بسم الله الرحمن الرحيم

دراسات استشراقية
رئيس التحرير
السيد هاشم الميلاني

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

دراسات استشراقية
تدقيق اللغة العربية
الأستاذ حسين طالب

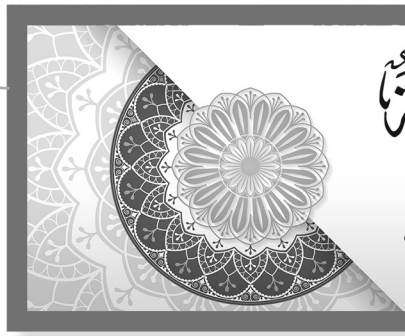
دراسات استشراقية
تدقيق اللغة الإنكليزية
الأستاذة هبة ناصر

دراسات استشراقية
التصميم والإخراج الفني
علي مير حسين

دراسات استشراقية
فصلية تعنى بالتراث الاستشراقي عرضاً ونقداً

للتواصل

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



دراسات استشراقية

فصلية تعنى بالتراث الاستشراقي عرضاً ونقداً

تصدر عن: المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجية

الرقم الدولي ISSN: 2409-1928

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية 2466

العدد ٣٦ خريف ٢٠٢٣م / ١٤٤٥ هـ

قواعد النشر

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

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

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

٣. أن يُكتب البحث باللّغة العربيّة، ويُرسل منه نسخة إلكترونيّة بصيغتي Word وpdf، بحدود (٥٠٠٠–٧٠٠٠) 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 أعمالهما.

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

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

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

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

جانب مدير تحرير مجلة دراسات استشراقيّة المحترم

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

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

١٧. تخضع الأبحاث المستلمة لبرنامج الاستلال العلمي Turnitin.

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

١٩. تخضع الأبحاث لتقويمٍ سرّي لبيان صلاحيّتها للنشر، ولا تعاد الأبحاث إلى أصحابها سواء 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

لماذا محمدﷺ؟؛ قراءة في جذور نظرة المستشرقين إلى النبي محمدﷺ
حسن أحمد الهادي ٩

القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية

ترجمة القرآن في الاستشراق الفرنسيّ ـ قراءة نقديّة ـ
حمدان العكله ١٩

ترجمة القرآن ومعضلة الفاصلة القرآنيّة
أ.د. ابن عبد الله الأخضر ٤٩

التراث الإسلامي والعربي في الدراسات الاستشراقية

نقد العقل الاستشراقي عند هيجل
أحمد عبد الحليم عطية ٧٠

مقارنة بين قراءة نصّ نقش النَّمارة الجديدة لزكريا محمّد
شافية بنت عبد القادر ، أ.د صالحة حاج يعقوب ١٠٣

موقف المستشرقين الألمان من الحركة الصوفيّة في الإسلام
د. عادل سالم عطية جاد الله ١٤٧

الرِّحلات النسائية وشغف المغامرة
رحلة رينولد لادريت دو لاشاريير إلى بلاد المغرب الأقصى سنة ١٩١٠م-١٩١١م
(نموذج فريد في الكتابة الرِّحليَّة النِّسائيَّة الفرنسيَّة حول مغرب ما قبل الحماية)
د. عادل بن محمد جاهل ١٧٥

قراءات علميّة في الفكر والتراث الاستشراقي

قراءة في كتاب "ترجمة القرآن عند المستشرقين" (مقاربات نقدية)
من سوء الفهم إلى التَّوظيف الإيديولوجيّ والهيمنة الثَّقافيَّة
خضر أ. حيدر ٢١٠

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

لماذا محمّد صلى الله عليه وآله؟
قراءة في جذور نظرة المستشرقين إلى النبي محمد صلى الله عليه وآله

الحمد لله ربِّ العالمين، وصلَّى الله على سيِّدنا محمَّد صلى الله عليه وآله، وعلى آله الأطهار الميامين عليهم السلام، وبعد...

لطالما شغلت شخصيَّة نبيِّ الإسلام محمَّد صلى الله عليه وآله، وتاريخه، وسيرته، ورسالته السَّماويَّة...، المستشرقين على اختلاف مدارسهم، واتِّجاهاتهم، وتوزُّعهم الجغرافي في الغرب؛ ولذلك أكثروا من التَّأليف، والتَّنقيب، والبحث في قضايا ترتبط بنبيِّ الإسلام محمَّد صلى الله عليه وآله، بل وبكلِّ ما يرتبط بالنُّبوَّة، والرِّسالة، ومصدر القرآن الكريم، والوحي، ولغة القرآن، وحتَّى ملامح النَّبيِّ محمَّد، وبعض تفاصيل سيرته وحياته...، وعندما نقارب هذه الكتابات موضوعيًّا، ونسلِّط النَّظر عليها منهجيًّا، ومضمونيًّا، سيتَّضح لنا أنَّ القسم الأكبر من المستشرقين الَّذين كتبوا عن نبيِّ الإسلام صلى الله عليه وآله، لم يكتبوا بموضوعيَّة، ولم يراعوا منهجيَّةً منسجمةً مع القضايا المبحوثة، ولذلك كانت أغلب النَّتائج الَّتي قدَّموها للنَّاس متقاربةً من حيث التَّشويش، والتَّشويه، ومجافاة الحقيقة، فضلًا عن عدم الدِّقَّة المضمونيَّة، والمنهجيَّة.

ولهذا لم تكن الصُّورة الَّتي رسمها الغربيِّون للنَّبي محمَّد بن عبد الله صلى الله عليه وآله الموصوف في القرآن الكريم بنبيِّ الرَّحمة، وصاحب الخُلق العظيم، وأنَّه لا ينطق

عن الهوى، وليدة أقلام المستشرقين المعاصرين الباحثين عن معرفة ديانات الآخرين، وحضارتهم كما هو حال العلماء، والمؤرِّخين، بل إنَّ بدايات تشكُّل صورة «محمَّد»ﷺ عند الغربيِّين قد بدأت في القرون الوسطى بخلفيَّات دينيَّة، واستعماريَّة كثيرة، وذات صلة بالمنظومة الفكريَّة الغربيَّة، ومخيالها الأدبي، ووعيها الجمعي، بناءً على تصوُّرات نمطيَّة، ورؤى مشوِّهة، وأيديولوجيَّات اقصائيَّة معتقِّدة بتفوُّقها المعرفي، والعرقي، ومؤمنة بدونيَّة «الآخر».

ويشير إلى هذه الحقيقة إدوارد سعيد في كتابه «الاستشراق» بقوله: «لقد كُدِّست فوق محمَّدﷺ في العصور حزمة من الخصائص الَّتي تطابقت مع شخصيَّة أنبياء «الرُّوح الحرَّة» الَّذين ظهروا في أوروبا في القرن الثَّاني عشر، وادَّعوا أنَّهم صادقون، وجعلوا وراءهم أتباعًا». وبطريقة مشابهة، فما دام محمَّد قد عُدَّ ناشرًا لوحي زائف، فقد أصبح هو كذلك تجسيدًا للشَّبق، والفسق، و...، وسلسلة كاملة من الخيانات المتنوِّعة الَّتي اشتقت جميعًا بصورة منطقين من انتحالاته المذهبيَّة[١].

ولهذه الغاية فقد خاض في موضوع سيرة المصطفى، وتاريخهﷺ حشد هائل من المستشرقين، ونخب فكريَّة بمختلف توجُّهاتها، وانتماءاتها، من أدباء، وكهنة، وأكاديميِّين، ومثقَّفين، وصولًا إلى المفكِّرين الكبار، بمناهج مختلفة ومقاربات متنوِّعة، لكن يحكمها جميعًا أحاديَّة المرجعيَّة، وخلفيَّاتها الدِّينيَّة، والاستعماريَّة الَّتي اتَّسمت بتحريف التَّاريخ، وتزوير الوقائع، وتشويه الجميل، وتدنيس المقدَّس. وقد وظَّف هؤلاء الكتَّاب، والباحثين معارفهم، وأرصدتهم الثَّقافيَّة، وآليَّاتهم المنهجيَّة، وأدواتهم التَّحليليَّة لتسويق خطابات عدائيَّة مشوِّهة، تفتقد لكلِّ مقوِّمات البحث التَّاريخي العلمي، عل سيرة نبيِّ الإسلام، والكتاب السَّماوي الَّذي نزل عليهﷺ من السَّماء.

وللشَّاهد على ما ذكرناه نورد ما جاء في دراسة للباحث رينو تيرم (Renaud

[١]- إدوارد سعيد، الإستشراق، المعرفة، السُّلطة، الإنشاء، نقله إلى العربيَّة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربيَّة، الطَّبعة العربيَّة الرَّابعة ١٩٩٥ ص٩٩-١٠٠.

TERME) في أطروحته الموسومة بـ«تلقي النُّخبة الفرنسيَّة للإسلام بين ١٨٣٠ – ١٩١٤» ما يبيِّن آثار هذه المنهجيَّة في دراسة سيرة النَّبيِّ ﷺ، حيث يقول: «لم يتمكَّن الفرنسيِّون من حَجب صورة الإسلام الَّتي غرسها مسيحيِّو العصور الوسطى في نفوسهم وعقولهم، بين ١١٠٠ و١١٤٠، فجاءت النُّصوص، والتَّعقيبات عن محمَّد، والإسلام ذات طبيعة خياليَّة بحتة». ويواصل الباحث بأنَّ الأحكام، والرُّؤى المشكَّلة حول الإسلام، ورسوله الكريم هي نتائج لقراءات متحيِّزة تستند في بنائها إلى الأساطير الفلكلوريَّة، والقصص البيزنطيَّة المتخيَّلة الَّتي تمَّ إسقاطها بقصديَّة على بنية الإسلام، وتشريعاته، بمباركة الكنيسة المسيحيَّة، «وإنَّ النُّصوص الَّتي تمَّ إنجازها تمثِّل القاعدة المعرفيَّة المسيحيَّة للإسلام حتَّى نهاية القرن السَّابع عشر، وبطريقة إراديَّة، أو لا إراديّة فإنَّ هذه التَّرجمات غالبًا ما تكون محرَّفة، ومضلَّة لأنَّها تشوِّه، وتحتقر، وتسخَر من الرَّسول، وأحكام الوحي الإسلامي»[1].

ويتَّضح هذا الأمر أكثر عندما نتتبَّع بعض كتابات الغربيِّين في السِّيرة النَّبويَّة، ووصف شخصيَّة النَّبيِّ ﷺ الخاصَّة، والدِّينيَّة، والقياديَّة، وفي ما يلي باختصار صورة رسول الله محمَّد ﷺ في كتابات القرون الوسطى، الَّتي ما تزال كما هي إلى حدٍّ كبير عند الكثيرين حتَّى اليوم. فتارة يتَّهمون النَّبيَّ ﷺ أنَّه مصاب بداء عصبي نفسي، وأنّه يستمدُّ أفكاره، وتشريعاته من سيكولوجيَّته الخاصَّة، فيختلي بنفسه للتَّأمُّل، ربَّما لأنَّه مصاب بداء عصبي، فتحوَّل إلى شخص كثير الرُّؤى، اللَّاإراديَّة، والهلوسات المرضيَّة، الَّتي آمن بها كحقائق سيطرت على سلوكيَّاته فيما بعد»[2]. وأخرى ينزِّلونه منزل حكَّام الأرض الفاسدين، وأنَّه يملي على الملك جبرائيل، وكما يقول بعضهم: «نراه يمارس نزوات الحاكم، يشكِّل حريمًا، يُدشن، ويؤسِّس سياسة ماكرة، تجسِّد الطُّموحات، والانتقام، فهو الَّذي يملي حاليًا على الملك

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

[2]- Wetzer, Welte, Dictionnaire encyclopédique de la Théologie catholique, Tome XIV, Gaume Frères et J. Duprey, 1862, p117.

جبريل الآيات الَّتي يراها نافعة، فتحوَّلت نبوءته إلى أوامر مفروضة على الله»[1].

ويحاول ثالث أن يثبت أنَّ محمّدًا -كما في المسيحيَّة الشَّرق أوسطيَّة- كان في البداية تلميذًا للرَّاهب النَّسطوري سرجيوس بَحِيرا[2] بزعم أنَّه تلقَّى منه بعض المعلومات الأساس عن التَّوراة والإنجيل، وبعد ذلك أعلن نفسه نبيًّا، وكوَّن عقيدة خاصَّة به.

وخلال القرن الثَّالث عشر أكمل كتاب السِّيرة الأوروبيُّون كتاباتهم عن النَّبيّ بسلسلة من الأعمال الَّتي كتبها أمثال «بدرو باسكوال» Pedro Pascual، ورامون لول Ramon Llull، وريكولدو مونتي دي كروتش Ricoldo de Monte Croce، في هذه الأعمال يصوَّر محمَّد على أنَّه دجَّال، وأنَّ الإسلام ما هو إلَّا هرطقة مسيحيَّة. أمَّا حقائق مثل اعتقاد المسلمين بأنَّ النَّبيَّ كان أميًّا، وأنَّه تزوَّج أرملة ثريَّة، وتزوَّج لاحقًا عدَّة زوجات، وأنَّه حكم مجتمعًا، ولذا شارك في عدد من الحروب، وأنَّه مات مثل «شخص عادي» على عكس الاعتقاد المسيحي بنهاية الحياة الدِّنيويَّة للمسيح بشكل خارق، فكانت كلُّها تفسَّر بأسوأ ما يمكن[3].

ومن الأساطير الَّتي نشرت عن النَّبي محمَّدﷺ في القرون الوسطى، تلك القائلة إنَّه ساحر كبير، استطاع عن طريق السِّحر، والخداع تحطيم الكنيسة في إفريقيا، وفي الشَّرق، وإنَّه سمح بالدَّعارة، وبالفسق، لكسب مزيد من الأتباع (وصولًا إلى حدِّ القول، والزَّعم بأنَّ القرآن نفسه يتساهل، ويتسامح مع اللِّواطة[4]. وفي تآليف أخرى ألبسوا محمّدًا قوَّة ماردة جبَّارة، ذات منشأ جنِّي، أو سحري عظيم، أكسبته

[1]- Marius Fontane, Histoire universelle, Mahomet (de 395 à 632 ap. J.-C.) Alphonse Lemerre, Editeur, Paris, MDCCCXCVIII, p342.

[٢]- نقلاً عن أليكس جورافسكي، الإسلام والمسيحية، ترجمة: د. خلف محمد الجراد، عالم المعرفة، العدد ٢١٥، نوفمبر ١٩٩٦، الكويت، ص٧٤.

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

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

[٤]- نقلاً عن أليكسي جورافسكي، الإسلام والمسيحية، ترجمة: د. خلف محمد الجراد، عالم المعرفة، العدد ٢١٥، نوفمبر ١٩٩٦، الكويت، ص٧٤.

قدرات فائقة على خلق عجائب خياليَّة وهميَّة، لجذب الجهلة، وعامَّة النَّاس، ومحدودي الأفق[١].

وفي مخطوطة ترجمة روبرت كيتون اللَّاتينيَّة للقرآن الكريم المحفوظة في المكتبة الوطنيَّة الفرنسيَّة رقم (BnF MS Arsenal ١١٦٢) ظهر رسم رسول الله ﷺ بهيئة وحش بحري له رأس إنسان، وجسم، وذيل سمكة[٢].

وأورد الباحث الألماني الدُّكتور أحمد فون دنفر في بحثه الفريد عن ترجمات القرآن للُّغة الألمانيَّة، أنَّه أحصى واحدًا وأربعين نوعًا من الشَّتائم الَّتي تستخفُّ بالرَّسول ﷺ، وتحطُّ من قدره في موضع واحد من مقدِّمة البروفيسور «صامويل فريدريش غونتر فال» لترجمته للقرآن الصَّادرة عام ١٨٢٨م[٣].

وفي دراسة أجريت على تاريخ ترجمة القرآن الكريم في أوروبا من (١١٤٠-١٩٠٠م)، وشملت ثلاثًا وسبعين ترجمة، يقول الباحث معدُّ الدِّراسة: وجدت إجماعًا تامًّا لدى كلِّ المترجمين على نسبة القرآن الكريم إلى محمَّد ﷺ بعدِّه مؤلِّفه. وقد بدت هذه التَّرجمات في مجملها، كأنَّها مباراة في شتم الرَّسول ﷺ، تبدأ من الغلاف الخارجي مرورًا بالمقدِّمة ثمَّ النَّصِّ والحواشي.

ولا نريد مراعاة للموضوعيَّة مناقشة هؤلاء المستشرقين بخلفيَّة أيديولوجيَّة، بل بروحيَّة بحثيَّة موضوعيَّة تستند إلى الثَّوابت العلميَّة الَّتي تقتضي التزام الباحث العودة إلى المصادر المعتمدة، والموثوقة عند مَن نريد دراسة فكره، أو أطروحته في أيِّ مجال من المجالات الدِّينيَّة، أو العلميَّة بشكل شامل، ومفصَّل. وهو ما

[١]- أليكسي جورافسكي، الإسلام والمسيحية، ترجمة: د. خلف محمد الجراد، عالم المعرفة، العدد ٢١٥، نوفمبر ١٩٩٦، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، نوفمبر ١٩٩٦، ص٧٥.

[٢]- نقلاً عن أليكسي جورافسكي، الإسلام والمسيحيَّة، ترجمة: د. خلف محمد الجراد، عالم المعرفة، العدد ٢١٥، نوفمبر ١٩٩٦، الكويت، ص٧٤.

[3]- Ahmad von Denffer, History of Qur'an Translation in Germany.
مجلة البحوث والدِّراسات الإسلاميَّة، العدد الثَّالث، السَّنة الثَّانية، مجمع الملك فهد لطباعة القرآن الكريم بالمدينة المنورة.

فقده الكثير من المستشرقين في دراستهم شخصيَّة النَّبيِّ ﷺ، وسيرته، والشَّريعة الَّتي جاء بها، حيث تحكَّم بدراساتهم الخلفيَّات الفكريَّة، والأيديولوجيَّة، والنَّظرة الدُّونيَّة إلى الآخر، وهذا غاية السُّقوط البحثي، والمنهجي.

هذا إلى جانب عدم مراعاة الغربيِّين لأخلاقيَّات البحث العلمي الأوَّليَّة، وإلَّا كيف نفسِّر النُّعوت القبيحة الَّتي نُعت فيها نبيُّ الإسلام ﷺ، والعجب من شخصيَّات تدَّعي العلم، والمعرفة، وتنسب الحضارة، والمدنيَّة، والتَّقدُّم إليها كيف تتعامل مع المعرفة المتعلِّقة بتاريخ الآخرين، ودينهم وعقائدهم بهذا السُّقوط الأخلاقي، والعنصريَّة البحثيَّة.

ولم يغب عن هذا المشهد صناعة الصُّورة، والموقف الانفعالي اتِّجاه النَّبي كشخص، وكرسول من عند الله في المنتديات العلميَّة، وصناعة رأي عام سلبي، وحاقد عند الطَّبقات المثقَّفة، والعامَّة ليتكوَّن لدى الجماعة عداء من هذا النَّبي، ودينه وهو ما حصل بحسب ما سجلت الدِّراسات التَّاريخيَّة.

ولم يكتف المستشرقون بالعمل بمختلف الوسائل على محاولة إسقاط شخصيَّة النَّبيِّ ونبوَّته، بل عدُّوا القرآن الكريم هدفًا آخر لدراساتهم، وهو ما يفسِّر تصدِّي كبارهم، وصغارهم لترجمة القرآن مع ما في هذه التَّرجمات من ضعف وخلل منهجيٍّ. وأقلُّ ما يقال في هذه التَّرجمات إنَّها تقدِّم القرآن الكريم منتجًا ثقافيًّا بشريًّا مؤسَّسًا على الأساطير، وتعاليم دينيَّة مستقاة من الكتب السَّماويَّة السَّابقة، بدقة وذكاء من محمَّد ﷺ. فتحوَّلت التَّرجمة إلى آليّة لصناعة معادل موضوعيّ يُعادي النَّصَّ المُقدَّس، ويُناهضه، وينتقده؛ عوض تقديم معانيه في جماليَّات أدبيَّة، ولغويَّة، وفكريَّة.

بالنَّتيجة إنَّ القراءة العلميَّة المحايدة، والموضوعيَّة فضلًا عن التَّعمُّق في تقييم بحوث الغربيِّين، وكتبهم، ودراساتهم. يجعل الباحث الموضوعيّ فضلًا عن المسلم يقتنع بأنَّ هذه الدِّراسات تستهدف في غايتها نبيَّ الإسلام محمَّد ﷺ بكلِّ ما يمثِّل، كونه المحور الَّذي ترتبط به قضايا القرآن، والسَّنَّة الشَّريفة بما يمثِّلان من مكانةٍ،

وقدسيَّةٍ عند المسلمين، وكونها مصدريِّ التَّشريع للدِّين الإسلامي. وهذا ما يفرض على الباحثين، والمفكِّرين المسلمين وغيرهم في هذا العالم، الحضور العلميَّ الفاعل، والمنصف في هذا الميدان البحثي الحسَّاس؛ لناحية النَّقد والتَّقويم، وبيان نقاط الضَّعف، والتَّهافت في كتابات المستشرقين هذه.

فرسول الله محمدﷺ هو الإنسان الأكمل الَّذي وصفه الله تعالى بقوله: ﴿**وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ**﴾، وقدَّمه قدوة لكلِّ البشريَّة بقوله: ﴿**لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا**﴾. وشكَّلت بعثتهﷺ إلى هذا العالم واحدة من أهمِّ -إن لم تكن الأهمُّ مطلقًا- مقاصد الشَّريعة، وأهدافها، وغاياتها، وعللها العامَّة إذ يقول جلَّ اسمه ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ**﴾؛ فهذا هو المقصد الأسمى من بعثة، وإرسال الرَّسول الأكرم محمَّد المصطفىﷺ.

ولله الحمد والمنة

مدير التَّحرير

حسن أحمد الهادي

القرآن الكريم

في الدراسات الاستشراقية

١ ترجمة القرآن في الاستشراق الفرنسيّ ـ قراءة نقديّة ـ

حمدان العكله

٢ ترجمة القرآن ومعضلة الفاصلة القرآنيّة

أ.د. ابن عبد الله الأخضر

ترجمة القرآن في الاستشراق الفرنسيّ
قراءةٌ نقديّةٌ

حمدان العكله[*]

الملخّص

تحتلُّ المدرسة الاستشراقيَّة الفرنسيَّة الرِّيادة بين مدارس الاستشراق الغربيَّة، بوصفها السَّبَّاقة في هذا الميدان، إضافة إلى تنوُّع موضوعاتها وتعدُّدها، كما كان لمدرستها الاستشراقيَّة الدَّور الكبير في تمهيد الطَّريق لوصول الاستعمار الفرنسي إلى الشَّرق، وقد كان لها أثربالغ في حياة المجتمعات التي كانت تحت نيرها حتَّى بعد خروجها، وانتهاء حقبة الوصاية. لقد تميَّزت المدرسة الفرنسيَّة باهتمامها بترجمة القرآن الكريم حيث تبنَّت المؤسَّسات البحثيَّة، والهيئات السِّياسيَّة، والدِّينيَّة عمليَّة التَّرجمة، إذ كانت هذه التَّرجمات تتمُّ على شكلين: الأوَّل، ترجمة حرفيَّة للكلمات، والثَّاني، ترجمة تفسيريَّة تعتمد على المعنى، وهذا النَّوع فتح الباب أمام المستشرقين لإدخال تفسيرات تتناقض مع المعنى الحقيقي للنَّصِّ الأصلي.

استخدمت مدرسة الاستشراق الفرنسي أدوات إجرائيَّة خلال ترجمتها للقرآن الكريم، أثَّرت بشكل كبير على موضوعيَّة التَّرجمة، إضافة إلى استخدام المنهج

(*)- مدرس الفلسفة في جامعة ماردين أرتقلو الحكومية في تركيا.

الفيلولوجي بهدف إثبات تأثُّر النَّص المقدَّس باليهوديَّة، والنَّصرانيَّة، وبغيرها من الحضارات، والثَّقافات الَّتي كانت سائدة مع ظهور الدَّعوة الإسلاميَّة، ممَّا قاد إلى القول بوجود تباين بين الخطاب الإلهيِّ الذي نزل على محمَّدﷺ، وبين الكلام المدوَّن في المصحف، وإحداث تغيير في ترتيب السُّور، والآيات القرآنيّة، ثمَّ إضفاء الطَّابع الأيديولوجي على النُّصوص المترجمة عبر تحريف دلالات بعضها، وبالتَّالي الوصول للقول ببشريَّة النَّصّ القرآني، وإيصال رسالة لشعوبهم تفيد بأنَّ النص القرآني المعتمد بالمصحف عندَ المسلمين هو نصٌّ قد انتابه الكثير من التَّعديل والتَّحريف، وهو في أصله نصٌّ توراتي، أو إنجيلي قد عدَّله رسول الإسلام حتَّى يتناسب مع قومه ومع رسالته.

الكلمات المفتاحية: الاستشراق الفرنسي، التَّرجمة، القرآن الكريم، السُّور والآيات، الأيديولوجيا.

التَّمهيد

إنَّ القرب الجغرافيَّ بين فرنسا، وبلاد الأندلس سمح للفرنسيِّين بالتَّعرُّف إلى الحضارة العربيَّة، والتَّاريخ الإسلامي، الأمر الَّذي جعل ظهور المدرسة الاستشراقيَّة الفرنسيَّة مسألة طبيعيَّة، كما جعل الاتِّساع والتَّنوعَ سمة الموضوعات الَّتي تناولتها، فالتَّوتُّر السِّياسي، والتَّنافس الحضاري مع الحضارة الإسلاميَّة المجاورة لها، دفعها لمعرفة كلِّ التَّفاصيل عنها، حيث جعلت فرنسا الاستشراق، وسيلة دفاع ضدَّ التَّوسُّع الإسلامي، ثم تحوَّل الاستشراق لوسيلة استعماريَّة استخدمتها فرنسا للهيمنة على الشَّرق، لهذا لم يقتصر اهتمامها على الحضارة العربيَّة، بل تعدَّاها لدراسة الحضارة التِّركيَّة، والفارسيَّة، وثقافتهما.

لقد ظهرت نتائج الاستشراق الفرنسي عبر قدرة فرنسا على السَّيطرة على عدد من مناطق النُّفوذ الاستعماريَّة في بلدان الشَّرق، ولعلَّ بوادرها كانت من خلال الحملة الفرنسيَّة على مصر ١٧٩٨م، ثمَّ انتقال سيطرتها إلى بلدان المغرب العربي،

والَّتي عانت من سياسة الفَرْنَسة عبر فرض اللُّغة الفرنسيَّة، ومحاربة اللُّغة العربيَّة، والتَّاريخ العربي، والإسلامي.

البحث محاولة لتسليط الضَّوء على المدرسة الاستشراقيَّة الفرنسيَّة، وماهيَّتها بشكلٍ عامٍّ، ثمَّ الوقوف على ترجمة القرآن، ودوافعها، وأسبابها، ومعاينة الأدوات الإجرائيَّة الَّتي اُستخدمت في ترجمة النُّصوص القرآنيَّة، هذه الأدوات الَّتي مهَّدت للتَّلاعب بترتيب سور القرآن، والتَّغيير في معانيها، وإضفاء الطَّابع الأيديولوجي عليها، وصولًا إلى القول بأنَّ النَّصَّ القرآني هو كلام بشريٌّ أوجده محمَّدﷺ، وعدَّل عليه أتباعه، وأنَّه متأثِّر بالحضارات، والثَّقافات السَّابقة ممَّا يفند قداسته.

أوّلًا- الاستشراق الفرنسي وترجمته للقرآن الكريم

إنَّ ترجمة القرآن أمرٌ قد حَدَثٌ في السَّاحة الفكريَّة بشكل عامٍّ، وفي المدراس الاستشراقيَّة بشكلٍ خاصٍّ، ومن الملاحظ أنَّ ترجمة القرآن بالتَّحديد كانت تتمُّ عبر مؤسَّسات بحثيَّة، أو هيئات سياسيَّة، ودينيَّة في العالم الغربي، وهي في أغلبها ليست مجرَّد نشاط شخصي، أو اجتهاد لمستشرق من المستشرقين، وهو الأمر الَّذي سنجده في مدرسة الاستشراق الفرنسيَّة الَّتي أسَّست لها النسخة القرآنيَّة المترجمة من قِبَل دير كلوني برعاية (بطرس المبجل) في القرن الثَّاني عشر الميلادي، أي إنَّها ترجمة رعتها الكنيسة، وبالتَّالي فإنَّ التَّرجمات الفرنسيَّة نشأت بالأساس من التَّرجمات اللَّاتينيَّة، ولعلَّ أبرزها ترجمة دورييه عام ١٦٤٧م والَّذي كان يعمل قنصلًا لفرنسا في مصر، وترجمة سافاري ١٧٨٣م، وسيكي عام ١٨٣٢م، ومونتيه عام ١٩٢٩م، وبلاشير عام ١٩٤٧م، وماسون عام ١٩٧٥م، وغيرها[1].

لقد كانت التَّرجمات الفرنسيَّة للقرآن، كحال بقيَّة ترجمات القرآن للغات عالميَّة، منقسمةً إلى قسمين؛ الأوَّل، ترجمة حرفيَّة للكلمات القرآنيَّة، وهي التَّرجمات الَّتي تقتصر على استبدال الكلمة بكلمة مقابلة لها في اللُّغة الفرنسيَّة، وهذه التَّرجمة لا

[١]- انظر: علي الصادق حسنين، بحوث الندوة العالمية حول ترجمات معاني القرآن الكريم، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ط١، ١٩٨٦م، ص١٧١ وما بعدها.

تعطي معنى دقيقًا للنَّصِّ القرآني المترجم، لعدم قدرة اللُّغة الأخرى (غير العربيَّة) علَّة تأدية المعنى القرآني نفسه، بسبب البلاغة القرآنيَّة، وطبيعة اللُّغة العربيَّة؛ إلَّا أنَّها تبقى ترجمة أقلَّ خطًا من القسم الثَّاني، والَّذي يقوم على التَّرجمة التَّفسيريَّة، الَّتي تعتمد على المعنى، وقيام هذه التَّرجمة على المعنى لا بدَّ أن يعود إلى طبيعة الفهم الَّتي يملكها المستشرق للنَّصِّ الأصلي، ومدى تمكُّنه من اللُّغة ومعانيها، وسعة اطِّلاعه على كتب التَّفسير، مع الأخذ بعين الاعتبار الإعجاز اللُّغوي للقرآن الكريم، ما فتح الباب أمام المترجمين المستشرقين لإدخال تفسيرات تتناقض مع المعنى الحقيقي للنَّصِّ الأصلي، خاصَّة وأنَّ هذه التَّرجمات يعود فضل ترجمتها إلى مؤسَّسات، وهيئات سياسيَّة، مع الإشارة إلى علاقة فرنسا بالعالم العربي، أو الإسلامي الَّتي لم تكن سوى علاقة عدوانيَّة، فحملات فرنسا على إفريقيا، وعلى البلدان العربيَّة، والاستيلاء على ثرواتها جعل العلاقة في حال من التَّوتُّر، إن لم نقل في حال من الحرب المستمرَّة، الأمر الَّذي جعل موضوع التَّرجمة الاستشراقيَّة ذا المرجعيَّة السِّياسيَّة أمرًا مشكوكًا بنزاهته، وموضوعيَّته، كما أنَّ حال الصِّراع التَّاريخيِّ للفرنسيين بشكل خاصٍّ، والأوروبيِّين بشكلٍ عامٍّ مع الحضارة الإسلاميَّة في الأندلس جعل من ترجمتهم للقرآن موضوعًا مريبًا، ولعلَّ حادثة إخفاء النَّسخة المترجمة من القرآن إلى اللُّغة اللَّاتينيَّة من قِبَل (دير كلوني) بوصفه هيئة دينيَّة وسياسيَّة، خير مثال على عدم نزاهة الغاية من التَّرجمة، وتناقضها مع مبدأ العلم، والبحث العلمي[1].

امتاز الاستشراق الفرنسي عن غيره من مدارس الاستشراق بقدرته على الوصول إلى دراسة المجتمعات الإسلاميَّة بشكل دقيق جدًّا، وذلك يعود إلى استعمار فرنسا لعدد كبير من الأراضي الإسلاميَّة، هذا الأمر مكَّنها من التَّعرُّف إلى العادات، والتَّقاليد، والقيم الإسلاميَّة الممارَسة في هذه المجتمعات من قرب، فهي لم تكتفِ بالدِّراسة النَّظريَّة كحال الكثير من المدارس الاستشراقيَّة الَّتي قد

[١]- محمد صالح البنداق، المستشرقون وترجمة القرآن الكريم، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٢، ١٩٨٣م، ص٩٠.

تقتصر مهمَّة المستشرق فيها على زيارات لبعض المدن، أو البلدان المدروسة، هذا الأمر جعل معرفة الفرنسيِّين أكبر، وجعل غاياتهم أخطر، إذ يعود تاريخ هذا الاحتكاك إلى عصر الدَّولة الإسلاميَّة في الأندلس، وإلى علاقة الفرنسيِّين التَّاريخيَّة مع الخلفاء المسلمين (هارون الرَّشيد)، ثمَّ إلى مدَّة الحروب الصَّليبيَّة، ودور فرنسا القوي في الحملات، ونذكر في مرحلة أكثر حداثة أنَّ حملة نابليون بونابرت على مصر، وخطابه الأوَّل الموجَّه للشَّعب المصري قد بدأ بالبسملة، وبأسلوب ديني يحاكي ما كان سائدًا في البلاد الإسلاميَّة، -كما يذكر الباحث عبد الرَّحمن الجبرتي ذلك في عدد من كتاباته (عجائب الثَّار في التَّراجم والخبَّار)- وقد استمرَّت منشوراته للشَّعب المصري معزَّزة بآيات قرآنيَّة، ولم يتردَّد نابليون لحظة في مشاركة المسلمين في أعيادهم، ومواسمهم واحتفالاتهم كافَّة[1]، كما يعود إلى صلة فرنسا بالبلاد الإسلاميَّة في عهد الاستعمار الأوروبي الحديث، هذا الاحتكاك الفرنسيُّ بالشُّعوب الإسلاميَّة –وإن كان احتكاكًا سلبيًّا- إلَّا أنَّه مكَّنهم من الانتقال بالتَّرجمة عن اللُّغة اللَّاتينيَّة إلى اللُّغة العربيَّة، حيث بات بالإمكان ترجمة القرآن بشكل مباشر عن اللُّغة العربيَّة (اللُّغة الأصليَّة)، وهو الأمر الَّذي فعله المستشرق بلاشير.

إنَّ ترجمة القرآن إلى اللُّغات الأوروبيَّة، ثمَّ إلى الفرنسيَّة، تشغل حالة اللَّاوعي في العقل الغربي، لعدِّه العمليَّة، أو الوسيلة الهجوميَّة الأساس بعد الوسيلة العسكريَّة، هذه الوسيلة عبر تاريخها، وتطوُّراتها كانت تستمدُّ قوَّتها من حال اللَّاوعي الَّتي يتمُّ تعزيزها كلَّما شعروا بإمكانيَّة خطر إسلامي، فالمترجمون في غالبهم «لم يتجشَّموا عناء استيعاب النَّصِّ القرآني، ومعاني الألفاظ ودلالاتها، ولم يهتموا بأسباب النُّزول وحيثيَّاته، وقواعد الأحكام الفقهيَّة، وأصول الدِّين، وغيرها من الأحكام والضَّوابط، ولم يكونوا من الملمِّين بتفاصيل علم النَّحو،

[١]- انظر: عمر الإسكندري، وسليم حسن، تاريخ مصر من الفتح العثماني إلى قبيل الوقت الحاضر، منشورات مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ٢٠١٤م، ص١٠٦.

وجزئيّاته الدَّقيقة، وعلم البلاغة والبيان»[١]، فبما أنَّ الهدف ليس علميًّا بحتًا يمكن القول إنَّ الجانب العلمي يتمُّ تأخيره، وتقديم الوظيفة السِّياسيَّة، أو الانتقاميَّة من الدِّين، ومن الشُّعوب الإسلاميَّة، وهذا ما جرت عليه أغلب التَّرجمات الاستشراقيَّة، فترجمة سافاري الصَّادرة عام ١٧٥١م تشير منذ البداية إلى أنَّ هذا القرآن انتابه الكثير من التَّلاعب البشري من قبل النَّبيِّ ﷺ فغيَّر فيه بشكلٍ يحشد أتباعًا لدينه الجديد، ويعزِّز من موقفه بين قومه وبين الأقوام الأخرى[٢].

كما أنَّ ترجمة بلاشير تنطوي على مغالطة كبيرة لا يمكن تجاوزها، على الرَّغم من تقبُّلها من قِبَل عدد كبير من الباحثين، والمختصِّين في العلوم الإسلاميَّة، والقرآنيَّة ومن مختصِّي التَّرجمة، فقد وقع فيها التَّلاعب في ترتيب سور القرآن الكريم، كما تضمَّنت مقدِّمة طويلة، وتفسير قصير، وقد رُتِّب القرآن فيها وفقًا لما ظنَّه بأنَّه التَّرتيب الصَّحيح في النُّزول للسُّور والآيات، ونتيجة للانتقادات الكثيرة الَّتي طالت هذه النَّسخة عاد ونشر نسخة محدَّثة أقلُّ تجاوزًا، وجعل ترتيب السُّور القرآنيَّة بشكلها الصَّحيح كما هي في القرآن الكريم[٣].

لقد كان بلاشير ضحيَّة للمركزيَّة الأوروبيَّة، فقد ادَّعى تفوُّق العنصر الغربي حضاريًّا وفكريًّا، متأثِّرًا بصديقه المستشرق البريطاني (هاملتون جيب)، ممَّا جعله يعمِّم ذلك في ترجمته للقرآن، ليبدأ بالقول إنَّ هذا القرآن من تأليف محمَّدﷺ، وإنَّ محمَّدًاﷺ قد أخذه من الحضارات السَّابقة له، والَّتي هي في معظمها كانت تعتنق الدِّيانة المسيحيَّة، وهي حضارات غربيَّة من يونانيَّة، ورومانيَّة، وغيرها، ليظهر تمييز بلاشير بين الإنسان الغربي، والشَّرقي، والقول بعدم كفاءة الفكر

[١]- أنس الصنهاجي، القرآن في الدِّراسات الاستشراقيَّة الفرنسيَّة، منشورات مجلَّة دراسات استشراقيَّة، الصَّادرة عن المركز الإسلامي للدِّراسات الاستراتيجيَّة، والعتبة العبَّاسية المقدَّسة، السَّنة الثَّالثة، العدد ٨، صيف ٢٠١٦م، ص٣٧.

[٢]- انظر: نعيمية بوزيدي، الاستشراق الفرنسي وترجمته للقرآن الكريم، مجلة دراسات لسانية، البليدة، الجزائر، المجلد٤، العدد٢، ٢٠٢٠م، ص٩٩.

[٣]- انظر: عبد الرَّحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، منشورات المؤسسة العربيَّة للدِّراسات والنَّشر، بيروت، ط٤، ٢٠٠٣م، ص١٢٧.

الشَّرقي عمومًا، والإسلامي خصوصًا، فيذهب إلى أنَّ عقلية الإنسان العربي، حتَّى ذلك الَّذي احتكَّ بالعالم الغربي، أو الخارجي -حسب تعبيره - غير قابلة للتَّحرُّر من الميل لمراقبة الأحداث الملموسة، وبصورة مجزَّأة، فهي خاصيَّة مميَّزة للفكر الشَّرقي[1]، ومن هنا كانت هذه الميِّزة تكبِّل العقل الشرَّقي، والإسلامي من دون أن تجعله يخطو لتجاوز هذه التَّصوُّرات.

وكذا الحال في ترجمة جاك بيرك للقرآن، والتي جاءت ترجمة مؤطَّرة بنظرة ضيِّقة، معترفًا بأنَّه أغرقها بفكره، ومعتقداته، وتسبَّب بغضب المفكِّرين المسلمين، وانتقادهم له، إضافة إلى ضعفه باللُّغة العربيَّة، فكيف يكون مترجمًا لأدقِّ كتاب عند المسلمين وهو كتابهم المقدَّس المملوء بالبلاغة، والصُّور البيانيَّة، وهو غير متقن للغته بشكلٍ صحيح، فأسلوبه في التَّرجمة «لا تتمتَّع به ترجمات سافاري، أو مونتيه، أو ماسون على سبيل المثال من سهولة، وسلاسة وانسيابيَّة. إنَّ في لغة بيرك عسرًا، وحذلقة للأسف يجعلان قراءة ترجمته عملًا غير مريح، على أنَّ هذه المقارنة لا تعني أنَّ ترجمة سافاري أدقَّ من ترجمة بيرك مثلًا، إذ إنَّ سافاري لم يتقيَّد في ترجمته إلَّا بالمعنى العامِّ، أو المقارب في كثير من الأحيان، كما أنَّ في ترجمة مونتيه أخطاء، وإساءة إلى القرآن والنَّبيِّ عليه السَّلام لا تقل عمَّا عند بيرك»[2]، وقد بيَّن الدُّكتور إبراهيم عوض هشاشة اللُّغة الَّتي يستخدمها بيرك، وأخطاءَه الكثيرة لغويًا ونحويًا، إضافةً إلى اضطرابه -حسب تعبير عوض- في استخدام المصطلحات البلاغيَّة بشكل يؤثِّر على التَّرجمة حيث «يُسقِط بعض الألفاظ، أو يستبدل بها ألفاظًا أخرى لا تؤدِّي المعنى المراد، أو يتصرَّف في التَّرجمة تصرُّفًا مُخلًّا، أو يأتي بترجمة غير دقيقة، فعلى سبيل التَّمثيل نراه يغيِّر كلمة (بناء) في قوله

[١]- انظر: لخضر شايب، نبوة محمَّدﷺ في الفكر الاستشراقي المعاصر، منشورات مكتبة العبيكان، الرِّياض، ط١، ٢٠٠٢م، ص٢٣٤.

[٢]- إبراهيم عوض، ترجمة جاك بيرك للقرآن الكريم بين المادحين والقادحين، منشورات مكتبة زهراء الشَّرق، القاهرة، ط١، ٢٠٠٠م، ص١٤.

تعالى: ﴿**الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً**﴾[1] إلى (قبة)»[2]، وغيرها من الأخطاء الكثيرة، لا سيّما في استبدال الكلمات في ما بينها، ممَّا قاد إلى تغيير في المعنى حينًا، وفي إعطاء معنى معاكس تمامًا حينًا آخرَ، كما فعل في التَّبديل في قوله تعالى: ﴿**فتاب عليكم**﴾ في سورة البقرة، يجعل كلمة (ندم) بدلًا من كلمة (تاب)، ليصبح المعنى ندم من أجلكم، والمقصود هنا في الآية اليهود، هذا الأمر الَّذي دفعنا للبحث في الأدوات المستخدمة في التَّرجمة الاستشراقيَّة عند الفرنسيِّين.

ثانيًا- نقد الأدوات الإجرائيَّة في التَّرجمة

تتلاقى التَّرجمة الاستشراقيَّة الفرنسيَّة للقرآن في كثيرٍ من النِّقاط مع بقيَّة المدارس الاستشراقيَّة الغربيَّة، إلَّا أنَّها تختلف عن غيرها من التَّرجمات بأمور ميَّزت الفرنسيِّين عن غيرهم، أهمُّها مسألة الأدوات الإجرائيَّة المستخدمة في التَّرجمة، وسوف نذكر بعض هذه الأدوات، ومدى تأثيرها على موضوعيَّة ترجمة القرآن، ولعلَّ أوَّلها، التَّرجمة بالتَّعايش، وهي التَّرجمة الَّتي استخدمها المستشرقون الفرنسيِّون في ترجماتهم للنَّصِّ الدِّيني عبر وجود المستشرق على أرض البلاد الإسلاميَّة المُراد دراستها تاريخيًّا وجغرافيًّا، ثمَّ الوقوف على العادات، والتَّقاليد السَّائدة في هذه البلاد لدراستها بشكلٍ دقيقٍ، وعادة ما تكون هذه الدِّراسات أكثر موضوعيَّة من التَّرجمات الَّتي تلحقها، لا سيَّما في ترجمة النَّصِّ الدِّيني المقدَّس، أمَّا في ما يخصُّ التَّرجمة من التُّراث الدِّيني فيكون أقلَّ تحريفًا، وتعديلًا في أصوله، فالتَّحالف بين الاستعمار، والاستشراق في فرنسا أمرٌ معلوم منذ حمْلة نابليون بونابرت لاحتلال مصر عام ١٧٩٨م، ونذكر أنَّ المستشرق (دي ساس) قد قاد عمليَّة الاستعمار الفرنسي للجزائر، وهو من قرأ البيانَ الاستعماريَّ الَّذي وُجِّه لشعب الجزائر، كما أنَّ المستشرق (لوي ماسنيون) كان مستشار الإدارة الاستعماريَّة الفرنسيَّة للشُّؤون الدِّينيَّة الإسلاميَّة[3]. إنَّ هذه الأداة

[١]- القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية ٢٢.

[٢]- إبراهيم عوض، ترجمة جاك بيرك للقرآن الكريم بين المادحين والقادحين، منشورات مكتبة زهراء الشَّرق، القاهرة، ط١، ٢٠٠٠م، ص١٩.

[٣]- انظر: محمَّد عبد الله الشَّرقاوي، الاستشراق وتشكيل نظرة الغرب للإسلام، منشورات دار البشير للنَّشر والتَّوزيع، القاهرة، ط٢، ٢٠١٥م، ص٣٩.

في التَّرجمة تعود إلى الوجود الاستعماري الفرنسي في الكثير من البلاد الإسلاميَّة، والشَّرقيَّة، وقد وفَّر هذا الوجود عامل بحث للمستشرقين مع القدرة على جمع البيانات بشكل أكبر.

أمَّا ثاني هذه الأدوات، فهي مشاركة المسلمين في التَّرجمة الاستشراقيَّة الفرنسيَّة، وهم في الغالب ممَّن تقع بلادهم تحت نفوذ فرنسا الاستعماري، وقد أتقنوا اللُّغة الفرنسيَّة إضافة إلى لغتهم العربيَّة الأم، وهي أبرز المدارس الاستشراقيَّة الَّتي تلجأ إلى استمالة أهل العلم، وعلماء المسلمين لمساعدتها في تحقيق غاياتها، ونحن هنا لا نعني العلماء كافَّة؛ إنَّما نقصد عددًا منهم، حيث أظهرت فرنسا في سياستها الاستعماريَّة تقديسًا وهميًّا للقرآن، بهدف توظيف عقيدة القضاء، والقدر الإسلاميَّة في خدمة أغراضها الاستعماريَّة، حيث قرَّبت الشُّيوخ، والعلماء، والفقهاء، والأئمة؛ لأنَّها وجدت فيهم المرجعيَّة الحقيقيَّة للشَّعب، فترجمة العالم الباكستاني محمد حميد الله، والَّتي صدرت عام ١٩٥٩م لا تتعدَّى كونها ترجمة حرفيَّة، نقل صاحبها معاني القرآن بأمانة، إلَّا أنَّ العلماء وجدوا أنَّ اللُّغة الفرنسيَّة لم ترقَ إلى مستوى النَّصِّ القرآني، ممَّا قد يجعل القارئ للنَّسخة المترجمة لا يدرك المعاني الحقيقيَّة، أو يصيبه شيء من التَّأويل الذَّاتي للنَّصِّ الأصلي، إضافة إلى ترجمة فاطمة زائد عام ١٩٣١م، والحاج نور الدِّين بن محمود عام ١٩٧٠م، والصَّادق مازيغ من تونس عام ١٩٧٩م، وكذلك صلاح الدِّين كشريد، وكذلك الكاتبة المصرية دريَّة شفيق، والجزائري مالك شبل، وغيرهم[١].

وتخصُّ ثالث هذه الأدوات في التَّرجمة القرآنيَّة الاستشراقيَّة الفرنسيَّة العقول المهاجرة، أو العلماء الَّذين انتقلوا للعيش على الأراضي الفرنسيَّة، وباتوا يعملون في التَّرجمة، كترجمة أبي بكر حمزة الجزائري في باريس عام ١٩٧٢م، وهي من التَّرجمات الأقلِّ خطًا بين التَّرجمات العربيَّة للقرآن، حيث سلك «المنهج الوصفي، والنَّقدي، والإحصائي بتتبُّع الأضداد في كتب اللُّغة، وما ورد منها في التَّرجمة محلِّ

[١]- حفناوي بعلي، التَّرجمة النَّقديَّة التَّأويليَّة الكتب المقدَّسة، منشورات دار اليازوردي العلميَّة للنَّشر، عمان، ط١، ٢٠١٨م، ص٢٣٩-٢٤٠.

الدِّراسة، وخلص إلى أنَّه لا مجال لنكران الأضداد في اللُّغة، وأنَّ المترجم قد تحدَّث عن بعض الأضداد ضمن تعليقاته، لكنَّه قصَّر في نقل معنى عدد منها، وخُتمت بفهرس يحوي (٨٤) لفظًا زعم أنَّها كلُّها من الأضداد القرآنيّة»[1]، ويعدُّ حمزة من أبرز الشَّخصيَّات الَّتي ترجمت القرآن، إضافة إلى ترجمة سي محمد التِّجاني، والصَّادق كشريد، وغيرهم ممَّن ساهم في أعمال ترجمة القرآن الكريم.

ويعدُّ استعمال المنهج الفيلولوجي في التَّرجمة الاستشراقيَّة الفرنسيَّة من الأدوات الأكثر تميُّزًا في ترجمة القرآن، ويمكننا عدُّه أداة رابعة من الأدوات الإجرائيَّة الَّتي استخدمها الفرنسيُّون، صحيح أنَّهم لم يكونوا الوحيدين بين المستشرقين الَّذين استخدموا هذه المنهج، إلَّا أنَّهم قد تميَّزوا بذلك، حيث استخدموه في دراسة عادات، وتقاليد، وتراث المجتمعات المدروسة في العالم الإسلامي، وهو مطلب استعماري قبل أن يكون استشراقيًّا، أو علميًّا، وهي عادة الدُّول الاستعماريَّة، بهدف معرفة مواطن الضُّعف، وتعزيزها، وجوانب القوَّة، والحذر منها، ومن ثَمَّ إضعافها، إنَّ دراسة المجتمعات الإسلاميَّة تنطلق أساسًا من دراسة البنية الدِّينيَّة لها، والقرآن الكريم هو المرجعيَّة الرَّئيسة لتكوين هذه البنية، لهذا فقد استخدم بلاشير هذا المنهج للنَّيل من مصدريَّة القرآن الكريم حيث ذهب لعدِّه ليس سوى تجميع من مصادر يهوديَّة، ونصرانيَّة، وسريانيَّة، وآراميَّة، وغيرها، محاولًا القول بأنَّه تكرار لما سبقه من الكتب المقدَّسة، فقد بيَّن أنَّه في بعض المقاطع القرآنيَّة قد وردت كلمة قرآن بمعنى التِّلاوة، وهي مأخوذة عن اللُّغة السِّريانيَّة الَّتي يوجد فيها لفظ مشابه جدًّا، كما أنَّه استخدم المنهج الفيلولوجي ليزعم بأنَّ ترتيب النُّزول قد انتابه التَّغيير في المصحف، لذا فإنَّه قدَّم ترتيبًا مختلفًا زاعمًا الموضوعيّة وفقًا للمنهجيَّة المتَّبعة في عمله.

ادَّعى بلاشير أنَّ سورة الفاتحة تتَّخذ في العبادة دورًا مماثلًا لفاتحة (أبانا الَّذي في

[١]- عبد الغني عيسى أويار خوا، أثر الأضداد الظَّرفيَّة في تفسير القرآن الكريم وترجمة معانيه، مجلَّة الدِّراسات اللُّغويَّة المجلد ٢٤، العدد الثَّالث، فبراير - أبريل، مركز الملك فيصل للبحوث والدِّراسات الإسلاميَّة، الرِّياض، ٢٠٢٢م، ص٤٤.

السَّماوات) في التَّعبُّد المسيحي، وأنَّ القرآن يتَّبع عن كثب الدِّيباجة التَّوراتيَّة عامَّة، إلَّا أنَّ اللُّغة العربيَّة تضفي على الرِّواية ميزة غريبة بسياقها المكثَّف، وباهتمامها بالإيحاء أكثر من اهتمامها بالوصف، وتحت مزاعم المنهجيَّة العلميَّة ذهب بلاشير للقول بوجود بعض السُّور القرآنيّة القصيرة هي ليست سوى أقوال في السِّحر، وبأنَّ السُّور المكيَّة حسبت ترابيتها التَّاريخيَّة في ظهور سور القرآن أفرطت باستعمال القوافي المنظومة، والمسجعة بأسلوب جعلها تنتمي إلى أسلوب العرَّافة الَّتي يقول بها الكهان[1]، وكذا الحال في ترجمة ألبير كازيمرسكي للقرآن الكريم فقد استخدم المنهج الفيلولوجي، وقد أنجز كازيمرسكي نسخته المترجمة في عام ١٨٦٠م، والَّتي أعاد طبعها محمد أركون ثم جاكلين الشَّابِّي.

إنَّ الحديث عن الأدوات الإجرائيَّة يدفعنا لتناول أداة خامسة، وهي اعتماد الوسائل العلميَّة الدِّعائيَّة في التَّرجمة القرآنيَّة الفرنسيَّة، وهي مجموعة أساليب اتَّبعها المستشرقون الفرنسيِّون بهدف إيصال أفكارها الاستشراقيَّة لا سيّما في ما يخصُّ ترجمة القرآن إلى اللُّغة الفرنسيَّة، وهي تشمل جهودًا فرديَّة، وعمل مؤسَّسات وهيئات مختلفة، لعلَّ أهمَّها الكتابة الفكريَّة حول الإسلام، والتُّراث الدِّيني للمسلمين، وحياتهم وتقاليدهم، ثمَّ التَّرويج لما تمَّ كتابته بين الفرنسيِّين حيث يندرج تحت هذا الأسلوب جمع المخطوطات، والعمل على الموسوعات العلميَّة الإسلاميَّة، وإصدار المعاجم اللُّغويَّة، ونشر الصُّحف، والمجلَّات، وبالتَّالي الإحاطة الكاملة في ما يمكن أن يكون إسلاميًّا، وفي ما يمكن أن يُنشر بين الفرنسيِّين عن الدِّين الإسلامي.

إنَّ قدرة المستشرقين الفرنسيِّين على الإحاطة الفرديَّة والجماعيَّة بنشر التُّراث الإسلامي، ونجاحهم في ذلك شجعهم على إنشاء المؤسَّسات العلميَّة من مدارس، ومكتبات، وكليِّات، ومعاهد دينيَّة، وجمعيَّات، وأنشطة قرآنيَّة، ممَّا دفعهم لعقد المؤتمرات، والملتقيات، والنَّدوات، والأيَّام الدِّراسيَّة، ولقاءات التَّحاور، ثمَّ إنشاء

[١]- انظر: نبيل صابري، كتاب «القرآن» للمستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير «عرض وتقويم»، منشورات مركز تفسير للدِّراسات القرآنيَّة، الرِّياض، ٢٠٢١م، ص٢٨ وما بعدها.

المتاحف الشَّرقيَّة، ثم انتقلوا إلى مرحلة أخرى، وهي تسخير المبشِّرين، والأقليَّات اليَّهوديَّة، والنَّصرانيَّة الموجودة في البلدان الإسلاميَّة، والعمل على جمع أكبر عدد من البيانات، والقيام بالدِّراسات عن العالم الإسلامي عن طريق هؤلاء التَّابعين، وخلق أرضيَّة الارتباط الرِّوحي، والمعنوي بفرنسا، والعمل على تشويه الثَّقافة الإسلاميَّة، والدَّعوة إلى تطوير الإسلام كأسلوب للدسِّ فيه، وتشويه معالمه، وتوصيتهم للحكومات المتعاقبة بتجزئة البلاد الإسلاميَّة، وتدمير البنى التَّحتية لها، وإنشاء قادة تابعين، ومرتبطين بالدَّولة الفرنسيَّة، وإحياء الفكر القومي، والطَّائفي[1]، فكلُّ هذه الوسائل وإن اندرجت تحت مسمَّى العلم، والبحث العلمي إلَّا أنَّها لا تعدو أن تكون وسيلة للهيمنة الفكريَّة، والتَّحكُّم بفهم الدِّين الإسلامي وفقًا لرؤية استشراقيَّة فرنسيَّة، بمعنى أنَّ هذا التَّدرُّج في الوسائل ينتقل من الجهود الفرديَّة إلى الجماعيَّة، ثمَّ إلى الهيئات، والمؤسَّسات ليصلَ إلى قمَّة عطائِه، وقوَّته في العمل بوصفه سياسة دولة تنتهجها الدَّولة الفرنسيَّة حيال الدِّين الإسلاميِّ بشكلٍ عامٍّ، والقرآن، وترجمته، ونشر فهمه المراد بشكل خاصٍّ، الأمر الَّذي يدفعنا للحديث عن أداة سادسة من الأدواتِ الإجرائيَّة في التَّرجمة الاستشراقيَّة للقرآن، وهي أداة جامعة لبقيَّة الأدوات، أعني الدَّولة الاستعماريَّة.

كان الاستعمار غاية فرنسا في البلاد الإسلاميَّة، ولذلك فإنَّها لم تدَّخر جهدًا، ولا وسيلة في سبيل ذلك، فوظَّفت الاستشراق، وترجمة القرآن في سبيل هذا الهدف، مستخدمة كلَّ وسيلة ممكنة لأجل ذلك، فقد أعدَّت فرنسا «جيوش المبشِّرين الَّذين تملأ بهم الدَّنيا... حبُّ الاستعمار هو الَّذي يدفعها إلى ركوب هذا المركب الخشن؛ لأنَّها ترى في تعاليم الدِّين الإسلامي عقبة في سبيل الاستعمار»[2]، فقد استخدمت الدَّولة الفرنسيَّة مؤسَّساتها، وسمعتها العلميَّة في ترجمة النَّصِّ القرآني، هذا النَّصُّ الَّذي طاله التَّصرُّف الواسع، والتَّغيير في أصله، حتَّى إنَّ بعض هذه

[١]- انظر: نبيل صابري، كتاب «القرآن» للمستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير «عرض وتقويم»، منشورات مركز تفسير للدِّراسات القرآنيَّة، الرِّياض، ٢٠٢١م، ص١٠.

[٢]- الشَّيخ طنطاوي جوهري المصري، الجواهر في تفسير القرآن الكريم، الجزء العشرون، ضبطه وصحَّحه: محمد عبدذ السَّلام شاهين، دار الكتب العلميَّة، القاهرة، ٢٠١٦م، ص٩٦.

التَّرجمات كانت سيِّئة من النَّاحية اللُّغويَّة والتَّعبيريَّة، فترجمة ألبير كازيمرسكي صدرت برعاية نابليون بونابرت، وبمباركته في زمن ترافق مع حملته على مصر، كما أعيدت طباعتها، ونشرها «بعد تسع سنوات من استعمار فرنسا للجزائر لتكون بتصرُّف المستعمر، بناء لطلب غوييم بوتييه العالم اللُّغويِّ المعروف، قال هو نفسه في مقدِّمة ترجمته: إنَّ غرضنا فهم الشَّخصيَّة العربيَّة، ومصادر تزمُّت العدوِّ الَّذي علينا أن نجابهه في الجزائر»[1].

وبالتَّالي أدَّت الدَّولة الاستعماريَّة بشكل واضح دورًا عبثيًّا سلبيًّا في حركة التَّاريخ، وفي حضارة الشُّعوب الإسلاميَّة، فجرى تمرير أيديولوجيَّة تحريفيَّة تزويريَّة لتقدِّم نظرة استعلائيَّة لهذه الشُّعوب، ورعت التَّرجمات القرآنيَّة في غالبها، إن لم نقل جميعها، ممَّا مكَّنها من فرض ذاتها بنظرتها الاستشراقيَّة الَّتي ترغب بنشرها بين أبناء فرنسا، هذه الرِّعاية على مستوى الدَّولة شجَّعت المستشرقين الرَّاغبين بالعبث في تاريخ الإسلام، وحضارته ممارسة هذه السِّياسة، وفيما يلي نقف عند إحدى هذه الممارسات، وأخطرها؛ وهي التَّغيير في ترتيب السُّور، والآيات المترجمة عمَّا هي عليه في النَّصِّ الأصليِّ.

ثالثًا- تتبُّع التَّغيير في ترتيب السُّور والآيات المترجمة

إنَّ إحداث تغيير في ترتيب السُّور، أو بعض الآيات القرآنيَّة منهجيَّةً اتَّبعها بعض المستشرقين، بعد أن مهَّدوا لذلك بتقديم تبريرات مفادها أنَّ هناك تباينًا بين الخطاب الإلهي الَّذي نزل على محمدﷺ، وبين الكلام المدوَّن في المصحف؛ ذلك لأنَّهم يتَّهمون النَّبي الكريم بتحريف الكلام الَّذي أمره الله (عزَّ وجلَّ) بتبليغه وتغييره، وبأنَّ المصحف كلام النَّبي بعد أن أعاد صياغته، وغيَّر فيه بما يتناسب مع دعوته، ومع غاياته لجذب أتباع من قومه، ومن غيرهم، ويظهر ذلك بالتَّحليل اللُّغوي، والتَّاريخي للغة المصحف، وتعاليم الدِّين الَّذي أراد محمَّدﷺ نشره بما

[١]- بسَّام بركة، وحسام سباط، ترجمات معاني القرآن الكريم (أعمال المؤتمر الدُّولي الأوَّل الَّذي عقد في لبنان عام ٢٠١٥)، دار الكتب العلميَّة، القاهرة، ٢٨-٢٩ كانون الأول/ ديسمبر، ٢٠١٥م، ص٧٤-٧٥.

فيه من تناقض – مزعوم – ومن تأثُّر بالحضارات، والثَّقافات السَّابقة لظهور هذا الدِّين الجديد، لهذا فإنَّه ادَّعى أنَّ ترتيب سور القرآن ليست على ترتيب صحيح، وبأنَّه يمكن إرجاعها إلى ترتيبها الأكثر صوابًا عبر منهجيَّة علميَّة موضوعيَّة، وبأنَّ «القرآن ليس سوى تركيب عربيٌّ لجملة من النُّصوص اليهوديَّة، والمسيحيَّة، وأنَّ ما يزيد على ثلث القرآن -قُصار السُّور تحديدًا نظرًا إلى طابعها الشِّعريِّ، وأسلوبها الغنائي الدِّيني- ليس سوى مقاطع من أناشيد كنسيَّة مسيحيَّة كان يردِّدها الكهَّان في صلواتهم، وقد ترجمت إلى العربيَّة عن اللُّغة القبطيَّة أو الإثيوبيَّة»[1]، وبالتَّالي فإنَّ المستشرقين رأوا أنَّه بإمكانهم إحداث أيِّ تغيير في القرآن، بما أنَّه لم يكن على هذا التَّرتيب ولا على هذا الأسلوب، وهذا ما جرى مع المستشرقين الفرنسيِّين.

