دراسات استشراقية

فصلية تعنى بالتراث الاستشراقي عرضاً ونقداً

الرقم الدولي ISSN: ٢٤٠٩-١٩٢٨
رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية ٢٤٦٦
العدد الثالث والأربعون - صيف - ٢٠٢٥م / ١٤٤٦هـ

- معالم الخطاب النقدي للاستشراق
مدير التحرير
- مباني المستشرقين في دراسة القرآن الكريم
الشيخ لبنان حسين الزين
- القراءات المختلفة وإضافات الشيعة الإماميّة على القرآن
مثيربار آشر
- مفهوم اللوغوس بين الكتاب المقدس والقرآن الكريم في تصوّر أنجيليكا نويفيرت
عمر علي حسين، أ.د. منشد فالح وادي
- الاستشراق في دوافعه وتهافتاته
الشيخ حسن أحمد الهادي
- من الإماميّة إلى الاثنى عشريّة
محسن أوليري
- دور الدراسات الاستشراقيّة؛ وتأثيرها على الفهم الغربي للتّسامح الديني
أورنيلا سكر
- «الحديث في الدراسات الاستشراقيّة»
مصطفى محمّد مكي

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

بسم الله الرحمن الرحيم

دراسات استشراقية
رئيس التحرير
السيِّد هاشم الميلاني
دراسات استشراقية
مدير التحرير
الشيخ حسـن أحمـد الهادي
دراسات استشراقية
تدقيق اللغة العربيّة
الأستاذ غسان الأسعد
دراسات استشراقية
تدقيق اللغة الإنكليزيّة
الأستاذة هبة ناصر
دراسات استشراقية
التصميم والإخراج الفنّي
علي مير حسين

دراسات استشراقية
فصلية تعنى بالتراث الاستشراقي 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 ٤٣ صيف 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)** و**(pdf)**، بحدود (٥,٠٠٠-٧,٠٠٠) 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 المجلاّت، 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 والتّرجمة 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 الكلّيّة 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 محمّد عبد كسار، أستاذ الآثار في الجامعة الهولنديّة الحرّة.

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

الفهرس

معالم الخطاب النقدي للاستشراق
حسن أحمد الهادي ٩

القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية

مباني المستشرقين في دراسة القرآن الكريم
الشيخ لبنان حسين الزين ١٧

القراءات المختلفة وإضافات الشيعة الإماميّة على القرآن
مثير بار آشر ـ تعريب: زينة الجمال ـ نقد وتعليق: سامر عجمي ٤١

مفهوم اللوغوس بين الكتاب المقدّس والقرآن الكريم في تصوّر أنجيليكا نويفيرت
عمر علي حسين، أ.د. منشد فالح وادي ٦٩

التراث الإسلامي والعربي في الدراسات الاستشراقية

الاستشراق في دوافعه وتهافتاته
الشيخ حسن أحمد الهادي ١٠٣

من الإماميّة إلى الاثنى عشريّة
محسن أوليري ١٣١

دور الدراسات الاستشراقيّة؛ وتأثيرها على الفهم الغربي للتّسامح الديني
أورنيلا سكر ١٧٧

قراءات علمية في الفكر والتراث الاستشراقي

«الحديث في الدراسات الاستشراقيَّة»
مصطفى محمّد مكيّ ٢٠٥

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

Arab Citation & Impact Factor
Arab Online Database
معامل التأثير والاستشهادات المرجعية العربي
قاعدة البيانات العربية الرقمية
Arcif Analytics
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

بسم الله الرحمن الرحيم

معالم الخطاب النقدي للاستشراق

الشيخ حسن أحمد الهادي[1]

تمتاز حركة الاستشراق على امتداد مراحلها الزمنيّة، وتنوّع مدارسها وشخصيّاتها، ومناهجها، وأولويّاتها البحثيّة والتحقيقيّة، بأنّها حركة علميّة منظّمة شارك فيها عدد كبير من المستشرقين المتخصّصين في علوم ومجالات علميّة متنوّعة، وتختلف في اتّجاهاتها وخلفيّاتها ودوافعها وقيمها الفكريّة، مثلما تختلف في النتائج البحثيّة والعلميّة التي توصّلت إليها؛ وهو ما يفسّر تنوّع الإنتاج العلمي والبحثي والتحقيقي لهذا الجهد الاستشراقي المعرفي وانتشاره في أهمّ لغات العالم.

وسواء قبلنا بفرضيّة أنّ الاستشراق كان ظاهرةً منظّمة تمثّل جهدًا معرفيًّا قام به الغربيّون في محاولة لفهم الحضارة الإسلاميّة والعربيّة في الشرق؛ فكريًّا، واجتماعيًّا واقتصاديًّا... والاستفادة من غنى تراثها، أم جمعنا إلى هذه الفرضيّة فرضيّة أنّ

[١]- مدير التحرير.

الاستشراق حركة غير بريئة منذ نشأتها الأولى، وترتبط في كل مشاريعها العلميّة والفكريّة بالأهداف الكنسيّة الدينيّة والاستعمارية بأوجهها المختلفة. وأنّ الانطباع العام هو ذلك التوجّس والشكّ وعدم الوثوق في براءة نوايا المستشرق. وإن كان بعض هذا الشكّ وذاك الارتياب ناشئًا من صنع بعض المستشرقين المسرفين الذين لم يتجرّدوا عن ذاتيّاتهم الفكريّة والدينيّة حين كتبوا عن العرب أو عن الإسلام.

ومن الواضح أنّ غالب النتائج التي توصّلوا إليها كانت محمّلةّ بتصوّرات الذات الغربيّة عن الشرق؛ التي لا تفارق تراكمات الصراع الفكري والحضاري الممتد عبر العصور، ولا تحيد عن مظلّة الأهداف الغربيّة التي تعتبر أنّ النموذج الوحيد الذي ينبغي أن يسود العالم هو نموذج الثقافة الغربيّة باعتبارها -حسب دعواهم- مركز الثقافات، والمحور الذي تدور حوله بقية الثقافات والحضارات، وهي التي تشكّل المرجعيّة المثلى والإطار العام لصياغة المسيرة الإنسانيّة.

* * *

وليست المشكلة في أنّ الكثيرين في هذا العالم الإسلامي قد قرأوا الغرب من الغرب نفسه، وبلُغَته ومن جامعاته ومراكزه العلميّة المتخصّصة...، بل إنّ هذا عين الصواب، وهو مقتضى المنهجية العلميّة التي ينبغي المحافظة عليه، وهو يعبرّ عن مناقبيّة علميّة ترتبط بدراسة الآخر من مصادره ووفق مناهجه. ولكن تكمن المشكلة في صناعة العقول والأفكار وفق المنظومة الغربيّة وفي التبعيّة الفكريّة والقيميّة له، وفي تكوين القناعة المعرفيّة بمكوّنات تلك المنظومة وبمنهجيّاتها في فهم الإنسان والمجتمع.

والأكثر استغرابًا في هذه المسألة أنّ قسمًا معتدًّا به من هؤلاء وبالاعتماد على مرجعيّة الفكر الغربي، قد عمد إلى نقد الفكر الإسلامي ومنظومة القيم الإسلاميّة في الكثير من القضايا الفكريّة والثقافيّة، والترويج لقيم الأطروحة الغربيّة ومبادئها وكأنّ الإنسان في المجتمع الغربي يعيش الحالة المثلى للحياة والسعادة.

وبالاستناد إلى هذا الواقع نجد أنفسنا كباحثين ومراكز دراسات ومؤسّسات متخصّصة وجامعات... أمام تحدٍ فكري وعلمي كبير ومتنوّع يحتاج إلى دراسة علميّة عميقة في الأهداف والخلفيّات والدواعي بمستوى أهميّة دراسة الفكر نفسه، وصياغتها في قضايا كلّيّة جامعة، وعرضها على كل هذه الجهات لتشكّل مدخلات لخطط استراتيجيّة في مشروع النقد المعمّق؛ تحليلاً وتفكيكًا ونقدًا للأطروحة الغربيّة؛ في مبانيها وأصولها، ومركزاتها، ومناهجها، ومضامينها وتجلّياتها. إلى نقد المركزيّة الغربيّة المتعالية التي تنبذ الآخر المختلف وتصادر حقّه في الوجود الحضاري والثقافي...

❋ ❋ ❋

وإنّ منهج النقد المطلوب في أحد مستوياته، عبارة عن النظر في قيمة الأفكار الواردة في ما ننقده، وبيان مواطن الضعف في أي نظريّة أو منهج، وتسليط الضوء على عثراتها وتناقضاتها الداخليّة، وتهافتها وعدم تماسكها، وضعف انسجام أفكارها، والخروج بنتائج لا تتناسب مع المقدّمات، ولوازمها الفاسدة والآثار السلبيّة التي تترتّب عليها، وذلك بمراعاة دوائر النقد، حيث يجب أن يركّز النقد على مستويين من الأفكار والقضايا:

الأوّل: نقد المباني والمرتكزات العامّة من حيث المنهج والمضمون والمحتوى، إضافةً إلى نقد الأفكار الفرعيّة الناتجة عن هذه المباني والمرتكزات، على أن لا يغرق النقد في مناقشة التفاصيل على حساب المباني العامّة.

والثاني: تسليط الضوء على العوامل والظروف والمبادئ المؤسِّسة والجذور الاجتماعيّة والنفسيّة التي ساعدت على وجود عثرات وضعف في المباني والأفكار الفرعيّة، إضافةً إلى الكشف عن تحيّزات المُفكِّر، والسياقات الحياتيّة الخاصّة به التي انعكست على كيفيّة معالجته للأفكار التي هي مورد العرض والنقد.

وهذا ما يجب اعتماده في الخطاب النقدي للاستشراق؛ إذ الملاحظ عدم تبلور

مكوّنات هذا الخطاب النقدي إلاّ بعد عهود طويلة من وجود الاستشراق فعليًّا على أرض الواقع، وإن وجدت محاولات، فإنّها لم تحقّق الأهداف المرجوّة في مواجهة المد الاستشراقي المعرفي. خاصة مع دخول عنصر انبهار بعض المفكّرين والمثقفين العرب والمسلمين بهذه الجهود العلميّة التي يخدم بها المستشرقون تراثًا غير تراثهم[١]. وهذا ما يؤكّد الحاجة إلى خطاب نقدي معمّق وشامل.

ويبدو أنّنا نحتاج إلى خطاب نقدي معاصر ومعمّق، تكون أولى مراحله في نقد ودحض المرجعيّات الفكريّة والفلسفيّة والاجتماعيّة والنفسيّة والمبرّرات غير المنطقيّة التي استند إليها المستشرقون في الكتابة عن الإسلام خصوصًا والشرق عمومًا، علمًا بأنّ بنية الاستشراق ليست سوى بنية من الأكاذيب أو الأساطير التي ستذهب أدراج الرياح إذا ما انقشعت الحقيقة المتعلّقة بها كما يصرّح إدوارد سعيد.

كما يجب أن يلحظ الخطاب النقدي المعمّق والشامل أثر الاستشراق الواضح في الباحثين العرب والمسلمين، إذ لا ينكر جلّ الدارسين العرب تمتّع المستشرقين بالبراعة في التحقيق والتدقيق والغوص في التراث، حيث ذهب عدد غير قليل من الدارسين العرب إلى الإشادة بجهود المستشرقين، والثناء على القيمة العلميّة لأعمالهم. قال أحدهم: «الحق أنّ مناهج المستشرقين في البحث هي مناهج تتميّز بالجد، وبالدأب على البحث، والتعمّق، والتحليل، والاستقراء، والاستنتاج والوصول إلى الحكم العام(...) وبقدر ما في طرائق البحث والاستنتاج من سلامة وحياد تكون الأحكام العامّة دائمًا سليمة محايدة بعيدة عن الإجحاف والأغراض»[٢]. ويذهب عدد آخر من الدارسين أبعد من ذلك، فيرى أنه بوصفنا عربًا مدينون للاستشراق الذي وظّف العقليّة الغربيّة المنظّمة في دراسة التراث العربي، ممّا سمح له بالبقاء والحياة[٣].

[١]- ينظر: علي بن إبراهيم النملة: نقد الاستشراق والمستشرقين في المراجع العربيّة، مكتبة الملك فهد الوطنيّة، ط١، ٢٠١٠، ص١٥.

[٢]- علي حسني الخربوطلي، المستشرقون والتاريخ الإسلامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، دط، ١٩٨٨م، ص١٢٣.

[٣]- م.ن، ص١٢٤.

ولكن بالمقابل يوجد من أنصف الخطاب النقدي للاستشراق، قائلاً: «فإذا كانت القضايا التي أثارها الاستشراق تعدّ أخطر هجوم قام به أصحابه على العرب وشخصيّتهم ودينهم ولغتهم وفكرهم وثقافتهم وأدبهم، فإنّ ردّ الفعل الذي قام به العرب يعدّ بحقّ أروع دفاع عمّا هو عربي وإسلامي، حتّى ليستطيع المرء أن يعتبر ما أنتجوه خلال مواجهتهم لهذا الهجوم أروع ما في أدبهم المعاصر من فكر وفلسفة وعمق وثقافة ومنطق»[١]. وسواء اعتبر المرء هذا النوع من الأدب أدبًا جدليًّا أو أدبًا فلسفيًّا أو أدبًا دفاعيًّا، فلا يسعه إلاّ أن يعترف بروعة أسلوبه وغزارته وما فيه من خصائص ومميّزات[٢].

ويلحظ (محمّد عبده) جنبة أخرى ينبغي ملاحظتها في الخطاب النقدي للاستشراق، حيث يرى أنّ أوّل شرارة ألهبت نفوس الغربيّين، فطارت بها إلى المدنية الحاضرة، فكانت تلك الشعلة الموقدة التي كان يسطع ضوؤها من بلاد الأندلس على ما جاورها، وعمل رجال الدين المسيحيّين على إطفائها عدّة قرون، فما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً. واليوم يرعى أهل أوروبا ما نبت في أرضهم بعد أن سقيت بدماء أسلافهم المسفوكة بأيدي أهل دينهم في سبيل مطاردة العلم والحرّيّة وطوالع المدنيّة الحاضرة.

وخلاصة القول - بالإضافة إلى ما ذكرنا- إنّ الخطاب النقدي للاستشراق وأطروحات المستشرقين ينبغي أن يلحظ:

التسليم بأنّ كثيراً من المستشرقين يشاركون في مؤامرة ذات خلفيّات دينيّة واستعماريّة تستهدف إسقاط الفكر الإسلامي وتشويه تعاليمه، وتقديمه بصورة نمطية جديدة.

الالتفات إلى علميّة ما يطرحه المستشرقون، ما يقتضي التعامل معه بنفس

---

[١]- أحمد سمايلوفيتش، ص٦٨٤.

[٢]- م.ن.

مستوى العلميّة في النقد، ويتطلّب معرفتهم بالمصدر الذي ينبع منه الاستشراق ذاته، وبالمناهج التي تُتّبع في أبحاثه.

ملاحظة مشروع الغرب الدائم في سعيه لسيطرة المركز الغربي على الشرق ورغبة امتلاك السيادة عليه وإعادة بنائه وإنتاجه سياسيًّا وعقائديًّا وعلميًّا...

الارتكاز على الحجج والبراهين المنطقيّة في النقد، ولا سيّما تلك التي يقبلها العقلاء كعقلاء.

عدم الاكتفاء ببيان المنظور التراثي أو الديني في النقد والمواجهة، فهذا مطلوب لبيان الحقيقة ورفع الالتباس، لكن لا يكفي لهدم فكرة الآخر.

ملاحظة أنّ الخطاب الاستشراقي إنشاء لا يعكس حقائق أو وقائع، بل يصوّر تمثلّات أو ألوانًا من التمثيل حيث تتخفى القوة والمؤسّسة والمصلحة. إنّه خلق جديد للآخر، أو إعادة إنتاج له.

إنّ النظرة للاستشراق لا بدّ أن تجابه بطريقة علميّة صحيحة خالية من الشوائب الفكريّة والتأثيرات الخارجيّة المختلفة.

القرآن الكريم

في الدراسات الاستشراقيّة

مباني المستشرقين في دراسة القرآن الكريم

الشيخ د. لبنان حسين الزين

القراءات المختلفة وإضافات الشيعة الإماميّة على القرآن

- مثيربار آشر

مفهوم اللوغوس بين الكتاب المقدّس والقرآن الكريم في تصوّر أنجيليكا نويفيرت

- عمر علي حسين، أ.د. منشد فالح وادي

سورة الإخلاص

مباني المستشرقين في دراسة القرآن الكريم

الشيخ لبنان حسين الزين[*]

الملخّص

يُعدّ المبنى الدينيّ العقديّ من أبرز المباني التي يعتمد عليها المستشرقون في دراستهم للقرآن الكريم؛ وذلك بفعل نظرتهم إلى الإسلام على أنَّه دينٌ من صنع محمَّد! فلا يزال الهدف الديني يستحوذ على العقليَّة الاستشراقيَّة؛ وهو الإعلاء من اليهوديَّة أو المسيحيَّة، بحسب العقيدة التي ينتمي إليها كلُّ مستشرق.

وإنّ تحكيم المباني العقديّة اليهوديّة تبدو واضحة في الاستشراق اليهوديّ، ومن بعده الاستشراق الإسرائيليّ المعاصر؛ ولا سيما مع المستشرقين: أوري روبين، وإبراهام جايجر.

يبقى الجانب السياسيّ هدفًا من ضمن أهداف الاستشراق الإسرائيلي المعاصر، إذ يركّز جل جهوده في محاولة تأويل القصص القرآنيّ وتحريفه في سبيل شرعنة وجود الكيان الصهيونيّ، ولم يختلف الحال عند المستشرقين المسيحيّين باعتمادهم بل وإقحامهم المبنى العقدي المسيحيّ في دراستهم للقرآن بهدف تشويه القصص

(*)- باحث في الدراسات القرآنية، وأستاذ في جامعة المصطفى، لبنان.

القرآنيّ والانتصار للعقيدة المسيحيَّة وما قامت عليه من قضايا، ولا سيَّما ما يتعلَّق بولادة السيِّد المسيح عليه السلام وقضيَّة الصلب، وغيرهما من القضايا. ومن أبرز المستشرقين الذين اعتمدوا على هذه المباني العقديّة المسيحيّة: وليام فيدرر، وجيمس وايت.

كما يسلّط المقال الضوء على أنّ ظهور الإلحاد في الفكر الغربيّ كان ردّة فعل إزاء تصرّفات الكنيسة التي جعلت من الدين طلاسم غيبيّة لا يفهمها إلّا رجال الدين؛ ولهذا فإنّ المتأمّل في أسباب انتقال الإلحاد للشرق يقف على جملة دوافع؛ منها عقديّة، وأخرى علميّة...، وقد ظهر الإلحاد العقليّ في مؤلّفات جملة من المستشرقين؛ وعلى رأسهم جورج هـ. سميث. ومن المسائل الإلحاديّة التي طرحها المستشرقون مسألة اندثار الدين.

كلمات مفتاحية: القرآن، المستشرقون، المباني العقديّة اليهوديّة، المباني العقديّة المسيحيّة، المباني الإلحاديّة للمستشرقين، الفكر، الإستشراق الإسرائيلي.

مدخل

لا يمكن إنكار الدور الذي يؤدّيه الفكر في تكوين حياة الإنسان وبنائها، فهو يضع الأساس في كلّ مفصل من مفاصل الحياة الإنسانيّة، وتحطيم هذا الركن يؤدّي إلى تحطيم المجتمع بأكمله، وهذا الأمر لم يكنْ خافيًا على أذهان المستشرقين في دراستهم للمجتمعات الإسلاميّة.

لذا توجّه الفكر الاستشراقيّ إلى دراسة الإسلام والقرآن وصبّ اهتمامه على نشر سلطته الفكريّة فيه، في محاولة لإزاحة الأفكار والعقائد الإسلاميّة والقرآنيّة، وإحلال الأفكار الغربيّة المحدَثة مكانها، وذلك عبر بثّ التيّارات الفكريّة المنحرفة التي شكّلت حركات تمرّديّة على المؤسّسات الدينيّة الغربيّة، وأحدثت فجوة بين تلك الشعوب وتديّنها في نفوس جملة من أبناء التراث الإسلاميّ، ولا سيّما ممّن توجّه للدراسة في بلدان الغرب، أو عاش في كنفها وتشرّب تقاليدها، أو ممّن شُغِف قلبه بحب الثقافة الغربيّة وذاب في حبائلها، وذلك في محاولة لنقل الأثر الذي أحدثته في

المجتمعات الغربيّة إلى المجتمع الإسلاميّ.

لذلك نجد أنَّ المباني الفكريّة والعقديّة للمستشرقين كانت حاضرة وبقوّة في حقل الدراسات القرآنيّة، فظهرت التيّارات الفكريّة المستوردة -العلمانيّة والماركسيّة والإلحاديّة والليبراليّة- التي طالبت بإلغاء قداسة النصوص، والقول بأنسنتها وتغيير أنظمة الحكم الإسلاميّة، وتحرير المرأة وإيقاف الحدود، ومواكبة الحياة العصريّة وتطوّراتها...

ومن هنا لا بدّ من أنْ نقف عند مباني المستشرقين في دراستهم للقرآن الكريم.

المباني العقديَّة للمستشرقين

يُعدّ المبنى الدينيّ العقديّ من أبرز المباني التي يعتمد عليها المستشرقون في دراستهم للقرآن الكريم؛ بفعل نظرتهم إلى الإسلام على أنَّه دينٌ من صنع محمَّد! فلا يزال الهدف الديني يستحوذ على العقليَّة الاستشراقيَّة؛ وهو الإعلاء من اليهوديَّة أو المسيحيَّة؛ بحسب العقيدة التي ينتمي إليها كلُّ مستشرق.

أوّلًا: المباني العقديّة عند المستشرقين اليهود

تحكيم المباني العقديّة اليهوديّة يبدو واضحًا في الاستشراق اليهوديّ، ومن بعده الاستشراق الإسرائيليّ المعاصر؛ ففي مراجعة لكلمات مستشرقيهم في المصادر العبريَّة، يظهر أنَّ «الهدف الأوَّل من وراء الاستشراق اليهوديّ هو هدف دينيّ بحت، لا ريب فيه على الإطلاق، ويتمثَّل في محاولة إضعاف الإسلام وتشويهه والتشكيك في قيمه عن طريق إثبات فضل اليهوديَّة عليه، والزعم بأنَّ اليهوديَّة هي مصدر الإسلام الأوَّل»[١].

وكان للآراء اليهوديَّة المنبثقة من القراءة العقديَّة نفوذها في الحركة الاستشراقيَّة قاطبة، بل قد تحكَّمت في الذهنيَّة الاستشراقيَّة إلى وقتنا الحاضر؛ فالفكرة المسيطرة

[١]- إدريس، محمّد جلاء، الاستشراق الإسرائيليّ في المصادر العبريَّة، ص٨٤.

على الذهنيَّة الاستشراقيَّة في ما يتعلَّق بالقرآن وشخصيَّة النبيّ محمَّد صنعتها أقلام الاستشراق اليهوديّ، وشاركت في ذيوعها ونشرها، إلى أن وصلت إلى الاستشراق المعاصر، وهي تقوم على تأثُّر النبيّ محمَّد باليهود في عصره واقتباس القرآن والقصص القرآنيّ خاصَّة من التوراة.

وقد بدأت تلك المزاعم بالتردّد منذ بداية البعثة المحمَّديَّة، وردَّ عليها القرآن منذ أكثر من ألفٍ وأربعمئة عام. ومن أبرز المستشرقين الذين اعتمدوا على هذه المباني العقديّة اليهوديّة:

١. المستشرق أوري روبين

كشف المستشرق الإسرائيلي «روبين» في ترجمته لمعاني القرآن الكريم عن دوافع جدليَّة ودينيَّة، مضافًا إلى دوافع أخرى حرَّكته نحو ترجمته؛ بدليل أنَّها تقوم على محاولة الطعن في القرآن ذاته، والادِّعاء بأنَّه ليس مصدرًا إلهيًّا، وأنَّه صناعة بشريَّة؛ إذ عمد في مقدِّمته إلى استخدام الفعل العبريّ «יצר» (يتسار)؛ بمعنى أنتج الشيء أو صنعه بيديه ونسبه إلى النبيّ محمَّد صلى الله عليه وآله؛ للإيماء بأنَّ القرآن الكريم من صنع يديه، وفعل ذلك على الرغم من وجود كلمة «**השראה**» التي تعني (الوحي).

واستند «روبين» في زعمه هذا على ما يدَّعيه بعض الباحثين اليهود من أنَّ القرآن الكريم ليس مُنَزلًا من الله إلى رسوله الكريم، بل إنَّه كُتب أو أُلِّف -وقد استخدم المترجم بالتحديد الفعل العبريّ المشتق من مادَّة «**כתב**» كتب- خارج الجزيرة العربيَّة، وبعد وفاة محمَّد صلى الله عليه وآله بسنواتٍ طويلة[١].

فضلًا عن أنَّه مهَّد لادِّعائه هذا في كتابٍ له صدر قبل سنوات عدَّة، بعنوان: «**התנ"ך והקוראן**» (التناخ (العهد القديم) والقرآن)، حين ذهب إلى أنَّ القرآن ركَّز على قضيَّة اختيار الله لبني إسرائيل؛ حتى يؤكِّد على أنَّ هؤلاء أخلُّوا بالتزاماتهم تجاه

[١]- انظر: أبو غدير، محمَّد محمود: «ترجمة أوري روبين لمعاني القرآن الكريم بالعبريَّة»، على الرابط الآتي:

http://www.alhiwartoday.net/node/565.

الله، وبسبب ذلك حكم عليهم بالتشتُّت، وأنَّ القرآن يحاول إثبات ذلك بالإكثار من الإشارة إلى القصص الواردة في العهد القديم، ويتحدَّث عن الآثام التي ارتكبها بنو إسرائيل؛ وهم في طريق خروجهم من مصر إلى الأرض الموعودة[١].

٢. المستشرق إبراهام جايجر

ألَّف المستشرق إبراهام جايجر كتابًا سمَّاه: «ما الذي اقتبسه محمَّد من اليهوديَّة؟»، محاولاً فيه إثبات تأثّر القرآن في قصصه بالتوراة. والمتأمِّل في كلماته يجد كلَّ آرائه في القصص القرآنيّ تنطلق من مبنى عقديّ لا قيمة علميّة له، ولا منهجيَّة فيه.

وقد نقد المستشرق «يوهان فوك» آراء جايجر، حيث عدَّه في مرحلة من مراحل الاستشراق التي تحمل التعصُّب والعداوة للإسلام، فضلاً عن التخبُّط والسذاجة في تناول النصِّ القرآنيّ[٢].

ثانيًا: المباني السياسيَّة في الدراسات الاستشراقيَّة الإسرائيليَّة المعاصرة

تعدُّ القراءة السياسيَّة واحدة من القراءات التي يعمل عليها الاستشراق في بعض جوانبه، وليس كلّ جوانبه. ويبقى الهدف السياسيّ هدفًا من ضمن أهداف الاستشراق المعاصر، ولكنَّه مختلف في ذلك عن مثيله في الاستشراق القديم؛ فالاستشراق القديم كان يمهِّد للاحتلال أو لشرعنة وجوده في الأراضي العربيَّة والإسلاميَّة، أمَّا الاسستشراق المعاصر فينحصر هدفه السياسيّ -من خلال تناوله للقصص القرآنيّ- في شرعنة وجود الكيان الصهيونيّ، أو كسب التأييد له، أو محاولة تصوير الوضع على أنَّه تبادل ثقافيّ وغيره.

[١]- انظر: أبو غدير، «ترجمة أوري روبين لمعاني القرآن الكريم بالعبريَّة»، م.س.

[٢]- انظر: فوك، يوهان، تاريخ حركة الاستشراق.. الدراسات العربيَّة والإسلاميَّة في أوروبا حتَّى بداية القرن العشرين، المقدِّمة، ص٧.

١. القراءة الاستشراقيّة السياسيّة لشرعنة الكيان الصهيوني

وتظهر هذه القراءة أوّل ما تظهر في الدراسات الاستشراقيَّة الإسرائيليَّة المعاصرة؛ إذ من المعروف سلفًا أنَّ هناك عداءً تاريخيًّا بين اليهود والمسلمين، بلغ ذروته في عصرنا الحاليّ؛ نتيجة الممارسات التي يمارسها الكيان الصهيونيّ المحتلّ؛ فهذا الكيان يحاول بشتَّى الطرق أن يُشرْعِنَ وجوده بشتَّى الطرق والوسائل غير المشروعة دينًا وعرفًا وقانونًا، ومن ثمَّ يسير الاستشراق الإسرائيليّ المعاصر على النهج ذاته، محاولاً كسب شرعيَّة زائفة لوجوده على الأرض.

وبالنسبة إلى القصص القرآنيّ، فإنَّ الكتابات الاستشراقيَّة الإسرائيليَّة المعاصرة[١]، أو حتَّى القديمة منها، لا تتناول القصص القرآنيّ إلاَّ في ثوب القصص التوراتيّ؛ أي أنَّها لا تعترف له بشيءٍ من الذاتيَّة أو الخصوصيَّة. وهنا يشير أحد الباحثين إلى أنَّه ليس «في الكتابات الاستشراقيَّة الإسرائيليَّة ما يقول صراحة بخصوصيَّة القصص القرآنيّ وتناوله عن قصص الكتاب المقدَّس، لكن وردت بعض الكتابات الاستشراقيَّة الإسرائيليَّة التي تقول بوجود بعض الاختلافات، أو أنَّ هناك قصصًا وردت في القرآن تعود لشخصيَّات دينيَّة لم ترد في العهد القديم، أو أنَّ هناك بعض اختلافات في بعض أسماء الشخصيَّات الواردة لقصص القرآن الكريم عن تلك الواردة في العهد القديم»[٢].

وهذا يعني أنَّ القصص القرآنيّ يمُثِّل بالنسبة إليهم محورًا من المحاور التي يحاولون من خلالها ادِّعاء وجود وشائج وطيدة بين المسلمين واليهود؛ كي ينطلقوا بعدها إلى إقرار الأصل الساميّ أصلاً جامعًا بين الاثنين؛ ما يُسهِّل عليهم حينها القول

[١]- ومن هذه الكتابات الاستشراقيَّة المعاصرة -على سبيل المثال لا الحصر-: «الموسوعة اليهوديَّة» **(The jewish Encyclopedia)**، كتاب المستشرق الإسرائيليّ أوري روبين، بعنوان: «بين الكتاب المقدَّس والقرآن .. أبناء إسرائيل وصورة الإسلام الذاتيَّة».

(Between Bible and Qur'an… The Children of Israel and The Islamic Self Image).

[٢]- البهنسي، أحمد: «الاستشراق الإسرائيليّ ... الإشكاليَّة والسمات والأهداف»، مقال منشور على الرابط الآتي:

https://vb.tafsir.net/tafsir35662/#.Xj3GYtSF7wc.

بشرعيَّة الوجود على الأرض المغتصبة، باعتبار أنَّ القصص القرآنيّ تأثَّر بالقصص التوراتيّ، وهذا يمثِّل -حسب زعمهم- دليلاً على قوَّة الوشائج بين الديانتين، التي يمكن أن يؤسَّس عليها تبادل ثقافيّ واجتماعيّ يمكِّن من التعايش السلميّ بينهم على الأرض.

ويظهر هذا الأمر واضحًا عند «أوري روبين» في ترجمته لمعاني القرآن الكريم إلى العبريَّة، وكأنَّه جعل هدفه الرئيس من هذه الترجمة تشويه الإسلام؛ لأغراض سياسيَّة تخدم صورة كيانه المحتلّ، أكثر من كونها أغراضًا علميَّة. وهذا الأمر لا يظهر في ترجمته لمعاني القرآن في جانب القصص القرآنيّ فقط، بل تعدَّى ذلك إلى كلِّ ما يتعلَّق بالآيات القرآنيَّة من موضوعات، عنوانها الرئيس خدمة السياسة الإسرائيليَّة، وتلميع صورة الكيان المحتلّ أمام العالم، وإظهار الإسلام في صورة الدين المعتدي الذي جاء لهلاك العالم بمفاهيم الجهاد والقتال التي يحتويها.

٢. غلبة الطابع السياسي على الاستشراق الإسرائيلي

تميَّز «الاستشراق الإسرائيليّ بغلبة الطابع السياسيّ عليه؛ حيث إنَّ معظم اهتماماته وموضوعاته التي تناولها بالدراسة كانت سياسيَّة، وحتَّى الدينيَّة منها، أو اللغويَّة، أو الأدبيَّة، أو التاريخيَّة تمَّ استخدامها وتطويعها لخدمة أغراض سياسيَّة، ولعلَّ من أبرز الأمثلة على ذلك: ما أورده البروفيسور «أوري روبين»، صاحب أحدث ترجمة عبريَّة لمعاني القرآن الكريم صدرت في إسرائيل عام ٢٠٠٥م، في تعليقات ترجمته وهوامشها، من بعض الإسقاطات السياسيَّة على آيات القرآن الكريم، ولا سيَّما المتعلِّقة منها بالقتال والجهاد وعلاقة المسلمين بأهل الكتاب»[١].

وقد يدلّ على هذه القراءة السياسيَّة زعمهم أنَّ القرآن سرق قصصه من الديانة اليهوديَّة، واتِّخاذهم ذلك مطيَّة للقول بأنَّ المسلمين سارقون؛ وصولاً إلى النتيجة التي يريدونها، وهي أنَّه بما أنَّ القرآن سرق القصص، وأنَّ المسلمين سارقون، فإنَّهم

[١]- البهنسي، «الاستشراق الإسرائيليّ ... الإشكاليَّة والسمات والأهداف»، م.س.

سارقو الأرض التي يعيشون عليها، وهي أرض اليهود التي اغتصبوها منذ قرون؛ ما يعني أنَّ محاولاتهم الفاشلة في ادِّعاء سرقة القصص القرآنيّ للقصص التوراتيّ ليست هدفًا في ذاتها، وإنَّما مطيَّة لأهدافٍ سياسيَّة يحاولون بها تأكيد قضيَّة الوجود المزعوم.

إنَّ موقف الاستشراق الإسرائيليّ المعاصر يعدُّ امتدادًا للموقف اليهوديّ الذي اتَّخذه المستشرقون اليهود الذين لم تمنع جنسيّاتهم الأوروبيَّة من كشف الأهداف اليهوديَّة التي ينطلقون منها. وإذا كانت هناك عوامل ثلاثة رئيسة سيطرت على اتِّجاهات الحركة الاستشراقيَّة منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وهي تحديدًا: التنصير، والاستعمار، والصهيونيَّة، فإنَّ الأخيرة استطاعت أن تُكيِّف الأوَّل والثاني لتحقيق أغراضها؛ إذ لا يؤثِّر على الصهيونيَّة أن يتنصَّر العالم الإسلاميّ كلّه، كما لا يؤثِّر عليها أن تحتلَّ القوى الاستعماريَّة الشرق كلّه؛ ما دام الاتِّفاق بين هذا الثالوث على تحقيق الاستعمار اليهوديّ لفلسطين قائمًا[١].

٣. تقويم القراءات الاستشراقيّة السياسيّة

كلّ تلك القراءات وغيرها تقوم على قراءة متعصِّبة للمصادر الإسلاميَّة؛ بقصد التوهين من قيمة ما تقدِّمه في تغيير مسار التاريخ الإنسانيّ.

ويمكن فهم هذه القراءة وفق تقسيم الغرب للشعوب الغربيَّة على أنَّها جنس آريّ، ووفق التقسيم اليهوديّ للشعوب؛ إذ زعموا أنَّهم شعب الله المختار، وهذا ما جعل الغرب يتبنَّى تفسير العالم -تاريخه ومعتقداته- وفق نظرة الأفضليَّة التي يغذِّيها هذا التقسيم، باعتبار أنَّهم أفضل الشعوب قاطبة، وأنَّ غيرهم في أدنى الأجناس والأمم، وهذه النظرة الفوقيَّة هي التي أتت بالاحتلال والوصايا على الدول؛ لأنَّها وفق هذه النظرة مجبولة على العوار والنقص[٢]. والهدف من ذلك «إضعاف مُثُل الإسلام وقيمه العليا من جانب، وإثبات تفوُّق المثُل الغربيَّة وعظمتها من جانب آخر، وإظهار أيَّة

[١]- إدريس، الاستشراق الإسرائيليّ في المصادر العبريَّة، ص٨٥.

[٢]- انظر: بخوش، عبد القادر، مناهج الاستشراق المعاصر في الدراسات الإسلاميَّة، ص٣١١-٣١٣.

دعوة تدعو للتمسّك بالإسلام بمظهر الرجعيَّة والتخلُّف»[١].

وقد ألقت تلك النظرة بظلالها على قراءة المستشرقين للقصص القرآنيّ، فجعلته إمَّا سائرًا في محاكاة العهد الجديد وفق النظرة الغربيَّة الاستعلائيَّة، أو مقتفيًا أثر العهد القديم وفق النظرة اليهوديَّة الفوقيَّة الانتقائيَّة. وهذا ما جعل التعصُّب ظاهرًا بصورة لا يمكن نكرانها في دراساتهم حول هذا القصص، من دون أن يكلِّفوا أنفسهم مؤونة البحث عن الخصائص التي يتميَّز بها في القرآن، ليحكموا بأهمِّيَّته وأثره، أو عن وحدويَّة المصدر الذي جاء منه هذا القصص عامَّة.

هذه القراءة السياسيَّة قائمة منذ نشأة الدراسات الاستشراقيَّة ذاتها؛ فقد كان للاستشراق منذ بداياته الأولى قراءات سياسيَّة انبنت على غاية سياسيَّة، قوامها الاستيلاء على الشرق فكريًّا وعقليًّا جنبًا إلى جنب الحركات الاحتلاليَّة، ثمّ استمرَّت هذه القراءة في أداء دورها إلى الآن، وبعد انتهاء مرحلة الاحتلال العسكريّ التي بدأت أولى خطواتها مع الحروب الصليبيَّة.

وعليه، يمكن القول: إنَّ كلَّ ما يتعلَّق بنقد القصص القرآنيّ في الاستشراق المعاصر، ومن قبله الاستشراق القديم هو في التحليل الأخير يصبّ في بعض جوانبه في القراءة السياسيَّة؛ فمن المعروف أنَّه من أهمّ أهداف الدراسات الاستشراقيَّة التي تشوِّه الإسلام -مضافًا إلى أهدافٍ أخرى- هو إضعاف الجانب الروحيّ والمعنوي في نفوس المسلمين؛ كي تقلّ مقاومة هذين الجانبين. وهذا ما يؤكِّد أنَّ نقد المستشرقين للقصص القرآنيّ كان موضوعًا من موضوعات إضعاف المقاومة الروحيَّة عند المسلمين، وهذه واحدة من وسائل السيطرة السياسيَّة؛ ما يعني أنَّ القراءة السياسيَّة للقصص القرآنيّ كان من ضمن أهدافها تشويه الحقائق عند المسلمين؛ بما يقلِّل من الحماسة الدينيَّة لديهم، وصولاً إلى فقدانهم ثقتهم بدينهم، وارتمائهم تلقائيًّا في أحضان الغرب؛ ما يسهِّل السيطرة السياسيَّة عليهم. وهذا لا يعني أنَّ نقدهم القصص القرآنيّ هو الأسلوب الوحيد الذي يحاولون به تحقيق سيطرة الغرب السياسيَّة، ولكنَّه

[١]- عثمان، عبد الكريم، معالم الثقافة الإسلاميَّة، ص٩٩.

إحدى الوسائل ذات الأهداف البعيدة التي يحلمون أن تقود إلى هذا.

ثالثًا: المباني العقديّة عند المستشرقين المسيحيّين

اعتمد المستشرقون المسيحيّون أيضًا على المبنى العقدي المسيحيّ في دراستهم للقرآن بهدف تشويه القصص القرآنيّ والانتصار للعقيدة المسيحيَّة، وما قامت عليه من قضايا، ولا سيَّما ما يتعلَّق بولادة المسيح عليه السلام وقضيَّة الصلب، وغيرهما من القضايا. ومن أبرز المستشرقين الذين اعتمدوا على هذه المباني العقديّة المسيحيّة:

١. المستشرق وليام فيدرر

عمد المستشرق «وليام فيدرر» إلى تقديم قراءة دينيَّة تعصُّبيَّة للقصص القرآنيّ انطلاقًا من مباني عقيدته المسيحيّة، خاصَّةً في محاولة الاستدلال على ما يعتقده من ولادة المسيح عليه السلام وصلبه، عبر حشده مجموعة من الأدلَّة الواهية التي لا تصمد أمام المنهج العلميّ والمعطى التاريخيّ.

فقراءة «وليام فيدرر» العقديَّة لا تختلف كثيراً عن تلك القراءة العقديَّة التي قام بها «أوري روبين»، أو «شالوم زاوي»، أو غيرهما، والاختلاف الوحيد بينهما يكمن في أنَّ قراءة الأوَّل تنبني على العقيدة المسيحيَّة، وقراءة الثاني تنبني على العقيدة اليهوديَّة، لكنَّ «فيدرر» كان أكثر صراحة في الكشف عن قراءته عندما استند إلى قضايا خلافيَّة محوريَّة بين الإسلام والمسيحيَّة، فانطلق إلى تأكيد رأي عقيدته من خلال النفاذ إلى القصص القرآنيّ، ومحاولة مقارنته ببعض القصص الوارد في الإنجيل أو في مصادر أخرى غير إنجيليَّة، كالذي انتهى إليه في مقاربته لقصَّة الإسراء والمعارج.

ومن المتوقّع أن يُدافع «وليام فيدرر» عن عقيدته، أو أن يتحصَّن بها، لكنَّ الدفاع عنها والتحصُّن بها شيء، والتعصُّب لها لدرجة مخالفة العلم والمنهج والضمير شيءٌ آخر، والحال أنَّ الذي أوحى به فيدرر أنَّه يتعصَّب تعصُّبًا مقيتًا، لا مجرَّد دفاع أو تحصُّن لعقيدته، ومن ثَمَّ كانت قراءته للقصص القرآنيّ قراءة عقديَّة لا تستند على منهج، ولا علم، ولا حقائق تاريخيَّة، ولكن كلّ ما كانت تستند إليه ليس شيئًا أكثر من التعصُّب للعقيدة المسيحيَّة.

لقد درس «وليام فيدرر» القصص القرآنيّ من منطلق أنَّ القرآن كتاب معادٍ للمسيحيَّة، وهي نظرة مستلَّة من نظرته إلى الإسلام عامَّة على أنَّه دين معادٍ للمسيحيَّة، وربمَّا اليهوديَّة أيضًا، وتلك النظرة هي التي تُلقي بظلالٍ كثيفة على قراءتهم العقديَّة للقصص القرآنيّ خاصَّة، والإسلام عامَّة.

إنَّ المبنى الدينيّ الذي ينطلق منه «فيدرر» -هنا- باعتباره أحد ممثِّلي الاستشراق المعاصر؛ هو ذلك المبنى الذي انطلق منه الاستشراق القديم، بل يمكن النظر إلى دوره على أنَّه دور مكمِّل له؛ ففي الاستشراق القديم كان المبنى الدينيّ هو المبنى الرئيس الذي استندت إليه الدراسات الاستشراقيّة، وهذا ما اعترف به المستشرق المعاصر «رودي بارت» عندما ذهب إلى أنَّ العلماء ورجال اللاهوت في العصر الوسيط كانوا على اتِّصال بالمصادر الأولى في تعرُّفهم على الإسلام، وكان الاتِّصال بها على نطاق واسع، ولكنَّه يعترف -أيضًا- بأنَّ كلَّ محاولة لتقويم هذه المصادر على نحو موضوعيّ نوعًا ما كانت تصطدم بحكمٍ سابق، يتمثَّل في أنَّ هذا الدين المعادي للنصرانيَّة لا يمكن أن يكون فيه خير، وهكذا كان الناس لا يولون تصديقهم إلا لتلك المعلومات التي تتَّفق مع هذا الرأي المتَّخذ من قبل، وكانوا يتلقّون منهم كلّ الأخبار التي تلوح لهم أنّها مسيئة إلى النبيّ العربيّ وإلى الدين الإسلاميّ[١].

٢. المستشرق جيمس وايت

اعتمد المستشرق جيمس وايت[٢] في كتابٍ ألّفه بعنوان: «ماذا يحتاج كلّ مسيحيّ أن يعرف عن الإسلام؟»، على مبنى لاهوتيٍّ محض؛ ما يعني أنَّ آراءه عقديَّة من الدرجة الأولى؛ إذ يعرض في هذا الكتاب بعض القضايا العقديَّة المرتبطة ببعض القصص القرآنيّ المتعلِّق بالسيِّد المسيح عليه السلام، فهو يتناول قضايا من قبيل: المسيح في القرآن، القرآن وقصَّة الصلب، القرآن وقضايا الميزان والخلاص، ونبوءات محمَّد

[١]- انظر: زقزوق، محمود حمدي، «الاستشراق والخلفيَّة الفكريَّة للصراع الحضاريّ»، كتاب الأمَّة، ص٣٢-٣٣.

[٢]- جيمس وايت (James White): ولد عام ١٩٦٢م. يدرِّس اللغات اليونانيَّة والعبريَّة واللاهوت في جامعة غولدت غيت اللاهوتيَّة في أريزونا. له كتاب بعنوان: «ماذا يحتاج كلّ مسيحيّ أن يعرف عن الإسلام؟»

(What Every Christian Needs to Know About the Qur'an).

في الإنجيل، وهو وإنْ وقف عند حدود القضايا المتعلِّقة بالسيِّد المسيح في القرآن دون غيرها، فإنَّ قراءته لها جاءت قراءة عقديَّة، ويظهر ذلك جليًّا من خلال ما ذكره المؤلِّف في بداية كتابه من أنَّه يهدف من هذا الكتاب إلى تشريف المسيح الإله كما يقول، ومباركة شعب الله (يقصد المسيحيِّين)، وتزويدهم بالردود ضدَّ ما أطلق عليه «المزاعم الإسلاميَّة عامَّة والقرآنيَّة خاصَّة»[١]. وعليه، فهي قراءة تقوم في الأساس على مبنى عقديّ.

رابعًا: ملاحظات على المباني العقديّة الاستشراقيّة

يُلاحظ على المباني العقديّة الاستشراقيّة، الآتي:

مَن يزعم اقتباس القصص القرآنيّ من الكتب السابقة عليه، أو تشابهه الكليّ معها، أو تحريفه لها إنَّما يسير وفق قراءة ترتكز على مبنى عقديّ يبني رأيه عليه محاولاً عدم إنصاف الإسلام.

لو أنَّ هذه القراءة -حقًّا- غير عقديَّة لأثبت هؤلاء المستشرقون خلاف ذلك؛ حيث ارتكزوا على بعض القصص، أو بعض تفاصيله الموجودة في القرآن والكتب السابقة عليه من دون أن يفصحوا عن الكمّ الهائل من الاختلافات التي تزيد على التشابهات بمراحل، ولو فعلوا ذلك لوجدوا الحقيقة ماثلة أمامهم، ولأنصفوا العلم والمنهج العلميّ، لكنَّهم لم يفعلوا، لا لشيء، إلَّا لتحقيق أهدافهم العقديَّة. وهذا ما صرَّح به بعضهم عندما أكَّد أنَّ المستشرق لا يؤلِّف من كتبه إلَّا ما يكون مفيدًا للمبشِّرين في عملهم؛ كي يكون عونًا للحلقات الدراسيَّة في الكنيسة في دراسة مسائل الإسلام[٢].

تنطلق تلك القراءات العقديَّة لإثبات مجموعة من المعلومات السابقة التي يحاول فيها الباحث تأكيدها بشتَّى السبل، من دون مراعاة أدبيَّات المناهج العلميَّة ومنطلقاتها وأسسها؛ وذلك تمريرًا لقراءته الدينيَّة، ومحاولةً لإجبار الآخر على الانصياع لها،

[1]- White, James R.: What Every Christian Needs to Know About the Qur'an, Published May 1st 2013 by Bethany House Publishers, p.4- 6.

[٢]- انظر: بلير، جون سي، مصادر الإسلام بحث في مصادر العقيدة وأركان الديانة المحمَّديَّة، ص٦.

ولكسب تعاطف أتباع تلك العقيدة التي ينتسب إليها وتأييدهم.

بعض المستشرقين مارسوا العبث بعلوم الدين؛ وهم لا يؤمنون به، وقد أخضعوه لدراستهم[١]! في حين أنَّ الانتماء والالتزام بالدين للباحث في الأديان، له بالغ الأثر على فهمه لها، ولكنَّه في الوقت نفسه يمكِّنه من أنْ يكون حسَّاسًا تجاه البعد الروحيّ للأديان، دينه ودين الآخرين على السواء[٢].

تمثِّل هذه القراءات العقديَّة الاستشراقيّة للقرآن الكريم قراءات عبثيَّة، وتعدُّ نتيجةً منطقيَّةً لتلك القراءات المتحيِّزة ضدّ الإسلام، والتي بنى عليها الاستشراق القديم أركانه لأسبابٍ تتعلَّق به وحده. وهذا هو السبب الجوهريّ في كونه لم يصِل في الماضي إلى فهمٍ جيِّد للإسلام دينًا وحضارةً، كما أنَّه لن يتمكَّن من الوصول إلى هذا الفهم في الحاضر والمستقبل، ما دامت تسيطر على عقل المستشرق ووجدانه عوامل التحيُّز المختلفة، ومن ثَمَّ فلا أملَ في إصلاح الحال ما دام الاستشراق يستمرُّ على حاله، وتتحكَّم به دوافعه وأهدافه غير العلميَّة[٣].

خامسًا: المباني الإلحاديّة للمستشرقين

١. مفهوم الإلحاد

يُعدّ الإلحاد من الظواهر القديمة والمعقّدة والديناميكيّة التي تتداخل فيها عوامل مختلفة بين شخصيّ واجتماعيّ ونفسيّ، وتعود جذور كلمة إلحاد إلى ترجمة المصطلح اليونانيّ القديم (**atheos**) الذي يعطي السلب والنفي؛ أي نفي وجود الله[٤].

والإلحاد في اللغة يفيد معنى الميل والانحراف والعدول عن الاستقامة، وهو

[١]- انظر: النملة، علي بن إبراهيم، ظاهرة الاستشراق مناقشات في المفهوم والارتباطات، ص٢١٠.

[٢]- انظر: حسن، محمّد خليفة، أزمة الاستشراق الحديث والمعاصر، ص٢٥٩.

[٣]- انظر: م.ن، ص٢٧٦-٢٧٧.

[٤]- انظر: المشهراوي، سوزان، «الإلحاد المعاصر سماته آثاره أسبابه وعلاجها»، ص٩٦٣-٩٦٤.

مأخوذ من كلمة «لحد». يقول ابن فارس: «اللام والحاء والدال أصلٌ يدلّ على ميل عن استقامة، يُقال ألحد الرجل إذا مال عن طريقة الحقّ والإيمان، وسمّي اللحد؛ لأنَّه مائل في أحد جانبي الجدث...»[١]. والإلحاد بالمعنى الاصطلاحيّ الواسع هو عدم الاعتقاد بوجود إله. ويعزى سبب ذلك الاعتقاد إلى عدم وجود أدلّة كافية على وجوده[٢].

ووردت مفردة «إلحاد» في القرآن الكريم في مواضع عدّة بمعانٍ مختلفة؛ منها: قوله تعالى: ﴿وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُّذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (الحج: ٢٥)، وهي بمعنى: الميل عن الحقّ والاستقامة.

كما ورت في قوله تعالى: ﴿لِّسَان الَّذِى يُلْحِدُونَ إليه أَعْجَمِىٌّ وَهَـٰذَا لِسَان عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ (النمل: ١٠٣)؛ بعمنى: يميلون إليه. و«قرأ حمزة والكسائيّ «يلحدون» بفتح الياء والحاء، والباقون بضمّ الياء وكسر الحاء، وهما لغتان، يقال: ألحد يلحد إلحادًا، فهو ملحد، ولحد يلحد فهو ملحود، وقيل لحد في القبر وألحد في الدين، والإلحاد الميل عن الصواب ويقال للذي يميل عن الحقّ ملحد، ومند اللحد في جانب القبر»[٣]. وعليه، فمفهوم الإلحاد في القرآن الكريم يوافق المعنى اللغويّ المتقدِّم.

٢. تاريخ الإلحاد في الغرب ودوافعه

يُعدّ ظهور الإلحاد في الفكر الغربيّ ردّة فعل إزاء تصرّفات الكنيسة التي جعلت من الدين طلاسم غيبيّة لا يفهمها إلّا رجال الدين أنفسهم، فضلاً عن الممارسات الدينيّة المتعسّفة، وتطوّر العلوم التجريبيّة وعجز الكنيسة عن تقديم الحلول والمعالجات لذلك؛ ما أدّى بكثير من الأوروبيّين إلى الإلحاد، لا سيّما مع تنامي النهضة لديهم،

[١]- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج٥، ص٢٣٦.

[٢]- انظر: شوقي، رأفت، الإلحاد نشأته وتطوره، ص٣٥.

[٣]- انظر: الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان، ج٦، ص١٩٩.

وقد تبنّى الترويج لهذا الفكر مجموعة من الفلاسفة؛ كنيتشه، وأنجلز، وماركس، وغيرهم[١].

إنَّ المتأمّل في أسباب انتقال الإلحاد للشرق يقف على جملة دوافع؛ منها عقديّة، وأخرى علميّة، وثالثة حضاريّة، فالدوافع العقديّة التي تبنّاها المستشرقون لتصدير الإلحاد للبلاد الإسلاميّة تأتي في مقدّمتها التبعيّة والتقليد للغرب وتقهقر العالم الإسلاميّ أمام الموجة الأوروبيّة إلى جانب جمود الفكر الإسلاميّ ومحاربة التجديد فيه، أمّا الدوافع الحضاريّة التي تبنّاها المستشرقون لتصدير الإلحاد، فهي النهضة الأوروبيّة الحديثة وتطوّر البلاد الغربيّة، واكتشافات العلم الحديث؛ كلّها تُعدّ وسائل وأسباب لنشوء الإلحاد في الشرق[٢].

٣. أقسام الإلحاد

يمكن تقسيم الإلحاد وتصنيف الملحدين إلى قسمين؛ هما:

الإلحاد الصلب أو الإلحاد الإراديّ، وهو النوع الذي لا يؤمن صاحبه بوجود إله، ومن ثمّ فهو ينكر النبوّة والوحي والغيبيّات، ولا يؤمن بوجود خالق للكون أصلاً؛ بل يرجع ذلك إلى الطبيعة أو غيرها.

الإلحاد غير الصلب (السلبيّ أو اللاإراديّ)، وهو الذي لا يؤمن صاحبه بوجود إله ولا ينكره؛ بل يدعي عدم وجود دليل على وجوده، فهو متوقّف بين النفي والإثبات[٣].

وتجدر الإشارة إلى أنَّ ثمّة تفاوتًا بين الإلحاد الغربيّ والإلحاد في البلاد الإسلاميّة؛ كون الإلحاد الغربيّ يتبنّى نظريّة موت الإله، وبالتالي فهو وريث الإلحاد اليونانيّ

[١]- انظر: الخضري، أنور بن قاسم، آثار ونتائج الانحرافات الفكريّة الإلحاد أنموذجًا، ص١٠.

[٢]- انظر: م.ن، ص١٠.

[٣]- انظر: العجيري، عبد الله بن صالح، ميليشيا الإلحاد مدخل لفهم الإلحاد الجديد، ص١٩-٢٠.

القديم أو المذهب الطبيعيّ أو ما يسمّى بالإلحاد الصلب، في حين أنَّ بعض الإلحاد العربيّ ينكر ثوابت الدين؛ كالنبوّة والوحي والغيبيّات وغيرها، ولا ينكر وجود الخالق، فهو إلحاد من النوع الثاني.

٤. الإلحاد عند المستشرقين

لم يكن الإلحاد حاضرًا في الفكر الغربيّ فقط؛ بل يمكن عدّه الحاضن الأبرز لطروحاته، فقد صدرت دراسات متعدّدة لمُنظّرين غربيّين عُدّت ابتكارات في المجال الإلحاديّ، كان أبرزها نظريّة الهيومانيّة.

أ. نظريّة الهيومانيّة (الإنسانويّة أو تأليه الإنسان)

هي مذهب فكريّ ظهر وتبلور في القرن التاسع عشر، تعتبر أنَّ الإنسان هو أسمى كائن من الكائنات الأرضيّة، بل هو أسمى كائن من الكائنات السماويّة؛ بما فيها الإلهيّات. ومن أبرز دعاتها فردريك إدواردز، ولها أربعة أنواع: الإنسانويّة القديمة، وإنسانويّة العصور الوسطى، وإنسانويّة عصر النهضة، والإنسانويّة المعاصرة[١].

ويعدّ جان جاك روسو من دعاة الهيومانيّة، فقد شرع بالتأسيس لفكرة بديلة عن الإيمان بالإله؛ وهي الإيمان بالإنسان نفسه، أو الإيمان بالإنسان فحسب، وهذا ما يسمّى مبدأ الإرادة العامّة؛ أي إرادة المجتمع، وأمام هذا المبدأ يتنازل الإنسان عن إرادته الخاصّة، ويكون المجتمع هو المطلق المادّيّ الأوحد؛ ولعلّ روسو يدعو عبر الهيومانيّة إلى إقرار دين طبيعيّ مادّيّ قائم على تأليه المجتمع، فالمجتمع هو المطلق العلمانيّ الذي سيحلّ محلّ المطلق اللاهوتيّ.

وعليه، فالفلسفة الهيومانيّة ضحّت أوّل شيء بالإنسان نفسه، فجعلت المجتمع هو الحاكم المطلق، فالإنسان حينما أعلن نفسه حاكمًا مطلقًا ضحّى ببعده الإنسانيّ،

[١]- انظر: طلعتي، محمّد هادي، الهيومانيّة دراسة تحليليّة نقديّة للأسس والجذور، ص١٥-٢٨.

وقد تأثّر بهذه النظريّة وتبنّاها جملة من الفلاسفة؛ كنيتشه، وداروين، وغيرهما [١]، في حين وصف بعضهم هذه النظريّة بأنَّها أنسنة الكون، وهي المركزيّة الإنسانيّة التي أرجعها إلى طرح أسطورة الأصل الإغريقيّة؛ بوصفها بديلاً عن أسطورة الأصل الدينيّة[٢]، وهي ما عبرّ عنه بالأسطورة البروميثيّة[٣].

ب. الإلحاد العقلي

ظهر الإلحاد العقليّ في مؤلّفات جملة من المستشرقين؛ وعلى رأسهم جورج هـ. سميث، الذي ألّف كتابًا في هذا المضمار ووسمه بـ«الإلحاد القضيّة ضدّ الله» وذهب فيه إلى أنَّ «الإلحاد موقف عقلانيّ، وأنَّ الايمان بالله تعالى أمرٌ لا يستند إلى العقلانيّة، وأنَّ الدين المؤمن بوجود إله قائمٌ على الزيف، فضلاً عن أنّه شيء ضارّ...»[٤].

وقد سار على هذا المنوال الملحد مايكل مارتن، في كتابه «الإلحاد ومُبرّره الفلسفيّ»، فذهب إلى «أنَّ المحاجّات الكلاسيكيّة للتدليل على وجود الله غير صحيحة، وأنَّ التجربة الدينيّة لا يمكن أنْ تنهض أساسًا لصحّة المعتقدات الدينيّة، وأنّه من الخطأ التدليل على صحّة الدين بِصحّة ما ورد فيه من خوارق ومعجزات...»[٥].

وعلى النهج نفسه سار تادس كليمنتس، في كتابه «العلم مقابل الدين»، حيث اعتقد «أنَّ الإيمان بوجود الله [تعالى] إهانة للعقل البشريّ»، وأضاف أنَّ «كثيراً من المؤمنين بوجود الله تعالى -رغم أنّهم لا يقولون ذلك- يعتقدون الشيء نفسه؛ لأنّهم

[١]- انظر: سرور، هيثم طلعت علي، موسوعة الردّ على الملحدين العرب، ص١٣.

[٢]- انظر: المسيري، العلمانيّة الجزئيّة والعلمانيّة الشاملة، ص١٠٣.

[٣]- البروميثية: هي اتجاه فكريّ ينسب إلى الإله اليونانيّ بروميثيوس الذي سرق نار المعرفة من الآلهة ليعطيها إلى البشر، ففي الحضارة الغربيّة يحلو للغرب دومًا أنَّ يرى نفسه بروميثيًّا، أمّا الحضارات الأخرى فهي غير بروميثيّة (للمزيد انظر: https://www.alkhaleej.ae/).

[٤]- نقلاً عن: عوض، ملحدون محدثون معاصرون، ص٨٦.

[٥]- نقلاً عن: م.ن، ص٨٠.

يمتدحون الإيمان كفضيلة؛ وذلك فقط إذا ما وجدوها تتعارض مع مبادئ الإدراك السليم؛ أي حين يعتقدون أنَّ هذا الايمان يُجافي أحكام العقل»[١].

ومن أبرز المنظّرين الغربيّين للفكر الإلحاديّ الحديث الفيلسوف الألمانيّ فيورباخ الذي دار بحثه عن الإله في محاور ثلاثة؛ الأوّل: تمحور تفكيره الفلسفيّ حول الله تعالى، والثاني: تمحور تفكيره الفلسفيّ حول العقل، والثالث: تمحور تفكيره الفلسفيّ حول الإنسان، وعليه فإنَّ تفكير فيورباخ جاء بثلاث مقاربات للذات الإلهيّة، الأولى: هي أنَّ مفهوم الذات الإلهيّة مقاربة لمفهوم الإنسان، وهنا يكون الإنسان هو الإله، الثانية: تقارب مفهوم الذات الإلهيّة مع مفهوم الطبيعة، وهنا تكون الطبيعة هي الإله، والثالثة تكوّنت على اعتبار أنَّ الإله منتج إنسانيّ، أي أنَّه قائم على تصوّرات الإنسان نفسه في حالات الضعف؛ كي تلجأ إلى قوّة خفيّة[٢]، ولا ريب أنَّ هذا الفكر الإلحاديّ قد وجد صداه في أرجاء المعمورة؛ ولا سيّما عند شعراء الحداثة الذين تعلّقوا بخيوط الغرب.

ج. اندثار الدين

من المسائل الإلحاديّة التي طرحها المستشرقون مسألة اندثار الدين التي تنبّأ بها جواتشيم كاهل؛ بصفته ملحدًا ماركسيًّا تقليديًّا؛ وذلك عندما ترفع المظالم عن البشريّة وتحلّ العدالة فيما بينهم، فلا يكون هناك حاجة للدين، ولا غرو أنَّه تنبأ أيضًا باندثار الإلحاد نفسه؛ لأنّه عندما يختفي الدين من سطح الأرض لن تكون هناك حاجة إلى الإلحاد، وعندئذٍ سوف تمرّ الإنسانيّة بحقبة يسيطر عليها المذهب الإنسانيّ الحرّ، الذي يتجاوز حدود الإيمان بوجود الله، ويتجاوز حدود الإلحاد أيضًا[٣]، وهو مفهوم المادّيّة الخالصة الذي تبنّاه وروّج له فولتير.

[١]- نقلاً عن: عوض، ملحدون محدثون معاصرون، ص٩٦.

[٢]- انظر: الخضري، آثار ونتائج الانحرافات الفكريّة والإلحاد أنموذجًا، م.س، ص١٧.

[٣]- انظر: عوض، ملحدون محدثون معاصرون، ص٩٨.

وأحد أوجه الإلحاد «أنَّ الإنسانيّة لا بدّ أنَّها عاشت قرونًا متطاولة في حياة ماديّة خالصة، ثمّ اخترع الدهاة الماكرون فكرة الألوهيّة لخداع البسطاء السذّج»[١].

د. الإلحاد الجديد (الفرسان الأربعة)

لا ريب أنَّ أحداث الحادي عشر من سبتمبر قد ألقت بظلالها على تطوّر الفكر الإلحاديّ والترويج له ومحاولة تصديره نحو الشرق الأوسط؛ لأنَّ مفكّري الغرب قد وجدو الفرصة المناسبة لضرب الإسلام، وربط تلك الأحداث به، وإنشاء مصطلح اسمه الارهاب؛ ما أدّى إلى تأليف كتب عدّة لمستشرقين أمريكيّين؛ مثل: سام هارس[٢]، الذي يُعدّ من أقطاب الإلحاد الجديد فألّف كتابًا أسماه: «نهاية الإيمان، الدين، الإرهاب، نهاية العقل»، أمّا ريتشارد دوكنز[٣]، فقد أصدر محاضرات عدّة؛ بعنوان «ميليشيا الإلحاد»، حيث يقول: «إنَّ ملء عالم بالدين أو بالأديان الإبراهيميّة هو تمامًا كملء الشوارع بالمسدّسات المحشوّة بالرصاص»[٤]، وبهذا عدّ دوكنز الدين مصدرًا للشرور حسب زعمه، فراح يحثّ على زوال الأديان؛ ولا سيّما الإسلام، فقال: «أتمنّى حقًّا حقًّا أن أرى الدين يزول تمامًا»[٥].

لقد استعمل الملحدون المعاصرون طرقًا متعدّدة لتوجيه الإلحاد؛ منها: الهجوم على الأديان، ومنها: الشهرة للملحدين وتصويرهم بأنَّهم فرسان (الفرسان الأربعة)

---

[١]- نقلاً عن: درّاز، محمّد عبد الله، الدين، ص٨٣.

[٢]- هو مستشرق وفيلسوف وعالم أعصاب أمريكيّ، ولد عام ١٩٦٧م، وهو أحد المنتقدين للأديان وأهمّ أقطاب الإلحاد المعاصر، ويعدّ أحد أهمّ مؤيّدي الشكوك العلميّة، يتميّز بدفاعه المستميت عن العلمانيّة، ويرى لكلّ شخص الحقّ في انتقاد الأديان (انظر: المشهراوي، الإلحاد المعاصر سماته آثاره أسبابه وعلاجها، م.س، ص٩٧١-٩٧٢).

[٣]- مستشرق وعالم سلوك حيوان وأحياء تطوّريّة ومؤلّف بريطانيّ، وكان أستاذًا لمادّة الفهم العام للعلوم في جامعة أكسفورد، وهو زميل فخريّ لكلّيّة نيو كوليج، برز دوكينز عام ١٩٧٦م عندما نشر كتابه (الجين الأنانيّ)، الذي أشاع وجهة نظر ارتكاز التطوير على الجينات، وقام بصياغة مصطلح ميم. وفي كتابه النمط الظاهريّ الموسّع عام ١٩٨٢م أدخل في علم الأحياء التطوّريّ مفهومًا مؤثّرًا، وهو أنَّ التأثيرات الظاهريّة للجين ليس بالضرورة أن تقتصر على جسم الكائن الحيّ، بل إنما يمكن أنَّ تمتد في البيئة. قام دوكنز بتأسيس مؤسّسة ريتشارد دوكينز للعلوم والمنطق عام ٢٠٠٦م. (انظر: https://ar.wikipedia.org/wiki)

[٤]- نقلاً عن: المشهراوي، الإلحاد المعاصر سماته آثاره أسبابه وعلاجها، م.س، ص٩٦٩.

[٥]- م.ن، ص٩٧٠.

وطبع صورهم على الملابس وغيرها.

وهنا نقف على مدى حرص الفكر الاستشراقيّ على نقل الإلحاد إلى البلاد العربيّة؛ لكي يقضي على الثقافة الإسلاميّة تمامًا، وعليه يحقّ لنا أنَّ نتساءل كيف يتمّ نقل الإلحاد إلى الشرق؟ هل سيشرع الملحدون الغربيّون بالتجوّل في شوارع الشرق ويحملون اللافتات التي تدعو إلى الإلحاد أم ماذا؟ لا شكّ أنَّه يتمّ عبر الترويج له وزرعه في أهل الشرق ليقوموا بالترويج له بأنفسهم، ونشره على حساب عقائدهم.

الخاتمة

لقد اعتمد المستشرقون اليهود والمسيحيّون على تحكيم المباني الدينيّة لديهم في دراستهم للدين الآخر؛ لذا تجد المبنى الدينيّ العقديّ عندهم من أبرز المباني التي يعتمد عليها المستشرقون في دراستهم للقرآن الكريم، وإنّ تحكيم المباني العقديّة اليهوديّة تبدو واضحة في الاستشراق اليهوديّ، ومن بعده الاستشراق الإسرائيليّ المعاصر.

تعدُّ القراءة السياسيَّة واحدة من القراءات التي يعمل عليها الاستشراق في بعض جوانبه، فالاستشراق القديم كان يمهِّد للاحتلال أو لشرعنة وجوده في الأراضي العربيَّة والإسلاميَّة، أمَّا الاسستشراق المعاصر فينحصر هدفه السياسيّ -من خلال تناوله للقصص القرآنيّ- في شرعنة وجود الكيان الصهيونيّ، أو كسب التأييد له، أو محاولة تصوير الوضع على أنَّه تبادل ثقافيّ وغيره.

تقوم هذه القراءات وغيرها على قراءة متعصِّبة للمصادر الإسلاميَّة؛ بقصد التوهين من قيمة ما تقدِّمه في تغيير مسار التاريخ الإنسانيّ.

لم يختلف الحال عند المستشرقين المسيحيّين باعتمادهم بل وإقحامهم المبنى العقدي المسيحيّ في دراستهم للقرآن؛ بهدف تشويه القصص القرآنيّ والانتصار للعقيدة المسيحيَّة، ومن أبرز المستشرقين الذين اعتمدوا على هذه المباني العقديّة المسيحيّة: وليام فيدرر، وجيمس وايت.

مَن يزعم اقتباس القصص القرآنيّ من الكتب السابقة عليه، أو تشابهه الكلّيّ معها، أو تحريفه لها، إنَّما يسير وفق قراءة ترتكز على مبنى عقديّ يبني رأيه عليه محاولاً عدم إنصاف الإسلام.

لو أنَّ هذه القراءة -حقًّا- غير عقديَّة لأثبت هؤلاء المستشرقون خلاف ذلك.

تنطلق تلك القراءات العقديَّة لإثبات مجموعة من المعلومات السابقة التي يحاول فيها الباحث تأكيدها بشتَّى السبل، من دون مراعاة أدبيَّات المناهج العلميَّة ومنطلقاتها وأسسها.

مارس بعض المستشرقين العبث بعلوم الدين؛ وهم لا يؤمنون به، وقد أخضعوه لدراستهم!

تنوّعت دوافع المستشرقين الملحدين بين عقديّة، وأخرى علميّة وحضارية، وقد ظهر الإلحاد العقليّ في مؤلّفات جملة من المستشرقين؛ وعلى رأسهم جورج هـ. سميث. ومن المسائل الإلحاديّة التي طرحها المستشرقون مسألة اندثار الدين.

يمكن تقسيم الإلحاد وتصنيف الملحدين إلى قسمين؛ هما: الإلحاد الصلب أو الإلحاد الإراديّ، والإلحاد غير الصلب (السلبيّ أو اللاإراديّ).

لم يكن الإلحاد حاضرًا في الفكر الغربيّ فقط؛ بل يمكن عدّه الحاضن الأبرز لطروحاته، فقد صدرت دراسات متعدّدة لمُنَظّرين غربيّين عُدّت ابتكارات في المجال الإلحاديّ، كان أبرزها نظريّة الهيومانيّة.

يُعدّ الإلحاد من الظواهر القديمة والمعقّدة والديناميكيّة التي تتداخل فيها عوامل مختلفة بين شخصيّ واجتماعيّ ونفسيّ. والإلحاد بالمعنى الاصطلاحيّ الواسع هو عدم الاعتقاد بوجود إله.

كان ظهور الإلحاد في الفكر الغربيّ ردّة فعل إزاء تصرّفات الكنيسة التي جعلت من الدين طلاسم غيبيّة لا يفهمها إلّا رجال الدين أنفسهم، فضلاً عن الممارسات الدينيّة المتعسّفة، وتطوّر العلوم التجريبيّة وعجز الكنيسة عن تقديم الحلول والمعالجات لذلك.

المتأمّل في أسباب انتقال الإلحاد للشرق يقف على جملة دوافع؛ منها عقديّة، وأخرى علميّة، وثالثة حضاريّة.

لقد استعمل الملحدون المعاصرون طرقًا متعدّدة لتوجيه الإلحاد؛ منها: الهجوم على الأديان، ومنها: الشهرة للملحدين وتصويرهم بأنَّهم فرسان (الفرسان الأربعة) وطبع صورهم على الملابس وغيرها.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة.

٣. أبو غدير، محمّد محمود، ترجمة: أوري روبين لمعاني القرآن الكريم بالعبريّة.

٤. إدريس، محمّد جلاء، الاستشراق الإسرائيلي في المصادر العبريّة، لا ط، القاهرة، العربيّ للنشر والتوزيع، ١٩٩٥م.

٥. بخوش، عبد القادر، مناهج الاستشراق المعاصر في الدراسات الإسلاميَّة، ط١، الكويت، دار الضياء، ٢٠١٤م.

٦. بلير، جون سي: مصادر الإسلام بحث في مصادر العقيدة وأركان الديانة المحمَّديَّة، ترجمة: مالك مسلماني، لا ط، لا م، لا ن، لا ت.

٧. البهنسي، أحمد، «الاستشراق الإسرائيلي ... الإشكاليّة والسمات والأهداف.

٨. حسن، محمَّد خليفة، أزمة الاستشراق الحديث والمعاصر، لا ط، الرياض، عمادة البحث العلميّ في جامعة الإمام محمَّد بن سعود الإسلاميَّة، ١٤٢١هـ.ق/ ٢٠٠٠م.

٩. الخضري، أنور بن قاسم، آثار ونتائج الانحرافات الفكريّة الإلحاد أنموذجًا، مكة المكرّمة، رابطة العالم الإسلامي.

١٠. درّاز، محمد عبد الله، الدين، ط١، مصر، مؤسّسة هنداوي للثقافة والتعليم، ٢٠١٢م.

١١. زقزوق، محمود حمدي، الاستشراق والخلفية الفكريّة للصراع الحضاري، القاهرة، دار المعارف، ١٩٩٧م.

١٢. سرور، هيثم طلعت علي، موسوعة الردّ على الملحدين العرب، كتاب إلكترونيّ.

١٣. شوقي، رأفت، الإلحاد نشأته وتطوره، لا ط، القاهرة، دار الكتاب الحديث، لا ت.

١٤. الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان.

١٥. طلعتي، محمد هادي، الهيومانيّة دراسة تحليليّة نقديّة للأسس والجذور، تعريب: علي حسن الهاشميّ، المركز للدراسات الاستراتيجيّة.

١٦. عثمان، عبد الكريم، معالم الثقافة الإسلاميَّة، ط١٦، لا م، مؤسَّسة الرسالة، ١٩٩٢م.

١٧. العجيري، عبد الله بن صالح، ميليشيا الإلحاد مدخل لفهم الإلحاد الجديد، ط٢، مؤسسة تكوين، ٢٠١٤م.

١٨. عوض، ملحدون محدثون معاصرون.

١٩. فوك، يوهان، تاريخ الاستشراق.. الدراسات العربيّة والإسلاميّة في أوروبا حتّى بداية القرن العشرين، ترجمة: عمر لطفي، ط٢، بيروت، دار المدار، ٢٠٠١م.

٢٠. المسيري، العلمانيّة الجزئيّة والعلمانيّة الشاملة.

٢١. المشهراوي، سوزان: «الإلحاد المعاصر سماته آثاره أسبابه وعلاجها»، مجلّة كلّيّة الدراسات الإسلاميّة، العدد ٣٥، ١٤٤٠هـ.

