العتبة العباسية المقدسة

دراسات استشراقية

فصلية تعنى بالتراث الاستشراقي عرضاً ونقداً

الرقم الدولي ISSN: 2409-1928

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية ٢٤٦٦

العدد الرابع والأربعون - خريف - ٢٠٢٥م / ١٤٤٧هـ

- الاستشراق وحمولته التّاريخيّة المؤدلجة
  مدير التحرير
- مناهج المستشرقين في دراسة القرآن الكريم
  الشيخ لبنان حسين الزين
- أطروحة المستشرق الإنجليزيّ برنارد لويس ومنهجه في ميزان التّحليل والنّقد
  أ. معروفي العيد
- إشكاليّة خطاب الاستشراق؛ خطابا بلفور وكرومر نموذجان
  لغزال محمد، إشراف الدكتور: عبد النور الحضري
- الإمام الحسن عليه السلام في كتاب (الشّيعة)؛ للمستشرق المعاصر هاينس هالم
  أ.م.د أركان التّميمي
- الرّحلة ما بعد الكولونياليّة
  د. عبد الفضيل ادراوي
- ترجمة مقدّمة كتاب: «القصائد السّبع»
  عز الدين بلقاسم كِبْسي
- مصدريّة القرآن عند المستشرق تيسدال؛ قراءة نقديّة في المنهج والفكر
  التحرير

المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية

بسم الله الرحمن الرحيم

دراسات استشراقية
رئيس التحرير
السيِّد د.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 الاستراتيجيّة
الرقم الدولي ISSN: 2409-1928
رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية 2466
العدد ٤٤ خريف ٢٠٢٥م/ ١٤٤٧هـ

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 المجلّة بترجمة ملخّصات الأبحاث إلى اللّغة الانكليزيّة، 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: المؤلّف (المصحّح، الجامع، أو المترجم الذي يذكر بدلاً من المؤلّف)، تاريخ طباعة الأثر، العنوان (وغالبًا ما يذكر العنوان الفرعي الذي يحذف أحيانًا). وتُضاف في الكتب، مكان النّشر والنّاشر، وفي المقالات اسم المجلّة العلميّة ورقم الجزء أو 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 خطيًّا ببحثه وفق الآتي:

جانب مدير تحرير مجلة دراسات استشراقيّة المحترم

أقرّ أنا الموقّع على هذا أدناه وأتعهّد.... (يذكر اسم الباحث)....(الصفة العلميّة 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 الالكتروني للمجلّة: 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

الاستشراق وحمولته التّاريخيّة المؤدلجة
حسن أحمد الهادي ٩

القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية

مناهج المستشرقين في دراسة القرآن الكريم
الشيخ د. لبنان حسين الزين ١٧

أطروحة المستشرق الإنجليزيّ برنارد لويس ومنهجه في ميزان التّحليل والنّقد
أ. معروفي العيد ٤٣

إشكاليّة خطاب الاستشراق خطابا بلفور وكرومر نموذجان
لغزال محمد، إشراف الدكتور: عبد النور الحضري ٦٧

الإمام الحسن عليه السلام في كتاب (الشّيعة)
أ.م.د أركان التّميمي ٨٥

تراث الإسلامي والعربي في الدراسات الاستشراقية

الرّحلة ما بعد الكولونياليّة بين رهانات التّعايش الإنسانيّ وإكراهات التّعالي الاستشراقيّ
د. عبد الفضيل ادراوي ١١٣

ترجمة مقدّمة كتاب: «القصائد السّبع»
عزّ الدين بلقاسم كِبْسي ١٤١

قراءات علمية في الفكر والتراث الاستشراقي

مصدريّة القرآن عند المستشرق تيسدال
قراءة نقديّة في المنهج والفكر
التحرير ١٧٥

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"

معامل التأثير والاستشهادات المرجعية العربي Arcif Arab Citation & Impact Factor

+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

الاستشراق وحمولته التّاريخيّة المؤدلجة

الشيخ حسن أحمد الهادي[1]

تمتاز العمليّة البحثيّة بأنّها عمليّة هادفة منظّمة، تخضع لمناهج البحث العلميّ في ميادين العلوم الإنسانيّة، والتّطبيقيّة كافّة، وهو ما يفرض على الباحثين «التّحلّي بالاستقامة، والنّزاهة العلميّة، وسلوك الطّرق القويمة للوصول إلى هدفه، أو غايته...»[2]. والاستناد العلميّ الدّقيق، والكامل؛ لأنّ المنهج «هو فنّ التّنظيم الصّحيح لسلسة من الأفكار العديدة، إمّا من أجل الكشف عن الحقيقة، حين نكون بها جاهلين، وإمّا من أجل البرهنة عليها للآخرين، حين نكون بها عارفين»[3]. وهذا ما يلزم الباحث الّذي يعمل للوصول إلى الحقيقة، وتحقيق الأهداف البحثيّة، بالتّجرّد عن الخلفيّات الفكريّة اتّجاه القضيّة موضوع البحث، وإلاّ لأدّى ذلك إلى نقض الغرض؛ ولأنّ ذلك نوع من التحكّم غير المتّصف بالموضوعيّة الّتي تّعدُّ عمدة العمليّة البحثيّة.

[1]- مدير التحرير.

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

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

ونحن عندما نتتبّع الجنبة المنهجيّة للاستشراق سنجد أنّه يستند إلى البحث العلميّ، ومناهج العلوم البحثيّة، إذ كيف يمكن لمستشرق أن يدرس الآخر بتراثه، وفكره، وعاداته، وخصوصيّات مجتمعه من دون الاعتماد على هذه الأدوات، والمناهج. فالاستشراق يعني في بعض تعريفاته؛ «علم الشّرق، أو علم العالم الشّرقيّ»[١]، بل وذكروا أنّ منشأ الاستشراق إنّما كان بهدف «إيجاد فرع متخصّص من فروع المعرفة لدراسة الشّرق»[٢]. وقال آخرون: الاستشراق هو «ذلك التّيّار الفكريّ الّذي تمثّل في الدّراسات المختلفة عن الشّرق الإسلاميّ، والّتي شملت حضارته، وأديانه، وآدابه، ولغّاته، وثقافته»[٣]. ووصفه البعض بالعلم، فقال: الاستشراق هو «ذلك العلم الّذي تناول المجتمعات الشّرقيّة بالدّراسة، والتّحليل من قبل علماء الغرب»[٤].

وبتحليل هذه التّعريفات، وغيرها، يتّضح وجود قاسم مشترك بينها جميعًا يتمحور حول كونه علمًا لدراسة الشّرق، يتقوّم بالدّراسة، والتّحليل من قبل علماء الغرب للشّرق. وهذا ما يؤدّي بوضوح، وبداهة إلى أنّه لا تقوم للاستشراق قائمة من دون عمليّة بحثيّة، وتحقيقيّة نظريّة، وميدانيّة معمّقة تقوم على الموضوعيّة العلميّة. وهذا ما يكشف عن أنّ الاستشراق قائم على غايات مشبوهة تتحكّم به أهداف استعماريّة كبرى، وشاملة، وعلى حدّ تعبير بعضهم «الاستشراق هو إسقاط من الغرب على الشّرق بهدف السّيطرة عليه»[٥].

التّاريخ وصناعة الأحداث

تطلق لفظة تاريخ على الماضي البشري ذاته تارة، وعلى الجهد المبذول لمعرفة

---

[١]- محمود حمدي، زقزوق: الاستشراق والخلفيّة الفكريّة للصراع الحضاري، دار المعارف، القاهرة ١٩٩٧م، ص١٨.

[٢]- شاخت، جوزيف؛ بوزورث، كليفورد، تراث الإسلام، ج١، ترجمة: د. محمد زهير السمهوري، د. حسن مؤنس، د. إحسان صدقي، ص٦٤، تعليق وتحقيق: د. شاكر مصطفى، مراجعة: د. فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٧٨م.

[٣]- علي محمد، إسماعيل، الغزو الفكري التحدي والمواجهة، القاهرة، دار الكلمة، ٢٠١١م، ط٢، ص٢١٤؛ عبد الله محمد الأمين، النعيم: (م.س)، ص١٦.

[٤]- الحاج، ساسي سالم، نقد الخطاب الاستشراقي، ج١، دار المدار الإسلاميّ، بيروت، ٢٠٠٢م، ط١، ص٢٠.

[٥]- ينظر: إدوارد، سعيد، الاستشراق المفاهيم الغربيّة للشرق، ترجمة: محمد عنانيّ، رؤية ٢٠٠٦م، ط١، ص١٢٠.

الماضي، ورواية أخباره أخرى[١]، والتّاريخ علم يبحث فيه عن حوادث البشر في الزّمن الماضي، وهو من أهمّ العلوم الّتي يفتقر إليها الإنسان، لأنّه بمعرفته أمور جنسه يعرف نفسه، وقد قال أحد الفلاسفة القدماء: «**أعظم أمر يبحث عنه الإنسان هو الإنسان**»، ومن الواضح للباحث في مفردات هذا العلم، ومضامينه، أنّ هدفه الأسمى هو استحضار الأحداث، والتّجارب الماضية كما وقعت تمامًا، وهذا يعني بالضّرورة أنّ التّاريخ يجب أن يعبرِّ عن مسيرة البشر، ويحمل أخبار الماضين بشفافيّة، ووضوح تامّين.

ولهذا وصف علم التّاريخ بأنّه علم (متزمِّن)، أي هو الوحيد بين العلوم الّذي يقوِّم الزّمن ، أو هو مرآة الزّمن، ومعرفة الماضي الإنسانيّ، وتصوير أحداثه كما وقعت، وحدثت بالضّبط، ولأن سلَّمنا بأنّ التّاريخ الإنسانيّ في سَيره يتأثّر كثيرًا بنموِّ المعرفة الإنسانيّة[٢]، لكنّنا لا يمكن أن نسلّم بالكثير من الأحداث، والمضامين التّاريخيّة، والدّينيّة، والسّياسيّة، الّتي دُسّت على صفحات هذا التّاريخ، لأنّها لا تتّسم بالموضوعيّة، والدّقّة، والأمانة العلميّة، ولا تنسجم مع التّاريخ كعلم يستحضر تجارب الماضين بدقّة، فضلاً عن عدم مراعاة الأصول العلميّة، والمنهجيّة لصياغة الحدث، أو الواقعة التّاريخيّة بوصفها وثيقة شفّافة تعكس الواقع للبشريّة.

فالتّاريخ -كما نفهمه- هو عمليّة ضبط الحوادث الكلّيّة، والجزئيّة بالنّقل، والحديث في حياة الأمم، والشّعوب، سواء تلك الّتي تتعلّق بمعتقداتهم الدّينيّة، أم الّتي تتناول حياة الملوك، والقادة، والحكّام، وغيرها... فهو وعاء للزّمن، وما يقع فيه.

وقد اهتمّ الإنسان منذ عهود حياته الأولى، وأزمان وجوده على الأرض بتفاصيل هذا التّاريخ، ففي كلّ عصر، ومصر، يوجد مجموعة من حفظته، وكتّابه، والمؤلّفين فيه، ومن المفترض حسب الأصول العلميّة، والمنطقيّة، والثّوابت الإنسانيّة، فضلاً عن الأخلاق، والدّين، ألاّ يكون التّاريخ إلاّ ذلك الوعاء النّظيف، والمحصَّن ضدّ كلّ

[١]- التاريخ ومنهج البحث التاريخي.

[٢]- عقم المذهب التاريخي، ص٥-٦. (المترجم)

التّأثيرات الخارجيّة، الّتي غالبًا ما تكون وليدة الشّهوات، والأطماع السّياسيّة، وغيرها عند طبقة الحكّام، والسّلاطين، وأعوانهم .

وفي الواقع إنّ الّذي ينظر نظرة موضوعيّة فاحصة إلى الكثير من الأحداث، والوقائع التّاريخيّة الّتي عمل المستشرقون عليها في التّاريخ، والتّراث العربيّ، والإسلاميّ، يجد بأنّها قد وقعت تحت تلك التّأثيرات، والخلفيّات الفكريّة، والأحكام المسبقة، ممّا أفقد الكثير من الحقائق التّاريخيّة موضوعيّتها، وواقعيّتها، فضلاً عن حقيقتها، ومصداقيّتها.

ويعود السّبب في ذلك إلى أن كلَّ مستشرق، أو مدرسة استشراقيّة له صلة ارتباط، ووصل بالسّلطة المسيطرة، وبمنظومة الأهداف المرحليّة، والاستراتيجيّة الّتي يعمل الغربيّون على تحقيقها، والوصول إليها في سفينة الاستشراق المعرفيّة. علمًا بأنّ «الاستشراق لم يقم على أهداف نبيلة، ونوايا حسنة منذ نشأته، إذ كانت دراسة المستشرقين للإسلام في معظمها، تهدف لأخذ المعلومات عنه لاستخدامها في إضعافه من جهّة، ولحجب حقائق الإسلام عن المجتمعات الأخرى من جهّة أخرى، ومنع انتشار المفاهيم الصّحيحة عن الإسلام في المجتمعات الأوروبيّة، حيث تركّزت الهجمة الاستشراقيّة على تشويه أحكام الإسلام، والافتراء عليه للحدّ من انتشاره في أوروبّا، وإضعاف قيمته، وتصويره للرّأي الأوروبيّ، والأميركيّ بصورة مشوّهة بعيدة عن المستوى الحضاريّ، كما ركّزت تلك الدّراسات على ضرورة إحلال مفاهيم الصّداقة بين الدّول الغالبة، والمغلوبة، تحت اسم الحضارة، والإخاء الإنسانيّ، ونحو ذلك من مسّميات، لتفكيك عرى الوحدة الإسلاميّة[١]. حتّى إنّ أبرز المستشرقين الأوروبيّين جعلوا من أنفسهم فريسة التّحزّب غير العلميّ في كتاباتهم عن الإسلام. ويظهر في جميع بحوثهم على الأكثر، كما لو أنّ الإسلام

[١]- ولمعرفة المزيد من العلاقة بين التّنصير والاستشراق ينظر: الميدانيّ، عبد الرحمن حسن جنبكة، أجنحة المكر الثّلاثة وخوافيها: التّبشير-الاستشراق-الاستعمار، دمشق، دار القلم، ط٨، ٢٠٠٠م، ص٥٠؛ جريشة، علي محمد؛ الزيبق، محمد شريف، أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلاميّ: دار الاعتصام، ط٣، ١٩٧٩م، ص٢٠؛ النملة، علي بن إبراهيم، الاستشراق في خدمة التّنصير واليهوديّة: مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة، العدد الثّالث، رجب ١٤١٠هـ، ص٢٥٢.

لا يمكن أن يعالج على أنّه موضوع بحث في البحث العلميّ، بل على أنّه متّهم يقف أمام قضاته...»[١].

وهنا نتساءل

لماذا يجب أن يكون التّاريخ أسيراً، أو تابعًا في الكثير من معطياته لتلك الدّول، ومنظومات أهدافها، وسياساتها، والمصالح الذّاتيّة، والمذهبيّة، والعصبيّة، والقوميّة في الكثير من مراحله، وأوراقه، ولئن وجدت بعض الأوراق الصّافية في تاريخ البشريّة، فلأن للحقّ، والصّدق، والواقعيّة أنصارها في كلّ زمان، ومكان، وقد أرْخت هذه الأمور، والسّياسات سدولها على كتابة، وتأليف، وجمع أغلب أحداث التّاريخ الإسلاميّ.

ولماذا سعى الكثير من المستشرقين في دراستهم للتّاريخ الإسلامي إلى تشويه، أو تطويع أكثر صفحات التّاريخ الإنسانيّ إشراقًا في حياة البشريّة جمعاء، وهي صفحات التّاريخ الإسلاميّ الحنيف، الّذي بزغ نوره في قلب ذلك المتعبّد في غار حرّاء، ليشعَّ من ذلك القلب على البشريّة جمعاء، وليرسم معالماً جديدة للحياة الإنسانيّة، تحكمها روح البرّ، والتّقوى بدلاً من روح الإثم، والعدوان، والتّخلّف، والجهل في الزّمان الماضي المسمّى العصر الجاهليّ، والحاضر المسمّى «العصر الحديث»، فالمبدأ واحد، والفارق في الأسلوب، والوسيلة فقط .

ولماذا يجب أن تتداخل السّياسة، وأهواء السّاسة، وتلاحق كلّ الأحداث، والتّفاصيل اليوميّة لترسمها بالكيفيّة الّتي تتناسب مع سياساتهم، ومصالحهم على حساب إلغاء تاريخ الأمم، والشّعوب، وحضاراتها .

أما آن لنا أن نعرف أنّ المعركة بين الاستشراق، والإسلام معركة فكريّة هائلة جنّد لها المستشرقون أعدادًا كبيرة من الباحثين المتخصّصين، والمؤسّسات؛ فمكتبات العالم مملوءة بإنتاج المستشرقين، وبشتّى اللّغات الإنسانيّة، وهناك عشرات

[١]- نقلاً عن: أسد، محمد، الإسلام على مفترق طرق، ص٥٢-٥٣.

المجلاّت، ومئات المؤسّسات الّتي ترعى الاستشراق، وتعمل لخدمة المستشرقين، وهناك أيضًا آلاف العلماء، والباحثين، من المستشرقين، الّذين يتفرّغون لبحوثهم، ودراساتهم، وهناك المؤتمرات الاستشراقيّة العالميّة، الّتي تعقد بحسب الحاجة في العواصم العالميّة[١].

أما آن الأوان لندرك حقيقة الرّؤية الغربيّة، ومنطلقاتها اتّجاه الدّين الإسلاميّ، والمجتمعات الإسلاميّة بكلّ ما تحمل من حضارة، وفكر إنسانيّ أصيل، وحضاريّ، وقيميّ، وتشريعيّ!

أما آن الأوان لنفهم، ونعي أنّهم يشوّهون مكوّنات الهوّيّة الإسلاميّة، تمهيدًا لسقوطها، وحرفها عن قيمها السّامية!

أما آن لمفكّري المسلمين، ومؤسّساتهم العلميّة، والبحثيّة أن تستيقظ من كبوتها، وتبادر إلى إعادة إحياء المرجعيّة المعرفيّة الشّرقيّة، وعدم التّسليم المطلق بجعل نسق الفكر الغربيّ هو المرجعيّة المعرفيّة، والكتاب المعتمد في فهم الإسلام على مستوى الفكر، والثّقافة، والقيم.

نعم آن لنا أن نتّخذ القرار الحكيم بالمواجهة الفكريّة، والفلسفيّة، والثّقافيّة، والتّاريخيّة... لاستراتيجيّات الغرب القائمة على عقدة استعمار الآخر، وسعي المركزيّة الغربيّة للسّيطرة المطلقة؛ فكرًا، وثقافةً، ومعارفًا، وجغرافيا، وحضارة...، عليه، ولا سيّما الشّرق الإسلامي؛ للوصول إلى غاياتهم المتمثّلة بسلب سيادته، وإعادة بنائه، وإنتاجه سياسيًّا، وعقائديًّا، وعلميًّا.

[١]- الاستشراق في ميزان نقد الفكر الإسلامي، ص٣٠.

القرآن الكريم

في الدراسات الاستشراقيّة

المستشرقون في دراسة القرآن الكريم

ـ الشيخ د. لبنان حسين الزين

أطروحة المستشرق الإنجليزيّ برنارد لويس ومنهجه في ميزان التّحليل والنّقد

ـأ. معروفي العيد

إشكاليّة خطاب الاستشراق خطابا بلفور وكرومر نموذجان

ـلغزال محمد، إشراف الدكتور: عبد النور الحضري

الإمام الحسن عليه السلام في كتاب (الشّيعة)

ـأ.م.د أركان التّميمي

سُورَةُ الإخلاص

مناهج المستشرقين في دراسة القرآن الكريم
مناهج التّشكيك، والإسقاط، والانتقاء

الشيخ د. لبنان حسين الزين[*]

الملخّص

لقد اعتمد المستشرقون على مجموعة من المناهج الّتي تناولوا بها الدّراسات، والعلوم الإسلاميَّة عامَّة، والقرآنيّة خاصَّة. وهذه المناهج متعدِّدة، ولا تقف عند منهجٍ واحدٍ بعينه، وهي تختلف باختلاف الأشخاص، بل باختلاف طبيعة القضيَّة ذاتها. ومع ضرورة التّسليم بأهمِّيَّة اتِّباع منهجٍ ما في أيِّ دراسة من الدّراسات، لكن من الخطورة بمكان أن تتحكّم الدّوافع المسبقة القائمة على التّعصُّب، أو العمل لتحقيق انتصار كلِّ ما هو غربيّ على غيره، فإنّ هذا يعني تفريغ هذه المناهج من منفعتها، والغاية العلميّة المرجوّة منها.

وقد اعتمد المستشرقون منهج الطّعن، والتّشكيك في المصدر الإلهيّ للقرآن، وفي سلامة النّصّ القرآنيّ، وفي جمع القرآن. وعند مراجعة بعض دراسات المستشرقين للقرآن الكريم نرى أنَّهم قد مارسوا أيضًا عمليَّة الإسقاط متأثِّرين بخلفيَّاتهم العقديَّة، وموروثاتهم الفكريَّة، ومندفعين بدافعٍ نفسيٍّ يهدف إلى رَمي القرآن الكريم بما ثبت في حقِّ كتبهم المقدَّسة، والانتقاص من هذا الكتاب العظيم.

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

ويمكن أنْ نلمس أيضًا المنهج الانتقائيّ بشكل واضح عند تتبّع دراسات المستشرقين؛ أمثال: نولدكه، وبلاشير، وجولدتسيهر، وغيرهم. بحيث يتّفق منهج المستشرقين العام في الدّراسات القرآنيّة على تعمّد اختيار الأخبار الضّعيفة، والرّوايات الشّاذّة في بطون الكتب، وذلك لمقاصد، وأغراض معيّنة، وأخذوا بالخبر الضّعيف في بعض الأحيان، وحكموا بموجبه. ولا ريب أنَّ أرباب الحداثة قد سلكوا مع التّراث الإسلاميّ مسلك الانتقائيّة أسوةً، وتأثّرًا بالمستشرقين.

كلمات مفتاحيّة: المنهج، التّشكيك، المنهج الإسقاطي، المنهج الانتقائيّ، المستشرقون، القرآن، الإسلام.

مدخل

لا شكّ أنّ للمنهج أثرًا كبيرًا في إثراء الدّرس العلميّ، إذ إنَّ فهم أيّ علم يتوقّف على مدى التّوظيف المنهجيّ؛ لذا فقد اختلفت أشكال السّلطة الاستشراقيّة الممارسة على التّراث الإسلاميّ بين فكريّة، وتقليديّة، وكاريزميّة، ومؤسّساتيّة، ومنهجيّة، وغيرها، غير أنَّ أكثرها خطرًا هي السّلطة المنهجيّة؛ لأنّها عُدّت الباب الّذي ولج منه الغربيّون لفهم علوم الإسلام فهمًا ينسجم مع دوافعهم، وخلفيّاتهم الفكريّة، وبهذا فإنَّ المناهج الكلاسيكيّة في التّراث الإسلاميّ لم ترضِ ذائقة المستشرقين، بل وقفت حاجزًا أمام توجّهاتهم الفكريّة ممّا حدا بهم إلى ابتكار مناهج جديدة لقراءة النّصوص المقدّسة، بما في ذلك القرآن الكريم، وإعطاء تفاسير جديدة تتماشى مع روح العصر.

وإنَّ المنهجيّة الّتي سعى المستشرقون لفهم النّصّ القرآنيّ عبرها لم تكن من بنات أفكارهم؛ بل هي وليدة صراع جاء نتيجة التّعارض بين الكتب المقدّسة، والعلم الحديث؛ ما حدا بهم إلى ترك المناهج القديمة لفهم تلك الكتب، والتّوجّه لنقدها عبر مجموعة من الخطوات الّتي أصبحت فيما بعد مناهج متكاملة، فأتت ثمارها في سلخ الشّعوب الغربيّة من هويّتها الدّينيّة، والتّوجّه نحو الانحلال القيميّ، وهنا أدرك المستشرقون أنَّ تطبيق هذه المناهج على التّراث الإسلاميّ سيعطي النّتائج ذاتها الّتي

حصدتها الشّعوب الغربيّة؛ بما يعزّز هيمنتهم الفكريّة، ويرسّخ أقدامهم؛ بوصفهم أصحاب سلطة متعالية في دراسة الإسلام، وعلومه.

أوّلًا: منهج الطّعن والتّشكيك عند المستشرقين

استخدم المستشرقون هذا المنهج في أبحاثهم الاستشراقيّة عمومًا، لكنّ توظيفه بشكل مكثّف كان واضحًا، وجليًّا في مجال الدّراسات القرآنيّة[١].

وقد توارد المستشرقون على اتّباع هذا المنهج في جُلّ دراساتهم للنّصّ القرآنيّ، ولعلّ إفراطهم في استعمال هذا المنهج نابعٌ من الخلفيّة العقديّة الّتي أبى المستشرقون التّخلّي عنها، ومن المؤسّسات الدّينيّة الرّاعية للدّراسات الاستشراقيّة، أضف إلى ذلك الدّوافع الّتي أدّت دورًا كبيرًا في تنامي هذا المنهج في الدّراسات الغربيّة، فقد تعدّدت طرائق الطّعن، والتّشكيك في النّصّ القرآنيّ بين مشكّك في مصدريّة النّصّ القرآنيّ الكريم، وألوهيّته، إلى طاعن، ومشكّك في حيثيّات النّصّ الكريم، وعلومه، فذهب جمع من المستشرقين إلى الطّعن في مصدر النّصّ القرآنيّ، وكونه إلهيًّا، أو بشريًّا.

تطبيقات المستشرقين لهذا المنهج في دراسة القرآن

١. الطّعن والتّشكيك في المصدر الإلهيّ للقرآن

من أبرز الدّراسات الاستشراقيّة الّتي طعنت، وشكّكت في المصدر الإلهي للقرآن الكريم: ما جاء به المستشرق «جون سي بلر»، في كتابه «مصادر الإسلام»؛ إذ يقول: «تعني مفردة القرآن التّلاوة، أو القراءة، وهي التّسمية الّتي أطلقها محمّد على الآيات الّتي ادّعى أنّ الله [تعالى] أنزلها، وهو يؤكّد -أي النّبيّ محمّدﷺ- أنّ هذه الآيات كانت مكتوبة منذ الأزل، ﴿**فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ**﴾ في السّماء، وأنّها أُرسلت من السّماء العليا إلى الدّنيا، وقد أنزلها إليه كبير الملائكة جبرائيلعليه السلام على دفعات»[٢].

[١]- انظر: الحاجّ، نقد الخطاب الاستشراقيّ، ص١٦٥.

[٢]- بلر، مصادر الإسلام بحث في مصادر عقيدة وأركان الديانة المحمّديّة، ص١٩.

وفي هذه المقولة إشارة واضحة إلى أنّه غير مقتنع بأنّ القرآن منزل من الله تعالى على رسوله صلى الله عليه وآله؛ لأنّه يكرّر كلمة «ادّعى»، فضلاً عن أنّه يتساءل هذه الدّعوى صحيحة أم لا، كلّ هذه الإشارات تدلّ على أنّه قد استعمل منهج الطّعن، والتّشكيك في مصدريّة النّصّ القرآنيّ بكونه من الله تعالى. ولم يختلف الحال عند «ويلز»، الّذي يقول: «محمّد صلى الله عليه وآله هو الّذي صنع القرآن»[١]. ويسير غوستاف لوبون، على المنوال نفسه عبر قوله: «القرآن من عند محمّد صلى الله عليه وآله»[٢].

وهناك كثير من الدّراسات الاستشراقيّة الّتي رعت المنهج التّشكيكيّ في الطّعن بمصدريّة النّصّ القرآنيّ[٣]، ومصدريّة النّصّ القرآنيّ لا تحتاج إلى إثبات؛ لأنّها ثابتة عند المسلمين؛ بقوله تعالى: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾ (الحجر: ٩)، وعند كثير من المستشرقين الموضوعيّين[٤]، فلا حاجة لإيراد أدلّة لإثباتها.

٢. الطّعن والتّشكيك في سلامة النّصّ القرآنيّ

اعتمد بعض المستشرقين على هذا المنهج في الطّعن بسلامة النّصّ القرآنيّ عبر القول بتحريفه، وكان من أبرزهم: جولدتسيهر الّذي يرى أنّ القرآن الكريم كتاب فيه كثير من الاضطرابات؛ بقوله: «لا يوجد كتاب تشريعيّ اعترفت به طائفة دينيّة اعترافًا عَقَديًّا على أنّه نصّ مُنزل، أو موحى به، يقدّم نصّه في أقدم عصور تداوله، مثل هذه

[١]- ويلز، معالم تاريخ الإنسانيّة، ج٣، ص٦٢٦.

[٢]- لوبون، حضارة العرب، ص١١١.

[٣]- لقد ذهب مستشرقون كثيرون في دراساتهم إلى أنّ القرآن الكريم هو من صنع وتأليف النّبيّ محمد صلى الله عليه وآله؛ أمثال: المستشرق الألمانيّ نولدكه في كتابه تاريخ القرآن، والمستشرق الألمانيّ يوليوس فلهاوزن، والمستشرق القس مونتجمري وات في كتابه حياة محمّد، وغيرهم.

[٤]- ذهب جملة من المستشرقين إلى أنّ مصدر القرآن الكريم إلهيّ؛ منهم: إميل درمنغهام؛ بقوله: «كان محَمَّد، وهو البعيد عن إنشاء القرآن وتأليفه ينتظر نزول الوحي أحيانًا على غير جدوى، فيألم من ذلك، كما رأينا في فصل آخر، ويودُّ لو يأتيه المَلَكُ متواترًا» (درمنغهم، حياة محمّد، ص٢٧٧). والمستشرقة لورا فيشيا، حيث تقول: «كيف يكون هذا الكتاب المعجز من عمل محَمَّد وهو العربيّ الأمّي؟ وعلى الرّغم أنَّ محَمَّدًا دعا خصوم الإسلام إلى أن يأتوا بكتاب مثل كتابه، أو على الأقلِّ بسورة من مثل سُوَره... وعلى الرّغم من أنَّ أصحاب البلاغة والبيان السّاحر كانوا غير قلائل في بلاد العرب، فإنَّ أحدًا لم يتمكَّن من أنْ يأتي بأيِّ أثر يضاهي القرآن. لقد قاتلوا النّبيّ بالأسلحة، لكنَّهم عجزوا عن مضاهاة السّموِّ القرآنيّ» (فاغيليري، دفاع عن الإسلام، ص٥٧-٥٨).

الصّورة من الاضطراب، وعدم الثّبات، كما نجد في نصّ القرآن»[١]؛ حيث إنَّ كلمة «الاضطراب وعدم الثّبات» الواردة في عبارة المستشرق تصريحٌ واضحٌ على الطّعن، والتّشكيك في سلامة النّصّ القرآنيّ من التّحريف.

وعلى هذا المنهج -أي التّشكيك- سار المستشرق نولدكه، فهو يؤيّد معاصره جولدتسيهر في التّشكيك بسلامة النّصّ القرآنيّ، بقوله: «بحسب ما يُفيدُنا به كتاب القرن الرّابع للهجرة يَطال التّحريف حوالي خمسمئة موضع قرآنيّ، ولا أعلم إذا كان عدد المواضع الّتي أمكننا التعرّف عليها يقارب هذا العدد»[٢]. ومع عدم ذِكْر هذا المستشرق المواضع الّتي زعم أنَّ التّحريف قد أصابها، فإنَّ رأيه يفتقر للقيمة العلميّة!

وآرثر جفري هو الآخر لم يفته العمل بالمنهج التّشكيكيّ؛ إذ يدعو إلى البحث في القرآن؛ بغية الوقوف على مواطن التّحريف؛ بقوله: «فسّرَ في أيّامنا هذه علماء الشّرق كثيراً ممّا يتعلّق بتفسير القرآن الكريم، وإعجازه، وأحكامه، لكنّهم إلى الآنْ لم يبيّنوا لنا ما يُستفاد منه التّطوّر في قراءاته، ولا ندري لماذا كفّوا عن البحث في عصر له نزعة خاصّة في التّنقيب عن تطوّر الكتب المقدّسة القديمة، وعمّا حصل لها من التّغيير، والتّحوير، ونجاح البعض منها»[٣]. وهنا نجده قد تغافل عن أنَّ القرآن الكريم مختلف عن باقي الكتب السّماويّة، فهو لم يُكتب بعد وفاة النّبيّ صلى الله عليه وآله، بل كتب وجمع في حياة النّبيّ صلى الله عليه وآله[٤]، أضف إلى ذلك تصريح القرآن الكريم نفسه بعدم وجود الاختلاف فيه: ﴿**وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيراً**﴾ (النّساء: ٨٢)، والّتي جاء في تفسيرها: «لو كان كلام البشر كما زعم الكفّار، لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيراً: من تناقض المعنى، وتفاوت النّظم، وكون بعضه فصيحًا، وبعضه ركيكًا، وبعضه معجزاً، وبعضه غير معجز، وبعضه مطابقًا للواقع، وبعضه غير مطابق، لنقصان القوّة البشريّة، ولعلّ

[١]- جولدتسيهر، مذاهب التفسير الإسلاميّ، ص٤.

[٢]- نولدكه، تاريخ القرآن، ص٣٢٤.

[٣]- السعيد، «حول دعوى بعض المستشرقين ورجاء إلى علماء المسلمين»، ص٧٠.

[٤]- انظر: الصغير، تاريخ القرآن، ص٦٥.

ذكره ها هنا للتّنبيه، على أنَّ اختلاف ما سبق من الأحكام ليس لتناقض في الحكم، بل لاختلاف الأحوال في الحكم»[١].

واستمرّ منهج الطّعن في دراسات كثير من المستشرقين[٢]، ولا سيّما ممّن عُرف عنهم التّعصّب في الدّراسة؛ ومنهم كلير تسدال، إذ يقول: «في حياة محمّدﷺ كان هو المرجع الدّائم لتبديد أيّ شكّ قد يظهر فيما يتعلّق بالصّيغة المناسبة للعبارة، وتظهِر بعض الآيات، والسّور أنَّه تمّ الاحتفاظ بها في شكلها المكتوب في بيوت زوجات محمّدﷺ أثناء حياته، ونحن نضيف أنَّ بعض الآيات الّتي كُتبت فُقدت للأبد، بحيث لم يعد استرجاعها ممكنًا»[٣]. وهذا الزّعم تفنّده عمليّة اكتمال النّصّ القرآنيّ الّتي صرّح بها في قوله تعالى: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ**﴾ (المائدة: ٣)، إلى جانب عمليّة مراجعة الوحي الثّنائيّة للقرآن الكريم[٤]، وبهذا لا يبقى لزعم المستشرق أيّ وجه إلّا عمليّة التّأسيس المقصود لهذا المنهج.

٣. الطّعن والتّشكيك في جمع القرآن

استمرّ المستشرقون في تبنّي منهج الطّعن، والتّشكيك في النّصّ القرآنيّ، حتّى وصل إلى حقل جمع تدوين النّصّ القرآنيّ، فطبّقوا المنهج التّشكيكيّ على الرّوايات الّتي سلّطت الضّوء على جمع القرآن الكريم، وتدوينه، فظهرت دراسة جولد تسيهر الّذي طعن في روايات جمع القرآن في عهد النّبيّﷺ، حتّى يدسّ سمّه في عسل المسلمين ليتسنّى له القول بعدم اعتراف الإماميّة بجمع القرآن الكريم في العهد العثمانيّ، وقد درس نولدكه أحاديث الجمع، فأشار إلى ثلاثة أحاديث كلّها تؤيّد فكرة الجمع في عهد الخلفاء الثّلاثة، ولم يؤيّد جمع القرآن على عهد النّبيّﷺ، وسعى إلى

[١]- القمي المشهدي، كنز الدقائق وبحر الغرائب، ج٣، ص٤٨٤.

[٢]- لعلّ من أبرز المستشرقين الذين اعتمدوا على منهج الطّعن والتّشكيك في سلامة النّصّ القرآنيّ هم: الفرنسيّ ريجيس بلاشير في كتابه «القرآن نزوله ترجمته وتدوينه»، والمستشرق الإنجليزيّ بول في بحثه المنشور في دائرة المعارف بعنوان «تحريف القرآن»، والمستشرق الإنجليزيّ جون برتون في كتابه «جمع القرآن»، وغيرهم.

[٣]- تسدال، المصادر الأصلية للقرآن، ص١٣.

[٤]- انظر: الكوراني، تدوين القرآن، ص٢٤٤.

تضعيف الأحاديث الّتي تبرز جهود الإمام عليّ عليه السلام.

والحال ذاته عند بلاشير، فقد تناول هذه المسألة بشيء من الأيديولوجيا المفرطة، مشكّكًا في تدوين النّصّ القرآنيّ، وجمعه[١].

وعمد هؤلاء المستشرقون إلى إثارة الإشكاليّات على المصحف الشّريف بجمعه، وترتيبه، معتمدين على منهج التّشكيك، والطّعن، لا بدّ من الإشارة إلى أنَّ هذه الدّراسات ليست على سبيل الحصر، بل هي على سبيل المثال. على أنَّ هناك دراسات أخرى[٢] تناولت ذات المنهج، ونكتة المستشرقين أنّهم لجأوا إلى مصادر المسلمين؛ بوصفها أساسًا لتلك الدّراسات، على الرّغم من تشكيكهم في التّراث الإسلاميّ!

والحقّ أنَّ النصّ القرآنيّ سالمٌ من التّحريف بعدّة أدلّة؛ منها: الحفظ الإلهيّ[٣]، ومنها: التّحدّي الإعجازيّ في القرآنيّ الكريم الّذي أفحم أرباب البلاغة في عصره[٤]، ومنها: التّواتر الّذي حظي به النّصّ القرآنيّ جيلاً بعد جيل[٥]، ومنها: التّدوين النّبويّ الفوريّ، والمراجعة السّماويّة له، وغيرها.

ثانيًا: المنهج الإسقاطيّ عند المستشرقين في دراسة القرآن الكريم

عند مراجعة بعض دراسات المستشرقين للقرآن الكريم نرى أنَّهم قد مارسوا عمليَّة الإسقاط متأثِّرين بخلفيَّاتهم العقديَّة، وموروثاتهم الفكريَّة، ومندفعين بدافعٍ نفسيٍّ يهدف إلى رَمي القرآن الكريم بما ثبت في حقِّ كتبهم المقدَّسة، والانتقاص من هذا الكتاب العظيم.

---

[١]- انظر: الشهرستاني، جمع القرآن نقد الوثائق وعرض الحقائق قراءة تحليليّة جديدة، ص٨.

[٢]- كُثر هم المستشرقون الّذين سلّطوا الضّوء على عمليّة تدوين النّصّ القرآنيّ مشكّكين وطاعنين في تدوينه في زمن النّبيّ صلى الله عليه وآله. وكان من أبرزهم: المستشرق الأمريكيّ جفري في كتابه «مواد ومصادر عن تاريخيّة النّصّ القرآنيّ»، والمستشرق الفرنسيّ «بلاشير» في كتابه «مقدّمة وقرآن»، والمستشرق الألمانيّ «جانتيه» في كتابه «القرآن وتفاسير القرآن»، والمستشرق البريطانيّ «برتون» في كتابه «جمع القرآن»، وغيرهم.

[٣]- الوارد في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩)، وقوله تعالى: ﴿لا يأْتِيهِ الباطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِن خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِن حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (فصّلت: ٤٢).

[٤]- انظر: الرومي، دراسات في علوم القرآن، ص٢٧٣.

[٥]- انظر: م.ن، ص٩٧.

١. تعريف المنهج الإسقاطيّ

هو إسقاط الواقع المعيش على الحوادث، والوقائع التّاريخيَّة، إنَّه تصوُّر الذّات في الحدث، أو الواقعة التّاريخيَّة[١]. فالمنهج الإسقاطيّ هو المنهج الّذي يُسقط فيه المستشرق من ذاته على الموضوع، أي ممَّا في ذهنه من أحكامٍ مسبقةٍ من ثقافته، ودينه، وتحيُّزاته الخاصَّة، فتغطّي الموضوع، وتكون بديلاً عنه، وقد يصل الأمر إلى حدِّ التعصّب لهذه الأحكام الإسقاطيَّة الخاصَّة.

فيسمَّى الإسلام -مثلاً- «المحمَّديَّة» كما فعل «جِبْ» قياسًا على المسيحيَّة نسبةً إلى المسيح، أو البوذيَّة نسبة إلى بوذا، أو الكونفوشوسيَّة نسبة إلى كونفوشيوس، أو التّاويَّة نسبة إلى تاو.. مع أنَّ الإسلام غير مشتقّ من اسم الرّسول محمَّدﷺ، بل من لفظ «سلم».

ويتمثَّل هذا المنهج في خضوع الباحث إلى هواه، وعدم استطاعته التّخلّص من الانطباعات الّتي تركتها عليه بيئته الثّقافيَّة المعيَّنة، وعدم تحرُّره من الأحكام المسبقة الّتي يكوِّنها عن موضوع بحثه، ويعني ذلك تفسير التّاريخ بإسقاط الواقع المعاصر المعاش على الوقائع التّاريخيَّة الضّاربة في أعماق التّاريخ، فيفسِّرونها في ضوء خبراتهم، ومشاعرهم الخاصَّة، وما يعرفونه من واقع حياتهم، ومجتمعاتهم، وهم بذلك يحاولون إثبات الصّور المرسومة في أذهانهم حتَّى وإن استحال وقوعها، وينفون الحقائق الواقعة الّتي لا تتصوَّرها أذهانهم[٢].

٢. منهج الإسقاط عند المستشرقين

لقد عدّ بعض المهتمّين بالشّأن الاستشراقيّ عمليّة الإسقاط منهجًا لا غنى عنه من الباحثين الغربيّين المهتمّين بالشّأن الإسلاميّ، وفي الواقع إنَّه عمليّة نفسيّة أكثر من كونه منهجًا دراسيًّا، ولا يمكن التّحرّر منه إلّا بالتقيّد الجازم بالمناهج العلميّة.

---

[١]- عزوزي، مناهج المستشرقين البحثيَّة في دراسة القرآن الكريم، ص٣٣.

[٢]- انظر: الجعفري، «العيوب المنهجيَّة في سياق الروايات الحديثيَّة عند المستشرق مونتجمري وات في كتابَيْه «محمَّد في مكَّة»، و«محمَّد في المدينة»»، ص٢٠٨.

وتعدّ عمليّة الإسقاط عمليّة لا شعوريّة يقوم بها الشّخص نتيجة مشكلة نفسيّة، أو نقص يشعر به، أو ضعف يعوّضه بالإسقاط، فـ«الإسقاط حيلةً نفسيّةً يلجأ إليها الشّخص للدّفاع عن نفسه ضدّ مشاعر غير سارّة داخله، مثل الشّعور بالذّنب، أو الشّعور بالنّقص، فيعمد إلى أنْ ينسب للآخرين أفكارًا، ومشاعرَ، وأفعالاً حياله، ثمّ يقوم من خلالها بتبرير نفسه أمام ناظريه»[١]. وهذا ما حدث عند المستشرقين الدّراسين للنّصّ القرآنيّ، فشعورهم بالضّعف، والانهزام بعد انهيار الإمبراطوريّة الرّومانيّة، وفشل الحروب الصّليبيّة، وشعورهم بالنّقص نتيجة السّبق الإسلاميّ على المستوى الحضاريّ للثّقافة الأوروبيّة، كالحضارة الإسلاميّة في الأندلس؛ لذا سلك المستشرقون السّبل كلّها بغية تحقيق أهدافهم، ومن أهمّ تلك السّبل إسقاط المعلومات الفكريّة الخاصّة بهم على النّصّ القرآنيّ عبر تزييف بعض الحقائق، وإرساء أخرى مكانها، وإلى هذا المنهج يشير المستشرق بوهل، الّذي يؤكّد حرصهم على تطبيقه في بعض المسائل التّراثيّة قائلاً: «إنَّ عددًا من الباحثين المعاصرين سعَوا بطرقٍ مختلفة إلى إثبات وجود فقرات زائفة في القرآن»[٢].

٣. تطبيقات المستشرقين لهذا المنهج في دراسة القرآن

أ. الإسقاط الفكريّ والعقديّ على النّصّ القرآنيّ

من الدّراسات الاستشراقيّة الّتي مارست منهج الإسقاط، والتّزييف هي دراسة جولد تسيهر الّذي حاول أنْ يُسقِط فكرة الاضطراب، وعدم التّناسق على النّصّ القرآنيّ، إذ يقول: «لا يوجد كتاب تشريعيّ اعترفت به طائفة دينيّة اعترافًا عقديًّا على أنَّه نصّ منزل، أو موحى به، يقدّم نصّه في أقدم عصور تداوله مثل هذه الصّورة من الاضطراب، وعدم الثّبات؛ كما نجد في النّصّ القرآنيّ»[٣]، وبهذا أسقط خلفيّاته

[١]- عوّاد، معجم الطب النفسيّ والعقليّ، ص٦٧.

[2]- Encyclopedia of Islam (first edition), vol. IV, P.1071.

نقلاً عن: مظاهري، منهج الإسقاط في الدراسات القرآنيّة المعاصرة، ص٢٠.

[٣]- جولد تسيهر، مذاهب التفسير الإسلاميّ، ص٤.

العقديّة على النّصّ القرآنيّ عبر محاولته الخلط بين الأحرف الّتي نزل عليها النّصّ، وبين القراءات الواردة فيه، وذهب إلى أنَّ الاختلافات في أوجه القراءات نابع من اختلاف الخطّ العربيّ، والرّسم القرآنيّ، بقوله: «إنَّه حرف فيه تفاعل بني القحطانيّة، والعدنانيّة، لغّة قوامها القريشيّة السّائدة، إنمَّا هو انتخاب لسانيّ، يستبقي الأصلح والأمثل، ... وعن المصحف الإمام أُخذت المصاحف جميعًا، وصار هذا المصحف برسمه، وخطّه، ومنطوق حرفه هو المرجع قديمًا، وحديثًا عن كلّ بحث، أو درس، أو تاريخ للقرآن»[١]. وبهذا مارس أقصى درجات الإسقاط على النّصّ القرآنيّ.

ومن السّائرين على خطاه مكسيم رودنسون، الّذي مارس نوعًا من الإسقاط الفكريّ على النّصّ القرآنيّ متّهمًا شخص النّبيّ صلى الله عليه وآله بالتّصوّف، إذ يقول: «إنَّ ما يراه، ويسمعه الرّسول صلى الله عليه وآله هو نتيجة وصوله إلى إحدى درجات التّصوّف الّتي لم تصل إلى الاتّحاد بالّله»[٢].

لا شكّ أنَّه قد أسقط إنكاره للوحي القرآنيّ عبر مزجه بالتّصوّف؛ كونه يروّج إلى مسألة اتّحاد النّاسوت باللاّهوت الّتي تقول بها الكنيسة الغربيّة!

ب. إسقاط أخطاء النّسّاخ للنّصوص التّراثيّة على النّصّ القرآنيّ

حاول بلاشير إسقاط بعض الأخطاء الّتي وقع بها النّسّاخ في بعض المصادر التّراثيّة، ولم يشِر إليها، بل قام بتبنّيها، وإسقاطها على النّصّ القرآنيّ، ففي حديثه عن عدد السّور القرآنيّة، وتقسيمها إلى المكيّ، والمدنيّ ذكر بأنَّ عدد السّور القرآنيّة مئة وثلاثة عشر سورة، وأحال إلى هامش في كتاب الإتقان «بحسب رواية يقدّمها لنا ابن النّديم في كتابه الفهرست، فإنَّ عدد السّور المكّيّة ٨٥، وعدد السّور المدنيّة ٢٨، ... لاحظوا فالمجموع ١١٣ سورة»[٣].

ولم يشِر بلاشير إلى أنَّ هناك خطأً في نسخ الرّقم ليصبح العدد الصّحيح للسّور

[١]- الخولي، عن القرآن الكريم في التنوير الإسلاميّ، ص٤٥-٤٦.

[2]- Mahomet, Rodinson, ed. Du Seuil, 1961, P.106.

[٣]- نقلاً عن: عزوزي، مناهج المستشرقين في دراسة القرآن الكريم، ص١٨.

المكيّة ٨٦ سورة، وبذلك يصبح عدد السّور ١١٤، وهو ما عليه إجماع المسلمين؛ لذا نقف على مدى إفراطه في تزييف الحقائق القرآنيّة، وإسقاط ما يريده على التّراث ليس إلاّ.

ج. إسقاط بيئة النّزول على القرآن

من المستشرقين الّذين مارسوا المنهج الإسقاطيّ هنري لامنس، عبر إسقاطه فكرة تأثّر النّصّ القرآنيّ بالبيئة الّتي نزل فيها، حيث يقول: «إنَّ اختلاف الأسلوب بين العهد المكيّ يعدّ انعكاسًا واضحًا للبيئة الّتي وجد فيها، فالنّصوص القرآنيّة تعكس ظروف، وبيئة كلّ مكان، وكلّ زمان، فالأسلوب القرآنيّ في مكّة يمتاز بالشّدّة، والعنف؛ لأنَّ أهلها أجلاف، بينما يمتاز بالمدينة باللّين، والوضوح، والصّفح؛ لأنَّ أهلها مستنيرون»[١].

ويردّه قول بعض العلماء المسلمين: «من المعلوم أنّ ما نزل من القرآن في مكّة كان يخاطب مجتمعًا وثنيًّا فشى فيه الشّرك، وانتشرت فيه الأصنام، ولم يتلقَّ الدّعوة الإسلاميّة بالقبول، والتّسليم، بل أخذ يناوئها العداء، ويضطهد أتباعها، ويحارب رسولها، وفي المدينة كان القرآن الكريم غالبًا يخاطب أتباعه المؤمنين يأمرهم فينقادون إليه، وينهاهم فينتهون عما نهى عنه، وإذا كان الأمر كذلك، فلا شكّ أنّ البلاغة تقتضي الاختلاف في الأسلوب، والاختلاف في المعاني، والموضوعات بين ما نزل في مكّة، وما نزل في المدنيّة»[٢].

ولعلّ هذه أهمّ دراسات المستشرقين الّذين أسّسوا قواعد المنهج الإسقاطيّ في الدّراسات القرآنيّة، وأسّسوا الخطوط العريضة لمن يروم السّير على نهجهم بغية تحقيق مآربهم.

[1]- Henry Lammens: Islam l .Beyrouth, 1934, P.60.

[٢]- الرومي، دراسات في علوم القرآن، ص١٣١.

د. إسقاط المفاهيم الدّينيّة اليهوديّة والنّصرانيّة على القرآن

يؤمن اليهود بإله واحد هو الله، ويعتقدون في أن الله خالق كلّ شيء بلا شريك، وأنّه لا شبيه له، ولا يمكن رؤيته، وهو محجوب عن الخلق، وفي سفر التّثنية تجد دليلًا توراتيًّا على التّوحيد في الآية: «اسمع يا إسرائيل، الرّبّ إلهنا ربّ واحد» (التّثنية ٦ : ٤).

ولكن للأسف تعرّضت هذه العقيدة للتّحريف بعد ما تعرضت التّوراة إلى التّحريف من قبل أحبار اليهود أصبحت تجد في سطور هذا الكتاب كلمات تتنافى مع قدسيّة الله، فتارة تقرأ أنّ الله يغضب، وتارة تجد أنّ النّاس فعلوا الشّرّ في أعين الرّبّ. وأصبح الرّبّ في التّوراة لا يتورّع عن مصارعة أحد أفراد البشر، ويغضب، ويغار، ويعتب، ويحنق، وغير ذلك من الصّفات الّتي نسبوها إلى الله تعالى.

وهذا الأمر يعكس بشكلٍ كبيرٍ تأثّر أحبار اليهود، وكتاب العهد القديم بالعقائد الّتي سبقت ظهور أنبياء بني إسرائيل، الأمر الّذي جعلهم يشبهون الله بذاك الإله البدائيّ القبليّ القديم الّذي كان على شاكلة البشر يحبّ، ويكره، ويحزن، ويغار، ويصارع باليد، ويطالب بنصيبه من اللّحم، والشّحم، والمسكن ككلّ النّاس كما تذكّرنا بها مرارًا نصوص التّوراة.

ويعكس اسم الرّبّ في اليهوديّة أيضًا تخبّطًا شديدًا هم يطلقون عليه «إلوهيم»، وهذه صيغة جمع تعني «الآلهة» وليس إلهًا واحدًا، وهم يفعلون هذا على الرّغم من أنّهم أقرّوا في هذه الفترة بالتّوحيد لله، لكنّ ثقافتهم ظلّت عاجزة عن تفادي آثار التّعدّديّة الّتي سيطرت على عقائدهم قبل ظهور الأنبياء.

وفي مرحلة أخرى يتغاضى بنو إسرائيل عن نطق اسم الرّبّ، فيكتبونه «يهوه»، وينطقونه «أدوناي» أي السّيّد. أو ينطقونه «هَشِمْ» أي الاسم، وهم يفعلون ذلك تطهيراً لاسم الرّب من أن ينطق على لسانهم.

والخلاصة: أنّ بني إسرائيل على الرّغم ممّا هم فيه من ضلال، وكذلك بعدهم عن

ما أنزل عليهم في التّوراة، لكنّهم يعبدون إلهًا واحدًا لا يشركون به شيئًا.

وكان للمستشرق جولدزيهر قصب السّبق في تحريف مدلولات القرآن الكريم عن الله تعالى بإسقاط المفاهيم اليهوديّة، والنّصرانيّة على هذه المدلولات الّتي لا تتّفق، والعقيدة الإسلاميّة، ومن ذلك[١] إسقاطه لمفهوم التّجسّد الإلهي عند اليهود، والنّصارى على التّمثيل القرآنيّ لنور الله سبحانه، وتعالى بنور المصباح في مشكاة، وهي قوله تعالى: ﴿**اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾ (النّور: ٣٥)، وهذا الإسقاط نابع من جهل المستشرق بالأساليب البلاغيّة في اللّغة العربيّة الّتي منها التّشبيه، وهو نابع كذلك من تأثره بمسلك العقائد اليهوديّة.

وقد خضع المستشرق جاك بيرك (**Jacques Berque**) أيضًا لعقيدة التّجسيد، وأسقط مفهومها على قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ**﴾ (البقرة: ٥٤) مفسّرًا إياها بـ: «فالّله هو الّذي تاب بدلًا منكم لأنّه يميل إلى التّوبة»[٢].

كما قام المستشرق كراتشكوفسكي (**Kratchkovski**) بنهج المنهج نفسه في ترجمة سورة النّاس: ﴿**قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ مَلِكِ النَّاسِ إِلَـٰهِ النَّاسِ مِن شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ**﴾ (النّاس: ١-٦) إذ ترجمها بـ: «أعوذ بإله النّاس الّذي يختبئ من شرّ الوسواس الّذي يوسوس صدورَ النّاس»[٣]. إلى غيرها من النّماذج الّتي ذكرها هؤلاء، وجسّدت إسقاطات للعقيدة الّتي يحملونها عن الله على القرآن الكريم.

---

[١]- انظر: جولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص٢٥.

[٢]- عبد المحسن، مناهج المستشرقين في ترجمة معاني القرآن، ص٥٤.

[٣]- م.ن.

ثالثًا: المنهج الانتقائيّ في دراسة القرآن الكريم

المراد بالمنهج الانتقائيّ عند المستشرقين هو الانتقاء للمصادر، والنّصوص، والأفكار من دون الخضوع للضّوابط العلميّة، والمنهجيّة، فعلى سبيل المثال: نجد في كتاباتهم عن القرآن الكريم، والسّيرة النّبويّة الشّريفة، والتّاريخ الإسلاميّ أنّهم ينتقون بعض الرّوايات، والأحداث، والقضايا، ويكتبون عنها، ويهملون غيرها، وهكذا الأمر في كتب الحديث فهم يذهبون إلى الكتب الّتي تجمع الأحاديث؛ مثل: كنز العمّال، وغيره من الكتب الّتي لا يرد فيها تصحيح، أو تخريج للأحاديث.

١. المنهج الانتقائيّ عند المستشرقين

لعلّ من أبرز تطبيقات هذا المنهج عند المستشرقين في مجال الدّراسات القرآنيّة يكمن في انتقاء المصادر، وهو ما يتنوّع، ويختلف تبعًا لطبيعة الموضوعات المستهدفة من جهّة، وموضوعية المستشرق، وأمانته العلميّة، أو حياده على الأقلّ في توظيف تلك المصادر، والنّقل عنها من جهّة ثانية.

ومثالًا على هذه الانتقائيّة يذكر أحد الباحثين في دراسة أجراها أنّه بتتبّع عدد المراجع الّتي ذكرها (بلاشير) في مقدّمة كتابه مدخل إلى القرآن وجد أنّه اعتمد على مائة وثمانية وسبعين كتابًا ليس منها سوى سبعة وأربعين كتابًا عربيًّا، وكثير منها في الأدب، والتّاريخ؛ مثل اليعقوبي، ومروج الذّهب للمسعوديّ، وأسد الغابة لابن الأثير، ومقدّمة ابن خلدون، والفهرست لابن النّديم[١].

أ. الانتقاء في مصادر تاريخ القرآن

يمكن أنْ نلمس المنهج الانتقائيّ بشكل واضح عند تتبّع دراسات المستشرقين؛ أمثال: نولدكه، وبلاشير، وجولدتسيهر، وغيرهم[٢]، حيث نجد هؤلاء المستشرقين يعتمدون على مصادر معيّنة دون أخرى، فأغلبهم اعتمد في مسألة جمع القرآن على

[١]- انظر: عزوزي، آليّات المنهج الاستشراقيّ في الدراسات الإسلاميّة، ص٢٠.

[٢]- انظر: عزوزي، مناهج المستشرقين في دراسة القرآن الكريم، ص١٤.

كتاب المصاحف لأبي داوود، والإتقان للسيوطيّ، والفهرست لابن النّديم، في حين أهملوا الكتب الأخرى الّتي تحمل الرّوايات الصّحيحة الّتي تشير إلى مسألة الجمع؛ ككتب الإماميّة، وصحاح المسلمين السّتّة، وغيرها.

وقد حدا منهج الانتقائيّة بالمستشرقين إلى الاعتماد على المصادر الّتي كان وراءها أيادٍ استشراقيّة؛ مثل: كتاب المصاحف لأبي داوود السجستاني الّذي قام بتحقيقه آرثر جفري؛ لذلك نجد أنَّ هذا المصدر هو الأساس في أغلب الدّراسات الّتي تتعلّق بالمصاحف عند المستشرقين، وهذا الأمر ليس لأنَّ الكتاب فريد من نوعه؛ بل لأنَّ الكتاب من تحقيق المستشرقين أنفسهم، وكتاب دابستاني مذاهب[١]، الّذي يقف وراءه المستشرقون، فهو الأساس عندهم في عمليّة الإشكال على تحريف القرآن عند الإماميّة، وهو من مصادر جولدتسيهر المعتمدة في الطّعن على المذهب الإماميّ، ويقول أحد الباحثين: «سنين طويلة، وأنا أتساءل عن سبب حرص المستشرقين على الكتب الّتي صنّفها علماء الإسلام فيما يتّصل بنقل القرآن، ولا أجد الجواب يرجع إلّا إلى أنَّ هؤلاء حاقدين على دين الإسلام، ولهم مقاصد سوء يبحثون عن طريق للطّعن على القرآن، فتراهم مثلاً أوّل من اعتنى بنشر كتاب المصاحف لأبي داوود السجستاني...»[٢].

ولعلّ هذا المنهج هو المعتمد لدى أغلب المستشرقين المتقدّمين، أمّا المعاصرون فلم يتطوّر المنهج عندهم أيضًا، فاعتمد أغلبهم على تلك الكتب دون غيرها من كتب التّراث الإسلاميّ، بيد أنّهم أضافوا إليها كتب المستشرقين السّابقين لهم في هذا المجال.

