دراسات استشراقية

فصلية تعنى بالدراسات الاستشراقية عرضاً ونقداً

العتبة العباسية المقدسة

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

العدد الثالث والثلاثون ـ شتاء ـ ٢٠٢٣م / ١٤٤٤هـ

- الاستشراق (Orientalism)؛ شكليّة المصطلح ودلالات الأيديولوجيا
  حسن أحمد الهادي
- نقد مِنهجيَّة الدِّراسات القرآنيَّة عند المستشرقة أنجيليكا نويفرت
  حمداد العكله
- نقد ترجمة القرآن عند المستشرق جاك بيرك
  فاطمة علي عبود
- السيرة النبوية في المصنّفات السريانيّة
  أ.م.د. حيدر سالم محمد المالكي
  م.د. دينا عبد السادة رسن المالكي
- الدراسة الاستشراقية الفرنسية في المغرب من خلال هنري دو كاستري
  اسليماني رضوان
- صورة الآخر في الدراسات الاستشراقية وخطرها على العقيدة والفكر والتراث الإسلامي
  أورنيلا سكر
- المدن العربيّة في المتخيّل الجغرافي الأوروبي قديماً
  د. محمود أحمد هديّة
- البُنْيَة الصغرى لنص القرآني؛ مدخلاً لتاريخ القرآن عند أنجليكا نويفرت
  د.أحمد بوعود

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

دراسات استشراقية
رئيس التحرير
السيد هاشم الميلاني

دراسات استشراقية
مدير التحرير
أ.د. هادي عبد النبي التميمي
الشيخ حسـن أحمـد الهادي

دراسات استشراقية
تدقيق اللغة العربية
الأستاذ حسين طالب

دراسات استشراقية
تدقيق اللغة الإنكليزية
الأستاذة هبة ناصر

دراسات استشراقية
التصميم والإخراج الفني
علي مير حسين

دراسات استشراقية
فصلية تعنى بالدراسات الاستشراقية عرضاً ونقداً

للتواصل

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

العدد ٣٣ شتاء ٢٠٢٣م / ١٤٤٤ هـ

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 (٧,٠٠٠-٥,٠٠٠) كلمة، بخط (Simpelied Arabic) على أن تُرقّم الصفحات ترقيمًا متسلسلاً.

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

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

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

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

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

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

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

٩.يزوَّد البحث بقائمة المصادر منفصلةً عن

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

١٠. 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.

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

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

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

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

جانب مدير تحرير مجلة دراسات استشراقيّة المحترم

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

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

١٥. تخضع الأبحاث المستلمة لبرنامج الاستلال العلمي Turnitin.

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

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

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

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

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

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

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

هيئة التحرير

١. الأستاذ الدكتور المتمرّس السيد فاضل الميلاني، رئس قسم الفقه والأصول في جامعة ميد لسكس، لندن.

٢. الأستاذ الدكتور المتمرّس الأب سمير خليل سمير، أستاذ في المعهد البابوي للدراسات المسيحية الشرقية، الفاتيكان، روما.

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

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

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

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

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

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

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

الفهرس

الاستشراق (Orientalism)؛ شكليّة المصطلح ودلالات الأيديولوجيا
حسن أحمد الهادي ٩

القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقيّة

نقد مِنهجيَّة الدِّراسات القرآنيَّة
عند المستشرقة أنجيليكا نويفرت
د. حمدان العكله ١٧

نقد ترجمة القرآن عند المستشرق جاك بيرك
د. فاطمة علي عبُّود ٤١

السيرة النبويّة في المصنّفات السريانيّة
أ.م.د. حيدر سالم محمد المالكي/ م.د. دينا عبد السادة رسن المالكي ٦٤

التراث الإسلامي والعربي في الدراسات الاستشراقيّة

الدراسة الاستشراقيّة الفرنسيّة في المغرب من خلال "هنري دو كاستري"
اسليماني رضوان ٩٥

صورة الآخر في الدراسات الاستشراقيّة وخطرها على العقيدة والفكر والتراث الإسلامي
أورنيلا سكر ١٣١

المدن العربيّة في المتخيّل الجغرافي الأوروبي قديمًا
(سبأ وملكتها أنموذجًا)
د. محمود أحمد هدية ١٩٥

قراءات علميّة في الفكر والتراث الاستشراقي

البُنْيَة الصغرى للنصّ القرآني
مدخلاً لتاريخ القرآن عند أنجليكا نويفرت
د. أحمد بوعود ١٧٧

شهادة تقدير من ARCIF

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

معامل التأثير والاستشهادات المرجعية العربي
قاعدة البيانات العربية الرقمية
Arcif Analytics

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

التاريخ: 2022/09/29

الرقم: L22/0729 ARCIF

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 السابع للمجلات للعام 2022**.

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 يزيد عن**(5100)** عنوان مجلة عربية علمية أو بحثية في مختلف التخصصات، والصادرة عن أكثر من **(1400)** هيئة علمية أو بحثية في **(20)** دولة عربية (باستثناء دولة جيبوتي وجزر القمر لعدم توفر البيانات). ونجح منها **(1000)** مجلة علمية فقط لتكون معتمدة ضمن المعايير العالمية لمعامل "**ارسيف Arcif**" في تقرير **عام 2022** .

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/

و كان **معامل "ارسيف Arcif" العام** لمجلتكم لسنة 2022 **(0.0175)**.

كما صنفت مجلتكم في **تخصص العلوم الإنسانية (متداخلة التخصصات)** من **إجمالي عدد المجلات (210)** على المستوى العربي، مع العلم أن **متوسط معامل ارسيف لهذا التخصص** كان **(0.1)**.

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 (Orientalism)
شكليّة المصطلح ودلالات الأيديولوجيا

حسن أحمد الهادي(*)

الاستشراق (Orientalism) مصطلح تعدّدت دلالاته ودوافعه الفكريّة والأيديولوجيّة عبر التاريخ والواقع المعاصرَيْن، فتراوحت دلالته بين دراسةٍ لحضارة الشرق وثقافته وعاداته وتقاليده وأعرافه وأنماط معيشته...، ودراسةٍ للدين والإسلام والقرآن والسنّة والتاريخ الإسلاميّ ورموز المسلمين...، وتجاذبت دوافعه بين دراسةٍ حرّضها التّنصير والتّبشير، ودراسةٍ ساقها الاستعمار الكولونياليّ لإخضاع البلاد والعباد، وأخرى حملها الخوف على الأنا (الغربيّة) من الاستلاب الحضاريّ والثقافيّ أمام انتشار تعاليم الإسلام، ورابعةٍ أخرى حفَّزها البحث عن الحقيقة وفهم الآخر الشرقيّ أو المسلم، وتحرّي هويّته من داخل بيئته الشرقيّة والإسلاميّة؛ تمهيدًا لمدّ جسور الحوار والتلاقي الحضاريّ بين الشرق والغرب، وبين أتباع الأديان، وقليل مَنْ هم كذلك.

وبسبب دوافع التنصير والاستعمار الغالبة على حركة الاستشراق في التاريخ المعاصر، فقد اكتسب هذا المصطلح حمولة سلبيّة أعاقت عمل المستشرقين المعاصرين في دراستهم للشرق والإسلام، على اختلاف دوافعهم في الدراسة؛ ما حدا بهم إلى إلغائه في مؤتمر دولي عقدته الجمعيّة الدوليّة للمستشرقين عام

(*) مدير التحرير.

١٩٧٣م، والتي أصبحت تسمّى فيما بعد بـ«الجمعيّة الدوليّة للدراسات الإنسانيّة حول آسيا وأفريقيا»، ثمّ عدّلت التّسمية إلى «الجمعيّة الدوليّة للدراسات الآسيويّة والشمال-أفريقيّة»، كما ألغت الجامعات والمراكز البحثيّة الغربيّة اسم «الاستشراق» مِن أقسامها العلميّة والبحثيّة، وأطلقت عليها تسميات أخرى، مِن قبيل: «دراسات الشرق الأوسط»، و«دراسات الشرق الأدنى»، و«الدراسات الآسيويّة»، و«الدراسات الشمال-إفريقيّة»، و«معاهد دراسات الشرق الأوسط»،... ولكنّ ذلك لم يُفلِح في تغيير الصورة النمطيّة التي حفرها الغرب -بممارساته- في أذهان العرب والمسلمين، عن مساعيه ودوافعه السلبيّة الكامنة وراء بحثه عن الشرق والإسلام، على الرغم مِن تأكيدات بعض أبرز المستشرقين المعاصرين لهذا الإلغاء المصطلحيّ، ومنهم المستشرق البريطانيّ الأصل برنارد لويس (١٩١٦-٢٠١٨) (Bernard Lewis)، بقوله في أحد تعليقاته على نتائج المؤتمر الدولي للمستشرقين الذي عُقِدَ في باريس عام ١٩٧٣م: «لقد ألقينا مصطلح «الاستشراق» في مزابل التاريخ». ولكنْ سرعان ما عاد تداول هذا المصطلح بكثرة بين المفكّرين والباحثين بُعيد هذا الإلغاء الشكليّ له مِن قِبَل الغرب، ولاسيّما بعد أنْ أصدر المفكِّر الفلسطينيّ إدوارد سعيد كتابه المشهور بعنوان «الاستشراق» عام ١٩٧٦م، الذي تُرجِمَ إلى لغات أوروبيّة وشرقيّة عدّة، محدِّدًا فيه الاستشراق بأنّه مصطلح أكاديميّ صرف، وأنّ المستشرق هو كلّ مَنْ يدرس أو يكتب عن الشرق أو يبحث فيه، وكلّ ما يعمله هذا المستشرق يسمّى استشراقًا، وواصفًا إيّاه بأنّه تحيّز مستمرّ وماكر مِن دول مركز أوروبا تجاه الشعوب العربيّة الإسلاميّة، وبأنّه أسلوب غربيّ للهيمنة على الشرق وإعادة صياغته وتشكيله، وممارسة السلطة عليه؛ ما أحدث ضجّة إعلاميّة كبيرة بين المفكّرين والأكاديميّين الغربيّين والعرب، وردّات فعل سجاليّة بينه وبين أبرز المستشرقين الغربيّين آنذاك، وعلى رأسهم برنارد لويس.

ومع التسليم جدلاً بانتهاء الصلاحيّة الفكريّة والبحثيّة لمصطلح «الاستشراق» في الفكر الغربيّ، فهل انقطعت صلاته الدوافعيّة والمصدريّة بالاستشراق القديم؟ الواقع يؤكِّد العكس تمامًا؛ إذ إنَّنا نجد أنَّ معظم مقولات المستشرقين الجدد ليست إلَّا اجترارًا لمقولات المستشرقين السابقين، ولاسيّما أمثال سيلفستر دي

ساسي (Silvester de Sacy) (ت ١٨٣٨م)، أرنست رينان (Ernest Renan) (ت ١٨٩٢م)، وإجنتس جولدتسيهر (Ignaz Goldziher) (ت ١٩٢١م)، وتيودور نولدكه (Theodor Noldke) (ت ١٩٣٠م)، وكارل بروكلمان (Carl Brockelmann) (ت ١٩٥٦م)، وآرثر جفري (Arthur Jeffery) (ت ١٩٥٩م)، ولويس ماسينيون (Louis Massingon) (ت ١٩٦٢م)، وريجيس بلاشير (Regis Blachere) (ت ١٩٧٣م) وغيرهم، وما زالت كُتُب أولئك المستشرقين إلى الآن تُعاد طباعتها، ويُبنى عليها البحث الغربيّ المعاصر والحديث عن الإسلام والعرب والمسلمين، بل أكثر مِن ذلك، فإنّنا نجد هذا المصطلح (الاستشراق) ما زال متداولاً بشكله المصطلحيّ -فضلاً عن حمولته الفكريّة والأيديولوجيّة- في أكثر الفعاليّات والمواقع العلميّة والبحثيّة والثقافيّة الغربيّة، حتّى بعد الإلغاء الشكليّ للمصطلح في مؤتمر الجمعيّة الدوليّة للمستشرقين المنعقد عام ١٩٧٣م، وإلى يومنا هذا، ويكفي أنْ تضع كلمة (Orientalism) في محرّكات البحث المشهورة على الشبكة الإلكترونيّة، ليأخذك البحث إلى عشرات الآلاف مِن المواقع والمقالات والكتب والدراسات والفعّاليّات والأنشطة التي ورد في عنوانها مصطلح «الاستشراق»!.

وعندما نتأمّل في صفحات الاستشراق المعاصر، تستوقفنا عشرات الإشكاليّات والتشكيكات والأسئلة التي أثارتها الفعّاليّات والأنشطة البحثيّة الغربيّة المعاصرة في الآونة الأخيرة، وتكرّرت مِن أكثر مِن جهة وشخصيّة استشراقيّة، بل ورُكّزت في الموسوعات والكتب المرجعيّة عن القرآن والإسلام، ومنها:

- هل استقى النبي محمّدﷺ رسالته من مصادر يهوديّة؟

- هل لدراسة المخطوطات القرآنيَّة، والمقارنة بين قراءات القرآن، والتعرُّف على الظروف التاريخيَّة والدينيَّة والثقافيَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة في عصر نزول القرآن، وكذلك الدراسة التاريخيَّة والأدبيَّة للنصّ القرآنيّ؛ مدخليّة في معرفة تاريخ القرآن؟ وهل يمكن توثيق النصّ القرآنيّ مِن خلال مخطوطاته، ومِن خلال نقله مشافهة (القراءات)، وتقديم تفسير مستفيض يضع القرآن في سياقات ظهوره التاريخيّ؟

- مِن أين استقى المسلمون ممارساتهم الخاصَّة حول ترتيل القرآن وتلاوته في ظلّ

تدوينها في القرنين الثاني والثالث الهجريين على أقرب تقدير؟

- هل للدراسات الإثنولوجيَّة ذات البعد الموسيقيّ (إثنوموسيقولوجيا) مدخليّة في فهم القرآن؟ وهل يمكن الاستفادة منها في استعراض المقاربة الفرديَّة والجماعيَّة للقرآن، وفهم التجربة الخاصَّة للمؤمن مع كلام الله؟

- هل للشكل الفيزيائيّ للقرآن مدخليّة في تكوين التجربة الدينيَّة عند المسلمين؟

- كيف يمكن للأفراد الذين لا يتحدَّثون العربيَّة الوصول إلى القرآن؟ وهل القرآن المترجم هو ذاته باللغة العربيَّة؟ وما السياسات التاريخيَّة والمعاصرة والتحدِّيات الكامنة في ترجمة القرآن؟ وهل سيتمُّ الحكم على القرآن على سندان التاريخ، حيث تتطفَّل الترجمة وتتكرَّر، أم يجب تأطير النصّ الذي تمَّ كشفه دائمًا من خلال مصفاة الأرثوذكسيَّة التي تمنح اللغة العربيَّة البكر الامتياز وتجنّبها إهانة اللغات الأخرى؟ وهل يوجد لدينا لغة عربيَّة مِن القرن السابع (زمن نزول القرآن) حتّى نتمكّن مِن فهم رسالة القرآن؟ وماذا عن كثير مِن المسلمين الذين يبلغ تعدادهم مليارًا ونصف نسمة؟ ذلك أنَّ غالبيَّتهم المطلقة مِن غير العرب وغير المطَّلعين على اللغة العربيَّة إلَّا مِن خلال القرآن؟ على المرء أنْ يسأل مرارًا وتكرارًا: مَنْ الذي يُهيمن، سندان التاريخ أم مصفاة الأرثوذكسيَّة؟ وهل يقدِّم القرآن نفسه مثل هذا الادِّعاء الشامل بفصله الشبيه بالحصن عن كلِّ اللغات الأخرى وفوقها؟ وهل تقتصر الرسالة القرآنيَّة على مَنْ يعترف بالأنبياء ويعرف اللغة العربيَّة فقط؟!

- هل يفتقد التاريخُ الدينيّ القرآنيّ المستندَ العلميّ، ولا سيّما مستندات علم الآثار والأركيولوجيا، في حين أنّ التاريخ الدينيّ في الكتاب المقدّس تدعمه هذه المستندات العلميّة؟

- هل توجد علاقة جدليَّة بين القرآن ومجتمعات تفسيره؟ وكيف تسيرُ هذه العلاقة بين المجتمع والكتاب المقدَّس؟ وهل يُمكن للفهم الأفضل لكيفيَّة التلقِّي وأصول التفسير (الهرمنيوطيقا) والافتراضات الثقافيَّة الخاصَّة بكلِّ مجتمع أنْ يؤدِّي إلى فهمٍ أفضل للقرآن في القرن الحادي والعشرين؟.

وهذا ما يؤكّد ضرورة ترصّد الواقع البحثيّ الاستشراقيّ المعاصر في مجال التراث الإسلامي بشكل عام، والدراسات القرآنيّة بشكل خاصّ، وتقديمه للباحثين مِن الحوزويِّين والجامعيِّين والمؤسَّسات البحثيَّة والعلميَّة؛ مِن التصدِّي والنقد ورفع الشبهات والمغالطات الكثيرة التي أُثيرت حول التراث الإسلامي، ولا سيّما القرآن الكريم والسنّة الشريفة، مِن قِبَل المستشرقين الغربيِّين ومَنْ سار على ركبهم مِن المستغربين.

وختامًا، نؤكِّد ترحيبنا واستعدادنا التامّ لتلقِّي البحوث والدراسات النقديّة التي ترتبط بالاستشراق والمستشرقين، ولا سيّما ما يتعلّق بالتراث الإسلامي بشكل خاصّ، والعربي بشكل عام، ولا بدَّ مِن التعاون في المجالات البحثيّة والعلميّة والفكريّة والثقافيّة في مواجهة سيل التحدّيات التي تتسلّل إلى بيئتنا بعناوين وصور مختلفة ومتنوّعة.

إذ ليس مِن عاقل يظن أنَّ الغرب بنزعته السلطويّة سوف يصل إلى يوم يتوقّف فيه عن زرع الشكوك وتفكيك الهويّات، فهذه وسيلته التي أدامت له، حتّى الآن، إمكانيّة الغلبة والهيمنة، فكيف إذا ما بدأ يستشعر بروز حركة نهضويّة تغييريّة في الفكر والخيارات في مجتمعاتنا. هو يظن أنّه الأقدر في هذا الميدان، ويبقى علينا أنْ نثبت العكس.

والحمد لله ربّ العالمين

القرآن الكريم
في الدراسات الاستشراقية

نقد مِنهجيَّة الدِّراسات القرآنيَّة
عند المستشرقة أنجيليكا نويفرت

د. حمدان العكله

نقد ترجمة القرآن عند المستشرق جاك بيرك

د. فاطمة علي عبود

السيرة النبويّة في المصنّفات السريانيّة

أ.م.د. حيدر سالم محمد المالكي

م.د. دينا عبد السادة رسن المالكي

نقد مِنهجيَّة الدِّراسات القرآنيَّة عند المستشرقة أنجيليكا نويفرت

د. حمدان العكله[*]

الملخّص

لقد أحدثت المستشرقة الألمانيّة أنجيليكا نويفرت (١٩٤٣) منهجيّةً جديدةً في الاستشراق الغربيِّ، تمثَّلت بالعودة إلى النَّقد التاريخيِّ ومراعاة الوضعيَّة الاجتماعيَّة التي وجد فيها النَّص القرآنيُّ، لاعتقادها بأنَّ هذا النَّص المنقول سيبقى مبهمًا ما لم نفهم خلفيّته التاريخيَّة والاجتماعيَّة. لذلك كان يجب معرفة العلاقة بين النَّص القرآنيِّ وبين التَّاريخ الذي بات فيها يتمتَّع بالسُّلطة الدينيَّة، عندها تحوَّل إلى نصٍّ مقدَّسٍ، وتمَّ توثيقه بوصفه مرجعيّة.

كما اهتمَّت نويفرت بتقديم قراءة للنَّص القرآنيِّ وفقًا للسياق الزمانيِّ الصَّادر عنه، وذلك بالرُّجوع إلى الفقه اللغويِّ الذي يدرس اللّغة مِن خلال مصادرها التَّاريخيَّة، كما أنَّ دراسة القرآن في حالته الشفاهيَّة تفتح الأفق لدراسة طبيعة الخطاب وآليّة التَّلقي، والبحث في كيفيَّة تقديم الحجج والبرهنة على صحَّتها، وبالمقابل كيفيَّة الاعتراض عليها.

[*]- دكتوراه في الفلسفة، تخصُّص فلسفة عربيّة معاصرة مِن جامعة دمشق، له مقالات وأبحاث عدّة منشورة تتناول القضايا السياسيّة والفكريّة المعاصرة.

أحدث القرآن مِن وجهة نظر نويفرت شرخًا بين الغرب والشَّرق الأوسط لأسباب كثيرةٍ، تدور كلُّها حول التَّرابط التاريخيِّ بين القرآن والتَّوراة، والتَّرابط الاجتماعيِّ العرقيِّ، لذلك فإنَّها تحاول الوقوف على طبيعة الخطاب القرآنيِّ انطلاقًا مِن النصِّ المكتوب وتصوير رؤيته لحياة النعيم الموعودة، وربطها برؤية الحضارات الشرقيَّة القديمة، ليكون هذا الخطاب الأداة التي تشكِّل الدَّفقة الحيويَّة، وبثَّ روح التَّفاؤل والوحدة بين أتباعه، وهو نمطٌ مِن التَّفكير الاستشراقيِّ الجديد.

الكلمات المفتاحيّة: محمّدﷺ - القرآن - نويفرت - سلطة النَّص الديني - الهويّة - الخطاب القرآنيِّ - الفردوس.

تمهيد

نتناول في هذا البحث، ومِن خلال الدِّراسة النَّقدية لأفكار المستشرقة أنجيليكا نويفرت، المحاور الآتية:

أوّلًا- جدليَّة العلاقة بين القرآن والتَّاريخ

تذهب نويفرت إلى تبيان العلاقة بين القرآن والتَّاريخ، فتدرس علاقة النَّص القرآنيِّ بتاريخ هذا النَّص المرويِّ، فالنَّص القرآنيُّ هو الموضوع الأبرز في الاستشراق مِن حيث دراسة سياقه التاريخيِّ أو تاريخ جمعه وتدوينه أو صلة النَّص بالتَّاريخ، حيث اهتمَّت نويفرت بكلِّ ذلك عبر دراستها للعلاقة الجدليَّة بين القرآن والتَّاريخ، فقد أعلنت أنَّ النَّص الدينيَّ هو نصٌّ سلطويٌّ، وأنَّ القصص في القرآن تدور حول الإنسان، فكان بحثها في النَّص القرآنيِّ محاولةً لرصد ظهور سلطة النَّص الدينيِّ، وبيان مدى صدق هذا النَّص وقدرته على فرض سلطته وامتداد هذه السُّلطة.

لا تولي نويفرت اهتمامها لدراسة الآليَّة التي قادت لظهور النَّص الدِّينيِّ وترتيب سوره بهذا الشَّكل، بل كانت ترغب في البحث عمَّا هو أعمق مِن ذلك، إذ توقَّفت على التَّطوّرات التَّاريخيَّة التي قادت لخلق هويَّة دينيَّة في الجزيرة العربيَّة، وكيفيَّة اتِّساع رقعة هذه الهويَّة لتشمل مَنْ هم خارج الجزيرة وخارج الهويَّة القبليَّة التي استقبلت بدايات التَّنزيل السَّماويِّ.

وترى نويفرت أنَّ التَّدرُّج البلاغيَّ الذي احتوى عليه النَّص القرآنيُّ، جاء متناسبًا زمانيًّا ومكانيًّا مع الدعوة الدينيَّة الجديدة، إذ إنَّ النُّصوص الأولى جاءت أكثر شاعريّةً وبلاغةً بهدف جذب انتباه أتباعٍ لهذا الدِّين، وهذا جانبٌ شعريٌّ بلاغيٌّ سيتغيَّر بعد ازدياد عدد الأتباع وقيام دولة المدينة التي أعلن عنها المسلمون، إذ إنَّ نويفرت تُرجع سَبب التَّغيير في الخطاب القرآنيِّ إلى ازدياد الوعي الدينيِّ عند أتباع الدِّين الجديد، لذا تذهب إلى تقسيم تاريخ التَّطوّر القرآنيِّ إلى ثلاث مراحل، وهي:

- المرحلة الأولى: الانطلاق مِن التُّراث الكتابيِّ

هي المرحلة التي يتشابه فيها ما قد تنزَّل على النَّبيِّ الكريمﷺ مع مزامير الكتاب المقدَّس، وتذهب نويفرت لحدِّ القول بأنَّها نصوصٌ شاعريَّةٌ تُتلى في اللَّيل، كما هو الحال في المزامير، فتقول: «تلاوة هذه النُّصوص لاسيَّما في قيام اللَّيل، يجعل منها السِّياق المفترض لتلقِّي الوحي، تشير إحدى أقدم استعمالات كلمة (قرآن)، المزمل (١-١٠) إلى تلاوة النُّصوص التَّعبديَّة ليلاً: ﴿**يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا نِّصْفَهُ أَوِ انقُصْ مِنهُ قَلِيلًا**...﴾، يدور سياق السُّورة على صلاة اللَّيل، وهو السِّياق التَّعبديُّ الذي يشتمل-إنْ جاء في مكانٍ آخر- على قراءة المزامير... الذي تشبه: (في منتصف اللَّيل أقوم لأحمدك) مزامير ٦٢:١١٩، وكذلك في الآية الثَّامنة ﴿وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ﴾، تذكر بـ: (هَلِّلُويا. سبِّحوا يا عبيد الرَّب) مزامير ١١٣: ١»[1].

وتقصد نويفرت بذلك أنَّ القرآن الذي يدعو إليه محمّدﷺ، ما هو إلّا جزءٌ مِن مزامير الكتاب المقدَّس، وبالتَّالي، يكون القرآن امتدادًا تاريخيًّا للمزامير مِن حيث التَّشابه بالأهداف والتَّطابق الكبير بين معاني الآيات، وتعني نويفرت أنَّ المرحلة الأولى مِن ظهور الآيات تعبِّر عن هذا التَّطابق وتؤكِّد التَّزامن مِن حيث الأهداف، وبذلك لا تقدِّم رسالة النَّبيُّ الجديد أيَّ إضافةٍ جديدةٍ، فما هي سوى تذكيرٍ لما قد تمَّ تقديمه سابقًا.

في الحقيقة، إنَّ القرآن دينٌ سماويٌّ عالميٌّ، وليس خاصًّا بالعرب أو حكرًا عليهم،

[١]- أنجيليكا نويفرت، الدراسات القرآنيّة والفيلولوجي التاريخي النقدي، ترجمة: محمّد عبد الفتاح، منشورات مركز تفسير للدراسات القرآنيّة، الرياض، ط١، ٢٠١٤م، ص١٩.

وهذا ما عبَّر عنه الله تعالى في قوله: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ**﴾[1]، فقد هدف القرآن إلى وصول الإنسان لحريّته وتجاوز الحواجز والمعوّقات الثقافيَّة والعرقيَّة كافّة، التي تحول دون ذلك، كما هدف إلى اعتزاز الإنسان بإنسانيَّته والقيام بدورٍ فاعل في المجتمع الإنسانيِّ، والحقيقة، أنَّ عناصر التَّشابه بين الأديان موجودةٌ، لا سيَّما في لحظات وصف قوَّة الخالق وقدرته، ولا يعني ذلك انتقاصًا مِن رسالة محمَّدﷺ.

لقد انتهج عددٌ مِن المستشرقين هذه المنهجيَّة، ولا سيَّما مدرسة الاستشراق الألمانيِّ بغية تسليط الضَّوء على التَّشابه بين القرآن الكريم وبين ما ذُكر في العهدين القديم والجديد، وعدد الآيات التي تمَّت عليها المقارنات كثيرةٌ، نذكر مثالاً عن ذلك، «كما هو الحال في سورة البقرة، الآية ٢٢٤، حيث قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ**﴾= متّى، ٣٤: ٥ (لا تحلفوا مطلقًا)، وكذلك في سورة البقرة، الآية ٢٨٦، حيث قوله تعالى: ﴿**لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا**﴾، تشبه كورنثوس الأولى ١٠:١٣ (ما أصابتكم تجربة فوق طاقة الإنسان)...»[2]، فالتركيز على التَّشابه بين القرآن وغيره مِن الكتب الدِّينيَّة السَّماويَّة السَّابقة له، هو تركيزٌ على العناصر التي لم تخضع للتدخُّل البشريِّ فيها، وهي تعبيرٌ عن المصدر الواحد لهذه الكتب، ولولا التَّدخلات البشريَّة التي طالت الكتب المقدَّسة السَّابقة لكانت رسالتها واحدةً -كما هي في الأصل- ولزال كلُّ التَّمييز والتَّفرقة بين البشر، فقد جاء الدِّين الجديد برسالةٍ تعيد اللَّون الحقيقيَّ للدِّين القديم، وتغيِّر الألوان الوهميَّة التي اعتادها النَّاس.

- المرحلة الثَّانية: التَّغلغل في التُّراث الكتابيِّ، حوارٌ مع الكتاب المقدَّس المفسَّر

تذهب نويفرت للقول بأنَّ الأمَّة المؤمنة الجديدة لا ترى في غيرها مِن الأمم سوى خصومٍ ضالِّين، وبأنَّها الأمَّة الوحيدة التي تمتلك حقًّا تستمدُّه مِن شريعتها الحقَّة، يظهر ذلك مِن خلال تطوُّر الخطاب القرآنيِّ، مثل تبديل القبلة مِن المسجد الأقصى القبلة سابقًا إلى المسجد الحرام في مكَّة، وقد تحوَّلت النُّصوص القرآنيَّة إلى نصوص أقلّ شاعريةٍ وأقلّ طولاً، ولم تعد الأحداث التَّاريخيَّة التي تسردها النُّصوص الجديدة

[١]- القرآن الكريم، سورة الأنبياء، الآية ١٠٧.

[٢]- محمّد غزوي، القرآن في الدراسات الاستشراقيّة الألمانيّة - دراسة نقديّة، دار الخليج للنشر والتوزيع، الشارقة، ٢٠١٧م، ص٢٥٠. بتصرّف.

بهدف التَّوثيق التَّاريخيِّ لها، إنَّما باتت تُوظَّف لفهم النَّص القرآنيِّ، ممَّا جعله محاطًا بهالةٍ مِن القداسة، كلُّ ذلك حصر التَّفسير بيد مجموعةٍ محدَّدةٍ، بات بها النَّص الدِّينيُّ نصًّا سلطويًّا وثَّق عهد قيام الدَّولة الأولى التي تقوم على أساس هذا الدِّين الجديد.

وهنا ترى نويفرت أنَّ تجربة محمَّدﷺ في تشكيل قوَّةٍ سياسيَّةٍ، هي ذاتها تجربة موسىعليه السلام وبعض الأنبياء السَّابقين، ويظهر ذلك جليًّا في سورة طه التي تسرد قصَّة موسى ومحاكاتها لقصَّة النَّبيِّ محمَّدﷺ، حيث تقول: «ذكر موسى في رقعةٍ واسعةٍ مِن القرآن وتقديمه باعتباره نظيراً لمحمَّد يؤسّس نموذجًا عقديًّا جديدًا، وهو وجوب إقامة النُّبوة كواسطةٍ حاسمةٍ ذات سلطةٍ حصريَّةٍ في التَّواصل مع القوَّة العظمى»[1]، فتحاول نويفرت الوصول إلى التَّتابع المتداخل بين ظهور محمّدﷺ بوصفه رسولاً، وبين موسىعليه السلام بوصفه سبَّاقًا لرسالته، وبأنَّ النَّص القرآنيَّ لم يخالف ما جاء به موسى، وفي كلا الحالتين أسَّس النَّص السَّماويُّ رسالةً، وكان له سلطةٌ قويَّةٌ.

ما تقوله نويفرت هو ذاته ما يردِّده عددٌ مِن المستشرقين، كما هو الحال عند المستشرق وليم مونتغمري وات، الذي ذهب للقول: «بأنَّ مِن خصائص العلاقات بين المسيحيّين والمسلمين أنَّه لا يبدو أنَّ محمّدًا كان على اطّلاعٍ على معتقدات الدِّيانة المسيحيَّة، فالقرآن، عدا إشارته للصَّلب وذكر الرُّسل الاثني عشر الذين هم حواريّو عيسى وبعض المعجزات المتعلِّقة بشفاء المرضى وبعث الأموات، لا يقول شيئًا عن حياة المسيح العامَّة، ولا عن تعاليمه كما يرويها العهد الجديد»[2]، إنَّ الخروج بالقول بوحدة الرِّسالة الجديدة مع سابقتها سيجعل الدَّعوة للرِّسالة المحمَّديَّة تقوم على وتيرةٍ بطيئةٍ وعزيمةٍ هادئةٍ ومتردِّدةٍ، كما أنَّه سيفتح الباب أمام طرح أفكار غيرها مِن الرِّسالات السَّابقة بحجَّة التَّشابه والتَّكامل.

[١]- أنجيليكا نويفرت، الدراسات القرآنيّة والفيلولوجي التاريخي النقدي، ترجمة: محمّد عبد الفتاح، منشورات مركز تفسير للدراسات القرآنيّة، الرياض، ط١، ٢٠١٤م، ص٢٩.

[٢]- عبد الله محمّد الأمين النعيم، الاستشراق في السيرة النبويّة: دراسة تاريخيّة لآراء وات - بروكلمان - فلهاوزن، منشورات المعهد العالي للفكر الإسلامي، الولايات المتّحدة الأمريكيّة، بنسلفانيا، ١٩٩٧م، ص٢١٧.

- المرحلة الثَّالثة: الهيمنة على التُّراث الكتابيِّ، حوارٌ مع العهد القديم

كان انتقال النَّبيِّ الكريمﷺ إلى المدينة فرصةً سانحةً للقائه مع ورثة الكتاب المقدَّس (اليهود)، حيث كانوا يتَّبعون نبيَّهم عيسىعليه السلام، إلَّا أنَّ الرِّسالة الجديدة وما حظيت به مِن قوَّةٍ اجتماعيَّةٍ (أنصار ومهاجرون)، ومِن قوَّةٍ سياسيَّةٍ بعد تشكيل دولة المدينة بزعامة محمَّدﷺ، جعلت يهود المدينة يتحوَّلون إلى محاورين ومفسِّرين للكتاب، الذي كان هو الأشهر بوصفه كتابًا سماويًّا، وبوصفه أيضًا وثيقةً تنظِّم حياة النَّاس فيها، حيث تذهب نويفرت للقول بأنَّ النَّص القرآنيَّ قد جاء ليتوافق مع العهد القديم، حيث اعتمدت على تفسيراتٍ متناقضةٍ لتبرير وجهة نظرها بغية الوصول للقول بأنَّ القرآن قد جاء مكمِّلًا ومتابعًا للعهد القديم.

وتذهب نويفرت إلى «أنَّ الإشارات القرآنيَّة إلى الكتاب المقدَّس في المدينة تتعلَّق بالنُّصوص التي تظهر بشكلٍ كبيرٍ في الشَّعائر اليهوديَّة، ومِن أمثلة هذه الشَّعائر يوم كيبور (يوم صوم الغفران)، فيوم عاشوراء ذو أصولٍ توراتيَّةٍ، وفيه إشارةٌ إلى مغفرة الله لبني إسرائيل مِن ذنبهم بعبادة العجل الذهبيِّ، هذا العجل الذي ذكره القرآن في سورة طه (الآيات ٨٣-٩٩)، حيث تشير الآيات إلى رجلٍ غريبٍ هو السَّامريُّ، وليس لبني إسرائيل، وفي ذلك عبرةٌ ودرسٌ تربويٌّ»[1]. وهنا لا تكتفي نويفرت بمسألة التَّوحيد والتَّكامل بين الأديان، بل تذهب للقول بأنَّ القرآن قد جاء ليؤكِّد الشَّعائر اليهوديَّة، كما أنَّه برَّأ اليهود مِن حادثة العجل الذَّهبيِّ؛ ذلك أنَّ المذنب هو الرَّجل السَّامريُّ، وهو رجلٌ غريبٌ، وقد سردها القرآن لتكون درسًا، كما تتابع نويفرت حديثها لتصل للقول بأنَّ القرآن في سورة طه قد بيَّن أنَّ الله قد كان مع اليهود وأنجاهم مِن فرعون، بل حتَّى كرَّمهم بأنْ أنزل عليهم المنّ والسَّلوى، وهما أفضل أنواع الأطعمة، وما كان ليحدث ذلك لولا قربهم مِن الله ومحبَّته لهم، وتستشهد نويفرت بقوله تعالى: ﴿**يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ قَدْ أَنجَيْنَاكُمْ مِن عَدُوِّكُمْ وَوَاعَدْنَاكُمْ جَانِبَ الطُّورِ الأَيْمِنَ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْمنّ وَالسَّلْوَى كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَلا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ**

[١]- أنجيليكا نويفرت، الدراسات القرآنيّة والفيلولوجي التاريخي النقدي، ترجمة: محمّد عبد الفتاح، منشورات مركز تفسير للدراسات القرآنيّة، الرياض، ط١، ٢٠١٤م، ص٣٢٠ بتصرّف.

﴿عَلَيْكُمْ غَضَبِي وَمَن يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى﴾[1]، حيث تتابع نويفرت تفسيرها للآيات السَّابقة وما يتبعها مِن آيات، فترى بأنَّ إكرام الله سبحانه وتعالى لبني إسرائيل وإطعامهم بهذا الشَّكل الإعجازيِّ يدلُّ على حبِّه لهم، وعدم رغبته بهلاكهم، وذكر الطَّعام هو ما يشير إلى الخطاب المباشر لليهود المعاصرين المأمورين بالأكل مِن (الطيبات)، أي: «مِن الطَّعام النَّقيِّ الذي رزقهم الله إيَّاه وألَّا (يطغوا فيه)»[2]، في حين أنَّ حقيقة الآية القرآنيَّة هي دعوةٌ لتحريم تناول الطَّعام غير الطَّاهر، والالتزام بالطَّعام الشَّرعيِّ الصِّحيِّ.

في الحقيقة، تسعى نويفرت عبر الدِّراسة التَّاريخيَّة إلى فرض المنهجيَّة الإبستمولوجيَّة النقديَّة على النَّص القرآنيِّ، فهي ترغب مِن وراء هذه المنهجيَّة تخطِّي حالة «الغرائبيَّة» التي تهيمن على النَّص القرآنيِّ على أنَّه نتاج الآخر، غير قابلٍ للقياس، فالعلاقة التاريخيَّة بين النَّص القرآنيِّ والتَّاريخ لا يجب أنْ تتوقَّف على النَّص وتأويله، بل يجب الاستعانة بمختلف العلوم الحديثة لتقديم التَّفسير العلميِّ والموضوعيِّ، لذا سنجدها تعود إلى دراسة اللُّغة القرآنيَّة ودلالاتها ومقاربتها مع النَّص المدوَّن، ومراجعة أبعاد اللُّغة القرآنيَّة ومدى تأثُّرها باللُّغات السَّابقة لها، وكيف أثَّر ذلك على النَّص القرآنيِّ، كلُّ ذلك سيكون محور حديثنا القادم.

ثانيًا- مقاربة النَّص القرآنيِّ ضمِن الإطار الدِّلاليِّ اللُّغويِّ

تعود هنا نويفرت إلى التَّأسيس اللغويِّ للقرآن عبر اعتماد منهجيَّة نقديَّة بعيدةٍ عن التَّقديس المطلق الذي يعيق قراءة النَّص الدينيِّ قراءةً موضوعيَّةً بعيدةً عن المشاعر الدينيَّة، فالتَّطور الدينيُّ وتعاليمه ارتبط بتطوُّر نزول القرآن بين مكيٍّ ومدنيٍّ، فكان هدفها الوصول إلى توثيق النَّص القرآنيِّ ومقاربته بالنَّص التوراتيِّ، وإظهار أوجه الشَّبه مستغلةً بأنَّ النَّص القرآنيَّ متَّسع الدِّلالات وفيَّاض المعاني، فحاولت الاستعلاء على النَّص القرآنيِّ مِن خلال منهجيَّتها التَّاريخيَّة التي لا تساعد على فهم النَّص، بل على العكس فهي تقرِّبه مِن النَّص التوراتيِّ، وتبرِّر تباينه أو أيَّ تناقضٍ فيه؛ لأنَّه نصٌّ

[١]- القرآن الكريم، سورة طه، الآية ٨٠-٨١.

[٢]- أنجيليكا نويفرت، الدراسات القرآنيّة والفيلولوجي التاريخي النقدي، ترجمة: محمّد عبد الفتاح، منشورات مركز تفسير للدراسات القرآنيّة، الرياض، ط١، ٢٠١٤م، ص٣٣.

ذو مصدر شفاهيٍّ، تمَّ نقله في زمان تاريخيٍّ عبر الكلام المحكيِّ، ممَّا جعله عرضةً لخطأ النَّقل والتَّفسير الغائيِّ الذي قيل فيه.

يرى العرب أنَّ القرآن جاء معبرًّا عن بلاغتهم وعن ميولاتهم الشِّعريَّة والأدبيَّة من حيث اللُّغة الشِّعريَّة والجزالة التَّعبيريَّة، إلَّا أنَّ العرب يدركون أنَّ النَّهج التَّوحيديَّ ليس من بيئتهم الاجتماعيَّة، حيث أنَّها تقوم «على نصوصٍ مدوَّنة بالعبريَّة واليونانيَّة، وتنتشر في الغالب بالسِّريانيَّة، التي كانت أيضًا لغة مجموعةٍ من النُّصوص الطُّقوسيَّة، فإنَّ من الصَّعب الاعتقاد أنْ يكون القرآن خاليًا من آثار لذلك التَّقليد، سواء كان روحيًّا أو لغويًّا، وليس من المستغرب أنْ نجد في القرآن عددًا كبيرًا من الكلمات المستعارة، أغلبها من السِّريانيَّة»[1].

إنَّ القول بورود شيءٍ من السِّريانيَّة أو غيرها من اللُّغات التي كانت سائدةً، أمرٌ لا مشكلة فيه، كما أنَّ التَّأثُّر والتَّأثير أمرٌ شائعٌ بين الحضارات، أمَّا أنْ تتحوَّل المسألة لاتِّهام القرآن بأنَّه ذو مصدرٍ سريانيٍّ أو غيره من المصادر الحضاريَّة السَّابقة، فهذا يحوِّل الأمر لمهاجمة القرآن، حيث يذهب الباحث الإسبانيُّ-الفرنسيُّ فرانسوا دي بلو إلى أنَّ العلماء المسلمين قد ذهبوا للقول: «في مسألة إنْ كانت هناك مواد لغويَّةٌ غير عربيَّةٍ في القرآن (آراميَّة، فارسيَّة،...إلخ). ارتضى بعض العلماء على الأقلّ ممّن كانوا أوسع أفقًا على وجودها؛ إذ بما أنَّ الله تعالى خلق كلَّ اللُّغات، فليس ثمَّة مانعٌ من استعماله لكلماتٍ من لغاتٍ أخرى في وحيه. وقرَّرت المعرفة اللُّغويَّة الحديثة -بالتَّأكيد بحلول منتصف القرن ١٩- أنَّ اللُّغة العربيَّة -سواءٌ في القرآن أو في نصوص أخرى- تحوي عددًا كبيرًا من الألفاظ الدَّخيلة من لهجاتٍ آراميَّةٍ متعدِّدة (سريانيَّة، بابليَّة،... إلخ).كانت الآراميَّة اللُّغة الثَّقافيَّة الرَّئيسة للمنطقة بين سيناء ونهر دجلة لأكثر من ألف عام»[2]، بالتَّالي، فإنَّه من الطَّبيعيِّ أنْ تكون لغة الثقَّافة والحضارة السَّائدة أكثر انتشارًا وتأثيرًا بغيرها من اللُّغات، كما أنَّ العرب هم جزءٌ رئيسٌ من حضارة السِّريان التي قامت على أرضهم.

[١]- أنجيليكا نويفرت، القرآن والتاريخ: علاقة جدليّة - تأمّلات حول تاريخ القرآن والتاريخ في القرآن، ترجمة: إسلام أحمد، منشورات مركز تفسير للدراسات القرآنيّة، الرياض، ٢٠٢١م، ص٣٣.

[٢]- فرانسوا دي بلو، قراءة آراميّة سريانيّة للقرآن: مساهمة في فكّ شيفرة لغة القرآن لكريستوف لسكنبرج، ترجمة: هدى عبد الرحمن النمر، منشورات مركز تفسير للدراسات القرآنيّة، الرياض، د.ت، ص٢.

ذهب بعض المستشرقين إلى حدِّ القول بأنَّ لغة القرآن المنزَّل تختلف عن لغة المصحف المدوَّن، حيث تدارك العرب ذلك بإضافة بعض الحركات والتَّعديلات النَّحويَّة والإملائيَّة على النَّص القرآنيِّ، كالحركات والنُّقاط على الحروف، ولعلَّ أبرز مَنْ تحدَّث عن ذلك، كان المستشرق كريستوف لكسنبرغ، الذي يرى بأنَّ «الأجيال اللَّاحقة (المتأخِّرة) مِن المسلمين لم تستطع فهم الاصطلاحات العربيَّة-الآراميَّة في كتابهم المقدَّس، فكانوا مجبرين على إضافة علامات تشكيلٍ ونقطٍ للنَّص عشوائيًّا؛ ليكون مفهومًا جزئيًّا بالعربيَّة (الفصحى)، مخترعين بذلك تقليدًا شفهيًّا مزعومًا لتبرير تلك القراءة الجديدة. ولإعادة اكتشاف المعنى (الأصليِّ) نحتاج لنبذ نقاط التَّشكيل في النَّص التَّقليديِّ، وإيجاد قراءةٍ أخرى»[1]. وفي الحقيقة، إنَّ انتشار الدَّعوة الإسلاميَّة ودخول عددٍ كبيرٍ مِن غير العرب إلى الدِّين الجديد، وانتشار اللَّحن في اللُّغة العربيَّة، والخشية مِن امتداد اللَّحن إلى القرآن الكريم، كان سببًا بإضافة النُّقاط والحركات، وقد آتت هذه العمليَّة ثمارها لاحقًا بعد التَّوسع الإسلاميِّ شرقًا وغربًا، «فالدِّين الجديد حمل لغته وخطَّه إلى البلاد المفتوحة، ممَّا ساعد الخطَّ العربيَّ أنْ يستولي على سائر الخطوط التي كان منها ما هو أكثر كمالاً منه، كما في العراق وسوريا وفلسطين، فإنَّه حلَّ محلَّ السِّريانيَّة واليونانيَّة، أمَّا في فارس، فقد حلَّ محلَّ الخطِّ البهلويِّ، وفي مصر فقد حلَّ محلَّ الكتابة القبطيَّة والرُّوميَّة، وفي شمال أفريقيا حلَّ محلَّ الكتابة التي عند البربر»[2]، والخطّ علامةٌ على اللُّغة وفنونها، مماَّ جعل اللُّغة العربيَّة تصبح مِن أهمِّ لغات الحضارات، حيث ارتبطت بتوسُّع الدِّين وانتشاره، وازدهار الحضارة الإسلاميَّة.

لقد مثَّلت عمليّة النَّقل للقرآن مِن المرحلة الشَّفهيَّة إلى المرحلة الكتابيَّة نقلةً لغويَّةً مكَّنت غير العرب مِن التَّعامل مع النَّص المكتوب بشكلٍ أكثر سهولةً، فأصبح قابلاً للتَّعلُّم والحفظ، لا سيَّما أنَّ الخطاب القرآنيَّ المنزَّل، والذي كان متداولاً شفاهيًّا،كان قد تنزَّل بلغة أهل مكَّة؛ أي بلهجتهم المحكيَّة، والتي قد تصعب على بعض القبائل العربيَّة مِن خارج مكَّة، ناهيك عن غير العرب.

[١]- فرانسوا دي بلو، قراءة آراميّة سريانيّة للقرآن، م.س، ص٣.

[٢]- حسن قاسم حبش، جواهر الخطّاطين في فنّ كتابة خطّ الثلث - فنّ الخطّ العربي، مِنشورات دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ١٩٧١م، ص٦٣.

ترى نويفرت أنَّ التَّعديل اللغويَّ الذي طال القرآن الشَّفويَّ بعد تحويله إلى نصٍّ كتابيٍّ، دفع المستشرقين لدعوات ضرورة إخضاعه للتَّنقيح اللُّغويِّ، إلَّا أنَّه في حقيقة الأمر «لم يقم تفسيرٌ تنقيحيٌّ للتَّاريخ الإسلاميِّ المبكِّر على أساسٍ لُغويٍّ قبل كتابات لولينغ، ومؤخَّرًا بعد لوكسنبرغ، فقد نشر غونتر لولينغ كتابه: القرآن الأوّليّ قبل ثلاثة أعوام مِن ظهور كُتُب كلٍّ مِن وانسبرو وكرون وكوك، وفيه يعتبر أنَّ ثُلث القرآن- قصار السُّور التي يظهر فيها أسلوبٌ موجزٌ وشديد الشَّاعريَّة بشكلٍ بارزٍ، ومِن ثمَّ تُعدُّ صعبةً بل غامضةً ـ هو ناتج عمليّة إعادة كتابةٍ لتراتيل مسيحيَّةٍ»[1]. فما يرغب هنا المستشرقون إشاعته، هو أنَّ اللُّغة القرآنيَّة هي لغةٌ عربيَّةٌ سريانيَّةٌ، لذا فقد تمَّ اعتماد النَّحو والتَّعديلات في كتابة النُّصوص القرآنيَّة، وأنَّ اللُّغة السِّريانيَّة لها الدَّور والأثر الأكبر في لغة القرآن، إلَّا أنَّ التَّعريب الإسلاميَّ حاول طمس كلِّ ذلك عبر هذه التَّعديلات اللُّغويَّة، مستندين إلى أنَّ المفردات العربيَّة لها جذورٌ سريانيَّةٌ.

ويبيِّن الباحث نويد كرماني أنَّ نويفرت ترى أنَّ «للقرآن لغةً متَّسقةً وذات إيقاعٍ وجرسٍ موسيقيين، ولا يمكن قراءته بسهولةٍ مثلما يقرأ المرء قصّةً أو نصًّا قانونيًّا. وكلُّ مَنْ يفتح القرآن بلا تمهيدٍ، فإنَّه سيشعر بالاضطراب أوَّل الأمر، فيبدو له القرآن خاليًا مِن التَّرابط، ويستاء المرء مِن التِّكرار الكثير والكلمات المبتورة أو الغامضة والإحالات التي تبقى معانيها ألغازًا، ومِن التَّغيير المفاجئ للمواضيع، وعدم وضوح الضَّمائر والصُّور المتعدِّدة المعاني»[2]، حيث تقدِّم نويفرت رؤيةً، مفادها أنَّ الموسيقا القرآنيَّة ذات منشأٍ مزاميريٍّ (مزامير)، وهو متأثِّرٌ باللَّحن والموسيقا السِّريانيَّة وبغيرها مِن الحضارات الشَّرقيَّة التي أخذ القرآن مِن لغتها، وأضاف وعدَّل عليها النَّحويُّون وعلماء اللُّغة العرب في تدوين القرآن، فالحديث عن اللُّغة القرآنيَّة ومقاربتها مع النَّص المدوَّن دفع نويفرت لإعادة النَّظر ومناقشة التَّباينات بين مرحلة الخطاب القرآنيِّ الشَّفويِّ وبين مرحلة التَّدوين النَّصيِّ، وكيف حدث ذلك، وما أثر التَّدوين

[١]- أنجيليكا نويفرت، القرآن والتاريخ: علاقة جدليّة - تأمّلات حول تاريخ القرآن والتاريخ في القرآن، ترجمة: إسلام أحمد، منشورات مركز تفسير للدراسات القرآنيّة، الرياض، ٢٠٢١م، ص٤٠-٤١.

[٢]- نويد كرماني، ما نتعلّمه من أستاذة العلوم الإسلاميّة أنجيليكا نويفرت، ترجمة: حسين الموزاني، منشورات موقع قنطرة الإلكتروني (نقلاً عن منشورات معهد غوته)، ألمانيا، ٢٠١٦م.

https://2u.pw/2MhFo

على الخطاب وفعاليَّته في مجتمعه، هذا ما سنتحدَّث عنه في الفقرة التَّالية، محاولين الرَّدَّ على أفكار نويفرت الاستشراقيَّة حول ذلك.

ثالثًا- النَّظر في النَّص القرآنيِّ بين الشَّفاهيَّة والتَّدوين

تذهب نويفرت هنا إلى المقارنة بين النَّص القرآنيِّ بوصفه كلامًا شفهيًّا منقولاً، وبين كونه مصحفًا مكتوبًا، لتدَّعي بأنَّ القرآن تكوَّن مِن أصلٍ منقول، فتداخلت معه نصوصٌ مِن تراث الأمم القديمة وأديانها بقصدٍ أو بغير قصدٍ، وبذلك تسلَّط الضَّوء على مرحلة النَّص المنقول قبل تحوُّله إلى نصٍّ مكتوبٍ، هذه المرحلة التي يتوجَّب علينا دراستها بشكلٍ نقديٍّ، وذلك بدراسة حال المتلقِّين وطبيعتهم وحججهم واعتراضاتهم.

لقد امتاز القرآن بالبلاغة متماشيًا مع بلاغة العصر والقوم الذين نزل القرآن بلغتهم، ولكون محمَّدﷺ يخاطب قومًا فصحاء برعوا في مجالي اللُّغة والشِّعر، إذ إنَّ البلاغة احتوت على الكلام وما وراء الكلام، فالكلام القرآنيُّ خطابٌ يتضمّن لمعانٍ مشارٍ إليها بشكلٍ بلاغيٍّ، يعبرِّ عنها هذا الخطاب ويقصدها، وترى نويفرت بأنَّه علينا في تعاملنا مع القرآن أنْ «ننظر إليه باعتبار النَّصّ ما قبل مرحلة الاعتماد والتَّدوين، ذلك النَّص الذي اتَّصف بالثبات والمرونة في آنٍ واحدٍ»[1].

ترغب نويفرت أنْ تقول إنَّ القرآن قد جاء في فترةٍ زمنيَّةٍ شهدت تنقيح أهمِّ الأسفار التَّوحيديَّة، وقد انتشرت بعد عمليَّة التَّنقيح هذه بشكلٍ أوسع، وهذه الأسفار قد امتازت ببلاغةٍ وجزالةٍ شبيهةٍ بجزالة القرآن، ممَّا يجعل فكرة التَّلاقي والتَّكامل واردةً جدًّا؛ أي إنَّ القرآن قد أخذ مِن هذه الدِّيانات التَّوحيديَّة، لاسيَّما أنَّ الخطاب القرآنيَّ الشَّفاهيَّ كان يحمل في طيَّاته إجاباتٍ عن تساؤلاتٍ مطروحةٍ في الأديان السَّابقة، كما أنَّ الخطاب القرآنيَّ «يخاطب أناسًا لديهم معرفةٌ ودرايةٌ بالعقائد والمعارف التَّوراتيَّة والإنجيليَّة وما بعدها، وبالتَّالي، فإنَّ كتابهم المقدَّس لابدَّ أنْ يقدِّم إجاباتٍ عن الأسئلة التي أثارتها التَّفاسير التَّوراتيَّة والإنجيليَّة، فهو كتابٌ يعقِّب على عددٍ كبيرٍ

[١]- أنجيليكا نويفرت، وجهان للقرآن- القرآن والمصحف، ترجمة: حسام صبري، منشورات مركز تفسير للدراسات القرآنيّة، الرياض، ٢٠١٩م، ص١٠.

مِن الموروثات الدِّينيَّة القديمة، ويتعرَّض لها بالتَّفسير والتَّوضيح»[1]. وهذا ما يذكره عددٌ مِن المستشرقين، وليس نويفرت لوحدها، فعلى سبيل المثال يذكر المستشرق جولدتسيهر أنَّ «بعض عناصر القرآن المسيحيَّة نعرف أنَّها وصلت محمَّدًا عن طريق التَّقاليد أو الرِّوايات المتواترة المنحرفة، وعن ابتداعات المسيحيَّة الشَّرقيَّة القديمة، كما ينضمُّ إلى هذا وذاك شيءٌ مِن الغنوصيَّة الشَّرقيَّة»[2].

وترفض نويفرت النَّظريَّة الغربيَّة التي يتبنَّاها بعض المستشرقين، والتي تذهب إلى القول بأنَّ القرآن مِن تأليف محمَّدﷺ، ثمَّ اعتمده المسلمون لاحقًا بوصفه كتابًا سماويًّا لدينٍ جديدٍ، وهنا تحاول أنْ يكون رفضها لهذه النَّظريَّة التي يرفضها المسلمون أداةً تتقرَّب بها منهم، وتبرِّر طرح بقيّة أفكارها مِن خلالها، إذ إنَّها تذهب للتَّمييز بين المصحف ككتابٍ مدوَّنٍ، وبين القرآن المتداول شفاهيًّا، لتقول بأنَّ المسلمين اعتمدوا هذا المصحف وحافظوا عليه دون العودة للبحث عمَّا كان متداولاً شفاهيًّا، فقد اعتمد المسلمون على المصحف المدوَّن كوثيقةٍ تاريخيَّةٍ مقدَّسةٍ، فطابع القداسة المطلق الذي تمَّ منحه لهذه الوثيقة التَّاريخيَّة منعهم مِن العودة إلى أصلها الشَّفهيِّ المتداول سابقًا بوصفه أصلاً لها.

لذا، فإنَّ نويفرت تركِّز على القرآن، لا بوصفه مصحفًا ثابتًا خلَّفه النَّبيُّ الكريمﷺ بعده، ولا بوصفه كتابًا مقدَّسًا لا يجوز التَّغيير أو التَّعديل عليه؛ بل تعود إلى المرحلة التي كان فيها هذا المصحف المنجز «سلسلةً مِن البلاغ الشَّفهيِّ الذي خاطب المجتمع المكيَّ والمدنيَّ، ذلك المجتمع الذي تجلَّت خلفيَّته الدِّينيَّة وتوقُّعاته في النُّصوص القرآنيَّة»[3]، إذ إنَّ مرحلة القرآن الشَّفهيِّ -حسب رأي نويفرت- كانت قد تميَّزت بالبُعد اللَّاهوتيِّ، وذلك وفقًا للإستراتيجيَّات التي اتَّبعها القرآن بما فيه مِن نمطٍ فكريٍّ جدليٍّ يتشارك فيه السَّامع والمتحدِّث، ولابدَّ مِن العودة إلى دراسة هذه المرحلة المهمَّة في سيرورة تكوُّن النَّص القرآنيِّ، والوقوف على التَّطوّرات الحاصلة

[١]- أنجيليكا نويفرت، وجهان للقرآن- القرآن والمصحف، م.س، ص١٠-١١.

[٢]- إقبال بن عبد الرحمن إبداح، الوحي القرآني بين المفسّرين والمستشرقين: دراسة تحليليّة مقارنة، منشورات دار المنهل، عمّان، ٢٠١١م، ص٢٤٠.

[٣]- أنجيليكا نويفرت، وجهان للقرآن- القرآن والمصحف، ترجمة: حسام صبري، منشورات مركز تفسير للدراسات القرآنيّة، الرياض، ٢٠١٩م، ص١٢.

على النَّص ونموِّه الدِّيناميكيِّ ومعرفة الحقائق وتطوُّرها والظُّروف المحيطة بالنَّص.

ويشاطر نويفرت في هذه الفكرة عددٌ مِن المستشرقين، لعلَّ أبرزهم تيودور نولدكه، الذي يقول: «التَّأمل الهادئ حلَّ أكثر فأكثر محلَّ الخيال العنيف، الإثارة والحماس في الفترة الأولى، ويحاول النَّبيُّ أنْ يوضِّح جملةً بواسطة أمثلة كثيرة مأخوذة مِن الطَّبيعة والتَّاريخ، لكنَّه يكدِّس هذه الأمثلة بعضها فوق بعضٍ أكثر ممَّا يرتِّبها منطقيًّا، فيجنح إلى الإطناب، ويصبح مربكًا مملاًّ، الطريقة التي يتبعها للخلوص إلى نتائج ضعيفة»[1]، وكذا الأمر عند المستشرق فايل، فجميعهم يسعون إلى الفصل بين القرآن الشَّفهيِّ والمصحف المدوَّن، وعبر عمليّة الفصل هذه، يتمُّ دسُّ وتشويه ما أمكن مِن الحقائق الدِّينيَّة، وهو الأمر ذاته الذي ذهب إليه المستشرق جويتين (Goitein) حين لخَّص «مسألة أصل الإسلام قائلاً: إنَّه مِن صميم لحم وعظم اليهوديَّة»[2].

وهذا ما قصدته نويفرت مِن خلال حديثها عن التَّفاعل الجدليِّ الذي حصل بين الأديان، لا سيَّما وأنَّ الفترة الزَّمنيَّة التي جاء بها محمَّدﷺ برسالته، كانت فترة تنقيح وتأويل لكثير ممَّا قد تمَّت كتابته حول الأديان السَّابقة وكتبها المقدَّسة، وبما أنَّ القرآن مرحلةٌ بلاغٍ شفهيٍّ قد احتوى على تناصٍ خارجيٍّ، فإنَّ هذا التَّناص يمثِّل جزءًا مِن محور الخطابات التي كانت سائدةً آنذاك؛ لأنَّ الاكتفاء بالنَّص المدوَّن هو الاقتصار على جزءٍ مِن الحقيقة، وتشبِّه نويفرت ذلك «بمكالمة هاتفيّة لا تسمع مِنها إلّا صوت طرفٍ واحدٍ، لكنَّ كلام الطَّرف الآخر يمكن استنتاجه مِن كلام الطَّرف المسموع»[3]، وبذلك تكون نويفرت قد اعترضت على غياب فعل التَّواصل واقتصار الفعل القرآنيِّ وحبكته على فاعلٍ وآمرٍ هو الله سبحانه وتعالى، وعلى منفِّذٍ لما يطلب منه عمله، ويمثِّل هذا الدَّور محمَّدﷺ، في حين يبقى الآخرون الذين يشكِّلون جزءًا أساسيًّا في العمليَّة السَّرديَّة القرآنيّة عبارةً عن منفعلين لا فاعلين، دون أنْ يُسمح لهم بأيِّ اعتراضٍ أو حتَّى اقتراحٍ أو حرّيةٍ في العمل والرَّأي، وهذا -برأي نويفرت- لا يتوافق

[١]- تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمة: جورج تامر، مؤسّسة كونراد- أدناور، ط١، برلين، ٢٠٠٤م، ص١٠٥.

[٢]- محمّد عبدالله الشرقاوي، الاستشراق وتشكيل نظرة الغرب للإسلام، مِنشورات دار المنهل، عمّان، ٢٠١٥م، ص١٣٧.

