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 السابع والثلاثون - شتاء - ٢٠٢٤م / ١٤٤٥هـ

- الاستشراق ومصادر المعرفة
  حسن أحمد الهادي
- الإعجاز القرآني قراءة تأصيليّة-نقديّة في شبهات المستشرقين
  سامر توفيق عجمي
- منهج نولدكه الالتقاطي للقرآن الكريم وأثره في توليد شبهات التحريف
  ساجد صباح العسكري
- قضيّة القرآن والشعر الجاهلي عند المستشرق تيسدال
  محمود كيشانه
- حياة محمّد (ص)؛ المعرفة التاريخيّة والعلوم الفلكيّة تكشفان أسرار مصداقيّة النبوّة
  مكي سعد الله
- مقال "الإسلام" بالموسوعة العبريّة العامّة ... عرض ونقد
  أحمد البهنسي
- لمستشرق الفرنسي ليون جوتييه ودوره في الحوار الثقافي بين الشرق والغرب
  أنور محمود زناتي
- القرآن والسؤال السينوبتيكي
  نبيل دبابش

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 غسان الأسعد

دراسات استشراقية
تدقيق اللغة الإنكليزية
الأستاذة هبة ناصر

دراسات استشراقية
التصميم والإخراج الفني
علي مير حسين

دراسات استشراقية
فصلية تعنى بالدراسات الاستشراقية عرضاً ونقداً

للتواصل

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

دراسات استشراقية
فصلية تعنى بالتراث الاستشراقي عرضًا ونقدًا
تصدر عن: المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجية
الرقم الدولي ISSN: 2409-1928
رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية 2466
العدد ٣٧ شتاء ٢٠٢٤م / ١٤٤٥هـ

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 عالميًا.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

١١. يزوَّد البحث بقائمة المصادر منفصلةً عن

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

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

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

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

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

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

جانب مدير تحرير مجلة دراسات استشراقيّة المحترم

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

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

١٧. تخضع الأبحاث المستلمة لبرنامج الاستلال العلمي Turnitin.

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

١٩. تخضع الأبحاث لتقويمٍ سرّي لبيان صلاحيّتها للنشر، ولا تعاد الأبحاث إلى أصحابها سواء أُقبِلت 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 اللهّ، 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 ومصادر المعرفة

حسن أحمد الهادي ٩

القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية

الإعجاز القرآني قراءة تأصيليّة-نقديّة في شبهات المستشرقين
سامر توفيق عجمي ١٧

منهج نولدكه الالتقاطي للقرآن الكريم وأثره في توليد شبهات التحريف
ساجد صباح العسكري ٥٣

قضيّة القرآن والشعر الجاهلي عند المستشرق تيسدال
محمود كيشانه ٧٣

التراث الإسلامي والعربي في الدراسات الاستشراقية

حياة محمّد ﷺ
مكي سعد الله ١٠٢

مقال "الإسلام" بالموسوعة العبريّة العامّة ... عرض ونقد
أحمد البهنسي ١٤١

المستشرق الفرنسي ليون جوتييه (Leon Ghauthier) (١٨٦٢-١٩٤٩)
ودوره في الحوار الثقافي بين الشرق والغرب
أنور محمود زناتي ١٦٣

قراءات علميّة في الفكر والتراث الاستشراقي

القرآن والسؤال السينوبتيكي
مناقشة لأطروحة غيوم دي Guillaume Dye
نبيل دبابش ٢٠٠

ترجمة ملخّصات المحتوى ٢١٣

شهادة تقدير من ARCIF

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

معامل التأثير والاستشهادات المرجعية العربي
قاعدة البيانات العربية الرقمية
Arcif Analytics

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

التاريخ: 2023/10/8

الرقم: L23/333ARCIF

سعادة أ. د. رئيس تحرير مجلة دراسات استشراقية المحترم

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، النجف، العراق

تحية طيبة وبعد،،،

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

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

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

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

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

وكان **معامل "ارسيف Arcif " العام** لمجلتكم لسنة 2023 **(0.2353)**. ونهنئكم بحصول المجلة على:

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

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

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

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

وتفضلوا بقبول فائق الاحترام والتقدير

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

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

الافتتاحيّة

بسم الله الرحمن الرحيم

الاستشراق ومصادر المعرفة

الحمدلله رب العالمين، وصلّى الله على سيّدنا محمّدﷺ، وعلى آله الطاهرينعليهم السلام، وبعد...

إنّ عمليّة صناعة العلوم وإنتاجها وتطوّرها من القضايا الثابتة في التاريخ، والمتجذّرة بتجذّر الحضارات وقِدمها، ولا يبتعد عن هذه الثابتة قضيةٌ أخرى بنفس الأهمية، ترتبط بعمليّة تناقل العلوم بين الشعوب والدول والحضارات على قاعدة التشارك المعرفي والحضاري، بل إنّ هذين الأمرين من السنن الطبيعيّة في مسيرة تأسيس العلوم وتطوّرها، وتطوير الأفكار وتناقلها بين الأجيال عبر التاريخ.

وتثبت وقائع نهوض الحضارات وقيامها عبر التاريخ أنّها عمليّة تفاعليّة ومستمرّة فيما بينها؛ ولم يسجّل لنا التاريخ قيام حضارة من دون هذا التّفاعل والتّأثّر بالحضارات الأخرى، السابقة أو المعاصرة لها؛ وذلك لأنّ هذا التفاعل والتأثّر يعدّ مكسبًا كبيرًا على مرّ التاريخ؛ إذ لا توجد حضارة نشأت من تلقاء نفسها بمعزل عن الحضارات الأخرى، أو أنّها لم تتفاعل مع غيرها. ففي عمليّات التّفاعل تأخذ كلّ حضارة ما يناسبها وما يتّفق مع طبيعتها، وتعطي الحضارات الأخرى ما تجود به بما يتلاءم مع نشاطها، والجدير بالذكر أنّه لا يمكن أن تكمل

أيّ حضارة مسيرتها دون حدوث تبادلٍ وتفاعلٍ حضاريٍّ والذي تحتّمه طبيعة الحياة.

ويبدو أنّ الكثير من الأطراف التي شاركت في المراحل المختلفة لهذه العمليّات العلمية والمعرفية لم تكن منطلقةً أو محكومةً بخلفيّات استعماريّة أو بما يُصطلح عليه الغزو الثقافي والحرب الناعمة للبلدان والشعوب، أو بتحقيق أهداف غير مباشرة ترتبط بالتبعيّة السياسيّة أو الاقتصاديّة للبلدان الكبرى والمسيطرة. وإنّما كان الطابع العام مرتبطاً بأبعاد علميّة ومعرفيّة لها صِلة بتطوّر المجتمعات واحتياجاتها للعلوم التقنيّة والإنسانيّة والتي تتبلور عند العلماء والحضارات المختلفة.

ولكنّنا عندما نعمِّق البحثَ ونوسِّع أدواته في محاولة للكشف عن منطلقات المستشرقين ودوافعهم، نستكشف نزعةً غريبة عن روح العلم والمعرفة ودخيلة على أهل العلم والمعرفة، تتمثّل في الغزو الثقافي والمعرفي الاستعماري حتّى في العلوم والمعارف والفنون للشعوب وكل مكوّناتها الحضاريّة والتراثيّة، وأكثر ما نراها تتجلّى في صناعة العلوم، وتحوّلها إلى مصادر للمعرفة عند الباحثين والمؤسّسات العلميّة والتعليميّة ونحوها. فإنّ الغربيّين على اختلاف مدارسهم وأعلامهم وتنوّعها مسكونون بروح الاستعلاء حتى في المجال العلمي والمعرفي؛ ولذلك فهم يسعون دائمًا وبمختلف الأساليب والوسائل والتقنيات لجعل نتاجهاتهم ودراساتهم في تراث العرب والمسلمين من المرجعيات العلمية والمعرفية الحاكمة للغربيين بل وللمسلمين أنفسهم. وبهذا يصبح المنفذ المعرفي إلى تراث المسلمين هو الغربي نفسه، وليس منابع الإسلام الصافية ومصادره الأصيلة، وتشكّل هذه العملية أحد أكبر جرائم التزوير المعرفي في التاريخ بحق التراث الإسلامي والعربي.

وتختلف المنهجية المعتمدة في هذا النوع من الأعمال عن الأساليب المتعارفة التي يعمل أصحابها على إضعاف فكر الآخر ومنظومته الثقافيّة والقيميّة والعلميّة، أو

السعي لإثبات فشل نموذجه الحضاري، وعدم صلاحيّته لبناء المجتمع الإنساني المتقدّم في ضوئه، لأنّ هذه الأساليب المباشرة أصبحت مكشوفة وواضحة لدى العلماء والمفكّرين ولم يغب عن أحد طرق مواجهتها. ولهذا فقد سلك المستشرقون طرقًا أخرى واعتمدوا على منهجية يقدّمون بموجبها الشرق بكلّ ما يحويه من حضارة وتراث ودين وعادات وأعراف أمام الغرب بصورة مشوّهة وهزيلة، لتكوين صورة سيّئة ومغلوطة عن العرب والمسلمين وتراثهم في ذهن الغربي المعاصر. وتقتضي الأدوات المعرفية لهذه المنهجيّة أن يقتحم المستشرقون في جميع المعارف الإسلاميّة، فلا تكاد تجد مجالًا يخصّ المسلمين إلّا وتجدهم قد تطرّقوا إليه، ويؤكّد الكثير من الباحثين أنّ كتبهم قد أصبحت مصادر للدراسات الإسلاميّة ليس للأوروبيّين فحسب بل للعرب والمسلمين أيضًا، وقد تأثّر بدراساتهم وبأراءهم أجيالٌ من الباحثين المسلمين، لذلك يتساءل المرء عن أسباب دراستهم للمعارف الإسلاميّة؟ وهل قصدوا بدراساتهم تلك العلم والمعرفة؟ أم كانت لهم مقاصد أخرى! وما هي المكائد والشبهات التي أثاروها في الاسلام[١]؟

ونحن عندما ننظر إلى دوائر عمل المستشرقين نجد بأنّها تشمل كل ما صدر ويصدر عن الغربيّين من أوروبيّين أو أمريكيّين وغيرهم من دراسات أكاديمّة تتناول قضايا المسلمين في العقيدة أو الشريعة أو الاجتماع أو الاقتصاد أو السياسة أو الفكر أو الفنّ وغير ذلك ممّا يتعلّق بها من علوم وفنون، كما يلحق بها في زماننا ما تصنعه وتبثّه وسائل الإعلام الغربيّة بأنواعها.

وهذا ما يعزّز القناعة بضرورة التصدّي البحثي المركّز لهذه القضيّة وتسليط الضوء على خلفيّاتها وآثارها، فقد احتل الاستشراق -كما يؤكّد إدوارد سعيد- مركزًا من السيادة على الحقل المعرفي المتعلّق بالشرق لدرجةٍ أوصلت المؤلّف إلى

[١]- يراجع: مجلة دراسات استشراقية، العدد١٥، صيف ٢٠١٨. الدراسات الاستشراقية وخطرها على العقيدة والفكر الإسلامي.

القناعة والإيمان بأنّه ليس في وسع أيّ إنسان أن يكتب عن الشرق، أو يفكّر فيه، أو يمارس عملًا متعلّقًا به، دون أن يأخذ بعين الاعتبار «الحدود المعوّقة التي فرضها الاستشراق على الفكر والفعل». وبعبارة أخرى، «فإنّ الشرق بسبب الاستشراق لم يكن و(ليس) موضوعًا حرًّا للفكر أو الفعل».

ويؤكّد أحدهم واصفًا هذا الواقع بقوله: «إنّ المستشرق يجعل الشرق يتحدّث، ويجعل أسراره واضحة للغرب، ومن أجله، نيابة عن الشرق المسكين». ولهذا فإنّ الغرب حريص كل الحرص على معرفة الشرق وأحواله، ومقدّراته، وثقافاته وتجاربه القديمة والحديثة.

ومن جملة وسائلهم أيضًا الغزو الفكري حيث استغلوا انبهار بعض المسلمين بالحضارة الغربيّة في نشر الثقافة الغربيّة، فيأخذ المسلمون من الحضارة الغربيّة ما يمكن أن تبعدهم عن جذورهم، فسلاح التغريب من أخطر الأسلحة التي استخدمها الغرب ضدّ الشرق، وقد اضطلع المستشرقون بهذه المهمّة. وبسبب السيطرة الاستعماريّة بدأت المؤثّرات الغربيّة تتدفّق على البلاد الإسلاميّة حتى غدا تقليد الغرب والتشبّه بأخلاقهم وأسلوب معيشتهم واقتباس أفكارهم وآراءهم الاجتماعيّة والسياسيّة، أكبر عوامل التبدّل والانقلاب في العالم الإسلامي[١].

وحاول المستشرقون ضرب العقيدة الإسلاميّة وبث الشكوك حول صحّة رسالة الإسلام، فمن وسائلهم في التشكيك بصحّة رسالة الرسول ﷺ ومصدرها الإلهي، إنكار النبوّة والادّعاء أنّ مصدر الدين الإسلامي من اليهوديّة والنصرانيّة، والتشكيك في صحّة الأحاديث النبويّة وفي الفقه الإسلامي، وفي قدرة اللغة العربيّة على مواكبة التطوّر العلمي، وفي قيمة التراث الحضاري الإسلامي وأنّه منقول من الحضارة الرومانيّة واليونانيّة، والسخرية من بعض الأحكام الدينيّة، كدعوى عدم مناسبتها لوقتنا الحاضر، وغير ذلك من مزاعم ذات أبعاد خطيرة.

[١]- إبراهيم الفيومي، محمد، الاستشراق رسالة إستعمار، دار الفكر العربي، بيروت ١٩٩٣، ص٨١.

وإلى جانب ذلك كلّه فقد تصدّرت الجامعات الغربيّة الأوروبيّة والأمريكيّة مصادر تلقّي العلم لدى الكثيرين من أبناء العالم الإسلامي في الكثير من المجالات العلميّة ولا سيّما في العلوم الإنسانيّة. وهناك من درس على أيدي المستشرقين فتشبّع بأفكار أساتذتهم وآرائهم، وحمل فكره الغربي معه إلى حيث رحل.

ونذكر على سبيل المثال بعض النماذج للخطاب الاستشراقي الذي يبيّن طريقة تعامل المستشرقين مع تراث المسلمين، فهذا إجناتس جولدتسيهر (١٨٥٠-١٩٢١م): المستشرق اليهوديّ المجريّ، ومن أبرز مؤسّسي الدراسات الإسلاميّة الحديثة في أوروبا، يرى «أنّ الرسول اضطرّته مشاغله خلال النصف الأوّل من حياته إلى الاتصال بأوساط استقى منها أفكارًا أخذ يجترّها في قرارة نفسه وهو منطوٍ في تأمّلاته أثناء عزلته»[١]. ومن الواضح أنّ مثل هذا الخطاب علاوةً على أنّه لا يليق بأكاديمي يعبّر عن نظرة أيديولوجيّة على دين سماوي من أعظم الأديان وأكثرها سماحةً في العالم، وذلك باستهدافه لمصدر هذا الدين المتمثّل بالوحي السماوي عبر النبي محمّدﷺ.

وفي نفس هذا السياق جاء المستشرق الإنجليزي «هاملتون جِب» هامِلْتُون ألكسندر روسكن جب (ت: ١٩٧١م): الذي قال «إنّ محمّداًﷺ ككلّ شخصية مبدعة قد تأثّر بضرورات الظروف الخارجية المحيطة به»[٢]، مؤكّدًا على أنّ القرآن بالنهاية من إبداعاته، وهذا سبب وجود الاختلافات فيه[٣].

ويُرجِع المستشرق الإنكليزي «وليام مونتغمري واط (١٩٠٩-٢٠٠٦م): «الاختلاف الموجود في الآيات القرآنيّة إلى اختلاف المصادر التي اعتمد عليها محمّدﷺ في تأليفه للقرآن، ولذلك كانت «السور القرآنيّة الأولى التي تتحدّث عن

[١]- جولدتسيهر، إجناتس: العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف موسى وآخرين، دار الرائد العربي، بيروت، لا.ت، ص٧.

[٢]- الحاج، ساسي سالم: نقد الخطاب الاستشراقي، ج١، ص٢٦٨، نقلاً عن: Gibb (H.): Mohammedanisme, p27

[٣]- م.ن.

الوحدانية تضع القرآن في مرتبة الوحدانيّة اليهوديّة المسيحيّة، أمّا السور القرآنيّة الأخيرة فإنّها تقترب من التعاليم الإنجيليّة القديم منها والحديث»[١].

فمن الواضح أنّ مثل هذا الخطاب الذي يتكرّر في دراسات المستشرقين القديمة والمعاصرة يهدف إلى إسقاط أعظم شخصيّة إنسانيّة في تاريخ البشر وهي شخصيّة النبي محمّدﷺ، والكتاب الذي جاء به وهو القرآن الكريم، وبهذا يسهل تناول كل ما يتعلّق بكتابه السماوي وعقيدته التي دعا إليها، وشريعته التي شرّعها وأمر بالإلتزام بها. لتتحوّل هذه الصورة -وقد تحوّلت بالفعل- إلى مشهدية ثابتة في الفكر الغربي عند الكثير من المؤسّسات والباحثين، بحيث لم يخرج عنها إلّا شرذمة قليلة.

والحمد لله رب العالمين

مدير التَّحرير

حسن أحمد الهادي

[١]- «محمد في مكة»، و«محمد في المدينة». انظر: الزركلي، موسوعة الأعلام، ص٣٣٩.

القرآن الكريم

في الدراسات الاستشراقية

- **الإعجاز القرآنيّ، قراءة تأصيليّة ـ نقديّة في شبهات المستشرقين**

  سامر توفيق عجمي

- **منهج نولدكه الالتقاطيّ للقرآن الكريم وأثره في توليد شبهات التحريف**

  م.د. ساجد صباح العسكري

- **قضيّة القرآن والشعر الجاهلي عند المستشرق تيسدال**

  د. محمود كيشانه

الإعجاز القرآنيّ
قراءة تأصيليّة ـ نقديّة في شبهات المستشرقين

سامر توفيق عجمي[*]

الملخّص

يلاحظ الراصد لأدبيّات المستشرقين موقفًا متحيّزًا ضدّ القرآن الكريم، من جملته: إنكار إعجاز القرآن، وقد أثاروا شبهات عدّة لإثبات هذه النتيجة.

ويقوم نقد المستشرقين ومناقشة شبهاتهم على وضع مؤشِّرات المعجزة (ادّعاء النبوّة، التحدّي، صدور المُعجِز، عدم التصدّي) ثمّ تطبيقها على القرآن. وفي المؤشّرات، فقد ادّعى محمّد النبوة، وتحدّى الناس بالقرآن، وأنبأ عن عجزهم، وتُبيّن الشواهد التاريخيّة صدق هذا الإنباء، لاعتراف بلغاء العرب بأنّه ليس من صنع محمّد، فالأدب القرآنيّ أرقى كثيرًا من أيّ بقايا أدبيّة تعود إلى القرن السابع الميلاديّ.

فضلًا عن كونه معجزة في: منظومته العقائديّة والقيميّة والتشريعيّة، وقوّته في إحداث التحوّل الروحيّ، والإنباء عن الغيب وقصص الأنبياء، والكشف عن الحقائق العلميّة، والانسجام الداخليّ، وبداعة أسلوبه البيانيّ وتصويره الفنيّ،

(*)- باحث في الدراسات القرآنية ـ لبنان.

وطبيعة شخصيّة محمّد الأمّيّ الذي عاش في بيئة لا تعرف هذه المعارف؟!!

أمّا ما ادّعاه المستشرقون، أنّ محمّدًا أخذ القصص من مصادر بشريّة، ويهوديّة، ونصرانيّة، فلا تصمد أمام النقد التاريخيّ، بمحاكمة الشخصيّات التي استشهدوا بها، والدراسة المقارنة بين القصص التوراتيّ والقصص القرآنيّ، التي تثبت التباين الجوهريّ بينهما، فأين القصص التوراتيّ التي تهبط بالأنبياء إلى حضيض الشهوات الحيوانيّة (بين مخمور، ومتعرٍّ، وزانٍ بالمحصنات، وسكران ينكح ابنتيه، وغشّاش مخادع، وصانع أوثان...)، من قصص القرآن التي ترفعهم إلى الحضرة الإلهيّة؟!!

أمّا محاولة المستشرقين نفي إعجاز القرآن، باتّهامه بأنّه نصّ مضطرب، لفقدان الوحدة الموضوعيّة بين الآيات، والتكرار، وتعدّد القراءات... فهي تنطوي على مفارقة أنّهم تعاملوا مع القرآن كأنّه كتاب فلسفيّ أو أدبيّ أو تاريخيّ...، في حين أنّ ميزة القرآن أنّ له أسلوبه الخاصّ، فلا يخضع للقواعد التأليفيّة والضوابط التعبيريّة المألوفة، بل معيار أسلوبه هو في أن يكون متناسبًا مع غرضه الذي نزل لأجله وهو هداية الناس، وفقدان الوحدة الموضوعيّة والتكرار يخدمان هذا الهدف بامتياز، لتناغم الأوّل مع الطبيعة البشريّة بكافّة أبعادها وظروفها وحاجاتها و...، وكون التربية إنّما تؤثّر في بناء الشخصيّة، بالتكرار.

الكلمات المفتاحيّة: المستشرقون، الإعجاز، القرآن، النبيّ محمّد ﷺ.

مقدِّمة

يدّعي المستشرقون أنّ القرآن من صنع محمّد وتأليفه، وليس وحيًا إلهيًّا نزل على قلب محمّد، وقد ركّزوا لتأييد فكرتهم هذه على نفي إعجاز القرآن، وبالتالي إنكار وحيانيّته، فيثبت أنّه من وضع محمّد وتصنيفه، فلا يكون محمّدٌ نبيًّا ولا الإسلام دينًا سماويًّا.

- يقول ه. ج ويلز: «محمّد هو الذي صنع القرآن»[١].
- ويقول: يوليوس فلهاوزن: «القرآن من عند محمّد ومن تأليفه»[٢].
- ويقول جورج سيل: «ممّا لا شكّ فيه ولا ينبغي أن يختلف فيه اثنان، أنّ محمّدًا هو في الحقيقة مُصنِّف القرآن وأوّل واضعيه»[٣].

وقد أثاروا شبهات عدّة لإثبات هذه النتيجة، تقوم على اتّهام النبيّ محمّد ﷺ بأنّه استلهم القرآن من الكتب الدينيّة القديمة كالتوراة والإنجيل، أو أنّه تعلَّم القرآن عند بشر، أو أنّ النصّ القرآنيّ مضطّرب باعتبار ما فيه من تكرار وفقدان الوحدة الموضوعيّة بين الآيات وتعدّد القراءات، أو...

ويحتاج نقد شبهات المستشرقين إلى تأسيس بعض المُقدِّمات النظريّة التي تُشكِّل المعيار الذي نحاكم في ضوئه تلك الشُّبهات، وتُمكِّننا من الإجابة عنها، ونتوقّف بداية عند بعض النقاط التي تمهِّد لفهم الإعجاز القرآنيّ وفق رؤيتنا العقائديّة.

أوّلًا: طرق إثبات وحيانيّة النصّ القرآنيّ

ثمّة طريقان يمكن اعتمادهما لإثبات وحيانيّة النصّ القرآنيّ وأنّ محمّدًا (مدَّعي النبوّة) صادق في كونه مُرسَلًا من الله عزّ وجلّ.

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

[٢]- لوبون، حضارة العرب، ص١١١.

[٣]- سال، مقالة في الإسلام، ص١١٦.

الأوّل: طريق محاكمة النصّ ذاته، أي التدبّر فيما يتضمّنه القرآن من عقائد وقيم وتشريعات وقصص و...، ورؤية كونها مضمونة الحقانيّة مطابقة للواقع، لموافقة العقائد للأدلّة العقليّة، والقيم للفطرة الإنسانيّة، والتشريعات للعدالة والإحسان، والقصص للمنطق النبويّ العام على امتداد حركة النبوّة، ولانسجامها مع حاجات الإنسان المختلفة، وتحقيقها الهدف الوجوديّ الذي خُلِق لأجله، ما يجعل الإنسان -حسب خبرته مع النصوص البشريّة- يحكم بأنّه يستحيل أنّ يأتي بها بشرٌ عاديٌّ، وهذا يعني أنّ النصّ يحمل شاهد صدقه معه، إذ عندما نعلم طريقة الفلاسفة في التعبير عن آرائهم، وأسلوب المُشرِّعين في سنّ القوانين، ومنهج المُصلِحين الاجتماعيّين في عملية إحداث التغيير المطلوب... لا يمكننا أن ننسب النصّ القرآنيّ إلى محمّدﷺ باعتباره فيلسوفًا، أو صوفيًّا، أو مُصلِحًا اجتماعيًّا، أو قانونيًّا، أو أديبًا وشاعرًا...

قد يقال، هذا المنطق يختصّ بالإنسان المجرَّد عن كلّ خلفيّة مُسبقة، والباحث عن الحقيقة بنزاهة، والطالب للحكمة بموضوعيّة، والمتحرِّر من كلّ عصبيّة، يصل من خلال محاكمة نصّ القرآن في ذاته إلى أنّه لا يمكن أن يصدر إلّا عن مصدر غيبيّ خارج قابليّات البشر الذاتيّة... ومثل هذا الإنسان ليس له مصداق واقعيّ إلّا نادرًا، لأنّ الإنسان -غالبًا- ما يكون مُحمَّلًا بالتصوّرات والعقائد التي تصبغ لون نشاطه الذهنيّ وتُشكِّل برامج تفكيره في محاكمة النصوص، فيحتجب عن رؤية الحقّ بما هو حقّ فيما يرتبط بالنصّ القرآنيّ.

وهنا، تأتي أهمّيّة الطريق الثاني -وهو المعجزة-، الذي يقوم على أساس وجود تلازم منطقيّ بينها وبين الوحي والنبوّة؛ لأنّها شاهد صدق مُدَّعي النّبوة. ويتميّز الأوّل عنها، بأنّ شاهِدَ صدق النصّ القرآنيّ من ذاته بغض النظر عن كونه في مقام التحدّي.

وقد اشتغل المستشرقون -كما سيأتي- على فكّ هذا التلازم، بإنكار إعجاز القرآن.

ثانيًا: تحديد طبيعة المعجزة ومؤشّراتها

الإعجاز: هو أن يصدر عن مُدّعي النبوّة فعلٌ يخرق قوانين الطبيعة المعهودة، يتحدّى به الناس على الإتيان بمثله، فإن عجزوا عن ذلك، تبيّن صدق نبوّته[١]. وبهذا يتبينّ أنّ للمعجزة أركانًا عدّة:

أ. **الأوّل: ادّعاء النبوة:** بأن يكون هناك شخص يدّعي أنّه موحَى إليه ومُرسَل من قبل الله تعالى.

ب. **الثاني: التحدّي:** أن يقول مدّعي النبوة: شاهد صدقي هو قدرتي على الإتيان بفعل تعجزون عنه.

ج. **الثالث: صدور الفعل المُعجِز:** بنحو يكون خارقًا لنواميس الطبيعة، كتحويل العصا إلى أفعى.

د. **الرابع: التطابق بين الشرط والنتيجة:** بأن يكون الفعل الذي أتى به مدّعي النبوة مطابقًا من حيث النتيجة مع ما شرطه على نفسه من حيث المُقدِّمة[٢].

ه. **الخامس: عدم التصدّي:** أي عجز الناس عن الإتيان بمثل هذا الفعل، خصوصًا أهل الخبرة والاختصاص.

النتيجة: عندما تتحقّق هذه الأركان على نحو المُقدِّمة، يكون هناك تلازم بينها وبين إثبات النتيجة، وهي: صدق مدّعي النبوّة.

ووجه التلازم: أنّ الله تعالى الحكيم الهادي اللطيف: إمّا أن يُجري المعجزة على يد مُدَّعي النبوّة بلحاظ كونه صادقًا، فيثبت المطلوب.

وإمّا أن يُجري المُعجِزة [المفترض أنّها خرق لنواميس الطبيعة بنحو لا تقع

[١]- الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ص٣٣.

[٢]- مثلاً: روي أنّ مسيلمة الكذّاب أراد أن يتشبّه بالنبيّ محمّدﷺ، عندما بلغه أنّه بصق في بئر فأصبح ماؤه كثيرًا، فبصق في بئر، فغاض ماؤه، وصار أجاجًا مالحًا، فتخلّفت النتيجة عن الشّرط، فيكون ذلك -رغم كونه فعلاً على خلاف نواميس الطبيعة- دليل كذب، لا صدق.

بقدرة ذاتيّة بل غيبيّة] على يد مُدّعي النبوّة وإن كان كاذبًا.

والعقل يرى أنّ الله تعالى يمتنع عنه أن يُجري المعجزة على يدِّ الكذاب، لأنّ نتيجة ذلك: التغرير بالناس وتضليلهم وقذفهم في فخّ التلاعب والاحتيال من قِبَل مُدّعي النبوّة. ومقتضى حكمته: أن يفعل لهدف ولا يخلّ بالواجب، ومقتضى هدايته: إيصال الناس إلى الهدف الذي خلقهم لأجله. ومقتضى لطفه: أن يفعل بهم ما يقرِّبهم من الطاعة ويبعدهم عن المعصية؛ وإجراء المعجزة على يدّ الكذّاب، يضلّل الناس ويبعدهم عن الهدف، وذلك نَقْضٌ لغرضه، ولا يصدر عنه لأنّه خلاف مقتضى كمال ذاته وصفاته.

ثالثًا: مؤشِّرات إثبات إعجاز القرآن الكريم

إنّ الحكم على القرآن بكونه معجزة يخضع لذات منطق محاكمة المعجزة، بتطبيق مؤشِّراتها الكلّيّة، على القرآن الكريم صغرويًّا.

ونؤكِّد بدايةً على أنّ ما سنعرضه من شواهد على إعجاز القرآن، وإن لم يصلح كلُّ واحد منها دليلًا تامًّا مستقلًّا، لكنه في الحدّ الأدنى يُشكِّل قرينة إثبات ناقصة، وبالتالي، تكون الشواهد باقترانها على نحو المجموع مفيدة لليقين المطلوب في مثل هذه القضايا، في ضوء حساب الاحتمالات الرياضيّ.

١. **المؤشِّر الأوّل**: لا يشكّ أحدٌ في أنّ محمّدًا ﷺ قد ادّعى النبوة، وكرّر ادّعاءه هذا: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا**﴾ (الأعراف: ١٥٨). ولم يُرسِل الله بعده رسولًا يُخبرنا بأنّه من الأنبياء الكذبة، فلو لم يكن محمّد صادقًا، لكان ذلك تغريرًا بالجهل وإيقاعًا للناس بالضلال، وهو خلاف مقتضى الحكمة واللطف والهداية، ﴿**وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ * فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ**﴾ (الحاقّة: ٤٤-٤٧). ولنضع هذه الفكرة جانبًا. كما ولنتجاوز ما نُسِب إليه ﷺ من صدور معجزات عدّة على يديه، كانشقاق القمر، لأنّها -كما معجزات الأنبياء السّابقين- تواجه

فقدان القدرة على إثباتها بالأدلّة الحسّيّة، فيُقتصَر فيها على الأدلّة التاريخيّة، لأنّها قد انتهت في زمانها الخاصّ الذي حدثت فيه. أمّا محمّدﷺ يدّعي أنّه خاتم الأنبياء، فحينها لا بدّ أن تتميَّز معجزتُه بنحو يتناسب مع ادّعائه النبوّة الخاتمة، بأن يستمرّ حضورها على امتداد الزّمان، كي تكون شاهدًا حيًّا على صدقه.

٢. **المؤشِّر الثاني**: التحدّي، حيث طلب محمّدٌﷺ من الناس الإتيان بمثل القرآن على نحو المنافسة من باب التعجيز، ومن الآيات الدّالة على ذلك:

أ. الآيات التي يُستشعر منها التحدّي بالقرآن كلِّه[١].

ب. الآية التي يظهر منها التحدّي بعشر سور[٢].

ج. الآيات التي تتحدّى بسورة[٣].

وعند مراجعة الآيات المذكورة تظهر عناصر عدّة:

- التحدي: ﴿**فَلْيَأْتُوا**﴾ ﴿**قُلْ فَأْتُوا**﴾ ﴿**فَأْتُوا**﴾... إلخ.

- شمول التحدّي، للجميع دون استثناء، حيث إنّ واو الجماعة تفيد عموم المخاطَبين، مضافًا إلى الجنّ، ﴿**وَالْجِنُّ**﴾، بل مطلق النصير والظهير من دون الله ﴿**وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللهِ**﴾، ﴿**وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللهِ**﴾.

وفي السياق، ثمّة شبهة طرحها بعض المستشرقين ترتبط بعموميّة التحدّي وخصوصيّته، من أنّ القرآن لو كان معجزةً، لكان عامًّا في تحدّيه، بمعنى أنّه ينبغي أن يكون المُخاطَب بالتحدّي هو عموم الناس، وهذا يستلزم أن يتمتّعوا بمجموعة قابليّات تُمكِّنهم من النظر في المعجزة والحكم عليها، ليكونوا مقصودين بخطاب التحدّي، فلو كان هناك مئة إنسان، يقال لهم:

[١]- الإسراء: ٨٨؛ والقصص: ٤٩؛ والطور: ٣٤.

[٢]- هود: ١٣.

[٣]- يونس: ٣٨.

القرآن معجزة في بيانه وبلاغته و...، فيمكن العثور على عشرة من ضمنهم متخصّصون باللغة العربيّة، فيمكنهم محاكمة النصّ القرآنيّ، أما غير المتخصّص يقول: لا أملك الاستعداد للحكم على القرآن بكونه معجزة أم لا. وباختصار من شروط المعجزة أن يكون المقصود بالخطاب مؤهّلًا للتصدّي، والتحدّي بالقرآن يفقد هذا الشرط.

ويمكن مناقشة هذه الفكرة، بمنع هذا الشرط، إذ يكفي أن يكون المُخاطَب بالتحدّي فئة خاصة هي المتخصّصين، فإنّ عَجْزَ المتخصّصين آكد في الإعجاز، لأنّه من باب أولى لن يتمكّن غيرهم.

وعلى فرض التسليم بهذا الشرط، فإنّ أقصى ما يفيده هو أنّه على الفاقد للأهليّة أن يُحصِّلها.

كما أنّ هذا غير مختصّ بالقرآن، بل يشمل المعجزات كلِّها، فعندما تحدّى موسى عليه السلام بتحويل العصا إلى أفعى، فلم يكن مؤهّلًا لفعليّة الخطاب إلّا السّحرة، ومؤهَّل الخطاب في معجزة عيسى عليه السلام هو الأطبّاء مثلًا.

- التحدّي جاء فرع التشكيك والتكذيب: ﴿**افْتَرَاهُ**﴾ ﴿**فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا**﴾... إلخ.

- الإتيان بالمثل دليل على نقض صدق محمّد في ادّعائه ﴿**إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ**﴾، ﴿إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾، وبالمقابل يكون العجز عن الإتيان بالمثل دليل على صدق محمّد في ادّعائه النبوّة...

- الإنباء عن العجز عن الإتيان بمثل القرآن أو بعضه مؤبَّدًا ﴿**لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ**﴾.

- ليس العجز على مستوى الأفراد، أو جماعة هنا أو هناك، بل الإنس والجنّ جميعًا ﴿**اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ**﴾.

٣. المؤشِّر الثالث: عدم التصدّي، وإن كان ثمّة من استجاب للتحدّي، ولكن الاستجابة نفسها لا تفيد شيئًا، بل لا بدّ من أن يُضمَّ إليها الإتيان بالمثل فعلًا. فمع كثرة الأعداء الذين يهمّهم نقد القرآن ونقضه، فهل هناك من أتى بمثله؟

رابعًا: قرائن وشواهد إعجاز القرآن

أثبتنا فيما تقدّم أنّ مؤشّرات المعجزة من (مدّعي النبوّة+ التحدي+ عدم التصدّي) تنطبق على القرآن الكريم. ويبقى الأهمّ أنّ نثبت عجز أهل الاختصاص والخبرة عن التصدّي، مما يُثبِت بالتلازم أنّه معجزة، فتثبت نبوّة محمّد ووحيانيّة كلامه وحقانيّة الإسلام.

ومن قرائن وشواهد إعجاز القرآن[١]:

أ. طبيعة المعارف التوحيديّة الحقّة الموافقة لمنطق العقل والفطرة السليمة.

ب. قوّة القرآن في إحداث التحوّل الفكريّ والروحيّ في الهويّة الإنسانيّة.

ج. المنظومة الأخلاقيّة والقيم الإنسانيّة التي يتضمّنها القرآن.

د. القواعد التشريعيّة العامّة التي تنطلق من العدل والإحسان.

ه. الإخبار عن الأمور الغيبيّة الماضية والمستقبليّة.

و. الكشف عن حقائق في عالم الطبيعة التي لم تكن معهودة في زمن نزول النصّ، وقد كشفت عنها العلوم التجريبيّة الحديثة، كإرسال الرّياح لواقح، والجبال أوتادًا، والزوجيّة في النبات...

ز. طبيعة شخصيّة محمّد ﷺ الذي جاء بالقرآن.

ح. التوافق المضمونيّ بين الآيات وقوة الانسجام الداخليّ وعدم وقوع

[١]- انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج١، ص٥٧-٧٠.

الاختلاف فيها، قال تعالى: ﴿**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا**﴾ (محمّد: ٢٤)، فكلُّ واحدٍ منّا إذا تأمّل في تاريخه الشخصيّ يرى اختلافًا حسب مراحل حياته وظروفه وحالاته، فهذا ملّا صدرا يقول: «إنّني قد كنت في سالف الزمان شديد الذَّبِّ عن تأصُّل الماهيّات واعتباريّة الوجود، حتى هداني ربّي وأراني برهانه، فانكشف لي غاية الانكشاف أنَّ الأمر فيها على عكس ما تصوّروه وقرّروه... فالوجودات حقائق متأصَّلة والماهيّات هي الأعيان الثابتة التي ما شمَّت رائحة الوجود أصلًا»[١]. لكن، القرآن الكريم رغم أنّه نزل نجومًا في ٢٣ عامًا، ورغم الحالات المختلفة التي كان يمرّ بها النبيّ محمّدﷺ، من: فرح وحزن، وغضب وسكون، وانتصار وهزيمة، وحصار وانفراج...، ورغم أنّه بشر[٢] تنمو شخصيّته وتتطوّر أفكاره وتنضج خبرته، لا نجد أنّ ذلك كلّه انعكس على القرآن، فلا نجد في معارفه وقيمه وتشريعاته اختلافًا أو تهافتًا أو تناقضًا، كأنّه أُنزِل دفعةً واحدة.

ط. ومن أهمّ القرائن قوّة البيان، وطبيعة سبك الجمل وتركيبها، وتوزيع الكلام، والنغم، والإيقاع، والتصوير الفنّيّ... والإبداع في الأسلوب التعبيريّ، حيث إنّ العرب لم تشهد إلّا النثر والشعر كأدوات للتعبير اللغويّ عن المراد، وما جاء به القرآن أسلوب ثالث، وقد شملت قوّة بيانه تموضع المفردات داخل الآية، بحيث لو أبدلنا الكلمة بكلمة أخرى، فإنّها لا تؤدّي المعنى ذاته الذي تريد الآية إيصاله إلى ذهن السّامع، فمثلًا كلمة «ضيزى»، في قوله تعالى: ﴿**أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ * تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ**﴾ (النجم: ٢١-٢٢) لو أبدلناها بما يرادفها: «جائرة» أو «ناقصة»، لم تُفِد المعنى، فغرابة وزن لفظ: «ضيزى»، يتناسب مع غرابة الأشياء التي قالوها بحقّ الله تعالى، فقد أدّى القرآن غرابة المعنى بغرابة اللفظ والمعنى. وكذلك الحال في تجسيد المعاني بصور فنّيّة كأنّ السّامع يعيش المعنى في الواقع ويشاهده بحواسّه، كقوله تعالى:

[١]- صدر المتألّهين، المشاعر، ص٨١.

[٢]- ﴿إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ الكهف: ١١٠.

﴿مَثَلُ مَا يُنفِقُونَ فِي هَٰذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ ۚ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَٰكِنْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (آل عمران: ١١٧)، وعندما يقرأ الإنسان هذه الآية، يتفاعل مع جرسها الحروفيّ وإيقاعها الصوتيّ، فيشعر بصوت الريح الشديد... إلخ من مئات الشواهد في القرآن الكريم.

خامسًا: اعترافات بلغاء العرب بأنّ القرآن ليس كلام بشر

ويكفي اعتراف المشركين من بلغاء العرب بفصاحة القرآن وقوّة بيانه وبأنّه يعلو ولا يُعلى عليه، وأنّه يحطِم ما تحته، ومن الشواهد:

أ. الوليد بن المغيرة:

جاء الوليد إلى النبيّ ﷺ، فقرأ عليه القرآن، فكأنّه رقّ له. فعاتبه أبو جهل وأغراه بالمال طالبًا منه أن يقول في محمّد قولًا يبلغ قومه أنّك مُنكِرٌ له، فقال الوليد: ما فيكم من رجلٍ أعلم بالأشعار منّي، ولا أعلم برَجِزه، ولا بقصيده، ولا بأشعار الجنّ منّي، والله، ما يشبه الذي يقول محمّدٌ شيئًا من هذا. والله، إنّ لقوله الذي يقول حلاوة، وإنّ عليه لطلاوة، وإنّه لمُثمِر أعلاه، مُغدِق أسفله، وإنّه ليعلو وما يُعلَى، وإنه ليَحطِمُ ما تحته[١].

ب. عُتبة بن ربيعة

قصد عُتبة بن ربيعة يومًا رسول الله ﷺ ليكلّمه ويقترح عليه أمورًا، لعلّ يقبل الكفّ عن الدّعوة النبويّة، فأسمعه النبيّ آيات من سورة (فصّلت:١-٥)، و«عُتْبة» مُنصِت لها، فعاد إلى أصحابه وقال: إنّي قد سمعت قولًا والله ما سمعت مثله قط، والله ما هو بالشِّعر، ولا بالسِّحر، ولا بالكهانة، يا معشَر قريش، أَطيعوني واجعَلوها بي، وخلّوا بين هذا الرّجل وبين ما هو فيه،

[١]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج١٢، ص٣٠٩. وابن كثير، البداية والنهاية، ج٣، ص٧٨.

فاعتزلوه، فواللهِ ليكونن لقوله الذي سمعت منه نبأٌ عظيم...[١].

ج. الطفيل بن عمر الدوسيّ

كان الطفيل رجلًا شاعرًا لبيبًا، قدم مكّة ورسول الله ﷺ بها، فقال له رجال من قريش: يا طُفيل إنّك قدمت بلادنا، وهذا الرجل الذي بين أَظهرنا قد أعضل بنا، وقد فرّق جماعتنا وشتّت أمرنا، وإنّما قوله كالسحر، يُفرِّق بين الرجل وأبيه، وبينه وأخيه وزوجته، وإنّا نخشى عليك وعلى قومك ما دخل علينا، فلا تكلِّمَنَّه، ولا تَسْمَعَنَّ منه شيئًا. إلى أن قال الطفيل في نفسه: إنّي لرجل لبيب، شاعر، ما يخفى عَلَيّ الحَسَن من القبيح، فما يمنعني أن أَسمع من هذا الرجل، فإنْ كان الّذي يأتي به حسنًا قَبِلتُه وإن كان قبيحًا تَرَكْتُه. فقصد رسول الله ﷺ فتلا عليه القرآن، فقال الطفيل: والله، ما سمعت قولًا قطّ أحسن منه، ولا أمرًا أعدل منه. فأسلَم، وشهد شهادة الحَقّ[٢].

د. ابن المقفّع وابن أبي العوجاء وأبو شاكر الديصانيّ

ثمّة نموذج حاول التصدّي إلى مثل القرآن، ولكنه اعترف بالعجز أمام دهشته بعظمة القرآن الكريم، وأهمّ مثال يمكن طرحه في المقام: أنّه اجتمع ابن أبي العوجاء، وأبو شاكر الدّيصاني الزنديق، وعبد الملك البصريّ، وابن المقفّع (صاحب كتاب كليلة ودِمنة تأليفًا أو ترجمةً)، عند بيت الله الحرام، يطعنون بالقرآن، واتّفقوا على نقضه، بهدف إبطال نبوّة محمّد، وبالتالي إبطال الإسلام، كما هو حال منطق المستشرقين.

لكنّهم عندما اجتمعوا، أقروا بالعجز ليس عن الإتيان بمثل القرآن، بل بآية منه، فقال ابن المقفّع: يا قوم إنّ هذا القرآن ليس من جنس كلام البشر [وهي بعينها كلمة الوليد بن المغيرة وعتبة بن ربيعه]، وأنا منذ فارقتكم مفكّر في هذه

[١]- الحميري، ابن هشام، السيرة النبويّة، ج١، ص١٩٠.

[٢]- م.ن، ص٣٨٢.

الآية: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (هود: ٤٤)، لم أبلغ غاية المعرفة بها، ولم أقدر على الإتيان بمثلها[١].

والخلاصة، أنّ المعاصرين للنبيّ ﷺ وقريبي العهد منه، وهم أرباب البلاغة والفصاحة والشعر والأدب والمعرفة بأساليب العرب ونظم كلامهم... اعترفوا بالعجز عن الإتيان بمثله وأنّه ليس كلام بشر، فكيف يكون النبيّ قد تعلَّمه من غيره من البشر كما ادّعى المستشرقون؟! فعدم استجابة العرب للتحدّي والعجز عن التصدّي، تدلّ على أنّ القرآن أنزل من عند الله تعالى للملازمة التي ذكرناها بين تحقّق مؤشّرات المعجزة وصدق مدّعي النبوّة. يقول تعالى: ﴿فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَن لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ (هود: ١٣-١٤).

نعم، هناك من حاول التصدّي، ولكن جاء بما تضحك منه الثكلى، ومن النماذج على ذلك هذيانات مُسَيْلمة[٢]:

- «يَا ضُفْدَعُ بِنْتَ الضُّفْدَعَيْنِ، نَقِّي كَمَا تُنَقِّينَ لَا الْمَاءُ تُكَدِّرِينَ، وَلَا الشَّارِبُ تَمْنَعِينَ».

- «لَقَدْ أَنْعَمَ اللهُ عَلَى الْحُبْلَى، إِذْ أَخْرَجَ مِنْهَا نَسَمة تَسْعَى، مِنْ بَيْنِ صِفَاق وحَشَى».

- «الْفِيلُ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْفِيلُ؟ لَهُ زُلقُومٌ طَوِيلٌ».

- «وَالْعَاجِنَاتِ عَجْنًا، وَالْخَابِزَاتِ خَبْزًا، وَاللَّاقِمَاتِ لَقْمًا، إِهَالَةً وَسَمْنًا، إِنَّ قُرَيْشًا قَوْمٌ يَعْتَدُونَ».

[١]- الطبرسي، الاحتجاج، ج٢، ص١٤٢

[٢]- انظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج٤، ص٢٧١.

- ومعارضة سورة العصر بقوله: «يَا وَبْرُ إِنَّمَا أَنْتَ أُذُنَانِ وَصَدْرٌ، وَسَائِرُكَ حَقْرٌ نَقْر»[١].

وكذلك حال: الأسود العنسيّ، طلحة بن خويلد الأسدي، سجاح بنت الحارث التميميّة.

وكذلك هرطقات كاتب رسالة «حسن الإيجاز»[٢]: زعم أنّه يمكنه معارضة القرآن بمثله، مثل معارضة سورة الفاتحة بقوله: «الحمد الرحمن ربِّ الأكوان، الملك الدّيَّان، لك العبادة، وبك المستعان، اهدنا صراط الإيمان»[٣].

وسخافات عليّ محمّد الشيرازي (ت ١٢٦٦ هـ) في كتابه الذي أسماه البيان وادّعى أنّه أفضل من القرآن، كقوله: «قل إنّا جعلناك حبيبًا حبانًا للحابين. قل إنّا جعلناك برهانًا بريهًا للبارهين...». وعلى هذا المنوال، أو مثل قوله: «بسم الله الأقدم القدام القادم القدمان المتقدّم القيدوم المقدام ذي القدامين ذي القدامات ذي الأقدام...»!!!

سادسًا: شبهة تعلّم النبيّ محمّد ﷺ القرآن عند البشر

يزعم وليم ميور أنّ «المصادر السوريّة كانت الأبرز في صيرورة معارف محمّد»[٤]. وهذه المعارف اكتسبها خلال رحلتين إلى سوريا حيث تهيّأت له الفرصة للتعرف على معتقدات الكنيسة السوريّة، ومحاورة الرهبان الذين صادفهم[٥]. بل ذهب إلى أنّه لعلّ محمّدًا اعتنق المسيحيّة وأصبح تابعًا مؤمنًا لمعتقد المسيح[٦].

---

[١]- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج٤، م.س.

[٢]- كتيب صدر من المطبعة الإنكليزيّة الأمريكانيّة، بولاق- مصر، سنة ١٩١٢م.

[٣]- الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ص٩٤.

[4]- Muir, The Life of Mahomet vol.II. P. 134.

[5]- Muir, The Life of Mahomet vol. I. P. 18.

[6]- vol. II. P19.

كما يعتقد ميور أنّه كان ثمّة أثر لخديجة التي كانت تقرأ النصوص المقدّسة[١]، وكذلك زيد بن حارثة الذي حمل معه من موطنه تعاليم مسيحيّة ربّما شكّلت موضوعات للتحاور بينه وبين والده بالتبنّي «محمّد» الذي كان عقله يبحث في شتّى الاتجاهات عن الحقيقة الدينيّة[٢].

كما يرى ميور أنّ «الماريّة القبطية أثر ظهر في القرآن، ولا سيّما في قصص المسيح والتكلّم بالمهد وهبة الحياة إلى طير مصنوع من الطّين»[٣].

مضافًا إلى وجود أماكن يتواجد فيها المسيحيّون في الجزيرة العربيّة، وكان محمّد يستمع لأحاديثهم بسرور حتى غدت مصدرًا لكثير ممّا لمسناه في القرآن، كقصّة الكهف الخياليّة[٤].

مضافًا إلى «أنّ محمّدًا كانت تجمعه صلة باليهود منذ فترات مبكرة من حياته، حتى غدت سببًا في إحاطته بتاريخهم، بل إنّ ما يظهر في القرآن من تفصيلات دليل على اضطلاعه بصلة وثيقة مع بعض الأعلام اليهود، ولا سيّما في مرحلة ما قبل الهجرة»[٥]. وقد نمّقت مخيّلة محمّد التاريخ اليهوديّ لتغدو قسماً رئيسًا في القرآن»[٦].

ويذهب إلى هذا الرأي: تيودور نولدكه[٧]، وكارل يوهان تورنبيرغ[٨]،

[1]- vol. II. P.66.

[2]- vol. II.p.49 -50.

[3]- Muir, The sources of Islam, p. vii.

[4]- Muir, The sources of Islam, p. vi.

[5]- Muir, The Life of Mahomet vol. II. P. 8.

[6]- Muir, The Life of Mahomet vol. I. P. 214.

[٧]- نولدكه، تاريخ القرآن، ص٤-٧.

[٨]- انظر: السعيدي، الدراسات القرآنيّة في الاستشراق السويديّ، ص٩٠.

وكارل فلهلم زترستين[١]، وأبراهام غايغر[٢]، وبرنارد لويس[٣]، وإجناس جولدتسيهر[٤].

ويمكن مناقشة هذه المسألة بأنّ وجود مشتركات في بعض العقائد والقيم الأخلاقيّة والتشريعات والسنن والطقوس كالصلاة والصوم والختان والذبائح و... بين التراث اليهوديّ أو النصرانيّ وبين الإسلام، له احتمالان، الأوّل ما ذكره المستشرقون، وهناك احتمال آخر، وهو الحقّ، وحدة مصدر القرآن الوحيانيّ مع مصادر الأديان السابقة -رغم ما لحقها من تحريف-.

أمّا ادّعاء المستشرقين أنّه تعلّم عند بشر، فيناقش بمحاكمة قرائنهم وشواهدهم، ضمن نقاط:

الأولى: أنّ القرآن الكريم قد سَبَق إلى عرض هذه الشُّبهة: ﴿**وَقَالُوا مُعَلَّمٌ مَّجْنُونٌ**﴾ (الدخان: ١٤)، وأجاب عنها: ﴿**وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ ۗ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ**﴾ (النحل: ١٠٣). فقد ذُكِر في أسباب نزولها أنّ المشركين كانوا يقولون: إنّ محمّدًا تلقّى تعليمه عند بشر، وقول المستشرقين يشابهه أو مأخوذ عنه.

عن ابن عبّاس، قال: قالت قريش: إنّما يُعلِّمه بَلْعام، وكان قينًا بمكّة، روميًّا نصرانيًّا.

وقال الضحّاك أراد به: سلمان الفارسيّ (ره)، قالوا: إنّه يتعلّم القصص منه.

وقال مُجاهد وقتادة: أرادوا به عبدًا لبني الحضرميّ روميًّا، يقال له: يعيش أو عائش، صاحب كتاب، أسلَم وحسُنَ إسلامُه.

---

[1]- Zettersteen, Karl Vilhelm, Koranen, p.16.

[٢]- غايغر، اليهوديّة والإسلام، ص٤٥.

[٣]- انظر: غراب، رؤية إسلاميّة استشراقيّة، ص١١٢.

[٤]- جولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص٥-٦.

وقال عبد الله بن مسلم: كان غلامان في الجاهليّة نصرانيّان من أهل عين التّمر، اسم أحدهما: يسار، واسم الآخر: خير، كانا صيقليّن يقرآن كتابًا لهما بلسانهم، وكان رسول الله ﷺ ربّما مرّ بهما، واستمع لقراءتهما، فقالوا: إنّما يتعلّم منهما[١].

وردُّ القرآن يبتني على مقدِّمة مطويّة سلّطنا الضوء عليها سابقًا، وهي أنّ كبار بلغاء العرب اعترفوا بأنّ القرآن يعلو ولا يُعلى عليه ويحطِم ما دونه، فكيف يكون الذي يُعلِّمه هو بشر لا يتكلّم العربيّة أو يتكلّمها بلسان غير فصيح؟!! فالأدب القرآنيّ أرقى كثيرًا من أيّ بقايا أدبيّة تعود للقرن السابع الميلاديّ.

والثانية: من المستحيل -عادةً- لطفل عمره ١٢ سنة أن يتعلّم بالتقائه بالراهب بحيرا أو غيره في سفره إلى الشّام مع عمّه في رحلتين قصيرتين كلّ هذه التفاصيل السرديّة؟!! وأمّا زيد بن حارثة فقد كان غلامًا صغيرًا عندما جاء حكيم بن حزام بن خويلد به من الشام، وعلى فرض أنّ قبيلته اعتنقت المسيحيّة، فهي لم تستحكم به إلى درجة أنّه محيط بعقائدها وتاريخها.

وأمّا ماريا فكانت في مرحلة متأخّرة من البعثة النبويّة في حدود السنة الـ ٧ هجريّة.

وأمّا أَخْذه عن سلمان الفارسيّ لكونه من علماء الفرس المتخصّصين بالأديان والمذاهب، فينفيه أنّ سلمان آمن بنبوّة محمّد ﷺ في المدينة المنوّرة!! ولو كان محمّدٌ أخذ عن سلمان، فلماذا يتّبعه مع معرفته بأنّه تعلَّم منه؟!! وبهذا، يظهر الحال في باقي النماذج.

والثالثة: الوثائق والكتب القديمة اليهوديّة أو المسيحيّة لم يكن لها وجود باللغة العربيّة، والكتب التي يُدّعى أنّ محمّدًا أخذ منها لم تكن موجودة في ذلك

[١]- الطبرسي، مجمع البيان، ج٦، ص٢٠٠.

الوقت، وعلى فرض وجودها في مكّة أو قريبًا منها لم تكن باللغة العربيّة، بل باللغات اليونانية والآراميّة والعبريّة...[١].

والرابعة: لو كان محمّد فعلًا أخذ عن الرهبان وغيرهم من الّذين ادّعى المستشرقون اتّصاله بهم من الذين عاشوا داخل البيئة العربيّة، لكتب المؤرّخون المسيحيّون في تلك الفترة عنهم، ولكن لا عين ولا أثر لذلك في كتب التاريخ المسيحيّة التي كُتبت في تلك الفترة خصوصًا ضدّ الإسلام.

والخامسة: لم يشر أيّ مصدر تاريخيّ إلى اتصال النبيّ ﷺ في المرحلة المكّيّة باليهود والنصارى، خصوصًا أولئك الذين كانوا على اطّلاع على تفاصيل عقائد اليهود والنصارى وتاريخهما. وعلى فرض ذلك أين هي العقائد المسيحيّة من التثليث والصلب وألوهيّة المسيح و... من عقائد الإسلام في التوحيد وإنكار الأبوّة والبنوّة وتأكيد الطبيعة البشريّة للمسيح وإنكار الصلب والغفران للخطايا بهذه الطريقة؟!!

فتحليلات المستشرقين هي انطباعات شخصيّة واستحسانات لا تستند إلى أدلّة ووثائق تاريخيّة.

والخلاصة: بما أنّ محمّدًا لم يتعلّم عند بشر، فلا بُدَّ من أن يكون قد استلهم القرآن من مصدر غيبيّ.

قال تعالى: ﴿**وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ**﴾ (العنكبوت: ٤٨-٤٩).

فهذه الآيات تنفي أنّ تكون سيرة محمّد أو المعهود عنه أنّه كان يقرأ ويكتب قبل نزول القرآن عليه، وبذلك تثبت أمّيّته، بمعنى: أنّه لم يكن يُحسِن القراءة

[1]- Watt, W. Montgomery, Muhammad at Mecca, oxfod University Press, Oxford 1953. Op. cit. p52.

والكتابة، والحال أنّ العرب تعرف ذلك لأنّهم خالطوه وعاشروه، وبالتالي من المُفترَض مع معرفتهم بأميّة محمّد أن لا يُشكّكوا ويرتابوا في أنّ هذا القرآن وحيّ إلهيّ ولم يحصل عليه محمّد من خلال قراءته للكتب الدينيّة السابقة عليه، حتى ينسبوه إلى ذلك، إلّا إذا كانوا يريدون الباطل -والأمر كذلك- فهم جحدوا الآيات وكذّبوا بها عن ظلم واستكبار وعناد، فالقرآن ليس كتابًا مؤلَّفًا مخطوطًا قد ألّفه محمّد واحتفظ به، ثم يذكر في كلّ مناسبة فكرة منه، ولو كانت هذه الآيات نازلة من عند غير الله تعالى وينسبها محمّد إليه (قل إنّما الآيات من عند الله) مع قوّة تأثيره في نفوس الناس، لكان يجب عن الله أن يفضح ألاعيب محمّد ويكشف أباطيله، بينما الحال أنّه لم يحصل ذلك، خصوصًا مع ادّعاء محمّد (كفى بالله بيني وبينكم شهيدًا)، الذي يكرّر فيه التحدّي مرّة تلو أخرى.

كما ردّ القرآن في قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ ۙ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَٰذَا أَوْ بَدِّلْهُ ۚ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِي ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ ۖ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ قُل لَّوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُم بِهِ ۖ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ ۚ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْمُجْرِمُونَ**﴾ (يونس: ١٥-١٧).

فهذه الآية تنفي أن يكون القرآن من عند محمّد، لأنّه لو كان من عنده لكان يملك حقّ التبديل والتغيير، بل لكان حصل ذلك فعلًا، لأنّ كلّ شخص نتيجة تطوّر شخصيّته ونموّ أفكاره وتغيّر أحواله وحالاته، يُبدو له ويُبدّل ويعدّل في تصوّراته ومفاهيمه وقوانينه و...، لكن محمّدًا ادّعى أنّه لا يمكنه القيام بذلك ﴿**مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِي**﴾ فقد سلب عن نفسه هذه القدرة وهذا الحقّ، مُعلِّلًا ذلك بقوله: ﴿**إن أتّبع إلّا ما يوحى إليّ**﴾، وخير شاهد على ذلك، أنّني لبثت فيكم عمرًا، وعشت بينكم، وكنت أحدكم لما يقارب أربعين سنة، لم أتلقَّ تعليمًا عند أحد، ولم يصدر عنّي شعر أو نثر، فلو كان من عندي لكان

ينبغي عليّ أن تظهر عليّ آثار ذلك قبل هذا العمر، ولكنّي تلوته عليكم وأدراكم الله به لمشيئته تعالى، فالأمر في القرآن إلى مشيئة الله، «فإنّي مكثت فيكم عمرًا من قبل نزول القرآن، وعشت بينكم، وعاشرتكم وعاشرتموني وخالطتكم وخالطتموني، فوجدتموني لا خبر عندي من وحي القرآن، ولو كان ذلك إليّ وبيدي، لبادرت إليه قبل ذلك، وبدت من ذلك آثار ولاحت لوائحه، فليس إليّ من الأمر شيء، وإنّما الأمر في ذلك إلى مشيئة الله»[١].

وفي هذا السياق، يتبيّن أنّ واحدًا من وجوه إعجاز القرآن الكريم هو شخصيّة النبيّ محمّد نفسه، كما يشهد له قوله تعالى في أحد وجهي تفسيره: ﴿**وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ**﴾ (البقرة: ٢٣).

أرجع بعض ضمير «الهاء» في قوله: (مِن مِثْلِهِ) إلى المُنزَّل أي القرآن الكريم، فيكون معنى الآية: إن كنتم في شك في المُنزَّل -أي القرآن- فأتوا بسورة مثل المُنزَّل، فتكون هذ الآية مسانخة لباقي الآيات المُتقدَّمة في المعنى.

وقال آخرون، -وهو الوجه الذي نرجِّحه- إنّ ضمير «الهاء» يعود على النبيّ ﷺ، فمعنى الآية: إن كنتم في شكٍّ من المُنزَّل على محمّد، فأتوا بسورة من شخص أمّيّ مثل محمّد، لا يعرف القراءة والكتابة، ولم يتلقَّ تعليمه عند أحد، ونشأ وترعرع في بيئة وثنيّة غير حضاريّة، لا تعرف العقائد التوحيديّة والقيم الأخلاقيّة وسنّ التشريعات والقوانين و... ولو كان من عند محمّد الطامع في الدنيا والملك والسيطرة والشهرة و... لما صبر أربعين عامًا ليدّعي نزول الوحي عليه، ولما تأخّر كلّ هذه المُدّة، مع عدم وجود ضمانة لاستمرار حياته، فلو كان لمحمّد أطماع شخصيّة سيستغلّ الفرصة من صغره في سنّ الثلاثين أو قبل ذلك مثلًا ليبلّغ القرآن فيحقّق أغراضه. كما يُشعِر به قوله تعالى: ﴿**قُل**

[١]- الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج١٠، ص٢٩.

لَّوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُم بِهِۖ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (يونس: ١٦).

سابعًا: مصادر القصص القرآني بين أنباء الغيب والأخذ من البشر والكتب القديمة

واحدة من أهم قرائن وشواهد إثبات إعجاز القرآن هو ما تضمّنته نصوصه من قصص الأنبياء، باعتبارها من: «أنباء الغيب»[١].

ومن شواهد ذلك في القرآن الكريم:

أ. قوله تعالى في قصّة نوح عليه السلام: ﴿**تِلْكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَۖ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ**﴾. (هود: ٤٩)

ب. وقوله تعالى في قصّة يوسف عليه السلام: ﴿**ذَٰلِكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَۖ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ**﴾. (يوسف: ١٠٢)

ج. وقوله عزّ وجلّ في قصّة زكريا ومريم عليهما السلام: ﴿**ذَٰلِكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَۚ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ**﴾ (آل عمران: ٤٤)

والسؤال الأساس: ما هو التلازم المنطقيّ بين «أنباء الغيب» وكون القرآن معجزة؟

يكمن الجواب في الآيات نفسها، حيث إنّها تفيد أمورًا:

الأوّل: أنّ محمّدًا وقومه لم يكن لديهم علم بتفاصيل قصص الأنبياء عليهم السلام التي عرضها القرآن ﴿**مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ**﴾.

والثاني: بالتالي، هذه القصص كانت غائبة عن أذهانهم، فينطبق على إخباره

[١]- الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج١، ص٦٤.

النبيّ ﷺ عنها: «أنباء الغيب»، لأنّ مفهوم الغيب يشمل كلّ ما توارى عن الحواس وتستّر عن العيون[١]، بخلاف الشهادة التي تعني: المشهود الحاضر في الجهاز الإدراكيّ للإنسان.

والثالث: أنّ محمّدًا نقل تلك القصص بتفاصيلها الدقيقة كأنّه يعاينها، مع أنّه لم يكن حاضرًا في تلك الأزمنة وشاهدًا على تلك الأحداث رَوَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ.

والرابع: أنّ محمّدًا الذي يشارك البشر في أجهزته الإدراكيّة، ليس له طريق ذاتيّ إلى «عالم الغيب»، فلا يبقى إلّا أن يحصل عليها من مصدر خارجيّ.

والخامس: هذا المصدر الخارجيّ -على سبيل منع الخلوّ- إمّا بشر مثله، كما نسب المشركون إليه ﷺ ذلك، وبيّنه قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ**﴾ (النحل: ١٠٣)، وتبعهم المستشرقون كما سنعرضه.

وإمّا بتعليم إلهيّ، وبالتالي يكون إظهار الغيب لمحمّد لكون الله تعالى ارتضاه رسولًا موحَى إليه، كما في قوله تعالى: ﴿**عالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ ...**﴾ (الجن: ٢٦).

النتيجة: ننفي أحد طرفي الترديد، وهو كونه مُعلَّمًا من بشر، فيثبت الطرف الثاني: وهو التعليم الإلهيّ -حيث لا طرف ثالثًا-، وبالتالي الوحي والنبوّة ﴿**تِلْكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ**﴾.

وقد تقدّم أنّ رؤية المستشرقين تقوم على الطرف الأوّل من الترديد. يقول ميور: «إذا تتبّعنا قصص القرآن المسيحيّة، لا شكّ سنلمس أنّ محمّدًا تمكّن من الاطّلاع والاستعارة من الأناجيل الأبوكريفيّة[٢]، على نطاق واسع؛ وذلك

[١]- قال ابن فارس: «أصل صحيح يدلّ على تستّر الشيء عن العيون». معجم مقاييس اللغة، ج٤، ص٤٠٣. وقال الراغب الأصفهاني: «الغيب مصدر غابت الشمس وغيرها إذا استترت عن العين ... واستعمل في كل غائب عن الحاسة وعما يغيب عن علم الإنسان». المفردات في غريب القرآن، ص٣٦٦.

[٢]- تطلق كلمة :«أبو كريفا» على ما هو زائف وتافه.

لأنّ القسم الأكبر مما ورد من تفاصيل هذه الأناجيل يتطابق دون أيّ وجه حكمة مع ما جاء في القرآن»[١]. خصوصًا إنجيل برنابا، وإنجيل الباسليديّين.

ويقيم ميور دليلًا على كون القرآن ليس وحيًّا بل مُنتحَلًا من خلال التطابق بينه وبين الكتاب المقدّس، فيقول: «لكلّ أولئك الذين لم يدرسوا وحي محمّد، قد يكون المفيد إيراد أمثلة توضح التطابق مع الكتب المقدّسة اليهوديّة، والانحرافات الغريبة والخياليّة عنها، لا سيّما قصّة آدم، وقصّة هابيل وقابيل، وقصّة إبراهيم، وقصّة يوسف ويعقوب وقصص سليمان، وملكة سبأ»[٢].

ويمكن مناقشة هذه المسألة بالدراسة المقارنة بين القصص التوراتيّ أو غيره وبين القصص القرآنيّ. حيث إنّنا سنلاحظ أنّ ثمّة تباينًا جوهريًّا بينهما، فأين القصص في التوراة التي تهبط بالروح النبويّة إلى حضيض الشهوات الحيوانيّة (فالأنبياء في الرؤية التوراتيّة بين سكران مخمور، ومتعرٍّ -كنوح-، وزانٍ بالمحصنات -كداود-، ومخمور ينكح ابنتيه ويأتي بنسل منهما -كلوط-[٣]، وغشّاش مخادع -كيعقوب-، وصانع لأوثان -كهارون-... إلخ)، من قصص القرآن التي ترفعهم إلى الحضور في الحضرة الإلهيّة؟!! ووجود عناصر مشتركة بينهما لا يعني وحدة «فلسفة القصّة»، فإنّها تقاطعات طبيعيّة، لواقعيّة القصّة وأحداثها التاريخيّة في الجمَلة. وقد تعمّد المستشرقون إغفال التوازي العقائديّ بين الرؤيتين.

---

[1]- vol. II. P308.

[2]- Muir, composition, P. 47.

[٣]- ورد في: سفر التكوين: الأصحاح: ١٩ : «وَصَعِدَ لُوطٌ مِنْ صُوغَرَ وَسَكَنَ فِي الْجَبَلِ، وَابْنَتَاهُ مَعَهُ، لأَنَّهُ خَافَ أَنْ يَسْكُنَ فِي صُوغَرَ. فَسَكَنَ فِي الْمَغَارَةِ هُوَ وَابْنَتَاهُ. وَقَالَتِ الْبِكْرُ لِلصَّغِيرَةِ: «أَبُونَا قَدْ شَاخَ، وَلَيْسَ فِي الأَرْضِ رَجُلٌ لِيَدْخُلَ عَلَيْنَا كَعَادَةِ كُلِّ الأَرْضِ.

هَلُمَّ نَسْقِي أَبَانَا خَمْرًا وَنَضْطَجِعُ مَعَهُ، فَنُحْيِي مِنْ أَبِينَا نَسْلاً». فَسَقَتَا أَبَاهُمَا خَمْرًا فِي تِلْكَ اللَّيْلَةِ، وَدَخَلَتِ الْبِكْرُ وَاضْطَجَعَتْ مَعَ أَبِيهَا، وَلَمْ يَعْلَمْ بِاضْطِجَاعِهَا وَلاَ بِقِيَامِهَا. وَحَدَثَ فِي الْغَدِ أَنَّ الْبِكْرَ قَالَتْ لِلصَّغِيرَةِ: «إِنِّي قَدِ اضْطَجَعْتُ الْبَارِحَةَ مَعَ أَبِي. نَسْقِيهِ خَمْرًا اللَّيْلَةَ أَيْضًا فَادْخُلِي اضْطَجِعِي مَعَهُ، فَنُحْيِيَ مِنْ أَبِينَا نَسْلاً». فَسَقَتَا أَبَاهُمَا خَمْرًا فِي تِلْكَ اللَّيْلَةِ أَيْضًا، وَقَامَتِ الصَّغِيرَةُ وَاضْطَجَعَتْ مَعَهُ، وَلَمْ يَعْلَمْ بِاضْطِجَاعِهَا وَلاَ بِقِيَامِهَا. فَحَبِلَتِ ابْنَتَا لُوطٍ مِنْ أَبِيهِمَا. فَوَلَدَتِ الْبِكْرُ ابْنًا وَدَعَتِ اسْمَهُ «مُوآب»، وَهُوَ أَبُو الْمُوآبِيِّينَ إِلَى الْيَوْمِ. وَالصَّغِيرَةُ أَيْضًا وَلَدَتِ ابْنًا وَدَعَتِ اسْمَهُ «بِنْ عَمِّي»، وَهُوَ أَبُو بَنِي عَمُّونَ إِلَى الْيَوْمِ.

وليس الاختلاف بين الرؤيتين عقائديًّا فقط، بل حتى تجاوزنا هذا الجانب، فنلاحظ أنّ هناك اختلافًا في تفاصيل القصّة، من ناحية أنّ القرآن إمّا أنّه يخالف ما ورد في القصّة التوارتيّة ويعدّل فيها وإمّا يضيف إليها جديدًا، فمن أين يستمدّ محمّد هذه المعطيات الجديدة؟!!

فمثلًا، في قصّة موسى عليه السلام ورد في سِفر الخروج: الإصحاح الثاني: ٥-١٠: أنّ ابنة فرعون هي التي كانت في النّهر تغتسل ورأت الصبيّ يبكي، فأخذته وكفلته لمرضعة (أمّ الصبيّ)، «وَلَمَّا كَبِرَ الْوَلَدُ جَاءَتْ بِهِ إِلَى ابْنَةِ فِرْعَوْنَ فَصَارَ لَهَا ابْنًا، وَدَعَتِ اسْمَهُ: «مُوسَى» وَقَالَتْ: «إِنِّي انْتَشَلْتُهُ مِنَ الْمَاءِ».

أمّا في القرآن، فيقول تعالى: ﴿**وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرَّتُ عَيْنٍ لِّي وَلَكَ ۖ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰ أَن يَنفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا**﴾ (القصص: ١١).

ومن يقارن القصّة يلاحظ أنّه: أين التوراة من الأسلوب الأدبيّ والمضمونيّ للقرآن؟!!

وعلى كلّ حال، بالعودة إلى المقارنة من الناحية العقائديّة، نعرض نموذجًا واحدًا عن قصّة هارون:

ورد في: سفر الخروج: الأصحاح الثاني والثلاثون: وَلَمَّا رَأَى الشَّعْبُ أَنَّ مُوسَى أَبْطَأَ فِي النُّزُولِ مِنَ الْجَبَلِ، اجْتَمَعَ الشَّعْبُ عَلَى هَارُونَ وَقَالُوا لَهُ: «قُمِ اصْنَعْ لَنَا آلِهَةً تَسِيرُ أَمَامَنَا...». فَقَالَ لَهُمْ هَارُونُ: «انْزِعُوا أَقْرَاطَ الذَّهَبِ الَّتِي فِي آذَانِ نِسَائِكُمْ وَبَنِيكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَاتُونِي بِهَا»... فَأَخَذَ ذلِكَ مِنْ أَيْدِيهِمْ وَصَوَّرَهُ بِالإِزْمِيلِ، وَصَنَعَهُ عِجْلًا مَسْبُوكًا...

فَقَالَ الرَّبُّ لِمُوسَى: «اذْهَبِ انْزِلْ. لأَنَّهُ قَدْ فَسَدَ شَعْبُكَ الَّذِي أَصْعَدْتَهُ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ. زَاغُوا سَرِيعًا عَنِ الطَّرِيقِ الَّذِي أَوْصَيْتُهُمْ بِهِ. صَنَعُوا لَهُمْ عِجْلًا مَسْبُوكًا، وَسَجَدُوا لَهُ وَذَبَحُوا لَهُ وَقَالُوا: هذِهِ آلِهَتُكَ يَا إِسْرَائِيلُ الَّتِي أَصْعَدَتْكَ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ»...

وَقَالَ مُوسَى لِهَارُونَ: «مَاذَا صَنَعَ بِكَ هذَا الشَّعْبُ حَتَّى جَلَبْتَ عَلَيْهِ خَطِيَّةً عَظِيمَةً؟»...

فَضَرَبَ الرَّبُّ الشَّعْبَ، لأَنَّهُمْ صَنَعُوا الْعِجْلَ الَّذِي صَنَعَهُ هَارُونُ.

فهذا النصّ ينسب إلى هارون صناعة العجل، وخلق البيئة الحاضنة للوثنيّة والشرك وعبادة غير الله تعالى... إلخ، وأين هذا من هارونعليه السلام في الرؤية القرآنيّة الذي كان وزيرًا لموسى وأخلفه في قومه ليصلح[١]، وأنّه رحمة[٢]، وأنّ الله آتاه الفرقان وضياءً وذكرًا[٣]، والذي اعتبر صناعة العجل فتنة ودعا بني إسرائيل إلى ربوبيّة الرحمن... ﴿**لَقَدْ قَالَ لَهُمْ هَارُونُ مِن قَبْلُ يَا قَوْمِ إِنَّمَا فُتِنتُم بِهِۦ وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَـٰنُ فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي**﴾ (طه: ٩٠).

أمّا الوارد في القصة القرآنيّة أنّ الذي قام بذلك هو السامريّ[٤].

ثامنًا: شبهة نفي الإعجاز بسبب اضطراب النصّ القرآنيّ

من الشُّبهات التي يطرحها المستشرقون حول القرآن لنفي كونه معجزة وموحَى به من عند الله تعالى، هو أنّه نصّ مضطرب. يقول جولدتسيهر: «لا يوجد كتاب تشريعيٌّ اعترفت به طائفة دينيّة اعترافًا عقديًّا على أنّه نصّ مُنزَل أو موحَى به، يُقدّم نصّه في أقدم عصور تداوله بمثل هذه الصورة من الاضطراب وعدم الثبات، كما نجد في النصّ القرآنيّ»[٥].

وباستقراء كلماتهم يمكن استخلاص اضطرابه في أمور، منها: فقدان الوحدة الموضوعيّة بين الآيات، والتكرار، وتعدّد القراءات... نبحث عنها بالترتيب.

[١]- الأعراف: ١٤٢.

[٢]- مريم: ٥٣.

[٣]- الأنبياء: ٤٨.

[٤]- طه: ٨٧-٩٨.

[٥]- جولدتسيهر، العقيدة والشريعة، ص٢٢.

أ. فقدان الوحدة الموضوعيّة بين الآيات

أمّا فيما يتعلّق باللاترابط بين النصوص القرآنيّة في السّورة الواحدة، بأنّه تارة تتحدّث السورة عن قضية عقائديّة كالتوحيد، ثمّ تنعطف منها إلى الحديث عن تشريع ما كالصلاة، ثم عن قضية تاريخيّة، أو مثل، أو...

يقول زترستين: «غالبًا ما تكون هناك الكثير من التكرارات المُتعبة، فضلًا عن التحوّلات المباشرة من موضوع إلى آخر، ما يجعل انطباعًا مزعجًا للغاية عند القراءة»[١].

ب. التكرار المضمونيّ

وفيما يتعلّق بتكرار الموضوعات، فنلاحظ مثلًا تكرّر ذكر قصّة آدم أو موسى أو إبراهيم أو الحديث عن الصلاة أو الزكاة أو... في سور كثيرة.

يقول كارل يوهان تورنبيرغ: «إنّ القرآن كرّر مرارًا وتكرارًا قصص الشعوب القديمة نفسها عن الأنبياء القدماء، وعن الشعوب الذين تمّ تدميرهم من دون السماح لهم بالتحذير... ويمكن للمرء أن يرى بسهولة التمييز غير المفهوم بين هذا السجل الدينيّ والكتابات المقدّسة لدينا»[٢].

وبالنتيجة، أسلوب القرآن غير مألوف عند العرب، بل في أيّ أدب تعبيريّ، فالثقافات عادة ما تكتب في ضوء قانون الوحدة الموضوعيّة الذي يقوم على أساس الترابط وعدم التكرار، فتُعبِّر عن فكرة ما في نصّ إنشائيّ مترابط الأفكار متناسق، لكن القرآن نصٌّ لا ترابط بين أفكاره، وهناك تكرار عبثيّ لموضوعاته، وهذا يدلّ على أنّه من صناعة محمّد وليس من عند الله، فهو ليس معجزّة بل مزعجًا.

والمفارقة أنّ هذه الشُّبهة تتعامل مع القرآن كأنّه كتاب كباقي الكتب، في

[1]- Zettersteen, Karl Vilhelm, Koranen, p.26.

[2]- Tornberg, Karl Johann, Koranen, p.10.

حين أنّ ميزة القرآن بأنّ له أسلوبه الخاصّ في التعبير عن مراده في ضوء ما يُحقِّق أهدافه. فالقرآن ليس كتابًا قد خطّته أنامل فيلسوف أو أديب أو... وليس كتابًا علميًّا أو تأريخيًّا... كي يكون خاضعًا لشروط البحث العلميّ والأكاديميّ وما عهده الناس من أسلوب المؤلِّفين، فتكون الأفكار مترابطة بشكل هندسيّ، على نحو: باب أوّل يتألّف من فصل كذا وكذا، حتى لو تجاوزنا، ليس هناك شيء مُلزِم للنصِّ القرآنيّ بنحو يكون هناك وحدة موضوعية لكلِّ سورة البقرة -مثلًا-.

هذا، لا يعني تحرّر النصّ القرآنيّ من أيّ ضابط موضوعيّ. فهناك بحث عند بعض العلماء يسمّونها وحدة الغرض، أي أنّ كلَّ سورة لها غرض خاصّ يترتّب عليها، فالسورة لو لم تعبر عن موضوع واحد لكنّها لها غرض واحد، وممّن ركّز على هذا الاتجاه في مفتتح تفسير السور العلّامة الطباطبائيّ في كتابه الميزان في تفسير القرآن.

يقول مثلًا في مطلع سورة الطور: «غرض السورة إنذار أهل التكذيب والعناد من الكفار بالعذاب الذي أُعِدَّ لهم يوم القيامة»[١].

فالقرآن له أسلوب خاصّ، وهو أحد أوجه إعجازه بأنّه ليس نثرًا ولا شعرًا، فلا يخضع لقواعدهما التأليفيّة وضوابطهما التعبيريّة، بل من وجوه إعجازه أنّه ليس له وحدة موضوعيّة، ومحوريّة الترتيب بين الآيات تقوم على أساس تحقيق الغرض، فإذا لم يحقّق هذا الأسلوب القائم على أساس اللاترابط الموضوعيّ والتكرار الغرض، فينفتح باب الإشكال، ولكن إذا كان هذه الأسلوب يحقّق الغرض، فهو فعل حكيم، لأنّ الفعل الحكيم ما يحقّق الهدف ولا يخلّ بالغرض.

وهدف القرآن وغرضه كما صرّح، هو: الهداية، والإخراج من الظلمات إلى النور، بمعنى إيصال الناس إلى الهدف الوجوديّ الذي خُلِقوا لأجله، وهو

[١]- الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج١٩، ص٥.

«معرفة الله وعبادته تعالى»، بإراءة الطريق والإيصال إلى المطلوب، فالقرآن يضيء صراط كدح الإنسان إلى لقائه تعالى، ويأخذ بيده إليه.

فمعيار الأسلوب القرآنيّ هو في أن يكون متناسبًا ومنسجمًا مع الغرض الذي لأجله نزل القرآن، فلو كان الأسلوب القرآنيّ بغير هذا الأسلوب لما حقَّق الغرض، في الحدِّ الأدنى إن لم يكن مُطلقًا ودائمًا، فأكثريًّا وغالبًا.

فهذا الأسلوب الخاصّ بالقرآن، يجعل النفس البشريّة لا تشعر بالضّجر والملل، كما أنّه يشعر بالتفرّد والخصوصيّة، لا كأنّه يطالع كتاب فيلسوف لتغذية عقله وتكوين صورة كاملة حول موضوع معيّن، أو يقرأ قصّةً ورواية أدبيّة ليطّلع على الأحداث كلّها بطريقة متسلسلة حسب تاريخ الوقائع. نعم، لو كان الأمر كذلك لتحدّث الله تعالى عن قصّة موسى عليه السلام في فصل خاصّ وسماه: سورة موسى، وينتهي الحديث عن قصّة موسى، ثم لا يتحدّث في سورة أخرى عنه، وهكذا سورة نوح، سورة إبراهيم، سورة عيسى... بمعنى أنّه تنتهي قصة نوح في تلك السورة أو قصّة عيسى...، ثم مثلًا يتحدّث القرآن في سورة خاصّة عن الألوهيّة والصفات الإلهيّة و... في سورة خاصّة يطلق عليها اسمها: سورة التوحيد، وفي الشرائع يتحدّث عن النكاح ويجمع موضوعاته في سورة واحدة معتمدًا التقسيم الذي يعتمده المؤلِّفون. لكن هذا يخلُّ بالغرض القرآنيّ الذي هو الهداية، فيكون خلاف مقتضى الحكمة، فإنّما يتحقّق الغرض بهذه الطريقة، لأنّ النفس البشريّة تتكون من دوائر وأبعاد، فهناك البعد الذهنيّ، والقلبيّ، والبدنيّ، والسلوكيّ...، كما أنّ للإنسان رغبات وحاجات متنوّعة، ويمرّ بظروف مختلفة، نفسيّة وروحيّة وعاطفيّة وصحيّة وماليّة واقتصاديّة وسياسيّة وأمنيّة واجتماعيّة وأسريّة... بل في داخل كلّ فرد تعيش مجموعة من الشخصيّات: الطّفل، والملاك، وفرعون، والشيطان، والوحش... والنصّ القرآنيّ يتناغم مع الطبيعة البشريّة بكافّة أبعادها وظروفها وحاجاتها و...، فهو تارة يخاطب العقل، ثمّ ينتقل ليخاطب

القلب، ثمّ ينعطف نحو السلوك، وتارة يعالج موضوعًا عقائديًّا، وأخرى اقتصاديًّا، وثالثة أخلاقيًّا... كما أنّ القرآن نزل للناس جميعًا، وهم ليسوا على نسق واحد، فهناك من يهتدي بقصّة، أو موعظة، أو مَثَل... هذا التنوّع هو الذي يُحدِث التأثير المطلوب في الشخصيّة.

والخلاصة، أنّ الضابط الجامع، ليس من الضروريّ أن يكون وحدة الموضوع، بل تكفي وحدة الغرض، والقرآن كتاب هداية، يحقّق بأسلوبه هذا الغرض.

ونضيف في مسألة التكرار:

أوّلًا: أنّ القرآن أكّد على التكرار بما يخدم غرض الهداية، قال تعالى: ﴿**اللَّهُ نَزَّلَ أَحسَنَ الحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقشَعِرُّ مِنهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخشَونَ رَبَّهُم ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُم وَقُلُوبُهُم إِلَىٰ ذِكرِ اللَّهِ ذَٰلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهدِي بِهِ مَن يَشَاءُ وَمَن يُضلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن هَادٍ**﴾ (الزمر: ٢٣).

فالمتشابه في هذه الآية بمعنى أنّ القرآن الكريم يشتمل على آيات مُتكرِّرة المضمون، يُشبه بعضُها بعضًا، ويؤيّد بعضُها بعضًا، فقد كرَّر القصص والمغازي، كما كرَّر ما يرجع إلى التوحيد بأقسامه، إلى غير ذلك من المعاني المُتكرِّرة[١].

ثانيًا: البعد التربويّ للتكرار، التربية هي عمليّة التغيير التدريجيّ للشخصيّة الإنسانيّة من النقص إلى الكمال المُستعدَّة له بأصل التكوين، فإذا أردنا إحداث تحوِّل في الشخصيّة من وضعيّة موجودة إلى وضعيّة مرغوبة، يتوسَّط بين الأمر القائم وما هو كائن، وبين ما ينبغي أن يكون، عمليّة التدريب والتعليم بالتكرار والممارسة والمواظبة، مثلًا عندما يتحدَّث علماء الأخلاق عن كيفيّة تحويل خُلُقٍ ما من حالة إلى ملكة راسخة مستقرّة في النفس البشريّة بحيث يصدر الفعل عن

[١]- السبحاني، المناهج التفسيريّة في علوم القرآن، ج١، ص١٥٩.

الإنسان بلا رويّة، يؤكّدون على أهمّيّة الدّربة والعادة والتكرار والمواظبة، بل حتى الرياضيّون يؤكّدون بأنّه إذا أردنا التربية البدنيّة وبناء العضلات، فيحتاج -مثلًا- تدريب عضلة الصدر إلى ٣ جولات، في كلِّ جولة ١٠ تكرارات، لمدّة زمنيّة معيّنة، وكذلك التعليم المدرسيّ، يقوم على أساس مبدأ التكرار للمعلومة لغرسها في نفس المتعلِّم، فالتكرار هو الذي يؤدّي إلى نمو الذهن أو الخُلُق أو العضلات أو... إلخ.

فالتكرار في القرآن مُتعمَّد، لأنَّ التربية والتأديب والتعليم، إنّما تؤثّر في بناء الشخصيّة، بالتكرار، وإذا كانت وظيفة القرآن تربية الإنسان بأبعاد هويّته المختلفة، فلا بُدَّ من استخدام أسلوب التكرار لتحقيق الهدف.

ج. اضطراب النصّ القرآنيّ بسبب تعدّد القراءات

ومن جملة الشُّبهات التي يطرحها المستشرقون حول النصّ القرآنيّ ليجرّدوه من إعجازه، أنّه نصٌّ مضطّرب من حيث تعدّد القراءات القرآنيّة، فلو كان معجزة، فهذا يعني أنّه موحَى به من عند الله تعالى، وبالتالي لا يكون مضّطربًا وغير ثابت ويقبل التبديل والتغيير.

طبعًا، سنتجاوز مناقشة مقارنته النصّ القرآنيّ بالكتب السماويّة الأخرى، لأنّها من السخرية بمكان، فعن أيّ كتب يتحدّث عن النصّ التوراتيّ أو الإنجيليّ، وهي في أسلوب التعبير والكتابة وتناقض المضمون مما يثير ضحك الثكلى، فضلًا عن أنّه لا يوجد نصّ توراتيّ واحد أو إنجيليّ واحد متّصل سنده بموسى أو عيسى، وإنّما الوثائق التاريخيّة تفيد تدوينها بعد موسى والمسيح بعشرات السنين.

وعلى كلّ حال، النقطة التي نريد التركيز عليها تتعلّق بتعدّد القراءات.

أوّلًا: إنّ طبيعة الخطّ العربيّ أدّت الدّور الأهمّ في تعدّد القراءات، لأنّه بغير تشكيل وتعجيم، فليس فيه نقاط، وبالتالي لا يتمّ التمييز بين التاء والياء مثلًا

كقراءة ابن كثير ﴿**وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا فَسَيَعْلَمُونَ**﴾ بالياء، وقراءة عاصم ﴿**وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا فَسَتَعْلَمُونَ**﴾ بالتّاء، كما أنّه يخلو من ضبط الحركات، فقد يقرأ آخر الكلمة بالضمّ أو الفتح كما في قوله تعالى: ﴿**لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ**﴾ (لَقَدْ عَلِمْتُ) فقد قُرأت بالفتح والضمّ، أو يقع الخلاف في تحريك الكلمة، مثل: ﴿**فسُحُقًا**﴾ بضمتين كقراءة الكسائيّ أو ﴿**فسُحْقًا**﴾ بالتخفيف كقراءة حفص...

فالصورة الكتبيّة للكلمة مُوجِبة لاختلاف الصورة الصوتيّة لها، حيث إنّه كثيرًا ما تتشابه الكلمات عند عزل النقاط والحركات في الرسم والخطّ، وبالتالي يتغيّر الضبط والمعنى تبعًا لذلك، ومن هنا دخل الاجتهاد الشخصيّ إلى عالم القراءة.

عن الإمام الباقر عليه السلام: «إنّ القرآن واحد نزل من عند الواحد، ولكنّ الاختلاف يجيء من قِبَل الرواة»[١].

يقول المحقق الهمداني: «الذي يغلب على الظنّ أنّ عمدة الاختلاف بين القُرَّاء نشأ من الاجتهاد والرأي والاختلاف في قراءة المصاحف العثمانيّة العارية عن الإعراب والنقط، مع ما فيها من التباس بعض الكلمات ببعض بحسب رسم خطّه»[٢].

وبالتالي، فإنّ تعدّد القراءات ليس من ناحية محمّدٍ صلى الله عليه وآله، لأنّها لم تصل إلينا عن طريق التواتر، كي يُشكَل بأنّ النصّ القرآنيّ مضّطرب. فالقراءات متأخِّرة عن نزول القرآن، فلا تضرُّ في إعجازه، لأنّ اختلاف الحرف والحركة، لا يخلُّ بأصل النصِّ وإعجازه.

ثانيًا: النصّ القرآنيّ الذي نزل قبل تعدّد القراءات، كان على مسمع أمراء البلاغة وأرباب اللغة، ولم يُشكلوا عليه، بأنّك يا محمّد، تقرأ وتضبط الكلمات بخلاف أسلوب التعبير العربيّ الذي نمارسه وعهدناه، وأنت تقول: بلسان

[١]- الكلينيّ، الكافي، ج٢، ص٦٣٠.

[٢]- الهمدانيّ، مصباح الفقيه، ج١٢، ص١١٤.

عربيّ مبين؟!! بل على العكس من ذلك -كما تقدّم- فقد قبض النصّ القرآنيّ على عقولهم وقلوبهم، وأثار دهشتهم، واعترفوا بالعجز أمامه، وأنّه ليس من كلام الإنس أو الجنّ.

ثالثًا: هذا كلّه، على فرض حصريّة إعجاز القرآن بالبيانيّ والأدبيّ، لكن بيّنا سابقًا أنّ إعجاز القرآن يتجاوز البعد البلاغيّ والأدبيّ إلى الإعجاز المضمونيّ في عقائده ومعارفه، والإعجاز الغيبيّ في الإنباء عن الغيب والقصص النبويّ، والإعجاز العلميّ الكاشف عن الحقائق الطبيعيّة التي لم تكن معروفة في عهد نزول النصّ وكشف عنها العلم لاحقًا... إلخ.

شبهة تحدّي القرآن بالمعارف التوحيديّة حصرًا دون البيان والبلاغة

نعم، تبقى نقطة مهمّة في هذا السياق، وهي محاولة نولدكه، التركيز على الجانب المعرفيّ من القرآن في التحدّي ليُفرِغ به المعجزة من روحها وحقيقتها، حيث قال: «إذا تفحّصنا تحدّي محمّد عن كثب، اكتشفنا أنّه لم يتّحدَّ خصومه أن يأتوا بما يضاهي القرآن من ناحية شعريّة أو خطابيّة، بل بما يضاهيه من حيث الجوهر، وهذا ما لم يكن في وسع أعدائه بطبيعة الحال. فكيف كان لهم أن يدافعوا عن الإيمان القديم بالآلهة، وكانوا على اقتناع شديد به، بالطريقة نفسها التي دافع فيها ذاك عن وحدة الله وما يتعلّق بها من عقائد»[١].

وبالتالي، يكون انصراف العرب عن الاستجابة للتحدّي، ليس بسبب القوّة الإعجازيّة للقرآن الكريم، وإنّما بسبب أنّهم لا يعتقدون بالمعارف ذاتها التي يعرضها القرآن، ولا يملكون قوّة المنطق في الدفاع عن عقائدهم القديمة، في حين أنّ محمّدًا يملك قوّة المنطق في الدفاع عن عقيدة التوحيد، فيكون اللاتحدّي من قبل العرب ليس بسبب المقتضي، أي إعجاز القرآن في بيانه وأسلوبه وأدبه و...، ولا لقصور ذاتيّ في المشركين، بل لعوامل خارجيّة

[١]- نولدكه، تاريخ القرآن، ج١، ص٥٠-٥١

تتعلّق بضعف منطق المشركين، فالمقتضي للتحدّي موجود، ولكن هناك مانع، في حين أنّ الإعجاز يعني اللااقتضاء لا وجدان المانع أو فقدان الشرط.

لكن، ما يدّعيه نولدكه، هو خلاف ما فهمه العرب المعاصرون للنبيّ ﷺ، إذ تبيّن من النصوص التي عرضناها سابقًا أنّهم فهموا التحدّي في الجانب الأدبيّ والتعبيريّ والبيانيّ، ولذا كانوا يحاكمون النصّ في ضوء ميزان الأدب واللغة، كما في تصريح الوليد بن المغيرة: «فوالله، ما فيكم من رجلٍ أعلم بالأشعار منّي، ولا أعلم برَجِزه، ولا بقصيده، ولا بأشعار الجنّ منّي، والله، ما يشبه الذي يقول محمّدٌ شيئًا من هذا. والله، إنّ لقوله الذي يقول حلاوة، وإنّ عليه لطلاوة، وإنّه لمُثمِر أعلاه، مُغدِق أسفله، وإنّه ليعلو وما يُعلَى، وإنه ليَحطِمُ ما تحته».

ومن الشّواهد على ذلك أيضًا: أنّ طريقة معارضة القرآن ممّن حاول ذلك، كانت بلحاظ السياق التعبيريّ والبلاغيّ، بدءًا من مسيلمة الكذّاب، في قوله مثلًا: «الفيل، ما الفيل، وما أدراك ما الفيل، له مشفر طويل، وذنب أثيل، وما ذلك بخلق ربّنا بقليل»، ومرورًا باعتراف ابن المقفّع وغيره بالعجز عن الإتيان بآية من مثله من حيث قوّة البيان والبلاغة والفصاحة.

الخاتمة

الذي يتابع كتب المستشرقين ويرصد تراثهم، يلاحظ أمرين:

الأوّل: أنّهم لم يأتوا بجديد من ناحية الشُّبهات والأفكار التي يطرحونها، وإنّما يجترّون كلّ قديم قد أجاب عنه علماؤنا وناقشوه، ولكنّهم يُلبسونه ثوب التحقيق والبحث في ضوء المناهج العلميّة الموضوعيّة، وهم أبعد ما يكون عن ذلك.

والثاني: الذي يغلب على الظنّ أنّ أزمة الإنسان المستشرق الذي احتكّ بالقرآن عن قرب، ليست معرفيّة في خطّ علاقتهم بالقرآن الكريم، بل هي مشكلة نفسيّة- أخلاقيّة، ويمكن الخروج بهذه النتيجة بعد التأمّل في مجموعة نقاط:

الأولى: أنّ الحقّ واضح من ناحيتين: أنّ شاهد صدق النصّ القرآنيّ مستبطن في ذاته، بمطابقته للأدلّة العقليّة ونداء الفطرة العاشقة للحقّ. والثاني: إعجازه الواضح الذي يضغط على العقل ليصدِّق به.

الثانية: أن إنكار الحقّ والجحود سببه: الظلم، والعلوّ، والبغي، والحسد الدينيّ، وابتغاء الفتنة، والشعور بمركزية الذّات الغربيّة، والمصالح الدنيويّة...

أ. قال تعالى: ﴿**وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا**﴾ (النمل: ١٤)، هذه الآية تدلّ على أنّ الجحود وقع بعد اليقين، وسبب الجحود: نفسيّ- أخلاقيّ (الظلم والعلوّ).

ب. وقال تعالى: ﴿**وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ**﴾ (البقرة: ٧٥)، هذه الآية تدل علَى أنّ التحريف وقع بعد التعقّل والعلم، بهدف أن يشتروا به ثمنًا قليلًا وهو المصالح الدنيويّة.

ج. وقال تعالى: ﴿**وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حسدًا من عند أنفسهم من بعد ما تبيّن لهم الحقّ**﴾ (البقرة: ١٠٩)، الآية تفيد أنّه تبيّن لهم الحقّ، ولكن أنكروا بسبب الحسد.

وهذا هو حال كثير من المستشرقين، الذين أعمتهم حجب مركزيّة الذات الغربيّة والحسد والبغي والظلم والعلوّ عن الإقرار بالحقّ بعدما شاهدوه من بيّنات الصدّق في القرآن الكريم.

لائحة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

١. ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمّد هارون، دار الفكر، ١٩٧٩م.

٢. ابن كثير، إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، دار الفكر، بيروت.

٣. ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمّد حسين شمس الدين، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ.

٤. ابن هشام الحميري، عبد الملك، السيرة النبويّة، مكتبة محمّد علي صبيح، ميدان الأزهر-مصر، ١٩٦٣م.

٥. جولدتسيهر، أجناس، العقيدة والشريعة في الإسلام، نقله إلى العربية: محمّد ويسف موسى، عبد العزيز عبد الحق، على حسن عبد القادر، دار الكتاب المصريّ، القاهرة، ط١، ١٩٤٦م.

٦. الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، دار الزهراء للطباعة والنشر، بيروت، ط٤، ١٩٧٥م.

٧. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمّد، المفردات في غريب القرآن، دار القلم، ط١، ١٤١٢هـ.

٨. سال، جرجس، مقالة في الإسلام، ترجمة وتحقيق: هاشم العربيّ، منشورات أسمار، ضمن سلسلة الإسلام من منظور آخر، ط١، ٢٠٠٦م.

٩. السبحاني، جعفر، المناهج التفسيرية في علوم القرآن، دار الولاء للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠١٣م.

١٠. السعيدي، عصام هادي كاظم، الدراسات القرآنية في الاستشراق السويديّ، العتبة العبّاسيّة المقدّسة، المركز الإسلاميّ للدراسات الإستراتيجيّة، النجف- العراق، ط١، ٢٠٢٠م.

١١. صدر المتألّهين، محمّد الشيرازي، المشاعر، تقديم: هنري كوربان، مؤسّسة التاريخ العربيّ، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م.

١٢. الطباطبائيّ، محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة- قم المقدّسة.

١٣. الطبرسيّ، أحمد بن علي، الاحتجاج، تعليق: السيّد محمّد باقر الخرسان، منشورات مطابع النعمان، النجف الأشرف، ١٩٦٦م.

١٤. الطبري، محمّد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان.

١٥. غايغر، أبرهام، اليهودية والإسلام، ترجمة: نبيل فياض، دار الرافدين، بغداد، ط١، ٢٠١٨م.

١٦. غراب، أحمد عبد الحميد، رؤية إسلامية استشراقيّة، المنتدى الإسلاميّ، لندن، ١٤١١هـ.

١٧. الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، الكافي، تعليق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط٣، ١٣٨٨ه.

١٨. لوبون، غوستاف، حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسّسة هنداوي للنشر والثقافة، القاهرة، ٢٠١٢م.

١٩. نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن، ترجمة: جورج تامر، مؤسسة كونراد، بيروت، ٢٠٠٤م.

٢٠. الهمداني، آقا رضا، مصباح الفقيه، مؤسّسة الجعفريّة لإحياء التراث ومؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم، ط١، ١٤١٦ه.

٢١. ويلز، هربرت جورج، معالم تاريخ الإنسانية، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، ط٣، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب.

منهج نولدكه الالتقاطيّ للقرآن الكريم
وأثره في توليد شبهات التحريف

م.د. ساجد صباح العسكري[*]

الملخّص

إنّ الكثير من الشبهات التي روّج لها المستشرقون ارتكزت على إسقاطات تستند إلى خلفيّات فكريّة أو سياسيّة ونحوها، لبعض التراث الروائيّ بغية تأسيس فهم مجافٍ للحقيقة عند المتلقّي الغربيّ والشرقيّ، قائم على التشكيك في مصدريّة القرآن ومحاولة نسبة التحريف له، الأمر الذي أنتج مجموعة من الشبهات والإشكاليّات التي لها علاقة بمصدريّة القرآن وسلامته من التحريف، تبعًا للمنهج الالتقاطيّ الذي اعتمدوا عليه في دراساتهم، حيث ينتقي المستشرق رؤية معيّنة من بين النظريّات والآراء المطروحة في أيّ حقل من حقول المعرفة، أو يعتمد على بعض الآراء أو بعض الروايات لتأسيس رؤية معيّنة، بهدف محاكمة الآخر في ضوء تلك الرؤية، والالتقاط بهذا المعنى هو إسقاط للأفكار باختيار ما يناسب الخلفيّة الثقافية للمُسقط. يناقش هذا البحث المنهج الالتقاطيّ الذي اعتمده المستشرق الألمانيّ نولدكه في دراسته القرآنيّة، حيث يتبّع هذا المنهج في

(*)- باحث، العراق، جامعة الإمام جعفر الصادق عليه السلام، فرع ذي قار..

توليد الشبهات التي يستلزم منها القول بتحريف القرآن الكريم، متغافلًا عن التراث الصحيح لآل النبيّ ﷺ في بيان حقيقة القرآن الكريم الناصعة، وهو ما سعى البحث لبيانه بحسب ما يناسب المقام، حيث سيتناول في المبحث الأوّل، دعوى تحريف القرآن الكريم بنقصان آياته ونسخ تلاوته واختلاف قراءاته، وفي المبحث الثاني: مناقشة المسائل التي يستلزم منها القول بالتحريف، نحو جمع المصحف بالشاهد والشاهدين، ونظريّة الأحرف السبعة.

كلمات المفتاحيّة: نولدكه، المنهج الالتقاطيّ، نسخ التلاوة، اختلاف القراءات، جمع المصحف.

المبحث الأوّل: دعوى تحريف القرآن الكريم بنقصان آياته ونسخ تلاوته واختلاف قراءاته

المطلب الأوّل: دعوى نقصان القرآن الكريم

ذهب بعض المستشرقين إلى أنّ القرآن الكريم الموجود ليس كما هو في بداية نزوله، فتوجد آيات وسور ذكرت في كتب الحديث غير موجودة في القرآن[١]، ولم تقتصر هذه الرؤية على المستشرقين، بل تكرّرت في كتابات بعض الحداثويّين المتغرّبين كما هو في كتابات طيّب تيزيني[٢].

وقد عنون نولدكه أحد موضوعات كتابه تاريخ القرآن بعنوان (ما لا يتضمّنه القرآن ممّا أوحي إلى محمّد)، وذكر فيه كثيرًا من الشواهد التي أفادها من بعض الروايات التي وردت في كتب الحديث والتفسير، أمثال: آية الرغبة[٣]، وآية

[١]- ينظر: نولدكه، تاريخ القرآن، ٢١١-٢٢٨.

[٢]- ينظر: تيزيني، طيّب، النص القرآني أمام إشكاليّة البنية والقراءة، ٣٩٢.

[٣]- ورد أنّ آية الرغبة هي «أن لا ترغبوا عن آبائكم فإنّه كفر بكم أن ترغبوا عن آبائكم أو أنّ كفرًا بكم ان ترغبوا عن آبائكم» (صحيح البخاري، ٨/ ١٦٨).

الرضاع[١]، وآية الرجم[٢]، وآية الولاية[٣]، والنورين[٤]، وغيرها.

ومن الروايات التي استشهد بها ما رواه الترمذي بسنده عن أُبي بن كعب: أنّ رسول الله ﷺ قال له: «إنّ الله أمرني أن أقرأ عليك القرآن، فقرأ عليه (لم يكن الذين كفروا) وقرأ فيها: إنّ الدين عند الله الحنيفيّة المسلمة لا اليهوديّة، ولا النصرانيّة، ولا المجوسيّة، من يعمل خيرًا فلن يكفره. وقرأ عليه: لو أنّ لابن آدم واديًا من مال لابتغى إليه ثانيًا، لو كان له ثانيًا لابتغى إليه ثالثًا، ولا يملأ جوف ابن آدم إلّا تراب، ويتوب الله على من تاب»[٥]، ومثل هذا الحديث ورد في صحيح البخاري[٦]، وفي غيره من كتب الحديث[٧].

وروى السيوطيّ بسنده «عن المسور بن مخرمة، قال: قال عمر لعبد الرحمن بن عوف: ألم تجد فيما أنزل علينا: (أن جاهدوا كما جاهدتم أوّل مرّة)؟! فإنّا لا نجدها!!.. قال: أسقطت فيما أسقط من القرآن»[٨].

وذكر نولدكه روايات أخرى تتضمّن الإشارة لنقصان القرآن الكريم، ثمّ أنّه استبعد أن تكون قرآنًا وإن كانت بعض مفرداتها تشبه أسلوب القرآن الكريم، فقال: «من الصعب الحكم فيما إذا كان ما نراه قرآنًا أو حديثًا، في الأصل طبيعة عبارات النصّ هي من دون شكّ قرآنيّة، ولعلّ هذه الميزة بالضبط هي التي دفعت

[١]- روي «عن عائشة أنّها قالت: كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يُحرّمن ثمّ نسخن بخمس معلومات فتوفّى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم وهنّ فيما يقرأ من القرآن» (صحيح مسلم، ٤/ ٦٧).

[٢]- آية الرجم – حسب ما ورد في كتب الحديث- «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله والله عليم حكيم» (مسند أحمد، ٥/ ١٣٢).

[٣]- ذكر حبيب الله الخوئي أنّ آية الولاية هي «وَمَنْ يُطِعِ اللهَ وَرَسُولَهُ فُي ولاية عليّ والأئمّة من بعده فَقَدْ فازَ فَوْزًا عَظيمًا» (منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، الخوئي، حبيب الله، ٢/ ٢١٧).

[٤]- مما نسب إلى فرقة غير معروفة من الشيعة أنّهم يتلون آية النورين والتي نصّها: «يا أيّها الذين آمنوا آمنوا بالنورين أنزلناهما يتلوان عليكم آياتي ويحذرانكم عذاب يوم عظيم...» (دبستان مذاهب، ١/ ٢٤٦-٢٤٧، كما ورد في التمهيد في علوم القرآن، ٨/ ١٦٢).

[٥]- سنن الترمذي، ٥/ ٣٧٠.

[٦]- ينظر: صحيح البخاري، ٧/ ١٧٥.

[٧]- ينظر: على سبيل المثال لا الحصر، مسند أحمد، ٣/ ٣٤٠، مجمع الزوائد، الهيتمي، ١٠/ ٢٤٤.

[٨]- السيوطي، الإتقان، ٢/ ٦٨.

إلى إعلان هذا الحديث قرآنًا، واذا كان النصّ فعلًا نصًّا قرآنيًّا، فلا بدّ من أن تكون مقدّمته قد ضاعت»[١].

يفهم من كلامه أنّه لم يجزم بأنّ ما ورد في كتب التراث هو من القرآن الكريم، ولكن في الوقت نفسه أبقى الباب مفتوحًا للتشكيك.

وهذه الروايات وإن وردت في بعض كتب الصحاح، مما برّر للمستشرقين الاستشهاد بها كونها وردت في كتب سُلِّم بصحّتها عند بعض المسلمين، إلّا أنّ تلك الروايات مرفوضة، لتعارضها مع القرآن الكريم القائل في قوله تعالى: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾ (الحجر: ٩)، ومع إجماع المسلمين على سلامة القرآن الكريم من التحريف، وتوارده متواترًا[٢].

وعلى كلّ ذلك يمكن للباحث أن يُسجل ردًّا علميًّا مستندًا على مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: إنّ الإجماع قائم على عدم الزيادة، أي بمعنى أنّ كلّ ما بين الدفّتين لم يمسّه التحريف بإجماع علماء المسلمين.

المقدّمة الثانية: إنّ قبول الرواية ورفضها يخضع لعدّة أمور، منها: عدم مخالفة القرآن الكريم، ويتم ذلك من خلال عرض الروايات على القرآن الكريم.

إذن ما دام القرآن الموجود غير محرّف بالزيادة، فلا بدّ من رفض جميع الروايات القائلة بالتحريف لتعارضها مع نصّ القرآن الصريح بحفظه من التحريف.

وقد يُشْكَل على هذا الاستدلال باستلزام الدور لاحتماليّة وصول التحريف لهذه الآية، ولكن من خلال الاعتماد على المقدّمة الأولى لا يبقى لهذا الإشكال أيُّ معنى، فالقرآن الذي بين أيدينا لم يمسّه التحريف إطلاقًا، وليس فيه أيُّ زيادة، وهذا ما عليه إجماع المسلمين.

---

[١]- نولدكه، تاريخ القرآن، ٢٢٢.

[٢]- ينظر: نولدكه، تاريخ القرآن، ٨/ ٣٧.

المطلب الثاني: نقصان القرآن الكريم بسبب نسخ التلاوة واختلاف القراءات

اعتمد نولدكه في ما يتعلّق بدعوى نقصان القرآن الكريم وتحريفه على أورده في مسألتي نسخ التلاوة ووجود مصحف خاصّ بالشيعة.

أوّلًا: نسخ التلاوة

ذهب بعض علماء مدرسة الجمهور إلى القول بنسخ التلاوة (نسخ التلاوة والحكم، ونسخ التلاوة دون الحكم) لتصحيح أحاديثٍ ضعيفةٍ وردت في كتب الصحاح نصّت على نقصان القرآن من بعض الآيات كآية الرجم، وآية الرضاع، فبرّروا ذلك بأنّ تلك الآيات نُسخت تلاوتها، فوقعوا بالذي منه هربوا؛ لأنّ القول بنسخ التلاوة لازمه القول بالتحريف، فكان بابًا للطعن في القرآن الكريم، فنرى نولدكه يربط بين الجمع ونسخ التلاوة، ويستدلّ بها على نقصان القرآن الكريم، فهو يرى أنّ نسخ التلاوة هو تبرير لضياع بعض القرآن أو شطب بعض الآيات بحسب تقسيمه هبه الله من سلامة والسيوطي عندما قسّما النسخ إلى نسخ الحكم ونسخ التلاوة؛ إذ يقول: «وبحسب هذا التقسيم يُعدّ منسوخًا أيضًا كلّ ما ضاع قصرًا عن إرادة النبيّ ﷺ أو أُهمل سهوًا فلم يضمّ إلى جمع القرآن الذي قام به الخلفاء»[1].

واستشهد على ما ذهب إليه بما روي في كتب التراث الإسلاميّ، فقد روى ابن مسعود قال: «أنزلت على رسول الله ﷺ آية فكتبتها في مصحفي، فأصبحت ليلة، فإذ الورقة بيضاء، فأخبرت رسول الله ﷺ فقال: «أما علمت أنّ تلك رُفِعَت البارحة»[2].

وروى البخاري عن أنس أنّه قال: «أنزل في الذين قتلوا ببئر معونة قرآن قرأناه،

[١]- نولدكه، تاريخ القرآن، ٤٩.

[٢]- ابن الجوزي، نواسخ القرآن، ٣٤.

ثمّ نُسخ بعد، بلّغوا قومنا أن قد لقينا ربّنا فرضي عنّا ورضينا عنه»[1]. واستشهد كذلك بآية الرجم، وآية الرضاع التي مرّ ذكرهما.

وقد رفض أكثر علماء الإماميّة، وبعض علماء الجمهور[2] القول بنسخ التلاوة بكلا قسميه، وهذا ما غفل عنه نولدكه نتيجة انسياقه بقصد أو دون قصد خلف منهجه الالتقاطيّ. وقد ذكرت مجموعة من الردود الرافضة لنسخ التلاوة، منها:

١. إنّ الروايات التي استندوا إليها روايات ضعيفة وإن وردت في كتب الصحاح.

٢. لو تنزّلنا وقلنا إنّ الروايات ليست ضعيفة، فهي أخبار آحاد، والقرآن الكريم متواترٌ وليس آحادًا.

٣. إذا كانت هذه الآيات منسوخة، فما هي الآيات الناسخة، ومع عدم وجودها يكون هذا الادّعاء باطلًا.

٤. إنّ القول بنسخ التلاوة مجرّد اجتهادٍ ومبرّرٍ لجأ إليه القوم لتصحيح الأحاديث الواردة في كتب الصحاح، فلم يُذكر مصطلح نسخ التلاوة في أقوال الصحابة والتابعين.

٥. من جميع ما تقدّم يمكن القول: إنّ نسخ التلاوة لازمه القول بالتحريف، وهذا باطل فالملزوم باطل أيضًا.

ثانيًا: وجود مصحف خاصّ بالشيعة

ذهب بعض المستشرقين[3]، ومنهم نولدكه إلى القول إنّ للشيعة مصحفًا خاصًّا بهم، وأنّ فيه آيات غير موجودة في القرآن الكريم، ومنشأ هذه الشبهة عند نولدكه يعود لأمرين:

---

[١]- صحيح البخاري، ٣/ ٢٠٨.

[٢]- ينظر: معرفة، محمد هادي، التمهيد، ٢/ ٢٧٥-٢٧٩.

[٣]- جولدتسهير، مذاهب التفسير الإسلامي، ٢٩٤.

الأوّل: وجود مصحف خاصّ بالشيعة بقراءات قرآنيّة وألفاظ مختلفة: ذكر بعض الروايات التي فيها إضافات تفسيريّة، وفي ذلك يقول: «أمّا القراءات المختلفة التي اخترعها الشيعة وعارضوا بها بوصفها قراءات أصيلة والنصوص التي زعموا أنّ أبا بكر وعثمان قد حرّفاها تتناول عليًّا والأئمّة»[١]...

ثمّ يقول: «تتألّف غالبيّة القراءات من الألفاظ علي أو آل محمد التي تُضاف إلى النصّ من دون أخذ المعنى بعين الاعتبار، هكذا يقرأ من دون الفاصلة صراط عليّ بدلًا من العبارة التي ترد في النص {هذا صراط مستقيم}... وتضاف في سوره آل عمران ٣: ١١٩/ ١٢٣ {ولقد نصركم الله ببدر} عبارة (بسيف علي) وفي سوره النساء ٤: ٦٧/ ٦٤ من بعد الكلمات {ولو أنّهم إذ ظلموا أنفسهم جاءوك} يضاف النداء (يا علي)...»[٢].

ويمكن إجمال الردّ على دعواه بالتالي:

١. بعض الروايات التي استُدلّ بها على نسبة التحريف إلى القرآن الكريم هي روايات تفسيريّة توضح وتبيّن بعض المفردات، أو تعيّن مصداقًا من مصاديقها، أو سبب نزولها، وهي ليست جزءًا من النصّ القرآنيّ. ومن تلك الروايات ما رواه القمّيّ في تفسيره «عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله: **{وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ}** في ولاية عليّ والأئمّة عليهم السلام من بعده **{فَقَدۡ فَازَ فَوۡزًا عَظِيمًا}** هكذا نزلت والله»[٣].

٢. الروايات التي ادُّعي تحريف القرآن بالنقصان بسببها لعدم ذكر أسماء أئمّة أهل البيت عليهم السلام إن تمّ سندها، فلا يمكن حملها إلّا على التحريف المعنويّ؛ لأنّه لو كان الأمر كما يقولون، لما طلب الرسول صلى الله عليه وآله دواة وقلمًا ليكتب للأمّة وصيّته بعليٍّ وأهل بيته من بعده، ولما احتاج إلى بيعة الغدير لإكمال دين الله وإتمام نعمته، ولو

[١]- نولدكه، تاريخ القرآن، ٣٢٥-٣٢٦.

[٢]- نولدكه، تاريخ القرآن، ٣٢٦.

[٣]- تفسير القمّيّ، ٢/ ١٩٨.

كانت هناك آيات ذُكر فيها اسم أحد الأئمّة لاحتجّوا بها عند محاججة الخصوم في أحقّيّتهم بالخلافة.

والحقيقة أنّ الأمر على العكس تمامًا، فهناك روايات وردت عن المعصومين عليهم السلام تؤكّد عدم ذكر اسم أحدهم في القرآن، فقد روى الكلينيّ بسنده عن أبي بصير قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: **{أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ}**، فقال: نزلت في عليّ بن أبي طالب والحسن والحسين عليهم السلام: فقلت له: إنّ الناس يقولون: فما له لم يسمِّ عليًّا وأهل بيته عليهم السلام، في كتاب الله عزّ وجلّ؟ قال: فقال: قولوا لهم: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نزلت عليه الصلاة ولم يسمّ الله لهم ثلاثًا ولا أربعًا، حتّى كان رسول الله صلى الله عليه وآله هو الذي فسّر ذلك لهم»[1].

٣. إنّ جُلّ تلك الروايات إنّما هي تفسيريّة، وبعضها اختلاف قراءات لا أكثر، وهي ليست من القرآن الكريم ومن نقلها توهّم أنّها من القرآن الكريم.

وقد أحصى بعض علمائنا الروايات الدالّة على التحريف المعنويّ الذي يرجع في أكثره إلى الاختلاف في القراءات، ووجدوا أنّها لا تتجاوز العشرين رواية، وناقشوها مناقشةً مستفيضةً[2].

الأمر الثاني: سورة النورين

إنّ ما يسمّى بسورة النورين أو سورة الولاية لم تُذكر في أيّ من مصادر الشيعة المعتمدة، ولم يُعثر عليها قبل القرن الحادي عشر الهجريّ، وعُثر عليها في كتاب «دبستان مذاهب» لمؤلّف مجهول يعتنق الزرادشتيّة[3].

وقد جانب المستشرق الألمانيّ نودكه الحقيقة عندما نسب للشيعة الإماميّة القول بنقصان سورة من القرآن باسم سورة النورين؛ إذ يقول: «تذكر مصادر

[١]- الكليني، الكافي، ١/ ٢٨٧.

[٢]- يُنظر: الخوئي، أبو القاسم، البيان، ٢٢٥-٢٣٤، ويُنظر: معرفة، محمد هادي، التمهيد، ٨/ ٢٠٦-٢١٤.

[٣]- يُنظر: نجارزادكان، فتح المحمّدي، سلامة القرآن من التحريف وتفنيد الافتراءات على الشيعة الأمامية، ٤٠٤-٤٠٥.

شيعيّة أنّ عثمان حذف العديد من السور التي كانت في القرآن، لكنّنا لم نطّلع حتى الآن إلّا على واحدة منها فقط وهي المسمّاة بسورة النورين»[١].

وقد رفض علماء الإماميّة هذه الروايات؛ لتعارضها مع القرآن والسنّة الشريفة، فإنّها تفترض وجود نقص في القرآن الكريم، وهذا أمر مرفوض عند علماء الشيعة الإماميّة[٢].

وإضافة لما تقدّم لا بدّ من التأكيد على أنّ المقصود بمصحف الإمام عليّ عليه السلام في أدبيّات الشيعة، هو المصحف الذي جمعه بأمر من الرسول بعد وفاته، ولا يختلف عن المصحف المتداول إلّا في الترتيب وذكر تفسير للآيات[٣].

كما أنّ جميع الشيعة يقرأون ويفسّرون المصحف المتداول في بيوتهم وفي مساجدهم، وهو المصحف نفسه الموجود عند جميع المذاهب الإسلاميّة.

المبحث الثاني: المسائل التي يستلزم منها القول بالتحريف

المطلب الأوّل: موقف نولدكه من روايات جمع المصحف وتدوينه

يرى بعض المستشرقين وبعض الحداثويّين أنّ القرآن الكريم لم يدوَّن في حياة الرسول صلى الله عليه وآله، وبعد وفاته مرّ بمراحل من الجمع حتّى تكامل ووصل إلى هذه المرحلة، وأنّ طريقة الجمع التي ذكرتها الروايات تحتمل وجود نقص في القرآن الكريم كونه جُمع بالشاهد والشاهدين، الأمر الذي دفع بعض العلماء والباحثين إلى رفضها[٤]؛ لأنهّا موضوعة وغير صحيحة، وتفتح الباب واسعًا للقول ببشريّة القرآن الكريم، ونسبة التحريف له من قبل الطاعنين على القرآن الكريم، فقد افترضت أنّ القرآن الكريم لم يُجمع في عهد النبيّ صلى الله عليه وآله.

[١]- نولدكه، تاريخ القرآن، ٣٢٧.

[٢]- يُنظر: التمهيد في علوم القرآن، ٨/ ١٦٢-١٦٧.

[٣]- ينظر: التمهيد في علوم القرآن، ١/ ٢٩٥-٢٩٦.

[٤]- ينظر: أبو ريّة، محمود، أضواء على السنّة المحمّدية، ٣١٥-٣٣٢، وينظر: الميلاني، علي الحسيني، الصحيحان في الميزان، ١١-٣٣.

وهذا ما أشار إليه نولدكه بقوله: «يعتبر الخلفاء الأوّلون أوّل من نظّم النسخ القرآنيّة وجمعها. بهذه الظروف لا يمكن الشكّ بأنّ هذه الروايات تقدّم تفسيرًا خاصًّا لموضوعنا. ففي الواقع، لا تشير الجملة المستعملة في هذه التقاليد (جمع القرآن) إلى جمع نصوص الوحي في كتاب، ولكن كما تقرّ السلطات التفسيريّة المحمّديّة المهتمّة بالحديث إلى حفظه في الذاكرة، وهكذا يبقى أن نعرف بطبيعة الحال ما إذا كان كلّ من (الجامعين) قد حفظ كلّ نصوص الوحي أو أجزاء كبيرة منها في ذهنه كما سوف نرى لاحقًا فإنّ حفظ النصوص المقدّسة غيبًا كان في كلّ الأزمنة الأمر الأساسيّ في حين أنّ التناقل المكتوب لنصوص الوحي كان ينظر إليه دائمًا بكونه واسطة لبلوغ الغاية»[1].

وفي موضع آخر في معرض كلامه عن جمع القرآن بعد الرسولﷺ من قبل الخليفة الأوّل، واستنادًا إلى بعض الروايات يرى أنّ المصحف كان بعضه مدوَّنًا وبعضه محفوظًا في صدور الصحابة، إذ يقول: «أوكل إلى زيد بن ثابت أمر القيام بهذا العمل، وزيد هذا كان شابًّا ذكيًّا دوّن الوحي للنبيّﷺ نفسه. بعد شيء من التردّد أعلن عن استعداده لإنجاز العمل، رغم قوله إنّه لمن الأسهل له نقل جبل من مكانه. فجمع القرآن من الرقاع واللخاف وجريد النخل والاكتاف والأضلاع وقطع الأديم والألواح والمصدر الأخير كان بحسب الرواية (صدور الرجال)، أي أنّ زيدًا بكلام آخر أكمل بحثه لأرشفة القرآن، بلجوئه إلى أشخاص كانوا يحفظون مقاطع من القرآن غيبًا»[2].

وتغافل نولكه -تبعًا لطبيعة منهجهم في الالتقاط وانسجامًا مع أهدافهم التبشيريّة- عن الروايات التي نصّت على أنّ القرآن الكريم كان مدوّنًا في زمن النبيّﷺ، ولم يفرّقوا بين الجمع والتدوين.

كما أنّ نولدكه يرفض رواية جمع المصحف من قبل الإمام عليّعليه السلام بأمر

[١]- نولدكه، تاريخ القرآن، ٢٤١.

[٢]- نولدكه، م.ن، ٢٤٧-٢٤٨.

الرسول ﷺ؛ لأنّها -بحسب زعمه- روايةٌ خاصةٌ بالشيعة[١]، والسبب الحقيقيّ في هذا الرفض؛ أنّها تُثبت أنّ القرآن الكريم كان مدوّنًا في زمن النبيّ ﷺ وإن لم يكن مجموعًا بين دفّتين.