٢٢. النملة، عليّ بن إبراهيم: ظاهرة الاستشراق مناقشات في المفهوم والارتباطات، ط٢، الرياض، لا ن، ١٤٢٤هـ.ق/ ٢٠٠٣م.

المصادر الأجنبيّة

23. White, James R.: What Every Christian Needs to Know About the Qur'an, Published May 1st 2013 by Bethany House Publishers.

القراءات المختلفة
وإضافات الشيعة الإماميّة على القرآن[*]

مئير بار آشر[**]

الملخّص

هذا البحث هو محاولة جزئيّة من المستشرق الإسرائيلي بار آشر لجمع (القراءات الشيعيّة) المختلفة للآيات القرآنيّة عمّا هو مدوَّن في المصحف العثماني، اعتمادًا على مصادر تفسيريّة وحديثيّة للشيعة الإماميّة، مثل تفاسير: العياشي، القمّي، فرات الكوفي، النعماني، الكافي للكليني...، وتختصّ عمليّة الجمع هذه بالقراءات التي تنطوي على بعد عقائدي يرتبط بحذف الإشارات التي ترتبط بالولاية وأسماء الأئمّة كعليّ عليه السلام من النسخة العثمانيّة كنصٍّ متحامل على الشيعة. ويقسّم بار آشر هذه القراءات التي يتبنّاها الشيعة إلى فئات عدّة: تغيير في الكلمة مثل: (ترابًا) = (ترابيًّا)، استبدال كلمة بأخرى، مثل: (أمّة) = (أئمة)، تغيير ترتيب الكلمات، إضافة كلمات، مثل: «علي»، «آل محمّد»...، معتبراً أنّ ثمّة تناقضًا في الموقف الشيعي تجاه

(*)- تعريب: زينة الجمّال. نقد وتعليق: سامر توفيق عجمي (باحث متخصّص في الدراسات القرآنية والاستشراق المعاصر).

(**)- مستشرق إسرائيلي.

المصحف العثماني، خصوصًا بعد منتصف القرن الرابع الهجري، حيث إنّ الشيعة قبلوا النسخة العثمانيّة من المصحف مع معرفتهم أنّه نقص منها ما تتضمّنه النسخة الشيعيّة من المصحف، مرجِعًا ذلك إلى البراغماتيّة، باعتبار أنّ مصحف عثمان ليس نصًّا كاملاً، لكن يجب إقراره واعتماده، في ظلّ حكم أعداء الشيعة، إلّا أنّ هذا سيتغيّر في آخر الزمان، عند ظهور القائم الذي سيُصلح المظالم الواقعة على الشيعة، وبذلك ستُحلّ أيضًا قضيّة النصّ القرآنيّ الصحيح.

وقد قدّم الباحث سامر توفيق عجمي تعليقات مهمّة وقراءة نقديّة لمضمون هذا البحث في ضوء محاكمة المصادر التي اعتمد عليها بار آشر ومناقشة الأفكار التي قدّمها في بحثه.

الكلمات المفتاحيّة: القراءات المختلفة، الشيعة الإماميّة، المصحف العثمانيّ، التفاسير الشيعيّة، الإضافات التفسيريّة، الأحرف السّبعة.

مقدِّمة: تعريف بـ (مئير بار أشر)

مئير ميخائيل بار آشر (و ١٩٥٥...) مستشرق يهودي-إسرائيلي، ولد في المغرب، وهاجر مع عائلته وهو رضيع -في عمر تسعة أشهر- إلى فلسطين المحتلّة (إسرائيل). كان والده حاخامًا يهوديًّا، نشأ في القدس وتعلّم في مدارسها، أتمّ دراسته الثانويّة في المدرسة الثانويّة الدينيّة، ثمّ درس في الجامعة العبريّة في القدس، إلى أن حصل على الدكتوراه عام ١٩٩١م.

يشغل منصب أستاذ الدراسات الإسلاميّة في الجامعة العبريّة في القدس، كما شغل منصب رئيس قسم اللغة العربيّة وآدابها في الجامعة نفسها، مضافًا إلى تعيينه مديرًا لمعهد الدراسات الآسيويّة والأفريقيّة، وهو سكرتير الجمعيّة الإسرائيليّة للدراسات الشرقيّة. ترأّس تحرير مجلّة «سفونوت» لدراسة الجاليات اليهوديّة في الشرق التي يصدرها معهد إسحاق بن تسفي.

له العديد من الكتب والمقالات، من جملتها: اليهود والقرآن، الديانة النصيريّة-

العلويّة بحث في لاهوتها وطقوسها، الشيعة واليهوديّة تفاعلات فكريّة وتاريخيّة، التفسير القرآني المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام...

أهمّ كتبه: «الكتاب المقدّس والتّفسير عند الشيعة الإمامية المبكرة» (**Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism**)، وهو في الأصل عبارة عن أطروحته التي نال بها الدكتوراه مع مرتبة الشرف -مع تعديل وتنقيح- تحت عنوان: «قضايا في التفسيرات الشيعيّة الإماميّة المبكرة للقرآن في القرنين الثالث والرابع الهجريين» **Issues in Early Imami Shi'I Qur'anic Exegesis (3rd-4th) Centuries (AH/ 9th-10th) Centuries CE)**. تحت إشراف المستشرق الإسرائيليّ إيتان كولبرغ، وهو ممّن انصبّ اهتمامه على دراسة الشيعة الإماميّة الاثني عشريّة.

يعالج آشر في هذا الكتاب جملة قضايا مهمّة، منها: تحليل الخصائص المنهجيّة والعقائديّة للتفسير الإمامي المبكر من خلال دراسة أربعة تفاسير شيعيّة مبكرة: تفسير فرات بن إبراهيم الكوفي، تفسير علي بن إبراهيم القمّي، تفسير محمّد بن مسعود العياشي، تفسير محمّد بن إبراهيم النعمانيّ، مركّزًا على أنّها تفاسير نقليّة تعتمد الروايات التي تدعم الرؤية العقديّة الإماميّة، ومفتاحيّة الإمام -الكتاب الناطق- في تفسير القرآن، ودراسة السمات العقائديّة للتفسير الإمامي كالعصمة، والعلم اللدني... إلخ.

يُبرِز آشر -كما تقدَّم- اهتمامًا بدراسة علوم القرآن وتفسيره، خصوصًا عند الشيعة الإماميّة، كما يظهر من مجموعة كتبه ومقالاته، منها: الكفار الطهارة والمسجد الحرام في التفسيرات الشيعيّة للقرآن ٩:٢٨، (**Unbelievers, Purity, and the Masjid al-Haram in Shiʾa Exegesis of Qurʾan 9:28**) تتناول هذه الدراسة تفسير الشيعة للآية ٢٨ من سورة براءة[1].

ومنها مقال: تحريف القرآن في التفاسير الشيعيّة (**The Falsification of the**

[١]- قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلاَ يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَٰذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ إِن شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ}.

(Qur'an in Shi'i Commentaries)، تبحث في التفسير الشيعي لآية ٥٩ من سورة النساء[١].

ومنها مقاله هذا الذي عمدنا إلى ترجمته: «القراءات المختلفة وإضافات الشيعة الإماميّة على القرآن»، وقد نُشرت باللغة الإنجليزيّة تحت عنوان: (**Variant readings and additions of the Imami-Shi'a to the Quran**»، **Israel Oriental Studies**)، سنة ١٩٩١، في المجلّد ١٣ (ص٣٩-٧٤) من مجلّة «الدراسات الاستشراقيّة الإسرائيليّة» (**Israel Oriental Studies**)[٢].

نصّ المقال

ملاحظات تمهيديّة

قام جولدتسيهر[٣] في كتابه الرائد «اتّجاهات التفسير الإسلاميّ للقرآن» بتفصيل أهميّة القراءات المختلفة بالنسبة للمصحف العثمانيّ المُعتَمَد، والتي وردت في المؤلّفات التفسيريّة الإسلاميّة بشكلٍ عامّ، وفي التفاسير الشيعيّة على وجه خاصّ. في هذا الكتاب وفي غيره من الدراسات اللاّحقة (كتلك التي أجراها جوزيف

[١]- قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ}.

[٢]- هذا البحث من جملة أبحاث المستشرقين عن القرآن عند الشيعة تعمل المجلّة على ترجمتها، تقدم اثنين منها في عددين سابقين.

الأولى: نُشرت تحت عنوان: «قرآن الشيعة في الدراسات الغربية»، جونا وينتر، العدد ٤٠، ص٦٥-١٠٠. الثاني: «قرآن الشيعة: مراجعة في تفسيرات جولدتسيهر»، جوزيف إلياس، العدد ٤١، ص١٧-٣٢.

ومنها: دراسة كلير تيسدال تحت عنوان: «الإضافات الشيعية على القرآن»

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

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

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

[٣]- أجناس جولتسيهر (١٨٥٠-١٩٢٠م) مستشرق مجري من أصول يهوديّة، له شهرة واسعة، ويُعتَبر من أهمّ المستشرقين الذين اشتغلوا على التراث الإسلاميّ عقيدة وشريعة وتاريخًا وتفسيرًا...، ومن جملة اهتماماته الدراسات القرآنيّة ومدارس التفسير ومذاهبه ومناهجه، خصوصًا كتابه «مذاهب التفسير الإسلامي». ويمكن القول إنّ حركة الدراسات الاستشراقية بعد جولدتسيهر اتّخذت مسارًا مختلفًا؛ ولذا تشكّل دراسة جولدتسيهر مدخلاً رئيسًا لفهم الاستشراق، وقد تعرّضت أفكاره للدراسة النقدية، ومن جملتها ما نسبه إلى الشيعة من آراء.

إلياس[١]، إيتان كولبرغ[٢]، ومحمد أيّوب)[٣]، تمّ تقديم الأمثلة على قراءات الشيعة البديلة والفريدة من نوعها للعديد من الآيات القرآنيّة.

وعلى حدّ علمي، لم تُبذل حتى الآن أيّ محاولة شاملة لجمع هذه القراءات الشيعيّة في مؤلّف واحد؛ لذا يرمي هذا المقال إلى سدّ هذه الفجوة جزئيًّا. أعتقد أنّ هذا سيفيد كلّ المهتمّين بنصّ القرآن الكريم، وأولئك الّذين يدرسون التفسير القرآنيّ عمومًا، والتفسير المذهبيّ -أي تفسير الفريقين السنّة والشيعة- على وجه الخصوص. وتُعدُّ هذه القائمة المنشورة استكمالاً للدّراسة الشاملة والغنيّة التي أعدّها

---

[١]- جوزيف إلياس (**Joseph Eliash**) (١٩٣١-١٩٨١م) مستشرق يهودي-إسرائيلي مهتمّ بالفكر الشيعي. وُلد في القدس. نال درجتي البكالوريوس والماجستير من الجامعة العبرية في القدس، ثم أكمل دراسته في جامعة لندن، وحصل على الدكتوراه من هذه الجامعة على أطروحته تحت عنوان: «علي بن أبي طالب في العقيدة الاثني عشرية» (**Ali b. Abi Talib in Ithna Ashsri Shii belief**). أسّس قسم الدراسات اليهوديّة والشرق أوسطيّة. ركّزت أبحاثه على المذهب الشيعي، ترجم ونشر مجموعة من روايات «الكافي». من أبرز أعماله كتاب غير منشور بعنوان «الشيعة الإماميّة كما في نصوصهم الروائيّة»، ومقالات مثل: «آراء فقهاء الشيعة في المرجعية الفقهيّة والسياسيّة»، الانطباع الخاطئ عن المكانة القانونيّة لعلماء إيران». كما نشر بحثًا عن النظريّة الفقهيّة الاثني عشريّة في السلطة السياسيّة والقانونيّة (**The Ithna ashari-Shia Juristic Theory of Political and Legal Authority**). وساهم ضمن دائرة المعارف الإسلامية الصادرة عن دار بريل في هولندا ببحث عن الإمام الحسن العسكريعليه السلام. وسبق أن نشرت مجلة دراسات استشراقية مقاله: «قرآن الشيعة: مراجعة في تفسيرات جولدتسيهر» في العدد ٤١- شتاء ٢٠٢٥.

[٢]- إيتان كولبرغ (**Etan Kohlberg**) (١٩٤٣-٢٠٢٢م)، مستشرق إسرائيلي بارز ومتخصص في الدراسات الإسلاميّة، مع تركيز خاص على التشيّع الإمامي الاثني عشري. حصل على الدكتوراه من جامعة أكسفورد تحت إشراف ويلفرد مادلونغ. عمل أستاذًا في قسم الدراسات العربيّة والإسلاميّة في الجامعة العبريّة في القدس. من أهمّ أعماله: (**Belief and Law in Imami Shi□ism**) «العقيدة والشريعة في التشيّع الإمامي»، عالج فيه موضوعات كالعصمة، الغيبة، والفقه؛ دراسة عن ابن طاووس تحت عنوان: (**A Medieval Muslim Scholar at Work: Ibn T□w□s and His Library**؛ (**Medieval Muslim Discussions of the Origins of the Qur’an**)، تناول فيها النقاشات العقدية حول القرآن وتكوينه وتاريخه، بما في ذلك الروايات الشيعية المتعلقة بمصحف فاطمة والقراءات؛ (**Some Imami Shi□i Views on the □a□□ba**)، عن تقويم الشيعة لبعض الصحابة، (**The Term r□fi□a in Imami Usage**)، تحقيق لغوي وتاريخي في مصطلح «الرافضة»؛ (**Shi□i Hadith and Identity**)، يناقش فيه دور الحديث في تشكّل الهوية الشيعيّة وبلورة الاختلاف عن أهل السنّة؛ (**Early Im□m□ Theology**)، تناول فيه ملامح التأسيس الكلامي للتشيع في القرون الأولى.

[٣]- محمود محمّد أيوب (١٩٣٥-٢٠٢١م) مسلم، لبناني الجنسيّة، ولد في عين قانا في جنوب لبنان، حصل على البكالوريوس في الفلسفة من الجامعة الأمريكيّة في بيروت عام ١٩٦٤م، ثمّ سافر إلى أمريكا، نال درجة الماجستير في الفكر الديني من جامعة بنسلفانيا عام ١٩٦٦م. عام ١٩٧٥م نال الدكتوراه من جامعة هارفارد في تاريخ الأديان. عمل مديرًا مشاركًا في مركز دانكن بلاك ماكدونلد لدراسة الإسلام والعلاقات المسيحيّة الإسلاميّة بكلية هارتفورد. أستاذًا ومديرًا للدراسات الإسلاميّة في قسم الأديان بجامعة تمبل في فيلادلفيا. باحثًا في مركز الشرق الأوسط بجامعة بنسيلفانيا، أستاذًا زائرًا في كلية المحيط الهادئ للأديان في جامعة بيركلي. له إسهامات عدّة في دراسات القرآن الشيعي، مثل: القرآن ومفسّروه (**The Qur**ʾ**an and Its Interpreters**) في مجلّدين يستعرض فيهما مدارس التفسير المختلفة مع التركيز على التفسير الشيعي. نشر كتبًا وأبحاثًا متعدّدة عن الإيمان والتاريخ، الدين والسياسة، القرآن الشيعي، عاشوراء والمعاناة الفدائية في الإسلام، الحوار الإسلامي-المسيحي، الصحوة الإسلاميّة...

آرثر جفري[1] بعنوان: «مواد لدراسة تاريخ النصّ القرآنيّ»؛ إذ تحتوي دراسة جفري على قراءات بديلة للنصّ العثماني للقرآن، جُمعت من مصادر متعدّدة، معظمها تعود للطّائفة السنيّة؛ أمّا القراءات الشيعيّة، فقد تمّ إهمالها إلى حدٍّ كبيرٍ.

تنقسم هذه المقالة إلى جزءين، يُخصّص الجزء الأوّل (الأقسام ٢-٦) لمناقشة عدد من المبادئ الأساسيّة التي تحكم القراءات الإماميّة الشيعيّة البديلة للنصّ العثمانيّ، مثل طبيعة هذه القراءات، ومكانتها مقارنةً بالنصّ المعتمد، وغير ذلك. أمّا الجزء الثاني[2]، فيتضمّن قائمة بالقراءات الشيعيّة، تُعرض في جدول مقارن: حيث النصّ القرآنيّ المعتمد في جانب من الصفحة، وتُقابله القراءة الإماميّة الشيعيّة في الجانب الآخر، ويتبع كل قراءة شيعيّة ذكرٌ للمصادر التي وردت فيها، مع الإشارة إلى الأدبيّات الحديثة التي نوقشت فيها تلك القراءة، بالإضافة إلى ملاحظات موجزة تشرح العقيدة الكامنة وراء القراءة الشيعيّة الإماميّة.

تجدر الإشارة إلى أنّ هذه القائمة تتضمّن القراءات التي تحمل طابعًا شيعيًّا مميّزًا فقط، أمّا القراءات البديلة الأخرى الموجودة في التفاسير الشيعيّة، فهي غير مدرجة.

المصادر التي تمّ اعتمادها لجمع القراءات البديلة والإضافات، هي في المقام الأوّل تلك التفاسير القرآنيّة الإماميّة الشيعيّة المبكّرة التي وصلتنا[3]، ومن ضمنها:

[1]- آرثر جفري (**Arthur Jeffery**) (١٨٩٢-١٩٥٩م) من المستشرقين البارزين في القرن العشرين، ركّزت أبحاثه على الدراسات القرآنية والتاريخ الإسلامي المبكر، خصوصًا في مجال تطور النص القرآني والقراءات القرآنية ولغة القرآن. من أوائل المستشرقين الذين درسوا أصول الألفاظ الأجنبيّة في القرآن وحاول ربطها بلغات غير عربية (السريانيّة، العبريّة، الفارسيّة، اليونانيّة). عمل أستاذًا في جامعة كولومبيا في نيويورك. وكان باحثًا في معهد الدراسات الشرقية. أهم كتبه وأبحاثه: (**The Foreign Vocabulary of the Qur'an**) «المعجم الأجنبي في القرآن»؛ (**Materials for the History of the Text of the Qur'an**) «مواد لتاريخ نص القرآني»؛ (**The Qur'an as Scripture**) (القرآن كنصّ مقدّس)...

[2]- اقتصرنا على ترجمة الجزء الأوّل من المقال.

[3]- بار آشر كان أمينًا في نقله عن الكتب التي ذكرها، ولكنه استند إلى روايات هذه الكتب لينسب إلى «معظم الشيعة» القول بتحريف القرآن بالنقصان أو للقول بأنّ الشيعة الإماميّة تملك قراءة خاصّة مختلفة للوثيقة الرسميّة المدوّنة والنسخة العثمانيّة، يمكن المناقشة فيه من أوجه، والوجه الذي يعنينا ذكره في هذا التعليق يرتبط بتحقيق موجز حول الكتب التفسيريّة التي اعتمد عليها، وهي: تفسير العياشيّ، تفسير القميّ، تفسير فرات الكوفيّ، تفسير النعماني.

تفسير العياشي: مؤلّفه أبو النضر محمّد بن مسعود العياشي السمرقندي، «ثقة، صدوق، عين من عيون هذه الطائفة، وكان يروي عن الضعفاء كثيرًا... صنف أبو النضر كتبًا، منها: كتاب التفسير...» كما نصّ النجاشيّ (فهرست أسماء مصنفي الشيعة، ص٣٥٠). وقال الطوسي: «جليل القدر، واسع الأخبار، بصير بالروايات، مطلع عليها. له كتب كثيرة

مؤلّفات عليّ بن إبراهيم القمّي، فرات بن فرات بن إبراهيم الكوفيّ، أبو النضر محمّد

... منها: كتاب التفسير»، (الطوسي، الفهرست، ص٢١٢). فالعياشي له كتاب تفسير، ولكن السؤال: هل كتاب التفسير الذي اعتمد عليه بار آشر وهو النسخة المتداولة اليوم هي النسخة التي كتبها العياشي؟ وهذا الكتاب بنسخته المتداولة وإن كانت له قيمة علمية بنظر بعض علماء الشيعة الإماميّة كمحمّد حسين الطباطبائي مؤلف الميزان في تفسير القرآن (تفسير العياشي، المقدمة بقلم: محمّد حسين الطباطبائي، ج١، ص٤)، لكن الطباطبائي نفسه يعترف في (ص٥) أن رواياته قد حذف منها الأسانيد وترك المتن، وبالتالي النسخة الموجودة الآن محذوفة الأسانيد. بل يمكن القول إنّها ليست هي النسخة الأصلية بقلم العياشي أو بسماع عنه أو إجازة منه، فقد ورد في مقدمة الكتاب: «قال العبد الفقير إلى رحمة الله إنّي نظرت في التفسير الذي صنفه أبو النصر محمّد بن مسعود بن محمّد بن عياش السلمي بإسناده، ورغبت إلى هذا وطلبت من عنده سماعًا من المصنف أو غيره، فلم أجد في ديارنا من كان عنده سماع أو إجازة منه، حذفت منه الإسناد». وهذا وإن لم يكن سببًا تامًّا لسقوط روايات الكتاب عن الاعتبار، لعدم تشدّدنا في المنهج السندي لمحاكمة الروايات، إلاّ أنّه لا شك يؤثّر على قيمة الكتاب بمعايير منطق الاستدلال برواياته. مضافًا إلى أنّه على فرض كون العياشي قد ذكر تلك الروايات التي تتحدّث عن النقصان، فهذا لا يفيد تبنّيه لها كما تقدّم، لأنّه ليس من منهجية العلماء الاكتفاء بالصحيح من الروايات في كتبهم.

تفسير القميّ: علي بن إبراهيم القميّ «ثقة في الحديث، ثبت، معتمد، صحيح المذهب... وله كتاب التفسير»، كما نصّ عليه النجاشي (فهرست أسماء مصنفي الشيعة، ص٢٦٠، ترجمة: ٦٨٠)، وقال الطوسي: «له كتب، منها: كتاب التفسير» (الطوسي، الفهرست، ص١٥٢).

نسب بعض علماء الإمامية القول بالتحريف بالنقصان إلى علي بن إبراهيم القمي، بناء على ما ورد في التفسير المنسوب إليه. (انظر: البحراني، الدرر النجفية، ج٤، ص٦٥؛ وأبو الحسن العاملي، مرآة الأنوار ومشكاة الأسرار، ج١، ص٨٣؛ النوري، فصل الخطاب في إثبات تحريف كتاب رب الأرباب، ص٢٦؛ الخوئي، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، ج٢، ص١٩٧؛ والفاني، آراء حول القرآن، ص٨٨؛ والطهراني، محجّة العلماء، ص١٤١).

لكن السؤال نفسه: هل الكتاب المتداول اليوم تحت عنوان تفسير القمي، هو فعلاً ذلك الكتاب الذي دوّنه القمي نفسه، أم هو كتاب آخر مخلوط يحتوي على تفاسير متعدّدة؟

بالنظر إلى استقراء حال الكتاب نفسه، نرجّح وجهة النظر القائلة بأنّ الكتاب المتداول اليوم ليس هو النسخة الأصلية من تفسير القميّ، بل هو خليط من تفسيرين: تفسير القمي، وتفسير أبي الجارود -في الحدّ الأدنى- لأنّ البعض يذهب إلى وجود إضافات فيه من العباس بن محمّد الراوي للكتاب، بل هناك من يرى أنّه أضيف إليه تفاسير أخرى. (انظر: آغا بزرك الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج٤، ص٣٠٢-٣٠٩؛ ومعرفة، محمّد هادي، صيانة القرآن من التّحريف، ص١٨٧؛ محسني، محمّد آصف، بحوث في علم الرجال، ص٧٤؛ والسبحاني، جعفر، كليات في علم الرجال، ص٣٠٧؛ الدواري، مسلم، أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق، ص١٦٤)، فأبو الفضل العباس بن محمّد الرواي عن القميّ ليس له أيّ ذكر في كتب الرجال، وكذلك من أُملي عليه التفسير غير معروف بالاسم، حيث ورد في النسخة المطبوعة (ج١، ص٢٧): «حدثني أبو الفضل العباس بن محمّد ... قال: حدثنا أبو الحسن علي بن إبراهيم...»، وبالتالي لا يمكن الاطمئنان بنسبة هذا الرأي أو ذاك في التفسير إلى علي بن إبراهيم، ولذلك تنخفض قيمة هذا التفسير من الناحية المنهجيّة، وإن صلحت الاستفادة من رواياته كقرائن مؤيّدة في الجملة.

تفسير فرات بن إبراهيم الكوفي: من أعلام القرن الثالث والرابع الهجريين، وهو شخصيّة إشكالية، لا يمكن الجزم بأنّه من الشيعة الإمامية، فقد اعتبره كثير أنّه زيديّ المذهب، واعتبره بعض الرجاليين لقرائن نقل الصدوق عنه أنّه إمامي، وقال بعض زيدي منفتح على الإماميّة، ولكن ثمّة شواهد على أنّه على غير عقيدة الإماميّة كذكره بعض الروايات التي تنفي العصمة عن السجاد والباقر والصادق من أئمّة الشيعة، ولو كان إماميًّا لتعرّض رجاليو الإماميّة لذكره لعدم إمكانية خفاء حال مثله عليهم، لكن لم يتعرض علماء الإماميّة له بمدح ولا قدح كما صرّح المجلسي (بحار الأنوار، ج١، ص٣٧). نعم ذكره المتأخرون في القرن الثاني عشر الهجري وما بعده كالأفندي مؤلف رياض العلماء (ت ١١٣٠هـ)، والخونساري مؤلف روضات الجنات (ت ١٣١٣هـ)، وهذا لا يفيد في التوثيق شيئًا. مضافًا إلى أنّ هذا الكتاب لم يكن بمتناول أحد من العلماء والأعلام إلى زمن العلامة المجلسي (القرن ١١هـ) سوى الحاكم عبيد الله الحسكاني مؤلّف النفيس شواهد التنزيل (القرن الخامس هـ) (انظر: بحار الأنوار، م.س؛ وتفسير فرات الكوفي، مقدّمة المحقق، ص١٣)، وبالتالي لا يمكن نسبة ما فيه إلى الإماميّة، فضلاً عن ظهور أول نسخة يعتمد عليها في النقل عنه في القرن

بن مسعود العيّاشيّ (هؤلاء الثلاثة كانوا من أعلام السنين الممتدّة بين القرن الثالث والتاسع هـ). مؤلّفات محمّد بن إبراهيم بن جعفر النعمانيّ (٣٦٠هـ/ ٩٧١م)، أبو جعفر الطّوسيّ (٤٦٠هـ/ ١٠٦٧م) وهو من كبار علماء الإماميّة في أواخر فترة البويهيّين، ومؤلّفات أبو عليّ الفضل بن الحسن الطبرسيّ (٥٤٨هـ/ ١١٥٣م). كمّا تمّت الاستفادة من بعض المؤلّفات الإماميّة المبكّرة غير التفسيريّة، إلاّ أنّها تحتوي على الكثير من المواد والمحتويات التفسيريّة، نشير بشكلٍ خاص إلى بصائر الدرجات لمحمّد بن الحسن الصفّار القمّيّ (٢٩٠هـ/ ٩٠٣م)، والكافي لأبي جعفر محمّد بن يعقوب الكلينيّ (٣٢٩هـ/ ٩٤١م). وأخيراً تمّ الرجوع إلى بعض المؤلّفات الشيعيّة التفسيريّة اللاّحقة كتفسير البرهان لهاشم البحرانيّ (١١٠٧هـ/ ١٦٩٣م) أو (١١٠٩هـ/ ١٦٩٧م)، وتفسير الصافي لمحمّد بن مرتضى (محسن الفيض) الكاشانيّ (١٠٩١هـ/ ١٦٨٠م)، وبعض المصنّفات من أهمّها بحار الأنوار لمحمّد باقر المجلسيّ (١١١٠هـ/ ١٧٠٠م).

أمّا المصادر السنيّة الرئيسيّة التي تمّ الرجوع إليها لغرض المقارنة هي التفاسير

الخامس الهجري كما ذكرنا.

تفسير النعماني: قيل إنّ مؤلفه هو أبو عبد الله محمّد بن إبراهيم النعماني، قال النجاشي: «شيخ من أصحابنا، عظيم القدر، شريف المنزلة، صحيح العقيدة، كثير الحديث... له كتب، منها: كتاب الغيبة، كتاب الفرائض، كتاب الرد على الإسماعيلية». (النجاشي، فهرست أسماء مصنفي الشيعة، ص٣٨٣)، والملاحظ أنّه لم يذكر كتاب التفسير من ضمن كتبه مع كونه خبيرًا متتبّعًا. نعم ذكر (الحر العاملي، أمل الآمل، ج٢، ص٢٣٣): «هذا من تلامذة محمّد بن يعقوب الكليني. ومن مؤلفاته تفسير القرآن رأيت قطعة منه»، ولكن هذا النص في القرن الثاني عشر الهجري. وقال آغا بزرك الطهراني تعليقًا على هذه عبارة الحر العاملي: «لعل مراده من القطعة هي الروايات المبسوطة التي رواها النعماني بأسناده إلى الإمام الصادق عليه السلام، وجعلها مقدمة تفسيره وهي التي دونت مفردة مع خطبة مختصرة وتسمى بـ«المحكم والمتشابه» كما يأتي، وتنسب إلى السيد المرتضى». (الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج٤، ص٣١٨). وراجع (الذريعة، ج٢٠، ص١٥٥)، والذي يظهر أنّه ليس ثمة دليل قوي على نسبة هذا التفسير إلى النعماني.

قال الحر العاملي في وسائل الشيعة، ج٢٠، ص٣٢: «اعلم أنّ سيِّدنا الأجلّ المرتضى في رسالة (المحكم والمتشابه) نقل أحاديث من تفسير النعماني، وهذا إسنادها: قال شيخنا أبو عبد الله محمّد بن إبراهيم بن جعفر النعماني رضي الله عنه في كتابه في تفسير القرآن: أحمد بن محمّد بن سعيد بن عقدة قال: حدثنا أحمد بن يونس بن يعقوب الجعفي، عن إسماعيل بن مهران، عن الحسن بن علي بن أبي حمزة، عن أبيه عن إسماعيل بن جابر قال: سمعت أبا عبد الله جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام يقول وذكر الحديث عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليه السلام». وهذا السند لا يمكن الاعتماد عليه لعدم اعتباره بثلاثة أشخاص أو اثنين: هم: الجعفي، فإنّه لم يرد فيه توثيق، والحسن بن علي بن أبي حمزة وهو ضعيف، وأبوه ورد فيه الضعف وهو مؤسس مذهب الواقفة، وبعض العلماء يقبل حديثه.

القرآنيّة الأكثر أهميّة. وقد تمّ تعزيز ذلك من خلال الرجوع إلى كتاب جفري الذي ذكرناه مسبقًا، وينبغي التشديد على أنّ المقارنة التي أجريناها أظهرت أنّه نادرًا ما تمّ الاستشهاد بتلك القراءات الشيعيّة أو نقلها من قبل غير الشيعة.

الأشكال المتعدّدة للقراءات أو الإضافات

حتى منتصف القرن الرابع الهجريّ/ العاشر الميلاديّ، كان معظم علماء الشيعة الإماميّة يعتقدون بنقص القرآن[١]. ومن أبرز الأشكال التي عبرّ بها الشيعة الإماميّة عن

---

[١]- ليس ثمّة نصوص واصلة إلينا عن علماء الشّيعة الإماميّة من القرن الرابع الهجري تدل بالدلالة الصريحة المباشرة على صحة هذه النسبة إليهم، نعم استفاد بار آشر وغيره هذه الفكرة بناء على قرائن غير مباشرة، كذكر محدّثي الشّيعة بعض الروايات التي استفاد بعضهم منها وجود نقصان في القرآن، مثل: (تفسير القمي، تفسير الكوفي، تفسير العياشي، الكافي...).

لكن ورود الروايات في أيّ كتاب حديثي ليس دليلاً على صحتها؛ لأنّه لا يوجد كتاب روائي عند الشيعة الإماميّة مضمون الحقانيّة وفوق النقد. وثانيًا: ذكرُها في كتاب لمؤلّف خاص ليس دليلاً ولا قرينة إثبات ناقصة على تبنّيه مضمونها الدلالي، فهذه الكتب تحتوي على روايات مُحكَمة التعارض. لو سلّمنا أنّ ذكر الروايات في الكتب تدلّ على تبنّي مؤلِّف الكتاب لها كما استفاد الكاشاني باللازم عن محمّد بن يعقوب الكليني (تفسير الصافي، ج١، ص٥٢)، إلاّ أن هذا التحليل مجرّد فرضيّة لا تؤيّدها الشواهد المتراكمة.

إذا أخذنا بعين الاعتبار عدد هذه المدوَّنات الحديثية التي لا يتجاوز عدد أصابع اليد الواحدة، لا يمكن نسبة هذا الرأي إلى «معظم علماء الشيعة الإماميّة»، فإنّ اللغة العلميّة تقتضي التعبير بـ«بعض»، خصوصًا أن مجموع مؤلّفي الكتب الحديثية لا يشكّلون وجهة النظر الرسميّة لمشهور مدرسة الإماميّة، فكيف ببعضهم؟! وإن كانت آراؤهم جزءًا مهمًّا من مسار تشكّل فكر هذه الجماعة.

نعم، لا ريب في أنّ هذا الرأي كان حاضرًا في القرن الرابع الهجري على ما تشهد به نصوص غير مباشرة، منها تصريح المفيد (ولد عام ٣٣٦هـ) بوجود هذا الرأي (أوائل المقالات، ص٨٠-٨١).

أوّل تصريحات مباشرة نعثر عليها لعلماء الشِّيعة الإماميّة عن وجود نقصان في القرآن الكريم هي عند متأخّري المدرسة الأخباريّة في القرن الحادي عشر الهجري، منهم: (المجلسي، الحر العاملي، الفيض الكاشاني، نعمة الله الجزائري، يوسف البحراني...)

بالتالي، إنّ عبارة بار أشر «معظم الشيعة الإمامية» تذهب إلى وجود النقصان في القرآن في القرن الرابع الهجري لا يوجد عليه قرائن قوية ومتينة، بل ثمّة قرائن على خلاف ذلك، منها أنّ محمّد بن علي بن بابويه الصدوق (و٣٠٦هـ) -وهو من كبار محدّثي الشّيعة الإمامية في القرن الرابع الهجري بل لعلّه كبيرهم على الإطلاق، ولديه اطّلاع على مختلف آراء الشيعة الإماميّة بفعل كثرة مشايخه (٢٥٢ شيخًا وأستاذًا تقريبًا) وتعدّد رحلاته (١٧ رحلة تقريبًا)، ومن البعيد جدًّا أن يخفى هذا الأمر على من هذا حاله- يقول: «القرآن الذي أنزله الله تعالى على نبيّه هو ما بين الدفتين، وهو ما في أيدي الناس، ليس بأكثر من ذلك، ومن نسب إلينا أنّا نقول إنّه أكثر من ذلك فهو كاذب». (الاعتقادات في دين الإماميّة، ص٨٤).

أضف إليه، المفيد (و٣٣٦هـ)، والمرتضى (و٣٥٥هـ)، والطوسي (و٣٨٥هـ)، من علماء القرن الرابع الهجري وقريبي عهد من منتصف القرن الرابع الهجري على ما يُعرف من تاريخ ولادتهم، ومع ذلك صرّحوا بخلاف ذلك، وهذا ليس تحوّلاً في فكر جماعة الإماميّة، لأنّ التحولات العقائدية المتجذّرة عبر عشرات السنين لا تحصل بفعل انعطافات طفريّة، بل تحتاج إلى تراكمات يكون العامل الزمني عنصرًا مهمًّا في بلورتها، وهذا يعتبر مؤشّرًا واضحًا على أنّ وجهة

رفضهم للنصّ القرآنيّ العثمانيّ هو الإشارة إلى نسخ بديلة لعشرات من الآيات الواردة فيه. ويُنظر إلى النص الذي يُعدّ مقدّسًا لدى غالبيّة المسلمين -أي ما يُعرف بمصحف عثمان- على أنّه نصّ موجّه ومتحامل بوضوح ضدّ الشيعة، ويزعمون أنّ هذا الخليفة (أي عثمان) ومعاونيه عمدوا إلى حذف كلّ الإشارات التي تُضفي شرعيّة شيعيّة على النصّ، أي كلّ ما يشير إلى أهل بيت النبيّ صلى الله عليه وآله وورثته، أئمّة الشيعة؛ وإلى أحقّيّة الشيعة في قيادة الأمّة الإسلاميّة؛ وإلى بعض العقائد الشيعيّة الخاصّة. ومن منظور الشيعة، فإنّ الكشف عن «النصّ الأصليّ» يُعدّ خطوة نحو تصحيح التحريفات التي طرأت على النصّ القرآنيّ"[1].

النظر الرسميّة للإماميّة إلى حدود منتصف القرن الرابع لم تكن في معظمها قائلة بالتحريف بالنقصان في القرآن كما نسبه إليها بار أشر.

لذلك يقول محمّد جواد البلاغي في كتابه آلاء الرحمن في تفسير القرآن، ج١، ص٢٦: «وقوع التغيير في القرآن ليس ممّا قال به جمهور الإماميّة، إنّما قال به شرذمة قليلة منهم لا اعتداد بهم فيما بينهم».

[١]- لم يتوفّر بين أيدينا أيّ محاولة شيعيّة إماميّة جادّة للكشف عن النص الأصلي للنسخة القرآنيّة، بل لم نعثر على أي نصّ لعالم شيعي إماميّ يدّعي أنّه في مقام البحث عن النصّ الأصليّ. وذلك من المستبعد لسببين: الأوّل: أنّ معظم الشّيعة يعتبرون أنّ المصحف العثماني هو وثيقة نصّية مغلقة موروثة عن النبيّ صلى الله عليه وآله وتعامل معها الأئمة من منطلق كونها القرآن المتواتر عن النبي بنحو لا يقبل الزيادة أو النقصان. إلى درجة أنّه حتى من يقول بتحريف القرآن بالنقصان كالنوري يعتقد بذلك كما ينقل عنه تلميذه الطهراني في رسالة له يقول: «ليس مرادي من التحريف التغيير والتبديل، بل خصوص الإسقاط لبعض المُنزَل المحفوظ عند أهله، وليس مرادي من الكتاب القرآن الموجود بين الدفتين، فإنه باق على الحالة التي وضع بين الدفتين في عصر عثمان، لم يلحقه زيادة ولا نقصان».

والثاني: أنّ بعض من يرى التحريف يدّعي أنّ النصّ الأصلي هو مصحف عليّ عليه السلام الموجود اليوم بين يدي الإمام الثاني عشر، ومن المستحيل الوصول إلى هذه النسخة على فرض كونها قرآنًا يختلف مع النسخة المتداولة من القرآن.

إلّا إذا كان المقصود هو الاعتماد على الاختلافات الواردة في الروايات لتصحيح التحريفات، ولكنها تواجه عقبتين: الأولى: رفض مشهور الشيعة لهذه الروايات سندًا أو دلالة.

والثانية: أن طريق تصحيح التحريف في القرآن بالنقيصة على فرض وقوعه لا يثبت إلا بالخبر المتواتر، والأخبار المفيدة لوقوع النقيصة هي أخبار آحاد على نحو الجميع، أي بالنظر إلى مصداق ما سقط من الآية كتبديل الأئمة بالأمة... إلخ. وبناء عليه، تصبح بعض القراءات الواردة في مثل تفسير علي بن إبراهيم، كما في قراءة (خير أمّة) = (خير أئمّة)، وقراءة (واجعلنا للمتقين إمامًا) = (اجعل لنا من المتقين إمامًا)، غير مستبعدة نظريًّا، ولكن البحث كل البحث في اعتبار هذه الروايات سندًا، ومدى إفادتها التواتر اللفظيّ، لتخرج من دائرة أخبار الآحاد التي لا تفيد إلّا الظن إلى دائرة إفادة العلم بنقصان النصّ المتداول.

فالنص القرآني لا يثبت إلّا عن طريق التواتر، أي نقل اللفظ من عدد كثير من الرواة بنحو يفيد القطع بأنّ هذا من القرآن، أمّا ما تمّ نقله عن طريق الآحاد، فلا يكون من القرآن. يقول السيد الخوئي: «ما كان نقله بطريق الآحاد لا يكون من القرآن قطعًا... فإذا نقل القرآن بخبر الواحد، كان ذلك دليلاً قطعيًّا على عدم كون هذا المنقول كلامًا إلهيًّا». (البيان في تفسير القرآن، ص١٢٣-١٢٤).

وهكذا يمكن تأسيس أصل أوّلي حاكم، كل واصل عن طريق التواتر هو قرآن، كل ما وصل عن طريق خبر الواحد ليس قرآنًا حتى على فرض صحته سندًا، وبالتدقيق في الروايات كلّها بالاستقراء التام، لا يوجد بين الروايات الصادرة

قبل التطرّق إلى الأنواع المختلفة من القراءات البديلة، ينبغي الإشارة إلى أنّه ابتداءً من أواخر القرن الرابع الهجريّ/ العاشر الميلاديّ، وبعد عقود قليلة من تأسيس الدولة البويهية (٣٣٤هـ/ ٩٤٥م - ٤٤٤هـ/ ١٠٥٥م)، بدأت تغيّرات عقائدية تطرأ على موقف الشيعة الإماميّة.

تُعدّ فترة حكم الدولة البويهيّة العصر الذهبيّ للشيعة الإماميّة، بعد أن كان تاريخهم السابق مشوبًا بالقمع والاضطّهاد المستمرّين. فقد أدّى الاعتراف بشرعيّة الشيعة الإماميّة في ظلّ الحكم البويهيّ إلى نقطة تحوّل ثقافيّة بالغة الأهميّة، شملت ابتكارات داخليّة كبيرة في العقيدة الإماميّة، من بينها التخلّي التدريجيّ عن الرأي القائل بوجود نقصٍ في المصحف العثمانيّ"[١].

يمكن تقسيم الإضافات والقراءات التي يتبنّاها الشيعة، بناءً على أساس نمطيّ لغويّ، إلى عدّة فئات:

تعديل أو تبديل طفيف في الكلمة: استبدال أو إضافة حرف و/ أو تغيير في التشكيل.

أوّلًا: الآية ٢٩ من سورة الجاثية: {**هَٰذَا كِتَابُنَا يَنطِقُ عَلَيْكُم بِالْحَقِّ**}، يطرح الإماميّة

عن أئمّة أهل البيتﷺ ما وصل إلينا عن طريق التواتر، فمثلاً قراءة (خير أئمّة) بدل (خير أمّة) لم تصل إلّا عن طريق خبر الواحد، فلا تكون قرآنًا، وهكذا الأمر سارٍ على كلّ الروايات الظنّيّة الصدور، تسقط عن الحجية فيما يتعلّق بإثبات شيء من القرآن.

[١]- ليس ثمّة أي أدلة تاريخية موثوقة على هذا الربط بين تشكّل الدولة البويهيّة وبدء نقطة الانعطاف الفكري والتحول العقائدي عند الإماميّة تجاه المصحف العثماني بالتخلي عن وجود النقص فيه. بل هذا الموقف كان سائدًا قبل الدولة البويهيّة كما قرأنا في نصّ الصدوق الذي ولد عام ٣٠٦هـ، أي قبل بدء تشكّل الدولة البويهيّة (٣٣٤-٤٥٤هـ) بثلاثين عامًا. فضلاً عن أنّ منطق الأحداث يفرض أنّ تكون عقيدة الإمامية بفعل الاضطهاد هو التقية فيما يتعلّق بالنسخة العثمانية من المصحف، وهذا يستلزم السكوت إلى حين أن تسمح الظروف الموضوعية بالخروج من تحت ظل شجرة التقية بالسكوت عن وجود النقصان فيها إلى نور شمس الحقيقة المستبطنة في عقول جماعة الإماميّة، لا العكس، إذ إنّه إذا كان ثمة افتراض لتغيّر عقائدي يُخرج الجماعة من دائرة الاضطهاد، لكان الأصل هو إخفاء هذه العقيدة، ثم في ظهور دولة تحضن عقيدة الشيعة وتسمح لهم بممارستها بشكل يرفع عنهم الاضطهاد ينبغي أن يحصل العكس، أي التصريح بأن المصحف العثماني نقص منه آيات تتعلّق بالولاية والإمامة، لا الانعطاف نحو نكران النقصان، خصوصًا أنّ هذه العقيدة تؤدّي دورًا في مشروعية أي دولة تحمل عقيدة شيعيّة سياسيًّا؛ لأنّها ترتبط بمنطق خلافة النبيّ صلى الله عليه وآله. فالحال ليس كما ادّعى بار أشر على ما سيأتي عنه: «لا ينبغي استبعاد احتمال أن يكون هذا الموقف المتسامح الذي تبنّاه الشّيعة لا يعدو كونه موقفًا تكتيكيًّا لا يعكس حقيقة معتقداتهم. وبعبارة أخرى، يمكن القول إنّ الرغبة في تجنّب المواجهة المباشرة مع أهل السنّة -وهي رغبة قائمة على مبدأ التقيّة- أدّت إلىٍ تراجع ظاهريّ في تشدّد المواقف الشيعيّة، في حين تمسّكهم الداخليّ بكون نسختهم القرآنيّة هي النسخة الوحيدة الصّحيحة».

قراءة بديلة على شكل (هذا بكِتابِنا ينطِقُ عليكم بالحقّ) (و«هذا» هنا راجعة إلى نفس النبيّ أو الإمام الذي ينطق بالحقّ من خلال القرآن)[١].

ثانيًا، وفي مثال مشابه، ورد في الآية ٤٠ من سورة النبأ: **{وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنتُ تُرَابًا}**، تطرح بعض الروايات الإماميّة قراءةً بديلةً يتمّ فيها استبدال «ترابًا» بـ«ترابيًّا»، و«ترابيًّا» هنا تعني شيعيًّا، وهو مصطلح يستخدمه الشيعة للتعبير عن أنفسهم، إذ إنّ واحدًا من ألقاب عليّ عليه السلام كان «أبو تراب»[٢]. لكن يجدر التأكيد على أنّ مصطلح

[١]- نقد وتعليق: وردت هذه الرواية في روضة الكافي، ج٨، ص٥٠: سهل بن زياد، عن محمّد بن سليمان الديلمي المصري، عن أبيه، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له قول الله (عزّ وجلّ): **{هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ}** (الجاثية: ٢٩) قال: فقال: إنّ الكتاب لم ينطق ولن ينطق، ولكن رسول الله صلى الله عليه وآله هو الناطق بالكتاب قال الله(عز وجل): «هذا كتابنا يُنطّق عليكم بالحق» قال: قلت: جعلت فداك إنا لا نقرؤها هكذا، فقال: هكذا والله نزل به جبرئيل على محمّد صلى الله عليه وآله ولكنه فيما حرف من كتاب الله». علّق محمّد باقر المجلسي على الحديث: ضعيف. (مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج٢٥، ص١٠٧).

هناك رأيان حول موضع الاختلاف في الآية: الأول: (يُنطَق) على البناء للمفعول أي البناء للمجهول. والثاني: (عليُّكم)، قال المجلسيّ: «كان يقرأ بعض مشايخنا رضي الله عنه (عليكم) بتشديد الياء المضمومة [أي: عليُّكم] والأول أظهر». (مرآة العقول، م.س).

وعلى كلّ حال، الرواية ضعيفة بسليمان وابنه، إذا تجاوزنا النقاش في روضة الكافي، وفي سهل بن زياد، قال النجاشي في فهرست أسماء مصنفي الشيعة، ص١٨٢: «سليمان بن عبد الله الديلمي أبو محمّد، قيل: كان غاليًا كذّابًا. وكذلك ابنه محمّد لا يُعمَل بما انفردا به من الرواية».

وفي تفسير علي بن إبراهيم القمي، ج٢، ص٢٩٥: حدثنا محمّد بن همام قال: حدثنا جعفر بن محمّد الفزاري عن الحسن بن علي اللؤلؤي عن الحسن بن أيوب عن سليمان بن صالح عن رجل عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت: «هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق»، قال له: إنّ الكتاب لم ينطق ولن ينطق ولكن رسول الله صلى الله عليه وآله هو الناطق بالكتاب. قال الله: «هذا بكتابنا ينطق عليكم بالحق»، فقلت: إنا لا نقرأها هكذا. فقال: هكذا والله نزل بها جبرئيل على محمّد ولكنه فيما حرف من كتاب الله».

والرواية ضعيفة، فضلاً عن النقاش في تفسير القمي كما تقدّم.

[٢]- روى محمّد بن علي الصدوق في علل الشرائع (ج١، ص١٦٥) وفي معاني الأخبار، ص١٢٠: «حدثني به أحمد بن الحسن القطان، قال: حدثنا أبو العباس أحمد بن يحيى بن زكريا، قال: حدثنا بكر بن عبد الله بن حبيب، قال: حدثنا تميم بن بهلول، عن أبيه، قال: حدثنا أبو الحسن العبدي، عن سليمان بن مهران، عن عباية ابن ربعي، قال: قلت لعبد الله بن عبّاس، لم كنى رسول الله صلى الله عليه وآله عليًا عليه السلام أبا تراب؟ قال: لأنّه صاحب الأرض وحجة الله على أهلها بعده، وبه بقاؤها، وإليه سكونها. ولقد سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: إنّه إذا كان يوم القيامة ورأى الكافر ما أعدّ الله تبارك وتعالى لشيعة عليٍّ من الثواب والزلفى والكرامة، قال: «يا ليتني كنت ترابًا -يعني من شيعة عليٍّ- وذلك قول الله(عزّ وجلّ): **{وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا}** (النبأ: ٤٠).

وعلّق محمّد باقر المجلسي على الرواية بقوله: «يمكن أن يكون ذكر الآية لبيان وجه آخر لتسميته عليه السلام بأبي تراب، لأن شيعته لكثرة تذللهم له وانقيادهم لأوامره سمّوا ترابًا كما في الآية الكريمة، ولكونه عليه السلام صاحبهم وقائدهم ومالك أمورهم سمي أبا تراب، ويحتمل أن يكون استشهادًا لتسميته عليه السلام بأبي تراب، أو لأنّه وصف به على جهة المدح لا على ما يزعمه النواصب ... حيث كانوا يصفونه عليه السلام به استخفافًا، فالمراد في الآية: يا ليتني كنت أبا ترابيًّا، والأب يسقط في النسبة مطردًا، وقد يحذف الياء أيضًا كما يقال: تميم وقريش لبنيهما، على أنّه يحتمل أن يكون في

«ترابيًّا» يُطرَح في معظم الروايات التفسيريّة كتفسير للقرآن، وليس بالضرورة كقراءة بديلة.

استبدال كلمة بأخرى.

أفضل مثال على هذا النّوع من التعديل هو استبدال كلمة «أمّة» الواردة في النصّ القرآنيّ المعتمد بكلمة أئمّة، بغية إدراج العقيدة الإماميّة في القرآن. فعلى سبيل المثال ورد في روايات الإماميّة أنّ: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ (آل عمران: ١١٠)، تُقرَأ (كنتم خير أئمّة أخرجت للنّاس)[١].

مصحفهم عليهم السلام (ترابيًّا) كما في بعض نسخ الرواية: (يا ليتني كنت ترابيًّا)». بحار الأنوار، ج٣٥، ص٥١.

والرواية ضعيفة السند ففيها مجاهيل، مثل: تميم بن بهلول وأبو الحسن العبدي، ومع تجاوز السند، فإنّ المتن لا يفيد أنّها قراءة مختلفة، بل أنّها من باب التفسير والتأويل.

[١]- عن ابن سنان قال: قرأت عند أبي عبد الله عليه السلام: «كنتم خير أمّة أخرجت للناس»، فقال أبو عبد الله: (خير أمة) يقتلون أمير المؤمنين والحسن والحسين بن علي عليهم السلام؟ فقال القارئ: جعلت فداك كيف نزلت؟ قال: نزلت: «كنتم خير أئمّة أخرجت للناس» ألا ترى مدح الله لهم: **{تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ}** (آل عمران: ١١٠)» القمي، تفسير القمي، ج١، ص١١٠.

ومثلها روايات كثيرة ورد فيها هكذا نزلت... مثل: قُرأ عند أبي عبد الله عليه السلام: **{وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا}** (الفرقان: ٧٤). فقال: «قد سألوا الله عظيمًا أن يجعلهم للمتقين أئمّة. فقيل له: كيف هذا يا ابن رسول الله؟ فقال: إنما أنزل الله: **{وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا}**» القمي، تفسير علي بن إبراهيم القمي، ج٢، ص١١٧.

والبحث يدور حول كلمة «نزلت». إنّ المراد من هذه الكلمة في منطق القرآن والروايات ليس هو المعنى الاصطلاحي العلمي الذي نشأ في قرون متأخرة نسبيًّا، فالتنزيل لا يطلق فيهما على خصوص ما نزل من القرآن الكريم، فهذا إطلاق مستحدث لا يمكن حمل اللفظ الوارد في الروايات عليه، بل التنزيل لغة هو ما نزل، أعم من أن يكون قرآنًا أو غيره، ولا قرينة صارفة إلى حمله على خصوص القرآن، فكل ما يوحى إلى النبي هو تنزيل، حتى لو كان من الأحاديث القدسية أو الأحاديث النبوية، فرسول الله كما نصّ القرآن الكريم في سورة النجم: **{وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى}**، وبالتالي عندما ترد مفردة «هكذا نزلت» لا تأبى عن الحمل على التفسير الوارد عن النبي أو المعصوم، أي أنّ المعنى المراد باللفظ القرآني هو كذا في ضوء ما نزل تفسيرًا لأنّ النبي من وظيفته تعليم الكتاب: **{هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ...}** (الجمعة: ٢)، والروايات المروية عنه في مقام التعليم تسمّى الروايات التفسيرية، وتعتقد الإماميّة أنها صادرة عن المعصوم، لا بلحاظ كونه بشرًا عاديًّا يستعمل أدوات الفهم العرفي القائم على أساس الكشف الظني عن المراد الجدي للمتكلم الذي يحتمل المعنى المخالف، بل في ضوء الواقع أي المراد الجدي الواقعي للمتكلم الإلهي، وبالتالي الرواية التفسيرية تكون من باب كشف الواقع إمّا عن المعنى في ذاته وإمّا عن مصداق من مصاديق المعنى من باب التطبيق والجري، وبناء عليه يحمل وجود أسماء الأئمة كالرواية التي ذكرها العياشي في تفسيره ج١، ص١٣، عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «لو قد قرأ القرآن كما أُنزل لألفيتنا فيه مسمّين»، وما رواه الكليني عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله تعالى: **{وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ [في ولاية علي والأئمة من بعده] فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا}** (الأحزاب: ٧١) هكذا نزلت». (الكليني، الكافي، ج١، ص٤١٤)... على التنزيل بهذا المعنى (انظر: المفيد، المسائل السروية، ص٧٩). خصوصًا إذا عطفنا عليها الروايات التي تفسر قوله تعالى: **{يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ...}** (المائدة: ٦٧) بأنها نزلت في تبليغ ولاية عليّ عليه السلام، فالتنزيل يأتي بمعنى مطلق الوحي الذي منه تسمية الأئمّة عليهم السلام. قال السيّد الخوئي: «إن بعض التنزيل كان من قبيل تفسير القرآن

تغيير ترتيب الكلمات

يشير العديد من مفسّري الإماميّة إلى أنّ الآية ١٧ من سورة هود: ﴿أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ وَمِن قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَىٰ إِمَامًا وَرَحْمَةً﴾ تُعدُّ مثالاً واضحًا على التحريف، حيث إنّهم يعتقدون أنّ الآية في النسخة الأصليّة من القرآن كانت بالترتيب التالي: (أفمن كان على بيّنةٍ من ربّه ويتلوه شاهدٌ منه إمامًا ورحمةً). والاختلاف الجوهريّ بين القراءتين، هو أنّ النسخة السنيّة تفصل بين عبارتي «إمامًا ورحمةً» و«شاهدٌ منه» التي جاء في روايات الشيعة أنّها تشير إلى عليّ عليه السلام.

وليس من القرآن نفسه، فلا بدّ من حمل هذه الروايات على أن ذكر أسماء الأئمّة عليهم السلام في التنزيل من هذا القبيل». (البيان في تفسير القرآن، ص٢٣٠).

وممّا يدل على أنّ اسم أمير المؤمنين عليه السلام مثلاً لم يذكر صريحًا في القرآن حديث الغدير، فإنّه صريح في أنّ النبي صلى الله عليه وآله إنّما نصب عليًّا بأمر الله، وبعد أن ورد عليه التأكيد في ذلك، وبعد أن وعده الله بالعصمة من الناس، ولو كان اسم «علي» مذكورًا في القرآن لم يحتج إلى ذلك النصب، ولا إلى تهيئة ذلك الاجتماع الحافل بالمسلمين... فصحة حديث الغدير توجب الحكم بكذب هذه الروايات التي تقول: إن أسماء الأئمّة مذكورة في القرآن ولا سيّما أن حديث الغدير كان في حجة الوداع التي وقعت في أواخر حياة النبيّ صلى الله عليه وآله ونزول عامة القرآن، وشيوعه بين المسلمين». (البيان في تفسير القرآن، ص٢٣١).

وممّا يؤيّد هذا الفهم لمفردة التنزيل أيضًا ما ورد في الكافي عن أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله(عزّ وجلّ): {**أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ**} (النساء: ٥٩). فقال: نزلت في علي بن أبي طالب والحسن والحسين عليهم السلام. فقلت له: إن الناس يقولون: فما له لم يسم عليًّا وأهل بيته عليهم السلام في كتاب الله(عزّ وجلّ)؟ قال: فقال: قولوا لهم: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نزلت عليه الصلاة ولم يسم الله لهم ثلاثًا ولا أربعًا، حتى كان رسول الله صلى الله عليه وآله هو الذي فسّر ذلك لهم، ونزلت عليه الزكاة ولم يسمّ لهم من كل أربعين درهما درهم، حتى كان رسول الله صلى الله عليه وآله هو الذي فسّر ذلك لهم، ونزل الحج فلم يقل لهم: طوفوا أسبوعًا حتى كان رسول الله صلى الله عليه وآله هو الذي فسر ذلك لهم، ونزلت: {**أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ**} -ونزلت في علي والحسن والحسين- فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: في علي: من كنت مولاه، فعلي مولاه...» (الكليني، الكافي، ج١، ص٢٨٦-٢٨٧).

فهذه الروايات الصحيحة السند حاكمة على تلك الروايات كلّها وتوضح ما هو المراد منها، من أنّ اسم علي والأئمّة كان من باب.

قال المفيد: «قد قال جماعة من أهل الإمامة: إنّه لم ينقص من كلمة ولا من آية ولا من سورة، ولكن حذف ما كان مثبتًا في مصحف أمير المؤمنين عليه السلام من تأويله وتفسير معانيه على حقيقة تنزيله، وذلك كان ثابتًا منزلاً وإن لم يكن من جملة كلام الله تعالى الّذي هو القرآن المعجز، وقد يسمّى تأويل القرآن قرآناً...». (أوائل المقالات، ص٨١).

إضافة كلمات

توحي الروايات الإماميّة بأنّ السنّة كانوا قد عمدوا إلى حذف بعض التعابير من القرآن، ومن هذه التعابير نلاحظ مجموعتين من الكلمات التي دائمًا ما يتمّ التطرّق لها، وهي:

- «في عليّ» عليه السلام.

- «آل محمّد» عليهم السلام وفي بعض الأحيان «آل محمّد حقّهم»، عادةً ما تَرِدُ كمفعولٍ به للأفعال المشتقّة من الجذر «ظلم»، والذي يُذكر كثيراً في القرآن. تهدف هذه الإضافات إلى إظهار أنّ أفعال الظلم الواردة في بعض الآيات ليست محايدة، بل تشير بالتحديد إلى اغتصاب حقوق أهل بيت النبيّ صلى الله عليه وآله وذريّتهم (أي الشيعة أنفسهم).

والشيء نفسه ينطبق على غيرها من العقائد الإماميّة التي يمكن استخلاصها من النصّ القرآنيّ من خلال إضافة بعض الكلمات أو الألفاظ، أو -كما يصف بعض المفسّرين- من خلال ترميم النصّ الأصليّ عبر إضافة الكلمات والألفاظ التي حذفها جامعو القرآن. وهكذا يضيف المفسّرون الشيعة عبارة: «في ولاية عليّ» على بعض الآيات القرآنيّة، من أجل إدراج واجب الولاية في النصّ القرآنيّ. وفي سياقٍ مشابه، إضافة عبارة «إلى أجلٍ مسمّى» إلى آية المتعة (سورة النساء، آية ٢٤)، بغية إظهار الطابع المؤقّت لزواج المتعة، الذي يُعتَبَر مسألة خلافيّة بين السنّة والشيعة على مرّ التاريخ.

ويجدر التأكيد على أنّ القراءات والإضافات التي يعرضها الشيعة تُعتَبَر محدودة النطاق، فهي لم تُشكّل آية كاملة مطلقًا، بل اقتصرت على تبديل أو إضافة عدد محدود من الكلمات.

لكن هناك استثناء وحيد لهذه القاعدة يتمثّل في حالة يُستبدَل فيها نصّ آية كاملة

من المصحف العثمانيّ في بعض المصادر بآية أخرى، والآية المقصودة هي: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ (الشعراء: ٢١٤) حيث جاء في رواية في تفسير القمّي تُنسَبُ إلى جعفر الصّادق عليه السلام أنّ النصّ الأصليّ الذي نزل من السماء كان: «ورَهْطَكَ منهم المُخلَصين». ومن غير الواضح هنا ما إذا كان ينبغي اعتبار هذه الكلمات بديلاً عن الآية المعتمدة أو أنّها مجرد إضافة إليها. غير أن رواية شيعيّة أخرى وردت في تفسير القمّي أيضًا، منسوبة إلى أبي الجارود، تُسقِط الآية القرآنيّة تمامًا، وتذكر فقط عبارة «ورَهْطَكَ منهم المُخلَصين» دون أيّ تعليق إضافيّ. أمّا في تفسير فرات الكوفيّ، فتظهر نسخة ثالثة تجمع بين النصّين السابقين، وهذا ما يمثّل توجّهًا للتوفيق بينهما يفضي إلى قبولهما معًا دون تعارض.

كيفيّة التمييز بين القراءات المختلفة والإضافات التفسيريّة

من أجل التمييز بين القراءات المختلفة والإضافات التفسيريّة يجب التركيز على المصطلحات المستخدمة من قبل المفسّرين، ففي العديد من المواضع التي يطرح فيها المفسّر صيغة شيعيّة لآية قرآنيّة، يستخدم تعابير نمطيّة معيّنة، مثل: «نزل جبرائيل بهذه الآية هكذا»، أو «هكذا نزلت»، أو من خلال التصريح بأنّ الصيغة البديلة تعود لقراءة أحد الأئمّة. ويتمّ استخدام تعابير أقوى أحيانًا للتّأكيد على أنّ بعض المقاطع النصيّة من القرآن غير صحيحة، منها: «على خلاف ما أنزل اللّه»، أو «فيما حُرِّفَ من كتاب اللّه».

وفي غياب مؤشّرات حاسمة من هذا النوع، يصعب الجزم بما إذا كان التغيير المذكور مجرّد تفسير، أم أنّ المفسّر يقدّم بالفعل قراءة بديلة للنصّ القرآنيّ المعتمد.

وإذا أردنا أن نطرح مثالاً على تلك الحالات غير المحسومة، نتطرّق إلى التفسير المتعلّق بالآيتين ﴿إِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنبٍ قُتِلَتْ﴾ (التكوير: ٨-٩)، فبدلاً من

تفسيرهما تفسيراً يتعلّق بعادة الوأد في الجاهليّة، فُهِمَ أنّ المقصود هنا هو «المودّة»، أي وجوب محبّة أهل بيت النبيّ صَلَّىاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ والأئمّة عَلَيْهِمُالسَّلَامُ. لكن نلاحظ أنّ في روايةٍ واحدةٍ وردت في هذا السياق دون استخدام أيّ من الصيغ المعهودة التي تُستخدم عادةً لتقديم قراءة شيعيّة بديلة، وهذا ما قد يشير على الأرجح إلى تفسير وليس إلى قراءة بديلة.

مكانة القراءات المختلفة وأهميّتها

إنّ النقد الشيعيّ المبكّر لتحيّز المصحف العثمانيّ ضدّهم حاسمٌ وقطعيٌّ. كما كانت العبارات المستخدمة -التي كنّا قد ذكرناها في بداية القسم الثالث من المقال- تُعَدُّ دليلاً يعتمد عليه مفسّرو الإماميّة للكشف عن الحقيقة المنزلة. والمقصود من استخدام هذه العبارات رفع مكانة النسخة الإماميّة البديلة، وبالتالي إبراز أهميّتها في نظر المؤمنين الشيعة، وفي الوقت عينه، رفض شرعيّة القراءات الأخرى وإلغاء أي قراءات لأهل السنّة. وفي ظلّ هذا الرفض للنصّ السنّيّ، كان من المتوقّع أن يلجأ الشيعة إلى إدراج هذه النسخ البديلة والإضافات في النصّ القرآنيّ، أو على الأقلّ تطبيقها في الأحكام الدينيّة و/ أو تضمينها في الطّقوس والعبادات.

على الرّغم من ذلك، في الواقع -وحسب علمي- لم يُتّخذ أيّ إجراء فعليّ من قِبل الشيعة الإماميّة لتقنين قراءاتهم المختلفة. والاستثناء الوحيد لهذه القاعدة هو محاولة متأخّرة، جاءت على شكل مخطوطة من القرآن اكتُشفت في أوائل القرن العشرين في مدينة بانكيبور في الهند، وتضمّنت -إلى جانب النسخ الشيعيّة البديلة لبعض آيات القرآن- سورتين موضوعتين (مختلقتين)، هما: سورة الولاية، وسورة النّورين[١].

[١]- إنّ الناظر في التراث الشيعي الروائي والتفسيري والتاريخي... أنّه لا وجود لا من قريب أو بعيد لما يسمّى 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، ولو كانت هاتان السورتان من القرآن الكريم لما خفي أمرهما لمئات السنين على كبار علماء الشيعة ثم ظهرا فجأة في هذه العصور

يكشف هذا السلوك عن تناقض لافت، فالشيعة من جهةٍ يعتقدون اعتقادًا جازمًا أنّ النسخة الحقيقيّة من النصّ القرآنيّ هي تلك المعروفة في أوساطهم، ومن جهة أخرى، لا يكتفون بعدم رفض المصحف العثمانيّ فحسب، بل في الواقع يقرّونه ويعتمدونه أيضًا. هذا التناقض يُعدُّ نموذجيًّا بالنسبة إليهم، إذ إنّ هذا السلوك المتناقض يضمن لهم من ناحية تبنّي موقفٍ عقائديٍّ نظريٍّ صارمٍ يقوم على التفوّق والتميّز، ومن ناحية أخرى، يدفع عنهم الخوف الدّائم من الاضطّهاد في بيئة سنيّة معادية، وهذا ما دفعهم عمليًّا إلى تبنيّ موقفٍ براغماتيّ، شمل في جوهره قبول المصحف العثمانيّ واعتماده.

يظهر هذا التناقض في التقليد الروائيّ الشيعيّ في العديد من الروايات التفسيريّة التي تتحدّث عن القراءات الإماميّة. ففي بعضها نجد مثلاً أنّ تلميذَ أحد الأئمّة يقرأ من القرآن المعتمد بحضور الإمام، وعندما يصل إلى آية مُختَلَف فيها، يوقفه الإمام

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 بغضّ النظر عن النقاش هذا، يبقى أن المتأمّل في هاتين السورتين وأسلوبهما وتركيبهما اللغوي ومفرداتهما يرى أنهما غريبتين عن أسلوب القرآن ونصه وتعبيره ولغته، ممّا يدل بشكل واضح على وضعهما واختلاقهما.

قال محمّد جواد البلاغي في آلاء الرحمن في تفسير القرآن، ج١، ص٢٤-٢٥: «مما ألصقوه بالقرآن المجيد ما نقله في فصل الخطاب عن كتاب دبستان المذاهب أنه نسب إلى الشيعة أنهم يقولون إن إحراق المصاحف سبب إتلاف سور من القرآن نزلت في فضل علي عليه السلام وأهل بيته عليهم السلام «منها» هذه السورة وذكر كلامًا يضاهي خمسًا وعشرين آية في الفواصل قد لُفّق من فقرات القرآن الكريم على أسلوب آياته. فاسمع ما في ذلك من الغلط، فضلاً عن ركاكة أسلوبه الملفّق، فمن الغلط «واصطفى من الملائكة وجعل من المؤمنين أولئك في خلفه» ماذا اصطفى من الملائكة؟!! وماذا جعل مّن المؤمنين؟!! وما معنى أولئك في خلقه؟!! ومنه «مثل الذين يوفون بعهدك إني جزيتهم جنات النعيم» ليت شعري ما هو مثلهم؟!! ومنه «ولقد أرسلنا موسى وهارون بما استخلف فبغوا هارون فصبر جميل» ما معنى هذه الدمدمة؟! وما معنى بما استخلف؟! وما معنى فبغوا هارون؟! ولمن يعود الضمير في بغوا؟! ولمن الأمر بالصبر الجميل؟! ومن ذلك: «ولقد اتينا بك الحكم كالذي من قبلك من المرسلين وجعلنا لك منهم وصيًا لعلهم يرجعون» ما معنى أتينا بك الحكم؟! ولمن يرجع الضمير الذي في منهم ولعلهم؟!! هل المرجع للضمير هو في قلب الشاغر؟! وما هو وجه المناسبة في لعلهم يرجعون؟! ومن ذلك: «وإن عليًّا قانت في الليل ساجد يحذر الآخرة ويرجو ثواب وبه قل هل يستوي الذين ظلموا وهم بعذابي يعلمون»، قل ما محل قوله هل يستوي الذين ظلموا؟! وما هي المناسبة له في قوله وهم بعذابي يعلمون؟! ولعل هذا الملفّق تختلج في ذهنه الآيتان الحادية عشرة والثانية عشرة من سورة الزمر وفي آخرها: **{هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ}** فأراد الملفق أن يلفق منهما شيئًا بعدم معرفته فقال في آخر ما لفق هل يستوي الَذين ظَلموا ولم يفهم َأنه جيء بالاستفهام الإنكاري في الآيتين؛ لأنه ذكر فيهما الذي جعل لله أندادًا ليضل عن سبيله والقانت آناء الليل يرجو رحمة ربه فهمًا لا يستويان ولا يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون. هذا بعض الكلام في هذه المهزلة».

ويخبره بأنّ الآية نزلت بصيغة مختلفة، ثم يتلوها بالصيغة «الحقيقيّة»، أي الشيعيّة[١].

لكن، وعلى نقيض هذه الروايات التي تقلّل من أهميّة المصحف العثمانيّ وقيمته، نجد روايات أخرى ذات نزعة معاكسة، مثلاً: إنّ شخصًا كان يقرأ من القرآن بحضور أحد الأئمّة، فقرأ بإحدى النسخ البديلة، عندها أوقفه الإمام وأمره بأن يقرأ وفق النسخة التي يتّبعها الناس جميعًا (أي النسخة المعتمدة)، وذلك إلى أن يأتي «المنقذ العادل» (القائم) ومعه النسخة الصحيحة من القرآن، وهي مطابقة للنسخة التي كانت بحوزة الإمام عليّ عليه السلام[٢]. وكمثال أوضح على هذه الروايات نذكر: «قرأ رجل على أبي عبد

[١]- نص الرواية: محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن عبد الرحمن بن أبي هاشم، عن سالم بن سلمة قال: «قرأ رجل على أبي عبد الله عليه السلام وأنا أستمع حروفًا من القرآن ليس على ما يقرؤها الناس، فقال أبو عبد الله عليه السلام: كف عن هذه القراءة، اقرأ كما يقرأ الناس، حتى يقوم القائم، فإذا قام القائم عليه السلام قرأ كتاب الله(عزّ وجلّ) على حدّه، وأخرج المصحف الذي كتبه علي عليه السلام وقال: أخرجه علي عليه السلام إلى الناس حين فرغ منه وكتبه. فقال لهم: هذا كتاب الله عزّ وجلّ كما أنزله [الله] على محمّد صلى الله عليه وآله وقد جمعته من اللوحين، فقالوا: هو ذا عندنا مصحف جامع فيه القرآن لا حاجة لنا فيه، فقال أما والله ما ترونه بعد يومكم هذا أبدًا، إنما كان عَلَيَّ أن أخبركم حين جمعته لتقرؤوه». (الكليني، الكافي، ج١، ص٦٣٣، ح٢٣). وقد أقرّ المجلسي بضعف الرواية، وقد وقع في سندها سالم بن سلمة وهو رجل مجهول لم يرد فيه توثيق. (انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث، ج٩، ص٢٢).

[٢]- يعتقد جمهور الشّيعة 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، واشتماله 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). 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 عليه السلام امتثل وصيّة 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» 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

اللّه (جعفر الصادق)عليه السلام وأنا أستمع حروفًا من القرآن ليس على ما يقرؤها الناس، فقال أبو عبد اللّهعليه السلام: كفّ عن هذه القراءة اقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم، فإذا قام القائمعجل الله فرجه قرأ كتاب اللّه عزّ وجلّ على حدّه وأخرج المصحف الذي كتبه عليّعليه السلام.[١]

هذا السياق الروائيّ يُبيّن أنّ الرأي الشائع الذي تبنّاه الشيعة يمكن التعبير عنه كالآتي: إنّ مصحف عثمان ليس نصًّا كاملاً أو مثاليًّا، لكن يجب إقراره واعتماده، في ظلّ حكم أعداء الشيعة -أي السنّة- للعالم. إلاّ أنّ هذا سيتغيّر في آخر الزمان، عند ظهور القائم الذي سيُصلح المظالم الواقعة على الشيعة، وبذلك ستُحلّ أيضًا قضيّة النصّ القرآنيّ الصحيح.

القراءات الإماميّة والقراءات السبع (نزل القرآن على سبعة أحرف)

تثير الأفضليّة التي يمنحها الشيعة لقراءاتِهم القرآنيّة إشكالية إضافيّة، ألا وهي ماهيّة موقفهم من الادّعاء السنّي الّذي يقرّ أنّ «القرآن أنزل على سبعة أحرف، كلّها شافٍ كافٍ»[٢]. وكما هو معلوم، ارتبط هذا الحديث مبكرًا بمسألة القراءات القرآنيّة

تعالى» (المفيد، أوائل المقالات، ص٨١).

والنسخة الأصلية لمصحف عليعليه السلام قد ورثها الأئمةعليهم السلام يدًا بيد إمامًا بعد إمام إلى أن انتهت إلى الإمام الثاني عشر المنتظرعجل الله فرجه، حيث يُخرجها إلى الناس مع ما فيها من علوم جدّه عليعليه السلام (الهلالي، سليم بن قيس، كتاب سليم، ص٢١٢). فاعتقاد الشيعة بوجود مصحف عليعليه السلام لا يعني اعتقادهم بتحريف القرآن أو معارضتهم للنسخة العثمانية كما اتّضح ممّا تقدّم في التعليقات السابقة.

[١]- انظر: الكافي، الكلينيّ، ج٢، ص٦٣٣.