[٣]- أنجيليكا نويفرت، وجهان للقرآن- القرآن والمصحف، ترجمة: حسام صبري، منشورات مركز تفسير للدراسات القرآنيّة، الرياض، ٢٠١٩م، ص١٥.

مع مبدأ الرِّسالة الجديدة التي جاءت لتكون أكثر حريَّةً وعمليَّةً، وتسهم بشكل أكبر في التَّواصل بين النَّاس.

لقد استطلاع محمَّدﷺ -برأي نويفرت- تحويل البلاغ القرآنيِّ إلى نصٍّ، ولم يتوقَّف عند جعله نصًّا تاريخيًّا، بل حوَّله إلى نصٍّ سرمديٍّ خالدٍ، فقد تمكَّن عبر عمليَّة جمع النُّصوص وتدوينها مِن نزع الطَّابع الزَّمانيِّ لها، حيث تذهب للقول: «وهكذا انتقل القرآن مِن مصافِّ الوثيقة التي تتجاوز حدود الجدل اللُّغويِّ والثَّقافيِّ إلى مرتبة وثيقة لكاتب اسمه محمَّد، وعن معايشته لمجتمع شبه الجزيرة العربيَّة»[1]. وترى نويفرت أنَّ هناك تباينًا بين النُّصوص المكتوبة مِن حيث الأسلوب والبلاغة، مع التَّشابه الكبير بين النُّصوص الأولى والمزامير (مزامير داوود)، يظهر ذلك جليًّا ليس فقط مِن ناحية الأسلوب الشعريِّ، بل مِن ناحية التَّصوير الفنيِّ، ممَّا يجعلنا نؤكِّد بأنَّ مرحلة النَّقل الشَّفاهي قد انتابها شيءٌ مِن الخلط قبل تحويله إلى نصٍّ مكتوبٍ ذي سلطةٍ وطابعٍ قداسيٍّ.

تؤكِّد نويفرت أنَّ الحديث في المصحف المدوَّن يختلف عمَّا هو عليه الحوار والحديث في القرآن، حيث «إنَّ الصَّوت الإلهيَّ ينضمّ إلى الصَّوت النَّبويِّ ليصبح الرَّاوي، بينما يختفي الجمهور المتفاعل»[2]؛ أي إنَّ الأمر يزداد هيمنةً وسوءًا بعد عملية التَّدوين، ولا يبقى أيُّ معنى للنَّاس في سرديَّة النَّص القرآنيِّ.

في حين أنَّ الحقيقة تتمثَّل بأنَّ الرِّسالة القرآنيَّة التي حملها محمَّدﷺ وكُلِّف بتبليغها، لم يغب عنها نمط الثَّقافة الدِّينيَّة السَّابقة؛ لأنَّ الكتاب القرآنيَّ قد ظهر في بيئةٍ على معرفةٍ تامَّةٍ بالكتب المقدَّسة السَّابقة له، كما أنَّ الوحي القرآنيَّ منذ البداية، كان خطابه خطابًا مقدَّسًا، فالخطاب في بداياته الشَّفوية كان موجَّهًا إلى الكفَّار، ثمَّ تحوَّل إلى إرساء التَّعاليم والمعاملات التِّجاريَّة والاجتماعيَّة بين النَّاس. وليست المشكلة في التَّشابه بين الخطاب القرآنيِّ وبين غيره مِن الكتب المقدَّسة؛ إنَّما هو

[١]- أنجيليكا نويفرت، القرآن جزء مِن أوروبا؟، ترجمة: حامد فضل الله، وعصام حداد، مجلّة الكلمة، العدد ٦٣، يوليو، ٢٠١٢م. www.2u.pw/hW6MD

[٢]- أنجيليكا نويفرت، وجهان للقرآن- القرآن والمصحف، ترجمة: حسام صبري، منشورات مركز تفسير للدراسات القرآنيّة، الرياض، ٢٠١٩م، ص١٦.

دليلٌ على أنَّه رسالةٌ سماويَّةٌ، وليس مِن تأليف محمَّدﷺ، كما أنَّ ذلك يبيِّن مواطن التَّدخُّل البشريِّ التي حدثت عبر العصور في الكتب المقدَّسة السَّابقة، وبأنَّ القرآن قد جاء لردم هذه الهوَّة بين الكتب المقدَّسة السَّابقة ليكون دعوةً متكاملةً للبشريّة جمعاء، وليس خاصًّا بقومٍ أو أمَّةٍ عن سواها، حيث أبقى مِن شروط الإيمان شرطًا، هو الإيمان بالكتب السَّماويَّة السَّابقة، وبالرُّسل والأنبياء السَّابقين...

رابعًا- الرُّؤية النَّقديَّة للفردوس في الخطاب القرآنيِّ

تقدِّم نويفرت رؤيتها الخاصَّة حول خطاب النَّعيم الذي يقدِّمه القرآن الكريم عبر عمليّة التَّناص مع النُّصوص الدينيَّة في سياق الشَّرق القديم وحضارته، فالنَّعيم الذي يدعو إليه الخطاب الدِّينيُّ الإسلاميُّ عبر القرآن ينضوي على هدفٍ أساسيٍّ، فحواه التَّخلص مِن التَّصور العربيِّ الجاهليِّ، والبحث عن تصوراتٍ جديدةٍ تتناسب مع الدِّين الجديد، فهو خطابٌ لبثِّ القوَّة والعزيمة في نفوس أتباعه وإشاعة التَّفاؤل والقيمة، وهو كذلك تبديلٌ لصورة الحياة القاسية والمتوحِّشة بصورةٍ هادئةٍ أنيسةٍ تتوافق مع تعالِي الله عنها وقـيوميّته عليها.

تؤكِّد نويفرت هيمنة الأيديولوجيا الدُّنيويَّة التي لا تعرف سوى الحصول على ما يريده الشَّخص دون تفكيرٍ في ما قد يترتَّب مِن نتائج على سلوكه المرتبط أوّلًا وأخيراً بهذه الحياة الدُّنيويَّة وما تتطلَّبه، ودون أيِّ تفكيرٍ في المستقبل، لاسيَّما المستقبل البعيد؛ أو بمعنى آخر ما بعد الموت، وعالم ما بعد الحياة الدُّنيويَّة، فجاء الخطاب القرآنيُّ ليغيِّر هذا النَّمط الفكريَّ المرتبط بالبيئة وظروفها، حيث احتوى هذا الخطاب على محورٍ مهمٍّ حول الحياة الأُخرويَّة أو الإسكاتولوجيا، فصوَّر مرحلة ما بعد الموت وما فيها مِن نعيمٍ إذا كان الشَّخص المتوفّى صالحاً، وصوَّر الجحيم والعذاب إنْ كان غير صالحٍ.

لقد حوَّل الخطاب القرآنيُّ الأذهان إلى موضوع الحياة الآخرة، ممَّا جعله يترك أثرًا نفسيًّا عاليًا وهمَّةً كبيرةً في نفوس أتباع الدِّين الجديد للظَّفر بهذا النَّعيم الموعود، حيث باتت الجنَّة القرآنيَّة التي صوَّرها الخطاب الإلهيُّ موضوعًا أدبيًّا يستوحي مادّته مِن الصُّور التي صوَّرها الله عبر القرآن، ممَّا قاد -حسب تعبير نويفرت- لظهور مجتمعٍ

قرآنيٍّ مؤمن بالتَّصوّرات التي يقدِّمها الخطاب القرآنيُّ حول الفردوس، كما تولي اهتمامًا بالمجتمع الجديد أو «بالسِّياق الحياتيِّ لإعادة توظيف التَّعاليم الكتابيَّة وما بعد الكتابيَّة في القرآن؛ بمعنى إبراز دور الوظيفة الدِّينيَّة والتَّعليميَّة في عمليّة ظهور المجتمع القرآنيِّ»[1]، ولقد ركَّز القرآن على النَّعيم في الآخرة بوصفها مكان المؤمنين المتَّقين، ولكنَّ المجتمع النَّبويَّ هو مَنْ عزَّز هذه الصُّور ونشرها بين أتباع دينه بعد أنْ أخذ ما يتناسب مع مجتمعه مِن صور الفردوس الواردة في الدِّيانات المختلفة، بما فيها الوثنيّة، دون أنْ يصرِّح بذلك، لذا لا بدَّ مِن إخضاع النُّصوص القرآنيَّة للتنقيح، لا سيَّما أنَّ مفاهيم الفردوس وصورها، قد تكوَّنت في المرحلة القرآنيَّة الممتدَّة مِن بدء الدَّعوة للدِّين الجديد إلى حين وفاة محمَّدﷺ؛ أي المرحلة الشَّفويَّة.

وتذهب نويفرت إلى أنَّ الخطاب القرآنيَّ وتصويره للفردوس الموعود بهذا الشَّكل، لم يعزِّز الإيمان فحسب، «إذ إنَّ تصوير الجنَّة أدَّى إلى موازنة، بل واستبدال تلك التَّصورات الوثنيَّة القويَّة عن الواقع، والتي كانت مهيمنةً على عقول المعاصرين للقرآن»[2]، فصور النَّعيم في الآخرة جرَّدت الإنسان المؤمن بها مِن التَّمسك بملكيَّة أشياء ماديَّة زائلة، حيث جاء في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ**﴾[3]، يمكننا أنْ نقسِّم حديث نويفرت عن الفردوس القرآنيِّ إلى قسمين، سنتحدَّث عنهما فيما يلي:

- القسم الأوَّل: أثر الدِّيانات والحضارات السَّابقة في تصوير النَّعيم القرآنيِّ

تبيِّن نويفرت أنَّ القرآن مختلفٌ عن المصحف -كما أسلفنا- ولذا، فإنَّه قد انتابه الكثير مِن التَّعديل والتَّغيير والحذف، لاسيَّما أنَّه قد تمَّ تدوينه في مرحلة متأخرة نسبيًّا عن بداية ظهور الدِّين الجديد، كما أنَّ القرآن كان متمِّمًا للرِّسالات السَّماويَّة السَّابقة

[١]- أنجيليكا نويفرت، الفردوس كخطاب قرآني، ترجمة: حسام صبري، منشورات مركز تفسير للدراسات القرآنيّة، الرياض، ٢٠٢١م، ص١٠.

[٢]- أنجيليكا نويفرت، الفردوس كخطاب قرآني، م.س، ص١٤.

[٣]- القرآن الكريم، سورة التوبة، الآية ١١١.

دون أنْ يلغي شيئًا منها، ويظهر ذلك مِن خلال تأثير الأديان السَّابقة في التَّعابير والأمثلة القرآنيَّة، والتي انتقل بعضها إلى المصحف المدوَّن، وتمَّ التَّخلُّص مِن بعضها الآخر، ولم يكتفِ القرآن بالتَّأثُّر بالأديان السَّابقة فحسب، فقد تأثَّر بالحضارات والثَّقافات التي كانت سائدةً في زمِنه.

ففي الحديث عن الفردوس في القرآن، ذهب بعض المستشرقين لتحريف بعض المعاني القرآنيَّة التي تصوِّر النَّعيم أو حال أهل الجنَّة، كما هو الحال مع المستشرق كريستوف لكسنبرغ، إذ يذهب للقول إنَّ عددًا كبيراً مِن المعاني القرآنيَّة التي تصوِّر حال الفردوس غير صحيحةٍ وليست دقيقةً، وقد تمَّ أخذ قسمٍ كبيرٍ مِنها مِن سرديّات الدِّيانات السَّابقة لهذا الدِّين، «يقول لكسنبرغ: الحور (جمع الحوراء، ومذكَّرها: أحور) يعني حرفيًّا الأناس البيض، يعني جاريات الجنَّة، واللَّاتي لهنَّ فارقٌ شديدٌ بين سواد قزحياتهنَّ وبين بياضٍ حولها. وعُرفت هذه الكلمة بمِن يُثرْنَ جذل ناظريهنَّ، وهو تعريفٌ خاطئٌ يرفضه اللُّغويون العرب. وهي مفردة ذُكرت في القرآن مرارًا وتكرارًا، وقد سُمِّيت -أيضًا- بأزواجٍ مطهَّرةٍ، وقال المفسِّرون إنَّهن بلا نقصٍ جسدًا وروحًا... ثمَّ يذكر بعض التَّفاصيل الواردة فيما يسمِّيه الأدب المتأخِّر عن الحور العين، ومنها خلقُهُن مِن الزَّعفران والمسك والعنبر والكافور في أربعة ألوان: الأبيض، والأخضر، والأصفر، والأحمر، وهنَّ شفافاتٌ إلى درجةٍ يُرى مخُّ عظامهنَّ عندما يلبسن ٧٠ ثوبًا حريرًا... يرى لكسنبرغ أنَّ هذه التَّفاصيل كلَّها مداليل ماديّةٌ وحسيَّةٌ»[1]، فبرأيه أنَّ هذا التَّصوير يبتعد عن الموضوعيَّة، ولا يخلو مِن النَّمط الأسطوريِّ في التَّصوير، كما هو الحال في الأساطير الشَّرقيَّة القديمة التي سبقت هذه الدَّعوة القرآنيَّة.

وترى نويفرت أنَّ صورة النَّعيم في الخطاب القرآنيِّ مأخوذةٌ مِن الدِّيانات السَّابقة ومِن أثر الحضارات التي كان قد تأثَّر بها العرب والعالم آنذاك، ففي حديث نويفرت عن الجنَّة وأوصافها في سورة النَّبأ تقول: «تشترك مع التُّراث الكتابيِّ السَّابق: فالكأس الدَّهَّاق تتردَّد صداها في سفر المزامير (٥ : ٢٣): (كأسي ريّا)، كما أنَّ الأعناب التي ينعم بظلِّها المتَّقون تشير إلى ما جاء في سفر ميخا، (الإصحاح الرابع ٤)، وفيما يتعلَّق بإطار

[١]- أمير حسين فراستي، القراءة السريانيّة الآراميّة للقرآن الكريم: دراسة نقديّة لآراء كريستوف لكسنبرغ، إشراف الدكتور، محمود كريمي، منشورات المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجيّة، النجف (العتبة العباسيّة المقدّسة)، ط١، ٢٠٢١م، ص٨٦.

المائدة، فلها سلفٌ في تصوُّر المجتمع القرآنيِّ؛ «فهذه الوجبة الشَّعائريَّة هي رمزٌ وترقُّبٌ شبه مقدَّسٍ لمائدةٍ أُخرويَّةٍ عظيمةٍ ترِد الإشارة إليها دومًا في كتابات هذه الفترة، مثل العهد الجديد»[1]. وكذا الحال عند غيرها من المستشرقين الذين يزاوجون بين النَّعيم وصوره في القرآن وبين الحضارات والأديان السَّابقة له، كلُّ ذلك بهدف إثبات وبرهنة مسألتين اثنتين، الأولى: أنَّ القرآن خليطٌ من عددٍ كبيرٍ من الدِّيانات والحضارات، وأنَّه نتاجٌ بشريٌّ للمجتمع القرآنيِّ؛ أي المجتمع الذي بدأ فيه محمَّدﷺ دعوته. الثَّانية: القول بالانفصال بين القرآن الشَّفويِّ ومرحلته المتداولة بين النَّاس، وبين المصحف المدوَّن الذي تمَّت كتابته بعد وفاة محمَّدﷺ صاحب الرسالة.

- القسم الثَّاني: التَّصوُّرات القرآنيَّة في مرحلته الأولى

شهد القرآن منذ بداية نزوله تقديم صورٍ عن الفردوس الموعود، فتوعَّد العاصي بأشدِّ العقوبات ومختلف أنواع العذابات، في حين وعد المتَّقين والمؤمنين بالرِّسالة المحمَّديَّة بالنَّعيم والأمان، يظهر ذلك في الخطابات القرآنيَّة منذ بدايات الدَّعوة المحمَّديَّة في مكَّة، حيث أنَّ سورة الهُمزة جاءت للتَّنديد بالمخالفين لهذا الخطاب القرآنيِّ، فيقول تعالى: ﴿**وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ كَلَّا لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطَمَةُ نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ**﴾[2]، حيث تزعم نويفرت أنَّ عمليَّة تصوير العذاب عمليةٌ أسطوريَّةٌ، كما أنَّ السُّور المكيَّة قد كرَّست جانبًا كبيراً منها لتصوير العذاب، فهي سورٌ توعديَّةٌ مرعبةٌ للمخالفين والمنكرين لرسالة الدِّين الجديد، في حين أنَّ تصوير النَّعيم قد واجه أيضًا هجومًا عنيفًا بسبب طريقة تصوير القرآن، وبسبب مدى صدق هذه الصُّور المفارقة للواقع.

وترى نويفرت أنَّ التَّصوير القرآنيَّ للفردوس الموعود للمؤمنين، كان يرافقه تصويرٌ للجحيم والعذاب للكافرين والعاصين لهذا الخطاب، فتستشهد نويفرت بسورة النَّبأ كمثالٍ على هذا التَّلاقي في التَّصوير، حيث أنَّنا «نجد أوَّل وصفٍ مفصَّلٍ للجنَّة في القرآن في سورة النَّبأ في الآيات (٣١-٣٦)، ويسبقها الصُّورة السَّلبيَّة المقابلة، وهي

[١]- أنجيليكا نويفرت، الفردوس كخطاب قرآني، ترجمة: حسام صبري، منشورات مركز تفسير للدراسات القرآنيّة، الرياض، ٢٠٢١م، ص٢٠-٢١.

[٢]- القرآن الكريم، سورة الهُمزة، الآية ١-٦.

وصف النَّار في الآيات (٢١-٢٦). ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا﴾ سورة النَّبأ (٢١)... ﴿إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا﴾ سورة النَّبأ (٣١)... ويقتصر التَّصوير على خصائص محدودةٍ تستحضر معًا سيناريو الوليمة والمأدبة؛ فنزلاء المفاز سوف يعيشون في حدائق وأعناب لينعموا بشرب الخمر في وجود أبكارٍ فاتناتٍ، ولا يسمعون فيها لغوًا ولا كذبًا يفتريه خصومهم السَّابقون»[1]، حيث يقدِّم التَّصوير حالةً مِن المقارنة بين النَّعيم وبين الجحيم؛ بهدف إظهار عظمة الفردوس في عالم ما بعد الموت.

تذهب نويفرت في قراءتها وتحليلها لمدلولات الفردوس في الخطاب القرآنيِّ إلى سورة الرحمن التي تناولت الحديث عن النَّعيم بشكلٍ كبيرٍ، وقد يكون الأسلوب اللُّغويُّ والبلاغيُّ قد زاد مِن جماليَّة التَّعبير عن هذا النَّعيم، فعلى سبيل المثال «يأتي الوعد في الآية السَّادسة والأربعين ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ﴾... أفضل تفسيرٍ لكلمة (جنَّتان) ما يراعي أساليب الشِّعر العربيِّ القديم الذي تكرَّر فيه استخدام لفظ المثنَّى في سياقاتٍ طوبوغرافيَّةٍ للإشارة إلى مكانٍ واحدٍ شاسعٍ، أو ما يراعي على الأرجح فهم بعض الصُّور اللُّغويَّة العربيَّة التي تعبِّر عن اللَّانهائيَّة، فيكون المعنى جنَّة بعد جنَّة، وجنَّات لا نهاية لها»[2]، وغيرها مِن الأمثلة التي تُظهر البلاغة القرآنيَّة وجماليَّة الجذب القرآنيِّ لأتباعه المؤمنين به، مقابل توعُّد الكافرين بهذه الدَّعوة وتخويفهم بهذه الصُّور العذابيَّة.

لقد سلَّطت نويفرت الضَّوء على تصوير القرآن لحياة النَّعيم ومدى تطابق هذه الرُّؤية مع غيرها مِن الأديان السَّماوية والعبادات الوثنيَّة السَّابقة، التي بدورها صوَّرت النَّعيم الموعود، كما أنَّها قدَّمت صور الفردوس المذكورة على أنَّها نمطٌ خطابيٌّ قرآنيٌّ أوليٌّ، تتركَّز في السُّور المكيَّة وفي بدايات الدَّعوة للدِّين الجديد، فكان الهدف منها التَّرغيب بهذا الدِّين، وبالتَّالي، يكون عملها هذا بمثابة دعوةٍ لتنقيح هذه الرُّؤية المنقولة بالأصل شفاهيًّا والبحث عن الحقائق العلميَّة، حيث تكثر تلك التَّصورات، ويتركَّز خطاب النَّعيم في السُّور المكيَّة أكثر مِنها في السُّور المدنيَّة، كلُّ ذلك يبقى

[١]- أنجيليكا نويفرت، الفردوس كخطاب قرآني، ترجمة: حسام صبري، منشورات مركز تفسير للدراسات القرآنيّة، الرياض، ٢٠٢١م، ص١٩-٢٠.

[٢]- م.ن، ص٢٩-٣٠.

ضمن الطَّعن في أصالة القرآن وموضوعيَّته، في حين أنَّنا لم نجد أيَّ نصٍ أو كتابٍ بديلٍ متكاملٍ ومتماسكٍ لغويًّا وبلاغيًّا يُكمل القرآن أو يُكوّن جزءًا منه.

الخاتمة والنَّتائج

بعد القراءة النَّقديَّة للمنهجيَّة القرآنيَّة عند أنجيليكا نويفرت، ومحاولة الرَّد على الأفكار التي أوردتها، يمكننا تلخيص أهمِّ الأفكار النَّقدية فيما يلي:

لم يكن الخطاب القرآنيُّ خاليًا من أثرٍ للأديان والحضارات السَّابقة لظهور الدِّين الإسلاميِّ، وهذا أمرٌ طبيعيٌّ؛ لما للدِّين من طابعٍ عالميٍّ، فهو لم يكن للعرب أو لقريش أو للجزيرة العربيَّة وحدها، إنَّما هو رسالةٌ عالميَّةٌ شاملةٌ. كما أنَّ التَّأثُّر بالحضارات أو الثَّقافات أو حتَّى الأديان السَّابقة مسألةٌ عاديَّةٌ جدًّا، وليس في ذلك أيُّ انتقاصٍ من هذا الخطاب، بل على العكس، فذلك إشارةٌ للتَّعايش والانفتاح مع العالم المختلف من جهةٍ، كما أنَّ هذه الحضارات والثقافات كانت سائدةً في المنطقة ذاتها الذي ظهر فيها الدِّين من جهةٍ ثانيةٍ، أي إنَّ هذه الأرض هي أرض حضاراتٍ وثقافاتٍ تاريخيًّا، والعرب شركاء في هذه الحضارات التَّاريخيَّة التي لم ينكرها القرآن الكريم؛ إنَّما ذكَّر بأهميَّتها، فقد كان الأمر الإلهيُّ للمسلمين الأوائل بالهجرة إلى الحبشة التي كانت تدين بالمسيحيَّة إشارةً إلى أنَّ منبع الأديان السَّماوية واحدٌ، لولا التَّدخُّلات البشريَّة التي طالت الأديان السَّابقة.

إنَّ القول بأنَّ القرآن أخذ شيئًا من اللُّغة السِّريانيَّة أو غيرها من لغات الحضارات السَّابقة، أمرٌ لا يشكِّل طعنًا في حقيقته بوصفه رسالةً سماويَّةً، فالتَّأثُّر والتَّأثير أمرٌ طبيعيٌّ وشائعٌ بين الحضارات، والله سبحانه وتعالى خلق كلَّ اللُّغات، ولا مانع من استعمال كلماتٍ من بعضها، لا سيَّما أنَّ الرِّسالة القرآنيَّة رسالةٌ عالميَّةٌ، أمَّا القول بأنَّ القرآن سريانيُّ المصدر، فذلك يجافي الحقيقة والمنطق، فالدِّراسات العلميَّة الحديثة تؤكِّد أنَّ اللُّغة العربيَّة -ومنها ما جاء في القرآن- تحوي عددًا كبيرًا من الألفاظ الدَّخيلة من لهجاتٍ آراميَّةٍ متعدِّدةٍ (سريانيَّة، بابليَّة،... إلخ)، حيث كانت اللُّغة الآراميَّة هي اللُّغة الثَّقافيَّة الرَّئيسة للمنطقة بين سيناء ونهر دجلة لأكثر من ألف عامٍ. بالتَّالي، فإنَّه

مِن الطَّبيعيِّ أنْ تكون لغة الثَّقافة والحضارة السَّائدة أكثر انتشارًا وتأثيرًا مِن غيرها مِن اللُّغات، كما أنَّ العرب هم جزءٌ رئيسٌ مِن الحضارة الآراميَّة التي قامت على أرضهم.

لم يحدث أيُّ تغيير لغويٍّ على الخطاب القرآنيِّ بين المرحلة الشَّفويَّة المتداولة وبين مرحلة التَّدوين الكتابيِّ؛ بل كان الانتشار الواسع للدَّعوة الإسلاميَّة ودخول عدد كبيرٍ مِن غير العرب إلى الدِّين الجديد وانتشار اللَّحن في اللُّغة العربيَّة بشكلٍ عامٍّ، والقراءات القرآنيَّة بشكلٍ خاصٍّ، دافعًا لعلماء اللُّغة العربيَّة والمسلمين لتدارك هذا اللَّحن وانتشاره، فقاموا بإضافة النِّقاط والحركات، وبعد هذه العمليَّة اللُّغويَّة انحسر اللَّحن وسهل على غير العرب تعلُّم اللُّغة وقراءة القرآن بشكلٍ أسهل بعد أنْ أصبحت اللُّغة أكثر قابليةً للتَّعلم والحفظ، ممَّا ساهم في انتشار الدَّعوة بشكلٍ أكبر.

القرآن كتابٌ منزَّلٌ مِن الله سبحانه وتعالى، وليس مِن تأليف محمَّدﷺ، فقد تفوَّق على بلاغة العرب الذين أبدعوا في الشِّعر واللُّغة حتَّى فاق مستوى البلاغة البشريَّة، وقد انسجمت بلاغة القرآن بخطابه الشَّفاهيِّ، وبعد التَّدوين كان متكامل الدَّعوة والهدف، كما أنَّ تشابهه مع الكتب المقدَّسة السَّابقة له بمثابة أكبر دليلٍ على أنَّه كتابٌ مقدَّسٌ وسماويٌّ، ولم يكن مِن تأليفٍ بشريٍّ؛ فقد جاء لتعرية وكشف التَّدخُّل البشريِّ والعبث في الكتب السَّابقة، ولردم التَّباعد والتَّناقض الحاصل بين الأديان كنتاجٍ لذلك التَّدخُّل.

إنَّ التَّشابه القرآنيَّ مع نمط الثَّقافة الدِّينيَّة والحضاريَّة السَّابقة في بداية الدَّعوة الشَّفاهيَّة، كان بسبب أنَّ القرآن ظهر في بيئةٍ ذات درايةٍ كاملةٍ بالكتب المقدَّسة، فمِن الطَّبيعيِّ أنْ تستلهم مِن نهجها في الأسلوب والتَّعبير والدَّعوة، كما أنَّ الخطاب القرآنيَّ في بداياته حاول أن يميِّز بين الحقِّ والباطل، فكان خطابًا حازمًا، ثمَّ تحوَّل بعد المرحلة الأولى الشَّفاهيَّة إلى لفت انتباه المؤمنين في المرحلة التَّدوينيَّة إلى سلسلةٍ مِن المواضيع التي تهمُّ حياتهم، وتنظِّمها تجاريًّا واجتماعيًّا وسياسيًّا، وقد أبقى مِن شروط الإيمان شرطًا، هو الإيمان بالكتب السَّماوية السَّابقة، وبالرُّسل والأنبياء السَّابقين، فهو خطابٌ تكميليٌّ متكاملٌ.

وجَّه الخطاب القرآنيُّ الأذهان إلى موضوع الحياة الآخرة عبر الحديث عن

فردوسها الموعود، ممَّا جعله يترك أثرًا نفسيًّا عاليًا وهمَّةً كبيرةً في نفوس أتباع الدِّين الجديد للظَّفر بهذا النَّعيم الموعود، حيث تحولَّت الجنَّة القرآنيَّة التي كانت محورًا قرآنيًّا لموضوعٍ أدبيٍ يستوحي مادَّته مِن الصُّور التي صوَّرها الله عبر القرآن.إنَّ صورة الفردوس في القرآن مهما اختلفت مصادرها، سواء أكانت أثرًا حضاريًّا أو دينيًّا سابقًا أو كانت صورةً تعود إلى مرحلة الخطاب الشَّفويِّ، ففي الحالتين يبقى ذلك يندرج ضمن الإسكاتولوجيا التي تعبرِّ عن حالةٍ موضوعيَّةٍ وعلميَّةٍ لمرحلة ما بعد الموت.

- لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. أنجيليكا نويفرت، الدراسات القرآنيّة والفيلولوجي التاريخي النقدي، ترجمة: محمّد عبد الفتاح، منشورات مركز تفسير للدراسات القرآنيّة، الرياض، ط١، ٢٠١٤م.

٣. محمّد غزوي، القرآن في الدراسات الاستشراقيّة الألمانيّة - دراسة نقديّة، دار الخليج للنشر والتوزيع، الشارقة، ٢٠١٧م.

٤. عبد الله محمّد الأمين النعيم، الاستشراق في السيرة النبويّة: دراسة تاريخيّة لآراء وات – بروكلمان – فلهاوزن، منشورات المعهد العالي للفكر الإسلامي، الولايات المتّحدة الأمريكيّة، بنسلفانيا، ١٩٩٧م.

٥. أنجيليكا نويفرت، وجهان للقرآن- القرآن والمصحف، ترجمة: حسام صبري، منشورات مركز تفسير للدراسات القرآنيّة، الرياض، ٢٠١٩م.

٦. إقبال بن عبد الرحمِن إبداح، الوحي القرآني بين المفسّرين والمستشرقين: دراسة تحليليّة مقارنة، منشورات دار المنهل، عمان، ٢٠١١م.

٧. تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمة: جورج تامر، مؤسّسة كونراد- أدناور، ط١، برلين، ٢٠٠٤م.

٨. أنجيليكا نويفرت، القرآن جزء مِن أوروبا؟، ترجمة: حامد فضل الله، وعصام حداد، مجلّة الكلمة، العدد ٦٣، يوليو، ٢٠١٢م.

٩. أنجيليكا نويفرت، الفردوس كخطاب قرآني، ترجمة: حسام صبري، منشورات مركز تفسير للدراسات القرآنيّة، الرياض، ٢٠٢١م.

١٠. أمير حسين فراستي، القراءة السريانيّة الآراميّة للقرآن الكريم: دراسة نقديّة لآراء كريستوف لكسنبرغ، إشراف الدكتور: محمود كريمي، منشورات المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجيّة، النجف (العتبة العباسيّة المقدّسة)، ط١، ٢٠٢١م.

١١. أنجيليكا نويفرت، القرآن والتاريخ: علاقة جدليّة - تأمّلات حول تاريخ القرآن والتاريخ في

القرآن، ترجمة: إسلام أحمد، منشورات مركز تفسير للدراسات القرآنيّة، الرياض، ٢٠٢١م.

١٢. فرانسوا دي بلو، قراءة آراميّة سريانيّة للقرآن: مساهمة في فكّ شيفرة لغة القرآن لكريستوف لسكنبرج، ترجمة: هدى عبد الرحمن النمر، منشورات مركز تفسير للدراسات القرآنيّة، الرياض، د.ت.

١٣. حسن قاسم حبش، جواهر الخطّاطين في فنّ كتابة خط الثلث - فنّ الخط العربي، منشورات دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ١٩٧١م.

١٤. نويد كرماني، ما نتعلّمه مِن أستاذة العلوم الإسلاميّة أنجليكا نويفرت، ترجمة: حسين الموزاني، منشورات موقع قنطرة الإلكتروني (نقلاً عن منشورات معهد غوته)، ألمانيا، ٢٠١٦م.

نقد ترجمة القرآن عند المستشرق جاك بيرك

د. فاطمة علي عبُّود[*]

الملخّص

امتازت ترجمة المستشرق الفرنسيِّ جاك بيرك للقرآن الكريم بغياب الموضوعيّة والمنهجيّة العلميّة، كما اتَّسمت بالطابع الأيديولوجي الذي حاول بيرك من خلاله تمرير غاياته الذاتيّة، ويظهر ذلك مِن خلال تشكيكه في حقيقة نزول القرآن ومصدره، والتشكيك في حقيقة نزوله على العرب أو على الرسول الكريم محمّد (عليه الصلاة والسلام)، وذلك بإرجاعه لحضارات وأديان سابقة، كما زعم بيرك وجود اختلاف في القرآن بين مرحلة التنزيل ومرحلة التدوين، وبالتالي شكَّك في مرحلة الجمع ومصداقيّتها، كما شكَّك في ترتيب السور القرآنيّة زاعمًا بأنَّها غير منسجمة لا في موضوعاتها ولا في محاورها، ممَّا دفعه للتدخُّل في النصّ المترجَم والتغيير فيه بغية نزع طابع القداسة عنه وإضفاء الطابع البشري عليه؛ وبذلك افتقد بيرك أهمّ سمة يجب أنْ يتَّصف بها المترجِم، وهي الأمانة العلميّة بعدما فعله مِن تعديل وتغيير على أسماء السور ومعانيها، وسعيه لإثارة الشكّ ونزع طابع الألوهيّة عنه.

[*]- ناقدةٌ سوريّةٌ، حاصلة على الدكتوراه في اللُّغة العربيَّة وآدابها، أستاذة اللغة العربيّة في جامعة سلجوق في تركيا.

لقد لجأ بيرك إلى التغيير داخل السور القرآنيّة مِن خلال تغيير المعاني والتراكيب بشكل أظهر غاياته الذاتيّة مِن الترجمة، حيث تتَّضح تلك الذاتيةّ في التشويه المتعمَّد للقرآن الكريم لتكون مدخلاً للتشكيك في صحّته، كما كان في ترجمته يعتمد الانتقائيّة والتركيز على أمور يفضّلها ويرغب بإظهارها، وقد ظهر منهج بيرك الإسقاطي عبر رمي القرآن بالنقص والتحريف، وزعمه بأنَّ تاريخ القرآن بعد وفاة النبي الكريم غير واضح، ويصعب التأكيد على صحّته.

يتَّضح من شخصيّة بيرك بأنَّها مغايرة تمامًا لما حاول الظهور به مِن تسامح ومحبّة للإسلام والمسلمين، وأنَّه في تجاوزاته لا يقصد الإساءة، في حين أنَّه كان مؤمنًا بشكل قد يصل إلى التطرُّف بوطنه فرنسا وبكاثوليكيّته، حتّى أنَّه لا يكاد يخرج مِن دائرة المشاريع الفرنسيّة الاستشراقيّة والفكريّة، التي اتبعتها فرنسا لتحقيق الهيمنة الاقتصاديّة والثقافيّة، إضافة للسيطرة العسكريّة على بلاد المسلمين.

كان بيرك يزعم بأنَّ التقدُّم العلمي والتطوّر اللغوي وعلم الصوتيّات تتطلَّب تأويلاً عصريًّا للنصّ القرآني، في الوقت الذي يمكن لهذا النصّ التأويل دون تحريفه عن معناه الحقيقي بشكلٍ يجعله خاليًا مِن المعنى، متجاوزًا للمنهجيّة التاريخيّة في قراءة النصّ، إلاّ أنَّ ذلك لم يكن إلاّ بابًا من أبواب التمويه التي تبرِّر تدخّله في النصّ، وتمريره لأيديولوجيّته ولفكره الذي يؤمن به.

الكلمات المفتاحيّة

جاك بيرك – ترجمة القرآن – الاستشراق الفرنسي – التّشكيك – نقد – المنهجيّة.

التمهيد

طال مدرسة الاستشراق الفرنسيّة الكثير من النقد، وذلك لما قدَّمته مِن دراسات متنوِّعة حول القرآن الكريم، كما قدَّمت نُسَخًا مِن الترجمات المختلفة التي اتَّسمت بالتحريف والتلفيق الصريح، والذي جعل مِن النصّ المترجَم إلى اللغة الفرنسيّة مختلفًا كلَّ الاختلاف عن النصّ الأصلي المقدَّس. ويعدُّ جاك بيرك من أبرز المستشرقين الفرنسيّين الذين قاموا بترجمة القرآن الكريم، وقد نال هذا المترجِم النقد

بشكلٍ خاصٍّ، إذ قام بالتشكيك في حقيقة نزول القرآن وفي جمع سوره وترتيبها، التي ادَّعى بأنَّها لم تتم بالشكل الصحيح، كما ادَّعى أنَّ النصّ القرآني طالته يد المسلمين، فتلاعبوا به، وغيَّروا فيه وفقاً لغاياتهم الشخصيّة، كما أنَّ ترجمة بيرك منحت أسماء جديدة للسور القرآنيّة، وغيَّرت في أسباب تسميتها، وفي معانيها الحقيقيّة، كما امتدَّ تغيير المعاني إلى متن السور القرآنيّة بتراكيبها ومفرداتها، وقد مارس بيرك وصايته على النصّ المقدَّس مِن خلال نقله إلى لغة جديدة، فمنحه طابعًا فكريًّا مؤدلجًا، وموجَّهًا لغايات محدَّدة مسبقًا.

امتازت ترجمة بيرك للقرآن الكريم بغيابٍ كاملٍ للمنهجيّة، فلم يَسِرْ بترجمته وفقًا لمنهجيّة محدَّدة تحكم عمليّة الترجمة مِن بداياتها إلى نهايتها، فنجده يلجأ للترجمة التفسيريّة تارةً، ثمَّ يلجأ للترجمة الحرفيّة تارةً أخرى، ويعلِّق في الحواشي للدسِّ والتلفيق، كما أنَّ النسخة المترجمة تُظهر جهلاً واضحًا في معرفة اللغة العربيّة ومعانيها ودلالاتها في النصّ القرآني، ممَّا تسبَّب في أخطاء في الترجمة ناجمة عن نقص في إدراك المعنى الحقيقي للنصّ الأصلي، وليس ذلك فحسب، فقد عمد بيرك إلى الحذف حينًا، والإضافة حينًا آخر على النصّ القرآني المقدَّس، متعاملاً معه على أنَّه نصّ عادي، يمكنه التصرُّف به كيفما شاء دون أيِّ إشارة أو توضيح لهذا السلوك.

يرتكِز البحث على محاور نقديّةٍ رئيسةٍ هي:

أوّلًا- التَّشكيك في حقيقة نزول القرآن وجمعه وترتيب سوره

أبدى جاك بيرك امتعاضه مِن حقيقة التفرُّد النحوي الذي يمتاز به القرآن على اللغة العربيّة، مبيِّنًا أنَّ المتن القرآني متفرِّدٌ في الإعراب ومتجاوزٌ لقواعد النحو الموضوعة في اللغة العربيّة، وأنَّه مختلفٌ عمَّا يَرِد في الشعر العربي والكلام المكتوب عند العرب، فمثلاً يرجع لقوله تعالى في سورة القصص: ﴿**إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِن قَوْمِ مُوسَىٰ فَبَغَىٰ عَلَيْهِمْ وَآتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولِي الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ**﴾، حيث يذهب بيرك إلى أنَّ استخدام النصّ القرآني «إنَّ» بعد حرف «ما» يثير جدلاً عنيفًا، إذ إنَّ المُسَلَّم به من قِبَل علماء النحو

في البصرة مرفوض عند علماء النحو في الكوفة بسبب وجود جملة موصولة، وهذا ما يسمّيه بالتفرُّد النحوي مخالفًا تسمية المستشرق تيودور نولدكه عندما يطلق عليها تسمية (انعدام الانتظام)[1].

وعلى الرغم مِن أنَّ بيرك لم يكن قد أوضح موطن التباين النحوي بشكل موسَّع وحقيقي، نراه يتَّكئ على سجال البصريين والكوفيين حول بعض الحالات الإعرابيّة مثل «إنَّ» التوكيديّة و«ما» النافية، من دون أيِّ مرجعيّة في فقه اللغة، متَّبعًا بذلك منهجيّة نولدكه على الرغم مِن اختلافه معه في التسمية، ولكنْ مع الإبقاء على النتيجة أو الهدف الذي أراده نولدكه، والمتمثِّل بالإشارة لتشكيكه بحقيقة القرآن ومصدره، وهل هو فعلاً منزَّل على العرب، أو على رسولهم؟ أم أنَّه كلام غير عربي وتمَّ نحته وتعديله وقولبته بقالب عربي اللحن والبلاغة؟

يشير بيرك إلى أنَّ القرآن قد تطوَّر لغويًّا بين مرحلتي التنزيل وفترة التدوين، وهذا ما يشير إلى شكوكه في صدق مرحلة الجمع وموضوعيّتها، وكأنَّه يريد القول بأنَّه على افتراض أنَّ نزول القرآن كان صحيحًا، وقد حدث ذلك بالفعل، فإنَّ ذلك لا يمنع من أنَّه قد طاله التغيير والتبديل بين مرحلتي النزول والجمع أو التدوين، مِن دون أن يعبرِّ عن ذلك بطريقة فجَّة، فهو أكثر لباقة وحرصًا على تمرير مفرداته واختيارها عبر كتاباته التي يقرؤها العرب بشكل كبير، لذلك فهو يحيطها باهتمامه، فنجد بيرك يقول: «مَنْ يدري كيف كان الأداء القرآني في أصله؟ كان محمّدﷺ حريصًا على تخصيصه. يقول أحد الأحاديث إنَّ الله تعالى لم يسمح له سوى بالتغنّي بالنصّ. هل يجب أنْ تفهم شيئاً بالتغنّي؟ أحاديث أخرى تقيس التغنّي بأنشودة الجمال، وهناك افتراض يقول إنَّ النبيﷺ شجّع دخول كلام في الكتاب حتّى نجعل الله حاضرًا في إيقاعات الحياة الرعويّة والحربيّة»[2]، وهذا النصّ يشير إلى عدم الإقرار بصحّة تجميع القرآن والإخلال بأصل الترتيب القرآني. وبيرك ممَّن يلجأ للتشكيك بأسلوب

[١]- انظر: جاك بيرك، إعادة قراءة القرآن، ترجمة: وائل غالي شكري، مركز النديم للأبحاث والمعلومات، القاهرة، ١٩٩٦م، ص٩٥ وما بعدها.

[٢]- جاك بيرك، إعادة قراءة القرآن، ترجمة: وائل غالي شكري، مركز النديم للأبحاث والمعلومات، القاهرة، ١٩٩٦م، ص٨٩.

هادئ قد يختلف عن الكثير مِن المستشرقين المشكّكين بالقرآن والتاريخ الإسلامي، ولكنَّه في جوهر الأمر أو في غاياته ينهل مِن المنهل ذاته.

لقد أطلق بيرك أحكامه على النصّ القرآني وعلى ترتيبه وترتيب أفعاله وأزمنتها وصيغتها اللغويّة دون أيِّ استناد فعلي إلى مصدر، أو مبرّر علمي لسلوكه هذا، كما استنكر ورود بعض الأسماء بصيغة الجمع تارة، وبصيغة المفرد تارة أخرى، كما ذهب إلى أنَّ ترتيب سورة البقرة -مثلاً- غير منسجم لما فيها مِن محاور وموضوعات متباينة، وقد أطلق عليها تسمية (أم القرآن)، ذلك لزعمه أنَّها تجمع أهمّ أحكام الشريعة، والدعوة للجهاد، وتفاصيل عن الجنّة، وتوصيفًا لها، وحديثًا عن النار وعذاباتها. واستمرَّ نقده لأصل وجود القرآن عندما ربط بينه وبين بقيّة الكتب المقدّسة والتشابهات الحاصلة فيما بينهم، حيث ذهب إلى أنَّها كلّها تستعين بحديثها عن الأساطير عبر قصص الأنبياء، إلا أنَّ النصّ القرآني يذهب للتأويل أكثر في الأحداث، ويزيد مِن عدد الشخصيّات ويعطيها بُعدًا تخويفيًّا أو مُرعبًا؛ ليرهب الناس بهدف كسب إيمانهم به.

إنَّ عدم قناعة بيرك بترتيب الآيات القرآنيّة دفعه لممارسة ترجمة غريبة، وهي ترجمة الآيات منقوصة، حيث كان يذهب أحيانًا إلى ترجمة بعض الآيات بعد أنْ يقتصَّ منها ما يجده غير ضروري -حسب قناعته- فقد فعل ذلك على سبيل المثال في ترجمته للآية (١١٠) من سورة المائدة، «إذ أهمل ترجمة ثلاث كلمات ﴿**فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي**﴾، واكتفى المترجم بترجمة ﴿**وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَ**﴾، ويُفهم مِن هذه الترجمة أنَّ عيسى عليه السلام كان يخلق مِن الطين كهيئة الطير بإذن الله فقط، ولم يستوِ ذاك الخلق طائرًا بإذن الله، وهذه خيانة للنصّ الأصلي، سواء أكانت مقصودة أم لا»[1]، وهي ممارسة مِن ممارسات بيرك وتدخُّله في النصّ القرآني، حيث لم يكتفِ بالحذف الذي يُنقص من المعنى ويحرِّفه ويغيِّر ما هو مراد مِن النصّ، بل ذهب للإضافة على هذا النصّ، وهذا تدخُّل كبير في الكلام المنزل، فنذكر مثلاً، في ترجمته لسورة الصافات أضاف بيرك كلمات للآية (١٠٩)، حيث «أضاف (في

[١]- نهاري الشريف، ترجمة معاني القرآن الكريم بين الممكن والمستحيل «ترجمة جاك بيرك وريجيس بلاشير أنموذجًا»، مجلّة فصل الخطاب، جامعة ابن خلدون، تيارات (الجزائر)، ٢٠١٤م، ص١٢٢.

العالمين) universau sein des ولا ندري على أيّ أساس أضاف ذلك، قال تعالى: ﴿سَلَامٌ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ (١٠٩)، salutsur Abrahamau sein des univers»[1]. كما أضاف في سورة التوبة على الآية (١١٢)، كما فعل الأمر ذاته في سورة الصافات الآية (١٤٧)، وفي سورة آل عمران في الآية (٨١)، وفي الكثير مِن السور والآيات معبِّراً عن رفضه لترتيبها ولطريقة جمعها، ومشكّكًا بصحّة طريقة النزول التي تمَّت بها، فكان يعدل عليها بالحذف حينًا، وبالإضافة حينًا آخر، من دون أنْ يعير أيَّ اهتمام للنصّ الذي بين يديه، الذي هو في الحقيقة نصّ مقدَّس، وليس نصًّا أدبيًّا أو فنيًّا أو رواية يختلف مع كاتبها في معناها ومرادها؛ إذ لا يجوز إحداث أيِّ تغيير فيه، وإنْ لم يكن ذلك بسبب قدسيّته، فليكن للأمانة العلميّة في الترجمة التي افتقدها بيرك وابتعد عنها كلَّ البعد، وقد استمرَّ هذا التطاول مع بيرك عبر التغيير والتعديل على أسماء السور وترجمته لمعانيها، وهذا ما سنتحدث عنه الآن.

ثانيًا- التَّغيير في أسماء سور القرآن ومعانيها

إنَّ مسألة تسمية سور القرآن الكريم مسألة ناقشها عددٌ مِن المستشرقين، وقد اقتصر نقاشهم على أسباب تسمية كلٍّ منها، ومحاولة إيجاد التشابه بينها وبين بقيّة الكتب السماويّة السابقة لها عبر التسمية أو عبر الأحداث أو الموضوعات التي تتناولها، أمَّا بيرك فقد ذهب إلى أبعد مِن ذلك، حيث لم يكتفِ بمناقشة أصل التسمية أو سببها، وما تضمَّنته كلُّ سورة، بل حاول تغيير أسماء السور ومنحها أسماء جديدة، متجاهلاً أنَّ التسمية والترتيب وما قد تناولته هذه السور مِن موضوعات ليس عملاً بشريّاً؛ إنَّما هو أمر صادر من الله (عزّ وجل) حيث كان ينزل الوحي جبريل عليه السلام ليمنح اسمًا لكلِّ سورة، فبعضها جاء باسم نبيّ معيّن؛ لأنَّ موضوعها عنه، وبعضها الآخر أخذ اسم حادثة معيّنة أو قصة محدَّدة تمَّ تناولها في الآيات، فالتسمية ليست مزاجيّة كما قد يتصوَّر بيرك أو يتجاهل أصلها.

إنَّ ترجمة بيرك وتغيير الصياغات اللغويّة للقرآن عبر هذه الترجمة، وإضافة بعض

[١]- نهاري الشريف، ترجمة معاني القرآن الكريم بين الممكن والمستحيل «ترجمة جاك بيرك وريجيس بلاشير أنموذجًا»، مجلّة فصل الخطاب، جامعة ابن خلدون، تيارات (الجزائر)، ٢٠١٤م، ص١٢٢-١٢٣.

الكلمات حينًا وحذف بعضها حينًا آخر، قد دفعه لمحاولة تغيير أسماء السور القرآنيّة، مع العلم بأنَّ تسمية السور القرآنيّة في أغلبها يتمُّ ضمن السياق اللغوي للسورة كاملة، فتكون ترجمتها الصحيحة والدقيقة مِن فهم هذا السياق العام اللغوي لها، إلَّا أنَّ بيرك لم يرغب بفعل ذلك، محاولاً منح السور أسماء جديدة، كانت في معظمها نتاجًا لفهمه لها، أو تعبيراً عن ترجمة حرفيّة للاسم الأصلي، حيث ذهب لتسمية سورة الفرقان بالمعيار أو الميزان، في حين أنَّ معنى الفرقان قد ورد في النصّ القرآني بمعنى القرآن، يقول تعالى في سورة الفرقان (١) ﴿**تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا**﴾، فالترجمة الصحيحة التي يمكن ترجمتها هي القرآن، فالفرقان هو القرآن الذي يفرّق بين الحقّ والباطل، أي الفارق بينهما. كما أنَّ بيرك قد ترجم سورة القلم بـ(le calame)، بدل أنْ يترجمها (la pume)، على الرغم مِن وضوح معناها[1].

كما أنَّ بيرك ذهب لترجمة سورة الزمر بالموجات، وهذا المعنى غير صحيح بالمطلق، فقد ورد في سورة الزمر في الآية (٧٣) قوله تعالى: ﴿**وَسِيقَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ رَبَّهُمْ إِلَى ٱلْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَٰبُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَٱدْخُلُوهَا خَٰلِدِينَ**﴾[2]، وهنا كلمة الزمر تعني الجمع، وتعني لغويًّا الجماعة المتجانسة في المرتبة والمبادئ، أي إنَّها تعني مجموعة واحدة؛ زمرة أخيار أو زمرة أشرار، وهنا أراد الله (عزّ وجل) ترتيب الطوائف حسب الدرجات إمَّا الايمان أو المعصية، أي جماعة إيجابيّة أو جماعة سلبيّة.

أمَّا سورة الذاريات فقد «ترجم معناها بـ(venner) بمعنى (ذرى) الفعل أو (الذرو) المصدر، وليس هذا معنى اسم السورة الذي جاء في صيغة صفة مجموعة كما في الآية: ﴿**وَالذَّٰرِيَٰتِ ذَرْوًا**﴾، الذاريات (١)، فجاءت الصفة في الآية متعدّية إلى المصدر مِن مادّتها الواقع مفعولاً مطلقًا للتوكيد، وهناك فرق بين التعبير بالمصدر أو الفعل أو الصفة التي قامت مقام الموصوف في الآية وهو (الرياح)، ولهذا كان الصحيح أنْ

[١]- انظر: عبد الجبار توّامة، نقد ترجمة القرآن إلى الفرنسيّة في ضوء المنهج السياقي «ترجمة جاك بيرك نموذجًا»، مجلّة المترجم، الأغواط (الجزائر)، المجلّد الثامن، العدد الثاني، ديسمبر ٢٠٠٨م، ص٥٢ وما بعدها.

[٢]- انظر: عبد الجبار توّامة، نقد ترجمة القرآن إلى الفرنسيّة في ضوء المنهج السياقي «ترجمة جاك بيرك نموذجًا»، مجلّة المترجم، الأغواط (الجزائر)، المجلّد الثامن، العدد الثاني، ديسمبر ٢٠٠٨م، ص٥٣.

يترجم معنى الذاريات بـ(Les “vents” vanneurs)»[1]، وفي سورة النازعات لم يغيرِّ بيرك معناها الوارد في السياق فحسب، بل أثار الشكوك في مهمّة سيدنا موسى عليه السلام وصحّة إرساله مِن الله (عزّ وجل) إلى مصر، فقد سمَّى السورة بـ(الإطلاق)، أو بمعنى هناك مَنْ يطلق أمرًا، ويسمح له أنْ يتحرّك بحريّة، في حين أنَّ الأمر متعلّق بالملائكة وليس بالأشياء، وذهب إلى «أنَّ موسى هنا لا يقدّم بوصفه نبيًّا مرسلاً إلى مصر لإخراج بني إسرائيل منها كما في سفر (الخروج) وعدد مِن النصوص القرآنيّة، بل لدعوة فرعون إلى الإيمان»[2]، وقد أراد بيرك الوصول إلى الادّعاء بأنَّ موسى لدعوة فرعون للإيمان، فتلك هي المهمّة التي أوكلها له الله (عزّ وجل) وأرسله مِن أجل تنفيذها، وقد ورد ذلك في العهد القديم، فمَنْ آمن به مِن أهل مصر، لم يكن لموسى أنْ يرفض إيمانه.

كما ذهب بيرك في ترجمة سورة العاديات فقد ترجمها بـ(galopent)، في حين أنَّ ترجمتها وفقًا لمعناها الصرفي وحسب ورودها في السياق القرآني بـ(Les chevaux qui galopent)، فالعاديات تعني الفرس التي تجري، وقد أريد بها الجهاد في سبيل الله، لأنَّها تضبح، أي تصدر صوتًا أي تحمحم[3]، وكذا الحال في عدد مِن السور القرآنيّة، حيث استمرّ بيرك في إحداث تغيير في ترجمة أسماء السور بشكل مثير للريبة؛ لأنَّ بيرك ليس جاهلاً باللغة العربيّة ومعانيها وبلاغتها، وهو الذي تعلَّمها وعلَّمها، حتَّى أصبح عضوًا في مجمع اللغة العربيّة في القاهرة، فضلاً عن ولادته في الجزائر التي عاش وتعلَّم فيها، بالإضافة إلى إقامته لأكثر مِن عشرين سنة وتنقلِّه بين بلدان المغرب العربي والعمل فيها في فترة الانتداب الفرنسي على هذه المنطقة.

في ترجمة بيرك لسورة الفتح، ذهب لترجمتها إلى اللغة الفرنسيّة «بـ(Tout ouvre’s)؛ أي ما معناه (كلّ شيء ينفتح)، ولا شكَّ أنَّ معنى اسم السورة هو النصر

[١]- عبد الجبار توّامة، نقد ترجمة القرآن إلى الفرنسيّة في ضوء المنهج السياقي «ترجمة جاك بيرك نموذجًا»، مجلّة المترجم، الأغواط (الجزائر)، المجلّد الثامن، العدد الثاني، ديسمبر ٢٠٠٨م، ص٥٣.

[٢]- إبراهيم عوض، ترجمة جاك بيرك للقرآن الكريم بين المادحين والقادحين، منشورات مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ط١، ٢٠٠٠م، ص١٠٣.

[٣]- انظر: عبد الجبار توّامة، نقد ترجمة القرآن إلى الفرنسيّة في ضوء المنهج السياقي «ترجمة جاك بيرك نموذجًا»، مجلّة المترجم، الأغواط (الجزائر)، المجلّد الثامن، العدد الثاني، ديسمبر ٢٠٠٨م، ص٥٤.

والتمكين بدليل أنَّ السورة تتحدَّث عن صلح الحديبيّة الذي تمَّ بين الرسول ﷺ وبين المشركين سنة ست مِن الهجرة، والذي كان بداية للفتح الأعظم (فتح مكّة)، وهو المراد باسم السورة ومستهلها»[1]. إنَّ الترجمة الحرفيّة لبيرك لمستهل هذه السورة يجعل الإنسان يشعر بأنَّ بيرك قد تقصَّد ترجمة النصّ القرآني بهذا المستوى البسيط، فقد ترجم الفتح بأنَّنا نحن مَنْ يستطيع أنْ يفتح لك ويحقِّق لك الانفتاحات كافّة، وكذا الحال في ترجمته لسورة الروم، فقد قام بترجمتها بلفظة (Rome)؛ أي يقصد مدينة روما في إيطاليا، في حين أنَّ المراد بالروم هم الرومان، أي الإمبراطوريّة الرومانيّة، خاصّة وأنَّ الآيات داخل السورة توضِّح ذلك، حيث جاء قوله تعالى: ﴿**غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ**﴾[2]، كما لجأ بيرك لإعطاء بعض السور اسمين بدلاً مِن اسمها الحقيقي أو شرحه، فيطلق على سورة غافر اسمين (المؤمن أو غافر)، وكذلك (التوبة أو براءة)، و(الإسراء أو بنو إسرائيل)، وغيرها مِن السور، وهذا أمر مِن شأنه إثارة الشكّ وعدم تصديق هذا الكتاب الذي يبدو على ترجمته الطابع البشري لا الإلهي، وهذا ما سنقوم بتوضيحه بشكلٍ أكبر عندما سنتحدَّث عن التغيير في ترجمة المعاني والتراكيب القرآنيّة فيما يلي.

ثالثًا- نقد ترجمة المعاني والتراكيب القرآنيّة

لم يكتفِ بيرك بتغيير أسماء السور القرآنيّة خلال ترجمتها؛ إنَّما ذهب إلى التغيير داخل النصّ القرآني من خلال التغيير في معاني القرآن وتراكيبه، فذهب إلى التلاعب بمفردات حسَّاسة، وأعطاها معنى مغايرًا للمعنى الحقيقي لها، ممَّا شكَّل التباساً على القارئ الأجنبي، ويبدو أنَّ بيرك كان يعي تمامًا ما كان يترجمه، فلم يحدث هذا الأمر سهوًا، ولم يكن خطأ غير مقصود، ولو أراد تصحيح هذا الخطأ، كان بالإمكان الإشارة للتصحيح في أيِّ ملحق أو هامش كما جرت العادة.

فمثلاً ذهب إلى ترجمة «معنى كلمة (مسّ) في الآية: ﴿**لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ**﴾

[١]- حسن بن إدريس عزّوزي، ملاحظات على ترجمة معاني القرآن الكريم للمستشرق الفرنسي جاك بيرك، فاس المغرب، د.د.ن، ٢٠١٢م، ص٥٧.

[٢]- القرآن الكريم، سورة الروم، الآيتان ٢-٣.

الواقعة (٧٩) بـ: (touchent seulement que les purifiés)، بمعنى لا يلمسه إلا المطهّرون، وهذه ترجمة لا تراعي لا السياق الخاصّ ولا العام للفظة (مسّ) في القرآن، فالسياق اللغوي الذي وقعت فيه الكلمة لا يشير إلى معنى اللمس، إذ ورد قبل الآية قوله تعالى: ﴿**فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ**﴾، الواقعة (٧٦-٧٩)، فالتأمُّل في هذه الآيات التي ابتدأت بالقسم بمواقع النجوم، التي تنتمي معرفتها إلى عالم الفلك الذي هو مِن أرقى العلوم العقليّة وأعظمها شأنًا»[١]، فهناك ترابط بين القسم والمقسوم، وأنَّ السياق الوارد لكلمة (مسّ) لا تعني أبدًا اللمس، ولا تتّصل بالحواس، ومعناها ليس حسيًّا، إنَّما قد أراد به الله (عزّ وجل) أنَّ نفعه وطعمه المعنوي لا يتذوَّقه أو يناله إلّا مَنْ كان قد آمن به، فلا يفسِّره إلّا مَنْ أدرك حقيقته.

كما ترجم بيرك معنى كلمة (الذِّكْر)، في الآية: ﴿**وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْـَٔلُونَ**﴾، الزخرف (٤٤)، حيث جاءت الترجمة مختلفة عن معنى السياق الذي يعني الموعظة والاعتبار، كما في سياقات الآيات في قوله تعالى: ﴿**وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ**﴾، في سورة ص الآية (١)، وكذلك في قوله: ﴿**وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ**﴾ في سورة القمر، الآية (٥٤)، وكذلك في قوله: ﴿**وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ**﴾ في سورة يس، الآية (٦٩)، وغيرها مِن الآيات التي وردت بها، فبيرك لم يترجم كلمة الذِّكْر كما جاءت في سياقها، إنَّما ذهب لترجمتها الحرفيّة على أنَّها تذكير[٢]، من دون أيِّ توضيح أو تفسير، مماً أفقد النصّ معناه المراد إيصاله عبر هذه الترجمة الحرفيّة الجامدة، ومِن دون أيِّ اعتبار للمعنى المجازي، فنراه لم يلتفت لأيِّ معنى بلاغي.

كما ترجم بيرك عبارة (روح الله) الواردة في سورة يوسف، في الآية (٨٧)، حيث قوله تعالى: ﴿**يَٰبَنِيَّ ٱذْهَبُواْ فَتَحَسَّسُواْ مِن يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَاْيْـَٔسُواْ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ**

---

[١]- عبد الجبار توّامة، نقد ترجمة القرآن إلى الفرنسيّة في ضوء المنهج السياقي «ترجمة جاك بيرك نموذجًا»، مجلّة المترجم، الأغواط (الجزائر)، المجلّد الثامن، العدد الثاني، ديسمبر ٢٠٠٨م، ص٥٥-٥٦.

[٢]- انظر: عبد الجبار توّامة، نقد ترجمة القرآن إلى الفرنسيّة في ضوء المنهج السياقي «ترجمة جاك بيرك نموذجًا»، مجلّة المترجم، الأغواط (الجزائر)، المجلّد الثامن، العدد الثاني، ديسمبر ٢٠٠٨م، ص٥٧.

﴿إِنَّهُ لَا يَايْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾، حيث جاءت ترجمة بيرك لتعني (نفس مهدّئ)، وهي ترجمة لا تأتي بالمعنى الوارد في السياق، وبعيدة عن معناها الحقيقي، حيث منح الله صفات بشريّة، وأسقط على الله (عزّ وجل) صفات موجودة في الكائنات التي خلقها، والله منزَّه عن تلك الصفات والأفعال، وكذا الحال في ترجمته لمعنى كلمة (شعائر)، والتي وردت في عدد من الآيات القرآنيّة، ومنها قوله تعالى في سورة البقرة، الآية (١٥٨): ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ ٱللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾، حيث ترجم بيرك لفظة (شعائر) بـ(مَعْلَم)، في حين أنَّ حقيقة كلمة الشعائر تشير إلى المناسك الدينيّة، ويقابلها في اللغة الفرنسيّة كلمة (rites)، في الوقت الذي ترجمها بيرك بـ(repérages) ومشتقّة هي مِن كلمة (repére)، والتي تعني مَعْلَم.