لقد تأثَّر المستشرق بلاشير بمنهجيَّة المستشرق الألماني تيودور نولدكه، الَّذي عمد إلى إعادة ترتيب سور القرآن، زاعمًا أنَّ ذلك التَّرتيب جاء وفقًا لمنهجيَّة تاريخيَّة وفيلولوجيَّة، حيث كانت مرجعيَّته المنهج التَّاريخي في ترجمة القرآن ودراسته، هذا المنهج الَّذي يذهب إلى أنَّ تفسير النَّصِّ القرآني مرهونًا بتاريخه، وأنَّ النَّبي الكريم قد استقى أفكاره الدِّينيَّة من الحضارات والثَّقافات السَّابقة له، فهي أفكار ليست أصيلة، ولجأ بلاشير في كتابه إلى ترتيب السُّور القرآنيَّة وفق المنهجيَّة الَّتي وضعها نولدكه، حيث قسَّم السُّور المكِّيَّة إلى: سور الفترة المكِّيَّة الأولى، سور الفترة المكِّيَّة الثَّانية، سور الفترة المكِّيَّة الثَّالثة؛ والسُّور المدنيَّة، من دون أن يصدِّق الرِّوايات الإسلاميَّة، أو أن يقرَّ بترتيب نولدكه الَّذي يبين أنَّه ترتيب تاريخي منطقي، ويجعل قراءة المصحف سهلة وممتعة.

لقد دعا بلاشير إلى ضرورة البحث عن ترتيب زمني للسِّور، معدًّا أنَّ التَّرتيب الحالي للقرآن هو ترتيب مصطنع يشير إلى الرُّوح الفوضويَّة التي كان عليها العرب في ذلك الوقت، الأمر الَّذي يتطلَّب منَّا تجاوز هذا التَّرتيب، والبحث وفقًا لمنهجيَّة تاريخيَّة صحيحة، بغية فهم النَّصِّ الإسلامي المقدَّس، وبهدف مساعدة قرَّاء هذا

[١]- عبد الله بن عبد الرحمن الوهيبي، الاستشراق الجديد مقدمات أولية، شركة آفاق المعرفة للنَّشر والتَّوزيع، الرياض، ط٣، ٢٠٢١م، ص١٤٧.

النَّصِّ، وقد قسَّم بلاشير سور القرآن إلى أربع مراحل، فاصلًا بين كلِّ مرحلة من هذه المراحل الأربع بما تتميَّز به كلُّ مرحلة عن الأخرى من سمات[١].

وجد بلاشير أنَّ التَّنزيل القرآني مرَّ بأربعة أطوار زمنيَّة، «ثلاثة منها كانت في مكَّة خلال ثلاث عشرة سنة، والرَّابعة في المدينة، ومن ثمَّ رتَّب السُّور المتعلِّقة بكلِّ فترة في تسلسل إجمالي، وتقريبي كما يعتقد... واتَّضح على الأقلِّ أنَّ قاعدة (متوسط الطُّول) يمكن أن تنهض كفرضيَّة يمكن اعتمادها كشاخص، ومعيار لترتيب السُّور»[٢]، كما يذهب بلاشير لتقسيم عدد من السُّور لعدَّة أجزاء، فيفصل جزءًا عن الآخر وفقًا لمقاييس الحدث الزَّمني، أو النَّمط اللُّغوي، والخطاب القرآني، فمثلًا يقسِّم سورة التَّوبة إلى قسمين، الأوَّل: والذي هو بمنزلة إعلان لمشركي قريش من الآية (١) إلى الآية (٣٧)، أمَّا القسم الثَّاني: وهو بيان حول المنافقين يمتدُّ من الآية (٣٨) إلى الآية (١٣٠)، وكذلك قسَّم سورة البقرة إلى خمس وعشرين مجموعة، وسورة النَّمل إلى سبع مجموعات حسب المفهوم، والموضوع، وسورة المائدة إحدى عشرة مجموعة، وغيرها من السُّور القرآنيّة، ومن الملاحظ أنَّ أغلب المستشرقين الفرنسيِّين يميلون للقول بالتَّرتيب الطُّولي، فتكون السُّور القصيرة ذات البنية المفعمة بالسَّجع في بدايات النُّزول، فهي أوّلًا في التَّرتيب، في حين أنَّ السُّور المتوسِّطة، والَّتي تليها بالطُّول، وجميعها سور مكِّيَّة، أمَّا المدنيَّة فهي الأطول، وذات التَّفصيل الأكثر في التَّعاليم، والتَّشريعات.

كما شكَّك جاك بيرك بصحَّة التَّرتيب الحالي لسور القرآن، إذ لا يوجد ما يشير إلى صحَّة، أو دقَّة التَّرتيب في النُّزول، فلا يوجد في السُّور «علامات على زمنها، نستطيع استخراجها عبر أسلوب التَّعبير فيها، ونوعه، وارتباطها مع الأحداث، إلَّا أنَّنا نجد أنَّ المئة والأربع عشر سورة الَّتي يحتويها القرآن، غير المتساوية في

[١]- أنظر: المستشرق الفرنسيِّ ريجيس بلاشير ودراسة القرآن، موقع وكالة الأنباء القرآنيَّة الدُّوليَّة، ١٤ أكتوبر/ تشرين الأول ٢٠١٧م. https://2u.pw/ZBYLQ

[٢]- مهدي بازر كان، القرآن في مسار تطوُّره: في تحليل البنية اللَّفظيَّة والموضوعيَّة، ترجمة: كمال السَّيد، شركت سهامي انتشار، طهران، ومركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميِّ، بيروت، ٢٠١٥م، ص٥٠-٥٢.

الطُّول، والمتنوِّعة بالنَّغمة... لا تبيِّن عن أيِّ تطوُّر منطقي، أو تواتر زمني»[1]، فقد رفض بيرك الاعتماد على كتب التَّفسير، والَّتي تتحدَّث عن أسباب النُّزول، وفترتها الزَّمنيَّة، مبينًا أنَّ سور القرآن ليس فيها أيُّ إشارة إلى ذلك، ممَّا يجعل ترتيبها بهذا الشَّكل عبثيًّا، وغير منطقي، وأنَّ هذا التَّباين برأي بيرك يمتدُّ إلى الشِّعر في الجزيرة العربيَّة في ما قبل الإسلام، وبأنَّه يحتوي على شيءٍ من التَّرتيب الاستعلائي.

وقد تحدَّث بيرك عمَّا يسمِّيه (البنية الحبكيَّة) للسُّورة القرآنيَّة، حيث ذهب للاستشهاد بمثال سورة النَّحل، والَّتي «تعرض -في نظره- فرديَّة مركَّبة في ذاتها، ذلك أنَّها تتكوَّن من مجموعة مقاطع مرتبة بدون ترابط ظاهري. ويلاحظ أنَّ موضوعها الرَّئيس هو الرَّحمة الإلهيَّة، والسُّلطان الإلهيُّ المطلق، وداخل هذا الإطار توجد موضوعات أخرى في الأخرويَّات، والجدليَّات، والتَّشريعات»[2]، من الواضح أنَّ نظرة بيرك لا تختلف عن نظرة بلاشير كثيرًا، فالجامع بينهما تلك المرجعيَّة الأيديولوجيَّة، والقراءة الواحدة للنَّصِّ الدِّيني بمنهجيَّة تاريخيَّة، والَّتي تزعم الموضوعيَّة والعلميَّة، في حين أنَّ حقيقة الأمر لا يتعدَّى كونها نظريَّة، أو موقفًا سياسيًّا خالصًا، وقد تحدَّث عن ذلك الباحث رمضان حينوني بشكلٍ موجزٍ في مقدِّمة كتابه عن الخلفيَّة السِّياسيَّة الَّتي تحرِّك المستشرقين، لا سيَّما الفرنسيِّين منهم، والَّذين ليسوا سوى موظَّفين لدى حكومة بلادهم، يعملون كما تملي عليهم المؤسَّسة السِّياسيَّة الَّتي ارتبطت أهدافها مع المؤسَّسة الدِّينيَّة، وهذا ما قد فعلته فرنسا منذ حملات الحروب الصَّليبيَّة على العالم الإسلاميِّ.

في حين أنَّ المستشرق ماكسيم رودنسون ذهب لترجمة معاني القرآن، ورفض ترتيبها، وألغى صدق الأحاديث المنقولة عن النَّبيِّ الكريمﷺ، وقد فسَّر الآيات الواردة في القرآن وفقًا لرؤيته، فذهب إلى أنَّ «لفظة القلم الواردة في القرآن، هي

[١]- لخضر شايب، نبوَّة محمَّدﷺ في الفكر الاستشراقيِّ المعاصر، منشورات مكتبة العبيكان، الرِّياض، ط١، ٢٠٠٢م، ص٣٠٥.

[٢]- رمضان حينوني، المستشرقون وبنية النَّصِّ القرآني، دار اليازوردي العلميَّة للنَّشر والتَّوزيع، عمان، ط١، ٢٠٢١م، ص٦٢.

ذاتها الكلمة الإغريقيَّة (كالاموس)، وهو المصطلح ذاته الَّذي استخدمه الرُّسل قبل محمَّدﷺ في كتابة الوحي، وما كان ينزل عليهم من أعلى، فالكلمة قد أخذها النَّبيُّ من الحضارات السَّابقة، وما دينه إلَّا جزء من الأديان السَّابقة له[1]، كما عدَّل على الكثير من تفسيرات الآيات القرآنيَّة ممَّا تسبَّب في تغيير معناها بشكل مناقض لما هي عليه في المصحف، وكذا الحال عند بقيَّة المستشرقين الفرنسيِّين ممَّن تلاعب، أو لم يقبل بترتيب سور القرآن، أو معناها، هذا الأمر يدفعنا للحديث عن الأدلجة الَّتي يعرضها لنا القرآن من قِبَل المستشرقين، وهو محور حديثنا الآتي.

رابعًا- مناقشة الجانب الأيديولوجي في ترجمة المعاني القرآنيَّة

تحمل ترجمة النَّصِّ القرآني حساسيَّة خاصَّة؛ لأنَّ التَّرجمة هنا لا تتمُّ لنصٍّ عاديٍّ ألَّفه كاتب، أو شخص ما؛ إنَّما هو الكتاب المقدَّس لعموم المسلمين، وله خصوصيَّته المميَّزة، لأنَّه كلام مُنزَل من الله (عزَّ وجلَّ) على رسوله الكريم، كما أنَّ للقرآن بلاغة تحدَّى الله بها العرب أهل البلاغة، وهو مُنزَل بلغتهم العربيَّة، واللُّغة العربيَّة لغة واسعة بمفرداتها، وغنيَّة بتراكيبها ومعناها، ممَّا جعل أمر ترجمته غاية في الصُّعوبة، وبذلك يمكن أن تتحوَّل التَّرجمة إلى غايات أيديولوجيَّة، وهو أمر خطير على النَّصِّ الأصلي من جهة، وعلى النَّاطقين باللُّغة المترجم إليها من جهة ثانية، فهذه التَّرجمة كفيلة بإيصال الفكرة، أو الصُّورة الَّتي يرغب بإيصالها المترجم لناطقي لغته، وتَرْك أثره الفكريِّ في أهل ثقافته بصورة كبيرة، لأنَّهم غير قادرين على التَّعرُّف إلى هذا الكتاب المقدَّس إلا عبر وسيلة ترجمة هذا النَّصِّ من خلال أشخاص قادرين على ذلك، أو من خلال مؤسَّسات، وهيئات تتبنَّى هذه الخطوات، وفي فرنسا كان المستشرقون هم من قاموا بهذه المهمَّة مع مساعدة الدَّولة بمؤسساتها، ومراكزها التَّعليميَّةِ، والبحثيَّة. لقد كانت غايات فرنسا الاستعماريَّة، وتشويه فكر الآخر المختلف عنها ثقافيًّا ودينيًّا هي الدَّوافع الَّتي تحكَّمت بعمليَّة التَّرجمة بشكلٍ واضحٍ، فبلاشير الَّذي غيَّر ترتيب سور القرآن،

[١]- رمضان حينوني، المستشرقون وبنية النَّص القرآنيّ، دار اليازوردي العلميَّة للنَّشر والتَّوزيع، عمان، ط١، ٢٠٢١م، ص٦٩.

وآياته كانت تحكمه دوافع أيديولوجيَّة محكومة بعمل سياسي تحركه مؤسسات على أعلى المستويات، فالتَّرجمة كانت بوابة رئيسة للاستشراق الفرنسي لتمرير مضامين فكره الأيديولوجي.

فالاستشراق الفرنسي اعتمد على ترجمة النَّصِّ القرآني لتحريف دلالات نصيَّة مقدَّسة، وإعطاء الألفاظ الإسلاميَّة صبغة مسيحيَّة، أو يهوديَّة، أو حتَّى غيرها من الأديان الوضعيَّة، لتركِّز الترجمة على تمرير معتقدات أيديولوجيَّة، أبرزها: أوّلًا، إظهار التَّعامل مع النَّصِّ القرآني على أنَّه مثله مثل أيِّ نصٍّ آخر يمكن ترجمته دون أيِّ اعتبار لقدسيَّته، أو إعجازه، ثانيًا، إنَّ مثل هذه التَّرجمات تؤكِّد مساعي الكثير من المستشرقين إلى تشويه القرآن، وتحريفه بهدف محاربة الإسلام والمسلمين، وبهدف الهيمنة الاستعماريَّة على العالم الإسلامي، فكانت التَّرجمة خير وسيلة لذلك، ثالثًا، إنَّه من الصَّعب فصل الأيديولوجيا عن التَّرجمة كونها تفرض نفسها على شتَّى أنواع التَّواصل، وكثيرًا ما تتسرَّب إلى النَّصِّ المترجَم في غفلة من المترجِم نفسِه المتشبِّع بأفكار مجتمعه ومعتقداته، كما أنَّ التَّرجمة الدِّينيَّة كباقي الإنتاجات الفكريَّة ليست بريئة البتَّة، وإن كان يجب ألَّا يصل تأثير الولاء لأيديولوجيا معيَّنة بالمترجم إلى الخروج عن قواعد التَّرجمة المتَّفق عليها بتحريف معنى النَّصِّ الأصليِّ وتشويهه، لا سيَّما في مجال حسَّاس كالدِّين، ونص معجز، ومقدَّس كالقرآن الكريم[١].

إنَّ ترجمة جاك بيرك للقرآن الكريم تبدأ بطابع أيديولوجي منذ اللَّحظة الأولى لبدء التَّرجمة، حيث ذهب لترجمة معنى كلمة القرآن بالتَّفريق الحاسم، وليس بمعناه الحقيقي، أي الفارق بين الحقِّ والباطل، وتحريفه لترجمة أسماء السُّور القرآنية خلال التَّرجمة كالزُّمر، والذَّاريات، والنَّازعات، وعبَس، والعاديات، وغيرها من السُّور، إضافة إلى التَّحريفات في المعاني لدرجة إعطاء المعنى المناقض للمعنى الحقيقي المذكور في النَّص القرآني، وإنَّ «المتتبِّع لترجمة جاك بيرك مقارنة

[١]- انظر: إيمان بن محمَّد، البعد الأيديولوجي في ترجمة معاني القرآن عند المستشرقين «ترجمات ريجيس بلاشير وجاك بيرك ومحمَّد حميد الله الفرنسية أنموذجًا»، مجلة معالم، الجزائر، العدد العاشر، ٢٠١٨م، ص١٦٧-١٦٨.

بالنَّصِّ القرآني سرعان ما يلاحظ إغفال المترجم لنقل أجزاء من الآيات القرآنيَّة إلى اللُّغة الفرنسيَّة، ما يترتَّب عن ذلك تحريف للمعاني، والدَّلالات الَّتي تدل عليها الآيات القرآنيَّة الكريمة في تناسقها، وترابطها، وهذا ما جاء في الآية (١١٠) من سورة المائدة، إذ أهمل ترجمة ثلاث كلمات (فتكون طيرًا بإذني)، واكتفى المترجم بترجمة (وإذ تخلق من الطِّين كهيئة الطَّير بإذني فتنفخ فيها)، ويفهم من هذه التَّرجمة أنَّ عيسى عليه السلام كان يخلق من الطِّين كهيئة الطَّير بإذن الله فقط، ولم يستوِ ذاك الخلق طائرًا بإذن الله، وهذه خيانة للنَّصِّ الأصلي»[1]، فهذه الممارسة الأيديولوجيَّة اتَّبعها بيرك، وغيره الكثير من المستشرقين، بعضهم كان أكثر حذرًا من غيره في عمليَّته التَّحريفيَّة لدرجة أنَّ كشف حقيقته الأيديولوجيَّة أمر غير متاح لكلِّ واحد، بل يحتاج لمختص في العلوم الدِّينيَّة، وربَّما إلى مختصٍّ في القرآن وتفسيره، وقد يصعب الأمر؛ لأنَّه يتطلَّب معرفة، ودراية باللُّغة الَّتي تمَّت عمليَّة التَّرجمة إليها، وإلَّا فإنَّ الباحث، أو المتعقِّب لأثر المستشرق، ومدى موضوعيَّته سيكون عمله ضربًا من الاستحالة.

إنَّ التَّلاعب الأيديولوجي الَّذي مارسه المستشرقون الفرنسيِّون كان على نواحي التَّرجمة القرآنيَّة كافَّة من دون أن يقتصر الأمر على جانب منها، وقد ظهرت خطورة التَّرجمة الأيديولوجيَّة في جرأة بيرك بالتَّعديل في الألفاظ، والتَّراكيب القرآنيَّة، ونذكر بعض الأمثلة فقط عن ذلك، حيث ذهب لترجمة كلمة (الرُّوح) بعادة النَّفس، أو الفكر، وهي ترجمة حرفية جامدة تفقدها معناها الحقيقي الَّذي يأتي في أحايين كثيرة بمعنى الوحي الإلهي، كما هو الحال في سورة الشُّورى في الآية (٥٢) حين يقول تعالى: ﴿**وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَٰكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ**﴾، وكما هو الحال في سورة النَّحل في الآية (٢) حين يقول تعالى: ﴿**يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا**

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

فَاتَّقُونِ﴾، وغيرها من الآيات، إنَّ هذا التَّغيير يسبِّب جمودًا في المعنى، وتحريفًا كبيرًا يصل لحدِّ التَّناقض التَّام، وفي ترجمته يقدِّم بيرك الكثير من المعاني بشكلٍ حرفي جامد، ممَّا تسبَّب بتغيير في المعنى، وتحريف في الغاية، كما هو الحال أيضًا في ترجمته لمعنى كلمة (مسٌّ) من سورة الواقعة في الآية (٧٩) قوله تعالى: ﴿**لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾**، حيث ترجمها بمعنى اللَّمس، وهي في سياقها لا تعني مطلقًا اللَّمس؛ إنَّما تعني الإدراك والفهم لكلمات الله.

كما ترجم بيرك معنى كلمة (الذِكْر)، والَّتي جاءت بمعنى الموعظة، والاعتبار كما في سورة يس الآية (٦٩) حين يقول تعالى: ﴿**وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ﴾**، وفي غيرها من السُّور بنفس المعنى، إلَّا أنَّ التَّرجمة جاءت بمعنى الذِّكرى، وكذا الحال حين ترجم كلمة (المحصنات) بمعنى المرأة المتزوِّجة (المتزوِّجات)، وهذه التَّرجمة الحرفيَّة تسبِّب خلطًا، وتحريفًا في المعنى المراد[١]، وغيرها الكثير من المعاني، والتَّراكيب الَّتي استخدمت في التَّرجمة لتكون أداة لتعبر عليها أفكار استشراقيَّة، ذلك أنَّ بيرك قد وضع نفسه بخدمة الدَّولة الفرنسيَّة، وعمل بالاستشراق، والتَّرجمة القرآنيّة بوصفه أستاذًا جامعيًّا للتَّاريخ الاجتماعي للعالم الإسلامي.

وكذا الحال في ترجمات المستشرق محمد حميد الله، وبلاشير اللَّذين ذهبا لترجمات حرفية شوَّهت المعنى الحقيقي للنَّصِّ القرآني، وأحدثت التباسًا عند القارئ الفرنسي، فمثلًا يترجم كلٌّ منهما معنى الآية القرآنية في قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾**[٢]، حيث قامت ترجمتهما على نقل «التَّعبير، والكناية العربية كما هي، وهذا ما أدَّى إلى فساد المعنى في اللُّغة المنقول إليها، فقد أخطأ من ترجمها ترجمة حرفيَّة تحيد عن المعنى»[٣]، وكذا

[١]- انظر: عبد الجبار توامة، نقد ترجمة القرآن إلى الفرنسيَّة في ضوء المنهج السِّياقي «ترجمة جاك بيرك نموذجًا»، مجلة المترجم، الأغواط (الجزائر)، المجلد الثَّامن، العدد الثَّاني، ديسمبر ٢٠٠٨م، ص٥٤ وما بعدها.

[٢]- القرآن الكريم، سورة الإسراء، الآية، ٢٩.

[٣]- صلاح الدِّين بن دريميع، ترجمة الكناية القرآنيَّة إلى اللُّغة الفرنسيَّة: دراسة في ترجمات ريجيس بلاشير ومحمَّد حميد الله وجاك بيرك، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعيَّة، الجزائر، المجلَّد السَّابع عشر، العدد الأول، ٢٠٢٠م، ص١٢٥-١٢٦.

الحال في ترجمة بلاشير، وحميد الله لمعنى الآية القرآنية في قوله تعالى: ﴿**وَيَوْمَ يَعَضُّ ٱلظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ يَقُولُ يَٰلَيْتَنِى ٱتَّخَذْتُ مَعَ ٱلرَّسُولِ سَبِيلًا**﴾[1]، وهو تعبير مجازي لحالة الحسرة، أو النَّدم لعدم اتِّباع الرِّسالة الإسلاميَّة، لهذا كان لا بدَّ من التَّصوير الدَّقيق، وإيضاح المعنى الحقيقي المراد من قول الله (عزَّ وجلَّ)، أمَّا ما حدث فقد كان العكس تمامًا حيث ذهب كلٌّ من حميد الله، وبلاشير لترجمة معنى الآية، أو معنى عضِّ اليدين بحرفيته على أنَّه عضُّ الأنامل؛ وإنَّ حقيقة الأمر «عبارة عضَّ على يديه، عربية أصيلة وهي كناية تختلف عن كناية العضِّ على الأنامل في شدَّة التَّعبير عن النَّدم، حيث لا تكفي الأنامل، وحتى اليد الواحدة للتَّعبير عن شدَّة الغيظ، بل يلزم الكافر يدين اثنتين للتَّعبير عن الحسرة، والنَّدامة»[2]، كما أنَّ بلاشير ترجم كلمة (رسول) بمعنى حواري كحواريي عيسى عليه السلام، وبالتَّالي رفض معنى الدِّين الجديد، أو الرسالة الإلهيَّة الجديدة، كما قام المستشرقون الفرنسيِّون بترجمة الكنايات الَّتي استخدمها القرآن بشكلها الحرفي، ممَّا تسبَّب بتغيير كامل للمعنى، وللهدف الَّذي ذُكرت من أجله، كما أنَّ كنايات الوقار، أو التَّواضع واللِّين الَّتي يذكرها النَّصُّ القرآني تعرَّضت لتغيير كبير في المعنى، وتضمَّنت معانٍ أيديولوجيَّة استشراقيَّة، وغيرها من التَّرجمات الَّتي أعطت النَّصَّ الدِّيني طابعًا بشريًّا، ونزعت عنه الصِّفة الرَّبانيَّة، أو الألوهيَّة، وهو محور حديثنا القادم.

خامسًا- دحض القول ببشريَّة النَّصِّ القرآني

نسعى في نهاية الدِّراسة إلى اختصار نقدنا في الحديث عن بشريَّة النَّصِّ القرآني؛ لأنَّه حديث طويل، لنكتفي بالتَّركيز على جانب واحد مفاده أنَّ غالبيَّة التَّرجمات الاستشراقيَّة الفرنسيَّة حاولت تصدير صورة للقارئ الفرنسي على أنَّ النَّص القرآني ما هو إلَّا كلام بشري، وليس منزلًا من عند الله تعالى، وقد عبث

[١]- القرآن الكريم، سورة الفرقان، الآية ٢٧.

[٢]- صلاح الدين بن دريميع، ترجمة الكناية القرآنيّة إلى اللغة الفرنسيّة: دراسة في ترجمات ريجيس بلاشير ومحمد حميد الله وجاك بيرك، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، الجزائر، المجلد السابع عشر، العدد الأول، ٢٠٢٠م، ص١٢٧-١٢٨.

به المسلمون الأوائل وأحدثوا فيه تغييرات كثيرة، وبأنَّه نصٌّ متأثِّر بعدد كبير من الأديان والحضارات السَّابقة عليه.

أحدثت التَّرجمة الفرنسية للقرآن الكريم فارقًا حقيقيًّا بين النَّصِّ الأصلي المُنزَل، وبين النَّصِّ الجديد المترجَم لما فيه من اختلافات في المعنى، وتباينات أوجدها المترجمون بشكلٍ متعمَّد في الغالب رغبةً منهم بصنع هذا الفارق، واستحداث نصٍّ جديد يمكِّنهم من نشر أفكارهم عبر ترجمة النَّصِّ الأصلي، وتحميله ما ينبغي من أجل أن يكون نصًّا مطواعًا يخدم الغايات الَّتي تحرِّك عمليَّة التَّرجمة في أغلب الأحيان، فقد سعى معظم المستشرقين الفرنسيِّين إلى تصدير صورة مختلفة للنَّصِّ القرآني، وإيصال رسالة لشعوبهم تفيد بأنَّ النَّصَّ القرآني المعتمد بالمصحف عند المسلمين، هو نصٌّ قد انتابه الكثير من التَّعديل والتحريف، وهو في أصله نصٌّ توراتي، أو إنجيلي قد عدَّله رسول الإسلام حتَّى يتناسب مع قومه، ومع رسالته، «فهدف بلاشير وأمثاله من ترجماتهم لمعاني القرآن الكريم إيهام القرَّاء بتناقضاته، وإضفاء صفة النَّحل، والحبكة، والتَّأليف البشري عليه، وذلك بما يبثون في مقدِّماتهم، وحواشيهم من أكاذيب وافتراءات، لاعتقادهم الجازم أنَّ ذلك يصيب الإسلام في الصَّميم»[1]، إذ إنَّ غالبية المستشرقين الفرنسيِّين يحاولون دائمًا تأكيد التَّشابه بين القرآن، وبين غيره من الكتب السَّماوية للقول بأنَّه لم يأتِ بجديد؛ إنَّما قد أعاد الدَّعوات الدِّينيَّة السَّابقة، وليس هناك من مبرِّر لوجوده، أو لقيام هذه الدَّعوة، وبأنَّ التَّشابه مع الكتب المقدسة ليس تشابهًا نزيهًا، ذلك أنَّ الرَّسول العربي قام بنقل التَّعاليم السَّابقة، ومنحها طابعًا جديدًا بلغة جديدة، وبأنَّ عمليَّة التَّرجمة هي الأقدر على كشف تلك الحقيقة الَّتي تثبت عدم جدوى هذه الدَّعوة الجديدة، وتكرارها لما سبقها من دعوات دينيَّة، وبالتَّالي فإنَّ هذه الدَّعوة ليست سوى تأليف قام به محمَّدﷺ، وبأنَّ القرآن ما هو إلَّا كتاب وضعه محمد بن عبد الله.

سلك المستشرقون الفرنسيِّون طرق عدَّة للوصول الى مقولة أنَّ القرآن ليس

[١]- أنس الصنهاجي، القرآن في الدِّراسات الاستشراقيَّة الفرنسيَّة، منشورات مجلة دراسات استشراقيَّة، الصَّادرة عن المركز الإسلامي للدِّراسات الاستراتيجيَّة، والعتبة العباسيَّة المقدَّسة، السَّنة الثَّالثة، العدد ٨، صيف ٢٠١٦م، ص٤٢.

كتابًا مقدّسًا؛ إنَّما هو تأليف محمَّدﷺ وتجميع قام به المسلمون ممَّن عاصروا دعوته، حتى إنَّ هذا الكتاب لم يعرف التَّدوين إلَّا في وقت متأخِّر نسبيًّا من بدء الدَّعوة، واقتصر على التَّناقل الشَّفهي بين أتباعه، وكثيرًا ما نجد المستشرقين يتعرَّضون للغة القرآن بالنَّقد، ذلك «في إطار السَّعي الحثيث، والدَّؤوب نحو صرف القرآن الكريم عن مصدره الإلهي، حاول بعض المستشرقين الفرنسيِّين عند تعرضهم للغة القرآن، أن يصوِّرها بصورة الأدب العادي، واجتهدوا في التَّنقيب عن مواطن التَّشابه، والمماثلة بين لغة القرآن، ولغة البشر، ورأوا أنَّ لغة القرآن تشبه إلى حدٍّ بعيد لغة الشِّعر العربي القديم في إيقاعه، ووزنه، وقافيته، يقول المستشرق الفرنسي إدوارد مونتيه: إنَّ أسلوب القرآن أسلوب شعري مقفَّى، غير أنَّ هذا الأسلوب الشِّعري ينحصر في السُّور المكيَّة، خصوصًا القديمة جدًّا منها، دون السُّور المدنيَّة»[1]، وهي منهجيَّة اتَّبعها مترجمو القرآن، وقد أظهروا لمن يقرأ القرآن باللُّغة الفرنسيَّة بأنَّهم يسلكون منهجيَّة موضوعيَّة في التَّبين من صحَّة ما يزعمون، في حين أنَّ المنهجيَّة المضمرة الَّتي يضمرها كلٌّ منهم هي نزع سمَة القداسة عن النَّصِّ القرآني المترجم، ويكون ذلك عبر خطوات تختلف، وقد تطول من مستشرق لآخر من التَّغيير في المعاني، والتَّراكيب المترجمة إلى التَّغيير في ترتيب السُّور القرآنيَّة، إلى التَّعديل في السُّور ذاتها ضمن آياتها إلى تقديم تفسيرات تشير إلى أنَّ القرآن كلام بشر، أو تأليف شخصي، أو أنَّه قد طالته مجموعة كبيرة من التَّعديلات البشريَّة، وإلى التَّباين بين النَّصِّ الخطابي المنزل، وبين النَّصِّ المدوَّن في المصحف، وغيرها الكثير من المزاعم الَّتي لا يتوقَّف معظم المستشرقين عن ترديدها.

يذهب المستشرق هنري ماسيه للقول بأنَّ هذا النَّسق الإنشائي لا يخلو من مشابهة مع السَّجع؛ ذلك النَّوع من النَّثر حيث الكلمات بمجموعها تعود في مسافات منتظمة، وهو شكل من أشكال البيان سبق الشَّعر المنتظم، وبأنَّها متشابهة في الظَّاهر فقط، لأنَّ السَّجع الحقيقي يتطلَّب وضوحًا، وموقعًا متناسقًا لا نجده في

[١]- أحمد نصري، آراء المستشرقين الفرنسيِّين في القرآن الكريم «دراسة نقديَّة»، دار القلم للطِّباعة والنَّشر، الرَّباط، ط١، ٢٠٠٩م، ص١٣٧.

القرآن، وبأنَّ السَّجع الَّذي عاد للظُّهور في الأدب العربي، هو الشَّكل الأصلي للغة الكهَّان الوثنيِّين، وبهذا فإنَّ كلام القرآن كلام كهَّان، وليس كلامًا إلهيًّا مقدَّسًا، بل إنَّ لغته أدنى من السَّجع القوي، لذا فإنَّ خصوم محمَّد -حسب زعم ماسيه- كانوا محقِّين عندما عدُّوه شاعرًا وكاهنًا، فالشِّعر في الوثنية إلهامه من الشَّيطان، كما أنَّ المستشرق هنري لامينز يذهب ليؤيِّد كلام ماسيه، إلَّا أنَّه يرى أنَّ القوافي الَّتي كانت تُستعمل عند الكهَّان الوثنيين العرب، تستعمل بحريَّة، وتسامح في البحور العروضيَّة أكثر ممَّا هو عليه كتاب محمَّد[1]، وغيرها الكثير من السُّلوكيَّات الَّتي تحاول نزع طابع القداسة عن النَّصِّ القرآني المقدَّس، فيحدث التَّباين بين الدَّعوة الإسلاميَّة، وبين مضامينها، ونصِّها المترجم للُّغة الفرنسيَّة، ومن جهة أخرى يغدو النَّصُّ الإلهي نصًّا أقلَّ من عادي؛ لأنَّه متباين بين الدَّعوات، والتَّصورات الَّتي ستصل لغير العرب، وبين ما بين أيديهم من نصٍّ لغوي مفكَّك، وكلام غير مفهوم، ولغة ركيكة لا تعبِّر عن أيِّ معنى تشعر للوهلة الأولى بعدم جدوى البحث فيها، في ظلِّ تناقضها وتكرارها، هكذا بدا النَّصُّ القرآني المترجم بين يدي ناطقي اللُّغة الفرنسيَّة بفضل المستشرقين المترجمين.

إنَّ التَّشابه بين الأديان السَّماويَّة أمرٌ طبيعي؛ لأن مصدرها واحد هو الله (عزَّ وجلَّ) وما الاختلافات بينها إلَّا نتاج سوء الفهم، أو تغيير، وتحريف لما طالها عبر الزَّمن، قال الله تعالى: ﴿**شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ**﴾[2]، لذا فإنَّ القول بتشابه القرآن، وتأثُّره بغيره من الأديان السَّابقة ليس دليل نقص، أو ضعف؛ بل دليل تكامل، ولا ينقص من قداسته، فهذا التَّكامل تمثَّل آنذاك بخلق هويَّة دينيَّة في الجزيرة العربيَّة، مع إمكانيَّة التَّوسُّع خارجها عبر هذه الهويَّة ذات التَّوجُّه العالمي، والمتجاوزة للانتماء القبلي السَّائد حينها.

[١]- انظر: أحمد نصري، آراء المستشرقين الفرنسيِّين في القرآن الكريم «دراسة نقدية»، دار القلم للطِّباعة والنَّشر، الرِّباط، ط١، ٢٠٠٩م، ص١٣٩-١٤٠.

[٢]- القرآن الكريم، سورة الشُّورى، الآية ١٣.

وإنَّ مرحلة تدوين القرآن تمثِّل مرحلة تفاعل جدلي، حيث شهدت الفترة الزَّمنيَّة لبدء دعوة محمَّدﷺ مرحلة تنقيح، وتأويل للأديان السَّابقة، ولكتبها المقدَّسة، وبما أنَّ القرآن مرحلة بلاغ شفهي قد احتوى على تناصٍ خارجي؛ فإنَّ هذا التَّناصَّ يمثِّل جزءًا من محور الخطابات الَّتي كانت سائدةً آنذاك، لأنَّ الاكتفاء بالنَّصِّ المدوَّن هو الاقتصار على جزءٍ من الحقيقة.

إنَّ الإعجاز القرآني دليل يدحض بشريَّته، ويثبت إلهيَّته، فالبلاغة، والفصاحة، والمعاني الدَّلاليَّة في القرآن لا يستطيع بشر تقديمها بالشَّكل الَّذي تنزلت به، وقد فشل الكثير ممَّن حاول تأليف كتاب مثله، وعجزوا عن تحدِّي القرآن بسورة، أو آية من مثله، ولو أنَّ القرآن محرَّف لما قاومت لغته عبر هذه القرون الطَّويلة، وما فيها من تناسب زماني ومكاني.

كما أنَّ هناك دليل عقلي-تأريخي على عدم تحريف النَّصِّ القرآني يلخص بعدم اعتراض المسلمين الأوائل على مصحف الأوَّل، لا سيَّما وأنَّ الإمام عليعليه السلام قام بحملة في فترة حكمه ضدَّ كلِّ مخالفة، أو بدعة في الدِّين، وكلُّ ذلك أقلُّ خطورة من مسألة تحريف القرآن الَّتي لا يمكن أن يسكت عنها أيُّ مسلم لو حدث ذلك فعلًا.

الخاتمة والنَّتائج

بعد نهاية دراستنا النَّقديَّة حول ترجمة القرآن في الاستشراق الفرنسي، يمكننا إجمال نتائج البحث، وخلاصته بمجموعة من النَّتائج، نذكر أبرزها:

– إنَّ التَّرجمة الاستشراقيَّة الفرنسيَّة للقرآن الكريم كانت تعبِّر عن مجهود جماعي، وإن لم يظهر في الواجهة غير المستشرقين بمجهودهم الفردي في أغلب الأحيان، إلَّا أنَّها في الحقيقة نتاج مؤسَّسات، وهيئات سياسيَّة ودينيَّة، ممَّا يفسِّر القوَّة الَّتي يمتاز بها هذا الاستشراق، وقدرته على نشر أفكاره عبر نشاطات البحث العلمي الَّتي ترعاها الدَّولة، الأمر الَّذي يطبعها بالطَّابع العدواني الاستعماري القائم بين فرنسا، وبين العالم الإسلامي، والعربي.

– القدرة الكبيرة الَّتي امتاز بها الاستشراق الفرنسي في دراسة المجتمعات الإسلاميَّة، والمعرفة الدَّقيقة لأبرز التَّفاصيل في حياة المجتمعات، وقد توَّجها بالقدرة على ترجمة القرآن الكريم بعدد كبير من النُّسخ، والتَّرجمات المختلفة الَّتي قام بها مستشرقون فرنسيِّون مختلفون.

– الطَّابع السِّياسي كان مسيطرًا على التَّرجمات الاستشراقيَّة الفرنسيَّة، حيث تمَّ تقديم الأهميَّة السِّياسيَّة على الأهميَّة العلميَّة، كما أنَّها احتوت على تأييد للنَّظريَّة المركزيَّة الأوروبيَّة، وبُعدها السِّياسي والحضاري، وبالتَّالي فإنَّ الاستشراق الفرنسي عبَّر عن نمط من العقليَّة الأوروبيَّة الَّتي تنظر ولو بحال من اللَّاوعي إلى غيرها من الشُّعوب نظرة مختلفة، لا ترقى لمستوى المساواة، وهو السَّبب الَّذي يبرِّر تسخير فرنسا الدَّولة بكلِّ قوَّتها، وثقلها لخدمة الاستشراق.

– تميَّزت المدرسة الاستشراقيَّة الفرنسيَّة بترجماتها عن بقيَّة المدراس باستخدام وسائل إجرائيَّة متنوِّعة، حيث تميَّز الفرنسيِّون بأنَّهم متعايشون مع الشُّعوب بفضل وجود أغلبهم على أراضي الشُّعوب الإسلاميَّة المدروسة كعيِّنة، ثمَّ إنَّ عددًا كبيرًا من المسلمين، وعلمائهم لم يكونوا عيِّنة مدروسة فحسب، بل تحوَّل بعضهم إلى

مساعدين للمستشرقين بفضل إتقانهم اللُّغتين الفرنسيَّة، والعربيَّة، ثمَّ وجد مستشرقون فرنسيِّون من أصول عربيَّة، أو إسلاميَّة لغتهم الأم العربيَّة، إضافة إلى اعتماد المستشرقين الفرنسيِّين على المنهج الفيلولوجي في دراسة بنية المجتمعات، لذا فقد كانت ترجمة القرآن في الاستشراق الفرنسي أكثر توسُّعًا، وأثرًا في الواقع، وتناولت جوانب حياة المجتمعات الإسلاميَّة كافَّة، وهذا الأمر يظهر في الواقع على شكل مؤسَّسات بحثيَّة، ودراسات، ومعاهد، وكلِّيَّات جامعيَّة، ومتاحف، ونشاطات تعكس المستوى الَّذي وصلت إليه فرنسا بفضل دعمها لميدان الدِّراسات الاستشراقيَّة، وعلى رأسها التَّرجمة القرآنيَّة.

– أحدث عدد كبير من المستشرقين الفرنسيِّين تغييرًا، وتعديلًا على النصّ القرآني في أثناء ترجمته بحجة استخدام منهجيّة فيلولوجيّة تبيِّن أنَّ الترتيب الحالي لسور القرآن، وآياته لم يكن صحيحًا، ويجب تصويبه حتَّى يكون أقرب لقارئه الجديد، وقد قاموا بتقسيم عدد من السُّور إلى عدَّة أجزاء، وترتيب آياتها من جديد، وذلك وفقًا لمقاييس الحدث الزَّمني، أو النَّمط اللُّغوي، والخطاب القرآني، أو ترتيبها حسب موضوعاتها كما فعل جاك بيرك.

– تعود القدرة الكبيرة للمستشرقين للدَّولة الفرنسيَّة الَّتي شكَّلت داعمًا رئيسًا لكلِّ عمل استشراقي، حيث زاوجت بين الاستشراق بوصفه فكرًا، وعملًا علميًّا، وبين الاستعمار، فكان الاستشراق أداة، وخدمة لاستمرار استعمار الشُّعوب، لهذا كانت ترجمة القرآن وسيلة لإحكام الهيمنة الفكريَّة، والأيديولوجيَّة على الآخر المختلف، وذلك يظهر عبر التَّحريف، والتَّشويه المتعمَّد لمعاني، وتراكيب النَّصِّ القرآني ودلالاته.

– إنَّ الغاية النِّهائيَّة للتَّرجمات الاستشراقيَّة الفرنسيَّة، هي تصدير صورة للقارئ الفرنسي تؤكِّد أنَّ النَّصَّ القرآني ما هو إلَّا كلام بشري، وليس منزلًا؛ إنَّما عبث به المسلمون الأوائل، وأحدثوا فيه تغييرات كثيرة، وبأنَّه نصٌّ متأثر بعدد كبير من الأديان، والحضارات السَّابقة له، وبالتَّالي ليس كتابًا إلهيًّا مقدّسًا.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم

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

٣. أحمد نصري، آراء المستشرقين الفرنسيِّين في القرآن الكريم «دراسة نقديَّة»، دار القلم للطِّباعة والنَّشر، الرباط، ط١، ٢٠٠٩م.

٤. أنس الصنهاجي، القرآن في الدِّراسات الاستشراقيَّة الفرنسيَّة، منشورات مجلَّة دراسات استشراقيَّة، الصَّادرة عن المركز الإسلامي للدِّراسات الاستراتيجيَّة، والعتبة العبَّاسية المقدَّسة، السَّنة الثالثة، العدد ٨، صيف ٢٠١٦م.

٥. إيمان بن محمَّد، البعد الأيديولوجي في ترجمة معاني القرآن عند المستشرقين «ترجمات ريجيس بلاشير وجاك بيرك ومحمَّد حميد الله الفرنسية أنموذجًا»، مجلَّة معالم، الجزائر، العدد العاشر، ٢٠١٨م.

٦. بسَّام بركة، وحسام سباط، ترجمات معاني القرآن الكريم (أعمال المؤتمر الدُّولي الأوَّل الَّذي عقد في لبنان عام ٢٠١٥)، دار الكتب العلميَّة، القاهرة، ٢٨-٢٩ كانون الأول/ ديسمبر، ٢٠١٥م.

٧. حفناوي بعلي، التَّرجمة النَّقديَّة التَّأويلية الكتب المقدَّسة، منشورات دار اليازوردي العلميَّة للنَّشر، عمان، ط١، ٢٠١٨م.

٨. رمضان حينوني، المستشرقون وبنية النَّص القرآني، دار اليازوردي العلميَّة للنَّشر والتَّوزيع، عمان، ط١، ٢٠٢١م.

٩. الشَّيخ طنطاوي جوهري المصري، الجواهر في تفسير القرآن الكريم، الجزء العشرون، ضبطه وصحَّحه: محمَّد عبد السَّلام شاهين، دار الكتب العلميَّة، القاهرة، ٢٠١٦م.

١٠. صلاح الدِّين بن دريميع، ترجمة الكناية القرآنيَّة إلى اللُّغة الفرنسيَّة: دراسة في ترجمات

ريجيس بلاشير ومحمَّد حميد الله وجاك بيرك، مجلَّة الآداب والعلوم الاجتماعيَّة، الجزائر، المجلد السَّابع عشر، العدد الأول، ٢٠٢٠م.

١١. عبد الله بن عبد الرَّحمن الوهيبي، الاستشراق الجديد مقدِّمات أوَّليَّة، شركة آفاق المعرفة للنَّشر والتَّوزيع، الرياض، ط٣، ٢٠٢١م.

١٢. عبد الجبَّار توامة، نقد ترجمة القرآن إلى الفرنسيَّة في ضوء المنهج السِّياقي» ترجمة جاك بيرك نموذجًا»، مجلَّة المترجم، الأغواط (الجزائر)، المجلَّد الثَّامن، العدد الثَّاني، ديسمبر ٢٠٠٨م.

١٣. عبد الرَّحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، منشورات المؤسَّسة العربيَّة للدِّراسات والنَّشر، بيروت، ط٤، ٢٠٠٣م.

١٤. علي الصَّادق حسنين، بحوث النَّدوة العالميَّة حول ترجمات معاني القرآن الكريم، منشورات جمعيَّة الدَّعوة الإسلاميَّة، طرابلس، ط١، ١٩٨٦م.

١٥. عبد الغني عيسى أويار خوا، أثر اَلأضداد الظَّرفيَّة في تفسير القرآن الكريم وترجمة معانيه، مجلَّة الدِّراسات اللُّغوية المجلَّد ٢٤، العدد الثَّالث، فبراير – أبريل ، مركز الملك فيصل للبحوث والدِّراسات الإسلاميَّة، الرِّياض، ٢٠٢٢م.

١٦. عمر الإسكندري، وسليم حسن، تاريخ مصر من الفتح العثماني إلى قبيل الوقت الحاضر، منشورات مؤسَّسة هنداوي، المملكة المتحدة، ٢٠١٤م.

١٧. لخضر شايب، نبوَّة محمدﷺ في الفكر الاستشراقي المعاصر، منشورات مكتبة العبيكان، الرِّياض، ط١، ٢٠٠٢م.

١٨. محمد عبدالله الشَّرقاوي، الاستشراق وتشكيل نظرة الغرب للإسلام، منشورات دار البشير للنَّشر والتَّوزيع، القاهرة، ط٢، ٢٠١٥م.

١٩. محمد صالح البنداق، المستشرقون وترجمة القرآن الكريم، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٢، ١٩٨٣م.

٢٠. المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير ودراسة القرآن، موقع وكالة الأنباء القرآنيَّة الدُّوليَّة، ١٤

أكتوبر/ تشرين الأول ٢٠١٧م.

٢١. مهدي بازرگان، القرآن في مسار تطوره: في تحليل البنية اللَّفظيَّة والموضوعيَّة، ترجمة: كمال السَّيد، شركت سهامي انتشار، طهران، ومركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١٥م.

٢٢. نبيل صابري، كتاب «القرآن» للمستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير «عرض وتقويم»، منشورات مركز تفسير للدِّراسات القرآنيَّة، الرِّياض، ٢٠٢١م.

٢٣. نعيمية بوزيدي، الاستشراق الفرنسي وترجمته للقرآن الكريم، مجلَّة دراسات لسانيَّة، البليدة، الجزائر، المجلد٤، العدد٢، ٢٠٢٠م.

٢٤. نهاري الشِّريف، ترجمة معاني القرآن الكريم بين المكن والمستحيل «ترجمة جاك بيرك وريجيس بلاشير أنموذجًا»، مجلة فصل الخطاب، جامعة ابن خلدون، تيَّارات (الجزائر)، ٢٠١٤م.

25. https://2u.pw/ZBYLQ

ترجمة القرآن
ومعضلة الفاصلة القرآنيّة

أ.د ابن عبد الله الأخضر[*]

الملخّص

يعرض البحث الفاصلة القرآنيَّة، وعدم احترام سائر المترجمين لـ«سجعيَّتها»: تجاهلٌ متعمَّد لا يمكن الرُّضوخ لواقعه المفروض، ويُختتم البحث بمقترحات لتدارك الوضع التَّرجميِّ الخياني.

إنّ الفاصلة على الرَّغم من تعدادها في القرآن، إذ نافت آياتها عن نحو ٨٥ في المئة من مجمل آيات القرآن، إلّا أنَّها حُرمت حقًّا لها في الوجود لدى سائر المسمُّون «مترجمين» للقرآن مسلمين، وغير مسلمين، وبشتَّى اللُّغات وهو -الأغرب في الأمر- سكوت النُّقَّاد عنه تقصيرًا بل تجاهلًا: وهو ما دعانا داعيه إلى تسليط الضَّوء عليه «مسكوتًا».

هل «ترجمة الفاصلة القرآنيَّة» تكون قد بلغت حدَّ الاستحالة على النَّقل؟ وهل على جميع حملة القلم التَّرجمة؟ لأنَّنا نؤمن أنَّ «الخبر ليس كالخبر - فقد جرَّبنا ترجمتها

[*]- أستاذ الأدب المقارن والترجمة، جامعة وهران السانية – الجزائر.

فاصلةً في رسالة ماجستير أشرفنا عليها في العام ٢٠٠٠، ولم يكن الأمر لا عسيرًا، ولا يسيرًا أيضًا، بل بين بين.

ولذا وجب إعادة الاعتبار لهذا العنصر الكتابيِّ الخاصِّ بالقرآني دون سائر الكتب السَّماويَّة، واقترحناها إجرائيَّات ممنهجة لا نحسبها إلَّا ممكنة التَّفعيل والاستثمار. أمَّا التَّرجمات الأخرى فلا خير في كثير من نسَخها المسيئة للقرآن، الَّتي تحرمه حرمانًا من زينة الفاصلة ودقَّة الدَّلالات.

الكلمات المفتاحيَّة: فاصلة، نقد التَّرجمات، المقامة، Ruckert Fried-rich، صالومون مونك Munk، جمعيَّات مترجمي الكتاب المقدَّس، المجامع اللُّغويَّة العربيَّة، ترجمان وحي، مجمع طباعة المصحف الشَّريف تبوك، محاكم، اليونسكو، Journal asiatique، إجرائيَّات التَّنفيذ، كيفيَّة التَّنفيذ، آجال التَّنفيذ.

ما هي الفاصلة؟

الفاصلة لغة: هو ما قام كمسافة فارقة بين شيئين، وقولك «فصل الجسد» معناه موضع المفصل. أمَّا اصطلاحًا فالفاصلة تعني تلك التَّسجيعة الشَّبيهة بالقافية، والواقعة مختتم الآيتين، فما أكثر مع فارق ذكرَه الرَّماني في «النكت في إعجاز القرآن» وقال: إنَّ الفواصل بلاغةٌ، والأسجاع عيبٌ ذاك أنَّ الفواصلَ تابعة للمعاني على خلاف الأسجاع، فتكون المعاني هي التَّابعة لها. وقد كانت الفاصلة من مائزات الكتابة في القرآن الكريم دون سائر الكتب السَّماويَّة: توراة وأناجيلُ، وقد عكف على مدارستها الأولون من الزَّركشيِّ الباقلاني الرَّماني، وأخرون محدِثون معاصرون مثل الرَّافعي، وسيد قطب، وسواهم كثرٌ كثرٌ، إلَّا أنَّهم حاصروا الذَّات الدَّارسة الممحِّصة لها في حدود أيات القرآن، بمعنى وجودها في اللُّغة العربيَّة. هذا ورغم ما اكتسته الفاصلة من تمايز لغويٍّ بلاغيٍّ تبليغيٍّ، إلَّا أنَّها لم تستأثر باهتمام المسمَّون «مترجمين» للقرآن، فكان منهم التُّجاهل التَّامُّ لها، والكامل ودون أدنى مبالغة في القول، وتمثلة لا غير نستقيها عيِّنات من سورة «الكوثر»، ذاتِ الثَّلاثِ آياتٍ «المسجوعة» جميعها، ومرجعيَّتنا كانت «ترجمات»

بالفرنسيَّة، والإنكليزيَّة، والإسبانيَّة، صادرة عن مجمَّع طباعة المصحف الشَّريف في المملكة العربيَّة السَّعوديَّة، إليكموها:

1. Es cierto que te hemos dado la Abundancia.

2. Por eso reza a tu Senor y ofrece sacrificios.

3. Porque es quien te detesta el que no tendrà posteridad.

الشَّيخ عبد الغني ميلارا نابيا

«التَّرجمة» الإنكليزيَّة لصاحبيها:

محمَّد تقي الدِّين الهلالي

ومحمَّد محسن خان

1. Verily, We have granted you Al Kawthar.

2. Therefore turn in prayer to your Lord and sacrifice.

3. For he Who hates you (O Muhammad) he will be cut off (from posterity…).

التَّرجمة الفرنسيَّة إنجاز الرِّئاسة العامَّة لإدارة البحوث والإفتاء والدَّعوة بالمملكة العربيَّة السَّعوديَّة.

1. Nous t'avons certes accordé l'Abondance.

2. Accomplis la" Salat" pour ton Seigneur et sacrifie.

3. Celui qui te hait sera certes sans postérité.

التَّعليق

الملحوظ أنَّ لا أثر لحرف الفاصلة المتجانس كما هو قائم، وبوضوح في الأصل العربيِّ ممثلًا في حرف «الراء»، ولا نحسب استحضاره حين القيام بالتَّرجمة لو هي توافرت النِّيَّة الحسنة السَّليمة، يندرج ضمن المهمَّة المستحيلة، أو المستعصية على التَّحقيق، بل ولا هي حتَّى بالشَّاقَّة هذه المرَّة على الأقلِّ بالنِّسبة لـ«المترجم» الفرنسي، إذ يكفي العمود إلى استبدال فعل sacrifie في الآية الثَّانية بالاسم منه sacrifice،كذا ما تعلَّق بالآية الثَّالثة، فيعوَّض الاسم éritépost بمرادفه -des cendance.

وهكذا تتجانس الآيات الثَّلاث صوتيًّا بتماثل مقطع ce، ممَّا قد يُكسب الآيات جرَسيَّة لا محالة، أنَّها -حين التَّلقِّي لها على السَّواء من قِبَل المتلقِّي الغربي، ولمَ لا العربي- استحسانًا. ومثلها تلك «تقفية» لا نراها إلَّا ذاتَ أثر تأثيري، وتعبيري شبيهة بتلك الَّتي تتمتَّع بها القافية جماليًّا، ودلاليًّا في مجال الشِّعر، ومن ثمَّ فإنَّ الإصرار من لدن المشتغلين على نقل ما سمُّوه «معاني القرآن» ودونما اكتراث بزينة الفاصلة ففعلة تعدُّ شبيهة -مع الاعتذار- بمحاولات متكرِّرة الفشلِ لترجمة الشِّعر المقفَّى الموزون بواسطة النَّثرِ. فالقرآن عندنا دون فواصله المتعدَّدة الأشكال في المسمَّاة «ترجمات للقرآن»، قرآن متحامَل عليه، وبأكثر من معوِّل تردئة، وتبشيع، وإنَّا لنربأ بجمع الغيورين عليه أن يظلُّوا على حيادهم السَّلبي، ومن ثمَّ الإسهام فيه تصديًّا كـ«وضع قائم» هو ما نتوخَّاه بواسطة بحثنا الآتي وعلى الله التَّوكل:

البحث

ما من ترجمة إلَّا وتشترط اشتراطًا أوَّليًّا وقَبْليًّا: الفهم المتعمِّق الدَّقيق للمكتوب: إنَّه الشَّرط الَّذي لا يُقفَز من فوق عنصره قطُّ، وهذا ضمن بقيَّة العناصر الأخرى المؤسِّسة للفعل التَّرجمي، ومن نظر في قائمة التَّفاسير للقرآن قديمها، وحديثها ألِفاها عددًا لا تقل عن مئة ونيِّف، اختلفت في ما بينها: تأوُّلًا للآيات، واستبطانًا

لمعاني الكلمات القرآنيَّة، وما إلى ذلك، وهذا كلُّه في إطار اللُّغة الأصل الَّتي أُنـزل بها القرآن، فكيف يمكن لقلم التَّرجمة أن ينطلق في عمله التَّحويلي من لسان إلى لسان وهذا «الشَّرط – الإمام» شرط الفهم الموحِّد المتوافق لم يتحقَّق؟

لقد تمَّ التَّرحيل للكتاب الرَّبَّاني بالقوَّة، وعنوةً إلى أصقاع، وبقاع الآخرين ولغاتهم المتباينة: لغات ليس بينها وبين العربيَّة من وشائج القربى الأسلوبيَّة، والصَّرفيَّة، ولا النَّحويَّة ما يؤهِّلها للتكَفُّلِ التكفلَ الحسن بالكتاب في جانبه الدَّلالي، ناهيك عن جماليات لها معوِّقات شتَّى من الصَّعب التَّذليل لحواجزها الكبرى، والَّتي معها العمل التَّرجمي يصبح لا شبه مستحيل، بل مستحيلًا حقًّا وحقيقًا، وليس في القول هذا منَّا مبالغة، ولا شططًا، أو ضربًا من التَّعصُّب لكتاب الله، أو المزايدة على العاملين في الميدان ميدانه. ذاك، إنَّها الحقيقة المُرَّة الَّتي ما فتئت تتكشَّف للعيان مع الأيَّام، ومع كلِّ ترجمةٍ حديثة الصُّدور، والَّتي من المفترض أن تتدارك ما وقعت فيه سابقات عليها من أشكال التَّجاوزات كبراها وصغراها. القرآن نصُّه من الصَّعب صعوبة تدجين معجزته الكتابيَّة، لتنحشر في ضائقة منطوقات أيِّ ألسن للنَّاس، وذاك لكون النَّصِّ المجْــهَـز عليه من طرف قلم للتَّرجمة ليس نصًا بشريًّا فيكون في الوسع حين التباس معنى لآية، أو كلمة مساءلة صاحب النَّصِّ كما يحصل على أيَّامنا أحيانًا –إن لم يكن ما بين النَّصِّ ومترجمه[1]– فعلى الأقلِّ مع صحبة، أو جيرة ممَّن عاشروه أو عاصروه: ذاك طوق نجاة، أو قلَّ مسلكًا للنَّجاة –إن كان بالإمكان اللُّجوء إليه على زمن رسول الله ﷺ أو على الأقلِّ عهدَ صحبته الكرام –فإنَّه لم يعد قائمًا عنصره الإسعافي حاليًا، ولا ممكنًا، ومن ثمَّ فكلُّ مغامرة تعوِّل تعويلًا على الاجتهاد نحسب أثرها السَّلبي ينعكس على القرآن، إذ يحَوِّلُه إلى شبه «قرآنات»، وهو القائم جرحه المعرفي الآن.

هذا في ما يخصُّ الجانب المضموني للقرآن.

ولو أنَّنا افترضنا –افتراضًا ولا غير افتراض– أنَّ العائق هذا اجتيز بسلام، فهل

[1]- Coindreau (Maurice Edgar): mémoires d'un traducteur, Paris, Gallimard,1974, pp9- 19.

ترى يوجد في لغات الوصول أي لغاتهم الغربيَّة، «هندو-أروبية» كانت أو سواها، من الخصائص الأسلوبيَّة التَّعبيريَّة ما تتمتَّع به اللُّغة العربيَّة، فتضمن وصولًا آمنًا للنَّصِّ الرَّباني بحلاه وحليه البديعيَّة والبيانيَّة كافَّة؟

بلا أدنى تردُّد ولا مواربة، نقول بأسف إنَّ لا وجود لها بكاملها: وهو المطلوب فرضًا مفروضًا؛ أمَّا ما يوجد فليس فيه ما يفي بالغرض. كيف ذلك؟ لا بأس، إنَّ مثلنا على ذلك بما سُمِّي الفاصلة القرآنيَّة، إنَّها زينة بديعيَّة ضمن سواها بديعيَّات كادت العربيَّة تتميَّز بها عن سائر اللُّغات الأخرى العالميَّة، تتعاطاها، تدمنها إدمانًا، والَّتي شاء القدير سبحانه أن يتَّخذ من زينتها البديعيَّة حلية من حلى التَّعبير القرآني: إنَّها الفاصلة حاضرة، لا بالعارض العرضي بل تلك «بديعيَّة» طاغية طغيانًا على الأسلوب القرآني، وقد عكف على مدارستها بحثٌ طويل للـمستشرق Devin J.Stewart من جامعة Ermory University البريطانية، ونشره عرض صفحات Journal of arabic literature XXI وتحت عنوان: Saj in the Quran: Prosody and Structure.

وأعادت نشره مترجمًا مجلة «فصول» المصريَّة في عددها لعام ١٩٩٣/ المجلد الثَّاني عشر، العدد الثَّالث على الصَّفحات ٧-٣٧، وكان الحاصل النَّتائجي كالآتي:

مجموع الآيات ٦٢٣٦

الآيات «المسجوعة» ٥٣٥٥

النِّسبة المئويَّة: ٨٥٫٩٪

وفي ما يلي تمثيل لا غير على التَّوزُّع للفاصلة في بعض السُّور القرآنيَّة:

السُّورة	عدد الآيات	عدد الفواصل
القمر	٥٥	٥٥
الرحمن	٧٨	٧٨

الواقعة	٩٦	٩٠
الحديد	٢٩	١٩

إنَّه عنصر تشكيل جماليٍّ، لا أحد من «المجهزين» على القرآن باسم «ترجمته» أولاه عناية عدا مستشرق ألماني يدعى فريدريش روكرت Ruckert (1788–1866) Friedrich أحدُ كبار الاستشراق الألمانيِّ، لقد حاول تدارك ما فات الآخرين، رتق ذاك الفتق العميق، إلَّا أنَّه في ما حاول لم يحالفه التَّوفيق: لقد ارتكبها أخطاء عديدة في حق المعاني القرآنيَّة، وهذا بغية الوصول إليها «سجعيَّة» ختاميَّة، ومن ثمَّ التَّرجمات كلِّها المسمَّاة «ترجمات للقرآن» نأخذ عليها أنَّها قد تنكَّرت لهذا العنصر وبالكامل، ودونما اعتذار ما، أو تنبيه للقارئ الأجنبي، والمتلقِّي للتَّرجمة عمَّا ارتكبت أيديهم: إنَّها «الأمانة العلميَّة»، تلك الأمانة العلميَّة الَّتي ما انفكُّوا يتغنَّون بها، ويدعون إليها في سائر مدوَّناتهم النَّقديَّة، وبحوثهم، إلَّا أنَّهم –لحظة التَّطبيق– ألفيناهم يولُّونها الأدبار، أو يفعلون بها الأفاعيل: والدَّليل على ما نقول هو دليل ناطق متمثِّل في ما وقع للفاصلة القرآنيَّة على أيديهم: إجهاز بالكامل عليها، وبلا أدنى ترفُّق أو شفقة.

وبعد هذا لنسأل: هل الفاصلة القرآنيَّة فاصلة غير ممكن الإتيان بمثيلتها في لغات الآخر بمعنى «مستحيلة « على التَّرجمة؟

الفاصلة: هل من إمكانيَّة لترجمتها؟

إنَّه القرآن عانى على أيدي هؤلاء «التَّراجمة» الكثير من العذاب، والحوب، ولكن أفدحه حوبًا أحسبُه وقع على رأس «الفاصلة القرآنيَّة».