ب. الانتقاء في مصادر التّفسير

يذهب جولدتسيهر إلى تبنّي منهج الإسقاط عبر إسقاطه مجموعة من الحقائق،

[١]- كتاب دابستاني مذاهب، وهو كتاب مجهول المؤلّف، نسبه نولدكه لمحسن فاني. يتناول الملل، والنّحل الفارسيّة، ولا سيّما في الهند، اكتشفه المستشرق وليم جونز ١٧٨٧م، وقال عنه البغدادي: «دادبستان مذاهب - فارسي في المذاهب المختلفة في الهند تأليف مؤبّد شاه المهتدى صنّفه لأكبر شاه من ملوك الهند أوّلها أي نام تو سر دفتر أطفال دبستان... إلخ». (انظر: البغدادي، إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، ص٤٤٢).

[٢]- الجديع، المقدّمات الأساسيّة في علوم القرآن، ص١٨٢.

والمقدّمات على التّفسير الموروث، فوظّف لذلك ثلاثة تفاسير؛ هي: تفسير الطبري، وتفسير البيضاوي، وتفسير ابن عربي، ولم يتعرّض إلى باقي التّفاسير الإسلاميّة، بل حاول الانتقاص منها، وانتقادها، وادّعى أنَّ هذا التّفسير هو المعتمد عند جميع المسلمين[١]!

وكان عليه أنَّ يستقصي جميع كتب التّفسير عند المذاهب الإسلاميّة، لا أنْ ينتقي بعضها ويُعَمّمه على المسلمين كافّة.

أمّا بلاشير في كتابه مدخل إلى القرآن، فهو يشير في مقدّمته إلى أنَّهُ اعتمد على بعض المصادر المهمّة، وبعد الاستقصاء، والبحث وجد أنَّهُ اعتمد على مئة وثمانية وسبعين كتابًا، كان نصيب الكتب العربيّة منها سبعًا وأربعين كتابًا أغلبها كانت من كتب التّاريخ، والأدب؛ كمروج الذّهب للمسعوديّ، تاريخ اليعقوبيّ، وغيرها[٢]، ولم يعتمد على كتب التّفسير الرّصينة، وهذا ما يعزّز وجود الانتقائيّة في دراسات المستشرقين بالاعتماد على مصادر دون أخرى.

ج. الانتقاء في المصادر الحديثيّة

من الجهود الاستشراقيّة الأخرى في ممارسة المنهج الانتقائيّ، هي دراساتهم لبعض المصادر الرّوائيّة في كتب المسلمين؛ وذلك بالاعتماد على مصادر معيّنة، وتعميم نتائجها على التّراث الإسلاميّ؛ كدراسة شاخت الّذي انتقى كتاب الموطّأ لمالك بن أنس، والموطّأ لمحمد الشّيباني، والأمّ للشّافعي.

ويمكن القول: «إنَّ هذه الكتب أقرب ما تكون إلى الفقه من كتب الحديث، وعلى الرّغم من ذلك فقد عمّم نتيجته الّتي توصّل إليها في دراسته لتلك الكتب، وفرضها على كتب الحديث كافّة، وكأنّه ليست هناك كتب خاصّة بالأحاديث النّبويّة، وكأنّه ليس ثمّة فرق بين طبيعة كتب الفقه، وكتب الحديث»[٣].

---

[١]- انظر: جولدتسيهر، مذاهب التفسير الإسلاميّ، ص٧٣، ١٢٠، ٢٠١، ٢٨٦.

[٢]- انظر: عزوزي، مناهج المستشرقين في دراسة القرآن الكريم، ص١٤.

[٣]- الدريس، العيوب المنهجيّة في كتابات المستشرق شاخت المتعلّقة بالسنّة النبويّة، ص٣٥.

وعليه انتقى من كتب الحديث ما يوافق توجّهاته، ولم يغفل أنَّ هذه الكتب تميل إلى الفقه أكثر من الحديث، بل طبّق الانتقائيّة لتتماشى مع توجّهاته الفكريّة.

ويكاد يتّفق منهج المستشرقين العام في الدّراسات القرآنيّة على تعمّد اختيار الأخبار الضّعيفة، والرّوايات الشّاذة في بطون الكتب، وذلك لمقاصد، وأغراض معيّنة. ولقد وجد المستشرقون في كتب معيّنة من كتب الأدب، والتّاريخ ضالّتهم في هذا المجال، فقاموا بتصيّد جملة من النّصوص، والشّواهد، وجعلوها أسسًا بنوا عليها أحكامهم القرآنيّة، وغيرها.

لقد أخذ المستشرقون بالخبر الضّعيف في بعض الأحيان، وحكموا بموجبه، يقول جواد علي: «واستعانوا بالشّاذ، ولو كان متأخرًا، أو كان من النّوع الّذي استغربه النّقدة (النقّاد)، وأشاروا إلى نشوزه، تعمدوا ذلك لأنّ هذا الشّاذّ هو الأداة الوحيدة في إثارة الشّكّ»[١].

ويختلف البحث الاستشراقيّ في الدّراسات القرآنيّة عن المنهج الإسلاميّ المؤسَّس على ضرورة اعتماد الموثوق من المصادر، والمشهود له بالأوّليّة، والتّميّز، فالمصادر القرآنيّة الموثوقة ليس فيها ما يسعفهم في تسويغ ما يَصْبون إلى تأكيده من أحكام مغرضة، واستنتاجات مغلوطة، وخاطئة أريد لها أن تكون كذلك، ولهذا يلجؤون إلى مصادر أخرى بحثًا عمّا يعينهم على بلوغ مأمولهم، فيجدون بغيتهم في كتب الأدب، والتّاريخ، وغيرها، من دون أدنى اكتراث بما يشكّله اعتماد تلك المصادر في قضايا جوهريّة ترتبط بالدّراسات القرآنيّة، والواقع أنّ كثيراً من المستشرقين، ودعاة التّغريب قد أصرّوا على اعتماد مثل هذه الكتب، وأولوها الاهتمام البالغ، وأعادوا طبعها، وروّجوها، وحرّضوا الباحثين من التّغريبيّين على اعتمادها مصادر ومراجع؛ وذلك لأنّها تفسد الحقائق، وترسم صورًا غير صحيحة، وغير موثوقة عن واقع الأمور.

د. الانتقاء في المصادر والاستناد المرجعيّ

من أخطاء المستشرقين المنهجيّة هو اعتمادهم على مصادر، ومراجع استشراقيّة،

[١]- علي، تاريخ العرب في الإسلام، ص١٠-١١.

وإغفال، أو إهمال المصادر القرآنيّة الأصيلة عند المسلمين، كما وتعمُّدهم عدم الاكتراث بموثوقيّة بعض المصادر عند المسلمين، وأولويّة بعضها على بعض في الرّجوع، والاستناد المرجعيّ؛ لهذا نجد أنّ المستشرق الّذي يسعى إلى فرض فكرة معيّنة، وتكريسها لا يلقي اهتمامًا إلّا إلى المصادر الّتي ترمي مضامينها إلى ما يذهب إليه، وهو يعمد في الغالب إلى تقديم كتب ثانويّة، وغير موثوقة على ما هو معروف من كتب موثوقة، وهذا المنهج الخاطئ كفيل بأنْ يؤدّي إلى نتائج مغلوطة، وخاطئة.

ويبدو أنّ من أعظم أخطاء هذا المنهج المتمثّل في عدم ترتيب المصادر بحسب موثوقيّتها، وقيمتها هو تقديم كتب المستشرقين على غيرها من كتب العلماء المسلمين الأوائل في نقل الرّوايات، والنّصوص القديمة[١].

فالانتقائيّة في المصادر، والاعتماد على المصادر باللّغة الأجنبيّة، وقلّة الاعتماد على مصادر باللّغة العربيّة، سواء كانت أصيلة، أم غير أصيلة، يعتبر سمة بارزة في دراسات المستشرقين، وإطلالة سريعة على «دائرة المعارف الإسلاميّة»، و«الموسوعة البريطانيّة»، وغيرهما تؤكّد صحّة ذلك.

كما نجد انتقائيّة مذهبيّة في دراسات المستشرقين، حيث يغيّبون عمدًا الاعتماد على نصوص علماء الإماميّة، وآرائهم، ويركّزون على مصادر علماء أهل السّنّة فقط، بل على الضّعيف، أو الشّاذّ منها، والكتب الضّعيفة عندهم؛ سواء في مجال التّفسير، وعلوم القرآن، أو الحديث، وعلومه.

١. أثر المنهج الانتقائيّ الاستشراقيّ على الحداثيّين

لا ريب أنَّ أرباب الحداثة قد سلكوا مع التّراث الإسلاميّ مسلك الانتقائيّة أسوةً، وتأثّرًا بالمستشرقين، فأخذوا يقتطفون من التّراث نصوصًا، وأقوالًا معيّنة لتحقيق أغراضهم، متجاوزين بذلك الموضوعيّة؛ لذا نراهم يركّزون على بعض المذاهب الشّاذّة في التّراث الإسلاميّ، ويعتمدون على آرائها؛ ولا سيّما إذا كانت تتماشى مع

[١]- انظر: عزوزي، آليَّات المنهج الاستشراقيّ في الدراسات الإسلاميَّة، ص١٩-٢٦.

أهدافهم، فضلاً عن رفعهم شعار العقلانيّة؛ بغية الخروج على الثّوابت التّراثيّة على حدّ تعبيرهم؛ لذا أحيوا تاريخ الثّورات، والحركات المندثرة، وأفكارهم كالسّبئيّة، والقرامطة، وثورة الزّنج، وإلى هذا المنهج ذهب أدونيس؛ قائلاً: «ومبدأ الحداثة هو الصّراع بين النّظام القائم على السّلفيّة، والرّغبة العاملة على تغيير هذا النّظام، وقد تأسّس هذا الصّراع أثناء العهدين: الأمويّ، والعبّاسيّ، حيث ترى تيّارين للحداثة: الأوّل سياسيّ فكريّ، ويتمثّل من جهّة في الحركات الثّوريّة ضدّ النّظام القائم بدءًا من الخوارج، وانتهاءً بثورة الزّنج، ومرورًا بالقرامطة، والحركات الثّوريّة المتطرفة، ويمثّل من جهّة ثانية في الاعتزال، والعقلانيّة الإلحاديّة، وفي الصّوفيّة على الأخصّ»[١].

والسّؤال هنا لماذا سلّط الضّوء على مثل هذه الحركات؟ وهو يعلم أنَّها لا تمثّل تاريخ المسلمين كلّه، بل هناك فرق رصينة، وأصيلة تمثّل ذلك التّاريخ النّاصع، لماذا لم يلجأ إلى كتب التّاريخ المشهورة؟!

والجواب على ذلك يكمن في السّلطة الانتقائيّة الّتي زرعها المستشرقون في أرباب الحداثة؛ لهدم التّراث من الدّاخل.

بالإضافة إلى الانتقائيّة في المصادر، كانت هناك أنواع أخرى؛ كالانتقائيّة الفكريّة، والانتقائيّة المنهجيّة، وغيرها، وهذا واضح في دراسة نصر حامد أبو زيد، إذ يقول: «ولعلّنا الآنْ أصبحنا في موقف يسمح لنا بالقول إنَّ النّصوصّ الدّينيّة نصوص لغويّة، شأنها شأن أيّ نصوص أخرى في الثّقافة، وأنَّ أصلها الإلهيّ لا يعني أنّها في درسها، وتحليلها تحتاج لمنهجيّات ذات طبيعة خاصّة تتناسب مع طبيعتها الإلهيّة الخاصّة»[٢]، وهنا تظهر الانتقائيّة في دراسة أبو زيد الّذي يسعى إلى انتقاء مناهج معيّنة في دراسة النّصّ الدّينيّ، بعد أن بلور فكرة أنّه نصّ لغويّ بشريّ، ونفى صفة القداسة على النّصّ الدّينيّ.

وعلى النّهج ذاته سار الطّيّب تيزيني، فهو يختار هذه المرّة حقل مفردات التّراث

[١]- أدونيس، الثابت والمتحوّل، ج٣، ص٩-١٠.

[٢]- أبو زيد، نقد الخطاب الدينيّ، ص٢٠٦.

الإسلاميّ، وينتقي منها ما يريد هدمه؛ كالإجماع مثلاً، فيرجعه إلى خواطر سياسيّة بقوله: «وقد تبلور الإكراه المذكور بصيغ، وتعبيرات متعدّدة، ربمّا كان الإجماع في مقدّمتها... ومن ثمّ فإنَّ من كان يرفض الإجماع كان ينظر إليه على أنَّه جسم غريب عن الإسلام، ينبغي عزله أو بتره - لنتذكّر حالة الحلاّج الّذي راح بضميره الصّوفيّ الدّينيّ الشّخصيّ ضحيّة إجماع سنّيّ لفهم النّصّ الدّينيّ، وابن حنبل الّذي عُذّب في أقبية المأمون المنطلق من إجماع، أو شبه إجماع معتزليّ، والملفت في ذلك أنَّ الفرقاء المعنيّين يضطهد بعضهم بعضًا انطلاقًا من أنَّ كلّ واحد منهم يزعم أنَّه هو الّذي يمتلك الحقيقة، وأنّه من ثمّ يملك حقّ إعلان الإجماع من طرفه، وعلى الرّغم من أنَّ الإجماع مارس غالبًا، أو أُريد له أنْ يمارس وظيفة التّوحيد السّياسيّ، والعقيديّ للمجتمع الإسلاميّ، نجد أنَّه مثّل سلاحًا بحدّين، أوّلهما أفصح عن تلك الوظيفة، وثانيهما تجسَّد في مهمّة الإكراه الدّينيّ لذوي الضّمائر الدّينيّة الطّامحين إلى أنْ يعيشوا علاقتهم بالّله -وهذه هي أسس الدّين- على نحو يلبّي حاجاتهم الرّوحيّة الطّلقة، قبل تلبية طقوس معيّنة بحركات معيّنة تحمل طابع الإلزام من خارج»[١].

وعلى الخطى ذاتها سار عزيز العظمة[٢]، فالانتقائيّة عندهما شاءت أنْ تفنّد الإجماع، وتطعن به، وليس لها مبرّر سوى هدم التّراث الدّينيّ سيراً على نهج المستشرقين، وتأكيدًا لسلطتهم.

وهكذا سار روّاد الدّراسات القرآنيّة المعاصرة في ظلّ الدّراسات الاستشراقيّة، مطبّقين ذات المنهجيّة، ومسدلين السّتار على الموضوعيّة، والأمانة العلميّة، غير أنّهم برّزوا الجانب السّلطويّ، وعضّدوه بالسّير على منهج الانتقائيّة، والخروج على الضّوابط العلميّة، كاشفين النّقاب عن السّلطة الممارسة عليهم في هذا الحقل.

---

[١]- تيزيني، النصّ القرآنيّ أمام إشكاليّة البنية والقراءة، ص١٧١.

[٢]- العظمة، دنيا الدين في حاضر الغرب، ص٩٦.

الخاتمة

إنّنا في الوقت الّذي نؤكّد ضرورة التّسليم بأهمِّيَّة اتِّباع منهجٍ ما في أيِّ دراسة من الدّراسات، نلفت إلى أنّه من الخطورة بمكان أن تتحكّم الدّوافع المسبقة القائمة على التّعصُّب، أو العمل لتحقيق انتصار كلِّ ما هو غربيّ على غيره، فإنّ هذا يعني تفريغ هذه المناهج من منفعتها، والغاية المرجوّة منها؛ إذ إنَّ التعصُّب، أو الاعتماد على الأهواء يقضي على النّاحية العلميَّة لأيِّ دراسة كانت، وهذا ما تعاني منه الدّراسات الاستشراقيّة غالبًا!

لا شكّ أنّ للمنهج أثرًا كبيراً في إثراء الدّرس العلميّ، إذ إنَّ فهم أيّ علم يتوقّف على مدى التّوظيف المنهجيّ.

المنهجيّة الّتي سعى المستشرقون لفهم النّصّ القرآنيّ عبرها، لم تكن من بنات أفكارهم؛ بل هي وليدة صراع جاء نتيجة التّعارض بين الكتب المقدّسة، والعلم الحديث.

اعتمد المستشرقون على مجموعة من المناهج الّتي تناولوا بها الدّراسات، والعلوم الإسلاميَّة عامَّة، والقرآنيّة خاصَّة. وهذه المناهج متعدِّدة، ولا تقف عند منهجٍ واحدٍ بعينه، وهي تختلف باختلاف الأشخاص، بل باختلاف طبيعة القضيَّة ذاتها.

لقد استخدم المستشرقون منهج الطّعن، والتّشكيك في أبحاثهم الاستشراقيّة عمومًا، لكنّ توظيفه بشكل مكثّف كان واضحًا، وجليًّا في مجال الدّراسات القرآنيّة. ولعلّ إفراطهم في استعمال هذا المنهج نابعٌ من الخلفيّة العقديّة الّتي أبى المستشرقون التّخلّي عنها، ومن المؤسّسات الدّينيّة الرّاعية للدّراسات الاستشراقيّة، أضف إلى ذلك الدّوافع الّتي أدّت دورًا كبيراً في تنامي هذا المنهج في الدّراسات الغربيّة.

لقد اعتمد بعض المستشرقين في دراساتهم للقرآن الكريم منهج الإسقاط متأثِّرين بخلفيَّاتهم العقديَّة، وموروثاتهم الفكريَّة، ومندفعين بدافعٍ نفسيٍّ يهدف إلى رَمي القرآن الكريم بما ثبت في حقِّ كتبهم المقدَّسة. ويعتقد البعض أنّ عمليّة الإسقاط

عمليّة لا شعوريّة يقوم بها الشّخص نتيجة مشكلة نفسيّة، أو نقص يشعر به، أو ضعف يعوّضه بالإسقاط.

ومن الدّراسات الاستشراقيّة الّتي مارست منهج الإسقاط، والتّزييف دراسة جولد تسيهر الّذي حاول أنْ يُسقِط فكرة الاضطراب، وعدم التّناسق على النّصّ القرآنيّ، فأسقط خلفيّاته العقديّة على النّصّ القرآنيّ عبر محاولته الخلط بين الأحرف الّتي نزل عليها النّصّ، وبين القراءات الواردة فيه.

كما مارس مكسيم رودنسون نوعًا من الإسقاط الفكريّ على النّصّ القرآنيّ متّهمًا شخص النّبيّ صَلَّىاللهُعَلَيْهِوَآلِه بالتّصوّف.

وحاول بلاشير إسقاط بعض الأخطاء الّتي وقع بها النسّاخ في بعض المصادر التّراثيّة ولم يشرِ إليها، بل قام بتبنّيها، وإسقاطها على النّصّ القرآنيّ.

ومن المستشرقين الّذين مارسوا المنهج الإسقاطيّ هنري لامنس، عبر إسقاطه فكرة تأثّر النّصّ القرآنيّ بالبيئة الّتي نزل فيها.

كما أسقط المستشرقون بعض المفاهيم الدّينيّة اليهوديّة، والنّصرانيّة على القرآن؛ كمفهوم الله والرّبّ، والتّجسّد الإلهيّ عند اليهود، والنّصارى على التّمثيل القرآنيّ لنور الله سبحانه وتعالى بنور المصباح في مشكاة.

المراد بالمنهج الانتقائيّ عند المستشرقين هو الانتقاء للمصادر، والنّصوص، والأفكار من دون الخضوع للضّوابط العلميّة، والمنهجيّة. وتكمن أبرز تطبيقات هذا المنهج عند المستشرقين في مجال الدّراسات القرآنيّة في انتقاء المصادر، وهو ما يتنوّع، ويختلف تبعًا لطبيعة الموضوعات المستهدفة من جهّة، وموضوعيّة المستشرق، وأمانته العلميّة، أو حياده على الأقلّ في توظيف تلك المصادر، والنّقل عنها من جهّة ثانية. ولا سيّما عند أمثال: نولدكه، وبلاشير، وجولدتسيهر، وغيرهم. **فقد** ذهب جولدتسيهر إلى تبنّي منهج الإسقاط عبر إسقاطه مجموعة من الحقائق، والمقدّمات على التّفسير الموروث، فوظّف لذلك ثلاثة تفاسير؛ هي: تفسير الطّبري،

وتفسير البيضاوي، وتفسير ابن عربي، ولم يتعرّض إلى باقي التّفاسير الإسلاميّة، بل حاول الانتقاص منها، وانتقادها.

ومن أهمّ من أخطاء المستشرقين المنهجيّة هو اعتمادهم على مصادر، ومراجع استشراقيّة، وإغفال، أو إهمال المصادر القرآنيّة الأصيلة عند المسملين، كما وتعمُّدهم عدم الاكتراث بموثوقيّة بعض المصادر عند المسلمين، وأولويّة بعضها على بعض في الرّجوع، والاستناد المرجعيّ.

والأخطر أنّنا نجد انتقائيّة مذهبيّة في دراسات المستشرقين، حيث يغيّبون عمدًا الاعتماد على نصوص علماء الإماميّة، وآرائهم، ويركّزون على مصادر علماء أهل السّنّة فقط، بل على الضّعيف، أو الشّاذّ منها، والكتب الضّعيفة عندهم؛ سواء في مجال التّفسير، وعلوم القرآن، أو الحديث، وعلومه.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم

٢. أبو زيد، نصر حامد: نقد الخطاب الدينيّ.

٣. أدونيس، الثابت والمتحوّل.

٤. البغدادي، إسماعيل باشا بن محمّد أمين: إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، لا ت.

٥. بلر، جون سي: مصادر الإسلام بحث في مصادر عقيدة وأركان الديانة المحمّديّة، ترجمة: مالك مسلماني، لا ت، كتاب إلكترونيّ.

٦. تسدال، سان كلير: المصادر الأصلية للقرآن، ترجمة: عادل جاسم، ط١، بيروت؛ بغداد، منشورات الجمل، ٢٠١٩م.

٧. تيزيني، الطيب: النصّ القرآنيّ أمام إشكاليّة البنية والقراءة.

٨. الجديع، عبد الله بن يوسف: المقدّمات الأساسيّة في علوم القرآن، ط١، ليدز - بريطانيا، مركز البحوث الإسلاميّة، ٢٠٠١م.

٩. الجعفري، «العيوب المنهجيَّة في سياق الروايات الحديثيَّة عند المستشرق مونتجمري وات في كتابَيْه «محمَّد في مكَّة»، و«محمَّد في المدينة»»، مجلَّة الشريعة والدراسات الإسلاميَّة، العدد ٩٧.

١٠. جولدتسيهر، أجنتس: مذاهب التفسير الإسلاميّ، ترجمة: عبد الحليم النجار، ط٢، الكويت، دار اقرأ، ١٩٨٣م.

١١. جولدزيهر، أجنتس: العقيدة والشريعة، ترجمة: محمّد يوسف موسى؛ وآخرون، ط٢، مصر، دار الكتب الحديثة؛ بغداد، مكتبة المثنى، لا ت.

١٢. الحاجّ، ساسي سالم، نقد الخطاب الاستشراقيّ.

١٣. الخولي، أمين: عن القرآن الكريم في التنوير الإسلاميّ، مطبعة نهضة مصر، ٢٠٠٠م.

١٤. الدريس، خالد: العيوب المنهجيّة في كتابات المستشرق شاخت المتعلّقة بالسنّة النبويّة، لا ط، المدينة المنورة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، لا ت.

١٥. الرومي، فهد بن عبد الرحمن: دراسات في علوم القرآن، ط١٢، المكتبة الشاملة، ٢٠١٠م.

١٦. السعيد، لبيب: «حول دعوى بعض المستشرقين ورجاء إلى علماء المسلمين»، مجلّة رسالة الإسلام، دار التقريب بين المذاهب، السنة الرابعة عشرة، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م، العدد ٦٠.

١٧. الشهرستاني، علي: جمع القرآن نقد الوثائق وعرض الحقائق قراءة تحليليّة جديدة، النجف الأشرف، المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة.

١٨. الصغير، محمّد حسين: تاريخ القرآن، ط١، دار المؤرّخ العربيّ، ١٤٢٠هـ.

١٩. عبد المحسن، عبد الراضي بن محمد، مناهج المستشرقين في ترجمة معاني القرآن.

٢٠. عزوزي، حسن: آليّات المنهج الاستشراقيّ في الدراسات الإسلاميَّة.

٢١. ــــــــــــ، مناهج المستشرقين البحثيَّة في دراسة القرآن الكريم.

٢٢. ــــــــــــ، مناهج المستشرقين في دراسة القرآن الكريم.

٢٣. العظمة، عزيز: دنيا الدين في حاضر الغرب، ط١، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٦م.

٢٤. علي، جواد، تاريخ العرب في الإسلام.

٢٥. عوّاد، محمود: معجم الطب النفسيّ والعقليّ، ط١، عمان، دار أسامة، ٢٠٠٦م.

٢٦. فاغيليري، لورا فيشيا: دفاع عن الإسلام، ترجمة: منير البعلبكي، ط٥، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨١م.

٢٧. القمي المشهدي، محمّد بن محمّد رضا: كنز الدقائق وبحر الغرائب، تحقيق: حسين درگاهي، ط١، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، ١٩٩٠م.

٢٨. الكوراني، علي: تدوين القرآن، ط١، دار القرآن الكريم؛ مطبعة باقري، لا ت.

٢٩. لوبون، غوستاف: حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، ط٣، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، ١٩٧٩م.

٣٠. مظاهري، محمد عامر عبد الحميد، منهج الإسقاط في الدراسات القرآنيّة المعاصرة.

٣١. نولدكه، تاريخ القرآن.

٣٢. ويلز، هيربرت جورج: معالم تاريخ الإنسانيّة، ترجمة: عبد العزيز توفيق، ط٤، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٩٤م.

لائحة المصادر الأجنبيّة

1. Encyclopedia of Islam (first edition), vol. IV.
2. Henry Lammens: Islam l .Beyrouth, 1934.
3. Mahomet, Rodinson, ed. Du Seuil, 1961.

أطروحة المستشرق الإنجليزيّ[*] برنارد لويس ومنهجه في ميزان التّحليل والنّقد

أ. معروفي العيد[**]

الملخّص

برنارد لويس؛ الإنجليزي الأصل الأمريكيّ الجنسيّة، مستشرق معروف بكتاباته المثيرة عن الإسلام، والمسلمين الّتي يحاول أن يكسوها بكساء الموضوعيّة، والتّجرّد، ولكنّها لا تخلو من غمز، وهمز، وحقد، وهو صاحب مقولة: «حملاتنا الصّليبيّة ضرورة لوقف انتشار الإسلام في الغرب»؛ فهو يعتبر أنّ الحملات الصّليبيّة قديمًا، والغزو الاستعماريّ الحديث كانت ضرورة ملحّة لوقف موجات الإسلام من أن تنتشر في مناطق كثيرة من العالم، وبالأخصّ مناطق أوروبا، وقد أدّت إلى منع نشر الإسلام في كثير من مناطق العالم. وهو الّذي نقل عنه وصف هجرة المسلمين إلى أوروبّا بأنّها هجوم إسلاميّ على الغرب. وعندما نقارب هذه المقولات، وغيرها

(*)- الفترة التي لمع فيها لويس كمستشرق أميركية أكثر منها بريطانية ففيما اشتغل مع المخابرات البريطانية فقد كان مقربًا من إدارة بوش الابن وأنشأ جيلاً من الباحثين على منواله في برنستون الثابت أنّه مستشرق صهيوني سواء في الفترة البريطانيّة أو الأميركيّة وهذه هي الصفة الأدق من الإنكليزي.

(**)- أستاذ مساعد بجامعة الجزائر أبو قاسم سعد الله، بوزريعة ٢، قسم العلوم الاجتماعية.

ممّا نشره من متفرّقات نعي الخلفيّة الّتي يستند إليها في دراسة لبعض الجوانب من الدّراسات القرآنيّة، فالسّمة الأبرز فيها أنّها لم تكن دراسة متخصّصة، بقدر ما كانت تكرارًا، ووصفًا لدراسات المستشرقين المتخصّصين أمثال: جولد زيهر، وشاخت، وبروكلمان، ولذلك أتت كتاباته في هذه المجالات مفتقدة للأصالة العلميّة.

ومع أنّه يتّسم بالجزم، والقاطعيّة في ما يطرحه، إلّا أنّ هذه السّمة لا تستند إلى التّحقيق العلميّ بقدر ما تعتمد على الخلفيّة الفكريّة الاستعلائيّة، وهذا واضح من التّهكّم المستمرّ في مصداقيّة القرآن الكريـــم، وبالخلط بين المعلومات الصّحيحة، وغير الصّحيحة، وتغافل عن حقائق القرآن الكريم، وترديد شُبهات المستشرقين دون تجسيد ذلك، أو الإشارة إليه. وفي المحصّلة يمكن القول أنّ قراءة لويس برنارد لم تكن نزيهة، ولم تبلغ بذلك الحصافة العلميّة.

كلمات مفتاحيّة: برنارد لويس، القرآن الكريم، الثّقافة اليهوديّة الصّهيونيّة، الاستشراق الأمريكيّ، الشّرق الأقصى، الغرب.

مدخل

لقد بدأت اهتمامات الغرب بالشّرق قديمًا باعتباره يشكّل الإطار الاستراتيجيّ سياسيًّا، واقتصاديًّا منذ صراع الإغريق، والفرس، إلّا أنّ هذه الاهتمامات لم تتحوّل، ولم تتبلور معرفيًّا إلّا في القرون الوسطى، وقد ظهر نتيجة هذه الاهتمامات مفهوم الاستشراق في أواخر القرن السّابع عشر بعد أن تراكمت الدّراسات الغربيّة الّتي جعلت الشّرق الّذي يمثّل جغرافيا الأقاليم الّتي تنتمي إلى القارات غير الأوروبيّة، أو كما كان يسمّى العالم القديم: آسيا وإفريقيا.

حياة برنارد لويس العلميّة والمنابع الفكريّة لرؤيته الاستشراقيّة

ولد برنارد لويس في ٣١ مايو ١٩١٦م، بلندن، أستاذ فخري بريطانيّ-أمريكيّ لدراسات الشّرق الأوسط في جامعة برنستون. تخصّص في التّاريخ الإسلاميّ (وخصوصًا تاريخ الدّولة العثمانيّة)، والتّفاعل بين الإسلام، والغرب. وهو أحد أهم

علماء الشّرق الأوسط الغربيّين ممّن سعت إليهم السّياسة.

ولد من أسرة يهوديّة من الطّبقة الوسطى في لندن اجتذبته اللّغات، والتّاريخ منذ سن مبكرة، اكتشف عندما كان شابًا اهتمامه باللّغة العبريّة، ثمّ انتقل إلى دراسة الآراميّة، والعربيّة، ثمّ بعد ذلك اللاّتينيّة، واليونانيّة، والفارسيّة، والتّركيّة.

تخرّج عام ١٩٣٦م من كلّيّات الدّراسات الشّرقيّة، والإفريقيّة (**SOAS**)، في جامعة لندن في التّاريخ، مع تخصّص في الشّرق الأدنى، والأوسط حصل على الدّكتوراة بعد ثلاث سنوات من كلّيّة الدّراسات الشّرقيّة، والإفريقيّة متخصّصًا في تاريخ الإسلام[١].

اتّجه لويس أيضًا لدراسة القانون، قاطعًا جزءًا من الطّريق لكي يصبح محاميًا، ثمّ عاد إلى دراسة الشّرق الأوسط عام ١٩٣٧م التحق بالدّراسات العليا في جامعة باريس السّوربون، حيث درس مع لويس ماسينيون، وحصل على ديبلوم الدّراسات السّامية عام ١٩٣٧م. عاد إلى (**SOAS**) عام ١٩٣٨م كمساعد محاضر في التّاريخ الإسلاميّ.

أثناء الحرب العالميّة الثّانية، خدم لويس في الجيش البريطانيّ في الهيئة الملكيّة المدرّعة، وهيئة الاستخبارات في ١٩٤٠م، ثم أُعير إلى وزارة الخارجيّة. وبعد الحرب عاد إلى الجامعة، وفي عام ١٩٤٩م عُيِّن أستاذًا لكرسي جديد في الشّرق الأدنى، والأوسط في سنّ الثّالثة والثّلاثين.

انتقل برنارد لويس إلى الولايات المتّحدة الأمريكيّة حيث أصبح يعمل كأستاذ محاضر في جامعة برنستون، وجامعة كورنل في السّبعينات من القرن المنصرم. حصل على الجنسيّة الأمريكيّة سنة ١٩٨٢م.كما حاز على العديد من الجوائز من قبل مؤسّسات تعليميّة أمريكيّة لكتبه، ومقالاته في مجال الإنسانيّات. توفيّ سنة ٢٢/ ٠٥/ ٢٠١٨م عن عمر ناهز ١٠١ عام[٢].

---

[١]- سعد، جهاد، برنارد لويس، صهينة الغرب وتتريك العالم الإسلامي، ص٧.

[٢]- صهينة الغرب وتتريك العالم الإسلامي، م.س، ص٨.

المصادر الفكريّة الّتي استقى منها لويس فلسفته الاستشراقيّة

١. الثّقافة اليهوديّة الصّهيونيّة

يُدافع برنارد لويس عن الاستشراق الصّهيونيّ، بشراسة، وهذا أمرٌ متوقّع لسبب واضح، وبسيط، كونه متأثّر بادئ ذي بدء بثقافته اليهوديّة، والّتي خصّص لها فيما بعد جلّ دراساته، وكتاباته. منها كتابه: «اليهود في الإسلام»، وقد سعى في كتاباته الأخرى إلى إبراز الدّور الفعّال الّذي لعبه اليهود في بناء الحضارة الإسلاميّة، ولا سيّما ذلك الدّور البارز لهم في تأصيل الدّين الإسلاميّ[١].

ويُلخّص **ساسي سليم الحاج** هذا التّوجّه عند لويس بقوله: «أدّى خلق دولة إسرائيل في فلسطين إلى الاهتمام بمنطقة الشّرق الأوسط، وإجراء دراسات حضاريّة، وتاريخيّة، وسكانيّة لإثبات دعوى اليهود في أرض الميعاد. وهناك من أيّد قيام دولة إسرائيل، ووقف مع الادّعاءات الصّهيونيّة مثل برنارد لويس الّذي تخرج على يديه العديد من الطّلبة العرب، واليهود، وهو حامل لواء الحقّ اليهوديّ في فلسطين، وتكريسها لتحقيق أهداف سياسيّة لا علاقة لها بالبحث العلميّ الموضوعيّ»[٢].

٢. الاستشراق الأمريكيّ

يعتبر الاستشراق الأمريكيّ أحد منابع ثقافة لويس المهمّة، والسّبب في ذلك يرتدّ إلى العامل الاستراتيجيّ الّذي لعبته المدرسة الأمريكيّة، واشتغالاتها المحوريّة في عالم الشّرق الأوسط. وقد تبنّى برنارد لويس هذه الصّفة في المرحلة الأخيرة من حياته.

فهو بذلك قد تحوّل من مستشرق أوروبيّ كلاسيكيّ إلى خبير في شؤون الشّرق

[١]- المطبقاني، د. مازن بن صالح، الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، دراسات تطبيقية على كتابات برنارد لويس، ص ٧٢. مأخوذ بتصرف.

[٢]- م.ن، ص٧٢.

الأوسط، ومستشار للهيئات، والمؤسّسات الرّسميّة في ما يتعلّق بالشّرق الأوسط. وبالإضافة إلى هاتين الصّفتين، تأثّر لويس بالاستشراق الأمريكيّ كونه استبعد الجوانب اللّغويّة، والأدبيّة في الاستشراق. وهنا يتبيّن لنا النّقص اللّغويّ لدى لويس رغم ادّعائه معرفة العديد من اللّغات[١].

٣. سياسة تفكيك العالم الإسلاميّ

في كتابه: «أين الخطأ؟ التّأثير الغربيّ واستجابة المسلمين»[٢]، يخرج لويس عن حياده العلميّ، ونزاهته الأكاديميّة، ليقدّم دعوة صريحة للتّدخّل في شؤون دول الشّرق الأوسط، تحت ذريعة «إقامة الدّيمقراطيّة» فيها، إذ يدّعي أنّ سكّان الشّرق الأوسط، العرب والإيرانيّين، فشلوا في اللّحاق بالحداثة، وسقطوا في دوّامة متزايدة من الحقد، والغضب، على حدّ وصفه، موفّرًا الغطاء الأخلاقيّ لمبدأ جورج بوش الابن في «الضّربة الاستباقيّة» وتغيير النّظام في العراق، ولاحقاً لترامب أيضًا إذا ما أراد تغيير النّظام في إيران.

من هنا الاعتقاد السّائد بأنّ الحرب على العراق، ومصطلحات مثل «الشّرق الأوسط الجديد»، و«الفوضى الخلاّقة»، هي نتاج تفاعل أفكار هؤلاء، وعلى رأسهم لويس، قام صنّاع القرار بإخراجها من القوّة إلى الفعل، وعليه، فإنّه مهما كرّر لويس نفيه لتأييد الحرب على العراق فلن يصدّقه أحد.

ولا شكّ أنّ لويس برنارد؛ في كتابه هذا، يسرّب رسالة خطيرة جدًّا، إذ يحاول بشكلٍ، أو بآخر التّأثير على الرّأي العامّ الغربيّ، وصنّاع القرار فيه على وجه الخصوص، ويبدو هذا التّصوّر واضحًا عندما يحاول اختزال الإسلام في الإمبراطوريّة، وهو اختزال له ما يبرره من وجهة النّظر الأيديولوجيّة للمؤلّف الّذي يريد أن يقدّم الإسلام، والمسلمين

[١]- الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، م.س، ص٧٧.

[٢]- لويس، برنارد، أين الخطأ؟ التأثير الغربي واستجابة المسلمين.

في إطار معينّ باعتبارهم خطرًا موجّهًا ضدّ أوروبا عامّة، والغرب خاصّة[١].

أصبح لويس «كاريكاتورا» عن المستشرق التّقليدي في السّنوات الأخيرة. لقد بات صريحًا في دعواته إلى استعمال العنف ضدّ العرب والمسلمين: «على الغرب أن يدافع عن نفسه بكلّ الوسائل المتاحة»[٢]، ويقبل تشبيه العرب بـ«الأطفال المصابين بمسّ». ولويس على قناعة أنّ محرّك العرب السّياسيّ هو الانتقام من الحروب الصّليبيّة الّتي تؤرّقهم، كما يؤرّقهم غياب الخلافة. لكن تحليلاته عن العالم العربي المعاصر لا تتناسق. فهو ينسب كلّ الظّواهر السّياسيّة عند العرب إلى الإسلام، (والمسيحيّون العرب لا ينجون من تعميماته فهم كلّهم -من جورج حبش إلى قسطنطين زريق- تتحكّم فيهم نوازع طائفيّة محضة)، لكنّه ينسب «أمراض» العالم العربيّ إلى تأثّر العرب المعاصرين، وحركاتهم السّياسيّة بالنّازيّة، والأنظمة الشّيوعيّة في أوروبّا الشّرقيّة. وفي كتابه الأخير، يُعلم لويس قراءه أنّ «الكراسي ليست من تقاليد، أو ثقافة الشّرق الأوسط». كلّما كانت إخباريّات لويس عن موضوع دراسته غريبة، انجذب إليه جمهوره الغربيّ المتعطّش دائمًا إلى أخبار غرائب، وعجائب من الشّرق العربيّ.

ولا يمكن التّقليل من أهميّة، ونفوذ، وتأثير برنارد لويس في الثّقافة السّياسيّة للإمبراطوريّة الأميركيّة. في مقالته الشّهيرة في مجلّة «اتلانتك» (٢٣)، صاغ لويس مقولة «صراع الحضارات»، الّتي ذهب بها صموئيل هنتنغتون بعيدًا في مقالة له (ثمّ في كتاب) عن خطورة التماس مع «الحضارة الإسلاميّة». حفظ هنتنغتون فضل لويس عليه ذلك. لكن لم يكن لويس مُحرِّكًا لسياسات، وحروب الإمبراطوريّة، بقدر ما كان مرّوجًا لها بين النّخبة، والعامّة. وكتبه الأخيرة كانت نادرة الحظوة الأكاديميّة، لكنّها بقيت على قائمة «الكتب الأكثر مبيعًا». في «نيويورك تايمز» هو حضّ الغرب، وإسرائيل على مواجهة العرب بالقوّة المفرطة، لأنّ لا وسيلة أخرى تنفع معهم.

[١]- م.ن، ينظر: المقدمة، ص١٤.

[٢]- لويس، برنارد، أزمة الإسلام (الحرب الأقدس والإرهاب المدنس، رؤية المحافظين الجدد واليمين الأمريكي للإسلام المعاصر) ينظر: المقدّمة، ص٣٢.

وتشخيصاته عن المجتمع العربي لم تكن تحيد عن تشخيصات رافايل باتاي (أو فؤاد عجمي فيما بعد) في تحديد أمراض نفسيّة جماعيّة للعنصر العربيّ. وهذه التّحليلات تفيد الإمبراطوريّة لأنّها تبرِّئ عن قصد سياسات، وحروب، واحتلال الغرب، وإسرائيل في الشّرق الأوسط. سيبقى للويس موقعه، لكن لن يكون كما أراده: سيُذكر لويس في دراسات نقد الاستشراق التّقليدي أكثر بكثير ممّا سيُذكر في دراسات عن الشّرق الأوسط[١].

أبحاثه ومؤلّفاته

يمتدّ تأثير لويس إلى ما وراء العمل الأكاديميّ، ليبلغ النّاس. فهو باحثٌ رائدٌ في التّاريخ الاجتماعيّ، والاقتصاديّ للشّرق الأوسط، ومعروفٌ ببحوثه الشّاملة في الأرشيف العثمانيّ، ابتدأ مهامه البحثيّة بدراسة عرب القرون الوسطى، لا سيّما تاريخ السّوريّين. وعُدّت محاضرته الأولى الّتي كُرّست للنّقابات المهنيّة لدى مسلمي القرون الوسطى العمل الأكثر اعتماديةً عليه لما يُناهز الثّلاثين سنة. انتقل لويس لدراسة الدّولة العثمانيّة، فيما يواصل البحث في التّاريخ العربيّ من خلال الأرشيف العثمانيّ. وأدّت سلسلة الأبحاث الّتي نشرها لويس على امتداد بضعة سنوات لاحقة إلى تثوير تاريخ الشّرق الأوسط عبر تقديمه صورةً واسعةً للمجتمع الإسلاميّ، تشمل الحكومة، والاقتصاد، والجغرافيا السّكّانيّة[٢].

مؤلّفاته

ألّف برنارد لويس عدّة كتب، وله عدة مقالات صحفيّة في جريدة (**The New Yorker**)، تتمحور أغلب كتاباته حول الإسلام، والشّرق الأوسط، وكذا المجتمعات الإسلاميّة، وعلاقاتها بالغرب، وأيضا تمّت ترجمة أغلب مؤلّفاته إلى عشرين لُغةً منها

[١]- أبو خليل، أسعد، سماتُ الاستشراق (الصهيوني) التقليدي عند برنارد لويس السبت ٩ حزيران ٢٠١٨م.

كاتب عربي موقعه على الإنترنت: angryarab.blogspot.com

[٢]- صهينة الغرب وتتريك العالم الإسلامي، م.س، ص٨-٩.

العربيّة، الفارسيّة، والأندونيسيّة، وفـــي ما يلي أهمّ عناوين كتب برنارد لويس:

1. Combustion, Flames and Explosions of Gases - 1938
2. Cultures in Conflict - 1995
3. Europe and Islam - 2007
4. Facility Inspection Field Manual - 2000
5. Faith And Power - 2010
6. From Babel to Dragomans - 2004
7. History: Remembered, Recovered, Invented - 1975
8. Islam and the West - 1994
9. Islam: The Religion and the People - 2009
10. Istanbul and the Civilization of the Ottoman Empire -
11. 1963
12. Political Words and Ideas in Islam - 2008
13. Race and Color in Islam - 1971
14. Race and Slavery in the Middle East - 1990
15. Semites and Anti - 1986
16. Swansea In The Great War - 2014
17. Swansea Pals - 2004

18. The Arabs in the History - 2002
19. The Assassins - 1967
20. The Crisis Of Islam - 2003
21. The Emergence of Modern Turkey - 1961
22. The End of Modern History in the Middle East - 2011
23. The Jews of Islam - 1987
24. The Middle East and the West - 1964
25. The Middle East: A Brief History of the Last 2000 Years -
26. 1997
27. The Multiple Identities of the Middle East - 1998
28. The Muslim Discovery of Europe - 1982
29. The Political Language of Islam - 1988
30. The Shaping of the Modern Middle East - 1994
31. What Went Wrong – 2002

٣٢. القرآن الكريم بعيون المستشرق الإنجليزيّ المعاصر برنارد لويس

٣٣. سنُحاول الوقوف عند قضيّة مركزيّة جدًّا تتمخّض بالأساس: في ما هو موقف المستشرق الانجليزيّ برنارد لويسمن القرآن الكريم.

موقفه من الإسلام

يقول برنارد لويس عن الإسلام بأنّه عسير التّعميم، والسبب في ذلك أنّ كلمة الإسلام قد استعملت بمعنيين متّصلين بدايةً، ولكنّهما معنيّان منفصلان، كمكافئات للمسيحيّة، وللعالم المسيحيّ، فتشير مفردة الإسلام بمعنييها إلى ديانة، أو نظام يشمل العقائد، والعبادات كافّة، والمعنى الآخر يشير إلى تلك الحضارة الّتي نمت، وازدهرت إزاء ذلك الدّين. وعلى أساس ذلك، فإنّ كلمة الإسلام تشير إلى ما يربو أربعة عشر قرنًا من التّاريخ، وإلى بليون، وثلث البليون من البشر، والتّقاليد الدّينيّة، والحضاريّة شديدة التّباين[١].

وكان الإسلام في اعتقاده، همزة وصل بين الشّرق القديم، والغرب الحديث الّذي يعود إليه الفضل فيه. لكن العالم الإسلاميّ قد فقد خلال القرون الثّلاثة المنصرمة قيادته، وهيمنته، وتخلّف بالموازة عن كلّ من الغرب الحديث، والشّرق الّذي يحدّث بسرعة خاطفة، تفرض الفجوة الآخذة بالاتّساع مشاكل حادّة متزايدة، عمليّة، وعاطفيّة، وهي فجوة، لم يجد لها الحكّام، ولا المفكّرون، ولا الثّوريّون حلولاً ناجعةً بعد.

إذًا، الإسلام بوصفه دينًا أقرب من أيِّ ديانة آسيويّة كبرى:كالهندوسيّة، والبوذيّة، والكونفوشيوسيّة إلى الدّيانة المسيحيّة اليهوديّة من الوجوه كافّة، وتساهم اليهوديّة، والإسلام في الإيمان بشريعة سماويّة، ترتّب مجالات النّشاط الإنسانيّ كلّها، بما في ذلك الطّعام، والشّراب. وعلى هذا الأساس إنّ ديانات الشّرق الأوسط الثّلاث جميعًا -المسيحيّة، واليهوديّة، والإسلام- شديدة القرب من بعضها، وتبدو حقيقة كأنّهما ضرب من التّقليد الدّينيّ نفسه لدى مقارنتها بديانات الشّرق الأقصى[٢].

ولعلّ، السّبب الّذي ساهم في انتشار الإسلام بحسبه، يرتدّ إلى تنامي مجتمع المدينة المنوّرة؛ بحيث كان الرّسولﷺ، قد انتقل في قرن واحد، لا أكثر، إلى

[١]- أزمة الإسلام (الحرب الأقدس والإرهاب المدنس، رؤية المحافظين الجدد واليمين الأمريكي للإسلام المعاصر)، م.س، ص٤٣.

[٢]- م.ن، ص٤٤.

امبراطوريّة واسعة، وأضحى الإسلام دينًا عالميًّا، وبذلك لقد أفصحت الحقيقة الدّينيّة، والسّلطة السّياسيّة في خبرة المسلمين الأوائل. كما دوّنت، ونقلت إلى الأجيال اللاّحقة - وحدة لا تنفصم، تضفي أولاهما على أخراهما قدسيّة، وتحافظ أخراهما على أولاهما. ويستدلّ بمقولات آية الله الخميني القائل: «الإسلام سياسة، أو لا شيء». فبحسب قوله، قد لا يتّفق كلّ المسلمين مع هذا الاعتقاد، ولكنّ أغلبهم يتّفقون على أنّ الله معنيّ بالسّياسة[١].

ويصف لويس برنارد، الوضع الّذي ساد المجتمع الإسلاميّ أيّام الرّسول صلى الله عليه وآله، بأنّه وضع ذو طابع مزدوج، فمن ناحية كان يعتبر بمنزلة جماعة سياسيّة - أي جماعة لها رئيس تحوّلت فيما بعد إلى دولة ثمّ إلى إمبراطوريّة. وكانت بمنزلة جماعة دينيّة أيضًا أسّسها نبيّ، وحكمها نوّاب عنه، ثمّ أصبحوا خلفاء له. لقد تمّ صلب المسيح، ومات موسى من دون أن يدخل أرض الميعاد، وتأثّرت عقائد، ومواقف أتباع دينيهما تأثّرًا عميقًا بذكر هذه الوقائع، أمّا محمّد فقد انتصر أثناء حياته، ومات ملكًا، وغازيًا. وقد تأكّدت مواقف المسلمين النّاجمة عن ذلك، من خلال تاريخهم الدّينيّ فيما بعد. يقول: «فقد أتى الغزاة البرابرة -القابلون للتّعلّم- إلى أوروبّا الغربيّة، ليجدوا فيها دولة، ودينا قائمين: الإمبراطوريّة الرّومانيّة، والكنيسة المسيحيّة. واعترف الغزاة بهما معًا، وعملوا على تحقيق غايتهم، وتلبية احتياجاتهم من خلال البنيات القائمة للجماعة السّياسيّة الرّومانيّة، والدّين المسيحيّ، وكانت اللّغّة الّتي يستخدمها كلاهما هي اللّغّة اللاّتينيّة. أمّا العرب المسلمون الّذين غزوا الشّرق الأوسط، وشمال إفريقيا، فقد جاؤوا بعقيدتهم الخاصّة، وبكتاباتهم الدّينيّة، وبلغّتهم الخاصّة؛ وأنشؤوا جماعتهم السّياسيّة الخاصّة، بقوانينها الجديدة، وبلغّة، وبنية إمبراطوريّة جديدة، كان الخليفة هو رئيسها الأعلى، وقد حدّد الإسلام هذه الدّولة، والجماعة السّياسيّة، وكان الأعضاء الّذين يتمتّعون بالعضويّة الكاملة فيها هم وحدهم أولئك الّذين يعتنقون العقيدة غالبًا»[٢].

[١]- أزمة الإسلام (الحرب الأقدس والإرهاب المدنس، رؤية المحافظين الجدد واليمين الأمريكي للإسلام المعاصر)، م.س، ص٤٦.

[٢]- لويس، برنارد، الإسلام وأزمة العصر، حرب مقدسة وإرهاب غير مقدس، ص٦٠.

موقفه من القرآن الكريم

لقد اتّخذ لويس برنارد نهج المستشرقين، فأيّد معظم آرائهم إزاء القرآن الكريم، إذ لم يخصّص لويس دراسة مستقلّة للقرآن الكريم، ولذلك جاءت آراؤه عنه متناثرة في كتاباته المختلفة، حيث ساهم بتعريف القرآن الكريم معتمدًا في ذلك سجلاً تاريخيًّا، أو تدوينيًّا للسّيرة النّبويّة، كما لوح إلى مسألة دحض نصّ القرآن بالطّريقة نفسها الّتي تناول فيها اليهود، والنّصارى نصوصهم المقدّسة.

كما اهتمّ لويس بمسألة الوحي، وأمّيّة الرّسولﷺ، وشبهة الأخذ عن اليهود، والنّصارى مستدلاًّ بزعمه بمسألة التّشابه بين القصص القرآنيّ، والقصص الواردة في العهد القديم (التّوراة)، كما حلّل بعض القضايا الاجتماعيّة في ضوء القرآن الكريم[1].

يُعرّف لويس القرآن قائلاً: «إنّ القرآن الكريم إنجيل المسلمين، والمسجد كنيسة المسلمين، والعلماء أكليروس المسلمين، هذه الجمل الثّلاثة صادقة جميعًا، لكنّها كلّها -مع ذلك- مضلّلة تضليلاً خطيراً. يتألّف كلّ من العهد القديم، والعهد الجديد من مجموعة كتب مختلفة، وتمتدّ على حقبة طويلة من الزّمن. ويعدّها المؤمنون على أنّها تجسيد للهداية السّماوية، أمّا القرآن الكريم عند المسلمين؛ فكتاب واحد، نشره في وقت واحد رجل واحد، هو الرّسول محمّد عليه الصّلاة والسّلام. وبعد جدال ساخن في القرون الإسلاميّة الأولى، جرى تبنّي المبدأ القائل بأنّ القرآن ذاته غير مخلوق، وأنّه إلهي ثابت، لا يتغيّر، وصار ذلك عقيدة مركزيّة من عقائد الإيمان»[٢].

ويشير لويس إلى نظرة المسلمين للقرآن الكريم بقوله: «ووفقًا لعقيدة المسلمين، فإنّ الرّسولﷺ كان الشّخص الموحى إليه أوامر الله، ليس فقط عندما كان يتلو النّصّ المقدّس الّذي أملي عليه، ولكن في كلّ ما كان يقوله، ويفعله، ولهذا فإنّ القرآن ليس الوحي الوحيد (كلام الله)، ولكن الحديث أيضًا كلام (الرّسول) أصبح ينظر إليه على

[١]- الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، م.س، ص ١٢٧.

[٢]- أزمة الإسلام (الحرب الأقدس والإرهاب المدنس، رؤية المحافظين الجدد واليمين الأمريكي للإسلام المعاصر)، م.س، ص٤٦-٤٧.

أنّه مصدر ثان للوحي، وهناك فرق بين الاثنين، فالقرآن حرّر، وأذيع في نصّ محدّد بعد وفاة الرّسولﷺ، ونظر إليه على أنّه مصدر مقدّس لا يمكن الزّيادة فيه، أو النّقص منه بأيّ طريقة. إنّ مصداقيّته، ودقّته في التّعبير، وموثوقيّته لا يمكن الشّكّ فيها. وقد قال لويس في موضع آخر: «إنّ القرآن لم يعد المصدر الوحيد بوصفه مرشدًا للسّلوك عندما توسّعت الإمبراطوريّة، بل أضيف إلى ذلك أقوال، وأفعال الرّسول خلال حياته كلّها»[١].

وفي هذا السّياق -يُنبهنا الدّكتور مازن بن صالح المطبقاني- بأنّ لويس برنارد يخلط في هذا التّعريف بين الحقائق السّليمة، والمعلومات الكاذبة المشوّهة، فمن المعلومات الصّحيحة قوله إنّ القرآن هو الكتاب المقدّس عند المسلمين، وإنّه كلام الله(عزّ وجلّ)، وإنّ الوحي لا يقتصر على القرآن فحسب، بل حتّى الحديث هو وحي من الوحي المقدّس، ومن المعلومات الصّحيحة أيضًا تنويهه إلى أنّ نصّ القرآن لا يمكن الزّيادة فيه، أو النّقص منه، ويتعمّد لويس استخدام أسلوب الإيحاء بقوله إنّ جبريل هو من أوصل الرّسالة إلى سيِّدنا محمّدﷺ.

لكن ما يُعاب على تصوره، فقد اقتصر على تسجيل أعمال الرّسولﷺ، ونشاطاته، وفي هذا تجاهل لحقيقة القرآن، وإعجازه. وقد وضّح الإمام البوطي(رحمه الله). أوجه الإعجاز في القرآن الّتي تتّضح من خلالها المجالات الّتي تناولها القرآن الكريم، وكان معجزًا فيها جميعًا وهي: (النّظم البديع المخالف لكلّ نظم معهود في لسان العرب وغيرها...، والأسلوب المخالف لجميع أساليب العرب، والجزالة الّتي لا تصحّ من مخلوق بحال، والتّصرّف في لسان العرب على وجه لا يستقلّ به عربيّ، حتّى يقع منهم الاتّفاق جميعهم على إصابته في وضع كلّ كلمة، وحرف في موضعه، ومنها الإخبار عن الأمور الّتي تقدّمت في أوّل الدّنيا إلى وقت نزوله من أمّيٍّ ما كان يتلو من قبله، ولا يخطّه بيمينه... ومنها الوفاء بالوعد المدرك بالحسّ في العيان في كلّ ما وعد الله سبحانه، وينقسم إلى أخبار مطلقة: كوعده بنصر رسولهﷺ، وإخراج

[١]- الاستشراق والاتّجاهات الفكريّة في التاريخ الإسلامي، م.س، ص١٢٨.

الّذين أخرجوه من وطنه إلى وعد مقيّد بشرط كقوله: «من يتوكّل على الله فهو حسبه» ومنه الإخبار عن المغيّبات في المستقبل الّتي لا يطّلع عليها إلّا بالوحي، فمن ذلك قوله: «هو الّذي أرسل رسوله بالهدى، ودين الحقّ ليظهره على الدّين كلّه»)[١].

بلا ريب، إنّ لويس برنارد يحرص على التّشكيك في مصداقيّة القرآن حينما يزعم أنّه جمع بعد تنقيحه أي: بعد وفاة النّبيّ، من دون أن يوضّح معنى التّنقيح فمثل هذه العمليّة تحتاج إليها الكتابات البشريّة، لكن القرآن الكريم لم يحدث فيه أي تنقيح حين جمع، أو حين جمعه. ولما كان القرآن كلام الله فليس هناك وجه للموازنة بينه، وبين الأناجيل، أو العهد القديم[٢].

- كما أنّ لويس يورد افتراء علماء الاتّحاد السّوفياتي بزعمهم أنّ القرآن الكريم، قد دوِّن، وحرِّر في عهد الخلفاء الرّاشدين، وهذا التّشكيك لا يقتصر على علماء الاتّحاد السّوفياتيّ فقط، بل إنّ لويس وغيره من المستشرقين الغربيّين لا يختلفون كثيراً عنهم، غير أنّ الشّيوعيّين يحاربون الأديان جميعًا، وقد أشار ساسي الحاج سليم أقوال مجموعة من المستشرقين الغربيّين الّذين ذهبوا إلى الأباطيل نفسها الّتي ذهب إليها اتّحاد العلماء الشّيوعيّين، ومنهم على سبيل المثال جولدتسهير، ومونتجمري وات، وبلاشير، وكليمان هاور، وتسدال، وغيرهم[٣].

إذ يقول لويس في هذا السّياق: «إنّ النّظرة التّشاؤميّة لأعمال المستشرقين كان مرجعها تلك الأهداف، والغايات الّتي سعوا إلى تحقيقها من خلال إنتاجهم، فالفريق الّذي لا يرى إلّا الشّرّ، وسوء النّيّة لديهم يبرّر دعواه على أنّ هؤلاء النّاس كانت لديهم دوافع دينيّة، واقتصاديّة، واستعماريّة، وسياسيّة، وبذلك فهم عملاء للاستعمار، وأعداء العروبة، والإسلام، وأنّ أهدافهم لا تخرج عن كونها التّشكيك في صحّة نبوة النّبيّ صلى الله عليه وآله، وأنّ القرآن ليس كتابًا سماويًّا، ولكنّه من صنع النّبيّ، وبعض أصحابه، وأنّ

[١]- الاستشراق والاتّجاهات الفكريّة في التاريخ الإسلامي، م.س، ص١٣٠.

[٢]- م.ن، ص١٣١.

[٣]- سليم، الحاج ساسي، الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلامية، ص٣٢.