وقد ترجم بيرك عبارة (إنَّ الله لا يخلف الميعاد)، في سورة آل عمران في الآية (٩) حيث قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾، بمعنى مختلف عن الحقيقة والسياق الوارد في السورة والآية، حيث ترجمها بمعنى أنَّ الله لا يخلف الموعد، والمقصود بالميعاد هو الوعد وليس الموعد[1]، وغيرها الكثير مِن الكلمات والتراكيب والعبارات التي ترجمها بيرك وأعطاها معنى جديدًا في اللغة الجديدة، فصحيح أنَّ بيرك قد تميَّز عن أقرانه المستشرقين بعدم التهجُّم الواضح والصريح على القرآن والعرب، إلا أنَّ أثره في الكتابة كان تهجميًّا، وقد بدا ذلك واضحًا في مقدّمة كتابه في الترجمة، وفي منهجيّته في التعامل مع النصّ القرآنيِّ، حيث طغت السمة الأيديولوجيّة الغائيّة على الترجمة، وهو ما سيكون محور حديثنا التالي.

رابعًا- غائيّات التَّرجمة القرآنيَّة عند بيرك

يحمل النصّ القرآني خصوصيّة وحساسيّة خاصّة في الترجمة، فهو ليس نصًّا أدبيًّا أو فنيًّا عاديًّا، إنَّما هو نصٌّ مقدَّس، وفي النصوص المقدَّسة كانت الترجمة عبر التاريخ

[١]- انظر: نهاري الشريف، ترجمة معاني القرآن الكريم بين الممكن والمستحيل «ترجمة جاك بيرك وريجيس بلاشير أنموذجًا»، مجلّة فصل الخطاب، جامعة ابن خلدون، تيارات (الجزائر)، ٢٠١٤م، ص١٢٥.

دقيقة، وفي أغلبها كانت ترجمة تفسيريّة؛ لأنَّ الترجمة الحرفيّة قد لا تعطي المعنى الحقيقي المراد، كما أنَّ الترجمة التفسيريّة تكون موضَّحة بشروحات وتعليقات حتّى لا يقع القارئ الجديد بالخطأ أو سوء الفهم، وهذا ما لم يحرص عليه جاك بيرك؛ بل ربمَّا حدث العكس، حيث كان بيرك يتدخَّل في النصّ الأصلي بالحذف تارةً والإضافة تارةً أخرى، ويغيِّر أسماء السور القرآنيّة، ويضع لها اسمين مزدوجين أحيانًا، وهذا ما عبرَّ عن مرجعيَّة تتحكَّم ببيرك، وغائيّة أيديولوجيّة تحرِّك عمليّة الترجمة للنصّ المقدَّس، ممَّا جعل ترجمته تتعرَّض لكثير مِن النقد رغم محاولته أو زعمه بأنَّه أخٌ للعرب، في حين أنَّ علمه لم يكن كذلك، حتّى وإن كان عربيًّا.

تتمثَّل الغائيّة في ترجمات بيرك بعدِّة مسائل تتعلَّق بترجمته للنصّ القرآني، نذكر منها، **أوّلها**، تشويه ترجمة القرآن، حيث اتّسمت عمليّة التشويه بالقصديّة، وليس الخطأ غير المقصود، ولو كان الأمر ناتجًا عن خطأ لما عدَّ ذلك مِن التشويه، حيث تحاشت ترجماته ترجمة كلِّ اسم أو فعل يوجد فيه معنى التسليم والإسلام، مثال على ذلك مسلمون، مسلمًا، وإنَّ الدين عند الله الإسلام، ونجد هذه الترجمة قد أسقطت الكثير وحرَّفت الكثير، فكانت ترجمة بيرك إلى اللغة الفرنسيّة مدخلاً للتّشكيك وهدم المبادئ والقيم الدينيّة عبر التحريف في الترجمة ومنحها طابعًا بشريًّا بعد نزع سمة القداسة عنها، وترافق هذا السلوك بتضليل واسع للحقائق الدينيّة، يتَّضح ذلك عبر ترجمته الحرّة، والتي سبق وأنْ تحدّثنا عن أمثلة عنها، وما ترتَّب عليها مِن تحريف للمعنى وتبديل في الأصل، بحيث يغدو النصّ الجديد مغايرًا للنصّ الأصلي، إضافة إلى لجوئه إلى منهجيّة التأخير والتقديم والحذف والإضافة، وإزاحة بعض الآيات وإبعادها عن معناها الحقيقي.

ثانيها، الترجمة الانتقائيّة، والتي تقوم على التَّنقّي والتَّخيرّ، وهي نزعة استشراقيّة اتّبعها بيرك عبر اختيار بعض الآيات وتأويلها وترجمتها بالشكل الذي يراه مناسبًا، كمعالجته لبعض القضايا التاريخيّة ليمرّر مِن خلالها بعض الأفكار الخاصّة والمعتقدات التي يفضِّلها خلال عمليّة الترجمة.

ثالثها، الترجمة باتّباع منهج الإسقاط، وهي أنْ يقوم الباحث المترجِم بحيلة لا

شعوريّة، تتلخَّص في أنْ ينسب عيوبه ونقائصه ورغباته والمخاوف المتستّر عنها التي لا يرغب بحضورها في ساحة الفعل الإنساني إلى غيره؛ لأنَّه يشعر بالقلق منها والنقص تجاهها، وهو أمر انطبق على بيرك الذي يحاول الظهور بمظهر الصديق والأخ للعرب والمسلمين، والذي عاش بينهم طويلاً، إلا أنّه مارس عمليّة الإسقاط عبر رمي القرآن بالنقص والتحريف خلال عمليّة الترجمة للنصّ القرآني، محاولاً تمرير عدم صحّة السور القرآنيّة، والتشكيك في نزولها وجمعها، وتغيير ترجمة أسمائها بشكل يغيِّر معنى السورة والمراد منها، كما عمل على التدخُّل في ترجمة الآيات والتغيير فيها، وكلُّ ذلك لم يكن مبرَّرًا لا منطقيًّا ولا أخلاقيًّا له.

رابعها، الترجمة المتعصِّبة للميول الذاتيّة، إنَّ الأساس في الترجمة هو أنْ تقوم على الأمانة العلميّة، فلابدّ لذهن المترجِم أنْ يكون خاليًا مِن المؤثّرات السابقة، وألاَّ يكون تحت تأثير الهوى والتحيُّز، فيصدِّق ما يرغب بتصديقه أو ما يحتاجه، فالتعصُّب للديانة أو المذهب أمر مِن شأنه جعل المترجم منحازًا، لا يخرج مِن منظومته الفكريّة الاعتقاديّة، وقد ظهر ذلك بالنسبة لبيرك خلال ترجمته معاني القرآن، حيث قام بالتدليس والتشويه، وهو في ذلك يحاول الرفض غير العلني للقرآن ومضمونه الحقيقي ونزع طابع القداسة عنه[1]، وخلال عمليّة الترجمة التي قام بها بيرك، اعتزل بيرك العالم والعالم العربي والإسلامي الذي أقام فيه فترة طويلة، واستقرَّ في الريف الفرنسي، وهي طريقة اختلف فيها عن المستشرقين الآخرين الذين غالبًا ما كانوا يكتبون ما يشاهدونه ويتعلَّمونه في فترة إقامتهم في البلاد الإسلاميّة، وقد برَّر بيرك ذلك بأنَّه لم يصل سابقًا للمستوى الذي يسمح له بالترجمة، وقد كان حريصًا على التفرُّغ للعمل في ترجمة القرآن بعيدًا عن الناس، وأنَّ اللغة العربيّة بحاجة إلى التعمُّق بها على الرغم مِن معرفته الدقيقة بها.

لم يكن بيرك مِن المستشرقين الفجّين الذين هاجموا النصّ القرآني، ولكن الذي يظهر بوضوح عند التمعُّن في ترجمة بيرك أنَّه كان لبقًا -إنْ لم نقل متحايلاً- عندما مزج بين أسلوب الطعن وأسلوب الإعجاب ببعض القضايا القرآنيّة، فعلى سبيل المثال

[١]- انظر: لبنى فرح، ترجمة القرآن بين النصّ والأيديولوجيا، مجلّة إيقان، المجلّد ٤، العدد الأول، ديسمبر ٢٠٢١م، ص٩ وما بعدها.

كتب عن سبب اختيار عنوان الترجمة (محاولة لترجمة معاني القرآن) قائلاً: هذا التواضع يرجع بالدرجة الأولى إلى صعوبة العمل على النصّ القرآني، فالقرآن الكريم يجمع بين التعقيد الشديد والبساطة المتناهية، ممَّا يجعل الترجمة شبه مستحيلة دون إضافة التفسيرات التي توضِّح بعض المعاني. وهذه التفسيرات قد تؤثِّر بدورها في القيمة الجماليّة للعمل، لذلك لاقيت صعوبةً شديدةً في محاولة توصيل المعنى دون إضافات قد تؤثِّر في غرابة الآيات القرآنيّة وجمالها. ثمَّ يذهب بيرك للقول: بأنَّ المصحف لم يراعِ الترتيب الزمني لنزول الآيات، وكثيراً ما نجد بداخل السور نفسها آيات نزلت في أوقات متباعدة، ولكنَّ العلماء والفقهاء لا يرون أيَّ مشكلة في ذلك. مشكِّكًا في آليّة الترتيب والجمع، كما يضيف قائلاً: بأنَّ القرآن يحرِّف في قصص الأنبياء حيث يحوِّل القرآنُ الأساطيرَ إلى نوع مِن الحوار المشوِّق لتبدو القصص حكائيّة ودراميّة.

كما يواصل بيرك تشكيكه في أصالة القرآن بادّعائه أنَّ تاريخ القرآن بعد وفاة محمّدﷺ لا يزال غير واضح، وإنَّ إعداد النسخة الرسميّة أو الصحيحة للقرآن قد مرَّ بثلاث مراحل مِن التطوُّر، وقد يصعب وضع تاريخ محدَّد لكلِّ مرحلة منها، وإنَّ عمليّة نقله تمَّت مِن حالة الخطاب الشفهي ثمَّ انتقل ليُكتب، ولم تنتهِ عمليّة الكتابة في حياة محمّدﷺ لتظهر النسخة الأولى منه في عهد الخليفة عثمان بن عفّان، وأنَّ هذه الفترة كانت فترة خلافات بين المسلمين، وليس مِن الغريب أنْ أصاب النسخة القرآنيّة بعض التغيير[١]. لذا فإنَّ بيرك يشكّك في صحّة عمليّة الجمع التاريخيّة للنصّ المكتوب، ومتَّهماً المسلمين بالتهاون والتسليم لآليّة الجمع التي تمَّت في فترة زمنيّة لا نعرف عنها الكثير، على الرغم مِن أنَّ أصل الإشكالات بين المسلمين أنفسهم تعود إلى تلك الفترة التي يخشى الكثيرون مِن نقدها ومعالجتها، فترة يطلق عليها بيرك اسم الصندوق الأسود، وقد أظهر بيرك في بعض الأحيان عجزه عن الترجمة لبعض أسماء السور، مثلاً الحجرات والأحقاف، بهدف التشكيك بصحّة التسمية، ونكرِّر بأنَّ بيرك يفتعل ذلك على الرغم مِن درايته الدقيقة باللغة العربيّة، وهذا ما سيدفعنا للحديث

[١]- انظر: مليكة سريسر، القراءات القرآنيّة وأثرها في ترجمة معاني القرآن الكريم، رسالة دكتوراه في الترجمة، جامعة وهران، الجزائر، ٢٠١٨م، ص٩٧ وما بعدها.

عن موضوعيّة بيرك التي باتت موضع شكٍّ في الفقرة التالية.

خامسًا- غياب المنهجيّة الموضوعيّة

يبدو أنَّ مولد بيرك وحياته التي عاشها في البلاد الإسلاميّة جعلت مِن شخصيّته تنحو منحى تقبُّل المسلمين والتَّعايش معهم، كما يبدو للوهلة الأولى، وهذا ما يردِّده مَنْ لم يقرأ لبيرك، خاصَّة فيما قام به من ترجمة للقرآن الكريم، حيث يظهر بشخصيّة أخرى؛ شخصيّة المؤمن بفرنسا وطنه وبكاثوليكيّته ودينه، فبيرك لم يخرج مِن دائرة المشاريع الفرنسيّة المقامة في الجزائر بشكل خاصّ، وفي البلاد العربيّة بشكل عام، لا سيّما مشاريعها الاستشراقيّة والفكريّة، التي أولتها رعاية خاصّة، وأدارتها كبار الشخصيّات السياسيّة والدينيّة، وكثيرًا ما صرَّح الفرنسيّون بأنَّ مشاريعهم في البلاد التي لهم قوَّات عسكريّة بها، لا تقتصر على القوّة العسكريّة، إنَّما تتعدّاها لجملة من المشاريع الاقتصاديّة والثقافيّة، فكان فَرْض فرنسا سياسة الفَرْنَسَة على البلاد التي تسيطر عليها وتستعمرها أكبر دليل على ذلك، وقد كان عرّابو هذه السياسة هم المستشرقون والمفكِّرون الذين تعتمد فرنسا عليهم.

لقد ذهب بيرك للقول بعدم قدرته على مقاربة النصّ المقدَّس مِن داخله، فبيَّن أنَّه قام بدراسة القرآن وترجمته مِن الناحية الخارجيّة فقط، مبرِّرًا ذلك بأنَّه ليس لديه القدرة على مواجهته مِن الداخل؛ لأنَّ ما بداخله هو الإيمان بعينه، فيبدو أنَّ بيرك درس القرآن وترجم معانيه مِن خلال ثقافة مجتمعه بناءً على سلوكاتهم وأفكارهم، معتذرًا عن عدم قدرته على مقاربة النصّ القرآني مِن أعماقه، لأنَّ عمق القرآن هو الإيمان بكلِّ حقيقته، وهذا أيضًا ما نقله منذر عيّاشي عن جاك بيرك حين ذكر أنَّ هذا النصّ الأصولي الذي يوحي بالاحترام ويشعُّ بالقدرات لن أقاربه مِن موقف الإيمان، ولكن من موقف البحث والموضوعيّة النقديّة، راجيًا أحيانًا أنْ يكون هذا الأمر مشاركة بكلِّ تأكيد، ولكنَّها مشاركة متباعدة، فهي متباعدة زمنًا[1]. تبدو تبريرات بيرك بسيطة جدًّا، وكأنَّه يريد القول أو إيهام الناس بأنَّ ما يفعله مِن تجاوزات ليست

[١]- سجيّة حمليل، منهج جاك بيرك في ترجمة معاني القرآن - دراسة تحليليّة نقديّة، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، ٢٠١١م، ص٤٥.

سوى تجاوزات وتعدٍ بريء على النصّ بدعوة أنَّه لا يبحث إلاّ فيما هو خارجيٌ حسب تعبيره، حتّى إنَّ مصطلح (خارجي) هو مصطلح غير مفهوم، فكيف يمكن لمترجم يتقن اللغة العربيّة بشكلٍ مشابهٍ أو مساير للغته الفرنسيّة أنْ يقول هذا القول ما لم يكن يخفي خلفه نوايا مبيَّتة؟ كيف يمكن لمترجم أنْ يقول هذا الكلام، وهو يقرُّ بتفرُّغه الكامل مِن أجل إنجاز الترجمة، ويقول بحساسيّة ترجمة النصّ المقدّس، حيث بيَّن أنَّ دروسه في باريس نشأت عن تخمُّر بطيء للفكر، وعن معاشرة طويلة للنصّ والسياق الاجتماعي، وصرّح بأنَّ العمل قد أخذ منه ستّ عشرة سنة، انقضت عشر سنوات منها في التحضير، وخمس سنوات كاملة تقريبًا في العناية[1]، ثمَّ يتابع ذاكرًا حرصه على الإسلام والدين ومشاعر المسلمين في ترجمته.

لقد اتَّبع بيرك في ترجمته منهجيّة الدمج بين الرواية الإسلاميّة والمسيحيّة في حديثه عن القصص الواردة في القرآن الكريم، وهي منهجيّة يهدف مِن خلفها إلى توحيد النظرة، وهذا ليس مِن باب التوحيد أو المقارنة بين الأديان، بل مِن أجل الوصول إلى فكرة، مفادها بأنَّ الدين الإسلامي لم يأتِ بجديد، فعلى سبيل المثال خلال ترجمته لسورة الكهف، بيَّن أنَّ «سورة الكهف تقوم في جزئها الأوّل على معالجة للزمن ذات صبغة تعليميّة عالية. إنَّ هذه السورة، مِن منظور أدبي، تُعدّ واحدة مِن أجمل السور، خاصّة وأنَّنا نستطيع أنْ نطبّق نعوتًا جماليّة على نصوص مِن هذا النوع، وإنَّكم لتعرفون الحكاية التي يرويها الجزء الأوّل، وإنَّها على كلِّ حال لحكاية مشتركة بين المسلمين والنصارى، فهؤلاء يحتفلون بها في مئات الأمكنة، ويعدِّون لها مسيرات حجّ، واحتفالات سنويّة. ونجد مِن ذلك مثلاً ما يجري في منطقة البروتان في فرنسا، ولقد كان المأسوف عليه لوي ماسنيون يهتمُّ بمثل هذه التظاهرات اهتمامًا بالغًا»[2]. ويستطرد في شرح القصة في الرواية غير الإسلاميّة، وفي ترجمته للقرآن يستمرّ بالربط بين هذه القصص المذكورة بطابع إسلامي مع ذكرها في الدين المسيحي أو غيره، ولكنْ بطابع آخر.

---

[١]- انظر: جاك بيرك، القرآن وعلم القراءة، ترجمة: منذر عيّاشي، منشورات مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط٢، ٢٠٠٥م، ص٢٥.

[٢]- جاك بيرك، القرآن وعلم القراءة، ترجمة: منذر عيّاشي، منشورات مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط٢، ٢٠٠٥م، ص٦٠-٦١.

يحاول بيرك عبر ترجمته وكتاباته أنْ يشيع فكرة الأخذ مِن العالم الحديث والاقتداء بالأخلاق، وكأنه يريد بذلك أنْ يرسل رسائل لا شعوريّة للقارئ الفرنسي لتبيان النقص أو الخلل في المنظومة الأخلاقيّة في النصّ الديني الإسلامي، وقد دعا لذلك في عدّة مناسبات، حيث بيَّن أنَّ «دور التعليم السياسي والاجتماعي يجب أنْ يكتمل بالجانب الأخلاقي، إنَّ التعليم يُلزم المواطنين أنْ يؤمنوا بالمساواة في أفعالهم، كما يصرِّحون بذلك في أقوالهم»[1]، مؤكِّدًا ضرورة العودة للحضارة الغربيّة، ففيها منظومة أخلاقيّة ومرجعيّة عقليّة يفتقدها الواقع في المجتمعات الإسلاميّة.

ويبيِّن بيرك في ترجمته أنَّ النصّ القرآني يعاني مِن مشكلة منهجيّة في الترتيب والجمع، جعلت مِن السور متعدّدة الموضوعات بشكل لا يجعله متقبَّلاً مِن قبل القارئ الغربي، فلا شكَّ أنَّ ذلك مِن منهجيّة بيرك في الطعن بآليّة الجمع، فيذهب للقول: «لقد لاحظنا منذ وقت مبكّر أنَّه تهيمن مقدّمًا في كلِّ سورة هذه الفوضى الشائعة التي تكلَّمت عنها، والتي تثبط جداً همَّة القرَّاء الغربيّين، أجل إنَّ كلَّ سورة هي سورة متعدّدة الموضوعات.. ثمَّ إنَّ كلَّ جزءٍ مِن سورةٍ ما نجده متعدِّد المستويات ويتكرَّر غالبًا»[2]، وغيرها مِن الوسائل التي لجأ إليها بيرك في تبرير غائيّته واتّباع منهجيّة بعيدة عن الموضوعيّة، بل وفي كثيرٍ من الأحيان يقع في التناقض بين ما يقوله وما يطبِّقه مِن آليّة في دراسته القرآنيّة، وهذا سيفتح الباب لنا للحديث عن تأويل جاك بيرك للنصّ القرآني، محاولين الردَّ على تأويلاته خلال ترجمته.

سادسًا- تأويل النصّ القرآني والردّ عليه

لقد اعتمد بيرك اعتمادًا رئيسًا على المناهج اللغويّة في قراءة النصّ القرآني وترجمته، إذ اكتفى بالنصّ كبنية بحدِّ ذاتها مِن دون العودة إلى ماهو وخارج عنه، فالنصّ القرآني عند بيرك على الرغم مِن صعوبته اللغوية إلّا أنَّه قادرٌ على تفسير نفسه بنفسه، وربمَّا يكون ذلك السبب الذي جعل بيرك يؤجِّل عمليّة الترجمة لسنوات

[١]- جاك بيرك، مصر إمبرياليّة وثورة، منشورات الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ط١، ١٩٩٨م، ص٣٦٤.

[٢]- جاك بيرك، القرآن وعلم القراءة، ترجمة: منذر عيّاشي، منشورات مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط٢، ٢٠٠٥م، ص٤١.

طويلة، ويتأخَّر في عمليّة الإنجاز لسنوات أطول، لأنَّه يدرك بأنَّ النصّ القرآني مكتفٍ بذاته ولغناه لغويًّا وبلاغيًّا، فبيرك كان يرغب بدراسة النصّ دراسة منطقيّة وسيميائيّة وفينولولجيّة ليتمكَّن مِن ترجمته بشكلٍ صحيح.

«وحين تناول بيرك القرآن واللغة العربيّة تطرَّق إلى مفهومي البيان والتفصيل، أمَّا التفصيل فلم يظهر إلاّ مع (سوسير) بحسبه، أمَّا البيان فقد ظهر قديمًا مع ظهور البلاغة العربيّة، وقد مارس قراءة النصّ القرآني بوسائل لسانيّة، سواء كانت هذه الأدوات قديمة (البلاغة – البيان) أو أدوات حديثة (اللسانيّات - التفصيل)»[1]، فبيرك يدرك بأنَّ العقليّة العربيّة تنبهر بالمنهجيّات العلميّة الحديثة، وتسعى لتطبيقها على الأدب، لذا فإنَّنا نجد بيرك يسعى لتطبيق هذه المناهج في قراءة النصّ القرآني، مبيِّنًا ضرورة اعتماد هذه المناهج بغية تجاوز القراءات التفسيريّة التقليديّة، والتي باتت تعاني مِن صعوبة في التأقلم مع التطوّرات المنهجيّة والعلميّة الجديدة، فنجد بيرك يؤيّد المنهج البنيوي التكويني في قراءة النصّ الديني، لا سيّما بعد ضعف الوجوديّة وعدم قدرتها على مواكبة التحوّلات، وتصلّب مفاهيمها التي أبعدتها عن الواقع.

إنَّ تأويل النصّ القرآني برأي بيرك يتطلَّب منه أنْ يكون التحليل قائمًا على التقدُّم الراهن في علوم اللغة عمومًا، وعلوم الصوتيّات خصوصًا، والتي بدونها يظلُّ فهمنا ناقصًا وغير مكتمل. وحقيقة القول إنَّ هذا النوع مِن التحليل يفترض اللجوء إلى تقنيّة ليس مِن السهل امتلاكها، وإنَّ سور القرآن تقدِّم تنوُّعًا وتحرُّكًا كالترابط النسبي بين السور الصغرى حيث الآيات متناغمة مع الفكرة والتعبير، كما ينقسم خطُّ سير السور إلى آيات يبعد طولها عن التقاطع الدائم مع الوحدة الدلاليّة، وهو الأمر العادي، ويفسح المجال بترابطاته أمام مظاهر لم تستعدّها اللغة العربيّة إلاّ مع الشعر الحرّ، كما أنَّ هناك تعارضًا بين البساطة والتواضع، إنْ جاز التعبير، فكثيراً مِن الشعراء يثقلون مسامعنا بالبحث عن كلمات قويّة حتّى ولو لم تؤدِ وظيفتها العقليّة، لكنَّهم يصرُّون على استعمالها، وهذا خلاف النصّ القرآني الذي يمتاز بالبساطة مع القدرة على إيصال الفكرة للعقول بشكلٍ سريع وأكثر سلاسة، فالقرآن تأويليًّا لا يمكن أنْ

[١]- عائشة رقاقبة، النصّ القرآني في الخطاب الاستشراقي البيركي، رسالة دكتوراه، جامعة جيلالي ليابس، سيدي بلعباس (الجزائر)، ٢٠١٦م، ٢٤١.

يكون متجاوزًا للمعقولات، فالقارئ ليس بحاجة للبحث المعقَّد ولا السعي لحلِّ ألغازه[١].

إنَّ الاستشراق حسب رأي بيرك قد درس النصّ القرآني مسلِّمًا بعاداته في المنهج التاريخي، حيث أسَّس نفسه على التسلسل التاريخي، وهذا إفراط مِن الاستشراق ومنهجيّته، وإنَّ الحلَّ المناسب للنصّ القرآني هو أنْ يأخذ نظام هذا المجتمع مأخذ الجدِّ، فهو النظام الذي تبنَّاه الوحي الإسلامي، وفي التأويل الأوّلي يخبرنا عن التصنيف الأوّلي للإسلام، وبأنَّ الحكمة تقتضي ألَّا يقام نظام بديل عنه، وهي نظرة قطعيّة كانت في التأويلات القرآنيّة محدّدة بنهايات النزول بشكل أكثر مِن أوّل النزول[٢]، فالمنهجيّة التأويليّة سمحت لبيرك بالوقوف على السور ومحتوياتها بشكل أكبر مِن المنهجيّة التاريخيّة التي رأي بأنَّها غير جديرة بدراسة النصّ القرآني لا استشراقيًّا ولا بنيويًّا، وفي ذلك كان يتجوَّل داخل النصّ القرآني زاعمًا المنهجيّة التأويليّة للنصّ، في حين أنَّه كان يتدخَّل في النصّ الأصلي ويغيِّر فيه، مبرهنًا بأنَّ الصواب المنهجي يتطلَّب ذلك التبديل، وفي حين آخر يذهب إلى أنَّ التبديل ضرورة جوهريّة في الترجمة وفي المنهجيّة التأويليّة، وفي مواطن أخرى لم يرَ أنَّ التغيير عبر التأويل أو بحجّة التأويل يؤثِّر في الأصل، ولا داعي للقلق مِن بعض التأويلات الجزئيّة.

لقد زعم بيرك أنَّه قدَّم قراءة تطوريّة تنطلق مِن الرؤية الواضحة البسيطة لتعيد تنزيل معاني تلك الآيات في عصرنا، مراعية معاني الآيات أكثر مِن مراعاة الألفاظ التي تتغيّر عبر سيرورة التاريخ وتطوّره، وأنَّها قراءة تراعي معاني النصّ القرآني ولا تخرج عن مقاصده، لاشكَّ أنَّها كفكرة جيّدة وتخدم النصّ القرآني، ولكنَّها عند بيرك كانت بابًا لإقحام فكره الأيديولوجي وتبريرًا لترجماته الغائيّة المغايرة للنصّ الأصلي.

---

[١]- انظر: جاك بيرك، إعادة قراءة القرآن، ترجمة: وائل غالي شكري، مركز النديم للأبحاث والمعلومات، القاهرة، ١٩٩٦م، ص٩٠ وما بعدها.

[٢]- انظر: جاك بيرك، القرآن وعلم القراءة، ترجمة: منذر عيّاشي، منشورات مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط٢، ٢٠٠٥م، ص٣٥.

- الخاتمة والنتائج

خلص البحث إلى جملة مِن النتائج، يمكننا أن نذكر أهمَّها فيما يلي:

١. حاول جاك بيرك إثبات وجود تباين لغوي وبلاغي في النصّ القرآني بين مرحلة التداول الشفهي وبين مرحلة التدوين، ليشكِّك بحقيقة جمع النصّ القرآني ونزاهة عمليّة الجمع، واعتقد أنَّ ترتيب السور والآيات كان غير دقيق إطلاقاً، ممَّا قد يجعلنا -حسب تعبيره- نشكِّك بالقرآن، لا سيّما تشابهه الكبير مع الكتب المقدّسة السابقة، في حين أنَّ حقيقة الأمر تتبدَّى في أنَّ بيرك سمح لنفسه بأنْ يتدخَّل في النصّ القرآني، وأنْ يجري تعديلات على آليّة الجمع وترتيب السور والآيات، وذلك بالحذف تارة، والإضافة تارة أخرى، ممَّا جعله يعتمد نسخته المعدَّلة، وكأنَّها هي الأصل، فيطلق أحكامه على نصّ قام بالتدخُّل فيه والتصرّف بتركيبه بشكل لا يمكن أنْ يقوم به المترجم الذي يتّصف بالأمانة العلميّة.

٢. إنَّ الترجمة التي قدَّمها بيرك، والتي سمح لنفسه فيها بالتغيير والحذف والإضافة، والتي رفض فيها ترتيب السور القرآنيّة والآيات، وشكَّك في آليّة الجمع والتدوين، دفعته إلى تغيير كبير في تسمية السور القرآنيّة، حيث أطلق على بعضها أسماء غير متّصلة بالترجمة السياقيّة للسورة، وبعضها ترجمها ترجمة حرفيّة، ممَّا أفقدها المعنى الحقيقي لها، الأمر الذي يجعل القارئ الأجنبي يقف أمام نصّ فيه تدخُّل بشري كبير، ممَّا سيشكّكه بمصداقية النصّ وبقدسيّته.

٣. تدخَّل بيرك عبر ترجمته في تغيير معاني القرآن وتراكيبه، ممَّا أوجد كلمات جديدة في اللغة الجديدة المترجَم لها بمعنى جديد ومختلف عن معناها الوارد في السياق القرآني، بشكل أظهر حجم التدخُّل التغييري مستنداً إلى مرجعيّة فكريّة اعتقاديّة، وبذلك لم يخرج بيرك من إطار الفكر الاستشراقي التهجّمي أو غير البريء على الرغم مِن أنَّه عدَّ نفسه أخاً للعرب والمسلمين نتيجة إقامته لفترة طويلة، إضافة إلى ولادته في البلاد الإسلاميّة.

٤. لقد غلبت غائيّة بيرك وأيديولوجيّته على عمليّة الترجمة، ممَّا أوجد ترجمة

مشوِّهة للنصّ بشكل قصدي، فكانت ترجمة انتقائيّة مزاجيّة تتوافق مع منظومته الاعتقاديّة التي لم يتخلَّ عنها في عمليّة الترجمة، إضافة إلى منهجيّة الإسقاط التي مارسها في عمليّة الترجمة، إذ جاءت متعصّبة للميول والآراء الذاتيّة الضيّقة، بذلك كان بيرك مراوغًا ماهرًا، لا سيّما عندما كان يبدي إعجابه ببعض المعاني والتراكيب القرآنيّة ليبرر تدخُّله غير العلمي في النصّ المقدَّس.

٥. إنَّ إيمان بيرك بوطنه فرنسا وبدينه ومذهبه الكاثوليكي وإخلاصه له لم يجعله يلتزم بالموضوعيّة العلميّة بوصفه مترجمًا أمينًا، فيحاول دائماً عبر ترجماته إيصال رسالة، مفادها أنَّ النصّ القرآني لا يتجاوز النصوص الدينيّة السابقة، ولا يضيف عليها شيئًا جديدًا، ويحاول أنْ يوظِّف تدخّلاته بالنصّ ليبرّر ما يصبو إليه، متجرِّدًا مِن موضوعيّة المترجم.

٦. بحجّة التقدُّم العلمي والتطوّر اللغوي وعلم الصوتيّات يلجأ بيرك إلى سياسة تأويل النصّ القرآني، ولا شكّ أنَّ النصّ القرآني يمكنه أن يتقبَّل التأويل الحقيقي الموضوعي، إلَّا أنَّ ترجمة بيرك وحجّة تأويله حوَّلته لنصّ جديد خالٍ مِن المعنى، وهو بذلك يزعم تجاوز المنهجيّة التاريخيّة في قراءة النصّ، موهماً بمخالفة المستشرقين في منهجيّته، إلّا أنَّ ذلك لم يكن إلّا بابًا مِن أبواب التمويه التي تبرِّر تدخّله في النصّ وتمريره لأيديولوجيّته ولفكره الذي يؤمن به.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. إبراهيم عوض، ترجمة جاك بيرك للقرآن الكريم بين المادحين والقادحين، منشورات مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ط١، ٢٠٠٠م.

٣. جاك بيرك، إعادة قراءة القرآن، ترجمة: وائل غالي شكري، مركز النديم للأبحاث والمعلومات، القاهرة، ١٩٩٦م.

٤. جاك بيرك، القرآن وعلم القراءة، ترجمة: منذر عيّاشي، منشورات مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط٢، ٢٠٠٥م.

٥. جاك بيرك، مصر إمبرياليّة وثورة، منشورات الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ط١، ١٩٩٨م.

٦. حسن بن إدريس عزّوزي، ملاحظات على ترجمة معاني القرآن الكريم للمستشرق الفرنسي جاك بيرك، فاس المغرب، د.د.ن، ٢٠١٢م.

٧. سجيّة حمليل، منهج جاك بيرك في ترجمة معاني القرآن - دراسة تحليليّة نقديّة، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، ٢٠١١م.

٨. عائشة رقاقبة، النصّ القرآني في الخطاب الاستشراقي البيركي، رسالة دكتوراه، جامعة جيلالي ليابس، سيدي بلعباس (الجزائر)، ٢٠١٦م.

٩. عبد الجبار توّامة، نقد ترجمة القرآن إلى الفرنسيّة في ضوء المنهج السياقي «ترجمة جاك بيرك نموذجًا»، مجلّة المترجم، الأغواط (الجزائر)، المجلّد الثامن، العدد الثاني، ديسمبر ٢٠٠٨م.

١٠. لبنى فرح، ترجمة القرآن بين النصّ والأيديولوجيا، مجلّة إيقان، المجلّد ٤، العدد الأول، ديسمبر ٢٠٢١م.

١١. مليكة سريسر، القراءات القرآنيّة وأثرها في ترجمة معاني القرآن الكريم، رسالة دكتوراه في الترجمة، جامعة وهران، الجزائر، ٢٠١٨م.

١٢. نهاري الشريف، ترجمة معاني القرآن الكريم بين الممكن والمستحيل «ترجمة جاك بيرك وريجيس بلاشير أنموذجًا»، مجلّة فصل الخطاب، جامعة ابن خلدون، تيارات (الجزائر)، ٢٠١٤م.

السيرة النبويّة في المصنّفات السريانيّة

أ.م.د. حيدر سالم محمد المالكي[*]

م.د. دينا عبد السادة رسن المالكي[**]

ملخّص

لم تكن المصادر السريانيّة مهتمّة بما فيه الكفاية بسيرة النبيّ ﷺ، كغيرها من المصادر الأخرى على مختلف مشاربها، بل نجدها تعرّضت للموضوع بشكل مقتضب جدًّا، وربمّا يعود السبب في ذلك إلى أنّهم لم يكونوا على اطّلاع تامّ على حياته ﷺ، أو ربمّا كانوا يتعمّدون ذلك خوفًا من انتشار الدين الإسلامي بينهم، كون النبيّ ﷺ شخصيّة عُرفت بسموّها ورفعتها، فضلاً عمّا جاء به من تعاليم سامية، فكانت كفيلة بنصرة المظلوم، والفقير، والمحروم. ومع ذلك، فقد أخذوا يقبلون بعض أخباره ﷺ بما تهوى أنفسهم، سواء أولئك الذين عاصروه ﷺ أو الذين كتبوا عن الإسلام وانتشاره في العصر العباسي، فكانت كتابتهم وأقلامهم تتعمّد الاختصار في سيرته، وقد جاءت مغلوطة ومليئة بالأخطاء التاريخيّة الفادحة، فهم يطلقون عليه اسم (الملك)، لا النبيّ أو الرسول، وهذا اعتقادهم به، ويعترفون بأنّه موحّد، وأنّه أنقذ العرب من الجاهليّة والضلال، وجاء بتعاليم تختلف عن بقيّة الأنبياء عليهم السلام.

الكلمات المفتاحيّة: سيرة - الرسول - المصنّفات السريانيّة.

[*]- الجامعة العراقيّة، كليّة الآداب - قسم التاريخ.

[**]- الجامعة العراقيّة، كليّة الآداب - قسم التاريخ.

المقدّمة

تُعدّ سيرة رسول اللهﷺ محطّ اهتمام المؤرّخين والباحثين، سواء أكانوا مِن المسلمين أم غيرهم، فقد كانت شخصيّة النبيّﷺ موضع دراساتٍ مستفيضة؛ لأثرها البالغ في نفوس المؤرّخين، ولهذا لم نجد شخصيّة مثلها حازتْ على هذا الحجم مِن الاهتمام، ولم نجد مؤرّخًا من مؤرّخي هذا العالم مِن العرب والمستشرقين والسريان،كتب في الدين الإسلامي، إلّا وكان لهﷺ حظّ أوفر في كتاباته.

ومِن الطبيعي أنْ تتطلّب دراسة شخصيّتهﷺ في المصادر السريانيّة خوض غمار البحث حول النبيّﷺ بشكل خاصّ، والإسلام بشكل عام. وبنظرة أوّليّة عاجلة في مضامين الدّراسات السريانيّة، يتبيّن للباحث حجم التناقضات بين مؤرّخي السريان أنفسهم، وفي القضيّة نفسها، فنجدهم يختلفون في رحلاته، وغزواته، وسنة وفاته، مع بعضهم البعض، كما أنّ آراءهم تتعارض في أحيان كثيرة مع ما جاء في المصادر التاريخيّة والإسلاميّة، ولذلك تكفّل البحث بالإشارة إلى الآراء الإسلاميّة في الهامش.

ويأتي هذا البحث للإضاءة على سيرة النبيّﷺ في كتب المؤرّخين السريانيين، وإنْ كان التطرّق إليها ضعيف الوجود في كتبهم، إلا أنّه ارتأينا أنَّ إبراز ما هو موجود في كتبهم سيُفيد الباحثين والقرّاء.

وبناءً عليه، توزّع البحث على الشكل الآتي:

ـ المطلب الأوّل: السريان.

ـ المطلب الثاني: سيرة الرسول الأعظم محمّدﷺ.

أوّلًا: اسمه ونسبهﷺ.

ثانيًا: رحلتهﷺ إلى الشام الأولى.

ثالثًا: رحلته إلى الشام الثانية وزواجه المبارك.

رابعًا: المبعث والهجرة.

خامسًا: موقف قريش من الدعوة إلى الإسلام.

سادسًا: الهجرة.

سابعًا: الفتوحات.

ثامنًا: وفاته ﷺ.

تاسعًا: موقفه ﷺ مِن النصارى.

ثم خُتم البحث بخاتمة تضمّنت أهمّ الاستنتاجات.

المطلب الأوّل: السريان

قبل الشروع بالبحث لا بدّ من التعرّف على أصل كلمة (السريان)، فقد وقع اختلاف كبير في أصل هذه التسمية. فقد ذهب القساوسة إلى أنَّ تلك اللفظة (السريان) أطلقها اليونان على الأرمن، وهي لفظة حديثة لم تكن معروفة لديهم، إذ إنّها ظهرت قبل خمسمائة أو أربعمائة عام مِن ظهور السيّد المسيح عليه السلام، ولم تُذكر تلك اللفظة في العهد القديم، وأنَّها استعملت في العهد المسيحي مِن قبل المبشّرين لتميّزهم عن بقيّة الآراميّين الوثنيّين، فالتصقت تلك اللفظة (السريان) بالمسيحيّة. وقيل إنَّ السريان هم بقايا الأكاديّين، والآثوريّين، والبابليّين، والكلدانيّين، والآراميّين الذين قدِموا مِن شبه الجزيرة العربيّة، واستوطنوا بلاد الرافدين والهلال الخصيب[1] منذ أقدم العصور، وتمكّنوا مِن أنْ يفرضوا سيطرتهم على رقعةٍ جغرافيّةٍ مترامية الأطراف[2].

وهكذا تعدّدت الأقوال في سبب التسمية، ولعلّ الرأي الصائب والمعوّل عليه أنَّ الكلمة محرّفة عن اسم (آشور) التي يلفظها السريان (آثور)، وقد أخذ عنهم اليونان ولفظوها (آسور)، ودعوا سكّانها بـ(السريان)[3].

---

[١]- يشمل الآن جمهوريّة العراق، وسوريا الجمهوريّة العربيّة السوريّة، والأردن المملكة الأردنيّة الهاشميّة، ودولة فلسطين دولة فلسطين، ولبنان الجمهوريّة اللبنانيّة.

[٢]- الأرخودياقون لحدو إسحق، السريان في أبرشيّة الجزيرة والفرات تاريخ وحضارة وتراث، تقديم: مار أوسطاثيوس متى روهم (د.م-٢٠٠٦) ج١، ص٣٣.

[٣]- الأرخودياقون لحدو إسحق، السريان في أبرشيّة الجزيرة والفرات، ج١، ص٣٣.

بيد أنَّ غريغوروس[1] ذهب إلى أنّ العقل السليم لا يصدّق أنَّ أمّةً كبيرةً وعظيمة الشأن، كالأمّة السريانيّة، تترك اسمها الأصلي وتستبدله باسم آخر أعجمي، قد وضعته أمّة غريبة عنها، كأمّة (اليونان). فضلاً عن ذلك، فإنّ جميع الأقوام السريانيّة القديمة الذين ليسوا بأرمنيّين يسمّون أنفسهم منذ القديم بالسريانيّين، وليس لديهم اسم آخر للسانهم.

ولهذا، فقد لاقت تلك التسمية (السريان) اعتراضًا ورفضًا شديدًا مِن بعض القساوسة، ولعلّ السبب في ردّة فعلهم الشديدة عدم شرافة الاسم بنظرهم، وأنَّ أصله أعجميّ، وأنَّ اسم السريانيّين يُطلق علينا تعييراً لنا، فهو ليس عندنا مِن الأسماء الشريفة؛ لكونه متأتيًا مِن اسم سوروس[2] الذي ملك في أنطاكية، فدعيت باسمه سوريا... أمّا نحن، فمِن بني آرام[3]، وباسمه كنّا نسمّى يومًا آراميّين...[4].

يرى القسّ يعقوب أوجين منا الكلداني «أنَّ اسم السريان لا يمكن أنْ يرتقي عهده عندهم إلى أكثر مِن أربعمائة أو خمسمائة سنة، وأنَّ وصف الأرمن بهذا الاسم (السريان) لا يمتّ بصلة إلى الأرمن»؛ كونه حديث العهد بالنسبة إلى الأرمن أنفسهم، وأنَّهم أقدم مِن ذلك الاسم نفسه، وكونه لم يرِد في العهد القديم، ولو مرّة واحدة، فاستدلّوا بذلك على حدوث الاسم (السريان) «مائة سنة قبل التاريخ المسيحي، خلافًا لمَنْ يحاول أنْ يجعل اسم السريان قديمًا أصيلاً للآراميّين، لأنَّه لو كان الأمر كذلك، لذُكر عند القدماء، ولَوَرَدَ، ولو مرّة واحدة، في العهد القديم...»[5]. ولهذا

[١]- غريغوريوس جرجس شاهين، السريان أصالة وجذور أو نهج وسيم في تاريخ أمّة السريانيّة القويم، إعداد وتقديم: مار غريغوريوس يوحنا إبراهيم، دار ماردين (حلب-١٩٩٧)، ص٣.

[٢]- قصّة ذلك. في فترة اغتراب بني إسرائيل في مصر، وجد شقيقان في هذه المنطقة، يدعى أحدهما سورس، والآخر قيليكس، تخاصما حبًّا بالزعامة، فذهب قيليكس مع جيشه إلى المنطقة التي هي ضمن جبل أمنون المعروف اليوم بالجبل الأسود، حيث أقام له ملكًا، وسمّيت المنطقة باسمه (قيليقية)، أمّا سورس، فسيطر على مناطق غرب الفرات فدعيت (سورية)... للمزيد ينظر: مار ميخائيل السرياني الكبير (٥٧٧هـ/ ١١٩٩م)، تاريخ مار ميخائيل السرياني الكبير، عرّبه عن السريانيّة: مار غريغوريوس يوسف صليبا شمعون، إعداد وقدّم له: مار غريغوريوس يوحنا إبراهيم، دار ماردين (حلب-١٩٩٦) ج٣، ص٤٢.

[٣]- أي ينسبون إلى إرم بن سام بن نوح... للمزيد ينظر: ابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيّوب (ت ٢١٨هـ) التيجَان في مُلوك حِمْيَرْ، يرويه عن أسد بن موسى عن أبي إدريس ابن سنان عن جده لأمّه وهب بن منبه، تح: مركز الدراسات والأبحاثَ اليمنيّة، صنعاء (الجمهوريّة العربيّة اليمنيّة -١٣٤٧هـ) ص٤٦.

[٤]- القسّ يعقوب أوجين منا الكلداني، دليل الراغبين في لغة الآراميين، دير الآباء الدومنيكيين (الموصل-١٩٠٠)، ص١٠-١١.

[٥]- القسّ يعقوب أوجين منا الكلداني، دليل الراغبين في لغة الآراميين، ص١١.

استدلّوا بذلك على حداثة هذا الاسم (السريان)، حيث لم يكن يُعرف عندهم إلّا في عهد السيّد المسيح على يد الرسل؛ أي لم يكن يُعرف خاصّة عند الآراميّين الشرقيّين؛ أي الكلدانيّين والآثوريّين، وبعبارة ثانية: «إنَّ اسم السريان لم يدخل على الآراميّين الشرقيّين؛ أي الكلدانيّين والآثوريّين، إلّا بعد المسيح على يد الرسل الذين تلمذوا هذه الديار، لأنَّهم كانوا جميعًا مِن سورية فلسطين...»[1].

بيد أنَّ هناك منهم مَنْ يرى أنَّه لا صحّة لهذا الكلام، فقالوا: «... وأمّا اسم السريانيّة، فزعم قوم أنَّه اسم أعجمي وضعه اليونانيّون أوّلًا للآراميّين، ثمّ دخل بين السريان وسائر الأمم إلى يومنا، ولكنّ هذا القول زعمٌ باطل لا أصل له؛ لأنّه قولٌ بلا سند أوّلًا، وثانيًا لأنَّ الباقين مِن السريان الأقدمين في بلاد أنور وكردستان إلى هذا يسمّون لغتهم بلسانهم سريانيّة. وكيف يصدّق أنّ أمّة صحيحة تترك اسم لسانها وجسمها، وتستبدل به اسمًا آخر أعجميًّا، ولا سيّما إذا كانت هذه الأمّة كسريان...»[2].

ويوجد رأي ثالث يرى أنّ المبشّرين للدّين المسيحي، كانوا شديدي التمسّك بالدين، فأحبّوا أنْ يسمّوا باسم (السريان)؛ كي يتميّزوا عن بقيّة الآراميّين الوثنيّين «... كان أجدادنا الأوّلون المنتصرون شديدي التمسّك بالدين المسيحي، الحقّ أحبّوا أنْ يسمّوا باسم مبشّريهم، فتركوا اسمهم القديم واتّخذوا اسم السريان؛ ليمتازوا عن بني جنسهم الآراميّين الوثنيين، لذا أضحت لفظة الآرامي مرادفة للفظة الصابئ والوثني، ولفظة السريان مرادفة للفظة المسيحي والنصراني القديم»[3].

وجزم جورج عطيّة رأيه بالقول: «يجمع العلماء على أنَّ السريانيّة جاءت نسبة إلى سرويا [اسوريا][4]»، وأنَّ اللغة السريانيّة هي إحدى اللغات المعروفة بالساميّة؛ أي التي تكلّم بها بنو سام، وأشهر اللغات الساميّة هي العربيّة، والعبرانيّة، والسريانيّة، والحبشيّة، وإنَّما ذكرت العربيّة أوّلًا بين اللغات السامية؛ لأنّ العربيّة باعتراف جميع

---

[١]- م.ن، ص١١.

[٢]- أقليميس يوسف داود الموصلي السرياني، اللمعة الشهيّة في نحو اللغة السريانيّة، دير الآباء الدومنيكيين (الموصل-١٨٧٩)، ص٧.

[٣]- القسّ يعقوب أوجين منا الكلداني، دليل الراغبين في لغة الآراميين، ص١١.

[٤]- الأثر السرياني في الحياة الفكريّة والعلميّة في بلاد الشام، دار مكتبة العائلة (حلب-د.ت)، ص١٤٠.

المحقّقين هي أشرف اللغات الساميّة مِن حيث هي لغة، وأقدمها، وأغناها، ومعرفتها لازمة لكلّ مَنْ يريد أنْ يتقن سائر اللغات الساميّة، ولا سيّما السريانيّة.

المطلب الثاني: سيرة الرسول الأعظم محمّدﷺ

أوّلاً- اسمه ونسبهﷺ

لم تكن مصادر السريانيّة كالمصادر العربيّة في غناها وشمولها لسيرة النبيّﷺ[1]، بل نجدها تتناول سيرتهﷺ بشكل مقتضب بين ثناياها، وخاصّة المؤرّخين الأوائل للسريان، الذين أرّخوا لقيام الدولة العربيّة الإسلاميّة، إذ إنَّهم لم يكونوا على احتكاك مباشر مع حياتهﷺ، فضلاً عن ذلك، لم ينتشر الإسلام في عهدهﷺ كالانتشار الذي حصل فيما بعد، لهذا كانت معلوماتهم مقتضبة جدًّا، ومتناقضة، وكانوا يصفونه بـــ(الملك) في كتابتهم، لا النبيّ أو الرسول. والأدهى مِن ذلك أنَّ المؤرّخين السريان في العصر العباسي الأوّل والثاني، والمتأخّر، الذين عاشوا في ظلّ الدولة العربيّة الإسلاميّة، سواء أكان ذلك في بغداد وغيرها، لم يتناولوا سيرته العطرةﷺ بإسهاب، كما فعل مؤرّخو العرب، ولهذا السبب سنتناول حياتهﷺ بما أوردته كتبهم.

هو محمّد بن عبد الله[2] بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف[3]، وكانت ولادته بمكّة[4] سنة اثنتين وتسعين وثمانمائة للإسكندر. ولمّا مضى من عمره سنتان بالتقريب مات عبد الله أبوه، وكان مع أمّه آمنة بنت وهب ستّ سنين، فلمّا توفّيت، أخذه إليه جدّه عبد المطلب وحنا عليه، فلمّا حضرته الوفاة، أوصى ابنه أبا طالب

[١]- للمزيد عن تفاصيل حياة الرسول الأعظمﷺ ينظر: ابن إسحاق، محمّد بن إسحاق بن يسار (ت ١٥١هـ) سيرة ابن إسحاق، تحقيق: سهيل زكّار، دار الفكر (بيروت-١٩٧٨)؛ الواقدي، محمّد بن عمر بن واقد (ت ٢٠٧هـ) المغازي، تح: مارسدن جونس، دار الأعلمي، ط٣ (بيروت-١٩٨٩)؛ ابن هشام، السيرة النبويّة، تح: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ب، ط٢ (مصر-١٩٥٥)؛ ابن قتيبة الدينوري، عبد الله بن مسلم (ت ٢٧٦هـ) المعارف، تح: ثروت عكاشة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ط٢ (القاهرة-١٩٩٢).

[٢]- مار ميخائيل السرياني الكبير، تاريخ مار ميخائيل السرياني الكبير، ج٢، ص٢٩٨.

[٣]- البطريرك أسطفان الدويهي (ت ١٠٨٢/ ١٧٠٤م)، تاريخ الأزمنة، نظر فيها وحقّقها: الأباتي بطرس فهد، منشورات دار لحد خاطر، ط٣، (بيروت-د. ت) ص١.

[٤]- ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ص٩٤؛ البطريرك أسطفان الدويهي، تاريخ الأزمنة، ص٢.

بحياطته، فضمّه إليه وكفله[1] إلى أنْ بلغ ثماني سنين[2].

ويرى مار ميخائيل السرياني الكبير أنَّ نسبهﷺ من قبيلة قريش، ويدعى أتباعه المسلمين أو إسماعليّين أو هاجريين نسبة إلى هاجر وإسماعيل، وسرقيين نسبة إلى سارة، ومذيانيّين أبناء قنطور[3]، بيد أنّ ابن العبري جزم بأنَّ نسبه ينتهي إلى نبيّ الله إسماعيل (عليهما السلام)، فقال ما نصّه: «ذكر النسّابون أنَّ نسبته ترتقي إلى إسماعيل بن إبراهيم الخليل الذي ولدت له هاجر أمّه سارة زوجته»[4].

ثانيًا- رحلتهﷺ إلى الشام الأولى

أورد مؤرّخو السريان في كتبهم أنَّ الرسول الأعظمﷺ كان كثير السفر إلى بلاد الشام، فمنهم مَنْ حدّد تلك الأماكن التي زارها، والتي لا دليل عليها في المصادر الإسلاميّة وغيرها، فيقول يعقوب الرهّاوي المتوفىّ سنة (٨٦هـ/ ٧٠٨م) ما نصّه: «كان محمّد يسافر للتجارة في أراضي فلسطين، وجزيرة العرب، وفينيقيا السورية»[5].

وفي السياق نفسه، نرى أنّ مار ميخائيل السرياني الكبير المتوفىّ سنة (٥٧٧هـ/ ١١٩٩م) يتناول سيرتهﷺ بشكل مغلوط، فإنَّه يقول: «كان محمّد بن عبد الله يذهب إلى فلسطين للتجارة...»[6].

بيد أنَّ ابن العبري يرى أنَّه لمّا تولىّ كفالته أبو طالب، خرج به وهو ابن تسع سنين إلى الشام. فلمّا نزلوا بصرى، خرج إليهم راهب عارف اسمه بحيرا مِن صومعته[7]،

[١]- ابن العبري، غريغوريوس ابن أهرون بن توما (ت ٦٨٥هـ/ ١٣٠٧م) تاريخ مختصر الدول، تح: أنطون صالحاني اليسوعي، دار الشرق، ط٣ (بيروت، ١٩٩٢)، ص٩٤.

[٢]- البطريرك أسطفان الدويهي، تاريخ الأزمنة، ص٢.

[٣]- قنطور بن عامر بن شالخ بن أرفخشد بن سام بن نوح... للمزيد ينظر: اليافعي، عبد الله بن أسعد بن علي (ت ٧٦٨هـ/ ١٣٩٠م) مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، وضع حواشيه: خليل المنصور، دار الكتب العلميّة (بيروت-١٩٩٧)، ج١، ص٢٣٦؛ مار ميخائيل السرياني الكبير، تاريخ مار ميخائيل السرياني الكبير، ج٢، ص٢٩٨.

[٤]- تاريخ مختصر الدول، ص٩٤.

[٥]- نقلاً عن، خوان كول، محمّد رسول السلام وسط صراع الإمبراطوريّات، ترجمة: عمرو بسيوني، هشام سمير، ابن النديم (بيروت-٢٠٢١)، ص٤٥.

[٦]- تاريخ مار ميخائيل السرياني الكبير، ج٢، ص٢٩٨.

[٧]- هو منار الراهب ومتعبّده... للمزيد ينظر: القاضي عيّاض، عيّاض بن موسى بن عياض (ت ٥٤٤هـ/ ١١٦٦م) مشارق الأنوار على صحاح الآثار، المكتبة العتيقة ودار التراث (د.م-د.ت) ج٢، ص٤٦.

وجعل يتخلّل القوم حتّى انتهى إليه فأخذه بيده، وقال: سيكون مِن هذا الصبيّ أمر عظيم ينتشر ذكره في مشارق الأرض ومغاربها، فإنَّه حيث أشرف أقبل وعليه غمامة تظلّله[١].

ومِن الأمور الغريبة التي ذكرها مؤرّخو السريان، أنَّهم يزعمون في كتبهم أنَّ الرسول الأعظمﷺ أخذ دينه مِن الديانة المنتشرة في تلك الحقبة، وأخذ كلّ واحد منهم يرى أنّه أخذ مِن دينه، فيزعم المؤرّخ مار ميخائيل السرياني الكبير أنَّهﷺ أخذ الدين مِن اليهوديّة المنتشرة في فلسطين، ونشرها بين قومه عند عودته، فقال مار ميخائيل السرياني ما نصّه: «كان محمّد بن عبد الله يذهب إلى فلسطين للتجارة، واطّلع على عقيدة اليهود بوحدانيّة الله بتداوله الحديث معهم، ولمّا رأى أبناء شعبه يتعبّدون للحجارة والخشب وغيرها مِن المخلوقات، استحسن عقيدة اليهود وجنح إليها، ولمّا عاد إلى وطنه، طرح هذه العقيدة على أبناء أمّته، فأطاعته قلّة في بادئ الأمر، ثمّ أخذوا بالتزايد، وإذ قوي، أخذ يأمرهم رسميًّا بإطاعته...»[٢]. وهذا الرأي خالفه خوان كول الذي ذهب مذهبًا مخالفًا لما يراه مار ميخائيل السرياني الكبير، فزعم أنَّهﷺ أخذ تعاليم السيّد المسيحعليه السلام، فيقول: «وكان المبشّرون والتجّار المسيحيّون المصاحبون لمحمّد يحدّثونه عن تعاليم المسيح الذي يقول للناس أنْ يديروا خدّهم الأيسر لمَنْ لطمهم على الأيمن، وأنَّه سيعود يومًا للأرض ليسود السلام...»[٣].

وعليه، يظهر التناقض بين مؤرّخي السريان للسيرة النبويّة، ولا يمكن الأخذ بالأقوال المتناقضة والاعتماد عليها، فهي تنمّ عن فهمهم الخاطئ للسيرة العطرة. فضلاً عن ذلك، لم نرَ في سيرتهﷺ تعاليم يهوديّة أو مسيحيّة، فهذه المصنّفات الإسلاميّة، بل حتّى القرآن الكريم، لا يوجد فيها أيّ تعاليم كانت ثابتة في الأديان السابقة، ووقع فرضها على المسلمين كما هي، وإنْ كانت بعض العبادات متشابهة في الأصل، وهذا يعود إلى المصدر الواحد لجميع الديانات السماويّة، وهو الله سبحانه وتعالى، بل يمكن الادّعاء بأنّ النبيّﷺ جاء بتعاليم مخالفة بشكل كبير مع تعاليم ما

[١]- تاريخ مختصر الدول، ص٩٤.

[٢]- تاريخ مار ميخائيل السرياني الكبير، ج٢، ص٢٩٨.

[٣]- محمّد رسول السلام وسط صراع الإمبراطوريّات، ص٣٩.

سبقه مِن ديانات، خاصّة اليهوديّة والمسيحيّة، خاصّة تلك التعاليم التي ذكرها مار ميخائيل السرياني الكبير، إذ يقول: «أنّهم يصلّون خمس مرّات في اليوم، وفي كلّ صلاة يركعون أربع ركعات...يصومون ثلاثين يومًا طوال النهار، ويأكلون طوال النهار حتّى الفجر، ويتوضّون بالماء قبل الصلاة، ويغسلون أعضاءهم، وفي حالة اقترابهم مِن المرأة أو الاحتلام يطهّرون جسمهم كلّه، ومِن ثَمَّ يصلّون، وقبلتهم هي مكّة حيثما كانوا»[1]. فهل هذه الفروض جاء بها النبيّ موسىعليه السلام، أم النبيّ عيسىعليه السلام؟ فهي غير ثابتة عند الديانات الأخرى، فكيف يدّعي المؤرّخون السريانيون أنَّ النبيّ صلى الله عليه وآله تعلّم مِن اليهودية والمسيحية ثمّ علّم قومه؟

أضف إلى ذلك ما ذكره مار ميخائيل السرياني الكبير نفسه مِن أنَّ الرسول صلى الله عليه وآله لم يتقيّد بشريعة نبيّ الله موسى، فقال: «... وهم يمارسون الختان... لكنّهم دون أنْ يتقيّدوا بشريعة موسى بأنَّ يتمّ الختان في اليوم الثامن، ولكنَّهم يختنون في أيّة سنّ كانت»[2]. وهذا دليل واضح على تناقض آرائه، وهو ما ينمّ عن عدم الفهم أو عدم الاطّلاع.

كما أنَّ ما ذكره ابن العبري مِن أنَّه صلى الله عليه وآله في رحلته الأولى التقى بالراهب بحيرا[3]، وهو ابن تسع سنين[4]، وقال سيكون مِن هذا الصبي أمر عظيم ينتشر ذكره في مشارق الأرض ومغاربها، وإنَّه حيث أشرف أقبل وعليه غمامة تظلّله[5]. فإنَّ هذه الرواية،

[١]- تاريخ مار ميخائيل السرياني الكبير، ج٢، ص٢٩٩-٣٠٠.

[٢]- تاريخ مار ميخائيل السرياني الكبير، ج٢، ص٣٠٠.

[٣]- مختصر تاريخ الدول، ص٩٤.

[٤]- يقال له جرجيس،كان نصرانيًا من عبد القيس... ابن حجر، أحمد بن علي بن محمّد (ت ٨٥٢هـ) الإصابة في تمييز الصحابة، تح: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمّد معوض، دار الكتب العلميّة (بيروت- ١٤١٥هـ) ج١، ص٤٧٥.

بيد أنَّه وقع اختلاف بين المصادر العربيّة، ذكرت أنّ عمره الشرف كان اثنتي عشرة سنة للمزيد ينظر: ابن سعد، محمّد بن سعد بن منيع (ت ٢٣٠هـ) الطبقات الكبرى، تح: محمّد عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة (بيروت-١٩٩٠)، ج١، ص٩٧؛ ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمّد بن علي (ت ٩٧٤هـ) أشرف الوسائل إلى فهم الشّمائل، تح: أحمد بن فريد المزيدي، دار الكتب العلميّة (بيروت-١٩٩٨)، ص٣٩.

وهناك مَنْ يرى هذا التاريخ؛ أي أنَّ عمره الشريف تسع سنين... للمزيد ينظر: ابن حبيب، محمّد بن حبيب بن أميّة (ت ٢٤٥هـ) المحبر، تح: إيلزة ليختن شتيتر، دار الآفاق الجديدة، بيروت-د.ت، ص٩؛ الطبري، محمّد بن جرير بن يزيد (ت ٣١٠هـ) تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلميّة (بيروت-١٤٠٧هـ)، ج١، ص٥١٩؛ الماوردي، علي بن محمّد بن محمّد (ت ٤٥٠هـ) أعلام النبوة، دار ومكتبة الهلال (بيروت-١٤٠٩هـ)، ص١٧٥.