وهكذا السَّجع الَّذي ذمَّه الرَّسول الكريم محمَّدﷺ ذمًّا لكونه مما اعتاد الكهنة، والسَّحرة على «تفعيله» لاستلاب عقول النَّاس، هو ذا الله جلَّ جلاله، قضى قضاؤه، وشاء مشاؤه العظيم أن جعل منه أداة لتفصيل آياته، وتبليغها لخلقه، ولربَّما كان وراء ذلك:

١. ضربًا من التَّحدِّي للعرب، والقول الضُّمني منه سبحانه -ولِـمَ لا؟- أنَّه الفَعَّال لما يريد أو(جملة غير تامة)

٢. لربَّما ليجعل من هذا العنصر البديعي شبه عائق، وحائل أدبي دون تهجير القرآن إلى لغات الغير: لغات هي على مدى شهرتها، وعراقتها إلَّا أنَّها جميعها لا تتعاطى السَّجع لسبب من الأسباب، على الرَّغم ما للسَّجع في ما نعتقد من مقدرة على إكساب الجملة المنثورة ضربًا من الإيقاعيَّة الجرسيَّة، ولِـمَ لا الجماليَّة الشِّعريَّة.

هذا في ما تعلَّق بـ«تراجمة»[1] من غير ذوي اللِّسان العربيِّ، ترى كيف كان موقف «تراجمة» طالعين من بطانة اللُّغة العربيَّة والعقيدة الإسلاميَّة؟

لقد وجدناهم هم الآخرين في حضرة المسمَّاة «الفاصلة القرآنيَّة» يمارسونها خيانة للأمانة العلميَّة، حذوك النَّعل بالنَّعل، ودونما تردُّد أدناه بل إنَّ تراجمة «الغرب» -للإشارة لا غير- وكأنَّما لم يكفهم ما فعلوه بالفاصلة القرآنيَّة، ها هم أولاء يمدُّدونه تطاولًا واضحًا مفضوحًا إلى «سجعيات» المقامات:همذانيَّة، وحريريَّة، وربما سواها[2]: ممَّا سلَّط ضيماً ظالمًا، وغبنًا على هذا النَّصِّ العربي المميّز: وهو غبن سينعكس سلبًا على مدى انتشار تأثيره في الآداب الأجنبيَّة لينحسر في جانبه التيميِّ الموضوعاتي، ومن ثَمَّة لا يتعدَّاه إلى الأثر الشَّكلاني اللُّغوي عِلما أنَّ المقامة -وإن كانت قصَّة- فإنَّها قَبل ذلك هي تشكيل بارع للَّغة، واستعطافٌ لمْكنات

---

[١]- نضع الكلمة «تراجمة» بين معقوفتين لسببين:

أ- كون أغلب هؤلاء الَّذين حاولوا «ترجمة القرآن» ليسوا من خريجي أقسَّام التَّرجمة.

ب- وكذلك لما فعلوه بالكتاب الرَّبانيِّ القرآن من أفاعيل متفاوتة الدَّرجات وهذا من «ترجمة» إلى أخرى.

[٢]- نذكر من هؤلاء الفرنسيين:

1- SYLVESTRE de SACY (Antoine Isaac).
2- BLACHERE (Régis) et Masnou (Pierre): §§§§§.
3- CHERBONNEAU (Auguste): §§§§§§§§§§.
4- VIGREUX (Philippe): séances .
5- KHAWAN (René): le livre des vagabonds.

هذه الأخيرة في «الإدهاش»، وبالتَّالي، التَّرجمة حينما تتجاهل هذا المُكوِّن الجمالي للمقامة نجدها تمارس إجحافًا -حقًّا وحقيقًا- على النَّصِّ العربي في قالبه الجماليِّ: تهمة نستثني منها مستشرقًا يدعى «صالومون مونك» Salomon MUNK: وهو مستشرق بولوني من مواليد ١٨٠٣، توفِّي عام ١٨٦٧، خلَّـف أعمالًا وتحقيقات شاهدة على تضلُّعه في الأدب العبري، «صالومون مونك» لربَّما كان أحد الوحيدين كمترجم -فيما نعلم- الَّذي حاول التَّعامل مع المقامة ببعض الدِّقَّة بمعنى الأمانة العلميَّة، إذ لم «يهدر» لعنصر السَّجع، والتَّسجيع في المقامة ماء وجه، ولو على الأقل في تلك المقامة الَّتي بين أيدينا والموسومة بـ«المقامة الصِّنعانيَّة» وهي الأولى ضمن مجموعة كاتبنا العربِّي محمَّد الحريري، لقد ترجمها Salomon MUNK إلى الفرنسيَّة، وتأتَّـــى له نشرها في journal asiatique لشهر ديسمبر عام ١٨٣٤، وفي ما يلي منتبَـذ منها:

Hareth ben-Hammâm raconta:

Forcé par la misère — de visiter une terre étrangère, — je préparai le bâton du voyage—et je me séparai des compagnons de mon âge; — et voilà que le sort me mène — à Sanaa, dans le Yémen. — En y entrant, je vis dépouillée ma valise, — pas de souliers ni de chemise, — pas un sou à cacher dans ma poche, — rien à mâcher dans ma sacoche. — Je parcourus, les rues comme un homme qui flâne, — je volai par les allées comme un oiseau qui plane.

لقد تَـوفق «صالومون مونك» في استحضارها سجعةً موحَّدة مختتم كلِّ جملتيْن، ممَّا نعدُّه من وجهة نظرنا دليلًا ماديًّا، وعمليًّا على إمكانيَّات الحفاظ على خصوصيَّات نصوص الغير بدل تدجينها، تهجينها، أو قلَّ تشويهها.

والسُّؤال: لَـــمَ لا تعامَل الفاصلة القرآنيَّة بمثل ما عوملت به تلك المقامة

الحريريَّة، فترعى لها ذمَّة «سجعيَّة» من قِبَل سائر «المترجمين» للقرآن: «السَّجعيَّة» بوصفها إحدى خصوصيَّات الأسلوب القرآني ومائزاته الكبرى، لِـم؟ أيكون فعل الاستحضار لها «سجعيَّة فواصليَّة قرآنيَّة» قد بلغ من التعذُّر، والتعسُّر حـدَّ الاستحالة؟

الردُّ ردَّنا نرجئه إلى الجزء الثَّاني من البحث.

الجزء الثاني ـــــ

«ترجمة القرآن»
ومعضلة الفاصلة القرآنيّة

أيكون فعل الاستحضار لها «سجعيَّة فواصليَّة قرآنيَّة» قد بلغ من التَّعذُّر والتَّعسُّر حـدَّ الاستحالة؟

ردنا نستعطيه من مؤدَّى المثل القائل: «الخُبر ليس كالخبر»: نعم ما كان لنا من حقٍّ في الإجابة عن السُّؤال المطروح من قَـــبْل أن نركبها مغامرة لتجربة التَّرجمة للمسمَّاة: «الفاصلة القرآنيَّة».

لقد وقع منَّا الاختيار على سورة «الشَّمس»، وفواصلها الـ١٥ كعيِّنة نصِّيَّة للتَّجريب عليها: كان ذلك عام ٢٠٠٠ للميلاد، وفي إطار ممارستنا لعملنا كأستاذ في قسم التَّرجمة لجامعة وهران/ السَّانيَّة الجزائريَّة، لقد تمَّ لنا ذلك بمساعدة مشرف مساعد لنا هو الدُّكتور خليل نصر الدِّين، وهو من نفس القسم، وقد تيسر لنا بعون الله مناقشة رسالة الطَّالب «بغداد بلية» والموسومة بـ: (السَّجع القرآني والتَّرجمة– سورة الشَّمس نموذجًا). المناقشة تمَّت في الأجل القانوني بمعنى دونما مشقَّة كبرى، لقد تحقَّق المبتغى المنشود من البحث، والمتمثِّل في الإثبات أنَّ لا وجود لوجه استحالة، أو تَعَـــذُّر لترجمة ما يمكن تسميته «سجعيَّة» الفاصلة القرآنيَّة، فاصلة حُرمت عقودًا طويلة من حقٍّ لها في «الوجود» ضمن المسمَّاة «ترجمات للقرآن»، وعددها العدد وبلغات شتَّى: وكم تمنَّينا في دخيلة أنفسنا لو هم المترجمون على الأقل من ذوي اللِّسان العربي، والعقيدة الإسلاميَّة، شكَّلوا شبه استثناء للقاعدة، وتعاملوا مع الفاصلة وسجعيِّتها -سجعيِّتها أكرِّر- بأمانة وأخلاقيَّات مترجم يخشى الله. لكن لا شيء من ذلك تمَّ للأسف! لقد تحقَّق -وعلى غير عادة منهم- ضمن «ترجماتهم»، للقرآن إجماع تامٌّ على التنكُّر لحقِّ «الفاصلة القرآنيَّة» في الوجود؛ وهو ما نرفضه كواقع قائم مفروض ولا بدَّ، لا بدَّ من تجاوزه، وتبينةً لممكنات التَّجاوز

هذه، قمنا بمحاولة تطبيقيَّة «ترجميَّة» كانت سورة «الشَّمس» عيِّنتنا التَّجريبيَّة، إنَّها سورة مجموع آياتها ١٥، وهي كلُّها آيات «مسجوعة» مختتمة بحرفي «هـ ا»، أمّا اللُّغة «المترجَم» إليها فهي الفرنسيَّة، والحرف المنتقى لـ«التقفية»، أو السَّجعة فهو حرف (إِي é): إنَّه حرف -للعِــلْم- له في هذه اللُّغة أكثر من وجه رسم وكتابة، إذ يأتي متشكِّلًا على نحو حرف واحد، وقد يأتي على نحو حرفين (er)، أو (ei)، أو (ai)، ويُنطقان سَويًّا في الحالات كلِّها (إِي) é، وقد يرد الحرف هذا في الفرنسيَّة حاملًا على رأسه مَــدَّة مائلة ذات اليمين è، أو مدَّة مائلة ذات الشِّمال: é وقد يتكلَّل الحرف بما يعرف بـــ(accent circonflexe)، أو «قبَّعة» على النَّحو المبين بين الهلاليَّتين (^)، ولكنَّ النُّطق في الحالات، والأحوال كلِّها نطقٌ واحد متشابه إلى حدٍّ بعيد، لكنَّه لا يبلغ حدَّ التَّطابق؛ التَّطابق بمعناه الهندسيِّ الإقليديِّ.

وكان أن تمخَّض الجهد التَّرجمي عن الآتي:

Juré par le soleil et sa clarté(1) par la lune quand elle le suit de près (2) par le jour quand il le fait briller(3) par la nuit quand elle le fait voiler(4) par le ciel et CELUI qu'IL l'a édifié(5) par la terre et CELUI QUI l'a bien étalé(6) par l'esprit et CELUI QUI l'a perfecionné(7) et lui fit don de sa malignité et sa piété(8) sauvé est celui qui l'aura bonifié(9) malheureux est celui qui l'aura abaissé(10) les Thémoudiens par leur arrogante fierté ont abjuré(11) lorsque le plus misérable d'entre eux s'est dressé(12) à l'encontre du Messager d'ALLAH qui leur dit que le tour de la chamelle doit être respecté et qu'il ne faut point la toucher(13) L'ayant démenti, LE chamelle est égorgée et leur SEIGNEUR fulmina et nivela le tout pour leur péché (14) et il n'y a de ces suites rien à redouter[1](15).

[١]- الآية الأخيرة نجدها موضع خلاف في الفهم ما بين المترجمين وكذا المتفسرين للقرآن وقد كان لنا بعض اجتهاد في الفهم لكن يبقى ناقصًا وهو ما انعكس أثره على الصياغة اللغوية.

الفاصلة القرآنيَّة للتَّذكير قد تأتي على شاكلة حرف يختتم الآية، ويتكرَّر وجوده على الأقلِّ في آيتين متتابعتين، وقد تأتي الآيات جميعها على إيقاع حرف ساجع، كما هو الشَّأن في سورة «الشَّمس» الَّتي عرضنا لها بـ«التَّرجمة».

وقد تتطلَّب «سجعيَّة» الفاصلة القرآنيَّة الاتِّكاء على أكثر من حرف، حرفين مثلًا كما في سورة «الشَّرح»، فهي قائمة على حرفين متشخِّصين في راء، وكاف متلاحقين (رك)، والصُّعوبة في مثل هذه الحال تغدو مضاعفة، وهو ضرب من التَّقفية يعرف في الشِّعر العربي بـ«لزوم ما يلزم».

بعد هذه الملاحظة البسيطة لِنعد إلى الموضوع صلبه وهو:

هل ما يمكن عدُّ ما قمنا به شبه شاهد ملموس، وعملي على إمكانيَّة «ترجمة» الفاصلة القرآنيَّة؟

إن ما كفَـــله الحقُّ سبحانه للفاصلة من حقٍّ في الوجود، ضمن مكتوبه الكريم، لا يمكن بأيِّ حال من الأحوال، ولا التعلات التَّلاعب به، ولا التَّطاول عليه، مع بقاء الفعل دون محاسبةٍ من لدن أهل النَّقد، أو رجالات الدِّين! كَيف يمكن السُّكوت عنه استهتارًا ترجميًّا مَـسَّ نحو٥٣٥٥ آية في «سجعيّتها» الفواصليَّة، وحِليتها البديعيَّة –وهو ما يعادل نحو ٨٥٫٩٪ من مجموع آيات القرآن الكريم– أليس في ذلك ما يُعـدُّ بحقٍّ وحقيق تعدِّيًا خطيرًا، بل شِبه كبيرة من الكبائر الَّتي لا يمكن التَّغاضي عنها؟ النِّقاشات المؤتمراتيَّة، والكتابات الأكاديميَّة، وسواها حين تغرق غرقًا في دقائق الأمور من مثل مرادف لكلمة دون آخر، وإن نحن لم ننكر عليها فعلتها إلَّا أنَّنا رغم ذلك نلفيها كمن يحاول مطاردة شجرة، ويعمى عنها غابة بكاملها.

الحلول المقترحة

١. الحاضنات للمشروع الإصلاحيالمصاب جلل ولا يمكن مزيدًا من التَّغاضي عنه، ولا التَّساهل، فلا بدَّ من الإتيان على الدَّاء استئصالًا من الجذور، كيف ذلك؟

ذاك ما سنسعى للتَّعرُّض إليه في هذه الفِقرة الأخيرة من ورقنا البحثي.

كيف السَّبيل «لإعادة الاعتبار» لهذه فواصل قرآنيَّة بالآلاف منتهكة الحرمة، كيف الاقتصاص لها وإنصافها؟

حَـلًّا للإشكال لا نرى العمل المفردن مجديًا، لا من حيث آجال التَّنفيذ، ولا من حيث نوعية المنجَـز، إذ لا بدَّ من التَّكاتف المعرفي في ما بين أهل الغيرة، والحَمِـيَّة على الكتاب، والضَّالعين في لسان أجنبي أو ألسن، وفي هذا المجال، لا ضرر، ولا ضرار إن نحن تأسَّـيْنا بالمسمَّاة «جمعيَّات مترجمي الكتاب المقدس» associati-ons des traducteurs de la Bible، والمتوزِّعة عبر العالم، وأنشأناها جمعيَّات على شاكلتها نتمنَّاها أن تكون حكوميَّة بمعنى ذات طابع رسمي، مموَّنة من طرف الدَّولة، تابعة لها، ولا بأس إن هي المجامع اللُّغويَّة المنتشرة في عالمنا العربي ألحقَتها بها.

للعلم، بعض هذه «الجمعيَّات لترجمة القرآن» نحسبها قائمة، ولا تحتاج إلى تأسيس وتتمثَّل في:

أ- مُجمَّع الملك فهد لطباعة المصحف الشَّريف بالسُّعوديَّة.

ب- «ترجمان وحي» في إيران.

ج- هيئة تركيَّة مندوبة الهدف لـ«ترجمة القرآن» لم نتمكن من الوقوف على اسمها فنورده –المعذرة–.

إنَّها ثلاثيَّة مَجامعيَّة لا نراها يقينًا تكفي، أو تفي بالغرض كلِّه، ومن ثمَّ يقتضي الحال تشكيلها أخريات مفتوحة البرمجيَّة، والعضويَّة على كلِّ راغب في ذلك من ذوي الكفاءة العلميَّة، والنُّبوغ التَّرجمي، ولا نحسبهم بالمعدَمين يقينًا في عالمنا الإسلامي والعربي.

هذا في ما تعلق بالحاضنات للمشروع كمؤسَّسات رسميَّة حكوميَّة.

٢. كيِّفيَّات التَّنفيذ أمَّا ما ارتبط بالتَّنفيذ وكيِّفيَّته، فإنَّه لا مناص في رأينا من تبنِّي الصَّرامة، وكلِّ الصَّرامة في معالجة الإشكال وذاك:

أ- باعتماد أسلوب التَّوزيع لمجموع آيات القرآن بحسب العناصر البشريَّة المساهمة في العمليَّة التَّرجميَّة للقرآن.

ب- لا بدَّ من ضَبْـطه أجلًا للتَّنفيذ، أي الفروغ، والانتهاء ممَّا يمكن تسميته الـ«ترجمة الإسلاميَّة العربيَّة للقرآن»، واستصدارها طبعة بديلة عن سابقات عليها تاريخًا.

وفي ما يخصُّ آجال التَّنفيذ، فنحسب أنَّ أجل عامين كأجل أقصى لإجراء التَّنقيح، والتَّصحيح، وتسليم النَّسخة معدَّلةً مكتملة هي ذي الفاصلة القرآنيَّة تكون فيها قد استعادت حضورها الفعليَّ، الَّذي دون غلوٍّ، ولا شطط، لا نشترطه أن يكون:

- بالضَّرورة مطابقًا تمام المطابقة لوضعها الَّتي هي عليه في الأصل القرآني العربي وإنما مماثلًا له بمعنى أن تكون:
- الفواصل في التَّرجمات المنقَّحة فواصل تتمتَّع على الأقلِّ بنفس الحرف المختتم لآيتين، فما أكثر، ولا استثناء في هذا الصَّدد يعطى لأيِّ لغة من اللُّغات «المترجم» إليها القرآن.

هذا وقد يبدو الأجل المحدَّد، وقدره عامان لإعادة النَّظر في «فراغات» الفاصلة وما اقتُرف في حقِّها من حيف، وتعسُّف أجل غير كاف للنُّهوض بالمهمَّة التي نقرُّ منذ البدء أنَّها مستصعبة لا صعبة، إلَّا أنَّ رأينا يقول إنَّها مدَّة كافية كفاية لكن شريطة أن تكون المهمَّة قد أوكلتْ مقاليدها لمترجمين كثيرين، وأكفْاء بحيث يتوازعونها آيات للقرآن بالتَّساوي في ما بينهم لـ«ترجمتها»، كما الشَّأن معهود، ومعمول به في ترجمة ما يكتبه معاصرون من كبار رجال السَّاسة، وأصحاب النُّفوذ، أو العائلات الملكيَّة، أو المالكة، تعدُّد أقلام، وأسماء أساليبهم ليست بالضَّرورة متجانسة، ووجب التَّأليف بينها، أو قلُّ المؤانسة، وهو ما سيتكفل به مراجع أو مراجعان،

ولا نحسب الحاجة لمثلها عمليَّة تأليف ما بين متغايرات أسلوبيَّة مطلوبة بالنِّسبة للمسمَّاة «ترجمات القرآن» ما دام الأمر منحصرًا في تصويب للـ«فاصلة» لا غير، أي إضافة كلمة، أو تغييرها بـأخرى كي تتوافق مع حرف ختاميٍّ لآية لها سابقة.

وحين التعنُّت من لدنها جهات «مترجمة»

هذا وقد يُواجه المشروع كلُّه، ومن الأساس بتعنُّت، وربَّما رفض جذريٌّ، وعندها لا مناص من اللُّجوء إلى القضاء، وهو «شرٌّ» لا بدَّ منه لحملهم:

١- إن كان أصحاب التَّرجمات أحياء يرزقون على تمكين الفاصلة القرآنيَّة من «سجعيِّتها» بقدر المستطاع.

٢- أمَّا إن كان الموت اختطفهم فالمسؤوليَّة في هذه الحال تقع على عاتق دور النَّشر الَّتي رعت مشروعهم «التَّرجمي»، إذ تصبح هي المطالبة قانونًا بإجرائها تعديلات على مستوى الفاصلة، و«حرف تقفيتها».

فالتَّجاوز لزمن «الـتَّرجمات» المهينة للحرف الفواصليِّ السَّاجع، وجماليَّاته، والماضي مضيَّه في التَّوسُّع، والتَّمدُّد للأسف جغرافيًّا وألسنيًّا هو تجاوز ليس من السَّهل تحقيق حلمه دونما حدوثها «تصادمات» داخل «بيوتات» القضاء، والهيئات العالميَّة من مثل «منظمة اليونسكو« بوصفها المؤتمنة أمميًّا على فعل الترجمة عبر العالم.

ولذلك، وجب وجوبًا على محاميي الأمَّة العربيَّة، والأمَّة الإسلاميَّة، التَّكتُّل على شكل لجان، وطواقم متعدِّدة اللُّغى، واللُّغات، وهذا للعمل على رفعها دَعاوٍ قضائيَّة مطالبة بتصحيح ما لحق بالفاصلة القرآنيَّة من أذى.

وقد يصل بنا المطاف حدَّ الضَّرورة بالمطالبة بالسَّحب للنُّسخ المسوَّقة للمَّسماة «ترجمات القرآن» بوصفها مثيلة بأوراق نقديَّة مزوَّرة، لا يمكن التَّعامل بها وإن كانت بها شبيهة.

ولا يمكن البتَّة السُّكوت عنه عبثًا بالكتاب الرَّباني سواء كان دلاليًّا، أو جماليًّا، وما الفاصلة القرآنيَّة تلك إلَّا إحدى كبريات تلك «الكبائر» التَّرجميَّة.

المستخلص الختامي

مقالتنا مبتغاها القول أن لا تنازل عن «سجعيَّة الفاصلة» في المسمَّاة «ترجمات للقرآن» إذ لا خير في ترجمات ضررها للقرآن أكثر من نفعها، ولا بدَّ بالتَّالي من وضْــعُه حدًّا لاستهانة بالقرآن، وخصوصيَّاته تحت طائل المسمَّى التَّعريف به، وبخطابه العقائدي،

والسُّؤال: أليس من السَّذاجة، وبمقدار غبائي أن تقبَل مثلها تعلات، وبعد انصرام أنيف من أربعة عشر قرنًا من الزَّمن على تاريخ حضور الإسلام إلى رحاب هذا العالم؟ أليس في ما لا يقل عن ١٢٠ ترجمة مثلًا في اللُّغة الفرنسيَّة لوحدها ما فيه كفاية الكفايات؟ أليس في «ترجمات» بلغات أخرى، ولهجات ممَّا لا أحسب هذا البرنامج الإحصائي للتَّرجمات Index Translationum لليونسكو يقوى على الإحاطة بعددها إحاطة دقيقة[1] ما يكفي؟ تفريخ مستمر لترجمات متشابهة العورات في النَّقائص، والعيوب وعلى رأسها الفاصلة القرآنيَّة الدَّائمة الغياب في ما طرحت أيديهم وتطرح من مسمَّاة «ترجمات للقرآن، أو ترجمات معاني القرآن».

إنَّه لما يحز حزًّا في النُّفوس بقاء مثل هذا العدد الغثِّ، والفج من «الجميلات الخائنات les belles infidèles »[2] أو «الخائنات غير الجميلات»، يهيمن هيمنة على الرُّفوف، ودونما إفلاح لقلم النَّقد، وبأكثر من لسان في حملها قطُّ على الارعواء عن غيِّها، وتغيير سلوكها اللَّاعلميِّ، ولو بإجرائها تصويبات مثلًا لأخطائها على الأقلِّ من طبعة إلى أخرى، ولأنَّ الأمر كذاك، وخشية أن يتأبَّد وضع مزرٍ مخزٍ

[١]- اليونسكو بدأت إصدارها إحصائيَّة في شكل مطبوع ورقيٍّ عام ١٩٣٢ ليتوقَّف ثمَّ يعاد بعثه أعوام ١٩٤٦، ليتحوَّل إلى قرص مرقمن عام ١٩٩٧، ونتوافر على نسخة منه، ولكن مصير هذا البنك المعلوماتيِّ المتعلِّق بالتَّرجمات عبر العالم لم يعد بوسعنا الوصول إليه، وحتَّى بالعودة إلى الموقع الرَّسميِّ لليونسكو على الشَّبكة العنكبوتيَّة.

[٢]- مصطلح يُطلق على ضرب من التَّرجمة جميلة هي، إلاَّ أنَّها -دقَّة ترجمة: معنى، أوْ مبنى أو، هما معًا- تشكو الكثير من الحَوَل وحتَّى العمى، أمَّا الدَّاعي لذلك فهو داعي الاستجابة لأفق انتظار ما لمتلقين، أو خصوصيَّة لغة، وقد ازدهر مثل هذا النَّوع من التَّرجمة في القرن ١٧ و١٨ من تاريخ الأدب الفرنسيِّ وفي ما عداه لاحقًا.

كما تأبَّد ذاك الآخر لاسم رسول الله مشوَّهًا في كتاباتهم الغربيَّة[1]، كان علينا رفعها لزامًا هنا صرخة عالية بواجبيَّة الأمَّة تحريكها دعاوٍ قضائيَّة ضدَّهم جمعًا من المستهترين اللَّامبالين، لا بالأمانة العلميَّة فقط وإنَّما أيضًا -وهنا إيلام الجرح- بقدسيَّة النَّصِّ الرَّباني المتعامل معه، فلربَّما تحرَّك لهم في دواخلهم، ولربَّما ساكن من السَّواكن، فلربما.

[١]- اسم لرسول الله الكريم لمَّا يزل مشوّهًا كتابة إلاّ لدى أقلية من قلة: تماد في التَّشويه رغم كون هذا الاسم متواترًا ضمن «أونوماستيكا» الغرب بحكم وجودها جاليات مسلمة ضمن تشكيلات مجتمعاتهم، وبنسبة معتبرة إن لم أقل عالية، وهو اسم يرد في سجلات عقود الازدياد وسواًها دون أدنى تشويه، أو خطأ في الكتابة على خلاف الحاصل إن تعلَّق الشَّأن بشخص رسول الله ﷺ محمَّد، والَّذي ناله تصحيف، وتحريف متقصَّد متعمَّد، أي مع سبق علم بما يعنيه الاسم صرفيًّا، نحويًّا، ولغويًّا، فولد بـ«عمليَّة قيصريَّة» بشعة الاسم البدعة Mahomet، والَّذي لمن جهل، أو نسي قلنا إنَّه اسم الاسم مشَّكل (الكاف مشدَّدة مفتوحة) على نحو يقول ما معناه «ما حمَّـد» أي نفي التَّحميد عن محمَّد الَّذي هو الله جل جلاله، وملائكته يصلون عليه.

لائحة المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

١. بلية بغداد: السَّجع القرآني والتَّرجمة –(سورة الشَّمس نموذجًا)، رسالة ماجستير في التَّرجمة، جامعة وهران السانيا/ قسم التَّرجمة، عام ٢٠٠٠.

٢. مجلَّة فصول (المصرية): المجلَّد الثَّاني عشر، العدد الثَّالث/ عام ١٩٩٣.

بالفرنسيَّة:

1- UNESCO: Index Translationum, CD ROM anée 1997.

2- Journal asiatique, décembre 1934.

التراث الإسلامي والعربي

في الدراسات الاستشراقيّة

- **نقد العقل الاستشراقي عند هيجل**

  أحمد عبد الحليم عطية

- **مقارنة بين قراءة نصّ نقش النَّمارة الجديدة لزكريا محمّد**

  شافية بنت عبد القادر، أ.د صالحة حاج يعقوب

- **موقف المستشرقين الألمان من الحركة الصوفيّة في الإسلام**

  د. عادل سالم عطية جاد الله

- **الرِّحلات النسائية وشغف المغامرة**

  د. عادل بن محمد جاهل

نقد العقل الاستشراقي عند هيجل

أحمد عبد الحليم عطيّة [*]

الملخّص

لا يظهر حديثنا عن هيجل استشراقيًّا بصورة واضحة إلَّا من خلال بيان نظرته إلى الحضارات الشَّرقيَّة المختلفة، كما عرض لها فى كتاباته الأخيرة الَّتي تظهر فيها هذه الحضارات مراحل تمهيديَّة للحضارة الغربيَّة الَّتي هي قمَّة النَّسق الهيجاء، واكتمال الرُّوح المطلق، أي أنَّ الاستشراق ليس صفة نخليها على عمل هيجل من الخارج، أو أحد عناصر مذهبه بل هي غاية النَّسق، والأساس الَّذي ينبني عليه. ومن هنا علينا التَّأكيد أهميَّة أثر موقفه من مختلِف الحضارات الشَّرقيَّة هذا الموقف الذي صار مصدرًا لكلِّ الكتابات الغربيَّة التَّالية عليه عن الشَّرق.

الكلمات المفتاحية: فلسفة التَّاريخ، المركزيَّة الأوروبيَّة، الاتِّجاه المعاكس، العالم الشَّرقي، بنية الفلسفة الهجيليَّة.

[*]- كبير باحثين، مركز المخطوطات، مكتبة الإسكندرية، كليَّة الآداب – جامعة القاهرة.

تمهيد

ونحن حين نتحدَّث عن استشراق هيجل، أو هيجل مستشرقًا؛ لا نقصد ذلك الاستشراق؛ الَّذي يحتوي على الرُّؤى، والتَّصورات، والأحكام الَّتي يقدِّمها الآخر الغربي المختلف دينيًّا، وعرقيًّا فقط، أو تلك الدِّراسات الَّتي تحوي داخلها ذلك التَّوتر، والحذر، والعداء التَّاريخي بين الشَّرق والغرب؛ عبر الصُّورة الَّتي يقدِّمها الغرب عن الشَّرق؛ الصُّورة التَّقليديَّة الَّتي وصف بها الاستشراق، وتحدِّدت معالمه طوال القرون الماضية، حتَّى اليوم؛ والَّذي يتغيا التَّبشير الدِّيني والهيمنة السِّياسيَّة. وقد أدرك بعض المثقَّفين العرب في العقود الأخيرة أهميَّة، وضرورة التَّعامل مع الاستشراق من وجهة نظر العلوم الإنسانيَّة، وقدَّمت دراسات عربيَّة مختلفة؛ تستهدف فحص أُسسه، وتتعمَّق تاريخيَّته؛ نسترشد بها في بيان رؤيتنا المعرفيَّة له، وتناقش افتراضاته الأساس، وهي الدِّراسات النَّقديَّة الَّتي بدأت بما كتبه أنور عبد الملك عن «الاستشراق في أزمة»[1]، وما كتبه أدوارد سعيد من رؤية ما بعد كولونياليَّة «الاستشراق»[2]، مرورًا بدراسات فؤاد زكريا المعرفيَّة في نقد منهجيَّة الاستشراق،[3] وهو ما ينطبق على جهود غيرهم من مفكِّري تيَّار ما بعد الاستعماريَّة ممَّا نجده لدي أيمى سيزار، وفرانز فانون، واشيل مبيمبي.

لا يظهر حديثنا عن هيجل استشراقيًّا؛ بصورة جليَّة؛ الأمن خلال بيان نظرته للحضارات الشَّرقيَّة المختلفة؛ كما عرض لها في كتاباته الأخيرة؛ الَّتى تظهر فيها هذه الحضارات كمراحل تمهيديَّة للحضارة الغربيَّة؛ الَّتي هي قمَّة النَّسق الهيجلي، واكتمال الرُّوح المطلق؛ أي أنَّ الأستشراق ليس صفة نخلعها على عمل هيجل من الخارج، أو أحد عناصر مذهبه؛ بل هي غاية النَّسق، والأساس الَّذي ينبنى عليه. ومن هنا علينا التَّأكيد أهميَّة أثر موقفه من مختلف الحضارات الشَّرقيَّة؛ هذ الموقف الَّذى صار مصدرًا لكلِّ الكتابات الغربيَّة التَّالية عليه عن الشَّرق.

[١]- أنور عبد الملك: الاستشراق في أزمة، مجلَّة الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت، عدد ٣١، ١٩٨٣.

[٢]- إدوارد سعيد: الاستشراق، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسَّسة الأبحاث العربيَّة، بيروت، ٢٠٠٣.

[٣]- محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ترجمة: هاشم صالح، دار السَّاقي، لندن، ١٩٩٧.

ولسنا بصدد مناقشة الإستشراق عند هيجل ولا عند علماء النقد التاريخي للنصوص فقط؛ ذلك أنَّنا حين نعرض لاستشراقيَّة هيجل، أنَّما نهدف إلى العودة إلى الأصول الفلسفيَّة، أو ما يمكن أن نطلق عليه، أن صحَّت التَّسمية؛ البحث فى «جينالوجيا الإستشراق»، والبحث فى تفكيك الإستشراق، والبحث فى ابستمولوجيا الاستشراق، والبحث فى هيرمينوطيقا الاستشراق. وكما بحث البعض فى بنية، وتكوين العقل العربي؛ نطرح بدورنا التَّساؤل عن إمكانيَّة الحديث عن «نقد العقل الإستشراقي». أنَّنا نهدف إلى ما هو أكثر من النَّقد، نحن نهدف إلى البحث عن منهج يتجاوز النَّقد إلى التَّأسيس، وينقلنا من النَّزعة التَّاريخيَّة، والنَّقد التَّاريخي إلى الفلسفة، والتَّأسيس المعرفي للبحث فى أصول العقل الاستشراقي كما تجلَّت في صورة واضحة لدى هيجل.

ومن هنا ضرورة البحث في استشراقيَّة هيجل، نستهدف أوّلًا بيان مصادر المعرفة الغربيَّة الَّتي توصَّل إليها الفيلسوف الألماني حول الشَّرق في عصره، وهي نتاج جهود المستشرقين السَّابقين عليه ممَّن لم يذكرهم، أو من الَّذين يذكرهم صراحة ضمن مراجعه. ونناقش: إلى أي مدى اطَّلع هيجل على المصادر المتاحة كلِّها، بدون انتقاء، وهل هناك تفضيل، واختيار، وتفسير، وتأويل، للمصادر؛ الَّتي استقى منها معلوماته عن الحضارات غير الأوروبيَّة، وخاصَّة الحضارة الإسلاميَّة؟ ذلك أنَّ هيجل، وقد شغف بالمعرفة اليونانيَّة، وكذلك بالفلسفة الكانطيَّة، إلَّا أنَّ تأثير الدِّراسات الدِّينيَّة؛ الَّتي تلقَّاها في المدرسة اللَّاهوتيَّة اللُّوثريَّة «ستيفن توبنجن» أثناء دراسته اللاهوتيَّة من جهَّة كان تأثيرًا كبيرًا[1]؛ إضافة إلى عدم التَّمييز بين الحضارات الشَّرقيَّة، الصِّينيَّة، والهنديَّة، والحضارة الإسلاميَّة من جهة ثانية، وبين الإسلام كما تعاملت معه أوروبا في هذه المدَّة من خلال الدَّولة العثمانيَّة، من جهَّة ثالثة؛ هي الَّتي حدَّدت توجَّهات هيجل، وبالتَّالي نظرته إلى الشَّرق[2]. نتيجة عدم

[١]- حسين هنداوي: هيجل والإسلام لوثرية في ثوب فلسَفي، مجلَّة نزوى، العدد ٧٥، ٢٠١٣، https://goo.gl/vTZMWo

[2]- Ian Almond, Hegel and the Disappearance of Islam, in History of Islam in German Thought, Routledge, New York, 2010.

تعامل مع النُّصوص الإسلاميَّة الأساس، وهو ما يمثِّل الظُّروف والعناصر؛ الَّتي اعتمد عليها هيجل في تحديد نظرته للإسلام.

نحن لا نتعامل مع هيجل بعدِّه مستشرقًا؛ يقدِّم لنا معرفة للشَّرق، وحضاراته، وأديانه، وعلومه، بقدر ما نهدُّه صوره نموذجيَّة تأسيسيَّة للجهود الاستشراقيَّة، الَّتي بذلها الباحثون الغربيِّون. وهو يعدُّ في ما نرى المعبر الأكمل للحضارة الغربيَّة فى نظرتها، وعلاقتها التَّاريخيَّة مع الحضارات الشَّرقيَّة، ومكانها في تطوُّر تاريخ الإنسانيَّة، وخاصَّة حضارتنا العربيَّة الإسلاميَّة، وذلك من وجهة نظر دينيَّة عرقيَّة غربيَّة، أي أنَّه يمثِّل روح، وجوهر الاستشراق.

كما أنَّ تقسيم هيجل لحضارات الشَّرق، وتطوُّرها في التَّاريخ كما أوضحت الدِّراسات المتعدِّدة عن هيجل والشَّرق؛ لا يستند إلى كشوفات تاريخيَّة مختلفة عمَّا هو سائد؛ بل إنَّ هيجل يبني نظريَّة، يحاول من خلالها لي عنق التَّاريخ الإنساني؛ لكي يبدو متطابقًا، ومتَّسقًا مع التَّقسيم الَّذي اختطه لهذا الغرض. بل إنَّه يقلب حقائق تاريخيَّة مؤكَّدة. يقلب الحقيقة التَّاريخيَّة من أجل إثبات النَّظريَّة حول تطوُّر فكرة الحريَّة لدى الحضارات المتتابعة. فهيجل لا يريد أن يعترف بأنَّ ما تحقَّق في أوروبا ما هو إلَّا ثمرة التَّراكم الحضاري بين الشُّعوب المختلفة، وهو ما تحاول الدِّراسات الحديثة التَّأكيد عليه[1]، فالصُّورة الَّتي قدَّمها عن الشرَّق، والإسلام فى حاجة شديدة للمراجعة.

أوّلًا- هيجل والدِّراسات الاستشراقيَّة

تناول هيجل الشَّرق في الأعمال الَّتي ألفها في يينا (١٨٠١-١٨٠٦)، وهايدلبرج (١٧١٧-١٨١٦)، وأخيرًا في برلين (١٨١٨-١٨٣٠). وقد كانت

[١]- يمكننا أن نشير إلى بدايات اهتمام نجده عند عدد من الباحثين في العالم الثَّالث عن هيجل، والحضارات الشَّرقيَّة؛ في الصِّين والهند وكذلك بعض البحوث عن نظرة هيجل إلى الأفارقة وكذلك نظرة هيجل لمصر والحضارة المصريَّة القديمة. نشير خاصَّة إلى فؤاد جابر الزرفي: هيجل والشَّرق: نقد المنهج واللُّغة في فلسفة التَّاريخ، مجلة مقالات في التَّاريخ الإلكترونية، https:// goo.gl /NyA9hr2012. إمام عبد الفتاح إمام مقدِّمة دراسته لترجمة الجزء الثَّاني من فلسفة التَّاريخ عند هيجل، القاهرة، مكتبة مدبولي.

معالجته للموضوع تاريخيَّة، أي أنَّ اهتمامه بالشَّرق نابع من رغبته في تتبُّع مسيرة ظاهرة تطوُّر الوعي في التَّاريخ؛ ولأنَّ هذه الظَّاهرة انتقلت عبر التَّاريخ، فلا يمكن تجاهل الشَّرق، لأنَّه يمثِّل مرحلة في تاريخ الإنسانيَّة. ومن هنا نجد الشَّرق حاضرًا في محاضرات هيجل المختلفة كلِّها، سواء كان الموضوع دينًا، أو فلسفة، أو فنًّا. وعلى الرَّغم من ذلك، فإنَّه لا توجد دراسة عن الشَّرق في أعمال هيجل.

ينبِّه أوليفر كراوفورد (Oliver Crawford) أنَّ مقاربات هيجل حول الشَّرق؛ تحتاج إلى أن تُفهم على أنَّها انتقادات لمحاولات ألمانيَّة لربط الماضي الشَّرقي بالمسيحيَّة، والعالم القديم. وهو يهدف إلى بيان أنَّ هيجل؛ سعى لإعادة تعريف دور الشَّرق في التَّاريخ، حتَّى يتمَّ فصل الهند عن المسيحيَّة، واليونان القديمة، وألمانيا، مع الاحتفاظ بدور لبلاد فارس، ومصر.

يمثِّل العالم الكلاسيكي: اليوناني، والرُّوماني مستوى أعلى من التَّطوُّر عن الشَّرق، لا ينكر هيجل أنَّ العالم اليوناني؛ كان بشكل جزئي نتاج التَّأثير الشَّرقي، فقد كانت اليونان في الأصل «ثقافة مزدوجة، إحداهما أصليَّة، والأخرى جاءت من التَّأثير الأجنبي»؛ ومع ذلك، فإنَّ تأثير الشَّرق على اليونان، يقتصر على المدَّة التَّأسيسيَّة لها. وبمجرَّد أن نضجت اليونان، تحوَّلت إلى «ضدَّ العنصر الَّذي كان أساسًا لها». وهكذا، كانت اليونان الحقيقيَّة جوهريًّا أصيلة، وقد تخلَّصت من موروثها الشَّرقي: «في تناول الفنِّ، والحياة اليونانيَّة، فإنَّنا ننساق إلى آسيا، ومصر. ومن هنا يخلص إلى النَّتيجة التَّالية، وهي أنَّه «من أجل فهم الحياة، والفلسفة اليونانيَّة؛ فإنَّنا لا نحتاج إلى النَّظر إلى أبعد من اليونانيِّين أنفسهم»[1].

ونتيجةً لذلك كما يواصل كراوفورد، تمثِّل ألمانيا المسيحيَّة «الغاية النهائيَّة» للحريَّة الشَّعبيَّة؛ الَّتي ظهرت لأوَّل مرَّة في اليونان: لقد «نشأ الوعي بالحريَّة أوَّلًا بين الإغريق، ولكنَّ الأمم الألمانيَّة، تحت تأثير المسيحيَّة، كانت أوَّل من حقَّق

[1]- Oliver Crawford, Hegel and the Orient, academia, https://goo.gl/yGmjmJ

الوعي بأنَّ الإنسان، ومن حيث كونه إنسانًا، هو حرٌّ. وهكذا، فإنَّ «المكان» الأهم للتطوُّر التَّاريخي هو العالم الكلاسيكي، والعالم الألماني المسيحي؛ وترد مساهمة الشَّرق إلى مجرد «استهلال» يقدِّم لأوروبا المواد المطلوبة للوصول إلى المراحل الأعلى من التَّقدُّم[١].

لقد كان للألمان اهتماماتهم الخاصَّة الَّتي أضافوها لدراسات الاستشراق. لقد دار النِّقاش الأوسع حول الدَّور التَّاريخي للشَّرق في تحديد الدِّين المسيحي، والثَّقافة الألمانيَّة حيث كتبت سوزان مارشان Marchand، في كتابها «الاستشراق الألماني» (٢٠٠٩)، عن محاولات شليجل، وكريوزر لرفع الشَّرق إلى وضع النَّموذج الثَّقافي لألمانيا، ولتقديم أساس علمي للأطروحة القائلة بأنَّ جذور المسيحيَّة تكمن في الشَّرق. غير أنَّ مارشان وفق تحليل كراوفورد لا تأخذ في الاعتبار دور هيجل في هذه المناقشة[٢].

ويضيف كراوفورد إنَّ سرد هيجل التَّاريخي أنكر على الشَّرق أيَّ دور حيوي في تشكيل الثَّقافة اليونانيَّة، والدِّين المسيحي، وهكذا فقد وضع اليونان في المركز بعدِّها المصدر للعظمة الفلسفيَّة، والسِّياسيَّة، والفنِّيَّة، وجعل الوحي، والإصلاح المسيحيَّين، الحدثَين الحاسمين في التَّاريخ الدِّيني[٣].

إنَّ صورة الشَّرق، والإسلام عند هيجل لا تختلف كثيرًا عن مثيلاتها في الفكر الغربي الاستشراقي، ومن هنا فهي تمثِّل صورة نموذجيَّة إلى حدٍّ كبير لصورته عند كتاب الغرب بعامَّة؛ الَّذين اعتمد عليهم، تلك الصُّورة الَّتي يغلب عليها طابع الانتقاء، والانحياز، وعدم الدِّقَّة، والافتقار في أغلب الأحيان للموضوعيَّة العلميَّة، أو تقدَّم وفق تأويل هيجل لها. فحالة هيجل، وإن كانت قد تجاوزت

[1]- Ibid. Oliver Crawford, Hegel and the Orient.

[٢]- وقد أخذ هيجل كتابات المستشرقين الألمان على محمل الجد. إنَّ مفهوم هيجل عن الشَّرق كان في جزء منها على حجج كتابين محدَّدين وهما: كتاب فريد ريكشليجل Über die Sprache und Weisheit der Indier وكتاب كريوزر Symbolik und Mythologie.

[3]- Oliver Crawford, Hegel and the Orient, academia, https://goo.gl/yGmjmJ

الحالات السَّابقة عليها زمنيًّا على مستوى الصِّياغة، وبعض الملامح، إلَّا أنَّها تظلُّ في جوهرها غير مختلفة عنها، بل إنَّها تحدِّد بدرجة كبيرة؛ كثيرًا من ملامح الصُّورة المتشكِّلة بعد ذلك في الوعي الأوروبي.

ثانيًا- العنصريَّة الهيجليَّة والمركزيَّة الأوروبيَّة

توقَّف عدد من الباحثين عند مركزيَّة هيجل وعنصريَّته، وعلينا مناقشة هذه المركزيَّة الَّتى جعلت البعض يجعل من كتابات صاحبها الأساس الفلسفي للنَّازية. وقد كتب البعض تحت عنوان هيجل، والتَّأسيس الفلسفي للعنصريَّة؛ بعدِّه من أبرز الفلاسفة الَّذين قاموا بالتَّنظير لمفهوم «العنصريَّة» في الغرب، واتَّخذ مواقف عنصريَّة مبكرة نحو الآخر؛ أستبعد في ما كتب تحت عنوان «الأساس الجغرافي لتاريخ العالم» قطاعًا كبيرًا من البشر؛ حيث رأى إنَّه لا يمتلك مؤهِّلات «الإنسانيَّة»؛ الَّتي تجعله مؤهَّلًا لصنع تاريخ العالم؛ والإسهام في حركته، وردِّ التَّاريخ، وحركته، وحضارته إلى أوروبا[1].

وهناك من سعى إلى بيان الأساس الفلسفي للنَّازيَّة، والجذر التَّواطئي ما بعد المحرقة. في الثَّقافة، والفلسفة الألمانيَّة؛ حتَّى قبيل بروز النَّازيَّة نفسها بأكثر من قرن؛ ببيان أنَّ الأب الرُّوحي للنَّازيَّة فلسفيًّا هو هيجل، الَّذي تفيض الكتب الجامعيَّة العربيَّة بمديحه، وتغضُّ الطَّرْف عن عنصريَّته؛ وهو صاحب نظريَّة وجود أمم بلا تاريخ، ويوجه عادل سمارة الانتباه إلى المصطلح، «أمم بلا تاريخ»، ويستبدل به مصطلح «أمم ظلمها تاريخ الآخرين». ويبيِّن أنَّ التَّفكير العنصري هو الَّذي يسمح للغربي الرَّأسمالي الأبيض أن يستعمر غير الأبيض، وألَّا يعتذر مجرَّد اعتذار عن الاستعمار، وأن يطالبنا بالتَّطبيع مع التَّاريخ بهدف أن يتواصل تطبيعنا في المستقبل[2].

[١]- حسَّان عبد الله: العنصريَّة قراءة نقديَّة في الأصول الفكريَّة، هيجل والتَّأسيس الفلسفي للعنصريَّة. مجلَّة المجتمع، الكويت، ٨-٧-٢٠٢٠.

[٢]- عادل سمارة : الأساس الفلسفي للنَّازية والجذر التَّواطئ بعد المحرقة، مجلة كنعان الفصليَّة، ١ نوفمبر٢٠١٥.

تناولت لوسيا براديلا pradella تحليل هيجل للمسألة الاجتماعيَّة، والتَّوسُّع الأوروبِّي، وناقشت مركزيَّته الأوروبيَّة تحريفاته العنصريَّة. فيما كتبته عن العلاقة بين الاقتصاد السِّياسي لهيجل، وفلسفته في التَّاريخ؛ فقد روَّج هيجل للتَّوسُّع الأوروبي على أساس رؤية مركزيَّة أوروبيَّة تتعارض مع المنظور الكوني لفلسفة الحقِّ. ومقابل تركيز عدد من الدِّراسات على فلسفة هيجل في التَّاريخ، وتشوُّهاتها المركزيَّة الأوروبيَّة، أو حتَّى العنصريَّة. تحلِّل لوسيا براديلا البعد السِّياسي-الاقتصادي لمركزيَّة هيجل الأوروبيَّة من خلال البحث في الصِّلة بين فلسفة هيجل للتَّاريخ، واقتصاده السِّياسي[1].

ويعمِّق أحمد الرِّبعي (١٩٤٩-٢٠٠٨) أستاذ الفلسفة الكويتي؛ النَّقد الَّذي وجَّهه إمام عبد الفتَّاح؛ لما كتبه هيجل حول التَّاريخ «وشعوب الشَّرق»، إبَّان مدى تأثيره على جذور، وأصول الاستشراق الغربي، أو جذور نظريَّة «المركزيَّة الأوروبيَّة»، وأوضح الأساس الفلسفي، والنَّظري للرُّؤية العنصريَّة لتاريخ البشر. ويستخرج الرِّيعي من تقديم إمام، ونقده لتصوُّر هيجل للحضارات الشَّرقيَّة، وهو نقد أكاديمي حذر من مفكِّر هيجلي، نقدًا أعمق هو التَّأكيد؛ ليس فقط على غربيَّة هيجل لكن استشراقيَّته، وعنصريَّته، ومركزيَّته، أو ما يطلق عليه الرُّوح الهيجليَّة العنصريَّة، ويفيض في بيانها. وهيجل عند الرَّبعي ينطلق من عنصريَّة أوروبيَّة ترى الشَّرق رجلًا مريضًا ليس أمامه سوى الاستسلام لمصيره. أي الاستسلام لأوروبا. ورغم أنَّ «بعض» مظاهر العصبيَّة الهيجليَّة، وأنَّ هيجل «لم يكن يعلم عن الإسلام، إلَّا ما يقوله المبشِّرون». إلَّا أنَّ لمسألة ليست مسألة «نقص معلومات هيجل عن الشَّرق، وعن الإسلام» لكنَّها مسألة مرتبطة بفلسفة متكاملة ترى في الرُّوح أساس وجودها[2].

[1]- Pradella: lucia: Hegel, Lmheialism and Umiuers al Histary Saimce Saciety, vol. 78, No.4, Gdolrrt 2014 P.426- 453.

[٢]- أحمد عبد الله الربعي ١٩٤٩-٢٠٠٨، هو أستاذ الفلسفة الإسلاميَّة في جامعة الكويت؛ كان يدعو إلى التَّفكير العقلاني لحلِّ النِّزاعات العربيَّة ومحاولته لوضع سبل الحوار للتَّعايش مع الآخرين. حصل على الدُّكتوراه من جامعة هارفرد في الولايات المتحدة الأمريكيَّة في عام ١٩٨٤. وانضمَّ إلى تيَّار القوميِّين العرب، وشارك في حركة المقاومة الفلسطينيَّة في الأردن في أثناء دراسته في الجامعة، وانضمَّ بعدها إلى ثوَّار ظفار في أوج نشاطهم بين عامي ١٩٦٩

يعتقد الرِّبعي أنَّ من الضَّروري وضع الفلسفة الهيجليَّة حول تاريخ الشَّرق في موقعها التَّاريخي المناسب. فهذه الفلسفة المغرَقة في عنصريَّتها لم تكن مجرَّد «آراء فلسفيَّة لفيلسوف عظيم»، بل هي الوريثة الشَّرعيَّة لكلِّ الفكر العنصري، ونظريَّة «المركزيَّة الأوروبيَّة»، ويصل إلى أعلى درجات نقده لها. ويؤكِّد وصفَه لها بالعنصريَّة، والمركزيَّة الغربيَّة، بل ويؤكِّد استعماريَّة هيجل، وأنَّ نظرته للشَّرق أحد أسس الإمبرياليَّة في ما يقول: وأخطر من ذلك فإنَّ فلسفة هيجل للتَّاريخ، وخاصَّة تاريخ الشَّرق، كانت أحدى الأسس الهامَّة الَّتي اعتمد عليها الفكر الاستعماري والإمبريالي اللَّاحق.

ونحن نورد النَّصَّ التَّالي الَّذي يبيِّن لنا فيه الرِّبعي؛ التَّقارب الشَّديد بين موقف هيجل من الشَّرق، ونظرة جيمس بلفور للعالم الشَّرقي. يشير البعض إلى التَّوظيف الاستعماري لفكر هيجل، والتَّشابه الكبير بينه وبين بلفور، «إنَّ هيجل يخلق من جديد في ثوب آرثر جيمس بلفور، وهو يلقي خطابًا في مجلس العموم البريطاني في الثَّالث عشر من حزيران ١٩١٠، يتحدَّث فيه لا بلغة الفيلسوف، بل بلغة رجل السِّياسة، عن وضع الاحتلال الإنجليزي لمصر، يقول بلفور: «إنَّ الأمم الغربيَّة فور انبثاقها في التَّاريخ تظهر تباشير القدرة على حكم الذَّات؛ لأنَّها تمتلك مزايا خاصَّة بها. ويمكنك أن تنظر إلى تاريخ الشَّرقيِّين بأكمله في ما يُسمَّى بشكل عام المشرق، بدون أن تجد أثرًا لحكم الذَّات على الإطلاق (إنَّك) لا ترى أمَّة واحدة من هذه الأمم تؤسِّس بدافع حركتها الذَّاتية ما نسمِّيه نحن من وجهة نظر غربيَّة حكم الذَّات. هذه هي الحقيقة». ويعلق الربعي: أيُّ تشابه في الكلمات، وتطابق المعاني بين هيجل، وبلفور؟ أليس ما يقوله بلفور هو قراءة هيجليَّة لمصر مستخدمًا نفس الألفاظ والتَّعابير[1]؟

و١٩٧٠. تثير حياة الدُّكتور الربعي الأسى بعدٍّ صفاته الشَّخصيَّة، وتوجُّهه السِّياسي البنَّاء، والمستنير وحسب، بل تُثير التَّفكير في مصائر علائق الثَّقافة بالسُّلطة في الوطن العربي، إذ إنَّ الربعي كان أحد أبناء الجيل الَّذي أقبل من الجامعة، وبواسطتها على العمل السِّياسي، والثَّوري. رضوان السَّيد أحمد الربعي.. تحوُّلات المثقَّف والسِّياسي ٨ مارس ٢٠٠٨ ص١٥-١٦ وانظر أحمد الربعي، محاضرات في فلسفة التَّاريخ، العالم الشَّرقي، المجلة العربيَّة للعلوم الإنسانيَّة، جامعة الكويت، مجلد ٦ عدد ٢٤ عام ١٩٨٦، ص٢١٤.

[١]- الموضع نفسه ٢١٥ وما بعدها.

يحتاج كلام الرِّبعي، وتفسيره الفريد لنظرة هيجل للشُّعوب التَّأكيد، لقد انتقل بنا نقلة مختلفة عن التَّفسيرات الَّتى حاولت بيان عنصريَّة هيجل، أو مركزيَّته الأوروبيَّة، وهو يتقدَّم خطوة أبعد من تفسير لوسيا براديلا لنظرة هيجل الرَّأسماليَّة؛ ليؤكِّد لنا الرِّبعي النَّظرة الاستعماريَّة، ويجد تفسير لوسيا براديلا تأكيد، وتعميق فيما النَّاقد الهندى رافي حبيب (M.A.R. Habib)، حيث تجعل النَّظرة المركزيَّة الاستشراقيَّة من هيجل فيلسوف الرَّأسماليَّة؛ ذلك إنَّ هيجل كما توضح هو الفيلسوف النَّموذجي للرَّأسماليَّة. ويعبِّر ديالكتيكه عن طبيعة الرَّأسماليَّة على عدِّة مستويات أن «المركزيَّة الأوروبيَّة عند هيجل ليست مجرَّد مسألة فضول تاريخيَّة؛ إنَّها سمة أساس للمعرفة المعاصرة؛ لقد أصبحت الجدليَّة الهيجليَّة؛ النَّموذج السَّائد للتَّفكير في العلاقة بين الغرب، وغير الغربيِّين، بما في ذلك الرَّفض الشَّامل للثَّقافات الأخرى، وجهة النَّظر الَّتي ترى أنَّ أوروبا، وأمريكا تشكِّل المسار الرَّئيس للتَّاريخ»[1].

وعلى هذا يصف حبيب الديالكتيك الهيجلي؛ بأنَّه توسُّعي، واستعماري في جوهره؛ لأنَّه يلغي كلَّ ما هو معلن في العالم، حيث تُدمج كلُّ أشكال الآخر في ذاتيَّتنا الموسَّعة، والَّتي بهذه الطَّريقة «تغزو» تدريجيًّا العالم، مستوعبةً إيَّاه في ذاتها. يرى هيجل أنَّ الديالكتيك، إذن ليس فقط حركة من الجوهر إلى الذَّات، ولكن أيضا حركة عبر التَّاريخ إلى الحرِّيَّة – والَّتي تُعرف في النِّهاية كارتباط بين عقلانيَّة العقل البشري، وعقلانيَّة المؤسَّسات الَّتي أنشأها هذا العقل[2]؟. معنى هذا، إنَّ ديالكتيك هيجل له آثار عميقة على بعض المفاهيم الأساس لدراسات العولمة، ودراسات ما بعد الكولونياليَّة.

في المخطَّط التَّاريخي لهيجل، فيما يبيِّن حبيب، هناك علاقة متبادلة بين الرَّأسماليَّة الحديثة، والمسيحيَّة البروتستانتيَّة، ومبدأ العقل الواعي لذاته، والمصير

[1]- M.A.R Habib: Hegel and Empire from postcolonialism to Globalism, Palgrave macmillan, 2017. p.3.

[2]- Ibid, p. 6.

الإمبراطوري لأوروبا، وإدراك الحريَّة في التَّاريخ. كلُّ هذا تحتضنه جدليَّة واحدة تعمل على المستويات المعرفيَّة، والتَّاريخيَّة، والسِّياسيَّة. والخلاصة «إنَّ الجدليَّة الَّتي تعبِّر عن حرِّيَّة العالم الحديث؛ هي نفس الجدليَّة الَّتي تميِّز أوروبا، وتضعها في قلب المسرح العالمي، وتعدُّها موضوعًا متطوِّرًا للتَّاريخ الحديث، وفي المقابل فإنَّ باقي العالم هو «الآخر» بشكل صريح. إنَّ الدِّيالكتيك، ليس فقط ديالكتيك حقوق الملكيَّة، وديالكتيك الاقتصاد الرَّأسمالي، والأسرة البرجوازيَّة، وإدراك البشر لذاتهم؛ بل هو أيضًا ديالكتيك الإمبراطوريَّة»[1].

لقد أسهم هيجل،أكثر ممَّا فعل أيُّ فيلسوف غربي حديث؛ في تعميق صورة التَّمركز الغربي، القائم على أساس التَّفاوت بين الغرب الأسمى، والأرفع عقليًّا، وثقافيًّا، ودينيًّا، وعرقيًّا، والعالم الآخر الأدنى، والأحط في كلِّ ذلك، فصاغ غربًا يتربَّع على هرم البشريَّة، ويدفع باتِّجاه تثبيتها في وضع يمكنه أن يظلَّ في القِمَّة، إلى أن يحدث تغيير في العمران البشري.

ويظهر لدى جوته مفهومًا واضحًا صريحًا في جدل هيجل، هو الإقصاء، والنَّفي، والإبعاد الَّذي يبدو لنا في أشكال متعدِّدة أنَّ ما أرعب جوته في فكر هيجل؛ هو منطق الإقصاء والإعدام، الَّذي لا يتجلَّى فقط في الصُّورة المجازيَّة/ الحقيقيَّة حسب هيجل؛ الدَّالة على الصِّراع القائم داخل النَّبتة، والَّذي بموجبه تقصي الوردة البرعم، و«تعدمه» بل أيضا تلك «البنية الفلسفيَّة»؛ الَّتي نراها تنسج رؤية هيجل، ففي الجدل الجامع بين الشَّيء، ونقيضه المؤدِّي إلى التَّجاوز، والتَّركيب تُظهر نزعة إقصائيَّة، وعنيفة اتِّجاه الوجود، والطَّبيعة، والأشياء. إنَّ صورة النبتة المحتوية على صراع إقصائي بين الوردة والبرعم، تلخِّص فلسفة هيجل في الهويَّة، والغيريَّة خير تلخيص[2]. فلا هويَّة من غير صراع مع الغير، ولا غيريَّة إلاَّ وفيها إقصاء بل وإعدام.

[1]- Ibid, M.A.R Habib: Hegel and Empire from postcolonialism to Globalism, p. 7.

[٢]- عبد الواحد التهامي العلمي: هيجل والآخر، الكونيَّة المعطوبة، المنهل، 2015، https://goo.gl/X3sUGG، ص١٥٢.

ولو أمعن القارئ النَّظر في ما كتبه هيجل عن الثَّقافات الأخرى، سينتبه وهذا هو مصدر الخطورة في الأمر، إلَّا أنَّ العقل الغربي يعود إلى هيجل دائمًا حين يريد الإعلاء من ثقافته، والحطَّ من ثقافات الآخرين، فالصِّفات نفسها تتكرَّر على مرِّ القرون؛ الحريَّة لهم، والعبوديَّة لنا، الانفتاح والتَّعدُّد عندهم والتَّطرُّف عندنا إلخ.. إنَّها عين هيجل الدَّاخليَّة، أو تلك العين المحضة، الَّتي تشكَّلت في ظلِّ الأحكام المسبقة، وترعرعت على السَّرديَّة «المسيحيَّة» الغربيَّة، ورضعت منها، تلك العين الَّتي لا ترى العالم الخارجي إلَّا عبر داخلها، وليس عبر العالم[١].

وتظهر عنصريَّة هيجل واضحة في نعته الرَّجل الإفريقي بالرَّجل «الطَّبيعي بدرجة أساس»، ومن المعروف أنَّ الدُّنوَّ من الحالة الطَّبيعيَّة عند هيجل يرادف البدونيَّة. «إنَّ الرَّجل الإفريقي يمثِّل الرَّجل الطَّبيعي بكلِّ وحشيَّته، ونزقه. إذا أردنا فهمه، يجب تناسي كلَّ طرائق رؤيتنا للأشياء نحن الأوروبيِّون. يجب ألَّا نفكِّر لا في إله روحي، ولا في قانون أخلاقي، يجب تعليق كلِّ احترام، وكلِّ أخلاق لما نسمِّيه مشاعر. كلُّ ذلك ينقص الإنسان (الإفريقي)، الَّذي ما زال في مرحلة خام. لا يمكن أن نجد في طبعه ما يمكن أن يذكِّرنا بالإنسان». لا يجد هيجل ضالَّته في إفريقيا السَّوداء، بل بعكس ذلك إنَّه يجد كلَّ ما لا يناسب شروط انبثاق الرُّوح الكوني. فإفريقيا مرتع للحيوانات الأكثر توحُّشًا، وشراسة، ومناخها سام بالنِّسبة للأوروبيِّين[٢].

