواء تعلّق الأمر بالدمشقي أو الكندي فالقاسم المشترك بينهما هو الشعور بالتفوق؛ بل باحتقار مبطّن للمسلمين ولدينهم. وهما يمثّلان معًا مرحلة التجاهل المتبادل التي كان الحوار فيها مستحيلاً (مرحلة الحوار المستحيل) في القرنين الهجريين الأولين.

---

[١]- عبد المسيح الكندي وعبد الله الهاشمي، رسالتان في الحوار والجدل بين المسيحيّة والإسلام في عهد الخليفة المأمون.

[٢]- تجدر الإشارة إلى أنّ هذه الرسالة تُرجمت إلى اللاتينية في أسبانيا تزامنًا مع ترجمة معاني القرآن إلى اللغة نفسها والبلاد نفسه. يعلّق محمد عبد الواحد العسري على هذا «الحدث» قائلاً: «فإذا علمنا أن هذا الكتاب الذي عرف طريقه إلى الأندلس حيث ترجم إلى اللاتينية تزامنًا مع ترجمة القرآن الكريم إلى هذه اللغة لاستخدامه في عملية تكوين المعرفة النصرانية للإسلام، علمنا بأن أثره كان حاسمًا في تنميط هذه المعرفة في إسبانيا ومن بعد ذلك في أوروبا»، م.س، ص١٥.

[3]- Jorge Martínez Barrera, Una fuente que pudo haber consultado SantoTomás para conocer el Islam: el Pseudo-Kindi, Sapientia Vol. LXVI, Fasc. 227-228, 2010.

انظر كذلك:

ARMAND ABEL, "L'apologie d'Al Hindi et sa place dans la polémique islamo-chrétienne", en Atti del Convegno Internazionale sul tema: L'oriente cristiano nella storia della civiltà. Roma. Accademia Nazionale dei Lincei, 1964, p.501-523.

نجد قولاً مشابهًا لما ذهب إليه خورخي مارتنس باريرا عند محمد عبد الواحد العسري الذي يعتبر أن رسالة عبد المسيح بن إسحاق الكندي «هو النص الذي افتتح المجادلة النصرانية للإسلام»، عبد الواحد العسري، م.س، ص١٥. تحسن الإشارة إلى أننا لم نعثر على قول مماثل لما أقره العسري، بغض النظر عن مصدره، فيما كتب بالعربية في الموضوع.

وثمّة، على الأقل، سببان اثنان آخران، إضافة إلى ما تقدم، لغياب حوار عقيدي جدي بين المسيحيين والمسلمين؛ «فمن ناحية، بقيت العقيدة الإسلاميّة، التي استُخلصت من القرآن الذي لم يكن قد حظي بعد بدراسات تفسيرية وموضوعية وافية، بينما كان المسيحيون، لا يزالون بالأحرى سيئي الاطلاع على العقيدة الإسلاميّة، في غياب أية ترجمة للقرآن الذي لم تُتح قراءته إلا لمن كانوا يعرفون العربية، ولمن بذل الجهد منهم، أو امتلك ما يمكّنه من فهم نصّه الذي يكتنفه غالبًا غموض شديد. فلا غرو إذن أن تنحصر الموضوعات التي جرى تناولها في مثل هذه الظروف في مظهر الدين الخارجي، الشعائري أو الأخلاقي، أو على الأكثر في بضع مسائل عقيدية تناقلها الناس فيما بينهم بصورة غير مفهومة أو مشوهة في أغلب الأحيان»[١].

نحن أمام معسكرين كلاهما مقتنع بصحة إيمانهوبطلان إيمان الآخر؛ كل معسكر يدعي أنه صاحب الدين الحق والشريعة القويمة، ومن ثمّة، يمكن القول إنه لم يكن هناك اعتراف بوجود الآخر، فإن وُجد فمن أجل محوه وشيطنته وإقصائه، وليس من أجل اكتشافه؛ لأن هذا الآخر هو آخر العاصي لله، أي الشيطان.

## الترجمة الأولى لمعاني القرآن إلى اللاتينيّة

في حوالي منتصف القرن الثاني عشر الميلادي ستظهر أوّل ترجمة لاتينيّة للقرآن أنجزها روبرت القيطوني بتوجيه ورعاية وتمويل بطرس المبجل، وذلك بعد «الجولة التفقّدية» للأديرة البينديكتية بإسبانيا عام ١١٤١م[٢]، وتحديدًا بطليطلة حيث قام بجمع فريق من المترجمين وكلّف روبرت القيطوني بمهمة الترجمة. وهي ترجمة تندرج ضمن مشروع ترجمة مجموعة من النصوص العربية الأخرى إلى اللاتينية

[١]- لمزيد من التفاصيل، انظر: ألان دوسيلييه، مسيحيو الشرق والإسلام في العصر الوسيط.

[2]- Marie-Thérèse d'Alverny, DEUX TRADUCTIONS LATINES DU CORAN AU MOYEN AGE, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, 1947-1948, Vol. 16 (1947-1948), p.69-131.

ذات علاقة بالدين الاسلامي[١]، وهو ما يعرف بـ«المجموع الطليطلي» (**la collectio Toletana**)[٢].

جدير بالذكر أن روبرت القيطوني كان بمعية هرمان الكارينسي (**Hermann de Carintia**)، وقد قدما معًا من انجلترا بحثًا عن نسخة من كتاب المجسطي لبطلميوس القلودي، في إطار مشروع ترجمتهما لنصوص رياضية وفلكية، وقد التقاهما بطرس المبجل، على الأرجح، بحاضرة تارازونا التي لم يمض على الاستيلاء عليها مدة طويلة من طرف المسلمين[٣]؛ لكن بطرس المبجل استطاع أن يقنعهما بالتخليّ عن مشروعهما الأصلي والتفرغ لترجمة القرآن، التي تكلّف بها القيطوني أساسًا، بأن دفع لهما مبلغًا ماليًّا كبيراً.

وغني عن البيان أن هذه الترجمة (أنجزت في شهر تموز/ يوليو ١١٤٣) «لعبت دورًا مهمًا في التعرف على الإسلام في أوروبا في العصر الوسيط كما العصر الحديث»[٤]. كما أنها «شكّلت المعلَم البارز والأساسي في مجال الدراسات الإسلاميّة بأوروبا الغربية الوسيطة»[٥].

لكن هل تشكل، كما زعم ذلك ريتشارد سوذرن، بداية لمرحلة جديدة؛ مرحلة الانتقال «من الجهل إلى التعقّل» كما عبر عن ذلك؟

---

[1]- Christopher Lucken, «Les Sarrasins ou la malédiction de l'autre», Médiévales [En ligne], 46 | ritemps, 2004, mis en ligne le 30 mars 2007, consulté le 23 avril 2022. URL: http://journals.openedition.org/ medievales/1600; DOI: https://doi.org/10.4000/medievales.1600.

[2]- Ibid.

[3]- José Martínez Gázquez, El lenguaje de la violencia en el prólogo de la traducción latina del Corán impulsada por Pedroel Venerable. In: Cahiers d'études hispaniques médiévales. N°28, 2005. p.243-252.

[4] FRANÇOIS DÉROCHE, Les emplois du Coran, livre manuscrit, Revue de l'histoire des religions, Vol. 218, No. 1, Les usages du Livre saint dans l'islam et le christianisme (JANVIER - MARS 2001), p.43-63.

[٥]- سوذرن، ريتشارد، صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى، ص٧٩-٨٠. (صدرت النسخة الأصلية للكتاب بالإنجليزية عام ١٩٦٢م). تجدر الإشارة إلى أنّه توجد ترجمة أخرى للكتاب موسومة بـ: نظرة الغرب إلى الإسلام في القرون الوسطى، ترجمة: فهمي خشيم وصلاح الدين حسني، صادرة عن دار مكتبة الفكر عام ١٩٧٦م، تلتها ترجمة ثانية عن صادرة عن مركز الحربية في القاهرة عام ٢٠٠٢م، قام بمراجعتها عمر الدسوقي.

## في إبطال دعوى ريتشارد سوذرن

يتحدّث ريتشارد سوذرن عن ثلاثة حقب للوعي الأوروبي الوسيط للإسلام وفق «مسلك تطوري» كما سمّاه رضوان السيد في تقديمه لترجمة كتاب سوذرن[١]: حقبة أولى يطلق عليها اسم «مرحلة الجهل» والحقبة الثانية سماها «حقبة التعقل والأمل»، أما الثالثة فسماها بـ«لحظة الرؤيا».

تقع الحقبة الأولى بين القرنين الثامن والثاني عشر؛ إذ إنه «منذ مطالع القرن الثاني عشر (١١٠٠م) بدأت «المواقف من الإسلام تتخذ صوراً مغايرة ومتنوعة»[٢]، أي بداية القطع مع الجهل؛ وهو جهل ناتج عن ضيق الأفق بالمعنيين الفكري والجغرافي في المرحلة الأولى، وجهل ناجم عن أوهام مخيلة متسعة في المرحلة الثانية. أما المرحلة الأولى فتحتل القرون الأربعة الأولى منذ ٧٠٠م. وأمّا المرحلة الثانية فتحتل عقود السنين الواقعة بين ١٠٠٠ و ١١٤٠م. أمّا الأولى فقد سادتها مواقف مصدرها تفسيرات العهدين القديم والجديد. وأمّا الثانية فسادتها أوهام وأحلام المخيلة الخلاقة لأوائل القرن الثاني عشر»[٣].

يزعم سوذرن أنه ابتداء من»منتصف القرن الثاني عشر بدأ تعقّل ما يتصل بطبيعة الإسلام وشخصية نبيّه يطرد التصوّرات الخيالية في أوساط المثقفين الأوروبيّين»[٤]؛ إنه القرن الذي «بدأت في مطالعه تباشير بدايات **نظرة علميّة شاملة ومستقلة لغرب أوروبا، وكان من نتائج هذه النظرة الجديدة محاولات لرؤية الإسلام بدون أحكام مسبقة**[٥]. ثم حدثت فترة مفاجئة، فقد كانت الخطوة التالية صعبة. كان من السهل والميسور الوصول إلى أحكام معقولة استنادًا إلى المعطيات القريبة، أمّا المضي قدمًا في مضمار البحث عن مزيد من المعلومات المستقلة من أجل المعرفة فقط، أو

[١]- صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى، م.س.

[٢]- م.ن، ص٤٩.

[٣]- م.ن، ص٥٠.

[٤]- م.ن، ص٧٩.

[٥]- التسطير من عندنا.

سعيًا وراء تكوين نظرية أو رؤية جديدة متكاملة، فقد كان أمرًا آخر يقتضي جهدًا أكبر وروحًا لم يكن حاضرًا بعد»[١].

وتبعًا لذلك، يؤكد أن المعلم الأكبر للعلاقة «الجديدة» بين الإسلام والمسيحيّة في هذا القرن هو بطرس المبجّل، وفي ذلك يقول:

«وسيظل دير كلوني معلمًا تنويريًّا في تاريخ العلاقة بين المسيحيّة والإسلام، للعمل الضخم والمتقدّم الذي قام به رئيسه بطرس المبجل **(Petrus Venerabilis)** عندما رعى أول ترجمة للقرآن إلى اللاتينية»[٢]؛ إنها الترجمة التي «شكلت المعلم البارز والأساسي في مجال الدراسات الإسلاميّة بأوروبا الغربية الوسيطة»[٣]. ويضيف قائلاً: «قدمت الترجمة القرآنية للغرب الركيزة الأساسية والمأمونة للبدء بدراسات حقيقية حول الإسلام»[٤].كما يذهب إلى أن الهدف الأساس من هذا المشروع الترجمي، الذي مثل، في رأيه، «الطابع العقلاني النبيل الذي أراد بطرس المبجل أن يضع النقاش فيه مع الإسلام»[٥] هو التعرف على الإسلام في مصادره، وهذا ما يعني في نظره انتقالاً من الجهل إلى التعقل، واعتبار راعي هذا المشروع، الذي يتأسّف على فشله، «معلمًا تنويريًّا في تاريخ العلاقة بين المسيحيّة والإسلام»؛ وأن فشله مردّه إلى أنه لم يلق الاستجابة في أوساط رجال الدين آنذاك، لتعود «إبان ذلك محاولات الحملات التبشيرية التي عادت معها أطروحة المواجهة العسكرية المتمثّلة في الصليبيات (الحروب الصليبية)»[٦].

إنّ الفاحص للنص المترجم والمقدمة التي قدّم بها القيطوني لترجمته، مسايرًا في ذلك هوى وإرادة بطرس المبجل راعي وممول المشروع، سيقف، ولا شك على

[١]- صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى، م.س.

[٢]- م.ن، ص٧٩-٨٠.

[٣]- م.ن، ص٨٠.

[٤]- م.ن، ص٨٠.

[٥]- م.ن، ص٨٣.

[٦]- م.ن.

الكثير من «الحقائق» التي تبطل هذه الدعوى. وهو ما يسمح لنا بالقول إن فشل هذا المشروع لا يرجع إلى أسباب موضوعية خارجية؛ بل إلى أسباب تتعلق بطبيعة المشروع ذاته من حيث طبيعته وخلفياته ومراميه، لأنه إن كان صحيحًا أن من دواعي ترجمة القرآن كان هو التعرف على الاسلام في مصادره الأصلية؛ لكن ذلك ليس من أجل فهمه والتحاور معه؛ بل من أجل دحضه.

كما أنه من المؤكد أننا لسنا أمام مشروع معرفي محض، حتى وإن كان من بين الأهداف المرسومة له «توفير ووضع رهن إشارة رجال الدين المسيحيين النصوص التي بفضلها يمكن لهم معرفة مذهب وتاريخ المسلمين»[١]، على حد تعبير ماريا تيريز دالفرني التي تكشف، في الوقت نفسه، أن محاولة الفهم هي مرحلة من أجل دحض الإسلام؛ فمشروع الترجمة كان من أجل التعرف على الإسلام من أجل التمكّن من محاربته فكريًّا وعقائديًّا بعد الاقتناع بأن محاربة الإسلام بقوة السلاح ليس كافيًا وليس فعّالاً، فتم اللجوء إلى سلاح الترجمة.

وليس أدلّ على ذلك أنه في الوقت الذي أعلن فيه بطرس المبجّل أن مشروعه يتوخّى المعرفة والفهم، كان في جولة في شبه الجزيرة الأيبيرية «التي كانت تعيش أزهى أيام الاسترداد **(la reconquista)**»[٢] في زمن حكم ألفونسو السابع الذي بارك بطرس المبجل خطواته الاستردادية والذي أعلن نفسه «إمبراطورًا» في ٢٦ مارس ١١٣٥م»[٣] والذي قاد حملات عسكرية ضد المسلمين.

إنّ ما حمل بطرس المبجل على هذا المشروع، في حقيقة الأمر، هو الصدمة التي نتجت عن اطلاعه المباشر على الأوضاع في أسبانيا أثناء زيارته لتفقّد حال الأديرة الكلونية الجديدة التي تم إنشاؤها على خط الحدود مع الأراضي التابعة

[1]- Marie-Thérèse d'Alverny, DEUX TRADUCTIONS LATINES DU CORAN AU MOYEN AGE, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, 1947-1948, Vol. 16 (1947-1948), p.69-131.

[2]- Ibid.

[3]- Ibid.

للمسلمين[١]. إنه مشروع يندرج ضمن استراتيجية «مناهضة الإسلام» بعبارة خوسي مارتنث غاسكث الذي كشف، بشكل مفصّل، عن قاموس العنف الذي يمتح منه القيطوني[٢]. ومما يدل أيضًاّ على أن المشروع لم يكن لأغراض سلميّة هو لغة العنف والحرب التي كشف عنها مقال غاسكث محصيًا العبارات التي تؤكّد ذلك في التقديم لهذه الترجمة، وهو مايكشف بشكل وجلي عن معاداة الإسلام[٣]، إلى جانب التشويه المقصود للكثير من آيات وسور القرآن الكريم[٤].

وعليه، فعوضًا عن التحدث عن الانتقال من الجهل إلى التعقل، من الواجب أن نتحدث عن الانتقال من الشعور بالتفوّق والاحتقار إلى الخوف والذعر من الانتشار الواسع للإسلام.

## نقد يوحنا الشقوبي للقيطوني

يُعدّ يوحنا الشقوبي واحدًا من أهم علماء الدين في القرن الخامس عشر الميلادي إلى جانب نيكولاس الكوسي (١٤٠١-١٤٦٤م)، ويُقدمان،عادة، على أنهما صاحبا دعوى «التفاهم السلمي» بين المسيحيّة والإسلام بطريق الحوار؛ وهي الدعوى التي تمثل، في نظر الكثير من الباحثين في الموضوع، إن لم نقل جلهم، قطيعة مع الصورة النمطية التقليدية التي تدعو للحرب والمواجهة العسكرية.

كان الشقوبي مقتنعًا بأنّ «عمق مشكلة العلاقات بين المسيحيين والمسلمين

[1]- José Martínez Gázquez. El lenguaje de la violencia en el prólogo de la traducción latina del Corán impulsada por Pedro el Venerable. In: Cahiers d'études hispaniques medievales. N°28, 2005. p.243-252.

[٢]- في هذا المقال الذي أفرده غاسكث لتحليل المقدمة التي قدم بها ترجمته لمعاني القرآن الكريم (وهي الترجمة الأولى إلى اللاتينية كما سبقت الإشارة)، يقول غاسكث إن القيطوني استعمل على امتداد المقدمة قاموساً استعارياً عسكرياً؛ بل حربياً بمعنى أدق. وعبارات تنضح بالعدوانية وتعبر عن تحقير الإسلام، الذي يصفه، على سبيل المثال، بـ«البركة العقيمة»، «السم المختبئ في الزهور»، «القانون الأخلاقي للموت» lex letifera-. م.ن.

[٣]- م.ن.

[4]- Ulli Roth, Juan of Segovia'sTranslation of the Qur'an, AL-QANTARAXXXV 2, julio-diciembre AL-QANTARA, 2014, p.555-578.

كما يمكن الرجوع أيضًا بصدد هذه النقطة إلى المقالة المهمة لـ:

Ulisse Cecini, Some Remarks on the Translation of Proper Names in Mark of Toledo's and Robert of Ketton's Latin Qur'an Translations, AL-QANTARA XXXV 2, julio-diciembre 2014, p.579-605.

تكمن في المعرفة الناقصة للآخر بشكل منصف بين المعسكرين»[١]، وبعد «فحصه النقدي للترجمة التي أنجزها القيطوني، توصل إلى أنه يجب الانطلاق مجددًا من الصفر»[٢].

يصرّح الشقوبي في المقدّمة بأنّ «أسلوب وبنية كما المضامين الرئيسية لترجمة القيطوني لا تعكس حبّ الحقيقة»[٣]، كما «كشف أن ١٢٣ آية قرآنيّة تم تشويه معانيها»[٤].

فضلاً عن «إضافة هوامش لتحريف الحقائق»[٥]. كما أن النواقص والعيوب الكثيرة التي شابت ترجمة القيطوني «هي التي ستدفع يوحنا الشقوبي، بعد قرنين، ودائمًا في السياق الأسباني، إلى إنجاز ترجمة جديدة (١٤٥٥-١٤٥٧م) «كضرورة ملحّة» كما صرح بذلك في المقدمة التي قدم بها لنص الترجمة»[٦]، التي جاءت في سياق عودة الاهتمام بقوة بالإسلام منذ منتصف القرن الخامس عشر للميلاد، بعد أن شهد هذا الاهتمام فتورًا في الفترة الواقعة بين النصف الثاني من القرن الرابع عشر والنصف الأوّل من القرن الخامس عشر الميلاديين؛ إذ إنه بعد غزو الأتراك العثمانيين البلقان والقسطنطينية، فإن ما عرف بـ«مشكلة الإسلام» عادت لتهيمن على عقول الأوروبيّين وعلى كتاباتهم.

---

[1]- FRANÇOIS DÉROCHE, Les usages du Livre saint dans l›islam et le christianisme, Revue de l›histoire des religions, Vol. 218, No. 1, (JANVIER - MARS 2001), p.43-63.

[2]- Ibid.

[3]- Ulli Roth, Juan of Segovia'sTranslation of the Qur'an, AL-QANTARA XXXV 2, julio-diciembre AL-QANTARA, 2014, p.555-578.

[4]- Ibid.

[٥]- م.ن. تجدر الإشارة إلى أنه، في نفس السياق، يمكن أن نذكر على سبيل المثال لا الحصر ما عبّر عنه يوهان فوك بالقول: «وترجمة روبرتوس (يقصد روبرت القيطوني) للقرآن تزخر بأخطاء جسيمة سواء في المعنى أو في المبنى»، فوك، يوهان، تاريخ حركة الاستشراق، الدراسات العربية والاسبانية حتى بداية القرن العشرين، ص١٩.

[٦]- وكما هو معلوم، فإنه بالرغم من ضياع الترجمة الثلاثية اللغة (العربية واللاتينية والإسبانية) للنص القرآني عام ١٤٥٦م، والتي تُعد واحدة من الترجمات الثلاثة للقرآن إلى اللغة اللاتينية في العصر الوسيط المسيحي، كما ضاع كتيّبه المعنون: في كيفية طعن المسلمين (عبيد سارة) بسيف الروح، فإن المقدمة التي وضعها لترجمة النص القرآني هي التي تعتمد من طرف جل الباحثين لبسط المشروع الترجمي ليوحنا الأشقوبي من حيث سياقه وأهدافه ومراميه.

## خاتمة

بالالتفات إلى ما سبق، يتبيّن أنّ المشروع الترجمي لبطرس المبجل كان يهدف إلى الفهم؛ لكن ليس إلى التفاهم؛ لأنه بعد الاقتناع بأن محاربة الإسلام بقوة السلاح ليس كافيًا وليس فعّالاً تمّ اللجوء الى سلاح الترجمة. ومن ثمة، فإن دعوى «الانتقال من الجهل إلى التعقّل» تبطلها الحقائق التاريخية والخلفيات الإيديولوجية. ونفس الأمر، في نظرنا، ينطبق على المشروع الترجمي ليوحنا الشقوبي لكون المشروعين ثمرة صدمة (تقوي النفوذ الإسلامي في الأندلس في الحالة الأولى) و(سقوط عاصمة الإمبراطورية البيزنطية القسطنطينية في يد الأتراك السلاجقة في الحالة الثانية)، كما أن المشروعين لم يكونا نابعين، كما سلفت الإشارة، من قناعة فكرية أو دينية. وهذا ما ينطبق، بشكل أكثر وضوحًا، على المشروع الثاني الذي أُعلن فيه صراحة عن دعوى «التفاهم السلمي»؛ لكنها لم تكن صادرة عن قناعة دينيّة راسخة؛ والحقيقة أنّ ما حمل صاحبي هذه الدعوى المزعومة على تبنّي ما اعتبر تفاهمًا سلميًّا هو حدث الانهزام العسكري أمام الجيوش التركية التي استولت على القسطنطينية في ٢٩ ماي ١٤٥٣م، والذي شكّل حدثًا صادمًا ومزلزلاً ليس فقط ليوحنا الأشقوبي وصديقه نيكولاس الكوسي فقط، بل للوعي الأوروبي ككل.

وفي الحالتين معًا، فإننا أمام مشروع واحد يقوم على قناعة «التفوّق الديني»، وهو ما يتجلّى بوضوح في «الحرص» على هداية المسلمين الضالين، وتنقيح كتابهم المقدس (القرآن الكريم)، وإقناعهم باعتناق الديانة المسيحيّة باعتبارها «الدين الحق». ومن ثم فإن مشروع ترجمة النص القرآني،في العصر الوسيط الأوروبي، عمومًا، يعدّ سلاحًا إيديولوجيًّا لمحاولة نسف الإسلام بشكل سلمي واستدلالي - إقناعي بعد العجز عن فعل ذلك بالسلاح الحربي المباشر.

## لائحة المصادر والمراجع

### باللغة العربية


١. جورافسكي، أليسكي، الإسلام والمسيحيّة، عالم المعرفة، عدد ٢١٥، ١٩٩٦م.

٢. جون تولان وآخرون، الفتح وتبريراته: الجهاد، الحملة الصليبية، الاسترداد أوروبا والعالم الإسلامي: تاريخ بلا أساطير، هنري لورنس، وجون تولان، وجيل فاينشتين، المركز القومي للترجمة، ترجمة: بشير السباعي، ٢٠١٦م.

٣. دوسيلييه، ألان، مسيحيو الشرق والإسلام في العصر الوسيط، ترجمة: رضا الصباغ ورندة بعث، دار الساقي، ٢٠١٤م.

٤. سوذرن، ريتشارد، صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى، دار المدار الإسلامي، ترجمة وتقديم: رضوان السيد، ٢٠٠٦م. (صدرت النسخة الأصلية للكتاب بالإنجليزية عام ١٩٦٣م).

٥. السيد، رضوان، «التفكر الاسلامي في المسيحيّة. الجدال والحوار والفهم المختلف في العصور الوسطى»، مجلة التفاهم.

٦. شحاتة، جورج، المسيحيّة والحضارة العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بدون تاريخ.

٧. الشرفي، عبد المجيد، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/ العاشر، الدار التونسية للنشر، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب – الجزائر، ١٩٨٦م.

٨. عبد المسيح الكندي وعبد الله الهاشمي، رسالتان في الحوار والجدل بين المسيحيّة والإسلام في عهد الخليفة المأمون، تحقيق: جورج ترتال، دراسة نقدية ومقدمة، سحبان أحمد مروة، باريس، منشورات أسمار، ٢٠١١م.

٩. فوك، يوهان، تاريخ حركة الاستشراق، الدراسات العربية والاسبانية حتى بداية القرن العشرين، نقله عن الألمانية: عمر لطفي العالم، دار المدار الإسلامي، ط٢، ٢٠٠١م.


### باللغات الأجنبية


1. ARMAND ABEL, “L’apologie d’Al Hindi et sa place dans lapolémique islamo-chrétienne”, en Atti del Convegno internazionale sul tema: L’oriente cristiano nella storia della civiltà. Roma. Accademia Nazionale dei Lincei, 1964.

2. Cahen Claude. «Note sur l’accueil des chrétiens d’Orient à l’Islam». In: ReC vue de l’histoire des religions, tome 166, n°1, 1964.

3. Christopher Lucken, «Les Sarrasins ou la malédiction de l'autre», Médiévales [En ligne], 46 | ritemps, 2004, mis en ligne le 30 mars 2007, consulté le 23 avril 2022.

4. Constantin A. Panchenko, Orthodoxy and Islam in the Middle East, The seventh to the Sixteen Century, Translated by Brittany Pheiffer and Samuel Noble, Jordanville, Holy Trinity Seminary Press, New York, 2021.

5. FRANÇOIS DÉROCHE, «Les usages du Livre saint dans l'islam et le christianisme», Revue de l'histoire des religions, Vol. 218, No. 1, (JANVIER - MARS 2001).

6. Gerard Wiegers, IçaGidelli (fl. 1450), hisantecedents and successors. ahistoricalstudy of Islamic literature in Spanish and Aljamiado.

7. http://journals.openedition.org/ medievales/1600; DOI: https://doi.org/10.4000/medievales.1600

8. Jean Chélini, Histoire religieuse de l'occident médieval, Paris, Hachette, 1991.

9. Jean Donnadieu, «La représentation de l'islam dans l'Historia orientalis. Jacques de Vitryhistorien», file:///C:/Users/ASUS/Downloads/RMA_143_04871)20%).pdf

10. John Tolan, Les Sarrasins, flammarion, collection champs, n° 721, édition 2006.

11. Jorge Martínez Barrera, «Una fuente que pudo haber consultado Santo-Tomás para conocer el Islam: el Pseudo-Kindi», Sapientia Vol. LXVI, Fasc. 2010.

12. Marie-Thérèse d'Alverny, DEUX TRADUCTIONS LATINES DU CORAN AU MOYEN AGE, Author(s): Source: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, 1947-1948, Vol. 16 (1947-1948).

13. Martínez Gázquez José, El lenguaje de la violencia en el prólogo de la traducción latina del Corán impulsada por Pedroel Venerable. In: Cahiers d'études hispaniques médiévales. N°28, 2005.

14. Ulli Roth, Juan of Segovia'sTranslation of the Qur'an, AL-QANTARA. XXXV 2, julio-diciembre AL-QANTARA, 2014.

# التراث الإسلامي والعربي

## في الدراسات الاستشراقيّة


- **أوري روبين ونظريّة الإمامة الوراثيّة عند الشيعة**

  السيد رسول الهاشمي ـ علي راد

- **دراسة نقديّة لرأي المستشرقين حول سيرة حكم الإمام الحسن المجتبى عليه السلام**

  محمد حسن زماني ـ محمد رضا أحمدي ندوشن

- **مكتبة سيرة «محمد صلى الله عليه وآله» الاستشراقية**

  د. مكي سعد الله

- **«نظرة الاستشراق للرواية العربيّة عند جاك بيرك وأندريه ميكال وروجر ألن»**

  د. إيمان «محمد ربيع» خميس بالو

# أوري روبين ونظرية الإمامة الوراثيّة عند الشيعة (*)
# (في بوتقة النقد والتقيم)

السيد رسول الهاشمي [**] علي راد [***]

## الملخّص

لم يكن البحث والخوض في مسألة الإمامة وافيًا وشاملاً بسبب الظروف السياسية والاجتماعية التي رافقت المرحلة الأولى من تاريخ الإسلام. علمًا بأنّه قد تمّ بحثه في المراحل اللاحقة بشكل جامع ومركّز، ولا سيّما ما يتعلّق بوضع إطاعة الإمام في عرض إطاعة الله ورسوله صلى الله عليه وآله في القرآن الكريم. وهو ما يؤكّد مكانة مسألة للإمامة بين المسائل الإسلاميّة.

وعندما نتتبّع تاريخ المسألة عند الغربيين نجد أنهم لم يتعاملوا مع التشيّع على أنّه من المذاهب الإسلامية المهمّة؛ وأنّ أكثر الأبحاث والتحقيقات تدور حول المذاهب

[*]- المصدر: نُشرت هذه المقالة باللغة الفارسيّة تحت عنوان «ارى روبين و نظريه امامت موروثى شيعه» في مجلّة «تحقيقات كلامى» الفصليّة التي تصدر في جمهوريّة إيران الإسلاميّة، السنة الأولى، العدد ٢، سنة الإصدار ٢٠١٣م، الصفحات ١٣٩-١٥٦، ترجمة: السيد حسن علي مطر الهاشمي.

[**]- باحث في كلية القرآن والحديث (كلية كلام أهل البيت عليهم السلام)، طالب على مستوى الدكتوراه في جامعة القرآن والحديث.

[***]-أستاذ مساعد في جامعة طهران (برديس قم).

السنية، بل لقد تمّ التعريف بـ(التشيّع) في المصادر الغربية بوصفه فرقة هامشية، ومن خلال إرجاع سبب ظهور التشيّع إلى مجرّد النزاع السياسي والاجتماعي، قلّما تمّ الالتفات إلى العلل الدينية لظهوره؛ وحتى بالنسبة إلى الدراسات الخاصّة بالشيعة تمّ إعطاء الهامش الأكبر فيها إلى الفرقة الإسماعيلية، وتمّ اعتبار الإمامية جزءًا من هذه الفرقة.

وعلى الرغم من حداثة وتأخّر الدراسات حول التشيّع والنشاط في حقل الأبحاث الشيعية، قام الباحث اليهودي «أوري روبين» بتخصيص بعض أبحاثه حول الإمامة، حيث ركّز في بحوثه على ربط الوراثة بأجداد النبي العرب، وادّعى بأن الشيعة إنما يعتقدون بإن الإمام علي هو الشخص الأجدر بالخلافة بسبب صلة القرابة التي تربطه بالنبي الأكرمﷺ، وهذا ما يتطلّب دراسة ونقدًا منهجيًا ومضمونيًا وبيانًا لنظرة الشيعة إلى ذلك في الاستدلال على إمامة الإمام عليعليه السلام فقط.

**الكلمات المفتاحية**

أوري روبين، الوراثة، الوراثة الجينية، الوراثة المؤاخاتية، الإمامة، أئمّة الشيعة، الإمام عليعليه السلام.

## مدخل

نظرًا إلى دور الإمامة الحساس والخطير ومكانتها الخاصة، فإنّها عدّت من المسائل الخلافية الأولى في المجتمع الإسلامي بعد رحيل رسول اللهﷺ[١]. وتنشأ أهمية مسألة الإمامة من ما جاء في القرآن الكريم، حيث تمّ وضع إطاعة الإمام في عرض إطاعة الله ورسوله أيضًا[٢].

وعلى الرغم من أن البحث في مسألة الإمامة لم يكن معمّقًا وشاملاً بسبب

[١]- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، ص٢٤؛ الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص٩.

[٢]- سورة النساء (٣): ٥٩.

الظروف السياسية/ الاجتماعية الخاصة في المرحلة الأولى من تاريخ الإسلام، ولكن في المراحل اللاحقة تمّ بحث مسالة الإمامة في بعض التفاسير المهمّة لدى الفريقين مشروطة بترك الظلم[١]. بالإضافة إلى الشرط المذكور فإن وضع إطاعة الإمام في عرض إطاعة الله ورسولهﷺ[٢]، يُشير إلى المكانة البارزة للإمامة بين المسائل الإسلامية الأخرى.

علماً بأن دينية مسألة الإمامة قد أدّت إلى عدم اهتمام أتباع سائر الأديان بها، ولذا اقتصر التحقيق على رؤية عامّة وكليّة حول الإسلام والمذاهب الإسلامية، حيث لم يُلحظ فيها أنّ التشيّع من المذاهب الإسلامية المهمّة، وعلى هذا الأساس كانت أكثر الأبحاث والتحقيقات تدور حول المذاهب السنية. وهذا ما يؤكّده السيد حسين نصر، حيث قال في مقدمته على كتاب (الشيعة في الإسلام) للعلامة الطباطبائي: «لقد تمّ التعريف بـ(التشيّع) في المصادر الغربية بوصفه فرقة هامشية، ومن خلال خفض سبب ظهور التشيّع إلى مجرّد النزاع السياسي والاجتماعي، وقلّما تمّ الالتفات إلى العلل الدينية لظهوره؛ وحتى بالنسبة إلى الدراسات الخاصّة بالشيعة تمّ إعطاء الهامش الأكبر فيها إلى الفرقة الإسماعيلية، وتمّ اعتبار الإمامية جزءًا من هذه الفرقة»[٣].

وهو ما يؤكّده هاينز هالم أيضًا في كتابه (التشيّع)، حيث قال: «لا يزال هناك غياب تام للتحقيقات حول التشيّع بوصفه مذهبًا مستقلاً، من خارج أطر الدراسات الإسلامية العامة. وقد بدأت الدراسات المقارنة للأديان تعمل مؤخرًا على التعرّف على التشيّع»[٤].

---

[١]- الزمخشري، محمود، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج١، ص١٨٤؛ الطبرسي، الفضل بن حسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج٢، ص٣٥؛ السيوطي، جلال الدين، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ج١، ص١١٨؛ الفخر الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، ج٤، ص٣١؛ الطوسي، محمد بن حسن، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ج١، ص٤٤٩؛ الطباطبائي، السيد محمد حسين، شيعه در اسلام، ج١، ص٢٦٨.

[٢]- على الرغم من أن بعض المفسرين من أهل السنة قد فسّروا آية «أولي الأمر» بـ«أولي الفقه» وأهل الحلّ والعقد، بيد أنهم على هامش الآية رقم ٥٥ من سورة المائدة التي تتحدّث عن ولاية الله والنبي الأكرم، قالوا إن مصداق هذه الآية هو الإمام عليعليه‌السلام. وبطبيعة الحال فإن العلامة الطباطبائي بعد ردّ جميع الاحتمالات الواردة في الآية الخامسة والخمسين من سورة المائدة، قال إن الولاية في هذه الآية متّحدة مع الولاية في الآية التاسعة والخمسين من سورة النساء. (الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج٣، ص٤).

[٣]- الطباطبائي، السيد محمد حسين، شيعه در اسلام، المقدّمة.

[٤]- هاينزهالم، تشيّع، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد تقي أكبري، ص١٩.

ولم يستمر هذا الركود البحثي حول الشيعة، حيث نشطت الدراسات حول التشيّع في العقود الأخيرة بين المستشرقين. ويبدو أنّ سبب نشوء هذا الاتجاه الجديد لدى الغربيين -بشأن التحقيقات حول التشيّع- ذو صلة بالتأثير الفكري/ الاعتقادي للشيعة على المستوى الإقليمي والعالمي. وقد ذهب إيتان كولبرغ في هذا السياق إلى القول: «إن تحقيقات المحقّقين الأوروبيّين حول الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام في القرن السابع عشر للميلاد إنما اقتصرت على شخصه بوصفه شخصية أدبية وسياسية بارزة في الإسلام، لا بوصفه مؤسّسًا للتشيّع... وفي النصف الثاني للقرن العشرين للميلاد، ولا سيّما بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران، أخذت الدراسات حول التشيّع الإمامي تشهد تزايدًا كبيرًا وملحوظًا جدًّا»[١].

وعلى الرغم من حداثة وتأخّر الدراسات حول التشيّع والنشاط في حقل الأبحاث الشيعية، كان البحث في مسألة الإمامة أوسع نسبيًّا من البحث في المسائل المهمّة الأخرى، بحيث إن مستشرقة بارزة مثل «ليندا كلارك» قد خصّصت فصلاً من رسالتها على مستوى الدكتوراه لمسألة الإمامة، وإنّ جزءًا من أبحاث «إيتان كولبرغ» تتعلّق بالإمامة عن التشيع، وكذلك مادلونغ أشار في كتاب مستقل له بعنوان «خلافة النبي محمّد» إلى أحقية إمامة الإمام علي عليه السلام.

ومن بين المستشرقين قام الباحث اليهودي «أوري روبين»[٢] بدوره بتخصيص بعض أبحاثه على الإمامة. ومن بين تلك الأبحاث مقالة له بعنوان: «الأنبياء والأجداد في أحاديث الشيعة الأوائل»[٣] وخلاصتها على النحو الآتي:

---

[1]- Kohlberg, Etan, Shi'ism. 2003, p. xxiv.

[٢]- أوري روبين (١٩٤٤-٢٠٢١م): باحث يهودي في حقل الإسلام في ضوء الاتجاه القرآني والروائي والتاريخي. من خلال دراسة عناوين مجموع كتبه ومقالاته، يبدو أن محور تحقيقاته يدور حول سيرة وشخصية النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، وبعض الوقائع المرتبطة بالنبي وبعض الأماكن الإسلامية المهمّة.

https://www.urirubin.com/

[3]- Prophets and Progenitors in the Early Shi`a Tradition.

١. مسألة الوراثة ودورها في الفكر الإمامي الشيعي[١].

٢. مسألة الوراثة ودورها في نقل العلوم والمعارف الإلهية إلى الجيل اللاحق[٢].

٣. السعي إلى إثبات اعتقاد الشيعة بالإمامة الوراثية[٣].

٤. مسألة الوصاية وكيفية انتقالها من جيل إلى جيل[٤].

٥. الخلقة النورية ودورها في النبوّة والإمامة[٥].

٦. الفرق بين نظرية النور الموروث (للنبي) محمدﷺ ونظرية الوصية النورية[٦].

٧. دور نظرية الوصية النورية في انتقال النبوّة والإمامة[٧].

٨. السعي إلى إثبات اتحاد نظرية الإمام والوصاية الشيعية مع نظرية الوصاية في بني إسرائيل[٨].

إن مقالة «الأنبياء والأجداد في أحاديث الشيعة الأوائل» من بين الأعمال التي سعى فيها إري روبين إلى بحث دور أجداد النبي الأكرمﷺ في انتقال النبوّة إليه. وقد سعى الكاتب في هذا التحقيق -من خلال تقسيم الناقلين لمقام النبوّة إلى النبي الأكرم إلى «الأجداد الوراثيين» و«الحملة المنتجبين»- إلى ربط الوراثة بأجداد النبيﷺ العرب، في حين لم يكن لهم أيّ دور في نبوّته. ومن هنا فقد اعتبر اعتقاد الشيعة بالخلقة النورانية للأئمة قد جاءت بتأثير من عقيدة عرب الجاهلية بمسألة الوراثة، ومن خلال طرح الوصية النورية، عمد إلى تعريف الأجداد بالوصاية بوصفهم عنصر انتقال النبوّة إلى النبي الأكرمﷺ[٩].

[1]- Rubin, Uri, Prophets and Progenitors in the Early Shi`a Tradition, in Shi'ism, p.41.

[2]- Rubin, Uri, Prophets and Progenitors in the Early Shi`a Tradition, in Shi'ism, p.46.

[3]- Ibid, p.43.

[4]- Ibid, p.45-46.

[5]-Ibid, p.44.

[6]- Ibid, p.44-45.

[7]- Ibid, p.46.

[8]- Ibid, p.45-95.

[9]- Ibid.

وعلى هذا الأساس، فقد تمّ الادعاء -في مقام بيان أدلة الشيعة على إمامة الإمام علي عليه السلام استنادًا إلى القرابة والمؤاخاة بين الإمام علي وبين النبي الأكرم صلى الله عليه وآله- بأنّ الشيعة إنما يعتقدون بإن الإمام علي عليه السلام هو الشخص الأجدر بالخلافة بسبب صلة القرابة التي تربطه بالنبي الأكرم صلى الله عليه وآله ومؤاخاته مع النبي أيضًا[١].

في نقد ادّعاء الكاتب تمّ الاقتصار على بحث دور الوراثة (القرابة، والمؤاخاة، والخلقة النورية)، ونظرة الشيعة إلى ذلك في الاستدلال على إمامة الإمام علي عليه السلام فقط، دون الدخول في بحث صلة الأجداد بالنبي الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام.

## النقد العام

في البحث العام، بالنظر إلى وجود المقالة في سلسلة **(Shi'ism)**، ترد عليها انتقادات جادة، نشير فيما يلي إلى بعض منها، وذلك على النحو أدناه:

### ١ عدم تناسب العنوان مع المتن

إن العنوان يُعدّ من المشخصات الأصلية للمقالة، ويجب أن يكون مرتبطًا بمضمون المقالة ومعرّفًا لها. وبالنظر إلى عنوان المقالة: «الأنبياء والأجداد في أحاديث الشيعة الأوائل» يبدو أن موضوع التحقيق سوف يدور حول الارتباط القائم بين الأنبياء وأجدادهم، بيد أن ترتيب المطالب في هذه المقالة، بحيث إن الأبحاث المرتبطة بالعلاقة المذكورة ذات صبغة تمهيدية لبحث مسالة الإمامة من وجهة نظر الشيعة. وبعبارة أخرى: على الرغم من أن عنوان المقالة يوحي بالارتباط بين الأنبياء وأجدادهم، إلا أننا نجد أن التركيز في المتن يتمّ على تحقيق وبحث رؤية الشيعة في مسألة الإمامة، وتشابه هذه الرؤية بمفهوم الوصاية عند بني إسرائيل، وطريقة ارتباط المؤاخاة بين الإمام علي والنبي الأكرم صلى الله عليه وآله، وقرابة الإمام علي عليه السلام من النبي، بالخلافة؛ وهما مسألتان لا صلة لهما بالعنوان أعلاه أبدًا[٢].

[1]- Rubin, Uri, Prophets and Progenitors in the Early Shi`a Tradition, in Shi'ism, p.41

[2]- See:Ibid, p.41-42.

### ٢ عدم جامعية مصادر التحقيق

إن التناسب بين مصادر التحقيق وموضوع التحقيق أمر يحظى باهتمام من قبل المحقق من أجل إضفاء الاعتبار والإتقان على بحثه. وعلى الرغم من أهمية هذا المطلب، نجد أن بعض المستشرقين قلّما يهتمّون بهذه الناحية، وذلك بالنظر إلى اتجاههم التحقيقي (التاريخي/ التوصيفي). إن كاتب مقالة «الأنبياء والأجداد في أحاديث الشيعة الأوائل» في واحدة من أهم الموضوعات الاعتقادية للشيعة (وهو موضوع الإمامة)، لم يستفد من المصادر الرئيسة والأصيلة لدى الشيعة أبدًا، بل وغالبًا ما يستفيد في هذا الشأن من مصادر أهل السنة[١]؛ ومن هنا فإنه بالنظر إلى الحساسية المذهبية عند أهل السنة تجاه مسألة الإمامة، والنظرة الأحادية لبعض علماء أهل السنة في نسبة بعض العقائد إلى الشيعة، تؤدّي الاستفادة من مصادر أهل السنة في هذا التحقيق إلى ضعف ولا علمية هذه المقالة والتقليل من قيمة الاستناد إليها أو التعويل عليها.

## النقد المنهجي والأسلوبي

إن من بين المسائل المهمّة والأساسية في التحقيق بشأن موضوعات علم ما، هو دراسة مدى إمكانية الاستفادة من الأساليب والمنهجية المتناسبة مع ذلك العلم؛ وإلا فسوف يواجه التحقيق مشاكل جمّة، سواء أكان على مستوى التحليل أو الوصول إلى النتيجة.

إن علم «الكلام» من جملة العلوم الإسلامية التي تحظى باهتمام خاص من قبل العلماء البارزين في العالم الإسلامي. وعلى الرغم من أن المتكلمين في بحث المسائل الكلامية لم يستفيدوا من أصول الاستنباط الخاص بعلم الكلام، بيد أن

[١]- إن بعض مصادر أهل السنة التي استفا دمنها إري روبين في مقالته، عبارة عن: (الطبري، تاريخ الطبري، ج٦، ص٨٥؛ الثعلبي، ص٢٣؛ ابن هشام، السيرة النبوية، ج١، ص١٣٥؛ ابن سعد، ج١، ص٥٧؛ البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، الجامع الصحيح (صحيح البخاري)، ج٤، ص٢٠٣؛ مسلم، صحيح مسلم، ج٧، ص٤٣؛ أبو داود، ج٢، ص٥٢٢. وغيرها من المصادر الأخرى).

أساليبهم في بحث المسائل الكلامية قريبة من منهجية الفقهاء في علم الفقه[١][٢].

وبشكل عام فإنهم يستفيدون في دراسة المسائل الكلامية واستنباطها من الأساليب العقلية والجدلية والنقلية والمناهج البينية؛ وذلك لأن هذا الأسلوب في البحث يتحدّد بحسب مقتضيات ذات الموضوع. وعلى هذا الأساس فإنه في المسائل الكلامية ذات الصبغة الإثباتية/ الجدلية، لا يمكن التعاطي معها تاريخيًّا؛ بمعنى أنه على الرغم من استناد أوري روبين إلى الأحاديث والروايات، إلا أن طريقة استناده طريقة تقريرية، تخلو من الملاحظة العلمية المتناسبة مع المنهج النقلي الشائع في الاستفادة من المصادر الروائية[٣].

في منهج الاستنباط النقلي للمسائل الإسلامية، لا يكفي مجرّد نقل الروايات أو ترجمتها، بل من المهم والضروري فهم دلالة النصّ أيضًا؛ ومن هنا فإنّه في مقام التحقيق بالإضافة إلى ضرورة دراسة دلالة النصّ مورد البحث، يجب بحث دلالته في المقارنة والتقويم مع سائر النصوص المتناظرة والمشابهة له أيضًا؛ بمعنى أنه في الاستنباط من الآيات والروايات تجب ملاحظة جميع النصوص والمتون المرتبطة بالموضوع، واستخراج النتيجة من تضاعيف دلالة النصوص[٤].

وعلى هذا الأساس يجب في معرض نقل روايات الشيعة، بالإضافة إلى الروايات الناظرة إلى المقارنة بين الأديان في مسألة الخلافة، أن يتمّ الاستدلال بالروايات التحليلية أيضًا[٥]؛ ونعني بذلك الروايات التي تبحث مسألة الإمامة بطريقة الاستدلال الجدلي والعقلي.

[١]- ونعني بذلك الأبحاث الأدبية، من قبيل: البحث عن الوضع، والاستعمال، والدلالة، والحقيقة والمجاز، والبحث عن المفاهيم، والعام والخاص، والمطلق والمقيّد، والمجل والمبين، والكثير من أبحاث الحجيّة.

[٢]- برنجكار، رضا، روش شناسي علم كلام، ص٤٥ (مصدر فارسي).

[3]- See: Rubin, Uri, Shi'ism. 2008. P.43–44 & p.56-61.

[٤]- برنجكار، رضا، روش شناسي علم كلام، ص٤٦ (مصدر فارسي).

[٥]- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج١، ح١ و٣؛ الفيض الكاشاني، محسن، الوافي، ج٢، ص٢٢؛ الشيخ الصدوق، محمد بن بابويه القمي، أمالي الصدوق، ص٥٨٩، ح١٥؛ العلامة المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ج٢، ص٢٩.

لو أن كاتب المقالة «أوري روبين» قد نظر في باب الإمامة الى مجموع الروايات الموجودة في المصادر الروائية الشيعية، لما انتقل في بيان أدلة الشيعة إلى الأسلوب التاريخي/ التوصيفي[١]، وكذلك لما تمسّك في مسألة الخلافة بمجرّد الروايات الناظرة إلى التشابه الموجود بين الأديان[٢] في هذه الناحية[٣]. ومن هنا لا يمكن اعتبار الأسلوب والمنهج النقلي الذي انتهجه أوري روبين منهجًا علميًّا.

ومن الجدير ذكره، أن مدعيات الكاتب تقوم على أساس المصادر النقلية، لذلك سوف نستفيد في عملية النقد من «الأسلوب النقلي»، وسوف نستند ونستدلّ بطبيعة الحال ـ خلافًا لأوري روبين ـ بالمصادر الروائية المعتبرة والأصيلة لدى الشيعة وإلى آيات الوراثة أيضًا.

## النقد المضموني

**التعريف المفهومي:** إن التعريف بالمفردات الأصلية في كل تحقيق موضوعي يُعدّ أمرًا ضروريًّا، وفي هذه المقالة نجد أن كلمات من قبيل: «الوراثة»، و«الوصاية»، و«الخلقة النورية»، و«التابوت» من الألفاظ المحورية والأساسية. وعليه كان يجب على أوري روبين أن يبحثها من الناحيتين اللغوية والاصطلاحية. ولكن على الرغم من هذه الضرورة لم يقدّم روبين أيّ تعريف لهذه المفردات. وهذا ما يؤدّي إلى ضعف المفاهيم والغموض والإبهام في مراد الكاتب؛ بحيث إن أوري روبين في الاستدلال على مسألة كلامية قد استدل بمفهوم الوراثة المذكور في الفقه. إن هذا الخلط ناشئ من عدم تعريف المفردات والألفاظ المحورية في التحقيق. ومن هنا سوف نعمل في بحث الإمامة الوراثية على بحث مفردة «الوراثة» من أجل تحديد موقعها واستعمالها في الأبحاث الكلامية.