[٥]- التلمحري، تاريخ الزقنيني؛ تاريخ، المنبجي، المنتخب من تاريخ المنبجي؛ تاريخ مار ميخائيل السرياني الكبير،

وإنْ كانت واردة في المصادر الإسلاميّة، إلّا أنّها ليست مِن القضايا الثابتة تاريخيًّا في تاريخ النبيّ محمّدﷺ، بل رفضها كليًّا بعض المؤرّخين المسلمين على تفصيل في محلّه. كما أنَّ هذه الرواية لا تنهض دليلاً على قولهم بأنَّ النبيّﷺ تعلّم مِن اليهوديّة والمسيحيّة، بل القدر المتيقّن مِن الرواية أنَّ الراهب عنده معرفة واطّلاع على صفات نبيّ آخر الزمان، وقد وجد هذه الصفات منطبقة على النبيّ محمّدﷺ.

ثالثًا- رحلته الثانية إلى الشام وزواجه المبارك

لم تشِر المصادر السريانيّة المتوفّرة إلى رحلته الثانية، وزواجه مِن السيِّدة خديجة الكبرى (رضوان الله عليها)، والوحيد الذي أشار إلى ذلك هو ابن العبري؛ حيث أورد أنّه لمّا كمل له مِن العمر خمس وعشرون سنة، عرضت عليه امرأة ذات شرف ويسار، اسمها خديجة، أنْ يخرج بمالها تاجرًا إلى الشام، وتعطيه أفضل ما تعطي غيره، فأجابها إلى ذلك وخرج، ثمّ رغبت فيه، وعرضت نفسها عليه، فتزوّجها، وعمرها يومئذ أربعون سنة، وأقامت معه إلى أنْ توفّيت بمكّة اثنتين وعشرين سنة[1].

رابعًا- المبعث والهجرة

أطلق مؤرّخو السريان لفظة (ملك) على الرسول الأعظمﷺ متعمّدين في استخدام هذه اللفظة؛ لعدم إقرارهم بنبوّتهﷺ، ولم يذكر أحد مِن مؤرّخي السريان حياته في مكّة. وحسب المصادر التي تتوفّر لدينا، فإن المؤرّخ البطريرك أسطفان الدويهي[2] المتوفىّ سنة (ت ١٠٨٢/ ١٧٠٤م)، هو الوحيد الذي ذكر عمره الشريفﷺ عند مبعثه، وقد أخطأ في تحديد ذلك، فقال: «وفي سنة أربعة وأربعين مِن عمره، أظهر الدعوة...»، والصحيح هو عمرهﷺ لمّا بلغ الأربعين.

خامسًا- موقف قريش من الدعوة الإسلاميّة

لم يتناول أحد مِن المؤرّخين السريان -بحسب المصادر المتوفّرة- موقف قريش

والبطريرك أسفهان الدويهي، تاريخ الأزمنة.

[١]- تاريخ مختصر الدول، ص٩٤.

[٢]- تاريخ الأزمنة، ص٢.

مِن دعوة النبيّ ﷺ لهم للإسلام، بيد أنّ البطريرك أسطفان الدويهي الوحيد الذي ذكر ذلك بقوله: «وأمّا قريش وأتباعه في مدينة مكّة، كانوا متمسّكين بعبادة الأصنام، وما وافقوه على دعوته، بل نصبوا له العداوة، وكتبوا صحيفة وعلّقوها على أطراف الكعبة، وإنَّ بني هاشم لا يعاملون بني عبد المطلب، ولا يخالطونهم»[1].

ونلاحظ مِن كلام البطريرك أسطفان الدويهي أنّه اختزل الدعوة في مكّة التي دامت ثلاث عشرة سنة، وبيّن موقف زعماء قريش مِن تلك الدعوة، وتمسّكهم بعبادة الأصنام، ومحاربتهم له ﷺ، ولِما جاء به ﷺ، بل الأكثر من ذلك كلّه، ذكر حادثة المقاطعة التي قام بها زعماء قريش لبني هاشم، والتي دامت ثلاث سنوات؛ أي مِن اثنتي عشرة إلى الخامسة عشر للبعثة المباركة، وأشار إلى وضع الصحيفة على أطراف الكعبة.

سادسًا- الهجرة

وأمّا هجرته الشريفة، فقد أورد التلمحري[2] المتوفىّ سنة (٢٢٣هـ/ ٨٤٥م) في سرده لأحداث سنة (٩٢٣ يوناني[3]/ ٦٢١م)، وهذا التاريخ يمثّل السنة الأولى للهجرة المباركة، فيذكر أنَّ محمّدًا [صلّى الله عليه وآله] كان أوّل ملك لهم، الذي ادّعى -حسب مصادرهم- النبوّة فيهم، فدبّر شؤونهم، وأنقذهم مِن الجاهليّة، وجعل الإسلام لهم دينًا، يعبدون الإله الخالق الواحد الأحد، وسنّ لهم شريعة بعد أنْ كانوا يعبدون الأصنام ويسجدون لها، وخاصّة الأشجار. وأضاف أنّهم كانوا شغوفين بمخافة الشياطين[4].

وعلى الرغم مِن أنَّ التلمحري ذكر أنَّ محمّدًا ملك ادّعى النبوّة، إلاّ أنّه لم يُنكر ما فعله محمّد بقومه من أنّه قد انتشل العرب مِن عبادة الأصنام، وأنقذهم مِن الضلال،

---

[١]- تاريخ الأزمنة، ص٢.

[٢]- مار ديونسيوس (ت ٢٢٣هـ/ ٨٤٥م) تاريخ الزوقنيني، ترجمه: من السريانيّة: الشمّاس بطرس قاشا، قدّم له وعلق عليه ووضع حواشيه: الأب سهيل بطرس قاشا، المطبعة البولسيّة جونيه (بيروت-٢٠٠٦)، ص٥٢.

[٣]- اعتمد المؤرّخون على التقويم اليوناني (الإسكندري) الذي ينقص عن التقويم الميلادي ٣١١ سنة.

[٤]- تاريخ مار ديونسيوس، نقله عن السريانيّة: المطران صليبا شمعون، دار المشرق الثقافيّة (دهوك -٢٠١١) ج٤، ص١٢.

وأخذ ينشر التعاليم الإسلاميّة، وسنّ لهم الشريعة، ودعاهم إلى التوحيد وعبادة الله الواحد الأحد، وأنَّه لم يعبد الأوثان مثلهم. وهذه الأوصاف كافية لإثبات نبوّته ﷺ، فهي صفات خاصّة بالأنبياء. فالتلمحري قدّم الأوصاف الصحيحة بعد أنْ أصدر حكمه بأنّ محمّدًا ادّعى النبوة، وهذا خطأ منهجيّ منه، فالأَوْلى به أنْ يقدّم الأوصاف ثمّ يعطي النتيجة بناء عليها لا العكس.

وزعم التلمحري أنّ الشريعة التي جاء بها ﷺ كانت بحسب مزاج قومه، وأنّه ترك التعبّد بالأديان الأخرى، يقول: «... ولأنّه علّمهم وحدانيّة الله... وضع لهم شرائع توافق مزاجهم، ووصفوه برسول الله، ونبذوا أيّ تشريع يوضع لهم، سواء مِن قبل محمّد أو أيّ إنسان آخر لا يتّقي الله، ولا يتماشى مع رغباتهم، ويتمسّكون بما يتلاءم تلك الرغبات، حتّى ولئن وضعه شخص لا قيمة له، وينسبونه إلى النبي رسول الله قائلين هذا أمر الله...»[1].

مِن الواضح أنّ التلمحري قد أوقع نفسه بالتناقضات، فنجده يذكر أنَّه ﷺ جاء بشريعة توافق مزاجهم، وفي الوقت نفسه يقول إنَّه علّمهم وحدانيّة الله، وترك أيّ إنسان لا يتّقي الله، فهذا يعني أنّ القوانين التي جاء بها ﷺ هي قوانين سماويّة، وإذا كانت كذلك، فإنَّها توافق شرائع الأنبياء (عليهم السلام)؛ كونهم كلّهم يدعون إلى وحدانيّة الله لا شريك له.

أضف إلى ذلك، أنَّ كلامه هذا مخالف لما ذكره البطريرك أسطفان الدويهي[2] الذي جزم بالقول أنّه [صلّى الله عليه وآله] أمرهم بتصديق الأنبياء والرسل، وما أنزله الله عليهم، وكان يعتقد أنَّه لمّا فرض عليهم الاعتراف بأنَّ المسيح روح الله وكلمته، ورسوله، وصدق الإنجيل[3].

بيد أنّ المنبجي[4] المتوفىّ في القرن الرابع الهجري، يذكر تفاصيل حول الهجرة

[١]- تاريخ مار ديونسيوس، ج٤، ص١٢-١٣.

[٢]- تاريخ الأزمنة، ص٢.

[٣]- م.ن، ص٢.

[٤]- أغابيوس بن قسطنطين المنجي المتوفى سنة (٤هـ/ ١٠م) المنتخب من تاريخ المنبجي، انتخبه وحقّقه: عمر عبد السلام تدمري، دار المنصور (طرابلس-١٩٨٦)، ص٣٢.

المباركة؛ إذ تكلّم على المرحلة المدنيّة بإسهاب، فذكر أنّهم رأّسوا عليهم رجلاً يقال له (محمّد بن عبد الله) ﷺ، فصار لهم رئيسًا، وملكًا، ودبّرهم عشر سنين، واجتمع إليه أهله، وأقاربه، وقومه، فأخذهم بالإيمان بالله وحده، لا شريك له، ورفض عبادة الأوثان، فردّوا الله وحده بالعبادة، وأمرهم بالختانة، وترك شرب الخمر، وألاّ يأكلوا الخنزير، ولا الميتة والدم، وأنْ يقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، مَنْ قبِل ذلك سلِم، نجا، ومَنْ رفضه وامتنع منه، حاربه.

وهنا ذكر المنبجي تاريخه ﷺ في المدينة المنوّرة، ودليل ذلك قوله ودبّرهم عشر سنين، وهذه مدّة إقامته ﷺ في المدينة، ولكنّه أغفل الدعوة الأولى التي كانت أيام البعثة المباركة التي دامت ثلاث عشرة سنة في مكّة يدعو قومه. وعليه، فالمنبجي خلط بين تلك الدعوة وبين المرحلة المكّية، فإنَّ دعوته المباركة ﷺ إلى ترك عبادة الأوثان، والإيمان بالله وحده، كانت أيّام مكّة، وكذلك بعض التشريعات التي ذكرها قد وجبت في المدينة، لا في مكّة.

وأشار ابن العبري إلى مدى اهتمام الأنصار بالرسول الأعظم ﷺ عندما هاجر من مكّة إلى المدينة، وكان ذلك اليوم مشهدًا وحافلاً بالاحتفال والأفراح. وقال في السنة الأولى مِن هجرته احتفل الناس إليه ونصروه على المكّيّين أعدائه[1].

وذكر البطريرك أسطفان الدويهي الهجرة المباركة، ورأى أنَّ النبيّ ﷺ لمّا كان له مِن العمر أربع وخمسون سنة، هاجر إلى المدينة في شهر ربيع الأوّل، وابتنى له فيها مسجدًا، ومساكن، وكانت تلك السنة بدو سنين الهجرة، وهي سنة ستمائة واثنتين وعشرين للسيّد المسيح[2].

بل إنَّ الواقع كان يبلغ مِن العمر ﷺ ثلاثًا وخمسين سنة، ودليل ذلك يعود إلى أنّه لمّا بلغ الأربعين جاءه الوحي، وأخذ يدعو قومه في مكّة المكرمة إلى عبادة الله وحده لا شريك له، واستمرّ بذلك ثلاث عشرة سنة، فلمّا بلغ ثلاثًا وخمسين هاجر

[١]- تاريخ مختصر الدول، ص٩٤-٩٥.

[٢]- تاريخ الأزمنة، ص٢-٣.

إلى المدينة.

سابعًا- الفتوحات

لم ترِد لفظة (غزوة) في المصادر السريانيّة التي تتوفّر لدينا إلّا عند ابن العبري، بل أوردوا لفظة استحلّ أو احتلّ، كما أنَّ مصادرهم لم تتناول الغزوات كلّها، بل ذكر معظمها ابن العبري والبطريرك أسطفان الدويهي، وفيما يلي نوردها بحسب ما ذكراه في كتابيهما:

١. فتح فلسطين

أوّل من أشار إلى فتح فلسطين التلمحري، الذي يرى أنَّ الرسول الأعظمﷺ استحلّ فلسطين عام (٩٣٢ يوناني) أي (٦٢١ ميلادي)، التي يقابلهما السنة الأولى للهجرة المباركة، إذ ذكر في أحداث السنة آنفًا: استحلّ المسلمون فلسطين حتّى الفرات النهر الكبير، فانهزم الروم، وعبروا جهة الفرات الشرقيّة، فسيطر عليها المسلمون[١].

إنَّ التلمحري لم يكن موفّقًا في نقله لهذا الخبر، لأسباب عدّة: أوّلها أنَّ هذه السنة (٩٣٢ يوناني)، هي السنة الأولى للهجرة، ولم يكن الرسول الأعظمﷺ يمتلك أيّ جيش إطلاقًا، ولم يكن معه إلّا أعداد قليلة، إذ إنَّهﷺ هاجر وأصحابه إلى المدينة المنوّرة، ولم يكن لهم مأوى، ولم يظهر عليه أيّ مظهر للقوّة العسكرية، ولم يكن الظهور العسكري إلّا في معركة بدر (٢هـ) أي (٩٣٣ سرياني)، (٦٢٢ ميلاد)، ولم يكن معه إلّا (٣١٣ مقاتلًا).

فضلًا عن ذلك، فإنّ المدينة لم تكن حينها مدينةً محصّنةً مِن كلّ جوانبها، إذ كان يوجد بها النصارى واليهود وغيرهما، فكيف يتوجّهﷺ إلى مقاتلة الروم في فلسطين، ويترك المدينة مِن غير حماية، فهذا يحتاج العدّة والعدد مِن ناحية الجيش، وتوفير مستلزماته كافّة.

حتّى إذا كان قصده إرسال أسامة بن زيد إلى أرض فلسطين، فهو لا يستقيم؛ لأنَّه

[١]- تاريخ مار ديونسيوس، ج٤، ص١٢.

كان في السنة الحادية عشرة للهجرة، أي عام (٩٤٢ يوناني) أي (٦٣١ ميلادي)[١].

٢. غزوة بدر[٢]

تُعدّ غزوة بدر أولى المعارك التي خاضها المسلمون تحت قيادته ﷺ، وذكر ابن العبري: «وفي السنة الثانية من هجرته إلى المدينة، خرج بنفسه إلى غزاة بدر، وهي البطشة الكبرى، وهزم بثلاثمائة وثلاثة عشر رجلاً من المسلمين ألفًا من أهل مكّة المشركين»[٣]. بينما ذكر البطريرك أسطفان الدويهي هذه الغزوة بأسلوب مقتضب جدًّا، إذ إنَّه أشار إلى السنة التي وقعت فيها، دون ذكر تفاصيل تلك الغزوة، فقال: «في السنة الثانية للهجرة (٦٢٣م) كانت غزوة بدر الأولى صناديد قريش[٤].

ولم ترد في كتب السريان المتوفّرة تحديد قبلة المسلمين التي فرضها الله تعالى على نبيّه ﷺ[٥] وعلى أتباعه إلى يوم الدين، وكذلك فرض الصيام من الناحية التاريخيّة، إلّا أنَّ ابن العبري ذكرها في أحاديث الثانية للهجرة[٦]، فقال: وفي هذه السنة صرفت

---

[١]- للمزيد عن هذه الغزوة ينظر: ابن هشام، السيرة النبويّة، ج٢، ص٦٠٦؛ الفسوي، يعقوب بن سفيان بن جوان الفارسي، أبو يوسف (ت ٢٧٧هـ) المعرفة والتاريخ، تح: أكرم ضياء العمري، مؤسّسة الرسالة، ط٢ (بيروت-١٩٨١) ج١، ص٣٠٤؛ ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد (ت ٤٥٦هـ) جوامع السيرة وخمس رسائل أخرى، تح: إحسان عباس، دار المعارف (مصر-١٩٠٠) ص٣٣٩.

[٢]- ماء على ثمانية وعشرين فرسخًا من المدينة، في طريق مكّة... للمزيد ينظر: البكري، عبد الله بن عبد العزيز بن محمّد (ت ٤٨٧هـ) معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، عالم الكتب، ط٣ (بيروت-١٤٠٣هـ) ج١، ص٢٣١.

[٣]- مختصر تاريخ الدول، ص٩٥.

[٤]- تاريخ الأزمنة، ص٣.

[٥]- قال تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّماء فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضاها فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِد الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾ سور البقرة، الآية ١٤٤.

[٦]- قال تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِفَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَداكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ سور البقرة، الآية ١٨٥.

القبلة عن جهة بيت المقدّس إلى جهة الكعبة[١]. وفيها فرض صيام شهر رمضان[٢].

٣. غزوة أُحد

لم تذكر المصادر السريانيّة المتوفّرة لدينا تلك الغزوة، ولا أشارت إليها، لكنَّ ابن العبري ذكر: في السنة الثالثة خرج إلى غزاة أُحد. وفيها هزم المشركون المسلمين وشجّ في وجهه وكسرت رباعيّته[٣].

٤. كسرة اليهود (غزوة خيبر)

كغيرها مِن الغزوات لم تتعرّض لها المصادر السريانيّة المتوفّرة لدينا، إلّا ابن العبري ذكرها بالقول: في السنة الرابعة غزا بني النّضير اليهود وأجلاهم إلى الشام[٤]. وأخطأ البطريرك أسطفان الدويهي في ذكره لها بأنّها وقعت في السنة الثالثة مِن الهجرة، والخامسة لهرقل الملك، حاصر المسلمون اليهود في حصونهم فكسروهم، واغتنموا أموالهم[٥].

واكتفى بهذا القول دون الإشارة إلى أسباب تلك الغزوة، وكم كان عدد المسلمين فيها، والحصار الذي فرضه المسلمون.

---

[١]- وهذا الرأي أخرجه ابن خيّاط، خليفة بن خيّاط بن خليفة (ت ٢٤٠هـ) تاريخ خليفة بن خيّاط، تح: د. أكرم ضياء العمري، دار القلم، ط٢، (بيروت-١٣٩٧هـ) ص٦٣؛ ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير (ت ٧٧٤هـ) البداية والنهاية، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر (د.م-٢٠٠٣) ج٥، ص٤٥.

ومنهم مَنْ يرى صرفت القبلة عن الشام نحو الكعبة في رجب على رأس سبعة عشر شهرًا مِن مقدم رسول اللهﷺ المدينة... ينظر: ابن إسحاق، سيرة ابن إسحاق، ص٢٩٩؛ ابن هشام، السيرة النبويّة، ج١، ص٥٥٠؛ ابن سيّد الناس، محمّد بن محمّد بن محمّد بن أحمد (ت ٧٣٤هـ) عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير، تعليق: إبراهيم محمّد رمضان، دار القلم - بيروت، ١٩٩٣، ج١، ص٢٦٨.

[٢]- فرض صوم شهر رمضان سنة اثنتين مِن الهجرة... ينظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج٢، ص١٨؛ المقدسي، المطهر بن طاهر (ت نحو ٣٥٥هـ) البدءَ والتاريخ، مكتبة الثقافة الدينيّة، بور سعيد (د.م-د.ت) ج٥، ص٥٢؛ ابن الأثير، علي بن أبي الكرم محمّد بن محمّد (ت ٦٣٠هـ) الكامل في التاريخ، تح: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي - بيروت، ١٩٩٧، ج٢، ص١٢.

[٣]- وهي من الإنسان أربع أسنان تلي الثنايا من جوانبها. ينظر: الحميري، نشوان بن سعيد (ت ٥٧٣هـ) شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تح: حسين عبد الله العمري وآخرون، دار الفكر المعاصر - بيروت، ١٩٩٩)، ج٤، ص٢٣٨٥؛ مختصر تاريخ الدول، ص٩٥.

[٤]- مختصر تاريخ الدول، ص٩٥.

[٥]- تاريخ الأزمنة، ص٣.

٥. بنو النضير (غزوة بني النضير)

لم يتناولها أحد مِن مؤرّخي السريان حسب المصادر المتوفّرة، إلّا أنَّ البطريك أسطفان الدويهي تناولها هي الأخرى باقتضاب؛ إذ ذكر في السنة الرابعة للهجرة[١]، وهي سنة سكة -سنة ٦٢٥ ميلادي- في بلاد العرب نزل النضير مِن حصونهم، وارتحل البعض منهم إلى عند عرب خيبر، والبعض منهم إلى الشام، فتبعهم المنذر، وقتلهم عند بئر معاوية[٢].

٦. غزوة الأحزاب[٣]

تُعدّ هذه الغزوة مِن الغزوات التي قادها الرسول الأعظمﷺ بنفسه لمواجهة العدوّ المحدق بالمدينة، حيث جمع العدوّ جيشًا كبيرًا مِن الأحزاب، وحاصروا المدينة، ولهذا تمثِّل هذه المعركة حدًّا فاصلاً في التاريخ الإسلامي، حيث ظهرت قوّة وعظمة المسلمين في دفاعهم عن الإسلام ونبيّه محمّدﷺ وعن بلدهم في مقابل تجمّع الأحزاب المناوئة لهﷺ.

لم يشِر أحد مِن مؤرّخي السريان إلى هذه المعركة إلّا ابن العبري الذي ذكرها ضمن أحداث السنة الرابعة مِن الهجرة[٤]، وقد أخطأ في ذلك؛ كونها وقعت في السنة الخامسة[٥] للهجرة، إذ قال: فيها -أي الرابعة للهجرة- اجتمع أحزاب شتّى مِن قبائل

---

[١]- بينما يذكر الواقدي أنَّها حدثت في ربيع الأول، على رأس سبعة وثلاثين شهرًا من مهاجرة... للمزيد ينظر: المغازي،ج١، ص٣٦٣؛ المقريزي، أحمد بن علي بن عبد القادر (ت ٨٤٥هـ) إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، تح: محمّد عبد الحميد النميسي، دار الكتب العلميّة (بيروت-١٩٩٩)، ج١، ص١٨٨؛ ابن العاقولي، محمّد بن محمّد بن عبد الله (ت ٧٩٧هـ) الرصف لما روي عن النبيّﷺ من الفعل والوصف ويليه شرح الغريب، مؤسّسة الرسالة - بيروت، ١٩٩٤، ج٢، ص١٤٥.

[٢]- تاريخ الأزمنة، ص٦.

[٣]- فخرجت قريش، وقائدها أبو سفيان بن حرب، وخرجت غطفان، وقائدها عيينة بن حصن بن حذيفة بن بدر، في بني فزارة، والحارث ابن عوف بن أبي حارثة المري، في بني مرة، ومسعر بن رخيلة بن نويرة بن طريف بن سحمة بن عبد الله بن هلال بن خلاوة بن أشجع بن ريث بن غطفان، فيمن تابعه من قومه من أشجع... للمزيد ينظر: ابن هشام، السيرة النبويّة، ج٢، ص٢١٥.

[٤]- مختصر تاريخ الدول، ص٩٥.

[٥]- للمزيد ينظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج٢، ص٨٩؛ المسعودي، علي بن الحسين بن علي (ت ٣٤٦هـ) التنبيه والإشراف، تصحيح: عبد الله إسماعيل الصاوي، دار الصاوي (القاهرة-د.ت)، ص٢١٤؛ ابن منده، عبد الرحمن بن محمّد بن إسحاق (ت ٤٧٠ هـ) المستَخرجُ من كُتب النَّاس للتَّذكرة والمستطرف من أحوال الرِّجال للمعرفة، تح: عامر حسن صبري التَّميميُّ، الناشر وزارة العدل والشؤون الإسلاميّة، البحرين، إدارة الشئون الدينيّة (البحرين-د.ت)، ج١، ص٣٨٣؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٢، ص٦٤.

العرب مع أهل مكّة، وساروا جميعًا إلى المدينة فخرج إليهم. ولأنَّه هال المسلمين أمرهم، أمر بحفر خندق، وبقوا بضعة وعشرين يومًا لم يكن بينهم حرب. ثمّ جعل واحد مِن المشركين يدعو إلى البراز[1]، فسعى نحوه عليّ بن أبي طالب، وقتله وقتل بعده صاحباً له. وكان قتلهما سبب هزيمة الأحزاب على كثرة عددهم ووفرة عددهم.

٧. غزوة دومة الجندل وغزوة بني لحيان

لم تشِر المصادر السريانيّة المتوفّرة لدينا إلى هاتين الغزوتين إلاّ ابن العبري[2]

---

[١]- يقصد بذلك عمرو بن عبد ود، فذكر البيهقي في سننه «أخبرنا أبو عبد الله الحافظ، ثنا [حدثنا] أبو العباس محمّد بن يعقوب، ثنا أحد بن عبد الجبار، ثنا يونس بن بكير، عن بن إسحاق، قال: خرج، يعني يوم الخندق عمرو بن عبد ود، فنادى مَنْ يبارز؟ فقام عليّ عليه السلام وهو مقنع في الحديد، فقال أنا لها يا نبيّ الله. فقال: إنَّه عمرو اجلس. ونادى عمرو إلاّ رجلٌ؟ وهو يؤنبّهم ويقول: أين جنّتكم التي تزعمون أنّه من قتل منكم دخلها؟ أفلا يبرز إليّ رجل؟ فقام عليّ عليه السلام: أنا يا رسول الله. فقال اجلس. ثمّ نادى الثالثة وذكر شعرًا، فقام عليّ فقال: يا رسول الله أنا. فقال إنّه عمرو. قال وإنْ كان عمرًا. فأذن له رسول اللهﷺ...»، وهناك أبيات شعريّة قالها ابن عبد ود، حينما دعا إلى المبارزة في يوم الخندق فلم يخرج إليه أحد، فقال:

وَلَقَدْ بَحِحْتُ مِنَ النِّدَاءِ... بِجَمْعِكُمْ هَلْ مِنْ مُبَارِزْ

وَوَقَفْتُ إِذْ جَبُنَ الْمُشَجِّعُ... وَقْفَةَ الرَّجُلِ الْمُنَاجِزْ

وَكَذَاكَ أَنِّي لَمْ أَزَلْ... مُتَسَرِّعًا قَبْلَ الْهَزَاهِزْ

إِنَّ الشَّجَاعَةَ فِي الْفَتَى... وَالْجُودَ مِنْ خَيْرِ الْغَرَائِزْ

فقام علي، فقال: يا رسول الله، أنا، فقال: إنّه عمرو. قال: وإنْ كان عمرًا. فأذن له رسول اللهﷺ، فمشى إليه. حتّى أتاه وهو يقول:

لا تعجلنّ فقد أتاك... مُجِيبُ صَوْتِكَ غَيْرُ عَاجِزْ

ذُو نِيَّةٍ وَبَصِيرَةٍ... وَالصِّدْقُ مَنْجَى كُلِّ فَائِزْ

إِنِّي لأرجو أن أقيم... عَلَيْكَ نَائِحَةَ الْجَنَائِزْ

مِنْ ضربة نجلاء... يبقى ذِكْرُهَا عِنْدَ الْهَزَاهِزْ

وضربه عليّ على حبل العاتق فسقط، وثار العجاج، وسمع رسول اللهﷺ التكبير، فعرف أنَّ عليًّا قد قتله، فتمّ عليّ عليه السلام يقول:

أَعَلَيَّ تَقْتَحِمُ الْفَوَارِسُ هَكَذَا... عَنِّي وَعَنْهُمْ أَخَّرُوا أَصْحَابِي

الْيَوْمَ يَمْنَعُنِي الْفِرَارَ حَفِيظَتِي... وَمُصَمِّمٌ فِي الرَّأْسِ لَيْسَ بِنَابِ

... للمزيد ينظر: أحمد بن الحسين بن علي (ت ٤٥٨هـ) السنن الكبرى، تح: محمّد عبد القادر، دار الكتب العلميّة، ط٣، (بيروت-١٤٢٠) ج٩، ص٢٢٢؛ الكلاعي، سلمان بن موسى بن سالم (ت ٦٣٤هـ) الاكتفاء بما تضمّنه مِن مغازي رسول اللهﷺ والثلاثة الخلفاء، دار الكتب العلميّة (بيروت-١٤٢٠)، ج١، ص٤٢٥؛ ابن سيّد الناس، عيون الأثر، ج٢، ص٩٩؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ج٦، ص٤٣؛ ابن المقلن، البدر المميّز في تخريج الأحاديث الواقعة في الشرح الكبير، تح: مصطفى أبو الغيط وآخرون، دار الهجر (الرياض-١٤٢٥هـ)، ج٩، ص١٠٠.

[٢]- مختصر تاريخ الدول، ص٩٥.

الذي ذكرهما باقتضاب، فقال في السنة الخامسة كانت غزوة دومة الجندل[1] وغزوة بني لحيان[2].

٨. غزوة بني المصطلق[3]

ذكرها ابن العبري باقتضاب، حيث قال: وفي السنة السادسة خرج بنفسه إلى غزاة بني المصطلق وأصاب منهم سبيًا كثيراً[4].

٩. غزوة خيبر

قال فيها ابن العبري: وفي السنة السابعة خرج إلى غزوة خيبر مدينة اليهود. وينقل

[١]- وهي على سبع مراحل من دمشق بينها وبين مدينة الرسول (صلّى الله عليه [وآله] وسلم)... للمزيد ينظر: ياقوت الحموي، ياقوت بن عبد الله (ت ٦٢٦هـ) معجم البلدان، دار صادر، ط٢ (بيروت -١٩٩٥)، ج٢، ص٤٨٧.

وفي هذه الغزوة أراد رسول الله (صلّى الله عليه [وآله] وسلم) أنْ يدنو إلى أدنى الشام، وقيل له إنَّها طرف من أفواه الشام، فلو دنوت لها كان ذلك ممّا يفزع قيصر. وقد ذكر له أنَّ بدومة الجندل جمعًا كثيرًا، وأنَّهم يظلمون من مرّ بهم من الضافطة [المكاري]، وكان بها سوق عظيم وتجّار، وضوى إليهم قوم من العرب كثير، وهم يريدون أنْ يدنوا من المدينة. فندب رسول اللهﷺ الناس، فخرج في ألف من المسلمين، فكان يسير الليل ويمكن النهار، ومعه دليل له من بني عذرة يقال له مذكور، هاد خريت، فخرج رسول اللهﷺ مغذًا للسير، ونكب عن طريقهم، ولمّا دنا رسول الله (صلّى الله عليه [وآله] وسلم) من دومة الجندل،... فسار النبي (صلّى الله عليه [وآله] وسلم) حتّى هجم على ماشيتهم ورعائهم، فأصاب رسول اللهﷺ مَنْ أصاب، وهرب مَنْ هرب في كلّ وجه. وجاء الخبر أهل دومة الجندل فتفرّقوا، ونزل رسول الله (صلّى الله عليه [وآله] وسلم) بساحتهم، فلم يجد بها أحدًا... للمزيد ينظر: الواقدي، المغازي، ج١، ص٤٠٣.

[٢]- خروج الرسول الله الأعظمﷺ مطالبًا بثأر عاصم بن ثابت وخبيب بن عدى وأصحابهما، المقتولين بالرجيع، وذلك إثر رجوعه من دومة الجندل، فسلك (صلّى الله عليه [وآله] وسلم) على غراب، جبل بناحية المدينة على طريق الشام - إلى مخيض، ثمّ إلى البتراء، ثمّ أخذ ذات اليسار، فخرج على بين [مكان وهو واد فيه عين قرب المدينة]، ثمّ على صخيرات اليمام، ثمّ أخذ المحجّة من طريق مكّة، فأغذّ السير حتّى نزل غران، وهو واد بين أمج وعسفان، وهي منازل بنى لحيان، إلى أرض يقال لها: ساية، فوجدهم قد حذروا وتمنّعوا في رؤوس الجبال، فخرج رسول الله (صلّى الله عليه [وآله] وسلم) -إذ فاته غرتهم- في مائتي راكب من أصحابه، حتّى نزل عسفان، وبعث عليه السلام رجلين من أصحابه فارسين، حتّى بلغا كراع الغميم، ثمّ كرّا، ورجع عليه السلام قافلاً إلى المدينة. ينظر: ابن حزم، جوامع السيرة النبويّة، دار الكتب العلميّة (بيروت-د.ت)، ص١٥٩.

[٣]- بعث رسول الله (صلّى الله عليه [وآله] وسلم) الوليد بن عقبة بن أبي معيط إلى صدقات بني المصطلق، وكانوا قد أسلموا وبنوا المساجد بساحاتهم. فلمّا خرج إليهم الوليد وسمعوا به قد دنا منهم، خرج منهم عشرون رجلاً يتلقّونه بالجزر والنعم فرحًا به، ولم يروا أحدًا يصدق بعيرا قط، ولا شاة، فلمّا رآهم ولّى راجعًا إلى المدينة ولم يقربهم، فأخبر النبيّ صلّى الله عليه وآله سلم أنّه لمّا دنا منهم لقوه. معهم السلاح يحولون بينه وبين الصدقة، فهم رسول الله صلّى الله عليه وآله سلم أنْ يبعث إليهم مَنْ يغزوهم. وبلغ ذلك القوم، فقدم عليه الركب الذين لقوا الوليد، فأخبروا النبيّ (صلّى الله عليه [وآله] وسلم) الخبر، وقالوا: يا رسول الله، سله هل ناطقنا أو كلّمنا؟ ونزلت هذه الآية ونحن مع رسول الله (صلّى الله عليه [وآله] وسلم) نكلمه ونعتذر، فأخذه البرحاء فسرى عنه... ثمّ قال: مَنْ تحبون أبعث إليكم؟ قالوا: تبعث علينا عباد بن بشر، فقال: يا عباد سر معهم فخذ صدقات أموالهم وتوق كرائم أموالهم، قال: فخرجنا مع عباد يقرئنا القرآن، ويعلّمنا شرائع الإسلام، حتّى أنزلناه في وسط بيوتنا، فلم يضيع حقًّا، ولم يعد بنا الحقّ. وأمره رسول الله (صلّى الله عليه [وآله] وسلم) فأقام عندنا عشرًا، ثمّ انصرف إلى رسول الله (صلّى الله عليه [وآله] وسلم) راضيًا... للمزيد ينظر: الواقدي، المغازي، ج١، ص٤١٢-٤١٣.

[٤]- مختصر تاريخ الدول، ص٩٥.

عن عليّ بن أبي طالب أنّه عالج باب خيبر[١]، واقتلعه وجعله مجنًا، وقاتلهم[٢].

١٠. فتح مكّة

تحدّث ابن العبري عن فتح مكّة، فقال: «وفي الثامنة كانت غزوة الفتح؛ فتح مكّة، وعهد إلى المسلمين أنْ لا يقتلوا فيها إلاّ مَنْ قاتلهم، وأمن مَنْ دخل المسجد، ومَنْ أغلق على نفسه بابه، وكفّ يده، ومَنْ تعلّق بأستار الكعبة سوى قوم كانوا يؤذونه، ولمّا أسلم أبو سفيان، وهو عظيم مكّة، مِن تحت السيف، ورأى جيوش المسلمين، قال للعبّاس: يا أبا الفضل لقد أصبح ملك ابن أخيك عظيمًا، فقال له: ويحك إنّها النبوّة، قال نعم إذن»[٣].

١١. غزوة تبوك[٤]

لم تشِر المصادر السريانيّة المتوفّرة لدينا إلى تلك الغزوة إلاّ ابن العبري قال فيها: «وفي السنة التاسعة خرج إلى غزاة تبوك مِن بلاد الروم ولم يحتج فيها إلى حرب، وفي السنة العاشرة حجّ حجّة الوداع. وفيها تنبّأ باليمامة مسيلمة الكذّاب، وجعل يسجّع مضاهيًا للقرآن فيقول: «لقد أنعم الله على الحبلى أخرج منها نسمة تسعى مِن بين صفاق وحشًا»[٥].

ثامنًا- وفاته ﷺ

فقد وقع اختلاف كبير بين مؤرّخي السريان في سنة وفاته ﷺ، فذكر التلمحري ما نصّه: (سنة ٩٤٣ [يوناني]/ ٦٢٩م توفيّ محمّد ملك

---

[١]- وقلع عليّ باب خيبر، ولم يقلبه سبعون رجلاً إلاّ بعد جهد... للمزيد ينظر: مغلطاي، ابن قليج بن عبد الله (ت ٧٦٢هـ) الإشارة إلى سيرة المصطفى وتاريخ من بعده من الخلفا، تح: محمّد نظام الدين الفُتَيّح، دار القلم (بيروت-١٩٩٦)، ص٢٨٠.

[٢]- مختصر تاريخ الدول، ص٩٥.

[٣]- مختصر تاريخ الدول، ص٩٥.

[٤]- قرية بين وادى القرى والشام... للمزيد ينظر: ابن عبد الحقّ، عبد المؤمن بن عبد الحقّ (ت ٧٣٩هـ) مراصد الاطّلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، دار الجيل (بيروت-١٤١٢هـ) ج١، ص٢٥٣.

[٥]- مختصر تاريخ الدول، ص٩٥.

المسلمين)[1]، ويوجد قول آخر في تحديد سنة وفاته ﷺ: «سنة ٩٣٨ي/ ٦٢٧م/ ٦هـ/ توفيّ النبيّ محمّد ﷺ....»[2]، والأدهى ما ذكره مار ميخائيل السرياني الكبير: «...بعد أنْ حكم محمّد سبع سنوات توفيّ...»[3].

ويرى ابن العبري أنّه في السنة العاشرة حجّ حجّة الوداع[4]، وفي هذه السنة وعك عليه السلام، ومرض وتوفيّ يوم الاثنين لليلتين بقيتا مِن صفر. وكان عمره بجملته ثلاثًا وستين سنة، منها أربعون سنة قبل دعوة النبوّة، وبعدها ثلاث عشرة سنة مقيمًا بمكّة، ومنها بعد الهجرة عشر سنين مقيمًا بالمدينة، ولمّا توفيّ أراد أهل مكّة من المهاجرين ردّه إليها لأنَّها مسقط رأسه، وأراد أهل المدينة مِن الأنصار دفنه بالمدينة لأنَّها دار هجرته ومدار نصرته، وأرادت جماعة نقله إلى بيت المقدس لأنّه موضع دفن الأنبياء، ثمّ اتّفقوا على دفنه بالمدينة، فدفنوه بحجرته حيث قبض.

وذكر البطريرك أسطفان الدويهي تحت عنوان وفاة نبيّ الإسلام محمّد ما نصّه: «في السنة الحادية عشرة؛ أي السنة الحادية عشرة للهجرة، وهي سنة ستمائة وإحدى وثلاثون للسيّد المسيح، كانت وفاة أبو القاسم محمّد نبيّ الإسلام، وكان ذلك يوم الاثنين لاثنتي عشرة ليلة خلت مِن ربيع الأوّل، وقيل ما نصف نهار يوم الاثنين لليلتين بقيا من ربيع الأوّل...»[5].

تاسعًا- موقفه ﷺ مِن النصارى

عُرف عن الرسول الأعظم ﷺ رحمته ورأفته تجاه أهل الذمّة، إذ كان يرى ﷺ مَن آذاهم فقد آذاه، ومن آذاه فقد آذى الله عزّ وجلّ، وكان هو ﷺ خصمه، وكانوا تحت رعايته وحمايته في ظلّ دولته الإلهيّة المباركة، ويصفهم بنفسه وعرضه، فقال البطريرك أسطفان الدويهي ما نصّه: «وذكرت التواريخ أنَّه كان مؤثرًا للنصارى، رؤوفًا

[١]- تاريخ الزوقنيني، ص٥٣؛ تاريخ مار ديونسيوس التلمحري، تعريب: المطران صليبا شمعون، مطبعة هاوار (دهوك-٢٠١١)، ج٤، ص١٣.

[٢]- الوقائع التاريخيّة السريانيّة من سنة ٥٨٧-٧٧٤م، ترجمة: الشماس بطرس قاشا، مراجعة وتقديم: الأب سهيل قاشا، مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت-٢٠١٦)، ص١٦.

[٣]- مار ميخائيل السرياني الكبير، ج٢، ص٣٠٤.

[٤]- مختصر تاريخ الدول، ص٩٥.

[٥]- تاريخ الأزمنة، ص١٠.

بهم، ضرب عليهم الجزية، وكان لهم الأمان، وقال مَنْ آذى ذمّيًا فقد آذاني، ومَنْ ظلم ذمّيًا فكان خصمه يوم القيامة، وقال لعمر عندما طلبوا منه الأمان أنَّ نفوسهم كنفوسنا، وأموالهم كأموالنا، وأعراضهم كأعراضنا»[1].

الخاتمة

في نهاية هذه الجولة البحثيّة في مصادر المؤرّخين السريانيّين، تبيّن أنَّ السريانيّين لم يولوا اهتمامًا كافيًا بالمسلمين وتاريخهم وسيرة نبيّهم، على الرغم مِن معاصرتهم لجميع مراحل تطوّر الدعوة الإسلاميّة، ولعلّ ذلك يعود إلى أسباب أيديولوجيّة تمنعهم من عرض ثقافة الإسلام والمسلمين بين مجتمعاتهم خوفًا عليهم مِن التأثّر بهم. ورغم قلّة المعلومات في كتبهم حول السيرة النبويّة، حاولنا في هذا البحث المتواضع عرض ما ورد فيها مع إظهار وجه الخلل. ولكي لا نكون مِن المصادرين على الرأي، أوضحنا مرّات عديدة بأنَّ المعلومات التي استقى منها البحث تقتصر على ما توفّر بين أيدينا، ما يترك مجالاً للباحثين أنْ يسلّطوا الضّوء على هذا الموضوع مِن خلال مصادر أخرى تتوفرّ بين أيديهم غير ما ورد هنا.

وبناءً عليه، فقد خلص البحث إلى نقاط عدّة نوردها كما يلي:

السريان هم بقايا الأكاديّين، والآثوريّين، والبابليّين، والكلدانيّين، والآراميّين الذين قدموا مِن شبه الجزيرة العربيّة، واستوطنوا بلاد الرافدين، وجاءت تلك التسمية نسبه إلى سوريا (أسوريا).

المصادر السريانيّة مقتضبة جدًّا في تناول سيرة النبيّ ﷺ العطرة، فلم تتناول اسمه الكامل، بل اكتفت به إلى جدّه (عبد مناف)، وربمَّا دفعها ذلك العمد حتّى لا يعرف أقوامهم أنَّه يتّصل بجدّه إسماعيل بن إبراهيم (عليهما السلام)، فضلاً عن ذلك، جاءت في كتبهم رحلته ﷺ إلى أراضي فلسطين، وجزيرة العرب، وفينيقيا السوريّة، وهذا غير موجود في المصنّفات الإسلاميّة.

[١]- تاريخ الأزمنة، ص٢.

لم تتناول المصادر السريانيّة المتوفّرة رحلته الثانية، وزواجه من السيِّدة خديجة الكبرى (رضوان الله عليها)، والوحيد الذي أشار إلى ذلك هو ابن العبري.

لقد أخطؤوا في تحديد سنة مبعثه، إذ ذهبوا إلى سنة أربعة وأربعين مِن عمره، أظهر الدعوة، وعلّم قومه الوحدانيّة، وترك عبادة الأوثان.

لقد زعموا أنَّه ﷺ جاء بتشريعات تخالف تلك التي جاء بها الأنبياء عليهم السلام.

وذكر بعضهم أنَّ ﷺ قد أمرهم بتصديق الأنبياء والرسل، وما أنزله الله عليهم، وقد ذكروا غزواته، وتناولوا سياسته، ورفقه، ورحمته تّجاه أهل الذمّة، إذ كان يرى ﷺ أذيّتهم مِن أذاه، ومَنْ آذاه فقد آذى الله (عزّ وجل، وكان هو ﷺ خصمه، وكانوا تحت رعايته.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. ابن إسحاق، محمّد بن إسحاق بن يسار (ت ١٥١هـ) سيرة ابن إسحاق، تحقيق: سهيل زكّار، دار الفكر (بيروت - ١٩٧٨).

٣. ابن الأثير، علي بن أبي الكرم محمّد بن محمّد (ت ٦٣٠هـ) الكامل في التاريخ، تح: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي - بيروت، ١٩٩٧، ج٢.

٤. ابن العاقولي، محمّد بن محمّد بن عبد الله (ت ٧٩٧هـ) الرصف لما روي عن النبيّ ﷺ من الفعل والوصف ويليه شرح الغريب، مؤسّسة الرسالة - بيروت، ١٩٩٤، ج٢.

٥. ابن العبري، غريغوريوس ابن أهرون بن توما (ت ٦٨٥هـ/ ١٣٠٧م).

٦. ابن المقلن، البدر المميّز في تخريج الأحاديث الواقعة في الشرح الكبير، تح: مصطفى أبو الغيط وآخرون، دار الهجر (الرياض-١٤٢٥هـ)، ج٩.

٧. ابن حبيب، محمّد بن حبيب بن أميّة (ت ٢٤٥هـ) المحبر، تح: إيلزة ليختن شتيتر، دار الآفاق الجديدة، بيروت-د.ت؛ الطبري، محمّد بن جرير بن يزيد (ت ٣١٠هـ) تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلميّة (بيروت-١٤٠٧هـ)، ج١؛ الماوردي، علي بن محمّد بن محمّد (ت ٤٥٠هـ) أعلام النبوة، دار ومكتبة الهلال (بيروت-١٤٠٩هـ).

٨. ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمّد بن علي (ت ٩٧٤هـ) أشرف الوسائل إلى فهم الشّمائل، تح: أحمد بن فريد المزيدي، دار الكتب العلميّة (بيروت-١٩٩٨).

٩. ابن حجر، أحمد بن علي بن محمّد (ت ٨٥٢هـ) الإصابة في تمييز الصحابة، تح: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمّد معوض، دار الكتب العلميّة (بيروت- ١٤١٥هـ) ج١.

١٠. ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد (ت ٤٥٦هـ) جوامع السيرة وخمس رسائل أخرى، تح: إحسان عباس، دار المعارف (مصر-١٩٠٠).

١١. ابن خيّاط، خليفة بن خيّاط بن خليفة (ت ٢٤٠هـ) تاريخ خليفة بن خيّاط، تح: د. أكرم ضياء العمري، دار القلم، ط٢، (بيروت-١٣٩٧هـ).

١٢. ابن سعد، محمّد بن سعد بن منيع (ت ٢٣٠هـ) الطبقات الكبرى، تح: محمّد عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة (بيروت-١٩٩٠)، ج١.

١٣. ابن سيّد الناس، محمّد بن محمّد بن محمّد بن أحمد (ت ٧٣٤هـ) عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير، تعليق: إبراهيم محمّد رمضان، دار القلم - بيروت، ١٩٩٣، ج١.

١٤. ابن عبد الحقّ، عبد المؤمن بن عبد الحقّ (ت ٧٣٩هـ) مراصد الاطّلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، دار الجيل (بيروت-١٤١٢هـ)، ج١.

١٥. ابن قتيبة الدينوري، عبد الله بن مسلم (ت ٢٧٦هـ) المعارف، تح: ثروت عكاشة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ط٢، (القاهرة-١٩٩٢).

١٦. ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير (ت ٧٧٤هـ) البداية والنهاية، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر (د.م-٢٠٠٣)، ج٥.

١٧. ابن كثير، البداية والنهاية، ج٦.

١٨. ابن هشام، السيرة النبويّة، تح: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط٢، (مصر-١٩٥٥).

١٩. ابن هشام، السيرة النبويّة، ج١.

٢٠. ابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيّوب (ت ٢١٨هـ) التيجَان في مُلوك حِمْيَرْ، يرويه عن أسد بن موسى عن أبي إدريس ابن سنان عن جده لأمّه وهب بن منبه، تح: مركز الدراسات والأبحاث اليمنيّة، صنعاء (الجمهوريّة العربيّة اليمنيّة - ١٣٤٧هـ).

٢١. الأثر السرياني في الحياة الفكريّة والعلميّة في بلاد الشام، دار مكتبة العائلة (حلب-د.ت).

٢٢. أحمد بن الحسين بن علي (ت ٤٥٨هـ) السنن الكبرى، تح: محمّد عبد القادر، دار الكتب العلميّة، ط٣، (بيروت-١٤٢٠)، ج٩.

٢٣. الأرخودياقون لحدو إسحق، السريان في أبرشيّة الجزيرة والفرات تاريخ وحضارة وتراث، تقديم: مار أوسطاثيوس متى روهم (د.م-٢٠٠٦)، ج١.

٢٤. أغابيوس بن قسطنطين المنجي المتوفى سنة (٤هـ/ ١٠م) المنتخب من تاريخ المنبجي، انتخبه وحقّقه: عمر عبد السلام تدمري، دار المنصور (طرابلس-١٩٨٦).

٢٥. أقليميس يوسف داود الموصلي السرياني، اللمعة الشهيّة في نحو اللغة السريانيّة، دير الآباء الدومنيكيين (الموصل-١٨٧٩).

٢٦. البطريرك أسطفان الدويهي (ت ١٠٨٢/ ١٧٠٤م)، تاريخ الأزمنة، نظر فيها وحقّقها: الأباتي بطرس فهد، منشورات دار لحد خاطر، ط٣، (بيروت-د. ت).

٢٧. البكري، عبد الله بن عبد العزيز بن محمّد (ت ٤٨٧هـ) معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، عالم الكتب، ط٣ (بيروت-١٤٠٣هـ)، ج١.

٢٨. تاريخ الزوقنيني، تاريخ مار ديونسيوس التلمحري، تعريب: المطران صليبا شمعون، مطبعة هاوار (دهوك-٢٠١١)، ج٤.

٢٩. تاريخ مار ديونسيوس، نقله عن السريانيّة: المطران صليبا شمعون، دار المشرق الثقافيّة (دهوك - ٢٠١١)، ج٤.

٣٠. تاريخ مار ميخائيل السرياني الكبير، ج٢، ص٣٠٠.

٣١. تاريخ مختصر الدول، تح: أنطون صالحاني اليسوعي، دار الشرق، ط٣ (بيروت، ١٩٩٢).

٣٢. التلمحري، تاريخ الزقنيني؛ تاريخ، المنبجي، المنتخب من تاريخ المنبجي؛ تاريخ مار ميخائيل السرياني الكبير، والبطريرك أسفهان الدويهي.

٣٣. الحميري، نشوان بن سعيد (ت ٥٧٣هـ) شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تح: حسين عبد الله العمري وآخرون، دار الفكر المعاصر - بيروت، ١٩٩٩)، ج٤، ص٢٣٨٥؛ مختصر تاريخ الدول.

٣٤. خوان كول، محمّد رسول السلام وسط صراع الإمبراطوريّات، ترجمة: عمرو بسيوني، هشام سمير، ابن النديم (بيروت-٢٠٢١).

٣٥. الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج٢.

٣٦. غريغوريوس جرجس شاهين، السريان أصالة وجذور أو نهج وسيم في تاريخ أمّة السريانيّة القويم، إعداد وتقديم: مار غريغوريوس يوحنا إبراهيم، دار ماردين (حلب-١٩٩٧).

٣٧. الفسوي، يعقوب بن سفيان بن جوان الفارسي، أبو يوسف (ت ٢٧٧هـ) المعرفة والتاريخ، تح: أكرم ضياء العمري، مؤسّسة الرسالة، ط٢، (بيروت-١٩٨١) ج١.

٣٨. القاضي عيّاض، عيّاض بن موسى بن عياض (ت ٥٤٤هـ/ ١١٦٦م) مشارق الأنوار على صحاح الآثار، المكتبة العتيقة ودار التراث (د.م - د.ت) ج٢.

٣٩. القسّ يعقوب أوجين منا الكلداني، دليل الراغبين في لغة الآراميين، دير الآباء الدومنيكيين (الموصل - ١٩٠٠).

٤٠. الكلاعي، سلمان بن موسى بن سالم (ت ٦٣٤هـ) الاكتفاء بما تضمّنه مِن مغازي رسول اللهﷺ والثلاثة الخلفاء، دار الكتب العلميّة (بيروت - ١٤٢٠)، ج١.

٤١. مار ديونسيوس (ت ٢٢٣هـ/ ٨٤٥م) تاريخ الزوقنيني، ترجمه: من السريانيّة: الشمّاس بطرس قاشا، قدّم له وعلق عليه ووضع حواشيه: الأب سهيل بطرس قاشا، المطبعة البولسيّة جونيه (بيروت-٢٠٠٦).

٤٢. مار ميخائيل السرياني الكبير (٥٧٧هـ/ ١١٩٩م)، تاريخ مار ميخائيل السرياني الكبير، عرّبه عن السريانيّة: مار غريغوريوس يوسف صليبا شمعون، إعداد وقدّم له: مار

غريغوريوس يوحنا إبراهيم، دار ماردين (حلب-١٩٩٦) ج٣.

٤٣. محمّد رسول السلام وسط صراع الإمبراطوريّات.

٤٤. المسعودي، علي بن الحسين بن علي (ت ٣٤٦هـ) التنبيه والإشراف، تصحيح: عبد الله إسماعيل الصاوي، دار الصاوي (القاهرة-د.ت).

٤٥. ابن منده، عبد الرحمن بن محمّد بن إسحاق (ت ٤٧٠هـ) المستَخرجُ من كُتب النَّاس للتَّذكرة والمستطرف من أحوال الرِّجال للمعرفة، تح: عامر حسن صبري التَّميميُّ، الناشر وزارة العدل والشؤون الإسلاميّة، البحرين، إدارة الشئون الدينيّة (البحرين-د.ت)، ج١، ص٣٨٣.

٤٦. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٢.

٤٧. المغازي،ج١.

٤٨. مغلطاي، ابن قليج بن عبد الله (ت ٧٦٢هـ) الإشارة إلى سيرة المصطفى وتاريخ من بعده من الخلفا، تح: محمّد نظام الدين الفُتَيّح، دار القلم (بيروت-١٩٩٦).

٤٩. المقدسي، المطهر بن طاهر (ت نحو ٣٥٥هـ) البدء والتاريخ، مكتبة الثقافة الدينيّة، بور سعيد (د.م-د.ت) ج٥.

٥٠. المقريزي، أحمد بن علي بن عبد القادر (ت ٨٤٥هـ) إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، تح: محمّد عبد الحميد النميسي، دار الكتب العلميّة (بيروت-١٩٩٩)، ج١.

٥١. الواقدي، محمّد بن عمر بن واقد (ت ٢٠٧هـ) المغازي، تح: مارسدن جونس، دار الأعلمي، ط٣، (بيروت-١٩٨٩).

٥٢. الوقائع التاريخيّة السريانيّة من سنة ٥٨٧-٧٧٤م، ترجمة: الشماس بطرس قاشا، مراجعة وتقديم: الأب سهيل قاشا، مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت-٢٠١٦).

٥٣. اليافعي، عبد الله بن أسعد بن علي (ت ٧٦٨هـ/ ١٣٩٠م) مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، وضع حواشيه: خليل المنصور، دار الكتب العلميّة (بيروت - ١٩٩٧)، ج١؛ مار ميخائيل السرياني الكبير، تاريخ مار ميخائيل السرياني الكبير، ج٢.

٥٤. ياقوت الحموي، ياقوت بن عبد الله (ت ٦٢٦هـ) معجم البلدان، دار صادر، ط٢، (بيروت -١٩٩٥)، ج٢.

التراث الإسلامي والعربي

في الدراسات الاستشراقيّة

«الدراسة الاستشراقيّة الفرنسيّة في المغرب من خلال هنري دو كاستري»

اسليماني رضوان

صورة الآخر في الدراسات الاستشراقيّة وخطرها على العقيدة والفكر والتراث الإسلامي

أورنيلا سكر

المدن العربيّة في المتخيّل الجغرافي الأوروبي قديمًا
(سبأ وملكتها أنموذجًا)

د. محمود أحمد هدية

«الدراسة الاستشراقيّة الفرنسيّة في المغرب من خلال هنري دو كاستري»

مقاربة لسانيّة

اسليماني رضوان [*]

الملخّص

حظي المغرب بنصيب كبير في الدراسات الاستشراقيّة، ليس فقط لأنّه غني بما يزخر به مِن تراث حضاري هائل، لا سيّما أنّ مركزه الجغرافي المهمّ وضعه بين الأمم الأخرى وجعل منه بلدًا أفريقيًّا عربيًّا وبلدًا مسلمًا، له حضور قويّ في القارة الأوروبيّة، وله حضور في ذهن الأوروبيّين، ومِن ثمّة كان محلّ اهتمام مِن طرف الذين تشغلهم أفريقيا بالغ الانشغال، وممّن اهتمّوا بالعالم العربي والإسلامي، والذين يولون عنايتهم للعلاقات الحضاريّة والسياسيّة التي شدّت القارة الأوروبيّة بالقارة الأفريقيّة عمومًا، والقارة الأوروبيّة بالمغرب خصوصًا، فقد بدأ الفكر الاستشراقي يبحث عن نفسه وسط صدام حضارتين كتب لهما أنْ تنشآ، وأنْ تزدهرا في رقعة جغرافيّة متقاربة.

بالتالي، يعتبر الاستشراق الفرنسي أحد ثمار الحركة الاستشراقيّة الأوروبيّة المعاصرة

[*]- باحث بسلك الدكتوراه، مختبر الديدكتيك واللغات والوسائط والدراماتورجيا، تكوين اللسانيّات العربيّة والإعداد اللغوي، جامعة ابن طفيل، كليّة اللغات والآداب والفنون، القنيطرة، المغرب.

المنبثقة عن وشوك أوروبا الانتهاء مِن إحياء تراثها، وفضولها العلمي وتطوّر أساليب بحثها، فقد أخذ الجيل الأوّل للاستشراق الفرنسي المعاصر على عاتقه مهمّة التعرّف على الآخر -كما سبقت لنا الإشارة- فقد امتاز بالحزم والعزم والمنطقيّة والموضوعيّة وطول النفس، فكان مِن جملة أهدافه إخراج التاريخ الأوروبي مِن دائرته الضيّقة عن طريق فتح آفاق التعرّف على النوع البشري، ودراسة الحضارة الشرقيّة، ودراسة شعوب الشرق تكملة لجدول، والفكر الاستشراقي معًا، بغضّ النظر عن الخلفيّات والدوافع التي وجّهت نشاط المستشرقين تجاه الحضارة العربيّة الإسلاميّة وتجاه الثقافة الشرقيّة والمغاربيّة على حدّ سواء. بالموازاة مع هذا، فقد كان للمغرب حظّ وافر مِن الدراسات الاستشراقيّة والإنتاجات الاستشراقيّة الفرنسيّة.

الكلمات المفتاحية: الدراسات الاستشراقيّة – هنري دو كاستري – القول المأثور – الشيخ عبد الرحمان المجذوب.

المقدّمة

تشغل الدراسات الاستشراقيّة دورًا كبيرًا في التّعريف بالحضارات العربيّة الشرقيّة من خلال مجموعة مِن المواضيع المتعلّقة بالدين الإسلامي، الحضارة العربيّة الإسلاميّة، المجتمعات الشرقيّة من خلال الاجتماعي والثقافي والعلمي واللغوي، كما اضطّلعت هذه الدراسات الاستشراقيّة حتّى بمجتمعات المغرب العربي، وأكثر تدقيقًا مجتمعات شمال أفريقيا، فلقد نشر الرحّالة والمستشرق الفرنسي كونت هنري دو كاستري (Comte Henry deCastries) سنة ١٨٩٦م كتابًا حول المأثورات الشعبيّة لعبد الرحمان المجذوب، حاول مِن خلالها التعرّف على الروح العربيّة والأبعاد السيكولوجيّة للشخصيّة العربيّة. وقد فضّل أنْ يخوض هذه التجربة مِن خلال الذهاب إلى ملاقاة الرواة، ليأخذ عنهم مباشرة ما يحفظونه مِن هذه المأثورات، وذلك بعدما أصيب بالإحباط -حسب رأيه- مِن الكتب والمصنّفات التي اطّلع عليها، ولم يجد فيها هذه الروح العربيّة التي يبحث عنها. فهل وفّق في مساعيه البحثيّة والتوثيقيّة؟ وقد كان هدفه الأساس هو معرفة السيكولوجيّة العربيّة والأبعاد النفسيّة للروح العربيّة غير المنفتحة على الأوروبيين، وذلك باستنباطها مِن الرباعيّات التي

رصد المجذوب مِن خلالها الأوضاع العامّة للحياة التي حياها ويحياها العربي في تقلّباتها وألوانها؛ الاجتماعيّة والدينيّة والتربويّة. لكنَّ الباحث المستشرق وقع في أخطاء مرتبطة بعمليّة جمع المأثورات، إذ أقحم في كتابه رباعيّات لم يثبت أنَّ عبد الرحمان المجذوب هو قائلها، خصوصًا وأنَّها أقرب في لهجتها إلى اللهجة الجزائريّة، وهو الأمر الذي دفعنا للتّساؤل عن الأسباب التي دفعته إلى عدم الرجوع إلى الرواة في الموطن الأصلي للشيخ عبد الرحمان المجذوب، أي المغرب، الأمر الذي يجعلنا أمام إشكاليّة حول مدى دقّة التوثيق العلمي لثقافتنا الشعبيّة من طرف المستشرقين/ الرحّالة، ومدى نجاعة الخلفيّة المنهجيّة المعتمدة لإعادة كتابة وتدوين هذه الثقافة.

اهتمّ المستشرق الفرنسي «هنري دو كاستري» بالموروث الثقافي المغربي مِن خلال دراسته لرباعيّات «سيدي عبد الرحمان المجذوب»، وما تحمله مِن معانٍ مختلفة باختلاف الدوافع والأوضاع التي أدّت به إلى نظمها. ثمّ إنَّ كتاب (Les gnomes) يحمل بين دفّتيه صيغتين مختلفتين مِن الكتابة على مستوى اللغة، فقد جاءت الرباعيّات بالعربيّة كما تلفّظ بها «سيدي عبد الرحمان المجذوب»، وكذلك باللغة الفرنسيّة بعد ترجمتها ونقلها إلى اللغة الفرنسيّة.

بالتالي، هل استطاع الكونت هنري دو كاستري مِن خلال كتابه المحافظة على روح المعاني كما في أصلها العربي بعد إخضاعها للترجمة؟

١- الدراسات الاستشراقيّة الفرنسيّة: النشاطات والخصائص

تنبع دراسات المستشرقين مِن بيئات مختلفة وثقافات متعدّدة، ومِن بلدان عديدة، الأمر الذي يساهم في ظهور التباين بين الأعمال، وخاصّة إذا علمنا أنَّ هؤلاء المستشرقين يتأثّرون، وهم يدرسون العربيّة، بالحركة العلميّة والفكريّة في بلدانهم مستعملين وسائلها. وقد سارت بحوث المستشرقين اللغويّة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في ضوء المنهجين التاريخي والمقارن، وفي القرن العشرين مال بحثهم إلى استعمال المنهج الوصفي، كما أنَّهم انطلقوا في أغلب الأحيان مِن المناهج التي

تدرَّس بها لغاتهم، أو مِن خلال تأثّرهم الكبير بتلك المناهج[1].