[٢]- هذا الحديث أخرجه أبو يعلى في مسنده (انظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج١، ص١٣٠). وهذه الروايات وأمثالها عن النبيّصلى الله عليه وآله، لم ترد عن طريق الشيعة، بل ما ورد عن طريق الشيعة هو الحرف الواحد كما في الروايتين عن الباقر والصادقعليه السلام. ثانيًا: إن القول بأنّ الأحرف السبعة هي القراءات السبعة هو أول الكلام، فقد اختلف المفسرون والعلماء في معنى الأحرف السبعة إلى آراء، كالمعاني المتقاربة، والأبواب السبعة (أي المحكم والمتشابه والأمر والنهي...)، واللغات الفصيحة، واللهجات المختلفة، ومنها القراءات السبعة مع أنّها أكثر من ذلك إلى غير ذلك من الوجوه التي لا يتحصّل منها معنى معيّن، وقد ناقشها السيد الخوئي بالتفصيل في كتابه البيان في تفسير القرآن ص١٧٠-١٩٣، خاتمًا بالقول: «وحاصل ما قدمناه: أن نزول القرآن على سبعة أحرف لا يرجع إلى معنى صحيح، فلا بد من طرح الروايات الدالّة عليه، ولا سيّما بعد أن دلت أحاديث الصادقين -ع- على تكذيبها، وأن القرآن إنما نزل على حرف واحد، وان الاختلاف قد جاء من قبل الرواة».

المتعددة، والتي اعتُبرت كلّها صحيحة ومقبولة. قد يبدو أنّ الشيعة رفضوا هذا التفسير، لأنّهم يؤمنون بوجود نسخة إماميّة-شيعيّة أنزلها اللّه على نبيّه محمّد صلى الله عليه وآله، وقبوله يعني بشكلٍ أو بآخر قبول نسخ أخرى واعتبارها صحيحة، وهو ما يقوّض حصريّة وصحّة قراءاتهم الخاصّة. لكنّ موقفهم من هذه المسألة أيضًا لا يبدو موحّدًا.

وفي هذا السياق يمكننا ملاحظة منهجين متعارضين في الفكر الشيعيّ حيال هذه المسألة، وهذا ما يكشف عن العلاقة المباشرة بين موقف علماء الشيعة من سلامة النصّ القرآنيّ من جهة، وموقفهم من القراءات المختلفة من جهةٍ أخرى. ففي الحقبة التي سبقت الدولة البويهيّة (القرن ٣-٤هـ/ القرن ٩-١٠م)، حين كان جزءًا من العلماء يروّج لنظريّة تحريف القرآن، كان جزءًا ثانيًا منهم يتبنّون موقفًا يرفض النسخ البديلة للآيات رفضًا قاطعًا. وبالحديث عن هذه القضيّة، نذكر روايتين نقلهما الكلينيّ عن أستاذه عليّ بن إبراهيم القمّي، الأولى: «قلت لأبي عبد اللّه عليه السلام: إنّ الناس يقولون: إنّ القرآن نزل على سبعة أحرف، فقال: كذبوا أعداء اللّه، ولكنّه نزل على حرفٍ واحدٍ من عند الواحد»[١]. والثانية عن الباقر وتتضمّن تفسيرًا إضافيًّا: «**إنّ القرآن واحد نزل من عند الواحد، ولكنّ الاختلاف يجيء من قِبَل الرواة**»[٢].

في الفترات اللّاحقة، تخلّى الشيعة عن القول بتحريف القرآن، وتبنّوا موقفًا أقلّ تشدّدًا إزاء مسألة تعدّد النسخ. ويُعدّ أبو جعفر الطوسيّ أحد أبرز ممثّلي هذا التوجّه الجديد، حيث تناول في مقدّمة تفسيره للقرآن مسألة القراءات، وعمد إلى الاستشهاد بالروايات التي ذكرناها مسبقًا (التي تتناول مسألة الأحرف السبعة)، وتبنّى منهج أسلافه بتفسير المسألة على أنّها تتعلّق بتأويلات متعدّدة وليس قراءات متعدّدة. وعندما واجه مسألة اختلاف النسخ القرآنيّة، قال: «واعلموا أنّ العرف من مذهب أصحابنا والشائع من أخبارهم ورواياتهم أنّ القرآن نزل بحرفٍ واحدٍ، على نبيٍّ واحدٍ، غير أنّهم أجمعوا

[١]- الكافي، الكليني، ج٢، ص٦٣٠

[٢]- م.ن.

على جواز القراءة بما يتداوله القرّاء، وأنّ الإنسان مخيّر بأيّ قراءة شاء قرأ، وكرهوا تجويد قراءة بعينها، بل أجازوا القراءة بالمُجاز الذي يجوز بين القرّاء...»[١].

هذا الموقف المعتدل الذي شاع بين الشّيعة في بداية العهد البويهيّ يبدو مفهومًا تمامًا. فحين انحسرت عقيدة الترويج لفكرة وجود نقص في القرآن، أصبح بإمكان علماء الشّيعة تبنّي موقفٍ إيجابيٍ تجاه مسألة تعدّد النسخ القرآنيّة، وبذلك تمّ تبرير النسخة الشيعيّة ضمن هذا الإطار. ومن ناحية أخرى، لا ينبغي استبعاد احتمال أن يكون هذا الموقف المتسامح الذي تبنّاه الشّيعة لا يعدو كونه موقفًا تكتيكيًّا لا يعكس حقيقة معتقداتهم. وبعبارةٍ أخرى، يمكن القول إنّ الرغبة في تجنّب المواجهة المباشرة مع أهل السنّة -وهي رغبة قائمة على مبدأ التقيّة- أدّت إلى تراجع ظاهريّ في تشدّد المواقف الشيعيّة، في ظلّ تمسّكهم الداخليّ بكون نسختهم القرآنيّة هي النسخة الوحيدة الصّحيحة.

التشابه بين القراءات الإماميّة البديلة والمدراش اليهوديّ «أل تقرِئ» (لا تقرأ)

إنّ المنهج التفسيريّ الذي يستخدمه الشّيعة فيما يتعلّق بالقراءات البديلة يذكّرنا بشدّة بالمنهج التفسيريّ التلموديّ المعروف بـ«أل تقرِئ» (لا تقرأ). وهذه الطريقة تقدّم تفسيرًا جديدًا لآية توراتيّة عن طريق تغيير قراءة أو لفظ بعض الكلمات (بطريقة مشابهة جدًّا لتلك الموضّحة أعلاه فيما يتعلّق بالتعديلات الشيعيّة على نصّ القرآن). ومن بين العديد من الأمثلة الموجودة في الأدب التلموديّ، سأقتصر على مثال واحد معروف، وهو: جاء في تانا ديبي إيليا: «كلّ من يدرس الهالاخوت (الأحكام الشرعيّة أو الدينيّة) مضمون له أن يدخل العالم الآتي (العالم الآخر)، طرقه هي للعالم (سفر حبقوق ٣/ ٦). لا تقرأها «هاليكوت» (طرق)، بل «هالاخوت» (أحكام الشريعة).

[١]- التبيان، الطوسي، ج١، ص٧

يرغب المفسّر في استنباط مفهوم يقضي بأنّ كلّ من يخصّص وقته لدراسة الأحكام الدينيّة (هالاخوت) له مكان في العالم القادم. وذلك من خلال استبدال «هاليكوت» بـ«هالاخوت»، وبذلك يعيد تفسير الآية بحيث يشير مصطلح «طرقه هي للعالم» إلى العالم الأبديّ، أي العالم الآتي.

إنّ هذا التعديل الطفيف على الكلمة (في هذه الحالة، حذف حرف وتغيير في التشكيل) أعطى الفرصة للمفسّر أن يُدخِل فكرة جديدة على الكتاب المقدّس. لكن، من المهمّ جدًّا ملاحظة الفرق بين هذا المنهج والمنهج الشيعيّ، رغم التشابه الفنيّ الذي لاحظناه، لأنّ لكلّ من هذين المنهجين موقف مختلف تمامًا من مكانة التفسير بالنسبة للكتاب المقدّس، فالمفسّر التلموديّ لا نيّة لديه لتغيير معنى الكتاب المقدّس، ولا يعتقد حتّى من الناحية النظريّة أنه اكتشف المعنى الأصليّ للآية، بل قراءاته تقتصر على التفسير المجازيّ. في المقابل، تُعتَبَر التفسيرات الشيعيّة التي تستخدم نفس الأسلوب اللّغويّ اللّفظيّ، نسخًا بديلة أصليّة وحقيقيّة عن الآيات القرآنيّة المعتمدة، وليست تفسيراً بديلاً محتملاً فقط.

الخاتمة[1]

يرى مشهور علماء الإماميّة الاثني عشريّة أنّ النسخة المتداولة من المصحف العثمانيّ الذي جمعه عثمان بن عفّان، كان هو القرآن المعروف في عهد النبيّ والذي تداوله المسلمون يدًا بيد عن رسول الله صلى الله عليه وآله، بحيث يكون وقوع التحريف هو في تلك المصاحف الأخرى التي أحرقها عثمان دون هذا القرآن الذي ثبت تواتره عن النبيّ صلى الله عليه وآله، وبالتالي لا يكون هناك تحريف بالنقيصة ولا فقدان لشيء من آيات القرآن وسوره.

وأقدم نصّ واصل إلينا عن قدماء الشيعة يصرّح فيه بهذه الفكرة هو من القرن الخامس الهجري، عن محمد بن علي بن بابويه القميّ (٣٠٦-٣٨١هـ/ ٩٢٣-٩٩١م).

نعم، ثمّة جماعة من الشيعة الإمامية كانت تذهب إلى وجود النقصان في القرآن الكريم. وقد أجاب عنها علماء الشيعة منذ القرنين الرابع والخامس الهجريين في النصوص الواصلة إلينا عبر الصدوق والمفيد والمرتضى والطوسي وغيرهم، بطرح أفكار عدة، منها:

الأولى: أنّ الروايات المفيدة للنقصان -على فرض صحتها سندًا- هي أخبار آحاد لا تقاوم ما تواتر من أخبار تفيد عدم وقوع التحريف، فتسقط عن الاعتبار بالمعارضة.

والثانية: أن النقصان الثابت في الروايات ليس من النص نفسه، بل بلحاظ التنزيل والتفسير والتأويل.

والثالثة: أنّ الروايات المتواترة تحثّ على التمسّك بالقرآن، وتبرز محوريّة القرآن ومعياريته في تقويم الأحاديث وعرضها عليه، فما وافقه منها أخذ به، وما عارضه يُضرب به عرض الجدار. فكلّ رواية غير قابلة للتأويل بما يوافق أصالة عدم تحريف القرآن تطرح.

---

[١]- بقلم: سامر توفيق عجمي.

مع ضرورة الإشارة إلى أن أغلب الروايات هي ضعيفة، غير معتبرة، موضوعة... يقول السيد الخميني: «ما وردت فيه [التحريف في القرآن بالزيادة أو النقيصة] 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»[١].

وممن ذكر ضعف مثل هذه الأخبار المرتضى[٢]. وذكر ضعف أخبار النقيصة غاية الضعف سندًا ودلالة حسين البروجردي على ما نقله عنه تلميذه لطف الله الصافي[٣].

وكذلك قال السيِّد الخوئي في الروايات المتواترة التي دلّت على تحريف القرآن: «**إن هذه الروايات لا دلالة فيها على وقوع التحريف في القرآن بالمعنى المتنازع فيه... إن كثيراً من الروايات وإن كانت ضعيفة السند، فإن جملة منها نقلت من كتاب أحمد بن محمد السياري، الذي اتّفق علماء الرجال على فساد مذهبه، وأنّه يقول بالتناسخ، ومن علي بن أحمد الكوفي الذي ذكر علماء الرجال أنّه كذاب وأنه فاسد المذهب**»[٤]. وقال في الروايات التي دلت على تحريف القرآن بالنقيصة فقط: «إن أكثر هذه الروايات بل كثيرها ضعيفة السند وبعضها لا يحتمل صدقه في نفسه»[٥].

الخلاصة: يعتقد مشهور الشّيعة أنّ أمر النبيّ صلى الله عليه وآله الأمّةَ بالتمسّك بالقرآن وعرض الحديث عليه، والاهتمام بتدوينه وحفظه وتعلّمه وتعليمه وقراءته و...، يناقض القول بوجود تحريف فيه بأي معنى من المعاني، لأنّ ذلك يفيد عصمته وحقانيّة مضمونه ليصح جعله ميزانًا وحافظًا للأمّة عن الضلال.

---

[١]- السبحاني، جعفر، تهذيب الأصول، تقرير بحث السيد روح الله الخميني، ج٢، ص٤١٧.

[٢]- الطبرسي، مجمع البيان، ج١، ص٤٣.

[٣]- الكوراني، علي، تدوين القرآن، ص٤٤.

[٤]- الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ص٢٢٦.

[٥]- م.ن، ص٢٣٣.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. الأفندي، عبد الله بن عيسى، رياض العلماء وحياض الفضلاء، تحقيق: أحمد الحسيني، باهتمام جواد المرعشي، مطبعة الخيام، قم، ١٤٠١هـ/ ١٩٨٠م.

٣. البحراني، يوسف، الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية، تحقيق ونشر: شركة دار المصطفى لإحياء التراث، مكتبة فخراوي، ط٢، ٢٠٠٧م.

٤. البلاغي، محمد جواد، آلاء الرحمن في تفسير القرآن، تحقيق: مؤسسة البعثة، قم، ط١، ١٤٢٠هـ.

٥. الجزائري، نعمة الله، الأنوار النعمانية، مطبعة شركت جاب، تبريز.

٦. الحر العاملي، محمد بن الحسن، إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات، دار الكتب الإسلامية، ط٣.

٧. الحر العاملي، محمد بن الحسن، أمل الآمل، تحقيق: أحمد الحسيني، دار الكتاب الإسلامي، مطبعة نمونه، قم، ١٣٦٢هـ.

٨. الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تحقيق: محمد رضا الحسيني الجلالي، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط٢، ١٤١٤هـ.ق.

٩. الخوانساري، محمد باقر الموسوي، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، نشر إسماعيليان، قم، ط١.

١٠. الخوئي، أبو القاسم، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، ط٥، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

١١. الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، دار الزهراء، بيروت، ط٤، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

١٢. الصدوق، محمد بن علي، الاعتقادات في دين الإمامية، مصنفات الشيخ الصدوق، تحقيق اللجنة العلمية في مكتبة بارسا - قم، (لاط)، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.

١٣. الطبرسي، أحمد بن علي، الاحتجاج، تعليقات: محمد باقر الخرسان، دار النعمان، النجف الأشرف، ١٩٦٦م.

١٤. الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، تصحيح وتعليق: هاشم الرسولي المحلاتي وفضل الله اليزدي الطباطبائي، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

١٥. الطهراني، آغا بزرك، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الأضواء، بيروت، ط٣.

١٦. الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب قصير، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط١، ١٤٠٩هـ.

١٧. الطوسي، محمد بن الحسن، الفهرست، تحقيق جواد القيومي، مؤسسة نشر الفقاهة، مؤسسة النشر الإسلامي، ط١، ١٤١٧هـ.

١٨. العاملي، أبو الحسن بن محمد الطاهر، مقدمة تفسير البرهان، المسماة بمرآة الأنوار ومشكاة الأسرار، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، ط٢، ٢٠٠٦م.

١٩. العياشي، محمد بن مسعود بن عياش، تفسير العياشي، تحقيق: هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الاسلامية، طهران، ط١، ١٣٨٠هـ.

٢٠. القمي، علي بن إبراهيم، تفسير القمي، تعليق: طيب الموسوي الجزائري، دار السرور، بيروت، ط١، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

٢١. الكاشاني، محمد بن المرتضى، تفسير الصافي، منشورات مكتبة الصدر، طهران، ط٢، ١٤١٦هـ.

٢٢. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، تعليق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط٤، ١٣٦٥هـ.ش.

٢٣. الكوفي، فرات بن إبراهيم، تفسير فرات الكوفي، تحقيق: محمد كاظم، ط١، طهران، مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

٢٤. المازندراني، محمد صالح، شرح الكافي الجامع (المعروف بشرح أصول الكافي)، مع تعليق أبو الحسن الشعراني، تصحيح علي عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

٢٥. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، تحقيق: إبراهيم الميانجي ومحمد باقر البهبودي، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٢٦. المجلسي، محمد باقر، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط٢، ١٤٠٤هـ.

٢٧. المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، المسائل السروية، تحقيق: صائب عبد الحميد، دار المفيد، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

٢٨. المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، أوائل المقالات في المذاهب المختارات، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٢٩. النجاشي، أبو العباس أحمد بن علي، فهرست أسماء مصنفي الشيعة المعروف برجال النجاشي، تحقيق: موسى الشبيري الزنجاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

٣٠. الهلالي، سليم بن قيس، كتاب سليم بن قيس الهلالي، تحقيق: محمد باقر الأنصاري، ط١، ١٤٢٢هـ.

مفهوم اللوغوس بين الكتاب المقدّس والقرآن الكريم في تصوّر أنجيليكا نويفيرت

عمر علي حسين [*]

أ.د. منشد فالح وادي [**]

الملخّص

يُدرَج اللوغوس ضمن المفاهيم الفلسفيّة وَالدينيّة الأكثر تعقيدًا وَتأثيرًا مقارنةً بالمفاهيم الأُخرى، وَالأَقدم تاريخًا وَجدلاً عَلَى مَرّ العصور، إِذْ يلعب دورًا جوهريًّا فِيْ بناء تَصوّرات لاهوتيّة أَوْ دينيّة أَوْ فكريّة بَيْنَ الشرائع الإبراهيميّة، تَتَناول الدراسة اللوغوس بطريقةِ مُكَثَفة مِنْ حَيْثُ أُصولهُ التاريخيّة وَالفكريّة وَدلالاته فِيْ التَقليدِ الديني.

يَنبَثق اللوغوس فِيْ اليهوديّة فِي الفكرِ الحاخامي وَالفلسفي، حَيْثُ يقترن بـ«الحكمة» أَوْ «الكلمة» اللتان تَظهران فِي التوراة بوضوح، وَ«الملائكة» أَوْ «الجن»

(*)- طالب ماجستير تخصص علوم القرآن، كليّة العلوم الإسلاميّة، جامعة ديالى - العراق.

(**)- أستاذ دكتور تخصص التفسير، كليّة العلوم الإسلاميّة، جامعة ديالى - العراق.

كَمَا يبدو حاضرًا فِي كتابات فيلون الَّذِي عرضه كوسيط بَيْنَ الخالق وَمخلوقاته، وَكشريك فعلي وَفعال فِي الخلقِ وَمساعد لله جَلَّ فِي عُلاهِ.

أَمَّا فِيْ المسيحيّة فَنالَ اللوغوس بُعدًا أَساسيًا فِيْ اللّاهوت، كَمَا وَرَدَ فِيْ استهلال إنجيل يوحنا، وَعَلَى أَثَرِهَا تكوَّنت العقيدة المسيحيّة متأثرة بطرح فيلون، وَمِنْ خلاله يَبدو اللوغوس عَلَى أَنَّهُ الكلمة المتجسدة فِي المسيح عليه السلام، فِيْ طَبيعتِهِ «البشريّة»، وَباعتباره وسيطًا بَيْنَ الإله أَوْ طبيعته «الربانيّة» وَبَيْنَ البشر، وكتمثيل للوحي.

أَمَّا فِيْ الإسلام فَلا يوجد هكذا مفهوم أَوْ انعكاس، حَيْثُ لَمْ أَجِدْ ذلك فِي التراث الإسلامي وَلا فِيْ أَيِّ نَصّ آخر، وَلَكِنْ نويفيرت تحاول جاهدة فِيْ توجيه التأويل لصالحها عَنْ طَرِيق استخدام منهجي للقرآن، يمُكَّنهَا مِنْ الإقرار باللوغوس فِيْ ضوءِ سورة الرحمن، لتقرّ بِأَنَّهُ «العلم» أَوْ «البيان» أَوْ «القرآن» باعتباره كَلِمة الله، وَيَبدو مِنْ خلال محاولاتها أَنَّهَا تطاوع المفاهيم اليهوديّة وَالمسيحيّة عَلَى حساب القرآن.

وتَهدفُ الدراسة إِلَى تَحليل ونقد اللوغوس تبعًا لكتابات نويفيرت، وَالتعرف عَلَى المقاربات وَالتناقضات بَيْنَ لوغوس الديانات، وَانعكاسهُ عَلَى الفكر الفلسفي وَالديني.

الكلمات المفتاحيّة: اللوغوس، التجلي، أنجيليكا نويفيرت، الفلسفة، الكتاب المقدّس، القرآن الكريم.

أوّلًا: معنى اللوغوس

اللوغوس (logos) وَهِيَ كلمة اغريقيّة تنسب للعصور الهيلينيّة [١]، وَتَدُلُّ عَلَى

[١]- الهيلينيّة (**Hellenism**): هِيَ الفترة الأولى مِنْ الحضارة اليونانيّة، الَّتِي تَمتَد مِنْ (٨٠٠ق.م-٣٢٣ق.م)، وَتُعرَف بالفترة الكلاسيكيّة للحضارة اليونانيّة وَالعهد القَديم الأصلي مِنْهَا الَّتِي تَنتهي بِموت الملك الإسكندر المقدوني الأكبر عام (٣٢٣ق.م)، عُرِفَت هذه الفترة بالذروة الثقافيّة للحضارة اليونانيّة، وَهِيَ قَدْ كانت محصورة بَيْنَ حدود اليونان أَوْ العالم الإغريقي فَقَطْ قبل أَنْ تختلط بالثقافات الأُخرى بعد الفتوحات التوسعيّة الَّتِي أجراها الإسكندر المقدوني الأكبر، امتازت الفترة الهيلينيّة بتطور العلوم فيهَا، وَالعمران، وَالفنون، وَالسياسة؛ وَهْوَ سبب ذروتها وَتقدمها، وَللإشارة لفظة الإغريق أطلقها العرب عَلَى مِنْ يَنتَمي للفترة الهيلينيّة للتفريق بَيْنَ الحضارة اليونانيّة الإغريقيّة (الهيلينيّة) وَالحضارة اليونانيّة (الهلنستيّة)، وَيُطلَق عَلَى دولة اليونان فِي الوقت الراهن اسم «الجمهوريّة الهيلينيّة»، وَالدين فِي هذه الحقبة يتمثّل بتعدد الآلهة الأولمبيّة -الأساطير اليونانيّة القَديمة الاثنا عشرة، مِنْهُم زيوس، وَأثينا، وَأبولو وَغيرهم-، تمثل الهيلينيّة العصر الذهبي للفكر اليوناني القديم، حَيْثُ عرفت بتوجهاتها الميتافَيزيقيّة -مَا وراء الطبيعة أَوْ كينونة الأشياء-، وَدراستها للوجود وَالحقيقة وَالواقع وَغيرها، مِنْ أبرز فلاسفة هذه الحقبة: هرقليطس، وَأفلاطون وَسقراط وَغيرهم،

معانٍ متعددة وَاختلفت كَمَا يأتي:

١. اللوغوس عند الفلاسفة

عَرَّفَهُ الفيلسوف هرقليطس[١]، وَهْوَ أَوْل مَنْ قَالَ بِهِ، وَهْوَ القانون الكلي للكون، فَقَالَ فِيْهِ أَنَّ «كل القوانين الإنسانيّة تتغذّى من قانون إلهي واحد: لأن هذا يسود كل من يريد ويكفي للكلّ ويسيطر عَلَى الكل» وَقَدْ عَرَّفَهُ بِشكلٍ آخر قالَ فِيْهِ «يسيطر على الكون ناموس»[٢] وبهذا الرأي أخذ الرواقيون[٣]، فقالوا إِنَّهُ العقل أَوْ المادة، «وهو المبدأ الفعال في العالم، وهو الَّذِي يشيع فيه الحياة، وهو الَّذِي ينظم ويرشد العنصر السلبي في العالم وهو المادة»[٤][٥].

وَقَدْ سَمّى الفيلسوف أنكسجوراس[٦] الكلمة بالعقل وَوصفهَا بِأَنَّهَا «جوهر مجرد خالد واحد لا يتعدّد، وهذا العقل هو الصلة بين الله والعالم وأداته للخلق والتكوين»[٧].

وَانتهت الهيلينيّة بوفاة أرسطو. توينبي، أرنولد، تاريخ الحضارة الهيلينيّة، ص١٩-٣٤. أحمد علي، عبد اللطيف، التاريخ اليوناني: العصر الهلادي، ص١٠٥-١٢٠.

[١]- هرقليطس أَوْ هيراقليتوس: (٥٣٥ق.م-٤٧٠ق.م)، وَهْوَ أحد فلاسفة اليونان مَا قبل سقراط، وكاتب، وَفيزيائي، اشتهر بغموضه وَبأسلوبه المجازي مَعَ غروره وَتكبره حد المبالغة؛ ممَّا جعله يستحق مَا أطلق عليه «الفيلسوف الغامض»، و«صاحب الألغاز»، عُرِفَ بفلسفته بالتحول وَالتطور الدائم لَلوجود، قائلاً: «لا يخطو رجل في نفس النهر مرتين أبدًا»، أعماله منثورة بَيْنَ الكتَابات وَالبحوث، حَيْثُ لَمْ يَتبَقَ مِنْهَا إلاَّ شذرات قليلة، تَرَكَ إرثًا فكريًا مترسّخًا في نفوس مَنْ بعده منْ الفلاسفة، مثل: سقراط وَأفلاطون... إلخ الكثير. محمود، زكي نجيب؛ أمين، أحمد، قصة الفلسفة اليونانيّة ص٤٣-٤٨.

[٢]- الويسي، ياسين حسين، الكلمة واللوغوس في الفكر الفلسفي والديني، ص٢٤.

[٣]- الرواقيّة: «هي العلم بأن كل شيء في الطبيعة يُوجد بالعقل الكلي أو القدر: وإطاعة ما يأتي به القدر عن رضى واختيار. وهو مذهب يوناني قال به زينون **(zenon)** (٣ق.م) في رواق **(Stoa)**». مجدي وهبة وكامل المهندس، معجم المصطلحات العربيّة في اللغة والأدب، ص١٨٣.

[٤]- بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج٢، ص٣٧٢.

[٥]- مطر، أميرة حلمي، الفلسفة عند اليونان، ص٣٨.

[٦]- أناكساغوراس: (٥٠٠ق.م–٤٢٨ق.م)، وهو فيلسوف يوناني ما قبل لسقراط، وعالم فلك وكاتب ورياضي، وهو من أوائل من أدخلوا الفكر العقلي المجرّد إلى الفلسفة اليونانيّة، وكان له تأثير واضح على سقراط وأفلاطون، سجن بعد استنتاجه بأن الشمس هي حجر ساخن والقمر مصنوع من الأرض وليست آلهه. الويكيبيديا، مادة **(Anaxago-ras)**، تاريخ الاسترجاع: ٢١/ ٠٤/ ٢٠٢٥، https://en.wikipedia.org/wiki/Anaxagoras.

[٧]- النحال، بهاء، تأملات فى الأناجيل والعقيدة، ص٣٥.

أَمَّا أفلاطون[١] فَلَمْ يَستخدم لَفظ اللوغوس فيْ كتاباته، وَلَكِنَّهُ كانَ يُشير إِلَيْهِ بِأَنَّهُ عقل «كان كامنًا في العالم، وفي الوقت نفسه هو العقل الإلهي المتعالي»[٢].

٢. اللوغوس عند اليهود

لَمْ يَذكر التراث اليهودي لَفظ اللوغوس بالشكل المباشر وَالصريح؛ لأَنَّ اللوغوس لفظة تُنسَب للإغريق وَليس للعبريّة، مَعَ ذَلِكَ فَلَقَدْ وَردت مُرادفات لمفهوم اللوغوس فيْ العهد القديم مِنْ الكتاب المقدس، مِثْلُ «الرب» أَوْ «الحكمة» أَوْ «ميمرا» باللُّغة الآراميّة الَّتي تَعني «الكلمة»، وَكَمَا يأتي بعض دلالات اللوغوس الَّتِي تبَنَّتهَا اليهوديّة وَنشأت فيْ ضوئهَا عقيدتهُمْ «فِي الْبَدْءِ خَلَقَ اللهُ السَّمَاوَات وَالأَرْضَ. وكَانَتِ الأَرْضُ خَرِبَةً وَخَالية، وَعَلَى وَجْهِ الْغَمْرِ ظُلْمَةٌ، وَرُوحُ اللهِ يَرِفُّ عَلَى وَجْهِ الْمِيَاهِ. وَقَالَ اللهُ: «لِيَكُنْ نُورٌ»، فَكَانَ نُورٌ»[٣]، «بِكَلِمَةِ الرَّبِّ صُنِعَت السَّمَاوَاتُ»[٤]، **وَصيغت دلالة «الكلمة» الَّتِي تمُاثل اللوغوس مِنْ التوراة وَتحديدًا هَذه النَصوص[٥]، أَمَّا دلالة «الحكمة»، فَلَقَدْ صيغت مِنْ النَصّ الآتي[٦]:** «لأَنَّ الْحِكْمَةَ أَسْرَعُ حَرَكَةً مِنْ كُلِّ مُتَحَرِّكٍ؛ فَهِيَ لِطَهَارَتِهَا تَلِجُ وَتَنْفُذُ فِي كُلِّ شَيْءٍ. فَإِنَّهَا بُخَارُ قُوَّةِ الله، وَصُدُورُ مَجْدِ الْقَدِيرِ الْخَالِصُ؛ فَلِذلِكَ لاَ يَشُوبُهَا شَيْءٌ نَجِسٌ، لأَنَّهَا ضِيَاءُ النُّورِ الأَزَلِيِّ، وَمِرْآةُ عَمَلِ اللهِ النَّقِيّة، وَصُورَةُ جُودَتِهِ»[٧]، **أَمَّا «الملائكة» وَالَّتِي أُخذت مِنْ النَصّ الآتي[٨]** «وَظَهَرَ

[١]- أفلاطون: (٤٢٧-٣٤٧ق.م)، هو أحد أعظم فلاسفة التاريخ اليونانيين القدماء، وأديب، وشاعر، ينتمي للمدرسة الفلسفيّة المثاليّة، تعلمَ عَلَى يد سقراط وتأثّر فكريًّا به، وتأثر أيضًا بالفكر المصري أثناء زيارته لمصر، أغلب أعماله تدور حول السياسة و«اليوتيوبيا» و«الديستوبيا» وحول الأخلاق، عُرِفَ بأعماله ذات التأثير الشديد، وبأسلوب المحاورة المحدث آنذاك، منها: «الجمهوريّة»، و«القوانين»، و«محاورة فيدوَن». شمس الدين، أحمد، أفلاطون سيرته وفلسفته، ص٧-٤٨.

[٢]- الموسوعة البريطانيّة بريتانيكا، مادة (**logos**)، تاريخ الاسترجاع: ٢١/ ٠٤/ ٢٠٢٥،

https://www.britannica.com/topic/logos.

[٣]- الكتاب المقدّس: العهد القديم، سفر التكوين، ١/ ١-٣.

[٤]- الكتاب المقدّس: العهد القديم، المزمور، ٣٣/ ٦.

[٥]- الكبير، باسيليوس، تفسير سفر المزامير، ص١٩٣-١٩٥.

[٦]- روفائيل، أنطونيوس فكري، تفسير سفر حكمة سليمان (مشروع الكنوز القبطيّة، الصاغة - ملوي)، ص٤١-٤٣.

[٧]- الكتاب المقدّس: العهد القديم، سفر الحكمة، ٧/ ٢٤-٢٦.

[٨]- نجيب جرجس، تفسير الكتاب المقدس: تفسير سفر الخروج، ص٢٥-٢٧.

لَهُ مَلاَكُ الرَّبِّ بِلَهِيبِ نَارٍ مِنْ وَسَطِ عُلَّيْقَةٍ. فَنَظَرَ وَإِذَا الْعُلَّيْقَةُ تَتَوَقَّدُ بِالنَّارِ، وَالْعُلَّيْقَةُ لَمْ تَكُنْ تَحْتَرِقُ. فَقَالَ مُوسَى: «أَمِيلُ الآنَ لأَنْظُرَ هذَا الْمَنْظَرَ الْعَظِيمَ. لِمَاذَا لاَ تَحْتَرِقُ الْعُلَّيْقَةُ؟» فَلَمَّا رَأَى الرَّبُّ أَنَّهُ مَالَ لِيَنْظُرَ، نَادَاهُ اللهُ مِنْ وَسَطِ الْعُلَّيْقَةِ وَقَالَ: «مُوسَى، مُوسَى!» فَقَالَ: «هأَنَذَا»»[١]، **وَالملاك اسمه «ميططرون» وَفِيْ الفكر الحاخامي يُعتَقد أَنَّهُ الواسطة بَيْنَ الإله وَالبشر**[٢][٣]**، وَآخرًا الجن فَلَا يوجد ارتباط مباشر بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ اللوغوس كمصطلح وَلا فِيْ العهد القديم، وَلَكِنْ عَدُّوهَا كوسيط بَيْنَ الإله وَالبشر بِسبب اعتقاد سائد فِيْ التقليد اليهودي، أَمَّا بقيّة المعاني فَلَقَدْ تبلورت عِنْدَ الحاخامات تبعًا لتدبّرهمْ في النصوص الدينيّة اليهوديّة.**

يُعَدُّ فيلون السكندري[٤] أَول مَنْ تكَلَم باللوغوس بالشكل الصريح ضمن الديانة اليهوديّة بَعْدَ تأَثّرهُ بالفلاسفة وَتحديدًا أفلاطون وَالمذهب الرواقي، فعَرَّفَهُ السكندري الذي يعد لباب عقيدة اليهوديّة بأَنَّهُ: «الكلمة الإلهيّة التي صلصلت في سلسلة الكائنات جميعًا من طرف إلى آخر؛ إنَّهُ مبدأ ثبات العالم، وَفضيلة النفس الإنسانيّة. وَالرذيلة، وَهِيَ الموت الحق، عدم ثبات الأشياء الَّذِي يجعل العالم شبيهًا لحلم ذاهب. وَهذا وَذاك يأتيان حينما تلتفت الكائنات عن اللوغوس أَوْ تنفصل عنه مِنْ نفسها»[٥]، حَيْثُ قَدَّمَ نَظريتهُ القائمة عَلىَ تَصور أَنَّ الله لا يؤثر مباشرةً، بَلْ عَنْ طريق مساعدين أَبرَزَهُمْ:

---

[١]- الكتاب المقدس: العهد القديم، سفر الخروج، ٣/ ٢-٤.

[٢]- الموسوعة الغامضة (**Occult Encyclopedia**)، مادة (**Metatron**)، تاريخ الاسترجاع: ٢٢/ ٠٤/ ٢٠٢٥، https://www.occult.live/index.php?title=Metatron&mobileaction=toggle_view_desktop.

[٣]- الظاهري، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي (ت ٤٥٦هـ)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج١، ص١٦٥.

[٤]- فيلون أَوْ فيلو الإسكندري: (٢٠ق.م-٥٠م)، وَهُوَ أحد فلاسفة اليهود، وكان مؤرخًا، وكاتبًا، وَمؤلفًا، هلنستي المذهب، وَقَدْ عاشَ فِي الإسكندريّة خلال الحكم الروماني حتى أُطلقَ عَلَيه لقب السكندري أَوْ الإسكندري، لَهُ مساعٍ فِي التوفيق بَيْنَ التوراة وَالفلسفة اليونانيّة عَنْ طريق بيان سيميائيّة التوراة؛ حَتى أَثَّر فيمَنْ بَعده مِنْ المفكرين وَغيرهمْ فِي هذا الصدد، لكنهُ لَمْ يَحظَ بقبول كبير بَيْنَ اليهود الربانيين، كتاباته تُعَدُّ مرآة للمذهب الرواقي وَالأفلاطوني، لكن مَعَ تَحفظه عَلَى الأصل اليهودي وَفِي مسعى للتوفيق بينهُم، وَمِنْ أَهَمُّ مؤلفاته: «موسى»، و«الوصايا العشر»، و«هل يملك الحيوان عقلاً»... وَغيرها الكثير. علي، حمادة أحمد، فلسفة الدين اليهودي - فيلون السكندري، ص١٥-٢٧. أمييل بريهييه، الآراء الدينيّة والفلسفيّة لفيلون الإسكندري، ص١-٥.

[٥]- بريهييه، أمييل، الآراء الدينيّة والفلسفيّة لفيلون الإسكندري، ص١٢١.

الكَلِمة.

الحِكمَة الإلهيّة.

الملائِكة.

الجن[١].

وَفكرة اللوغوس عند الرواقيّة تتمثل بالقوة الَّتِي تحفظ الموجودات جميعًا، أوْ عَلَى أَنَّهَا العلة المشتركة المقومة لجميع الأشياء حتى قَبِلَ فيلون بهذِه الفكرة وَاعتبر اللوغوس هْوَ رباط الكائنات جميعًا، وأَنَّهُ يَحوي أجزائها جميعًا، وَيؤلف بينها وَيمنعها مِنْ التفكك وَالانفصال وَدونها تصبح الكائنات فارغة وَفاغرة أفواها؛ إنَّهُ يملأ كُلْ ثنايا المادة، وَيكَوّن نسيج كُلَّ كائنٍ وَإِنَّهُ منتشر فِي كُلْ مكان[٢]، وَفِي العهد القديم مِنْ الكتاب المقدس وَتحديدًا سفر الحِكمة يصور لَنَا بأَنَّها وجدت مِن الله(عزّ وجلّ) تنافسه عَلَى العرش، وَتسهم بنشوء الخلق، وَيركز عَلَى فعاليّة الحكمة فِي هدى الناس، وَتزكيّة نفوسهم وَتخليدهم، يلمح النصّ إِلَى وظيفة اللوغوس فِي نجاة اليهود، وَخلاص أرواح متلقّيه[٣]. وَهِيَ الحكمة وَالَّتِي تكون معادلة للكلمة عند المسيحيّين.

يَعتَبرُ فيلون اللوغوس كأداة خلقيّة وفق سفر الحكمة تحديدًا «إِنَّ مَعَكَ الْحِكْمَةَ الْعَلِيمَةَ بِأَعْمَالِكَ، وَالَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةً إِذْ صَنَعْتَ الْعَالَمَ، وَهِيَ عَارِفَةٌ مَا الْمَرْضِيُّ فِي عَيْنَيْكَ، وَالْمُسْتَقِيمُ فِي وَصَايَاكَ»[٤]**، إضافةً إِلَى ذلك هْوَ نَصّ آيّة أُخرى فِي سفرِ الحكمة** «هَجَمَتْ كَلِمَتُكَ الْقَدِيرَةُ مِنَ السَّمَاءِ مِنَ الْعُرُوشِ الْمَلَكِيّة عَلَى أَرْضِ الْخَرَابِ بِمَنْزِلَةِ مُبَارِزٍ عَنِيفٍ»[٥]**، وَهْوَ تَعبير يُشير إِلَى اللوغوس فِي الكونِ عبر قوة وَشدة الإله وَكلمته، وَهْوَ مَفهوم تَطَور بعدها لينشأ مِن خلاله العقيدة المسيحيّة.**

---

[١]- النحال، بهاء، تأملات فى الأناجيل والعقيدة، ص٣٦.

[٢]- بريهييه، أمييل، الآراء الدينيّة والفلسفيّة لفيلون الاسكندري، ص١٢٣.

[٣]- بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ص٣٧٢.

[٤]- الكتاب المقدّس: العهد القديم، سفر الحكمة، ٩/ ٩.

[٥]- م.ن، ١٨/ ١٥.

٣. اللوغوس فِي الديانة المسيحة

فِيْ الوقتِ الَذي عاصرَ فِيْه فيلون السكندري نَشأة الديانة المسيحيّة تَبلورت العقيدة المسيحيّة للعلن بَعْدَ تَأثُّرهَا بأفكاره لِتَصبح «عقل الله الناطق» الَّذِي يَعني «الحكمة» أَوْ «نطق الله العاقل» وَالَّتِي تَعني «الكلمة»، وَكَثُرت بَعْدَهَا دلالات اللوغوس لَتصبح «الله» وفق مُقدِّمة إنجيل يوحنّا: «وَكَانَ الْكَلِمَةُ اللهَ»، أَوْ «أداة الخلق» وفق يوحنّا أيضًا: «كُلُّ شَيْءٍ بِهِ كَانَ، وَبِغَيْرِهِ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ مِمَّا كَانَ»، أَوْ «الحكمة» تبعًا للآية «وَأَمَّا لِلْمَدْعُوِّينَ: يَهُودًا وَيُونَانِيِّينَ، فَبِالْمَسِيحِ قُوَّةِ اللهِ وَحِكْمَةِ اللهِ»[١] وَغَيْرهَا[٢].

وَأَبرز مَنْ تكلَم فِيْ اللوغوس فِيْ الديانة المسيحيّة بَعْدَ يوحنّا هُوَ القديس يوستينوس الشهيد[٣]، وَعَاشَ فِيْ القرن الثاني الميلادي، وَالَّذِي عَرَضَهُ بِأَنَّهُ قرين راسخ فِيْ النفوس، حَيْثُ قال «لقد تعلّمنا أنّ المسيح بكر الله ونحن نعلم أنه اللوغوس الذي هو شريك لكل الجنس البشري، وكل الذين يعيشون حسب اللوغوس يُحسبون مسيحيين، حتى لو كانوا بلا إله، مثل اليونانيين سقراط، وهيراقليتس»[٤].

وَيستخدم اللوغوس للإشارة إلى دور النبي عيسى عليه السلام في خلقِ الكون وَتنظيمه وَفِي الكَشف عَنْ الخطة الإلهيّة للخلاص، الَّذِي يحدد المسيح باعتباره الكلمة (اللوغوس) المتجسّد، وَهَذَا يُشَكل الأساس للعقيدة المسيحيّة حَوْلَ وجود يسوع قبل وجوده[٥]، وَهْوَ لوغوس مَبني عَلَىَ تصور يوحنّا في إنجيلِه وَمَنْ جَاءَ بعده مِنْ آباء

---

[١]- الكتاب المقدّس: العهد الجديد، رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس، ١/ ٢٤.

[٢]- البابا شنوده الثالث، لاهوت المسيح، ص٨-١١.

[٣]- القديس يوستينوس: ويطلق عليه جاستن مارتر، وهو فيلسوف مسيحي من القرن الثاني الميلادي، وُلد في فلسطين وأصله وثني، واعتنق المسيحيّة بعد حوار مع شيخ، ويُعد أوّل من ربط بين المسيحيّة والفلسفة اليونانيّة، وقدم مفهوم «اللوغوس» كمبدأ إلهي تجلى بالكامل في المسيح، دافع في كتاباته عن الإيمان المسيحي أمام الإمبراطور الروماني، مؤكّدًا أن الفلاسفة كأمثال سقراط وأفلاطون شاركوا جزئيًّا في «اللوغوس»، استُشهد في روما بسبب دفاعه العلني عن الديانة المسيحيّة حتى أطلق عليه الشهيد. مجموعة مؤلفين، القديس يوستينوس الدفاع عن المسيحين والحوار مع تريفون، ص١٢-١٦.

[٤]- مجموعة مؤلفين، القديس يوستينوس الفيلسوف والشهيد الدفاعان والحوار مع تريفون أخرى، ص١٨.

[٥]- الموسوعة البريطانيّة بريتانيكا، (**Logos philosophy and theology**)، تاريخ الاسترجاع: ٢٢/ ٠٧/ ٢٠٢٤، https://www.britannica.com/topic/logos.

المسيحيين لِكي يُعَمَّمُ وَيصبح لوغوس للديانة المسيحيّة بأكملهَا، مَعَ اعتبار مسألة التوفيق بَيْنَ العقيدة المسيحيّة وَالفلسفة اليونانيّة فِيْ تفسير معنى اللوغوس.

وَلَقَدْ قَاْلَ البابا بندكت أَوْ البندكتوس السادس عشر جوزيف راتسنجر أَنَّ اللوغوس هُوَ «المعنى، أي الفكر، الحريّة، الحب... هي القدرة التي تخلق كل وجود وتحيط به»[١].

وَفِي العصر الراهن انفصل اللوغوس لِيصبح مفهومًا دينيًّا فَقَطْ بعد أنْ كَاْنَ مفهومًا دينيًّا وَفلسفيًّا وَمصطلحًا مشتركًا[٢].

ثانيًا: مفهوم اللوغوس عند نويفيرت

عندما نتتبّع ما قالته أنجيليكا نويفيرت حول اللوغوس، نجد بأنّها قد قامت بالعديد من المقاربات المفهوميّة وغيرها من الناحيّة القرآنيّة أحيانًا، ومن الناحية الإسلاميّة العامة أحيانًا أخرى. منها:

اقترن مَعَ نشوء الدين الإسلامي وَتَحديدًا فِيْ الفَترات المتقدمة مِنْ المرحلة المكيّة ضبط للأَحداث وَالأفعال ولجميع أبجديات الكون مِمَّا جَعَلَهُ يَتناسب عقديًّا مَعَ بداية الخليقة وَنهايتهَا عكس التَصوّرات السائدة فِيْ الدياناتِ الأُخرى.[٣]

تمَيزَ الْقُرْآنُ الكريم عَنْ الديانات التوحيديّة الإبراهيميّة بِأَنَّهُ رَكَّزَ عَلَى «ثقل الفعل الإلهي» مِنْ ناحية بداية الكون وَنهايته، حَيْثُ تَعتقد نويفيرت أَنَّ اللوغوس فِيْ اليهوديّة وَالمسيحيّة أَفَقَدَ الإله قُدرته كمتصرف مُطلق بالكون بَعْدَ وجود مُساعد لَهُ وَهُوَ اللوغوس[٤].

فِيْ فَترة السبي البابلي عَلَى يهود الشتات تكَوّنَت تَطلّعات وَنبوءات انعكست عَلَى

[١]- راتسنجر، جوزيف، مدخل إلى الإيمان المسيحي، ص١٠٣-١٠٤.

[٢]- بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ص٣٧٢.

[٣]- نويفيرت، أنجيليكا، كيف سحر القرآن العالم، ص١٢٩.

[٤]- م.ن.

تَطوّر مفهوم الزمان بطريقة وَصفت «التناظر الحادث في المرآة» وَالَّذِي يَعني انعكاس الصورة فِيْ المرآة، وَالمقصود مِنْهُ هُوَ التركيز مِنْ قبلَ يهود الشتات عَلَى نهايّة الكون مَعَ فكرة وجود الخلق وَالخالق مَعًا بَعْدَمَا كانت الأهميّة وَالمركزيّة للبداية وَللخلق فَقَطْ وفق الفكر اليهودي[١].

وَفِيْ الصَدد نَفسَه قَدْ تَبلورت قضيّة الخير وَالشر «الثيوديسي»[٢] فِيْ القرن الثالث، وَهِيَ مُرتبطة برحمةِ وَعدلِ الإله وَالخطاب هَذَا ساق إِلَى افتراض وجود محكمة أخرويّة يَتُمُّ فِيْهَا ثواب وَعقاب الخلق.

فِيْ نهايّة العصر الكلاسيكي المتأخر تَطوّرَ الفكر البشري ليصبح هُناك إعادة تفكير فِيْ بداية العالم فَلَمْ يعد الخالق يَقف وحده بَلْ جاوره الخلق، وَقبل ولادة عيسىعليه السلام ظَهرت صيغ موازية لصيغةِ «الربّ» مِثْلُ «الحكمة» و«الكلمة» الَّتِي تكون بالآرامي «ميمرا»[٣].

استنادًا إِلَى تَحليلِ نويفيرت، فَإِنَّ اللوغوس فِيْ الفكرِ السابق كانَ أداةً يَهدي الإله مِنْ خلاله البشر، بمعنى أَنَّهُ وسيط بَيْنَ الله وَالإنسان، وَتُشير نويفيرت إِلَى مراحل تَطوّره عَبرَ الفترات بدءًا مِنْ الجذر الفلسفي للمفهومِ ثُمَّ تأثيرهَا عَلَى اليهودِ وَتجسيدِهَا فِيْ المسيحيّة وَإقرارِهَا قُرْآنيًا[٤].

ترى نويفيرت أَنَّ كلام الربّ المُتجسد بعيسىعليه السلام قَدْ وُضعَ بنفسِ الدرجة مَعَ مفهوم التبليغ فِيْ الْقُرْآنِ الكريمِ، مَعَ إشارة لِجَعل كلمة الربّ أُقنومًا[٥] فِيْ الْقُرْآنِ، إِذْ

[١]- نويفيرت، كيف سحر القرآن العالم، م.س.

[٢]- مصطلح يشير إلى السؤال المثار في الفلسفة «كيف يسمح الله بوجود الشر في العالم؟».

[٣]- نويفيرت، كيف سحر القرآن العالم، م.س، ص١٣٠.

[٤]- م.ن.

[٥]- الأقنوم **(Hypostasis)**: هْوَ مُصطلح عقدي يستعمل فِي الديانة المسيحيّة للدلالة عَلَى أوصاف أَوْ أنواع الذات الإلهيّة فِي الجوهرِ الواحد المنقسم للثالوث المشهور (الأَقَانيم)، وَهِيَ «الآب، وَالابن، وَالروح القدس»، وَأَقنوم هْوَ أحد الثلَاثة المنطوِيَة ضمن الجوهر الواحد، وَالأب هْوَ الله، وَالابن هْوَ عيسىعليه السلام، وَالروح القدس هِيَ روح الله أَوْ روح عيسى وَكلٌ ضمن التصور المسيحي. جوش ماكدويل وشون ماكدويل، الحقُّ الرّاسِخ، ص٧٣-٨٧.

«يحدث تنزيل للأقنوم من خلال قيام النبي بقراءة «للقرآن»»[١].

وَعقيدة الأقانيم فِيْ الْقُرْآنِ لَا تَنعكس مِنْ خلال تلاوته باعتباره «كلمة» مِنْ الله تعالى فِيْ الصلاة أَوْ فِيْ صلاة الجمعة أَوْ غَيْرِه، بَلْ بَدأت مُنذُ خلقهُ وَنشأته، وَهُوَ مَا انعكس فِيْ استهلال سورة الرحمن بِحسبِ نويفيرت[٢].

قَولهُ تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَان عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ (الرحمن: ١-٤) تبعًا لقول نويفيرت، فَإِنَّ الآية تَحوي عَلَى ثناءِ مِنْ قبل الله تعالى عَلَى نفسه بطابعِ حماسي احتفائي وَأُسلوب عقدي وَلُغوي ليس لَه مثيل فِيْ الْقُرْآنِ كُلَّه[٣].

تبعًا لِرؤيّة نويفيرت فإِنَّهُ لَا يمُكن عَدّ كلمة «القرآن» فِيْ الآية الثالثة -باعتبار البسملة هِيَ الآية الأولى تبعًا لقولهَا- هُوَ الْقُرْآن الكريم نَفسه، إِذْ إِنَّه فِيْ وَقتِ نزول الآية لَمْ يَكُنْ الْقُرْآن مُكتَملاً وَلَمْ تَصل بُنية النَصّ العقديّة إِلَى هَذَا الحد، وَالمعنى مِنْ ذَلِكَ أَنَّ المرُاد مِنْ لفظ «القرآن» هُوَ تلاوة الْقُرْآن نَفسهُ وفق رؤيتهَا، لِيَكون مَعنى الآية وفق رأيهَا عَلَّمَ القراءة[٤].

ورود كلمة «القرآن» فِيْ الآية قبلَ عمليّة الخلق دليل عَلَى أَنَّهُ كتاب يتعالى فوق الحقيقة وَالتاريخ، لِيَصبح اللوغوس الْقُرْآنيّ وفق نويفيرت هُوَ شدّة التواصل الفعالة بَيْنَ الله تعالى وَالإنسان بمعنى أَنَّهُ وسيط بَيْنَ مجال الخالق وَمجال المخلوقات وَهُوَ بذَلِكَ يُشابه تمامًا مُقدِّمة إنجيل يوحنا «فِي الْبَدْءِ كَانَ الْكَلِمَةُ، وَالْكَلِمَةُ كَانَ عِنْدَ الله، وَكَانَ الْكَلِمَةُ اللهَ هذَا كَانَ فِي الْبَدْءِ عِنْدَ الله كُلُّ شَيْءٍ بِهِ كَانَ، وَبِغَيْرِهِ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ مِمَّا كَانَ فِيهِ كَانَتِ الْحَيَاةُ، وَالْحَيَاةُ كَانَتْ نُورَ النَّاسِ وَالنُّورُ يُضِيءُ فِي الظُّلْمَةِ، وَالظُّلْمَةُ لَمْ تُدْرِكْهُ كَانَ إِنْسَانٌ مُرْسَلٌ مِنَ الله اسْمُهُ يُوحَنَّا هذَا جَاءَ لِلشَّهَادَةِ لِيَشْهَدَ لِلنُّورِ، لِكَيْ يُؤْمِنَ الْكُلُّ بِوَاسِطَتِهِ لَمْ يَكُنْ هُوَ النُّورَ، بَلْ لِيَشْهَدَ لِلنُّورِ كَانَ النُّورُ الْحَقِيقِيُّ الَّذِي يُنِيرُ

[١]- نويفيرت، كيف سحر القرآن العالم، م.س، ص١٣٠.

[٢]- م.ن، ص١٣١.

[٣]- م.ن.

[٤]- م.ن.

كُلَّ إِنْسَانٍ آتِيًا إِلَى الْعَالَمِ كَانَ فِي الْعَالَمِ، وَكُوِّنَ الْعَالَمُ بِهِ، وَلَمْ يَعْرِفْهُ الْعَالَمُ»[١][٢].

وافقت نويفيرت بطرحِ دانيال بوبارين[٣] حَوْلَ «الممرا» المُجسّدة بعيسى عليه السلام الَّتِي تَنزل مِنْ السماء لِتُعزّز الترابط بَيْنَ الله وَمخلوقاته، وَلَكِنَّ هَذِه الكلمة وفق الاعتقاد المسيحي تَخفق فِيْ أداء عملهَا وَلا تتمهُ إِلَّا عَنْ طريق التَجسّد، وَمُقدِّمة إنجيل يوحنّا تُعتبر مُضَمَّنة لنصوص الترجوم، وَلَكِنْ بِسبب هَيمنة المسيحيّة عَلَى مفهومِ اللوغوس استبدل اليهود الممرا «الكلمة» بالتوراةِ[٤].

تبعًا لرؤية نويفيرت، فَإِنَّ التطابق البسيط بَيْنَ مُقدمتي إنجيل يوحنا وَالْقُرْآن الكريم فِيْ عرض «كلمة الرب» لا يَعني وجود ترابط وثيق، إِذْ إِنَّ الْقُرْآن لا يحوي عَلَى «قوة الخالق» الَّتِي تُناسب الرب وَحده، حَيْثُ تَجلّت القوة عَلَى شكلٍ قدرة فِيْ إيصال العلم بقولهِ تعالى: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ (الرحمن: ١-٤) وَهُوَ مَا يَجعل الإله يَظهر بشكل مُعلّم عَلَمَ الْقُرْآن وَالبيان للإنسانِ، وَهَذَا إقرار بِأَنَّ اللوغوس هُوَ الوحي فِيْ الْقُرْآنِ الكريمِ، وَهِيَ تؤمن بِأَنَّ اللوغوس الْقُرْآنِيّ لَا يَختَلف كثيراً عَنْ التَصوّرات الحاخاميّة للتوراةِ فِيْ الديانةِ اليهوديّة[٥].

مِنْ خلال العنايّة الإلهيّة بالإنسانِ يَظهر مِنْ خلال كتابات نويفيرت أَنَّ الْقُرْآن تَضَمَنَ إشارة لإخفاق اللوغوس فِيْ التراثين اليهودي وَالمسيحيِ، وَهُوَ مَا تَمَّ تَجَنُبُهُ فِيْ الْقُرْآنِ، لِيَصبَحَ هُنالك تَصحيح للمفاهيم كَمَا أَشرنَا سابقًا[٦].

[١]- الكتاب المقدس: العهد الجديد، إنجيل يوحنا، ١/ ١-١٠.

[٢]- نويفيرت، كيف سحر القرآن العالم، م.س، ص١٣٢.

[٣]- دانيال بويارين: من مواليد ١٩٤٦م، وهو أكاديمي ومؤرّخ ديني يهودي أمريكي-إسرائيلي، يُعد من أبرز باحثي الدراسات التلموديّة والثقافة اليهوديّة. شغل مناصب أكاديميّة مرموقة وله إسهامات في فهم العلاقة بين اليهوديّة والمسيحيّة، والهويّة اليهوديّة. يُعرف بمواقفه النقديّة للصهيونيّة وبدفاعه عن يهوديّة الشتات. الويكيبيديا، مادة (**Daniel Boyarin**)، تاريخ الاسترجاع: ٢٣/ ٠٤/ ٢٠٢٥،

https://en.wikipedia.org/wiki/Daniel_Boyarin .

[٤]- م.ن.

[٥]- نويفيرت، كيف سحر القرآن العالم، م.س، ص١٣٣.

[٦]- م.ن.

من خلال كتابات نويفيرت يظهر أَنَّهُ تَمَّ تَهيئة الناس للوغوسِ الْقُرْآنِيّ كَمَا يَتبين مِنْ قوله: ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ وَالَّتِي تَتَضمن فاعليّة إضافيّة للوغوسِ بِجعل الإنسان ذا قدرة عَلَى الفهم أَوْ التعلّم «علّمه الفهم» أَوْ «علمه اللُّغة الواضحة»؛ لِيَتمكّن مِنْ إدراك اللوغوس وَالعالم باعتباره نظامًا سيميائيًا علاماتيًا يَجب أَنْ يَدركهُ الإنسان، وَهُوَ ذات التَصوّر الَّذِي جَاَءَ بِهِ فيلون عَنْ «الكون الفكري» وَالَّذِي يُفسّر دلالات اللوغوس[١].

وفق تحليل نويفيرت، فَإِنَّ اللوغوس ذو أَقانيم مِنْهَا الْقُرْآن هُوَ قوة تَصنع التواصل بَيْنَ الله وَالإنسان وَالأُقنوم الآخر هُوَ القدرة عَلَى الاستيعابِ (الفهم)[٢].

تكتَسب اللُّغة أَهميّة خاصة تبعًا لنويفيرت إيمانًا بطرحِ فيلون عَنْ الكون الفكري المأخوذة مِنْ «نظريّة المثل» لأفلاطون -وَالَّتِي مفادهَا تجزئة الأشياء لِمَا قَبلَ الوجود وَمَا بَعْدَهُ- وَالَّتِي تكون اللُّغة فِيْهِ مُلازمة للإله لِمَا قَبلَ الوجود، فَيَكون بُعد اللوغوس قُرْآنِيًّا مُتذبذباَ بَيْنَ «القدرة عَلَى الفهم» و«اللُّغة الواضحة»[٣].

يَدنو مبتغى لفظة الْقُرْآن فِيْ باكورةِ سورة الرحمن مِنْ معنى «الحكمة» أَوْ «التوراة موجودة منذ الأزل» وفق الفهم اليهودي المتُبلور حديثاً كَمَا وَرَدَ فِيْ نَصّ الكتاب المقدس: «اَلرَّبُّ قَنَانِي أَوَّلَ طَرِيقِهِ، مِنْ قَبْلِ أَعْمَالِهِ، مُنْذُ الْقِدَمِ»[٤][٥].

يَتمَيز الْقُرْآن الكريم عَنْ إنجيل يوحنّا مِنْ حَيْثُ اللوغوس بِأَنَّهُ لَا يَرفعه لِيَصبح شريكًا لله جَلَّ فِيْ عُلاهِ، أَيْ لَا يَهدف الْقُرْآن إلى جعل اللوغوس أُقنومًا، بَيْنَمَا يَتمَثّل اللوغوس عَلَى صورة «علم إلهي» أَوْ «فتح معرفي للخلق»، وَهُوَ لُباب الاختلاف بَيْنَ الفكر الْقُرْآنِيّ وَفكر العصور الكلاسيكيّة المتأخّرة[٦].

[١]- نويفيرت، كيف سحر القرآن العالم، م.س.

[٢]- م.ن.

[٣]- م.ن.

[٤]- الكتاب المقدس: العهد القديم، سفر الأمثال، ٨/ ٢٢.

[٥]- نويفيرت، كيف سحر القرآن العالم، م.س، ص١٣٤.

[٦]- م.ن.

سورة الرحمن وفق نويفيرت تَناولت اللوغوس بصورتِهِ الإيجابيّة كنجاح وَليسَ كَفشل، كَمَا فِيْ تَصوّراتِ الأديان الإبراهيميّة، وَهَذَا جرى تحت رعايّة الله وَترتيبه؛ مِمَّا جَعَلَ اللوغوس مَقبولاً عِنْدَ الناس، وَبِذَلِكَ يَذهب مَعنى التَجسّد العقدي سدًى دونَ جدوى[١].

اللوغوس الْقُرْآنِيّ يَفقد صلاحياته، عكس اللوغوس اليهودي وَالمسيحي، حَيْثُ لَا يَستطيع أَنْ يَخلق، وَهُوَ ليسَ شريكًا لله وَينافسه عَلَى بسط القدرات وَالله تعالى لَا يحتاجه، وَأَنَّ اللوغوس الْقُرْآنِيَ تَسللَ إِلَى العالمِ بِنجاحٍ وَأَثَّرَ فِيْهِ وَشَغلَ مركزيّة وَمرجعيّة الوسيط بَيْنَ الله وَمخلوقاته؛ مِمَّا جَعَلَ نويفيرت تُرَجّح المعنى الْقُرْآنِيّ لَهُ دونَ البقيّة؛ لأَنَّهُ ببساطةِ الوسيلة المناسبة للاتصال بَيْنَ الجانب الإلهي وَالجانب البشري[٢].

تَستَنتج نويفيرت أَنَّهُ يمُكن اعتبار «العلم» الابتدائي السابق للخلقِ وفق باكورة سورة الرحمن وَالَّذي فُرِضَ عَلَى شكلِ «كلمة» أَنَّهُ «بداية مشروع كوني كبير» وَتَقدُّم لفظ «التلاوة» أَيْ «القرآن» دليل عَلَى ذَلِكَ، وَتَتَطلّب هَذِهِ البداية الدراميّة استحضار الإله فِيْ الأحداث الدنيويّة، حَتَّى النهايّة حَيْثُ الزوال الحتمي عَلَى الكونِ وَتفككهِ، ثُمَّ مَطالَب بِالحسابِ، ثُمَّ توعيّة بشأن يوم القيامة[٣].

يمُكن التَكلّم عَنْ فعل الخلق بَيْنَ الإله وَالبشر الَّذي رَسمت مَلامحه فِيْ الفترةِ المكيّة المبكرة، وَالَّذي يَكون قائم عَلَى بدايتين: الأولى: بداية الخلق، والثانيّة: بداية العلم الإلهي. وَعَلَى نهايتين فِيْ يومِ القيامةِ: الأولى: زوال الخلق. والثانيّة: استرجاع وَديعة العلم[٤].

[١]- نويفيرت، كيف سحر القرآن العالم، م.س.

[٢]- م.ن.

[٣]- م.ن، ص١٣٥.

[٤]- م.ن.

ثالثًا: في نقد الآراء حول اللوغوس

اللوغوس كمعرفة: يَهتم الْقُرْآن الكريم باللوغوس كمعرفة وَلَيسَ كشريك لله سبحانه وَجَلَّ فِيْ عُلاهِ يشاركه القوة وَيشاركه فِيْ الخلقِ وَيساعدهِ كَمَا فِيْ الدينِ المسيحيِ وَاليهوديِ[١].

الوحي: يَقُرُّ الْقُرْآنُ وَباعتقاد نويفيرت أَنَّ الكلمة أَوْ الحكمة فِيْ الديانتين اليهوديّة وَالمسيحيّة اللوغوس فِيْ الإسلامِ هُوَ الوحي، وَلَكِنَّهُ يفتَقر إِلَى البيانِ وَالايضاحِ[٢].

الشرح: يَذهب الْقُرْآن إِلَى أَنَّ البشر لَهُمْ قُدرة عَلَى إدراك مَا حَوْلَهُمْ، وَالَّذِي يُهيئُهُمْ إِلَى تَقبّل وَملاقاة اللوغوس[٣].

الكلمة: يفهم من كتابات نويفيرت أَنَّ الكلمة أَيْ اللوغوس هِيَ ممر إلهي يُساهم فِيْ تَسهيل التواصل البشري الإلهي[٤].

لا تَعتَقد أنجيليكا نويفيرت بِأَنَّ الْقُرْآن الكَريم هُوَ تَجسيد «للكلمة»، أَيْ لوغوس فَهُوَ لَيسَ أُقنومًا، وَلَكِنَّهُ تسجيل لامتداد وَتطوّر للتاريخِ، وَهَذَا الامتداد مرتكز عَلَى ثلاثة أَضلاع مُمثلًا مُثلّثُ أَحد أَضلاعه النَبي محمّدﷺ، وَثاني أَضلاعه هُوَ الله(عزّ وجلّ)، وَثالث أَضلاعه هُمْ أَصحاب النَبي المسؤولون عَنْ نَشر الدعوة، لَكِنْ أَيضًا لَمْ تنسبه لله تعالى، فَهِيَ تَقول إِنَّهُ تَطوّر تدريجيًّا لِكَيْ يَصل إِلَى هَذِهِ الحالة[٥].

تَرُدُّ نويفيرت عَلَى المشككين بمصدريّة الْقُرْآن، وَتَذهب إِلَى أَنَّهُ لا يَتُمُّ فهم الْقُرْآن إِلَّا إِذا قُلنَا أَنَّ محمّدًاﷺ كَانَ مُلهَمًا مِنْ قبل ربهُ، وَأَنَّ الْقُرْآن مُنَزَّل[٦].

[١]- نويفيرت، كيف سحر القرآن العالم، م.س، ص١٣٣.

[٢]- م.ن، ص١٣٣.

[٣]- م.ن.

[٤]- م.ن، ص١٣٠.

[٥]- اليوتيوب، «أنجليكا نويفيرث ودعوى تأليف القرآن»، تاريخ الاسترجاع: ١٦/ ٠٧/ ٢٠٢٤،

https://www.youtube.com/watch?v=1fl-aoFYz6Y&t=3s.

[٦]- م.ن.

الاختلاف: **إِنَّ مَعنى اللوغوس فِيْ الْقُرْآنِ الكَريمِ يُغاير مَعنى اللوغوس فِيْ الإنجيلِ وَالتوراةِ، حَيْثُ إِنَّ اللوغوس فِيْ الْقُرْآنِ غَيْرِ قادر عَلَى الخلقِ كَمَا فِيْ المسيحيّة وَاليهوديّة بحسب أنجيليكا[1].**

الحقيقة: **لا يَتُمُّ فهم «اللوغوس» إِلَّا عَنْ طريق تسلسل هرمي وَهُوَ كالآتي:**

اللوغوس هِيَ أَداة أَوْ وسيلة للتوفيق بَيْنَ الله عليه السلام وَالبشر أَوْ الترابط أَوْ الصلة.

اللوغوس ذو جذور وَأُصول فلسفيّة وَاستخدمَ فِيْ معانٍ عديدةٍ مِنْهَا: النوس (العقل)، وَالناموس، وَالقوة، وَالنظام، وَالعلم الإلهي، وَغَيْرُهُ الكَثير مِنْ المعاني.

اللوغوس وفق تَصوّر فيلون السكندري هو «الحكمة» أَوْ «الجن» أَوْ «الملائكة» أَوْ «الوحي»، وَهُوَ مُتَمّمُ وَمُكَمّل لله وَحُكمه وَمساعدات لَهُ، بَلْ وَيحتاجهن فِيْ إدارةِ الكونِ.

بناءً عَلَى تَصوّرِ فيلون، وَنتيجة مُعاصَرته لنشأة الديانة المسيحيّة؛ فَتَأَثَّرَت العقيدة المسيحيّة بأفكارهِ؛ وَبناءً عَلَى ذَلِكَ أَصبَحَ «اللوغوس» عِنْدَ المسيح هُوَ الكلمة الإلهيّة المتجسدة فِيْ نَبيِ الله عيسى عليه السلام.

تكوَّنَت «اللوغوس» عِنْدَ المسيحيّة بَعْدَ أَنْ تَطَلَّبَتْ الحاجة للتواصلِ بَيْنَ الله وَالبشر، فَتَجَلى الله بعيسى وَاندمجت الطبيعتان وفق العقيدة المسيحيّة، فَأَصبَحَ الكلمة عيسى هُوَ الله وَالله هُوَ الكلمة وَالكلمة هِيَ «اللوغوس» وفق مُقَدِّمة إنجيل يوحنّا.

جاءت بَعْدَهَا نويفيرت لِكيَ تَسقط فهمها عَلَى الْقُرْآنِ وَتحديدًا قول الله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ **(الرحمن: ١-٤)**، مُعتقدة بأَنَّ «اللوغوس» هُوَ العلم؛ بسبب وجوده بمثابة وسيط وَمُنتَصِف بَيْنَ الله «الرحمن» وَالخلق «خلق الإنسان» فِيْ ضوء سورة الرحمن، إذًا «اللوغوس» أَوْ العلم هُوَ وسيلة التوفيق بَيْنَ الله وَالخلق حسب نويفيرت، عَلَى أَنْ يَفهَم وَيُدرك كينونة الكون وَاللوغوس وكُلَّ شيء.

[١]- نويفيرت، كيف سحر القرآن العالم، م.س، ص١٣٤.

التغييب: مِنْ خلال التتَبع الدقيق لمفهومِ اللوغوس عِنْدَ نويفيرت نَجد أَنَّهَا لَا تَستعمل فِيْ تَفكيكهَا للمفهوم الآراء الإسلاميّة فِيْ بيانِ سورة الرحمن أَوْ حَتَّى قَضيّة التَجلّي أَوْ اللوغوس.

تُكثِر نويفيرت مِنْ التفاصيل مِنْ غَيْرِ تحليل كافٍ للوغوسِ حَوْلَ اليهوديّة وَالمسيحيّة وَحَتَّى الْقُرْآن، دونَ ربط تَحليلي مَتين يُظهر الفروقات البنيويّة بَيْنَ هَذِهِ التَصوّرات.

تَضمَّنَ تحليل نويفيرت لِمفهوم اللوغوس فِيْ الدياناتِ الإبراهيميّة ضعفًا فِيْ المقارنةِ بَيْنَ المفاهيم الْقُرْآنِيّة وَالمسيحيّة وَاليهوديّة، إِذْ يَتُمُّ التركيز عَلَى المقارباتِ بَيْنَ مُقدِّمة سورة الرحمن وَمُقدِّمة إنجيل يوحنّا دون بيان للفروقاتِ فِيْ طبيعةِ «الكلمة» و«الإله» و«العلم» فِيْ كُلِّ ديانة.

احتوت دراسة نويفيرت عَلَى صَد فلسفي، إِذْ إِنَّ النَصّ يُشير إِلَى مُصطلَحات فلسفيّة أَوْ قضايا مِثْلُ «تناظر المرآة» و«نظريّة المثل» لأفلاطون وَتأثير فيلون، لكِنَّهَا لَا تَستَثمر هَذِهِ الخلفيّة الفلسفيّة بِمَا يَكفي، وَلا تُظهر أَثَرَهَا عَلَى تَشَكّل الفهم الديني للكلمة.

استخدمت نويفيرت مهاراتهَا وَأَدواتهَا لِتَدبّر الْقُرْآن وَلتعزيز رؤيتهَا فِيْ المفهومِ، وَلَيسَ فِيْ إطار تفسير علمي قُرْآنِيّ مُستَقل، مِمَّا يُقَلل خاصيّة الحياديّة فِيْ المنهج العلمي وَلَكِنْ هَذَا لَا يَعني غيابهَا.

أَهمَلت نويفيرت السياق العقائدي الْقُرْآنِيّ، إِذْ تَمَّ تَقديم اللوغوس فِيْ الْقُرْآنِ كوسيط معرفي، بَيْنَمَا يَغيب التفصيل عَنْ علاقة «الوحي» و«القرآن» و«الوحدانيّة» وَحَتَّى «اللوغوس» بمفهوم الأُلوهيّة وَالرسالة فِيْ علم الكلام الإسلامي.

لَمْ تَنتَبهْ نويفيرت إِلَى الفرق بَيْنَ الجذر اللُّغوي وَالمعنى الدلالي وَاستخدمت «القرآن» استخدامًا خاطئًا، حَيْثُ إِنَّ كلمة «القرآن» فِيْ اللُّغةِ العربيّة لَهَا سياقات لُغويّة وَشرعيّة متعددة، وَالنَصّ لَمْ يُفرّقْ بَيْنَهَا أَوْ يُناقش دلالاتهَا عِنْدَ المفسرين، وَسَلَّمت بِأَنَّ

المقصود هُوَ معنى الجذر، وَفِيْ موضع آخر فَسّرت نويفيرت قولهُ تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ (العلق: ١) بِأَنَّ «اقرأ» صيغة فعل أمر مأخوذة مِنْ كلمة «قرآن» أَوْ «قراءة» وَبَدَأَ بِهَا الْقُرْآن وَالوحي لأهميّة القراءة وَمرتبتهَا العاليّة الَّتِي أَشارَ لَهَا الْقُرْآن، وَهِيَ تمُثل تَهيئة لإشراك الإنسان فِيْ العلمِ الإلهي عَنْ طريق رفع قيمتهُ وَقدرته عَلَى التعليمِ[١].

عَمَدت نويفيرت إِلَى إظهار جوانب النقص فِيْ التَصوّراتِ اليهوديّة وَالمسيحيّة حَوْلَ اللوغوس، مِنْ غَيْرِ إعطاء مساحة متكافئة لتحليل موقف الْقُرْآن بِشكلٍ مُستَقل؛ مِمَّا يُفقد الدراسة صفة المقارنة حَتَّى أَنَّهَا فِيْ النهايّة رَجَحت المفهوم الْقُرْآنِيّ.

أَشارت نويفيرت إِلَى الجذر الفلسفي للوغوس وَالأُصول التاريخيّة لَهُ، لَكِنْ مِنْ دون تَفصيل، حَيْثُ لَمْ يَتُمُّ استثمار البُعد الفلسفي للوغوس مِنْ حَيْثُ علاقته بالنظامِ العقلي للكونِ عِنْدَ الرواقيّة أَوْ الفلاسفة البقيّة، وَكَذَلِكَ لَمْ يُناقشْ المفهوم لُغويًا مِنْ جذورهِ الإغريقيّة بشكل وافٍ.

اتّسمَ تحليل نويفيرت بقلة التوثيق وَالاستدلال فِيْ الْقُرْآنِ الكَريمِ قبلَ الحكم عَلَيْهِ وَإقرار اللوغوس وَتعميمه، حَيْثُ لاَ تَستَخدم فِيْ تحليلِهَا سوى القليل مِنْ الآيات مِنْ سورة الرحمن دونَ توظيف كافٍ لبقيّة آيات الْقُرْآن الكَريم الَّتِي قَدْ تَدعم أَوْ تُفنِّد موقفهَا.

النتيجة

تَجعَل نويفيرت مِنْ قولِ الله تعالى ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ (الرحمن: ٤) **كلمة قَدريّة سابقة للخلق، وَهِيَ بمثابة لوغوس إسلامي، وَتكون هَذِهِ الكَلمة شريكة لله سبحانه وَتعالى فِيْ الكون، وَهِيَ بِذَلِكَ قَامت بإخضاع الْقُرْآن الكَريم لِكَي تَجعَلَهُ مُناسبًا للطرح المسيحي الَّذِي يَقُرُّ بِأَنَّ اللوغوس هُوَ الكَلمة السابقة للخلق ثُمَّ تَجَسَّدَت بعيسى عليه السلام.**

[١]- نويفيرت، كيف سحر القرآن العالم، م.س، ص٧٨.

وَمِثْلَمَا كَانَ لِهَذه الكَلمة القَدّريّة الأَثر فِيْ بداية المشروع الكوني كَمَا فِيْ قوله تعالى ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ (الرحمن: ١-٤)، سَيكون لَهَا الأَثر ذاتهُ فِيْ نهايّة هَذَا المشروع، وَالمقصود بِهِ تفكك الكون وَيوم القيامّة.