---

[1]- See: Rubin, Uri, Prophets and Progenitors in the Early Shi`a Tradition, p.56-57.

[٢]- لقد عمد أوري روبين -في المقارنة بين الأديان فيما يتعلق بمسألة الإمامة والخلافة- إلى بحث عنوان بني إسرائيل وأهل البيت، بشكل مستقل وعلى نحو مقارن.

[3]- See: Rubin, Uri, Prophets and Progenitors in the Early Shi`a Tradition, p.51-53.

## «الوراثة» لغة واصطلاحًا

إن الإرث لغة يعني: انتقال شيء من شخص إلى شخص آخر، وهو بطبيعة الحال انتقال يقوم على أساس السبب أو النسب، كما وردت هذه المفردة في المصادر اللغوية بهذا المعنى أيضًا[١]. وقال ابن فارس: «ورث: كلمة واحدة هي الورث. والميراث أصله الواو، وهو أن يكون الشيء لقوم ثمّ يصير إلى آخرين بنسب أو سبب»[٢].

وعلى هذا الأساس فإن «الإرث» لغة حتى من وجهة نظر الخليل بن أحمد -الذي ذكر نتيجة الإرث وفائدته- يعني «انتقال الشيء»[٣]. وإن وقع الخلاف في حقيقته في غير المال، بيد أنه لكثرة استعماله في القرآن الكريم بهذا المعنى، قد تمّ حمله على الحقيقة أيضًا[٤].

وأما «الإرث» اصطلاحًا، فلم يرد ذكره في غير الفقه؛ إذ إن الإرث والوراثة والميراث من الموضوعات والمسائل الفقهية. فهو في المصطلح الفقهي يعني استحقاق شخص في ممتلكات الآخر بنسب أو سبب[٥]. ومن هنا فإن أحد أركان الوراثة هي النسبة بين طرفي الإرث، وهي التي تستوجب انتقال الإرث من الموروث إلى الوارث. وفي ضوء رؤية فقهاء الشيعة تأخذ كل طبقة من الإرث بمقدار سهمها، بمعنى أن المورِّث لا يستطيع أن ينقل الميراث إلى بعض دون بعض، بحيث يؤدّي إلى حرمان سائر الطبقات من الإرث. وعلى هذا الأساس، وكما سيتّضح لاحقًا، فإنّ ما ورد بحثه في الروايات الكلامية بشأن الوراثة، هو المعنى اللغوي، بمعنى صرف انتقال المال أو المقام دون ملاحظة طرفي العلاقة، وإن سبب الانتقال هو استحقاق الشخص الوارث.

[١]- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، ج٨، ص٢٣٤؛ المصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج١٣، ص٧٧.

[٢]- ابن فارس بن زكريا، أبو الحسين أحمد، ترتيب مقاييس اللغة.

[٣]- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، ج٨، ص٢٣٤.

[٤]- الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج١٤، ص٢٣.

[٥]- زين الدين العاملي، الروضة البهية، ج٨، ص٢٠؛ الطوسي، محمد بن حسن، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص٢٧٠.

وبعد بيان مفهوم مفردة «الوراثة» وبيان التعريف اللغوي والاصطلاحي لها، ننتقل إلى بحث ونقد مدّعى كاتب المقالة «أوري روبين»، في نسبة الشيعة إلى الاعتقاد بالإمامة الوراثية استنادًا إلى القرابة والمؤاخاة والخلقة النورية. ومن هنا فإن أصل الإمامة الوراثية بناء على رؤية الشيعة، يتمّ بحثها وتحليلها ضمن العناوين الآتية:

١. الوراثة في الفهم الفقهي.

٢. الوراثة الجينية.

٣. الوراثة المؤاخاتية.

## ١ الوراثة في الفهم الفقهي

سندقّق في هذا المبحث الفهم الفقهي لأوري روبين عن الوراثة من ثلاث زوايا، وهي: الفقه، والقرآن، والروايات؛ ليتضح الرأي الكلامي للشيعة في مسألة دور الوراثة في إمامة الأئمّة عليهم السلام.

**أ. الوراثة في الفقه:** من خلال ملاحظة البحث المفهومي للإرث، نجد أن ما ورد في الروايات الخاصة بإرث الإمام علي عليه السلام[١]، إنما هو مجرّد انتقال العلوم وسائر الأمور من النبي الأكرم صلى الله عليه وآله إلى الإمام علي، وإلا فإنه بناءً على الإرث الفقهي لم يكن للإمام علي عليه السلام أي حق في ميراث النبي صلى الله عليه وآله؛ لأنه لا يمتلك نسبة تؤهّله للحصول على الإرث الفقهي؛ خلافًا لما يدّعيه أوري روبين الذي نسب إلى الشيعة الاعتقاد بخلافة الإمام علي عليه السلام على أنها كانت بسبب الإرث الفقهي المتمثّل بـ«المؤاخاة والقرابة»[٢].

وقد ذهب الشهيد المطهري -استنادًا إلى الرواية القائلة: «إن الإمامة هي منزلة الأنبياء وإرث الأوصياء»- إلى الاعتقاد بأن الإمامة أمر وراثي؛ وذلك بمعنى أن الاستعداد لها ينتقل من جيل إلى الجيل اللاحق -بطبيعة الحال- لا بمعنى الوراثة القانونية[٣].

---

[١]- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج١، ص٥٥٥.

[2]- Rubin, Uri, Prophets and Progenitors in the Early Shi`a Tradition, p.41-42.

[٣]- المطهري، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة)، ج١، ص٢٨٣.

يُضاف إلى ذلك أن عدم ذكر الخلافة الوراثية في المصادر الكلامية الشيعية -التي تعكس عقائد الشيعة- ونسبة هذا الأمر إلى بني العباس[١]، يمثّل شاهدًا آخر على عدم استدلال الشيعة بمسألة الوراثة في إثبات الإمامة وحصرها بالإمام علي عليه السلام.

وينبغي هنا ملاحظة أنه بالنظر إلى كثرة استناد أوري روبين إلى مصادر أهل السنة، وكذلك ارتباط المستشرقين بالمراكز العلمية لأهل السنة، فإنه ربما يكون قد تأثّر في نسبة الإمامة الوراثية إلى الشيعة بالنظريات التاريخية والكلامية لبعض علماء أهل السنة التي نسبوها في آثارهم إلى الشيعة[٢]، وإلا فإنه على الرغم من ذكر روايات المؤاخاة في الروايات الكلامية لدى الشيعة، فإنهم لم يستندوا إليها بوصفها دليلاً على الإمامة[٣]. بل إن بعضهم ذكر المؤاخات بوصفها فضيلة للإمام علي عليه السلام[٤]، لتجعله أهلاً لخلافة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، في قبال الفضائل المختلقة للآخرين. وإن العلاّمة الحلي في بحثه لأدلة الفِرَق الإسلامية من خلال نسبة فكرة الإمامة الوراثية إلى العباسيين، عدّ الاعتقاد بوجوب النصّ على الإمام بوصفه من عقائد الشيعة.[٥]

بناءً على ما تقدّم فإن بيان الوراثة في الروايات الشيعية إنما يمكن أن يمثّل شاهدًا على انتقال الفضائل من جيل إلى جيل آخر، وعلامة للإمام ليثبت أحقّيّته، وليس دليلاً على اعتقاد الشيعة بالإمامة الوراثية على مبنى علم الكلام والفقه.

وعلى هذا الأساس، فإن دليل الشيعة الوحيد على الإمامة هو الاستناد إلى النص، وإن الروايات مورد الإشارة إنما هي تعابير متنوّعة عن الدليل على إمامة الشخص المختار من قبل الله سبحانه وتعالى.

[١]- السيد المرتضى، علي بن حسين بن موسى، الشافي في الإمامة، ج٢، ص١٢١.

[٢]- البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر، أصول الدين، ص٢٨٥؛ الندوي، أبو الحسن علي الحسني، صورتان متضادتان عند أهل السنة والشيعة الإمامية، ص١٢ـ١٣.

[٣]- في معرض بيان الأدلة على الإمامة، لم يتمّ الاستناد إلى المؤاخاة بوصفها دليلاً على ذلك في هذه الآثار الكلامية. السيد المرتضى، علي بن حسين بن موسى، الشافي في الإمامة، ج٣، ص٨١؛ الفيض الكاشاني، محسن، الشافي في العقائد والأخلاق والأحكام، ص٢٩٧؛ الفاضل المقداد السيوري، المقداد بن عبد الله، الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد، ص٨٧؛ الطوسي، محمد بن حسن، التبيان في تفسير القرآن، ج٣، ص٨١.

[٤]- السيد المرتضى، علي بن حسين بن موسى، الشافي في الإمامة، ج٣، ص٨١.

[٥]- العلامة الحلي، حسن بن يوسف بن المطهر، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص١٨٧.

**ب. الوراثة في القرآن:** إنّ بحث الوراثة من زاوية القرآن الكريم وآراء المفسرين، يمكن أن تشكّل شاهدًا على دلالة الروايات الدالة على ميراث النبوّة، فقد قال بعض المفسرين في تفسير بعض آيات القرآن الكريم[١]: «على الرغم من ذكر بحث الإرث والميراث في سلسلة الأنبياء، بيد أن ميراث الأنبياء ليس هو النبوّة، وإنما هو مثل سائر مواريث الناس من الأموال والممتلكات، حيث يتركونها لمن وراءهم؛ وذلك لأنّ العلم رهن بالتعليم والتعلّم، أو هو موهبة إلهية يختص بها الله بعض عباده. والنبوّة بدورها تابعة للمصلحة دون النسب؛ لتنتقل من جيل إلى جيل من طريق الوراثة»[٢].

وعلى هذا الأساس فإن عدم وراثة النبوّة والعلم، يمثّل شاهدًا على عدم وراثة الإمامة أيضًا؛ لأن الإمامة بدورها تابعة للشرائط والمصالح دون النسب؛ لتورث من طريق القرابة.

وكذلك ذهب الشيخ المفيد إلى الاعتقاد بأنّ التعبير بإيراث الكتاب، الوارد في قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ**﴾ (فاطر: ٣٢)، ليس هو الإرث الشائع في العرف (من تملّك أموال الفرد وأشيائه بعد موته)، بل هو من باب التشبيه والاستعارة، باعتبار الورثة في مقام الحكام الذين يُترك الكتاب عندهم وديعة وأمانة، ويتولون مهمّة المحافظة عليه[٣].

من خلال الاستفادة من تفسير المفسرين، فإن الروايات الدالة على إرث الأنبياء[٤]، إنما يمكن حملها على مجرّد انتقال علم النبوّة إلى أوصيائهم، وليس الإرث المعروف في الفقه التابع للشروط الخاصّة.

**ج. الوراثة في الروايات:** من أجل تحليل الروايات الخاصّة بإرث الأئمة الواردة في بعض أبواب الكتب الروائية، يجب العمل على بحث مجموع الروايات. فنقول: إن

[١]- سورة مريم (١٩): ٦.

[٢]- الطوسي، محمد بن حسن، التبيان في تفسير القرآن، ج٧، ص١٠٦؛ الطبرسي، الفضل بن حسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج٧، ص١٠٦؛ الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج١٤، ص١٥.

[٣]- راد، علي، مباني كلامي اماميه در تفسير قرآن، ص٢٤٠. (مصدر فارسي).

[٤]- الصفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات، ج١، ص١٢٠؛ الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج١، ص٥٥٥.

الروايات الواردة في هذا الشأن يمكن بحثها من أربع جهات، وهي: متعلّق الإرث، والإرث، والعلاقة بينهما، والمورّث.

لقد ورد التعبير في روايات إرث النبي عن العلم[١]، وعن إقامة الدين[٢]، وعن علم التوراة والإنجيل وتبيان ما في الألواح[٣]، وعن صحف إبراهيم وألواح موسى[٤]، وعن الزبور والكتب المنزلة[٥]، وعن القرآن الكريم[٦]، بوصفها متعلقًا للإرث.

كما ورد التعبير عن الأئمة وعن أوصياء الأنبياء، بوصفهم ورثة الأنبياء والأوصياء السابقين[٧].

والنقطة المهمّة الأخرى هي أنه -بالإضافة إلى علاقة الوراثة بين الأنبياء والأوصياء والأئمةﷺ- قد تمّ التعريف بالله بوصفه مورّثًا[٨] أيضًا.

---

[١]- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج١، ص٥٥١؛ الصفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات، ج١، ص١١٨، ح٢ و٤.

[٢]- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج١، ص٥٥٥.

[٣]- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج١، ص٥٥٨، ح٣؛ الصفار، بصائر الدرجات، ج١، ص١٣٨، ح١٥.

[٤]- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج١، ص٥٥٩، ح٤؛ الصفار، بصائر الدرجات، ج١، ص١٣٥، ح١ و٢، وص٣٢٤، ح١.

[٥]- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج١، ص٥٦٠، ح٦؛ الصفار، بصائر الدرجات، ج١، ص١٣٦، ح٥.

[٦]- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج١، ص٥٦٢، ح٧؛ الصفار، بصائر الدرجات، ج١، ص٤٧، ح١.

[٧]- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج١، ص٥٥٧، ح١.

[٨]- الكليني، محمد بن الأوصياء والأئمةﷺ أيضًا. وعلى هذا الأساس فإن الإرث لا يستوجب الحصول على مقام الإمامة، لكي يصلح أن يكون دليلًا عليها.

وبالتالي فإن انتقال الإرث على أساس الوراثة الشائعة في الفقه والعُرف -خلافًا للإرث النبوي- إنما يكون بعد تحقق الوفاة. وإن هذا الاختلاف في حدّ ذاته يُشكّل قرينة على مهمّة الأنبياء في انتقال الميراث النبوي إلى شخص معيّن من قبل الله.

٢ الوراثة الجينية

إن من الأبحاث المذكورة في هذه المقالة، تشبيه القول بوراثة الأئمة من وجهة نظر الشيعة، بالوراثة من وجهة نظر العرب في عصر الجاهلية وقبل الإسلام (وراثة الخصائص الجسدية). فقد سعى أوري روبين من خلال عقد هذه المقارنة والتشبيه إلى إلقاء شبهة تأثّر الشيعة بعرب الجاهلية وما قبل الإسلام؛ حيث قال: «إن هذه النظرية المفتراة تتطابق مع نظريات العرب قبل الإسلام؛ وقد عمد إجناتس جولدتسيهر إلى تشبيهها بما كان عليه العرب في العصر الجاهلي من الشرك والإلحاد. فكما كان العرب يقولون بوراثة الخصائص الجسدية ويعتبرون ذلك أمرًا لا يقبل يعقوب، الكافي، ج١، ص٥٦٢، ح٧؛ الصفار، بصائر الدرجات، ج١، ص٤٧، ح١.

## تحليل الروايات

بالنظر إلى انتساب الإرث إلى الأئمّةﷺ وإلى الأوصياء في الروايات (المذكورة في كتابيَ الكافي وبصائر الدرجات)، يبدو أن العلاقة بين الطرفين إنما هي علاقة حقوقية وليست علاقة حقيقية، في حين تُشترط العلاقة الحقيقية في الإرث؛ بمعنى أن يصدق عنوان الوارث على الشخص في ضوء واحد من العلاقات المتعدّدة في الإرث.

وعلى هذا الأساس، فإنه بملاحظة متعلّق الإرث -الذي يحتوي بشكل عام على بُعد ربّاني؛ بمعنى أن الله يضعه تحت تصرّف بعض الأشخاص بخصوصهم- يكون ميراث الأنبياء متعلقًا بشخصيتهم الحقوقية، ويكون الأنبياء مجرّد متقبّلين وناقلين له، ولذلك لا يحق لهم التصرّف فيه دون إذن من الله سبحانه وتعالى.

كما أن تعيين بعض الأشخاص بأعيانهم من أهل بيت النبيﷺ للحصول على هذا الإرث، والإعلان عن ذلك حتى قبل رحيل النبيﷺ، يُشكل قرينة على أن إرث النبي هو إرث من نوع آخر، غير الإرث المذكور في الفقه والعُرف، وإلا لما كان متعلق الإرث خاصًا ولا الوارث.

وإن ذكر الله سبحانه وتعالى بوصفه مورّثًا بالإضافة إلى ذكر الأنبياء بهذا العنوان، يشكّل بدوره شاهدًا آخر على اختلاف الإرث النبوي عن الإرث العُرفي والفقهي. كما أن الحصول على الإرث يُشكّل هو الآخر دليلاً وعلامة على خلافة التخلف، فإن الشيعة بدورهم يقولون إنّ الصفات الأخلاقية والفضائل والرذائل بدورها تورث من الآباء والأجداد أيضًا»[١].

من الضروري -قبل البحث في ارتباط الوراثة بالتأثير الجيني للجيل السابق على الجيل اللاحق- أن نعمل على دراسة مناشئ المعتقدات الشيعية ومصادرها. من الواضح جدًّا أن هذه المعتقدات تستند إلى الآيات والروايات، وبطبيعة الحال فإن معيار قبول

[1]- See: Rubin, Uri, Prophets and Progenitors in the Early Shi`a Tradition, p.43.

هذه الروايات أو رفضها، يعود إلى تطابقها أو عدم تطابقها مع القرآن الكريم[١].

بالنظر إلى الافتراض المذكور حول منشأ المعتقدات الشيعية، يجدر بنا قبل كل شيء بحث تأثر القرآن الكريم والنبي الأكرمﷺ بثقافة ذلك العصر.

على الرغم من ذكر تأثّر القرآن بثقافة العصر من قبل بعض المفسرين من أهل السنّة[٢]، إلا أن بعض المفسرّين من الشيعة[٣] رفضوا ذلك[٤]. وبغض النظر عن آراء المفسرين من الفريقين، نجد أن تعامل القرآن الكريم مع ثقافة عصره، كان يتراوح ما بين التعامل الانتقادي[٥]، والإنكاري[٦]، والإصلاحي[٧]، والتقريري[٨].

إن فرضيّة التعامل الانتقادي والإنكاري والإصلاحي والتقريري للقرآن الكريم مع ثقافة العصر، تؤيّد هذه النقطة، وهي أن هذا التعامل يتمّ تأييده بسيرة العقلاء أيضًا؛ وذلك لأن العقلاء في مواجهة الظواهر الاعتقادية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية، يعملون على تقويمها في ضوء متبنّياتهم؛ فيتخذون في تقويمها واحدًا من هذه المواقف الأربعة عادة، وإن كان من المحتمل أن يكون لأحدها صبغة غالبة على الأخريات. ومع ذلك لم يقل أحد أن تعامل العقلاء مع المسائل الاجتماعية ينطوي على تأثّر العقلاء بها، وإنما يكون ذلك على سبيل التقويم وفرز الغثّ من السمين، الذي هو من لوازم الحضور المؤثّر للأنبياء وسائر المصلحين في المجتمعات البشرية. يُضاف إلى ذلك أن تأثير القرآن الكريم على المعايير العرفيّة والاجتماعيّة

[١]- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج١، ص٦٩.

[٢]- الفخر الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، ج١، تفسير الآية رقم ٢٥٧ من سورة البقرة؛ الزمخشري، محمود، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج١، ص٣٢٠؛ البيضاوي، عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تفسير الآية المذكورة.

[٣]- الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج١٧، ص٦٠٥.

[٤]- سورة فصّلت (٤١): ٤٢؛ سورة الحجر (١٥): ٩.

[٥]- سورة البقرة (٢): ٦٤.

[٦]- سورة آل عمران (٣): ٦٤

[٧]- سورة البقرة (٢): ٣٥؛ سورة الأنفال (٨): ٣٥.

[٨]- سورة النساء (٤): ٤؛ سورة التوبة (٩): ٣.

والسياسيّة والعقائديّة يُعدّ من المسلّمات في تاريخ الإسلام؛ حيث أدّى ذلك إلى بناء حضارة لها أصولها المعرفية ونماذجها السلوكية الحديثة.

وبعد نفي تأثر القرآن الكريم بالثقافة المعاصرة، ننتقل إلى بحث الوراثة من وجهة نظر القرآن بوصفها منشأ للاعتقاد الشيعي. لقد أشار القرآن الكريم -في الآيتين ٢٦ و٢٧ من سورة نوح- إلى مسألة الانتقال الوراثي للفضائل والرذائل الأخلاقية عبر الأجيال؛ إذ يقول تعالى: ﴿**وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا * إِنَّكَ إِنْ تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا**﴾ (نوح: ٢٦-٢٧).

والشاهد على المدّعى هو الآية ٢٧ من هذه السورة؛ حيث يُشير النبي نوح في دعائه إلى ولادة الكافر من كافر، واعتبار الكفر من الخصائص الشخصية للفرد؛ وعلى هذا الأساس تكون الآية مشتملة على بيان التأثير الوراثي في الكفر من جيل إلى جيل. وبطبيعة الحال فإن الوراثة ليست هي العلة المنحصرة للاتجاه نحو الكفر، وإنما تُعدّ واحدة من عوامل وأسباب الاتجاه نحو الكفر.

إن الانتقال الوراثي للخصائص الروحية لا يقتصر على الكفر فقط، بل الإيمان بدوره ينتقل من جيل إلى جيل أيضًا. وبطبيعة الحال -كما سبق أن ذكرنا- فإن الوراثة ليست هي العلّة الحصرية لانتقال الفضائل والرذائل؛ إذ لو كان الأمر كذلك لكان كل شخص محكومًا للشخصية الروحية لدى الأجيال السابقة عليه، وهذا الأمر يتنافى مع عنصر الإرادة والاختيار. بمعنى أن الله سبحانه وتعالى قد زوّد الإنسان بعنصر الإرادة والاختيار في إطار مسؤوليته، ليرسم مصيره بنفسه على الرغم من تأثره بالوراثة المطلوبة وغير المطلوبة. ومن هنا فقد أصبح بعض أبناء الأنبياء من الأشقياء، كما أصبح بعض أبناء الكفار من السعداء[١].

ثمّ إن الاعتقاد بالخلقة النورية للأئمّة الشيعة له منشأ روائي، ولم يكن بتأثير من

[١]- سورة الإنسان (٧٦): ٣؛ الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج٢، ص١٢٣؛ الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج١، ص١٥٥.

معتقدات المجتمع العربي؛ وذلك لأن النبي الأكرمﷺ هو الذي ذكر هذا الأمر[١]، وهذا لا يخرج من إحدى صورتين؛ فإما أن يكون النبي قد أخذه من شخص آخر، أو أن الله سبحانه وتعالى هو الذي أخبره بذلك.

والصورة الأولى -تعلّم النبي من شخص آخر- على خلاف المسلّمات الاعتقادية الشيعية الثابتة[٢]، كما أنها تتنافى مع مسلّمات التاريخ الإسلامي[٣]. وبناءً على الصورة الثانية، لا يكون اعتقاد الشيعة متأثرًا بمعتقدات المجتمع العربي في ذلك العصر، بل هو ناشئ من أخبار الخلقة النورية[٤] التي وصلت إليهم من طريق النبيﷺ أو الأئمّةعليهم السلام.

وعلى هذا الأساس فإن اعتقاد الشيعة بالانتقال الوراثي للإمامة، له منشأ قرآني وروائي، ولم يكن بتأثير من ثقافة عرب الجاهلية؛ بمعنى أن النبي الأكرم والأئمة الأطهارعليهم السلام، بالاستلهام من القرآن الكريم والارتباط بعالم الغيب، قد حصلوا على معرفة وعلم بالقوانين التكوينية التي تبيّن كيفية ارتباط الأجيال ببعضها. إن هذا النوع من العلم والمعرفة، بالإضافة إلى دلالته على جامعية علم النبي الأكرم والأئمة الأطهارعليهم السلام، يمثّل شاهدًا على عدم وجود صلة بين الاعتقادات الخرافية لعرب الجاهلية وبين العقائد المستندة إلى القرآن الكريم وروايات الشيعة.

وبعد البحث الكلي لمسألة الوراثة من وجهة نظر الشيعة، نتنقل إلى بحث الارتباط الجيني بين الإمام عليعليه السلام. والنبي الأكرمﷺ. في ضوء الروايات التي تذكر الاشتراك الوجودي بين النبي الأكرمﷺ والأئمة الأطهارعليهم السلام يرد الحديث عن الارتباط الجيني للإمام عليعليه السلام والنبي الأكرم بنظرية الخلقة النورية، طبقًا لهذه النظرية فقد وصل النور الذي خلق قبل النبي آدمعليه السلام عبر الأجيال إلى عبد المطلب، وقد

[١]- الطوسي، محمد بن الحسن، الرسائل العشر، ص٦٥٥؛ الطبرسي، الفضل بن حسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج٢، ص١٢٩.

[٢]- المطهري، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة)، ج٣، ص٢٨٠.

[٣]- م.ن.

[٤]- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج١، ص٣٨٩.

انشطر هذا النور في هذا الانتقال إلى جزءين متساويين، ومن هنا فقد جاء في بعض الروايات أن رسول اللهﷺ، قال: «أنا وعلي من شجرة واحدة، وسائر الناس من شجر شتّى»[١]. وفي الحقيقة فإن التعبير بالارتباط الجيني ينطوي على نوع من التسامح في التعبير، وإلا فإن عينية الخلقة النورية مع الارتباط الجيني بين الإمام عليعليه السلام والنبي الأكرمﷺ تحتاج إلى بحث أشمل، لا يتسع له هذا المقام.

## ٣ الوراثة المؤاخاتية

إن من بين المسائل التي يرد ذكرها في هذا الشأن هي مسألة المؤاخاة، وما لها من التأثير السياسي/ الاجتماعي. قال أوري روبين في هذا الشأن: «إن الإمام عليعليه السلام -في رؤية الشيعة- لم يصبح خليفة للنبي الأكرمﷺ انطلاقًا من مجرّد الفضيلة التوافقية المتمثّلة بـ المؤاخاة فقط، بل وكذلك بسبب القرابة المستقبلية بالنبي محمدﷺ»؛ بمعنى أنه قد ورث النبي محمد بناءً على الأصل القديم القائم على التوارث الأسري، وكذلك على أساس من الأصل الجديد القائم على التوارث الأخوي أيضًا[٢].

وعليه يمكن بحث مسألة المؤاخاة من ناحيتين، وهما: الناحية الاجتماعية، والناحية الحقوقية.

### أ- الناحية الاجتماعية

في بحث أسباب الدعوة إلى التآخي والمؤاخاة في الأيام الأولى من ظهور الإسلام من الزاوية الاجتماعي، يجب الالتفات إلى الثقافة والآداب القبلية والأسرية؛ وذلك لأن العلاقات الاجتماعية آنذاك كانت تقوم على أساس التركيبة القبلية.

وإن من بين الأصول الأساسية الحاكمة على العلاقات القَبَلية في شبه الجزيرة العربية قضية دفاع أفراد القبيلة عن بعضهم أو الدفاع عن الذين يدخلون معهم في

[١]- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج٨، ص٧١٨، وانظر أيضًا: العلامة المجلسي، بحار الأنوار، ج٩٩، ص١٠٦.

[2]- See: Rubin, Uri, Prophets and Progenitors in the Early Shi`a Tradition, p. 41.

الحلف والولاء؛ بحيث أنه في ظل هذا السلوك وقعت أكبر الأحداث المريرة في التاريخ البشري والتي تمثّلت في الحروب بين قبائل الأوس والخزرج واستمرّت لمئة وعشرين سنة.

لقد ظهر الدين الإسلامي في ظلّ هذه الظروف، وكان هذا الدين الحديث بحاجة ماسّة إلى دعم الناس وحمايتهم؛ وكان تحقق الدعم من الناس لا يبدو ممكنًا في ضوء الأخلاق القبلية؛ ومن هنا فقد عمد النبي الأكرمﷺ -من خلال الاستفادة من هذا المفهوم القبلي في الدعم والحماية، ومن خلال إيجاد معتقد جديد يقوم على أساس العلاقة الدينية- إلى تأسيس نظام اجتماعي ديني جديد لكي يقوم الأخوة الجُدد في ضوئه بالدفاع عن بعضهم.

وقد ذهب العلامة الطباطبائي -في معرض تفسيره، لقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ**﴾ (الأنفال: ٧٢)- إلى الاعتقاد بأن هذه الوشيجة الدينية المستحدثة من قبل النبي كانت تعني قيام المسلمين الجُدُد بالدفاع الشامل عن بعضهم، وليس مجرد التوارث فيما بينهم، وقال في هذا الشأن: قد جعل الله بينهم ولاية بقوله تعالى: ﴿**أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ**﴾، والولاية أعم من ولاية الميراث وولاية النصرة وولاية الأمن، فمن آمن منهم كافرًا كان نافذًا عند الجميع، فالبعض من الجميع ولي البعض من الجميع، كالمهاجر هو ولي كل مهاجر وأنصاري، والأنصاري ولي كل أنصاري ومهاجر، كل ذلك بدليل إطلاق الولاية في الآية. فلا شاهد على صرف الآية إلى ولاية الإرث بالمواخاة التي كان النبيﷺ جعلها في بدء الهجرة بين المهاجرين والأنصار وكانوا يتوارثون بها زمانًا حتى نُسخت[١].

وعلى هذا الأساس فقد تمّ التأسيس للأخوّة الدينية منذ السنوات الأولى من ظهور

[١]- الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج٩، ص١٨٩.

الإسلام في ظلّ هذا التآخي المستحدث؛ حيث حلّت الأخوّة الدينية محلّ الأخوّة القبلية، وتمكّن النبي الأكرم بهذه الطريقة الاجتماعية من إدارة العصبيات القبلية والعشائرية بشكل غير مباشر، وتأسيس مجتمع واحد حول محور الدين، وبالتالي فقد كانت فلسفة المؤاخاة هي العمل على إدارة ظاهرة الولاء والدعم والحماية القبلية في إطار تحقيق الاتحاد والوفاق بين المسلمين، وليس التمهيد لخلافة أئمة الشيعة، ومن هنا فإنه سرعان ما تمّ نسخها بعد فترة وجيزة.

وعلى هذا الأساس فإن المؤاخاة بين الإمام علي عليه السلام والنبي الأكرم صلى الله عليه وآله وإن كانت من أبرز المسائل في التعاليم الشيعية، وقد عبّر عنها النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في الكثير من المواطن، إلا أنها لم تتخذ دليلاً على الإمامة، بل مجرّد فضيلة لم يكن هناك من يستحقها غير الإمام علي عليه السلام فقط.

**ب- الناحية الحقوقية**

إن الدين الإسلامي -مثل سائر الإديان السماوية- عبارة عن مجموعة من التشريعات والعقائد والأخلاقيات والحقوق، وكان لهذه الحقوق فيما يتعلق بالأعراف الحاكمة على المجتمع صبغة تقريرية أو صبغة تأسيسية. إن الوراثة النسَبية كانت تُعدّ واحدة من القوانين الشائعة في الأعراف العربية فيما يتعلق بحقل الحقوق الأسرية في تلك الحقبة. وإن الإسلام على الرغم من تقريره لقانون الإرث بشكل عام، إلا أنه أجرى الكثير من التغييرات على تفصيلاته وجزئياته.

وفيما يتعلّق بمسألة المؤاخاة يجب بحث أمرين، وهما:

دلالة روايات المؤاخاة على الإرث.

دلالة الإرث بالمؤاخاة على إمامة أئمة الشيعة.

١ **دلالة روايات المؤاخاة على الإرث:** قال بعض المفسّرين[١] -من خلال حمل

[١]- الطبرسي، الفضل بن حسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج١٠، ص٢٧٠؛ الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج٩، ص١٨٨؛ الفيض الكاشاني، محسن، الوافي، ج؟، ص٣١٥.

الآية ٧٢ من سورة الأنفال على مسألة المؤاخاة- بأن المؤاخاة كانت قد أوجبت توارث الإخوة في الإسلام لبعضهم. ولكن على الرغم من قول بعض المفسرين بدلالة هذه الآية على الوراثة بالتآخي، إلا أن ظاهر الآية لا يدلّ على ذلك، كما أشار العلامة الطباطبائي إلى هذه النقطة في تفسيره[١]. وبالإضافة إلى ذلك فإن الروايات الخاصة ببيان هذه الواقعة التاريخية -ومن بينها المأثور عن رسول اللهﷺ: «تآخوا في الله أخوين أخوين»[٢]- هي الأخرى لا تدلّ على الوراثة أيضًا. وبطبيعة الحال فإن الفيض الكاشاني في تفسير الآية رقم: ٧٢ من سورة الأنفال في تفسير الصافي، فيما يتعلق بالإرث بالمؤاخاة، قد استند إلى حديث مأثور عن الإمام الباقرعليه السلام.

وعلى هذا الأساس فإنه على الرغم من عدم دلالة ظاهر الآية مورد البحث على الإرث بالتآخي، إلا أن لازم الجمع بين هاتين الطائفتين من الروايات هو الإرث المؤقّت بفعل عقد المؤاخاة، كما أشار الشهيد مرتضى المطهري إلى الإرث المؤقّت (الفترة التي عاش المسلمون فيها ضيقًا)[٣].

**٢ـ عدم دلالة الإرث بالمؤاخاة على إمامة أئمة الشيعة:** بعد بحث تحقق الإرث المؤاخاتي بين المهاجرين والأنصار، يجب بحث كيفية ارتباط هذا الحدث التاريخي بمسألة الإمامة من وجهة نظر الشيعة. وفي تحليل هذه المسألة لا بدّ من الالتفات إلى عدد من النقاط:

إن فقهية وتوقيت الإرث المؤاخاتي بين المهاجرين والأنصار، خصيصتان تحولان دون الدلالة على الإمامة، وذلك لأن الإمامة مسألة كلامية. كما أن ضرورتها ومصلحتها كانت قائمة قبل وبعد ظهور ضرورة ومصلحة المؤاخاة، وقد دلّت عليها الأدلة العقلية والنقلية المعتبرة والمذكورة في الكتب الكلامية والروائية. ومن هنا فإن المتكلّمين الشيعة لم يستدلّوا بأدلة المؤاخاة لإثبات الإمامة[٤]. وإنما يتحدّثون عنها

[١]- الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج٩، ص١٨٨.

[٢]- ابن إسحاق، محمد، سيرة النبي، ص١١٩.

[٣]- المطهري، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة)، ج٦، ص٣٣٨.

[٤]- السيد المرتضى، علي بن حسين بن موسى، الشافي في الإمامة، ج٣، ص٨١.

بوصفها من بين الفضائل البارزة للإمام علي عليه السلام[١].

إن الوراثة تابعة للشرائط والظروف الخاصة، ومن بينها تساوي الورثة في الإرث، ولازم التساوي في الإرث مشاركة جميع الورثة في التركة، وهذا ما ينفيه الاقتضاء الذاتي للإمامة والمبيّن بقوله تعالى: ﴿**لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾ (البقرة: ١٢٤)، عن مسألة الإمامة.

من خلال النظرة التاريخية إلى مسألة الإمامة، يبدو أن الإمام علي عليه السلام قد استند إلى مسألة المؤاخاة في مقام الاحتجاج على المخالفين لإثبات أحقيّته في الإمامة. ولكن لا يخفى أن الاستناد في مقام الجدل مع الخصم، ينطوي على صبغة إسكاتية، ولا يحتوي على بُعد استدلالي.

إن أدلة إثبات الإمامة يجب أن تكون عامّة، وليست خاصة بإمام واحد، وحيث إن المؤاخاة إنما تخصّ الإمام علي عليه السلام، فلا يمكن التمسّك بها في الاستدلال على الإمامة بشكل عام، وإنما هي مجرّد شاهد على أفضليّة الإمام علي عليه السلام على سائر الذين ادّعوا خلافة رسول الله صلى الله عليه وآله.

وبغض النظر عن الملاحظات الآنف ذكرها والتي تمثّل شاهدًا على عدم دلالة المؤاخاة الوراثية على إمامة الأئمة الشيعة، من الجدير ذكره أنه على الرغم من القبول بأصل المؤاخاة الوراثية في حقل الفقه، إلا أن الكثير من روايات المؤاخاة ذات صبغة كلامية؛ بمعنى أنه ليس لها صلة بالوراثة الفقهية[٢]؛ وذلك لأنّ اتجاه الروايات ناظر إلى إتمام حجّة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في موضوع الخلافة، ولهذا الأمر صبغة كلامية.

ومن هنا فإن الأخوّة المذكورة في هذه الطائفة من الروايات، لا تدلّ على المؤاخاة الوراثية، وعليه لا يمكن الاستدلال بمثل هذه الوراثة لإثبات خلافة الأئمة عليهم السلام.

[١]- الشافي في الإمامة، م.س.

[٢]- الطبرسي، الفضل بن حسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج٢، ص٧٦؛ الكليني، الكافي، ج١، ص٥٠٢.

## الخاتمة

إن البحث عن الإمامة في كلّ مرحلة، يُعدّ من الأبحاث المهمّة والحيوية والمثيرة للجدل، وهي في العادة قابلة للبحث والدراسة من مختلف الزوايا.

ـ في البحث والدراسة والنقد الذي قدّمناه في هذه المقالة، تم السعي -على الرغم من عدم وجود سابقة لبحث الإمامة الوراثية- إلى تقديم تحليل جامع لاعتقاد الشيعة بالإمامة. وقد تمّ بحث المسألة المذكورة من زاوية الفقه والتفسير والكلام والروايات.

ـ إن الروايات الخاصّة ببحث الوراثة، تعمل بدورها على بيان احتجاج أهل البيت عليهم السلام، ولا سيّما الإمام علي عليه السلام على الخصوم بناء على مبنى العرف الغالب؛ بمعنى أن القرابة -التي تمثّل المؤاخاة واحدة من علاماتها- إذا كانت شرطًا، فإن قرابتنا من رسول الله هي الأقرب.

ـ إن الشاهد الآخر على عدم فقهية الوراثة المذكورة في الروايات، عبارة عن نوع الصلة القائمة بين بعض الأنبياء وبين أوصيائهم؛ لأنها لم تكن من سنخ العلاقة النسبية أو السببية المذكورة في باب الإرث؛ لتستوجب التوارث، من قبيل: العلاقة بين النبي شعيب والنبي موسى والعلاقة بين النبي موسى ويوشع بن نون، والعلاقة بين النبي الأكرم والإمام علي عليه السلام، وهكذا.

ـ بغض النظر عن أدلة الشيعة في إثبات إمامة الأئمة الأطهار عليهم السلام، فإن نتيجة البحث في الآيات والروايات الخاصّة بالإمامة، هي أن الوراثة المذكورة في المنظومة الاعتقادية لدى الشيعة، إنما كانت عبارة عن مجرّد انتقال مقام الإمامة ولوازمها من قبيل: العلم والكتاب ونظائر ذلك إلى أشخاص اجتباهم الله لحكمة ومصلحة ليكونوا هم الحجج له على الناس. وبعبارة أخرى: بالنظر إلى أن الله سبحانه وتعالى هو الأعلم بحال عباده وما يتمتعون به من الظرفيات في تقبّل الأمور وتطبيقها على النحو الأفضل، قد اختار

عددًا من عباده لتولي منصب النبوّة أو خلافة الأنبياء، على ما ورد في القرآن الكريم؛ إذ يقول الله تعالى: ﴿**اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ**﴾ (الأنعام: ١٢٤).

وأما التعبيرات التي هي من قبيل: الإمامة والوراثة والوصاية وما إلى ذلك، فإنها تمثل بيانًا بمنزلة الإمامة وموقعها والمصداق المعيّن من قبل الله سبحانه وتعالى، وطريقة ارتباطه بالنبي أو الوصي السابق، ولا يفيد ثقلاً مفهوميًا خاصاً؛ من ذلك أن النبي الأكرم عندما يقول للإمام علي: «أنت وارثي»، كان بعض الأصحاب يسأله بالقول: ما الذي يرثه منك؟ (فكان الذي يخطر على أذهانهم فيما يبدو هو الوراثة الفقهية)، ولكنه كان يقول في الجواب: يرث عني الكتاب وسنن الأنبياء السابقين. إن هذا الجواب من النبي الأكرم ينبئ عن وساطته في انتقال ميراث الأنبياء السابقين إلى الجيل اللاحق؛ وذلك لأن الكتاب والسنة هي الحقائق والمعارف والأحكام التي لا تقبل التمليك لتكون موردًا للوراثة المصطلحة في الفقه، بل تحتوي على صبغة تعليمية؛ وفي بعض الموارد تكون لها صبغة إشراقية فيما يتعلق بالأنبياء وأوصيائهم.

## لائحة المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

١. ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن محمد الجزري، أسد الغاية في معرفة الصحابة، دار الشعب، بيروت، ١٣٥١هـ.

٢. ابن فارس بن زكريا، أبو الحسين أحمد، ترتيب مقاييس اللغة، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ١٣٨٧هـ.ش.

٣. ابن النديم، محمد بن إسححاق، الفهرست، مكتبة الأسدي ومكتبة الجعفري التبريزي.

٤. الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، النشرات الإسلامية، ١٤٠٠هـ.

٥. الندوي، أبو الحسن علي الحسني، صورتان متضادتان عند أهل السنة والشيعة الإمامية، دار البشير، جدّة، ١٤١٠هـ.

٦. البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، الجامع الصحيح (صحيح البخاري)، دار البشائر، بيروت، ١٤٢٨م.

٧. برنجكار، رضا، روش شناسي علم كلام، مؤسسة دار الحديث، قم، ١٣٩١هـ.ش.

٨. البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر، أصول الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠١هـ.

٩. البيضاوي، عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تفسير الآية المذكورة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٨هـ.

١٠. جوادي آملي، عبد الله، التفسير الموضوعي للقرآن الكريم (الوحي والنبوّة في القرآن)، نشر إسراء، قم، ١٣٨٤هـ.ش.

١١. الحر العاملي، محمد بن حسن، وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت، قم، ١٤٠٤هـ.

١٢. العلامة الحلي، حسن بن يوسف بن المطهر، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق: حسن حسن زاده الآملي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٣هـ.

١٣. راد، علي، مباني كلامي اماميه در تفسير قرآن، انتشارات سخن، طهران، ١٣٩٠هـ.ش.

١٤. الفخر الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ.

١٥. الزمخشري، محمود، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ.

١٦. السيد المرتضى، علي بن حسين بن موسى، الشافي في الإمامة، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ط٢، طهران، ١٤١٠هـ.

١٧. السيوطي، جلال الدين، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤هـ.

١٨. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، منشورات الشريف الرضي، قم، ١٣٦٤هـ.ش.

١٩. الشهيد الثاني، زين الدين بن علي بن أحمد العاملي، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، كتاب فروشي داوري، قم، ١٤١٠هـ.

٢٠. الشيخ الصدوق، محمد بن بابويه القمي، أمالي الصدوق، انتشارات كتابجي، طهران، ١٣٧٦هـ.ش.

٢١. الصفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد عليهم السلام، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤هـ.

٢٢. الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، دفتر انتشارات جامعه مدرسين، قم، ١٣٧٤هـ.ش.

٢٣. الطباطبائي، السيد محمد حسين، شيعه در اسلام، دفتر انتشارات اسلامي، قم، ١٣٧٨هـ.ش.

٢٤. الطبرسي، الفضل بن حسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مجموعة من المترجمين، انتشارات فراهاني، ١٣٦٠هـ.ش.

٢٥. الطوسي، محمد بن الحسن، الرسائل العشر، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٤هـ.

٢٦. ـــــــــــــــــ، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٦هـ.

٢٧. ـــــــــــــــــ، التبيان في تفسير القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٨. ـــــــــــــــــ، الفهرست (اختيار معرفة الرجال)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٩. عبد الله خروش، حسين، فرهنگ اسلام شناسان خارجي، نشر گل افشان، ١٣٦٢هـ.ش.

٣٠. العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٢٨هـ.

٣١. الفاضل المقداد السيوري، المقداد بن عبد الله، الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد، مجمع البحوث الإسلامي، ١٤١٢هـ.

٣٢. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، انتشارات هجرت، قم، ١٤١٠هـ.

٣٣. الفيض الكاشاني، محسن، الوافي، مكتبة أمير المؤمنين، إصفهان، ١٤٠٦هـ.

٣٤. الفيض الكاشاني، محسن، الشافي في العقائد والأخلاق والأحكام، دار اللوح المحفوظ، ١٤٢٥هـ.

٣٥. الشيخ الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الحديث، قم، ١٤٢٩هـ.

٣٦. العلامة المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٣هـ.

٣٧. ــــــــــــــــ، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٤٠٤هـ.

٣٨. المصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، بنگاه ترجمه و نشر كتاب، طهران، ١٣٦٠هـ.ش.

٣٩. المطهري، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة)، انتشارات صدرا، طهران.

٤٠. النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٣٧٤هـ.ش.

٤١. هاينزهالم، تشيّع، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد تقي أكبري، نشر أديان، ط١، قم، ١٣٨٥هـ.ش.

42. Rubin, Uri, Prophets and Progenitors in the Early Shi`a Tradition, In Shi'ism Critical concepts in Islarnic studies, edited by Pend Luft and Colin Turner, Routledge New York and London, 2008.

43. Kohlberg, Etan (ed.), Shi'ism, Routledge, New York and London, 2003.

# دراسة نقديّة لرأي المستشرقين حول سيرة حكم الإمام الحسن المجتبى عليه السلام(*)

محمد حسن زماني[**] محمد رضا أحمدي ندوشن[***]

**الملخّص**

ربما كانت أكثر انتقادات المستشرقين وشبهاتهم حول أئمة الشيعة عليهم السلام هي تلك التي تمّ توجيهها من قبلهم إلى الإمام الحسن المجتبى عليه السلام؛ إذ إن الأحداث الزاخرة بالصدامات خلال الفترة القصيرة من خلافة الإمام الحسن عليه السلام والتي أدّت إلى إبرام وثيقة الصلح مع معاوية بن أبي سفيان، وكذلك أحداث ما بعد الصلح، أدّى إلى ظهور الكثير من الأسئلة بين المستشرقين وغيرهم حول هذه الأحداث. ويمكن تقسيم أجوبة المستشرقين عن هذه الأسئلة إلى مجموعتين رئيستين، مجموعة تصرّح بنقد الإمام عليه السلام، ومجموعة أخذت تنظر إلى الأمر بواقعية وعملت على تقويم الظروف الاجتماعية لتلك الفترة والسلوك السياسي للإمام، واعتبروا الموقف

(*)- مقالة مأخوذة عن مجلة تاريخ اسلام (مجلة علمية/ تحقيقية/ ISC)، السنة السادسة عشرة، العدد ٤، العدد المتسلسل ٦٤، شتاء عام ١٣٩٤هـ.ش. تعريب: حسن علي مطر.

(**)- عضو اللجنة العلمية في حقل العلوم القرآنية في جامعة المصطفى العالمية.

(***)- أستاذ مساعد في جامعة كاشان.

السياسي للإمام منطقيًّا. سوف نعمل في هذه المقالة، بعد بيان آراء المستشرقين على المستويين السلبي والإيجابي، على نقد آرائهم السلبيّة استنادًا إلى المصادر التاريخيّة والروائية والنصوص المعتبرة.

**الكلمات المفتاحية:** الإمام الحسن عليه السلام، المستشرقون، الاستشراق العلمي، السيرة الحكومية، معاوية بن أبي سفيان.

## المقدّمة

لقد كان للإمام الحسن عليه السلام مسار سياسي واضح، وقد بيّن عليه السلام للناس كلّيات هذا المسار وطبيعته، وقد حظي عليه السلام باهتمام شخص النبي الأكرم صلى الله عليه وآله منذ البداية، فقد أكد النبي الأعظم، مرارًا وتكرارًا تصريحًا وتلويحًا، على الدور القيادي للإمام الحسن المجتبى عليه السلام وأخيه الإمام الحسين عليه السلام في مستقبل الأمّة الإسلامية، حتى ورد في المأثور عنه أنه قال: «**الحسن والحسين إمامان قاما أو قعدا**»[١]. وقال: إنه سيد شباب أهل الجنة، وحجّة الله بين الناس، أمره أمري وقوله قولي، من أطاعه فهو مني، ومن عصاه فليس مني[٢].

لقد كانت فترة حكم الإمام الحسن عليه السلام قصيرة، وقد كانت مصحوبة بالكثير من المشاكل. وكانت الأجواء السياسية في الكوفة منذ البداية -بعد حروب الجمل وصفين والنهروان والتي وقعت على فترات متقاربة- متوترة للغاية. ومن ناحية أخرى كان هناك تواجد للأمويين في الساحة السياسية، وكان هؤلاء يضعون العراقيل أمام استقرار حكومة الإمام. إن الإمام الحسن عليه السلام الذي كان يعارض الوجود الأموي على الساحة السياسية للمجتمع الإسلامي اضطرّ إلى مواجهتهم عسكريًّا، ولكن بسبب الظروف الداخلية الصعبة المحيطة والمشاكل التي تعرّض لها، اضطرّ إلى الصلح مع

[١]- انظر على سبيل المثال: الشيخ الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، علل الشرائع، ج١، ص٢١١؛ ابن شهر آشوب، أبو جعفر محمد بن علي، مناقب آل أبي طالب، ج٣، ص٣٩٤.

[٢]- الجويني الشافعي، إبراهيم بن سعد الدين، فرائد السمطين في فضائل المرتضى والبتول والسبطين والأئمة من ذريتهم عليهم السلام، ج٢، ص٣٥؛ المرعشي التستري، القاضي نور الله، إحقاق الحق وإزهاق الباطل، ج٢٦، ص٣٢٩؛ العلامة المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج٤٤، ص١٤٨.

معاوية بن أبي سفيان. إن النظرة الدقيقة والشاملة للشرائط والمشاكل التي ظهرت في هذه المرحلة، تثبت أن هذا الصلح لم يكن نتيجة لإيثار الدِّعَة وطلب الراحة والعافية والرضى بسياسة بني أمية، وإنما من أجل الحفاظ على لحمة المجتمع الإسلامي وحقن الدماء وإيقاف الاقتتال بين الإخوة في الدين الواحد.