١.١ الاستشراق الفرنسي: نشاطاته وخصائصه

لقد ظهر الاستشراق كنتاج فكري غربي، فهو ظاهرة قديمة بدأت منذ القرن العاشر ميلادي مِن خلال العناية بتاريخ العرب وحضارتهم عامّة، والشرق خاصّة، وهذا مِن خلال ما تميّز به مِن منارات علميّة وثقافيّة وأدبيّة، والتي قام بتأريخها جملة مِن العلماء والمستشرقين عبر العصور، فلقد تطرّق الاستشراق إلى جميع مناحي الحياة الشرقيّة والإسلاميّة، ولم يترك مجالاً إلّا وأدلى فيه بدلوه، ولم يدع شاردة إلّا وقال فيها كلمته. فالاستشراق يعتبر مِن الأساليب الاستعماريّة التي يعتمد عليها العالم الغربي إلى جانب الأساليب المسلّحة والأساليب الأخرى، التي كانت تهدف إلى بسط السيطرة على الشعوب المستعمرة وطمس هويّتها، بحيث انصبّ اهتمامهم على دراسة النصوص الشرقيّة، خاصّة وأنَّها تعتبر بمثابة الصورة الناطقة لشتّى مناحي الحياة الثقافيّة والأدبيّة والاجتماعيّة والسياسيّة، وكذلك الدينيّة، وترجمة بليغة لأفكار الحضارة الإنسانيّة الشامخة، فكان الهدف منها هو فهم ثقافة هذه الشعوب واستيعابها والإحاطة بها مِن كلّ الجوانب بغاية استغلالها فيما يفيد وفيما قد يفيد.

لقد ظلّت فرنسا محور العلاقات الثقافيّة بين الشرق والغرب، فالنتائج الثقافيّة لهذا الصدام لم تتأخّر، بل وإنَّ نشأة ما عرف فيما بعد بالأدب الفرنسي، ربمَّا كانت مدينة لهذا الصدام، فلقد تعدّدت الدراســات الاستشراقيّة، واختلفت مدارسها وتوجّهاتها، وقد اعتبرت المدرسة الاستشراقيّة الفرنسيّة مِن أُولى المدارس التي اهتمّت بهذا المجال، التي انشغلت بالدراسة والبحث في التراث العربي والإسلامي، سواء دول المشرق أو المغرب، وقد برز اهتمامها أكثر بدراسة الثقافة المغاربيّة، بحيث سخّرت لها كلّ الوسائل والإمكانات مِن أجل بلوغ الأهداف المرجوّة مِن كلّ هذا الجهد والعناء، فما كان لهم (أي المستشرقين) إلّا الخوض بهذه الدراسات بكلّ ما أوتوا مِن حماس.

نشأة الاستشراق الفرنسي: يصعب تحديد زمن تلك الصلات التي تمّت بين الشرق

[١]- إسماعيل أحمد عمايرة، المستشرقون والمناهج اللغويّة، ط٢، عمّان، دار الحنين، ١٩٩٢، ص١٥.

الإسلامي وفرنسا، ومع ذلك، فقد اتّفق بعض الدارسين على أنَّ هذه الصلات تعود إلى تاريخ قديم، فهناك مَنْ يعتبر الحملة الفرنسيّة على مصر هي البداية، وقد تسلّل إليها عدد كبير مِن المستشرقين الذين قاموا بعمل دراسات مختلفة في هذا السياق، وكذلك مِن خلال فتح قناة السويس، والانتداب الفرنسي في سوريا ولبنان، وقد كانت تلك الصلات متعدّدة ومتنوّعة ومتعاقبة، اختلط فيها الحرب والسلم والتجارة والثقافة[1]. وهناك مِن الباحثين مَنْ يذهب إلى أنَّ بدايات الاستشراق الفرنسي تعود إلى القرن الثامن بعد فتح الأندلس على يد العرب والمسلمين سنة ٧١١م، حيث أصبحت الأندلس حاضرة العلم والعلماء، فتوجّهت أنظار الغرب إليها لمعاشرة الوافدين الجدد إليها بغية التعرّف على طريقة تفكيرهم وترجمة علومهم وآدابهم، وبشكل خاصّ بعدما انتشرت المدارس والجامعات عبر العالم الإسلامي، وذاع صيتها في الدول الأوروبيّة، كهولندا وإنجلترا وفرنسا، التي قامت بإرسال البعثات العلميّة إلى بلاد الأندلس لدراسة العلوم والفنون في المعاهد، فقد كانت مِن أوائل البعثات العلميّة، البعثة الفرنسيّة برئاسة الأميرة إليزابيث، وكذلك لقد كان للملك فرانسوا الأوّل (Froncois ١) دور مهمّ في زيادة اهتمام فرنسا بالدراسات الشرقيّة، خصوصًا العالم الإسلامي منها، ففي عهده أسّس **(معهد فرنسا Collège de France)** سنة ١٥٣٠م، الذي أُعِدّ فيه كرسيّان للعبريّة واليونانيّة، أضاف إليهما الملك هنري الثالث كرسيًّا للعربيّة سنة ١٥٨٧م[2].

ولقد صدرت في فرنسا مجلّات مهتمّة بالتراث العربي والإسلامي والتعريف به، فقد استطاع هذا الأخير (الأدب العربي) أنْ يؤثّر في الأدب الفرنسي، وانتشرت بعض الكتب الأدبيّة العربيّة في فرنسا، كما تأثّر بعض المفكّرين الفرنسيّين بما اطّلعوا عليه مِن التراث الشرقي وفلسفته مِن أمثال ابن رشد وابن خلدون والنزعات الصوفيّة، فقد استعملوا كثيراً مِن المصطلحات الدينيّة التي كانت سائدة في التراث العربي الإسلامي[3].

---

[١]- نجيب العتيقي، المستشرقون، ج١، دار المعارف، كورنيش النيل، القاهرة، مصر، ط٤، ١٧٩٨، ص١٣٨.

[٢]- نجيب العتيقي، المصدر نفسه، ج١، ص١٣٩.

[٣]- محمّد فاروق نبهان، الاستشراق (تعريفه، مدارسه، آثاره)، المنظّمة الإسلاميّة للتربية والعلوم والثقافة، الرباط، إيسيسكو، دط، ٢٠١٢، ص٢٣.

ب. أوجه النشاط الاستشراقي الفرنسي: تتعدّد مظاهر الاستشراق الفرنسي بتعدّد نشاطات المستشرقين، إذ كان للاهتمام باللغة العربيّة النصيب الأوفر مِن ذلك، بحيث أنَّ فرنسا، وعلى اعتبارها مِن أكبر الدول تمثيلاً واهتمامًا بالدراسات اللغويّة، عنيت بدراسة اللغة العربيّة واستخدامها كوسيلة لنشر الديانة المسيحيّة وثقافتها. وقد تجلّى هذا النشاط مِن خلال مجموعة عديدة من المظاهر:

كراسي اللغات الشرقيّة: لقد طلبت فرنسا الثقافةَ العربيّة مِن مدارس الأندلس وصقلية، ثمّ أنشأت لها منذ القرن الثاني عشر مدرسة **(رميس Rrims)** بأمر مِن البابا سلفستر الثاني، قبل هذا بقليل ازداد إقبال طلبة العلم والمعرفة ورجال الدين على المدارس والمعاهد العربيّة والإسلاميّة في الشرق قبل العودة لوطنهم، بما يحملونه مِن زاد علمي وفكري أمام كلّ هذا الاهتمام والإقبال الثقافي في الشرق، ثمّ أنشئت المدرسة الوطنيّة للغات الشرقيّة الحيّة في باريس سنة ١٧٩٥م **Ecole National Des Langues Orientales Vivantes, paris** للسفراء والقناصل والتجّار الذاهبين **إلى** بلدان الشرق أسوة بالمدرسة التي أنشأتها الإمبراطورة «**ماريا تريزيا**» في فيينا، فلمّا تولّى العلامة دي ساسي تدريس العربيّة والفارسيّة فيها، أصبحت كعبة الطلاّب، يتوافدون عليها مِن ألمانيا وإيطاليا وإنجلترا والسويد وإسبانيا وفنلندا...، ليتخرّجوا عليه بهما، ويعلّموهما في بلدانهم[1].

المكتبات الشرقيّة: نجد «**مكتبة باريس الوطنيّة**» **(Bibliothéque Nationalde Paris)** سنة ١٦٥٤م، وهي تحتوي ستّة ملايين مِن الكتب والمخطوطات، متضمّنة فيها نحو سبعة آلاف مخطوط عربي، بينها نفائس علميّة وأدبيّة وتاريخيّة ونوادر قلّما توجد في غيرها. تضمّ هذه المكتبة الكثير مِن المخطوطات النفيسة ونوادر النقود والأوسمة والأختام والخرائط، وعددًا كبيرًا مِن الكتب العربيّة، ولا سيّما ما طبع في أوروبا منذ أوائل فنّ الطباعة.

نجد مجدّدًا مكتبات شمال أفريقيا؛ فلقد قام المستشرقون بفهرسة بعض المكتبات التي وجدت في شمال أفريقيا، ونجد منهم **رنيه باسييه** الذي فهرس مكتبة آل عظوم

[١]- نجيب العتيقي، المستشرقون، ج١، دار المعارف، كورنيش النيل، القاهرة، مصر، ط٤، ١٧٩٨، ص١٣٩-١٤٠.

بالقيروان، وفهرس كذلك المخطوطات العربيّة في مكتبة فاس ومكاتب الزوايا. و**فانيان** الذي فهرس المخطوطات العربيّة والتركيّة والفارسيّة في مكتبة مدينة الجزائر الوطنيّة. و**جورج سالمون** الذي فهرس مخطوطات مكتبة خاصّة في طنجة. و**ليفي بروفنسال** الذي فهرس المخطوطات العربيّة في مكتبة الرباط[1].

المطابع الشرقيّة: بدأت الطباعة الشرقيّة بالعبريّة في باريس ١٥١٩م، وحذت فرنسا حذو إيطاليا بتأسيس المطابع الشرقيّة، وأفادت مِن مطبعة دي بريف التي تمّ نقلها مِن روما إلى باريس، وكذلك جلب نابليون مطبعة وعددًا كبيرًا مِن العلماء والباحثين، الأمر الذي دفع إلى القول بأنَّه بداية الاستشراق الفرنسي[2].

المجلّات الشرقيّة: لفرنسا مجلّات خاصّة بالاستشراق أو وثيقة الصلة به تصدر في باريس والشرق الأدنى وشمال إفريقيا منذ عهد بعيد، تعنى جميعها بالعرب في تحقيق تاريخهم وجغرافيّتهم وأنسابهم، والبحث في أديانهم وشرائعهم ومذاهبهم وأخلاقهم، ودرس لغاتهم وعلومهم وآدابهم وفنونهم، فاطّلع الغرب على أصالة الشرق وخصائصه وتطوّره من خلالها، ونجد مِن أهمّ هذه المجلّات «**المجلّة الآسيويّة ١٧٢٢م**» التي تصدرها الجمعيّة الآسيويّة الفرنسيّة في باريس، «**مجلّة تاريخ الأديان ١٨٨٠م**»، «**نشرة الجمعيّة اللغويّة ١٩٠٥م**» **(Bulletin de la Société deLinguistique, Paris)** التي تصدر في باريس كلّ ثلاثة أشهر، «نشرة الجماعة اللغويّة للدراسات الحامية السامية ١٩٣١م» (**Bulletin de Groupe Linguistique d'études Chami-to-sémitiques**)[3].

خصائص الاستشراق الفرنسي: يتّسم الاستشراق الفرنسي عن غيره مِن الدراسات الاستشراقيّة الأخرى بمجموعة كبيرة مِن الخصائص نجملها في العناصر الآتية[4]:

العلاقة الوثيقة التي تربط فرنسا بالعالم العربي والإسلامي، قديمًا وحديثًا.

---

[١]- نجيب العتيقي، المستشرقون، ج١، دار المعارف، كورنيش النيل، القاهرة، مصر، ط٤، ١٧٩٨، ص١٤٢-١٤٦.

[٢]- محمد فتح الله الزيادي، الاستشراق أهدافه ووسائله دراسة تطبيقيّة حول منهج الغربيين في دراسة ابن خلدون، دار قتيبة، ط١، ١٩٩٨، ص٢٥.

[٣]- نجيب العتيقي، المستشرقون، ج١، دار المعارف، كورنيش النيل، القاهرة، مصر، ط٤، ١٧٩٨، ص١٤٦-١٥٠.

[٤]- محمّد فاروق نبهان، الاستشراق تعريفه مدارسه آثاره، ص٢٢؛ ونجيب العتيقي، المستشرقون، ج١، ص١٥٧.

وجود فرنسا مِن خلال الاستشراق الفرنسي في معظم علاقات العرب بأوروبا.

الاستشراق الفرنسي مِن خلال التاريخ السياسي المتواصل الذي جعل فرنسا مِن أوائل الدول الأوروبيّة التي عنيت بالدراسات العربيّة والإسلاميّة للاستفادة منها وترجمة آثارها وإنشاء كراس علميّة لتدريسها.

معهد اللغات الشرقيّة أهمّ مكان ترعرع فيه الاستشراق الفرنسي.

يعتبر الاستشراق الفرنسي بمثابة المرجعيّة الأوروبيّة.

تعدّ المدرسة الاستشراقيّة في فرنسا مِن أبرز وأهمّ المدارس الاستشراقيّة، وأغناها فكرًا، وأخصبها إنتاجًا، وأكثرها وضوحًا.

ولعلّ أهمّ ميزة طبعت الحركة الاستشراقيّة الفرنسيّة هي التخصّص؛ إذ جاءت أبحاثهم وأعمالهم في مجلاّت منظّمة ومدروسة، فكان أبرز هذه المجالات، مجال اللغة، فقد اهتمّ المستشرقون الفرنسيّون باللغة العربيّة الفصحى، إذ كان مِن الضروري إتقانها للتمكّن مِن الاطّلاع على مخطوطات وكتب الدولة المستعمَرة، فبعد دخول الاحتلال الفرنسي إلى الجزائر على سبيل المثال، لاحظ المستشرقون أنَّ هناك لغة أخرى تجاري أهميّتها اللغة العربيّة الفصحى، وهي اللغة العاميّة أو الدارجة، التي يستعملها أفراد المجتمع في حياتهم اليوميّة، فركّزوا، بالتالي، جهودهم لحصر اللهجات، ومعرفة الأصول اللغويّة والعرقيّة للسكان، ومدى تأثير لهجة ما على ما يجاورها. لذلك فقد اهتمّوا، بالإضافة إلى تعلّم اللغة العربيّة، بتعلّم اللغة العربيّة العاميّة للتوغّل في أعماق المجتمع، وتسهيل التواصل معه لإحكام السيطرة عليه.

كانت اللغة العربيّة، سواء الفصحى أو العاميّة، بالنسبة للمستشرقين الفرنسيّين لغة وظيفيّة وأداة لمعرفة أفكار وتاريخ المجتمع، كما أنَّها كانت وسيلة الاتصال بالأهالي. وبالتالي، فقد رأى هؤلاء مدى أهمّية تعلّم اللغة العربيّة الفصحى والعاميّة مِن خلال إعداد مناهج تعليمها للفرنسيّين[1].

[١]- رزيقة يحياوي، الاستشراق الفرنسي وجهوده في دراسة ونشر التراث الجزائري، جامعة باتنة، كليّة الآداب واللغات، ٢٠١٤/ ٢٠١٥، ص٧٧.

٢.١ المدرسة الاستشراقيّة الفرنسيّة

ظهر الاستشراق الفرنسي بقوّة مع مطلع القرن السادس عشر، واكتملت في هذه الفترة ملامحه، فقد شكّل هذا الأخير لوحة كبيرة رسمت ملامحها بشكل واضح. وتعدّ المدرسة الاستشراقيّة الفرنسيّة مِن أهم المدارس الأوروبيّة التي قامت بمجهود مهمّ حول الدراسات الشرقيّة، وخاصّة مع إنشاء «**مدرسة اللغات الشرقيّة الحيّة**» سنة ١٧٩٥م، والتي ترأسّها المستشرق الفرنسي «**سلفستر دي ساسي**» (**Silvestre de Sacy**)، الذي يعدّ عميد الاستشراق الأوروبي في النصف الأوّل مِن القرن التاسع عشر دون منازع، فاسمه لا يرتبط ببدء الاستشراق الحديث أو المدرسة الاستشراقيّة الفرنسيّة لمجرّد أنّه كان أوّل رئيس للجمعيّة الآسيويّة التي أسّست عام ١٨٨٢م، بل لأنَّ عمله بصورة فعليّة وضع أمام هذه العمليّة (الاستشراق) جسدًا كاملاً منتظمًا مِن النصوص والممارسة التربويّة والتراث البحثي[١].

إنَّ علاقة فرنسا بالشرق كانت قائمة على التطاحن، وعلى مصالحها في الشرق وما يعود عليها مِن جرّاء تعاملها معه. فلقد تعاظم اهتمام الفرنسيّين بالشرق منذ أنْ تعاظم الدور البريطاني في الهند، ذلك الدور الذي ألهب حماس الفرنسيّين وجعلهم يبحثون عن دور مماثل في مواقع أخرى مِن ذلك الشرق المترامي الأطراف، ونتيجة لذلك نمت الدراسات الاستشراقيّة في فرنسا وتطوّرت يومًا بعد يوم[٢].

لم يترك الاستشراق الفرنسي مجالاً إلاّ واقتحمه بداية بالقديم وصولاً إلى الحديث مِن لغة وشعر وتراجم ورحلات ودين وتاريخ، فقد صدرت في فرنسا مجلاّت اهتمّت بالتراث العربي والإسلامي والتعريف به، كما استطاع الأدب العربي أنْ يؤثّر في الأدب الفرنسي، بحيث انتشرت بعض الكتب الأدبيّة العربيّة في فرنسا، كما تأثّر بعض المفكّرين الفرنسيّين بما اطّلعوا عليه مِن تراث العرب وفلسفتهم، من أمثال ابن رشد وابن خلدون والنزعات الصوفيّة[٣].

---

[١]- إدوارد سعيد، الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، ت: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦، ص٢١٣.

[٢]- محمد فتح الله الزيادي، الاستشراق أهدافه ووسائله دراسة تطبيقيّة حول منهج الغربيين في دراسة ابن خلدون، دار قتيبة، ط١، ١٩٩٨، ص٨٤-٨٥.

[٣]- محمّد فاروق نبهان، الاستشراق (تعريفه مدارسه آثاره)، ص٢٢؛ نجيب العتيقي، المستشرقون، ج١، ص٢٣.

أ. نماذج مِن المستشرقين الفرنسيّين

هي بعض الأسماء الخاصّة بالمستشرقين الفرنسيّين الذين كان لهم دور مهمّ في تطوير عمليّة الاستشراق الفرنسي مِن خلال العناية بالمخطوطات والكتب العربيّة بالدراسة والعمل على إخراجها إلى حيّز الوجود، الذين كان مِن شأنهم هم الآخرون أنْ يؤلّفوا وأنْ ينشروا ويغنوا المكتبة الفرنسيّة بالعديد مِن المؤلّفات والكتب التي تخصّ البقعة الجغرافيّة الشرقيّة، فكان لهذا الأمر بالغ الأثر على العالم الشرقي وعلى العالم العربي، ومِن هؤلاء كلّ مِن **سلفستر دي ساسي، ليفي بروفينسال، لويس ماسينيون، ليكور شارل، هوداس أوكتاف، بلاشير ريجي، لويس برنييه، وأرنيست رينان...**

ب. الدراسات الاستشراقيّة الفرنسيّة بالمغرب

في سياق الدراسات الاستشراقيّة الفرنسيّة، سنحاول قدر المستطاع إبراز ملامح وخصائص هذه الدراسات الاستشراقيّة، وأهمّ ما تكتنزه مِن معلومات عن الثقافة العربيّة بشكل عام، وسنحاول مِن خلال دراستين اثنتين، الأولى في علاقة بالمستشرق الفرنسي لويس برنييه مِن خلال الاستشراق الفرنسي في الجزائر وتأثيراته على الحياة الثقافيّة والاجتماعيّة، والثانية مِن خلال هنري دي كاستري الذي استطاع إنجاز وتحصيل كتاب مهمّ، عنونه على النحو الآتي (**les gnomes de sidiabd er-rah-man el-mejedoub**)، كلا هاتين الدراستين سنحاول إبراز أهمّ النقاط المفيدة على مستواها، وأهمّ ملامحهما على مستوى ما قدّماه في دراسة المواضيع التي تناولتهما بالبحث.

ج. الاستشراق الفرنسي مِن خلال كتاب «les gnomes» للكونت هنري دو كاستري

اهتمّت الدراسات الاستشراقيّة الفرنسيّة بعدّة موضوعات في مرحلة محدّدة مِن التاريخ الاستعماري، ومنها دراسة هنري دو كـــــــاستري الذي أنجز كتابًا بعنوان «**les moralistespopulaires de l'islam**»، حول رباعيّات عبد الرحمان

المجذوب، المتصوّف المغربي، ولإنجاز عمل كهذا انتقل دو كاستري إلى الجنوب الجزائري ملاحقًا الرواة الذين تحتفظ ذاكراتهم بمأثورات المجذوب، فرغم رحلته إلى تونس والمغرب، فهو لم يذكر أنَّه جمع مِن هذين البلدين أيّ مادّة بخصوص الرباعيّات، فكتابه هذا ضمن الدراسات الاستشراقيّة، التي تناولت الشعوب العربيّة عامّة، والمجتمع المغربي خاصّة، فلقد اتّبع دو كاستري منهجًا يرتكز على التنقّل مباشرة إلى جنوب الجزائر بحثًا عن رواة يحتفظون برباعيّات عبد الرحمان المجذوب دون الاعتماد على الكتب والمصنّفات التي تهتمّ بالموضوع ذاته؛ لأنَّها في نظره تفتقد إلى معرفة السيكولوجيّة العربيّة والأبعاد النفسيّة للروح العربيّة المنغلقة على الذات الأوروبيّة.

٣.١ الكونت هنري دو كاستري (Comte Henry de Castries)

الكونت هنري دو كاستري (Comte Henry de Castries) (١٨٥٨-١٩٢٩): مستشرق فرنسي ولد سنة ١٨٥٠، وتوفيّ سنة ١٩٢٩، كاتب مسيحي عاش في الجزائر زمنًا طويلاً، فقد كان مقدّمًا بالجيش الفرنسي في الجزائر، ومِن هنا جاء اهتمامه بالإسلام مِن خلال مطالعته لأحوال المسلمين والتأمّل فيما يراه، والسؤال عمّا يعنّ له، ويُعدّ الكونت هنري دو كاستري مِن أكثر المستشرقين الأجانب إنصافًا للإسلام.

مِن آثاره أنّه تعاون هو ودي سنيفال على إصدار مجموعة بعنوان «مصادر غير منشورة عن تاريخ المغرب» باريس ١٩٠٥، ومِن مباحثه في مجلّة هسبريس «الأشراف السعديّون» ١٩٢١، و«مصكّ النقود في المحمّديّة» ١٩٢٢، و«فتح المنصور السودان عام ١٥٩١»، و«سادة المغرب السبعة» ١٩٢٤، و«رحلة الهولندي إلى المغرب، ١٩٢٦»، و«الدانمرك والمغرب من ١٧٥٠ إلى ١٧٦٧» سنة ١٩٢٦ [1].

أ. في كتاب الكونت هنري دو كاستري

يُعتبر كتاب هنري دو كاستري مِن بين أهمّ الدراسات الاستشراقيّة التي تناولت

[١]- مراد يحيى، معجم أسماء المستشرقين، دار الكتب العلميّة، د.ط، د.ت، ص٥٤٦.

الثقافة العربيّة بشكل عام، والثقافة المغاربيّة بشكلّ خاص، فهنري دو كاستري قد جمع فيه رباعيـــّات «سيدي عبد الرحمان المجذوب» (les gnomes de sidi abd er-rahman el-medjdoub) وقد اتّخذ له عنوان (les moralistes populaires de l'islam)، وكترجمة أوّلية له نقول «العقلاء الشعبيّون للإسلام»، تمّ نشره سنة ١٨٩٦ بعد عشرين سنة مِن العمل على جمع محتوياته وترجمتها، فقد بدأه بمقدّمة ذكر فيها أسباب جمعه للرباعيّات ومبتغاه مِن هذا العمل.

أوضح هنري دو كاستري مِن خلال مقدّمة الكتاب أنَّه رغب مِن خلال عمله التعرّف على الروح العربيّة والأبعاد السيكولوجيّة للشخصيّة العربيّة وأبعادها النفسيّة، كما أوضح أنَّه، ولأوّل مرّة عند مجيئه إلى الجزائر، قرأ العديد مِن الكتب العربيّة بنيّة الإلمام بالمستويات العامّة لشمال أفريقيا.

Quand j'arrivai pour le première fois en Algérie, il y a vingt ans, j'avais lu avec avidité les livres et les brochures traitant des moeures et des usages de arabes, dans l'espoir d'y trouver la psychologie de cet esprit sémitique[1].

وحكى لنا أيضًا عن تجربته الميدانيّة التي خاضها في الجزائر، وما ميّزها مِن استغراب واكتشاف لموروث جديد وأنماط عيش مختلفة عن بلده فرنسا،كما قد قام مِن خلال بعض الصفحات بتعزيز مقدّمته ببعض الأمثال والألغاز (sentences et proverbes)[2].

ب. متن الاشتغال لدى الكونت هنري دو كاستري

يتكوّن الكتاب من ١٦٤ صفحة، كما يضمّ في طيّاته ١٥٦ رباعيّة مترجمة للفرنسيّة مِن بعض الشروحات الهامشيّة لبعض الكلمات والجمل. هاته الرباعيّات تتعارض أحيانًا كثيرة مع ما جمعه المختصّون العرب، وترجمة هذه الرباعيّات قليلاً ما تفي بالغرض؛ كونها تعتبر تزييفًا وخيانةً للغة الأصل؛ لأنَّها لا تنقل الأفكار والذهنيّات كما نطقت بها.

[1]- Henry de castries,les gnomes de sidi abd er_rahman el_mejedoub, introdictoin, pI.

[2]- Ibid, Pv.

يقول هنري دو كاستري مِن خلال مقدّمته إنَّه اعتمد في جمع للرباعيّات على أفواه الرواة والحفظة بعدما استعان في أوّل الأمر ببعض الكتب التي لم تلبِّ رغبته، فهو لم يقبل الاعتماد على الكتابات القديمة لكي لا يقع في التقليد، وما عمله هذا إلّا للتميّز وإضفاء طابع الخصوصيّة على بحثه[1].

ج. إشكاليّة توثيق مأثورات المجذوب لدى هنري دو كاستري

يؤكّد الكونت في مقدّمة كتابه أنَّه اعتمد منهجيّة البحث الميداني في جمعه لمأثورات عبد الرحمان المجذوب، ولذلك قضى سنوات طويلة في الجنوب الجزائري، وهذا الأمر يدعونا إلى طرح مجموعة مِن التساؤلات ترتبط بعمليّة الجمع والتوثيق لهذه المأثورات، فما هي الأسباب التي حالت دون جمع مأثورات المجذوب مِن المغرب بحكم أنَّه مغربي الموطن؟ فهل للعامل التاريخي دور في ذلك؟ على أساس أنَّ صدور الكتاب كان سنة ١٨٩، إذ إنَّ المغرب كان في تلك الفترة مستقلاً، في حين أنَّ دو كاستري دخل المغرب بعد الحماية الفرنسيّة مِن خلال رحلاته، وكذا المهام الكبيرة التي كلّف بها من قبل الإدارة الكولونياليّة بالمغرب[2].

اهتمّت الدراسات الاستشراقيّة الفرنسيّة بأفريقيا بداية في الدين الإسلامي الذي كان محطّ اهتمام كبير؛ كونه الدين المنتشر بكثافة في أغلبيّة المستعمرات الفرنسيّة بجنوب الصحراء، الأمر الذي أكّده الحاكم العام الفرنسي لمستعمرة السينغال «ويليام بونتي» بقوله: إنَّ مِن واجبنا دراسة المجتمع المسلم في مستعمراتنا بكلّ تفاصيله... سوف نجد في هذه الدراسة الأسس الثابتة والتوجّهات الأكثر ملاءمة لخططنا وقراراتنا تجاه المسلمين[3]١. هذا أدّى بالضرورة مِن خلال طموحات المستشرقين الفرنسيّين إلى فهم وإتقان اللغة العربيّة في سياقها الرسمي وغير الرسمي، الأمر الذي حتّم عليهم دراسة الأشكال الشفهيّة الشعبيّة قصد الإحاطة باللهجات، التي مِن شأنها تحصيل المعرفة وتحصيل التعرّف على الخلفيّات المضمرة عن الشعوب العربيّة

[1]- Ibid, introdictoin.

[٢]- فاطمة كدو، عبد الرحمان المجذوب في الدراسات الاستشراقيّة من خلال كتاب كونت هنري دو كاستري، ص١٦٧.

[٣]- آدام بمبا، الاستشراق الفرنسي وأثره في المشروع الإمبريالي بأفريقيا، ٢٣-١٠-٢٠٢٠.

بشكل عام، والبلدان المغاربيّة بشكل خاصّ، هذا الأمر يخصّ المغرب والجزائر بشكل أكثر تدقيقًا، بمبرّر أنَّ دراستنا لكتاب هنري دو كاستري (les gnomes de sidi abd er-rahman el-mejdoub) في علاقته بالمأثورات الشفهيّة (الرباعيّات) الخاصّة بسيدي عبد الرحمان المجذوب، تُعتبر كأنموذج لهذه الدراسات الاستشراقيّة الفرنسيّة.

١.٢ أسباب قدوم دو كاستري إلى شمال إفريقيا

تتمثّل أسباب قدوم هنري دو كاستري مِن خلال عنصرين أو دافعين أساسيين، الأول تمثّل في استعمار فرنسا للجزائر، والثاني مِن خلال إنجاز مهمّة علميّة واستخباراتيّة.

فاحتلال فرنسا للجزائر سنة ١٨٣٠م أدّى إلى تكثيف وجودها في شمال أفريقيا ككل، وفي هذا السياق، بدأت فرنسا في البحث عن وضع يدها على جميع الدول الموجودة في المنطقة، فبعد معركة إسلي ١٨٤٤م، وجدت فرنسا ذريعة لاحتلال المغرب، فبحكم شساعة الأراضي التي احتلّتها فرنسا مِن أجل السيطرة على السكان والأرض، أصبحت في حاجة ماسّة إلى المزيد مِن العسكريّين والقوات الفرنسيّة، ومِن هنا كان هذا سبب ذهاب هنري دو كاستري إلى الجزائر بحكم مهنته العسكريّة، فالسلطات الفرنسيّة هي مَنْ قامت ببعثه، وليس رغبة منه، وذلك مِن أجل معرفة واكتشاف خبايا المنطقة المقصودة، فرتبته العسكريّة هي السبب في بعثه إلى الجزائر.

فمِن هنا يتّضح أنَّ اهتمام هنري دو كاستري بدراسة عدّة موضوعات في مراحل الاستعمار، وذلك بعد تعرّفه على سيكولوجيّة الشخصيّة العربيّة، واحتكاكه بالثقافة الجزائريّة، جاءته مِن خلال كلّ هذا فكرة دراسة المأثورات الشفهيّة التي تعكس ثقافة الجزائريّين والمغاربة، إذ قام بتأليف كتاب يترجم ويشرح فيه رباعيّات سيدي عبد الرحمان المجذوب.

١.١.٢ أسباب التأليف

جاء اهتمام دو كاستري بالإسلام والعرب بسبب عمله في الجيش الفرنسي بالجزائر ومِن خلال مطالعته لأحوال المسلمين والتأمّل فيما يراه. فكان مِن بين أسباب هذا الاهتمام، معرفة الإنسان العربي؛ أي التعرّف على طريقة تفكيره وعدم انفتاحه على الإنسان الأوروبي، فلمعرفة هذا، ذهب إلى جنوب الجزائر وعاشر الأهالي هناك، واستطاع أنْ يتعرّف على عاداتهم وتقاليدهم في جميع المناسبات، وكذلك التعرّف على ثقافتهم الشفهيّة مِن خلال سماع ما يتردّد على ألسنتهم، وكذلك مِن خلال تصحيح الأفكار المغلوطة عن الإسلام، فهنري دو كاستري مِن بين المستشرقين المدافعين عن الإسلام والمسلمين بصفة عامّة.

في هذا السياق يصرح دو كاستري بأنَّ غاية ما يرمي إليه، هو إطلاع مواطنيه (الفرنسيّين) على الصورة الصحيحة للإسلام، حتّى يحاطوا بأصدق المعلومات عن العقيدة التي يعتقدها بعض رعاياهم في القارة الأفريقيّة، ممّا يسهّل لهم التفاهم والسيطرة عليهم[١]. وكذلك مِن خلال دعوته إلى معرفة الدين الإسلامي، فقد كان دو كاستري يدعو الدولة الفرنسيّة إلى التعرّف على رعاياها، وذلك مِن خلال عدم الذهاب في سياق تنصير الشعب الجزائري، بحيث لا يكفي لأمّة مسيحيّة متمدّنة أنْ تحترم دين المسلمين مِن رعاياها، بل يجب عليها أنْ تسعى إلى معرفة ذلك الدين كما ينبغي[٢].

أمّا على مستوى تأليف هنري دو كاستري لكتابه (les gnomes de sidi abd er-rahman el-mejdoub) فهو يتمثّل في وفرة المعطيات التي جمعها عن رباعيّات الشيخ عبد الرحمان المجذوب، وإحصائه لهذه الرباعيّات، وكذا الاختلاف الحاصل بين لهجة المغرب -عبد الرحمان المجذوب ابن المغرب وذي انتماء مغربي وثقافة مغربيّة- ولهجة الجزائر، بالإضافة إلى اكتشافه لبعض هذه الرباعيّات التي نظّمت في شكل الكلام النابي -إلى حدّ ما- والتي تختلف عمّا تداوله الجزائريّون.

[١]- هنري دو كاستري، الإسلام خواطر وسوانح، ت: أحمد فتحي زغلول، تق: محمود النجرى، ص٥-٧.

[٢]- هنري دو كاستري، المصدر نفسه، ص٧.

٢.١.٢ الأوضاع العامّة في المغرب

قبل الاستعمار الذي طال المغرب، الذي كان يعيش وضعًا اجتماعيًّا شبه مستقرّ، فبالرغم مِن سيادته آنذاك، إلّا أنَّ الوضعيّة الاجتماعيّة اتّسمت بنوع مِن التردّي والفقر والتهميش وانعدام التطبيب والاستعانة بشتّى الوسائل البدائيّة في بعض إذا لم يكن كلّ المجالات.كانت السلطة الحاكمة هي المسيطرة على الثروات، وشيوخ القبائل هم مَنْ كانوا يسهرون على إخضاع الناس بالترهيب الديني مِن طرف الفقهاء الموالين للسلطان، وبالعنف تارة إنْ اقتضى الأمر. كما كان الوضع الاقتصادي هشًّا؛ كون المغرب، وبعد هزيمته بتطوان (معركة إسلي)[1]، فرضت عليه ضرائب قاسية من طرف الإسبان والفرنسيّين أثقلت خزينته، ولجأ النظام إثر ذلك إلى فرض رسومات ضريبيّة مرتفعة على السكان، ممّا أجّج غضبهم وزاد مِن تمرّدهم (السيبة)، وكذلك دخول المغرب في منعطفات خطيرة جرّاء تزايد حدّة الفقر وظهور المجاعات وانتشار الأوبئة؛ أي إنّه كان في وضع لا يحسد عليه، كلّ هذا سيسهّل على المستعمر احتلاله بسهولة في وقت لاحق.

٣.١.٢ القول المأثور (les gnomes) قراءة في المتن

لقد اهتمّت الدراسات الاستشراقيّة مدفوعة بحبّ الاستطلاع تارة، وبدوافع كولونياليّة تارة أخرى، بعدّة مواضيع في مرحلة محدّدة مِن تاريخ الاستعمار للمغرب، فدراسة الكونت دو كاستري قد تمحورت حول الواعظ صاحب الرباعيّات الشهيرة، التي استعرضها بالشرح والتحليل محاولاً تقريب الصورة لنا عن الحياة الاجتماعيّة والثقافيّة، التي سادت المجتمع المغربي خلال القرن ١٦ . وسنحاول في هذا السياق أنْ نعرج على مجموعة مِن النقاط الأساسيّة، مِن خلالها سنستبصر محتوى المقدّمة ومحتوى الكتاب، وأهمّ الدواعي وراء جمع دو كاستري لأشعار المجذوب، وكذا دراستها، وشخصيّة هذا الأخير من زاوية نظر دو كاستري، وأهمّ السمات الموضوعيّة

[١]- معركة إسلي: قامت هذه المعركة بين المغرب وفرنسا في ١٤ أغسطس١٨٤٤م بسبب مساعدة السلطان المغربي أبي الفضل عبد الرحمان بن هشام للمقاومة الجزائريّة ضد فرنسا واحتضانه للأمير عبد القادر، الشيء الذي دفع الفرنسيين إلى مهاجمة المغرب عن طريق ضرب ميناء طنجة حيث أسقطت ما يزيد عن ١٥٥ قتيل ثم ميناء تطوان ثم ميناء أصيلة. انتهت المعركة بانتصار الفرنسيين وفرضهم شروطًا قاسية على المغرب، تمثّلت هذه الشروط في اقتطاع فرنسا لبعض الأراضي المغربيّة، وفرضها غرامة ماليّة على المغرب،ومنعها المغاربة من تقديم الدعم للجزائر.

والشكليّة لهذه الأشعار، بالإضافة للمصادر التي أسعفت دو كاستري في بناء كتابه.

٢.٢ قراءة في مقدّمة الكتاب

بهذا الصدد يمكن تقسيم متن مقدّمة كتاب (les gnomes de sidi abd er-rah-man el-mejdoub) بحسب المعيار الموضوعاتي إلى ثلاثة أقسام، عمل دو كاستري مِن خلالها على تناول عنصر معيّن من داخل كلّ قسم، فقد حرص في المرحلة الأولى على استعراض الأسباب والدواعي التي دفعته لجمع وشرح هذه الرباعيّات، قبل أنْ يعرج إلى التعريف بصاحب الرباعيّات وبعض السمات الشخصيّة والمشتركة بين الوعّاظ المجاذيب الذين عرفتهم الثقافة الشعبيّة العربيّة، ليختم هذه المقدّمة باستعراض أهمّ السمات المضمونيّة والشكليّة التي تميّز وتمتاز بها أشعار المجذوب، فقد أوضح دو كاستري مِن خلال مقدّمة كتابه أنَّه ألّفه رغبة في التعرّف على الروح العربيّة والأبعاد السيكولوجيّة الشخصيّة العربيّة، وقد أوضح أيضًا أنّه، ولأوّل مرّة عند مجيئه للجزائر، قرأ واطّلع على العديد مِن الكتب العربيّة بنيّة الإلمام بمستويات العامّة لشعوب شمال أفريقيا.

L'auteur de l'engime suppose les deux derniers jours de la semaine accouplés entre eux. Dans ce couple, le vendredi, appelé en arabe par abréviation الجمعة, est regardé comme la femelle parce qu'il du genrefé-minin; le samedi السبت, était du genre masculin, représente le nul on sait que le vendredi représente le jour religieux des musulmans et le samedi est celui des juif…».

Féminin = Pluriel = Vendredi

لقد استعان دو كاستري بقواعد الإعراب والتركيب لتغيير بعض الأمثال والرباعيّات بقصد ضبط كنه اللغة وحمولاتها الفكريّة[1].

[1]- Henry de castries,les gnomes de sidi abd er_rahman el_mejedoub, introdictoin.

١.٢.٢ محتوى الكتاب (les gnomes)

يضم الكتاب ١٥٦ رباعيّة مترجمة للغة الفرنسيّة مع بعض الشروحات الهامشيّة لبعض الكلمات والجمل. هاته الرباعيّات تتعارض أحيانًا كثيرة مع ما جمعه المختصّون العرب، فهي تتميّز بلهجة حادّة، وتتضمّن كلمات نابية وساقطة موجّهة للمرأة بشكل خاصّ، وهذه الرباعيّات تمّ ترجمتها، والترجمة قليلاً ما تفي بالغرض؛ كونها تعتبر تزييفًا وخيانةً للغة الأصل؛ لأنَّها لا تنقل الأفكار والذهنيّات كما نطقت بها، فاللغة حمّالة فكر ومعنى ومغزى، مغزاها ينطلق من ذهنيّة المخاطب بها، ويتمّ صياغة الحمولات النفسيّة والفكريّة بالمرادفات التي ترعرع الفرد على سماعها وتلقّيها وتداولها حين التمكّن منها.

كما يمكن القول إنَّ دو كاستري، وخاصّة في الجانب المتعلّق بترجمة الرباعيّات، ينزاح عن الروح العميقة لهذه الرباعيّات، إذ تكشف لنا ترجمة المستشرق الفرنسي في أغلبها عن تفسيرات للرباعيّات أكثر منها ترجمة خالصة لبعدها الإبداعي، ممّا يتأكّد معه أنَّ الترجمة خيانة للنصّ الأصلي؛ أي خيانة لروح الفكرة في أبعادها الاجتماعيّة والدينيّة والفلسفيّة والتربويّة، وانزياح للغة المترجم إليها بثناياها: لغة المبدع/ الذات، ولغة المترجم/ الآخر، واللغة والفكر، واللغة والسياقات الثقافيّة، واللغة والمتلقّي أو انتظارات التلقّي[١].

٢.٢.٢ دواعي جمع ودراسة أشعار المجذوب

يستهلّ دو كاستري مقدّمة الكتاب بالحديث عن رحلته إلى الجزائر، وقراءته الشرهة للكتب والمجلّدات التي تعالج عادات العرب وميولاتهم، متوخّيًا الاشتغال على استعمالاتهم اللغويّة المدوّنة بهدف استخلاص السيكولوجيّة المميّزة للإنسان العربي أو السامي ولثقافته. هذه المحاولة كشفت له عن معطيات عديدة، منها غياب المعنى في الكتب الأدبيّة، وزيف في غرائبيّتها، وتضمّنها لوقائع لا توجد إلّا في

[١]- فاطمة كدو، عبد الرحمان المجذوب في الدراسات الاستشراقيّة من خلال كتاب الكونت هنري دو كاستري، ص١٦٨.

مخيّلة مَنْ كتبها مِن المستشرقين الغربيّين، فمجموع هذه الإنتاجات قد أفقدتها الترجمة قدرتها المجازيّة وصورها البلاغيّة وانزياحاتها الكلاميّة.

٣.٢.٢ شخصيّة المجذوب حسب دو كاستري

يذكر دو كاستري في مقدّمة الكتاب أنَّ شخصيّة مجذوب عبد الرحمان، شخصيّة يسهل رسم ملامحها مِن خلال ما أبدعه صاحبها في رباعيّاته، كما أنّ شخصيّته لا تختلف في شيء عن باقي المجاذيب الذين عرفتهم الثقافة الشعبيّة، والتي مِن سماتها المبالغة في الحكمة إلى درجة العته، وصفاء الروح إلى درجة الحمق، والجرأة التي تصل حدود الوقاحة، وعفويّة القول وسخريّته اللّتان تبلغان مبلغ السلاطة، وينضاف إلى ذلك الملبس المتواضع والخشن والترحال في البلدان والنأي بالنفس عن الاستقرار.

٣.٢ السمات الموضوعيّة والشكليّة لشعر المجذوب

يستعرض الكاتب في مقدّمته بعض السمات المضمونيّة وبعض الثيمات التي تعالجها أشعار المجذوب، فشعره قائم على الارتجال وعفويّة القول باعتبارهما موضة التأليف في الحقب البدائيّة، لايتيحان له الانتقال المنطقي والمتدرّج بما يفضي إلى وحدة في الموضوع، وهي خصّيصة لطالما ميّزت الشعر العربي عمومًا، وأتاحت له التعبير الحرّ عن الأفكار دون تقيّد صارم لمنهجيّة في الأشعار. أمّا المواضيع التي نالت حظًّا وافرًا مِن اهتمام المجذوب، فما تخرج في مجملها عن الوعظ والإرشاد وطابع التحذير مع بعض المثالب والصفات المجتمعيّة الدميمة، الخيانة، احتقار الفقير) واتّصفت أساسًا بالهجاء والنقد اللاذع الذي اتّخذت منه المرأة الحظّ الوافر)[1].

أمّا مِن حيث الشكل، فقد قدّم دو كاستري وصفًا لشعر المجذوب العامّي القائم على نظام مزدوج (كلّ رباعيّة تتكوّن مِن بيتين، وكلّ بيت يتكوّن مِن شطرين)، والذي لا يؤدّي فيه البيت الأوّل المنفصل موضوعيًّا عن الذي يليه سوى دور تهييئي للبيت الثاني الذي يتمّ إفراغ الشحنة الدلاليّة كلّها فيه، يضاف إلى ذلك الاستعانة

[1]- Henry de castries, les gnomes de sidi abd er_rahman el_mejedoub, p 5.7.22.

بالمحسّنات، كالجناس والطباق والسجع، التي تشترك الرباعيّات فيها مع الشعر العربي عمومًا، الذي يحتفل بالموسيقا الداخليّة والخارجيّة والتقابلات والتوازي بين الجمل الشعريّة أكثر مِن اهتمامه بالموضوعات.

يتيح لنا سياق الحديث عن الدراسات الاستشراقيّة بشكل عام، والدراسات الاستشراقيّة الفرنسيّة بشكل خاصّ، القول بأنّ كلّ هذه الدراسات وحسب انتمائها لكلّ موضوع) العقيدة، الدين، تاريخ، الأنثروبولوجيا، واللغة (أنَّها تتوسّل مناهج في البحث والتنقيب عن المعلومات، وهذا ما نلمسه على مستوى دراسة الكونت هنري دو كاستري مِن خلال كتابه (les gnomes de sidi abd er-rahman el-mejdoub)، فالباحثة فاطمة كدو في هذا السياق، لاحظت أنَّ الكونت دو كاستري وقع في أخطاء منهجيّة ارتبطت على الأقلّ بعنصرين اثنين:

أولّهما؛ مرتبط بعمليّة التوثيق وجمع المأثورات، حيث أقحم في كتابه رباعيّات لم يثبُت أنَّ عبد الرحمان بن المجذوب هو قائلها، خصوصًا أنَّها أقرب في لهجتها إلى اللهجة الجزائريّة، وهو الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل عن الأسباب التي دفعته إلى عدم الرجوع إلى الرواة في الموطن الأصلي لعبد الرحمان المجذوب (المغرب)، الأمر الذي يجعلنا أمام إشكاليّة حول مدى دقّة التوثيق العلمي للثقافة الشعبيّة المغربيّة مِن طرف كثير من المستشرقين، ومدى نجاعة الخلفيّة المنهجيّة المعتمدة لإعادة كتابة هذه الثقافة.

إنَّ دو كاستري عندما جمع كلّ مأثورات المجذوب مِن الجنوب الجزائري،لم يقدّم مقارنة بين المتن الجزائري والمتن المغربي، وهذا الأمر يطرح إشكاليّة كبيرة تتعلّق أوّلاً بالأسباب التي منعته مِن جمع المأثورات مِن المغرب بحكم موطن عبد الرحمان المجذوب، وبحكم قيامه بمجموعة مِن الرحلات إلى المغرب، زيادة على أنَّه كان مكلّفًا بمهام كثيرة مِن طرف إدارة الحماية الفرنسيّة بالمغرب، كما تتعلّق أيضًا بتجاهل ذكر السبب الذي دفعه للاكتفاء بجمعها من غير مصدرها الأصلي، وبتفادي الحديث عن الطرق التي وصلت بها هذه المأثورات إلى الجزائر، وما اعترى هذا النقل والتنقّل مِن تغيرّات بالإضافة أو الحذف أو التحوير، مع التنبيه إلى أنَّ ما جمعه مِن مأثورات، به فعلاً إضافات غير موجودة بالنسخ الأصليّة التي تمّ تجميعها مِن قبل

المغاربة، خصوصًا تلك الأدبيّات التي حملت إيحاءات جنسيّة وأوصافًا تخدش الحياء (عند العامّة)، والتي تتنافى مع التربية الصوفيّة التي يتشبّع بها الشيخ عبد الرحمان المجذوب.

ثانيهما؛ مرتبط بترجمة الرباعيّات، إذ تحضر نفس الباحثة بقوّة خلال قولها إنَّ ترجمة المستشرق الفرنسي دو كاستري قدّمت في غالبيّتها تفسيرات للرباعيّات أكثر منها ترجمة خالصة لمحتويات الرباعيّات، الأمر الذي يترك بابًا مفتوحًا على مصراعيه لإشكاليّة الترجمة، خصوصًا دور أو أدوار جديدة للترجمة، فينقل الإبداع إلى لغات أخرى دون خيانة التركيبة الأصليّة للمتون الإبداعيّة، وبخصوص إشكاليّة التوثيق العلمي لثقافتنا الشعبيّة، بحيث أدّت مناهجهم المعتمدة في تجميع هذه الثقافة إلى خلط كبير في المعلومات، وبالتالي، تمّت مِن خلال هذا إعادة كتابة هذه الثقافة بالإضافة والحذف، وذلك ما نلمسه مع رباعيّات عبد الرحمان المجذوب، الذي أضيفت إلى مأثوراته رباعيّات لم يكن قائلها، خصوصًا وأنَّ صياغتها باللهجة الجزائريّة كانت عوضًا عن اللهجة المغربيّة[1].

يتّضح مِن خلال ما سبق أنَّ الكونت هنري دو كاستري قد اعتمد على مستوى كتـــــــاب (les gnomes de sidi abd er-rahman el-mejdoub) المنهج الإحصائي الذي توسّله بقصد، ومِن خلال جمعه لمأثورات الشيخ عبد الرحمان المجذوب، الذي عمل به على إحصاء الرباعيّات الخاصّة بهذا الشيخ عن طريق المشافهة (الشفهية) مِن خلال مقابلته للأهالي الجزائريين جنوب الجزائر، الأمر الذي مكّنه مِن نقل هذه المأثورات وتحبيرها في الكتاب المعني، لكنَّ هذا المنهج لم يسعفه إلى حدّ ما في اختيار صدق أو كذب هذه المأثورات، الأمر الذي دعا إلى طرح أكثر مِن سؤال بهذا الخصوص.

وكذا توسّله بالمنهج المقارن الذي اشتغل به في مقارنة تلك المأثورات فيما تحمله مِن دلالات ومعان مع ما هو موجود في فرنسا، لكنَّ الأهم هو أنَّ دو كاستري، كما ذهبت الباحثة فاطمة كدو، لم يقارن رباعيّات المجذوب بما هو سائد ومتعارف

[١]- فاطمة كدو، عبد الرحمان المجذوب في الدراسات الاستشراقيّة من خلال كتاب الكونت هنري دو كاستري.

عليه في فرنسا، بل تمثّل هذا المنهج مِن خلال شرحه وتفسيره لتلك الرباعيّات ممّا يسهل فهمها للفرنسيين، الأمر الذي أدّى به إلى السقوط في بعض الأخطاء المنهجيّة، والتي تتمثّل في مصداقيّة عمليّة التوثيق، ومدى جودة الترجمة.

١.٣.٢ الاستعمالات اللهجيّة في كتاب (les gnomes)

يحضر الاستعمال اللهجي في كتاب (les gnomes de sidi abd er-rehman el-mejdoub) بشكل واضح جدًّا، لأنَّه قد أُلّف في بيئة جزائريّة خالصة، بمعنى أنَّ اللهجة الجزائريّة تتضمّن في مجمل هذا الكتاب، الذي صاغه الكونت هنري دو كاستري، كما نلمس أيضًا وجود اللهجة المغربيّة على مستوى هذا الكتاب، وبالتالي، فكلّ مِن اللهجة المغربيّة والجزائريّة حاضرتان في كتاب الكونت دو كاستري.

٢.٣.٢ حضور اللهجة المغربيّة في كتاب (les gnomes)

يتّضح منذ البداية أنَّ كتاب (les gnomes de sidi abd er-rahmen el-me-jdoub) يضمّ مجموعة كبيرة مِن استعمالات اللهجة المغربيّة، وهذا الحضور يحكمه دافعان أساسيّان، فالدافع الأوّل يتحدّد مِن خلال كون هذا الكتاب يتناول الأقوال المأثورة الخاصّة بالشيخ عبد الرحمان المجذوب، التي نظمت بالصيغة اللهجيّة/ العاميّة، والتي لم تنظم بالصيغة المعيار، بمعنى أنَّ هذا النظم اللهجي سيحضر في متن الكتاب بحضور هذه المأثورات، وعلى مستوى هذا الكتاب نفسه، والدافع الثاني؛ يتحدّد مِن خلال كون الشيخ عبد الرحمان المجذوب مغربي الأصل والمحتد، وهذا معناه أنَّ اللهجة المغربيّة تنعكس في الاستعمال اللغوي، وتلك الرباعيّات هي محتوى ذلك الكتاب، بالتالي، فحضور اللهجة المغربيّة واضح مِن خلال كتاب الكونت دو كاستري، وإنْ كان بشكل غير مساو لحضور اللهجة الجزائريّة.

Les fourberies des femmes sont deux fourberies. Je me suis sauvé pour y échapper. Elles se ceignent avec des cérastes. Et s'agrafent avec des scorpions	بهت النساء بهتيــن *** منبهتهم جيـت هـارب يتحزموا باللفـاع *** ويتخـلوا بالعقــارب
Marché de femmes, marché de larrons. O vous qui y entrez, prenez garde à vous! Elles vous feront, voir comme une affaire d'or. La perte du plus clair de votre bien[1].	سوق النسـوروك من الربـح قنطار*** الدرو راس مال

٣.٣.٢ حضور اللهجة الجزائريّة في كتاب (les gnomes)

كما اتّضح لنا حضور اللهجة المغربيّة من داخل متن كتاب (les gnomes de sidi abd er-rahmen el-mejdoub)، وذلك راجع إلى دافعين أساسيين: فالدافع الأوّل يتحدّد مِن خلال إنتاج هذا الكتاب على أرض الجزائر، وبحكم أنَّ هنري دو كاستري استقرّ في الجزائر، وبالتحديد في الجنوب الجزائري، الأمر الذي فرض عليه تعلّم اللغة العربيّة، وكذا اللهجة الجزائريّة. أمّا الدافع الثاني، فهو يتمثّل في أنَّ المصادر التي اعتمدها الكونت دو كاستري تجلّت في النقل عن أفواه الرواة والحفظة الجزائريين؛ بمعنى أنَّ تلك العمليّة الشفهيّة تنعكس على مستوى الأقوال المأثورة التي نقلها الكونت دو كاستري، وبالتالي، فحضور اللهجة الجزائريّة من داخل متن هذا الكتاب ناتج عن ثقافة ولهجة الرواة والحفظة الذين نقل دو كاستري عنهم

[1]- Henry de castries,les gnomes de sidi abd er_rahman el_mejedoub, p1.3.

مأثورات المجذوب.

Parcourir un paijs est un plaisir: On connait les ravins, on les évite. L'amitié des femmes est un avilissement, L'amit'ié des hommes est un trésor.	تحواس البلاد نزاهــة *** تعرف شعاب وتجــوز محبة الناس سفلة *** محبة الرجـال كنوز
O toi,à cheval sur deux branches. Prends bien garde de choir ! Il te suffit de l'ainoitr de deux femmes ; N'en prends quune si tu veux avoir lapaix.	يا راكب بين عرشين ***سايس لا تطيح يزيك مـن محبة اثنين ***خذ غير واحد تريح

٤.٣.٢ الثيمات الدلاليّة الحاضرة في كتاب (les gnomes)

تتضمّن دراسة الكونت هنري دو كاستري مدخلاً مهمًّا يتكوّن مِن ٢٨ صفحة، يحتوي على جانب مهمّ مِن الهوامش والإحالات، يبلغ عددها ٥٥ إحالة، استعملها مِن أجل تفسير كلّ ما يمكن أنْ يكون غامضًا على المتلقّي الغربي بالخصوص، حيث قدّم تفسيرات لمجموعة مِن المصطلحات العربيّة، مستندًا في ذلك إلى ثقافة ملمّة بالموروث الثقافي العربي الإسلامي، إذ اشتغل في دراسته مِن خلال مجموعة مِن المؤلفات العربيّة التي اهتمّت بالحكم والأمثال، كمجمع الأمثال للميداني الذي ترجمه فريتاغ Freytag سنة ١٨٣٨م، وكذا كتاب المستظرف، وغيرهما مِن أمّهات الكتب، وقد أبان مِن خلال ذلك على حرفيّة ومهارة في تتبّع اللغة العربيّة الفصحى وقواعدها اللغويّة قبل أنْ يمرّ إلى دراسة الثقافة الشفهيّة. ولقد حاول الكونت دو

كاستري مقارنة هذه الأشكال التعبيريّة (الرباعيّات) مع نظيراتها الغربيّة، فخلص إلى أنَّ أشكال التعبير في المشرق تأتي في جمل شعريّة غير مترابطة ومتتالية، ومِن خلال الاطّلاع على الرباعيّات التي جمعها دو كاستري مِن أفواه الشيوخ والرواة الجزائريين، والتي بلغ عددها ١٥٦ رباعية.

ثيمة المرأة: تحمل أقوال الشيخ عبد الرحمان المجذوب مجموعة مِن المضامين المستمدّة مِن التجارب الحياتيّة اليوميّة التي عاشها، أو التي تسامع بها الناس، وكذا الأحداث التي طبعت عصره وأثّرت فيه، تجارب تعكس لا محالة الواقع المعيش بكلّ تلاوينه خلال القرنين العاشر الهجري والسادس عشر الميلادي، اتّسمت هذه الفترة بالنقص الجذري لعدد النساء العاملات جرّاء التهميش الذي طالهنّ مِن طرف الفقهاء، رغم المكانة التي منحها لهنّ الإسلام، مِن خلال هذا يمكننا تقديم بعض النماذج مِن الرباعيّات الخاصّة بثيمة المرأة.

الرباعيّات	الثيمة	الدلالة
بهـت النساء بهتين *** من بهتهم جيت هـارب يتحزموا باللفـاع *** ويتخللوا بالعقارب	الموعظة	لقد شكّلت المرأة مادّة دسمة للمجذوب في رباعيّاته، حيث جعلها تلبس ثوب المكيدة والخديعة، حتّى أصبحت أقواله عن النساء صورًا نمطيّة يستدلّ على مصداقيّتها مِن بعض الوقائع التي تحدث في الحياة اليوميّة، خاصّة علاقة المرأة بالرجل، وتصبح بذلك قواعد مترسّخة في أذهان العديد مِن الأشخاص، سواء أكانوا رجالًا أم نساء. وتصوّر رباعيّات الشيخ عبد الرحمان المجذوب المرأة في لباس الدهاء والمكر والكذب والخيانة، فعبد الرحمان المجذوب مِن خلال مقاربتنا لحياته ورباعيّاته في هذا السياق، تتّضح نظرته الدونيّة للمرأة وموقفه المعادي لها في أغلب الأحيان، فقد صوّرها مقرونة بالمراوغة والاحتيال بناء على تمثّلات المجتمع لها.
سوق النساء سوق مطيـار*** يا داخل رد بالك يوروك لك من الربح قنطار*** ويدويو لك راس مالك		
لحت حجر إلى السماء *** وتـلقيتها بعودي حتى واحد ما غشـاش *** كالمرأة واليهودي		
القوبع طارت وتعـلات *** نزلت عـلى عود راشي		

ثيمة المعاناة الشخصيّة: شكّلت ذاتيّة الشيخ المجذوب حضورًا وازنًا على مستوى أقواله المأثورة، بحيث أنّنا نجد على الأقلّ ٢١ رباعيّة تناولت ذاته، حاكية تجاربه مع النساء ومع السلطة ومع ديناميّة الحياة اليوميّة والمعيش بشكل عام، فنظرته الدونيّة للمرأة، كما سبق الإشارة، نابعة بشكل محض مِن نفسيّته المتدهورة، وناتجة عن خلفيّته الأيديولوجيّة التي يتبنّاها. نورد بعض الرباعيّات الدالّة على ذلك، مِن خلال الجدول الآتي، والذي سنحاول إحصاء الرباعيّات ذات ثيمة المعاناة الشخصيّة.

الرباعيّات	الثيمة	دلالتها
كسبت في الدهر معــزة *** وجبت كلام رباعي ماذا من اعطاه ربي*** ويقول اعطاني ذراعي	الموعظة	لقد كانت حياة الشيخ المجذوب يطبعها اللااستقرار، بحيث أنَّه كان دائم التنقّل والتجوال، ممّا ساهم في تكوين شخصيّة متشعّبة بجملة من التجارب والخبرات، التي انعكست على مواقفه تجاه الحياة، وقد كانت عقدة فقدان الأم في سنّ مبكرة عاملاً مؤثّرًا هو الآخر في تشكيل شخصيّته، بحيث أنَّه عاش الحرمان واليتم الذي زاد من تشدّد مواقفه تجاه المرأة، ففي الرباعيّات أعلاه يتّضح أنَّ الشيخ المجذوب ذو مواقف صارمة وجادّة في مجموعة من المواضيع في علاقته بالحب والمرأة والمعاناة والسلطة والصبر.
شـافوني كحل مهلف *** يحسبوا مــا في دخيرا وانـا كالكتاب لمؤلف *** فيه منـافع كثيرة		
شفيتني يا المسكين *** او شفيني حــالك الزين مـا تخذه *** والدين مـ ينعطى لك		
رميت حجرة لسمـا *** ورميت عيني معاها شفت ما يهلكني إلا كرشي *** والمدلي معـاها		
أنا الي كنت ثقيل ورزين *** وخفيت بعد الرزانـة مشيت إلى الرماد عامين *** ندور فيه السخانـة		
عميت وصميـت *** وخفيت بعد الرزانــة واش كانون عاميـن *** نتسنى فيه السخانـة		

ثيمة الموعظة: يتبدّى لنا منذ البداية أنَّ الأقوال المأثورة تتطرّق للكثير مِن الموعظة، إذ لم نقل أنَّ جلّها يتعرّض لهذا الأمر، ولعلّ الخلفيّة الفكريّة والمنحى الأيديولوجي الذي ينتمي إليه الشيخ عبد الرحمان المجذوب، بحكم كونه ذا توجّه صوفي، والمتصوّفة يميلون في معظم حديثهم إلى الوعظ والإرشاد.