وعليه؛ لا بدّ من إغلاق هذا الباب بوجه الطاعنين على القرآن الكريم، ومناقشة تلك الروايات مناقشة علميّة، وعدم التسليم بصحّتها وإن وردت في أصحّ الكتب الحديثيّة؛ لأنّ القرآن الكريم أقدس من كلّ كتب الحديث، والحفاظ على سلامته من التحريف أهمّ من تضعيف روايات الصحاح.

ويمكن تسجيل بعض التوجيهات والمناقشات لروايات الجمع:

١. هذه الروايات متعارضة فيما بينها، ففي صحيح البخاري هناك روايات نصَّت على أنّ الرسول ﷺ هو من جمع القرآن الكريم[٢]، وروايات نصّت على أنّه أبو بكر[٣]، وأخرى نصّت على أنّه عثمان بن عفّان[٤]، ولا يمكن الجمع بين هذه الروايات، إلّا أنّ يُقصد بجمع الرسول ﷺ تدوين المصحف في صحائف متفرّقة، والجمع الذي حصل في زمن أبي بكر هو جمع الصحائف بين دفّتين، والجمع في زمن عثمان ما هو إلّا توحيد للقراءات بقراءة واحدة[٥].

٢. إنّ روايات الجمع بمعنى الجمع من صدور الصحابة بالشاهد والشاهدين لا يمكن قبولها بحالٍ من الأحوال؛ لأنّها تُبرّر القول بنقصان القرآن الكريم، كما أنّها تجعل من القرآن أخبارًا آحادًا وليس متواترًا وهذا خلاف إجماع المسلمين[٦].

٣. الأخذ بالرواية التي تنصّ على أنّ الجامع للقرآن هو الإمام عليّ عليه السلام لا

[١]- نولدكه، تاريخ القرآن، ٢/ ٢٤٣-٢٤٤ .

[٢]- ينظر: صحيح البخاري، ٦/ ١٨٧.

[٣]- ينظر: صحيح البخاري، ٦/ ٧١.

[٤]- ينظر: م.ن، ٦/ ١٨٣.

[٥]- ينظر: الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، ٢٥٦.

[٦]- ينظر: التمهيد في علوم القرآن، ٨/ ٣٧.

تدعُ المجال للمشكّكين والطاعنين، لأنّها تفترض أنّ التدوين حصل في زمن الرسول ﷺ وأنّ الإمام عليًّا عليه السلام جمع المدوّن بعد وفاته.

وعند مراجعة أقوال علماء الإماميّة نجد أنّ الإجماع قائم على أنّ القرآن مدوَّن في زمن الرسول ﷺ، واختلفوا في أنّه مجموع بين دفّتين، أم مفرّق في صحف كتبها كُتّاب الوحي، فذهب السيّد المرتضى والسيّد الخوئي وغيرهم إلى القول الأوّل[١].

وذهب أكثر العلماء إلى كونه مدوَّنًا في صحف مفرّقة وقد جمعه الإمام عليّ عليه السلام بعد وفاة الرسول ﷺ[٢]، ولكلٍّ من الفريقين أدلّته، ولكنّهم يجمعون على أنّ القرآن كان مدوَّنًا، وهذا هو القدر المتيقّن الذي يكفي لردّ الإشكال.

المطلب الثاني موقف نولدكه من نظريّة نزول القرآن على سبعة أحرف وما يستلزم منها:

ظهرت نظريّة الأحرف السبعة نتيجة وجود روايات كثيرة في كتب الحديث؛ إذ عدّها بعضهم من المتواترات[٣]، وشُحذت الأقلام للدفاع عن هذه النظريّة؛ لأنّها مستندة على روايات وردت في أصحّ الكتب بعد القرآن -عند بعض المسلمين- نحو صحيح البخاري وصحيح مسلم[٤] وغيرها، ومن تلك الروايات ما رواه البخاري بسنده عن عبد الله ابن عبّاس: «إنّ رسول الله ﷺ قال أقرأني جبريل على حرف، فراجعته فلم أزل أستزيده ويزيدني حتّى انتهى إلى سبعة أحرف»[٥].

وروى أيضًا بسنده عن «عروة بن الزبير أنّ المسوّر بن مخرمة وعبد الرحمن بن عبد القاري حدّثاه أنّهما سمعا عمر بن الخطاب يقول سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول الله ﷺ، فاستمعت لقراءته، فإذا هو يقرأ على

[١]- يُنظر: الطبرسي، مجمع البيان، ١/ ٤٣، وينظر: الخوئي، أبو القاسم، البيان، ٢٥١.

[٢]- يُنظر: الطباطبائي، الميزان، ١٢/ ١٢٠؛ وينظر: معرفة، محمد هادي، التمهيد، ٢٨٥.

[٣]- ينظر: مناهل العرفان: ١/١٣٩

[٤]- ينظر: صحيح البخاري: ٣/ ١٢٢، ٤/ ١١٣، ٦/ ١٨٤؛ وينظر صحيح مسلم، ١/ ٥٦٠-٥٦٢.

[٥]- صحيح البخاري: ٦/ ١٠٠.

حروف كثيرة لم يقرئنيها رسول الله ﷺ، فكدت أساوره في الصلاة، فتصبّرت حتّى سلّم فلببته بردائه فقلت من أقرأك هذه السورة التي سمعتك تقرأ؟ قال: أقرأنيها رسول الله ﷺ، فقلت كذبت فإنّ رسول الله ﷺ قد أقرأنيها على غير ما قرأت، فانطلقت به أقوده إلى رسول الله ﷺ، فقلت إنّي سمعت هذا يقرأ بسورة الفرقان على حروف لم تقرئنيها فقال رسول الله ﷺ أرسله اقرأ يا هشام، فقرأ عليه القراءة التي سمعته يقرأ فقال رسول الله ﷺ كذلك أنزلت، ثم قال اقرأ يا عمر، فقرأت القراءة التي أقرأني، فقال رسول الله ﷺ كذلك أنزلت إنّ هذا القرآن أُنزل على سبعة أحرف فأقرؤوا ما تيسّر»[1].

ولورود هذه الأحاديث وغيرها في كتب حكم عليها بالصحة عند علماء الجمهور، فهم يرون ضرورة الإيمان بنظريّة الأحرف السبعة إلّا القليل منهم ممّن حاول مناقشة أسانيد البخاري نقاشًا موضوعيًّا ليحفظوا للقرآن تواتره ونفي التحريف عنه، لأنّنا أمام خيارين؛ إمّا أن نقبل بالطعن الذي يوجّه للقرآن أو نرفض تلك الروايات من خلال مناقشة أسانيدها، وعرض الروايات على القرآن، وما يتعارض مع القرآن نرمي به عرض الجدار.

فأصبحت مقولة نزول القرآن على سبعة أحرف تُشكّل عبئًا كبيرًا على المفكّر المسلم؛ لأنّها تفترض أنّ القرآن الكريم مرّ بمراحل حتّى تكامل، وقد أشار نولدكه لذلك بقوله: «وقد يكون الاختلاف كبيرًا جدًّا ويؤدّي إلى حذف آيات كاملة أو إضافتها وهذا ما يعترف به بعض المسلمين، إذ يذكرون أنّه كان من الجائز استبدال كلمات مفردة بسواها تؤدّي المعنى نفسه»[2].

فأخذ المفكّر المسلم يبحث لها عن صورة حلّ معقولة، حتّى لا تصبح مدخلًا للطعن بالقرآن الكريم؛ لذا فهي محلّ رفض من قبل علماء الشيعة وبعض علماء مدرسة الجمهور لما يستلزم من قبولها القول بالتحريف، والقول ببشريّة القرآن

[١]- صحيح البخاري: ٦/ ١٠٠.

[٢]- نولدكه، تاريخ القرآن، ٤٦

الكريم، ولهذا ألمح نولدكه لتعسّف التأويل ومحاولة تصحيح الروايات والجمع بين الوجوه التي فسّرت الأحرف السبعة بقوله: «هذا الاختلاف التامّ الذي نستطيع تفسيره بسهولة يسبّب للكتّاب المسلمين مشقّة بالغة، وقد بذلوا جهدًا كبيرًا، خاصّة من أجل إيضاح معنى الكلمات القائلة إنّ هذا القرآن أُنزل على سبعة أحرف، أو كما يَرِد في صيغة أخرى خمسة أحرف.

كثيرة هي الروايات التي تُساق لهذا الغرض، وقد استطاع أبو حاتم محمّد بن حبّان البستي (ت ٣٥٤) أن يجمع ما يتراوح بين ٣٥ و٤٠ صنفًا مختلفًا من الإيضاحات التي نجدها جميعًا أو على الأقلّ أهمّها في مختلف الكتب، وقد كتب أبو شامة (ت حوالي سنة ٦٥٠) كتابًا خاصًّا حول أصناف هذه الإيضاحات المختلفة.

وبالنظر إلى أنّ معظم هذه الإيضاحات عديمة القيمة، لا بل مضحك، ويناقض نصّ الروايات»[١].

فنولدكه رتّب آثارًا على نظريّة لم تثبت عند جميع المسلمين، فلو كان موضوعيًّا ومبتعدًا عن المنهج الالتقاطيّ، لوجد موقفًا مغايرًا عند مدرسة أهل البيت عليهم السلام، استنادًا لما رُويَ عن الأئمّة عليهم السلام في ذلك، فقد رُويَ عن الفضيل بن يسار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام إنّ الناس يقولون: إنّ القرآن نزل على سبعة أحرف، فقال: كذبوا أعداء الله، ولكنّه نزل على حرف واحد من عند الواحد»[٢].

أمّا ما روي عن المعصومين عليهم السلام من روايات تُشير إلى نزول القرآن الكريم على سبعة أحرف، فأسانيدها غير تامّة لانقطاع سندها أو لجهالة رواتها، أو لعدم وثاقتهم، وهذا ما نبّه له السيّد الخوئي في كتابه البيان[٣]، والشيخ محمّد هادي

[١]- نولدكه، تاريخ القرآن، ٤٥-٤٦.

[٢]- الكليني، الكافي، ٢/ ٦٣٠.

[٣]- الخوئي، البيان، ١٩٣.

معرفة في كتابه التمهيد[١]، كما أنهّا تتعارض مع ما ثبت عن المعصوم من أنّ القرآن نزل على حرف واحد، ولو سلّمنا تنزّلًا وجود التعارض بين الروايات، فمقتضى الجمع يفترض أنّ المقصود بالسبعة الأحرف المعاني وليست الألفاظ؛ لذا وُجّهت بأنّ المقصود منها بطون القرآن ومستوياته، وهذا ما أشار إليه الفيض الكاشاني بقوله: «والتوفيق بين الروايات كلّها أن يُقال: إنّ للقرآن سبعة أقسام من الآيات وسبعة بطون لكلّ آية، ونزل على سبع لغات، وأمّا حمل الحديث على سبعة أوجه من القراءات، ثمّ التكلّف في تقسيم وجوه القراءات على هذا العدد كما نقله في مجمع البيان عن بعضهم، فلا وجه له»[٢].

ومن ناحية عمليّة لا يوجد شيء اسمه أحرف سبعة في مدرسة الجمهور، فعثمان بن عفّان وحّد المصاحف في مصحف واحد وأعرض عن البقيّة، وهذه دلالة على أنّ نظريّة الأحرف السبعة، غير ثابتة، فالصحابة منذ العصر الأوّل للإسلام تنبّهوا إلى نتائج هذه النظريّة كونها تنسب التحريف للقرآن الكريم، لذا تصدّوا لها ووحّدوا القراءات على حرف واحد، فتوحيد القراءات من قبل عثمان بن عفّان دليل على عدم صحّة هذه النظريّة، وموقف نولدكه على خلاف ذلك، فهو يرى أنّ نظريّة الأحرف السبعة اخترعت بعد جمع عثمان للمصحف لتأويل الاختلافات بين مصحف عثمان والمصحف الذي جمعه زيد بعد وفاة الرسول بأمر من الخليفة الأوّل[٣].

[١]- التمهيد في علوم القرآن، ٢/ ٧٩.

[٢]- الفيض الكاشاني، التفسير الصافي، ١/ ٦١.

[٣]- نولدكه، تاريخ القرآن، ٢٨٨.

الخاتمة

وفي ختام البحث رشحت بعض النتائج، والتي لا تُعدّ اكتشافات، بل هي خلاصات معرفيّة لما تقدّم بحثه، وهي:

١. الغاية من المنهج الالتقاطيّ الذي سار عليه بعض المستشرقين ومنهم نولدكه، قراءة التراث الإسلاميّ قراءه متجزّئة بما يحقّق لهم الأهداف التي يريدون الوصول إليها.

٢. ما يؤخذ على المنهج الالتقاطيّ أنّه منهج غير موضوعيّ في التعاطي مع القضايا العلميّة، فهو لا ينظر إلى التراث كمنظومة واحدة، بل إنّه يقتطع وما يريد، ويتعامل مع التراث بمستوى واحد من دون التمييز بينما هو معتبر وما هو غير معتبر، ومن دون التمييز بين الحديث الصحيح والحديث غير الصحيح، بل إنّ كلّ ما يجده في التراث الاسلاميّ يأخذه مسلّمًا بصحّته.

٣. اعتمد نولدكه في إثبات نقصان بعض آيات القرآن الكريم على ما ورد من روايات أشارت لذلك، مع أنّ هذه الروايات وردت في كتب الفريقين، إلّا أنّها روايات لا يمكن التسليم بها، وإن ورد بعضها في كتب الصحاح؛ لأنّ الإجماع قائم على سلامة القرآن الموجود بين أيدينا من الزيادة والنقصان.

٤. يستلزم من مقولة نسخ التلاوة القول بتحريف القرآن، ونسخ التلاوة هذا من البدع التي ظهرت متأخّرة ولم تكن موجودة في التراث الاسلاميّ كنظريّة، وإنّما جاءت لتصحيح بعض الأحاديث التي وردت في كتب الصحاح، وهي محلّ رفض من علماء الإماميّة وكثير من علماء مدرسة الجمهور.

٥. ادّعاء وجود مصحف خاصّ بالشيعة الإماميّة ادّعاء مجانب للحقيقة، فقد اعتمد نولدكه على بعض الروايات التي عرض القراءات التفسيريّة لبعض الآيات التي فسّرت بعض الآيات، وما يبطل ذلك مقولة مشهور الإماميّة بعدم نقصان القرآن الكريم.

٦. القدر المتيقّن أنّ القرآن الكريم كان مدوّنًا في عصر الرسول صلّى الله عليه وآله، ولا يمكن قبول الآراء التي تقول إنّ القرآن الكريم لم يكن مدوَّنًا، بل كان محفوظًا في صدور الصحابة؛ لأنّ هذا يفتح بابًا للتشكيك بنقصان القرآن الكريم لاحتماليّة ضياع بعض آياته.

٧. لازم القول بالأحرف السبعة، القول بالتحريف وببشريّة القرآن الكريم؛ لذا كانت نظريّة الأحرف السبعة محلّ رفض علماء الإماميّة وكثير من علماء الجمهور للسبب المتقدّم، ولعدم وجود وجه مقبول في تفسير حقيقتها.

لائحة المصادر والمراجع

١. الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، تحقيق: سعيد المندوب، دار الفكر – لبنان، ط١، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦.

٢. أضواء على السنّة المحمّديّة، محمود أبو ريّة (ت ١٩٧٠م)، مؤسّسة أنصاريان للطباعة والنشر، قم – ايران، ط ٤، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.

٣. البيان في تفسير القرآن، أبو القاسم الخوئي (ت ١٤١٣هـ)، مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي(قدس)، ط٣٠، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

٤. تاريخ القرآن، ثيودور نولدكه (ت ١٩٣٠هـ)، تعديل: فريديريش شفالي، ترجمة: جورج تامر مع آخرين، دار نشر جورج ألمز، ٢٠٠٠م.

٥. التفسير الصافي، محمّد محسن الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١هـ)، صحّحه وقدّم له وعلّق عليه: حسين الأعلمي، مكتبة الصدر – طهران، ط٢، ١٤١٦هـ.

٦. تفسير القمّيّ، أبو الحسن عليّ بن إبراهيم القمّيّ (ت نحو ٣٢٩هـ)، صحّحه وعلّق عليه وقدّم له: طيّب الموسوي الجزائريّ، مؤسّسة دار الكتاب للطباعة والنشر، قم – إيران، ط٣، ١٤٠٤هـ.

٧. تفسير مجمع البيان، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسيّ (ت ٥٤٨هـ)، تحقيق وتعليق: لجنة من العلماء والمحققين الأخصائيين، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت – لبنان، ط١، ١٤١٥هـ.

٨. التمهيد في علوم القرآن، محمد هادي معرفة، منشورات ذوي القربى – قم المقدّسة، ط٢، ٢٠٠٩م.

٩. سلامة القرآن من التحريف وتفنيد الافتراءات على الشيعة الإماميّة، فتح الله المحمّدي، دار مشعر – طهران، (د.ط)، ١٤٢٤هـ.

١٠. سنن الترمذي، محمّد بن عيسى الترمذي (ت ٢٧٩هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت، ط٢، ١٤٠٣ه/ ١٩٨٣م.

١١. صحيح البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت، (د.ط)، ١٤٠١هـ.

١٢. صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ)، دار الفكر، بيروت – لبنان، (د.ط)، (د.ت).

١٣. الصحيحان في الميزان، علي الحسيني الميلاني، مركز الحقائق الإسلاميّة، ط١، ١٤٢٧هـ – ١٣٨٥ش.

١٤. الكافي، محمد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٩هـ)، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلاميّة – طهران، ط٥، ١٣٦٣ش.

١٥. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نور الدين بن أبي بكر الهيثميّ (ت ٨٠٧هـ)، دار الكتب العلميّة، بيروت – لبنان، ط١، ١٤٠٨هـ.

١٦. مذاهب التفسير الإسلاميّ، إجنست جولد تسيهر (ت ١٣٤٠هـ)، ترجمة وتحقيق: عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي بمصر ومكتبة المتنبّي ببغداد، (د.ط)، ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م.

١٧. مسند أحمد، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسّسة الرسالة، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

١٨. مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني (ت ١٣٦٧هـ)، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركائه، ط٣، (د.ت).

١٩. منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، حبيب الله الخوئي (ت ١٣٢٦هـ)، تحقيق: سيد إبراهيم الميانجي، بنياد فرهنگ امام المهدي عجل الله فرجه، طهران، ط٤، (د.ت).

٢٠. الميزان في تفسير القرآن، محمّد حسين الطباطبائيّ (ت ١٤٠٢هـ)، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة، (د. ط)، (د. ت).

٢١. النصّ القرآنّي أمام إشكاليّة البنية والقراءة، طيّب تيزيني، دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ط)، ١٩٩٧م.

٢٢. نواسخ القرآن، ابن الجوزي (ت٥٩٧)، دار الكتب العلميّة – بيروت.

قضيّة القرآن والشعر الجاهليّ
عند المستشرق تيسدال

د. محمود كيشانه[*]

الملخّص

ينطلق هذا البحث من محاولة البحث عن موقف المستشرق وليام سانت كلير تيسدال من القرآن والشعر الجاهليّ، حيث حاول إثبات فرضيّة اقتباس القرآن من الشعر الجاهليّ، وصولًا إلى القول بالمصدريّة البشريّة للقرآن.

ويهدف هذا البحث إلى بيان موقف المستشرق تيسدال من القرآن والشعر العربيّ الجاهليّ عند امرئ القيس وأميّة بن الصلت. وكذلك محاولة الكشف عن موقفه من الفرضيّة هل معها أم ضدّها؟ وإذا كان ضدّها أو لم يؤمن بها كامل الإيمان فلماذا ضمّنها كتابه؟! كما يهدف إلى الردّ العلميّ الذي يبيّن خطأ المنطلقات التي تنطلق منها هذه الفرضيّة، والتي قادت إلى الخطأ. هذا الردّ قائم على رافدين: النقد الخارجيّ للنصوص الشعريّة التي ذكرها هذا المستشرق، والنقد الداخليّ لها، والذي يكشف عن الكثير مما ينقد رأي تيسدال ذاته. محاولين الكشف عن العوار الذي تقوم عليه هذه الفرضيّة، بما ينسفها من الأساس. لكن إذا علمنا أنّ هذا

[*]- محمود أحمد عبد الرحمن علي، باحث وكاتب مصري، محاضر بجامعة القاهرة فرع الخرطوم.

المستشرق يسير في اتجاه التعصّب ضدّ كلّ ما هو إسلاميّ، أدركنا أنّنا أمام محاولة للتشكيك في المصادر الأصليّة الإلهيّة للقرآن. وذلك بالاعتماد على المنهج التحليليّ النقديّ، الذي يحلّل موقف تيسدال من القضيّة، ثمّ توجيه ما يلزمه من النقود على المستويين العلميّ والدينيّ.

الكلمات المفتاحيّة: تيسدال، القرآن الكريم، الشعر الجاهليّ.

المقدّمة

يعالج هذا البحث موقف المستشرق تيسدال في ما أورده في كتابه حول مقولة اقتباس القرآن من الشعر الجاهليّ؛ ولذا يحاول هذا البحث الإجابة على مجموعة من التساؤلات التي تمثّل إشكاليّات يحاول أن يجيب عنها، ومن هذه التساؤلات: ما موقف تيسدال من القرآن والشعر الجاهليّ؟ وهل نستطيع أن نجد علاقة ما بينهما كما حاول أن يومئ هذا المستشرق؟! وما المنطلقات التي انطلق منها والمقدّمات أو النصوص التي بين يديه؟!

ما أوجُه النقد التي يمكن أن تُوجّه للمستشرق تيسدال في هذا الصدد؟ وهل تستند إلى بعد دينيّ فقط؟! أم تجمع بين البعدين: الدينيّ والعقلي في بوتقة واحدة تقود إلى إفحام آراء تيسدال وبيان تهافتها؟ وكيف يمكن من خلال النقد الداخليّ والخارجيّ للنصوص الشعرية الجاهليّة التي ذكرها تيسدال أن نرد هذه القضيّة من أساسها؟ ومن خلال الإجابة على هذه الإشكاليّات والتساؤلات تتمحور أمامنا محاور البحث، وهي على النحو التالي: أوّلًا، مقدّمة، ثانيًا، موقف تيسدال من قضيّة القرآن والشعر الجاهليّ، ثالثًا، النقد الخارجيّ للنصوص، رابعًا، النقد الداخليّ للنصوص.

أوّلًا- موقف تيسدال من قضيّة القرآن والشعر العربيّ

رمى تيسدال من طرف خفيٍّ إلى أنّ القرآن مأخوذ من شعر امرئ القيس،

وعلى الرغم مما أظهره في بعض المواضع من رد الفرضيّة، إلّا أنّ ما ساقه من بعض النصوص أثار بعض الشبه التي سنعرضها تفصيلًا ثمّ نردّ عليها باستفاضة، حيث حاول هذا المستشرق بذلك أن يشكّك في المصدريّة الإلهيّة للقرآن الكريم، وهو زعم اتّجه إليه كثيرون، وتبعهم فيه أيضًا كثيرون، وهي كلّها أقلام تطرح فكرة ذهنيّة مسبقة تجول حولها خواطرهم، ترتبط بالمصدريّة البشريّة للقرآن.

ومن ثمّ فقد كان موقف هذا المستشرق واضحًا من البداية، وهو موقف يجمع بين النقيضين، حيث يذكر النصوص التي تزكّي الشبهة، ثمّ يؤيّدها حينًا ويرفضها حينًا، وهو الموقف النابع لا أقول من أبعاد منهجيّة علميّة، ولكنّني أقول إنّه نابع من خلفيّة دينيّة قوامها التعصّب لديانته، ومن ثمّ فقد أثار هذا الرجل العديد من الشبه حول هذه القضيّة. ومن هذه الشبه التي أثارها ما هو آت:

الشبهة الأولى: يقول: «حتى الوقت الحاليّ، ما زال يقال في الشرق أحيانًا، أنّ محمّدًا لم يتبنَّ كثيرًا من العادات والشعائر العربيّة الدينيّة للوثنيّين العرب وضمّنها في الإسلام فقط، ولكنّه متهم أيضًا بالسرقة الأدبيّة من خلال اقتباس أجزاء من بعض أشعار إمرئ القيس، الشاعر العربيّ القديم، ومن المؤكّد أنّ هذه السرقات ربما مازلت توجد في القرآن. ولقد سمعت حتّى قصّة بأنّه ذات يوم وعندما كانت فاطمة ابنة محمّد تتلو الآية الأولى من سورة القمر ﴿اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانشَقَّ الْقَمَرُ﴾ كانت ابنة الشاعر حاضرة وقالت لها، هذا بيت من أحد قصائد أبي، وقد سرقه أبوك، وادّعى أنّه أوحى له به من الله. لكن هذه القصّة قد تكون كاذبة لأنّ امرأ القيس مات حوالى سنة ٥٤٠م من الحقبة المسيحيّة، بينما لم يكن محمّد قد ولد حتّى عام الفيل سنة ٥٧٠م»[١].

الشبهة الثانية: يقول فيها تيسدال: «ومع ذلك ففي طبعة حجريّة للمعلّقات حصلت عليها في فارس، وجدت في نهاية المجلد بعض قصائد منسوبة إلى امرىء القيس، رغم عدم ذكرها في أيّ طبعات أخرى مما رأيت من أشعاره. وفي هذه

[١]- تيسدال، سان كلير، المصادر الأصلية للقرآن، ص٣٧-٣٨.

القصائد المشكوك في نسبتها وجدت الأبيات المذكورة أدناه، رغم احتوائها على بعض الأخطاء الواضحة، والتي أعتقد أنّه من الأفضل ذكرها دون تصحيح. إنّ الأبيات المعلّم بخطّ فوقها مذكورة أيضًا في القرآن في السور الآتية (سورة القمر الآية ١) ﴿**اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانشَقَّ الْقَمَرُ**﴾، **والآية ٢٩**، ﴿**فَنَادَوْا صَاحِبَهُمْ فَتَعَاطَىٰ فَعَقَرَ**﴾، والآية ٣١، ﴿**إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ صَيْحَةً وَاحِدَةً فَكَانُوا كَهَشِيمِ الْمُحْتَظِرِ**﴾، والآية ٤٦ بل الساعة موعدهم والساعة أدهى وأمرّ، وفى سورة الضحى الآيات ١-٢، والضحى والليل إذا سجى، وفى سورة الأنبياء الآية ٩٦ ﴿**حَتَّىٰ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنسِلُونَ**﴾، وفى سورة الصافات الآية ٦١، ﴿لِمِثْلِ هَٰذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ﴾[1].

الشبهة الثالثة: وهي التي يقول عنها: «وباستثناء أنّه في بعض الكلمات يوجد اختلافات بسيطة، فإنّ المعنى واحد. فمن الواضح إذن وجود علاقة ما بين هذه السطور والآيات المشابهة في القرآن. ولكن يوجد سبب قويّ للشكّ في ما إذا كان امرؤ القيس هو مؤلّف هذه السطور، فقد تكون مقتبسة من القرآن، بدلًا من أن تكون قد أدخلت عليه من مؤلّف عاش بعد زمن محمّد، ومع ذلك، فمن الصعب أن نفترض، إنّه بعد تأسيس الإسلام كان يمكن لأيّ إنسان أن يتجرّأ على محاكاة القرآن وأخذ آيات منه وتطبيقها على الموضوع الذي تشير إليه هذه الأشعار، ولكن ومن جهة أخرى، فقد كان من المعتاد جدًّا حتّى في العصور الحديثة نسبيًّا، الاستشهاد بآيات من القرآن، وإدخالها في تصنيفات حديثة ذات صبغة فلسفيّة أو دينيّة. إنّه من الصعب التصوّر أن يغامر محمّد بسرقتها من مؤلّف مشهور مثل امرىء القيس (رغم أنّه، وكما سوف نرى، قد فعل ذلك من مصادر أجنبيّة أقلّ شهرة)»[2].

الشبهة الرابعة: يعبّر عنها تيسدال في نصّ يقول فيه: «ولذا فيمكننا أن نفترض جزئيًّا أنّ هذه القصائد لم تكن معروفة على نطاق واسع بين المعلّقات المشهورة،

[١]- تيسدال، سان كلير، المصادر الأصليّة للقرآن، ص٣٩.

[٢]- م.ن، ص٤٠

إنّ المعروف عن المعلّقات بشكل عامّ هو أنّه حيثما صاغ أيّ شاعر قصيدة بليغة، فإنّها كانت تُعلّق في سقف الكعبة، وأنّ كلّ الأشعار في هذه المجموعة المشهورة كانت تحمل اسم المعلّقة، على نفس العادة. إنّ المرجعيّات الموثوقة تنفي مع ذلك أنّ هذا كان أصل التسمية، ولكن تلك مسألة غير مهمّة. وعلى الرغم من القصّة الشرقيّة التي ذكرتها عن سرقة محمّد للمعلّقات، فإنّ ميزان الاحتمال يميل بالتأكيد نحو افتراض أنّه بريء من تهمة التجرّؤ على تلك السرقة الأدبيّة التي اتّهم بها»[١].

لقد كان من أئمّة هذا الزعم إذن المستشرق والقس وليام سان كلير تيسدال[٢] الذي ذهب إلى أنّ هناك تأثيرًا لأشعار امرئ القيس في بعض آيات القرآن الكريم، يقول: «في طبعة حجريّة من المعلّقات، حصلت عليها في بلاد فارس، وجدت في نهاية المجلد بعض القصائد التي تنسب إلى امرئ القيس، والتي لم ترد في أيّ طبعة أخرى من الطبعات التي اطّلعت عليها لديوانه»[٣].

هذه الأبيات المنسوبة لامرئ القيس هي:

دنت الساعة وانشقّ القمر..... عن غزال صاد قلبي ونفر

أحور قد حرت في أوصافه..... ناعس الطرف بعينيه حور

مرّ يوم العيد في زينته ..... فرماني فتعاطى فعقر

بسهام من لحاظ فاتك..... فتركني كهشيم المحتظر

وإذا ما غاب عنّي ساعة..... كانت الساعة أدهى وأمر

كتب الحسن على وجنته..... بسحيق المسك سطرًا مختصر

[١]- تيسدال، سان كلير، المصادر الأصليّة للقرآن، ص٤١.

[٢]- وليام ست كلير تيسدال (١٨٥٩-١٩٢٨م) قسّ بريطانيّ أنجليكانيّ ولغويّ ومؤرّخ، تكلّم عدّة لغات، بما فيها العربيّة، كان مهتمًّا بقضيّة مصادر القرآن في اللغات الأخرى بمنهج استشراقيّ. انظر كتابه:

Rev. W. St. Clair Tisdall, The Original Sources Of The Qur'an, 1905 Society For The Promotion Of Christian Knowledge: London, pp47 -50.

[٣]- تيسدال، سان كلير، المصادر الأصليّة للقرآن، ص٤١.

عادة الأقمار تسري في الدجى... فرأيت الليل يسري بالقمر

بالضحى والليل من طرّته.... فرقه ذا النور كم شيء زهر

قلت إذا شقّ العذار خدّه..... دنت الساعة وانشقّ القمر

ومما نُسب إليه أيضًا قوله:

أقبل والعشاق من خلفه.... كأنّهم من كلّ حدب ينسلون.

وجاء يوم العيد في زينته..... لمثل ذا فليعمل العاملون

لكن على الرغم مما قد يظهر في نصوص تيسدال من التشكيك في عمليّة الاقتباس المزعومة، فإنّ مجرّد إيرادها في كتابه: المصادر الأصليّة للقرآن الذي يشكّك فيه بمصدريّته الإلهيّة، مدّعيًا أنّ الرسول الكريم -حاشاه- قد اقتبس نصوصه من مصادر شتّى: يهوديّة ومسيحيّة وزاردشتيّة وغيرها لا يحمل إلّا معنى واحدًا، وهو أنّه يريد تشكيك المسلمين في دينهم وكتاب ربّهم. فلا بدّ إذن من مناقشته وردّه.

كما أنّ هناك العديد من الأقلام التي تلقّفت رأي تيسدال المتأرجح أو المذبذب حول هذه القضيّة، وراحوا يكيلون التهم للقرآن وللنبيّ الكريم، ظانّين أنّ قضيّتهم هذه نصر لهم على الإسلام عامّة والقرآن خاصّة.

وهذا ما يستوجب منّا الردّ على هذا الافتراء من جانبين: الأوّل: النقد الخارجيّ للنصوص الشعريّة. والثاني: النقد الداخليّ للنصوص الشعريّة.

ثانيًا- النقد الخارجيّ للنصوص الشعريّة

لكنّ المتأمّل في نصّ سانت كلير تيسدال يجد أنّه قدّم الردّ على تلك الفرية الاستشراقيّة، وهي أنّ هذه الأبيات لا وجود لها في ديوان امرئ القيس، وأنّه ينصّ على أنّها مشكوك في صحّتها، لكنّنا نرى أنّه وجدها فرصة للتشكيك في

مصدريّة القرآن تُضاف إلى ألوان التشكيك الأخرى التي ضمّنها كتابه. لكن من الواضح أنّ تيسدال الذي أطلق الفرية، معتمدًا على كتاب فيض القدير شرح الجامع الصغير لمحمّد المناوي، يجد أنّه كان متردّدًا بين موقفين: موقف يطرح فيه الفرية وهو يتمنّى أنّ تكون صحيحة، وموقف يأبى فيه اتّجاهه العلميّ الإيمان بها أو تصديقها، فهو هنا تعامل معها بجانبين: جانب شخصيّ تعصبيّ يرى فيه أنّ الإسلام مُقتبَس من الديانات والثقافات السابقة، وموقف علميّ يجد نفسه فيه أنّه أمام شواهد تاريخيّة وعقليّة تمنع من التصديق.

إنّنا نستطيع أن نجد في أقوال كلير تيسدال الشبهة ونقيضها، بل إنّنا نجد الدليل على نقيض رأيه متضمّنًا في ثنايا سطور كلامه، وإنّنا لنجد الشواهد على ذلك كثيرة، منها قوله: «وقرأت في هذا المجال قصّة مفادها أنّه لمّا كانت فاطمة بنت محمّد تتلو آية (اقتربت الساعة وانشقّ القمر).. سمعتها بنت امرئ القيس وقالت لها: هذه قطعة من قصائد أبي، أخذها أبوك، وادّعى أنّ الله أنزلها عليه. هذه القصّة ملفّقة على الأرجح؛ لأنّ امرأ القيس توفّي حوالي سنة ٥٤٠ ميلاديّ، في حين أنّ محمّدًا لم يكن قد وُلد حتّى عام ٥٧٠ ميلاديّ عام الفيل»[١]. وهذا دليل على أنّ المستشرق الذي تلقّف الفرية وأذاعها في العالمين هو ذاته الذي ينقض فريته بما يقدّمه من رواية تاريخيّة وقرائن عقليّة، وهو في ذلك يُثبت ما ذهبنا إليه من وجود جانبين في شخصيّته يدعوانه لاتّخاذ موقفين أو على الأقل يتردّد بينهما.

إنّ سان كلير تيسدال كان يدرك جيّدًا مقدار ما تنطوي عليه هذه الأبيات من أخطاء واضحة، ولا سبيل إلى نكرانها، وقد تركها دون تصحيح أو إشارة، وإنّما اكتفى بوضع خطّ تحت الألفاظ التي ظنّ أنّها وردت في القرآن الكريم، ثمّ أردف قائلًا: «إذ لا يمكن لأحد إنكار أنّ هذه السطور المذكورة واردة في سورة القمر (٥٤: ١ و٢٧ و٢٩)، وفي سورة الضحى (٩٣: ١ و٢)، وفي سورة الأنبياء (٢١: ٩٦)، وفي سورة الصافّات (٣٧: ٦١)، مع اختلاف طفيف في اللفظ، وليس في المعنى»[٢].

[١]- تيسدال، سان كلير، المصادر الأصليّة للقرآن، ص٤١.

[٢]- م.ن، ص٤٢.

وهذا المستشرق وغيره يشير إلى آيات:

﴿اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانشَقَّ الْقَمَرُ﴾ (القمر: ١).

﴿حَتَّىٰ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ﴾ (الأنبياء: ٩٦).

﴿فَنَادَوْا صَاحِبَهُمْ فَتَعَاطَىٰ فَعَقَرَ﴾ (القمر: ٢٩).

﴿وَالضُّحَىٰ وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ﴾ (الضحى: ١-٣).

﴿لِمِثْلِ هَٰذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ﴾ (الصافات: ٦١).

لكنّ سان كلير تيسدال أشار للشبه وأخذ يدور بكلامه يمينًا ويسارًا، يذكر الشبهة ثمّ يُورد من جانب آخر نقيضها أو الردّ عليها، فهو الذي يقول: «من الواضح إذن أنّ هناك بعض العلاقة بين هذه الأبيات وآيات من القرآن، ويبدو أنّ هناك سببًا وجيهًا للشكّ في السؤال، بعدما أقدم محمّد على استعارتها من المؤلّف الذي عاش قبل زمنه. لكن من جهة أخرى من الصعب أن نفترض أنّه يمكن أن يوجد أيّ شخص في أيّ وقت مما بعد نشوء الإسلام، لديه الجرأة على السخرية من القرآن من خلال أخذ آيات منه وتطبيقها على الموضوع الذي تُشير إليه هذه الأبيات الشعريّة»[1].

وهو الذي يردّ على نفسه أيضًا قائلًا: «ومن ناحية أخرى فإنّه من المعتاد جدًّا في الشعر العربيّ، وحتّى في العصر الحديث إلى حدّ ما، أن يجري اقتباس آيات من القرآن ووضعها في تراكيب لاحقة ذات طابع فلسفيّ أو دينيّ، لكنّ هذه القصائد لا تنتمي لهذا النوع من التضمين. كما سيكون من الصعب أن نتخيّل أن يغامر محمّد بالسرقة من شاعر معروف مثل امرئ القيس»[2].

كلّ ذلك يغذّي لدينا أنّ مروّجي شبهة اقتباس القرآن من الشعر الجاهليّ لم

[١]- تيسدال، سان كلير، المصادر الأصليّة للقرآن، ص٤٢.

[٢]- م.ن، ص٤٢-٤٣.

يكونوا على يقين ممّا يروّجون له، بل أقول لم يكونوا مؤمنين بما يدعون إليه في هذه الفكرة، فلا العقل ولا المنطق ولا الأدلّة التاريخيّة واللغويّة تؤيّد رأيهم، وإنّما تؤيّد عكس ما يذهبون إليه، وهذا ما اعترف به الكثير من المستشرقين أنفسهم في بعض كتبهم حول تلك الأشعار وغيرها.

لكنّ سان كلير تيسدال لم يجد بدًّا من أن ينتهي في هذه القضيّة إلى القول الحقّ، وذلك عندما يقول: «فإنّ ميزان الاحتمال يميل بالتأكيد إلى افتراض أنّ محمدًا برئ من تهمة الانتحال المتهوّر التي اُتُّهِمَ بها»[١].

لكنّ هذا المستشرق كان مجبرًا على هذا الاعتراف -الذي أظنّه منقوصًا- لأمرين: الأوّل القرآئن والشواهد التي تنفي هذه الفرضيّة، والثاني رسالة أرسلها السير تشارلز ليال، والتي تتعلّق بأبيات امرئ القيس، وقد اعترف له سان كلير تيسدال بمكانته وفضله؛ حيث لم يجد أفضل منه في الشعر العربيّ القديمّ، ومن ثمّ كانت حججه في القضيّة سببًا في تعديل رأيه باعترافه هو[٢].

هذا هو موقف هذا المستشرق من قضيّة الأبيات المنسوبة لامرئ القيس وعلاقتها بالقرآن الكريم، وقد أردنا أن نعرض لها كما هي من خلال عرض موقفه منها والأسانيد الواهية التي استند إليها في القضيّة، إلى أن اعترف أخيرًا برفض احتمال اقتباس القرآن من شعر هذا الشاعر الجاهليّ، ومن ثمّ كان حقّنا هنا أن نردّ عليه بما تحت أيدينا من أسانيد تُوجَّه له ومن سار على دربه من المستشرقين والعرب.

وإذا أردنا أن نستكشف رأي الاستشراق المعاصر في هذه القضيّة -قضيّة شعر امرئ القيس والقرآن- فإنّنا نقف على موقف واحد من المستشرقين المعاصرين الذين لهم بعض المواقف المعادية من الإسلام والمتعصّبة ضدّ القرآن وهو المستشرق يوخن كاتز jochen katz. والغريب أنّ هذا المستشرق وقف موقف

[١]- م.ن، ص٤٤.

[٢]- م.ن، ص٤٤.

المعارض من هذه القضيّة، ذاهبًا إلى أنّه لم يتمّ إثباتها بأدلّة كافية، وكتب في ذلك مقالة بعنوان: هل انتحل محمّد امرئ القيس؟

.Did Muhammad Plagiarize Imrau'l Qais[1]?

وقد ذهب هذا المستشرق إلى أنّ من الخطأ النظر إلى اتّهام النبيّ محمّد بسرقة شعر امرئ القيس على أنّه حقيقة، مؤكّدًا على أنّ الحقيقة هي أنّ هذه الأبيات الشعريّة وإن كانت شبيهة ببعض الآيات القرآنيّة ونسبتها المصادر لامرئ القيس، فإنّ هناك أسبابًا تعارض ذلك، وقد أكّد كذلك على أنّها مسألة فرضيّة لا يُمكن إثباتها بطريقة أو بأخرى، لذا يذهب إلى أنّه من الخطأ القول بسرقة شعر امرئ القيس، ومن ثمّ يجب إسقاط هذه الفرضيّة بالكلّيّة؛ لأنّ الأمر ليس بحاجة إلى ملء الكتب بالتكهّنات[2].

وفي سبيل هذا الرأي رفض القصّة المتداولة في بعض الكتب التراثيّة عن لقاء ابنة امرئ القيس بالسيّدة فاطمة الزهراء... وكان رفض يوخن كاتز مبنيًّا على أساس أنّها رواية خاطئة؛ لأنّ امرأ القيس مات سنة ٥٤٠م بينما لم يُولد النبيّ محمّد حتّى عام ٥٧٠م[3].

وقد قلّب يوخن كاتز المسألة على عدّة وجوه مُقرًّا في النهاية بصعوبة إثباتها، فقد كانت هذه المسألة ذات فروض مؤدّاها: إمّا أن يكون القرآن قد أخذ من القصيدة، أو أنّ هناك شخصًا آخر غير امرئ القيس كانت لديه الجرأة هو من اقتبسها، وفي كلا الأمرين ليس هناك إثبات لذلك من وجهة نظره[4].

وفي هذا الصدد يشير هذا المستشرق إلى أنّ هناك كتابين لسان كلير تسيدال

[1]- jochen katz, Did Muhammad Plagiarize Imrau'l Qais? 1997, Follow The Link below: http://64.71.77.248/answering_islam/quran/sources/qais.html

[2]- Ibid.

[3]- jochen katz, Did Muhammad Plagiarize Imrau'l Qais? 1997, Follow The Link below: http://64.71.77.248/answering_islam/quran/sources/qais.html

[4]- Ibid. jochen katz.

حول المصادر الأصليّة للقرآن، وأنّ الكتاب الثاني لم تُعَد طباعته أبدًا، على الرغم من كونه أكثر شمولًا (٢٨٧ صفحة)، في حين كان الكتاب الأول (١٠٢ صفحة)، لكنّه يرى أنّ معظم الناس لا يريدون قراءة الكتب الكبيرة، وهذا هو السبب عنده في عدم معرفة أنّ تسيدال قد غيّر رأيه في كتابه الأخير[1].

تأصيل القضيّة

بل إنّ مما يلفت النظر في قضيّة الردّ على سان كلير تسيدال -وغيره من المستشرقين في هذه القضيّة- أنّه لم يكن أصيلًا، سبقه إلى هذا الرأي المناوي في فيض القدير -لكن على محمل المدح في القرآن لا القدح فيه خلافًا لما أراد تيسدال وغيره- حيث قال:

«وقد تكلّم امرؤ القيس بالقرآن قبل أن ينزل، فقال:

يتمنّى المرء في الصيف الشتا... فإذا جاء الشتا أنكره.

فهو لا يرضى بحال واحد... قُتل الإنسان ما أكفره.

وقال:

اقتربت الساعة وانشقّ القمر... من غزال صاد قلبي ونفر»[2].

وإذا جئنا بديوان امرئ القيس، فلن نجد لهذه الأبيات وجودًا، ممّا يقوّي الزعم بأنّها أبيات منحولة ومنسوبة إليه زورًا، فالديوان الشعريّ هو بمثابة سجل لأشعار الشاعر اجتهد المحقّقون في جمعها، أما وأنّ هذه الأبيات ليس لها وجود، ولم تُعرف في أوساط أهل الاختصاص ولم يتمّ تداولها بينهم، فهذا يعني لا محالة أنّها أبيات منحولة.

ولنا هنا أن نتساءل إذا كانت قضيّة أبيات امرئ القيس صحيحة، فلماذا لم

[1]- jochen katz.

[٢]- المناوي، عبد الرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير، ص١٨٧.

نسمع أنّ قريشًا صنعت ضجيجًا حول هذه القضيّة؟! لقد اتّهموا سيّدنا محمّدًا ﷺ بكلّ نقيصة، فما الذي منعهم من التمسّك بهذه الأبيات كدليل على عمليّة الاقتباس؟! فهذا كلّه لم يحدث، لماذا؟ لأنّ القضيّة محض افتراء من أساسها، ولم يكن لهذه الأبيات أيّام الجاهليّة من وجود، وهذا يقوّي الزعم بانتحالها بهدف تشويه الدين وإظهاره بصورة الدين المسروق، لكن تأبى الأدلّة العقليّة والتاريخيّة إلّا أن تكشف زيف هذه الأباطيل وتهافتها أمامها.

إنّ العرب في الجاهليّة كانوا أهل فصاحة وبلاغة وبيان، وكانت معلّقاتهم الشعريّة تُعلّق على أستار الكعبة من جمال أسلوبها وروعة بيانها وبلاغتها، ولذا كانت المعجزة الإلهيّة التي أتى بها سيّدنا محمّد ﷺ، وهي القرآن معجزة بلاغة، جاءت من جنس ما برع فيه العرب من البلاغة والبيان تحدّيًا لهم بأن يأتوا بمثله أو بسورة من مثله، فما الذي منعهم من أن يردّوا على هذا التحدّي مستغلّين هذه الأبيات المنسوبة لامرئ القيس؟ ما الذي يجعلهم يبارزون المسلمين بالسيف، فيقع منهم القتيل والجريح والأسير وكانت أمامهم هذه الأبيات؟ هذا كلّه يقودنا إلى أنّه لا أبيات لامرئ القيس من هذا النوع، ولو كانت له أبيات لاستغلّتها قريش في حربها المستعرة ضدّ الرسول الكريم ﷺ.

وهناك ما يلفت النظر وهو أنّ الباقلانيّ أفرد فصلًا بعنوان: الفرق بين الشعر والقرآن، وذلك في كتابه الأشهر إعجاز القرآن، فلم يُشِر من قريب أو بعيد لهذه الأبيات وهو ابن القرن الرابع الهجريّ[1]، ما يعني أمرين: الأوّل أنّ هذه الأبيات ليست لامرئ القيس؛ إذ لو كانت له لأشار الباقلانيّ إليها، والثاني أنّ هذه الأبيات نُحلت بعد القرن الرابع الهجريّ، إذ لو كانت قد نُحلَت قبله لأشار إليها الباقلانيّ أيضًا، لكنّه لم يفعل، فدلّ على أنّها ليست من أشعار امرئ القيس، وإنّما منسوبة إليه كذبًا.

وقد فطن طه حسين إلى هذه القضيّة -قضيّة الانتحال في شعر امرئ القيس-

[١]- انظر: الباقلاني، إعجاز القرآن، ص٣٨-٤١، ٥١-٥٦.

فأشار في فصل تحت عنوان قصص وتأريخ إلى أنّ أكثر ما يتمّ تناقله من أشعار لامرئ القيس إنّما هي أشعار منحولة، مؤكّدًا على أنّها تُخالف البيئة التي نشأ فيها، واللغة التي يُجيدها، وهي لغة اليمن[١].

بل إنّ البيتين:

يتمنّى المرء في الصيف الشتا... فإذا جاء الشتا أنكره.

فهو لا يرضى بحال واحد... قُتل الإنسان ما أكفره.

منسوبان في كتب أخرى إلى غير امرئ القيس، كدليل واضح على أنّهما منحولان عليه، فهذان البيتان اللذان نسبهما المناويّ -وتبعه في ذلك بعض المستشرقين- إلى امرئ القيس نجدهما منسوبين لشاعر يُدعى يحيى بن صاعد (ت ٥١٥هـ)، فقد ذكر أحمد بن يوسف التيفاشيّ هذين البيتين في كتابه سرور النفس بمدارك الحواسّ الخمس[٢].

ليس هذا فحسب، فإنّ الذهبيّ في كتاب تاريخ الإسلام تعرّض بالترجمة لمحمدّ بن محمّد بن عبد الكريم بن برز المعروف بمؤيّد الدين القمّيّ فقال: «وكان كاتبًا سديدًا بليغًا وحيدًا، فاضلًا، أديبًا، عاقلًا، لبيبًا، كامل المعرفة بالإنشاء، مقتدرًا على الارتجال... وله يد باسطة في النّحو واللّغة، ومداخلةٌ في جميع العلوم، إلى أن قال: أنشدني عبد العظيم بن عبد القويّ المنذريّ، أخبرنا عليّ بن ظافر الأزديّ، أنشدني الوزير مؤيّد الدّين القمّيّ النائب في الوزارة الناصريّة، أنشدني جمال الدّين النّحوي لنفسه في قينة:

سمّيتها شجرًا صدقت لأنّـهـا

كم أثمرت طربًا لقلب الواجد

[١]- انظر: حسين، طه، في الشعر الجاهليّ، ص١٥٤.

[٢]- انظر: يوسف التيفاشي، أحمد، كتاب سرور النفس بمدارك الحواس الخمس، ص٢٣٩.

يا حسن زهرتها وطيب ثمارها

لو أنّها تسقى بـمـاءٍ واحـد

قال: وأنشدنا لنفسه:

يشتهي الإنسان في الصّيف الشّتا

فإذا ما جاءه أنكره

فهو لا يرضى بعيشٍ واحدٍ

قُتل الإنسان ما أكفره»[1]

ومن ثمّ فإنّ التوثيق العلميّ يقودنا إلى أنّ هذه الأبيات ليست لامرئ القيس؛ فإذا كان للمستشرقين ومن سار على نهجهم في هذه القضيّة من الملحدين ومدّعي التنوير توثيق غير هذا فليأتونا به، فإذا كان لديهم الوثائق الدالّة على أنّ هذه الأشعار لامرئ القيس فليطلعونا عليها، أما وأنّهم لم يفعلوا ولن يفعلوا، فإنّ ذلك دليل على تهافت قضيّتهم وعدم ثبوتها أمام النقد العلميّ السديد.

ومن المعلوم أنّ وقوع الانتحال في الشعر العربيّ أمر لا ينكره أيّ من الدارسين والمتخصّصين في الحقل الأدبيّ، بل لا ننكر أنّ هناك الكثير من الانتحال في شعر امرئ القيس ذاته، فهذا الشاعر من أكثر الشعراء الذين نالت هذه الظاهرة من اسمهم ومن شعرهم. وقد اهتمّ الكثير من هؤلاء الدارسين ببيان أشعار امرئ القيس من المنحولة عليه، لكنّ الغريب أنّ هذه الأبيات التي يعتمد عليها المستشرقون في القول باقتباس القرآن من شعر هذا الشاعر لا توجد في ديوانه المعتمد، كما لا توجد في الأشعار المنحولة.

وقد ذكر ابن عبد ربّه في العقد الفريد شيئًا من الانتحال الذي يقع في الشعر،

[١]- انظر: إبراهيم محرم، مجدي، طه حسين وانشقاق القمر، على الرابط التالي:

http://alarabnews.com/alshaab/20057/2005-11-04/.htm

فهو يقول مثلًا عن خلف الأحمر وحمّاد الراوية: «وكان خَلف الأحمر أَروى الناس للشِّعر وأعلَمهم بجيّده... وكان خلفٌ مع روايته وحِفظه يقول الشعر فيُحسن، وينَحله الشعراء، ويقال إنّ الشعر المَنسوب إلى ابن أخت تأبّط شَرًّا وهو:

إنَّ بالشِّعب الذي دون سَلْع لقتيلًا دَمُه ما يُطَلُّ

لخلَف الأحمر، وإنّه نَحلَه إيّاه، وكذلك كان يفعل حمّاد الرواية، يَخلط الشعر القديم بأبيات له، قال حماد: ما مِن شاعر إلّا قد زِدْتُ في شعره أبياتًا فجازت عليه إلّا الأعشى، أعشى بكر، فإنّي لم أزد في شعره قطُّ غيرَ بيت فأفسدتُ عليه الشعر، قيل له: وما البيتُ الذي أدخلته في شعر الأعشى؟ فقال:

أنكرتْني وما كان الذي نَكِرتْ من الحوادث إلا الشَّيبَ والصلعَا»[1].

كذلك من الآيات المنسوبة لامرئ القيس وذكرها المناوي[2]:

إذا زلزلت الأرض زلزالها... وأخرجت الأرض أثقالها

تقوم الأنام على رسلها ... ليوم الحساب ترى حالها

يحاسبها ملك عادل ... فإمّا عليها وإمّا لها.

هذه الأبيات نجدها شبيهة في الحقيقة بأبيات للشاعرة الخنساء، حيث نجدها في ديوانها، وتحديدًا في قصيدتها التي بعنوان: ألا ما لعينيك أم ما لها، تقول:

أَبعدَ اِبنِ عَمروٍ مِن آلِ الشَريدِ حَلَّت بِهِ الأَرضُ أَثقالَها

فَخَرَّ الشَوامِخُ مِن قَتلِهِ وَزُلزِلَتِ الأَرضُ زِلزالَها[3]

[١]- ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج٦، ص١٥٦-١٥٧.

انظر: الزركلي، الأعلام، ج٢، ص٣١٠.

انظر: ابن النديم، الفهرست، ص ٧٤.

انظر: سلام الجمحي، محمد، طبقات الشعراء، ص٢٧-٢٨، ٣٣، ٤٣، ٤٥، ١٤٢.

[٢]- المناوي، عبد الرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير، ج٢، ص١٨٧.

[٣]- طماس، حمدو، ديوان الخنساء، ص١٠٠-١٠١.

والخنساء هنا متأثّرة بما ورد في القرآن عن يوم القيامة، ولو كانت هذه الأبيات قد قالها امرؤ القيس من قبلُ لَلِيمت الخنساء، ورُميت بسرقة الشعر من شاعر سابق عليها، وهذه من الأمور التي لا يليق بشاعر أن يقع فيها، وإذا كانت الخنساء لم يُعرف في تاريخ الأدب أنّها وُجّه لها الذمّ بسبب هذه الأبيات، فهذا معناه أنّها ليست لامرئ القيس، وإنّما هي للخنساء بتأثير مما ورد في القرآن الكريم، وهذا ما أكّده ابن داوود الظاهري الأصفهاني، المتوفّى في عام ٢٢٧هـ، الذي أشار إلى قضيّة استعانة الشعراء بالقرآن الكريم وتأثّرهم به، ومن ضمن مَن ذكرهم من الشعراء الخنساء، في تأثّرها بالقرآن في هذين البيتين السابقين[١].

ومن جهة أخرى فإنّ أشعار امرئ القيس كانت مثار اهتمام وعناية المحقّقين قديمًا وحديثًا، وقد اهتمّ العديدون منهم بجمع أشعاره وتحقيقها ونشرها، ومن شدّة العناية والاهتمام بها ظهرت في أكثر من نسخة، منها: نسخة الأعلم الشمنتريّ ونسخة الطوسيّ، ونسخة السكريّ، ونسخة البطليوسيّ وغيرها من النسخ، التي تتّفق جميعها في عدم وجود هذه الأبيات المنسوبة إلى امرئ القيس.

وتفسيرنا لذلك أنّ الإسلام كان مستهدفًا للنيل منه من قبل التيّارات والديانات الأخرى المخالفة له، ومن ثمّ فإنّهم حاولوا أن ينحلوا بعض الأشعار التي قيلت في ظلّ الدولة الإسلاميّة إلى امرئ القيس، حتى يُوهموا بأنّ القرآن مأخوذ من الأشعار الجاهليّة، وقد أشار إلى هذه الجزئيّة ابن أبي الأصبع (ت ٦٥٤هـ)، عندما أكّد على أنّ هناك بعض الأبيات الأخرى التي تُنسب لامرئ القيس خطأ قائلًا عن السبب: «على أنّ بعض الرواة ذكر أنّه وضعه بعض الزنادقة، وتكلّم على الآية الكريمة، وأنّ امرأ القيس لم يصح أنّه تلفّظ به»[٢].

ثالثًا- النقد الداخليّ للنصوص

أ- تحليل المضمون وأثره في نقد الفرية

[١]- ابن داوود الظاهري الأصفهاني، كتاب الزهرة، ص٢٣٤.

[٢]- ابن أبي الإصبع، تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر، ص٤٨٦.

إذا نظرنا إلى هذه الأبيات التي تُنسب لامرئ القيس نجدها أبياتًا أصابها الضعف العام في الأسلوب والمعنى، وعدم اتفاق ألفاظ الأبيات مع مضمون البيئة الجاهليّة وسمتها، وهذا من أقوى الأدلّة على أنّ هذه الأبيات منحولة.

فالبيت الذي يقول:

اقتربت الساعة وانشقّ القمر عن غزال صاد قلبي ونفر

يمكن الوقوف على بعض كلماته ودلالتها، لنفهم هل تعبّر هذه الدلالات عن البيئة الجاهليّة أم هي تعبّر عن بيئة أخرى؟ فمثلًا كلمة (الساعة) تُثير العديد من علامات الاستفهام هنا، ومن ثمّ فإنّها لا تخرج عن أحد احتمالين: إمّا الساعة بمعنى يوم القيامة، أو الساعة بمعنى موعد اللقاء بالمحبوبة. لكن الاحتمال الأوّل خطأ؛ لأنّ العرب في الجاهليّة لم يكونوا يؤمنون بيوم القيامة ولا بحساب ولا بعقاب، اللهم إلّا بعض الأفراد الذين كانوا على ديانة سيّدنا إبراهيم كزيد بن نفيل، ومن ثمّ فالإيمان بقضيّة المعاد لم يكن موجودًا، بل لم نجد لها ذكرًا في أشعار الجاهليّين، ومن هنا يقول أحد الباحثين: «في قصائد امرئ القيس إيمان باليوم الآخر، وهذا شيء غير واقعيّ، فضلًا عن أنّ هذا الأمر يثير الدهشة للغاية بالنسبة لشاعر عُرف بالوقاحة والتدنّي الخلقيّ»[1]. وعلى الاحتمال الثاني فإنّ التعبير عن جمال المحبوبة لم يكن بانشقاق القمر، فلم نسمع أنّ شاعرًا جاهليًّا وصف جمال محبوبته بانشقاق القمر، وإنّما كان يصف جمالها بالبدر أو القمر فقط دون انشقاق أو انفلاق، فالعلاقة بين الجمال والبدر في الأشعار الجاهليّة كانت شيئًا ثابتًا، وهذا ما نجده في أشعار شعراء العصر الجاهليّ الكبار.

يقول عنترة بن شداد:

وَبَدَتْ فَقُلْت البَدْرُ لَيْلَةَ تِمِّهِ قَدْ قَلَّدَتْهُ نُجُومَها الجَوْزاءُ

بَسَمَتْ فَلاحَ ضِياءُ لُؤْلُؤِ ثَغْرِها فيهِ لِداءِ العاشقينَ شِفاءُ

[1]- Delara Nemati Pir Ali, Mojgan Khanbaba, Orientalists and the Hesitation of Plagiarism in the Holy Quran, New York Science Journal 2013; 6(12), pp144.

سَجَدَتْ تُعَظِّمُ رَبَّها فَتَمايَلَــتْ لِجَلالِها أَرْبابُنا العُظَمـاءُ[1]

ويقول أيضًا:

ولَوْلا أَنَّني أَخْلو بِنَفْسِي وأُطْفِئُ بِالدُّمُوعِ جَوَى غَرَامِي

لَمُتُّ أَسَىً وَكَمْ أَشْكُو لِأَنِّي أَغارُ عَلَيْكِ يا بَدْرُ التَّمام[2]

ويقول ربيعة بن مقروم الضبي:

دارٌ لِسُعْدَى إِذْ سُــعادُ كَأَنَّها رَشَأٌ غَرِيرُ الطَّرْفِ رَخْصُ المَفْصَلِ

شَمَّاءُ واضِحَةُ العَوَارِضِ طَفْلَةٌ كَالْبَدْرِ مِنْ خَلَلِ السَّحابِ المُنْجَلِي[3]

ويقول رؤبة بن عمرو بن ظهير الثعلبي:

يُهَيِّجُنِي لِذِكْرَى آلِ لَيْلَى حَمَامُ الأَيْكِ مَا تَضَعُ الغُصُونـا

كَأَنَّ البَدْرَ لَيْلَةَ لاَ غَمَام عَلَى أَنْمَاطِهَا حَرِجًا رَهِينَا

كَأَنَّ المِسْكَ دُقَّ لَهَا فَصِيغَتْ عَلَيْهِ يَوْمَ كَانَ النَّاسُ طِينَا[4]

ويقول الشاعر الأسود بن يعفر النهشلي:

وَلَقَدْ لَهَوْتُ وَلِلشَّبَابِ لَذَاذَةٌ بِسُلافَةٍ مُزِجَتْ بِمَاءِ غَوَادِي

وَالْبِيضُ تَمْشِي كَالْبُدُورِ وَكَالدُّمَى وَنَوَاعِمٌ يَمْشِينَ بِالإِرْفَادِ

وَالبِيضُ يَرْمِينَ الْقُلُوبَ كَأَنَّه أُدْحِيٌّ بَيْنَ صَرِيمَةٍ وَجَمَاد[5]

---

[١]- التبريزي، الخطيب، شرح ديوان عنترة، ص٢١.

[٢]- التبريزي، الخطيب، م.س، ص١٨٧.

[٣]- مقروم الضبي، ربيعة، شعره، ص٨١.

[٤]- بشر الآمدي، أبو القاسم حسن، المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء، ص١٢٢.

[٥]- يعفر النهشلي، الأسود، الديوان، ص٢٩.