إنَّ نظرة هيجل غير إنسانيَّة على الإطلاق، بل هي روح استعماريَّة، إذ كيف نفسِّر تزامن دعوة هيجل الفلسفيَّة، ومثيلاتها بظهور النَّزعة الكولونياليَّة المتمثِّلة في الانطلاق لغزو العالم من أجل توسيع المجال الأوروبي اقتصاديًّا[٣].

---

[١]- رشيد بوطيب: عين هيجل: حين لا تسافر النَّظرية، مجلَّة العربي الجديد، ١٨ يونيو ٢٠١٦.

[2]- Babacar Camara: The Falsity of Hegel's Theses on Africa, Journal of Black Studies, September 1, 2005, https://bit.ly/2Ga5Fje.

[٣]- سمير بلكفيف: لا للعنف والإقصاء: هيجل من عنف وإنَّ الكتابة إلى عنف المتخيَّل، دار ناشري، ١٣ أغسطس ٢٠١١.

ثالثًا- استشراقيَّة ولا تاريخيَّة نظرة هيجل للإسلام

إنَّ نصوص وتحليلات هيجل المختلفة، تؤسِّس مركزيَّة غربية أثنيَّة، ودينيَّة في ثوب فلسفي، لها جذورها الاستشراقيَّة؛ الَّتي تظهر في مصادر هيجل من جهة، ونظرته إلى الإسلام، وأحكامه عليه؛ الَّتي تكوَّنت في وعي هيجل منذ بدايات تعلُّمه الدِّيني، وهو ما يزال شابًّا[1]. ويحدِّد حسين هنداوي مصادر هيجل حول الإسلام، وهي عديدة ومتنوِّعة، ومتشابكة، ومتناقضة، وأغلبها استشراقيَّة؛ فى أصناف أربعة أسهمت بشكل مباشر، أو غير مباشر، سلبيًّا، أو إيجابيًّا في بلورة المنظور الهيجلي حول الإسلام، والمصادر.

إنَّ النُّصوص الَّتي يتحدَّث فيها هيجل عن الإسلام، هي نصوص موجزة سريعة دائمًا، وشديدة التَّبعثر غالبًا، إلَّا أنَّها مركَّزة، وعميقة باستمرار بشكل يوحي بأنَّ الفيلسوف واجه مشكلة حقيقيَّة في إدخال الإسلام في نظامه الفلسفي، وهي مشكلة تفضح تناقضًا جوهريًّا في عمق نظامه الفلسفي.

أنَّ القارئ لهيجل يدرك أنَّه يقدِّم قراءة مسيحيَّة للإسلام، وكأنَّ الإسلام تبشير بالمسيحيَّة وتمهيد لها، وأنَّ هذه الثَّورة العنيفة، وهذه الردَّة السَّلبيَّة؛ ضرورة بحدِّ ذاتها ضمن التَّطوُّر التَّاريخي للوعي الإنساني في سيره نحو الحقيقة المطلقة مع الرُّوحانيَّة المسيحيَّة الغربيَّة، أي أنَّه كان لا بدَّ أن يجيء الإسلام ليدمِّر الأوثان، ويهدم الدَّولة المجوسيَّة، والدَّولة الرُّومانيَّة الضَّعيفة في إيمانها بالمسيحيَّة، لكي تهيِّىء الأرضيَّة المناسبة، والشُّروط الضَّروريَّة الأخرى لانتصار الرُّوحانيَّة المسيحيَّة عالميًّا. ولحلِّ مشكلة ضرورة التَّطوُّر على أساس سيرورة زمانيَّة-تاريخيَّة ولمَّا كان ظهور الإسلام لاحقًا على ظهور المسيحيَّة[2]، فإنَّ هيجل ينصُّ صراحة على أنَّ المسيحيَّة الفعليَّة والحقيقيَّة؛ لم تظهر إلَّا مع لوثر والبروتستانتيَّة، وهكذا يزول التَّناقض التَّاريخي-الزَّماني المذكور من نظامه الفلسفي. وعلى ذلك

[١]- حسين هنداوي: هيجل والإسلام لوثريَّة في ثوب فلسَفي، مجلَّة نزوى، العدد ٧٥، ٢٠١٣.

[٢]- حسين هنداوي: المرجع السَّابق، الموضع نفسه.

يحقِّق هيجل بهذا التَّفسير «الفلسفي» ثلاثة أهداف، فهو يجرِّد المسيحيَّة الشَّرقيَّة من علاقة عميقة مع الحقيقة المسيحيَّة، ويدين الكاثوليكيَّة بسطحيَّة فهم هذه الحقيقة، ويسلب الإسلام أيَّ علاقة مع الحقيقة الإلهيَّة المطلقة. وبهذا يصفِّي حساب البروتستانتيَّة مع كلِّ الدِّيانات الأخرى الَّتي يمكن أن تتهمها بالهرطقة واللَّاشرعيَّة[1].

الخلاصة أنَّ الإسلام عند هيجل لحظة سلبيَّة، وإذا كان لحظة سلبيَّة خالصة في تاريخ الرُّوح؛ فإنَّ الأساس الإسلامي لا يجب أن يستمرَّ في الزَّمن: أنَّه ليس إلَّا مرحلة عابرة وسريعة، لحظة عقوبة في النِّهاية؛ حيث يجب على العالم الفعلي أن يبدأ السَّير مكلَّفًا بمهمَّة الإرادة الإلهيَّة. النُّقطة النِّهائيَّة بالنِّسبة لهيجل هي؛ حين يبدأ المسيحيُّون بالإحساس بالوعي في ذاته، وينطلقون في مقاومة الشَّر ضدَّ «الاتِّجاه المعاكس»[2].

نضيف إلى ذلك ما يطرحه مترجم «دروس في فلسفة الدِّين» في ما كتبه تحت عنوان جدليَّة الدِّين والحريَّة، من أمثلة ترتبط بما نناقشه هنا؛ يحدِّد بها منجزات الفكر الهيجلي. ويتناول إشكاليَّة، أصبحت من مسائل الرَّاهن الفكري، والرُّوحي للعلاقة بين الحضارتين العربيَّة الإسلاميَّة والأوروبيَّة؛ لفهم العلل الَّتي جعلت هيجل يتحيَّر في تحديد منزلة الإسلام؛ فلا يجد له مكانًا ضمن سلسلة الأشكال الَّتي حدَّدتها فلسفته الدِّينيَّة. فهو يكاد يتكلَّم عليه في كلِّ فصول الكتاب. لكنَّه لم يخصِّص له فصلًا مثل أشكال الأديان الأخرى، رغم أنَّه ينزله في المرحلة نفسها الَّتي ينسبها إلى المسيحيَّة، مع عدِّهما متضادَّين في خصائص نظريَّة، وفي ثمرات عمليَّة، من صدى الصِّراع التَّاريخي بين الحضارتين العربيَّة الإسلاميَّة، والجرمانيَّة

[١]- أمَّا الكاثوليكيَّة والمسيحيَّة الشَّرقيَّة السَّابقتان على الإسلام وعلى البروتستانتيَّة معًا، فإنَّهما بنظر هيجل مسيحيَّة سطحيَّة أو بالأحرى تمهيديَّة؛ لأنَّ الحقيقة المسيحيَّة المطلقة ظلَّت مجهولة حتَّى مجيء لوثر. ولا يكتفي هنداوي برد هيجل إلى اللُّوثريَّة الَّتي ما زال دينها للأسلام مساويًا بل يزيد عن نقدها له بل نجده في عدَّة دراسات يرد الجدل عند هيجل الى بابل.

[٢]- وقد تناول محمَّد عثمان الخشت الموضوع نفسه في كتابين: «المعقول واللَّامعقول في الأديان»، الرُّوح المطلق، نهضة مصر، القاهرة، ٢٠٠٦، ص٢٥٣-٣٤٥. و«تطوُّر الأديان، رحلة البحث عن الإله»، مكتبة الشُّروق الدُّوليَّة، القاهرة، ٢٠١٠، الفصل السَّابع «الأديان المتعالية»، محمد عثمان الخشت: المصدر السَّابق، ص٤٦.

المسيحيَّة، كما يعرضها هيجل في فلسفة التَّاريخ.

يتوقَّف أبو يعرب المرزوقي عند أحكام هيجل المسبقة ضدَّ الشَّرق، وضدَّ كلِّ من ليس بغربي. ويشير إلى مفتاحين يساعدان على فهم آثار فكر هيجل من خلال موقفه من ردِّ الدِّيني إلى الدِّنيوي، والتَّاريخي ومن خلال فاعليَّة أحكامه المسبقة إزاء الحضارات الأخرى، وإزاء الدِّين الإسلامي خاصَّة. وأهمُّ هذه الأحكام، وهو ما يؤكِّد عنصريَّة هيجل؛ فكرة التَّفاضل بين العقليَّات، والذِّهنيَّات، أو أرواح الشُّعوب. يقول: «يعدُّ هيجل المقوِّمات الأساس موجودة في الأشكال الدِّينيَّة كلِّها على الأقل بالقوَّة، لكنَّه في آن؛ يقاضي الشَّرق خاصَّة، وغير الغرب عامَّة؛ بما قد يعني أنَّه يستثنيهما من الإنسانيَّة، ويصمهم بالبدونيَّة، وبالعقليَّة العبوديَّة، واللَّامبالاة بالكرامة الإنسانيَّة. وبهذا المعنى، فالإنسان في ذاته إنسان حرٌّ، لكنَّ الأفارقة والآسياويين ليسوا أحرارًا، لأنَّهم ليس لهم الوعي بكونهم أحرارًا، أي ليس لهم الوعي بمفهوم الإنسان ما هو[1].

إنَّ الفكرة الهيجليَّة المجرَّدة تعاني مع التَّاريخ الواقعي؛ فالجدل المثالي الهيجلي لا ينظِّم الشُّعوب، والثَّقافات في خطِّ تطوُّر العقل الواحد انطلاقًا من تتبُّع موضوعي لتقدُّم الفكرة في الزَّمن، وإنَّما عبر نظرة تحدِّد الغرب عمومًا، والعالم الجرماني المتوَّج بمسيحيَّة لوثر تخصيصًا، بعدِّه غاية التَّطوُّر، ومنتهى طريق التَّقدُّم؛ الَّذي يشكِّل الشَّرق «بدايته الحتميَّة»، لينتهي في الغرب «غاية تطوُّر التَّاريخ المطلق». وكما يرى البعض «تحوُّل الشَّرق في منظور هيجل المركزوي الأوروبِّي إلى موطن اليأس الحضاري. وإذا استثنينا اللَّحظة العبريَّة من عمر آسيا، فإنَّ القارَّة كلَّها تخرج من التَّاريخ، ومعها أفريقيا، وشعوب أمريكا، وأستراليا الأصليَّة»[2].

ومن هنا يبدو لنا هيجل عند الطَّيب تزيني واحدًا من أهمِّ من أسَّس لما سيعرف بـ»الاستشراق الحديث». والَّذي لم يكن ممكن النُّشوء فقط لمجرد وجود رجال كبار

[١]- المحمَّدي رياحي رشيدة: هيجلو الشَّرق، دار الرَّوافد وابن النديم، ٢٠١٢، ص٨٩.

[٢]- انظر: أبو يعرب المرزوقي: جدليَّة الدِّين والحريَّة، دار جداول، لبنان، ٢٠١٢، ص٢٢٥.

في حقل الفكر والثَّقافة، من حيث الأساس. كان الأمر مرتبطًا بالمرحلة التَّاريخيَّة الَّتي عاش فيها، وفي آفاقها هيجل (من ١٧٧٠ إلى ١٨٣١ ميلادية)، أي بمرحلة كانت منعطفًا في تاريخ العالم، تحقَّق فيها في الغرب تحوُّل كبير باتِّجاه التَّكوين البورجوازي، والتَّأسيس للنِّظام الرَّأسمالي. وكان هيجل الفيلسوف الكبير، والغارق حتَّى أذنيه في لوثة «المركزيَّة الأوروبيَّة»، في ما يرى الفيلسوف الماركسي السُّوري الطَّيب تيزيني؛ قد وضع يده على ما عدَّه العلَّة الحاسمة، والكامنة وراء كون الشَّرقيِّين على النَّحو الَّذي قُدموا فيه. فهم -وفق ذلك- لا يملكون مبدأ آخر غير (الوحي). وهذا الأخير أمر ثابت قاطع، لا يتطلَّب أكثر من انصياع النَّاس إليه، والعمل بمقتضى ما يتطلَّبه[١].

رابعًا- هيجل الاستبداد الشَّرقي والتَّعصُّب الإسلامي

نتوقَّف عند إحدى أهمِّ القضايا الَّتي أثارها هيجل حولنا عن مفهومي الحريَّة، والاستبداد من جانب، ومدى حضورهما في الشَّرق، والتَّعصُّب بعدِّه جوهر الدِّين الإسلامي من جانب، وما يتعلَّق بنظرة هيجل، وتأثيرها على نظرة الغرب للاستبداد الشَّرقي، وأبويَّة الأمم القديمة، وعبوديَّة الإفريقي، وحياته خارج صيرورة الحياة. نناقش هنا كتابات هيجل، ونصوصه، ونظرته للدِّين، وتطوُّر الأديان، وحدودها، ومكانة الإسلام بينها، وارتباطه باليهوديَّة، وتضادِّه مع المسيحيَّة، وغياب اللِّيبراليَّة في عالمنا العربي الإسلامي.

وتظهر نظرة هيجل للعرب، والإسلام، والشَّرق في عدَّة أعمال اختلف الباحثون في تفسيرها، وأن كانت رؤية هيجل الشَّاملة لا تتَّضح إلَّا في سياق تحليل تاريخي لكلِّ النُّصوص الَّتي ناقش فيها الشَّرق، والعرب، والإسلام على امتداد دروسه المختلفة في سنوات عمره الأخيرة؛ ولكي نحدِّد هذه النَّظرة؛ علينا العودة إلى كتاباته جميعًا؛ الَّتي تناول فيها جوانب الحياة العربيَّة، والحضارات الشَّرقيَّة؛ بدون الاكتفاء ببعضها بدون الآخر؛ حتَّى تكتمل، وتتَّضح الصُّورة.

[١]- الطيب تيزيني: هيجل والشَّرق ذو البعد الواحد، جريدة الاتِّحاد، ٢٠٠٩، https://goo.gl/fKMG3e.

العرب والإسلام في محاضرات هيجل

نتناول هذا القسم بالتَّحليل لنصِّ لهيجل عن الإسلام الَّذي أطلق عليه المحمَّديَّة، والَّذي ترجمه سالم بنجميش، ويقدِّم حميش نصَّ «المحمدية» Der Mohammedanismus الَّذي يوضِّح رؤية هيجل عن الإسلام، في كلمات موجزة موحية. يؤكِّد أنَّه يحسن بنا أن نقف عند الأحكام الواردة فيه، وننظر فيها لبيان رؤية هيجل. إنَّ الفيلسوف لم يكن يعرف لغة الضَّاد، ولا النُّصوص العربيَّة الإسلاميَّة. وقد لجأ إلى بعض المصادر الاستشراقيَّة لبيان الأصول الَّتي حدَّدت معالم نظرته لنا، وهو ما ينبِّه إليه العديد من الباحثين المتخصِّصين في فلسفة هيجل[1].

يجد هيجل في التعصُّب الكلمة المفتاح؛ الَّذي يدخله إلى سرِّ قوَّة الإعصار الإسلامي، وسرعته وهو التَّفسير الدَّائم، والمستمرُّ حتَّى اليوم، لمعتقدات، وسلوك العرب المسلمين اتِّجاه غيرهم. لا يضمن هيجل مفهوم التعصُّب، معنى العصبيَّة القبليَّة ولا حتَّى الدِّينيَّة؛ فالتَّعصُّب عنده هو بمنزلة فعاليَّة عاطفيَّة، وقود ناري دافع في اتِّجاه تحقيق عبادة الواحد. إلَّا أنَّ التَّعصُّب المحمَّدي؛ كان قادرًا على تحقيق أعظم قدر من ارتقاء الرُّوح المتحرِّر من المصالح الصَّغيرة، والمستمَدُّ بكلِّ الفضائل المتَّصلة بالشَّهامة، والشَّجاعة. وهيجل يستعمل مفهوم الحماس للدَّلالة على طاقة انفعاليَّة مرادفة للتَّعصُّب. لا يتبقَّى هناك مبدأ خُلقي تحيا به روح الإنسان. ذلك أنَّ المسلمين، والعرب هم في نظر هيجل انفعالُ محضٍ تلك هي الصُّورة الأساس الَّتي يصوِّرنا هيجل بها. وحين يهمد هذا الانفعال لا يبقى من الشَّرقي سوى حواسه الجائعة، وبهذا التَّأكيد على الحسِّيَّة الشَّرقيَّة كسمة إسلامويَّة شرقيَّة؛ يكون هيجل بين أوائل الَّذين أسَّسوا التأقطب الثَّقافي العرقي بين شرق؛

[1]- Hegel, La Philosophie de l›histoire. Paris, LGF, Collection: La Pochothèque, 2009.
وبنسالم حميش: المحمدية: رؤية هيجل عن الإسلام، الحوار اليوم،

http://www.arabicmagazine.com/arabic/ArticleDetails.aspx?Id=2881
وهناك ترجمة أخرى لنصِّ المحمديَّة لبسمة نايف سعد، المجلَّة الثَّقافية، ع٣٨، الأردن، ١٩٩٦. وانظر كتابات كل من حسين هنداوي: هيجل والإسلام لوثريَّة في ثوب فلسَفي، https://goo.gl/vTZMWo.

جوهره حسِّي، وغرب عقلاني الجوهر[1].

ويؤكِّد هيجل كما يواصل بن سالم حميش؛ إنَّ التَّجريد كان يستولي على المسلمين، فغايتهم كانت في تقديم العبادة المجرَّدة، وقد سعوا إليها بأكبر قدر من الحماس. (Begeisterung) وهذا الحماس كان عبارة عن تعصُّب، ويوضح حميش معنى التَّعصُّب الَّذى يطلق عليه هيجل؛ نزوع (افتتان) حماسي بشيء مجرَّد، بفكرة مجرَّدة تسلك سلوكًا نفيًا بإزاء ما هو موجود. أي أنَّ التَّعصب عنده يكمن أصلًا في إشهار التَّخريب، والهدم على المحسوس، إلَّا أنَّ تعصُّب المسلمين كما يوضح هيجل، وهذا شيء هامٌّ كان قادرًا أيضًا على كلِّ شيء رفيع. إنَّ مبدأهم كان هو الدِّين، والتَّرهيب كما هو مبدأ روبسبير في الحريَّة والتَّرهيب. فالحياة الواقعيَّة محسوسة، وتتضمَّن غايات خاصَّة، إنَّها بالغزو تصل إلى الهيمنة، والغنى، وإرساء حقوق الأسرة المالكة ورابطة بين الأفراد[2].

يواصل هيجل في لغة تجمع بين ذكر العرب، والإشادة بهم من جهة، والتَّأرجح في التَّعارض بين بيان مكانة الإسلام في تطوُّر الأديان، والقول الَّذي يتأرجح، والمزدوج الدَّلالة في الإسلام، وبيان ميله للغزو، والهدم، والإشارة، والإعجاب وفق ما استند إليه من مصادر من جهة ثانية. إلَّا أنَّ التَّأكيد الَّذي يؤكِّده هيجل على ميل الإسلام للغزو والهدم، مسألة صارت كأنَّها جزءًا من طبيعة الإسلام عند هيجل، والتَّاليين عليه من المستشرقين.

وقد أثارت فلسفة هيجل ردود أفعال متباينة لدى المثقَّفين العرب منذ بدايات القرن العشرين بعد تعرُّفهم إليها بأشكال متعدِّدة، سواء مباشرة عبر دراساتهم لها في بعثاتهم الدِّراسيَّة في الخارج، أو عبر تلقِّيها من خلال التَّرجمة لأعمال هيجل، ومن تأثَّروا بها ما بين من يشيد بموقف الفيلسوف من العرب، ويمتدحه وبين

[1]- Souad Ayad: Hegel La RevolutionFrancaise Et l Islam, Le réseau de création et d›accompagnement pédagogiques. https://goo.gl/RChknH

[٢]- هيجل: المحمَّدية، دروس في فلسفة التَّاريخ، ترجمة: بنسالم حميش: المحمَّدية: رؤية هيجل عن الإسلام، الحوار اليوم.

من يأخذ عليه نقده للإسلام والشَّرق، وهي مواقف علينا النَّظر فيها محلِّلين لها لرؤية الذَّات من خلال آخر، فهمًا للذَّات وللآخر؛ كما يظهر في مواقف متعدِّدة من الباحثين العرب.

هيجل ومحمَّد عبده

قدَّم محمَّد البهي دراسة مبكرة بالألمانيَّة، يقارن فيها الفيلسوف الألماني بالمصلح الإسلامي الشَّيخ الإمام. وإن كانت الدِّراسة مفقودة؛ لأنَّها كُتبت في ألمانيا في منتصف الثَّلاثينيَّات، ألَّا أنَّنا قد وجدنا عرضًا لها في مجلَّة الرِّسالة، يظهر محتواها، وموضوعها وبيانها موقف كلٍّ من الفيلسوف هيجل، والمصلح الإمام محمَّد عبده للإسلام. وذلك في بداية مدَّة الأصلاح الدِّيني الإسلامي المستنير في بداية القرن العشرين[1].

ويخبرنا البهي في مقدَّمته إنَّ الدَّافع له على إصداره هذا الكتيِّب، هو ما رآه في ألمانيا من أنَّ النَّاس فيها لا يفقهون الإسلام على حقيقته، وقد كوَّن رأيه هذا بعد استماعه لأستاذه (نوك) في محاضراته عن (فلسفة التَّاريخ) لهيجل، وبعد اشتراكه في مساجلة الأستاذ شتروتمان لتلاميذه في عدد من المؤلَّفات عن الإسلام. وبذلك أتيحت له الفرصة لإجراء موازنة بين آراء (هيجل) في الإسلام، كما جاءت في كتابه (فلسفة التَّاريخ)، وآراء محمَّد عبده، كما جاءت في كتابه (الإسلام والنَّصرانيَّة، والعلم والمدنيَّة)؛ ممَّا يوضح العلاقة بين فلسفة هيجل، وبين الحوارات الَّتى دارت فى مصر فى بداية القرن العشرين حول أثر الدِّين، والعلم فى حياتنا الاجتماعيَّة، وهذا ما نجد صداه فى هذه الدِّراسة. والدِّراسة هامَّة لأسباب متعدِّدة؛ ليس فقط لكونها صادرة بالألمانيَّة في ألمانيا من باحث مصري يدرس بجامعاتها، ولأنَّها تمَّت

[١]- الدُكتور محمَّد البهي (١٩٠٥م-١٩٨٢م)، وزير الأوقاف المصري الأسبق أحد مفكِّري الإسلام في العصر الحديث، دعا إلى الإصلاح الدِّيني بالعودة للأصول، وتتبُّع نشأة الفكر الإسلامي منذ بدايته حتَّى الوقت المعاصر مقارنًا بينه وبين غيره من المذاهب الفكريَّة. سافر إلى ألمانيا عام ١٩٣١ لدراسة الفلسفة مبعوثًا من مجلس مديريَّة البحيرة إحياء لذكرى الشَّيخ محمَّد عبده، فحصل على دبلوم عال في اللُّغة الألمانيَّة عام ١٩٣٤م، كما حصل على الدكتوراة في الفلسفة والدِّراسات الإسلاميَّة بتقدير امتياز من جامعة هامبورغ عام ١٩٣٦م وحملت أطروحته للدُّكتوراة عنوان «الشَّيخ محمد عبده والتَّربية القوميَّة في مصر».

في مدَّة القلق العالمي فى الثَّلاثينيَّات بعد تولِّي هتلر حكم ألمانيا، ولكن بسبب طرفي المقارنة هيجل، ومحمَّد عبده، وموضعاتها الإسلام والتَّاريخ. في سرد أهم آراء الفيلسوف الألماني هيجل الخاصَّة بالإسلام.

لقد تناول البهي الإسلام من وجهة نظر الفيلسوف هيجل، فهو أي الإسلام في نظر هيجل؛ يجمع بين المتناقضين: المسائل التَّجريديَّة، والمسائل الواقعيَّة. وإنَّ فكرة الإله عند اليهود هي غيرها عند المسلمين – على حدِّ ما يعتقده هيجل، فيهوا هو ربُّ الشَّعب اليهوديِّ فقط، أمَّا الله فربُّ العالمين؛ ويبيِّن أنَّ هيجل يرى أنَّ المسلمين يعيشون، ويحيون من أجل دينهم، وتحقيق مبادئه، وأنَّ حياتهم الدُّنيويَّة ليست إلَّا وسيلة لبلوغ الآخرة، وما فيها من متاع. ولهذا كانت فتوحاتهم في آسيا، وأفريقيا، وأوروبا. ويناقش قول هيجل إنَّ التَّعصُّب ضدَّ الكفَرة كان على أشُدِّه في بادئ الأمر، وأنَّه تراخى بعض الشَّيء، فاستُعيض عن قتل الكافر بفرض جزية سنويَّة على شخصه؛ ويبيِّن البهي أنَّ التَّعصُّب في الإسلام لم يكن مدعاة تخريب وهدم، كما هي طبيعة التَّعصُّب، بل كان مدعاة تشييد وبناء[1].

توقَّف محرِّر المقال عند حديث البهي عن زعم هيجل عن تعصُّب المسلمين؛ حيث ذكر رأى هيجل في أنَّ الإسلام كدين يبرِّر أعمال العنف، والقوَّة لنشره، كما برَّر روبسبير أعمال العنف، والقوَّة لبلوغ الحريَّة؛ وأنَّ الفرديَّة في الإسلام من التَّناقض بدرجة تجعل الحاكم؛ الَّذي يبغي المجد، والعظمة، والسَّيطرة، لا يتوانى في أن يضحِّي بها جميعًا في سبيل الدِّين، وقد لا يلبث إلَّا قليلًا حتَّى يستردُّها بدون هوادة، ويؤكِّد البهي قولَ هيجل بأنَّ الحرِّيات كانت مكفولة للنَّاس كافَّة، لا فرق بين رجل وامرأة، ولا بين طبقة وأخرى، حتَّى كان الرَّجل من رعاع النَّاس يدخل على الخليفة في مجلسه، فيحدِّثه مطمئنًا عن كلِّ ما يريد؛ ولكنَّ عقب ذلك اعتكف

[١]- محرِّر الرِّسالة في الإسلام بين هيجل ومحمَّد عبده، مجلَّة الرِّسالة، العدد ١٠٥، القاهرة، ١٩٣٥، https://goo.gl/RdNo٣٣. ينقل محرِّر مجلَّة الرِّسالة، في العدد ١٠٥، بتاريخ: ٨-٧-١٩٣٥، في باب النَّقد والمتابعة عن رسالة في الإسلام بين هيجل ومحمَّد عبده، يتناول فيها كتيِّب وضعه باللُّغة الألمانيَّة الأستاذ محمَّد محمَّد البهي وزير الأوقاف في مصر، الَّذي كان في هذا الوقت ما زال يتابع دراسته في جامعة هامبورج بألمانيا.

الخلفاء، والحكّام في قصورهم، وأبعدوا الشَّعب عنهم، فانقلب الحال إلى الضِّدِّ[١].

غير أنَّ الأستاذ البهي، كما يواصل المحرِّر، يرى أنَّ هيجل حكم على الإسلام من خلال أعمال بعض المسلمين، وكان الأولى به أن يرجع إلى مصادر الإسلام. وعاب على هيجل طريقته في البحث. وقد ناقش البهي،كما يذكر محرِّر الرِّسالة، وهو ما سيقوم به بعد ذلك أبو يعرب المرزوقي، ثماني مسائل من آراء الفيلسوف هيجل أوَّلها: الفريضة في الإسلام. فهي ليست العمل للآخرة بدون سواها، كما تصوَّرها هيجل، ولكنَّ العمل للدُّنيا أيضًا؛ واستشهد بما جاء في الذِّكر الحكيم. وتكلَّم في المسألة الثَّانية عن الصَّوم. أمَّا المسألة الثَّالثة فقد حاول فيها الأستاذ البهي أن يثبت بأنَّ الإسلام لم يكن في الحروب كلِّها الَّتي خاضها إلَّا مدافعًا عن كيانه.

أمَّا عن التَّعصُّب في الدِّين، وهي المسألة الأهمُّ الَّتي يتوقَّف أمامها الباحثون المسلمون، فالإسلام لا يعارض العلم كما كان مثارًا في مناقشات المثقَّفين العرب في بدايات القرن العشرين، ولا يعاقب الأحرار من العلماء، أو يتعقَّبهم، بل دعا إلى الدِّراسة، وإلى العلم، والمعرفة، وقد أحيا المسلمون العلماء أيًّا كانوا، وأشادوا بذكرهم، واحترموهم؛ ويكفي أنَّ علماء اليهود في سورية، وعلماء النَّصارى في مصر، كانوا يجلسون مع غيرهم من العلماء في مجالس الخلفاء، والحكام. وهناك بعض الدِّراسات الَّتى ظهرت، ومهَّدت الطَّريق للحديث عن هيجل في هذه المدَّة على صفحات مجلَّة الرِّسالة.

لقد أعطى هيجل في محاضرات فلسفة الدِّين، للإسلام كما ترى الأستاذة الإيطاليَّة فنتورا اعتبارًا خاصًّا؛ كدين تاريخي. وتلاحظ لوريلا فنتورا أنَّ الإسلام منفصل بشكل واضح عن العالم الشَّرقي. إنَّه يمكن تعريف الإسلام، وخصائصه، ودوره التَّاريخي؛ بأنَّه «ثورة» في ما يتعلَّق بكلٍّ منهما العالم الشَّرقي واليهوديَّة؛ طالما أنَّها لم تعد مرتبطة بأيِّ خصوصيَّة. وبالتَّالي، ووفق تحليل هيجل، يختلف الدِّين، والشُّعوب المسلمة عن الشُّعوب «الشَّرقيَّة» إنَّ الإسلام هو الَّذي يقف في بهائه،

[١]- محرِّر الرِّسالة في الإسلام بين هيجل ومحمَّد عبده، مجلَّة الرِّسالة، م.س.

في حريَّته، في اتِّساعه، ووضوحه، في طريق تعميق العالم المسيحي بشكل خاصٍّ. تختفي كلَّ خصوصيَّة، جميع الاختلافات الطبقيَّة، في هذا الواحد تختفي جميع خصائص الشَّرق[1].

يُعرف هيجل الإسلام بأنَّه «ثورة» الشَّرق. بهذا المعنى، يلاحظ المسافة بين الإسلام، والعالم الشَّرقي؛ لأنَّ الإسلام يمثِّل تحوُّل العالم الشَّرقي إلى شيء جديد تمامًا. ويشير راتب حوراني إلى أنَّ هيجل؛ قد استقى معلوماته من كتاب ريكو بعنوان: تاريخ الحالة الرَّاهنة للإمبراطورية العثمانيَّة، ١٦٧٠. وإلى نصٍّ كتبه هيجل في مستهلِّ شبابه، مدَّة إقامته في فرانكفورت (١٧٩٧-١٨٠٠). بعنوان: روح الشَّرقيِّين، كما في كتابات أخرى في مدَّة الشَّباب، وهذه الكتابات الَّتى لم ينشرها هيجل، تدلُّ على أنَّ العالم الإسلامي كان حاضرًا في ذهن هيجل منذ بدايات وعيه الفكري[2]. يكرِّس هيجل فصلاً بكامله للإسلام في محاضرات في فلسفة التَّاريخ. لا بعدِّه جزءًا من العالم الشَّرقي، الَّذي اكتملت ثلاثيَّته بالصِّين، والهند، وبلاد الفرس، بل بعدِّه جزءًا من العالم الجرماني، وعلى حدِّ تعبير ميشال هولين، كان دخول الإسلام في العالم الجرماني. عند هيجل بمنزلة المقابل لدخول المسيحيَّة -الشَّرقيَّة أيضًا- إلى العالم الجرماني بمؤسَّساته وأخلاقه.

يناقش حوراني الموقع؛ الَّذي يحتلُّه الإسلام بالمقاربة مع المسيحيَّة، والإصلاح البروتستاتي، في مواضع من كتابات هيجل. وهو يطرح هذا على شكل سؤال. وفي نظري هو سؤال مهم، يقول: إذا كان هيجل يعدُّ الإسلام «ثورة الشَّرق»، وهو الَّذي يقول أن «لا ثورة بدون إصلاح (ديني)». فهل يعدُّ أنَّ الإسلام كان ذلك الإصلاح المطلوب، والَّذي سبق الإصلاح البروتستانتي الغربي ببضعة قرون». ويرى حوراني أنَّ كلَّ هذه الأمور الَّتي أوردها هيجل بشأن الإصلاح اللُّوثري،

[1]- Lorella Ventura The Abstract God and the role of the Finite: Hegel's view of the Islamic Absolute. In: Jahrbuch fur Hegel forschung, Herausgegeben von Helmut Schneider, Band 1517-, Academia Verlag, Sankt Augustin. P. 117- 134.

[٢]- راتب حوراني : هيجل والإسلام، مجلَّة الفكر العربي المعاصر، بيروت، ص٦٢.

تتكرَّر عندما يتحدَّث عن الإسلام «كثورة الشَّرق»، ولكن بدون أن يتلفَّظ بكلمة «إصلاح»، أو بكلمة «مقارنة»، صراحة ما بين الإسلام، والإصلاح البروتستانتي. وأنَّ مسألة المقارنة هذه لم يطرحها هيجل صراحة. ويعلِّق حوراني كيف يطرحها وهو يعرف أن أنصار الكنيسة التَّقليديَّة قد اتَّهموا «الإصلاح» بالإسلام، وأنَّ أنصار الإصلاح البروتستانتي ردُّوا على خصومهم بالتُّهمة نفسها[1]؟

يستدرك حوراني أنَّ من يعرف الظُّروف التَّاريخيَّة الملموسة؛ الَّتي يلقي فيها هيجل محاضراته في فلسفة التَّاريخ، أو في فلسفة الدِّين، في جامعة برلين الملكيَّة في العشرينيَّات من القرن التَّاسع عشر، يدرك لماذا يكتفي هيجل بتلميحات هنا وهناك، في الوقت الَّذي يطالبه فيه قارئ من عصرنا اليوم بأن يقول أكثر من ذلك. ولم يقل هيجل إنِّ الاحتكاك المباشر بالإسلام كان سببًا من الأسباب البعيدة، أو القريبة للنَّهضة الأوروبيَّة، أو للإصلاح الدِّيني في أوروبا؛ إنَّ هذا الافتراض يبدو ضروريًّا، على الأقل، لإنقاذ صورة الثَّالوث المطلق: فنٌّ، دين، فلسفة، في تحقُّق الروح المطلق في مسيرته العالميّة!

يمهّد لنا ما سبق مناقشة قضيَّة التعصُّب، والحريَّة في الإسلام؛ كما طرحها هيجل، وكما ظهرت في كتابات الباحثين الأوروبيِّين المعاصرين تعليقًا عليه. هنا ننتقل إلى تحليل آراء الأوروبيِّين، من أجل بيان مدى سريان أفكار هيجل عن الإسلام في الفكر الغربي المعاصر، وهى المرايا الَّتي يمكن أن تتَّضح فيه صورة الإسلام عند هيجل بنوع من الشَّفافيَّة.

خامسًا- هيجل والإسلام التَّعصُّب والحريَّة في الدِّين

يعطى إيان الموند في دراسته عن هيجل والإسلام؛ توضيحًا حاسمًا – وهو أنَّ هيجل رأى أنَّ مسيحيَّته البروتستانتيَّة تترادف إلى حدٍّ كبير مع مفردات التَّنوير، والتَّعليم حتَّى أنَّه في بعض الأحيان بدأ أنَّه ينظر إلى نفسه على أنَّه شخصيَّة لوثريَّة.

[١]- راتب حوراني : هيجل والإسلام، م.س، ص٦٤-٦٥.

يؤكِّد إيان الموند أنَّ هناك «مجال مكافي» تشترك فيه المسيحيَّة مع الإسلام، وأنَّ طبيعة هذا المجال؛ ذات شقَّين. الأوَّل هو المعنى الَّذى يتداوله هيجل حول الإسلام، والمسيحيَّة كديانتين كونيتين لم تكرِّرا خطأ الدِّيانة اليهوديَّة؛ المتمثِّل في صبغ كيان ترنسندنتالي خالص بخصوصيَّة شاملة للأرض (أي التَّعلُّق بأرض وشعب معيَّنين). والمقصود بالمعنى الثَّاني، الَّذى لا يتداول هيجل حوله، هو التَّماس الجغرافي، الَّذى يحوِّل الإسلام من التَّوحيد الميتافيزيقي الخاطئ إلى منافس ديني، واقتصادي وعسكري.

فالإسلام عند هيجل يُنظر إليه بعدِّه نسخة متطوِّرة من اليهوديَّة «بعدِّه، كما يعبِّر» خاليًا من أيِّ شكل للقوميَّة، وكذلك نسخة غير مكتملة من المسيحيَّة. فهو لم يعد مقتصرًا على «شعب بعينه»، وبما أنَّه -مثل المسيحيَّة- قد نفي أبطل الخصوصيَّة في تصوُّره لله، فإنَّه يجد نفسه في مفترق طريق بين نموذج اليهوديَّة، ومثال المسيحيَّة-ترنسندنتاليَّة خالية من أيِّ خصوصيَّة أرضيَّة، والَّذي عليه رغم ذلك أن يطوِّر روحانيَّة متماسكة[1].

ويتبنَّى باحثون مثل هارديانو (Haridyano) هذه النَّسخة التَّاريخيَّة للإسلام، بعدِّه نسخة بدائيَّة وغير مكتملة للمسيحيَّة، ويذهب إلى أبعد من ذلك، فيرى العقيدة الإسلاميَّة مشابهة للوحي المسيحي[2].

يناقش توماس لينيش العلاقة بين الدِّين، والتَّعصُّب، وتاريخ العالم في موقف هيجل من الإسلام؛ موضحًا أنّ الإسلام عند هيجل شكل من أشكال التَّعصُّب؛ مقابل أوروبا المسيحيَّة. بالنِّسبة لهيجل، فإنَّ كلًّا من اليهوديَّة والإسلام؛ يظهران استحالة الحريَّة الإنسانيَّة، والعلاقة الإنسانيَّة بالله؛ تختزل إلى علاقة طاعة. إنَّ الحريَّة الحقيقيَّة ممكنة فقط من خلال الثتليث. بينما لا اليهوديَّة، ولا الإسلام ديانتان

[1]- Ian Almond:Hegel and the Disappearance of Islam, History of Islam in German Thought from Leibniz to Nietzsche. Routledge, Jan 2010 page 114.

[2]- Ian Almond:Hegel and the Disappearance of Islam, History of Islam in German Thought from Leibniz to Nietzsche. Routledge, Jan 2010 page 114.

للحريَّة، وإن كان من الواضح أنَّ اليهوديَّة عند هيجل متفوِّقة. ذلك أنَها هي دين خاصٌّ؛ لأنَّه إلهها إله وطني. أي إنَّ افتقار اليهوديَّة إلى الكونيَّة هو ما يجعلها أفضل من الإسلام، وأدنى من المسيحيَّة. وإنَّها كما يعتقد ليس لديها نزعة توسُّعيَّة. قد لا يكون أتباعها أحرارًا، لكنَّهم متعصِّبون فقط عندما يتعرَّضون للضهجوم. وعندما يتحوَّل هيجل إلى مسألة التَّسامح مع الأقليَّات الدِّينيَّة؛ كما يواصل لينش، فإنّه يقدِّم اليهود كمثال على مجموعة يجب التَّسامح معها؛ بينما الإسلام، في كونيَّته متعصِّب في الأساس. الإسلام هو القضاء على كلِّ خصوصيَّة: كلُّ ما هو وطني، طبقي، ويختفي الاختلاف العرقي؛ لأنَّ الإنسان المسلم ليس سوى مؤمن. الإسلام يقلِّل من قيمة الفرد: الهدف الوحيد من الإسلام هو عبادة الواحد؛ الَّذى يتطلَّب الخضوع التامَّ للوجود الإلهي. وهو في فلسفة الدِّين ١٨٢٤. يركِّز مرَّة أخرى على الإسلام بعدِّه تقديسًا للمجرَّد[1].

لا يحظى الإسلام باهتمام كبير في محاضرات هيجل؛ لأنَّه يمثِّل «مرحلة سابقة من الوعي الدِّيني»؛ فهو يقف في معارضة المسيحيَّة؛ كمعاصر منافس؛ يمثِّل الاتِّجاه المعاكس؛ في حين أنَّه من الصَّحيح أنَّ هيجل يعطي الإسلام القليل من الاهتمام من حيث فلسفة الدِّين، إلَّا أنَّ الآخر الإسلامي؛ حاضر مع ذلك طوال عمله؛ ذلك إنَّ الإسلام موجود دائمًا ليكون هناك نقيض، خارجي، مقابل أوروبا الغربيَّة.

ينتقد لينيش هذا الموقف الهيجلي بشأن الإسلام والتَّعصُّب؛ موضِّحًا أنَّ هيجل لم يأخذ في الاعتبار بشكل كاف ثراء الإسلام، أو تنوُّعه، وأنَّ المزيد من القراءة الهيجليَّة للإسلام؛ ستؤدِّي إلى نتيجة مختلفة. وهو يرى أنَّ عمل هيجل يكشف لا مجرَّد عن مشهد استشراق بسيط، حيث هيجل، المراقب الغربي الأساس، يفرض تعريفًا مهينًا لشرق لا صوت له؛ بل إنَّ مذهب هيجل يحوى حججًا دقيقة تبرِّر رفضه للإسلام؛ الَّذي يرتبط بالجوانب التَّأسيسيَّة لوجهة

[1]- Thomas Lynch: Hegel, Lslam and liberalism: Religion and the shape of world history Journals.sagepub.com/home/psc

نظره عن الذَّاتيَّة، والجدل، والحريَّة. كما يكتب ديفيد تزينبرج Nirenberg في كتابه مقارنة هيجل، والخطاب الأخير حول الإسلام والغرب. إنَّ النِّقاش حول علاقة أوروبا بالإسلام؛ سمة تأسيسيَّة لأوروبا، ومع ذلك، فإنَّ مناقشات هيجل الخاصَّة بالإسلام غير كافية؛ لا تزال فلسفته نموذجيَّة لفهم أنَّ الإسلام يتعارض مع المسيحيَّة، أو أوروبا، أو الغرب. السُّؤال ليس كيف يمكن لليبراليَّة أوروبا، أو الغرب اللِّيبيرالي أن يكون متسامحًا مع الإسلام، لسنا بحاجة لإفساح المجال للإسلام في تاريخ هيجل الكوني. نحن بحاجة إلى تاريخ مختلف؛ لأنَّه هناك روح مختلفة[1].

توضح دراسة إيفان ديفيدسون كالمار الإسلام اليهودي: تأمُّلات في هيجل؛ أنَّنا أمام اتِّجاه له أنصاره يرد الإسلام إلى اليهوديَّة، أو على الأقل يربط بينهما. كما يظهر من الدِّراسة الَّتي يقدِّمها لنا، والَّتي تدور أيضًا في إطار البناء المشترك لليهود، والمسلمين في فكر هيجل. حيث يؤكِّد فيها أنَّه بالنِّسبة إلى هيجل، ولكلِّ من معاصريه، كانت الدِّيانة اليهوديَّة، والإسلاميَّة؛ وإن كان هيجل يعامل اليهوديَّة بتفصيل كبير في عدد من السِّياقات، فهو يتعامل مع الإسلام بشكل محدود؛ متقطِّع. ويمكن تلخيص وجهات نظر هيجل حول اليهوديَّة، بدون الإشارة إلى الإسلام. لكن العكس كما يؤكِّد ديفيدسون ليس صحيحًا. بل إنَّه لا يمكن فهم الإسلام عند هيجل بدون فهم اليهوديَّة، لأنَّ هيجل، يعتقد أنَّ الإسلام مجرَّد طفرة متأخِّرة في المبدأ الدِّيني اليهودي. والمهمُّ في ما يقول أنَّه بالنِّسبة إلى هيجل، استنفدت المهمَّة اليهوديَّة بتجسُّد المسيح. هنا كان يجب أن تختفي اليهوديَّة في تلك المرحلة، ولكنها لم تختف؛ عندما نهضت الرُّوح اليهوديَّة مرَّة أخرى على شكل الإسلام، فعلت ذلك في سياق تاريخي مختلف عن سياق إسرائيل القديمة. إنَّ هيجل يتحدَّث هنا عن الدِّين «العربي»، وليس «الإسلامي»، كان هيجل يستخدم «العربيَّة» كمرادف لكلمة «ساميَّة»، وهو استخدام يحدث بشكل بارز، كان هيجل واضحًا أنَّ الإسلام يدين بشخصيِّته للعرب، وبقدر ما يتعلَّق بالمبدأ

[1]- Ibid,Thomas Lynch: Hegel.

الدِّيني، فإنَّ «العربيَّة» و«الإسلام» كانت واحدًا والشَّيء نفسه. لا يتحدَّث هيجل عن المسلمين بل يسمِّيهم المحمَّدين؛ أو العرب؛ حتَّى لا يذكر الإسلام؛ الَّذى ما هو دين العرب، وهم ساميون[1].

يتوقَّف جميل خضر الأستاذ بجامعة بيت لحم؛ من خلال التَّركيز على نصٍّ مهمٍّ في مداخلات جيجك حول الإسلام، هو نصُّ «لمحة عن أرشيفات الإسلام»؛ الَّذى يمثِّل تفسير جيجك الديالكتيكي اللَّاهوتي السِّياسي للإسلام؛ للردِّ على تحليل هيجل الغائي للدِّيانات التَّوحيديَّة الثَّلاث، ولغز ظهور الإسلام بعد المسيحيَّة. يقدِّم جيجك قراءة لعالميَّة الإسلام؛ تعيد تفعيل الدَّافع الأصلي في تحليل هيجل الجدلي للإسلام بعدِّه متجذِّرًا في سلسلة الأديان التَّوحيديَّة، بدون الوقوع في فخِّ أيٍّ من الاستشراق العنصري عند هيجل، أو التَّمركز الأوروبي، وآراء الإسلاموفوبيا.

يرفض جيجك في ما يرى خضر؛ تأكيد هيجل على كلٍّ من التَّناقض الزَّمني للإسلام، والمفهوم الفريد للإله المجرَّد والمتسامي. ويعيد تحميل وجهات نظر هيجل الجدليَّة ويتمكَّن من حلِّ المأزق في نهج هيجل للإسلام؛ والَّذي لا يمكن أن يفسِّر عالميَّة الإسلام. ويستخلص خضر الآثار السِّياسيَّة لتفسير جيجك الفلسفي للإسلام. تأسيسًا لظهور الإسلام السِّياسي في زحف مشروع التَّحديث على العالم الإسلامي، ويعزو صعود التَّطرف الإسلامي (العنف) إلى تناقضات، ومآزق الرَّأسماليَّة العالميَّة[2].

---

[1]- Ivan Davidsm Kalmar: Islam and Gudaism Mad, Reflection on Hegel. http.// groups. Chass utoronta. Ca/ Kalmar/426% zoislam%20 sudaism.ihi.pdf.

[٢]- يسعى جميل خضر في دراسته إعادة تفعيل هيجل: جيجك، عالميَّة الإسلام وقدرته السِّياسيَّة إلى توضيح حقيقة فهم هيجل للإسلام وبيان أسسه الفلسفيَّة في علاقتها بالعالم المعاصر لدى الفيلسوف السُّلوفني؛ سلافوي جيجك وبيان نظرته للإسلام على ضوء فلسفة هيل.

Jamil Khader, Reactualizing Hegel:Zizek, the Universality of lslam, and lts Political Potentiality (Revisiting «the Archives of lslam») Sophia (2020)59:793 -808 https:// doi.org/10.1007/s11841 - 020 -00799 -0

يحدِّد جيجك مهمَّته بأنَّها (إعادة تفعيل هيجل)؛ تحديد الجمود في قراءة هيجل الجدليَّة للإسلام، وعنده ليس هيجل هو الَّذى يستثني الإسلام من تاريخه العالمي. ولكنَّ الإسلام هو الَّذي يستثني نفسه من المخطَّط الهيجلي، بسبب الفشل في تعميق العلاقة الجدليَّة بين العالميَّة الإلهيَّة، والخصوصيَّة الإنسانيَّة في المسيحيَّة[1].

إنَّ إعادة تفعيل التَّحليل الجدلي الهيجلي للإسلام واضح منذ بداية الأرشيفات، ثم يفحص جيجك تفسير هيجل للإسلام على أنَّه دين السُّموِّ في أنقى صورة، كعالميَّة التَّوحيد اليهودي»، مع التركيز على المفهوم الفريد لله في الإسلام. أنَّ الإسلام؛ يتغلَّب على المظاهر الملموسة للتَّاريخ البشري، والوجود، ويضعها في مرتبة «التَّوحيد العالمي الحقيقي». وبالنِّسبة لجيجك، فإنَّ التَّوحيد المجرَّد قد أعيد إدخاله في الإسلام بدون أيِّ أثر للخصوصيَّة اليهوديَّة[2].

[1]- Ibid.

[2]- Ibid.

خاتمة وتعقيب

تظهر نظرة هيجل للغرب، والإسلام، والشَّرق في عدَّة أعمال اختلف الباحثون في تفسيرها، وإن كانت رؤية هيجل الشَّاملة لا تتَّضح إلَّا فى سياق تحليل تاريخي لكلِّ النُّصوص الَّتى ناقش فيها الشَّرق، والعرب، والإسلام على امتداد دروسه المختلفة في سنوات عمره الأخيرة، ولكي نحدِّد هذه النَّظرة علينا العودة إلى كتاباته جميعًا الَّتي تناول فيها جوانب الحياة العربيَّة والحضارات الشَّرقيَّة، بدون الاكتفاء ببعضها بدون الآخر حتَّى تكتمل، وتتَّضح الصُّورة.

أثارت فلسفة هيجل ردود أفعال متباينة لدى المثقَّفين العرب، منذ بدايات القرن العشرين بعد تعرُّفهم عليها بأشكال متعدِّدة بين من يشيد بموقف الفيلسوف، ويمتدحه ومن يأخذ عليه نقده للإسلام، والشَّرق، وهي مواقف علينا النَّظر فيها محلِّلين لها لرؤية الذَّات من خلال الآخر فهمًا للذَّات، والآخر.

ومن يتتبَّع نظرة هيجل للشَّرق يجده يتعامل مع الشَّرق في محاضرات برلين بعدِّه مرحلة تمهيديَّة فى تطوُّر مسيرة الوعي فى التَّاريخ، وإنَّ المركز الأهم للتَّطوُّر التَّاريخى هو العالم الكلاسيكي، والعالم الألماني المسيحي، ولا تتعدَّى مساهمة الشَّرق إمداد أوروبا الأسس الَّتي تمكِّنها من الوصول إلى المراحل الأعلى من التَّقدُّم.

لقد أنكر هيجل أنَّ الشَّرق أسهم فى تشكيل الثَّقافة اليونانيَّة، والدِّين المسيحي، ووضع اليونان فى المركز بعدِّها المصدر للفلسفة، والفنِّ وجعل الوعي، والأصلاح المسيحيَّين الحدثين الحاكمين في التَّاريخ الدِّيني.

هناك بعض الباحثين من يوضح النَّزعة الاستعماريَّة الكامنة فى الفلسفة الهيجليَّة، الوريثة الشَّرعيَّة لكلِّ الفكر العنصري، والمركزيَّة الأوروبيَّة، أحد أسس الإمبرياليَّة، ذلك أنَّ فلسفة هيجل فى التَّاريخ، خاصَّة تاريخ الشَّرق كانت أحدى الأسس الَّتي اعتمد عليها الفكر الاستعماري، والإمبريالي اللَّاحق.

هناك علاقة متبادلة بين الرَّأسماليَّة الحديثة، والمسيحيَّة البروتستانتيَّة، ومبدأ العقل الواعي لذاته، والمصير الإمبراطوري لأوروبا، وإدراك الحريَّة في التَّاريخ.

إنَّ نصوص، وتحليلات هيجل المختلفة تؤسِّس مركزيَّة غربيَّة إثنيَّة، ودينيَّة في ثوب فلسفي لها جذورها الاستشراقيَّة، الَّتى تظهر فى مصادر هيجل من جهة، ونظرته للإسلام، وأحكامه عليه الَّتي تكوَّنت فى وعي هيجل منذ بدايات تعليمه الدِّيني وهو ما يزال شابًّا.

لا يحظى الإسلام باهتمام كبير فى محاضرات هيجل، لأنَّه يمثِّل «مرحلة سابقة من الوعي الدِّيني» فهو يقف فى معارضة المسيحيَّة كعنصر منافس، يمثِّل الاتِّجاه المعاكس في حين أنَّه من الصَّحيح أنَّ هيجل يعطي الإسلام القليل من الاهتمام من حيث فلسفة الدِّين، إلَّا أنَّ الآخر الإسلامي حاضر مع ذلك طول عمله، ذلك إنَّ الإسلام موجود دائمًا، ليكون هناك نقيض خارجي مقابل أوروبا الغربيَّة.

لائحة المصادر والمراجع

١. «المعقول واللَّامعقول في الأديان»، الرُّوح المطلق، نهضة مصر، القاهرة، ٢٠٠٦.

٢. «تطوُّر الأديان، رحلة البحث عن الإله»، مكتبة الشُّروق الدُّولية، القاهرة، ٢٠١٠، الفصل السَّابع «الأديان المتعالية».

٣. أبو يعرب المرزوقي: جدلية الدِّين والحريَّة، دار جداول، لبنان، ٢٠١٢.

٤. أحمد الربعي، محاضرات في فلسفة التَّاريخ، العالم الشَّرقي، المجلة العربيَّة للعلوم الإنسانيَّة، جامعة الكويت، مجلد ٦ عدد ٢٤ عام ١٩٨٦.

٥. إدوارد سعيد: الاستشراق، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسَّسة الأبحاث العربيَّة، بيروت، ٢٠٠٣.

٦. إمام عبد الفتاح إمام مقدمة دراسته لترجمة الجزء الثَّاني من فلسفة التَّاريخ عند هيجل، القاهرة، مكتبة مدبولي.

٧. أنور عبد الملك: الاستشراق في أزمة، مجلَّة الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت، عدد ٣١، ١٩٨٣.

٨. حسان عبد الله: العنصريَّة قراءة نقديَّة في الأصول الفكريَّة، هيجل والتَّأسيس الفلسفي للعنصريَّة. مجلة المجتمع، الكويت، ٨-٧-٢٠٢٠.

٩. حسين هنداوي: هيجل والإسلام لوثريَّة في ثوب فلسَفي، مجلة نزوى، العدد ٧٥، ٢٠١٣، https: / /goo.gl /vTZMWo

١٠. راتب حوراني : هيجل والإسلام، مجلِّة الفكر العربي المعاصر، بيروت.

١١. رشيد بوطيب: عين هيجل: حين لا تسافر النَّظريَّة، مجلَّة العربي الجديد، ١٨ يونيو ٢٠١٦.

١٢. سمير بلكفيف: لا للعنف والإقصاء: هيجل من عنف وإنَّ الكتابة إلى عنف

المتخيل، دار ناشري، ١٣ أغسطس ٢٠١١.

١٣. الطَّيب تيزيني: هيجل والشَّرق ذو البعد الواحد، جريدة الاتِّحاد، ٢٠٠٩، https: / /goo.gl /fKMG٣e.

١٤. عادل سمارة : الاساس الفلسفي للنَّازية والجذر التَّواطئ بعد المحرقة، مجلَّة كنعان الفصلية، ١ نوفمبر٢٠١٥.

١٥. عبد الواحد التهامي العلمي: هيجل والآخر، الكونيَّة المعطوبة، المنهل، ٢٠١٥، https: / /goo.gl /X٣sUGG.

١٦. محرِّر الرِّسالة في الإسلام بين هيجل ومحمد عبده، مجلَّة الرِّسالة، العدد ١٠٥، القاهرة، ١٩٣٥.

١٧. محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ترجمة: هاشم صالح، دار السَّاقي، لندن، ١٩٩٧.

١٨. المحمدي رياحي رشيدة: هيجلو الشَّرق، دار الرَّوافد وابن النديم، ٢٠١٢.

١٩. هيجل: المحمديَّة، دروس في فلسفة التَّاريخ، ترجمة: بنسالم حميش: المحمديَّة: رؤية هيجل عن الإسلام، الحوار اليوم.

٢٠. حسين هنداوي: هيجل والإسلام لوثـريَّة فـي ثوب فلسَفي،

٢١. https: / /goo.gl /vTZMWo.

لائحة المصادر الأجنبيَّة

1. Babacar Camara: The Falsity of Hegel's Theses on Africa‚ Journal of Black Studies‚ September 1‚ 2005‚ https: / /bit.ly /2Ga5Fje.
2. Hegel‚ La Philosophie de l'histoire. Paris‚ LGF‚ Collection: La Pochothèque‚ 2009.
3. Ian Almond‚ Hegel and the Disappearance of Islam‚ in History of

Islam in German Thought‍ Routledge‍ New York‍ 2010.

4. Ian Almond: Hegel and the Disappearance of Islam‍ History of Islam in German Thought from Leibniz to Nietzsche. Routledge‍ Jan 2010.

5. Ivan Davidsm Kalmar: Islam and Gudaism Mad‍ Reflection on Hegel. http.// groups. Chass utoronta. Ca/ Kalmar/426%. zoislam%.20 sudaism.ihi.pdf.

6. Lorella Ventura The Abstract God and the role of the Finite: Hegel's view of the Islamic Absolute. In: Jahrbuch fur Hegel forschung‍ Herausgegeben von Helmut Schneider‍ Band 1517–‍ Academia Verlag‍ Sankt Augustin.

7. M.A.R Habib: Hegel and Empire from postcolonialism to Globalism‍ Palgrave macmillan‍ 2017.

8. Oliver Crawford‍ Hegel and the Orient‍ academia‍ https://goo.gl/ yGmjmJ

9. Pradella: lucia: Hegel‍ Lmheialism and Umiuers al Histary Saimce Saciety‍ vol. 78‍ No.4‍ Gdolrrt 2014.

10. Souad Ayad: Hegel La RevolutionFrancaise Et l Islam‍ Le réseau de création et d'accompagnement pédagogiques. https://goo.gl/ RChknH

11. Thomas Lynch: Hegel‍ Lslam and liberalism: Religion and the shape of world history Journals.sagepub.com /home /psc

12. Jamil Khader‍ Reactualizing Hegel:Zizek‍ the Universality of lslam‍ and lts Political Potentiality (Revisiting "the Archives of lslam") Sophia (2020)59:793808– https:// doi.org/10.1007/s11841–0–00799–020

مقارنة بين قراءة نصّ نقش النَّمارة الجديدة لزكريا محمّد وقراءات المستشرقين والعلماء المسلمين

شافية بنت عبد القادر[*]
أ.د. صالحة حاج يعقوب[*]

الملخّص

يرجع تاريخ نصِّ نقش النَّمارة إلى عام ٣٢٨م، ويتعلَّق النَّصّ بشخصيَّة امرئ القيس ملك الحيرة في بلاد الشَّام. وتمَّ العثور عليه في عام ١٩٠١م، وقد كان عالم الآثار المستشرق الفرنسي رينيه دوسو (Rene Dussaud) أوَّل من عالج بدراسته وتحليله، وفي عام ١٩٠٥م نشر دوسو (Dussaud) القراءة النَّبطيَّة العربيَّة الأوَّلى لهذا النَّقش. وكاد المستشرقون يتمسَّكون بقراءة دوسو (Dussaud) تمسُّكًا شديدًا، مع أنَّ هناك بعض المحاولات من قبل الباحثين المستشرقين في تقويم قراءته، ولكن العمل لم ينتج أيَّ نتيجة مختلفة، لأنَّهم لم يزالوا يعتمدون على قراءته شاؤوا أم أبوا. ومن هذا المنطلق، يهدف هذا البحث إلى تحليل القراءة الجديدة لزكريا محمَّد عن نقش النَّمارة ومقارنته بين قراءات المستشرقين، والعلماء المسلمين.

[*]- طالبة الدُّكتوراه في الجامعة الإسلاميَّة العالميَّة ماليزيا، الدِّراسات اللُّغويَّة العربيَّة.

[*]- أستاذة في فلسفة النَّحو العربي، Philosophy of Arabic Grammar، قسم اللُّغة العربيَّة، الجامعة الإسلاميَّة العالميَّة ماليزيا.

وفي نهاية المطاف، من خلال هذه القراءة الجديدة للنَّقش تظهر الصُّورة المختلفة لشخصيَّة امرئ القيس، حيث من الأسلم أن يُعدَّ بأنَّه بطل مشاريع مدنيَّة، بدلًا من بطل مشاريع حربيَّة.

الكلمات المفتاحيَّة: نقش النَّمارة، رينيه دوسو (Rene Dussaud)، زكريا محمَّد، قراءة، تحليل، مقارنة.

مقدِّمة

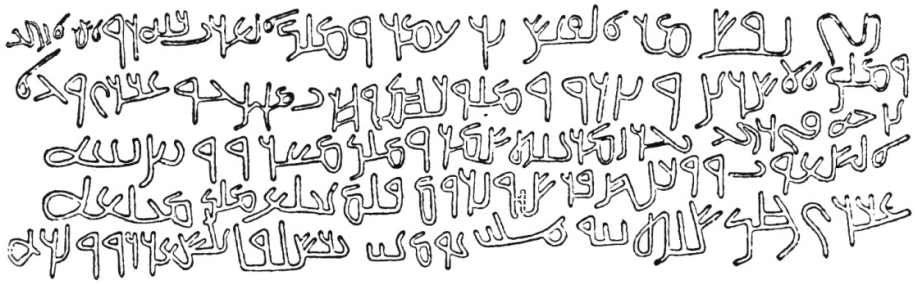
يُعدُّ نقش النَّمارة، أو نقش امرئ القيس بأنَّه مرحلة سابقة للعربيَّة الفصحى حيث يرجع تاريخه إلى عام ٣٢٨م. ويبدو أنَّ النَّقش يستعمل الكتابة النَّبطيَّة، ولكن بلغة عربيَّة فصيحة، وعلى هذا يذهب باحثو الكتابة إلى أنَّ كتابة النَّقش تمثِّل مرحلة وسطى بين الكتابة النَّبطيَّة، والكتابة العربيَّة. ويلحظ أنَّ اللَّهجة النَّبطيَّة المحكيَّة كانت تستخدم (أل) التَّعريف، كما تمَّ استخدامه في هذا النَّصّ؛ وعلى هذا، فإنَّ هذا النَّصّ هو أقدم نصٍّ عربي يستعمل (أل)، ويشكِّل لهجة وسطى بين النَّبطيَّة، والعربيَّة الفصحى، وإن كان أقرب إلى العربيَّة الفصحى من النَّبطيَّة.[١] وفضلًا عن ذلك، يعتمد النَّصّ على تقويم (بصرى)، حيث يوافق يوم ٧ من شهر كسلول سنة ٢٢٣ وفق تقويم (بصرى) بيوم ٧ من شهر كانون الأوَّل من سنة ٣٢٨م[٢].