الرباعيّات	الثيمة	دلالتها
نصيك يا حـارث الشيح *** والشيـح فيه المرار الي تظن تقطــع عليه *** تاتيك منـه الضرور	الموعظة	يتّخذ طابع الوعظ من رباعيّات الشيخ المجذوب قدرًا مهمًّا، لما له من أهمّية على مستوى المواضيع التي يتناولها هذا الأخير مِن خلال أقواله المأثورة، فرباعيّاته تنمّ عن حسن الوصاية والإرشاد والموعظة في مجموع مواضيع هذه الرباعيّات، من حب وزواج ودين وحياة اجتماعيّة وعلاقات النساء بالرجال، بهذا المقتضى يمكننا القول إنَّ صوفيّة المجذوب وتصوّفه عامل أساسي ومركزي في انعكاس الوعظ والنصح.
نصيك يـا حارث الدوم *** والدوم كثرو نـفاعه الدم مــا ينفع الدم *** يا ويح من خانوا دراعـه		
فـاعلي الشر مقبض *** فــاعلي الخير سالك بـالك بـالك *** بدراهمك جبتهالك		
الشر لا يظلم أحد *** غير من جبد لراسه فـي الشتا يقول البرد *** أو في الصيف يغلبه نعاسه		
لا تجري لا تهقهق *** وامشي مشية موافقة مـا تدي غير الي كتب لك *** لو كان تموت بالشقاء		
لا تخمم لا تدبر *** لا ترفد الهم دايما الفلك ماه مسمر *** وإلا دنيا ما له مقيما		
لا تخمم في ضيق الحال *** شف عند الله ما وسعها الشدّة تـهزم الأرذال *** أمـا الرجال لا تقطعها		

ثيمة الحكمة: في سياق ثيمة الحكمة، يمكننا القول إنَّ عبد الرحمان المجذوب يتأرجح بين ثنائيّة الجنون والحكمة، بالتالي، هل يستقيم الجنون والحكمة في شخصيّة الشيخ عبد الرحمان المجذوب؟ مِن هنا يمكننا القول إنَّ ثيمة الحكمة تحصيل حاصل لما يتّبعه الشيخ المجذوب في تعامله مع جميع المعطيات، وموقفه تجاه مجموعة من الأمور هو السبب الرئيس خلف حضور هذه الثيمة من داخل رباعيّاته.

الرباعيّات	الثيمة	دلالتها
الصمت حكمة *** ومنه تتفرق الأحكيم لـ ما نطق ولد الايمامة *** ما يجيه ولد الحنش هايم	الموعظة	يتّضح مِن خلال الرباعيّات الخاصّة بثيمة الحكمة أنَّ الشيخ عبد الرحمان المجذوب حكيم على مستوى إرشاداته ومواقفه التي يصرفها في مجموع المناسبات والأحداث التي صادفها وعاشها على حدّ سواء، فهو يوصي ويرشد الغافل، يفقه الساذج ويشبّه بالحكمة وينصح، فهو شخصيّة تعطي وتهب الحكمة، حكمة كانت نتيجة تجارب وخبرات حياتيّة وطرائف ومصائب معاشة، غير متخيّلة. إنَّه سجل ينضح بالحكم، يفيض بالنصائح، على كلّ المستويات وكلّ المجالات.
الصمـ والذهـب المشجـر *** والكام يفـد المسألة إن شفـت لا تخـبّ *** وإذا سـألوك قـد لالا		
كـل مسوس دواي *** ويجيب الهليكة لراسه من صب له ضربة بموس *** غير إذا بانوا ضراسه		
حيط الرمل لا تعلي *** يـعلا يرجع لالساس ابن الغير لا تربي *** يكبر ويرجع إلى الناس		
ولـ ابن أدم لا تربيه *** بعد ما تربيه نـدم يا السائلني على الغول *** الغول ه ابن أدم		

ثيمة المال والسلطة: شغلت ثيمة المال والسلطة حيّزًا لابأس به مِن مضامين مأثورات المجذوب، فهذا الأخير وبشكل من الأشكال صرّح بمواقفه في جميع المواضيع، ومِن بين هذه المواضيع نجده قد صرّح في علاقته بالسلطة والمال. في هذا السياق نجده يعطي مواقف ثابتة وواضحة لما كان يعكسه الوضع الاجتماعي في علاقته بكلّ مِن السلطة والمال.

الرباعيات	الثيمة	دلالتها
سافر تعرف النـــاس *** وكبير القوم طيعـه كبير الكرش والراس *** هداك بنص فلس بيعـه	المال والسلطة	لقد ساح عبد الرحمان المجذوب في ربوع المغرب، التي عبّر عنها من خلال رباعيّاته الزجليّة التي تضمّنت حكمه وأقواله المأثورة المتجلّية أساسًا في الدفاع عن المظلوم والحثّ على مكارم الأخلاق، وانتقاد القائمين على أمور البلاد والعباد، بلغة زجليّة في عصر كان للكلمة المرويّة تأثير أكبر مِن الكلمة المكتوبة، واللغة العاميّة/ اللهجة الشفهيّة تأثير أكثر مِن اللغة العربيّة الفصحى/ المعيار، بحيث أنَّه يعطي مواقفه الصريحة تجاه الفوضى التي تعمّ السياسة والمجتمع.
راجل بلا مـال محقور *** في الدنيا ما يسوى شي المشرار كالدلو المعقور *** يوصل المـــاء ويرجع خاوي		
نخدم على المالونطيح *** والمل بين الطناخـــة راجل بلا مال فالريح *** مشرار يبغي الشياخة		
نجري على المال *** والمـال فيه النفخة نفخة بلا مال كالريح *** مشرار يبغي الشيـاخة		
المال يا المال *** إليه البنات مالو الي ما عنده شي المـال *** لا يعمل حتّى كلبي بحاله		
ما كان دونيا بلا مال *** يا ويح من قل ماله المشرار ما يوجد لسلف *** بنعمته ما تعطى له		

ثيمة الدين: إنَّ الحديث عن رباعيّات الشيخ المجذوب وتصنيفها ضمن حقل موضوعاتي معيّن، لا يعني بحال مِن الأحوال أنَّ الرباعيّات الأخرى التي انتظمت وفق ثيمات خاصّة هي بعيدة عن الدين؛ لأنَّ الخلفيّة الدينيّة شكّلت مصدرًا أساسيًّا لكلّ رباعيّات الشيخ المجذوب. لقد كان للفكر الديني حضور وازن، حيث اعتبر أنَّ الدنيا هي ملك لله وحده، وعلى الإنسان أنْ يصبر ويتحمّل صعاب الحياة، والخضوع لقضاء الله وقدره ومشيئته، والمجذوب في هذا الصدد ذو شخصيّة صوفيّة متشبّثة بالقيم الدينيّة الإسلاميّة.

الرباعيّات	الثيمة	دلالتها
الطالب مجراه صفي *** اصفا من كل غيارة يا لزاير كل والي *** فالطالب خطاتك الزيـــارة	الدين	بالإضافة إلى الخلفيّة الفكريّة التي تنتمي إلى الحقل الديني، إنَّه يدافع عن الدين الإسلامي بشكل مباشر وبدون غموض أو قيود، كما توسّل في هذا السياق مخاطبة العامّة في الفترة الزمنيّة التي عاشها، مخاطبة تدلّ على غيرة عميقة متوسّلاً كذلك الرموز الدينيّة (الطلبا، الأرض فدان ربي، عزرائل، يوم القيامة).
الـي حب الطلبا نحبوه *** ونعملوه فوق الراس عمامة والي كره الطلبا نكرهوه *** حتّى إلى يم القيامة		
رجب نضحك ونعب ***شعبان كثروا همومـ رمضان يتخلط لرب ***يا ويح من فيه تال		
الأرض فدان ربي *** والخلق مجموع فيها عزائل حصد فريد *** مطمره في كل جيها		

ثيمة التراتبيّة الطبقيّة: تتوسّل هذه الثيمة أنَّ الشيخ المجذوب ينتقد الأوضاع الاجتماعيّة، ويسلّط الضوء على الأحوال الاجتماعيّة التي سادت المغرب خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر مِن خلال الفقر والتشظّي الاجتماعيين اللذين عاشهما المغاربة آنذاك.

الرباعيّات	الثيمة	دلالتها
المصبط ما داري بالحافي *** والراسي يضحك على الهموم اللي راقعد على قطيعة دافي *** والعريان كيف يجيه النوم	التراتبيّة الطبقيّة	يخبرنا الشيخ عبد الرحمان المجذوب من خلال بعض الثيمات التي تدل على التراتبيّة الطبقيّة، أنَّ خصلة التكافل الاجتماعي لم تحضر المجتمع المغربي، بحيث أنَّ الغني لا ينصرف من خلال تعامله إلى مساعدة الفقراء، وأنَّ الاوضاع الاجتماعيّة في حالة يرثى لها، بحيث أنَّ أبسط الأمور أمست أثمن من ذي قبل.
اللفت ولات شحمة *** وتتبع بالسوم الغالي القلوب ما بقات رحمة *** شف حالي يا العالي		
الشاشية تطيع الراس *** الوجه تضويه الحانة المكسي يقعد مع الناس *** العريان نوض من حدانه		
اللي علينا حنا درناه *** والي على الله هو به اذرى رجل لا مال محقور *** في الدنيا ما يسوا شي		

مكّنت هذه الرباعيّات من خلال ثيماتها المتنوّعة بين المرأة والمعاناة الشخصيّة والموعظة والحكمة والمال والسلطة والدين وكذا التراتبيّة الطبقيّة، مكّنت الكونت هنري دو كاستري من التعرّف عن قرب على الروح العربيّة، التي من خلالها يتفاعل العربي مع عالمه الخاصّ ومع محيطه الاجتماعي والروحي والسياسي، مشكّلاً بذلك شخصيّته المتميّزة في التعبير عن هذا التفاعل بأقوال تحاكي الواقع من خلال تجارب الذات والآخر، بحيث يغدو المشترك الإنساني بأفراحه ومآسيه وبكلّ ألوانه القزحيّة الخيط الرابط والناسج للحمة الرباعيّات.

يقول دو كاستري في نفس الصدد: إنَّ بسيكولوجيا الفكر العربي الموثّقة في

الحال، والهواء الطلق، أو تحت الخيام، هي التي اشتغلتُ على ضبطها على امتداد سنوات قضيتها بجنوب الجزائر وأثناء رحلاتي إلى تونس والمغرب، وحيثما حللت اجتهدت في تسجيل ما اعتبره مهمًّا، وجمعتُ كلّ ما سمعته: مِن أغاني الأمهات التي هدهدت بكاء الأطفال، وكذا أنشودات الطفلات وهنّ يلعبن، وأغاني الفلاحين، وكذلك الحكم والأمثال والألغاز والأحجيات (المحاجيات)، بمعنى هذا أنَّ دو كاستري كان حريصًا كلّ الحرص على دراسة العرب والشمال الإفريقي على وجه خاصّ.

خاتمة

يتّضح أنَّ اهتمامات المستشرقين قد انصبّت في البداية على اللغة العربيّة مِن خلال مجموعة مِن العلوم العربيّة مِن قبيل الدراسات الصوتيّة، بحيث اهتمّ هؤلاء بالقرآن الكريم مِن خلال تلاوته وقراءته وتفسيره وشرح غريب مفرداته، بالإضافة إلى الاهتمام بكلّ مِن أصالة البحث الصوتي العربي وكيفيّة إنتاج هذه الأصوات، وأهمّ العمليّات المتحكّمة في ذلك، كما الاشتغال على المعجم العربي مِن خلال نقدهم له، وهذا النقد في أغلب الأحيان كان نقدًا منهجيًّا تمثّل في طريقة وضع المعاجم وترتيب المادة اللغويّة وتنظيمها، الأمر الذي دعا البعض منهم إلى محاولة إنتاج معجم يراعي فيه ما أغفلته المعاجم العربيّة، بحيث نرى أنَّ أوجيست فيشر في معجمه «المعجم اللغوي التاريخي»، ولتفادي هذا النقص، وجب مراعاة ضرورة وضع قاعدة ثابتة لعمليّة الترتيب.

كما شملت دراسات هؤلاء المستشرقين الأدب العربي، بحيث أنَّ المدرسة الاستشراقيّة الفرنسيّة من أهمّ وأقدم المدارس التي اهتمّت بالدرس الأدبي العربي، لما لهم مِن ذوق أدبي ولذّة معرفيّة في هذا الصدد.لقد كان للاستشراق الفرنسي خصائص عديدة، نذكر منها: العلاقة الوطيدة التي تربط فرنسا بكلّ مِن العالم العربي والإسلامي، قديمًا وحديثًا، ووجود فرنسا من خلال الاستشراق الفرنسي في معظم علاقات العرب بأوروبا، وأوّل دولة عنيت بالدراسات العربيّة والإسلاميّة للاستفادة منها وترجمة آثارها وإنشاء كراس علميّة لتدريسها.

ويبدو أنَّ هذه الدراسات الاستشراقيّة قد لعبت دورًا بحركة الاحتلال والاستعمار، ولعلّ دراسة الكونت هنري دو كاستري مِن خلال كتابه (**les gnomes**) كانت دليلاً دامغًا على قولنا هذا، فقد أخذ هذا الأخير بدراسة المجتمع المغربي مِن خلال ثقافته الشعبيّة، واختار الأقوال المأثورة الخاصّة بالشيخ عبد الرحمان المجذوب كعيّنة بحث ودراسة، فهو يصرّح في مقدّمة كتابه أنَّه رغب في التعرّف على الروح العربيّة والأبعاد السيكولوجيّة للشخصيّة العربيّة، فكتابه هذا يضم ١٥٦ رباعيّة تعود حسب قوله لعبد الرحمان المجذوب، لكنَّ الحقيقة تنفي هذا، بمبرّر أنَّ عدد الرباعيّات التي جمعها

المختصّون العرب في هذا الصدد، تتحدّد في ١٣٠ رباعيّة؛ أي أنَّ ٢٦ رباعيّة أضيفت إلى الأصل، فحينما قمنا بمقارنة الرباعيّات التي جمعها الكونت هنري دو كاستري مع التي ثبتت عند عبد الرحمان المجذوب وثبُت أنَّه قائلها، وجدنا أنَّه تمّ تحوير وتحريف الكثير مِن هذه الرباعيّات، والأكثر مِن ذلك أنَّ حضور اللهجة الجزائريّة يتجلّى في هذه الأقوال المأثورة، علمًا أنَّ عبد الرحمان المجذوب ذو أصل مغربي، الأمر الذي دعا إلى القول بأنَّ الكونت دو الكاستري قد جمع هذه الرباعيّات من أفواه الجزائريين والرحّالة في الجنوب الجزائري أغلب الأحيان، وهؤلاء الجزائريين قوّضوا وغيّروا هذه الرباعيّات مِن خلال متنها بما يناسب لهجتهم مِن استعمالات. والجدير بالذكر أنَّ عبد الرحمان المجذوب في هذا السياق يعكس موقفه تجاه المرأة كموضوع مِن مواضيع أقواله، لكنَّه لا يبلغ مبلغ القذف والسبّ، الأمر الذي نلمسه في الرباعيّات الموجودة في كتاب الكونت هنري دو كاستري.

لائحة المصادر والمراجع

١. أبو قاسم سعد الله، «تاريخ الجزائر الثقافي ١٨٣٠ـ١٩٥٤»، ج. ٦، دار الغرب الإسلامي، ط. ١، ١٩٩٨.

٢. آدام بمبا، «الاستشراق الفرنسي وأثره في المشروع الإمبريالي بأفريقيا»، ٢٣/ ١٠/ ٢٠٢٣.

٣. ادوارد سعيد، «الاستشراق المفاهيم الغربيّة للشرق»، ت: محمّد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦.

٤. إسماعيل أحمد عمايرة، «المستشرقون والمناهج اللغويّة»، عمّان، دار الحنين، ط٢، ١٩٩٢.

٥. رزيقة يحياوي، «الاستشراق الفرنسي وجهوده في دراسة ونشر التراث الجزائري»، جامعة باتنة، كليّة الآداب واللغات، ٢٠١٤/ ٢٠١٥.

٦. عبد الرحمان بدوي، «موسوعة المستشرقين»، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط٣، ١٩٩٣.

٧. فاطمة كدو، «عبد الرحمان المجذوب في الدراسات الاستشراقيّة من خلال كتاب كونت هنري دو كاستري»، مختبر اللغة والمجتمع، جامعة ابن طفيل، ٢٠١٢.

٨. محمّد فاروق نبهان، «الاستشراق تعريفه مدارسه آثاره»، المنظّمة الإسلاميّة للتربية والعلوم الثقافيّة، الرباط، المغرب، ٢٠١٢.

٩. محمّد فتح الله الزيادي، «الاستشراق أهدافه ووسائله دراسة تطبيقيّة حول منهج الغربيين في دراسة ابن خلدون»، دار قتيبة، ط١، ١٩٩٨.

١٠. مراد يحيى، «معجم أسماء المستشرقين»، دار الكتب العلميّة، د.ط، د.ت.

١١. نجيب العتيقي، «المستشرقون»، ج١، ط٤، دار المعارف، كورنيش النيل، القاهرة، مصر، ١٧٩٨.

المراجع الأجنبيّة

12. Henry de castries, «les gnomes de sidi abd er_rahman el_mejedoub», paris, ernest leroux, éditeur, 28, rue bonaparte, 1896.

صورة الآخر في الدراسات الاستشراقيّة وخطرها على العقيدة والفكر والتراث الإسلامي

قراءة في منهج الخطاب: الكولونياليّة الفرنسيّة (أنموذجًا)

إعداد: أورنيلا سكّر[*]

الملخّص

إنَّ الهدف مِن دراسة صورة الآخر في الدراسات الاستشراقيّة، هو إظهار خطرها على العقيدة والفكر والتراث الإسلامي مِن خلال الكشف عن دراسات مابعد الكولونياليّة وأهميّتها في تفكيك الرواية الغربيّة واستقراء العقل الإمبريالي، الذي يقوم على فلسفة الإقصاء والهيمنة بحجّة تحضير الشعوب الأخرى وأنسنتها انطلاقًا مِن الدافع الإنساني والحقوقي.

غير أنَّ الغرب أخطأ مجدّدًا مِن خلال وقائع جديدة ساعدت في إعادة التاريخ الاستعماري ومفاهيمه ومنهجيّاته وأدواته، وولّدت الدعوات إلى التحرّر الوطني والقوميّات لحماية الذات الثقافيّة وخصوصيّتها.

يأتي ذلك مِن خلال تعرُّض دراسات مابعد الاستعمار الفرنسي لتشوُّهات علميّة وتاريخيّة، باعتبارها أبحاثًا فرانكوفونيّة تسعى للاستعراض والانتقام مِن المركز بعد العجز عن مواكبة سيرورة التقنيّة والحداثة، عبر

[*]- باحثة من لبنان.

خطابات تفكيكيّة للخطاب الاستعماري ونظرته المتعالية، في محاولة لتقويض سلطة وهيمنة النصّ الكولونيالي، الذي أظهر عجزًا عن التخلّص والتحرّر مِن فكر الإمبراطوريّات وتمثّلاتها للأنا والآخر ولثقافة الاختلاف.

كلمات مفتاحيّة: دراسات مابعد الاستعمار - الغيريّة - الهامش - المركزيّة - الآنا - الآخر - الاستعمار.

المقدّمة

تُعَدّ الدراسات الاستشراقيّة للشرق وللإسلام حقلاً معرفيًّا تنبغي إعادة مراجعته وتحليله، فقد نتج عنها مِن التشويهات والأضاليل والمغالطات المعرفيّة على المستويات كافّة، الاجتماعيّة والعقائديّة والأنثروبولوجيّة، ما انعكس سلبًا على العلاقات الغربيّة-المشرقيّة. وقد حمل الخطاب الاستشراقي في طيّاته عوامل وعناصر ساعدت بدايةً في اختراق المجتمعات العربيّة والإسلاميّة، منها تحضير الشعوب المتخلّفة وتقديم العلم والمعرفة إليها، لتفاجأ هذه الشعوب بالاستيلاء عليها والهيمنة على مقدّراتها والتلاعب بتاريخها وعقيدتها.

وإلى جانب الوجه السلبي الآنف الذكر للاستشراق، كان هناك وجه آخر إيجابي تناول الحديث عن المرحلتين العباسيّة والأندلسيّة، وحرصت فيه قلّة مِن المستشرقين الأمناء على نقل الصورة الحقيقيّة لحضارة العرب والمسلمين، سابحين بعكس تيّار الكثرة مِن زملائهم أصحاب الأدوات الخبيثة، العاملين لمصلحة الاستعمار بهدف تدمير العالم العربي-الإسلامي وتقسيمه وشيطنته، بل وأبعد مِن ذلك المسخِّرين علم الأنثروبولوجيا لدراسة تلك المجتمعات وردود فعلها وعقيدتها بهدف محاصرتها ومنعها مِن مواجهة الاستعلاء والاستكبار والهيمنة أو التصدّي لها، فالغرب بعلومه هذه كشف عن خطأ إستراتيجي ومعرفي مدوٍّ.

إنَّ الأزمة أكبر وأخطر مِن وقوع العلوم الأوروبيّة في خطأ معرفي يمسّ علميّتها ومنهجيّتها، وما يهدّد هذه العلوم ليس هذا الخطأ فحسب، بل أيضًا ما يسمّيه هوسرل «الاختزال الوضعاني لفكرة العلم في مجرّد علم بالواقع»، وهو موقف سوف يؤدّي

بالضرورة إلى أزمة للعالم فاقدة الدلالة بالنسبة إلى الحياة.

إنّ مقاربة هوسرل لأزمة العلوم الأوروبيّة لا تتمثّل في شكّه بمشروعيّتها، لكنّه يعترض على أزمة الثقافة التي يثيرها دورها الذي يختزلها في الواقع المادّي ويقطع علاقتها بعالم الحياة[1]. فما يميّز فكر هذا الرجل وفاؤه لتقليد التنوير، الذي يقدّم النقد خيارًا للخروج مِن الأزمة وما تعنيه هذه العلوم بالنسبة إلى الكيان الإنساني. وتبدو الحداثة بالنسبة إلى هوسرل ضربًا مِن الفشل الروحي، فشلِ العلم الجديد بعد أنْ نجح في البداية، وهو فشل لم يتمّ توضيح أسبابه بعد؛ بمعناه الحرفي هو فشل في نطاق ماهيّته أو الإفصاح عنها، وبالتالي، لم يهدف خوض تلك الصراعات المريرة إلى فهم ذاتي للعلل الحقيقيّة لهذا الفشل، فالعلوم الأوروبيّة تنكّرت للإنسان الذي أنتجها، وعملت على نشر ثقافة الاستعلاء والهيمنة والسطو على ثروات الشعوب وتصنيفها وتنميطها في قوالب جامدة بعيدة عن الحقيقة والواقع، بهدف إحكام السيطرة والتحكّم والمراقبة والاستغلال والتفوّق العرقي.

إنَّ كل ما أجادته المعرفة الغربيّة هو تأكيد تفوّقها واستعمار شعوب العالم، وقد عبرّت عن ذلك وقائع عدّة متمثّلة في استهداف المسنّين خلال انتشار وباء كورونا في القارة الأوروبيّة، وتنصيب الرأسماليّة الشركات العملاقة مهيمنة على العالم، واستعباد الذات البشريّة وتحويلها إلى أداة منهجيّة للاستهلاك، كما عبرّ عنه تاريخ الغرب في مستعمراته، كالهند وأفريقيا والشرق الأوسط وآسيا بحجّة الكشوفات المعرفيّة والعلميّة.

نستنتج ممّا سلف وغيره قيام خطاب الغرب تجاه الآخر على الاستعلاء والشعور بالتفوّق العرقي والنزعة العنصريّة، ووصم الشعوب الأخرى بالدرجة الثانية مِن الإنسانيّة وبالدونيّة والبربريّة والتخلّف وعدم التحضّر، وأنَّ استعمارها ضروري لتحضيرها وإدخالها في الحداثة، وهنا مكمن فشل الخطاب الاستعماري والاستشراقي، الذي سوف نوضحه بشكل متتابع:

فقد ارتبطت فلسفة المستشرقين والاستشراق على دراسات تقوم على أنّه بهدف

[1]- E. Husserl, krisis der euroaischen wissenschaften und die transzendentale phanomenologie. Husserliana Band IV (Haag: Martinus Nijhoff, 1976).

إرساء التحكّم بالشرق تنبغي معرفته معرفة تامّة، دينيّة وعرقيّة وتاريخيّة وثقافيّة واجتماعيّة، والتعّرف على شخصيّته ومشكلاته وطبيعته ولغته. الخطورة كانت حين استَبدلت هذه الدراسات عبارة «العلوم الإنسانيّة الخاصّة بمناطق العالم الإسلامي» بمصطلح «الاستشراق» في المؤتمر الأوّل للمستشرقين الذي عقد في باريس، كما يقول الدكتور عبد الأمير الأعسم بعد مئة عام مِن تاريخ عقده، أي في عام ١٩٧٣م. وليس مقصودنا بذكر هذه الواقعة هنا التأريخ للاستشراق بقدر تسليط الضوء على تطوّر هذه الدراسات في الشرق بتفاصيله وأهدافه وجزئيّاته كافّة، وسعيها الدؤوب إلى خلق صراعات لامتناهية في بلادنا، تؤدّي إلى ضعفها وإذلالها وصولاً إلى يأسها واستسلامها وهزيمتها وإيصالها إلى انسداد الآفاق، نفسيًّا وواقعيًّا[١].

المذهب السياسي والعسكري والاقتصادي والثقافي الغربي هذا تمّ دعمه مِن قبل مؤسّسات وأفراد ومراكز أبحاث علميّة ومنظِّري مذاهب فكريّة وأساليب استعماريّة بهدف إضعاف الشعوب الأخرى والهيمنة عليها، ما أثار ردود أفعال كثيرة، تمثّل أحدها -على سبيل المثال- في كتاب إدوارد سعيد «الاستشراق»، الذي كان يستهدف الاستشراق السياسي الغربي للعالم الاسلامي، وقد نجح في تصوير واقع وأهداف الدراسات الاستشراقيّة التي كانت تخفي خلف تصدير معرفتها مشروعًا استعماريًّا هدفه إضعاف العالم الإسلامي والعبث بتناقضاته.كما تجاهل حقيقةَ أنَّ المستشرقين لم يُقْدِموا على نقد الإسلام ورسوله فحسب، وأنَّهم وجّهوا ابتداء مِن القرن الثامن عشر نقدًا أكبر وأخطر إلى المسيح والمسيحيّة والكنيسة والإنجيل والتوراة، حتّى إنَّ بعضهم انتهى إلى خلاصة، مفادها تفوُّق الهويّة الشرقيّة على الغربيّة، ومنهم رينيه غينون في كتابه «الشرق والغرب».

تجاهل إدوارد سعيد كلّ هذا وذهب أبعد منه، بتصويره الاستشراق حالة مستديمة وجوهرًا ثابتًا يرفض الديالكتيك، فخرج كتابه باكورة المحاولات لفضح الخطر الاستعماري ومواجهته، ومثّل أسلوبه الإيحائي رسالة اجتماعيّة تفتح ثغرة للتفكّر والمراجعة والنقد[٢].

[١]- الاستشراق المفاهيم الغربيّة للشرق، إدوارد سعيد، ترجمة: د. محمّد عناني، رؤية للتشر والتوزيع، ط١، القاهرة، ٢٠٠٦م.

[٢]- الخطاب والتأويل، د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط٣، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٨م.

ولا ننسى كذلك تأثّر بعض المستشرقين بالرواية العربيّة وترجمتها، أمثال روجر ألان، وآن ماري شيميل، التي أصدرت كتابًا بالألمانيّة بعنوان «الشعر الوجداني العربي المعاصر»، فضلاً عن براند مانويل فايشر، ومِن أشهر المحاضرات والمقالات التي خلّفها «اتجاهات الشعر الوجداني العربي الحديث في الشرق الأوسط»، وبرخت وغوته اللذين تأثّرا بالأدب العربي، فضلاً عن جاك بيرك وأندريه ميكال[١]. يقول الكاتب الإسباني أنطونيو غالا، وهو معروف بتعاطفه مع الثقافة العربيّة والإسلاميّة: «إنَّ سقوط غرناطة حوَّل إسبانيا فقيرة ومنعزلة قرونًا، وأصبحت الدول المسيحيّة التي توالت على حكمها هرمة بعد أنْ أفلت شمس الحضارة السامية العربيّة الإسلاميّة، وانتهى عصر الحكمة والثقافة الرفيعة والذوق والتهذيب».

وكتب بلاثيوس سلسلة مقالات عن مفكّرين مسلمين، أمثال ابن باجه السرقسطي وابن طفيل وابن رشد، وتأثير الأخير في بعض اللاهوتيّين المسيحيّين، وكانت لافتة مداخلته في تكريم المستعرب الإسباني الكبير فرانسيسكو كوديرا عام ١٩٠٤ بعنوان «الرشديّة اللاهوتيّة عند القديس توماس الإكويني»، إضافة إلى بحثه عن تأثير المتصوّف الأندلسي ابن عبّاد الرندي الشاذلي في القدّيس يوحنا الصليبي، منطلقًا مِن لحظه التّشابه الكبير بين مذهبيهما في التصوّف. وإضافة إلى هذا كلّه، ساهم بلاثيوس في التعريف بالمخطوطات العربيّة الموجودة في الجبل المقدّس في غرناطة، والتي نشرت في مجلّة مركز الدراسات التاريخيّة لإمارة غرناطة عام ١٩١٢، إضافة إلى دراسته «التأثيرات الإنجيليّة في الأدب الديني الإسلامي»، التي أثبت فيها تفاعليّة العلاقة بين الثقافتين الإسلاميّة والمسيحيّة، وأنّها لم تكن مِن جانب واحد فقط.

ومِن الكتابات التي كرّسها بلاثيوس لإثبات تأثير الإسبان في الأدب والفكر الإسلاميين روايته «حمام زرياب»، كما كان أبرز ما كشفه في بحثه «المؤثّرات الإسلاميّة في القديس توماس الأكويني وتورميذا وباسكال وسان خوان دي لاكروت» (١٩٤١)، هو سرقة الثاني -وكان أسلم في تونس- بعض ما ورد في رسائل إخوان الصفا ونسبته إلى نفسه.

[١]- أندريه ميكال، الفنّ الروائي عند نجيب محفوظ، ترجمة: أحمد درويش في كتاب الأدب العربي والاستشراق الفرنسي، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب القاهرة، ١٩٧٧، ص١٤٧.

وأهمّ أعمال بلاثيوس كتابه «الأخرويّات الإسلاميّة في الكوميديا الإلهيّة»، الذي وصفه عبد الرحمن بدوي بـ«القنبلة الكبرى»[١]؛ لأنَّه أثبت فيه تأثّر الشاعر الإيطالي الكبير دانتي في ملحمته «الكوميديا الإلهيّة» بالإسلام، وتصويره العالم الآخر، بفردوسه وجحيمه، انطلاقًا ممّا ورد في القرآن عن الإسراء والمعراج، وكذلك تأثّره بما في «رسالة الغفران» لأبي العلاء المعري، التي تصوّر رحلة متخيّلة إلى العالم الآخر في قالب قصصي، وبما في بعض كتب ابن عربي، ولا سيّما «الفتوحات المكّيّة».

لم يكن بلاثيوس في الحقيقة أوّل مَنْ أثار مسألة التّشابه بين كوميديا دانتي والتصويرات الإسلاميّة للدار الآخرة، بل سبقه آخرون غربًا وشرقًا، منهم المستشرق الفرنسي بلوشيه، الذي كتب مقالاً عام ١٩٠١ بعنوان «المصادر الشرقيّة للكوميديا الإلهيّة»، ومنهم سليم البستاني في مقدّمة ترجمته «الإلياذة» (١٩٠٤)، التي أجرى فيها مقاربة بين «رسالة الغفران» و«الكوميديا الإلهيّة»، خلص فيها إلى تأكيد رأي بلوشيه عينه.

فما أحاول قوله هنا، هو أنَّ الاستشراق كان له أوجه عديدة، وأخطره الاستشراق السياسي والعسكري، الذي جسّدته على سبيل المثال سياسة ومستعمرات فرنسا في الجزائر والمغرب مِن خلال إثارة أزمة الأمازيغ والقبائل المغربيّة، فضلاً عن الامتيازات التي أعطتها إلى الأقليّات المارونيّة وغيرها[٢].

وإذا ذهبنا أبعد مِن ذلك، نحو الحديث عن الكلبيّة[٣] التي تعتري ثقافة الغرب في نقد الآخر، نجد أنَّ ذلك السعي الدائم نحو التجدّد والتجديد لم يأت مِن عبث، أوّلاً لارتباط الغرب بالثقافة الإغريقيّة، الذي كان الدافع الأساسي نحو هذا الإبداع في التمنطق والعقلانيّة والمعرفة، وثانيًا لأنَّ ثقافة الاستعلاء والتفوّق تأتي لارتباط الإرث الغربي بالتراث اليهودي-المسيحي، الذي شكّل الدافع الأساسي لهذا التوجّه الاستعلائي

[١]- جولد تسيهر ١٨٥٠/ ١٩٢١م: تخرّج في اللغات الساميّة في بودابست، وزار سوريا وفلسطين ومصر، واشتهر بتحقيقه تاريخ الإسلام وعلوم المسلمين وفرقهم وحركاتهم الفكريّة، له كتاب (العقيدة والشريعة في الإسلام)، العقيقي: المرجع السابق، ج٣، ص ٤٠-٤١.

[٢]- أورنيلا سكّر، الاستشراق الإسباني، مقدّمة لفهم الحضارة الغربيّة الإسلاميّة في الأندلس، صحيفة الحياة، صفحة التراث، ٢٠١٣، ص١١.

[٣]- تمثّل الكلبيّة هي المغارية والقرنائيّة ما يُطلق عليها المدارس السقراطية الصغرى في الفلسفة في بلاد اليونان، وقد أولت الاهتمام للأخلاق.

والعنصريّة والتفوّق العرقي، ونصوص التوراة خير دليل على صحّة هذه المزاعم[١].

إلّا أنَّ للغرب ميزة وخصوصيّة مهمّتين، في أنَّه فتح مجالاً للنقد والتفكيك، بدليل أنَّ تيّارات «المابعديّات»؛ أي «مابعد الحداثة»، و«مابعد الاستعمار»، و«مابعد الاستشراق»، عبرّت عن أيديولوجيا غربيّة ولدت مع بداية عصر النهضة، وحلّت محلّ أيديولوجيا القرون الوسطى.

لقد ساهمت النظريّات والاكتشافات العلميّة العديدة التي عرفها القرنان الخامس عشر والسادس عشر في تغيّر كامل في النظرة الغربيّة إلى العالم، وبالتالي، لم تعد الكنيسة الكاثوليكيّة بعقائدها الخاطئة علميًّا تقود الفكر والفعل الإنسانيين، ولم يعد الفعل وحده يكفي لتقدّم حضارة الإنسانيّة.

الغرب يعيش أزمة العدميّة التي حذّر منها فريدريك نيتشه، وها هو الإنسان الغربي يعاني أزمة الحضارة الغربيّة وانحلالها، ويسود لديه شعور بالاغتراب وعدم الثقة بالمستقبل لسطوة ثقافة «الإنسان الأخير» عليه، وكذلك «نهاية التاريخ»... وغيرها مِن الفلسفات الخاطئة في مقارباتها، ومِن هنا نجد أنَّ مرحلة مابعد الاستعمار كانت ردّ فعل طبيعيًّا على الاستعمار، عبرّت عنه تيّارات الحداثة بمختلف أشكالها، ويسعى «الغرب الحداثي» اليوم (إذا صحّ التعبير) إلى تحقيق خلاص المجتمعات وإنقاذ البشريّة مِن ظلمتها.

غير أنّ السياسة الاستعماريّة التي بنت كلّ هذا التقدّم والحداثة والإنسان الجديد مِن خلال سياسة الرأسماليّة والصناعة والتكنولوجيا الرقميّة، أثبتت أنَّ الطروحات الإنسانيّة والأيديولوجيّات الاجتماعيّة لم تكن سوى غطاء للغرب أخفى خلفه مشروعه الإمبريالي، وبرهنت عن مسّ حقيقي لكرامة الإنسان الأسود والعربي والمسلم والحجاب والمرأة العربيّة، وجرّدت الغرب مِن جوهره على المستويات الثقافيّة والاقتصاديّة والإنسانيّة[٢].

[1]- Peter sloterdijk, kritik der zynischen vernunft (suhrkamp verlag Frankfurt am main, 1983), S. 729.

[2]- Allard-Poesi, F. et Perret v. (1998). 'le postmodernisme nous propose t il un projet de connaissance?" in cahier, numero 263, Mai.

لقد دخلت الحداثة التاريخ بوصفها قوّة تقدّميّة واعدة لتحرير البشريّة مِن الجهل واللاعقلانيّة، ولكنَّ المرء بات اليوم يتساءل بسهولة عمّا إذا كان هذا الوعد قد تمّ الوفاء به، فنحن نجد في سجل الحداثة الحربين العالميّتين، وصعود النازيّة، ومعسكرات الاعتقال والإبادة الجماعيّة، والاكتئاب، والانتحار في جميع أنحاء العالم، فضلاً عن الحروب التي تُعتبر فواجع على المستوى الإنساني، وأخصّ بالذكر هنا: هيروشيما، فيتنام،كمبوديا، لبنان، أوغندا، رواندا... وغيرها، وكذلك اتّساع الفجوة الفاحش بين الأغنياء والفقراء. إنّ كل ما سلف يجعل أيّ إيمان بفكرة التقدّم أو الإيمان بالمستقبل مزعزعًا، الأمر الذي يؤدّي إلى القطيعة المعرفيّة، بحسب تعبير غوستاف باشلار.

إنَّ المطلوب اليوم ابتكار أفكار جديدة، فالأفكار هي التي تحكم العالم، فهل بقي للغرب جرأة لابتكار أفكار وأيديولوجيّات جديدة قابلة للتطبيق على البشريّة؟

الجواب الحتمي هو لا. لقد اكتفى الغرب، بحسب الكاتب المنظِّر في شؤون الحداثة جان فرانسوا ليوتار، بعد أنْ خاب أمل مجتمعاته في الحداثة بإنتاج تيّار فكري يمارس منطق الإدانة والرفض للأسس المعرفيّة للحداثة،كما اكتفى بجني نتائج إخفاق تلك الحداثة.

يجب أنْ نولي اهتمامًا خاصًّا بكلّ الجماعات، فلكلّ جماعة خصوصيّة ثقافيّة، وأنْ نبتعد قدر الإمكان مِن الارتكاز على المسلّمات الغربيّة القديمة في التّعامل مع هذه الثقافات، كما تنبغي المطالبة بالحوار بين الثقافات إذا أردنا التوصّل إلى التعايش السلمي بين الشعوب والحضارات والأديان والأعراق، بالتشديد على خطاب التسامح والتعدديّة والتّلاقي بين تلك الثقافات بهدف تأكيد حضارة العالم، وليس الحضارة العالميّة ذات التوجّه الأوروبي المركزي الإمبريالي ذي الوجه السلطوي؛ لأنَّ هويّة الإنسان ليست معطى ساكنًا، بل متحرّك[1].

فالحداثة هي أيديولوجيا الاستعمار الجديد التي تعزّز مِن خلالها رقّ الرأسماليّة وأهدافها، غير أنَّ دراسات مابعد الاستعمار استطاعت درس واقع مستعمراتها،

[1]- Nunes, A. (2017). 'Le postmodernisme ne casse pas des briques" in negative, bulletin irregulier-juillet, numero 24.

وتعرية الأيديولوجيّات الغربيّة وفضحها، وتقويض مقولاتها المركزيّة، ونسف أسسها الميتافيزيقيّة والبنيويّة، مِن خلال طرح إشكاليّات مهمّة، تتناول علاقة الأنا بالآخر، أو علاقة الشرق بالغرب، أو علاقة الهامش بالمركز، أو علاقة المستعمِر بالشعوب المستعمَرة الضعيفة، وتطرح السؤال عن علاقة التعليم الاستعماري والعلم والتكنولوجيا الاستعماريّة بمجتمعات مابعد الاستعمار، وكيف أثّرت لغة المستعمر في ثقافة الشعوب المستعمَرة؟ وما أشكال الهويّة مابعد الاستعماريّة التي ظهرت بعد رحيل المستعمِر؟ وإلى أيّ مدى وصل هذا التأثير؟ هل ترك أثرًا بعيدَ المدى في المستعمَرين أم تركّز على تهجينهم أكثر منه على تبديل واقع مجتمعاتهم؟

عندما فشل الخطاب الحداثوي في الهيمنة على الثقافات الأخرى وطمْسِها بسبب أزماته وأخطائه المنهجيّة -كما أسلفنا- انتقلت تلك الثقافات إلى المقاومة، منتِجةً حركات تحرّر وطني، ألقت بمشروع التحديث والتحضير الغربي في أزمة أخرى جديدة، جعلته يعيد مراجعة تيّاراته الفكريّة ومنهجيّاته البحثيّة، وفتحت النوافذ لتفكير جديد ينظر إلى العوامل الوطنيّة الذاتيّة بجديّة، ويدحض القول بأنَّ نظريّات ميشال فوكو (Michel Foucault) كانت نتاج المرجعيّة الثقافيّة والسياسيّة والاجتماعيّة الفرنسيّة وحدها، ويُثبت في رؤيتها النور عوامل أخرى مهمّة، مثل التجربة السياسيّة الفكريّة لفوكو مدرّسًا للفلسفة في الجامعة التونسيّة، واحتكاكه بالثورة التحرّرية الجزائريّة، ومعاينته مِن قُربٍ معاناةَ المغتربين الأجانب في فرنسا، ومحاولته العودة إلى مسألة الذات بالبحث، فالفهم بالنسبة إليه هو دراسة أنماط التذويت للكائن البشري في الثقافة الغربيّة، مِن خلال تحوّل الفرد إلى كائن لديه حقوق مجتمع معيّن. بمعنى آخر: إنَّ فلسفة ميشال فوكو هي الذات المرتبطة بمجموع الآليّات السلطويّة المختلفة داخل الحضارة الغربيّة، وهي لا تبقى حبيسة المجال العلمي للأركيولوجيا، بل تتجاوز ذلك لتصبح فلسفةَ المقاومة وحافزًا لفهم العلاقات السلطويّة وتوضيحها[١]. تقول فريال غزّول إنَّ تخريب الاستعمار الثقافات التي يهيمن عليها وتشويهها دفع مثقّفي الدول المستعمَرة إلى إحياء ثقافتهم وتمجيدها كردّ فعل وكنهج مقاومة.

[١]- الدكتورة مديحة عتيق، مجلّة دراسات وأبحاث الجزائريّة الصادرة بجامعة جلفا، «مابعد الكولونياليّة - مفهومها، أعلامها، أطروحاتها».

وقد تعدّدت أشكال التوجّهات إلى نهضة ثقافيّة وردّ الاعتبار إلى حضارات غير أوروبيّة عبر محاولات تعرية الخطاب الاستعماري وحمولته الثقافيّة والمعرفيّة. جاء في بحث أباراجينا ساغار «دراسات مابعد الكولونياليّة» (التي تتعلّق باللغة) في **قاموس النظريّة الثقافيّة والنقديّة** عام ١٩٩٦: «مسألة اللغة وثنائيّة المستعمرين اللغويّة، جعلت أديبًا مثل الكيني نغوغي واثيونغو الذي أبدع في كتابة روايات عديدة باللغة الإنجليزيّة، يقرّر هجرها للتعبير الإبداعي بلغته الأفريقيّة، مع أنَّه يدرك أنَّ الكتابة الإبداعيّة الأفريقيّة باللغة الإنجليزيّة قد حوّلت اللغة الإنكليزيّة وأفرقَتْها، إلاّ أنَّه يرى ضرورة أنْ يستمرّ الأديب مبدعًا في لغته حتّى لا تضرّ أو تنقرض»[١].

كان الهدف مِن الدراسات الاستشراقيّة الجديدة المتمثّلة في دراسات البَعديات؛ أي مابعد الاستعمار، خلْقَ تمفصل بين الخطاب القديم للاستشراق والخطاب الجديد مِن خلال مجالات معرفيّة عديدة، منها الإنسانيّات واللسانيّات والإثنولوجيا والسوسيولوجيا، فقد أحدثت الفرنكوفونيّة على سبيل المثال تأثيراً مهمًّا لدى المجتمعات الغربيّة، فلا يمكن تبرئة الدراسات الأنثروبولوجيّة مِن الارتباط بالاستشراق الجديد وبالسلطة الداعمة للبحوث، ومِن تبنّيها الغايات نفسها، القائمة على معرفة الآخر لأجل حكمه والهيمنة على مقدّراته، لهذا تجد رجال الاستشراق الجدد يحتلّون مكانة مهمّة في الخطاب الغربي مِن خلال رسمهم الإستراتيجيّات، وكذلك في المؤسّسات الغربيّة السياسيّة والعلميّة، ودراسة إرنست غيلنر (Ernest Geliner) خير شاهد على هذه الدراسات والتوجّهات الخاصّة بالعلوم الأنثروبولوجيّة، علم دراسة الإنسان طبيعيًّا واجتماعيًّا؛ أي دراسة سلوك تلك الجماعات البشريّة وحضارتها ونتائجها.

وقد أسّس عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركهايم (Émile Durkheim) (١٨٥٨-١٩١٧) مفهوم الانقساميّة في ميدان علم الاجتماع، وبيَّنَ أنّ المجتمعات الإنسانيّة تنتقل بالتدريج خلال صيرورتها التاريخيّة مِن أشكال التضامن الميكانيكي إلى أشكال التضامن العضوي.

[١]- فريال جبّوري غزّول، «مابعد الكولونياليّة وماوراء المسمّيات»، قضايا فكريّة، العدد ١٩-٢٠، القاهرة ١٩٩٩، ص٣٨٤.

هذه البحوث تحمل في طيّاتها خلفيّة سياسيّة، الهدف منها تعبيد طريق سيطرة الدول الغربيّة على تلك الشعوب، ولا ننسى في هذا المقام تجربة الأنثروبولوجيا الأنجلوسكسونيّة، وتحديدًا البريطانيّة في الهند ومجتمعات حوض البحر الأبيض المتوسّط وأفريقيا بعد الحرب العالميّة الثانية، إذ ركّزت على ظاهرة السلطة داخل هذه المجتمعات.

أمّا مفهوم الانقساميّة، فقد فسّره بول باسكون (Paul-Pascon) (١٩٢٣-١٩٨٥) بعامل انشطار حين يصبح الجيل الواحد مصدرًا لأجزاء جديدة تتفرّع عنها وحدة سلالات جديدة، الأمر الذي يصبح معه كلّ جيل مِن الأجداد يجسّد مستوى مِن الانقسام والتداخل. والسؤال المطروح هنا هو: كيف تعمل آليّتا الانشطار والانصهار؟ وكيف تؤثّر في بنية الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة وأشكالها داخل هذا المجتمع الانقسامي؟ لقد كان هدف البريطانيّين دراسة الأنظمة السياسيّة المحلّيّة بهدف إحكام المزيد مِن السيطرة عليها مِن خلال نموذج الدراسات الأنثروبولوجيّة التي تقدّم تحليلاً جديدًا للمجتمعات البرّيّة.

تذهب هذه الدراسات إلى تفسير استقرار المجتمعات المفتقرة إلى بنية الدولة بأنّه منوط بحلّ القبليّة، التي تقوم على الصراعات بين مكوّناتها، في وقت نجد أنَّ المغرب مجتمع قبليّ، إلاّ أنَّه دولة بمواصفات خاصّة. كانت تلك الإستراتيجيّة تهدف إلى دمج المغرب، على غرار باقي بلدان المنطقة، في منظومة السوق الرأسماليّة-الإمبرياليّة[١].

وقد أخطأت دراسات غيلنر في توصيف خصوصيّة المجتمعات العربيّة والعصبيّة الإسلاميّة التي تحاكيها، إذ إنَّها لاتنبع مِن أيديولوجيّات كبرى، بل تأتي في سياق ظروف تلك المجتمعات وسياقاتها التاريخيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة، وتفاعلها معها في ظرفيّة معيّنة للدفاع عن النفس. لذلك، فإنَّ المطلوب هنا هو تغيير الخطاب الموجّه إلى العالم الإسلامي، وليس تشويه مسار تلك المجتمعات واستئصال هويّتها وتجريدها[٢].

[١]- إرنست غيلنر، العقل والدين ومابعد الحداثة، دار المدى للطباعة والنشر، ط١، بيروت.

[٢]- محمّد م. الأرناؤوط، عرض لكتاب مجتمع مسلم لإرنست غيلنر، ترجمة: أبو بكر أحمد باقادر، ٢٠٠٥م، موقع

لقد عجزت العلوم التجريبيّة بسبب أزمة مابعد الحداثة عن تفسير مبادئها تفسيراً علميًّا، وباتت تتغذّى على أصول غير علميّة، وفي هذا المسار أدّت مزاعم العالم التجريبي إلى اختلاط العلم بغير العلم، ولم يعد العلم معرفة خاصّة، بل امتزج بقضايا أخرى ومعارف مختلفة تعود لحقول غير علميّة.

ولا يمكن أنْ تتحقّق للعلم المبني على أفكار مابعد الحداثة هويّة مستقلّة عن تاريخه وثقافته، إذ لا يتلخّص أثر الثقافة ومعارفها الداخليّة بطريقة استعمال المعرفة العلميّة، ولهذه الأسباب لم يعد العلم في مرحلة مابعد الحداثة يزعم اكتشاف الواقع، ولم تعد قضيّة التّطابق مع الواقع ذات أهميّة لديه، بل بات يركّز على الجدوى العلميّة، والائتلاف الداخلي للمعرفة، وهو لم ينفصل بهذا التعريف عن تاريخ العالم وجغرافيّته، بل حصر نفسه في الجغرافيا والثقافة والتاريخ بدلاً مِن تحوّله إلى ثقافة عالميّة تهدف إلى اكتشاف العالم[١].

تعتمد الدراسة في عرضها أطروحات الفلاسفة التفكيكيّين، أمثال جاك دريدا وميشال فوكو ولاكان، النهجَ التفكيكيَّ والتأويلَ والكشفَ عن مضمارات في الرؤية الفرنسيّة لخطاب ما بعد الكولونياليّة.

وكأنَّ الإشكاليّة المركزيّة تمثّلت في شرعيّة استيراد هذه الدراسات إلى فرنسا وكيفيّته.

رفضت فرنسا، وماتزال، تبنّي هذه الدراسات التي تكشف عن تاريخها في مستعمراتها،كي لا تضطر إلى الاعتذار عن الاستعمار والإساءة والتشويه التي ألحقتها بتلك الدول. يقول صاحب كتاب **الآداب الفرنكوفونيّة ونظريّة مابعد الكولونياليّة** جان مارك مورا (Jean Marc Moura)، إنّ تلك الدراسات متطوّرة جدًّا في الدول الأنجلوسكسونيّة، ومتجاهَلة في دول الفرنكوفونيّة.

إنَّ تنكّر فرنسا للدراسات مابعد الكولونياليّة ونشرها الذرائع لرفضها بعد الانتشار

أرنتروبوس.

[١]- لارنس كهون، من الحداثة إلى مابعد الحداثة، ترجمة: عبد الكريم رشيديان، ط السابعة، طهران، منشورات ني، ١٣٨٨هـ.ش، ص١٤-١٦.

الواسع لهذه الدراسات وشيوعها في الفضاءات العلميّة، وإعداد الهيئات الأكاديميّة المتخصّصة وتحميلها مهمّة الردّ عليها وتسفيهها وتمييع حقائقها والتشكيك في مصداقيّتها، يوحي بالسعي المستميت لإبقاء المسكوت عنه طيّ الكتمان وبمسائل مخيفة للمركزيّة الفرنسيّة تتجاوز حدود النشأة والوسيلة اللغويّة؛ فـ«ما تزال نظريّة مابعد الكولونياليّة تثير الجدل الكبير في الفضاء الأكاديمي الفرنسي، مع أنَّها منهج حيويّ في حقل العلوم الاجتماعيّة في العالم كلّه، حيث البحوث في ديناميكيّة وتطوّر في العديد مِن الدول؛ الولايات المتحدة الأمريكيّة، وبريطانيا، والبرازيل، والهند، ومِن ألمانيا إلى دول الشمال، وفي الجامعات الأفريقيّة، وجامعات أميركا الجنوبيّة».

وعلى الرغم مِن أهميّة تلك الدراسات، وتمثيلها قضيّة نقاش فكري حول الموقف مِن المستعمرات، بخاصّة في ميادين الأكاديميّات ومعاهد العلوم الإنسانيّة وجامعاتها، بقيت تلك الدراسات مهمّشة في فرنسا، وغير خاضعة للموضوعيّة العلميّة العالميّة في حقل العلوم الاجتماعيّة الميداني، واستمرّت المركزيّة الثقافيّة الفرنسيّة تحاول تحصين ذاتها بتكوين رأي عام فرنسي أوّلًا، وفرنكوفوني ثانيًا، مناهضَين لهذه الدراسات، اعتقادًا مِن الدولة الفرنسيّة بعدميّة مفعولها وضعف نتائجها وارتباطها بحركات خارجيّة تهدّد الوحدة الوطنيّة الفرنسيّة بمحاولة مراجعة الفعل الاستعماري الفرنسي في أفريقيا وآسيا، لما يصاحب ذلك مِن انعكاسات على الهويّة الفرنسيّة للشباب المتحدّر مِن بلدان الهجرة، مع أنَّ هناك أكاديميّين فرنسيّين أقرّوا بأحقيّة هذه الدراسات ومشروعيّتها، وانتشارها الكبير في الحقول المعرفيّة والدوائر العلميّة الفرنسيّة.

لقد أصبح تجاهل هذه الدراسات في المجتمع الفرنسي اليوم صعبًا، على الرغم ممّا تحمله في طيّاتها مِن توتّرات قويّة للغاية، وباتت فرنسا عاجزة عن منع فتح ملفّات ماضيها الاستعماري؛ لما تخشاه مِن إمكان فتح باب المحاكمات وحفاظًا منها على امتيازاتها الحاليّة في مستعمراتها القديمة، وخصوصًا امتداداتها الثقافيّة واللغويّة بعد اكتساح اللغة الإنكليزيّة فضاءات العولمة الثقافيّة، وتعميم النموذج الثقافي الأنكلوسكسوني والأميركي. وفي حين ترفض فرنسا قراءات دراسات مابعد

الكولونياليّة ومقارباتها، تُدرَّس هذه الدراسات في مناهج التعليم والأكاديميّات وكليّات العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة الأميركيّة، مدعومة مِن تيّارات فكريّة تعنى بدراسات الإثنيّات والعرقيّات والأنواع البشريّة والتاريخ السياسي في أفريقيا أو آسيا[١].

تشكّل فرنسا استثناءً أوروبيًّا بعدم اعترافها بجرائمها الاستعماريّة أو الاعتذار، ولم يجد المؤرّخون ودارسو فترة مابعد الكولونياليّة أسبابًا علميّة وموضوعيّة لهذا الموقف سوى سببين: **أوّلهما** نفسي، ويرتبط بنرجسيّة فرنسيّة ترى في عنصرها تفوّقًا، وفي الإقرار بأخطائها ضعفًا معنويًّا يقلّل مِن هيبتها ومِن تاريخها الثوري والتنويري. **والثاني** براغماتي نفعي، تحتفظ مِن خلاله فرنسا، بعدما أعادت التموضع، باستثماراتها في مستعمراتها السابقة عبر صياغة سياسيّة تبعيّة، تصبح فيها فرنسا إمبراطوريّة غير معلنة، ودولُ الهامش تابعةً، وإنْ باستقلال صوري، ونموذجًا مسخًا لفرنسا في السياسة والتربية والاجتماع، بفضل إستراتيجيّات وسياسات دقيقة تؤسّس للاستمراريّة الكولونياليّة تحت أقنعة التعاون والمساعدة، فقد أنشأت فرنسا في كلّ البلدان المستعمَرة علاقة تأتي في سياق التاريخ والإمبراطوريّة لتجاوز ازدواجيّة الرؤية بين فكر مناهضة الاستعمار ومنطق المقدّسات.

وتتحوّل هذه المركزيّة الفرنسيّة الشديدة خطابًا ممأسسًا على الانغلاق الذاتي، وإمعانًا في تكريس مفهوم فرنسا الخاصّ بالاختلاف والآخر منهجًا وعقيدةً ولغة مِن خلال تصوير مقاربات دراسات مابعد الاستعمار وسيلة وأداة ومؤامرة ضدّ الثقافة الأم. نجد هذا الواقع متجسّدًا في كتابات ألفرد دو فيني(Alfred de Vigny) (١٧٩٧-١٨٦٣) على سبيل المثال لا الحصر، حين تحدّث عن الهنود المتوحّشين، وحمّل الحضارة الغربيّة مسؤوليّة تعليمهم الحضارة. كانت معظم كتابات تلك المرحلة في فرنسا تبرّر الاستعمار لتعويض خسائر الحرب الفرنسيّة–الروسيّة (١٨٧٠-١٨٧١)، وتدعو الكتّاب الفرنسيين إلى مدح الاستعمار والترويج له في أفريقيا والهند وجزر الأنتيل.

[1]- Agacinski, sylviane. racism: La responsabilite philosophique. lignes, vol. 4, no. 12 (1990).

تلك النصوص الفرنسيّة كانت مصنّفات فكريّة وتاريخيّة، شكّل ما فيها مِن تمييز وعنصريّة صورًا نمطيّة في الوعي الجمعي، جعلت الآخر صنْوَ التوحّش والتخلّف، وما يصاحبهما مِن أصداء وآثار، وربطت الاختلاف باللاعقلانيّة واللاإنسانيّة، وهنا يقفز إلى الذاكرة الاستشراق العسكري الفرنسي المتمثّل في لويس دو بوديكور (Louis de Baudicour) ولويس ماسينيون (Louis Massignon) وليفي بروفنسال (Lévi Provençal)، وأهدافهم الخبيثة في الجزائر والمغرب، ودعواتهم إلى التلاعب بورقة الأقليّات، وتركهم عند الاستقلال الصوري لتلك البلدان عناصر التفرقة والانقسام بين الشعب، مِن خلال دعم الاستعمار الكاثوليكي المسيحي لأفريقيا، وتوطين الموارنة في الجزائر بهدف إشاعة الموالاة والتأييد الشعبي للاستعمار الفرنسي، كما هو الحال في لبنان أيضًا، وإثارة قضيّة الأقليّات المسيحيّة والاضطهاد الإسلامي، فضلاً عن بعث الإرساليّات اليسوعيّة المدعومة مِن الاستشراق الفرنسي للتأثير في مناهج التعليم في لبنان وفي المغرب العربي كذلك، والمساعدة في تنميط تلك المجتمعات وتقسيمها وفقًا لمعايير غير موضوعيّة، نتج عنها نزاعات قبائليّة في المغرب، وطائفيّة في لبنان[١].

الكتابة بصفتها فعلًا مقاومًا

وكردّ فعل على الاستعمار، اتّخذ بعض الأدباء الأفارقة الكتابةَ وسيلةً للمقاومة وإثبات الذات وتفكيك ثقافة الاستعمار وأسطورته الوهميّة، ذلك الاستعمار المهموم بتحضير الآخر وإخراجه مِن غياهب التوحّش والجهل وبراثن التخلّف، كما يشيع، فكانت الكلمةُ بمنزلة السلاح الذي يفضح الصور الزائفة التي رسمها الاستعمار الفرنسي لنفسه عبر البروباغندا التي وظّفها عملاؤه بالوكالة، الخائنون أوطانهم ورسالاتهم، والمتنكّرون لتضحيات آبائهم وأجدادهم، فجاءت تلك الكتابات خطاباتٍ تفكيكيّةً لمنظومة الكولونياليّة، التي رسمت لنفسها ولعملائها المتحيّزين صورًا إنسانيّة طوباويّة. إنَّ التابع المهمَّش يكتب التاريخ بدافع إثبات الذات والتعبير عن الكينونة في مقابل الغيريّة الكولونياليّة؛ لوضع حدّ لخطب الاستعمار الثقافي،

[١]- راجع: مجلّة الرعية الجديدة للآباء اللعازاريين. العدد ١٧٨. رومية - لبنان أيار/ مايو ١٩٨٢، ص٢٨-٢٩، بعنوان «التبشير وأثره في جبل لبنان». كتاب رسالة الجهاد، رقم ٩، مالطا، الطبعة الأولى، ك١، ١٩٨٦، ص١٥-١٧.

وصناعة صورة الآخر بموضوعيّة تستند إلى المواصفات العلميّة.

إذاً، ارتكزت إستراتيجيّة الكتابة مابعد الكولونياليّة في فضاء ثقافي مقترن بقيم التسامح والتعاون والتجاوز نحو المشترك الإنساني، وعلى نقد أسس العقل المركزي المنتج للثقافة التبريريّة والتسويغيّة للفعل الكولونيالي، باستغلال وظيفة النصّ باعتباره «جهازاً عبر لغوي» بتعبير جوليا كريستيفا (Julia Kristeva)، فالنصّ الكولونيالي احترف التلاعب بالذاكرة الجماعيّة للمجتمعات المستعمَرة وتزييف الحقائق وصناعة مصطلحات ومفاهيم غير موضوعيّة مِن أجل تسويق أفكار مدلِّسة وكاذبة تتلاعب بعقول الناس ومعتقداتهم، والحجّة تطوير تلك المجتمعات وتحضيرها، فيما المقصود الحقيقي الخطير مِن وراء هذه النصوص مخفي، هدفه إمبريالي واستعماري ويسعى إلى الهيمنة وتعميم النموذج الأوروبي، والفرنسي خصوصًا.

ونذكر مِن الكتّاب الأفارقة الذين قاوموا الاستعمار الفرنسي لأفريقيا: إيمي سيزير (Aimé Césaire) (١٩١٣-٢٠٠٨)، كاتب وشاعر سياسي مِن مستعمرة المارتينيك الفرنسيّة، يُعتبر مؤسّس الحركة الأدبيّة والسياسيّة الزنوجيّة، مِن أشهر مؤلّفاته كرّاس **العودة إلى أرض الوطن**، الذي أشارت قصائده إلى اللامساواة بين السود والبيض، و**خطاب حول الاستعمار**، الذي شرح وكشف مناورات الاستعمار تحت شعارات الحضارة والقيم الإنسانيّة.