تبحث هذه المقالة من خلال الاستناد إلى آراء المستشرقين سيرة الإمام الحسن عليه السلام في الحكم في ضوء الاستفادة من النصوص المعتبرة...، ومن بين الأعمال القيّمة في هذا المجال والتي تناولت موضوع الأئمة عليهم السلام من وجهة نظر المستشرقين بشكل خاص، وتبعًا لذلك تعرّضت لموضوع الإمام الحسن عليه السلام، كتاب (تصوير امامان شيعه در دائرة المعارف اسلام) الذي صدر عن مؤسسة شيعه شناسي[١]. لقد تمّ في هذا الكتاب ترجمة المداخل التي كتبها المستشرقون في دائرة المعارف الإسلامية حول الأئمة الأطهار عليهم السلام، وتمّ العمل على نقدها ومناقشتها. كما تمّ تقديم مقالة تحت عنوان «بررسي ديدگاه دونالدسن درباره زندگي امام حسن»، لكاتبها الدكتور صفري فروشاني والسيدة معصومة اخلاقي، حيث عمد فيها الكاتبان إلى مناقشة ونقد بعض آراء دونالدسن في معالجته لتاريخ الإمام الحسن عليه السلام[٢]. تركّز هذه المقالة على بيان الآراء البيانية والانتقادية للمستشرقين في خصوص خطوات ومعطيات حكم الإمام الحسن عليه السلام، وتجيب عن الشبهات والاتهامات المثارة بشكل مستنَد ومستدَل.

## أوّلًا: الآراء البيانية للمستشرقين

لقد اقترن وصول الإمام الحسن عليه السلام إلى الحكم في ظروف سادتها معارضة وتحريض معاوية بن أبي سفيان، الأمر الذي فرض ظروفًا صعبة على العراق والبلدان المحيطة بها، وعلى الرغم من ترحيب الناس الكبير في العراق بحكم الإمام عليه السلام، ولكن لم يتوفر الاستعداد اللازم للتماهي الشامل معه في مواجهة المشاكل وإبطال مؤامرات معاوية؛ الأمر الذي شكّل أرضية لظهور مشكلة في الاستجابة لتوجيهات

[١]- تقي زاده داوري، محمود، تصوير امامان شيعة در دايره المعارف اسلام.

[٢]- صفري فروشاني، نعمة الله ومعصومة اخلاقي، «نقد و بررسي زندگي امام حسن (عليه السلام) از ديدگاه دونالدسن»، فصل نامه علمي تخصصي طلوع نور، السنة العاشرة، العدد ٣٩، ص٢٧-٥٦.

الإمام في الحكم وإدارة الناس واضطرّ في نهاية المطاف إلى الصلح. وقد عمد بعض المستشرقين إلى أخذ هذه الأوضاع المضطربة بنظر الاعتبار، وبيّنوا آراءهم في ظروف وصول الإمام إلى السلطة والظروف السياسية لتلك المرحلة على هذا الأساس، وقد أشاروا إلى العناصر المهمّة التي أدّت من الناحية المنطقية إلى الصلح، وذلك على النحو الآتي:

### ١ معارضة معاوية لخلافة الإمام الحسن عليه السلام وسعيه إلى الإطاحة بها

لقد بيّنت السيدة الرزينة لالاني[١] ظروف ما بعد وصول الإمام الحسن عليه السلام إلى الخلافة، وحياكة معاوية للمؤامرات ضدّه على النحو الآتي:

«بعد استشهاد الإمام علي عليه السلام، اختار أهل الكوفة نجله الإمام الحسن عليه السلام ليكون هو الخليفة عليهم. ولم يكتف معاوية برفض هذا التنصيب بكلماته فقط، وإنما رفضه في رسائله وكتبه أيضًا، وأرسل العناصر والعيون لإثارة الناس على الإمام الحسن بن علي أيضًا. وتمكن من شراء قادة «جيش» الإمام الحسن عليه السلام ورشوتهم للتخلي عنه. الأمر الذي أدّى في نهاية المطاف إلى اعتزال الإمام الحسن من منصب الخلافة. وبعدها ترك الإمام الحسن عليه السلام الكوفة وأقام في المدينة المنوّرة، وهناك أغرى معاوية واحدة من نساء الإمام الحسن وهي جُعدة بنت الأشعث ودسّت السمّ للإمام الحسن في طعامه. وقد كان هذا الإجراء يبدو ضروريًّا لإعداد الأرضية لخلافة يزيد بن معاوية؛ إذ في ضوء وثيقة الصلح المبرم بين الإمام الحسن عليه السلام ومعاوية، لم يكن بوسع يزيد الوصول إلى السلطة مع وجود الإمام الحسن»[٢].

### ٢ تأثير بذل معاوية للأموال وشراء الذمم في خداع أصحاب الإمام الحسن عليه السلام

عمد نورمان هوليستر[٣] إلى بيان الظروف والأجواء التي كانت سائدة في مرحلة

---

[1]- Arzina Lalani.

[٢]- لالاني، الرزينة، نخستين انديشه هاي شيعي، ص٣٧-٣٨.

[3]- John Norman Hollister.

حكم الإمام علي عليه السلام، وعدم استقامة أهل الكوفة، ولجوء معاوية بن أبي سفيان إلى أساليب الخداع -وهي الظروف التي وصل فيها الإمام الحسن عليه السلام إلى السلطة في ظلها- على النحو الآتي:

«لقد أدرك الإمام الحسن عليه السلام ضعف وعدم ثبات رأي أهل الكوفة منذ حياة والده الإمام علي عليه السلام -أي: منذ حرب صفين وقضية التحكيم فما بعد- في الحرب مع معاوية جيّدًا، وكان يعلم باستياء أهل الكوفة من تشدد الإمام علي عليه السلام في تقسيم بيت المال، ومن سلوكه المتصلّب حتى مع أفراد أسرته فيما يتعلق بالأموال العامة، وكانوا يتوقون إلى بذخ معاوية في الإنفاق من بيت المال دون رعاية للحدود الشرعية والقانونية، وكان يُغدق على أصحابه بلا حدود، وكان يخدع الكبار من أصحاب الإمام علي بأموال طائلة ويحرفهم عن الطريق السويّ. في ظلّ هذه الظروف أخذ الإمام الحسن عليه السلام قراره بالتنازل عن الخلافة لمعاوية بن أبي سفيان في ضوء بعض الشروط ... بيد أن معاوية لم يلتزم بأي واحد من تلك الشروط»[١].

### ٣ ضرورة تجنّب إراقة الدماء بين المسلمين

وهو ما عبرّ عنه فرانسوا توال: «لقد أعلن الإمام الحسن بن علي في بيان له إلى العالم الإسلامي، أنه يرغب في تجنّب المزيد من إراقة الدماء، ويميل إلى إقامة الاتحاد والوفاق بين المسلمين»[٢].

### ٤ تأكيد الإمام الحسن عليه السلام على أحقيته وإصراره على عودة السلطة إليه بعد موت معاوية

لقد شرح هاينس هالم[٣] رأي الشيعة حول صلح الإمام الحسن عليه السلام مع معاوية بن أبي سفيان، وحدود التنازل عن السلطة لصالح معاوية، على النحو الآتي:

[١]- هوليستر، جون نورمان، تشيّع در هند، ص٦٦-٦٧.

[٢]- توال، فرانسوا، ژئوپلتيك تشيّع، ص١٧٦.

[3]- Heinz Halm.

«على الرغم من عدم كتمان وثيقة الصلح مع معاوية في المصادر الروائية الشيعية، إلا أن هذا لا يتم تفسيره بوصفه تنازلاً عن الحق في الخلافة، وإن الإمام الحسن عليه السلام إنما تنازل في الحقيقة [عن الخلافة والقيادة السياسية] من أجل الصلح والسلام، ولكنه بعد العودة إلى المدينة بقي في منصبه بوصفه إمامًا وخليفة بحق. وترى المصادر الشيعية أن إمامة الإمام الحسن عليه السلام لم تنته إلا بعد رحيله من هذه الدنيا. وإن الرأي القائل بان الإمام الحسن عليه السلام كان يُثني على معاوية بوصفه خليفة للمسلمين، يقع موردًا لإنكار الشيعة. وفي ضوء المصادر الروائية الشيعية كان الإمام الحسن عليه السلام سيستلم الخلافة مجددًا لولا اغتياله من قبل معاوية بواسطة السم»[١].

## ثانيًا: مناقشة آراء المستشرقين ونقدها

لقد تعرّضت سياسة الإمام الحسن المجتبى عليه السلام في الأشهر القليلة من حكمه، وكذلك الحرب التي خاضها ضد معاوية بن أبي سفيان والتي أدّت في نهاية المطاف إلى الصلح مع معاوية، لانتقاد شديد من قبل بعض المستشرقين بل وحتى بعض الكتّاب المسلمين أيضًا.

يمكن اعتبار ضعف أصحاب الإمام الحسن عليه السلام وحتى تخاذل قادة جيشه أيضًا أحد الأسباب المهمّة في هذا الصلح؛ إذ لو كان الإمام الحسن قد أصرّ على مواصلة القتال ورفض الصلح، لما كانت خسارة الإمام الحسن عليه السلام واستشهاده بعيدة عن التوقع فحسب، بل ولآلت الخلافة إلى معاوية دون قيود أو شروط، ولتمّ استئصال أركان التشيع واجتثاث جذوره في جميع أنحاء العالم الإسلامي على يد معاوية بن أبي سفيان بوصفه الحاكم الشرعي المطلق.

ومن ناحية أخرى لو أن الإمام الحسن عليه السلام لم يؤْثر الصلح وأصرّ على مواصلة القتال، لرسم ذلك صورة عنه بوصفه شخصًا يدعو إلى العنف، وسوف يعدّ اندحاره في الحرب وإبادة الكثير من شيعته المخلصين نتيجة حتمية لعناده وإصراره على مواصلة العنف والقتال بين المسلمين.

[١]- هالم، هاينس، تشيّع، ص٤٠.

قال الشيخ المفيد في بيان صلح الإمام الحسن بن عليعليه السلام: لم يكن هناك بُدّ للإمام الحسنعليه السلام من القبول بالصلح وترك القتال؛ بعد أن علم بخذلان القوم له وفساد المحكّمة فيه بما أظهروه له من السبّ والتكفير واستحلال دمه ونهب أمواله ولم يبق معه من يأمن غوائله سوى القليل من خاصّة أصحابه وهم من القلّة بحيث لا تقوم لأجناد الشام، بل وهناك من أفراد عسكره من استحلّ دمه وأراد الفتك به وتسليمه إلى معاوية... كما أن معاوية أرسل إلى ابن عمّ الإمام الحسن عبيد الله بن العباس يُرغبه في المصير إليه، وضمن له ألف ألف درهم؛ فانسلّ عبيد الله بن العباس في الليل إلى معسكر معاوية ...[١]، وعليه فإن الإمام الحسنعليه السلام أخذ من معاوية ميثاقًا غليظًا للصلح من أجل إقامة الحجة وأن يكون له عذر بينه وبين الله سبحانه وتعالى وعند المسلمين.

وقد عمد الدكتور أحمد محمود صبحي إلى تحليل الظروف والأسباب التي أدّت إلى إبرام الإمام الحسنعليه السلام وثيقة الصلح مع معاوية، والردّ على الناقدين لهذا الصلح بقوله:

«لا شكّ في أن هذه التعليقات تعدّ تجاهلاً للموقف وتجنّيًا على الإمام الحسنعليه السلام الذي تولّى الخلافة في أدق الظروف؛ إذ لم يكن تحت ولايته من الأقاليم غير العراق وما وراءها، بعد أن استولى معاوية على معظم أرجاء الدولة، وكانت الأمور في أواخر عهد الإمام عليعليه السلام تسير من سيّئ إلى أسوأ، ولم يستطع الإمام عليعليه السلام مع مقدرته الفائقة للحرب أن يجابهها، وكان مقتل الإمام عليعليه السلام أكبر انهيار في الموقف، ثم توالت الخيانات من أشراف العراق، وقد عبّر الإمام الحسنعليه السلام عن سبب تنازله بقوله: يا أهل العراق، إني سخيّ بنفسي عنكم لثلاث؛ قتلكم أبي، وطعنكم إياي، وانتهابكم متاعي. وكرهت الدنيا ورأيت أهل الكوفة قومًا لا يثق بهم أحد أبدًا إلا غُلب، ليس أحد منهم يوافق آخر في رأي ولا يطمأنّ لهم في خير ولا شر، وقد لقى منهم أبي أمورًا عظامًا»[٢][٣].

[١]- الشيخ المفيد، محمد بن محمد، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، ج٢، ص١٤.

[٢]- ابن عساكر، أبو القاسم علي بن حسن الدمشقي، تاريخ مدينة دمشق، ج١٣، ص٢٦٣.

[٣]- صبحي، أحمد محمود، نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنى عشرية (تحليل فلسفي للعقيدة)، ص٣٢٤-٣٢٦.

بعد الإشارة إلى أسباب صلح الإمام الحسن عليه السلام، ننتقل إلى مناقشة بعض الآراء الناشزة للمستشرقين حول سيرة الإمام الحسن عليه السلام في إدارة الدولة.

## العجز عن إدارة الدولة

### أ. العجز الإداري وضعف الإرادة

يُعدّ هنري لمنس[١] -من بين المستشرقين المغرضين- من طليعة المتّهمين للإمام الحسن عليه السلام، وقد وصفه بالقول: «لقد سعى أنصاره جاهدين من أجل إقناعه بخوض الحرب ضدّ أهل الشام، ولكنه بسبب عجزه وضعفه وخمول إرادته، لم يكن يفكر بغير التفاهم والاتفاق مع معاوية بن أبي سفيان»[٢].

كما عمد مونتغمري واط[٣] بدوره إلى اتهام الإمام الحسن عليه السلام بالعجز عن مواجهة المشاكل والصعاب، وكتب في وصفه قائلاً: «لقد ادعى الحسن الخلافة بعد مقتل أبيه في الكوفة، وأخذ البيعة من جميع أتباع علي؛ في حين كان من الواضح أنه لم يكن يمتلك القدرة على تحمّل أعباء المشاكل التي واجهته»؛ الأمر الذي اضطرّه إلى الصلح مع معاوية، واعتزال الخلافة[٤].

كما وقد شكّك دوايت مارتن دونالدسون[٥] بكفاءة الإمام الحسن عليه السلام للقيادة، وقال: «تشير الأخبار إلى نقص وضعف في قدرته [الإمام الحسن] النفسية وفي شجاعته وقدرته على الضبط النفسي والاستعداد الذهني لقيادة الناس بشكل

---

[1]- Hanri Lammens.

[٢]- مجموعة من المستشرقين، دائرة المعارف الإسلامية، ج٧، ص٤٠١.

[3]- Montgomery Watt.

[٤]- تقي زاده داوري، محمود، تصوير شيعه در دائرة المعارف أمريكانا، ص٢٠٩-٢١٠.

[5]- Dwight Martin Donaldson.

ناجح»[١].

**الجواب**

لقد تولى الإمام الحسنعليه السلام إدارة أمور الدولة في ظروف معقّدة وغير مؤاتية وأجواء غير ملائمة. وقد كان في تنظيم الأمور ومواجهة الأعداء -ولا سيّما منهم معاوية بن أبي سفيان- بحاجة ماسّة إلى مساعدة أهل الكوفة أكثر من أيّ بلد آخر. هذا في حين أن الكوفة بعد حرب الجمل وصفّين والنهروان -التي كان لقوات الكوفة مساهمة كبيرة فيها- لم تكن تتمتع بالشرائط المطلوبة. ومن ناحية أخرى كان هناك عدوّ لدود مثل معاوية بن أبي سفيان، الذي شرع في رفع راية الاعتراض والتمرّد منذ اليوم الأول من تولي الإمام الحسنعليه السلام لأعباء الخلافة. لقد كان معاوية -بالنظر إلى معرفته للإمام الحسنعليه السلام- على يقين من أنه لن يحيد عن نهج وسيرة جدّه رسول اللهصلى الله عليه وآله وسيرة أبيه أمير المؤمنين عليعليه السلام بما في ذلك نهجهما في إدارة شؤون الدولة؛ ومن هنا فإنه قد سعى منذ البداية -من خلال مواجهة مخطط لها- إلى بثّ الرعب ونشر الشائعات بين صفوف الناس من أجل تفريقهم عنه، وإضعاف عزيمتهم في اتّباع الإمام الحسنعليه السلام.

إن الذي أدى إلى تبدّل موقف الإمام الحسنعليه السلام وتعزيز مكانة معاوية بن أبي سفيان، قبل كل شيء، هي المسائل الخاصة بجيش الإمامعليه السلام والظروف الخاصة التي هيمنت على المجتمع الإسلامي، ولا سيّما أهل العراق، وكذلك المسائل الاعتقادية والاجتماعية، وما إلى ذلك.

قال الدكتور أحمد محمود صبحي في تحليل الظروف والشرائط الحاكمة على تلك المرحلة: «الذي لا شكّ فيه أن التنازل [عن الخلافة من قبل الإمام الحسنعليه السلام لصالح معاوية] قد تمّ تحت ظروف تجعل حرية الإرادة معطلة والإكراه قائمًا، إذ كان الإمام الحسنعليه السلام يواجه عدوًّا أكثر منه عددًا وأوسع منه حيلة وأملك لناصية الأمور، فضلاً عن الخيانة المستمرة في صفوف أنصاره. والذي لا شك فيه أيضًا أن

[١]- دونالدسون، دوايت، عقيدة الشيعة، ص٨٩.

الإمام الحسن لم يتنازل لمعاوية لاعتقاده أن معاوية أولى بالأمر منه أو أجدر به أو لاستحقاق معاوية الخلافة، فالإمام الحسن عليه السلام إذن قد تنازل على ملأ من الناس وهو في قرارة نفسه كارهٌ لهذا التنازل، ناقم على الظروف التي هيّأت أن يرى بعينيه معاوية خليفة للمسلمين، فكان تنازل الإمام الحسن عليه السلام تقية أصبحت عقيدة لدى الشيعة بعد أن أصبحوا على أمرهم مغلوبين»[١].

وبالإضافة إلى نشاطات معاوية بن أبي سفيان التخريبية الحثيثة، فقد كانت له مكاتبات مع الإمام الحسن عليه السلام، وقد عمد في واحد من تلك الكتب إلى تهديد الإمام عليه السلام بقوله: «أما بعد فإن الله يفعل في عبادة ما يشاء لا معقب لحكمه وهو سريع الحساب فاحذر أن تكون منيتك على يدي رعاع الناس، وآيس من أن تجد فينا غميزة، وإن أنت أعرضت عما أنت فيه وبايعتني وفيت لك بما وعدت .. ثم الخلافة لك بعدي وأنت أولى الناس بها»[٢].

إن النقطة الجديرة بالملاحظة في هذه الكتب تكمن عن لحن كلام معاوية، فإنه لم يسبق له أن خاطب الإمام علي عليه السلام بمثل هذا الموقف وهذا النوع من المكر، ولم يخاطبه بمثل هذا الخطاب أبدًا، وأما في عهد الإمام الحسن عليه السلام فأخذ يخاطبه من موقع الخليفة، وكأنه قد جلس على دكّة الحكم واستولى على الأمور السياسية في الحكومة والدولة؛ وما ذلك إلّا لأنه أصبح واثقًا من أمره، وذلك بسبب العلاقات السرّية والوثيقة التي عقدها مع أكثر قادة جيش الإمام الحسن عليه السلام وكبار زعماء القبائل الذين حصلوا منه على الأمان لهم ولقبائلهم[٣].

عندما أرسل معاوية بن أبي سفيان كتابه الأخير إلى الإمام الحسن عليه السلام، وعرض عليه الصلح على أن تكون الخلافة له بعده، خطب الإمام الحسن في الناس خطبة أشار فيها إلى الضعف الذي دبّ في معسكره، وخيرّهم بين الحرب والسلم؛ فاختاروا

[١]- صبحي، أحمد محمود، نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنى عشرية (تحليل فلسفي للعقيدة)، ص٣٢٤-٣٢٦.

[٢]- أبو الفرج الإصفهاني، علي بن الحسن، مقاتل الطالبيين، ص٦٨؛ ابن شهراشوب، أبو جعفر محمد بن علي، مناقب آل أبي طالب، ج٤، ص٣٢؛ العلامة المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج٤٤، ص١٤٨.

[٣]- معروف الحسني، هاشم، سيرة الأئمة الإثني عشر عليهم السلام، ج٢، ص٥٠٩.

السلم وترك القتال[١].

وعلى هذا الأساس فإن الذي أعدّ الأرضية لإيراد مثل هذا النقد والاتهام الموجه إلى الإمام الحسن عليه السلام -بالإضافة إلى الإعلام السلبي للأجهزة الدعائية لبني أميّة وبني العباس- إنما هو الجهل بالظروف التي كانت محيطة بالإمام الحسن عليه السلام، والأجواء المنبثقة عن جهل الناس وعدم إدراك بعض كبار المسلمين في تلك المرحلة لموازين الحكومة الإسلامية وضوابطها، التي أدّت في نهاية المطاف إلى قبول الإمام الحسن المجتبى عليه السلام بالصلح في ظل هذه الظروف العصيبة والبالغة التعقيد.

### ب. عدم الاهتمام بإدارة الدولة والسياسة

قال فيليب حتّي: «لقد كانت هموم الإمام الحسن بن علي منصرفة إلى أمور أخرى غير إدارة الدولة، ومن هنا فإنه لم تمض فترة طويلة حتى ترك الخلافة لمنافسه الأقوى، وانقلب راجعًا إلى المدينة المنوّرة»[٢].

### الجواب

لقد تصدّى الإمام الحسن عليه السلام منذ البداية لتمرّد معاوية وخبثه، وأرسل إليه رسائل تحذيرية، وجاء في بعضها قوله إليه: «فليتعجّب المتعجّب من توثّبك يا معاوية على أمر لست من أهله لا بفضل في الدين معروف ولا أثر في الإسلام محمود. وأنت ابن حزب من الأحزاب وابن أعدى قريش لرسول الله صلى الله عليه وآله ولكتابه، والله حسيبك فسترد فتعلم لمن عقبى الدار وبالله لتَلْقَيَنَّ عن قليل ربك ثم ليجزينّك بما قدّمَتْ يداك وما الله بظلاّم للعبيد .. فدع التمادي في الباطل، وادخل فيما دخل فيه الناس من بيعتي، فإنك تعلم أني أحق بهذا الأمر منك عند الله وعند كل أوّاب حفيظ ومن له قلب منيب، واتق الله، ودع البغي، واحقن دماء المسلمين، فوالله ما لك خير في أن تلقى الله من دمائهم بأكثر مما أنت لاقيه به وادخل في السلم والطاعة ولا تنازع الأمر أهله

[١]- ابن الأثير، علي بن أبي الكرم، الكامل في التاريخ، ج٣، ص٤٠٦؛ العلامة المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج٤٤، ص٢١-٢٢.

[٢]- حتّي، فيليب، شرق نزديك در تاريخ، ص٢٣٥.

ومن هو أحق به منك ليطفئ الله النائرة بذلك ويجمع الكلمة ويصلح ذات البين، وإن أنت أبيت إلا التمادي في غيّك، سرت إليك بالمسلمين فحاكمتك حتى يحكم الله بيننا وهو خير الحاكمين»[١].

وقال الإمام الحسن عليه السلام في الجواب عن كتاب سبق لمعاوية أن أرسله إليه: «إنما هذا الأمر [خلافة رسول الله] لي، والخلافة لي ولأهل بيتي، وإنها لمحرمة عليك وعلى أهل بيتك، سمعته من رسول الله -صلى الله عليه وآله- والله لو وجدت صابرين عارفين بحقي غير منكرين ما سلّمت لك ولا أعطيتك ما تريد»[٢].

كما قال الإمام الحسن عليه السلام لبيان الأمر للناس وإتمام الحجّة عليهم: «إنا والله، ما يثنينا عن أهل الشام شك ولا ندم، وإنما كنّا نقاتل أهل الشام بالسلامة والصبر، فشيّبت السلامة بالعداوة، والصبر بالجزع، وكنتم في مسيركم إلى صفّين ودينكم أمام دنياكم، وأصبحتم اليوم ودنياكم أمام دينكم... ألا وإن معاوية دعانا لأمر ليس فيه عز ولا نصَفَة، فإن أردتم الموت رددناه عليه وحاكمناه إلى الله، عز وجل بظبى السيوف، وإن أردتم الحياة قبلناه وأخذنا لكم الرضى... فناداه الناس من كل جانب: البقية البقية!»[٣].

وكذلك عندما طلب منه معاوية بن أبي سفيان أن يقول من على المنبر إنه أعطى الخلافة لمعاوية، قال: «أيها الناس إن معاوية بن صخر زعم أني رأيته للخلافة أهلاً ولم أر نفسي لها أهلاً، وكذب معاوية، أنا أولى الناس بالناس في كتاب الله وعلى لسان نبي الله، فأقسم بالله لو أن الناس بايعوني وأطاعوني ونصروني، لأعطتهم السماء قطرها، والأرض بركتها، ولما طمعتم فيها يا معاوية. والله إني لأولى الناس بالخلافة على الناس في كتاب الله وسنّة رسول الله، ولم نزل أهل البيت مظلومين،

[١]- ابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله، شرح نهج البلاغة، ج١٦، ص٣٣-٣٤.

[٢]- العلامة المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج٤٤، ص٢٦٨؛ الجزائري، السيد نعمة الله، رياض الأبرار في مناقب الأئمة الأطهار، ص١٢٥.

[٣]- ابن عساكر، أبو القاسم علي بن حسن الدمشقي، تاريخ مدينة دمشق، ج١٣، ص٢٦٨؛ ابن الأثير، علي بن أبي الكرم، الكامل في التاريخ، ج٣، ص٤٠٦.

منذ قبض الله نبيّه ﷺ»[١].

«ولقد قال رسول الله ﷺ: «ما ولّت أمّة أمرها رجلاً قط وفيهم من هو أعلم منه، إلا لم يزل أمرهم يذهب سفالاً حتى يرجعوا إلى ملة عبدة العجل» ... ولو وجدت أنا أعوانًا ما بايعتك يا معاوية»[٢].

كما أن الإمام الحسن بن علي عليه السلام -بالإضافة إلى بيان مشروعية حكم الإمام علي عليه السلام- قد أشار إلى مشروعيته أيضًا، وهذا يقع مقابل ادعاءات معاوية الذي لم يكن يرى الإمام الحسن عليه السلام جديرًا بالخلافة. فقد قال الإمام الحسن عليه السلام: «أيها الناس، من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا الحسن بن علي بن أبى طالب، وابن سيدة النساء فاطمة بنت رسول الله ﷺ ... أنا المدفوع عن حقي»[٣].

وقال أيضًا: «وقد تركت هذه الأمة أبي وبايعوا غيره، وقد سمعوا رسول الله ﷺ يقول: (أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا النبوة)، وقد رأوا رسول الله ﷺ نصّب أبي يوم غدير خم وأمرهم أن يبلغ الشاهد منهم الغائب. وقد هرب رسول الله ﷺ من قومه، وهو يدعوهم إلى الله تعالى حتى دخل الغار، ولو وجد أعوانًا ما هرب، وقد كفّ أبي يده حين ناشدهم، واستغاث فلم يُغَث، فجعل الله هارون في سعة حين استضعفوه وكادوا يقتلونه، وجعل الله النبي ﷺ في سعة حين دخل الغار ولم يجد أعوانًا، وكذلك أبي وأنا في سعة من الله حين خذلتنا هذه الأمة، وبايعوك .. ولو وجدت أنا أعوانًا ما بايعتك يا معاوية»[٤].

وقال أيضًا: «إن معاوية نازعني حقًّا هو لي دونه، فنظرت لصلاح الأمة، وقطع الفتنة، ورأيت أن حقن الدماء خير من سفكها ولم أرد بذلك إلا صلاحكم وبقاءكم،

[١]- الطبرسي، أحمد بن علي، الاحتجاج على أهل اللجاج، ج٢، ص٢٨٨؛ جمال الدين الشامي، يوسف أبو حاتم، الدر النظيم في مناقب الأئمة، ص٥٠٠.

[٢]- م.ن.

[٣]- الشيخ الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، الأمالي، ص١٧٩؛ العلامة المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج٤٣، ص٣٣١.

[٤]- م.ن، ص٤٢٨.

وإن أدري لعله فتنة لكم ومتاع إلى حين»[١].

وقال الإمام الحسن عليه السلام في جوابه عن اعتراض المسيّب بن نجيّة (م ٦٥هـ.ش)، ومن كان على مذهبه بشأن إبرام وثيقة الصلح، ومطالبته بنقض هذه الوثيقة: «يا مسيّبن إني لو أردت بما فعلت الدنيا لم يكن معاوية بأصبر عند اللقاء ولا أثبت عند الحرب منّي ولكني أردت صلاحكم وكف بعضكم عن بعض فارضوا بقدَر الله وقضائه حتى يستريح برّ أو يُستراح من فاجر»[٢].

وعند خروج الخوارج، أصدر معاوية أمرًا إلى الإمام الحسن عليه السلام بالتصدّي للخوارج، فلم يعبأ الإمام عليه السلام بأمره، وقال له [ما معناه]: «لو كنت مقاتلاً أحدًا من أهل القبلة لكنت مقاتلك. وإنما تركت قتالك لمصلحة الأمّة»[٣].

## ٢ الصلح طمعًا بالأموال

قال هنري لمنس في سياق اتهاماته الطائشة وجرأته في الإساءة إلى الإمام الحسن المجتبى عليه السلام: إن الإمام الحسن لم يكتف بالمطالبة بألف ألف درهم كمصارف لأخيه الحسين عليه السلام فقط، وإنما طلب لنفسه خمسة ملايين درهم آخر، والذهاب للإقامة في حيّ من أحياء بلاد فارس. وبعد ذلك وفي تنفيذ البند الأخير من وثيقة الصلح خالف أهل العراق؛ حتى إذا استجيبت جميع مطالبه تجرّأ سبط النبي وأظهر الندم علنًا لأنه لم يضاعف مطالبه الشخصية؛ وترك العراق بثمن ملامة الناس له وقصد المدينة للإقامة فيها[٤].

كما اتهم هالم الإمام الحسن عليه السلام بالحصول على المال، قائلاً:

[١]- بحار الأنوار، ج٤٣، م.س، ص٤٣٦.

[٢]- ابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله، شرح نهج البلاغة، ج١٦، ص١٥.

[٣]- الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، ج٥، ص١٥؛ المقريزي، تقي الدين، الإمتاع والمؤانسة، ج٥، ص٣٥٩؛ الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ج٤، ص٧؛ ابن عساكر، أبو القاسم علي بن حسن الدمشقي، تاريخ مدينة دمشق، ج١٣، ص٢٦٣؛ العلامة المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج٤٤، ص٥٧. (ملاحظة: لم أعثر على نصّ الرواية في مصادر الإحالة، فنقلته بالمعنى اعتمادًا على النص الفارسي. (المعرّب)).

[٤]- مجموعة من المستشرقين، دائرة المعارف الإسلامية، ج٧، ص٤٠٢.

وعلى كل حال فقد تم الاتفاق على الاعتزال بإزاء الحصول على مبلغ كبير من المال والتنازل عن خراج محافظة في بلاد فارس [!]. ولكن بغض النظر عن هذا الأمر، هناك شك في أن معاوية قد أقرّ له بأن الخلافة ستكون له من بعده[١].

وقال فيليب حتّي: «لقد اعتزل الإمام الحسن عليه السلام الخلافة، قانعًا براتب سنوي من معاوية بن أبي سفيان»[٢].

وقال مونتغمري واط: لقد حصل الإمام الحسن على مبلغ كبير من المال، واختار العزلة لينعم بعيش رغيد في المدينة المنوّرة[٣].

وقال فاليري في هذا الشأن: إن معاوية بن أبي سفيان -طبقًا لبعض الروايات- قد أعطى الإمام الحسن عليه السلام خيارات تامّة، وقد أسف الإمام الحسن عليه السلام لاحقًا على عدم مطالبته بالمزيد لنفسه. وقد كان الحسن صالح معاوية على مليون درهم (جراية سنوية)، بالإضافة إلى الملايين الخمسة التي سمح له بأخذها من بيت مال الكوفة، وكذلك خراج كور في إيران لم يكن الإمام الحسن عليه السلام قادرًا على جمعه؛ وذلك بسبب خصومة كانت بينه وبين أهل البصرة اعتقادًا منهم أن ذلك الكور يُعدّ من توابع البصرة[٤].

كما قال فاليري بشأن الصلح ومضمونه: إن بعض الروايات تضيف شروطًا أخرى؛ حيث يذهب سوء الظن إلى إضافتها إلى بنود الصلح لاحقًا للتخفيف من توجيه النقد إلى الإمام الحسن لإظهار أنه كان يواجه ضغوطًا شديدة ويواجه مشاكل كبيرة، ومع ذلك كان ثابتًا على موقفه. وكان من بين هذه الشرائط أن يتعهد معاوية بعودة الخلافة بعد موته إلى الإمام الحسن عليه السلام[٥].

[١]- تشيّع، م.س، ص٣٨-٣٩.

[٢]- حتّي، فيليب، تاريخ عرب، ص٧٨.

[٣]- تقي زاده داوري، محمود، تصوير شيعه در دائرة المعارف أمريكانا، ص٢٠٩-٢١٠.

[4]- The Encyclopedia of Islam, 1991, Vol 3, p.241.

تقي زاده داوري، محمود، تصوير شيعه در دائرة المعارف اسلام، ص١٠٢-١٠٣.

[٥]- م.ن.

وقد أشار ويل ديورانت إلى هذا المطلب باختصار قائلاً: لقد هجم معاوية بن أبي سفيان على الكوفة، واستسلم الإمام الحسن عليه السلام، وعيّن له معاوية جراية سنوية، وانتقل الإمام الحسن إلى مكة، وتزوج عددًا من النساء، وتوفي عن خمسة وأربعين سنة[١].

وقال بروكلمان: لقد خلف الحسن بن علي عليه السلام منصب أبيه بعد وفاته، ولكنه لم يكن يميل إلى خوض الحروب، ولذلك فإنه قد فاوض معاوية، وفد أجبره معاوية على التخلي عن حقه في الملايين الخمسة من الدراهم التي كانت موجودة في بيت مال الكوفة[٢].

**مناقشة وجواب**

هكذا ترى أن هذه التحليلات والتُهَم تُساق في حق شخص خرج عن أمواله باعتراف المؤرخين والمحدّثين مرتين، وأنفق جميع ممتلكاته في سبيل الله، وكذلك قسّم أمواله ثلاث مرّات، فأنفق نصف ممتلكاته على الفقراء وذوي الحاجة قربة إلى الله[٣]. وأما القول إنّ الإمام الحسن عليه السلام قد قبل بالصلح من أجل الحصول على جراية سنوية، فهو مردود لعدّة أسباب:

أ. تُشير الأدلة والشواهد إلى أن الإمام كان يمتلك مصادره المالية الخاصة التي تغنيه عن الحاجة إلى مثل هذا المصدر المدّعى. بل إن الإمام بالإضافة إلى الأموال التي كان يمتلكها، كان قائمًا على ممتلكات ورثها من والديه الكريمين. فقد جاء في الوصية التي كتبتها أمّه فاطمة الزهراء عليها السلام:

«بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما أوصت به فاطمة بنت محمد رسول الله -صلى الله عليه وآله- أوصت بحوائطها السبعة: العواف، والدلال، والبرقة، والميثب،

[١]- ديورانت، ول، تاريخ تمدن (قصة الحضارة)، ج٤، ص٦٤.

[٢]- بروكلمان، كارل، تاريخ ملل و دول اسلامي، ص١٠١.

[٣]- ابن عساكر، أبو القاسم علي بن حسن الدمشقي، تاريخ مدينة دمشق، ج١٣، ص٢٤٤؛ ابن شهراشوب، أبو جعفر محمد بن علي، مناقب آل أبي طالب، ج٤، ص١٤؛ العلامة المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج٤٣، ص٣٣٩.

والحسنى، والصافية، وما لأم إبراهيم، إلى على بن أبي طالب -عليه السلام- فإن مضى علي فإلى الحسن، فإن مضى الحسن فإلى الحسين، فإن مضى الحسين فإلى الأكبر من ولدي ...»[١].

وكتب الإمام علي عليه السلام في وصية بشأن أمواله:

«بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما أوصى به وقضى به في ماله عبدالله علي ابتغاء وجه الله ... أن ما كان لي من مال بينبُع يُعرف لي فيها وما حولها صدقة ورقيقها ... ومع ذلك ما كان لي بوادي القرى كله من مال لبني فاطمة (ثلثها وقف) ورقيقها صدقة وما كان لي بديمة وأهلها صدقة ... وما كان لي بأذينة وأهلها صدقة، والفقيرين كما قد علمتم صدقة في سبيل الله. وإن الذى كتبت من أموالي هذه صدقة واجبة بتلة (وقف) ... فإنه يقوم على ذلك الحسن بن علي يأكل منه بالمعروف، وينفقه حيث يراه الله عزّ وجل في حل محلل لا حرج عليه فيه، فإن أراد أن يبيع نصيبًا من المال فيقضي به الدين فليفعل إن شاء ولا حرج عليه فيه، وإن شاء جعله سرى الملك وإن ولد علي ومواليهم وأموالهم إلى الحسن بن علي...»[٢].

وعليه فهل كان ينقص الإمام الحسن عليه السلام شيء من حطام الدنيا حتى يحتاج إلى تعويضه من طريق إبرام الصلح مع معاوية؟ فمن ذا اضطرّه إلى القيام بكل هذا الإنفاق والبذل والكرم غير مرضاة الله عزّ وجل؟ بل إن الإمام الحسن عليه السلام هو الذي قال لمعاوية بن سفيان بشأن الأموال التي كان يريد أن يعطيها إليه: «لا حاجة لي فيها... وأنا ابن فاطمة...»، وأعطى ما وهبه من أموال إلى الخادم على الباب[٣].

وقال مادلونغ في هذا الشأن: لقد كان الإمام الحسن عليه السلام وارثًا لأموال الإمام

[١]- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج٧، ص٤٩؛ بحار الأنوار، ج٤٣، ص٢٣٥.

[٢]- ابن شبة، عمر، تاريخ المدينة المنوّرة، ج١، ص٢٢٥-٢٢٨؛ ابن حيون المغربي، النعمان بن محمد، دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام، ج٢، ص٣٤١، ح١٢٨٤؛ الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج٧، ص٤٩؛ العلامة المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج٤١، ص٤٠.

[٣]- ابن شهراشوب، أبو جعفر محمد بن علي، مناقب آل أبي طالب، ج٤، ص١٨؛ العلامة المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج٤٣، ص٣٤٣؛ الجزائري، السيد نعمة الله، رياض الأبرار في مناقب الأئمة الأطهار، ج١، ص١١١.

علي عليه السلام، وهي تشمل الصدقات وأموال النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في المدينة المنوّرة، وكان عمر بن الخطاب قد أعادها إلى العباس والإمام علي عليه السلام. وعليه فقد كان الإمام الحسن رجلاً ثريًا، وإن لم تكن ثروته تصل إلى ثروات بعض الصحابة الكبار من أمثال طلحة والزبير التي انتقلت الآن إلى ورثتهم، ولم تكن تضاهي أموال الأمراء من بني أمية. يُضاف إلى ذلك أنه كان يحصل على القسط الأكبر من ديوان عطاء عمر بما يتناسب وشأن كبير قريش، وكان بمقدوره أن يستغني بهذه الأموال عن أموال معاوية بن أبي سفيان، وأن يعيش بها حياة باذخة[١].

ويبدو أن مصدر هذا الكلام وهذه التُهَم، إنما هو عبارة عن كتابات أمثال الطبري، إذ يقول: إن الصلح تمّ بين الإمام الحسن ومعاوية بعد أن اشترط الحسن لنفسه على معاوية أن يبقي عنده الأموال التي أصابها![٢].

ب. إن بند الحصول على بعض المصادر المالية للإمام الحسن عليه السلام في متن وثيقة الصلح، إنما كان يراد صرفه على أمور الشيعة، ولا سيّما أُسَر الشهداء الذين قضوا في حرب الجمل وصفين؛ كما أضيفت مادة إلى متن الصلح بعد موافقة الإمام الحسن عليه السلام، على النحو الآتي: «بايع الحسن بن علي صلوات الله عليه معاوية على أن لا يسميه أمير المؤمنين، ولا يقيم عنده شهادة، وعلى أن لا يتعقب على شيعة علي عليه السلام شيئًا، وعلى أن يفرق في أولاد من قتل مع أبيه يوم الجمل وأولاد من قتل مع أبيه بصفين ألف ألف درهم، وأن يجعل ذلك من خراج دار أبجرد ...»[٣][٤].

---

[١]- مادلونغ، ويلفرد، جانشيني محمد، ص٤٥٢.

[٢]- الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، ج٥، ص١٦٠.

[٣]- دار ابجرد تبعد عن شيراز خمسون فرسخًا (انظر: الحموي، ياقوت بن عبد الله، معجم البلدان، ج٢، ص٤٤٦). ويبدو أن سبب اختيار خراج دار ابجرد يعود إلى أنها طبقًا للوثائق التاريخية قد استسلمت دون قتال وصالحت المسلمين، وبذلك يكون خراجها في ضوء الشريعة الإسلامية خالصًا لرسول الله وأهل بيته واليتامى والمساكين وابن السبيل. من هنا فقد اشترط الإمام الحسن (عليه السلام) أن يصرف خراجها على أيتام شهداء حرب الجمل وصفين. (انظر: العلامة المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج٤٤، ص١٠؛ پيشوائي، مهدي، امام حسن پرجمدار صلح و آزادي، ص٨٢).

[٤]- بحار الأنوار، ج٤٤، م.س، ص٢-٣؛ الجزائري، السيد نعمة الله، رياض الأبرار في مناقب الأئمة الأطهار، ج١، ص١١٩.

إن معاوية بن أبي سفيان قد تعهّد بعد موافقته على هذه الشروط بأنه سيفي بها، وانتهت الحرب على هذا الأساس. وبالنظر إلى النقاط المذكورة، يبدو ما يلي:

١. إن الإمام الحسنعليه السلام لم يطلب تلك الأموال لنفسه. ولم يرد في بنود الصلح ذكر لألف ألف درهم يدعي بعض المستشرقين أنه قد اشترطها على معاوية. كما لم يُشر المؤرخون إلى هذه المسألة؛ حتى ورد أن بعض الأشخاص من أمثال سليمان بن صرد الخزاعي من قادة الشيعة في الكوفة قد لام الإمام الحسنعليه السلام، على أنه لم يطلب في بنود الصلح لنفسه شيئًا من بيت المال والعطاء[١].

وقد ذهب بعض المستشرقين إلى القول بأن الإمام الحسنعليه السلام قد امتنع عن قبول تلك الأموال. وقال فيليب حتّي: «كان معاوية بن أبي سفيان قد اقترح دفع مال كثير مقداره خمسة ملايين درهم من بيت مال الكوفة مرّة واحدة، وأن يتمّ تخصيص راتب جار من خراج بلدة من بلاد فارس يبقى جاريًا للإمام الحسنعليه السلام مدّة حياته، ولكن الإمام الحسن رفض ذلك»[٢].

وقال ويلفرد مادلونغ: إن الإمام الحسنعليه السلام كان مدركًا لغاية معاوية، وقد رفض في متن وثيقة الصلح مجاملة معاوية له، ولم يطالب لنفسه بأيّ مال. وإن القول القائل بأنه قد أرسل بعض العمال من المدينة إلى إيران، وذلك بعد أن صرّح بوضوح أنه لن يشارك معاوية في حربه ضد الخوارج، مرفوض تمامًا. إذ لا يمكن تصديق أن يجري معاوية للإمام الحسن مبلغًا سنويًا يقدّر بمليون أو مليوني درهم، والحال أنه لم يبرم معه أي ميثاق أو عقد. فلو كان سبط النبي الأكرمصلى الله عليه وآله قد تعاون معه، وأيّد حكمه من خلال التصريح بدعمه لولي عهده وأضفى الشرعية على حكمه، لأمكن القول بتخصيص معاوية راتبًا سنويًّا كبيراً للإمام الحسنعليه السلام. ولكنه حيث اطلع على قرار الإمام الحسنعليه السلام بالاعتزال في المدينة المنوّرة، وتصريحه المستمر بأنه إنما اعتزل حقنًا لدماء المسلمين، وليس لأنه يرى معاوية أهلاً للخلافة، لم تعد لدى معاوية بن

[١]- البلاذري، أحمد بن يحيى، جمل من أنساب الأشراف، ج٣، ص٤٨؛ العلامة المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج٤٤، ص٢٩؛ شريف القرشي، باقر، حياة الإمام الحسن بن عليعليه السلام، ج٢، ص٢٩٧.

[٢]- حتّي، فيليب، تاريخ العرب، ص٢٤٦.

أبي سفيان رغبة في التملّق للإمام الحسن عليه السلام[١].

إن إعطاء الإمام الحسن عليه السلام مبلغًا قدره خمسة ملايين درهم، مخالف للواقع أيضًا. وقد استدل حسين محمد جعفري -وهو محقق هندي معاصر- بأن جميع المصادر تتفق على أن الإمام علي عليه السلام كان من دأبه أن يوزّع محتويات بيت المال في آخر كل أسبوع. وعلى هذا الأساس يصعب تصديق هذا القول جدًّا؛ إذ لا يمكن تصور جمع هذا المقدار من الأموال (خمسة ملايين درهم من أموال الضرائب) في فترة قصيرة لا تتعدى بضعة أشهر من حكم الإمام الحسن عليه السلام، لا سيّما بالنظر إلى النفقات الطائلة على الحرب والاضطرابات التي عمّت مدينة الكوفة بسبب الاستشهاد المفاجئ للإمام علي عليه السلام[٢].

٢. إن المال الذي تمّت المطالبة به وإدراجه في وثيقة الصلح، إنما كان يخصّ أسر الشهداء فقط. وعلى هذا الأساس فإن خراج دار ابجرد -الذي ادعى بعضهم أن الإمام الحسن عليه السلام طالب به لنفسه- كان وفقًا لبنود الصلح يجب توزيعه على أسر شهداء حرب الجمل والصفين الذين قاتلوا في ركاب أمير المؤمنين عليه السلام[٣]، ولا صلة له بالإمام الحسن عليه السلام.

وعلى هذا الأساس يكون المُدان في هذا الشأن هو معاوية بن أبي سفيان الذي كان يسعى وراء الحصول على السلطة مهما كلّف الثمن، حتى ولو باتباع أنواع الخداع وشتى أصناف الكذب، وليس الإمام الحسن عليه السلام الذي لم يحد خلال الفترة القصيرة من خلافته عن القواعد والقيم الإسلامية والأخلاقية، ولم ينحرف عن هذا المسار.

[١]- مادلونغ، ويلفرد، جانشيني محمد، ص٤٤٩.

[٢]- محمد جعفري، حسين، تشيّع در مسير تاريخ، ص١٧٩.

[٣]- العلامة المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج٤٤، ص٢-٣.

## الخاتمة

لقد حكمت الظروف الناجمة عن أصحاب الإمام الحسنعليه السلام وكذلك من قبل الأعداء على السواء، بأن يتنازل عن الحكم من أجل الحفاظ على مصالح المسلمين والتوقيع على وثيقة الصلح. بيد أن بعض المستشرقين وبسبب عدم اطلاعهم الكافي على موقع الإمام وعدم استنادهم إلى المصادر الشيعية المعتبرة، والاستناد بدلاً من ذلك إلى مصادر أهل السنة، أو الرجوع إلى مصادرهم الخاصة في الغرب، قد أصدروا أحكامًا سطحية بشأن أحداث تلك المرحلة في ضوء متبنياتهم ومن زاويتهم الخاصة. إنهم لم يلاحظوا تحريف الحقائق التاريخية وتزييفها من قبل الأمويين والعباسيين للحطّ من شأن الإمام عليعليه السلام وأهل بيتهعليهم السلام. كما أن بعض المستشرقين ينطلق في دراساته للإسلام من دوافع تبشيرية واستعمارية، فيسعى لذلك على الدوام إلى الطعن في الحقائق وكيل التهم والافتراءات ضد الإسلام والشخصيات الإسلامية الكبيرة، ويسعون إلى إظهار الإسلام من طريق الحكام وسياساتهم، وليس من طريق قواعد الإسلام وتعاليمه الأصيلة. ومن هنا فإن قادة وطلائع هذا التيار قد عمدوا إلى بيان سيرة الإمام الحسنعليه السلام من ذات الزاوية الضيّقة التي رسمها الخصوم السياسيون للمسلمين، وبذلك قدّموا صورة مشوّهة وغير حقيقة عن الإمام الحسنعليه السلام وهي صورة بعيدة كل البعد عن العدل والإنصاف.

## لائحة المصادر والمراجع


١. القرآن الكريم.

٢. ابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله، شرح نهج البلاغة، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ط١، قم، ١٣٧٨هـ.ش.

٣. ابن الأثير، علي بن أبي الكرم، الكامل في التاريخ، دار إحياء التراث العربي، ط١، بيروت، ١٤٠٨هـ.

٤. ابن حيون المغربي، النعمان بن محمد، دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، ط٢، قم، ١٣٨٥هـ.

٥. ابن شبة، عمر، تاريخ المدينة المنوّرة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ.

٦. ابن شهر آشوب، أبو جعفر محمد بن علي، مناقب آل أبي طالب، انتشارات علامه، قم، ١٣٧٩هـ.ش.

٧. ابن عساكر، أبو القاسم علي بن حسن الدمشقي، تاريخ مدينة دمشق، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

٨. أبو الفرج الإصفهاني، علي بن الحسن، مقاتل الطالبيين، دار المعرفة، بيروت.

٩. بروكلمان، كارل، تاريخ ملل و دول اسلامي، ترجمه إلى اللغة الفارسية: هادي جزائري، بنگاه ترجمه و نشر كتاب، ط٢، طهران، ١٣٤٦هـ.ش.

١٠. البلاذري، أحمد بن يحيى، جمل من أنساب الأشراف، دار الفكر، ط١، بيروت، ١٤١٧هـ.