والجدير بالذِّكر، يلحظ أن كاد المستشرقون يعتمدون على قراءاة دوسو(Dussaud) ، مع العلم بأنَّ هناك بعض الباحثين من المستشرقين الَّذين حاولوا تقويم قراءة دوسو (Dussaud)، ولكن العمل لم ينجح، أو لم يأت بأيِّ نتيجة مختلفة لأنَّهم لم يزالوا يعتمدون على قراءة دوسو (Dussaud) كما نقل عن ألفريد بيستون (Alfred Beeston)، بأنَّه يرى أنَّ سطح النَّقش كان متآكلًا جدًا

[١]- انظر: سعيد الغانمي، ينابيع اللُّغة الأوَّلى: مقدمة إلى الأدب العربي منذ أقدم عصوره حتَّى حقبة الحيرة التَّأسيسيَّة، (أبو ظبي: كلمة للترجمة، ط١، ٢٠٠٩م)، ص٢٧١.

[٢]- انظر: المرجع نفسه.

عقب قراءة دوسو بسبعين سنة، فلم يجد حلًا آخر عنده، ولا بد للباحثين من اعتماد كبير على قراءة دوسو شاؤوا أم أبوا[١]. ومن ناحية أخرى، في سنة ١٩٨٥م، نشر جيمس إي بيلامي (James A. Bellamy) بحثًا جديدًا، أو قراءة جديدة لنقش النَّمارة، وأمَّا منفريد كروب (Manfred Kropp) نشر قراءة أخرى في سنة ٢٠٠٦م. وأمَّا بالنِّسبة إلى العلماء المسلمين الَّذين اعتنوا بدراسة نقش النَّمارة، وقدموا قراءات جديدة له فهم كأمثال: عرفان شهيد في سنة ١٩٨٥، وسعد الدِّين أبو الحب في سنة ٢٠١٣م، وزكريا محمَّد في ٢٠١٥م. ومن هذه المعطيات، يتجلَّى لنا الأمر أنَّ قراءة زكريا محمَّد لنقش النَّمارة هي أحدث القراءات، وقد استفاد كثيرًا من قراءات الباحثين السَّابقين.



شكل رقم (١) رسم لنقش النَّمارة[٢]

في شكل (١) يظهر لنا صورة نقش النَّمارة بالحروف النَّبطيَّة. وفي الأسفل سيسرد البحث النَّصّين الجديدين المُتَرْجَمين إلى الحروف العربيَّة، والحروف العربيَّة الحديثة للمؤلف سعد الدِّين أبي الحب بعد إضافة حروف الألف، والحركات،

[1]- James A. Bellamy, A New Reading of the NamÉrah Inscription (New York: Journal of the American Oriental Society, Vol.105, No.1, January-March, 1985), p.32.

[2]- Saad D. Abulhab, Inscriptional Evidence of Pre-Islamic Classical Arabic: Selected Readings in Nabataean, Musnad and Akkadian Inscriptions (New York: Blautopf Publishing, 1st edition, 2013), p.89.

وحذف الواو النَّبطيَّة، وبعد إضافة الفوارز والنِّقاط لتسهيل قراءة النَّصّ[١].

جدول رقم (١) النَّصّ الجديد المُتَرجَم إلى اللغة العربيَّة[٢]

تي نفس مرء لقيس بر عمرو ملك العرب كله ذو اسد التج
وملك الاسدين ونزرو وملوكهمو هرب مذحجو عكدي وجء
يزجه في رتج نجرن مدينت شمرو ملك معدو وبين بنيه
الشعوب ووكلهن فرسنولروم فلم يبلغ ملك مبلغه
عكدي هلك سنت 223 يوم 7 بكسلول يلسعد ذو ولده

جدول رقم (٢) النَّصّ الجديد المُتَرجَم إلى اللغة العربيَّة الحديثة[٣]

تَيا نَفسُ امرؤ القيس بن عَمْرو، مَلِكُ العَربِ كلها، ذو أسَد التاج،
ومَلِكُ الأسَديين ونَزارٍ ومُلوكَهُمو. هَرَّبَ مِذْحِج عكْدي، وجاءَ
يزُجُّها في رُتِجِ نَجران، مدينةُ شِمْر، مَلِكُ مَعَدٍ، وبَيّنَ بَنيها
الشعوب، ووكلهنَّ فُرْسانو الروم، فَلَمْ يبلغْ مَلِكٌ مَبلَغَه.
عكْدي هَلكَ سَنَة 223 يَومْ 7 بكسلولْ ، يالِسَعْدِ ذو وَلَدَه.

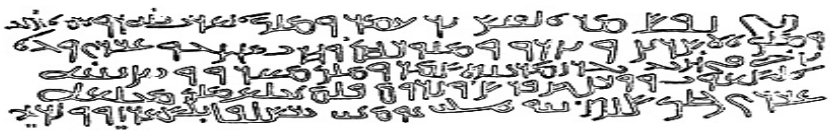
وفضلًا عن قراءة سعد الدِّين أبي الحب الجديدة لنقش النَّمارة، قد قام زكريا محمَّد بنفس العمل بناء على ترجمة المستشرق دوسو (Dussaud) قديمًا، وصورة النَّقش كالآتي:

[١]- وهذه قراءة جديدة شاملة لنقشي النَّمارة، نبطيًّا وعربيًّا، وتصحيح أخطاء قراءات المستشرقين لهذين النَّقشين قبل أن قدم زكريا محمَّد قراءته في عام ٢٠١٥م، Saad D. Abulhab, p .٨٩.

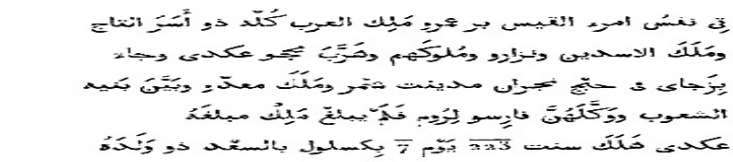
[2]- Ibid, p.89.

[3]- Ibid, 89.

Dussaud's tracing of al-Namārah Nabataean inscription



Dussaud's letter-by-letter Arabic transcription and reading



شكل رقم (٢) نقش النَّمارة لدوسو[١] (Dussaud)

جدول رقم (٣) وهذا نص النَّقش باللُّغة العربيَّة القديمة حسب قراءة دوسو[٢] (Dussaud)

تي نفس امرء القيس بر عمرو ملك العرب كله ذو أسر التاج

وملك الأسدين ونزارو وملوكهم وهرّب مذحجو عكدى وجاء

بزجاي في حبج نجران مدينت شمرو ملك معدو وبين بنيه

الشعوب ووكلهم فارسو لروم فلم يبلغ ملك مبلغه

عكدي هلك سنة 223 يوم 7 بكسلول بالسعد ذو ولده.

جدول رقم (٤) النَّصُّ الأسفل هو نصُّ نقش امرئ القيس حسب قراءة زكريا محمَّد[٣]

[١]- انظر: زكريا محمَّد، نقوش عربيَّة قبل الإسلام، (عمان: الأهلية، ط١، ٢٠١٥م)، ص٩.

[٢]- انظر: المرجع نفسه، ص٩-١٠.

[٣]- واستنبطت الباحثة هذه القراءة بناء على مناقشة المؤلِّف الطَّويلة في كتابه، انظر: المرجع نفسه، ص٧-٥٠.

تي نفس امرء القيس بر عمرو ملك الغرب له ذو أسر التاج
وملك الأسديين ونزارو، وملوكهم، وهُراب مذحجو عكدي، وجا
بزجه في رتج نجران، مدينة شمرو ملك معدو. وبزل بيبة
ووكلهم فرسوا للدوم فلم يبلغ ملك مبلغه
ثم حُمّ الهلاك سنة 328 في السابع كسلول. فالعزاء لنسله

مقارنة بين قراءة زكريا محمَّد لنقش النَّمارة وقراءة المستشرقين والعلماء المسلمين

يرى زكريا محمَّد أنَّ قراءة دوسو (Dussaud) تعكس تخيُّلات الباحثين حوله، وحول ومملكته، والصُّورة الَّتي صوَّرها دوسو غير حقيقية، وكما يفحص إن كانت هذه القراءة المبتدعة ناجمة من بندين[١]؛ أولُّه: أخطاء القراءة، والفهم النَّاتج من القدرة الضَّعيفة للباحثين الغربيِّين على فهم دقائق اللُّغة العربيَّة، وتركيباتها المعقَّدة، وعلى إدراك غنى جذورها، وتعدُّد معاني هذه الجذور، وثانيه: تخيُّل دوسو (Dussaud) في تحديد صاحب النَّقش. فإن دوسو (Dussaud) قد عدَّ بأنَّ امرأ القيس بن عمرو الملك العربي كما ورد في قراءته للنَّقش «ملك العرب كله»، وأكَّد دوسو (Dussaud) لنا أنَّ هذا الملك هو ذاته ملك الحيرة الأسطوري، ومن هنا أبرز شخصيَّة الملك من كتاب الأسطورة فجأة إلى كتاب التَّاريخ، بفعل نقش لا نظير له الَّذي عثر في الشَّام لا في جنوب وسط العراق، ولا في الجزيرة العربيَّة. وهذا ما وافقه جواد علي وقدَّم تبريرًا لقضيَّة دفن امرئ القيس في موضع النَّمارة، أنَّ امرئ القيس كان في بلاد الشام حين وفاته، وذلك لأنَّه كان من حزب بهرام الثَّالث، وممَّن أيَّدوا بهرام، وحين وقوع الخلاف على العرش بين الفرس، ظهر دعمه، وانتصاره لنرسي (٢٩٣-٣٠٢م) (٢٩٣-٣٠٣م)، وقد خرج امرؤ القيس عن العراق، وتوجَّه إلى بلاد الشَّام، فنزل هناك، وغيَّر ميله

[١]- انظر: زكريا محمَّد، نقوش عربيَّة قبل الإسلام، ص١٢.

إلى الرُّوم فأيَّدوه، وأقرَّوه على عرب بلاد الشَّام، ومن هنا قد عمل امرؤ القيس لكليهما: الفرس والروم[١].

ولكن مع مرور الزَّمن، أشار زكريا محمَّد إلى إثبات تعديل قراءة النَّقش، كما حدثت فيه تطوُّرات عديدة، وذلك للأمور الأربعة[٢]: ظهرت التَّحسينات المستمرِّة على قراءة رينيه دوسو (Rene Dussaud)، وتكون هذه التَّحسينات متراكمة بالتَّدريج، وذلك يؤدِّي إلى درجة كأنَّ قراءة دوسو (Dussaud) كاد أن يفقد تماسكه. والأمر الثَّاني أنَّ الصُّور الجيِّدة متوفرة بين أيدي الباحثين، بالتَّالي، لم يكونوا معتمدين على تقصِّي دوسو (Dussaud) لقراءة النَّقش والنَّسخة المضغوطة الَّتي أخرجها. وثالثها، تتزايد أعداد الباحثين الَّذين يتلمَّسون النَّقش بأيديهم، ويتبصرون بأعينهم في متحف اللوفر (Musée du Louvre) بباريس. وكان العدد أقلَّ بكثير سابقًا، وكذلك الأمر الرَّابع يبدو أنَّ زيادة الاعتناء الكبير ببداية الإسلام (الإسلام المبكر)، الَّذي أوصل إلى مضاعفة الاعتناء بالنُّقوش العربيَّة قبل الإسلام. واعتمادًا على هذه الأمور الأربعة، تظهر القراءة الجديدة للنَّقش، والصُّورة المختلفة لشخصيَّة امرئ القيس، بعدِّه بطل مشاريع مدنيَّة، وليس بطل مشاريع حربيَّة.

وفضلًا عن ذلك، فقد قسَّم زكريا محمَّد النَّصّ إلى الموضوعات من أجل حسن استيعابه. وقد اقترح أنَّ موضوعات النَّصّ تتطرَّق إلى أربعة بنود مهمَّة؛ وهي[٣]: البند الأوَّل هو التَّقدمة حيث أراد كاتب النَّقش أن يعطي القارئ فكرة عن من يكون امرؤ القيس في السَّطر الأوَّل كله؛ والبند الثَّاني الَّذي يكون في السَّطرين الثَّاني والثَّالث إلَّا الكلمتين الأخيرتين في السَّطر الثَّالث، يوضح لنا مجال سيطرة هذا الملك؛ والبند الثَّالث هو إنجاز حكم امرئ القيس لمدَّة محدّدة الَّذي يظهر في نهاية السَّطر الثَّالث إلى نهاية السَّطر الرَّابع، ويرى زكريا محمَّد أنَّ

[١]- انظر: جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (بغداد: جامعة بغداد، ط٢، ١٩٩٣م)، ص٢٧٠.

[٢]- انظر: المرجع نفسه، ص١١-١٢.

[٣]- انظر: زكريا محمَّد، نقوش عربيَّة قبل الإسلام، ص١٣-١٤.

هذه المنطقة كانت أكثر إبهامًا، وعصيانًا بالنِّسبة للباحثين. وأخيرًا، البند الرَّابع هو ما يحدِّد نهاية امرئ القيس، وتاريخها المورود في السَّطر الخامس كله.

والآن سيناقش البحث نصَّ النَّقش سطرًا سطرًا مع مقارنة بين قراءة جديدة من زكريا محمَّد، وقراءات الباحثين الَّذين سبقوه من المستشرقين، مثل: رينيه دوسو (Rene Dussaud) جيمس إي بيلامي (James A. Bellamy)، ومنفريد كروب (Manfred Kropp)، ومن العلماء المسلمين، مثل: سعد الدِّين أبو الحب، وعرفان شهيد. والجدير بالبيان، لقد أشار زكريا محمَّد إلى أنَّه استند أساسًا إلى عرض بيلامي (Bellamy) المفصَّل للقراءات المقترحة الَّتي قدَّمت للكلمات المبهمَّة في النَّقش؛ لأن عرضه مفصَّل، ومهم لمن يريد قراءة النَّقش[١]. ومن ناحية أخرى، مقترحاته الَّتي تطرَّق إليها لحلِّ بعض الغوامض غير سديدة في أغلب الأحيان. وعلى الرَّغم من ذلك، فبعض هذه المقترحات كان شديد الأهميَّة إذ أدى إلى إمكانيَّة كسر استفراد قراءة دوسو (Dussaud). وبالنِّسبة إلى السَّطر الأوَّل لقراءة دوسو (Dussaud)، وهو كما يلي:

١- تي نفس امرء القيس بر عمرو ملك العرب كله ذو أسر التاج

ومعنى السَّطر هو هذا قبر امرئ القيس بن عمرو، ملك العرب كله، حاصل على التَّاج. وكما يبدو أنَّ هناك تأثيرات بسيطة للنَّبطيَّة على لغة السَّطر، لاستخدامه كلمة (بر) بدلًا من (بن)، ولكن هناك احتمال أن (بر) كتبت كصيغة، ولكنَّها كانت تنطق بـ(بن) فعليًا، وكذلك وردت الواو النَّبطيَّة في الاسم (عمرو) وهو تأثير ممتد إلى السَّطر الثَّاني حيث هناك الواو في آخر الأسماء البسيطة؛ ومن أمثلتها: مذحجو وشمرو[٢]. ويلحظ أنَّ في الكتابة العربيَّة اللاَّحقة قد حذفت هذه الواو، ولم يوجد أيُّ أثر لها إلَّا في الاسم (عمرو) لتفريق بينه، وبين الاسم (عمر). ويرى زكريا محمَّد أنَّ استخدام كلمة (نفس) في النَّقش ما زال مضطربًا، إذ ما المراد

[١]- انظر: زكريا محمَّد، نقوش عربيَّة قبل الإسلام، م.س، ص١٤.

[٢]- انظر: م.ن، ص١٥.

بـ(نفس) هنا، هل هي تراد القبر أم الضَّريح؟ وإذا أريدت إحداهما، لماذا تكون كلمة القبر، أم الضَّريح مؤنثًا؛ لأنَّ (تي) اسم إشارة للمؤنث[١]. وانطلاقًا من هذا الأساس تجلَّى الأمر أنَّ كلمة (نفس) في النَّفس ما زالت غموضًا، ولكن لم تؤثِّر مفهوم النَّصِّ كليًا.

ثمَّ سيناقش البحث أهمَّ جملة في السَّطر، ونصِّ النَّقش كله، وهي كما قرأه دوسو (Dussaud) (ملك العرب كله). وإذا افترضنا أنَّ نصَّ النَّقش نصٌّ كلاسيكي، فإنَّه لاستحال أن تكون جملة النَّصِّ (ملك العرب كله)، لأنَّ (العرب) كلمة مؤنثة، ويجب أن تكون ضمير (كله) تعود إلى (العرب)، والأصحُّ أن تكون الجملة (كلها)، وليست (كله) بالضَّمير المذكَّر للهاء. هذا الخطأ اللُّغوي يعطي الفكرة لإعادة قراءة كلمة (العرب)، أو (كله)، ويبدو أن لا مجال للباحثين لإعادتها، إلَّا أنَّهم افترضوا أنَّ لغة النَّقش ليست عربيَّة، أم عربيَّة ركيكة. والاحتمال بأنَّ لغة النَّقش ليست عربيَّة كلاسيكية بعيدًا من الواقع حيث ترد في النَّصِّ الجملة الفصيحة، مثل: (فلم يبلغ ملك مبلغه). ويلحظ أنَّ هذه الجملة ليست عربيَّة فقط، بل جملة مركَّبة على نمط الشِّعر الجاهلي، والنَّمط القرآني. وأمَّا الاحتمال بأنَّ لغة النَّقش لغة عربيَّة ركيكة، فهو يؤدِّي إلى مخالفة المنطق اللُّغوي، فهل كلَّما مرَّ على الباحثين كلمات، شقَّت عليهم استيعابها، فيُعدُّون بأنَّ لغة النَّقش لغة عربيَّة ركيكة؟ ومن ثمَّ سيكون هذا الأمر لا نهاية له.

وبجانب ذلك، ذكر زكريا محمَّد أن بيلامي (Bellamy) قدّم تحقيقًا مهمًّا لقراءة دوسو (Dussaud)، حيث غيَّر بيلامي (Bellamy) الجمل (ملك العرب كله) إلى (ملك العرب لقبه ذو أسد ومذحج)، وإنَّ كلمة (ذو) بمعنى صاحب هي المعنى الأساس الَّذي يسير على القاعدة العربيَّة، بينما كانت قراءة دوسو (Dussaud) (ملك العرب كله الَّذي أسر التَّاج)؛ أي: (ذو) بمعنى (الَّذي) شاذَّة، ولم تسر مع القاعدة العربيَّة[٢]. وقد ورد في لسان العرب أنَّ ذو

[١]- انظر: زكريا محمَّد، نقوش عربيَّة قبل الإسلام، م.س، ص١٥.

[٢]- انظر: زكريا محمَّد، نقوش عربيَّة قبل الإسلام، ص١٨؛ Bellamy, James A. p.35.

بمعنى صاحب كما قال اللَّيث: «ذو اسم ناقص وتفسيره صاحب ذلك»[١]، ومثال ذلك: رجل ذو أخلاق أي صاحب أخلاق، والتثنية ذوان، والجمع ذوون. ومن ناحية أخرى، ثمَّة معنى آخر لـ(ذو) الَّتي في لغة طيء تُراد بها (الَّذي)؛ نحو: ذو قال وذو سمعت، وتستوي فيها التَّثنية، والجمع والتَّأنيث[٢]. ولكن ألغى بيلامي (Bellamy) التَّناقض اللُّغوي في (ملك العرب كله)، وأزاح الجملة إلى (ملك العرب ولقبه ذو أسد ومذحج)، وذلك جعل النَّصَّ غير متماسك وضعيفًا، إذ كيف صرَّح بأنَّ امرأ القيس (ملك العرب كله)، ثم ذكر (أسد ومذحج) فقط. ومن ثمَّ، يرى زكريا محمَّد أنَّ قراءة بيلامي (Bellamy) خصَّصت امرأ القيس صاحب أسد، ومذحج فقط دون سائر قبائل العرب، لذا، يرى لزامًا أن يبقى النَّصُّ بـــــ(كله) ولم يُغَيَّر إلى (ولقبه ذو أسد ومذحج).

وأمَّا بالنِّسبة إلى سعد الدِّين أبو الحب، فقد اقترح بأنَّ كلمة (كله) لا بدَّ من إضافة الألف في نهاية جملة (ملك العرب كله) لتسير مع القاعدة اللُّغوية العربيَّة، ومن هنا صارت الجملة (ملك العرب كلها)[٣]. ولكن قد ردَّ ذلك الرَّأي زكريا محمَّد حيث يرى أنَّ نصَّ النَّقش يُكتب (كله) بوضوح، وافتراض بأنَّ الألف سقطت من النَّصِّ، وتغيَّرت إلى فتحة غير سديد. وأقرَّ بأنَّ الألف قد تسقط في النُّقوش العربيَّة القديمة، مثل كلمة (نزار) في نصِّ النَّقش الَّتي كتبت (نزرو)، غير أنَّ سقوطها في هذه الحالة لا يمكن، لأنَّ الألف هنا هي التَّمييز بين التَّذكير، والتَّأنيث، وإسقاطها في كلام عربي فصيح لا يصحُّ[٤]. وأتى بسؤال مثير لتبرير آرائه، وهو هل الملك هو ملك العرب كله، أم ملك الغرب كله؟ وذكر زكريا محمَّد أنَّ مانفريد كروب (Manfred Kropp)، قد جاء باقتراح ممتاز حيث علَّل كروب (Kropp)، أنَّ كلمة (العرب) هي الَّتي يجب إعادتها، واقترح

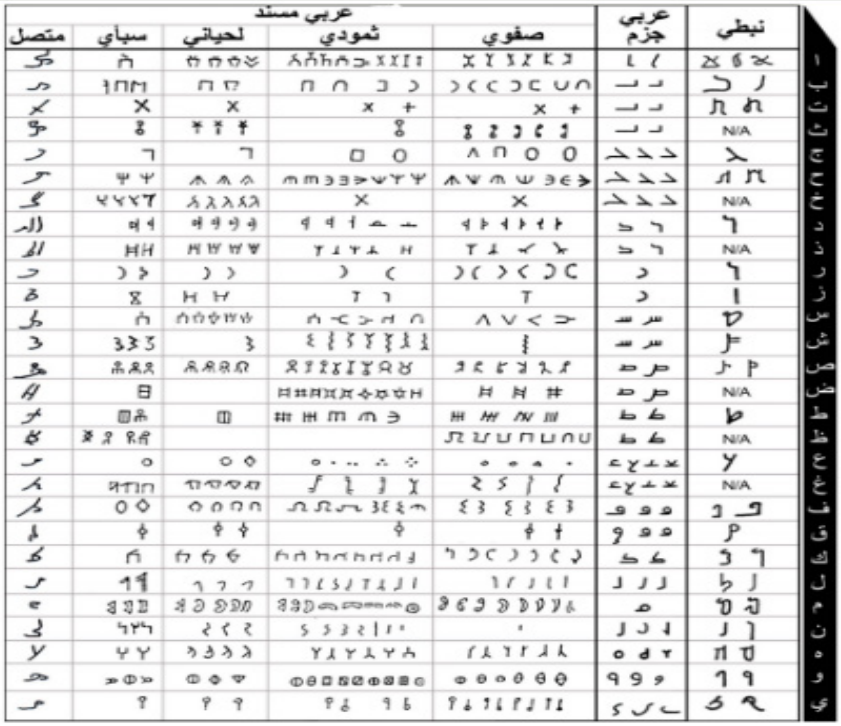
[١]- انظر: ابن منظور، محمَّد بن مكرم بن علي، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ط٣، ١٤١٤هـ)، ص٤٥٦، ج١٥.

[٢]- انظر: المرجع نفسه، ص٤٥٩، ج١٥.

[3]- Saad D. Abulhab, p.93.

[٤]- انظر: زكريا محمَّد، نقوش عربيَّة قبل الإسلام، ص١٩.

بأنَّ الصَّحيح: (ملك الغرب كله)، غير أنَّه لم يثق برأيه فلم يأت بهذا الاقتراح في



وهذا صلب الأمر الَّذي أشار إليه كروب (Kropp) لاقتراحه إعادة قراءة (ملك العرب كله) إلى (ملك الغرب كله)[٣]. وقد وافق زكريا محمَّد باقتراح كروب (Kropp)، ويلحظ أنَّ حين ذكر كروب (Kropp) (الغرب)، تتطابق الجملة مع ذاتها بتطابق المذكَّر في (ملك الغرب)، والمذكر في (كله)، ولكن قد يتبادر في الذِّهن هذه التَّساؤلات: أين تكون هذه المنطقة الَّتي تقع في الغرب من الهلال الخصيب، والَّتي حكمها امرؤ القيس؟ وما المراد بـ(ملك غربي الهلال الخصيب

[1]- Manfred Kropp, Burden and succession: a proposed Aramaicism in the inscription of NamÉra, or the diadochs of the Arabs (London: Archaeopress Oxford, Proceedings of the Seminar Arabian Studies, Vol. 36, 2006), p.101.

[٢]- انظر: Saad D. Abulhab, p.3. وكذلك راجع http://arabetics.com/public/html شوهد في تاريخ ١١ من مارس ٢٠٢٠م.

[3]- Ibid, p.105.

كلِّه)؟ ولماذا لا تكون المنطقة غربي الجزيرة العربيَّة؛ لأنَّ الشَّام هي مملكة الرَّجل الَّتي تقع غربي الجزيرة العربيَّة؟ وقد عرض زكريا محمَّد أنَّ هناك حديث غريب من النَّبيﷺ فُسِّر على أنَّ أهل الغرب يراد بأهل الشَّام: (لا يزال أهل الغرب ظاهرين على الحقِّ)، وقد علَّق عبد السَّلام علُّوش في [باب الغين مع الرَّاء] من كتابه «الَّذيل على النِّهاية في غريب الحديث والأثر»، بأنَّ المراد بأهل الغرب هم أهل الشَّام لأنَّ منطقتهم في غرب الحجاز.[١]

– وبناء على هذا، ذهب زكريا محمَّد إلى الأخذ باقتراح كروب (Kropp)، مع القيام بتعديله قليلًا حيث يرى أنَّ الحديث عن الشَّام كلِّها يعطي الانطباع بملك امبراطوري، يسيطر على العرب في غربي الشَّام، وهذا الاقتراح يصعب قبوله، لأنَّ السِّياسة الرُّومانيَّة، والبيزنطيَّة عمومًا كانت تستند إلى ملوك صغار، أي شيوخ قبائل، وحكَّامها يحكمون على مناطق محدودة تصل إلى درجة لا تمكِّنهم أن يتبادروا فكرة الاستقلال[٢]. ويرى زكريا محمَّد أنَّ جملة (ملك الغرب كله) صحيحة، غير أنَّها لا تقصد بنقيض الشَّرق، وإنما تقصد بحدِّ الشَّيء، أي طرَفه، ونهايته، وحرْفه، فالحدُّ كما ذكره ابن منظور في لسان العرب: «الفصل بين شيئين لئلَّا يختلط أحدهما بالآخر، أو لئلَّا يتعدَّى أحدهما على الآخر، وجمعه حدود»، «والفصل بين كلِّ شيئين» هو «حدٌّ بينهما»، وكذلك «منتهى كلِّ شيء» هو «حدُّه»، ومثاله أيضًا: «أحدُّ حدود الأرضين وحدود الحرم»[٣]. وقد أخرج الطَّبراني، وأبو يعلى، والبراز، وغيرهم عن ابن مسعود موقوفًا في وصف القرآن: «إنَّ هذا القرآن ليس له حرف إلَّا له حدٌّ، ولكلِّ حدٍّ مطلع»[٤].

وأمَّا بالنِّسبة إلى معنى الغرب، فقد ورد أيضًا في لسان العرب أنَّه يعني

[١]- انظر: أبو عبد الله عبد السلام بن محمَّد بن عمر بن علّوش، الَّذيل على النهاية في غريب الحديث والأثر، (بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٩٩٧م)، ص٣٦١.

[٢]- انظر: زكريا محمَّد، نقوش عربيَّة قبل الإسلام، ص٢٠-٢١.

[٣]- انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج٣، ص١٤٠.

[٤]- انظر: علي بن سلطان محمَّد قاري الهروي، مرقاة المفاتيح: شرح مشكاة المصابيح، (بيروت: دار الكتب العلميَّة، ط١، ٢٠٠١م)، ج١، ص٤٥٤.

«حدَّ كلِّ شيء»، «وغرب كلِّ شيء حدُّه، وكذلك غرابه»، كما جاء في الصِّحاح أنَّ غرب كلِّ شيء يعني حدَّه[١]. وكذلك ما عرَّفه صاحب معجم مقاييس اللُّغة بأنَّ الغرب هو حدُّ الشَّيء، ومثال ذلك: هذا غرب السَّيف أي: حدُّه[٢]. ومن هنا، يُلحظ أنَّ ما سلكه كروب (Kropp)، وزكريا محمَّد في إتيان معنى آخر لـ(الغرب) صحيح وسديد، إذ إنَّه مُستنَد بالأدلة من المعاجم العربيَّة، فكان امرؤ القيس (ملك الغرب كله) أي: ملك المنطقة الحدودية، وهذا الافتراض يتوافق مع المصطلح الرُّوماني (Limes Arabicus) الَّذي يُطلق على حزام روماني بيزنطي طويل من أجل الحفاظ على مناطقهم من هجمات القبائل العربيَّة داخل الجزيرة العربيَّة، وذكر جلين وارين باورسوكس (Glen Warren Bowersock) أنَّ هذا حزام الأمن يكون في منطقة رومانيَّة بعقبة حتَّى جنوب شرقي سوريا[٣]. وبناء على هذا الأساس، يُفترض أنَّ امرأ القيس كان ملكًا لمنطقة حدوديَّة منها النَّمارة، وتدخل في مُلكه أيضًا القبائل الَّتي يسردها نصُّ النَّقش في السَّطرين الثَّاني والثَّالث. ومن خلال هذه القراءة الَّتي قدَّمها زكريا محمَّد، تتطابق كلمتا (الغرب)، و(كله) من حيث الجنس والعدد، والأمر الَّذي يهمُّ البحث بأكثر هو توافق نصِّ النَّقش مع الحقيقة السِّياسيَّة التَّاريخية المعروفة بالحزام الأمني الرُّوماني، وكما أنَّه يتوافق مع موقع النَّمارة ذاتها الَّذي يقع في غرب بادية الشَّام أي: حدِّها تقريبًا.

والجدير بالانتباه أنَّ هناك قضية مهمَّة مشوَّهة تتعلَق بامرئ القيس ألا وهي عدَّ النَّاس بأنَّه ملك الحيرة، والسُّؤال الَّذي يتبادر إلى الذِّهن هو: كيف تكون مقبرة ملك مقرَّه الرَّسمي في الحيرة جنوبي الوسط العراق، حيث يحكم الفرس، في

[١]- انظر: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، الصحاح تاج اللُّغة وصحاح العربيَّة، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، (بيروت: دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٨٧م)، ج١، ص١٩٣.

[٢]- انظر: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، معجم مقاييس اللُّغة، تحقيق: عبد السلام محمَّد هارون، (دمشق: دار الفكر، ط١، ١٩٧٩م)، ج٤، ص٤٢٠.

[3]- Glenn Warren Bowersock, Limes Arabicus (Massachusetts: Harvard Studies in Classical Philolgy, Vol. 80, 1976), p.219, وراجع
https://www.almaany.com/ شوهد في ١٣ من مارس ٢٠٢٠؛ وانظر: زكريا محمَّد، نقوش عربيَّة قبل الإسلام، ص٢١.

أرض الشَّام، حيث يحكم الرُّومانيين البيزنطيِّين؟ إنَّ هذا الأمر لعجيب. ودوسو (Dussaud) نفسه قد أقرَّ بأنَّ لمن العجب مركز ملك جميع العرب، الَّذي يستمدُّ سلطانه من ملوك الفرس، ولكنَّه في الوقت نفسه حليف لروما، غير أنَّه سرعان ما تجاهل هذه الفكرة حيث برَّر أنَّها كانت متوافقة تمامًا مع تلك السِّياسة المتذبذبة للشَّرقيِّين مع المركز الخاص للعرب الرُّحل في بادية الشَّام[١]. وهناك كثير من الباحثين الَّذين حاولوا كلَّ المحاولة في إثبات إمكانيَّة جمع بين الفرس، والرُّوم في سلَّة واحدة، ومثاله الباحث الشَّهير، عرفان شهيد الَّذي بيدو أنَّه يؤكد ما قاله دوسو [٢](Dussaud)، بأن امرأ القيس في نقش النَّمارة ليس سوى ملك الحيرة اللَّخمي كما ذكره هشام الكلبي[٣]، ويرى أنَّه لا شكَّ في ما يخصُّ هويَّة (ملك العرب كلها) اعتمادًا على التَّأكيد الإبيغرافي-الأدبي. وكذلك يرى عرفان شهيد أنَّ امرأ القيس كان أوَّل من اعتنق المسيحيَّة من الحكام اللخميين مثلما ذهب إليه هشام الكلبي.[٤] وبناء على هذا الأساس فقد تجلىَّ الأمر كما افترضه عرفان شهيد ودوسو (Dussaud)، بأنَّ الفرس غضبوا على امرئ القيس بن عمرو باعتناقه المسيحيَّة ديانة أعداء الفرس، فاضطُرَّ امرئ القيس إلى اللُّجوء إلى الروم في بلاد الشَّام[٥]. وهذا ما وافقه جواد علي، وقدَّم تبريرًا لقضيَّة دفن امرئ القيس في موضع النَّمارة، أنَّ امرأ القيس كان في بلاد الشَّام حين وفاته، وذلك لأنَّه كان من حزب بهرام الثَّالث، وممَّن أيّدوا بهرام، وحين وقوع الخلاف على العرش بين

[١]- انظر: رنيه ديسو، العرب في سوريا قبل الإسلام، ص٣٦-٣٧.

[2]- Irfan Shahid, Byzantium and the Arabs in the Fourth Century (Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1985), p.31.

[٣]- انظر: أبو المنذر هشام بن محمَّد بن السَّائب الكلبي، جمهرة النَّسب، تحقيق: ناجي حسين، (بيروت: مكتبة النهضة العربيَّة، ط١، ١٩٨٦م)، ص٦١٧؛ أبو جعفر محمَّد بن جرير الطبري، تاريخ الطَّبري: تاريخ الأمم والملوك، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ٢٠٠٣م)، ج١، ص٣٩٧؛

AÏ-ÙabarÊ, AbË JaÑfar MuÍammad b. JarÊr, The History of al-Ùabari: Volume V: The SÉsÉnids, the Byzantines, the Lakmids, and Yemen. Translated by: Bosworth, C.E. (New York: State University of New York Press, 1999), vol.5, p44.

[٤]- الطَّبري، تاريخ الطَّبري، ص٣٩٨; Shahid, Irfan, 33; AÏ-ÙabarÊ, 44.

[5]- Shahid, Irfan, 33.

الفرس، ظهر دعمه وانتصاره لنرسي (٢٩٣-٣٠٢م) (٢٩٣-٣٠٣م)، وقد خرج امرؤ القيس من العراق، وتوجَّه إلى بلاد الشام، فنزل هناك، وغيَّر ميله إلى الرُّوم؛ فأيَّدوه، وأقرُّوه على عرب بلاد الشَّام، ومن هنا قد عمل امرؤ القيس لكليهما الفرس والرُّوم[١]. ولكن ردَّ زكريا محمَّد هذا الافتراض إذ لم يذكر هشام الكلبي لجوء امرئ القيس إلى بلاد الشَّام، ولا سيما نقش النَّمارة لم يشر إلى أيِّ رمز، أو إشارة تدلُّ على مسيحية امرئ القيس[٢]. وفضلاً عن ذلك، اعترف عرفان شهيد نفسه بأنَّ النَّقش على قبر ملك عربي كبير لم يعلن صراحة تحوُّل الملك من وثنية ديانة الفرس إلى النَّصرانيَّة[٣]. ومن هنا، يلحظ أنَّ عرفان شهيد تجاهل هذه الحادثة الخطيرة المفترضة، فاضطرَّ إلى القيام بمحاولة جمع الفرس، والرُّوم في سلَّة واحدة غير أنَّ محاولته فاشلة لتبرير غياب أيِّ دليل، أو رمز يدل على تحوُّل امرئ القيس من ديانة الفرس إلى المسيحيَّة. والأمر الأعجب هو عدم ذكر الرُّوم حادثة تحوُّل ديانة امرئ القيس بن عمرو، ومن المنطقي أنَّهم كانوا يرحِّبون كلَّ التَّرحيب حادثة اعتناق ملك عربي شهير لديانتهم، ولجوئه إلى المنطقة الرُّومانيَّة خاصَّة في سياق صراعهم، وتنافسهم مع الفرس، ولهذا، يرى زكريا محمَّد لزامًا أن تُلغى الرِّوايات شبه الأسطورية لهشام الكلبي بخصوص اعتناق امرئ القيس المسيحيَّة، وكذلك تبريرات عرفان شهيد لغياب الذِّكر عن حادثة تحوُّل ديانة ملك عربي إلى النَّصّرانية في المصادر الرُّومانية البيزنطيَّة[٤].

وبجانب ذلك، يفترض زكريا محمَّد أنَّ التَّحسينات على قراءة النَّصِّ أخذت تشير إلى عدم وجود اسم الفرس في النَّصّ أصلًا، كما سوف يكتشف قارئ النَّصِّ أنَّ الرُّوم أنفسهم كانوا غير مذكورين في النَّقش مباشرة[٥]. فإنَّ الدَّليل الملموس، والحجَّة الأقوى لمن وثق بأنَّ امرأ القيس بن عمرو بن عدي

[١]- انظر: جواد علي، المفصل في تاريخ العرب، ج٣، ص١٥٠، سعيد الغانمي، ينابيع اللُّغة الأولى، ص٢٧٠.

[٢]- انظر: زكريا محمَّد، نقوش عربيَّة قبل الإسلام، ص٢٤.

[3]- Shahid, Irfan, 24.

[٤]- انظر: زكريا محمَّد، نقوش عربيَّة قبل الإسلام، ص٢٤.

[٥]- انظر: المرجع نفسه، ص٢٥.

هو ملك الحيرة ذاته، فقد فهم بكلمة (التَّاج) في التَّعبير المبهم (ذو أسر التَّاج) أنَّها تُراد بالَّذي حاز على التَّاج، أو الَّذي كُلِّل بالتَّاج. وقد ذكر دوسو (Dussaud) ملاحظة الأستاذ كليرمون جانو (Clermont-Ganneau)، بأنَّ كلمة (التَّاج) مظهر من مظاهر السُّلطان العربي الَّذي تأسَّس تحت الرِّعاية الفارسيَّة، وكذلك خلُص بأنَّ ملكًا عربيًّا ذكر عام ٣٢٨ ميلادية قد أُلبِس التَّاج، فلا بدَّ أن يكون قد تسلَّم تاجه إلَّا من الفرس، وبالتَّالي فامرؤ القيس بن عمرو استمدَّ سيطرته من ملك الفرس؛ ولذلك يجزم بأنَّه ملك الحيرة الَّذي يُسمَّى بهذا الاسم[١]. وفضلاً عن ذلك، يرى زكريا محمَّد أيضًا أنَّ جواد علي اعتقد بأنَّ امرأ القيس في نقش النَّمارة هو ملك الحيرة كما كان قول دوسو (Dussaud)، خاصَّة في أمر التَّاج بلا شك حيث قد فسَّر جواد علي أنَّ كلمة (تاج) كلمة معرَّبة مأخوذة من الألفاظ الفارسيَّة، من أصل (تاك)، ولما كان هذا ملكًا عربيًا، فهو إذن امرؤ القيس ملك الحيرة[٢].

وعلاوة على ذلك، استمرَّ زكريا محمَّد في نقد رأي عرفان شهيد بخصوص فكرة (التَّاج)، وهو قائل: «غير أنَّ عرفان شهيد أخذ فكرة (التَّاج) إلى مدى أبعد. فيما أنَّ السَّطر الثَّاني يقول حسب القراءة السَّائدة: (ملك الأسدين ونزار، وملوكهم). بالتَّالي، فامرؤ القيس إذن (ملك الملوك)، أي (شاهنشاه) مثله مثل ملوك الفرس»[٣]. وأمَّا رأي البحث في هذه القضية فيذهب إلى أنَّ زكريا محمَّد قد بالغ في تفسير قول عرفان شهيد بخصوص (ملك الأسدين ونزار، وملوكهم)، لأنَّ إيراد ذلك أنَّ امرأ القيس استعمل لقب (ملوكهم)، أي ملك الملوك كما استعمله ملوك الفرس في لقبهم، ولمَّا ذهب عرفان شهيد إلى أنَّ امرأ القيس استمدَّ سلطانه من الفرس، فلا غرو في أنَّ امرأ القيس استعمل لقب ملوك الفرس أيضًا.

[١]- انظر: زكريا محمَّد، نقوش عربيَّة قبل الإسلام، م.س، ص٢٥.

[٢]- انظر: المرجع نفسه، ص٢٦؛ جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ص٥٧.

[٣]- انظر: زكريا محمَّد، المرجع نفسه، ص٢٦؛ Shahid, Irfan, 37-38.

وقد أورد عرفان شهيد في مقال آخر له أنَّ التَّاج، ولقب basileus[١] لدى ملوك الرُّوم له تأثير فارسي[٢]. وعلى هذا، يرى البحث أنَّ ما ذكره زكريا محمَّد في هذه القضيَّة أمر تافه، ولا حاجة إلى نقاش طويل.

وبعد أن علَّق زكريا محمَّد على آراء الباحثين الآخرين حول تفسير عبارة (ذو أسر التَّاج)، قدَّم اقتراحه أنَّ (ذو) في الجملة لا تعني الَّذي، كما يرى أنَّ كلمة (ملوكهم) لا تعني زعماءهم وقادتهم. والأمر الَّذي يهمُّ باحثي نقوش النَّمارة أنَّ هناك مصطلح (أسر تاج) في اللُّغة النَّبطيَّة، وهو مماثل لعبارة (أسر التَّاج) في النَّقش. وفوق ذلك، فإنَّ هذا المصطلح مماثل جدًّا بقراءة بيلامي(Bellamy) (أسد تاج)، أي أنَّه لم يمل إلى قراءة (ال) التَّعريف في الكلمة، ويراد تفسير مصطلح (أسر تاج)، بأنَّه وظيفة محدَّدة، تشابه حاكم مدينة، أو منطقة[٣]، واستدلَّ زكريا محمَّد هذا المصطلح بما ورد في البحث عن عشرة من نقوش مدينة الحجر النَّبطيَّة، الَّذي قدَّمه سليمان عبد الرَّحمن الذييب: «وورد في هذه المجموعة اسمان لوظيفتين إداريَّتين؛ الأوَّلى: أ س ر ت ا ج (الوالي، الحاكم)، الَّتي جاءت في عشرة نصوص...»[٤]. ولذلك، اقتنع زكريا محمَّد أنَّ (أسر تاج) مصطلح إداري نبطي، ولا يُعْرَف معناه الدَّقيق بالضَّبط، ولكنَّه اسم لوظيفة إداريَّة محدَّدة، أو منصب رفيع في الدَّولة. ومن الجدير بالانتباه، إنَّه لمن العجب أنَّ زكريا محمَّد أخطأ في كتابة مصطلح (أسر تاج) إذ كتبه بـ(أ س ر ت ا ج)، أي: الحرف الأوَّل همزة قطع، والحرف الأخير الجيم، وما قبله الألف، وإنَّما كتابة سليمان عبد الرَّحمن الذييب الَّذي احتجَّ زكريا محمَّد برأيه هي (ا س ر ت ج ا)، أي: الحرف الأوَّل هو همزة وصل، وليس بهمزة قطع، والحرف الأخير هو الألف، وليس الجيم. وعلى هذا،

[١]- يعني (ملك) في العربيَّة أو يفهم في الانجليزيَّة بـ king أو emperor

[2]- Shahid, Irfan. Dumbarton Oak Papers, The Iranian Factor in Byzantium during the Reign of Heraclius, 26 (1972): 296- 297.

[٣]- انظر: زكريا محمَّد، نقوش عربيَّة قبل الإسلام، ص٢٦-٢٧.

[٤]- انظر: سليمان عبد الرحمن الذييب، نقوش الحجر النَّبطيَّة، (الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، د.ط، ١٩٩٨م)، ص٦.

يدهش الأمر الباحثة إذ لماذا لم يدقِّق، أو ينتبه الباحث كمثل زكريا محمَّد قبل تقديم كتابه؟ وقد قامت الباحثة بفحص مصطلح (ا س ر ت ج ا) الَّذي يريد به زكريا محمَّد بـ(أسر تاج)، والَّذي يعني منصبًا إداريًّا نبطيًّا، فيلحظ أنَّ كلَّ المصطلح من زكريا محمَّد على شكل (أسر تاج)، وليس (ا س ر ت ج ا)، وفي حين آخر، دقَّقت الباحثة كتابة المصطلح من المصدر[١] الَّذي استخدمه سليمان عبد الرحمن الذييب في تقديم ترجمته لنصوص نقوش الحجر النَّبطيَّة، فوجدت أنَّها مكتوبة بـ(ا س ر ت ج ا) أيضًا، وليس (أ س ر ت ا ج) كما سرده زكريا محمَّد. وانطلاقًا من هذه المعطيات، ترى الباحثة أنَّ من المحتمل أنَّ زكريا محمَّد تجاهل شكل كتابة هذا المصطلح، ليبرِّر رأيه، وليقتنع الباحثين الآخرين بما قدَّمه من قراءة جديدة لنقش النَّمارة، وإذا كان الأمر صحيحًا فهذا لا يجوز لأنَّه يجب على الباحث العلمي أن يتَّصف بالإنصاف، وأن يتحلَّى بالأمانة العلميَّة. وربما كان زكريا محمَّد لم يقصد بتجاهل شكل كتابة مصطلح (ا س ر ت ج ا)، بل من المحتمل أنَّه افترض بأنَّ (ا س ر ت ج ا)، و(أ س ر ت ا ج)، سواء فلا حاجة إلى بيان طويل في كتابه، إذ ليس هناك أيًا كان من الباحثين يمكن أن يثبت صحَّة كتابة، وقراءة نقش النَّمارة بإطلاق لاستحالة الأمر. وهذا السَّبب لأنَّ كلَّ باحثي نقش النَّمارة منذ بداية زمن اكتشافه على يديِّ رنيه دوسو (Rene Dussaud)، وفريديريك ماكلر (Frederic Macler) حتَّى أن وصل إلى الزَّمن الحاضر لم يعيشوا، أو لم يعاصروا زمن تدوين النَّقش، وكلهم إذن افترضوا، وأقاموا بإعادة قراءة النَّقش حسب اعقادهم، وعلومهم، وافتراضاتهم. وهكذا، فقد عرض البحث بعض احتمالات في تفسير عبارة (ذو أسر التَّاج) من قبل عرفان شهيد، وسليمان عبد الرحمن الذييب، وزكريا محمَّد باعتماد على قراءة دوسو (Dussaud). فممَّا يُلحظ أنَّ عرفان شهيد قد سار على مسلك دوسو (Dussaud)، حيث يرى أنَّ عبارة (ذو أسر التاج) يعني الَّذي نال، أو حاز التَّاج من الفارسيَّة، فأمَّا زكريا محمَّد فذهب إلى إعادة قراءة عبارة (ذو

[١]- انظر: جون كانتينو، اللُّغة النَّبطيَّة، ترجمة: مهدي الزُّعبي، (عمّان: وزارة الثقافة، ط١، ٢٠١٥م)، ص٢٥٠-٢٥١. ويلحظ أن جون كانتينو (Jean Cantineau) ترجم مصطلح (ا س ر ت ج ا) إلى الحاكم، وكتابته كانت تبدأ بهمزة وصل وتنتهي بالألف.

أسر التَّاج) إلى (ذو أسر تاج)؛ أي: ذو بمعنى صاحب، ومصطلح (أسر تاج) يرجع إلى وظيفة إداريَّة نبطيَّة؛ أي: الوالي أو الحاكم، وفوق ذلك يرى أن كان من الأفضل أن تكون عبارة (ذو أسر تاج) تعني (صاحب الولاية)، أو (صاحب الرِّئاسة)، فالملك العربي عنده موظف عسكري عند الرُّوم، وليس عند الفرس[١]. غير أنَّه أخطأ في كتابة شكل المصطلح حيث غيَّر من (ا س ر ت ج ا) إلى (أسر تاج) مع أنَّه اعتمد على رأي سليمان عبد الرَّحمن الذَّييب في تفسيره.

٢- وملك الأسدين ونزارو وملوكهم وهرّب مذحجو عكدى وجاء

وبعد أن عرض البحث مناقشة السَّطر الأوَّل من النَّقش، سيستمر النِّقاش إلى السُّطور الأخرى. ويرى زكريا محمَّد أن السَّطر الثَّاني، والسَّطر الثَّالث أن يُقرَءا معًا، وقراءتهما حسب اعتقاده كالآتي[٢]:

- وملك الأسديين ونزارو، وملوكهم، وهرب مذحجو عكدي، وجا

- بزجه (بزجي) في رتج نجران، مدينة شمرو ملك معدو. وبزل بيبة

وفيهما يبين كاتب النَّقش القبائل الَّتي كانت تحت سيطرة الملك العربي امرئ القيس، وإنَّ الكلمة الثَّانية بالنسبة إلى زكريا محمَّد هي (الأسديين)؛ أي: جماعات بني أسد وقبائلها. وثمَّة من قرأ (الأسديْن) على احتمال أنَّه يراد بشعبتين من قبيلة أسد، وكذلك قرأ البعض (الأزديْن)؛ أي: شعبتين شهيرتين للأزد: أزد شنوءة وأزد عمان، ولكن الكلمة كانت مكتوبة بالسِّين ليس بالزاي. ثم جاءت الكلمة الثَّالثة (ونزارو)، فهي اسم قبائل (نزار) بلا خلاف، مع إضافة الواو النَّبطيَّة، الَّتي قد تخلصت كتابة اللُّغة العربيَّة الحديثة منها.

وقد ذكر زكريا محمَّد أنَّ كلمة (ملوكهم) في السَّطر الثَّاني، ربما لا تقصد بزعمائهم، وقادتهم وإنَّما تقصد بمصادر مياههم وآبارهم، أو أملاكهم عامَّة،

[١]- انظر: زكريا محمَّد، نقوش عربيَّة قبل الإسلام، ص٢٩.

[٢]- انظر: المرجع نفسه، ص٢٩.

بما فيها مصادر المياه. وورد في لسان العرب كلمة (ملك) بفتح الميم، وسكون اللَّام: (مَلْكٌ)؛ وبكسر الميم، وسكون اللَّام: (مِلْكٌ)؛ وبضم الميم وسكون اللَّام: (مُلْكٌ)؛ وبفتح الميم واللَّام: (مَلَكٌ) كما جاء في قول: «ولي في هذا الوادي مَلْكٌ ومِلْكٌ ومُلْكٌ ومَلَكٌ يعني مرعىً، ومشربًا، ومالًا، وغير ذلك مما تملكه، وقيل: هي البئر تحفرها، وتنفرد بها»[١]. وقال ابن بزرج كما جاء في تهذيب اللُّغة: «مِيَاهُنا مُلُوكنا، ومات فلان عن مُلوكٍ كثيرة»[٢]، وكذلك ما ذُكِرَ في تاج العروس عن ثعلب: «يقال: ليس لهم مِلْكٌ مثلّثًا: إذا لم يكن لهم ماء، والجمع مُلُوكٌ»[٣]. وعلى هذا، يُفهم من النَّصِّ أنَّ الملك العربي فقد حكم الأسديين، ونزارًا، وأملاكم؛ أي: مياههم. وبعد ذلك يستمرُّ النَّصُّ في سرد قبائل أخرى الَّتي حكمها امرؤ القيس. ثم أشار النَّصُّ إلى كلمة (هرب) الَّتي اعتقدها كثير من الباحثين أنَّها تعني (فرّ)؛ أي: قام امرؤ القيس بعمل حربي، وفرَّ من قبيلة مذحج إلى رتج، أو حبج، نجران، والظَّاهر أنَّ مفهوم النَّصِّ لم يتعلَّق بفرار، ولا هروب[٤]. فكلمة (هرب) عند زكريا محمَّد هي اسم قبيلة ويقرأ: (هَرّاب)، وفي الحقيقة هناك أكثر من بطن قبلي بهذا الاسم، واستدل بما ذكر السَّمعاني في الأنساب عن الهرابي: «بفتح الهاء، والرَّاء المشدَّدة بعدهما الألف، وفي آخرها الباء الموحدة، هذه النِّسبة إلى هرَّاب، وهو بطن من سامة بن لؤي، وهو هراب بن صهبان بن بطنة بن سامة بن عوف ابن بني سامة بن لؤي»[٥]. كما هناك هرَّاب من ذهل أيضًا: «وولد ذُهل بن الحارث: هراب بن ذهل»[٦]. وكذلك هناك هراب من بني هُناءة بن مالك: «فولد خِنْزِيرُ بن أسلم:

---

[١]- انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج١٠، ص٤٩٣.

[٢]- انظر: أبو منصور محمَّد بن أحمد بن الأزهري الهروي، تهذيب اللُّغة، تحقيق: محمَّد عوض مرعب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ٢٠٠١م)، ج١٠، ص١٥١.

[٣]- انظر: أبو الفيض محمَّد بن محمَّد بن عبد الرزاق الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: جماعة من المختصين، (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، ٢٠٠١م)، ج٢٧، ص٣٤٧.

[٤]- انظر: زكريا محمَّد، نقوش عربيَّة قبل الإسلام، ص٣٠.

[٥]- انظر: أبو سعد عبد الكريم بن محمَّد بن منصور التَّميمي السِّمعاني المروزي، الأنساب، تحقيق: عبد الرَّحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره، (حيدر أباد الدكن: مطبعة دار المعارف العثمانية، ط١، ١٩٥٢م)، ج١٣، ص٣٩٥.

[٦]- انظر: أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري، أنساب الأشراف، تحقيق: محمَّد محمَّد تامر، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠١١م)، ج٧، ص١٨٢.

عائدًا، وعازبًا، وحاشيًا. منهم: عُقْبَةُ بن سَلْم بن نَافِع بن هِلَال بن صُهْبَان بن هَرَّاب بن عَائِد بن خِنْزِيرٍ»[١]. ومن هنا، بناء على هذا الأساس، هناك بطون قبلية شائعة باسم (هراب)، وهذا يدلُّ على أنَّ (هراب) اسم قبلي. إذن، الواو الَّتي في كلمة (هراب) بعد كلمة (وملوكهم) هي واو العطف، وهي تعطف اسم قبيلة على اسم قبيلة أخرى، وتكون القراءة هكذا: (وهراب مذحجو)، أي: (هراب قبيلة مذحج)[٢]. والمراد بعبارة (وهرب مذحجو)، إن كان هناك بطن من قبيلة مذحج يُسمَّى بالهرَّاب (هرَّاب مذحج). ثم جاءت كلمة (عكدي)، وهي كلمة مبهمة جدًّا، وقد تكرَّرت مرتين في نصِّ النَّقش؛ أولها: بعد عبارة (وهراب مذحجو)، وكذلك في السَّطر الأخير من النَّصِّ. وبعد إبطال فكرة وجود مطاردة، وهروب، ذهب زكريا محمَّد إلى أنَّ كلمة (عكدي) جزء من اسم فرع لقبيلة مذحج، مع أنَّ بعض الباحثين قد فهموا من الكلمة على أنَّها بمعنى قوَّة؛ فمثلًا، جاء في القاموس المحيط (العُكدة) بضمِّ العين بمعنى القوَّة[٣]. لذا، يرى زكريا محمَّد أنَّ الجملة تُقرأ هكذا: (وهراب مذحج عكدي) بصرف النَّظر عمَّا كان (عكدي) اسم منطقة، أو اسم جد قبلي، واستدلَّ بورود أسماء محدَّدة من جذر عكد، نحو: (مقاتل بن معكود)[٤].

٣- بزجاي في حبج نجران مدينت شمرو ملك معدو وبين بنيه

ثم جاءت في النَّصِّ الكلمة الأخيرة في السَّطر الثَّاني الَّتي تكتملها الكلمة في السَّطر التالي، وهي (وجابزجه)، وزكريا محمَّد على رأي أنَّها من اسم قبيلة أيضًا، وأنَّ الواو في أولها تعطف على اسم القبيلة السَّابق. وأمَّا قراءة دوسو (Dussaud)

[١]- انظر: أبو المنذر هشام بن محمَّد بن السَّائب الكلبي، نسب معد واليمن الكبير، تحقيق: ناجي حسن، (بيروت: مكتبة النهضة العربيَّة، ط١، ١٩٨٨م)، ج٢، ص٤٨٩.

[٢]- انظر: زكريا محمَّد، نقوش عربيَّة قبل الإسلام، ص٣٠.

[٣]- انظر: مجد الدِّين أبو طاهر محمَّد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التُّراث في مؤسسة الرِّسالة، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٨، ٢٠٠٥م)، ص٣٠٠.

[٤]- انظر: شمس الدِّين محمَّد بن أحمد بن عثمان الذَّهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السَّلام تدمري، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط٢، ١٩٩٣م)، ج٣٦، ص٢٥٧.

لها فكانت تحتمل على عدٍّ أنَّها جملة كاملة، وليست مع اسم: (وجاء يزجه)؛ أي: وجاء يدفعه، وتكتمل الجملة بعبارة لحقتها: (وجاء يزجه في رتج نجران)، أي طارده إلى رتج نجران. وعلى هذا، تُفهم العبارة حسب قراءة دوسو (Dussaud): طارده إلى أبواب نجران. ومن ناحية أخرى، يظهر أن هذا الاسم (جابزجه) مركب غامض صعب التَّفسير، ولذلك افترض زكريا محمَّد أنَّ ممَّا ساعد في تفسيره إذا كان هناك الاسم (بزج) في العربيَّة، وأيَّد افتراضه بإتيان ما ورد في معجم البلدان لياقوت الحموي: «...فلحق الأصيد أبا سلمة على فرس له إلى غدير بزجّ بناحية ضرية»[١]. واحتجَّ بجريان العادة على تسمية الغدران، والعيون والمناطق باسم القبائل الَّتي تملكها؛ أي: أن هناك غديرًا باسم هذه القبيلة (غدير قبيلة بزج). وعلى هذا يكون الاحتمال قويًّا بأنَّ كلمة (جابزجه) بالباء، وليست بالياء كما يراها دوسو (Dussaud)، وربَّما تسكن هذه القبيلة حول نجران. ومن الأفضل أن يُعرِّف البحث بمفهوم كلمة (رتج)، والرَّتَجُ هي الباب العظيم، ويقال: الرِّتَاج الباب المغلق، وعليه باب صغير[٢]. وقد يفهم منها أيضًا الحصن[٣]، كما أشار إليه ابن منظور: «وفي الحديث ذُكر راتِجٌ بكسر التَّاء، وهو أُطُمٌ من آطام المدينة كثير الذِّكر في الحديث والمغازي»، وقد يكون معناه بالشَّعب: «الرِّتَاجَة: كلُّ شُعب ضيِّق كأنَّه أغلق من ضِيقه»، «والمَراتجُ: الطُّرق الضَّيقة»[٤]. وأمَّا ابن فارس فذكر أنَّ (الرَّتَائِج) الصُّخور المتراصفة[٥] وهذا المعنى هو الَّذي مال إليه زكريا محمَّد، وعلى هذا، تكون الجملة: (وقبيلة جابزجه في المنطقة الصخرواية من نجران)، أو ممكن أن يقال: (وقبيلة جابزجه في شعب نجران)[٦].

---

[١]- انظر: شهاب الدِّين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرُّومي الحموي، معجم البلدان، (بيروت: دار صادر، ط٢، ١٩٩٥م)، ج٣، ص١٣٣.

[٢]- انظر: الفارابي، الصحاح، ج١، ص٣١٧.

[٣]- انظر: كلمة «أطم» في https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%A3%D8%B7%D9%85/ وشوهد في ١٠ من يوليو ٢٠٢٠م.

[٤]- انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج٢، ص٢٧٩-٢٨١.

[٥]- انظر: ابن فارس، مقاييس اللُّغة، ج٢، ص٤٨٥.

[٦]- انظر: زكريا محمَّد، نقوش عربيَّة قبل الإسلام، ص٣٢.

وفضلًا عن ذلك، من الممكن أن يستدلَّ البحث بأنَّ كلمة (جابزجه) اسم منطقة، وليس فعلًا بفحص كلمة (ضرية) الَّتي أشار إليها البحث سابقًا كما ذكرها ياقوت الحموي في معجم البلدان: «...فلحق الأصيد أبا سلمة على فرس له إلى غدير بزجّ بناحية ضرية»[١]. وكذلك وردت كلمة (ضرية) في كتاب الواقدي حينما ذكر قصَّة غزوة القُرْطاء، والقرطاء هي بطن من بني بكر[٢]. وقال: «فخرج محمَّد بن مسلمة فشن عليهم الغارة، فقتل منهم عشرة، واستاقوا النِّعم، والشَّاء ثم انحدروا إلى المدينة فما أصبح حين أصبح إلَّا بضرية، مسيرة ليلة أو ليلتين.» والشَّاهد في الجملة الَّتي احتجت به الباحثة هو (ضرية) إذ ذكر ابن سعد في طبقاته عن سرية محمَّد بن مسلمة إلى الغرطاء، كما ذكر أنَّها منطقة تكون مسافتها على مدَّة سبع ليال من المدينة[٣]. وبجانب ذلك، إذا أمعن القارئ النَّظر في موقع ضرية على الخريطة الحديثة، فوجد أنَّها تقع في الجهة الجنوبيَّة الغربيَّة من القصيم في المملكة السَّعوديّة العربيَّة[٤]. ولذلك، استجلى الأمر أن ضرية اسم منطقة؛ وبالتَّالي: قد يكون افتراض زكريا محمَّد في تفسير (وجابزجه) على صواب وسديد. وانطلاقًا من هذه المعطيات، تكون القراءة الجديدة للفقرة حسب قراءة زكريا محمَّد هي: (ملك الأسديِّين، ونزار، ومياههم أملاكهم [أو أملاكهم ومياههم]، وهراب مذحج – عكدي، وجابزجه (أو بزجي) في [منطقة] رتج نجران [الَّتي هي] مدينة شِمْر، الَّذي هو ملك معد)[٥].