وقوله أيضًا:

وَنَحْرًا مِثْلَ ضَوْءِ البَدْرِ وافٍ بِإِتْمامٍ أُنَاسًا مُدْجِنِينَا[1]

ومن الشعراء من ربط بين جمال المحبوبة والهلال من ذلك قول عمرو بن كلثوم:

وَلَمْ أَرَ مِثْلَ هَالَةَ فِي مَعَدٍّ أُشَبِّهُ حُسْنَهَا إلا الهِلال[2]

وقول وزير بن المهاجر الأسدي:

وَرَبْعَةُ فِي الدُّنْيا عَلَيْها مَلاحَةٌ لَها قَصَبٌ خَدْلٌ وَعَيْنُ غـزَالِ

وَثَغْرٌ كَثَغْرِ الأُقْحُـوانِ إِذا بَدَا وَتَطْلُعُ مِنْ سِتْرٍ طُلُوعَ هِـلال[3]

ومنهم من ذكر القمر في طور المحاق تشاؤمًا، من ذلك قول خفاف بن ندبة السلمي:

وَلَمْ أَرَها إلاَّ تَعِلَّةَ ساعَةٍ عَلى ساجِرٍ أَو نَظْرَةً بِالْمُشَرِقِ

وَحَيْثُ الجَميعُ الحابِسونَ بِراكِسٍ وَكانَ الْمُحاقُ مَوْعِدًا للتَّفَرُّق[4]

وقد ذكر القمر في كثير من شعراء الجاهليّة، ومنهم سحيم عبد بني الحسحاس الذي يقول أبيات في المحبوبة:

ماذا يُريدُ السِّقامُ مِنْ قَمَـرٍ كُلُّ جَمَالٍ لِوَجْهِهِ تَبَـعُ؟

ما يَرْتَجي خابَ من محَاسِنِه أَمَا لَهُ في القِباحِ مُتَسَعُ؟

[١]- كلثوم، عمرو، الديوان، ص٥٠.

[٢]- كلثوم، عمرو، الديوان، ص٩٠.

[٣]- الآمدي، المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء، ص١١١.

[٤]- أبو سعيد عبد الملك بن قريب، الأصمعيّات، ص٢٢

غَيَّرَ مِنْ لَوْنِهَا وَصُفْرَتِهَا فَزِيدَ فِيهِ الْجَمَالُ وَالْبِدَعُ[١]

وغير ذلك من الأشعار التي ربطت بين جمال المحبوبة والبدر والقمر والهلال -أو تشاءمت من المحاق في علاقة الشاعر بالمحبوبة- وقد استُخدمت هذه الألفاظ الثلاثة في وصف المحبوبة، لكنّنا لم نرَ من الشعراء من تحدّث عن انشقاق القمر كما ظهر في الأبيات المنحولة لامرئ القيس، ولو كان انشقاق القمر وصفًا لجمال المحبوبة في الشعر الجاهليّ لوجدناه شائعًا مثلما وجدنا الألفاظ السابقة، وهذا دليل على أنّ هذه الأبيات ليست لامرئ القيس ولا لأيّ شاعر جاهليّ.

وإذا نظرنا إلى البيت الذي يقول فيه:

أحور قد حرت في أوصافه ناعس الطرف بعينيه حور

فالكلمات التي تحتها خطّ تشير إلى معنى متكرّر، (أحور.. بعينيه حور) وهذا لا يقع من شاعر كامرئ القيس، الذي كانت تتدفّق المعاني في شعره بصورة قلّ أن تجدها في غيره من الشعراء.

ولكن نجد أن نظم هذه الأبيات يختلف كلّيًّا عن نظم القصائد الموثّقة لامرئ القيس، فالأسلوب في الأبيات المنحولة فيه ضعف، فضلًا عن ضعف في التراكيب، وتفاوت في الدلالة، فأين هذه الأبيات من أبيات امرئ القيس التي يقول فيها:

أَلا أَيُّها اللَيلُ الطَويلُ أَلا اِنجَلي بِصُبحٍ وَما الإِصباحُ مِنكَ بِأَمثَلِ
فَيا لَكَ مِن لَيلٍ كَأَنَّ نُجومَهُ بِكُلِّ مُغارِ الفَتلِ شُدَّت بِيَذبُلِ
كَأَنَّ الثُرَيّا عُلِّقَت في مَصامِه بِأَمراسِ كِتّانٍ إِلى صُمِّ جَندَلِ
وَقَد أَغتَدي وَالطَيرُ في وُكُناتِـه بِمُنجَرِدٍ قَيدِ الأَوابِدِ هَيكَلِ
مِكَرٍّ مِفَرٍّ مُقبِلٍ مُدبِرٍ مَع كَجُلمودِ صَخرٍ حَطَّهُ السَيلُ مِن عَلِ

[١]- سحيم عبد بني الحسحاس، الديوان، ص٥٤.

أو من الأبيات التي يقول فيها:

قِفا نَبكِ مِن ذِكرى حَبيبٍ وَمَنزِلِ بِسِقطِ اللِوى بَينَ الدَخولِ فَحَومَلِ

فَتوضِحَ فَالمِقراةِ لَم يَعفُ رَسمُه لِما نَسَجَتها مِن جَنوبٍ وَشَمأَلِ

تَرى بَعَرَ الآرامِ في عَرَصاتِه وَقيعانِها كَأَنَّهُ حَبُّ فُلفُلِ

كَأَنّي غَداةَ البَينِ يَومَ تَحَمَّلو لَدى سَمُراتِ الحَيِّ ناقِفُ حَنظَلِ

أو من الأبيات التي يقول فيها:

أَرى المَرءَ ذا الأَذوادِ يُصبِحُ مُحرَض كَإِحراضِ بَكرٍ في الدِيارِ مَريضِ

كَأَنَّ الفَتى لَم يَغنَ في الناسِ ساعَةً إِذا اِختَلَفَ اللَحيانِ عِندَ الجَريضِ

فإذا قارنّا هذه الأبيات الموجودة في ديوان امرئ القيس وبين الأبيات المنحولة له لتبيّن لنا بون شاسع، بين أبيات تمثّل البيئة والعادات والتقاليد والشجاعة والغزل في قوّتها وشدّتها وجزالتها وبين غيرها من الأبيات؛ ولتبيّن لنا بالتبعيّة أنّنا أمام هذه الأبيات المنحولة لسنا بصدد شعر امرئ القيس، وإنّما بصدد شاعر آخر ليس فيه من سمت امرئ القيس شيء.

ب- التحليل العروضيّ وبيان تهافت الفرية

في الرسالة التي أرسلها تشارلز ليال إلى سان كلير تيسدال بيّن خطأ نسبة هذا الأبيات لدواعٍ تتعلّق بمسألة الوزن، لكن الرسالة التي ذكرها لنا الأخير في كتاب المصادر الأصليّة للقرآن لم تذكر لنا مزيدًا من التفاصيل، وقد حاولت الوقوف على الجانب العروضي في هذه الأبيات، ومحاولة تبيّن صدق ما ذهب إليه تشارلز ليال من وجود خطأ في الوزن الشعريّ لبعض أبياتها.

فالشطر الأوّل في البيت الأول يقول:

دنت الساعة وانشقّ القمر

وكتابته العروضية:

دَنَتِ سْسَا / عة وانشق / ق لقمر

0 / /0 / 0 / 0 / / / 0 /0 / / /

فعلاتن فعلاتن فاعلا (بحر الرمل)

وهذا الشطر يروى بصيغة أخرى هي:

اقتربت الساعة وانشق القمر

وهذا يعني أنّ الوزن ينكسر هنا في خطأ فادح لا يقع في مثله شاعر كامرئ القيس شاعر زمانه.

الشطر الثاني من البيت الأول يقول:

من غزال صاد قلبي ونفر

وكتابته العروضية:

من غزالن / صاد قلبي / ونفر

0 / / / 0 / 0 / /0 / 0 /0 / /0 /

فاعلاتن فاعلاتن فعلن (بحر الرمل)

فيما كان الشطر الأول من البيت الثاني يقول:

مرّ بي يوم العيد في زينة

وكتابته العروضية:

مرر بي يو / م لعيد في / زينتن

0 / /0 / 0 / /0 /0 / 0 /0 / /0 /

فاعلاتن مستفعلن فاعلًا (بحر الخفيف)

لكن هذا الشطر ورد بصيغة أخرى مقبولة هي:

مر يوم العيد بي في زينته

مر يوم لـ/ عيد بي في/ زينته

0//0/ 0/0//0/ 0/0//0/

فاعلاتن / فاعلاتن / فاعلا

أمّا الشطر الثاني من البيت الثاني فيقول:

فرماني فتعاطى فعقر

وكتابته العروضية:

فرماني / فتعاطى / فعقر

0/// 0/0/// 0/0///

فعلاتن فعلاتن فعلن (بحر الرمل)

ومن ثمّ فإنّ التضارب في الشطرين الأوليين في هذين البيتين يدلّ على خطأ فادح لا يقع فيه أدنى الشعراء منزلة؛ لأنّ البيتين على بحر الرمل إلّا الشطر الأوّل من البيت الثاني فهو من بحر الخفيف، فضلًا عن أنّ لفظ اقترب التي وردت في إحدى روايات الشطر الأوّل من البيت الأول يحوي خطأ أكثر فداحة، ومن بديهيّات الشعر العربيّ وعلم العروض أنّ القصيدة مهما بلغ عدد أبياتها فإنّها تلتزم بحرًا شعريًّا واحدًا، وإذا ما حدث غير ذلك فإنّ الشاعر تهبط منزلته، فكيف بشاعر سمّع الآفاق كامرئ القيس، فشاعر مثله لا يقع في هذا الخطأ الذي لا يقع فيه المبتدئون من الشعراء. وإن دلّ هذا على شيء فإنّما يدل على أنّ هذين البيتين -والأبيات الأخرى المنسوبة إليه- ليسا من شعره، وإنّما هي أشعار منحولة.

الخاتمة

يمكن القول إنّ هناك مجموعة من النتائج التي تمخّض عنها هذا البحث، وهذه النتائج على النحو التالي:

أنّ الاستشراق قديمه وحديثه يصرّ دائمًا على توجيه الاتهامات إلى القرآن الكريم خاصةً والإسلام عامةً، ولن ينتهي موقفهم هذا منهما مادامت الحياة؛ ولذا كان من اللازم على الباحثين والمفكّرين ومراكز البحث الإسلاميّ أن توجّه عديد اهتمامها إلى ردّ هذه الاتهامات وبيان عدم ثبوتها أمام العقل والمنطق.

أنّ موقف المستشرق تيسدال وآراءه في قضيّة القرآن والشعر الجاهليّ موقف مذبذب لا يقف على منهجيّة واضحة، بل نرى فيه الرأي ونقيضه، وتحمل اتهاماته ردًّا عليها دون أن يدري، ولكن أعماه التعصب عن فهم الحقيقة، أو لعلّه فهمها ولكن حاول إنكارها. ولو كلف تيسدال نفسه قليل من الجهد لعلم أن موقفه من هذه القضيّة لا يستند إلى أي دليل عقلي أو نقلي، ولو كلف نفسه مؤنة البحث قليلًا لاطلع على بعض آراء من المستشرقين الذين ذكرهم لعلم استحالة هذه الفرضيّة.

أنّ محاولة البحث عن قضيّة اقتباس من نوع ما بين الشعر الجاهليّ والقرآن لهي محاولة تشبه من يحاول أن يدّعي أنّ السراب في الصحراء ماء زلال، وهذا ما حاول فيه من طرف خفيّ المستشرق تيسدال الذي حاول أن يوهمنا بشيء ليس موجودًا من الأساس -على الرغم مما حاوله من نفي عمليّة التأثير، إلّا أنّ إيرادها في كتابه تعدّ محاولة للتشويه- فليس هناك علاقة تأثيريّة من نوع ما بين هذا وذاك، ولعلّ البحث قد ردّ على هذه القضيّة بشيء من التوسّع.

أنّ النقد الخارجيّ للنصوص التي أوردها تيسدال في كتابه ونصوص أخرى استعنّا بها من الشعر الجاهليّ يحكم باستحالة عمليّة الاقتباس، سواء في طبيعة اللفظ أو طبيعة التركيب الشعريّ، وكذلك طبيعة القضايا الدينيّة التي تضمّنها، والتي تقضي بأنّ هذه الأشعار كُتبت بعد الإسلام، ثمّ انتُحلت على شعراء العصر الجاهليّ كامرئ القيس.

أنّ النقد الداخليّ لتلك النصوص يقضي باستحالة تلك العمليّة أيضًا، فلا المضمون الشعر الخاصّ بالشعر الجاهليّ، ولا بسمات شعر شاعر كامرئ القيس يتماشى مع تلك النصوص المزعومة، ولا الوزن الشعري أو البحر العروضيّ الذي أصابه عوار الكسر فيها يحكم بأنّها من شعر هذا الشاعر الجاهليّ. بل على العكس تحكم بأنّ القول بعمليّة الاقتباس بين الشعر الجاهليّ والقرآن محض افتراء واضح لا يخفى على الباحث الحقيقيّ.

لائحة المصادر والمراجع

أولًا- المصادر والمراجع العربيّة

١. ابن أبي الإصبع، تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر، القاهرة، ١٩٦٣م.

٢. ابن النديم، الفهرست، بيروت – لبنان، دار المعرفة للطباعة والنشر، بدون تاريخ.

٣. ابن داوود الظاهري الأصفهاني، كتاب الزهرة، فصل ما استعانت به الشعراء من كلام الله، المكتبة الشاملة الحديثة، بدون تاريخ.

٤. ابن عبد ربه، العقد الفريد، بيروت، دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.

٥. أبو القاسم حسن بن بشر الآمدي، المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء، بيروت، دار الكتب العلميّة، الطبعة الثانية، ١٩٨٢م.

٦. أحمد بن يوسف التيفاشي، كتاب سرور النفس بمدارك الحواس الخمس، تحقيق إحسان عباس، بيروت، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٨٠م.

٧. الأسود بن يعفر النهشلي: الديوان، جمع وتحقيق: نوري حمودي القيسي، بغداد، وزارة الثقافة والإعلام، مطبعة الجمهوريّة، الطبعة الأولى، ١٩٧٠م.

٨. الباقلاني، إعجاز القرآن، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧١م.

٩. الخطيب التبريزي، شرح ديوان عنترة، قدم له مجيد طراد، بيروت، دار الكتاب العربيّ، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

١٠. الخنساء، ديوان الخنساء، اعتنى به وشرحه حمدو طماس، بيروت – لبنان، دار المعرفة، الثانية، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

١١. ربيعة بن مقروم الضبي: شعره، جمع وتحقيق: نوري حمودي القيس، جامعة بغداد، مجلّة كلّيّة الآداب، العدد ١١، ١٩٨٦م.

١٢. الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، لبنان – بيروت، الطبعة الخامسة عشر، ٢٠٠٢م.

١٣. سان كلير تيسدال، المصادر الأصلية للقرآن، ترجمة: عادل جاسم، بغداد – بيروت، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، ٢٠١٩م.

١٤. سحيم عبد بني الحسحاس، الديوان، تحقيق: عبد العزيز الميمني، القاهرة، الدار القوميّة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٦٥م.

١٥. طه حسين، في الشعر الجاهليّ، سوسة – تونس، دار المعارف للطباعة والنشر، الثانية، ١٩٩٨م.

١٦. عبد الرؤوف المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، بيروت – لبنان، دار المعرفة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٣٩١هـ/ ١٩٧٢م.

١٧. عمرو بن كلثوم، الديوان، جمع وتحقيق وشرح إميل بديع يعقوب، بيروت، دار الكتاب العربيّ، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.

١٨. لأصمعي, أبو سعيد عبد الملك بن قريب: الأصمعيات، تحقيق: أحمد شاكر وعبد السلام هـارون، القـاهرة، دار المعارف، الطبعة الخامسة، ١٩٧٩م.

١٩. محمد بن سلام الجمحي، طبقات الشعراء، بيروت – لبنان، دار الكب العلميّة، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

ثانيًا– المصادر والمراجع الأجنبيّة

1. Delara Nemati Pir Ali, Mojgan Khanbaba, Orientalists and the Hesitation of Plagiarism in the Holy Quran, New York Science Journal 2013; 6 (12).

2. Rev. W. St. Clair Tisdall, The Original Sources Of The Qur'an, 1905 Society For The Promotion Of Christian Knowledge: London.

ثالثًا- الروابط الإلكترونيّة

١. مجدي إبراهيم محرم، طه حسين وانشقاق القمر، على الرابط التالي:

http://alarabnews.com/alshaab/20057/2005 - 11-04/.htm

2. jochen katz, Did Muhammad Plagiarize Imrau'l Qais? 1997, Follow The Link below:

3. http://64.71.77.248/answering_islam/quran/sources/qais.html

التراث الإسلامي والعربي

في الدراسات الاستشراقيّة

حياة محمّد ﷺ؛ الكونت بولانفيليه

المعرفة التاريخيّة والعلوم الفلكية تكشفان أسرار صداقيّة النبوّة

د. مكّي سعد الله

مقال «الإسلام» بالموسوعة العبريّة العامّة... عرض ونقد

د. أحمد البهنسي

المستشرق الفرنسيّ ليون جوتييه (ودوره في الحوار الثقافي بين الشرق والغرب)

أ.د. أنور محمود زناتي

حياة محمّد صلى الله عليه وآله

الكونت دي بولانفيليه

المعرفة التاريخيّة والعلوم الفلكيّة تكشفان أسرار مصداقيّة النبوَّة

د. مكّي سعد الله [*]

الملخّص

يتناول هذا البحث بالقراة والتحليل ما كتبه المستشرق الفرنسيّ الكونت دي بولانفيليه في كتابه «حياة محمّد؛ مع تأمّلات حول الديانة المحمّديّة وعادات المسلمين»، إذ يتميّز كونه من السير والتراجم الفكريّة التي تناولت سيرة المصطفى صلى الله عليه وآله بنوع من الموضوعيّة قياسًا بالمكتبة النبويّة الغربيّة عمومًا والاستشراقيّة خصوصًا، ويرجع السبب في ذلك إلى مشروعه الفكريّ الذي أسّسه على المراجعة والتدقيق والنقد، والمنهج العلميّ الموضوعيّ والمعتدل، ورفض الصدفة والقراءة السطحيّة، والاندفاع الأيديولوجيّ والتعصّب المذهبيّ والطائفيّ في كتابة التاريخ؛ ولهذا لم يعتمد بولانفيليه على مقارنة الكتابات، ولا المراجعات للتصويب والتقويم، ولا بالدخول في الديالكتيك العقائديّ بالدفاع عن انتماء محدّد، ولكنه استند إلى المنهج العلميّ والمعرفة التاريخيّة والعلوم الفلكيّة التي شكّلت منعطفًا جديدًا وحديثًا في سيرة الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله. وعليه يسعى

[*]- باحث وأستاذ، جامعة تبسه بالجزائر.

البحث إلى الكشف عن أسرار الرؤى العلميّة التي قارب بها بولانفيليه حياة النبيّ ﷺ ومنهجه الذي تبنَّاه، مخالفًا في ذلك مفكّري عصور التنوير ومستشرقي عصره، وتوصّل فيه إلى نتائج منصفة لشخصيّة شغلت الفكر العالميّ والإنسانيّ.

الكلمات المفتاحيّة: محمّد، الكونت دي بولانفيليه.

مدخل

اتّجه الفكر الأوروبيّ في عصر التنوير وما قبله إلى مقاربة الإسلام ونبيِّه، باعتباره نموذجًا إنسانيًّا وكونيًّا جديدًا ومتجدّدًا، من حيث الدعوة والتشريع، فانطلقت الأبحاث في منحى موحَّد ومسار ثابت ورهان مشترك، يتجلّى في تقويض سلطته والترهيب من قيمه ومبادئه وصناعة عدوّ وهميّ متخيَّل، يهدِّد المسيحيّة أوّلًا والعقلانّية ثانيًا والإنسانيّة جمعاء في وجودها البشريّ كخلاصة عامّة. فانتشرت الصور النمطيّة لرسوله الكريم ﷺ المنتجة كنسق ثقافيّ متكرّر عبر مكتبات وبيبليوغرافيّات فاسدة ومشوَّهة، مُشبعة بالتدليس والتفسيرات الخاطئة والتأويلات السطحيّة المرتجلة، فجاءت صورة الرسول ﷺ وظيفيّة وإجرائيّة تخدم مصالح بعينها واتجاهات دينيّة وفلسفيّة وسياسيّة مضبوطة ودقيقة.

ولإنجاز المهمّة وتحقيق أهدافها سخّرت المنظومة المركزيّة الغربيّة المؤسّسات الدينيّة اللاهوتيّة ومراكز السياسات والبحث في الأيديولوجيّات ومعاهد الاستشراق الأدبيّ والفكريّ والأنثروبولوجيّ للحفر عن كلّ موقف وشبهة ومشهد وتشريع يخدم أغراض الإساءة والتشويه والتنفير ويساعد على تفكيك نبوَّة محمّد ﷺ ويُكرّس ثقافة الدجل والكذب.

وسط هذا المحيط العدوانيّ الرافض للنبوَّة والقرآن، انبرى الكونت دو بولانفيليه، ليؤلّف سيرة للرسول ﷺ موسومة بعنوان «حياة محمّد» موافقًا في ذلك نظراءه من كتّاب السير والتراجم الذين تبنُّوا العنوان عينه، ولكن برؤية مغايرة ومنهج مخالف ومقاربة حديثة من حيث الآليّات وبنية التحليل، والاستقراء

المنطقيّ للأحداث، برفض الصدفة والقراءة السطحيّة، والاندفاع الأيديولوجيّ والتعصّب المذهبيّ والطائفيّ.

أزمة الفكر

لم يتمكّن فكر الأنوار من التحرّر والتبعيّة للمنظور العنصريّ الاقصائيّ للثقافة العصر الوسيط وامتداداته المتغلغلة في المؤسّسات الأكاديميّة والكنسيّة الدينيّة والمنظومات الاستعماريّة التوسّعيّة وفروعها وأجنحتها المنضوية تحت سلطتها وأدبيّاتها، مع اختلافات بسيطة في التسمية والتضليل في تحديد الأهداف والغايات. فقد عجز هذا الفكر بادّعائه العقلانيّة والموضوعيّة والمنهجيّة من التخلّص من حالات الرفض المطلقة للنموذج الحضاريّ الإسلاميّ المغاير والمخالف للأنظمة الوضعيّة التي فشلت في فهم الوجود والكينونة ورسالة الإنسان، رغم فلسفات المغايرة ورسائل التسامح لجون لوك (John Locke) وفولتير (Voltaire)، فقد هيمنت أفكار الرفض والتشويه ومناهج التشكيك والانتقائيّة في اختيار المشاهد والشواهد الخادمة لأهوائهم وتوجّهاتهم لتوظيفها في عمليّات التدليس وإثارة الشبهات.

فيكفي للباحث استعراض المصنّفات من كتب ورسائل وترجمات للتأكيد على عمق المؤامرة وفساد النيّات وانحراف الأفكار، فجاءت عتبات الكتب موحية بالنتائج المتوخّاة والمرغوب في تحقيقها، كإنكار الوحي عن محمّدﷺ بنسبة القرآن له «قرآن محمّد» (L'Alcoran de Mahomet) لأندريه دي ريير (André Du Ryer) و«محمّد، القرآن» (Le Koran / Mahomet) لكلود إيتيان صافاري (Claude-Étienne Savary) ويضع المترجمون للقرآن الكريم اسم النبيّ محمّدﷺ في أعلى الترجمة لإيهام القارئ والمتلقّي بتأليفه للنصّ القرآنيّ المقدّس.

ويحوّله آخرون إلى مشرع وواضع سنن وقوانين لإزالة صفات الألوهيّة

من التشريع، وترويجُ أنّها قوانين وضوابط محلّيّة تخصّ فئة بعينها ومجتمع بذاته وإقليم بحدوده الثقافيّة والاجتماعيّة والسياسيّة كمؤلَّف فيكتور لوكو (Victor Lecou) الذي ترجمه صافاري (Savary) والموسوم بـ«القوانين الأخلاقيّة والدينيّة والمدنيّة لمحمّد، نماذج من القرآن» (Les Lois morales, religieuses et civiles de Mahomet extraites du Koran) سنة ١٨٥٠. وقد يصنّفونه ضمن كتب الملل والنحل البشريّة التي تفنّن أصحابها في تقنينها لتناسب رغباتهم وأهوائهم كالبوذيّة والمانويّة والكونفوشيوسيّة، فينتقل بهذا النصّ القرآنيّ وخطابه المعجز وبيانه البليغ إلى محاورات وتأمّلات بشريّة، تغرق في متاهات المتخيّل وهيامات الروحانيّات الشرقيّة وأسئلة الوجوديّات والنهايات، ومنها كتاب كلود دي فيسديلو (١٦٥٦-١٧٣٧) Claude de Visdelou «الكتب المقدّسة للشرق» (Les livres sacrés de l’Orient) (١٨٧٥) والذي يضع الرسول ﷺ مع الكتب الوضعيّة «الأربعة لكونفيشيوس وأتباعه» (OU LES QUATRE LIVRES DE CONFUCIUS ET DE SES DISCIPLES)، و«قوانين مانو أوّل مشرّع هنديّ»(LES LOIS DE MANOU, PREMIER LÉGISLATEUR DE L’INDE) وقرآن محمّد (LE KORAN DE MAHOMET). وتعامل بعض الباحثين والمحلّلين والكتّاب المستشرقين خاصّة مع النصّ القرآنيّ باعتباره مؤلَّفًا ومصنَّفًا شخصيًّا لمحمّد -ص- كحال أستاذ التاريخ الفرنسيّ إيناس لويس غوندال (Ignace-Louis Gondal) (١٨٥٤-١٩٢٠) في كتابه «محمّد ومؤلَّفه» (Mahomet et son œuvre) (١٨٩٧) والذي لخَّص فيه بعبارات مركّزة التفكير الغربيّ/ المسيحيّ المنكر للبعثة والرسالة جاعلًا من محمّد ﷺ دجّالًا متقمِّصًا للنبوّة «محمّد نبيّ مزيّف، وقرآنه كلام متناقض، وعباراته هراء وألفاظ فاحشة»[1] ويرى في النبيّ زعيماً قوميًّا، يسعى لتحقيق مآرب سلطويّة قوميّة محلّيّة ترتبط بالعرق والتراب، لينفي عن الرسالة الروح العالميّة والإنسانيّة «أصبح

[1]- Ignace-Louis Gondal, Mahomet et son œuvre, Librairie Bloud et Barral, 1897, p29.

محمّد بالفعل في الرابعة والعشرين من عمره، أحد المشاهير، فهو يعرف وطنه من الداخل والخارج، وكانت تزعجه عظمة الحضارة المسيحيّة التي شاهدها في بصرى (سوريا)، ويهينه منظر مكّة، ويؤلمه منظر المآسي التي لا حصر لها، التي أصابت عرقه بالحروب الداخليّة والسيطرة الأجنبيّة، فبدأت فكرة الثورة الاجتماعيّة والدينيّة تطارد ذهنه، فهو يحلم بمستقبل أفضل لوطنه؛ يخبره حدسه ويتكهّن بأنّ الساعة قد جاءت لإنجاز أشياء عظيمة ويكون هو البطل المختار من الله لهذا العمل العظيم»[1]. ومنهم من رتَّبه مع الدعاة والمبشّرين وأصحاب المشاريع الفكريّة من فلاسفة ومفكّرين ومعارضين ومتكلّمين الذين ترتبط مشاريعهم وقضاياهم بالزمان وتنتهي بانتهاء ديمومته في فلسفة آنيّة سريعة الانتهاء والنفاذ والنسيان، كأطروحة الباحث ريمون ديكاس (Raymond Ducasse) التي قدَّمها لمعهد علم اللاهوت بجنيف (سويسرا) سنة ١٩٠٨، بعنوان «محمّد في زمانه» (Mahomet dans son temps) واستعرض فيها الحالة الدينيّة للعرب قبل محمّدﷺ ثمّ حياته وأعماله وأخيرًا شخصيّته «على الرغم من اختلاف الروايات وافتقارها للموضوعيّة والحياد إلّا أنّ (محمّدًا كان مُلهمًا، مثيرًا للاحترام، مخلص ومتفانٍ في عمله»[2]. واعتبر الملاحدة من المادّيّين واللادينيّين أنّ الديانات كلّها دجل، وأنّ العالم تسيّره المادّيّات، وأمّا الغيبيّات والعوالم الآخرويّة، فلا تعدو أن تكون من ضروب العجائبيّة والغرائبيّة، وهو حال أصحاب كتب الإنكار ومنها المخطوط المنسوب إلى جان مكسيمليان لوكاس (Jean Maximilien Lucas) الموسوم بـ«أبحاث دينيّة، أخلاقيّة وسياسيّة حول الدجّالين الثلاثة المشهورين؛ موسى والمسيح عيسى ومحمّد» (Dissertations théologiques, morales et politiques sur les trois fameux imposteurs: Moïse, J.-C. et Mahomet) وكتاب

[1]- IBID, Ignace-Louis Gondal, p8- 9.

[2]- Raymond Ducasse, Mahomet dans son temps, Imprimerie Louis Gilbert & C Grand Rue, 40, GENÈVE, 1908, p63.

«بحث حول الدجّالين الثلاثة» (Traité des trois imposteurs) لـ جان روسي دي ميسي (Jean Rousset de Missy) (١٦٨٦-١٧٦٢)[1]. وصنّف أخير جعل الإسلام في مواجهة الغرب، وواضعًا محمّدًا ﷺ في صدام مع المسيح -عليه السلام- منكرًا حقيقة تكامل الديانات السماويّة وقاعدتها في التوحيد، كما في كتاب «بول ريفال» (Paul Réveillère) (١٩٠٨-١٨٢٩) «الصليب والهلال» (Croix et croissant) سنة ١٨٩٧ والذي أخلط فيه الأوصاف والصفات، والمزايا والسلبيّات، فجاءت عباراته متناقضة تجمع بين الأضداد والمتناقضات كقوله مثلًا «كان استثناءً في اعتداله بالنسبة للعرب، ليس ممتنعًا عن شرب الخمر فحسب، بل كان يصوم صيامًا صارمًا للغاية، كثير الوضوء المتكرر، يضاف إلى ذلك النظافة الدقيقة، وكان يرتدي الملابس الأكثر شيوعًا، وغالبًا ما تكون مرقعة»[2] لينتقل في القول إلى إثبات «أنّه عنيف بطبعه، مظهرًا طيبة لا حدود لها»[3] ومن صفاته أيضًا أنّه «كان مُتطيِّرًا، مؤمنًا بالأساطير والخرافات بشكل أعمى، مبالغ في حبّه لهذا المشرقيّ لدرجة الإفراط، معتقدًا بإخلاصه المطلق في علاقاته الحميميّة مع هذا الله الأعلى»[4] ومن صفاته الإيجابيّة المثيرة قدرته على حبّ الناس واكتساب مشاعرهم وعواطفهم «لقد كان لمحمّد هذه الموهبة الطبيعيّة الخارقة، وهي الأعظم في كلّ قوّته بأنّه محبوب عند الجميع»[5].

شكّلت هذه المكتبة خلفيّة ثقافيّة ومعرفيّة ومرجعيّة للباحثين عبر العصور ابتداءً من القرن السادس عشر، فانطلقوا من أرضيَّتها ونواتها لبناء صورة وصناعة تمثُّلات والتأصيل لأنساق ثقافيّة حول الإسلام عمومًا ورسوله على وجه الدقّة والتخصيص، ولم تتمكّن عقلانيّة عصر الأنوار والتنوير، بمناهجها الثوريّة

[١]- سعد الله، مكّي، حياة محمد أو حين نكتشف الحقيقة الكاملة للدجل، مقاربة في كشف انحراف الفكر والتصوّر ومزالق التأويل، ص١٩٦.

[2]- Paul Réveillère, Croix et croissant, BERGER-LEVRAULT & Cie, ÉDITEURS, Paris, 1897, p3.

[3]- IBID, P3.

[4]- IBID, Paul Réveillère, Croix et croissant, p4.

[5]- IBID, P4.

والطلائعيّة من التخلّص والتحرّر من هذه الرواسب والرؤى والتصوّرات إلاَّ في حالات نادرة ومحدودة. فسادت بذلك العتمة الأكاديميّة، وبالتكرار والاجترار اللامعقول شاعت المغالطات وانتشرت الأوهام والشبهات، ممَّا يستوجب تفعيل مناهج المراجعات العقلانيّة وآليّاتها، لتخليص الصور والأفكار من الإقصاء والعنصريّة والأيديولوجيّا المتطرّفة.

المدوّنة

يُعدُّ الكونت هنري بولانفيليه (Henri comte de Boulainvilliers) المولود بتاريخ ١٦٥٨، بسان سير (Saint-Saire) بفرنسا، والمتوفّى بباريس سنة ١٧٢٢، من الفلاسفة المشرّعين في الفكر السياسيّ، ومن المؤرّخين أصحاب المناهج الحديثة في كتابة التاريخ وإعادة مراجعته، ومن روّاد التجديد في فلسفة الحكم والتسيير، حيث يعتبر فنّ الحكم نوعًا من العلوم التي يجب إتقانها وفق معايير الحكم الراشد الذي يؤمّن الحقوق ويسهر على تطبيق الواجبات. كانت اهتماماته البحثيّة متعدّدة المشارب والاتجاهات من التاريخ الى السياسة والاجتماع ومنها إلى الأديان، فكتب في العهد القديم وتاريخ اليهود وحياة محمّد -ص-، واشتهر فكريًّا وسياسيًّا بمناهضته للاستبداد الأرستقراطيّ، فألّف العديد من الكتب السياسيّة والاجتماعيّة تناولت فكرة النبل والنبلاء في فرنسا (Essai sur la noblesse de France) سنة ١٧٣٢، ويعتبر كتابه «حياة محمّد؛ مع تأمّلات حول الديانة المحمّديّة وعادات المسلمين» (La Vie de Mahomed; avec des réflexions sur la religion mahometane, & les coutumes des musulmans) سنة ١٧٣٠، وقد كتبها ما بين ١٧١٩ و١٧٢١ وصدر جزؤها الثالث بعد وفاته، بعدما تمّت تكملة وإضافة الجزء المخطوط[1]، وشملت الطبعة الثانية تغييرًا طفيفًا في العنوان، بإضافة عبارة «تأمّلات حول الديانة المحمّديّة وعادات المسلمين»، من السير والتراجم الفكريّة التي تناولت سيرة

[١]- يبقى محرّر الجزء الثالث مجهولاً، ويمثّل قسمًا خارجيًّا بعيدًا عن السيرة الأصليّة التي كتبها بولانفيليه.

المصطفى بنوع من الموضوعيّة قياسًا بالمكتبة النبويّة الغربيّة عمومًا والاستشراقيّة خصوصًا، ويرجع السبب في ذلك إلى مشروعه الفكريّ والاجتماعيّ والسياسيّ الذي أسّسه على المراجعة والتدقيق والنقد، فكانت سيرة الرسول ﷺ امتدادًا لمنهجه العلميّ الموضوعيّ، واستمراريّة للعقلانيّة العلميّة التي تجنح نحو محاربة الإقصاء وتسعى لإرساء ثقافة الاعتدال، فقد اعتبر منهجه في الاعتدال استكمالًا لمشروعه النقدّي الذي انتقد فيه بقوّة وشدّة كلّ أشكال الاستبداد الأرستوقراطيّ والعلميّ في منهجيّة كتابة التاريخ، فهو يناهض مركزيّة الكتابة التاريخيّة التي تتأسّس على المرجعيّة الأحاديّة والرؤية المؤدلجة الرافضة لكلّ مغايرة واختلاف «إنّ السرد التاريخيّ يمثّل عند بولانفيليه بشكل جيّد، خطاب العقلانيّة العلميّة، فإنّ مفهومه للتاريخ وكما أكّد منتقدوه، أنّه «علم»، مشبع بقوّة بالعقلانيّة، وفق ما يتماشى ومبادئ المؤرّخين الإنسانيّين في القرن السادس عشر الذين أرادوا إعطاء التاريخ مكانة علميّة، وبالتالي منعه وإبعاده من أن يصبح جنسًا أدبيًّا معيّنًا، وهو على عكس ميزيراي (Mézeray) لا يُدرج الوظيفة الترفيهيّة بين وظائف التاريخ»[1].

بكتابة بولانفيليه (Boulainvilliers) لسيرة الرسول ﷺ بطريقة مغايرة ومخالفة لتقاليد القرن السادس والسابع عشر اللذين جعلا من الإسلام ونبيِّه عدوًّا متوهّمًا ومتخيّلًا تتأسَّس من خلاله العلاقات بين الغرب والشرق وبين الإسلام والمسيحيّة، يكون الباحث المؤرّخ قد خلَّص البحث التاريخيّ من المركزيّة المهيمنة والمتسلّطة بمرجعيّات متعصّبة، وحرَّر أيضًا فكر الأنوار من تكراره للأخطاء والأغلاط التي تزخر بها مؤلّفات ومصنّفات العديد من المؤرّخين «بإعادة بعثه لسيرة محمّد يكون بولانفيليه مصدر إلهام لفولتير، الذي كان له موقف مغاير من العرب... وبهذه الرؤية يصبح بولانفيليه محاميًا ومدافعًا عن فكر الأنوار ومناهضيه، بوضعه نقدًا جذريًّا لعصره كّله، والذي لا يمكن اختزاله بسهولة في

[1]- Olivier Tholozan,La méthode historique de Boulainvilliers, in Henri de Boulainvilliers, L'anti-absolutisme aristocratique légitimé par l'histoire, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 1999, p52.

تصنيفات علم التاريخ»[1] وتكمن أهمّيّة الكتاب في إخضاع المعلومات التاريخيّة المتوارثة والأحكام النقديّة والتصوّرات إلى المنظور العقليّ، والمنهج التحليليّ الاستقرائيّ الذي يتجاوز المطلق والنهائيّ، ويفتح أبواب النقد والتفسير والتأويل للأحكام، من خلال آليّات ومعايير المراجعة لكلّ مكتسب قبليّ «يدخل كتاب «حياة محمّد» ضمن الحركة الواسعة من تكذيب وتفنيد التصوّرات والتمثُّلات حول الإسلام كدين عنيف ووحشيّ، وهي الصور التي سيطرت على المشهد الثقافيّ (الغربيّ) في القرن السادس عشر، وكان بايل (بيار بايل) أوّل المنكرين لهذه الأطروحات، حين اتّجه الفلاسفة والرحالة إلى دراسة القرآن وثقافة التُرك العثمانيّين»[2]، أمّا المؤرخ الذي تجاهل شبهة انتشار الإسلام بالسيف، كما تُروَّج له الدراسات الاستشراقيّة، فذلك إشارة إلى المعجم الموسوعيّ «المعجم التاريخيّ والنقديّ» (Dictionnaire historique et critique) الذي ألّفه بيار بايل (Pierre Bayle) وأنكر فيه انشار الاسلام بالعنف والسيف «لا يمكن تفسير الانتشار السريع للديانة المحمّديّة باستخدام واستعمال العنف المسلح»[3]. وبلغت قيمة الكتاب العلميّة مكانة راقية، أشاد بها كتّاب ونقّاد السير الذاتيّة، واعتبروها أوّل سيرة منصفة لنبيِّ الإسلام محمّدﷺ، فقد وصفها الباحث بالمعهد الجامعيّ الأوروبيّ (Institut Universitaire d'Etudes Européennes) والمؤرّخ الإيطاليّ فابريزو فريجوري(Fabrizio Frigerio) بأنّها «أوّل مؤلّف قدّم محمّد والدين الإسلاميّ بطريقة إيجابيّة»[4] ويعتقد الباحث في دراسته الرائدة الموسومة بـ«مصدر مجهول لسيرة محمّد لبولانفيليه» (Une source méconnue de la Vie de Mahomed) إنّ أسباب الالتزام العلميّ للكاتب يعود إلى تكوينه

[1]- Lorenzo Rustighi, Pour une théologie politique du contemporain: la perspective de Boulainvilliers, Revue Dix-huitième siècle 2016/ 1 (n° 48), p371.

[2]- Ibid, Lorenzo Rustighi, p373.

[3]- Pierre Bayle, Tome 4, Cinquième édition augmentée de remarques critiques, LA COMPAGNIE DES LIBRAIRES, AMSTERDAM, M. D C C. XXXIV, 1720, p31.

[4]- Fabrizio Frigerio, Une source méconnue de la Vie de Mahomed du comte de Boulainvilliers, Studi settecenteschi, Naples Biblios, NO 21, 2001, P35.

وتخصّصه في علم الفلك، فبإسقاطه للفكر والنظريّات الفلكيّة على السيرة النبويّة، تمكّن من الإقرار بصحّة ومصداقيّة النبوّة والرسالة «في كتابة بولانفيليه مصادر جديدة تُضاف إلى المصادر المعاصرة المعروفة، والتي أضافت فوائد خاصة ومتميِّزة لسيرة محمد ودعوته كمصلح ديني ومُؤسِّس لدين جديد، وتتمثّل في التفاسير والتأويلات الفلكيّة الأصيلة والجديدة والتي تميَّز بها الكاتب دون غيره»[1]. ويرى الباحث الإيطاليّ ديغو فانتورينو في مقارنته بين المفكّر الفرنسّي مونتسكيو (Montesquieu) (١٦٨٩-١٧٥٥) ومؤلِّف «حياة محمّد» بولانفيليه في رحلاتهم المعرفيّة ومطالعاتهم حول العالم الإسلاميّ اختلاف الرؤى والأهداف والمناهج «حين كان مونتسكيو يجوب أوروبّا مُتنكّرًا في هيئة فارسيّ بدقّة وقحة، كان الكونت بولانفيليه قابعًا في قصره بنورماندیا، مسافرًا في الاتجاه المعاكس نحو الأراضي المجهولة للإسلام، كلاهما يعرف عمَّا يبحث، فالأوّل يريد كشف مغالطات الأوروبيّين، بينما الثاني ولأوّل مرّة يسعى لمعرفة مزايا العرب ورسولهم»[2].

تمكن بولانفيليه حسب فابريزو فريجوري بحدسه ومنهجه العلميّ المستند على العلوم الفلكيّة من إدراك نبوّة محمّد ﷺ بوعي علميّ واعتقاد موضوعيّ يقوم على الحجّة والبرهان، فجاءت الاستنتاجات خاضعة لمعايير الحجاج اليقينيّ والاستقراء المنطقيّ بعيدًا عن الجدليّات والمراجعات التاريخيّة التي تستقي المواقف والمشاهد من ذخائر الكتب وخزائن المصنّفات، ثمّ تتبعها بعمليّات التفنيد والتصويب، ممَّا يُحوِّل الكتابة السيرذاتيّة إلى إشكاليّة جدليّة، فتفتقد المصداقيّة والجماليّة. فقد استطاع بولانفيليه بفضل تكوينه الفلكيّ من حصر جملة من الإشكالات والأحداث التي رأى بأنّها تشكّل أدلّة دامغة على صدق نبوءة محمّد ﷺ وتأكيد على أنّ رسالته دعوة إلهيّة، وهي: «في الأوّل نجد أربعة موضوعات تتعلّق بمحمّد؛

[1]- Fabrizio Frigerio, p36.

[2]- Diego Venturino, Un prophète «philosophe» ? Une Vie de Mahomed à l'aube des Lumières, Dix-huitième Siècle, n°24,1992, p321.

موضوع الجزيرة العربيّة، و«مولد محمّد» و«دعوة محمّد» و«الهجرة أو ملكيّة محمّد» وهي الموضوعات التي حلّلها بولانفيليه ووضحها في علاقاتها المتبادلة»[1] فهذه الظواهر المركزيّة والأساسيّة من حياة محمّدﷺ تكشف عن المصادر المجهولة في ترجمة بولانفيليه والمتمثّلة أساسًا في أبحاثه الفلكيّة، ومنها كتاباه حول حركة الشمس وتفسير أحكام المواليد فلكيًّا «تُظهر القراءة المتأنّية لهذه الصفحات أنّ الصفات التي نسبها بولانفيلييه إلى محمّد وإلى الإسلام في كتابه «حياة محمّد» قد تمّ ذكرها بوضوح في تفسيره لهذه المواضيع وتمّ تفسيرها من خلال تأثير العوامل الفلكيّة الدقيقة. وبما أنّ مخطوطة حياة محمّد (بين ١٧١٩ و١٧٢١) متأخّرة عن مخطوطتي تاريخ حركة أوج الشمس (l'Histoire du mouvement de l'Apogée du Soleil) (١٧١١) والممارسة المختصرة للأحكام الفلكيّة على المواليد (la Pratique abrégée des jugemens Astronomiques sur les Natiuités) (١٧١٧)، فيمكننا أن نستنتج أنّ هذين العملين الأخيرين يجب أن يظهرا بالمنطق ضمن مصادر الأوّل (أي كتاب حياة محمّد)»[2]. إنّ ميلاد محمّدﷺ في يوم معيّن وتوقيت محدّد، وانبثاقه في شبه جزيرة العرب زمانيًّا ومكانيًّا ليس صدفة وحدثًا اعتباطيًّا، فهو فعل غير طبيعي وحدث غير عادِيّ، لارتباطه بالعلوم الفلكيّة حسب بولانفيليه وحركة التسلسل الزمنيّ ودورته «تجدر الإشارة إلى أنّ مسألة التسلسل الزمنيّ هذه تسمح له (بولانفيليه) بتخطّي «زميله» المُنجّم جوزيف جوست سكاليجر (Joseph-Juste Scaliger) الذي كان مهتمًّا جدًّا بالتسلسل الزمنيّ، نظرًا لأنّه هو مخترع «الفترة اليوليانيّة» البالغة ٧٩٨٠ عامًا، والذي يسمح لك بالمرور من خطّ زمنيّ لآخر، وهذا ليس خلافًا بسيطًا بين العلماء، لأنّ دقّة تفسير المخطّط بالنسبة للمنجّمين تعتمد على دقّة تاريخ ووقت الولادة، وهكذا فإنّ الدقّة المقدّمة فيما يتعلّق بوقت ميلاد محمّد «في «نقطة الفجر» تشير إلى أنّه في الوقت الذي جاء فيه إلى العالم كانت الشمس في البيت الأوّل،

[1]- Fabrizio Frigerio, Une source méconnue de la Vie de Mahomed du comte de Boulainvilliers, p36.

[2]- IBID, p36.

وهو ما تختصّ به الشخصيّة الرائعة المُتميِّزة وفقًا لقواعد التفسير الفلكيّ، وهذا ما لاحظه بولانفيليه في كتابه «تاريخ حركة أوج الشمس»»[1].

لقد أسّس وبنى نظريّاته في الفكر السياسيّ والبناء المؤسّساتيّ والتشريعات الدستوريّة على أحكام التاريخ العلميّ الموثّق بالتصنيفات العقلانيّة والمعايير الموضوعيّة، التي تمكّنه من دحض رواسب فكريّة، خلَّدها التاريخ المزيّف «هناك تقليد عام يعود تاريخه إلى العصور الوسطى جعل من محمّد شيطانًا دجّالًا، قام بإقناع جموع جاهلة بالغلوّ والتعصّب، وجلبها لتدمير العالم المسيحيّ، لكن بولانفيليه يوضح صراحة أنّ الغرض من عمله (حياة محمّد) هو تحدّي هذه الثوابت التي سادت في الخطاب المناهض للمسلمين منذ قرون»[2]. واعتبر الباحث والأستاذ الجامعيّ الفرنسيّ ايف سيطون (Yves Citton) في أبحاثه حول «الحداثة البديلة للتنوير» (Altermodernités des Lumières) كتاب بولانفيليه «حياة محمّد» بأنّه «تمجيد ومدح للذكاء الإنسانيّ»[3].

إنّ استحقاق المفكّر الحداثيّ التنويريّ وسام وتزكية لا ترتبط بالزمن في المقام الأوّل، وإنّما هي إشادة ولقب ومرتبة علميّة، تتعلّق بالأبحاث وقيمتها وفاعليّتها وتأثيرها، فكان بولانفيليه جديرًا بها نظرًا لفكره الطلائعيّ الإنسانيّ الذي سبق به عصره، فكانت كتاباته فتوحات حداثيّة، أثارت التساؤلات والإشكالات في المنظومة الفكريّة والمعرفيّة الأوروبيّة المتمركزة حول نفسها ممَّا دفعها إلى المراجعة والتصويب، أمام أفكار التجديد والإنصاف والاعتدال «يبدو من الحكمة بشكل خاصّ إدراج بولانفيليه في هذا التقليد الحداثيّ البديل، لأنّه لعب دورًا مركزيًّا في نشر السبينوزيّة داخل التنوير الراديكاليّ، وابتعد عن المركزيّة الأوروبيّة باعترافه

[1]- Fabrizio Frigerio, Une source méconnue de la Vie de Mahomed du comte de Boulainvilliers, p37.

[2]- Yves Citton «Boulainvilliers et l'Islam. Lumières théologico-politiques de l'altermodernité» in Pascale Pellerin (éd.), La réception des Lumières dans le monde arabo-musulman, Paris, Classiques Garnier, 2017, p39.

[3]- IBID, Yves Citton «Boulainvilliers et l'Islam, p39.

ببعض المزايا والعادات والقيم والمعتقدات المنتشرة على نطاق واسع في العالم العربيّ الإسلاميّ، والتي تساعد وتعمل في المقام الأوّل على الترويج لصورة الديمقراطيّة الراديكاليّة التي ينظّمها التفاعل الوثيق بين العادات المشتركة والذكاء الإصلاحيّ، وهو التفاعل الذي يلعب الدين في قلبه دورًا مركزيًّا. فالأديان، مثل اللغة، هي في الواقع جزء أساسيّ من النسيج العلائقيّ الذي يشكّل المشترك الذي من خلاله يتمّ إعادة إنتاج قوّة الجمهور يوميًّا...والسؤال بشكل عامّ هو هل كانت الأديان، شريكة في الحداثة الاستعماريّة كضمان لنهب العالم خارج أوروبا»[1].

تأمّلات في الحياة العقليّة والدينيّة للعرب

مهَّد الكتاب بتحذير من الناشر، مفاده توضيحًا للقراء بأنّ بولانفيليه أكمل الجزءين الأوّل والثاني، بينما الجزء الثالث فقد تمَّ تحريره ونشره بعد وفاته، وقد اشتمل الجزء الأوّل الذي أطلق عليه الكاتب عنوان «الكتاب الأوّل» ويحتوي على مجموعة من المحاور المتناسقة والمتناغمة مع الموضوع، موزّعة على مئة وخمس وسبعين صفحة (١٧٥) بدأها بوصف عام للجزيرة العربيّة، لكن دون الذهاب إلى التقارير الجغرافيّة التي تحدّد الحدود والتضاريس وأنواع الفلاحة والمناخ وغيرها من المطالب التي يلتزم بها الجغرافّيون، فجاء وصفه مركّزًا حول سقوط الحضارات، مخصّصًا الحضارتين اليونانيّة والرومانيّة بالإشارة والنموذج، ومذكّرًا بالخصائص الفسيولوجيّة والسيكولوجيّة للشعوب، فالعرب «روحانيّون، كرماء، نزهاء ونبلاء، متحرّرين من مشاعر تقلّب الأمزجة التي أصابت أهل الشمال نظرًا؛ لتغيُّر الفصول التي ولَّدت عندهم الجهل والكسل، الذي حاول اليونانيّون والرومانيّون محاربته منذ خمسة عشر أو عشرين قرنًا»[2]، ويرى في هذا التقديم حول حالة العرب وأحوالهم والحضارات العتيقة وزوالها، أنّ الخلفيّات الفكريّة والأيديولوجيّة المؤسّسة لفكرة وثقافة الصور النمطيّة لانتشار الإسلام

[1]- Yves Citton «Boulainvilliers et l'Islam. Lumières théologico-politiques de l'altermodernité», p48.

[2]- le comte Boulainvilliers Henri, La vie de Mahomed, LONDRES, M.DCC. XXX, p3.

بالعنف، لا تقوم على قواعد منطقيّة وحجج برهانيّة مقنعة، فهي إلى التمثُّلات الوهميّة والأراجيف والأوهام أقرب، وأكثر استجابة للأهواء وخدمة للمركزيّة الأوروبيّة واللاهوت الكنسيّ المتطرّف، «إنّ محمّدًا هو مؤسّس الإمبراطوريّة الأكثر اتّساعًا ومهابة، وهي أكبر من الإمبراطوريّتين المقدونيّة والرومانيّة، وهو أوّل ملك عاهل للعرب. وما يهمّنا هو الناحية الدينيّة، وإقامته لدين جديد، لقد رسّخت عندنا حقيقة تأسّست، على أكذوبة وقحة، نسجتها التصوّرات المسبقة، أنّ قوّة السلاح هي وسيلة الانتشار، ونحن نزدري هذه الموضوع (الفكرة)؛ لأنّ الرعب (الترهيب) لا يتماشى مع الفكرة المحمّديّة»[1] ويستطرد الباحث في توصيفه للحالة الثقافيّة والفكريّة التي سادت عصره والعصور السابقة، مُذكّرًا بالجحود الكبير والإنكار المتعمّد والمقصود لفضل العرب ومنجزهم العلميّ والحضاريّ في جميع الحقول العلميّة والتقنيّة والتي كانت سببًا في تنمية المعرفة الإنسانيّة عمومًا، ويأخذ الجحود سبلًا متنوّعة، أهمّها التقليل من جهودهم بالتكتّم والاختزال والاقصاء، فكان التجاهل الإراديّ منهجًا لصناعة صورة نمطيّة تبعد العرب عن المدنيّة والحضارة وتقرّبهم من الوحشيّة والبربريّة، ويتجلّى الإهمال الآخر في ضعف النخب العلميّة من إنتيليجنسيا ثقافيّة واستشراق علميّ موضوعيّ في الإقرار بالمكتبة العربيّة العلميّة والأدبيّة ودورها في نشر المعرفة والعلوم الطبّيّة والفلسفيّة والتقنيّة والتي كانت مصدرًا ومنهلًا للعلماء الغربيّين في فترات ركودهم العلميّ؛ «ولذلك فمن العدل أن نشكو بأنّ هناك عددًا قليلًا جدًّا من العلماء الذين اجتهدوا في فهم اللغة والثقافة العربيّة، ومن النادر أن يعترف هؤلاء بفضلها، والقليل من بين هذا العدد، من يُقرُّ بهذا التكوين العموميّ العام من خلال ترجمة بعض المخطوطات التي تزخر بها مكتبة الملك وهي من أوفر الكنوز في العالم»[2].

مستقرئًا الأسباب الموضوعيّة، يفسّر بولانفيليه الصور النمطيّة السلبيّة لصورة

[1]- IBID, le comte Boulainvilliers Henri, p5.

[2]- le comte Boulainvilliers Henri, La vie de Mahomed, LONDRES, M.DCC.XXX, p7.

العرب وحضارتهم وتاريخهم بجهل الأمم بالتاريخ الصحيح الموثّق «يجب أن لا نتعجّب، فبالرغم من أنّ العرب من الشعوب العتيقة والمعروفة، إلّا أنّهم لم يكونوا معروفين عند اليونانيّين والرومانيّين»[1] وهذا الجهل اللاطبيعيّ واللامنطقيّ فسح المجال والميدان للمتخيَّل الأيديولوجيّ، بنسج صور نمطيّة ارتبطت في أغلبها بالعنف والبربريّة والوحشيّة، ولعبت المرويّات الكبرى أدوارًا مركزّية في الترويج لهذه التصوُّرات ونشرها وتصديقها لتنال وتصل إلى مراتب المصداقيّة والمشروعيّة. وبقراءاته التاريخيّة وتحقيق مصادرها بالرؤية النقديّة الثاقبة، ومنهجيّته في الكتابة الدستوريّة والتوثيق التاريخيّ للدولة الفرنسيّة، خاصّة التأليف في حقلي الحوكمة وبناء الدول وصناعة الحكومات، تمكن من إدراك الحقائق التاريخيّة والاطلاع على التاريخ العميق والعتيد للعرب «البُعد المكانيّ عن العرب واختلاف الدين جعلنا ننظر لهم (العرب) كبرابرة، ولكن رغم المسافة، فإنّني بالعودة إلى الأصول والمنابع تمكّنتُ من الإعجاب بهذا التاريخ المجيد»[2].

تمكّن الباحث بتطبيقاته المنهجيّة من استنباط أحكام تنأى بقيمتها العلميّة عن الحدس الغرائزيّ والتخمين الوهميّ والاندفاع الأيديولوجيّ والتعصّب المذهبيّ، فجاءت صوره مستمدّة من الواقع بمواصفات المطابقة العلميّة للمعايير، ناصعة في تجلّياتها وواضحة في نتائجها، توحي بالتحكّم في آليّات البحث، فمن خلال المؤشّرات المناخيّة والمعطيات البيئيّة، تشكّلت صورة العربيّ، فظهرت بأنّها تتمتّع بصفات ثابتة وهويّة ديناميّة، متفائلة ومتكيّفة مع واقعها ومحيطها، متفاعلة ومنسجمة مع الظروف ومتغيّرات الحياة: «البنية الجسديّة الطبيعيّة للعرب صلبة وقويّة، إنّهم لا يتعرّضون تقريبًا للأمراض كغيرهم من البشر، فقد تعوّدوا على الصبر والعمل منذ الطفولة، ويساعد نقاء الهواء وحرارة المناخ التي تسبّب لهم التعرّق، على المحافظة على صحّتهم حتّى مراحل متقدّمة من الشيخوخة»[3]. لقد

[1]- IBID, le comte Boulainvilliers Henri, p9.

[2]- IBID, p8.

[3]- le comte Boulainvilliers Henri, La vie de Mahomed, LONDRES, M.DCC.XXX, p39

صقلت الصحراء بمحتوياتها وبياناتها ومكوِّناتها الإنسان العربيّ، وأكسبته القيم النبيلة والمبادئ الإنسانيّة الراقية والسامية التي تُؤمِّن الثبات على الفعل والقول، «ونتيجة لهذه البنية الجسديّة، فإنّ قراره عادة ما يكون سليمًا وواضحًا ودقيقًا؛ وهو أيضًا لا يتزعزع تقريبًا، بسبب قلّة شغفه، فهو جادّ وكئيب، ولكن دون نزوة مزاج وروح دعابة سيّئة، كما أنّ بساطة أخلاقه تبعده عن الدناءة والتكبّر، فنجد عنده الإنسانيّة الممزوجة بالكبرياء النافعة، التي تُعزى إلى صلابة مشاعره وصدقها»[1].

وفي ردّه الضمنيّ على مقولة «انعزاليّة العرب» السائدة كصورة مكرّرة ومتجذّرة في المرويّات الكبرى والدراسات الاستشراقيّة والفكر الكولونياليّ، فإنّ المؤرّخ ينحى إلى التفسير السيكولوجيّ للظاهرة والتي يرى فيها خلوة روحيّة وفكريّة تمكِّن الذات من التمركز والتواجد ضمن بعدها الروحانيّ، بالإضافة إلى أنّها فسحة وساحة للتأمّل في الملكوت ونافذة يطلُّ من خلالها العقل الواعي عن الكون وبنائه وتسييره وخلقه وخالقه، وهي الغيبيّات التي تؤهّل الإنسان وتهديه إلى الإيمان والتفكير ضرورة وحتميّة وجود الرسالات والأنبياء والرسل، ويرى أنّ الإشكاليّة تكمن في تقويم أخلاقهم وعاداتهم وفق معايير أوروبيّة غربيّة تمتاز بالخصوصيّة التي لا يمكن تعميمها واعتبارها مقياسًا للحكم على الأمم وثقافاتهم «إنذ المفارقة الكبيرة في أخلاقنا، هو التبديد والذي يعتبر طابعها الرئيسيّ، وهذا ما يجعلنا ننظر بخوف إلى هذه العزلة العظيمة؛ ونرى فيها سلبًا لكلّ مظاهر المتعة والرضى وعدم استغلال الفراغ كتسلية، ولكنّنا نحكم بشكل سيّئ على مشاعرهم، ونربطها بمشاعرنا، إنّهم يدركون أنّ هذه العزلة، بعد الحرّيّة، هي أوّل ممتلكاتهم؛ إنّها هي التي حافظت على ضبط النفس بينهم، وازدراء الثروات والملذّات التي لا يسعنا إلّا أن نعجب بها في قصصهم، إنّها هي التي تسمح لهم بالسيطرة على المشاعر المتهوّرة بسعادة والتي كثيرًا ما تزعجنا داخل المجتمع، ولكنّها (العزلة) لا تساعدهم على تنمية معارفهم التي يسعون لتطويرها وفق عبقريّتهم الخاصّة»[2].

[1]- IBID, p39.

[2]- IBID, le comte Boulainvilliers Henri, p40.

إنّ الوحدة والعزلة التي عاشها العرب في عصورهم الأولى، ليست عقوبة «سجنًا انفراديًّا» أو نفيًا إراديًّا أو فوبيا الغيريّة، وإنّما هي نمط حياة وأسلوب عيش فرضته ظروفهم التجاريّة والزراعيّة وانتماءاتهم القبليّة ووجدانيّات الأرض والمهد والمولد والأصل، فالأرض هي الهويّة، والتمسّك بها عربون انتماء ومحبّة ووفاء للتاريخ والأصالة، فمنها وفيها تعلموا الكرم والشجاعة والنخوة والقيم السامية، فبترابها تغنّوا وبأطلالها بكوا، فهي صورة لتجلّيات الفرح والفراق والترحال؛ ولذلك تستوجب أيّ مقاربة لظاهرة الوحدة، إدراك السيكولوجيّات العامّة للعربيّ وبنياته النفسيّة والاجتماعيّة، فالعزلة ليست اغترابًا ثقافيًّا واجتماعيًّا أو مرضًا انطوائيًّا، تنتجه ظروف الحياة وملابساتها، فهي عزلة الذات في نفسها وأناها مشابهة للعزلة بالمفهوم الصوفيّ تلك الحالة التي يسلكها المُريد لمعرفة ربّه «هذه التأمّلات حول عزلة العرب يجب أن تجعلنا نحكم بمدى روحانيّتهم الطبيعيّة... وهو مبدأ من أفضل صفاتهم، فهم لا يخجلون ولا يستحيون مما يعيشونه بمفردهم؛ كما أنّهم ليسوا أقلّ أدبًا، ولا أقلّ مهارة في التعريض وتصريف الأمور بسبب أنّ مجتمعهم صغير، على العكس من ذلك، فقد تعوّدوا على التحكّم في أنفسهم دائمًا بشكل مثاليّ، فهم لا يستخدمون الأكاذيب أو الطيش إلّا قليلًا، كما أنّهم يسيطرون على أنفسهم دون إفراط في حالتي الغضب أو الفرح»[1]، فقد كانت الصحراء بفضاءاتها الواسعة مدرسة لتعليم العربيّ في وحدته أرقى أنواع القيم التي تجاوزت في قيمتها الكنوز المادّيّة والأوسمة المعنويّة «إنّ الأمّة العربيّة، المنعزلة والمنتشرة في الصحاري، والتي لم تكن معروفة لبقيّة العالم منذ زمن طويل، لم تكن أبدًا جديرة بالازدراء؛ لأنّها امتلكت دائمًا مزايا طبيعيّة، ومارست الفضائل تستحقّ أن تكون أعلى الثروات»[2].