١١. پيشوائي، مهدي، امام حسن پرجمدار صلح وآزادي، انتشارات توحيد، ١٣٦٠هـ.ش.

١٢. الجزائري، السيد نعمة الله، رياض الأبرار في مناقب الأئمة الأطهار، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ١٤٢٧هـ.

١٣. جمال الدين الشامي، يوسف أبو حاتم، الدر النظيم في مناقب الأئمة، انتشارات اسلامي جامعة المدرسين، قم، ١٤٢٠هـ.

١٤. الجويني الشافعي، إبراهيم بن سعد الدين، فرائد السمطين في فضائل المرتضى والبتول والسبطين والأئمة من ذريتهم عليهم السلام، مؤسسة المحمود، ط١، بيروت، ١٤٠٠هـ.

١٥. حتّي، فيليب، تاريخ عرب، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أبو القاسم پاينده، انتشارات آگاه، ط٢، طهران، ١٣٦٣هـ.ش.

١٦. حتّي، فيليب، شرق نزديك در تاريخ، ترجمه إلى اللغة الفارسية: قمر آريان، انتشارات علمي و فرهنگي، ط٢، طهران، ١٣٨٢هـ.ش.

١٧. الحموي، ياقوت بن عبد الله، معجم البلدان، دار صادر، ط٢، بيروت، ١٩٩٥م.

١٨. تقي زاده داوري، محمود، تصوير امامان شيعة در دايره المعارف اسلام، مؤسسه شيعه شناسي، قم، ١٣٨٥هـ.ش.

١٩. تقي زاده داوري، محمود، تصوير شيعه در دائرة المعارف أمريكانا، چاپ و نشر بين الملل، طهران، ١٣٨٢هـ.ش.

٢٠. توال، فرانسوا، ژئوپلتيك تشيّع، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي رضا قاسم آقا، مؤسسة مطالعات و تحقيقات انديشه سازان نور، طهران، ١٣٧٩هـ.ش.

٢١. دونالدسون، دوايت، عقيدة الشيعة، تعريب: ع. م، مؤسسة المفيد، بيروت، ١٤١٠هـ.

٢٢. ديورانت، ول، تاريخ تمدن (قصة الحضارة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أبو طالب صارمي وآخرون، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامي، طهران، ١٣٧١هـ.ش.

٢٣. الطبرسي، أحمد بن علي، الاحتجاج على أهل اللجاج، انتشارات المرتضى، ط١، مشهد، ١٤٠٣هـ.

٢٤. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ.

٢٥. شريف القرشي، باقر، حياة الإمام الحسن بن علي (عليهما السلام)، دار البلاغة، بيروت، ١٤١٣هـ.

٢٦. ٢٥ الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، دار التراث، ط٢، بيروت، ١٣٨٧هـ.

٢٧. ٢٦ صبحي، أحمد محمود، نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنى عشرية (تحليل فلسفي للعقيدة)، دار النهضة العربية.

٢٨. الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، الأمالي، انتشارات كتابچي، ط٦، طهران، ١٣٧٦هـ.ش.

٢٩. الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، علل الشرائع، كتاب فروشي داوري، قم، ١٣٨٥هـ.ش.

٣٠. صفري فروشاني، نعمة الله ومعصومة اخلاقي، «نقد و بررسي زندگي امام حسن عليه السلام از ديدگاه دونالدسن»، فصل نامه علمي تخصصي طلوع نور، السنة العاشرة، العدد ٣٩، ربيع عام ١٣٩١هـ.ش.

٣١. العلامة المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربي، ط٢، بيروت، ١٤٠٣هـ.

٣٢. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية، ط٤، طهران، ١٤٠٧هـ.

٣٣. لالاني، ارزينا، نخستين انديشه هاي شيعي، ترجمه إلى اللغة الفارسية: فريدون بدره‌اي، نشر و پژوهش فرزان روز، طهران، ١٣٨١هـ.ش.

٣٤. مادلونغ، ويلفرد، جانشيني محمد، ترجمه إلى اللغة الفارسية: قاسمي، انتشارات آستان قدس رضوي، مشهد، ١٣٨١هـ.ش.

٣٥. محمد جعفري، حسين، تشيّع در مسير تاريخ، ترجمه إلى اللغة الفارسية: السيد محمد تقي آيت اللهي، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، طهران.

٣٦. مجموعة من المستشرقين، دائرة المعارف الإسلامية، دار الفكر، بيروت.

٣٧. المرعشي التستري، القاضي نور الله، إحقاق الحق وإزهاق الباطل، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ط١، قم، ١٤٠٩هـ.

٣٨. معروف الحسني، هاشم، سيرة الأئمة الاثني عشر عليهم السلام، المكتبة الحيدرية، ط١، النجف الأشرف، ١٣٨٢هـ.

٣٩. المفيد، محمد بن محمد، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

٤٠. المقريزي، تقي الدين، الإمتاع والمؤانسة، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤٢٠هـ.

٤١. هالم، هاينس، تشيّع، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد تقي أكبري، نشر أديان، ط١، ١٣٨٥هـ.ش.

٤٢. هوليستر، جون نورمان، تشيّع در هند، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أزرميدخت مشايخ فريدني، مركز نشر فرهنگ دانشگاهي، ط١، طهران، ١٣٧٤هـ.ش.

# مكتبة سيرة «محمد ﷺ» الاستشراقية

## كتاب «باثولوجيا الإسلام ووسائل تهديمه؛ دراسة سيكولوجيّة»

## لدانييل كيمون (D.Kimon)

## مقاربة في تفكيك مرجعيات ونواة التأسيس لثقافة التعصّب والتطرّف

د. مكي سعد الله[*]

**الملخّص**

لقد بلغت بيبليوغرافيات ترجمات القرآن الكريم والسيرة النبويّة حجمًا لا يمكن حصره وضبطه، كما بلغت الدراسات والأبحاث آفاقًا كبيرة من حيث الكمّ والتنوّع. وقد حظي الرسول محمد -ص- وسيرته المعطرة من سيرة وفتوحات وتشريعات وأحكام باهتمام الباحثين ورجال الدين والمستشرقين، فلم يحظَ كاتب ولا شخصية سياسيّة ولا قائد جيش عناية واهتمامًا أكاديميًّا وتاريخيًّا، كحضور محمّد -ص- في مختلف البيبليوغرافيات على اختلاف عصورها ولغاتها ومنظوماتها الفكرية والأيديولوجية، حيث شكّلت المكتبة الاستشراقية الاستثناء بكمٍ ومنجز مكثّف وكبير على امتداد التاريخ ومراحله وتناقضاته المعرفية ومقارباته النقدية، فمن تعصب القرون الوسطى وهيمنة الفكر اللاهوتي إلى التنوير الأوروبي وثقافة التسامح والمناهج العقلانية، ووصولاً إلى الحداثة وما بعدها، فقد ظلّ محمّدًا -ص- دائم الحضور، بشخصه وفكره وتشريعاته، ولازم صداه كل علاقة بين الشرق والغرب وكل جدليات الأنا والآخر.

(*)- جامعة الشيخ الشهيد العربي التبسي، تبسه – الجزائر.

ومن الكتب المرجعية في المركزية الغربية التي تستثمرها في الدراسات والأبحاث حين يتعلق الأمر بتمثُّلات الإسلام ونبيِّه وعقيدته وتشريعاته كتاب «باثولوجيا الإسلام ووسائل تدميره؛ دراسة نفسية»

(**La pathologie de l'Islam et les moyens de le détruire: étude psyg chologique**) لدانييل كيمون (**Daniel Kimon**) (1860-1910).

**كلمات مفتاحية**

محمد ﷺ، دانييل كيمون، التشريع، التفوّق العرقي والديني، جنون الشك، الزخم الوهمي، ترجمة القرآن، باثولوجيا الإسلام، النصّ القرآني.

## المدونة؛ توصيف عام

يُنسب الكتاب إلى الكاتب والصحفي الفرنسي اليوناني الأصل والمولد قبل انتقاله لفرنسا ملتحقًا بأخيه، واسمه الحقيقي كيمون تيدمنترياد (**Kimon Demetriades**) ويعتقد الباحثون أن الاسم مستعار، وهو ما كان يعرف بـ«اسم الريشة» (**nom de plume**) وهو تقليد كان سائدًا في الكتابات.

ولد سنة ١٨٦٠م بالقسطنطينية وهاجر إلى فرنسا في سن السابعة عشرة، وتفتقد الدراسات التاريخية والبيوغرافية إلى الكثير من مراحل حياته، وتقتصر على بيان أنه تخصّص في القانون واشتهر بمعاداته للسامية والفكر اليهودي والإسلام، بدأ مقالاته بجريدة «الكلمة الحرة» (**La Libre Parole**) التي تأسست سنة ١٨٩٢م، المناهضة لليهودية وامتداداتها وتغلغلها في المجتمع الفرنسي، ثم بالجريدة الوطنية «الشارة» (**La Cocarde**) (١٨٨٨) بإدارة وإشراف موريس باريس (**Maurice Barrès**) المعروف بمواقفه الوطنية ومناهضته لليهود. أسس كيمون سنة ١٨٨٩م «دائرة الدراسات الاجتماعية المعادية للسامية» (**Cercle antisémitique d'études sociales**) (**CAES**). وبعد سلسلة المحاضرات والمقالات حول اليهود والسامية ألّف كتابه «السياسة الإسرائيليّة: السياسيّون والصحفيّون والمصرفيّون واليهوديّة

وفرنسا: دراسة نفسية» **(La politique israélite: politiciens, journalistes, banquiers, le judaïsme et la France: étude psychologique)** (١٨٨٩) ومصنَّفه الآخر: «النفوذ اليهودي منتج تلقائي عام، مقارنة بعض الثروات الفرنسية مع الثروات اليهودية الهائلة» **(Influence juive produit l'automatisme général. Comparaison de quelques fortunes françaises contre de colossales fortunes juives)** (١٨٩٨) وكتاب «الحرب ضد اليهود» **(La Guerre antijuive)** (١٨٩٨) والكتاب الذي لم يصدر «إسرائيل: حقد - كذب - جريمة» **(Israël: haine - mensonge – crime)** ثم كتاب «باثولوجيا الإسلام ووسائل تدميره؛ دراسة نفسية» **(La Pathologie de l'Islam et les moyens de le détruire)** (١٨٩٧). وقد استعار دانييل كيمون اسمه بعدما أصبح رمزاً للوطنية في فرنسا، من الموروث اليوناني الذي يراه الفكر التنويري للإنسانية قاطبة من سيرة القائد العسكري والسياسي «كيمون» **(KimÔn)** الذي تذهب الدراسات إلى أنه عاش ما بين (٥٠٧-٤٤٩ق.م)، وإليه تعود انتصارات الأسطول اليوناني على الفرس ويعد رمزاً للوطنية في التاريخ اليوناني.

يكشف الكتاب من خلال الدراسة الوصفية للعتبات عن وجود تخبّط منهجي وفوضى في المفاهيم والمصطلحات من خلال الخلط أوّلاً بين الإسلام كمصدر للتشريع من خلال الكتاب والسنّة وبين الممارسات السياسية والاقتصادية للأشخاص على اختلاف مذاهبهم وطوائفهم وانتماءاتهم، ثم بين الإسلام وبين الحكم العثماني الذي ساد سياسيًّا في العديد من الدول العربية، ويمكن حصر مباحث الكتاب كما وردت في الأبواب التالية مع وجود مباحث مرقّمة دون عناوين.

يقع الكتاب في مئتين وخمس عشرة صفحة مرتبطة بالبحث والدراسة، وملاحق إضافية تعريفية بمؤلَّفات الكاتب، وتوزّعت الأبحاث على الشكل الآتي:

تعريف المجتمعات الآرية والمجتمعات السامية **(Définition des sociétés aryennes et des société sémitique)** (ص١) الإسلاموية **(l'islamisme)**

«النمط النفسي للإسلام أو الإسلاموية المتعارض مع فرنسا والمسيحية» (**L'isla-misme; le type psychologique de l'islam ou de l'islamisme opposé à celui de la France et du christianisme**) (ص٢٥) و«الإسلام» (**L'Islam**) (ص٢٦) و«محمد» (**Mahomet**) (ص٣٦).

ثم «القرآن» (**Le Koran**) (ص٥٠) و«القدرية» (**Le Fatalisme**) (ص٧٤) و«العثمانية» (**L'osmanisme**) وأخيراً «ميكانيزم العثمانية» (**le mecanisme de l'osmanisme**) (ص١٦٢).

## نظرية التفوق العرقي والديني

يوظّف الكاتب في فاتحة كتابه كعتبة مركزية افتتاحية للإيقاع بالمتلقّي وإيهامه بالبراديغم النموذجي والمثالي، مصطلح المجتمع الآري، ذلك المجتمع الخرافي والمتخيَّل الذي يتأسس على رؤى ونظريات التفوق العرقي والبيولوجي، المؤمن بتفوق السلالات البيضاء على غيرها من الأعراق والأجناس والدماء والثقافات والحضارات، والمصطلح مرتحل أيديولوجيًّا، فقد انحرف عن الأصل الدال على التصنيفات اللغوية إلى المفاهيم العرقية كمنظومة عنصرية متطرفة تكرِّس التفوق والاستعلاء كمميزات وصفات للرجل الأبيض.

وقد أصّلت لهذه النظرية فلسفات أرسطو في نظرية «الكيوف الأرسطية» حين نسب الشجاعة والذكاء لليونانيين واستخفّ بقدرات الشعوب الأخرى، لتتطور النظرية البيولوجية الاستعلائية مع الفكر الكولونيالي والاستشراقي ودراسة أرثور دي غوبينو (**Arthur de Gobineau**) (١٨١٦-١٨٨٢م) في كتابه الموسوم «مقال عن التفاوت بين الأجناس البشرية» (**Essai sur l'inégalité des races humaines**) (١٨٥٣) والنظرية الآرية مفهوم سرابي متوهم وتخيلي حول التفوّق العرقي والجنسي «أصل ومنشأ النظرية «الآرية»، أو «النوردية» التي تُنادي بعقيدة التفوّق الجنسي، وقد تولّدت عن هذه النظرية عدة نظريات أُخرى ثانوية، مثل «نظرية تفوق العنصر

الجرماني» التي نشأت في ألمانيا، و«نظرية العنصر الأنجلوساكسوني» التي نشأت في كل من بريطانيا، والولايات المتحدة الأمريكية، «نظرية الكلتيين» التي نشأت في فرنسا»[١].

ينطلق الكاتب من طرح إشكالية رافضة لكل مثاقفة، والحقيقة هي حكم ونتيجة مسبقة وجاهزة، فالمنهج العلمي يقتضي عرض الأسباب وتحليل الظواهر ثم استنباط واستخلاص النتائج والأحكام، يقول «إنه من الصعوبة إقناع فرنسا وتعريفها بمكوّنات الإسلام ومحمّد والديانة الإسلاميّة وسياسة الأتراك»[٢]. إن المتداول بشكل متكرر كرواسب من المكتبات الاستشراقية وأبحاثها الخلط المعرفي والعشوائية في توظيف المصطلحات بين محمد -ص- كرسول ونبي مرسل مكلف بتبليغ رسالة سماوية، وبين ديانة بتشريعاتها وأحكامها، وبين شعب تركي انتمى واعتنق الإسلام وطبّقه وفق ما تقتضيه ظروفه وملابسات سياسته وامتداداته في العالم العربي والإسلامي. وهذه الإشكالات دفعت بالكاتب إلى الاعتقاد بأن الإسلام دين آسيوي خاص بفضاء جغرافي له بنيته الثقافية والأنثربولوجية الخاصة، فتساءل حول كيفية «تعليم الجمهور الفرنسي من قبل شعب آسيوي ذي بنية نفسية مختلفة»[٣].

يعتقد «كيمون» أن البنية النفسية واختلاف الثقافات وحتى الموقع الجغرافي تشكِّل معوقات موضوعية للتواصل الحضاري والإنساني بين الديانات والثقافات والحضارت، فالاحتكاك والمثاقفة والتبادلات الفكرية اللامتوازنة كفيلة بإضعاف الروح العلمية والمعنوية للشعوب المتطورة والذكية «أُمَّتان تفقد وجودها وضميرها ووعيها الوطني، وتبتعد عن المدار، وتفقد الطريق كأنها في حالة سكر، تاركة القيادة للأعداء القتلى، أحد هذه الشعوب، الشعب اليوناني والآخر الشعب الفرنسي»[٤].

[١]- كوماس، جوان، خرافات عن الأجناس، ص٤٣.

[2]- D. Kimon, La Pathologie de l'Islam et les moyens de le détruire, étude psychologique, L'auteur, Paris, 1897, p.2.

[3]- IBID, p.2.

[4]- IBID, p.4-5.

يتطلّع المتلقّي إلى معرفة الأسباب وإدراك الأبعاد التي تحوْل دون التواصل وتؤثر على القدرات الذكائية والفكرية للأمتين اليونانية والفرنسية، فلا يعثر إلا على هراءٍ وتصورات متوهَّمة مرتبطة بالتعالي وإنكار «الآخر» المختلف في وجوده الإنساني والمعرفي والثقافي تحت أقنعة الدونية والتفوق العرقي. ويتخيَّل الكاتب حوارًا بين فرنسا والأفكار الوافدة، وأهمّها الإسلام وتشريعاته وعقيدته، باعتبارها أفكارًا لا تتجانس مع البيئة والمنظومة الفرنسية في الفكر والثقافة والدين، فيسأل من فرنسا؟ ويُجيب «إنها أمّة تحكمها الأفكار الفلسفية، المستخلَصة من المسيحية الكاثوليكية، والتي انبثقت بدورها مباشرة من الفكر الفلسفي والفنّي والعسكري اليوناني وروما القديمة»[١] فمرجعيات الثقافة الفرنسية ومكوناتها الهوياتية يونانية ورومانية المورد والمنهل، بالإضافة إلى الموروث المسيحي/ الكاثوليكي، في تجاوز وإنكار صريح للمكون والمشترك الإنساني في بناء الحضارات والذي ساهمت في إنجازه حضارات المشافهة والنقوش والكتابات الإفريقية والفرعونية والسريالية وغيرها.

يصف الكاتب المجتمع الإسلامي بالمجتمع الهامشي الفاقد لمقوّمات الحياة من طموح وحب للعمل، فهو غير نافع وغير منتج يسوده الكسل والتواكل؛ ولذلك فلا يمكنه أن يسود ويتواجد إلا في المناطق والبيئات الغنية، ففي سؤاله عن المجتمعات الطفيلية يجيب الكاتب بأن القائمة طويلة، ومنها «الإسلام، طفيلي وعنيف، مدمر ودموي، فالإسلام لا يمكن أن يتواجد إلا في إقليم خصب وثري»[٢].

يحمل هذا المبحث عنوان المجتمع الآري، ولكن عند تصفّح المضمون، فإن المتلقّي لا يعثر على صفات هذا المجتمع النموذجي في اعتقاده، وإنما يقرأ ويطالع جملة من الاتهامات والإشاعات والشبهات حول الإسلام ورجاله وتاريخه ومبادئه وقوانينه، وهي أفكار مكرّرة ومتناثرة في مصنَّفات سابقيه من مستشرقين ولاهوتيّين وعسكريّين ورحَّالة «ركائز الإسلام (الإسلاموية) العنف والهدم والتعددية وممثله شيخ الإسلام أو السلطان هو المخطط البارع للتهديم، لكل من يعترض نفوذه، فهو

[1]- IBID, D. Kimon, La Pathologie de l'Islam et les moyens de le détruire, p.7.

[2]- IBID, p.12.

جلاد دموي، والمتمتّع الذي لا يُضاهى، مالك أكبر عدد من النساء فوق الأرض»[١].

## الإسلام في مواجهة فرنسا المسيحية

يذهب الباحث الفرنسي مارسيل ديتيان **(Marcel Detienne)** في كتابه «مقارنة اللامقارن» **(Comparer l'incomparable)** (٢٠٠٩م) إلى أن المقارنة لها أصولها ومبادئها وضوابطها، وخاصة موضوعاتها وحقولها وميادينها، فهي تشمل المتقارب والمتشابه والمختلف اختلافًا موضوعيًّا وفنيًّا، أما المقارنات العشوائية والارتجالية من حيث الموضوعات والمناهج، فتعد ضربًا من الترف الفكري والوهم والاضطراب المنهجي والفوضى المعرفية، ولذلك فالإسلام لم يكن رسالة مناهضة ولا مضادة لأي ديانة سماوية أخرى، فالأديان التوحيدية تشترك جميعها في عقيدة التوحيد وإخلاص العبادة للواحد القهار، كما أن التشريعات الإسلامية ومقاصدها تتميز بالعالمية والقابلية للتكيف والتطبيق في جميع الفضاءات الجغرافية على اختلافها وتنوّعها؛ لأنها تراعي الخصوصية وتكرّس حرّية المعتقد، فهي ليست في حرب مع الملل والنحل والمنظومات الفكرية والدينية الوضعية، فهي تقدّم بديلاً عقلانيًّا دون إكراه وضغط وإجبار حتمي.

يعتقد الكاتب أن فرنسا دولة دستورية بتشريعاتها التي اعتمدتها في تكوينها انبثاقًا من المبادئ الفلسفية للمسيحية والأسس العقلانية للفكر اليوناني والروماني، والمنجزات الفكرية والعلمية والعمرانية شاهد قائم كدليل مادي على وجود هذه الأمة، في حين أن الإسلام «عاجز عن إنتاج أي عمل، من بناء مدينة واحدة وخدمة أرض وحفر قناة وملاحة/ ولا إبداع صناعة ورفع معلم ودراسة علم وتقديم نجدة وعلاج مريض ومقاومة وباء وإنجاز طرقات... وكل عبقريّته تتلخّص في ثلاث كلمات: هيمنة واستغلال وتهديم»[٢] فهو بهذه الشهادة ينفي عن المسلمين المساهمة في بناء الحضارات، تحت تأثير وسيطرة التطرف الكنسي والتعصّب السياسي، فقد فنّد

[1]- IBID, D. Kimon, La Pathologie de l'Islam et les moyens de le détruire, p.17.

[2]- IBID, p.26-27.

مقولاته العديد من المستشرقين والعلماء الغربيّين حين أقروا بالدور الريادي للفكر العربي والإسلامي عبر العصور «إن الوسائل الفكرية التي وضعها العرب في متناول الأوروبيّين، كأفضل ما تكون من الوسائل، كانت في الواقع، أكثر أهمية من مجالات التقدّم الكبير والاكتشافات العلمية العظيمة التي حقّقها العلماء العرب في رصدهم للسماء وحلّ أحاجيها، أشد أثرًا من اختراعاتهم الفيزيائية والتقنية التي كانت أحد شروط تفنّنهم في هذين الحقلين الواسعين. لقد كان العرب أساتذة خلاّقين في علم الرياضيات، على خلاف الرومانيّين الذين لم يأتوا، في هذا الميدان، إلاّ بنتائج قليلة ضعيفة»[١].

يواصل كيمون هجوماته الوحشية والعنيفة على الإسلام بكل حقد وتعصب دون تعليل منطقي ولا حجية عقلانية، وإنّما يسوق الشبهات والتهم جزافًا، فلم يترك منقصة ولا تهكمًا ولا تهويلاً وتخويفًا إلا ورماه به، خالقًا فوبيا لدى المتلقّي الغربي من تعاليمه وأسسه وأصوله ومقاصده ونبيِّه وقرآنه. وقد حاول تحليل ظاهرة الإسلام من المنظور النفسي كما تتوهم دراسته فأنتج ما يلي: «يمارس الإسلام على العقل البشري أثرًا يشبه السم المخدر، الذي يتلف بسرعة فائقة خلايا الذاكرة، مع تآكل في الفصّ المخّي الذي يُفقِد النظام العقلي الطبيعي، ممّا يؤدي إلى فقدان الماضي الموروث للإنسان ويتحوّل بعده إلى نوع من الحيوانات المتوحشة»[٢].

لا يبالغ الباحث الموضوعي إذا جزم بأنه لا يوجد دين سماوي ولا فلسفة وضعية تحرِّض العقل وتقدسه وتدعوه إلى التأمل والتفكر والتبصّر وتحثّه على الابتعاد عن الإيمان بالمسلمات اليقينية تأثّرًا وتعاطفًا وتصديقًا وجدانيًّا كالقرآن الكريم، فكل آياته تخاطب أصحاب العقول والنهى وأولي الألباب، فعقلانية القرآن تحارب الخرافة والظنون والأوهام وتعتمد البرهان والحجة «فالعقلانيّة الإسلاميّة نابعة من الدين وليست غريبة عن الدين ولا هي ثورة عليه والكتاب المؤسس لهذه العقلانية هو القرآن الكريم، الكتاب المؤسس للدين والأمة والحضارة في تاريخ الإسلام ورسالة

[١]- هونكه، زيغريد، شمس العرب تسطع على الغرب، أثر الحضارة الأوروبية في أوروبة، ص١٥٧.

[2]- IBID, D. Kimon, La Pathologie de l'Islam et les moyens de le détruire, p.28.

العقل والعقلانية هي الانتصار للإسلام وليست الثورة على هذا الدين»[١].

إن مقام العقل أمر مشهود ومتداول كآلية تطبيقية ومفهوم مركزي في المشهد الإسلامي ويشهد التاريخ الإسلامي حضور العقل في مسائل التفسير والتأويل والقياس، بالإضافة إلى فلسفات وقضايا المجتمع، وما شبهات «كيمون» سوى إنكار غير منهجي، أنتجته أيديولوجيا التعصب والتطرف والجهل بالتاريخ «مما يلفت النظر في تراث الإسلام شيوع الإعلاء لمقام العقل والعقلانية في تراث الأغلبية العظمى لمذاهب الإسلام.. فباستثناء بعض ((أهل الحديث)) الذين برعوا في صناعة ((الرواية)) وتحفّظوا كثيراً على النظر العقلي و((الدراية)) ومن ثمّ حرموا الاشتغال بعلم الكلام. فإننا واجدون للعقلانية الإسلامية مقامًا عاليًا ومكانًا ملحوظًا ووضعًا متميزاً وممتازاً في عموم تراث مذاهب الإسلام، على امتداد تاريخ هذا التراث، وعلى تنوع أئمته وأعلامه»[٢] والمستقرئ لتاريخ الاستشراق يعثر على شهادات متعددة لمستشرقين أبرزوا قيمة العقل في الإسلام وعملوا على توظيفه كمنهج علمي تطبيقي في العديد من المسائل الدينية، ومنها علم التوحيد، ووصولاً إلى القضايا الكلامية والفكرية والتشريعية، ومنهم الإنجليزي توماس وولكر آرنولد **(Thomas Walker Arnold)** (١٨٦٤-١٩٣٠م) والفرنسي إدوارد مونتيه **(Edouard Montet)** (١٨١٧-١٨٩٤م) وغيرهما.

## علاقة الإسلام بالديانات السماوية والوضعية

ينفي «كيمون» عن الإسلام كل مظهر وصفة دينيّة مقدّسة، سواء أكانت إلهيّة أم وضعيّة، فهو يُقصيه من الروح الدينية ويُنكر تشريعه الإنساني وقيَمه البشريّة الراقية، فحوَّله إلى فوبيا ومنظومة قاتلة وهدّامة، واصفًا أحكامه بالوحشيّة، ومعتنقيه بالغلاة الفاشلين المتطرّفين (وهي الصورة التي تناقلتها المركزيات الغربيّة، وردّدتها في مختلف المراجع والكتب المدرسية، حتى ترسَّخت كتصوُّر يقيني في الوعي

[١]- عمارة، محمد، مقام العقل في الإسلام، ص٨.

[٢]- م.ن، ص٢٧.

الجمعي الأوروبي)، ويُكرّر الكاتب اتهاماته، ويَسُوق الإشاعات ويسوق الشبهات دون تقديم قرائن وشواهد برهانية وعقلانية حجاجية يمكنها تبرير وتسويغ النفي والإنكار والإقصاء، ويتجاوز النفي أقصاه دون شواهد إثباتية ومنهج علمي عقلاني يفسّر عدوانية الهجوم على الإسلام وأصوله وتشريعه وفلسفته وجماليات قيمه ورقي معاملاته ومقاصده، في حين يقابل هذا الصدّ والمكر تمتُّع الديانات الأخرى ومختلف الملل والنحل الوضعية بالإطراء والمدح والثناء والتمجيد «الإسلام أو الإسلاموية أو المحمدية ليست صراحة دينًا كالمسيحية واليهودية والبوذية والصنمية لهذه الديانات القابلية للتحوُّل، ولكنها أبدية، لأنها منحدرة من أفكار وحدس ومبادئ وعادات متطورة وقوية بفضل التراكم الوراثي، وهي عادات موجودة منذ ٥٠ إلى ١٠٠ قرن، مكونة من تقاليد متماسكة، متبلورة ومتضامنة»[١].

ينطلق الكاتب في توصيفه للإسلام من توترات أيديولوجية متعصّبة، أغمضت عينيه وأعمت بصيرته ووعيه عن شهادات أكاديميين غربيين من مفكرين ومستشرقين معتدلين حول الإسلام وفلسفته في التوحيد التي ألغت الوساطة بين الخالق والمخلوق وأبعدت الاستغلال الديني بدفع الرسوم والقرابين، وارتقت بالعبادة من المادية الدنيوية الزائلة إلى التوازن بين المادة والروح، وبين الدنيا والآخرة، وذلك من خلال تحديد وظيفة الإنسان ورسالته في الوجود، بالإضافة إلى نقاء المقاصد والغايات من محافظة على الدين والعقل والنسل والمال والعرض وغيرها، تقول المستشرقة الإيطالية لورا فيشيا فاجليري **(Laura Veccia Vaglieri)** (١٨٩٣-١٩٨٩م): «نشأ الإسلام مثل ينبوع من الماء الصافي النمير، وسط شعب همجي يحيا في بلاد جرداء بعيدة عن ملتقى طرق الحضارة والفكر الإنساني، وكان ذلك الينبوع غزيرًا إلى درجة جعلته يتحوّل وشيكًا إلى جدول، ثم إلى نهر، ليفيض آخر الأمر فتتفرَّع منه آلاف القنوات تتدفق في البلاد. وفي تلك المواطن التي ذاقَ فيها القوم طعم تلك المياه الأعجوبية، سُوِّيَتْ المنازعات وجُمِعَ شمل الجماعات المتناحرة. وبدلاً من الثأر الذي كان هو القانون الأعلى والذي كان يشدّ العشائر المتحدرة من أصل واحد في

[1]- IBID, D. Kimon, La Pathologie de l'Islam et les moyens de le détruire, p.32.

رابطة متينة، ظهرت عاطفة جديدة هي عاطفة الأخوة بين أناس تشدّ بعضهم إلى بعض مُثُلٌ عُليا مشتركة من الأخلاق والدين»[١] ويتربع القرآن الكريم على عرش وهرم الإعجاز البياني والعلمي والتشريعي «إن معجزة الإسلام العظمى هي القرآن الذي تنقل إلينا الرواية الراسخة غير المنقطعة، من خلاله، أنباءً تتصف بيقين مطلق، إنه كتاب لا سبيل إلى محاكاته، إن كلاًّ من تعبيراته شامل جامع، ومع ذلك فهو ذو حجم مناسب، ليس بالطويل أكثر مما ينبغي، وليس بالقصير أكثر مما ينبغي، أما أسلوبه فأصيل فريد، وليس ثمة أي نمط لهذا الأسلوب في الأدب العربي، الذي تحدّر إلينا من العصور التي سبقته»[٢].

تتواصل عمليات الاجترار للتراكمات النمطية والصور الجاهزة والمقولات المرتجلة، المكرّرة عبر موروث قطبي وأحادي النظرة والتصوّر والمفهوم من أحكام عشوائية واعتباطية، نشأت عن ردود فعل غير منهجية منافية للمنطق ومناقضة للعقلانية الموضوعية، فهي استجابات أيديولوجية متطرّفة ومتعصّبة أو باثولوجيا عدائية أو خدمات لمؤسسات لاهوتية وسياسية. فالإسلام في تصوّرات المكتبة الاستشراقية دجل وتجميع للأساطير القديمة واقتباسات من اليهودية والمسيحية (يأتي حضور اليهودية كدين سماوي في مقابلة نفي صفة الدين الإلهي عن الإسلام، وما عدا ذلك فالكاتب يناصبها العداء المطلق) «الإسلام ليس منتِجًا للفكر الإنساني ولا نتيجة عمل جامع لعادات وتقاليد ومبادئ جماعة بشرية، ولا هو منجز أجيال متعاقبة، فالإسلام فعل عدوى لذكاء واحد متمركز، مناهضًا للأخلاق، لأنه عمل دجّال ضالّ»[٣]. تبدو الأفكار متداولة وقديمة من حيث العرض، سطحية من حيث المقاربة، فاقدة للمصداقية والموثوقية بالمعايير التاريخية، فالتاريخ والبحث الرصين في الإسلام وتاريخه يرى غير ذلك، يقول المستشرق الأمريكي «وقبل كل شيء يجب أن لا يغيب عن بالنا أن الرسولﷺ لم يدّع أنه جاء بدين جديد، بل جاء لإعادة

[١]- فاجليري، لورا فيشيا، دفاع عن الإسلام، ص٢١.

[٢]- م.ن، ص٥٦.

[3]- D. Kimon, La Pathologie de l'Islam et les moyens de le détruire, étude psychologique, p.33.

الناس إلى دين الله الحق القديم ((سنّة إبراهيم حنيف)) كما يؤكّد القرآن»[١] و«القرآن الكتاب الأساسي العظيم لإيضاح هذا الإيمان، نزل بأوقات متفرقة اتصلت بأحداث أثارت مشاعر الرسول ﷺ فرَضتها ظروف وهو ليس من صنع محمد ﷺ، بل وحي إلهي نقل كلام الله نفسه – حول هذه الظروف»[٢].

## محمد -ص- والقرآن؛ ركائز الإسلام

انتظر المتلقي في باب «محمد» دراسة ومقاربة عقلانية لسيرة ومسيرة شكّلت ركيزة في البحث الاستشراقي بالاستحسان أو الاستهجان بالقبول أو الرفض، وجوهرًا في رؤى الدراسات اللاهوتية، وتيمة أساسية في فكر التنوير ومراجعاته وجدلياته. ولكن يتفاجأ القارئ بمضمون شطحي، بعدما راوغته افتتاحية الكاتب بقوله: «محمّد والقرآن هما العمودان الفريدان أو الركيزتان اللتان يستند عليهما صرح الإسلام، فإذا انهدم أحدهما زال الصرح الهش، ولا ينتج عن هذا الانهيار أي ثورة ورد فعل أو انتفاضة، وبالتالي استحالة إعادة البناء»[٣].

بعد التأكيد على ثنائية محمد والقرآن مع قناعة شخصية يقينية بتأليف محمد -ص- للقرآن ونفي صفة الوحي عنه، ينحرف في بحثه إلى خصائص ومميزات الدولة الفرنسية كنموذج للدولة الناجحة، خاصّة في منهجها العلماني والتنويري وعلاقاتها بالأديان وثقافاتها العامة وخصوصياتها الهوياتية المرتكزة على المنظومة المسيحيّة والموروث اليوناني/ الروماني، وهي اللبنات التي هيأتها لاحتلال الصدارة والمراكز الأولى في هرم الدول المتقدمة، وبناءٌ على هذه المؤشّرات تحوّلت التربة والفضاء الفرنسي إلى أرض غير إسلامية بفضل دعواتها للعمل والإبداع والأخلاق، والحضارة والإسلام بمبادئه الرجعية يتنافى مع هذه القيم، مقدمًا نموذجًا تطبيقيًا حسب رأيه يتمثّل بالجزائر التي حاولت فرنسا جعلها منطقة فرنسية تشبه أكبر حواضرها، ولكنها

[١]- ايرفينج، واشنطن، محمد -ص- وخلفاؤه، ص١٢٧.

[٢]- م.ن، ص١٢٧.

[3]- D. Kimon, La Pathologie de l'Islam et les moyens de le détruire, étude psychologique, p.36

تمرَّدت بعدما تمسَّكت بالإسلام الذي منعها من التكيُّف والتأقلم والتفاعل مع قيم المدنية والحضارة.

والحقيقة أنّ هذه الصور النمطية والأفكار الجاهزة معهودة في كتب الاستشراق ومقاربات المستشرقين وتاريخهم للإسلام والمسلمين، يقول المستشرق الإنجليزي مونتغمري وات: «أدت الحملات الصليبية إلى زيادة اهتمام الأوروبيّين بالإسلام كدين. عرفت أوروبا أشياء عن الإسلام قبل ذلك عن طريق البيزنطيين والتواصل بين المسيحيين والمسلمين في إسبانيا، ولكن شابَ هذه المعرفة معلومات مغلوطة. وساد الاعتقاد بأنّ المسلمين وثنيون يعبدون محمدًا، أو أن محمدًا ساحر أو شيطان – ولاحظ مثلاً الكلمة الإنكليزية **(Mahound)** أو ((ماهوند))[١]، والتي تعدّ تحريفًا لاسم النبي محمد-، كما ساد الاعتقاد بأن الإسلام يبيح الفسق والفوضى الجنسية»[٢]. ويقترح لإبعاد الجزائريين عن دينهم وهويّتهم وتمكينهم من الحضارة الفرنسية ورقيها ومزاياها تكوين هيئة مسيحية في باريس حيث يتمّ انتداب أعضائها واختيارهم من الذين تمكّنوا من دراسة الإسلام والعالم الآسيوي؛ لتكون مهمّته الأساسية تجديد القرآن وإخراجه في تصميم وسبك معاصر ومناسب لمتطلَّبات التكيّف مع العالم الغربي/ المسيحي «يتأسس التصميم الجديد للقرآن بحذف كل الأفكار المتعلقة بالقتل والذبح والحرق بالنار أو الماء الساخن والتسميم والحقد والانتقام والنهب والإبادة والتدمير والمعاشرة والمداهنة، وعلى العموم كل ما يتعلق بالفظاعة والرعب التي تُكوِّن الأصل في هذا الكتاب وتبديلها بأفكار الإحسان والأخوة وحسن المعاشرة»[٣].

إن المتأمّل في هذه المقولات ونماذجها كثيرة في ثنايا الكتاب، حيث الهيمنة المطلقة وسلطة الخطاب المتعصّب والمُنحاز والبعيد عن المنطق العلمي والمنهج

[١]- (Mahound) (ماهوند) تعني الشيطان المتجدّد، ويعتبر برنارد لويس أن مصطلح ماهوند تطوّر دلاليًّا ليدل ويصور محمّدًا على أنه شيطان، وفي أنشودة رولان يدلّ مصطلح ماهوند على إله مزيف في ثالوث غير مقدس...

[٢]- واط، وليام مونتغمري، تأثير الإسلام في أوروبا العصور الوسطى، ص١٣٠-١٣١.

[3]- D. Kimon, La Pathologie de l'Islam et les moyens de le détruire, étude psychologique, p.39-40.

العقلاني، فجاءت انطباعات الكاتب وتصوراته عن القرآن مبتذلة وشبهاته مكرّرة وسطحية وسوقية في أحيان أخرى، فلا تعدو أن تكون أحكامًا نمطية غير مبررة، بالإضافة إلى إسناد مسائل اجتماعية وأنظمة أُسرية عائلية لا يقرّها الإسلام، باعتبار أن منظومة الزواج مضبوطة وفق تشريعات دقيقة. أما نظام العقوبات في الإسلام فله مقاصده ومعاييره وأنواعه التي لم يُعرف منها ما يَسُوقه الكاتب ويُسوِّقه من أراجيف وأكاذيب مرتبطة بالذبح والتسميم والحرق بالنار والماء الساخن، ففلسفة العقوبة في الإسلام ليست غاية في ذاتها، بقدر ما هي وسيلة وآلية ترتكز على حماية الفرد والمجتمع والممتلكات بالدعوة أولًا، والتعزير ثانيًا، ثم تطبيق الحدود في مرحلة نهائية للمحافظة على الاستقرار الاجتماعي والنفسي والعقائدي ضمن مجتمع مثالي تسوده الأخلاق، «تهدف العقوبات التي وردت في الشريعة الإسلامية إلى تحقيق الاستقرار والنظام في العلاقات بين الأفراد ونشر العدالة والقضاء على مظاهر الفساد والجريمة في المجتمع، والصفة الرادعة للعقوبات لا تتمثل فيما تصيب الإنسان في هذه الدنيا، بل بما يلحق من عذاب أشد وأبقى في الآخرة أيضا. وقد أتت العقوبات بصفة عامة مختلفة في احكامها عن تلك المقررة في التشريعات الوضعية، واعتمدت كأساس شامل ومتكامل حلَّ محل الثأر والانتقام الفردي الذي جرَّ الويلات على الجماعات الإنسانيّة قبل ظهور الشريعة الإسلاميّة»[١]، وتتجلىّ فلسفة العقوبة في الإسلام في العدل ووضوح المقصد ومشروعية الحكم ونزاهة القضاء، «فالعقوبات في الإسلام بشكل عام أساسها المساواة بين الجرم وعقابه؛ ولذلك تسمّى قصاصًا، ولوحظ فيها أن تكون النتيجة للقصاص هي الرحمة بالناس وأن تكون الحياة هادئة مطمئنة سعيدة، لا يعكّرها أذى، ولا تعبث فيها الآثام؛ ولذا قال سبحانه: **{وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ}** أي هادئة رافهة مطمئنة لا فساد فيها ولا بغي ولا عدوان»[٢].

وبعد الفشل في نقد القرآن والسيرة النبوية بالقرائن الموضوعية والحجة البائنة اتجه إلى وصف المسيحية والفكر الآري والموروث الفلسفي اليوناني، باعتبار هذه

[١]- جعفر، علي محمد، فلسفة العقوبات في القانون والشرع الإسلاميّ، ص٣٩.

[٢]- أبو زهرة، محمد، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، ص٩.

المكونات في اعتقاده مصدر الإلهام الإنساني والكنز المعرفي الحضاري للبشرية، لأنها تمجِّد العقل وتحارب السامية وتميز بين الخبيث والطيب[١]، وبعد سلسلة الشبهات الفاشلة والبحث المتواصل عن التناقض بين القرآن كوحي والرسالة كبعث ودعوة، يتّجه كيمون إلى الرحلات الاستشراقية إلى الجزيرة العربية بحثًا عن نقائص وإشاعات يدعم بها أطروحاته، فوجد بعض الأكاذيب في رحلة بالغريف **(Palgrave)** كالحكمة من إباحة الخمر من قبل المسيح وتحريمه في الإسلام، وتحريم التصوير والتماثيل الذي يتنافي في اعتقاده مع الموروث اليوناني ورحالة الإنجليزي «ويليام غيفورد بالغريف» **(William Gifford Palgrave)** (١٨٨٨-١٩٢٦م) المزعومة «عامٍ من الرحلات عبر وسط الجزيرة العربية» **(Une année de voyage dans l'Arabie centrale)** (١٨٦٢-١٨٦٣م) والتي أنكرها العديد من الباحثين وحتى المستشرقين ومنهم هاري سانت جون بريدجر فيلبي (١٨٨٥-١٩٦٠م)، والمعروف أيضًا باسم «جون فيلبي» **(John Bridger Phillby)** أو «الشيخ عبد الله» والرحلة في الغالب عمل أدبي متخيل: «من الراجح أن بلجريف لم تطأ قدمه الجزيرة العربية قط، ومن المرجوح أنه زار الجزيرة وكتب رحلته إلا أنه شحنها بالأكاذيب، ومن المحتمل أن رحلته لم تتجاوز حائل، وعلى التقديرات الثلاثة ففي رحلة بلجريف أشياء كاذبة بيقين لا يشوبه احتمال»[٢].

## القرآن؛ اجترار المقولات والأحكام النمطيّة

ينتهز الكاتب المناسبة ويستغلّ حضور مصطلح القرآن لينفث سمومًا متوارَثة في المصنَّفات الاستشراقية والبيبليوغرافيات اللاهوتية القديمة التي لا ترى في القرآن الكريم سوى نصوصًا وخطابات عنيفة لا عقلانيّة، وعبادات مقتبَسة بعد تعديلها من كتب سماوية سابقة، وقصص أسطورية عتيدة «مؤلَّف محمّد حشد من الأفكار المفكّكة والمشوّشة، غير منسّقة، وحشيّة وقاتلة، كل فصل يمكن تشبيهه باللعبة

[1]- D. Kimon, La Pathologie de l'Islam et les moyens de le détruire, étude psychologique, p.41.

[٢]- بن عقيل الظاهري، أبو عبد الرحمن، مسائل من تاريخ الجزيرة العربية، ص١٩٦.

النارية المنشطرة والتي تطلق صواريخ متتالية، متعدّدة الألوان لتمتصّ الذكاءات وتسمّمها...»[١]. إن هذه الأحكام صدرت عن كاتب، لم نعثر في سيرته عن اطّلاع كليّ أو جزئي على النصوص القرآنية سواء أكان في لغتها الأصلية أم المترجمة، بالإضافة إلى عجزه التكويني في المناهج التحليلية والتأويلية التي تؤهّله لاستصدار الأحكام والقيم بعلمية وموضوعية، فقد اعتمد في بناء أفكاره كمصادر لبحثه على كتب ومصنَّفات غير متخصصة وغير موضوعية وغير موثوق في بحوثها واستقصاءاتها، فهي إمّا دراسات لرجال سياسة ودبلوماسيّين وعسكريّين وملحَقين بجيوش بلادهم أو رحّالة تنتقي أعينهم المناظر والمشاهد والأفكار أو مستشرق متعصب ومتحيّز، أو مؤرخ لاهوتي جاحد ومؤدلَج يكتب ويعمل لمركزيات ومرجعيات معادية ومناهضة للإسلام.

تحوّلت هستيريا الكاتب إلى هوس ورهاب ذهني وفوبيا عدوانية لا تتأسّس على منطق وتاريخ وحجاج عقلاني، وإنّما حشدٌ لمعجم لفظي يجمع كل صفة ذميمة ووصف قبيح، مشتملاً على كل نعت يرمز للسلبيّة ويوحي بالدونيّة والوحشيّة ويهدف إلى إثبات التزييف والتحريف «الإسلام عمل رجل واحد هو محمد، وكتاب واحد هو القرآن، وهو ليس دينًا وإنما فكرة غريبة لدجّال أو لمنحطٍّ ينشط في وسط روحاني، تتنافس فيه الأديان وكل الأنظمة الدينيّة على احتلال مكانة بعينها»[٢]. باستقراء واستعراض المصنّفات الاستشراقية حول القرآن والوحي النبوي والسيرة النبوية، يدرك مدى تكرار نماذج هذه الشبهات والمغالطات منذ الترجمات الأولى للقرآن التي سادت فيها خطابات الإنكار والنكران لألوهية الوحي، وشيوع القراءات المتحيّزة والتأويلات السطحية لفلسفات الإسلام ورؤيته لقضايا الجهاد ومسائل الزواج والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، يقول الطبيب الفرنسي موريس بوكاي مفنِّدًا موروثات المركزيات الغربية «اليهود والمسيحيون والملاحدة في البلدان الغربية يلتقون على رأي واحد (وبدون أي دليل) ليعلنوا أن محمّدًا -ص- كتب أو

[1]- D. Kimon, La Pathologie de l'Islam et les moyens de le détruire, étude psychologique, p.49.

[2]- Ibid, p.50.

استكتب القرآن مقلدًا التوراة. وهذا الموقف هو بنفس خفة ذلك الذي يوصل إلى القول بأن عيسى عليه السلام خدع معاصريه أيضًا بسبب تأثره بالعهد القديم»[١].

تسيطر سلطة الأيديولوجيا وقوة المتخيَّل السرابي على آراء الكاتب وأطروحاته ومقارباته كلما حضر مصطلح القرآن الكريم، فيتهيّأ هائجًا ومندفعًا ومنفعلاً بحماسة كبيرة محاولاً النيل من قدسيته، فبعد الهجومات والتقوّلات والأباطيل حول مضامينه وقيمه وأصوله وتشريعاته يتجه نحو بيئته وفضاء النزول معتقدًا أن الفراغ الروحي والأوضاع الاجتماعية والضعف الثقافي والفلسفي وغياب الصراعات الفكرية والأيديولوجية كلها عوامل هيأت المناخ لبروز الفكر الإسلامي، فخلوّ الساحة من المناظرات السياسيّة والصراعات الدينيّة والمطارحات الثقافيّة والأدبيّة، أنتج حرية وأتاح متنفَّسًا لقيام نمط ونظام ديني جديد هو دين محمد -ص- «لم يصطدم محمّد بالمعارضين والروحانيّين وغيرهم ولم يلق مقاومة أو قوة فكرية تقف وتمنع نهضته ومواصلة فساده... ومن الناحية العلمية فالإسلام لا يمثِّل بعدًا دينيًّا بقدر ما يُحيل إلى مرض عقلي»[٢]. تكشف هذه الرؤية عن منظومتين متباينتين من حيث البنية والتكوين، فمن حيث البنية هي اجترار وتكرار مقولات قديمة تحتضنها المكتبة الاستشراقية في القرون الوسطى، تلاشت وفقدت بريقها وحيويتها بفضل الردود العقلانية التي فنَّدت الإشاعة والشبهة، أما من حيث التكوين فتقتضي المنهجية العلمية التدقيق والتمحيص في المقولات والمقاربات واستصدار الأحكام بتوظيف معايير علمية دقيقة ومضبوطة واعتماد قرائن حجاجية مقنعة، لأنّ المستقرئ لتاريخ العرب السياسي والاجتماعي والديني خاصة يدرك مدى نسبة الاختلاط والتبادل على مختلف الصعد بين العرب وأكبر الإمبراطوريات السائدة آنذاك من روم وفرس، بالإضافة إلى الاحتكاك الديني بين العرب وبقايا الديانات السماوية ومختلف العقائد من ملل ومذاهب، والتي أنتجت فكر التأمّلات في الطبيعة وعوالم الفضاء وفلسفات الخلق والوجود وغيرها[٣].

---

[١]- بوكاي، موريس، التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، ص١٥٢-١٥٣.

[2]- D. Kimon, La Pathologie de l'Islam et les moyens de le détruire, étude psychologique, p.51.

[٣]- للمزيد من التعمق في الموضوع ينر كتاب: محمود، محمود عرفة، العرب قبل الإسلام، أحوالهم السياسية والدينية وأهم مظاهر حضارتهم، ص٢٢٣.