الربط بَيْنَ الفلسفة وَالدين وَاعتبار المصطلح الفلسفي هُوَ الأَساس فِيْ عمليّة بناء فكر نويفيرت، وَإخضاع الفكر وَالعقيدة الدينيّة لِهَذه التَصوّرات الفلسفيّة، حَيْثُ قامَت نويفيرت بعمليّة جَرّ للمَفاهيم أَوْ المُصطَلحات الْقُرْآنِيّة للمَيادينِ الفلسفيّة جاعلةً مِنْهَا موضوعًا للسجال.

اتّسم تحليلهَا للوغوس الْقُرْآنِيّ بالغموض وَعدم تسلسل الأفكار، بَلْ وَتعميم تَدبّر أَوْ تأويل اللوغوس مِنْ مُقَدِّمة سورة الرحمن عَلَى الإسلام بِأَكمله.

إِنَّ اللوغوس أَوْ العلم أَوْ «الكلمة» هُوَ بداية مشروع كوني أَشارت لَهُ سورة الرحمن عَلَى شكل «كلمة»، وَفِيْهِ تَقوم بدايتان وَنهايتان «كإعداد مسبق» للأحداث أُشير لَهُ فِيْ السورة حسب نويفيرت.

بدايتان		نهايتان	
بداية الخلق	بداية العلم	تفكّك الخلق	استعادة وديعة العلم

الصيغة الْقُرْآنِيّة «إِنَّا» و«نَحْنُ» للمُتَكلم تَدلُّ عَلَى منزلة عالية وَتسبغ قداسة للكلام، حَتَّى عُدَّ الْقُرْآن بِأَنَّهُ «كلمة الله»، وَهُوَ بمثابة لوغوس كوسيط بَيْنَ الإله وَالناس، كَمَا الكلمة يسوع فِيْ المسيحيّة، وَالكلمة يُقصَد بِهَا تنظيم العالم[١].

يَعُدُّ أَغلَب المستشرقين وَالنقّاد الْقُرْآن الكَريم أُقنومًا مِنْ ضمن أَقانيم مُتعددة فِيْ جوهر الإله الواحد، وَدليلهُمْ هُوَ صيغة «إِنَّا» و«نَحْنُ» للمتكلم الَّتِي وردت فِيْ الْقُرْآنِ الكَريمِ مِنْ قِبل الله تعالى، كَمَا فِيْ قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩)، وَقولهُ تعالى: ﴿نَحْنُ خَلَقْنَاكُمْ فَلَوْلَا تُصَدِّقُونَ﴾ (الواقعة: ٥٧)، مَعَ

[١]- أنجيليكا نويفرت، الدراسات القرآنيّة والفيلولوجي التاريخي النقدي، انطلاق القرآن من التراث الكتابي وتغلغله فيه وهيمنته عليه، ص٩-١٣، تاريخ الاسترجاع: ٢٨/ ٠١/ ٢٠٢٥،

https://tafsir.net/translation/41.

صيغ أُخرى مِثْلُ قولهُ تعالى: ﴿...فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٤)، وَزَعموا أَنَّ الْقُرْآن يَحوي عَلَى صدىً لعقيدة الثالوث المسيحيّة، لَكِنَّ استخدام هَذِهِ الأَلفاظ هُوَ لتعظيم وَتبجيل الباري جَلَّ فِيْ عُلاهِ وَالمبالغة فِيْ الاحترام، وَلَا صلة بِهِ بالأَقانيم فِيْ الْقُرْآنِ الكَرِيم، وَلا فِيْ التراثِ الإسلامي، وَأَنَّ هَذَا الطَرح يُعَدُّ تُرّهات أَوْ أَباطيل، كَمَا جاءَ فِيْ محكم آياته: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[١].

تُناقش نويفيرت قضيّة التَجلّي الإلهي فِيْ الإسلام بطريقةٍ تَختَلف جذريًّا عَنْ التَجلّي فِيْ الديانةِ اليهوديّة أَوْ فِيْ الديانةِ المسيحيّة، حَيْثُ إِنَّ التَجلّي فِيْ اليهوديّة هُوَ «الممرا»، وَهُوَ مفهوم يشير إِلَى «كلمة الله» أَوْ «العقل» كوسيط بَيْنَ الإله وَالناس، أَمَّا التَجلّي فِيْ المسيحيّة فيَتَمثل بـ«الكلمة» أَيْ عيسى عليه السلام وَهُوَ اللوغوس وفق مُقدِّمة إنجيل يوحنّا، أَمَّا فِيْ الْقُرْآنِ الكَرِيم فَالتَجلّي لَيسَ مُرتَبط بالتجسيد وَالتمثيل كَمَا فِيْ اليهوديّة وَالمسيحيّة، بَلْ يَظهَر التَجلّي أَوْ اللوغوس عَلَى أَنَّهُ «وحي»، أَوْ «اللغة»، و«المعرفة» وفق تَحليلهَا لِمُقدِّمة سورة الرحمن[٢].

يَتبَين مِنْ ذَلِكَ أَنَّ اللوغوس فِيْ الْقُرْآنِ وفق نويفيرت لَيسَ ماديًا، وَلَكِنَّهُ يَنعَكس فِيْ الوحيِ كَوسيلة لنقل العلم الإلهي، وَوجود الكون كبرهان وَحِجةً عَلَى القدرةِ الربانيّة، وَدور الله عليه السلام فِيْ التحكّمِ بالمصيرِ وَالزمنِ وَالتاريخِ.

إصرار سورة الرحمن عَلَى الشكلِ المُتماثل وَالأُسلوب الثُنائي وَالبُنى المزدوجة هُوَ تَنسيق لمطلب لاهوتي يَنبَغي وجوده وَهُوَ «اللوغوس»([٣]).

---

[١]- موقع الأنبا تكلا هيمانوت، تاريخ الاسترجاع: ٠٦/ ٠٣/ ٢٠٢٥،

https://tak.la/bc5yf95.

[٢]- نويفيرت، كيف سحر القرآن العالم، م.س، ص١٢٩-١٣٥.

[٣]- نويفرت، أنجيليكا، نظرتان للتاريخ والمستقبل البشري: الوعود الإلهيّة في القرآن والكتاب المقدّس، ص٢٧، تاريخ الاسترجاع: ٠٣/ ٠٢/ ٢٠٢٥،

https://tafsir.net/translation/135.

قولهُ تعالى: ﴿عَلَّمَ الْقُرْآنَ ... عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾، يتَبَيَّنَ مِنْ مُقدِّمة سورة الرحمن تَعليم الْقُرْآن عَلَى أَنَّهُ تلاوةِ للْقُرْآن نفسه وَأَنَّهُ «لوغوس» يمُثّل أَداةً للتعليمِ وفق تَصوّر نويفيرت، وَتَعليم البَيان عَلَى أَنَّهُ اللُّغة الْقُرْآنيّة أَوْ اللُّغة الواضحة أَوْ الفهم[١][٢]، حَيْثُ لا يمُكن اعتبار الْقُرْآن وقت نزول الآية هُوَ الْقُرْآن نفسه؛ لأَنَّ الْقُرْآن الكَريم فيْ وقتِ نزول الآية فيْ الفترةِ المكيّة المبكرةِ[٣] لَمْ يكُنْ مُكتَملاً؛ لِذَلِكَ فَالمراد مِنْ لفظة الْقُرْآن فيْ مَطلَعِ سورة الرحمن هُوَ تلاوة الْقُرْآن أَوْ شيء يتعالى فوق التاريخ وَالواقع[٤].

لا يوجد أَيْ داعٍ لِخَلق تعقيدات فكريّة وَعلميّة ثُمَّ يَتُمُّ تطبيق النَصوص فيْ ضوئهَا، كمَا فيْ اللوغوس، وَرُبمَّا تُنسب للخرافة أَوْ إِلَى مَا بَعدَ العقل، أَيْ خارج نطاقه، حَيْثُ إنَّ الإسلام خالفَ التصورات التقليديّة وَنافى العقائد المسيحيّة وَاليهوديّة مِنْ خلال عَدّ الوحي (جبريل) كوسيط مباشر بَيْنَ الله وَالبشر وَعَلَى أَنَّ الْقُرْآن الكَريم هُوَ كَلمة الله المنُجّمة وَالمنُزَّلَة غَيْرِ المخلوقة، وَهَذِهِ عكس مَا قيلَ فيْ التَجلّياتِ وَالتَمثيلِ وَالتَصويرِ وَمَا شابه، وَلا يوجد مساعدين لله فيْ الكون، وَلا مِنْ الخلق وَالقوة الَّتِي تمُسك الأَرض وَالكون هِيَ قوة الله تعالى، وَكُلٌّ يَجري بنظام دقيق جدًا كمَا فيْ قولهِ تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: ٤٩)، وَقولهُ تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ (الرعد: ٨)، وَأَنَّ العقيدة الإسلاميّة واضحة وَجليّة محدودة بالتوحيد وَلا تَقبل التعدد، بَلْ تنهي عَنْهُ كمَا فيْ قولهِ تعالى: ﴿وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَٰهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ فَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾ (النحل: ٥١)، حَيْثُ نَهَى الباري جَلَّ فيْ عُلاهِ عَنْ التعدد وَدعا للتوحيدِ[٥].

يوجد الكثير مِنْ هَذَا الشأن فيْ العالم الإسلامي مِمَّنْ يَنتَسب للدين الإسلامي،

[١]- نظرتان للتاريخ والمستقبل البشري: الوعود الإلهيّة في القرآن والكتاب المقدّس، م.س، ص٢٦-٢٧.

[٢]- نويفيرت، كيف سحر القرآن العالم، م.س، ص١٣٣.

[٣]- كوربوس كورانيكوم، «السور المكيّة المبكرة»، تاريخ الاسترجاع: ٠٥/ ٠٢/ ٢٠٢٥،

https://corpuscoranicum.de/en/commentary/introduction/early-mecca.

[٤]- نويفيرت، كيف سحر القرآن العالم، م.س، ص١٢٩-١٣٥.

[٥]- الزحيلي، وهبة بن مصطفى، التفسير الوسيط للزحيلي، ج٢، ص١٢٦٧-١٢٦٩.

وَلَكِنْ يَعتَقد وَيؤمن بالتثليثِ كفكرة، مِثْلُ: ابن سينا[١] وَقولهُ: «الله علم وعالم ومعلوم، وعقل وعاقل ومعقول، وعاشق ومعشوق وعشق»، وَالفارابي[٢] وَقولهُ: «لحظت الأحديّة نفسها فكانت قدرة، فلحظت القدرة فلزم العلم الثاني المشتمل على الكثرة. وهناك أفق عالم الربوبيّة يليه عالم الأمر، يجري به القلم على اللوح فتتكثر الوحدة»[٣]، وَعباس محمود العقاد[٤] وَقولهَ: «الشأن في تعدد الأقانيم، كالشأن في تعدد الصفات عند بعض المفسرين»[٥]، وَالغزالي[٦] وَقولهُ: «يعتقد النصارى أن ذات الباري واحدة في الجوهر، ولها اعتبارات فإن أُعتبر وجودها غير مُعلَّق على غيره تعالى، فذلك الوجود المطلق هو ما يسموّنه «بأقنوم الآب». وإن أُعتبِر وجودها

[١]- ابن سينا: (٣٧٠-٤٢٨هـ) وَقيلَ إنَّهُ توفيَ فِي عام (٤٢٧هـ)، هُوَ الحسين بن عبد الله البلخي البخاري، المكنى بـ أبو علي، هُوَ فيلسوف وَعلامّة إسلامي شهير، حَافظاً للقرآن الكريم، كَانَ ضليعًا بالطب، وَالسياسة، وَالمنطق، وَالفلك، وَعلم النفس... إلخ، كَانَ وزيرًا فِي حكومة عضد الدولة ابن بويه، وَهُوَ أَيضًا يؤمن بأَنَّ العقل طريق الفهم وَوسيلة لفهم الكينونة، لَمْ يختلف عَنْ الفارابي كثيرًا حتى فِي مساعيه للتوفيق بَيْنَ الفلسفة اليونانيّة وَالفلسفة الإسلاميّة، تَرَكَ لنا ترسانة علميّة باللغتين العربيّة وَالفارسيّة شملت مختلف المجالات لعلميّة، أهم مَا ترك: «الإشارات والتنبيهات»، و«القانون في الطب»...إلخ. النجار، عامر، في تاريخ الطب في الدولة الإسلاميّة، ص١٢٠-١٢٦.

[٢]- الفارابي: (٢٦٠-٣٣٩هـ)، هُوَ محمد بن طرخان الفارابي نسبةً إِلَى مدينة فارب الكازاخستانيّة تركي الأصل، المكنى بـ أبو نصر، فيلسوف وَعالم مسلم، لُقِّب بـ«المعلم الثاني» بَعدَ أرسطو و«شيخ الفلاسفة»، يَعتقد إنَّ العقل سبيلاً لفهم الدين، برَزَ بكتاباته فِي الفلسفة، وَالقانون، وَالمنطق، وَالسياسة، لَهُ مساعي للمواءمة بَيْنَ الفلسفة اليونانيّة وَالإسلاميّة، أهتمَ بكتاباته الَّتي تَدور معظمها حول «اليوتيوبيا» لتحقيق العدالة، منْ مؤلفاته: «آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها»، و«فصول منتزعة»...إلخ. عبد الرزاق، مصطفى، فيلسوف العرب وَالمعلم الثاني، ص٤١-٥٨.

[٣]- سمعان، عوض، الله في المسيحيّة، ص١٠٦-١٠٨.

[٤]- عباس محمود العقاد: (١٨٨٩-١٩٦٤م)، وَهُوَ مفكر وَأديب مصري الجنسيّة منْ مدينة أسوان، وَهُوَ منْ أهم أعلام الأدب وَالفكر العربي فِي القرن العشرين، انصرف عَنْ الدراسة إِلَى الكتابة وَالمطَالعة، وَتكلم الإنجليزيّة وَالألمانيّة وَالفرنسيّة، منْ المهتمين بالتجديد الشعري حتى أسسَ «مدرسة الديوان» الَّتي قامت عَلَى منهج أساسه التحرر منْ أُطر الشعر الكلاسيكيّة، عُرفَ العقاد بمواقفه السياسيّة الجريئة، كانت مؤلفاته بَيْنَ الدراسات النقديّة وَالفكريّة وَالسير الذاتيّة وَالتاريخيّة، وكتب فِي الفلسفة وَعلم الاجتماع وَالتاريخ الإسلامي، وَمنْ أهم مؤلفاته: «الله»، و«عبقريّة محمد»، و«اللغة الشاعرة». الجبوري، كامل سلمان، معجم الأدباء من العصر الجاهلي حتى سنة ٢٠٠٢م، ج٣، ص٣٠٢-٣٠٣.

[٥]- موقع الأنبا تكلا هيمانوت، تاريخ الاسترجاع: ٢٠٢٥/٠٣/٠٦،

https://tak.la/bc5yf95.

[٦]- الغزالي: (٤٥٠-٥٠٥هـ)، وَهُوَ محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الشافعي الطوسي، المكنى بابو حامد، وَهُوَ عالم مسلم برع بالفقه وَالفلسفة، وَعلم الكلام وَالتصوف، وَهُوَ منْ أهم وَأبرز مفكّري الإسلام فِي القرن الخامس وَالسادس الهجري، تَعلَمَ عَلَى يَد الجويني إمام الحرمين، دَرّسَ فِي المدرسة النظاميّة ببغداد، اتجه للعزلة وَالتصوّف، تَرَكَ إرثًا معرفيًّا هائلاً مَكرَس فِي كتب أهمّها: «تهافت الفلاسفة»، و«إحياء عَلوم الدين»، و«بداية الهداية». الدمشقي، أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله ابن عساكر (٥٧١هـ)، تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبو الحسن الأشعري، ص٢٩١-٢٩٦. جمعة، محمد لطفي، تاريخ فلاسفة الإسلام، ص٨٣-٨٨.

مُعلّقًا على وجود آخر، كالعلم المعلَّق على وجود العالم، فذلك الوجود المقيَّد هو ما يسمونه الابن أو الكلمة. وإن أُعتبر وجودها مُعلّقًا على أن عاقليه معقولة منه، فذلك الوجود المقيَّد أيضًا هو مَا يسمونه «بأقنوم الروح القدس»، لأن ذات الباري معقولة منه، والحاصل أن هذا التعبير الاصطلاحي أن الذات الإلهيّة واحدة في الجوهر، وإن تكن منعوتة بصفات الأقانيم»[١].

تَنقَسمُ الآراء فِيْ الدينِ الإسلامي إِلَى قسمَين[٢]:

أَوّلهُمَا عَدُّ الْقُرْآن بِأَنَّهُ أُقنوم مِنْ مجموعة أَقانيم تُدرج ضمن جوهر إلهي واحد وَمِنْهُمْ الفلاسفة العرب وَالصوفيّة، وَأَنَّهُ صفة قائمة بذاتهَا.

ثانيَهُمَا عَدُّ الْقُرْآن الكَريم بِأَنَّهُ كَلمةِ الله وَهِيَ صفة مِنْ صفات الله وَلَيَسَت أُقنوم أَيْ لَيَسَت كيانًا مُنفصلاً عَنْهُ وَمِنْ غَيْرِ تَجسيد، أَيْ أَنَّهُ صفة تنسب لله غَيْرِ قائمة بذاتهَا.

لا يُمكن تَجسيد «الكلمة الإلهيّة» بعيسى ابن مريمعليه السلام لأَنَّ عيسى خاضعٌ للزمان وَالمكان وَهُوَ لَيسَ أَزليًا وَلا أَبديًا؛ لِذَلِكَ هُوَ محكوم بالحتميّة، وَلا يُمكن لِكَلمة الله أَنْ تزول وَلا تُفنى كَمَا فِيْ قولهُ تعالى ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ﴾[٣]، وَقَدْ جَاءَ عَنْ الإمام أبي جعفر محمّد الباقرعليه السلام[٤]: «**إنّ القرآن حيّ لا يموت والآية حيّة لا تموت، فَلَو كانت الآية إذا نزلت في أقوام ماتوا ماتت الآية لمات القرآن، ولكن هي جارية في الباقين كما جرت في الماضين**»[٥].

[١]- الغزالي، أبي حامد محمد بن محمد، الرد الجميل لإلهيّة عيسى بصريح الإنجيل، ص٧٥.

[٢]- نويفيرت، كيف سحر القرآن العالم، م.س، ص١٣٠.

[٣]- عبد الرحيم، محمد حازم صلاح أبو إسماعيل محمد، وقفات مع قضايا معاصرة شبهات، ص٤٤.

[٤]- الباقر: (٥٧-١١٤هـ)، وَهُوَ مُحمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، وَأمهُ فاطمة بنت الحسن بن علي، وَمِنْ أبرز أبنائه جعفر الصادق، وَالباقر لقب أُطلقَ عليه لبقره بالعلم أَيْ إظهاره، وهْوَ الإمام الخامس مِنْ الأئمة المعصومين، وَمِنْ كبار علماء المسلمين، بَرَعَ فِي التفسير، وَالأحاديث، وَالفقه، وَعلوم الدين الأُخرى، تَتَلمذَ عَلَى يده العديد، مثل: أبَو حنيفة النعمان، وَالزهري، وَابن جريج، وَغيرهم الكثير. ابن عنبة، جمال الدين أحمد بن علي الحسني (ت٨٢٨هـ)، عمدة الطالب في أنساب آل ابي طالب، ط٢، ص١٩٤-٢٠٠. الطبري، أبي جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ)، دلائل الإمامة، ص٩٤-١٠٢.

[٥]- المجلسي، محمد باقر (١١١٠هـ)، بحار الأنوار: الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ج٣٥، ص٤٠٣-٤٠٤، رقم الرواية ٢١، باب: أنه نزل فيه صلوات الله عليه الذكر والنور والهدى.

هُنَالِكَ توجيه خاطئ للألفاظ فِيْ تراث الكتاب المقدس وَالْقُرْآن الكَريم مِنْ قِبل المفسرين، حَيْثُ إنَّ «الكلمة» تعني الأَمر الإلهي الَّذِي خَلَقَ بِهِ عيسى عليه السلام، أَيْ الطريقةُ الَّتِي تَمَّ خَلق عيسى بِهَا كانت مِنْ دون أب مِنْ خلال أَمر الله كَمَا فِيْ قولِه تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (آل عمران: ٥٩)، وَلَيَسَ كلمة الله الَّتِي هِيَ جزءٌ مِنْ ذات الله جَلَّ فِيْ عُلاهِ[١][٢].

مفهوم اللوغوس فِيْ الديانتين اليهوديّة وَالمسيحيّة هُوَ مفهوم خاضع لتَصوّرات الفلسفة وَأفكار الفلاسفة وَمحدوديّة عقولهُمْ التي يُحاكمونَ بِهَا المفاهيم الدينيّة وَيجادلونَ بِهَا الله(عزّ وجلّ)، مِمَّا ساقهُمْ نحوَ الضلالة وَإنكار الوحدانيّة وَالميل نحوَ التعدد، وَهُوَ تمامٌ عكس التَصوّر الْقُرْآنيّ الذِي يَنُصُّ على أَنَّ «الكلمة الإلهيّة» هِيَ تَجري مِنْ مُنطَلَق توحيدي مُنكر للهينوثيّة[٣] وَكَماَ جَرى الذكر آنفاً أَنَّ «الكلمة» هِيَ أمر إلهي سارٍ عَلَى خلقه[٤].

يَتَبَينُ مِنْ خلال الانغماس فِيْ كتاباتِ أنجيليكا نويفيرت أَنَّهَا قَدْ تَفتقر إِلَى الرؤيّة البعيدة وَالمعرفة العميقة فِي المفاهيمِ الَّتِي تَخُصُ العقيدة الإسلاميّة، وَخصوصًا فِيمَا يتعلق بـ«الكلمة» اللوغوس فِي السياقِ الإسلامي مقارنةً مَعَ العقائد الأُخرى مِنْ الديانات السماويّة وَالفلسفات، وَالَّذي يؤدي بدوره إِلَى نقص، وَقَدْ ينتج عَنَهُ

[١]- الطبري، أبو جعفر، محمد بن جرير (٢٢٤-٣١٠هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج٦، ٤٦٨-٤٧٢.

[٢]- السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله (ت ١٣٧٦هـ)، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ص٢١٦.

[٣]- الهينوثيّة **(Henotheism)**: وَيطلق عَلَيها بـ«الكاثينوثيّة»، وَهِيَ مَصطَلَح جذوره يونانيّة مكون من مقطعين **(heis)** وَتعني واحد، و(theos) وَتعني إله ليصبح المعنى إله واحد، وَهِيَ عبادة إله رغم تعدد الآلهة، سَواء اعتقد بهم أَمْ لَمْ يَعتَقدْ، أَوْ في معنى آخر هُوَ عبادة تدريجيّة يَتُمُّ فِيهَا عبادة إلَه تلو الآخر، مَعَ الاعتقاد بمركزيّة إله واحد مهيمن وَوحيد فوق البَقيّة وَمنْ دون إنكار لَهُم أَوْ عَدم احترامهم، كَمَا فِي الحضارات الإغريقيّة وَالمصريّة وَالهنديّة. الموسوعة البريطانيّة بريتانيكا، **(Henotheism)**، تاريخ الاسترجاع: ٠٧/ ٠٣/ ٢٠٢٥،

https://www.britannica.com/topic/henotheism.

[٤]- ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، ج٦، ص٥٠-٥٩.

العوز فِي الحكمِ عَلَى الإسلام أَجمع، وهو ناتج مِنْ مقاربات مضللة أَوْ إسقاطات لا تتناسب مَعَ حدود العقيدة الإسلاميّة، مِمَّا يستوجب عَلَيهَا ضرورة الاطلاع وَالتوغل أَوْ الإسهاب بالمصادر الإسلاميّة، وَالتعامل مَعَ المفاهيم ضمن سياقاتِها الفكريّة وَاللغويّة الخاصة وَمِنْ عِدَّة زوايا دون إخفاق وَإنقاص فِي كَفّة التصورات الدينيّة لضمان إدراك أَعمق وَأَدق.

لا يَجدر بأنجيليكا نويفيرت أَنْ تَرتكز فِيْ تحليلهَا لمفهوم اللوغوس قُرْآنِيًا عَلَى إسقاط فلسفي أَوْ ديني مُستلهَم مِنْ الديانتين اليهوديّة وَالمسيحيّة أَوْ عَلَى تَصوّر شَخص واحد فَقَطْ مِثْلُ فيلون السكندري أَوْ غَيره لِيُمثل ديانة بأكمَلَهَا وَإلزام العقيدة الإسلاميّة بِهَا، دونَ العناية بالفروق الجوهريّة فِيْ الأُصول وَالمفاهيم، حَيْثُ لِكُلُّ رابطة عقديّة نصابهَا وَمبناهَا الفكري وَاللّاهوتي الخاص الَّتِي تَشَّكَلَت مِنْ خلاله، سواء أكان فِيْ سياق تاريخي أَمْ مِنْ نَصًّ مرجعيًا، مِمَّا يَستَلزمُ دراسة كُلُّ عقيدة ضمن إطارهَا الذاتي، مَعَ الاجتناب عَنْ فرض تأويلات أَوْ مقارنات قَدْ يَنتجُ خلالهَا فهم خاطئ غَيْرِ دقيق للمنظومةِ العقديّة الإسلاميّة، وَمِنْ ثُمَّ بَعدهَا إجراء مُقارنات مَعَ العقائد الأُخرى.

الخاتمة

الحَمدُ لله الحكيم كثيراً، حَمدًا لِمَنْ حَبَكَ نَسيج الكون بحكمته، فَمَدَّ سناء الحق فِيْ ليلِ العدم، وَسارت فِيْهِ بحار القدرة داخل تفاصيل الأزل، فَمَضت الكلمة خارقة بإذنه، لا يَعقبهَا حرف، وَلا يصدهَا نحو، وَأُصلّي وَأُسلّم عَلَى مَنْ انفَجَرَت مِنْ فَمهِ جداول الحكمة وَجرت، فَأَنبأ الصمتُ خلاله، وَأزهرت المعاني فِيْ نواحي العقول، حَتَّى صارت حروفه مرآة للباطن، وَانجلى بِبريقهِ حجاب الغموض.

بَعدَ تمَحُّص مَفهوم اللوغوس فِيْ الدياناتِ السماويّة الإبراهيميّة، يَتَبينَ أَنَّ هَذَا المفهوم قَدْ خَضَعَ لسيرورة دلاليّة وَفلسفيّة متباينة، تبعًا للسياقات العقائديّة فِيْ الأَديان، مرورًا بالفلسفةِ الإغريقيّة ثُمَّ الديانة اليهوديّة الَّتِي يُنظَر مِنْ خلالها للوغوس عَلَى أَنَّهُ «حكمة الإله» أَوْ «كلمة الإله» الَّتِي تتَجَسَد بالتوراة، وَتُشير إِلَى قُدرةِ وَقوةَ الله المؤثرة فِي الكونِ، ثُمَّ يَليها الديانة المسيحيّة الَّتِي أَخذَت اليسير مِنْ الديانة اليهوديّة وَمِنْ التصورات الفلسفيّة ليتطور اللوغوس ليكونَ مفهومًا جوهريًا وَمحوريًا فِيْ العقيدةِ، حَيْثُ يُعَدُّ اللوغوس تَجلّيًا ربانيًا فِيْ ذاتِ المسيح عيسى ابن مريم عليه السلام، وَهُوَ تَصوّر مختلف بشكل واضح عَنْ التصور الفلسفي وَالتصور اليهودي وَالإسلامي، آخرًا يأتي الإسلام لكي يَنهي صراع الفكر وَالمعرفة وَالتصورات الكفريّة وَالخرافات لينفي أَصلاً وجود لوغوس فِيْ الديانة الإسلاميّة، وَلَكِنْ يوجد مقابل لَهُ وَهِيَ «الكلمة الإلهيّة» الَّتِي تكونُ فِي السياقِ الإسلامي مؤطرة بإطار توحيدي شديد، حَيْثُ يُشير إِلَىٰ عيسى عليه السلام بـ«كلمة الله» كوصف لَهُ، وَلكن مِنْ دون أَنْ يَشحن معنى الكلمة بالدلالةِ العقديّة المسيحيّة كَمَا جَرى ذَلِكَ فِيْ الإنجيلِ أَوْ الفكر المسيحي.

مِنْ خلال دراسة لموقف أنجيليكا نويفيرت فِيْ تَناولها لمفهوم اللوغوس فِيْ الدياناتِ الثلاث، يَتَبين أَنَّهَا أبرزَت مفهوم اللوغوس فِي الديانةِ الإسلاميّة وَبَيّنَت المقاربات وَالفروقات الجوهريّة بَيْنَ التصورات الدينيّة حَوْلَ اللوغوس، فَلَقَدْ أَشارت نويفيرت إِلَى وجود اللوغوس فِيْ الْقُرْآنِ فِيْ ضوءِ سورة الرحمن وَأَنَّهُ وسيط بَيْنَ نطاق السماء وَنطاق البشر، وَلَكِنْ هَذِهِ المرة اللوغوس مغاير لسابقاتهِ، فَهُوَ لا يَخلق وَلا يُنَظّم

وَلا يَتَجَسّد وَمُتَمَثّل بالعلم بسببِ وجوده بموقعٍ بَيْنَ الرحمن فِيْ الآية الأوّلى وَالإنسان فِيْ الآية الثالثة، وَاعتبرت أَنَّ اللوغوس الْقُرْآنِيّ الَتِي استنبطتهُ مِنْ مُقدِّمة سورة الرحمن هُوَ انعكاس لمُقدِّمة إنجيل يوحنّا وَإنجيل يوحنّا مُستلهمْ مِنْ نصوص مِنْ الترجوم تبعًا لرأي دانيال بويارين، وَلَكِنْ باختلافاتِ كثيرة وَمِنْ دونَ ترابط بَيْنَ النَصَّيْنَ.

نتائج البحث

١. يَتّضح أَنَّ اللوغوس فِيْ الدياناتْ التوحيديّة الإبراهيميّة ناتج مِنْ سيرورة فكريّة وَعقائديّة لِهَذِهِ الأَديان، فَهُوَ لَيسَ ثابتًا.

٢. اللوغوس فِيْ الْقُرْآنِ الكَريم هُوَ تَجلّي إيصال العلم للناسِ «الوحي»، وَهْوَ تَصوّر لَيسَ جديدًا، بَلْ وُجد فِي سياقِ الفكر اليهود بحسبِ اعتقاد نويفيرت.

٣. امتازت نويفيرت بأنّها تمَكّنت من تسليط الضوء عَلَى ثغرة معرفيّة طالما شغلت الفكر الإنساني، وَلا سيما فِيْ مَا يَتعلّق باللوغوس فِيْ سياق نصوص الديانات التوحيديّة، حَيْثُ قَدَّمت مُقاربة فكريّة جريئة تُحاول فِيهَا الربط بَيْنَ البُنيّة الْقُرْآنيّة وَمفهوم اللوغوس كَمَا هُوَ مُتداول فِيْ الحقول الفلسفيّة وَاللّاهوتيّة، وَقَدْ شَكّلَ هَذَا الطرح مُساهمة نوعيّة فِيْ توسيع أُفق النقاش حَوْلَ التعالقات النَصّيّة بَيْنَ هَذِهِ النَصوص المقدسة، إِلَّا أَنَّ هَذَا الإسهام عَلَى أَهميتهِ لَكِنَّهُ لَا يُعَدُّ إقرارًا بحتًا بإمكانيّة تَعميم اللوغوس عَلَى الدينِ الإسلامي، إِذْ تَظَلُّ هَذِهِ المسألة موضع إشكال تأويلي وَمعرفي مَفتوح، وَلا يمُكن الحُكم فِيْ ضوءِهَا عَلَى الأَديانِ أَوْ تَحميل نصوصهَا دلالات خارج منظومتهَا المفاهيميّة، دون الرجوع إِلَى نصوص قطعيّة الدلالة تُثبت ذَلِكَ، فَحَتَّى وَإِنْ كانَ طرح نويفيرت أَقرب إِلَى المنطق والعقل، إِلَّا أَنَّهُ يَبقى ضمن دائرة الاجتهادات الَّتِي تَحتاج إِلَى تدقيق نقدي وَمقاربات علميّة تناسب خصوصيّة الْقُرْآن الكَريم وَمفاهيمه وَقيمه.

٤. الفوارق الرئيسة بَيْنَ الأديان فِيْ فهم اللوغوس هِيَ أَنَّهُ مُجَسَّد مُصوَّر فِيْ اليهوديّة وَالمسيحيّة، وَعكسهُ تمامًا فِيْ الإسلامِ، مِمَّا يسبغ عليه بُعدًا عقديًا فِي كُلْ ديانة.

٥. الدراسات الاستشراقيّة ساهمت فِيْ نَشر وَإبراز هَذِهِ المشاكل البحثيّة، وَالدراسات الإسلاميّة ساهمت فِيْ هَذِهِ العمليّة مِنْ خِلال التفنيد وَالرد وَالدراسة عمومًا.

٦. يَنبغي تَقَمُّص الشخصيّة البحثيّة بدقةٍ، خصوصًا فِي تناولِ القضايا العقديّة للأَديان وَالتعمق وَالتكثيف مِنْ الدراسة حَوْلَهَا بِتجنّبِ الإسقاطات الفهميّة وَالمشاكل وَالجدل بَيْنَ الملل وَالنِحل.

٧. اللوغوس الْقُرْآنِيّ مُجَرّد مِنْ مَعناه، فَهُوَ لا يُنَظّم وَلا يَملك قُدرة عَلَى التحكم وَلا عَلَى الخلق، وَلا يساعد الله، وَالله لا يَحتاجهُ، وَهُوَ غَيْرِ مُجسّد كَمَا فِيْ الدياناتِ السابقةِ، وَلا يوجد استعمال للفظة اللوغوس أَساسًا فِيْ التراثِ الإسلامي، بَلْ يوجد الوحي «جبريل» الرسول كوسيط بَيْنَ الله وَالإنسان، وَمحكوم بِأَمرِ الله وَلا يَخرُج عَنْ طوعه.

٨. أَمَّا العلم الَّذِي تَعتقد نويفيرت أَنَّهُ سبيل فهم الكون، فَهُوَ يَقع ضمن المحدوديّة العقليّة للبشرِ وَضمن المعقول وَهُوَ غَيْرِ مُهيأ لإدراك العلم الإلهي، وَمن غَيْرِ المنطقي أَنْ يكون عقل المخلوق مستوعبًا لِعظمة علم الإله وَجبروته.

٩. يَتُمُّ تَهيئة الناس لِتَقَبُّل اللوغوس أَوْ الكلمة القرآنيّة مِنْ خِلال زيادة تأثير اللوغوس قُرْآنِيًا بإضافة القُدرة عَلَى التَعلّم وَالفهم وَاللُّغة الواضحة، وَمِنْ أَجل إدراك عمليّة إيصال العلم ليصبح الخلق وَالكون مفهومًا لبني البشر، وَهُوَ تمامًا يُشابه تَصوّر فيلون السكندري حَوْلَ الكون الفكري.

استنادًا عَلَى مَا سَبقْ، نَستَطيع الذهاب إِلَى أَنَّ الإدراك العميق للوغوس بَيْنَ الأَديان يَستوجب دراسة عميقة وَنظرة بعيدة فِيْ آفاق العلوم الدينيّة لِكُل دين مِنْ الأَديان السماويّة وَدراسة باستخدامِ مناهج البحث الأكاديمي، وَلا سيما الَّتِي تَختَصّ بالسياقِ التاريخي للنصوص، مَعَ الابتعاد عَنْ التعصّب وَالانحياز وَالميل، وَأَنَّ الاستشراق رُغمَ مساهماته الفريدة، إِلَّا أَنَّهُ يحتاج إِلَى إعادة قراءة نَقَديّة تَحليليّة وَتنقيح وَتصحيح مسار الفكر الغربي الاستشراقي وَحَتَّى الشرقي لضمان فهم واضح للقارئ البسيط.

لائحة المصادر والمراجع

١. الكتاب المقدس.

٢. القرآن الكريم.

٣. ابن حزم الظاهري، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي القرطبي (ت ٤٥٦هـ)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الناشر: مكتبة الخانجي – القاهرة.

٤. ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، تونس: الدار التونسيّة للنشر، ١٩٨٤م.

٥. ابن عساكر الدمشقي، ابي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله (٥٧١هـ)، تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبو الحسن الأشعري، دمشق: مطبعة التوفيق، ١٣٤٧هـ.

٦. ابن عنبة، جمال الدين أحمد بن علي الحسني (ت ٨٢٨هـ)، عمدة الطالب في أنساب آل ابي طالب، صححه: محمد حسن آل طالقاني، ط٢، النجف - العراق: المطبعة الحيدريّة، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦١م.

٧. البابا شنوده الثالث، لاهوت المسيح، ط٤، القاهرة - مصر: الكليّة الإكليريكيّة للأقباط الأرثوذكس، ١٩٩٥م.

٨. بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، بيروت: المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، ١٩٨٤م.

٩. بريهييه، أمييل، الآراء الدينيّة والفلسفيّة لفيلون الإسكندري، ترجمة: محمد يوسف موسى وعبد الحليم النجار، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٩٥٤م.

١٠. توينبي، أرنولد، تاريخ الحضارة الهيلينيّة، ترجمة: رمزي جرجس، مصر: مكتبة الأسرة، ٢٠٠٣م.

١١. الجبوري، كامل سلمان، معجم الادباء من العصر الجاهلي حتى سنة ٢٠٠٢م، بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

١٢. جرجس، نجيب، تفسير الكتاب المقدس: تفسير سفر الخروج، القاهرة - مصر: بيت مدراس الأحد، ٢٠٠٢م، ط٣.

١٣. جمعة، محمد لطفي، تاريخ فلاسفة الإسلام، القاهرة - مصر: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٤م.

١٤. راتسنجر، جوزيف، مدخل إلى الإيمان المسيحي، ترجمة: نبيل الخوري، جونيه - لبنان: المكتبة البوليسيّة، ١٩٩٤م.

١٥. روفائيل، أنطونيوس فكري، تفسير سفر حكمة سليمان، مشروع الكنوز القبطيّة، الصاغة - ملوي.

١٦. الزحيلي، وهبة بن مصطفى ، التفسير الوسيط للزحيلي، دار الفكر، دمشق - سوريا، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

١٧. السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله (ت ١٣٧٦هـ)، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، المحقق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، لبنان: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

١٨. سمعان، عوض، الله في المسيحيّة، مصر: كنيسة قصر الدوبارة الأنجيليّة، ٢٠٠٤م.

١٩. شمس الدين، أحمد، أفلاطون سيرته وفلسفته، بيروت - لبنان: دار الكتب العلميّة، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

٢٠. الطبري، أبو جعفر، محمد بن جرير (٢٢٤-٣١٠هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: محمود محمد شاكر، مكة المكرمة - السعوديّة: دار التربيّة والتراث.

٢١. الطبري، ابي جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ)، دلائل الإمامة، النجف الأشرف - العراق: المطبعة الحيدريّة، ١٣٦٩هـ/ ١٩٤٩م.

٢٢. عبد الرحيم، محمد حازم صلاح أبو إسماعيل محمد، وقفات مع قضايا معاصرة شبهات ردود، السعوديّة: بداية للإنتاج الإعلامي، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.

٢٣. عبد الرزاق، مصطفى، فيلسوف العرب والمعلم الثاني، المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٤م.

٢٤. علي، حمادة أحمد، فلسفة الدين اليهودي - فيلون السكندري، القاهرة: نيو بوك للنشر والتوزيع، ٢٠١٧م.

٢٥. علي، عبد اللطيف أحمد، التاريخ اليوناني: العصر الهللادي، بيروت: دار النهضة العربيّة، ١٩٧٦م.

٢٦. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، الرد الجميل لألهيّة عيسى بصريح الإنجيل، تعليق وضبط: أبو عبد الله السلفي والداني بن منير آل زهوي، بيروت - لبنان: المكتبة العصريّة، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

٢٧. الكبير، باسيليوس، تفسير سفر المزامير، ترجمة: سعيد حكيم يعقوب، مراجعة: نصحي عبد الشهيد، القاهرة - مصر: مؤسسة القديس انطونيوس - المركز الأرثوذكسي للدراسات الآبائيّة، ٢٠٢٠م.

٢٨. ماكدويل، جوش، وشون ماكدويل، الحقُّ الرَّاسِخ، ترجمة: يوسف شكري، القاهرة - مصر: هيئة الخدمة الروحيّة للنشر، ٢٠١٩م.

٢٩. المجلسي، محمد باقر (١١١٠هـ)، بحار الأنوار: الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ط٣، بيروت - لبنان: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٣٠. مجموعة مؤلفين، القديس يوستينوس الدفاع عن المسيحين والحوار مع تريفون، تعريب: جورج نصور، بيروت - لبنان: رابطة معاهد اللاهوت في الشرق الأوسط، ٢٠٠٧م.

٣١. محمود، زكي نجيب، وَأحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانيّة، يورك هاوس - المملكة المتحدة البريطانيّة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٨م.

٣٢. مطر، أميرة حلمي، الفلسفة عند اليونان، القاهرة - مصر: دار ومطابع الشعب، ١٩٦٥م.

٣٣. النجار، عامر، في تاريخ الطب في الدولة الإسلاميّة، القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٤م.

٣٤. النحال، بهاء، تأمّلات فى الأناجيل والعقيدة، ط٢، زقازيق - مصر، ١٩٩٤م.

٣٥. نويفيرت، أنجيليكا، كيف سحر القرآن العالم، ترجمة: صبحي شعيب، القاهرة - مصر: مكتبة البحر الأحمر، ٢٠٢٢م.

٣٦. وهبة، مجدي، وكامل المهندس، معجم المصطلحات العربيّة في اللغة والأدب، بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٤م، ط٢.

٣٧. الويسي، ياسين حسين، الكلمة واللوغوس في الفكر الفلسفي والديني، دمشق - سوريا، دار صفحات، ٢٠١٦م.

الصحف والمواقع الإلكترونيّة

١. أنجيليكا نويفرت، الدراسات القرآنيّة والفيلولوجي التاريخي النقدي، انطلاق القرآن من التراث الكتابي وتغلغله فيه وهيمنته عليه، ترجمة: محمد عبد الفتاح، مركز تفسير للدراسات القرآنيّة، عَلَى الرابط:

https://tafsir.net/translation/41.

٢. أنجيليكا نويفرت، نظرتان للتاريخ والمستقبل البشري: الوعود الإلهيّة في القرآن والكتاب المقدّس، ترجمة: مصطفى هندي، مركز تفسير للدراسات القرآنيّة، عَلَى الرابط:

https://tafsir.net/translation/135.

٣. كوربوس كورانيكوم، «السور المكيّة المبكرة»، عَلَى الرابط:

https://corpuscoranicum.de/en/commentary/introduction/early-mecca.

٤. الموسوعة البريطانيّة بريتانيكا، **(Henotheism)**، عَلَى الرابط:

https://www.britannica.com/topic/henotheism.

٥. الموسوعة البريطانيّة بريتانيكا، مادة (Logos philosophy and theology)، عَلَى الرابط: https://www.britannica.com/topic/logos.

٦. الموسوعة البريطانيّة بريتانيكا، مادة (**logos**)، على الرابط:

https://www.britannica.com/topic/logos.

٧. الموسوعة الغامضة (**Occult Encyclopedia**)، مادة (**Metatron**) على الرابط:

https://www.occult.live/index.php?title=Metatron&mobileaction=toggle_view_desktop.

٨. موقع الأنبا تكلا هيمانوت، على الرابط:

https://tak.la/bc5yf95.

٩. الويكيبيديا، مادة (**Anaxagoras**)، على الرابط:

https://en.wikipedia.org/wiki/Anaxagoras.

١٠. الويكيبيديا، مادة (**Daniel Boyarin**)، على الرابط:

https://en.wikipedia.org/wiki/Daniel_Boyarin.

١١. اليوتيوب، «أنجليكا نويفيرث ودعوى تأليف القرآن»، عَلَى الرابط:

https://www.youtube.com/watch?v=1fl-aoFYz6Y&t=3s.

التراث الإسلامي والعربي

في الدراسات الاستشراقيّة

- الاستشراق في دوافعه وتهافتاته

الشيخ حسن أحمد الهادي

- من الإماميّة إلى الاثنى عشريّة

محسن أوليري

- دور الدراسات الاستشراقيّة؛ وتأثيرها على الفهم الغربي للتّسامح الديني

أورنيلا سكر

سورة الإخلاص

الاستشراق في دوافعه وتهافتاته

الشيخ حسن أحمد الهادي[*]

مُسْتَخْلَص

لقد اهتمّ المستشرقون مبكّرًا ببحث التراث العربي والإسلامي والشرقي عمومًا، ودراسته والتنقيب في كلّياته وجزئيّاته أحيانًا.

وهنا يحقّ لنا أن نتسائل، فلو سلّمنا أنّ هذا الجهد العلميّ المكثّف يهدف للحصول على المعرفة بهدف الاستفادة ونقل التجارب البشريّة والحضاريّة، فلماذا نلحظ غياب أو تشويش الجنبة العلميّة والموضوعيّة والمنهجيّة في البحوث والدراسات التي تناولت أمّهات مصادر الإسلام والتراث العربي؟! ولماذا لا يستقصي كثيرٌ منهم مصادر معلوماتهم استقصاءً علميًّا وافيًا من مصادر الآخر الذي يكتب عنه؟! وبنتيجة البحث والتدقيق في أهداف الاستشراق والمستشرقين تبيّن أنّ الاستشراق قد نشأ بوصفه أداةً غربيَّةً لدراسة الشرق، متذرِّعًا بالعلم والمعرفة، لكنَّه في حقيقته كان سيفًا مسلولاً في خدمة البعثات التبشيريَّة والأطماع الاستعماريَّة، والأفكار الدينيّة

(*)- أستاذ حوزوي، وباحث في الفكر الإسلاميّ وقضايا الاستشراق، لبنان.

الكنسيّة، خاصةً وأنّ الدافع الأساس للاستشراق عند الغربيّين كان دينيًّا، وإنّ الرؤية الاستراتيجيّة للاستشراق تقوم على تغريب الهويّة الإسلاميّة والعربيّة وإعادة صياغة الشرق معرفيًّا، واجتماعيًّا، وعقائديًّا، وتربويًّا..؛ بغية السيطرة على العقول والأفكار والمكوّنات الحضاريَّة والتراث، وإلّا فبماذا نفسّر التصويب على المصادر الرئيسة للتشريع الإسلاميّ، وبماذا نفسِّر كلّ هذه التأويلات للوحي وللنصّ القرآنيّ، وهذا الفهم السطحيّ للسنّة وللحديث الشريف، ولشخصيّة نبيّ الإسلام محمَّد صلى الله عليه وآله، فعندما نقارب هذه الكتابات نجد أنَّ القسم الأكبر من المستشرقين لم يكتب بموضوعيَّةٍ، ولم يراعِ منهجيَّةً منسجمةً مع القضايا المبحوثة؛ ولذلك كانت أغلب النَّتائج التي قدَّموها متقاربةً من حيث التَّشويش، والتَّشويه، ومجافاة الحقيقة، فضلًا عن عدم الدِّقَّة المضمونيَّة والمنهجيَّة.

وعندما نقرأ الخلفيات ونضمّها إلى الأهداف يتّضح أنّ كلّ ما تناوله المستشرقون في دراساتهم حول الفكر الإسلاميّ والتراث العربيّ يرتبط بثوابت الغرب قديمًا وحديثًا وذات صِلة «بالنزعة الاستعلائيَّة في الفكر الغربيّ»، وهي صفةٌ متأصِّلةٌ في هذا الفكر.

كلمات مفتاحيَّة: الاستشراق، المستشرقون، الاستعمار، الكنيسة، التراث، القرآن، النبي محمّد صلى الله عليه وآله، النزعة الإستعلائيّة، الغرب.

مقدّمة

تشترك الغاية الرئيسة لأغلب الدراسات الاستشراقيّة التي عمل المستشرقون 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 ونظريّاتٍ وأساليبَ حياةٍ نظرةَ إعجابٍ وإكبار، ويرى في الأخذ بها الطريقة الـمُثلى لتقدُّم بلده، وهو ما يساهم كثيرًا في نشر قِيَم الحضارة الغربيّة وثقافتها في البلاد الواقعة تحت سيطرتهم عن طريق إسقاط عناصر القوة أو إضعافها؛ في سبيل

التسلّل السهل إلى كيان المجتمعات في البلاد، ولا سيّما عنصرَي الدين واللغة؛ إذ في زوال هذه القوى ضمانٌ لاستمرار السيطرة الغربيّة السياسيّة والاقتصاديّة حتّى بعد إعلان استقلال هذه البلاد وتحرُّرها من نير الاستعمار الغربيّ ظاهريًّا. وبهذا، تتفكّك هويّة الشعوب تدريجيًّا حتّى الذوبان بأفكار الآخر وقيمه وفلسفته، وتتآكل الثّوابت الفكريّة والروحيّة والقيميّة والثقافيّة للمجتمع والناس.

ولهذا، ينبغي أن لايغترنّ أحدٌ مِن المسلمين ببعض الآراء أو الأفكار الإيجابيّة أو اللاسلبيّة الواردة عن مستشرقٍ هنا ومسشرقٍ هناك، أو مستغربٍ هنالك، يمتدح فيها بعض جوانب دين الإسلام، أو يثني على بعض آيات القرآن الكريم والحديث الشريف، أو يعبرّ عن إعجابه بشخصيَّة نبيِّ الإسلام محمّدﷺ أو شخصيّة أحد الأئمّة..., فهل يُريد الغربيّون أو بعض الكتّاب المستغربين والباحثين المسلمين إقناعنا بأنَّ الاستشراق حركةٌ علميَّةٌ شفَّافةٌ ذات أهدافٍ معرفيَّةٍ وأكاديميَّةٍ محضة، ولا هدف لها إلّا دراسة التراث الشرقيّ والإسلاميّ في معتقداته وآدابه واجتماعه وثقافته؟!

أوَّلًا: الاستشراق والدوافع الدينيّة

يجب أنْ لا يغيب عن بالنا فاعليّة العامل الدينيّ في قيام الاستشراق ونشاطه؛ وإذ كان الاستشراق في بدايته عبارة عن دراساتٍ وأبحاثٍ قام بها قساوسة ولاهوتيّون تدعمهم الكنيسة أو الدولة، وسرعان ما امتدّت هذه الدراسات إلى الجامعات لتأخذ شكلاً مغايرًا للبحث العلميّ من قِبل أشخاصٍ تتلمذوا على أيدي المستشرقين، تدفعهم أهواء الاستعمار للسيطرة على العالم، وهم متخرّجون من الجامعات ومسيّرون في بحوثهم طبقًا لمنهج الاستشراق العامّ.

وإنّ الدافع الأساس للاستشراق عند الغربيّين كان دينيًّا، حيث بدأ بالرّهبان، ومن أشهر الرُّهبان الذين اهتموا بالدراسات العربيّة والإسلاميّة الراهب أدلارد أوف باث (١٠٧٠-١١٣٥م)، وكذلك الراهب الشهير بطرس المبجّل. وهذان الراهبان وغيرهما قاموا بتشويه صورة الإسلام من خلال المسّ 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 الميلاديّ وفي القرون التي تلت ذلك: هو التبشير (heraldin)، ويمكن إبراز هذا الدافع الدينيّ في أمورٍ ثلاثة، وهي: دراسة الإسلام بأنّه دين معادٍ للمسيحيّة، ودراسة الإسلام بتأثير حركات الإصلاح الدينيّ الكنسيّ المعروفة بالحركة «اللوثريّة» التي ولّدت المذهب البروتستانتيّ، ودراسة الإسلام بهدف تنصير المسلمين.

وقد استطاع عددٌ مِن الباحثين المتخصّصين في تاريخ حركة الاستشراق أنْ يثبتوا -بما لا يدع مجالاً للشكّ- أنّ الهدف الدينيّ كان وراء نشأة الاستشراق، وقد صاحب الاستشراق طيلة مراحل تاريخيّة، ولم يستطع أنْ يتخلّص منه بصورةٍ نهائيّة، وأنَّ هناك نوعًا مِن التكامل بين الاستشراق والتبشير ابتداءً. كلّ ما في الأمر، أنَّ الاستشراق أخذ صورة البحث ذات الطابع العلميّ الأكاديميّ المتمثِّل بالتدريس في الجامعة، والمناقشة في المؤتمرات العلميّة. بينما بقيت دعوة التبشير في حدود طريق التعليم المدرسيّ في دور الحضانة ورياض الأطفال والمراحل الابتدائيّة مِن التعليم، كما سلك العمل الخيرّ الظاهريّ في المستشفيات ودور الحضانة ودور اليتامى وملاجئ المسنين في سبيل الوصول إلى غايته.

ثانيًا: الاستشراق والدوافع الاستعماريّة

لقد نشأ الاستشراق بوصفه أداةً غربيَّةً لدراسة الشرق، متذرِّعًا بالعلم والمعرفة، لكنَّه في حقيقته كان سيفًا مسلولاً في خدمة البعثات التبشيريَّة والأطماع الاستعماريَّة[١]. وإذا كان الاستشراق في أصل منطلقه وهويَّته يعبرِّ عن توجُّهٍ فكريٍّ يُعنى بـ«علم الشَّرق، أو علم العالم الشَّرقي»[٢]، ويتغيَّى الدِّراسة والبحث في المكوِّنات الحضارية للشَّرق؛ والَّتي شملت حضارته، وأديانه، وآدابه، ولغاته، وثقافته، و...، إذ هو «ذلك

[١]- خالدي، مصطفى؛ وفروخ، عمر، التبشير والاستعمار في البلاد العربية، ص١٢٧، ١٤٥.

[٢]- زقزوق، محمود حمدي، الاستشراق والخلفيَّة الفكريَّة للصِّراع الحضاريّ، ص١٨.

العلم الَّذي تناول المجتمعات الشَّرقيَّة بالدِّراسة، والتَّحليل من قبل علماء الغرب»[١]، فإنَّ حركة الاستشراق قد تطوَّرت تدريجيًّا من توجُّهٍ فكريٍّ معرفيٍّ عامّ إلى حركةٍ ارتبطت في كثيرٍ من مشاريعها -بل في أغلب مشاريعها وأهدافها- بدول الاستعمار وأهدافها الاستيلائيَّة على مقدَّرات الشُّعوب ومواردها؛ ولا سيَّما عندما دُرِست من قبل الأكاديميِّين بخلفيَّاتٍ كَنَسِيَّة في أروقة الجامعات والمعاهد العلميَّة بصورةٍ أكثر عمقًا ومنهجيَّة. ولتحقيق هذه الغاية فقد أقرَّ مؤتمر فيينا مشروع تعلُّم اللُّغات الشَّرقيَّة في الجامعات الخمس الكبرى في الغرب حينها، وهي: «باريس، وأكسفورد، وبولوينا، وسلمنكا، وجامعة الإدارة المركزيَّة للبابا»، بأن يضطلع الأساتذة فيها بمهمَّة تعليم الطُّلَّاب اللُّغات الشَّرقيَّة من قبيل: اللُّغة العربيَّة، والعبريَّة، واليونانيَّة، والكلدانيَّة وما إلى ذلك[٢].

ومع التَّسليم بأنَّ المنطلقات والغايات الأولى للاستشراق قد ترتبط بأهدافٍ بحثيَّة وعلميَّة نزيهة، وهو ما تحقَّق على يد نفرٍ من المستشرقين، دفعهم حبُّ الاستطلاع، والانبهار بالإسلام وبتعاليمه إلى أن يبحثوا فيه ويكتبوا عنه متجرِّدين، عن الهوى، والأغراض، والأحكام الجاهزة؛ حيث تذكر لنا المصادر المختلفة العدد الكبير ممَّن اهتدى وكتب عن الدِّين الإسلاميِّ والدِّيانات الأخرى كتاباتٍ تمثّل تراجعًا لبعض المستشرقين عن أهدافهم المرسومة مسبقًا[٣].

لكن بالمقابل لم تغب غايات الاستشراق وأهدافه عن نصوص ومشاريع أعلام المستشرقين وأرباب الكنيسة، والَّتي ارتبط عنوانها العامّ بطابعٍ استعماريٍّ استعلائيّ، ولم تفرِّق بين الاستعمار السِّياسيّ، والأمنيّ، والمعرفيّ، والثَّقافيّ، والاقتصاديّ في المراحل التَّاريخيَّة كلِّها، وعلى امتداد الجغرافيا الموضوعة ضمن أهداف الاستعمار. وليس من الغلوِّ القول إنَّ الشَّرق الَّذي اهتمَّ الغرب بدراسته، والتَّخصُّص في ثقافته وتراثه، ليس هو الشَّرق الجغرافيّ الطَّبيعيّ، وإنَّما هو «الشَّرق الهويَّة»، وهو محور ما

[١]- سالم الحاجّ، ساسي، نقد الخطاب الاستشراقيّ؛ الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الخطاب، ج١، ص٢٠.

[٢]- يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق الدِّراسات العربيَّة والإسلاميَّة في أوروبا حتَّى بداية القرن العشرين، ص٣١.

[٣]- عليان محمَّد عبد الفتاح، أضواء على الاستشراق، ص٣٧.

استهدفه علم الاستشراق، ومصدر العناية والاهتمام، فهدف الاستشراق هو معرفة «الشَّرق الهويَّة، والتَّاريخ» المتمثِّل في الإسلام، والمسلمين، وأنَّ الاستشراق هو إسقاط من الغرب على الشَّرق بهدف السَّيطرة عليه[١].

فإنَّنا نقرأ في عددٍ من المصادر أنَّه عندما تطلَّعت الدُّول الأوروبيَّة إلى استعمار العالم الشَّرقي، احتاج هؤلاء إلى معلومات كثيرة لتحقيق تطلُّعاتهم الاستعماريَّة، وقد وجدوا في المستشرقين قوالب جاهزةً ذات علاقةٍ قويَّةٍ بالشَّرق، وعلى درايةٍ كافيةٍ بكثيرٍ من المعلومات التي تمهِّد لحركة الاستعمار، ومن هنا تمَّ التَّلاقح بين الاستشراق والاستعمار، ودخل المستشرقون في مرحلةٍ جديدةٍ هي المرحلة الاستعماريَّة[٢].

وبغض النَّظر عن التَّقسيمات التي اعتمدها الباحثون في مراحل الاستشراق بين الاستشراق الاستعماريّ، والاستشراق ما بعد الاستعماريّ، والاستشراق الجديد (**New Orientalism**)، وغيرها من أشكال التَّقسيم. فإنَّ كلَّ مرحلة تعبرِّ عن هويَّة الدُّول القائمة عليها وخلفيّاتها، وفكر روَّادها من العلماء والباحثين والقائمين عليها، والأنظمة الاستعماريَّة التي توجِّه الأمور وفق الرُّؤية الاستراتيجيَّة التي تحقِّق مصالحها، وأهدافها في هذا العالم، والتي عبرَّ عنها المستشرق المسيحيّ «يوهان فوك» بقوله: «عندما يعمد الغرب إلى التَّعرُّف إلى الشَّرق «الاستشراق» بدافع استعادة المستعمرات، وإعادة التَّمدُّد المسيحيّ، فمن الطَّبيعي ألَّا تكون دراسته هذه واقعيَّة، أو حياديَّة، وإنَّما الهدف والغاية منها هي العثور على الخواصر الرَّخوة في الشَّرق، ومن الطَّبيعي ألَّا تكون هذه الغاية علميَّة، ولا واقعيَّة. وفي مثل هذه الظُّروف المتشنِّجة لن تكون معرفة كلٍّ واحد من الفريقين للآخر دقيقة، ولا حقيقيَّة. لقد كان الدَّافع التَّبشيريّ، وتنصير المجتمعات الشَّرقيَّة أهمَّ عنصر لترجمة القرآن، والكتب العربيَّة. فكلَّما استمرَّت الحروب العسكريَّة والقتاليَّة ضدَّ المسلمين، لن تفشل في تحقيق النَّصر، وتغيير الدِّين، وإضعاف الإيمان فحسب، بل كان يُشاهد تأثُّر الكثير

[١]- ينظر: سعيد، إدوارد، الاستشراق المفاهيم الغربيَّة للشَّرق، ص١٢٠.

[٢]- الزيادي، محمّد فتح الله، الاستشراق أهدافه ووسائله، مؤسسة المعاصرة، ص٣٨-٣٩.

من المقاتلين الصَّليبيِّين بالحضارة والفكر الإسلامي أيضًا»[١].

بل إنَّ النَّشاط الاستشراقيّ -كما ذكر الباحثون في تاريخه وأدواره- إنمَّا هو متمِّم لتحقيق الأهداف النِّهائيَّة من الحملات والحروب الصَّليبيَّة؛ إذ إنَّ الحرب قد يمكِّنها أن تغيِّر القوى، فتحلُّ السُّلطةُ الكافرة محلَّ السُّلطة الإسلاميَّة، في حين أنَّ المخطَّطات والمشاريع الثَّقافيَّة الَّتي يضطلع بها المستشرقون تؤدِّي إلى إخراج الفكر الإسلاميّ حتَّى من أذهان المسلمين، لتحلَّ محلَّه الأفكار والقيم الغربيَّة[٢].

ومن المعلوم أنَّ صور التَّعاون والارتباط بين المستشرقين والدُّول الاستعماريَّة تعدَّدت وتنوَّعت، منها لا على سبيل الحصر: تقديم معلوماتٍ موسَّعة ومفصَّلة عن الدُّول الَّتي رغبت الدُّول الغربيَّة في استعمـارها والاستيلاء على ثرواتها وخيراتها، تشمل عناصر القوَّة، والضُّعف، والمشارب الدِّينيَّة للشُّعوب، والقراءات الديموغرافيا، والاختلافات المذهبيَّة الدِّينيَّة والقوميَّة والعشائريَّة، كلُّ ذلك شكَّل مادَّةً دسمةً للمستعمرين للبناء عليه في خطط الهيمنة والاستعمار ومشاريعها. وبهذا تتبيَّن -لنا- وجهة الاستشراق الحقيقيَّة، ويبرز جانب من أثر عمليَّة التَّلاقح بين الاستشراق والاستعمار، وكيف شرَّق الغرب منذ القدم، وما زال مشرِّقًا، وإن تبدَّلت الأدوات، والأساليب، والأولويَّات.

وعلى هذا الأساس، قدّم المستشرقون خدماتٍ جليلة للمستعمرين في أغلب البلدان؛ إذ ساهمت دراساتهم وتقاريرهم ورحّالاتهم بإزاحة العقبات الإيديولوجيّة والفكريّة والنفسيّة...؛ وذلك في سبيل تمكين المستعمر الغربيّ من السيطرة على العقول والأفكار والإرادات من خلال التسلّل التدريجيّ 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

[١]- فوك، يوهان، تاريخ حركة الاستشراق، الدِّراسات العربيَّة والإسلاميَّة في أوروبا حتَّى بداية القرن العشرين، ص١٤-١٥.

[٢]- قطب، محمّد ، المستشرقون والإسلام، ص١٢.

الأوروبيّة الأمريكيّة على الشرق أكثر من كونه خطابًا صادقًا حول الشرق، وهو ما يزعمه الاستشراق في صورته الأكاديميّة أو البحثيّة»[١].

وبعد 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 خدماتٍ جليلة للمستعمرين من أبناء جلدتهم، ومن هنا تحقّق التلاقي بين الاستعمار والاستشراق، ودخلت الحركة الاستشراقيّة في مرحلةٍ جديدة هي المرحلة الاستعماريّة. وكما يقول العقيقي: «فلمّا أرادت معظم دول الغرب عقد الصلات السياسيّة بدول الشرق والاغتراف من تراثه، والانتفاع بثرائه، والتزاحم على استعماره، أحسنت كلّ دولة إلى مستشرقيها، فضمّهم ملوكها إلى حاشياتهم أمناء أسرار وتراجمة، وانتدبوهم للعمل في سلكيَ الجيش والدبلوماسيّة إلى بلدان الشرق، وولّوهم كراسي اللغات الشرقيّة في كبرى الجامعات والمدارس الخاصَّة، والمكتبات العامّة، والمطابع الوطنيّة، وأجزلوا عطاءهم في الحلّ والترحال، ومنحوهم ألقاب الشرف وعضويّة المجامع العلميّة»[٢].

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 إليهم[٣].

[١]- المستشرقون والإسلام، م.س، ص٥٠.

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

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

ثالثًا: الاستشراق والدوافع المزّيفة في قراءة التراث

يبينّ جوزيف مسعد في كتابه «اشتهاء العرب» أنّ المستشرقين اعتمدوا على أسلوبٍ محدّدٍ عند وصف الشرق معالم وسكّانًا وحضارةً، حيث عمدوا إلى ترسيخ الشّهوة تجاه هذا الفضاء الحضاريّ، مثيرين الرغبة والغريزة الغربيّة تجاهه[١]. وهذا يعني أنَّ المستشرقين -من ضمن المشروع الاستشراقي- وبخطوةٍ ذكيَّةٍ وماكرةٍ قد قدّموا الصور الإيجابيّة والساطعة عن أوطاننا وبلداننا من النواحي الحضاريّة والثقافيّة، وتعايش الأديان، وكرم الشعوب وعاداتها وتقاليدها الجميلة...، وبهذا يحقّقون هدفين؛ يتمثّل الهدف الأول في استرضاء أو استقطاب أهل البلد المنوي استعماره أو السيطرة عليه، إذ ما يقدّم عن بلدهم من المديح والصور الجميلة من الأمور المرضيّة عند العموم من الناس؛ وأمّا الهدف الثاني -وهو الأهم- فيعمل على استقطاب المؤسّسات والتجّار والسوّاح والجهات المؤثّرة إلى هذا البلد ليتداخلوا مع النسيج الاجتماعيّ ويؤثّروا تدريجيًّا في ثقافته وقيمه ونمط الحياة العامّ فيه، ولو لم يكن سوى تشييد المؤسّسات التربويّة، كالمدارس لتعليم أبناء القرى والأرياف بهدفٍ نبيلٍ وحسنٍ وهو محو الأمّيَّة، والجامعات لتعليم أجيالٍ من المتخصّصين لخدمة بلدهم وتخريجهم... لكفى؛ إذ بداية تغيير الهويّة يبدأ في هذه المؤسّسات ليتوسّع لاحقًا ويتغلغل في مفاصل المجتمع والحياة كلّها، وصولاً إلى السيطرة على الموارد البشريّة والطبيعيّة. هكذا تتكامل عناصر الاستعمار والهيمنة الغربيّة على مقدّراتنا، وللأسف! قد استعان الغربيّ بأبنائنا علينا بعد أن مسّ مكوّنات الهويّة وعناصرها ومصادرها.

رابعًا: الاستشراق ودوافع صياغة المعرفة والتراث الشرقي

تثبت الوقائع التاريخيّة، فضلاً عن كثيرٍ من الدراسات والتحقيقات الصادرة في الغرب عن الشرق، أو تلك الصادرة في الشرق في مواجهة المدّ الفكريّ الغربيّ، أنَّ الرؤية الاستراتيجيّة للاستشراق التي كوّنتها مراكز الأبحاث والدراسات الغربيّة

[١]- مسعد، جوزيف، اشتهاء العرب.

والاستشراقيّة تقوم على فكرة إعادة صياغة الشرق معرفيًّا، وسياسيًّا، واجتماعيًّا، وعقائديًّا، وعلميًّا..؛، بغية السيطرة على العقول والأفكار والتراث، فضلاً عن المكوّنات الحضاريَّة للشعوب، والجغرافيا والبشر والحجر، وبهذا فقد أنتج المستشرقون منظومةً متكاملةً من الأفكار والرؤى حول الشرق والإسلام، نسج بموجبه الخيوط الأولى للمخيّلة الغربيَّة حول الإسلام بوصفه دينًا سماويًّا، وحول كلّ ما يتعلّق بالتراث العربيّ والإسلاميّ، وهو ما كرّس صورةً نمطيَّةً للشرق لا تعكس سوى الجهل والهمجيَّة وعبادة الشهوات، وتركِّز على نقاط الضعف التي تمكّن الغرب من التسلّل منها للاستحواذ على مواردنا وإرادتنا وقرارنا بصورٍ خادعة، زخرَفَها بمنمنمات فنِّيَّة تحرف النظر عن خبث تلك الصور وواقعيَّة تلك النظرة الغربيَّة الظالمة والمتعالية. ولا فرق هنا بين الاستشراق الجديد والاستشراق القديم، فكلاهما قدّم نسخةً عن الشرق والإسلام أحطّ وأبشع من الأخرى.

خامسًا: الاستشراق ودوافع قراءة مصادر الدين الإسلامي

تتعدّد أساليب الغربيّين وأدواتهم في قراءة الإسلام بوصفه دينًا، ودراسة واقع المسلمين بوصفهم مجتمعًا وأمَّةً، وفهم التراث الإسلاميّ بوصفه مرجعيَّةً دينيَّةً معرفيَّة. وتتنوّع أدوارهم ومشاريعهم ورؤاهم في مقاربة قضايا الإسلام وأصول الفكر الإسلاميّ ومبانيه؛ ولهذا تجدهم تارةً يسلكون طريق الاهتمام الأكاديميّ المتمثّل باستقطاب النخب العربيَّة والإسلاميَّة إلى الجامعات الغربيَّة بهدف استلهام النموذج الفكريّ والثقافيّ والقيميّ الغربيّ، وصناعة الشخصيّات المسلمة شكلاً، والغربيّة فكرًا ومضمونًا؛ تمهيدًا لنشر فكرهم وقيمهم وثقافتهم أكاديميًّا وثقافيًّا وتربويًّا في العالم الإسلاميّ عن طريق المسلمين أنفسهم، بحمل لواء الحرِّيَّة والديمقراطيّة والتسلُّح بالدعوة إلى المدنيّة والحضارة التي يفتقدها غير الغربيّ، ولا يوجد سبيل إليها إلّا عن طريق الغربيّ نفسه. وأخرى يتسلّلون عن طريق الاستشراق تحت عناوين بحثيّة ومعرفيّة وتقديم الخدمات للتراث الإسلاميّ وفق المناهج والأدوات الغربيّة. وثالثة يعتمدون سياسة الاستعمار المباشر وفرض الهيمنة والتسلّط بالقوّة والعنف.

وبغضّ النظر عن التقويم الإيجابيّ أو السلبيّ لهذه الأساليب والأدوات والأدوار والمشاريع، فإنَّه لا يمكن فصلها عن الخلفيَّة الفكريَّة والفلسفيَّة للغرب، كما لا يمكن تجريدها عن الغايات والأهداف التي يستهدفها الغربيّون، ويعمل على تحقيقها المستشرقون والمدارس الاستشراقيّة في العالم الإسلاميّ معرفيًّا، وتقنيًّا، وسياسيًّا، واقتصاديًّا، واجتماعيًّا، وتربويًّا، وثقافيًّا...، فلا يوجد فرقٌ جوهريّ بين المستشرقين على تنوّعهم الفكريّ وتوزّعهم الجغرافيّ وانتمائهم القوميّ على مستوى غايات دراسة الإسلام وفهمه بوصفه دينًا سماويًّا يجمع بين العقيدة والشريعة، وقد أنزله الله تعالى على نبيّه محمّد صلى الله عليه وآله لهداية البشريّة إلى عقيدة التوحيد التي يلازمها الإيمان والعمل الصالح في ممارسة الشريعة وتطبيقها في الحياة الفرديّة والاجتماعيّة للناس.

القرآن وعلومه في الميزان الاستشراقي

لقد لعب المستشرقون من أمثال: «برنارد لويس»، و«صموئيل هنتنغتون»، و«غوستاف فون غرونبون» وغيرهم، دورًا كبيرًا في تشويه صورة القرآن الكريم؛ إذ هدفوا إلى: الحيلولة دون وصول مبادىء القرآن وتعاليمه إلى شعوب بلدانهم، والتقليل من أهمّية القرآن عند المسلمين؛ وقد أشار غلادستون إلى ذلك عندما قال: «ما دام هذا القرآن موجودًا، فلن تستطيع أوروبا السيطرة على الشرق، ولا أن تكون في أمان»[١]. وأكمل هنتغتون بأنّ المشكلة الأساس بالنسبة إلى الغرب ليست في الأصوليّة الإسلاميّة بل الإسلام. وساهمت مقولات هنتنغتون في صناعة رأيٍ عامٍّ غربيٍّ يرفض التعايش مع الحضارات والأمم الأخرى، ما دفع بعضهم إلى محاولة إلحاق الأذى بهم وتشويه سمعتهم[٢]. وزعم جورجسيل **(G. Sale)** -في مقدّمة ترجمته لمعاني القرآن ١٧٣٦م- أنّ القرآن إنّما هو من اختراع محمّد ومن تأليفه، وأنّ ذلك أمرٌ لا يقبل الجدل. ويزعم ريتشارد بل **(Richard Bell)** أنّ النبيّ محمّدًا صلى الله عليه وآله قد استمدّ القرآن من مصادر يهوديّة ومن العهد القديم بوجهٍ خاصّ، وكذلك من مصادر

[١]- النملة، علي بن ابراهيم، صناعة الكراهية بين الثقافات وأثر الاستشراق في افتعالها، ص١١٨.

[٢]- رزيوق، شريفة، الصورة النمطيّة للإسلام والمسلمين في الإعلام الأمريكي والمتغيّرات الراهنة، ص٨٣-٩٨.

نصرانيّة. ويزعم دوزي (ت ١٨٨٣م): أنّ القرآن الكريم ذو ذوق رديء للغاية ولا جديد فيه إلّا القليل،كما يزعم أنّ فيه إطنابًا بالغًا ومملًّا إلى حدٍّ بعيد.

وذهب بعض المستشرقين ومنهم تسدال ومستر كانون (سل) وغيرهما إلى أنّ الحنفية ورجالها قبل البعثة المحمّديّة هم أحد مصادر القرآن، وذلك بدليل وجود توافقٍ وتشابه بين أحكام القرآن وهداياته وبين ما كان يدعو إليه الحنفاء مثل: الدعوة لإفراد الله بوحدانيّته سبحانه وتعالى، ورفض عبادة الأصنام، والوعد بالجنان، والوعيد بالعقاب في جهنم، ومنع وأد البنات، والإقرار بالبعث والنشور والحساب، ...