وفضلًا عن ذلك، يرى زكريا محمَّد أنَّ منطقة نجران في النَّقش ليست تكون داخل الجزيرة العربيَّة، إذ امرؤ القيس في النَّقش لم يكن ملكًا لكلِّ العرب، وأنَّه

[١]- انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج٣، ص١٣٣.

[٢]- انظر: أبو عبد الله محمَّد بن عمر بن واقد السهمي الأسلمي الواقدي، المغازي، تحقيق: مارسدن جونس، (بيروت: دار الأعلمي، ط٣، ١٩٨٩م)، ج٢، ص٥٣٤.

[٣]- انظر: أبو عبد الله محمَّد بن سعد بن منيع، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمَّد عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٠م)، ج٢، ص٦٠.

[٤]- انظر: ضرية...وآل غنام والتَّاريخ العريق http://www.al-jazirah.com/2001/20010509/ct8.htm شوهد ١٤ من يوليو ٢٠٢٠م، وضرية: بكسر الضاد والراء ثم ياء مشددة فتاء مربوطة أخيرة.

[٥]- انظر: زكريا محمَّد، نقوش عربيَّة قبل الإسلام، ص٣٢.

لم يتعلَّق بالحيرة، فيصبح إذن ملعبه ضيّقًا، وحينئذ يكون لزامًا على الالتفات إلى (نجران اللجاة)، الَّتي تقرِّب مسافة من النَّمارة مقرِّ امرئ القيس[١]. وتقع قرية نجران بحوالي ٢٠ كيلومترًا إلى الشِّمال الغربي من مدينة السُّويداء في سوريا، وتعدُّ من أقدم القرى المسكونة في منطقة اللجاة الصَّخريَّة. وبجانب ذلك هذه القرية غنيَّة بالآثار الَّتي تروي قصَّة حضارات مرَّت على هذه المنطقة في زمن بعيد، كما أنَّها تركت عجائب أثريَّة مهمَّة من العصور النَّبطيَّة، والرومانيَّة، والغسانيَّة[٢]. وقد استدلَّ زكريا محمَّد بما تؤكِّده المصادر العربيَّة؛ منها ما ورد في معجم البلدان: «ونجران أيضًا: موضع بحوران من نواحي دمشق، وهي بِيعَة عظيمة عامرة حسنة مبنيَّة على العمد الرِّخام، منمَّقة بالفسيفساء، وهو موضع مبارك ينذر له المسلمون والنَّصارى»[٣]. وكذلك دير نجران شهير جدًا كما أشار إليه ياقوت الحموي في كتابه «الخزل والدَّال بين الدُّور، والدَّارات والدِّيرة» بأنَّ دَيْر نجران في ثلاثة مواضع؛ أوَّلها: «باليمن لآل عبد المدان بن الديان، وهو من بني الحارث بن كعب: ومن هذا الدَّير كانوا القوم الَّذين قدِموا على النبيﷺ وأرادوا مباهلته، وكانوا بنو عبد المدان بن الديان قد بنوا بيتًا على مثال الكعبة»[٤]. وثانيها: «بأرض دمشق – من نواحي حواران قرب بصرى، وهو قريب من دير الرَّاهب بَحِيرَا في القصة المعروفة في أخبار معجزاته عليه الصَّلاة والسَّلام»[٥]. وثالثها: «بأرض الكوفة بنته نصارى نجران اليمن لما أجلاها [عمر] رضي الله عنه عن جزيرة العرب فيمن أجلى من النَّصارى، فقدموا الكوفة، وابتنوا ديرًا هناك، ومنازل، وسَمَّوْه دَيْرَ نجران، باسم نجرانهم الَّتي باليمن، وكانوا من آل عبد المدان بن الديان»[٦]. وأمَّا

[١]- انظر: زكريا محمَّد، نقوش عربيَّة قبل الإسلام، م.س، ص٣٢-٣٣.

[٢]- انظر: أكثر من نصف سكانها من المغتربين.. نجران إحدى أقدم القرى بمنطقة اللجاة https://www.sana.sy/?p=37693 شوهد ١٦ من يوليو ٢٠٢٠م.

[٣]- انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج٥، ص٢٧٠.

[٤]- انظر: ياقوت الحموي، الخَزَل والدَّال بين الدُّور والدَّارات والدِّيَرة، تحقيق: يحيى زكريا عبّارة ومحمَّد أديب جُمران، (دمشق: وزارة الثقافة، د.ط.، ١٩٩٨م)، ج٢، ص٢٢٥-٢٢٦.

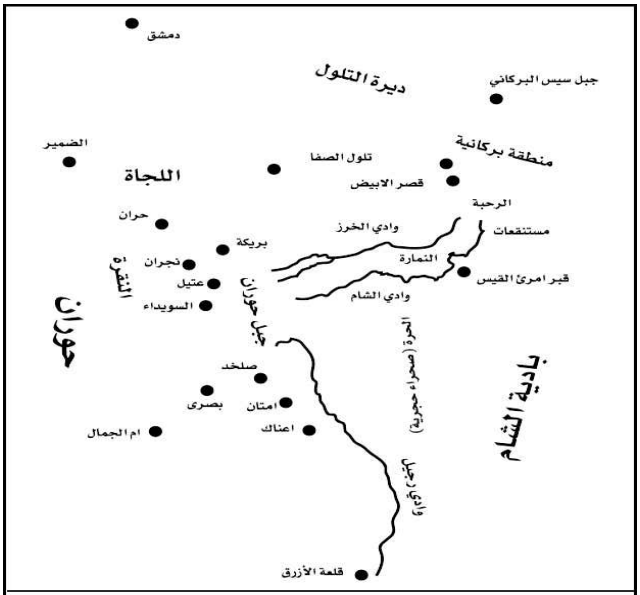
[٥]- انظر: المرجع نفسه، ج٢، ص٢٢٩.

[٦]- انظر: ياقوت الحموي، الخَزَل والدَّال بين الدُّور والدَّارات والدِّيَرة، م.س، ج٢، ص٢٣٠.

في كتاب «مراصد الاطِّلاع على أسماء الأمنة، والبقاع» فإنَّ ابن شمائل القطيعي ذكر أنَّه في عدَّة مواضع: «منها نجران مخاليف اليمن من ناحية مكَّة، وبها كان خبر الأخدود؛ وإليها تنسب كعبة نجران»، و«موضع على يومين من الكوفة»، و«موضع بأرض البحرين، في ما قيل»، و«موضع بحوران من نواحي دمشق»[١].

وبناء على هذا الأساس، من المحتمل أن تكون نجران في النَّقش، هي قرية نجران بمنطقة اللجاة الصَّخريَّة، ولكن باحثي نقش النَّمارة تجاهلوها لأنَّهم كانوا يفتِّشون عن ملك الحيرة لا ملك النَّمارة.

الخارطة (١) توضح المسافة بين قبر امرئ القيس في النَّمارة ونجران



صفا والحرة وجبل حوران

الصُّور[illegible]كريا محمَّد كما استفادها من الصُّورة الأصليَّة بالخط اليدوي من كتاب «تاريخ العرب في سوريا

[١]- انظر: صفي الدِّين عبد المؤمن بن عبد الحق ابن شمائل القطيعي البغدادي، مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، (بيروت: دار الجيل، ط١، ١٤١٢هـ)، ج٣، ص١٣٥٩-١٣٦٠.

قبل الإسلام لرنيه دوسو.

ويلحظ من الخريطة أنَّ موقع ضريح امرئ القيس، ومنطقة نجران مطوقين بدائرة سوداء.

ثمَّ سيناقش البحث الكلمتين الأخيرتين في السَّطر الثَّالث، ولا تزال هاتان الكلمتان شكَّلتا لبسًا كبيرًا في النَّصِّ، ويرى بيلامي (Bellamy) أنَ العبارة تُقرأ: (ونبل بنبه الشُّعوب)، ومتعلِّقة مع ما يتبعها (ووكلهم) ثم (فرسو لروم)[١]. وهذا الاقتراح من بيلامي (Bellamy)، هو الاقتراح الوحيد الَّذي اختلف عن اقتراحات الباحثين الآخرين، فمثلًا: قرأ دوسو (Dussaud) هذه العبارة: (وبيَّن بنيه الشُّعوب، ووكلهم الشعوب فارسو لروم)[٢] أي بمعنى: فرِّق بين بنيه الشُّعوب، مع أنَّ هذه العبارة غير شائعة في اللُّغة العربيَّة؛ لأنَّ الأصحَّ يجب أن تكون العبارة: (بيّن بنيه بين الشعوب)، أو (في الشعوب)، ولذلك من المحتمل أنه غيّر قراءته بعد ذلك إلى (ونزّل بنيه الشعوب) أي: أنزلهم في الشُّعوب وبينها[٣]. وقد سار ديرنبورغ (Derenbourg) على مسلك دوسو (Dussaud) حيث اقترح مثل اقتراح دوسو (Dussaud) المتأخر الَّذي عدَّله إلى (نزّل)[٤]. وأمَّا ألفريد بيستون (Alfred Beeston) فأتى باقتراح آخر: (نَيَلَ) الَّذي يعني (أعطى) أي: أعطى بنيه الشُّعوب، غير أنَّ الصِّيغة الفصيحة يجب أن تكون: (نوّل) بالواو وليست بالياء[٥].

وإذا أمعن النَّظر إلى قراءة بيلامي (Bellamy)، فيلحظ أنَّها تصدر اقتراحًا مهمًّا مع أنَّه غير صحيح في رأي زكريا محمَّد. وذلك لأنَّ بيلامي (Bellamy) قد أبعد فكرة وجود أبناء امرئ القيس في النَّقش من خلال هذه القراءة؛ وحذف

[1]- Bellamy, p.40.

[٢]- Bellamy, 41؛ وزكريا محمَّد، نقوش عربيَّة قبل الإسلام، ص٣٥.

[٣]- Bellamy, 41؛ وزكريا محمَّد، المرجع نفسه، ص٣٥.

[٤]- Bellamy, 41؛ وزكريا محمَّد، المرجع نفسه، ص٣٥.

[٥]- Bellamy, 41؛ وزكريا محمَّد، المرجع نفسه، ص٣٥.

أبناء امرئ القيس من النَّصِّ فقد أبعد الهفوة الكبرى في فهم النَّصِّ. وكلمة (نَبَه) مفهومة عند بيلامي (Bellamy) على أنَّها تراد بـ(نابهي) جمع (نبه)، والكلمة قبلها فقد اقترح بأنَّها تعني (رفق). وقد ورد في لسان العرب: «انْبُلْ بقومك أي ارفُقْ بقومك، وكلُّ جامع محشور، أي سيِّد جماعة يحشرهم، أي يجمعهم له نُبُلٌ أي رفق»[١]. وقد أشار الزبيدي في تاج العروس أنَّ: ''نَبَلَ به ينبُلُ نَبْلاً: رَفَقَ، قال أبو زيد: يقال: انْبُلْ بقومك: ارْفُق بهم، وأنشد لصخر الغي:

فَانْبُلْ بِقومك إما كنتَ حاشرَهم وكل جامع محشورٍ له نَبَلُ''[٢]

ومن هنا، تجلَّى الأمر أنَّ معنى العبارة على رأي بيلامي (Bellamy) هو: ونبل بنابهي الشُّعوب، أي: رفق بنابهيها. ولكن من المعلوم أنَّ نابهي الشُّعوب لم يحتاجوا إلى من يرفق بهم، وإنَّما كانوا يحتاجون إلى من يشركهم في الملك كما يراه زكريا محمَّد. وكذلك هناك احتمال آخر في قراءة بيلامي (Bellamy)، لأنَّ جذر (نبه) يحمل معنيين متناقضين: «ورجل نَبَهٌ نَبيهٌ: شريفٌ»[٣] وفي حين آخر يراد بنَبَه أيضًا: «المُنْسِي المُلْقَى السَّاقِط»[٤]. وعلى هذا، يكون فهم النَّصِّ مع النَّابهين الشُّرفاء، والسَّاقطين المنسيِّين في صدد واحد. وأمَّا زكريا محمَّد فهو على اعتقاد أنَّ هاتين الكلمتين مع كلمة (الشُّعوب) الَّتي تليهما، لُبُّ النِّصف الثَّاني من النَّقش، وأنَّ الفهم للنَّصِّ يتوقَّف على صحَّة فهمهما. وبناء على هذا الأساس، يقرأ زكريا محمَّد الكلمة على أنَّها (بيبه)، وبالتحريك (بِيبَاه)، واحتجَّ بما ذكره ابن منظور في لسانه: «البِيبُ بالكسر هو مجرى الماء إلى الحوض، وحكى ابن جني فيه البِيْبَة، وفي لسان العرب عن ابن الأعرابي: باب فلانٌ يَبِيبُ إذا حَفَرَ كُوَّةً، وهو البِيبُ»[٥].

[١]- انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج١١، ص٦٤٤.

[٢]- انظر: الزُّبيدي، تاج العروس، ٣٠، ص٤٤٥.

[٣]- انظر: ابن منظور، م.س، ج٣٦، ص٥١٩.

[٤]- انظر: المرجع نفسه، ج٣٦، ص٥٢٠.

[٥]- انظر: ابن منظور، م.س، ج٢، ص٥٣.

وأمَّا البِيبَةُ فهي «المُثْعَب الَّذي يَنصَبُّ منه الماء إذا فُرِّغَ من الدَّلو في الحوض»[١].

وكذلك استدلَّ زكريا محمَّد بالحديث النَّبوي الشَّريف عن سيل مهزور، ومذينيب الَّذي يتعلَّق بباب القضاء في المياه بين المزارعين: عن ملك عن عبد الله بن أبي بكر بن محمَّد بن عمرو بن حزم أنَّه بلغه أنَّ رسول اللهﷺ قال في سيل مهزور ومذينيب: «يمسك الكعبين، ثم يرسل الأعلى على الأسفل»[٢]. وقال ابن عبد البر الأندلسي في شرح هذا الحديث: «فقضى به رسول الله صلَّى الله عليه وسلم للأعلى فالأعلى، والأقرب فالأقرب إلى ذلك السَّيل، يدخل صاحب الحائط الأعلى اللَّاصق به السَّيل جميع الماء في حائطه، ويصرف مجراه إلى بيته فيسيل فيها ويسقي به، حتَّى إذا بلغ الماء من قاعة الحائط إلى الكعبين من القائم، أغلق البيبة، وصرف ما زاد من الماء على مقدار الكعبين إلى من يليه لحائطه، فيصنع فيه مثل ذلك، ثم يصرفه إلى من يليه أيضًا، هكذا أبدًا يكون الأعلى، فالأعلى أولى به على هذا الفعل، حتَّى يبلغ ماء السَّيل إلى أقصى الحوائط...وقد كان ابن القاسم يقول: إذا انتهى الماء في الحائط إلى مقدار الكعبين من القائم: أرسله كلَّه إلى من تحته، وليس يحبس منه شيئًا في حائطه»[٣].

ومن هنا تجلَّى الأمر أنَّ المزارعين اقتسموا الماء من سيل مهزور، ومذينيب بناء على ما قضاه الرَّسولﷺ. والمزارع الَّذي تقع أرضه على مجرى الوادي يفتح (بِيبَة) أي قناة، يسيل من خلاله الماء إلى مزرعه حتَّى أن يكتفي ويصل الماء إلى حائطه بمقدار الكعبين من القائم، ثمَّ يغلق بيبته، كي يترك لمن هم أسفل منه أن يأخذوا حظَّهم من الماء. وقد أشار ابن منظور إلى أنَّ أهل البصرة يسمون السَّاقي الَّذي يطوف عليهم بالماء في الأسواق بَيَّابًا[٤]. وعلى هذا، فمن المحتمل أنَّ كلمة (بيبه)

[١]- انظر: المرجع نفسه، ج٢، ص٥٣-٥٤.

[٢]- انظر: أبو عمر يوسف بن عبد الله ابن محمَّد بن عبد البر النِّمري الأندلسي، التمهيد لما في المؤطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: أسامة بن إبراهيم، (القاهرة: الفاروق الحديثة، ط١، ١٩٩٩م)، ج١٣، ص١٢٧.

[٣]- انظر: المرجع نفسه، ج١٣، ص١٢٩.

[٤]- انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج١، ص٢٢٣.

في نقش النَّمارة هي (بيباه) بالجمع، أي: قنوات تغذي السَّيل. ومن هنا تكون قراءة الكلمة الَّتي قبلها، وفهمها سهلة ألا وهي (بزل) الَّتي تعني شقٌّ وحفر. ويرى زكريا محمَّد أنَّ الباحثين لو لم يعلقوا مع أبناء امرئ القيس، لكان من قرأ (نزل) قد توصَّل سريعًا إلى (بزل) بتغيير وضع النُّقطة من فوق الحرف إلى تحته، غير أنَّ ذلك لم يحصل بسبب افتراضهم بوجود أبناء امرئ القيس.

٤- الشُّعوب ووكلهم فارسو لروم فلم يبلغ ملك مبلغه

واعتمادًا على هذا الأساس، تصبح الجملة المفترضة (وبزل بيباه الشعوب): أي: شقُّ قنوات الشُّعوب. وكلمة (بزل) لها ثلاثة معان أساس: الشِّق، وجريان السَّوائل، وتسييلها والتَّصفية[١]. وقد وردت هذه المعاني في لسان العرب: فالمعنى الأوَّل: «بَزَلَ الشيء يَبْزُلُهُ بَزْلًا وبَزَّلَهُ فتبزَّلَ: شقّه». والمعنى الثَّاني الَّذي يتعلَّق بجريان السَّوائل وتسييلها هو: «وتبزَّلَ الجسد: تفطَّرَ بالدم، وتبزَّلَ السِّقاء كذلك. وسقاء فيه بزلٌ: يتبزلُ بالماء، والجمع بُزُولٌ». وأما المعنى الثَّالث الَّذي يراد بالتَّصفية فهو: «والبزل: تصفية الشَّراب ونحوه». وقال الجوهري: «المِبْزَلُ ما يُصفَّى به الشراب». وهكذا يكون البزل في النَّقش بمعنى الشِّق، أي: (وبزل بيباه): شق القنوات. والسُّؤال هنا: أين موضع هذا النَّهر الَّذي تشتقُّ له القنوات في نصِّ النَّقش؟ والواضح أنَّ الجواب يرد في كلمة (الشُّعوب) الَّتي يفهم منها أنَّها تعني: القبائل، بل في الحقيقة تعني: السَّيل أو الوادي. «والشِعْبُ: مسيل الماء في بطن من الأرض، له حرفان مشرفان، وعرضه بطحة رجل، إذا انطبح، وقد يكون بين سندين جبلين. والشُعْبَة: صدع في الجبل، يأوي إليه الطير، وهو منه. والشُعْبَةُ: المسيل في ارتفاع قرارة الرَّمل. والشُعْبَة: المَسيل الصَّغير؛ يقال: شُعْبَةٌ حافل أي ممتلئة سيلًا. والشُعْبة: ما صَغُرَ عن التِّلعة؛ وقيل: ما عظم من سواقي الأودية؛ وقيل: الشُّعبة ما انشعب من التِّلعة والوادي، أو عدل عنه، وأخذ في

[١]- م.ن، ص٥٢.

طريق غير طريقه، فتلك الشُّعبة، والجمع شُعَبٌ وشِعَابٌ»[١]. وبجانب ذلك، قد أورد زكريا محمَّد احتمالين آخرين في توضيح معنى كلمة (الشُّعوب). والاحتمال الأوَّل هو ممَّا أشار إليه ابن سيدة أنَّ «ماء شَعْب: بعيد، والجمع: شُعُوب»[٢]. والاحتمال الثَّاني هو مما يبدو أنَّ نقش النَّمارة قد استعمل (شَعُوب) بدلًا من (شَعْب)، أو (شعبة)، وهذا مع افتراض على أنَّ قراءة الكلمة في النَّقش صحيحة. وكلمة (شَعُوب) هنا تعني التَّفرُّق. وقد ذكر ابن منظور في لسانه أنَّ: ''التَّشعُّب: التَّفرُّق. والانشعاب مثله. وانشَعَبَ النَّهر وتشعّب: تفرَّقت منه أنهار»[٣]. وذهب زكريا محمَّد إلى أنَّ المعنى الصَّحيح في كلمة (الشُّعوب) في النَّصِّ هو المتفرِّقة، لأنَّ كلمة شعب، وشعاب، وشعوب جاءت من تشعب الماء، وتفرقه في مسايل، وقنوات، و(شَعُوب) صيغة مبالغة على وزن (فَعُول)، تهدف إلى إظهار ضخامة الوادي وسعته.

والسُّؤال هنا أين يقع هذا الشُّعوب، أو الوادي الَّذي يُذكَر في نقش النَّمارة؟ وقد أورد زكريا محمَّد خارطة تشير إلى موقع قبر امرئ القيس في وادي الشَّام. وهذه الخارطة مأخوذة من بيوديبارد (Poidebard) عبر مانفريد كروب (Manfred Kropp)[٤].

[١]- انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج١١، ج١، ص٤٩٩.

[٢]- انظر: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيدة المرسي، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، (بيروت: دار الكتب العلميَّة، ط١، ٢٠٠٠م)، ج١، ص٣٨٣؛ زكريا محمَّد، نقوش عربيَّة قبل الإسلام، ص٤٠.

[٣]- انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج١، ص٤٩٩.

[٤]- انظر: زكريا محمَّد، نقوش عربيَّة قبل الإسلام، ص٤١.

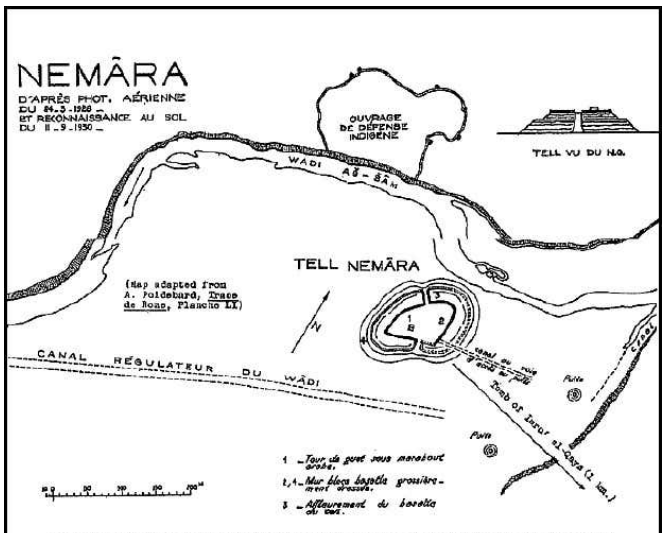
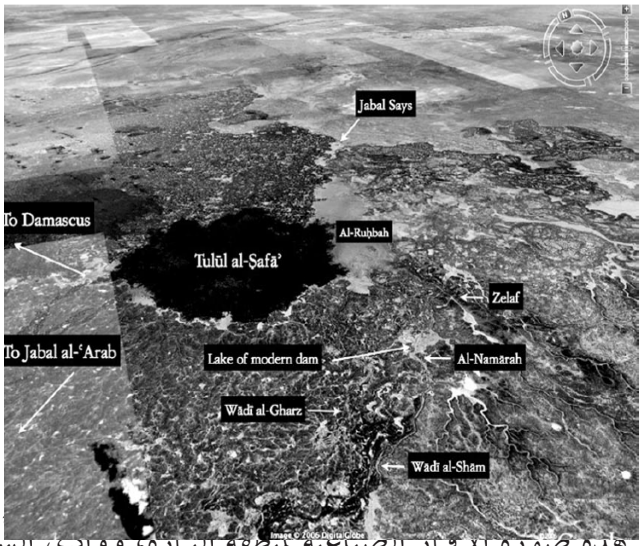


FIGURE 2. *Map showing the location of the tomb at an-Namāra (after Poidebard 1928: pl. 40).*

الخار

وكما يلحظ في الخارطة (١) التَّلة الَّتي أقيم فوقها قبر امرئ القيس تطلُّ على الوادي الكبير المسمَّى بوادي الشَّام. ولذلك لا بدَّ أن يكون هذا الوادي هو الَّذي يشير إليه النَّقش. وكذلك هناك قناة كبيرة في أسفل الخارطة، وهي القناة الَّتي تنظِّم وصول الماء إلى الوادي. وكذلك أيَّد زكريا محمَّد رأيه عن مشروع مائي بما أشار إليه ميكيل ماكدونالد (Michael Macdonald) في ورقة نتجت من مشاركته في مسح إنقاذي لمنطقة النَّمارة في عام ١٩٩٦م[١]. والصُّورة الَّتي يقدِّمها تبرِّر صحَّة ترجمة زكريا محمَّد للنَّقش. وبجانب ذلك، الصُّورة الَّتي يعرضها ميكيل ماكدونالد (Michael Macdonald) المتعلِّقة بـ(الشُّعوب) تبدو أنَّها وادي الشَّام كما افترضه زكريا محمَّد.

[1]- Macdonald, M. C. A. Residences, Castles, Settlements Transformation Processes from Late Antiquity to Early Islam in Bilad al-Sham. eds: Bartl, Karin, Moaz, Abd Al-Razzaq. (Rahden/Westf.: Verlag Marie Leidorf GmbH, 2008), p.318.



كما يظهر هذه صورة الأقمار الصناعية لمنطقة النمارة، ووادي الشام، ووادي الخز. والصُّورة مأخوذة من ميكيل ماكدونالد (Michael Macdonald).

وفي ما أدناه تبيِّن ورقة ميكيل ماكدونالد (Michael Macdonald): مشروع ري ضخم في النَّمارة: «هناك منشآت ريَّة كثيفة في النَّمارة. وهذه الحقول لا بدَّ أنَّها كانت تُروى بماء المطر في سنة جيِّدة المطر، لكنَّها كانت تُسقى بالقنوات من سدود في واي الشَّام أثناء الفيضان»[١].

وبجانب ذلك، قد أشار ميكيل ماكدونالد (Michael Macdonald) إلى بناء سدَّين على مسافة كلومترين وكلومتر من مدخل الجزيرة لعدم فقدان مياه وادي الشَّام، ولرفع مستوى الماء المحبوس وراء السَّدِّ بحيث يبلغ القنوات الَّتي تأخذه لمسافة ٨٠٠ مترًا إلى الحوض المقام في الرَّافد جنوب – شرق الجزيرة. وعلى الرَّغم من أنَّ الحوض يظهر صغيرًا نسبيًّا (حوالي ٢٥٠ متر مربع، وبعمق غير معروف)، فإنَّه يكفي في سنة عاديَّة لجمع ما يكفي من الماء لتغذية الآبار الَّتي حُفرت على مبعة قليلة إلى الشَّمال»[٢].

وانطلاقًا من هذا الأساس، تجلَّى الأمر أنَّ مشروعًا مائيًّا في منطقة النَّمارة هو

[١]-زكريا محمَّد، نقوش عربيَّة قبل الإسلام، ص٤٣. Macdonald, M. C. A. p.318-319.

[٢]-زكريا محمَّد، المرجع نفسه، ص٤٤. Macdonald, M. C. A. p.319.

مشروع ريِّ ضخم بمقاييس ذلك الزَّمان، بل وبمقاييس هذا الزَّمان كذلك. وهذا المشروع الكبير هو الَّذي وصفه نقش امرئ القيس وادي الشَّام بأنَّه: (لم يبلغ ماء مبلغه). ومن خلال هذا مشروع ري الضَّخم، يكفي لتخليد ذكرى هذا الملك العربي، ودون استغناء إلى أن يكون ملكًا أسطوريًّا للحيرة، أو غزوات حربيَّة عظيمة.

والجدير بالذِّكر، فقد عرض ميكيل ماكدونالد (Michael Macdonald) فرضيَّة تبرِّر القاعدة الَّتي بنت عليها سلطة امرئ القيس، كما تبرِّر حاجة الرُّوم إليه. وقد اقترح أنَّ الهدف من بناء الحصن الرُّوماني الصَّغير في منطقة النَّمارة، هو ربَّما كان ضبط المحاضر [أماكن تجمُّعات البدو في المواسم المحدَّدة]، ومصادر المياه شبه الدَّائمة، الَّتي اتَّكل عليها البدو في فصل القيظ، حيث اجتمعوا هناك من أجل أمطار الخريف، وربَّما بدون مثل هذه الأماكن، فإنَّ البدو سيفنون مع مواشيهم[١]. وكذلك ذكر الدَّفع الَّذي جعل غلوب باشا يقيم، في الثَّلاثينات، والأربعينيَّات حصونًا صغيرة في المحاضر في الأردن، وهو ما كان سرًّا أساسًا لنجاحه في مع البدو هناك، ووضعهم تحت سيطرة الحكومة. وبعد ذلك يأتي النِّقاش إلى العبارة (ووكلهم فارسولروم)، الَّتي أحدثت اللُّبس وسوء الفهم. أمَّا الكلمة الأوَّلى (ووكلهم) فهي واضحة جدًّا، ولا تحتاج إلى أيِّ تفسير، أو قراءة جديدة، بينما الكلمة الثَّانية هي الَّتي أثارت الصِّداع والإشكال. وهناك اقتراحات عديدة في فهمها؛ وعلى سبيل المثال: فقد جاء بيلامي (Bellamy) باقتراح بأن تُقرأ (فارسولروم) بالفاء الاستئنافيَّة، والهمزة المزيدة: (فرأسوا للروم)، أي صار النبه رؤساء على القبائل للرُّوم، إذ لا يزال بيلامي (Bellamy) على رأي بوجود النَّابهين من القبائل في نصِّ النَّقش[٢]. ولكنَّ دوسو (Dussaud) ذهب على مسلك مختلف حيث يرى أنَّها تعني (للفرس والرُّوم)، رغم أنَّ هذه القراءة مستحيلة بناء على ترتيب الكلمات: (ف ر س و ل ر و م)، وماذا سيكون استعمال

[١]-زكريا محمَّد، المرجع نفسه، ص٤٤-٤٥. Macdonald, M. C. A. p.321.

[2]- Bellamy, p.45.

اللَّام هنا؟ ومن ناحية أخرى، قد اقترح منفريد كروب (Manfred Kropp) بقراءة مختلفة ومثيرة جدًّا حيث بدَّل حرف الرَّاء في العبارة بالدَّال، وكما هو معلوم أنَّ الرَّاء، والدَّال حرفان متشابهان في اللُّغة النَّبطيَّة، ولذلك جاء بقراءة: (فرسوا للدوم)، أي: رسخ أو ثبت ملكهم للدَّوام، بشكل دائم[١]. وانطلاقًا من اقتراح منفريد كروب (Manfred Kropp) بنى زكريا محمَّد قراءة جديدة، ووضع العبارة على سياق مختلف: (ووكلهم – أي البيباه – فرسوا للدوم). وممَّا يلحظ عبارة (وكلهم) أشارت إلى القنوات، وهذه القنوات وردت بصيغة التَّذكير من (بيب). وقد كان الملك يعتني بها كلَّ الاعتناء فرست، أي رسخت باستمرار. ولا ريب فيه أنَّ القنوات بافتقار إلى حفظ، ومعالجة في كلِّ وقت، وقد توكَّل الملك، وعماله بهذه الوظيفة بشكل ممتاز. وذكر زكريا محمَّد أنَّ هذه القراءة إذا صحَّت فيجب أن تكون كلمة (بيبه) جمعًا، أي (بيباه)، والضَّمير في (وكلهم) يشير إلى الجمع، وكذلك الواو الَّتي وردت في (فرسوا)، فإنَّها واو الجماعة. ومن هنا ينتقل البحث إلى الجملة القاطعة (فلم يبلغ ملك مبلغه)، الَّتي أكّدها الباحثون منذ البداية أن نص النَّقش عربي، ولغته مثل لغة القرآن والشِّعر الجاهلي. وكما هو معلوم فإنَّ هذه الجملة لم يتساءلها أيُّ شخص، لأنَّها واضحة غير مبهمة كوضوح الشَّمس، غير أنَّ قراءة زكريا محمَّد للجمل الَّتي سبق ذكرها قد أتاحت مجالًا لتقديم قراءة أخرى للجملة الحاليَّة. وعليها فإنَّ لبَّ الموضوع في الجمل السَّابقة تناول عن المياه والسَّيل، والقنوات[٢]، فهل هذه الجملة في سياق صحيح كما يراه زكريا محمَّد؟ ولفحص صحَّة هذا السِّياق فلا بدَّ من البحث أن يعيد إلى نقاشه السَّابق حينما أشار إلى الأسديَّين ونزار. وقد عرض البحث رأي زكريا محمَّد أنَّ كلمة (وملوكهم) في النَّصّ قد تريد آبارهم، أو مصادر مياههم.[٣] وعلى هذا فإنَّ

[1]- Kropp, Manfred. Burden and Succession: a proposed Aramaicism in the inscription of Namāra, or the diadochs of the Arabs. Proceedings of the Seminar for Arabian Studies, (Oxford: Archaeopress, 2006) (36), p.105.

[٢]- انظر: زكريا محمَّد، نقوش عربيَّة قبل الإسلام، ص٤٧.

[٣]- انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج١٠، ص٤٩٣.

كلمة (ملوكهم) عند العرب قد تعني المياه والآبار، كما جاء في لسان العرب أنَّ (مَلْكٌ) بمثلَّثها، وكذلك (مَلَكٌ) بمعنى البئر تحفرها، وتنفرد بها. وبناء على هذا الأساس، فهناك احتمال كبير في فهم عبارة (فلم يبلغ ملك مبلغه) على سياق مياه وآبار، أي: (فلم يبلغ ماء مبلغه). وبعد شقوق القنوات، وصرف المياه الهاطلة إلى مرى الوادي، صار واديًا مندفعًا بقوَّة، لم يبلغ منبع الماء قوَّته وخطورته. ويلحظ أنَّ الضَّمير الغائب يعود على السَّيل؛ أي: على وادي الشَّام لا على الملك العربي امرئ القيس. وعلى هذا، تجلَّى الأمر أن ليس هناك ملك العرب كله في النَّصِّ كما أنه ليس هناك حيرة، ولا فرس وروم، ولا معارك، وفتوحات كبرى، وإنَّما هناك مملكة قبليَّة صغيرة على (الحد العربي) للولاية العربيَّة البيزنطيَّة[١]. ثم يأتي البحث إلى السَّطر الخامس الَّذي يتناول عن تاريخ وفاة امرئ القيس:

٥- عكدي هلك سنة ٢٢٣ يوم ٧ بكسلول بالسعد ذو ولده

ويكون اللُّغز الأكبر في هذا السَّطر هو كلمة (عكدي) الَّتي مرَّت من في السَّطر الثَّالث. ويرى زكريا محمَّد أنَّ الكلمة في الموضعين؛ أي: في السَّطر الثَّالث السَّابق، والسَّطر الخامس الحالي تعني أمرين مختلفين، فمن المحتمل كلمة (عكدي) في السَّطر الثَّالث هي اسم لقبيلة، وأمَّا (عكدي) في هذا السَّطر فلا يمكن أن يكون اسمًا لقبيلة. وقد افترض سعد الدين أبو الحب أنَّ الكلمة قد تكون اسمًا لشخص، وقرأها مع الكلمة الَّتي تليها: (عكدي هلك) على أنَّها (عكدي توفي). وكذلك يرى سبب ذكر اسم (عكدي) بدون اسم أبيه هو أنَّ من المحتمل (عكدي) من أتباع امرئ القيس، ولكنَّه عبد مثل عنترة بن شداد من أشهر أبطال العرب، أو أنَّه كبير جنود العرب للجيش الرُّوماني[٢]. وبالتَّالي انطلاقًا من هذا الأساس، أعاد قراءته لنقش النَّمارة. فالنَّقش إذن، ليس نقش امرئ القيس، بل هو نقش لشخص آخر باسم (عكدي)، وذلك مع أنَّ سعد الدِّين بدأ نقشه بالقسم باسم

[١]- انظر: زكريا محمَّد، المرجع نفسه، ص٤٧.

[2]- Saad D. Abulhab, p.100.

امرئ القيس، وروحه قبل عرض عن معاركه وغزواته. ولذلك، يبدو أنَّ افتراض سعد الدِّين أبي الحب هذا مستحيلًا. وأمَّا بيلامي (Bellamy) الَّذي طرح قاعدة أنَّ هذا النَّقش يمثل لغة عربيَّة كلاسيكيَّة، وأنَّه لا يجوز الخروج عن هذه القاعدة، فقد حاد عن القاعدة حين جاء باقتراحه أنَّ كلمة (عكدي) اختصارًا لـــــ(عن قضى) بإدغام النُّون إلى القاف، ومعناها (بعد ذلك)[١]. ولكن، ردَّ زكريا محمَّد هذا الاقتراح لأنَّه مخترَع، وليس له أيُّ سند في القواميس[٢].

ومن ناحية أخرى، فقد سلك زكريا محمَّد على مسلك مختلف حين اقترح أنَّ كلمة (عكدي) لها علاقة بكلمة (معكود) كما وردت في لسان العرب: «وعَكْدُكَ هذا الأمر. وحَبابُك وشَبابُك ومَجْهُودُك ومَعْكُودُك أن تفعل كذا معناه كله: غايتك وآخر أمرك أي قصاراك؛ أنشد ابن الأعرابي:

سَنُصَلِّي بِهَا الْقَوْمَ الَّذينَ اصْطَلَوْا بِهَا، وَإِلَّا فَمَعْكُودٌ لَنَا أُمُّ جُنْدُبِ»[٣].

وكما هو معلوم، إنَّ جملة (معكود لنا) هنا تعني قصارى أمرنا، وآخره كما فسَّره ابن الأعرابي، وهي متوافقة بشكل ما مع موضوع السَّطر الخامس في نقش النَّمارة. ومن ثمَّ، فمن المحتمل أن تكون القراءة: (وآخر أمره هلك). وبجانب ذلك، هناك تفسير رائع لابن فارس عن (فمعكود لنا) كما ورد في البيت:

سَيَصْلَى بِهِ القَوْمُ الَّذينَ عُنُوا بِهَا وَإِلَّا فَمَعْكُودٌ لَنَا أُمُّ جُنْدُبِ

ومما يلحظ، فقد فسَّر ابن فارس أنَّ (معكود لنا) بمعنى ممكن لنا، مُعَد، مُجْمَع عليه[٤]. لذا، صارت الجملة (معكود لنا)، قد يكون بمعنى (مُعَدّ لنا)، أو (محتم علينا)، وهما المعنيَّان المناسبان لسياق الموت والقدر. ومن هنا، عبارة (عكدي هلك) في النَّقش قد تكون بمعنى (حتم الهلاك)، أو (حل الهلاك)، أو (قدر

[١]- انظر: زكريا محمَّد، نقوش عربيَّة قبل الإسلام، ص٤٩، Bellamy, J. p.39.

[٢]- انظر: زكريا محمَّد، المرجع نفسه، ص٤٩.

[٣]- انظر: ابن منظور، لسان العرب، ص٣٠٠، ج٣.

[٤]- انظر: ابن فارس، مقاييس اللُّغة، ص١٠٥، ج٤.

الهلاك)، أم حُمّ الهلاك)؛ أي: كلمة (هلاك) الَّتي تدلُّ على المصدر، ولا تدلُّ على الفعل[١]. وبعد ذكر عام ويوم وفاة امرئ القيس، اختتم النَّقش بجملة (بالسَّعد ذو ولده) اعتمادًا على ما قرأه دوسو (Dussaud)[٢]. وأمَّا بيلامي (Bellamy) فقد جاء باقتراح مختلف إذ قرأ الجملة بـ(يا لسعد ذو والوْه)، حيث إنَّه تأثَّر تأثُّرا شديدًا بافتراض أنَّ نقش النَّمارة هو مرثية للملك العربي امرئ القيس، وكان له أتباع من النَّابهين الشُّرفاء[٣]. والجدير بالذِّكر، يرى سعد الدين أبو الحب أنَّ الجملة قرئت بـ(يا لسعد) كما اقترحه بيلامي (Bellamy)، غير أنَّه لم يقرأ (ذو والوْه)، وإنَّما أقرَّ بقراءة دوسو (Dussaud) الأصليَّة (ذو ولده)[٤]. وعلى هذا، يُلحظ أنَّ الجملة الأخيرة قرئت على ثلاثة أوجه: (بالسعد ذو ولدَهُ)، و(يا لسعد ذو والوْه)، و(يا لسعد ذو ولده)، وفي كلِّ القراءات إمَّا أن تتعلَّق بأقارب الملك، أم بمن والاه، فقد كان الأمر محسومًا نهائيًا أن يتعلَّق بالسَّعادة. ومن ناحية أخرى، فقد أشار زكريا محمَّد أنَّ قرأتيَّ (بالسعد)، أو (يا لسعد) لا علاقة لهما بالفرح والسَّعادة؛ لأنَّ الموت ليس موقفًا سعيدًا، وإنَّما هو موقف حزين على الرَّاحل الكبير[٥]. وأيَّد ذلك بما ورد في كلام العرب أنَّ جذور كلمة (سعد) يفيد معنى الفرح، ومعنى التَّعزية أيضًا. وأما (سعد) الَّتي تعني التَّعزية فقد جاء في الحديث النَّبوي أنَّ رسول الله ﷺ، أخذ على النِّساء حين بايعهنَّ أن لا ينُحْن، فقلن يا رسول الله إنَّ نساء أَسْعَدْنَنَا في الجاهلية أَفَنُسْعِدُهُنّ فقال رسول الله ﷺ: «لا إسعاد في الإسلام»[٦]. والإسعاد هو نياحة المرأة إذا أصيبت بمصيبة، وكانت النِّساء في الجاهلية إذا أصيبت إحداهنَّ بمصيبة فيمن يعزُّ عليها، بكته حولًا، وأسعدتها

[١]- انظر: زكريا محمَّد، نقوش عربيَّة قبل الإسلام، ص٤٩.

[2]- Saad D. Abulhab, p.109.

[3]- Bellamy, p.46.

[4]- Saad D. Abulhab. P.110.

[٥]- انظر: زكريا محمَّد، المرجع نفسه، ص٥٠.

[٦]- صحّحه الألباني، انظر: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، المجتبى من السنن، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ط٢، ١٩٨٦م)، ص١٦، ج٤؛ ابن قيم الجوزية، إعلام المُوَقِّعِين عن رب العالمين، تحقيق: عصام الدِّين الصبابطي، (القاهرة: دار الحديث، د.ط.، ٢٠٠٤م)، ص٥٣٥، ج٤.

جاراتها، وذوات قراباتها، فإذا أصيبت صواحباتها بعد ذلك بمصيبة أسعدتهنَّ بعد ذلك[١]. وعلى هذا المنوال، كانت المرأة تُسْعِدُ صاحبتها بالنَّوح على ميِّتها، وتُسَاعِدُها في مصيبتها. وعلى الرَّغم من ذلك، يرى زكريا محمَّد أنَّ الإسعاد لم يكن محدودًا على نياحات النِّساء، وتعزيتهنَّ لصاحباتهنَّ في عهد نقش النَّمارة، وإنَّما كان اسمًا عامًّا للتَّعزية، ثمَّ جاء بعد ذلك خصوصًا للتَّعزية النَّسويَّة ونياحاتها[٢]. وهكذا، يُفْهَمُ السَّطر الأخير حيثما يراه زكريا محمَّد: ثمَّ حتَّم الهلاك سنة ٣٢٨ في السَّابع من كسلول، والإسعاد لولده، أو الإسعاد لمن والاه إذا كانت القراءة تبني على افتراض بيلامي (Bellamy).

[١]- انظر: الأزهري، تهذيب اللُّغة، ص٤٣، ج٢.

[٢]- انظر: زكريا محمَّد، نقوش عربيَّة قبل الإسلام، ص٥٠.

الخلاصة

وانطلاقًا من مقارنة البحث بين قراءة زكريا محمَّد الجديدة لنقش النَّمارة، وقراءات المستشرقين، والعلماء المسلمين، يمكن أن يخلص البحث إلى ما يأتي:

كاد المستشرقون يعتمدون على قراءاة دوسو (Dussaud) لنقش النَّمارة بسبعين سنة، وعلى الرَّغم من وجود بعض المحاولات في تقويم قراءة دوسو (Dussaud) من قبل الباحثين المستشرقين، لم ينجحوا في إتيان أيِّ نتيجة مختلفة، لأنَّهم لم يزالوا يعتمدون على قراءة دوسو(Dussaud) .

وبعد أن قدَّم الباحثون المستشرقون، والعلماء المسلمين الجدد قراءاتهم لنقش النَّمارة، ومن أبرزهم: جيمس إي بيلامي (James A. Bellamy)، ومنفريد كروب (Manfred Kropp)، عرفان شهيد، وسعد الدين أبو الحب، وزكريا محمَّد، صار تمسُّك الباحثين بقراءة دوسو(Dussaud) كاد أن يُفقد. وتعدُّ قراءة زكريا محمَّد لنقش النَّمارة أحدث القراءات، ولذلك انتفع كثيرًا من قراءات الباحثين السَّابقين، وبخصوص قراءة جيمس إي بيلامي (James A. Bellamy).

ذهب معظم الباحثين من المستشرقين، والعلماء المسلمين إلى أنَّ شخصية امرئ القيس في نقش النَّمارة هو ملك العرب كله، ملك الحيرة الَّذي قد عمل للفرس والرُّوم معًا. ومع ذلك، أعاد زكريا محمَّد في قراءة (ملك العرب كله) إلى (ملك الغرب كله) بناء على اقتراح ممتاز من مانفريد كروب (Manfred Kropp)، غير أنَّ مانفريد كروب (Manfred Kropp) لم يثق برأيه فلم يأت بهذا الاقتراح في ترجمته.

واستدل زكريا محمَّد بقراءاته (ملك الغرب كله) بقضيَّة الفرق بين الأبجدية النَّبطيَّة، والأبجديَّة العربيَّة. فالأبجدية النَّبطيَّة تشتمل على ٢٢ صوتًا، بينما الأبجدية العربيَّة تشتمل على ٢٨ صوتًا، وهذا يعني أنَّ هناك ستَّة أصوات عربيَّة لا تتمثَّل في الكتابة النَّبطيَّة، وعند كتابة نصٍّ عربي بالأبجديَّة النَّبطيَّة، تتمثل بعض

الأصوات النَّبطيَّة مهمَّة صوتين عربيتيين. وعلى هذا، يمكن قراءة حرف العين النَّبطي صوت العين، والغين العربيَّتين معًا.

وفوق ذلك، انطلاقًا من قراءة أهمِّ الجملة في السَّطر الأوَّل، ونص النَّقش كلُّه (ملك الغرب كله)، توجِّه حقيقة شخصيَّة امرئ القيس بوصفه ملك الحيرة، وبطل مشاريع حربيَّة إلى بطل مشاريع مدنيَّة.

وعلى هذا، تجلَّى الأمر أنَّه ليس هناك ملك العرب كله في النَّصِّ، كما أنَّه ليس هناك حيرة ولا فرس وروم، ولا معارك، وفتوحات كبرى، وإنَّما هناك مملكة قبليَّة صغيرة على (الحدِّ العربي) للولاية العربيَّة البيزنطيَّة.

والمشاريع المدنيَّة المذكورة في النَّقش، هي مشاريع مائيَّة في منطقة النَّمارة، وهي مشاريع ضخمة بمقاييس ذلك الزَّمان، بل وبمقاييس هذا الزَّمان كذلك. وهذه المشاريع الكبيرة هي الَّتي ترد في جملة (لم يبلغ ماء مبلغه). فمن خلال هذه المشاريع تكفي لتخليد ذكرى هذا الملك العربي، ودون استغناء إلى أن يكون ملكًا أسطوريًّا للحيرة، أو غزوات حربيَّة عظيمة.

لائحة المصادر والمراجع

الكتب

١. ابن سيدة، أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسي، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م.

٢. ابن علّوش، أبو عبد الله عبد السَّلام بن محمَّد بن عمر، الَّذيل على النِّهاية في غريب الحديث والأثر، ط١، بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٧م.

٣. ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزوييني الرازي، معجم مقاييس اللُّغة، تحقيق: عبد السَّلام محمَّد هارون، ط١، دمشق: دار الفكر، ١٩٧٩م.

٤. ابن قيم الجوزية، إعلام المُوَقِّعِين عن رب العالمين، تحقيق: عصام الدِّين الصبابطي، القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٤م.

٥. ابن هشام الكلبي، أبو المنذر محمَّد بن السَّائب، نسب معد واليمن الكبير، تحقيق: ناجي حسن، ط١، بيروت: مكتبة النهضة العربيَّة، ١٩٨٨م.

٦. ابن منظور، محمَّد بن مكرم بن علي، لسان العرب، ط٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ.

٧. الأندلسي، أبو عمر يوسف بن عبد الله ابن محمَّد بن عبد البر النمري، التمهيد لما في المؤطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: أسامة بن إبراهيم، ط١، القاهرة: الفاروق الحديثة، ١٩٩٩م.

٨. البغدادي، صفي الدِّين عبد المؤمن بن عبد الحق ابن شمائل القطيعي، مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، ط١، بيروت: دار الجيل، ١٤١٢هـ.

٩. البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، أنساب الأشراف، تحقيق: محمَّد محمَّد تامر، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١١م.

١٠. الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي، معجم البلدان، ط٢، بيروت: دار صادر، ١٩٩٥م.

١١. الحموي، ياقوت، الخَزَل والدال بين الدُّور والدَّارات والدِّيَرة، تحقيق: يحيى زكريا عبَّارة ومحمَّد أديب جُمران، دمشق: وزارة الثَّقافة، ١٩٩٨م.

١٢. الذَّهبي، شمس الدين محمَّد بن أحمد بن عثمان، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السَّلام التدمري، ط٢، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٣م.

١٣. الَّذييب، سليمان عبد الرَّحمن، نقوش الحجر النَّبطيَّة، الرِّياض: مكتبة الملك فهد الوطنيَّة، ١٩٩٨م.

١٤. الزبيدي، أبو الفيض محمَّد بن محمَّد بن عبد الرزَّاق الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، جماعة من المختصين، الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، ٢٠٠١م.

١٥. السَّمعاني، أبو سعد عبد الكريم بن محمَّد بن منصور التَّميمي المروزي، الأنيساب، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره، ط١، حيدر أباد الدكن: مطبعة دار المعارف العثمانية، ١٩٥٢م.

١٦. علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط٢، بغداد: جامعة بغداد، ١٩٩٣م.

١٧. الغانمي، سعيد، ينابيع اللُّغة الأوَّلى: مقدمة إلى الأدب العربي منذ أقدم عصوره حتَّى حقبة الحيرة التَّأسيسية، ط١، أبو ظبي: كلمة للترجمة، ٢٠٠٩م.

١٨. الفارابي، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، الصِّحاح تاج اللُّغة وصحاح العربيَّة، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط٤، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧م.

١٩. الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمَّد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط٨، بيروت: مؤسَّسة الرِّسالة، ٢٠٠٥م.

٢٠. كانتينو، جون، اللغة النَّبطيَّة، ترجمة: مهدي الزعبي، ط١، عمّان: وزارة الثَّقافة، ٢٠١٥م.

٢١. محمَّد، زكريا، نقوش عربيَّة قبل الإسلام، ط١، عمان: الأهلية، ٢٠١٥م.

٢٢. منيع، أبو عبد الله محمَّد بن سعد، الطَّبقات الكبرى، تحقيق: محمَّد عبد القادر عطا، ط١، بيروت: دار الكتب العلميَّة، ١٩٩٠م.

٢٣. النِّسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، المجتبى من السُّنن، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط٢، حلب: مكتب المطبوعات الإسلاميَّة، ١٩٨٦م.

٢٤. الهروي، أبو منصور محمَّد بن أحمد بن الأزهري، تهذيب اللُّغة، تحقيق: محمَّد عوض مرعب، ط١، بيروت: دار إحياء التُّراث العربي، ٢٠٠١م.

٢٥. الهروي، علي بن سلطان محمَّد قاري، مرقاة المفاتيح: شرح مشكاة المصابيح، ط١، بيروت: دار الكتب العلميّضة، ٢٠٠١م.

٢٦. الواقدي، أبو عبد الله محمَّد بن عمر بن واقد السهمي الأسلمي، المغازي، تحقيق: مارسدن جونس. ط٣. بيروت: دار الأعلمي. (١٩٨٩م).

المصادر الأجنبية

1. AÏ-ÙabarÊ, AbË JaÑfar MuÍammad b. JarÊr, The History of al-Ùabari: Volume V: The SÉsÉnids, the Byzantines, the Lakmids, and Yemen, Translated by: Bosworth, C.E. New York: State University of New York Press, 1999.

2. Bellamy, James A, A New Reading of the NamÉrah Inscription, Journal of the American Oriental Society, 105(1), January-March 1985.

3. Bowersock, G. W, Limes Arabicus, Massachusetts: Harvard Studies in Classical Philolgy, 80, 1976.

4. Kropp, Manfred, Burden and Succession: A proposed Aramaicism in the Inscription of NamÉra, or the Diadochs of the Arabs, Proceedings of the Seminar Arabian Studies, 36, 2006.

6. Macdonald, M. C. A, Residences, Castles, Settlements Transformation Processes

from Late Antiquity to Early Islam in Bilad al-Sham, Edited by: Bartl, Karin, Moaz, Abd Al-Razzaq, Rahden/Westf.: Verlag Marie Leidorf GmbH, 2008.

7. Saad D. Abulhab, Inscriptional Evidence of Pre-Islamic Classical Arabic: Selected Readings in Nabataean, Musnad and Akkadian Inscriptions, 1st ed., New York: Blautopf Publishing, 2013.

8. Shahid, Irfan, The Iranian Factor in Byzantium during the Reign of Heraclius, Dumbarton Oak Papers, 26, 1972.

9. Shahid, Irfan, Byzantium and the Arabs in the Fourth Century, Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1985.

المواقع الإلكترونية

١. شبكة .Arabetics الاسترجاع ١١ مارس ٢٠٢٠م من

http://arabetics.com/public/html

٢. شبكة المعاني. معنى كلمة «غرب». الاسترجاع ١٣ مارس ٢٠٢٠م من

https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D9%8BA%D9%8B%1D9%8A8

٣. شبكة المعاني. معنى كلمة «أطم». الاسترجاع ١٠ يوليو ٢٠٢٠م من

https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D9%8A%3D9%8B%7D85%9/

٤. شبكة الجزيرة. ضرية...وآل غنام والتَّاريخ العريق. الاسترجاع ١٤ يوليو ٢٠٢٠م من

http://www.al-jazirah.com/200120010509//ct8.htm.

٥. شبكة الوكالة العربيَّة السُّورية للأنباء. أكثر من نصف سكانها من المغتربين..نجران إحدى أقدم القرى بمنطقة اللجاة. الاسترجاع ١٦ يوليو ٢٠٢٠م من

https://www.sana.sy/?p=37693.

موقف المستشرقين الألمان من الحركة الصوفيّة في الإسلام

(آدم متزت ١٩١٧ م نموذجاً)

د. عادل سالم عطية جاد الله[*]

الملخّص

لقد اهتمَّت مدارس المستشرقين على تنوُّعها الفكري، والفلسفي بدراسة التَّصوُّف الإسلامي، وكان من بينها المدرسة الألمانيَّة الَّتي اهتمَّت منذ نشأتها بالتَّحليل الفيلولوجي للتَّصوُّف، ومصطلحاته ومضامينه، ولهذا امتدح بعض الباحثين هذه المدرسة؛ لأنَّها أغنت دراسة التَّصوُّف، وألقت الضَّوء على كثير من جوانبه. وقد قامت محاولة المستشرق الألماني آدم متز على البحث في ردِّ التَّصوُّف الإسلامي إلى مصادر أجنبيَّة، وبخاصَّة المسيحيَّة والغنوسيَّة. ويتَّضح هذا بالتَّأمُّل في الآراء، والتَّصوُّرات الَّتي طرحها آدم متز في سياق تناوله للحركة الصُّوفيَّة في الإسلام في كتابه «عصر نهضة الإسلام» يلحظ تشرُّب المؤلِّف الأوروبي للفرضيَّة الزَّاعمة بأنَّ «**التَّصوُّف الإسلامي نبتٌ أجنبي**»، لهذا لم يتوانَ في ردِّ التَّصوُّف الإسلامي -نشأة وتطورًا- إلى مصادر أجنبيَّة وبيئات روحيَّة سابقة؛ ومن أهمها التأثُّر بالمسيحيَّة تأثُّرًا كبيرًا. أمَّا مسألة الولاية في مذهب الصُّوفيَّة فإنَّها مذهب نصراني غنوسطي.

[*]- أستاذ الفلسفة الإسلاميَّة المساعد، كليَّة دار العلوم، جامعة فيوم.

ومن الواضح أن آدم متز لم يختلف كثيرًا عن نتائج بعض الدِّراسات والبحوث الاستشراقيَّة التي أرجعت التَّصوُّف الإسلامي -في جملته- إبَّان النَّشأة، ومراحل النُّضج إلى مصادر أجنبيَّة؛ كالأفلاطونيَّة المحدثة، والثَّقافة الفارسَّية، والهنديَّة، والأصول المسيحيَّة...إلخ. ولم يكن هذا المستشرق بعيدًا في نتائجه عن الاتِّجاه العام الَّذي هيمن على بعض الدِّراسات الاستشراقيَّة اتِّجاه العلوم العربيَّة والإسلاميَّة؛ وهو اتِّجاه أنكر أصالة الحضارة الإسلاميَّة، وتجربتها الرُّوحيَّة. ونظرًا لخطورة هذه الرُّؤى، والأحكام الَّتي ذكرها المستشرق آدم متز حول طبيعة التَّصوُّف الإسلامي، ومصادره، كانت الحاجة إلى دراستها، وتحليلها وفق منهج وصفي تحليلي نقدي.

الكلمات المفتاحيَّة: التَّصوُّف، آدم متز، التَّصوُّف، المدرسة الألمانيَّة، المسيحيَّة، التَّصوُّف الإسلامي، المعتزلة.

مقدِّمة

خضع التَّصوُّف الإسلامي لدراسات علميَّة، وتقييمات متنوِّعة قامت بها مدارس المستشرقين المتعدِّدة، ومن بينها المدرسة الألمانيَّة الَّتي اهتمَّت منذ نشأتها بالتَّحليل الفيلولوجي للتَّصوُّف، ومصطلحاته، ومضامينه.

لذا امتدح الدُّكتور علي سامي النشار (ت ١٩٨٠م) هذه المدرسة؛ لأنَّها أغنت دراسة التَّصوُّف، وألقت الضَّوء على كثير من جوانبه، يدل على ذلك ما نلحظه من جهود الألماني ثيودور نولدكه (ت ١٩٣٠م) في التَّحليل الفيلولوجي للتصوُّف، حين أثبت أنَّ كلمة التَّصوُّف مأخوذة من الصُّوف[١].

ولم يتابع المستشرق الألماني آدم متز (ت ١٩١٧م) تفسير الموقف الصُّوفي من جهة تحليل مصطلحاته، وتعبيراته فيلولوجيا، وإنَّما كانت غايته المتواضعة -من خلال استنطاق نصوصه وآرائه- ردُّ التَّصوُّف الإسلامي إلى مصادر أجنبيَّة، وبخاصَّة المسيحيَّة، والغنوسطيَّة.

[١]- انظر: د. علي سامي النَّشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة: دار المعارف، ط٩، د.ت، ٣/ ٢٣. نيكلسون، الصُّوفيَّة في الإسلام، ترجمة: نور الدِّين شريبة، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، ٢٠١٢م، ص١١.

فالمتأمِّل بدقَّة في الآراء، والتَّصوُّرات الَّتي طرحها آدم متز في سياق تناوله للحركة الصُّوفيَّة في الإسلام في كتابه «عصر نهضة الإسلام»، والمترجم من قبل الدُّكتور محمد عبد الهادي أبي ريدة (ت ١٩٩١م) بعنوان «**الحضارة الإسلاميَّة في القرن الرَّابع الهجري**» يلحظ تشرُّب المؤلِّف الأوروبي للفرضيَّة الزَّاعمة بأنّ «**التَّصوُّف الإسلامي نبتٌ أجنبي**»، بل تجاوز عن -قصد تام- هذه الفرضيَّة للاعتقاد الجازم والنِّهائي بأنَّ نفوذ التيَّارات الفكريَّة المسيحيَّة إلى الدِّين الإسلامي كان سببًا رئيسًا في تغيير الإسلام -في أثناء القرنين الثَّالث والرَّابع- تغييرًا كبيرًا[١].

ثمّ إنَّه لم يتوان لحظة في ردِّ التَّصوُّف الإسلامي -نشأة وتطوُّرًا- إلى مصادر أجنبيَّة، وبيئات روحيَّة سابقة؛ فقد ذكر أنَّ مصنَّفات الحارث بن أسد المحاسبي (ت ٢٤٣هـ) تدلُّ على تأثُّره بالمسيحيَّة تأثّرًا كبيرًا[٢]. وفي الوقت نفسه كانت المذاهب المسيحيَّة هي الأصل الَّذي انبثقت منه جميع الآراء الأخرى الَّتي جاء بها زنادقة ذلك العصر[٣]. أمَّا مسألة الولاية في مذهب الصُّوفيَّة، فإنهّا مذهب نصراني غنوسطي[٤].

كما أنَّ مذهب الملامتيَّة الَّذي انتشر بنيسابور ليس بجديد، فقد وصف الفيلسوف اليوناني أفلاطون في جمهوريَّته حال العادل الحقِّ الَّذي يُظن به أنَّه ليس عادلًا[٥].

وفي رأينا لم يختلف آدم متز كثيرًا عن نتائج بعض الدِّراسات، والبحوث الاستشراقيَّة الَّتي أرجعت التَّصوُّف الإسلامي -في جملته- إبان النَّشأة، ومراحل النُّضج إلى مصادر أجنبيَّة؛ كالأفلاطونيَّة المحدثة، والثَّقافة الفارسيَّة، والهنديَّة،

[١]- انظر: آدم متز، الحضارة الإسلاميَّة في القرن الرَّابع الهجري، نقله إلى العربيَّة: د. محمَّد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة: الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، ٢٠١٣م، ٢/ ١١.

[٢]- انظر: السَّابق، ٢/ ١٢. وقارن: ٢/ ٣٥.

[٣]- انظر: السَّابق، ٢/ ٥١.

[٤]- انظر: السَّابق، ٢/ ٣٤-٣٥.

[٥]- انظر: السَّابق، ٢/ ١٧.

والأصول المسيحيَّة... إلخ[١]. وهذا كلُّه ينمُّ عن تأثُّر هؤلاء المستشرقين بنزعاتهم الدِّينيَّة، وهي أحكام عامَّة تجافي منطق البحث العلمي؛ لكونها تتجاهل الظُّروف العقليَّة، والاجتماعيَّة، والدِّينيَّة الَّتي نشأت فيها ظاهرة التَّصوُّف.