مصادره مستقاة من الدّيانتين اليهوديّة، والنّصرانيّة من جهّة، وما ساد الجاهليّة من فقه، وأعراف من جهّة أخرى، كما أنّ الأحاديث النّبويّة في رأيهم ليست صحيحة، وإنّما كان مصدرها الوضع، والتّدليس نتيجة الانقسامات السّياسيّة الإسلاميّة، وأنّ الفقه الإسلامي خالٍ من الأصالة، والاستمراريّة ليكون صالحًا في كلّ مكان، وزمان»[١].

ويتّهم لويس برنارد النّبي، كونه أخذ الدّين الإسلاميّ عن اليهود، والنّصارى، حيث يقول: «تُثير مشكلة خلفيّة الرّسول ﷺ كثيراً من التّساؤلات، فمن الواضح أنّه كان موضع تأثّر باليهوديّة، والنّصرانيّة، وذلك لأنّ فكـرة التّوحيد، والعناصر الكتابيّة الكثيرة في القرآن تثبت ذلك»، ويضيف أيضًا: «ولكن روايته للقصص الكتابيّة تشير إلى أنّه قد حصل على معلوماته الكتابيّة بطريقة غير مباشرة، ومن المحتمل أن تكون من التّجّار، والرّحالة اليهود، والنّصارى الّذين كانت معارفهم خاضعة للتّأثيرات المدراشيّة اليهوديّة، والأبوكريفيّة»[٢]. وقد شكّك لويس في أمّيّة الرّسول ﷺ بأنّها قد تصلح، وقد لا تصلح.

إنّ مسألة تأثّر الرّسول ﷺ باليهوديّة، والنّصرانيّة من الأمور الّتي خاض فيها المستشرقون كثيراً، ومن هؤلاء توري وابراهام كاتش، وسبرنجر، ونولدكه[٣].

ويمكن دحض هذه الشّبهة ضمن عدَّة نقاط؛ هي[٤]:

- إنّ معرفة هؤلاء المستشرقين للّغة العربيّة من النّاحية الأدبيّة، أو الفنّيّة يشوبها الضّعف، ويمكن القول إنّ هذه الملاحظة تخصّهم جميعًا تقريبًا.

- إنّ معلوماتهم جميعًا المستقاة من مصادر عربيّة جزئيّة ناقصة، وضحلة، وغير كافية، وهم يرمون بأنفسهم في مغامرة طرح افتراضات وهميّة، وخاطئة يعتقدون أنّهم

[١]- سليم، الحاج ساسي، نقد الخطاب الاستشراقي (الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلامية)، ج١، ص٢٥.

[٢]- الاستشراق والاتجاهات الفكريّة في التاريخ الإسلامي، م.س، ص١٣٢.

[3]- P.39.1933:Torry, The Jewish Fondation of islam (New York).

[٤]- بدوي، عبد الرحمان، دفاعٌ عن القرآن ضد منتقديه، ص٦-٧.

أوّل من توصّل إليها، من دون تكليف أنفسهم عناء التّقصّي لدى تلك المصادر عن نفس المعضلات الّتي يثيرونها، حيث تطرّق الكُتّاب المسلمون في حقيقة الأمر لهذه الادّعاءات، واعترضوا عليها.

- إنّ ما يحرّك بعض المستشرقين دافع الضّغينة، والحقد إزاء الإسلام، ممّا أفقدهم الموضوعيّة فوقعوا في الذّاتيّة، وهذا ينطبق بخاصّة على هيرشفيلد[١]، وهوروفيتز[٢].

- لقد ذهب بعض السّطحيّين إلى الإعلان بأعلى صوت أنّ في القرآن انتحال، وتقليد، وسرقة، معتمدين على تشابه لا أساس له. وهذا ما قام به مستشرقون مثل: جولدتسيهر، وشفالي، ومرجوليت، وبرنارد لويس، ونتحفظ نوعًا ما في ما يتعلّق بنولكده الّذي يتبرّأ نوعًا ما من مؤلّفه «تاريخ القرآن» عندما رفض إعادة طبعه تاركًا المستشرق شفالي يقوم بهذه المهمّة. فطبع الكتاب ثانية، وأضحى يعرف بكتاب نولدكة شفالي.

لقد كان بعضًا من هؤلاء المستشرقين مدفوعًا بالتّبشير، والتّعصب المتحفّز، مثلما هو الأمر بالنّسبة للمستشرق برنارد لويس وليم موير، وزويمر.

ولقد اختلفت مواقف المستشرقين من الفكر الإسلاميّ، وقضاياه تبعًا لاختلاف أديانهم، أو مذاهبهم الفكريّة، والسّياسيّة، لأنّنا نجد بين صفوف المستشرقين اليهودي الحاقد على الإسلام وأهله، والمسيحي الرّاهب المبشّر بدينه، والشّيوعي الملحد الّذي لا دين له، ولا بدّ من أن تختلف مواقف هؤلاء جميعًا تبعًا لانتمائهم الفكريّ، والعقائديّ، ولكن على سبيل العموم كان المستشرقون الملحدون أسوأ هؤلاء جميعًا، فمنهم من يتّهم الإسلام بأنّه دين فرضه محمّد، وأتباعه بقوّة السّيف، والحروب، وفيهم من ينكر نبوّة محمّد أصلًا، ويروون ما جاء فيه من تعاليم قرآنيّة أخذها عن أحبار اليهود، وكهانة النّصارى[٣].

[١]- هرتفيك هرشفلد: **(Hartwig Hirschfeld)** (١٨٥٤-١٩٣٤م) هو مستشرق وباحث يهودي في غاية التعصب ضد الإسلام. من آثاره: «إسهامات في إيضاح القرآن» و«أبحاث جديدة في تأليف وتفسير القرآن».

[٢]- جوزيف هوروفتس: (١٨٧٤-١٩٣١م) هو مستشرق ألماني يهودي.

[٣]- الجليند، محمد السيد، الاستشراق والتبشير قراءة تاريخية موجزة، ص٢٧-٢٨.

ويُجادل إدوارد سعيد بأنّ الاستشراق أنتج وجهة نظر عدائيّة حول الشّرقيّين، والمسلمين العرب، ويعتقد «بأنّ الإسلام كان لأوروبا، صدمة دائمة»[١]، وهو يحاول دعم هذه الفكرة بعدّة أمثلة من الكتابات الغربيّة، ويشير على سبيل المثال إلى أنّ -اللّورد كرومر- في كتابه -مصر الحديثة- يصور الشّرقيّين، والعرب على أنّهم سذّج، مجرّدون من الطّاقة، والمبادرة، ومجبولون على التّملّق المفرط، والخداع، والقسوة على الحيوانات، والكذب، ويصفهم بأنّهم «خاملون ومريبون، طباعهم تختلف كلّيًّا عن طباع العِرْق الأنجلوسكسوني»[٢]، وينقل إدوارد سعيد عن -نورمال دانيال- في كتابه (الإسلام والغرب) بأنّ النّبيّ محمّدًا صلى الله عليه وآله ينظر إليه في الغرب بأنّه نبيّ الوحي الكاذب، وقد أصبح في عيون الغربيّين مثالاً «للفجور، والفسق، والشّذوذ، وأنّه منظومة كاملة من الخيانات المختلفة»[٣]، ويؤكّد سعيد أيضًا أنّ القرآن لم يسلم من الهجوم العدائيّ للكتّاب الغربيّين، -فتوماس كارلايل- يصف القرآن بأنّه «خليط مشوّش مضْجِر، خام، فج، تكرار لا نهائي، إسهاب مملّ، تعقيد، وباختصار هوخام، ركيك، غباء لا يحتمل»[٤].

ويرى إدوارد سعيد أنّ فهم الإسلام لدى الغرب انطوى على محاولة تحويل تنوّعه إلى جوهر وحدانيّ غير قابل للتطوّر. وقلب أصالته إلى نسخة منحطّة من الثّقافة المسيحيّة. ومسخ شعوبه إلى كاريكاتورات مثيرة للرّعب. ومثل أيّ سلعة ناجحة رائجة، كان الشّرق المصنّع ممنوعًا من التّبدّل. وإذا حدث، ودخل جزء من تاريخه في تناقض مع خصائص السّلعة كما رسمها المستشرقون، فإنّ هذا الجزء سيُقمع، ويُبطل، ويُلغى. وكتب سعيد «التّاريخ والاقتصاد والسّياسة ليست على أيّ قدر من الأهمّيّة هنا. الإسلام هو الإسلام، والشّرق هو الشّرق»[٥].

[١]- سعيد، إدوارد، الاستشراق، ص٥٩.

[٢]- سعيد، إدوارد، خيانة المثقفين، ص١٩.

[٣]- الاستشراق، م.س، ص٦٢.

[٤]- م.ن، ص ١٥٢.

[٥]- سعيد، إدوارد، صور المثقف، ص٥٠.

غير أنّ لويس يجزم أنّ هذه التّأثيرات بين الدّين الإسلاميّ، والدّين اليهوديّ، والدّين النّصرانيّ كان واضحًا، لكن للأسف لم يحدّد هذا التّضارب؟ بل لم يقدّم أدنى دليل في ذلك.

- ثم إنّ التّشابه الموجود بين القرآن الكريم، والكتب السّماويّة ناجم من كون أنّ مصدر هذه الكتب هو واحد ألا وهو الوحي. حيث يقول الله تعالى: ﴿**كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ**﴾ (البقرة: ٢١٣).

ونجد في سورة الأنبياء آية ١٠٥: ﴿**وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ**﴾ ونجد في سفر المزامير من العهد القديم (الصّدّيقون سيرثون الأرض ويسكنونها إلى الأبد) المزامير (٢٩: ٣٧).

وفي سورة المائدة يقول تعالى: ﴿**مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا**﴾ ونلاحظ تشابهًا كبيرًا بين الآية السّابقة، وبين ما هو مذكور في المشناه اليهوديّة أنّ (كلّ من يخسر إنسانًا، كأنّه خسر العالم بأكمله، وكلّ من ينقذ شخصًا وكأنّه أنقذ العالم بأكمله)، والجميل في المثالين السّابقين أنّ القرآن يصرّح أنّ هذا موجود في الكتب السّابقة حيث يقول في الآية الأولى أنّ هذا مكتوب في الزّبور، وهو الكتاب الّذي أنزل على داود عليه السلام، والنّصّ المشابه لهذه الآية موجود في المزامير، ومعلوم أنّ المزامير هي أسفار داود عليه السلام.

وفي سورة يونس عليه السلام يقول تعالى: ﴿**هُو الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاء وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُواْ عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللّهُ ذَلِكَ إِلاَّ بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ**﴾ وهذه الآية تتشابه مع نصّين أحدهما في سفر التّكوين. ﴿**ثُمَّ أَمَرَ اللهُ: لِتَكُنْ أَنْوَارٌ فِي جَلَدِ السَّمَاءِ لِتُفَرِّقَ بَيْنَ النَّهَارِ وَاللَّيْلِ، فَتَكُونَ عَلاَمَاتٍ لِتَحْدِيدِ أَزْمِنَةٍ وَأَيَّامٍ وَسِنِينَ**﴾ (التكوين ١: ١٤) والآخر في المزامير ﴿**أنت صَنَعْتَ**

الْقَمَرَ لِتَحْدِيدِ مَوَاقِيتِ الشُّهُورِ، وَالشَّمْسُ تَعْرِفُ مَوْعِدَ مَغْرِبِهَا﴾ (مزمور ١٠٤: ١٩).

وفي سورة إبراهيم عليه السلام يقول تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ (٢٤) تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (٢٥)**﴾، وهذه الآيات تتشابه مع نصّ من إنجيل متى: ﴿**وأما المزروع في الأرض الجيدة فهوالذي يسمع الكلمة ويفهمها، وهو الذي يعطي ثمرًا، فينتج الواحد مئة، والآخر ستين، وغيره ثلاثين**﴾ (متى ٢٣: ١٣).

وفي سورة آل عمران يقول تعالى: ﴿**وَمَن يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ**﴾ وهذا الجزء من الآية يتشابه مع ما هو موجود في إنجيل مرقس حيث يقول: ﴿**من يقدر أن يغفر الخطايا إلا الله وحده؟**﴾ (مرقس ٢: ٧).

ونجد مكتوبًا في سفر حزقيال ﴿**النفس التي تخطئ هي تموت، الابن لا يحمل من إثم الأب، والأب لا يحمل من إثم الابن بر البار عليه يكون، وشر الشرير عليه يكون**﴾ (حزقيال ١٨: ٢٠) وهذا النّصّ يتشابه مع كثير من الآيات؛ نذكر منها: الآية ٣٣ من سورة لقمان : ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ وَاخْشَوْا يَوْمًا لَّا يَجْزِي وَالِدٌ عَن وَلَده وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَن وَالِدِهِ شَيْئًا**﴾ والآية ١٨ من سورة فاطر: ﴿**وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَإِن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ حِمْلِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ**﴾.

لقد أكّدت العديد من الدّراسات الّتي أجريت للكشف عن هذا التّأثير في مكّة عند البعثة بطلان فرضيّة وجود تأثير يهوديّ مسيحيّ في الوسط الإسلاميّ. وأنّ النّظرة العلميّة المتّزنة للقصص القرآنيّ، وقصص: «الكتاب المقدّس» تجد اختلافات جوهريّة منها أنّ رواية القرآن لقصّة يوسف عليه السلام مثلاً: «تنغمر باستمرار في مناخ روحاني نشعر به في مواقف، وكلام الشّخصيّات الّتي تحرك المشهد القرآني»، بينما تغرق الرّواية التّوراتيّة في «وصف الشّخصيّات المصريّة -الوثنيّة بالطّبع- بأوصاف عبرانيّة...كما أنّ القصّة في التّوراة تحمل أخطار تاريخيّة، وغير ذلك»، ولو كانت المقارنة لكتابين لتوفق القرآن الكريم لما فيه من سموّ، ورفعة، بينما حفلت بعض

قصص الكتاب المقدس بأسلوب مبتذل لا يليق بكتاب يوصف بأنّه «المقدس» كما في نشيد الإنشاد على سبيل المثال[١].

ولعلّ لويس ومن سبقه من المستشرقين لاحظوا التّشابه الحاصل بين الإسلام، والأديان السّابقة، وبما أنّ مصدر هذه الكتب هو إله واحد، إذًا، لا بدّ من وجود تشابه بين هذه الكتب، وإن كنّا نحن المسلمين نؤمن أنّ التّوراة، والإنجيل قد طرأ عليهما تحريف، وتبديل لقوله تعالى: ﴿**مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ**﴾ (النّساء: ٤٦)، لكن هذا لا يمنع وجود بقايا نصوص غير محرفة ليستدلّ بها على اليهود، والنّصارى على وحدانية مصدر هذه الكتب السّماوية لقوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ**﴾ (البقرة: ١٤٦).

أمّا التّشكيك الّذي صرّح به لويس برنارد في أمّيّة الرّسول صلى الله عليه وآله، فقد شارك في ذلك مونتجمري وات حيث يقول: «إنّ الإسلام التّقليديّ يتمسّك بأنّ محمّدًا صلى الله عليه وآله كان لا يقرأ، ولا يكتب، ولكنّ هذا الادّعاء يشكّ فيه الباحث الغربيّ الحديث. وذلك لتأييد الاعتقاد بأنّ القرآن معجز حيث لا يستطيع شخص أمّيّ أن يأتي بمثل ذلك. وعلى العكس فمن المعروف أنّ كثيراً من المكّيّين كانوا يعرفون القراءة، والكتابة، وبالتالي فيفترض أنّ تاجرًا ناجحًا مثل محمد لا بدّ من أن يكون قد عرف القراءة والكتابة»[٢].

وفي هذا السّياق، يقول د. عبد الرحمان بدوي: «ننظر الآن إلى الحال الأولى، وهي كلمة أمّيّ الّتي تصف النّبيّ محمّدًا صلى الله عليه وآله، ونجد أنّ التّفسير الأكثر اعتمادًا لدى مفسّري القرآن الكريم، واللّغويّين هو ما جاء في لسان العرب: «محمّد صلى الله عليه وآله نبيّ الله وصف بأنّه أمّيّ لأنّ الأمّة العربيّة لم تكن تعرف القراءة، ولا الكتابة، فأرسل الله لهم رسولاً من أنفسهم لا يقرأ، ولا يكتب، وكانت هذه إحدى معجزاته حيث كان يتلوا عليهم كتاب الله مباشرة من الوحي الّذي يبلّغه عن الله(عزّ وجل) من دون تغيير، أو

[١]- الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، م.س، ص١٣٤.

[٢]- م.ن، ص١٣٤-١٣٥.

تبديل كلماته، وأنزل عليه بمناسبة»[١] ذلك قوله(عزّ وجلّ): ﴿**وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ**﴾ (العنكبوت: ٤٨).

إذ نستنتج من هذا الاستشهاد ما يلي:

- أنّ نعت الأمّيّ تعني من لا يقرأ، ولا يكتب.

- أنّها من كلمة «أمّة» وتعني أمّة العرب حيث كانت هذه الأمّة في مجملها أمّيّة، ولسان العرب يؤكّد هذه الفكرة أكثر بقوله: «كان العرب يسمّون بالأميّين لأنّ الكتابة كانت لديهم نادرة، أو غير موجودة، واستشهد بالحديث النّبويّ الشّريف قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «بعثت إلى أمّة أمّيّة»».

[١]- بدوي، عبد الرحمان، دفاعٌ عن القرآن ضد منتقديه، ص١٢.

الخاتمة

قد اتّضح للباحث بعد استقراء، واستقصاء كتابات لويس أنّ دراسته للقرآن الكريم لم تكن دراسة متخصّصة، فقد اعتدّ لويس في الجوانب الوصفيّة على دراسات المستشرقين المتخصّصين أمثال جولد زيهر وشاخت، وبروكلمان، وجب. كما ردّد لويس آراء وشبهات هؤلاء المستشرقين نفسها، ولذلك أتت كتاباته في هذه المجالات مفتقدة للأصالة العلميّة.

وقد اتّصف منهج لويس بالازدراء المستمرّ في مصداقيّة القرآن الكريم، وبالخلط بين المعلومات الصّحيحة، وغير الصّحيحة، وتغافل عن حقائق القرآن الكريم، وترديد شُبهات المستشرقين من دون تجسيد ذلك، أو الإشارة إليه. وقد تميّز أسلوبه بالتّأكيد، والجزم بهذه الشّبهات، والافتراضات، وتقديمها على أنّها مسلّمات لا يمكن مناقشتها.

ومن البديهيّات الّتي تحدّاها لويس الإعجاز اللّغوي في القرآن، بل الأكثر من ذلك نجده يلُّح، ويُصرّ على وجود كلمات غريبة في القرآن، وهذا ما جعله يتّخذها سنداً لإثبات بأنّ وجود مصادر، ومؤثّرات أخرى هي من أصّلت القرآن الكريم. ويورد هذه الافتراضات من دون توثيق، أو دليل عليها. كما ينتهج لويس منهج من سبقه من المستشرقين في تشجيع تطبيق المناهج الغربيّة في نقد النّصّ القرآنيّ طبقاً لما قاموا به إزاء نصوصهم المقدّسة. متجاهلاً الطّبيعة الخاصّة للقرآن الكريم. وفي المحصّلة يمكن القول إنّ قراءة لويس برنارد لم تكن نزيهة، ولم تبلغ بذلك الحصافة العلميّة.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. السّنّة النّبويّة.

٣. بدوي، عبد الرحمان، دفاعٌ عن القرآن ضد منتقديه، ترجمة: كمال جاد الله، الدار العالمية للكتب والنشر د ط د س.

٤. الجليند، محمد السيد، الاستشراق والتبشير قراءة تاريخية موجزة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة، ١٩٩٩م.

٥. سعد، جهاد، برنارد لويس، صهينة الغرب وتتريك العالم الإسلامي، ط١، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية مكتب بيروت - العتبة العباسية المقدسة، ٢٠١٨م.

٦. سعيد، إدوارد، الاستشراق، ترجمة: محمد عناني، ط١، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٦م.

٧. ــــــــ، خيانة المثقفين، ترجمة: أسعد الحسين، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، سورية - دمشق، د(ط)، ٢٠١١م.

٨. ــــــــ، صور المثقف، ترجمة: غسان غصن، مراجعة: منى أنيس، دار النهار للنشر، بيروت، د(ط)، ١٩٩٦م.

٩. سليم، الحاج ساسي، نقد الخطاب الاستشراقي (الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلامية)، ط١، دار المدار الإسلامي، لبنان ٢٠٠٢م.

١٠. لويس، برنارد، أزمة الإسلام (الحرب الأقدس والإرهاب المدنس، رؤية المحافظين الجدد واليمين الأمريكي للإسلام المعاصر)، ترجمة: حازم مالك محسن، ط١، دار ومكتبة عدنان، العراق، ٢٠١٣م.

١١. ــــــــــــــــ، الإسلام وأزمة العصر، حرب مقدسة وإرهاب غير مقدس، ترجمة: أحمد هيكل، تقديم: ودراسة: رءوف عباس، المشروع القومي للترجمة، ط١، القاهرة، ٢٠٠٤م.

١٢. ــــــــــــــــ، أين الخطأ؟ التأثير الغربي واستجابة المسلمين، ترجمة: محمد عناني، تقديم ودراسة: د. رءوف عباس، ط١، ٢٠٠٣م.

١٣. المطبقاني، د. مازن بن صالح، الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، دراسات تطبيقية على كتابات برنارد لويس، مطبوعات ملك فهد الوطنية، طبعة ١٩٩٥م.

14. Torry, The Jewish Fondation of islam (New York 1933).

إشكاليّة خطاب الاستشراق
خطابا بلفور وكرومر نموذجان

لغزال محمد[*]

إشراف الدكتور: عبد النور الحضري[**]

الملخّص

نحاول من خلال هذا العمل البحثيّ قراءة، وتحليل خطاب الاستشراق، تنظيراً، وتطبيقًا، كونه خطابًا مليئًا بالمفاهيم التّحليليّة، والآليّات النّقديّة، فمن خلال هذه الدّراسة سيظهر جليًّا أنّ الخطاب الاستشراقيّ تحكمه روح الهيمنة، والتّملّك، فهما فعلان مبرّران بأنّ موازين القوى ترجع إلى المجتمعات الغربيّة، لكونها متشكّلة من أفراد متفوّقين، وقادرين على تمثيل أنفسهم، ومعرفة الأشياء من حولهم، وهناك مجتمعات أخرى أقلّ تنظيمًا، وتحضّرًا يسودها الانحطاط، والجهل بالتّاريخ، والثّقافة، والحضارة...؛ حيث سنتطرّق إلى مجموعة من المفاهيم الّتي تحكم خطاب

(*)- أستاذ التعليم الثانوي التأهيلي باحث بسلك الدكتوراه: كلية اللغات والآداب والفنون ابن طفيل - المغرب.

(**)- أستاذ التعليم العالي بكلية اللغات والآداب والفنون ابن طفيل - المغرب.

الاستشراق، بداية بالدّور الرّيادي الّذي لعبه النّاقد إدوارد سعيد في تفكيك، وبناء خطاب الاستشراق، محاولين بسط ما استند إليه النّاقد من مرجعيّات، وتمثّلات في فهم، ودراسة، ونقد الخطاب الاستشراقيّ، إضافة إلى تطرّقنا للبعد التّطبيقيّ للاستشراق من خلال رصد خطابين مهمّين لكلّ من بلفور، وكرومر، الشّخصيّتين البارزتين في السّياسة البريطانيّة، حيث سنستعرض أهمّ الأسس الّتي قاما عليها هاذان الخطابان، بالإضافة إلى توضيح نظرتهما للمشرقيّ. إنّ خطاب الاستشراق يلخّص الصّورة الّتي كونها الغربيّ عن الآخر المشرقيّ، فهي تجسيد لموقف غربيّ خالص يرى في المشرقيّ نظرة مختلفة.

الكلمات المفاتيح: الخطاب - الاستشراق - النّقد - الخطاب الاستشراقيّ - إدوارد سعيد - بلفور، وكرومر.

تمهيد

لقد اشتغل المثقّفون الغربيّون لفترات متعاقبة ممتدّة في تاريخ طويل على دراسة ثقافات الشّعوب الأخرى غير الغربيّة (الإفريقيّة، والأسيويّة، واللاّتينيّة)، فتنوّعت أشكال هذه الدّراسة بين ترجمة الكتب، والبحث في سير الأشخاص، والقيام ببحوث ميدانيّة تشمل عادات الأطعمة، وأساليب العيش، والعمل، وأنواع المناسبات، والتّقاليد، والعلاقات بين أفراد الأسر، والقبائل... ولو أنّ الاهتمام الغربيّ بثقافات الآخرين متجذّر في التّاريخ إلاّ أنّ ازدهاره، وانتشاره جاء مع مطلع القرن السّابع عشر، الفترة الّتي بدأ فيها الاستشراق يأخذ طابعًا أكاديميًّا. وذلك بإدراجه ضمن المواد الّتي تدرس في العديد من الجامعات الأوروبيّة، ليتّجه الاستشراق في هذا المنحى حتّى أصبح على ما هو عليه في عصرنا الرّاهن.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الممارسة الاستشراقيّة تحمل في طيّاتها خطابًا ممنهجًا له آليّاته، وقواعده الّتي تجعل منه خطابًا بالمعنى المتداول لهذه الكلمة. ونختار أن نصطلح عليه بخطاب الاستشراق، كما أنّ فهم هذا الخطاب يستدعي منّا معرفة أسسه، ومواصفاته، ومن يقف وراءه، أو بتعبير آخر من ينتجه، ومن المستهدف منه.

فلكلّ خطاب مصدر يأتي منه، أو مختبر يخضع فيه إلى التّجربة، والفحص، والتّنقيح قبل أن يتمّ إنتاجه. لذا فإنّ اختيارنا لهذا الموضوع يراد منه تحقيق هذا المبتغى، وهو فهم الخطاب الاستشراقي، والحيثيّات المتعلّقة به، وذلك من خلال الإجابة على مجموعة من الأسئلة الّتي نجملها في ما يلي:

- ما المقصود بالخطاب والاستشراق؟
- ما هي مواصفاته؟
- ما هي أسسه وقواعده؟
- من الّذي ينتجه؟ ومن المستهدف منه؟
- هل للمثقّف الغربي غاية من دراسة ثقافة الآخر؟ أين تتمثّل هذه الغاية؟
- ما الصّورة الّتي يصوغها المستشرق عن الآخر الّذي يشكّل موضوعًا له؟ وكيف يقوم بذلك؟
- ما هي أساليبه؟ وهل تمثّل هذه الصّورة الحقيقة أم أنّها تخضع لتوجّهات إيديولوجيّات محدّدة؟
- كيف يبرّر الغربيّون تفوّقهم عن الآخرين؟ وما أشكال هذا التّفوّق المزعوم؟

١. في مفهومي الخطاب والاستشراق

١-١- مفهوم الخطاب

لقد ورد مصطلح «الخطاب» في القرآن الكريم في عدّة مواضع، ولأنّ الهدف الأسمى من وضع المعاجم العربيّة القديمة كان الحفاظ على لغّة القرآن، والعناية بها، فإنّ المعجميّين العرب القدامى حاولوا وضع تعريف للخطاب. ومن بين هؤلاء ابن منظور في كتابه لسان العرب، حيث نجد فيه «الخطاب، والمخاطبة مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مخاطبة، وخطابًا، وهما يتخاطبان، والمخاطبة صيغة مبالغة تفيد

الاشتراك، والمشاركة في فعل ذي شأن. قال اللّيث: إنّ الخطبة مصدر الخطيب، لا يجوز إلّا على وجه واحد، هو أنّ الخطبة اسم الكلام الّذي يتكلّم به الخطيب، فيوضع موضع المصدر»[١]، ومن تعاريف الخطاب عند الأصوليّين: «أحد مصدريّ فعل خاطب يخاطب خطابًا، ومخاطبة، وهو يدلّ على توجيه الكلام لمن يفهم، نقل من الدّلالة على الحدث، والرّدّ عن الزّمن إلى الدّلالة على الإسميّة فأصبح في عرف الأصوليّين يدلّ على ما خوطِب به، وهو الكلام»[٢].

ونجد في القرآن الكريم آيات كثيرة ورد فيها مصطلح «الخطاب» كقوله تعالى: في سورة النّبأ: ﴿**رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَٰنِ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا**﴾[٣]، كما ورد في سورة الفرقان بصيغة أخرى في قوله(عزّ وجلّ): ﴿**وَعِبَادُ الرَّحْمَٰنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا**﴾[٤]، وفي سورة هود، الآية ٣٧: ﴿**وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُم مُّغْرَقُونَ**﴾[٥].

يتبيّن من خلال ما أوردناه سابقًا أنّ تحقّق الخطاب يقتضي توفّر عنصرين، أو طرفين، هم المخاطِب، والمخاطب. وقد أشار الباحث عبد السّلام حيمر إلى هذه المسألة في قوله: «رأينا كيف أنّ الخطاب في أبسط معنى اشتقاقيّ له إنّما يشير إلى تبادل الكلام بين طرفين: مخاطِب متكلّم، ومتلقٍّ مخاطَب؛ بالإضافة إلى أنّ هذا الكلام يتكوّن من الجملة الواحدة فما فوق. وإذا كان الخطاب يفترض بالضّرورة حضور متكلّم واع بكونه الذّات المنتجة للخطاب، فإنّه يفترض أيضًا وجودًا قبليًّا للمخاطب من حيث إنّ المتكلّم، وهو ينتج كلامه إنّما ينتجه وفق تصوّر استراتيجيّ يكون له عن مخاطبه»[٦].

---

[١]- ابن منظور، لسان العرب، ج١، مادة خ طب.

[٢]- إدريس حمادي، الخطاب الشرعي وطرائق استثماره، ص٢١.

[٣]- القرآن الكريم برواية ورش لقراءة الإمام نافع وبهامشه، ص٤٩٧.

[٤]- الربع الثالث، ص٢٩٦.

[٥]- الربع الثاني، ص١٧٦.

[٦]- حيمر، عبد السلام، في سوسيولوجيا الخطاب من سوسيولوجيا التمثلات إلى سوسيولوجيا الفعل، ص٢٠.

أمّا في نظر النّقّاد الغربيّين فإنّ تودوروف يصنّف الخطاب إلى: نقديّ، وأدبيّ بحيث الخطاب النّقديّ هو «الممارسة الّتي يكون فيها النّاقد كالمنجز لا يستطيع أن يتحدّث إلّا خطابًا مثقوبًا، أمّا الخطاب الأدبيّ فيهدف إلى التّعبير، ويغلب عليه الطّابع الفنّيّ، ويخضع لانتظام داخليّ، أمّا من النّاحية الخارجيّة، فالخطاب الأدبيّ يتحرّك بحرّيّة، وبطريقة مستقلّة، وفي داخله يكون منظّمًا، وخاضعًا للانتظام»[1]، عمومًا فإنّ تدوروف انتهى إلى أنّ الخطاب يختلف عن النّصّ؛ إذ يمثّل جسمًا له ذاته، وحركته، وزمنه، ويتحرّك بحرّيّة مستقلّة.

نستنتج من خلال التّعاريف السّابقة أنّ مفهوم الخطاب يختلف من دارس لآخر، أو من اتّجاه لآخر، ومردّ التّباين هذا إلى اختلاف المذاهب، والتّوجّهات، والحقول المعرفيّة. فكلّ يعرف الخطاب بحسب ما يمليه عليه مجال اشتغاله، بحيث يركّز اللّسانيّ على الجانب اللّغويّ كما نجد عند سوسير، وباقي اللّسانيّين الّذين جاؤوا بعده، ويؤكّد عالم التّداوليّات على عنصر السّياق، وما له من أهمّيّة في تحقيق التّبالغ، أو التّخاطب، أمّا عالم الاجتماع، فيحاول ربط مفهوم الخطاب بالمحدّدات السّوسيولوجيّة، ويحاول دائمًا استثماره في تحليل، ودراسة القضايا، والظّواهر الاجتماعيّة، كما يصوغه علماء النّفس وفقًا لمجال عملهم المتمثّل في سبر أغوار النّفوس البشريّة، وتصنيفها، وتفسير ردود أفعال الأشخاص تفسيرًا سيكولوجيًّا.

١-٢- مفهوم الاستشراق

ورد في المعجم الوسيط: «(الاستشراق) مشتقّة من مادّة (شرق) يقال: شرقت الشّمس شرقًا، وشروقًا إذا طلعت»[2]. وقد تحدّث الدّكتور أحمد سمايلوفتش في كتابه «فلسفة الاستشراق، وأثرها في الأدب العربيّ المعاصر»[3] عن ما سماّه بالمفهوم

[١]- بوحوش، رابح، الأسلوبيات وتحليل الخطاب، ص٨٩.

[٢]- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ج١، ص٤٨٢.

[٣]- سمايلوفتش، أحمد، أستاذ العقيدة والفلسفة الإسلامية بكلية الدراسات الإسلامية في سراييفو يوغوسلافيا ورئيس المشيخة الإسلامية لجمهوريات البوسنة والهرسك وكرواتيا وسلوفينيا ويوغوسلافيا.

اللّغويّ، والعلميّ للاستشراق مضيفًا أنّ كلمة «الاستشراق» لم ترد في المعاجم العربيّة القديمة. ولعلّ ما يهمّنا أكثر هو الدّلالة الاصطلاحيّة للاستشراق، لذا سنحاول أن نقف على المفاهيم الّتي أوردها بعض الباحثين. هذا بارت يقول: «الاستشراق علم يختصّ بفقه اللّغّة خاصّة، ولا بدّ لنا إذًا من أن نفكّر في المعنى الّذي أطلقت عليه كلمة (استشراق) المشتقّة من كلمة (شرق)، وكلمة شرق تعني مشرق الشّمس، وعلى هذا يكون الاستشراق هو علم الشّرق، أو علم العالم الشّرقي»[١]. ويذهب يوسف أسعد داغر إلى أنّ الاستشراق هو «حركة علميّة عنيت، وما تزال تعنى بالمدنيّات الشّرقيّة، ما غبر منها، وما حضر، وما طمس ذكره منها، وما استقرّ، وبما خلّفته تلك الحضارات من قوى روحيّة، وآثار فكريّة وأدبيّة، وفنيّة، ودينيّة، وبما يتّصل بهذه الحضارات، وبما فيها من شعوب، وأجناس، ومذاهب، ومدارس، وما إلى ذلك كلّه من أثر ظاهر ناطق شاهد على الحياة البشريّة الحضريّة، وهو خليق بأن نحييه نشرًا، وطباعة»[٢].

وعند البحث عن دلالة هذا المصطلح لدى إدوارد سعيد في كتابه: «الاستشراق» وجدنا تعريفًا مختصرًا أورده الكاتب في عبارة إنّه «مبحث أكاديميّ»، حينها حاول إدوارد سعيد أن يربط بين مفهوم «الاستشراق»، والخصائص الّتي يتميّز بها المستشرق، أي الّتي تجعله يحمل ذلك الاسم، وتتمثّل في أنّه «يعمل بالتّدريس، أو الكتابة، أو إجراء بحوث في موضوعات بخاصّة بالشّرق، سواء كان ذلك في الأنثربولوجيا، أو علم الاجتماع، أو التّاريخ، أو فقه اللّغّة، وسواء كان ذلك يتّصل بجوانب الشّرق العامّة، أو الخاصّة»[٣]، فحينما نتلفّظ بـ«الاستشراق» فإنّنا نصف بشكل مختصر العمليّة الّتي يقوم بها المستشرق، وهي الّتي وصفها الكاتب كونها مبحثًا أكاديميًّا. ويعود إيدوارد سعيد للإقرار بأنّ استعمال مصطلح «الاستشراق» تراجع عند الباحثين المعاصرين، فيحلّ مكانه إمّا «الدّراسات الشّرقيّة»، أو

[١]- بارت، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ص١١.

[٢]- داغر، يوسف أسعد، مصادر الدراسة الأدبيّة، ج٢، ص٧٧١.

[٣]- سعيد، إدوارد، الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، ص٤٤.

«دراسات المناطق» ومرد ذلك حسب إيدوارد إلى سببين هما:

٢. أنّه (أي مصطلح الاستشراق) يتّسم بقدر أكبر من الغموض والتّعميم.

٣. أن من ظلال معانيه الإيحاء بالاستعلاء الّذي كان المديرون الأجانب يتّسمون به في عهد الاستعمار الأوروبيّ في القرن التّاسع عشر، ومطلع القرن العشرين[١].

ويذهب إيدوارد سعيد إلى أنّ الاستشراق كتب له الاستمرار، وربّما بل الاحتمال كبير جدًّا في أنّ هذا الاستمرار سيبقى؛ لأنّ العمليّة الاستشراقيّة تحوّلت من اقتصارها على المجهودات الفرديّة الّتي يقوم بها بعض المستشرقين قديمًا إلى معرفة أكاديميّة تأخذ المؤسّسات الجامعيّة الغربيّة على عاتقها العناية بها، وتطويرها، والمساعدة على تلقين أسسها، وأدواتها، ونشرها، وجعلها بذلك حقلاً معرفيًّا قارًا له قواعده، وضوابطه. ويعبّر صاحبنا عن ذلك بقوله: «ومعنى هذا أنّ الاستشراق حتّى ولو لم يكتب له البقاء بالصّورة القديمة، لا يزال حيًّا في الحياة الأكاديميّة من خلال ما أرساه من مذاهب، وقضايا فكريّة بشأن «الشّرق» و«الشّرقيّ»»[٢].

لقد اختار إدوارد سعيد أن يقدّم هذه الشّذرات الّتي تعطينا تصوّرًا مبسّطًا عن الاستشراق، قبل أن يصوغ في الأخير مفهومًا متكاملاً خاصًّا به يحدّد فيه بعمق دلالة هذا المصطلح، ويربطها بالعديد من الكتابات الّتي يمكن تصنيفها ضمن الكتابات الحاملة للفكر الاستشراقيّ. فالاستشراق أسلوب تفكير يقوم على التّمييز الوجوديّ، والمعرفيّ بين ما يسمّى «الشّرق»، وبين ما يسمّى في معظم الأحيان «الغرب»، وهكذا فإنّ عددًا بالغ الكثرة من الكتّاب من بينهم شعراء، وروائيّون، وفلاسفة، وأصحاب -نظريّات سياسيّة، واقتصاديّون، ومديرون إمبرياليّون قد قبلوا التّمييز الأساس بين الشّرق، والغرب- بعده نقطة انطلاق لوضع نظريّات مفصّلة، وإنشاء ملاحم، وكتابة روايات، وأوصاف اجتماعيّة، ودراسات سياسيّة عن الشّرق، وعن أهله، وعاداته،

[١]- الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، م.س، ص٤٤.

[٢]- م.ن، ص٤٤.

وعن «عقله»، ومصيره، وهلّم جرًّا، وهذا اللّون من الاستشراق قد يضمّ أيسخولوس، مثلاً، وفيكتور هيغو، ودانتي، وكارل ماركس[١].

لم يتردّد إيدوارد سعيد في عدّ الاستشراق مؤسّسة جماعيّة تتعامل مع الشّرق بوصفها موضوعًا ومعطىً للدّراسة، وما جعله يؤكّد على ذلك ما يظهر الآن من حركة نشيطة للمؤسّسات الجامعيّة، والمعاهد العليا، وسعيها لتأطير بحوث الأكاديميّين الّذين يشكّلون في أحيان كثيرة مجموعات عمل. يتقاسمون الأدوار فيما بينهم، ويكثّفون جهودهم، وخبراتهم المعرفيّة، وقدراتهم التّحليليّة لاستكشاف كلّ ما يتعلّق بالآخر؛ بما في ذلك ثقافته، وتقاليده، وأفكاره... فالمؤسّسات الأكاديميّة توفّر ظروفًا ماديّة ملائمة للبحث، والباحثون يقومون بمهمّة البحث، والعودة بنتائج تصاغ على شكل كتب، ومقالات تقدّم للطّلبة في قاعات المحاضرات. وكلّ هذا بحسب رأي إيدوارد سعيد بدافع الهيمنة، والتّسلّط على الآخر، والسّيطرة عليه. وهذا ما عبّر عنه بقوله: «الاستشراق أسلوب غربيّ للهيمنة على الشّرق، وإعادة بنائه، والتّسلّط عليه»[٢].

نعتقد أنّ ما أوردناه لإدوارد سعيد حول مفهوم الاستشراق كفيل بأن يعطينا تصوّرًا شاملاً، وواضحًا إلى حدّ كبير عن دلالة هذا المصطلح؛ وذلك لكون صاحبه يتوخّى فيه المنهج العلميّ الصّريح، وعدم الانحياز، أو الخضوع للانطباع. كما أنّ الكاتب مشهود له بالدّقّة، والتّعمّق في تناول مثل هذه القضايا، كما أنّه يتميّز بذكاء علميّ نادر، وفطنة معرفيّة شديدة لا يتوفران إلّا عند قلّة قليلة من الباحثين، وإيدوارد سعيد إذ يبحث في الاستشراق، فإنّ له من التّكوين الأكاديميّ ما يمنحه القدرة، ويؤهّله للخوض في قضايا هذا الموضوع الشّاسع.

[١]- الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، م.س، ص٤٥، بتصرف.

[٢]- م.ن، ص٤٦.

٢- تمثّل الخطاب الاستشراقيّ عند إدوارد سعيد ومرجعيّاته

لقد مارس النّاقد الفلسطيني إدوارد سعيد على الخطاب الاستشراقيّ دراسة نقديّة متميّزة في جميع أعمال، ومشروعه النّقديّ حول «الاستشراق»، وقد اعتمد في هذه الدّراسة على مجموعة من النّظريّات النّقديّة، والمناهج الفكريّة الحديثة، وظّفها توظيفًا، وصفيًّا، وتفاعليًّا مع خطاب الاستشراق، خاصّة فيما يتعلّق بالخطاب الاستشراقي البريطانيّ الّذي سنعرض بعضًا منه في ما يلي من هذه الدّراسة، وقد ركّز إدوارد سعيد في ممارسته النّقديّة على العديد من المفاهيم الّتي يروّجها الغرب في خطابهم كثنائيّة الغرب والشّرق التّمييزيّة، والهيمنة، والدّونيّة، والدّنيويّة، والتّقليد، وعدم التّمثيل...، هذه المفاهيم الّتي تشكّل اللّبنة الأساس للعديد من خطابات المستشرقين.

إنّ مساهمة إدوارد سعيد في نقد الخطاب الاستشراقيّ، والكشف عن خباياه، وتمحيصه من خلال مقاربته بالمجال السّياسيّ، والثّقافيّ، والحضاريّ...، مبنيّة على ما راكمه من خلال ازدواجيّة الحياة، والتّكوين، والثّقافة لديه، حيث إنّه تلقّى أسس الثّقافة المشرقيّة بكلّ مكوّناتها في فلسطين، ثمّ عاصر أيضا المكوّن الغربيّ بخاصّة الأمريكيّ؛ فتشرّب بعضًا ممّا وظّفه في ممارسته النّقديّة، وذلك ما سنحاول كشفه من خلال الخوص في المرجعيّات، والمبادئ الّتي تؤطّر ممارسة إدوارد سعيد للخطاب الاستشراقيّ.

يمنح إدوارد سعيد في ممارسته لنقد الخطاب الاستشراقيّ العديد من المرجعيّات النّقديّة، والفلسفيّة، والفكريّة، مكانةً خاصة، ومن خلال تتبّعنا لمدوّناته النّقديّة بخاصّة «الثّقافة والإمبرياليّة (١٩٩٣)»، ثمّ «صورة المثقّف (١٩٩٤)»...، بالإضافة إلى كتب أخرى، يظهر جليًّا تأثّره بفكر ما بعد الحداثة، وتمثّل فلسفة ميشيل فوكو واحدة من مرجعيّات إدوارد سعيد، حيث عمل بتمثّلات فوكو مفهوم الخطاب، وأخذ منه ماهيّته، وأساسه، فالخطاب عند فوكو كما عند إدوارد «مجموعة من الملّفوظات

الّتي تمتلك ترابطًا، وتماسكًا يحقّق التّنظيم لإنتاج النّصوص، وتحقيق المعرفة»[١]، كما نهل إدوارد تصوّر فوكو حول السّلطة، والمعرفة باعتبارهما أساس التّنظيم، والاستقرار، وسايره في أنّ السّلطة، والمعرفة هي أساس مؤسّسات الحكم الّتي اعتبرها المستشرقون مكوّنًا من مكوّنات الأنظمة في الشّرق.

إضافة إلى فلسفة **فوكو**، نجد أيضًا العديد من المفاهيم النّقديّة الاستشراقيّة الّتي وظّفها إدوارد المأخوذة من التّنظير الّذي قدّمه (**أنطونيو غرامشي**) في نقد الواقع، بخاصّة مفهوم **الهيمنة**، وهو المفهوم الّذي ارتبط بالنّقد التّاريخيّ، والاجتماعيّ، فالهمينة عند غرامشي تنبني على تفعيل السّلطة، وجعلها الآليّة الاجتماعيّة الضّبطيّة، سواء بالإقناع، أو التّعاون، أو تبجيل مؤسّسات الحكم، وهي مفاهيم توظف في الدّولة الضّعيفة، الّتي تنقص فيها الحرّيّة، والدّيمقراطية...، لقد حاول إدوارد سعيد توظيف مفهوم الهيمنة في كتابه «الاستشراق»، وذلك لتمييز الحياة المدنيّة مع الحياة السّياسيّة للجماعات، وهذا الأمر هو ما أكسب المستشرقين قوّة أسموها بـ«المثقّف العضويّ»، أي المثقّف الّذي يملك سلطة للتّدخّل، والتّصحيح، والتّعديل.

إنّ هذه المرجعيّات السّابقة الّتي استند إليها إدوارد سعيد في تمثّل خطاب الاستشراق، وبنائه، ونقده، وتفكيكه، ليس سوى جزء بسيط ممّا استلهمه إدوارد في ممارسته الفكريّة الاستشراقيّة، بل توجد العديد من الأسس الأخرى، والّتي يمكن أن نستشفّها من خلال الآليّات، والمفاهيم الّتي يستعملها النّاقد بشكل عامّ، إلى جانب ذلك، فالنّاقد الاستشراقيّ إدوارد سعيد بنى رؤية منهجيّة مضبوطة حدّد من خلالها مفاهيم الشّرق، والآخر، وجعل ممارسته النّقديّة متكئة على تلك الأسس المفاهيميّة بشكل خاصّ، ففكّك الخطاب الاستشراقيّ، وأبرز في العديد من أعماله الخاصّيّة الموظّفة في كلّ نموذج استشراقيّ تمّت دراسته.

[١]- واليا شيلي، ٢٠٠٧، ص٣٣.

٣- قراءة في خطاب المستشرقين «بلفور وكرومر»

«إنّهم عاجزون عن تمثيل أنفسهم ؛ يجب أن يمثّلوا «كارل ماركس».

إنّ مثل هذه المقولات أصبحت تردّد مع بداية العصر الحديث في أرجاء كثيرة من بلاد الغرب على أفواه العديد من المثقّفين، والسّياسيّين بل والعّامة أيضًا، وليس هذا غريبًا فقد انتشرت ثقافة الاستشراق داخل المجتمعات الغربيّة، وانتشرت إلى حدّ يمكن معه أن تلقى جوابًا «استشراقيًّا» عند كلّ أوروبيّ تسأله عن الشّرق، أو الشّرقيّين، فقد نجحت الدّراسات الاستشراقيّة الّتي تعاقب عليها أكاديميّون متخصّصون لعقود طويلة إلى حدّ كبير في تكريس نظرة، أو تصوّر محدّد حول الشّرق، وأهله، إنّه خطاب -آمن به- أصحابه أشدّ الإيمان، وأرادوا له أن يستقرّ في أذهان العموم بما في ذلك الإنسان الغربيّ، وغير الغربيّ، إنّه الخطاب الّذي تبرّر به البلدان المستعمِرة استعمارها للبلدان الأخرى (المشرقيّة؛ الإفريقيّة، أو الأسيويّة، أو اللاّتينيّة)، ويرتكز بالذّات على مبدأي **التّفوّق والدونيّة**؛ ويقصد بهما أنَّ الذّات الأوروبيّة متفوّقة في كلّ الجوانب على نظيرتها المشرقيّة، ويستوجب ذلك أن تخضع الأخيرة للأولى، ومعنى الخضوع: أن تقبل المجتمعات المشرقيّة (والّتي لا تستطيع تقرير مصيرها، وفهم كينونتها، أو تاريخها، وحضارتها) بكلّ ما يصدر عن المجتمعات الغربيّة، أو بالأحرى عن الّذين يقودونها.

إنّه خطاب إيديولوجي يحمل **شهوة إمبرياليّة** للسّيطرة على الآخر، والتّحكّم فيه، والتّسلّط، والهيمنة عليه، وهو ما يمثّل الشّيء الإيجابيّ للشّعوب المشرقيّة، أو هكذا يتصوّرها الغربيّ الّذي أصبح مقتنعًا بأنّ الآخر غير قادر على تمثيل نفسه، والتّعرف إلى كيانه، وهو ضعف يجب تعويضه بتفويض أمر تحقيق المصير إلى «النّحن» أي: الذّات الغربيّة الّتي تمتلك حنكة التّعامل مع الأشياء، وفهمها، واستطاعت أن تفهم تاريخ الآخر، وحضارته أكثر من فهمه هو لهما. إنّ هذه الأفكار، والنّظرة للمشرقيّ هي الّتي يحملها الآخر الغربيّ، بل ويزكيها ذلك العديد من النّصوص، والأحداث

الّتي تتجاذب فيها النّظرتان المشرقيّة، والغربيّة، إضافة إلى ذلك هي نظرة لا نجمع على كون الكلّ ينظرها، بل تبقى حكرًا على الّذين لديهم قراءة خاصّة وفق نصوص فهموها بناء على مرجعيّاتهم، أو ما يوافق رغبتهم.

٣-١ خطاب بلفور

لقد أسقط إدوارد سعيد آليّات التّحليل الاستشراقي مباشرة على خطاب بلفور الوزير البريطانيّ الّذي ذاع سيطه، وشهرته في بلدان كثيرة من العالم، بسبب مكانته السّياسيّة، ومناصبه الحكوميّة، والمهمّات الخارجيّة الّتي كلّف بتنفيذها، فهو أرثر جيمس بلفور (**Arthur James Balfour**) سياسيّ بريطاني (٢٥ يوليو ١٨٤٨م - ١٩ مارس ١٩٣٠م)، تولّى رئاسة الوزارة في بريطانيا من ١١ يوليو ١٩٠٢ إلى ٠٥ ديسمبر ١٩٠٥م، عرف برؤيته الاستعماريّة اتّجاه دول المشرق (نقصد بالمشرق، أفريقيا، وآسيا، وأمريكا اللاّتينيّة)، وكان أيضًا من الّذين دافعوا بشدة عن احتلال بريطانيا لمصر منتقدًا كل من أبدى اعتراضه لفكرة الاحتلال، اشتهر بإعطاء **وعد بلفور** الذي نصّ على دعم بريطانيا لإنشاء وطن قومي لليهود في فلسطين، وهذه النزعة التي اتصف بها بلفور جعلت من إدوارد سعيد يوضح النزعة الإمبريالية لدى بلفور والتي تبدو واضحة في خطاباته التي يمكن أن نقول عنها إنها تمثل جوهر الاستشراق بامتياز كبير، فقد جاء في خطاب بلفور أمام مجلس الوزراء: «إننا نعرف حضارة مصر خيرا مما نعرف حضارة أي بلد آخر، ونعرف تاريخها السحيق، بل نحيط بها إحاطة أوثق وأشمل، إنها تتجاوز النطاق المحدود لتاريخ الجنس الذي ننتمي إليه، فهو يضيع في فترة ما قبل التاريخ في الوقت الذي كانت الحضارة المصرية قد تخطت عهد الشباب، أنظروا إلى جميع البلدان الشرقية، لا تتحدثوا عن تفوق أو عن دونية...»[١].

إن **بلفور** هنا يذهب بالخطاب الاستشراقي إلى أبعد مدى، وذلك حينما صرح

[١]- سعيد، إدوارد، «الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق»، ص٨٥، بتصرف.

بأن الحديث عن التفوق والدونية يجب تجاوزه لأن مسألة تفوق الجنس البريطاني على الشعب والمجتمع المصري يعد من المسلمات، ومن التفاهة الرجوع إليها، ولا غرابة في أن يكون خطاب بلفور حاداًّ إلى هذا المستوى؛ لأنه جاء ردًّا على طعن بعض أعضاء البرلمان البريطاني في ضرورة الوجود البريطاني في مصر، وكان لا بد لإقناعهم بنقيض ما كانوا يقرون به أن يلجأ إلى مثل هذا النوع من الأساليب في خطابه.

وقد تنبّه إدوارد سعيد في هذا الخطاب إلى مسألة أخرى تتعلّق بتصوّر بلفور للمعرفة والسلطة، حيث إنه يربط الغزو البريطاني لمصر وممارسة السلطة على الشعب المصري بمعرفة بريطانيا للتاريخ الحضاري لمصر، وبمعنى آخر أن هذه المعرفة والتي لم يستطع المصريون الوصول إليها هي التي تحتم على بريطانيا احتلال مصر، وقد سبق أن أشرنا في ما سبق أن النظرة الاستشراقية لكل من المعرفة والسلطة تتحدد ضمن هذه العلاقة التي أشار إليها بلفور في خطابه، وفي هذا الصدد يأتي قول **إيدوارد**: «والمعرفة تعني لبلفور استقصاء مسار حضارة ما من نشأتها إلى ازدهارها إلى ذبولها، وتعني أيضًا بطبيعة الحال قدرتنا على ذلك. والمعرفة تعني الارتفاع على اللّحظة الحاضرة، وتجاوز الذّات إلى الأجنبيّ، والبعيد، وموضوع هذه المعرفة، أي الشّرق، معرض للفحص الدّقيق لضعف في طبيعته، وهذا الموضوع يعدّ حقيقة ثابتة، وحتّى لو تطوّر، أو تغير، أو حول نفسه بنفسه على نحو ما تفعل الحضارات في أحيان كثيرة، فلا بدّ من أن يظلّ على ثباته الجوهريّ بل والوجوديّ، وامتلاك مثل هذه المعرفة بمثل هذا الشّيء معناه السّيطرة عليه وتملكه...»[1].

لا نشكّ إذًا في إصرار بلفور في خطابه الّذي نعدّه دائما نموذجًا للخطاب الاستشراقيّ على الهيمنة البريطانيّة على مصر فيها خير للمصريّين، متمثّل في إنقاذهم من استبداد الحكم المطلق الّذي فرض عليهم من قبل حكومتهم، وبالتّالي فالحكم

[١]- «الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق»، م.س، ص٨٦، بتصرف.

البريطانيّ يمكنهم من استرجاع حقوقهم، والخروج من براثن التّخلّف.

وقد انتقد إيدوارد سعيد هذه الفكرة؛ لأنّها في رأيه لا تمثّل الحقيقة، ولا تستند لما هو موجود في -الواقع-، فبلفور لا يقدّم أيّ أدلّة على أنّ المصريّين (والأجناس الّتي نتعامل معها) تقدّر، أو حتّى تفهم الخير الّذي يعود عليها من الاحتلال الاستعماريّ، لكنّه لا يخطر على بال بلفور أن يطلب من المصريّ أن يتحدّث بنفسه، ربّما لأنّ المصريّ الّذي سيتكلّم سيكون على الأرجح ذلك المشاغب الّذي يثير -الصّعوبات-، لا المواطن الصّالح الّذي يتجاهل صعوبات السّيطرة الأجنبيّة[١].

لا ينكر **بلفور** أنّ مصر عرفت في القديم حضارة مزدهرة، لكن حاضرها يعرف انحطاطًا لن تخرج منه إلّا حين تكون مستعمرة بريطانيّة، وتتسلّم الحكومة البريطانيّة تسيير شؤون المصريّين، وما يوحي عليه خطاب بلفور من تبرير الهيمنة، والتّسلّط يمثّل الخاصّيّة الجوهريّة المميّزة للخطاب الاستشراقيّ ككلّ، حيث لا خلاص للآخر إلّا في وقوعه تحت سلطة «**الأنا**» الأوروبيّ المخلص، والمنجي...، ويتمّ تمرير هذا الخطاب بالاستعانة بمجموعة من المفاهيم، وفي الغالب يقوم المستشرق بإعادة إنتاجها وفقًا للإيديولوجية الاستشراقيّة، وهي من قبيل: التّحضّر، المعرفة، الذّات الغربيّة، الآخر المشرقيّ، التّاريخ، الماضي، الحاضر، الثّقافة، الهويّة، الحضارة، الشّرق، الغرب، الهيمنة، السّلطة...، فماضي المشرق عظيم حقًّا، لكنّ المشرقيّ لا يدرك ذلك، ولا يملك معرفة عنه على عكس الغربيّ الّذي يدرك كلّ حيثيّاته، ما يضمن له التّفوّق، أمّا الحاضر فهو حاضر غربيّ مزدهر، وحاضر مشرقيّ -منحطّ- لأنّ المجتمعات المشرقيّة غير قادرة على تمثّل ذواتها، وتحضّر الشّعوب الشّرقيّة في نظر بلفور يتحقّق من خلال الهيمنة الغربيّة عليها، والخضوع لسلطتها.

[١]- «الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق»، م.س، ص٨٧، بتصرف.

٢-٢ خطاب كرومر

لننتقل إلى الخطاب الاستشراقي عند شخصيّة أخرى لا تقلّ شأنًا عن شخصيّة بلفور، وتتمثّل في **إيفلين بارينج كرومر (Evelyn Baring Cromer)**، وهو الّذي شغل منصب القنصل العام البريطانيّ في الهند، وبعدها في مصر لخمس وعشرين سنة، فخطاب كرومر لا يختلف كثيراً عن خطاب بلفور؛ أي أنّ النّزعة الغربيّة، وتأييد الهيمنة على الشّرق قاسم مشترك بين الخطابين، مع بعض الاختلاف الشّكليّة فقط، ومن بين مظاهره استعمال كرومر لبعض المفاهيم، أو التّسميات الّتي لا تختلف مضامينها، أو معانيها عن مضامين مقابلاتها لدى بلفور، وذلك من قبيل «الجنس المحكوم» الّذي يقابله «الشّرقيّون» عند بلفور، ذلك أنّ المصطلح الأوّل يقصد به كرومر الشّعوب الّتي وقعت تحت حكمه، أو الّتي كلّف بإدارة شؤونها، ولا يخفي في خطابه أنّ معرفته الجيّدة بثقافتها، وتاريخها، ونظام عيشها...، وهي الّتي مكّنته من السّيطرة عليها، وفرض حكمه عن أفرادها، وهذا نابع من إيمان كرومر بأنّ المعرفة تأتي بالسّلطة، وأنّ الزّيادة في المعرفة تعني التّمكّن من زيادة التّحكّم، والتّسلّط، إذًا فتصوّر **كرومر** للعلاقة بين معرفة الأجناس المحكومة، والهيمنة عليهم هو نفسه تصوّر بلفور لها؛ أي أنّ الهيمنة على تلك المجتمعات تتطلّب معرفتها جيّدًا.

ويرى كرومر أنّ الذّكاء الفطريّ الّذي يمتلكه الإنسان الغربيّ هو الّذي يمكنه من معرفة تاريخ الشّرقيّين، وثقافتهم، ومفهوم «الذّكاء الفطريّ، أو المنطقي» هذا يقابل مفهوم التّفوّق عند بلفور، ويبقى دائمًا المعنى واحدًا لا يتغيّر رغم تغيّر التّسمية، وهو أنّ الغربيّين يمتلكون القدرة على قراءة التّاريخ، وإيجاد الأجوبة الّتي تمكّنهم من تمثّل ذواتهم، والآخرين، أمّا التمثّل فهو ما يعتقدان (بلفور وكلومر) أنّه غائب عند الأجناس المحكومة، أو الشّرقيّين الّتي يجب عليها إدراك هذا القصور، وأن ترضى بأن تقع تحت سلطة الغربيّين ؛ لأنّ ذلك بمنزلة خلاص لها من انحطاطها، بل أن تعبّر عن امتنانها للغرب «المنقذ» لأنّ لو لا هو لبقيت هذه الشّعوب منغمسة في انحطاطها.