واعتبر بعضهم أنّ الصابئة مصدرٌ من مصادر القرآن الكريم؛ وذلك للتشابه بينهما وبين ما جاء في القرآن من عقائد وعبادات ونسك، حيث قالوا إنّ التأثير من الصابئة انتقل لمحمّدﷺ عبر الوسط الوثنيّ الذي عاش فيه وأخذ منه كثيرًا من طقوسه الدينيّة،كما زعموا أنّ الوسط الوثنيّ مصدر من مصادر القرآن الكريم، وقولهم أنّ محمّدًاﷺ استقى معلوماته التي وضعها في القرآن من البيئة التي عاش فيها بدليل التشابه، وأنّ التشابه الموجود بين مقاطع من الشعر الجاهليّ وبعض الآيات القرآنيّة قد استقاها محمّدﷺ من وسطه الوثنيّ ووضعها في القرآن. وكذلك زعم (تسدال) أنّ كثيرًا من المطالب الواردة في القرآن وفي الأحاديث تطابق مطابقةً غريبةً ما ورد في كتب الزرادشتّية والهنديّة القديمة، فنتج من ذلك أنّنا ملزمون -على حدّ تعبيره- باعتبار الهنديَّة مصدرًا من مصادر القرآن، وبأنّ النصرانيّة كانت أحد المصادر التي أخذ منها محمّدﷺ وأدخلها في قرآنه مع أنّ مصادر النصرانيّة هذه لم تكن موثوقة، بل كانت لفرق شاذّة، لها أساطير غريبة، وكان يظن أنّها الإنجيل. وكذا زعم جولدسهير وغيرهم أنَّ اليهوديّة مصدر من مصادر الإسلام، واستدلوا على ذلك بتشابه القرآن واليهوديّة في القصص مثل قصَّة ابنَي آدم وقصَّة إبراهيم وغيرها، ممّا أثاروه ونشروه بلغات العالم. والواضح من هذه النماذج أنّ الأعمّ الأغلب منهم -وإن صُنّفوا علماء وباحثين عندهم- يدرس القرآن بروحيّةٍ بعيدةٍ عن التجرّد والموضوعيّة والشفافيّة التي تمثّل أوّليّات البحث العلميّ، وهو ما يكشف عن أنّ الأولويّة والاهتمام البالغ الذي

أولاه الباحثون المستشرقون بالقرآن الكريم نشأ في كثيرٍ من الأحيان من المخاوف التي استحوذت على عقليّة الإنسان الغربيّ ونظرته إلى الإسلام نظرة المنافس المهدِّد له باستلاب حضارته وثقافته؛ ولهذا فقد ظهر الجدل ضدّ القرآن الكريم مبكِّرًا، منذ القرون الوسطى في الغرب، في الخطاب الدينيّ اليهوديّ والمسيحيّ على لسان يوحنا الدمشقيّ (ت ٧٤٩م)، وموسى بن ميمون (ت ١٢٠٤م)، وتوما الأكويني (ت ١٢٧٤م)، ورئيس دير كلوني بطرس المبجَّل (ت ١١٥٦م) الذي كان أوّل من شجّع على ترجمة القرآن الكريم إلى لغةٍ غربيّة ودعمه، فظهرت أوّل ترجمةٍ للقرآن إلى اللغة اللاتينيّة على يد البريطانيّ روبرت كيتون **(Robert of Ketton)** في الفترة الممتدَّة بين (١١٣٦-١١٥٧م)، ثمّ تتابعت من بعدها الترجمات إلى اللغات الأوروبيّة المختلفة؛ كالإنكليزيّة، والفرنسيّة، والألمانيّة، والإيطاليّة، والهولنديّة، ... ولم يقتصر عمل المستشرقين على هذا المجال بالنسبة إلى القرآن الكريم، بل اتّسعت جهودهم إلى مجالاتٍ أخرى تتعلّق بالقرآن الكريم، من قبيل: علوم القرآن والتفسير والدراسات القرآنيّة، فبرزت في هذا الصدد شخصيّاتٌ استشراقيّة تنتمي إلى مدارس استشراقيّة أوروبيّة؛ ألمانيّة، وبريطانيّة، وفرنسيّة، ومجريّة...؛ من قبيل: الألمانيّ تيودور نولدكه **(Theodor Noldke)** (ت ١٩٣٠م)، ومواطنه رودي باريت **(Rudi Paret)** (ت ١٩٨٣م)، والمجريّ إجنتس جولدتسيهر **(Ignaz Goldziher)** (ت ١٩٢١م)، والبريطانيّ ريتشارد بيل **(Richard Bell)** (ت ١٩٥٢م)، والفرنسيّ ريجيس بلاشير **(Regis Blachere)** (ت ١٩٧٣م)، والأستراليّ آرثر جفري **(Arthur Jeffery)** (ت ١٩٥٩م)، ... وقد وصلت هذه الجهود الاستشراقيّة في البحث القرآنيّ إلى مرحلة إصدار موسوعات قرآنيّة، منها: «موسوعة القرآن» التي صدرت ما بين (٢٠٠٠-٢٠٠٦م) عن دار بريل الهولنديّة في أجزاء ستَّة. وفي هذا السياق، ينقل إدوارد سعيد عن «نورمال دانيال» في كتابه «الإسلام والغرب» أنّه يُنظر إلى النبي محمّدﷺ في الغرب على أنّه نبيّ الوحي الكاذب، وقد أصبح في عيون الغربيِّين مثالاً «للفجور، والفسق، والشذوذ، وأنّه منظومة كاملةٌ من الخيانات المختلفة»[1]،

[١]- إدوارد، سعيد، الاستشراق، ص٦٢.

ويؤكّد سعيد -أيضًا- أنّ القرآن لم يسلم من الهجوم العدائيّ للكتّاب الغربيِّين؛ فهاك توماس كارلايل يصف القرآن بأنَّه «خليط مشوّش مضْجِر، خام، فجّ، تكرار لا نهائيّ، إسهاب مملّ، تعقيد، وباختصار هو خام، ركيك، غباء لا يحتمل»[1].

وقد أدّت هذه الجهود الاستشراقيّة في مجال ترجمة القرآن الكريم والدراسات القرآنيّة الكثيرة والمتنوّعة في أغلب ما نتج عنها -عن تعمّدٍ أو عن قلّة اطّلاعٍ وعلمٍ ودراية- إلى الوقوع في أخطاء خطيرة وجسيمة وإلقاء شبهاتٍ كثيرةٍ بعيدة عن القرآن الكريم بوصفه كتابًا سماويًّا، ما استدعى ردودًا من قِبَل العلماء والباحثين المسلمين على مدار العقود المنصرمة. كما ساهمت بعض الدراسات الاستشراقيّة للقرآن الكريم في تعزيز جوانب من الدراسات التفسيريّة للقرآن وعلوم القرآن والدراسات القرآنيّة. وسواء أكانت ما تنتجه الجهود الاستشراقيّة في ما يتعلّق بالقرآن الكريم مصيبًا للحقيقة أم مجافيًا لها، كان لا بدّ من رصد هذه الجهود بعين البصيرة؛ تمهيدًا لتصحيح ما فسد منها، والحدّ من تداعياته الخطيرة على تقديم الإسلام والقرآن إلى الإنسان الغربيّ، والاستفادة ممّا صحّ منها لتعميق البحث القرآنيّ، ورفد الدعوة إلى الإسلام في العالم.

ولا يختلف الحال في المنهجيَّات التي اعتمدها المستشرقون في تفسير القرآن ونسبة ذلك إلى الإسلام؛ حيث يتّضح للمتأمّل في بحوثهم التفسيريَّة، أنّ أساليب بحثها تعتمد نسق الأساليب المتّبعة في تفسير الكتاب المقدّس ومنهجها، والتي قامت أساسًا على منهجيَّة العلوم الإنسانيَّة، والمعطيات التي توصّلت إليها هذه العلوم عبر العلماء والمفكّرين الغربيّين. وهذا الأمر جليٌّ بوضوح في غالبيَّة البحوث التفسيريَّة الاستشراقية، فالقرآن الكريم -بنظرهم- عبارةٌ عن نصٍّ أدبيٍّ -لغويٍّ- يمكن أن تُطبَّق عليه جميع الأساليب المعرفيَّة المتّبعة في الثقافة الغربيَّة من شتّى الجوانب المادِّيَّة والاعتباريَّة؛ سواء أكانت هذه الأساليب أسطوريَّةً أم واقعيَّةً أم تأريخيَّةً أم فلسفيَّةً، فهي قاطبةً قابلةٌ للتطبيق على النصّ القرآنيّ. وعلى هذا الأساس، أكّدوا على عدم وجود اختلافٍ بين تفسير الآيات القرآنيَّة وشرح مقاطع التوراة والإنجيل وسائر النصوص الأدبيَّة غير الدينيَّة.

[1]- إدوارد، الاستشراق، م.س، ص١٥٢.

نبيّ الإسلام محمّد صلى الله عليه وآله في الميزان الاستشراقي

يتّضح للمتابع بسهولة وبشكل جليّ وواضح أنَّ القسم الأكبر من المستشرقين الذين كتبوا عن نبيِّ الإسلام صلى الله عليه وآله، لم يكتبوا بموضوعيَّة، ولم يراعوا منهجيَّةً منسجمةً مع القضايا المبحوثة، ولذلك كانت أغلب النَّتائج الَّتي قدَّموها للنَّاس متقاربةً من حيث التَّشويش، والتَّشويه، ومجافاة الحقيقة، فضلاً عن عدم الدِّقَّة المضمونيَّة والمنهجيَّة. ولهذا، لم تكن الصُّورة الَّتي رسمها الغربيّون للنَّبي محمَّد بن عبد الله صلى الله عليه وآله الموصوف في القرآن الكريم بنبيِّ الرَّحمة، وصاحب الخُلق العظيم، وأنَّه لا ينطق عن الهوى، وليدة أقلام المستشرقين المعاصرين الباحثين عن معرفة ديانات الآخرين، وحضارتهم كما هو حال العلماء والمؤرِّخين، بل إنَّ بدايات تشكُّل صورة «محمَّد» صلى الله عليه وآله عند الغربيِّين قد بدأت في القرون الوسطى بخلفيَّاتٍ دينيَّةٍ، واستعماريَّةٍ كثيرة، وذات صلة بالمنظومة الفكريَّة الغربيَّة، ومخيالها الأدبيّ، ووعيها الجمعيّ، بناءً على تصوُّراتٍ نمطيَّةٍ، ورؤى مشوِّهة، وأيديولوجيَّات إقصائيَّة معتقِدة بتفوُّقها المعرفيّ والعرقيّ، ومؤمنة بدونيَّة «الآخر».

ويشير إلى هذه الحقيقة إدوارد سعيد في كتابه «الاستشراق» بقوله: «لقد كُدِّست فوق محمَّد صلى الله عليه وآله في العصور حزمة من الخصائص الَّتي تطابقت مع شخصيَّة أنبياء «الرُّوح الحرَّة» الَّذين ظهروا في أوروبا في القرن الثَّاني عشر، وادَّعوْا أنَّهم صادقون، وجعلوا وراءهم أتباعًا. وبطريقةٍ مشابهة، فما دام محمَّد قد عُدَّ ناشرًا لوحيٍ زائفٍ، فقد أصبح هو كذلك تجسيدًا للشَّبق، والفسق، و...، وسلسلة كاملة من الخيانات المتنوِّعة الَّتي اشتقت جميعًا من انتحالاته المذهبيَّة[1].

وللشَّاهد على ما ذكرناه نورد ما جاء في دراسةٍ للباحث رينو تيرم (Renaud TERME) في أطروحته الموسومة بـ«تلقِّي النُّخبة الفرنسيَّة للإسلام بين (١٨٣٠-١٩١٤م)» ما يبينِّ آثار هذه المنهجيَّة في دراسة سيرة النَّبيِّ صلى الله عليه وآله، حيث يقول: «لم يتمكَّن الفرنسيّون من حَجب صورة الإسلام الَّتي غرسها مسيحيّو العصور الوسطى

[١]- سعيد، إدوارد، الإستشراق، المعرفة، السُّلطة، الإنشاء، ص٩٩-١٠٠.

في نفوسهم وعقولهم، بين ١١٠٠ و١١٤٠م، فجاءت النُّصوص والتَّعقيبات عن محمَّد والإسلام ذات طبيعة خياليَّة بحتة». ويواصل الباحث بأنَّ الأحكام والرُّؤى المشكَّلة حول الإسلام ورسوله الكريم، هي نتائج لقراءات متحيِّزة تستند في بنائها إلى الأساطير الفلكلوريَّة، والقصص البيزنطيَّة المتخيَّلة الَّتي تمَّ إسقاطها بقصديَّة على بنية الإسلام وتشريعاته، بمباركة الكنيسة المسيحيَّة، و«إنَّ النُّصوص الَّتي تمَّ إنجازها تمثِّل القاعدة المعرفيَّة المسيحيَّة للإسلام حتَّى نهاية القرن السَّابع عشر، وبطريقة إراديَّة، أو لا إراديّة، فإنَّ هذه التَّرجمات غالبًا ما تكون محرَّفة، ومضلَّة لأنَّها تشوِّه، وتحتقر وتسخَر من الرَّسول، وأحكام الوحي الإسلاميّ»[١].

ويتَّضح هذا الأمر أكثر عندما نتتبَّع بعض كتابات الغربيِّين في السِّيرة النَّبويَّة، ووصف شخصيَّة النَّبيِّ صلى الله عليه وآله الخاصَّة، والدِّينيَّة، والقياديَّة، وفي ما يأتي باختصار صورة رسول الله محمَّد صلى الله عليه وآله في كتابات القرون الوسطى الَّتي ما تزال كما هي إلى حدٍّ كبير عند كثيرين حتَّى اليوم. فتارة يتَّهمون النَّبيَّ صلى الله عليه وآله أنَّه مصابٌ بداءٍ عصبيٍّ نفسيّ، وأنّه يستمدُّ أفكاره وتشريعاته من سيكولوجيَّته الخاصَّة، فيختلي بنفسه للتَّأمُّل، ربَّما لأنَّه مصاب بداء عصبيّ، فتحوَّل إلى شخصٍ كثير الرُّؤى اللَّاإراديَّة، والهلوسات المرضيَّة الَّتي آمن بها كحقائق سيطرت على سلوكيَّاته فيما بعد»[٢]. وأخرى ينزِّلونه منزلة حكَّام الأرض الفاسدين، وأنَّه يملي على الملك جبرائيل، وكما يقول بعضهم: «نراه يمارس نزوات الحاكم، يشكِّل حريمًا، يُدشن، ويؤسِّس سياسة ماكرة، تجسِّد الطُّموحات، والانتقام، فهو الَّذي يملي حاليًا على الملك جبريل الآيات الَّتي يراها نافعة، فتحوَّلت نبوءته إلى أوامر مفروضة على الله»[٣].

ويحاول ثالثٌ أن يثبت أنَّ محمّدًا -كما في المسيحيَّة الشَّرق أوسطيَّة- كان في

[١]- الدُّكتور مكي سعد الله، حياة محمّد أو حين نكتشف الحقيقة الكاملة للدَّجل والنَّص مأخوذ عن أطروحة دكتوراه للباحث موسومة بـ«تلقي النُّخبة الفرنسيَّة للإسلام» عام ٢٠١٦.

[2]- Wetzer, Welte, Dictionnaire encyclopédique de la Théologie catholique, Tome XIV, Gaume Frères et J. Duprey, 1862, p.117.

[3]- Marius Fontane, Histoire universelle, Mahomet (de 395 à 632 ap. J.-C.) Alphonse Lemerre, Editeur, Paris, MDCCCXCVIII, p.342.

البداية تلميذًا للرّاهب النّسطوري سرجيوس بَحِيرا[١]؛ بزعم أنّه تلقّى منه بعض المعلومات الأساس عن التّوراة والإنجيل، وبعد ذلك أعلن نفسه نبيًّا، وكوّن عقيدةً خاصّةً به.

وخلال القرن الثّالث عشر أكمل كتّاب السِّيرة الأوروبيُّون كتاباتهم عن النّبيّ بسلسلةٍ من الأعمال الّتي كتبها أمثال «بدرو باسكوال» **(Pedro Pascual)**، ورامون لول **(Ramon Llull)**، وريكولدو مونتي دي كروتش **(Ricoldo de Monte Croce)**، في هذه الأعمال يُصوَّر محمَّد على أنّه دجَّال، وأنّ الإسلام ما هو إلّا هرطقة مسيحيَّة. أمَّا حقائق مثل اعتقاد المسلمين بأنّ النّبيّ كان أمِّيًّا، وأنّه تزوَّج أرملةً ثريَّة، وتزوَّج لاحقًا زوجات عدَّة، وأنّه حكم مجتمعًا، ولذا شارك في عددٍ من الحروب، وأنّه مات مثل «شخص عاديّ» على عكس الاعتقاد المسيحيّ بنهاية الحياة الدّنيويَّة للمسيح بنحوٍ خارقٍ، فكانت كلُّها تفسَّر بأسوأ ما يمكن[٢].

ومن الأساطير الّتي نشرت عن النّبي محمَّد صلى الله عليه وآله في القرون الوسطى، تلك القائلة إنّه ساحرٌ كبير، استطاع عن طريق السِّحر والخداع تحطيم الكنيسة في إفريقيا وفي الشّرق، وإنّه سمح بالدّعارة وبالفسق؛ لكسب مزيد من الأتباع وصولاً إلى حدِّ القول والزّعم بأنّ القرآن نفسه يتساهل، ويتسامح مع اللِّواطة[٣]. وفي تآليف أخرى ألبسوا محمّدًا قوّةً ماردةً جبَّارة، ذات منشأ جنِّي أو سحريّ عظيم، أكسبته قدرات فائقة على خلق عجائب خياليَّة وهميَّة؛ لجذب الجهلة، وعامَّة النّاس، ومحدودي الأفق[٤].

وفي مخطوطة ترجمة روبرت كيتون اللّاتينيَّة للقرآن الكريم المحفوظة في المكتبة الوطنيَّة الفرنسيَّة رقم **(BnF, MS Arsenal 1162)** ظهر رسم رسول الله صلى الله عليه وآله بهيئة

[١]- نقلاً عن: جورافسكي، أليكس، الإسلام والمسيحية، ص٧٤.

[2]- Muhammad, Encyclopædia Britannica, 2007, Encyclopædia Britannica Online, 10 January 2007.

نقلاً عن ويكيبيديا تحت عنوان: نظرات مسيحيّة إلى محمّد في العصور الوسطى.

[٣]- نقلاً عن: جورافسكي، الإسلام والمسيحية، م.س، ص٧٤.

[٤]- م.ن، ص٧٥.

وحشٍ بحريٍّ له رأس إنسان، وجسم، وذيل سمكة[١].

وأورد الباحث الألمانيّ الدُّكتور «أحمد فون دنفر» في بحثه الفريد عن ترجمات القرآن للُّغة الألمانيَّة، أنَّه أحصى واحدًا وأربعين نوعًا من الشَّتائم الَّتي تستخفُّ بالرَّسولﷺ، وتحطُّ من قدره في موضعٍ واحد من مقدِّمة البروفيسور «صامويل فريدريش غونتر فال» لترجمته للقرآن الصَّادرة عام ١٨٢٨م[٢].

ولا نريد -مراعاةً للموضوعيَّة- مناقشة هؤلاء المستشرقين بخلفيَّةٍ أيديولوجيَّة، بل بروحيَّةٍ بحثيَّةٍ موضوعيَّةٍ تستند إلى الثَّوابت العلميَّة الَّتي تقتضي التزام الباحث العودة إلى المصادر المعتمدة والموثوقة عند مَن نريد دراسة فكره، أو أطروحته في أيِّ مجالٍ من المجالات الدِّينيَّة أو العلميَّة بنحوٍ شاملٍ ومفصَّل. وهو ما فقده كثيرٌ من المستشرقين في دراستهم شخصيَّة النَّبيِّﷺ، وسيرته، والشَّريعة الَّتي جاء بها، حيث تحكَّمت بدراساتهم الخلفيَّات الفكريَّة، والأيديولوجيَّة، والنَّظرة الدُّونيَّة إلى الآخر، وهذا غاية السُّقوط البحثيّ والمنهجيّ.

هذا إلى جانب عدم مراعاة الغربيِّين لأخلاقيَّات البحث العلميّ الأوَّليَّة، وإلَّا كيف نفسِّر النُّعوت القبيحة الَّتي نُعت بها نبيُّ الإسلامﷺ؟!! والعجب من شخصيَّات تدَّعي العلم والمعرفة، وتنسب الحضارة والمدنيَّة والتَّقدُّم إليها، لكنها تتعامل مع المعرفة المتعلِّقة بتاريخ الآخرين ودينهم وعقائدهم بهذا المستوى من السُّقوط الأخلاقيّ والعنصريَّة البحثيَّة؟!!

ولم يغِب عن هذا المشهد صناعة الصُّورة والموقف الانفعاليّ تجاه النَّبيّ بوصفه شخصًا وبوصفه رسولاً من عند الله في المنتديات العلميَّة، وصناعة رأيٍ عامٍّ سلبيٍّ

---

[١]- جورافسكي، الإسلام والمسيحية، م.س، ص٧٤.

[2]- Ahmad von Denffer, History of Qur'an Translation in Germany.

مجلة البحوث والدِّراسات الإسلاميَّة، العدد الثَّالث، السَّنة الثَّانية، مجمع الملك فهد لطباعة القرآن الكريم بالمدينة المنورة.

وحاقدٍ عند الطَّبقات المثقَّفة والعامَّة؛ ليتكوَّن لدى الجماعة عداءٌ من هذا النَّبيّ ودينه، وهو ما حصل بحسب ما سجلت الدِّراسات التَّاريخيَّة.

ولم يكتفِ المستشرقون بالعمل بمختلف الوسائل على محاولة إسقاط شخصيَّة النَّبيِّ ونبوَّته، بل عدُّوا القرآن الكريم هدفًا آخر لدراساتهم، وهو ما يفسِّر تصدِّي كبارهم وصغارهم لترجمة القرآن مع ما في هذه التَّرجمات من ضعفٍ وخللٍ منهجيٍّ. وأقلُّ ما يقال في هذه التَّرجمات إنَّها تقدِّم القرآن الكريم منتجًا ثقافيًّا بشريًّا مؤسَّسًا على أساطير وتعاليم دينيَّة مستقاة من الكتب السَّماويَّة السَّابقة بدقَّة وذكاءٍ من محمَّدﷺ. فتحوَّلت التَّرجمة إلى آليّة لصناعة معادلٍ موضوعيٍّ يُعادي النَّصَّ الـمُقدَّس، ويُناهضه، وينتقده؛ عوض تقديم معانيه في جماليَّاتٍ أدبيَّة، ولغويَّة، وفكريَّة.

بالنَّتيجة: إنَّ القراءة العلميَّة المحايدة والموضوعيَّة، فضلاً عن التَّعمُّق في تقويم بحوث الغربيِّين وكتبهم ودراساتهم، يجعل الباحث الموضوعيّ، فضلاً عن المسلم، يقتنع بأنَّ هذه الدِّراسات تستهدف في غايتها نبيَّ الإسلام محمَّدﷺ بكلِّ ما يمثِّل؛ كونه المحور الَّذي ترتبط به قضايا القرآن والسُّنَّة الشَّريفة بما يمثِّلان من مكانةٍ وقدسيَّةٍ عند المسلمين، وكونهما مصدرَي التَّشريع للدِّين الإسلامي. وهذا ما يفرض على الباحثين والمفكِّرين المسلمين وغيرهم في هذا العالم الحضورَ العلميَّ الفاعل والمنصف في هذا الميدان البحثيّ الحسَّاس؛ لناحية النَّقد والتَّقويم، وبيان نقاط الضَّعف والتَّهافت في كتابات المستشرقين هذه.

فرسول الله محمَّدﷺ هو الإنسان الأكمل الَّذي وصفه الله تعالى بقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (القلم: ٤)، وقدَّمه قدوةً للبشريَّة كلِّها بقوله: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ (الأحزاب: ٢١). وشكَّلت بعثتهﷺ إلى هذا العالم واحدة من أهمِّ -إن لم تكن الأهمُّ مطلقًا- مقاصد الشَّريعة، وأهدافها، وغاياتها، وعللها العامَّة؛ إذ يقول جلَّ اسمه: **﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾** (الأنبياء: ١٠٧)؛ فهذا هو المقصد الأسمى من بعثة

وإرسال الرَّسول الأكرم محمَّد المصطفى صلى الله عليه وآله.

مقاربات نقدية في تهافتات الاستشراق

١. الاستشراق والاستعلاء: كلّ ما قدّمناه وغيره كثير ممَّا تناوله المستشرقون في دراساتهم حول الفكر الإسلاميّ والتراث العربيّ يرتبط بثوابت الغرب قديمًا وحديثًا، وذات صِلة «بالنزعة الاستعلائيَّة في الفكر الغربيّ، وهي صفةٌ متأصِّلةٌ في هذا الفكر، حيث مسّت بل طبعت أدباء وفلاسفة الغرب بطابعٍ استعلائيّ؛ فأعلام الفكر الغربيّ من الفلاسفة وغيرهم لم يخرجوا من قبضة هذه الأيدولوجيا الاستعلائيَّة والنظرة الفوقيَّة...، فإنّ أمثال هوبز ولوك وروسو وهيوم وغيرهم كانوا يرون أنّ الحضارة من صنعهم وحدهم ومقتصرة عليهم، وكان هيجل ينظر إلى الشرق على أنّه في أدنى درجات سلّم الرقي، وقد ترتّب على ذلك جنون القوّة وهاجس التوسّع وقهر الشعوب، وإنّ هذه النزعة لم تغيّرها الأيام، بل هي متوارثة بين أجيال الغربيّين، وتشكِّل اليوم أحد الأهداف المهمّة في صلب الاستراتيجيَّة الغربيَّة التي تقوم على ضرورة ضمان التفوّق الغربيّ على العالم، ومن أجل تحقيق ذلك لا بدّ من تبنّي سياسة هجوميَّة غير اعتذاريَّة، وانفراديَّة غير متردّدة تعتمد على القوّة العسكريَّة»[١]. ونقرأ -أيضًا- تأصيل هذه النزعة في ملامح السياسة الغربيَّة للقرن الحاليّ المتمثّلة بـ: «ضرورة نشر القوات العسكريَّة والاستعماريَّة في أغلب بقاع الأرض، والتدخّل في أيّ قضيَّةٍ مهما كانت إقليميَّة، وفرض الحلّ الذي تراه، ويجب أن تكون المقوّم الوحيد لجميع أنظمة الحكم في العالم، والسيطرة على النظام الماليّ العالميّ، كما أنّ هذه السياسة تحمل في ثناياها جعل الثقافة الغربيَّة معيارًا للذوق في جميع أنحاء العالم»[٢]. ولم تفلح المحاولات العربيَّة والإسلاميَّة كلّها من خلال التواصل والتحاور مع الغرب بعد ذلك في تغيير تلك الصورة التي التصقت في وعي ولا وعي الغرب، وصارت مُسَلَّمة لا تُدحَض.

[١]- الطحان، مصطفى، «الطريق إلى العصر الأمريكي»، ص٢٤.

[٢]- بن محمّد القرني، عوض، «الحرب الإعلامية الأمريكية ضد السعودية وسبل مواجهتها»، ص٣١.

٢. الاستشراق والاقصاء: يقول «أليكسي جورافيسكي»: «إنَّ الأغلبيَّة المطلقة من المستشرقين لم يتخلّصوا من المواقف المعادية للإسلام»[١]. وتقدِّم «بيانكا سكارسيا» تحليلاً عميقًا لهذه الفئة، فتقول: «عمل الاستشراق لصالح الاستعمار بدلاً من إجراء التقارب بين الثقافتين. إنَّ إنشاء هذا العلم لم يكن إلَّا من أجل تقديم أدواتٍ للاختراق أكثر براعة، فهناك فعلاً عمليَّة ثقافيَّة مستترة ماكرة ومرائيَّة، وهذا ما يفسّر ريبة المسلمين حيال كلّ ما يُقال عنهم في الغرب»[٢]. ويذكر «توماس كارليل» في سياق حديثه عن افتراءات المستشرقين حول نبيّ الإسلامﷺ: «إنَّ أقوال أولئك السفهاء من المستشرقين في محمَّد، إنمَّا هي نتائج جيل كفر، وعصر جحود وإلحاد، وهي دليل على خبث القلوب وفساد الضمائر، وموت الأرواح»[٣]... وإنّ المتتبّع بوعيٍ لمسيرة الغرب المُعاصِر يجد أنَّها جنين مشوّه لحضارات سبقتها كانت تسعى للتخلّص من أيّ حضارةٍ مقاربةٍ لها، كيف لا وقد انفرد الغربيُّون عبر تاريخهم الطويل -وما زالوا- بالإقصائيّة التي لا ترى الآخر من منظورٍ تشاركيٍّ بقدر ما تراه منافِسًا لدودًا وعدوًّا محتملاً. والتاريخ شاهد لا يكذب، ترى ذلك واضحًا عند وصول الأوروبيِّين إلى أستراليا مثلاً؛ إذ لم يبقَ فيها سوى آثار من الشعوب الأصليَّة حتَّى باتوا يدرسونهم على أنَّهم فلكلور وإنثروبولوجيا. ويُمكنك قول ذلك عن الهنود الحمر في أمريكا -أيضًا- عندما تمّت إبادتهم إبادةً تامَّةً ودمويَّة، وعن العبوديّة والعنصريّة يُمكن أن تقرأ مئات التقارير التي تتحدّث عن عدد الأفارقة الذين تمّ استعبادهم ونقلهم من إفريقيا إلى أمريكا، ويُقال إنَّ عددهم وصل إلى أكثر من ١٣ مليون شخص. وكذا عندما نقرأ تاريخ الإبادة التي تعرّض لها المسلمون الأندلسيّون على يد الحضارة الأوروبيَّة في محاكم التفتيش، لتكشف بما لا يدع مجالاً للشكّ بأنّها حضارة كانت تعيث في الأرض فسادًا واستعمارًا، وقامت على الدماء والإقصاء وطرد الآخر أو إعدامه.

٣. الاستشراق والفردانيّة: إنّه لمن غير المفاجىء أن يتقمّص الإنسان الغربيّ

---

[١]- أليكسي، الإسلام والمسيحية، م.س، ص١٠٥.

[٢]- سكارسيا، بيانكا، العالم الإسلامي وقضاياه التاريخية، ص٢١٤.

[٣]- الجندي، أنور، آفاق جديدة للدعوة الإسلامية في عالم الغرب، ص٥١.

الفردانيَّة ويجعلها محور سلوكه وحكمه على الأشياء من حوله، والفردانيَّة تعني في حدِّها الأدنى تمحور الفرد حول مصالح ذاته[١]، وهي كما وصّفها كثيرون تعود في أصلها إلى الأنانيَّة. أو هي «الإنكار لأيّ مبدأ أعلى من الفرديَّة» على حدّ تعبير الفرنسيّ رينيه غينون الذي يرى «أنَّ الفردانيَّة هي السبب الحاسم للانحطاط الراهن للغرب»[٢]. وبسيطرة الفردانيّة على السلوك الفرديّ والاجتماعيّ تعمّقت المشكلة الأخلاقيّة التي فتكت في كلّ شيء، فوفق المنطق الفردانيّ أصبح الإنسان معنيًّا بمصالحه الخاصَّة دون أيّ مبالاةٍ بالصالح العامّ. وعلى سبيل المثال لا الحصر، لم تكن الوحشيَّة التي تتمتَّع بها القوى العسكريّة الفرنسيّة شيئًا جديدًا على العرب، وخاصَّةً في مصر وبلاد الشام، فحملة نابليون بونابرت على مصر وبلاد الشام (١٧٩٨-١٨٠١م) لا تزال ماثلةً في الأذهان؛ فقد أعدم نابليون آلاف الجنود الذين استسلموا له بحجَّة عدم وجود طعامٍ يكفيهم.

منهجية نقد الاستشراق في الميزان

عندما ننظر نظرةً موضوعيَّةً متجرِّدةً إلى «الاستغراب» بوصفه مشروعًا علميًّا وفكريًّا وثقافيًّا لمعرفة الغرب ودراسة حضارته وأفكاره وفهمها وهضمها ونقدها، وتفكيك ثقافته وتوجّهاته، فإنَّنا سنجد مكوّنات هذا الطرف تنقسم إلى اتِّجاهين، كلاهما لا يعتمد المنهجَيّة الغربيَّة اللاعلميَّة والاستعلائيَّة والاستعماريَّة في النظرة والتعامل مع تراث الآخر.

الاتِّجاه الأوَّل: حرص مؤيّدو هذا الاتِّجاه -بغضّ النظر عن موقفنا السلبيّ منه- على امتلاك آليَّاتٍ إيجابيَّةٍ فاعلةٍ للتعامل مع الغرب لا تقوم على تشويه قِيَمِه وأفكاره والتعامل السلبيّ مع تراثه، بل تنطوي في أغلبها على الإعجاب به، ومحاولة تمثّله، والاقتداء بما أنجزه في المعارف التطبيقيَّة والإنسانيَّة والفنون، وفي العمران البشريّ، لا سيّما في مجال الديمقراطيَّة وحقوق الإنسان.

---

[١]- يراجع: أودار، كاترين، «ما الليبرالية»، ص٤٤ وما بعد.

[٢]- غينون، أزمة العلم الحديث، ص٧٧.

الاتِّجاه الثاني: ينطلق أصحاب هذا الاتِّجاه الثاني من منهجٍ بحثيٍّ وعلميٍّ شفّافٍ ورزينٍ يقوم على عمليَّة دراسة المباني والنظريَّات والأفكار والمناهج الغربيَّة وفحصها، وبيان مواطن ضعفها وعثراتها وثغراتها، وتسليط الضوء على تناقضاتها الداخليَّة وتهافتها وعدم تماسكها، وضعف انسجام أفكارها، وإبراز النتائج غير المنسجمة مع المقدِّمات فيها، ولوازمها الفاسدة، والآثار السلبيَّة التي تترتّب عليها، ونقد المباني والمرتكزات العامَّة من حيث المنهج والمضمون والمحتوى، مضافًا إلى نقد الأفكار الفرعيَّة الناتجة عن هذه المباني والمرتكزات، أو من خلال القراءة التوصيفيّة التي تتضمّن بيان السلبيَّات والأفعال المتعارضة مع القيم والأخلاق الإنسانيّة، خصوصًا في الأبحاث التاريخيَّة. وذلك من قبيل بيان وتوصيف الحروب العسكريّات والاستعماريّة الغربيّة في مختلف أنحاء العالم، سواء الداخليّة بين الدول والمجتمعات الغربيّة أم الخارجيّة، فلا بدَّ في مثل هذه الموارد أن تكون أدبيّات التوصيف تقريعيّة تكشف همجيَّة الغرب وتوحّشه وماديِّته.

مضافًا إلى تسليط الضوء على العوامل والظروف والمبادئ المؤسِّسة والجذور الاجتماعيّة والنفسيّة التي ساعدت على وجود عثرات وضعف في المباني والأفكار الفرعيّة، والكشف عن تحيّزات المفُكِّر، والسياقات الحياتيَّة الخاصَّة به التي انعكست على كيفيّة معالجته الأفكار التي هي مورد العرض والنقد.

ولا بدّ من انطلاق النقد من المباني العقليّة السليمة، وبيان عدم انسجام النظريَّة المنقودة مع هذه المباني، والاستناد إلى الأسس الدينيَّة الصحيحة، وبيان الموقف الدينيّ من الموضوع المبحوث، وبالتالي تضمُّن النقد قراءة مقارنة مع الأطروحات والنظريَّات الفكريّة الإسلاميَّة الأصيلة، مُبدِيًا قوّتها ومتانتها مقابل الفلسفة الغربيَّة والأطروحات غير الدينيّة. وهو ما يتطلّب تدعيم النقد بالأدلَّة والبراهين والشواهد والقرائن، بعيدًا عن إبداء التعصُّب والانسياق وراء العواطف والميول الشخصيَّة. والأهمّ من ذلك كلِّه الالتزام بالآداب الإسلاميّة في نقد الآخر ومناقشته، باجتناب العبارات التي توحي بالإساءة الشخصيَّة.

ختامًا، لا نشكُّ -عند تقليب صفحات تاريخ الاستشراق والمستشرقين من القرن الثامن عشر وحتَّى تاريخنا الحديث- في أنّ المخيّلة الغربيّة التي صنعها وأرساها الخطاب الاستشراقيّ متلبّسةٌ بالعدائيَّة والفوقيَّة، والفكر الاستعماريّ، والنظرةِ الدونيَّة للشرق وللإسلام ولحضارته وشعوبه...؛ بغية الاستحواذ على الشرق وثرواته وموارده بأخسّ الأساليب والمناهج، حتَّى لو اقتضى الأمر تزوير الحقائق أو تفسيرها بما يوافق أغراضهم أو ما يسعون إليه؛ ولهذه الغاية دخل الغرب من خلال الاستشراق -ببعدَيه الكلاسيكيّ والمستحدث- بمؤسّساته الفلسفيّة والأكاديميّة واللاهوتيّة والإيديولوجيّة والسياسيّة في اختصامٍ عميقٍ مع الإسلام بكلِّ ما يحمل من هويَّةٍ حضاريَّةٍ راسخةٍ وممتدَّةٍ على امتداد الزمكان؛ إذ من المؤسف أن يُسخِّر هؤلاء العلمَ -الذي يسمو به الإنسان- لإذلال الإنسان أو استعباده أو الطعن في تراثه وعقيدته بغير حقّ، بل ويعتبر نفسه هو المعنيّ في إعادة تشكيل وعي الشرق وثقافته وفي طريقة تفكيره حيال نفسه وحيال الغرب في آن.

ولهذا، لا يُرجى من هذا الغرب الذي بنى أيديولوجيّاته على أفكار المستشرقين الجدد أن يعود إلى صوابه في رسم معايير علميَّة شفَّافة يقوم عليها خطابه ومخيّلته الملوّثة بأفكار المستشرقين الأخطبوطيَّة تجاه الآخر الشرقيّ والمسلم.

الخاتمة

لا نشكُّ عند تقليب صفحات تاريخ الاستشراق والمستشرقين من القرن الثامن عشر وحتَّى تاريخنا الحديث أنّ المشروع والخطاب الاستشراقيّ متلبّس بالعدائيَّة والنظرة الدونيَّة للشرق وللإسلام وللحضارة والشعوب.

لقد برز الخطاب العدائيّ الكنسيّ المتحامل ضدّ الإسلام ونبيّه مبكّرًا وبشكلٍ جليٍّ على كثير من الصعد، إلى جانب خطابٍ مشوّهٍ ومشبوهٍ طاول الجانب الأكاديميّ والأدبيّ والتاريخيّ والقيميّ والفنِّيّ في فكر شعوب بلدان الشرق وحياتها.

ليس بعيدًا عن المنطق والصواب إن قلنا إنَّ هذا التاريخ المثقل بالشُبهات والإسقاطات غير البريئة على الشرق والإسلام والحضارة والتراث العربيّ، سينتج ظاهرة التطرّف والعداء تجاه الآخر بكلّ بنيانه الفكريّ والدينيّ والمعرفيّ والماديّ...، وبالفعل هذا ما يُتحفنا به الاستشراق الجديد والمستشرقون المتطرّفون بخطابهم الاستشراقيّ المعاصر الذي يجاهر بعداوته للإسلام مجاهرةً صريحةً لا لبس فيها ولا غموض.

من الواضح أنَّ الاتِّجاه الدينيّ في الاستشراق المتطرّف هو امتداد للتّوجه الثيولوجيّ نحو الإسلام، حيث يهتمّ علم الثيولوجيا أو اللاهوت بدراسة الدين، فهو يفحص التجربة الإنسانيّة للإيمان، وكيفيّة تأثير الديانات المختلفة في العالم على المجتمع، وقد شاع استعمال مصطلح «التيولوجيا» في مؤلّفات المعاصرين في وصف الحالة الإيمانيّة للإنسان المتديِّن، ومع أن التوجّه التيولوجيّ كان سائدًا في العصور الوسطى، كما أنّه يعدّ إحياءً للاستشراق الدينيّ في مدرسة الاستشراق القديم حتَّى أوائل القرن العشرين «حيث كان الخطاب الكنسيّ عن الإسلام هو الخطاب السائد، وكان ينظر للإسلام باعتباره «مسيحيّة مشوّهة»، فعلى الصعيد الثيولوجيّ -أي اللاهوتيّ- كان خطاب الغرب المسيحيّ نحو الإسلام حتَّى القرن التاسع عشر يدور حول اعتبار الإسلام «هرطقةً مسيحيَّةً»، بمعنى أنَّ التّعاليم التي جاء بها الإسلام ما هي

إلّا تحريف للمسيحيّة أريد له أن يتّخذ شكل دين جديد. وساد قول إنَّ محمّدًا ﷺ قام بتوليف هذا الدين الجديد من التراث اليهوديّ-المسيحيّ معتمدًا على تعاليم العهد الجديد»...

أبرز ما عمل عليه المستشرقون تمثّل في نقد القرآن ونقد سيرة نبيّ الإسلام ﷺ والتّشكيك فيها، وأنّ المسلمين لم يفهموا النصّ القرآنيّ لوجود فرق بين لغة القرآن العربيّة الأصيلة واللغات المحكيّة، أو لأنَّ المسلمين لم يستخدموا المناهج العلميّة الحديثة في دراسة النصوص المقدّسة واكتفوا بالتفسيرات القديمة.

بالعودة إلى الاستشراق الجديد والمتطرّف، فهو على أحسن تصويرٍ لا يعدو كونه نسخةً محدّثةً من الاستشراق القديم، لكن بمنظومة أهدافٍ خبيثة، وخلفيّاتٍ فكريّةٍ حاقدة، وفجاجة خطابٍ متعالٍ ومتطرّفٍ عمل على تقديم صورةٍ نمطيَّة للشرق لا تعكس سوى الجهل والهمجيَّة وعبادة الشهوات. ولم يغب عنهم التوصيف بعناوين أخرى مثل التوحّش والبداوة والجِمال والرِّقّ... والهدف الاستراتيجيّ واضحٌ وجليّ، وهو الاستحواذ على الشرق وثرواته وعدم تمكينه من أمره وقراراته، وإفراغه من القيم المعرفيّة والفكريّة الأصيلة التي دعا إليها الإسلام وقامت عليها الحضارة الإسلاميّة والعربيّة.

مع أنّنا هنا لسنا في موقع النقاش والنقد المستفيض مع أفكار هذا الاتّجاه المتطرّف، لكن من الضروري أن نبيّن جانبًا من رؤيتنا لأدوار هذا الإنسان الفرديّة، ووظائفه الاجتماعيّة أينما عاش في هذا الكون؛ لنرفع جانبًا من إسقاطات المستشرقين المتطرّفين وشبهاتهم التي ألبسوها للإنسان المسلم ولعقيدته ودينه وقيمه.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. أودار، كاترين، «ما الليبرالية»، ترجمة: سناء الصاروط، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط١، قطر، بيروت، ٢٠٢٠م.

٣. بن محمّد القرني، عوض، «الحرب الإعلامية الأمريكية ضد السعودية وسبل مواجهتها»، مجلة المجتمع، الكويت، العدد (١٥١٦)، ٢٠٠٢م.

٤. الجندي، أنور، آفاق جديدة للدعوة الإسلامية في عالم الغرب، مؤسسة الرسالة، ط١، بيروت، ١٩٨٤م.

٥. جورافسكي، أليكس، الإسلام والمسيحية، ترجمة: د. خلف محمّد الجراد، عالم المعرفة، العدد ٢١٥، الكويت، نوفمبر ١٩٩٦م.

٦. زقزوق، محمود حمدي، الاستشراق والخلفيَّة الفكريَّة للصِّراع الحضاريّ، ط مصر، ٢٠١٧م.

٧. خالدي، مصطفى؛ و فروخ، عمر: التبشير والاستعمار في البلاد العربية، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٥٣م.

٨. رزيوق، شريفة، الصورة النمطيّة للإسلام والمسلمين في الإعلام الأمريكي والمتغيّرات الراهنة، مجلة الصورة والاتصال عدد ١١، مؤسسة الحكمة للنشر والتوزيع، ٢٠١٧م.

٩. الزيادي، محمّد فتح الله، الاستشراق أهدافه ووسائله، مؤسسة المعاصرة، ط٣، ٢٠١١م.

١٠. سالم الحاجّ، ساسي، نقد الخطاب الاستشراقيّ؛ الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الخطاب، دار المداد الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٢م.

١١. سعد الله، الدُّكتور مكي، مجلَّة دراسات استشراقيَّة، العدد (٣٤) مقال بعنوان: حياة محمّد أو حين نكتشف الحقيقة الكاملة للدَّجل والنَّص مأخوذ عن أطروحة دكتوراه للباحث موسومة بـ«تلقي النُّخبة الفرنسيَّة للإسلام» عام ٢٠١٦م.

١٢. سعيد، إدوارد، الاستشراق المفاهيم الغربيَّة للشَّرق، ترجمة: محمّد عناني، مؤسسة هنداوي، ط ٢٠٢٤م.

١٣. سعيد، إدوارد، الإستشراق، المعرفة، السُّلطة، الإنشاء، نقله إلى العربيَّة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربيَّة، الطَّبعة العربيَّة الرَّابعة ١٩٩٥م.

١٤. سكارسيا، بيانكا، العالم الإسلامي وقضاياه التاريخية، دار ابن خلدون، ١٩٨٤م.

١٥. الطحان، مصطفى، «الطريق إلى العصر الأمريكي»، مجلة المجتمع، الكويت، العدد (١٥٤٧)، ٢٠٠٣م.

١٦. عبد الفتاح، عليان محمَّد، أضواء على الاستشراق، مطبعة الجبلاوي، ١٩٨٠م.

١٧. العقيقي، نجيب، المستشرقون، دار المعارف بمصر، (لا ط)، ١٩٦٤م.

١٨. غينون، أزمة العلم الحديث، ترجمة: عدنان نجيب الدين، النجف، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط١، ٢٠١٦م.

١٩. فوك، يوهان، تاريخ حركة الاستشراق الدِّراسات العربيَّة والإسلاميَّة في أوروبا حتَّى بداية القرن العشرين، دار المداد الإسلامي، ط٢، بيروت، ٢٠٠١م.

٢٠. قطب، محمّد ، المستشرقون والإسلام، مكتبة وهيبة، ط١، القاهرة، ١٩٩٩م.

٢١. مجلة البحوث والدِّراسات الإسلاميَّة، العدد الثَّالث، السَّنة الثَّانية، مجمع الملك فهد لطباعة القرآن الكريم بالمدينة المنورة.

٢٢. مسعد، جوزيف، اشتهاء العرب، ترجمة: إيهاب عبد الحميد، دار الشروق، مصر، ٢٠١٣م.

٢٣. نقلاً عن ويكيبيديا تحت عنوان: نظرات مسيحيّة إلى محمّد في العصور الوسطى.

٢٤. النملة، الاستشراق في الأدبيَّات العربيَّة، ط١، ١٩٩٣م.

٢٥. النملة، علي بن ابراهيم، صناعة الكراهية بين الثقافات وأثر الاستشراق في افتعالها، ط١، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٨.

المصادر الأجنبيّة

26. Ahmad von Denffer, History of Qur'an Translation in Germany.

27. Marius Fontane, Histoire universelle, Mahomet (de 395 à 632 ap. J.-C.) Alphonse Lemerre, Editeur, Paris, MDCCCXCVIII.

28. Muhammad, Encyclopædia Britannica, 2007, Encyclopædia Britannica Online, 10 January 2007.

29. Wetzer, Welte, Dictionnaire encyclopédique de la Théologie catholique, Tome XIV, Gaume Frères et J. Duprey, 1862.

من الإماميّة إلى الاثنى عشريّة

دراسة نقديّة لنظريّة «إيتان كولبرغ» في ظهور الشيعة

محسن أوليري [*]

الملخّص

يتناول هذا البحث مقالة «**من الإمامية إلى الاثنى عشرية**» للباحث الإسرائيلي في دراسات التشيّع والإسلام المستشرق **إيتان كولبرغ (Etan Kohlberg)**، والذي تعدّ أعماله نقطة تحوّل في دراسات التشيّع بين المستشرقين اليهود. وهو أوّل باحث بين الباحثين الإسرائيليّين في الشأن الإسلامي يركّز على مجال دراسات تاريخ التشيّع.

فقد ذكر المؤلّف في مقالته قضيّة الاعتقاد العامّ نسبيًّا بين المسلمين بوجود اثني عشر إمامًا أو خليفة من نسل النبيّ الأكرمﷺ، والاعتقاد بوجود إمام غائب سوف يملأ الأرض قسطًا وعدلاً، وعمد إلى بيان كيفيّة تسلّل هذا الاعتقاد إلى مجموع أصول عقائد الإماميّة في منتصف القرن الرابع للهجرة، وفي الختام قدّم تحليله عن دوافع اعتناق الإماميّة لهذا المعتقد. وهذا ما يدعو إلى دراسة المقال وتحليله، ونقد الأفكار الخاطئة أو المشتبه بها التي سعى لإثباتها، وهو ما يتطلّب التوقّف مع هذه الأطروحة من ناحية الأسلوب ومنهج الاستدلال، وفهم المصادر وكيفيّة فهم المؤلّف

---

*- عضو لجنة التاريخ العلميّة، جامعة باقر العلومعليه السلام، إيران/ ترجمة: السيِّد حسن علي مطر الهاشمي.

لهذا الموضوع، حيث سنقدّم بعض الملاحظات ضمن العناوين الخمسة الآتية: الأئمّة الاثني عشر وغيبة الإمام الثاني عشر في النصوص الشيعيّة الأولى، وقفة مع بعض أدلّة المؤلّف وفهمه للمصادر، وتحليله لدوافع الإماميّة في هذا الاعتقاد، وتقويم رؤيته العلميّة لهذا الموضوع.

كلمات مفتاحيّة: التشيّع، إيتان كولبرغ، المهدويّة، الإماميّة، الاثني عشريّة، الإمام المهديّ الموعود.

المقدّمة

بغضّ النظر على المواقف المتشدّدة والمتشنّجة من بعض الناقدين والمؤلّفين المسلمين تجاه ظاهرة الاستشراق، واتهام المستشرقين بالبحث من منطلق غايات سيّئة[١]، واستنادًا على الأفهام الخاطئة للنصوص الإسلاميّة، وتقديم التحليلات غير الصائبة لمختلف أبعاد التاريخ والثقافة والفكر الإسلامي[٢]، فإنّ هذا الاعتقاد متّفق عليه بين الجميع تقريبًا، وهو أنّه قد تمّ تجاهل الشيعة في الدراسات والأبحاث الاستشراقيّة إلى حدّ كبير، وقد تمّ تقديم صورة خاطئة عن الشيعة والتشيّع. ويبدو أنّ عبارة إدوارد براون -المتوفى سنة ١٩٢٦م- لا تزال سارية المفعول؛ حيث قال: «لا نزال نفتقر إلى مؤلَّف تفصيلي كافٍ وموثوق كُتب بواحدة من اللغات الأوروبيّة

[١]- انظر على سبيل المثال: حيدر، أسد، الإمام الصادق عليه السلام والمذاهب الأربعة، ج٣، ص٣٨٦؛ أبو خليل، شوقي، كارل بروكلمان في الميزان، ص١٧٢؛ العقاد، عباس محمود، ما يقال عن الإسلام، ص٣؛ الجندي، أنور، سموم الاستشراق والمستشرقين، ص١٦؛ سعيد، إدوارد، شرق شناسي: شرقي كه آفريده غرب است، ص٨٣. (إن هذا الكتاب يُعدّ ترجمة للقسم الأخير من النص الكامل لكتاب الاستشراق لإدوارد سعيد، وقد تمّت ترجمته ونشره قبل صدور النص الكامل للكتاب بعقد من الزمن. وللاطّلاع على نصّ الترجمة الكاملة لهذا الكتاب، انظر: سعيد، إدوارد، شرق شناسي).

[٢]- انظر على سبيل المثال: الجندي، أنور، سموم الاستشراق والمستشرقين، ص١٦؛ حيدر، الإمام الصادق عليه السلام والمذاهب الأربعة، م.س، ج٣، ص٣٨٦. وللتعرّف على المزيد من المصادر، انظر: حيدر، الإمام الصادق عليه السلام والمذاهب الأربعة، م.س، ج٣، ص٣٨٨. وللمزيد من الاطّلاع في هذا الشأن يمكن كذلك الرجوع إلى المقالات الآتية: داوري، رضا، وضع كنوني تفكر در ايران، ص٥٧ وما بعدها؛ رحيم لو، يوسف، «رويه اي از خاورشناسي و روشهاي علمي آن: شرق شناسي، دانشي با أبعاد سياسي و تجارتي»، مجلة: نگين، العدد ٨٦، ص١١-١٢، وص١٥؛ انجوي شيرازي، «علت وجودي استشراق و مستشرق»، مجلة: نگين، العدد ٨٥، ص٥-٨؛ كاظم زاده ايرانشهر، حسين، «شرق شناسي و غرب شناسي»، ص١٢-١٤؛ كيهان، أ.، «فرهنگ ملي وفانوس كشان استعمار»، مجلة: نگين، العدد ٨٦، ص١٣-٥٥. لقد تم التعرّف على هذه المقالات من كتاب فهرست مقالات فارسي لإيرج افشار، انظر: افشار، إيرج، فهرست مقالات فارسي، ج١/ ٤.

حول التشيّع»[١]. إنّ الاستناد الأصلي للمستشرقين على مصادر أهل السنّة[٢]، وعدم التعرّف على التشيّع بوصفه تيارًا دينيًّا وسياسيًّا وثقافيًّا قويًّا[٣]، والغايات الخبيثة لبعض المترجمين المسلمين لأعمال المستشرقين[٤]، وضعف الجهاز الإعلامي لدى الشيعة[٥]، وتعقيدات وغموض تاريخ القرون الثلاثة الأولى للتشيّع[٦]، قد أدّى من جهة إلى انخفاض عدد المؤلّفات الخاصّة بالتشيّع[٧]، كما أدّى إلى ضعف اعتبار الدراسات والأبحاث في هذا الشأن من جهة أخرى[٨]. وعلى الرغم من ارتفاع عدد المؤلفات التي كُتبت في العقود الأخيرة حول التشيّع، ولكن لم يتّضح ما إذا كانت هذه الزيادة تحظى بالاعتبار التحقيقي أيضًا أم لا، وإن الحكم بهذا الشأن يحتاج إلى المزيد من البحث والتدقيق.

إنّ من بين المسائل المهمّة والمثيرة للجدل طوال تاريخ الإسلام والتي تعدّ من العقائد الأصليّة للشيعة الاثنى عشريّة الإماميّة، مسألة الاعتقاد بـ«الإمام المهديّ الموعود» و«قائم آل محمّد»، والتي كانت منذ الأيام الأولى من ظهورها إلى الآن

[١]- انظر: حكيمي، محمّد رضا، «٤٠٠ كتاب در شناخت شيعه»، يادنامه علامه اميني، إعداد السيد جعفر شهيدي ومحمّد رضا حكيمي، ص٥٠١. (نقلاً عن: النص الإنجليزي لكتاب تاريخ أدبيات إيران، ص٤١٨).

[٢]- انظر: فاروق، عمر، العباسيون الأوائل، ج١، ص٢١٨-٢٢٤؛ صفائي، سيد أحمد، هشام بن الحكم: متكلم معروف قرن دوم هجري، ص١-٤؛ العلامة الطباطبائي، السيد محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج٩، ص٣ (مقدمة الدكتور السيد حسين نصر). (جاء في الطبعة الجديدة نسبيًّا لهذا الكتاب والصادرة عن دفتر انتشارات اسلامي التابع لجامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، بدلاً من اسم الدكتور نصر بوصفه كاتب المقدمة، العبارة الآتية: بقلم أحد تلاميذ الأستاذ).

[٣]- انظر: العلامة الطباطبائي، السيد محمّد حسين، شيعه در اسلام، ص٣-٤.

[٤]- انظر: حكيمي، محمّد رضا، «شناخت شيعه»، شيخ آقا بزرگ، ص٢١٦.

[٥]- انظر: م.ن، ص٢٣٥-٢٥٠.

[٦]- انظر: واط، مونتغمري، «نكاتي از فهرست شيخ طوسي مربوط به دوران اوليه امامت»، ج٣، إعداد: محمّد واعظ زاده خراساني، ص٥٢٧.

[٧]- لقد تحدّث كاتب مقالة «تحقيق عقايد و علوم شيعي» -استنادًا إلى الكتب والمقالات الصادرة حول الإسلام في واحدة من اللغات الغربية منذ عام ١٩٤٣م وحتى عام ١٩٦٨م- قائلاً: «إنّ من بين ما يقرب من ٣٥٠ كتابًا ومقالة [حول الإسلام] ليس هناك سوى عمل واحد يختصّ بالشيعة الإماميّة الاثنى عشرية، وهو أقل بكثير من الكتابات التي نشاهدها حول الشيعة الزيديّة والإسماعيليّة. (انظر: فلاطوري، عبد الجواد، «تحقيق عقايد و علوم شيعي»، يادنامه علامه اميني، إعداد السيد جعفر شهيدي ومحمّد رضا حكيمي، ص٤٣٧).

[٨]- انظر: حيدر، أسد، الإمام الصادق عليه السلام والمذاهب الأربعة، ج٣، ص٣٧١؛ آدمز، تشارلز، «نقش شيخ طوسي در دگرگوني نظري علم حقوق»، ج٣، إعداد: محمّد واعظ زاده خراساني، ص٣٨٨.

موردًا للبحث والنقاش[١]. إنّ هذه المسألة التي أثارت اهتمام المستشرقين أيضًا، قد خضعت حتى الآن إلى بحثهم من قبلهم من مختلف الأبعاد والزوايا[٢]. وفي الآثار المطبوعة في هذا الشأن، يمكن ملاحظة الآراء الجديرة بالنقد والبحث والتأمّل كما نلاحظ بعض الإبهام والغموض أيضًا. إنّ الأسئلة التي يثيرها المستشرقون والمفكّرون المسلمون المتأثّرون بهم في هذا الشأن، يعود بعضها إلى ادّعاء ضعف الأحاديث المرتبطة بالإمام المهديّ المنتظر عجل الله فرجه الشريف[٣]، ويعود بعضها إلى تأثير الأديان الأخرى من قبيل الزرادشتيّة[٤]، والمسيحيّة، واليهوديّة[٥]، في ظهور وتبلور هذه العقيدة، ويعود بعضها الآخر إلى المرحلة الغامضة والمثيرة للتساؤل حول تبلور هذه العقيدة[٦]. إنّ ترجمة بعض أعمال المستشرقين في هذا الشأن إلى اللغة الفارسيّة، كانت مقرونة في بعض الأحيان بتداعيات سياسيّة واجتماعيّة[٧]، وقد خضعت للنقد والنقاش في بعض

[١]- انظر على سبيل المثال: الصافي، لطف الله، منتخب الأثر في الإمام الثاني عشر، المقدمة، ص١-٩.

[٢]- انظر على سبيل المثال: مقالة

Mahdi A Number of orientalists, Encyclopedia of Islam, New Edition (EI2), V.5, p.1230–1238, Leiden, E. J – bril. 1986 في (EI2) ولا سيّما Bibliography, p.1237-1238.

[٣]- إذا ما استثنينا الشبهات الخاصة بضعف الروايات المرتبطة بالإمام المهدي عجل الله فرجه في القرن الرابع والخامس للهجرة، وجهود علماء الشيعة في الإجابة عنها والعمل على رفعها، ربّما أمكن لنا تسمية عبد الرحمن بن خلدون المغربي (م ٨٠٨هـ) بوصفه أقدم شخص قام بطرح هذه الشبهة. (انظر: ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمّد (المتوفى سنة ٨٠٨هـ)، مقدمة ابن خلدون، ص٣١-٣٣٠، (فصل في أمر الفاطمي وما يذهب إليه الناس في شأنه وكشف الغطاء عن ذلك). وللوقوف على تفسير في هذا الشأن، انظر: مهدي، ص٣٢٢-٣٢٣، وكذلك هامش مترجم الكتاب في ص٣٢٢. للوقوف على رأي المعاصرين في هذا الشأن، انظر: مقالة «المهدي» **(Islamic Messianism)** في **(The Encyclopedia of Religion)**، ج٩، ص٤٧٧-٤٨١. وقيل أيضًا إن آراء أمثال أحمد كسروي، وأحمد أمين، ومحبّ الدين الخطيب، قد تبلورت بتأثير من أفكار المستشرقين. للوقوف على التحليل في هذا الشأن، انظر: منتظر، حسين، ذهنيت مستشرقين و اصالت مهدويت، ص٥٥-٥٦؛ حيدر، أسد، الإمام الصادق عليه السلام والمذاهب الأربعة، ج٣، ص٣٨٨؛ الصافي، لطف الله، مع الخطيب في خطوطه العريضة، ص٣٨٨. ولبحث ردّ دعوى ضعف الأحاديث بين الشيعة، انظر: عموم الكتب الروائية الخاصة بهذا الموضوع، وفيما يتعلّق بأهل السنة، لبحث مختصر، انظر: العباد، عبد المحسن بن حمد، الرد على من كذّب بالأحاديث الصحيحة الواردة في المهدي، الإمام المهدي عند أهل السنة، إعداد مهدي فقيه إيماني، ج٢، ص٤٣٧-٤٩٥.

[٤]- انظر على سبيل المثال: فراي، ريتشارد، ن.، ميراث باستاني ايران، ص٣٧٨.

[٥]- انظر على سبيل المثال: منتظر، حسين، ذهنيت مستشرقين و اصالت مهدويت. (نقلاً عن العقيدة والشريعة، ص٩٣، ولا سيّما من: المهدي من صدر الإسلام إلى القرن الثالث عشر للهجرة، ص٦١). وانظر أيضًا: شايگان، داريوش، هانري كربن: آفاق تفكر معنوي در اسلام ايراني، ص١٦٤.

[٦]- مثل هذه المقالة مورد البحث عن إيتان جولبيرغ.

[٧]- انظر: بسيان، نجف قلي، واقعه اعلام جانسوز و ريشه هاي سياسي و اجتماعي آن، ص١٧٢-١٧٨. ولا بدّ التذكير بأن مترجم كتاب (مهدي از صدر اسلام تا قرن سيزدهم هجري هو الأستاذ مهدي جانسوز، وقد قام بطبعه ونشره في شهر خرداد (٣) سنة ١٣١٧هـ.ش).

الأحيان على نحو الاختصار مقرونة بالقوّة والضعف المتناسبين مع قوّة وضعف رؤية الناقدين[١].

إنّ مقالة «**من الإماميّة إلى الاثنى عشريّة**»[٢]، التي سنعرض ترجمتها في سياق البحث[٣]، تعدّ -بلحاظ الإحجام عن بحث المهدوية بشكل عام بين مختلف الفرَق الإسلامية، والاستناد البحث إلى الاعتقاد بالأئمة الاثنى عشر وغيبة الإمام الثاني عشر عند الشيعة الاثنى عشرية- بحثًا جديدًا في هذا الشأن. إن المضمون العام لهذه المقالة عبارة عن البرهنة على احتمال نزوع الإماميّة إلى الاعتقاد بـ«اثني عشر إمامًا وغيبة آخرهم» في مرحلة مهمة من تاريخهم (وهو بطبيعة الحال تاريخ متأخر عن مرحلة التشكّل الأولى)، والبحث عن جذور دوافع الإماميّة نحو القبول بهذه العقيدة وتحوّلهم إلى فرقة جديدة باسم الاثنى عشريّة. وبطبيعة الحال فإنّ نظريّة عدم أصالة وعدم سابقة وقدم الفرقة الاثنى عشريّة، والقول بظهورها في منتصف القرن الرابع للهجرة لا تعدّ نظرية جديدة، وإنّما كانت مطروحة منذ القرون الأولى من تاريخ الإسلام[٤]، وقد تمّ طرحها من قبل المستشرقين قبل كاتب هذه المقالة أيضًا[٥]. إنّ الاستناد البحث للمقالة على «جذور ومراحل انتشار اعتقاد الإماميّة بالإمام الثاني عشر وغيبته»[٦]، ورؤية المؤلّف التاريخيّة إلى هذه المسألة، قد غطى على اجتراريّة موضوع المقالة وأضفى عليها طابعًا مميّزًا.

---

[١]- انظر على سبيل المثال: منتظر، حسين، ذهنيت مستشرقين و اصالت مهدويت. وعلى نحو غير مباشر: الصدر، السيد محمّد باقر، بحث حول المهدي، تصدير وتقديم: حامد حنفي داود، بعنوان بحث حول المهدي وترجماته الفارسية: الصدر، السيد محمّد باقر، امام مهدي حماسه اي از نور؛ والصدر، السيد محمّد باقر، انقلاب مهدي و پندارها.

[2]- From Imamiyya To Ithna – Ashariyya.

[٣]- انظر: الملحق رقم ٢ من هذه الفصلية، ص٢٠١-٢٢٠.

[٤]- انظر على سبيل المثال: الصدوق، محمّد بن علي (م ٣٨١هـ)، كمال الدين وتمام النعمة، ص٦٧.

[٥]- انظر على سبيل المثال: واط، مونتغمري، «نكاتي از فهرست شيخ طوسي مربوط به دوران اوليه امامت»، ج٣، ص٥٨٥؛ العلامة الطباطبائي، السيد محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ص٤ (مقدمة الدكتور السيد حسين نصر).

[٦]. انظر: ص٢٠١-٢٠٢، من هذا العدد من المجلة الفصلية.

إنّ كاتب هذه المقالة **إيتان كولبرغ**[١] من مواليد عام ١٩٤٣م، وهو يعمل حاليًا في سلك التدريس والتحقيق في الجامعة العبريّة في فلسطين المحتلة[٢]، وقد صدر له حتّى الآن ما يزيد على الخمسين كتابًا ومقالاً في مختلف الحقول الإسلاميّة، ولا سيّما في تاريخ الشيعة وعقائدهم[٣][٤].

المنهج المعتمد في مقالة «من الإماميّة إلى الاثني عشريّة»

من خلال قراءة هذه المقالة سوف ندرك أن المؤلف قد ركّز في بداية الأمر على الاعتقاد العام نسبيًا بين المسلمين بوجود اثني عشر إمامًا أو خليفة من نسل النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله من جهة، والاعتقاد بوجود إمام غائب سوف يملأ الأرض قسطًا وعدلاً من جهة أخرى، ثمّ عمد إلى بيان كيفيّة تسلل هذا الاعتقاد بنظره إلى مجموع أصول عقائد الإماميّة في منتصف القرن الرابع للهجرة، وفي الختام قدّم تحليله عن دوافع اعتناق الإماميّة لهذا المعتقد.

يبدو أنّ هناك مجموعة ملاحظات تتعلّق بأسلوب ومنهج الاستدلال، وفهم المصادر، وكيفيّة رؤية المؤلّف في هذا الموضوع، سنحاول جمع هذه الملاحظات ضمن خمسة عناوين هي:

---

[1]- Etan Kohlberg.

[٢]- انظر: كولبرغ ، إيتان، كتابخانه ابن طاووس و احوال و آثار او، ص١١.

[٣]- انظر: م.ن، ص١١. توجد نسخة من سلسلة مقالاته في مكتبة مركز دائرة المعارف بزرگ اسلامي. وإن من بين أشهر أعماله كتاب يحمل عنوان:

"A Medicval Muslim scholor At work: IBN TAWUS AND His LIBRARY".

لقد تمّت ترجمة هذا الكتاب إلى اللغة الفارسيّة من قبل السيِّد علي قرائي ورسول جعفريان، وتمّ نشره من قبل مكتبة مركز دائرة المعارف بزرگ اسلامي تحت عنوان (كتابخانه ابن طاووس و احوال و آثار او). انظر: كولبرغ ، إيتان، كتابخانه ابن طاووس و احوال و آثار او.

[٤]- لقد أدرج المؤلّف في الصفحة الأولى من المقالة التي يمتلك كاتب السطور نسخة مصوّرة عنها، تاريخ: ١١/ سبتمبر/ ١٩٧٧م. من الجدير بالذكر أن هذه المقالة قد أرسلها كولبرغ في التاريخ أعلاه إلى الراحل الدكتور عبد الهادي الحائري -الذي كان يقيم حينها في جامعة بريكلي في ولاية كاليفورنيا- وقد سجّل المرحوم عبد الهادي الحائري تاريخ استلامها في ملاحظة مختصرة بـ: ١١/ أكتوبر/ ١٩٧٧م. وأثناء اشتغال الراحل عبد الهادي الحائري في جامعة فردوسي في مدينة مشهد ترك نسخة من المقالة تحت تصرّف الأستاذ المحترم سماحة السيد الدكتور هادي عالم زاده، وقد كان العمل على ترجمتها ونقدها ومناقشتها من قبل كاتب السطور قد جاء بتوصية وإرشاد من قبل فضيلة الدكتور عالم زاده.

مسألة الأئمّة الاثني عشر وغيبة الإمام الثاني عشر في النصوص الشيعيّة الأولى.

وقفة مع بعض أدلّة المؤلّف وفهمه للمصادر.

وقفة مع تحليل المؤلّف بشأن دوافع الإماميّة إلى هذا الاعتقاد.

تقييم كيفيّة رؤية المؤلف إلى هذا الموضوع.

اقتراح احتمال جديد.

مسألة الأئمّة الاثني عشر وغيبة الإمام الثاني عشر في نصوص الاثني عشريّة الأولى

إنّ أهم دليل يتمسّك به كاتب المقالة لإثبات عدم أصالة فكرة الأئمّة الاثني عشر وغيبة الإمام الثاني عشر في المنظومة الفكريّة لدى الإماميّة، عدم عثوره على أحاديث بهذا الشأن في المصادر الأولى للاثني عشرية. من خلال دراسة النصوص التي أحال إليها مؤلّف المقالة، وكذلك بالرجوع إلى عدد من النصوص الأخرى من أواخر القرن الثالث الهجري، يبدو أنّ بالإمكان الوصول إلى نتائج غير تلك التي توصّل إليها المؤلّف. إنّ أقدم نصّ (أو نصوص) باقية عن الاثني عشريّة[١] عبارة عن ستّة عشر أصلاً من الأصول الأربعمئة[٢]، وكذلك مختصر عن جامع البزنطي الذي ألحقه ابن إدريس الحلّي (م ٥٩٨هـ) مع مختصرات لعشرين كتابًا آخر بنهاية كتابه المعروف السرائر، تحت عنوان «النوادر» أو «مستطرفات السرائر»[٣].

ومن بين الأحاديث الموجودة في هذه الأصول، لم يستند كولبرغ إلّا إلى حديثين بوصفهما شاهدين على عدم قطعية الاعتقاد بالأئمّة الاثني عشر، وكذلك عدم معلوميّة أسمائهم، ولا سيّما الإمام الأخير منهم. وأحد هذين الحديثين كان في أصل

[١]- المراد بذلك هو النصوص التي يعتبرها الاثنى عشرية من نصوصهم الخاصة. ومن الطبيعي أن لا يكون هناك جماعة باسم الاثني عشرية حين تأليف هذه النصوص. (انظر: ص٢١١ من هذا العدد من الفصلية).

[٢]- لقد تمّت طباعة هذه الأصول الستة عشرة من الأصول الأولية، في قم ضمن كتاب واحد سنة ١٤٠٥هـ.

[٣]- كما تمّت طباعة هذه المجموعة في قم بشكل منفصل، سنة ١٤٠٨هـ.

أبي سعيد عباد العصفوري بشأن أحد عشر نقيبًا يأتون بعد النبيّ الأكرمﷺ، وآخرهم يملأ الأرض قسطًا وعدلًا[١]، والحديث الآخر في كتاب محمّد بن المثنى الحضرمي ومضمونه أنّه سوف يكون هناك بعد النبي الأكرمﷺ سبعة أئمّة تجب على الناس إطاعتهم، وآخرهم هو «القائم»، وبعدهم سيأتي أحد عشر مهديًّا من نسل الإمام الحسينعليه السلام[٢].

يمكن تقسيم المطالب المرتبطة ببحثنا في هذه الأصول ضمن ثلاث مجموعات، وهي كالآتي:

المجموعة الأولى: عبارة عن الأحاديث التي تشتمل على مطالب مخالفة للمباني المعروفة والمقبولة عند الاثني عشرية، والتي تؤيّد نظريّة كولبرغ في الواقع. وفي هذه المجموعة باستثناء هذين الحديثين اللذين استند لهما كولبرغ يمكن الإشارة إلى حديث آخر دالّ على أحد عشر كوكبًا من أهل بيت النبيّ الأكرمﷺ، دون أن يرد فيه ذكر لغيبة آخرهم وقيامه [٣].

المجموعة الثانية: هي التي تشتمل على الأحاديث التي لا تشير إلى عدد الأئمّة وأسمائهم -أو الإمام الأخير منهم في الحدّ الأدنى- وكذلك من دون الإشارة المباشرة إلى مسألة الغيبة، وقائم آل محمّد (قائمنا) أو رجل من أهل البيت وخروجه والأمور التي سوف يقوم بها بعد خروجه[٤]. لم يتمّ ذكر موضوع الغيبة في هذه الأحاديث بشكل مباشر، ولكن في حديث عن جابر عن الإمام الباقرعليه السلام حول انتظار القائم وأهميّته[٥] «انتظار القائم» هناك دلالة غير مباشرة على الغيبة أيضًا. وكذلك في الرواية التي وردت في مختصر جامع البزنطي بشأن «التعويذة» التي يعلّمها الإمام محمّد

---

[١]- انظر: ص٢١٢ من هذا العدد من الفصلية، وللاطّلاع على أصل الحديث، انظر: الأصول الستة عشر من الأصول الأولية، ص١٥.

[٢]- انظر: ص٢١٢ من هذا العدد من الفصلية، وللاطّلاع على أصل الحديث، انظر: الأصول الستة عشر من الأصول الأولية، ص٩٠-٩١.

[٣]- انظر: الأصول الستة عشر من الأصول الأولية، ص١٦.

[٤]- انظر: م.ن، ص٦، و٦٣، و٧١.

[٥]- انظر: م.ن، ص٧١.

الباقر عليه السلام ليونس بن ظبيان، نجد فيها كلامًا مجملاً من دون الإشارة الصريحة إلى عدد الأئمة وأسمائهم، قوله عليه السلام: «... وأعوذ بالأئمة وسمّى [وفي نسخة أخرى: يُسمّي] واحدًا فواحدًا...»[١].

المجموعة الثالثة في هذه المجموعة من الأحاديث، هناك دلالة صريحة على عدد الأئمّة عليهم السلام دون ذكر أسمائهم. من قبيل الرواية الواردة في ذات أصل أبي سعيد عباد العصفوري: «عباد، عن عمرو، عن أبي حمزة، قال: سمعت علي بن الحسين عليه السلام، يقول: «**إنّ الله خلق محمّدًا وعليًّا وأحد عشر من ولده من نور عظمته...**»[٢]. وكذلك في ذات هذا الأصل أيضًا: «عباد، عن عمرو، عن أبي الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: **إني وأحد عشر من ولدي وأنت يا علي زر الأرض أعني أوتادها ... فإذا ذهب الأحد عشر من ولدي ساخت الأرض بأهلها ولم يُنظروا**»[٣]. وعليه في ضوء القرينة الموجودة في هذه الرواية يمكن توجيهم الروايات المشتملة على معلومات بشأن أحد عشر نقيبًا وخليفة لرسول الله صلى الله عليه وآله على هذا النحو أيضًا، وهو أنّ مراد النبيّ أحد عشر خليفة غير الإمام علي عليه السلام ، لا سيّما وأنّ النبي قد تحدّث فيها عن أحد عشر نقيبًا من ولده: «من ولدي أحد عشر نقيبًا نجيبًا محدّثون مفهمون آخرهم القائم»[٤]. و«نجوم من أهل بيتي من ولدي أحد عشر نجماً»[٥]. ونعلم أنّ الإمام علي عليه السلام لم يكن من وُلد النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله[٦]. ومن الجدير ذكره أنّ المؤلف ذكر في مورد حديث محمّد بن المثنى توجيهًا نقله عن علماء الشيعة[٧]. وقد قام الشيخ

[١]- انظر: ابن إدريس الحلي، أبو عبد الله محمّد بن أحمد (م ٥٩٨هـ)، النوادر أو مستطرفات السرائر، برعاية السيد محمّد باقر الموحد الأبطحي، ص٦٢ (ما استطرفناه من جامع البزنطي)، مدرسة الإمام المهدي عجل الله فرجه.

[٢]- انظر: الأصول الستة عشر من الأصول الأولية، ص١٥. والملفت أنّ هذا الحديث جاء من دون فصل قبل الحديث الذي كان موردًا لاستناد كولبرغ.

[٣]- انظر: الأصول الستة عشر من الأصول الأولية، ص١٦.

[٤]- م.ن، ص١٥.

[٥]- م.ن، ص١٦.

[٦]- قارن ذلك مع: الصفار القمي، أبو جعفر محمّد بن الحسن بن فرّوخ (م ٢٩٠هـ)، بصائر الدرجات، ص٣٢٠.

[٧]- انظر: كولبرغ (النص الإنجليزي)، ص٨٣، و٢٢٠ من هذا العدد من المجلة الفصلية.