ويبدو جليًّا أنَّ هذه النَّظرة الأحاديَّة الذَّاتيَّة في دراسة التَّجربة الصُّوفيَّة، وتحوّلاتها كانت متَّسقة مع الاتِّجاه العام الَّذي هيمن على بعض الدِّراسات، والمؤلَّفات الاستشراقيَّة اتِّجاه العلوم العربيَّة، والإسلاميَّة حتَّى ''أصبح تتبُّع سلسلة المؤثِّرات منهجًا، وتقليدًا لدى المستشرقين»[٢].

وهو اتِّجاه أنكر أصالة الحضارة الإسلاميَّة، وتجربتها الرُّوحيَّة، وأفصح في خطاباته، واستنطاقاته عن ادِّعاءات ترمي إلى التَّقليل من شأن العقليَّة السَّاميَة، ووسمها بالتَّقليد، والافتقار إلى التَّركيب، والخلو من ملكات الإبداع[٣].

ونظرًا لخطورة هذه الرُّؤى، والأحكام الَّتي ذكرها المستشرق آدم متز حول طبيعة التَّصوُّف الإسلامي، ومصادره، وافتقارها إلى المنهجيَّة السَّليمة، وضعف الأدلَّة المؤيِّدة لها، فقد شرعتُ في تحليلها وفق منهج وصفي تحليلي نقدي؛ بغية رفض التَّبعيَّة الحضاريَّة وانحساراتها، وعرفانًا للحضارة الإسلاميَّة عامَّة بقدرها، وفلسفتها، وللتَّصوُّف خاصَّة بهويِّته واستقلاليَّته[٤]، وكذلك للتَّنويه على طبيعة الرُّؤية الاستشراقيَّة، ومكوِّناتها الخاصَّة في خدمة الفكر الأوروبي، وتأكيد المركزية

[١]- يمكن متابعة مناقشة تفاصيل ذلك في ما يلي: د. أبو العلا عفيفي، التَّصوُّف الثَّورة الرُّوحيَّة في الإسلام، القاهرة: الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، ٢٠١٣م، ص٥٩ وما بعدها. د. عبد القادر محمود، الفلسفة الصُّوفيَّة في الإسلام، القاهرة: دار الفكر العربي، ط١، ١٩٦٧م، ص٢-٧٦. د. أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التَّصوُّف الإسلامي، القاهرة: دار الثَّقافة، ط٣، ١٩٧٩م، ص١٤٥، ١٨٧. د. محمد عبد الله الشَّرقاوي، الاتِّجاهات الحديثة في دراسة التَّصوُّف الإسلامي، القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت، ص٣١ وما بعدها.

[٢]- محمد إقبال، تطوُّر الفكر الفلسفي في إيران، ترجمة: د. حسن الشَّافعي، د. محمد السَّعيد، القاهرة: الدَّار الفنية، ط١، ١٩٨٩م، ص٨١.

[٣]- وهذا المعنى ذاته هو ما أشار إليه د. محمد عبد الله الشَّرقاوي بقوله: «إنَّ التَّيَّار العام في الغرب في القرن التَّاسع عشر- كان يسعى لرمي الإسلام كلِّه بالتَّبعيَّة والافتقار إلى الأصالة، ومن ثمَّ جاء بحثهم عن أصول أجنبيَّة للحياة الرُّوحيَّة في الإسلام متَّسقًا مع ذلك الجوِّ النَّفسي، والفكري المسيطر». [الاتِّجاهات الحديثة في دراسة التَّصوُّف الإسلامي، ص٢٦].

[٤]- يقول المستشرق نيكلسون: «التَّصوُّف الإسلامي لا بدّ أن يبحث متّصلاً بالنمو الداخلي والخارجي للإسلام». [الصُّوفيَّة في الإسلام، ص١٠]. وبهذا لا حاجة للقول بأنَّ أصل التَّصوُّف في الإسلام يرجع إلى العامل الخارجي.

الأوروبيَّة من خلال الادِّعاءات المتتالية بتأثير الفكر الأجنبي، وتوجُّهاته المختلفة في الفكر الفلسفي الإسلامي، وبخاصَّة في الموروث الصُّوفي.

ولكن قبل هذا الطَّرح أميل إلى مناقشة عدد من الآراء التي ذكرها آدم متز، وهي جِدُّ قيِّمة، وهي آراء لها قيمتها في الدَّرس الصُّوفي المعاصر، ومنها:

١. الصُّوفيَّة فرقة من الفرق

يذكر آدم متز في كتابه «الحضارة الإسلاميَّة في القرن الرَّابع الهجري»[١] عن الصُّوفيَّة أنَّهم «اعتبروا فرقة إلى جانب الفرق الأخرى الكبيرة»[٢]. وقد استند في هذا الرَّأي إلى مقالة المطهر المقدسيت: ٣٥٥هـ[٣]. وهذا الرَّأي له وجاهته لدى الشَّيخ مصطفى عبد الرَّازق (ت ١٩٤٧م). إذ يرى أنَّ كثيرًا من المؤلِّفين[٤] لم يُعن بتمييز مذهب الصُّوفيَّة بوصفه مذهب فرقة مستقلَّة[٥].

وفي رأينا أنَّ أوَّل من اهتم بإدراج الصُّوفيَّة كفرقة هو المطهر المقدَّسي، ثمَّ جعل ابن النَّديم[٦] (ت ٣٨٤هـ) المقالة الخامسة من كتابه «الفهرست» تدور حول الكلام، والمتكلِّمين، وفي الفنِّ الخامس تكلَّم على أخبار السيَّاح، والزهَّاد، والعباد، والمتصوِّفة المتكلِّمين على الخطرات، والوساوس.

ثمَّ جاء أبو حامد الغزالي[٧] (ت ٥٠٥هـ) في كتابه «المنقذ من الضَّلال» فجعل

[١]- امتدح الدُّكتور رضوان السَّيد هذا الكتاب من حيث سلاسته ودقَّته بحيث يضاهي كتاب «الأفكار السَّائدة في الإسلام» للمستشرق ألفرد فون كريمر. [انظر: المستشرقون الألمان: النُّشوء والتَّأثير والمصائر، بيروت: دار المدار الإسلامي، ط٢، ٢٠١٦م، ص٢٨].

[٢]- الحضارة الإسلاميَّة، ١/ ٣٧٢.

[٣]- انظر: البدء والتَّاريخ، ١ /١٦.

[٤]- مثل: الشهرستاني والشَّعراني وغيرهما.

[٥]- الشَّيخ مصطفى عبد الرازق، بحث في الصُّوفيَّة والفرق الإسلاميَّة، ضمن كتاب «اعتقادات فرق المسلمين»، ص١٢.

[٦]- انظر: الفهرست، تحقيق: د. محمد عوني عبد الرءوف، ود. إيمان السَّعيد، القاهرة: الهيئة العامَّة لقصور الثقافة، ٢٠٠٦م، ١/ ١٨٣.

[٧]- انظر: المنقذ من الضَّلال، حققه وقدم له: د. جميل صليبا، د. كامل عياد، بيروت: دار الأندلس، ط٧، ١٩٦٧م، ص٦٩.

أصناف الطَّالبين للحقِّ أربع فرق، هي: المتكلِّمين، الفلاسفة، الباطنيَّة، الصُّوفيَّة.

لكنَّ الفخر الرَّازي (ت ٦٠٦هـ) هو أكثر دقَّة من السَّابقين في التَّعريف بالمذهب الصُّوفي في جملته، بوصفه مذهب فرقة من الفرق الإسلاميَّة الأصليَّة، ثمَّ حصر الفرق الفرعيَّة لهذه الفرقة الأصيلة[١]. الصوفيَّة فرقة؛ لكونها تعتدُّ بأنَّ الطَّريق إلى معرفة الله تعالى هو التَّصفية، والتجرُّد من العلائق البدنيَّة للوصول إلى مرتبة الكشف[٢].

٢. نمو مذهب الصُّوفيَة، وتكامله

في هذه المسألة، ركَّز آدم متز على أنَّ نموَّ مذهب الصُّوفيَّة، وتكامله كان كلَّه في المشرق، وخصوصًا بغداد، وذلك على يد السِّري السَّقطي، وأبي يزيد البسطامي، وأبي سعيد الخراز، وغيرهم[٣].

ثمّ بيَّن أنَّ مدرستيِّ بغداد، والبصرة مختلفتان في أمر التَّصوُّف؛ إذ كانت بغداد أكبر مركز للمتصوِّفين على حين كانت البصرة أكبر مركز للزُّهَّاد.

ولم يفته في هذا السِّياق أن يشير إلى نقطتين مهمَّتين، أولاهما: حرص الصُّوفيَّة الشَّديد على أنْ يضمُّوا إلى رجالهم: الحسن البصري؛ فهو «أوّل أستاذ أوضح سبيل مذهبهم»[٤]. وثانيتهما: الإشارة إلى أثر ذي النُّون المصري في مذهب الصُّوفيَّة، وما ترتَّب عليه من تأثُّر كثيرين من مشايخ الصُّوفيَّة في المشرق بالتَّصوُّف المصري[٥].

أوّلًا- المصدر المسيحي للتَّصوُّف الإسلامي

ذهب آدم متز إلى أنّ التَّصوُّف الإسلامي هو امتداد للحياة المسيحيَّة، وأنَّه متأثِّر

[١]- من الفرق الفرعيَّة الَّتي ذكرها: النُّورية، الحلوليَّة، أصحاب العبادات، أصحاب العادات، أصحاب الحقيقة. [انظر: كتاب اعتقادات فرق المسلمين، ص٧٢-٧٤].

[٢]- انظر: السَّابق، ص٧٢.

[٣]- الحضارة الإسلاميَّة، ٢/ ١٥ وما بعدها.

[٤]- السَّابق، ٢/ ١٨.

[٥]- انظر: الحضارة الإسلاميَّة، ٢/ ١٥.

بالحياة الرُّوحيَّة المسيحيَّة، وتفاصيلها[١]، واستدل على رأيه بعدد من الإشارات والمواضع، منها:

أ. صرَّح آدم متز بأنَّ الحكيم التِّرمذي، وهو من كبار شيوخ التَّصوُّف القدماء، كان يعتقد بأنَّ عيسى -عليه السَّلام- هو خاتم الأولياء[٢].

هذا الرَّأي لم تثبت صحَّته، ولم يذكر في مؤلَّفاته الَّتي وصلت إلى أيدينا؛ لأنَّ الحكيم التِّرمذي في حديثه عن خاتم الأولياء، لم يقم بتحديد، ولا تعيين لهذا الخاتم في شخص معيَّن، كما أنَّ خاتم الأولياء عنده ليس بنبيٍّ، بل **هو قريب المنزلة من منزلة النُّبوَّة**. وتدلُّ نصوصه على أنَّه لا يقصد به عيسى عليه السلام؛ لأنَّ عيسى -عند مجيئه آخر الزَّمان- لن تفارقه نبوَّته، وإنْ كانت منطوية في حكم نبوَّة محمَّد صلى الله عليه وآله[٣].

فهل يسلم آدم متز بولاية عيسى عليه السلام، وانضوائه تحت نبوَّة محمَّد صلى الله عليه وآله وشريعته؟

وفي ترجمة الدُّكتور أبي ريدة، وتعقيبه لم يتقيَّد بكلام المؤلِّف بنصِّه وحرفيَّته، وإنَّما بحسب الأصول العربيَّة؛ لأنَّ ما يذكره آدم متز من رأي الحكيم التِّرمذي في مكانة عيسى بالنِّسبة لمحمَّد عليه السلام **غير صحيح في الأصول**[٤].

أمَّا فيلسوف الصُّوفيَّة **ابن عربي** فقد أخذ عن الحكيم التِّرمذي فكرة الولاية الأساس، وهي أنَّ للولاية ختمًا كما أنَّ للنُّبوَّة ختمًا، ثمَّ أضفى على هذه الفكرة تفصيلات كثيرة، يتمركز جوهرها في تقسيمه للولاية إلى نوعين[٥]:

[١]- في حقيقة الأمر لم يكن آدم متز وحيد دهره في هذا الأمر، بل ادَّعى كثير من المستشرقين أنَّ التَّصوُّف الإسلامي متأثِّر بالرَّهبنة المسيحيَّة وأصولها، مثل: جولدزيهر، فون كريمر، هاملتون جب، وأوليري. [انظر: د. أبو العلا عفيفي، مقدِّمة كتاب في التَّصوُّف الإسلامي وتاريخه، نيكولسون، القاهرة: مطبعة التَّأليف والتَّرجمة، ١٩٤٧م، صفحة هـ وما بعدها].

[٢]- انظر: آدم متز، الحضارة الإسلاميَّة، ٢/ ١٣. وقارن: ٢/ ٣٥.

[٣]- انظر: د. عبد الحميد مدكور، نظرات في التَّصوُّف الإسلامي، القاهرة: دار الهاني، ٢٠٠١م، ص١٨٥. د. عبد الفتَّاح بركة، الحكيم التَّرمذي ونظريَّته في الولاية، القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠٠٤م، ص٥٩٤.

[٤]- انظر: الحضارة الإسلاميَّة، ٢/ ١٣، هامش ١.

[٥]- انظر: د. أبو العلا عفيفي، التَّصوُّف الثَّورة الرُّوحيَّة، ص٣١٣-٣١٨. د. عفيفي، الفلسفة الصُّوفيَّة عند محيي الدِّين بن عربي، ترجمة وتقديم: د. مصطفى لبيب عبد الغني، القاهرة: المركز القومي للتَّرجمة، ط٢، ٢٠١٦م، ص١٦٠-١٦٤.

الأولى: الولاية العامَّة، أو المطلقة، وهي الَّتي أطلق عليها التِّرمذي من قبل «ولاية الفضل»، وخاتمها هو عيسى عليه السلام، عندما ينزل من السَّماء، ويحكم بين النَّاس بشريعة محمَّد صلى الله عليه وآله[١]، ويحاول الرُّجوع بالإسلام إلى سابق سيرته.

الثَّانية: الولاية المحمَّديَّة، أو الخلافة المحمَّديَّة، وخاتمها هو ابن عربي نفسه.

فإذا استعمل ابن عربي «خاتم الأولياء» من غير تخصيص، أو تقييد فهو يقصد نفسه[٢].

ب. وفي موضع ثانٍ، ذكر المستشرق آدم متز أنَّ مصنَّفات الحارث بن أسد المحاسبي تدلُّ دلالة واضحة على أنَّه تأثَّر بالمسيحيَّة تأثّرًا كبيرًا[٣]، والدَّليل -كما يزعم- على ذلك، أنَّه ابتدأ أحد كتبه بمثل الباذر المذكور عن المسيح عليه السلام، وله كتاب -أيضًا- يمكن عدُّه صورة مُكبرة لخطبة الجبل[٤].

وهذا الرَّأي يحتاج إلى التَّقييد، ولا يقبل على إطلاقه، وعواهنه، وذلك لما يلي:

١. من المسلَّم به أنَّ المحاسبي كان ينقلُ عن السَّيِّد المسيح عليه السلام، ويروي أقوالًا منسوبة إليه[٥]، والدَّليل على ذلك هذا، مثل «الباذر الَّذي خرج ببذره، فملأ منه كفَّه فبذر، فوقع منه شيء على ظهر الطَّريق، فلم يلبث أن انحطَّ الطَّير عليه فخطفه، ووقع منه شيء على صفا -يعني حجرًا أملس- عليه تراب يسير، وندى قليل، فنبت حتَّى إذا وصلتْ عروقه إلى الصَّفا لم يجد مساغًا ينفذ فيه فيبس، ووقع منه شيء في أرضٍ طيِّبة فيها شوك نابت، فنبت البذر، فلَّما ارتفع خنقه الشَّوك، فأفسده، واختلط به، ووقع منه شيء على أرض طيِّبة، ليس على

[١]- الفتوحات المكيَّة، تحقيق وتقديم: د. عثمان يحيى، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، ١٩٨٥م، السَّفر الثَّاني، ص٣٥٧. وقارن: ص٣٦٣.

[٢]- فيقول ابن عربي: أنا ختم الولاية دون شك لورث الهاشمي مع المسيح.

[٣]- انظر: آدم متز، الحضارة الإسلاميَّة، ٢/ ٣٥.

[٤]- انظر: السَّابق، ٢/ ١٢.

[٥]- انظر: المحاسبي، كتاب النَّصائح ضمن كتاب الوصايا، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، بيروت: دار الكتب العلميَّة، ط١، ١٩٨٦م، ص٧٠.

ظهر طريق، ولا على صفا، ولا فيها شوك، فنبت، ونما وصلح»[١]. وهذا المثال ثابت وموجود في إنجيل لوقا الإصحاح الثَّامن ٥-١٥.

لكنَّ مثل هذه الأقوال قليل جدًّا، ولا يمكن أن تنهض دليلًا قاطعًا على **المبالغة** الَّتي ذكرها آدم متز في عدِّ الحارث المحاسبي **كثير التَّأثُّر بالمسيحيَّة**. فإنّ مجرَّد وجوه الشَّبه في بعض العبارات، والأقوال لا يكفي في تقرير تأثُّره بها.

بالإضافة إلى ذلك، لا توجد لدينا أدلَّة تاريخيَّة على اتِّصال المحاسبي، وتتلمذه على يد أشخاص ينتسبون إلى المسيحيَّة.

٢. بالنَّظر في كتاب الرِّعاية لحقوق الله نجد المحاسبي ينقل عن موسى عليه السلام[٢]، ولقمان الحكيم[٣]، وبعض الحكماء[٤]، ممَّا يدلُّ على تنوُّع الرَّوافد، والموارد الَّتي استقى منها مادَّته، وتراثه في الزُّهد، ومحاسبة النَّفس، وتحليل نوازعها تحليلًا دقيقًا، ويبرهن على خصوبة التَّجربة الصُّوفيَّة، والتَّنوُّع الثَّقافي، فليست هذه الأقوال المأثورة حكرًا على أحد، أو فئة بعينها.

وهذه النُّقول لا ينبغي أن تدفعنا إلى المبالغة في مسألة التَّأثير، والتأثُّر إلى حدِّ أن نهمل شخصيَّة المحاسبي، وعمله العقلي، والرُّوحي.

٣. إنَّ القارئ لتراث المحاسبي يقف على أنَّ المصدر، والمكوِّن الأساس لثقافته، وتصوُّفه هو المصدر الإسلامي، فلا نكاد نقرأ صفحة من مؤلَّفاته، ورسائله الَّتي وصلت إلينا، إلَّا ونعثر على آي من القرآن الكريم، أو حديث نبويٍّ شريف، أو إشارة إلى قول من أقوال المفسرين والصَّحابة، والتَّابعين، والزُّهَّاد، ممَّا يجزم بأصالة المحاسبي الإسلاميَّة، وهويَّته الثَّقافيَّة المؤسَّسة على التَّعاليم الدِّينيَّة شكلًا ومضمونًا.

[١]- المحاسبي، الرِّعاية لحقوق الله، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، بيروت: دار الكتب العلميَّة، ط٤، ص٣٠.

[٢]- انظر: السَّابق، ص٥٤. وقارن: المحاسبي، النَّصائح، ص٧١.

[٣]- انظر: الرِّعاية لحقوق الله، ص٤٧.

[٤]- انظر: السَّابق، ص٣٠، وأيضًا قارن: ص٤٧.

والدَّليل على ذلك -مثلًا- قوله: «فأمّا المحاسبة في مستقبل الأعمال فقد دلَّ عليها الكتاب، والسُّنَّة، وأجمع عليها علماء الأمّة»[١].

وهذا الملمح الإسلامي الَّذي أفترضه، تؤكِّده رؤية المستشرقة **آنا ماري شيمل** في قولها: «ربَّما كان قد ارتوى من تعاليم أبي الحسن البصري... وقد أكسبته طرق المعتزلة في الكلام قدرة عظيمة في البيان، والبلاغة كان لها الفضل في تطوُّر اللُّغة الفنيَّة في التَّصوُّف»[٢].

ت. ولم يكتف الأستاذ آدم متز بالإشارات السَّابقة، وإنَّما أعلن -بوضوح تامٍّ- أنَّ **الولاية**، وهي القاعدة الثَّانية في مذهب الصُّوفيَّة، مذهب نصراني غنوسطي[٣].

وهذا الرَّأي يجافي الموضوعيَّة، وروح الإنصاف العلمي؛ لأنّه لا ينبغي القول بالتأثُّر بعوامل أجنبيَّة طالما كان من الممكن تفسير الظَّاهرة بالعوامل القريبة المتيَّسِّرة في البيئة الإسلاميَّة، فإذا لم نجد تفسيرًا للظَّاهرة المدروسة في المصادر القريبة، فمن حقنا -عندئذٍ- أن نبحث لها عن تفسير في المصادر الأجنبيَّة[٤].

لذا فمن الضَّروري أن نعرف ماهيَّة الولاية في البيئة الإسلاميَّة، فقد وردت كلمة ولي[٥] وأولياء[٦] في آيات قرآنيَّة كثيرة، كما ورد في القرآن الكريم تحديد لوصفين من أهم الأوصاف الَّتي يجب أن تتحقَّق في أولياء الله تعالى، وهما الإيمان والتَّقوى؛ وذلك في قوله تعالى: ﴿**أَلا إِنَّ أَوْلِيَاء اللهِّ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ**

[١]- الرِّعاية لحقوق الله، ص٤٥.

[٢]- آنا ماري شيمل، الأبعاد الصُّوفية في الإسلام وتاريخ التَّصوُّف، ترجمة: محمد إسماعيل، ورضا قطب، بغداد: منشورات الجمل، ط١، ٢٠٠٧م، ص٦٥.

[٣]- انظر: آدم متز، الحضارة الإسلاميَّة، ٢/ ٣٥.

[٤]- انظر: د. عبد الحميد مدكور، نظرات في التَّصوُّف، ص٨٩.

[٥]- وردت كلمة ولي -رفعًا ونصبًا- في أربعة وثلاثين موضعًا.

[٦]- كذلك ورد لفظ أولياء في أربعة وثلاثين موضعًا.

﴿الَّذِينَ آمَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ﴾[١]. فالإيمان والتَّقوى بمعناهما الجامع هما أهمُّ شروط الولاية[٢]، وكلُّ من تحقَّق بهما كان لله وليًّا، وكلُّ من ادَّعى الولاية، ولم تحقِّق فيه شروطها، فليس بولي لله تعالى، حتَّى وإن أضيفت إليه الكرامات، وخوارق العادات.

أمَّا لفظ الولي فله معنيان لدى الصُّوفيَّة:[٣] أحدهما فعيل بمعنى مفعول، وهو من يتولَّى الله سبحانه أمره، فلا يكله إلى نفسه لحظة، بل يتولَّى الحقُّ سبحانه رعاية عبده، ولا يدعه لأفعاله، وأوصافه، ويحفظه في كنف حفظه، كما في قوله تعالى: ﴿... وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾[٤].

والثَّاني: فعيل مبالغة من الفاعل، وهو يتولَّى عبادة الله وطاعته، فعبادته تجري على التَّتالي من غير أن يتخلَّلها عصيان، فهذا مريد، وذاك مراد، وكلا الوصفين واجب حتَّى يكون الولي وليًّا.

والولاية كما عرفها الشَّريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ) هي «قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه»[٥].

وتأتي الولاية عند الصُّوفيَّة على نوعين:[٦]

أ- ولاية عامَّة، وهي مشتركة بين جميع المؤمنين، قال الله تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾[٧].

[١]- سورة يونس، الآيتان ٦٢-٦٣.

[٢]- انظر: د. عبد الحميد مدكور، نظرات في التَّصوُّف، ص١٨٠-١٨١.

[٣]- القشيري، الرِّسالة القشيريَّة، تحقيق: د. عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشَّريف، القاهرة: مؤسسة دار الشَّعب، ١٩٨٩م، ص٤٣٦. الهجويري، كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتحقيق: د. إسعاد قنديل، القاهرة: المجلس الأعلى للشُّؤون الإسلاميَّة، ١٩٧٥م، ٢/ ٤٤٣-٤٤٤. الجامي، نفحات الأنس من حضرات القدس، القاهرة: الهيئة العامَّة لقصور الثَّقافة، ٢٠١٠م، ص١٠-١١.

[٤]- سورة الأعراف، الآية ١٩٦.

[٥]- الجرجاني، الشَّريف، التَّعريفات، ص١٧٧.

[٦]- انظر: الجامي، نفحات الأنس، ص٩.

[٧]- سورة البقرة، الآية ٢٥٧.

ب- ولاية خاصَّة، وهي للخواصِّ بمعنى أنَّها مخصوصة بالواصلين من أرباب السُّلوك، وهي عبارة عن فناء العبد في الحقِّ، وبقائه به؛ فالولي هو الفاني فيه، والباقي به.

وفي هذا المعنى يقول الفرنسي شودكيفيتش: «**موضوع الولاية في أساسه، وتكوُّنه ينبع من القرآن ويرجع إليه، غير أنَّ فهم آيات الكتاب الكريم إنَّما يزداد ثراء مع تدبُّر الأحاديث النَّبويَّة الَّتي تكرَّر فيها ورود مادَّة و ل ي بصورة واضحة**»[١].

نخلص من هذا إلى الولاية في المفهوم الإسلامي لها سماتها، وصفاتها الخاصَّة الَّتي تفارق بها الولاية في المذاهب، والدِّيانات الأخرى.

ج. في رأي الأستاذ آدم متز، أنَّ المذاهب المسيحيَّة كانت هي الأصل الَّتي نشأت منه الآراء الأخرى الَّتي جاء بها زنادقة ذلك العصر؛ فمثلًا ذهب منصور العجلي إلى أنَّ أوَّل من خلق الله عيسى بن مريم، ثمَّ خلق بعده عليًّا، وكذلك ادَّعى الشلمغاني المعروف بابن أبي العزاقر، وهو من قرية من قرى واسط، أنَّ روح الله حلَّ فيه[٢].

وعند الإمعان في استقراء **الخلفيَّة التَّاريخيَّة** لجذور مسألة قضيَّة الحلول لدى الفرق والدِّيانات، فإنَّنا يمكن أن نلتمس ذلك في وجهتين نظر هما:

الأولى: إرجاع أصل الحلول إلى النَّصارى، وتزعم-كما سبق- آدم متز هذا الرَّأي، وكان جلال الدِّين السِّيوطي (ت ٩١١هـ) من أنصار هذا الرَّأي، فيقول: «وأمّا المتوسِّمون بسمة الإسلام فلم يبتدع أحد منهم هذه البدعة، وحاشاهم من ذلك؛ لأنَّهم أذكى فطنة، وأصح لُبًّا من أن يمشي عليهم هذا الحال، وإنَّما مشى ذلك على النَّصارى»... غير أنَّ طائفة من غلاة المتصوِّفة نقل عنهم أنَّهم قالوا بمثل

[١]- علي شودكيفيتش، الولاية والنُّبوَّة عند الشَّيخ الأكبر محيي الدِّين بن العربي، ترجمه من الفرنسيَّة وقدم له: أحمد الطَّيب، المغرب: دار القبَّة الزَّرقاء، ص٣٢.

[٢]- انظر: الحضارة الإسلاميَّة، ٢/ ٥١.

هذه المقالة، وزادوا على النَّصارى في تعدية ذلك[١].

والثَّانية: إنّ هناك قاسمًا مشتركًا بين المذاهب، والفِرق الدِّينيَّة المختلفة في الاعتقاد بالحلول، وليس حكرًا على طائفة النَّصارى، يدلُّ على ذلك، ما ذكره أبو الرَّيحان البيرونيت: ٤٤٠هـ في مقدِّمة كتابه تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل، أو مرذولة المنهج الَّذي اتَّبعه في إيراد كلام الهند، وما ينضاف إليه من كلام اليونان، فيقول: «ولا أذكر مع كلامهم كلام غيرهم إلَّا أن يكون للصُّوفيَّة، أو لأحد أصناف النَّصارى لتقارب الأمر بين جميعهم في الحلول والاتِّحاد»[٢]. ومعنى هذا أنَّ فكرة الحلول متأصِّلة، وموجودة لدى الثَّقافة الهنديَّة، وفرقها منذ قِدَم الزَّمان.

بل إنَّ بعض الدِّيانات القديمة كانت تقول بحلول الآلهة في بعض البشر، كما هو موجود لدى المصريِّين القدماء[٣].

وكذلك، فإنَّ من فرق الصَّابئة جماعة الحرنانيَّة، وإنَّما نشأ أصل التَّناسخ، والحلول من هؤلاء القوم، وربَّما يكون ذلك الحلول بحلول ذاته، وربَّما يكون بحلول جزء من ذاته؛ على قدر استعداد مزاج الشَّخص[٤].

ومن جهة أخرى، يذكر الأستاذ عبَّاس العقَّاد أنَّ بعض التَّصوُّف دخيل في الإسلام، وهو التَّصوُّف الَّذي يقول بالحلول، ووحدة الوجود، ويغلب على النُّسَّاك، والمتفلسفة الَّذين جاوروا الهند، وأطراف البلاد الفارسيَّة[٥].

---

[١]- السُّيوطي، تنزيه الاعتقاد عن الحلول والاتِّحاد، مراجعة وتقديم: د. عبد المعطي بيومي، القاهرة: لجنة إحياء التُّراث، مجمَّع البحوث الإسلاميَّة، ٢٠١١م، السَّنة الثَّانية والأربعون، ص٧٠.

[٢]- البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، ط٢، ١٩٨٣، بيروت: عالم الكتب، ص١٦.

[٣]- انظر: محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلاميَّة في السِّياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفكريَّة، القاهرة: دار الفكر العربي، بدون تاريخ، ص٣٦.

[٤]- انظر: الشَّهرستاني، أبو الفتح، الملل والنَّحل، تحقيق: عبد العزيز الوكيل، القاهرة: مؤسَّسة الحلبي، ٢/ ١١٣-١١٤.

[٥]- عباس العقاد، الفلسفة القرآنية، القاهرة: دار الإسلام، ١٩٧٣م، ص١٥٠.

ح. وفي موضع آخر، يقول آدم متز: «كان في المملكة الإسلاميَّة خوانق، وأماكن للعبادة قبل ظهور الصُّوفيَّة، ويُحكى لنا مثال واحد يدلُّ على التَّأثُّر بالمسيحيَّة»[١]. ويدلِّل على صدق كلامه فيحكي مقابلة أبي الخير الطَّائي واجتماعه بالرهبان.

كانت الخانقاة، أي المكان الَّذي يقيم فيه الصُّوفي، هي المؤسَّسة الصُّوفيَّة الأشدُّ تميّزًا، والَّتي تشكَّلت في خراسان في هذه المدَّة[٢]. ومن أهمِّ الشَّواهد في هذا الشَّأن، ما ذكره المقدسي[٣] حينما نسب -بشكل مطلق- ظهور الخانقاة إلى الكراميِّين[٤]. فقد أقام ابن كرام السَّجستاني لنفسه، ولأصحابه رباطًا ببيت المقدس، كان يعظ فيه ويحدث ويذكر. وكان أصحابه ببيت المقدس نحو عشرين ألفًا، وكان يجلس للوعظ عند العمود الَّذي عند مشهد عيسى عليه السلام، فيجتمع حوله خلق كثير، يسألونه، ويجيبهم[٥]. ولم يكن هذا الرِّباط فحسب، بل كان له رباط في إحدى ثغور الشَّام، وثالث في دمشق، وقد عكف تلاميذه، وأتباعه من بعده على بناء مكان للتزهُّد، والتَّعبُّد بجوار مقبرته في بيت المقدس، وسمُّوا المكان «خانقاة»[٦]. وبدؤوا في بناء الخانقات الخاصَّة بهم، فأنشأوا واحدة في جوزجان، وأخرى في فرغانة، كما أنشأوا من قبل خانقاة في سمرقند وغيرها[٧]. وكان الكراميَّة أصحاب محمَّد بن كرام، هم الَّذين أنشأوا أكبر عدد من الخوانق[٨]، وكان لهم خوانق كثيرة بإيران، وما وراء النَّهر، والمغرب، وكان لهم أيضا خوانق، ومجالس ببيت المقدس،

[١]- الحضارة الإسلاميَّة، ٢/ ١٩.

[٢]- انظر: ويلفرد مادلونغ، فرقه هاي اسلامي، ترجمة: أبو القاسم سري، تهران: أساطير، ١٣٧٧هـ، ص٨٧.

[٣]- يقول المقدسي: «وللكراميَّة بجرجان وبيار وجبال طبرستان خوانق». [أحسن التَّقاسيم في معرفة الأقاليم، تحقيق: غازي طليمات، دمشق: وزارة الثَّقافة والإرشاد القومي، ١٩٨٠م، ص٢٤٥].

[٤]- انظر: مادلونغ، فرقه هاي إسلامي، ص٨٠.

[٥]- انظر: مادلونغ، فرقه هاي إسلامي، ص٥٩-٦٠.

[٦]- انظر: المرجع السَّابق، ص٦٠.

[٧]- انظر: المرجع السَّابق، ص٧٦.

[٨]- آدم متز، الحضارة الإسلاميَّة في القرن الرَّابع الهجري، ٢/ ٢٠.

وكان لهم فوق ذلك محلَّة بالفسطاط[١]. وكان للكراميَّة في خوانقهم مجلس ذكر يقرؤون فيه من دفتر، كما كان ذلك لأصحاب أبي حنيفة[٢].

ومن جهة أخرى، لا يوجد أبدًا أيُّ أثر خاصٍّ ومحدَّد يثبت نفاذ الرَّهبانيَّة المسيحيَّة كنظام إلى التَّصوُّف في نشأته.

كما أنَّ آدم متز، وغيره من المستشرقين يتصيَّدون عبارة، أو عبارات شاردة عن مقابلة هذا الصُّوفي، أو ذاك لراهب مع الرُّهبان، ويقيمون عليها نظريَّات خطيرة تفسِّر بدء هذه الحركة الكبيرة الرُّوحيَّة في الإسلام[٣].

خ. وعندما مال آدم متز إلى أنَّ مجموعة الفلسفة اليونانيَّة في عصرها الأخير، والمشربة بالنَّصرانيَّة كان لها أثرها في تغيير صورة الإسلام، حيث يقول: «إنَّ الحركة الَّتي غيَّرت صورة الإسلام في القرنين الثَّالث، والرَّابع ليست في مجموعها سوى نتيجة لدخول التَّيَّارات الفكريَّة النَّصرانيَّة في دين «محمّد»ﷺ[٤]. فإنَّ الدُّكتور أبا ريدة يرد على ذلك بأنَّ المذهب الأفلاطوني الجديد غير قادر وحده على إحداث هذه الحركة الشَّاملة في العقول، ثم إنَّه من الضَّروري ألَّا ننسى أن هذا المذهب نفسه كان من قبل وليد الحكمة الشَّرقيَّة القديمة.

كما أنَّ كلام آدم متز في ما يتعلَّق بالتَّأثير النَّصراني فيه مبالغة كبيرة، وهو شبيه بمزاعم المستشرق الألماني كارل بكر Becker (ت ١٩٣٣م) من المسيحيِّين المتحمِّسين، وإلَّا فأين قيمة التَّأثير اليوناني؟ وأين نصيب العقل الإسلامي نفسه[٥]؟

د. ذهب آدم متز إلى أنَّ الحلاج (ت ٣٠٩هـ) استطاع أنَّ يعبر عن «النكت

[١]- آدم متز، الحضارة الإسلاميَّة في القرن الرَّابع الهجري، ٢/ ٢٠.

[٢]- المرجع السَّابق، ٢/ ٢٠.

[٣]- نشأة الفكر، ٣/ ٤٤.

[٤]- الحضارة الإسلاميَّة، ٢/ ١٩.

[٥]- الحضارة الإسلاميَّة، ٢/ ١٩، هامش ١.

الدَّقيقة في تفكيره، وعمَّا كان في مذهبه من نزعة قويَّة إلى القول بوحدة الوجود تعبيرًا أدبيًّا يتجلَّى فيه الحذق، والمهارة، والدَّهشة؛ ولم تكن هذه القدرة بنت أمسها، بل هي تنمُّ عن نسبها، وصلتها بمذاهب الغنوسطيِّين»[١]. وهو الرَّأي ذاته الَّذي ذكره فون كريمر Kremer[٢].

وهذا الرَّأي **يحتاج إلى مناقشة**، وذلك من خلال ما يأتي:

أوَّلًا- إنَّ نصوص الحلاج نفسها تدلُّ على القول بالحلول، أي حلول الطَّبيعة الإلهيَّة في الطَّبيعة البشريَّة[٣]، أو بعبارة أخرى: حلول اللاَّهوت في النَّاسوت، وهذا بعيد كلُّ البعد عن وحدة الوجود.

ثانيًا- إنَّ الحلول يختلف عن وحدة الوجود، فالحلَّاج كان يطلب محو صفاته، وحلول الصِّفات الإلهيَّة محلَّها، فالأمر لا يتعدَّى كونه تحوُّلًا، أو صيرورة، أمَّا أصحاب وحدة الوجود؛ فالفناء عندهم حال يتحقَّق فيها الصُّوفي من اتِّحاد موجود بالفعل[٤].

ومن ناحية ثانية، يجب ألَّا نخلط بين فيض العاطفة، ونظريَّات الفلسفة الإلهيَّة، ففي الحلول نجد عبارات تصدر عن صوفي فني عن كل شيء، فأصبح لا يشاهد في الوجود غيره وحدة شهود، بينما يُعدُّ مذهب وحدة الوجود مذهبًا فلسفيًّا في طبيعة الوجود، لا يرى صاحبه إلَّا حقيقة وجوديَّة واحدة[٥].

ثالثًا- الرَّأي الَّذي عليه جمهور الباحثين في العصر الحديث هو أنَّ **مذهب وحدة الوجود لم يظهر في وضوح، أو بلورة تامَّة**، ويتَّخذ له مكانًا في التَّصوُّف إلَّا في عصر متأخِّر جدًّا عن عصر الحلاج -وهو عصر ابن عربي، وأنَّ الحلَّاج، وأمثاله من

[١]- الحضارة الإسلاميَّة، ٢/ ٤٧.

[٢]- انظر: نيكولسون، في التَّصوُّف الإسلامي وتاريخه، ص١٣١. د. التفتازاني، مدخل إلى التَّصوُّف، ص١٢٦.

[٣]- ينظر تفاصيل ذلك: د. التفتازاني، مدخل إلى دراسة التَّصوُّف، ص١٢٧. نيكولسون، في التَّصوُّف الإسلامي وتاريخه، ص١٣٤.

[٤]- انظر: د. التفتازاني، مدخل إلى دراسة التَّصوُّف، ص١٣١.

[٥]- انظر: نيكولسون، في التَّصوُّف الإسلامي وتاريخه، ص١٣١.

متصوِّفة القرن الثَّالث لم يدينوا بمذهب وحدة الوجود في قليل، أو كثير[١].

وهذا الرَّأي تبنَّاه من قِبَل المستشرق نيكولسون[٢]، فانتقد قول كريمر بأنَّ الحلَّاج واضع مذهب وِحدة الوجود، وبين أنَّه وصف لا ينطبق على الحلَّاج؛ لأنَّ مذهب وحدة الوجود ظهر بعد الحلاج بزمن طويل.

ثانيًا- المصدر اليوناني للتَّصوُّف الإسلامي

مال المستشرق آدم متز إلى القول باستلهام الصُّوفيَّة لفلسفة اليونان، وتراثهم الرُّوحي، وقد عضد رأيه بما يلي:

أ. يُعدُّ أبو صالح حمدون بن أحمد بن عمارة القصار النِّيسابوري (ت ٢٧١هـ)، أوَّل من سلك طريق الملامة، ومنه انتشر مذهب الملامتيَّة بنيسابور[٣]؛ وكان يفضِّل أن يكون مظهره مظهر المذنبين، على أن يبعده تعظيم النَّاس عن الله تعالى، وهذا المذهب -من وجهة نظر آدم متز- ليس بجديد؛ فقد وصف أفلاطون في أوَّل الكتاب الثَّاني من الجمهوريَّة حال العادل الَّذي يظنُّ به أنَّه ليس عادلا[٤].

لكن المتأمِّل -بحقٍّ- في تاريخ المذهب الملامتي، يقف على عدد من الحقائق، والمعطيات الَّتي تنفي وجه الشَّبه بين الملامتيَّة واليونانيِّين، وذلك على النَّحو الآتي:

١. يكمن جوهر الفكرة الملامتية في معنيِّين[٥]:

أحدهما: لوم النَّفس، أو لوم الملامتي نفسه؛ ذلك أنَّ الملامتي لا يرى لنفسه

[١]- انظر: تقديم د. أبو العلا عفيفي، في التَّصوُّف الإسلامي وتاريخه، المقدِّمة صفحة.

[٢]- انظر: السَّابق، ص١٣١.

[٣]- الرِّسالة القشيريَّة، ص٧٧.

[٤]- انظر: الحضارة الإسلاميَّة، ٢/ ١٧.

[٥]- انظر: د. أبو العلا عفيفي، الملامتيَّة والصُّوفيَّة وأهل الفتوَّة، القاهرة، دار إحياء الكتب العربيَّة، ١٩٤٥، ص١٥-١٦.

حظًّا على الإطلاق، ويظنَّ أنَّها شرٌّ محض، ولذا وقف منها موقف الاتِّهام والمخالفة.

وثانيهما: لوم الناس إياه، حيث إن الملامتي يرى أن معاملته مع الله تعالى سر بينه وبين ربه لا يصحّ أن يطلع عليها غيره؛ فهو حريص على كتمان ذلك السر، بل إنَّه خوفًا من أن تنكشف أحواله وأسراره التي يضن بها على الخلق، وخشية من أن يتسرَّب الغرور إلى نفسه إذا أظهر للنَّاس ما يوجب مدحه، تعمَّد فعل ما يجلب عليه من الخلق السَّخط والازدراء، ويرسل ألسنتهم بالذَّم، والتَّأنيب.

والدَّليل على هذين المعنيَّين المشار إليهما أنَّ أبا حفص الحداد النِّيسابوري (ت ٢٧٠هـ) سُئِل عن مذهبه فقال: «أهل الملامة قوم قاموا مع الله تعالى على حفْظ أوقاتهم، ومراعاة أسرارهم، فلاموا أنفسهم على جميع ما أظهروا من أنواع القرب، والعبادات، وأظهروا للخلق قبائح ما هم فيه، وكتموا عنهم محاسنهم، فلامهم الخلق على ظواهرهم، ولاموا أنفسهم على ما يعرفونه من بواطنهم»[١].

٢. ليس ببعيد -كما يذكر د. أبو العلا عفيفي- أن يكون اسم الملامتيَّة متَّصلًا ببعض الآيات القرآنيَّة الَّتي ورد فيها ذكر اللَّوم كقوله تعالى: ﴿**وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ**﴾ سورة القيامة: ٢، وهذه الآية تعلي من شأن النَّفس الَّتي تلقي باللَّوم، والتَّأنيب على صاحبها في كلِّ ما يصدر عنه[٢].

أ- وأضاف الأستاذ آدم متز إلى ذلك، أنَّ بعض الحكايات الَّتي وردتْ عن الصُّوفية لها ما يضارعها، ويشابها لدى اليونان، فمثلا تُحكَى عن السّري السَّقطي (ت ٢٥٧هـ) حكاية شبيهة بما يؤثِّر عن ديوجينيس، وذلك على النَّحو الآتي: يَقُول الجنيد: «دخلتُ يومًا عَلَى السّري السَّقطي، وَهُوَ يبكي فَقُلْتُ لَهُ: مَا يبكيك؟ فَقَالَ: جاءتني البارحة الصَّبيَّة، فَقَالَتْ: يا أبتي: هذه ليلة حارَّة، وَهَذَا الكوز أعلقه ها هنا، ثُمَّ إنِّي حملتني عيناي فنمت، فرأيت جارية

[١]- انظر: د. أبو العلا عفيفي، الملامتيَّة والصُّوفيَّة وأهل الفتوة، م.س، ص١٦.

[٢]- انظر: الملامتيَّة والصُّوفية، ص١٤.

من أَحْسَن الخَلْق قَدْ نزلت من السَّماء، فَقُلْتُ: لمن أَنْتَ؟ فَقَالَتْ: لمن لا يشرب الماء المبرَّد فِي الكيزان، فتناولت الكوز فضربت بِهِ الأَرْض فكسرته»[١].

وأمثال هذه الحكايات لا يُشكِّل دليلًا جازمًا على التَّأثير والتَّأثُّر؛ لأنَّه يمكن حملها على معنى توارد الخواطر، والأفكار. كما ينبغي الاعتراف بأنَّ التَّصوُّف ظاهرة عالميَّة، ولكلِّ تصوُّف سِماته الخاصَّة، وخصائصه المميَّزة الَّتي تفصله عن باقي أنواع التَّصوُّف في الثَّقافات المختلفة[٢].

ومن ناحية ثانية، أتساءل: لماذا نتجاهل استقلاليَّة العقل الإنساني، وإمكانيَّة، وصوله لنتائج تشترك مع ما وصل إليه الآخر دون اتِّصال، أو خضوع للمؤثِّرات الخارجيَّة؟

ثالثًا- أثر المعتزلة في المذهب الصُّوفي

لم يدع المستشرق آدم متز فرصة للتَّخمين، والشكِّ في مسألة تأثُّر مذاهب الصُّوفيَّة بمذاهب المعتزلة، بل جزم بأنَّ الصُّوفيَّة أخذوا المسائل، والمناهج من المعتزلة، واستدلَّ على رأيه بعدد من الإشارات، منها[٣]: إنَّ الصُّوفيَّة جعلوا البحث في القدر -وهو أصل من أصول الاعتزال- نقطة أساس من مذاهبهم، فقالوا بالجبر على نحو لا تناقض فيه، فيحكى عن أبي عبد الله أحمد بن يحيى الجلاء أنَّه قال: «من رأى الأفعال كلِّها من الله عزَّ وجلَّ فهو موحِّد لا يرى إلَّا واحدًا». يكفي لبيان الصِّلة بين المذهبين؛ سهولة انتشار مذهب التَّصوُّف أسهل انتشار بين معتزلة فارس. وفي موضع ثالث، أشار آدم متز إلى أنَّ طريقة الحلاج هي في كلِّ وجوهها طريقة المعتزلة، فقد أخذ عنهم فكرة تنزيه الذَّات الإلهيَّة عن جميع الصِّفات الإنسانيَّة، وجميع الأوصاف المتغيِّرة، كما أخذ عنهم تسمية الذَّات الإلهيَّة باسم الحق.

---

[١]- الرِّسالة القشيريَّة، ص٥٤.

[٢]- يقول محمد إقبال: «كان التَّصوُّف نتاجًا ضروريًّا لمجموعة من العوامل الأخلاقيَّة والفكريَّة الَّتي كان لا بد أن تحرك النُّفوس الغافلة نحو مثل أعلى للحياة". [تطوُّر الفكر الفلسفي في إيران، ص١٥].

[٣]- انظر: الحضارة الإسلاميَّة، ٢/ ٣١. وأيضًا: ٢/ ٤٧.

وفيما يبدو لي أنَّ الفكرة العامَّة لهذا الرَّأي هي فكرة صحيحة، وهذا معناه «أنَّ كثيرًا من المسائل الصُّوفيَّة الفلسفيَّة متَّصل بمسائل علم الكلام، أو هي ظاهرة في ثوب صوفي»[١].

لكنَّ التَّفاصيل الدَّقيقة تدفعنا لتحليل هذا الرَّأي، وذلك على النَّحو الآتي:

يختلف مفهوم القدر عند المعتزلة القائلين بحريَّة الإرادة، وقدرة الإنسان على خلق أفعاله، ومسؤوليَّته عن هذه الأفعال، عن مفهوم القدر لدى الصُّوفيَّة الَّذي يرادف معنى الجبر.

١- إذا سلمنا أنَّ الحلاج متأثِّر بمنهج المعتزلة في التَّنزيه، فلا مانع -أيضًا- أن نرجع هذا المنحى إلى القرآن الكريم قبل وجود المعتزلة؛ لأنَّه يحتوي على آيات التَّنزيه، والَّتي تفيد بتنزيه الذَّات الإلهيَّة عن مشابهة الخلق، والمحدثات ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾. سورة الشُّورى١١.

رابعًا- هل كان المحاسبي مؤسِّسًا لمذهب الاستسلام؟

جزم المستشرق آدم متز بأنَّ الحارث المحاسبي هو مؤسِّس مذهب الاستسلام Fatalism الَّذي يُنسب للمسلمين[٢].

وهذا الرَّأي مخالفٌ لما ثبت عن المحاسبي، والدَّليل على ذلك، أنَّ المحاسبي مع قوله بالتَّوكُّل، فإنَّه يرى القول بالسَّعي على المعاش، وإباحة طلب الرِّزق، ويردُّ على الغالطين في ذلك. فلقد زعم قوم أنَّ «التَّوكُّل لا يثبت لأهله إلَّا بترك الحركة في طلب الرِّزق، والقعود عن الاضطراب»[٣].

ويردُّ المحاسبي على هؤلاء بأنَّ الله تعالى أباح للخلق الحركة في الطَّلب، كما

[١]- د. أبو العلا عفيفي، التَّصوُّف الثَّورة الرُّوحيَّة في الإسلام، ص٨١.

[٢]- انظر: الحضارة الإسلاميَّة، ٢/ ٣٤.

[٣]- المحاسبي، أبو عبد الله الحارث، المكاسب والورع والشُّبهة وبيان مباحها ومحظورها واختلاف النَّاس في طلبها والرَّد على الغالطين فيه، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، بيروت: دار الكتب الثقافية، ط١، ١٩٨٧م، ص٤٨.

في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ**﴾. سورة البقرة: ١٦٨. وما روي عن النَّبي ﷺ أنَّه قال: «أطيب ما أكل المؤمن من كسبه». فيدلُّ هذا على إباحة الحركة في طلب الرِّزق، وأنَّ المتحرِّك في طلبه لا يخرج من فرض التَّوكُّل[١].

كذلك، انتقد المحاسبي مسلك شقيق البلخي الَّذي كان يقول: «إنَّ الحركة في الكسب معصية»، ما دام أنَّ الله تعالى ضمن الرِّزق والكفاية[٢].

وهذا يدلُّ على أنَّ المحاسبي لم يكن مؤسِّسًا لمذهب الاستسلام، بل كان مناهضًا له، رافضًا كلَّ ما يدعو إلى التَّواكل، والقعود عن الحركة.

خامسًا-الصِّلة بين الصُّوفيَّة والفقهاء

ذهب آدم متز إلى أنَّنا نجد بين الصُّوفيَّة طوائف كثيرة ترفض العلوم جملة، وأنَّ العلاقة بين الفقهاء، والصُّوفيَّة علاقة عدائيَّة، فالصُّوفيَّة كانوا «خصومًا ألدَّاء لجميع الفقهاء، ولم يقنعوا قطُّ من التَّشنيع عليهم؛ وقد عبَّروا عن احتقارهم لعلم الفقه الَّذي يسمُّونه علم الدُّنيا تعبيرًا قاسيًا»[٣].

لذا كانت النَّتيجة -كما يقرِّر متز- هي انتصار الصُّوفيَّة في هذا الباب، ففي القرن التَّالي -أي القرن الخامس الهجري- جاهر أبو حامد الغزاليت: ٥٠٥هـ بأنَّ «علم الفقه علم دنيوي لا ديني»[٤].

وهذا الكلام لا يحمل على إطلاقه، فقد كان كثير من الصُّوفيَّة ذا شغف شديد بالعلوم، فمثلًا كان داود بن نصير الطَّائي (ت ١٦٥هـ) من «تلامذة أبي حنيفة...

[١]- المحاسبي، أبو عبد الله الحارث، م.س، ص٤٧-٤٨.

[٢]- انظر: السَّابق، ص٦٠-٦٢.

[٣]- الحضارة الإسلاميَّة، ١/ ٣٥٢.

[٤]- الحضارة الإسلاميَّة، ١/ ٣٥٢.

وكان له حظٌّ وافر في جميع العلوم»[١]. وكان الحكيم التِّرمذي «صاحب حديث... وله في علوم الظَّاهر أيضًا تصانيف. وابتدأ في تفسير القرآن»[٢]. ومن جهة ثالثة كان ذو النُّون فيلسوفًا وكيمائيًّا[٣].

كما كان إبراهيم بن أدهم (ت ١٦٢هـ) محدثًا[٤]، وكتب أبو عبد الله محمَّد بن يوسف البناء (ت ٢٨٦هـ) الحديث عن ثلاثمائة من المشايخ[٥]. وأُعطي عمرو بن عثمان المكِّي (ت ٢٩٧هـ) منصب القضاء[٦]. ولأبي بكر الورَّاق التِّرمذي (ت ٢٨٠هـ) «تصانيف كثيرة؛ قرأ التَّوراة والإنجيل، وأكثر الكتب السَّماويَّة، وله ديوان شعر»[٧].

ومن جهة أخرى، ففي القرن الثَّالث الهجري، ظهرت في إقليم خراسان، وما وراء النَّهر **حركة أهل الحديث**، وهو اتِّجاه كان معنيًّا -في المقام الأوَّل- بجمع الأحاديث، واستخلاص الصَّحيح منه، ثمَّ ظهرت حركة أخرى موازية لحركة أهل الحديث، وإن كانت تُعدُّ بالنِّسبة إليها في المنزلة الثَّانية؛ وهي حركة خاصَّة من حركات الصُّوفيَّة. وهذا ما أشار إليه الدُّكتور عبد المحسن الحسيني، إذ ذكر أنَّ من فرق الصُّوفيَّة فرقة شايعت أهل الحديث، فبدأت مذهبها من المجتمع، والقوميَّة العربيَّة[٨].

وهذه الحركة هي **حركة الكراميَّة** الَّتي تنسب لمحمد بن كرام (ت ٢٥٥هـ)، **والسَّالميَّة**: أتباع عبد الله بن محمد بن سالم البصريت: ٢٩٧هـ، هاتان الحركتان

---

[١]- انظر: الجامي، نفحات الأنس، ص١٠٢.

[٢]- انظر: السَّابق، ص٣٩٦-٣٩٧.

[٣]- انظر: نيكلسون، الصُّوفيَّة في الإسلام، ص٢٤. آنا ماري شيمل، الأبعاد الصُّوفيَّة، ص٥٢.

[٤]- انظر: نفحات الأنس، ص١٠٥.

[٥]- انظر: السَّابق، ص٣٤٩.

[٦]- انظر: السَّابق، ص٢٧٠.

[٧]- السَّابق، ص٤١٧-٤١٨.

[٨]- د. عبد المحسن الحسيني، المعرفة عند الحكيم التِّرمذي، القاهرة: دار الكاتب العربي، د.ت، ص٧.

اللتان لقبتا بعد ذلك **بصوفيَّة أهل الحديث** في نيسابور وما حولها[١].

وهذا الاتِّجاه ذاته هو ما أطلق عليه الدُّكتور عبد القادر محمود اسم «**التَّصوُّف السَّلفي**»[٢] تمييزًا له عن التَّصوُّف السِّنِّي، والفلسفي، والَّذي بدأ من المدرسة الكلاميَّة لدى المفسِّر مقاتل بن سليمان (ت ١٥٠هـ) ومدرسته، الَّتي تتلمذ عليها الكراميَّة، ثمَّ المدرسة السَّالميَّة.

أمَّا مسألة العداء بين الفقهاء، والصُّوفيَّة فأظنُّ أنَّ لها أبعادًا سياسيَّة، واجتماعيَّة، ورغم ذلك فقد امتاز كثير من الصُّوفيَّة بالفقه والتَّفقُّه، فداود بن نصير الطَّائي قد كان «في الفقه فقيه الفقهاء»[٣].

بل انتسبوا إلى مذاهب فقهيَّة بعينها، يدلُّ على ذلك أنَّ أبا القاسم الجنيد (ت ٢٩٧هـ) كان على مذهب أبي ثور أعظم تلامذة الشَّافعي، وقيل: بل كان على مذهب سفيان الثَّوري[٤]. وأيضًا كان رويم بن أحمد البغدادي (ت ٣٠٣هـ) **فقيهًا على مذهب داود الأصفهاني (ت ٢٧٠هـ)**[٥].

وقبل هؤلاء كان ذو النُّون المصري (ت ٢٤٥هـ) من تلامذة مالك، وكان على مذهبه، وسمع منه الموطأ، وقرأ الفقه[٦]. وأيضًا كان المحاسبي شافعيّ المذهب[٧]. وأخيرًا ما ورد في إشارة المقدسي إذ يقول: «الكراميَّة[٨] أهل زهد وتعبُّد، ومرجعهم إلى أبي حنيفة»[٩].

---

[١]- انظر: د. عبد المحسن الحسيني، المعرفة عند الحكيم التِّرمذي، م.س، ص٤٥.

[٢]- انظر: الفلسفة الصُّوفيَّة، المقدمة صفحة «ز».

[٣]- السَّابق، ص١٠٢. قارن ما ورد في ترجمات صوفيَّة آخرين: ص٢٨١.

[٤]- انظر: السَّابق، ص٢٥٧.

[٥]- انظر: الجامي، نفحات الأنس، ص٣١٢.

[٦]- انظر: نفحات الأنس، ص٧٢.

[٧]- انظر: آنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفيَّة، ص٦٥.

[٨]- انظر: د. عادل سالم عطيَّة، بواكير الاتِّجاه الصُّوفي عند الكرامية وصلته بالملامتية، دورية نماء لعلوم الوحي والدِّراسات الإنسانيَّة، العدد ١٤، ٢٠٢١م، ص٥٥.

[٩]- المقدسي، أحسن التَّقاسيم في معرفة الأقاليم، ص٢٤٥. وربما يقصد المقدسي هنا المذهب الفقهي أي يتَّبعون المذهب الحنفي، ومن المحتمل أنَّه يقصد المذهب العقدي أي من المرجئة.

خاتمة

وفي نهاية هذا البحث، لا بدَّ أن أسوق ملاحظة قبل إبراز بقيَّة النَّتائج المنهجيَّة؛ وهي أنَّ المستشرق الألماني آدم متز لم يكن متخصّصًا في التَّصوُّف، فلم يقصر حياته، أو جلَّ دراساته -وهي قليلة جدًّا- على التَّصوُّف، ولم يبذل جهدًا في تتبُّع تاريخ الحركة الصُّوفيَّة، ومصادرها مثلما فعل نيكلسون[١]، وأيضًا لم يصل إلى مكانة الفرنسي ماسينيون (ت ١٩٦٢م)، أو الألمانيَّة آنا ماري شيمل (ت ٢٠٠٣م)، وإنَّما الَّذي دعاني إلى ذلك أمران:

الأوَّل: على الرَّغم من مسلك آدم متز النَّقدي، والمقارن في دراسة بعض الموضوعات، فلم تخلُ آراؤه في دراسة المذهب الصُّوفي الإسلامي من مغالطات منهجيَّة، وقراءة أحاديَّة النَّظرة اتِّجاه الموروث الصوفي، فتارة يتعسَّف في إصدار الأحكام، وتارة أخرى يتسرَّع في إصدارها، وثالثة يهيمن عليه التَّعميم، والتَّناقض[٢] في أحايين كثيرة.

والأخير: لم يكن الدُّكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة -في ترجمته لكتاب «الحضارة الإسلاميَّة في القرن الرَّابع الهجري» للمستشرق آدم متز- كثير التَّتبُّع، والنَّقد لآرائه[٣]، بعكس ما صنعه مع كتاب «تاريخ الفلسفة في الإسلام» للمستشرق دي بور.

وأيضًا من هذه النَّتائج ما يأتي:

١. كان آدم متز مجانبًا الصَّواب عندما ذكر بأنَّ الحكيم التِّرمذي جعل عيسى عليه السلام هو خاتم الأولياء، وذلك لأنَّ الحكيم التِّرمذي لم يحدِّد معيّنًا ولا شخصًا بعينه

[١]- يقول نيكلسون في مقدمة كتابه الصُّوفيَّة في الإسلام، ص١٠ عن الصُّوفيَّة: «وأنا حين أحاول أن أعرض أصول مذهبهم، على هذا الوجه من الرأي، سوف أعتمد إلى حد ما على ما جمعته خلال العشرين عامًا السَّالفة من مصادر لتاريخ جامع للتَّصوف الإسلامي».

[٢]- انظر: الحضارة الإسلاميَّة، ٢/ ٢١، ٢/ ٢٩.

[٣]- وردتْ مواضع محدودة بدا فيه نقد الدُّكتور أبي ريدة للمؤلِّف، نحو قوله عند الكلام على الخوانق: «يلاحظ القارئ أنّ بين كلام المؤلّف هذا وبين كلامه منذ قليل شيئًا من التَّناقض». [الحضارة الإسلامية، ٢/ ٢١، هامش ١].

لجعله خاتمًا للأولياء، كما أنَّ خاتم الأولياء عنده ليس بنبي، بل هو قريب المنزلة من منزلة النُّبوَّة، وتدلُّ نصوصه على أنَّه لا يقصد به عيسى عليه السلام.

٢. لم يكن المحاسبي -كما زعم آدم متز- مؤسّسًا لمذهب الاستسلام، بل كان مناهضًا لكل ما يدعو إلى التَّواكل، والقعود عن الحركة، معدًّا بما ورد في القرآن الكريم، والسُّنَّة النَّبويَّة، وما صنعه الصَّحابة -رضوان الله عليهم- من إباحة الحركة في طلب الرِّزق، وأنَّ الحركة، والسَّعي لا يخالفان مفهوم التَّوكُّل، وضمان الرِّزق.

٣. لم يكن الصُّوفيَّة أعداء العلم، فالمتقدِّمون كانوا رؤساء في الفقه، والحديث، والتَّفسير.

لائحة المصادر والمراجع

١. **الأشعري**: أبو الحسن، مقالات الإسلاميِّين واختلاف المصلِّين، تحقيق: محمَّد محي الدين عبد الحميد، القاهرة: مكتبة النهضة المصريَّة، ط١، ١٩٥٠م.

٢. **بركة**: عبد الفتَّاح دكتور، الحكيم الترمذي ونظريَّته في الولاية، القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠٠٤م.

٣. **الجامي**: أبو البركات عبد الرَّحمن، نفحات الأنس من حضرات القدس، القاهرة: الهيئة العامَّة لقصور الثَّقافة، ٢٠١٠م.

٤. **الحسيني**: عبد المحسن دكتور، المعرفة عند الحكيم الترمذي، القاهرة: دار الكاتب العربي، د.ت.

٥. **الرازي**: فخر الدِّين، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، مراجعة وتحرير: د. علي سامي النَّشار، بيروت: دار الكتب العلميَّة، ١٩٨٢م.

٦. **أبو زهرة**: محمد، تاريخ المذاهب الإسلاميَّة في السِّياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفكريَّة، القاهرة: دار الفكر العربي، بدون تاريخ.

٧. **السَّيد**: رضوان دكتور، المستشرقون الألمان: النُّشوء والتَّأثير والمصائر، بيروت: دار المدار الإسلامي، ط٢، ٢٠١٦م.