يُحوِّل الكاتب الإعجاز البياني والعلمي والتشريعي للإسلام إلى عيوب ومساوئ، فيرى أن قوة الكلمة وبلاغتها في القرآن تخدير، والتشريع الراقي بقيمه وقوانينه الإنسانية مجرد نظريات طوباوية مثالية، ونهاية الحياة الدنيا والانتقال إلى عوالم الآخرة والمابعديات أساطير عجائبية. ولا يعدو هذا الضرب من التفكير والتأويل أن يكون إلاّ تعبيرًا صريحًا عن فشل فكري وعجز منطقي وتخبّط منهجي في قراءة النص القرآني ومضامينه، ففي الفصل الموسوم بـ«هوس الكلمة» **(L'obsession du mot)** يعتقد أن هاجس الكلمة يستحوذ على مشاعر المسلمين لولعهم بالشعر وفن الكلِم، محاولاً التقليل من شأن البيان القرآني وإعجازه، فيقول: «نلاحظ عند اللامتوازنين وغير الطبيعيين هوس مرضي بنفوذ وقوة الكلمات باستمرار، ويطلق المنبوذون على هذه الكلمات ((سحر الكلمات)) والتي تشكل نسقًا متجانسًا عند جميع المسلمين»[١].

يتجاهل الكاتب قوة الكلام البليغ والخطاب البديع وتأثيراته في النفس والعقل والوجدان، ويتميز الخطاب القرآني باللفظ الرصين والبليغ، فجمالياته تخترق العقول والقلوب مشكّلة قوة للفكرة والدلالة؛ مما يستميل النفس ويدعوها إلى التأمّل والتبصّر في اللفظ والمعنى الذي لا يناقض الفطرة والعقل. فالكلام القرآني مؤسس على ثنائية اللفظ والمعنى الذي يلامس فلسفة القبول في نفس المتلقّي ويدفعه للإيمان والقبول من خلال وظائف اللفظة من إيحاء وتصوير وتشخيص ومراعاة للمقام وجمالية في البناء والتركيب، لقد «أفاض الله سبحانه عليها (الكلمات) هذا الفيض، ونفخ فيها من روحه، كما نفخ في عصا موسى، لكنه مع ذلك أبقى على تلك الكلمات طبيعتها التي يعرفها الناس منها، كما أبقى على عصا موسى طبيعتها»[٢].

ولأن موضوع الكتاب أمراض المسلمين ومقدّساتهم من قرآن وسنّة، فقد جمع الكاتب جميع الأمراض والعيوب والعقد النفسية التي عرفها الطب والتحليل النفسي وأحصاها في مكتباته، وكل أنواع الفوبيات ليهيكلها ويوثّقها لينسبها إلى الهوية

[1]- D. Kimon, La Pathologie de l'Islam et les moyens de le détruire, étude psychologique, p.55.

[٢]- الخطاب، عبد الكريم، إعجاز القرآن في دراسة كاشفة لخصائص البلاغة العربية ومعاييرها، ج٢، ص٢٩٥.

الإسلامية لتكون من مُكوِّنًا من مُكوّناتها دون حجية يقينية يبرّر بها اتهاماته ومغالطاته.

فيطلق على الأدلة العقلانية لإثبات التوحيد ومشروعية التنزيل ومصداقيته مصطلح «جنون الشك» **(folie du doute)** أمّا أحكام الكفر وأخلاق النفاق والفواحش بأنواعها التي تنخر النفس والمجتمع، فهي في اعتقاده «هذيان الشتائم» **(Délire d'imprécations)** في حين يعتبر وعود الآخرة وجزاء الأعمال الصالحة نوعًا من «الزخم الوهمي» **(Impulsions délirantes)**. ويرى في الاستجابات الجماعية لخطاب التوحيد والعقل والعقيدة صورة للاندفاع الاجتماعي اللاعقلاني؛ لأنه تعبير من العامة ويصفها بـ«الانفجارات الجماعية **(Explosions collectives)**»، ويتجاهل الكاتب متعمدًا أدوارَ بقايا الديانات السماوية في بعث روح الشك والريبة في العقيدة المحمدية، بتقديمهم الأسئلة والألغاز والشبهات لإثبات الدجل وإنكار الرسالة الإلهية، وهي المؤامرة التي دحضها العقل وفنّدتها القرائن والحجج والبراهين، ولكن الكاتب يعتبر ثقافة المناظرات مجرد نموذج من «الغضب الحسي» **(Fureur voluptueuse)**. ويتحوّل التفكير في الآخرة وعوالم ما بعد المادة إلى فوبيا، والإيمان بالقيم الفاضلة والإنسانية إلى خرف، أما الاستجابة للخالق وتشريعاته فهو ضرب من الاضطهاد والجبرية «الفوبيا، الخرف، وهم منطق الاضطهاد» **(Phobies, sénilité, délire de persécution raisonnant)**[1].

ويحشد الكاتب سلسلة من الاتهامات والشبهات والعقد النفسية التي لا يمكن ان تتحقق وتتواجد إلا في معجم تفسيري للأمراض النفسيّة، أما أن تكون في دين سماوي وفي مجتمع إنساني متنوع ومتعدد الثقافات، فهذا منطق مقلوب وعدوانية فكرية وإقصاء إرادي ورفض لكل حوار موضوعي ورفض لكل مناظرة علمية تدعو لتحري الحقيقة والموضوعية والإقرار بالمصداقية والمشروعية، فيرى أنّ النص القرآني ضرب من «الجنون الغنائي أو الجنون الصوفي» **(Folie lyrique ou folie mystique)** و«الهوس المنهجي» **(Manies systématisées)** و«الحزن المزمن»

[1]- D. Kimon, La Pathologie de l'Islam et les moyens de le détruire, étude psychologique, p.61.

(**lypémanie**) و«تنظيم لأفكار القسوة» (**Systématisation d'idées de cruauté**) بالإضافة الى «الانحراف الجنسي» (**Perversion sexuelle**) و«الهلوسات السمعية» (**Hallucinations auditives**)[١].

ويخلص بعد هذا التحليل إلى استنتاج يتعلّق بصورة المسلمين وعلمائهم والذين فازوا بالاستحقاقات المرضية التي صنّفها الكاتب وجعلها من مميزات وخصائص شخصيّتهم، والتي لا تعدو أن تكون أوهامًا لجملة من العقد النفسية والرهاب الفكري والعصبي «نجد في كل مسلم هذه الأنواع من الجنون وبجرعات معتبرة، وحينما يتجذَّر الهوس والجنون بقوة، يتحوَّل المُصاب إلى قدّيس ويصبح درويشًا صاخبًا، ويلقب بـ«أبو» أو «المهدي» أو اسمًا آخر وفقًا للرؤية الصوفية أو للكثافة السكانية لمنطقته»[٢].

ولأن الترجمة خيانة بالمعنى الإيطالي في منظومتها الأدبيّة، (**Traduttore, traditore**) (المترجم خائن)، والمتفق عليه في محيط وفضاء ترجمة القرآن إلى مختلف اللغات غير العربية يُفقد المتن المقدس بيانه ورونقه وجمالياته، فالقرآن كما يقول الزمخشري «...قرآنًا غير ذي عوج مفتاحًا للمنافع الدينيّة والدنيويّة، مصدقًا لما بين يديه من الكتب السماوية، معجزًا باقيًا دون كل معجز على وجه كل زمان، دائرًا بين سائر الكتب على كل لسان في كل مكان، أفحم به من طولب بمعارضته من العرب العرباء، وأبكم به من تحدى به من مصاقع الخطباء، فلم يتصد للإتيان بما يوازيه أو يدانيه واحد من فصحائهم، ولم ينهض لمقدار أقصر سورة منه ناهض من بلغائهم، على أنهم كانوا أكثر من حصى البطحاء، وأوفر عددًا من رمال الدهناء...»[٣].

**من لغو الايديولوجيا إلى خزي الأهواء**

انتظر المتلقّي وهو يكتشف من العتبة المركزيّة «باثولوجيا الإسلام وكيفيّة القضاء

[1]- IBID, D. Kimon, La Pathologie de l'Islam et les moyens de le détruire, p.56-58.

[2]- IBID, p.62.

[٣]- الزمخشري، جار الله أبي القاسم محمود بن عمر (٤٦٧/ ٥٣٨هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيوب الأقاويل في وجوه التأويل، ج١، ص٩٥.

عليه» مقاربات معمّقة تستند إلى المنهج العلمي بسياقاته وأنساقه ليرى أطروحات علميّة ومنطقيّة تقوم على الحجّة والدليل والبرهان والاستقراء المنطقي والتأويل البيني متعدّد التخصّصات وعابر المناهج والتحليل التفكيكي الذي يقوّض الأطروحات والجدليات، ويعيد تركيبها لينسف المغالطات ويؤسّس للرؤى الجديدة التي تكشف وتبين عن نقائص وعيوب هذا الدين الجديد الذي امتدّ من جزيرة العرب إلى القارّة العجوز ويُهدّد مكوّناتها الهويّاتيّة، ويُفقد تنويرها المصداقيّة والمشروعيّة والموثوقيّة. خاصة وأن الكاتب وعد القرّاء بحلول تخلِّصُ الإنسانية عامة والفرنسيين خاصة من القيم والتشريعات النبيلة القائمة على العقل في محافظته على المقاصد المشتركة للإنسان من عقل ومال ونفس ونسَب ودين، وهي القيم الثابتة القائمة على معادلة التوازن بين عوالم المادة وفضاءات الروح، قيمة الروح دون رهبنة تسجن وترهن العقل وتفشل الجسد، ومادة تغتال الذات الباطنية في وجودها وكينونتها ورسالتها.

يصطدم المتلقّي متفاجئًا بمادة سردية سطحية من حيث الطرح، ضحلة من وجهة الفكرة، منحرفة وخائنة ومخادعة من جانب التوثيق التاريخي والمصداقية العقلانية، شاذّة من باب التأويل والتحليل لعدم خضوعها لأي منهج علمي وأخلاقي وفني، فهي عبارة عن خواطر مرضية أملتها ملابسات الأيديولوجيا وعدوانية الأهواء والشهوات، فجمعت كل نعت وصفة سلبية وكل مرض نفسي احتوته معاجم وقواميس وموسوعات الطب النفسي والعصبي واضطرابات الشخصية.

على الرغم من دعوات منظّري العقلانية وفقهاء الفكر التنويري في وجوب الالتزام بالموضوعية وإخضاع التصورات إلى الفحص العقلاني، باعتبار المعرفة ممارسة إنسانية تكشف عن تجلّيات تطوّر الفكر ومستويات الوعي ومدى التحكم في المناهج النقدية، إلّا أن المتصفّح لمضامين الكتاب وأفكاره يدرك حجم التعميم والسطحية والسقوط في الأحكام الانطباعيّة في منهج العرض والتحليل، حيث غلبت الارتجاليّة وهيمنت الأحكام العشوائيّة والاعتباطيّة مع غياب مطلق للمعايير العلميّة والمنهجيّة وتكرار المغالطات، ومنها ما تعلّق بالقرآن الكريم خاصّة، «القرآن أو التربية القرآنيّة

والثقافة القرآنية هي السبب الحقيقي للحالة العقلية والأخلاقية لجميع المسلمين، لأنها جنون خاص، شرير ومؤذٍ، مجهول إلى يومنا هذا، فهو خليط من أنواع كثيرة من الجنون والأوهام المتشابكة، المقنعة بمظاهر العقلانية»[١] تصب مختلف رؤى الكاتب ومقارباته في سرديات الوهم المتخيَّل والجهل التاريخي بسيرورة الأحداث وتاريخ الأديان المقارن، فالقرآن الكريم من أوائل الكتب التي اطلع عليها الغرب كفضاء للاختلاف فضولاً معرفيًّا وتعصّبًا لاهوتيًّا وفكرًا استشراقيًّا «وكانت إسبانيا، بحكم دورها كنقطة اتصال بين العالم الإسلامي والغرب المسيحي، مهد الترجمات الأولى في العصور الوسطى. وبصرف النظر عن بعض الجهود العرضية، التي اقتصرت على ترجمة أجزاء صغيرة من النص، فإن المشروع الكبير الذي رعاه بطرس المبجل، رئيس دير كلوني، أدى إلى ترجمة لاتينية للقرآن في عام ١١٤٣م»[٢].

ينتقي الكاتب من التاريخ المشاهد الوظيفية التي تخدم منطق أحكامه وتبرّر مغالطاته وتحكم رسالته في التشويه والتزوير والتدليس، فيجعل من التركيز والخشوع في الصلاة والتلاوة ضربًا من الجنون والهوس السحري الانفصامي عن الواقع، كما يصطفي من كتب التاريخ مواقف وأقوال وأحلام لمؤرخين اتصفوا بتعصبهم في مقاومة الإسلام بكراهية وعدوانية غير مبررة وغير واضحة، مجافية للمنطق والواقع، فيجعلهم حجة في وصف الإسلام والمسلمين، متجاهلاً بقصدية المعتدلين من المستشرقين والمفكرين الذين أنصفوا الدين الجديد، فأعلوا من قدسية قرآنه وزكوا تعاليمه وأشادوا بنبيِّه وتشريعه، يقول المستشرق الفرنسي جاك. س. ريسلر (**Risler, Jacques C**) (١٨٩٣-١٩٧١م) «فقد كُتب ليُقرأ ويُتلى بصوت عال. ولا تستطيع أي ترجمة أن تعبّر عن فروقه الدقيقة المشبعة بالحساسية الشرقية. ويجب أن تقرأه في لغته التي كُتب بها لتتمكّن من تذوّق جمله وقوّته وسموّ صياغته. ويخلق نثره الموسيقى والمسجوع سحرًا مؤثّرًا في النفس حيث تزخر الأفكار قوة وتتوهج الصور

[1]- D. Kimon, La Pathologie de l'Islam et les moyens de le détruire, étude psychologique, p.70.

[2]- François Déroche, La réception du Coran en Occident in Le Coran, Presses Universitaires de France, Paris, 2009, p.111.

نضارة. فلا يستطيع أحد أن ينكر أن سلطانه السحري وسموه الروحي يسهمان في إشعارنا بأن محمّدًاﷺ كان ملهمًا بجلال الله وعظمته»[١].

لم يتمكّن كيمون من إيجاد مغالطات جديدة وشبهات تكتسي وتصطنع بالمنطقيّة والقبول بإمكانها تدعيم أطروحاته الباطلة والسطحيّة المتحاملة والمشبعة بالتعصّب الأيديولوجي واللاهوتي، فاتجه إلى مسألة قديمة في الجدليات التيولوجية والإشكالات الفلسفية تتعلّق بـ«القضاء والقدر» وقضايا «الجبرية» ومستقبل الإنسان بين التخيير والتسيير، فيقول: «من المستحيل إحصاء ما كتبه الأدباء وعلماء الدين خلال الاثني عشرة قرنًا في كل دول العالم وعبر كل الأزمنة حول القدر عند المسلمين، كلهم دون استثناء قد أجمعوا على أنه يشكل ركنًا دينيًّا يجب على كل مسلم الالتزام به»[٢]. يعتقد الكاتب أنّ الإيمان بالقضاء والقدر الذي يمثّل ركنًا من أركان العقيدة الإسلامية يقوّض الحرية الشخصية في التحكم في الأسباب والمسببات، متناسيًا أن القدر جزءٌ من قانون السببيّة، وقد ردّ محمد عبده بأنّ هذه القضية قديمة ومشتركة بين جميع الديانات السماويّة، وهي لا تنفي الاختيار والحرية، وهي لا تعدو أن تكون «تقرير السنن الإلهية المعروفة بنواميس الكون»[٣]، في حين يرى الشيخ عبد الحميد بن باديس أن القدر «قد ربط الله بين الأسباب ومسبباتها خلقًا وقدرًا بمشيئته وحكمته لنهتدي بالأسباب إلى مسبباتها ونجتنبها باجتناب أسبابها»[٤].

بعد تأكيد الفشل والعجز في إيجاد قرائن وانتقادات تقنع المتلقّي بأمراض الإسلام ورسوله ينحرف الكاتب وبدرجة ونسبة عالية وفائقة نحو قضايا لا تتعلّق بالإسلام وتشريعاته وعقيدته ولا تتصل به اتصالاً مباشرًا أو غير مباشر، ومنها تخصيصه لفصل طويل يمتدّ على صفحات متعددة حول الدولة العثمانية وسياستها معتقدًا أنّها

[١]- جاك .س. ريسلر، الحضارة العربية، ص٣١.

[2]- D. Kimon, La Pathologie de l'Islam et les moyens de le détruire, étude psychologique, p.74.

[٣]- عبده، محمد، الإسلام بين العلم والمدنية، ص١٧٧.

[٤]- بن باديس، عبد الحميد محمد، تفسير ابن باديس في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ص١٥٨.

النموذج التطبيقي والواقعي للإسلام[١]، ويحشد مشاهد تأويلية متخيَّلة للسلاطين العثمانيين ليسقطها على الإسلام، ويعتبرها نتيجة لتطبيق تعاليمه والالتزام بمبادئه، «ذبح السلطان سليم خلال فترة حكمه زهاء عشرة ملايين شخص، وكانت آثار هذا الذبح والقتل والتسميم هلاك ملايين آخرين»[٢]، ويخلص مستنتجًا أن صفة القتل والإبادة التي اتصف بها السلاطين العثمانيين مكتسب إسلامي وخُلُق أصيل فيهم، نتيجة الإيمان بالتشريعات الإسلامية وفلسفة القرآن الكريم التي تحثّ وتشجّع القتل، وهو في هذا يكرّر أفكار القرون الوسطى من مرويّات كبرى وخرافات أدبيّة وأساطير، توهم المتلقّي الأوروبي بالتشكيك في أصول التسامح العقائدي الذي نادى به القرآن من حيث الابتعاد عن الإكراه في الإيمان وحفظ حقوق مريدي الديانات الأخرى في إقامة شعائرهم دون خوف أو ضغط، فيرى كيمون أنه «يجب أن لا ننسى أن السلاطين العثمانيين عمومًا والإسلامين ينتمون إلى المرجعية والمدرسة نفسها، حيث تشبّعوا بالتعاليم المحمدية»[٣]. ويتجلى تخبّط الكاتب العشوائي واللامنهجي حين يربط بين المسألة الأرمينية والدولة العثمانية، محاولاً الوصول إلى قناعة مسؤولية الإسلام عن كل هموم الإنسانية والتاريخ البشري عامة، رغم إنكاره الإرادي للحقائق التاريخية التي أقرّها وأوردها التاريخ الموضوعي المنصف والمتّصف بالأمانة العلمية كمشاهد وشواهد عن مناخ التعايش والتسامح الذي ساد بين جميع الديانات في الأندلس «تحوّل الإسبان بالقوة إلى مسلمين وأُرغموا على تغيير أسمائهم، والتجأ الأسبان من فنّانين وقساوسة وعلماء ورجال علم ومعماريين ومهندسين وأطباء وصناعيين وفلاّحين إلى اليهود ليتوسّطوا لهم عند السلطة»[٤].

يجافي الكاتب الحقيقة في هذا المشهد، فالمستعرِض لتاريخ الأندلس يدرك ويعثر على الحجم الهائل والكبير من الشهادات التي ذكرها مؤرّخين غربيّين ومستشرقين

[1]- D. Kimon, La Pathologie de l'Islam et les moyens de le détruire, étude psychologique, p.119.

[2]- IBID, p.177-178.

[3]- D. Kimon, La Pathologie de l'Islam et les moyens de le détruire, étude psychologique, p.178-179

[4]- IBID, p.126

حول نماذج التسامح والتعايش بين مختلف الأعراق والثقافات والحضارات والديانات «منذ فتح المسلمين للأندلس، تعايشت الديانات السماوية الثلاث الإسلام والمسيحية واليهودية جنبًا إلى جنب، رغم ما كان يطرأ على صفو العلاقات بين معتنقي هذه الديانات من غيوم عابرة - فالديانة اليهودية خرجت من طور الاضطهاد الذي لزمها خلال العصر القوط، إلى طور التسامح... أما بالنسبة لحرية المعتقد بالنسبة لمسيحيي الأندلس، فإن السلطة الإسلامية كفلت لهم حريتهم الدينية منذ بداية الفتح الإسلامي للأندلس، وكذلك استمر الأمر خلال عصر الولاة والإمارة والخلافة»[١].

[١]- بوتشيش، إبراهيم القادري، محطات في تاريخ التسامح بين الأديان في الأندلس، مجلة دراسات أندلسية، العدد ٣١، جويلية ٢٠٠٤، ص٧٣-٧٤.

## خاتمة

لقد كانت عتبة الكتاب المركزية خادعة للمتلقّي ومجافية للحقيقة، فقد انتظر القارئ تحليلاً سيكولوجيًّا للمسلم وعلاقته بتعاليم دينه وانعكاس التشريعات على قدراته العقلية، ليصطدم بسلسة من المغالطات والشبهات المكررة والمتداولة في المكتبة الاستشراقية عمومًا. أما الحلول التي وعد بها للقضاء على الأمراض النفسية للإسلام والمسلمين، فقد اندثرت في ركام الأيديولوجيا والتعصب الديني، فلا يعثر الباحث في مضامين الكتاب إلا على جرد وحشد لأهمّ المصطلحات النفسية والعقد السيكولوجية المرتبطة باضطراب الشخصية وتقديمها دون مبرر ترتكز عليه لتؤسس صورة تمثِّل الإسلام والمسلمين.

سقط الكاتب من خلال بنائه لسياقات ثقافية ودينية متنافية ومتناقضة مع أحداث التاريخ وأنظمته في حالة من الهستيريا العدوانية غير المبررة والتي تستوجب المراجعة والعلاج للتخلص من فوبيا متخيَّلة تعلّقت بثقافة «الآخر» ودينه، وسكنت ذهنه ووعيه، وانعكست في كتابه ومحاوره ومضامينه.

## لائحة المصادر والمراجع

**- المراجع باللغة العربية**


١. أبو زهرة، محمد، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٨م.

٢. ايرفينج، واشنطن، محمد -ص- وخلفاؤه، ط١، ترجمة: ومقارنة، هاني يحي نصري، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ١٩٩٩م.

٣. بن باديس، عبد الحميد محمد، تفسير ابن باديس في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، جمع وترتيب: توفيق محمد شاهين، الصالح رمضان، دار الكتب العلمية، بيروت، (١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م).

٤. بوتشيش، إبراهيم القادري، محطات في تاريخ التسامح بين الأديان في الأندلس، مجلة دراسات أندلسية، العدد ٣١، جويلية ٢٠٠٤.

٥. بوكاي، موريس، التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، ط٣، ترجمة: الشيخ حسن خالد، المكتب الإسلامي، (١٤١١هـ/ ١٩٩٠م)، بيروت.

٦. جعفر، علي محمد، فلسفة العقوبات في القانون والشرع الإسلاميّ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م)، بيروت.

٧. الخطاب، عبد الكريم، إعجاز القرآن في دراسة كاشفة لخصائص البلاغة العربية ومعاييرها، دار الفكر العربي، ١٩٦٥م.

٨. ريسلر، جاك .س، الحضارة العربية، ترجمة: غنيم عبدون، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة (د ت).

٩. الزمخشري، جار الله أبي القاسم محمود بن عمر، (٤٦٧/ ٥٣٨هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيوب الاقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، ط١، مطبعة العبيكان، (١٤١٨هـ/

١٩٩٨م)، الرياض.

١٠. الظاهري، أبو عبد الرحمن بن عقيل، مسائل من تاريخ الجزيرة العربية، ط١، منشورات دار الأصالة للثقافة والنشر والإعلام، الرياض، (١٤١٣هـ/ ١٩٩٣).

١١. عبده، محمد، الإسلام بين العلم والمدنية، تحقيق طاهر الطناجي، كتاب الهلال، القاهرة، (د ت).

١٢. عمارة، محمد، مقام العقل في الإسلام، ط١، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٨م.

١٣. فاجليري، لورا فيشيا، دفاع عن الإسلام، ط٥، ترجمة: منير البعلبكي، بيروت دار العلم للملايين، ١٩٨١م.

١٤. كوماس، جوان، خرافات عن الأجناس، ترجمة: محمد رياض ومراجعة محمد عوض محمد، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ٢٠١٦م.

١٥. هونكه، زيغريد، شمس العرب تسطع على الغرب، أثر الحضارة الأوروبية في أوروبة، نقله فاروق بيضون وكما دسوقي، دار الجيل ودار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٨، (١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م).

**المراجع باللغة الفرنسية**

1. D. Kimon, La Pathologie de l'Islam et les moyens de le détruire, étude psychologique, L'auteur, Paris, 1897.

2. Enki Baptiste, «GÜRSEL Nedim, La seconde vie de MahoŁ met. Le Prophète dans la littérature, CNRS Éditions, Paris, 2018», Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée [En ligne], 147 | 2020, mis en ligne le 15 janvier 2019, consulté le 17 mai 2024. URL :http://journals.openedition.org/

remmm/12305; DOI: https://doi.org/10.4000/remmm.12305

3. François Berriot, Remarques sur la découverte de l'Islam par l'Occident, à la fin du Moyen-Age et à la Renaissance, Réforme, Humanisme, Renaissance Année 1986, Ne 22.

4. François Déroche, La réception du Coran en Occident in Le Coran, Presses Universitaires de France, Paris, 2009.

5. GÜRSEL Nedim, La seconde vie de Mahomet. Le Prophète dans la littérature, CNRS Éditions, Paris, 2018.

6. J. J. Rousseau, Du Contrat Social, FELIX ALCAN EDITEUR, PARIS, 1896, livre IV, Chap VIII.

7. John Tolan, Mahomet l'Européen, Histoire des représentau tions du Prophète en Occident. Albin Michel, 2018.

8. Herbelot, Barthélemy, bibliothèque orientale, ou Dictionnaire universel contenant généralement tout ce qui regarde la connaissance des peuples de l'Orient, La Compagnie des Libraires, Paris, M.DC.XCVII

9. Le traité des trois imposteurs/ trad. du latin par Philomneste junior, librairie de l'académie des bibliophiles, Paris, 1867 .

10. M. De Pastoret, Zoroastre, Confucius et Mahomet, comparés comme Sectaires, Législateurs et Moralistes; avec le tableau de leurs dogmes, de leurs lois et de leur morale, 1787, Paris, Buisson, 1 vol, M.DCC.LXXXXVIII

11. Peter Friedrich Arpe, Vroes, Jean Maximilien Lucas, Traité des

trois imposteurs, Imprimerie philosophique, Suise, 1793.

12. **ristan** Vigliano, «John Tolan, Mahomet l'Européen. Histoire des représentations du Prophète en Occident», Mélanges de la Casa de Velázquez [En ligne], 492019 | 2-, mis en ligne le 18 octobre 2019, consulté le 17 mai 2024.

http://journals.openedition.org/mcv/11929.

# «نظرة الاستشراق للرواية العربيّة عند جاك بيرك وأندريه ميكال وروجر ألن»

د. إيمان «محمد ربيع» خميس بالو [*]

**الملخّص**

اهتمّ المستشرقون بالرواية العربية، وجاء اهتمامهم متأخّرًا، وذلك بعد حصول نجيب محفوظ على جائزة نوبل، حيث جعلوا بدايتها مع نجيب محفوظ، وأهملوا نشأتها الأولى ونضجها على أيدي بعض الكتّاب ممّن سبقوا نجيب محفوظ إلى هذا الفن الأدبي. كما أنّ آراءهم بحق الرواية العربية جاءت متفاوتة، لذلك انقسموا إلى قسمين؛ الأوّل جعل الرواية العربية امتدادًا للرواية الغربية ومنبثقًا عنها، كما ذكر كل من جاك بيرك، وأندريه ميكال، وأصحاب هذا الرأي لم ينصفوا الرواية العربية أبدًا، فأوردوا أنها لم تصل مرحلة النضج، ودرسوها وفقًا لقناعاتهم وخلفيّاتهم، وجعلوا نظرتهم إليها من الأعلى، ووذهب أصحاب الرأي الثاني -وهم قلّة من المستشرقين- إلى أنّ الرواية العربية فنّ مستقلّ قام بنفسه وامتدَّ من التراث العربي، وأصبح فنًّا ناضجًا قادرًا على القيام بوظيفته الفنية والاجتماعية، وهذا ما جاء لدى روجر ألن، الذي درس الروايات العربية من الداخل، فنزل إليها وتعمّق في تحليلها، واختار نماذج متنوّعة في

(*)- باحثة من الأردن، جامعة اليرموك الأردنية، تخصّص الأدب العربي ونقده.

الموضوعات والبلدان للدلالة على أنها مستقلة تعبّر عن مجتمعها الذي تخرج منه.

**الكلمات المفتاحيّة:** الاستشراق، الرواية العربية، الرواية الغربية، روجر ألن، جاك بيرك، أندريه ميكال.

## المقدّمة

يعدّ الاستشراق «اهتمامُ علماء الغرب بعلوم المسلمين وتاريخهم ولغاتهم وآدابهم وعاداتهم ومعتقداتهم وأساطيرهم»[١]، وكما يرى إدوارد سعيد أن المستشرق هو كلّ مَن يعمل بالتدريس أو الكتابة أو إجراء البحوث في موضوعات خاصة بالشرق، في أي مجال من المجالات...[٢] وقد جاء عصر النهضة ليصبح السبب في الاتصال بين الشرق والغرب؛ وذلك لانتشار الطباعة والترجمة ونشاط عمل الصحف، وقد سبق المستشرقون العربَ في نقل الثقافة العربية إلى الغرب بترجمة القصص وتأليف الكتب...، لكن نظرتهم جاءت موافقة لأهدافهم وتخيّلاتهم ومنسجمة مع أهوائهم وتصوّراتهم في الغالب.

فقد نقل المستشرقون من الآداب العربية ما يتماشى مع آرائهم وتصوراتهم، واستبعدوا ما يتعارض معها، وكان نقلهم بذلك انتقائيًّا، فلم يهتموا بالآداب جميعها، حتى أن اهتمامهم بفن الرواية جاء متأخرًا؛ لأنه لم يتوافق مع أفكارهم، ومعنى هذا أنهم اهتموا بما جاء وفق نظرتهم للآداب العربية وداعمًا لدوافع الاستشراق فقط، ومن هنا كان لا بدّ للباحثة من دراسة الأسباب الكامنة وراء عدم اهتمامهم بهذا الفن الأدبي، وبداية اهتمامهم المتأخّر به، وتقويم طبيعة اهتمامهم المتأخّر بالرواية العربية.

## نشأة الرواية العربيّة

اختلف الدارسون في تاريخ الرواية الأولى فاتحة الجنس الروائي العربي فتعدّدت آراؤهم؛ منهم من اعتبر حديث عيسى بن هشام للمويلحي بداية هذا الجنس، ومنهم

[١]النملة، علي بن ابراهيم (١٩٩٣م): كتاب الاستشراق في الأدبيات العربية عرض النظرات وحصر ورقي للمكتوب.

[٢]- انظر: سعيد، إدوارد (٢٠٠٦م): الاستشراق- المفاهيم الغربية للشرق، ص٤٤.

من اعتبر رواية الأجنحة المتكسرة لجبران خليل جبران في مقدمة الروايات الناضجة، ومنهم من اعتبر رواية «زينب» هي البداية لهذا الجنس على اعتبار أنها رواية فنية ناضجة.

وقد عدَّ الدارسون حديث عيسى بن هشام أول محاولة لكتابة رواية؛ منهم محمود تيمور الذي رأى أنها جنس روائي بامتياز، وكذلك سالم العموش الذي رأى أنها حلقة مهمة في سلسلة الرواية العربية القائمة على التوفيق بين التراث والقصة العالمية[١].

إلاّ أن بعض الدارسين وجدوا أن بداية الرواية العربية على يد الكاتب المصري محمد حسين هيكل في رواية «زينب»، فهي برأيهم ثمرة عوامل عديدة: ثقافية وأدبية واجتماعية. وأصبح فن الرواية من أكثر الأجناس الأدبية قدرة على مواكبة الأحداث ورصدها والتعبير عنها، خاصة بعد الاحتكاك بأوروبا وظهور الطباعة وانتشار الصحافة[٢].

وثمة اتفاق على أن الرواية «خطت خطوة جديدة على يد كل من جبران خليل جبران وميخائيل نعيمة وفرح أنطون وجورجي زيدان وفؤاد صروف، وذلك نظرًا لثقافتهم وتأثّرهم بمجتمعات جديدة ومختلفة واحتكاكهم بأساليب أكثر تطورًا مما كان سائدًا...»[٣]، وهذا القول لا يتناقض مع أصول الرواية العربية، فالرواية نشأت نشأة عربية، وتأثّر بعضها في موارد محدّدة بتقنيات الرواية الغربية، نظرًا لاندماج بعض كتاب الرواية بالثقافات الأخرى، ونقلها إلى العربية، كما أن هذا الأمر لا ينطبق على كل الروايات العربية، فكلّ يصوغ الرواية وفقًا للمجتمع الذي يعيش فيه، ووفقًا للثقافة المكتسبة.

[١]- انظر: منصوري، كريمة وعباد، إيمان (٢٠١٦-٢٠١٧م): أصل نشوء الرواية العربية -بحث موازن لآراء الدارسين العرب، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية-، جامعة الشهيد حمة لخضر الوادي، (٣٣-٣٤).

[٢]- انظر: ياسين، علي محمد (٢٠١٩م): نقد الرواية العربية من منظور الاستشراق ( روجر ألن مثالاً)، ص١٧٨، بتصرف.

[٣]- مرادي، محمد هادي ومونسى، آزاد وقادري، قادر وخاكيور، رحيم: لمحة عن ظهور الرواية العربية وتطورها، ص١٠٧.

بذلك، تطورت الرواية العربية كثيراً خلال القرن العشرين، واستثمرت مجمل أشكال السرد العربي القديم، وعانقت قضايا المجتمع في تحوّلاته وصيرورته، وعبرت عن زوايا كثيرة، واقتحمت العديد من المناطق التي لم يتم التعبير عنها في أنواع أو أجناس أخرى أو في فترات سابقة[١]. إن الرواية العربية وتطوّرها الكبير، واستفادتها من الثقافات والتقنيات، واعتمادها على التراث في كثير من الأحيان، كان كفيلاً أن يجعلها فنًّا ناضجًا، قادرًا على الاستمرار، وأن يصبح لها ملامح واضحة تعبّر عنها وتنفرد بها عن باقي الفنون والآداب.

وبالخلاصة فقد تعدّدت الآراء حول نشأة الرواية ونضجها، واختلفت في اعتماد الرواية العربية على التراث أم التأثّر بالغرب، وهذا ما ستلمحه في آراء المستشرقين، فمنهم من يرى أن التطوّر في هذا الجنس الأدبي جاء نتيجة التأثر بالغرب والأدب الفرنسي خاصة، ومنهم من رأى أن للتراث علاقة في تطور الجنس الأدبي ووصول الرواية إلى فن ناضج، ومن هنا ينتقل الحديث إلى بداية الاهتمام بالرواية من قبل المستشرقين؛ أسبابه ودوافعه.

## اهتمام المستشرقين بالرواية العربيّة

إن اهتمام المستشرقين بالرواية العربية لم يأت مع بداية الرواية «رواية زينب» التي عدّها الدارسون بداية الجنس الروائي، ولم يبدأ اهتمامهم مع رواية «الأجنحة المتكسرة» التي اعتبرت آنذاك أول رواية ناضجة، إنما جاء بعد حصول الأديب نجيب محفوظ على جائزة نوبل، حينها اعتنى الغربيون بنقل روايات نجيب محفوظ وغيره وترجمتها، وازدادت المقالات التي تتحدّث حول الروايات العربية من قبل المستشرقين، وكانت السبب في تغيير نظرة الاستشراق إلى الرواية العربية، وتبدل المفاهيم السابقة عن الشرق، لكنها لم تتوسّع كثيراً؛ إنما اقتصرت على أعمال يحيى حقي، ويوسف إدريس، والطيب صالح، وتوفيق عياد، ويوسف السباعي، وعبد

[١]- يقطين، سعيد: الرواية العربية من التراث إلى العصر (من أجل رواية تفاعلية عربية)، ص٤٦.

الرحمن منيف، والبياتي، وأدونيس، ومحمود درويش، ونزار قباني، وغيرهم[١]. ما يعني أن الكثير ممن أنشأوا فن الرواية لم يتم النظر في أدبهم، وهم الأولى في ذلك. وهنا يأتي السؤال، إن لم يحصل نجيب نحفوظ على جائزة نوبل، هل سيدرس المستشرقون الرواية العربية في ذلك الوقت؟

نظرًا لبداية الرواية العربية، وجد الدارسون أن هناك أسبابًا مختلفة حول حصول محفوظ على جائزة نوبل، وقد ظهر لديهم رأيان يفسّران السبب، جاء في الرأي الأوّل؛ أن سبب اختيار نجيب محفوظ لجائزة نوبل رواياته المستحقة بجدارة، ومنها: (ثرثرة فوق النيل، واللص والكلاب، وأولاد حارتنا)، وهي برأيهم نقلت الفن الروائي نقلة نوعية. فقد تفوق محفوظ في فن الرواية كما يقول أندريه ميكيل: «إن رواية نجيب محفوظ تقدم دون جدل للأدب العربي الحديث صوتًا جديدًا من خلال أبعادها، ومن تلك المقدرة الممتعة على الكتابة التي يحس بها المرء عند مؤلفها الذي حرر الأدب العربي في المجال من دورانه فقط في المحور القصصي، ولقد أنهت أعمال نجيب محفوظ بنجاح عصر المحاكاة والتقليد الذي كانت الرواية العربية متعلقة خلاله تعلقًا غير محمود بهياكل تقليديّة محلّيّة أو أجنبيّة...»[٢] ، ويجدر الأشارة هنا إلى أنّ الآراء الإيجابيّة في حق حصوله على الجائزة جاءت من الغرب.

أما الرأي الثاني فيرى أن سبب اختيار روايات نجيب محفوظ للجائزة هي أسباب تفيد الاستشراق في تحقيق أهدافه؛ وذلك لأن محفوظ كانت له آراء في التطبيع مع العدو الإسرائيلي؛ ما حفّز اليهود على تهيئة ظروف تقديمه للجائزة، حيث يرى مازن المطبقاني أن «الاهتمام بالأدب الغربي تركّز على الأدب العربي الحديث الذي يحارب العقيدة الإسلامية ولا يقيم وزنًا للقيم الإسلامية والثوابت والمسلمات، فروايات نجيب محفوظ ترفع من شأن الانحراف والمنحرفين والمومسات، وتدعو

[١]- انظر: خربوش، عبد الرؤوف: دور المستشرقين الفرنسيين في نقل الأدب والثقافة، ص٢٠.

https://www.noor-book.com/

[٢]- درويش، أحمد (١٩٩٧م): الاستشراق الفرنسي والأدب العربي المعاصر، (مقالة أندريه ميكيل: الفن الروائي عند نجيب محفوظ)، ص١٥٩.

إلى اللهو والإباحية، فالمومسات لهن شأن في روايات نجيب محفوظ... وهناك محاربة مسلمات الأمّة ومقدّساتها، والسخرية باستمرار من الدين والمتديّنين»[١].

وبهذا يحقّق محفوظ غاية من غايات الاستشراق؛ وهي تشويه الدين والثقافة الدينية كما يرى أصحاب الرأي الثاني، وقد أكد هذا الرأي أحمد أبو زيد في كتابه «الهجوم على الإسلام في الروايات الأدبيّة»، حيث أورد أن رواية نجيب محفوظ من الروايات التي أثارت غضب العالم الإسلامي، وهي رواية كُتبت عام ١٩٥٩م، واحتج عليها الأزهر الشريف وقام بمصادرتها ومنع نشرها ثم طفت على السطح مرة أخرى عام ١٩٨٨م عندما حصل محفوظ على الجائزة التي ينظّمها اليهود «جائزة نوبل في الأدب»، ثم تُرجمت روايته إلى لغات عدة منها اللغة الإنجليزية، وقد وصفها بأنها الرواية التي تحطّم كل مقدس من الأديان والرسل والكتب السماوية والغيبيات؛ فقد وجدوا فيها ضالّتهم، وقد كُتبت بيد تنتمي إلى الإسلام ووّفرت عليهم شوطًا في مخططهم الرامي إلى حرب الإسلام وتسفيه الرسل والأنبياء عليهم الصلاة والسلام[٢].

لم يكن هذا السبب الوحيد لنيل نجيب محفوظ الجائزة كما يرى بعض الباحثين، إنما بسبب موقفه من عملية السلام مع اليهود وتأثره بالفكر الغربي، وخاصة بفكر أمثال فرويد ومارس وداروِن... كما ورد أنه صرّح قائلاً: «مفيش حاجة اسمها فلسطين.. هناك شعب إسرائيل المناضل منذ ٢٠٠ عام لاسترجاع حقه»، هذا التصريح جعله مؤهّلاً من قبل اليهود بترشيحه لجائزة نوبل في الأدب[٣].

لقد حقّقت روايات نجيب محفوظ مبتغى المستشرقين، فقد كتب عشرات المقالات حول رواياته من قبل المستشرقين واتخذوها مثالاً للفن الروائي العربي، وقد اهتموا بها على أنها امتداد لتأثّر العرب بالروايات الغربية، وأن لهم حق الوصاية على الروايات العربية من هذا المنطلق، فكأن الفن الروائي الغربي أبٌ للفن الروائي العربي.

[١]- المطبقاني، مازن صلاح (ابريل-٢٠١٣م): ملخص محاضرة الأدب العربي الحديث في الكتابات الاستشراقية المعاصرة.

[٢]- انظر: أبو زيد، أحمد: الهجوم على الإسلام في الروايات الأدبية، ص٧-٨.

[٣]- انظر: عابد، توفيق (٢٠١٢م): كشف المستور في الرواية العربية والاستشراق. www.darfikir.com

لم تكن غاية الباحثة هنا روايات نجيب محفوظ بحد ذاتها، إنما بيان سبب اهتمام المستشرقين بها، والآراء التي دارت حول بداية الرواية العربيّة، وأن اهتمامهم لم يكن خالصًا علميًا للأدب، إنما يشوبه الرغبة في السيطرة الغربية، والدوافع الفكرية والدينية قد وجدت لنفسها مدخلاً من خلال رواياته.

## غايات الاهتمام الغربي بالفن الروائي

اهتم الغرب بالفن الروائي لما له من قيمة ومكانة عالية؛ لأنه يحقّق ما لا يحقّقه فن آخر، حيث إنه يقدّم صورة متكاملة عن البيئة الاجتماعية والثقافية والتاريخية في العصر الذي تنتمي إليه، فمن الممكن أن تتم دراسة الشعوب من خلال رواياتهم، وهذا ما سيجده الباحث عند الحديث عن اهتمام بعض المستشرقين بالروايات العربية، حيث يشكّلون منها صورًا متكاملة عن الأحداث والمكان والزمان الذي تنتمي إليه الرواية.

يرى ميخائيل باختين أن «الرواية ككل ظاهرة متعددة الأسلوب واللسان والصوت، ويعثر المحلل فيها على بعض الوحدات الأسلوبية اللامتجانسة التي توجد أحيانًا على مستويات لسانية مختلفة وخاضعة لقواعد لسانية متعددة»[١]؛ ما يجعل للرواية العربية اهتمامًا كبيرًا لدى الغرب، فاهتموا بها بعد نضجها كما يرى بعض الباحثين، ومع أن بعض المهتمين المستشرقين لم يروا أن الرواية العربيّة وصلت مرحلة النضج أبدًا، إلا أنه كان لها وجود في كتاباتهم، وسيتضح هذا القول لاحقًا.

## جاك بيرك (Jacques Berque 1328) والرواية العربيّة

يعدّ بيرك مستشرقًا فرنسيًا ولد في الجزائر، وهو عالم اجتماع وإنثربولوجي، باحث في الإسلام وتاريخه، ومترجم للقرآن الكريم وللمعلّقات ولعدد كبير من النصوص الأدبية القديمة والحديثة إلى اللغة الفرنسية. وكانت له أعمال في الآداب العربية مثل: كتابة مقدمات للكتب؛ وكتقديمه لترجمة رواية «أولاد حارتنا» لنجيب محفوظ، وكتاب «أولاد السد» لمحمود السعدي من تونس، وترجمة رواية «دفنّا الماضي» لعبد

[١]- باختين، ميخائيل (١٩٨٧م): الخطاب الروائي، ص٣٨.

الكريم غلاب من المغرب، وترجمة رواية «موسم الهجرة إلى الشمال» للطيب صالح من السودان، وترجمة رواية «عودة الطائر إلى البحر» لحليم بركات وأعمال شعرية لأدونيس، مثل «أغاني مهيار الدمشقي»، وغيرها من الروايات والقصائد[١].

يظهر من المقدّمات التي كتبها سعة اطلاعه على الرواية العربية والأدب العربي ككل، كما أنه تنوّع في اختياراته، فكتب مقدمات لشعراء كثر ومن دول مختلفة، وهذا يجعل للمستشرق رؤية استشراقية واسعة.

يمتلك بيرك نظرة في نشأة الرواية العربية تظهر في مقدمته لكتاب «تاريخ الأدب الروائي في مصر الحديثة» لندى خوميش، حيث يرى أن الغرب أمدّ مصر بنماذج عليا كان لها الأفضلية في تطور الرواية، وكما أنه لم يتحدث عن ظهور الرواية بل عن تحولات المكتوب الأدبي لا عن الكتابة الأدبية، لهذا يتحفّظ بالحديث عن رواية زينب بقوله: (أوّل رواية عربية أو تقريبًا)، كما أنّه لا يتحدّث عن كيفيّة تشكل جنس الرواية؛ لأنه ينكر أن يكون لها أي امتداد للمحكيّات العربيّة القديمة[٢].

ظهرت نظرة بيرك للرواية العربيّة المتحيزة للغرب من حديثه، على الرغم من تقديمه لعدد من الروايات المترجمة، إلا أنه يجدها ممتدة من تجارب الغرب السابقة، وتجاوز الحديث عن نشأة الرواية العربيّة؛ لأنه يرى أن لا وجود لها ضمن ثقافتها، إنما اعتمدت على الثقافة الغربية التي جاءت من الروايات الغربية، فيبدو أن نظرته جاءت تحت سلطة الاستشراق، فينظر للرواية من منظور غربي، وهي -كما يرى- امتداد للتأثر بروايات الغرب ولم تكن امتدادًا أو تطوّرًا للأدب العربي القديم أبدًا، وهذا أوّل الكلام.

## أندريه ميكال (Andre Miquel) والرواية العربيّة

يعدّ ميكال من المستشرقين الذين اهتمّوا بالثقافة العربية؛ تاريخها، ونثرها، وشعرها، فمن اهتماماته ترجمة كتاب ألف ليلة وليلة إلى الفرنسية، وكذلك كليلة

[١]- لوكام، سليمة: رؤية استشراقية فرنسية للرواية العربية بين جاك بيرك وأندريه ميكال، ص١٥٢.

[٢]- انظر: لوكام، سليمة، م.س، ص١٥٦-١٥٧.

ودمنة، وكان له اهتمام كبير بالرواية وتطوّرها، وقد كتب مقالين يتحدّث خلالهما عن الرواية العربية، منها مقاله «الرواية العربية المعاصرة» يعبرّ خلاله عن رأيه في كيفية تطور الرواية بقوله: «تفجير النثر -بالمعنى الأدبي للمصطلح- تحويله من مجرد التغريم الخلاّب إلى التعبير، من مجرد المتعة الذاتية للتلاوة التي تحلّ محلّ الإنشاء في الشعر إلى التشابك المتعمّد على حدّ تعبير «ماسينيون» إلى المقال الممتدّ على خط متتال ومتطوّر، هذا هو التطوّر الذي حدث مع الرواية الحديثة»[١]، وفي مقاله يتعمّق في الحديث حول الرواية العربية، ويثير فيها موضوعات، مثل استخدام اللغة الفصيحة والعامية في الرواية، معبراً عن رأيه، قائلاً: «نرى إذن صعوبة الاختيار، فإما أن يتم البحث عن تلاؤم الرواية مع الشعب وتعبيراته على مستوى لغة الناس، وهنا نقطع هؤلاء الناس عن ثقافتهم، وإما أن يتم البحث عن تلاؤمها مع ثقافتهم ذاتها، وهنا نعزلهم عن تعبيراتهم»[٢].

يعدّ رأي ميكال هنا حكمًا، فتولىّ أمر الحديث عن لغة الناس وتعبيراتهم وثقافتهم، وأن الكاتب عليه أن يختار بين اللغة المحكيّة واللغة الفصيحة، وفي كلتا الحالتين يكون الكاتب متعسّفًا، ففي الحالة الأولى يظلم اللغة السليمة، وفي الحالة الثانية يظلم الشعب القارئ، وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الروايات المحكية باللغتين الفصيحة والعامية تحقّق أهدافًا أخرى تتعلّق بموضوعات الروايات والفئة المستهدفة منها، وغايتها غالبًا التقرّب من الواقع، وهذا الأمر لا يجعل الرواية ذات مستوى متدن، فكل رواية لها هدفها وتسعى لتحقيقه بوسائل مختلفة، كما أن الروايات التي تتحدّث بلغة سليمة فقط، لا تبتعد عن واقع الناس، إنما تصل إلى فئة محددة تفهم غايتها وهدفها.

كما ترى ميكال في موقع آخر من المقال يتحدث حول تطور الرواية العربية واختلافها عما سبقها بعدم اهتمامها بالمحسّنات الصوتية، ويستدلّ من خلال ذلك على أن الرواية جنس نشأ دون أي عون وراءه، ويُقصد هنا بالعون أي الأجناس العربية السابقة؛ لأنه في موضع آخر يعترف بفضل الغرب على الرواية العربية، فيرى

[١]- درويش، أحمد (١٩٩٧م): الاستشراق الفرنسي والأدب العربي المعاصر، ص١٣٣.

[٢]- م.ن، ص١٣٣.

أن للمدرسة الفرنسية دورًا مهمًّا في تكوين الرواية الحديثة[١].

وترى سليمة لوكام في دراستها «رؤية استشراقية فرنسية للرواية العربية» أن المقالة ركزت في جوهرها على أهمية العلاقة بين العرب والغرب في مسألة الإنتاج الأدبي الروائي، وبتثبيت الحضور الأجنبي والفرنسي تحديدًا في ظهور الرواية، وتجد كلام ميكال يشف عن نوع من الوصاية أو بشيء من التعالي المركزي الأوروبي الذي يقيم مسافة بينه وبين الشرق[٢].