«فربّما استطعنا، ولو عجزنا عن تحقيق روح وطنيّة شبيهة بالرّوح القائمة على علاقة أبناء الجنس الواحد، واللّغة المشتركة، أن نرى لونًا من الولاء للمواطنة العالميّة يقوم على الاحترام الّذي نضفيه عادة على المواهب المتفوّقة، وعلى سلوك من يؤثّر غيره على نفسه، وعلى الامتنان الّذي نلقاه مقابل ما أسدينا، وما سنسدي من معروف، وسنرى عندها، على أيّ حال، بعض بوارق الأمل في أن يبدي المصري تردّدًا قبل أن يراهن بمستقبله مع أيّ أحمد عرابيّ آخر في المستقبل...، بل إنّ (الشّخص) من سكّان أواسط إفريقيا قد ينتهي به الأمر إلى أن يتعلّم إنشاد ترنيمة تكريمًا لربّة العدالة الّتي عادت، ممثّلة في المسؤول البريطانيّ الّذي قد ينكر عليه شرب الخمر، ولكنّه يقدّم له العدل»[١].

ويرى إدوارد سعيد أنّ كرومر يؤكّد في خطاباته مرارًا فكرة الذّكاء الغربيّ في التّعامل مع الأشياء، وتدقيقها، وأن ذلك هو ما مكّنه من فرض سيطرته، أو هيمنته على الأجناس المحكومة، وما فتئ يؤكّد أيضًا غباء الشّعوب الشّرقيّة الّذي أدّى بهم إلى الانحطاط، وذلك ما يبيّنه هذا النّصّ المأخوذ من كتاب: «مصر الحديثة» لكلومر: «فالأوروبيّ يحكم الاستدلال الدّقيق، وذكره للحقائق لا يشوبه أيّ غموض، فهو منطقي بالفطرة، حتّى ولو لم يكن درس المنطق، وهو بطبيعته شكّاك، ويطلب البرهان قبل أن يقبل صدق أيّ قول، وذكاؤه المدرب يعمل عمل الآلة المنضبطة، أمّا عقل الشّرقيّ فهو يشبه شوارعه الخلّابة المظهر، أي يفتقر إلى أيّ تناسق، والاستدلال لديه أبعد ما يكون عن الإتقان».

---

[١]- مقتطف من مقال لكرومر نشره في مجلة إدنبره ريفيو في يناير - ١٩٠٨م، نقلاً عن «الاستشراق» لإدوارد سعيد، ص٩٢-٩٣.

الخلاصة والنّتائج

أوّلًا: يظهر جليًّا أنّ الخطاب الاستشراقيّ تحكمه روح الهيمنة، والتّسلّط، فهما فعلان مبرران بأنّ موازين القوى ترجع إلى المجتمعات الغربيّة، لكونها متشكّلة من أفراد متفوّقين، وقادرين على تمثيل أنفسهم، ومعرفة الأشياء من حولهم، وهناك مجتمعات أخرى أقلّ تنظيمًا، وتحضّرًا يسودها الانحطاط، والجهل بالتّاريخ، والثّقافة، والحضارة؛ لذلك وجبت السّيطرة عليها، واستعمارها لأنّ في ذلك خلاصًا لها.

ثانيًا: إنّ خطاب الاستشراق يلخّص الصّورة الّتي كوّنها الغربيّ عن الآخر المشرقيّ، فهي تجسيد لموقف غربيّ خالص يرى في المشرقيّ ذلك الإنسان المتخلّف، المنحط، والجاهل، والمتوحّش، وما يجسّد ذلك المقولة التّالية: («**موروس بيروس**»، مقولة إسبانيّة تعني المغاربة عدائيّون)، وأنّ أيّ ردّ فعل مضادّ للاستعمار، والهيمنة كما -يزعم هذا الخطاب- ناتج من عدم وعي هذه الشّعوب بمصلحتها العليا.

ثالثًا: نستنتج كذلك أنّ خطاب الاستشراق تمّ إنتاجه باعتماد مجموعة من المفاهيم الّتي أعيد إنتاجها، بحيث أصبحت تخدم المصلحة العنصريّة، والإمبرياليّة المتوخّاة من هذا الخطاب، وهي من قبيل: «الهيمنة، التّحضّر، الشّرق، الغرب، المصلحة، السّلطة، المعرفة، الجهل، الانحطاط، التّقدّم، التّاريخ، الثّقافة، الهويّة».

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. سعيد، إدوارد، الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة: محمد عناني، دار رؤية للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٦م.

٣. حمادي، إدريس، الخطاب الشرعي وطرائق استثماره، المركز الثقافي العربي بيروت، ط١، ١٩٩٤م.

٤. داغر، يوسف أسعد، مصادر الدراسة الأدبية، المطبعة المحلصية بيروت، ط٢، ١٩٦١م.

٥. مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، طبعة ١٩٦٠م.

٦. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر بيروت، ط١، ١٩٥٥م.

٧. حيمر، عبد السلام، في سوسيولوجيا الخطاب من سوسيولوجيا التمثلات إلى سوسيولوجيا الفعل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

٨. بوحوش، رابح، الأسلوبيات وتحليل الخطاب، مديرية النشر جامعة باجي مختار، عنابة الجزائر - ٢٠٠٤م.

٩. بارت، رودي، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ترجمة: مصطفى ماهر، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة، طبعة ١٩٦٧ م.

الإمام الحسن عليه السلام في كتاب (الشّيعة) للمستشرق المعاصر هاينس هالم دراسة نقديّة

أ.م.د أركان التّميمي[*]

الملخّص

ربمّا يمكن القول إنّ ما تعرّض له الإمام الحسن عليه السلام من مفتريات، وأكاذيب على يد المستشرقين أضعاف ما تعرّض له من أعدائه، فلا يوجد مستشرقٍ -إن لم يكن كلّهم فجلّهم- كتب عن الإمام الحسن عليه السلام إلاّ ونال منه، وافترى، وقد يكون ما كتب مع إساءة، وتجاوز، وسوء أدب، وتوالت الكتابات السّيّئة، والمشوِّهة في سيرة الإمام الحسن الزّكيّ عليه السلام على يد المستشرقين، وكأنّهم يتوارثونها من مستشرق إلى مستشرق، ومن أهمّ أسباب الصّورة المشوّهة للإمام الحسن عليه السلام في كتابات المستشرقين اعتمادهم على كتب غير الشّيعة، وما كتبه المستشرقون الأوائل، فجاءت كتاباتهم مجانبة للحقيقة، سادرة في الكذب، والافتراء، وزادوا على ما جاء من أخبار أُمويّة، وعبّاسيّة مسيئة لسيرة الإمام المجتبى عليه السلام.

ومن هؤلاء المستشرقين هاينس هالم، وهو مستشرق ألماني معاصر، تعرّض لسيرة

(*)- باحث عراقي، كلية الإمام الكاظم عليه السلام للعلوم الإسلامية الجامعة.

الإمام الحسن عليه السلام بما يقرب من صفحة كاملة في كتابه: (الشّيعة)، وهو وإن كان يعدّ على الخطّ المعتدل من الاستشراق، لكن هذه الصّفحة عبّأها بمفتريات، ومزاعم، ورثها من أسلافه، وحاكى بها ما كتبوه، وما اعتمدوا فيه على المصادر غير الشّيعيّة، فكان من اللّازم الوقوف عند هذا الكتاب، ودراسة ما كتبه دراسةً نقديّة أمينة.

نظّمت البحث بمبحثين بعد المقدّمة، خصّصت المبحث الأوّل للتّعريف بالكاتب، والكتاب، والمبحث الثّاني لعرض ما كتبه هاينس هالم عن الإمام الحسن عليه السلام، ودراسته دراسة نقديّة.

الكلمات المفتاحيّة: الإمام الحسن عليه السلام، الاستشراق، المستشرق، هاينس هالم، كتاب (الشّيعة).

المقدّمة

هناك علاقة وثيقة بين المعنى اللّغويّ للاستشراق، وبين معناه الاصطلاحي، فالاستشراق لغةً من الشّرق، أي جهّة الشّرق، وهي الّتي يكون منها شروق الشّمس، واصطلاحًا عرّفوا الاستشراق بأنّه: «دراسة يقوم بها الغربيّون لقضايا الشّرق لغرض التّعرّف على العالَم الشّرقيّ من خلال الدّراسات اللّغويّة، والدّينيّة، والتّاريخيّة، والاجتماعيّة، والسّياسيّة، والتّقاليد»[١]. فالاستشراق عبارة عن اتّجاه فكريّ غربيّ يقوم بدراسة حضارة الشّرق من جوانبها الثّقافيّة، والفكريّة، والدّينيّة، والاقتصاديّة، والسّياسيّة كافّة.

وعرّفه إدوارد سعيد في كتابه (الاستشراق) تعريفًا ذا دلالة مهمّة، فقال عن الاستشراق: «أسلوب غربيّ للهيمنة على الشّرق، وإعادة بنائه، وممارسة السّلطة عليه»[٢].

إذًا، الاستشراق في إطاره العامّ، والشّكليّ ممارسةٌ علميّة تحقيقيّة عن حضارة

[١]- عبد النور، جبور، المعجم الأدبي، ص١٧.

[٢]- إدوارد، سعيد، الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، ص٤٥-٤٦.

الشّرق عمومًا، والإسلام خصوصًا، وفي عمقه، ومراميه هو التّأثير في الشّرق، والمجتمعات الإسلاميّة، وإعادة صياغته، أو صياغة فكره، أو التّأثير في أفكاره، ومعتقداته، وزلزلتها، وبناء أخرى مكانها بمواصفات غربيّة، أو ما يرضيها، سالبة لكلّ هذه الأفكار، والمعتقدات عناصرَ قوّتها، وإشراقها. فكأنّ المستشرق يبحث عن مواضع الإشراق فيحاول سلبها، وسحبها إلى الغرب، إلى الظّلام. وربّما المؤيّد الأكبر لهذا أنّ الاستشراق نشأ، وولد مع الحملات الاستعماريّة للشّرق، أو انتعش، وعاش عصره الذّهبيّ في ظلّ الاستعمار، وقدّم للاستعمار ما يحتاج إليه من دراسات، وإحصائيّات عن ثقافة البلدان الشّرقيّة الّتي يحتلّها، ودينها، وتقاليدها، وجغرافيّتها، وتاريخها، وثرواتها، وغير ذلك الكثير.

نحن لا نصادر جهود المستشرقين العلميّة، ولا ننكر قيمة أعمالهم، فنتاجاتهم العلميّة كبيرة، وذات أثر بالغ، ولكن لا يمكن لأحدٍ أن يُنكر الحقد الّذي رافق كثير من هذه النّتاجات على الإسلام، ونبيّه، والقرآن، ولا أحد ينكر الأخطاء الّتي وقعوا فيها لمفارقتهم الموضوعيّة، والحياديّة، أو عدم قدرتهم على فهم اللّغة، والنّصوص، أو اعتمادهم على مصادر هي بالأساس مصدر للزّيف، والكذب، أو عدم التّحقيق الجادّ، وأخذ المعلومات وراثةً مستشرقٍ عن مستشرق، بما في هذا الإرث من حقد، وزيف، وسوء فهم، وسوء أدب.

في كتاب (الشّيعة) للمستشرق الألمانيّ المعاصر هاينس هالم وقفنا على ترجمته لسيرة الإمام الحسن عليه السلام الّتي عنونها بتنازل الحسن، ورأينا أنّه نقل ما ردّده أسلافه المستشرقون الأوائل، الّذين بدورهم أخذوا المزيّف من التّأريخ، واعتمدوا عليه، بخبث طويّةٍ، أو سذاجة تحقيق، وسطّر هالم في صفحة واحدة تقريبًا ما استطاع جمعه من كتابات أسلافه المستشرقين، ومزاعم المؤرّخين المأجورين، في تشويه صورة الإمام الحسن عليه السلام، وإن كان لم يتكلّم بسوء أدب كما تكلّم بعض أسلافه من المستشرقين الّذين كتبوا عن الإمام الحسن الزّكيّ عليه السلام، فلقد استبطنت كلماته، وجمله ذلك، أو كان مؤدّاها ذلك. ولما كان (هاينس هالم) اسمًا لامعًا، وباحثًا

معاصرًا، وكتابه (الشّيعة) متداولًا، وربّما مرجعًا علميًّا، رأينا عقد دراسة نقديّة لما جاء في كتابه (الشّيعة) عن الإمام الحسن عليه السلام. ومن الله تعالى التّوفيق، والسّداد.

المبحث الأوّل: تعريف بالكاتب (المستشرق هاينس هالم) والكتاب (الشّيعة)

قبل الخوض بما كتبه المستشرق المعاصر هاينس هالم عن الإمام الحسن المجتبى عليه السلام في كتابه (الشّيعة) نتوقّف عند التّعريف بشخصيّة هاينس هالم، وبكتابه (الشّيعة)، ثمّ نعقد العزم على تناول الصّورة الّتي أظهر بها إمامنا الحسن عليه السلام، فنستعرض النّصّ مع نقده، وتقييمه.

المطلب الأوّل: تعريف بالمستشرق هاينس هالم

هاينس هالم، مستشرق ألماني معاصر، ولد في مدينة اندرناخ إحدى المدن الألمانيّة في ٢١ شباط (فبراير) عام ١٩٤٢م.

درس في جامعة بون على يد أشهر المستشرقين الألمان مثل فيشر، وازخاو وفلايشر، وبدأ بدارسة العلوم الإسلاميّة في جامعة توبنجن ثمّ تقدّم إلى الدّارسة في جامعة بون ليحصل على شهادة الدّكتوراه. كما درس اللّغّات السّاميّة فيها، وكانت (آنا ماري شيمل) أستاذته في جامعة بون، وحصل على دكتوراه في فلسفة التّاريخ.

وفي عام ١٩٨٠م أصبح أستاذًا للدّارسات الإسلاميّة في جامعة إبرهارد كارلس في توبنغن (أستاذ أسلامكوند)، بل وأصبح هالم من كبار أساتذة التّاريخ الإسلاميّ، والفرق الإسلاميّة في جامعة (أبرهارد كارلس)، وبقى في منصبه إلى سنة ٢٠٠٧م، وقد درس في هذه الجامعة الدّارسات الدّينيّة العامّة، والمقارنة، والعلوم التّاريخيّة، المؤرّخون، وعلماء الآثار.

وكان في عام ١٩٨٧م قد أصبح أستاذًا مشاركًا في جامعة السّوربون في باريس لفترة من الزّمن ثمّ عاد إلى ألمانيا، وعمل كأستاذ زائر في جامعة ليدن في هولندا

١٩٩٣م. وشغل منصب عميد كلّيّة العلوم الثقافية ١٩٩٤م في كلّيّة ستوديندا.

وأشرف على طلّابه الّذين اهتمّوا بتاريخ الطّائفة الإسماعيليّة، ومنهم المستشرقة الألمانيّة (فيرينا كلين) أستاذة في معهد الدّراسات العربيّة في جامعة لايبزغ في المانيا. تتلمذت على يد المستشرق هاينس هالم، وحصلت على شهادة الدّكتوراه في الدّراسات الإسلاميّة من جامعة توبنغن بألمانيا.

أمّا اهتماماته البحثيّة هي تاريخ الشّرق الأوسط الإسلاميّ، وبخاصّة مصر، وشمال أفريقيا، وسوريا، والإسماعيليّة، والإماميّة (الاثني عشريّة)، وغيرها من الفرق الشّيعيّة.

برز في التّاريخ الفاطميّ بعد أطروحته أمبراطوريّة المهدي، واهتمّ بدراسة، وتحقيق بعض عقائد الإسماعيليّة، فأصدر بحثًا في عام ١٩٧٨م عن علم الخلاص لدى الإسماعيليّين الأوائل، كما تناول بالتّحليل الصّلة بين الفاطميّين، والاعتقاد بالمهدي في تصوير خاصّ به أسماه بـ(إمبراطوريّة المهدي، وصعود الفاطميّين)، الّذي نُشر عام ١٩٩١م .وكذلك ركّز على الفكر الصّوفيّ في كتابه (الغنوصيّة في الإسلام) الّذي نُشر عام ١٩٨٢م.

كما كانت له اهتمامات بالدّراسات الأدبيّة، وعلماء الأدب.

أمّا نتاجه العلميّ فلا نتعرّض إلى كلّ نتاجه العلميّ، ونختصر على أشهر مؤلّفاته الّتي تمّ ترجمتها إلى اللّغّة العربيّة:

١. إمبراطوريّة المهدي، ترجمة: محمود كبيب، دار الوارق للنشر، ١٩٩١م.

٢. الغنوصية في الإسلام، ترجمة ارئد باشا .

٣. الشّيعة (والدّراسة معقودة حوله)

٤. تقاليدهم في التّعليم، ترجمة: سيف الدين قيصر، مراجعة: مجيد الراضي، ١٩٩٩م.

أمّا أشهر المقالات الّتي نشرها (هالم)، فهي:

١. الخلفاء والقتلة: الطبعة الثالثة، ٢٠٢١م منشورات ميونخ.

٢. من مكّة إلى فيينا، ٢٠٢٠م.

٣. الاختلافات والدّيناميكيّات في الإسلام، ٢٠١٢م، فورنسبورغ ٢٠٠٨م، ميونخ.

٤. فهم الشّيعة التّقليديّن، والإمام الخميني، ط١.

٥. الجنسانيّة في الإسلام، ٢٠٠٣ م، مارد، ميونيخ .

٦. خطاب في وداع هاينز هالم، توبنغن في ١٦ فبراير، الجامعة فريبورغ، ٢٠١٦م.

٧. إسلام، المكتبة الوطنيّة الألمانيّة لايبزيغ، ٢٠١٩م[١].

المطلب الثّاني: تعريف بكتاب (الشّيعة) لهاينس هالم

كتاب (الشّيعة) للمستشرق الألمانيّ هاينس هالم حمل في نسخته الألمانيّة عنوان: (**DIESCHITEN**) ، ويبدو أنّه الكتاب نفسه الّذي ترجم إلى اللّغّة الإنجليزيّة بعنوان: (**SHICISM**)، والّذي نُشر من قبل جامعة أدنبره في المملكة المتّحدة عام ٢٠٠١م وقد ترجمه إلى اللّغّة العربيّة مؤخّرًا محمود كبيو، ونُشر من قبل شركة الوراق للنّشر.

قسّم هاينس هالم كتابه إلى خمسة فصول:

الفصل الأوّل: الأئمة الاثنا عشر

وتضمّن لمحة موجزة عن الأئمّة الاثني عشر للشّيعة،

الفصل الثّاني: مواكب العزاء والمآتم

الفصل الثّالث: إسلام الملالي

[١]- اعتمدتُ في هذه التّرجمة على ما ورد في: ترجمة هاينس هالم في كتاب (الشّيعة)، بترجمة محمود كبيبو، طبعة الوراق للنّشر، الطّبعة الأولى، سنة ٢٠١١م، رؤية المستشرقين الألمان في دراسة ونشر تاريخ الدّولة الفاطميّة- هاينس هالم أنموذجًا، سندس بندر خزعل، (رسالة دكتوراة)، كلّيّة التّربية للبنات - جامعة البصرة، سنة ٢٠٢٣م.

الفصل الرّابع: الشّيعة الثّوريّة

الفصل الخامس: الشّيعة خارج إيران

يبين هاينس هالم في المقدّمة أنّ في سنة ٢٠٠٥م حيث صدر الكتاب، لم يمض سوى ٢٥ سنة على دخول الشّيعة إلى وعي قطاع عريض من أوساط الرّأي العام العالميّ، وذلك عندما أسقط الثّوريّون الشّيعة سنة ١٩٧٩م شاه إيران، وأسّسوا جمهوريّة إيران الإسلاميّة، ودخلوا في الوقت نفسه في صراع مع الغرب، ومع هذا الحدث بدأت الأنظار تتوجّه إلى المذهب الشّيعيّ، وإلى عقيدتهم. ويقول هاينس هالم إنّ كتابه يتناول المذهب الشّيعيّ، وليس الثّورة الإيرانيّة، أو السّياسة في الشّرق الأوسط، ولكن الأحداث السّياسيّة تدعوه مرّة بعد أخرى إلى وضعها في مركز البحث، من هنا جعل من الفصل الثّالث بعنوان إسلام الملالي، وهو التّعبير الغربيّ عن الثّورة الإسلاميّة في إيران، والفصل الرّابع بعنوان الشّيعة الثّوريّة، وتحدث في الفصل الخامس عن الشّيعة خارج إيران، ممّا يعني أنّ الكاتب اتّخذ من الشّيعة في إيران، والأحداث الّتي حدثت معهم، وهي الثّورة على الشّاه، وما تبعها من أحداث، اتّخذ ذلك محورًا لكتابه.

ومن المهمّ أن نشير إلى ما كتبه هاينس هالم عن تاريخ الشّيعة، حيث قال: «**نشأ المذهب الشّيعيّ في العراق الّذي لم يزل حتّى اليوم أحد البلدان الأساس للإسلام الشّيعيّ، ففي العراق وقعت الأحداث الحاسمة في تاريخ الألم الشّيعيّ، وفيه توجد الأضرحة المقدّسة لستّة من الأئمة الأثني عشر، وهنا تطورت علوم الدّين الشّيعيّة في العصر الوسيط**»[١].

وإذا كان هالم يقصد من «نشأ المذهب الشّيعيّ في العراق»، بتوسّعه بعد استقرار أمير المؤمنين عليعليه السلام في الكوفة، وبعد شهادة الإمام الحسينعليه السلام، فهذا صحيح، وإذا كان ينظر إلى أنّ المذهب الشّيعيّ في العراق أقدم منه في إيران، فهذا شيء لا يُنكر، بل التّشيّع انتشر من العراق في إيران، وغيرها.

[١]- هالم، هاينس، الشيعة، ص١٥.

أما إذا كان يقصد من نشأة التّشيع الأولى، والأصليّة، فنشأته الأولى في المدينة المنوّرة على يد رسول الله صلى الله عليه وآله عندما رعى الخطّ الّذي يقوده الإمام علي عليه السلام، وربمّا قصد هاينس هالم ذلك عندما قال: «**والشّيعة قديمة قِدم الإسلام، لكنّها كانت على الدّوام أقلّيّة، وغالبًا في المعارضة**».

وبعد أن تحدّث هالم عن قِدم التّشيّع، وأنّه وجد مع وجود الإسلام، تحدّث عن أمر آخر مهمّ، وهو عروبة التّشيّع، فقال هالم: «**الشّيعة هي إذًا في الأصل ظاهرةٌ عربيةٌ كالإسلام نفسه، والجزء الأكبر من مراجعها مكتوبٌ باللّغّة العربيّة، ومن مؤلّفين إيرانيّين أيضًا، لم تزل اللّغّة العربيّة حتّى اليوم اللّغّة المعتمدة لدى علماء الدّين الشّيعة في جميع أرجاء العالم، أكثر من نصف العراقيّين شيعة...**»[١].

وبهذا يدحض هاينس هالم قضيّتين طالما كانتا، وما زالتا، معزوفة مشروخة يردّدها بعضهم بدراية، أو بجهل، وتلوكها ألسنتهم، بوعي، أو بغير وعي، فيحدوهم الجهل، والحقد، والبغضاء، والقضيّتان هما: قِدم التّشيّع بقدم الإسلام، وليس أنّه مذهب طارئ، والقضيّة الثّانية: عروبة التّشيّع، وهي الحقيقة الّتي قلبها، وزيّفها أعداء التّشيّع، فقالوا عنه صنيعة فارسيّة، وما زالوا يقنعون أنفسهم، وأجيالهم بذلك، وهم بذلك كمن يغطّي الشّمس بغربال.

المبحث الثّاني: سيرة الإمام الحسن عليه السلام في كتاب (الشّيعة) عرض ونقد

تطرّق هاينس هالم في كتابه (الشّيعة) لسيرة الإمام الحسن عليه السلام تحت عنوان (تنازل الحسن)، وأورد سيرة مختصرة له في الصّفحة (٢٧) من هذا الكتاب، ولا شكّ أنّ هاينس هالم لم يزد على ما سطّره سلفه من المستشرقين من تأريخ مشوّه للإمام الحسن عليه السلام مستندين في أكثر كتاباتهم على المصادر السّنّيّة، وعدم الرّجوع لمصادر الشّيعة رغم توفّرها، وتابعهم هالم في ذلك، فقد اعتمد في ما أورده في كتابه الشّيعة على الرّواية غير الشّيعيّة، وما كتبه سابقوه من المستشرقين.

[١]- الشّيعة، م.س، ص١٥-١٦.

نعم، في آخر حديثه عن الإمام الحسنعليه السلام أورد ما يفسّر به الشّيعةُ صلح الإمامعليه السلام مع معاوية، وسنقف عند هذا بإذنه تعالى.

ونستعرض الآن ما طرحه هالم عن الإمام الحسنعليه السلام بتفكيك النّصّ إلى نقاط، ونقدها، وهي:

أوّلًا: مؤهّلاتهعليه السلام للخلافة

نظر هاينس هالم إلى مبايعة النّاس للإمام الحسنعليه السلام، إنما هو الاعتماد على تأييد أنصار أبيه الكوفيين، فقال: «**كان الأكبر سنًّا، الحسن، في السّادسة والثّلاثين، أو في السّابعة والثّلاثين عند وفاة أبيه. وكان في وسعه لو طالب بحقّه في الخلافة الاعتماد على تأييد أنصار أبيه الكوفيين، أي على تأييد الشّيعة، وبالفعل فقد أُعلن خليفةً**»[١].

وما يفهم من كلام هاينس هالم أنّ الإمام الحسنعليه السلام لم يكن يملك من الكفاءة، والمؤهّلات شيئًا يؤهّله إلى منصب الخليفة الإسلاميّ، وكلّ ما يمكنه الاعتماد عليه هو تأييد أنصار أبيه أمير المؤمنينعليه السلام.

وفي الحقيقة أن تفنيد هذا الرّأي بنوعين من الأدلّة:

النّوع الأوّل: هي الأدلّة الّتي لا يفهمها هالم، أو لا يؤمن بها، ولا يلتزم بها، منها:

١. أنّ الإمام الحسنعليه السلام خليفة شرعيّ، وإن لم يبايعه النّاس، لأنّهعليه السلام من ضمن الخلفاء الاثنيّ عشر الّذين نصّ عليهم رسول اللهصلى الله عليه وآله، ومصادر هذا الحديث لا يقتصر على الشّيعة.

٢. أقوال رسول اللهصلى الله عليه وآله عنه، وعن أخيه الحسينعليهما السلام، مثل: «أنتما الإمامان، ولأُمّكما الشّفاعة»[٢]، «الحسن، والحسين إمامان قاما، أو قعدا»[٣].

---

[١]- الشيعة، م.س، ص٢٧

[٢]- الأربلي، علي بن أبي الفتح، كشف الغمة في معرفة الأئمة، ج٢، ص١٢٩.

[٣]- الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، علل الشرائع، ج١، ص٢١١؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علي، مناقب آل أبي طالب، ج٣ ص٣٩٤، وغيرها الكثير.

٣. وصيّة أمير المؤمنين عليعليه السلام إليه عند وفاته قائلاً: «يا بنيّ أمرني رسول اللّه أن أوصي إليك، وأن أدفع إليك كتبي، وسلاحي، كما أوصى إليّ رسول اللّه، ودفع إليّ كتبه، وسلاحه. وأمرني أن آمرك، إذا حضرك الموت أن تدفعها إلى أخيك الحسين»، ثمّ أقبل على الحسين فقال: «وأمرك رسول اللّه أن تدفعها إلى ابنك هذا». ثمّ أخذ بيد علي بن الحسين، وقال: «وأمرك رسول اللّه أن تدفعها إلى ابنك محمّد فأقرِئه من رسول اللّه ومنّي السّلام»[١].

النّوع الثّاني: الأدلّة الّتي يفهمها هاينس هالم، ولو وقف عندها بموضوعيّة لأذعن للقول إنّ البيعة للإمام الحسنعليه السلام لم تكن مجاملة، ومحاباة من شيعة أبيه، بل كانت القناعة بشخصه، ومزاياه، من هذه الأدلّة:

١. خطبته بالنّاس بعد أبيه، وكان لها الصّدى، والأثر، وتجلّت فيها شخصيّة الإمام الحسنعليه السلام، وقد أبّن أباه تأبينًا غير تقليدي، فقال: «**لقد قبض في هذه اللّيلة رجل لم يسبقه الأوّلون، ولا يدركه الآخرون. لقد كان يجاهد مع رسول اللّه فيقيه بنفسه. ولقد كان يوجّهه برايته، فيكتنفه جبرئيل عن يمينه، وميكائيل عن يساره، فلا يرجع حتّى يفتح اللّه عليه. ولقد تُوفيّ في اللّيلة الّتي قبض فيها موسى بن عمران. ورفع بها عيسى بن مريم، وأنزل القرآن. وما خلّف صفراء، ولا بيضاء إلّا سبعمائة درهم من عطائه، أراد أن يبتاع بها خادمًا لأهله**».

ثمّ خنقته العبرة فبكى، وبكى النّاس معه ثمّ قال: «أيّها النّاس من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا الحسن بن محمّد رسول اللهصلى الله عليه وآله، أنا ابن البشير، أنا ابن النّذير، أنا ابن الدّاعي إلى الله بإذنه، والسّراج المنير أنا من أهل البيت الّذين أذهب الله عنهم الرّجس، وطهّرهم تطهيراً، والّذين افترض الله مودّتهم في كتابه إذ يقول وَمَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا، فاقتراف الحسنة مودّتنا أهل البيت»[٢].

ووقع خطبة الإمام الحسنعليه السلام في الجموع المحتشدة في المسجد الجامع،

[١]- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج١، ص٢٩٧.

[٢]- المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج٤٣، ص٣٦١.

وتفاعلهم معه، يحكي عن شخصيّة لها النّافذة في النّفوس، والمكانة، والمحبّة في قلوبهم، وإلاّ لو كان الإمام الحسن عليه السلام على الصّورة الّتي طرحها هاينس هالم لمّا كان لكلامه هذا الصّدى، ولخطبته هذا الوقع، والأثر.

٢. عبارة النّاس المبايِعة عندما خاطبهم عبيد الله بن العباس قائلاً: «معاشر النّاس هذا ابن نبيّكم، ووصيّ إمامكم فبايعوه» «يهدي به اللّه من اتّبع رضوانه سبل السّلام، ويخرجهم من الظّلمات إلى النّور بإذنه، ويهديهم إلى صراط مستقيم». فقالوا: «ما أحبّه الينا، وأوجب حقّه علينا، وأحقه بالخلافة». وبادروا إلى بيعته راغبين.

٣. البيعة الجماهيريّة الّتي كانت خاتمة عهد الخلافة الّتي تأتي عن بيعةٍ، فبعد بيعته، وبيعة أبيه انتقلت الخلافةُ إلى مُلكٍ عضوض متوارث. وقد بايعته الكوفة، ثمّ تتابعت بيعة الأمصار، ولم يشذ عن هذه البيعة إلاّ معاوية، وشامُه.

وكان ذلك يوم الواحد والعشرين من شهر رمضان، يوم وفاة أبيه عليه السلام، سنة أربعين للهجرة.

٤. ما تلا البيعة من موقفٍ حازم من الإمام الحسن عليه السلام اتّجاه معاوية، يقول ابن أبي الحديد المعتزلي: «قال أبو الفرج: فلمّا انتهى إلى هذا الموضع من الخطبة قام عبد الله بن العباس بين يديه، فدعا النّاس إلى بيعته فاستجابوا، وقالوا ما أحبّه إلينا، وأحقّه بالخلافة، فبايعوه ثمّ نزل من المنبر».

قال أبو الفرج: ودس معاوية رجلاً من حمير إلى الكوفة، ورجلاً من بني القين إلى البصرة يكتبان إليه بالأخبار، فدلّ على الحميريّ، وعلى القينيّ، فأخذا وقتلا. وكتب الحسن عليه السلام إلى معاوية، أمّا بعد فإنّك دسست إليّ الرّجال كأنّك تحبّ اللّقاء، لا أشكّ في ذلك، فتوقّعه إن شاء الله، وبلغني أنّك شمت بما لم يشمت به ذو الحجى، وإنّما مثلك في ذلك كما قال الأوّل:

فإنّا ومن قد مات منا لك الّذي يروح فيمسي في المبيت ليغتدي

فقل للّذي يبغي خلاف الّذي مضى   تجهّز لأخرى مثلها فكأنْ قدِ[١]

فبيعة الإمام الحسن عليه السلام لم تكن بدافع المجاملة، أو إكرامًا لأبيه من قبل النّاس المبايعة، ولو تصورنا هذا في عدد من المبايعين، فهل يمكن أن نتصوّره بحقّ كلّ المبايعين، بمختلف الشّخصيّات، والحواضر الإسلاميّة!

ولا يسع المقام لذكر تفاصيل جماهيريّة البيعة، وسعتها، ولكن مراجعة سريعة لكتب التّاريخ ستكشف لهاينس هالم، وغيره ذلك بوضوح، الشّيء الّذي لم يفعله هالم، ولم يتعب نفسه في قراءة ما يرتبط بالبيعة للإمام الحسن عليه السلام، وما اكتنفها من ظروف، وما كشفت عنه ودلّت، لكنّه توارث الرّأي عند المستشرقين.

علمًا أنّ ما قدّمه هاينس هالم من صورة لبيعة الإمام الحسن عليه السلام ليست بجديدة، فكم من مستشرق قد صاغ هذه الفكرة، ودسّ هذه الفكرة في كتابته عن الإمام الحسن عليه السلام، فالمستشرق (ناتنج) -على سبيل المثال لا الحصر- وصف مبايعة أهل الكوفة للإمام الحسن عليه السلام كانت قد صدرت من باب الاحترام لذكرى والده الإمام علي عليه السلام، وإنّ الحسن كان يؤثر العافية، ويحب السّلم[٢].

ثانيًا: التّردّد وعدم التّصميم

تحدّث هاينس هالم عن الإمام الحسن المجتبى عليه السلام واصفًا إيّاه بالتّردّد، وعدم التّصميم، فقال: «**عندما وصل معاوية على رأس الجيش السّوري إلى العراق أبدى كثيراً من التردّد، وعدم التّصميم**».

وأفضل الظّنّ به أنّه نظر إلى الأمر بسطحيّة عالية، وفسّر الموقف الّذي اختاره الإمام الحسن عليه السلام أنّه ناتج من التّردّد، وعدم الحزم، والتّصميم، وإذا كانت القراءة للمشهد سطحيّة، ومستعجلة، وعدم الاطّلاع على حياة الإمام الحسن عليه السلام، ومواقفه

[١]- المعتزلي، ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج١٦، ص٣١.

[٢]- ناتنج، انطوني، العرب انتصاراتهم وأمجاد الإسلام.

وأنطوني ناتنج، ولد سنة ١٩١٥م، وزير انشق على إيدن لاعتدائه على مصر، من آثاره: إلى أين يتجه الشرق الأوسط، وتاريخ العرب من قبل النبي حتى اليوم. (المستشرقون، ج٢، ص١٤١).

في الحروب، واختصار زاوية النّظر بصلحٍ عُقد مع مَنْ نازعه على الخلافة، بعد أشهر من المبايعة له، فلا غرابة أن تكون النّتيجة هكذا عند هاينس هالم.

لو أتعب هاينس هالم نفسه قليلاً، وقرأ، وتمعّن في كلمات الإمام الحسنعليه السلام الأولى بعد البيعة، لتغيّر رأيه إذا حكّم الموضوعيّة، والعلميّة على قراءته، وكتابته، ولذهب إلى أنّ الحسنعليه السلام حسم أمره من أوّل الأمر على قتال معاوية، واستئصال شأفته. وقد مرّ علينا قول أبو الفرج: ودسّ معاوية رجلاً من حمير إلى الكوفة، ورجلاً من بني القين إلى البصرة، يكتبان إليه بالأخبار، فدلّ على الحميريّ، وعلى القينيّ فأخذا وقتلا. وكتب الحسن ع إلى معاوية: «أمّا بعد فإنّك دسست إليّ الرجال كأنّك تحبّ اللّقاء لا أشكّ في ذلك، فتوقّعه إن شاء الله...».

وهكذا نرى أنّ الإمام الحسنعليه السلام قد أعدّ نفسه لملاقاة معاوية، غير خائف، ولا متردّد.

ولو قرأ رسالة الإمام الحسنعليه السلام إلى معاوية، فمن المفترض أن تُملي عليه موضوعيّته ألاّ يصف الإمامعليه السلام بالمتردّد، كيف وهو يقرأ استعداد الإمامعليه السلام لمناجزة معاوية، فقال من ضمن ما قال: «**ولقد كنّا تعجّبنا لتوثّب المتوثّبين علينا في حقّنا، وسلطان نبيّنا، وإن كانوا ذوي فضيلة، وسابقة في الإسلام، وأمسكنا عن منازعتهم مخافة على الدّين أن يجد المنافقون، والأحزاب في ذلك مغمزاً، يثلمونه به، أو يكون لهم بذلك سبب إلى ما أرادوا من إفساده، فاليوم فليتعجّب المتعجّب من توثّبك يا معاوية على أمر لست من أهله، لا بفضل في الدّين معروف، ولا أثر في الإسلام محمود، وأنت ابن حزب من الأحزاب، وابن أعدى قريش لرسول اللهصلى الله عليه وآله ولكتابه، والله حسيبك، فسترد فتعلم لمن عقبى الدار، وبالله لتلقين عن قليل ربّك، ثمّ ليجزينّك بما قدّمت يداك، وما الله بظلاّم للعبيد**».

... فدع التّمادي في الباطل، وادخل فيما دخل فيه النّاس من بيعتي، فإنّك تعلم أنّي أحقّ بهذا الأمر منك عند الله، وعند كلّ أوّاب حفيظ، ومن له قلب منيب، واتّق

الله، ودع البغي، واحقن دماء المسلمين، فوالله ما لك خير في أن تلقى الله من دمائهم بأكثر ممّا أنت لاقيه به، وادخل في السّلم، والطّاعة، ولا تنازع الأمر أهله، ومن هو أحقّ به منك، ليطفئ الله النّائرة بذلك، ويجمع الكلمة، ويصلح ذات البين، وإن أنت أبيت إلّا التّمادي في غيك سرتُ إليك بالمسلمين فحاكمتك، حتّى يحكم الله بيننا، وهو خير الحاكمين»[١].

وهكذا بمراجعة كلمات الإمام الحسن عليه السلام، وما اتّخذه من تدابير لحرب معاوية، كلّها تشير إلى أنّه لم يكن متردّدًا في أمره، بل حزم رأيه، وسار لا يلويه شيء، ولكن خذلان جيشه، وعدم نهوض الأمّة معه، جعل الصّلح مع معاوية خيراً من حربٍ لا تحقّق أهدافها.

كما أنّ سيرة الإمام الحسن عليه السلام في حياة أبيه طافحة بمواقف الحزم، والشّجاعة، والإقدام، بمشاركته في الحروب المختلفة.

ولك المواقفُ، والمشاهدُ واحدٌ يروي، وآخَـــرُ بـالبطولة يَشهدُ

فـبـإصبهانَ ويـومَ قُسْطنطينةٍ مـاضي شَـبـابَكَ لـه حديثٌ مُسنَدُ

والـنهروانُ وأرضُ صِفّينٍ بـها أصـداءُ سـيفكَ مـا تزال تُعرَبِدُ

وأبـوك حـيدرُ، والـحَيادرُ نسلُها مِن سِنخِها... وابنُ الحسامِ مُهَنَّدُ[٢]

ثالثًا: عقد الصّلح نتيجة للتّردّد

بعد أن جعل هاينس هالم التّردّد، وعدم التّصميم في اتّخاذ القرارات الحاسمة من صفات الإمام الحسن عليه السلام، جعل هذا سببًا رئيسًا لعقد الإمام الحسن عليه السلام الصّلح

[١]- المعتزلي، ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج١٦، ص٣٤.

[٢]- أحمد، الوائلي، ديوان الشيخ أحمد الوائلي.

مع معاوية، فقال هالم: «**ولذلك جرت مفاوضات في المدائن الواقعة على نهر دجلة انتهت بتنازل الحسن عن الخلافة**».

وبهذا يتبينّ أنّ هالم لم يتطرّق إلى تفتّت الجيش الكوفيّ على يد معاوية، وتخاذله عن الإمام الحسن عليه السلام، وألقى باللاّئمة على الإمام الحسن عليه السلام، وكأنّه أدار وجهه عن الأسباب المذكورة للصّلح، واختصرها بسبب واحد ارتأى أن يعلّق الصّلح عليه، وهو التّردّد المزعوم عند الإمام عليه السلام، وبهذا تظهر عدم موضوعيّة هالم، ومفارقته للعلميّة، واختياره السّير في طريق معبّد من قبل أسلافه المستشرقين.

قال الشّيخ المفيد عن أسباب الصّلح: «**لم يكن هناك بُدّ للإمام الحسن عليه السلام من القبول بالصّلح، وترك القتال؛ بعد أن علم بخذلان القوم له، وفساد المحكّمة فيه بما أظهروه له من السّبّ، والتّكفير، واستحلال دمه، ونهب أمواله، ولم يبق معه من يأمن غوائله سوى القليل من خاصّة أصحابه، وهم من القلّة بحيث لا تقوم لأجناد الشّام، بل وهناك من أفراد عسكره من استحلّ دمه، وأراد الفتك به، وتسليمه إلى معاوية...**».

ووصل الخذلان، والوقوع في شرك معاوية، وإغراءاته إلى الدّائرة الضّيّقة المحيطة بالإمام الحسن عليه السلام، يقول الشّيخ المفيد: «كما أنّ معاوية أرسل إلى ابن عمّ الإمام الحسن عبيدِ الله بن العباس يُرغبه في المصير إليه، وضمن ألف ألف درهم، فانسلّ عبيد الله بن العباس في اللّيل إلى معسكر معاوية...»[١].

فالإمام الحسن عليه السلام لم يعقد الصّلح مع معاوية لأنّه كان متردّدًا خائفًا يطلب العافية، بل لأنّ الأسباب الموضوعيّة، والقراءة الواقعيّة دعت إلى هذا الاختيار، يكفي في تخاذل جيشه أنّهم راسلوا معاوية إن شئت أرسلنا لك الحسن أسيرًا، وفي جواب لأصحابه قال الإمام الحسن عليه السلام: «والله لئن أسالمه، وأنا عزيز خير من أن يقتلني وأنا أسير، أو يمن عليَّ، فيكون سبة على بني هاشم إلى آخر الدّهر، ومعاوية ما يزال يمنّ بها، وعقبه على الحيّ منّا والميت»[٢].

---

[١]- المفيد، محمد بن محمد، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، ج٢، ص١٣

[٢]- الطبرسي، أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب، الاحتجاج، ج٢، ص١٠.

ولا أدري كيف يغض هالم الطّرفَ عن كلّ هذه التّفاصيل، ولا يأتي لها بذكر، ويجعل تردّد الإمام الحسنعليه السلام، وخوفه هو الّذي قاد إلى الصّلح، ولا أدري أساسًا هل أعرض هالم عن هذه التّفاصيل بعد اطّلاع عليها، فيكون فارق الموضوعيّة فيما كتب، لسبب، أو لآخر، أو أنّه لم يطّلع، وسار على ما سار عليه أسلافه؟!

رابعًا: الحصول على الأموال الطّائلة سببٌ آخر للصّلح

جعل هاينس هالم الأموال الّتي نصّت بنود الصلح أن يسلمها معاوية للإمام الحسنعليه السلام سببًا آخرَ لموافقة الإمام الحسنعليه السلام على عقد الصّلح.

قال هاينس هالم: «**وممّا سهّل على حفيد النّبي اتّخاذ هذا القرار منحه مبالغ كبيرة من المال، بالإضافة إلى عائدات الخراج لمنطقة إيرانيّة كاملة**».

وهذا القول ليس جديدًا عند المستشرقين، بل يردّده الكثير منهم، ومنهم من ذهب بإساءته بعيدًا، قال هنري لمنس المعروف بحقده الدّفين على الإسلام، حقد أفقده الأمانة العلميّة، حيث عرف عنه عدم الأمانة العلميّة، قال عن الإمام الحسن إنّه لم يكتف بالمطالبة بألف ألف درهم كمصارف لأخيه الحسينعليه السلام فقط، وإنّما طلب لنفسه خمسة ملايين درهم آخر، والذّهاب للإقامة في حيّ من أحياء بلاد فارس[١].

ومن قرأ قليلاً عن الإمام الحسن المجتبىعليه السلام يرى أنّ ما يزعمه المستشرقون لا يناسب ما هو معروف متسالم عليه في حياة الإمام الحسنعليه السلام، لأُمور كثيرة:

١. تحدّث المؤرخون في حياة الإمام الحسنعليه السلام عن زهده في الأموال، وأنّه خرج من أمواله مرّتين، وقاسم الله تعالى أمواله، ومن كانت الأموال عنده بهذه الحال هل يعقل أن يرضى بمبالغ كبيرة من المال ليتنازل عن الخلافة، وإدارة الدّولة لمعاوية، ويقنع بخراج أبجرد في بلاد فارس؟!

٢. كان للإمام الحسنعليه السلام أمواله الخاصّة، وكان قائمًا على ممتلكات ورثها من

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

أبيه أمير المؤمنين علي عليه السلام، وأمّه فاطمة عليها السلام، ففي وصيّة أبيه الإمام عليّ عليه السلام:

«بسم الله الرّحمن الرّحيم، هذا ما أوصى به وقضى به في ماله عبدُ الله عليٌّ ابتغاءَ وجه الله ... أنّ ما كان لي من مال بينبُع يُعرف لي فيها، وما حولها صدقة، ورقيقها...، ومع ذلك ما كان لي بوادي القرى كلّه من مال لبني فاطمة (ثلثها وقف)، ورقيقها صدقة، وما كان لي بديمة، وأهلها صدقة ... وما كان لي بأذينة، وأهلها صدقة، والفقيرين كما قد علمتم صدقة في سبيل الله، وإنّ الّذي كتبت من أموالي هذه صدقة واجبة بتلة (وقف)... فإنّه يقوم على ذلك الحسنُ بن علي يأكل منه بالمعروف، وينفقه حيث يراه الله (عزّ وجل) في حلّ محلّل لا حرج عليه فيه، فإن أراد أن يبيع نصيبًا من المال فيقضي به الدّين، فليفعل إن شاء، ولا حرج عليه فيه، وإن شاء جعله سرى الملك، وإن ولد علي، ومواليهم، وأموالهم إلى الحسن بن علي...»[١].

وجاء في وصيّة السّيّدة الزّهراء عليها السلام ما نصّه:

«بسم الله الرّحمن الرّحيم، هذا ما أوصت به فاطمة بنت محمّد رسول الله صلى الله عليه وآله أوصت بحوائطها السّبعة: العواف، والدّلال، والبرقة، والميثب، والحسنى، والصّافية، وما لأم إبراهيم، إلى علي بن أبي طالب عليه السلام فإن مضى علي فإلى الحسن، فإن مضى الحسن فإلى الحسين، فإن مضى الحسين فإلى الأكبر من ولدي»[٢].

٣. البند المتعلّق بالأموال في وثيقة الصّلح ينصّ على أن تصرف الأموال في أُمور الشّيعة، وأكّد على عوائل الشّهداء في حرب الجمل، وصفّين، فجاءت الفقرة كالآتي: «بايع الحسن بن علي صلوات الله عليه معاوية على ألّا يسميه أمير المؤمنين، ولا يُقيم عنده شهادة، وعلى ألّا يتعقّب على شيعة علي عليه السلام شيئًا، وعلى أن يفرّق في أولاد من قتل مع أبيه يوم الجمل، وأولاد من قتل مع أبيه بصفين ألف ألف درهم، وأن يجعل ذلك من خراج دار أبجرد...»[٣].

[١]- الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب، الكافي، ج٧، ص٤٩.

[٢]- الكافي، م.س.

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

إذًا، فالأموال المذكورة في البند مخصّصة لعوائل الشّهداء، وليس للإمام الحسنعليه السلام، بل قال بعض المستشرقين إنّ معاوية اقترح على الإمام الحسنعليه السلام أن يدفع له ما مقداره خمسة ملايين درهم من بيت مال الكوفة مرّة واحدة، وتخصيص راتب مستمرًّا له من خراج بلدة من بلاد فارس، ولكن الإمام الحسنعليه السلام رفض هذا الاقتراح»[١].

وهذا المقدار من المال، وإن كان مستبعدًا أن يتوفّر في خزانة الكوفة، لأنّ أمير المؤمنين عليعليه السلام كان معروفًا بسرعة توزيع الأموال، وعدم تركها في بيت المال، ومستبعد أن تتكاثر الأموال في بيت المال بهذا المقدار الكبير في فترة أشهر فقط، ولكن اقتراح معاوية بمال خاصّ للإمام الحسنعليه السلام ليس مستبعدًا، بل هذا ألصق به.

وعلى كلّ حال، ما ذكره هالم، ومن قبله المستشرقون، بمزاعم مختلفة، تجتمع كلّها عند كون الأموال الّتي أعطيت للإمام الحسنعليه السلام سببًا رئيسًا من أسباب موافقة الإمامعليه السلام على الصّلح، لا يمكن تصوّر هذا بحقّ الإمام الحسن الزّكيعليه السلام، ولكن هالم سار على طريق أسلافه، فسطّر ما ورثه عنهم، وربّما كان عنده مصدر لذلك، وكان عندهم، فمصادر المسلمين غير مؤتمنة، ومن ذلك ما رواه الطّبري: أنّ الصّلح تمّ بين الإمام الحسن ومعاوية بعد أن اشترط الحسن لنفسه على معاوية أن يبقي عنده الأموال الّتي أصابها[٢].

وبهذا يتّضح لنا أنّ ما طرحه هاينس هالم لا يتوافق مع وضع الإمام الحسنعليه السلام الرّوحيّ، والاقتصاديّ، ولا يتناسب مع الواقع الّذي نجده في بنود وثيقة الصّلح، ولكن المستشرقين لهم في ذلك مآرب، ومطالب، ومن نُحسن به الظّن نحمله على عدم التّتبّع العلميّ الجيّد، والاكتفاء بما في المصادر السّنّيّة، أو ما طرحه المستشرقون السّابقون عليه، ولا يخلو حال هالم من هذه الاحتمالات.

[١]- حتّي، فيليب، تاريخ العرب، ص٢٤٦.

[٢]- انظر: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، ج٤، ص١٢٥.

خامسًا: عيشة الثّراء في المدينة وعدم التّدخّل في الحياة السّياسيّة

وصف هاينس هالم الإمامَ الحسنعليه السلام أنّه عاش بعد الصّلح عيشة الثّراء، واعتزل الحياة السياسيّة، ولم يتدخّل في شؤونها، فقال ما نصّه: «**بعد ذلك عاد الحسن إلى المدينة، وعاش هناك حتّى وفاته كرجل ثريّ محترم، من دون أن يتدخّل إطلاقًا في الشّؤون السّياسيّة**».

وممّا تقدّم عرفنا أنّ الإمام الحسنعليه السلام لم يكن فقيراً فأثرى بفضل الصّلح مع معاوية، بل كان رغم زهده غنيًّا، ومع أمواله الخاصّة كان متواضعًا كريمًا نبيلاً.

سادسًا: كثير الزّواج وكثير الذّرّيّة

ولم يغادر هاينس هالم حديثه عن الإمام الحسنعليه السلام بدون الإشارة إلى الشّبهة المكرورة، وهي أنّهعليه السلام كان كثير الزّواج، فقال: «**والشّيء الوحيد الجدير بالملاحظة الّذي ترويه عنه المصادر التّاريخيّة أنّه كان كثير الزّواج، وأنّه خلّف عددًا كبيراً من الأولاد**».

ويبدو أنّ عبارته «والشّيء الوحيد الجدير بالملاحظة ...» ليس عبارة عفويّة، بل هي عبارة أراد بها هالم أن يذمّ الإمام الحسنعليه السلام، فبيّن أنّ كثرة الزّواج هي المائز الواضح لحياتهعليه السلام، ولا يخفى ما في هذه العبارة من سخافة، وما يرافقها من جهلٍ، أو حقد، فالمصادر التّاريخيّة تكتظّ بفضائل الإمام الحسنعليه السلام، ومناقبه، وجميل سجاياه، وسموّ نفسه، وكرم طباعه، ويكفي أنّه بنصّ جدّه رسول اللهصلى الله عليه وآله أنّه سيّد شباب أهل الجنّة، وهل يكون سيّد شباب أهل الجنّة مَن لا يُعرف عنه ما يميزه إلّا كثرة الزّواج، ولكن أنىّ لهاينس هالم وغيره أن يفهم ذلك؟!

ثمَّ -ولا نريد أن نقف عند أدلّة نفي هذه الشّبهة، فلقد كثرت المقالات، والبحوث في ذلك، وأشبعت هذه الشّبهة تفنيدًا- إنّ كثرة الزّواج يستتبعه كثرة الزّوجات، ومثل الحسنعليه السلام لا يمكن ألّا يحتفظ التّاريخ بأسماء الكثير من زوجاته، فأين أسماؤهن، ومع كثرة الزّواج يكون كثرة الأولاد، فمن هم أولاد الإمام الحسنعليه السلام، هل يذكر

المؤرّخون عددًا هائلاً من الوِلد للإمام الحسنعليه السلام؟

بقول مختصر، من يقل بكثرة الزّواج عليه أن يأتي بالأسماء، أسماء الزّوجات، وأسماء الأولاد، ونقبل من المدّعي ربع عدد الزّوجات المزعومات.

لكن المؤرّخين لا يذكرون من أسماء الزّوجات للإمام الحسنعليه السلام إلاّ خمس زوجات، ومن الأولاد إلاّ ستة عشر ولدًا، في أكثر الرّوايات[١].

في حين يصل بعضهم بعدد زوجاتهعليه السلام إلى تسعين زوجة، كما هو الحال عند المدائنيّ، وبعضهم أكثر من ذلك، كأبي طالب المكيّ في كتابه قوت القلوب، فذكر زواجه من مئتين وخمسين، أو ثلاثمئة امرأة، مع ذلك لا يُذكر لهعليه السلام من هذه الزّوجات إلاّ خمس نساء، هن:

١. أم بشير بنت أبي مسعود الأنصار، وهي أم زيد بن الحسن.

٢. جعدة بنت الأشعث.

٣. أم إسحاق بنت طلحة بن عبيد اللّه، وهي أم طلحة، والحسين الأثرم.

٤. امرأة من بني ثقيف، وهي أم عمرو بن الإمام الحسن.

٥. خولة بنت منظور الفزارية، وهي أم الحسن المثنى.

ورملة وهي أم ولد، وولداها القاسم وعبد الله الشّهيدان في كربلاء.

المفارقة أنّ هذه الفرية لم ترد على لسان معاوية مع احتياجه لما يشوّه به صفحة غريمه، فلماذا لم ينعته بهذا الوصف؟!

يُرصد أوّل إطلاقٍ لهذه الفرية يقول إنّها طفت على السّطح في ظلّ ثورات العلويّين على السّلطة العبّاسيّة، وولدت على لسان المنصور الدوانيقي العباسي، يقول المؤرّخ المسعوديّ:

[١]- الطبرسي، الفضل بن الحسن، إعلام الورى بأعلام الهدى، ج١، ص٤١٦.

«ولما أخذ المنصور عبد الله بن الحسن، وإخوته، والنّفر الّذين كانوا معه من أهل بيته صعد المنبر بالهاشمية، فحمد الله، وأثنى عليه، وصلّى على محمّدﷺ، ثمّ قال: يا أهل خراسان، أنتم شيعتنا، وأنصارنا، وأهل دعوتنا، ولو بايعتم غيرنا، لم تبايعوا خيراً منا، إنّ ولد ابن أبي طالب تركناهم، والّذي لا إله إلاّ هو، والخلافة فلم نعرض لهم لا بقليل، ولا بكثير. فقام فيها علي بن أبي طالبعليه السلام فما أفلح، وحكم الحكمين، فاختلفت عليه الأمّة، وافترقت الكلمة، ثمّ وثب عليه شيعته، وأنصاره، وثقاته فقتلوه، ثمّ قام بعده الحسن بن علي رضي الله عنه فوالله ما كان برجل، عُرِضت عليه الأموال فقبلها، ودسَّ إليه معاوية إنيّ أجعلك وليّ عهدي، فخلعه، وانسلخ له ممّا كان فيه، وسلمه إليه، وأقبل على النّساء يتزوج اليوم واحدة، ويطلق غدًا أخرى، فلم يزل كذلك حتّى مات على فراشه...»[1].

ولا ندري هل قرأ هاينس هالم هذه النّصوص، وغيرها، أم لم يقرأها، ولو كان قد قرأها، أو سمع بها فكيف خلص إلى هذه النّتيجة: «**والشّيء الوحيد الجدير بالملاحظة الّذي ترويه عنه المصادر التّاريخية أنّه كان كثير الزّواج، وأنّه خلّف عددًا كبيراً من الأولاد**»!!!.

سابعًا: تأريخ وفاته المجهول

قال هالم: «**وحتّى سنة وفاته غير معروفة، ويعتقد أنّه توفيّ بين سنة ٦٧٠م وسنة ٦٨٠م، ودفن في مقبرة البقيع في المدينة**».

وهكذا ساق هاينس هالم تاريخ وفاة الإمام الحسنعليه السلام بطريقة غريبة كأنّه يوحي من خلالها أنّ الإمامعليه السلام كان مغمورًا في مجتمعه، فلم تعرف سنة وفاته على وجه التّحديد، وكأنّ كلّ من اختُلف في سنة وفاته كان على هامش المجتمع، لا يُعبأ به.

وربّما لا يعرف هاينس هالم أنّ الاختلاف في تواريخ الوفاة أمرٌ طبيعي، ولا دلالة فيه على كون المتوفىّ مغمورًا في مجتمعه، ولم يكن ذا أهمية تُذكر، فنبيّ الإسلام

[١]- الطبري، تاريخ الملوك، ج٦، ص٣٣٤.

محمّدﷺ مختلف في تعيين يوم وفاته على وجه التّحديد.

ثامنًا: سرد الرّؤية والرّواية الشّيعيّة

قال هالم في آخر حديثه عن الإمام الحسن عليه السلام: «**بالنّسبة للشيعة يعدّ الحسن الخليفة الشّرعي لأبيه عليّ، والإمام الثّاني حتّى وفاته. أمّا أن يكون قد اضطرّ للرّضوخ لمعاوية فهو أمر يفسّره الشّيعة بأنّ الإمام أراد، نظرًا لتفوّق السّوريّين عسكريًّا، تفادى الدّخول في معركة خاسرة سلفًا، وبالتّالي حقن دماء المسلمين. فهو تحاشى العنف دون أن يتخلّى عن حقوقه. ومثل جميع الأئمة الآخرين يعتبر الحسن أيضًا شهيدًا عند الشّيعة، إذ يقال إن إحدى زوجاته قتلته بالسّمّ بناءً على دسيسة من معاوية**».

أراد هالم أن يكون هنا موضوعيًّا مُحايدًا بنقل الرّأي الشّيعيّ، ولكنّه كان واضحًا أنه لم يَعْبَأ بهذه الرّؤية الشّيعيّة، فأوردها بدون نقاش، أو بدون أن يمنحها نصيبًا من المقبوليّة، أو الاحتماليّة، في الوقت الّذي كان عدم تكافؤ المعسكرين سببًا وجيهًا لاختيار الصّلح.