يُقرُّ المؤرّخ بصعوبة تصويب الصور النمطيّة والنظرة العدوانيّة الإقصائيّة التي ارتبطت بالعرب وبحياتهم الاجتماعيّة والثقافيّة والعقليّة؛ ذلك أنّ التداول

[1]- le comte Boulainvilliers Henri, La vie de Mahomed, LONDRES, M.DCC.XXX, p42.

[2]- IBID, le comte Boulainvilliers Henri, p43.

المتكرِّر للصور والتمثُّلات في المصنّفات التاريخيّة والمرويّات الكبرى التي وظّفتها المركزيّات الثقافيّة والمؤسّسات الفكريّة والقوى الكولونياليّة، دفعها لتأخذ طابع المصداقيّة، في غياب مناهج النقد الموضوعيّة وإقصاء «الآخر» المختلف المغاير من التعبير عن هويّته والدفاع عن مقوّمات حضارته وثقافته، فمركزيّة الغرب المهيمنة بفضل تنوّع سلطاته العسكريّة والسياسيّة والإعلاميّة، مكّنت الخطاب الأحاديّ من السيطرة والترويج للصورة التي يراها وظيفيّة وإجرائيّة لمصالحه ومواقفه وتوسّعاته الاستعماريّة؛ ولذلك فالمركزيّات تختار وتستقي الصفات التي تناسبها وتفسّرها تأويلًا وفق منافعها وبراغماتيّتها المتطرّفة «أنا لا أتحدّث عن الأخطاء التي يمكن أن تعزى إلى التكوين والبنية الجسديّة للإنسان، ومنها الغطرسة أثناء الرخاء، وسوء استغلال الثروة، الجشع، تقسيم المصالح، الكبرياء؛ لكنّي ما أريد أن أتحدّث عنه هو قساوة القلب المنسوبة إليهم، وهي نتيجة ضروريّة لمزاجهم، وحياة العزلة التي اعتادوا عليها منذ شبابهم الأوّل»[1]، ففي باب «القسوة» التي يُنْعَت بها العربيّ، فهي مصطلح مترجم عن (Dureté)، والذي يدلّ في عرف المركزيّة الغربيّة ومنظوماتها الفكريّة على العنف واستخدام القوّة، والحقيقة فهي صفة خاصّة بالمادّة، فالشدّة والصلابة من خصائص المواد بمختلف أنواعها سواء أكانت «من مختلف المعادن؛ ألمنيوم، فولاذ، فلزات، مواد صلبة، أو مواد شبه بلّوريّة»[2]، وقد استعارت المنظومات الثقافيّة الغربيّة مفهوم القسوة والشدّة لتصنيف العربيّ خارج أطر الحضارة والإنسانيّة، وهو المفهوم الذي جاء في معجم الأكاديميّة الفرنسيّة ضمن سردها لمجموعة من المعاني المتعلّقة بالمصطلح «الشديد، وفاقد الإحساس، واللاإنسانيّ»[3]، متجاهلين بقيّة الدلالات والتي منها «الالتزام والصرامة»[4]، فالقساوة عمد العربّي لا تأخذ المحمولات الدلاليّة

[1]- le comte Boulainvilliers Henri, La vie de Mahomed, LONDRES, M.DCC.XXX, p44

[2]- https://www.universalis.fr/index/durete/

[3]- Dictionnaire de l'Académie Française, Tome Premier, 3eme Edition (A-K) Jean Batiste Coignard Imprimeur, Paris, MDCCXL, p535.

[4]- IBID, Dictionnaire de l'Académie Française, Tome Premier, p535.

ذاتها في المعجميّة المادّيّة والتي يتمّ إسقاطها دون منهجيّة ودون سياقات أسلوبيّة مناسبة ومطابقة. فالشدّة توحي بالقوّة البدنيّة التي تتطلّبها البيئة الصحراويّة وبنوع من المقاومة السلميّة لمتطلّبات الحياة وقواها الطبيعيّة وغير الطبيعيّة، وسلوك تفرضه ظروف الحياة للتأقلم والتكيّف، ولا علاقة لها بالعنف بنوعيه البدنيّ واللفظيّ، ولا بالقساوة في افتقاد العاطفة والسيكولوجيّة الوجدانيّة، فالتاريخ النفسيّ للعربيّ زاخر بالمواقف التي يتجلّى فيها الحنين للأوطان والرأفة بالحيوان ونجدَة الملهوف وإسعاف عابر السبيل، فللحروب عندهم طقوس خاصّة وضوابط أخلاقيّة، وفي هجائهم قيم ونواميس تحدّد الكيفيّة والطريقة والأسلوب «إنّ نوع القسوة أو الشدّة التي مارسها العرب الأوائل، لم تكن لتعبِّر عن قساوتهم أو فقدانهم وتجرّدهم من كلّ شعور وإحساس بالكرم أو الإنسانيّة، فقد كانوا حكماء يراعون العدالة والأمن العام»[1]. فالقساوة هي نموذج وسلوك عفويّ تنظيميّ وعرف عامّ، يأخذ طابع الالتزام والصرامة لتنظيم شؤون الحياة للقضاء على الفوضى، وتهدف إلى تثبيت سلطة الالتزام ونشر ثقافة العقوبة المناسبة للمخطئ، وهي ضرب من ضروب العدالة، فالعدالة الاجتماعيّة تستوجب صفة القوامة والقدوة والكفاءة، وهذه الصفات تتفرد بها الشخصيّة القياديّة في الأسرة أو القبيلة والدولة، فنجاح القائم على شؤون الرعيّة يقوّم علّة قوّته في التشريع والتنفيذ.

يحارب الكاتب بازدراء شديد التهميش المتعمّد الذي تمارسه السلطة المركزيّة الغربيّة على العرب، بحرمانهم من حقوقهم الإنسانيّة في اختيار قيمهم والتميُّز بشخصيّتهم والتمسّك بهويّاتهم وخصوصيّاتهم الثقافيّة التي تعبِّر عن كيانهم ووجودهم، ويندّد بالإجحاف الإراديّ المقصود والممنهج من اختزال أدوارهم الحضاريّة وتقزيم مساهماتهم والانتقاص من نبلهم وأخلاقهم وسماحتهم، «إنّني أتحدّث عن هذا الاحتقار الهمجيّ لكلّ ما أحبَّته الشعوب الأخرى أو قدَّرته؛ من

[1]- le comte Boulainvilliers Henri, La vie de Mahomed, LONDRES, M.DCC.XXX, p51

هذه المعايير المعتمدة في تقويم آرائهم واستخداماتهم دون قياس أو حدود؛ ومن هذه القسوة التي قادتهم إلى إقصاء نصف سكّان العالم، وحرمان ما تبقى منهم من المساهمة في المعارف التي اكتسبتها البشريّة خلال الخبرة الطويلة»[1].

ينعطف الباحث إلى فضاءات الجزيرة العربيّة، وأهم حواضرها، لتتصدّر مكة هرمها ونواتها بتاريخها وموقعها، فعراقة المدينة تعود إلى أصل الإنسان والأديان، فمكّة فضاء صحراويّ، قاسٍ بمناخه وتضاريسه وحتى ميَّاهه، ولكنّها أكثر الأوطان عمرانًا وقداسة، ففيها البيت العتيق الذي يطلق عليه الكاتب الاسم الخالد والأزليّ «البيت المربّع»، فهي «مدينة الجزيرة العربيّة يُنظر إليها أيضًا على أنّها مكان مقدّس، قبل محمّد وبعده، وهي موطن للعبادة الأبديّة، وهي الأكثر سكّانًا منذ فترة طويلة»[2]. تفسرّ هذه المواصفات أسباب اختيارها لتكون منزل الوحي ومهده، فالاختيار لم يكن اعتباطيًّا ولا عشوائيًّا، ويتجاوز الصدفة، ويرى الكاتب أنّ العمليّة هي امتداد لحنيفيّة إبراهيم عليه السلام، وإلّا فكيف نفسّر تأويلًا الظاهر الآتية «لا نتعجّب من الاختيار الخاصّ لهذه المدينة ومعبدها الذي يزورها وضواحيها عدد هائل من الحجّاج، أين يوجد دين محمّد المعلن، والذين يشكّلون نصف سكّان قارّتنا، دون جوع في صحراء قاحلة ومخيفة، وبالعكس فهي تتوفّر على وفرة دائمة»[3]، وبالإضافة إلى انتقاء المدينة تمَّ اصطفاء محمّد ﷺ الشاب المكّيّ المؤهّل لتحمّل الرسالة والدعوة، فقد تميَّزت أخلاقه منذ شبابه، وتفرّدت صفاته ومزاياه، بالتعالي عن كلّ سلوك قبيح وعن كلّ ما يهين الكرامة الإنسانيّة بالانغماس في الفواحش، من شهوات وانحرافات سلوكيّة وشرك، فقد كان كثير التأمّل في مغارات مكّة وجبالها، متّخذًا منها خلوة للعبادة التأمّليّة والتفكير في ملكوت الله، فالله يتجلّى في مخلوقاته كرسائل للدلالة على وحدانيّته «وهناك أيضًا كهف آخر (حراء) كان النبيّ غالبًا ما يعتزل فيه في شبابه لينفصل عن العالم وينشغل

[1]- le comte Boulainvilliers Henri, La vie de Mahomed, LONDRES, M.DCC.XXX, p44

[2]- IBID, p54.

[3]- IBID, le comte Boulainvilliers Henri, pp57- 58 .

بالأفكار التي استخلصها من تصوّراته حول الدين، على الرغم من أنّه لم يكن مكلّفًا بدعوة خاصّة بعد»[1]. وحين يستمرّ في عرض وسرد الأحداث المتعلّقة بمكّة وتاريخها وقدسيّتها، يطوف مذكّرًا بأهمّ الأحداث التاريخيّة التي تعرّضت لها المنطقة برمّتها، مُنوِّهًا بنجاة الكعبة من كلّ المؤامرات والصراعات المذهبيّة والسياسيّة؛ مما يؤكّد قيمتها وقدسيّتها لتنطلق منها دعوات آخر دين سماويٍّ، معتدل بتشريعه وأنظمته، محافظًا على الكرامة الإنسانيّة في أعلى مراتبها ومنازلها «إنّ قصديّة اختيار أماكن بعينها وأجناس محدَّدين لحمل فكرة (مقدّسة) يوحي بأنّ مكّة كانت مقدّسة منذ خلق العالم على يد سيّد الطبيعة المطلق، الذي انتقى هذه الصحراء المغطاة بالرمال والصخور، ليؤكّد فكرة أنّ مكّة قد تمَّ تقديسها منذ أصل العالم، مفضلًا إيذاها على أخصب مناخات الأرض، لإخضاع الرجال نحوه ودفعهم لبذل الجهود للوصول إليه، دون مغالطات وأحكام مسبقة، مكتسبة من رجال دين عبر العصور»[2].

أمّا المدينة المنورة فهي ثاني أكبر حواضر الجزيرة، أصولها متجذّرة في التاريخ وأصالتها عريقة عراقة سكّانها بتنوّع ثقافاتهم وعقائدهم ومذاهبهم، وهي من الناحية الإسلاميّة أوّل عاصمة في تاريخ الإسلام، وموطن الهجرة والتشريع القرآنيّ، وفيها أسّس النبيّ محمّدﷺ مسجده وأقام بيته، وتضمّ رفاة شهداء الإسلام، وقد وصفها الكاتب بأنّها من أهمّ المدن الإسلاميّة «بعد مدينة مكّة، تُعدُّ المدينة المنوّرة دائمًا الأكثر شهرة في شبه الجزيرة العربيّة، ليس بسبب قدمها أو ثرواتها، ولكن بسبب اختيار النبيّ الإقامة فيها، عندما أجبرته مصلحة دينه على هجرتها، والتخلّي عنها، بعدما تنكّر سكّانها له وتجاهلهم للحقيقة، وليحفظ نفسه، وينظّم وقته لإنجاح أعماله، وهي أيضًا المكان الذي توفّي فيه، والذي لا يزال قبره يزوره اليوم جميع الذين يقومون بالحجّ العظيم»[3]. ثمّ يستطرد مسترسلاً في سرد

[1]- le comte Boulainvilliers Henri, La vie de Mahomed, LONDRES, M.DCC.XXX, p57

[2]- IBID, le comte Boulainvilliers Henri, p88.

[3]- IBID, p99.

تاريخ المدينة قبل رسالة محمّدﷺ، داعيًا إلى مراجعة بعض الكتابات المتعلّقة بتاريخها، وتخليصها من المغالطات التاريخيّة وضرورة التدقيق في مصادرها، خاصّة ما تعلّق بتاريخ وصول الديانتين المسيحيّة واليهوديّة إلى جزيرة العرب[1].

وقبل أن يختتم تأمّلاته حول بيئة العرب وحياتهم العقليّة والاجتماعيّة والدينيّة، يلخّص مجمل آرائه في استعراض حالة العرب وإرهاصاتهم «سنكون قادرين على الحكم من خلال هذه القواعد التي أسّس عليها محمّد نظامه الدينيّ، أنّه لا يسعى لإرضاء رغبات مواطنيه، واحترام ما يناسب مشاعرهم والأخلاق السائدة في البلاد؛ ولكن أفكاره تتناسب مع طبيعة الجنس البشريّ، لدرجة أنّ استجابة الناس له كانت قويّة في أقلّ من أربعين سنة (XL)، فكان الوقت كافيا لسماع العقيدة وإخضاع العقول»[2].

تعتبر هذه الشهادة الختاميّة للباب الأوّل من الكتاب، التزكية الأكثر صراحة وقوّة وجرأة، فقد التزم بها بولانفيليه بالشجاعة العلميّة والأدبيّة والأخلاقيّة، كاشفًا عن شخصيّة قويّة، معتدلة، فهي عبارة عن تحدٍّ للمركزيّات الأوروبيّة واللاهوت الكنسيّ والتنوير المنحرف، وتأكيد على العقلانيّة العلميّة في أرقى صورها وتجلّياتها وتمظهراتها من حيث إنّها منهج استقرائيّ، منطقيّ، متجاوزًا الأهواء والانتماءات الأيديولوجيّة والتعصّبات الدينيّة والملل والنحل المذهبيّة والطائفيّة، ومؤسّسًا لأكاديميّة تاريخيّة موضوعيّة تعتقد برسالة الأخلاق في البحث العلميّ، وتؤمن بالقطيعة المعرفيّة مع الأبستمولوجيا المتحيِّزة، «ومن الضروريّ أيضًا الانتباه إلى اختيار الوسائل التي يستخدمها هذا المُشرِّع الجديد، لهداية الناس بنفس الحماس الذي يتمتّع به، ويبدو أنّها وسائل تتعلّق بمعرفة كاملة لأخلاق أولئك الذين اعتمد عليهم لتنفيذ هذا المشروع تحت قيادته ودوام الاستمراريّة بعد وفاته، وهم ينظرون خصوصًا إلى هذه الموهبة الإقناعيّة التي يتمتّع بها والتي نجح بها و تمكّن من خلالها من جلب رجال فظيّن إلى عقيدة

[1]- jochen katz, p111.

[2]- le comte Boulainvilliers Henri, La vie de Mahomed, LONDRES, M.DCC. XXX, p144

غامضة لا يمكن تفسيرها، ومع ذلك كان قادرًا على ملامسة مشاعرهم، وكان بطلهم الأكثر سموًّا في القيم والكرم والاعتدال والحكمة (بطل في الروح والذكاء والعواطف) وأقنعهم بالكيفيّة الأكثر بساطة بعيدًا عن الاندفاعيّة، كما تمكّن من إقناعهم للإيمان بكلّ ما آمن به دون معجزة أو هيبة أو ملكة خارقة للطبيعة»[1].

حياة محمّد؛ أخلاق وصفات تستشرف النبوَّة

افتتح الباحث كتابه وخطابه الخاصّ والمتميّز عن محمّدﷺ موضحًا الإشكاليّة الأولى المرتبطة بالاسم والهوية والطفولة، فلا تختلف معلومات الهويّة والطفولة عن تلك المتداولة في كتب السيرة مع اختلافات طفيفة ترجع إلى اختلاف الرواة، أمّا الاسم فإنّه على خلاف كلّ المؤرّخين (تقريبًا) يعتمد الاسم العربيّ محمّد (Mahomed) أو (Mohamed) على عكس اسم (ماهومي) (Mahomet) المنتشر في المرويّات السرديّة الكبرى للمركزيّة الغربيّة والذي يرتبط بالسلبيّة في نفي النبوّة عن محمّدﷺ وعدم مشروعيّة رسالته واعتبارها خليطًا ومزيجًا من الأساطير والديانات السابقة، بالإضافة إلى صفات الدجل والاحتيال والعنف التي ضمّنوها لشخصه المبجّل. ولعلّ أوّل الصعوبات والعراقيل التي اعترضت طريقه في البحث والتنقيب، كثافة الصور الفاسدة حول سيرة محمّدﷺ والتصوّرات الوهميّة والتشويهات والمغالطات التي احتوتها المكتبات الغربيّة بأحجام ضخمة وكمّيّات هائلة من المصنَّفات التي تصعب معها عمليّات التصويب والتصحيح، فيعلن متفاجئًا «آثار مذهلة! لا ترتبط بشكل جيّد بالفكرة التي نملكها عن نفس محمّد؛ من مثل أنّه محتال بغيض وخبيث، متشبّع بالعيوب في الناحيتين الجسديّة والعقليّة؛ يعاني من نوبات صرع والتي من الطبيعيّ أنّها تؤدّي إلى مضاعفة الرعب في شخصيّته، ويحرص على توظيفها في عمليّات التمويه لخداع الشهود المرقبين لأفكاره وسلوكه»[2] تكمن عبقريّة محمّدﷺ الأولى حسب الكاتب في تمكّنه من

[1]- IBID, le comte Boulainvilliers Henri, p144- 145.

[2]- le comte Boulainvilliers Henri, La vie de Mahomed, LONDRES, M. DCC.XXX, p178- 179.

استيعاب جميع الطوائف والأعراق والأديان التي حاولت التواجد في جزيرة العرب، أو تلك التي تبحث عن التموضع في خارطة دينيّة واجتماعيّة جديدة، ولكن دعوته استقطبت الحركات جميعها، بفضل وئام دينيّ مقدّس يحترم العقائد والخصوصيّات كلّها «بذلت أيضًا كلّ هذه الشعوب المختلفة، كلّ جهودها لإدخال دينها إلى شبه الجزيرة العربيّة، الأمر الذي كان سيؤدّي بوضوح إلى تدمير جميع التقاليد القديمة والمفاهيم الراسخة عمومًا؛ ولكن محمّدًا تولّى الدفاع عنها، وعرف كيفيّة الحفاظ عليها من خلال إدخالها في نظامه الجديد مع العديد من العقائد اليهوديّة والمسيحيّة، ونجح في التوفيق بين العقول بشكل أفضل بكثير مما يمكن أن تفعله أيّ طائفة أخرى»[1].

إنّ الإفراط في الأنانيّة والتطرّف في الأيديولوجيا بمختلف تجلّياتها، دفعت إلى إنتاج أنماط سلوكيّة وسياقات ثقافيّة، تناصب العداء لكلّ مختلف ولكلّ فكرة أو دعوة أو عقيدة مغايرة للبنية الثقافيّة «للأنا» المتمركزة في لا وعيها؛ حيث أفرز هذا التمركز انتقائيّة تاريخيّة وإقصائيّة لثقافة الاختلاف وتهميش للغيرة «لا يمكننا أن نتخيّل شدّة ظلم الرجال وحجم العداء والهوى التي يدينون بها من يخالف تصوّراتهم وما لا يتوافق مع تحيّزاتهم»[2] لقد كانت خطابات العداوة في الغرب حربًا معرفيّة وفكريّة/ ثقافيّة، حمل لواءها فكر ادّعى اعتقادًا وإيمانًا بالتنوير في مناهجه ووسائله، ولكنّه خان الوديعة تحت سلطة الأيديولوجيا والتعصّب، فجاءت ممارساته البحثيّة ملغّمة بإثارة الشبهات، مشوِّهة للحقائق بتوظيف مناهج التأويل المعياريّة التي لا ترى في الإسلام إلّا ما تريده مبادئ الصناعة الفكريّة للمركزيّة؛ ولذلك يقدّم الكاتب نموذجًا عقلانيًّا عن التهميش المقصود، ففي محور العقيدة والوحدانيّة والتوحيد، يرى أنّ العرب رغم ثقافاتهم المحدودة وعزلتهم عن العالم وتموقعهم بين أمّتين كبيرتين الأولى أوروبا المسيحيّة والثانية الصينيّة الإلحاديّة، إلّا أنّهم تمكّنوا بفضل حدسهم واستنتاجاتهم ومراجعاتهم لبنية

[1]- le comte Boulainvilliers Henri, p184

[2]- le comte Boulainvilliers Henri, La vie de Mahomed, LONDRES, M.DCC.XXX, p185

الكون والتأمّل فيه من إدراك وحدانيّة الخالق «على الجانب الآخر مبادئ مختلفة تمامًا عن مبادئنا، فنحن لا نلاحظ حتّى التقدّم البسيط في التفكير البشريّ، الذي تمَّ التخلّي عنه لنفسه، وحُرمنا من نجدته في الكشف والإنارة، إنّ العرب، الذين هم في الوسط بيننا وبين الصينيّين، يعتمدون، كما رأينا، على تقاليدهم الأبويّة، والتي احتفظوا بها حول خلق العالم، كالطوفان والعديد من الأحداث التي تثبت وجود الله غير المرئيّ والخوف من أحكامه»[1].

إنّ أخلاق محمّدﷺ المستخلصة من سلوكيّاته وطرائقه في الدعوة ووسائله المشروعة والالتزام بالقيم السامية في المحافظة على الكرامة البشريّة، جعلت كلّ عقل منطقيّ يدرك عظمة شخصيّته وينفي عنه كلّ الصفات المشينة والعيوب المكذوبة التي اختلقها الرواة ومصنّفو السير المحرّفة لأغراض متنوّعة ومختلفة «ندرك في شخص محمّد نفسه التخطيط لمثل هذه الأشياء العظيمة، وتنفيذها بنجاح كبير، في الدين كما في السياسة، وهي ليست موضوعات حقيرة تعود إلى ضعفه الطبيعيّ، فتقودنا الفطرة السليمة، على العكس من ذلك، إلى الحكم على أنّه حتى إذا كان محتالًا قد وُفّق في دجمهم (أتباعه) في مشاعره وإخضاعهم لأفكاره، لدرجة أنّ كلّ مظاهر موضوعاته تأخذ طابع الحقيقة لأولئك الذين استجابوا له»[2].

يرى الباحث أنّ معاداة الإسلام ممثلًا في شخص الرسول الكريمﷺ ليست مقنعة؛ لأنّها غير عقلانيّة، ولا تستند على بعد دينيّ، فهي تتنافى مع العقيدة التوحيديّة، فيتساءل مستفهمًا ومستغربًا ومتعجّبًا، فكيف للعدالة الإلهيّة أن تشجّع دجّالًا ومحتالًا لينجح في تعميم ونشر دين استجاب له نصف سكّان العالم: «يجب أن ندرك أنّ هذا الانتقام يقلّل من تفكيرنا إلى حدّ العبث؛ لأنّه إذا كان نجاح هذه الشخصيّة قد تمَّ دون وسائل طبيعيّة، فإنّ النجاح لا يمكن أن يكون إلّا لله، الذي سيتّهمه الأشرار بأنّه ضلّل نصف العالم، ودمّر وحيه بعنف»[3] وفي

[1]- le comte Boulainvilliers Henri, p190.

[2]- IBID, p193.

[3]- le comte Boulainvilliers Henri, La vie de Mahomed, LONDRES, M.DCC.XXX, p194

قراءة جديدة للتاريخ يذهب الباحث إلى أنّ ميلاد محمّدﷺ كان معلومًا ومنتظرًا في جزيرة العرب كمُنقذ ومُخلّص، حسب معطيات ومؤشّرات منتقاة من مصادر مختلفة شكّلت إيمانًا وقناعة. «يبدو بحسب المؤلّفين العرب، أنّ الأمّة كلّها كانت مستعدّة لمحمّد، بل كانت تنتظره بفارغ الصبر لعدّة قرون (واسمه حسب الأصل يعبّر عن مرغوب الشعوب) والذي يعني أيضًا بحسب تفسير آخر؛ المُعين والمعزّي»[1] وينبّه الكاتب إلى وجوب تخليص السيرة من الأساطير والخرافات التي تنسجها مُخيّلة العامّة والمؤرّخين بتبنّيهم خوارق وهميّة متخيَّلة لإضفاء طابع القداسة على الأحداث والمواقف والمشاهد، ولبناء مرويّات مضخّمة، «لكن رغم أنّ محمّدًا نفسه يعترف بأنّه عاش بين قومه، منذ ولادته وحتى سنّ الأربعين، دون أيّ تميُّز خاصّ، وبالتالي دون أيّ موهبة خارقة للطبيعة يمكن أن تجذب الانتباه. ومع ذلك، فإنّ حماسة محبّي الخيال والعاطفة، كانوا غير راضين عن بساطة الطرق الشائعة، ولا يمكنهم إلّا أن يتخيّلوا عدّة ظروف يزعمون أنها بشَّرت بهذه الولادة، وأعلنتها للسماء والأرض»[2].

يعتقد الباحث أنّ سلامة الأصول وعراقة الأنساب ووضوحها ونقاوتها، تساهم بقسط وافر وثمين في القابليّة لتلقّي الرسالة وتصديقها، مما يدحض اتهامات المشكّكين والمغرضين الذين يصطادون الشبهات ويثيرون الريبة، ولمّا كان نسب محمّدﷺ بيّنًا وناصعًا بامتداداته التاريخيّة المعروضة في علم الأنساب، كانت فكرة الصدق والثقة دليلًا وبرهانًا على نبوءته ومشروعيّة دعوته: «دعونا نأتي أخيرًا إلى النسب المؤكّد والمعترف به لهذا النبيّ المشهور، الذي دمّر العديد من الإمبراطوريّات والممالك، وحتّى لو كان أصله موضع شكّ، فلا بمكن لأحد أن يحقّق هذا المجد الذي خرج من عروقه ... لقد كان سليلًا مباشرًا للبطريرك إبراهيم، المعروف لدى المسيحيّين، وكذلك عند العرب واليهود، والذي كان أبًا

[1]- le comte Boulainvilliers Henri, p194.

[2]- IBID, p195.

لأمّتين تمّ اختيارهما لمشاريع مختلفة برعاية إلهيّة»[1]. ويسترسل المؤرّخ في سرد طفولة المصطفى وكفالته وملامح النبوّة التي بدأت تتضح معالمها من خلال إشارات وومضات في إرساليّات سلوكيّة تميّزه عن أقرانه ونظرائه من شباب مكّة ورجالها، فقد بعث الله في قلبه ونفسه نورًا إلهيًّا، أزال من جوفه وجوهره كلّ مظاهر الحقد والحسد وكلّ المثالب والعيوب التي تزدري بالكرامة البشريّة، كما بعث في قلبه الرأفة والرحمة وحسن الإدراك والتأمّل، وهي الصفات والمزايا التي يعتقد المفسّرون بأنّها من إرهاصات وبشائر النبوّة، فهي أدوات التفرُّد التي تميَّز بها الأنبياء والصالحون من عباده، «وأمّا هذا النور النبويّ الذي ينبغي تعريفه، لإدراك ما سيحدث مستقبلًا، لأنّ المسلمين يعظّمونه تعظيمًا خاصًا، ويفسِّرونه بأنّه دليل داخليّ يذكّر الإنسان دائمًا باستخدام العقل الذي يكسبه عادة الحكمة والفطنة التي غالبًا ما تكشف له المستقبل وسرائر الذين يحاورونه، ويدعون (العرب) أنّ هذا النور أُعطي لآدم بعد كفّارته ومنه إلى بقيّة الأنبياء والعديد من الرجال الحكماء الشجعان، القُدوات بتقواهم»[2].

تميّز شخصيّة النبيّ محمّد ﷺ وتفرّدها

ولعلّ اللافت للانتباه في سرديّات بولانفيليه، تأكيده المطلق والمتكرّر لظاهرة التميُّز والتفرُّد التي ارتبطت بشخص الرسول ﷺ وشخصيّته قبل البعثة- فأبانت عن صفات ومزايا وشمائل نادرة وخاصّة، كنبذ العنف والوثنيّة والسموّ بالنفس في فضاءات التقوى والكرم والنبل، وتُنبئ هذه الأخلاق عن الانسجام النفسيّ والتوازن الذهنيّ والتوافق الطبيعيّ الذي يؤهّل صاحبها إلى تحمّل أنبل الرسالات وأبلغ البيان. فكان اتّزان النفس وسيلة للتدبر في شؤون الكون وخباياه وأسراره، وآليّة لدراسة المجتمع والتعرّف على مكوّناته وأسراره لوضع استراتيجيّات الدعوة الناجعة، وتُمكِّن المجتمع من استقبال وتلقّي التعاليم والتشريعات دون

[1]- IBID, le comte Boulainvilliers Henri, p199- 200.

[2]- IBID, P200- 201.

انفصام وعدوانيّة واضطرابات نفسيّة وعقائديّة «ويقال أيضًا إنّه أدان عبادة الأصنام، لكنّه لم يكن لديه السلطة الكافية لتدميرها، وهذا العمل العظيم مؤجّل لأجياله القادمة، ولكن من المؤكّد دائمًا أنّه تميَّز بنفسه بين معاصريه بالتقوى القويّة، وبممارسة العديد من الفضائل، منها الكرم وكرم الضيافة التي منحته أكبر عدد من الأصدقاء ومزيدًا من التقدير»[1].

إنّ أخلاق محمّد ﷺ هي التي أسَّست أعظم الإمبراطوريّات، التي لا تتحدّد بالتاريخ ولا بالجغرافيا، متنوّعة من حيث الثقافات والأعراق والأجناس، انصهروا جميعهم في بوتقة التعاليم السمحة والتشريعات الفطريّة المؤمنة للكرامة الإنسانيّة منصفة وعادلة في أحكامها وقوانينها، وفي ظلّ هذا المناخ الربانيّ انشغل الناس بالدعوة ونشر العقيدة، متجاهلين الدنيا وغنائمها على عكس شواهد التاريخ ونماذجه التي شهدت أحداثًا دمويّة وإبادات جماعيّة بسبب الأنفال والمكاسب «أحفاد محمّد الحقيقيّون يشغلون أنفسهم بالتقوى فقط ويبتعدون عن الغرور، ولا يفكّرون في الإمبراطوريّة ولا في ثرواتها ولا في أيّ شيء آخر يصرفهم عن الهدف الأعظم لخلاصهم»[2].

وفي تعامله مع الأديان السابقة، فإنّ محمّدًا ﷺ أفصح عن التزامه القويّ بأحكام القرآن الكريم، الذي طلب من الرسول والمؤمنين الإقرار الكلّيّ والمطلق بوجوب الإيمان بجميع الرسل والأنبياء، وربط ذلك بأركان العقيدة، فلم يتطرّق إلى هذه الديانات وتعاليمها إلّا بأنّها أرضيّة توحيديّة للإسلام، ولكنه انتقد الرهبان والقساوسة ورجال الدين الذين حرّفوا الرسالات والعقائد وجعلوها وسيلة لتحقيق رغباتهم ونزواتهم وأهدافهم السياسيّة والشخصيّة والاقتصاديّة «نظر إلى الأساقفة والكهنة وكلّ رجال الدين العلمانيّين؛ أوّلًا، كتجمّع سياسيّ من الرجال اجتمعوا في مرحلة، لجعل الدين خادمًا لأهوائهم، وشهواتهم، وجشعهم، وأبّهتهم، وهيمنتهم؛ وتمكّنوا من العثور على سِرٍّ لإقناع الناس بأنّ الطاعة العمياء

[1]- IBID, le comte Boulainvilliers Henri, p206.

[2]- IBID, p206- 207.

التي يطالبون بها حقّ إلهيّ»[1].

أمّا عن أسفاره ورحلاته، فإنّه يرى بأنّها صقلت شخصيّته وأكسبته التجارب والخبرات والدروس والمواعظ حول تأسيس الدول وبناء الأمم وكيفيّة التعامل مع الشعوب على اختلاف ثقافاتها وعقائدها ودرجاتها الفكريّة والاجتماعيّة، بالإضافة إلى إدراك أسباب سقوط الدول والحضارات والإمبراطوريّات وزوالها وانهيارها « نستطيع أن نحكم جيّدًا أنّ عقلًا عادلًا وصلبًا مثل عقل محمّد، لا يمكنه أن يتصوّر مثل هذه الانتهاكات، دون أن ينذر بالدمار والتفكّك الوشيك للدولة التي حكموها، بل ويمكننا أن نواصل التخمين إلى أبعد من ذلك، ونعتقد أنّ هذه الأفكار قادته، منذ ذلك الحين فصاعدًا إلى التخطيط بجميع الوسائل لإعادة توحيد الأمّة العربيّة»[2].

معالم النبوّة ومؤشراتها قولًا وفعلًا

إنّ مواقف النبيّ محمّدﷺ شهادات قائمة ودلائل صريحة ومبيّنة تثبت استعداداته لتحمّل رسالة الإسلام وتلقّي الوحي الإلهيّ، فقد عبَّرت مواقفه من الديانات السابقة عن مستويات الاصطفاء الربّانيّ له، والاختيار الضمنيّ ليكون رسول الإنسانيّة عدلًا وتسامحًا، فلم يناصبها العداء بالنقد والانتقاد والانتقاص والتكذيب والتحريف والتدليس، مترفّعًا بأخلاق العظماء عن السقوط في فضاءات التنافسيّة وثقافة البدائل والتفاضل، فقد اتّجهت رسالته ومنهجيّته في الدعوة إلى التأكيد على وحدانيّة الخالق، باعتبارها القاعدة المركزيّة لكلّ ديانة؛ ولذلك تمركزت انتقاداته على مثالب الشرك وعيوبه والاعتقاد بالقيادة الجماعيّة للكون، وهو القانون الذي يرفضه المنطق والطبيعة والفطرة السليمة، وقد خلص بولانفيليه لهذه النتائج من أبحاثه وممارساته في حقل بناء الدول وتسييرها، فالتأصيل للتعاليم الجديدة ينطلق من جماليّات المنهج ونجاعته، وقوّة الشخصيّة

[1]- le comte Boulainvilliers Henri, p224.

[2]- le comte Boulainvilliers Henri, La vie de Mahomed, LONDRES, M.DCC.XXX, p239.

القياديّة وثباتها وخضوع مبادئها للمنطق والطبيعة البشريّة والرؤية العالميّة للمصير الإنسانيّ، بعيدًا عن التعصّب والحدود الجغرافيّة «إنّ الطريقة التي هاجم بها الدين المسيحيّ ليست مباشرة، فهي مثيرة للسخرية، ويبدو أنّها تنطبق فقط على الانتهاكات التي يعرفها الجميع، والتي كان هو نفسه شاهدًا عليها، ومنها عدم توحيد الله كأساس لكلّ حقيقة في الدين، مع ضرورة محبّته، وطاعة قوانينه، وهذا فقط بفضل استخدام العقل الذي منحنا، بالإضافة إلى الإيمان بالقيامة والحساب الأخير والجزاء، وهذه كلّها أسس العقائد المسيحيّة، فقد آمن برسالة يسوع المسيح وميلاده من عذراء ومعجزاته وقداسة عقيدته، فقد صدَّق بكلّ ما جاءت به، فقط أدان الانتهاكات التي لا يمكن تصديقها»[1]. وفي سياق عقيدة التثليث، فإنّه تمكّن من تفنيدها منطقيًّا بالتأكيد على وحدانيّة الله في ذاته وروحه وكينونته ووجوده، داحضًا دعوات الانقسام والانشطار بين الذات والروح والعقل والجسد والتشخيص، فالله واحد في ذاته ووجوده، مُوحّد في الصفات والأسماء، لا تدركه الأبصار وهو يدركها، متفرّد بالألوهيّة والقاضي بين الناس بالعدل يوم القيامة، «لقد كان مصدومًا من العقيدة التي تفصل بين الإله عن روحه، لتجعلهما شخصيّتين متميّزتين، ودون الرجوع إلى الأفلاطونيّة ولا للتأمّلات الفلسفيّة لهذه المدرسة، فقد اعتقد أنّه يُعيد لله مجده الحقيقيّ، وللشعب استخدام العقل الأكثر صحّة من خلال إلغاء جميع الأفكار المشوّشة والملتبسة والمثيرة للجدل التي كشفت عن العديد من المشاجرات، باختزال إيمان المؤمنين إلى الاعتراف بإله واحد لامتناهٍ، خالق الكون، العادل والمجزي عن الخير والشر، لقد صاغ هذا القانون الرئيسيّ الذي يدين الجمعيّات، وكلّ أولئك الذين يتجاهلون بساطة الوجود الإلهيّ، بأن نسبوا له ابنا وأعطوه روحًا مغايرة له»[2] وفي حقل المعجزات والكرامات يرى أنّه من المعقول هيكلة الظاهرة بوضعها في قالبها الطبيعيّ وإطارها الدينيّ، فهي ليست غاية في ذاتها، ولا هدفًا دنيويًّا تحقّق به المآرب، بقدر

[1]- le comte Boulainvilliers Henri, La vie de Mahomed, LONDRES, M.DCC.XXX, p242.

[2]- IBID, p244.

ما هي وسيلة وآليّة لخدمة الدين ومنهج حجاجيّ إقناعيّ غرضه يقينيّ بإثبات التوحيد وقدرات الله، المنزّه عن الشرك والمشاركة في الملك والحكم والتشريع، فهو الغنيّ بقوّته وجبروته، وطلبه المساعدة من البشر ضرب من الوثنيّة الصريحة، وتكريمه لبعض عباده الصالحين يجب أن لا يتجاوز منطق التوحيد وسننه، وهذا ما أدركه محمّدﷺ بتصوّره الإيمانيّ التوحيديّ، وبذلك يكون قد استشرف ضمنيًّا انحرافات الكنيسة ورجالها، حين حولوا العمل العباديّ إلى استغلالات ماديّة وتجارة أخرويّة باستصدار صكوك للغفران والعفو عن الذنوب والخطايا والتحكّم في القضاء والقدر، مع السيطرة المطلقة للفكر الأسطوريّ باختلاق العجائب والمعجزات ورفض العقل وكلّ أشكال تجلّياته: «إنّ مبدأ عبادة الصور لا يمكن أن يكون سوى فكرة جمعيّة القدّيسين بالألوهيّة؛ (إنّه الرأي القائل بالقدرة على صنع المعجزات والآيات، التي كان يعتقد أنّها مخصّصة لله وحده، مع ذلك انتشر على بعض الموتى الذين اعتبروا مباركين قبل الجزاء النهائيّ) لقد نهى (محمّد) عن هذا الشعور، وأدانه ليس فقط باعتباره تناقضًا واضحًا، بل باعتباره إهانة لله الذي لا يمكن أن يكون له رفيق»[1]. تجاوزت رسالة محمّدﷺ ودعوته كلّ تناقضات الديانات السابقة والملل والنحل التي سادت الجزيرة وغيرها من مناطق المعمورة، التي أثقلت المريدين والأتباع بالنفقات والعبادات المتناقضة، مع حرمانهم حقوق التفكير والحرّيّة والتفكير وفقدانهم لأهمّ مقاصد الشرائع من حفظ للنفس والمال والعقل والنسل، فجاءت العقيدة الإسلاميّة مجسّدة في قيم راقية، معتدلة وسامية تحفظ الكرامة والعقل والدين وتؤمّن التوازن بين الدنيويّ والآخرويّ، وتحرّم الشرك والعبوديّة والتبعيّة البشريّة، ممَّا أدّى إلى انتشارها بسرعة، فقد وجد فيها كلّ عابد ضالّته وموقعه دون وسائط ماديّة أو بشريّة، ويرى الباحث أنّ محمّدًاﷺ اهتدى إلى هذه النتائج بعد تأمّل طويل وتفكير دقيق، وهذا لا يصدر بعفويّة ومصادفة «هذه هي الطريقة التي تصوّر بها محمّد تصميم نظام دينيّ خالٍ من كلّ التناقضات، ومن أيّ غموض يمكن أن يجبر العقل، الذي يقلّل من تصوّر الناس

[1]- IBID, le comte Boulainvilliers Henri, p244.

في الاكتفاء بعبادة بسيطة وثابتة، على الرغم من الثورات والحماس الأعمى الذي غالبًا ما يخرجهم عن طبيعتهم، وهو نظام لا يمكن أن يُعزى إلى اقتراح راهب جاهل، أو محتال غريب، متشبّع بالرذائل والعيوب الطبيعيّة، ليضطروا بعد ذلك إلى التنكّر بكلّ أنواع الحيل لجعله نبيّهم (...)، ولكن يبدو أنّ هذا كان نتيجة لتأمّل طويل وقويّ في طبيعة الأشياء، وفي حالة العالم وتصرّفاته في ذلك الوقت، وفي مدى توافق موضوعات الدين مع العقل»[1].

إنّ مواقف الإشادة بمحمّد ﷺ متعدّدة ومتنوّعة من حيث القيمة العلميّة والصدق العقائديّ والجرأة والشجاعة في المناظرة والبيان والمحاججة البرهانيّة في متن السيرة على امتداد صفحات طويلة، وهي شهادات تزكية وتقدير عقلانيّة مصدرها العقل الواعي تعبِّر عن معاناته وثباته على تغيير واقع محدود جغرافيًّا ليكون نواة لتغيير عالميّ وإنسانيّ ولثورة فكريّة عقائديّة، شملت الإنسان في جوهره ووعيه لتنقله من عوالم الإحباط والاضطراب إلى فضاءات الرحمة والمودّة والأمان وإلى مناخات التوازن والانسجام والتناغم بين المادّة والروح والعقل والقلب والظاهر والباطن ويلخّص كلّ ذلك بقوله «لا يزال بوسعنا أن نعتبر هذا النظام بمثابة العمل الأكثر إثارة للدهشة والذي يمكن أن يحدّده الطموح المطلق لرجل يتمتّع بشجاعة كبيرة... ولإنجاح هذا المشروع المذهل، كان من الضروريّ تغيير قلوب جميع البشر وعقولهم، وإبعادهم عن أنفسهم، وعن عاداتهم، وعن تحيّزاتهم، وعن المعرفة التي تغذّوا عليها... وأخيرًا التنويه بالهدوء في مواجهة الصعوبات لتحقيق هذا التصميم بعد تأمّل كبير وشجاعة قويّة»[2].

مكانة العقل في تفسير عقيدة محمّد ﷺ

تخصّص بولانفيليه في العلوم الفلكيّة ومنهاجها وخَبر تحرّكات الأفلاك والمجرّات والكواكب وصنّف فيها مؤلّفات متخصّصة خاصّة في حركة الشمس

[1]-le comte Boulainvilliers Henri, p245.

[2]- le comte Boulainvilliers Henri, La vie de Mahomed, LONDRES, M.DCC.XXX, p246.

ومحيطها، واستنتج من دورانها أحكامًا فلكيّة تنعكس على الكون بمكوّناته البشريّة والحيوانيّة والنباتيّة، وحاول إسقاط العديد من القوانين الفلكيّة على سيرة الرسول ﷺ وتأويل تواريخ الميلاد والوفاء، لأنّها توحي بدلالات واضحة حول شأن الفتى القرشيّ ومستقبله، ويرى أنّ الأحداث لم تكن عفويّة ذات حضور طبيعيّ بقدر ما تحمل نتائج وأفكارًا علميّة مقصودة.

ولعلّ أهمّ استنتاج خلص إليه الباحث أنّ الكواكب ظواهر كونيّة، لا علاقة لها بالعقائد والقوّة والعبادة؛ لذلك أنكر محمّد -ص- عبادتها مع ما يحيط في فلكها من نجوم، على الرغم من تاريخيّة العبادة المتغلغلة في تاريخ الشعوب والأمم، والمتجذّرة في عقائدهم وثقافاتهم، أمّا تغيُّراتها فتخضع لعوامل طبيعيّة عاديّة ولا علاقة لها بالآلهة والغيب «كان محمّد، على غرار جميع الأنبياء الآخرين، قد أدان عبادة النجوم لسبب وجيه ...يتعلّق بإساءة استخدام للمفهوم، لأنّ ترتيب الأشياء الطبيعيّة ليس سوى تنفيذ لإرادة الله تعالى، الإرادة غير المتغيّرة ولا العرضيّة، ولكنّها محدّدة بقضاء أبديّ، تخضع لها حركة المحرّكات الأولى والأخيرة»[1].

حقل كبير وموضوع عميق شغل المركزيّة الغربيّة والفكر الاستشراقيّ ووفق أحكامه تأسّست صور نمطيّة أساءت لصورة المصطفى، وتداولتها خطابات التشويه والتزوير، لتشكّل تمثُّلات مخالفة لشخصيّة الرسول ﷺ وخُلقه وبنيته الاجتماعيّة، وتجلّت التيمة في فلسفة الزواج وتعدّد زيجاته التي أوَّلها الفكر المتعصّب وفق النظريّة المادّيّة الجسديّة، المرتبطة بالعلاقة بين الجنسين، فجاءت الرؤية الأحاديّة بتفسير سطحيّ ومحدود لا يتجاوز اللذّة والنزوة والغريزة، ولكن بولانفيليه وبتطبيقاته للمناهج العقلانيّة وآليّاتها استطاع تفكيك التصوّرات وتقويض الرؤى «علاوة على ذلك، سنواجه دائمًا صعوبة في تخيّل كيف يمكن لرجل أن يتمتّع بشخصيّة جدّيّة مثل النبيّ؛ مسؤول عن تعليم الناس وإصلاح عقيدتهم وأخلاقهم، وهو جهاز ومستودع الأحكام للإلهيّة ترغيبًا وترهيبًا

[1]-le comte Boulainvilliers Henri, p252.

وواعظًا مجتهدًا بالحقائق الأبديّة التي توحى إليه من لحظة إلى أخرى، والتي يجب بالتالي أن تشغل كلّ اهتمامه يوميًّا أن ينجرف للملذّات التي يبدو أنّها من اهتمامات الأشخاص العاطلين والذين لا تتعدّى انشغالاتهم تلبية تصوّرات الجسد»[1].

وفلكيًّا يرى أن توافق يوم وشهر ميلاد محمّد ﷺ مع يوم وشهر ميلاد السيّد المسيح عليه السلام ليس مصادفة طبيعيّة، بقدر ما أنّ هذا التقاطع دلالة على استمراريّة دعوة التوحيد، فالأسس القاعديّة لكلّ الديانات السماويّة تقوم على مبدإ التوحيد ونبذ الوثنيّة والشرك بمختلف تمظهراته[2] ويرى بولانفيليه أنّ ميلاد محمّد ﷺ وفق مراجعاته التاريخيّة وما عثر عليه من معلومات في المصنّفات التاريخيّة الأكثر مصداقيّة وتوثيقًا أنّ «ميلاده كان فجر يوم الاثنين ٨ من شهر ربيع الأوّل، والذي يوافق بالضبط إلى ٩ أبريل من نفس العام ٥٧١ للسيّد المسيح»[3] ويقدّم الباحث السويسريّ فابريزو فريجوري (Fabrizio Frigerio) تفسيرا فلكيًّا لميلاده –ص– نوردها كاملة كما قرأها وشرحها، «أمّا بالنسبة لكوكب الزهرة، فقد أدخل بولانفيليه في تفسيره لموقع هذا الكوكب في خريطة ميلاد محمّد، موقع منتصف السماء في خريطة مكّة، الذي قدّمه عند تعامله مع شبه الجزيرة العربيّة، حيث يشير إلى أنّ «النقطة العموديّة يجب أن تكون ثابتة في هذه المدينة عند الدرجة ١٦ و٢٠ دقيقة من برج الثور» هذه النقطة التي تسمّى في علم التنجيم «السماء الوسطى»، تتوافق مع موقع كوكب الزهرة في خريطة ميلاد محمّد، في حدود بضع درجات. ويتمّ تفسير هذا الاقتران على أنّه ضمان لجاذبيّة طبيعيّة (في خريطة ميلاد محمّد، الزهرة قويّة، كونها في برج الثور موطنه) وهي القوّة التي يمارسها محمّد على سكّان مكّة وفيما يتعلّق بأهمّيّة كوكب الزهرة بالنسبة للإسلام، يطرح بولانفيليه رأيًا شخصيًّا يعتمد على اعتبارات فلكيّة تربط بشكل وثيق بخريطة ميلاد محمّد

[1]- IBID, le comte Boulainvilliers Henri, p259.

[2]- IBID, p194.

[3]- IBID, p180.

بتلك الموجودة في مكّة، حيث يقع كوكب الزهرة على الصاعد»[1].

أمّا سنة الواحد والأربعين، فقد شهدت ميلاد نبيٍّ غيَّر الكون والمصير الإنسانيّ، وأحدث ثورة في عوالم العقائد والتشريع الاجتماعيّ والسياسيّ في بناء الأمم، وتنظيم شؤون الحياة من أقلّ ذرّات الوجود إلى أكبر وأعقد القضايا، وبيَّنت الأحكام عن إنسانيّة القوانين وصلاحيّتها لكلّ الأزمنة والأمكنة «ونصل إلى هذه السنة المشهورة، وهي العام الحادي والأربعين الشهير من حياة محمّد، بدءًا من ٢٠ أبريل ٦١١، حيث سنشهد تحوّل رجل معيَّن إلى نبيٍّ، سنة يُنيرها الوحي الرائع الاستثنائيّ، الذي لا يسبق الحوادث والذي يفسر ويبيّن أسباب العناية الإلهيّة في تدبيراتها المختلفة، وإظهار رسالته الرئيسيّة في قيادة الناس إلى معرفة الحقيقة وتطبيق الأعمال الصالحة، بمعنى تلك الأفعال الصالحة المتعلّقة بالعدالة والصالح العام للمجتمع»[2]. ويرى الباحث أنّ ميلاده ﷺ في فترة تقاطع الشمس والقمر والموقع المتوسّط لكوكب الزهرة له دلالات دينيّة وفلسفيّة ووجدانيّة «إنّ الاستقبال المتبادل للشمس والقمر يضمن له امتلاك السلطة السياديّة، ويمنحه موقع كوكب الزهرة في وسط السماء في وطنه الحقّ في جذب مواطنيه إلى آرائه»[3].

وهكذا يفسِّر المؤرّخ الفلكيّ أهمّ أحداث ميلاد المصطفى فلكيًّا بتأويل حركة الشمس بأنّها تمثِّل القوّة بالنسبة له، أمّا المريخ في تقاطعاته مع الشمس، فهو يوحي بالصعوبات، في حين يشكّل تقاطع المشتري وزحل العلامة القويّة في الحرب والانتصار فيها[4].

وختامًا يلخّص بولانفيليه موقفه النهائيّ من دين محمّد ﷺ ودعوته في ثلاثة محاور أساسيّة ومركزيّة، وتشكِّل في عمومها الرؤية الموضوعيّة لتعاليم

[1]- Fabrizio Frigerio, Une source méconnue de la Vie de Mahomed du comte de Boulainvilliers, Studi settecenteschi, Naples Biblios, NO 21, 2001, P37.

[2]- le comte Boulainvilliers Henri, La vie de Mahomed, LONDRES, M.DCC.XXX, pp269- 270.

[3]- IBID, p240.

[4]- Fabrizio Frigerio, Une source méconnue de la Vie de Mahomed du comte de Boulainvilliers, P38.

دين خاطب الفطرة الإنسانيّة، فاستجابت له العقول والقلوب لما استخلصته من رقيٍّ ونبل وكرم ورأفة ومودّة، فيقول «الأوّل هو الإيمان بالحقيقة، بمعنى وجود ووحدانيّة الله، مجرّد من كلّ قوّة أخرى يمكن تخيّلها أنّها تشاركه السلطة والإرادة...والثاني الإيمان بالله الخالق الأزليّ، العارف والقويّ والعادل في الخير والشرّ في الدنيا وما بعد الموت؛ لأنّ الجميع سيبعثون أمامه والثالث الاعتقاد بأنّ الله رؤوف بعباده الجاهلين الذين ضلّوا السبيل بسبب الافتقار للتعليم الذي يخلّصهم من الرذائل....»[1].

[1]- le comte Boulainvilliers Henri, La vie de Mahomed, LONDRES, M.DCC.XXX, p325.

خاتمة

يحاول الكاتب تحطيم الأساطير التي خيطت حول العرب وتخليصهم من الصور النمطيّة والتمثّلات الأيديولوجيّة للمركزيّات الغربيّة والتي جعلت من العرق العربيّ نموذجًا لكلّ المظاهر السلبيّة من وحشيّة وبربريّة وقساوة.

شكّلت الكعبة الشريفة فكرة أساسيّة ومركزيّة في وصف الكاتب، فقد تجاوز بوصفه التقارير الجغرافيّة والأنثروبولوجيّة ليحلق في فضاء الدلالة وأسباب الاختيار لتكون مهد القرآن ورسالة محمّد، التي هي امتداد لدين إبراهيم وأتباعه.

حاول الكاتب قراءة سيرة النبيّ ﷺ قراءة علميّة موضوعيّة انطلاقًا من تاريخ بناء الدول والجمهوريّات في الغرب، فتحوَّلت الأحداث إلى علامات استشرافيّة تتنبّأ بإرهاصات ظهور النبيّ محمّد ﷺ.

يرى المؤرّخ الفلكيّ أنّ تواريخ ميلاد محمّد ﷺ لها تفسيرات فلكيّة وفق توافقاتها مع حركات الكواكب وتقاطعها.

تعدّ سيرة بولانفيليه السيرة الغربيّة الأكثر موضوعيّة وإنصافًا للرسول الأعظم ﷺ.

لائحة المصادر والمراجع

المصادر (مدوّنة البحث)

1. le comte Boulainvilliers Henri, La vie de Mahomed, LONDRES, M.DCC.XXX.

المراجع

2. Boulainvilliers, L'anti-absolutisme aristocratique légitimé par l'histoire, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 1999.

3. Dictionnaire de l'Académie Française, Tome Premier,3eme Edition (A-K)Jean Batiste Coignard Imprimeur, Paris, MDCCXL.

4. Diego Venturino, Un prophète «philosophe»? Une Vie de Mahomed à l'aube des Lumières, Dix-huitième Siècle, n°24,1992.

5. Fabrizio Frigerio, Une source méconnue de la Vie de Mahomed du comte de Boulainvilliers, Studi settecenteschi, Naples Biblios, NO 21, 2001.

6. Ignace-Louis Gondal, Mahomet et son œuvre, Librairie Bloud et Barral 1897.

7. Lorenzo Rustighi, Pour une théologie politique du contemporain: la perspective de Boulainvilliers, Revue Dix-huitième siècle 20161/ (n° 48).

8. Olivier Tholozan La méthode historique de Boulainvilliers, in Henri de Boulainvilliers, L'anti-absolutisme aristocratique légitimé par

l'histoire, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 1999.

9. Pierre Bayle, Tome 4, Cinquième édition augmentée de remarques critiques, LA COMPAGNIE DES LIBRAIRES, AMSTERDAM, M. D C C. XXXIV,1720.

10. Paul Réveillère, Croix et croissant, BERGER-LEVRAULT & Cie, ÉDITEURS, Paris, 1897.

11. Raymond Ducasse, Mahomet dans son temps, Imprimerie Louis Gilbert & C Grand Rue, 40, GENÈVE,1908.

12. Yves Citton «Boulainvilliers et l'Islam. Lumières théologico-politiques de l'altermodernité» in Pascale Pellerin (éd.), La réception des Lumières dans le monde arabo-musulman, Paris, Classiques Garnier, 2017.

مقال «الإسلام» بالموسوعة العبريّة العامّة ... عرض ونقد

د. أحمد البهنسي [*]

ملخّص

رغم غلبة الاهتمامات السياسيّة على الإنتاج الفكريّ للاستشراق الإسرائيليّ، إلّا أنّه ظهرت به بعض الموضوعات الدينيّة أيضًا، والتي كان من أبرزها مقال الإسّلام «אִסְלַאם» في الموسوعة العبريّة العامّة باللغة العبريّة، من إعداد المؤرّخ والأديب اليهوديّ يوسف كلاوزنر، ويقع في نحو ٣٨ صفحة داخل الموسوعة.

اشتمل المقال على عدد من الفرضيّات الخاطئة عن الإسلام ومصادره من أبرزها ردّ الإسلام لمصادر يهوديّة ونصرانيّة، وكذا اعتبار الفتوحات الإسلاميّة «احتلالات»؛ إذ ساق البحث الأدلّة التاريخيّة والعلميّة والموضوعيّة على استحالة تأثّر الإسلام باليهوديّة والنصرانيّة، وكذا أدلّة من كتابات بعض المستشرقين المُنصفين على أنّ الفتوحات الإسلاميّة لم تكن احتلالات، بل هدفت لنشر الدين ورفع الظلم.

كما يقدّم البحث نقدًا لأبرز المناهج التي استخدمها مؤلّف المقال؛ فقد أثبت

[*]- باحث مصريّ متخصّص بالاستشراق الإسرائيليّ.

عدم موضوعيّة منهج «التأثير والتأثّر» والذي يقوم على فكرة خاطئة من خلال تفريغ الظاهرة الفكريّة من مضمونها وردّها إلى عناصر خارجيّة. أمّا المنهج «الإسقاطيّ»، فرصد البحث استخدام مؤلّف المقال له في وصفه الفتوحات الإسلاميّة بـ«الاحتلالات» في أجزاء مختلفة من المقال، بدون أن يُعزّز ذلك بأيّ دليل علميّ أو برهان تاريخيّ، وهو ما يؤكّد أنّ استخدامه لهذا المنهج يقوم على أساس نفسيّ وحسب.

كما استخدم مؤلّف المقال المنهج «الوصفيّ»؛ نظرًا لأنّ المقال موسوعيّ ويجب أن يصف ويسرد أكبر كمّ من المعلومات، إلّا أنّه لم يلتزم بهذا المنهج في كّل أجزاء مقاله، بل استخدم مناهج أخرى تخدم أيديولوجيّته.

كلمات مفتاحيّة: الإسلام، موسوعة، يهوديّة، نصرانيّة، القرآن، محمّد...

مقدّمة

تبدّى الاهتمام اليهوديّ في العصر الحديث بالإسّلام، وبكلّ ما يتعلّق بشؤونه، في ظهور وتكوّن ما يمكن تسميتَه بـ«المدرسة اليهوديّة في الاستشراق»، التي كان من أهمِّ مجالاتها الدراساتُ الدينيّةُ المقارِنةُ بين اليهوديّة والإسّلام، بهدف ردِّ الإسلام ومصادره الأساسيّة وفي مقدّمتها القرآن الكريم إلى مصادر دينيّة يهوديّة من أبرزها العهد القديم. وكان من أبرز المؤلّفات الاستشراقيّة اليهوديّة في هذا الصدد كتابُ الحَبْر اليهوديّ الألمانيّ الشهير أبراهام جايجر «ماذا أخذ محمدٌ عن اليهوديّة؟ Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen» الذي صدر باللغة الألمانيّة في بون عام ١٨٣٤م[١].

ورغم أنّ «الاستشراق الإسرائيليّ» تحديدًا، وهو المرحلة الثالثة والأخيرة من مراحل تطوّر المدرسة اليهوديّة في الاستشراق[٢]، ارتبط بدولة الكيان

[١]- للمزيد حول الاستشراق اليهوديّ والإسرائيليّ في العصر الحديث يمكنك العودة لـ: صلاح البهنسي، أحمد، الاستشراق الإسرائيليّ.. الإشكاليّة.. والسمات.. والأهداف، ص٤٥٨-٤٦١.

[٢]- م.ن، ص٤٦٣.

المحتلّ (إسرائيل) ككيان سياسيّ، وبالتالي غلب عليه «الطابع السياسيّ»، إلّا أنّ موضوعاته واهتماماته لم تخلُ من الموضوعات الدينيّة أو ذات البعد الدينيّ؛ إذ هدف من وراء ذلك إلى توظيف المصادر والأفكار الدينيّة لخدمة مصالح سياسيّة إسرائيليّة بحتة[١].

كانت الموسوعات ودوائر المعارف سواء العلميّة الضخمة أو العامّة من أهمّ المنتجات والمنافذ التي نشر فيها روّاد وباحثو هذه المدرسة الاستشراقيّة اليهوديّة أفكارهم وأيديولُوجيَّاتِهم الاستشراقيّةِ عن الإسلام وتاريخه ونشأته ومصادره الأساسيّة وانتشاره في أرجاء العالم، وكلّ ما يتعلّق به[٢]؛ والتي كان من أبرزها مقال الإسّلام «אסלאם» في الموسوعة العبريّة العامّة باللغة العبريّة.

أوّلًا: الموسوعة وموقع مقال «الإسلام» بها ومؤلّفه

تعدّ «الموسوعةُ العبريّة العامّة لليهوديّة وأرض إسرائيل» האנציקלופדיה העברית כללית יהודית וארץ ישראלית. من أهمّ وأكبر الموسوعات اليهوديّة قاطبةً؛ فهي الموسوعة الأكثر شمولاً، المكتوبة باللغة العبريّة، وقد خرجت للنور في النصف الثاني من القرن العشرين، ويعود ظهورُ فكرتها إلى صيف عام ١٩٤٤؛ إذ تمّ تشكيلُ لجنة من أجل تحديد توجّهات الموسوعة، وبدأت طباعة المجلّد الأوّل منها في صيف عام ١٩٤٨، وأصبح البروفيسور حاييم فايتسمان، أوّل رئيس لـدولة إسرائيل، هو الرئيسَ الشرفيّ لهذه الموسوعة[٣].

فيما يتعلّق بالترجمة الإنجليزيّة للموسوعة التي حملت اسم Encyclopaedia Hebraica، فقد صدرت عام ١٩٤٨ في إسرائيل، وأشرفَ على ترجمتها للإنجليزيّة Bracha Peli صاحبة دار نشر «ماسادا» في تل أبيب[٤].

[١]- صلاح البهنسي، أحمد، الاستشراق الإسرائيليّ.. الإشكاليّة.. والسمات.. والأهداف، م.س.

[٢]- للاستزادة يمكنك العودة إلى: صلاح البهنسي، أحمد، القرآن الكريم وعلومه بالموسوعات اليهوديّة.

[3]- ד. אלקלעי, האנציקלופדיה העברית, דבר,תל אביב, 28 בנובמבר 1947. עמ' 22.