الحرّ العاملي بحمل بعض روايات هذه الأصول على التقية[١].

إنّ كتاب المحاسن لأحمد بن محمّد البرقي (م ٢٧٤هـ أو ٢٨٠هـ) كان هو الآخر موردًا لاستناد المؤلف بوصفه شاهدًا آخر أيضًا. إن ما قاله المؤلف -من أنّ كتاب المحاسن لا يحتوي على أيّ حديث يبيّن عدد الأئمّة وغيبة الإمام الثاني عشر- صحيح، ولكن هناك بطبيعة الحال في مختلف مواضع هذا الكتاب[٢] ما لا يقلّ عن ثمان روايات حول «القائم» و«فضيلة انتظاره»[٣]، حيث يمكن لها أن تؤيّد نظريّة الاثنى عشريّة على نحو غير مباشر. وعلى الرغم من أنّ مفردة القائم يمكن أن تطلق على كل إمام[٤]، إلاّ أنّ بعض هذه الروايات تصدق على القائم الموعود على نحو أيسر[٥]. وفي حديث آخر يطلب عمر بن مسلم من الإمام الصادقعليه السلام أن يُسمّي له «الأئمّة بالحقّ من آل محمّدصلى الله عليه وآله»-، فيقتصر الإمام الصادقعليه السلام في الجواب على ذكر اسم الإمام علي والإمام الحسن والإمام الحسين والإمام علي بن الحسين والإمام محمّد بن علي (الإمام الخامس)، ثمّ يقول بعد ذلك بأسلوب مجمل: «هذا الأمر يجري لآخرنا كما يجري لأوّلنا»، ويحجم عن ذكر أسماء الأئمّة اللاحقين، بل ويحجم حتى عن التصريح بإمامة نفسه[٦].

[١]- انظر: الأصول الستة عشر من الأصول الأولية، ص١٧٠.

[٢]- يشتمل كتاب المحاسن على أحد عشر قسمًا، وكل واحد من هذه الأقسام له عنوان كتاب مستقل، مثل: «كتاب الأشكال والقرائن» وما إلى ذلك. وكل واحد من هذه الكتب الأحد عشر بدوره -باستثناء (كتاب العلل)- يشتمل على أقسام أصغر تحمل عنوان: «الباب».

[٣]- انظر: البرقي، أحمد بن محمّد بن خالد (م ٢٧٤هـ/ ٢٨٠هـ) المحاسن، ص١٤٥-١٤٩، و١٧٣-١٧٤، و٣٢٠، و٣٣٩-٣٤٠.

[٤]- انظر: الصفار القمي، أبو جعفر محمّد بن الحسن بن فرّوخ، ص٢٦٥؛ الحميري القمي، أبو العباس عبد الله بن جعفر (م: ما بعد عام ٣٠٠هـ)، قرب الإسناد [ويليه الأشعثيات]، ص١٤٠. إنّ الاحتمال الآخر بشأن القائم في هذه الروايات هو أن يكون المراد منه إمام يخرج من أجل الحصول على مقاليد الحكم، وكان من الممكن لكلّ واحد من الأئمّة من الإمام السادس إلى الإمام الثاني عشر أن يكون هو القائم، وكان الأئمّة من أجل الحفاظ على روحية الناس يزرعون الأمل لديهم بخروج الإمام القائم. إن هذا الاحتمال يقوم على فرضيّة أن أئمّة الشيعة كانوا يخططون للوصول إلى الحكم، وهذا الأمر بدوره يحتاج في إثباته إلى بحث مستقلّ ومستوفى.

[٥]- انظر: البرقي، أحمد بن محمّد بن خالد، المحاسن، ص٣٣٢-٣٣٣.

[٦]- انظر: م.ن، ص٢٨٨-٢٨٩.

إنّ البرقي في كتاب آخر له معروف بـ«الرجال»[١]، عمد إلى التعريف بأصحاب النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، ثمّ ذكر الإمام علي عليه السلام إلى الإمام الحجّة بن الحسن عليه السلام. فما ورد في هذا الكتاب يدلّ بوضوح على الاعتقاد باثني عشر إمامًا.

وفي كتاب الغارات (أو الاستنفار والغارات) تحدّث ابن هلال الثقفي (م ٢٨٣هـ) في موضع واحد فقط عن رجل من أهل البيت عليهم السلام (ابن خيرة الإماء)[٢]، وأنّه سوف يسلخ الفتن كما يُسلخ الجلد عن اللحم وسوف يعمل على إطفاء نائرتها (يفرّج الفتن ... كتفريج الأديم)[٣]. وهذا الكتاب بدوره لم يرد فيه ذكر عدد الأئمّة عليهم السلام وأسمائهم.

والمصدر الشيعي الآخر الذي يعود إلى نهاية القرن الهجري الثالث هو كتاب بصائر الدرجات لمؤلّفه محمّد بن حسن الصفار القمي (م ٢٩٠هـ)؛ وقد تحدّث عنه كولبرغ، قائلاً: «... لم يشتمل على أيّ حديث بشأن الغيبة أو الأئمّة الاثني عشر»[٤]، ولكنّنا عند مطالعة هذا الكتاب نواجه هذه الروايات، وهي: ما لا يقلّ عن ثلاثة أحاديث حول الإمام المهدي والأوصياء بعد النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله[٥]، وثمانية أحاديث حول القائم[٦]، وحديثان حول خروج رجل من أهل البيت عليهم السلام قبل نهاية الدنيا، وأنّه يحكم كما كان يحكم النبيّ داود عليه السلام (في القضاء)[٧]، وحديث واحد يتحدّث عن اثني عشر عالمًا، وقد جاء في تتمته: «كلّما مضى منّا إمام سكن أحد هذه العوالم، حتى يكون آخرهم القائم في عالمنا الذي نحن ساكنوه»[٨]. إن هذا الحديث، بالإضافة

---

[١]- لقد عمد أحد علماء الشيعة مؤخرًا إلى القول بخطأ نسبة هذا الكتاب إلى البرقي (أحمد بن محمّد)، ونسبه إلى نجله أو حفيده. انظر: السبحاني، جعفر، كليات في علم الرجال، ص٦٦-٦٧. بيد أن الأدلّة التي يقيمها على ذلك قابلة للطعن أحيانًا.

[٢]- يُطلق هذا اللقب على أم الإمام المهدي عجل الله فرجه.

[٣]- انظر: الثقفي، ابن هلال (م ٢٨٣هـ)، الغارات (الاستنفار والغارات)، ص١٠. وفي نسخة مصححة من قبل المحدّث امير جلال الدين حسين الأرموي، ج١، ص١٢.

[٤]- انظر: كولبرغ (النص الإنجليزي)، ص٥٢٣.

[٥]- انظر: الصفار القمي، أبو جعفر محمّد بن الحسن بن فرّوخ، بصائر الدرجات، ص٧٠، و١٠٦.

[٦]- انظر: م.ن، ص١٥٢، و١٩٩، و٢٥٩، و٢٦٢، و٣٣٦، و٣٥٦، و٤٧٨.

[٧]- انظر: م.ن، ص٢٥٨.

[٨]- م.ن، ص٤٠٤-٤٠٥.

إلى دلالته على عدد الأئمة [الاثني عشر][١]، يُشير إلى الإمام القائم -الذي هو آخرهم- أيضًا. وهناك حديث آخر في هذا الكتاب يتحدّث بوضوح وبشكل صريح عن عدد الأئمةعليهم السلام [وأنهم اثنا عشر إمامًا][٢]؛ فقد ورد فيه عن زرارة قال: سمعت أبا جعفرعليه السلام يقول: «الاثنا عشر الأئمة من آل محمّد كلهم محدّث»[٣].

وكان كتاب قرب الإسناد لمؤلّفه أبي العباس عبد الله بن جعفر الحميري القمي (حيّ حتى عام ٣٠٠هـ)، من المصادر الشيعيّة المتقدّمة؛ حيث لم يقع موردًا لإشارة المؤلّف. وقد انعكس هذا الموضوع في هذا الكتاب على أشكال مختلفة. وفي ضوء حديث -في سلسلة رواته بطبيعة الحال عبد الله بن ميمون القداح أيضًا- خلق الله من أهل البيت (وهم فرع بني هاشم) سبعة أشخاص (منهم النبيّ الأكرمصلى الله عليه وآله)، لم يخلق مثلهم أبدًا[٤]. وفي رواية أخرى يتحدّث الإمام الصادقعليه السلام عن أسماء الأئمة الأطهارعليهم السلام من الإمام عليعليه السلام حتى يصل إلى نفسه، ويسكت عن ذكر أسماء الأئمّة الذين يأتون بعده[٥]. وفي حديث مجمل آخر ورد أن أسماء الأئمة معلومة: «...ما هو إلّا عهد من رسول اللهصلى الله عليه وآله رجل فرجل مُسمّى»[٦]. كما نرى هذا الكلام المبهم في موضع آخر عن قول الإمام محمّد الباقرعليه السلام؛ إذ يقول: «لا يستكمل عبد الإيمان حتى يعرف أنه يجري لآخرهم ما يجري لأوّلهم في الحجّة والحلال والحرام»[٧]. وفي حديث آخر ورد الكلام عن رجل من أهل البيتعليهم السلام يخرج في آخر الدنيا، وإنه سوف يعمل بكتاب الله: «... إنّ الدنيا لا تذهب حتى يبعث الله منّا أهل البيت رجلًا يعمل

[١]- ما بين المعقوفتين إضافة توضيحية من عندنا. (المعرّب).

[٢]- ما بين المعقوفتين إضافة توضيحية من عندنا. (المعرّب).

[٣]- وبطبيعة الحال فإنه بالنظر إلى الجزء الثاني من هذا الحديث، والذي يقول إن هؤلاء الأئمة هم: «من ولد رسول اللهصلى الله عليه وآله وولد عليعليه السلام» ترد شبهة ما إذا كان عدد الأئمّة مع إدخال الإمام عليعليه السلام سوف يصبح ثلاثة عشر إمامًا، بيد أن صدر الحديث يشهد بوضوح على خلاف ذلك؛ إذ يقول: «الاثنا عشر الأئمة من آل محمّد كلهم محدّث».

[٤]- انظر: الحميري القمي، أبو العباس عبد الله بن جعفر، قرب الإسناد، ص١٤.

[٥]- انظر: م.ن، ص٣٠.

[٦]- انظر: م.ن، ص١٥٤.

[٧]- م.ن، ص٦٠.

بكتاب الله عزّ وجل»[١]. وهناك في ما لا يقلّ عن خمسة موارد أخرى إشارة إلى قيام القائم وعلامات ما قبل قيامه وانتظار الفرج[٢]. ويبدو أن هذا الكتاب كان من الممكن أن يقع موردًا لاستفادة المؤلّف بشكل أفضل من كتاب المحاسن للبرقي (م ٢٧٤هـ أو ٢٨٠هـ).

وفي تفسير فرات بن إبراهيم بن فرات الكوفي (المتوفى في أواخر القرن الهجري الثالث أو أوائل القرن الهجري الرابع)[٣]، وهو التفسير المعروف بـ«تفسير فرات الكوفي»، هناك -بالإضافة إلى عشرات الروايات حول أهل البيت عليهم السلام[٤] ما يقرب من عشرين حديثًا في خصوص الإمام «المهدي» و«القائم»[٥]. ويبدو أنّ هذا الكتاب بدوره لم يشتمل على ذكر صريح لعدد الأئمة الأطهار عليهم السلام أيضًا.

إن أول كتاب تمّ تأليفه في القرن الرابع للهجرة، هو كتاب تفسير علي بن إبراهيم (م ٣٠٧ هـ)، وقد ذكر فيه -باعتراف المصنف- عدد الأئمّة الأطهار عليهم السلام وأسماؤهم بشكل واضح[٦].

في مقام الجمع وبيان الخلاصات يجب القول إنّ النصوص الشيعيّة الواصلة إلينا منذ أواخر القرن الثالث -كما لاحظنا- عبارة عن روايات لا تخصّ الأئمّة الاثنا عشر وغيبة آخرهم، كما هو الحال بالنسبة إلى وضوح وسعة وانسجام هذه النصوص التي تعود إلى القرن الرابع والخامس للهجرة. وعلى الرغم من ذلك فإنّ هذا الموضوع لا يبقى مسكوتًا عنه في هذه النصوص بشكل مطلق؛ وذلك أوّلًا لأنّ عدد الأئمّة مذكور في الأصول المتبقيّة وفي بصائر الدرجات وغيره أيضًا، وثانيًا إنّ مسألة القائم

[١]- قرب الإسناد، م.س، ص١٥٣.

[٢]- انظر: م.ن، ص١٦٣، و١٦٥، و١٦٨، و١٧٣.

[٣]- حيث ورد ذكر اسمه في تفسير علي بن إبراهيم القمي (م ٣٠٧هـ) مرارًا وتكرارًا، يكون احتمال وفاته في القرن الثالث للهجرة هو الأقوى. (انظر: الكوفي، أبو القاسم فرات بن إبراهيم بن فرات (م القرن الثالث للهجرة)، تفسير فرات الكوفي، ص١٠).

[٤]- انظر: بن فرات، الكوفي، أبو القاسم فرات بن إبراهيم، تفسير فرات الكوفي، ص٦٢٩-٦٧٢.

[٥]- انظر: م.ن، ص٦٥٧-٦٥٨.

[٦]- انظر: كولبرغ (النص الإنجليزي)، ص٥٢٣.

-وغيبته على نحو تلويحي- قد تمّ التأكيد عليها مرارًا وتكرارًا. ويجب أن لا يغيب عن أنظارنا أن القسم الأعظم من المصادر الشيعيّة من القرن الثالث وحتى القرن الثاني والأول من الهجرة -وهي المصادر المعروفة بالأصول الأربعمئة- لم تصل إلينا، وإنّ أشخاصًا من أمثال الشيخ الكليني (م ٣٢٩هـ) قد ألّفوا كتبهم الروائيّة اعتمادًا على تلك الأصول التي كانت موجودة عندهم[١]. وكذلك وردت أسماء كتب تمّ تأليفها في القرن الهجري الثالث حول الغيبة، على ما نرى ذلك في فهارس من قبيل كتاب الذريعة[٢]، ولكنها لم تعد موجودة بين أيدينا[٣].

وقفة مع بعض أدلّة المؤلف وفهمه للمصادر

بالنظر إلى المعرفة التي حصلنا عليها في القسم السابق بالنسبة إلى النصوص الشيعيّة الأولى، نطلّ في هذا القسم -بغض النظر عن أسلوب ورؤية المؤلّف إلى هذا الموضوع- على بعض أدلّته التي تعود بشكل رئيس إلى نوع فهمه للمصادر ومقارنتها التاريخيّة واستنتاجه من هذه المقارنة.

إنّ المؤلف المحترم من خلال استناده إلى عدم تصريح المصادر الأولى بالأئمّة الاثني عشر والإمام الثاني عشر، والتصريح بهذا الموضوع في تفسير القمي (المتوفى سنة ٣٠٧هـ)، وكتاب الكافي للشيخ الكليني (المتوفى سنة ٣٢٩هـ)، وكذلك عدم التصريح باسم الإمام الثاني عشر، وتصريح الأشعري (المتوفى سنة ٣٢٩هـ) في مقالات الإسلاميّين بهذا الاسم، قد استنتج أنّ الإمامية قد قبلوا هذه الأصول بشكل مبكر جدًّا، وأدخلوها في تراثهم وعقيدتهم[٤]. وهنا عدّة نقاط:

ذكرنا سابقًا أنّ النصوص الشيعيّة الأولى وإن لم تكن بسعة مصادر القرن الرابع للهجرة فصاعدًا لا تخلو من الأصول الاعتقاديّة للشيعة.

---

[١]- انظر: الغفاري، علي أكبر، تاريخ تدوين الحديث وكتابته، تلخيص مقباس الهداية (الملحق الأول) ص٢٣٨-٢٣٩، (بالتعاون مع نشر: الصدوق، محمّد بن علي، كمال الدين وتمام النعمة، ص١٠-٢٢).

[٢]- انظر: الطهراني، آغا بزرگ، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج١٦، ص٧٤-٨٤.

[٣]- سوف نتحدّث في المواضع القادمة عن هذا الأمر بتفصيل أكبر.

[٤]- انظر: كولبرغ (النص الإنجليزي)، ص٥٢٢-٥٢٣.

إنّ مجرّد ذكر أو عدم ذكر المطالب في الكتب التي لم يتّضح تاريخ تأليفها بشكل دقيق، ولا يتجاوز تاريخ وسنة وفاة مؤلّفيها أكثر من عقد أو عقدين من الزمن، لا يمكن أن يشكل مبنى للحكم الصحيح والعلمي بشأن ظهور وتحوّل عقيدة ما.

إنّ بعض المؤلفين من أمثال أحمد بن محمّد بن خالد البرقي (المتوفى سنة ٢٧٤هـ أو ٢٨٠هـ) مؤلّف كتاب المحاسن، ومحمّد بن الحسن الصفّار القمّي (المتوفى سنة ٢٩٠هـ) مؤلّف كتاب بصائر الدرجات، لو سلّمنا أنّ كتبهم لا تشتمل على أحاديث في هذا الشأن، إلا أنهم يقعون ضمن سلسلة رواة الطبقة اللاحقة من أمثال الكافي وغيبة النعماني وغيرهما، ليس هناك أيّ دليل على اختلاق الروايات المنقولة عنهم[١]. من ذلك -مثلاً- أنّ رواية الخضر المعروفة التي وردت في كتاب المحاسن من دون ذكر أسماء وعدد الأئمّة، قد وردت في كتاب أصول الكافي عن البرقي نفسه مع ذكر أسماء الأئمّة وعددهم[٢]. والملفت في البين أنّ محمّد بن يحيى الذي سمع الحديث عن محمّد بن الحسن الصفار، يتمنّى لو كان ناقل هذا الحديث شخصًا آخر غير البرقي[٣]، وقال محمّد بن الحسن بدوره في الجواب بأن البرقي قد روى هذا الحديث قبل الغيبة الصغرى بعشرة أعوام: «... حدثني قبل الحيرة بعشر سنين»[٤]. كما يلاحظ اسم محمّد بن الحسن الصفار بكثرة في سلسلة رواة الأحاديث المرتبطة بموضوع بحثنا[٥]. وقد ذكر الشيخ الطوسي في فهرسته أن محمّد بن الحسن

---

[١]- انظر على سبيل المثال: الكليني، محمّد بن يعقوب، الأصول من الكافي، ج١، ص٥٢٥؛ النعماني، محمّد بن إبراهيم (ابن أبي زينب) (المتوفى في القرن الرابع للهجرة)، الغيبة، ص١١٥، و١٦٢.

[٢]- انظر: الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي، ج١، ص٥٢٥-٥٢٦.

[٣]- انظر: م.ن.

[٤]- فيما يتعلّق مختلف توجيهات هذه العبارة من محمّد بن يحيى وكذلك جواب محمّد بن الحسن، انظر: بحر العلوم الطباطبائي، السيد محمّد مهدي (متوفى سنة ١٢١٢هـ)، الفوائد الرجالية (رجال بحر العلوم)، ج١، ص٣٤١-٣٤٣؛ الخوئي، السيد أبو القاسم، معجم الرجال، ج٢، ص٢٦٥-٢٦٦. وسلسلة من نقل الأقوال في مقدمة البرقي (من كتاب المحاسن)، بتصحيح المحدث الأرموي، صج، يز. مؤلف كتاب الفوائد الرجالية استنادًا إلى الكثير من الأحاديث التي رواها البرقي حول الأئمة الاثني عشرﷺ والإمام الغائب، يكون المراد من «الحيرة» هو عصر الغيبة الصغرى قطعًا، وليس حيرة وتيه شخص البرقي. (انظر: بحر العلوم الطباطبائي، السيد محمّد مهدي (متوفى سنة ١٢١٢هـ)، الفوائد الرجالية (رجال بحر العلوم)، ج١، ص٣٤٣).

[٥]- انظر: الصفار القمي، أبو جعفر محمّد بن الحسن بن فرّوخ، بصائر الدرجات، ص١٦-١٨؛ الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي، ج١، ص٥٣٢-٥٣٤.

الصفار كان له كتاب مشتمل على مسائل راسل الإمام الحسن العسكري عليه السلام بشأنها[١].

وفي الأساس فإن المؤلف فيما يتعلق بالمصادر الروائية كان يتّخذ من سنة وفاة المؤلف ومن تاريخ تأليف الكتاب -في حدود الإمكان- مبنى لحكمه. إن هذا الأمر وإن كان يُعدّ مبنى صحيحًا -«ولا سيّما بشأن الأحاديث التي يرد ذكرها أول مرّة»- ولكن علينا أن لا ننسى أن الحديث إنمّا هو في الحقيقة نقل مباشر لكلام، وفي حالة إحراز وثاقة الراوي وصدقه، يجب العمل على بحثه وتقويمه من الناحية التاريخية في المقطع الزمني للمتكلم الأصلي، لا سيّما وأن كل واحد من الرواة في بعض هذه الأحاديث يذكر سنة سماع الحديث وأخذه بل وحتى الشهر أيضًا[٢]. والنموذج الآخر عن هذا المبنى للمؤلف، ما ذكره في وجه الجمع بين اسمي «محمّد» و«أحمد». وقد نقل -بعد ذكر آراء الإمامية حول تسمية أو عدم تسمية المهدي عجل الله فرجه الشريف- وجهًا للجمع بين هذين الاتجاهين عن كتاب نوادر الأخبار للشيخ النراقي (المتوفى سنة ١٠٩هـ)[٣]، هذا في حين أن النراقي قد نقله بعينه عن كتاب إكمال الدين وإتمام النعمة للشيخ الصدوق (المتوفى سنة ٣٨١هـ)[٤]. وفي الحقيقة فإن هذا التوجيه يرتبط بذات القرن الرابع للهجرة، و«ليس سعيًا للجمع والتوفيق»[٥]، في المراحل اللاحقة[٦].

وعلى أساس هذا المبنى من المؤلف، يمكن توجيه السؤال إليه بشأن مطالبه حول الواقفية الذين يعتبرهم من طلائع الاثني عشرية أو السبأية الذين يعتقد أنهم من أوائل القائلين بغيبتين، ويعتبر الاثنى عشرية متأثّرين بهم[٧]، والقول باحتمال أن

[١]- انظر: الطوسي، محمّد بن الحسن (المتوفى سنة ٤٦٠هـ)، الفهرست، ص١٤٤.

[٢]- انظر على سبيل المثال: النعماني، محمّد بن إبراهيم (ابن أبي زينب)، الغيبة، ص٥٧-٦٧.

[٣]- انظر: كولبرغ (النص الإنجليزي)، ص٥٢٢.

[٤]- انظر: الفيض الكاشاني، المولى محسن بن مرتضى (المتوفى سنة ١٠٩١هـ)، نوادر الأخبار في ما يتعلق بأصول الدين، ص٢٢٠؛ وقارن ذلك بالصدوق، محمّد بن علي بن بابويه، كمال الدين وتمام النعمة، ص٦٥٣.

[٥]- انظر للوقوف على نص عبارة المؤلف: ص٢١٤ من هذا العدد من الفصلية.

[٦]- انظر: كولبرغ (النص الإنجليزي)، ص٥٢٢.

[٧]- انظر: كولبرغ (النص الإنجليزي)، ص٥٣١-٥٣٢. وص٢١٠ من هذا العدد من الفصلية.

تكون هذه المسائل من مختلقات المرحلة الزمنية لتأليف الكتب التي أشار إليها. إنّ عقائد الشيعة الاثنى عشرية بدورها لا تختلف -من هذه الناحية- عن المسائل الأخرى، وعلى الرغم من ورودها في المصادر المتأخرة بالتفصيل، إلا أنها ناظرة على الدوام إلى الماضي وتُنقل عن المتقدمين. وعلى هذا الأساس فإنّ مجرّد القول بأنّ أشخاصًا من أمثال البرقي والصفار القمي لم يذكروا في كتبهم رواية بهذا الشأن -وهو غير صحيح- لا يمكن الحكم بأن هذه العقائد لم تكن في عصرهم جزءًا من عقائد الشيعة، بل استنادًا إلى الكثير من الروايات المأثورة -على سبيل المثال- عن هذين الشخصين في المصادر القريبة جدًّا من عصرهما، وكذلك بالنظر إلى أنّ مصادر الشيعة في القرن الرابع للهجرة مثل كتاب الكافي قد تمّ تأليفها استنادًا إلى الكتب والأصول التي لم تعد اليوم بمتناول أيدينا، يمكن أن نحتمل احتمالاً قويًّا أن هذه العقائد كانت بدورها في عصر الرواة جزءًا من عقائد الإماميّة، ويبقى مجرّد هذا السؤال، وهو: لماذا لم ترد في المصادر الأولى بسعة ووضوح المصادر المتأخّرة؟ وسوف نتعرّض لهذا الموضوع في الأقسام اللاحقة.

وفيما يتعلّق بكتب من قبيل: كتاب المحاسن وكتاب البصائر، لا بدّ من الالتفات إلى هذه النقطة المهمّة، وهي أنّ القراءة الإجماليّة لعناوين أبواب وفصول أبحاثها، تثبت أنّ الأبحاث المرتبطة بالأئمّة؈ في هذه الكتب إنما تخص صفاتهم وخصائصهم العامّة، وليس أحوالهم واحدًا واحدًا، وبحسب المصطلح إنها لم تكن في مقام بيان عدد أسماء الأئمّة، ولذلك لم يكن هناك ادّعاء بجمع الأحاديث الخاصّة بهذا الموضوع، خلافًا لكتب المرحلة اللاحقة التي تمّ جمعها وتأليفها لهذه الغاية بالتحديد. من ذلك -على سبيل المثال- أن كتاب الأشكال والقرائن في المحاسن، والذي أشار إليه كاتب المقالة المحترم واستند إليه، لم يكن في مقام هذا البحث أصلاً[١]. وكذلك من المهم أن نعلم أن هذه الكتب بالإضافة إلى اشتمالها على روايات تؤيد العقائد الراهنة للاثنى عشرية بنحو من الأنحاء، فإنّ بعضها لا يشتمل على أيّ حديث أو عبارة لا تنسجم مع هذه العقائد، وفي بعضها الآخر نادرًا ما يتمّ العثور على

[١]- انظر: البرقي، أحمد بن محمّد بن خالد، المحاسن، ص٣-١٨.

عبارات غير منسجمة، وقد تمّ توجيهها في العادة بعدّة أشكال[١]. ومن ناحية أخرى هناك في المصادر المتأخرة من الأحاديث الكثيرة نسبيًّا لا تحتوي بدورها على اسم الإمام الغائب والإمام الثاني عشر مثلاً[٢]، أو يمكن استنادًا إلى مبنى المؤلّف تسرية هذا التشكيك وعدم القطعيّة المدّعاة من قِبله إلى المراحل التالية أيضًا. وفي بيان الأساليب المتّبعة من قبل علماء الإماميّة لإثبات نظريّتهم، أشار كولبرغ إلى أربعة أساليب، وأشار بعد ذلك -بشكل ضمني ومن دون ذكر رقم- إلى أسلوب آخر، وهو عبارة عن الاستدلال العقلاني[٣].

ومن خلال مطالعة النصوص الشيعيّة يجب القول إنّ منهج الاستدلال العقلاني على ضرورة وجود الإمام وغيبته في حالة المواجهة مع الخطر، يقع ضمن المناهج والأساليب المتّبعة من قبل علماء الشيعة، وهو يوازي سائر الأساليب والمناهج الأخرى، ويجب ملاحظته بشكل مستقل.

وخلاصة هذا الاستدلال على النحو الآتي: إن الأئمة اثنى عشر، وقد رحل عن هذه الدنيا منهم أحد عشر إمامًا، والأرض بدورها لا تخلو من حجّة؛ وعليه يجب أن يبقى الإمام الثاني عشر على قيد الحياة. ولكن بالنظر إلى الخطر الذي يهدد حياته، وعدم توفّر شرائط الظهور، فإنه يعيش في غيبة[٤]. وفي النصوص الكلامية الشيعية المعاصرة تمّ ذكر دليل جديد بوصفه «دليلاً علميًّا» على صحّة اعتقاد الشيعة بغيبة إمام زمانهم (الإمام الثاني عشر). وإنّ أساس هذا الدليل العلمي عبارة عن بحث ودراسة عصر الغيبة الصغرى. فإنّ الإمام المهدي عجّل الله تعالى فرجه الشريف -طبقًا لاعتقاد مشهور الشيعة- كان في غيبته الصغرى التي امتدّت لأربعة وسبعين عامًا يتواصل مع الشيعة بواسطة أربعة من سفرائه ونوابه[٥]، وكان يرسل إليهم الكتب والأخبار الضرورية، بل وحتى

[١]- انظر على سبيل المثال: توضيحات العلامة المجلسي ذيل عموم هذه الروايات.

[٢]- انظر على سبيل المثال: معجم أحاديث الإمام المهدي، إشراف الشيخ علي الكوراني، ج١، ص١١٩-١٢٢.

[٣]- انظر: كولبرغ (النص الإنجليزي)، ص٥٢٨، و٢٠٧ من هذا العدد من المجلة الفصلية.

[٤]- انظر على سبيل المثال: الصدوق، محمّد بن علي، كمال الدين وتمام النعمة، ص١٠-٢٢؛ الطوسي، محمّد بن الحسن (المتوفى سنة ٤٦٠هـ)، الغيبة، ص٨٥-١٠٥؛ الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن (المتوفى في القرن السادس للهجرة)، إعلام الورى بأعلام الورى، ص٣٨٦-٣٩٢، وص٤٣٦-٤٤٦.

[٥]- إن هؤلاء الأشخاص الذين عرفوا بالنوّاب الأربعة أو السفراء الأربعة، هم: عثمان بن سعيد العمري، ومحمّد بن عثمان العمري، وحسين بن روح النوبختي، وعلي بن محمّد السمري. وللمزيد من الاطّلاع بشأن هؤلاء السفراء، انظر

الإجابة عن الأسئلة في رسائل عرفت بـ«التوقيعات»[١].

إنّ هذه الظاهرة لم تغب عن الرؤية الثاقبة للمفكّر الشيعي المعاصر الكبير الشهيد محمّد باقر الصدر، وقد رأى فيها دليلاً علميًّا يثبت هذه الحقيقة، ولا سيّما بالنظر إلى اتحاد ومعرفة خطوط التوقيعات وعدم ظهور التناقض في أقوال وأفعال السفراء، الأمر الذي يؤكّد عدم وجود خداع واحتيال في الأمر، وعليه يكون هذا الاعتقاد من الشيعة صحيحًا. يقول الشهيد الصدر: «لقد قيل قديمًا: إن حبل الكذب قصير، ومنطق الحياة يُثبت أيضًا أن من المستحيل عمليًّا بحساب الاحتمالات أن تعيش أكذوبة بهذا الشكل، وكل هذه المدّة وضمن كل تلك العلاقات والأخذ والعطاء، ثم تكسب ثقة جميع من حولها. وهكذا نعرف أن ظاهرة الغيبة الصغرى يمكن أن تعتبر بمثابة تجربة علمية لإثبات ما لها من واقع موضوعي والتسليم بالإمام القائد...»[٢].

وعلى كل حال يبدو في تقرير كامل عن أساليب استدلال علماء الشيعة، يجب عدّ الدليل العقلي بوصفه دليلاً مستقلاًّ.

لقد ذهب كولبرغ في إثبات تأثر الاثنى عشريّة بسائر الجماعات في مورد الاعتقاد بالغيبة، إلى اعتبار مختلف الجماعات الواقفية في المرحلة العبّاسيّة الأولى من المدافعين عن نظريّة الغيبة[٣]. فأوّلاً إن مبنى هذا الادّعاء -كما سبق أن ذكرنا- عبارة عن نصوص لا تبتعد كثيراً -من الناحية الزمنية- عن النصوص التي تثبت وجود هذا الاعتقاد بين الشيعة الاثنى عشريّة[٤]، ولا يمكننا إثبات تقدّم هذا التفكير عند سائر الجماعات على الاثنى عشرية. ومن ناحية أخرى فإن القول بذهاب البطائني إلى

على سبيل المثال: الطوسي، محمّد بن الحسن، الغيبة، ص٣٥٣-٣٩٦؛ وفي النصوص المعاصرة: الشهيد الصدر، السيد محمّد باقر، انقلاب مهدي و پندارها، ص٣٩٦-٤٨٨؛ راسخي نجفي، عباس، نواب اربعه و عظمت مقام هر يك.

[١]- فيما يتعلق بعنوان يشتمل على جميع التوقيعات، انظر: الشيرازي، السيد حسن، كلمة الإمام المهدي عجل الله فرجه. وللاطّلاع على محتوى هذه التوقيعات ونموذج عن تبويب هذه التوقيعات، انظر: ركني، محمّد مهدي، نشاني از امام غائب: بازنگري و تحليل توقيعات، ص٦٩-١١١.

[٢]- انظر: الشهيد الصدر، محمّد باقر، امام مهدي حماسه اي از نور، ص٧٩-٨٠. وقارن ذلك بـ: الشهيد الصدر، امام مهدي حماسه اي از نور، ص٧٠-٧١. وكذلك للوقوف على استدلال بهذا المضمون، انظر: ركني، محمّد مهدي، نشاني از امام غائب: بازنگري و تحليل توقيعات، ص٦، و٧٠، وص ١١٠-١١١.

[٣]- انظر: كولبرغ (النص الإنجليزي)، ص٥٣١.

[٤]- انظر: كولبرغ (النص الإنجليزي).

الوقف -على فرض ثبوته- لا يمكن أن يثبت تقدّم هذه الرؤية بين الواقفيّة؛ وذلك لأنّ الحسن بن محبوب الزرّاد -الذي يُعدّ مثل البطائني من المعاصرين للإمام علي بن موسى الرضاعليه السلام[١]- قد ذكر الاعتقاد بغيبتين في كتابه (المشيخة) أيضًا[٢]. ولم يُشر كولبرغ بدوره إلى هذا الموضوع.

كما أنّ من بين القرائن الأخرى على وجود هذا الاعتقاد في المراحل السابقة على القرن الهجري الرابع، رأي أبي الحسن علي بن الحسين بن بابويه القمّي (المتوفى سنة ٣٢٩هـ) -وهو والد الشيخ الصدوق- في كتاب الإمامة والتبصرة من الحيرة؛ إذ يقول إنه قد جمع الأخبار والروايات الواردة في عدد الأئمة والغيبة[٣]. وقد أشار الشيخ المفيد بدوره في كتاب الفصول العشرة في الغيبة إلى كتب الشيعة التي تم تأليفها قبل ولادة الحسن بن علي (الإمام الحادي عشرعليه السلام وأبيه وجدّه، وقال بأنّ الأخبار الخاصّة بالغيبتين (الصغرى والكبرى) كانت موجودة في تلك الكتب، وإنّ تحقّق هاتين الغيبتين قد أثبت صدق تلك الأخبار وصحة عقيدة الإماميّة أيضًا[٤]. إنّ كولبرغ نفسه بالاستناد إلى نقل كلام عن الشيخ الصدوق ابن بابويه قد أشار في هذا الموضوع لغرض إضعاف الادّعاء إلى وجود حديث حول أحد عشر إمامًا آخرهم القائم، وكذلك فقد تمسّك بحديث يُشير إلى وجود سبعة أئمّة فقط[٥]. ولكن كما سبق أن أشرنا فإنّ هذه الأحاديث أوّلاً قد تمّ توجيهها بمختلف الأشكال. وثانيًا: هناك غير هذه الأحاديث روايات واضحة أخرى في هذه الأصول[٦]، وفي الأساس فإن ذات هذه الكتب والأصول كانت قد شكلت المادة الأولى لتأليف كتب مثل كتاب أصول الكافي. وفيما يتعلق بالبطائني الواقفي بغض النظر عن عدم وضوح ما إذا كان

---

[١]- الخوئي، السيد أبو القاسم، معجم الرجال، ج٥، ص٨٩.

[٢]- هناك من قال بأن مشيخة الزرّاد قد تمّ تأليفها قبل ولادة الإمام المهديعجل الله فرجه بقرن من الزمن. انظر: الصافي، لطف الله، مع الخطيب في خطوطه العريضة، ص١٠٤. وقد كان كتاب المشيخة موجودًا حتى القرن الهجري العاشر، وإن الشهيد الثاني (المتوفى سنة ٩٦٥هـ) قد أعدّ منتخبًا منه. انظر: الطهراني، آغا بزرگ، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج٢٢، ص٤٣٥.

[٣]- انظر: ابن بابويه، علي بن الحسين (المتوفى سنة ٣٢٩هـ)، الإمامة والتبصرة من الحيرة، ص١٤٢-١٤٥.

[٤]- انظر: الشيخ المفيد، محمّد بن محمّد (المتوفى سنة ٤١٣هـ)، ده انتقاد و پاسخ پيرامون غيبت حضرت مهديعجل الله فرجه، (الفصول العشرة في الغيبة)، ص١٧، نشر راه امام، طهران، ١٣٦١ هـ ش. وقارن ذلك بـ: الشيخ المفيد، محمّد بن محمّد، الفصول العشرة في الغيبة (مع ثلاث رسائل أخرى)، ص٥٦، انتشارات دار الكتاب، قم.

[٥]- انظر: كولبرغ (النص الإنجليزي)، ص٥٣٢، ١٩٧٦ م.

[٦]- انظر: المصدر أعلاه، ص٥٤-٥٧، من هذا العدد من الفصلية.

«الحسن بن علي بن أبي حمزة البطائني» مؤلف كتاب الغيبة واقفيًا أو كان الواقفي هو أبوه[١]، وما إذا كان في الأساس هو الذي ألف هذا الكتاب أم لا[٢]، وفيما لو كان هو الذي ألفه فما هو مضمون هذا الكتاب ومفاده[٣]، لا بدّ من الالتفات أوّلاً إلى أنّ أهمّ خصائص الواقفة (أو الواقفيّة) هي الاعتقاد بغيبة الإمام السابع عليه السلام وظهوره في المستقبل[٤]، وبالنظر إلى خلفيّات ظهورهم، فإنّ هذه الجماعة إمّا أن تكون قد تعمدت وطمعت بمصادرة الأموال والحقوق الشرعيّة بعد استشهاد الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام[٥]، أو أنها أخطأت الطريق بحسن نية وتعرّضت إلى الانحراف غير المقصود في تطبيق العقيدة الشائعة والقطعيّة بشأن الإمام الغائب[٦]، واعتبرت الإمام السابع مصداقًا للإمام الغائب والقائم؛ بمعنى أنّ كيفيّة انفصال الواقفيّة عن جسد الإماميّة واعتقادها بغيبة الإمام السابع يشكّل في حدّ ذاته مؤيّدًا وشاهدًا على وجود الاعتقاد بغيبة الإمام الأخير بين الشيعة الإمامية. بمعنى أنّه كما سبق للسبئيّة والكيسانيّة أن ضلّت الطريق في معرض العثور على المصداق، فإنّ الواقفيّة بدورهم قد سلكوا طريقًا جديدًا، لا سيّما وأن مدّعى كل واحد من هذه الجماعات -بوصفها من الفرَق المنحرفة عن الإمامية الحقّة- قد تمّ ذكره في المصادر القديمة، وتمّ العمل على نقده وتقويمه[٧]. وبالدرجة الثانية فإنّ الأسلوب والمنهج العامّ المعتمد من قبل علماء الرجال والحديث في صورة إثبات وثاقة الراوي وصدقه، هو العمل بالأخبار

[١]- لقد تمّ الاقتصار في قرب الإسناد على توجيه الطعن إلى ابي حمزة فقط. انظر: الحميري القمي، أبو العباس عبد الله بن جعفر، قرب الإسناد، ص١٥٣-١٥٤. للوقوف على بحث مستوفى ونقل اقوال الرجال بشأن البطائني، انظر: الناصري، رياض محمّد حبيب، الواقفية: دراسة تحليلية، ج١، ص٤١٨-٤٣٠.

[٢]- يبدو أنه لم يأت أحد من المتقدمين على ذكر كتاب الغيبة له غير النجاشي. انظر نقل الأقوال في: الناصري، ج١، ص٤١٨-٤٣٠. لا سيّما أن الشيخ الطوسي في كتابه الغيبة الذي هو في مقام نقد الأفكار المنحرفة بشأن الغيبة، وقام بنقد كتاب (نصرة الواقفة) لم يأت على ذكر كتاب البطائني (الطوسي، محمّد بن الحسن، الغيبة، تحقيق: عبد الله الطهراني وعلي أحمد ناصح، ص٤٣). إن هذا الأمر يمكن أن يكون بمعنى عدم وجود هذا الكتاب، أو أن يكون مضمونه موافقًا لعقائد الطوسي، وعلى احتمال أضعف تلف هذا الكتاب وضياعه في عصر الشيخ الطوسي.

[٣]- انظر: الهامش أعلاه.

[٤]- - انظر: الناصري، رياض محمّد حبيب، الواقفية: دراسة تحليلية، ج١، ص٢٨، وص ١٠٠ ـ ١٠١، ١٤٠٩ هـ

[٥]- انظر: المصدر أعلاه، ح١، ص٧٩-١٢٧؛ الحميري القمي، أبو العباس عبد الله بن جعفر، قرب الإسناد [ويليه الأشعثيات]، ص١٥٤؛ الطوسي، محمّد بن الحسن، الغيبة، ص٦٣-٦٧.

[٦]- انظر: الحميري القمي، أبو العباس عبد الله بن جعفر، قرب الإسناد [ويليه الأشعثيات]، ص١٣٢-١٤٠. ولا سيّما عبارته في نهاية الحديث في ص١٤٠.

[٧]- انظر: الصدوق، محمّد بن علي، كمال الدين وتمام النعمة، ص٣٢-٣٧؛ المفيد، محمّد بن محمّد (المتوفى سنة ٤١٣هـ)، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، ص١٢-١٣؛ الطوسي، محمّد بن الحسن، الغيبة، ص١٩٢-٢٢٨.

والروايات المنقولة عن الشيعة من أصحاب المذاهب الفاسدة، ومن بينهم الواقفيّة[١]، وإن مجرّد ذهاب الراوي إلى الوقف لا يشكّل دليلاً على عدم اعتقاد الشيعة الاثنى عشرية بمفاد الخبر المنقول عنه[٢].

إنّ من بين الأدلّة التي يسوقها كولبرغ على عدم قطعيّة الاعتقاد باثني عشر إمامًا وغيبة آخرهم بين الإماميّة الأوائل، فحتى في حالة قبول الأصل الإجمالي للاعتقاد بهذا الموضوع، هو عدم تحديد أسماء هؤلاء الأئمّة في النصوص الشيعية الأولى[٣]. وبطبيعة الحال فإن دليله الوحيد هو عدم ذكر الأسماء في هذه النصوص[٤].

وفي هذا الشأن لا بدّ من الالتفات إلى نقطتين، الأولى: إن عدم ذكر الاسم لا يُشكّل دليلاً على عدم قطعيته ومعرفته، وما أكثر الأدلّة والأرضيّات التي توجب عدم بيان وإيضاح أمر معلوم وواضح، ولا سيّما بشأن المهدي؛ حيث كانت توجد مثل هذه الملاحظات بشأنه قطعًا[٥]. والنقطة الثانية: إنه من وجهة نظر المتكلمين الشيعة الاثنى عشرية لا ينحصر بيان أسماء الأئمة وصفاتهم بالتعريف بهم في موضع واحد من قبل النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمّة الأوائل، ويكفي أن ينصّ كل إمام سابق على اسم الإمام اللاحق بعده وصفاته وخصائصه[٦]، وعلى هذا الأساس فإنه على فرض عدم الذكر الدقيق والكامل لأسماء الأئمة في موضع واحد في النصوص الأولى، إلا أن هذا لا يضرّ شيئًا بعقيدة الإمامية.

وعلى كل حال، يبدو أن عدم ذكر أسماء الأئمة في النصوص الأولى، لا يُشكّل

---

[١]- انظر: الطوسي، محمّد بن الحسن (المتوفى سنة ٤٦٠هـ)، عُدّة الأصول، ج١، ص٣٤٩-٣٦١. وللوقوف على بحث جامع نسبيًا في هذا الشأن، انظر: الناصري، رياض محمّد حبيب، الواقفية: دراسة تحليلية، ج١، ص٢٨، وص ١٧٦-١٨٤، تحت عنوان: «العمل بأخبار أصحاب المذاهب الفاسدة»، و«الاعتماد على رواية الواقفة دون سواهم». قال الشيخ الطوسي في مستهل كتاب الفهرست: «إن كثيرًا من مصنفي أصحابنا وأصحاب الأصول ينتحلون المذاهب الفاسدة، وإن كانت كتبهم معتمدة». انظر: الطوسي، محمّد بن الحسن (المتوفى سنة ٤٦٠هـ)، الفهرست، ص٢. وانظر أيضًا: الهامش الأول من الصفحة الثانية.

[٢]- انظر: الهامش أعلاه.

[٣]- انظر: كولبرغ (النص الإنجليزي)، ص٥٢٢-٥٢٣.

[٤]- انظر: م.ن، ص٥٢٢-٥٢٣.

[٥]- سوف يكون لنا مزيد من البحث في هذا الشأن في الفصول اللاحقة.

[٦]- انظر: الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي، ج١، ص٢٨٤-٢٨٥. وقد تمّ في هذا الباب («باب الأمور التي توجب حجّة الإمام») بيان طرق عامّة لإثبات إمامة كل واحد من الأئمة.

دليلاً مناسبًا على توجّه الإمامية إلى قبول الاعتقاد بالأئمة الاثني عشر في المراحل اللاحقة. ومن ناحية أخرى فإنّه من خلال النصوص التي يستند إليها كولبرغ بوصفها شاهدًا على عدم قطعيّة وتحديد اسم الإمام الثاني عشر وعدم اتّفاق الإمامية في هذا الشأن، يتّضح أن اسم الإمام الثاني عشر -خلافًا لما ذهب إليه كولبرغ- كان معلومًا عند الإماميّة، وإنهم كانوا يتعمّدون إخفاءه وعدم ذكره[1].

[١]- إن كلام النوبختي في كتاب (فرق الشيعة) في هذا الشأن على النحو الآتي: «(نقلاً عن الإمامية) ... ولا يجوز ذكر اسمه ولا السؤال عن مكانه حتى يؤمر بذلك إذ هو -عليه السلام- مغمور خائف مستور بستر الله تعالى، وليس علينا البحث عن أمره بل البحث عن ذلك وطلبه محرّم لا يحلّ ولا يجوز؛ لأن في إظهار ما ستر عنا وكشفه إباحة دمه ودمائنا وفي ستر ذلك والسكوت عنه حقنهما وصيانتهما». (انظر: النوبختي، الحسن بن موسى (المتوفى سنة ٣٢٠هـ)، فرق الشيعة، ص١١٠).

ونقرأ في كتاب (المقالات والفرَق) في هذا الشأن ما يلي: «... وكذلك حكي عن أبي إبراهيم (موسى بن جعفر) من منع تسمية (القائم) مثل ما حكي عن أبيه كل ذلك تقية وتخوّفًا من العدو» (انظر: الأشعري، سعد بن عبد الله، المقالات والفرَق، ص١٠٥).

وقد جاء فهم كولبرك لهذين النصين في الصفحة ٥٢٢ من النص الإنجليزي، وفي الصفحة ٢٠٢ من هذه المقالة. إن النموذج الآخر لفهم كولبرغ للمصادر حيث يبدو خاطئًا، نقل كلامه عن كتاب الغيبة للنعماني في موضوع أولاد إسماعيل، وتسهيلاً للمقارنة سوف نعمل على عرض نص كتاب الغيبة للنعماني في الصفحة رقم ١٠٩، ونقل كلام كولبرغ في هذه الصفحة:

«فممّا ثبت في التوراة مما يدل على الأئمة الاثني عشرعليهم السلام ما ذكره في السفر الأوّل فيها من قصة إسماعيل بعد انقضاء قصة سارة وما خاطب الله تعالى به إبراهيمعليه السلام في أمرها وولدها قوله عزّ وجل: «وقد أجبت دعاءك في إسماعيل، وقد سمعتك ما باركته وسأكثره جدًا جدًا، وسيلد اثني عشر عظيمًا، أجعلهم أئمة كشعب عظيم». أقرأني عبد الحليم بن الحسين السمري -رحمه الله - ما أملاه عليه رجل من اليهود بأرّجان يقال له الحسين بن سليمان من علماء اليهود بها من أسماء الأئمةعليهم السلام بالعبرانية وعدتهم، وقد أثبته على لفظه، وكان فيما قرأه أنه يبعث من ولد إسماعيل -في التوراة اشموعيل- يسمّى «مامد» يعنى محمّدًاصلى الله عليه وآله يكون سيّدًا، ويكون من آله اثنا عشر رجلاً أئمة وسادة يقتدى بهم وأسماؤهم «تقو بيت، قيذوا، ذبيرا، مفسورا، مسموعا، دوموه مثبو، هذار، يثمو، بطور، نوقس، قيدموا».

وسئل هذا اليهودي عن هذه الأسماء في أي سورة هي؟ فذكر أنها في مشلي سليمان يعني في قصّة سليمانعليه السلام وقرأ منها أيضًا قوله: «وليشمعيل شمعتيخا هنيي برختي اوتو وهيفريتي اوتو وهيريتي أتو بميئد مئد شنيم عاسار نسيئيم يولد ونتتيو لغوي غادل.

وقال تفسير هذا الكلام: أنه يخرج من صلب إسماعيل ولد مبارك عليه صلاتي وعليه رحمتي، يلد من آله اثنا عشر رجلاً يرتفعون ويبجلون ويرتفع اسم هذا الرجل ويجل ويعلو ذكره، وقرأ هذا الكلام والتفسير على موسى بن عمران ابن زكريا اليهودي فصححه، وقال فيه إسحاق بن إبراهيم بن بختويه اليهودي الفسوي مثل ذلك، وقال سليمان بن داود النوبنجاني مثل ذلك...».

وجاء فهم كولبرغ لنص الغيبة للنعماني في النص الإنجليزي، ص٥٢٦-٥٢٧ على النحو الآتي:

Al-Nu'mani, For instance, sets out to defend it by being himself on al-sifr al-aweal (I. e. Genesis). He eiten a statement by al-Hasan b. Sulayman, e Jewish scholar from Arrajan, to the effect that Ishmael was also called Mad. This is a supposedly Hebrew word meaning 'the praised one (muhammed)', and it is therefore also the Hebrew from of the Prophet's name. Once it is established that Ishmel and Muhammad share an identical name, it is easy to see how the same idea may be applied to Ishmacl's sons and Muhammad's desobedants. And indeel, al-Hasan b. Sulayman enumerates the names of

وعلى كل حال، فإنّ الدليل الأصلي لكولبرغ على عدم اعتقاد الإمامية في مراحلهم الأولى بالأئمة الاثني عشر وغيبة آخرهم، هو عدم العثور على شواهد واضحة في هذا الشأن في النصوص الأولى، وإنه على فرض صحة مقدمة هذا الاستدلال، إلّا أنّ أسلوب الاستدلال لا يبدو صحيحًا؛ إذ هناك بشأن جماعة لم تصل جميع آثارهم إلينا، الكثير من القرائن الدالّة على إخفائها، والظروف السياسية الخطرة التي كانوا يعيشون فيها، وعليه فإنّ عدم الوجدان في هذه الحالة لا يمكن أن يكون دليلاً على عدم الوجود.

٣. وقفة مع تحليل المؤلّف بشأن دوافع الإماميّة نحو هذا الاعتقاد

في الفقرتين الأخيرتين من المقالة، ذكر كولبرغ -من خلال التأكيد على الغموض الموجود في أدلة نزوع الإمامية إلى الاعتقاد بالأئمة الاثني عشر وغيبة الإمام الثاني عشر- بعض النقاط بقطعيّة أكبر، وخلاصتها على النحو الآتي: إنّ الإماميّة من خلال اعتناق هذه العقيدة من جهة قد أوجدوا جاذبية فكرية وسياسية لدى الشيعة، ومن جهة أخرى تمكّنوا -من خلال الاقتراب من مراكز السلطة البويهيّة- من العمل على تقوية أنفسهم وإضعاف أهل السنّة، وقد عمد علماء الإمامية إلى الاستفادة من الأرضيّات الفكريّة للانتقال نحو الاثنى عشرية[١].

وفيما يتعلّق بهذا التحليل، تبدو لنا النقاط الآتية:

إنّ سبب غيبة الإمام الثاني عشر هو الحفاظ على حياته في مواجهة ظلم أجهزة السلطة والخلافة، وإنّ استمرار هذه الغيبة كان بسبب عدم توفر شرائط الظهور، وقد تمّت الإشارة إلى ذلك والتأكيد عليه منذ البداية في النصوص الكلاميّة الشيعيّة (في القرن الرابع للهجرة)[٢].

the 12 sons of Ishmeel and explains that these also refar to the 12 Imams. When asked where (literally, in which suru) these names occur, he (erroneously) mentions Mishls Sulayman, i. e. the Book of Proverbs. As further evidence, al-Hasan also quotes the passage, ‘I have heard your prayer for Ishmael. I have blessed him and will make him fruitful. I will multiply his desendants; he shall be father of twelve princes, and I will raise a great nation from him’ (Gen. xvii, 20). Three other Jews subsequently confirm the genuineness of these quotations and support the interpretations given to them by al-Hasan b. Sulayman.

[١]- انظر: كولبرغ (النص الإنجليزي)، ص٥٣٣-٥٣٤.

[٢]- انظر على سبيل المثال: الشيخ المفيد، محمّد بن محمّد (المتوفى سنة ٤١٣هـ)، محمّد بن محمّد، الفصول

وكذلك لا يمكن إنكار ما تنطوي عليه هذه الغيبة من النتائج النفسية الإيجابية من حيث تزويد الشيعة بالروحية والتفاؤل والأمل[١]. وهناك من اعتبر الحديث المأثور عن الإمام الكاظمعليه السلام، والذي يقول فيه: «إن الشيعة تربىّ بالأماني منذ مئتي سنة»، بمنزلة تأييد الإمام الكاظمعليه السلام للأثر النفسي الذي يتركه الأمل عند الشيعة بقيام القائم في تربيتهم وإعدادهم[٢].

وهناك من عدّ الهدف من قيام وظهور الإمام المهديعجل الله فرجه عبارة عن فلسفة اجتماعية إسلامية كبرى، وإن أهم ركن وعنصر فيها هو التفاؤل بمستقبل البشرية[٣]؛ ولذلك فإن الصورة المطلوبة للانتظار هي صورة الانتظار المتناغمة مع هذه الغاية[٤]. وكذلك لا يمكن استبعاد أنه مع بداية الغيبة -ولا سيّما الغيبة الكبرى- يبدو من الطبيعي أن تقلّ ضغوط الحكومات على الشيعة الذين كانوا يدّعون أن إمامهم يعيش في الخفاء وإنهم لا يعرفون مكان تواجده[٥].

وأمّا القول بأنّ علماء الإمامية هم الذين قرروا -من خلال تقديرهم للأوضاع الاجتماعيّة وموقع الشيعة في المجتمع- بأن يؤسّسوا لهذا الاعتقاد كي يستفيدوا من

العشرة في الغيبة (مع ثلاث رسائل أخرى)، ص١٥-١٦. وقارن ذلك بالترجمة الفارسية لهذا الكتاب؛ انظر: الشيخ المفيد، محمّد بن محمّد (المتوفى سنة ٤١٣هـ)، ده انتقاد و پاسخ پيرامون غيبت حضرت مهدي ، (الفصول العشرة في الغيبة)، ص٥٠-٥٣؛ الطوسي، محمّد بن الحسن، الغيبة، ص٩٧-١٠٥. وفيما يتعلق بالإجابة عن السؤال القائل: لماذا لم يغب الأئمة السابقين -الذين كانوا يواجهون ضغوطًا أكبر- غيبة كبرى؟، انظر: الصدوق، محمّد بن علي بن بابويه، كمال الدين وتمام النعمة، ص٤٥-٤٨.

[١]- انظر على سبيل المثال: ركني، محمّد مهدي، نشاني از امام غائب: بازنگري و تحليل توقيعات، ص١١٢-١١٤. تحت عنوان: «آثار رواني و رفتاري عقيده به مصلح موعود».

[٢]- انظر على سبيل المثال: الناصري، رياض محمّد حبيب، الواقفية: دراسة تحليلية، ج١، ص٢٨، وص ١٠٥-١١٠، تحت عنوان: «أماني الشيعة في الانتظار».

[٣]- انظر على سبيل المثال: المطهري، مرتضى، قيام و انقلاب مهدي، از ديدگاه فلسفه تاريخ (مع ملحق الشهيد)، ص٥٧ فما بعد. (مصدر فارسي).

[٤]- المطهري، مرتضى، قيام و انقلاب مهدي، از ديدگاه فلسفه تاريخ (مع ملحق الشهيد)، ص٦١-٦٨، تحت عنوان «دو نوع انتظار». وانظر -على سبيل المثال- نماذج أخرى من قبيل: شريعتي، علي، فلسفه انتظار (انتظار؛ مذهب اعتراض)؛ الصافي، لطف الله، انتظار عامل مقاومت و حركت؛ تاجري، حسين، انتظار بذر انقلاب: نگرشي عميق بر أبعاد فردي و اجتماعي انتظار ظهور و نقد اتهامات وارده بر اين وظيفه سازنده؛ الصدر، السيد محمّد، رسالت اسلامي در عصر غيبت. كما يمكن حمل الأحاديث الخاصة بعدم توقيت الظهور على هذه المسألة أيضًا. انظر على سبيل المثال: معجم أحاديث الإمام المهدي، إشراف الشيخ علي الكوراني، ج٣، ص٢٦٤.

[٥]- ركني، محمّد مهدي، نشاني از امام غائب: بازنگري و تحليل توقيعات، ص٦٧. (نقلاً: عن تاريخ سياسي غيبت امام دوازدهم).

ثماره ونتائجه[١]، فهو محل تأمّل كبير. ففي الدرجة الأولى من غير المعلوم ما الذي كانت عليه الخصائص الفكريّة لدى الإماميّة قبل اعتناق هذا الاعتقاد، وبالنظر إلى محوريّة هذه العقيدة في المنظومة الفكريّة لهم، وكيف يمكن تمييز الإماميّة الأوائل من الإماميّة الجدد.

وثانيًا: لا توجد هناك أيّ قرينة تاريخيّة تؤيّد اجتماع علماء الإماميّة واتخاذهم القرار في هذا الشأن، كما أنّ توجّههم المنفصل عن بعضهم والمتزامن والمنسجم في الوقت نفسه يبدو مستبعدًا جدًّا.

وثالثًا: لو صحّ هذا التحليل من المؤلّف، فما الذي حمل علماء الشيعة على اختلاق أو القبول بالكثير من الأحاديث حول سائر خصائص إمامهم الغالب، ولا سيّما فيما يتعلق بعلامات ظهوره؟[٢] ولو قبلنا بدعوى أخذ هذه الأحاديث من أهل السنّة، فما هو السبب في إحداث التغيير فيها[٣]؟ ومن ناحية أخرى لو كانت غاية الإمامية هي الاقتراب من مركز السلطة والحكم، ألم يكن بمقدورهم قبل مجيء البويهيّين أن يقلّلوا من ضغوط الحكومات عليهم من خلال إجراء بعض التعديلات على آرائهم، وأن يقتربوا منها أيضًا كما اقتربوا من البويهيّين؟ وكذلك ما الذي كان يدعو الشيعة الإماميّة إلى اختلاق أو اعتناق هذا الاعتقاد للتقرّب من البويهيّين؟ وهل كان البويهيّون -الذين لا يُعرف ما إذا كانوا من الشيعة الزيديّة أو من الشيعة الاثنى عشريّة[٤]، وكانوا بالإضافة إلى ذلك قد سالموا سلطات الخلافة السنيّة[٥]- يرون

---

[١]- لقد عمد كاتب مقالة «نكت من فهرست الشيخ الطوسي فيما يتعلق بمرحلة الإمامية الأولى» إلى بيان بعض الآراء في هذا الشأن، قائلاً: «في مدة ربع قرن أو حوالي ذلك بعد وفاة الإمام العسكري، تم الخوض في هذه الرؤية [الاعتقاد بالأئمة الاثني عشر وغيبة الإمام الثاني عشر] بشكل قاطع، وتم تنظيم أنصار هذه الرؤية ضمن نظام واحد. وقد ترتب على هذا المسار منافع ونتائج عديدة، ومن بينها: صار بمقدور الإمامية أن يبعدوا عن أنفسهم شبهة التورّط في الحركات الثورية، وتحويل القيادة الحقيقية إلى ساسة مقتدرين بدلاً من إعطاء مقاليد القيادة إلى الإمام الذي قد يكون مجرّد طفل قليل التجربة». انظر: واط، مونتغمري، «نكاتي از فهرست شيخ طوسي مربوط به دوران اوليه امامت»، ج٣، إعداد: محمّد واعظ زاده خراساني، ص٥٨٦.

[٢]- انظر على سبيل المثال: النعماني، محمّد بن إبراهيم (ابن أبي زينب) (المتوفى في القرن الرابع للهجرة)، الغيبة، ص٣٠-٣٢، وص٢٤٧-٢٨٣، وص٢٩٩-٣٠٧، وص٣١١-٣١٦، وص٣١٧ فما بعد. وانظر أيضًا: ابن حمزة، عماد الدين محمّد بن علي (حي حتى عام ٥٦٠هـ)، الثاقب في المناقب، ص٥٨٣-٦١٥.

[٣]- إنّ الأخبار والأحاديث الخاصّة بهذا الموضوع في نصوص الإمامية، تختلف عن الأحاديث الموجودة في نصوص أهل السنة.

[٤]- انظر: دائرة المعارف بزرگ اسلامي، بإشراف: السيد كاظم الموسوي البجنوردي، ج١، ص٦٤٠. (مصدر فارسي).

[٥]- انظر: م.ن، ص٦٤٠-٦٤١.

محدوديّة بالنسبة إلى الإماميّة (في حالة عدم القبول بهذا الاعتقاد)؟ ألم يكن في الحرية التي وفرها البويهيّون لجميع الفرَق والمذاهب من بين الأسباب المؤثّرة في ازدهار الثقافة والحضارة الإسلاميّة في القرن الهجري الرابع؟ وعليه فما الذي كان يدعو الإماميّة إلى إعادة النظر في أصول عقيدتهم؟ يبدو أنّ الاعتقاد أو عدم الاعتقاد بالأئمّة الاثني عشر ومسألة الغيبة، ليس له أيّ صلة أو تأثير بنوع الارتباط والعلاقة بين الإماميّة وآل بويه. وكذلك لو قبلنا بتحليل المؤلّف فما هو التفسير الذي يمكن تقديمه بشأن التوقيعات؟ فهل ينبغي اعتبارها من الأمور المختلفة أيضًا؟ فهل كان صدور التوقيعات من الإمام الثاني عشر هو من قبيل عدد الاثني عشر والغيبة موجودًا بين الأديان السابقة والفرَق الإسلاميّة المتقدّمة على الشيعة الاثني عشريّة وقد أخذوها عنهم أيضًا؟ أم ...؟ وفي الأساس، لماذا لم تكن هناك أيّ إشارة من المؤلف المحترم في مقالته إلى ظاهرة «التوقيعات» التي تحتل مكانة مهمّة في الاعتقاد بالإمام المهدي لدى الشيعة الاثني عشريّة؟ وبالتالي فإنّ الإماميّة الذين كانوا يعانون -باعتراف كاتب المقالة- من اضطهاد الحكومات على الدوام[١]، لماذا لم يسبق لهم مثل سائر الفرق الأخرى أن يدّعوا الغيبة لواحد من أئمتهم المتقدّمين؛ ليحصدوا ثمار ونتائج هذا الادّعاء بشكل مبكر؟

فهل يمكن في التحليل الدقيق والشامل المرور بهذه الأسئلة مرور الكرام؟ وعلى كل حا،ل فإنه بالنظر إلى هذه الأسئلة لا يبدو التوجيه المتقدّم من قبل المؤلف كافيًا لبيان دوافع الإمامية نحو هذه العقيدة.

تقويم كيفيّة رؤية المؤلّف إلى هذا الموضوع

يبدو من خلال الدراسة الدقيقة للرؤية العامّة للكاتب تجاه الإماميّة في القرون الهجرية الثلاثة الأولى وكأن كولبرغ ينظر إلى الإمامية بوصفهم مستقلّين عن التيّارات السياسيّة/ الثقافية الأخرى في هذه القرون الثلاثة، وقدّم مثل هذا التحليل على أساس ذلك. بمعنى أننا لو اعتبرنا الإماميّة فرقة كانت تعيش في جزيرة منعزلة، دون أن نأخذ المنعطفات التاريخيّة الصاحبة لذلك في تلك القرون الثلاثة، سوف لن يكون من الصعب علينا القبول بمثل هذا التحليل. وأمّا إذا لاحظنا الشيعة الإماميّة بالنظر إلى

[١]- انظر: كولبرغ (النص الإنجليزي)، ص٥٣٣، وص٢١٢.

ما يزيد على ثلاثة قرون من الحياة السياسيّة والثقافيّة الخاصّة، وفي ظل أحداث هذه القرون الثلاثة، عندها لن يكون من السهل غضّ الطرف عن عشرات الأسئلة ومواطن الإبهام والغموض والقبول بهذا التحليل.

لقد قبل جميع المؤرخين تقريبًا بمدعى الإماميّة القائل بأن الشيعة قد بدأوا مرحلة عصيبة وحرجة جدًّا -بعد استشهاد الإمام عليعليه السلام- من حياتهم السياسيّة والثقافيّة. وإن رعاية التقية التي كانت تعدّ في برهة من تاريخ الشيعة جزءًا من لوازم الدين[١]، كانت بالإضافة إلى أنّها تشكل ضمانة لأمن الأئمّة وأتباعهم، قد أدّت في الوقت نفسه إلى كتمان الحق وعروض بعض مواطن الغموض والإبهام والاختلاف والتماهي مع المخالفين وظهور بعض الانحرافات الكثيرة بين الإماميّة[٢]. إنّ أئمّة الشيعة في الكثير من الموارد رغم علمهم بهذه المعضلات، إلاّ أنّهم من أجل الحصول على بعض المصالح الأولى والأسمة والحيلولة دون تعريض كيان الشيعة للخطر من قبل أجهزة الحكم، لم يكونوا يستطيعون ولا يرومون العمل على إيضاح الأمور بشكل واضح ومعلن. لقد كانوا على الدوام يؤكّدون بمختلف الأشكال على أصل الإمامة، ويعملون على إرشاد الناس إليها، بيد أن الشؤون الأكثر تفصيليّة وحساسيّة بما يرتبط بالإمامة، من قبيل أسماء الأئمّةعليهم السلام، وتحديد الإمام اللاحق، وحتى عدد الأئمة، تعدّ من بين أهم المسائل التي تراعى فيها شروط التقية، ولهذا السبب كانت هناك على الدوام بعض مواطن الغموض والإبهام في هذه الشؤون، لا سيّما بعد رحيل كل إمام - وهناك الكثير من القرائن التي تؤيّد هذا الدعاء من قبل الإماميّة، وإليك فيما يلي بعض النماذج:

نقل البرقي في كتابه المحاسن حديثًا يسأل فيه عمر بن مسلم الإمام الصادقعليه السلام عن أسماء الأئمّةعليهم السلام، فذكر له الإمام الصادقعليه السلام أسماء الأئمّة ابتداءً من الإمام عليعليه السلام إلى الإمام الباقرعليه السلام، ثمّ أحجم عن ذكر أسماء الأئمة الآخرين، رغم سؤال عمر بن مسلم عمّن هو الإمام بعد الإمام الباقرعليه السلام واحتمال أن يكون هو الإمام

[١]- من قبيل: «إن التقية ديني ودين آبائي»، أو «لا إيمان لمن لا تقيّة له». (الحر العاملي، محمّد بن الحسن (المتوفى سنة ١١٠٤هـ)، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ج٦، ص٤٦٠).

[٢]- للوقوف على بيان واضح وصريح في هذا الشأن، انظر على سبيل المثال: ابن بابويه، علي بن الحسين، الإمامة والتبصرة من الحيرة، ص١٤٣: «ولمعاني التقية والمدافعة عن الأنفس اختلفت الروايات ... ولولا التقية والخوف ما حار أحد ولا اختلف اثنان ولا خرج شيء عن معالم دين الله تعالى إلاّ على كلمة لا تختلف وحرف لا يشتبه».

الصادق، وقد كرر هذا السؤال أربع مرّات، وكان الإمام في كل مرّة يقدم له جوابًا مبهمًا وغامضًا دون ردّ هذا الاحتمال، ولكنه كان مع ذلك يحجم عن التصريح بكونه هو الإمام[١].

وإنّ الإمام الصادق عليه السلام لكي يحبط محاولة المنصور العباسي في التعرّف على من يخلفه، عمد إلى التعريف بالإمام موسى الكاظم وأربعة أو خمسة آخرين -من بينهم المنصور نفسه والوالي على المدينة- بوصفهم أوصياء له، وبذلك أبطل مفعول خطة المنصور الذي سبق له أن أمر والي المدينة بالذهاب إلى منزل الإمام الصادق عليه السلام وقتل وصيه[٢]. ولكنّه في الوقت نفسه قد ترك غموضًا وإن لم يكن لغير الخاصّة[٣] بشأن خليفته الحقيقي.

وفي إرشاد المفيد هناك بشأن بداية إمامة الإمام السابع [موسى الكاظم عليه السلام] رواية تثبت بوضوح خفاء إمامته، وأمره بالإبقاء على خفائها[٤].

وفي عيون أخبار الرضا عليه السلام رواية عن الإمام الكاظم عليه السلام يقول فيها عن ولده الإمام الرضا إنه يجب أن لا يتحدّث في العلن إلى أربع سنين بعد وفاة هارون (المتوفى سنة ١٩٣هـ)[٥]. ومن الطبيعي أن يتمّ التشكيك والتردّد من قبل الإماميّة حول الإمام الذي يخفي إمامته أو لا يتمكّن من إظهارها لعدّة سنوات.

وجاء في قرب الإسناد أنّه عندما سُئل الإمام عن خليفته، عمد الإمام إلى عدم إعطاء جواب واضح بقوله: «هذا الذي سألت عنه ليس هذا وقته»، وفي الوقت نفسه قال بعد قول السائل: إنما سألتك عن ذلك حتى لا يقع الشيعة مرّة أخرة في البلية التي وقعوا فيها بعد رحيل والدك: «الفرض عليه [أي: على الإمام] ... أن يحتج في الإمام من بعده بحجّة معروفة مثبتة ...»[٦].

---

[١]- انظر: البرقي، أحمد بن محمّد بن خالد، المحاسن، ص٢٨٨-٢٨٩.

[٢]- انظر: الشيخ المفيد، محمّد بن محمّد، الفصول العشرة في الغيبة (مع ثلاث رسائل أخرى)، ص١٤.

[٣]- انظر: العلامة المجلسي، محمّد باقر (المتوفى سنة ١١١١هـ)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ج٤٧، ص٣٤٣-٣٤٥؛ الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن إعلام الورى بأعلام الورى، ص٢٨٦-٢٨٧.

[٤]- انظر: المفيد، محمّد بن محمّد، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، ص٢١٣-٢١٥.

[٥]- انظر: الصدوق، محمّد بن علي (م ٣٨١هـ)، عيون أخبار الرضا عليه السلام، ص٤٣.

[٦]- انظر: الحميري القمي، أبو العباس عبد الله بن جعفر، قرب الإسناد [ويليه الأشعثيات]، ص١٦٦-١٦٧؛ الصدوق،

وبعد رحيل الإمام الرضا عليه السلام واجه الإمامية وضعًا أكثر تعقيدًا؛ وذلك لأنّ الخلفاء الذين كانوا يعلمون أن قائم آل محمّد يخرج من هذا البيت، كانوا يراقبون الأئمّة بمزيد من الدقة، بل وقد عمدوا إلى إشخاص الإمام علي الهادي والإمام الحسن العسكري عليهما السلام إلى مقرّ عاصمة الخلافة لإخضاعهما إلى رقابة مشدّدة وضيّقة[١].

من الطبيعي في ظلّ هذه الظروف العصيبة، أن تحظى الأخبار الخاصّة بالإمام الثاني عشر عجل الله تعالى فرجه الشريف -الذي كان يقال إنه يطيح بحكومات الظلم والجور- بحساسيّة أكبر. وبموجب حديث مذكور في كتاب الغيبة للنعماني كان حتّى الأئمّة الذين تفصلهم عن ولادة وغيبة الإمام الثاني عشر عجل الله تعالى فرجه الشريف مدّة زمنيّة طويلة نسبيًّا، يحجمون عن التعريف الدقيق بهذا الإمام رعاية للمسائل الأمنية. وبمقتضى هذا الحديث كان الإمام الباقر عليه السلام قد أجاب عن سؤال أبي خالد الكابلي الذي سأل الإمام أن يعرّفه على الإمام «القائم» باسمه، قائلاً: «سألتني -والله- يا أبا خالد عن سؤال مجهد، وقد سألتني عن أمر ... لو كنت محدّثًا به أحدًا لحدّثتك، ولقد سألتني عن أمر لو أن بني فاطمة عرفوه حرصوا على أن يقطعوه بضعة بضعة»[٢][٣]. كما نرى هذا المضمون في كتاب فرق الشيعة للنوبختي -في تعريف الإمامية بعد رحيل الإمام الحسن العسكري عليه السلام- أيضًا، إذ يقول عليه السلام: «ولا يجوز ذكر اسمه [الإمام الثاني عشر عجل الله تعالى فرجه الشريف] ولا السؤال عن مكانه حتى يؤمر بذلك؛ إذ هو -عليه السلام- مغمور خائف مستور بستر الله تعالى، وليس علينا البحث عن أمره، بل البحث عن ذلك وطلبه محرّم ولا يحلّ ولا يجوز؛ لأن في إظهار ما ستر عنا وكشفه إباحة دمه ودمائنا، وفي ستر ذلك والسكوت عنه حقنهما وصيانتهما»[٤]. وإن تحريم التصريح باسم الإمام الثاني عشر ومنزلته الخاصة في الأحاديث المتعلّقة بالإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف[٥] إنما يكتسب مفهومه ومعناه الصحيح في

محمّد بن علي (م ٣٨١هـ)، عيون أخبار الرضا عليه السلام، ص٤٣؛ الصدر، السيد محمّد، تاريخ الغيبة الصغرى، ص٧٧.

[١]- انظر: سبط ابن الجوزي (المتوفى سنة ٦٥٤هـ)، تذكرة الخواص، ص٣٢٢؛ الشيخ المفيد، محمّد بن محمّد، الفصول العشرة في الغيبة (مع ثلاث رسائل أخرى)، ص١٣ ـ ١٥؛ العلامة المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار، ج٥٠، ص٢٠٠-٢٠٢؛ الصدر، السيد محمّد، تاريخ الغيبة الصغرى، ص١٠١-١٠٢.

[٢]- انظر: معجم أحاديث الإمام المهدي، إشراف| الشيخ علي الكوراني، ج٣، ص٢٢٩.

[٣]- النعماني، محمّد بن إبراهيم (ابن أبي زينب) (المتوفى في القرن الرابع للهجرة)، الغيبة، ص٢٨٩.

[٤]- النوبختي، الحسن بن موسى، فرق الشيعة، ص١١٠. وقد سبق أن تم الاستناد إلى هذه العبارة بمناسبة أخرى (ص٦٢).

[٥]- انظر على سبيل المثال: الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي، ج١، ص٣٣٢.

هذا الإطار، ويمكن الوقوف على دليلة وسببه أيضًا[١].