ولا ننسى الشاعر ليون غونتران داماس (Léon-Gontran Damas) (١٩١٢-١٩٧٨)، والشاعر ليوبولد سيدار سنغور (Léopold Sédar Senghor) (١٩٠٦-٢٠٠١)، أوّل رئيس لدولة السنغال (١٩٦٠-١٩٨٠)، وأوّل أفريقي يحظى بمقعد في الأكاديميّة الفرنسيّة، يُعدّ مِن كبار مناضلي الحركة الفرنكوفونيّة[1]، وهو عضو مؤسّس للمجلس الأعلى للفرنكوفونيّة، أسّس مع سيزير وداماس مجلّة **الطالب الأسمر** سنة

[1]- Sylviane Agacinski, «Racisme: La responsabilité philosophique», Lignes, vol. 4, no. 12 (1990), pp. 139–155. (15) Pascal Melka, Victor Hugo: Un combat pour les opprimés: Etudes sur l'évolution politique (Paris: la Compagnie Littéraire, 2008), p. 385.

١٩٣٤ للتعبير عن الثقافة الزنجيّة ومقاومة العبوديّة والعنصريّة. له مؤلّفات عديدة في الدعوة إلى المساواة، ودواوين شعريّة تتغنّى بتضحيات أصحاب البشرة السمراء في حقل العدالة والحريّة[١].

وهنا تجدر الإشارة إلى أنَّ الفلسفة الغربيّة عمومًا، بروّادها ومفكّريها، لم تكن بريئة مِن وضع التقسيمات العنصريّة، إذ صنّفت البشر بحسب اللون والعرق، وخصّت الجنس الأبيض بالأفضليّة والنقاء والتطوّر والقابليّة للتحضّر[٢]، فكانت هذه الأفكار سببًا في تبرير الاستعمار، وإثارة النعرات الطائفيّة والعرقيّة، وتكفي في هذا المقام مراجعة الآثار الكلاسيكيّة لكلّ مِن إيمانويل كانط (Imanuel Kant) (١٧٢٤-١٨٠٤)، وديفيد هيوم (David Hume) (١٧١١-١٧٧٦)، وآرثر دو غوبينو (Arthur de Gobineau) (١٨١٦-١٨٨٢)، ورينيه ديكارت (René Descartes) (١٥٩٦-١٦٥٠)، وجان جاك روسّو (Jean-Jacques Rousseau) (١٧١٢-١٧٧٨)[٣].

كانت الدول الأفريقيّة الأكثر معاناة مِن المؤسّسات الاستعماريّة بفعل خطاب العنصريّة، فقد مورست في حقّها الاغتيالات والاستغلال والاستبداد والتجنيد والنخاسة في أسواق تباع فيها الزنجيّات وتشرى كالمتاع، ليُستخدمن في البغاء والرقّ وغير ذلك، فضلاً عن الوصاية وتدمير ثقافة المجتمعات ووصمها بالتخلّف... إلخ.

وقد نشرت مجلّة **هيرودوت** الجزائريّة عددًا خاصًّا بالمسألة الاستعماريّة، لم يحظ موضوع مابعد الكولونياليّة فيه بأيّ تحليل، ولم تناقَش ظاهرة الاستعمار في عمقها

---

[1]- Akinwande, Pierre. Negritude et francophnie: paradoxes culturels et politiques. Collection: Etudes africaines- Afrique subsaharienne. Paris: L'harmattan, 2011.
Ali–benali, zineb, martin megevand et francoise Simasotchi–brones. L'impossible fondement des theories postcoloniales: le commerce du genie dans une societe en devenir. Literature. Vol. 2, no.154 (2009).
Bancel, Nicolas. "Que faire des postcolonial studies? Vertus et deraisons de l'accueil critique des postcolonial studies enfrance". Vigntieme siècle. Revue d'histoire. Vol.3, no. 72 (2017).

[٢]- "الحضارة باعتبارها أيديولوجيّة أوروبيّة"، في: الحضارة ومضامينها، تأليف: بروس مازليش، ترجمة: عبد النور خراقي، سلسلة عالم المعرفة ٤٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٤)، ص٦١.

[3]- Dominique Combe, Le texte postcolonial n'existe pas, Théorie postcoloniale, études francophones et critique génétique, Genesis, vol. 33 (2011).

وأبعادها، بل اكتفى العدد بمناقشة أصول منهج الدراسات الكولونياليّة وفهمها، والتطرّق إلى قضايا سطحيّة وهامشيّة، مثل قضايا: الخلط بين الاستعمار القديم والحديث، العلاقة الكولونياليّة باللغات، انفجارات لندن... أمّا مايتّصل بأدبيّات تطوّر دراسات مابعد الكولونياليّة، فكان التطرّق إليه خجولاً وشبه معدوم، على الرغم مِن خطورته وجوهريّته[١].

وبناءً عليه، فإنَّ الأسباب التي سلف ذكرها تحول دون مناقشة الغرب الأوروبي، وخصوصًا فرنسا، تلك الدراسات مناقشةً موضوعيّة، بفعل تعنّتها وعنصريّتها ومركزيّتها المغالية، وهي عوامل باتت تُفرز توتّرات غير عاديّة في المجتمع الفرنسي بين الفرنسيّين مِن ذوي العرق اللاتيني، وأجيال مِن المواطنين أحفاد المهاجرين إلى فرنسا مِن أهالي المستعمَرات الفرنسيّة، وما يثيره وجود هؤلاء مِن قضايا متّصلة بتلك المستعمرات وانعكاسها على العلمانيّة وثقافة التنوير، الأمر الذي أحدث فجوة ثقافيّة حادّة في المجتمعات الغربيّة عمومًا، والفرنسي خصوصًا، وصدامات حادّة على الأرض نتيجة التهميش والاستكبار الذي كانت فرنسا تمارسه مِن خلال علمانيّتها الراديكاليّة في بعض الضواحي الفرنسيّة، ونزعة التهميش تجاه الشباب الفرنسيّين مِن الجيل الثالث والرابع في مناهج التعليم والمؤسّسات والإعلام، والتعصّب ضدّ حجاب المرأة، والبوركيني وغيرها مِن القضايا، ما أنتج في الطرف اللاتيني المقابل خطاب الإسلاموفوبيا، والتطرّف الإسلامي، والراديكاليّة، والكراهيّة، والإرهاب...[٢].

إنَّ الرفض الذي عبرّت عنه فرنسا -وما تزال- تجاه هذه الدراسات يُظهر تطرّفًا لامتناهيًا يدعو إلى التّشكيك في منهج استنطاق التاريخ لديها، كما يُظهر عدم تمييز بين فعلها الكولونيالي وخطابه، إضافة إلى استعانتها بمناهج مختلفة لتحليل الظاهرة الاستعماريّة، وتوظيفها لغة موازية للفرنسيّة، تفرز أنظمة فكريّة خياليّة تشبه العنف المعرفي الذي كان الاستعمار يستخدمه. ولقد دفعت هذه الاتّهامات والادّعاءات الباحثة لاتيتيا زيكيني (Laetitia Zecchini) في «المركز الوطني للبحث العلمي» (Centre national de la recherche scientifique – CNRS) إلى طرح الاستفهام

[1]- Dominique Combe, Le texte postcolonial n’existe pas.

[2]- Yves Lacoste, «La question postcoloniale», Hérodote, vol. 1, no. 120 (2006), p. 15.

الآتي: «هل دراسات مابعد الكولونياليّة تستعمر العلوم الاجتماعيّة؟».

تعتقد المركزيّة الفرنسيّة أنَّ منهج دراسات مابعد الكولونياليّة يغزو الدراسات الإنسانيّة ويأسرها بسبب اقترانها المطلق بالتاريخ والماضي، ويمنعها مِن التطوّر والانفتاح والاستفادة مِن فتوحات العولمة ومناهجها النقديّة الحداثيّة. وقد شكّلت المستعمرات القديمة ودراسات مابعد الكولونياليّة منعطفًا مهمًّا في نقد الاستعمار، ودفعت بتيّارات مابعد الحداثة الفكريّة إلى الظهور كردّ فعل، شكّل في مضامينه نافذة نقديّة وسرديّة تفكيكيّة إبستيمولوجيّة ذات فكر حالم بشكل جديد مِن الإنسانيّة، إنسانيّة ناقدة تهدف إلى تأسيس مشترك جامع لكلّ اختلاف[١].

وتستعين المنظومات المتعصّبة، التي تعيش نوستالجيا المستعمرات لدعم ما تدعو إليه مِن نظريّات، إلى استغلال ضعف المردود التعليمي لأبناء المهاجرين المتحدّرين مِن المستعمرات القديمة لادّعاء عدم قابليّتهم للحضارة ولفكر الأنوار، فيما تثبت الدراسات الميدانيّة الديالتيكيّة وتحليل النتائج المدرسيّة التي تُظهر ارتفاع نسبة الرسوب والفشل الدراسي عند التلاميذ المهاجرين[٢]، أنَّ الأسباب الموضوعيّة لهذا تعود إلى اللاتوازن في المناهج التعليميّة وبيداغوجيا التدريس ومراعاة الفروق الفرديّة، ما انعكس سلبًا على التحصيل العلمي بفعل التمييز العنصري والتفاوت الاجتماعي الذي يعاني منه المهاجرون.

وترى دراسات مابعد الكولونياليّة إمكانًا حقيقيًّا وواقعيًّا لفرض رؤية جديدة تتماشى وبناء مجتمعات عصريّة بقيم الحداثة وحقوق الإنسان، فالمراجعات الكرونولوجيّة للتاريخ في ظلّ تاريخ استعماري قديم وطويل ودموي تختلف عن قراءة جديدة لمفهوم الآخر، تتطلّب بناء إستراتيجيّات جديدة ومتنوّعة تؤهّل

[1]- Bessone, Magali & Daniel Sabbagh. Race, Racisme, Discriminations: Anthologie de textes fondamentaux. Paris: Hermann, 2015. Blanchard, Pascal, Nicolas Bancel & Sandrine Lemaire (dir.). La fracture coloniale: La société française au prisme de l'héritage colonial. Paris: La Découverte, 2005. Boehmer, Elleke. «Écriture postcoloniale et terreur».Littérature. vol. 2, no. 154, (2009). Capucine, Boidin. «Etudes décoloniales et postcoloniales dans les débats Français.» Cahiers des Amériques Latines. vol. 3, no. 62 (Janvier 2009).

[2]- Programme International pour le Suivi des Acquis des élèves (PISA), «France: PISA 2012: Faits marquants», OCDE (2012), p. 13, accessed on 4/ 1/ 2022, at: https://bit.ly/3tSsPRA

المجتمع للتغيير والتطوّر لإثبات الذات والوجود ونفي ثقافة التبعيّة والوصاية[١]، فتفكيك النمط الكولونيالي وأدبيّاته ومنظومته اللوجستيّة، وتمكين الأنا مِن التخلّص مِن كلّ أشكال السيطرة، واستعادة الثقة بالذات، ورفض نموذج الهيمنة والوصاية والاستعمار... كلّها أمور تساعد في نقد التأثيرات الاجتماعيّة والثقافيّة والسياسيّة والثقافيّة والسياسيّة والاقتصاديّة، والعمل على تغييرها[٢].

وعن تأثير العلاقة بين التنمية والتخلّف في استمرار الوضعيّة الاقتصاديّة المزرية، وحماية الأنظمة الاستبداديّة حفاظًا على امتيازاتها في فراديسها، نشر الباحث ديمتري ديلاّ فايي (Dimitri Della Faille) جملة مِن المقترحات للتنمية في المستعمرات، بالاعتماد على أدبيّات ونتائج دراسات مابعد الكولونياليّة. وأهمّ التدابير المقترحة لتسهيل عمليّات التعاون والتنمية بين المستعمِر والمُستعمَر في اعتقاده هي:

- فهم معنى التخلّف والتنمية لإيجاد إستراتيجيّات للقضاء عليه.

- تجاوز نقد دراسات التنمية والتخلّف لدراسات مابعد الكولونياليّة واتّهامها بالاعتماد على المراجعات التاريخيّة، وتجاهل المستقبل والاستشراف، وغياب الرؤية النهضويّة.

- عدم تغليب الرؤى النظريّة على تبنّي المشاريع التطبيقيّة والميدانيّة، واستنساخ التجارب الفاشلة مِن خلال غياب سياسات وطنيّة لمحاربة الفساد.

كما أنَّ استخدام بعض الألفاظ والمصطلحات في اعتقاد الكاتب تثير العنف

---

[١]- صدر كتاب الشرخ الاستعماري: المجتمع الفرنسي من منظور الموروث الكولونيالي سنة ٢٠٠٥، وهو عمل جماعي يقع في ٣٢٢ صفحة من الحجم المتوسّط تتوزّع على مقدّمة مشتركة بعنوان «الشرخ الاستعماري أزمة فرنسيّة»، أوضحوا فيها سبب تأليفَ الكتاب، الذي يعود إلى المناخ الفرنسي العام؛ إذ «لم تتوقّف في السنوات الأخيرة المناقشات حول الماضي الاستعماري لفرنسا في الفضاء العمَومي، وجاء هذا الانبثاق من أماكن متعدّدة وجمعيّات متنوّعة، منها المتّصل بالتاريخ الاستعماري، مثل المرحلين والحركي وقدماء محاربي ثَورة الجزائر، ومنها ما يتصل بالدولة حين تشرع في التصويت على نصوص بناء الذاكرة الرسميّة، م.س، ص٩؛ انظر أيضًا: الأكاديميّون الجامعيّون الذين ينشرون بحوثًا تتعلّق بالفترة الاستعماريّة بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. ثم تليها أربعة وعشرون بحثًا وملحقان في منهجيّة دراسة الذاكرات، الثالث، الكولونياليّة، الهجرة والحضريّة. وتناولت المقالات جميعها علاقة الاستعمار الفرنسي بمستعمراته المستقلّة، وانعكاس الوعي الوطني على الجمهوريّة مع ظهور الإسلام السياسي، إضافة إلى إشكاليّات الهجرة مِن حيث الاندماج والانقسام بين أرض الاستقبال وأرض الأجداد والأصول.

[2]- Johannes Angermuller, «Qu'est-ce que le post structuralisme français? A propos de la notion de discours d'un pays à l'autre», Langage et société, vol. 2, no. 120 (2007), p. 17.

وتستفزّ المشاعر، وتدفع نحو القطيعة بين المستعمِر والمُستعمَر، باعتبار أنَّ كلّ حقل معجمي هو ذو معرفة خاصّة ومعجم لغوي ولسانيّة متميّزة.

كما أنَّ على المقاومة في تلك المستعمرات الاعتماد على اللغة الأم تعبيراً عن القوميّة الوطنيّة، وحمايةً للغة الوطنيّة، والنأي مِن استخدام لغة الفرنكوفونيّة الفرنسيّة لبعث رسالة واضحة تعبرّ عن الموقف المناهض للنزعة الاستعماريّة، وبهدف تأكيد الهويّة الوطنيّة وتثبيتها[١].

تهدف هذه الإستراتيجيّات إلى عقلنة الحوار وتوجيهه نحو مسارات إيجابيّة مِن التفاعل والتلاقي والنقد والتّسامح والاعتراف بخصوصيّة الآخر وثقافته وهويّته، بعيدًا عن الاستعلاء والهيمنة والاستكبار والتهميش وفرض التباعد والاستبعاد الاجتماعيّين الإقصائيّين القائمين على مبدأ الانقساميّة، التي عبرّ عنها دوركهايم في فلسفته الاجتماعيّة لتلك المستعمرات الفرنسيّة في المغرب وأفريقيا وغيرها مِن المجتمعات، والتي تسوّغ الاحتلال والعدوان والغزو الثقافي والهيمنة على ثروات تلك الشعوب تحت أقنعة الرسالة الحضاريّة والدافع الاستكشافي المعرفي، وأنَّ دراسات مابعد الاستعمار لا تتحمّل فشل السياسات الاجتماعيّة، وعنصريّة الإدارة، وصعود اليمين المتطرّف، وانتشار التطرّف الديني والمذهبي، والنزعة العرقيّة والعنصريّة بفعل التراكمات الاجتماعيّة، وغياب سياسة عادلة للاندماج الاجتماعي، وسيادة قوانين التمييز والتفرقة... التي كانت في عمومها سببًا مباشرًا في الانتفاضات الاجتماعيّة والثقافيّة والدينيّة.

وجاء الاعتراف الأكاديمي بعد مقاومة ونضال نخبوي قدّم فيه روّاد مابعد الكولونياليّة دراسات موضوعيّة فرضوا بها الإقرار العلمي بتلك الدراسات، وبحقيقة أنّها ردّ فعل فتح مساحات للنقد، بدأت مع كتاب إدوارد سعيد في **الاستشراق** (١٩٧٨)، ومقولاته في تفكيك خطاب الغرب عن صناعة الشرق المتخيَّل، إضافة إلى رواية فرانز فانون (Frantz Fanon) (١٩٢٥-١٩٦١) **المعذّبون في الأرض**، والعمل على تأسيس إنسانيّة جديدة مع انقراض الوجود الاستعماري الذي مثّل الوجه البشع للإنسانيّة، وما نتج عنه مِن تفرقة عرقيّة ومركزيّة غربيّة في التّعامل مع فكرتيَ

[1]- Grégoire Leménager, «Des études (post) coloniales à la française», Labyrinthe, vol. 24, no. 2 (2006), p. 86

العالميّة والإنسانيّة، وذلك لإعلاء صوت المستضعفين ونضالهم المرتبط بحركات التحرّر الوطني.

كان للتيّارات النخبويّة الجديدة لما بعد الحداثة، المتمثّلة بـ: إيمانويل ليفيناس (Emmanuel Levinas) وميشال فوكو وجاك لاكان (Jacques Lacan) وجاك دريدا (Jacques Derrida) وموريس ميرلوبونتي (Maurice Merleau-Ponty)، وقع خاص ومميّز على دراسات مابعد الاستعمار، وتسبّبت في عزلة فرنسا الاستعلاء والنرجسيّة النخبويّة والتعامل السلبي مع ثقافة الاختلاف، وحرمانها خوضَ ميادين جديدة للفكر العالمي بسبب ما يعتريها مِن تناقضات عميقة مع ثقافتها الأصليّة وتاريخها التنويري والنهضوي اللّذين دعت إليهما الثورة الفرنسيّة.

لقد ظلّت الذاتيّة والتمركز يتحكّمان في فرنسا بعمليّات التواصل مع الآخر، فأعاقا الوصول إلى فهم أفضل للعلاقات بين القوى الإمبرياليّة والإمبراطوريّة، وبين المستعمرات في ظلّ الماضي وتاريخانيّته وتفويض النصّ سلطة المعالجة، كما فعل جان فرانسوا بايار [١](Jean-François Bayart) في كتابه **دراسات مابعد الكولونياليّة**، الذي حقّق الصدمة المطلوبة عبر بلاغة السخرية في إثارة واختزال وتهميش دافع عدم إقرار المنظومة الفكريّة الفرنسيّة بإيجابيّات الدراسات مابعد الكولونياليّة، وأهميّتها بوصفها خطابًا يسعى إلى التحرّر مِن الوصاية، وتأكيد الهويّة المطموسة بفعل الاستعمار، والتعبير عن الذات والحضور والوجود الإنساني والاختلاف، وحوار الثقافات والحضارات[٢].

[1]- Johannes Angermuller, «Qu'est-ce que le post structuralisme français? A propos de la notion de discours d'un pays à l'autre», Langage et société, vol. 2, no. 120 (2007), p. 17.

[2] Bayart Jean-François & Bertrand Romain, «De quel ‹legs colonial› parle-t-on?» Esprit (Decembre 2006), accessed on 6/ 1/ 2022, at: https://bit.ly/3yZdVwm

خاتمة

تسعى التيّارات الفكريّة لما بعد الاستعمار إلى إعادة نقد الموروث الغربي، وتفكيك الرواية تجاه الآخر، والمركزيّة التي تحاكي كلّ أوجه العنصريّة القوميّة القائمة على التعصّب وإبادة شخصيّة الآخر بحجّة نشر الديمقراطيّة والتحضّر وحقوق الإنسان، في حين أنّها تحمل كلّ عناوين الإقصاء والتجزئة وطمس الهويّة بحجّة المعرفة، الأمر الذي أفضى إلى مفاهيم لا تعدو كونَها وجهًا آخر مِن الهيمنة والاستعمار والاستعلاء، سواء لجهة التمثّل بثقافة الاستهلاك والإرهاب والتطرّف وتفكيك الأسرة والنوع العرقي والجنسي...وكلّها خدمةً لفلسفة الانقسامات وتفوّق العرق الأبيض.

ومِن هنا، تنبغي مراجعة كلّ هذه المفاهيم والمدلولات والدراسات الاستشراقيّة ومابعد الاستشراقيّة ومابعد الاستعماريّة، وهي مسؤوليّة تقع على الطرف الشرقي والغربي معًا، مِن خلال نشر ثقافة التّسامح والحوار على قاعدة الاختلاف ومبدأ التنوّع والتعدّديّة، بعيدًا عن صدام الحضارات والتمزّق والاغتراب والاستلاب بين الثقافات، والحدّ مِن الجاهليّة العصبيّة والفساد الأخلاقي والإنساني والنزاعات والحروب، وصولاً إلى عالم جديد يسوده السلام والتلاقي حول المؤتلف الإنساني والحضاري بين الأديان والثقافات المتنوّعة.

لذلك ينبغي في هذا السياق تأكيد أنَّ جميع المعاهدات التي بنى عليها الغرب تاريخه، مِن ويستفاليا (١٦٤٨) وصولاً إلى الثورة الفرنسيّة (١٧٨٩-١٨٩٩) والثورات الصناعيّة الأخرى وغيرها، لم تكن تهدف إلى صراع القوميّات عبر التاريخ أو نتيجةَ مشكلة عدم التجانس الثقافي والاجتماعي، بل كانت إحدى أدوات الحرب التي تعتمدها الدولة بهدف تطوير الحداثة السياسيّة.

وقد وُظِّف ابتكار مفهوم الدولة الثوريّة، التي أنتجت دولة القانون بموجب العقد الاجتماعي وتحت تسميات مختلفة، في الصراعات القوميّة بهدف تطوير مفهوم

الدولة الحديثة ومراكمة رأس المال، وهذا ما عبرَّ عنه الإصلاح الديني في أوروبا بهدف شرعنة المعاملات التجاريّة والرأسماليّة، ومِن أجل كسب الشرعيّة لإحداث تحوّل في السلطة المطلقة، والانتقال بها نحو الحداثويّة، وفي هذا تكمن أبعاد نقد الدراسات الكولونياليّة[١].

[١]- التجانس الاجتماعي لم يكن سبب النزاعات القوميّة في أوروبا، موقع أجيال القرن الـ٢١، بيروت، ٢٠٢١ أورنيلا سكّر.

٢٦٥١=www.futureconcepts-lb.com/?p

لائحة المصادر والمراجع

المراجع العربيّة

١. الاستشراق المفاهيم الغربيّة للشرق، إدوارد سعيد، ترجمة: د. محمّد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، ط١، القاهرة، ٢٠٠٦م.

٢. الخطاب والتأويل، د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط٣، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٨م.

٣. أندريه ميكال، الفنّ الروائي عند نجيب محفوظ، ترجمة: أحمد درويش في كتاب الأدب العربي والاستشراق الفرنسي، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب القاهرة، ١٩٧٧.

٤. جولد تسيهر (١٨٥٠/ ١٩٢١م): تخرّج باللغات الساميّة في بودابست، وزار سوريا وفلسطين ومصر، واشتهر بتحقيقه في تاريخ الإسلام وعلوم المسلمين وفرقهم وحركاتهم الفكريّة، له كتاب (العقيدة والشريعة في الإسلام).

٥. أورنيلا سكّر، الاستشراق الاسباني مقدّمة لفهم الحضارة العربيّة الإسلاميّة في الاندلس، صحيفة الحياة، صفحة التراث، ٢٠١٣.

٦. الدكتورة مديحة عتيق، مجلّة دراسات وأبحاث الجزائريّة الصادرة بجامعة جلفا: مابعد الكولونياليّة: مفهومها، أعلامها، أطروحاتها.

٧. فريال جبّوري غزّول، مابعد الكولونياليّة وماوراء المسميات، قضايا فكريّة العدد ١٩-٢٠، القاهرة ١٩٩٩.

٨. أرنست غيلنر، العقل والدين ومابعد الحداثة، دار المدى للطباعة والنشر، ط١، بيروت.

٩. محمّد م. الأرناؤوط: عرض لكتاب مجتمع مسلم لأرنست غيلنر، ترجمة: أبو بكر أحمد باقادر، ٢٠٠٥م، موقع ارنتروبوس.

١٠. لارنس كهون، مِن الحداثة إلى مابعد الحداثة، ترجمة: عبد الكريم رشيديان، ط٧، طهران منشورات ني، ١٣٨٨هـ.ش.

١١. راجع مجلّة الرعيّة الجديدة للآباء اللعازاريين، العدد ١٧٨، رومية-لبنان أيار/ مايو ١٩٨٢م، بعنوان التبشير وآثره في جبل لبنان، كتاب رسالة الجهاد، رقم ٩، مالطا، الطبعة الأولى، ك١، ١٩٨٦.

١٢. «الحضارة باعتبارها أيديولوجيّة أوروبيّة»، بروس مازليش، الحضارة للمركزيّة الغربيّة منظور خاصّ للحضارة، ومضامينها، ترجمة: عبد النور خراقي، سلسلة عالم المعرفة ٤٢، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٤.

١٣. باسكال بلانشارد، سندريلا لومير، نيقولاس بانسيل، دومينيك توماس، الشرخ الاستعماري: المجتمع الفرنسي مِن منظور الموروث الكولونيالي، جامعة أنديانا برس، الولايات المتّحدة، ٢٠١٣.

١٤. أونيلا سكّر، التجانس الاجتماعي لم يكن سبب النزاعات القوميّة في أوروبا، موقع أجيال القرن الـ٢١ بيروت، ٢٠٢١.

المراجع الأجنبيّة

1. E. Husserl, krisis der euroaischen wissenschaften und die transzendentale phanomenologie. Husserliana Band IV (Haag: Martinus Nijhoff, 1976).

2. Peter sloterdijk, kritik der zynischen vernunft (suhrkamp verlag Frankfurt am main, 1983).

3. Allard-Poesi, F. et Perret v. (1998). 'le postmodernisme nous propose t il un projet de connaissance?" in cahier, numero 263, Mai.

4. Nunes, A. (2017). 'Le postmodernisme ne casse pas des briques" in negative, bulletin irregulier-juillet, numero 24.

5. Agacinski, sylviane. racism: La responsabilite philosophique. lignes. vol. 4, no. 12 (1990).

6. Sylviane Agacinski, "Racisme: La responsabilité philosophique", Lignes, vol. 4, no. 12 (1990), (15) Pascal Melka, Victor Hugo: Un combat pour les opprimés: Etudes sur l'évolution politique (Paris: la Compagnie Littéraire, 2008).

7. Akinwande, Pierre. Negritude et francophnie: paradoxes culturels et politiques. Collection: Etudes africaines- Afrique subsaharienne. Paris: L'harmattan, 2011.

8. Ali–benali, zineb, martin megevand et francoise Simasotchi –brones. L'impossible fondement des theories postcoloniales: le commerce du genie dans une societeen devenir. Literature. Vol. 2, no.154 (2009).

9. Bancel, Nicolas. "Que faire despostcolonial studies? Vertus et deraisons de l'accueil critique des postcolonial studies enfrance". Vigntieme siècle. Revue d'histoire. Vol.3, no. 72 (2017).

10. Dominique Combe, "Le texte postcolonial n'existe pas', Théorie postcoloniale, études "francophones et critique génétique", Genesis, vol. 33 (2011).

11. Yves Lacoste, "La question postcoloniale", Hérodote, vol. 1, no. 120 (2006).

12. Bessone, Magali & Daniel Sabbagh. Race, Racisme, Discriminations: Anthologie de textes fondamentaux. Paris: Hermann, 2015. Blanchard, Pascal, Nicolas Bancel& Sandrine Lemaire (dir.). La fracture coloniale: La sociétéfrançaise au prisme de l'héritage colonial. Paris: La Découverte, 2005. Boehmer, Elleke. "Écriture postcoloniale et terreur." Littérature. vol. 2, no. 154, (2009). Capucine, Boidin. "Etudes décoloniales et postcoloniales dans les débats Français". Cahiers des Amériques Latines. vol. 3, no. 62 (Janvier 2009).

13. Programme International pour le Suivi des Acquis des élèves (PISA), "France: PISA 2012: Faits marquants", OCDE (2012), accessed on 42022/1/, at: https://bit.ly/3tSsPRA

14. Johannes Angermuller, "Qu'est–ce que le post structuralisme français? A propos de la notion de discours d'un pays à l'autre," Langage et société, vol. 2, no. 120 (2007).

15. Grégoire Leménager, "Des études (post) coloniales à la française", Labyrinthe, vol. 24, no. 2 (2006).

16. Johannes Angermuller, "Qu'est–ce que le post structuralisme français? A propos de la notion de discours d'un pays à l'autre", Langage et société, vol. 2, no. 120 (2007).

17. Bayart Jean–François & Bertrand Romain, "De quel 'legs colonial' parle–t–on?" Esprit (Decembre 2006), accessed on 6/ 1/ 2022, at: https://bit.ly/3yZdVwm

18. www.futureconcepts-lb.com/?p=2651

المدن العربيّة في المتخيّل الجغرافي الأوروبي قديمًا
(سبأ وملكتها أنموذجًا)

د. محمود أحمد هديّة[*]

الملخّص

أشارت العديد مِن الخرائط الأوروبيّة القديمة إلى تمثيلات بسيطة للمدن العربيّة، تمخّضت مِن متخيّل أصابه البعد عن الحقيقة، وحفّته الخرافات والأساطير النابعة مِن الكتابات التاريخيّة والجغرافيّة القديمة؛ لما أبداه قدماء المؤرّخين والجغرافيّين وغيرهم مِن اهتمام بالعالم العربي وموقعه الجغرافي، وحرص الكثير منهم على إعطاء حيّز في مؤلّفاتهم للكتابة عنه بالاستعانة بما استطاعوا الوصول إليه مِن معلومات تتعلّق به. ولإبراز كيف يمكن أنْ تكون الخرائط الجغرافيّة وسيلة لفهم ومعرفة نظرة الغرب الأوروبي للعالم العربي وموقعه قبل الإسلام وبعده، وجب علينا تتبّع رسم الخرائط لقرون طويلة مِن القرن الثاني عشر الميلادي حتّى القرن الخامس عشر، والتي يرجع البعض أنَّ معظم خرائط العالم إبّان تلك الفترة، عادَّة ما تكون تخطيطيّة في الشكل، وتقع في عدّة فئات فرعيّة اعتمادًا على أصلها التاريخي وهيكلها

[*]- مدير مركز كِمِت لبحوث ودراسات التراث والفنون – مصر.

التصميمي، متجذّرة في التقاليد القديمة، تبنّاها القادة والعلماء الأوائل للكنيسة المسيحيّة، ومرتبطة ارتباطًا وثيقًا برسّامي الخرائط الكتالونيّين في ميورقة وبرشلونة، والإيطاليّين في جنوة والبندقيّة. ومِن بين تلك المدن سبأ، وهي مِن أهمّ وأشهر مدن جنوب الجزيرة العربيّة، وكذلك ملكة سبأ، والتي ذكرت في الكتابات القديمة، فكانت مصدرًا لرسّامي الخرائط خلال تلك الفترة، والتي تُشكل مرتكزًا أساسيًّا لتلك الصورة القائمة على أساطير جغرافيّة ودينيّة، احتوى بعضها على عناصر جغرافيّة انتشرت في الغرب، ما توجّب علينا توضيح أصل هذه الصورة، والتي تعود لقرون سبقت العصور الوسطى، والتي شكّلت النواة لمجموعة مِن القصص والخرافات لبلدان ومدن بعيدة، ومِن بينها المدن العربيّة.

كلمات مفتاحيّة

خريطة – متخيّل – سبأ – خريطة أنجلينو – خريطة بيزيجانو – الأطلس الكتالوني – خريطة ميسيا – خريطة فالسيكا – خريطة العالم الدائريّة – خريطة لوكساس.

المقدّمة

تستند الجغرافيا التاريخيّة لأيّ منطقة مِن مناطق العالم إلى الأماكن والمعالم التي تُشكّل صورها العامّة، وتكشف عن أحوال المِنطقة وجذورها التاريخيّة، والتي عادة ما تساهم في قيام حضاراتها. ومِن تلك النقطة كان للواقع الجغرافي القائم في أقصى الجنوب الغربيّ مِن قارّة آسيا، الدور الرئيس في التفاعل مع البيئات الحضاريّة مِن العالم القديم، والتي لم يكن في مقدورها أنْ تعيش في عزلة، فكانت على اتّصالٍ وثيقٍ بجيرانها المتاخمين لها داخل الجزيرة العربيّة وخارجها.

واعتبرت الخرائط الأوروبيّة في العصور الوسطى رافدًا مهمًّا لتوثيق وتدوين المعالم العربيّة والإسلاميّة في العصور القديمة، فهي إضافة لكونها وثائق تاريخيّة مهمّة نقلت الإرث والتاريخ عن تلك المِنطقة مِن وجهة نظر غربيّة، إلّا أنَّ ما نقلته هو صورة مبسّطة للواقع الجغرافي بما تشمله مِن صور وأيقونات ورسوم ونصوص توضيحيّة، فضلاً عن البقاع المقدّسة وأهميّتها الدينيّة والسياسيّة، بالإضافة للتقسيمات

الجغرافيّة للعالم الإسلامي والعربي وحدوده الممتدّة شرقًا وغربًا، لذا ظهرت تمثيلات مختلفة ومتباينة للمدن الإسلاميّة والعربيّة، والتي اختلفت مِن حيث الشكل والتمثيل والألوان والمسمّيات، وذلك يرجع لاختلاف مدارس تصميم ورسم الخرائط، فضلاً عن المصادر التي نقلوا عنها أخبارهم ومعلوماتهم وبياناتهم.

وبطبيعة الحال، احتوت تلك الخرائط على معلومات عن المدن العربيّة -بعضها صحيح- وإنْ اختلف عن المألوف أو المتداول في الوقت الحاضر، كما أنّ بعضها -أي المعلومات- تعرّض للتّصحيف أو التّعديل أو الاجتهاد خلال نقل المعلومة مِن مصادرها الأولى حتّى وصلت لمراكز صنع الخرائط في أوروبا. فبالمقارنة بين خرائط الدراسة، والتي تعود للعصور الوسطى والمصمّمة في فترة زمنيّة واحدة، يظهر نوع مِن التباين في المعلومات المقدّمة عن بعض المدن في تلك الخرائط. لذلك، فإنَّ الأمر يتطلّب الحذر والبحث والتحليل بقدرٍ كبيرٍ عند عرض تلك المعلومات، خصوصًا حول المناطق التي كانت قريبة مِن آذان صانعي الخرائط، وبعيدة عن أعينهم.

غير أنَّ هذا لم يمنع مِن مواجهة الخرائطيّين الأوروبيّين لمشكلات كثيرة عبر قرون عدّة في رسم وتصميم الخرائط للأراضي العربيّة بشكلٍ دقيقٍ؛ نظرًا للموقع البعيد والمنفصل بشكل جغرافي عن أقاليم آسيا الواسعة، ولكثرة الصحارى الموجودة بها، والتي كانت حائلاً لهم. ومِن بين تلك المناطق، الجزيرة العربيّة التي ظلّت ولمدّة طويلة منطقة مجهولة وصعبة المنال، ولم يكن في متناول يد المسافرين إلّا معلومات محدودة ومقصورة على المناطق المحلّيّة، ومعظم الخرائط مبنيّة على الفكر التخيّلي لها. أمَّا في العصر الحديث، فقد أصبحت منطقة الجزيرة العربيّة ضمن مدارات اهتمام الأوروبيّين التجاريّة والبحريّة والجغرافيّة، فكانت الخرائط التمثيليّة تجسيدًا لهذا السعي المتكرّر لاستكشاف المنطقة الواقعة بين مدار ثلاث حضارات كبرى؛ الفارسيّة والتركيّة والهنديّة.

ومِن هذا المنطلق أوجد رسّامو الخرائط قديمًا للمدن العربيّة -عن عمد أو بدون عمد- هُويّة مصطنعة لها في كثير مِن الأحيان، بأنّها منطقة رعويّة فقيرة صحراويّة، القصد مِن ذلك، التقليل وعدم الاهتمام بها وبمقدّراتها، وهو ما أثّر بشكلٍ كبيرٍ في

تلك الصورة القاتمة للجزيرة العربيّة، والتي استمرّت وظهرت في خرائط العصر الحديث بنفي واقعها الجغرافي وهُويّتها الحضاريّة الضاربة في جذور التاريخ، بالرغم مِن مقدرة هذه المنطقة على امتصاص الثقافات الأخرى، وجعلها منتجة لخصوصيّة جغرافيّة وحضاريّة، هي خليط مِن ثقافة المنطقة الجغرافيّة الأصليّة والثقافات الوافدة عليها.

لهذا مثّلت عمليّة النقل والنسخ للمعلومات الجغرافيّة للعديد مِن الأماكن، وخاصّة في خرائط العصور الوسطى عن تلك الفترة، لمدن ومواقع وأماكن الجزيرة العربيّة دون تحليل أو فحص، فجاءت تمثيلات تلك المواقع والمدن متشابهة بقدر كبير مِن حيث المسمّى والوصف والشكل الأيقوني لها.

تبلورت الهُويّة الحضاريّة للجزيرة العربيّة في خرائط العصور الوسطى مِن تلك الكتابات الكلاسيكيّة القديمة، والتي ساعدت في تكوين صورة ذهنيّة في مخيّلات الكُتّاب والمؤرّخين، والتي اعتمدت في تصوّراتها على الكتاب المقدّس، وأكثر مناطق الجزيرة العربيّة ارتباطًا بهذا المخيال، هو الجزء الجنوبي مِن الجزيرة العربيّة، حيث يُعدّ هذا القسم أكثر أقسام الجزيرة العربيّة اتّساعًا، كما اتّصف بوفرة موارده، تلك الموارد التي تجمع ثنائيّة واضحة، حيث الموارد الزراعيّة في الجزء الجنوبي الغربي حسب تقسيم بطليموس، والموارد المستمدّة مِن عائد نقل التجارة على الطرق التي تخترق هذا القسم وتصله بباقي مناطق شبه الجزيرة.

واستحوذت بلاد اليمِن على محلّ أنظار العالم مِن الشرق أو الغرب، وقصدها الرحّالة والمغامرون مِن جميع بقاع العالم للتعرّف على مكنونات هذا البلد، والتعرّف على حضارته وعاداته وتقاليده وتاريخه العريق، تنقّلوا بين مناطق مختلفة مِن عدن إلى حضرموت، ومِن المخا إلى صنعاء ومأرب، وخرجوا برؤى ودراسات أنثروبولوجيّة وتاريخيّة، وكتبوا عن هذا البلد في مجالات عدّة، وقد ساعدت تلك الموارد في الركن الجنوبي الغربي مِن الجزيرة العربيّة على نشأة حضارة عربيّة قديمة، لفتت إليها أنظار العالم القديم، بهرت هذه الحضارة المؤرّخين الكلاسيكيّين -الرومان واليونان- وحظيت باهتمامهم، وتحدّثوا عنها في مؤلّفاتهم، ورسمها العديد مِنهم في خرائطهم،

وأطلقوا عليها العربيّة السعيدة (Arabiafelix) كناية عن تقدمها وازدهارها، وهي بلاد اليمِن، وسمّيت أيضًا الأرض الخضراء، وهو ما جاء في خريطة لـ(فرا ماورو ١٤٤٨-١٤٤٩م)، وخريطة العالم الدائريّة لعام ١٤٥٧م.

وتربّعت على باقي الممالك الأخرى؛ لما توافر لها مِن شهرة واسعة بين المؤرّخين القدماء والمحدثين لـم تتوافر لما عداها مِن بقيّة مناطق الجزيرة العربيّة، وهي مملكة سبأ، وترجع عوامل هذه الشهرة لعدّة أسباب، أهمّها: ذكرها في أكثر مِن موضع في العهد القديم، وفي أكثر مِن آية مِن آيات القرآن الكريم، مع ذكر أسماء بعض حكّامها صراحةً في النصوص المسماريّة العراقيّة منذ القرن الثامن قبل الميلاد، واستمرار كيانها السياسي المتطوّر إلى ماقبل ظهور الإسلام بقليل، فضلاً عن ارتباطها بعدّة حوادث دينيّة وسياسيّة، تأثّر بها العرب الشماليّون والجنوبيّون قبيل ظهور الإسلام بقليل أيضًا. كما مرّت سبأ عبر تاريخها بأربع مراحل سياسيّة؛ المرحلة الأولى «المكريّون»، حكموا قرنين ونصف القرن، وكانت عاصمتهم آنذاك صرواح؛ والمرحلة الثانية عهد ملوك سبأ، وكانت عاصمتهم في هذه المرحلة مأرب؛ والمرحلة الثالثة ضمّت مملكة سبأ منطقة ذو ريدان إليها، فأصبحت تسمّى مملكة سبأ وذو ريدان؛ والمرحلة الرابعة شملت المرحلتين الثانية والثالثة مدّة مملكة سبأ وجزءًا مِن مملكة سبأ وذو ريدان، وأهمّ مرحلة هي مملكة سبأ وذو ريدان مِن ناحية الازدهار والتوسّع، والتي انعكست بقوّة في المصادر اليونانيّة والرومانيّة، وجعلت شهرتها تطبق آفاق العالم القديم، ويُطلق مِن أجل ذلك صفة سبئي على جميع اليمنيّين، وهي المدّة التي تطوّرت فيها الملاحة ونشاط التجارة.

واقترن تاريخ الدولة السبئيّة برموز تاريخيّة يمنيّة قديمة، ومنها ملكة سبأ أو الملكة بلقيس المذكورة في الكتب السماويّة، والتي شاعت شهرتها الآفاق منذ القدم،

فذكرتها المصادر العبرانيّة، وأشار إليها القرآن الكريم، ورويت هذه القصة بتفاصيل أكثر في كتب التفسير وقصص الأنبياء وكتب التاريخ، فضلاً عن الروايات الحبشيّة، والتي غلب عليها الطابع الأسطوري الخرافي.

وأقدم إشارة لملكة سبأ تعود للقرن العاشر قبل الميلاد (نحو ٩٥٠ق.م) في العهد القديم في سفر الملوك، وكذلك في سفر أخبار الأيام، تلك الإشارة التي وردت في موضعين، وما ورد في (أخبار الأيام) متعلّقًا بسليمان عليه السلام وملكة سبأ، إنّما هو إعادة لما جاء في سفر الملوك مع فروق طفيفة في بعض الكلمات والتعابير، ولذلك يُعدّ ما جاء في سفر الملوك أَوْلى بالدراسة؛ لكونه أقدم مِن سفر أخبار الأيام، وما جاء في الإنجيل (إنجيل متّى، إصحاح ١٢، فقرة ٤٢، وإنجيل لوقا، إصحاح ١١، فقرة [٤٤-٣١]) وفي القرآن الكريم في سورة النمل.

وملكة سبأ لـم يرِد اسمها صراحة، إنمَّا ورد في الأساطير وأقوال المؤرّخين بأنَّها بلقيس، أمَّا الكتب المنزلة، فلا تعطيها اسمًا، ففي الفصل العاشر مِن سفر الملوك الثالث في التوراة «وسمعت ملكة سبأ بخبر سليمان واسم الرب»، وتكتفي التوراة بذكر اسم ملكة سبأ، وكذلك القرآن الكريم لـم يشِر لاسم الملكة، الأمر الذي دعا الكثير مِن المفسّرين والمؤرّخين العرب القدامى بأنْ يدلوا بدلوهم تجاه ذلك الأمر، فصدّروا أقوالاً وآراءً كثيرة في شأنها، فقيل هي بلقيس بنت هداد بن شراحيل، والدها ملك لفترة سبعين سنة، ثمّ ملكت بعده لفترة عشرين سنة، وقيل عشرين ومائة سنة، وقيل في اسمها أنَّها يلقمه أو بلقمه بنت اليشرح بن الحرث بن قيس بن صيفي ابن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان، بل قيل كذلك أنَّ اسمها تلقمة، ويقال لها بلقيس، ويؤكّد على ذلك أنَّ خرائط العصور القديمة والعصور الوسطى، لـم تذكر اسم بلقيس صراحة عند الإشارة لمدينة سبأ، وإنمَّا ذكرتها ملكة سبأ فقط.

وسجَّل القرآنُ الكريم رحلتَها مع قومها مِن الكفر والضلالِ إلى الإيمان والهدى، وورد ذكرها في سورة النمل في قوله تعالى على لسان الهدهد: ﴿**إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ وَجَدْتُهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن دُونِ اللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا**

يَهْتَدُونَ﴾. وما يلاحظ الاختلاف الكبير عن خبر الكتاب المقدّس وعمّا جاء في القرآن عن سليمان عليه السلام وملكة سبأ، بل لعلّ الالتقاء بين الخبرين لا يمكن إلّا في ورود ملكة سبأ الغنيّة ﴿**وأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ**﴾ على ملك بني إسرائيل سليمان الحكيم عليه السلام ﴿**ولَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وسُلَيْمَانَ عِلْمًا وأُوتِينَا العِلْمَ مِن قَبْلِهَا**﴾، أمّا فيما عدا ذلك، فأغراض النصّ القرآني لا علاقة لها مِن أيّ وجه بأغراض النصّ الكتابي، والأحداث التي يقصّها القرآن لا تشبه الأحداث الواردة في سفر الملوك لا مِن قريب ولا مِن بعيد، فملكة سبأ لا تأتي مِن تلقاء نفسها للاستفادة مِن حكمة سليمان عليه السلام، فليست القصّة القرآنيّة حتّى صدى للقصّة اليهوديّة أو إعادة تركيب لعناصرها، هي مِن كلّ النواحي قصّة أخرى، ورغم ذلك، فقد استعان العلماء المسلمون في تفسيرها بالتراث اليهودي الشفوي الذي نشأ على هامش الكتاب المقدّس.

ومِن خلال الاستعراض لمحتوى القصص القرآني الخاصّ بلقاء سليمان عليه السلام وملكة سبأ، يبدو جليًّا أنّه عديم الصلة بخبر هذا اللقاء في العهد القديم، بل يندرج في سياق مختلف عن السياق الذي ورد فيه ذلك الخبر، ولكنّه في الآن نفسه موازٍ له، فكلاهما يدور حول نفس الشخصيّتين، سليمان وملكة سبأ. تركّز الخبر الكتابي على حكمة سليمان عليه السلام، وتمحورت القصّة القرآنيّة حول قدرته، والذي خضع له الجنّ والإنس والطير، وينتهي اللقاء في الخبر باعتراف الملكة بإله سليمان، كما ينتهي في القصّة القرآنيّة بإسلامها ﴿**مَعَ سُلَيْمَانَ للَّه رَبِّ العَالَمينَ**﴾، إلّا أنّ هذا الإسلام أتى بعد الدعوة التي أبلغها إيّاها الهدهد ﴿**أَلاَّ تَعْلُوا عَلَيَّ وأْتُونِي مُسْلِمِينَ**﴾ وبعد مماطلة ﴿**وإنِّي مُرْسِلَةٌ إلَيْهِم بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ المُرْسَلُونَ**﴾ فتهديد ﴿**لَنَأْتِيَنَّهُم بِجُنُودٍ لاَّ قِبَلَ لَهَم بِهَا ولَنُخْرِجَنَّهُم مِنهَا أَذِلَّةً وهُمْ صَاغِرُونَ**﴾، ونتيجة لاختبار أوّل حين نكر لها عرشها، ورغم ذلك ﴿**صَدَّهَا مَا كَانَت تَّعْبُدُ مِن دُونِ اللَّه**﴾، ولاختبار ثان كان حاسمًا، وتمثّل في الصرح الذي حسبته لجّة، بينما هو ﴿**صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِن قَوَارِيرَ**﴾.

واستند رسّامو الخرائط إلى النصوص التوراتيّة التي تذكر رحلة ملكة سبأ لسليمان الحكيم عليه السلام، فأشير لملكة سبأ بصيغ أيقونيّة مشابهة لتلك المستخدمة في صور الملكات المعاصرة آنذاك -وقت رسم الخرائط- أو مِن الماضي القريب عن تلك الفترة،

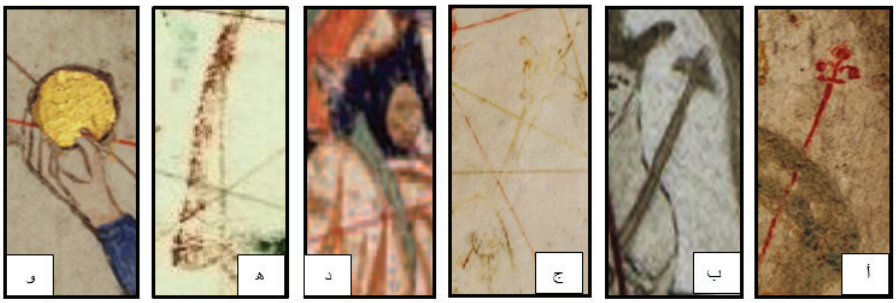
فأُرفقت صفات القوّة بإضافة الأشكال والأيقونات، والتي هي علامة فارقة في تصميم الموقع الجغرافي للأماكن والشخصيّات الممثّلة على الخريطة، فنلاحظ في بعض الحالات تبدو شخصيّات بعض الملوك والحكّام محميّة بالخيمة أو بإطار معماري يمثّل في الواقع مرحلة مِن مراحل القوّة، كما في خريطة العالم الدائريّة لعام ١٤٥٠م (شكل رقم [١]).

تلك السلطة والهيئة النابعة مِن الموقع الاستراتيجي المميّز لمملكة سبأ سمح لها بإثراء نفسها مِن خلال التجارة في منتجات مثل الذهب والأحجار الكريمة والبخور والتوابل عبر تجارة الصحراء خلال شبكة منظّمة مِن القوافل، وهو ما ورد ذكره في العديد مِن النصوص الآشوريّة واليونانيّة والرومانيّة، وكذلك العهد القديم، خاصّة زيارة ملكة سبأ إلى أورشليم لسليمان الحكيم عليه السلام، وما سجّله النصّ التوراتي والنصّ القرآني، والذي عكس الكثافة التجاريّة لتلك المنطقة، وخلّد ذكرى الملكة، والتي أصبحت جزءًا مِن الأيقونات النسائيّة الملكيّة الأسطوريّة، والتي وجدناها في الأعمال الفنيّة المختلفة، فعاشت في ديار سبأ تلك الجنّة مِن الأرض التي وصفها سبحانه وتعالى بقوله : ﴿**لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِن رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ**﴾. ولبست بلقيس التاج، واعتلت على العرش، وقدّموا لها الولاء والطاعة، وأصبحت ملكة سبأ، وصاحبة الأمر والنهي...وأعطتهم بدورها العهود والمواثيق على أنْ تسير بهم بسيرة آبائها مِن ملوك حمير الصالحين.

وعن ظهور ملكة سبأ في الخرائط القديمة (شكل رقم [٢]) بذلك الطابع الفريد،

حيث جاءت دائمًا جالسة على العرش في وضع مهيب، يجاورها وعاء مِن الذهب، به بخور أو مرّ، ممسكة جسمًا كرويًّا، وهو رمزيّة لملكها وسلطانها، لذا أضحت -ملكة سبأ- بالنسبة لرسّامي الخرائط أيقونة رغبوا في تمثيلها وتجسيد تاريخها على خرائطهم، فربطوا شخصيّتها بشكل مباشر بالجزيرة العربيّة على الرغم مِن القرون التي مرّت على حكمها، إلّا أنها ظلّت في مخيّلتهم وأساطيرهم، فتمّ تصويرها بأسلوب أوروبا الغربيّة، وخاصّة فيما يتعلّق بثيابها، حيث نجد العديد مِن الملوك الأفارقة والآسيويّين يظهرون بالملابس التقليديّة، إلّا أنَّ ملكة سبأ تناسقت ثيابها مع عصر رسّامي الخرائط، والذي اختلف باختلاف زمن الخريطة مِن حيث الألوان والتصميم، طويلة الأكمام تغطي كامل الجسد، كما في الأطلس الكتالوني ١٣٧٥م، فجاءت مرتدية رداء أزرق اللون بدرجة زاهية، يعلوها رداء آخر باللون الأزرق الداكن، بينما عند أنجلينو ١٣٣٩م، فقد ارتدت رداءً أخضر طويلاً، تكرّر في خريطة العالم الدائريّة ١٤٥٠م، وخريطة لوكساس١٥٠٠م.

ومِن السمات الأخرى لملكة سبأ على خرائط العصور الوسطى، هو الصولجان والسيف (شكل رقم [٣])، فصوّرت الملكة وفي يدها الصولجان، في دلالة على القوّة والعظمة، وهو ما ظهر على خريطة أنجلينو [أ] وخريطة بيزيجانو [ب]، وفي خريطة ميسيا [ج]، بينما ظهرت واقفة بسيف مشهور -مسحوب- ما يعكس عظمة وقيمة الملكة،كما في خريطة لوكساس [د]، بينما ظهر السيف في غمده على ساق الملكة في خريطة عام ١٤٤٠م [هـ]، بينما في الأطلس الكتالوني نراها تمسك



شكل رقم (3)

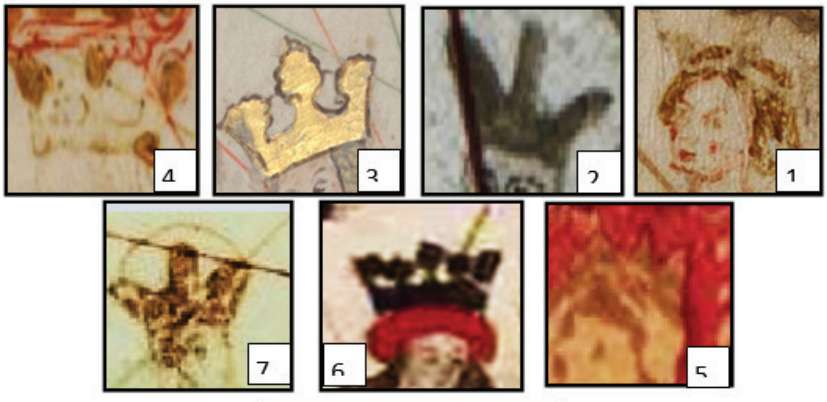
وجاءت ملكة سبأ في سبعة مشاهد جالسة بشكل مريح على وسادة أو كرسي العرش، ذلك العرش الذي حدّثنا عنه القرآن الكريم، وقدّم له وصفًا بأنَّه عظيم بقوله: ﴿**وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ**﴾، عظمة ذلك العرش تنبع مِن مكوّناته، فهو عبارة عن «سرير عظيم.. ووصفه بالعظيم؛ لأنّه كما قيل مِن ذهب، طوله ثمانون ذراعاً، وعرضه أربعون ذراعًا، وارتفاعه في السماء ثلاثون ذراعًا مكلّلاً بالدرّ والياقوت الأحمر والزبرجد الأخضر». وقدّم البعض تفسيراً آخر بأنَّ له مقدّمة مِن ذهب مرصّعة بالياقوت الأحمر والزمرّد الأخضر، ومؤخّرة مِن الفضّة مكلّلة بألوان الجواهر، وذكروا في أمر عرشها ما يناسب كثرة جيشها. ولم يكتف المفسّرون والمؤرّخون بوصف عرشها المبالغ فيه، بل بالغوا في تعظيم ملكها، وفي كثرة جنودها، فقيل إذا جلست قام على رأسها مائة ألف قَيل، تحت كلّ قَيل مائة ألف مقاتل،كما يشير إلى أنَّها كانت مِن بيت مملكة، وكانوا أولي مشورتها؛ أي بمثابة مجلس الشورى، وعددهم ثلاثمائة واثنا عشر رجلاً، وهو ما أشار إليه القرآن الكريم في سورة النمل:﴿**نَحْنُ أُوْلُو قُوَّةٍ وَأُولُو بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِى مَاذَا تَأْمُرِينَ**﴾.

غير أنَّ خرائط العصور الوسطى مثّلت ذلك العرش بالخيمة الفخمة، يحوطها نوع مِن الهيبة، بإضافة بعض التفاصيل التي تضفي تلك العظمة للناظر إلى الخريطة، وهي سمة غالبة على معظم الملوك آنذاك في خرائطهم، بينما في خريطة لوكساس ١٥٠٠م، نراها واقفة مشهرة سيفها دون الإشارة إلى عرشها.

ومِن السمات الأخرى لملكة سبأ في الخرائط، هو ذلك التاج (شكل رقم [٤]) الذي ارتبط بشكل خاصّ بهيئة الملوك والأباطرة في فترة العصور الوسطى، ممّا صاحب وصولهم إلى العرش مراسم طويلة، وأحيانًا وراثيّة، لذا مثّل التاج شعارًا بارزًا للملوك، وهو ما انطبق على ملكة سبأ، فلبست التاج واعتلت على العرش، وقدّم لها الولاء والطاعة، فهي صاحبة الأمر والنهي، وإصدار العهود والمواثيق، فيقدّم الأطلس الكتالوني ملكة سبأ جالسة على عرشها ترتدي تاجها، وبيدها كرة ذهبيّة، وهي إشارة لعظم سلطانها وقوّتها، إضافة لوجود تعليق يبرز كثرة المنتجات والبضائع والسلع الصادرة والواردة لتلك المنطقة مِن بخور وذهب وفضّة وأحجار

كريمة «سبأ العربيّة المقاطعة التابعة لملكة سبأ، الآن هي ملك العرب المسلمين، بها روائح طيّبة جدًّا بالإضافة إلى اللبان، وهي وفيرة الذهب والفضّة والأحجار الكريمة، هناك طائر يسمّى فينيكس». وتكمن أهميّتها في تحكّمها في حركة التجارة في جنوب الجزيرة العربيّة، ويبدو أنَّ تصميم ملكة سبأ أخذ مِن محكمة أوروبيّة غربيّة، حيث جاءت بعرش مبسّط وأكمام مدبّبة وطويلة ومفتوحة تعكس نمطًا نسائيًّا معيّنًا في العصور الوسطى؛ كونها ترتدي ملابس نسائيّة معاصرة لزمن الخرائط. بينما في خريطة فرا ماورو (١٤٤٨-١٤٤٩م)، جاء نصّ توضيحي يشير لأهميّة منطقة سبأ، يذكر أنَّ «العربيّة السبع أرقى الأماكن التي ينمو فيها المرّ والقرفة والبخور، ويوجد فيها الأحجار الكريمة والمعادن، يقال إنَّه مِن هنا جاءت أجمل ملكة لسبأ إلى القدس في زمن سليمان». ولم يشر لها بأيّ صورة كباقي الخرائط سوى نصّ يذكر أنَّ «الملكة سبأ أتت مِن هذه الجزيرة العربيّة». بينما جاء في خريطة زيتز لعام ١٤٧٠م تمثيل لسبأ ونصّ توضيحي يشير إلى تلك المنطقة، فيذكر «العربيّة السعيدة فيها ثروات الذهب والفضّة وأشياء أخرى».

وبالعودة للتاج، فيظهر في خريطة أنجلينو [١] بالشكل الثلاثي في مقدّمة الرأس باللون الذهبي، ونراه يتكرّر في الخرائط اللاحقة كما في خريطة بيزيجانو ١٣٦٧م [٢]، وفي الأطلس الكتالوني ١٣٧٥م [٣]، وفي خريطة ميسيا ١٤١٣م [٤]، وخريطة فالسيكا ١٤٣٧م [٥]، وخريطة العالم الدائريّة ١٤٥٠م [٦]، وأخيراً في خريطة لوكساس ١٥٠٠م [٧]، بينما تظهر رأس الملكة، وشعرها نراه أصفر، كما في أنجلينو والأطلس، أثّر



شكل رقم (4)

خاتمة

إنَّ الهويّة الحضاريّة والدينيّة للمدن العربيّة في الخرائط القديمة تشكّلت مِن تاريخها المتعاقب وإرثها المتجدّد، رغم النظرة الأحاديّة مِن جانب رسّامي الخرائط في أوروبا المستمدّة مِن الروايات المغلوطة والأساطير الكاذبة في كثير مِن الأحيان.

شكّلت الأساطير نصًّا بارزًا ومهمًّا في الخرائط القديمة على نطاق واسع لشرح تفاصيل سطح الخريطة، وفي بعض الأحيان تمّ توسيعها لتشمل البيانات التاريخيّة وغيرها مِن النقاط المهمّة مِن خلال مجموعة كبيرة ومتنوّعة مِن الموضوعات.

أظهرت الخرائط القديمة تمثيلات مختلفة ومتباينة لمدن الجزيرة العربيّة، اختلفت مِن حيث الشكل والتمثيل والألوان والمسمّيات، وذلك يرجع لاختلاف مدارس تصميم ورسم الخرائط، فضلاً عن المصادر ممّن نقلوا عنها أخبارهم ومعلوماتهم وبياناتهم.

اتّسمت المدن العربيّة بالتمثيل الأيقوني للمدينة العربيّة، وتُظهر في كثير مِن الأوقات سعي رسّامي الخرائط الغربيّين في أواخر العصور الوسطى لتجسيد الجغرافيا، وخاصّة الدينيّة، على تمثيلاتهم للعالم بصفة عامّة، وللعالم الإسلامي بصفة خاصّة، لتمييز المناطق الواقعة تحت الحكم المسيحي في بقيّة المواضع.

استند رسّامو الخرائط على النصوص التوراتيّة في تناول بعض الأحداث، ومِنها تاريخ ملكة سبأ، فتمّ تمثيل هيئتها بتطبيق صيغ أيقونيّة مشابهة لتلك المستخدمة في صور الملكات المعاصرة آنذاك -وقت رسم الخرائط- أو مِن الماضي القريب عن تلك الفترة.

لائحة المصادر والمراجع

أوّلًا- المراجع العربيّة

١. القرآن الكريم.

٢. إسماعيل مظهر: المرأة في عصر الديمقراطيّة، مؤسّسة هنداوي للنشر والترجمة، ٢٠١٢م.

٣. أو. إيه كراسنيكوفا: شبه الجزيرة العربيّة في الخرائط المحفوظة بالأكاديميّة الروسيّة، مجلّة الوثيقة، مركز عيسى الثقافي - مركز الوثائق التاريخيّة، مج ٢٢، ع (٤٤)، ٢٠٠٣م.

٤. عبد الحسين الشبستري: إرشاد الأذهان إلى أعلام القرآن، دار التعارف للمطبوعات، ج١.