ويتبيّن من قول هاينس هالم: «بالنّسبة للشّيعة...» أنّ ما تقدّم من كلامه لم تكن مصادره شيعيّة، ولم تتولّد فكرتُه بالرّجوع إلى مصادرهم، بل هي آراء غير الشّيعة، سنّيّة كانت المصادر، أو استشراقيّة.

وفي كلّ ما تقدّم لم يظهر لنا هاينس هالم بمظهر الباحث الموضوعي الجادّ المحايد، بل ردّد ما قاله أسلافه من المستشرقين، نعم قد تكون لغّته مخفّفة عن لغّة سابقيّه، فلم تكن بمستوى كثير من المستشرقين السّابقين في الجرأة، وسوء الأدب، رغم أنّها لم تكن لغّة محترمة في بعض مواضعها، لأنّه لم يستطع التّخلّص من نتاج المستشرقين السّابقين بكلّ أحقادهم على الإسلام، ورموزه، ولم يأت بقراءة جديد مختلفة عن أسلافه، فكلّ ما دوّنه عن الإمام الحسن عليه السلام نجده عن المستشرقين الأوائل.

الخاتمة

في هذه الخاتمة نذكر أهمّ النّتائج المتحصّلة من البحث، مع التّوصيات، وربمّا وجدت طريقها للتّحقّق.

أوّلًا: النّتائج

أهمّ نتائج البحث:

٢. تحدّث المستشرق الألمانيّ المعاصر هاينس هالم عن إمامنا الحسن المجتبى عليه السلام في كتابه (الشّيعة) معنونًا حديثه بـ(تنازل الحسن)، ولم يأتِ بشيء جديد، وقد ردّد الافتراءات المعروفة الّتي حاول بها خصوم الإمام الحسن عليه السلام الأمويّون، والعبّاسيّون تشويه صورته من خلالها، وتلقّفها المستشرقون الأوائل، فأخذوا المزيّف من التّأريخ، واعتمدوا عليه، بخبث طويةٍ، أو سذاجة تحقيق، وهالم وإن لم يكن قد تكلّم بسوء أدب كما تكلّم بعض أسلافه من المستشرقين الّذين كتبوا عن الإمام الحسن الزّكي عليه السلام، لكن كلماته، وجمله استبطنت ذلك.

٢. تطرّق هاينس هالم لعدّة أمور عن الإمام الحسن عليه السلام جعلناها على شكل نقاط، وهي:

أ. مؤهّلات الإمام الحسن عليه السلام للخلافة، ويفهم من كلام هاينس هالم أنّ الإمام الحسن عليه السلام لم يكن يملك من الكفاءة، والمؤهّلات شيئًا يؤهّله إلى منصب الخليفة الإسلاميّ، وكلّ ما يمكنه الاعتماد عليه هو تأييد أنصار أبيه أمير المؤمنين عليه السلام.

ويبدو أنّ هالم أعرض -بقصد أو بدونه- عن البيعة الجماهيريّة للإمام الحسن عليه السلام الّتي لا يتصوّر أن تجتمع الأمصار عليها لو لم يكن كفؤًا للقيادة، والخلافة، كما أنّه أعرض عن شخصيّة الإمام الحسن عليه السلام الّتي ظهرت بعد شهادة أبيه عليه السلام في خطبته،

ومواقفه القياديّة، ومواجهته معاوية، وسيرته المباركة.

ب. ذكر هالم أنّ التّردّد، وعدم التّصميم من صفات الإمام الحسن عليه السلام غافلاً، أو متغافلاً عن مواقفه، وشجاعته في عهد أبيه عليه السلام، وخوضه الحروب معه، واستنفاره للنّاس للقتال، ثمّ موقفه الحازم مع معاوية، قبل أن يتفّشى الخذلان في جيشه.

ت. عدّ هالم هذا التّردّد أبرز أسباب الصّلح مع معاوية، ضاربًا بذلك الموضوعيّة عرض الجدار، فلم يتعرّض إلى ملابسات الخيانة، والخذلان الّتي واجهها الإمام الحسن عليه السلام في جيشه، وتخاذل النّاس عن النّصرة، والتّضحية.

ث. وعد هالم أيضًا الأموال الّتي قدّمها معاوية للإمام الحسن عليه السلام سببًا مغريًا لعقد الصّلح، وتسليم السّلطة لمعاوية، وناقشنا ذلك، ورأينا أنّ هالم لم يتطرّق إلى تفاصيل الأموال، ولمن خُصّصت في بنود الصّلح.

ج. وصف هالم الإمام الحسن عليه السلام أنّه تفرّغ في المدينة يعيش عيشة الثّراء، وكأنّه لا يعرف أنّ الإمام الحسن عليه السلام لم يكن فقيراً، فأثرى بفضل الصّلح مع معاوية، بل كان رغم زهده غنيًّا، ومع أمواله الخاصّة كان متواضعًا كريمًا نبيلاً.

ح. كثرة الزّواج والطّلاق، وهي الفرية القديمة الجديدة، لاكها هالم كما سبقه أسلافه من المستشرقين، ومن قبلهم المأجورون من المؤرّخين، وتوقّفنا مفنّدين لهذه الفرية الّتي قد أُشبعت ردًّا، وتفنيدًا من قبل الكتّاب، والباحثين.

خ. غمز هاينس هالم عند تعرّضه لتاريخ وفاة الإمام الحسن عليه السلام بأنّ مجهوليّة التّاريخ يشي بأنّه عليه السلام كان مغمورًا هامشيًّا في الحياة الإسلاميّة، وما درى أنّ الاختلاف في ضبط تواريخ الوفيات أمر شائع، بل حتّى تاريخ وفاة النّبي صلى الله عليه وآله اختلف في تحديده.

د. أراد هالم في آخر حديثه أن يكون موضوعيًّا مُحايدًا بنقل الرّأي الشّيعيّ في

صلح الإمام الحسنعليه السلام، ووفاته، ولكنّه كان واضحًا أنّه لم يَعْبَأ بهذه الرّؤية الشّيعيّة، فأوردها بدون نقاش، أو بدون أن يمنحها نصيبًا من المقبوليّة، أو الاحتماليّة.

ذ. كان يفترض بباحث بمستوى هاينس هالم أن يكون موضوعيًّا، وأن يحتكم للعلميّة، والبحث الجادّ، لا أن يسلّم قلمَه لترديد كلمات أسلافه، وافتراءاتهم، الّتي أخذوها من التّأريخ المزيّف في مصادر المسلمين.

ثانيًا: التّوصيات

نرى من الأهمّيّة بمكان كتابة دائرة معارف إسلاميّة شيعيّة تشتمل على كلّ ما كتبه المستشرقون عن أهل البيتعليهم السلام، وردّ كلّ الشّبهات، والآراء الخاطئة، وترصين الآراء الصّحيحة، وتترجم دائرة المعارف هذه إلى اللّغّات المختلفة، لتكون مرجعًا رئيسًا للدّوائر، والمؤسّسات الأجنبيّة المعتنية بهذا الشّأن.

لائحة المصادر والمراجع

١. ابن شهر آشوب، محمد بن علي، مناقب آل أبي طالب، ط١، مؤسسة علاّم - قم المقدسة.

٢. أحمد، الوائلي، ديوان الشيخ أحمد الوائلي.

٣. إدوارد، سعيد، الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة.

٤. الأربلي، علي بن أبي الفتح، كشف الغمة في معرفة الأئمة، دار الأضواء، بيروت.

٥. حتّي، فيليب، تاريخ العرب، دار الكشاف، ٢٠٠٩م.

٦. خزعل، سندس بدر، رؤية المستشرقين الألمان في دراسة ونشر تاريخ الدولة الفاطمية، هاينس هالم أنموذجًا، (رسالة دكتوراة)، كلية التربية للبنات - جامعة البصرة، سنة ٢٠٢٣م.

٧. الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، علل الشرائع، منشورات المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٦م.

٨. الطبرسي، أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب، الاحتجاج، منشورات دار النعمان، النجف الأشرف، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م.

٩. الطبرسي، الفضل بن الحسن، إعلام الورى بأعلام الهدى.

١٠. الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، مؤسسة الأعلمي، بيروت.

١١. عبد النور، جبور، المعجم الأدبي، ط١، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩م.

١٢. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية – طهران، ١٣٦٣ش.

١٣. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت.

١٤. مجموعة من المستشرقين، دائرة المعارف الإسلامية.

١٥. المعتزلي، ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، بيروت.

١٦. المفيد، محمد بن محمد، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لتحقيق التراث، الناشر: دار المفيد، بيروت، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

١٧. ناتنج، أنطوني، العرب انتصاراتهم وأمجاد الإسلام، ترجمة: راشد البراوي، طبعة مكتبة الانجلو.

١٨. هالم، هاينس، الشيعة، ط١، دار الرواق، ٢٠١١م.

التراث الإسلامي والعربي

في الدراسات الاستشراقيّة

- الرّحلة ما بعد الكولونياليّة بين رهانات التّعايش الإنسانيّ وإكراهات التّعالي الاستشراقيّ

عبد الفضيل إدراوي

- ترجمة مقدّمة كتاب: «القصائد السّبع»

عزّالدين بلقاسم كِبْسي

سورة الإخلاص

الرّحلة ما بعد الكولونياليّة بين رهانات التّعايش الإنسانيّ وإكراهات التّعالي الاستشراقيّ

قراءة في رحلة «على إيقاع قصيدة» لدييغو رودريغيث بارغاس

د. عبد الفضيل ادراوي[*]

مُسْتَخْلَص

يروم هذا البحث الكشف عن الرّؤية الّتي تحكّمت في رحلة «**على إيقاع قصيدة**» للكاتب، والرّحالة الإسباني **دييغو رودريغيث بارغاس**، وقد بدت كتابة خطابيّة براكماتيّة ذات أطروحة معلنه تراهن على تفعيل الدّور الإنسانيّ الاجتماعيّ التّنمويّ للمثقّف، إيمانًا بمحوريّته في توجيه بوصلة السّياسة، وترشيد مساراتها، في سبيل تقريب المسافات بين الشّعوب، والأمم، ومحاصرة مغامرات صنّاع القرار، ودعاة الصّدام.

إلّا أنّ بارغاس، في دعواه، وعبر خطابه المغري، لم يكن موضوعيًّا، فقد بدا أسير مرجعيّة استعماريّة، ومستسلمًا لنسق الكتابة المتحاملة، فهيمنت أناه الاستشراقيّة في تصوير الآخر الّذي بدا موضوعًا متشيّئًا، خاضعًا لإرادة المتغلّب، ولنزعته في المسخ، والتّشويه. فلم ترَ كتابة بارغاس بأسًا في أن تمارس دورها، ليس في النّقل، والإخبار

(*)- أستاذ النقد والبلاغة وتحليل الخطاب، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تطوان/ المغرب.

عن عوالم الآخر المغربيّ»، بل المساهمة بوعي فنّي ماكر في صناعة عوالمه، وخلقه خلقًا جديدًا يشوه صورته، ويتفنّن في جعله كائنًا مثيراً للدّهشة، والعجب يَسرّ النّاظر الغربيّ، ويعجب قرّاءه.

الكلمات المفتاحيّة: الأطروحة، التّعايش، ترشيد السّياسة، الكتابة الاستشراقيّة، تشويه الآخر.

مقدّمة

تمثّل رحلة «على إيقاع قصيدة»[١] للكاتب الإسباني بارغاس أحدى انعطافات الكتابة الرّحليّة المعاصرة، برؤيته الجديدة في الكتابة شكلاً، ومضمونًا، وبما يسكنها من رهانات، ويوجّهها من مرامٍ. فالنّصّ يقيم تداخلاً متعدّدَ الأوجه، تتسانخ فيه الأجناس الأدبيّة، والخطابات بشكل لافت؛ كالرّحلة، والحكاية، والسّيرة، واليوميّات، والمذكّرات، والتّقرير الصّحفيّ، والتّوثيق والشّهادة، والتّاريخ والجغرافية، والصّورة الفوتوغرافيّة، والنّقد التّشكيلي، والخطاب التّربوي، والبورتريه... إلخ، عبر نسيج مختلط يصيّر الكتابة «ليست مجرّد زخارف بريئة، بل تحمل عالماً ثانيًا من التّمثيلات، يثير على طريقته المعنى الاجتماعيّ، والتّاريخي»[٢]، فتكشف بوضوح عن رغبة في التّلاقي، والتّواصل.

غير أنّ هذا الأفق من التّفكير الإنسانيّ الرّحب، والمنفتح، والمتطلّع بوعي إلى مستقبل مشرق للشّعوب، لم يفلح في التّخلّص من إرث الكتابات الاستشراقيّة التّقليديّة[٣]، المحْتكمة لسنن، وأعراف المنطلقات، والمقاصد الكولونياليّة، الّتي تحكّمت فيها نزعة تفوّقيّة، قوامها التّمحور حول الذّات **(Eguocentrisme)**،

---

[١]- بارغاس، دييغو رودريغيث، -على إيقاع قصيدة، (مالقة، تطوان، الناظور).

[2]- Henri Mitterand, Le discours du roman, Puf, 1980. P.238

[٣]- يحدد إدوارد سعيد بعض أهم ملامح الاستشراق التقليدي من قبيل أن: «العلاقة بين الغرب والشرق علاقة قوة، وسيطرة ودرجات متفاوتة من الهيمنة المركبة..، بحيث تكون للغرب اليد العليا في كل علاقة منها...».

سعيد، إدوارد، الاستشراق (المفاهيم الغربية للشرق)، ص٤٧-٤٩.

والاستسلام لمنظور نمطيّ يستصغِر الشّعوب الأخرى[١]، بما هي «ظاهرة تثير الفضول»[٢].

أوّلًا: الرّحلة ورهان الأفق المشترك

١. التّعايش أفقًا للتّفكير

تتشكّل البلاغة النّوعيّة لنصّ بارغاس، من رهاناته التّعبيريّة الّتي تخلق لنفسها أفقًا رحبًا من إمكانات دلاليّة، وتأويليّة مُغرية، فهو يمتدّ على جغرافيا مكانيّة تستوعب الرّقعة المغربيّة الإسبانيّة في مساحة واحدة، يأتلف عبرها المختلف، وتتفاعل فيها التّنويعات الإنسانيّة، توحّدها عناصر ثُرًى من القيم المتأصّلة، وتجلّيّات من المشترك الإنسانيّ الخالد، رهانِ كلّ عمليّة بناء حضاريّ. يرشد النّصّ إليها بما يحفل به من أحداث، ووقائع ذات منزع التّاريخ المصغّر (**Micro Histoire**)[٣]، الّذي يردّ الاعتبار للمعيش، واليوميّ، وللكاتب الفرد، وتفاصيل حياته، وتواصله الفعليّ[٤] مع الفضاء المغربيّ.

لذا لا يتحرّج بارغاس من الإعلان عن الرّهان الإنسانيّ البراجماتيّ لكتابته، بوصفها كتابة أطروحة[٥]، وبمساهمتها الواعية في البحث عن القواسم المشتركة بين الشّعوب، في أفق استثمارها لإقامة مجتمع متواصل متسالم. فالكاتب بحكم اهتماماته، وأنشطته المدنيّة الإنسانيّة بين إسبانيا، والمغرب، يؤمن بضرورة السّعي لتحقيق تلاحم بين شعبيّ الضّفّتين، لإيجاد، وتثبيت بعض من ذلك العالم الممكن المحلوم به. ذلك العالم تؤشّر عليه ذخيرة من الجمال الشّاخص أثرًا باقيًا وشاهدًا،

[١]- هذا المنظور الذي يبدو من خلاله المهتمون بالشعوب الشرقية «يلقون على الواقع المحلي نظرة أنانية ويسقطون في أفضل الأحوال في فخ الغرائبية التي لا تستبعد بطبيعة الحال الشعور بنوع من التفوق المتغطرس».

غويتيسولو، خوان، في الاستشراق الإسباني؛ دراسات فكرية، ص٢٣٣.

[٢]- بتعبير المستشرق مكسيم رودنسون، ينظر: العروي، عبد الله، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، (المقدمة).

[3]- Jaques Revel, Jeux d'èchelles, La micro-histoire à l'expérience, Gualimare/ Seuil, 1996.

[٤]- بالنظر إلى أن الذات المتكلمة والساردة في النص هي أيضًا الذات الشاهدة التي جالت على امتداد الفضاء المرتحل إليه.

[5]- Susan Rubin Suleiman, Le Roman à Thèse, Puf, Paris, 1983.

لا تُبْليه الأيّام، ولا تُعفّيه السّنون، ولا تبدله الإكراهات السّياسيّة، والإيديولوجيّة، وغيرها. فهو وحده الّذي يمكن التّعويل عليه من أجل «بناء عالم أكثر عدلاً»[١]. لأنّه الثّابت، والمستمرّ في الزّمان، والمكان، وهو الرّهان نحو عالم «يكون فيه الإنسان إنسانًا»[٢].

من هذا الجانب فإنّ الكتابة عند بارغاس تغدو رحلة أطروحة مخصوصة، قوامها السّعي نحو التّغيير، والمساهمة في البناء، وإحداث التّأثير[٣]، بنزوعها المزدوج نحو الجمع بين عالمين؛ عالم الكائن، وعالمِ الممكن، أو عالمِ الواقع، وعالمِ المأمول، عالمِ الـ(هُنا)، وعالم الـ(هُناك). باعتماد حركة حثيثة تنطلق من الواقع، لكنّها لا تتوقّف عنده، ولا تستسلم لحدوده المرسومة، بل تسعى لتجاوزه، وتخطّيه نحو الممكن، والمحتمل، حيث يمكن أن تلتقي الإنسانيّة، وتشعر بالاطمئنان، والاستقرار، وتتحقّق لها الأحلام، والمطامح. حين يُستثمر الجمال، والسّحر المشهود، ويوظّف توظيفًا براغماتيًّا يفيد الشّعوب، ويخدمها، ويهيّئ لمشاريع إنسانيّة حضاريّة عديدة[٤].

٢. الرّحلة وبلاغة الاعتراف

يبدي الرّحالة شجاعة لافتة في استحضاره الفضاء المغربيّ، فيجد أنّ أولى الخطوات نحو العالم الإنسانيّ البديل المأمول، الإقرار، والاعتراف الشّجاع بآثار الجمال المغربيّ، والعربيّ، وبقدرته على الاستمرار، والصّمود باقيًا حيًّا، وشاهدًا على ذوق رفيع، وذائقة جماليّة حضاريّة كونيّة، لها سطوتها الإنسانيّة الّتي لا يمكن دفعها، أو جحودها، والّتي يمكن الاستناد إليها لتفعيلها، واستثمارها. إنّ الذّات الكاتبة تأبى إلّا أن تنطلق من اعتراف إنسانيّ حضاريّ يقرّ بحقيقة أنّ الفضاء الأندلسيّ يتضمّن

---

[١]- على إيقاع قصيدة، م.س، ص١٠٣.

[٢]- م.ن، ص١٠٧.

[3]- Ruth Amossy, L'argumentation dans le discours, Armand Colin, Paris 2010.

[٤]- يجسد الكاتب بهذا رهانًا تواصليًّا إيجابيًّا في مقاربة مسألة الأنا والآخر، على عكس الرّهان المتوجّس الّذي تحكم في بعض الكتابات، ونستحضر في هذا المقام رواية (السّفينة) لجبرا إبراهيم جبرا، الّتي تخوض هي الأخرى في العلاقة الإشكاليّة بين العالمين العربيّ والغربيّ. مع فارق أنّها تحاول أن تصوّر كون اللّقاء بين الفضاءين شبه مستحيل، وبعيد التّحقّق فوق حيّز جغرافيّ محدّد. ممّا يجعل منظور جبرا للآخر مصوَّرًا بطريقة فنية مختلفة تمامًا عن نظرة بارغاس. ينظر: جبرا، جبرا إبراهيم، السفينة.

من شواهد الفنّ، والعمران، ومن الآثار الثّقافيّة، والدّينيّة، ومن المعالم الثّقافيّة ما يغني عن غيره من الأدلّة، على أصالة الجمال لدى الآخر، ويغري باستثماره: «ما زالت معالم تلك الحضارة الشّرقيّة شاهدة على الذّوق الرّفيع الّذي تميّز به العرب في مجالات الفنّ، والطّبيعة. فهذا قصر الحمراء، ذو المعمار الأكثر تقليدًا في العالم، من بين المآثر الّتي تستقطب أكبر عدد من الزّوار»[١]، تنضاف إليه شهادة العرفان الجميل الّتي ينقلها عن البروفيسور أ.م. لوركا: «أن حضارة الأندلس كانت منبع الحداثة، وأوّل نهضة أوروبيّة»[٢]. ما يفسرّ نزوع الكاتب المعلن نحو دمج الحضارتين، وإحداث التّلاقي الحضاريّ الإنسانيّ بين الشّعوب، وبين الضّفّتين خصوصًا. فالتّلاقي مبرَّر، وحتميّ، تشهد له، وتمهّد له في الآن ذاته مظاهر من التّعايش، والانفتاح المشهودة في التّاريخ العريق. فقد عاش الأندلسيّون أعراقًا مختلفة «روم، قوط عربيون، عرب، بربر، يهود، سلافيون وموالي، مولدون ومستعربون... لكنّهم جميعًا كانوا يتعايشون باحترام متبادل لثقافاتهم المختلفة»[٣].

وهذه مالقة، موطن الكاتب، والمدينة السّاحرة، وغيرها من المدن الإسبانيّة، بمآثرها، وبما يفوح في أرجائها من عبق التّاريخ الإنسانيّ المشترك، ظلّت «مثالاً للتّسامح، والتّعايش»[٤]، مثلما أنّ جغرافيا الوجود العربيّ على امتداد أقطاره، تشير إلى تأثير، وتأثّر متبادلين، وإلى تحوّل عناصر الجمال المكانيّ إلى إرث مشترك بين النّاس حيثما وجدوا. الأمر الّذي يجعل من التّواصل، والتّفاهم ضرورة حضاريّة، وحقيقة تاريخيّة، وحتميّة مستشرَفة، ينبغي استثمارها لصالح رؤى جديدة من التّقارب، والتّفاهم، والتّعايش. كلّ هذا يكشف عن رؤية إنسانيّة بانية، ونهج حضاريّ مأمول في مقاربة مسألة الآخر. هذا النّهج يتطلّب جرأة للتّفعيل بديلاً عمّا انتهجه السّياسيّون، والعسكريّون. وهو الوجه الّذي يفلح الكاتب في بسط خيوطه، ويستنهض شخصيّاته الشّاهدة، مثلما يستنفر كلّ دعائمه من الذّاكرة لتحقيق هذه المهمّة الإنسانيّة، بشكل

[١]- على إيقاع قصيدة، م.س، ص١٩.

[٢]- م.ن، ص١٩.

[٣]- م.ن، ص١٩.

[٤]- م.ن، ص٢١.

يبدي الذّات الكاتبة ساردًا حجاجيًا متبنّيًا وجهة نظر[١]. وكأنّنا به يغازل الحقيقة القرآنيّة الّتي ترسم خريطة التّعامل بين أبناء الإنسانيّة؛ ﴿**وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا**﴾ (الحجرات: ١٣). حيث تغدو العلاقة الطّبيعيّة بين الإنسان، وأخيه علاقة سلم، وتعارف، من حيث هو الأصل الأوّل الّذي لا يجوز الخروج عنه إلى ضدّه (العنف/ اللاّسلم)، إلاّ في حالات نادرة وخاصّة[٢]. لأنّ «الاختلاف بين البشر جنسًا، وعرقًا، وعقيدةً، ولونًا، لا يلغي حتميّة التّعارف، وحقيقة (وحدة الجنس البشريّ)» في أصل وجوده[٣].

٣. الرّحلة وبلاغة الاعتذار

لا يكتفي بارغاس باستحضار فضاء الضّفّة الأخرى الجميل، والحنين إلى تفاصيله، بل يجعل الحرب موضوع إدانة، ومنها جلد الذّات المستعمِرة، فحرب أنوال -كما يرى- هي إحدى الحروب الأقلّ نفعًا، والأكثر فسقًا في تاريخ إسبانيا... «جنود من شرائح المجتمع الأكثر فقرًا في البلاد، تمّت التّضحية بهم من أجل شرف، وطنيّ سخيف»[٤]. وهي حرب مُدانة من الأوساط الشّعبيّة الإسبانيّة نفسها، لأنّها لم تساهم سوى في تكريس حالات الظّلم الاجتماعيّ، والفقر الّتي كانت تعيشها شريحة واسعة من المجتمع الإسبانيّ، خرجت في مظاهرات، وحركات احتجاجيّة ثوريّة اعتبرت «حربًا ضدّ حرب»[٥].

بل إنّ الكاتب ينقل تساؤلات تستنكر المغامرات اللاّإنسانيّة الّتي أقدمت عليها السّلطات الإسبانيّة: «فما الّذي كنّا نهدف إليه من استعمار الرّيف ... أهو تعزية أنفسنا بضياع آخر المستعمرات منّا سنة ١٨٩٨م. أم إشباع الأطماع الماليّة لبعض السّياسيّين؟ أم مجرّد إرضاء طموحات شخصيّة لشرذمة من العسكر..؟؟»[٦].

[1]- Alain Rabatel, Argumentater en racontant, éditions De Boecker Université, 2004.

[٢]- العوام، الشيخ فيصل، الأنا والآخر: المنطق القرآني في التعامل مع الآخر، مجلة البصائر، ص٦٥.

[٣]- العنكي، الشيخ عباس، المجتمعات؛ الأنا والآخر: المنطق القرآني في التعامل مع الآخر، م.س، ص٦٩.

[٤]- على إيقاع قصيدة، م.س، ٤٠-٤١.

[٥]- ليون تروتسكي الثورة الإسبانية (١٩٣١-١٩٣٩م)، ص٥٩.

[٦]- على إيقاع قصيدة، م.س، ص٤٠.

و«يسجّل الكاتب بنبرة حادّة، رفضه السّلوك المتهوّر للفعل الاستعماريّ الّذي أقدمت عليه الطّغمة الحاكمة باحتلالها المغرب، وأوهامها في البحث عن تحقيق أحلام إمبراطوريّة توسّعيّة استعماريّة لا مبرّر لها»[١]. بل إنّ الحرب، والاحتلال سببه مغامرة النّخبة السّياسيّة العسكريّة، وانفرادها بقرار الزجّ بالإسبان في الحرب المكلفة: «لم تحظ حرب المغرب بالشّعبيّة في إسبانيا، ولم تكن الرّوح الوطنيّة بمفردها كافية»[٢]، لذا تعالت الهتافات داخل الكنغرس: «لا حرب، لا أساطيل... نريد زادًا ومدارس»[٣].

ويصوّر بشكل دراميّ الخسائر البشريّة المؤلمة الّتي جرتها الحرب على المجتمع الإسبانيّ، مُبديًا تعاطفه الإنسانيّ مع أصحاب الأرض، وبخاصّة المقاتلين الّذين شوَّه المستعمِر صورتَهم، وقدّمها للشّعب الإسبانيّ: «حرب أنوال صفحة سوداء، كان بائعو الجرائد ينادون بأسماء الموتى في الشّوارع طالبين الثّأر من المتوحّشين (برابرة الرّيف)، الّذين رسمتهم المخيّلة بالدّمويّين، والسّاديّين عديمي الرّحمة: بينما كل ّما فعلوه كان هو القتال دفاعًا عن النّفس»[٤].

هكذا يستثمر الكاتب معرفته الطّويلة بالفضاء المغربيّ، وبمكوّناته المختلفة، فيعتمده منطلقًا، وأساسًا لبناء تصوّره الحضاريّ القائم على الاعتراف بالآخر، والإقرار بأحقيّته في الحياة، والوجود. لذلك فهو لا يتردّد في نقد السّياسة الخاطئة الّتي تنهجها السّلطة الرّسميّة المركزيّة في التّعامل مع الشّعوب، ومع إنسان الضّفّة الأخرى، هذه السّياسة، لا تخرج عن النّهج الاستعماريّ السّابق، الّذي أنتج صورًا من المعاناة، والفشل، وولّد مشاعر العداء، والتّنافر. لأنّها سياسة قائمة على التّفاوت،

---

[١]- على إيقاع قصيدة، م.س، ص٤١.

[٢]- يتماهى رأي الكاتب في هذا السياق مع كثير من المواقف التي عارضت الحرب؛ «حيث خرج الناس لإسماع أصواتهم احتجاجًا على نزول الكوارث بهم والتي اهتمت بها الفئات الشعبية التي تذمرت من الوجود غير المنطقي لأبناء الشعب الإسباني في المغرب».

تنظر تفاصيل ذلك في الفصل السادس من كتاب: إسبانيا والريف والشريف محمد أمزيان، مساهمة في دراسة العلاقات المغربية الإسبانية في بداية القرن العشرين، رشيد يشوتي، ص٢٨٤-٣٠٢.

[٣]- على إيقاع قصيدة، م.س، ص٣٩.

[٤]- م.ن، ص٣٩-٤٠.

وأحاديّة المنظور. وجب توقّفها، والقضاء عليها، وإلاّ فإنّ الفقر، والمعاناة، والمآسي ستتفاقم، وهذا ما يبيّنه الأب خوان: «ستبقى إفريقيا بؤرة لعدم الاستقرار الاجتماعيّ، والسّياسيّ، والاقتصاديّ إلى أن تصبح التّنمية شمال-جنوب واقعًا ملموسًا»[١].

٣. سعادة الفعل بديل البكائيّة

في هذا السّياق تنزع الذّات الكاتبة نحو التّأسيس لواقع حضاريّ جديد يحافظ على الموروث الجماليّ، والإنسانيّ المشترك، ويعترف بقيمته الكونيّة الحضاريّة، لأنّها باقية، وما تزال فاعلة، ومؤثّرة في النّاس، فتستحضر مبادرات مدنيّة رائدة، بدأت العمل منذ التّسعينيّات بهدف رفع المعاناة، وإعطاء جواب شموليّ لظاهرة الهجرة نحو إسبانيا، عبر «تطوير عمليّات تساعد المهاجرين على إيجاد عمل يحفظ كرامتهم، فوضعت برامج توعية لسّكان مالقة الّذين يمثّلون طرفًا أساسًا في عمليّة الإدماج هذه»[٢]، عبر القيام بحملات تحسيسيّة للتّعاطف، والتّوعية ضدّ العنصريّة، وكره الآخر داخل محيط العمل، والدّراسة.

يقول الأب خوان بابلو، هو أحد العاملين في السّاحة التّنمويّة: «لقد عرفت السّعادة عندما اكتشفت معنى المساعدة الحقيقيّة، فكانت هذه هي طريقتي الخاصّة لاعتناق الدّين من جديد -إذا جاز التّعبير- كنت أقول من قبل إنّ الفقراء هم إخوتي... لم يكن ذلك صحيحًا»[٣].

بل إنّه يعتبر نفسه مسؤولاً عن ظاهرة الهجرة، ومآسيها، بوصفها ظاهرة ملحّة، ومخزية للإنسان أكثر من الفقر. فواجب الإنسانيّة الحقّة يقتضي منع ظاهرة الفقر، والعمل الجادّ عبر كلّ الوسائل، والسّبل المتاحة من أجل اجتثاث أصول المشكلة، ومسبّباتها، وتجفيف منابعها، وليس الانتظار حتّى تستفحل الظّاهرة، وتنتشر، وتنتج العدد الهائل من الضحايا الّذين يضطرّون للهجرة، فنعاملهم بمنطق الأخوة. فهذا عمل إنسانيّ هو من صميم مسؤوليّة المثقّفين، أو المبدعين، وكلّ الفاعلين، لكنّهم

[١]- على إيقاع قصيدة، م.س، ٨٤-٨٥.

[٢]- م.ن، ص٨٢.

[٣]- م.ن، ص٨٢.

قبل ذلك معنيّون بالنّظر في الأسباب، والحيثيّات، لأنّهم يتولّون مهمّة قيادة الآخرين بشكل، أو بآخر إلى حياة أفضل[١].

ثانيًا؛ الرّحلة من سعة التّعايش إلى ضيق التّعالي الإمبرياليّ

تعلن الرّحلة سعيها الواعي نحو التّأسيس لعالَم إنسانيّ يُعترف فيه بقيمة الإنسان، بعيدًا من المنظورات التّصنيفيّة المغرضة. لذا وجدنا جرأة نادرة في انتقاد مغامرات النّخبة السّياسيّة، والعسكريّة، وما اقترفته بحقّ الآخر، وما راكمه ذلك من مشاعر عداء، وكراهيّة. لكن الكاتب، وهو يدافع عن أطروحته الحضاريّة هذه، لم يستطع أن يتخلّص من ضيق الانتماء للكتابة الاستشراقيّة المتحاملة، وسلطتها في توجيه الرّؤية نحو أنانيّة مفرطة، مشبَعة بمشاعر التّعالي، واحتقار الآخر.

٤. التّراث الإسبانيّ النّفيس والمغربيّ المُفَرِّط

في سياق نقد الكاتب السّلطة الرّسميّة، وفشلها في اقتراح حلول لواقع المعاناة، وظاهرة الهجرة، وآثارها، يورد شهادات تشكّل تجسيدًا عمليًّا لرؤيته الحضاريّة البراغماتيّة. فيحدثنا عن كتاب كان يؤلّفه حول مركز الدّراسات المغربيّة في تطوان. «تلك المدرسة الّتي أسّستها السّلطات الإسبانيّة سنة ١٩٤٧م، بهدف تعليم التّرجمة التّحريريّة، والفوريّة من العربيّة، والأمازيغيّة، إلى الإسبانيّة، والّتي لم يعد لها وجود الآن»[٢].

وهو كما يبدو سرد استرجاعيّ لا يخلو من نبرة للكتابة الكولونياليّة، المُحْتكِمة إلى منطق الهيمنة الإمبرياليّة، والمكرّسة للغرب بوصفه: «الأصل المركزيّ الحواضري»[٣] الّذي يمارس وظيفَته من حيث هو «إحالة مرجعيّة»[٤]. فالاستطراد بجملة (والّتي لم يعد لها وجود الآن)، توحي بنوع من التّقريع، والتّوبيخ للآخر، ولومه بوصفه المفرّط

[١]- سويل، توماس، المثقفون والمجتمع (أنماط المثقفين العامة وأثرها في حياة الشعوب)، ص١٧٩.

[٢]- على إيقاع قصيدة، م.س، ص٨٥.

[٣]- الثقافة والإمبريالية، م.س، ص١٨.

[٤]- م.ن، ص١٣٢.

في الإرث، والمسؤول عن التّضييع، مثلما يوحي السّرد التّوصيفي التّعريفي بأهمّيّة المستعمِر، وفاعليّته، وبامتلاكه الرّؤية الاستباقيّة، والمشاريع الإنسانيّة ذات البعد المستقبليّ. من دون استحضار إمكان الاستعاضة عنها بمشاريع ربما أهمّ، وأنفع، وبعيدًا من منطق الخضوع للمهيمن.

هذا الاسترجاع المنحاز يدعمه حديث الكاتب عن السّينما بمدينة النّاظور، الّتي دشّنتها السّلطات الإسبانيّة سنة ١٩٥١م، وتمثّل تحفة، أو قطعة متحف بالنّسبة لتاريخ المدينة، إلّا أنّها لم تحظ بأيّ عناية، أو تطوير؛ «خلال زيارتي للنّاظور في يونيو سنة ٢٠٠٤م، ذهبت إلى سينما الرّيف، وأدركت بأنّها كما قد وصفت لي تمامًا، لم يحدث أيّ تغيير فيها، أو ترميم لما يربو على الأربعين عامًا»[١]. ولا يخفى أنّ هذه الصور المرجعيّة لا تخلو من نفحة استعلاء استشراقيّ، لكونها تسهم في إظهار الرّحالة الزّائر، مثقّفًا، وذا حسّ فنيّ متأصّل، فهو يتفقّد مؤسّسة فنّيّة هي السّينما، أنشأها المستعمر الإسبانيّ، منذ ما يزيد على أربعين سنة، ولم تُعَرْ أيّ اهتمام، ولم تحظ بأيّ تطوير، ما يشير الى غياب روح المسؤوليّة الثّقافيّة، والفنّيّة لدى الإنسان المحليّ، سواء أكان مسؤولاً من أصحاب القرار، والمعنيّين بتطوير الحياة الثّقافيّة الفنّيّة، وتوفير المؤسّسات، ووضع المخطّطات، أم كان من الجمهور المستهدف بالأنشطة، فكلاهما مهمل، وغير مهتمّ بالمجال الفنّيّ، والسّينمائيّ. فالكاتب يجتهد في رصد كلّ ما يثير الانتباه، ويبعث على الاستغراب من الإنسان المغربيّ الّذي يبدو كائنًا بشريًّا من الدّرجة الثّانية. الأمر الّذي يجعله مدعاة للسّخريّة، والتّندر من لدن الآخر (المتحضّر)، وهذا ما من شأنه أن يثير لدى المتلقّي الغربيّ انفعالات الكره، والاستصغار اتّجاه هذا الجنس عن طريق مراكمة هذه الأوصاف السّلبيّة[٢].

وبالمقابل، يبدو الكاتب صاحب ذائقة فنّيّة، وصاحب اهتمامات تاريخيّة، يعتبر المؤسسة المفرّط فيها تحفة فنّيّة، وتاريخيّة تستوجب العناية، والاهتمام. مثلما يبدو صاحب مشاعر جيّاشة، ينوب عن الإنسان المحليّ (الخامل والمفرِّط) في إبداء التّأثّر، والتّحسّر على تراث نفيس ضاع، وتمّ التّفريط فيه. فهو بديل عن الذّائقة الفنّيّة

[١]- على إيقاع قصيدة، م.س، ص٤٧.

[٢]- الزاهي، فريد، الصورة والآخر، رهانات الجسد واللغة والاختلاف، ص٧٤.

المحلّيّة (الميّتة)، بذائقته الفنّيّة الحيّة، والمتيقظّة، والمهمومة.

٥. المستعمِر ونور المدنية

يستدعي الكاتب مرويات تُجلي دور الإسبان المشرّع لمظاهر التّمدّن، ولأنوار الحضارة المادّيّة الحديثة في المغرب، فعبر تلخيص مضامين شريط وثائقي عن فترة الحماية، يسجّل باعتزاز فضل الإسبان على شمال المغرب، حيث وجدوا عند وصولهم «مدنًا بلا كهرباء، ولا ماء صالح للشّرب، تنعدم فيها مجاري المياه، ولم يكن فيها أيّ وجود للخدمات الصّحيّة، فأقاموا مصلحة للرّعاية الصّحيّة إضافة إلى شبكة للماء الصّالح للشّرب، وأخرى للمياه الصّحّيّة، أمّا في مجال التّعليم فتمّ فرض منهج يجمع بين البيداغوجيّة الإسبانيّة المتّبعة آنذاك، ومنهج تعليم القرآن»[١].

ولعلّها مسرودات تستعاد بغائيّة مدروسة، تكشف عن واقعيّة أحاديّة المنزع، فهي توظّف المرجعيّ، لكن عبر تسريد موجَّه؛ ينظر من جانب واحد، وبعين منتقية، ومتحيّزة، تضفي على الأنا (الإسباني المستعمِر) هالة من الإجلال الّذي يوجبه سياق السّرد، لأنّه يبدو مصدرًا مطلقًا للخير، والنّماء، والنّفع العميم. أمّا هذا الآخر (المغربيّ)، فتتوارى صورته نحو الخلف، وتبهت ملامحه الإنسانيّة، والحضاريّة، ليبدو كائنًا قاصرًا، مطوّقًا بسمات الكسل، والخمول، عاجزًا عن الفعل، محتاجًا إلى كلّ شيء، وجوده متوقّف على تدخّل من يساعده، ويشفق لحاله، ويَهُبّ لنجدته، على نفس نهج الرّحلات الكولونياليّة الّتي يعمد أصحابها إلى مراكمة توصيفات، وتبئير لقطات سرديّة تلصق سمة الكسل، ليس فقط بالمواطن العادي، أو البسيط، وإنّما تطال على حدّ سواء المسؤولين، وجهاز السّلطة، أو المخزن: «لا مبالاة، وخمول المخزن... وحدها الأخبار تنتقل بسرعة، فالكلّ متفرّغ، ومنشغل بنقل الأخبار، وتناقلها»[٢]، فـ«تظهر المقارنة بشكل سافر بين المغربيّ، والأوروبيّ، أو على الأصحّ بين الشّرقيّ، والغربيّ [...]، وتنكشف صورة المغربيّ الكسول بواسطة

[١]- على إيقاع قصيدة، م.س، ص٣٦.

[٢]- ريشي، إيتيان، رحلة في أسرار بلاد المغرب، ص١١٧.

وحدات معجميّة ذات حقل دلاليّ موحّد يدلّ على السّكون، والجمود»[١].

وهنا تغدو الحاجة ملحّة للمساعد، والمنقذ، الوافد (الإسبانيّ)، الّذي تستحضره الذّاكرة الواصفة، مجلّلاً بسمات فحولة مقنّعة، حيث يبدو قادرًا على أن يوفّر الحاجيّات، وضروريّات الحياة. مثلما يبدو كائنًا خيرًّا، لا يرجى منه إلّا النّفع، والصّلاح، ولا يحيط به سلب، أو تحدوه مصلحة خاصّة، فلا يعقل اتّهامه بِشَرٍّ، أو مَفْسدة. ومن ثمّة تغدو الصّورة المستعادة شاهدًا يبرّر فعل الحماية المفروضة على المغرب (وهي في حقيقتها أحد مرادفات الاستعمار). وتصبح الكتابة الاستعاديّة منخرطة في بناء إيديولوجيا الذّات الكاتبة الّتي تتوسّل بـ«مزيج من خلط الوقائع بالمتخيّلات»[٢].

المستعمر منشط التّجارة

وفي السياق ذاته، يبئر الكاتب إنجازات وازنة تسهم في ترجيح كفّة المستعمر، وتبديه قوّة فاعلة إيجابيّة، تؤمن بالجمال، وتسعى إليه، وتساهم في مشاريع التّحديث، والتّحضر؛ «إنّ الإسبان عندما دخلوا تطوان، أوجدوا مستقرًّا للتّجارة خارج المدينة القديمة، وأنشأوا ساحة إسبانيا الجميلة (شارع محمد الخامس)، على النّسق الكولونياليّ، وكانت المنازل، والحياة العامّة يعكسان ذوقًا بورجوازيًا رفيعًا». فلا يخفى المنزع الاستعلائيّ للصّورة، حيث يخضع السّرد لمنظور هوياتي مطْمئنٍ لإنجازات المستعمِر، ويجعل الفضاء واقعًا تحت رحمة (ذوق بورجوازي رفيع- ساحة جميلة)، فهي إنجازات مغرية، من فضائل المستعمر، وأنعمه على الآخر. بل إنّ الكاتب يجتهد في تحسين صورة الأنا الجمعيّ، فيبيّن أنّ الإسبان قد نجحوا في جعل العلاقات بين النّاس ممتازة، وسيادة الاحترام بين الثّقافتين. بعد حملة التّهدئة الّتي فرضها الجنرال بريمودي ريفيرا بمساعدة الفرنسيّين، بعد انتصاره على زعيم المقاومة محمّد بن عبد الكريم الخطابي. وكان الأخير قد هزم القوّات الإسبانيّة في معركة أنوال بعد أن نجح في جمع القبائل البربريّة المتفرّقة حوله، وإنشاء جمهوريّة

[١]- المغرب وأوروبا نظرات متقاطعة، ع النبي ذاكر، ص١٢٩.

[٢]- إبراهيم، عبد الله، موسوعة السرد العربي، ج٧، ص١٩٩.

الرّيف المستقلّة، ... إلى أن هزمه الإسبان في معركة الحسيمة[١].

فالخطاب ذو نفحة استعلائيّة جليّة، يسير على هدي الكتابات الكولونياليّة الّتي تجعل الآخر مجرّد تابع، ومتلّقٍ، يفتقد للأهليّة، والكفاءة، في حين أنّ الغربيّ هو الّذي يأخذ بيده، ويدلّه على سبل الحياة الطّبيعيّة. فالإسبانيّ يمتلك القوّة الّتي يستطيع بها أن ينتصر، وينتقم لهزيمة قد تكون عابرة، وعرضيّة، والقبائل البربريّة هي الّتي تنسب إليها صفات الفُرقة، والتّشتّت، ما يعني أنّها تحتاج إلى جامع يلمّ شعثها، ويوحّدها، وبغياب الزّعم الخطابيّ، يكون المستعمر هو من ينوب عنه، ويكمل دوره.

ومن تجلّيات التّمحور حول الذّات في الصّورة، جعل الهدوء، والاستقرار نتيجة تعاون بين الجنرال بريمو دي ريفيرا، وبين الفرنسيّين، ونفي أيّ دور لقادة جبهات المواجهة، وزعماء القبائل، وتغييبهم عن المشهد بشكل تامّ[٢]. الأمر الّذي يشير إلى كون التّهدئة مفروضة بتعاون بين القوّتين الفرنسيّة، والإسبانيّة. وهو خطاب ترهيبي يستعيد منطق الحرب، والقوةّ الاستعماريّ. مثلما أنّه خطاب ينزع نحو إجلال الأنا الاستعماري بسمات من الخير، والسّلام، فتضحى بموجبها الأنا مقبولة، ومرحبًا به، بل وتغدو حاجة حضاريّة، ومطلبًا إنسانيًّا ملحًّا. ما دامت مصدرًا للنّفع، والخير العميم.

٦. الإسباني ترياق العلل

يركّز الكاتب على نوادر، وذكريات طريفة لا تخرج عن تحكّمات المِيت الاستعماري، حيث الآخر/ المغربي، أو الشّرقيّ عمومًا، الخاضع للحماية، دائمًا في قبضة صورة دونيّة، وكونه فضاءً خصبًا للتّندر، والطّرافة، والفكاهة، والغرائبيّة... فمن خلال محكي صديقه الكاتب باكو زوج ضوري (**Dorry**) نجده يستمع الى وصف دقيق لـ(صيدليّة إسبانيا)، حيث تُعطَى شخصيّة الصّيدليّ فرانسيسكو بوينو، دورًا

[١]- على إيقاع قصيدة، م.س، ص٣٦.

[٢]- تتحدث مذكرات عبد الكريم عن دور قادة المقاومة وزعماء القبائل بشمال المغرب، وما كان لهم من دور فاعل في توجيه المعارك واختيار لحظات التهدئة أو المواجهة: «تمكنا من إخماد النار نوعا ما وفرض راحة دائمة على القبائل».

ينظر: مذكرات عبد الكريم، تحبير جاك روجيه ماتيو، ص٨٨.

يفوق دور الطّبيب، فهو ذو معرفة طبّيّة خارقة تجعله «يعالج كلّ أنواع العلل عندما يلجأ إليه الأهالي»[١]. والمغاربة الّذين لا يستطيعون دفع ثمن أحد الأدوية يجدون في صيدليّة إسبانيا المعاملة الحسنة، والكرم الكبير. لم يكن فقط يعفي من دفع الأدوية هؤلاء الّذين يبدو عليهم العوز، بل إنّه كان يمدّهم بالنّقود لشراء تذكرة، إذا لزم الأمر ركوب حافلة العودة إلى المنزل[٢].

فيبدو الإسباني من خلال هذا التّصوير أبًا عطوفًا، وصديقًا حميمًا، ذا قلب رحيم بالمغاربة، يرق لحالهم، ويمدّ لهم يد العون، والمساعدة. بل إنّ مُسمَّى (صيدلية إسبانيا) يتضمّن قدرًا كبيرًا من الإيحاء بنسبة التّطبيب، والعلاج لهذا البلد، ويلقي بظلاله على كلّ الفضاء الّذي يغدو محصّنًا من الأمراض في ظلّ وجود هذه الصّيدليّة الّتي تتّخذ اسمًا عامًّا، وممتدًّا، له أبعاده السّياقيّة المرتبطة بالاستماع لعلل النّاس، وأوجاعهم: كما أنّ التّركيز على شخصيّة فرانسيسكو، ودوره الإنسانيّ، يمثّل دعاية متحيّزة لنموذج بشريّ يريد له شيطان السّرد أن يبدو نموذجًا يقتدى به في صفات الخير، والمساعدة، والأخذ بأيدي المحتاجين، والضّعفاء.

٧. المغربيّ وقدر التّسلية والهزل

ومن ذاكرة مشاهدات، ومرويّات الكاتب، يبدو إنسان الضّفّة الأخرى موضوعًا للتّندّر، والتفكّه، حسبُه أن يُستدعى للضّحك، والتّعجيب، والتّرفيه، وإثارة الدّهشة: «في بعض الأمسيات كنّا نحن الفتيات الإسبانيّات لا نكاد نخرج للنّزهة، حتّى يقرب منا بعض الصّبية المغاربة، وببراعة مذهلة، يقرصون أجسادنا، ذلك أنّنا كنا نرتدي ثيابًا أقلّ حشمة من المسلمات»[٣]. إنّ النّصّ يركّز على نقل النّوادر الّتي تبدي المغربيّ متخلّفًا عن ركب التّحضّر، ومندهشًا، ومتعجّبًا من ظهور المرأة الأجنبيّة على صورة غير مألوفة محلّيًّا. فشيطنة الصّبية، وأفعالهم الغريبة اتّجاه الفتيات الإسبانيّات المتجوّلات على الكورنيش، تجعلهم في حاجة إلى الاحتكاك بالآخر، والاطّلاع على

[١]- على إيقاع قصيدة، م.س، ص٤٧.

[٢]- م.ن، ص٤٧-٤٨.

[٣]- م.ن، ص٤٨.

عاداته، وتقاليده، وأعرافه، ونمط العيش لديه، لينضج، ولا يبقى مجرّد متطفّل يعكّر مزاج الأجنبيّ المتجوّل على جنبات الكورنيتش، مستمتعًا ملتمسًا الاستقرار، والرّاحة.

٤-١- منطق الأكل أوّلًا

بمكر فني مكشوف، وباستعلاء إمبريالي معهود في الكتابة الكولونياليّة التّقليديّة، تستدعى مرويّات شفهيّة عديدة تجمع على استهداف الآخر المغربيّ، وإخضاعه لمنطق التّفكّه، والتّندّر الاستشراقيّ، وموضعته تحت وطأة مرويّات تبديه كائنًا مثيراً للسّخريّة، والضّحك: «خلال حفل زفاف ديني لزواج صديقة لي، أدرك بعض المدعوّين أنّهم نسوا إحضار بعض الأرز لرشق العريسين به عند خروجهما من الكنيسة، فطلبوا من أحد الخدم أن يذهب إلى المنزل ويحضره. ولكن ذلك الرّجل المسكين أحضر لهم طبقًا كبيراً من الأرز باللّبن، ظنًّا منه أنّهم كانوا يريدونه للأكل، وهو ما أحدث حالاً من الهلع بين الحاضرين»[١].

تكشف الصّورة عن تقابل غير متكافئ بين الإسبانيّ، والمغربيّ، فالأوّل الوافد المستعمِر، يبدو في أجواء احتفاليّة، محافظًا على طقوس المناسبة، وأدبيّاتها، يمارس ثقافته الخاصّة، بمباركة الكنيسة، وبرعايتها، بينما يبدو المغربيّ حاضرًا باحتشام، فهو في موقع الخادم المأمور، لا حول له، ولا قوّة، (الرّجل المسكين)، يجهل أدبيّات المناسبة، ويفتقد للحسّ الجماليّ الاحتفاليّ، غاية وأفق تفكيره المأكل، والمشرب (أحضر لهم طبقًا كبيراً من الأرزّ واللّبن). بل إنّه بتصرّفاته الغريبة المدهشة، يبدو مزعجًا للأجواء الاحتفاليّة، محدثًا (حالاً من الهلع). وهذا لعمري أحد ثوابت الكتابة الاستعماريّة المتواترة عن شعوب ما وراء البحار. يبدو المغربيّ يتصرّف بمنطق الجائع المحتاج إلى الأكل بوصفه أولويّة من أولوياته الخاصّة، جاهلاً، وغافلاً عن أدبيّات مناسبات الاحتفال. ما يكشف بجلاء عن «تمركزيّة أوروبيّة لا رادع لها، ولا هوادة فيها»[٢]. هكذا يبدو الزّواج لدى الوافد الإسبانيّ، زواجًا طبيعيًّا، ومعتادًا، لا يتضمّن ما يستدعي الغرابة، أو العجب، يتمّ في أجواء احتفاليّة لها جلالها، ومهابتها،

---

[١]- على إيقاع قصيدة، م.س، ص٤٨.

[٢]- الثقافة والإمبريالية، م.س، ص١٦٢.

تباركه الكنيسة، وتضفي عليه روحانيّة خاصّة. ويتمّ بين عريسين متوافقين لا يبدو عليهما، ولا على مراسيم احتفالهما، الأمر الّذي يخالف المعتاد، مع حضور جمهور من المتفاعلين يكلّل أجواء البهجة برشّ العريسين بالأرز عند خروجهما.

٤-٢- الزّواج العجيب

على نقيض التّصوير السّابق، عندما يتعلّق الأمر بالزّواج المغربيّ، تستسلم الكتابة لمنطق التّعالي، وتهيمن على الصّورة سمات المركزيّة الإثنيّة. فهو يطرح مبدئيًّا تفوّق تقاليد بلده، ويرفض كلّ إسهام خارجيّ، فلا يلتفت إلى الأجنبيّ إلّا من أجل تحقيره، أو الاستهزاء به[١]، فيتمّ التركيز على حالات زواج شاذّة، وغريبة. «لفت انتباهي حالات زواج مراهقات مغربيات برجال كبار السّنّ، كانوا في بعض الحالات يتجاوزون السّبعين من العمر، وبما أنّه كان من الصّعب على هؤلاء معاشرتهن في هذه السّنّ المتقدّمة، فإنّ الزّوجات الشّابات كُنّ يلجأن لصيدلية إسبانيا، لعلهنّ يجدن دواء بمقدوره أن يمنح الأزواج قليلاً من «الفورصة»...![٢]. فها هو المغربيّ مرّة أخرى يُصوَّر من منظور الكائن الغريب، المقدم على زواج غريب غير منطقي، ولا معقول، يجمع بين زوجين متباعدي السّنّ تباعدًا كليًّا (الشّابّات، والمراهقات ≠ الرّجال كبار السّنّ)، بفارق يجعل الزّوجات في موقع الضّحيّة الّتي تستدعي الشّفقة، والتّعاطف. الأمر الّذي يجعل الحاجة ملحّة، وضرورة إلى التماس المساعدة لإمكان المعاشرة، فيكون الإسبانيّ هو الحلّ، باللّجوء إلى صيدليّة إسبانيا ترياق كلّ العلل، والأمراض. وهو الأمر الّذي يزكيّ مرّة أخرى صورة الإسبانيّ النّموذج، والمعيار، لأنّه هو المعالج، وهو الملجأ لحلّ المشاكل، وإيجاد (الفورصة).

٤-٣- أعناق مشرئبّة للفنّ

من صور السّرد المتحامل، المستسلم لنزعة تهوين، واستصغار الآخر، إظهار الإنسان المحليّ، ابن الرّيف، في صورة شبه كاريكاتيريّة، فهو أحوج ما يكون إلى فنّ

[١]- الصورة... الأنا، الآخر، م.س، ص١٠٠.

[٢]- على إيقاع قصيدة، م.س، ص٤٨.

السّينما الجديد، يحدوه الشّوق المفرط، واللّهفة لمتابعة الأفلام المعروضة، بغضّ النّظر عن قيمتها الفنّيّة، أو توافقها مع طبيعة الفضاء، والمتلقّي. فبتأمّل هذه الصّورة الّتي يستدعي لها السّارد الرّحالة شاهدين من بني جلدته، وهما خوان، وصديقه إيزابيل الّذي كان يعمل محاسبًا بسينما الرّيف: «إنّ الأفلام المفضلة كانت أفلام رعاة البقر، والكاراتيه، إلى أن أتى الفرنسيّون ببريجيت باردو متصدّرة الإعلانات الحائطية، بدون أيّ رقابة، فطالت طوابير الحصول على التّذاكر، لأنّ مفاتن نجمة الإغراء الشّقراء كانت أكثر استحسانًا من بطولات الكوبُوي، أو مهارات بروسلي في فنّ الكاراتيه... ما زال يتذّكر أنّ الفيلم الّذي لقي إقبالاً غير مسبوق من قبل الجمهور، هو فلم (أرض الفراعنة)، ربمّا بسبب قرب المكان الّذي فيه أحداث الفيلم. في أحد المناسبات بلغت كتلة المتجمهرين أمام سينما الرّيف كثافة عالية بحيث مكّنت الّذين كانوا في آخر الطّابور من المشي على رؤوس الّذين كانوا في مقدّمته»[١]. فيظهر بجلاء نزوع الصّورة العنيف نحو تثبيت حال الفقر الفنّيّ، وإظهار النّاس في حال من الحاجة، والانبهار، أمام الصّورة، وتقنيّات الحركة الّتي تقدّمها السّينما عبر أفلامها المختارة بعناية[٢]. فالصّورة ذات نفحة رمزيّة ساحرة، تظهر النّاس أمام فتح عظيم، جاءت به السّينما، ومن خلفها المستعمر، لأبناء الوطن، الّذين يقصدون السّينما بأعداد غفيرة، ويندهشون لكلّ ما يعرض أمامهم، لا يملكون وعيًا، ولا حرّيّة اختيار، ينساقون مع أفلام الحركة، والمغامرة، الّتي تعرضها الذّائقة الإسبانيّة، وينساقون بعدها مشدوهين

---

[١]- على إيقاع قصيدة، م.س، ص٤٨.

[٢]- بنفس النبرة النمطية والاحكام المسبقة ذات النفحة العنصرية التي تم ترسيخها عبر قرون من الدعاية المغرضة والمواقف العدائية ضد الشعوب الشرقية والعربية المسلمة، كما يبين ذلك ويلخصه المقطع الحواري التالي:

- حدثني عن طباع «المورو» المغربيّ وشخصيته...

- هو دائم الارتياب من المسيحيين لا يفصح عن مشاعره ولا ينخرط في شيء أبدًا.

- وما الفرق بين مورو الريف ومورو المدينة؟

الريفي نقيض المدنيّ، تجده في شجار دائم مع جيرانه الذين يسرقون غالبًا ماشيته، بل حتى نساءه وبناته.

- وما الصفة الأساسية للمغربيّ؟

- تعصبه الدينيّ، وإن كان أغلب المغاربة لا يطبقون تعاليم القرآن، ويواصلون الادعاء باتباعهم إياه...

نقلاً عن: خوان غويتيسولو، في الاستشراق الإسباني، ص٢٣٣.

اتّجاه مفاتن الممثّلة الشّقراء الّتي تركّز عليها لوحات الإعلانات الّتي تروّج لها الذّائقة الفرنسيّة. فالمغربي إذًا كائن سلبّي لا حول له ولا قوّة، وهو بمنزلة الإناء الفارغ، وفي موقع التّابع، والمفعول به، الّذي يسهل التّلاعب بعواطفه، ومشاعره، ومن اليسير تشكيل ذائقته الفنّيّة، وَسَوْقِها في أيّ اتّجاه يراد له.