إن مقال ميكال السابق يتناول الرواية العربية بشكل عام، ومن ثمَّ التعمق في قراءة الرواية العربية، ويتّضح هذا من خلال الاطلاع على مقاله «الفن الروائي عند نجيب محفوظ»؛ فيتناول خلاله روايات نجيب محفوظ، ويدرسها دراسة نقدية؛ ليبيّن مواطن التطور الحاصل عند نجيب محفوظ في رواياته، كما يتعرّض في دراسته للمكان والشخصيات والزمان، وارتباط الشخصيات بالزمان، وما هو تأثير المكان ودوره في روايات محفوظ، ويقيم حججًا للتوصل إلى دلالات تشير إليها الأماكن والشخصيات المتعددة (التاجر والطالب وغيره) والأزمنة، هو لا يعرضها فحسب؛ إنما يقيم دراسة نقدية نابعة عن وعي وتمكّن، كما أنه يربط بين رواياته المتعددة التي درسها من خلال الأمكنة المشتركة، وكذلك الشخصيات والرموز التي تصل إليها من خلالها. وهنا لا بدّ من الإشارة إلى التناقض الذي نشاهده في رأي ميكال، فمن جهة نرى أنّه لا يعتبر الرواية العربية إلّا رواية مستمدّة من روايات الغرب، ومن جهة أخرى يدرس الروايات العربية بتعمق كبير ويشير إلى تطورها، كما حدث عند دراسته لروايات نجيب محفوظ.

إن دراسة ميكال توضح مدى اهتمام المستشرقين بالرواية العربية، فترى أحدهم درسها وتعمق بها من أجل الوصول إلى غاياته التي استطاع تحقيقها، وهي الحكم على الجنس الأدبي العربي الروائي من خلال دراسته المعمقة، فاستطاع من خلالها

[١]- انظر: الاستشراق الفرنسي والأدب العربي المعاصر، م.س، ص١٣٣-١٣٤.

[٢]- انظر: لوكام، سليمة: رؤية ستشراقية فرنسية، م.س، ص١٥٩-١٦٠.

الوصول إلى تاريخ وحضارة الأمة والشعب المصري، وتصوّر كل ما يمكن تصوّره، واعتبرها مرآة للزمان والمكان والشخصيات والمجتمع المعاش.

ويظهر أن الحكم على العمل العربي كذلك الروائي يتضح من خلال حديث ميكال في مقاله، بقوله: «إن رواية نجيب محفوظ تقدم دون جدل للأدب العربي الحديث صوتًا جديدًا من خلال أبعادها، ومن تلك المقدرة الممتعة على الكتابة التي يحس بها المرء عند مؤلفها الذي حرر الأدب العربي في هذا المجال من دورانه فقط في المحور القصصي (الفن السردي)، لقد أنهت أعمال نجيب محفوظ بنجاح عصر المحاكاة والتقليد الذي كانت الرواية العربية متعلقة خلاله تعلّقًا غير محمود بهياكل تقليدية محلية أو أجنبية...»[١] إن هذا الرأي منطلق من مرجعية استشراقية متعالية، أعطت نفسها الوصاية على الأدب العربي من خلال إصدار الأحكام الخاصة بها.

## الرواية العربية عند روجر ألن (Roger Allen 1957)

هو مستشرق بريطاني مولود عام ١٩٤٢م في يورن ديفون الحاصل على درجة الدكتوراه في الأدب العربي من جامعة أكسفورد في بريطانيا عام ١٩٦٨م، اهتم بالأدب العربي، عمل مدرسًا للأدب العربي في الجامعات البريطانية ثم عمل في الولايات المتحدة الأمريكية، وكتب في جامعة بنسلفانيا أول دراسة له بعنوان: حديث عيسى بن هشام للمويلحي، دراسة عصر في ظل الاحتلال البريطاني الصادرة عن دار نشر جامعة نيويورك عام ١٩٧٤م[٢].

وتعمّق المستشرق البريطاني روجر ألن في دراسة الرواية العربية، فإن كان أندريه ميكال درس روايات نجيب محفوظ، فقد درس ألن روايات متنوعة في الموضوعات لكُتّاب متعدّدين.

إن أبرز ما يشير إلى اهتمام المستشرق ألن بالرواية العربية أنه أفرد لها كتابًا

[١]- الاستشراق الفرنسي والأدب العربي المعاصر، م.س، ص١٥٩.

[٢]- انظر: ياسين، علي محمد (٢٠١٩م): نقد الرواية العربية من منظور الاستشراق (روجر ألن مثالاً)، ص١٧٥.

بعنوان: «الرواية العربية، مقدمة تاريخية ونقدية»، نستطيع من خلال الاطلاع عليه التعرف على كيفية تناول ألن الرواية العربية، ومدى اهتمامه بها، ونظرته الاستشراقية وإنصافه لها، كما ظهرت لألن ترجمات روايات عربية عدة للغة الإنجليزية، منها: ترجمة رواية «خان الخليلي» لنجيب محفوظ، كما ترجم رواية «حكايتي شرح يطول» للأديب المغربي سالم حميش...

يقول ألن في مقدمة كتابه حول الرواية إنها: «نمط أدبي دائم التحول والتبدل يتّسم بالقلق، بحيث لا يستقر على حال»[١]، وله رأي في الرواية العربية وتطوّرها يتضح في قوله: «سواء أرغب الكتاب الغربيون في الاعتراف بوجود تقاليد قصصية مكتوبة بالعربية أم لم يرغبوا، فإنه لا بد من التأكيد بأن الرواية كنمط أدبي قد بلغت درجة من الحيوية والقوة والتأثير في الأقطار العربية لم تبلغها من قبل قط، ولقد شهدت العقود الأخيرة زيادة ملحوظة في عدد الروايات المطبوعة بالعربية، وفي عدد أساليب النثر ودور النشر، وهذه الزيادة في فرص النشر هي المسؤولة إلى حد كبير عن ذلك التزايد في عدد الأدباء الذين يكتبون الرواية بشكل خاص... هكذا بلغ التنوّع في الرواية العربية أقصى مدى يبلغه حتى الآن...[٢]

إن ما جاء به يوضح للباحث وجهًا آخر للاستشراق، أي ربما وقعنا تحت رحمة استشراق منصف، فيضيف أن الرواية العربية لها خصوصيتها التي لا تنتمي إلى الرواية الغربية. ومن الأمور التي أثارها ألن في لغة الرواية هي الكتابة باللهجة الفصحى والعامية، فيرى أن هذه مسؤولية تقع على الكاتب، وذلك بأن يختار اللغة التي ينوي استعمالها في رواياته، ويتبع الاختيار تبرير لسبب اختيار اللغة العامية أم الفصحى إذا أصبح روائيًّا مشهورًا[٣].

تعمّق ألن في حديثه حول الرواية العربية في كتابه، وقد أفرد فصلاً يتحدث فيه

[١]- ألن، روجر(١٩٩٧م): الرواية العربية، مقدمة الكتاب.

[٢]- م.ن، ص٢٩.

[٣]- انظر: م.ن، ص٦٤.

عن تطوّر الرواية ويرى أنها جاءت نتيجة المواجهة والالتقاء بين كلّ من الغرب بعلومه وثقافته من جهة وبين إعادة اكتشاف وإحياء التراث الكلاسيكي العظيم للثقافة العربية الإسلامية...، أما من الناحية الأدبية فإنّ زيادة الصلات مع الغرب وظهور تقاليد عربية حديثة خاصة بالقصة العربية أدى إلى إعادة إحياء الإرث العربية الكلاسيكي[١]، وبهذا يتضح رأي ألن أن تطوّر الرواية العربية ونشأتها لا يعتمد على الرواية الغربية فقط، إنما هو مزيج من التأثر بالغرب وتطور ما كان عند العرب من تراث وأدب، أما الرأي القائل أن الرواية استمدت من التقاليد الإسلامية، فترى الباحثة أنه رأي غير صائب؛ لأنه يخالف التراث الإسلامي غالبًا، وإن كان مستمدًا من التراث العربي في أساليبه، إلا أنه لا يتفق مع الموضوعات الإسلامية.

ومن الأمثلة التي أثارها ألن وكان لها دور في تطور فن الرواية عند العرب «أدب المقامة»، فهو نمط سردي لفت الأنظار، حيث يتألف من حكاية سردية عن حياة المشردين، ويقدّم من خلال الأسلوب تعليقات حول الأمور الاجتماعية والتنوير الأخلاقي واستخدمت أسلوب الحوار، وقد اعتبر ألن هذا النمط النثري جاهزًا لاستعماله من قبل الكتاب لا سيّما في مجال اللغة والأسلوب ومعالجة المسائل الاجتماعية المطروحة، ثم يعود في موقع آخر ليشير إلى حديث عيسى بن هشام للمويلحي، وقد اعتبره معلمًا واضحًا على طريق تطور الرواية العربية وهو العمل الذي يمثل نقطة الانتقال من المرحلة الأولى (الترجمة والتقليد والاقتباس) إلى المرحلة الثانية (الإبداع والتجريب) كما في عمل زينب لمحمد حسين هيكل[٢].

يبدو أن ألن وجد ما يملكه الأدب العربي يمكنهم من التطور وتشكيل فن جديد بالاعتماد على ثقافته وتراثه، فيمكن للفنون النثرية مع تطور الوقت والعمل على التبديل والتغيير أن تصل إلى الرواية الناضجة دون اللجوء إلى الغرب، أو دون النظر إلى الأمور من مركزية غربية، حتى وإن تأثر بما اطلع عليه من الغرب، إلا أنه لن يعتمد عليه في تطوره اعتمادًا كاملاً.

[١]- انظر: الرواية العربية، م.س، ص٣١-٣٢.

[٢]- انظر: م.ن، ص٥٨.

يلتقي ألن مع النقّاد الذين قالوا باحتواء الرواية على الجذر الملحمي وباشتمالها على عدة أجناس تعبيرية، واحتوائها على تداخل لغات وأصوات، وحاول التوفيق بين الحضارة الغربية والحضارة المنتجة للرواية والحضارة العربية، كما أنه حاول رصد فن الرواية بشكل موجز منذ بدايته في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر حتى بلوغه الحظوة الفنية على يد محمد حسين هيكل، ثم بلوغه النضج الفني منتصف القرن العشرين في مصر...، وقد وضع تطوّر الرواية في ثلاث مراحل كما رآها، وهي:

**مرحلة البدايات الأولى المرتبطة بالنهضة العربية الحديثة.**

١. مرحلة المحاولات القصصية المبكرة في فترة ما بين الحربين العالميتين (١٩١٨-١٩٣٩م).

٢. مرحلة النضج بين عام ١٩٣٩م حتى حصول نجيب محفوظ على جائزة نوبل ١٩٨٨م[١].

يلحظ الباحث في تصنيف ألن لمراحل تطور الرواية العربية أن الرواية في مرحلة النضج لديه وصلت إلى جنس أدبي قادر على القيام بوظيفته الاجتماعية والأخلاقية، قبل روايات نجيب محفوظ وحصوله على جائزة نوبل، وأن جائزة نوبل لم تحدد وقت نضج الرواية العربية، إنما كانت سببًا في التنبّه لها من قبل المستشرقين، ويبقى السؤال حائرًا، مع اهتمام المستشرقين بالآداب العربية ما الذي جعلهم يغفلون عن الرواية العربية قبل نيل نجيب محفوظ الجائزة؟

لم يهتم ألن بتطور الرواية العربية فقط من خلال دراسة الرواية، إنما تعمق في دراسة الظروف المحيطة التي من شأنها أن تؤثّر في تطور فن الرواية، في بلاد مختلفة، كل على حدة؛ لأن كل بلد لها ظروفها المختلفة؛ منها: سوريا ولبنان والعراق والخليج العربي والمغرب وفلسطين ومصر.

بعد أن تعمّق ألن في دراسة الظروف المؤثّرة في تطور الروايات العربية استطاع أن

[١]- انظر: ياسين، علي: نقد الرواية العربية، م.س، ص١٨١ و١٨٣.

يحدّد الموضوعات التي كتبت فيها الرواية العربية، كما أن هذه الإحصائية دالة على سعة اطلاعه وشموليته، وهي:

أ. الصراع والمواجهة مع الاحتلال الإسرائيلي الغاصب، لا سيّما مع الروائيين الفلسطينيين، مثال: غسان كنفاني في رواية «رجال في الشمس».

ب. الحرب الأهلية اللبنانية، إلياس خوري في «الجبل الصغير».

ج. الثورة والاستقلال والتحرر، نجيب محفوظ في «الثلاثية».

د. إشكالية العلاقة مع الغرب، لا سيما في مرحلة ما بعد التحرر من الاستعمار، الطيب صالح السوداني في «موسم الهجرة إلى الشمال».

هـ. التحولات الاجتماعية بعد استثمار النفط، روايات الروائي السعودي عبد الرحمن منيف «الروايات» و«سباق المسافات الطويلة».

و. العلاقة بين الريف والمدينة؛ رواية «البدر والأرض» للروائي العراقي دو النون أيوب عام ١٩٤٨، وفي مصر عبد الرحمن الشرقاوي في روايته «الأرض».

ز. المرأة ودورها الاجتماعي، «ذات الخدر» «زينب» «سارة».

ر. الفرد والحرية، «السجن» لنبيل سليمان[١].

إن الموضوعات التي صنّفها ألن لها ارتباط بالبيئة التي ظهرت فيها الروايات؛ فهي تعبّر عن معاناة المجتمعات والشعوب وحالها، وهذا ما جعله يتنبّه لدراسة الظروف المؤثّرة، فالمطّلع عليها يستطيع التعرّف على أهم الأحداث التي ظهرت عند العرب وعند كل شعب من الشعوب، فمن خلال الموضوعات والروايات استطاع ألن أن يكشف عن كل ما يجول في عقل العربي؛ لأن الرواية كما شهدنا هي عبارة عن انعكاس مجتمعي، وما أفراد الرواية وشخصياتها وزمانها ومكانها إلا وقائع حقيقية استطاع من خلالها الاستشراق التعرف على الماضي والتاريخ والأحداث التي تعتري البيئة العربية.

[١]- انظر: نقد الرواية العربية، م.س، ص١٨٤-١٨٥

هذه الموضوعات تجعل المستشرق يعيد النظر في فكرة التأثر بالرواية الغربية، فمن هنا يظهر أن الظروف الاجتماعية هي التي خلقت هذا النوع من الإبداع؛ ليكون قادرًا على احتواء ما تحتاجه الشعوب.

قام ألن باختيار اثنتي عشرة رواية كنماذج للتحليل، ورأى أن الرواية قادرة على الكشف عن تعقيدات الحياة في مجتمع ما، والنماذج التي اختارها كلها منشورة بعد حرب حزيران عام ١٩٦٧م، وقد أثارت جدلاً في طريقة الحياة التي يحياها المجتمع العربي، وبرأي الباحثة أن اختياراته هنا لها غرض استشراقي بحت، وهو تشكيل نظرة متكاملة حول المجتمع والبيئة العربية، ومعرفة الأحداث التي يعيشها العربي، ومن اختياراته المنتقاة:

- ثرثرة فوق النيل لنجيب محفوظ (علاقة الفن بالواقع).
- ما تبقى لكم لغسان كنفاني (مأساة أسرة فلسطينية نازحة).
- عودة الطائر إلى البحر لحليم بركات (تأثير هزيمة حزيران).
- موسم الهجرة غلة الشمال للطيب صالح (التقاء الغرب والشرق وتناقضهما).
- أيام الإنسان السبعة لعبد الحليم قاسم.
- السفينة لجبرا إبراهيم جبرا.
- رباعية اسماعيل فهد اسماعيل (كانت السماء زرقاء/ المستنقعات الضوئية/ الحبل/ الضفاف الأخرى).
- الزيني بركات لجما الغيطاني.
- الوقائع الغريبة في اختفاء سعيد أبي النمس المتسائل لأميل حبيبي.
- النهايات لعبد الرحمن منيف.
- حكاية زهرة لحنان الشيخ.
- نزيف الحجر لإبراهيم الكوني[١].

[١]- انظر: الرواية العربية، م.س، ص١٢٥-٣٢٦.

يعالج ألن في عرضه الروايات البعد الزماني والمكاني والشخصيات الرئيسة وغيرها، كما يعمد على تحليل الأحداث والحديث عن اللهجة المستخدمة، والحديث حول حبكة الرواية والرمزية المستخدمة فيها، كما أنه يشكل تصوّرًا في ذهنه حول تفكير الكاتب ويبدي رأيه، ويصدر حكمه أحيانًا، فهو يقدّم بذلك دراسة نقدية متكاملة حول كل رواية من الروايات.

إن تعمّق ألن في دراسة الرواية العربية دراسة عميقة وواعية، فيها نظرة موضوعية بعيدة عن ظلم الأدب الأدبي، فقد كانت تتجه نحو العلمية، كما تجدها مرجعًا مميّزًا يمكن العودة إليه للاستفادة حول كل ما قيل في الرواية العربية.

ربما كان توجه ألن لدراسة الرواية العربية من مبدأ استشراقي، إلا أن ما وجده خلال دراسته جعله يتيقّن أن الأدب العربي قادر على خلق فن أدبي جديد دون الاتكاء على فنون الشعوب الأخرى، وأن ما لمسه في روايات الأدباء، والظروف التي تعرف إليها؛ جعلته يتيقّن أن المأساة العربية سببًا كافيًا لنشأة فن الرواية وتطوره ووصوله مرحلة النضج، فقد احتاجه المجتمع، والفن للمجتمع.

لا بدّ من الإشارة في النهاية إلى أن الدراسات الاستشراقية تؤدي خدمة للشرق أحيانًا كما تقدّمها للغرب، وهي معرفة الشرقي للدراسات والمباحث الشرقية المتنوّعة، فهي تحقّق المفهوم العام للاستشراق، وهو «الدراسات والمباحث التي قام بها الغربيون لمعرفة الشرق من جميع جوانبه»[١].

[١]- الحاج، ساسي، سالم (٢٠٠٢): نقد الخطاب الاستشراقي- الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، ج١، ص٢٢.

## الخاتمة

تناول المستشرقون الثلاثة الرواية العربية يحمل مواطن من التشابه والاختلاف، ويمكن من خلال ما أوردناه رصد مواطن التشابه ومواضع الاختلاف بين كل منهم، وهي:

**مواطن التشابه:** إن مواطن التشابه تظهر عند كل من بيرك وميكال أكثر منها عند ألن، وذلك أن بيرك وميكال ينطلقان من منطلق استشراق فرنسي، ويركّزان على الدور الغربي في تطور الرواية العربية مع إغفال أن يكون للتراث العربي دور في التطور الروائي، وعلى أن الفضل يعود للرواية الغربية في تطور الرواية العربية أوّلاً وأخيراً، كما أن المستشرقيْن تكلّموا بمبدأ متعال، وهو مبدأ الوصاية الغربية على الأدب العربي، ولم يجد كل من (بيرك وميكال) أن فن الرواية العربي وصل إلى مرحلة النضج التي وصل إليها فن الرواية الغربي، فقد وصفها بيرك بـ(الإبداع الأدبي النثري) وميكال بـ(الإنتاج الأدبي الروائي).

**مواطن الاختلاف:** ترى الباحثة أن مواطن الاختلاف ظهرت بين بيرك وميكال من جهة وبين ألن من جهة أخرى، فبخلاف ما رأى بيرك وميكال رأى ألن أنّ الفن الروائي فنّ ناضج بلغ درجة من القوة والحيوية والتأثير، كما أنه لم يغفل دور التراث في تطور الرواية، بل سار للبحث عن الأمور التي أدت إلى تطور الرواية في كل مكان على حدة، وتحدث عن تأثير الظروف في تشكيل موضوعات مختلفة تطرقت لها الرواية، كما أن ألن لم يتحدث بنبرة استشراقية متعالية لها سيطرة وسطوة؛ إنما نزل إلى عمق النصوص وعبرّ عن رأيه من خلالها.

## لائحة المصادر والمراجع


١. ألن، روجر (١٩٩٧م)، الرواية العربية (حصة ابراهيم منيف، مترجم)، المجلس الأعلى للثقافة.

٢. باختين، ميخائيل (١٩٨٧م)، الخطاب الروائي، ترجمة: محمد برادة، دار الفكر للدراسات.

٣. درويش، أحمد (١٩٩٧م)، الاستشراق الفرنسي والأدب العربي المعاصر، (مقالة أندريه ميكيل: الفن الروائي عند نجيب محفوظ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٤. سعيد، إدوارد (٢٠٠٦م)، الاستشراق - المفاهيم الغربية للشرق، دار رؤية للنشر والتوزيع.

٥. أبو زيد، أحمد (٢٠١٩م)، الهجوم على الإسلام في الروايات الأدبية، دعوة الحق – رابطة العالم الإسلامي، العدد (١٤٥).

٦. الحاج، ساسي سالم (٢٠٠٢)، نقد الخطاب الاستشراقي- الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، دار المدار الإسلامي.

٧. خربوش، عبد الرؤوف (٢٠١٧م)، دور المستشرقين الفرنسيين في نقل الأدب والثقافة العربية إلى الغرب. https://www.noor-book.com/

٨. عابد، توفيق (٢٠١٢م)، كشف المستور في الرواية العربية والاستشراق. www.darfikir.com

٩. لوكام، سليمة (٢٠١٩م)، رؤية استشراقية فرنسية للرواية العربية بين جاك بيرك وأندريه ميكال، دراسات استشراقية، العدد (١٩).

١٠. مرادي، محمد هادي ومونسى، آزاد وقادري، قادر وخاكيور، رحيم (١٩٩١م)، لمحة عن ظهور الرواية العربية وتطورها، دراسات الأدب المعاصر-السنة الرابعة، العدد (١٦).

١١. المطبقاني، مازن صلاح (٢٠١٣م)، ملخص محاضرة الأدب العربي الحديث في الكتابات الاستشراقية المعاصرة، نادي جيزان الأدب، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ٢٥-ابريل، العدد (٧).

١٢. منصوري، كريمة وعباد، إيمان (٢٠١٦/ ٢٠١٧م)، أصل نشوء الرواية العربية – بحث موازن لآراء الدارسين العرب. أطروحة ماجستير، جامعة الشهيد حمة لخضر الوادي، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبي.

١٣. النملة، علي بن ابراهيم (١٩٩٣م)، كتاب الإستشراق في الأدبيات العربية عرض النظرات وحصر وراقي للمكتوب.

١٤. ياسين، علي محمد (٢٠١٩م)، نقد الرواية العربية من منظور الاستشراق (روجر ألن مثالاً)، جامعة كربلاء-كلية العلوم الإنسانية، دراسات استشراقية، العدد (١٩).

١٥. يقطين، سعيد (٢٠٠٥م)، الرواية العربية من التراث إلى العصر (من أجل رواية تفاعلية عربية).

16. http://saidbengrad.free.fr/al/n20/pdf/320-.pdf

# الأهداف الاستعماريّة للاستشراق الفرنسي في الجزائر

محمد تونسي [*]

**الملخّص**

يلاحظ المتتبِّع لتطور الاستشراق الفرنسي حول الجزائر أن البدايات الأولى كانت مع الاحتلال، فلم تتضمن الحملة الفرنسية على الجزائر الجنود فقط، بل عملت على استقدام المترجمين والقساوسة والكتّاب المهتمّين بحياة الشرق. وبعد توسع الاحتلال جرى تشكيل اللجان العلمية وتكليف المستشرقين التعرُّف على مكونات حياة المجتمع الجزائري بعُرْبه وأمازيغه ودينه الإسلامي، ومعرفة مكوّنه اللغوي والتاريخي، والآثار والعادات والتقاليد وبنيته الفكرية من آداب وتصوف وثقافة شعبيّة. ولهذه الغاية كُتِبَت دراسات وأبحاث استشراقية مكثّفة وأنشئت المعاهد والمجلات والجمعيات لتعزيز البحث الاستشراقي. والأكيد أن كل تلك الدراسات لم تكن للتعارف ولإرضاء الفضول، وإلا لكانت وفود المستشرقين زارت الجزائر قبل الاحتلال، كما لم تكن تلك الدراسات الاستشراقيّة تهدف إلى جلب التحضّر للمجتمع الجزائري، كما يدّعي المستشرقون؛ لأن الجزائريين عاشوا الإبادة والظلم

(*)- مؤرخ وأستاذ محاضر بجامعة عمار ثليجي الاغواط – الجزائر.

والعنصرية طيلة التواجد الفرنسي لأكثر من قرن وثلاثين عامًا. والواضح أن المستعمِر لم يجلب جيشًا من المستشرقين وينشئ المؤسسات الاستشراقية إلا لخدمة مصالحه وتكريس الاحتلال بكل أشكاله، فالاستعمار الفرنسي في الجزائر هو استعمار من طبيعة استيطانية، وقد عمل على محو مقومات هوية المجتمع الجزائري، وهذا ما تطلّب إزاحة العقبات الفكرية والإيديولوجية التي تحول دون تحقيق ذلك، كل هذا يثير إشكالية العلاقة بين المعرفة الاستشراقية والسلطة الاستعمارية، وكيف خدم الاستشراق الفرنسي الأطروحات الاستعمارية بالجزائر، وساعد الإدارة الاستعمارية على تحقيق أهدافها.

**كلمات مفتاحية**

**الاستشراق الفرنسي، الجزائر، الاستعمار، الحملة الفرنسية، سيلفستر دي ساسي، الأمازيغية، المدارس، إدموند دوتي.**

## المعرفة الاستشراقية والسلطة الاستعمارية

**المستشرقون في خدمة الاستعمار**: لقد قدّم الاستشراق مادّة معرفيّة كبيرة حول الشرق في شتّى الجوانب، السياسيّة والفكريّة والدينيّة والاقتصاديّة والثقافيّة، وتميّز بعض المستشرقين بمعرفتهم بقيمة الشرق والحضارة الإسلامية وما قدَّمته من مساهمات للإنسانيّة في مجالات شتّى من علوم وآداب وفلسفة وفنون، وأبدوا احترامهم للإسلام وللثقافة الشرقيّة، ضدّ العنصريّة والنظرة الدونية للشرق وعارضوا الظلم الاستعماري. بالمقابل تورّط الكثير من المستشرقين في التماهي مع الأطروحات الاستعمارية، فكانوا خادمين أوفياء للإمبريالية، بدعوى جلب التحضّر للمستعمرات، كان يدّعي معظم المستشرقين في القرن التاسع عشر أنهم يكرّسون أعمالهم لمجرّد السعي غير المنحاز إلى الحقيقة الموضوعية، وليسوا منحازين لصنّاع القرار السياسي، لكن كتاباتهم كانت تشير إلى عكس ذلك. وقد انتقد إدوارد سعيد الاستشراق، ورأى أنه معرفة مفيدة لصالح أوروبا وليس لصالح الشرق، حيث قال: «يستطيع المستشرق أن يحاكي الشرق دون أن يكون العكس صحيحًا، وهكذا فإن ما يقوله عن الشرق يجب

أن يُفهَم على أنه وصف حصل عليه في تبادل يسير في اتجاه واحد، فكانوا هم يقولون ويفعلون، وهو يراقب ويكتب، وكانت سلطته تكمن في قدرته على أن يعيش بينهم مثل أبناء اللغة نفسها تقريبًا، وأن يكتب ما يكتبه سرًّا، وكان المقصود بما يكتبه أن يصبح معرفة مفيدة، لا لمن يكتب عنهم بل لأوروبا ولشتى مؤسسات النشر فيها»[١].

**الروابط بين المستشرقين والساسة:** لقد كانت هناك روابط قوية بين الاستشراق ومراكز القرار السياسي، حيث أدرك قادة الاستعمار الدور الكبير للاستشراق في خدمة الاستعمار والإمبريالية، فالمستعمِر لا يستطيع أن يغزو دون جمع معلومات عن البلدان المستهدفة، ولا يستطيع بسط سيطرته وقمع المقاومة دون فهم لتركيبة سكان المستعمرات الاجتماعية والاقتصادية، وكذلك تفكيرهم ومعتقداتهم، والمستشرقون الذي حلوا بالمستعمرات غالبًا ما كانوا مدعومين سياسيًا ومحميّين عسكريًّا، ويحملون معهم تكاليف رسمية لأداء مهامهم، وقد كانوا يحظون بمكافآت وأوسمة، وتُنشر كتاباتهم على نفقة الدولة، وقد قدّموا خدمات كبيرة للمستعمر، حيث كانوا يرسلون التقارير تباعًا للقيادة الاستعمارية لكي تتصرّف على ضوئها، وكانت تتخلّل كتاباتهم الاستشراقية توصيات لفائدة الإدارة الاستعمارية، وتحذيرات من المناطق أو القبائل الرافضة للتواجد الاستعماري، ويسعون للتقرّب من للأعيان المؤثّرين وشيوخ الطرق الصوفية ومحاولة استمالتهم لصالح المستعمر، لقد كان المستشرقون بمثابة كتائب استطلاع للاستعمار، وعملوا على إزاحة العقبات الإيديولوجية والفكرية والنفسية التي تحوْل دون سيطرة المستعمر، أشار إدوارد سعيد إلى الرابطة القوية بين الاستشراق وبين القوى الاستعمارية بقوله: «أنا أعتقد شخصيًّا أن القيمة الكبرى للاستشراق تكمن في كونه دليلاً على السيطرة الأوروبيّة الأمريكيّة على الشرق أكثر من كونه خطابًا صادقًا حول الشرق، وهو ما يزعمه الاستشراق في صورته الأكاديميّة أو البحثيّة، ومع ذلك فعلينا أن نحاول إدراك ما يتّسم به خطاب الاستشراق من قوّة متماسكة متلاحمة الوشائج والروابط الوثيقة، إلى أبعد حدّ، بينه وبين المؤسسات

[١]- سعيد، إدوارد، الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، ص٢٦٢.

السياسية والاقتصادية الاجتماعية التي تمنحه القوة، وقدرته الفائقة على الاستمرار»[١].

**الاستشراق الفرنسي وتحيّزه العرقي:** كان الاستعمار الأوروبي وخاصة الفرنسي مبنيًّا على نظرة عرقية، فوفق إيمانهم بالانتقاء الطبيعي، فإن الصفات البيولوجية الفطرية المتفوّقة للعنصر الأبيض تؤهّله أن يتسيّد العالم ويقوده؛ لأن سكان أفريقيا وآسيا ينتمون إلى أعراق متخلّفة بيولوجيًا -حسب زعمهم- وأقلّ ذكاءً من العرق الأبيض، وليس لها القدرة الكافية على إقامة حضارة، لقد سلّم الكثير من المستشرقين بتفوّق الحضارة الغربية وحق الأوروبيّين في حكم الأسيويين والأفارقة، كانت هذه الادعاءات متغلغلة في الثقافة الأوروبية في القرن التاسع عشر، وشجّعت على تبرير الحملات الاستعمارية؛ حيث إنّ الأوروبيّين البيض المتحضّرين عليهم واجب ممارسة وصاية حازمة -حسب زعمهم- على الأعراق ذوي البشرة الداكنة الأقل تقدّمًا والعمل إرشادهم إلى الحضارة[٢]، كثيرًا ما كان الفرنسيون يتكلّمون عن الرسالة الحضارية **(Mission civilisatrice)** الفريدة لبلادهم، التي بمقتضاها يتمّ غرس قيم النهضة والتنوير في المستعمرات، أو كما قال المستشرق والموظّف الاستعماري الفرنسي أرنيست ميرسييه **(ERNEST MERCIER)** عن السكان الجزائريين: «السكان الأصليون بحاجة إلى أن يحكموا، إنهم أطفال كبار لا يستطيعون أن يقودوا أنفسهم، يجب أن نقودهم بحزم وألا نتسامح مع أيٍّ منهم، ونقمع المتآمرين والمحرّضين على العصيان، وفي الوقت نفسه علينا حمايتهم وتوجيههم بأبوية، وخصوصًا أن نؤثّر عليهم بالقدوة الدائمة لتفوّقنا الأخلاقي»[٣]. هذا يبينّ لغة الوصاية وأفكار الهيمنة والعنصرية التي كانت متفشّية لدى كثيرين في أوساط النخب الفرنسية والأوروبية. رأى إدوارد سعيد أن الاستشراق يمثّل جانبًا من جوانب الإمبريالية والاستعمار، فالكتابات الاستشراقية تتخلّلها أفكار التفوّق الأوروبي وشتّى ألوان العنصرية والإمبريالية والأفكار المتصلّبة عن «الشرقي بصفته لونًا من ألوان التجريد المثالي الذي لا يتغير... كان المستشرق

[١]- الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، م.س، ص٥٠.

[٢]- لوكمان، زكاري، تاريخ الاستشراق وسياساته، الصراع على تفسير الشرق الأوسط، ص١٦٠-١٦١.

[3]- Ernest Mercier, La Question indigène en Algérie, Augustin Challamel, Éditeur, Paris, 1901. P.220-221.

الحديث يرى نفسه بطلاً ينقذ الشرق من العتمة والاغتراب والغرابة»[١] .

قدّم أستاذ التاريخ الحديث للشرق الأوسط في جامعة نيويورك زكاري لوكمان **(Zachary Lokman)** مثالاً على العلاقة الوثيقة بين المعرفة الاستشراقية والسلطة الاستعمارية، وذلك في توظيف الباحثين الفرنسيين للنظريات العرقية في تصنيفهم لسكّان الجزائر في القرن التاسع عشر وحتى القرن العشرين، حيث قدّم باحث فرنسي قبيل سنوات من احتلال الجزائر «نظرية» تقول إن سكان منطقة القبائل الذين يتكلّمون اللهجة الأمازيغية مختلفون عن الجزائريين العرب عرقيًّا، وزعم أنهم، بخلاف العرب الساميين، ذوو أصول نوردية (إسكندنافية) منحدِرون مباشرة من الوندال (إحدى القبائل الجرمانية)، ويتجلّى هذا في عيونهم الزرقاء وشعرهم الأشقر، ورأى أنهم أحرار الروح وعقلانيون، بينما العرب سلطويون ومتعصّبون بالطبيعة. في العقود التالية آمنت بعض الأطراف بالإدارة الاستعمارية الفرنسية بهذه الرؤية التي كانت بلا أساس في الواقع، وذهبوا إلى زعم لا يقلّ خيالية مفاده أن القبائل هم أحفاد المسيحيّين الذين كانوا يعيشون في شمال أفريقيا قبل الغزو الإسلامي، لقد وظّفت الإدارة الاستعمارية هذه الرؤية لضرب وحدة الجزائريّين وزرع الفرقة بينهم، وسعت إلى جعل القبائل البربر حلفاء للاستعمار، وذاك بمحاباتهم في التعيين والتعليم والضرائب والتمثيل، وتفعيل قوانينهم العرفية بينهم بدل الشريعة، وتشجيع اللهجة الأمازيغية وقمع اللغة العربية في مدارسهم[٢].

**الاستعمار الفرنسي الاستيطاني:** يتميّز الاستعمار الفرنسي للجزائر عن غيره بأنه كان استعمارًا استيطانيًّا، فهو ليس استعمارًا للأرض فقط، وإنما استعمارًا للعقول، ولكي يتمكّن من العقول تميّزَ هذا الاستعمار بطابعه الثقافي التخريبي، حيث عمل جاهدًا على محو مقوِّمات هوية الجزائريّين، فعمل على فَرْنَسة لسانهم وجلب الرهبان لتنصيرهم، وشيد العمران الأوروبي، وجلب المستوطنين لجعل الجزائر فرنسية، ولتسهيل هذه المهمة جنّدت سلطات الاحتلال عشرات المستشرقين ليساعدوا على

[١]- سعيد، إدوارد، الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، ص٥٠، ٥٢.

[٢]- لوكمان، زكاري، تاريخ الاستشراق وسياساته، الصراع على تفسير الشرق الأوسط، ص١٦١-١٦٢.

إزاحة العقبات النفسية والدينية والإيديولوجية التي تحول دون ذلك. كانت هناك خلفيات صليبية للاستعمار الفرنسي، حيث كان الفرنسيون يعتبرون أنفسهم الأحق بشمال أفريقيا وأنّ عليهم استردادها بعد أن سلبها «الغزو» الإسلامي على حد زعمهم، وقد كانت تُقام طقوس القدّاس قبل حملاتهم، وكان القساوسة والرهبان يرافقون الجيوش في الحملات ويحلّون بالمستعمرات ويباشرون نشاطهم التبشيري لأجل تنصير الأهالي وتسهيل ضمهم للهوية الفرنسية المسيحية، كذلك كان الاستشراق الفرنسي متشبّعًا بفكرة أن ما تعلّق بالفترة القديمة للجزائر هو خاص بالأوروبيّين والفرنسيّين، وهذا ما يجعلهم الأولى باستعادتها، لأنّها تمثّل إرثهم اللاتيني الذي تركه أسلافهم الرومان .

يعتبر سيلفستر دي ساسي **(Silvestre di Saci)** رائد الاستشراق الفرنسي وفي أوروبا عمومًا، وقد تخرّج على يديه جيل من المستشرقين في فرنسا وأوروبا، ولد سنة ١٧٥٧م وتعلم العربية والسريانية والكلدانية والعبرية منذ صغره، عمل مدرّسًا في مدرسة اللغات الشرقية، ثم أصبح مديرًا لها، قدّم خدمات كبيرة للإدارة الاستعمارية الفرنسية في عهد نابليون، حيث أفاد وزارتي الخارجية والحربية باستشارات حول الشرق، وترجم المنشورات الموجهة للمستعمرات، ورغم أنه لم يزر الجزائر، إلّا أنّه هو الذي ترجم البيان الموجّه للسكّان الجزائريين عند احتلال مدينة الجزائر سنة ١٨٣٠م، وشجع لاحقًا تلميذه لويس برينييه **(BRESNIE Louis)** على إنشاء الدراسات العربية في الجزائر[١]. انتشرت الدراسات الاستشراقية في فرنسا وظهر مستشرقون متخصّصون في مجالات عدة تماشت مع احتياجات السلطات الاستعمارية في أقطار مختلفة، تم تأسيس الجمعية الآسيوية في باريس سنة ١٨٢٢م وكان دي ساسي رئيسًا لها، وقد شارك في المجلة الآسيوية عدد غير قليل من المستشرقين الفرنسيين الذين استقروا بالجزائر، وتأسّست كذلك الجمعية الشرقية في باريس سنة ١٨٤١م وأصدرت مجلة الشرق، وجاء في قانونها الأساسي أنها تعمل على التنسيق بين أعضاء المعهد الفرنسي والقناصل والرحّالة، وتركّز اهتمامها بكل

[١]- سعد الله، أبو القاسم، تاريخ الجزائر الثقافي، ج٦، ص٩١.

ما يهمّ حاضر الشرق ومستقبله، وتشير الفقرة القانونية بشكل صريح إلى وجوب بذل الجهد للهيمنة على بلدان الشرق لصالح الحضارة، وتشير إلى الجزائر كونها الأرض الأفريقية الواسعة التي كانت من قبل متوحّشة ومتمرّدة، وها هي اليوم تفتخر بقوانيننا وفنوننا وعاداتنا وصناعتنا. هذا يبيّن بوضوح الأهداف والغايات التي كانت تسعى إليها الهيئات الاستشراقية[١].

## تطوّر الاستشراق الفرنسي في الجزائر

لم يسعَ الفرنسيون إلى اكتشاف الجزائر عند احتلالها، بل كان الأمر قبل ذلك، حيث كانت بينهما معاهدات وقناصلة ومبادلات تجارية وحروب وتبادل أسرى وجوسسة وتقارير ورحلات، ولم تكن أطماع الفرنسيّين أو غيرهم من الأوروبيّين خافية في السيطرة على الجزائر، وعند تأزّم الوضع بين الجزائر وفرنسا سنة ١٨٢٧م وبداية التفكير في الحملة ضد حكومة الداي ترجم الفرنسيون بعض الأعمال الأوروبية والأمريكية حول الجزائر، مثل مؤلّفات الدكتور شو والقنصل شيلر، والأديب بانتني[٢] ولعبت مدرسة اللغات الشرقية عندئذ دورًا مهمًا في فهم طبيعة التركيبة البشرية والاجتماعية والسياسية ومكامن القوة والضعف.

بعد دخول الفرنسيين إلى مدينة الجزائر شكّل الفرنسيون لجنة الاكتشاف العلمي للجزائر، حيث جاء ضمن الحملة الفرنسية عددًا من المترجمين والكتّاب والمهتمّين بحياة الشرق، وكان يغلب على اللجنة المستكشفين العسكريين نظرًا للظروف العسكرية التي لا تسمح بالمسح الشامل لأحوال الجزائريّين، حاولت اللجنة معرفة الحياة الداخلية للسكان مثل الملابس والماعون والأثاث والحلي والآلات والأسلحة وأحوال التجارة والصناعات والزراعة، والتوزيع الجغرافي للسكان والطرق والمسالك والتضاريس، وذلك لتسهيل تقدم جيش الاحتلال للمدن الأخرى، في أواخر الثلاثينات من القرن التاسع عشر تم تشكيل اللجان والجمعيات العلمية

[١]- تاريخ الجزائر الثقافي، ج٦، م.س، ص ٩٠.

[٢]- م.ن، ص ٩.

الرسمية لدراسة أوضاع الجزائر في مختلف مظاهرها وتم تكليف عدد من الخبراء في مختلف المجالات التاريخية واللغوية، وقد اهتموا بالسلالات البشرية تبعًا لاختلاف اللسان والوضع الجغرافي والتاريخي والاقتصادي ودرجة التأثير المعنوي الذي يمارسه السكان على بعضهم، كما قاموا بفهم الدين والطرق الصوفية والعادات والتقاليد والقوانين والنظم، وما إذا كانت هناك نظم واتجاهات تحول بين السكان والأخذ من الثقافة الفرنسية[١]، كما أن فهم التركيبة الفكرية والنفسية للأهالي يمكّن المستعمر من ضبط أشدّ لهم ويساعده في معرفة الأدوات الواجب استعمالها لإخماد الرفض وبلوغ تهدئتهم، وقد أنجزت بحوث استقصائية وإحصاءات كان لها دور في ظهور الدراسات الاستشراقية في وقت لاحق.

كذلك نشطت حركة الترجمة وجمع المخطوطات، حيث تُرجمت النصوص الإسلامية، واهتموا بالإسلام كدين وعقيدة وتعاليم، وكتصوف ومرابطين وممارسات طقوسية، وكانوا يستكتبون العلماء والقضاة لأجل الفهم العميق لهذه النظم أحيانًا، ودرسوا العربية ولهجاتها والأمازيغية ولهجاتها، وتاريخ الجزائر وآثارها الإسلامية والأنساب القبَلية والجغرافيا السكّانية، واهتمّوا بجمع المخطوطات، ولسوء الحظ فإن كثيراً من المخطوطات والوثائق قد أخذوها معهم بطريقة شخصية وضاعت معهم[٢]. تم تأسيس الجمعيات المتخصصة في التاريخ والآثار والتي كانت من أوائلها جمعية الجزائر التاريخية وجمعية قسطنطينة الأثرية، وكلتاهما أسس مجلة ظلّت مصدرًا لا غنى عنه للباحثين[٣]، كذلك تم إنشاء المدارس الفرنسية في المدن الجزائرية، وتم تأسيس المدارس العليا في بداية ثمانينات القرن التاسع عشر، منها مدرسة الآداب في الجزائر. وتنامت الدراسات الاستشراقيّة الأكاديميّة وقدّمت خدمات كبيرة للمستعمر بتزويده بالدراسات المعمّقة لمختلف أوجه حياة الجزائريين، كما قدمت لجنة ١٨ لسنة ١٨٩٢م أعمالاً استشراقية معمّقة ومتنوّعة حول الجزائر، كل هذا

[١]- تاريخ الجزائر الثقافي، ج٦، م.س، ص ٨٥.

[٢]- م.ن، ص ٤٢.

[٣]- م.ن، ص ٨.

مهّد لانعقاد المؤتمر الدولي الرابع عشر للمستشرقين في الجزائر سنة ١٩٠٥م، وقد صادف انعقاده مرور ربع قرن على تأسيس مدرسة الآداب في الجزائر، وهي ذكرى لها دلالات كثيرة بالنسبة للاستشراق الفرنسي؛ لأن إنشاء مدرسة الجزائر كان تعبيراً عن انطلاقته الكبرى. انعقد المؤتمر تحت إشراف رينيه باسيه **(René BASSET)** عميد مدرسة الآداب وعميد الاستشراق الفرنسي في الجزائر آنذاك[١]. اجتمع في مؤتمر الجزائر حوالي ٥٠٠ من الخبراء والمهتمّين والمدعوّين، تناول المؤتمر مواضيع متنوعة في مجال الآثار الرومانية والفن الإسلامي واللغات الشرقية والانتروبولوجيا والتاريخ وأحوال الشرق الأقصى والأدنى، وقد نُشر عدد من المداخلات في المجلة الأفريقية عدد ١٩٠٥، وقد تضمّنت أوراق المؤتمر نظرة استعمارية للشعوب ولغة وصاية واضحة[٢]. بعد مؤتمر المستشرقين الرابع عشر أصبح الاستشراق أكثر تنظيماً وتخطيطًا وأنتج أعمالاً في شتّى مجالات حياة المجتمع الجزائري.

سنة ١٩٢٥م تم تنصيب لجنة النشر ضمن لجان الاحتفال بمرور مئة سنة على الاحتلال، ويبدو أن المستعمر كان يهدف من خلال هذه اللجان إلى إبراز «إيجابيّات» الاستعمار والتحضّر الذي جلبه من أوروبا حسب زعمهم، كانت اللجنة تتابع النشر برئاسة رئيس جامعة الجزائر شارل تيار، وهو صاحب كتاب «الجزائر في الأدب الفرنسي»، وقد حُدّد لهذه اللجنة مهمة نشر الأعمال والبحوث حول الجزائر «كان إنجاز هذه المهمة يتم بطريقتين، الأولى تعميم المعرفة على الرأي العام الفرنسي حول الجزائر، والثانية وضع المعرفة أمام جمهور محدد من الباحثين والكتّاب والعلماء حول الجزائر أيضًا، ويلاحظ أن جمهور الشعب الجزائري العربي المسلم كان غائبًا في مشروع هذه اللجنة كما كان غائبًا في مشروع لجنة الاكتشاف العلمي، ومهما كان الأمر فإن مهمة لجنة النشر كانت مركزة على خدمة ذلك الجمهور الفرنسي والأجنبي المحدود من العلماء والباحثين»[٣]، نشرت هذه للجنة النشر حوالي ٥٠ كتابًا في

[١]- تاريخ الجزائر الثقافي، ج٦، م.س، ص ٣١.

[٢]- انظر المجلة الأفريقية REVUE AFRICAINE عدد ١٩٠٥.

[٣]- تاريخ الجزائر الثقافي، ج٦، م.س، ص٨٨.

مختلف الميادين كالتشريع والاقتصاد والسياسة، والتاريخ والآثار والعلوم والفنون، وقد كانت كرّاسات لجنة الاحتفال المئوي لسنة ١٩٣٠م مصدرًا مهمًّا لمعرفة الجزائر من الوجهة الفرنسية.

تفرّعت عدة معاهد عن جامعة الجزائر، وذلك لتعزيز البحث المتخصّص في المجالات ذات الأهمية بالنسبة للمستعمر ولخدمة مشاريع الدولة الفرنسية، من هذه المعاهد معهد الدراسات الشرقية بالجزائر الذي أسس سنة ١٩٣٣م والذي اهتم بالحياة العربية الإسلامية للجزائر وكان على رأسه جورج مارسي (**Georges Mar-cais**) ثم هنري بيريس (**Henri Peres**) المعروف بتعصّبه ضد الجزائريين، كما تم إنشاء معهد الأبحاث الصحراوية سنة ١٩٤٠م. عرف الاستشراق الفرنسي بالجزائر تراجعًا في الحرب العالمية الثانية وتعرّض لهزة عنيفة في ثورة التحرير الجزائرية، حيث كان المستشرقون يعتقدون أن الجزائر ستظلّ فرنسية إلى أن اصطدمت أطروحاتهم بالرفض الشعبي، لقد كان الاستشراق بخدمته للاستعمار يدير صراعًا حضاريًّا داخل الجزائر حارب من خلاله الإسلام والعروبة والهوية الجزائرية، ليجعل من الجزائر فرنسية لسانًا وعقيدة وهوية، لكن ثورة التحرير كانت ردًّا عنيفًا هز أركان المستعمر وكل مؤسساته الخادمة لإيديولوجيته، وكان بيانها عربيًّا إسلاميًّا، معلنًا أن الجزائر لن تكون فرنسيّة.

من الواضح أن الاستشراق الفرنسي في الجزائر كان مرتبطًا منذ البداية بإدارة الاحتلال فقد شجّعت الحكومة الفرنسيّة الأدباء والمفكّرين والفنّانين الفرنسيّين على زيارة الجزائر والاطّلاع على حياة الشرق، وكانت تهدف إلى بسط السيطرة الثقافيّة والفكريّة ومحو مقومات الهوية للمجتمع الجزائري، حيث سعت من خلال المستشرقين إلى معرفة وفهم مكونات حياة المجتمع الجزائري بعربه وبربره ودينه الإسلامي، ومعرفة مكونه اللغوي والتاريخي، والآثار والعادات والتقاليد وبنيته الفكرية من آداب وتصوف ثقافة شعبية، كل هذا كان لامتلاك مفاتيح المجتمع الجزائري وإزاحة كل العقبات التي تحول دون السيطرة عليه. لقد قال شيخ المؤرخين

الجزائريّين أبو القاسم سعد الله أن المستشرقين الفرنسيين في الجزائر كانوا جنودًا في الميدان ولكن بلباس مدني، حيث كرسوا جهودهم الاستشراقية لخدمة الاستعمار، فكانت وجهه الفكري ودافعت عن الأطروحات الاستعمارية الاستيطانية كون الاستعمار سيجلب مقومات التحضر للمجتمع الجزائري ويمنحه المعارف والفنون الغربية المفيدة ويشيد له العمران الأوروبي، «كان المستشرقون في الجزائر مرتبطين بالإدارة الاستعمارية ارتباطًا سياسيًّا، وكانوا مدعومين من قبل لجنة أفريقيا الفرنسية التي كان مقرّها باريس، ومن قبل زعماء الكولون أمثال يوجين إيتيان ومن الجامعات الفرنسية، ومن اللوبي الاستعماري عمومًا»[١].