٥. عبد العزيز صالح: تاريخ شبه الجزيرة العربيّة في عصورها القديمة، مكتبة الأنجلو المصريّة، (د.ت).

٦. عبدالواحد المختار المكني: تمثيل الفرنسيّين لمنطقة الخليج العربي في القرن السابع عشر الميلادي مِن خلال الخرائط التاريخيّة، مجلّة الدارة، دارة الملك عبدالعزيز، مج ٤٤، ع(٣)، ٢٠١٨م.

٧. كرم البستاني: أساطير شرقيّة، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان،٢٠٢٠م.

٨. محمّد بيّومي مهران: دراسات في تاريخ العرب القديم، دار المعرفة الجامعيّة، (د.ت).

٩. محمّد عبد الله بن هاوي باوزير: العربيّة السعيدة وفلسطين – حوالي القرن العاشر قبل الميلاد معطيات حول التواصل الحضاري بين مملكة سبأ والقدس (أورشليم العصور القديمة) (رؤية حضاريّة في ضوء الكتب السماويّة والتاريخ)، دراسات في آثار الوطن العربي، المجلّد ١٢، ع١٢، ٢٠٠٩م.

١٠. محمّد عبد الله بن هاوي باوزير: العربيّة السعيدة وفلسطين – حوالي القرن العاشر قبل الميلاد معطيات حول التواصل الحضاري بين مملكة سبأ والقدس، أورشليم العصور القديمة رؤية حضاريّة في ضوء الكتب السماويّة والتاريخ، دراسات في آثار الوطن العربي، المجلّد ١٢، ع(١٢)، ٢٠٠٩م.

١١. محمّد همّام فكري: بطليموس وخريطة الجزيرة العربيّة، مجلّة القافلة، عدد يونيو-يوليو ١٩٩٩م.

١٢. هتون بنت أجواد الفاسي: الجزيرة العربيّة بين استرابو وبليني قراءة في المصادر الكلاسيكيّة، مجلّة الخليج للتاريخ والآثار تصدر عن جمعيّة التاريخ والآثار بدول مجلس التعاون لدول الخليج العربيّة، ع (٨)، إبريل ٢٠١٣م.

ثانيًا- المراجع الأجنبيّة

1. Heinrich Winter: A Circular Map in a Ptolemaic MS, Imago Mundi, 1953, Vol. 10 (1953).

2. JosepLluís Cebrián i Molina: La reina de Sabàielpreste Joan en les cartesportolanes medieval, Cuadernos de geografía, ISSN 0210086-X, Nº 86, 2009.

3. M. Jomard: Les Monuments de la GéographieouRecueil d ‘AnciennesCartesEuropéennes et Orientales, París, M. Duprat, 1862.

ثالثًا: المواقع والعناوين الإلكترونيّة للخرائط المعتمدة عليها الدراسة

١. مكتبة جامعة ييل الأمريكيّة على الرابط الآتي:

https://brbldl.library.yale.edu/vufind/Record/352121

٢. موقع مكتبة الكونجرس الأمريكي على الرابط الآتي:

https://tile.loc.gov/imageservices/iiif/service:gmd:gmd3:g3200:g3200:ct002087/full/pct:250//default.jpg

٣. موقع المكتبة الوطنيّة الفرنسيّة بأكثر مِن صيغة:

https://gallica.bnf.fr/services/engine/search/sru?operation=searchRetriev e&version=1.2&query=%28dc.title%20all%2022%Atlas%20 catalan%2229%&keywords=Atlas%20catalan&suggest=1

٤. مكتبة الكونجرس الأمريكي على الرابط الآتي:

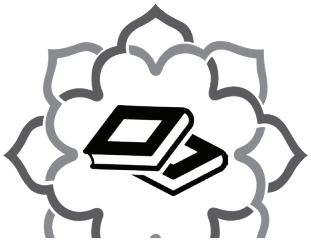
https://www.loc.gov/item/2020587733/

٥. موقع المكتبة الوطنيّة الفرنسيّة على الرابط الآتي:

https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b55007074s/f1.item.r=Mecia%20de%20 Viladestes

٦. موقع مكتبة ناسيونالي مارسيانا، ومتاحة على الموقع الآتي نقلاً عن المكتبة:

https://engineeringhistoricalmemory.com/FraMauro.php?vis=sat&hid=590&cid=&dis=2



قراءات علميّة

في الفكر والتراث الاستشراقي

البنية الصغرى للنصّ القرآني

مدخلا لتاريخ القرآن عند أنجليكا نويفرت

د. أحمد بوعود

البُنْيَة الصغرى للنصّ القرآني
مدخلاً لتاريخ القرآن عند أنجليكا نويفرت

د. أحمد بوعود[*]

المُلخَّص

تريد أنجيليكا نويفرت أنْ تشير إلى أنّ قراءة البنية الصغرى للنصّ الرسمي تعكس إجراءً ممتدًّا لنقل المعلومات، ويوضح بجلاء مراحل ما قبل الترسيم الذي تمّ استدعاؤه للسؤال في العلم المعاصر، وأنَّ حصر الاستقصاء في الإثبات ما بعد الترسيم سيعني، في نظرها، إلغاء اعتبار آثار إجراء نقل المعلومة. مِن هنا، ترى أنّ تاريخ القرآن لم يبدأ مع الترسيم، وإنّما هو كامن ومتأصّل في القرآن نفسه، ليس فقط على مستوى المحتويات، وإنّما أيضًا على مستوى البنية التي يمكن أنْ تقرأ كآثار لإجراء تاريخي أو قانوني ترسيمي للاعتراف بظهور كتاب مقدّس، وفي الوقت نفسه ظهور جماعة. إنّ هذه الجماعة التي تتحدّث عنها الباحثة، إنّما ظهرت مِن خلال العمل بالقرآن الكريم، وبتوجيهات النبيّ ﷺ وتربيته.

هذه هي الأطروحة التي تريد أنجيليكا نويفرت أن تبلّغها للقارئ في دراسة مكثّفة وغنيّة بالمصادر، بدأت بعرض الدراسات الاستشراقيّة المعاصرة للقرآنيّة للكريم،

[*]- باحث مغربي، جامعة عبد المالك السعدي - المغرب.

وهي: المقاربة الهيرمينوطيقيّة، والمقاربة التاريخيّة، والمقاربة اللسانيّة.

الكلمات المفتاحيّة: تاريخ القرآن - أنجيليكا نويفرت - التلاوة - بنيّة الخطاب - الاستشراق.

المقدِّمة

يُعتبر تاريخ القرآن مِن المباحث الكبرى في الدراسات القرآنيّة عمومًا، والدراسات القرآنيّة الغربيّة خصوصًا، قديمها وحديثها، ويتلخّص موضوعها في الجدل حول القرآن الكريم باعتباره كلامًا أوحي به إلى النبيّ ﷺ، ونطق به أمام أصحابه، ثمّ جُمع وصار بعد ذلك وثيقةً مكتوبةً ونصًّا رسميًّا. والمستشرقون يدرسون القرآن الكريم باعتباره نصًّا عاش ظروف النقل مِن الشفوي إلى الكتابي، ليصير بعد ذلك نصًّا مقدّسًا وفوق التاريخ.

وتُعتبرَ الباحثة الألمانيّة أنجليكا نويفيرت (Angelika Neuwirth) (ولدت عام ١٩٤٣) والأستاذة بالجامعة الحرّة ببرلين، مِن أشهر الباحثين في الدراسات القرآنيّة، إذ اهتمّت بتاريخ القرآن مِن زوايا عدّة، منها علاقة القرآن الكريم بغيره مِن الكتب قبله، ومدى أخذه مِن هذه الكتب، وكذلك نقل القرآن مِن الشفوي إلى المكتوب ليصير بعد ذلك نصًّا رسميًّا ومقدّسًا. وفي هذا السياق تؤكّد الباحثة أنّه ينبغي أنْ نميّز بين إجراء ترسيمه، وبين فعل جمع النصّ وكتابته حتّى اعتبر نصًّا غير قابل للتغيير[١]، وتشير إلى أنَّ الاقتصار على استثمار النصّ القرآني لمرحلة ما بعد الإثبات الرسمي، يعني عدم الانتباه إلى الآثار الناجمة عن إجراء الترسيم ونقل المعلومة، وبالتالي سيوقف النظر في العلاقة بين القرآن والتاريخ. إنَّ القرآن باعتباره نصًّا رسميًّا وكتابة مقدّسة إسلاميّة، يضع نفسه خارج التاريخ ووراءه.

فإنّ النقطة التي تريد أنجيليكا نويفرت أنْ تشير إليها بداية، هي أنّ قراءة البنية

[1]- Angelika Neuwirth, Qur'an and History a Disputed Relationship Some Reflections on Qur'anic History and History of the Qur'an, Journal of Qur'anic Studies, Vol. No 5, (2003), p.1- 18.

الصغرى[١] للنصّ الرسمي تعكس إجراءً ممتدًّا لنقل المعلومات، يوضح بجلاء مراحل ما قبل الترسيم الذي تمّ استدعاؤه للسؤال في العلم المعاصر، وإنَّ حصر الاستقصاء في الإثبات ما بعد الترسيم سيعني، في نظرها، إلغاء اعتبار آثار إجراء نقل المعلومة.

- فما علاقة القرآن بالتاريخ؟ وكيف تمّ ترسيم النصّ القرآني في نظر الباحثة أنجيليكا نويفيرت حتّى صار نصًّا مقدّسًا؟ وما هي الدلالات التي يحملها هذا الترسيم؟

- وما موقف الباحثة مِن الدراسات القرآنيّة السابقة للموضوع؟ وكيف يمكن تقييمها؟

- وهل يمكن الحديث عن تاريخ للقرآن قبل مرحلة ترسيمه؟ وكيف يمكن للبنية الصغرى للخطاب القرآني أنْ تكشف عن ذلك؟

١. مقاربات الدرس القرآني الحديث وقضايا

توضح أنجيليكا أنّه عادة ما يُتأسّف على كون الدراسات القرآنيّة في الاصطلاح المنهجي متأخّرة عن الدراسات الإنجيليّة،إذ لم يمارس على النصّ القرآني أيّ نقد بشكل مؤسّس، ولا قراءات مختلفة له لتقويمه، إذ إنَّ هناك إحجامًا عن النقد. وترى الباحثة أنّه ينبغي أنْ نميّز بين إجراء الترسيم الذي أخذ مكانه مع الأيام، وبين فعل جمع النصّ وكتابته، والذي اعتبر غير قابل للتغيير.

أ. المقاربة الهيرمينوطيقيّة

تستشهد الباحثة هنا بالباحث وانسبروغ[٢] (John Edward Wansbrough) الذي ينطلق مِن أرضيّة لاهوتيّة، ويحاجج الموضوع هيرمينوطيقيًّا، ولم يقبل القرآن كمدوّنة

[١]- تتناول البنية الصغرى (microstructure) المستوى البسيط مِن الخطاب، وهو ما يسمّيه فان دايك بالمستوى المحلّي للتحليل كالكلمات والجمل والعبارات والفقرات؛ إنّها تركز علىَ أفعال الكلام الفرديّة وروابطها. وقد أورد البنية الصغرى في مقابل البنية الكبرى (macrostructure) التي تتناول المستوى المعقّد، وهو المعنى الكلّي للخطاب. ينظر:

Teun A. van Dijk, An Interdisciplinary Study of Global Structures in Discourse, Interaction, and Cognition. (Lawrence Erlbaum Associates, Publishers Hillsdale, Newy Jersy, 1980), p.13.

[٢]- جون إدوارد وانسبروغ مؤرّخ أمريكي ولد عام ١٩٢٨، وتوفّي عام ٢٠٠٢، له مجموعة من الدراسات حول الإسلام، أهمّها الدراسات القرآنيّة مصادر ومناهج التفسير الديني Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation صدر عام ١٩٧٧،

شاملة لنصوص تعود إلى نفس إجراء نقل المعلومة مِن متكلّم كاريزمي إلى أنصاره. إنّ النصّ في نظره مختلف كثيراً، ويظهر مختلفًا كثيراً عن الكتابات المقدّسة اليهوديّة والمسيحيّة بخصوص طبيعة الوحي. إنّ القرآن، في نظره، ذو تكوين عشوائي، شكّله المنقول، ويدلّ على مشاركة تمثيليّة لمختلف الثقافات السائدة أكثر ممّا يدلّ على أنَّه كلام شخص واحد.

وهنا أقول: إنَّ الحديث عن «عشوائيّة» ترتيب سور القرآن الكريم، ليس بالشيء الغريب عن الدراسات القرآنيّة الاستشراقيّة. ويحضرني هنا محمّد أركون الذي يرى أنَّ ترتيب الآيات والسور في المصحف لا يخضع لأيّ معيار زمني أو عقلي، بل إنَّ عدم الترتيب يفاجئ القارئ[١]، ويخبر أنَّ فائدة احترام التسلسل الزمني للآيات القرآنيّة، أو للعبارات النصيّة كما يحبّذ أنْ يسمّيها، أنّه «يتيح لنا أنْ نتعرّف بشكل تاريخي دقيق على تلك المجادلة المتكرّرة ضدّ المعارضين العديدين، وعلى المواقع الاجتماعيّة والسياسيّة للفئات الاجتماعيّة الموجودة في الساحة»[٢].

أمّا ما يدّعيه أركون مِن التعرّف بشكل تاريخي دقيق على تلك المجادلة المتكرّرة ضدّ المعارضين العديدين، وعلى المواقع الاجتماعيّة والسياسيّة للفئات الاجتماعيّة الموجودة في الساحة، فإنّه مردود، ولو رتّب القرآن الكريم بحسب نزوله؛ ذلك أنَّ القرآن الكريم ليس كتاب تاريخ، أو قصّة أدبيّة، الغاية منه رواية الأحداث. لا! بل هو كتاب هداية، الأصل فيه ما حواه مِن الأحكام في مختلف المجالات، وليس لكلّ حكم قصّة أو سبب نزول.

هذا، وأشير إلى أنَّ دعوة أركون هي في عمقها تطبيق لقواعد النقد الأعلى والأدنى على القرآن الكريم. مِن هذه القواعد:

١. لا بدّ للباحث أنْ يستخدم قاعدة الشكّ المنهجي، فلا يجزم بشيء يتعلّق بالراوي إلّا بعد التثبّت مِن ذلك بأسباب قويّة.

---

[1]- Mohammed Arkoun, L'Islam. Approche Critique 3e éd., Paris, J. Grancher, 1998. p.75.

[٢]- محمّد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، (دار الساقي، بيروت، ط٢، ٢٠٠٢)، ص١٣٧.

٢. دراسة البيئات السياسيّة والاجتماعيّة والأحداث التاريخيّة والصراعات العقديّة، ومدى انعكاسها على الكاتب، وبالتالي على النصّ.

٣. كيف جمع النصّ أوّلاً، وما الأيدي التي تناولته، وما النسخ التي اشتمل عليها؟

٤. لا يؤخذ النصّ ككلّ، بل يحلّل إلى أجزاء، ويدرك كلّ جزء على حدة.

٥. التحليل الداخلي الدقيق للنصّ للعثور على الأخطاء والاختلافات والتناقضات.

٦. ملاحظة تطوّر الفكر العقدي مِن عصر إلى آخر لاكتشاف اختلاف تواريخ كتابة أجزاء النصّ.

وإذا كانت هذه القواعد قابلة للتطبيق على النصّ البشري، فإنَّ تطبيقها على القرآن الكريم، يفترض القول إنَّه كتاب مِن تأليف بشر.

وتنتقل الباحثة إلى فريد دونر[١] (Fred Donner) الذي حاول أنْ يبرهن أنَّ القرآن، لأسباب إيديولوجيّة واصطلاحيّة، لا يمكن أنْ يكون قد ظهر في المكان الذي أنتج الحديث والسيرة. يقول: «إنّ الاختلاف بين القرآن والحديث في مسألة القيادة السياسيّة بارز، ويفترض بقوّة أنّهما ليسا نتيجة بيئة مذهبيّة مشتركة، وإنمَّا منحدران مِن سياقات تاريخيّة مختلفة... الطريقة الأكثر ملاءمة لشرح السكوت الافتراضي حول مسألة القيادة السياسيّة هي أنْ نفترض أنَّ القرآن، كما هو لدينا، يستبق الهموم السياسيّة المدّخرة في النصّ الحديثي»[٢].

لكنْ ما ينبغي الالتفات إليه، هو أنّ القرآن الكريم جاء بكلّيات عامّة فصّلتها السنّة الشريفة باعتبارها تطبيقًا لها، كما يُعتبر الحديث الشريف تبيانًا وتفصيلاً لما في

[١]- فريد ماك كراو دونر عالم أمريكي متخصّص في الدراسات الإسلاميّة والقرآنيّة، ولد عام ١٩٤٥، من مؤلّفاته الفتوحات الإسلاميّة الأولىThe Early Islamic Conquests صدر عام ١٩٨١ وكتاب محمّد والمؤمنونَ بحث في جذور الإسلام Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam صدر عام ٢٠١٠، وكتاب روايات الأصول الإسلاميّة بدايات الكتابة الإسلاميّة التاريخيّة Narrative of Islamic Origins The Beginnings of Islamic Historical Writing، صدرعام ١٩٩٨.

[2]- Fred M. Donner, Narrative of Islamic Origins The Beginnings of Islamic Historical Writing, (The Darwin Press, Princeton, 1998), p.45 -46.

القرآن. وفي هذا السياق يلخّص الشيخ مصطفى السباعي خمس طرق[١] تبينّ علاقة السنّة بالقرآن الكريم، نكتفي بأهمّها:

الطريقة الأولى: أنَّ القرآن دلّ على وجوب العمل بالسنّة، فكلّ عمل بما جاءت به السنّة عمل بالقرآن، وهذه الطريقة كما ترى طريقة عامّة، وممّن أخذ بها عبد الله بن مسعود.

الطريقة الثانية: وهي الطريقة المشهورة عند العلماء أنّ الكتاب مجمل، والسنّة مفصِّلة له، كالأحاديث الواردة في بيان ما أجمل ذكره مِن الأحكام، إمّا بحسب كيفيّات العمل، وإمّا أسبابه أو شروطه، أو موانعه أو لواحقه أو ما أشبه ذلك...

الطريقة الثالثة: وهي النظر إلى المعاني الكلّيّة التي يقصدها التشريع القرآني في مختلف نصوصه، وإنَّ ما في السنّة مِن أحكام لا يعدو هذه المقاصد والمعاني. وتفصيل ذلك أنَّ القرآن جاء لتحقيق السعادة للناس في حياتهم الدنيا والأخرى...

والأهمّ مِن هذا كلّه، هو أنَّ القرآن الكريم من عند الله لفظًا ومعنى، بينما الحديث النبوي يعتبر لفظه من عند النبيّ ﷺ.

ب. المقاربة التاريخيّة

تؤكّد الباحثة نويفرت أنّ النزعة التعديليّة والتنقيحيّة هي بالأساس إعادة لكتابة التاريخ، وتستشهد هنا بابن الراوندي[٢] الذي يرى أنّ الحقيقة الوحيدة التي لا شكّ فيها، هي أنَّ الربع الثاني للقرن التاسع عرف انتشارًا واسعًا للشرق الهيلّيني مِن قبل العرب.

---

[١]- مصطفى بن حسني السباعي، السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي، (المكتب الإسلامي - دار الورّاق للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٠م)، ص٤٢١.

[٢]- قال الذهبي: «الريوندي أبو الحسن أحمد بن يحيى بن إسحاق الملحد، عدو الدين أبو الحسن أحمد بن يحيى بن إسحاق الريوندي، صاحب التصانيف في الحطّ على الملّة، وكان يلازم الملاحدة، فإذا عوتب قال: إنّما أريد أنْ أعرف أقوالهم»... قال ابن الجوزي: «كنت أسمع عنه بالعظائم، حتّى رأيت له ما لم يخطر على قلب... وقد سرد ابن الجوزي من بلاياه نحوًا من ثلاثة أوراق... مات سنة ثمان وتسعين ومائتين». شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق مجموعة مِن المحقّقين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسّسة الرسالة، ط٣، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، ١٤/ ٥٦.

إنّ النقطة الأكثر أهميّة في هذه القضيّة هي: هل كان فقط مجرّد فعل للاستغلال السياسي؟ أم أنَّه كان مدفوعًا مِن قبل بعض القوى السياسيّة؟

نعم، هناك مَنْ يذهب إلى القول بأنّ السلطة السياسيّة كان لها دور حاسم في جمع القرآن الكريم والاتّفاق على النسخة النهائيّة... لكنْ ما الغريب في قضيّة جمع القرآن الكريم حتّى تثار حوله هذه الضجّة؟ وكيف يمكن أنْ يكون ما جُمع مِن القرآن مناصرًا للسلطات الحاكمة آنذاك، والقرآن يرمى به عرض الحائط منذ زمن الانقلاب الأموي والعباسي، حتّى اليوم، لأنّه يتناقض مع سلوك الحكّام وأهدافهم؟

إنَّ مَنْ يستقصي التاريخ يجده يحدّثه عن الكتابة المبكّرة للقرآن الكريم، إذ كان رسول الله ﷺ يأمر الصحابة بأنْ يكتبوا ما ينزل عليه مِن القرآن. روى أحمد عن عثمان بن عفّان قال: «كان رسول اللهﷺ ممّا يأتي عليه الزمان ينـزل عليه السور ذوات العدد، فكان إذا نزل عليه الشيء، يدعو بعض مَنْ يكتب عنده، فيقول: «ضعوا هذا في السورة التي يذكر فيها كذا»[١].

وبخلاف وانسبروغ الذي أعلن أنَّ ما وقع حقيقة ليس معروفًا؛ لأنَّ الصورة التقليديّة لا أصل لها، لأجل الإسلام لم تكن إعادة كتابة شاملة للأحداث التي كانت معروفة ومشاعة، وإنَّما كان إملاء وفيًّا لفراغ محيّر، فإنَّ كرون[٢] (Crone Patricia) وكوك[٣] (Cook Michael) يتّخذان بجرأة أطروحة إيجابيّة رواية مخالفة للرواية التقليديّة.

إنّ الوثائق الأولى تَعتبر أتباع النبيّ محمّد «هاجريين»[٤]؛ أي منحدرين مِن هاجر، لذا يدّعي كرون وكوك أنَّ أتباع محمّد ربمَّا رؤوا أنفسهم يسترجعون مكانتهم في الأرض المقدّسة بجانب اليهود، وبما أنّه لا توجد سجلّات عربيّة للقرن الأوّل للإسلام مِن المنهج، فإنَّهما توجّها إلى بعض غير المسلمين في روايات القرن السابع

[١]- مسند الإمام أحمد، مسند العشرة المبشَّرين بالجنة، مسند عثمان بن عفان.

[٢]- باتريسيا كرون مؤرّخة دانمركيّة ومستشرقة متخصّصة في فجر التاريخ الإسلامي، ولدت عام ١٩٤٥ وتوفيت عام ٢٠١٥.

[٣]- مايكل آلان كوك مؤرّخ بريطاني متخصّص في التاريخ الإسلامي، ولد عام ١٩٤٠، اشترك مع كرون في تأليف كتاب الهاجريّة: تشكّل العالم الإسلامي Hagarism: The Making of the Islamic World، صدر عام ١٩٧٧.

[٤]- حسب المؤلّفين كرون وكوك، فإنَّ لفظ الهاجريّة Hagarism لفظ استخدمته مختلف المصادر لوصف الفتوحات العربيّة للقرن السابع الميلادي.

الميلادي، مقترحين صورة جديدة للنبيّ. إنّه لم يكن يُنظر إليه كمؤسّس لدين جديد، ولكنْ كواعظ مِن العهد القديم، السبب الوارد بترحيب مِن المسيح. وهذا يضعنا أمام مسألة الأخذ مِن الديانات السابقة، وهو موضوع تناولته الدراسات الاستشراقيّة، كما الحداثيّة، فمثلاً نجد عبد المجيد الشرفي يتوقّف عند الحالات التي عاشها النبيّ ﷺ قبل بعثته، ليستخلص مِن ذلك كلّه «المادّة التي تخمّرت في ذهنه ﷺ ووصل بها إلى اليقين، بأنَّ الله اصطفاه لتبليغ رسالته إلى قومه أوّلاً، وإلى الناس كافّة مِن خلالهم»[١]. وهذه المادّة تتكوّن في نظر الشرفي مِن:

- المعلومات التي تلقّاها النبيّ ﷺ مِن حوله، واطّلع عليها في أسفاره وعن طريق «الأحناف» أو «أهل الكتاب»، ممّا كان يبلغ إلى مسامع معاصريه مِن دون أنْ يولوه أدنى أهميّة؛ لأنّه خارج عن آفاقهم الذهنيّة ومشاغلهم.

- ومِن نتائج تأمّله الطويل عندما كان ينقطع عن الناس ويتحنّث في غار حراء.

وهذا الرأي سبق إليه المستشرق تيودور نولدكه الذي يقول: «إنّ الدين الذي قدّر له أنْ يهزّ العالم انصهر في وجدان ﷺ مِن مواد مختلفة. ما أضافه هو إلى ذلك يقلّ أهميّة عمّا أخذه عن الآخرين»[٢]. وهذه المواد المختلفة هي ما كان سائدًا مِن تعاليم ديانات بلاد العرب. وهو الرأي نفسه الذي ذهب إليه الشرفي.

إنّ الانطلاق من بشريّة النصّ القرآني جعلت نولدكه يقرّر أنَّ سور القرآن الكريم أعدّها النبي ﷺ بتفكير واع، وبوساطة استخدام قصص مِن مصادره غريبة مثبتة، وكأنَّها وحي حقيقي مِن الله...[٣]، فما هي هذه المصادر؟ هذا ما لا نجد له تحديدًا عنده.

ويوضح أنَّ «لا لزوم للتحليل لنكتشف أنَّ أكثر قصص الأنبياء في القرآن، لا بل الكثير مِن التعاليم والفروض، هي ذات أصل يهودي. أمّا تأثير الإنجيل، فهو دون

[١]- عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، (دار الساقي، بيروت، ط٢، ٢٠٠٢)،ص٣٤.

[٢]- تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمة: جورج تامر، بيروت، ط١، ٢٠٠٤، ص١٩.

[٣]- م.ن، ص٥.

ذلك بكثير»[١]. ثمّ يؤيّد قراره هذا بشهادة مِن الواقع، مؤدّاها أنَّ اليهود كانوا موجودين في أماكن عدّة بالجزيرة العربيّة، وكانوا يقيمون في مناطق يثرب التي كانت على صلة وثيقة بموطن محمّدﷺ، وكانوا يتردّدون كثيراً على مكّة.

ولا يعتري نولدكه الشكّ في أنّ جزءًا مِن تعاليم النبي محمّدﷺ ذو مصدر مسيحي، ويقدّم أمثلة على ذلك: التهجّد، وبعض أوصاف الصلاة... ثمّ يستخلص أنَّ «الإسلام، في جوهره، دين يقتفي آثار المسيحيّة؛ أو بعبارة أخرى هو الصيغة التي دخلت بها المسيحيّة إلى بلاد العرب كلّها»[٢].

كما يعتبر نولدكه أنَّ أحد أهم مصادر تعاليم النبيّ محمّدﷺ يتمثّل في الاعتقادات التي اعتنقها قومه، ويردّ ذلك إلى أنَّ ما مِن مصلح يمكنه أنْ يتنصّل تمامًا مِن المعتقدات التي تربّى عليها.

هذه الأطروحة كما أطروحة وانسبروغ، تمّ نقدها مِن قبل جوزيف فان إس[٣]، ومؤخّرًا مِن قبل فريد دونر. وتزعم الباحثة نويفرت أنّ هاتين النظريّتين تثبتان أنَّ فقدانًا حادًّا للذاكرة فرض على المسلمين الأوائل. وهكذا نجد أنفسنا مطوّقين بمقولة التأثّر بالديانات السابقة وبالمحيط الثقافي السائد، وهذا يفتح الباب واسعًا للقول بالسياق الخارجي للنصّ القرآني. وتنبغي الإشارة إلى أنّه إذا كان القرآن الكريم نصًّا بشريًّا، فإنّه يمكن حينذاك الحديث عن التأثيرات الثقافيّة في خطابه، لأنّه يستحيل على العقل البشري التفكير خارجه، ولكنْ ينبغي على الدارس أنْ يضع في ذهنه، ولو احتمالاً واحدًا، أنَّ القرآن سماويّ المصدر.

فهل ينبغي إثبات فرضيّة الأخذ مِن الديانات السابقة؟

---

[١]- م.ن، ص٧.

[٢]- م.ن، ص٨.

[٣]- جوزيف فان إس، مستشرق ألماني، ولد عام ١٩٣٤، وتوفّي في نونبر ٢٠٢١، له مجموعة من المؤلّفات في تاريخ الفكر الإسلامي وقضاياه.

ت. المقاربة اللسانيّة

إنّ الدليل اللساني والأسلوبي هو الذي قاد غونتر لولينغ[١] (Günter Lüling)، ومِن بعده كريستوف لوكسنبرغ[٢] (Christoph Luxenberg)، إلى إعادة بناء للنصّ ما قبل الرسمي. إنّ القرآن يعكس لغة عربيّة خالصة، ويعترف بعلاقته القريبة مِن المدار الثقافي واللساني للمنطقة العربيّة. ولكنْ بما أنَّ الموروث التوحيدي الذي واصله القرآن، مؤسّس على الكتاب المقدّس المدوّن بالعبريّة والإغريقيّة، ويجول بشكل مسيطر في السريانيّة التي كانت أيضًا لغة حشد كبير من النصوص الطقسيّة العباديّة، فإنَّه مِن الصعب التصديق أنَّ القرآن سيكون خاليًا مِن آثار ذاك الخبر، سواء روحيًّا أو لسانيًّا. إنّه ليس مفاجئًا أنْ نجد عددًا مِن الكلمات المستعارة، أغلبها سريانيّة، في القرآن الكريم، كما نصّ على ذلك الفيلولوجيّون الإسلاميّون الأوائل. ويستدلّ هنا ببعض الأمور التي كانت سائدة في الجاهليّة فأقرّها الرسول ﷺ أو عدّلها. وهكذا، يخلص نولدكه بالقارئ إلى أنَّ الدين الذي قدِّر له أنْ يهزّ العالم «انصهر في وجدان محمّد ﷺ مِن مواد مختلفة. ما أضافه هو إلى ذلك يقلّ أهميّة عمّا أخذه عن الآخرين»[٣].

في باب «هل ورد في القرآن كلمات خارجة عن لغات العرب أو لا»[٤]، بيّن القرطبي أنَّه لا خلاف بين الأئمة أنَّه ليس في القرآن كلام مركّب على أساليب غير العرب، وأنَّ فيه أسماء أعلام لمَن لسانه غير العرب، كإسرائيل وجبريل وعمران ونوح ولوط.

لكنَّهم اختلفوا هل وقع فيه ألفاظ غير أعلام مفردة مِن كلام غير العرب، فيذكر القرطبي أنَّ القاضي أبا بكر بن الطيب والطبري وغيرهما، ذهبوا إلى أنَّ ذلك لا يوجد

[١]- غوتر لولينغ لاهوتي بروتستانتي وعالم فيلولوجي رائد في دراسة الأصول الإسلاميّة الأولى، ولد عام ١٩٢٨، وتوفّي عام ٢٠١٤.

[٢]- كريستوف لوكسنبرغ هو الاسم المستعار لمؤلّف كتاب القراءة السيروآراميّة للقرآن مساهمة في الكشف عن لغة القرآن الذي صدر عام ٢٠٠٠ باللغة الألمانيّة.

[٣]- تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمة: جورج تامر، م.س، ص١٩.

[٤]- أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصريّة – القاهرة، ط٢، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م، ١/ ٦٧.

فيه، وأنَّ القرآن عربي صريح، وما وجد فيه مِن الألفاظ التي تنسب إلى سائر اللغات، إنَّما اتّفق فيها أنْ تواردت اللغات عليها، فتكلّمت بها العرب والفرس والحبشة وغيرهم. وذهب بعضهم إلى وجودها فيه، وأنَّ تلك الألفاظ لقلّتها لا تخرج القرآن عن كونه عربيًا مبينًا، ولا رسول اللهﷺ عن كونه متكلّمًا بلسان قومه، فالمشكاة: الكوّة، ونشأ: قام من الليل، ومنه «إنَّ ناشئة الليل» و«يؤتكم كفلين»؛ أي ضعفين. وفرّت مِن قسورة؛ أي الأسد، كلّه بلسان الحبشة. والغساق:البارد المنتن بلسان الترك. والقسطاس:الميزان بلغة الروم. والسجّيل:الحجارة والطين بلسان الفرس. والطور: الجبل. واليم: البحر بالسريانيّة. والتنّور: وجه الأرض بالعجميّة.

ويستشهد القرطبي بكلام ابن عطيّة مبيّنًا حقيقة هذه الألفاظ الأعجميّة بقوله: «فحقيقة العبارة عن هذه الألفاظ أنَّها في الأصل أعجميّة، لكنْ استعملتها العرب وعرّبتها، فهي عربيّة بهذا الوجه. وقد كان العرب العاربة التي نزل القرآن بلسانها بعض مخالطة لسائر الألسنة تحارت... فعلّقت العرب بهذا كلّه ألفاظًا أعجميّة، غيرّت بعضها بالنقص مِن حروفها، وجرت إلى تخفيف ثقل العجمة، واستعملتها في أشعارها ومحاوراتها، حتّى جرت مجرى العربي الصحيح، ووقع بها البيان، وعلى هذا الحدّ نزل بها القرآن»[١].

٢. بحثًا عن التصحيح

أ. التشكّل القرآني ومقتضياته التاريخيّة

لم تبيّن الباحثة موقفها مِن هذه المقاربات الحديثة للدرس القرآني، فقد اكتفت بعرضها، لكنَّ انتقالها إلى البحث عن التصحيح يمكن أنْ يكون ناتجًا عن عدم اقتناعها بكلّ مِن المقاربة الهيرمينوطيقيّة والمقاربة التاريخيّة والمقاربة اللسانيّة، رغم أنَّ القارئ متشوّق لمعرفة مواطن الاتّفاق والاختلاف معها، فماذا تقترح؟

تحاول الباحثة تحويل التركيز مِن ظروف الحدث القرآني إلى القرآن نفسه بوصفه مركزًا للسؤال، واعتبار الدلالات التاريخيّة المتضمّنة في شكل القرآن؛ يعني أنَّها

[١]- أبو عبد الله محمّد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، م.س.

تحاول البحث عن أصالة القرآن مِن القرآن نفسه.

ترى الباحثة أنجيليكا نويفرت أنَّ النصّ القرآني كما هو بين أيدينا، ينبئ عن تكوين غريب؛ ذلك أنَّ تسلسل وحدات النصّ المفرد لا يخضع لأيّ ضابط منطقي، فضلاً عن الضابط الثيولوجي، رغم أنَّ التقسيم إلى سور، معظمها وحدات فصيحة أصيلة، أمر تمّت المحافظة عليه. وهنا يمكن استحضار الملاحظة السابقة نفسها حول الترتيب والتقسيم، وهناك وقفنا على وصايا النبيّ ﷺ بترتيب آي القرآن الكريم, ووضعها في مكانها بتوجيه منه.

إنّ هذا الترتيب ترتيب محافظ، وفي الوقت نفسه لاهوتي، غير مبال، يقترح القول إنَّ تحرير النصّ كان مِن غير تصميم. وكنتيجة لذلك، فإنَّ السور غاية ما تتوقّف عن اعتبارها وحدات أدبيّة أصيلة، ترسل رسائل خاصّة بها، وتعكس المراحل الخاصّة لسيرورة نقل المعلومة.

إنَّ الباحثة هنا تعيد أطروحة الاتجاه الهيرمينوطيقي التي سبق لها أنْ عرّفتها وناقشتها، لكنْ ما يمكن إضافته هنا، هو إسقاط التفكير العقلاني البشري على أمور إلهيّة ربانيّة، وكذلك إغفال جانب مهمّ، وهو المقصد الأعظم مِن آيات القرآن الكريم، وهو مقصد الهداية ﴿إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾[١]. وما دام القرآن ربّاني المصدر، فإنَّه مِن الصعوبة بمكان إدراك أسرار هذا الترتيب، رغم أنَّ العلماء قد اجتهدوا في بحثها.

ب. الشفويّة

لإصلاح تاريخ ما قبل ترسيم القرآن، تقول الباحثة: دعنا أوّلاً نقول إنَّ خاصيّة أساسيّة للنصّ الذي له تأثير ووقع على تمثّلات القصة القرآنيّة هي: حقيقة أنَّ القرآن ليس كتابًا للدراسة، بل كتاب للقراءة.

وتستشهد نويفرت بالباحثة كريستينا[٢] (Kristina Nelson) التي تشدّد على أنَّ

[١]- سورة الإسراء، الآية ٩.

[٢]- كريستينا نيلسون، باحثة أمريكيّة، ولدت عام ١٩٤٥، زارت مصر منذ أزيد من أربعين سنة، وانبهرت هناك بتلاوات القرآن الكريم التي كانت تنبعث من كلّ مكان، فتدرّبت على هذه التلاوة وأدائها، وخلصت إلى أنَّ القرآن كتاب أنزل

نقل القرآن ووجوده الاجتماعي كانا في الأساس شفويًّا. وإذا كان غرض القرآن[١] هو التلاوة، فإنَّ هدف الأداء الشفوي يجب أنْ يكون مبيّنًا في تكوين النصّ نفسه. إنّ إيقاعه وسجعه هو الذي يعني أنّه يجب أنْ يُسمع.

وهنا تنبّه الباحثة كيف يتغيّر السياق مِن حالة حكي قصّة ما إلى توجيه أخلاقي عام، كما هو الشأن في سورة يوسف عليه السلام مثلاً: ﴿**فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَيْهِ قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَا الضُّرُّ وَجِئْنَا بِبِضَاعَةٍ مُّزْجَاةٍ فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ**﴾[٢].

تحمل القصّة فعل التصدّق، وهذا الفعل مادّي ينتفع به المتصدَّق عليهم، وهو ما طلبه إخوة يوسف، لكنَّ هذا الفعل له آثار أخرويّة، تتمثّل في الجزاء الحسن عند الله، كما أنّه يزكيّ نفس المتصدّق. وتجدر الإشارة هنا إلى أنَّ أحكام القرآن الكريم ذات مقصدين: مقصد استخلافي ترمي إليه تكاليف تهتمّ أساسًا بعلاقة الأفراد بعضهم مع بعض، أو مع أجهزة الحكم، قوامها العدل بجميع صوره ومجالاته وفكّ رقاب الناس مِن ظلم الطغاة، ومقصد توحيدي إحساني تقصد إليه تكاليف تهمّ بالأساس علاقة الإنسان بربّه عزّ وجلّ، تعنيه هو أوّلاً في مصيره وعاقبته[٣]، وهذا ما ينطبق على فعل التصدّق.

وقوله تعالى في نفس السورة: ﴿**يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَـٰذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنبِكِ إِنَّكِ كُنتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ**﴾[٤].

إنَّ الخاطئ هو المذنب، والمقصود هنا بقوله تعالى الإنسان عامّة، الرجل والمرأة على حدّ سواء، فكلّ مَنْ يفعل هذا الفعل يكون خاطئًا، والخاطئ هو المذنب. إنّ هذا

للتلاوة، وتلاوته عبادة، وكتبت في ذلك كتاب فن تلاوة القرآن (The Art of Reciting the Qur'an) صدر عام ٢٠١٠.

[١]- يحدّد الشيخ محمّد عبد العظيم الزرقاني ثلاثة مقاصد رئيسيّة للقرآن الكريم: «أنْ يكون هداية للثقلين، وأنْ يقوم آية لتأييد النبيّ ﷺ، وأنْ يتعبّد الله خلقه بتلاوة هذا الطراز الأعلى من كلامه المقدّس»، محمّد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه ط٣، ٢/ ١٦٤.

[٢]- سورة يوسف، الآية ٨٨.

[٣]- ينظر: أحمد بوعود، مقاصد الشريعة من النظر إلى السلوك، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠١٣.

[٤]- سورة يوسف، الآية ٢٩.

توجيه أخلاقي رفيع جمع بين أمري الدنيا والآخرة.

إنَّ هذا الأسلوب ذا الحدّين يعكس بعدي الخطاب القرآني؛ فهو يشير إلى: العالم والآخرة، وإلى الزمان والأبدي في وقت واحد. وهذا أيضًا ينطبق عليه ما ينطبق على فعل التصدّق؛ فهذا الأخير أمر، بينما الآخر ذنب منهي عنه.

إنَّ الوعي بأنَّ هناك اتّفاقًا أساسيًّا، ليس على مستوى السلوك الأخلاقي الإنساني فقط، ولكنْ أيضًا على مستوى التصوّر أيضًا بأنَّ الله القادر الفاعل حاضر دائمًا في التفاعل الإنساني. هذه الخاصيّة الأسلوبيّة تشير إلى شفويّة القرآن، وتؤثّر على خاصيّة مهمّة للوجود ما قبل الترسيم، وهي أنَّ القرآن ينبثق مِن إجراء نقل.

ت. مِن التاريخ القرآني إلى التاريخ في القرآن

مِن خلال هذه اللمحات المتعلّقة بالنصّ ما قبل الترسيم، يمكن أنْ ننظر إلى قضيّة الترسيم مِن زاوية جديدة. إنَّ نشر كتاب غير قابل للتغيير لا يلتقي بالضرورة مع الترسيم، وقد تمّ تقديم هذا كحجّة ضدّ تاريخيّة الكتابة العثمانيّة، فهل يمكن أنْ نفهم مِن هذا أنَّ الباحثة لا توافق على الأطروحات القائلة بالترسيم؟ وهل يفهم مِن هذا اقتناعها بأنَّ القرآن الكريم اكتمل بنزول آخر آية على النبيّ ﷺ؟

في حالة القرآن، ترى الباحثة نويفرت أنَّه مِن المؤكّد أنَّ القانون مِن الأسفل يسبق القانون مِن الأعلى، هذا الأخير تمّ فقط مع التحرير القسري النهائي الذي تحوّل بالضرورة إلى وقف ضغط التيّار الرجعي تجاه التجزئة والتشظّي. فما التحرير القسري النهائي؟ وما المقصود بالتيّار الرجعي؟

إنَّ هذا المبحث في نظر الباحثة خلاصة لما قبله. لقد أنكر القرآن أيّ اهتمام جدّي بالتاريخ: القصة الإنجيليّة معروفة كقصّة تاريخيّة. لقد اعتبر التقديم القرآني للقصّة دائمًا بمثابة استمراريّة. إنّ المعالجة المكرّرة لإرسال النبويّ مع التّشابه وتطابق بعض الرسائل أحيانًا، قاد العلماء إلى استخلاص أنَّ هناك شيئًا،كالقصّة القرآنيّة، يعترف ليس بمفهوم خطّي[١] للوحي، بل بمفهوم دائري له. وهنا تعود الباحثة إلى فريد دونر

[١]- المفهومان الخطي والدائري مفهومان متقابلان؛ يقوم الأوّل على ثنائيّة السبب والأثر، بينما يقوم الثاني على المثاليّة والانفتاح والشكّ والتواصل الهادف.

الذي أثبت البعد الأخلاقي للقصّة القرآنيّة[١].

ثمّ تخلص إلى أنَّ القرآن نصّ شعائري تعبّدي، ليس فقط على مستوى الاستعمال الجماعي المتأخّر، وإنَّما أيضًا مِن خلال تكوينه نفسه. إنّ السور تشكّل أنواعًا مركّبة، ممّا يميّزها عن رواية القصّة الإنجيليّة، بل ويميّزها أكثر عن الكلام البشري المدنّس.

وكأنَّ الباحثة هنا تفنّد أطروحة التّطابق والتّشابه بين الإنجيل والقرآن، ما دامت القصّة القرآنيّة مختلفة عن القصّة في الإنجيل؛ لأنَّ القصّة القرآنيّة قصّة ذات أبعاد أخلاقيّة، ولا تهتمّ بالتاريخ، عكس القصة الإنجيليّة. إنَّ القصة في القرآن إنَّما تتميّز عن القصّة في الإنجيل بتميّزها عن الكلام البشري، وفي هذا إقرار مِن الباحثة أنجيليكا نويفرت أنَّ القرآن الكريم ليس بشريّ المصدر، فضلاً عن كونه بعيدًا عن أنْ يكون اقتباسًا مِن الإنجيل.

بعد هذا التحليل تخلص الباحثة إلى أنَّ العلاقة بين القرآن والتاريخ علاقة معقّدة، والمقاربة الواعدة التي تأمل أنْ تكون قد بيّنتها، هي المقاربة الأدبيّة، وتقصد قراءة البنية الصغرى للقرآن نفسه. إنَّ تاريخ القرآن لم يبدأ مع الترسيم، وإنَّما هو كامن ومتأصّل في القرآن نفسه، ليس فقط على مستوى المحتويات، وإنَّما أيضًا على مستوى البنية التي يمكن أنْ تُقرأ كآثار لإجراء تاريخي أو قانوني ترسيمي للاعتراف بظهور كتاب مقدّس، وفي الوقت نفسه ظهور جماعة. إنّ هذه الجماعة التي تتحدّث عنها الباحثة نويفرت إنَّما ظهرت مِن خلال العمل بالقرآن الكريم، وبتوجيهات النبيّ ﷺ وتربيته.

وخلاصة المناقشة فيما ذكرته هنا، أنَّ القرآن كان مؤلَّفًا ضمن سور متفرِّقة في عهد رسول الله ﷺ، وغير مجموع في موضع واحد، ولا مرتَّب السوَر، إذ رحل النبيُّ ﷺ والقرآن منثور على العُسُب، واللِخاف، والرقاع، والأديم[٢]، وعِظام الأكتاف والأضلاع، والحرير والقراطيس، وفي صدور الرجال. ومع أنّ السوَر كانت مكتملة

[١]- يحدّد السيّد محمّد باقر الحكيم أغراض القصّة في القرآن الكريم في أغراض رساليّة، وأغراض تربويّة أخلاقيّة، وأغراض اجتماعيّة وتاريخيّة، ينظر:السيد محمّد باقر الحكيم، القصص القرآني، المركز العالمي للعلوم الإسلاميّة، ط٢، ١٤٢٥، ص٣١ وما بعدها.

[٢]- العُسُب: جمع عسيب، وهو جريد النخل، إذ كانوا يكشفون الخوص ويكتبون في الطرف العريض. واللخاف: جمع لخف، وهي الحجارة الرقيقة (صفائح الحجارة). والرِّقاع: جمع رقعة، وهي من الجلد أو الورق أو غيرهما. والأديم: الجلد المدبوغ. انظر: مناهل العرفان في علوم القرآن، ج١، ص٢٠٢.

على عهده ﷺ، مرتَّبة آياتها وأسماؤها، غير أنَّ جمعها بين دفَّتين لم يكن حاصلاً بعد؛ نظرًا لترقُّب نزول قرآن في حياة النبيِّ ﷺ. ولهذا، لم يُقدِم على جمع القرآن ضمن دفّتين[١].

ويمكن إيجاز أدلَّة أصحاب هذا الاتّجاه بالآتي:

ث. الدليل الأوَّل: الشواهد التاريخيّة: إنَّ قضيّة جمع القرآن قضيّة تاريخيّة، فلا بدَّ مِن البحث عن حقيقتها بين طيَّات التاريخ، والشواهد التاريخيّة تثبت أنَّ القرآن جُمِعَ على شكل مصحف بعد رحيل الرسول ﷺ، ومِن هذه الشواهد:

- ما قاله زيد بن ثابت: قُبض النبيُّ ﷺ، ولم يكن القرآن جُمِعَ في شيء[٢].

- ما نقله ابن قتيبة الدينوري عن ابن عيينة عن الزهري: قبض رسول الله ﷺ، والقرآن في العسب والقضم[٣].

- ما نقله الزركشيُّ عن أبي الحسين بن فارس في «**المسائل الخمس**»: جمع القرآن على ضربين: أحدهما: تأليف السور، كتقديم السبع الطوال وتعقيبها بالمئين، فهذا الضرب هو الذي تولَّته الصحابة، وأمَّا الجمع الآخر -وهو جمع الآيات في السور- فهو توقيفيٌّ، تولّاه النبيُّ ﷺ[٤].

- ما نقله الزركشيُّ عن أبي عبد الله الحارث بن أسيد المحاسبي في كتاب «**فهم السنن**»: كتابة القرآن ليست بمحدثة، فإنَّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم كان يأمر بكتابته، ولكنَّه كان مفرّقًا في الرِّقاع والأكتاف والعسب، وكان ذلك بمنزلة أوراق وجدت في بيت رسول الله ﷺ، فأمر أبو بكر بنسخها مِن مكان إلى مكان مجتمعًا، فجمعها جامع، وربطها بخيط حتّى لا يضيع منها شيء[٥].

---

[١]- انظر: الإتقان في علوم القرآن، ج١، ص١٧٠-١٧٢. مناهل العرفان في علوم القرآن، ج١، ص٢٠٣-٢٠٤. الميزان في تفسير القرآن، ج١٢، ص١٢٠. التمهيد في علوم القرآن، ج١، ص٢٨٥.

[٢]- انظر: الإتقان في علوم القرآن، ج١، ص١٦٠.

[٣]- انظر: غريب الحديث، ج٢، ص٣٠٤.

[٤]- انظر: البرهان في علوم القرآن، ج١، ص٢٣٧.

[٥]- م.ن، ص٢٣٨.

ج. الدليل الثاني

تدرُّج نزول القرآن واستمرار حالة ترقُّب نزول الوحي في حياة النبيِّ ﷺ، وهو ما حال دون أنْ يجمعه النبيُّ ﷺ بنفسه[١].

ح. الدليل الثالث

لو كان القرآن مجموعًا ضمن مصحف في حياة النبيِّ ﷺ بشكله الحاليِّ، فما معنى أنْ يبادر الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام إلى جمعه مرَّة أخرى؟ ولماذا أمر الرسول ﷺ الإمام علي عليه السلام بجمعه بعد رحيله؟

[١]- انظر: مناهل العرفان في علوم القرآن، ج١، ص٢٠٤. التمهيد في علوم القرآن، ج١، ص٢٨٥.

خاتمة

هذه هي الأطروحة التي تريد أنجيليكا نويفرت أنْ تبلّغها للقارئ في دراسة مكثّفة وغنيّة بالمصادر، بدأت بعرض الدراسات الاستشراقيّة المعاصرة للقرآنيّة للكريم، وهي: المقاربة الهيرمينوطيقيّة، والمقاربة التاريخيّة، والمقاربة اللسانيّة.

لتعرض بعد ذلك وجهة نظرها بخصوص تاريخ القرآن، لافتة انتباه القارئ إلى أنَّ القرآن يتميّز بخاصيّة أساسيّة، وهي خاصيّة التلاوة. ومِن أجل ذلك ركّزت على البنية الصغرى للنصّ القرآني التي تثبت تاريخ هذا النصّ نفسه بعيدًا عن إشكالات الترسيم.

لكنْ يلاحظ عليها ما يلي:

- اعتماد مصادر غربيّة في الأساس، ولم تعد إلى المتخصّصين المسلمين في الدراسات القرآنيّة، وسواء قديمًا أو حديثًا، ولو عادت إليها لكان لموضوعها نفس آخر.

- لم تعلّق على المقاربات المعاصرة للدرس القرآني، بل اكتفت بسردها فقط، فلم تبيّن موقفها منها، لا بالتأييد ولا بالنقض.

- إنّ دعوى استلزام جمع القرآن بعد رحيل النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم تحريفٌ في نصوص الكتاب العزيز، إذ إنَّ طبيعة الجمْع المتأخِّر تستدعي وقوع نقص أو زيادة في القرآن، وهذا مخالف لضرورة الدِين. مردودة بأنّ استلزام تأخّر الجمْع تحريف في كتاب الله، هو احتمال مجرَّد لا سنَد له، بعد معرفتنا بضبط الجامِعين، وقُرب عهدهم بنزول الآيات، وشدَّة احتياطهم على الوحي، بما لا يدَع مجالاً لتسرّب احتمال زيادة أو نقصان.

وعلى العموم تبقى هذه الأطروحة موضوعًا قابلاً لمزيد من البحث والدراسة والتعمّق.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصريّة – القاهرة، ط٢، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.

٣. الإتقان في علوم القرآن، ج١.

٤. أحمد بوعود، مقاصد الشريعة من النظر إلى السلوك، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠١٣.

٥. أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفيّة، تعريب: أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط٢، ٢٠٠١.

٦. البرهان في علوم القرآن، ج١.

٧. التمهيد في علوم القرآن، ج١.

٨. تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمة: جورج تامر، بيروت، ط١، ٢٠٠٤.

٩. السيد محمّد باقر الحكيم، القصص القرآني، المركز العالمي للعلوم الإسلاميّة، ط٢، ١٤٢٥.

١٠. شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق مجموعة من المحقّقين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسّسة الرسالة، ط٣، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

١١. عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط٢، ٢٠٠٢.

١٢. غريب الحديث، ج٢.

١٣. محمّد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط٢، ٢٠٠٢.

١٤. محمّد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، عيسى البابي الحلبي وشركائه ط٣، ٢/ ١٦٤.

١٥. مصطفى بن حسني السباعي، السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي، المكتب الإسلامي - دار الوراق للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٠م.

١٦. مناهل العرفان في علوم القرآن، ج١.

١٧. الميزان في تفسير القرآن، ج١٢.

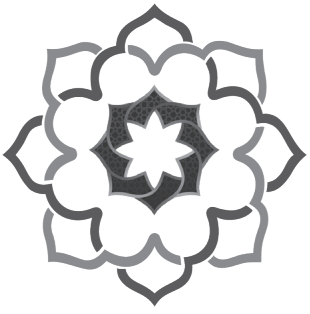
لائحة المصادر الأجنبيّة

1. Angelika Neuwirth, Qur'an and History a Disputed Relationship Some Reflections on Qur'anic History and History of the Qur'an, Journal of Qur'anic Studies, Vol. No 5, (2003).

2. Fred M. Donner, Narrative of Islamic Origins The Beginnings of Islamic Historical Writing, (The Darwin Press, Princeton, 1998).

3. Mohammed Arkoun, L'Islam. Approche Critique 3e éd., Paris, J. Grancher, 1998.

4. Teun A. van Dijk, An Interdisciplinary Study of Global Structures in Discourse, Interaction, and Cognition. (Lawrence Erlbaum Associates, Publishers Hillsdale, Newy Jersy, 1980).



ترجمة ملخّصات المحتوى

Summaries of Researches and Articles

French Orientalist Examination in Morocco Through Henri de Castries: A Linguistic Approach

Asolaimani Ridwan (*)

Morocco has gained considerable interest in orientalist studies, not only because the country possesses a great civilizational heritage. Morocco enjoys an important geographical location amidst other nations, and is a Muslim, Arab and African country which has occupied great interest in Europe and the minds of Europeans. Furthermore, Morocco is also studied by those who are interested with the Arab and Islamic World, or with Africa, and those who study the civilizational and political connections which link Europe to Africa in general and Europe to Morocco in particular.

Orientalist thought began amidst the clash of two civilizations which were to prosper in an area of close geographic proximity. French Orientalism is considered one of the products of the modern European Orientalist movement, emerging at a time when Europe has almost completed the revival of its heritage, displays scholarly curiosity, and possesses developed techniques of research. The first generation of modern French orientalism assumed the task of becoming familiar with the other. Characterized by resolve, logic, objectivity, and patience, one of its goals was to remove European history from its narrow circle by opening the way for acquiring knowledge of man, studying eastern civilization, and examining the people of the East –completing the program of orientalist thought, regardless of the motives which directed the activity of orientalists toward both Islamic and Arab civilization and eastern and Moroccan culture. In parallel, Morocco heavily features as a topic in orientalist work in general and French orientalist studies in particular.

Keywords: Orientalist Studies, Henri de Castries, Ma'thur Saying, Sheikh Abdul-Rahman al-Majthoub.

(*) PHD Researcher, Lab of Didactics, Languages, Modes and Dramaturgy, Formation of Arabic Linguistics and Language Preparation, Ibn Tufail University, Faculty of Languages, Literature and Art, Quneitra, Morocco.

Arab Cities in Classical European Geographic Perception: The Kingdom of Sheba

Mahmoud Ahmad Hadiyya (*)

Many old European maps contain simple references to Arab cities; references which were a product of an imagination detached from fact and influenced by myths arising from old historical and geographical writings. Classical historians and geographers –among others- have displayed an interest in the Arab world and its geographical location, with many of them seeking to grant space to the Arab World in their work by drawing upon the information they have been able to acquire. In order to demonstrate how cartography can be a means to understand the perspective of the European West on the Arab world -before and after Islam- it is necessary to examine maps from the 12th to the 15th centuries. Most world maps during this period were often charted and classified in several sub-sections based on their historical origin and design. These maps were rooted in the old traditions adopted by the early leaders and clerics of the Christian church, and were closely linked to Catalan cartographers in Mallorca and Barcelona, and Italian cartographers in Genoa and Venice.

A city depicted in old European maps is Sheba, one of the most important and famous cities located in the south of the Arab Peninsula and ruled by the Queen of Sheba who has been mentioned in ancient sources. The depiction of Sheba in old European maps demonstrates an image which is based on religious and geographical myths. This essay clarifies the origin of this image which may be traced back to centuries before the Middle Ages and forms the seed of a number of stories and myths on faraway countries and cities, among them Arabian cities.

Keywords: Map, Envisaged Idea, Sheba, Angelino Map, Pizzigano Map, Catalan Atlas, Micia Map, Vallseca Map, Round World Map, Luxas Map.

(*)- Director of the Kemet Center for Research and Studies on Heritage and Art, Egypt

The Image of the Other in Orientalist Studies: A Threat to Islamic Doctrine and Heritage

Ornella Sucar(*)

The aim of examining the image of the other in orientalist studies is to demonstrate the danger which this image poses on Islamic doctrine and heritage. This is achieved by displaying post-colonial studies and their significance in demolishing the western account and exploring the imperialist mindset which relies on a philosophy of dominance and exclusion under the pretext of humanizing other nations from a so-called human rights perspective.

The West committed another error through new occasions which have contributed to restoring imperialist history, concepts, methodologies and tools, and generated calls for national liberation and revivalism of ethnicity to preserve the cultural self and its particularity. This has occurred by subjecting studies of post-French colonialism to academic and historical distortions; as they are francophone studies which strive to take revenge from the source by presenting content which demolishes imperialist rhetoric and its haughtiness in an attempt to undermine the hegemony of the colonial text which has displayed a failure in escaping from the imperialist representations of the self, the other and the culture of difference.

Keywords: Post-colonial studies, Otherness, Centrality, Self, Other, Colonialism.

(*) Researcher from Lebanon.

The Microstructure of the Quranic Text: An Introduction to the History of the Quran According to Angelika Neuwirth

Ahmad Bo'oud(*)

According to Angelika Neuwirth, reading the microstructure of a formal text reflects an extended process of transmitting information. It clarifies the phases prior to codification which is a topic of consideration in modern scholarship. For Neuwirth, limiting investigation to the post-codification period means canceling consideration of the effects of the process of transmitting information. Thus, Neuwirth believes that the history of the Quran did not begin with codification but is inherent in the Quran itself, not only at the level of content but also structure which may be considered an effect of a historical or legal codifying process to acknowledge the emergence of a holy book and, at the same time, the emergence of a community. The community which Neuwirth discusses emerged by acting in accordance with the Quran and the guidelines of the Prophet (ﷺ). This is the thesis which Neuwirth aims to present to the reader in an intensive study, rich in sources, which begins with a presentation of contemporary orientalist approaches toward the Holy Quran: the hermeneutic, historical and linguistic approach.

Keywords: History of the Quran, Angelika Neuwirth, Recitation, Structure of Rhetoric, Orientalism.

(*) Moroccan Researcher. Abdul-Malek al-Sa'di University, Morocco.

Criticism of Angelika Neuwirth's Methodology on Quranic Studies

Hamdan al-Okleh(*)

The German orientalist Angelika Neuwirth (b.1943) formulated a new methodology in Western orientalism, characterized by a return to historical criticism and a consideration of the social context of the Holy Quran. Neuwirth believed that the transmitted Quranic text would remain obscure if an understanding of its historical and social background is not reached. Thus, it becomes necessary to understand the relationship between the Quranic text and the time in which the holy text acquired religious authority.

Neuwirth was also interested in presenting a reading of the Quranic text based on its historical context by referring to philology, a discipline which studies language in light of its historical sources. Furthermore, the study of the orality of the Quran opens the way for studying the nature of the rhetoric and the manner of reception, and for examining the way of presenting arguments in their favor, proving their accuracy, or contesting them.

According to Neuwirth, the Quran created a rift between the Middle East and the West for many reasons which all revolve around the historical connection between the Quran and the Torah, and the ethnical and social connection. For this purpose, Neuwirth strove to dwell on the nature of the Quranic rhetoric in light of the written text and to portray its vision of promised bliss and link it with the perspectives of ancient eastern civilizations. Thus, the rhetoric becomes the instrument which creates a surge of vitality and transmits the spirit of optimism and unity among its followers. It is worth noting that this presents a mode of neo-Orientalist thought.

Keywords: Quran, Quranic Message, Mohammad, Authority of the Religious Text, Identity, Paradise, Neuwirth.

(*) PHD in Philosophy, Contemporary Arab Philosophy, University of Damascus. Author of several published essays and research papers on contemporary political and intellectual topics.

The Biography of Prophet Mohammad (ﷺ) in Syriac Works

Haidar Salem Mohammad al-Maliki(*)

Dina Abdul-Sada Rasan al-Maliki

Unlike various other sources, old Syriac writings do not include an in-depth examination of the biography of Prophet Mohammad (ﷺ). It is noticeable that Syriac works have referred to the Prophet's biography very briefly. Perhaps the reason is that Syriac writers were not fully acquainted with the Prophet's life or they deliberately refrained from presenting the Prophet's biography in detail out of fear of the Islamic faith spreading in their community. Even though the noble personal attributes and elevated teachings of Prophet Mohammad (ﷺ) were known, Syriac writers who lived in his time or who wrote about the spread of Islam during the Abbasid Era chose to mention only a limited number of facts regarding the Prophet (ﷺ). Thus, Syriac writings on his biography were deliberately concise or full of serious historical errors. Syriac writers referred to him as "king", not "prophet" or "messenger", even though they admitted that he was monotheistic, saved the Arabs from ignorance and misguidance, and introduced new teachings.

Keywords: The Messenger, Biography, Syriac Writings.

(*) - Joint research, Iraqi University, Faculty of Literature, Department of History.

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