وغنيّ عن البيان أنّ التّركيز على انتقاء الكاتب نوعًا خاصًّا من المادّة السّينمائيّة المعروضة، وتركيزه على أفلام رعاة البقر لا يخرج عن الرّؤية الذّاتيّة المسكونة بروح التّفوّق لدى الغرب عمومًا، ولا يكاد يفلت من المنظور الاستعلائيّ النّازع نحو ترسيخ صورة نمطيّة للإنسان الغربي، المنطلق بكلّ قواه العسكريّة، والاقتصاديّة، والبدنيّة، والفكريّة الثّقافيّة، والخياليّة الإبداعيّة، الّتي لا تحدّها حدود، ولا توقفها عراقيل، ولا قوى أخرى في العالم. نزعة فردانيّة أنانيّة تشعر بالتّفوّق، والقدرة على إخضاع الآخر، والسّيطرة عليه، والاستعداد للإطاحة به، وهزيمته. فهي أفلام حجاجيّة بامتياز. والكاتب حينما يستعيدها من بين ذكريات سرديّاته، فهو يبقى أمينًا لانتسابه الاستشراقيّ المتعالي، وسجين هذا النّزوع الغربيّ نحو ترسيخ فكرة الإنسان القويّ، والمذهل، والبراغماتيّ، المؤمن بالنّفعيّة، وبالمصلحة المادّيّة، وبالرّبح، وبتحصيل الفائدة. بل إنّه مستعدّ للقتل، والإبادة، وقادر على فعل أيّ شيء، لأنّه يمتلك المعدّات، والقدرات الذّاتيّة، والخارجيّة الموضوعيّة. وفي هذا بلا شكّ نزوع إقناعيّ حجاجيّ، غايته توليد مشاعر، وانفعالات الخوف، والاندهاش في محضر هذا القويّ الخارق. فلا مجال للآخر سوى التّسليم، والخضوع للأمر الواقع.

فالصّورة ذات قدر شيطانيّ من التّحامل المستصغِر للشّعوب، لا تكاد تفلت من ترديد الصّورة النّمطيّة الّتي يبدئ، ويعيد تكريرها المتفوّق الغربيّ، في مقابل المغربيّ الرّيفيّ الجاهل، والمتخلّف، والمكبوت. بل إنّ التّسمية لا تخلو من دلالات موحية، وموجّهة، حيث تنسب السّينما للرّيف (سينما الرّيف)، بما تحيل عليه صور الفنّ الهزيل القائم على ذائقة الحركة، والمتعة الجسديّة. وعندما يتعلّق الأمر بالقضايا الثّقافيّة المهمّة، تنسب التّسمية للإسباني (صيدليّة إسبانيّ) (مدرسة بلانيس).

٨. آفة المخدّرات ومسؤوليّة المغرب

السّرد عن آفة المخدّرات، ورصد حركة المتاجرة فيها، وترويجها بين إسبانيا، والمغرب، لا يخلو من تحامل استشراقيّ هو الآخر، حيث تلصق تهمة الانحراف، والمسؤوليّة عن مثل هذه الآفات المجتمعيّة بالآخر المغربيّ، فذاكرة الكاتب، وعينه الواصفة تلتقطان بانحياز بيّن تفاصيل دقيقة عن مصير أحد مدمني المخدّرات بشوارع إسبانيا، وهو شاب انقطع عن الدّراسة مبكرًا، ولجأ إلى الشّارع، بسبب معاشرة الكبار، وعدم الوعي بعواقب، وخطورة التّدخين، والإدمان. ويستطرد الكاتب معرّفًا المخدّرات، وتاريخها، وزراعتها، وانتشارها بين الشّعوب، «عرف الصّينيون الماريوانا منذ الألف الثّالث قبل الميلاد، وكانوا يستعملونها بوصفها أعشابًا طبّيّةً... لكن انتشارها، واستعمالها بشكل كبير يعود للعرب»[١]. فرغم أنّ المخدّرات آفة عالميّة، وتعاطيها بصور مختلفة، ممتدّ في التّاريخ البشريّ، بمستويات، ونسب مختلفة، إلّا أنّ نزعة الكاتب المنحازة تجعله يُجْمِل التّاريخ، ويَختصر الأحداث فينسب انتشارها، واستعمالها المرَضيّ للعرب. فيصبح هؤلاء مصدر هذه الآفات، ومنطلقها، ويغدو تبعًا لذلك الإنسان الغربيّ في موقع الضّحيّة، والمستهدف بها.

ويحمّل الكاتب مسؤوليّة إنتاج هذه المخدّرات للمغرب، واستهداف الإسبان باستهلاكها: «في هذه السّنة ينتظر أن يحطّم المغرب رقمًا قياسيًّا جديدًا في إنتاج الحشيش، وأن تحطّم إسبانيا رقمًا قياسيًّا جديدًا في استهلاكه»[٢]. فيظهر المغرب في وضعيّة من يبحث عن حلول لأزمات النّاس الاقتصاديّة على حساب إسبانيا. فالمخدّرات بوصفها «مشكلة عويصة تترتّب عليها عواقب وخيمة جدًّا بالنّسبة لمجتمعنا، تمثّل حلًّا بالنّسبة لـ٨٠٠ ألف عائلة مغربيّة تعيش على زراعة القنب، على مساحة تبلغ ٢٥٠ ألف هكتار في جبال الرّيف بنسبة ٢,٧ في المائة من مجموع سكّان البلاد، ويبلغ الدّخل السّنويّ لكلّ عائلة ٢٠٠٠ يورو، وحجم المعاملات ١٠٠٠٠ مليون يورو»[٣].

[١]- على إيقاع قصيدة، م.س، ص٩٢.

[٢]- م.ن، ص٦٤.

[٣]- م.ن، ص٦٥.

لذلك تغدو إسبانيا هي الملاذ، حيث يحاول سكّان الضّفّة الأخرى -الّذين تتراوح أعمارهم ما بين ١٥ و٥٠ سنة- الهروب من واقع اجتماعيّ لا يوفّر لهم أدنى فرص العمل. فإذا كانوا من أسر متواضعة، تملك قطعة أرض صغيرة، فإنّهم يبيعونها لدفع تكاليف سفر أحد أبنائهم نحو مصير مجهول، على متن أحد قوارب الموت، إلى بلد يمكنه الحصول على مدخول لإنقاذ عائلته من الفقر[١]. فالكاتب يبدو خبيرًا في الشّأن الاجتماعيّ المغربيّ، و«ممّن يحيطون بالأوضاع العامّة، ويضعون خارطة الطّريق أمام صنّاع القرار، ويرسمون المعالم الكبرى لمنفذّي المشروع الإمبرياليّ»[٢]. فهو يرسم المشهد القاتم، ويقدّم الصّورة المظلمة عن الآخَر، الّذي يغدو مثيراً للشّفقة، والرّحمة، ومحتاجًا للمساعدة، والتّدارك الفوري. وتزداد الصّورة قتامةً بالتّركيز على واقع العشرات من القاصرين الّذين تؤويهم دور الرّعاية الاجتماعيّة بمالقة، الّذين يتعاقبون أفواجًا عبر قوارب الموت، بحثًا عن ملاذ أفضل، يحقّق لهم بعضًا من الكرامة المفتقدة. وهنا تبرز مراكز الرّعاية الإسبانيّة هي المحتضن، وهي الملجأ الإنسانيّ الآمن، رغم اليقين بأنّهم لن يستقرّوا بها، فهم «يستخدمون مرورهم، من أجل استعادة بعض القوّة... وبعد ذلك يهربون لمتابعة مسيرتهم نحو أماكن أخرى»[٣]. فيبدو هؤلاء المهاجرون، في موقف الانتهازيّ، ومتصيّد الفرص الّذي لا يعترف، ولا يخلص للمدينة، ولا لمؤسّساتها الّتي احتضنته، وما أسدته له من فضل، ويتحيّنون الفرص من أجل الهرب نحو مدن أخرى. فهم باحثون عن مصالحهم، ولا تربطهم بالوطن المضيف رابطة.

٩. المغربيّ وقدر التّمييز بين مستعمِرين

رغم تصريح الكاتب برغبته في التّأسيس لحال من الانفتاح، والتّعايش بين الشّعوب، وبما يردّ الاعتبار للأطراف الّتي لحقها التّهميش، والظّلم بسبب توجّهات النّخب السّياسيّة، والعسكريّة، إلّا أنّ الكتابة لم تستطِع أن تخفيَ تحمّسها نحو

[١]- على إيقاع قصيدة، م.س، ص٦٩-٧٠.

[٢]- بن عمر، محمد ناجي، مرايا العتمة، مدخل إلى السوسيولوجيا الاستعمارية بالمغرب، ص٣.

[٣]- على إيقاع قصيدة، م.س، ص٦١.

تشكيل صورة عن الإسبانيّ، المستسلم لمنطق التّصوير المتمحور حول الذّات[١]. فهو ذو صورة مثاليّة، تحوطه الجلال، والمهابة، فيستحقّ الاحترام، والتّقدير، لأنّه غالبًا مصدر العطاء، والمبادرة، ومساعدة الآخرين. في مقابل الآخر المغربيّ المحتاج، والمتوقّف على من يهتمّ بشؤونه، ولو كانت السّلطة الاستعماريّة «أدرك الشّعب المغربيّ بأنّ منطقة الحماية الإسبانيّة كانت تعامل من طرف حكومتنا، وكأنّها إقليم من الأقاليم الإسبانيّة، إذ كانت الميزانيّة المخصّصة لها تعادل ميزانيّة إقليميّ الأندلس». ولذلك لا غرو أن يبدو المغربيّ متعايشًا مع هذا الإسبانيّ (المحترم)؛ «كنّا نحن العساكر، نتمتّع بالاحترام من قبل المغاربة»[٢].

وتتكفّل الكتابة الاستعاديّة الانتقائيّة بتبئير صورة مثاليّة عن التّعايش السّلميّ القائم على المحبّة، والتّقدير، والاحترام، تُستبعد معها، وتورّى إلى حين صور منطقيّة محتملة من المواجهة، والعداء، «إلّا أنّ الكره الّذي كان يكنّه المغاربة للفرنسيّين في المناطق الّتي كانت خاضعة لسيطرة هؤلاء، ظهر على شكل مقاومة دامية خلال مرحلة الانتقال نحو الاستقلال. أمّا في منطقة الحماية الإسبانيّة، فإنّ هذا التّحوّل سار بطريقة سلميّة»[٣]، تكشف هذه الصّورة الجزئيّة عن انتمائها لمنطق الكتابة المتعالية، أو المستعمِر الّذي تجلّله سمات الصّلاح، والخير، فتجعله مؤهّلاً ليحظى بالمقبوليّة، وتقدير، ورضى الآخرين، وتحصّنه من خطر الاستهداف بمشاعر الكره، والانتقام الدّمويّ[٤] الّذي خصّ

[١]- ما عبر عنه محمد أنقار بالتصوير المختل، وهو التصوير الذي يقوم على تحيز ما في الكتابة السردية، والتضحية بمقتضيات السياق الجمالي لصالح الرؤية الإيديولوجية المسبقة.

ينظر: بناء الصورة في الرواية الاستعمارية، صورة المغرب في الرواية الإسبانية، ص١٨٧.

[٢]- على إيقاع قصيدة، م.س، ص٣٤.

[٣]- م.ن، ص٣٢.

[٤]- وهذا على عكس ما تذكره بعض الوثائق التي تؤرخ للمرحلة، يقول عبد الكريم الخطابي مثلاً: «كنا قد عشنا أنا والأخ بين ظهراني الإسبان مدة عشر سنوات... إن الكلمات لتعجز عن وصف القساوة غير المسبوقة التي عاملوا بها سكاننا: ويضيف:

...أجل! أراك تحدق إليّ لأني أثرت قساوة الإسبان. لعلك تستحضر ما كتبته جميع الجرائد، وما كتبته أنت بلا شك. أليس كذلك؟ إذن ما عليك إلا أن تحدق في تلك الصور. شاهد تلك الرؤوس المقطوعة، شاهد تلك العيون المفقوءة! لاحظ انتشاء أولئك الجنود الإسبان المحيطين بتلك الأشياء البئيسة! ثم أجبني: هل يليق ذلك بدولة متحضرة؟».

ينظر: مذكرات عبد الكريم، تحبير: جاك روجيه ماتيو، ص٤٤٨-٤٤٩.

وحول نفس الموضوع يسائل عبد الكريم مُحاوِرَه عن حالة العداء لدى المحتل الإسباني: «لماذا كل هذه الشرور؟ هذه

به المستعمر الفرنسيّ (المكروه) دون المستعمر الإسباني (المحترَم).

١٠. المكان وقدر التّوصيف السّاحر

تتّخذ الكتابة المتحيّزة شكل التّوصيف السّاحر للمكان، وللنّاس، فهاذا بارغاس في زيارة له لتطوان الحديثة، عضوًا ضمن لجنة للتّعاون الثّقافيّ، يبدي شعوره بمظاهر من الغرابة، والاندهاش: «كلّما توغلنا داخل منطقة الرّيف، ازداد إحساسي بالعودة إلى طفولتي. أنواع السّيّارات الّتي كنّا نلتقي بها في طريقنا: شاحنات، سيارات، حافلات نقل الرّكاب... كلّها، تقريبًا، كبيرة الحجم، وقديمة جدًّا. لذا كانت حافلتنا تبدو كأنّها قادمة من كوكب آخر، بين بحر من سيّارات ميرسيديس الزّرقاء من عقد الخمسينيّات الّتي تقوم بدور سيّارات أجرة جماعيّة، نوع من مايكرو باس صغير»[1].

فنلاحظ أنّ هذا السّرد التّوصيفيّ الاستعاديّ، ينطلق من تفاصيل الواقع، ومعطيات المُشاهَد العينيّ، إلّا أنّه ينخرط في نظم الرّؤية السّرديّة المنحازة، باعتماد انتقائيّة تقوم على المبالغة، والتّعميم الواعي (كلّها تقريبًا ... قديمة جدًّا)، مثلما تقوم على صيغة مجازيّة مُعوَّمة (بحر من سيّارات ميرسيديس الزّرقاء)، تجعل الفضاء العامّ غارقًا في عتاقة، وصور من الماضويّة، والتّقليديّة البئيسة، وغيرها من الملامح المساهمة في تسييج فضاء الآخر بسمات التّخلّف، والبدائيّة، تستدعي الشّفقة، وتقصي كلّ مظاهر التّحضّر، أو التّطوّر الأخرى الممكنة، والموجودة حتمًا، بمنطق المشاهدة المنصفة. يتمّ ذلك وفق رؤية تصويريّة انتقائيّة أحاديّة، تلتفت إلى الخلف (الخمسينيات). وفي الوقت نفسه لا يفرط هذا التّصوير الاستعاديّ في الحفاظ على الصّورة النّموذجيّة للإسبانيّ، امتثالًا لأُصول التّصوير المتمحور حول الذّات (كانت شاحنتنا تبدو كأنّها قادمة من كوكب آخر). ما يشعر بفارق كبير بين الأنا الزّائر (الإسباني)، وبين الآخر المحلّيّ المَزُور (فضاء الرّيف)، وهو فارق يؤشّر عليه في سياق الوصف، بالمسافة

القساوة، هذه الوحشية وهذا التعصب من جانب إسبانيا؟» المذكرات، ص٥٧.

[١]- على إيقاع قصيدة، م.س، ص٨٩.

بل إن المذكرات تتحدث بصريح اللفظ فن مشاعر الكراهية تجاه المستعمر الإسباني: «إن نفوذهم في الريف بدأ يتهاوى... ومشاعر الكراهية حيالهم تتعاظم يومًا عن يوم». مذكرات عبد الكريم، ص٥٠.

الفارقة ما بين الرّجل الرّاشد، وطفولته، وما يرافق ذلك من ظلال، ومعان تستوعب في حدّها الأوّل الكبرَ، والنّضج، والرّجولة، وفي حدّها الثّاني ما يحيل إلى الصّغر، والحاجة إلى التّعهّد، والتّرشيد، والمتابعة الدّقيقة، والخضوع ... إلخ.

١١. ميث الفقر والخمول

على النّهج نفسه يراكم بارغاس مشاهداته، وموصوفاته المستعادة عن المغرب منظورًا إليه دومًا كقطعة من الشّرق، ليس بما هو حقيقة جغرافيّة، بل بما هو مفهوم يمثّل الآخر البعيد، والغريب، والأجنبيّ، وبوصفه ذلك المغاير/ الآخر الشّرقيّ، الّذي ترى الذّات الكاتبة أنّه مخالف لها، أو مختلف عنها، وهو ذاك الّذي تقضي الذّات بمخالفته لها، وتحكم باختلافه عنها في نظم الحياة كلّها، في العادات، والتّقاليد، والأذواق، واللّسان، والدّين...[١]. إنّ بارغاس يصوّر لحظات من الإحساس الجميل الّتي انتابته متجوّلًا بمدينة تطوان، ومارًّا بين بعض شوارعها، وممرّات الرّاجلين الفسيحة، فيتأمّل بناياتها البيض الجميلة الّتي حافظت بشكل دقيق على الانسجام بين طرازين جماليّين متناقضين؛ «إسبانيّ أصليّ، وعربيّ كلاسيكيّ»[٢]. هذه المناظر الجميلة المشبعة بعتاقة التّاريخ، وبحمولاتها الثّقافيّة، والإنسانيّة، والمحيلة إلى الماضي الخالد، والشّاهدة على ثقافة، وهُويّة محلّيّة خاصّة، غمرت الكاتب بكثير من مشاعر الاندهاش، والانفعال الإيجابيّ. إلّا أنّ أجواء التّصوير لا تخلو من مظاهر السّرد المنحاز، فيتمّ اختزال المشهد في صور من الرّوتين، والسّكون المملّ: «الرّجال يتجوّلون من مكان لآخر، وكأنّهم يبحثون عن شيء يمكنهم من كسر الرّوتين اليوميّ المضجر. الكلّ في حركة دائبة إلّا أولئك الّذين اتّخذوا لهم مكانًا في المقاهي، فقد كانوا يجلسون أمام كأس شاي، وهم ينظرون إلى الشّارع متأمّلين منظر المارّة الفريد. أناس كثيرون، شاي كثير... ومحلّات تجاريّة فارغة، حيث لا أحد يشتري، لأنّهم ليسوا بحاجة إلى الكثير، ولأنّه لا يمكن شراء شيء بلا مال»[٣]. فتغدو شاعريّة الفضاء المدهش أسيرة رؤية تنزع بنعومة نحو التّشويه، والاستصغار، وترسيخ مِيث،

[١]- العلوي، سعيد بن سعيد، أوروبا في مرآة الرحلة: صورة الآخر في أدب الرحلة الغربية المعاصرة، ص١١.

[٢]- على إيقاع قصيدة، م.س، ص٨٩.

[٣]- م.ن، ص٨٩.

والخمول، والتّخلّف، بوصفها من ثوابت الكتابة الاستشراقيّة التّقليديّة، لتحشره في عوالم من الضّجر، والرّوتينيّة القاتلة، الّتي يعيشها النّاس، والّتي تتسلّل إلى القارئ، فتشعره بسكون مملّ، وبمظاهر من الجمود، والسّلبيّة؛ (محلّات تجاريّة فارغة)، وناس حسبهم الجلوس بالمقاهي أمام كؤوس الشّاي، والتّفرّج على المارّة بالشّارع، يفتقرون للحماس، والمبادرة، مطامحهم محدودة، أو منعدمة، يتعايشون مع الفقر، والحاجة،(لا أحد يشتري) لأنّهم بلا مال (لا يمكن شراء شيء بلا مال).

هذه الحال المريرة يسخّر لها الكاتب المهاجرة المغربية (مليكة) شاهدًا سرديًّا، فقد آثرت أن تستقرّ مع ابنها عمر بمالقة، بديلاً عن المغرب، رغم أنّ زوجها تركها، وعاد إلى فاس. «إنّها تعلم أنّ المستقبل الّذي ينتظر عمر في المغرب سيكون التّسوّل...بلا شكّ. وعليه، فإنّ العودة إلى بلادها أمر غير وارد»[١]. فشبح الفقر، والبطالة، والتّسوّل، وآفات أخرى، هي الصّورة السّوداء الّتي تجثم على وعيها، والّتي تفلح عين الكاتب المنتقية في تبئيرها، لتغدو عنوانا عامًّا عن حالات سخط، ويأس، وهروب، وتناسٍ متعمّد، تلصق بالمكان (المغرب)، فيحصل الاقتناع بحتميّة البحث عن بديل، وقبله يحصل التّفّهم المُبرَّر لحال اليقين، وصوابيّة الموقف الّذي اتّخذته الشّخصيّة. إنّه خطاب -كما يبدو- يتماهى مع الخطابات الكولونياليّة الّتي كتبت عن المغرب، والشّرق، فنظرت إلى الفضاء، وناسه بوصفه بلدًا متخلّفًا، يعوزه الإصلاح، والتّحضّر الّذي لن يتمّ إلاّ على يد قوّة استعماريّة أوروبيّة، وذلك انسجامًا مع خلفيّة إيديولوجيّة موجّهة لنظرة الكاتب، كغيره من الكتّاب، والرّحالة الكولونياليّين، أبعدتهم من الحياد، والموضوعيّة[٢].

[١]- على إيقاع قصيدة، م.س، ص٨٠.

[٢]- لوكليرك، جيل، من موكادور إلى بسكرة رحلات داخل المغرب والجزائر، ص٨.

خاتمة

محصول القول، إنّ هذه الرّحلة المابعد كولونيالية بدت كتابة خطابيّة براكماتية أكثر منها جماليّة إمتاعيّة، فقد انتصرت للدّعوى، أو للأطروحة، بدل الامتثال لمتطلّبات التّصوير الفنّيّ الجماليّ، فهي تراهن على تثبيت منظور ثقافيّ قوامه تفعيل الدّور الإنسانيّ الاجتماعيّ التّنمويّ للمثقّف، إيمانا بمحوريّته في توجيه بوصلة السّياسة، وترشيد مساراتها، في سبيل تقريب المسافات بين الشّعوب، والأمم، ومحاصرة مغامرات العسكريّين، وأخطاء المسؤولين دعاة الصّدام. فالنّصّ في أحد جوانبه تجسيد لما دعا إليه أدونيس: «قولوا لأحلامكم أن تأخذ مكان النّجوم -وتتدلّى- قولوا لأفكاركم أن تأخذ مكان الشّجر وتتأصّل»[١].

إلاّ أنّ بارغاس، في دعواه، وعبر خطابه التّعايشيّ، والإنسانيّ، لم يكن موضوعيًا، ولا وفيًا لمنطلقاته المعلنة، فقد بدا أسيراً لمرجعيّته الاستعماريّة، ومستسلمًا لنسق الكتابة المتحاملة، إذ هيمنت أناه الاستشراقيّة في تصوير الآخر الّذي بدا موضوعا متشيّئًا، متصرَّفًا في تفاصيله، خاضعًا لإرادة المتغلّب، ولنزعته في المسخ، والتّشويه. فلم ترَ كتابة بارغاس، والحال هذه بأسًا في أن تمارس دورها، ليس في نقل عوالم الآخر، بقدر ما آثرت أن تجتهد في صناعة عوالمه، والعمل على خلقه خلقًا جديدًا يَسرّ النّاظر الغربيّ، ويعجب قرّاءه.

[١]- جماعة مؤلفين، الرسائل المغربية، (عشرون كاتبًا عربيًّا يروون مدن المغرب وطيفًا من وقائعه)، ص٨٧-٨٨.

لائحة المصادر والمراجع

أوّلًا- المصادر

١. **القرآن الكريم** (برواية ورش)

٢. بارغاس، دييغو رودريغيث، على إيقاع قصيدة، (مالقة، تطوان، الناظور)، ترجمة: نعيمة إلهامي، مالقة، ٢٠٠٥م.

ثانيًا- المراجع

- المراجع العربية

٣. إبراهيم، عبد الله، موسوعة السرد العربي، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، ط١، ٢٠١٦م.

٤. تروتسكي، ليون، الثورة الإسبانية (١٩٣١-١٩٣٩م)، ترجمة: علي الشهابي، منشورات دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ١٩٩٢م.

٥. جبرا، جبرا إبراهيم، السفينة، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت، ط٥، ٢٠٠٨م.

٦. جماعة مؤلفين، الرسائل المغربية، (عشرون كاتبًا عربيًّا يروون مدن المغرب وطيفًا من وقائعه)، إشراف: سامي كليب وفيصل جلول، دار الفارابي، بيروت، ط١، ٢٠١٩م.

٧. دوفوكو، شارل، التعرف على المغرب، ترجمة: المختار بلعربي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٩م.

٨. ذاكر، عبد النبي، الصورة، الأنا، الآخر، منشورات الزمن، الرباط، العدد ٤٣، أكتوبر ٢٠١٤م.

٩. ـــــــــــ، المغرب وأوروبا نظرات متقاطعة، منشورات جامعة ابن زهر،

أكادير، ط.٢، ٢٠٠٧م.

١٠. ريشي، إيتيان، رحلة في أسرار بلاد المغرب، ترجمة: بوشعيب الساوري، إفريقيا الشرق، البيضاء، ٢٠١٦م.

١١. الزاهي، فريد، الصورة والآخر، رهانات الجسد واللغة والاختلاف، أكادير، ط١، ٢٠١٣م.

١٢. سعيد، إدوارد، الاستشراق (المفاهيم الغربية للشرق)، ترجمة: محمد عدناني، رؤية للتوزيع والنشر، ٢٠٠٦م.

١٣. ــــــــــــــ، الثقافة والإمبريالية، ترجمة: كما أبو ديب، دار الآداب، بيروت، ط٤، ٢٠١٤م.

١٤. سويل، توماس، المثقفون والمجتمع (أنماط المثقفين العامة وأثرها في حياة الشعوب)، ترجمة: عثمان الجبالي المثلوثي، كتاب العربية، ط١، ٢٠١١م.

١٥. العروي، عبد الله، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ترجمة: محمد عيتاني، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٨١م، كلية الآداب ابن زهر ، أكادير، ٢٠٢٠م.

١٦. العلوي، سعيد بن سعيد، أوروبا في مرآة الرحلة: صورة الآخر في أدب الرحلة الغربية المعاصرة؛ مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، ١٩٩٥م.

١٧. غويتيسولو، خوان، في الاستشراق الإسباني (دراسات فكرية)، ترجمة: كاظم جهاد، نشر الفنك، المغرب، ١٩٩٧م.

١٨. لوكليرك، جيل، من موكادور إلى بسكرة رحلات داخل المغرب والجزائر، ترجمة وتقديم: بوشعيب الساوري، منشورات الجمل، ط١، ٢٠١٦م.

١٩. ماتيو، جاك روجيه، مذكرات عبد الكريم، ترجمة: إسماعيل العثماني، دار الأمان، الرباط، ط١، ٢٠٢١م.

٢٠. محمد، أنقار، بناء الصورة في الرواية الاستعمارية، صورة المغرب في الرواية الإسبانية، مكتبة الإدريسي، تطوان، ط١، ١٩٩٤م.

٢١. محمد، برادة، الضوء الهارب، منشورات الفنك، ط٢، ١٩٩٥م.

٢٢. ويليك، رينيه؛ وارين، أوستن، نظرية الأدب، ترجمة: محي الدين صبحي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٨١م.

٢٣. يشوتي، رشيد، إسبانيا والريف والشريف محمد أمزيان، مساهمة في دراسة العلاقات المغربية الإسبانية في بداية القرن العشرين، منشورات جامعة محمد الخامس، الرباط، ط١، (د.ت).

المراجع الأجنبية

1. Alain Rabatel, Argumenter en racontant, éditions De Boecker Université, 2004.
2. -Jaques Revel, Jeux d'èchelles, La micro-histoire à l'expérience, Gualimare/ Seuil, 1996.
3. Henri Mitterand, Le discours du roman, Puf, 1980.
4. Ruth Amossy, L'argumentation dans le discours, Armand Colin, Paris 2010.
5. Susan Rubin Suleiman, Le Roman à Thèse, Puf, Paris, 1983.

ثالثًا- المجلات

مجلة البصائر، العدد ٣٤، س ١٥، ٢٠١٤م.

ترجمة مقدّمة كتاب: «القصائد السّبع»

الفصل الأوّل: في الأدب العربيّ

لأرثر جون آربرّي (١٩٠٥-١٩٦٩م)

عزّ الدين بلقاسم كِبْسي [*]

الملخّص

هذا المقال في الحقيقة، هو فصْل من كتاب شرعنا في ترجمته، كتَبَه المستشرق الأنجليزي الأبرز أرثير جون أربري (١٩٠٥-١٩٦٩م). والكتاب يحمل عنوان: «المعلّقات السّبع»، وهو ترجمة لها إلى اللّغّة الأنجليزيّة. مهّد له بمقدّمة طويلة هي موضوع مقالنا، وختمه بخاتمة هامّة نقَد فيها آراء المُشكّكين في صحّة الشّعر الجاهليّ، وفي مقدّمتهم مرغليوث (١٨٥٨-١٩٤٠م) وطه حسين (١٨٨٩-١٩٧٣م) ومَنْ نحا نحوهم، وشايعهم في آرائهم المتطرّفة الّتي شكّت تمامًا في وجود الشّعر الجاهلي عامّة. وممّا حفَّزنا لترجمة هذا الكتاب إنصاف المترجم الأنجليزي للشّعر العربي عامّةً، واعتباره تراثًا إنسانيًّا لا بدَّ من العناية به، وإيلائه ما يستحقّ من الاهتمام، إلى جانب أمانته العلميّة، وهو يقلّب الآراء، وينقدها نقْدًا علميًّا قلَّما نظفر به عند عموم المستشرقين.

ونحن نعتزم إن شاء الله ترجمة الكتاب، وإرفاقه بدراسة نقديّة ضافية ندلي فيها

---

*- أستاذ مبرّز، باحث من تونس.

بدلونا في خصوص الشّعر الجاهليّ الّذي نعتبره حجر الأساس في وجودنا، وعنصرًا رئيسًا في حضارتنا، وركنًا ركينًا يشكّل خصوصيّتنا.

وتكمن أهمّية هذه المقدّمة في أنّها دراسة معمّقة للمعلّقات العربيّة، وتميط اللّثام عن الجهود المضنية الّتي تجشّمها أسلافنا القدامى للمحافظة عليها، وإخراجها في أجلى صورة، وإيصالها إلينا. وما عاناه كبار المستشرقين المنصفين في ترجمتها إلى لغّاتهم اللاّتينيّة المتعدّدة، وتقريبها من قرّائهم الشّغوفين بالشّعر العربيّ منذ القرن السّابع عشر.

الكلمات المفتاحيّة: الشّعر الجاهليّ - المعلّقات - ترجمة - المستشرقون - عزّ الدّين بلقاسم - كبسي.

مــــقــــدِّمــــة[١]

المذهَّبات

في الرّابع من شهر سبتمبر سنة ١٧٨٠م كتب ويليام جونز الفقيه القانونيّ، والشّاعر، والألسني إلى صديقه إدموند كارترايت[٢]: «العجلةُ [الّتي اقْتَضَتْها] الانْتخاباتُ العامّةُ أجْبرتْ رجُلَ سياسةٍ محترِفٍ [مثْلي] على تعليقِ عَمَلينْ صغيريْن كنتُ آملُ الانتهاءَ منهما حتّى إجازةٍ أخرى. العملُ الأوّلُ هو عبارة عن أطروحة عن الفقه المجري اللاتيني موضَّحة بخمسِ خُطبٍ لديموستين[٣] في القضايا التّجاريّة. أمّا العمل الثّاني فهو رسالةٌ في آداب العرب في الجاهليّة قبل ترجمة القصائد السّبع[٤]الّتي كُتِبت

[١]- وليام جونز: (١٧٤٦-١٧٩٤م)، مستشرق بريطاني وفقيه قانوني أنشأ الجمعيّة الآسيوية سنة ١٧٨٦م وتولّى رئاستها حتّى آخر حياته. كان يتقن اليونانيّة، واللاّتينيّة، والفارسيّة، والعربيّة، والعبريّة، وأساسيّات الكتابة الصينيّة في سنٍّ مبكّرة. وكان يتكلّم، ويكتب بطلاقة بثلاث عشرة لغة، ويُلمُّ بشكل جيّدٍ بثمان وعشرين لغةً. ترجم المعلّقات السّبع إلى الإنجليزية سنة ١٧٨٢م ونشرها بالعربية.

[٢]- إدموند كارترايت (١٧٤٣-١٨٢٣م)، رجل دين بريطانيّ، ومخترع نَوْلٍ يعمل بالبخار، وتربطه بويليام جونز صداقة حميميّة.

[٣]- ديموستين (٣٨٤-٣٢٣ق.م)، رجل دولة يونانيّ، وخطيب أثينا القديمة. تشكِّلُ خطبُه تعبيرًا صادقًا عن البراعة الفكريّة الأثينيّة، وتمثّل النّظرة الثّاقبة للسّياسة اليونانيّة خلال القرن الرّابع قبل الميلاد.

[٤]- يقصد بها المعلّقات السّبع الطّوال.

بأحْرُفٍ من ذهبٍ، وعُلِّقتْ على الكعبة في بداية القرن السّادس. وسأكون فخورًا عندما يتمُّ طبعُها بتقديمها لك لنقدها، ذلك أنّ شهرتَها طبّقَتْ الآفاقَ».

فهذه هي أقْدمُ إشارةٍ موجودةٍ كان في نيَّةِ جونز أنْ ينشرها لأوّل مرّةٍ، وهي تشكِّلُ قصائدَ هذا الكتابِ. وبما أنّ دوافعَ الرّجال في الأعْمَال الّذي يتقلّدونه مثيرةٌ للاهتمام على الأقلِّ بقدْر ما يحقّقونه في نهاية المطافِ، فإنَّه لنْ يكونَ من نافل القول أنْ نتأمّلَ بإيجاز الخلفيةَ الّتي قام بها شابٌّ من ويلز وهو ابنُ عالمِ رياضيّات مرموق، وحفيدُ أحد مزارعي أنجلسي كان يجْترِحُ المحاولةَ في صائفةِ ١٧٨٠. بَدَتْ إدارةُ حزب المحافظين بقيادة اللُّورْد نورث[١] وكأنّها، وهي تترنّحُ، آيلةٌ للسُّقوط. وكانت آمالُ [هذا] اليمينيِّ عاليةً، وكانت الحربُ في أمريكا[٢] تسيرُ منْ سيِّءٍ إلى أسْوأ. كان جونز منذ البداية، وهو المتحمِّسُ الصَّريحُ للمستعْمِرين في سعْيهم من أجل منْع استقلال الشّعوب يتصوَّرُ أنَّ حياةً مهنيةً عملاقةً في السّياسة البريطانيّة كانت متاحةً أمامه. لكنّ النّاخبين الأكّاديميّين في [جامعة] أكسفورد فضّلوا [عليه] خِيارًا آخرَ، فسحب ترشُّحهُ بحكمةٍ، وانْتَهَى هذا الفصلُ من حياتِهِ المتقلِّبة قبل أنْ يبْدأَ تقريبًا.

وعلى الرّغْم منْ ذلك، فإنَّ الحماسَ الذي ألهمَ «يوليوس ميليسيجونيس» -(وهو عبارة عن جناس ناقص خيالي لجيليلموس جونيسيوس)- لكتابة كتابه النّاريّ «إلى كارمن الحرة»، وخسر في مقابل ذلك العديد من الأصوات. يعتقدُ [ويليام جونز] أنّه بقدر ما لشعر الجزيرة العربية القديمِ من روحِ استقلاليةٍ قويةٍ وحبٍّ للحرية [بنفس القدْر] الذي حرّكَ بِركليس[٣] أثينا وشيشرون[٤] روما ناهيك عن أمريكا

[١]- اللّورد فريديريك نورث (١٧٣٢-١٧٩٢م)، رجل دولة ينتمي إلى حزب المحافظين في بريطانيا ورئيس وزراء من سنة ١٧٧٠ إلى ١٧٨٢م.

[٢]- يقصد بها الحرب الّتي خاضتها أمريكا بمساعدة فرنسا للتّخلُّص من الاستعمار البريطاني (١٧٧٦-١٧٨٣م).

[٣]- بركليس (حوالي ٤٩٥-٤٢٩ق.م)، رجل دولة أثيني مشهور، عُرف بالحنكة السّياسيّة والقدرة على الخطابة. آلتْ إليه السّلطة المطلقة على أثينا خلال عصر عظمتها المادّيّة، والرّوحية وَأصبح زعيما محبوبًا، كان ميّالاً إلى الدّيمقراطيّة.

[٤]- شيشرون (١٠٦-٤٣ق.م)، فيلسوف روماني وخطيب روما المميز. برّز في العمل السّياسيّ زمن الفوْضى، والحرب الأهلية بسبب الديكتاتورية الّتي انتهجها يوليوس قيصر (١٠٠-٤٤ق.م) فصدّه شيشرون وناصَرَ الحكم الجمهوري التقليدي.

جورج واشنطن[١] وبنيامين فرانكلين[٢]. وبقدْر انتمائه إلى حزب سياسي بقدر ما كان يقدّر الجمال [الفنيَّ] وهو ما دعاه إلى لفتِ انتباه جمهور [القرّاء] البريطاني إلى القصائد الذهبية[٣]: «كان يجب أنْ أتصوَّرَ -كما كتب في تحليله لإحدى القصائد السّبع- أنّ ملِكَ الحِيرةِ[٤] الذي لا يختلفُ عن غيره من الطغاةِ، يرغبُ في جَعْل النّاس عادلين ويستَثْني نفْسَه، ويجْعلُ كلَّ المفاهيمِ حرَّةً باستثناء مفاهيمه، حاولَ استعباد قبيلةَ تغْلِبَ القويّةَ، وتعيين حاكمٍ كاملٍ عليهم، لكنّ قاطني الصحاري والغابات المحاربين خرجوا عن سلطانه علنًا، واستخدموا زعيمَهم الرّئيس، وشاعرَهم ليدْفعوه إلى التّحدِّي، ويُعظِّموا روحهم المستقِلَّةَ».

هل كان جونز الّذي كان يحتفي بالتَّوْريةِ، يَعْنِي بهذه الكلماتِ إشارةً ضمنيةً إلى الأحْداث المعاصرةِ؟

لقدْ عزَّزَ النّقطة نفسها في ما يتعلَّقُ بقصيدةٍ أخرى: «كان لهذه الخطبة، أو القصيدةِ، أوْ أيًّا كانت تسميَتُها تأْثيرُها الكامِلُ على عقْل الحُكْم الملكيِّ الّذي قرَّر [الوقوفَ] في هذه القضيّة إلى جانب البَكْريينَ، وخسِرَ حياتَهُ من أجلِ قرارٍ يبْدُو عادِلاً. ولا بدَّ أنّه لاحظَ روحَ الحماسةِ لدى الشّاعرِ عمرو [بن كلثوم] من خلال بلاغة أسلوبه، مثلما اكتشَفَ قيصرُ لأوّل مرّةٍ العنفوانَ المتهوِّرَ لمزاج بروتوس من خلال خطابه الّذي ألقاه في «نيس» لصالح الملك ديوتاروس. ولكن لمْ يكُنْ لا الطّاغيةُ العربيُّ، ولا الطّاغيةُ الرّومانيُّ -على حذرهم- بما فيه الكفاية من الرّجال الّذين أثاروا غضبَهم إلى حدِّ الهيجانِ». فهل يأخُذُ الطّاغيةُ البريطانيُّ حذرَه مَأْخَذَ الجِدِّ؟

ومع ذلك فإنّ اهتمام جونز بالقصائد السّبع لم يكن نزْوةً جديدةً. فقدْ كتبَ في

---

[١]- جورج واشنطن (١٧٣٢-١٧٩٩م)، سياسيّ وقائد أمريكي قاد حرب الاستقلال ضدّ الإنجليز (١٧٧٦-١٧٨٣م) بمساعدة فرنسا. وهو أوَّلُ رئيس للجمهوريّة لدورتين (١٧٨٩-١٧٩٧م).

[٢]- بنيامين فرانكلين (١٧٠٦-١٧٩٠م)، فيزيائيّ وسياسيّ أسهم في وضْعِ إعلان الاستقلال الأمريكي.

[٣]- المعلّقات كما أوضحنا.

[٤]- يعني به عمرو بن هند بن المنذر بن ماء السّماء (٥٥٤-٥٦٩) سُمِّي بالمحرِّق لأنه حرَّق بني تميم بالنّار. وأمُّه هي هند بنت آكل المرّار الكندي. عُرف بالشدّة والصرامة. وأمّا سبب مقتله على يد الشّاعر المعروف عمرو بن كلثوم فهو أنّ أمَّ عمرو بن هند المضيِّفةَ أرادَت أن تستخدمَ أمَّ عمرو بن كلثوم الضيَّفَةَ ليلى بنت المهلهل أخي الملك كليب.

وقْتٍ مبكّر من عام ١٧٧٢م في مقدّمة [ترجمة] قصائده الّتي تتكوَّنُ أساسًا من ترجمة [قصائدَ] من لغاتٍ آسيويّة، (كان عمره آنذاك ستّة وعشرين عامًا فقط، وسيُنْتخبُ قريبًا زميلاً في الجمعيّة الملكيّة): «القصائدُ[١] العربيّةُ السّبعُ الّتي تمَّ تعليقُها على أستار [الكعبة] في مكّةَ الّتي توجد عدّةُ نسخٍ منها في أكسفورد ستلاقي من دون شكٍّ ترحيبًا كبيراً من لدُنِ محبّي [أدبِ] العصور القديمةِ، والمعْجَبين بالعبْقريّةِ المحلِّيةِ».

ولكن عندما أقترحُ ترجمةَ هذه القطعِ الشّرقيّة عملاً من المرجَّح أنْ يحقِّقَ النّجاحَ، فإنيّ أقصدُ فقط أنْ أدعُوَ قرّائي الّذين لديهم الوقتُ، والجَهدُ لكيْ يدرُسوا اللُّغات الّتي كُتِبتْ بها. وأنا بعيدٌ جدًّا عن التّلْميحِ إلى أنّني أمتلكُ القدْرةَ على ذلك حتّى أُؤَدِّيَ أيَّ جُزْءٍ من [هذه] المهمَّة بنفسي. ومرّة أخرى يتحدّثُ جونز في كتابه «تعليقات على كتب الشّعراء الآسيويّين» الّذي شرعَ في [كتابته] سنة ١٧٦٧م، ونشره سنة ١٧٧٤م، تحدّث ببلاغة لغتّه اللاّتينية الّتي يتكلّمُها بطلاقةٍ عن مزايا مُلْقِي الشّعر في شبه الجزيرة العربيّة القديمةِ، لكنّ دفاعَه عن المُتْرفين، والمتعلِّمين لم يُسْفِرْ عن أيِّ تأثير واضحٍ. واستطاع أنْ يحقِّقَ إرادته بفضل الطّاقة الكبيرة [على تحمُّل] العمل الشّاقِّ المتمثِّل في تحرير هذه القصائدِ الشّهيرةِ الرّائعةِ، وترجمتِها، ولكنَّها أرْهقته منْ أمره عسْرًا [قي الآن ذاته]. ولم ينتظرْ إثر ذلك إجازةً طويلةً أخرى ليتحرَّر من انشغالاته القضائيّة، فقدْ وجد نفسه في خريف عام ١٧٨٠م في باريس، وأثناء وجوده هناك، كما ذكر لتلميذه السّابق اللُّورد ألثروب[٢]: «لقدْ تمكَّنْتُ أيضًا من الوصولِ إلى مخطوطةٍ [في حالة] جيِّدةٍ في المكتبة الملكيّةِ ممّا منحني [معرفةً أشملَ] بأخلاق العرب القدامى، وأوْقفني على مدى ضآلة تقديري لفقه اللُّغةِ، بغضِّ النّظر عن المعرفة الّتي يؤدِّي إليها، ومع ذلك سأثمِّن غاليًا هذه الفروعَ من التّعليمِ الّتي تجعلنا نتعرَّفُ على الجنس البشريّ بكلّ فئاته».

وفي ١٢ نوفمبر ١٧٨٠م استطاعَ إبلاغَ [صديقه] كارْترايت قائلاً: «أُؤَكِّدُ لك أنّ

[١]- العبارة الّتي استعملها جونز (**The seven Arabick elegies**) وعبارة (**Elegy**) تعني تحديدًا المرثيّة، أو قصيدة الرّثاء، ولكنّه في سياق حديثه لا يقصد المراثي، ولكنّه يتحدّث عن المعلّقات.

[٢]- اللّورد ألثروب (١٧٨٢-١٨٤٥م) وهو جون تشارلز سبنسر الثّالث، رجل دولة بريطانيّ شغل منصب وزير الخزانة. أطلق عليه لقب الصّادق لنزاهته، ونظافة يده.

رسائلَك، وأشعارَك حفَّزتْني كثيراً على المضيِّ قُدُمًا [في عملي] بأسرع ما أستطيعُ أنْ أُظهِرَ شعرائيَ العربَ السّبْعَةَ إلى العموم، وأعتزِم قضاء الشّهرِ المقْبِلِ في كمبريدج من أجل إنجاز هذا العمل الصّغير، ولكيْ أستفيدَ من مخطوطةٍ نادرةٍ [عثرْتُ عليْها] في مكتبة كلّيّة ترينيتي، ذلك أنّ مخطوطتي الّتي نُسِختْ لي في حلبَ كانتْ جيِّدة جدًّا، ولكنَّها لسوء الحظِّ ليست سليمةً. وكنْ واثِقًا أنّك ستُسَلَّمُ نسخةً منها بمجرّد طباعتها».

حدثتْ بعد فترةٍ وجيزةٍ من ذلك مأْساةٌ عائليةٌ لتَنْسَأَ برنامجَ جونز. فقد توُفِّيتْ والدتهُ، وكان لها عميقُ الأثر في تكوين ابنها البكر، وتعليمه، لذلك تعلَّق بها تعلُّقًا وثيقًا. ومع ذلك، كما يُخْبِرُنا كاتبُ سيرته الذّاتيّة اللُّورد تيغنماوث[١] قائلاً: «لقد كرّس ساعات فراغه شتاء (١٧٨٠-١٧٨١م) لاستكمال ترجمته للقصائد السّبع القديمة ذات الشّهرة الكبيرة في شبه الجزيرة العربيّة». وفي هذه الأثناء ألّف قصيدة «استدعاء موسى»، وهي عبارة عن قصيدة زفاف [نظمها] بمناسبة زواج اللّورد ألثروب، وكتب مقالةً تُعدُّ الأكثرَ صرامةً في قانون الكفالات لتعزيز سمعته القانونيّة. وفي الأوّل من ماي سنة ١٧٨١م كتب مرّة أخرى إلى [صديقه] كارترايت: «اسْمحْ لي أنْ أُرْسِلَ لك -طالما أنّ الشّعراءَ العربَ [الجاهليّين] ليسوا مستعِدِّين للقائك-[٢] إعادةَ صياغةِ مقطعٍ يونانيٍّ تبادرَ إلى ذهني هذا الرَّبيعَ، وأنا في طريقي إلى ويلز». إنّ الدّقَّةَ الّتي هدفَ جونز إلى تحقيقها لإنجاز مهمّته ستَنْسِبُ الفضلَ إلى فقيه اللُّغة الألماني، كما ثبتَ من خلال رسالةٍ بعث بها في الشّهر الموالي إلى الباحث الهولندي هنري ألبار شولتنز[٣]، وكان الأصلُ الّذي [يكتب به] اللّغّةَ اللاتينيةَ فقد استخدمها جونز دائمًا في مراسلاته مع زملائه الأجانب، والنّسخة المقتبَسةُ هنا هي نسخة اللّورد تيغنماوث:

[١]- اللورد جون شور تيجنماوث (١٧٥١-١٨٣٤م) كان مسؤولاً بريطانيًّا أوّل في شركة الهند الشّرقيّة، وشغل منصب الحاكم العام للبنغال، وكان صديقا مقرّبًا للمستشرق السير ويليام جونز حرّر مذكّرات عن حياة جونز سنة ١٨٠٤م ضمّنها العديد من رسائله.

[٢]- يعني قطْعًا أنّه لم يُتِمَّ ترجمة أعمالهم بعدُ.

[٣]- هنري ألبارت شولتنز (١٧٣٩-١٧٩٣م) هو أحد مراسلي جونز، وهو مستشرق هولندي درس في ليدن العربيةَ والعبريةَ ثمّ رحل لجمْع مخطوطاتها إلى أكسفورد وكمبريدج سنة ١٧٧٢م. عيِّن أستاذًا للّغّات الشّرقيّة في جامعة أمستردام وليدن ١٧٧٨م. من آثاره «منتخبات من الأمثال العربيّة» ١٧٧٢م «ترجمة كليلة ودمنة» ١٧٧٦م. (الحفيدُ)

«لقد ترْجمْتُ دون حذْفِ سطْرٍ واحدِ المعلّقاتِ السّبعَ للشّعراء العربِ. وأعتزمُ نشرها كاملةً مع الملاحظات، والتّحليل أثناء الإجازةِ الصّيفيّةِ القادمةِ، وقدْ [استقيتُها] من المخطوطات العربيّة القديمة. وبحوزتي شرح التّبريزي [للمعلقات]، وقد تمَّ تزويدي به، بكلّ سرور، منْ كلّيّة ترينيتي في كمبريدج، وهي بصياغةِ الزوزني، وملاحظاتِه المقتضبةِ الممتازةِ. ولدينا في [جامعة] أكسفورد ملاحظاتُ السّعدي على النّسخة الفارسيّة، ومخطوطةُ الأنصاريّ، والطّبعةُ الصّحيحة لعبيد الله. لكنَّني حريصٌ على فحصِ جميع الطّبعات، والتّعليقات.

إنّ جدّك الألمعيَّ الّذي أوقِّرُ ذكْراهُ كما يقْتضي واجبي اتّجاهه، يُعْلِنُ أنّ هذه القصائدَ تنْضَحُ بالفجور، ويقول، إن لمْ أُجانِبِ الصّوابَ، أنَّه نَسَخَ مخطوطةَ النّحّاس[١]في ليدن لاستخدامه الشّخصيِّ، ولاحظْتُ أيضًا في فهرس مكتبة شولتنسيان الحافل، وقد سلَّمْتُ نسْخةً منه إلى صديقي هنتر[٢]، هذه الكلماتِ: «٦٩٩٠ [٣] المعلّقات العربيّة السّبع، بخطٍّ واضحٍ» فهل تمَّ اقتناءُ هذه النُّسخة من قِبل شخصٍ ما؟ وبأيِّ ثمنٍ يمكنُ التّفريطُ فيها؟ أشْعرُ بالنّدم لأنيّ لم أقْتَنِها، لكنّ عُذري أنّني كنتُ في تلك الفترةِ مشغولاً باهتمامات كثيرةٍ متعدّدةٍ ممّا صرَفَني عن التّفكيرِ في المعلّقات. أتوسَّلُ إليك أنْ تساعدني، باسم آلهة الشِّعر بالموادِّ اللاَّزمة حتّى أجوِّد عملي، اجْمَعُوا لي ما بحوزتكم من ملاحظاتٍ، أو قراءاتٍ مختلفةٍ تملكونها، وأمدُّوني بها. لقد ذكرتُ في كلمتِي التّمهيديّةِ عائلتَك ذاتَ التّوجُّهِ الفلسفيّ، ولديَّ المزيدُ لأذْكره عنْهَا بشكلٍ صحيح واضحٍ. أريدُ أنْ أعرف بشكلٍ خاصٍّ ما إذا كانت أيٌّ من القصائد السّبْعِ باستثناء قصيدتيْ: امرئ القيس، وطرفة، سيتمّ نشرها في هولندا، وسوف تتلقّى كتابي الّذي سيكون في مجلّدٍ أنيقٍ، ويلتزم بمقتضى [فلسفة] بومغرتن[٤] الجماليّة».

[١]- النّحّاس أبو جعفر أحمد بن محمّد (ت ٣٣٨هـ/ ٩٥٠م) نحوي مصري ولد بالفسطاط وأخذ النّحو عن مشائخها ثمّ رحل إلى بغداد فأخذ شيوخها. من أهمّ كتبه: «تفسير القرآن الكريم» «إعراب القرآن»، «كتاب في شرح المعلّقات السّبع».

[٢]- جون هنتر (١٧٢٨-١٧٩٣م) جرّاح وطبيب اسكتلندي يُعدُّ أحدَ أبرز جرّاحي عصره وعلمائه.

[٣]- نرجّح أنّه رقمُ المخطوط في مكتبة شولتنسيان.

[٤]- ألكسندر بومغرتن (١٧١٤-١٧٦٢م) فيلسوف ألماني. صاغ مصطلح «الجماليات»، واهتمَّ في فلسفته بالفنّ والجمال.

كان جونز قدْ أَنِسَ بعلاقات ودِّيةٍ مع هنري ألبار شولتنز لعدّة سنواتٍ، منذ أن التقى الباحثُ الهولنديُّ بالهواة الويلزيين أثناء زيارته لأنجلترا، وكان جدّه ألبرتوس شولتينز[١] وهو من أصول ألمانيّة انتقل إلى ليدن لتدريس العبريّة، والعربيّة. نشر كتاب حياة صلاح الدّين لابن شدّاد[٢] سنة ١٧٣٢م، ومقامات الحريري ١٧٤٠م. لقد افتتح الحفيد مسيرته القصيرة المؤسفة بوصفه مستعربًا من خلال كتابه: «مختارات من الأمثال العربيّة» (ليدن ١٧٧٢م). ويتَّضح من خلال الرّسالةِ المذكورةِ، على الرّغم من عدم ظهور أيِّ تلميح للحقيقة في موضع آخر، أنّ جونز كان يعرف بواكيرَ الدّراساتِ الغربيّةِ المتعلِّقةِ بهذه القصائد، ويستخْدِمُها، وكان على علْمٍ بطبعةِ ليفينيس وارنر[٣]، وترجمته اللاّتينية لمعلّقة امرئ القيس (ليدن، ١٧٤٨)، ونشرة ريسكي[٤] لمعلّقة طرفة (ليدن، ١٧٤٢)، صرف اهتمامه في ذلك الوقت لإتمامِ جمعِه، وشروحِه. وفي ٣٠ جوان من سنة ١٧٨١ كما ذكر لإدوارد جيبون[٥]: «سيرى شعرائيّ العربُ السّبعةُ النُّورَ قبل [حلول] الشّتاء المقبل، وسيكونون، والفخرُ يحْدوهم، وهم في ثوبهم الإنجليزيّ بانتظارك. إنّ إنتاجَهم الجامحَ، وأنا أتباهى [بما أنجزته]، سيُعْتبَرَ مثيراً للاهتمام، وليس مجرَّد وصْفٍ لعصورهم القديمةِ». في ٢٠ ديسمبر سنة ١٧٨١م، كتبَ جونز إلى كارترايت الّذي بدأ صبرهُ ينْفدُ: «شعرائي العربُ السّبعة في انتظارك بمجرّد أنْ يُعَدَّ لبوسُهم الأوروبيُّ».

ولكن على الرّغْم من أنّ ويليام جونز كان منغمِسًا في السّياسة [الدّاخليّة] سنة ١٧٨٢م، إلاَّ أنّه لم يقطعْ حبل التّواصل مع بنيامين فرانكلين، بل تلقّى منه [فعْلاً]

[١]- ألبرت شولتنز (١٦٨٦-١٧٥٠م) مستشرق هولنديّ ولغويّ وعالم عقيدة وأستاذ جامعي بجامعة ليدن. (الجدُّ)

[٢]- ابن شدّاد بهاء الدّين (١١٤٥-١٢٣٤م) كان فقيهًا، وباحثًا، ومؤرّخًا كرديًّا، اشتهر بكتابة «سيرة صلاح الدّين الأيوبي» الّذي كان يعرفه جيِّدا بحكْم الصَّداقة التي جمعتْ بينهما. حقَّقه وترجمه ألبرت شولتنز ونشره صامويل لوستانز في ليدن ١٧٣٢م.

[٣]- ليفينيس وارنر (١٦١٩-١٦٦٥م) مستشرق بلجيكي ودبلوماسي وهو أوّل مَنْ أنجز ترجمةً للمعلّقات، وذلك موضوع اهتمام الاستشراق المبكّر بالأدب العربي باعتباره تراثًا إنسانيًّا.

[٤]- يوهان جاكوب ريسكي (١٧١٦-١٧٧٤م) عالم وطبيب ألمانيّ، كان رائدًا في مجالات فقه اللّغة العربيّة، والبيزنطيّة، وعلم العُمْلات الإسلاميّة.

[٥]- إدوارد جيبون (١٧٣٧-١٧٩٤م) مؤرّخ، وباحث عقلانيّ إنجليزيّ اشتهر بكتابه: «تاريخ تراجع الإمبراطوريّة الرّومانيّة وسقوطها».

دعوةً للذّهاب إلى أمريكا للمساعدة في صياغة الدّستور الجديد، وهو شرف اعتذر عنه آسِفًا، لقد كان نشِطًا في جمع الدّعم لتعيينه لمنصب القضاء في كلكتا ممّا سيضطرُّه للسّفر إلى الهند. آيةُ ذلك أنّه في بداية عام ١٧٨٣م، وعلى حدِّ عبارة اللُّورد تغْنْماوث: «نشر السّيّد جونز ترجمتَه للقصائد العربيّة السّبعِ الّتي أنهاها سنة ١٧٨١م. وكان في نيته أنْ يمُهِّد لعمله بمقالة مطوَّلةٍ عن أصالةِ اللُّغة العربيّة، ولهجاتِها وعن أخلاق العرب في العصر الّذي سبق عصر محمّدﷺ مباشرةً، وغيرها من المعلومات المثيرة للاهتمام المتعلِّقة بالقصائد، وحياة الشّعراء مع التّاريخ النّقديّ لأعمالهم. لكنْ لمْ يتوفَّرْ له الوقتُ الكافي لإنجاز ذلك. وهكذا ظهرت المعلّقاتُ، أو القصائدُ العربيّةُ السّبعُ، الّتي كانت معلّقةً بمكّة، وأرْفقَ عمله بترجمة، ومناقشات».

التّاريخ الّذي كُتِبَ على صفحة العنوان هو ١٧٨٢م، في «إعلان» بتاريخ ١٧٨٣م، وقد اعتذر الكاتب عن نشْر الكتاب منقوصًا، وأبدى تطلُّعه إلى إصدار مُلْحق [توضيحيٍّ]، وسيشتملُ مقالُهُ المُلْحقُ على ملاحظات عن قِدم اللّغّة العربيّة، وآدابها، وعن لهجات حِمْير، وقريش، وعن علاماتها المستعمَلَة في الكتابةِ، وأخبار بعض الشّعراء الحِمْيريّين، وعن أخلاق العرب في العصر الّذي سبقَ عصرَ محمَّدٍﷺ مباشرةً، وعن الكعبة في مكّة، والمعلّقات، أو القصائد المعلّقة على جُدْرانها، أو على بوّابتها، وأخيراً عن حياة الشّعراء السّبعة مع تاريخٍ نقديٍّ لأعمالهم، والنُّسَخِ، أو الطّبعاتِ المختلفة المحفوظةِ في أوروبا، وآسيا، وإفريقيا. وسوف تحتوي الملاحظاتُ على الحُججِ، والأسباب [الدّاعية] لترجمة المقاطع المثيرة للجدلِ، وسوف تُوَضِّحُ جميعَ مواطن الغموضِ، وتعرِضُ، أو تقترحُ التّعديلاتِ [الّتي يقتضيها] النّصُّ، وستلْفتُ انتباهَ القارئِ إلى مواطن الجمال [الأدبيِّ]، أو تشيرُ إلى العيوبِ الملحوظةِ، وسوف نُسلِّطُ الضّوءَ على الصُّورِ، والأشكالِ، والاشارات الخاصّة بالشّعراء العرب من خلال الاستشهادات سواء من النُّقّاد العرب، أو من هؤلاء الرّحّالة الأوروبّيّين الّذين [ما فتئوا] يوضّحون أفكار الأممِ الشّرقيّة، وعاداتهم بشكلٍ أفْضلَ. لكنّ الخطابَ، والملاحظاتِ تُعْتَبَرُ مجرّد حِلْيةٍ فحسْب، وليْس ضرورة يقتضيها العملُ، وبنشْرِ المعلّقاتِ بشكلها الحالي قد يجْني المترْجِمُ فائدةً كبرى إذا كان القارئُ هنا،

أو في [عموم] القارّة سيُفيدُه أثناء الصّيفِ بتقييداته، وشروحه، وسينقلها لهذا الغرض إلى النّاشر. ومن المأمولِ ألاّ تضَعَ الحربُ أيَّ عائقٍ أمام هذا التّواصُلِ مع علماء ليدن، وباريس، ومدريد. أمَّا بالنسبةِ إلى الأدباء على هذا النّحوِ، فيجِبُ عليهم في كلِّ مكان، وزمان أن يحملوا أعلام الهدنةِ.