## المؤسّسات الاستشراقية واللجان العلمية والتعليم

تأسّست لجنة الاكتشاف العلمي للجزائر بتاريخ ١٤ أوت ١٨٣٧م، حدّدت أكاديمية العلوم وأكاديمية الآداب والفنون في باريس طبيعة العمل وأهدافه وسبل إنجازه، وتكفّلت وزارة الحربية إلى جانب أكاديمية الآداب والفنون ووزارة التعليم باختيار الراغبين في المشاركة من جمهور الأكاديميّين والباحثين، وعملت وزارة الحربية على استكمال إجراءات تعييناتهم الرسمية ورواتبهم المالية، وضمّت اللجنة متخصّصين وعسكريين، حيث تم تكليفهم بالبحث في جوانب معينة والعمل على تقديم حصيلة بحوثهم في فترة محدّدة، على أن تنشر هذه البحوث على نفقة الدولة الفرنسية، وقد سهرت إدارة الاحتلال على تسهيل مهمة اللجنة، خاصة وأن الاحتلال كان في بدايته وكان توسّعه يصطدم مع المقاومة الشعبية وهذا يمنع أعضاء اللجنة من التوغّل في البلاد ومعرفة كل تفاصيلها، وقد صدر قراران وزاريان لترسيم تعيين أعضاء اللجنة العلمية، في ١٩ أوت و٢٠ نوفمبر من سنة ١٨٣٩م، وقد تم تحديد عدد أعضاء اللجنة بين ٢١ و٢٤ عضوًا[٢]، كان ضمن اللجنة كتّاب عسكريون أمثال كاريت وبيليسي وها نوتو وديلامار وغيرهم، كتب كاريت عن القبائل الجزائرية وعن

[١]- تاريخ الجزائر الثقافي، ج٦، م.س، ص١٤.

[٢]- م.ن، ص٨٠.

العلاقات التجارية بينها ، وكتب بيليسي دي رينو كتابًا بعنوان «أخبار الجزائر»، كما كتب هانوتو عن لهجات الجزائريين ونظمهم[١]، واختص الضابط بروسلار بالخط العربي. بين السنوات (١٨٤٣-١٨٦٤م) كلفت إدارة الاحتلال فريقًا آخر من الباحثين العسكريين لإنجاز مشروع سُمِّيَ بـ»لوحة عن وضع المنشآت الفرنسية في الجزائر»، وقد تم إعداد سبعة عشر مجلدًا تضمنت دراسات إحصائية ودراسات معمقة حول حياة السكان، وبقيت هذه المجلدات مرجعًا مهمًّا للباحثين والمستشرقين[٢]. كذلك بدأ اهتمام المستشرقين الفرنسيّين في مدرسة اللغات الشرقية وفي الكوليج دي فرانس بالعربية الجزائرية، مثل أعمال الأب بارجيس وبيهان.

كانت إدارة الاحتلال تعمل على الغزو الفكري للجزائريين من خلال إنشاء المدارس، وعملت على إشعار الجزائريين بتفوق حضارة الغرب وتعزيز هيبتها في عقولهم، مما يصنع نخبة جزائرية مفرنَسة لسانًا وثقافة وأقل عداء لفرنسا ويساعد على الديمومة السياسية للاحتلال. إن فتح مدرسة وسط الأهالي يعدِل كتيبة مخصصة لإخماد الرفض في البلد كما كان يقول النائب في الجمعية الوطنية الفرنسية دوك دومال **(Duc D'Aumale)**[٣] في سبتمبر ١٨٥٠ بعث وزير الحرب إلى رئيس الجمهورية ردًا قال فيه: «وسط المسائل المهمة التي يؤثّر حَلّها حتمًا على مستقبل هيمنتنا بالجزائر، هناك في المقام الأول التعليم العام للأهالي ... إن إعادة إنشاء مدارس الأهالي تحت وصايتنا في الأماكن التي تخضع أكثر لهيمنتنا، هو تهيئة للسكان العرب لتقبّل تدخّلنا في أشدّ المجالات تعقيدًا، وعبر اختيار الأساتذة لدينا وسيلةً للتأثير على أبعد الطبقات عنّا، طبقات رجال العلم والدين بعد أن أجرينا حساب الذين نسميهم رجال السيف ويسميهم العرب رجال البارود، علينا أن نضم إلينا أولئك الذين يؤثّرون على العوام، من خلال سلطة التقاليد وقوة الكلام، وهو التأثير المسلم به أكثر من غيره»[٤].

[١]- أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، ج١، م.س، ص٢٠.

[٢]- م.ن، ص٢١.

[٣]- ريسلير، كميل، السياسة الثقافية الفرنسية بالجزائر، أهدافها وحدودها، ص١٠٥.

[٤]- م.ن، ص١١١-١١٢.

أنشأت إدارة الاحتلال المدارس والمعاهد والجمعيات العلمية وبالطبع لم يكن هذا لفائدة الجزائريين بل لخدمة السياسات الاستعمارية في الجزائر وإفريقيا عمومًا، تم إنشاء المدارس الرسمية ذات الطابع العربي الفرنسي، مثل المدارس الشرعية وكوليج الجزائر وكوليج قسنطينة، في سنة ١٨٧٩م صدر قانون بإنشاء المدارس العليا في الجزائر -وهي التي أصبحت بعد حوالي ثلاثين سنة (١٩٠٩م) جامعة الجزائر- وكانت المدارس العليا تضم مدرسة الآداب، ومدرسة الطب، ومدرسة الحقوق، ومدرسة العلوم، وكان يشرف على المدرسة الشرعية مستشرقون أيضًا، وكانت مخصصة لتخريج القضاة والمدرسين، وقد تحوّلت من مدرسة شرعية إسلامية عربية إلى مدرسة استشراقية أيضًا وذلك بعد ١٨٩٥م عندما تغيرت برامجها. كانت مراكز الاستشراق قريبة من مركز القرار، فالحكومة العامة وإدارة الشؤون الأهلية والمجالس النيابية المختلفة كانت كلها في العاصمة[١].

كانت مدينة الجزائر هي القلب النابض لحركة الاستشراق، وذلك بفضل وجود المدارس العليا ثم الجامعة، كانت مدرسة الآداب تضم نخبة من المستشرقين بقيادة رينيه باسيه، وقد كانت تحظى بمكانة مهمة؛ نظرًا للمساهمات التي قدّمتها للساسة الفرنسيين وللمجتمع العلمي في فرنسا وللرأي العام حول معرفة شمال أفريقيا وأفريقيا عمومًا، كانت مدرسة الآداب قاعدة للاستشراق ومنطلقًا للأبحاث الاستكشافية إلى أعماق أفريقيا، حيث ضمّت كتيبة من المستشرقين الذين قاموا برحلات داخل الجزائر وخارجها، كما كانت منشوراتها تلقى اهتمامًا بالغًا في الأوساط السياسية والهيئات الاستشراقية الغربية، فلا توجد جمعية واحدة من الجمعيات العلمية الكبرى في فرنسا لم يقدّم لها أساتذة مدرسة الآداب مساعدتهم، ولا توجد مجلّة من المجلات العلمية الكبرى التي لم يتعاونوا معها[٢].

كانت الجزائر العاصمة خلال شهر أبريل عام ١٩٠٥م مسرحًا لحدث علمي وأكاديمي مزدوج، حيث عُقد المؤتمر الدولي الرابع عشر للمستشرقين والمؤتمر

[١]- تاريخ الجزائر الثقافي، ج٦، م.س، ص٢٨.

[2]- Edmond Doutté. L'œuvre scientifique de l'École des Lettres d'Alger, Revue africaine, 1905, p.438.

الثالث والأربعين للجمعيات العلمية جلساتهما في مدارس التعليم العالي، وقتها أشرف وزير التعليم العمومي «بيانفينو مارتن» على هذه التظاهرات العلمية وألقى كلمة قال فيها: «إن المدارس العليا بالجزائر العاصمة كانت مقرًّا للمؤتمر وكان معلّموها أعضاء، وهذا بالنسبة لهم تكريس للجهود التي بذلوها منذ أن نظّمهم قانون ١٨٧٩م، ويجب أن يظلّوا مركزًا للثقافة الرفيعة، لكن يجب عليهم أيضًا أن يتكيفوا أكثر فأكثر مع البلد الذي يعيشون فيه وأن ينمّوا جذورًا قوية في التربة الجزائرية»[١]. كانت هناك رغبة سياسية بوجوب خدمة كتابات المستشرقين للمصالح الاستعمارية، فالتعليم العالي والبحث العلمي يجب أن يتماهى مع الإيديولوجية المهيمنة ويعمل على شرعنة أفكارها وترسيخها، فقد دُعي أوغسطين برنار **(Augustin Bernard)**، وهو أستاذ التاريخ والجغرافيا بالسوربون إلى المحافظة على النظام -عبر رسالة-؛ لأنه ذكر إحصائيات غير مطابقة لإحصائيات الحكومة العامة. بالمقابل كان هناك سخاء حكومي وتقدير لأصحاب البحوث «المفيدة» للمستعمر[٢]، حيث كانت تمنح لهم الجوائز والميداليات ويحظون بالدعم في أبحاثهم، هذا يبيّن الحرص الذي توليه الحكومة الفرنسية للبحوث حول المستعمرات وكيف كان الاستشراق أداة للسيطرة الاستعمارية.

في سنة ١٩٠٩م تم تجميع المدارس العليا تحت هيئة مشتركة، وكان تأسيس جامعة الجزائر، وقد شهدت تطوّرًا متناميًا حتى أطلق عليها الفرنسيون اسم السوربون الأفريقية؛ نظرًا لارتفاع مستواها التعليمي والخدمات الكبيرة التي قدمتها للإدارة الاستعمارية وللحكومة الفرنسية حول الجزائر والدراسات الشرقية عمومًا. وكان من أساتذة جامعة الجزائر في العلوم الاجتماعية ماسكري وباسيه وموران وفانيان، ساهمت جامعة الجزائر أيضًا في إنتاج الأعمال العلمية الجماعية التي أُعدّت في إطار لجنة الاحتفال المئوي لاحتلال الجزائر، وقد تفرعت عدة معاهد عن الجامعة، وذلك لتعزيز البحث المتخصص في المجالات الاستشراقية مثل معهد الدراسات

[1]- Louis Paoli, L'enseignement Supérieur a ALGER, Revue africaine, 1905, p.437.

[٢]- السياسة الثقافية الفرنسية بالجزائر، أهدافها وحدودها، م.س، ص٢٣٩، ٢٤٦.

الشرقية بالجزائر الذي تأسس سنة ١٩٣٣م ومعهد الأبحاث الصحراوية الذي تأسس سنة ١٩٤٠ [١].

## الدراسات الاستشراقية اللغوية وحركة الترجمة

لم يكن لدى الفرنسيين قبل الاحتلال فكرة عن الجزائر المتميزة عن الشرق فيما يخص اللغة، حيث إن البيان الذي صاغه دي ساسي ونشر في الحملة الفرنسية كان بلغة عربية مطعّمة بعامية المشرق، وهذا يدل على عدم وجود لهجة جزائرية في مدرسة اللغات الشرقية قبل الاحتلال، احتاجت الإدارة الاستعمارية إلى المترجمين للتواصل مع الأهالي السكان، فوظّفت المترجمين من يهود الجزائر الذين كانوا يترجمون للمسؤولين الجزائريين مع الأجانب في الماضي، ومع توسّع رقعة الاحتلال والسيطرة على مدن أخرى تمت الاستعانة بفرق من المترجمين الذين التحقوا من مدرسة اللغات الشرقية بفرنسا، ونشأت بلدية مدينة الجزائر، ثم توالت نواة الإدارة في وهران وقسطنطينة وعنّابة، وتم إنشاء المكاتب العربية العسكرية في المدن والقرى وأصبح فيها مترجمون، وأخذ اهتمام المكاتب العربية بالسكان يزداد للتعرف على عاداتهم ولهجاتهم وتراثهم، واستولوا على وثائق ومخطوطات نادرة، وترجموا وكتبوا في مجالات مختلفة من حياة الجزائريّين[٢].

في ديسمبر ١٨٣٢م تم إنشاء حلقات لتدريس اللغة العربية، وكانت موجهة إلى الفرنسيين مدنيين وعسكريين لتعليمهم اللغة العربية الفصحى والعامية، ولم يكن غرض إدارة الاحتلال المحافظة على اللغة، بل كان للتعرف على الجزائريين بوسيلة الاتصال الخاصة بهم وهي العربية الدارجة، ثم العمل على نشر الفرنسية بمؤثرات الأخرى غير التعليم[٣]. في بداية الاستعمار ركز المستشرقون على معرفة السكان والاتصال بهم عن طريق معرفة اللهجة العامية، حيث قام جوني فرعون ثم برينيه

[١]- أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، ج١، م.س، ص٢٥.

[٢]- م.ن، ص١٠-١١.

[٣]- م.ن، ص١٤.

بتدريس اللغة العربية الفصحى والعامية للفرنسيين لكي يتمكّنوا من التواصل مع السكان، كما تمت كتابة عدة قواميس مثل قاموس جوني فرعون المسمى النحو الابتدائي للعربية الدارجة الموجّه للفرنسيين، ثم بسطه ونشره تحت عنوان (موجز النحو العربي البسيط)، وفي ١٨٣٥م نشر دو لابورت مبادئ الأمثال العربية في الجزائر، وكان دو لابورت رئيسًا للمكتب العربي ولم يكن مستشرقًا، ونشر برينييه (الموجز) الذي يهتم بخصائص اللهجة الجزائرية العربية، ثم كتابه الدروس العملية والنظرية للغة العربية وظل هذا الكتاب معتمَدًا كمقرر في المدارس لفترة طويلة[١].

في أغسطس ١٨٤٤م كلف وزير الحربية في باريس مجموعة من الأعضاء بإنشاء طريقة موحدة لاستنساخ الكلمات العربية بالأحرف الفرنسية لتسهيل حفظ اللهجة الجزائرية ومهمة التواصل مع الأهالي، وكان أعضاء اللجنة هم جاريت نقيب المهندسين وعضو اللجنة العلمية وأوجين دي نيلي سكرتير ومترجم الوزارة، وبرينييه الذي كان مسؤولاً عن إدارة العمل وإعداد التقرير، وقد سعوا إلى تبسيط وتنظيم التهجئة المختلفة، فقد كانت معقدة ونطقها بعيد عن الفرنسية والتقدير الاشتقاقي منها يعد صعبًا[٢]. تولىّ برينييه كرسي العربية في الجزائر، وقد نشرت جريدة (المونيتور) **(Moniteur algerien)** أول درس ألقاه برينييه في الجزائر، وكان درسه شاملاً للعاميات العربية في مختلف بيئاتها، في كلامه عن اللغة العربية قال إن لبعض حروفها مرادفات دقيقة في الأبجدية الفرنسية وبعضها يقابلها نظائر بعيدة إلى حد ما، وبعضها الآخر غير معروف للفرنسيّين تمامًا، كما أن نطق الحروف مختلف، وهذا يتطلّب البدء بتعلّم الأبجدية التي هي أبسط أساس نظري وتعلم نطق الحروف والكلمات من الأهالي[٣]، كان برينييه يؤكّد على ضرورة دراسة العربية لأجل ربط الصلة مع الأهالي لكي يتعودوا على اعتبار الفرنسيين غير غزاة، بل ناشرين للمدنية بينهم، فدراسة آداب

[١]- أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، ج١، م.س، ص٤٢.

[2]- L.J. Bresnier, Chrestomathie Arabe, Lettres, Actes ET Pièces Diverses, Librairie Adolphe Jourdan, ALGER, 1871. p.11.

[3]- Ibid, 1915, p.20.

الأهالي ولغاتهم ستؤدي للوصول إلى منابع أفكارهم وعاداتهم[١]، وقد ترجم برينييه مقدمة ابن آجروم في النحو، ومن مؤلّفاته أيضًا «المختارات العربية الابتدائية»، وله مؤلفات بعناوين عربية مسجوعة، مثل: «تجريب القلم في خط العرب والعجم» و«تحفة الطلباء وبهجة الأدباء»، و«مفتاح النحو والأدب لفتح كنوز علوم العرب»، و«مجموع المكاتيب في العربية والمعاني الغرائب». ورغم تعمق برينييه في اللغة العربية واكتشافه لأسرارها إلا أن هذا لم يخفِ الوجه الاستعماري لديه، حيث لاحظ أن اللغة العربية غنية بالكلمات والمترادفات، لكنها بعيدة عن أن توفر الطاقة الذهنية الضرورية للتطور، مثل اللغات الأوروبية حسب زعمه[٢] بقي برينييه سيد الاستشراق الفرنسي في الجزائر أكثر من ثلاثين سنة، وتخرّج على يده معظم ضباط المكاتب العربية ومترجمي الإدارة والقضاء.

بعد توّسع الاحتلال تمّ إنشاء كرسي للغة العامية الجزائرية في باريس، ثم آخر للأمازيغية، كما أنشئت عدة كَرَاسٍ للمجتمعات المستعمَرة في الكوليج دي فرانس، وكان الاستشراق الفرنسي في الجزائر هو المغذّي لذلك، مثلاً ألّف بيهان سنة ١٨٥١ قاموسًا بعنوان: «عناصر اللغة الجزائرية» وجّهه لخدمة السيّاح، ونشرَته المطبعة الحكومية في باريس، أما في الجزائر فقد انتهت حلقات تدريس اللغة العربية بدمجها في مدرسة الآداب سنة ١٨٧٩م[٣]. اهتم إميل ماسكري **(Emile Masqueray)** باللهجات الأمازيغية في القبائل وميزاب والأوراس والطوارق، حيث جمع نصوصًا كتابية ووثائق للتعرّف على هذه اللهجات، والكلمات الأمازيغية المشتركة بينها والتي تتميز بها كل منطقة، وعمل على إعداد قاموس فرنسي- طوارقيّ، وكان يحاول تعلم اللهجة التارقية من خلاله، كما تكلم عن مكانة العربية بين الأمازيغ بوصفها لغة تتيح لهم التعامل في الأسواق[٤]. كذلك اهتم بالترجمة إدمون فانيان **(Edmond**

[١]- تاريخ الجزائر الثقافي، ج٦، م.س، ص١٩.

[٢]- م.ن، ص٤٣.

[٣]- م.ن، ص١٣.

[4]- Bernard Augustin, Emile Masqueray, Revue africaine, 1894, p.354, 362.

**Fagnan)** وهو من زملاء باسيه في مدرسة الآداب بالجزائر، تولّى تدريس الأدب العربي منذ ١٨٨٣م، وهو من إيرلندا، وجاء للجزائر كمترجم، وقد درس العربية والفارسية والتركية، وقضى سنوات طويلة في مدرسة الآداب إلى حين وفاته في ١٩٣١م، وتميزت أعماله بالترجمة في المجالات التاريخية والفقهية والأدبية، واهتم بالمعاجم العربية واجتهد في تقديم إضافات لهذه المعاجم[١]. كذلك كان إرنست ميرسييه متقنًا للعربية والعامّية، وقد عاش طفولته مخالطًا للجزائريين، فتعلّم العربية منهم وأجادها، وعمل مترجمًا عسكريًّا ثم مترجمًا في القضاء، وتطوّع كقائد لميليشيا محلّية ضد الثوار لما قامت ثورة ١٨٧١م وبعدها عين مترجمًا محلفًا في قسطنطينية، حيث كان الثوّار يحاكمون بالجملة، يركز ميرسييه على أهمية تعلم لغة الأهالي للتمكّن من فهمهم واختراقهم، حيث يقول: «لفهم مجتمع الأهالي واختراقه هناك عنصر واحد أساسي: الوقت الذي يسمح باكتساب خبرة الأشخاص والأشياء، وقبل كل شيء معرفة لغة البلد ومراقبة المناطق المختلفة تباعًا، ودخول الخيمة والكوخ والاستماع إلى الناس من جميع الطبقات ورؤيتهم كما هم حقًا»[٢].

كان تأسيس مدرسة الآداب في الجزائر سنة ١٨٧٩م ذا أهمية كبرى للدراسات الاستشراقية في المجال اللغوي، وفي هذه المدرسة عمل رينيه باسيه كمدرّس ومن ثم مديرًا لها، وقد كان يمتلك خبرة بالتنوع اللغوي والثقافي من خلال قيامه برحلات واسعة النطاق في شمال أفريقيا، وكذلك بحوثه حول اللهجات الأمازيغية، وهذا ما مكّن باسيه من انتزاع زمام القيادة للعمليات الاستكشافية في المستعمرات الفرنسية انطلاقًا من الجزائر[٣]. كذلك اهتم ابنه هنري باسيه -الذي كان لغويًّا ومستشرقًا- باللهجات الأمازيغية وآدابهم وأمثالهم الشعبية، واهتم أيضًا بالانتشار الجغرافي لهذه اللهجة، ورأى أن المناطق المعربة بالكامل هي المناطق التي مثلت في السابق طرقًا مر بها «الغزاة العرب» على حد قوله، وهذه الطرق هي طرق نشاط اقتصادي في

[١]- تاريخ الجزائر الثقافي، ج٦، م.س، ص٣٤.

[2]- Ernest Mercier, La Question indigène en Algérie, p.211.

[٣]-فوك، يوهان، تاريخ حركة الاستشراق، الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين، ص٢٦٢.

الغالب، كما اهتم هنري باسيه بطبيعة اللهجات الأمازيغية ورأى أن الأمازيغ يهتمون بالحفاظ عليها كلغة تواصل بينهم داخل اللهجة الواحدة،حيث تسعى الأمهات لتعليمها لأطفالهم وهذا ما يحول دون استئصالها، وغالبًا ما يتمكن اثنان من الأمازيغ من لهجتين مختلفتين من فهم بعضهما البعض بسهولة أكبر باللغة العربية التي هي بمثابة لغتهما المشتركة، وقد كانوا يستعملون العربية كلغة علاقات اجتماعية واقتصادية بينهم أمازيغ وعرب، ورأى هنري باسيه أنه بالإمكان أن تكون الفرنسية لغة مشتركة بين قبائل الأمازيغ وغيرهم وتحلّ محل العربية، وذلك بمقاومة اللغة العربية والعمل على تغلغل الفرنسية أكثر[١].

## الدراسات الاستشراقية حول الدين والطرق الصوفية

تعهّدت فرنسا عند إمضاء معاهدة التسليم في ٥ جويلية ١٨٣٠ أن تحترم الدين الإسلامي، وأن تعمل على صيانة حرية ممارسة الشعائر الدينية للجزائريين، لكن سرعان ما أحكم الاحتلال سيطرته حتى نكث بوعوده، فأقدم الفرنسيون على تحويل بعض المساجد لكنائس وهدم بعضها الآخر، وصادروا أموال الوقف، وأضعفوا التعليم الديني وضيّقوا عليه. اهتم المستشرقون بدراسة الإسلام والمسلمين من نواحٍ مختلفة، وحاولوا معرفة كيف يرى المسلمون إلى المسيحية التي هي ديانة المستعمر، وكيف يمثّل الدين عنصر قوة بالنسبة للجزائريين، وكيف يمكن استغلال الجانب الروحي للسكّان لتحقيق غايات الاحتلال، وقد كانت هناك محولات عديدة لتنصير الجزائريين، وتم استغلال حالة الأمّيّة والفقر التي سبّبها الاحتلال لبثّ الأفكار المسيحية، خاصة عند الأطفال، كذلك اهتم المستشرقون بالتصوف والطرق الصوفية ورموز التصوف الذين يملكون التأثير على الأهالي، وهو اهتمام ليس بريئًا؛ لأن إدارة الاحتلال عملت على توجيه بعض الزوايا والطرق الصوفية والضغط عليها من أجل التمكين للسياسات الاستعمارية، ومارست الوصاية على الزوايا والمدارس الإسلامية باعتبارها ملاذات للهوية العربية الإسلامية، وأصبحت تدفع الأجور للمدرّسين

[1]- Henri Basset, Essai Sur La Littérature Des Berbères, Ancienne Maison Bastide Jourdan, ALGER, 1920. p.49-50.

والأئمّة، ونظرًا إلى الدور المركزي لهذه المؤسسات التربوية، فقد عملت سلطات الاحتلال على زعزعة كل النظام الديني والثقافي، وعملت على إضعاف هيمنة الإسلام في الحياة اليومية للجزائريين[١]، حيث شجعت على نشر الخرافات ونقل الأساطير؛ وذلك لأن المستشرقين يدركون أهمية القرآن الكريم والسنّة النبويّة، وأن الفهم الصحيح للدين لا يخدم مصالحهم، وبما أن التنصير عجز عن تحقيق أهدافه بتغيير دين الجزائريين، فلا مانع من أن يفهموا دينهم فهمًا خاطئًا.

كانت الخلفية الصليبية حاضرة في أذهان الغزاة الفرنسيين، فقد لجأوا إلى البحث عن آثار الكنيسة لتسويغ وجودهم، حيث اجتهدوا منذ دخولهم في البحث عن الآثار الكنسية لأنها بالنسبة لهم كنز ثمين يثبت أحقّيتهم بهذه الأرض التي سلبها منهم المسلمون على حد زعمهم، وقد اهتموا بالبحث عن بقايا الكنائس والرسومات الأثرية المسيحية والبحث حول الشخصيات المسيحية التي عاشت في شمال أفريقيا في العصور الوسطى، وكانوا بهذا يروّجون بأن قضيتهم عادلة، وهذا ما يساعد في نظرهم على شحذ همم جنودهم لمواصلة الاحتلال، بالمقابل كانوا يتصوّرون بأن «الغزو» العربي الإسلامي هو غزو همجي لم يجلب إلّا التخلّف -وكأنهم لم يسمعوا بالحضارة الإسلامية-، وقد ذهب بعضهم إلى تبرير الاستعمار الفرنسي انطلاقًا من هذا التصور، كون الدين الإسلامي على حد زعمهم لم يعد يشكّل سبيلاً لنهضة هذه الشعوب المتخلّفة، حيث أورثهم ذهنية تردّ كل شيء إلى القدر وتحوّل دون خوض أي تحدٍ لمواجهة الظروف وتحقيق التطور. وقد ظلّت شريحة واسعة من النخب الفرنسية مقتنعة بهذه الادّعاءات، حتى أن الاقتصادي الفرنسي «رينيه جاندارم» اعتبر من خلال دراسته للاقتصاد في الجزائر بأن المسلمين غير مؤهّلين سلفًا لاستغلال ثرواتهم، وأن الوصاية عليهم وحدها كفيلة بالنهوض بهم، ودور الاستعمار يصبح جليلاً شريفًا إذا كان هدفه تنمية الإمكانات الاقتصادية التي وفّرتها طبيعة هذا البلد؛ لأن العرب لم يعرفوا كيف يستغلونها بسبب التخاذل الناجم عن ردّ كل شيء لمشيئة

[١]- السياسة الثقافية الفرنسية بالجزائر، أهدافها وحدودها، م.س، ص٨٨.

الله، وهذا ما سلبهم العزيمة الكافية لتحقيق أي تطوّر[١].

قدّمت مدرسة الحقوق خدمة كبيرة لإدارة الاحتلال من خلال وقوفها على النصوص الفقهية والتشريعات الإسلاميّة، وكان أساتذتها يعملون على ترجمة وشرح النصوص الإسلامية ونشر المقالات والبحوث، وكان هذا لخدمة القضاء الفرنسي الذي استولى بالتدرج على صلاحيات القضاء الإسلامي[٢]. كتب برينييه عن معاملات الجزائريين وفق الشريعة الإسلامية، مثل عقود البيع ومواثيق الدَّين وكذلك عقود الزواج ومعاهدات الصلح وفض المنازعات وأحكام الميراث، وعرض في كتابه بعض الوثائق المكتوبة بالعربية والتي يتداولها الجزائريون في هذه الشؤون، فصل برينييه في أحكام الميراث، وتكلم عن ميراث المرأة والحالات التي تصادف الورثة في تقسيم التركة[٣].

كان ميرسييه من المستشرقين الذين كتبوا عن التصوف والفقه، اهتم بالطريقة القادرية وكتب عن المالكية في بلاد المغرب العربي طبقًا لمذهب الإمام مالك، ومن مؤلَّفاته وضع المرأة المسلمة في أفريقيا الشمالية، والملكية العقارية الإسلامية في الجزائر، كان ارنست ميرسييه يعتبر مثالاً للعسكري - المدني الفرنسي والمستوطن الحاقد على كل ما هو عربي ومسلم من خلال مواقفه من الفتح الإسلامي[٤]. كذلك كتب هنري دوفيرييه **(Henri Duveyrier)** عن الطرق الصوفية، ومع أنه لم يتخرّج من مدرسة استشراقية، إلّا أنّ أعماله ظلّت مرجعًا للمستشرقين اللاحقين المهتمين بالطرق الصوفية والحياة الدينيّة، كان لدوفيرييه دراية بالعربيّة والأمازيغيّة، وقام برحلات إلى مناطق في أعماق الجزائر وجنوبها وقد تعامل مع الطرق الصوفية في وقته مثل التيجانيّة والقادريّة والشيخيّة والطيبيّة، وكان يحمل رسائل للتعريف به وحمايته وتقديمه لشيوخ الزوايا، وقد ربط علاقات واسعة مع رموز طرق صوفية

[١]- مجموعة من المؤلفين، مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، ج٢، ص١٥٧.

[٢]- تاريخ الجزائر الثقافي، ج٦، م.س، ص٢٦.

[3]- L.J. Bresnier, Chrestomathie Arabe, Lettres, Actes ET Pièces Diverses, p.497.

[٤]- تاريخ الجزائر الثقافي، م.س، ج٦، ص٦٤-٦٥.

مختلفة وفهم هذه الطرق الصوفية عن قرب، كان حريصًا على ربط علاقات وطيدة بين إدارة الاحتلال والطرق الصوفية واستمالتها وضمان ولائها، كما أنّه كان عينًا للمستعمر على أي توجّه صوفي أو قَبلي مناهض، كتحفّظه من السنوسيين الذين رأى فيهم خطرًا كبيرًا على فرنسا في المنطقة. وقد حصل كتابه الذي جمع معلومات قيمة عن المناطق المذكورة على الميدالية الذهبية من الجمعية الجغرافية الفرنسية في باريس سنة ١٨٦٤م[١].

كان ماسكري من المستشرقين الذين بحثوا في الجوانب الدينية والصوفية لبعض المناطق الجزائرية، وهو الذي قال إن كل تاريخ شمال أفريقيا هو تاريخ ديني، عند افتتاح مدرسة الآداب عُيّن ماسكري أستاذًا للتاريخ والآثار القديمة في شمال أفريقيا، ثم تولّى إدارتها حتى وفاته سنة ١٨٩٤م، كتب أبحاث عدة عن الجزائر وأنشأ نشرة سمّاها المراسل الأفريقي، كلّفته إدارة الاحتلال بمهمّات بين السنوات (١٨٧٥-١٨٧٨م) حيث قام برحلة إلى الأوراس ثم إلى ميزاب، وكتب عن تاريخهم، وعن الحياة الدينية، وعن اللهجات الأمازيغية، وكذلك كتب عن التصوف وعن الشخصيات المؤثرة دينيًّا[٢]، وقد مهد لاحتلالها وجعل من تاجر ميزابي يعرفه في قصر البخاري عينًا للفرنسيّين على المنطقة وعلى تحركات الأشخاص والثوار[٣]. يقول أوغسطين بيرنار إن ماسكريه خدم بلاده بكل قوته مثل الضباط والإداريّين المخلصين لفرنسا، وفي بلد مثل الجزائر بعد أن سيطرنا عليها بالسيف والمحراث كان يجب أن تحدث سيطرة أخرى، وهي السيطرة بالقلم والكلمة[٤].

اعتبر ماسكريه دراسته للمجتمع الميزابي نجاحًا باهرًا بحكم أنه حقّق تقدّمًا فيما فشل فيه آخرون ممن سبقوه، لأنّ المجتمع الميزابي يعتبر من أكثر المجتمعات سرية، حيث إن كل ماضيهم تحويه مخطوطاتهم القديمة ووثائق شرائعهم التي هي في

[١]- تاريخ الجزائر الثقافي، م.س، ج٦، ص٦٧-٦٨.

[2]- Bernard Augustin, Emile Masqueray, Revue africaine, 1894, p.354.

[٣]- تاريخ الجزائر الثقافي، م.س، ج٦، ص٣٥-٣٧.

[4]- Bernard Augustin, Emile Masqueray, p.369.

أيدي أعيانهم ويصعب الوصول إليها، تمكّن ماسكريه من إقناعهم بنسخ بعضها، وقد تمكّن من نسخ كتاب «تاريخ أبو زكرياء» الذي يروي جزءًا من تاريخهم، وكشف أن سجلّات الإباضيين تعاقبت من قرن إلى قرن مثل الحلقات المتّحدة المركز[١]، حسب ماسكريه يشعر الميزابيون بالغيرة الشديدة على نقاء عرقهم، كتب كذاك عن شرائعهم وحدودهم، مثل حد القتل وحد السرقة وعقوبة النفي بدل السجن، ورأى أن قلب المدينة الميزابية هو المسجد، كما أن للمشايخ سلطة معنوية قوية في فرض النظام والتشريعات وفض المنازعات والوقوف على أداء كفارة الذنب وتوبة المذنبين[٢].

كان إدموند دوتي **(EDMOND DOUTTÉ)** من المستشرقين الذين اهتمّوا بالجانب الديني والروحي، وقد ألّف كتاب «المرابطين» **(Les Marabouts)** وكتاب «السحر والدين في أفريقيا الشمالية»، قام دوتي بمهام استطلاعية لفهم البعد الروحي للجزائريين وسكان شمال أفريقيا، وحاول فهم مظاهر التبرّك بالأولياء الصالحين أو المرابطين، ووصفهم بأنهم في نظر الأهالي شفعاء لهم عند الله، حيث يضفي الأهالي القداسة على المرابطين أو الصلحاء كأفراد تلقّوا البركة من الله؛ لذلك أصبح لهؤلاء المرابطين درجة تأثير روحي كبيرة على الأهالي، وقدّم دوتي في آخر كتابه توصيات للإدارة الاستعمارية عن كيفية التعامل مع الأهالي من الجانب الروحي، والدور الذي يمكن أن يلعبه المرابطون لخدمة الإدارة الاستعمارية، والعمل على تهدئة الأوضاع، يقول دوتي: «قدّم لنا المرابطون أيضًا خدمات، فقد رأيناهم يأمرون عملاءهم، باسم الله وبناءً على طلب رئيس بلدية مختلطة بالامتثال لإجراءات تنظيمية، إن اتّباع نهج غير مرن في السياسة الدينية سيكون بمثابة سيف ذي حدين، ومن الخطورة استخدامه، حيث يتم إثارة العديد من الأجناس ذات الطابع المختلف تحت هذا القناع، لذا يجب التخفيف من صرامة القواعد السياسية، والامتناع قدر الإمكان عن أي تدخل في الأمور الدينية البحتة»[٣].

[1]- Emile Masqueray, Chronique D'Abou Zakaria, Imprimeries de L'Association Ouvrière V. Aillaud, 1878. p.1.

[2]- Emile Masqueray, Les Kanoun Des BéniMzab, 14 août 1878, Etudes et Documents berbères, 13, 1995. p.211-228.

[3]- Edmond Doutté, Marabouts; Notes Sur L'islâm Maghrébin, Paris Ernest Leroux, Editeur.1900. p.118-119.

## الدراسات الاستشراقيّة للتراث والمخطوطات

عند احتلال الجزائر استولت السلطات الاستعمارية على العديد من المواقع الأثرية والحصون القديمة خاصة في الشرق الجزائري، وحوّلتها إلى مقرّات عسكرية أو هياكل تابعة للجيش، حيث جعلت منها حصونًا ومقرات لإقامة جيوشها، كما تم نهب الآثار الثمينة مثل التحف الفنية والفسيفساء والأدوات القديمة والتماثيل والمنحوتات، وتم تهريبها إلى فرنسا ووضعها في متاحفهم، أرادت سلطات الاحتلال من خلال البحث الأثري عن بقايا الرومان إيجاد شرعية للتواجد الفرنسي في الجزائر، لقد أرادوا أن يثبتوا من خلال الماضي الروماني -وأسبقيته على الفتح الإسلامي- بأحقيتهم بالأرض التي استردوها حسب زعمهم، وكان هذا يعزز لديهم الشعور بالقضية العادلة ويزيد من الحماسة القتالية للعسكريين لاستكمال انجازات أسلافهم، كما أن الآثار الرومانية كانت تثبت حسب زعمهم التطور الذي جلبه الرومان في مقابل التخلف الذي جلبه «الغزاة العرب»[١]، يعبر المستكشف والأثري الفرنسي ماك كارثي **(Mac Carthy)** عن ذلك الحنين للتواجد الروماني الذي اعتبره جالبًا للتطور قائلاً: «يعد فتح المناطق المعروفة اليوم باسم الجزائر من أهم الأحداث في تاريخ روما، ومن خلال ضم مقاطعات جديدة إلى إمبراطوريتها الشاسعة، أنهت الحملات العسكرية التي شملت محيط البحر الأبيض المتوسط بأكمله، وحق لها أخيراً أن تسمي هذا الحوض الكبير بفخر بحرنا، لقد سعينا بمثابرة وسعادة إلى العثور على المدن والمستعمرات والحصون والمؤسسات التي غطى بها الرومان البلاد من أجل السيطرة عليها... لقد كان الاستعمار الروماني أكثر تطورًا وأكثر اكتمالاً وأكثر ثراءً، بطابعه المدني المزين بأبهى الفنون»[٢].

في بداية الاحتلال لم يكن البحث الأثري منظّمًا بعد، ولم ينطلق جدّيًا إلاّ بعد سنة ١٨٥٥م، في شهر جويلية من سنة ١٨٥٥م عبرّ الجنرال مارشال راندون **(Randon)**

[١]- السياسة الثقافية الفرنسية بالجزائر، أهدافها وحدودها، م.س، ص٦٠.

[2]- Mac Carthy, LouisAlfredOscar, ALGERIA Romana, Recherches sur l'Occupation et la Colonisation de l'Algérie Par Les Romains, Revue africaine, 1857. P.88-89.

في رسالة إلى أدريان بربروغر **(Berbrugger)** عن أمله في انتشار جمعيات الآثار والتاريخية، وأخبره قائلاً: «سيخرج تاريخ الاحتلال الروماني، كما كتب، واضحًا ومتناغمًا من هذه البحوث الضرورية، وسيزودنا عبر دراسة الماضي بمعلومات ثمينة لأجل الحاضر والمستقبل»[١]، تم تأسيس الجمعية التاريخية الجزائرية عام ١٨٥٦م في الجزائر العاصمة وكان راندون الرئيس الشرفي لها، وكان بيربروغر هو رئيس الجمعية، وبدأت بإصدار العدد الأول من المجلة الأفريقية في أكتوبر ١٨٥٦م، استمرت المجلة بالصدور لعقود، واهتمت بنشر المخطوطات المحلية والعربية والوثائق الأصلية، واهتمت بتاريخ الجزائر في مختلف عصوره[٢]. كما تم إنشاء الجمعيات التاريخية والأثرية مثل جمعية قسطنطينية للآثار، وجمعية الجغرافيا وعلم الآثار لمقاطعة وهران، وقد كانت تصدر عنهم مجلات اهتمت بالدراسات عن الآثار والتواريخ المحلية والشخصيات السياسية التي لعبت دورًا في تاريخ الجزائر[٣]، وفي سنة ١٨٨٠م تأسست مصلحة الآثار التاريخية بالجزائر، وقد اهتمّت بمدينتي جميلة وتيمقاد الرومانيتين، وفي باريس تأسست لجنة أفريقيا الشمالية سنة ١٨٨٣م التي كانت تهتمّ بالوثائق والخطوط والنقوش الأثرية[٤]. لقيت الجمعيات والهيئات التاريخية والأثرية تشجيعًا وتسهيلات في عملها من قبل إدارة الاحتلال، وقد كانت هذه الجمعيات منخرطة في التصور الرسمي لتاريخ شمال أفريقيا، وكانت مشبعة بالقناعات الرسمية، عملت الإصدارات الثقافية والعلمية على تكريس لشرعية الخطاب الاستعماري وتعزيزه.

اهتمت الإدارة العسكرية والمكاتب العربية بخبرائها ومترجميها والمستشرقون بمعرفة حياة الجزائر العربية الإسلامية والقديمة كذلك، وكان هناك حرص على جمع المخطوطات والكنوز الفكرية الموجودة في الزوايا والمدارس والكتاتيب

[١]- السياسة الثقافية الفرنسية بالجزائر، أهدافها وحدودها، م.س، ص٧٥.

[٢]- تاريخ الجزائر الثقافي، م.س، ج٦، ص٩٤-٩٥.

[٣]- أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، ج١، ص٢١.

[٤]- م.ن، ص٢٥.

والمكتبات العتيقة، وقد ترجم جزء منها في تلك الفترة، ولا يزال جزء كبير منها الآن في الأرشيف الاستعماري وجزء بقي عند الأفراد ولا يُعرف مصيره. تم إنشاء المكتبة الوطنية في مدينة الجزائر سنة ١٨٥٣م على يد أدريان بربروغر وجلب إليها مئات المخطوطات والخطوط المزخرفة العربية التي استولى عليها قادة الجيش أو جمعها المرافقون للحملات العسكرية[١]. كان باسيه يتجول في الجزائر بحثًا عن المكتبات والمخطوطات، فقد كانت المخطوطات كنزًا وعدة للمستشرقين. وقد وضع وصفًا لفهارس المكتبات في بعض الزوايا والمناطق، وقام بفهرسة مجموعات من المخطوطات وذكر بعضها في مؤتمرات المستشرقين، وقد اهتم الباحثون المستشرقون بالترجمة إلى الفرنسية لمختلف المخطوطات لتعريف المهتمين من المجتمع العلمي[٢]. ومن زملاء باسيه في مدرسة الآداب بالجزائر إدمون فانيان الذي تولى تدريس الأدب العربي منذ ١٨٨٣م، اهتم بالمخطوطات ووضع لها فهارس. كذلك اهتم ارنست ميرسييه بالمخطوطات والآثار، ومنذ ١٨٦٧م أصبح عضوًّا في الجمعية الأثرية لقسطنطينية، وساهم في تحرير مجلتها (روكاي) وساهم من خلالها ببحوث عن تاريخ معارف القدماء في أفريقيا الشمالية وتولّى نيابة رئاسة الجمعية المذكورة ثم رئيسًا لها سنة ١٨٩٢م، وكتب عن تاريخ شمال أفريقيا سنة ١٨٩١م في ثلاثة أجزاء، وهو العمل الذي نال عليه الميدالية الذهبية من جمعية الدراسات التاريخية بباريس[٣].

[١]- السياسة الثقافية الفرنسية بالجزائر، أهدافها وحدودها، م.س، ص٦٠.

[٢]- تاريخ الجزائر الثقافي، م.س، ج٦، ص٣١-٣٢.

[٣]- م.ن، ص٦٤.

## خاتمة

يتّضح ممّا سبق أنه توجد روابط قوية بين الاستشراق الفرنسي بالجزائر ومراكز القرار السياسي، حيث أدرك قادة الاستعمار الدور المفيد للاستشراق في تسهيل السيطرة على الجزائر والمستعمرات عمومًا، حيث كانت تعوّل على المعرفة الاستشراقية لخدمة الاستيطان وجعل الجزائر فرنسية، فكان الاستشراق مِعْوَلاً لهدم مقومات هوية المجتمع الجزائري، وخادمًا للأطروحات الاستيطانية، عرف الاستشراق الفرنسي بالجزائر تناميًا هائلاً من خلال انتشار الهيئات البحثية والمدارس والمعاهد واللجان العلمية والجمعيات التاريخية والأثرية والمجلات المتخصصة، كان المستشرقون الفرنسيون يزعمون أنهم غير منحازين في أبحاثهم، لكن أغلب كتاباتهم كانت تشير إلى غير ذلك، حيث قدّموا خدمات كبيرة للمستعمر، فكانوا يرسلون التقارير تباعًا للقيادة الاستعمارية، وتضمنت دراساتهم توصيات لفائدة المستعمر، وعملوا على إزاحة العقبات الأيديولوجية والفكرية التي تحول دون سيطرته، فكانوا بمثابة كتائب استطلاع للاستعمار وخادمين أوفياء للامبريالية، وكانت لهم لغة وصاية ومتشبعين بالأطروحات الاستعمارية والنظرة الدونية والعنصرية للشعوب المستعمرة، وكانوا مقتنعين بالرسالة الحضارية الفريدة لبلادهم الهادفة إلى غرس قيم النهضة والتنوير في المستعمرات، لقد تناسوا الدور التنويري للحضارة الإسلامية في العالم لقرون حينما اتّهموا الفتح الإسلامي بأنه لم يجلب سوى التخلّف، وتناسوا أن أفريقيا وآسيا تعتبران مهدًا لحضارات عريقة حينما اتّهموا -بعنصرية مقيتة- مجتمعات العالم الثالث بأنهم ينتمون إلى اعراق متخلّفة بيولوجيًا، ظلّ الاستشراق الفرنسي بالجزائر مكرّسًا للاستيطان وموهمًا الجميع أن الجزائر ستظلّ فرنسية إلى أن هبّت رياح التحرّر ونسفت ثورة التحرير الأطروحات الاستعمارية.

## لائحة المصادر والمراجع


١. إدوارد سعيد، الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦م.

٢. ريسلير، كميل، السياسة الثقافية الفرنسية بالجزائر، أهدافها وحدودها، ترجمة: نذير طيار، دار كتابات جديدة للنشر الإلكتروني، ٢٠١٦م.

٣. سعد الله، أبو القاسم، أبحاث وأراء في تاريخ الجزائر، دار البصائر، الجزائر، ٢٠٠٧م.

٤. ــــــــــــــــــــــــ، تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٨م.

٥. فوك، يوهان، تاريخ حركة الاستشراق، الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين، ترجمة: عمر لطفي العالم، دار المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠٠١م.

٦. لوكمان، زكاري، تاريخ الاستشراق وسياساته، الصراع على تفسير الشرق الأوسط، ترجمة: شريف يونس، دار الشروق، مصر، ٢٠٠٧م.

٧. مجموعة من المؤلفين، مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٨٥م.


## لائحة المصادر الأجنبيّة


1. Bernard Augustin, Emile Masqueray, Revue africaine, 1894.

2. Edmond Doutté, Marabouts; Notes Sur L'islâm Maghrébin, Paris Ernest Leroux, Editeur, 1900.

3. Edmond Doutté, L'œuvre scientifique de l'École des Lettres d'Alger, Revue africaine, 1905.

4. Emile Masqueray, Chronique D'Abou Zakaria, Imprimeries de L'Association Ouvrière V. Aillaud, 1878.

5. Emile Masqueray, Les Kanoun Des Béni-Mzab, 14 août 1878, Etudes et Documents berbères, 13, 1995.

6. Ernest Mercier, La Question indigène en Algérie, Augustin Challamel, Éditeur, Paris, 1901.

7. Henri Basset, Essai Sur La Littérature Des Berbères, Ancienne Maison Bastide-Jourdan, ALGER, 1920.

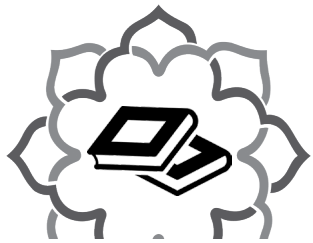
8. L.-J. Bresnier, Chrestomathie Arabe, Lettres, Actes ET Pièces Diverses, Librairie Adolphe Jourdan, ALGER, 1871.

9. L.-J. Bresnier, Cours Pratique Et Théorique De Langue Arabe, Deuxième Edition, Adolphe Jourdan, ALGER, 1915.

10. Louis Paoli, L'enseignement Supérieur a ALGER, Revue africaine, 1905.

11. Mac Carthy, Louis-Alfred-Oscar, ALGERIA Romana, Recherches sur l'Occupation et la Colonisation de l'Algérie Par Les Romains, Revue africaine, 1857.

12. Revue Africaine, Publiée Par La Société Historique Algérienne, ALGER, Adolphe Jourdan, 1905.



# قراءات علميّة

## في الفكر والتراث الاستشراقي

# «مناهج المستشرقين في الدراسات العربيّة الإسلاميّة» الجزء الثاني

محمد بن عمارة

# «مناهج المستشرقين في الدراسات العربيّة الإسلاميّة» (الجزء الثاني)

محمد بن عمارة[*]

**المقدّمة**

يعدّ البحث في المناهج الاستشراقيّة من المواضيع المعقدة والصعبة؛ لأنّ المستشرقين لا ينتمون إلى مصدر واحد ولا يمكن جمعهم في بوتقة واحدة، ويعود ذلك إلى أسباب عدّة، أهمّها: الخلفيات المتعدّدة، والثقافات المتباينة، والتيارات الفكرية المختلفة بين التديّن والإلحاد والتعصّب وحب الاستطلاع وغيرها. وانطلاقًا من هذه الاختلافات اختلفت الأهداف، فمنهم من يهدف إلى البحث العلمي الموضوعي، ومنهم من كانت أهدافه استعمارية أو تبشيرية أو سياسية أو دينية. كلّ ذلك بالإضافة إلى تنوّع العلوم الإسلاميّة وتشعّبها، يجعل من تحديد منهجيّة معيّنة لدراسة المستشرقين للإسلام أمرًا في غاية الصّعوبة.

**صدور الكتاب:** صدر هذا الكتاب عن إدارة الثقافة في المنظمة العربيّة للتربية

(*)- باحث في الفكر الإسلامي تونس.

والثقافة والعلوم، عام ١٩٨٥م وبمشاركة نخبة من الباحثين، ذلك في نطاق التعاون القائم بين المنظمة العربيّة للتربية والثقافة والعلوم، وبين مكتب التربية العربي لدول الخليج.

**أهداف الكتاب:** في سبيل سدّ الثغرة المنهجيّة، جاء الجزء الثاني من كتاب «مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلاميّة» كاستمرار للمحاولة الفعليّة في عرض مناهج المستشرقين وتطبيقاتها ونقدها التي شهدناها في الجزء الأوّل؛ لذلك توسّع هذا الجزء الثاني ليعالج موضوعات مختلفة عن سابقه.