[4]- אורי דרומי: מייסד האנציקלופדיה העברית, הארץ, 05 ביוני 2007.
https://www.haaretz.co.il/misc/200705-06-/ty-article/0000017f-f45e-d887-a7ff-fcfe69ad0000

ينعكس طابعُ الموسوعة من خلال اسمها فهي موسوعةٌ «عامّة وشاملة» ولا تختصّ بعلم واحد دون الآخر، أي أنّها «غيرُ متخصّصة»، لكن يسيطر عليها الطابعُ اليهوديّ الإسرائيليّ. كما أنّ مُحرِّري وكتّاب الموسوعة لم يخفوا وجهاتِ نظرهم السياسيّة اليهوديّة القوميّة، فعلى سبيل المثال لم يُذكر بها مقال أو معلومات عن مملكة الأردن؛ لأنّ الموسوعة لم تعترفْ بها[1].

بالنسبة لمقال الإسّلام «**אִסְלַאם**» في الموسوعة، فهو يقع في نهاية المجلّد الرابع منها، والذي صدر في عام ١٩٥١ في إسرائيل، ويشمل المقال حوالي ٣٨ صفحة داخل الموسوعة، وهو مُقسّم لـ١٢ عنوانًا مختلفًا حول الإسّلام، وينتهي كلّ جزء تحت هذا العنوان بمجموعة من المصادر والمراجع التي اعتمدت عليها الموسوعة في هذا الجزء.

أمّا مؤلفُ المقال، فمن المعروف أنّ هناك آليّة أو طريقة محدّدة لمعرفة مؤلّف أو محرّر المقالات بالموسوعات؛ إذ يوجد في نهاية كلّ مقال «حرف أو حرفين منفصلين»، هما اختصار لاسم المؤلّف، وتوجد في بداية الموسوعة أو في بداية الجزء الذي يوجد به المقال في الموسوعة قائمة بالاختصارات، وأمام كلّ اختصار اسم المؤلّف وتعريف مختصر به.

وقد تعرّفنا على كاتب مقال الإسلام في الموسوعة العبريّة العامّة من خلال استخدام هذه الآليّة، إذ يوجد في نهاية المقال حرفا (מ.פ) بالعبريّة، وهما يشيران إلى يوسف كلاوزنر יוסף גדליה קלוֹזְנֶר (١٨٧٤–١٩٥٨م)، وهو مؤرّخ وباحث وأديب يهوديّ–إسرائيليّ، من مواليد روسيا عام ١٨٧٤، لكنّه درس في جامعة هايدلبرج بألمانيا، وكان من المحرّرين الأوائل للموسوعة العبريّة العامّة، كما كان من الشّخصيات الفكريّة المهمّة في إسرائيل، وتمّ ترشيحه لمنصب رئيس الدولة عام ١٩٤٩م[2].

[1]- שלמה שבא, ההסתדרות באנציקלופדיה - ערך מסולף, דבר, 6 באפריל 1962 .

[2]- אב"א אחימאיר: "יוסף קלוזנר: הפרופסור שלנו" בתוך: "עין הקורא, סופרים וספרים, עיתונים ועיתונאים"، הוועד להוצאת כתבי אחימאיר, תל אביב, 2002، עמ' 241–250.

تتركّز أهمّيّة ذلك المقال حول الإسلام في الموسوعة، في أنّه يقع ضمن أهمّ وأكبر موسوعة عامّة صدرت في إسرائيل، وهي المصدر المعرفيّ الأساسيّ لكلّ إسرائيليّ أو يهوديّ يتقن العبريّة، علاوة على أنّه تمّت ترجمة هذه الموسوعة إلى اللغة الإنجليزيّة واسعة الانتشار والاستخدام، ما يضيف لها أهمّيّة أخرى، إضافة إلى أنّه شارك في تحريرها نخبة من المفكّرين اليهود على مدار فترات تاريخيّة مختلفة.

لذلك فإنّ مقال الإسّلام «**אִסְלַאם**» في الموسوعة، هو المصدر الأوّليّ والأساسيّ لمعظم الباحثين والمستشرقين الإسرائيليّين واليهود المهتمّين بالإسّلام وكلّ ما يرتبط به. ما يعني أنّه من الأهّمّيّة بمكان عرض هذا المقال والردّ على أهمّ ما ورد فيه من فرضيّات[1] حول الإسلام ونقدها.

ثانيًا: أبرز موضوعات مقال «الإسلام» ونقد منهج مؤلِّفه

نظرًا لأنّ المقال «موسوعيّ»، فقد شمل العديد من الموضوعات والأفكار والقضايا عن الإسلام، ليُلبّي حاجة القارئ المهتمّ بمعرفة الإسلام وشؤونه ومصادره وتاريخه، والتي يمكن استعراض أبرزها في الآتي:

موضوعات المقال

ينحصر الجزءان الأوّل والثاني من المقال في «الوصف المُبسّط للإسلام» وتاريخ

[١]- استخدم الباحث لفظة «فرضيّة» بدلاً من لفظة «شبهة» فيما يتعلّق بما ورد حول الآيات القرآنيّة في الموسوعات اليهوديّة، وذلك رغم أنّ معظم، إن لم تكن كلّ الدراسات النقديّة العربيّة والإسلاميّة تستخدم لفظة «شبهة» في ردّها على آراء المستشرقين حول الإسلام ومصادره الأساسيّة. وهي لفظة يعتقد الباحث أنّ في استخدامها «تحيّزًا وعدم موضوعيّة»؛ إذ إنّها تعني في العربيّة الالتباس والريبة وترجيح الخطأ والنقصان (انظر: قاموس ومعجم المعاني متعدّد اللغات والمجالات، قاموس عربي – عربي، مجمع اللغة العربيّة، القاهرة، ٢٠٠٥، مادّة شبه)، ما يعني أنّ إطلاق هذه اللفظة على رأي المستشرق يفيد بوجود «حكم مسبق» من قبل الباحث أو الناقد العربيّ- المسلم بأنّ رأي المستشرق خاطئ وملتبس ومشكوك فيه، وذلك رغم فإنّ هناك عددًا من آراء المستشرقين التي تتّسم بالموضوعيّة والحياد، بل والانصاف، فيما يتعلّق بالشؤون العربيّة والإسلاميّة، وذلك على قلّتها، فرغم أنّ المستشرق يستخدم منهجًا علميًّا تشوبه نواقص وأخطاء أو يستخدم منهجًا علميًّا بشكل خاطئ في دراسته للإسلام ومصادره الأساسيّة للوصول إلى صحّة أيديولوجيّة معيّنة تحكمه، إلّا أنّه في النهاية يطرح رأيًا أو فرضيّة علميّة تخصّه قد تكون خاطئة، وهذا ما يكون عليه الأمر في أغلب الأحيان، وقد تكون صحيحة، وبالتالي فإنّ الباحث رأى أفضليّة استخدام لفظ «فرضيّة» المرتبطة بمفهوم «الفرض العلميّ» على آراء المستشرقين عامّة وما تطرحة الموسوعات اليهوديّة خاصّة، وذلك لكون هذه الآراء تطرح فرضيّة علميّة تحتمل الصواب والخطأ، وعلى الباحث الإسلاميّ- العربيّ في ردّه عليه أن يستخدم آراء وأدلّة وفرضيّات علميّة لدحض الفرضيّات الاستشراقيّة عن الإسلام ومصادره الأساسيّة.

نشأته وتكوّنه، ويركّز على تعريف الإسلام من خلال القرآن على أنّه «دين التوحيد وأنّه الدين الأخير من بين الديانات التوحيديّة»، وأنّه نشأ وتكوّن في أرض العرب وفي مدينة مكّة التجاريّة، وأنّ مَن جاء بهذا الدين وهو النبيّ محمّد كان تاجرًا؛ ما أتاح له فرصة التواصل مع عناصر من اليهود والنصارى بشكل جعله يتأثّر بديانتهما علاوة على تأثّره بديانات أخرى.

أمّا الجزء الثالث فيعدّ كبيرًا نسبيًّا من حيث الحجم، وركّز على انتشار الإسلام الذي وصفه بـ«الاحتلالات» التي بدأت مباشرة عقب وفاة محمّد، وبعد أنّ تمّ قمع تمرّد قبائل الجزيرة العربيّة التي حاولت التخلّص من سلطان المدينة. ورغم أنّ هذا الجزء غلب عليه «الوصف المُسهب» إلّا أنّ التوجّهات الأيديولوجيّة اليهوديّة بدت في عدّة نقاط ليس فقط في وصف انتشار الإسلام بـ«الاحتلالات»، ولكن في التركيز على فشل بعض هذه «الاحتلالات»، وكذلك التركيز على تفرّق المسلمين وانقسامهم لطوائف وفرق ودول وإمبراطوريّات مختلفة ومتصارعة.

مع ذلك يُلحظ في هذا الجزء من المقال اعتراف كاتبه بأنّ الإسلام كان متسامحًا جدًّا في التعامل مع اليهود والنصارى في البلدان التي احتلّها؛ وأنّ اليهود تحديدًا عاشوا في ظلّ الإسلام بظروف أفضل بكثير من تلك التي عاشوها في بلدان النصارى.

أمّا بالنسبة إلى الجزء الرابع، فيركز على علاقة الإسلام بالثقافات التي سبقته، ورأى أنّها تتحّدد في العناصر الداخليّة المتمثّلة بالدين واللغة العربيّة، وكذا عناصر خارجيّة تتمثّل في ثقافة البلدان التي احتلّها الإسلام والتي كانت معظمها تسيطر عليها الثقافة الهلينيستيّة، ويخلص إلى أنّ ثقافة هذه البلدان لم تتغيّر بدخول الإسلام إليها، وأنّ الإسلام لم يرث هذه الثقافة أو يلبسها لباسًا عربيًّا-فارسيًّا.

وحول تطوّر الإسلام في الجزء الخامس من المقال، فقد بدا واضحًا محاولة كاتبه إسقاط مصطلحات يهوديّة بحتة على عدد من المصطلحات التراثيّة الإسلاميّة، مثل وصف السُنّة النبويّة بـ«التوراة الشفويّة» للمسلمين، وهو المصطلح الذي

يطلقه اليهود على «التلمود» أحد أهمّ المصادر الدينيّة اليهوديّة.

أمّا الأجزاء من السادس حتّى التاسع من المقال، فقد أسهبت في شرح ووصف الفروض والشرائع والمعتقدات في الإسلام والتزمت إلى حدّ كبير بالوصف وحسب، وبـ«السرد التاريخيّ» لظهور وتكوّن الفرق والطوائف الإسلاميّة المختلفة منذ القدم وحتّى العصر الحديث.

أمّا بالنسبة للجزء العاشر من المقال، فركَّز على التعليم والعلوم في الإسلام بالعصر الحديث، وكان ملحوظًا اعتبار المقال أنّ الإسلام لم يكن مُنتجًا للعلوم فقط، بل كان مُشجّعًا على ظهورها وإنتاجها، لاسيّما العلوم اللغويّة التي واكبت دراسة القرآن.

في حين ركَّز الجزء الحادي عشر من المقال على ما سمَّاه بـ«أزمة الإسلام المعاصر»، والذي سرد تراجع واضمحلال الثقافة الإسلاميّة في مقابل التفوّق العلميّ والتقنيّ للغرب، والمحاولات الحديثة لاستعادة النهضة الإسلاميّة مرّة أخرى التي قام بها بعض العلماء، ومنهم محمّد عبده، شيخ الأزهر الأسبق (١٨٤٩-١٩٠٥)، والذي أسّس مدرسة تسعى لتحديث الإسلام عن طريق العودة إلى مصادره القديمة.

أمّا الجزء الثاني عشر والأخير فقد ألقى الضوء على إسهام الإسلام في الثقافة العالميّة بكلّ جوانبها، سواء في مجال الدين ونشره التوحيد النقيّ، وكذا في مجال الأدب؛ إذ منح الإسلام للعالم إنتاجًا أدبيًّا خاصًّا، وكذا في مجال الفنون والعمارة واللغة والتجارة والمفاوضات العالميّة.

نقد منهج مؤلّفه

توجد العديد من الإشكاليّات العلميّة حول ماهيّة وموضوعيّة المناهج الاستشراقيّة المستخدمة في دراسة ونقد الإسلام، لاسيّما فيما يتعلّق بالخلل العلميّ

المنهجيّ المتعلّق بهذه المناهج[١].

وقد استخدم مؤلّف المقال عددًا من هذه المناهج، وهي التي يمكن استعراضها ونقدها على النحو التالي:

المنهج الوصفيّ

طغى هذا المنهج على بقيّة المناهج الأخرى التي استخدمها مؤلّف المقال؛ لأنّ الأسس العلميّة المتّبعة لكتابة وتحرير الموسوعات، تقضي بضرورة اتّباع منهج «وصفيّ» بحت يقدّم كمًّا معلوماتيًّا سرديًّا للقارئ دون تقديم نقد أو طرح رأي معيّن[٢].

تبدّى ذلك في الوصف المُسهب والسرد المُفصّل لعدد كبير من الأحداث التاريخيّة المتعلّقة بالإسلام، وكذا لوصف وشرح عقائد الإسلام وشرائعه وتكوّنه وتطوّره. وهو ما برز بشكل قويّ في الأجزاء من السادس حتى التاسع من الموسوعة والتي التزمت الوصف والسرد لتاريخ ظهور وتكوّن الفرق والطوائف في الإسلام[٣].

رغم ذلك لم يلتزم مؤلّف المقال بهذا المنهج في كلّ أجزاء مقاله، بل استخدم مناهج أخرى مثل «التأثير والتأثر» و«المنهج الإسقاطيّ» بشكل يخدم أفكاره ويثبت أيديولوجيّته اليهوديّة الصهيونيّة حول الإسلام وشؤونه، وهو ما أبعد المقال عن الموضوعيّة والمعياريّة الموضوعيّة.

المنهج الإسقاطيّ

[١]- حول مناهج المستشرقين في مجال الدراسات الإسلاميّة، انظر على سبيل المثال إلى :١- حنفي، حسن، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم. ٢- سالم الحاج، ساسي، الظاهرة الاستشراقيّة وأثرها في الدراسات الإسلاميّة. ٣- بشير مغلي، محمد، مناهج البحث في الإسلاميّات لدى المستشرقون وعلماء الغرب.

[٢]- انظر: صلاح البهنسي، أحمد، القرآن الكريم وعلومه بالموسوعات اليهوديّة، ص١٧.

[3]- יוסף קלאוזנר: אִסְלָאם: האנציקלופדיה העברית כללית יהודית וארץ ישראלית، חברה להוצאת אנציקלופדיות، ירושלים 1974. כרך 4 עמ׳ 959-970.

يقوم هذا المنهج بإسقاط الواقع المعيش على الحوادث والوقائع التاريخيّة، كما يمثّل تصوّر الذات في الحدث أو الواقعة التاريخيّة[١]. ويفسرّ هذا المنهج تلك الوقائع وفق المشاعر الإنسانيّة الخاصّة والانطباعات التي تتركها بيئة ثقافيّة معيّنة؛ فالمستشرق الباحث عندما يضع في ذهنه صورة معيّنة يحاول إسقاطها على صور ووقائع معيّنة يُخضِعها إلى ما ارتضته مخيّلته وانطباعاته[٢].

برز استخدام مؤلّف المقال لهذا المنهج في وصفه الفتوحات الإسلاميّة بـ«الاحتلالات» في أجزاء مختلفة من المقال[3]، دون أن يأتي بأيّ دليل علميّ أو برهان تاريخيّ على ذلك، وهو ما يؤكّد أنّ استخدامه لهذا المنهج كان يقوم على أساس نفسيّ أيديولوجيّ، ويرمي إلى إثبات أفكار وأيديولوجيّات متكوّنة في ذهن المستشرق ونفسيّته وبعيدة عن الواقع والموضوعيّة العلميّة.

يكمن خلل موضوعيّ آخر في استخدام كاتب المقال لهذا المنهج، يتمثّل في أنّه استبدل الظاهرة المدروسة بظواهر أخرى هي أشكال الأبنية النظريّة الموجودة في ذهن المستشرق، بشكل يحقّق له فكرة ذات خلفيّة فكريّة استشراقيّة صهيونيّة ترى في الفتوحات الإسلاميّة وانتشار الإسلام في عدد من البلدان والمناطق «احتلالات» تمّت بالقوّة وحسب؛ فهذا المنهج يتمثّل في خضوع الباحث لهواه، وعدم استطاعته التخلّص من الانطباعات التي تركتها لديه بيئته الثقافيّة المشبعة بالفكر اليهوديّ والصهيونيّ، كذلك عدم تحرّره من الأحكام المسبقة التي كوَّنها حول موضوع بحثه، سواء أكانت هذه الأحكام عقليّة أو انفعاليّة، أي (غير موضوعيّة)، مع أنّ التحرّر من ذلك يعدّ هو الشرط الأوّل للبحث العلميّ، ولتقديم المعلومات بشكل موضوعيّ[٤].

[١]- عزوزي، حسن، مناهج المستشرقين البحثيّة في مناهج القرآن الكريم، ص٣٤.

[٢]- م.ن، ص٣٤.

[3]- יוסף קלאוזנר: שם: עמ' 959-960-961.

[٤]- حنفي، حسن، م.س، ص٧٦-٧٧.

منهج التأثير والتأثّر

في الجزء الأوّل من المقال ذكر مؤلِّفه أنّه نظرًا لأنّ محمّدًا الذي جاء بدين الإسلام كان يعمل تاجرًا فقد اتصل بعناصر من اليهود والنصارى ما أتاح له فرصة التأثّر باليهوديّة والنصرانيّة[١]، وهي الفرضيّة التي دأب عموم المستشرقين تقريبًا على طرحها للتشكيك في أصالة الإسلام ومصادره الرئيسة وفي مقدّمتها القرآن الكريم، مستخدمين في ذلك منهج «التأثير والتأثّر».

يحاول هذا المنهج تفريغ الظاهرة الفكريّة من مضمونها وردّها إلى عناصر خارجيّة في بيئات ثقافيّة أخرى، دون وضع أيّ منطق سابق لمفهوم التأثير والتأثّر، بل إصدار هذا الحكم دائمًا لمجرّد وجود اتصال بين بيئتين أو ثقافتين، وظهور تشابه بينهما، مع أنّ هذا التشابه قد يكون كاذبًا وقد يكون حقيقيًّا، وقد يكون لفظيًّا وقد يكون معنويًّا[٢]. كما أنّ هذا التشابه قد يكون سطحيًّا جدًّا ولا يرقى لكونه حالة تأثير وتأثّر حقيقيّة وفعليّة.

طبَّق المستشرقون هذا المنهج على الإسلام نظرًا لنجاحهم في تطبيقه على اليهوديّة والنصرانيّة، وذلك بهدف نفي أيّ أصالة أو خصوصيّة للدين الإسلاميّ والحضارة الإسلاميّة، بعد أن ثبت تأثّر اليهوديّة والنصرانيّة بثقافات خارجيّة، وذلك على المستويين اللفظيّ والمعنويّ[٣].

يذكر كذلك أنّ هذا المنهج يتجاهل تمامًا خصوصيّة الدين أو الحضارة التي يدرسها، ويقول إنّها تأثّرت بدين أو بحضارة أو بثقافة سابقة لها؛ إذ لا يعطي المستشرق لنفسه الفرصة لدراسة الدين بشكل عميق أو كما يراه أتباعه وأصحابه، فعلى سبيل المثال وجود قصص قرآنيّ أو شخصيّات قرآنيّة تتشابه مع بعض القصص أو الشخصيّات في مصادر دينيّة يهوديّة يدفع المستشرق إلى تفسيره على

[١]- יוסף קלאוזנר: שם: עמ׳ 955.

[٢]- حنفي، حسن، م.س، ص٧٨.

[٣]- انظر: سالم الحاج، ساسي، م.س، ص٢٠٤.

أنّه تأثير وتأثّر، متجاهلًا مفهوم «الهيمنة» في القرآن والذي يعبّر تعبيرًا واضحًا ومباشرًا عن وضع الإسلام في تاريخ الأديان، وهو من المفاهيم «المهملة» في الدراسات الاستشراقيّة عن الإسلام والقرآن الكريم، رغم أنّه مفهوم قرآنيّ مستمدّ من الآيات ٤٨-٥٠ من سورة المائدة ﴿**وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ**﴾[1].

ولا يعني هذا المفهوم فرض السيادة الإسلاميّة على اليهوديّة والنصرانيّة، بل يعني «الحفظ» أي الإحاطة بالكتب السماويّة السابقة و«الائتمان» عليها، أي أنّ القرآن الكريم «مؤتمنًا» على الكتب السماويّة السابقة له وليس «بديلًا» عنها؛ فالقرآن الكريم احتوى الكتب الدينيّة السماويّة السابقة في مفاهيمها ومعتقداتها الصحيحة والسليمة والأصليّة، رافضًا وناسخًا -في الوقت نفسه- للخاطئ منها[2].

هناك حقيقة أخرى تمثّل خطأً كبيرًا في هذا المنهج؛ إذ ليس دائمًا السابق سواء من الدين أو الثقافة أو الحضارة هو الذي يتأثّر باللاحق، بل أحيانًا ما يحدث العكس، ولدينا مثل قويّ من اليهوديّة نفسها وهو رأي الباحث اليهوديّ יוסף היננמן يوسف هايننمان المتخصّص في الأجادوت[3] وتاريخها، في كتابه حول بعنوان «האגדות ותולדותהן الآجادوت وتاريخها»، والذي قال إنّ هناك الكثير

[١]- خليفة حسن، محمّد، تاريخ الأديان، دراسة وصفيّة مقارنة، ص٢٥٣.

[٢]- م.ن، ص٢٥٦.

[٣]- الأجادوت אגדות: تعني القصص الأسطوريّة الدينيّة اليهوديّة، وتمثّل إنتاجًا أدبيًّا يهوديًّا له سمته الخاصّة، كُتب في العراق وفلسطين بالعصر الوسيط. (انظر: الحديدي محمد السيد الصياد، عبير، رؤية الأجاداه لداوود وسليمان، ص٧١-٧٣. إبراهيم، أبو المجد، ليلى، كيف أصبح جبريل عدوًّا لليهود؟ ص٣٧).

من «الأجادوت» اليهوديّة التي اقتُبست من القصص القرآنيّ، مشيرًا الى أنّ كثيرًا من هذه «الأجادوت» اليهوديّة كُتبت ونشأت ودُوّنت في بيئات عربيّة وإسلاميّة، وأنّه من خلال التحليل الفيلولوجيّ لهذه «الأجادوت» اتّضح أنّها متأثّرة ببيئتها العربيّة والإسلاميّة وبقصص القرآن، محدّدًا أجزاء من قصص يوسف وإبراهيم وموسى عليهم السلام في القرآن اقتبستها «الأجادوت» اليهوديّة[1].

ثالثًا: عرض أبرز الفرضيّات حول «الإسلام» بالمقال ونقدها

شمل المقال عدّة فرضيّات استشراقيّة حول الإسلام ومصادره، وكذا تاريخ الإسلام وانتشاره، وهو ما يمكن عرضه ونقده على النحو التالي:

تأثّر الإسلام باليهوديّة والنصرانيّة

في الجزء الثاني من المقال ورد أنّ ظهور الإسلام على أرض العرب، وتحديدًا في مدينة مكّة التجاريّة انعكس بشكل بالغ على الشرائع التي شرّعها محمّد؛ إذ ظهرت في ديانته دلائل تشير إلى تأثّره باليهوديّة والنصرانيّة علاوة على تأثّره بديانات أخرى. كما ورد أنّ الشيء الجديد الذي جاء به محمّد، أي مختلف عن اليهوديّة والنصرانيّة، هو القرآن العربيّ، وأنّه فقط بعد أن انتقل إلى المدينة بدأ محمّد في إبراز الفروق بين ديانته واليهوديّة[2].

كما ورد في هذا الجزء أنّه فيما يتعلّق بالمصدر الأساسيّ الذي تأثّر به دين محمّد، فقد انقسم الباحثون حول ذلك إلى معسكرين، الأوّل: مالَ كثيرًا إلى اليهوديّة، والثاني: مالَ إلى النصرانيّة.

يُلحظ في هذه الفرضة التي يطرحها مقال الموسوعة أنّها تُبرز سمة وخاصّيّة

[1]- יוסף היינימן، האגדות ותולדותהן، עיונים בהשתלשלותן של מסורות، בית הוצאה כתר ירושלים، 1978، עמ׳ 183-184.

[2]- יוסף קלאוזנר: שם: עמ׳ 955-956.

أساسيّة من خصائص الاستشراق الإسرائيليّ وهي «التكرار والاستمراريّة»؛ فهذه الفرضيّة ما هي إلّا تكرار واضح لفرضيّة قديمة طرحها أعداء الإسلام ومن خلفهم المستشرقون، حول التشكيك في الإسلام ومصادره، وجاء الاستشراق الإسرائيليّ ليكرّرها، وليُثبت أنّه -أي الاستشراق الإسرائيليّ- ما هو إلّا تكرار لمدراس استشراقيّة غربيّة نشأ في كنفها وتأثّر بها وتبنّى موضوعاتها وأفكارها بل وكرّرها.

وتقوم هذه الفرضيّة على فكرة أنّه كان هناك تواجد دينيّ يهوديّ ونصرانيّ قويّ إبان عصر البعثة المحمّديّة بمكّة أو شبه الجزيرة العربيّة مكّن من وقوع عمليّة «التأثير والتأثّر» هذه، وهو ما تنفيه الوقائع التاريخيّة والدلائل العلميّة التي اعترف بها عدد من المستشرقين المُنصفين بأنفسهم.

فبالنسبة لليهوديّة في شبه الجزيرة العربيّة لم تكن أصيلة وصافية، بل شاعت بها الميثولوجيا، وأصبحت جزءًا لايتجزّأ منها، وذلك على مستوى المفاهيم الدينيّة والطقوس[1]، وهو ما دفع بعضهم إلى اعتبار أنّ ظهور الإسلام كان الناقل الحضاريّ للعقليّة العربيّة من الفكر الأسطوريّ الوثنيّ والدينيّ اليهوديّ والنصرانيّ إلى الحياة العقليّة العلميّة الحقيقيّة؛ إذ إنّ كلّ التراث الوثنيّ امتلأ بالأسطورة، في حين لم تنجح كلّ من اليهوديّة والنصرانيّة أيضًا في التخلّص من العناصر الأسطوريّة[2].

كما فشلت اليهوديّة في أن تكون هي ديانة العرب قبل الإسلام، فقد عُرفت في بعض مناطق شمال الجزيرة العربيّة واليمن فقط، ولعلّ ذلك راجع لطبيعتها العنصريّة غير التبشيريّة[3]، وفي هذا الصدد نجد المستشرقة الإسرائيليّة ميري

[١]- كنعان، جورجي، محمّد واليهوديّة، ص٢٧٣-٢٨٠.

[٢]- خليفة حسن، محمّد، رؤية عربيّة لتاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته، ص٥٤-٥٥.

[٣]- م.ن، ص٥٤.

شيفير מירי שפר[١]، ترى أنّ ديانة وسط الجزيرة العربيّة كانت (الوثنيّة)[٢]؛ إذ كانت وسط الجزيرة العربيّة منعزلة وبعيدة عن التأثير الدينيّ والسياسيّ لليهوديّة والنصرانيّ في الشمال والجنوب[٣]. كما يرجع بعض عدم انتشار اليهوديّة بين العرب إلى أنّ اليهود لم يميلوا بوجه عام إلى إرغام الأمم على اعتناق دينهم، وأنّ نشر الدعوة الدينيّة من بعض الوجوه أمر محظور على اليهود[٤].

بالنسبة للنصرانيّة فقد أثبتت الحقائق التاريخيّة أنّ انتشارها في شبه الجزيرة العربيّة كان موجودًا في أطرافها وحسب. أما الوسط وتحديدًا في عمق الجزيرة العربيّة، مهبط الوحي القرآنيّ، فقد كان تواجدها وانتشارها محدودًا جدًّا، واقتصرت على بعض الأشخاص الذين كان تواجدهم بالأساس للتجارة نظرًا؛ لأنّ مكّة المكرمة كانت مركزًا تجاريًّا مشهورًا في ذلك الوقت[٥].

كما كان تسلل النصرانيّة إلى وسط الجزيرة العربيّة ضعيفًا، وذلك عن طريق بعض الأشخاص من المُنصّرين والمُبشّرين، ولم يكن للنصرانيّة مراكز أو كنائس أو كاتدرائيّات مثلما كان الحال في اليمن والحبشة، فقد كان هناك أفراد من النصارى في مَدْيَن ويثرب ومكّة وإيلة الواقعه على البحر الأحمر، ومعظمهم كانوا تجارًا أو أرقاء أو مُبشّرين[٦].

من جانبه، يؤكّد المستشرق الألمانيّ «هربرت بوسِه» في كتابه الذي حمل عنوان «أسس الحوار في القرآن الكريم»، أنّ النصرانيّة لم تتمكّن من تثبيت قدميها في

---

[١]- ميري شيفير מירי שפר: مستشرقة إسرائيليّة معاصرة، تعمل أستاذة متخصّصة في الشؤون الإسلاميّة لاسيما التركيّة بالجامعة العبريّة بالقدس. وصاحبة كتاب האסלאם....מבוא קצר «الإسلام ...مدخل مختصر»، الذي صدر عام ٢٠٠٦ عن جامعة تل أبيب في إطار سلسلة تصدرها الجامعة تحت عنوان « أديان العالم» (انظر: מירי שפר، האסלאם....מבוא קצר، אוניברסיטת תל-אביב، 2006، עמ' 3-2).

[2]- מירי שפר، האסלאם...מבוא קצר، אוניברסיטת תל-אביב، 2006، עמ' 15.

[3]- שם، עמ' 10-14.

[٤]- ولفنسون، إسرائيل، تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهليّة وصدر الإسلام، ص٧١.

[٥]- داوود داوود، الأب جرجس، أديان العرب قبل الإسلام ووجهها الحضاريّ والاجتماعيّ، ص٧٩-٨١.

[٦]- م.ن.

الحجاز، موطن محمّد الحميم، ولم يسجّل هناك أيّ عمل تنصيريّ منظّم، وكان تواجد النصارى هناك إمّا أنّهم رهبان أو زهّاد تركوا الناس إلى الصحراء؛ إذ إنّ الرهبنة النصرانيّة ارتبطت منذ البداية بالصحراء، كما وجد بعض الزهّاد النصارى ببلاد العرب هربًا من كنائسهم التي اختلفوا معها لأسباب سلوكيّة أو عقائديّة[١].

كما أضاف «بوسِه» أنّ الطوائف النصرانيّة التي وجدت في الجزيرة العربيّة لم تتكّون من رجال الدين النصارى، وإنّما كانوا من التجّار الذين يجولون على طول الطرق التجاريّة؛ إذ اضطروا إلى مغادرة أوطانهم إمّا لأسباب دينيّة أو سياسيّة[٢].

انتشار الإسلام

دأبت الكتابات الاستشراقيّة عامّة والإسرائيليّة خاصّة على وصف الفتوحات الإسلاميّة بـ«الاحتلالات»، وذلك دون تقديم أيّ مبرّر علميّ أو تاريخيّ أو أيّ حيثيّة موضوعيّة لذلك الأمر، إلّا أنّنا ننقد هذه الفرضيّة بداية من خلال ما اعترف به كاتب مقال الموسوعة نفسه حينما ذكر في جزء منها أنّ اليهود أنفسهم الذين كانوا في دول ومناطق احتلّها الإسلام حظوا بمعاملة طيّبة، بل كانت ظروفهم أفضل من تلك الظروف التي عاشوها في بلدان تحت سيطرة وحكم النصارى[٣]. ومن البديهي أن تكون هذه المعاملة الطيبة تنطلق من مبادئ وتعاليم إسلامية سمحة، ضمنت العدل لأهل البلدان التي دخلها المسلمون لنشر القيم الاسلامية السمحة والطيبة ورفع الظلم عن أهلها، وليس لاحتلالها ونشر الظلم والفساد.

يظهر كذلك تناقض كبير فيما طرحه كاتب المقال حول هذا الأمر في قوله إنّ هناك أقوامًا دخلوا الإسلام بعدما اجتاحوا العالم الإسلاميّ أو أجزاء منه، مثل المغول، أضافوا قوّة للإسلام[٤]، ومعنى ذلك أنّه اعتراف واضح منه أنّ بلدان

[١]- بوسه، هربرت، أسس الحوار في القرآن الكريم، ص٤٢.

[٢]- بوسه، هربرت، أسس الحوار في القرآن الكريم، م.س، ص٤٣.

[3]- יוסף קלאוזנר: שם: עמ׳ 966-967.

[4]- שם: עמ׳ 970.

الإسلام تعرّضت لاحتلال من طرف أقوام آخرين، وأنّ تعاليم الإسلام السمحة وسلوكيّات المسلمين الطيّبة هي التي دفعتهم للدخول إلى الإسلام ولم يجبرهم أحد عن طريق السيف أو الاحتلال على دخول الإسلام.

وبشكل عامّ لا يُكلّف المستشرق نفسه البحث في حقيقة دوافع المسلمين في الفتوحات الإسلاميّة، وهي نشر رسالة الإسلام التي تدعو إلى تحرير البشر من العبوديّة للإمبراطوريّات السابقة غالبًا، وفتح الطريق أمام دعوة الله عزّ وجلّ. وقد أثبتت الفتوحات نفسها مدى بُعد الغالبيّة العظمى من الجيش الإسلاميّ عن الطمع في الغنائم.

ولعل Stanlay Lone Poole ستانلي لين بول[1] كان أقرب المستشرقين إلى الاتجاه السليم، فهو يقول: «إنّ المحقّق أنّ تحمّس العرب للفتوح كان يؤجّجه عنصر قويّ من حبّ للدين، والرغبة فى نشره، فقد حاربوا لأنّ مثوبة الشهداء وكؤوس السعادة والنعيم كانت تنتظر من يُقتلون فى سبيل الله»[2].

نستشهد في هذا الصدد أيضًا برأي الكاتب الإسكتلنديّ توماس كارليل، حيث قال في كتابه بعنوان «الأبطال وعبادة البطولة» ما ترجمته: «إنّ اتهامه -أيّ سيّدنا محمّد- بالتعويل على السيف في حمل الناس على الاستجابة لدعوته سخف غير مفهوم؛ إذ ليس مما يجوز في الفهم أن يشهر رجل فرد سيفه ليقتل به الناس، أو يستجيبوا له، فإذا آمن به من يقدرون على حرب خصومهم، فقد آمنوا به طائعين مصدّقين، وتعرّضوا للحرب من غيرهم قبل أن يقدروا عليها»[3].

ويقول المؤرّخ الفرنسيّ غوستاف لوبون في كتابه «حضارة العرب»، وهو يتحدّث عن سر انتشار الإسلام في عهده ﷺ وفي عصور الفتوحات من بعده،

[١]- مستشرق وعالم آثار بريطانيّ. ولد في لندن، ومن عام ١٨٧٤ إلى عام ١٨٩٢ عمل في المتحف البريطانيّ، وبعد ذلك اشتغل بالبحث في مصر حول علوم المصريّات. من عام ١٨٩٧ حتى عام ١٩٠٤ شغل كرسي الأستاذيّة للدراسات العربيّة في جامعة دبلن.

[٢]- نقلاً عن: محمود زناتي، أنور، معجم افتراءات الغرب على الإسلام، ص٢٢-٢٤.

[٣]- نقلاً عن: عباس العقاد، محمود، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، ص١٦٦.

ما نصّه: «لقد أثبت التاريخ أنّ الأديان لا تفرض بالقوّة، ولم ينتشر القرآن إذًا بالسيف، بل انتشر بالدعوة وحدها، وبالدعوة وحدها اعتنقته الشعوب التي قهرت العرب مؤخّرًا كالترك والمغول، وبلغ القرآن من الانتشار في الهند التي لم يكن العرب فيها غير عابري سبيل ما زاد عدد المسلمين على خمسين مليون نَفَس فيها، ولم يكن القرآن أقلّ انتشارًا في الصين التي لم يفتح العرب أيّ جزء منها قطّ»[1].

نستعين في هذا الصدد أيضًا برأي الباحث المسيحيّ المصريّ الدكتور نبيل لوقا بباوي في كتابه «انتشار الإسلام بحدّ السيف بين الحقيقة والافتراء»، والذي أكد فيه أنّ انتشار الإسلام في السنوات الأولى من بعد وفاة النبيّ الأكرم لم يكن أبدًا بحدّ السيف، مستشهدًا بـ»عقد الأمان» الذي أبرمه الرسول الأكرمﷺ... مع غير المسلمين بالبلدان التي دخلها الإسلام والتي تتضمّن إقرار المسلمين بأديان وحقوق غيرهم ومباشرة عقائدهم الدينيّة في أمان، بل وتمتّعهم بحماية الدولة الإسلاميّة، بل وأقرّ هذا العهد مبدأ التضامن الاجتماعيّ باعتباره مبدأً عامًّا يشمل المسلمين وغيرهم، لافتا إلى أنّ الجزية التي فرضت على غير المسلمين هي مبلغ ضئيل جدًّا تمّ فرضه على الأغنياء البالغين من الذكور منهم فقط، على حسب ثرواتهم، أمّا الفقراء منهم فتمّ إعفاؤهم[2].

أمّا إذا استعنّا بلغة الأرقام لدحض فرية انتشار الاسلام بالسيف في المئة عام الأولى من الهجرة، والاستدلال بالبرهان التاريخيّ أنّه لم يفرض الإسلام على سكّان البلدان التي دخلها المسلمون، بل إنّ دخولهم الإسلام وانتشار الإسلام بهذه البلدان كان طوعيًّا تمامًا، ولم يكن نتيجة احتلال غاشم؛ فقد كانت نسبة انتشار الإسلام في غير الجزيرة كالآتي: في فارس (إيران) كانت نسبة المسلمين فيها هي ٥٪، وفي العراق ٣٪، وفي سورية ٢٪، وفي مصر ٢٪، وفي الأندلس أقلّ من ١٪.

[١]- لوبون، غوستاف، حضارة العرب، ص١٢٨-١٢٩.

[٢]- لوقا بباوي، نبيل، انتشار الإسلام بحدّ السيف بين الحقيقة والافتراء، ص١٢٢-١٢٤.

أمّا السنوات التي وصلت نسبة المسلمين فيها إلى ٢٥٪ من السكّان، فهي: إيران سنة ١٨٥هـ، والعراق سنة ٢٢٥هـ، وسورية ٢٧٥هـ، ومصر ٢٧٥هـ، والأندلس سنة ٢٩٥هـ.

والسنوات التي وصلت نسبتهم فيها إلى ٥٠٪ من السكّان كانت كالآتي: بلاد فارس ٢٣٥هـ، والعراق ٢٨٠هـ، وسورية ٣٣٠هـ، ومصر ٣٣٠هـ، والأندلس ٣٥٥هـ.

أمّا السنوات التي وصلت نسبة المسلمين فيها إلى ٧٥٪ من السكّان، فكانت كالآتي: بلاد فارس ٢٨٠هـ، والعراق ٣٢٠هـ، وسورية ٣٨٥هـ، ومصر ٣٨٥هـ، والأندلس سنة ٤٠٠هـ[1].

كما يمكن إجمال خصائص انتشار الاسلام في الآتي:

أ- عدم إبادة الشعوب.

ب- معاملة العبيد معاملة راقية، وتعليمهم، وتدريبهم، بل وتوليتهم الحكم في فترة اشتهرت في التاريخ الإسلاميّ بعصر المماليك.

ج- الإبقاء على التعدّدية الدينيّة من يهود ونصارى ومجوس؛ حيث نجد الهندوكيّة على ما هي عليه وأديان جنوب شرق آسيا كذلك.

د- إقرار الحرّيّة الفكريّة، فلم يعهد أنّ نصب المسلمون محاكم تفتيش لأيٍّ من

[١]- نقلاً عن فتوى لأمانة التفوى بدار الافتاء المصريّة، رقم ٢٤٣٠ بتاريخ ٦ سبتمبر ٢٠١١، على الموقع الإلكترونيّ لدار الإفتاء المصريّة:

https://www.dar-alifta.org/ar/fatawa/12787/%D8%A7%D984% %D8%B1%D8%AF-%D8%B9%D984% %D989-% %D985% %D982% %D988% %D984% %D8%A9-% D 8 % A 7 % D 9 8 6 % %D 8 % A A % D 8 % B 4 % D 8 % A 7 % D 8 % B 1 -%D8%A7%D984%%D8%A7%D8%B3%D984%%D8%A7%D985-%%D8%A8%D8%A7%D984%%D8%B3%D98 %A%D981%

أصحاب الآراء المخالفة[١].

خامسًا: الخلاصات والنتائج

من خلال ما سبق يمكن الخروج بعدد من الخلاصات والنتائج والتوصيات، وهي كالآتي:

ضرورة حصر ونقد المجهودات الاستشراقيّة الإسرائيليّة حتى وإن كانت مكتوبة باللغة العبريّة محدودة الانتشار والاستخدام؛ نظرًا لأنّه يتمّ ترجمتها إلى اللغة الإنجليزيّة واسعة الانتشار والاستخدام، مثال مقال الإسلام بالموسوعة العبريّة العامّة.

خطورة الكتابات الاستشراقيّة الإسرائيليّة عن الإسلام وشؤونه ومصادره؛ نظرًا لأنّ المستشرقين الإسرائيليّين الذين يؤلّفونها خرجوا من رحم مدارس استشراقيّة أوروبيّة وتبنّوا أفكارها وكرّروها في كتاباتهم، علاوة على أنّ غالبيّة المستشرقين الإسرائيليّين يتّسمون بصفة «التعدّديّة اللغويّة»، فلا يكتبون باللغة العبريّة وحسب، بل يكتبون بلغات أوروبيّة متعدّدة في عدّة إصدرات استشراقيّة كبرى ومهمّة، ولا يقتصر الأمر على إسرائيل وحسب.

أهمّيّة «مقال الإسلام بالموسوعة العبريّة» ليس لأنّه المصدر الأساسيّ والأشمل لكلّ المهتمّين والباحثين بمجال الإسلاميّات بإسرائيل ممن يعرفون العبريّة وحسب، ولكن لترجمته أيضًا إلى اللغة الإنجليزيّة، ولأنّه حمل أفكارًا ليست صحيحة في معظمها، عن الإسلام وشؤونه.

لم يلتزم «مقال الإسلام بالموسوعة» بالمنهج «الوصفيّ» الذي تُلزم المعايير العلميّة والموضوعيّة استخدامه، بل استخدم منهجيّ «التأثير والتأثّر» و«الإسقاط» لإثبات أفكاره وأيديولوجيّته الاستشراقيّة اليهوديّة والإسرائيليّة.

[١]- لوقا بباوي، نبيل، انتشار الإسلام بحدّ السيف بين الحقيقة والافتراء.

ردّ مؤلّف المقال الإسلام لمصادر يهوديّة ونصرانيّة واعتباره «الفتوحات الإسلاميّة» أنّها «احتلالات» كانت أهمّ الفرضيّات الخاطئة التي طرحها مقال الموسوعة عن الإسلام.

الوقائع والدلائل التاريخيّة تشير إلى استحالة تأثّر الإسلام باليهوديّة والنصرانيّة؛ نظرًا لعدم انتشارهما في وسط الجزيرة العربيّة، منطقة مهبط الوحي، وعدم وجود دلائل علميّة تشير إلى وجود عناصر يهوديّة ونصرانيّة بارزة في الإسلام.

تجاهل كاتب مقال الموسوعة حقيقة الفتوحات الإسلاميّة وأنّها انطلقت لأسباب دينيّة وإنسانيّة تتمثّل في نشر العدل ورفع الظلم وفتح الطريق لنشر الدين الصحيح، مثلما اعترف بذلك عدد من المستشرقين المنصفين من أبرزهم «ستانلي لين بول».

لائحة المصادر والمراجع

أوّلًا- باللغة العربيّة

١. الأب جرجس داوود داوود، أديان العرب قبل الإسلام ووجهها الحضاريّ والاجتماعيّ، المؤسّسة العامّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٨.

٢. أحمد صلاح البهنسي، الاستشراق الإسرائيليّ..الإشكاليّة..والسمات..والأهداف، مجلّة الدراسات الشرقيّة، العد ٣٧، مركز الدراسات الشرقيّة، جامعة القاهرة، ٢٠٠٧.

٣. أحمد صلاح البهنسي، القرآن الكريم وعلومه بالموسوعات اليهوديّة، مركز تفسير للدراسات القرآنيّة، الرياض، الطبعة الأولى ٢٠١٤.

٤. إسرائيل ولفنسون، تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهليّة وصدر الإسلام، مطبعة الاعتماد، القاهرة، ١٩٢٧.

٥. أنور محمود زناتي: معجم افتراءات الغرب على الإسلام، بدون ناشر، بدون تاريخ.

٦. جورجي كنعان، محمد واليهوديّة، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩.

٧. حسن حنفي: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، مكتبة الأنجلو المصريّة، القاهرة، بدون تاريخ.

٨. حسن عزوزي، مناهج المستشرقين البحثيّة في مناهج القرآن الكريم، ندوة القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقيّة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ٢٠٠٧.

٩. ساسي سالم الحاج: الظاهرة الاستشراقيّة وأثرها في الدراسات الإسلاميّة، مركز دراسات العالم الإسلاميّ، مالطا، ط١، ١٩٩١.

١٠. عبير الحديدي محمّد السيّد الصياد، رؤية الأجاداه لداوود وسليمان، رسالة دكتوراة (غير منشورة) جامعة عين شمس، القاهرة، ٢٠٠٢.

١١. غوستاف لوبون، حضارة العرب، مؤسّسة هنداوي للنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠١٣.

١٢. ليلى إبراهيم أبو المجد، كيف أصبح جبريل عدوًّا لليهود؟، مجلة رسالة المشرق، العدد ١-٤، مركز الدراسات الشرقيّة، القاهرة، ١٩٩٦.

١٣. محمد بشير مغلي، مناهج البحث في الإسلاميّات لدى المستشرقين وعلماء الغرب، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلاميّة، الرياض، ٢٠٠٢.

١٤. محمّد خلفية حسن، رؤية عربيّة لتاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠٠.

١٥. محمد خليفة حسن، تاريخ الأديان، دراسة وصفيّة مقارنة، دار الثقافة العربيّة، القاهرة، ١٩٩٦.

١٦. محمود عباس العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، مؤسّسة هنداوي للنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠١٧.

١٧. نبيل لوقا بباوي، انتشار الإسلام بحدّ السيف بين الحقيقة والافتراء، دار البباوي للنشر، القاهرة، ٢٠٢٢.

١٨. هربرت بوسه، أسس الحوار في القرآن الكريم، دراسة في علاقة الإسلام باليهوديّة والمسيحيّة، ترجمة أحمد هويدي، مراجعة عمر صابر عبد الجليل، تصدير محمد خليفة حسن، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥.

ثانيًا- باللغة العبرية

19. אב"א אחימאיר: «יוסף קלוזנר: הפרופסור שלנו" בתוך: "עין הקורא, סופרים וספרים, עיתונים ועיתונאים"، הוועד להוצאת כתבי אחימאיר, תל אביב, 2002.

20. יוסף קלאוזנר: אִסְלַאם: האנציקלופדיה העברית כללית יהודית וארץ ישראלית, חברה להוצאת אנציקלופדיות, ירושלים 1974.

21. יוסף הייניימן، האגדות ותולדותהן، עיונים בהשתלשלותן של מסורות، בית הוצאה כתר ירושלים، 1978.

22. מירי שפר، האסלאם....מבוא קצר، אוניברסיטת תל-אביב، 2006.

23. ד. אלקלעי, האנציקלופדיה העברית, דבר,תל אביב، 28 בנובמבר 1947.

24. שלמה שבא, ההסתדרות באנציקלופדיה – ערך מסולף, דבר, 6 באפריל 1962 .

25. אורי דרומי: מייסד האנציקלופדיה העברית، הארץ، 05 ביוני 2007.

المستشرق الفرنسيّ ليون جوتييه León Gauthier
(١٨٦٢-١٩٤٩م)
(ودوره في الحوار الثقافيّ بين الشرق والغرب)

أ.د. أنور محمود زناتي[*]

الملخّص

تدور إشكاليّة البحث الرئيسيّة حول دراسة أعمال ونتاج المفكّر الفرنسيّ ليون جوتييه. والجديد في البحث أنّها أوّل دراسة باللغة العربيّة على الإطلاق عن هذا المستشرق المهمّ الذي نال اعجاب الجميع، ورغم ذلك لم ينل حظًّا من دراسات تنصفه وتقدّمه للقارئ العربيّ، كما أنّ الجديد أيضًا في تلك الدراسة أنّها تقدّم رؤية ودور هذا المستشرق في الحوار الثقافيّ بين الشرق والغرب، وهو ما سوف نتناوله بالتفصيل في ثنايا البحث.

والحقّ يقال إنّه رغم تعدّد أغراض وأهداف الِاسْتِشْرَاقِ الِاسْتِعْماريّة منها والدِّينيّ والتبشيريّ؛ إلّا أنّها لم تكن خاليةً قطّ من الفائدة العِلْمِيَّة في بعض الحالات، وإن لم تكن مقصودة بذاتها عندهم. ومن هؤلاء الْمُسْتَشْرِقين الْمُفكِّر الفَرَنْسِيّ «ليون جوتييه» والذي تدور حوله هذه الدراسة التي تهدف إلى إلقاء

[*]- جامعة عين شمس، مصر.

الضوء على دور المستشرق ليون جوتيه في الحوار الثقافيّ بين الشرق والغرب، والقيام بقراءة وصفيّة نقديّة لأهمّ تلك الأفكار، للخروج باستنتاجات منطقيّة لما ساد في تلك المرحلة الحسّاسة من تاريخ العلاقات بين الشرق والغرب تشابكت فيها خيوطها وتقاطعت مساراتها.

وقد اعتمد الباحث على المنهج التاريخيّ، كما تطلّب البحث أحيانًا استخدام المنهج التحليليّ والنقديّ، وكذلك المنهج الوصفيّ الذي يقوم على وصف الظواهر واستقرائها.

الكلمات المفتاحيّة: الاستشراق الفرنسيّ، ليون جوتييه، الحوار الثقافيّ، التواصل الحضاريّ بين الشرق والغرب.

التمهيد

ليون جوتييه وتكوينه المعرفيّ

وُلد ليون جوتييه في مدينة سَطِيف (Sétif) بولاية قُسَنْطِينَة (Constantine) شمال شرق الجَزَائِر في ١٨ يناير عام ١٨٦٢م. وكانت سَطِيف قد وقعت تحت الاحْتِلاَل الفَرَنْسِيّ في ١٥ ديسمبر ١٨٤٨م بقيادة الجنرال «غالبو» (Galbois)[١].

شغل والد جوتييه منصب قاضٍ في محكمة سَطِيف المدنيّة[٢] (Juge au Tribunal Civil de Sétif)، ومن ثَم تيسّر له ما لم يتيسّر للكثير من أقرانه من حيث الاطِّلاع على «الْكُتُب والسِّجِلَّات»، التي اطَّلع عليها بحكم نشأته في أسرةٍ مقرَّبةٍ من شؤون الحكم، أو أَطْلَعهُ عليها والده بحكم وظيفته في السلك القضائيّ.

[١]- للمزيد انظر: بيرم، كمال، احتلال منطقة سَطِيف وتطوّر حركة الِاسْتِيطان الأوروبيّ، ص٤٧-٧٠.

[2]- Messaoudi, Alain, Les arabisants et la France coloniale. Annexes, Lyon: ENS Éditionsm 2015, p178.

وبطبيعة الحال، لا بدّ وأنّه قد تأثّر بشخصيّة والده الْقَاضِي؛ أي الحياد والموضوعيّة والتروّي في الحكم على الأمور، وهذا ما يبرّر لنا مَيزة الإنصاف التي اتَّسم بها في أغلب أعماله التي سنعرض لها لاحقًا، فهو لم يغمط حقّ أحد، وكان موضوعيًّا قدر المستطاع، كما اكتسب أيضًا صفةً مهمّةً؛ وهي توخّي الدقّة وإيراد الأدلّة بأكثر من وسيلةٍ عِلْمِيَّةٍ للوصول إلى الأحكام الصائبة قدر الإمكان، وهو ما نلمسه في كِتَاباته وتَحْقِيقاته؛ فكان يلتزم الدقّة في جمع الأدلّة والملاحظات من مَصَادِرَ متعدّدةٍ موثوقٍ بها، وعدم التسرّع في الوصول إلى القرارات والقفز إلى النتائج ما لم تدعمها الأدلّة والملاحظات الكافية.

ثقافة ليون جوتييه

نال جوتييه حظًّا وافرًا من ثقافة عصره، وكان لها تأثيرٌ فعَّالٌ على توجّهاته الفِكْرِيَّة، وخير شاهد على ذلك، تنوّع إنتاجه واتِّسامه بالعمق والتحليل والتَحْقِيق.

انتقل وأسرته إلى العَاصِمَة الجَزَائِر، ليتلقّى تعليمه الثَّانَوِيّ في ليسيه مدينة الجَزَائِر، وكانت مدرسةً داخليّة[١]. ودرس فيها اللُّغَة العَرَبِيَّة وآدابها، والنحو، وتَارِيخ وحَضَارَة الإِسْلام، وكلّ تلك الْمَعَارِف تناولها في أبحاثه ودِرَاسَاته وتَحْقِيقاته، كما سنرى لاحقًا. وهو يقر ضمنًا بدراسة اللُّغَة والدِّين والعَادَات وَالتَقَالِيد لأهل الْبِلاد العَرَبِيَّة ومنها الجَزَائِر في كِتَابه «المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإِسْلامِيَّة»؛ بل وتحدّث عن تلك العَادَات والتَقَالِيد والصِفَات العَرَبِيَّة[٢].

التقى في المرحلة الثَّانَوِيّة بصديق عمره المصوِّر «جول جيرفايس

[1]- Messaoudi, Alain, Les arabisants et la France coloniale. p178.

[٢]- ليون، جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإِسْلامِيَّة، ص٢٨، ٧٢-٧٣-٧٤. وسوف نعرض لذلك بالتفصيل في حينه.

كورتيلمونت»[١] الذي ظلّ صديقه طوال حياته[٢]، وأثَّرت تلك الصداقة على فِكْر جوتييه، فقد اشتركا معًا في عشق الشَّرْق والولع به، وقد اعتنق كورتيلمونت الإِسْلام في عام ١٨٩٤م، وحجَّ إلى مكّة، وقد اشتهر كورتيلمونت بألتقاطه صورًا بالألوان في أثناء الحرب العَالَمِيَّة الأولى[٣]. وفي عام ١٨٨٠م حصل على شَهَادَة البكالوريا في عمر الثامنة عشر؛ ثمّ دخل المَدْرَسَة العُلْيَا للآداب في مدينة الجَزَائِر (كُلِّيَّة الآدَاب فيما بعد) –وكانت قد أنشأت عام ١٨٨١م، وقام بالتدريس فيها نفرٌ من الأساتذة الفَرَنْسِيّين البارزين[٤].

كما درس الفَلْسَفَة على يد الفَيلَسُوف الفَرَنْسِيّ «جول إميل ألاو»[٥] أُسْتَاذ الفَلْسَفَة بعد ذلك في كُلِّيَّة الآدَاب بالجَزَائِر[٦] – الذي تتلمذ على يد فيكتور

[١]- Jules Gervais-Courtellemont ١٨٦٣-١٩٣١م وُلد في مقاطعة سين ومارن، بالقرب من باريس، لكنّه نشأ في الجَزَائِر، في عام ١٨٩٤ تحوَّل إلى الإسلام وحجّ إلى مكّة. الصور التي تمّ جمعها في تركيا وفلسطين ومصر وتُونِسْ وإسبانيا والهند والْمَغْرب والصين، شكّلت الأساس لمحاضراته المصوّرة الشعبيّة، والتي صوّرها بشرائح الفانوس. مع اندلاع الحرب العالميّة الأولى، عاد كورتيلمونت إلى مقاطعته الأصليّة لتسجيل الحرب. بعد الحرب، بدأ كورتيلمونت العمل في مطبوعة أمريكيّة. في النهاية أصبح مصوّرًا لـ ناشيونال جيوغرافيك. في عام ١٩١١، افتتح كورتيلمونت Palais de l'autochromie في باريس، والتي تضمّ قاعة للمعارض واستوديو ومختبر وقاعة محاضرات بسعة ٢٥٠ مقعدًا. وفي هذه القاعة، كان كورتيلمونت سيعرض أعمال «أوتوكروم» autochromes الخاصّة به. للشرق وبعد عام ١٩١٤، من الحرب، وخاصّةً ساحات القتال في «مارن». أثبتت هذه المحاضرات أنّها تحظى بشعبيّة كبيرة، حتّى أنّ كورتيلمونت أصدرت سلسلةً من اثني عشر جزءًا، والتي أصبحت في وقت لاحق منضمّةً في شكل كتاب يسمّى «معركة مارن»، وسلسلة لاحقة من أربعة أجزاء بعنوان «معركة فردان». وكانت هذه هي الْكُتُب الأولى التي تنشر بالألوان عن الحرب. بين عامي ١٩٢٣ و١٩٢٥، كتب مؤلّفًا من ثلاثة مجلّدات بعنوان La Civilization - Histoire sociale de l'humanité، موضّحة بصوره. كان صديقًا مدى الحياة للروائيّ والمُسْتَشْرِق والمصوّر لوتي بيير. في حين أنّ أكثر من ٥٥٠٠ قطعة من لوحات Gervais-Courtellemont باقية على قيد الحياة في مجموعات مؤسّسيّة مختلفة، إلّا أنّ عمله في أيدي القطاع الخاصّ نادر جدًّا، وقد تمّ البحث عنه. توفي كورتيلمون في عام ١٩٣١م.

De Pastre, Béatrice, and Devos, Emmanuelle, Les couleurs du voyage. L'oeuvre photographique de Jules Gervais-Courtellemont, Paris Musées & Philéas Fogg, Paris, 2002, p21.

[2]- Messaoudi, Alain, Les arabisants et la France coloniale. p178.

[3]- D'Agostini, Aldo, French Policy and the Hajj in Late-Nineteenth-Century Algeria: Governor Cambon's Reform Attempts and Jules Gervais-Courtellemont's Pilgrimage to Mecca. n: The Hajj and Europe in the Age of Empire, Brill, 2017, p112,126.

[4]- Daiber, Hans, Bibliography of Islamic Philosophy: Alphabetical list of publications, Vol 1, Brill, 1999, p338.

[5]- Jules-Émile Alaux .18281903-

[٦]- من أعماله: الميتافيزيقيا كعلم ١٨٧٩، المشكلة الدِّينيّة في القرن التاسع عشر ١٨٩٠، الفَلْسَفَة الأخلاقيّة والسِّياسيَّة ١٨٩٤ Theory of the och الروح البشريّة ١٨٩٥.

كوزان[١]. وكذلك درس الآثَار والتَّارِيخ[٢] على يد رينيه دو لابلانشير[٣]، و«إميل ماسكراي»[٤] و«إدوارد كات»[٥] صاحب «الوجيز في تَارِيخ الجَزَائر والذي كان حينذاك أستاذًا في مَدْرَسَة الآدَاب بالجَزَائِر[٦].

ثقافة مَوْسُوعِيّة وعشق للقراءة

جمع «جوتييه» بين الثقافتين العَرَبِيَّة والأُورُوبِّيَّة، وأتقن اللغتين العَرَبِيَّة والفَرَنْسيَّة، وألَمَّ باللُّغَات الأجنبيّة، وكان مترجِمًا ومحقِّقًا من الطِّرَاز الأَوَّل، وحاز «جوتييه» على احترام المثقّفين العَرَب والأُورُوبِّيّين وتقديرهم. وكان على حظٍّ وافرٍ بالمَعْرِفة اللُّغَوِيَّة والفَلْسَفِيَّة والأدَبِيَّة الإِسْلاميَّة.

ارتكزت ثقافته إلى حدٍّ كبيرٍ على قراءاتٍ مستمرّةٍ في الْكُتُب المتوفّرة في عصره، واستمدَّ الكثير من تَحْقِيقاته منها، خاصّةً كُتُب ابن رُشْد وابن طُفَيْل والْغَزالِيّ والكِنْدِيّ والْفَارَابِي وابن سِينا[٧]، كما اطَّلع على أعمال ومؤلَّفات أقرانه من الْمُسْتَشْرِقين، واكتسب بذلك خبراتٍ واسعةً غنيّةً من أهل الشَّرْق وبني جلدته أهل الغَرْب.

أعطى اهتمامًا خاصًّا باللُّغَة العَرَبِيَّة، ودرسها نظريًّا وعمليًّا، درس كِتَاب «برينييه – Bresnier»[٨]: «دروس عمليّة ونظريّة في اللُّغَة العَرَبِيَّة»[٩]، واستعان

[1]- Victor Cousin 1792- 1867.

[2]- Messaoudi, Alain, Les arabisants et la France coloniale. p178.

[3]- René de la Blanchère 1853- 1896.

[4]- Émile Masqueray 1843 -1894.

[5]- Édouard Cat 1856 -1903.

[6]- Messaoudi, Alain, Les arabisants et la France coloniale. p178.

[7]- Gauthier, Léon, La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie, Paris, 1909, p170.

[٨]- جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص٧٩.

[9]- Cours Pratique et théotique de langue arabe.

به في أبحاثه[١]. وكذلك كِتَاب الكونت دي (لاندبرج – Landberg)[٢]: «اللُّغَة العَرَبِيَّة ولهجاتها»[٣]؛ وكِتَاب (رينييه باسيه– René Basset)[٤]: "الشِّعر الْعَرَبِّي في العصر الجاهِلِيّ»[٥].

كما قرأ في التَّارِيخِ والحَضَارَة والأَدَب والأَسَاطير، فقرأ بطبيعة الحال «ألف ليلة وليلة» و«عنتر بن شدّاد».. إلخ[٦]؛ كما درس واستعان بكِتَاب «سلفستر دي ساسي»: «منشورات في حوادث مختلفة من تَارِيخ العَرَبْ قبل الإِسْلام»[٧]. واطَّلع على كِتَاب «كوسان دي برسيفال»[٨] (Caussin de Perceval): «بحث في تَارِيخ العَرَبْ قبل الإِسْلام»[٩]. وكِتَاب «ديفيرجيه» Duverger –، بِلاد العَرَبْ[١٠]، وكِتَاب «باوتس–Pautz»[١١]: «تعليم مُحَمَّد عن الوحي»[١٢]، وكِتَاب «أزبرن – Osbron»[١٣]: «الإِسْلام في عصر خلفاء بَغْدَاد»[١٤]، وكِتَاب «سل–

---

[١]- جوتييه، م.س، ص٧٩.

[٢]- م.ن.

[3]- La Langue Arabe Et Ses Dialectes.

[٤]- جوتييه، م.س، ص٧١.

[5]- La poésie arabe anté-islamique.