إنّها بالفعل مشاعرُ نبيلةٌ، ولكن هلْ تلقّى جونز سواءٌ بشكل مباشر أم عن طريق ناشريه أيَّ «تقييداتٍ»، أم «شروح» من زملائه في الخارج؟ إنّنا لا نجدُ الآنَ لذلك أيَّ أثرٍ [يُذْكرُ]. ففي الثّاني عشر من أفريل أبحر السّير ويليام، واللّيدي جونز من «بورت سموث» على متن الفرقاطة «تمساح» مولِّييْن وجهيْهما شطر كلكتا. وما إنْ وطِئتْ أقدامُهما الهند حتّى انغمس «ابن ويلز» الّذي لا يعْرِفُ الاستسلامَ، في دراسة اللّغّة السنسكريتيّة، وتمّ رَكْنُ المواضيع العربيّة جانبًا إلى حينٍ، ولكنْ أثبتتْ الأيّامُ أنّ ذلك كان إلى الأبدِ[١]. فقد توُفيَّ «جونز الآسيوي» سنة ١٧٩٤م، ولم يُنْجِزْ مشروعَه الإضافيَّ حول الشّعراء العربِ القدامى. كتب اللُّورد تيجنماوث أنَّ: «بعضَ المواضيعِ المخصّصة للأطروحةِ ظهرتْ في خطاب عن العربِ أُلِّفَ بعد بضع سنوات، ومن [خلال] الطّريقة الّتي كُتِبَ بها [يحِقُّ لنا] أنْ نأْسَف لخسارةٍ لا يُمْكِنُ تعويضُها. فقدْ اقترح مناقشةً أوسعَ للأصلِ [الّذي نشره]. ومن المؤكَّدِ أنَّ هذا الشّعورَ ما زال يتردّدُ صداه إلى اليومِ.

«لقد انبثقَ الأدبُ العربيُّ إلى الوجود مثل معظم الآداب معَ فوْرةٍ شعريّةٍ، ولكن على نقيض العديد من الآداب الأخرى، يبدو أنّ الشّعر فيه قد برز مكتملَ النّموِّ» هذه الكلمات صادرةٌ عن الأستاذ فيليب خُوري حِتّي[٢] لكنّ بيانه يُلخِّصُ تقريبًا الرّأْي التّقليديَّ السّائد. إنّ القصائد السّبعَ هي أشهر ما بقي من الشّعر العربيِّ من بين ما يبدو أنّه كتلةٌ ضخمةٌ من الشّعر، تمّ نظمُها في الصّحراءِ العربيّة، وحولها خلال القرن السّادس الميلادي. إنّ الأدلَّةَ على روايةِ هذا الشّعر [شفويًّا يحيلنا على] أنّه لمْ يُدوّنْ

[١]- كان ينْوي أنْ يُضيفَ إلى ترجمته للمعلّقات مقالةً مطوَّلةً يتناول فيها جوانب تنير سبيلَ القارئِ الأوروبّيّ، وأخلاق العرب في الجاهليّة.

[٢]- فيليب خوري حتِّي (١٨٨٦-١٩٧٨م) أستاذ وباحث لبناني أمريكيّ في جامعتَيْ برنستون وهارفارد، وله باع كبير في تاريخ العرب والشّرق الأوسط والإسلام. من أشهر أعماله «تاريخ العرب» (مطوّل).

أصْلاً، والحديث عن صحّته ستأتي لاحقًا.

ويكْفي الإشارةُ في هذا السّياق أنّه لم يصلْنا عن الجزيرة العربيةِ إنتاج أيِّ نقوشٍ شعرية قديمةٍ [مُدَوَّنة]، كما لمْ تصلْنا أيَّ مخطوطاتٍ، أو برديات قديمة [تعودُ إلى] فترة الجاهليّة، وأنّ أقدمَ كتابٍ [مُدوَّن] في الأدبِ العربيّ بالمعنى المألوف للكلمة هو القرْآنُ. وبحلول القرن الثّامن الميلادي شرع الرّوّاةُ في جمع «أعمال» شعراء أفراد يُعْتقَدُ أنّهم عاشوا قبل الإسلام، وتدوينها في مخطوطات طبْعًا، وقدْ صرّح الجُمَحي[١] المتوفىَّ سنة ٨٤٥ بجرْأة أنّ: «الشّعر في الجاهليّة كان ديوان علمهم، ومنتهى حكمهم، وبه يأخذون وعليه يصيرون»[٢].

كان النّمطُ الاجتماعيُّ [السّائدُ] في شبه الجزيرة العربيّة في العصرِ الجاهليِّ، كما هو الحالُ اليومَ، قبَليًّا في المقامِ الأوّلِ، وكانت القبائلُ آنذاكَ مثلما عليه واقعُ الحالِ الآن، منْخرطةً على الدّوامِ في نزاعاتٍ، وثاراتٍ، وكانت تتَّسعُ أحيانًا [لتتحوَّلَ] إلى أعْمالٍ عدائيّةٍ واسعةِ النّطاقِ، تُنْتَهَكُ من وقتٍ إلى آخرَ بهُدْنةٍ غيرِ مسْتقرَّةٍ.

في هذا المجتمعِ أدّى الشّاعرُ دوْرًا معروفًا مُهِمًّا، وكما ذكرَ ابن رشيق القيرواني (ت ١٠٦٤م)[٣]: «كانت القبيلة من العرب إذا نبَغ فيها شاعرٌ أتتْ القبائلُ فهنّأتْها، وصُنِعت الأطْعمةُ، واجتمع النّساءُ يلْعبْن بالمزاهرِ كما يصنعون في الأعْراسِ، ويتباشرُ الرّجالُ، والولْدانُ، لأنّه حمايةٌ لأعراضهم، وذبٌّ عن أحسابهم، وتخليدٌ لمآثرهم، وإشادةٌ بذكرهم. وكانوا لا يُهنِّئونَ إلاّ بغلامٍ يُولَدُ، أو شاعرٍ ينْبغُ، أو فرسٍ يَنْتُجُ»[٤].

إنّ القصائدَ الغنائيّةَ الّتي درسْناها في الفصول التّاليةِ تقدِّمُ مثالاً حيًّا عن الدّور

[١]- محمّد بن سلاَّم الجمحي البصري (١٣٩-٢٣١هـ) سمع شيوخ العلم والأدب والحديث، روى عنهُ أحمد بن يحي بن ثعلب وأبو حاتم وأحمد بن حنبل وغيرهم، جاء في الفهرست لابن النّديم: «أحد الإخباريّين والرّواة. وله من الكتب، كتاب «الفاضل، في مُلَح الأخبار والأشعار»، كتاب «بيوتات العرب»، كتاب «طبقات الشّعراء الجاهليّين»، «طبقات الشّعراء الإسلاميّين...».

[٢]- الجمحي، طبقات فحول الشّعراء، السفر الأوّل، ص٢٤.

[٣]- ابن رشيق القيروانيّ (٣٩٠-٤٥٦هـ) هو أبو العبّاس أحمد، التحق بالقيروان سنة (٤٠٦هـ/ ١٠١٥م) فحضر هناك دروس كبار العلماء مثل القزّاز النّحوي وإبراهيم الحصريّ والأديب الخشني فنبغ في الأدب نبوغًا باهرًا من أشهر أعماله: «العمدة».

[٤]- ابن رشيق، العمدة، ج١، ص ٦٥.

السّياسيِّ الّذي يضطلعُ به الشّاعرُ، وباستخدام اللُّغة الحديثةِ الخاصّةِ، كان الشّاعرُ العربيُّ القديمُ مسؤولَ العلاقاتِ العامّةِ في قبيلته. لكنْ من المفيد أن نؤكّد أنّه لم يتمَّ إسنادُ أيِّ منحةٍ من الحكومة البريطانيّة، أو البيت الأبيض [للدّراسة] هذه اللّغّة القويّة المهيبة.

الملْمحُ الأبْرزُ للقصيدة القديمةِ هو بنيتُها المغرقةُ في التّقليدِ.

كان من المتوقَّعِ أن يكون تركيبُها طويلاً، إذ يتجاوز ستِّين مقطعًا يتّبع جميعُ أبياتها قافيةً متطابقةً متماثلة، وللشّاعر الحرّيّةُ في أنْ يختارَ من بين مجموعةٍ كبيرةٍ متنوِّعةٍ من الأوْزانِ المعروفة كمِّيًّا، ولكنَّه مُجْبَرٌ بعد الاختيارِ أنْ يلْتزِمَ بما اختار. ومع ذلك، لم تكن هذه القيودُ الوحيدةَ، إذْ يسرد [علينا] مقْطعًا مقتبَسًا من كتاب «الشّعر والشّعراء» لابن قتيبةَ (ت ٨٨٩م)[١] يحدّد فيه الموضوعَ، والترّتيب [الّذي سيتّبعه]، ويتمّ التّعامل به، وهي النُّسْخةُ الّتي يمتلكها نيكلسون[٢]: «قال أبو محمّد: وسمعتُ بعضَ أهل الأدبِ يذكُرُ أنّ مقصِّدَ القصيدِ إنّما ابتدأ فيها بذكر الدّيار، والدّمن، والآثار، فبكى وشكا، وخاطبَ الرَّبْعَ، واستوْقفَ الرّفيقَ، ليجْعلَ ذلك سببًا لذكْر أهلها الظّّاعنين، إذْ كان نازلةُ المدَرِ لانتقالهم عنْ ماءٍ إلى ماءٍ، وانتجاعهم الكلأَ، وتتبُّعهم مساقطَ الغيثِ حيث كان، ثمّ وصل ذلك بالنّسيبِ، فشكا شدّةَ الوجْدِ، وألمَ الفراقِ، وفرْطَ الصّبابةِ، والشّوقِ ليُميلَ نحْوهُ القلوبَ، ويَصْرِفَ إليه الوجوهَ، وليسْتدْعِيَ (به) إصْغاءَ الأسْماعِ (إليه) لأنّ التّشبيب قريبٌ من النّفوسِ، لائطٌ بالقلوبِ، لما قدْ جعلَ اللهُ في تركيبِ العبادِ من محبّةِ الغزلِ، وإلْفِ النّساءِ، فليْس يكادُ أحدٌ يخْلو من أنْ يكونَ متعلِّقًا منه بسببٍ، وضارِبًا فيه بسهمٍ حلالٍ، أو حرامٍ. فإذا استوثقَ من الإصْغاءِ إليه، والاستماع له عقَّبَ بإيجاب الحقوقِ فرحل في شعره، وشكا النّصَبَ، والسّهرَ، وسُرى اللّيلِ، وحرَّ الهجيرِ، وإنضاءَ الرّاحلةِ، والبعير، فإذا علم أنّهُ (قد) أوجبَ على صاحبه حقَّ الرّجاءِ،

[١]- ابن قتيبة (٢١٣-٢٨٦هـ) هو أبو محمّد عبد الله بن مسلم الكوفي كان عالمًا باللّغة والنّحو وغريب القرآن ومعانيه والشّعر والفقه كثيرَ التّصنيف والتّأليف من أهمّ كتبه: «عيون الأخبار»، «الشّعر والشّعراء»...

[٢]- نيكلسون (١٨٦٨-١٩٤٥م) مستشرق إنجليزي يعدّ ثاني اثنين بعد ماسينيون من أكبر الباحثين في التّصوّف الإسلامي. وهو ذو إنتاج علميٍّ غزير يدور حول التّصوف والأدب العربيّ والشّعر الفارسي نشر «تاريخ الأدب العربيّ» (١٩٠٧). اشتهر بأسلوبه الشّيِّق الرّائق في التّرجمة.

وذمامة التّأميل، وقرّر عنده ما ناله من المكارهِ في المسير، بدأَ في المديحِ، فبعثهُ على المكافأةِ، وهزَّه للسّماحِ، وفضَّله على الأشباه، وصغّر في قدْره الجزيلَ»[١].

ويناسبُ هذا الكلامُ أغلبَ القصائد العربيّةِ القديمة تقريبًا.

وقد حُفِظَ شعرُ الجزيرة العربيّة في الجاهليّة بطُرُقٍ متنوّعةٍ. واستحوذ بعضُ الشّعراء على اهتمام العلماء اللّاحقين إلى درجة أنّه تمَّ بذلُ جهودٍ كبيرةٍ لجمع جميع أعمالهم المعروفةِ، وعُرِفتْ كلُّ مجموعةٍ بـ«الدّيوان». وقدْ ساعدَ هؤلاء الرُّواةَ الأوائلَ حقيقةُ أنّ بعض الرّجال جعلوا مهنتهم، أو تسليتهم «رواة» شعراء معيَّنين، ولمْ تنْجُ أشعارُ الآخرين إلَّا من خلال إدْراجها في مختارات عامّة، أو خاصّةٍ. ولولا هذه الجهودُ لكان لدينا مجرّدُ مقطوعاتٍ، وليس قصائدُ كاملةٌ. وتمَّ نقْلُ الكثير من إنتاجِهم في كتب الأخبار، أو في النُّصُوص التّاريخيةِ، أو السّيرة الذّاتيّة، أو كتب اللغةِ. وصلتْ إلينا القصائدُ السّبْعُ الّتي تهمُّنا في مجموعة خاصّة تسمَّى المعلَّقات. ويمكن العثورُ عليها مبثوثةً في كُتُبٍ أخرى. ومن المتَّفَق عليه عمومًا سواءٌ في العصور القديمةِ، أم في يومنا هذا أنّ المسؤولَ في المقام الأوَّلِ عن اختيارِ القصائد السّبع، وسبْكها في مختارات مستقلّةٍ هو حمَّاد المعروف بـ«الرّاويةِ»[٢].

يؤرِّخُ البروفسور ريجيس بلاشير[٣] صاحب «تاريخ الأدب العربيّ» (باريس ١٩٥٢) الّذي يحتوي على أحدث مناقشة لمشكلة القديم بحوالي سنة ٦٥٠م، فقد لاحظَ أنّه في تلك الفترة: «تمَّ تداولُ قدْرٍ كبيرٍ من الأخبار، والأعمال الشّعريّة بين البدْوِ، وسكّان الحضرِ في البلاد العربيّة، وكان انتشارُها يقتصرُ على مجموعةٍ قبليّةٍ واحدةٍ. وكان نقْلُ [الرّوايةِ] الشّفويُّ حصْريًّا، كما هو الشّأْنُ اليومَ، خاضعًا لاعتبار الصّدْفة، والنّزْوة، وتقلُّبات حياة الجماعة الّتي تنقلُ القصيدةَ. فقد لاحظ أنّه في تلك

[١]- ابن قتيبة، الشّعر والشّعراء، ج١ ، ص٧٥-٧٦.

[٢]- حمّاد الرّاوية نديم الدّين (٩٥-١٥٥هـ) شاعر مخضرمٌ دوَّن الشّعر الجاهليّ وكانت له مختارات منها. اتّهمه معاصره المفضّلُ الضبّي بنحل الشّعر الجاهليّ.

[٣]- ريجيس بلاشير (١٩٠٠-١٩٧٣م) علَمٌ من أعلام الاستشراق الفرنسيّ تعلّم العربيّة في كلّيّة الآداب بالجزائر. عُيِّن مدرّسًا للغّة العربيّة في مدرسة اللّغات الشّرقيّة بباريس سنة ١٩٣٥م. عُرِفَ بعلْمه الغزير، وروحه العلميّة المجرّدة، والتّحقيق الواسع. من أهمّ مؤلّفاته: «ترجمة القرآن»، «حياة محمّد عليه السّلام».

الفترةِ: «شاعتْ حواليْ (٣٠هـ/ ٦٥٠م) بين البدْوِ، والحضر في المحيط العربي كمّيّات هائلة من الأخبار، والشّعر، ولم يتعدَّ سيرورةُ بعضِها حدُودَ المجموعة القبليّة، فإنّ الرّوايةَ الشّفويّةَ كما هي اليوم خاضعةٌ للمفاجآتِ، والصّدفِ، وجموح الأهواءِ، وتقلُّبات الحوادث على القبيلة الّتي تُنْقَل إليها الأخبارُ، والشّعرُ»[١] وكان البحثُ عن الأنساب، والنّزاعات بين الفرق الّتي طبعت تاريخ الخلافة الأمويّة من بين العوامل الّتي حفّزت البحثَ عن الشّعر القديم ممّا يضمنُ ادّعاءاتِ المهتمّين بشرف أنسابهم، ويُثْبِتُ أنّ خصومَهم ورثةُ عارٍ قديمٍ.

وقدْ تزامنتْ المرحلة الثّانيةُ مع مستهلِّ القرن الثّامن، عندما انطلقتْ في العراق حركةُ التّدوينِ الكتابيّ للموادِّ الّتي لم يتمّ حفظُها حتّى ذلك الوقت إلاّ شفويًّا.

على الرّغم من أنّ الإشاراتِ إلى فنّ الكتابة ليست نادرةً في شعر بلاد ما قبل الإسلام، إلاَّ أنَّ أوّلَ دليلٍ محدَّدٍ على أنّ الشّعر كتبه بالفعل الشّاعرُ نفسُهُ موجودٌ في أعمال «عمر بن أبي ربيعةَ» الّذي توفيِّ حوالي سنة ٧١٩م. وفي عهد الوليد الأوّل[٢] (ت ٧١٥م) كُلِّف أحدُ الخطّاطين[٣]رسميًّا بنسخ القصائد، والقصص لتسلية الأمير. وقد يكون الخبرُ الّذي دفع الوليدَ الثّاني[٤] (ت ٧٤٤م) لجمع ديوان العرب، وأشعارها، وأخبارها، وأنسابها، وأمثالها السّائرة الّتي اصطلحوا عليها معقولاً، وإلى هذه المرحلة الثّانية تنتمي أعمالُ حمّاد [الرّاوية]. ولدَ حمَّادٌ سنةَ ٦٩٤ للهجرة، في مدينة الكوفة الحامية العسكريّة، وهو من أصل ديلمي، ويُدْعى أبوه سابور تمَّ أسرُهُ أثناء الفتح الإسلامي لبلاد فارس. خدم أبوه لدى ابنةِ آسرِه[٥] عبْدًا لسنواتٍ عديدةٍ حتّى ماتت، فبيعَ بثمنٍ بخْسٍ: مائتَيْ درهمٍ إلى عامر بن مطر الشّيباني الّذي بادر بعتْقِه.

كانت هذه البيئةُ غيرُ الواعدةِ مَنْشَأَ الصّبيِّ الّذي سيَتِمُّ الاعترافُ به في زمن لاحقٍ،

[١]- ريجيس بلاشير، تاريخ الأدب العربي، العصر الجاهلي، ص١٠١.

[٢]- الوليد بن عبد الملك، الخليفة الأموي السّادس تولَّى الخلافة سنة ٨٦هـ وتوفّي سنة ٩٦هـ.

[٣]- هو الخطّاط خالد بن أبي الهياج: وفي زمن الوليد بن عبد الملك تولّى كتابة المصاحف والشعر والأخبار.

[٤]- الوليد بن يزيد، الخليفة الحادي عشر تولّى سنة ١٢٥هـ، وقتل سنة ١٢٦هـ.

[٥]- ابن لعروة بن زيد الخيل الطّائي ووهبه لابنته فخدمها خمسين سنة ثمّ ماتت. ابن النّديم، الفهرست، ص١٤٦.

واحدًا من أعظمِ الإنسانيّين في الإسلام. وكان خطابُه حتّى آخر حياته يفضحُ أصلَه غيرَ العربيّ[١].

لمْ يتمَّ تسجيلُ شيْءٍ يُذكَرُ في بداية حياته. ثمّ وقعَ تقديمُ بسطة ضافيةٍ جدًّا عن الظّروف الّتي بدأ في ظلّها دراسةَ الشّعرِ. كان حمّادُ الرّاويةُ في أوّل أمْره يتشطّرُ، ويَصْحَبُ الصّعاليكَ، واللّصوصَ، فنقَبَ ليلةً على رجلٍ وأخذ مالَهُ، وكان من جُمْلةِ المسروقِ جزءٌ من شعر الأنصارِ، فقرأهُ حمّادٌ فاستعْذبه، وتحفّظه، ثمّ طلب الأدبَ، والشّعرَ، وأيّام النّاسِ، ولُغاتِ العرب بعد ذلك، وترك ما كان عليه، فبلغ من العلم ما بلغَ[٢]. فإذا صحَّ هذا فمن المؤكّدِ أنَّ [هذا الانقلابَ] كان التّحوُّلَ الأغربَ في حياة عالمٍ في تاريخ العلم.

كان من الممكنِ أنْ تأخذهُ استفساراتُه إلى أماكنَ نائيةٍ ليَحْفظَ من الأخْبار كلَّ ما يمكنُ أنْ يُعْلِمَهُ به البدوُ عن تقاليدهم الموروثة. كان هذا الكنْزُ المعرفيُّ العتيقُ مرْبحًا للغايةِ بالنّسْبةِ إليه، فقدْ طبّقتْ سعةُ معرفتِه الآفاقَ، وطرقتْ آذانَ الخلفاءِ، وصار عَلَمًا معروفًا في عاصمة خلافتِهم دمشقَ.

وكان أوّلُ مَنْ قرّبَهُ، بحسب الرّواية يزيد الثّاني، وهو الملكُ العاشقُ الّذي: «شعُرَ بانجذابٍ شديدٍ لمُغنّيَتَيْنِ هما سلاّمة وحَبابة، إلى درجةِ أنّه لمّا أكلتْ حبابة رمّانةً، وشرقتْ بحبّةٍ من حبّاتها فماتتْ، أقامَ حزينًا جزعًا عليها حتّى لحِقَ بها بعد أرْبعين يوْمًا» سنة ٧٢٤م[٣]. وخلَفَ يزيدًا[٤] هشامٌ[٥] وكان أحْزمَ من أخيه فاختبأَ حمّادٌ خشْيةَ أنْ يُلاقيَ المصير نفسه الّذي غالبًا ما يُصيبُ كلَّ مَنْ نال حُظْوةً لدى الحاكمِ السّالفِ. ولكنْ في أحد الأيّامِ، بعد مضيِّ عامٍ تقريبًا، قَبَضَ عليهِ شُرْطِيَان أثناء أدائه صلاةَ الجمعةِ في المسجد الجامع، وأخذاه، وهو يرْتجِفُ إلى والي العراقِ، ونفسح له

[١]- فقد كان يلْحَنُ في لغته.

[٢]- الأصبهاني، أبو الفرج، الأغاني، المجلّد السّادس، ص٨٣.

[٣]- الأصبهاني، أبو الفرج، الأغاني، المجلّد الخامس عشر، ص١١١-١١٢.

[٤]- هشام بن عبد الملك، الخليفة الأمويّ العاشر تولّى الخلافة سنة ١٠٥هـ وتوفّي سنة ١٢٥هـ.

[٥]- يزيد بن عبد الملك، الخليفة الأمويّ التّاسع خلف عمر بن عبد العزيز سنة ١٠١هـ وتوفّي سنة ١٠٥هـ.

المجال ليسْرُد علينا القصّةَ بنفسه: «فاستسلمْتُ في أيديهما، وصرْتُ إلى يوسف بن عمرَ، وهو في الإيوان الأحْمرِ، فسلَّمْتُ عليه فردّ السلامَ، ورمى إليَّ كتابًا فيه: «بسم الله الرّحمن الرّحيم من عبد الله هشامٍ أميرِ المؤمنين إلى يوسف بن عمرَ، أمّا بعدُ، فإذا قرأتَ كتابي هذا فابْعثْ إلى حمَّادٍ الرّاويةِ مَنْ يأتيكَ به غيرَ مُروَّعٍ، ولا مُتَعْتَعٍ، وادْفعْ إليه خمسمائة دينارٍ، وجملاً مَهْرِيًّا[١] يسير عليه اثنتَيْ عشرة ليلةً إلى دمشق. فأخذتُ الخمسمائة دينارٍ، ونظرتُ فإذا جملٌ مرحولٌ، فوضعْتُ رجْلي في الغرْزِ، وسِرْتُ اثنتَيْ عشرة ليلةً حتّى وافَيْتُ بابَ هشامٍ. فاستأذنْتُ فأُذِنَ لي، فدخلْتُ عليه في دارٍ قوْراءَ مفروشةٍ بالرُّخامِ، وهو في مجلسٍ مفروشٍ بالرّخام، وبين كلِّ رخامتين قضيبُ ذهبٍ، وحيطانُه كذلك، وهشامٌ جالسٌ على طِنْفَسةٍ حمْراءَ، وعليه ثيابُ خزٍّ حُمْرٍ، وقد تضمَّخَ بالمسكِ، والعنبر، فسلّمْتُ عليه فردَّ عليَّ، واستدناني فدنوْتُ حتّى قَبَّلْتُ رجلَهُ، وإذا جاريتان لمْ أرَ قبلهما مثلهما، في أُذُنيْ كلِّ واحدةٍ منهما حلقتان من ذهبٍ فيهما لؤلؤَتانِ تتوقَّدان، فقال لي: كيف أنت يا حمّادُ؟ وكيف حالك؟ فقلتُ: بخير يا أمير المؤمنين. قال أتدْري فيم بعثْتُ إليك؟ قلِتُ: لا. قال: بعثْتُ إليكَ لبيْتٍ خطَرَ ببالي لمْ أدْرِ مَنْ قالَهُ. قلْتُ: وما هو؟ فقالَ:

فدعوْا بالصَّبوحِ يوْمًا فجاءَتْ قيْنةٌ في يمينها إبريقُ

قلْتُ هذا يقولُه عدي بنُ زيدٍ[٢] في قصيدةٍ لهُ. قال: فأنْشِدْنيها، فأنْشدْته فطرِبَ ثمّ قال: أحْسنْت والله يا حمّادُ، يا جارية اسْقِيه، فسقتْني شرْبةً ذهبتْ بثلث عقلي، وقال أعِدْ، فأعدْتُ. فاستخفَّه الطّربُ حتّى نزل عن فرْشه ثمّ قال للجارية الأخرى: «اسْقيه»، فسقتْني شربةً ذهبت بثلث عقلي. فقلْتُ: إنْ سقتني الثّالثةَ افتضحْتُ. فقال: سَلْ حوائجَكَ. فقلْتُ: «كائنةً ما كانتْ؟ قال: نعمْ، قلتُ: إحْدى الجاريتيْنِ، قال: هما جميعًا لك بما عليهما، وما لهما». وجعله هشامٌ مُنْشِدَهُ المحظوظَ، وأنزله تلك اللّيلة في داره. ثمّ نقله من غدٍ إلى منزل أعِدَّ له، فانتقل إليه فوجَدَ فيه الجاريتيْنِ، وما لهما

---

[١]- المهريّة من الإبل نسبةً إلى مَهْرة بن حيدان، وهي نجائبُ تسابق الخيلَ.

[٢]- عدي بن زيد العبّادي (ت ٣٥ق.هـ/ ٥٨٧م) شاعرٌ نصرانيٌّ من أهل الحيرة وكان من دهاة الجاهلية فصيحًا يحسنُ العربيّة، والفارسيّةَ وهو أوّلُ مَنْ كتبَ بالعربيّة في ديوان كسرى.

وكلَّ ما يحتاجُ إليْه، وأنّه أقام عنده مدّة فوصل إليه مائة ألف درهمٍ»[١].

وأخْبارُ حمّاد، ونوادِرُهُ كثيرةٌ، يقولُ ابن خلّكان: «وفي هذه الحكاية زيادةٌ... فإنّ هشامًا لم يكنْ يشربُ الخمْرَ بخلاف أخيه»[٢]. والأخبارُ المتداوَلَةُ في الكتبِ العابثةِ كلّها تؤكِّدُ العلاقات السّعيدة الّتي كان حمّاد يتمتّع بها مع الخلفاء الأمويين المتأخِّرين. ولمَّا حلَّ محلَّهم العبّاسيّون، وانتقلت العاصمة من دمشق إلى بغداد، رأى اللّصُّ المتحوِّلُ أنّه من الحكمةِ أنْ يتقاعدَ في موطنه الكوفةَ حيثُ بادَرَ ببيْع مخزونه الهائلِ من القصائد، والأخبار بالتجْزئة إلى آذانٍ أقلَّ سخاء. ومع ذلك تلقّى استدعاءَ البلاط، من المنصور ثمَّ من المهدي[٣]، وكان كلاهما سخِيًّا معه. وقد حُدِّدَ تاريخ وفاة حمّاد بشكل متضارب من قِبل مصادرَ مختلفةٍ بين سنتَيْ ٧٧١هـ و٧٧٤هـ، وربمّا بعد ذلك التّاريخ. كان محفوظُه من الشّعر القديم الّذي يحيطُ به جمًّا. فقدْ سألَه الوليدُ الثّاني كمْ مقْدار ما تحْفَظُ من الشّعر؟ قال: كثيراً. ولكنّي أنْشِدُكَ على كلّ حرْفٍ من حروف المعجمِ مائةَ قصيدةٍ كبيرةٍ سوى المقطَّعاتِ من شعر الجاهليّة دون شِعْر الإسلامِ، قال: سأمتحنُكَ في هذا، وأمره بالإنشاد. فأنشد الوليدَ حتّى ضجِرَ ثمّ وكَّل به من استحْلَفَهُ أنْ يصْدُقَه عنهُ، ويستوفي عليه فأنشده ألفين وتسعمائة قصيدةٍ للجاهليّين، وأخبرَ الوليدَ بذلك. وعلى الرّغم من توافُدِ فقهاء اللُّغة العراقيّين الشّبّان عليه، وإقبالهم على رواية محفوظه الرّائع موادَّ لدراساتهم الرّصينة، إلاّ أنّهم لم يتورّعوا عن اتِّهامه بعدم الأمانة، والتّزْوير المتعمَّدِ. قال عنه الإصمعي (ت ٨٣١م)[٤] وكان يدِينُ له بالكثيرِ: «أعْلَمُ النّاس إذا نصحَ»[٥] هذه الملاحظةُ المُبْهمةُ أزال غموضَها

[١]- الإصبهاني، كتاب الأغاني، مجلد السّادس، ص٧٣-٧٤.

[٢]- ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ج٢، ص٢٠٩.

[٣]- عبد الله المنصور، هو الخليفة العبّاسي الثّاني خلَفَ السفّاح وامتدّ حكمه من ١٣٦هـ إلى ١٥٨هـ.

محمد المهدي، الخليفة العبّاسي الثّالث امتدّت فترة حكمه من ١٥٨هـ إلى غاية ١٦٩هـ.

[٤]- الإصمعي (١٢٢-٢١٦هـ) أبو سعيد عبد الملك بن قُرَيْب صاحب اللّغة والنّحو والغريب والأخبار والمُلَح. أخذ عن شُعْبة بن الحجّاج وحمّاد بن سلمة. قال عنه المبرّد: كان الأصمعي بحرًا في اللغة لا يُعْرَفُ مثلُه فيها وفي كثرة الرّواية: له «الإصمعيات» «كتاب الأنواء» «كتاب الأمثال» ...

[٥]- الحموي، ياقوت، معجم الأدباء، ج٣، ص٢٤٩.

ياقوتٌ (ت ١٢٢٩م)[١] عندما ذكر في معجمه: «يعني إذا لم يزدْ، ويُنْقِصْ في الأشعار، والأخبار، فإنّه كان متَّهَمًا بأنّه يقول الشِّعْرَ، وينْحَلُه الشّعراءَ العربَ»[٢]. أمّا الكوفيّ المفضّل الضّبّي (ت ٧٨٦م)[٣] وكان معاصرًا لحمّاد، ومنافسًا له، ويبدُو أنّه كان أكثر دقّةً في جمْع أخبار الصّحراء. فقد ذهب إلى أبعدَ من ذلك حين أعلن أنّه قدْ سُلِّطَ على الشّعر من حمّاد الرّاوية ما أفسده فلا يَصْلُحُ أبدًا. وعندما سُئل: «ماذا يقصد بهذه الملاحظة وكيف ذلك؟ أيُخْطِئُ في رواية أمْ يلحنُ؟» أجاب: «ليته كان كذلك، فإنّ أهل العلم يردُّون مَنْ أخطَأ إلى الصَّوَاب، ولكنّه رجلٌ عالمٌ بلغات العرب، وأشعارها، ومذاهب الشّعراء، ومعانيهم، فلا يزالُ يقولُ الشّعْرَ يُشْبِه به مذْهبَ رجُلٍ، ويُدْخله في شعره، ويُحْمَلُ ذلك عنه في الآفاق فتخْتلِطُ أشعار القدماءِ، ولا يتميّزُ الصّحيح منها إلّا عند عالمٍ ناقدٍ، وأين ذلك؟»[٤].

وكان حمّادٌ أوّلَ من أخرج المعلّقات «الأشعار المعلّقة» للجمهور على أنّ العنوان لم يكنْ استنباطَهُ، ومن الواضح أنّه موجودٌ بالفعل في هذا القرن التّاسع[٥]، إلاَّ أنَّ هذه الكلمة لم تكن مستخدَمةً بشكلٍ عامٍّ حتّى في وقت متأخِّرٍ في نهاية القرن العاشر الميلادي. وبتقادم الزّمن اكْتَسَبَتْ [الكلمةُ] قبولا عالميًّا، وقد نُسِيَ معناها الأصليُّ لفترْةٍ طويلةٍ. ثمّ تمَّ اختراعُ تفسيرٍ خياليٍّ تداولَه الكُتَّاب اللّاحقون، واعْتنَوْا به. ويُزْعَمُ أنّ الشّعراءَ الطّامحين للاعتراف بهم كانوا يُلْقون أفْضَلَ قصائدهم في معْرضٍ سنويٍّ يُقامُ في عكاظٍ[٦] بالقرب من مكّةَ -هو أشبه ما يكون بـ«الأكاديميّة الشّعريّة»- على حدِّ تعبير السّير ويليام جونز، وهو ما يُطلقُ عليه اليوم عبارةُ المهرجان. وكانت القصائدُ

[١]- أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرّومي الحموي (٥٧٤-٦٢٦هـ)، مؤرّخ وجغرافيّ عربي روميّ الأصل. عاش في حلب من أشهر آثاره: «معجم البدان» «معجم الأدباء».

[٢]- معجم الأدباء، م.س.

[٣]- المفضّل بن محمّد بن يعلى الضّبّي الكوفي اللغويّ(ت ١٧٨هـ ؟) كان علاَّمةً راويةً للأخبار والآداب وأيّام العرب، موثّقًا في روايته وكان أحدَ القُرَّاء الذين أخذوا عن عاصم وروى عنه من القُرَّاء الكسائي والجُحْدُري وابن الأعرابي. من أشهر كتبه: «المفضليات» «معاني الشعر» «أمثال العرب».

[٤]- معجم الأدباء، م.س، ص٢٤٩-٢٥٠.

[٥]- لعلّه يريد الثّامن وهو القرن الذي عاش فيه حمّاد.

[٦]- سوق عكاظ أحد أسواق شبه الجزيرة العربية الثلاثة الكبرى: سوق مجنّة وسوق ذي المجاز تعود بدايته إلى سنة ٥٠٠م.

الّتي تُخْتارُ، ويقع الاتِّفاقُ على جوْدَتِها تَسْتَحِقُّ الجائزةَ، فتُكْتَبُ بأحرفٍ من ذهبٍ على الكتّان المصريّ الفاخر، وتُعَلَّق على الكعبةِ البيتِ العتيق. ويبدو أنّ الإشارةَ إلى كونها «منقوشة بأحرفٍ من ذهبٍ» هي محاولة لتبيين مصْطَلَحٍ غامضٍ آخر ينطبقُ أحيانًا على القصائد الممتازةِ «المذَهَّبات»، أو «المُذْهَباتِ» «مطليّةٍ بالذّهب»، على الرّغم من أنّ جونز، كما رأيْنا سابقًا، يُحِبُّ أنْ يوردِ هذه الأسطورة في سياق حديثه بمناسبةٍ، أو بغيرِ مناسبةٍ لأنّه كان مأخوذًا بصفتها الرّومانسيّة المميّزة، فإنّ الباحثين الأوروبّيّين منذ ريسكي[١] يرفضونها بالإجماع تقريبًا باعتبارها محْضَ خيالٍ. وقد سعى البعضُ ببراعةٍ كبيرةٍ لاكتشافِ معنًى أكثرَ قبولاً لعالم المعلّقات.

اقترح الألمانيُّ ألفريد كريمر[٢] استخدام فعل «علّق» للدّلالة على التّدوين، أمّا تسمية المعلّقات الّذي اقترحه، فهو يُرْجِعه إلى أنّه تمّ تدوينها بعد تداوُلِها شفويًّا لفترة زمنيّةٍ طويلةٍ. أمّا مواطنُه ويلهام أهلواردت[٣] فقد اقترحَ أنّ معنى المعلّقات يشير إلى أنّ كلّ بيتٍ، أو مجموعة أبياتٍ في القصيدة يتعلّق بسابقاتها. لكنْ يَعْجز كلا التّخمينين عند التّطبيق على تفسير مجموعة محدّدة صغيرة من القصائد الغنائيّة يتناسب معناها مع أيٍّ من التّفسيرَيْن بشكل مُقْنعٍ [يمكِنُ أنْ] يُسْحَبَ على جميعِ الشّعرِ الجاهليِّ.

يُقدِّم السّير تشارلز ليال[٤] اقتراحًا ثالثًا عندما قرّر: كلمة [المعلّقات] على الأرجح مشتقّة من كلمة «عِلْق»[٥] الّتي تعني الشيّءَ الثّمينَ، أو شيئًا يحظى بتقديرٍ كبيرٍ، إمّا لأنَّ المرْءَ يتمسّكُ به بشدّة، أو لأنّه معلّق في مكانٍ شَرِفٍ في خزانة، أو مخزنٍ.

---

[١]- يوهان جاكوب ريسكي (١٧١٦-١٧٧٤م) عالم وطبيبٌ ألمانيٌّ وكان رائدًا في مجال فقه اللُّغة العربيّة والبيزنطيّة وكان باحثًا بارزًا في الأدب العربيّ وضع الأساس للبحث التّاريخيّ العربيّ.

[٢]- ألفريد فون كريمر (١٨٢٨-١٨٨٩م) مستشرق وسياسيّ نمساوي عمل قنصلاً لبلاده في مصر ثمّ في بيروت. نشر نحو عشرين كتابًا عربيًّا، وكتب عديد الكتب بالألمانيّة عن الإسلام، والثّقافة الإسلاميّة.

[٣]- ويلهام أهلواردت (١٨٢٨-١٩٠٩م) مستشرق ألمانيّ متخصّصٌ في أبحاث الأدب العربيّ من مؤلّفاته «دواوين الشّعراء العرب السّتّة القدماء»

[٤]- السير تشارلز جيمس ليال (١٨٤٥-١٩٢٠م)، تخرّج من كمبردج، وعمل في الهند، ورأس ديوان الهند في لندن. درس العربيّة، وأتْقنها، وعني بشعرها الجاهلي، فاكتسب نقدُهُ صيتًا ذائعًا ورفع لواء الدّراسات الشّرقيّة. من أهمّ آثاره «شرح المعلّقات السّبع للتّبريزي»، «تراجم شعراء العرب القدماء» «الشّعر الجاهليّ».

[٥]- العِلْقُ ج. أعلاق وعُلوق: النّفيس من كلِّ شيْءٍ.

وقدّمَ تيودور نيلدكه[١]مقارَبةً مشابهةً إلى حدٍّ ما لما سبقَ ذكرُه، فقدْ أشارَ إلى بعض المؤلّفين العرب في العصور الوسطى استخدموا الكلمة الخياليّة عنوانًا «الطَّوْق» (السِّمط)[٢] لكتُبهم، ولفتَ انتباهنا إلى حقيقة أنّ المعلّقات يُشارُ إليها أحيانًا باسم «السُّموط» عن طريق القياس. ويمكن فهمُ [كلمة] المعلّقات على أنّها تعني «القلائدَ».

ولعلّ الجديرَ بالملاحظة، على الرّغم من أنّ حججَ ليال، ونيلدكه معقولةٌ بما يكفي لقبولها من قبل العديد من العلماء البارزين أنّ كلمة «المعلّقة» يُمْكن أنْ يكون لها معنًى حافٌّ مختلفٌ متميّزٌ تمامًا.

وقد ورد في القرآن في (النّساء: ١٢٩) قوله تعالى: ﴿**تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ**﴾، وسياق الآية نقاشٌ حول الطّلاق من عدمه في حال عدم توافق [الزّوجين]، وقد فسّر المفسّرون لفظ المعلّقة بأنه يعني «مَنْ فقدتْ زوجَها، وبقِيَتْ معلّقةً ليست بذات بعلٍ، ولا مطلّقةً».

فهلْ منَ الوهمِ أنْ نفترِضَ أنَّ المعلّقاتِ سُمِّيتْ بهذا الاسم لأنّها مجرَّدةٌ من دواوين الشّعراء السّبْعة، [فهي]، إنْ جاز التّعبيرُ، نصْفُ منفصِلةٍ عن أعمال مؤلّفيها، ومحفوظةٌ في مجموعةٍ مسْتقلّةٍ؟

تكتسِبُ هذه التّخميناتُ بعض التّعزيز منْ حقيقةِ أنَّ العنوانَ البديل لها «مذَهَّبات أو مُذْهبات» الّذي تمَّ تأويله دومًا على أنّه «مُذَهَّبٌ» يمكِن أيْضًا وفْقًا لاشْتقاقٍ آخرَ أنْ يعْنِيَ «مطرودًا بعيدًا» «منفيًّا».

عَلِمَ فقيهُ اللُّغة الأصمعيُّ بوجود مجموعةٍ تتألَّفُ من ستِّ قصائدَ غنائيّةٍ، لكنْ ليس من الواضحِ ما إذا كانت تربِطُها أيّةُ صلةٍ بالمعلّقاتِ. ويبْدو أنَّ معاصرَه أبا

[١]- تيودور نيلدكه (١٨٣٦-١٩٣٧م) شيخ المستشرقين الألمان بلا منازع كان يتقنُ ثلاث لغات إتقانًا تامًّا العربيّة، والسّريانيّة، والعبريّة. وقد أتاح له ذلك إلى جانب نشاطه الدّؤوب، وألْمعيته، واطّلاعه الواسع على الآداب اليونانيّة، أن يظفر بهذه المكانة. يعاب عليه تحامله على القرآن، واعتباره مصدرًا بشريًّا.

[٢]- سَمَط سمْطًا الشيءَ: علّقه - سمط الشيء لزِمه/ علّقه بالسموط. وسمَّط الشّاعر نظم الشعر مسمَّطًا.

عبيدة[١] كان على عِلْمٍ بمجموعة سبع قصائد، بينما يقطعُ ابن قتيبة المتوفىَّ بعده بنحو ستِّين سنةً في أنَّ قصيدة عمرو بن كلثوم[٢] «إحدى السّبْع».

وأقْدَمُ كتابٍ أُعِيدَ فيه جمْعُ المعلّقات مجموعةً منفصلةً هو «جمهرة أشعار العرب»، وهي مختاراتٌ مشروحةٌ من الشّعر العربيِّ جمعها أبو زيد القرشيُّ[٣]، وقد يكون [هذا الرّجلُ] هو نفسه أبو زيد، أو قد لا يكون كذلك، وأبو زيد هو عمر بن شبّة[٤] البصري صاحب العديد من المؤلّفات المفقودة في الشّعر العربي توفيٍّ سنة ٨٧٨م. وعلى أيّ حال حرّرَ [كُتُبَه] في النّصف الثّاني من القرن التّاسع الميلادي.

قدّم أبو زيدٌ في كتابِه الشّعراءَ بشكلٍ مختلِفٍ، ولذلك لاقى كتابُه القبولَ في الأدبِ الحديثِ (امرؤ القيس، طرفة، زهير، لبيد، عنترة، عمرو، الحارث)، والأمرُ الأكثرُ إثارةً للفضول في النّصِّ المطبوع في القاهرةِ سنة ١٨٩١م، أنّ قائمته تحتوي على ثمانية شعراء، وليس سبعةً وهم: امرؤ القيس، وزهير، والنّابغة، والأعشى، ولبيد، وعمرو، وطرفة، وعنترة. يُعْتَقَدُ في مقدّمة الكتاب أنّ أبا زيدٍ يُسْقِط ذكر عنترة، وينقل عن أبي عبيدة، وشخصٍ يُدْعى المفضّل (وليس بالضّرورة [اللّغوي] المفضّل الضبّي) للإيهام، وأقدم تعليقٍ هو ذلك الّذي حبرَّه ابن الأنباري قال: «أصحاب السّبع الّتي تسمّى السّمط: امرؤ القيس، وزهير، والنّابغة، والأعشى، ولبيد، وعمرو بن كلثوم، وطرفة قال: وقال المفضّل: من زعم أنّ في السّبع الّتي تسمَّى السُّمْط لأحدٍ غير هؤلاء فقد أبطل. فأسقط من أصحاب المعلّقات عنترة، والحارث بن حلّزة، وأثبت الأعشى، والنَّابغةَ»[٥].

---

[١]- أبو عبيدة معمر بن المثنّى (١١٠-٢٠٩هـ) عالم باللغة والشّعْر من أهل البصرة. جمع الكثير من أخبارِ العرب وأنسابهم. من أشهر كتبه: «مجاز القرآن» في التفسير «كتاب الخيل».

[٢]- عمرو بن كلثوم التّغلبي (ت حوالي ٥٨٤م) من زعماء تغلب، شاعر جاهلي نصراني من أصحاب المعلّقات. كان عزيز النّفس قتل الملك عمرو بن هند دفاعًا عن كرامة أمّه.

[٣]- أبو زيد محمّد بن الخطّاب البري القرشي، وكنيته أبو زيد، صاحب كتاب الجمهرة. يُرجَّحُ أنّه توفِّيَ ستة ١٧٠هـ.

[٤]- أبو زيد عمر بن شبّة النميري البصري (١٧٣-٢٦٢هـ) محدِّثٌ ثقةٌ ومؤرِّخٌ من أهمِّ مؤلَّفاته «الشعر والشعراء» «كتاب الأغاني».

[٥]- ابن رشيق، العمدة، ج٢، ص٩٦.

الدّليلُ التّالي على تركيب المعلّقات يقدّمه شارحوها، وأقدم تعليق على ذلك هو الّذي حبَّره ابن الأنباري[١] الفقيه اللُّغوي الكوفي البارز المتوفىً سنة ٩٣٩م، وقد رتّب الأشعار الّتي اختارها: امرؤ القيس، وطرفة، وزهير، وعنترة، وعمرو، والحارث، ولبيد. وغير بعيد عنه في الزّمن رتّبهم ابن كيسان[٢] (ت ٩٣٢م) على النّحو التّالي: امرؤ القيس، وطرفة، ولبيد، والحارث، وعمرو، وعنترة، وزهير. وبعد زمن قصير أضاف النّحَّاس[٣] شاعريْن آخريْن إلى السّبعة، وقدَّمَ الترّتيب التّالي: امرؤ القيس، وطرفة، وزهير، ولبيد، وعنترة، والحارث، وعمرو، والأعشى، والنّابغة. [ثمّ جاء] الزّوْزني الفارسي (ت ١٠٩٣م) وهو أصغرُ [الشُّرَّاحِ] الثّلاثةِ الأوائل، ولكنّه حظي بتقدير كبير في العصور الوسطى، ومنذ ذلك الحين أُسِّسَ التّسلسلُ التّالي: امرؤ القيس، وطرفة، وزهير، ولبيد، وعمرو، وعنترة، والحارث. أمّا مواطنُه التّبريزي (ت ١١٠٩م)، وربّما كان أعظمَ شُرَّاحِ الشِّعر العربي القديم فقد كسر القاعدة، وزاد على السّبعة ثلاثة شعراء آخرين فكان ترتيبه على هذا السّمْتِ: امرؤ القيس، طرفة، زهير، لبيد، عنترة، عمرو، الحارث، الأعشى، النّابغة، وعَبِيد بن الأبرص. وأنتجت القرون المتعاقبة مزيدًا من الشّروح، ولكنّ هؤلاء الشُّرَّاحَ الخمسةَ يُعَدُّون أكثرَ [الرُّواة] الموثوقِ برواياتهم. ولن يُنْتِجَ كَرُّ الأيّامِ أيَّ شرحٍ جديدٍ يمكِنُ الرُّكونُ إليه.

كانت أوّلُ نشرةٍ مطْبوعةٍ كاملةٍ للقصائد السّبْعِ تلك التي قدّمها السّير وليام جونز في ترجمتِه المتميِّزةِ شديدةِ الخصوصيّةِ. ظهرتْ جميعُ القصائدِ الغنائيّة بالخطوط العربيّة بشكل منفصلٍ مع حلول سنة ١٨٢٠م. وصدرتْ الطّبعةُ الأولى من المجموعةِ كاملةً ينْتظِمُها كتابٌ واحدٌ في باريس، بدون صفحةٍ تحمل العنوانَ، وتاريخَ النّشر. وتمَّ تعيين التّحريرِ إلى أرمونديار كوسين ديبرسيفا[٤]. ويؤَرِّخ المتحفُ البريطانيُّ

[١]- ابن الأنباري أبو بكر محمّد بن القاسم (٢٧١-٣٢٨هـ) ولد في بغداد ورعاه أبوه. تلقّى النّحوَ على شيْخه أبي العبّاس ثعلب. كان إمامًا في اللّغة، والنّحو، والأدب، والقراءات، والتّفسير، وعدَّه الزبيدي في الطّبقة السّادسة من نحّاة الكوفة أصحاب ثعلب. وكان ثقةً ثبْتًا صدوقًا من أشهر كتبه: «شرح القصائد السّبع الطوال»، «شرح المفضليّات»...

[٢]- ابن كيسان محمّد بن أحمد (ت ٢٩٩ أو ٣٢٠هـ؟) وقد اقتصر شرحه على معلّقات امرئ القيس، وطرفة بن العبد، ولبيد، وعمرو بن كلثوم، والحارث بن حلّزة. من أهمّ مصنّفاته «المهذَّب في النّحو»، «شرح الطِّوال»، «معاني القرآن»...

[٣]- وليس ابن النّحّاس كما أثبت الكاتب.

[٤]- أرمونديار كوسين دي بيرسيفال (١٧٩٥-١٨٧١م) مستشرق فرنسيّ، أستاذ اللّغة العربيّة في كوليج دي فرانس.

ذلك بتاريخ ١٨٢٠(؟). وكانت الطّباعة في غاية الأناقة. وفي سنة ١٨٢٣م تمَّ نشْرُ نصِّ القصائد السّبْع مع تعليقٍ ضافٍ في كلكيتا، أعدَّه العلاَّمة الهندي مولوي عبد الرّحيم بن عبد الكريم صافيبوري على غرار المستشرق البريطاني ماثيو لمسدن[١]. وتمَّ الاستعاضة عن هذه الطّبعات كلِّيًّا بما نشره الباحثُ الألمانيُّ أرنولد بتشجيع من البروفسور القدير فلاشر[٢]الّذي أهدى له «جهدَه البسيطَ»، فقدْ نشَر في لايبزيغْ في سبتمبر من سنة ١٨٥٠م كتابَهُ الموسومَ بـ«معلّقات: أقدمُ القصائد العربيّةِ». واستفادَ [أرنولد][٣] في إعدادِ هذا الكتابِ المصحوبِ بشْرحٍ يستنِدُ إلى شْرحِ الزّوزني من الطّبعات الّتي سبقتْهُ، وكذلك من المخطوطات الثّماني [المتوفَّرة]. وكان آخِرُ نقطةِ تحوُّلٍ بارزةٍ في تاريخ هذا النّصِّ طبْعةَ تشارلز جيمس ليال (كلكيتا، ١٨٩٤) للقصائد العربيّة العشر القديمة بشرح التّبريزي الّتي تمَّ إنجازُها: «بناءً على طلب الرّاحل الدّكتور ويليام رايت أستاذِ اللُّغة العربيّة في جامعة كامبريدج، فقد كانتْ رغْبتُهُ توْفيرَ كتابٍ مدْرسيٍّ يضعُه بين أيْدي الطُّلاَّب الّذين يباشِرون دراسةَ الشّعر العربيِّ».

وفي الوقْتِ نفسه أدْرجَ ويلهام أهلوارت معلَّقاتِ: امرئ القيس، وطرفة، وعنترة، وزهير ضمن دواوين القصائد العربيّة السّتّ القديمة (لندن، ١٨٧٠). بينما أنتج ل. أبيل[٤] في برلين سنة ١٨٩١م «المعلّقات السّبع»، وهي طبعةٌ موجَّهةٌ للطُّلاَّبِ مصحوبةً بمعجمٍ للمفردات العربيّة، ومقابلها باللُّغة لألمانيّة. وسنقدِّمُ مزيدًا من التّفاصيلِ البيبليوغرافيّة المتعلِّقة بالقصائد المنفصلة المذكورة في الفصول التّالية.

عمل أرموند مترجِمًا في القسطنطينيّة، وحلب ثمّ أصبح أستاذًا للّغات الشّرقيّة الحيّة. له «تاريخ العرب قبل الدّين الإسلامي»...

[١]- ماثيو لمسدن (١٧٧٧-١٨٣٥م) مستشرق أنجليزي. عُيِّنَ وكيلاً لقسم الصّحافة ثمّ أستاذًا للُّغة العربيّة، والفارسيّة في كلّيّة فورت ويليام. نظَّم الاستشراقَ تنظيمًا علميًّا مستقلاًّ، وعُهد إليه بمطبعة كلكيتا فأحسن تجهيزَها، ونشر فيها الكثيرَ من نفائس المخطوطات: «المعلّقات السّبع للزوزنيَ، و»ديوان المتنبي» و»مقامات الحريري»...

[٢]- فلاشر (١٨٠١-١٨٨٨م) ولد في شانداو وتعلّم في بوتزون وتخرّج من جامعة ليبزيج. درس اللاَّهوت فألَمَّ بالشّرق إلمامةً حبّبتهُ إليه. تعرّف إلى دي ساسي، والتحق بمدرسته، وتعلّم العربيّة، والفارسيّة، والتّركيّة. خالط شباب مصر الّذين أرسلهم محمّد علي إلى فرنسا. واتّصل بأدباء لبنان. من أهمّ مصنّفاته: «تاريخ العرب قبل الإسلام»، ترجمة «ألف ليلة وليلة»ّ، «تفسير البيضاوي»، «عجائب المخلوقات للقزويني».

[٣]- أرنولد ف. (١٨٢٠-١٨٦٩م)، أستاذ العربيّة في جامعة هاله. نشر المعلَّقات السّبع، وذيَّلها بالشّروح، والحواشي، وصنّف مختارات عربيّة للطّلبة.

[٤]- أبيل ل. ف. (١٨٦٣-١٩٠٠م)، نال الدّكتوراه في اللّغّات الشّرقيّة. نشر المعلّقات السَّبع متْنًا وترجمةً.

وسرعان ما تمّ الاعتراف بترجمة السير ويليام جونز باعتبارها المساهمةَ الأهمَّ في الدّراسات الأدبيّة، وعلى الرّغم من أنّ الزّمنَ عفا عليها، وأنّ الدّقّةَ قد خانت ترجمتَه في كثير من المواضعِ، إلَّا أنَّه لا يستحقُّ تلك المعاملة السيِّئةَ الّتي تلقّاها في مجلّدٍ ضمَّ مقالات نشرتْ سنة ١٩٤٦م بمناسبة الذكْرى المئوية لميلاد هذا المستشرق العظيمِ.

بعد أنْ تلقّى جيبون نُسْختَه الّتي وُعِدَ بها، قال في كتابه: «تراجع الإمبراطوريّة الرّومانية وأفولها»: «يمكننا أنْ نقرأ بلغتنا القصائد السّبع الأصيلةَ الّتي كُتِبت بأحْرُفٍ من ذهبٍ، وعُلِّقتْ على الكعبة»، ويضيفُ في حاشيته على الرّغم من أنّه من المؤكّد: «تمَّ نشرٌ قصائد الكعبة السّبع باللُّغة الإنجليزيّة بواسطة السير ويليام جونز، لكنّ مهمَّتَه المشرّقة إلى الهند حرمتنا من ملاحظاته الخاصّة الّتي هي أكثرُ إثارةٍ للاهتمام من النّصّ الغامض القديم».

يقتبس جوته[١] الّذي أكْبر كثيرًا عبقريّةَ جونز المتعدِّدةَ الجوانب، تقديرَهُ الشّعراءَ السّبعةَ كما ورد في كتاب «تعليقات على الشّعراء الآسويين»، في شروح ديوانه «الدّيوان الشّرقيّ الغربيّ» (مونيتر، ١٨٠٢). ويَدِين أ. ت. هارتمان في كتابه: «الثّريّات المضيئة في سماء الشّعر العربيّ»، وهو نسخة نمطيّة للنّثر الألمانيّ، يَدِين بكلّ شيْءٍ لجونز.

عندما نشر فريديريك ريكهرت[٢] الشّارح الموهوب للشّعر الشّرقيّ في كتابه: «امرؤ القيس الشّاعر والملك» (شتوتغارت، ١٨٤٣)، ونشر في أماكن أخرى ترجمةً شعريّةً لمختاراتٍ من القصائد الغنائيّة ذاع صِيتُ المعلَّقاتِ في ألمانيا، والنّمسا. وهكذا كان فيليب وولف[٣] الّذي ترْجمَ بالفعل «كليلة ودمنة» (شتوتغارت، ١٨٣٧)، وكتاب «كلستان» لسعْدِي[٤] (شتوتغارت، ١٨٤١) إلى اللّغّة الألمانيّة بكلّ ثقة، واقتدارٍ، قدْ

[١]- جوته يوهان فون (١٧٤٩-١٨٣٢م) أديب وسياسي وعالم من كبار رجالات ألمانيا، تأثّر بالثّورة الفرنسيّة، وعمل وزيرًا. من أهمّ أعماله رائعته «فاوست» «الدّيوان الغربيّ الشّرقيّ».

[٢]- فريديريك ريكهرت (١٧٨٨-١٨٦٦م) مستشرق ألمانيّ، ومترجم، وشاعر.

[٣]- فيليب وولف (١٨١٠-١٨٩٤م) مستشرق ألماني. درس اللاّهوت ثمّ ولّى وجهه شطر الدّراسات الشّرقيّة.

[٤]- سعدي أبو محمّد مشرّف الدّين مصلح بن عبد اللّه الشيرازي، شاعر صوفيّ فارسيّ بارز عُرِفَ بعَمَليْه «البُسْتان» و«كلُستان».

طبع في عام ١٨٥٧م في روتويل المعلّقات «قصائدُ العربِ السّبْعِ»، ومضى حينٌ من الدّهْر لم تصدرْ نسخةٌ أنجليزيّةٌ جديدةٌ. وفي سنة ١٨٧٧م كتب تشارلز جيمس ليال الّذي كان قد باشر الخدْمةَ في الهنْدِ بعد مضيٍّ قرنٍ تقريبًا عن جونز على صفحات مجلّة المجمع الآسيوي في البنغال: «من المطلوب نشر ترجمة «المعلّقات السّبع»، أو «قصائد العرب المعلّقة»، وإرْفاقُ تلك التّرجمةِ الإنجليزيّة بالملاحظات الّتي وردتْ عن الشّعراء ضمن كتاب الأغاني الشّهير لأبي الفرج الإصبهانيّ... وسيكون الكتاب مؤلَّفا من أربعة أجزاء:

I – مقدّمة تُعطي لمحةً عامّةً عن تاريخ الجزيرة العربيّة خلال القرْن السَّابع للهجرة الّذي تنتمي إليه القصائد، وبيانٌ مُخْتصَرٌ للشِّعر العربيِّ بشكْلٍ عامٍّ [وذكر] بعض المعلومات المتعلِّقةِ بالطّريقة الّتي تمَّ بها تناقلُ القصائدِ، والرُّواةِ الأوائلِ، أو التّقليديّين الّذين يعود إليهم الفضلُ في حفْظِها، وشرحِها إلى جانب فحصِ البيانات التّاريخيّة الّتي يقدِّمها كتابُ الأغاني في ما يتعلّقُ بحياة الشُّعراء الّذين نظَمُوها.