وعلى كلّ حال، فإنه بالنظر إلى هذه القرائن في نصوص الإماميّة، وبالنظر إلى تأييد القيود والضغوط المفروضة على الشيعة (الإماميّة) من قبل المؤرّخين[٢]، فإنّ اقتراب أي تحليل بشأن تاريخ الإماميّة وعقائدهم من الواقع رهن بالالتفات الدقيق لوضعهم ومكانتهم في المجتمع الإسلامي في تلك المرحلة الزمنيّة. وعلى هذا الأساس ربما أمكن تقديم احتمال جديد لتنظيم وترتيب النظام الاعتقادي للإمامية بشأن الأئمّة الاثني عشر ومفهوم الغيبة. وسوف نناقش هذا الاحتمال في القسم الآتي.

اقتراح احتمال جديد

بالنظر والاستناد إلى ما تقدّم من المطالب، يمكن بيان احتمال جديد حول جذور ومراحل انتشار نظرية الأئمة الاثني عشر وغيبة الإمام الثاني عشر بين الإمامية، فقد تقدّم في الأبحاث السابقة، ولا سيّما مطالب القسم الرابع والثالث التي هي بمثابة المدخل لبحثنا الراهن، يمكن تقديم احتمال جديد على النحو الآتي: إن عدد الاثني عشر «اثنى عشر نقيبًا أو حواريًّا أو غير ذلك»، وخروج رجل يملأ الأرض قسطًا وعدلًا، كان موجودًا حتى في الحضارات والأديان السابقة، ولذلك فإنه لم يكن أمرًا غير مسبوق بالنسبة إلى المسلمين[٣]. وإنّ النبيّ الأكرمﷺ بأمر من الوحي قد ذكر هذه النظرية -التي تعدّ من جملة أصول الدين الإسلامي وأركانه[٤]- بدوره بين أتباعه أيضًا[٥]. لقد كانت المسألة الأهم بالنسبة إلى النبيّ الأكرمﷺ عبارة عن تثبيت أصل

[١]- انظر: الحر العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ج٦، ص٤٨٥-٤٩٢.

[٢]- ومن بينهم شخص كولبرغ، ص٢١٢ من هذا العدد من الفصلية.

[٣]- انظر على سبيل المثال: آراء ومستندات كولبرغ (النص الإنجليزي)، ص٥٢٩، وص٢٠٨ من هذا العدد من الفصلية.

[٤]- وبطبيعة الحال فإن الاعتقاد باثني عشر خليفة على الرغم من توفره في مصادر أهل السنة، إلا أنه لم يُعدّ بوصفه أصلًا دينيًا إلا من قبل الإمامية فقط (انظر: العلامة الطباطبائي، السيد محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج٩، ص١٨٨-١٨٩)، بيد أن قيام الإمام المهدي كان مقبولًا من قبل جميع الفرق الإسلامية بوصفه أصلًا ثابتًا في الدين الإسلامي (انظر: فقيه إيماني، مهدي، الإمام المهدي عند أهل السنة، ج١ و٢، مكتبة أمير المؤمنينعليه السلام العامة).

[٥]- يذهب الإمامية إلى الاعتقاد بأنّ النبيّ الأكرمﷺ قد أكد في مختلف المناسبات من بداية الإعلان عن دعوته إلى وقت رحياه على هذه المسألة. (انظر على سبيل المثال: التستري، القاضي السيد نور الله الحسين المرعشي (المتوفى سنة ١٠١٩هـ)، إحقاق الحق وإزهاق الباطل، مع تعليقات آية الله السيد شهاب الدين المرعشي النجفي، ج٢ فما بعد، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم).

الإمامة لعلي عليه السلام وأولاده عليهم السلام. وربما لو سارت مسألة الخلافة على الشكل الذي أراده رسول الله[١]، وتوفّرت الظروف الكافية للمسار الصحيح في المجتمع الإسلامي بعد رحيل رسول الله صلى الله عليه وآله، لما حدثت الغيبة أبدًا[٢]. ومن هنا فإن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله إنما أكّد على أصل أن خلفاءه (بالحق) هم اثنى عشر خليفة من نسله، وإن آخرهم سوف يملأ الأرض قسطًا وعدلاً[٣]. إن الفترة الزمنية الممتدة لربع قرن من الزمن من بداية رحيل رسول الله صلى الله عليه وآله وبداية خلافة الإمام علي عليه السلام، وما تلاها من الأحداث -خلال ستة أعوام من حكم الإمام علي عليه السلام ونجله الإمام الحسن عليه السلام- والاضطرابات الداخليّة، والسيطرة الشاملة لبني أميّة على الساحة السياسيّة في البلاد الإسلاميّة، أدّت إلى نسيان وغفلة الناس عن أركان من الدين الإسلامي، ومن بينها أصل الإمامة[٤].

إنّ أئمّة الشيعة على الرغم من ظروف التقية التي كانوا يعيشون فيها، بذلوا كل ما بوسعهم من أجل إحياء أصل الإمامة في قلوب الناس وأذهانهم، ولكنهم كانوا في الكثير من الموارد يحجمون حتى عن التعريف بمن يخلفهم في الإمامة رعاية للظروف الأمنيّة، حيث تقدم ذكر نماذج من ذلك في الموضع السابق. وفي جميع هذه المراحل كانت فكرة خروج الإمام المهدي وحتى غيبته[٥]، من الشيوع والمقبوليّة بحيث إنها، بالإضافة إلى التأثير على الحركات السياسيّة والمذهبيّة[٦]، قد أثارت شهيّة البعض إلى

---

[١]- إن الإمامية -على سبيل المثال- يذهبون إلى الاعتقاد بأن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله كان في حادثة الغدير يتوجس خيفة من كيفيّة الإعلان عن ولاية وخلافة الإمام علي عليه السلام بعده، وأنّ الله سبحانه وتعالى أنزل عليه الآية ٦٧ من سورة المائدة، لكي يطمئن من ناحية الخطر المحتمل (انظر: الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن (المتوفى في القرن السادس للهجرة)، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج٢، ص٢٢٣).

[٢]- إن هذا الاحتمال يقوم على أساس فرضية أن غيبة الإمام الثاني عشر، إنما كان نوعًا من اتخاذ القرار، ورسم المسار، والتخطيط، وردّة فعل سياسية وما إلى ذلك، من قبل الإمام في مواجهة أوضاع المجتمع، ولا يعد بالضرورة جزءًا من أركان الدين -لا سيّما قبل وقوع هذا الأمر- بمعنى أنه كما لا يمكن صلح الإمام الحسن عليه السلام، وثورة استشهاد الإمام الحسين عليه السلام، والنشاط الثقافي والفكري للإمام الصادق عليه السلام، وقبول الإمام الرضا عليه السلام لولاية العهد، ومسارات من هذا القبيل بوصفها جزءًا من الأركان الدينية، ولم تكن متوقعة قهرًا -إلا بوصفه من الإخبار بالمغيبات- فإنّ غيبة الإمام الثاني عشر بدورها إنما كانت عبارة عن مسار سياسي فقط. وإن إثبات هذه الفرضية يحتاج إلى بحث مستقل.

[٣]- للوقوف على الروايات المأثورة عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في المصادر الشيعية والسنية، انظر: معجم أحاديث الإمام المهدي، ج١ و٢.

[٤]- انظر على سبيل المثال: الحميري القمي، أبو العباس عبد الله بن جعفر، قرب الإسناد [ويليه الأشعثيات]، ص١٣٢-١٣٣، و١٥٤، وص٦٥-٦٦، ذات هذا العدد من هذه الفصلية.

[٥]- انظر: الأميني، إبراهيم، «سير تاريخي مسأله غيبت»، مفكرة مؤتمر ألفية الشيخ الطوسي، ج٣، ج١، ص٢٨٧-٣١٤.

[٦]- يرى حسن إبراهيم حسن أن الاعتقاد بالإمام المهدي كان له أثر كبير في سقوط الدولة الأمية، انظر: حسن، حسن

ادّعاء المهدويّة[١]، كما ذهبت جماعات أو أفراد من الإمامية بدورهم بسبب تقية أئمتهم وعدم تمكّنهم من البيان الواضح، إلى اعتبار بعض الشخصيّات السياسيّة/ الدينيّة مصداقًا للمهدي الموعود[٢]. وقد أدى شيوع هذه الفكرة حتى إلى اختلاق أحاديث تدعي أن المهدي من سلالة العباس ومن بني أميّة أيضًا[٣]. وإن فكرة الوقف بدورها تعدّ من تبعات هذه المرحلة؛ حيث بلحاظ عدم تعينّ الإمام اللاحق، كان يظهر بعد رحيل كل إمام عدد من الناس يقولون بأنه هو الإمام الغائب والقائم، ولم تنحصر هذه الظاهرة بالواقفين على الإمام الكاظم عليه السلام[٤]. إن الخاصّة من أصحاب الأئمّة عليهم السلام بدورهم إما لم يكونوا يعلمون من هو الذي يخلف الإمام السابق، أو إذا كانوا يعلمون لم يكن يُسمح لهم بالتصريح والإعلان به[٥]؛ ولذلك فإنهم كانوا إما يتعمدون عدم ذكر الأحاديث المشتملة على هذا النوع من المعلومات في كتبهم أو كانوا يكتفون بالمرور بها على نحو الإجمال. ويحتمل أن يكون عدم الانعكاس الكبير والواسع لهذا الموضوع في النصوص الواصلة من عصر الغيبة الصغرى عائدًا إلى هذا السبب.

إن تحريم ذكر اسم الإمام الغائب وإخفاء ولادته ومحل اختفائه حتى على الكثير من الخاصة، ضمن إفشاله للكثير من جهود الخليفة العباسي من أجل العثور عليه، إلاّ أنّه أدّى من ناحية أخرى إلى تفاقم الغموض فيما يتعلق بالإمام الثاني عشر عجل الله فرجه الشريف. في تلك المرحلة الضبابية، بغض النظر عن القرائن التي تؤيد صحّة ادعاء الإمامية، إلا أن إمكان اختلاق الأحاديث في هذا الشأن أو إضافة المطالب على الكتب السابقة لم يكن منتفيًا تمامًا[٦].

إبراهيم، تاريخ الإسلام، ج١، ص٣٣٥.

[١]- انظر: الإصبهاني، أبو الفرج (المتوفى سنة ٣٦٥هـ)، مقاتل الطالبيين، ص٢٤٠ و٥٣٩. وقارن ذلك مع مرتضى العاملي، جعفر، «المهدية بنظرة جديدة»، دراسات وبحوث في التاريخ والإسلام، ج١، ص٦٧-٧٠.

[٢]- انظر على بسيل المثال: الشيخ المفيد، محمّد بن محمّد، الفصول العشرة في الغيبة (مع ثلاث رسائل أخرى)، ص٢٩-٣١، وقارن ذلك بترجمته الفارسية، انظر: الشيخ المفيد، محمّد بن محمّد (المتوفى سنة ٤١٣هـ)، ده انتقاد و پاسخ پيرامون غيبت حضرت مهدي عجل الله فرجه، (الفصول العشرة في الغيبة)، ص١٧.

[٣]- انظر: معجم أحاديث الإمام المهدي، إشراف الشيخ علي الكوراني، ج١، ص١٦٣-١٦٤، وص١٩١.

[٤]- انظر: الناصري، رياض محمّد حبيب، الواقفية: دراسة تحليلية، ج١، ص٣٩-٦٧.

[٥]- انظر: الصدوق، محمّد بن علي (م ٣٨١هـ)، عيون أخبار الرضا عليه السلام، ص٣٥؛ المفيد، محمّد بن محمّد، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، ص٢١٣-٢١٥.

[٦]- ربما كان هذا هو مراد المؤلف لتفسير الميزان الكبير في الجملة الآتية تحت الآية ٣٦ من سورة التوبة، إذ قال: «أقول: وقد ورد في عدة روايات تأويل الشهور الاثني عشر، بالأئمة الاثني عشر، وتأويل الأربعة الحرم بعلي أمير

إنّ تسلّل الأفكار المختلفة إلى العالم الإسلامي، وازدهار الفكر والحضارة الإسلامية، خلق أرضيّة خصبة لطرح هذه الأفكار والشبهات المختلفة. وإنّ وصول البويهيّين إلى السلطة إنما وفّر للإماميّة إمكانيّة الحضور في الساحة مثل كلّ الطوائف الأخرى والاستفادة من فضاء الحرية الممنوح لتضارب الآراء وتبادل الأفكار في إطار الدفاع عن كينونتهم العلميّة والثقافيّة في مواجهة شبهات المخالفين لهم. وإنّ هؤلاء المخالفين لن ينحصروا بالمعتزلة فقط[١]، بل وكان الزيدية[٢]، والملاحدة[٣]، وجماعات من أمثال: السبئيّة، والكيسانيّة، والناووسيّة، والواقفيّة، والمحمّديّة[٤]، والحشويّة، والخوارج، والمرجئة[٥]، وغيرهم يندرجون ضمن دائرة المخالفين أيضًا. إنّ انتشار هذه الضبابيّة والشبهات التي كانت ترتبط عمومًا بالإمامة وفروعها، ولا سيّما بالنسبة إلى المدن التي تبتعد عن مواطن سكن الأئمّة الأطهار عليهم السلام[٦]، تبدو مسألة طبيعيّة تمامًا بعد مضيّ ثلاثة قرون من حياة التخفي ورزوح الإمام تحت الضغوط والممارسات القمعيّة والإرهابيّة بحقّهم. وإنّ جهود علماء الإماميّة لرفع هذه الضبابيّة في ظلّ الفرص المتاحة لهم، إنما كانت في الحدّ الأقصى بمثابة تنظيم عقائد الإماميّة وليس إبداع وتجديد هذه العقائد. كما أن الجهود الحثيثة من قبل علماء الإماميّة لبيان أصل الإمامة بشكل صحيح[٧]، لم يكن يعني الاتجاه التجديدي بالنسبة إلى

المؤمنين وعلي بن الحسين وعلي بن موسى وعلي بن محمّد عليهم السلام، وتأويل السنة برسول الله صلى الله عليه وآله، وانطباقها على الآية بما لها من السياق لا يخلو عن خفاء». (العلامة الطباطبائي، السيد محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج٩، ص٢٧٣).

[١]- لقد استنتج كولبرغ من المقارنة بين نصين أن المخالفين الأصليين والمخططين للشبهات ضد الإمامية هم المعتزلة. (انظر: كولبرغ (النص الإنجليزي)، ص٥٢٤ وص١٩ من هذا العدد من المجلة الفصلية).

[٢]- انظر: الصدوق، محمّد بن علي بن بابويه، كمال الدين وتمام النعمة، ص٦٣-٨٣.

[٣]- انظر: م.ن، ص٨٧-٨٨.

[٤]- الطوسي، محمّد بن الحسن (المتوفى سنة ٤٦٠هـ)، الغيبة، ص١٩٢-١٩٨.

[٥]- الشيخ المفيد، محمّد بن محمّد، الفصول العشرة في الغيبة (مع ثلاث رسائل أخرى)، ص١٢-١٣.

[٦]- من قبيل نيسابور، حيث أشار الشيخ المفيد إليها في مقدمة كتاب كمال الدين وتمام النعمة، ص٢.

[٧]- إن الكتب أدناه قد تمّ تأليفها بأجمعها حتى نهاية القرن الخامس للهجرة: الطبري، أبو جعفر محمّد بن جرير (المتوفى سنة ٣١٠هـ)، دلائل الإمامة؛ ابن بابويه، علي بن الحسين، الإمامة والتبصرة من الحيرة، والإمامة للشيخ الصدوق (نقلاً عن الشيخ الطهراني، آغا بزرك، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج٢، ص٣٣٥)، والشريف الرضي، أبو الحسن محمّد بن الحسن (المتوفى سنة ٤٠٦هـ)، خصائص الأئمة عليهم السلام؛ خصائص أمير المؤمنين عليه السلام؛ الشيخ المفيد، محمّد بن محمّد (المتوفى سنة ٤١٣هـ)، الإفصاح في إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، ويليه إيمان أبي طالب؛ الشريف المرتضى (المتوفى سنة ٤٣٦هـ)، الشافي في الإمامة، المراجعة: السيد فاضل الميلاني، والذي تم تلخيصه من قبل الشيخ الطوسي.

هذا الأصل قطعًا. إنّ التطوّر والتنوّع في الأدلّة والعثور على الإجابات الجديدة عن الأسئلة المستجدة، يُعدّ من اللوازم بالنسبة إلى كل علم، ولا يتنافى مع عراقة وأصالة ذلك العلم -أو الفكرة المحددة- وإنّ علم الكلام الشيعي (الاثنى عشري) لا يُعد استثناءً من هذه القاعدة[١]. إن اتساع المباحث والشبهات التي ذكرها الشيخ المفيد (المتوفى سنة ٤١٣هـ) في الفصول العشرة -على سبيل المثال- أو الشيخ الطوسي (المتوفى سنة ٤٦٠هـ) في كتاب الغيبة، بالمقارنة إلى المسائل المذكورة في كتاب الإمامة والتبصرة لابن بابويه (المتوفى سنة ٣٢٩هـ)، والكافي للكليني (المتوفى سنة ٣٢٩هـ)، وكتاب الغيبة للنعماني (المتوفى في منتصف القرن الهجري الرابع)، إنما يُثبت تجذّر هذه الرؤية واتّساع رقعة أبحاثها، وقدرتها على مواجهة الشبهات الجديدة[٢].

وعلى هذا الأساس، فإن الاحتمال الذي يمكن بيانه «بشكل قاطع على نحو وآخر»[٣] هو أنّ الطرح الواسع لفكرة الأئمة الاثنى عشر والإمام الثاني عشر في مصادر القرن الرابع، يُعدّ أمرًا طبيعيًّا وانعكاسًا منطقيًّا للحالة السياسيّة والثقافيّة الجديدة في المجتمع الإسلامي وموقع الإماميّة فيها.

[١]- لقد ذكر كولبرغ استناد الإمامية إلى المعمّرين مما لا وجود له في نصوصهم الأولى، بوصفه من الشواهد على مدّعاه، (انظر: كولبرغ (النص الإنجليزي)، ص٢٠٢، من هذا العدد من المجلة الفصلية).

[٢]- قارن ذلك بـ: الأميني، إبراهيم، «سير تاريخي مسأله غيبت»، مفكرة مؤتمر ألفية الشيخ الطوسي، ص٢٨٧-٣١٤.

[٣]- عبارة كولبرغ في مقام خلاصة مقالته، (انظر: كولبرغ (النص الإنجليزي)، ص٥٣٣، وص٢١٢ من هذا العدد من المجلة الفصلية).

الخاتمة

تثبت الوقائع التاريخيّة في مجال النتاج العلمي الاستشراقي أنّه قد تمّ تجاهل الشيعة في الدراسات والأبحاث الاستشراقيّة إلى حدّ كبير، وقد تمّ تقديم صورة خاطئة عن الشيعة والتشيّع، وعلى الرغم من ارتفاع عدد المؤلّفات التي كتبت في العقود الأخيرة حول التشيّع، ولكن لم يتضح ما إذا كانت هذه الزيادة تحظى بالاعتبار التحقيقي أيضًا أم لا.

بالاستناد إلى ما ذكره المستشرق، والمناقشات التي أوردناها يتضح الآتي:

إن نظرية الأئمة الاثني عشر قد وردت في مصادر الإماميّة الأولى (مصادر القرن الثالث للهجرة) بشكل صريح، كما وردت نظريّة الغيبة فيها على نحو ضمني تلويحًا.

إن كاتب المقالة مع غض طرفه عن وجود هذه الأحاديث، حكم -لمجرّد عدم حصوله على دليل على هذه النظريات في المصادر التي لم يصل لنا الجزء الأكبر منها- لعدم قطعيّة هذه النظريّة عند الإماميّة، وإنّ هذا الحكم غير جدير بالوثوق والاعتماد.

إنّ تحليله بشأن دوافع توجّه الإمامية إلى هذه النظريّة مثير للتساؤل جدًّا، وهو زاخر بالغموض والإبهام، ويبدو ناقصًا وضعيفًا.

إنّ هذه التحليلات المطروحة من قبل كاتب المقالة المحترم إنما تكون مقبولة فيما لو تمّ بحث الإمامية بشكل مستقل ومنفصل عن الشرائط والأوضاع السياسيّة/ الثقافيّة في القرون الثلاثة الأولى من تاريخهم.

إنّ أئمّة الشيعة، على الرغم من ظروف التقية التي كانوا يعيشون فيها، بذلوا كل ما بوسعهم من أجل إحياء أصل الإمامة في قلوب الناس وأذهانهم، ولكنهم كانوا في الكثير من الموارد يحجمون حتى عن التعريف بمن يخلفهم في الإمامة رعاية للظروف الأمنيّة.

إنّ تحريم ذكر اسم الإمام الغائب وإخفاء ولادته ومحل اختفائه حتّى على الكثير من الخاصة، ضمن إفشاله للكثير من جهود الخليفة العباسي من أجل العثور عليه، إلّا أنّه أدّى من ناحية أخرى إلى تفاقم الغموض فيما يتعلّق بالإمام الثاني عشر.

إن من بين الأدلّة التي يسوقها كولبرغ على عدم قطعيّة الاعتقاد باثني عشر إمامًا وغيبة آخرهم بين الإماميّة الأوائل، هو عدم تحديد أسماء هؤلاء الأئمّة في النصوص الشيعية الأولى.

يمكن مناقشة مقولته هذه بالقول: إنّ عدم ذكر الاسم لا يُشكّل دليلاً على عدم قطعيّته ومعرفته، وما أكثر الأدلّة والأرضيّات التي توجب عدم بيان وإيضاح أمر معلوم وواضح، ولا سيّما بشأن المهدي؛ حيث كانت توجد مثل هذه الملاحظات بشأنه قطعًا.

بالالتفات إلى وجهة نظر المتكلمين الشيعة يتّضح أنّه لا ينحصر بيان أسماء الأئمّة وصفاتهم بالتعريف بهم في موضع واحد من قبل النبيّ الأكرمﷺ والأئمّة الأوائل، ويكفي أن ينصّ كل إمام سابق على اسم الإمام اللاحق بعده وصفاته وخصائصه.

لائحة المصادر والمراجع

١. آدمز، تشارلز، «نقش شيخ طوسي در دگرگوني نظري علم حقوق»، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمّد حسين ساكت، يادنامه كنگره هزاره شيخ طوسي، إعداد: محمّد واعظ زاده خراساني، ١٣٥٤هـ.ش.

٢. ابن إدريس الحلي، أبو عبد الله محمّد بن أحمد (م ٥٩٨هـ)، النوادر أو مستطرفات السرائر، برعاية السيد محمّد باقر الموحد الأبطحي، مدرسة الإمام المهدي عجل الله فرجه، قم، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م.

٣. ابن بابويه، علي بن الحسين (المتوفى سنة ٣٢٩هـ)، الإمامة والتبصرة من الحيرة، تحقيق: السيد محمّد رضا الحسيني، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، بيروت، ١٤٠٧هـ.

٤. ابن حمزة، عماد الدين محمّد بن علي (حي حتى عام ٥٦٠هـ)، الثاقب في المناقب، تحقيق: نبيل رضا علوان، انتشارات انصاريان، قم، ١٤١٢هـ.

٥. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمّد (المتوفى سنة ٨٠٨هـ)، مقدمة ابن خلدون، منشورات الأعلمي للمطبوعات، بيروت.

٦. أبو خليل، شوقي، كارل بروكلمان في الميزان، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م.

٧. الأشعري، سعد بن عبد الله، المقالات والفرَق، تحقيق: محمّد جواد مشكور، مركز انتشارات علمي و فرهنگي، طهران، ١٣٦٠هـ.ش.

٨. الإصبهاني، أبو الفرج (المتوفى سنة ٣٦٥هـ)، مقاتل الطالبيين، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعرفة، بيروت.

٩. الأصول الستة عشر من الأصول الأولية، دار الشبستري للمطبوعات، قم، ١٤٠٥هـ.

١٠. افشار، إيرج، فهرست مقالات فارسي، شركت سهامي كتابهاي جيبي، فرانكلين و علمي و فرهنگي، طهران، ١٣٤٨-١٣٦٩هـ.ش.

١١. الأميني، إبراهيم، «سير تاريخي مسأله غيبت»، مفكرة مؤتمر ألفية الشيخ الطوسي، إعداد: محمّد واعظ زاده الخراساني، ١٣٥٤هـ.

١٢. انجوي شيرازي، «علت وجودي استشراق و مستشرق»، مجلة نگين، العدد ٨٥، شهر خرداد (٣)، سنة ١٣٥١هـ.ش.

١٣. بحر العلوم الطباطبائي، السيد محمّد مهدي (متوفى سنة ١٢١٢هـ)، الفوائد الرجالية (رجال بحر العلوم)، تحقيق: محمّد صادق بحر العلوم وحسين بحر العلوم، مكتبة الصادق عليه السلام، طهران، ١٣٦٣هـ.ش.

١٤. بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٩م.

١٥. البرقي، أحمد بن محمّد بن خالد (المتوفى سنة ٢٧٤هـ/ ٢٨٠هـ)، رجال البرقي، دانشگاه طهران، طهران.

١٦. البرقي، أحمد بن محمّد بن خالد (م ٢٧٤هـ/ ٢٨٠هـ) المحاسن، تصحيح: السيِّد جلال الدين الحسيني الأرموي، دار الكتب الإسلامية، قم.

١٧. بسيان، نجف قلي، واقعه اعلام جانسوز و ريشه هاي سياسي و اجتماعي آن، انتشارات مدبّر، طهران، ١٣٧٠هـ.ش.

١٨. تاجري، حسين، انتظار بذر انقلاب: نگرشي عميق بر أبعاد فردي و اجتماعي انتظار ظهور و نقد اتهامات وارده بر اين وظيفه سازنده، دفتر تحقيقات و انتشارات بدر، طهران.

١٩. التستري، القاضي السيد نور الله الحسين المرعشي (المتوفى سنة ١٠١٩هـ)، إحقاق الحق وإزهاق الباطل، مع تعليقات آية الله السيد شهاب الدين المرعشي النجفي، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم.

٢٠. الطهراني، علي، تقيه در اسلام، كتاب فروشي جعفري، مشهد.

٢١. الثقفي، ابن هلال (م ٢٨٣هـ)، الغارات، تقديم وتحقيق: مير جلال الدين الأرموي (المحدّث)، أنجمن آثار مليّ، قم، ١٣٥٥هـ.ش.

٢٢. الثقفي، ابن هلال (م ٢٨٣هـ)، الغارات (الاستنفار والغارات)، تحقيق: السيد عبد الزهراء الحسيني، دار الكتاب الإسلامي، قم، ١٤١١هـ.

٢٣. الجندي، أنور، سموم الاستشراق والمستشرقين، دار الجيل، بيروت، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٢٤. الحر العاملي، محمّد بن الحسن (المتوفى سنة ١١٠٤هـ)، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تصحيح: عبد الرحيم الرباني الشيرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٥. حسن، حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٦٤م.

٢٦. حكيمي، محمّد رضا، «٤٠٠ كتاب در شناخت شيعه»، يادنامه علامه اميني، إعداد السيد جعفر شهيدي ومحمّد رضا حكيمي، شركت سهامي انتشار، طهران، ١٣٥٢هـ.ش.

٢٧. حكيمي، محمّد رضا، «شناخت شيعه»، شيخ آقا بزرگ، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، طهران.

٢٨. الحميري القمي، أبو العباس عبد الله بن جعفر (م ما بعد عام ٣٠٠هـ)، قرب الإسناد [ويليه الأشعثيات]، مكتبة نينوى الحديثة، طهران.

٢٩. حيدر، أسد، الإمام الصادق عليه السلام والمذاهب الأربعة، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧١م/ ١٣٩٢هـ.

٣٠. الخزاز القمّي الرازي، أبو القاسم علي بن محمّد بن علي (المتوفى في القرن الهجري الرابع)، كفاية الأثر في النص على الأئمة الاثني عشر، تحقيق: عبد اللطيف الحسيني الكوهكمري الخوئي، انتشارات بيدار، قم، ١٤٠١هـ.

٣١. الخوئي، السيد أبو القاسم، معجم الرجال، انتشارات مدينة العلم، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٣٢. دائرة المعارف بزرگ اسلامي، بإشراف: السيد كاظم الموسوي البجنوردي، مركز دائرة المعارف بزرگ اسلامي، ط٢، طهران، ١٣٦٣هـ.ش.

٣٣. داوري، رضا، وضع كنوني تفكر در ايران، انتشارات سروش، طهران، ١٣٦٣هـ.ش.

٣٤. راسخي نجفي، عباس، نواب اربعه و عظمت مقام هر يك، طهران، ١٣٦٦هـ.ش.

٣٥. رحيم لو، يوسف، «رويه اي از خاورشناسي و روشهاي علمي آن: شرق شناسي، دانشي با أبعاد سياسي و تجارتي»، مجلة نگين، العدد ٨٦، شهر تير (٤)، سنة ١٣٥١هـ.ش.

٣٦. الشريف الرضي، أبو الحسن محمّد بن الحسن (المتوفى سنة ٤٠٦هـ)، خصائص الأئمّة عليهم السلام؛ خصائص أمير المؤمنين عليه السلام، تحقيق: محمّد هادي الأميني، بنياد پژوهشهاي اسلامي، مشهد، ١٤٠٦هـ.

٣٧. ركني، محمّد مهدي، نشاني از امام غائب: بازنگري و تحليل توقيعات، بنياد پژوهشهاي اسلامي، مشهد، ١٣٦٨هـ.ش.

٣٨. السبحاني، جعفر، كليات في علم الرجال، مركز مديريت حوزه علميه قم، قم، ١٤٠٨هـ/ ١٣٦٦هـ.ش.

٣٩. سبط ابن الجوزي (المتوفى سنة ٦٥٤هـ)، تذكرة الخواص، مؤسسة أهل البيت، بيروت.

٤٠. سعيد، إدوارد، شرق شناسي: شرقي كه آفريده غرب است، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أصغر عسكري خانقاهي وحامد فولادوند، انتشارات عطائي، طهران، ١٣٦١هـ.ش. (إن هذا الكتاب هو ترجمة القسم الأخير من النص الكامل كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد، وقد تمّت ترجمته ونشره قبل عشر سنوات من اكتمال الكامل لأصل الكتاب).

٤١. سعيد، إدوارد، شرق شناسي، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الرحيم گواهي، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، طهران، ١٣٧١هـ.ش.

٤٢. شايگان، داريوش، هانري كربن: آفاق تفكر معنوي در اسلام ايراني، ترجمه إلى اللغة الفارسية: باقر پرهام، مؤسسة انتشارات آگاه، طهران، ١٣٧١هـ.ش.

٤٣. شريعتي، علي، فلسفه انتظار (انتظار؛ مذهب اعتراض).

٤٤. الشيرازي، السيد حسن، كلمة الإمام المهدي عليه السلام، ترجمه إلى اللغة الفارسية: السيد حسن افتخار زاده، مقابلة وتكميل: حسين تاجري، انتشارات آفاق، طهران، ١٤٠٧هـ.

٤٥. الصافي، لطف الله، انتظار عامل مقاومت و حركت، انتشارات شفق، قم.

٤٦. الصافي، لطف الله، مع الخطيب في خطوطه العريضة، دار القرآن الكريم، قم، ١٣٨٩هـ.

٤٧. الصافي، لطف الله، منتخب الأثر في الإمام الثاني عشر، المقدمة، مكتبة الداوري، قم.

٤٨. الصدر، السيد محمّد، تاريخ الغيبة الصغرى، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

٤٩. الصدر، السيد محمّد، رسالت اسلامي در عصر غيبت، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي العلوي، دفتر تحقيقات و انتشارات بدر.

٥٠. الصدر، السيد محمّد باقر، امام مهدي حماسه اي از نور، ترجمه إلى اللغة الفارسية: كتابخانه بزرگ اسلامي، مؤسسة الإمام المهدي، طهران، ١٣٩٨هـ.ش.

٥١. الصدر، السيد محمّد باقر، انقلاب مهدي و پندارها، ترجمه إلى اللغة الفارسية: السيد أحمد علم الهدى، انتشارات ياسر، طهران.

٥٢. الصدر، السيد محمّد باقر، بحث حول المهدي، تصدير وتقديم: حامد حنفي داود، مكتبة النجاح، طهران، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

٥٣. الصدوق، محمّد بن علي (المتوفى سنة ٣٨١هـ)، الاعتقادات، ترجمه إلى اللغة الفارسية: السيد محمّد علي بن السيد محمّد الحسني، نهضت زنان مسلمان، طهران، ١٣٦١هـ.ش.

٥٤. الصدوق، محمّد بن علي (م ٣٨١هـ)، عيون أخبار الرضاعليه السلام، تحقيق: السيد مهدي الحسيني اللاجوردي، دار العلم، قم، ١٣٧٧هـ.ش.

٥٥. الصدوق، محمّد بن علي (م ٣٨١هـ)، كمال الدين وتمام النعمة، تصحيح: علي أكبر غفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، قم، ١٣٦٣هـ.ش/ ١٤٠٥هـ.

٥٦. صفائي، سيد أحمد، هشام بن الحكم: متكلم معروف قرن دوم هجري، دانشگاه طهران، طهران، ١٣٤٢هـ.ش.

٥٧. الصفار القمي، أبو جعفر محمّد بن الحسن بن فرّوخ (م ٢٩٠هـ)، بصائر الدرجات، تصحيح: الميرزا محسن كوچه باغي التبريزي، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤هـ.

٥٨. العلامة الطباطبائي، السيد محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم، ١٣٦٧هـ.ش.

٥٩. العلامة الطباطبائي، السيد محمّد حسين، شيعه در اسلام، دفتر انتشارات اسلامي التابعة لجامعة المدرسين، قم، ١٣٦٧هـ.ش.

٦٠. الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن (المتوفى في القرن السادس للهجرة)، إعلام الورى بأعلام الورى، تصحيح: علي أكبر غفاري صفت، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٩هـ.

٦١. الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن (المتوفى في القرن السادس للهجرة)، مجمع البيان في تفسير القرآن، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٣هـ.

٦٢. الطبري، أبو جعفر محمّد بن جرير (المتوفى سنة ٣١٠هـ)، تاريخ الأمم والملوك، تصحيح: لجنة من العلماء الأجلاء، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٦٣. الطبري، أبو جعفر محمّد بن جرير (المتوفى سنة ٣١٠هـ)، دلائل الإمامة، منشورات الرضي، قم، ١٣٦٣هـ.ش.

٦٤. الطوسي، محمّد بن الحسن (المتوفى سنة ٤٦٠هـ)، عُدّة الأصول، تحقيق: محمّد مهدي نجف، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٦٥. الطوسي، محمّد بن الحسن (المتوفى سنة ٤٦٠هـ)، الغيبة، تحقيق: عبد الله الطهراني وعلي أحمد ناصح، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، ١٤١١هـ.

٦٦. الطوسي، محمّد بن الحسن (المتوفى سنة ٤٦٠هـ)، الفهرست، تصحيح: السيد محمّد صادق بحر العلوم، انتشارات الشريف الرضي، قم.

٦٧. الطهراني، آغا بزرگ، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، تحقيق: أحمد منزوي، النجف وطهران.

٦٨. العباد، عبد المحسن بن حمد، الرد على من كذّب بالأحاديث الصحيحة الواردة في المهدي، الإمام المهدي عند أهل السنة، إعداد مهدي فقيه إيماني، مكتبة أمير المؤمنين العامة، إصفهان، ١٤٠٢هـ.

٦٩. العقاد، عباس محمود، ما يقال عن الإسلام، مكتبة دار العروبة، القاهرة.

٧٠. العقيقي، نجيب، المستشرقون (ثلاثة أجزاء)، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٥م.

٧١. الغفاري، علي أكبر، تاريخ تدوين الحديث وكتابته، تلخيص مقباس الهداية (الملحق الأول)، جامعة الإمام الصادقعليه السلام (بالتعاون مع نشر: الصدوق)، ١٣٦٩هـ.ش.

٧٢. فاروق، عمر، العباسيون الأوائل، بيروت (بمساعدة جامعة بغداد)، ١٣٩٠هـ.ش.

٧٣. فراي، ريتشارد، ن.، ميراث باستاني ايران، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مسعود رجب نيا، شركت انتشارات علمي و فرهنگي، طهران، ١٣٦٨هـ.ش.

٧٤. فقيه إيماني، مهدي، الإمام المهدي عند أهل السنة، مكتبة أمير المؤمنينعليه السلام العامة، إصفهان، ١٤٠٢هـ.

٧٥. فلاطوري، عبد الجواد، «تحقيق عقايد و علوم شيعي»، يادنامه علامه اميني، إعداد السيد جعفر شهيدي ومحمّد رضا حكيمي، شركت سهامي انتشار، طهران، ١٣٥٢هـ.ش.

٧٦. الفيض الكاشاني، المولى محسن بن مرتضى (المتوفى سنة ١٠٩١هـ)، نوادر الأخبار في ما يتعلق بأصول الدين، تحقيق: مهدي الأنصاري القمي، مؤسسة مطالعات و تحقيقات علمي و فرهنگي، ١٣٧٠هـ.ش.

٧٧. كاظم زاده ايرانشهر، حسين، «شرق شناسي و غرب شناسي»، انتشارات إيرانشهر، ١٩٢٢م.

٧٨. الكليني، محمّد بن يعقوب، الأصول من الكافي، تصحيح علي أكبر غفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٨٨هـ.ش.

٧٩. الكوفي، أبو القاسم فرات بن إبراهيم بن فرات (م القرن الثالث للهجرة)، تفسير فرات الكوفي، تحقيق: محمّد الكاظم، مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد، طهران، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

٨٠. كولبرغ، إيتان، كتابخانه ابن طاووس و احوال و آثار او، ترجمه إلى اللغة الفارسية: السيد علي قرائي ورسول جعفريان، المكتبة العامة لآية الله العظمى السيد شهاب الدين المرعشي النجفي، قم، ١٣٧١هـ.ش.

٨١. كيهان، أ.، «فرهنگ ملي وفانوس كشان استعمار»، مجلة نگين، العدد ٨٦، ، شهر تير (٤)، سنة ١٣٥١هـ.ش.

٨٢. العلامة المجلسي، محمّد باقر (المتوفى سنة ١١١١هـ)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٨٣. الشريف المرتضى (المتوفى سنة ٤٣٦هـ)، الشافي في الإمامة، تحقيق: السيد عبد الزهراء الحسيني الخطيب، المراجعة: السيد فاضل الميلاني، انتشارات إسماعيليان، قم، ١٤١٠هـ/ ١٣٦٨هـ.ش.

٨٤. مرتضى العاملي، جعفر، «المهدية بنظرة جديدة»، دراسات وبحوث في التاريخ والإسلام، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ١٤٠٩هـ.

٨٥. المطهري، مرتضى، قيام و انقلاب مهدي از ديدگاه فلسفه تاريخ (مع ملحق الشهيد)، انتشارات صدرا، ١٣٩٨هـ.

٨٦. معجم أحاديث الإمام المهدي، إشراف الشيخ علي الكوراني، (أربعة أجزاء)، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، ١٤١١هـ.

٨٧. المفيد، محمّد بن محمّد (المتوفى سنة ٤١٣هـ)، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، ترجمه إلى اللغة الفارسية: السيد هاشم رسولي محلاتي، انتشارات علميه اسلاميه، طهران.

٨٨. الشيخ المفيد، محمّد بن محمّد (المتوفى سنة ٤١٣هـ)، الإفصاح في إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، ويليه إيمان أبي طالب، مؤسسة البعثة، قم، ١٤١٢هـ.

٨٩. الشيخ المفيد، محمّد بن محمّد (المتوفى سنة ٤١٣هـ)، تصحيح الاعتقاد بصواب الانتقاد، تقديم وتعليق: السيد هبة الدين الشهرستاني، ١٣٦٣هـ.ش.

٩٠. الشيخ المفيد، محمّد بن محمّد (المتوفى سنة ٤١٣هـ)، ده انتقاد و پاسخ پيرامون غيبت حضرت مهدي عجل الله فرجه، (الفصول العشرة في الغيبة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمّد باقر خالصي، نشر راه امام، طهران، ١٣٦١هـ.ش.

٩١. الشيخ المفيد، محمّد بن محمّد (المتوفى سنة ٤١٣هـ)، محمّد بن محمّد، الفصول

العشرة في الغيبة (مع ثلاث رسائل أخرى)، دار الكتاب، قم.

٩٢. منتظر، حسين، ذهنيت مستشرقين و اصالت مهدويت، نشر آفاق، طهران، ١٤٠٣هـ.

٩٣. مهدي، محسن، فلسفه تاريخ ابن خلدون، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مجيد مسعودي، بنگاه ترجمه و نشر كتاب، طهران، ١٣٥٢هـ.ش.

٩٤. الناصري، رياض محمّد حبيب، الواقفية: دراسة تحليلية، المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام، مشهد، ١٤٠٩هـ.

٩٥. النعماني، محمّد بن إبراهيم (ابن أبي زينب) (المتوفى في القرن الرابع للهجرة)، الغيبة، تحقيق: علي أكبر غفاري، مكتبة الصدوق، طهران.

٩٦. النوبختي، الحسن بن موسى (المتوفى سنة ٣٢٠هـ)، فرق الشيعة، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٤هـ.

٩٧. واط، مونتغمري، «نكاتي از فهرست شيخ طوسي مربوط به دوران اوليه امامت»، ترجمه إلى اللغة الفارسية: السيد جلال حسيني بدخشاني، يادنامه كنگره هزاره شيخ طوسي، ثلاثة أجزاء، إعداد: محمّد واعظ زاده خراساني، ١٣٥٤هـ.ش.

٩٨. «Islamic Messianism» Mireea Eliade (E. D.), The Encyclopedia of Religion, V. 9, New York, Macmilan publishing company, 1987.

99. Mahdi A Number of orientalists, Encyclopedia of Islam, New Edition (EI2), V. 5, Leiden, E. J – bril. 1986.

دور الدراسات الاستشراقيّة وتأثيرها على الفهم الغربي للتّسامح الديني

أورنيلا سكر[*]

الملخّص

تعدّ الدراسات الاستشراقيّة من أبرز المجالات التي ساهمت في تشكيل صورة الغرب عن الشرق، حيث قدّمت رؤية معرفيّة وتاريخيّة للأديان والثقافات العربيّة والإسلاميّة. ومنذ بداية القرن التاسع عشر ارتبطت هذه الدراسات بعلاقات معقّدة بين المعرفة والسلطة، إذ غالبًا ما كانت مرهونة بالمصالح الاستعماريّة والهيمنة الغربيّة على العالم العربي والإسلامي. في هذا السياق، يبرز دور الاستشراق في تشكيل الفهم الغربي لمفاهيم أساسيّة، مثل التّسامح الديني الذي يعتبر من الركائز الأساسيّة للفكر الغربي الحديث، والذي تتبنّاه أوروبا، خاصّة بعد فترات من الصراعات الدينيّة العميقة.

يهدف هذا البحث إلى دراسة تأثير الدراسات الاستشراقيّة على تصوّرات

(*)- صحفيّة وباحثة لبنانيّة متخصّصة في العلاقات الدوليّة والدراسات الاستشراقيّة.

الغرب عن التّسامح الديني في الشرق، مع التركيز على كيفيّة تأثير هذه الدراسات في تشكيل نظرة الغرب إلى الدين، وذلك بالإجابة على سؤالين رئيسين؛ الأوّل: إلى أيّ مدى ساهمت الدراسات الاستشراقيّة في بناء أو تشويه الفهم الغربي لمفهوم التّسامح الديني في المجتمعات الإسلاميّة؟ والثاني: هل كانت هذه الدراسات أداة لفهم الثقافة الإسلاميّة في سياقاتها الاجتماعيّة والدينيّة، أم أنها أداة لفرض تصوّرات مغلوطة، مستندة إلى أيديولوجيّات استعماريّة؟

كما يتناول البحث النقد المعاصر لهذه الدراسات وطرح الأسئلة حول ما إذا كانت قد نجحت في تقديم صورة دقيقة وموضوعيّة أم أنّ غالبيّة الأعمال الاستشراقيّة ظلّت أسيرة التوجّهات الاستعماريّة والتحيّزات الثقافيّة.

كلمات مفتاحيّة: الدراسات الاستشراقيّة، الثقافة الإسلاميّة، التّسامح الديني، الاستعمار، الغرب، الشرق، الإيديولوجيّات.

مقدّمة

تكمن أهميّة هذا البحث في إعادة تقويم التصوّرات الغربيّة في الدراسات الاستشراقيّة ونقدها بمنهجيّة علميّة، وهي تهدف إلى مراجعة تاريخيّة وفكريّة ودينيّة لهذه التصوّرات، وذلك لتنقية المفاهيم والذاكرة التاريخيّة من الإسقاطات والتصوّرات الموروثة. هذه التصوّرات ما زالت تحمل طابعًا عنصريًّا واستعلائيًّا، ممّا أسهم في خلق صورة مشوّهة وغير دقيقة للشرق والإسلام، حيث جرى تصويرهما كـ«كائنات متخلّفة ودونيّة» مقارنة بتفوّق الغرب الذي صوّر نفسه بوصفه استثناءً تاريخيًّا. ومع ذلك، تكمن الحقيقة في أنّ الغرب بنى مجده على أسس من العنف والاستبداد بمختلف أشكاله، مستخدمًا «الآخر» كأداة لتبرير هيمنته من خلال تفكيك ودراسة هذه المجتمعات بما يخدم مشروعه الاستعماري، الذي كان يروّج لفكرة التفوّق الغربي استنادًا إلى تقسيمات عرقيّة غير علميّة تهدف إلى تبرير السيطرة والتحكّم تحت حجّة نشر التقدّم والتحضّر.

الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو قال: «المعرفة قوّة وسلطة»، ومن خلال هذا البحث نتبينّ كيف أنّ الغرب بنى مخيّلته المعرفيّة على علم منحاز ومؤدلج، يستند إلى عقدة التفوّق العرقي. وفقًا لهذه النظريّات، كان يُعتبر العلم الغربي هو الطريق الوحيد لبناء شعوب «متحضّرة»، في حين جرى تجاهل دور الحضارة الإسلاميّة في نقل المعرفة وتطويرها، فقد كان الفضل الكبير في تطوّر أوروبا في العديد من المجالات يعود إلى تأثيرات الحضارة الإسلاميّة، لا سيّما من خلال الترجمات العربيّة للمعارف اليونانيّة والهلينيّة. كما أنّ الإصلاحات الدينيّة في أوروبا كانت عاملاً أساسيًّا في إيقاظ الفكر الغربي وتغيير مسار التفاعل الثقافي والعلمي، ممّا أثّر بشكل جوهري على فهم التّسامح الديني في الغرب[١].

تسهم هذه الدراسة في تفكيك الأساطير التاريخيّة المرتبطة بالصورة النمطيّة للشرق والإسلام. فكلّما تمكنّا من فهم كيف تشكّلت هذه التصوّرات عبر العصور المختلفة، أصبح بإمكاننا وضع أسس لتقويض هذه الصور المضللة. إنّ إعادة النظر في الاستشراق والفكر الاستعماري ليست مجرد عمليّة أكاديميّة بحتة، بل هي مسعى لمعالجة الإشكاليّات التي خلّفها الغرب الاستعماري عبر بناء حدود مصطنعة وكيانات ضعيفة وغير قادرة على مواجهة تحدّياتها. وقد تسلّلت هذه الدراسات الموجّهة إلى كافّة جوانب الحياة الاجتماعيّة والفكريّة والسياسيّة والعسكريّة والاقتصاديّة، وحتى الإعلاميّة، مما رسّخ صورة مشوّهة للشرق بعيدًا عن التفاعل الإنساني والثقافي المشترك، وذلك على أساس أنّ الاستشراق لا يُعتبر مجرّد فكر أكاديمي، بل هو إطار معرفي تاريخي له دور طويل في تشكيل التصوّرات الغربيّة عن الإسلام والشرق. ومن خلال هذا البحث، يُعاد تسليط الضوء على الدور المنهجي والتاريخي الذي لعبته هذه الدراسات في ترسيخ هذه التصوّرات، وفي كيفيّة بناء سرديات الغرب حول التفوق الحضاري. إنّ مراجعة هذه الدراسات ونقدها بات ضرورة ملحّة، ليس

[1]- Paolo Ricca, La Riforma Protestante (1517-1580), in Storia delle Religioni, 2-Ebraismo e Cristianesimo, Laterza, Roma-Bari, 1995, p.370.

لتحقيق الاعتراف والتّسامح الديني فقط، بل لتعزيز التعدّدية الثقافية في سياق ما بعد الاستشراق أيضًا، فغالبيّة هذه الدراسات ما تزال محكومة بثنائيّة متوتّرة بين التراث اليهودي-المسيحي وإرث الغرب الاستبدادي الكنسي، إرث لم ينجح في التوفيق بين الدين والسلطة رغم فصلهما رسميًا في النظام السياسي الغربي.

الدراسات الاستشراقيّة وتشكّل تصوّر الغرب عن التّسامح الديني

يبدو أنّه لا يغيب عن الباحث في قضايا الاستشراق التأثيرات والمساهمات الكثيرة والمتنوّعة للمستشرقين في الفكر الغربي، فقد ساهمت الدراسات الاستشراقيّة في تشكيل تصوّر الغرب عن الكثير من القضايا الدينيّة والتراثيّة في الشرق، ومن جملة المفاهيم التي رسمها المستشرقون في العقل الغربي مفهوم التّسامح الديني في الإسلام وما يترتّب عليه. وهنا تتولّد الكثير من الأسئلة المشروعة التي تحتاج إلى بحث ودراسة. منها، هل كانت هذه الدراسات قادرة على تقديم فهم دقيق وموضوعي لمفهوم التعدّديّة الدينيّة والتّسامح الديني، أم أنها عزّزت الصور النمطيّة التي أثّرت على العلاقات الثقافيّة والحضاريّة بين الشرق والغرب؟ ما هي الأطر النظريّة التي استندوا إليها في تحليلهم؟ كيف أثّرت هذه التصوّرات على سياسات الغرب تجاه العالم الإسلامي؟ ما هو تأثير هذه الدراسات على النظرة الحديثة للإسلام والمسلمين في المجتمعات الغربيّة؟

وهذا ما سنجيب عنه في سياق هذا البحث.

أوّلًا: كيف تناول المستشرقون مفهوم التّسامح الديني في الإسلام؟

نظرة المستشرقين إلى التّسامح الديني

لقد تناول المستشرقون مفهوم التّسامح الديني في الإسلام بطرق متفاوتة، غالبًا ما كانت مشوّهة أو متحيّزة بناءً على السياقات السياسيّة والاستعماريّة التي نشأت فيها دراساتهم. كما أنّ هذه الدراسات كانت تحمل في طيّاتها العديد من التحيّزات

التي لم تعكس بدقّة واقع التسامح الديني في الإسلام؛ لذلك من المهم تقديم تحليل نقدي لما تم تناوله في هذا المجال مع التوازن بين التصوّرات الغربيّة الموروثة والواقع التاريخي للإسلام.

ففي معظم الأعمال الاستشراقيّة، خصوصًا في القرنين التاسع عشر والعشرين، صُوّر الإسلام كدين يتّسم بالتّعصب، وتُرِك انطباع لدى الغرب بأنّ التسامح الديني في الإسلام محدود أو غير موجود، بل حاول المستشرقون تصوير الإسلام كمجتمع شمولي قمعي يعامل غير المسلمين (من أهل الكتاب أو غيرهم) بعنف، مشيرين إلى جوانب مثل:

الجزية: كانت تُعتبر ضريبة مفروضة على غير المسلمين، مما جعلهم يرونها كعلامة على القهر والتمييز الديني[١]. وقد قدّموا الجزية بشكل مبالغ فيه فاعتبروها أداة لقمع غير المسلمين دون النظر في السياق الاجتماعي والسياسي الذي كانت تتبع فيه، مثل محاولة الحفاظ على النظام الاجتماعي والاقتصادي[٢].

الردة: تمّ تصوير الإسلام على أنّه دين يفرض القتل على المرتد، وهو ما اعتُبر علامة على قسوة في التعامل مع حرية العقيدة[٣].

[١]- الجزية نظام ضرائبي بالمفهوم المعاصر وهو مستفاد بالأساس من النظام الروماني، وكان نظامًا عادلاً ورحومًا أكثر منه في باقي الأنظمة وشهد حالات استرحام، بالمقارنة مع الأنظمة الرومانيّة أو الفرعونيّة، كانت الضرائب تعسّفية وأحيانًا تُفرض دون مراعاة للقدرة المالية أو الوضع الاجتماعي، وكان الفقراء يواجهون بسببها ظلمًا شديدًا.

[٢]- د. عبد الوهاب، الجزية في الفقه الإسلامي مقارنة بالنظام الروماني، فقه السياسة الشرعيّة للمؤلفين مثل الشيخ محمد الصادق عرجون، والذي قد يناقش الجزية في سياق الأحكام المالية والضرائب في الإسلام، المرجع: الفقه الإسلامي وأدلته للدكتور وهبة الزحيلي-: يتناول فيه جملة من الأحكام الفقهية مثل الجزية ضمن أبواب أحكام الجهاد والضرائب، ١٩٨٩، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، الكيوت، ٢٠١٧.

[٣]- الأردبيلي، السيد عبد الكريم الموسوي، أحكام الارتداد دراسة مستأنفة على ضوء القرآن والسنة، مجلة الدراسات القرآنيّة، ص١٤٨. انظر: الشيخ الطوسي، الاستبصار، ج٤، ص٣٣١. فضلاً إلى أنّ الدراسة تشرح الجوانب كافة سنة-وشيعة. انظر: المستشرق برنارد لويس في كتابه: الإسلام في التاريخ/ ١٩٧٣، الذي يرى أنّ حكم الردة يعكس عدم تسامح الإسلام مع التعدّديّة الدينية وأنّه جزء من عقليّة توسعيّة تفرض الالتزام الديني بالقوّة، مشيرًا إلى أنّ الردة مرتبطة بالخيانة السياسيّة لا بمجرّد تغيير المعتقد، في ظل صراعات بين الدولة الإسلامية وأعدائها. كذلك انظر: كروان، باتريسيا، الحكم في الإسلام المبكر: الردة كانت أداة سياسية لتعزيز سلطة الخلفاء الأوائل وليست جزءًا من العقيدة، متجاهلة الكيفيّة التي تعاملت فيه المجتمعات القديمة مع تغيير الولاء الديني على أنّه تهديد للدولة كما كان الحال في أوروبا والشرق الأقصى. انظر: المستشرق جوزيف شاخت ١٩٥٠، أصول الفقه الإسلامي، الذي اعتبر أنّ الإسلام لم يطبق الردة دائمًا كعقوبة، وكان هناك خلاف بين العلماء حول كيفيّة التعامل معها.

التحريمات الدينيّة: من بينها قمع حرية الدين والعقيدة، وتُرِك انطباع بأنّ الإسلام يفتقر إلى أيّ نوع من التّسامح الديني.

هذا التصوّر غالبًا ما كان يتجاهل فترات التعايش السلمي بين الأديان في الدول الإسلاميّة، ويقتصر على تصوير بعض الأحداث السلبيّة.

وقد عمد المستشرقون على الاستدلال ببعض الأحداث التاريخيّة مثل الصراعات الدينيّة التي وقعت في بعض فترات الخلافة الإسلاميّة، خصوصًا في أوقات الخلافات السلطويّة، وهو ما تداخل إلى حد بعيد مع صراعات تتعلق بالسلطة والسياسة أكثر من المعتقدات الدينيّة[١]. هذه الدراسات كثيرًا ما اختزلت الإسلام في هذه الأمثلة السلبيّة، بينما تمّ تجاهل أبعاد أخرى كان الإسلام يعزّز فيها التّسامح والعدالة.

نظرة الإسلام والمسلمين إلى التّسامح الديني

يقدّم الواقع التاريخي صورة مغايرة عن التّسامح الديني في الإسلام عن تلك التي قدّمها المستشرقون، فتثبت الوقائع أنّه كان يعيش في ظلّ الحكم الإسلامي مجموعات دينيّة متنوّعة من اليهود والمسيحيّين والصابئة، وكان يُسمح لهم بممارسة شعائرهم. كما عُرفت **الأندلس** بـ«تعايش الأديان الثلاثة»، حيث تعايش المسلمون مع اليهود والمسيحيّين في فترة من الزمن، حيث كان هناك تفاعل فكري وديني مثمر رغم اختلافاتهم.

وكانت بلاد الإسلام تحتضن مناهج نقديّة ومنفتحة، وكان العلماء المسلمون ينتجون أعمالاً علميّة كبيرة في مجالات الترجمة والعلوم، ويطوّرونها بأسس مدنية أكثر تقدّمًا من أوروبا التي كانت تعتمد في تلك الفترة على أحكام قاسية ومعاقبة السارق والكاذب من خلال وسائل بدائية مثل الغمر في الماء المغلي. أمّا القوانين الإسلامية فقد قدمت حلولاً أكثر تقدّمًا ورحيمية، واستمدّ منها الغرب العديد من

[1]- William G. Naphy. La Revoluzione Protestante. Raffaello Cortina Editore, Milano, 2010, p.189.

التشريعات، خصوصًا في مجالات المعاملات التجاريّة.

هذا على مستوى التاريخ والوقائع، وكذ الحال عندما ننظر إلى نصوص القرآن والسنّة سنجد نصوصًا واضحة تؤكّد على التّسامح الديني، قال تعالى: ﴿**قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ**﴾ (آل عمران: ٦٤).

بالإضافة إلى الأحاديث النبويّة التي تحثّ على الرحمة والمساواة بين البشر بغضّ النظر عن دينهم، مثل حديث النبي محمّد حيث قال ﷺ: «**من لا يرحم الناس لا يرحمه الله**»[١] وقال ﷺ: «**إنما يرحم الله من عباده الرحماء**»[٢].

وجاء في كتاب الإمام علي عليه السلام لمالك الأشتر: «وأشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبّة لهم واللطف بهم. ولا تكونّن عليهم سبعًا ضاريًا تغتنم أكلهم، فإنهم صنفان إمّا أخ لك في الدين وإمّا نظير لك في الخلق يفرط منهم الزلل»[٣].

ولهذا كان هناك تطبيق فعلي للتّسامح الديني في العديد من الحقبات التاريخيّة، ففي فترة الخلافة الفاطميّة كان يتمّ احترام حقوق المسيحيّين واليهود في مصر، وكان لهم دور كبير في الإدارة.

السبب وراء التناول المغلوط لمفهوم التسامح الديني في الدراسات الاستشراقيّة

الاستعمار ورؤيته للشرق: نشأت الدراسات الاستشراقيّة في فترة كان فيها الغرب في حالة صراع مع الشرق[٤] على العديد من الأصعدة، وكان من المهمّ بالنسبة

[١]- السيد البروجردي، جامع أحاديث الشيعة، ج١٥، ص٥٢٩.

[٢]- الريشهري، محمد، ميزان الحكمة، ج٢، ص١٠٤٤.

[٣]- نهج البلاغة، خطب الإمام علي عليه السلام ج٣، ص٨٤.

[٤]- في إطار الاستشراق خلال فترات الاستعمار والصراعات الثقافيّة، قدّم العديد من المستشرقين صورة مشوّهة عن الإسلام، مركّزين على العنف والتعصب ومغفلين الجوانب الإنسانية والتسامحية في الدين. من أبرز هؤلاء: إرنست رينانم (١٨٢٣-١٨٩٢م) الذي اعتبر الإسلام دينًا جامدًا ومعاديًا للعقل والتقدم، غوستاف فون غرونباوم (١٩٠٩-١٩٧٢م) الذي ربط بين الثقافة الإسلاميّة والتخلّف، واعتبر الإسلام دينًا لا يسمح بالإبداع، وبرنارد لويس (١٩١٦-

للمستعمرين تصوير الإسلام كدين غير متسامح لتبرير هيمنتهم. من هنا جاءت التصوّرات المغلوطة التي تحاول تصوير الإسلام كدين متشدّد، ممّا يساعد في مواقف الهيمنة الثقافيّة والاستعماريّة.

اختزال الفكر الإسلامي في بعض المواقف التاريخيّة: في بعض الحالات، كانت الدراسات الاستشراقيّة تقتصر على فترات تاريخيّة تشهد توتّرات دينيّة أو صراعات سلطويّة، مثل الحروب الصليبيّة أو الفتوحات الإسلاميّة، وبالتالي لم تُعطِ صورة دقيقة عن التسامح الديني في الإسلام الذي كان يتمتّع بدرجة من المرونة والتّسامح، في أوقات أخرى.

نقص الفهم العميق لثقافة الشرق: كانت نظرة المستشرقين أحادية الجانب غالبًا، حيث نظروا إلى الثقافة الإسلاميّة من خلال عدسة غربيّة، فغالبًا ما كان هناك فهم ضحل لأسس التّسامح في الإسلام؛ وهذا بسبب القيود اللغويّة والمصادر المحدودة التي كانت متوفرة لدى بعض المستشرقين، ممّا جعلهم يقفون عند السطح دون التعمّق في التراث الفكري الإسلامي المتنوّع.

مثلاً كان المستشرق أرنست رينان من الذين اعتبروا أنّ العقل الإسلامي غير قادر على تطوير العلم والفكر الفلسفي دون تأثير أوروبي، مستندًا إلى رؤى عنصرية حول

٢٠١٨م) الذي صوّر الإسلام كدين عنيف وغير قادر على التكيّف مع الحداثة. كذلك، هنري لامنس (١٨٦٢-١٩٣٧م) الذي صوّر الإسلام كدين توسّعي عنيف، وديفيد صموئيل مارغليوث (١٨٥٨-١٩٤٠م) الذي ربط انتشار الإسلام بالقوّة العسكريّة، وولفرد كانتويل سميث (١٩١٦-٢٠٠٠م) الذي اعتبر أنّ الإسلام لا يستطيع التفاعل مع التعدّديّة الدينيّة الحديثة. أمّا باتريسيا كرون (١٩٤٥-٢٠١٥م) فقد شكّكت في أصول الإسلام وسيرته النبويّة، معتبرة إيّاه نظامًا اجتماعيًّا سياسيًّا أكثر منه دينًا روحيًّا.

علاوة على ذلك، كانت بعثات التنقيب الاستعماريّة في العراق والشام والمغرب العربي تهدف إلى تعزيز الرواية الغربيّة التي تصوّر الإسلام كدين هدم الحضارات السابقة، حيث كانت بعثات مثل "لورنس العرب (١٩١٦-١٩١٧م) قد «صوّرت الإسلام كديانة قبلية غير قادرة على التحديث، رغم أنّ الإسلام كان نظامًا حضاريًّا وحّد بين شعوب مختلفة وأسّس إمبراطوريات مزدهرة. كما سعت بعثات التنقيب الفرنسيّة في الجزائر والمغرب إلى تشويه صورة الفتح الإسلامي باعتباره مدمّرًا للحضارات السابقة، رغم أنّ الإسلام دمج بين العناصر الأمازيغيّة والرومانيّة في ثقافة مزدهرة. في الأندلس، حاول المستشرقون الأوروبيّون إظهار الأوروبيّين واليهود كالعوامل الأساسيّة في التقدّم العلمي، متجاهلين دور العلماء المسلمين مثل ابن رشد وابن حزم. وابتكر بعض القساوسة والمبشّرين حملات دعائية لإشعال الفتن بين المسلمين من خلال نشر الإشاعات ضد الإسلام، وذلك بهدف زعزعة استقرار المجتمعات الإسلاميّة، بينما كان الإسلام في الواقع يشهد على التعايش والازدهار في ظلّ حكمه.

تفوّق العقليّة الأوروبيّة، معتبراً أنّ الشرق عاطفي وليس عقلانيًا؛ بسبب تأثير أفكاره بالاستعمار الفرنسي في الجزائر؛ حيث رأت فرنسا أنّ دورها هو تمدين المسلمين. كارل بيكر - المسيحيّة والإسلام (١٩٠٧م)، حيث يضع الإسلام في مقارنة سلبيّة مع المسيحيّة حيث يصوّر الإسلام كدين يعيق التقدّم بسبب نظرته إلى القدريّة والاستبداد، معتبراً أنّ نشر التعليم الغربي وأضعاف البنية الدينيّة التقليديّة في المستعمرات يسهم في تقليصها. أمّا لويس ماسينيون، فعلى الرغم من أنّه كان أقلّ عنصرية من رينان، إلّا أنّ تحليله للحلاج ضمن الإطار الصوفي جعله يقدّم الإسلام من منظور مسيحي غربي، ولم يخرج انتمائه المسيحي، مثله مثل حال كثير من المستشرقين الغربيّين الذين ناقشوا الإسلام انطلاقًا من مفهومهم المسيحي، وليس المفهوم الإسلامي، وذلك لأنّنا باعتقادهم، مجرّد تجارب بشريّة الهدف منها تحقيق التفوّق والتمركز الغربي والهيمنة على كافة مصادر الثروات والمعرفة في العالم من أجل تأبيد الاستكبار الغربي واستعلاء العرق الأبيض وتسيّده على باقي الشعوب، وهذه مشكلة ينبغي معالجتها عقائديًّا أكثر منه سياسيًّا؛ لأن عدم استقرار منطقة الشرق الأوسط بشكل خاصّ هو بفعل هذا الصراع الديني -القبلي- العرقي الذي يجد مسوّغاته وفق نصوص دينيّة تبرّر أعماله وأفكاره العنصريّة.

ثانيًا: ما هي الأطر النظريّة التي استند إليها المستشرقون؟

إنّ تحليل المستشرقين لمفهوم **التّسامح الديني في الإسلام** ارتكز على عدّة **أطر نظريّة** ساعدتهم في صياغة أفكارهم ومواقفهم. هذه الأطر كانت تشكل سياقات فكريّة متنوّعة انعكست على كيفيّة فهمهم للعلاقة بين الدين والسياسة والثقافة في المجتمعات الإسلاميّة. فيما يلي عرض للأطر النظريّة الرئيسيّة التي اعتمد عليها المستشرقون في دراستهم لهذا الموضوع:

الإطار التاريخي الاستعماري (Colonial Framework)

نشأت الدراسات الاستشراقية في سياق الهيمنة الاستعماريّة الغربيّة على الشرق،

ممّا أثّر بشكل كبير في كيفيّة تناول المستشرقين للإسلام وثقافته. كان الاستعمار يشير إلى التفاوت الكبير بين الغرب المتقدّم من جهة والشرق المتخلّف من جهة أخرى. ففي هذا الإطار، اعتُبر الإسلام (والثقافات الشرقيّة بشكل عامّ) كـ«حضارة متخلّفة» مقارنةً بالغرب المسيحي الذي يُعتبر نموذجًا للتحضّر والتقدّم. وقد استخدم المستشرقون هذا الإطار لمقارنة الغرب بالشرق، حيث تمّ تصوير الإسلام كدين مغلق ومتخلّف، مع تسليط الضوء على مواقف متطرّفة، مثل الجزية، الحروب الدينيّة، أو تعاملات قمعيّة مع غير المسلمين. وقد أشار إدوارد سعيد في كتابه «الاستشراق» إلى أنّ **الاستشراق** لم يكن مجرّد دراسة علميّة لثقافات الشرق، بل كان أداة لدعم الهيمنة الغربيّة. واعتبر أنّ الاستشراق ساهم في تقديم صورة الشرق كعالم يحتاج إلى «الإصلاح» أو «الإنقاذ» من الغرب.

الإطار الاجتماعي–السياسي (Social and Political Framework)

رأى برنارد لويس في دراساته عن الإسلام والسياسة أنّ التسامح الديني في الإسلام كان محدودًا في ظلّ الأنظمة السياسيّة الاستبداديّة، وهو ما تقاطعت فيه الأديان والسياسة بشكل يتناقض مع الأنظمة الديمقراطيّة الحديثة التي تسمح بحرية الدين والتعدّديّة.

بينما رأى بعض المستشرقين أنّ الأنظمة السياسيّة الإسلاميّة تميل إلى تقييد **حرية الدين** تحت ستار الشريعة، خصوصًا في فترات وجود أنظمة سلطويّة أو استبداديّ، حيث يعتبر أن الإسلام كان دينًا وشريعة وقانونًا في وقت واحد، ممّا أدّى إلى تحليلات تدور حول تقليص حرية المعتقدات الدينيّة ووجود نظام سياسي مستبد.

الإطار العقلاني/ الأنوار الغربيّة (Enlightenment and Rationalist Framework)

يستند هذا الإطار إلى التفكير العقلاني الذي ساد في أوروبا خلال عصر التنوير، والذي ركّز على **الحرّيّة الفرديّة** وفصل الدين عن الدولة. كان يُنظر إلى قيم التنوير

كدليل على التقدّم والتحضر في الغرب. ووفقًا لهذا الإطار، كان يُنظر إلى الإسلام باعتباره **دينًا ضدّ العقلانيّة** ويحدّ من **الحرّيّة الدينيّة** و**حقوق الفرد**، وبالتالي كان يتمّ تقديمه كدين يفتقر إلى **التسامح** مقارنة بالتقاليد الغربيّة الحديثة[١]. **وقد** تمّ استخدام هذا الإطار لتصوير **الإسلام** كدين **مغلق** يحدّ من حقوق الفرد ويقمع التعدّديّة الدينيّة، وهو ما يقابل في الغرب قيم التنوير من **حرية الاعتقاد** و**المساواة**.

فهذا **توماس كارليل** في كتابه «أبطال العبادة» كان يرى أنّ الإسلام، من منظور التنوير الغربي، **لم يكن متسامحًا** بشكل كافٍ، وكان يتناقض مع القيم التي يعزّزها **عصر التنوير** مثل **الحرية الفرديّة**.

الإطار الديني المسيحي (Christian Theological Framework)

تمّ التركيز في هذا الإطار على المقارنة بين **الإسلام** و**المسيحيّة** كدينين توأمين، وكان يُنظر إلى التسامح الديني المسيحي باعتباره نابعًا من **المغفرة والمحبة** التي تمثّل القيم الأساسيّة في المسيحيّة. وكان يعتبر **الإسلام** دينًا أكثر تشدّدًا فيما يخصّ **حرّيّة المعتقد** مقارنة بالمسيحيّة التي تُصوّر على أنها أكثر تسامحًا. وقد تمّ استخدام هذا الإطار لتحليل الفروقات بين الدينين، بحيث اعتُبر الإسلام في بعض الأحيان دينًا

[١]- يعد برنارد لوس من المستشرقين الذين هندسوا لسياسة صدام الحضارات بين الغرب والشرق، مستندًا على طروحات منحازة، وقد كان لهؤلاء تأثير في تشكيل الرؤية الغربيّة للعالم الإسلامي، خاصّة في دوائر صنع القرار الأمريكيّة. اعتمد على أطروحات تاريخيّة وسياسيّة عزّزت التصوّرات الاستشراقيّة التقليديّة حول الإسلام وربطها بالصراعات المعاصرة، ممّا جعله مرجعًا فكريًّا في السياسات الغربيّة تجاه الشرق الأوسط. من طروحاته: «الإسلام والغرب، معتبرًا أنّ الإسلام بطبيعته دين عدائي تجاه الغرب بسبب عدم قدرته على تقبّل الحداثة والديمقراطيّة. في كتابه ما الخطأ الذي حدث، -٢٠٠٢، يجادل بأنّ تخلّف العالم الإسلامي سببه عدم قدرته على تبنّي الحداثة الغربية، وأنّ المسلمين يعيشون أزمة ناتجة عن إخفاقاتهم الداخليّة وليس بسبب الاستعمار، ويرى أنّ العرب والمسلمين يميلون إلى فكر المؤمرة ووضع اللوم على الغرب بدلاً من إصلاح أنفسهم وأنظمتهم. ويدعي أن المسلمين يكرهون الغرب بسبب نجاحه وليس بسبب سياساته الاستعماريّة، مشدّدًا على الإحباط الحضاري للشرق وليس للهيمنة الغربيّة او الاستعمار. ومن المهم الإشارة أنه من الأوائل الذين استخدموا الإسلامويّين باعتبار أنّهم يسعون إلى استعادة الخلافة عبر العنف، وهو ما استخدم لاحقًا لتبرير الحرب على الارهاب، وهو من انتقد السلطة العثمانيّة واعتبر أنّ الاستعمار البريطاني والفرنسي كان مهمًا؛ لأنه ساعد في تحديث الدول العربيّة. إنّ هذه الطروحات ساعدت السياسة الأمريكيّة في الغزو العراقي عام ٢٠٠٣م، وتقديم مبرّرات فكريّة للحرب على الإرهاب، وخاصّة في تحليل دوافع القاعدة وهمجمات ١١ أيلول، فضلاً عن توظيف تاريخ الحشّاشين في الصراع السني الشيعي وصناعة داعش، وكان المرجع الرئيسي للصحافة الغربيّة في تفسير القضايا الإسلاميّة وتقديم الإسلام في صورة معادٍ للحداثة وتمكين مفهوم الخطر الإسلامي أو ما يعرف بالإسلاموفوبيا حيث أثّرت أعماله على اليمين المتطرّف في أوروبَا وأمريكا، حيث دعمت نظرياته سياسات العداء تجاه المهاجرين المسلمين. وترسيخ الهيمنة الغربيّة على العالم الإسلامي وتقويض حقوق العرب والفلسطينيين وتشويه صورة التاريخ الإسلامي.

يعتمد على القوّة والتفوّق على الأديان الأخرى، بينما **المسيحية** يُنظر إليها كدين يدعو إلى **المغفرة** والـ **تسامح**. فقد أشار **جون إسبوزيتو** في دراساته إلى أنّ **المسيحيّة** تقدّم نموذجًا مثاليًّا للتّسامح الديني، في حين أنّ **الإسلام** في بعض الأحيان يُنظر إليه كدين لا يعترف بالتعدّديّة الدينيّة بنفس الدرجة.

وجون إسبوزيتو هو أحد أبرز الباحثين الغربيّين في شؤون الإسلام والعالم الإسلامي. يتميّز بطرحه الذي يسعى إلى تقديم صورة أكثر توازنًا عن الإسلام مقارنة بالتصوّرات الاستشراقيةّ التقليديّة، التي غالبًا ما صوّرت الإسلام على أنّه دين عنف أو متخلّف. أبرز طروحاته: «الإسلام والتعدّديّة»، الإسلام السياسي وحركات الإسلام المعاصر، «الإسلام والغرب هل هناك صراع حضارات؟». من أبرز مؤلّفاته التي ردّ فيها على المزاعم الغربيّة بشأن الإسلام كتاب «التهديد الإسلامي: خرافة أم واقع؟»، من يتحدّث باسم الإسلام؟، يستند إلى دراسات ميدانيّة واستطلاعات رأي واسعة النطاق في العالم الإسلامي، حيث يكشف فيها أنّ غالبيّة المسلمين يرفضون الإرهاب ويدعمون الديمقراطيّة، لكنّهم يعارضون السياسات الغربيّة الظالمة. وكتاب: «الإسلام: الماضي، الحاضر، المستقبل»، يقدّم فيها نظرة تاريخيّة شاملة على تطوّر الإسلام من زمن النبيّ محمّدﷺ إلى الحركات الإسلاميّة المعاصرة.

الإطار الاجتماعي-الثقافي (Cultural-Social Framework)

يتعامل هذا الإطار مع الإسلام كجزء من **المجتمع والثقافة** المحلّيّة، ممّا يعني أنّ الإسلام يُدرس في سياقه الاجتماعي ويُحلّل من خلال العلاقات الثقافيّة بين الأديان داخل المجتمع. وفي بعض الحالات، تمّ التركيز على **الصراعات الاجتماعيّة** بين المسلمين وغير المسلمين وكيفيّة تأثير هذه العلاقات على مستوى التسامح الديني.