[٦]- جوتييه، م.س، ص٨٧، ٨٩، ١٠٦.

[٧]- ضمن منشورات مجمع النُّقُوش والآدَاب.

Memoire sur divers événements de l'histoire des Arabes avant l'islamisme, dans les Mémoires de l'Académie des inscriptions et Belles – letters.

جوتييه، م.س، ص١٤٦.

[٨]- جوتييه، م.ن، ص ١٤٦

[9]- Essai sur l' histoire des Arabes avant l'islamisme.

[١٠]- جوتييه، م.س، ص١٤٦.

[١١]- جوتييه، م.س، ص١٥٢.

[12]- Muhammeds Lehre von.

[١٣]- جوتييه، م.س، ص١٥٤.

[14]- Islam under the Khalifs of Baghdad.

Sell»[١]: «عقيدة الإِسْلام»[٢].

كما استعان في أعماله بكِتاب المُسْتَشْرِق اليهوديّ المجريّ «إجناس جولدتسيهر»[٣] (Ignác Goldziher)[٤] «تقديس الأولياء عند المُسْلِمِين»[٥]، وكِتَاب المُسْتَشْرِق الدانماركيّ أوجست مهرن[٦]: «عرض الإصلاح الإِسْلاميّ الذي بدأه الأَشْعَرِيّ في القرن الثالث»[٧]. وكِتَاب «راينهارت دوزي[٨] (Reinhart Dozy)»بحث في الإِسْلام»[٩]. وكِتَاب البارون «كارادي فو»[١٠]: «الإِسْلام، العقليّة السَّاميَّة والعقليّة الآريّة»[١١].

نشر وتَحْقِيق وتَرْجَمة «رِسَالَة حَيّ بن يَقْظَانْ» لابن طُفَيْل:

أحدثت تَرْجَمة جوتييه لحَيّ بن يَقْظَان، حركةً واسعةً في فَرَنْسَا للتعرف إلى الثَّقَافَة الإِسْلاميَّة وبيان خصائصها الإيجابيّة، وكان لهذا أيضًا أثره العظيم في تقدّم الدِّرَاسَات العَرَبيَّة في فَرَنْسَا كما له أخطر الأثر في بعض العِلْم والأدَب في أُورُوبَّا.

فقد نشر جوتييه «حَيّ بن يَقْظَان» لابن طُفَيْل متنًا وتَرْجَمةً من العَرَبيَّة إلى الفَرَنْسيَّة، فكانت الطبعة العِلْمِيَّة[١٢] وطُبع في الجَزَائِر ١٩٠٠، بَيْروت ١٩٣٦،

[١]- جوتييه، م.س، ص١٥٦.

[2]- The faith of Islam.

[٣]- جوتييه، م.س، ص١٥٧.

[4]- Ignác Goldziher)18501921-(.

[٥]- Le culte des saints chez les Musulmans وهو مقال ظهر في مجلة تَارِيخ الأَدْيَان، ج٢، جوتييه، م.س، ص١٥٦.

[6]- August Mehren (1822- 1898).

[7]- Exposé de la réforme de l’islamisme commencée au IIIe siècle de l’hégire, par… El - Ash’ari.

[٨]- جوتييه، م.س، ص١٥٩.

[9]- Essai Sur L›histoire De L›islamisme.

[١٠]- جوتييه، م.س، ص١٥٩.

[11]- le Mahometisme le génie sémitique et le génie aryen.

[١٢]- يحيى، مراد، مُعْجَم أسماء المُسْتَشْرِقين، ص٤٣٠-٤٣١.

وباريس١٩٣٧، والجَزَائِر مرّةً أخرى عام ١٩٦٩م، وفي باريس مرّةً أخرى عام ١٩٨٣م[١].

وكانت رِسَالَة حَيّ بن يَقْظَان، من أهمّ الأَعْمَال التي اهتمّ بها ليون جوتييه؛ فترجمها مبكِرًا من العَرَبِيَّة إلى الفَرَنْسِيَّة، وحقّقها تَحْقِيقًا علميًّا من ناحية النَّص واختلاف الطبعات والمحفوظات، كما صحح بعض الأخطاء التي وقع فيها الكثير من المُسْتَشْرِقين في دراساتهم العابرة عن ابن طُفَيْل[٢]، بعد أن اكتشف مَخْطُوطًا جديدًا للرِسَالَة في مكتبة جزائريّة، ونشرهما معًا في الجَزَائِر عام ١٩٠٠م.

وقد سمَّى جوتييه نشرة ١٩٠٠م نشرةً بدائيّة، وهي نشرةٌ قوبلت على ثلاثة مَخْطُوطات (trois nouyeaux manuscrits)[٣] على الطبعات المصريّة[٤] وكذا على نشرة إدوارد بوكوك[٥] في نشرته للرِسَالَة ١٦٧١م، وأعيد طبعها عام ١٧٠٠م مع مَخْطُوط أكسفورد[٦]؛ إذ نشر النَّص الْعَرَبِيِّ وأتبعه بتَرْجَمَة لاتينية تحت عنوان الفَيلَسُوف المعلّم نفسه (Philosophus Autodidactus). ويمكن عدُّها أوّل نشرة نقديّة للنصّ، وعنها بدأت أولى تَرْجَمَات حَيّ بن يَقْظَان إلى اللُّغَات الأجنبيّة[٧].

وفي نشرته الأولى كان جوتييه قد أبرز إعجابه بالرِسَالَة إعجابًا معبِّرًا عن اندهاشه بهذا الوسط الذي وجد فيه نفسه؛ وقد اشتدّ إعجاب جوتييه بنصّ ابن طُفَيْل فعدَّه نصًّا جذّابًا وعميقًا وذا درجة عالية من الإِلْهَام، حيث عمل المؤلِّف

[1]- Messaoudi, Alain, Les arabisants et la France coloniale, p179.

[٢]- عَبْد ٱلْحَلِيم، مَحْمُود، فلسفة ابن طُفَيْل، ص٦.

[3]- Gauthier, Léon, Hayy Ben Yaqdhân, p. III.

[4]- Ibid, p.III.

[5]- Edward Pococke (1604- 1691).

[٦]- كليفورد، بوزورث، تراث الإسلام، ج٢، ص٧٧.

[٧]- نشرت قصة «حَيّ بن يَقْظَانْ» في الْقَاهِرَة؛ نشرة دار الوطن التي تضم ٦٠ صفحة، ونشرة وادي النيل التي تضمّ ٤١ صفحة والتي يلاحظ عنها جوتييه أنّها غير مَطبوعة جيدة كسابقتها. إِبْرَاهِيم، بورشاشن، كيف أخرج الناشرون قصّة حَيّ بن يَقْظَانْ لابن طُفَيْل، ص١٠٠-١٠١.

على الجمع بين السُلْطة والعَقْل؛ عِلْم الكَلامَ الإِسْلاميّ والعقل الحرّ، الجمع ببين الْإِيمَان البسيط والصُّوفِيَّة المتعالية[١].

وقد ظنَّ بعض الباحثين أنّ لابن طُفَيْل كِتابًا بعنوان: «رِسَالَة في أسْرار الْحِكْمَة المشرقية»، غير أنّ ليون جوتييه يثبت في مقدمة ترجمته لحَيّ بن يَقْظَان أنّ مَخْطُوط رِسَالَة الْحِكْمَة المشرقية الموجودة في الأسكوريال بمدريد، ليست إلّا جزءًا من رِسَالَة حَيّ بن يَقْظَان ذاتها، والاسم الكامل للرِسَالَة هو: «رِسَالَة حَيّ بن يَقْظَان في أسرار الْحِكْمَة المشرقية استخلصها من درر جواهر ألفاظ الرئيس ابن سِينا الإمام الفَيلَسُوف الكامل العارف أبو جَعْفر بن طُفَيْل»[٢].

وعندما عثر ليون جوتييه على مَخْطُوطَة ليدن، ووجدها تنتمي إلى عائلةٍ أخرى من المَخْطُوطات، عدَّ تَحْقِيقه الأَوَّل تَحْقِيقًا بدائيًّا، وسيصرّح أنّ نصًّا محقَّقًا من خلال مَخْطُوطتين أو ثلاث، ليس تَحْقِيقًا نهائيًّا وينهض لإعادة تَحْقِيق النَّص، راجيًا أن يكون تَحْقِيقه الأخير متقدّمًا على نشرات النَّص وتَرْجَماته السابقة[٣].

عندما أصدر جوتييه الطبعة الثانية لحَيّ بن يَقْظَان عام ١٩٣٦، أكّد بنفسه على أنّها جديدةٌ كلّيًّا (une oeuvre nouvelle)، ومراجعة، مزيدة ومنقحة، ليضع مسافة بينها وبين نشرته الأولى عام ١٩٠٠م[٤].

لكن ما الذي دفع جوتييه إلى إصدار نشرة أخرى؟[٥]، يصّرح المُسْتَشْرِق الفَرَنْسِيّ أنّه منذ صدور النشرة الأولى ظهرت دراسات وأعمال مُتنوِّعة قدّمت إضافات جديدة وعجّلت بمراجعة النُّسْخَة القديمة، خاصّةً أنّه عثر على مَخْطُوطات جديدة وخاصّة مَخْطُوطَة ليدن، مما جعل لائحة المقابلة تنمو وتكبر،

[١]- هل نحن في حاجة إلى ابن طُفَيْل؟، م.س، ص١٠٨.

[2]- Gauthier, Léon, Hayy Ben Yaqdhân, p. V.

[٣]- هل نحن في حاجة إلى ابن طُفَيْل؟، م.س، ص١٢٢.

[4]- Gauthier, Léon, Hayy Ben Yaqdhân, p. III.

[٥]- هل نحن في حاجة إلى ابن طُفَيْل؟، م.س، ص١٢٥.

الأمر الذي تطلَّب إعادة تأسيس النَّص من جديد، وقد أُفرد التَحْقِيق بقسمين: قسم عربيّ وقسم فرنسيّ، ترجم فيه النَّص وأغنى النشرة بالتعليقات والهوامش ولائحة مرتّبة على الحروف الهجائيّة للمُصْطَلَحات بترجمتها للفَرَنْسيَّة وللأعلام مع ذكر لائحة المَرَاجِع، وقد قدّم لنشرته بمقدّمة تحدّث فيها عن بيوغرافية الفَيلَسُوف ومؤلَّفاته وأصالته، مستعيدًا ما ذكره في دراسته التي أفردها عن ابن طُفَيْل قبل أن يقف عند المَخْطُوطات والنشرات ليقدّم وصفًا لها.

اعتمد ليون جوتييه في نشرته على أربع كُتُب مَخْطُوطَة، هي على التوالي: مَخْطُوطَة الجَزَائِر، ومَخْطُوطَة المتحف البريطانيّ، ومَخْطُوطَة المَكْتَبَة الخديويّة بالْقَاهِرَة، ثمّ أخيرًا مَخْطُوطَة المَكْتَبَة الجَامِعِيَّة ليدن، حقًّا لقد كان بحوزة جوتييه مَخْطُوطَة الإسكوريال، لكنّه لم يعتمدها لأنّه كتابٌ مخرومٌ وأفسدته الرطوبة[١].

وبعد أن وصف جوتييه المَخْطُوطات معتبرًا أنّ مَخْطُوطَة الجَزَائِر أفضل المَخْطُوطات[٢] على أساس أنّه يقدّم أفضل الدروس ويقدِّم مثالاً على الهفوات التي تلوح في معظم النُّصوص، وموجّهًا اللائمة لناسخ المَخْطُوط «المتحف البريطانيّ»[٣]، فهو وإن كان ذكيًّا، إلاّ أنّه ضعيف الثَّقَافَة لارتكابه باستمرار أخطاءً نحويّةً وإملائيّةً فظيعة، مثمّنًا مَخْطُوطَة الْقَاهِرَة[٤] التي تصحّح في الهامش بعض أخطاء المَخْطُوط التي لا تجدها في النُسَخ الأخرى، مؤكدًا على القرابة بين مَخْطُوطَة الْقَاهِرَة ومَخْطُوطَة ليدن.

ينتقل جوتييه إلى الحديث عن طبعات النَّص إلى عصره، وهي أربع طبعات: طبعة بوكوك (Édition Pococke)[٥] وهي إعادة إنتاج لمَخْطُوطَة أكسفورد؛ لذا يعتبره بمثابة مَخْطُوط، ويعتمده في المقابلة، طبعة مطبعة دار الوطن في الْقَاهِرَة،

[١]- م.ن، ص١٢٥.

[2]- Gauthier, Léon, Hayy Ben Yaqdhân, p. XXII.

[3]- Ibid, p.XXIII.

[4]- Ibid, p.XXIII.

[5]- Ibid, Gauthier, Léon, Hayy Ben Yaqdhân, p.XXVI.

وهي أفضل من طبعتي مطبعة وادي النيل وطبعة المطبعة الخيريّة بالْقَاهِرَة، فالطبعتان الأخيرتان منقولتان عن الطبعة الأولى وهذه منقولة عن طبعة بوكوك، حيث يبدو أنّ الناشر المصريّ أعاد إنتاج نشرة «بوكوك» بإدخال تغييرات على طريقته، ولكنّه لم يستعمل مَخْطُوطَة الْقَاهِرَة، ويعطي بوكوك هذه الطبعات رموزًا ويعتمدها في المقابلة، وهكذا نجدنا مع جوتييه أمام عائلتين مختلفتين: عائلة تمثّلها مَخْطُوطات الجَزَائِر والْقَاهِرَة وليدن، وعائلة تمثّلها مَخْطُوطات المتحف البريطانيّ وطبعة «بوكوك» والطبعات المصريّة الثلاث، وسيخرج جوتييه نشرته النقديّة انطلاقًا من المقابلة بين هذه النُّصوص جميعها[١].

ولا يني جوتييه في أن يقارن بين نشرته الأولى عام ١٩٠٠م ونشرته الثانية عام ١٩٣٦م، مكرّرًا أنّه اعتمد في الأولى على مَخْطُوطَة الجَزَائِر، ويرجع في حالة الخطأ إلى دروس بوكوك والطبعتين المصريّتين؛ دار الوطن ووادي النيل[٢]، أمّا نشرته الثانية فتعتمد قاعدة وثائقيّة أوسع توظف مَخْطُوطات كثر مع إدخال نشرة «بوكوك» التي تأتي بعد مَخْطُوطَة الْقَاهِرَة، مع الأخذ بعين الاعتبار القيمة العَامَّة لكلّ واحدٍ منها. إنّ النشرة الثانية تعطي في أسفل كلّ صفحة المتغيّرات المنتزعة من المَخْطُوطات والطبعات، بخلاف بعض الأمور الصغيرة التي تتكرّر كثيرًا، حيث يشير إليها مرّةً واحدةً عندما تصادفه[٣].

بعد ذلك يشير جوتييه إلى ثلاث طبعات أخرى: واحدة رآها، والأخرى لم يطّلع عليها، والثالثة لم يعتمدها؛ فبعد أن أكمل طباعة عمله، اطّلع على طبعةٍ طُبعت في الْقَاهِرَة في مطبعة النيل عام ١٩٠٤م في شكل صغير وتحمل عنوان الطبعات الثلاث السابقة نفسه، وهي أجود طبعات الْقَاهِرَة، كما يقول، توظّف طبعتي دار الوطن ووادي النيل وتختار عند المقابلة أفضل ما فيهما، وعندما تتّفقان تختار المتفق، أمّا النُّسْخَة الأخرى فهي طبعة استانبول، وهي طبعة يشير إليها

[١]- هل نحن في حاجة إلى ابن طُفَيْل؟، م.س، ص١٢٥-١٢٦.

[2]- Gauthier, Léon, Hayy Ben Yaqdhân, p.XXVII.

[٣]- هل نحن في حاجة إلى ابن طُفَيْل؟، م.س، ص١٢٦.

مهران ١٨٨٢م، ويرجِّح جوتييه أن تكون قريبةً من طبعتي دار الوطن ووادي النيل، أمّا الطبعة الثالثة فيسمّيها نشرة عَبْدِ الْعَزِيز الخاندجي، وابن عمه مُحَمَّد صَبْري، صدرت عن مطبعة السعادة عام ١٩٠٩م وحروفها هي حروف مطبعة الْقَاهِرَة[١].

لكن ما حدود نشرة جوتييه؟

على الرغم من الجهود التي بذلها «جوتييه» في نشرته النقديّة، إلّا أنّ ظهور مَخْطُوطات لم يكن يعرفها الناشر الغَرْبيّ أمرٌ كافٍ للتفكر الجدّيّ في نشرةٍ نقديّةٍ جديدةٍ للنصّ، وهو ما يبرز حدود نشرة جوتييه، فضلًا عن اعتقاد أنّ خدمة نصٍّ تراثيّ، لن تكون خدمةً كاملة، إلّا إذا قام بها شخصٌ من داخل التُّرَاث ظهرًا وبطنًا[٢].

وخلاصة هذه القِصَّة، أنّ حَيّ بن يَقْظَانْ وُلد في جزيرة من جزائر الهند تحت خطّ الاستواء، فمنهم من قال إنّه وُلد من غير أمٍّ ولا أب، ومنهم من قال إنّه ولد من أخت ملك وأب قريب لها يدعى «يَقْظَانْ»، وسواء أقبلنا أحد هذين الرأيين أم أنكرناهما معًا، فإنّ حَيّ بن يَقْظَان قد نشأ في جزيرته وحيدًا منعزلًا عن الناس في حضن ظبية، فتربَّى ونما واغتذى بلبنها وتدرّج في المشي، وما زال معها يحاكي أصوات الظِباء في الاستدعاء والاستئلاف، ويقلِّد أصوات الطير وسائر الحيوانات ويهتدي إلى مثل أفعالها، حتّى نما وترعرع واستطاع بالملاحظة والحدس والتأمّل أن يحصل على غذائه، وأن يكشف بنفسه مذهبًا فلسفيًّا يوضح به سائر الحقائق، ولما بلغ هذه الحال، تعرَّف بآسال، وهو رجل صالح نشأ بجزيرة قريبة من جزيرة حَيّ بن يَقْظَان، ثمّ جاء إلى تلك الجزيرة طلبًا للعزلة، فوقع بصره على حَيّ بن يَقْظَانْ، ولم يشكّ أنّه من المنقطعين عن الدنيا، فلمّا علم بحقيقة أمره، أخذ بسملة الكلام، فاطلع كلّ منهما على آراء صاحبه ومعتقداته وقايسا بينهما، فعلما

[١]- هل نحن في حاجة إلى ابن طُفَيْل؟، م.س، ص١٢٧.

[٢]- م.ن، ص١٢٦.

أنّ المعتقدات الدِّينيّة ليست إلّا صورة محسوسة للحقائق الفَلْسَفِيَّة، فالفَيلَسُوف يتوصّل إلى إدراك الحقائق الإلَهِيّة بعقله وإلهامه الطبيعيّ، أمّا العامّيّ فهو بحاجةٍ إلى من يرقى به إلى هذه المَبَادِئ العالية عن طريق الحدس والخيال، فرثى حَيّ بن يَقْظَانْ لحال العَامَّة، وأراد السفر إلى جزيرة «آمال» ليهدي أهلها عن طريق العقل. ومع أنّ آسال كان يشكّ في نجاح رفيقه، فقد رضي بالذهاب معه، فانتقلا معًا إلى تلك الجزيرة، وأخذ ابن يَقْظَانْ يعلِّم الناس ويرشدهم بالعقل، فأعيته في أمرهم الحيلة، فأقلّه عن ذلك وترك العَامَّة في أمان الاعتقاد، وقفل راجعًا مع رفيقه إلى جزيرتهما، وانصرفا فيها إلى التأمّل والرياضة حتّى أدركهما الموت[١].

وقصّة ابن طُفَيْل تريد أن تبيّن كيف يستطيع إنسانٌ انعزل عن كلّ جماعة إنسانيّة وظلَّ دائمًا محرومًا من تعليم الآخرين، أن يرتقي بعقله هو، إلى معرفة حقائق الدِّين الجوهريّة بالتدريج، وأن يبلغ في النهاية حالة الاتحاد الصوفيّ شبه الدائم بالله. ثمّ إنّ ابن طُفَيْل كما أوضح جوتييه يقصد إلى إثبات اتفاق الدِّين مع الفَلْسَفَة اتّفاقًا جوهريًّا.

واسم بطل القِصَّة «حَيّ بن يَقْظَانْ»(Hayy ben Yaqdhân)؛ ثمّ يظهر على المسرح في الجزء الأخير من القِصَّة، شخصان آخران كذلك، وهما الصديقان آسال (Açâl) وسلامان(Salâmân)، وابن طُفَيْل نفسه يصرِّح عند نهاية مقدّمته الطويلة، بأنّه أخذ عن ابن سينا هذه الأسماء الثلاثة لأشخاصٍ رمزيّين، وذكر ذلك جوتييه[٢]، فيكون حَيّ بن يَقْظَان رمز الفَلْسَفَة، و«آسال» رمز الدِّين المنزل، و«سلامان» رمز عامّة الناس[٣].

إنّ الغرض من الرِسَالَة ليس بيان مبدأ النوع الإنْسَانيّ؛ لأنّ ميلاد «حَيّ» من غير أم ولا أب (l'homme naît sans mère ni père)[٤] حسب ليون

[١]- ابن طُفَيْل: حَيّ بن يَقْظَانْ، ص٢٩-٣٠.

[2]- Gauthier, Léon, Hayy Ben Yaqdhân, p17.

[3]- Ibid, pp67 -68.

[4]- Ibid, p. XXI.

جوتييه، هو حدث استثنائيّ فريد وتخيّل حاذق يهيئ ويكمل تخيلًا آخر؛ تخيّل فَيلَسُوف يعلم نفسه بأقصى معاني الكلمة.

ولقد أجهد ليون نفسه في تقصي الأخبار عن ابن طُفَيْل وجمعها، ومع ذلك فلم يكد يتيسّر له إلّا ما جاء في مَصَادِر قليلة، ومع قلّتها فقد أخذ في دراستها ووصل منها إلى نتائج ذات قيمةٍ لخَّصت أو اقتبس منها الكثير في المقدِّمة التي كتبها جميل صليبا وكامل عياد لرِسَالَة حَيّ بن يَقْظَانْ[١].

وتعدّ تَرْجَمة جوتييه أفضل وأدقّ ما بين أيدينا من التَرْجَمَات الأُورُوبِّيَّة لحَيّ بن يَقْظَان، حيث أُلحق بهذه التَّرْجَمَة النصُّ الْعَرَبِيِّ ومقدّمةٌ وافيةٌ فيها دراسةٌ عن قصّة «حَيّ بن يَقْظَانْ» ومَصَادِرها، وعن المؤلّف وأفكاره. وذكر في مقدّمة هذه التَّرْجَمَة أنّ مَخْطُوطَة «الحِكْمة المشرقيّة» الموجودة بمكتبة الإسكوريال (مَخْطُوط ٦٦٩)، ليست إلّا جزءًا من رِسَالَة «حَيّ بن يَقْظَانْ» ذاتها، والاسم الكامل للرِسَالَة هو «رِسَالَة حَيّ بن يَقْظَانْ في أسرار الحِكْمة المشرقيّة» استخلصها من درر جواهر ألفاظ الرئيس ابن سِينا الإمام الفَيلَسُوف الكامِل العارِف أبو جعفر بن الطُفَيْل[٢].

دراسة عن ابن طُفَيْل حياته وفلسفته

في عام ١٩٠٩م قدَّم جوتييه إلى العِلْم وإلى ابن طُفَيْل خدمةً عظيمةً ودراسةً جادة، وألَّف كتابًا في حياته وفلسفته؛ ثم في عام١٩٣٦ م أعاد طبع كتابه الأَوَّل في بَيْروت.

وسلك في دراسته مسلكًا فيلولوجيًّا وقسَّمها إلى ثلاثة أقسام[٣]:

[١]- عَبْد ٱلْحَلِيم، مَحْمُود، فلسفة ابن طُفَيْل، ص٥.

[2]- Gauthier, Léon, Hayy Ben Yaqdhân, p5.

[٣]- إِبْرَاهِيم، بورشاشن، كيف قرأ الدارسون قصّة حَيّ بن يَقْظَانْ لابن طُفَيْل، ص٣٧.

القسم الأوّل: حياة ابن طُفَيْل[١]، تناول فيه سيرة ابن طُفَيْل بالتفصيل[٢]، وقدّم فيه معطياتٍ مهمّةً في الموضوع، رغم إحساسه بشحّ المعطيات البيوغرافيّة[٣] (Biographia)، وتجاهلُ المُؤرِّخين أو إغفالُهم تقديم المعلومات الكافية[٤] حول طفولة الفَيلَسُوف، وأسرته، وشبابه، وشيوخه، والمدن التي درس فيها، منبِّهًا إلى الدور الحاسم الذي أدَّاه ابن طُفَيْل في مصير الفَلْسَفَة الإِسْلاميَّة والفَلْسَفَة الأُورُوبِّيَّة أيضًا عندما شجّع ابن رُشْد على شرح أرسطو، ليقف كثيرًا عند علاقة ابن طُفَيْل بابن رُشْد، ليعرّج أخيرًا على الدور الذي يمكن أن يكون ابن طُفَيْل قد قام به في ميدان علم الفلك[٥].

أمّا القسم الثاني: أعمال ابن طُفَيْل[٦] وفيه وقف جوتييه على مؤلَّفات وأعمال ابن طُفَيْل الشِّعريَّة والطبيّة، والفلكيّة[٧]، والفَلْسَفِيَّة[٨].

وينزع جوتييه في دراسته عن ابن طُفَيْل إلى القول إنّ المؤلّفين الطبّيّين الذين أشار إليهما ابن الخطيب (Ibn el-Khalhîb)، والمراسلات التي ذكرها ابن أصيبعة (Ibn Abî 'Oçaïbiya)، هي في الحقيقة مؤلَّف واحد، وهو أمرٌ أصبح مستبعَدًا بعد اكتشاف الأرجوزة. فيبقى إذًا أنّ لابن طُفَيْل كتاباتٍ أخرى في الطبّ لا زالت مجهولة[٩].

أمّا عن كتاباته الفلكيّة؛ فيؤكّد أنّ ابن طُفَيْل لم يكتب في الموضوع سوى

[1]- Première partie. — Vie d›Ibn Tliofaïl, Gauthier, Léon, Ibn Thofail. Sa vie, ses oeuvres, p1.

[2]- Ibid, p1.

[٣]- كيف قرأ الدارسون قصّة حَيّ بن يَقْظَانْ، م.س، ص٣٧.

[4]- Gauthier, Léon, Ibn Thofail. Sa vie, ses oeuvres, p1.

[٥]- كيف قرأ الدارسون قصّة حَيّ بن يَقْظَانْ، م.س، ص٣٧.

[6]- Deuxième partie, OEuvres d'Ibn Thofaïl, Gauthier, Léon, Ibn Thofail. Sa vie, ses oeuvres, p23.

[7]- Ibid, p23.

[8]- Ibid, p31.

[9]- Ibid, p25.

للمزيد انظر: إِبْرَاهِيم، بورشاشن، معالم من التجربة الفَلْسَفِيَّة لابن طُفَيْل، ص٢٠٨.

صفحاتٍ قليلةٍ في بداية قصّته الفَلْسَفِيَّة، وربما رِسَالَة حول المناطق المسكونة[١].
قول ليون جوتييه في كتابه عن ابن طُفَيْل: على الرغم من عدم وجود أيّ شيء مكتوب عن الفلك، باستثناء بعض الفقرات القصيرة في كتاب حَيّ بن يَقْظَان[٢]، فإنّنا نعرف أنّ ابن طُفَيْل لم يكن راضيًا عن النظام الفلكيّ الذي وضعه بطليموس (Ptolémée[٣])، وأنّه فكّر في نظام جديد. واستشهد الكاتب على ذلك بما كتبه كلٌّ من ابن رُشْد والفلكيّ والفيلسوف البطروجي(El-Bithraoudjî) (ت ٦٠٠هـ/ ١٢٠٤م) -صاحب ابن طُفَيْل وتلميذه- فابن رُشْد في شرحه الأوسط لِـ«الآثَار العلويّة» لأرسطو، انتقد بدوره فرضيّات بطليموس عن تكوين الأفلاك وحركاتها، وقال: إنّ ابن طُفَيْل يتوفّر في هذا المجال على نظريّاتٍ رائعةٍ يمكن الاستفادة منها كثيرًا. كما أنّ البطروجي في مقدّمة كتابه الشهير عن الفلك، ذكر أنّ ابن طُفَيْل أوجد نظامًا فلكيًّا ومبادئ لحركاته، بخلاف تلك المَبَادِئ التي وضعها بطليموس. ويتساءل البَاحِث الفَرَنْسِيّ عن احتمال أن تكون فرضيّات ابن طُفَيْل تشتمل على بعض العناصر الأساس من الإصلاح الفلكيّ العظيم الذي جاء به كوبرنيك وجاليلي بعد أربعة قرون[٤].

وجاء القسم الثالث تحت عنوان: الرِّوَايَة الفَلْسَفِيَّة لابن طُفَيْل[٥] وأفرده لمقاربة البُعد الفلسفيّ في القِصَّة مقاربةً شكليّة، فيقف عند المخاطب المحتمل في القِصَّة. ثمّ عند مفهوم الحِكْمة المشرقيّة. ثمّ عند تأثير ابن سينا (ت ٤٢٨ه/ ١٠٣٧م)، في ابن طُفَيْل من خلال أسماء شخوصه الروائيّة[٦]. ثمّ عند تأثير ابن بَاجَة (Ibn

[١]- للمزيد انظر: إِبْرَاهِيم، بورشاشن، كيف قرأ الدارسون قصة حَيّ بن يَقْظَانْ، ص٣٧.

[2]- Gauthier, Léon, Ibn Thofail. Sa vie, ses oeuvres, p26.

[3]- Ibid, p26.

[4]- Ibid, Gauthier, Léon, Ibn Thofail. p27.
معالم من التجربة الفَلْسَفِيَّة لابن طُفَيْل، م.س، ص٢٠٨.

[5]-Troisième partie Le roman philosophique d'Ibn Thofaïl, Gauthier, Léon, Ibn Thofail. Sa vie, ses oeuvres, p59.

[6]- Ibid, pp60 -62.

BAddja)[١]، من خلال مفهوم التوحّد، لينتهي إلى أنّ الهدف الأساس من رِسَالَة ابن طُفَيْل؛ هو بيان «التَّوْفِيق بين الدِّين -خاصّة الدِّين الإِسْلامي- وفَلْسَفَة الفَلاسِفَة». وأنّ أصالة ابن طُفَيْل تكمن في الحياة والحركة اللتين أسراهما في العقل الفعَّال وفي الْإِيمَان المتنوّر، والْإِيمَان السطحيّ اللذان شخّصهما، كما تتجلّى أصالته في إبداعه للحكي. لينهي كتابه القيِّم بالتساؤل عن «المشاهدة» التي صرّح ابن طُفَيْل أنه وقف عليها: هل يتحدّث عنها ابن طُفَيْل كصوفيّ حقيقيّ، أم أنّها حيلة بسيطة للعرض فقط؟

إنّ حدود عمل ليون جوتييه يتجلّى في أنّه يقف عند هذا التساؤل قائلًا: إنّه «لكي نجيب عن هذا السؤال، يجب أن ندرس عن كثب الجانب الصوفيّ للنسق الذي عرضه ابن طُفَيْل، ونواجهه بما نعرفه من آراء «أسلافه الفَلاسِفَة»، وهو الأمر الذي يقتضي عدّة فَلْسَفِيَّة لعلّ أسبابها لم تتوفّر له، مع العِلْم أنّ جوتييه قد عايش طويلًا ابن طُفَيْل، حيث إنّه قَبل أن يصدر دراسته القيِّمة هذه، أصدر عام ١٩٠٠م تَرْجَمَة فَرَنْسِيَّة لنصّ ابن طُفَيْل الفلسفيّ وقام بـ«تَحْقِيق» النَّص الْعَرَبِيِّ[٢].

تحقيق كتاب « فَصْل المَقَال» نظريّة ابن رُشْد حول علاقات الدِّين بالفَلْسَفَة[٣].

لقد تعرفت أوروبا بفضل تَرْجَمَة جوتييه، لفَصْل المَقَال بشكلٍ أوسع وأعمق، على ابن رُشْد وفكره من خلال دراسة جوتييه عنه[٤]؛ ففي عام ١٩٠٩م أفرد ليون جوتييه أطروحته للدكتوراه لدراسة هذا الموضوع، وهي بعنوان: «نظريّة ابن رُشْد حول علاقات الدِّين بالفَلْسَفَة»[٥]، خصّص جوتييه الفصل الأوّل

[1]- Ibid, p86.

[٢]- كيف قرأ الدارسون قصّة حَيّ بن يَقْظَانْ لابن طُفَيْل، م.س، ص٣٨.

[3]- Gauthier, Léon, La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie, Paris, 1909.

[4]- Reviewed Work, Ibn Rochd Averroès by Léon Gauthier, Review by: George Sarton, Isis ,Vol. 41, No. 1 Mar., 1950, p104106-.

[5]- Analyse du traité d'Ibn Rochd intitule, Accord de la Religion et de la Philosophie., Gauthier, Léon, La théorie d'Ibn Rochd, p31.

من هذه الأطروحة لدراسة كتاب «فَصْل المَقَال فيما بين الحِكْمَة والشَّرِيعَة من الاتِّصَال»[١]، والفصل الثاني لدراسة ما أسماه بـ «النُّصوص المشعبة» (Textes divergents)[٢]؛ أي مناهج الأدلّة وتهافت التهافت، بالنسبة لفصل المثال، والفصل الثالث والأخير لعرض المحاولات الْيُونَانِيَّة والعَرَبِيَّة التي سبقت نظريّة ابن رُشْد حول علاقات الدِّين بالفَلْسَفَة[٣]، ويخلص جوتييه، في ختام كتابه إلى أنّ هذا السؤال: «أكان ابن رُشْد عقلانيًّا؟»[٤].

كما ناقش جوتييه وجود حالتين لدى الفَيلَسُوف: الحالة العقليّة والحالة الإيمانيّة، وهذه الثنائيّة في سلوك الفَلاسِفَة، لا تدلّ على تناقضٍ في آرائهم ورياءٍ في مذهبهم، بل على اعتقادهم أنّ الحقيقة حقيقتان: حقيقة فَلْسَفِيَّة وحقيقة دينيّة، وهاتان الحقيقيتان في رأي جوتييه[٥] متّفقتان؛ فالحقيقة الأولى تصلح لأصحاب المنطق والبرهان، والثانية توافق أصحاب الحسّ والخيال، فإذا وُجد هناك تعارض بين الفَلْسَفَة والدِّين، كان ذلك ظاهريًّا، ولا بدّ من رفع هذا التعارض بطريقة التَّأْوِيل، ومعنى التَّأْوِيل عندهم هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقيّة إلى الدلالة المجازيّة من غير أن يخلّ ذلك بعبادة لِسَان العَرَبْ في التجوّز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء[٦].

وانتهى جوتييه إلى أنّ السؤال المطروح، وهو: هل كان ابن رُشْد عقليًّا؟ سؤال أسيء طرحه؛ إذ لا ينبغي أن نضع السؤال في هذه الصورة، بل أن نسأل: بالنسبة لمن كان عقليًّا؟ وبالنسبة لمن لم يكن كذلك؟ والجواب أنه «كان عقليًّا مطلقًا حين كان يتوجّه إلى الفَلاسِفَة، أي إلى أصحاب البرهان العقليّ والبيّنة العقليّة،

[1]- Gauthier, Léon, La théorie d'Ibn Rochd, p31.

[2]- Ibid, p113 .

[3]- Ibid, p159.

[4]- Ibid, p5.

[5]- Ibid, p6.

[٦]- ابن رُشْد، فَصْل المَقَال فيما بين الحكمة والشَّرِيعَة من الاتصال، ص٨.

وعلى هؤلاء أن يؤوّلوا كلّ النُّصوص المتشابهة، ولا يوجد بالنسبة لهم سرّ ولا معجزات بالمعنى الحقيقيّ، ولكنّه كان ذا نزعة إيمانيّة (fideiste) حين يتعلّق الأمر بالعَامَّة، أي بأصحاب الحجج الخطابيّة، أو أهل الموعظة، العاجزين عن متابعة البرهان العقليّ: وهؤلاء ينبغي عليهم أن يؤمنوا حرفيًّا بكلّ الرُّموز، وكلّ النُّصوص المتشابهة، دون استثناء، أمّا الفريق الثالث من النفوس، وهم وسط بين الفريقين الآخرين، وأعني بهم أهل الجَدَل (les théologiens)، أي المتكلِّمين (les motékallemîn)، القادرين على إدراك صعوبات النُّصوص والبَحْث في هذه الصعوبات، ولكنّهم عاجزون عن فهم تفسيرها الحقيقيّ، فعلى الفَلاسِفَة أن يقدّموا إليهم، وهم نفوس مريضة، الدواء الوحيد الناجح لمرضهم الجَدَليّ، وطريقتهم الشاذّة المختلطة -ونعني به: تأويلات شبه عقليّة وشبه إيمانيّة[١]. ويدافع جوتييه عن هذا التفسير مرّةً أخرى في مقدّمة ترجمته الفَرَنْسيَّة لـ«فَصْل المَقَال» الجَزَائِر، عام ١٩٤٢[٢].

ويخلص جوتييه إلى القول: «إنّ ابن رُشْد إنّما هو فَيلَسُوف عقلانيّ (Rationaliste)، بالمعنى المطلق للكلمة[٣]، عندما يخاطب الفَلاسِفَة -أيّ البرهانيون أو أهل التَأْوِيل اليقينيّ؛ لأنّ هذه الفئة من الناس تقوم بتأويل كلّ النُّصوص، حتّى الغامضة منها، ولا تقبل لا بالأسرار ولا بالمعجزات، ولكنّه إيمانيّ لا عقلانيّ- عندما يخاطبون عامّة الناس؛ أي الخطابيّون لأنّ هذه الفئة غير قادرةٍ على فهم الاستدلالات العقليّة، وهكذا فإنّ على الخطابيّين التقيّد حرفيًّا بالرُّموز وبكلّ النُّصوص الغامضة دون استثناء، أمّا الفئة الثالثة المتوسّطة بين الفئتين السابقتين، فهي فئة اللاَّهوتيّين (Les Théologiens) (الجَدَليّون)، أي أهل التَأْوِيل القادرين على إدراك صعوبة النُّصوص، دون أن يستطيعوا

[1]- Gauthier, Léon, La théorie d'Ibn Rochd, p180.

[2]- Gauthier, Léon, Traité decisive sur l'accord de la religion et de la philosphie, suivi de l'Appendicexte traduction francaise remaniée avee notes et introduction, p. XII- XIII éd. Car- bonel, Alger, 1942.

[3]- Gauthier, Léon, La théorie d'Ibn Rochd, pp5, 70.

فهم التَّأْوِيل الحقيقيّ لها ما لم يلجأوا إلى الفَلاسِفَة وحكمة العقل»، إذًا هناك في وجهة نظر جوتييه ثلاثة أنواع من التَّعْلِيم: تعليم خفيّ (ésotérique) خاصّ بالفَلاسِفَة؛ وتعليم ظاهريّ سهل الإدراك (exotérique) خاصّ برجال الدِّين (الخطابيّون)؛ وتعليم مختلط (mixe) خاصّ باللاَّهوتيّين (الجَدَليّون)[١].

كتاب المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإِسْلاميَّة[2]

خرج الْكِتَاب بعد مجموعةٍ من المحاضرات ألقاها ما بين عامي (١٩٠٧-١٩٠٨م) بمَدْرَسَة الآدَاب العُلْيَا بالجَزَائِر، -وهي المَدْرَسَة التي صارت كُلِّيَّة بعد ذلك التَّارِيخ- وكان العنوان الذي جعله لهذه المحاضرات هو: «الفَلاسِفَة المُسْلِمون والإِسْلام»، على أنّ الجانب الغالب من المسائل التي تناولها بالدراسة، كان قد عولج -على حد قول جوتييه- من قبل في دروس الأعوام السابقة منذ عام ١٨٩٩م. وقد ظلّ هذا البَحْث مَخْطُوطًا زمنًا طويلًا، إذ كان مُعدًّا للطبع منذ عام ١٩٠٩م، ولولا ظروف حالت دون نشره لظهر منذ ذلك العام[٣].

قسَّم المؤلف الْكِتَاب إلى ثلاثة فصول، وجعل بعدها ملحقًا، ففي الفصل الأوّل تحدَّث عن العقليّة السَّاميَّة والعقليّة الآريّة، وفي الثاني عن الفَلْسَفَة الْإِغْرِيقِيَّة، وفي الثالث عن الدِّين الإِسْلاميّ. وهو في هذين الفصلين، الثاني والثلاث، كان يُعنى برسم الخطوط البارزة، وتوضيح المميزات والخصائص المهمّة، وبيان المشاكل الأساسيّة. أمّا الملحق فقد ضمّنه موجزًا لأهمّ محاولات الفَلاسِفَة المُسْلِمِين التَّوْفِيق بين الفَلْسَفَة الْإِغْرِيقِيَّة والإِسْلام، وهي محاولة ابن رُشْد فَيلَسُوف الأَنْدَلُس الأشهر[٤].

وفي هذا الْكِتَاب أكد جوتييه على أنّ الفَلاسِفَة المُسْلِمِين اهتمّوا بالتَّوْفِيق بين

[1]- Ibid, Gauthier, Léon, La théorie d'Ibn Rochd, p70, 179- 181.

[2]- Gauthier, Léon, Introduction à l'étude de la philosophie musulmane, Paris, 1923.

[٣]- جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص٢٣.

[٤]- محمّد يُوسُف، مُوْسَى، مقدّمة ترجمته لكتاب جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص١٧.

(الدِّين، والفَلْسَفَة). وكان هذا التَّوْفِيق من أنضج ثمار تفكير الفَلاسِفَة المُسْلِمِين. هذا العمل الذي تركّز فيه وفي سبيله فَلْسَفة فلاسفة الإِسْلام، وتساءل كثير من دارسي الفَلْسَفَة الإِسْلاميَّة عن بواعثه وأسبابه، والذي نجده مشتركًا بين كلّ هؤلاء الفَلاسِفَة من غير استثناء»[١].

تعرَّض في هذا الْكِتَاب لمجموعةٍ متنوّعةٍ من الأَفْكَار والمناقشات حول الإِسْلام وحضارته وفنونه وآدابه[٢].

دراسة عن ابن رُشْد (سلسلة الفَلاسِفَة الكبار) ١٩٤٨م

صدر عام ١٩٤٨، ضمن سلسلة الفَلاسِفَة الكبار كتابه «ابن رُشْد»[٣]، الذي استقصى فيه آراء الفَيلَسُوف الدِّينِيَّة والعِلْمِيَّة والفَلْسَفِيَّة. وقد ذهب إلى أنَّ نظرية ابن رُشْد في التَّوْفِيق بين الدِّين والفَلْسَفَة تمتاز بالأصالة والابتكار وأنّها استطاعت لأوّل مرّة في تَارِيخ الفِكْر البَشَريّ أن تشيِّد على أساسٍ عقلانيٍّ مذهبًا فلسفيًّا كاملًا، نظريًّا وعمليًّا في وقت واحد، ويقدّم هذا المُجَلَّد وصفًا مفصَّلًا للعقيدة الحقيقيّة للفَيلَسُوف الْعَرَبِيِّ الذي لم يكن بأيّ حالٍ من الأحوال، مصدرًا لعدم الْإِيمَان الدِّينيّ والإِلْحَاد[٤].

عالج فيه القضيّة الشهيرة «الدِّين والفَلْسَفَة»[٥].

ومن أبرز ما تناوله وصفه: «ابن رُشْد: عقليّ بأدقّ ما في الكلمة من معنى، ولكن من ذلك تحيّريّ؛ واسع الآفاق، ودين على طريقته الخَاصَّة، حريص على تعيين ما يوافق كلّ طبقة من أعمال العبادة ومظاهر الاعتقاد: فللعامّيّ والجمهور

[١]- جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، ص٢٤.

[٢]- سنختار منها ونعرضها في حينها.

[3]- Gauthier, Léon, Ibn Rochd Averroés, Paris, 1948.

[4]- Dussaud, René, Léon Gauthier, Ibn Rochd Averroès, In: Syria. Tome 27 fascicule 3 -4, 1950. p363.

[5]- CHAPITRE I I I, RELIGION ET PHILOSOPHIE.

الدِّين كما هو لأنّه ضروريّ في حالته هذه لحفظ النظام الاجْتِمَاعِيّ، وللفَيلَسُوف دين العقل والبرهان الذي يستطيع به أن يشترك في حياة العقل الفعّال وأزليّته، وهو ينظر إلى الفقه نظرةً عنيفةً لأنّه بعيدٌ عن أن يكون طريقة عبادة وقريب من كلّ شغبٍ واضطراب، ولا يحقّ لأهله إلّا أن يُجبَروا على الصمت والتواري عن الأنظار، لقد تفوَّق على سابقيه من مُفكِّري الإِسْلام الذين عبَّدوا له الطريق بمؤلَّفاتهم، فكان أوسع اطلاعًا من الكِنْدِيّ والْفَارَابِيّ وابن بَاجَة، وأشدّ منطقًا واتزانًا من ابن سِينا الذي أخذ عليه أحلامه الصُّوفِيَّة، وأوهامه الاستدلاليّة، ومجاراته الأوهام ورجال الفقه، لقد استطاع ابن رُشْد أن يعطي مذهب التخيّر الأرسطيّ الأفلوطينيّ صورته الكاملة»[١].

إنّ موقف فَيلَسُوف قُرطبة يَتَلَخَّصُ في أنَّ الوحي والفَلْسَفَة مصدرهما الله؛ فلا يُمكن أن يتناقضا، بل لا بدَّ أن يكون بينهما وئام وتعاون متبادل، ولكن الوحي يفوق الفَلْسَفَة في مسائل أساسيّة، فإن اختلفا ظاهريًّا يجب خضوع الفَلْسَفَة للوحي[٢]؛ وهو يجعل الوحي فوق العقل، ويُتبع هذا لذاك، أراد بها -كما يقول بحقّ جوتييه[٣]-.

خامسًا: أبرز أطروحاته

قضيّة ودراسة عن «المسألة الخَاصَّة بسكان الجَزَائِر الأصليّين ومسلمو شمال إفْرِيقْيَا الفرنسيّون.. تحليل لكتابين حديثين»[٤]، الجَزَائِر العَاصِمَة، ١٩٠٦م

اهتمّ ليون جوتييه ببعض المسائل المَحَلّيّة بالجَزَائِر نتيجة معايشته للشعب الجَزَائِريّ بجانب ثقافته الاِسْتِشْرَاقِيَّة، فكتب مقالًا بعنوان: قضية ودراسة عن

[1]- Gauthier, Léon, Ibn Roched, p280.

[2]- Ibid, p15.

[3]- Ibid, p141.

[٤]- كما ألقى ليون جوتييه محاضرةً يوم ١٠ مايو، ١٩٠٦، حول الكتابين، ونشرها في الجَزَائِر، ١٩٠٦ في ٨ صفحات. أبو القاسم، سعد الله، تَارِيخ الجَزَائِر الثَّقَافِيّ، ج٦، ص ٢٤١.

«المسألة الخَاصَّة بسكان الجَزَائِر الأصليّين ومسلمو شمال إفْرِيقْيَا الفرنسيّون.. تحليل لكتابين حديثين»[١].

وهذا الْكِتَابان هما: «قضيّة مرجريت» (margueritte)[٢] أمام محكمة الجنايات في محافظة الهيرو «Hérault» تأليف برونيل «Camille Brunel»؛ والثاني هو كتاب: «المسلمون الفرنسيّون في شمال إفريقية» تأليف إِسْمَاعيل حَامِد[٣]. (١٨٥٧-١٩٣٢)م، وقد ظهرا في الوقت نفسه»[٤].

وكان ألفريد لوشاتلييه، أُسْتَاذ علم الاجتماع الإِسْلاميّ في الكوليج دي فرانس، هو الذي قدَّم كتاب إِسْمَاعيل حَامِد المذكور. وقد وجدنا الأمير شكيب أرسلان في العشرينات يستشهد منه ببعض الآراء، عندما كان يعلِّق على كِتَاب لوثروب (حاضِر العَالَم الإِسْلاميّ).

وكانت قضيّة إسماعيل حَامِد (Ismaël Hamet) وبرونيل (Brunel) مثيرةً للجدل، ويشكّلان منذ البداية تناقضًا حادًا[٥].

---

[1]- La Question indigène en Algérie et les musulmans français du Nord de l'Afrique, analyse de deux livres récents.

[٢]- انتفاضة عين التركيّ المعروفة عند الأوروبيّين بـ(Margueritte)، حيث أخذت هذه القرية اسم الجنرال الفَرَنْسيّ الذي قام بالطواف في السودان Jean Auguste Margueritte، ضدّ المستعمر الفرنسيّ في ٢٦ أبريل ١٩٠١، بقيادة الشيخ محمّد يعقوب، والتي قمعت بوحشيّة ونكّل بأهلها ووضعت صور قادتها على بطاقات بريديّة للتشهير بهم أمام العالم...

بكار، محمد، أحداث بلديّة حمّام ريغة بمليانة يوم ٢٦ أبريل ١٩٠١ حسب تقارير الإدارة الاستعماريّة مجلّة الأكاديميّة للدراسات الاجْتِمَاعِيَّة والإنْسَانِيَّة، ص٥٧-٦٢.

[٣]- ولد إِسْمَاعيل حامد بالجَزَائِر في ٤ أغسطس ١٨٥٧ وتوفي بالرباط في ١٠ ديسمبر ١٩٣٢، وقد توظف إِسْمَاعيل في سلك المترجمين في الجيش الفَرَنْسِيّ من عام ١٨٧٧ إلى عام ١٩١٣، وتمّت إعارته لوزارة الحرب الفَرَنْسِيَّة من عام ١٩٠٤ إلى ١٩١٣ بوصفه مترجمًا رَئِيسًا. تمّ تعيينه من عام ١٩١٣ إلى ١٩١٩ رئيس مصلحة المصالح المدنيّة، ثمّ تمّ تعيينه عام ١٩٢٥ مديرًا لمَعْهَد الدِّرَاسَات المغربيّ، حاز في فرنسا على وسام شرف برتبة فارس عام ١٩٠١ ووسام شرف برتبة ضابط عام ١٩١١. وحاز على الوسام العلويّ في المغرب، ومنذ إنشاء الأكاديميّة الاستعماريّة للعلوم عام ١٩٢٣، وهو عضوها بالمراسلة ولإِسْمَاعيل حامد الكثير من الْمُؤَلَّفات المتعلّقة بالْمَغْرب وبالجَزَائِر وموريتانيا. وهو من أشدّ المؤيّدين للاندماج بفرنسا والحَضَارَة الأُورُوبِّيَّة. سعد الله، أبو القاسم تَارِيخ الجَزَائِر الثَّقَافِيّ، ج٦، ص٢٣٣؛ ولد عبد الحي، محمد، البحث في حقل التَّرْجَمَة بموريتانيا، ص١٥٨.

[4]- Gauthier, Léon, La Question indigène en Algérie et les musulmans français du Nord de l'Afrique, analyse de deux livres récents, impr. de S. Léon, Alger, 1906, p3.

[5]- Ibid, p3.

أمّا برونييه فيرى أنّ الجَزَائِريين غير قابلين للاِنْدِماج «inassimilable» لأنّهم متعصّبون ومعارضون للتقدّم[١].

بينما يتبنّى إِسْمَاعيل حَامِد دعوة الاِنْدِماج الحَضاريّ وتذويب المُجْتَمَع الجَزَائِريّ في الحَضَارَة الفَرَنْسيَّة، ويرى الاِنْدِماج على الأقلّ في المراكز الحضريّة «capitale»، هو تقريبًا حقيقة واقعة».

وينادي إِسْمَاعيل حَامِد بتفعيل دور النخبة المتفرنسة، ويمكن تصنيفه في فئة المنادين بالاِنْدِماج التدريجيّ والتعلم والتقارب مع الفرنسيّين، وكان متمكّنًا من اللُّغَة العَرَبِيَّة وله ثقافته الواسعة في مجال الأدَب الْعَرَبِيِّ والحَضَارَة الإِسْلاميَّة.

وأصدر إِسْمَاعيل حَامِد كتاب (مسلمو شمال أفريقية)، دعا فيه إلى تخلّي الجَزَائِريّين تدريجيًّا عن تَقَالِيدهم وأفكارهم القديمة كالتَّعصُّب الدِّينيّ، في نظره، وتطلّعهم إلى التعلّم وتقليد الفرنسيّين، وابتعادهم عن الشَّرْق والحياة القديمة. لم يدرس إِسْمَاعيل حَامِد الأسباب، ولكنّه وصف الواقع، ولم يدعُ إلى النَّهضة العَرَبِيَّة الإِسْلاميَّة بثورة عن الذات والرجوع إلى الأصول والاستفادة من حَضَارَة الغَرْب، وإنّما دعا إلى الانطلاق من الحاضر؛ أي مما وصل إليه التَّأثير الفَرَنْسِيّ المتزايد في المجتمع الجَزَائِريّ، مطبّقًا للمخططات الفَرَنْسيَّة نفسها.

استقبل كتاب إِسْمَاعيل حَامِد بآراءٍ مختلطةٍ من الفرنسيّين، ولكن معظمها تحبِّذ استنتاجه، سيَّما من أولئك الذين يؤمنون بدور النخبة المستغربة في دمج المُجْتَمَع الأهليّ في البوتقة الفَرَنْسيَّة.

فكرة إِسْمَاعيل حَامِد في الاِنْدِماج والاستعداد، جعلت جوتييه يعقد مقارنةً بين كتاب إِسْمَاعيل حَامِد وكتاب برونيل، في مستهلّ مقالته أكدّ ليون جوتييه على أن هدف برونيل الأساس هو تحطيم الأسطورة (de ruiner la légende)، التي

[1]- Ibid, p3.

يستغلّها محامي قتلة Marguerite[١]، ويؤكّد برونيل على أنّ الجَزَائِريّ غير قابل للاِنْدِماج، مستشهدًا بما حدث في قضيّة عين التركيّ[٢] (مرغريت) عام ١٩٠١. فقد قال إنّ المُسْلِمِين ثاروا عندئذٍ لانتزاع الأرض من المستوطنين الفرنسيّين، وأنّهم كانوا ضدّ الاستبداد الإداريّ، حسب ما جاء في الدفاع في أثناء المحاكمة[٣].

ويرى برونيل أنّ العوائق مع الشعب الجَزَائِريّ في الاِنْدِماج كما قال بسبب «التَّعصُّب الدِّينيّ (Le fanatisme religieux)[٤]، وإيمانهم بالمهديّ المنتظر وإيمانهم الدِّينيّ الذي ينظِّم كلّ سلوكهم، فرديًّا ومدنيًّا واجتماعيًّا وسياسيًّا، فإنّهم يظلّون طوعًا على طريق الهاوية، غير قادرين على التعامل مع الشؤون العَامَّة، دورهم أن يعيقوا فقط تنمية الْبِلاد، وجعل سيطرتنا تواجه أكبر المخاطر»[٥].

وقد دافع جوتييه عن رأي إِسْمَاعيل حَامِد وشرح وجهة نظره بأنّ حَامِد يرى أنّ الاِنْدِماج في المراكز الأُورُوبِّيَّة حقيقة واقعة[٦]، وأنّه -حَامِد- ينتمي إلى هذه المراكز.

«والحقيقة أنّ الشعب الجَزَائِريّ، الذي احتلّته فَرَنْسَا، أصبح فرنسيّ اللُّغَة والحَضَارَة «Français de langue et de Civilisation»[٧]. «وهذا ما يسمّيه حَامِد الاِنْدِماج «l'assimilation»، ولا يبدو أنّه يشكّ للحظة في أنّ هذا المنظور من الاِنْدِماج مفيد إلى أقصى حدّ؛ ويقترح أن يعجِّل بتدابيرَ معيّنةٍ بتَحْقِيقه

[1]- Ibid, Gauthier, Léon, La Question indigène, p4.

[٢]- «عين تركي» هي إحدى بلديّات ولاية عين الدفلى الجَزَائِريّة. تقع قرية عين التركي بالقرب من مدينة مليانة، على سفوح جبال زكار بين الأطلس البليديّ شرقًا وجبال الظهرة غربًا. ظلّت هذه المنطقة طيلة القرن التاسع عشر، بؤرة توتّر بسبب مقاومة السكان لأطماع المستعمرين الفرنسيّين وسياسات الإدارة الاستعماريّة تجاههم.

[3]- Gauthier, Léon, La Question indigène, p4.

[4]- Ibid, Gauthier, Léon, p4.

[5]- Ibid, p4.

[6]- Ibid, p5.

[7]- Ibid, p5.

وتشجيعه»[١].

وفسَّر إِسْمَاعيل حَامِد أحداث عين التركي، أنّ بعضهم يطمح في الزَّعامَة الشَّخصيّة، وبعض آخر بسسبب غضبه من الواقعة، وليس بسبب التَّعصُّب الدِّيني والتَّزَمُّت الذي يقول به أغلب الفرنسيّين، ومنهم برونيل.

وذكر جوتييه أنّ «إِسْمَاعيل قال إنّه سوف يثبت لنا أنّ الإِنْدِماج في المدن متقدّم جدًّا ومتقدّم بما فيه الكفاية، حتّى نتمكّن من إعطاء كلّ المُسْلِمِين في المدن الكبرى أوّلًا، ثمّ مسلمي المراكز الأخرى»[٢].

وذكر جوتييه أنّ إِسْمَاعيل يرى أنّ «النخبة، وسكّان المدن، هم الذين يجب أن يبدأ استيعابهم بطبيعة الحال». أمّا عن الموقف من البدو الرحَّل: فالأوّل (برونيل) يعلن أنّهم غير قادرين على استيعابهم، والثاني (حَامِد) لا يجعل من الصعب الاتفاق على أنّ استيعابهم أمر إشكاليّ، رغم صعوبته فهو ممكن.

وتناول جوتييه وجهة نظر حَامِد التي تتبنّى وتؤيد الإِسْتِيطان الفَرَنْسِيّ في الجَزَائِر، وما يعود على الشعب الجَزَائِريّ بالفوائد التعليميّة الجمَّة، وهو أمرٌ لا غنى للجَزَائِريّين عنه[٣].

كما أورد جوتييه حجج وبراهين إِسْمَاعيل حَامِد على الإِنْدِماج والاستعداد للذوبان، ألا وهو «الزواج المختلط» «Mariages mixtes»[٤]، وقد تزوَّج هو نفسه من فَرَنْسيَّة ومثله رجال آخرون ومنهم رجال دين من أمثال: شريف وزّان وأحمد التجاني وأبو بكر (من أولاد سيدي الشيخ). وهذا في نظره ما يؤكّد وجود فئةٍ مستعدّةٍ لتقليد أُورُوبَّا، وهو يسمّيها الفئة (المتروبنة)[٥].

---

[1]- Ibid, p5.

[2]- Ibid, p7.

[3]- Ibid, Gauthier, Léon, p4.

[4]- Ibid, p5.

[5]- Ibid, p7.

وأكد جوتييه على رأي إِسْمَاعيل حَامِد الذي ذكره في كتابه على أنّه: «لا يوجد في الواقع دينٌ أكثر تسامحًا من الإِسْلام، ولا شعب أكثر تسامحًا من المُسْلِمِين»[١]. وقال حَامِد إنّ الدِّين الإِسْلامي أكثر الْأَدْيَان تسامحًا، وأنّ المُسْلِمِين أكثر الشُعُوب تسامحًا، وأنّ «الدِّين الإِسْلامي شرط ببراعة على المُسْلِمِين أن يكون لديهم القُدْرة على استيعاب الأجناس الأخرى»[٢].

وفي ختام المناقشة، ترك جوتييه النهاية مفتوحةً لحلّ الإشكاليّة، وأنّه من الضروريّ الانتظار لبضعة أجيال لحلّ قضيّة الإِنْدِماج تلك، وننتظر ما سوف تسفر عنه الأيام، ولكن يظلّ في الوقت الحاليّ سرّ المستقبل «le secret de l'avenir»[٣].

المساهمة في نقل الثَّقَافَة العَرَبِيَّة إلى الغَرْب

لقد تمكَّن ليون جوتييه من نقل الثَّقَافَة العَرَبِيَّة إلى الغَرْب من خلال ثلاثة محاور: الأوّل تَرْجَمة أمهات الْكُتُب العَرَبِيَّة إلى اللُّغَة الفَرَنْسيَّة، والثاني: تَحْقِيق كنوز من التُّرَاث الْعَرَبِيِّ الإِسْلاميّ تمثل في رِسَالَة حَيّ بن يَقْظَانْ لابن طُفَيْل وفَصْل المَقَال لابن رُشْد، والثالث: تقديم دراسات عن حَضَارَة وتَارِيخ وفَلْسَفَة الإِسْلام.

وقد أسهمت أعمال جوتييه في التَّرْجَمَة والتَحْقِيق للتُّرَاث الإِسْلاميّ بدورها الفعال في التَوَاصُل بين الثقافتين الفَرَنْسيَّة والعَرَبِيَّة، وكذلك تدعيم وتطوير سبل التعاون في المجال الثَّقَافِيّ والتَّبادُل المَعْرِفِيّ بين الثقافات.

وأعانه على ذلك بطبيعة الحال تمكّنه من اللُّغَة العَرَبِيَّة واستبحاره في الحَضَارَة الإِسْلاميَّة والفَلْسَفَة والأدَب الْعَرَبِيِّ، ثمّ توسعه في دراسة فلسفات أهل الشَّرْق وعاداتهم وتَقَالِيدهم، ومعتقداتهم وأساطيرهم. وقد أفاد الثَّقَافَة العَرَبِيَّة فوائدَ

[1]- Ibid, p7.

[2]- Ibid, p7.

[3]- Ibid, p8.

عديدةً منها: مساهمته في نشر الثَّقَافَة العَرَبِيَّة في أُورُوبَّا، وتَرْجَمة كثير من كُتُب التُّرَاث الْعَرَبِيِّ إلى اللُّغَة الفَرَنْسيَّة، وكذا تصحيح فكرة الشُّعُوب الأُورُوبِّيَّة عن العرب والإِسْلام، وكذلك نشر كثيرًا من كُتُب التُّرَاث نشرًا علميًّا، أضف إلى ذلك كتابة العديد من المُؤَلَّفات النفيسة عن الحَضَارَة العَرَبِيَّة والإِسْلاميَّة.

يمكننا القول إنّ الشَّرْق كان ملاذًا حقيقيًّا لتطلّعات الغَرْب بوجهٍ عامّ، في الوقت الذي كان فيه الغَرْب ينظر إلى الشَّرْق نظرة الريبة والشكّ والقصور والتخلّف، وما إن جاء دور الاِسْتِشْرَاقِ حتّى غيَّر رؤيته نحو الشَّرْق واستجاب لدور الحَضَارَة العَرَبِيَّة الإِسْلاميَّة وفنونها عبر وسطاءٍ من أمثال ليون جوتييه، الذي كان له الأثر البالغ الأهمّيّة على هذا التغيير.