II – ترجمة [مقتطفات] من كتاب الكامل وتواريخ ابن الأثير وكتاب الأغاني [تعطينا فكرةً] عن تاريخ حروب البسوس وداحس والغبراء.

III – معلوماتٌ عن كلِّ واحدٍ من الشّعراء السّبْعة مترجمةٌ من كتاب «الأغاني». وسيتمُّ الحديث عن طرفةَ من مقتطفاتٍ مجْتَزَأةٍ من ابن قتيبة، وغيره، مستمدَّةٍ من طبعة كتاب بريسكه «معلّقة طرفة شرح النّحَّاس».

IV – يَعْقُبُ كلَّ ملاحظةٍ ترجمةُ معلّقة الشَّاعر إلى الإنجليزية نثرًا سطْرًا سطرًا مع الأصل العربيِّ. وسيتمُّ توضيحُ الأجزاء الثّاني، والثّالث، والرَّابع عند الضّرورة من خلال الملاحظات المرْفَقة.

ونأْملُ أنْ تكونَ هناك ترجمةٌ دقيقةٌ لأقْدم قصائد العرب، وأكثرِها أصالةً - وهي القصائدُ الّتي ظلَّتْ على مرِّ العصور تحظَى بقدْرٍ كبير من الإعْجابِ باعتبارها نماذجَ للأسلوب [الرّاقي]، والتّأليف المُحْكَمِ، وتُقَدِّم بلا ريْبٍ صورةً جديدةً صادقةً عن

الشّعب الّذي نُظمتْ بين ظَهْرَانِيهِ، وهو ما تجلّيه أقدمُ الأعرافِ، وأوثقها في ما يتعلّقُ بالظّروف الّتي أُلِّفتْ فيها، والنِّجارِ الشّريفِ الّذي ينتمي إليه الشّعراء، وأنْ تكون مقبولةً.

لسوء الحظِّ لم يُتِمَّ ليال برنامجَه الّذي رسم خطوطَهُ، على الرّغم من أنَّ جُزْءًا كبيرًا من المقدّمة، وبعض أجزاء التّرجمة المقترَحة صدرت في كتابه «ترجمات للشّعر العربيّ القديم» الّذي أهداه: «لويتلي ستوكس...[١] تخليدًا لذكرى الأيّام الّتي بدأ فيها هذا الكتاب في سيلما سنة ١٨٧٧م».

«تمَّ إنجازُ نسْخةٍ تُشْبهُ تلك التي تمثّلها ليال نفسُهُ، وكان من الممكن أنْ يكون عملُهُ ذاك بمنزلة مساهمةٍ لا تُقَدَّرُ بثمنٍ في فهم هذه القصائد الغنائيّة. وبدلاً منه وَجَدَ النّقيبُ ف. إ. جونسون الّذي ينتمي إلى المدْفعيّة الملكيّة وجد نفسه في كيركي على اتِّصال بـ: «الشّيخ فيْضِ الله بهاي الحائز على الإجازة في الآداب من [جامعة] بومباي وهو عالمٌ عربيٌّ من الدّرجة الأولى حقًّا»، وقد قام بترجمة القصائد السّبع: «وكان يهدِفُ ألّا يتجاوز عملُهُ مساعدة الطّالب، «ولهذا السّبب أصبح [إنجازُ الكتاب] ممكنًا بالمعنى الحرفيِّ للكلمة».

الْتزمتْ القصائدُ السّبعُ المعلّقةُ على البيت الحرام في مكّة الّتي صدرتْ سنة ١٨٩٤م التزامًا صارمًا بالمخطّط الّذي وضعه مؤلِّفُها، فقد التزم التزامًا كُلِّيًّا بالتّرجمة الحَرْفيّة للتّلميذ اللاّتيني، وهو أمْرٌ مفهومٌ متعَمَّدٌ [ولكنّه] يُفقِدُ [النَّصَّ] كلَّ قيمة أدبيّة. ولكنْ لم يَطُلْ انتظارُ جمهورِ القرّاء للحصول على نسخةٍ جديدةٍ أعْلى قيمةً. فقد قرَّرَ ويلفريد سكاوين بلانْتْ[٢] الشّاعر، والبطلُ المتحمِّسُ للعربِ، وزوجتُهُ السّيدة آن بلانت أنْ يبْذُلا ما في وِسْعِهما لإعْداد شيْءٍ أفضلَ، وقالاَ: «لقدْ وجَدْنا القصائدَ السَّبعَ مترْجمةً اوّلاً إلى اللاّتينيّة، ثمّ إلى اللُّغات الرّئيسةِ [المعتمَدةِ] في الغرب خلال القرن الثّامن عشر...». (سيكون من المثير للاهتمام معرفةُ أين اكتشفوا هذه المعلوماتِ،

[١]- ويتلي ستوكس (١٨٣٠-١٩٠٩م) محام إيرلندي وباحث.

[٢]- ويلفريد سكاون بلانت (١٨٤٠-١٩٢٢م) شاعر وكاتب إنجليزي، سافر رفقة زوجته الليدي آن بلانت إلى الشرق الأوسط. اشتهرَ بآرائه المناهضة للامبريالية، من أهمِّ كتبه «التّاريخ السرّي لاحتلال إنجلترا مصر».

وليس في مكتبة المتحف البريطانيّ كما ادّعيا، وبالتّالي فإنّ المترْجِمَيْن الحاليينْ غيرُ قادريْن على المطالبة بشرف وضع عملٍ غيرِ معروفٍ قبل نيْلِ المنح الدّراسيّة للّغّة الإنجليزيّة، وفي الوقت نفسه، ومع مرور الزّمن، فإنّ المجالَ الّذي اختاراه كما يعتقدان، سيجده جمهورُ قُرّاء الشّعْر عُذْرًا عمليًّا. وهي ترجمة نثريةٌ، وتعودُ لغتُها إلى القرْن الثّامنَ عشرَ، وهي مهذّبةٌ، ولاتينيّة، ولا توحي باللّغّة الحوشيّة كثيرًا [وتُقاربُ] جزالةَ اللّغّةِ العربيّةِ الأصيلةِ، ومع ذلك، فقدْ تمَّ نسْيانُ نسْختِه تقريبًا، على الرّغمِ من أنّ السّيِّد كلوستون[١] أدْرجها سنة ١٨٨١م في مختاراته العربيّة. ولمْ تظْهَرْ منذ ذلك الحين أيَّ ترجمةٍ تُنافِسها. صحيح أنّ السّيّد تشارلز ليال قد انطلق انطلاقةً تبشِّرُ بالخيْر في الشِّعرِ، ونشرَ إحدى القصائد السّبع سنة ١٨٨٥م ضمن مجموعته الرّائعة من القِطَعِ الّتي جمعها من الشّعراء العرب القدامى، لكنّ مشروعَه لمْ يبلُغْ غايته، وظلَّتْ المعلَّقاتُ في مجموعها غريبةً عنّا في أيِّ شكلٍ من أشكال الشِّعْر الإنجليزيِّ. والتّرْجمةُ الوحيدةُ المعروفةُ الأخرى الّتي تمَّ إنجازُها هي ترجمةٌ حرفيّةٌ كلمةً كلِمةً في نثرٍ غير فنّيٍّ في بومباي بواسطة القبطان جونسون. وتمّ طبعُها منذ بضع سنين ليسْتخْدِمها الطُّلّاب الهنود، وهو عملٌ ممتاز من نوعه، ولكنْ ليس أكثر. لذلك نأْملُ أنْ يتمَّ قبولُ العمل الّذي ساهم فيه المترْجِمون الحاليّون باعتباره محاولةً متأخِّرةً، وليست سابقةً لأوانها، وهي ضروريّةٌ تمامًا لسدِّ الفَجْوةِ في الأدب المترْجَمِ إلى اللّغّة الإنجليزيّة. كان هدفُ [المترجمين] إنتاجَ مؤلَّفٍ ليس مُوجَّهًا للعلماء فقطْ، ولكنّه [يَسْتهدِفُ] عشّاقَ الشِّعْرِ الغريبِ الجميلِ مثلَ هذا المجلّد إنْ أمْكنَ يشْبه ما أنتجه فيتزجيرالد قبل أربعين عامًا عندما أهدى الشِّعرَ الإنجليزيَّ «رباعيات الخيّام» الخالدةَ.

لم يُقَلِّلْ آل بلانت من صعوبة مهمّتهما: «ظلَّ غموضُ نصِّ المعلّقاتِ لعدّة قرونٍ أكثر حِدَّةً لدى شُرّاح القرون الوُسطى الّذين تعلَّموا كلَّ شيْءٍ باستثناء الإحاطة الشّخصيّة بقواعد الفكر البدوي، وطُرُقه. لمْ يكنْ هذا غريبًا بالنّسبة إلى سُكّان المدن

[١]- كلوستون ويليام ألكسندر (١٨٤٣-١٨٩٦م) عالم فولكلور إسكتلندي، اهتمّ كثيرًا بالخيال الشّرقيِّ. من أهمِّ كتبه «الأقوال الحكيمة»، «الرومانسيات الشّرْقية» «الشِّعر العربي».

بالولادة، وقد وقع تناقُلُ أخطائهم من عصرٍ إلى عصرٍ تقريبًا [حتّى غدتْ دِينًا]، وقدْ كان لدى المترْجِمينَ الحاليّين، في تعاملهم مع هذه الأخطاءِ، ميزةُ خبرتهم الطّويلة بالصّحْراء، وبالممارسات الصّحراويّة، بل بسياسة الصّحراء. وهم يعتقِدون أنهم تمكَّنوا بهذه الطّريقة من إلقاء ضوْءٍ جديدٍ على كثير من الغموضِ [الّذي اكْتَنَفَ فهمَهم]، وكُرِّسَ [زمنًا طويلاً].

من المفترَضِ أنّ الحماقةَ الّتي افترضها الرّحّالةُ هو ما ميَّزَ عالِمَ فقْه اللّغّة الّذي يجلسُ على الكرْسيِّ فهو الّذي وقفَ حائلاً دون التّرحيبِ بالوحي الّذي تمَّ منحُه لعائلةِ بلانْت في برِّيتهم. ومن المثير للفضول أنّ ما كان موجودًا من علومٍ عربيّةٍ في المشروع قد وقع توفيرُه عن طريق امرأةٍ، على الرّغم من أنّ السّيّدة آنْ بلانت هي المسؤولةُ الوحيدةُ على النّقل اللَّفظيِّ، إلاَّ أنّ مسؤوليةَ الشّعْر تعود حصْريًّا إلى شريكها في التّرْجمةِ. وعلى الرّغم من عدم ثقتهم في أصحابهم، كان المؤلِّفان سعيدَيْن بالحصول على مساعدة المستشارين القاهريّين. والنّصُّ الّذي اتّبعوهُ هو الّذي نُشِرَ مؤخَّرًا في القاهرة، وهو النّصُّ الّذي راجعه بعنايةٍ الشّيخ الشّنقيطي[١]، وحصل على إجازةِ المفتي الأكبر الشّيخ محمّد عبده[٢]. لهؤلاء العلماء الأفذاذ: «إنّ المترجمَيْن مدينان بالامتنان الّذي يعترفان به في هذا المقام في ما يتعلَّقُ بعملهما، وكذلك [الشّكرُ موصولٌ] للشّيخ عبد الرّحمن عليش[٣] من جامعة الأزهر، وعبد الله أفندي الأنصاري من القاهرة. «أمّا بالنّسبة إلى الطّريقة المتوخّاةِ في التّرجمة فإنّ الأمر واضحٌ. لقد كانت الصّعوبةُ الأكثرُ خطورةً هي تبسيطَ الأبيات الشّعريّة لجعلها تصل بسهولة، ووضوح إلى الآذان الإنجليزيّة.

إنّ التّرجمة اللّفظيّة للشِّعر بلغّة أخرى هي تقريبًا دائمًا خيانةٌ، كما يقول المثل

[١]- أحمد بن الأمين الشّنقيطي (١٨٧٢-١٩١٣م) أديب، ولغويٌّ عاش في القاهرة، من آثاره «المعلّقات العشر وأخبار شعرائها».

[٢]- الشّيخ محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥م) كاتب، ومفكّر، ومصلح مصري يعَدُّ أحد روَّاد الإصلاح الأفذاذ، من كتبه: «رسالة التّوحيد» «العروة الوثقى»...

[٣]- عبد الرّحمن عليش (١٨٤٠-١٩٢٨م)، درَس في الأزهر، وانضمّ إلى ثورة عرابي لمقاومة الاحتلال الإنجليزيّ إلى جانب أبيه الّذي قضى نحبه في السّجن. حُكم عليه بالسّجن الانفرادي سنتين ثمّ نُفِيَ مع الشّيخ محمد عبده، وغيرهما فعاشوا في بلاد الشّام. من مؤلّفاته: «رسالَة في مبادئ العلوم».

الإيطالي: «المترجم خائن»، ويصدُقُ هذا بشكل خاصٍّ عندما يتعلّق الأمر باللُّغتين العربيّة، والإنجليزيّة. إنّ التّرجمةَ الصّريحةَ عندما يكون اللِّسانان مختلفيْن تمامًا هي بمنزلة الخيانة. إنّ أسلوبَ فيتزجيرالد المتحرِّرَ هو الأسلوبُ الجيِّدُ المناسبُ حقًّا. وكان هذا الأسلوبُ هو النّموذجَ الّذي حذاه المترجمان الحاليّان، ومع ذلك لا يوجدُ مكانٌ لانتهاك النّصّ كما هو الحال في الأصل. وقد تمَّ نقْلُ المعنى. ونادرًا ما أُضِيفت الكلمات الّتي بدونها يتعذَّرُ الحصول على معنًى واضحٍ، وخاصّةً تلك الأجْزاءُ التي تتناولُ الأحداثَ المحلِّيَّةَ، والسّياسيّةَ القبليّةَ. فقد كانت بحاجة إلى معالجة شجاعةٍ افتقَر إليها المترجمان. وآملُ أنْ يَجدا تبريرًا في النتيجة التي أدركاها. إنه بدون الرّجوع إلى الملاحظات التّوْضيحيّة للمُلْحقِ لنْ تكونَ القصيدةُ قابلةً للقراءةِ حتّى من قِبَلِ أولئك الّذين يقرَأُون قراءةً خاطفةً. وقبل كلِّ شيْءٍ يأملون أنْ يجِدوا مبرِّرَهم في الحكم بأنَّ ما يقدّمونه هو شعرٌ حقيقيٌّ، وزهرةٌ جديدةٌ من نوعٍ غريبٍ مثيرٍ للاهتمام تُضافُ إلى جسد كلاسيكياتنا الإنجليزيّة.

وبفضل هذا التّوقُّع الكبير، نشرت عائلة بلانت سنة ١٩٠٣م قصائدَ الجزيرةِ العربيّةِ الوثنيّةَ السَّبْعَ المذهّبةَ. وتمّت طباعةُ النّشرة الأولى بشكل جيِّدٍ في مطبعة شيسويك بحجم ٤° ٢. وكان سعرُ النّسْخة زهيدًا يُقَدَّرُ بخمسة سنتات. لكن تمّ استحضار ظِلِّ فيتزجيرالد دون جدوى، فلم يُرحِّبْ الجمهورُ غيرُ المبالي بامرئ القيس الجديد، ولم تُعَدْ طباعةُ ترجمة بلانت أبدًا. ولم يتمّ نشْرُ أيّ نسْخةٍ أخرى من المعلّقات منذ أيّام إدوارد[١] الممتدّة سواء باللّغة الإنجليزيّة أم بلغة أخرى.

[١]- إدوارد السّابع ألبرت إدواردي (١٨٤١-١٩١٠م) ملك المملكة المتّحدة (١٩٠١-١٩١٠م).

الخاتمة

لقد حفَّزنا على نقل هذا النّصّ الإنجليزي إلى لغةِ الضّادِ ما تميَّزَ به منْ ثراءٍ وما تحلّى به مُتَرْجِمُه مِنْ سَعَةِ اطِّلاعٍ علَى تاريخِ الشِّعْرِ العربيِّ وأمانةٍ علميةٍ وموضوعيةٍ قلَّ متَّزنة نظيرُها. فهو إلى جانب كونه قدَّمَ معْلومات ثريةً عن الأدبِ العربي فِي بدْءِ تشكُّلِه منْذ فجْر تاريخ العربِ، يُعلِّمُنا طُرُقًا علْميةً في كيْفيةِ معالجةِ النّصوصِ القديمةِ، والصّبْرِ على البحْثِ العلميِّ والأناةِ في التّنْقيبِ على النّصوص القديمةِ في مظانِّها في المكتبات والمتاحف وعند الخواصِّ، والانكبابِ على تحقيقها تحْقيقًا علْميًّا يُزيلُ عنها غُبار السّنين والنِّسْيانِ الذي لفَّها سنينَ عددًا. إنّ هذا النّصَّ المترْجَمَ يُعيدُ إلى الأذْهانِ التَّثاقُفَ الحقَّ الذي يجبُ أنْ يكونَ بَيْنَ الشعوب والأقْوام بمنْأًى عن النّظرة التَّحْقيريةِ للآخر لا لشيْءٍ إلاّ لأنَّه مُخْتَلِفٌ، ويُكرِّسُ للمقولة القرآنية التي تجعلُ التعارُفَ والتّعاوُنَ مبْدأً أصيلاً في التّعايُشِ بين الشُّعوب: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**﴾ (الحجرات: ١٣) فهو تثاقُفٌ يقُومُ على النّدِّيَةِ، على مَبْدَأِ الأخْذِ والعَطَاءِ، على التَّأثير، والتّأثُّرِ، وهو الأمْرُ الّذي نفتقرُ إليه في زمننا الرّاهِنِ، ونحن أحوجَ ما نكون إليه. انكبَّ آربري على دراسة الشّعرِ العربيِّ القديم بعد تحقيقِه، ليقِينِه الجازم بأنَّه تراثٌ إنسانيٌّ تَجبُ المحافظةُ عليه، وإظهارُه للنّاسِ للاستفادة منه، لذلك لمْ يَأْلُ جهْدًا في إجْلاَء جوانبه النَّيِّرةِ، وتتبُّعِ رحلتِه الطّويلةِ مع المحقِّقين، والدّارسين منذ القرن السَّابعَ عشرَ، وإبْراز الجهود المُضْنيةِ الجبَّارةِ الّتي تكبَّدها المستشْرقون، والباحثون العرب في هذا المضْمارِ. ولا شكّ أنَّ هذه الأعْمالَ قد فسَحَتْ المجالَ واسِعًا أمام الدّارسين العرب للاهتمامِ بتراثِهم الأدبيِّ الثّريِّ، وتقديمه للشّعوب الأجنبيّة، وبذلك يُدْلوا بدِلائهم في عمليّة التّلاقح الحضاريِّ البنَّاء. وما أحوجَنا إلى ذلك في عصر ارتفعتْ فيه الأصْوات عالية منادية بالصِّراع الحضاريّ، بل بالتّناحر الحضاريِّ بديلاً. وقدْ رفعَ لواءَ هذه الشّعارات المُغْرِضة الهدَّامةِ للأسَفِ «عُلَماءُ» غرْبيون بدْءًا بإرْنِست رينان، مرورًا ببرنارد لويس، وصولاً إلى صاموئيل هنتنغتون، وكتابه: «صراع الحضارات». لذلك يجبُ التَّرْكيزُ على هذا الجانبِ السّلْميِّ النيرِّ لنَجْتثَّ كلَّ جذور الفُرْقةِ، والتّنابُذِ بين الشّعوبِ، ونسْتأْصل شأْفتَها.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. ابن قتيْبة، **الشعر والشّعراء**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، ط١، ٢٠٠٣م.

٣. أبو الفرج، الأصبهاني، **كتاب الأغاني**، تحقيق: لجنة من الأدباء، دار الثقافة بيروت، ط٦، ١٩٨٣م.

٤. الأمين، الشنقيطي الشيخ أحمد، **المعلّقات العشر وأخبار شعرائها**، دار النصر للطّباعة والنشر، القاهرة، (د. ت).

٥. الأندلسي، ابن عبد ربّه، **العقد الفريد**، تقديم: الأستاذ خليل شرف الدّين، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط٢، ١٩٩٠م.

٦. بدوي، عبد الرّحْمان، **موسوعة المستشرقين**، دار العلم للملايين، بيروت، ط٣، ١٩٩٣م.

٧. بروكلمان، كارل، **تاريخ الأدب العربي**، ترجمة: عبد الحليم النجّار، دار المعارف بمصر، ط٥، ١٩٨٣م.

٨. بلاشير، ريجيس، **تاريخ الأدب العربي العصر الجاهلي**، ترجمة: إبراهيم الكيلاني، دار الفكر دمشق، (د. ت)

٩. بن أحمد، الزوزني أبو عبد الله الحسين، **شرح المعلّقات السّبع**، تحقيق: محمّد علي حمد الله، المكتبة الأموية بدمشق المطبعة التعاونية، ط١، ١٩٦٣م.

١٠. بن القاسم، الأنباري أبو بكر محمّد، **شرح القصائد السبع الطّوال**، تحقيق: عبد السلام هارون، دار المعارف مصر، ط٦، ٢٠٠٥م.

١١. بن سلام، الجمحي محمّد، **طبقات فحول الشعراء**، تحقيق: وشرح محمّد محمود شاكر، دار المدني جدّة، (د. ت).

١٢. بن عبد الملك، الأَصْمعي أبو سعيد عبد الملك بن قُرَيْب، **الأَصْمعيات**، تحقيق: أحمد محمّد شاكر وعبد السلام محمّد هارون، دار المعارف بمصر، ط٣، (د. ت).

١٣. بن محمّد، النّحّاس أبو جعفر أحمد، **شرح القصائد التّسع المشهورات**، تحقيق: أحمد خطّاب، وزارة الإعلام بجمهورية العراق، سلسلة كتب التّراث، مطبعة الحكومة، ١٩٧٣م.

١٤. بن يعقوب، النّديم أبو الفرج محمّد، **الفهرست**، تحقيق: يوسف علي الطّويل، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٦.

١٥. بن يعلى، الضبّي المفضّل بن محمّد، **المفضَّليات**، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر وعبد السّلام محمّد هارون، دار المعارف بمصر، ط٨، ١٩٩٣م.

١٦. جماعي، **أيام العرب في الجاهلية**، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٨٨م.

١٧. الرّافعي مصطفى صادق، **تاريخ آداب العرب**، دار الصّحوة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط٢، ٢٠١٦م.

١٨. العقيقي نجيب، **المستشرقون**، دار المعارف بمصر، ط١، ١٩٦٥م.

١٩. القيرواني، ابن رشيق، **العمدة في محاسن الشّعر وآدابه ونقْده**، تحقيق: محيي الدّين عبد الحميد، دار الجيل بيروت، ط٥، ١٩٨١م.

٢٠. نجيب، البهْبيتي محمد، **الشعر العربي في محيطه التّاريخي**، دار الثقافة، الدّار البيضاء، ط٣، ١٩٨١م.

٢١. ياقوت، الحموي أبو عبد الله، **معجم الأدباء**، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩١م.

قراءات علميّة
في الفكر والتراث الاستشراقي

مصدريّة القرآن عند المستشرق تيسدال
قراءة نقديّة في المنهج والفكر

ألا بذكر الله تطمئن القلوب

مصدريّة القرآن عند المستشرق تيسدال
قراءة نقديّة في المنهج والفكر

التحرير

ضمن سلسلة القرآن في الدّراسات الغربيّة، المتخصّصة بدراسة ما أثاره المستشرقون على مدار عقود من الزّمن من شبهات، وإشكاليّات حول كلّ ما يرتبط بالقرآن الكريم؛ لناحية نزوله، وتدوينه، وجمعه، وتفسيره، وعلومه، ولغّته...، وتحليله، ونقده، وبيان الرّؤية الأصيلة فيه، أصدر المركز الإسلاميّ للدّراسات الاستراتيجيّة كتابه الجديد في طبعته الأولى لعام ٢٠٢٥م، تحت عنوان: **مصدريّة القرآن عند المستشرق سانت كلير تيسدال؛ قراءة نقديّة في المنهج والفكر**، من تأليف الباحث المصري المتخصّص بالدّراسات الاستشراقيّة الدّكتور محمود كيشانه.

المحتوى الإجمالي للكتاب

لقد قسّم الباحث الكتاب إلى أربعة أبواب؛ وخصّص الباب الأوّل لدراسة الأسس الفكريّة، والمنهجيّة عند تيسدال، وموقفه من نزول القرآن، وجمعه، وتدوينه، وعالج في الباب الثّاني دعوى نسبة مصدريّة القرآن إلى الجاهليّة، والصّابئيّة، فدرس، ونقد عدّة دعاوى في المقام؛ مثل دعوى تأثّر القرآن بالمعتقدات العربيّة القديمة، ودعوى اقتباسه من العادات العربيّة القديمة، ودعوى اقتباس القرآن من الشّعر الجاهليّ، ودعوى تأثّره بالصّابئيّة.

بينما بحث في الباب الثّالث دعوى اقتباس القرآن من الرّوايات اليهوديّة الرّسميّة، فعالج بالبحث، والنّقد عدّة دعاوى، وهي: دعوى المداهنة، واقتباس شعائر الحجّ، دعاوى تيسدال حول قصّة قابيل، وهابيل، وحول قصّة نجاة النّبيّ إبراهيم عليه السلام، دعوى اقتباس قصّة سليمان مع ملكة سبأ، ودعوى اقتباس قصّة هاروت، وماروت.

وفي الباب الرّابع، والأخير ناقش دعوى اقتباس القرآن من الأساطير اليهوديّة، فاستعرض، وحلّل دعوى اقتباس ملامح من حياة بني إسرائيل، ومجموعة دعاوى حول بعض العقائد الإسلاميّة، وبعض الشّعائر، والطّقوس، ودعاوى حول ألفاظ القرآن، وأمّيّة الرّسول صلى الله عليه وآله.

منهج للكتاب

يُناقش هذا الكتاب أطروحة **سانت كلير تيسدال** في العديد من القضايا الخاصّة بالقرآن الكريم، ولا سيّما ما يتعلّق بمصدريّة القرآن، وقد أجاد الباحث في استقصاء أفكاره، وعرضها، ومناقشتها، وتفنيدها، بالاستناد على منهجيّة علميّة مركّزة، ودقيقة.

خاصة وأنّ المستشرق سان كلير تيسدال من المستشرقين الّذين اتّخذوا منهجيّة، عمدت إلى محاولة نفي المصدريّة الإلهيّة للقرآن، والادّعاء ببشريّة مصدره. وهي الفريّة الّتي وجب علينا أن نقف عندها، والرّدّ عليها وفق أسس علميّة، وعقليّة، ودينيّة؛ لأنّها تحاول أن تنسف الأساس الّذي قام عليها الإسلام، وهو القرآن.

بناءً على ذلك فإنَّ المنهج المتّبع في الدّراسة - كما يذكر المؤلّف- هو المنهج التّحليليّ النّقديّ، الّذي يقوم على تحليل الشّبه الّتي سيقت بهذا الصّدد في إطار استقصائيّ، ثمّ نردفها بالردِّ في إطار من المنهج النّقديّ الّذي لا يُعنى بغلبة الخصم، وإنّما يُعنى بالإقناع، والعمل على الوصول إلى الحقيقة الّتي تستند إلى بعدين رئيسين: معرفيّ، ودينيّ.

الأهمّيّة والهدف المرجو من الدّراسة

تهدف هذه الدّراسة إلى بيان موقف المستشرق سان كلير تيسدال من قضيّة أصالة القرآن من ناحية نزوله، وجمعه، وتدوينه، وموقفه من صحّة وقائع النّزول، والجمع،

والتّدوين، وقضيّة الأجواء المحيطة بالنّصّ القرآنيّ. طبعًا إلى جانب قضيّة ادّعاء سان كلير تيسدال ببشريّة النّصّ القرآني، فهذه الدّراسة ترى من واجبها الرّدّ على ما ذهب إليه هذا المستشرق من القول بتأثيرات المعتقدات، والشّعائر العربيّة القديمة في القرآن الكريم، أو القول بتأثير الأفكار، والممارسات الصّابئيّة، واليهوديّة فيه.

ولا نشكّ في أنّ موقف تيسدال هنا هو موقف العدد الأكبر من المستشرقين من دراسي القرآن الكريم، والمهتمّين به، وهي نظرة تعصبيّة بالأساس ذات أبعاد عقديّة في التّحليل الأخير، وهذه النّظرة تقوم على الشّكّ في القرآن لمجرد الشّكّ، ثمّ محاولة تقديم أدلّة واهية على شكّهم هذا، وهي في الحقيقة مجرّد خواطر لا تستقيم أمام النّقد العلميّ، والمنهجيّ لها، بل إنّها تحوي أدلّة تهافتها داخل ثناياها.

كما تبرز أهمّيّة دراسة ما طرحه تيسدال في كونه يلقي الضّوء على واحدة من القراءات الّتي تفتقر إلى الإنصاف في تعاملها مع القرآن الكريم، والّتي تتبنّى قاعدة الهجوم من أجل محاولة الادّعاء ببشريّة القرآن. وفي محاولة الكشف عن الأسس الفكريّة، والمنهجيّة الّتي يتمثّلها سان كلير تيسدال في قراءاته للقرآن، ومواقفه منه، مع الوقوف على مدى موضوعيّة هذا الأسس من عدمها. حيث يُعالج المستشرقون النّصّ القرآني وفقًا لمعايير علوم الدّيانات العامّة، ووفقًا لعلوم التّاريخ، فنصّ القرآن في رأي المستشرقين ليس إلّا وثيقة تاريخيّة ثمينة، باعتباره مبدًا أساسًا في إيمان المسلمين، وعقيدتهم، وهذا ما ينبغي على الباحثين المسلمين مراعاته عند القراءة في دراسات المستشرقين، أو مناقشتهم حتّى لا يحصل الخلل في الفهم، والنّتائج.

من هو سان كلير تيسدال؟

كان ويليام سانت كلير تيسدال (١٨٥٩-١٩٢٨م) كاهنًا بريطانيًّا أنجليكانيًّا، ولغويًّا، ومؤرّخًا، وعالماً لغويًّا، شغل منصب سكرتير الجمعيّة التّبشيريّة لكنيسة إنجلترا في أصفهان. ويجيد العديد من لغات الشّرق الأوسط، بما في ذلك العربيّة، وقضى الكثير من الوقت في البحث عن مصادر الإسلام، والقرآن باللّغات الأصليّة. كما كتب قواعد النّحو للفارسيّة، والهندوستانيّة، والبنجابيّة، والغوجاراتيّة. ومن

المعلوم أنّ كتبه الاستشراقيّة كتابان: الأوّل: المصادر الأصليّة للقرآن. والثّاني: يا نبيّ الإسلام. والكتابان صادران في عام ١٩٠٠م كما ذكر هو في المقدّمة، والّتي أشار فيها إلى أنّ الكتاب الثّاني قام بترجمته السير وليم موير.

مناقشات في المنهج

يتعرّض المؤلّف للكثير من المغالطات الّتي أوردها تيسدال بدعوى أنّها تستند إلى أسس، وقواعد منهجيّة، ولكن يتّضح للمتأمّل أنّ اللاّموضوعيّة العلميّة واضحة في الأسس المنهجيّة فضلاً عن النّتائج المترتّبة عليها.

فلماذا يخلط أفكاره البحثيّة بأهداف عقديّة، ولماذا يطوّع، ويخضع الجنبة المنهجيّة، ويؤوّلها ليحقّق النّتيجة المنسجمة مع خلفيّاته الفكريّة، والعقديّة. فإنّ القراءات العلميّة تعمد عادة إلى تقديم، ووصف موضوع البحث، وهو هنا القرآن الكريم بمنهجيّة محايدة، وهذا ما لا نراه عند تيسدال الّذي يعمد إلى تشويه صورة القرآن خاصّة، والإسلام عامّة في مخيّلة القارئ، والقارئ الغربيّ تحديدًا.

أضف إلى أنّنا نلاحظ أنّه يسعى في كلّ ما قدّمه حول القرآن في كتابه المصادر الأصليّة للقرآن، إلى نزع القدسيّة، والإلهيّة عن القرآن، وأنّه من وضع البشر، وقد اقتبس عن منتجات الحضارات القديمة التّراثيّة، والمعرفيّة كالزّاردشتيّة، والصّابئة، والمصادر اليهوديّة، والعربيّة القديمة، فضلاً عن مصادر مسيحيّة، نافيًا عن القرآن المصدريّة الإلهيّة.

ولهذا لا نكون غير علميّين عندما نصنّف مقولات تيسدال بأنّها قراءة غير علميّة؛ كونها تقدّم مادّة معرفيّة قوامها التّعصّب للدّيانة، أو لأفكار مسبقة يعمد إلى إنجاحها قصرًا، وهي قراءة متحرّرة من كلّ قواعد البحث العلميّ، حيث سار بها صاحبها في خطّ معيّن يريد أن يوصله إلى هدفه المعدّ سابقًا. وهنا تبرّز سلبيّة المستشرق تيسدال في اعتماده على الأفكار المسبقة المجهّزة سلفًا، والّتي يسعى إلى محاولة إثباتها بكلّ ما أوتي من قوّة، ولو على حساب العلم، والمنهج.

حيث يتّضح من العديد من القرائن أنّه قد ولج بحثه، وهو يضع في ذهنيّته أنّ القرآن منتج بشريّ من عقليّة محمّد ﷺ، وليس من عند الله، متجنّيًا على القرآن، وعلى شخص النّبيّ الكريم ﷺ، وعلى دين حاز العالميّة كالدّين الإسلاميّ.

ولا نشكّ في أنّه قد استند أيضًا إلى مستشرقين سابقين عليه، ممّن يحملون حملة شعواء على الإسلام، والقرآن، رافضين وجودهما من الأساس، ناظرين إليهما على أنّهما أمرين موضوعين من قبل النّبي محمّدﷺ افتراءً، وتشويهًا لهما. وهذا ما نفهمه من مدحه، وإثرائه على بعض جهود هؤلاء المستشرقين السّابقين عليه، كموير وإبراهام جيجر، وهما مّمن سعى في نقد الإسلام، والقرآن، والقدح في شخصيّة حامل الرّسالة، حتّى أنّ الثّاني كتب كتابًا كلّه افتراءات، حمل عنوان: ماذا أخذ محمّد من اليهوديّة؟

فمنهجهم واحد -وطريقتهم أيضًا واحدة- يقوم على تتبّع الألفاظ، والآيات ثمّ يعمدون إلى مناهج تحليليّة، ومقارنة تستند إلى منهج إسقاطي واضح، ومن ثمّ تنتهي النّتائج المستخلصة إلى نتائج أبعد ما تكون عن الإنصاف، بحيث يظهر عليها مجافاة الحقيقة تمامًا، وإن تزيّت بزيّ علميّ. فجايجر على سبيل المثال ينقّب عن أوجه الأشباه، والنّظائر لعقد مقارنة مهما كانت غرابة هذه المقارنة، فضلًا عن أنّه لم يعتمد في هذه المقارنة إلّا على المصادر العبريّة الّتي يرجع تاريخها إلى ما قبل البعثة المحمّديّة، ولا شكّ أنّ هذا منهج يخالف أسس المنهج العلميّ[١].

والمتأمّل في تعامل تيسدال مع النّصوص القرآنيّة يلمس أنّه لم يتعمّق في فهمها، ولهذا لم يسعفه استعجاله إلى معرفة المعنى المراد منها، بل على العكس تمامًا يُخضع الآية لمعارفه السّابقة، ويقوم بلي عنقها قصرًا لتحقيق أهدافه، وأغراضه غير العلميّة. مع إيماننا العميق بأنّ هذا التّعجّل مقصود، وهذه الأحكام أيضًا مقصودة، إرضاءً لمعتقده من جانب، ومحاولة النّيل من الإسلام من جانب ثان. ومن ثمّ فهي لم تكن قراءة علميّة هادئة لا تصدر حكمًا، أو تأتي بنتيجة إلّا بناءً على قراءة علمية واعية، ورصينة، وإنّما كانت خلاف ذلك على الإطلاق.

ولقد لمسنا هذا التّعجّل، وعدم التّأنيّ في كلّ القضايا الّتي طرحها، من نحو: قضيّة التّأثيرات اليهوديّة المزعومة في مسألة هاروت، وماروت، ومسألة إحراق سيّدنا إبراهيم، وغيرهما من المسائل، وقضيّة التّأثيرات الصّابئيّة المزعومة في مسألة الصّلوات الخمس، والصّوم، وغيرهما من المسائل، وكذلك قضيّة التّأثيرات العربيّة

[١]- الزيني، محمّد عبد الرّحيم، الاستشراق اليهودي، رؤية موضوعيّة، ص٣٦.

المزعومة أيضًا في مسألة بعض العادات الاجتماعيّة، وبعض طقوس، وشعائر الحجّ.

ويكفي أن نلقي نظرة على الموضوعات الّتي تناولها، والّتي زعم فيها أنّ القرآن اقتبسها من العادات العربيّة، أو الصّابئة، أو اليهود، لنرى كيف كان الإلمام غير الجيّد بالقرآن أوقعه في متاهات الادّعاءات، والأكاذيب الّتي انتهى إليها!

فقد قاده عدم الإلمام الجيّد بالقرآن الكريم إلى الزّعم مثلاً بالاقتباس من العادات العربيّة القديمة في قضايا الختان، وتعدّد الزّوجات، والرّقّ، وغيرها من القضايا، مع أنّه لو تأمّل قليلاً في النّصوص القرآنيّة، أو الأحاديث النّبويّة لعلم أنّ القرآن خاصّة، والإسلام عامّة كانا ثورة على العادات الجاهليّة، ثمّ هذّب منها ما يستحقّ التّهذيب، ونظّم منها ما يستحقّ التّنظيم، وألغى منها ما يستحقّ؛ كونه لا يتناسب مع المبادئ الإنسانيّة الّتي حمّلها ديننا الحنيف.

الأمر ذاته يقال في زعمه بالاقتباس من الصّابئة، فقد زعم باقتباس الصّلاة من الصّابئة، مع أنّه لو كان ملمًّا إلمامًا جيّدًا بالنّصوص لما قال بذلك، لما بين الصّلاة في الإسلام، والصّلاة في الصّابئة من فوارق تكشف خطأ ما انتهى إليه هذا المستشرق تيسدال. فمن قال إنّ الصّلاة هنا كالصّلاة هناك، أو الصّوم هنا كالصّوم هناك، أو الأعياد هنا كالأعياد هناك!

ويمكن القول إنّ عدم إلمام تيسدال بالقرآن بصورة جيّدة قاده إلى التّقصير في حقّ البحث العلميّ، وإلى التّقصير في حقّ نفسه، وما كان أغناه عن ذلك لو أنّه ألمّ جيّدًا بالنّصوص، لكنّ الإشكاليّة الّتي تتداخل مع ذلك هي أنّ تيسدال كان يركن إلى ما لديه من معلومات سابقة حول القرآن جمعتها ذهنيّته من أفكار، وآراء، ومواقف مستشرقين سابقين. ومن ثمّ اجتمعت الأفكار المسبقة مع عدم الإلمام الجيّد على تصدير نتائج مغالطة حول الإسلام، والقرآن.

ويظهر تعصّب تيسدال في أنّه دائم التّقليل من الإسلام بوصفه دينًا، والإعلاء من الأديان السّماويّة السّابقة، زاعمًا أنّه اقتبس منها مادّته، ونصوصه. فتيسدال لم يضع العلم كأولويّة عند تناوله النّصوص القرآنيّة بالدّراسة.

وعليه إنّ المستشرق تيسدال، قد اعتمد المنهجيّة الّتي نسمّيها منهجيّة العقلانيّة

المتطرّفة، أو المؤدلجة، والمعلوم أنّ العقل المتعصّب المتطرّف عقل مغلق على نفسه، وإنّ صاحب العقل المغلق من المستحيل أن يرى أيّ شيء خارج عقله، ولا يستطيع أن يتجاوز أفكاره المظلمة، ولا يمكنه أن يرى غير أفكاره هو، ويعتبرها يقينيّة قطعيّة لا تقبل المناقشة، ومؤكّدة بشكل نهائيّ، ويرجع هذا بدوره إلى حال الانغلاق العقليّ الّتي يعيشها، ومن ثمّ الطّابع التّعصّبي التّطرّفي الّذي يميّز منهجيّة التّفكير الّتي يستخدمها. «فأيّ متطرّف في الدّين، أو الفكر، أو السّياسة هو متعصّب، أو دوجماطيقي بلغة الفلسفة»[١].

وقد ظهر المنهج النّقدي الّذي اعتمد عليه هذا المستشرق بصورة معيبة، ولا منهجيّة، بخاصّة وأنّه لم يكن يربط نقده بقرينة، أو دليل لا يقبل الشّكّ، بل كلّ أدلّته دون استثناء تفتقر لهذه القرينة، أو هذا الدّليل، ونحن نعتقد أن نقده كان مبنيًّا على أساس مؤثّرات خارجيّة لا تمتّ للنّقد العلميّ بصلة. ولهذا لم يكن يمارس نقدًا موضوعيًّا، إذ شاع عنده ليّ عنق النّصّ القرآني، واعتماد آراء شاذّة لم تجتمع عليها الأمّة الإسلاميّة في تفسير النّصّ، والاستناد في نقده للقرآن -فضلاً عن الزّعم باقتباسه- على كتب كان ظهورها لاحقًا على الإسلام، ككتاب: فرقي ربي إليعازر، وغيره من الكتب.

ويمكن القول إنّ المنهج النّقدي الّذي استخدمه المستشرق تيسدال افتقر إلى مرتكز رئيس وهو الموضوعيّة، فلم تشغل ولو حيّزًا ضئيلاً من تفكيره، إذ من المعروف أنّ النّقد، والموضوعيّة كوجهيّ العملة الواحدة لا بدّ من أن يكونا متلازمين، بل هما صنوان لا وجود لأحدهما من دون الآخر. ذلك أنّ النّقد الموضوعيّ «يفصل العمل عن كلّ ما عداه من قيم خارجيّة؛ لينظر إليه هو من داخله، وليكتشف ما بداخله من معنى لا يمكن الكشف عنه إلّا من خلال تحليل البنّاء»[٢].

وعندما نتأمل في بعض ما قاله حول القرآن نجد أنه يحشد أفكاره لإثبات قضيّة واحدة عبرّ عنها في قوله: «فإنّ مواعظ القرآن، ورؤيته للطّبيعة الإلهيّة، ومفارقاته التّاريخيّة، والعديد من المآخذ الأخرى، لا تدع مجالاً للشّكّ بأنّه من تأليف محمّد نفسه. فعندما يتمّ تنسيق السّور في التّرتيب الزّمني لتأليفها، ومقارنتها مع الأحداث في

[١]- الخشت، محمّد عثمان، العقلانيّة والتّعصّب، (ص المقدمة).

[٢]- سرحان، سمير، النّقد الموضوعي، ص١٦.

تاريخ محمّد سنتيقّن أنّ هناك قدرًا كبيراً من الحقيقة الّتي تفصح عنها المقاطع يؤكّد أنّها لم تكن وحيًا يوحى كما يقول المسلمون»[١].

وفي مورد آخر يحاول أن يوهم القارئ أنّ القرآن كتاب من تأليف محمّد يحكي فيه عن حياته، وسيرته، ومواقفه؛ لذا يقول: «إنّ القرآن هو مرآة صادقة عن حياة، وشخصيّة مؤلّفه، إنّه يتنفس هواء الصّحراء، إنّه يتيح لنا أن نسمع صرخات أتباع النّبيﷺ في المعركة، وهم يسارعون للهجوم، إنّه يكشف أداء عقل محمّد نفسه، ويبيّن التّحوّل التّدريجي في شخصيّته، وهو يتنقل من جاد، وصادق رغم أنّه حالم متحمّس ببصيرة إلى مدعٍّ يقظ، وشهواني صريح، هذا كلّه واضح لأيّ قارئ غير متحيّز للكتاب»[٢].

وهنا نقول: صحيح إنّ القرآن يحكي عن سيّدنا محمّدﷺ، وعن أحداث كثيرة منها غزواته، وإذا كان تيسدال يجد فيه رائحة الصّحراء، ويسمع صرخات المقاتلين، وهم يندفعون إلى المعركة، فهذا دليل على دقّة الصّياغة القرآنيّة، وعلى روعة الأسلوب الّذي يجعل قارئيه، وكأنّهم يشاهدون الأحداث تجري أمام أعينهم، إنّ هذا دليل قوّة على أنّ القرآن ليس من صنع بشر، لا كما يحاول تيسدال أن يريد، بما يعني أنّ ما يحاول تيسدال أن يتّخذ منه دليلاً على صدق كلامه، هو في طبيعة الحال دليل على تهافت كلامه، وتهافته.

إنّ تيسدال يدّعي أنّ القرآن يكشف عن عمل عقل النّبيّﷺ، تأكيدًا لنزوع هذا المستشرق نحو محاولاته المستمرّة إلى نسبة القرآن إلى مصدريّة بشريّة، ومن ثمّ يعمد إلى السّير في هذا الاتّجاه، حتّى لو عمد إلى ليّ عنق النّصوص، أو توجيهها بحسب هواه، وغضّ النّظر عن الأدلّة الّتي تدلّ على فساد ما ذهب إليه. من تلك الأدلّة الآيات القرآنيّة الّتي تتحدّث عن الكون، وما فيه من سماء، ونجوم، وكواكب، وشمس، أو ما يطلق عليها الآيات الكونيّة، حيث إنّ «آيات الله تعالى نوعان: آيات شرعيّة، وهو ما جاءت به الرّسل،... وآيات كونيّة»[٣]. ومنها آيات تخبر بالحوادث الماضية، والّتي تحوي إعجازاً في الإخبار بالماضي. فضلاً عن وجوه الإعجاز الأخرى الّتي لا يسع المجال لذكرها. وهذا يعني أنّ القرآن لم يكن كلّه مرآة لحياة النّبيّ محمّدﷺ وعصره، ولكنّه أيضًا كان يشمل جوانب أخرى تؤكّد صحّة، وصدق ما جاء به من آيات تتعلّق بالكون، وأخرى تتعلّق بالحوادث التّاريخيّة، وغيرهما كثير.

[١]- انظر: تيسدال، سان كلير، مصدريّة القرآن عند المستشرق تيسدال، ص٢٣.

[٢]- انظر: مصدريّة القرآن عند المستشرق تيسدال، سان كلير، م.س، ص٢٣.

[٣]- انظر: ابن عثيمين، تفسير ابن عثيمين، على الرابط التالي: https://tafsir.app/ibn-uthaymeen/41/53

وخلاصة القول في المقام

أنّ المستشراق تيسدال قد ادّعى أنّ عمله قام على الدقّة، والوضوح، والأمانة. وقد اتّضح لنا من خلال النّقود، والمناقشات، والشّواهد الّتي قدّمها الكاتب أنّه لم يراع هذه المبادئ الثّلاثة الّتي تعتبر بمنزلة الأصل الحاكم في أيّ عمليّة بحثيّة، وتحقيقيّة، فكيف إذا كانت في دراسة كتاب مقدّس، وسماويّ على الأقلّ بحسب عقيدة أصحابه.

والأخطر أنّه يوجّه سهامه إلى المسلمين بدعوتهم إلى تقدير عقيدتهم التّقدير الصّحيح وفق ما توصّل إليه من نتائج، وكأنّ دراسته ستغيّر وجهة نظر المسلم اتّجاه دينه، وهذا يعني أنّه يسلك مسلك المبشّرين الكنسيّين في نظرتهم للأديان الأخرى. وهذا ما يتّضح من قوله: «وقد تجد التّبشيريّة المسيحيّة أنّ من المهمّ متابعة تحقيقاتنا؛ لاستكشاف منهج جديد لإرشاد المسلمين المتطلّعين لإدراك الطّبيعة الواهية لآرائهم»[١]. وهو ما يؤكّد الخلل الواضح في المبادىء المذكورة.

وعندما يوجّه كلامه إلى الباحثين في علم الأديان المقارن؛ يقول: «ويمكن لدارس علم الأديان المقارن أن يفهم من هذا التّحليل، كيف نشأت عقيدة عرقيّة في العصور التّاريخيّة المتأخّرة»[٢]. وهذا غاية التّحامل على الدّين الإسلاميّ السّمح حيث وصفه بالدّين العرقيّ.

يبرز موقفه العدائيّ من القرآن ونبي الإسلامﷺ عندما يصرّ في الكثير من الموارد في كتابه على نزع كلّ قدسيّة إلهيّة من القرآن ؛ إذ يدّعي أنّه وإن كان النّسخة المتداولة في العهد النّبوي، فإنّها لا تعدو كونها إنتاج محمّدي، وليست قرآنًا نزل من عند الله تعالى، بما يعني أنّه يشكّك في المصدريّة الإلهيّة للقرآن زاعمًا بشريّته، واقتباسه من المصادر الّتي ذكرناها. وهذا ما يتطلّب تضافرًا في الجهود البحثيّة العلميّة عند المسلمين، والعمل على إعداد، وتربية جيل من المختصّين؛ بهدف دراسة الشّخصيات الاستشراقيّة بخاصّة المعاصرة منها، والوقوف على آرائها من القرآن الكريم، ونقدها نقدًا تفصيليًّا قائمًا على أسس عقليّة معرفيّة، وعقديّة دينيّة.

---

[١]- انظر: مصدريّة القرآن عند المستشرق تيسدال، سان كلير، م.س، ص٢٤.

[٢]- انظر: م.ن، ص٢٤.

ترجمة ملخّصات المحتوى

Summaries of Researches and Articles

The Postcolonial Journey: Between the Stakes of Human Coexistence and the Constraints of Orientalist Transcendence: A Reading of Diego Rodríguez Vargas's Journey in "To the Rhythm of a Poem"

Abdul-Fadil Edwari (*)

This research aims to uncover the vision governing the journey in "To the Rhythm of a Poem" by the Spanish writer and traveler Diego Rodríguez Vargas. It appears as a pragmatic rhetorical work with a declared thesis that wagers on activating the human, social and developmental role of the intellectual. This occurs in belief in his centrality in directing the compass of politics and channeling its paths in order to bridge the gaps between peoples and nations, and to besiege the adventures of decision-makers and advocates of conflict. However, Vargas, in his claim and through his tempting discourse, is not objective. He seems to be captive to a colonial frame of reference, and a surrendering to a biased writing pattern. His orientalist ego dominates his portrayal of the other, who appears as an objectified thing, subject to the will of the conqueror and his tendency to distort and deform. Vargas's writing sees no harm in fulfilling a role which does not convey and report on the worlds of the Moroccan other, but contributes with a cunning artistic awareness to crafting the other's worlds, molding him into a new mold which distorts his true image, and innovatively transforming him into a wonder-inducing being who delights the Western observer and appeals to readers.

Keywords: Thesis, Coexistence, Channeling Politics, Orientalist Writing, Distortion of the Other.

(*)- **Professor of criticism, rhetoric, and discourse analysis, Faculty of Arts and Humanities, Tetouan, Morocco.**

Translation of the Introduction to the Book The Seven Hanging Poems by Arthur John Arberry Chapter One: On Arabic Literature

Ezzedine Belkacem Kibsi(*)

This article is, in fact, a chapter from a book which Kibsi has begun to translate written by the most prominent English orientalist Arthur John Arberry (1905 -1969). The book is titled The Seven Hanging Poems, and is a translation of these poems into English. Arberry introduces the translation with a long introduction, which is the subject of this article, and concludes it with an important conclusion in which he criticizes the views of those who have doubted the authenticity of pre-Islamic poetry, foremost among whom is Margoliouth (1858- 1940) and Taha Hussein (1889- 1973), and those who followed their example and shared their extremist views, which completely cast doubt on the existence of pre-Islamic poetry in general. What motivated Kibsi to translate this book is Arberry's fair attitude toward Arabic poetry in general and his consideration of it as a human heritage that must be given the attention it deserves. Another reason is Arberry's academic integrity as he examines opinions and critiques them in a scholarly manner that we rarely find among orientalists in general. Kibsi intends to translate the entire book and to accompany it with a comprehensive critical study, in which he offers his insights into pre-Islamic poetry which he considers a major element of Arab civilization, and a fundamental pillar that shapes Arab uniqueness.

The importance of Arberry's introduction lies in its in-depth study of the Arabic Hanging Poems, revealing the strenuous efforts which ancient predecessors undertook to preserve them, produce them in their most vivid form, and deliver them to later generations. It also highlights the painstaking efforts exerted by leading impartial orientalists in translating these poems into various Latin languages and bringing them closer to readers who have been passionate about Arabic poetry since the seventeenth century.

Keywords: Pre-Islamic Poetry, Hanging Poems, Translation, Orientalists, Ezzedine Belkacem, Kibsi.

(*)- **Distinguished Professor, researcher from Tunisia**

The Thesis and Method of English Orientalist Bernard Lewis: An Analysis and Critique

Maaroufi al-Eid (*)

Bernard Lewis was an English-born American orientalist known for his provocative writings on Islam and Muslims, which he attempted to cloak in objectivity and impartiality, but were not devoid of malignancy and hatred. His hostility may be discerned through the following quote: "Our Crusades were necessary to halt the spread of Islam in the West". Lewis believed that the historical Crusades and the modern colonial invasion were an urgent necessity to halt the waves of Islam from spreading throughout many regions of the world, particularly Europe, and that they led to the prevention of the spread of Islam to many regions of the world. He is also quoted as describing the migration of Muslims to Europe as an Islamic attack on the West.

When we examine these statements and other such declarations present in Lewis's publications, we can discern the background upon which Lewis relies in his study of some aspects of Quranic studies. The most prominent feature is that Lewis's study is not specialized so much as it is a repetition and description of the studies of orientalist specialists such as Goldziher, Schacht, and Brockelmann. Therefore, his writings in such areas lack scholarly originality. Although Lewis's propositions seem assertive, this characteristic is not based on scholarly investigation as much as it is based on a supremacist intellectual background. This is evident in the constant mockery of the authenticity of the Holy Quran, the confusion between correct and incorrect information, the disregard for the truths of the Quran, and the reiteration of orientalist specious arguments without mentioning that it is a repetition. In sum, it can be said that Lewis's output has lacked integrity and scholarly sagacity.

Keywords: Holy Quran, Bernard Lewis, Jewish Zionist Culture, American Orientalism, Far East, West.

(*)- **Assistant Professor at the University of Algiers Abu El Kacem Saadallah, Bouzareah 2, Department of Social Sciences.**

The Problem of Orientalist Discourse: The Balfour and Cromer Speeches as a Model

Lghazal Mohammad(*) | Supervised by 'Abdul-Noor al-Hadari(**)

This research attempts to analyze orientalist discourse, theoretically and practically, as a discourse full of analytical concepts and critical mechanisms. Through this study, it becomes clear that orientalist discourse is governed by the spirit of domination and possession, which are two actions justified by the claim that the balance of power tips in the interest of Western societies. According to this premise, Western societies are composed of superior individuals who are able to represent themselves and know the things around them, while other societies are less organized and civilized and within them decadence and ignorance of history, culture and civilization prevail.

This research addresses a set of concepts that govern orientalist discourse, beginning with the pioneering role played by the critic Edward Said in deconstructing and reconstructing orientalist discourse. This research attempts to expound on the references and representations upon which Said has relied in understanding, studying and critiquing orientalist discourse. It also addresses the practical dimension of orientalism by examining two important discourses by Balfour and Cromer, two prominent figures in British politics. The research reviews the most important foundations upon which these discourses were based, in addition to clarifying their view of the oriental individual. Orientalist discourse summarizes the image formed by Westerners of the oriental other, an embodiment of a purely Western position which views the oriental person from a different perspective.

Keywords: Discourse, Orientalism, Criticism, Orientalist Discourse, Edward Said, Balfour, Cromer.

(*)- **Professor of Secondary Education, PhD Researcher at Ibn Tufail Faculty of Languages, Literature and Arts, Morocco**

(**)-**Professor of Higher Education at the Ibn Tufail Faculty of Languages, Literature and Arts, Morocco.**

Imam al-Hasan (peace be upon him) in the book The Shiites by Contemporary Orientalist Heinz Halm: A Critical Study

Arkan al-Tamimi[*]

Perhaps it can be said that the slander and lies with which orientalists have targeted Imam al-Hasan (peace be upon him) are many times greater than those he was subjected to by his enemies. Almost all orientalists who have written about Imam al-Hasan (peace be upon him) have defamed and slandered him, to the point where some writings might even include insults and offenses. The foul and twisted writings on the biography of Imam al-Hasan (peace be upon him) continued among orientalists, as if they were passed down from one orientalist to another. One of the most important reasons for the presentation of a deliberately twisted image of Imam al-Hasan (peace be upon him) by orientalists is their reliance on non-Shiite books and the works of earlier orientalists. Therefore, their writings were far from the truth, steeped in lies and slander. They even added to the already existing false narratives advanced by Umayyad and Abbasid sources which insulted the biography of Imam al-Hasan (peace be upon him).

One of these orientalists is Heinz Halm, a contemporary German orientalist who discussed the biography of Imam al-Hasan (peace be upon him) for nearly a full page in his book The Shiites. Although Halm is considered to be on the moderate side of orientalism, yet he filled this page with fabrications and false claims which he inherited from his predecessors, imitating their writings and their reliance on non-Shiite sources. Therefore, it was necessary to examine this book and study its contents with a faithful critical examination. Following the introduction, this research is organized into two sections. The first section is devoted to presenting information on the author and book, and the second section to presenting and critically examining what Heinz Halm wrote about Imam al-Hasan (peace be upon him).

Keywords: Imam al-Hassan (peace be upon him), Orientalism, Orientalist, Heinz Halm, The Shiites.

---

[*]-Iraqi Researcher, Imam al-Kathem College for Islamic Sciences.

Methods of Projection, Selection and Casting Doubt in Orientalist Studies of the Holy Quran

Lubnan Hussein al-Zein(*)

Orientalists have employed set of methodologies to approach Islamic sciences in general, and Quranic sciences in particular. The methodologies are diverse, and are not restricted to a single specific method. They differ from one orientalist to another, and even differ according to the topic being examined. Although it is necessary to acknowledge the importance of adopting a certain method when undertaking a certain study, it is perilous to allow preconceived motives based on bigotry to dominate the study, or to strive toward achieving victory of everything that is Western over others, as this implies emptying these methods of their benefits and their desired scholarly goal.

Orientalists have adopted the method of discrediting and casting doubting on the divine source of the Quran, the integrity of the Quranic text, and the compilation of the Quran. When reviewing some orientalist studies on the Holy Quran, we can notice that orientalists have also practiced the process of projection. They have been influenced by their doctrinal backgrounds and intellectual heritages, and have been propelled by a psychological motive to accuse the Holy Quran of what is present in their own holy books and to detract from this great book.

We can also clearly notice the presence of a selective methodology when examining the studies of orientalists such as Nöldeke, Blachère, Goldziher and others. The general methodology of orientalists when conducting Quranic studies is to deliberately cite weak reports and peculiar narrations for certain aims and purposes. Moreover, there is no doubt that the masters of modernity have employed a selective approach with the Islamic tradition, following in the footsteps of orientalists and influenced by them.

Keywords: Quran, Islam, Methodology, Casting doubt, Projectionist Methodology, Selective Methodology, Orientalists.

(*)- **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