واستخدم المستشرقون هذا الإطار لتحليل كيفية تأثّر المجتمعات الإسلاميّة بتنوّع الأديان، ولكنّهم في بعض الأحيان تجاهلوا السياقات التاريخيّة الاجتماعيّة التي كانت تُسهم في هذه التفاعلات.

وفي هذا السياق أشار **هنري لاكوست** في دراساته عن التعدّديّة الدينيّة في المجتمعات الإسلاميّة، مثل الدولة العثمانيّة والأندلس، إلى كيفيّة تفاعل الأديان المختلفة رغم الصراعات والاختلافات الثقافيّة.

ثالثًا: هل كان طرحهم مبنيًّا على مصادر إسلاميّة دقيقة أم على تصوّرات غربيّة مسبقة؟

من الواضح أن ما طرحه المستشرقون حول **التسامح الديني في الإسلام** غالبًا ما كان مبنيًّا على **تصوّرات مسبقة**، وعلى **تشوّهات** تفتقر إلى الدقّة في استخدام **المصادر الإسلاميّة** أحيانًا. في حين حاول المستشرقون تحليل الإسلام من خلال المصادر الأصليّة، فإنّ كثيراً منهم اعتمدوا على **رؤى غربيّة مسبقة**، في سياق الهيمنة الاستعمارية والصراع الثقافي مع العالم الإسلامي، خاصّة وأنّ معظم المستشرقين في القرون السابقة (وخاصة في القرنين الـ١٨ والـ١٩) لم يكن لديهم **إلمام دقيق** أو **فهم عميق** للمصادر الإسلاميّة الأصليّة. وفي كثير من الأحيان، كانت **ترجمات القرآن** أو **الكتب الفقهيّة** التي استندوا إليها غير مكتملة أو مشوّهة. بالإضافة إلى ذلك، غالبًا ما كانوا **يفتقرون إلى السياق التاريخي** والثقافي الذي يحيط بهذه النصوص. فعلى سبيل المثال، **الحديث الشريف** و**الفقه الإسلامي** كان يتمّ تحليله بناءً على الفهم الغربي للأديان، حيث كانت معظم التفسيرات تقتصر على الأجزاء التي تدعم أفكارهم المسبقة عن الإسلام كدين متعصّب وقمعي.

واعتمد الكثير من المستشرقين على كتابات غير إسلاميّة أو شهادات تاريخيّة مغلوطة تركّز على الحروب الدينيّة أو الفتوحات الإسلاميّة التي كانت تُصوّر الإسلام كدين لا يتسامح مع الأديان الأخرى.

أشار أرنولد توينبي في كتاباته إلى أنّ الإسلام كان دينًا يتّسم بالقوّة العسكريّة، ويتّسم بضعف التّسامح الديني، دون أن يفسّر أنّ الحروب الدينيّة التي حدثت في العصور الإسلاميّة كان لها أسباب سياسيّة واجتماعيّة إلى جانب الأسباب الدينيّة.

وعندما ظهرت الدراسات الاستشراقيّة في ظلّ الهيمنة الاستعماريّة الغربيّة، كان الهدف الأساسي لبعض المستشرقين هو تقديم الإسلام كدين متخلّف ولا يتماشى مع قيم التنوير الغربي من حيث التّسامح الديني، الحرّيّة، والتعدّديّة. وبالتالي كان هذا الطرح مشبعًا بـ التحيّزات التي كانت سائدة في الأوساط الاستعماريّة الغربيّة.

وكانت الفكرة السائدة في ذلك الوقت هي أنّ الغرب، الذي كان **منتصرًا** في حقبة الاستعمار، كان يحمل **الحقّ** في تصحيح مجتمعات الشرق، بما في ذلك **النقد المستمر للإسلام** واعتباره سببًا رئيسيًّا وراء **التخلّف** السياسي والاجتماعي.

هذه التصوّرات كانت **مبنيّة على صور نمطيّة** لم يتمّ التحقق منها من خلال **مراجعة نقديّة** للمصادر الإسلاميّة نفسها. على سبيل المثال، تمّ تصوير **الجزية** كدليل على **التمييز الديني** ضدّ غير المسلمين، رغم أنّ هذا النظام كان جزءًا من **الفتوحات الإسلاميّة** في سياق تاريخي كان يتطلّب نظامًا ضريبيًّا خاصًّا، وكان هناك فيه الكثير من الامتيازات لغير المسلمين مقارنة بالممارسات التي كانت تحدث في الدول المسيحيّة في ذلك الوقت.

رابعًا: كيف أثّرت هذه التصورات على سياسات الغرب تجاه العالم الإسلامي؟

تأثّرت **سياسات الغرب تجاه العالم الإسلامي** بالتصوّرات الاستشراقيّة التي سادت في القرون الماضية بشكل كبير، وخاصّة تلك التي صوّرت «**الإسلام**» كدين «**متشدّد وغير متسامح**»، هذه التصوّرات كانت بمثابة «**أداة فكريّة**» لدعم السياسة الاستعماريّة، وتوجيه الرؤى الغربيّة عن الشرق والعالم الإسلامي بشكل عامّ. سنناقش هنا كيفيّة تأثير هذه التصوّرات على «**السياسات الغربيّة**» تجاه العالم الإسلامي في مجالات متعدّدة، مثل «**الصور النمطيّة**» التي رسمها المستشرقون عن الإسلام، وتقديم العالم الإسلامي كـ«**تهديد حضاري**» يحتاج إلى «**التغيير والتوجيه**» من قبل الغرب. كان الإسلام يُنظر إليه على أنّه دين **غير قادر على التحديث** أو **التحضّر**، وبالتالي كان من الضروري أن يتدخّل الغرب **لحماية الأقليات** و«**نشر القيم الغربية**» مثل «**الحرّيّة**» و«**الديمقراطيّة**» و«**حقوق الإنسان**».

واستخدم المستعمرون الأوروبيّون هذه التصوّرات لتبرير التوسع الاستعماري في بلاد الشرق الأوسط وشمال إفريقيا وآسيا. من خلال التأكيد على التخلّف الديني في هذه المجتمعات، اعتقدت القوى الاستعمارية أن مهمّتها هي مهمّة «تحضيريّة» لإحداث تغيير ثقافي وديني في هذه المناطق.

وكانت الحروب الصليبيّة أولى الأمثلة التاريخيّة التي ربطت التصوّرات الدينيّة السلبيّة للإسلام مع الطموحات السياسيّة والاقتصاديّة للغرب. وتمّ تصوير هذه الحروب كـ حروب دينيّة ضدّ «التهديدات» الإسلاميّة.

وقد عمد الغرب إلى فرض القيم الغربية كمقابل للتسامح الديني، ففي ظلّ هذه التصوّرات الاستشراقيّة، كان يروّج لفكرة أنّ القيم الغربيّة التي تتضمّن الحرية الدينيّة والتعدّديّة، تمثّل النموذج الحضاري المتقدّم. .. وخير مثال على ذلك هو الاستعمار الفرنسي في الجزائر، حيث تمّ تصوير الإسلام كدين متخلّف وقمعي يحتاج إلى إصلاح، بينما كانت الثقافة الفرنسيّة المسيحيّة تُعتبر أكثر تقدّمًا في مجالات مثل الحرّيّة الشخصيّة والتّسامح الديني.

ومن خلال الترويج لفكرة أنّ الإسلام يشكّل تهديدًا ثقافيًّا ودينيًّا للغرب، ساهم المستشرقون في تعزيز الهوة الثقافية بين الشرق والغرب. فالتصوّرات التي روّجوا لها عن الإسلام كدين قمعي وغير متسامح جعلت الغرب ينظر إلى الشرق باعتباره مجتمعًا مختلفًا وغير قادر على التكيّف مع القيم الحديثة.

وقد أسهم هذا التصوّر في خلق هوّة معرفيّة بين العالمين، حيث كان يُنظر إلى العالم الإسلامي كمنطقة تتطلّب السيطرة والتوجيه، بينما كانت القيم الغربيّة تعتبر مثالية ويمكن أن تُحسّن حياة الشعوب «المتخلّفة» في الشرق. فالغرب كان ينظر إلى نفسه باعتباره **الحضارة العليا** التي يجب أن **تتولّى تعليم الشرق** كيفيّة العيش في **سلام ديني في ظل التعددية**، رغم أنّ هذه القيم نفسها كانت تتجاهل التنوّع الديني العميق داخل المجتمعات الإسلاميّة.

ومن جملة ثأثير هذه التصوّرات على سياسات الغرب تجاه العالم الإسلامي، يبرز:

تعزيز سياسات التدخّل العسكري: في الكثير من الحالات، كانت **التصوّرات الاستشراقيّة** تساهم في **تبرير التدخلات العسكريّة** في العالم الإسلامي، خصوصًا عندما كان يُعتبر أنّ **التعصّب الديني** و**غياب التّسامح** هما الأسباب الرئيسة وراء أيّ نزاعات في هذه البلدان. هذه السياسات كانت تُصور العالم الإسلامي كمنطقة **غير قادرة على حكم نفسها** وأنها بحاجة إلى **الوصاية الغربيّة. وذلك** كالتدخّل العسكري في أفغانستان في ٢٠٠١م، حيث تمّ تبرير **الحرب** ضدّ طالبان على أساس أنّ **الإسلام المتطرّف** في هذه الدولة يمثّل **تهديدًا للغرب**، وأن التدخّل العسكري هو بمثابة **مهمّة تحرير**.

دعم الأنظمة العلمانيّة: بناءً على التصوّرات الغربيّة عن الإسلام، تمّ دعم الأنظمة العلمانيّة في بعض دول العالم الإسلامي، حيث كان يُعتقد أنّ **الفصل بين الدين والدولة** هو الطريقة الوحيدة لضمان التّسامح الديني والاستقرار السياسي.

فدعمت **الولايات المتّحدة الأنظمة العلمانيّة** مثل **نظام الشاه الإيراني** و**نظام الرئيس المصري جمال عبد الناصر**، على الرغم من القمع الذي كانت تمارسه هذه الأنظمة ضدّ **الحركات الإسلاميّ، وقد** كان يُنظر إلى هذه الأنظمة على أنها **أكثر توافقًا** مع القيم الغربيّة من الأنظمة التي قد تديرها **حركات إسلاميّة**.

خامسًا: ما هو تأثير هذه الدراسات على النظرة الحديثة للإسلام والمسلمين في المجتمعات الغربيّة؟

تأثّرت النظرة الحديثة للإسلام والمسلمين في المجتمعات الغربيّة بشكل كبير بالتصوّرات والاستنتاجات التي ظهرت في الدراسات الاستشراقيّة. هذه الدراسات التي ساهمت في تشكيل العديد من الأفكار النمطيّة حول الإسلام طوال القرون الماضية، ولا تزال تؤثّر على الوعي العام في الغرب، ممّا ينعكس في السياسات الإعلامية والثقافيّة والاجتماعيّة تجاه المسلمين. في هذا السياق، سنناقش بعض

التأثيرات الرئيسيّة التي أحدثتها الدراسات الاستشراقيّة على النظرة الحديثة للإسلام والمسلمين في المجتمعات الغربيّة:

التصوّرات السلبيّة المستمرّة عن الإسلام

من أبرز تأثيرات الدراسات الاستشراقيّة أنّ الصور النمطيّة السلبيّة التي تمّ ترويجها عن الإسلام لا تزال حاضرة بقوة في الوعي الغربي. هذه الصور تُظهر الإسلام كدين متعصّب، غير متسامح، ويؤيّد العنف، ممّا يعزّز الخوف والتحفّظ تجاه المسلمين في العديد من الدول الغربيّة. وركّز على تصوير الإسلام بشكل مفرط على أنّه دين يروج لـ العنف والتشدّد، خاصّة في سياق الحروب الصليبيّة والفتوحات الإسلاميّة، وكذلك فيما يخصّ بعض الفتاوى والأحداث التاريخيّة التي قد تفسّر بمفهوم القتال دفاعًا عن الدين.

التركيز على التشدّد الديني

كثيراً ما ركّزت الدراسات الاستشراقيّة على الظواهر المتطرّفة مثل القتل على أساس الردة وقمع المرأة، دون أن تُظهر الجوانب الأخرى من الإسلام، مثل: التسامح والتعايش الديني. هذا التفسير الانتقائي للأحداث أدّى إلى تأكيد الصور السلبيّة في وسائل الإعلام الغربيّة، ممّا أضرّ بصورة الإسلام في نظر الكثيرين.

التعميمات المغلوطة حول المسلمين

ركّزت دراسات الاستشراق على الصورة السلبيّة والمجتزأة للإسلام، وقد ساهم ذلك في خلق تعميمات مغلوطة عن المسلمين في المجتمعات الغربية. من أبرز هذه التعميمات: الجهاد المقدّس - زواج القاصرات - الحجاب[١] - تعدّديّة الزواج - أهل

[١]- راجع: كتاب برنارد لويس: الإسلام وأزمة الحداثة» (١٩٨٨م)، حيث يناقش إشكاليّة الحجاب في الإسلام، متجاهلاً السياق التاريخي. يُظهر لويس الحجاب كظاهرة دينيّة إسلاميّة دون النظر إلى أنّ الحجاب كان موجوداً أيضًا في المجتمعات المسيحيّة الأوروبيّة المحافظة، التي مرّت بثورات طويلة حتى تمكّنت النساء من الحصول على حقوقهن وحرّيّتهن، من خلال الثورات الجنسيّة التي بدأت في منتصف القرن العشرين، مثل ثورة الستينات وسبعينات القرن الماضي، والتي شكّلت تحوّلاً في العلاقات الاجتماعيّة والجنس والحرّيّة الشخصيّة، وأسفرت عن تحرّر النساء من القمع الاجتماعي الذي فرضته المجتمعات التقليديّة. فضلاً عن ذلك، يُغفل أن الحجاب ليس خاصًّا بالإسلام فقط، بل هو موجود في الديانات الأخرى مثل اليهوديّة والمسيحيّة. على سبيل المثال، البرقع اليهودي الذي يُشبه البرقع الأفغاني كان موجوداً في بعض التقاليد اليهوديّة القديمة، ممّا يجعل إشارته إلى الحجاب في الإسلام دون مقارنة

الذمّة - الرِّدة والجزية-.

العنف والتطرّف الإسلامي

نتيجة لتصوير الإسلام كدين يعتمد على القتال والإرهاب، تمّ ترويج فكرة أنّ جميع المسلمين يميلون إلى التطرف. هذا أدّى إلى ربط المسلمين في الغرب بالتهديدات الأمنيّة، ويُترجم في سياسة التمييز ضدّهم.

مثلاً، في أعقاب أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١م، جرت عمليّة وصم جماعي لجميع المسلمين بالعنف، ونتج عن ذلك استهداف للمجتمعات المسلمة في الغرب سواء في الولايات المتحدة أو أوروبا، حيث تمّ تطبيق إجراءات تفتيش صارمة على المسلمين في المطارات وأماكن أخرى.

العلاقة المتوتّرة بين الإسلام والحداثة

تأثّرت النظرة الغربيّة عن الإسلام بالتصوّر الاستشراقي الذي كان يصوّر الإسلام كدين مناهض للتحديث والحداثة. هذا التصوّر كان له تأثير كبير في رسم صورة المسلمين كأناس متخلّفين ولا يستطيعون التكيّف مع مفاهيم مثل الديمقراطية وحقوق الإنسان وحرّيّة التعبير؛ نتيجة لذلك يُنظر إلى بعض المجتمعات المسلمة في الغرب على أنها معارضة للقيم الديمقراطية، وبالتالي تمّ فرض تحدّيات هوياتيّة على المسلمين في تلك البلدان.

الهيمنة الثقافيّة وتأثيرها على المسلمين في الغرب

من خلال الدراسات الاستشراقيّة، تمّ تقديم النموذج الغربي بوصفه أحد أكثر النماذج تقدّمًا وحضارة مقارنة بـ الشرق الذي كان يُنظر إليه كمنطقة تتّسم بالرجعيّة والتخلّف. هذه الهيمنة الثقافية كان لها تأثير مزدوج على المسلمين في الغرب:

مع هذه الديانات ناقصة وغير دقيقة.

الضغط على المسلمين للتخلّي عن هويّتهم الثقافيّة

من خلال هذه النظرة الاستشراقيّة، تعرض المسلمون في الغرب إلى ضغوط كبيرة للتخلي عن هويّتهم الثقافيّة والدينيّة من أجل الاندماج في المجتمع الغربي. تمّ تصوير الهوية الإسلاميّة على أنها عائق أمام التكيّف مع القيم الغربيّة، مثل الحرّيّة والتعدّديّة والحقوق المدنيّة.

على سبيل المثال، كانت النقاشات حول الحجاب في أوروبا يُستخدم لتصوير الإسلام كدين يقيّد حرية النساء[1]، دون الأخذ بعين الاعتبار أنّ العديد من المسلمات يلبسن الحجاب كجزء من إرادتهن الحرة، وليس بدافع من الضغط الديني.

تعزيز التمييز العنصري والإسلاموفوبيا

لعب الاستشراق دورًا في تقوية الصور النمطيّة السلبيّة عن المسلمين، ممّا أسهم في نشر الإسلاموفوبيا في المجتمعات الغربيّة. هذه المخاوف من الإسلام كانت مبنيّة على الجهل والتصوّرات المسبقة التي تمّ تكريسها عبر قرون من البحث الاستشراق؛. ولذا برزت في السنوات الأخيرة حملات إعلاميّة غربيّة في مواجهة الإسلاموفوبيا، لكنّها لا تزال غير كافية لكسر الصور النمطيّة المتجذرة في الفكر الغربي.

[١]- الناجي، محمد، «جند خدم وسراري-الرق في المغرب»؛ انظر: العماري، لبنى، تعليم الفتيات الغربيات خلال فترة الحماية الفرنسية (١٩١٩-١٩٥٦م)؛ انظر: حركة الدفاع عن حقوق الانساني للنساء المغربيات، مقاربة تاريخية وثائقية، الترجمة الفرنسية الأصلية، تنسيق آسيا بنعدادة؛ انظر: النساء المغاربيات زمن الاستعمار (١٩٦٢-١٩٨٠م)، الموروثات والمتغيّرات، سعاد زبيطة. فاطمة المرنيسي، حريم السلاطين، ونوال السعداوي، الرباط، منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، ٢٠٢٠. انظر: أثر تدخل الأجنبي على المرأة والزواج في القرن ١٩، المغرب، منشورات الجمل، ودراسة سوسيولوجية مقارنة بين نساء المغربيات المسلمات واليهوديات في المغرب نقلاً عن مجلة المغرب جامعة محمد الخامس، الرباط وجامعة الملك السعدي، نقلاً عن مجلة القديس يوسف - الكسليك، جونية، بعنوان: مقارنة بين النظرة الغربية والإسلامية للمرأة المحاربة في المقاومة المسلحة مثل: الشخصيّات التاريخيّة كفاطمة نسوملر في الجزائر وزينب النفزاوية في المغرب مقارنة مع نساء يهوديات لعبن أدوارًا عسكريّة مثل حانا سينش خلال الحرب العالميّة الثانية أو المجنّدات في الجيش الإسرائيلي، وكيف لعبت النظرة الاستشراقيّة دورًا سلبيًّا ومنحازًا في تصوّرات معيّنة عن الحجاب وربطه بالتخلف والقمع مع العلم أنّه مثّل رمزًا طبقيًّا، وشكّل تحوّلًا ثقافيًا في أوروبا والعالم الإسلامي. انظر إلى ثقافة الحجاب في أوروبا القرون الوسطى قبل الثورة الصناعيّة والجنسيّة. وسياسة أوروبا تجاه الحجاب والبرقع مقابل موقفها من الأزياء الدينيّة اليهوديّة: كجلة لوبز الفرنسية نشرت تقرير للمستشرق الفرنسي جيل كبيل بعنوان مسابح نيس والراديكالية الإسلامية بشأن البوركيني الإسلام السياسي، ص١٢.

الإعلام وتأثيره في تعزيز التصوّرات السلبيّة

في الإعلام الغربي، يعاد إنتاج هذه التصوّرات عن الإسلام من خلال التغطية الإعلاميّة التي تركّز على الأحداث السلبيّة غالبًا، مثل الهجمات الإرهابيّة أو المظاهرات المتطرّفة، بينما يتمّ إغفال الجهود الإيجابيّة التي يقوم بها المسلمون في تعزيز التسامح الديني والتعايش والتطوّر العلمي. هذه الصور الإعلامية تعزّز من التمييز ضدّ المسلمين وتساهم في تعزيز الإسلاموفوبيا.

وكذا التمثيلات السلبيّة للإسلام في الإعلام، مثل تلك التي تظهر في أفلام هوليوود أو في تقارير الأخبار[١]، التي تُجسّد الإسلام كتهديد من خلال الصور النمطية التي تعكس الخوف من الآخر غير الغربي.

دور الدراسات ما بعد الاستعمار في التصحيح والتحسين

بالمقابل، مع ظهور الدراسات ما بعد الاستعمار والنقد المعاصر، بدأت بعض الحركات الأكاديميّة والسياسيّة في الغرب تحاول تصحيح هذه الصور وتحسين الفهم الغربي للإسلام[٢].

---

[١]- باغتشي، اميا كومار، العبور الخطر، ص١٩١ شرح: هذا الكتاب يشرح كيف تقوم الأبحاث الجينوم واستغلال العلم لمصحلة الثقافة الغربيّة والتسويق للاستعلاء الغربي من خلال نظريّة العلوم الكاذبة والمبالغ فيها مثل الجينوم وعلم الوراثة لتبرير المثليّة والتميز بين مجتمعات وأخرى على أسس وتصنيفات إيدلولوجيّة عنصريّة تقوم على التحضّر مقابل تخلّف شعوب أخرى مثلاً: الحركات النسويّة في الغرب تسوق لثقافة التحرّر الجنسي والمساواة بين الجنسين مثال دو بوفوار التي تدعو إلى حقّ اعتناق الجنسي وتزعم أن الغرب والنساء الأوروبيات هنّ من يكافحن التحرّش الجنسي والاغتصاب من خلال إحصائيّات مراكز أبحاث نشرت في مجلة أمركان جورنال من خلال تقرير يفيد أنهنّ يكافحن الأفلام الإباحية بعكس المجتمعات العربيّة التي يرتفع فيها منسوب مشاهدة الأفلام الإباحية.

[٢]- دراسات ما بعد الاستعمار كانت بمثابة تحول كبير بالنسبة للغرب بهدف تصحيح مسارها وتطوير منهجياتها وتحسين نظرتها تجاه الآخر وهي من أهم الأعمال التي عبرت عن هذه النظرة، مثل مراجعة الحروب الصليبية. انظر: هيلين نكلسون وجان فينيل الذين صحّحوا تاريخ الحروب الصليبيّة باعتبارها أداة للهيمنة الاستعمارية. انظر: اتري تشاكرافورتي سبيفاك، شرح: من كتاب «هل يمكن للمنبوذين أن يتكلموا»؟، طورت سبيفاك مفهوم الصوت المهمش، حيث ناقشت كيف أن الناس المهمشين في المستعمرات السابقة لم يكونوا قادرين على التعبير عن أنفسهم في السرديات الاستعمارية. ودعت إلى ضرورة إعطاء أهمية للأصوات المهمّشة والمحلية، بعيدًا عن صوت المستعمر كذلك. انظر: ايميه سيزال والأدب الفرنكوفوني والثقافة الأفريقية المحلية. انظر: هوما خوجا، الثقافات الهجينية وتوسيع مفهوم التعددية الثقافية وتطوير دراسة الهويات (١٩٩٤). انظر: فرانز فانون، ١٩٦١، تأثير الاستعمار على النفسيات، مشيرًا إلى أن الاستعمار يؤدي إلى التشوه النفسي والعاطفي للفئات المستعمَرة. كما قدم تحليلاً نفسيًا للمستعمر والمستعمَر وناقش كيف أنّ الاستعمار يخلق أعطابًا نفسية على المستعمرين والمستعمَرين على حدّ سواء في إطار مناهضة الاستعمار في سياق الثورات الإفريقية. انظر: انيشكا هابرمان، ١٩٩٨، ركزت على دور الاستعمار

دعوات للتركيز على التّسامح الديني في الإسلام

هناك جهود أكاديميّة كبيرة بدأت تروّج لفهم أكثر دقّة وتراعي التعدّديّة في الإسلام، بعيدًا عن التصوّرات السطحيّة والاستشراقيّة. أعمال مثل إدوارد سعيد وعبد الله العروي وحسن حنفي تناولت الاستشراق بشكل نقدي وركّزت على كيفيّة التأثير السلبي لهذه الدراسات على الفهم الغربي للإسلام.

محاربة الإسلاموفوبيا وتعزيز الحوار الثقافي

في السنوات الأخيرة، ظهرت العديد من المبادرات في الغرب التي تسعى إلى تعزيز الحوار بين الأديان والتفاهم الثقافي، وتقديم صورة أكثر دقّة عن الإسلام والمسلمين في العالم المعاصر[1].

في تشكيل الطبقات الاجتماعية، وناقشت العلاقة بين الاستعمار وبين الطبقات الاجتماعية، العرق، والجنس. إنّ دراسات ما بعد الاستعمار مهمّة لمراعاة تاريخ الغرب الاستعمار وتحقيق العدالة التاريخية والتعددية الدينية والتسامح الديني، وهذا ما حاولت فعله عديد من المراكز والجامعات الغربية، وتحديدًا على مستوى الهولوكوست والنازية الألمانية وعلاقة الغرب الأوروبي مع المظلومية اليهودية من خلال دراسات الذاكرة والمصالحة، انظر: متاحف ومؤسسات الهولوكوست في واشنطن ١٩٩٣م ومؤسسة ياد فاشيم في إسرائيل وتدريس المحرقة اليهودية في مناهج الغرب التعليمية في إطار الواجب الأخلاقي بعد أوشفيتيز أي ثقافة الذكرى. غير أنّ هذه المحاولات بقيت أسيرة النهج الاستعلائي والعنصري والاستعماري لمهاجمة بعض السياسات المعادية للسامية يقابلها: دراسات بعنوان احتكار المعاناة التي شهدت تحولاً من خلال ظهور أصوات أخرى تتحدث عن محرقة الآخرين مثل مذابح الأرمن والفلسطينيين. راجع: طروحات بيير نورا أماكن الذاكرة - يان اسمن الذاكرة الثقافية - طوني جوت - ما بعد الهولوكوست والتأكيد على ثقافة الشعور بالذنب الجماعي؛ ما أدّى إلى دعم واسع لإسرائيل وتحقيق مكاسب سياسيّة. والأهم كتاب زيجفريد كراكاور - التاريخ والذاكرة الذي يناقش فيه كيف أن وسائل الإعلام ساعمت في بناء صورة معينة عن المحرقة كحدث استثنائي بينما تم تجاهل جرائم الإبادة الأخرى.

[١]- برادفورد هول، ٢٠٠٥، درس كيفيّة تطوّر الفكر السياسي الإسلامي، ويظهر كيف كانت الدراسات الاستشراقيّة تهمش النظريّات السياسيّة الإسلاميّة، معتمدًا على نظريّات شاملة ومراجعات بشأن الحكم والسياسة في الإسلام تتجاوز النظرة التقليديّة كدين يضطهد الآخر. نظريّات الفكر الإسلامي. انظر: باتريسيا كراون في دراستها حول إسلام المبكر بناءً على مراجعة تاريخيّة لمحمّد ومكّة.

الخاتمة

تنقسم الدراسة إلى وجهتين نظر: الأولى ترى أنّ الدراسات الاستشراقيّة لعبت دورًا مهمًّا في إحياء التراث العربي الإسلامي وتحديثه وفقًا للمعايير الغربيّة، ممّا أسهم في تطوير المجتمعات العربيّة والإسلاميّة وظهور دول قوميّة حديثة مثل لبنان وسوريا والعراق والجزائر. كما ساعدت هذه الدراسات في ظهور حركات إسلاميّة سياسيّة مثل جماعة الإخوان المسلمين في عام ١٩٢٨م، كردّ فعل على الاستعمار وضعف السلطنة العثمانيّة، بالإضافة إلى ظهور طموحات انفصاليّة وسياديّة ذات كيانات جغرافيّة.

أمّا الوجهة الأخرى، فهي ترى أنّ الدراسات الاستشراقيّة كان لها دور سلبيّ جدًّا على العالم العربي والإسلامي. لم تؤدِ هذه الدراسات دورها المنوط بالتفاهم والتّسامح الديني والتعدّديّة الدينيّة، بل كرّست مناهج تعليميّة تهدف إلى التأكيد على التفوّق العرقي الأبيض، وترسيخ الاتّجاهات التغريبيّة على حساب الثقافات المحلّيّة. هذا الأمر دفع العديد من الجامعات الغربيّة والمؤسّسات الأكاديميّة في الغرب إلى مراجعة هذه الدراسات الاستشراقيّة بهدف تحقيق «مصالحة تاريخيّة» بين الدول المستعمرة ومستعمراتها، على أساس الإنسانيّة، النقد الذاتي، والاعتذار عن جرائم الحرب والإبادة.

لكن الواقع يوضح أنّ دراسات ما بعد الاستشراق لم تكن إلّا محاولة لتطوير واستمرار منهجيّات الغرب في العنف والإجرام والإبادة بحقّ الآخر بشكل أكثر تطوّرًا ومرونة. إذ تمثّل هذه المنهجيّات في تجزئة المجزأ، وصناعة الدماء والحدود، وتغيير الوجود. هذا ما ظهر بوضوح في عصر الإصلاحات والتنظيمات خلال عهد الدولة العثمانيّة، وكذلك في تجربة الأندلس وفتوحات الغرب الكاثوليكي، مقارنة بالفتوحات الإسلاميّة التي شهدت تدخلات سلطويّة وخارجيّة، وتقاطعت مع مراحل تاريخيّة كان فيها التّسامح الديني سمة بارزة، على عكس تجربة الغرب التي كانت تتميّز بالاضطهاد والاستعلاء والتفوّق العرقي والإبادة الجماعيّة، وهو الوضع الذي ما زال موجودًا إلى يومنا هذا.

ذلك أنّ الغرب لم يشهد إصلاحًا دينيًّا حقيقيًّا بينه وبين الآخر، بل كان ما شهده من تحوّلات هو تحوّلات ثقافيّة، سياسيّة، واقتصاديّة، فرضت عليه التّسامح نتيجة الحروب الدينيّة، وتفاعلاته مع الجوار الإسلامي والتنوّع الديني في الأندلس.

لائحة المصادر والمراجع

المراجع العربيّة

١. القرآن الكريم.

٢. آقا حسين الطباطبائي، السيد البروجردي، جامع أحاديث الشيعة، مطبعة المهر، قم، ١٤٠٩هـ.ق.

٣. البدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٤.

٤. توينبي، أرنولد، التحديات الكبرى في الحياة والدين والدولة، ترجمة: نحماد الهشمي، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٩م.

٥. الجهيني، أحمد؛ مصطفى، محمد، الإسلام والآخر، الهيئة المصرية العامة للكتاب مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٧م.

٦. الحمادي، يوسف، الإسلام وروح التسامح والرفق، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٩٥م.

٧. حيدر، محمود، لاهوت الغلبة: التأسيس الديني للفلسفة السياسية الأمريكية، دار الفرابي، بيروت، ٢٠٠٨م.

٨. الخنصوري، أمل، عمان في كتابات الرحالة الأوروبيين، رسالة ماجستير، كلية الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة السلطان قابوس، مسقط، ٢٠٠٩م.

٩. خويدي، فهم، الإسلام والديمقراطية، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ط١٩٩٣م.

١٠. الريشهري، محمد، ميزان الحكمة، ط١، التحقيق: دار الحديث، الناشر: دار الحديث، المطبعة، دار الحديث، ١٤١٦هـ.

١١. زيدان، يوسف، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، دار الشروق، ٢٠١٠م.

١٢. السالمي، عبد الله بن حميد، العقد الثمين نماذج من فتاوى نور الدين فخر المتأخرين، تحقيق: سالم بن حمد بن سلمان الحارثي، القاهرة: دار الشعب.

١٣. سحاب، فكتور، من يحمي المسيحيين العرب؟. دار الوحدة، ط١، ١٩٨١م.

١٤. سعد، أنطوان، بقاء المسيحيين في الشرق خيار إسلامي، دار سائر المشرق، ط٢.

١٥. سعيد، إدوارد، الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة: محمد عناني، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦م.

١٦. السيد، رضوان، الجماعة والمجتمع والدولة، سلطة الإيديولوجي في المجال السياسي والإسلامي، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٧م.

١٧. السيد، رضوان، المعرفي والإيديولوجي في الدراسات العربيّة للاستشراق، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٠م.

١٨. طقوش، محمد سهيل، تاريخ المسلمين في الأندلس، ط٣، بيروت، دار النفائس.

١٩. عبد الرحمن، محمود، التنصير والاستغلال السياسي. دار النفائس، ٢٠٠٩م.

٢٠. عتريسي، طلال، البعثات اليسوعية ومهمة إعداد النخبة السياسية في لبنان، الوالة العالمية للتوزيع، بيروت، ١٩٨٧م.

٢١. العقيقي، نجيب، المستشرقون، ط٣، دار المعارف، مصر، ١٩٦٣م.

٢٢. غارودي، روجيه، الأصوليات الدينيّة، ترجمة: كمال خليل، دار الشروق، ١٩٩٧م.

٢٣. الغريب، الدكتور فنسنت، عن الفردوس والجحيم حول الجبروت، الفردوس ما بعد الحداثي، الجهاد الإسلامي والسطوة العالمية، منشورات الجمل، دار الساقي.

٢٤. فضل، د. صلاح، تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية لدانتي، ط٢، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٢٥. فوكو، ميشال، نظام الخطاب، ترجمة: محمد سبيلا، بيروت: التنوير، ١٩٨٢م.

٢٦. الفيومي، الدكتور محمد إبراهيم، الاستشراق في ميزان الفكر الإسلامي، القاهرة، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، سلسلة قضايا إسلامية، يصدرها المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.

٢٧. كوثراني، وجيه، المسيحيون: نظام الملل إلى الدولة الحديثة، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١م.

٢٨. المنذري، منذر بن عوض، الدور السياسي والعلمي للوكلاء السياسيين البريطانيين في عمان ١٨٧١-١٩١٣، مسقط، بيت الغشام، ٢٠١٦م.

٢٩. مؤنس، حسين، فجر الأندلس: دراسة في تاريخ الأندلس من الفتح الإسلامي إلى قيام الدولة الأموية، ط٤، القاهرة، دار الرشاد.

٣٠. النعيم، دكتور عبد الله محمد الأمين، الاستشراق في السيرة النبوية (دراسة لآراء وات-بروكلمان-فلهاوزن)، سلسلة الرسائل الجامعية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عدد ٢١، ٢٠٠٥م.

٣١. هانس، بيتر مارتن، هارالد شومان، فخ العولمة: الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية.

المراجع الأجنبيّة

32. **Neuwirth, Angelika.** (2007), "Orientalism in Oriental Studies? Quranic as a Case in Point", Journal of Quranic Studies.

33. **Esposito, J.L.** (1992), The Islamic Threat: Myth or Reality? Oxford University Press.

34. **Esposito, J.L.** What Everyone Needs to Know About Islam, Oxford University Press.

35. **Wansbrough, J.** (1977), The Quran and the Origins of Islam. Oxford University Press.

36. **William G. Naphy**, La Revoluzione Protestante, Rafaello Cortina Editore, Milano 2010.

37. **Paolo Ricca**, La Riforma Protestante (15171580-), in Storia delle Religioni, 2-Ebraismo e Cristianesimo, editori Laterza, Roma-Bari 1995.

38. **Geoffrey Nash, Kathleen Kerr-Koch, and Sarah E. Hackett**, Postcolonialism and Islam. Routledge, 2014, Third Avenue, New York.

39. **Anna Ball and Karim Mattar**, The Edinburgh Companion to the Postcolonial Middle East. Edinburgh University Press, 2003.

40. **Justin McCarthy**, The Ottoman Turks: An Introduction to 1923. Longman, 1999.

41. **Le Choc Colonial et l'Islam,** sous la direction de Pierre Jean Luizard, Editions La Decouverte, Paris, 2006.

42. **Dominique Chevallier**, La Société du Mont Liban à l'Époque de la Révolution Industrielle en Europe, Paris, 1971.

43. **Gontaut-Biron**, Comment la France s'est Installée en Syrie, 1918-1919, Paris, 1922.

44. **Paolo Ricca**, La Riforma Protestante (15171580-), in Storia delle Religioni, 2-Ebraismo e Cristianesimo, Laterza, Roma-Bari, 1995.

45. **Hannah Arendt**, Du Mensonge à la Violence, Pocket Calman Levey, 1972.

46. **Kraemer, H.** (1938), The Christian Message in a Non-Christian World. London: Harpers.

قراءات علميّة

في الفكر والتراث الاستشراقي

«الحديث في الدراسات الاستشراقيَّة»

مصطفى محمَّد مكيّ

ألا بذكر الله تطمئن القلوب

الحديث في الدراسات الاستشراقيَّة

إعداد: مصطفى محمّد مكّي[*]

تعريف بالكتاب

اسم الكتاب: الحديث في الدراسات الاستشراقيَّة

تأليف: مجموعة مؤلِّفين

إعداد: مرتضى مدّاحي

بيانات النشر: ط١، النجف الأشرف، المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيَّة التابع للعتبة العبَّاسيَّة المقدَّسة، ١٤٤٤هـ.ق/ ٢٠٢٣م، ضمن سلسلة دراسات استشراقيَّة، العدد ١١، ٤٢٩ صفحة.

(*)- أستاذ في جامعة المصطفى، لبنان.

بين يَدَي الكتاب

لم يقتصر المستشرقون في دراستهم للإسلام -انطلاقًا من دوافعهم الاستعماريَّة والتبشيريَّة- على القرآن الكريم، فما إن أدركوا أنَّ الحديث يمثِّل المصدر الثاني للتشريع في الدين الإسلاميّ بعد القرآن الكريم من حيث الوثاقة والاعتبار، وأدركوا أهمِّيَّة هذا المصدر ومكانته وتأثيره على ثقافة المسلمين، وأنَّ كثيرًا من العلوم الإسلاميَّة قد تبلورت واتَّسع نطاقها في أحضان الحديث، وأنَّ كثيرًا من كتب المسلمين ومصادرهم قد انتظم عقدها وتبلورت من خلال صلتها بالأحاديث والروايات المأثورة، حتَّى دخل الحديث في أفق النشاط الفكريّ لكثيرٍ من هؤلاء المستشرقين، فصبُّوا جهودهم على دراسته.

يهدف مرتضى مداحي، معدّ هذا الكتاب، إلى تقديم تقريرٍ عن دراسات المستشرقين بشأن الحديث؛ وذلك من خلال مقالات عشر عرضت أبرز آراء المستشرقين في مجال الحديث، وعملت على مناقشة جانب من هذه الآراء ونقدها من قبل محقِّقين في هذا الحقل.

وفيما يأتي بيان ما اشتملت عليه هذه المقالات العشر:

١. المقالة الأولى: بعنوان «الدراسات الغربيَّة حول الحديث»، لمؤلِّفها «دانييل و. براون»

يستعرض دانييل براون في هذه المقالة تطوُّر الدراسات الغربيَّة حول الحديث منذ القرن التاسع عشر، ويتتبَّع أهمّ الأسماء والاتِّجاهات التي أثَّرت في هذا الحقل، ومن أبرزها:

أ. ألويس شبرنجر: يعدُّ من أوائل من درسوا الحديث تاريخيًّا، حيث قدَّم نقدًا

لفكرة التدوين المتأخِّر، واعتبر الأحاديث مليئةً بالتحريف، لكنَّه رأى أنَّه بالإمكان التعامل معها عبر النقد البنَّاء.

ب. ويليام ميور: ركَّز على السيرة النبويَّة، وكان موقفه مشكّكًا في الأحاديث، معتبراً القرآن المصدر الوحيد الموثوق، لكنَّه أقرَّ أحيانًا بموثوقيَّة بعض الأحاديث التي توافق نظره.

ت. إجناتس جولدتسيهر: مثَّل مرحلةً مفصليَّةً في نقد الحديث، وادَّعى أنَّ الأحاديث ما هي إلَّا انعكاسات للتطوُّرات السياسيَّة والعقديَّة في القرنين الأوَّل والثاني الهجريّ، وأنَّها وُجدت لتبرير تلك التوجُّهات.

ث. جوزيف شاخت: ذهب إلى أنَّ الأحاديث الفقهيَّة صيغت لاحقًا، وجرى ربطها بسند مصطنعٍ يعود للنبيّ، واستخدم نظريَّة «الحلقة المشتركة» لتأريخ الحديث وتحديد منشئه.

ج. هارالد موتسكي: انتقد تعميمات جولدتسيهر وشاخت، وأثبت عبر منهج السند والمحتوى إمكانيَّة إرجاع تأريخ بعض الأحاديث إلى القرن الأوَّل الهجريّ.

ح. مايكل كوك وغريغور شولر وغوركي: أعادوا اختبار مناهج التأريخ بناءً على نقد الأسانيد وقدَّموا رؤًى أكثر توازنًا، على الرغم من أنَّ بعضهم خلص إلى محدوديَّة إمكان الثقة بالأحاديث المبكرة.

خ. غوتييه جوينبول: عمل على تصنيف الروابط المشتركة بين الأحاديث، وطوَّر تحليلاتٍ دقيقةً لتمييز الروابط الحقيقيَّة من المزيَّفة، لكنَّه لم يجزم بتزوير الأحاديث كلّها.

٢. المقالة الثانية «رواية الحديث في الدراسات الغربيَّة»

يدرس مجموعة من الباحثين في هذه المقالة تطوُّر المقاربات الغربيَّة لرواية

الحديث النبويّ؛ وذلك من خلال التركيز على كيفيَّة تعاطي المستشرقين مع عمليَّة جمع الحديث، وتصنيفه، وتوثيقه في الدراسات الغربيَّة.

تشير المقالة إلى فكرة سادت لدى أغلب المستشرقين الدارسين للحديث النبويّ مفادها أنَّ التصنيف والتنظيم الذي قام به المحدِّثون المسلمون في القرن الثاني الهجريّ كان ظاهرةً متأخِّرة وغير أصيلة، وبالتالي فإنَّ الحديث النبويّ -بنظرهم- هو نتاج جهود بشريَّة لاحقة وليست نقلاً حرفيًّا عن النبيّ محمَّد صلى الله عليه وآله.

تتناول المقالة كذلك الجهود التي بذلها بعض المستشرقين في دراسة توثيق الرواة، مع الإشارة إلى تشكيك عددٍ منهم في مصداقيَّة المصادر الإسلاميَّة المتأخِّرة التي اعتمدت على السلسلة الإسناديَّة للروايات. تنتقد المقالة -أيضًا- الدراسات التي أُجريت حول إشكاليَّة «صحَّة الحديث»؛ إذ يرى المستشرقون أنَّ الأحاديث التي تتضمَّن مضامين دينيَّة وسياسيَّة مشبوهة قد أُضيفت لاحقًا إلى تراث الحديث لتخدم أغراضًا سياسيَّة أو اجتماعيَّة. كما تشير إلى أنَّ من بين أبرز المستشرقين الذين ساهموا في هذه الرؤى «جولدتسيهر» و«شاخت» اللذين كان لهما الدور الرئيس في التشكيك في أصالة عددٍ من الأحاديث، معتمدين على نظريَّاتٍ نقديَّةٍ تستند إلى السياق الزمنيّ والسياسيّ للإسلام في القرون المتأخِّرة.

تستعرض المقالة -أيضًا- تطوُّر هذه الدراسات في القرن العشرين، وتكشف عن ظهور مواقف أكثر توازنًا لبعض المستشرقين الذين حاولوا تقديم قراءات أقلّ تشدُّدًا حول صحَّة الأحاديث، ولكنَّهم ظلُّوا ملتزمين بمنهجيَّاتهم الغربيَّة التي تبتعد عن الفهم الشامل للنظام العلميّ الذي وضعه المحدِّثون المسلمون. وفي هذا السياق، تناقش المقالة الفروقات الجوهريَّة بين أساليب البحث الغربيّ ومناهج التصنيف الحديثيّ الإسلاميّ، مؤكِّدةً على أهمِّيَّة النظر إلى عمليَّة رواية الحديث بوصفها عمليَّة ثقافيَّة ودينيَّة عميقة الجذور في السياق الإسلاميّ لا يمكن اختصارها في تقنيَّاتٍ

نقديَّةٍ غربيَّةٍ محضة.

٣. المقالة الثالثة: «تأرخة الروايات الإسلاميَّة: دراسة نقديَّة لمنهجيَّة جوينبول" لمؤلِّفها «سيِّد عليّ آقائي»

تمثِّل هذه المقالة دراسةً نقديَّةً منهجيَّةً للرؤية الاستشراقيَّة التي طرحها المستشرق الهولنديّ «غوتييه جوينبول» في تعاملاته مع الروايات الإسلاميَّة. يبدأ آقائي بتوضيح منهج جوينبول في تأريخ الروايات الإسلاميَّة، الذي يعتمد بشكل أساس على التشكيك في صحَّة الروايات وتحليلها في سياقها التاريخيّ والسياسيّ، بناءً على مواقف واختلافاتٍ كانت سائدةً في القرون الأولى من تاريخ الإسلام. يشير آقائي إلى أنّ جوينبول كان يعتقد أنَّ الروايات التي توصَّل إليها علماء الحديث لم تكن في كثيرٍ من الأحيان تعكس حقيقة الأحاديث، بل هي في الأغلب نتيجة لتطوُّرات تاريخيَّة تتعلَّق بالصراعات السياسيَّة والدينيَّة بين الفرق الإسلاميَّة.

يستعرض آقائي الجوانب الرئيسة لمنهجيَّة جوينبول التي تقوم على فحص الروايات من خلال تحليل الإطار الزمنيّ الذي نشأت فيه؛ وذلك من خلال عرض تفصيليّ لتحليل جوينبول لروايتين، وبيان أهمّ الركائز التي تقوم عليها منهجيَّته التحليليَّة، من قبيل: «الحلقة المشتركة»، «الطريق المفرد»، «شبكة الإسناد»، «طريق الطفرة»، و«الشبكة العنكبوتيَّة».

على الرغم من إشادة آقائي بمنهجيَّة جوينبول، فإنَّه يصفها بأَنها لا تزال محاطةً بكثيرٍ من الغموض وعلامات الاستفهام، وأنَّ بعض ركائزها النظريَّة عُرضة للنقد وبحاجة إلى تنقيح؛ وذلك بعد أن عرض جملةً من الإشكالات والملاحظات التي سجَّلها الباحثون الغربيُّون أنفسهم على منهجيَّة جوينبول.

٤. المقالة الرابعة: «تأرخة الأحاديث الإسلاميَّة: الأساليب والطرق» لـ«هارالد موتسكي»

يركِّز المستشرق «هارالد موتسكي» في مقالته هذه على مسألة تأرخة الحديث النبويّ، وهي من القضايا الجوهريَّة التي دار حولها الجدل في الأوساط الاستشراقيَّة والإسلاميَّة المعاصرة.

يبني موتسكي طرحه على مراجعة النقد الجذريّ الذي وجَّهه المستشرقون (خاصَّة جوزيف شاخت) للحديث النبويّ، حيث رأوا أنَّ أغلب الأحاديث قد نُسجت في القرنين الثاني والثالث الهجريَّين لخدمة أغراضٍ فقهيَّة وسياسيَّة.

استعرض موتسكي أبرز النظريَّات الاستشراقيَّة التقليديَّة في تأرخة الأحاديث، مركِّزًا على ما تعانيه من خطأ في التعميم وضعف الدقَّة المنهجيَّة، مرجعًا ذلك إلى تجاهلها تحليل المتون واعتمادها على تفكيك الأسانيد فقط.

يقدِّم موتسكي منهجًا بديلاً يقوم على تحليل السند والمتن معًا، ويعتبره أداةً تأريخيَّة أكثر موضوعيَّة، ثمّ يختبره بتطبيقه على نماذج من مصنَّف عبد الرزَّاق الصنعاني؛ ليُظهر بذلك إمكان تتبُّع التطوُّر النصِّيّ للأحاديث وتحديد طبقات الرواة وفقًا لما يُستفاد من ثبات المتن أو تحوُّله.

يستفيد موتسكي من الأدوات النصِّيَّة واللغويَّة في تتبُّع البنى الأدبيَّة للأحاديث ومقارنتها داخل المتن نفسه أو عبر متونٍ أخرى، معتبراً أنَّ الحديث الذي يظهر في رواياتٍ متقاربة النصّ ومتسلسلة الإسناد هو أكثر موثوقيَّة، وبالتالي يمكن تأريخه بوجهٍ أدقّ.

٥. المقالة الخامسة: «مدخل إلى أساليب رواية الحديث في الإسلام -منشأ إسناد الحديث في التأريخ الإسلاميّ ومدى اعتباره-» لمؤلِّفتها «فروغ بارسا»

هدفت فروغ بارسا في مقالتها هذه إلى إثبات أنَّ نظام إسناد الحديث الذي ابتكره المسلمون لم يكن متأخِّرًا عن زمن رواية الأحاديث، خلافًا لما ذهب إليه بعض المستشرقين أمثال: إجناتس جولدتسيهر، وجوزيف شاخت، وغيرهم من الذين انتقدوا الأحاديث المرويَّة في المصادر الإسلاميَّة وحاولوا التشكيك بمصداقيَّتها من خلال نقدهم لأسانيدها، واعتبارهم أنَّ كلَّ فرقةٍ قد صنعت لنفسها أسانيد حديثيَّة بهدف إثبات أفكارها وعقائدها.

تنقل بارسا عددًا من الأدلَّة التي استدلَّ بها بعض المستشرقين وبعض علماء المسلمين والتي أثبتوا من خلالها مصداقيَّة إسناد الحديث في المصادر الإسلاميَّة على الرغم من وجود بعض الأحاديث الموضوعة، وأنَّ أسلوب الإسناد هذا يعتبر من الأمور اللازمة لتمييز الأحاديث الصحيحة من غيرها، وأنَّه كان متعارفًا منذ عهد صحابة رسول الله ﷺ، وشاع عرفًا ثابتًا في منتصف القرن الأوَّل للهجرة، وكان في البداية مختلفًا من مدينة إسلاميَّة إلى أخرى، لكنَّه تكامل تدريجيًّا حتَّى صار في أواخر القرن الثاني للهجرة ظاهرةً عامَّةً في المدن كافَّة، بحيث استوجبت رواية كلّ حديثٍ ذِكرَ سنده.

٦. المقالة السادسة لـ«فروغ بارسا» أيضًا، بعنوان: «تقاليد رواية الحديث -دراسة مقارنة لآراء المستشرقين-»

تعرض بارسا في مقالتها هذه الآراء المختلفة للمستشرقين في تاريخ بدء كتابة الحديث، فبينما أرجع التيَّار التاريخيّ (ويل، ميور، ودوزي) هذه البداية إلى القرن

الثاني الهجريّ، وأرجعها تيَّار التشكيك إلى القرن الثالث الهجريّ، يُعتبر ما ذهب إليه موتسكي من وجود شواهد على كتابة الحديث في القرن الأوَّل خطوةً متقدِّمة إلى الأمام مقارنةً بسائر المستشرقين، لكنَّها لا تزال بعيدةً كثيراً عن التاريخ الذي يعتبره علماء المسلمين تاريخًا أكيدًا لكتابة الحديث وهو زمن حياة رسول اللهﷺ.

يستند المستشرقون في إثباتهم لتأخُّر كتابة الحديث إلى بعض الأحاديث المنسوبة إلى الرسولﷺ نفسه التي تمنع كتابة الأحاديث، على الرغم ممَّا قدَّمه بعض علماء المسلمين من أدلَّةٍ وشواهد كثيرة تثبت التاريخ المبكر لبدء كتابة الحديث في زمن رسول اللهﷺ، ووجود روايات يمكن الوثوق بها مفادها أنَّ الرسولﷺ أمر شخصيًّا بتدوين حديثه وشجَّع عليه، مضافًا إلى ما يعتقد به علماء الإماميَّة من أنَّ روايات منع تدوين الحديث لا أصالة لها بمعنى أنَّها لم تصدر عن النبيّﷺ بل هي من ترويج بعض الخلفاء.

إنَّ إصرار المستشرقين على التمسُّك بروايات المنع هذه وبناء نظريَّتهم على أساسها وترك الشواهد والأدلَّة المقابلة كلّها لم تجد بارسا سببًا له سوى عصبيَّة هؤلاء في الاستهانة بتراث الثقافة الإسلاميَّة.

٧. المقالة السابعة: «القواعد المشتركة بين العلماء المسلمين والمستشرقين -دراسة تحليليَّة في أسلوب نقد الأحاديث الإسلاميَّة وأرخنتها-» للكاتبتين: «مرجان شيري محمَّد آبادي» و«نصرت نيل ساز»

توصَّلت الكاتبتان في دراستهما هذه إلى جملة من القواعد المشتركة بين علماء المسلمين والمستشرقين في مجال تقويم الحديث، هي:

أ. اعتبار الأخطاء التاريخيَّة التي قد تعتري الحديث -من قبيل احتوائه على ألفاظ

وعبارات لم تكن موجودة في زمان قائله، أو الإشارة إلى حادثة لا يتناسب تاريخ وقوعها مع تاريخ حياته- دليلاً على أنَّ الحديث قد وُضع في حقبةٍ زمنيَّةٍ متأخِّرةٍ عن زمان الشخص الذي يُنسب إليه.

ب. إنَّ رواية رواةٍ عدَّة عن راوٍ مشترك توجد طمأنينة لدى الباحث بالحقبة الزمنيَّة التي صدر فيها الحديث.

ت. إنَّ تعدُّد أسانيد حديثٍ واحدٍ لا يعني بالضرورة كون أحد الأسانيد أو كلّها مختلقًا؛ لذا لا بدّ من تحليل هذه الأسانيد كافَّة بدقَّة وبيان أحوال رواتها بالتفصيل، ثمّ البتّ بصحَّة الحديث أو بطلانه.

ث. إنَّ رواية مختلف التيَّارات الفكريَّة والعقديَّة -لا سيَّما المتنافسة- لحديثٍ واحدٍ تعتبر دليلاً على صحَّته واعتباره.

ج. إنَّ أسلوب تحليل السند والنصّ الذي اعتمده العلماء المسلمون يعدّ أدقّ الأساليب المتَّبعة في تقويم الأحاديث ونقدها وأرختنها، وذلك بعد أن لاحظ المستشرقون الخلل والنقص في أسلوب التحليل النصِّيّ البحت وأسلوب التحليل السنديّ البحت.

٨. المقالة الثامنة: «جوزيف شاخت والتشريع الإسلاميّ» لمؤلِّفها «أمين ترمس»

يفنِّد ترمس في هذه المقالة مزاعم شاخت وينقدها واحدةً تلو الأخرى، فشاخت يعمد إلى الطعن في السنَّة والتشريع الإسلاميّ برمّته، ويجعل من الظنّ والتخمين أدوات منهجيَّة لتحليل النصوص الإسلاميَّة ويعتمد على نظريَّة «المدار» في إسقاط الحديث النبويّ، لكن ترمس يصف تعميماته هذه بأنَّها مبنيَّة على روايات شاذَّة دون أيّ تمييز أو دقَّة علميَّة. ويصف مصادره التي تخلو تمامًا من أيِّ إشارةٍ إلى كتب الشيعة

وأعلامهم بالمحدوديَّة. ويصف ما أطلقه على فقههم (فقه الشيعة) من أحكام -رغم محدوديَّة مصادره وانحصارها بالمصادر السنيَّة- ابتعادًا عن الموضوعيَّة والمنهج العلميّ. أمَّا قرنه بين الشيعة والخوارج وتعامله مع التشيُّع على أنَّه مذهب سياسيّ، فيصنِّفه ترمس في خانة الجهل بحقيقة التشيُّع المتجذِّر في الإسلام النبويّ من خلال ارتباطه بأهل البيت عليهم السلام، وجهلهم بأنَّ الفقه الشيعيّ هو امتدادٌ لوحي النبيّ وليس ظاهرةً سياسيَّةً أو اجتماعيَّة، ولكن أنىَّ لشاخت أن يدرك ذلك إذا كان يطعن في أصل الشريعة ولا يرى التشريع الإسلاميّ وحيًا إلهيًّا نقيًّا بل حصيلة تطوُّرٍ اجتماعيٍّ متأثِّرٍ بالعادات والتقاليد الجاهليَّة والديانات المحيطة كالزرادشتيَّة واليهوديَّة والمسيحيَّة؟!!!

هذه المزاعم وغيرها ممَّا تضمَّنته هذه المقالة كانت بحسب ترمس نتائج منهجٍ هشٍّ اعتمده شاخت لا يرقى إلى مستوى البحث الأكاديميّ الجادّ.

٩. المقالة التاسعة: «منشأ إسناد أحاديث المسلمين برؤية استشراقيَّة -دراسة تحليليَّة نقديَّة-»

يخصِّص مرتضى مدّاحي معدّ هذا الكتاب المقالة التاسعة له، يقدِّم فيها نقدًا علميًّا لأبرز الآراء الاستشراقيَّة التي تناولت أصل نظام الإسناد في الحديث النبويّ.

تركِّز المقالة على دحض الفرضيّة المتداولة في الدراسات الاستشراقيّة التي تزعم أنَّ الإسناد لم يكن معروفًا في القرن الأوَّل الهجريّ، بل ظهر في أواسط أو أواخر القرن الثاني أو حتَّى في القرن الثالث؛ استجابةً للضغوط المذهبيَّة والتدوين، ما يفقد الحديث قدسيَّته ومصداقيّته التاريخيَّة. قد فنّد مداحي هذه الدعوى ببيان أنَّ كثيراً من الصحابة والتابعين كانوا معروفين بنقل الحديث بأسانيد واضحة منذ عصر النبيّ صلى الله عليه وآله، وأنَّ الشواهد من المرويَّات الإسلاميَّة، وكتب الرجال، والطبقات، تثبت وجود الإسناد بوصفه نظامًا متداولاً من القرن الأوَّل.

كما تنقد المقالة الادِّعاء بأنَّ المسلمين اقتبسوا نظام الإسناد من التقاليد الشفهيَّة اليهوديَّة (التلموديَّة)، خاصَّةً ما ورد في آراء جوزيف هوروفتس. يُبيِّن مداحي في مقام نقده لهذه الفكرة أنَّ أوجه التشابه التي يدّعيها المستشرقون بين النظامَين لا تقوم على أساسٍ علميٍّ صلب؛ إذ لا توجد في التقاليد اليهوديَّة سلسلة سند دقيقة ومتكاملة كالتي عرفها علم الحديث الإسلاميّ. كما يؤكِّد أنَّ ظهور الإسناد كان تطورًا داخليًّا أصيلًا في الثقافة الإسلاميَّة؛ نابعًا من حاجاتٍ دينيَّةٍ ومعرفيَّةٍ توثيقيَّة مرتبطة بضبط الرواية عن النبيّ ﷺ وليس تقليدًا لنموذجٍ مسبوق. ويفنّد الكاتب بالأدلة النقليَّة والتاريخيَّة تلك الفرضيَّات التي تُسقِط على التراث الإسلاميّ أنظمةً معرفيَّةً مستوردة، مؤكِّدًا أنَّ المستشرقين لم يقدّموا شواهد نصِّيَّة أو وثائقيَّة تُثبت دعاواهم.

١٠. المقالة العاشرة: «ببليوغرافيا الدراسات الغربيَّة في الحديث»

يتَّخذ هذا الفصل طابعًا توثيقيًّا صرفًا، ويعدّ من نوع «البيليوغرافيا الموضوعيَّة»؛ إذ يرصد فيه الكاتبان مرتضى مدّاحي وحمزة شيخ تبار النتاج المعرفيّ الاستشراقيّ الغربيّ في حقل الحديث النبويّ (كتب، مجلَّات، مقالات، رسائل جامعيَّة، فصول،...) مرتَّبة أبجديًّا حسب أسماء المؤلِّفين، مع ذكر بيانات النشر كاملة (عنوان الكتاب أو المقال أو الرسالة، مكان النشر، جهة النشر، سنة النشر، الصفحات) ممَّا يُسهِّل العودة إليها.

تمنح هذه الببليوغرافيا القارئ تصوُّرًا عامًّا عن مدى اهتمام الغرب بعلوم الحديث واتِّساع رقعة الموضوعات بل وتعدُّد الاتِّجاهات.

وتُمثِّل مساهمةً ضروريَّةً في توطين المعرفة الاستشراقيَّة في سياقها الإسلاميّ، ويمكن عدّها خاتمةً عمليَّةً للكتاب، تُكمل البعد النظريّ والنقديّ الذي سبقته به الفصول السابقة، وتؤلِّف مرجعًا تأسيسيًّا لكلّ من يريد استكمال العمل العلميّ النقديّ للاستشراق الحديثيّ بمصادر موثَّقة ومعروفة.

قراءة تقويميّة عامَّة للكتاب

يمثِّل هذا الكتاب جهدًا علميًّا جماعيًّا مهمًّا في رصد مواقف المستشرقين من الحديث النبويّ الشريف وتحليلها ونقدها، وقد امتاز بشموليَّته وتنوُّع زواياه، حيث شارك فيه عدد من الباحثين ذوي الخلفيَّات المختلفة، ما مكَّن من تغطية موضوعاتٍ دقيقةٍ ومتداخلةٍ في حقل الدراسات الحديثيَّة الاستشراقيَّة.

لذلك تبرز في الكتاب نقاط قوَّة عدةَّ، أهمّها:

- التنظيم الموضوعيّ والتدرُّج المنهجيّ: بدءًا من الدراسات العامَّة وانتهاءً ببليوغرافيا مرجعيَّة؛ ما يمنح القارئ تصوُّرًا تراكميًّا ناضجًا.
- التوازن بين العرض والنقد: إذ لم يقع في التبسيط أو التحامل، بل سعى إلى فهم منطلقات المستشرقين وبيان أوجه القصور أو التحيُّز في منهجيَّاتهم.
- الاعتماد على مصادر أوَّليَّة واستشراقيَّة موثّقة، ما يمنح الكتاب مصداقيَّة علميَّة في تتبُّع الآراء والنظريَّات المختلفة.
- التركيز على الجانب المنهجيّ: لا سيَّما في الفصول التي تعرَّضت لدراسة مناهج شخصيَّات استشراقيَّة، أمثال: شاخت، وموتسكي، وجوينبول، ما يُظهر قدرة الباحثين على نقد الأدوات وليس النتائج فقط.
- مع ذلك لا يخلو الكتاب من بعض الملاحظات التي يمكن التوقُّف عندها:
- تفاوت المستوى بين المقالات: فبعض المقالات جاءت غنيَّة وعميقة، فيما اتَّسمت أخرى بالسرد والوصف دون تقديم تحليلٍ معمَّقٍ أو نقدٍ متين.
- غياب التحليل الحديثيّ الإماميّ الموسّع: على الرغم من انتماء بعض الكتَّاب إلى الدائرة الإماميَّة، فإنَّ الردود النقديَّة ظلَّت في الغالب عامَّة أو

سنيَّة الطابع، دون إبراز خصوصيَّات منهج الإماميَّة في التعامل مع الإسناد والرواية. ولكن مع ذلك لا بدّ من الإشارة إلى أنّ بعض المقالات -مثل مقالة مداحي حول منشأ الإسناد، وأمين ترمس عن جوزيف شاخت- قد نجحت في تفكيك الفرضيَّات الاستشراقيَّة من زاوية نظر إماميَّة.

- قلَّة التركيز على البعد الأيديولوجيّ في الاستشراق: إذ إنَّ بعض المواقف الغربيَّة من الحديث تتجاوز البعد المعرفيّ إلى خلفيَّاتٍ دينيَّةٍ أو استعماريَّة، وهو جانب لم يُسلَّط الضوء عليه كفاية.

- كان من الأفضل لو احتوى الكتاب في نهايته على خلاصةٍ تركيبيَّةٍ تعالج المشترك بين هذه المقالات وتقدِّم بديلاً منهجيًّا واضحًا.

- الرغم من أهمِّيَّة الببليوغرافيا في المقالة العاشرة من الكتاب، لكن كان بالإمكان أن تكون أكثر أهمِّيَّة وفائدة فيما لو جرى تقسيمها بحسب موضوعات البحث (نقد الإسناد، نقد النصّ، طرق الرواية، الشفاهيَّة، التأريخ،...) وترتيب الدراسات والأبحاث داخل كلّ قسم ترتيبًا زمنيًّا بدلاً من الترتيب الأبجديّ لأسماء المؤلِّفين.

ترجمة ملخّصات المحتوى

Summaries of Researches and Articles

The Role and Impact of Orientalist Studies on the Western Understanding of Religious Tolerance

Ornella Sukkar (*)

Orientalist studies are among the most significant fields which have contributed to shaping the West's image of the East, offering an epistemological and historical perspective on Arab and Islamic religions and cultures. Since the beginning of the nineteenth century, these studies have been linked to complex relationships between knowledge and power, and have been mostly subject to colonial interests and Western hegemony over the Arab and Islamic world. In this context, the role of Orientalism in shaping the Western understanding of fundamental concepts such as religious tolerance stands out. This tolerance is considered a fundamental pillar of modern Western thought which Europe embraces especially after periods of profound religious conflicts.

This research aims to examine the impact of Orientalist studies on Western perceptions of religious tolerance in the East, focusing on how these studies have shaped the West's view of religion. This research addresses two main questions: First, to what extent have Orientalist studies contributed to shaping or distorting the Western understanding of the concept of religious tolerance in Islamic societies? Second, were these studies a tool for understanding Islamic culture in its social and religious contexts, or were they a tool for imposing false perceptions based on colonial ideologies? The study also examines contemporary criticism of these studies, raising questions about whether they have succeeded in presenting an accurate and objective picture, or whether the majority of orientalist works have remained captive to colonial tendencies and cultural biases.

Keywords: Orientalist Studies, Islamic Culture, Religious Tolerance, Colonialism, the West, the East, Ideologies.

(*)- **Lebanese journalist and researcher specializing in international relations and oriental studies**

The Motives and Fallacies of Orientalism

Hasan Ahmad al-Hadi(*)

From an early age, Orientalists have been interested in researching and studying Arab, Islamic, and Eastern heritage in general, and delving into generalities and details at times. Even if we accept that this intensive scholarly effort aims to acquire knowledge with the goal of benefiting from and conveying human and cultural experiences, why is there an absence or distortion of the scientific, objective, and methodological aspect in research and studies which address the primary sources of Islam and Arab heritage? Why don't many orientalists investigate their information with a comprehensive scholarly investigation from the sources of the other whom they write about?

As a result of researching and scrutinizing the goals of orientalism and orientalists, it becomes clear that orientalism arose as a Western tool for studying the East, under the pretext of science and knowledge, but in reality it was a drawn sword in the service of missionary missions, colonial ambitions, and ecclesiastical religious ideas. This is especially true since the basic motive for orientalism among Westerners was religious, and the strategic vision of orientalism is based on the Westernization of Islamic and Arab identity and the reformulation of the East cognitively, socially, ideologically, and educationally with the aim of controlling minds, ideas, civilizational components, and heritage. Otherwise, how can we explain the focus on the primary sources of Islamic legislation, and how can we explain all these interpretations of revelation and the Quranic text, and this superficial understanding of the Sunnah, the Hadith, and the personality of the Prophet of Islam, Muhammad (PBUH)? When we examine these writings, we find that the majority of orientalists did not write objectively, nor did they adopt a methodology consistent with the issues under investigation. Therefore, most of the results which they have presented were similar in terms of confusion, distortion, and deviation from the truth, not to mention a lack of precision in content and methodology. When we examine the backgrounds and combine them with the objectives, it becomes clear that everything Orientalists have addressed in their studies on Islamic thought and Arab heritage is linked to Western constants, both ancient and modern, and is related to the "superiorist tendency in Western thought," an inherent characteristic of this thought.

Keywords: Orientalism, Orientalists, Colonialism, Church, Heritage, Quran, Prophet Muhammad (PBUH), Supremacist Tendency, West.

(*)- **Seminary professor and researcher in Islamic thought and orientalist issues, Lebanon**

From Imamism to Twelver Shiism: A Critical Study of Etan Kohlberg's Theory on the Emergence of Shiites

Mohsen Alweri (*)

This research examines the article "From Imāmiyya to Ithnā-'Ashariyya" by the Israeli scholar of Shiism and Islamic studies and orientalist, Etan Kohlberg. It is considered that Kohlberg's work marked a turning point in the studies on Shiism among Jewish orientalists. Kohlberg was the first Israeli scholar on Islamic themes who focused on the history of Shiism. In his article, Kohlberg mentions the relatively common belief among Muslims in the existence of twelve Imams or Caliphs from the lineage of Prophet Muhammad (peace be upon him and his Household), and the belief in the existence of an Imam who will fill the earth with justice and equity. Kohlberg demonstrates how this belief infiltrated the fundamentals of Imamiyya doctrines in the middle of the fourth century AH.

In the end, Kohlberg presents his analysis of the motives behind the Imamiyya sect's adoption of this belief. This calls for studying and analyzing the article, and criticizing the false or dubious ideas it seeks to prove. It requires examining Kohlberg's thesis in terms of style and method of reasoning, understanding the sources, and knowing how the author understood this topic. This essay presents some observations as follows: The Twelve Imams and the occultation of the twelfth Imam in early Shi'ite texts; examining some of the author's evidence, his understanding of sources, and his analysis of the Imamiyya motives for this belief, and evaluating his scholarly perspective on this topic.

Keywords: Shi'ism, Etan Kohlberg, Mahdism, Imamiyya, Twelver Shi'ism, The Promised Mahdi.

(*)- Member of the Scientific Committee of History, Baqir al-Ulum University, Iran.
The essay has been translated by: Hasan Ali Matar al-Hashemi.

The Concept of the Logos between the Bible and the Holy Quran According to Angelika Neuwirth

Munshid Faleh Wadi(*) | Omar Ali Hussein(**)

The Logos is considered one of the most complex and influential philosophical and religious concepts compared to other concepts, and the oldest in terms of history and dialectics throughout the ages. This concept plays a fundamental role in constructing theological, religious, or intellectual perceptions among the Abrahamic laws. This study addresses the Logos in an intensive manner in terms of its historical and intellectual origins and its connotations in the religious tradition. In the rabbinic and philosophical thought of Judaism, the Logos is associated with "wisdom" or "the Word," which appear clearly in the Torah, and with "angels" or "jinn," as appears in the writings of Philo, who presented the Logos as an intermediary between the Creator and His creation, and as an actual and effective partner in creation, and an assistant to God.

In Christianity, the Logos assumes a fundamental dimension in theology, as stated in the opening of the Gospel of John. As a result, Christian doctrine was formed, influenced by Philo's thesis. Through this, the Logos appears as the Word incarnate in Christ in his "human" nature as a mediator between God, or his "divine" nature and humans, and as a representation of revelation. In Islam, however, there is no such concept or reflection. The author of this essay has not found such an idea in Islamic heritage or in any other Islamic text. However, Neuwirth strives to steer interpretation in her favor through a systematic explanation of the Quran which enables her to acknowledge the Logos in light of Surat Al-Rahman. Neuwirth affirms that Logos is "knowledge," "expression," or "the Quran" as the Word of God, and her attempts appear to be accommodating Jewish and Christian concepts at the expense of the Quran. This study aims to analyze and critique the Logos based on Neuwirth's writings, and to identify the approaches and contradictions between the Logos in different religions, and its reflection on philosophical and religious thought.

Keywords: Holy Quran, Logos, Manifestation, Angelika Neuwirth, Philosophy, Bible, Holy Quran.

(*)- Professor of Interpretation, Department of Islamic Sciences, University of Diyala, Iraq
(**)-MA in Quranic Sciences, Department of Islamic Sciences, University of Diyala, Iraq.

Variant Readings and Additions by Imami Shiites to the Quran According to Meir Bar-Asher

Motheer Bar Asher[*]

Israeli Orientalist Meir Bar-Asher has conducted an incomplete research to compile the Shiite readings of Quranic verses which differ from the readings which have been recorded in the Uthmanic Mushaf. This attempt is based on interpretive and hadith sources of Imami Shiites, such as the commentaries of al-Ayyashi, al-Qummi, Furat al-Kufi, and al-Nu'mani, and Al-Kafi by al-Kulayni. This compilation process focuses on readings which have a doctrinal dimension as they are related to the deletion of references to divinely-assigned authority and the names of the Imams (such as Ali) from the Uthmanic version which is considered a text biased against Shiites. Bar Asher divides these readings adopted by the Shiites into several categories: a) change in word, such as turab (dust) into turabiyan (of the dust); b) replacing one word with another, such as Ummah (Community) into A'immah (Imams); c) changing the order of words; d) adding words, such as: Ali, Al (the Family of) Muhammad, and so on.

Bar-Asher considers that there occurred an alteration in the Shiite position toward the Uthmanic Quran, especially after the middle of the fourth century AH when the Shiites accepted the Uthmanic version of the Quran, knowing that it lacked what the Shiite version of the Quran contained. Bar-Asher attributes this to pragmatism, considering the Shiite view that the Uthmanic Quran is not a complete text, but must be approved and adopted under the rule of the enemies of the Shiites. However, this will change at the end of time, with the emergence of Imam Mahdi who will rectify the injustices inflicted upon the Shiites, and thus the issue of the correct Quranic text will also be resolved. This essay provides important comments and a critical reading of the content of Bar Asher's research by examining the sources which he relied on and discussing the ideas he presents in his research.

Keywords: Variant Readings, Imami Shiism, Uthmanic Quran, Shi'a Commentaries, Interpretive Additions, The Seven Letters.

(*)-Israeli orientalist

The Holy Quran in Orientalist Studies

Lubnan Hussein al-Zein(*)

The religious doctrinal framework is one of the most important frameworks which Orientalists rely on in their study of the Holy Quran, due to their view of Islam as a religion created by Prophet Muhammad (PBUH). A religious aim still dominates the orientalist mentality, which is elevating Judaism or Christianity, depending on the faith of the orientalist. The application of Jewish doctrinal frameworks has been evident in Jewish Orientalism, and later in contemporary Israeli orientalism, especially with the Israeli orientalists Uri Rubin and Abraham Geiger. The political aspect remains one of the objectives of contemporary Israeli orientalism which focuses most of its efforts on attempting to interpret and distort Quranic accounts in order to legitimize the existence of the Zionist entity. The situation is not different with respect to Christian orientalists who adopt and even inject the Christian doctrinal framework into their study of the Quran. The aim of these Christian orientalists is to distort Quranic accounts and champion the Christian faith and the issues upon which it is based, particularly those related to the birth of Jesus Christ and the crucifixion, and other issues. Among the most prominent orientalists who have relied on these Christian doctrinal frameworks are William Federer and James White.

This article also highlights that the emergence of atheism in Western thought was a reaction against the actions of the Church which transformed religion into mystical talismans understood only by the clergy. Thus, anyone contemplating the reasons for the spread of atheism to the East will discover a number of motives, some of which are doctrinal while others are scientific. Rational atheism appears in the writings of a number of orientalists, most notably George H. Smith, and one of the atheistic issues raised by orientalists is the annihilation of religion.

Keywords: Quran, Orientalists, Jewish Doctrinal Frameworks, Christian Doctrinal Frameworks, Atheistic Frameworks of Orientalists, Thought, Israeli Orientalism.

(*)- **Researcher in Quranic studies, and professor at Al-Mustafa University, Lebanon.**

Orientalism Studies
Masterful Quarterly Dedicated to presenting and Criticizing Orientalism Heritage
ISSN NUMBER: 2409-1928
رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية 2466

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
موقع المجلة www.m.iicss.iq
بريد المجلة info@m.iicss.iq
موقع المركز www.iicss.iq