وما زاد من دوره في التواصل الحضاريّ بين الشعوب هو تخصّصه في تحقيق المخطوطات العربيّة وبرع فيها؛ فكان واسع المَعْرِفة والاطِّلاع على المَخْطُوطات ونُسَخِها، ويسعى للحصول عليها؛ بل ويخضعها لميزانٍ نقديٍّ حسَّاس، وكان يجمع أكبر قدرٍ ممكنٍ من البَيَانَات والمَعْلُومَات، المتعلَّقة بموضوع المَخْطُوط الذي يقوم على تَحْقِيقه، فكان يدرس المَخْطُوطات دراسة دقيقة، وكان يطَّلع على فَهارِس المَكْتَبات (des bibliothèques) المصريّة والعثمانيّة (turques et égyptiennes) إلخ.

كما كان «جوتييه» واسع الاطِّلاع على كُتُب التُّرَاث ومَصَادِره في مختلف جوانب البَحْث والمَعْرِفة، ومعرفة مناهج المؤلِّفين وتوجّهاتهم العِلْمِيَّة، وطرق البَحْث في مصنَّفاتهم حول شتّى العُلُوم، مما يساعد المُحَقِّق على تحرير وتوثيق نُصُوص الْكِتَاب الذي يعمل على تَحْقِيقه، وكان من عادته في التَحْقِيق أن يعمل على تجميع نسخ المَخْطُوطَة المدروسة، والمقارنة بينها وتحديد منازِل النُسَخ، وعدد أوراق المَخْطُوطَة، ونوع الترقيم الموجودة ومقاس الصفحة طولًا.

ولكي يتوصّل إلى معرفة النُسَخ المختلفة للكِتَاب الواحد، كان يرجع إلى فَهارِس المَكْتَبَات والأَعْمَال البِبْلُوجْرَافِيّة، ويتّضح من أعماله أنّه يلتزم التحرّي

والتقصّي الدقيق للمَخْطُوطَة التي يقوم على تَحْقِيقها.

كان «جوتييه» محقِّقًا من طِرازٍ رفيع، فلم يكن يكتفي بمجرّد إخراج النَّص ومقابلة النُسَخ على بعضها، وإنّما كان يدرس النَّصّ ويعمل على تخريج النُّصوص؛ أي ردُّها إلى مَصَادِرها، فإنْ كانت آية قرآنيّة ذكر السورة التي وردت بها ورقمها فيها، وإن كان حديثًا، ذكر المَصْدَر الذي ورد به، وإنْ كان نصًّا من كِتَاب، رجع إليه في مصدره للتثبّت منه وأثبت المَصْدَر والصفحة التي نقل عنها.

كان يفاضل بين المَخْطُوطات ويشرح الفروق بينها، ويتعرّض للتَصْحِيف والتَحْرِيف فيهم. كما كان يقوم بإثبات التعليقات والشروح، كالتعريف بالمواضيع والأشخاص المذكورين في النَّص، وتفسير العبارات الغامضة التي تحتاج إلى بسط ليتسنّى فهم المراد منه، وكذلك التنبيه على الأخطاء العِلْمِيَّة التي وقعت في النَّصّ.

وكان جوتييه ثريًّا في إيراد التعليقات والإحالات والهوامش والفَهَارِس، وكان يضع فهرسًا للآيات القُرْآنيّة، وآخر للأحاديث، وثالث للأعلام، ورابع للغة وخامس للشِّعر، إلخ. وكان يضع بندًا تحت عنوان: «تَصْحِيحَات وإضَافَات»، فيقوم باستدراك ما فاته في التَحْقِيق أو وقع في خطأ فيه.

تخصّصه في التَّرْجَمَة

كما شكّلت التَّرْجَمَة من العَرَبِيَّة للفَرَنْسيَّة، رافدًا آخر من روافد تكوين جوتييه الفِكْريّ؛ وكانت وسيلة لاطّلاع الغَرْب على خصائص المُجْتَمَعات العَرَبِيَّة الدِّينيّة، والتَّارِيخِية والثَّقَافِيَّة.

وقد أدَّت تلك التَرْجَمَات دورًا بارزًا في انفتاح الغَرْب على تُراث العَالَمَ الشَّرْقيّ وتهافت عليه أهل الغَرْب؛ فهي وسيلة التَوَاصُل الأولى عبر الثَّقَافات، وأنّها أيضًا السبيل الأوحد لتَحْقِيق الذات من خلال جسر التَثاقُف، والإحساس بمدارك التَّرْجَمَة، بوصفها فعلًا ثقافيًّا يضعنا أمام حقيقة التَّفَاعُل الثَّقَافِيّ بين الْأُمَم، وقد أسهمت تَرْجَمَات جوتييه بدورها الفعَّال في التَوَاصُل بين الثقافتين الفَرَنْسيَّة

والعَرَبِيَّة، ومن ثَمّ إيجاد نقاط التقاء بين الثقافتين؛ لأنّ التَّرْجَمَة حقلٌ معرفيٌّ مُشْتَرَك، يؤدّي دور التَوَاصُل بين النَّص الأصليّ (لغة المَصْدَر)، واللُّغَة التي ينتقل إليها النَّصّ (لغة الهدف)، وهي أيضًا فعلٌ إبداعيّ، ونشاطٌ لُغويّ وفعلٌ ثَقَافِيّ يقوم على إعادة تأهيل الثَّقَافَة الإنْسَانِيَّة وإعادة إنتاجها على نحوٍ واعٍ، وضرورة حضاريّة.

وتوافرت في ليون جوتييه مواهب وقدراتٍ متعدّدةً مكَّنته من أن يتفّهم النَّص الْعَرَبِيِّ ويستوعب معناه جيّدًا وينقله بأمانة من العَرَبِيَّة إلى الفَرَنْسيَّة، وكان يتقن لغة النَّص الأصليّ، فاستطاع أن يتفّهم أبعاده ومدلولاته، لكي ينقل أفكاره العميقة بدقّة.

وقد عَرفت حركة التَّرْجَمَة على يد جوتييه في تلك الفترة، نشاطًا مكثَّفًا في مختلف مجالات الحياة الفِكْرِيَّة والأدَبِيَّة، وهو ما أسهم بشكلٍ واضحٍ في وصول ذخيرةٍ مهمّةٍ من المَخْطُوطات الإِسْلاميَّة والعَرَبِيَّة التي انكبَّ على ترجمتها، واعتمد عليها في صياغة أهمّ الدِّرَاسَات الاِسْتِشْرَاقِيَّة حول الفِكْر الفَلْسَفِيّ الإِسْلاميّ.

نجح «جوتييه» بلا شكّ في نقل الثَّقَافَة العَرَبِيَّة والإِسْلاميَّة إلى أُورُوبَّا، وقاد حركةً فكريّةً اتَّجهت أكثر نحو النقل من العَرَبِيَّة إلى الفَرَنْسيَّة، في محاولةٍ لمعرفة «الآخر» وإيجاد سبل للتَوَاصُل معه. وقد شارك في هذه المهمّة بنجاح.

أخرج «جوتييه» على سبيل المثال نَصّ «حَيّ بن يَقْظَان» تَرْجَمة وتحقيقًا كثمرةٍ من ثمار ثقافة الشَّرْق، وأحدثت تلك التَّرْجَمَة والتَحْقِيق هزَّةً جَماليّةً وفَلْسَفِيّة، فعلى المستوى الجماليّ أضافت إلى الخيال الأوروبيّ أبعادًا رمزيّة، وفجَّرت لديه طاقةً لا متناهية من الإيحاء بسردها الإدهاشيّ وقصصها العجائبيّ، وخلقت في وجدانه إيقاعًا رومانسيًّا حالمًا، وزوَّدته بروحانيّة الشَّرْق، وهذا لم يأتِ من فراغ، بل نتيجة تشبُّع «جوتييه» بثقافة اللُّغَة العَرَبِيَّة المراد نقلها، وتمكّنه من عقليّة هذه اللُّغَة، فضلًا عن تعاطفه معها، وفي هذا ما يعزّز مكانة الارتباط الوثيق بين التَوَاصُل والتَثاقُف في فعل التَّرْجَمَة.

وهكذا، فإنّ تَرْجَمة وتَحْقِيق رِسَالَة «حَيّ بن يَقْظَانْ» لجوتييه، قد دشَّنت عصرًا من المثاقفة، وتوَّجت مرحلةً من العطاء الفِكْريّ والفنّيّ جعل أقطاب الأدَب العالميّ يتوحّدون مع هذا التُّرَاث حبًّا، وينصهرون فيه عشقًا. كذلك طوَّر أهل الغَرْب -بفضل احتكاكهم بالثَّقَافَة الشَّرْقِيَّة ومنها حَيّ بن يَقْظَانْ- ذوقهم، وأصبح مثاليًّا في الفَنّ والإبْدَاع.

قدَّم الشَّرْق للعالم الغَرْبيّ، فضاءً بكرًا من المتعة، والحلم، والخيال، أضرمت به حَيّ بن يَقْظَانْ مشاعر الأوروبيّين، فاستلهموا رموز ذلك الفضاء، وأعادوا بناءها، وسخَّروا أجواء الشَّرْق لخدمة أغراضهم الفنّيّة التي اتَّسعت بفضل المؤثّرات الأجنبيّة، إذ صنعت أقاصيصهم عن الحبّ، وحكاياتهم عن المخاطر، والأشعار، وعرف الغَرْب عوالم من الخرافات والخوارق تتجاوز حدود الكائن باختراق عالَمه الأرضيّ، وأدرك الفرنسيّون، والأوروبيّون بعامّة، كيف ينشئون عوالمَ من الغرابة والوحي، ويتخطّون بها واقعهم المبتذل، وكيف يقارنون نتاجهم بنتاج غيرهم ضمن القُدْرة على التَّفَاعُل مع الآخر، ليدمجوا فيه جهدهم الإبْدَاعيّ الخَلاَّق.

وبذلك تكون تَرْجَمة جوتييه لرِسَالَة «حَيّ بن يَقْظَانْ» قد أسهمت في إحداث انقلابات في الذوق والتصوّر والفهم، واستعان بها كبار الكُتَّاب في ابتكار الأدوات الشعريّة، والرُّموز الفنّيّة، والحبكات القصصيّة، فتطوّرت لديهم صناعة الرِّوَايَة والمسرح والشِّعر، بأبعد ما كانوا يتوقّعون.

ولعلّ هذه هي أكثر العوامل إسهامًا في نجاح ترجمته، وانتشارها في أُورُوبَّا، وتشهد جُلّ الدِّرَاسَات بتفوّق هذه التَّرْجَمَة التي كان لها تأثيرات واسعة في الأوساط الفِكْريَّة والأدَبِيَّة، وفي نفوس المثّقفين والمتعلِمين في أُورُوبَّا، ومارست على الفرنسيّين إغراءً كبيرًا؛ لأنّها جاءت في وقتٍ كانت الآدَاب في فَرَنْسَا تمرّ فيه بأزمةٍ خطيرة؛ ذلك لأنّ الجمهور قد ملَّ سماع آداب اللاتين والْيُونَان.

أسهمت تلك التَّرْجَمَات التي قام بها «جوتييه» في إذابة الحدود بين الثقافات

والتَوَاصُل الحَضاريّ المُثْمِر بين الشُّعوب؛ فالتلاقُح الذي تحدثه التَّرْجَمَة يعد ثَمَرةً من ثَمَرات الإنجازات المتطورة بين الثَّقَافات.

وقد نجحت تَرْجَمَاته في الوصول إلى روح عالَم الشَّرْق الفِكْري والسِحْرِيّ ونقلِه إلى الغَرْب بكل ما فيه من تشويقٍ وجمالية. وأنعش نتاجات الخيال الأوروبي الذي أثارته روائع الطَّبِيعَة الشَّرْقِيَّة.

ولقد أكسبت تلك الخبرات «جوتييه» أساليبَ عِلْمِيَّة في الْكِتَابة وقيمًا جماليّة، ومضامين فكريّة، فانبهر بها كلُّ من تلقّاها، وتخطَّت حدود مكان ترجمتها لأوّل مرّة لتصل إلى باقي دول العَالَم؛ لأنّ التَّرْجَمَة ليست مجرّد نقل نصّ من لغةٍ أولى إلى لغةٍ ثانية، بل هي نقلٌ حضاريٌّ للنصّ الأَوَّل من حَضَارَةٍ إلى حَضَارَةٍ أخرى، أو من نسقٍ ثقافيٍّ ما إلى نسقٍ ثقافيٍّ آخر.

وهكذا يمكننا القول إنّ ليون جوتييه نجح وببراعة فائقة في إيجاد قنوات متعدّدة للحوار الثقافيّ بين الشرق والغرب.

لائحة المصادر والمراجع

١. ابن رُشْد، فَصْل المَقَال فيما بين الحكمة والشَّرِيعَة من الاتصال، الْقَاهِرَة، ١٩١٠.

٢. ابن طُفَيْل: حَيّ بن يَقْظَانْ، تَحْقِيق: جميل صليبا وكامل عياد، مطبعة الترقّي، دمشق، ط٢، ١٩٣٩م، من مقدّمة المحقّقين.

٣. أبو القاسم سعد الله: تَارِيخ الجَزَائِر الثَّقَافِيّ، دار البصائر للنشر والتوزيع- الجَزَائِر، ٢٠٠٧م، ج٦؛ محمد ولد عبد الحي: البحث في حقل التَّرْجَمَة بموريتانيا. حوليّات كُلِّيَّة الآدَاب، العدد٦، بتاريخ ١٩٩٩.

٤. بورشاشن، إِبْرَاهِيم: كيف أخرج الناشرون قصة حَيّ بن يَقْظَانْ لابن طُفَيْل، مجلة مدارات فلسفية، الجمعية الفَلْسَفِيَّة المغربية، عدد ٦، ٢٠٠١م.

٥. بورشاشن، إِبْرَاهِيم: كيف قرأ الدارسون قصة حَيّ بن يَقْظَانْ لابن طُفَيْل، مجلّة مدارات فلسفيّة، الجمعية الفَلْسَفِيَّة المغربيّة، عدد ٣، ٢٠٠٠م.

٦. بورشاشن، إِبْرَاهِيم: معالم من التجربة الفَلْسَفِيَّة لابن طُفَيْل، مجلة التَّارِيخ العربيّ، الرباط، شتاء ١٩٩٨م، ع ٥.

٧. بورشاشن، إِبْرَاهِيم: هل نحن في حاجة إلى ابن طُفَيْل؟ سليكي أخوين، طنجة، ٢٠١٦م.

٨. بوزورث، كليفورد: تراث الإسلام، تَرْجَمة: حسين مؤنس وآخرون، سلسلة عالم المَعْرِفة، العدد ١٢، الكويت، ١٩٧٨م، ج٢.

٩. جوتييه، ليون، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإِسْلاميَّة، ترجمه وعلّق عليه: محمد يُوسُف مُوْسَى، نشرته دار الكتب الأهليّة مرّةً. الْقَاهِرَة، ١٩٤٥م، ومرة أخرى نشرته دار الورّاق، بيروت، ٢٠١٧م.

١٠. سعد الله، أبو القاسم: تَارِيخ الجَزَائِر الثَّقَافِيّ، دار البصائر للنشر والتوزيع، الجَزَائِر، ٢٠٠٧م، ج٦.

١١. كمال، بيرم، احتلال منطقة سَطِيف وتطور حركة الإِسْتِيطان الأوروبي: مساهمة تاريخية، المَجَلَّة التَّارِيخِية الجَزَائِرية، جَامِعَة محمد بوضياف المسيلة، مخبر الدِّرَاسَات والبحث في الثورة الجَزَائِرِيّة، ع ١، ٢٠١٧م.

١٢. محمد، بكار: أحداث بلدية حمّام ريغة بمليانة يوم ٢٦ أبريل ١٩٠١ حسب تقارير الإدارة الاستعماريّة مجلة الأكاديميّة للدراسات الاجْتِمَاعِيَّة والإِنْسَانِيَّة، عدد ١٤، يونيو، ٢٠١٥م.

١٣. مَحْمُود، عَبْد ٱلْحَلِيم، فلسفة ابن طُفَيْل، دار الكتاب المصريّ، دار الكتاب اللبنانيّ، الْقَاهِرَة - بَيْروت، ١٩٩٠م.

١٤. مُوْسَى، محمّد يُوسُف، مقدّمة ترجمته لكتاب جوتييه، المدخل لدراسة الفَلْسَفَة الإسلاميَّة.

١٥. يحيى، مراد، مُعْجَم أسماء المُسْتَشْرِقين، دار العِلْم للملايين، بيروت، ١٩٩٣م.

لائحة المصادر الأجنبيّة

16. Analyse du traité d'Ibn Rochd intitule, Accord de la Religion et de la Philosophie., Gauthier, Léon, La théorie d'Ibn Rochd.

17. Gauthier, Léon, Traité decisive sur l'accord de la religion et de la philosphie, suivi de l'Appendicexte traduction francaise remaniée avee notes et introduction, Car- bonel, Alger, 1942.

18. Gauthier, Léon, Hayy Ben Yaqdhân.

19. Gauthier, Léon, Ibn Thofail. Sa vie, ses oeuvres.

20. Gauthier, Léon, La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie, Paris, 1909.

21. Reviewed Work, Ibn Rochd (Averroès) by Léon Gauthier, Review by: George Sarton, Isis, Vol. 41, No. 1, Mar, 1950.

22. D'Agostini, Aldo, French Policy and the Hajj in Late-Nineteenth-Century Algeria: Governor Cambon's Reform Attempts and Jules Gervais-Courtellemont's Pilgrimage to Mecca. n: The Hajj and Europe in the Age of Empire, Brill, 2017.

23. Daiber, Hans, Bibliography of Islamic Philosophy: Alphabetical list of publications, Vol 1, Brill, 1999.

24. Deuxième partie, OEuvres d'Ibn Thofaïl, Gauthier, Léon, Ibn Thofail. Sa vie, ses oeuvres.

25. Dussaud, René, Léon Gauthier, Ibn Rochd (Averroès), In: Syria. Tome 27 fascicule 3- 4, 1950.

26. Exposé de la réforme de l'islamisme commencée au IIIe siècle «de l'hégire, par... El - Ash'ari.

27. Gauthier, Léon, Ibn Rochd (Averroés), Paris, 1948.

28. Gauthier, Léon, Introduction à l'étude de la philosophie musulmane, Paris, 1923.

29. Gauthier, Léon, La Question indigène en Algérie et les musulmans français du Nord de l'Afrique, analyse de deux livres récents, impr. de S. Léon, Alger, 1906.

30. Gauthier, Léon, La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie, Paris, 1909.

31. La Question indigène en Algérie et les musulmans français du Nord de l'Afrique, analyse de deux livres récents.

32. Messaoudi, Alain, Les arabisants et la France coloniale. Annexes, Lyon: ENS Éditionsm 2015.

33. Première partie. Vie d'Ibn Tliofaïl, Gauthier, Léon, Ibn Thofail. Sa vie, ses oeuvres.

34. Troisième partie Le roman philosophique d'Ibn Thofaïl, Gauthier, Léon, Ibn Thofail. Sa vie, ses oeuvres.

35. De Pastre, Béatrice, and Devos, Emmanuelle., Les couleurs du voyage. L'oeuvre photographique de Jules Gervais–Courtellemont, Paris Musées & Philéas Fogg, Paris, 2002.

قراءات علميّة

في الفكر والتراث الاستشراقي

القرآن والسؤال السينوبتيكيّ

مناقشة لأطروحة غيوم دي Guillaume Dye

نبيل دبابش

القرآن والسؤال السينوبتيكيّ

مناقشة لأطروحة غيوم دي Guillaume Dye

نبيل دبابش [*]

في مؤلَّف جماعيّ عنوانه ظهور ديانة عالميّة «Die EntstehungeinerWeltreligion VI» أُنجز تحت إشراف كلٍّ من ماركوس كروب Mrakus Krob وروبير كير Robert Kerr والصادر في ألمانيا سنة ٢٠٢١م، نجد فصلًا خاصًّا يعرض أطروحة الباحث الفرنسيّ المختصّ في الإسلاميّات: غيوم دي Guillaume Dye، والذي هو في الأصل مداخلتان: ألقيت الأولى في جامعة ماينز Mayence سنة ٢٠١٩م، والثانية في جامعة ستراسبورغ Strasbourg سنة ٢٠٢٠م. سنعمل على عرض بعض ما جاء في هذا الفصل١* ومن ثَمّ مناقشته وتفكيك الخلفيّات المعرفيّة التي تتضمنّها هاتان المداخلتان.

بالنّسبة لغيوم دي: السّؤال المرتبط بأصل القرآن La Genèse وجمع المصحف Le Corpus وكتابته ونشره في الأمصار يتضمّن بالضّرورة بحثًا على مراحل عدّة:

---

[*]- باحث، الجزائر.

١. التّبليغ الشّفهيّ La Proclamation orale

٢. كتابة مختلف النّصوص (أثناء حياة النّبيّ أو بعده)

٣. جمع مختلف النّصوص لأجل إنجاز مخطوط Codex

٤. توزيع المخطوط وتناقله.

ربّما لا تظهر هذه المراحل بوضوح دائمًا؛ إذ قد يحدث تناقل بعض أجزاء المخطوط قبل الانتهاء من إتمام إنجاز المصحف في الجزء الثّاني للقرن السّابع للميلاد. ويمكننا في نظر غيوم دي مقاربة هذا الموضوع من خلال الاهتمام بما تقدّمه الدراسات المختصّة بالعهد الجديدLes Etudes Néotestamentaires، وتحديدًا السّؤال أو الإشكال السّينوبتيكيّ La Question Synoptique.

التقاليد الموازية والإشكال السّينوبتيكيّ

إنّ السّؤال الأساس -في تصوّر غيوم دي- هو ليس: كيف نفسّر النّصوص؟ لإثبات عدم وجود تناقضات، وإنّما كيف يتشكّل النصّ وما هو تاريخه؟

إنّ الأناجيل الثلاث: مرقس، متّى ولوقا، تتميّز بتشابه كبير في مضمونها وتتميّز عن إنجيل يوحنّا، سواء على مستوى التكوينComposition، من خلال تسلسل بعض الوحدات الأدبيّة (وعظ، أوامر ونواهي، معجزات، جدال) في مقابل استعمال يوحنّا لفصول سرديّة أوسع، أو على مستوى المضمون عينه، لهذه الوحدات الأدبيّة. إنّ هذا التّشابه أو الاختلاف هو ما يسمّى بالسؤال السّينوبتيكي، أي كلّ ما له صلة بدراسة العلاقات بين مختلف النّصوص والنظام الكرونولوجيّ لتدوينها، وما هي النّصوص التي يمكن اعتبارها مستنبطة من الأخرى أو التي يجمعها مرجع مشترك، وكيف تمّ ذلك؟

إنّ دفتر الشّروط المطلوب من كلّ محاولة لمعالجة الإشكال السينوبتكي، يتطلّب الالتزام به، أيضًا، ما يلي: التّفسير الثلاثيّ للنّصوص المشتركة بين مرقس ومتّى

ولوقا. التفسير الثّنائيّ للنّصوص المشتركة بين متّى ولوقا، والغائبة عند مرقس.

بداية من القرن الثّامن عشر للميلاد ظهرت عدّة محاولات لمقاربة السّؤال السينوبتيكي وأهمّها فرضيّة الإنجيل الأوّل l'Evangile Primitif التي مثّلها ليسينغ Gotthold Ephraim Lessing، إذ إنّه يفترض وجود إنجيل أوّل (ضائع)، يسمّيه إنجيل العبرانيّين أو إنجيل النّصارى، كُتب بالعبريّة أو الآراميّة، استنبطت منه الأناجيل السّينوبتيكيّة الثلاث. رغم أنّ الأناجيل السينوبتيكيّة الثلاث كُتبت باليونانيّة، إلّا أنّ ذلك لا يمنع افتراض كون أصحابها استمدّوا نصوصهم من إنجيل واحد. ولكن تبقى هذه الفرضيّة مقبولة عندما يتعلّق الأمر بوجود تشابه بين النّصوص المنسوبة إلى الأناجيل الثلاث، وعاجزة على تفسير بعض الاختلافات بين النّصوص مثل تلك المتعلّقة بـ«ولادة المسيح» أو «الحوار الأخير للسيّد المسيح».

في مقابل ذلك، توجد فرضيّة التقليد الشّفهيّ، المتعدّدة الرّوايات، والتي تقول بوجود تراث شفهيّ حيّ خلف تدوين الأناجيل، وأنّ سبب وجود توافق بين هذه الأناجيل السينوبتيكيّة يعود إلى تنظيم رسوليّ Régulation Apostolique للتّقليد الشّفهيّ، بينما تعود الاختلافات إلى المحيط الذي عاش فيه كلّ إنجيليّ ومدى انثنائه لمتطلّبات القرّاء. ولكن رغم ذلك لا تكفي هذه الفرضيّة أيضًا في إقناع غيوم دي في تفسير السّؤال الكبير.

يوجد تفسير آخر يعود إلى القرن الرّابع للميلاد والمسمّى بالنّموذج الجينيالوجيّ Le Modèle Généalogique ممثّلًا في أطروحة القدّيس أوغسطين، والتي مفادها وجود إنجيل متّى كأقدم نصّ، ويليه تسلسلًا في الزّمن إنجيل لوقا الذي يستفيد منه، ثمّ يأتي إنجيل مرقس الذي يأخذ عنهما.

ما هي الدّروس المستخلصة من تاريخ السّؤال السينوبتيكيّ في دراسات العهد الجديد؟ إنّ الفرضيّات الأكثر إقناعًا -في تقدير غيوم دي- هي التي استطاع أصحابها التخلّص من سيطرة التّفسيرات التّقليدية، والتّركيز على

الإشارات والعناصر الدّاخليّة التي تحتويها النّصوص لأجل ملء دفتر الشّروط، رغم كون بعض الباحثين الأوائل، تاريخيًّا، قد اعتمدوا، بشكل مركّز، في صناعة نظريّاتهم، على أعمال ونصوص بعض أباء الكنيسة مثل: بابياس من هيرابوليس de Hiérapolis Papias أو إكليمندس الإسكندريّ Clément d'Alexandrie إلخ.

إنّ السّؤال السينوبتيكيّ هو بمثابة محفّز رائع يسمح بفهم تاريخ الأناجيل والمسيحيّة، ومفتاح يسمح بفهم أصول الأناجيل، وكذا الوسائل والمنهجيّة التي ظهرت في إطار هذه المقاربة... لا يوجد توافق بين الباحثين، والنّتائج التي تمّ إنجازها لا تعدو عن كونها مجرّد فرضيّات، بالرغم من كلّ ذلك فهي مُهمّة ولا يمكن تجاهلها... إذ ماذا ستكون الحال لو اقتصرت الدّراسات على معطيات الرّواية التّقليديّة؟.

إنّ الدّراسات المتعلّقة بالعهد الجديد تشابه كثيرًا الدراسات القرآنيّة التي عرفت في الغرب، وإلى غاية فترات متأخّرة، متمثّلة في أعمال تيودور نولدكه Theodor Nöldeke وفرديريك شوالي Friedrich Zacharias Schwally، اللّذيْن سجّلا دورَ المقاطع المتوازية في إنجاز كرونولوجيا خاصّة بالنصّ القرآنيّ، ولكنّهما لم يستعملاها أبدًا وبقيا رهينا الرّؤية السُنيّة التّقليديّة.

السّؤال السّينوبتيكي في القرآن

يرى غيوم دي أنّ القرآن من وجهات عديدة هو نصّ تكراريّ، ينطبق ذلك بوجه خاصّ عندما يتعلّق الأمر بالقَصص. كثيرًا ما نجد أنفسنا أمام القصّة ذاتها مذكورة في مواضع عديدة من المصحف، مثلًا قصّة سجود الملائكة وعناد إبليس (سورة البقرة الآية ٣٤، سورة الأعراف الآيات ١١-١٨، سورة الحِجر الآيات ٢٨-٣٥، سورة الإسراء الآيات ٦١-٦٥، سورة الكهف الآية ٥٠، سورة طه الآية ١١٦، سورة ص الآيات ٧١-٧٨) أو ما تعلّق أيضًا بقصّة نوح (سورة

الأعراف الآيات ٥٩-٦٤، سورة يونس الآيات ٧١-٧٤، سورة هود الآيات ٢٥-٤٩، سورة المؤمنون الآيات ٢٣-٣٠، سورة نوح الآيات ١-٢٨ إلخ..)، وينطبق الوصف ذاته على أشكال أدبيّة أخرى مثل النّصوص التّشريعيّة أو ما تعلّق بمحرّمات بعض أنواع الأكل وغيرها من الموضوعات. هذا التّكرار هو دليل على القيمة التي أعطيت لهذه الآيات والأفكار التي تحتويها، سواء بالنّسبة لناسخي المصحف أو بالنّسبة للمجتمعات التي شاركت في جمع القرآن. ولكن ليس لهذا التكرار الوظيفة ذاتها دائمًا؛ إذ إنّنا في بعض الحالات نجد الآيات المتكرّرة متطابقة، مثل (سورة البقرة الآية ١٧٣ وسورة النّحل الآية ١١٥)، وفي حالات أخرى نلحظ تغيّرًا في التّعبير، الذي ربّما يشير إلى تطوّر أو تبدّل ذي دلالة ما. كيف نفسّر هذا التّوازي؟ وماذا يمكنه أن يخبرنا عن تاريخ تدوين القرآن؟ عديدة هي الفرضيّات الممكنة، نظريًّا.

التّفسير الأوّليّ لهذه الملاحظات هو ما يسمّى «التّفسير المنسجم Explication Harmonisante» والذي يقول إنّ القصّة الحقيقيّة يمكن الوصول إليها من خلال الجمع بين مختلف الرّوايات المذكورة في المصحف Corpus، وأنّ كلّ جزء، إذا ما أُخِذ على انفراد، لا يعطينا سوى شطر من المقصود. هذه المقاربة تقلّل من وجود التّناقضات بين مختلف الرّوايات؛ إذ إنّها تعتبر كلّ ما نسمّيه تناقضًا هو مجرّد المظهر الخارجيّ أو هو في بعض الجزئيّات البسيطة ليس إلّا. إذا كان طرد آدم وزوجه من الجنّة قد ذُكر مرّتين في سورة البقرة: الآيات ٣٥-٣٨. ولكن مرّة واحدة في سورتي (الأعراف الآية ٢٤ وطه الآية ١٣٢)، فإنّ بعض المفسّرين يقولون إنّ الهبوط الأوّل كان من السّماء البعيدة إلى السّماء الأولى والهبوط الثّاني من السّماء الأولى إلى الأرض. نعم، من المؤكّد أنّها تفسيرات سطحيّة. وبشكل عامّ فإنّ التّفسير المنسجم يرى بأنّه لا يمكننا فهم النصّ بشكل واضح إلّا من خلال الجمع بين مختلف أجزائه وإعادة تركيبها.

التّفسير الثّاني هو الذي اقترحه ج. فونسبروغ John Wansbrough والذي

يفترض أنّ سبب هذه المتوازيات الموجودة في القرآن يعود إلى تقاليد مستقلّة أو ربّما جهويّة أُضيفت كاملة إلى المصحف. هذه الأطروحة -في تقدير غيوم دي- تبقى عاجزة على تفسير التّشابه، وأحيانًا التّطابق في التّعبير بين الرّوايات المتوازية.

التّفسير الثّالث مثّله فريد دونير Fred.M.Donner ويرى أنّ سبب الرّوايات المتوازية هو دليل على وجود روايات شفهيّة عديدة لقصّة واحدة، بُني بعضُها على الأخرى في أوقات زمنيّة متقاربة، أي كتسجيلات متعدّدة لخطاب واحد، لرجل سياسيّ، تمّ عرضه في مناسبات عديدة خلال بضعة أيّام. إنّه بسبب الاختلافات الممكنة بين العديد من الرّوايات الشّفهيّة، وُجدت آيات عديدة تروى قصّة واحدة. إنّ فرضيّة دونير تسمح بتقديم تفسيرين اثنين، أو أنّها تحيل إلى ظاهرتين مختلفتين: وجود تعدّد في النقل الشفهيّ، من جهة، ومن جهة ثانية الأسلوب أو الطريقة التي تلقّى وفقها المستمعُ الخبر ثمّ قام بنقله.

إنّ هذه الفرضيّة الشائعة تعترضها بعضُ الصّعوبات أهمُّها: أنّها تنطلق من مبدأ أنّ كلّ النّصوص المعالَجة تعود إلى نوع أدبيّ واحد هو الوعظ الشّفهيّ، وهنا يكمن الخلل، إذ إنّ العديد من النّصوص تنتمي إلى أشكال أدبيّة أخرى.

كما أنّه، بالنسبة للسُّور الطويلة، يتعذّر اعتبار النّقل الشّفهي مرجعًا في تدوينها. ولكنّنا نبقى في مواجهة الإشكال نفسه فيما يخصّ أشكال التّطابق والاختلاف. فالتشابهات هي في الغالب قريبة جدًّا من بعضها؛ ممّا يجعل تفسيرَها يقتصر فقط على وجود مرجع واحد مكتوب.

التّفسير الرّابع: وهو ما يعبّر عنه بالمراجعة والاستئناف المستمرّ Révisons et Reprises لقصّة واحدة، والتي قد يعاد استعمالها وتكييفها معدَّلة في إطار تركيب جديد. فنحن أمام إعادة كتابة وتركيب. يوجد سؤالان، يتعلّق الأوّل بفهم متى يمكن تحديد زمن هذا الوضع (المراجعة والاستئناف) ومَن هُم المسؤولون عنه، أثناء حياة «محمّد» والذي يشاركه فيه كتبة الوحي Scribes، أو أنّ ذلك حدث في الفترة الفاصلة بين وفاة «محمّد» وزمن تدوين المصحف.

انسجام، توتّر وتكامل

يدافع نيكولاي سيناي Nicolai Sinai في دراسات عديدة عمّا يسمّيه: القراءة الإجرائيّة للقرآن Lecture Processuelle du Coran، فهو يعتبر أنّ مختلف الروايات الموجودة لقصّة واحدة هي في الأصل روايات تكامليّة. وهو يؤسّس هذه القراءة الإجرائية على أساس حُجّتين:

١. استمرار تداول الرّوايات القديمة بالموازاة مع الرّوايات الجديدة، وهو ما يعني تمكّن الروايات القديمة من المحافظة على سلطة معيّنة.

٢. أنّ النّصوص المتأخّرة تفترض نفس المعطيات الموجودة في النّصوص القديمة دون أن تكرّرها.

يبدو للوهلة الأولى، أنّ هذا التصوّر -في اعتقاد غيوم دي- قد حقّق شيئًا من المعقوليّة، ولكنّه معروف أيضًا أنّ الشّيطان يقيم في التّفاصيل. إنّ قراءة الرّوايات المتأخّرة مع أخذ الروايات القديمة بعين الاعتبار، هو شيء آخر، ولكن هذا يترك الطريق مفتوحًا أمام إمكانيّة تفسير وفهم الاختلافات والعلاقات بينها. وهو ما عملت فرضيّة سيناي على التّقليل من أهمّيّته.

لنبدأ بالحجّة الثانية، إذ إنّ الروايات المتأخّرة تفترض نفس المعطيات الموجودة في الروايات القديمة. إنّ القرآن هو بشكل عامّ نصّ إيحائيّ Allusif ويحتاج إلى الكثير من المعلومات الضّمنيّة لأجل فهمه بشكل كامل، وهذه المعلومات لا يمكن البحث عنها في نصوص قرآنيّة أخرى فقط. إنّ النّصوص القرآنيّة التي امتلكتها الجماعات الأولى للمؤمنين، ليست بالضّرورة نصوص سيحتويها القرآن، ربّما نجد في المقام الأوّل مجموعة التقاليد اليهوديّة والمسيحيّة التي تشكّل الخلفيّة النصيّة للكثير من البيريكوب Péricopes (مجموعة آيات متتالية ذات موضوع واحد) القرآنيّة والتي كانت معروفة عند منتجي النصّ وعند جزء من المستمعين. كما أنّ بعض ميزات النبوّة تمّ الاحتفاظ بها في القرآن، وبعضها الآخر تناقلها

الحديث، وبعض الوقائع لم يتمّ تدوينها في القرآن ونُسيت.

نقطة أخرى مهمّة، إنّ جزءًا من الرّواية القديمة قد نسي في الرّواية الجديدة بسبب الاعتقاد أنّ جمهور المستمعين يعرفه، أو لأنّه يمثّل مشكلًا بالنّسبة لجزء من منتجي النصّ أو بالنّسبة لبعض مستقبليه.

في الكثير من الحالات، فإنّ القراءة المنسجمة قد تؤدّي إلى نتائج عكسيّة، لأنّ سيناي Sinai يساوي بين «الإقحام» و«إعادة الكتابة». نأخذ أنموذجنا من سورة مريم (السورة ١٩)، فنجد الآيات ٣٤-٤٠ هي بمثابة خلاف مع المسيحيّة وهي بمثابة إقحام، بينما لا يمكن اعتبار الآيات ١-٣٣ نصًّا معاديًا للمسيحيّة، بل هي ربّما نصوص تقاربٍ مع المسيحيّين... قراءة الآيات ٣٤-٤٠ مع الآيات ١-٣٣ لا تشكّل أيّ انسجام... وفق قراءة سيناي سنجد أنفسنا بصدد إسقاط النصّ القديم على النصّ الجديد، لأنّ صاحب النصّ يرسم حدودًا بين المؤمنين والمسيحيّين... فالقراءة المنسجمة تجعلنا نتبنّى النّصوص المتأخّرة، وبالتّالي ننزوى ضمن التصوّرات الأرثوذوكسيّة الدّينيّة القائمة على تأجيج الصّراعات. لنأخذ مثالًا آخر: وهو مثال خَلق الإنسان في التاريخ وسجود الملائكة، فعبارة الله نفخ من روحه في آدم لا توجد إلّا في الرّوايتين القديمتين (سورة ص الآية ٧٢، سورة الحِجر الآية ٢٩) وغائبة في روايات أخرى، بالخصوص في سورة الأعراف الآية ١١، وهذا الغياب هو وفق تصوّر سيناي، ظاهرة غير ذات قيمة، أي جزء بسيط من التاريخ تمّ تركه جانبًا؛ لأنّ جمهور المستمعين يعرفونه مسبقًا وفي وسعهم تخمينه.

يعتقد غيوم دي أنّ غياب هذه العبارة ذو دلالة، ويمثّل عائقًا يشابه الذي وجد في القصص القرآنيّة المتعلّقة بيسوع، نشعر به في فهم دور الرّوح الإلهيّة في خلق (آدم والمسيح) والنتائج التّيولوجيّة التي يمكن استخلاصها حول طبيعة آدم والمسيح؛ إذ في وسع بعض الأفراد المستمعين اعتماد قراءة منسجمة بين الرّوايات القديمة مع الجديدة، واعتبار أنّ الله نفخ من روحه في آدم تبقى رواية قائمة، ولكن في المقابل فإنّ جزءًا آخر من المستمعين قد يرى الأمور من زاوية مختلفة، ويصبح في نظره أن منتجي

الرّوايات الجديدة قد أهملوا عن قصد هذا الجانب من التاريخ التيولوجيّ.

فالتناقضات، ربما، ليست بالكثيرة ولكنّها موجودة بالفعل - إذ ماذا نقول في النّموذج التالي: (سورة المائدة الآيات ٥١-٦٩-٨٢-٨٣) والتي لا تتضمّن تناقضًا ولكن يصعب وصفها بالمنسجمة، أو كذلك في النّموذج التالي: (سورة ص: الآيات ٧١-٧٣، سورة الحجر: الآيات ٢٨-٣٠) أين يأمر الله الملائكة بالسّجود لآدم بعد أن يخلقه، ولكنّ آدم أثناء هذا الأمر الإلهيّ لم يُخلق بعد، بينما في السّور (الأعراف الآية ١١ وسورة البقرة الآيات ٣٠-٣٤) يأمر الله الملائكة بالسّجود لآدم بعد تحقّق الخلق. ولكنّ السّؤال الأساس عند سيناي يكمن في وجود تكامل في النصّ القرآنيّ وتبرير لأجل اعتماد قراءة منسجمة وإجرائيّة. بينما -في تقدير غيوم دي- يجب الانطلاق من المبدأ عكسيًّا: إنّ نشاط النسّاخ في مراحل لاحقة، مبنيٌّ على قراءة منسجمة هو من عمل على تحقيق التّطبيع Normalisation بين النّصوص. إنّ قراءة سيناي الإجرائيّة التي تدّعي البعد عن أسلوب المدح هي في الأصل رهينة للنّظرة الأرثوذوكسيّة. فالتّعامل مع النصّ كما هو معطى يجرّ بالضّرورة إلى إعادة إنتاج الرؤية الأرثوذوكسيّة.

سورة ص الآيات ٧١-٨٥ وسورة الحجر الآيات ٢٦-٤٥

يقول غيوم دي إنّه في وسعنا العودة إلى الأسئلة المتعلّقة بنقل النصّ القرآنيّ، وإلى التّفسيرات الممكنة للقصص القرآنيّ، أي ما ارتبط بالمراجعة والاستئناف المستمرّ، لقصّة واحدة. سأحاول الاهتمام ببعض مظاهر قصّة سجود الملائكة وعناد إبليس والتي ورد ذكرها سبع مرّات في القرآن. (سورة البقرة: الآية ٣٤، سورة الأعراف: الآيات ١١-١٨، سورة الحجر: الآيات ٢٨-٣٥، سورة الإسراء: الآيات ٦١-٦٥، سورة الكهف: الآية ٥٠، سورة طه: الآية ١١٦، سورة ص: الآيات ٧١-٧٨).

يقترح علينا بوهلمان Pohlmann حججًا قويّة عند اعتماد الترتيب التالي: سورة ص، الآيات ٧١-٨٥ ثمّ تليها سورة الحجر، الآيات ٢٦-٤٣، وبعدها سورة الأعراف، الآيات ١١- ٢٤ وتليها سورة طه الآيات ١١٥-١٢٣، وأخيرًا

سورة البقرة الآيات ٣٠-٣٨. هناك تقارب كبير بين سورة الحجر وسورة ص، مع وجود جزءين من سورة ص متضمّنة في سورة الحجر وبنفس الترتيب. إنّ رواية سورة الحجر تبدأ بما يمكن تسميته بإضافة لاحقة، وتغيير كلمة «طين» بكلمة «صلصال من حمأ مسنون» لتبيين سبب كبرياء إبليس.

يمكننا القول إنّ أطروحة بوهلمان القائلة بوجود نشاط للكتبة النسّاخ يعتمد على نصوص مكتوبة، جدّ مقنعة فيما يخصّ سورة البقرة الآيات ٣٦-٣٨ وسورة الأعراف الآية ٢٤ وسورة طه الآية ١٢٣، ولكن ذلك لا يعني عدم وجود توافق نصّيّ حول بعض النّصوص القصيرة... فالنّصوص تمّ إعادة بنائها من خلال نصوص أخرى ولا يوجد دور مؤكّد للرّواية الشفهيّة. إنّ المحيط الذي شهد ولادة الأناجيل شهد أيضًا مولد القرآن، إنّها ثقافات تمنح للشفهيّ قيمة كبيرة، والنصوص في حاجة إلى إتقان شفهيّ وإلى تلاوة، ولكن اعتبار أنّ النصّ تمّ إعداده لأجل التلاوة لا يعني أنّه لم يستند في تدوينه إلى نصّ سابق. مهما يكن للشفهيّ من قيمة لدى هذه الجماعات، فهي القيمة عينها الممنوحة للمكتوب (إنّها ليست مجتمعات شفهيّة بالكامل- وجود الكثير من النّقوش الكتابيّة في جزيرة العرب).

إنّ ما يفسّر التّقارب القائم بين سورة ص الآيات ٧١-٨٥ وسورة الحجر الآيات ٢٦-٤٣ هو بالأساس وجود نصّ مشترك، وهو ما يفسّر تقارب بنية سورة ص مع سورة الحجر. نعم، لا يمكننا التعميم، فكلّ من الشفهيّ والكتابيّ يتداخلان في تدوين المصحف القرآنيّ. ولكن علينا الأخذ بجديّة أنّ الطبيعة السينوبتيكيّة للقرآن هي عمل كتابيّ .Œuvre Scribale

هذه هي أهمّ النّقاط الواردة في المداخلتين اللّتين ألقاهما غيوم دي -قمنا بترجمتها بتصرّف- واللتان هما بمثابة شرح وتوسعة لأطروحته المعروفة بالكتابة والمراجعة المستمرّة للقرآن، والتي انتهت نسبيًّا زمن الخليفة الأمويّ عبد الملك بن مروان. فوجود نصوص أولى لا يعني وجود قرآن أوّل كامل ومُنتهٍ في الفترات الأولى من التاريخ التأسيسيّ.

المناقشة

إنّ القرآن -في نظر غيوم دي- ليس نصًّا متميّزًا عن بقية النّصوص الدّينيّة التي عرفت بها العصور القديمة المتأخّرة (اليهوديّة والمسيحيّة)l'antiquité tardive، ويظهر ذلك واضحًا من خلال تبنّيه للعديد من القصص التّوراتيّة والمسيحيّة وانخراطه في النّقاشات الكبيرة التي عرف بها، قبله زمنيًّا، التقليد اللاهوتيّ اليهوديّ والمسيحيّ، وخصوصًا فيما تعلّق بالجانب الايسكاتولوجيّ (القيامة، الحساب والعقاب...). إنّه نصّ يناقش تلك المسائل اللاهوتيّة الكبرى ويقدّم تفسيرات لها. كما أنّه أدبيًّا يتميّز ببعض التشابه مع ما سبقه من النصوص الدّينية الشّرعيّة أو المنحولة (سورة ٥٥ الرحمان تشابه المزامير)، قصّة أهل الكهف ورحلة الإسكندر الأكبر، موجودة في التراث السّريانيّ... إلخ

و لكن -دون الخوض في فكر غيوم دي- بالحجم الذي لا يتطلّبه هذا البحث البسيط، نقول إنّه من المدافعين عن الفرضيّة التالية: لا يمكن أبدًا التّسليم بالمقولة التاريخيّة التي تضمّنتها كتب الأوائل، وبالخصوص صحيح البخاري، والتي مفادها أنّ المصحف الذي بين أيدينا هو عينه المصحف العثمانيّ، والذي -وفق الرواية الرسمية- تمّ تدوينه من قبل مجموعة من الصّحابة ترأسّها الصحابيّ زيد بن ثابت. بل هو -في اعتقاده- كتاب ساهم في إنجازه وجمع مكوّناته العديدة مجموعة كبيرة من النسّاخ بالاعتماد على نصوص مكتوبة، في مراحل تاريخيّة متتالية، انتهت نسبيًّا زمن الخليفة عبد الملك بن مروان. مضمون السّور يوحي - في نظره بهذا الإنجاز المتتالي للمصحف، كما أنّ الدّراسات التي أجريت بالاعتماد على الكربون ١٤ تبيّن بأنّ معظم المخطوطات التي عثر عليها تعود إلى الفترة المذكورة، أي نهاية القرن السابع للميلاد.* ٢

لنحاول مناقشة مضمون المدخلتين وما تخفيه النصوص من معوّقات إبيستمولوجيّة يمكن تجاوزها في إطار البحث العلميّ:

إنّ غيوم دي يتعامل ظاهريًّا مع النصوص وبشكل مجرّد، ويسمّي هذا الاختيار بالبحث في الأصول، وكأن السُّور والآيات ولدت من ذاتها ولا تنتمي إلى بيئة اجتماعيّة جغرافيّة وتاريخيّة يمكن وصفها ومعرفتها ومن ثمّ فهم علاقتها بمحتوى النصّ.

إنّ أطروحة غيوم دي تتعامل مع الآيات كعناصر مجزَّأة من الإطار العامّ، وهو ما لا يسمح بتحقيق مقاربة دقيقة لها.

إنّ هذه القراءة للقرآن (السينوبتيكيّة) لا تسمح -في تقديرنا- بفهم النّصوص فهمًا جيّدًا بل هي تجعل منه وحدات مستقلّة تنسخ بعضها ومتكرّرة عبثيًّا، وبالتالي يصبح من السّهل ودون أيّ عناء تشبيهها بالإشكال السينوبتيكي المعروف في الأناجيل.

توجد قراءات أخرى للقرآن لا تتعامل مع ظاهر الآيات بل مع مضمونها، ودون تجزئتها، من خلال قراءة البيئة التي ولدت فيها، (ولكن غيوم دي غير مقتنع بجدوى هذا المنهج في المقاربة)، والتي نعتبرها أكثر معقوليّة في مناقشة مضمون السُّور دون تجزئتها، بل هي تقيم مقاربتها بناءً على فهم المحيط الجغرافيّ والاجتماعيّ لجزيرة العرب ومدى علاقته بمضمون الآيات. وهو ما عبّرت عنه بدقّة كبيرة الباحثة جاكلين شابي Jacqueline Chabbi في كتابها «القرآن من دون تشفير، حضور الرّموز التّوراتيّة في جزيرة العرب.Le Coran décrypté, figures bibliques en Arabie». إنّ كلّ الرّموز التي تمثّلها الآيات القرآنيّة مستمدّة من البيئة الاجتماعيّة والجغرافيّة للواقع العربيّ ومن دون فهم هذا الواقع لن يصبح يسيرًا الوصول إلى دلالات صحيحة، بل ربما سنضيع في متاهات المعنى وفي إسقاطات غير مفيدة.

كما توجد العديد من القراءات الأخرى للنصّ القرآنيّ، ربّما أهمّها قراءة ميشيل كويبرس Michel Cyupers في كتابه «في نظم القرآن La Composition du Coran» الذي يرى في السّور القرآنيّة بنيات متكاملة تحتوي بنية خفيّة واحدة هي مفتاح النصّ، موجودة في كلّ سورة يجب البحث عنها لأجل فهم الدّلالة العميقة للسّورة. فالسّور القرآنيّة تنتمي إلى نظام البلاغة السّامية وأهمّ ما يميّزه هو الافتقاد إلى الصّورة الكلاسيكيّة الموجودة في الخطاب الإغريقيّ أي

المقدّمة والموضوع والخاتمة. لا يوجد في نظر ميشيل كويبرس تكرار، بل إنّ كلّ آية لها دلالتها الخاصّة ضمن الإطار الذي وجدت فيه، يجب البحث وفهم تلك الدلالة ضمن النسق العامّ. وقد قام بإنجاز العديد من البحوث على بعض السُّور مثل سورة المائدة، سورة الإخلاص... إلخ، وهو ينفي وجود تناقض أو تكرار في القرآن، بل إنّه يعتبر آياته متماسكة بشكل جيّد ويصعب فصل بعضها عن بعض.

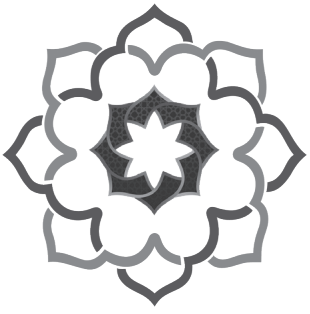
هذا العرض لغيوم دي يخفي إشكالًا كبيرًا -قيد النّقاش بين مختلف المدارس العلميّة المعاصرة اليوم- والذي مفاده السّؤال التالي: هل القرآن الذي وصلنا هو من مصحف عثمان؟ أم هو نتيجة مراجعة وتعديل مستمرّين انتهى نسبيًّا في زمن الخليفة عبد الملك بن مروان؟ ما السرّ في وجود ذلك التّشابه والتكرار في القرآن؟ التّفسير الوحيد الذي يقترحه هو «الكتابة والمراجعة المستمرّة» التي تتضمّن تعديلات أو إضافات، في كلّ فترة.

حاولنا -قدر الإمكان- من خلال هذا العرض المقتضب تقريب القارئ العربيّ من واقع البحوث المعاصرة حول القرآن والتراث الإسلاميّ، والتي يتمّ العمل بها في معاهد كبرى لدى مجتمعات ما وراء البحار، في زمن لا تزال البيئة العربيّة فيه تضفي الكثير من القداسة على الموروث الفقهيّ للقرون الوسطى وترفض كلّ انفتاح على البحث المعاصر وما يخفيه من أسرار وإشكالات. من المفترض أن تكون بيئة هذه البحوث هي الجامعات والمعاهد في الأوطان العربيّة.

المراجع

/ ١ص ٢٣٤/ ٢٦٠ من المرجع.

Hérésies: une construction d’identités religieuses / Guillaume Dye / 2 Editions de l’Université de Bruxelles 2015.



ترجمة ملخّصات المحتوى

Summaries of Researches and Articles

The Role of French Orientalist León Gauthier (1862- 1949) in the Cultural Dialogue Between East and West

Anwar Mahmoud Zinati (*)

This essay examines the work and intellectual output of the French Orientalist León Gauthier. It is the first study in Arabic which explores the thought of Gauthier, a prominent orientalist who has received wide acclaim but has not gained ample recognition in studies which provide an impartial presentation of his thought and introduce him to the Arab reader. The essay discusses in detail the perspective of Gauthier and his role in the cultural dialogue between East and West. It is important to mention that despite the variety in its aims (which include religious and missionary objectives), colonial orientalism was not entirely lacking in scholarly benefits, even if these were not intended in particular. This essay presents a descriptive-critical review of Gautheir's most important ideas on the cultural dialogue between East and West, for the purpose of reaching logical conclusions on a critical era of the history of relations between the two. The essay employs a historical approach, and makes an occasional use of analytical-critical and descriptive approaches.

Keywords: French Orientalism, León Gauthier, Cultural Dialogue, Cultural Communication Between East and West.

(*)- **Ain Shams University, Egypt**

Nöldeke's Selective Approach to the Holy Quran and Its Effect in Generating Fallacies Which Allege the Distortion of the Holy Text

Sajid Sabah al-Askari (*)

Many of the fallacies promoted by orientalists are founded on projections on certain hadiths. These projections are rooted in intellectual, political or other such backgrounds, for the purpose of consolidating a misconception among Western and Eastern audiences by casting doubt on the source of the Quran and attempting to present it as a distorted text. This process has generated a set of fallacies regarding the authenticity of the Quran based on a selective method which orientalists have adopted in their studies. This method entails that the orientalist selects a certain perspective among proposed theories and viewpoints in a specific discipline, or relies on certain opinions or narrations to establish a specific vision, with the aim of judging the other in the light of that vision. Selectiveness in this sense means the projection of ideas by choosing what suits the personal cultural background of the individual carrying out the projection.

This essay discusses the selective methodology adopted by the German orientalist Theodor Nöldeke in his study of the Quran, a methodology which generates fallacies which entail the false claim of the distortion of the Quran. This essay first deals with the allegation of the distortion of the Holy Quran, concerning the omission of verses, the abrogation of the recitation of certain verses, and the variant readings. The second section discusses topics which might contribute to the allegation of the occurrence of distortion in the Quran, such as the compilation of the Quran by relying on a single witness or two witnesses, and the seven aḥruf theory.

Keywords: Nöldeke, Selective Methodology, Abrogation of Recitation of Certain Quranic Verses, Variant Readings of the Quran, Compilation of the Quran.

(*)- **Researcher at Imam Jaafar Al-Sadiq University, Thi Qar Branch, Iraq.**

The Quran and Pre-Islamic Poetry According to Tisdall

Mahmoud Kishaneh(*)

This essay examines the nature of the position of British orientalist William St. Clair Tisdall on the Holy Quran and pre-Islamic poetry. It attempts to prove that Tisdall believed that the Quran borrowed content from pre-Islamic poetry, and that Tisdall even reached the extent of alleging a human origin to the Quran.

This essay attempts to clarify Tisdall's stance toward the Quran and the pre-Islamic poetry of Imru' al-Qays and Ummaya ibn Abi al-Salt. It strives to reveal Tisdall's position: Did he adopt the allegation of borrowing or did he oppose it? And if he opposed it or did not fully accept it, then why did he mention it in his book? The essay also aims to present a scholarly response which demonstrates the error of the premises which this allegation proceeds from. The response is based on two matters: an outer critique of the poetical texts cited by Tisdall, and an inner critique which exposes many points which refute Tisdall's opinion. Thus, this essay aims to reveal the flawed foundation of this allegation, which leads to its collapse. It is also relevant to recognize Tisdall's bias against anything Islamic, as this will serve to clarify that his work represents an attempt to cast doubt on the divine origin of the Holy Quran. The essay employs an analytical-critical approach which first analyzes Tisdall's position on the issue, and then critiques it at a scholarly and religious level.

Keywords: Quran, Pre-Islamic Poetry, Tisdall.

(*)- **Egyptian Researcher and Author. Lecturer at the University of Cairo, Khartoum Branch**

lived in an environment which was not aware of these fields of knowledge.

As for the orientalist allegations which claim that Prophet Muhammad collected the stories from Jewish or Christian sources, such claims collapse when faced with historical criticism. An examination of the figures whom orientalists claim to have influenced the Quran proves the failure of this claim. So does the comparative study of Biblical and Quranic stories which reveals a fundamental contrast between both; Biblical stories attribute immoral actions to prophets, and ascribes drunkenness, nudity, fornication, deception, and idol-making to them, while the Quran, on the other hand, elevates prophets to a high moral status and praises their ethical qualities.

As for the orientalist attempt to deny the miraculous nature of the Quran by accusing it of being an incoherent text due to an alleged lack of thematic unity among the verses, the presence of repetition, and the multiplicity of readings, this involves a misapplication. Orientalists have treated the Quran as a philosophical, literary or historical book whereas the Quran possesses its own unique style. It is not subject to the usual rules of composition and expression, rather its style is based on the ultimate purpose for which it was revealed -the guidance of human beings. The lack of thematic unity and the presence of repetition superbly serve this goal, as the former is in harmony with human nature in its variety of dimensions, circumstances and needs, while the latter is an educational method which contributes to character building.

Keywords: Inimitability, Quran, Prophet Muhammad (ﷺ), Orientalists.

Inimitability of the Quran: A Foundational-Critical Review of Orientalist Fallacies

Samer Tawfiq Ajami(*)

Upon examining the work of orientalists, one might discern a hostile oriental stance toward the Holy Quran, represented by claims such as the denial of the inimitability of the Holy Quran. In fact, orientalists have presented a number of fallacies in an attempt to prove their point. The critique and discussion of these orientalist fallacies is founded on identifying the indicators of inimitability and applying them to the Holy Quran. They are as follows: proclamation of prophecy, presenting a challenge, emergence of the inimitable object/occurrence, and the failure of the challenged party to produce a similar output. Thus, the argument may be phrased as follows: Muhammad (ﷺ) declared his divine prophecy and challenged people with the Quran, proclaiming their failure to produce anything like it. Historical evidence bears witness to this fact, for the Arabs who enjoyed a high literary tradition were unable to rise to the challenge, and acknowledged that the Quran could not have been produced by a human. The language of the Quran proved to be essentially different from any work of literature from the seventh century.

Furthermore, the Quran is a miracle not only in its linguistic aspect, but also in its doctrinal, ethical and legislative dimensions. It is full of miraculous aspects such as its capacity to accomplish spiritual transformation, its narration of the accounts of prophets, its mention of scientific facts which have only been revealed in modern times, its inner harmony, its unprecedented rhetoric, and its aesthetical representation. This is especially emphasized when we recall that Prophet Muhammad (ﷺ)

(*)- **Researcher of Quranic Studies, Lebanon.**

The Encyclopedia Entry on Islam in the General Encyclopaedia: Review and Criticism

Ahmed Al-Bahnasi (*)

Despite the prevalence of political concerns in the intellectual output of Israeli orientalism, religious themes have also made an appearance. This is evident in the article אִסְלַאם ("Islam") in the General Encyclopaedia, published in the Hebrew language and edited by the Jewish historian and writer Jospeh Klausner. The entry extends for 38 pages within the encyclopedia and includes a number of false assumptions about Islam and its origins. It most notably attributes Islam to Jewish and Christian sources, and describes Islamic conquests as "occupations."

This essay presents objective historical and scholarly evidence on the impossibility of Islam being influenced by Judaism and Christianity, as well as evidence from the writings of impartial orientalists who have maintained that Islamic conquests were not occupations but rather expansions aimed at spreading religion and eliminating oppression. The essay also critiques the most prominent methodologies employed by the author of the encyclopedia entry. It demonstrates that the "effect on/influenced by" approach is not objective, but is rather founded on depriving an intellectual phenomenon from its content, and attributing it to outer elements. The essay also detects how the author employs the "projective" approach to describe Islamic conquests as "occupations" in various parts of the entry, without providing any scholarly evidence or historical poof for his claim. This confirms that the author's use of this methodology is purely subjective. The author also uses the "descriptive" approach, as the nature of the article is encyclopedic and is expected to provide as much information as possible. Nonetheless, the author does not adhere to this approach throughout his article but uses other methodologies which serve his ideology.

Keywords: Islam, Quran, Muhammad, Encyclopedia, Judaism, Christianity.

(*) **Egyptian Researcher on Israeli Orientalism.**

La Vie de Mahomed (The Life of Muhammad) by Henri de Boulainvilliers:

Knowledge of History and Astronomical Sciences Reveal the Genuineness of Prophet Muhammad's (ﷺ) Message

Dr Makki Saadallah' (*)

This essay analyzes the work of the French Orientalist, Count Henri de Boulainvilliers, through his book The Life of Muhammad which includes "contemplations on the Muhammadi religion and the traditions of Muslims." This book is distinguished by being a biography which discusses the life of Prophet Muhammad (ﷺ) with a certain degree of objectivity compared to works on Prophet Muhammad (ﷺ) which are a product of the West in general or orientalism in particular. This may be traced to De Boulainvilliers' intellectual project which he founded on revision, investigation and criticism, an objective and moderate scholarly approach, the rejection of surface reading, and the refusal of ideological impulsiveness or sectarian biases in the recording of history.

De Boulainvilliers did not resort to comparing between writings or reviews for rectification, or embarking on doctrinal dialectics by defending a certain affiliation, but relied on a scholarly method, a knowledge of history, and astronomical sciences – and this constituted a new turning point in the study of the biography of Prophet Muhammad(ﷺ). This essay aims to examine the methodology and scholarly perspectives which De Boulainvilliers applied to Prophet Muhammad's (ﷺ) biography, which were contrary to the opinions of the thinkers of the Age of Enlightenment and De Boulainvilliers' contemporary orientalists. Thus, De Boulainvilliers reached fair conclusions regarding a central figure which has long occupied human thought.

Keywords: Muhammad, Henri de Boulainvilliers.

(*) - **Researcher and Professor. Tebessi University, Algeria.**

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