**محتوى الكتاب:** توزّع الكتاب على مقدّمة وسبعة فصول، عالجت موضوعات مختلفة: العلوم، والجغرافيا، والنظام السياسي، والحياة الاجتماعيّة، والفن العربي الإسلامي، والاقتصاد والمعاملات البنكيّة، والحضارة العربيّة الإسلاميّة في الأندلس. كما احتوى على مجموعة من الفهارس: فهرس الآيات القرآنيّة، وفهرس الأحاديث النبويّة، وفهرس الأشعار، وفهرس الأعلام، وفهرس الموضوعات، وفهرس الأماكن، وفهرس الكتب.

وكسابقه الجزء الأوّل، تمثّل كل فصل من الفصول السبعة في بحث واحد كتبه مؤلِّف واحد بحسب التخصّص.

## عرض فصول الكتاب

آراء بعض المستشرقين حول التراث العلمي العربي والرد عليها للدكتور محمد السويسي، أستاذ تاريخ العلوم في الجامعة التونسية.

لاقى موقف المستشرقين من العلم العربي تجاذبات مختلفة؛ لارتباطه بالصورة المتغيّرة التي رسمها الغرب عن العالم الإسلامي، وهي صورة عالم معادٍ في البداية ثم صورة حضاريّة لامعة نتيجة ترجمة مختلف العلوم التي ألّفها المسلمون في الفلسفة والطب والحساب والفلك. ومن ثمّ تغيّرت الصورة إلى صورة مستهلك يوفّر منطقة صناعيّة للمنتجات الغربيّة. وبعد ذلك، أصبحت حركات التبادل الثقافي بين

الحضارتين تتّسم بالهجوم العنيف؛ حيث عمل الكثير من المستشرقين على طمس كلّ ما من شأنه أن يوحي بما كان للعرب من حضارة لامعة في التاريخ، وسادت صورة العربي الجامد والمتخلّف البعيد كلّ البعد عن العلم. وهكذا تدرّجت صورة العربي في الحضارة الغربيّة تدرّجًا متسافلاً، وصولاً إلى اعتبار أبرز علماء العرب إما من ذوي الأصول الفارسيّة أو أنّ نفحة النهضة الغربيّة أثّرت في أرواحهم.

تدور نظرة المستشرقين إلى العرب وعلومهم حول بعض النقاط الأساسيّة، وهي: القول بالتفاوت الفطري والتباين المطلق بين العقليّتين العربيّة والأوروبيّة؛ ما يعني أنّ العرب لا يقوون على إبداع أيّ علم جديد، وما جاء به العرب مجرّد نقل عن اليونان، وهو نقل مشوّه وضعيف. والقول بأنّ القرآن وقف حجر عثرة في وجه العلم، وأنّ العرب يتأثّرون بالأوهام ويميلون إلى التنجيم.

وأما في إطار الردّ على ادّعاءات المستشرقين في النقاط السابقة، فقد سعى الباحث إلى إظهار موقف الإسلام من العقل والبحث العلمي بالتطرّق إلى علماء الغرب ونتاجاتهم العلميّة.

لقد استدل بعض المستشرقين بكلمات لابن خلدون كقوله: «من الغريب الواقع أن حَمَلَة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم العجم»، وقوله: «إن العرب إذا تغلّبوا على أوطان أسرع إليها الخراب». وقد ردّها الباحث بإظهار منهجيّة ابن خلدون، وذلك بتحليل المقولة نفسها؛ حيث يقول من الغريب الواقع، وهو ما يدّل على استغراب تلك الحالة واستنكارها ما يعني أنّها حالة غير طبيعيّة في ذلك الوقت ومخالفة للحالة الطبيعيّة التي كانت سائدة. ما يعني أنّ العرب الذين يقصدهم ابن خلدون في قوله هم الأعراب أي أهل البدو الرحّل المعروفون بتقلّب الأحوال، فهؤلاء هم الذين إذا تغلّبوا على أوطان أسرع إليها الخراب؛ لأنّهم اعتادوا الترحال والتنقّل لا السكون. ومن جهة أخرى يعطي ابن خلدون حقّ هؤلاء البدو من حيث إنّهم يمتازون بفطرة سليمة بالكياسة ورجاحة العقل، وبالتالي فهو يدحض النظرة العنصريّة عند بعض المستشرقين.

وأما في خصوص قول المستشرقين بمحدوديّة العرب في الابتكار والتجديد في مجال العلم، فردّه الباحث بالقول إنّ المقصود بالعلم العربي هو ما كُتب بلغة العرب، وأنّ العلم لا يُنسب إلى الأجناس وإنّما يُنسب إلى اللغة. فالعلم العربي هو نتاج مجتمع ظهر بعد الفتح الإسلامي اتخذ العربية لغة وامتزجت فيه الثقافات...

وأما القول بأنّ الإسلام والقرآن رافض للعلم وكابح له، فهو مردود. ويكفي الإشارة إلى أولى تعاليم الإسلام التي جاء بها القرآن الكريم: ﴿**اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ**﴾ (العلق: ١) وغيرها من الآيات الكثيرة الحاثّة على العلم والتعلّم. وأثبت أنّ العلاقة بين العلم والإيمان هي علاقة تعاضد لا علاقة تضاد كما ذهب بعض المستشرقين.

ومن ثم عرض الباحث نماذج من إنتاج العلم العربي، فتطرّق إلى: الرياضيات، كقصّة الصفر، والحساب والجبر كنظريّة الأعداد التي توسّعوا فيها متجاوزين ما وصل إليه القدامى، وحساب المثلّثات المستوية والكروية، وعلم الفلك. والعلوم الطبيعيّة، كالفيزياء والكيمياء وعلم النبات والطب. وقدّم الباحث في هذه العلوم عرضًا لمنجزات العرب وكيف قدّموا أجهزة ابتكروها وأرصادًا قاموا بها ومشاهدات سجّلوها...

## المستشرقون والجغرافيا العربيّة، صلاح الدين عثمان هاشم، أستاذ الجغرافيا في جامعة كولومبيا

يعدّ أدب الجغرافيا والتاريخ من أهم ما أسهم به العرب في ميدان المعارف البشريّة، فمن ناحية قرّب العرب العلوم الدقيقة عند نقلهم التراث اليوناني في الجغرافيا والفلك إلى اللغة العربيّة، ومن ناحية ثانية ما قدّمه العرب في مجال الجغرافيا الوصفيّة التي يرتبط بها ارتباطًا وثيقًا بقصص الرحلات والأسفار. وفي قيمة الأدب الجغرافي قال المستشرق تيودور نولدكه: «إنّ الجغرافيا في أكثر من ناحية هي الجانب الأكثر إشراقًا في الأدب العربي».

لقد اهتم المستشرقون بعلم الجغرافيا العربي، وبرز منهم أربعة، هم: الألماني

فرديناند فستنفلد والهولندي ميشيل دي خويه، والروسي أغناطيوس كراتشكوفسكي والفرنسي المعاصر أندريه ميكيل.

لقد عرض الباحث لأعمال هؤلاء المستشرقين الأربعة ومدى إسهامهم في تحقيق التراث العربي في الموضوع، فالألماني فرديناند فستنفلد نشر عدة أصول عربيّة في ميداني التاريخ والجغرافيا وتحقيق أسماء الأعلام والأماكن وإرجاع النقول والاستشهادات إلى مصادرها الأصليّة. ففي التاريخ قام بنشر سيرة ابن إسحاق ومجموعة تواريخ مكة ووفيات الأعيان لابن خلكان وبعض مصنفات المقريزي؛ وفي الجغرافيا، نشر معجم البلدان لياقوت الحموي في ستة أجزاء لاقت استحسانًا كبيرًا، ونشر المعجم الجغرافي للأندلسي عبد الله البكري «معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع»، كما نشر آثارًا أخرى لزكريا القزويني وياقوت الحموي. ولم يكتفِ بالنشر والتحقيق، فقد دوّن بحوثًا تاريخية وجغرافيّة من قبيل بحثه عن اليمامة والبحرين (١٨٧٤) ووضع موجزًا ببليوغرافيًّا للأدب الجغرافي العربي.

وأما الهولندي ميشيل دي خويه، فقد بلغ القمة بهذا الفن، فقد نشر كتاب البلدان لليعقوبي ومعجم أساس البلاغة للزمخشري، وحقّق قسمًا من مصنّف الإدريسي «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق» تحت عنوان صفة المغرب وأرض السودان ومصر والأندلس، ونشر الأجزاء الثمانية لمكتبة الجغرافيين العرب، وأخرج طبعة جديدة لرحلة ابن جبير الأندلسي.

وأما المستعرب الروسي إغناطيوس كراتشوكوفسكي، فقد تضلّع في دراسة التاريخ والجغرافيا العربيين، ونشر أعمالا كثيرة، فكانت أطروحته للدكتوراه حول الشاعر أبي الفرج الوأواء الدمشقي، وقد ناهزت أعماله الخمسمئة مؤلَّف بين كتب ورسائل ومقالات، من قبيل: ترجمة القرآن إلى الروسيّة، الحضارة العربية الأندلسية، وأهمها تاريخ الأدب الجغرافي العربي...

وأما المستعرب الفرنسي المعاصر أندريه ميكيل، فقد عُرف بمؤلّفه الضخم «الجغرافيا البشريّة للعالم الإسلامي إلى منتصف القرن الحادي عشر» وهو في

جزءين، حمل الجزء الأول اسمًا فرعيًا الجغرافيا والجغرافيا البشرية في الأدب العربي منذ البداية إلى عام ١٠٥٠م، وهو موزّع على تسعة فصول وخاتمة وثلاثة ملاحق، قام الباحث بعرض موضوعاتها. وأما الجزء الثاني، فحمل في عنوانه الفرعي اسم «الجغرافيا العربية وتصورها للعالم: الأرض والأقطار الأجنبية» وفيه أحد عشر فصلاً...

وعليه، من خلال هؤلاء المستشرقين، يظهر الباحث البُعد الإيجابي في الاستشراق ويصف المستشرقين بحسن الأخلاق وحبهم للعرب والحضارة العربية، وهذا ما لا نجده في المجالات الأخرى خارج الجغرافيا.

بحث في النظام السياسي الإسلامي.. ردًّا على المستشرق الإنجليزي «أرنولد» للدكتور محمد طه بدوي، أستاذ العلوم السياسية بكلية التجارة بجامعة الإسكندرية

حدّد الباحث في مستهل دراسته معايير النظام السياسي الإسلامي، وهو يتجاوز التاريخ السياسي للمجتمعات الإسلامية؛ لأنّه لا يمثّل النظام السياسي الحق، وإنّما تاريخًا للممارسات الفعليّة للسلطة السياسيّة على مقتضى مصالح السلاطين التي كثيراً ما انحرفت عن القيم الإسلاميّة الحقّة. بل يرى الباحث أنّ النظام السياسي الإسلامي الحق هو ما تُستنبط فروضه ومفاهيمه من الكتاب والسنّة. وما ذهب إليه المستشرقون في دراستهم للنظام السياسي الإسلامي جاء مستقرَأً من واقع الحكم في مجتمع إسلامي ما، وهذه مغالطة مقصودة. وبالتالي، فإنّ النظام السياسي الإسلامي الحقّ الذي تنظّر له هذه الدراسة هو مدى استجابة قواعد النظام إلى الدستور الإسلامي المتمثّل في الكتاب والسنة نصًّا وروحًا.

إن الفكر السياسي الحديث هو وليد المفاهيم اليونانيّة القديمة، فقد كان اليونانيون يتكلّمون عن الدستور وعن احترامه وشكله، غير أنّ الدستور عندهم يمثّل التناسب المتعيّن بين مواقع المواطنين على خريطة المشاركة في إدارة الشؤون العامة وبين مواقعهم الاقتصادية والاجتماعية في المدينة. وأما الغربيون فقد تجاوزوا بزعمهم نظام الحكم عند اليونانيين الذي يقود إلى الاستبداد واستبدلوه بنظام نظّر له

الفيلسوف الفرنسي «مونتسكيو» في كتابه روح القانون؛ حيث يكون معيار الشرعيّة في السلطة وجود قانون مسبق يرتبط به الحاكمون في ممارستهم لمظاهر السلطة السياسية، وهذا هو مبدأ الشرعية كدعامة للدولة الغربية الحديثة، حيث ادّعوا أنّ مونتسكيو هو أوّل من جاء به.

وأشار الباحث إلى أن مبدأ سيادة الأمة كدعامة ثانية لنظام الدولة الغربية المعاصرة أدى في ظل النظم النيابية إلى هيئات حاكمة بسلطات مطلقة لا تمتثل إلا لقانون من وضعها، وهذا نوع من الاستبداد المقنّن حيث يكون الخصم والقاضي شخصًا واحدًا.

وبعد أن أشار الباحث لبعض تفاصيل النظم السياسية عند الغرب عرّج على كتاب نظام الخلافة الإسلامي للمستشرق الإنجليزي أرنولد في فصله الثالث الذي يتحدّث عن النظرية السياسية للخلافة. وقام بتحليله ونقده نقدًا موضوعيًّا ومقابلة أفكاره بأفكار النظام السياسي الإسلامي وطريقته في تقديم حلول المشاكل السياسيّة.

وفي عرض أقوال «أرنولد» تعرّض إلى قوله بأنّ علماء الدين المسلمين قد جدّوا في البحث عن سند للنظرية السياسيّة للخلافة في القرآن باعتباره المصدر الأساس للتشريع، مقايسًا ذلك بما فعله رجال الدين الأوروبيون في العصور الوسطى حين أرجعوا نظامهم السياسي إلى نصّ من الكتاب المقدّس، وذكر الآيات القرآنيّة الأحاديث التي لجأ إليها المسلمون في تبرير نظرية الخلافة. وانتهى إلى القول بأنّ الخلافة الإسلاميّة تمثّل حكمًا مستبدًّا يضع في يد الحاكم سلطة مطلقة، وهي سلطة الله على الأرض فيجب على الرعيّة الطاعة سواء أكان الحاكم عادلًا أم جائرًا.

وفي إطار الردّ على «أرنولد»، انتقد الباحث فكرة أنّ علماء المسلمين جدّوا في البحث عن سند للنظرية السياسية للخلافة، وهذا يعني أنّ مدلول عبارة «النظرية السياسية» المنهجي والاصطلاحي غائب تمامًا عن ذهن أرنولد؛ لأنّه ادّعى أن للخلافة نظرية سياسية في الأصل ثم ذهب العلماء يبحثون عن سند لها في القرآن والحديث. وهذا تصوّر يخالف المدلول الاصطلاحي والمنهجي للنظريّة السياسية؛

لكونها تمثّل بناءً ذهنيًّا لمجموعة متّسقة من مفاهيم وفروض مستقرأة بالملاحظة من الواقع، أي أنّ النظرية السياسية هي نظرية فلسفيّة تقدّم نموذجًا لما يجب أن يكون، لا لما هو كائن، وهذا شأن أيّ نظريّة تستند إلى الإسلام. ما يعني أن أيّ نظريّة سياسية إسلاميّة يجب أن تقوم على مجموعة من العناصر هي مقدّمات من الكتاب والسنّة (الصحيحة) وعمليات استنباط مجموعة المفاهيم المتصلة بالعلاقات السياسية للمجتمع. وبالتالي، فإنّ الآيات والأحاديث المتصلة بالعلاقات السياسية هي لبنة أساسيّة في البناء الذهني للنظرية السياسيّة الإسلامية وجزء أصيل منه؛ لذلك يعدّ فهم أرنولد فهمًا خاطئًا؛ لأنّه قدّم النظرية السياسية الإسلاميّة في وجودها على دور الكتاب والسنة في إيجادها، وقال بأنّهما وردا للتبرير فقط.

وأما استعمال أرنولد لمصطلحي الاستبداد والتحكم اللذين وصف بها النظرية السياسية للخلافة، فإنّ الردّ عليه يظهر من خلال الاحتكام إلى مفهومي الاستبداد والتحكم في ظل نظام الدولة الغربية المعاصرة وفلسفتها؛ حيث لا يعني مفهوم التحكّم في ظل الدولة الغربية المعاصرة أكثر من عدم الالتزام بقواعد النظام القانوني للدولة من جانب القائمين على سلطتها، وأن الاستبداد يجاوز ذلك إلى الخروج على القيم الأساسيّة والأهداف العليا للمجتمع والتي تقبع في أيديولوجياته التي انبثقت منها نظمه القانونية والسياسية. وعليه، فإنّ مفهوم الاستبداد ومفهوم التحكّم يضعان أرنولد في تناقض مع ما صرّح به في فقرة أخرى عندما قال بأنّ الشيء الوحيد الذي يقيّد الحاكم المسلم هو التزامه بأحكام الشريعة الإسلاميّة في شتى المجالات وعلى قدم المساواة مع غيره من المسلمين. وهذا الكلام واضح التناقض ولا يستقيم البتة مع ما انتهى إليه من أنّ النظرية السياسيّة للخلافة الإسلاميّة قد صيغت كسند للاستبداد والتحكّم.

وفي مقابل ذلك، يتعرّض الباحث إلى الحلول الإسلاميّة للمقارنة الصحيحة بينها وبين الحلول الغربية المعاصرة للمشكلة السياسيّة. فتعرّض إلى مجموعة من النقاط، منها: موقف الإسلام من فكرة الدولة الغربيّة المعاصرة، وموقفه من المعيار العددي

الغربي في شأن الكيان العضوي للسلطة، وموقفه من مفهوم الشرعيّة في قبال التصور الغربي المعاصر له، وموقفه من فكرة سيادة الأمة ومفهوم الديمقراطية النيابية الغربية.

الحياة الاجتماعيّة الإسلاميّة كما صوّرها بعض المستشرقين للدكتور عبد الوهاب أبو حديبة، مدير مركز الدراسات والأبحاث الاقتصاديّة والاجتماعيّة بتونس.

يُراجع الدكتور عبد الوهاب أبو حديبة الدراسات الاستشراقيّة من باب أنّها تكتنف تشويهات واتّهامات للحضارة الإسلاميّة وللحياة الاجتماعيّة للمسلمين، وهذا ما يحدث عادة عند تلاقي الحضارات، فرغم ما أثارته الحضارة الإسلاميّة من اهتمام علميّ واضح، فإنّها في الوقت نفسه أثارت الحقد والغضب في كثير من الأوساط الغربية، ما ألجأها إلى اتخاذ تدابير محكمة لقلب الحقائق وتشويه الواقع وإصدار شتى التهم وإلصاقها بمختلف جوانب أساليب عيشنا وعناصر تفكيرنا وكنه نظرتنا للحياة. فأصبح ما كُتب علينا أكثر شيوعًا مما كُتب فينا.

الاستشراق فرق وتيّارات مختلفة، يرتدي جميعها ثوب الموضوعيّة والتجرّد والدقّة والعلم، شكلّت صورة نمطيّة عن الإسلام ترسّخت في أذهان أجيال متعاقبة في الغرب. وكنموذج على الدراسات الاستشراقيّة المشكّلة للوعي الأوروبي حول الإسلام، كتاب جورج بوسكي «قيم الإسلام الجنسيّة»، وهو كتاب تداوله القرّاء طيلة ثلث قرن، ونُشر تحت إشراف أكبر الأساتذة، ونُقل إلى لغات مختلفة منها العربية، وأصبح المصدر المفضّل والوحيد لأعقد القضايا الاجتماعيّة عند المسلمين، بل أصبح مصدرًا لبعض النخب المسلمة الجاهلة بالفقه الإسلامي، وأصبح المرجع الأم للعديد من السوسيولوجيين والسيكولوجيين والديمغرافيين، حتى أنه لا تكاد تجد دراسة في هذا الموضوع لم تستند على هذا الكتاب.

وفي سبيل معالجة هذا الموضوع، عاد الباحث إلى مصدر الدراسات الاستشراقيّة وعهد انبثاق علم الاجتماع في أوروبا وتطبيقه على المجتمعات الإسلاميّة. ورأى أنّ الأساس يعود إلى غزو الدول؛ حيث إنّ الغرب كان يرى نفسه صاحب حضارة في مقابل الآخر الذي يعيش حالة التوحّش والهمجيّة والقبلية والجهل والفقر والبؤس؛

لذلك رأى الغرب نفسه مسؤولاً عن هذه الشعوب ويجب عليه استعمارها حتى يلقّنها معاني الحضارة، لكن غاب عنهم أنّ الشعوب المستعمَرة تنتمي إلى حضارات ممتدة في عمق التاريخ، ومنها الحضارة الإسلاميّة التي لم تخضع شعوبها لسيطرة الغرب رغم الانهزام العسكري، بل واجهت أنواع الاحتلال بما تكتسبه من دينها الإسلامي. ولمّا اكتشف الغرب أن الإسلام هو سر المقاومة، وأنّ تأصّله في الشعوب يجعل دوام الاستعمار الغربي على المحك، ومن أجل ذلك كلّه، انتقل علم الاجتماع الغربي من دراسة الشعوب الإسلامية إلى تطبيق علم اجتماع البدائيين عليهم، وبالتالي أصبح علم الاجتماع بابًا من أبواب العلوم الاستعمارية.

فالدراسات الاجتماعيّة التي قام بها جمع من المستشرقين ماضيًا وحاضرًا لا تزال في حاجة إلى دحض ونقد، وقد تفطّن قسم منهم إلى ذلك، غير أنّهم بدل الانطلاق من دراسات واقعية حول المجتمع الإسلامي قاموا بتبديل نظرياتهم بنظريات أخرى بعيدة عن واقع المجتمع. والحقيقة أنّ المجتمعات الإسلاميّة متعدّدة بتعدّد الحياة ومتناقضة كتناقض كل المحاولات الإنسانيّة، وهذا لا ينفي وجود نظرة اجتماعية إسلاميّة مبتنية على المبادئ القرآنية السمحة كالحرية والمساواة والإخاء والتكافل، وما التجارب الإسلامية الموجودة إلا محطات تسير تدريجيًّا نحو بناء نظرة أخلاقية كونيّة تتجاوز الظروف والأطر الزمانية والمكانية.

لذلك، فإنّ كلّ دراسة اجتماعية تهمل هذا السير والحركية المستمرة لفرض القيم الإسلاميّة ولتجسيدها في مؤسسات لن تتوصّل إلى فهم كنه القوى الإسلامية على وجهها الحقيقي، وكل تجربة تحاول حصر الإسلام في تجربة أو أخرى، لا يمكن أن تعطي نتيجة، بل هي محاولة محدودة قاصرة، كما يحاول بعض حصر الإسلام فيما شاهدوه من المسلمين في القرنين الأخيرين.

## مناهج المستشرقين في دراسة الفنون الإسلاميّة للدكتور عبد العزيز الدولاتلي الباحث بالمعهد القومي للآثار بتونس

يعدّ علم الآثار وتاريخ الفنون من مستحدثات الحضارة المعاصرة، والتي أفردها

الغرب بمناهج علميّة شديدة التخصّص مستغلين ما وصلوا إليه من تقنيات متطورة. وقد تمكّنت بقية الشعوب من استكشاف تراثها وتراث الشعوب المسلمة التي ظلّت معالم حضارتها دفينة في باطن الأرض أو مطموسة داخل أنسجة المدن التاريخية لا يعبأ بها أحد؛ لذلك أصبحت هذه الفنون بعد اكتشافها دافعًا قويًّا للشعور الوطني والقومي والاعتزاز بالحضارة ومميزاتها.

يصعب تقديم انطباع محدّد حول المستشرقين الذين كان لهم فضل السبق في دراسة الفنون الإسلاميّة؛ لأنّهم ينتمون إلى مدارس متعدّدة أولاً، ولأنّهم يراجعون مواقفهم كلّ مرة تتقدّم فيها البحوث والمستكشفات الأثريّ؛ة ما يستوجب إعادة النظر والتصحيح. ورغم ذلك، قام هنري تيراس بالتمييز (سنة ١٩٣٢م) بين اتجاهين بارزين، هما: اتجاه يعتبر الشعوب الفتية التي غزت أوروبا والشرق الأوسط بداية من القرن الخامس بعد الميلاد هي العناصر الأساسيّة في بعث فنون جديدة في الغرب الأوروبي والمشرق الإسلامي طيلة القرون الوسطى. واتجاه ثانٍ يرى أنّ بيزنطة بصفتها الوارث الوحيد في نظرهم للتراث اليوناني والروماني مثّلت دون منافس طيلة القرون الوسطى أهم مصدر لكلّ الفنون في أوروبا وعلى ضفاف البحر المتوسط. وانطلاقًا من هذين الاتجاهين، تنوّعت الدراسات والأطروحات التي حاول فيها أصحابها إظهار مدى تفوّق هذا العنصر على ذاك، وكيف نشأ الفنّ الإسلامي من تلاقح العناصر الشرقيّة والعناصر الغربية واصطدامها بقيود الدين الإسلامي.

وقد عرض الباحث لبعض المؤلَّفات التي سادت دراسات عدد وافر من المستشرقين إلى ما يقرب من نصف قرن، وهي تقدّم الفنّ الإسلامي كما لو كان خليطًا من الفنون السابقة له أو الفنون المعاصرة لنشأته وتطوّره. وتعرّض الباحث لهذه المؤلفات بالعرض والشرح، وهي: الإسلام والفن الإسلامي لألكسندر بابادوبولو، الإسلام العربي دين دون فن لهنري تيراس، العرب مهيأون لاستيعاب أرقى الفنون للوسيان قلوفان، فنّ إسلامي وأيدٍ مسيحية.

كما عرض المؤلّف لبعض الأمور الفنيّة من قبيل المحراب الذي يرمز بنظر

بابادوبولو إلى وجود الرسول ومن خلاله إلى الله نفسه. وينتقد الباحث هذه النقطة مدّعيًا أن الإسلام دأب على أن الإنسان يتّصل بخالقه مباشرة دون الاحتياج إلى وسيط مخلوق كان أو جماد، كما أن الشبه بين المحراب وما كان عند اليهودية والكنائس القبطية لا يُبرهن على أنّ المحراب له نفس الدلالات عندهم؛ لكون الرموز الموجودة في حنيات محاريب اليهود والمسيحيين هدفها الأساسي أنّها حاملة للتماثيل، في حين أن المحراب في الإسلام هو دلالة وإشارة إلى وجود النبيﷺ ودوره في التبليغ والإرشاد والتأسيس لحضارة جديدة عادلة.

وإن كان المحراب يتواجد في مساجد المسلمين إلا أنّ الدراسات حوله تكاد تكون معدومة، ما عدا ما كتبه السيوطي (إعلام الأريب بحدوث بدعة المحاريب)، ولكن لاقى المحراب دراسات معمّقة من المستشرقين، خلاصة القول فيها إنّها تفسيرات لا علاقة لها بالمعتقدات الإسلاميّة.

وناقش الباحث موضوع إسلاميّة الفنون الإسلاميّة والتي لم تجد اهتمامًا من المسلمين أنفسهم بقدر اهتمام المستشرقين بها، وقام بنقد ما طرحه المستشرق بابادوبولو. كما تعرّض لموضوع عروبة الفنّ الإسلامي، حيث إنّ العرب في نظر المستشرق جاؤوا بالإسلام ولم يكونوا يحذقون أيّ فنّ ما عدا الأدب، ويردّ هذه الفكرة أنّ العرب كانوا موجودين قبل الإسلام بآلاف السنين، وكانت لهم حضارتهم الخاصة، وأنّ سلب العرب حضارتهم وآثارهم وفنونهم مقابل الاعتراف بحضارات الآخرين كالرومان والبيزنطيين والساسانيين يعدّ ظلمًا وافتراء.

الزكاة عند شاخت والقراض عند يودفيتش.. دراسة نقديّة، للدكتور محمد أنس الزرقاء، أستاذ الاقتصاد بجامعة الملك عبد العزيز بالسعودية

يسعى الباحث إلى تقويم دراسات بعض المستشرقين في مجال الاقتصاد والمعاملات المصرفيّة، واختار في مجال الاقتصاد بحث المستشرق جوزيف شاخت عن الزكاة، وفي مجال المعاملات المصرفيّة تطرّق إلى ما ورد في كتاب ابراهام يودوفيتش (الشركة والربح في الإسلام خلال العصور الوسطى) حول عقد

القراض. وتأتي أهميّة الموضوعين لأنّ الزكاة تعدّ مؤسسة إسلاميّة متميّزة ومن أركان الإسلام الخمسة، والقراض وهو المضاربة يمثّل الأعمال المصرفيّة، وهو أمر جديد في المصارف الحديثة ذات الصبغة الإسلاميّة الخالية من الربا؛ إذ لا يتجاوز عمرها العشرين عامًا.

تعرّض الباحث بداية إلى أهم أفكار شاخت عن الزكاة والتي تعرّض فيها إلى أهميتها في الإسلام وناقش لغويًّا لفظ الزكاة الذي رأى أنّه مقتبس من اليهود. وأن المفهوم تطوّر بين معنى الطهارة والصلاح إلى معنى العطاء وأنها كانت في مكة طوعيّة وغير منتظمة ثم أصبحت إلزاميّة في المدينة. وتعرّض إلى مستحقي الزكاة...

وفي تقويم آراء شاخت قدّم الباحث نقده في مجموعة نقاط؛ أهمّها: الافتقار إلى الدقّة، والأغلاط الصريحة، وإغفال قضايا مهمّة وتجاهل الحقائق.

وفي إطار الردّ على ادّعاءات شاخت تعرّض الباحث إلى الخصائص الاقتصاديّة للزكاة بالمقارنة مع الديانات الأخرى لدحض ما تفضّل به شاخت من أنّ الزكاة مقتبسة من اليهود؛ مظهِرًا الفروقات بين ما كان يدفعه اليهود وبين الزكاة التي يقدّمها المسلمون، والحقيقة التي يتجاهلها شاخت هي أنّ الزكاة في الإسلام تتمثّل في نقل الثروة من الأغنياء إلى الفقراء، في حين أنّها في الديانات الأخرى كانت مصدر تمويل وظيفة الوساطة الدينية لإعانة رجال الدين وبناء المعابد.

وبشكل عام، فقد تعرّض الباحث إلى منهج شاخت في دراسته، وقدّم مآخذ على منهجه تمثلت في أربع نقاط أساسيّة، وهي: عدم الموضوعيّة، والنقص والقصور، والزّيغ، وعدم التوثيق. وقدّم نماذج على كلّ نقطة من هذه النقاط الأربع.

وبعد تحليل آراء شاخت في الزكاة ونقدها، تعرّض الباحث إلى كتاب يودوفيتش عن الشركات والقراض. فبعد أن عرض لآراء الكتاب في القراض (المضاربة)، تعرّض لمزايا كتاب المستشرق؛ حيث أظهر الدقّة والتعمّق لدى المستشرق وبعده عن الخطأ في نقل الأحكام الشرعيّة، وسلاسة لغته ووضوح العبارة، والنجاح في إظهار الحكمة

الاقتصاديّة لكثير من الأحكام الفقهيّة.

لكن لم يخلُ الكتاب من مآخذ تمثّلت في عدم توفيقه في تفسير بعض الأحكام وتصوّر أسسها ومبرّراتها. فأخطأ في فهم أثر السنّة النبويّة في فقه المعاملات ومدى أثر الإسلام في أحكام القراض، وأخطأ في تضخيمه لمسألة الحيَل والمخارج، وجانبَ الصواب في تفسير هدف الربح في نظر الفقهاء.

ثم عرض الباحث تفصيليًّا لجملة من المآخذ على ما قدّمه يودوفيتش بعد أن أشاد بمجموعة من الخصال اتّصف بها، وتمثّلت هذه المآخذ في النقاط التالية: تجاهله القرآن والسنة بوصفهما مصدر الفقه، وتفسير موقع العرف في الفقه الإسلامي، واستبعاده المذهب الحنبلي. وبشكل عام، فإنّ الباحث أشاد بكتاب يودوفيتش، وأرجع الجوانب السلبية إلى تأويلاته لمواقف الفقهاء.

مواقف المستشرقين من الحضارة الإسلاميّة في الأندلس للدكتور مصطفى الشكعة، عميد الدراسات العليا والبحث العلمي بجامعة الإمارات العربية المتحدة

تدور رحى هذا البحث حول المؤتمر العلمي الذي أقامته إسبانيا حول تاريخها، وخاصة الحقبة الإسلاميّة منه؛ حيث توزّعت أيام المؤتمر على مدن الأندلس الكبرى: إشبيلية، وقرطبة، وغرناطة، ومالقة، وهو مؤشر على قيمة المرحلة الإسلامية في تاريخ البلاد. ومثلما ضاع الأندلس بالإهمال وعدم المبالاة من العرب والمسلمين، جاءت المشاركات الإسلامية محدودة، ما يصعّب عمليّة دفع التهم الظالمة للحقبة الإسلامية؛ إذ لم يشهد المؤتمر حضور عدد مناسب من علماء العرب والمسلمين، على عكس الحضور الكبير للمستشرقين الأوروبيين والأمريكيين، لكن يشير الباحث إلى أنّ السبب يعود إلى عدم استجابة عدد كبير من العلماء والأساتذة في بلاد العرب والمسلمين رغم توجيه الدعوات لهم. وقد كان موقف أغلب المستشرقين من الإسلام عقيدة وحضارة موقف العدو المتربّص والخصم المتلصّص. ومع ذلك، فإنّ فريقًا من الباحثين أقرّ بأنّ تاريخ إسبانيا دون احتساب المرحلة الإسلاميّة لا قيمة له، فهي بدونه دولة عاطلة عن الأمجاد التاريخيّة.

تعرّض الباحث لمخرجات هذا المؤتمر، وأشار إلى شقّين من المستشرقين: أحدهما كان ينحو منحى العلمية والموضوعية، والآخر عكسه، حيث لم يدّخر جهدًا في مهاجمة الإسلام عقيدة وحضارة. وقد تعرّض إلى نماذج من أخطاء المستشرقين.

ومن أهم ما وقع فيه المستشرقون -كما أشار الباحث- أخطاء حول سكان الأندلس، فالمستشرق ليفي بروفنسال اتّسمت أفكاره بالاضطراب والتناقض، خاصة عندما فرّق بين سكان الأندلس بين من أسلم عنوة ومن أسلم صلحًا من خلال المعاملة، وهذا ما فنّده الباحث وأظهر تهافته أمام الأدلة.

كذلك، قام المستشرق رينهارت دوزي بتشويه تاريخ المرابطين، وأشار الباحث في الردّ عليه بإدراج آراء مستشرقيْن كبيرين وهما: المستشرق الإسباني جرسيا جومس، وآنخل جنثالث.

كما وقع المستشرقون في خطأ اختلاق الأخبار وتزييف الوثائق والحقائق، خاصة فيما يتعلّق بأعلام المسلمين من قادة وفاتحين وعلماء، وقد ناقش الباحث مختلف الآراء مدافعًا بشكل مستميت على القادة المسلمين خاصة موسى بن نصير وطارق بن زياد، وحاول الدفاع عن الفتوحات التي قال بأنّها كانت تتسم بالأخلاقيّة والإنسانيّة وأظهر تسامح المسلمين الشمولي.

كما تعرّض الباحث إلى تحامل المستشرقين على القضاة والمفكّرين المسلمين، وقام بإظهار مكانة هؤلاء وفنّد ما طرحه المستشرقون. وخصّص جزءًا من بحثه حول المستشرق الإسباني سيمونيت صاحب كتاب «المستعربون» الذي يعدّ أكثر تطاولاً على الإسلام من غيره.

## الخاتمة

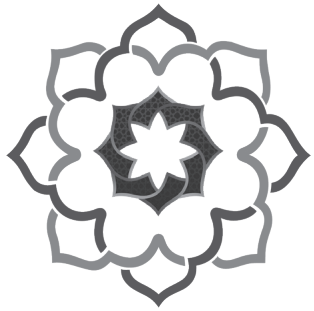
توزّع الجزء الثاني من كتاب مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلاميّة (الجزء الثاني) على سبعة فصول، عالجت مجموعة من المواضيع التي تختلف عمّا تعرّض له الجزء الأوّل: التراث العلمي العربي، الجغرافيا العربية، النظام السياسي الإسلامي، الحياة الاجتماعية الإسلاميّة، الفنون الإسلامية، الزكاة والمضاربة، الحضارة الإسلامية في الأندلس.

ومن خلال هذه العناوين، سعى الباحثون إلى دحض آراء المستشرقين بعد عرضها وتحليلها. ولقد اتّسمت غالبية البحوث بالثراء العلمي والمنهجي في معالجة مختلف القضايا التي كانت موضع هجوم من قبل المستشرقين.

ورغم نجاح الكتاب في نقد مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، ونجاحه في أن يكون من الكتب المؤسّسة في دراسة الاستشراق ومناهجه، إلا أنّه يبقى قاصرًا عن الإحاطة بالاستشراق المعاصر الذي يشمل علومًا كثيرة ومختلفة ومناهج أكثر دقّة مما جاء به مستشرقو هذا الكتاب. كما أنّ البُعد المذهبي في معالجة شبهات المستشرقين لا يُنصف الإسلام عقيدة وحضارة، بل لا بدّ من الارتكاز أولاً على أسس موضوعيّة إسلاميًّا قبل الردّ عن شبهات المستشرقين، فموضوع الفتوحات الإسلاميّة مثلاً يعدّ مشكلاً داخل الدراسات الإسلاميّة نفسها، بمعنى هل كل ما قام به المسلمون بعد وفاة رسول الله ﷺ تعدّ فتوحات أم لا؟ لذا استوجب تأسيس نظرة صحيحة لهذا الموضوع قبل الردّ عن ادّعاءات المستشرقين؛ حتى لا نساهم في تثبيت هذه الشبهات في نفوس الباحثين سواء الغربيين أم الإسلاميين.

وبناء عليه، لا بدّ من إعادة معالجة شبهات المستشرقين بناء على رؤية إسلاميّة أصيلة لا تترك مجالاً للشك والتضارب، خاصة وأنّ الاستشراق المعاصر استقطب

من الباحثين العرب والمسلمين عددًا يكاد يتجاوز المستشرقين أنفسهم، والذين انطلقوا من تهافت ما يطرحه بعض العلماء المسلمين ذوي النظرة المذهبيّة الضيّقة للدين الإسلامي ليهاجموه من داخله.



# ترجمة ملخّصات المحتوى

## Summaries of Researches and Articles

# The Colonial Objectives of French Orientalism in Algeria

**Muhammad Tounsi** (*)

**Abstract**

Researchers following the evolution of French Orientalism in Algeria observe that its earliest stages coincided with the occupation. The French campaign in Algeria did not only involve soldiers; it also included translators, priests, and writers with a keen interest in Eastern life. As the occupation expanded, scientific committees were established, and Orientalists were tasked with studying the components of Algerian society's life, encompassing its Arab and Amazigh populations, Islamic religion, linguistic and historical components, monuments, customs, traditions, and intellectual structure, including literature, Sufism, and popular culture. To achieve these objectives, intensive Orientalist studies and research were conducted, leading to the creation of institutes, journals, and associations aimed at promoting Orientalist research. It is certain that all these studies were not conducted out of curiosity or for the purpose of getting to know one another; otherwise, Orientalist delegations would have visited Algeria before the occupation. Similarly, these Orientalist studies did not aim to bring civilization to Algerian society, as claimed by Orientalists. This is evidenced by the fact that Algerians endured genocide, injustice, and racism throughout the French presence for more than a century and thirty years. It is evident that the colonizer did not bring an army of Orientalists and establish Orientalist institutions except to serve its interests and consecrate the occupation in all its forms. French colonialism in Algeria was a settler colonialism, actively working to erase the identity components of Algerian society. Achieving this required dismantling the intellectual and ideological barriers that stood in its way. This raises the critical issue of the relationship between Orientalist knowledge and colonial power. It prompts the question of how French Orientalism supported colonial narratives in Algeria and aided the colonial administration in achieving its objectives.

**Keywords:** French Orientalism, Algeria, colonialism, French campaign, Silvestre de Sacy, Amazigh, schools, Edmond Doutté.

---

(*)- **Historian and Lecturer at Amar Telidji University, Laghouat – Algeria.**

# "The Orientalist Perspective on the Arabic Novel as Viewed by Jacques Berque, André Miquel, and Roger Allen"

**Dr. Iman "Mohammad Rabee'" Khamis Ballou** (*)

**Abstract**

Orientalists showed interest in the Arabic novel, but their attention came late, particularly after Naguib Mahfouz received the Nobel Prize. They marked the beginning of the Arabic novel with Mahfouz, neglecting its earlier development and maturation achieved by writers who preceded him in this literary art. Their perspectives on the Arabic novel varied, dividing them into two groups: The first group viewed the Arabic novel as an extension of, and derived from, the Western novel, as expressed by Jacques Berque and André Miquel. Those holding this view did not do justice to the Arabic novel, claiming it had not reached maturity. Their analyses were influenced by their own convictions and cultural backgrounds, leading to a condescending view of this literary genre. The second group, a minority among Orientalists, considered the Arabic novel to be an independent art form rooted in Arab heritage. They argued it had matured and demonstrated its ability to fulfill both artistic and social functions. This perspective is best exemplified by Roger Allen, who studied Arabic novels in depth, analyzing them internally. He selected diverse examples from various themes and regions to highlight their independence and ability to reflect the societies from which they emerged.

(*)- **A researcher from Jordan, Yarmouk University, specializing in Arabic literature and its criticism.**

# The Orientalist Library on the Biography of Muhammad (s)

**Author: Dr. Makki Saadallah(*)**

**Book: La Pathologie de l'Islam et les moyens de le détruire, étude psychologique (The Pathology of Islam and the Means to Destroy It: A Psychological Study) by Daniel Kimon (D. Kimon).**

Focus: An analytical approach to deconstructing the foundational references and core principles underlying the culture of fanaticism and extremism.

**Abstract**

The bibliographies of Qur'an translations and the Prophet Muhammad's biography have grown to an immeasurable and extensive size, with studies and research reaching remarkable diversity and volume. The Prophet Muhammad (s) and his noble biography—encompassing his life, conquests, legislations, and rulings—have attracted significant attention from scholars, clergy, and orientalists. No writer, political figure, or military leader has garnered comparable academic and historical focus as Muhammad (s), whose presence permeates bibliographies across eras, languages, and intellectual or ideological frameworks.

The orientalist library stands out as an exception, contributing a substantial and intensive body of work throughout history, marked by its intellectual contradictions and critical approaches. From the fanaticism of the Middle Ages and the dominance of theological thought to European enlightenment, the culture of tolerance, rational methodologies, modernity, and postmodernism, Muhammad (s) has remained ever-present. His persona, thought, and legislations echo through every interaction between East and West, fueling dialectics on self and other.

Among the central works in Western-centric studies on Islam, its Prophet, and its belief-system and legislation is the book "La pathologie de l'Islam et les moyens de le détruire: étude psychologique (The Pathology of Islam and the Means to Destroy It: A Psychological Study) by Daniel Kimon (1860–1910)".

Keywords

Muhammad (s), Daniel Kimon, legislation, racial and religious superiority, paranoia, illusory momentum, Qur'an translation, pathology of Islam, Qur'anic text.

(*)- **University of Martyr Sheikh Larbi Tebessi. Tebessa - Algeria.**

# A Critical Study of Orientalists' Views on the Governance of Imam Hasan Al-Mujtabah

(*) **Muhammad Reza Ahmadi Nodoushan** | (**) **Muhammad Hasan Zamani**

Perhaps the most frequent criticisms and suspicions raised by Orientalists regarding the Shia Imams (a.s.) were directed towards Imam Hasan al-Mujtaba (a.s.). The turbulent events during his brief caliphate—culminating in the peace treaty with Muawiyah ibn Abi Sufyan—and the subsequent developments led to the emergence of many questions among the Orientalists and others regarding these events. The responses of Orientalists to these questions can be categorized into two main groups: the first group criticizes the Imam directly, while the second adopts a more realistic perspective, evaluating the social conditions of the time and the Imam's political conduct, ultimately deeming his political stance logical.

This article presents the views of Orientalists, both critical and favorable, and critiques their negative views using historical sources, narrations, and authentic texts.

**Keywords**: Imam Hasan (a.s.), Orientalists, academic Orientalism, governance, Muawiyah ibn Abi Sufyan.

---

This article is taken from the journal "History of Islam", (a scientific/investigative journal/ISC), Year 16, Issue 4, Serial Number 64, Winter 1394 AH. Translated by: Hasan Ali Matar.

(*)- Assistant Professor at Kashan University.

(**)- Member of the Scientific Committee in the Field of Qur'anic Sciences at Al-Mustafa International University.

# Uri Rubin and the Theory of Hereditary Imamah in Shi'ism (In the Crucible of Criticism and Evaluation)

**Sayyid Rasoul Al-Hashemi(*) | Ali Rad(**)**

Abstract

Due to the social and political circumstances that accompanied the first phase of Islamic history, the study and discussion of the subject of imamah remained insufficient and uncomprehensive. Nonetheless, it was examined in the later stages in a thorough and focused manner, especially as it pertains to placing obedience to the Imam in an independent position from obedience to God and His Messenger (s) in the noble Qur'an. This emphasizes the status of the matter of imamah from among Islamic subjects.

Tracing the history of this issue in Western scholarship reveals a consistent disregard for Shi'ism as a major Islamic school of thought. Most studies and investigations have predominantly focused on Sunni sects. In Western sources, Shi'ism has often been depicted as a marginal group, and by reducing its emergence to merely political and social conflicts, little attention has been paid to the religious causes of its rise. Even in studies specifically focused on the Shi'a, the Ismaili sect has received the greatest attention, while the Imamah being considered merely a subset of Ismailism.

Despite the relatively recent and delayed focus on Shi'ism and research in the field of Shi'a studies, the Jewish scholar Uri Rubin dedicated part of his work to Imamah. He focused on linking hereditary succession to the Arab ancestors of the Prophet (s) and claimed that Shi'as believe Imam Ali (a.s) is the most deserving of leadership due to his familial connection to the Prophet (s). This assertion calls for a systematic and substantive critique to clarify the Shi'a perspective and its evidential reasoning regarding the Imamah of Imam Ali (a.s.).

**Keywords:** Uri Rubin, heredity, genetic heredity, fraternal heredity, Imamah, Shi'a Imams, Imam Ali (a.s.).

---

(*)- **Researcher at the Faculty of Qur'an and Hadith (Ahlul Bayt (a.s.) School of Theology), PhD candidate at the University of Qur'an and Hadith.**
(**)- **Assistant Professor at the University of Tehran (Qom Campus).**

# The First Latin Translation of the Qur'an - Refuting the Claim of Transition from Ignorance to Reason by Richard Southern-

**Al-Hassan Aswiq**

The purpose of this research paper is, firstly, to present the historical context surrounding the emergence of the first Latin translation of the meanings of the Qur'an, completed in 1143 AD by Robert of Ketton. This translation was commissioned, directed, and funded by Peter the Venerable, the Abbot of Cluny. It represents the first Orientalist translation of its kind and is one of the three translations of the Qur'an into Latin during the Medieval Christian Europe, (between the 12th and 15th centuries). Secondly, the paper seeks to uncover the ideological underpinnings of this translation project by highlighting the influence of Byzantine theology, particularly as represented by figures like John of Damascus (8th century AD) and, more notably, Abd al-Masih ibn Ishaq al-Kindi (9th century AD). This influence is evident both in the deliberate distortions introduced into the original text (the Qur'anic text) and in the biased judgments embedded in the preface provided by Robert of Ketton to the translated text. This bias prompted Juan de Segovia, three centuries later, to produce a new translation that adhered more faithfully to the original text and, at least to a minimal degree, sought objectivity by avoiding factual distortions. In conclusion, this first Latin translation of the Qur'an does not, in fact, mark the beginning of a new era. Consequently, the failure of this project cannot be attributed to external objective reasons, as suggested by Richard Southern, one of the prominent early Western scholars who wrote on "The Image of Islam in Medieval Europe." Instead, the failure stems from the nature of the project itself—its foundations, intentions, and objectives, because if it is true that one of the motivations for translating the Qur'an was to understand Islam through its original sources, this effort was not aimed at fostering understanding or dialogue with Islam, rather, the purpose was its refutation (La réfutation de l'Islam.

**Keywords**: Robert of Ketton - Christian Medieval - Byzantine Theology - Juan de Segovia - Richard William Southern.

(*)- **Professor of Philosophy at the Multidisciplinary Faculty of Nador, (Mohammed I University in Oujda – Morocco).**

# The Shi'a Qur'an: A Review of Goldziher's Interpretations(*)

**Joseph Elias**

Abstract

The Israeli orientalist Joseph Elias, in this article, discusses the conclusions of the Hungarian Jewish orientalist Ignaz Goldziher. Goldziher argues that Shi'a Imami scholars oppose the Uthmanic Qur'anic text, viewing it as inconsistent with the Qur'an revealed to the Prophet (s). This claim is based on the allegation that verses and Surahs referencing the guardianship (Wilayah) of Ali (a.s.)—including the Surahs of Al-Nurayn and Al-Wilayah—were omitted. Elias also examines Goldziher's assertion that the original version of the Qur'an was in the possession of Ali (a.s.) and was referred to as Mushaf Fatimah. According to Goldziher, while the Shi'a oppose the Uthmanic version, they must accept it until the emergence of the Mahdi (may Allah hasten his reappearance).

Elias also critiques Goldziher for his reliance on Shi'a hadiths that state the Qur'an was fully compiled only by Ali (a.s.) and the Imams from his lineage. Goldziher uses these hadiths as evidence to argue that the Shi'a believe in the alteration of the Qur'an and that Ali and his descendants possessed the original version. However, Elias refutes this interpretation, asserting that these hadiths do not suggest textual corruption. Instead, they refer to multiple recitations, knowledge of the correct order of verses and surahs according to their revelation, and the explanatory annotations made by Ali (a.s.). Regarding Mushaf Fatimah, which Goldziher cites as proof of the Shi'a having another Qur'an, Elias explains that it is not a version of the Qur'an at all. Rather, it is described as a compilation of knowledge revealed to Fatimah by an angel, containing information about future events.

**Keywords:** Joseph Elias, Goldziher, Uthmanic Qur'an, Shi'a Imami, Qur'an of Ali (a.s.), Mushaf Fatimah (a.s.), Qur'anic alteration, Surah Al-Nurayn, Surah Al-Wilayah.

---

**(*)-Translation by: Zeina Al-Jammal, Commentary and Critique by: Sheikh Samer Ajami**

# 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 الإسلامي للدراسات الإستراتيجية

موقع المجلة www.m.iicss.iq

بريد المجلة info@m.iicss.iq

موقع المركز www.iicss.iq