٨. **السُّيوطي**: جلال الدِّين، تنزيه الاعتقاد عن الحلول والاتِّحاد، مراجعة وتقديم د. عبد المعطي بيومي، القاهرة: لجنة إحياء التُّراث، مجمع البحوث الإسلاميَّة، ٢٠١١م.

٩. **الشَّرقاوي**: **محمد عبد الله دكتور**، الاتجاهات الحديثة في دراسة التَّصوُّف الإسلامي، القاهرة: دار الفكر العربي، بدون تاريخ.

١٠. **شودكيفيتش**: **علي**، **الولاية والنبوّة** عند الشَّيخ الأكبر محيي الدِّين بن العربي، ترجمه من الفرنسيَّة وقدم له: د. أحمد الطيب، المغرب: دار القبة الزرقاء.

١١. **شيمل: آنا ماري، الأبعاد الصوفيّة** في الإسلام وتاريخ التَّصوُّف، ترجمة: محمد إسماعيل، ورضا قطب، بغداد: منشورات الجمل، ط١، ٢٠٠٧م.

١٢. **عفيفي: أبو العلا دكتور،** التَّصوُّف الثَّورة الرُّوحية في الإسلام، القاهرة: الهيئة المصريَّة العامة للكتاب، ٢٠١٣م.

١٣. ــــــــــــــــ، الملامتية والصوفيَّة وأهل الفتوُّة، القاهرة، دار إحياء الكتب العربيَّة، ١٩٤٥م.

١٤. **العقَّاد: عباس، الفلسفة القرآنية،** القاهرة: دار الإسلام، ١٩٧٣م.

١٥. **الغزالي** أبو حامد ت: **٥٠٥هـ،** المنقذ من الضَّلال، حققه وقدم له: د. جميل صليبا، د. كامل عياد، بيروت: دار الأندلس، ط٧، ١٩٦٧م.

١٦. **القشيري: أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرِّسالة** القشيريَّة، تحقيق: عبد الحليم محمود، و محمود بن الشَّريف، القاهرة: مؤسسة دار الشَّعب، ١٩٨٩م.

١٧. **متز: آدم، الحضارة الإسلاميّة** في القرن الرَّابع الهجري، نقله إلى العربيَّة: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة: الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، ٢٠١٣م.

١٨. **المحاسبي:** أبو عبد الله الحارث بن أسد، الرِّعاية لحقوق الله، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، بيروت: دار الكتب العلميَّة، ط٤.

٩١. ــــــــ، المكاسب والورع والشَّبهة وبيان مباحها ومحظورها واختلاف النَّاس في طلبها والردُّ على الغالطين فيه، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، بيروت: دار الكتب الثَّقافيَّة، ط١، ١٩٨٧م.

٢٠. **محمود: عبد القادر دكتور، الفلسفة الصوفيّة** في الإسلام، القاهرة: دار الفكر العربي، ط١، ١٩٦٧م.

٢١. **مدكور:** عبد الحميد دكتور، نظرات في التَّصوُّف الإسلامي، القاهرة: دار الهاني، ٢٠٠١م.

٢٢. **ابن النَّديم**، الفهرست، تحقيق: د. محمد عوني، ود. إيمان السَّعيد، القاهرة: الهيئة العامَّة لقصور الثَّقافة، ٢٠٠٦م.

٢٣. **النشار**: علي سامي دكتور، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة: دار المعارف، ط٩، بدون تاريخ.

٢٤. **نيكلسون**، الصُّوفيَّة في الإسلام، ترجمة: نور الدِّين شريبة، الهيئة المصرية العامَّة للكتاب، ٢٠١٢م.

٢٥. ـــــــــــ، في التَّصوُّف الإسلامي وتاريخه، ترجمة وتعليق: د. أبو العلا عفيفي، القاهرة: مطبعة التَّأليف والتَّرجمة، ١٩٤٧م.

٢٦. **الهجويري**، كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتحقيق: د. إسعاد قنديل، القاهرة: المجلس الأعلى للشُّؤون الإسلاميَّة، ١٩٧٥م.

الرِّحلات النسائية وشغف المغامرة:

رحلة رينولد لادريت دو لاشاريير إلى بلاد المغرب الأقصى سنة ١٩١٠م-١٩١١م

(نموذج فريد في الكتابة الرِّحليَّة النِّسائيَّة الفرنسيَّة حول مغرب ما قبل الحماية)

د. عادل بن محمد جاهل[*]

الملخّص

تسعى هذه الإسهامة العلميَّة بالدَّرجة الأولى، إلى تسليط الضَّوء على جانب من الرِّحلات الاستكشافيَّة الفرنسيَّة، بصيغة المؤنث، لبلاد المغرب الأقصى، قبيل انتصاب نظام الحماية الأجنبيَّة بسنة واحدة لا غير، من خلال نموذج رحلي فريد، ممتع ومفيد، يتعلَّق الأمر هنا برحلة الكاتبة الباريسيَّة الشَّابة رينولد لادريت دو لاشاريير، رفقة زوجها عالم الجيولوجيا المعروف المسمَّى جون جاك لادريت دو لاشاريير، والرَّحَّالة المذكورة تُعدُّ من المستكشِفات الأوروبيِّات القلائل، اللَّواتي لا يأبهن أبدًا بالأخطار، ومفاجآت السَّفر، واقتحام أماكن محظورة، وطرق الأبواب الموصدة، والجدران الصَّماء، والفضاءات المتمنِّعة كثيرًا عن النَّصارى، والأجانب بشكل عام. وهكذا، قدَّمت لنا هذه الرَّحَّالة صورة الآخر المغاير/ المغربي، عبر نظرتها الخاصَّة؛ إذ إنَّنا نجد الصُّور الإيجابيَّة للذَّات، والآخر المغربي المختلف، إلى

[*]- باحث في التَّاريخ الاجتماعي والديموغرافي للصَّحراء المغربية، والعلاقات الإسپانيَّة الأفريقيَّة، مختبر البحث في تاريخ الجنوب المغربي وأفريقيا (HISMA)، جامعة ابن زهر، كليَّة الآداب والعلوم الإنسانيَّة، أكَادير، المملكة المغربيَّة.

جانب الصُّور، والرُّؤى، والتَّمثُّلات النَّمطيَّة السَّلبيَّة. هذا، وتشتمل هذه الورقة البحثيَّة على مجموعة من المباحث، حاولنا من خلالها التَّعريف بهذه الرِّحلة الرَّائدة، وبصاحبتها، وسياقها التَّاريخي، إضافة إلى تحديد مرامي الرِّحلة، والخلفيَّات الَّتي انطلقت منها الرَّحالة، ناهيك عن محاولة استجلاء الصُّور، والانطباعات، والمواقف الَّتي خلَّفتها المستكشفة الباريسيَّة بشأن المغرب والمغاربة، وتحديدًا في مرحلة ما قبل التَّغلغل الرَّسمي للقوى الأوروبيَّة، والحماية الفرنسيَّة، والإسبانيّة.

الكلمات المفتاحيَّة: الكتابة الرِّحليَّة النِّسائيَّة الفرنسيَّة، العقد الأوَّل من القرن العشرين الميلادي، المغرب، رينولد لادريت دو لاشاريير، الصوَرلوجيا، التنكُّر، الخوف، الاختراق السِّلمي.

المقدِّمة

وصل الشَّغف الأوروبي ببلاد المغرب الأقصى، خلال النِّصف الثَّاني من القرن التَّاسع عشر للميلاد، إلى حدِّ الجنون والوله؛ بحيث أضحت الأسفار، والرِّحلات إليه، أكثر من أيِّ وقت مضى، وقد أسهم تطوُّر وسائل النَّقل، والمواصلات ساعتذاك، وبخاصَّة الوسائلَ البحريَّة (السُّفن والبواخر)، إسهامًا فعَّالًا في تسهيل مهام أولئك الرَّحّالين، وعشاق المجهول، المعلنة وغير المعلنة؛ إذ أتاحت لهم إمكانيَّة الانتقال السَّريع لأيِّ مكان في العالم، وبفضل هذه المستحدثات التِّقنيَّة الهائلة وغيرها، تقاطر على الإمبراطوريَّة الشَّريفة كوكبة معتبرة من المغامرين، والمستكشفين، من كلِّ عرق، ودين، وملَّة، ولون، حاملين معهم مجمل مبتكرات الحضارة الغربيَّة الرَّأسماليَّة، من أفكار، وتقنيِّات، وعادات، وأطماع استعماريَّة-استخرابيَّة. كل كان يحرِّكه هدف معين، ويسعى جاهدًا إلى غايته المنشودة، ربَّما كان الثَّراء، أو الرِّبح، أو المجد، أو الشُّهرة، أو المغامرة، أو الكشف العلمي، أو التَّبشير، أو الجوسسة، أو غير ذلك. بيد أن الجديد، والمدهش حقًّا الَّذي ميَّز كثيرًا مرحلة العقد الأوَّل من القرن العشرين للميلاد، هو قيام بعض النِّساء من أوروبا الغربيَّة بزيارة هذا البلد الشَّمال الأفريقي، ومشاركتهم الفعَّالة إلى جانب

شقائقهن الرِّجال في عالم الاستكشاف وارتياد المجهول، وهو ما لم يكن معتادًا بالمرَّة على مدار سنوات وعقود ما قبل فرض نظام الحماية الأجنبيَّة على المغرب. واللَّافت للانتباه، أكثر من هذا وذاك، أنَّ هؤلاء الرَّحالات المغامرات كنَّ بلا استثناء تقريبًا ينتمين إلى عائلات ثرية مرفَّهة، ومثقفة (بنات القضاة، والأساتذة الجامعيِّين، والدِّبلوماسيِّين، والمهندسين، والصِّحفيِّين، والأطبَّاء، ورجال المال والأعمال، ...، إلخ). ويمكن أن نشير في هذا الباب، إلى رحلة الكاتبة الباريسيَّة الشَّابة رينولد لادريت دو لاشاريير؛ بحيث مثَّل اسمها بحق اسمًا لامعًا بين أسماء المستكشفات الأوروبيَّات، اللَّواتي زرن بلاد المغرب الأقصى، خلال الرُّبع الأوَّل من القرن العشرين للميلاد، وعلى وجه التَّحديد بين عاميْ ١٩١٠م و١٩١١م، مستطلعة مجاهله، وأسراره، وبيئته، راصدة مظاهر، وجوانب الحياة، والعادات فيه، بعين الأجنبيَّة الرَّاصدة المتلهفة الَّتي تلتقط كلَّ شيء تصادفه أمامها بالدَّهشة، والشَّغف، والانبهار، وتدوِّن كلَّ ما تراه، وتسمعه بروح الموضوعيَّة العلميَّة طورًا، وبالمبالغات، والطُّروحات المتأثِّرة بما ترسَّب في الذِّهنيَّة الأوروبيَّة عبر تاريخ طويل ممتدٍّ، من نظرة إلى الشَّرق (شرق ألف ليلة وليلة) بسحره، وطلاسمه، وغموضه، وعقليَّاته، وتراثه الباهر، ممزوجة بكلِّ ما هو أيروسي، وطريف، وغير مألوف، طورًا آخر. إنَّ هذه الرِّحلة المشوِّقة، والمثيرة بلا شك، الَّتي لم تخضع بعد لقراءة تاريخيَّة، وثقافيَّة متأنيَّة، وهادئة، تعدُّ بدون منازع من النَّماذج النَّادرة والمتفرِّدة، في مجال الكتابة الرَّحليّضة النِّسائيَّة الأوروبيَّة، وكمصدر، ورافد ممتاز لإغناء المعرفة التَّاريخيَّة حول «بلاد البارود»[١]، المغموس في سباته العميق، المنغلق في وجه الأجانب، الَّذي ظلَّ يعيش على الهامش، إنَّه مغرب ما قبل فرض نظام الحماية، هذا البلد العريق السَّاحر، الَّذي يعبق بأريج التَّاريخ، الَّذي قيل عنه إنَّه موجود خلف القمر، وينتمي إلى عالم شرقي عتيق، يبهر العقول، ويأسر الألباب، ويبعث على الدَّهشة، والعجب، والحيرة؛ لم يتبدَّل قطعًا منذ قرون مديدة، وسنين عديدة.

[1]- M. le marquis (de Segonzac), Réalité et possibilités marocaines: Conférence donnée le vendredi 5 juin 1908, au siège du Congrès, Paris: Secrétariat général du comité des congrès coloniaux français, 1908, p.6.

جرت وقائع هذه الرِّحلة الاستكشافيَّة الطَّريفة، أو «المغامرة الحمقاء»[١]، كما وصفها القبطان الفرنسي ماريوس شيسنو (Marius Chesneau)، في سياق تاريخي متقلِّب، وحرج، ومتشنِّج، وحسَّاس؛ فقد تمَّت، وشمس الحضارة ببلاد المغرب الأقصى على أطراف النَّخيل[٢]، فتعارضت فيها معاينة الواقع البئيس مع استحضار الماضي المجيد، وحفلت بنعوت التَّحقير، ومشاعر النُّفور، والتَّسليم بعثرة الجدِّ، واليقين بالخراب المبين. لقد عبَّرت هذه الرَّحالة المحبَّة للاستطلاع، والمغامرة، والمفاجأة، في أكثر من مكان وموضع، عن شوق عارم لاستكناه خبايا مجال المغرب الأقصى المعتم، وجمع أسرار هذا المجتمع المغربي المحمَّدي الغريب الأطوار، الَّذي يوشك سحره، وجماله، وبهاءه، ورونقه على الاندثار والزَّوال، وتقديمها في طبق من ذهب لأبناء جلدتها، ورثة أنوار، وأفكار الثورة الفرنسيَّة، خدمة لأهداف جمهوريَّتها التَّوسُّعيَّة، تمهيدًا لاحتلال هذا البلد الشَّمال الأفريقي، عند المناسبة السَّانحة واللَّائقة[٣]. هذا، وقد تمكنت هذه المستكشفة، القادمة من قارة أوروبيَّة إمبريالية عجوز، تعرف بالمعنى الخالص للكلمة ثورة علميَّة وفكرية، من تسليط بعض الأضواء الكاشفة على دروب، وعتمات قضايا تاريخيَّة كان يعتقد إلى عهد قريب أنَّها تخدش الذَّاكرة، وأنَّها مشوبة، وظواهر اجتماعيَّة، وأنثروبولوجية نائية مثيرة، وحارقة، عالم «المحظورات»، و«الطَّابوهات»، و«الممنوعات»، غير مطروقة بكيفيَّة، أو بأخرى في الكتابة التَّاريخيَّة السَّرديَّة المحليَّة التَّقليديَّة؛ بحيث إنَّها غيَّبتها، ونفتها بعيدًا إلى هوامش «المحرم»، و«المسكوت عنه»،

[١]- رينولد (دو لادريت دو لاشاريير)، عين على الحريم: يوميات مستكشفة فرنسية (١٩١٠-١٩١١)، [ترجمة وتقديم: محمَّد ناجي بن عمر]، الرباط: مطابع الرباط نت، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بأگادير، ط١، ٢٠١٩، ص٣٦.

[٢]- انظر: عبد الله (نجمي)، مادة «الرحلات الفرنسيَّة»، ضمن معلمة المغرب: قاموس مرتب على حروف الهجاء يحيط بالمعارف المتعلقة بمختلف الجوانب التاريخية والجغرافية والبشرية والحضارية للمغرب الأقصى، (٢٣ جزء)، سلا: نشر مطابع سلا، إنتاج الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، ط١، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م، ج١٣، (صص.٤٢٢٩-٤٣٠٢)، ص٤٣٠١.

[3]- Reynolde (Ladreit de Lacharrière), Voyage dans le Maroc occidental: Du Sous à Tanger, Conférence faite par M. et Mme J. Ladreit de Lacharrière à la Société normande de géographie, le 11 mars 1912, Rouen: Imprimerie E. cagniard (Léon GY, Successeur), 1912, p.4.

و«غير المرغوب فيه». ومما زاد من قيمة وأهميَّة هذه الرِّحلة النَّفيسة كثيرًا، كونها عالجت مسائل تاريخيَّة حيويَّة، لم تكن تخطر على بال الكثير مَن تقدَّم من الكتَّاب والمؤرِّخين، وظواهر اجتماعيَّة أخرى عذراء قلَّما خدشها القلم التَّاريخي المغربي عصرئذ، لا مهرب، ولا مفرَّ لمحترفي التَّاريخ الاجتماعي، أو أصحاب الصَّنعة التَّاريخيَّة اليوم، من ضرورة اقتحامها، وكشفها، وإبرازها، وتوضيحها، إنصافًا لهذه الذِّهنيَّة العامَّة المطموسة، والذَّاكرة المغربيَّة الجماعيَّة المقموعة، واحترامًا لها في الوقت ذاته كذلك. إنَّ ما قدَّمته هذه المُغامِرة الباريسيَّة من بيانات، وعلامات، وتلميحات، عن مغرب ما قبيل فرض نظام الحماية الأجنبيَّة عليه، رغم التَّحفُّظ الَّذي يمكن أن نبديه حيالها، والمؤاخذات الكثيرة الَّتي يمكن أن نوجهها لها، ستظلُّ وستبقى منجمًا غنيًّا بمعطيات، ومعلومات أوَّليَّة خام، يقتطف من ثمرها، وزهرها الباحث التَّاريخي، ويقتني من دررها، ولآلئها الباحث السوسيولوجي، خاصَّة في ظلِّ غياب الوثائق، والمستندات، والمصادر الإخباريَّة الأهليَّة المباشرة، الخاصَّة بالموضوعات، والقضايا الَّتي تناولتها وعالجتها، هذه الزَّائرة الفرنسيَّة المغمورة، بالوصف، والتَّحري، والاستقصاء. فمن هي إذن صاحبة هذه المدوَّنة ا الرِّحلية الرَّائدة؟ وما هي حيثيَّات وظروف وملابسات الرِّحلة؟ وأين تكمن أهميَّتها العلميَّة؟ وهل أمكننا الحديث هنا عن نموذج رحلي فريد ونوعيَّة خاصَّة من حيث المنظومة الرِّوائية، أم أنَّ الأمر لا يعدو أن يكون فقط إعادة إنتاج لما سبق ولحق من نصوص رحليَّة، خضعت لخطاب تنميطي مماثل من حيث المكوِّنات البنائيَّة، والعناصر السرديَّة؟ ثم ماذا الَّذي لفت نظر هذه الرَّحالة الباريسيَّة أكثر في البلاد المغربيَّة؟ وما تمثَّلاتها عن عادات، وثقافات المجتمع المغربي، قبيل انتصاب نظام الحماية الأجنبيَّة؟ تلكم أهمُّ الأسئلة المركزيَّة الَّتي سنحاول الإجابة عنها بتفصيل، في قادم سطور هذه الإسهامة العلميَّة.

أوَّلًا- التَّعريف بالرحَّالة رينولد لادريت دو لاشارير وكتاب رحلتها

I: مقتطفات من سيرة المستكشفة رينولد لادريت دو لاشارير

يحسن بنا، قبل كلِّ شيء، الإشارة إلى أنَّ ما توافر لدينا من بيانات، ومعطيات إخباريَّة، لا تتناسب إطلاقًا ومكانة هذه المستكشفة الباريسيَّة المبدعة، وما قامت به من مغامرات خطيرة، وما أدَّته من أدوار كبيرة، باستثناء بعض التَّفاصيل المقتضبة، والطَّفيفة، والعجلى، الَّتي استجمعها الباحث الفرنسي رولان لو بيل (Roland le Belle)، في كتابه المرجعي القيِّم الموسوم بـ(الرحَّالة الفرنسيِّون في بلاد المغرب)، الَّذي هو في الأصل دروس ميدانيَّة، ألقاها على طلبته في «المعهد العالي للدِّراسات المغربيَّة» بالرباط (Institut des hautes études maro-caines)[١]، خلال العقد الثَّالث من القرن الميلادي العشرين[٢]. وهكذا، أنارت لنا إشاراته الخبرية تلك السَّبيل للتَّنقيب من جديد، عن جوانب من مسار حياة هذه الرَّحالة الغامضة والمبهمة. ومن بين المعلومات الشَّحيحة الَّتي ذكرها، في هذا الخصوص، قوله إنَّ هذه المستكشفة القادمة آنذاك من باريس الَّتي تضمُّ «**العجائب والغرائب الَّتي لا يقدر العقل على حصرها ولا اللِّسان الفصيح على نشرها**»[٣]، تعدُّ أوَّل امرأة فرنسيَّة يتاح لها ليس فقط الوصول إلى بلاد المغرب

[١]- أي كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط حاليًا.

[٢]- أغلب هؤلاء الطَّلبة كانوا يتشكلون وقتها في مجملهم من المراقبين المدنيِّين وضباط الاستعلامات وموظفي الدولة الحامية، ممن كان يجري تعيينهم في مختلف جهات المغرب الأقصى، وكان نظر المقيم العام الفرنسي في ذلك الوقت المارشال لويس هوبير كُونزالفي ليوطي (Louis Hubert Gonzalve Lyautey)، قد ذهب إلى ضرورة أن تزودهم إدارة الحماية الفرنسيَّة بالحدِّ المعقول من المعرفة باللُّغات واللَّهجات الرائجة في البلاد، والقدر الكافي الضروري من تاريخها الاجتماعي والثَّقافي، بما في ذلك عادات وتقاليد السُّكان وأنظمتهم القبليَّة والمخزنية وغيرها، بشكلٍ يقلل من اعتمادهم على المترجمين المحلِّيين، ويسهل مهامهم في المناطق النائية الَّتي سيتم تعيينهم بها. انظر: رولان (لوبيل)، الرحالة الفرنسيون في بلاد المغرب: من القرن السادس عشر إلى ثلاثينات القرن العشرين، [تعريب: حسن بحراوي]، الرباط: مطبعة الأمنية، منشورات دار الأمان، ط١، ٢٠١٧، صص٤-٥؛ عبد القادر (بوراس)، «آفاق وحدود استثمار تقارير ضباط الشُّؤون الأهليَّة في كتابة التاريخ»، ضمن كتاب جماعي بعنوان: وثائق عهد الحماية: رصد أولي، [تنسيق: إبراهيم بوطالب]، ال محمَّدية: مطبعة فضالة، إنجاز الجمعية المغربية للبحث التَّاريخي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانيَّة بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ٥٧، ط١، ١٩٩٦، (صص٨٩-١١٢)، صص٩٧-٩٨.

[٣]- الهاشمي (الناصري الهشتوكي)، رحلة إلى فرنسا مع السُّلطان المولى يوسف قصد تدشين مسجد باريس سنة ١٩٢٦م، [دراسة وتحقيق: مصطفى عبد الله الغاشي، تقديم: جعفر ابن الحاج السلمي]، تطوان: مطبوعات باب الحكمة، منشورات كليَّة الآداب والعلوم الإنسانيَّة بتطوان، مختبر حوار الثَّقافات والأبحاث المتوسطية، ط١، ٢٠٢٠، ص٥٤.

الأقصى؛ بل التَّجوُّل في أنحائه، ومدنه، وقراه، ومداشره، وقبائله، لمدَّة سنتين قبل إقامة نظام الحماية، كما فعلت هي متوغلة عميقًا في مناطقه الجنوبيَّة، المحرَّمة، والمتمنِّعة عن النَّصارى وقتذاك؛ بحيث إنَّنا نجد إلى حدود سنة ١٨٤٠م لم يكن بمقدور الرَّحالة، تجاوز حدود المنطقة المحصورة في شكل مثلَّث بين طنجة، وتطوان، والعرائش، اللَّهم بعض الانسلالات السَّريعة، والخاطفة أقصاها مدينة رباط الفتح[١]، قال العلاَّمة محمد المختار السُّوسي، في معسوله، بعد كلام طويل: «**إنَّ النَّاس في ذلك الوقت [يقصد مطلع قرن العشرين للميلاد] لم يألفوا أن يروا بينهم أيَّ أجنبي كيفما كان [في سوس والصَّحراء]**»[٢]. وحتَّى من استطاع التَّوغل في ذلك الوقت من هؤلاء وأولئك الأجانب في هذه المجالات القاصية، وهو أمر لا يحدث غالبًا إلا نادرًا وبالصدفة فقط[٣]، فقد «**كانت الصَّيحات تتعالى عند مرورهم هناك، والصُّبيان يقذفونهم بالحجارة**»[٤]، الشيَّء الَّذي فرض على الرَّحالة رينولد لادريت دو لاشاريير، والحالة هذه، ومن رافقها ساعتها في رحلتها المريبة تلك، التَّنكر، والتَّخفي في الزَّي المحلي، وأسمال الفقراء السَّائحين، حتى لا يلفتوا أنظار المغاربة إليهم على الإطلاق، آخذين هنا بنصيحة أحد المتعاونين المغاربة من منطقة سوس اسمه سي العَرْبِي، قالت الرَّحالة في هذا الصَّدد: «**أوصانا سي العرْبي بالتَّنكر في زي مغربي؛ لأنَّ الأهالي الَّذين لم يسبق لهم رؤية أوروبي، لن يتردّدوا أبدًا في قتلنا. وأضاف قائلًا: إنَّ سكان تارودانت، بدورهم، لا يرغبون في دخول أيِّ مسيحي لمدينتهم**»[٥]. وتأسيسًا على ما سلف ذكره، أمكن لنا القول بلا أدنى مجازفة، إنَّ هذه الرَّحالة الأجنبيَّة هي إذن أوَّل زائرة كولونياليَّة من قارة أوروبا بصفة عامَّة، ومن فرنسا بصفة خاصَّة، تغلغلت في مجال المغرب العميق

[١]- انظر: عبد الله (العروي)، الأصول الاجتماعيَّة والثَّقافيَّة للوطنيَّة المغربية ١٨٣٠-١٩١٢، [تعريب: محمَّد حاتمي و محمَّد جادور، تقديم: عبد المجيد القدوري]، الدار البيضاء: منشورات المركز الثَّقافي العربي، ط١، ٢٠١٦، ص٣٨.

[٢]- محمَّد (المختار السوسي)، المعسول، (٢٠ جزء)، الدَّار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط١، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢م، ج١٤، ص١٥٩.

[3]- Jules (Erckmann), Le Maroc Moderne, Paris: Challamel Ainé Editeur, 1885, p.6.

[٤]- رولان (لوبيل)، الرَّحالة الفرنسيون في بلاد المغرب...، م.س.ذ، ص٢١٢.

[٥]- رينولد (دو لادريت دو لاشاريير)، عين على الحريم...، م.س.ذ، ص١٦١.

المنسي، يضاف إلى ذلك أنَّها صاحبة الفضل الأكبر، في ظهور وإخراج أول رحلة بـ(صيغة المؤنث)، ضمن أدب الرِّحلة المغربيَّة المعاصرة[١]. ولا بأس من التَّذكير، بهذا الصَّدد، بأن رينولد لادريت دو لاشاريير قد رافقها في رحلتها هاته، أو لنقل مغامرتها المغربيَّة المثيرة، أربعة رجال، تفاوتوا في الحظوظ، وتباينوا في الأحوال، منهم الطَّباخ المسمَّى (الحدّاوي)، والمترجم المدعو (بن الجّيلالي)، والخادم الملقَّب بـ(لكْبير)، ومخزني للحراسة إنَّه (المعْطي)، ناهيك عن خمس بغال لحمل الأمتعة، وآخران للرُّكوب، هذا دون نسيان زوجها المسمى جون جاك لادريت دو لاشاريير (Jacques Ladreit de Lacharrière Jean)، عالم الجيولوجيا المعروف، والعضو البارز في لجنة أفريقيا، والَّذي كان مكلّفًا بمهمَّة خاصَّة في الإمبراطوريَّة الشَّريفة، خلال المدَّة الَّتي كانت فيها البحريَّة الفرنسيَّة تحتلُّ بلاد الشَّاوية. يضاف إلى جانب هذا وذاك، أنَّ هاته المستكشفة الفاتنة، رغم جمال

[١]- زار بلاد المغرب الأقصى في الفترة التَّاريخيَّة المتراوحة ما بين سنوات ١٩٠٨م و١٩٣٦م عدة رحالات أوروبيات، وهن على التَّالي:

- Mathilde (Zeys), Une Française au Maroc, Paris: Librairie Hachette, 1908.
- Doctoresse (Legy), Notes de route: Voyage à Marrakech, Alger: Imprimerie P. Crescenzo, 1910.
- Maddalena (Cisotti Ferrara), Nel Marocco: Ricordi personali di vita intima, Milano: Fratelli Treves, 1912.
- Claude (Lorris), Dans le Maghreb en Flammes, Paris: La renaissance du livre, 1921. (Fait en 1917).
- Henriette (Celarié), Un mois au Maroc, Paris: Librairie Hachette, 1923.
- Alice (Luis Barthou), Au Maghreb parmi les fleurs, Paris: Grasset, 1925.
- Françoise (de Sourdon), Le Marocaine: Son âne, Sa ville, Paris: La renaissance du livre, 1929.
- Henriette (Willette), Au Maroc: Villes et Paysages, Paris: Fasquelle, 1930.
- Jeanine (Berthel), Impression marocaines, Paris: Les œuvres représentatives, 1930.
- Alice (la Mazière), Le Maroc secret, Paris: Édition Baudinière, 1932.
- Marie (Thérèse Gadala), La féerie marocaine, Grenoble: B. Artaud, 1932. (Fait en 1930).
- Jane (Guy), Cinq semaine au Maroc, Paris: Librairie A. Lemerre, 1932.
- Marise (Périale), Le Maroc à 60 km à l'heure, Casablanca: Imprimerie du petit marocain et de la vigie marocaine, 1936. (Fait en 1934).
- Marie (Bugéja), Le feu du Maroc, Tanger: Les éditions internationales, 1937.
- Madeline (Saint René Taillandier), Ce monde disparu: Souvenirs, Syrie, Palestine, Liban, Maroc, Paris : Plon, 1947. (Fait en 19011906-).
- Aline (R. de Lens), Journal 19021924-: L'amoure, je le supplie de m'épargner, Paris: la cause des livres, 2007, (Fait en 1913 -1925).

وجهها المثير، وجسدها الفارع الحسن، وشعرها الأشقر الغزير، كانت رحَّالة رقيقة، مسكونة بالفضول، وحبِّ الاستطلاع، جسورة من دون تبجُّح، وحسَّاسة من دون بهرجة، وتجتمع فيها كلُّ خصال الإنسان الأصيل، كما كانت حسب بعض المعلومات الطَّريفة الملتقطة، تتقن جيّدًا التَّسديد بالبندقيَّة، مثلما كانت ماهرة في ركوب الخيل ورياضتها[١]. وقد أُعجب المرافقون من المغاربة بمروِّضة الجياد هاته، لِما شاهدوه من قدرتها الفائقة على الرَّكض، وهي منتصبة على ركابات فرسها، وعندما كانت تصيب طيور الحجَل بدقَّة متناهية مثل رَجُل، وتصفِّر على كلبها (السلوقي)، آمرة إيَّاه بالتقاط صيدها، كان المغاربة الَّذين يشاهدون ذلك المشهد اللَّطيف، والطَّريف في آن واحد، لا يصدقون أعينهم البتة، وكانوا يعلقون هكذا مذهولين، مشدوهين، متحيرين: «**أيُّ بلد [فرنسا] هاته! الَّتي ترمي فيها النِّساء الطَّرائد وتسعى الكلاب للإتيان بها!**»[٢]، وهو الأمر الَّذي أكسبها صيتًا إضافيًّا في ميدان الفروسية، والشَّجاعة، والقوَّة، والبراعة.

هذا، وقد كانت هذه الشَّابَّة المغامِرة تبدِّد بعنفوانها، وسحرها، وجاذبيَّتها، أهوال الطَّريق، وعناء السَّفر، ومشاق غربة الوطن الأم، وفراق متع الحضارة الغربيَّة الحديثة المغرية، وآلام وعذابات المرض المزمن[٣]، إنهَّا تتقن بشكل عجيب فنَّ الإنصات، والإصغاء إلى الآخر، وإلى الرأي الآخر، ولا يفوتها أبدًا أيُّ تفصيل مهما كانت قيمته بسيطة وجزئيَّة، إلَّا وأحصته بألمعيَّة، وفطنة عزَّ نظيرها. ولولا ذلك ما استطاعت أن تُقدِم على رحلة بريَّة طويلة المسافات، على وقع حوافر الخيول المندفعة، وقرقعة العجلات الَّتي يتردَّد صداها من كلِّ حدب وصوب، تحت وهج أشعة الشَّمس الحارقة، وهواء الصَّباح البارد العابث، في بلد قيل عنه

[١]- رولان (لوبيل)، الرحالة الفرنسيون في بلاد المغرب ...، م.س.ذ، صص٢٠٧-٢٠٨.

[2]- Reynolde (Ladreit de Lacharrière), Voyage dans le Maroc occidental..., op.cit., p.8.

[٣]- كانت هذه الرحالة المُغامِرة الفرنسيَّة الشابة، أثناء زيارتها لبلاد المغرب الأقصى، بين سنتيْ ١٩١٠م و١٩١١م، تعاني كثيرًا من مرض فقر الدم الحاد. انظر:

- Reynolde (Ladreit de Lacharrière), Voyage dans le Maroc occidental..., op.cit., p.7.

إنَّه: عجيب، وغريب، وبعيد، وعتيق[١]. وعلى غير هدى من دون سابق تخطيط، تقف حينًا على ربوة جميلة، وحينًا في منبسط ممتدٍّ، أو في واحة رطبة بهيجة، أو في حديقة جميلة نضرة غنَّاء من الأشجار، وبخضرة بديعة، أو في بستان زكي الرَّائحة طيِّب الثِّمار، أو في إحدى الممرَّات الضَّيِّقة السَّادرة، أو في المناطق الثَّلجيَّة السَّاحرة، والجبال العالية الخلَّابة، تقضي ليلها بعد عناء سفر طويل ومنهك، في خيمتها البيضاء المحكمة الصُّنع، تتأمَّل القمر المنير، والنُّجوم السَّاهرة وهي تسبح في أفلاكها بين ساطع وخافت، ودان وقاص، في اللَّيالي المغربيَّة الأفريقيَّة الفاتنة، غير عابئة بالمرَّة بما يخبِّئه لها الغد ولا القدر. ومهما كان هذا الحلم جميلًا ومغريًا وساحرًا، فقد اصطدمت هذه الشَّابة الباريسيَّة الطَّموحة بصخرة الواقع المرِّ، وبالمعضلات والتَّحديات الَّتي تصحب السَّفر، مهما كان ممتعًا، وشائقًا، ومبهجًا، لا سيَّما إذا كان عبر «بلاد البارود»، بلاد المغرب الأقصى، المنزوي في عزلته، المنطوي على نفسه، الَّذي يرفض إطلاقًا تسليم أسراره. بيد أنَّ هوس الاكتشاف والتعرُّف إلى جمال مجال المغرب الأقصى، وأجناسه متعدِّدة الأصول، وتنوع عوائد وتقاليد أناسه، واختلاف أنساقهم الذِّهنيَّة المعياريَّة، وعشقها اللَّامحدود للمغامرة، والمجازفة، والمخاطرة، رَبَا على كلِّ هذه الصِّعاب والمعيقات، وبدد كلَّ المخاوف، وكلَّ المآزق، وكلَّ عناصر القلق والضِّيق؛ لأنَّ هذه المستكشفة الباريسيَّة الَّتي كانت تبحث ساعتئذ عن اللَّامعقول في الطَّبيعة، والبشر بالبلاد المغربيَّة، كانت معسكرة فوق سرج مركوبها، مسلحة بالإصرار، والإقدام، والعناد، والبندقيَّة. وكيفما كان الحال، فقد اقتحمت هذه الرَّحالة غمار كلِّ هذه المخاطر المهولة، ودروب الدَّهشة والخوف، بهمَّة عالية، وإرادة جبارة لا ترى لها مقرًا[٢]، وكانت تقول بعد التغلُّب، والانتصار على تلك العقبات الكأداء الصَّعبة الاجتياز: «**يا له من إحساس جميل عندما رأيت حلمي يتحقَّق، نبضات قلبي متسارعة، وتقاسيم وجهي تنقبض، لأكف الدُّموع الَّتي تترقرق في عيني فرحًا**»[٣]. لقد كان هاجس

[1]- Pierre (Loti), Au Maroc, Paris: Calmann Lévy Éditeur, 1890, p.IV.

[2]- Reynolde (Ladreit de Lacharrière), Voyage dans le Maroc occidental..., op.cit., p.8.

[٣]- رينولد (دو لادريت دو لاشاريير)، عين على الحريم...، م.س.ذ، ص٥٠.

الرحَّالة الأوحد من كلِّ هذا وذاك، هو الحصول على معلومات دون وسائط، ضمانًا للسِّريَّة التامَّة، وتلافيًا لأيِّ ارتياب، أو توجُّس[١]. إنَّ هذا هو مجمل ما نتوفر عليه من إفادات بيوغرافيَّة، بشأن هذه المستكشفة الباريسيَّة الأعجوبة، الَّتي تهوى المجهول، والمغامرة، والمخاطرة، وطرق الأبواب الموصدة، والجدران الصَّماء.

II: كلمة عن السِّياق التَّاريخي لمقدم رينولد لادريت دو لاشاريير إلى بلاد المغرب الأقصى

حدثت وقائع رحلة المُغامِرة الباريسيَّة رينولد لادريت دو لاشاريير الاستكشافيَّة إلى بلاد المغرب الأقصى، في بداءات القرن العشرين للميلاد، وبالضَّبط سنة (١٩١٠م-١٩١١م)، وهي المرحلة الَّتي كانت فيها شمس الحضارة المغربيَّة تميل نحو المغيب، إنَّها مرحلة ما قبيل فرض نظام الحماية الفرنسيَّة، والإسبانيَّة بسنة واحدة لا غير، هذه المدَّة التَّاريخيَّة شديدة التَّعقيد، والفلتان، والتَّناقض، عرف فيها هذا البلد حينذاك مجموعة من الأحداث الجِسام، أشَّرت بكيفيَّة، أو بأخرى إلى قرب سقوطه في دوامة الاحتلال الأوروبي الإمبريالي؛ بحيث شهد البلد المذكور خلال هذه الظَّرفيَّة العاصفة من تاريخه، الَّتي اختلط فيها الحابل بالنَّابل، والأبيض بالأسود، مجموعة متعدِّدة من القلاقل الدَّاخليَّة من فئات اجتماعيَّة، وإثنية متنوِّعة، شعرت بالحرمان، أو الاضطهاد، أو الضِّيق، أو الذُّلِّ، أو الهوان، كما عرفت البلاد كذلك في الوقت ذاته عدَّة هزائم عسكرية متتابعة، وانكسارات دبلوماسيَّة مسترسلة، ونكبات اقتصادية متتالية، أزالت كلُّها في تلكم المدَّة الحرجة حجاب الهيبة عن المغرب، أو بالأحرى ما تبقَّى منها[٢]، كما تردَّد ذلك في مختلِف

[١]- محمَّد (ناجي بن عمر)، مرايا العتمة: مدخل إلى السوسيولوجيا الاستعماريَّة بالمغرب (١٨٦٤-١٩٢٥): أعمال مترجمة، الرباط: مطابع الرباط نت، منشورات كليَّة الآداب والعلوم الإنسانيَّة بأكادير، ط١، ٢٠٢٠، ص٤.

[٢]- أحمد (بن خالد الناصري)، كتاب الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، (تسعة أجزاء)، [تحقيق وتعليق: أحمد النَّاصري، أشرف على النشر: محمَّد حجي، وإبراهيم بوطالب، وأحمد التوفيق]، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، منشورات وزارة الثَّقافة والاتِّصال المغربيَّة، ط١، ٢٠٠١، ج٨، ص١١٦؛ محمَّد (بن محمَّد بن مصطفى المشرفي)، الحلل البهية في ملوك الدَّولة العلوية وعد بعض مفاخرها غير المتناهية، [دراسة وتحقيق: إدريس بوهليلة، تقديم: أحمد التوفيق]، الرباط: مطبعة الأمنية، منشورات وزارة الأوقاف والشُّؤون الإسلاميَّة المغربية، ط٢، ١٤٤٠هـ/ ٢٠١٨م، ص٤٢١.

صفحات كتابات المدَّة التَّاريخيَّة قيد الدَّرس. وهكذا، «**اختلَّ النِّظام وضاع الأمن وفسدت الأخلاق، وضاعت الفضيلة والأمانة، وتكالب النَّاس على الرِّياسات الوهميَّة وجمع الحطام. وتسلَّط على مناصب الدَّولة كلَّ دخيل جاهل، فجر ذلك إلى تلاشي الدَّولة العزيزية، وتتابعت المحن والظُّلم حول المغرب**»[١]. وفي خضمِّ هذه التطوُّرات المتسارعة والخطيرة للغاية، بدأت ترتسم معالم حركة شعبيَّة شاملة، جمعت تيَّارات عديدة، ومتباينة من عامَّة النَّاس ومن أوساط الخاصَّة، والنُّخبة العالمة المتنوِّرة. وكان القاسم المشترك الَّذي ميَّز هذه التَّيارات الشَّعبيَّة آنئذ، هو أنَّها كانت مدفوعة بإرادة مشتركة، تتطلَّع للدِّفاع عن الذَّات، والهويَّة المغربية، ولإنقاذ المغرب من الاحتلال الغربي، وإصلاح ما يمكن إصلاحه قبل فوات الأوان. وبرزت عن هذه التَّيارات الشَّعبيَّة المذكورة ظواهر حدَّدتها أهمُّها: الدَّعوة للجهاد كفعل شعبي، والدَّعوة لإصلاح المفاسد كفعل متعقِّل ومنظَّم، وكضرورة حتمية لمواجهة التَّحديات الخارجيَّة المتعاظمة[٢]. وليس من محض الصُّدفة، والحالة هذه، أن تتمَّ مبايعة السُّلطان المولى عبد الحفيظ (١٩٠٨م-١٩١٢م) سلطانًا للجهاد، من أجل تحرير المغرب من الاحتلال، والمحافظة على استقلاله. لكن الضُّغوط، والأطماع التوسعيَّة الأوروبيَّة المتزايدة بشكل عام، والفرنسيَّة على وجه التَّخصيص، أسهمت إسهامًا كبيرًا في إفشال كلِّ محاولات الصُّمود هذه، في وجه الهيمنة الإمبرياليَّة الغربيَّة المجنونة. بالإضافة إلى ما سبق ذكره، لا بدَّ من الإشارة هنا أيضًا، إلى أنَّ فرنسا قد مهَّدت لمعاهدة الحماية داخليًّا بواسطة الصُّحف، والتَّشكيلات السِّياسيَّة في البرلمان، ودوليًّا عن طريق مؤتمر الجزيرة الخضراء

[١]- حسن (أحمد الحجوي)، العقل والنقل في الفكر الإصلاحي المغربي (١٧٥٧-١٩١٢)، الدار البيضاء: منشورات المركز الثَّقافي العربي، ط١، ٢٠٠٣، ص١١٥.

[٢]- علال (الخديمي)، الحركة الحفيظية أو المغرب قبل فرض الحماية الفرنسيَّة: الوضعية الدَّاخليَّة وتحدِّيات العلاقات الخارجيَّة (١٨٩٤-١٩١٢)، الرباط: منشورات دار أبي رقراق للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٩، ص٥؛ علال (الخديمي)، المغرب في مواجهة التَّحديات الخارجيَّة (١٨٥١-١٩٤٧): دراسات في تاريخ العلاقات الدُّولية، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ط١، ٢٠٠٦، صص٨٥-٨٦؛ مجموعة من المؤلفين، موجز تاريخ المغرب، [إشراف وتقديم: محمَّد القبلي]، الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، منشورات المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب، ط١، ٢٠١٥، ص٣١١؛ عبد الإله (بلقزيز)، الخطاب الإصلاحي في المغرب: التكوين والمصادر (١٨٤٤-١٩١٨)، بيروت: منتدى المعارف، ط٢، ٢٠١٧، صص٦٨-٧٩.

(١٩٠٦م). وأعطى مقتل الطَّبيب إيميل موشام (Émile Mauchamp) يوم ١٩ مارس ١٩٠٧م في حمراء مراكش[١]، واغتيال بعض المغاربة الغاضبين من بلاد الشَّاوية، عشية يوم ٣٠ يوليوز ١٩٠٧م، تسعة عمَّال أوروبيِّين (ثلاثة فرنسيين، وثلاثة إسبان، وثلاثة إيطاليِّين)، وهم مستخدَمون في أشغال ميناء الدَّار البيضاء، قلت أعطت تلك الاغتيالات الفرصة للحكومة الفرنسيَّة لتطبيق مخططها، والمعدِّ سلفًا منذ أواخر القرن التَّاسع عشر للميلاد، والرَّامي إلى احتلال المغرب الأقصى واستغلاله؛ بحيث اهتاجت الصَّحافة الرَّاديكاليَّة، وطالبت حينذاك بتعويض مدوٍّ، وسارعت الجيوش الفرنسيَّة إلى احتلال وجدة، والدَّار البيضاء في السَّنة نفسها (١٩٠٧م)[٢]. وكان من مظاهر هذا التَّدهور الخطير أن اضطر السُّلطان المولى عبد الحفيظ في العاصمة فاس، إلى التَّوقيع على «معاهدة الحماية» بتاريخ ٣٠ مارس ١٩١٢م، الَّتي توَّجت سلسلة الضُّغوطات، والمؤامرات الأجنبيَّة الشَّرسة على المغرب الأقصى، منذ بداءة القرن الميلادي التَّاسع عشر. وقد وصف الفقيه والمؤرِّخ عبد الله كنون الحسني استقبال المغاربة خبر الاتِّفاق الفرنسي المغربي المذكور أعلاه، بقوله: «**ولم يكن الإعلان عن عقد الحماية بالخبر العادي، فقد وقع وقوع الصَّاعقة على المواطنين، في الحضر والبدو، والجبل والسَّهل. وكانت البلاد تغلي كالمرجل للأخبار والشَّائعات الَّتي سبقت هذه الحماية، أو صاحبتها. وبعض النَّاس يظنُّون أنَّها مساعدة تقنيَّة، أو استشاريَّة، ولكن السَّواد الأعظم لم يكن راضيًا عنها، حتَّى بهذه الصِّفة**»[٣]. وقد علَّق المصلح الثَّائر، والكاتب الموسوعي الفقيه محمد بن المؤقت المراكشي هو الأخر على هذه الانتكاسة العظيمة غير المنتظرة،

[١]- حول أسباب ونتائج اغتيال الدُّكتور إيميل موشام (Émile Mauchamp)، انظر: علال (الخديمي)، المغرب في مواجهة التَّحديات الخارجية...، م.س.ذ، ص.٨٨؛ محمَّد (ناجي بن عمر)، مرايا العتمة...، م.س.ذ، صص٩٢-١٠٤.

[٢]- انظر: عبد القادر (بوراس)، «ملاحظات أولية حول مفهوم الحماية الفرنسيَّة بالمغرب»، ضمن كتاب جماعي بعنوان: الحماية: المفاهيم، والإشكاليَّات القانونية، [تنسيق: علال ركوك، وحفيظة الهاني، ورشيد يشوتي]، الرباط: مطابع الرباط نت، منشورات المعهد الجامعي للبحث العلمي، ط١، ٢٠١٦، (صص.١١-١٧)، ص١٣؛ فيليكس (بروني)، في الدار البيضاء: من ١ إلى ٧ غشت ١٩٠٧م، [ترجمة: بوشعيب الساوري، تقديم: علال الخديمي]، الدَّار البيضاء: مطبعة القرويين، منشورات القلم المغربي، ط١، ٢٠١٩، ص١٤.

[٣]- محمَّد (معروف الدفالي)، أصول الحركة الوطنيَّة: بين السَّلفية المجدِّدة والسَّلفية الجديدة، الرباط: مطابع الرباط نت، منشورات مجلة أمل للتَّاريخ و الثَّقافة والمجتمع، ط١، ٢٠١٤، ص١٧.

بقوله: «**هذه هي الأمة الَّتي كانت الدُّول العظام تؤدِّي لها الجزية عن يد وهي صاغرة، وصار أهلها يرون بقاءهم في التزلُّف إلى أعدائهم. أليس هذا أعظم بلاء نزل. ثمَّ ما سبب هذا الهبوط، وما علَّة هذا الانحطاط؟**»[١]، ويجيبنا هذا الفقيه عينه عن هذا السُّؤال الصَّعب والعسير، بقوله: «**فالأمم الَّتي يصيبها الذُّل والهوان إنَّما يصيبها ما أصابها بسبب هجر تلك السُّنن ومعاداتها. فالله تعالى لا يغيِّر ما بقوم من عزَّة، وقدْر، وجاه، وأمن، وراحة حتَّى يغيِّروا ما بأنفسهم، من نور العقل، وصحَّة الفكر، والاعتبار بفعل الله في الأمم السَّابقة**»[٢].

III: نظرة عن مرامي رحلة رينولد لادريت دو لاشاريير إلى بلاد المغرب الأقصى

يظهر جليًّا من إشارات وعلامات خبريَّة عديدة متوافقة، أنَّ رحلة رينولد لادريت دو لاشاريير الاستكشافيَّة إلى بلاد المغرب الأقصى، الَّتي تنتمي إلى جنس طريف من أدب الرِّحلة، وطرافته هنا تكمن في أن بطلته امرأة، كانت ترمي إلى هدف وحيد آنذاك، هو استكشاف مجال المغرب الأقصى، المراد السَّيطرة والانقضاض عليه، هذا البلد القريب من أوروبا الغربيَّة النَّصرانيَّة، وغير المعروف بما فيه الكفاية[٣]؛ بحيث إنَّنا نكتشف كلَّ هذا وذاك، بالجلاء والوضوح، على لسان زوج المستكشفة الباريسيَّة، المسمى جون جاك لادريت دو لاشاريير، الموما إليه أعلاه؛ إذ قال في هذا الخصوص، بعد كلام طويل، ما يلي: «**عبرنا المغرب الغربي مرَّتين سنة ١٩١٠م و١٩١١م؛ فكانت الرِّحلة الأولى استكشافًا للمناطق الموجودة شمال الأطلس، بدءًا من الشَّاويَّة في اتِّجاه مراكش، إلى حدود مشارف**

[١]- محمَّد (بن محمَّد بن عبد الله المؤقت)، الرِّحلة المراكشية أو مرآة المساوئ الوقتيَّة ويسمى أيضًا السيف المسلول على المعرض عن سنة الرسول ﷺ، (٣ أجزاء)، القاهرة: منشورات مكتبة الثَّقافة الدينية، ط١، ٢٠١٢، ج١، ص٢٣.

[٢]- المصدر نفسه، ص٢٤.

[3]- Antonio (de San Martín), La ciudad del sueño: Viaje al interior de Marruecos, Madrid: Imprenta de Santos Larié, Editor Urbano Manini, 1870, pp.67-; Étienne (Richet), Voyage au Maroc, Paris: Éditions Populaires, 1909, p.5.

الأطلس الكبير»[١]. ويضيف، كذلك، في السِّياق ذاته، قائلاً: «**أما الرِّحلة الثَّانية، فقد قادتنا بحماس إلى المناطق البكر انطلاقًا من سوس، وانتهاءً بفاس فلم تكن رحلة استكشافيَّة لموكب مغامر وسط اضطرابات كثيرة فحسب، بقدر ما كانت، أيضًا، ساعات متعة تُوِّجت بجمع معلومات مهمَّة، وملاحظات دقيقة**»[٢]. ولا بد أن نذكر، في هذا الباب، كذلك، أنَّ هذه الرِّحلة الثَّانية كانت مدعومة هذه المرَّة من طرف وزارة التَّعليم العربي (قسم الجغرافيا). قالت الرَّحالة رينولد لادريت دو لاشاريير، في هذا الصَّدد: «**ها نحن من جديد مقبلون على الحياة الجميلة، ومدعوون للتَّحليق في سماء البلاد، فقد قرَّرت اللَّجنة المغربيَّة أن تجدِّد من جديد بعثة زوجي، مدعومًا هذه المرَّة من وزارة التَّعليم العربي قسم الجغرافيا**»[٣]. إنَّ ما ساعد كثيرًا هذه الرَّحالة المُغامِرة، في مهمَّتها الاستكشافيَّة، والاستطلاعيَّة الرَّائدة هاته، هي طريقتها الخاصَّة، والفريدة في التَّعامل مع السَّاكنة المحليَّة، لنستمع في هذا الجانب مرَّة أخرى إلى الباحث الفرنسي رولان لوبيل، المشار إليه سابقًا، حيث قال هنا ما يلي: «**وقد ساعدها لطفها، ورقتها على اختراق كثير من الأبواب الَّتي كانت موصدة في وجه الأجنبي، وبفضلها سيتاح لنا أن نقتحم حميميَّة المجتمع النِّسائي. وبالإضافة إلى زيارتها لحريم الباشا الكلاوي، تنفتح أمامنا صفحات غير مسبوقة حول حياة النِّساء المغربيَّات**»[٤]. وهي كلُّها أماكن وفضاءات مغربيَّة مثيرة وغامضة، كانت في ذلك الزَّمن محرَّمة كثيرًا على الغرباء.

IV: التَّعريف بكتاب رحلة رينولد لادريت دو لاشاريير وبأهميَّته العلميَّة وقيمته التَّوثيقيَّة

لا مشاحة من القول إنَّ رحلة الباريسيَّة رينولد لادريت دو لاشاريير، تعدُّ من بين الأعمال العظيمة القدر والأهميَّة، حول مغرب ما قبيل فرض نظام

[١]- رينولد (دو لادريت دو لاشاريير)، عين على الحريم...، م.س.ذ، ص١٣.

[٢]- المصدر نفسه والصَّفحة نفسها.

[٣]- المصدر نفسه، ص١٠٣.

[٤]- رولان (لوبيل)، الرَّحالة الفرنسيون في بلاد المغرب...، م.س.ذ، ص٢١١.

الحماية الفرنسيَّة، والإسپانيّة، خاصَّة وأنَّ صاحبة التَّأليف أرَّخت للإمبراطوريَّة الشَّريفة، في مدَّة كانت حبلى بأحداث جسام، لعلَّ أبرزها الهجمة الإمبرياليَّة الأوروبيَّة الشَّرسة عليها، وممَّا زاد من أهميَّة وقيمة هذه الرِّحلة الطَّريفة والشَّائقة، هي الطَّريقة والمنهجيَّة الَّتي اعتمدتها المُؤَلِّفَة، أثناء تحرير صفحاتها ومضامينها، والقائمة أساسًا على المشاهدة والعيان، والوصف الدَّقيق لأحوال المغرب الأقصى الَّتي زارته المستكشِفة، وخبِرت شؤونه من كثب. ويكفي أن يلقي المرء إطلالة سريعة على مضامين الرِّحلة، ليتأكَّد من قرب جودةَ الموضوعات الَّتي عالجتها هذه الرَّحالة الفرنسيَّة، بأرقى أساليب التَّعبير. لذلك، ليس غريبًا إذا لاحظنا أنَّ الدَّوائر الاستعماريَّة، والعلميَّة الفرنسيَّة، تنعتها بأنَّها «**أوَّل فرنسيَّة يتاح لها ليس الوصول إلى المغرب؛ بل التَّجوُّل في أنحائه كما فعلت، متوغِّلة عميقًا في مناطقه الجنوبيَّة لمدَّة سنتين قبل إقامة الحماية**»[١]. وعلى إثر ذلك، دوَّنت في رحلتها المغربيَّة مشاهداتها، ومعايناتها بأسلوب دقيق ومشوِّق، ومسحة جماليَّة، وفنيَّة قلَّ نظيرها[٢]. لعلَّ ما يثير الانتباه، حقًّا، في هذا الصَّدد، كذلك، هو أنَّ رحلة رينولد لادريت دو لاشاريير المغربية، تعدُّ فريدة في بابها، متميِّزة على غيرها؛ بحيث لم تكن ممزوجة بالخيال والسَّذاجة، كما لم يغلب عليها روح المغامرة والإثارة، ولم يكتنفها الكثير من الغموض، غموض بلاد المغرب الأقصى، عندما حاول الرُّواد الأوائل اقتحامه، أو الكتابة عنه. وينبغي ألَّا يغيب عن الأذهان، في هذا السِّياق، أيضًا، أنَّ صاحبة هذه المدوَّنة الرِّحلية المثيرة بلا شكٍّ، كانت خبيرة، ومتمكِّنة من مادَّتها المعرفيَّة، عارفة بخباياها وأسرارها، سابرة لأغوارها ومجاهلها، كيف لا، وهذه الرَّحالة «**كانت تسجِّل كلَّ يوم ملاحظات طازجة بوحي من تأثير اللَّحظة، ومن هنا خلوِّها من كلِّ ادِّعاء، واتِّسامها فوق ذلك بالجمال والروعة (...) هذه اليوميَّات تقوم باستعادة جيِّدة للأجواء والسَّاعات الطوال من المشي على مر الأيَّام المتعاقبة من دون منغِّصات، والزَّمن الَّذي ينبغي صرفه، وكلِّ**

[١]- رولان (لوبيل)، الرَّحالة الفرنسيون في بلاد المغرب...، م.س.ذ، ص٢٠٧.

[٢]- رينولد (دو لادريت دو لاشاريير)، عين على الحريم...، م.س.ذ، ص٨.

تفاصيل السَّفر الصَّغيرة، من لحظة الانطلاق إلى نقطة الوصول. إنَّنا لسنا أمام صفحات فارغة قطعًا (...) إنَّها يوميَّات الحقبة البطوليَّة»[١]. على أنَّ ما يسترعي انتباهنا، أكثر، في هذا الباب، هو أنَّ هذه المدوِّنة الرِّحلية الأنثويَّة رغم أنَّها تمَّ تأليفها بتوجيه خاصٍّ، من طرف الدَّوائر الاستعماريَّة الفرنسيَّة، إلَّا أنَّها تحمل في طياتها ومضامينها، نسبة كبيرة من الدِّقة والموضوعيَّة العلميَّة، عكس بعض الكتابات الكولونياليَّة الأيديولوجيَّة الأخرى، الَّتي غابت الحقائق عنها، أو غيَّبتها هنا عن عمد، أو قصور، لدواعٍ إمبرياليَّة مكشوفة، أملتها الظرفيَّة، والمرجعيَّة، والمصالح الاستعماريَّة، الشَّيء الَّذي جعلها بكيفيَّة أو بأخرى، تسقط في الكثير من التَّناقضات، والمزالق العلميَّة، إضافة إلى تكريسها تلك النَّظرة الاستعلائيَّة النَّمطية المتحاملة، المبنيَّة أساسًا على التَّفوُّق الغربي، وعلى هيمنة الحضارة الغربيَّة الرَّأسماليَّة. وكلُّ هذا وغيره من أجل خدمة أجندة «الاحتلال»، و«الاستغلال»، و«الاستثمار»؛ بحيث صوَّرت السَّاكنة المحليَّة، كأجناس «متوحِّشة»، و«همجيَّة» تارة، و«رجعيَّة»، و«متخلِّفة» تارة أخرى، تعيش خارج نطاق التَّاريخ، وتفتقد إلى «الحضارة»، و«المدنيَّة»، وبالتَّالي، وجِب إخراجها من عتمة «البدائيَّة» إلى دائرة ضوء الحضارة الأوروبيَّة «المتقدِّمة». إنَّ الملاحظة الرَّئيسة، الَّتي لا بد من إبرازها وكشفها هنا، هي أنَّ رحلة المُغامِرة رينولد لادريت دو لاشاريير، هي عبارة عن تحرِّيات، واستطلاعات ميدانيَّة مكثَّفة، ومسترسلة، بالغة الدِّقة، وعالية الضَّبط، كما استغلَّت أيضًا مجمل الرِّوايات الشَّفهيَّة المتواترة، ممَّن لهم خبرة، وتجربة بالمجال، وطبيعة وسيكولوجية الإنسان المغربي، من: فسيان، وقبطان، وسفراء، وقناصل، وباشوات، وقياد، وشيوخ، وتجار، وخلفان، وزطاطة، ورقاصة، وكبراء علماء الوقت[٢]، ...، إلخ. الَّشيء الَّذي جعل من هذا المتن الرِّحلي النَّادر، عبارة عن تسجيلات وثائقيَّة حيَّة، تُصوِّر بدقَّة متناهية ما يثير الملاحظة حقًّا؛ بحيث قلَّما نجد لها نظيرًا في باقي مصادر تاريخ المغرب الأقصى المباشرة، سواء المحليَّة منها،

[١]- رولان (لوبيل)، الرَّحالة الفرنسيون في بلاد المغرب...، م.س.ذ، ص٢٠٨.

[2]- Reynolde (Ladreit de Lacharrière), Voyage dans le Maroc occidental..., op.cit., p.8.

أو الأجنبيَّة. لكن، ورغم أهميَّة هذا المصنَّف الرِّحلي في التَّأريخ لبلاد، ومجتمع المغرب الأقصى، إلَّا أنَّنا نجده ظلَّ لحقبة طويلة جدًّا، مغمورًا، خامل الذِّكر، بعيدًا من كلِّ إشارة[١]؛ لأسباب عديدة ومتمايزة، منها أنَّ الكتابة التَّاريخيَّة الكولونياليَّة مثَّلت الغطاء الأيديولوجي للمخطَّط الاستعماري، وأداة لتجسيد مشروعيَّته[٢]، ثمَّ لأنَّ هذه النَّوعية من الكتابة الكولونياليَّة تتضمَّن بين دفَّتيها مجموعة من الأحكام الجاهزة، والصُّور المزيَّفة الَّتي روَّجتها هذه الأخيرة[٣]. هذا إضافة إلى صعوبة الوصول إلى هذه المصادر النَّفيسة الَّتي تبقى في المجمل حبيسة، ومنسية على رفوف الخزانات، والرَّبائد الأجنبيَّة.

ثانيًا- وقائع من الحياة الاجتماعيَّة والمعيشيَّة في بلاد المغرب الأقصى كما صوَّرتها رحلة رينولد لادريت دو لاشاريير

I: الكساء واللِّباس

يتراءى لنا من خلال معطيات الرَّحالة رينولد لادريت دو لاشاريير الغميسة، أنَّ لباس معظم المغربيَّات يتكوَّن في غالب الأحيان من القفطان الشَّبيه بقفطان الرِّجال، ويضعْن فوقه «تشامير»، وهو عبارة عن قطعة ثوب خفيفة. وتتكوَّن «اللِّبسة» الواحدة من ثلاث، أو أربعة ألبسة مختلفة. لكن تكون واحدة منها مميَّزة يوم الجمعة. وليس للفقيرات بطبيعة الحال سوى لباس واحد، يغسلنه للمناسبات والأعياد. وقميص اللَّيل يُسمى «التشامير»، لكن من دون إضافات تذكر، ولا يلبس الثَّوب الأسود مطلقًا. وتشتري المرأة قطعة من الثَّوب، وتصنع منها لوحدها قفاطين، أو توكِل الأمر لخياطة محترفة، غالبًا ما تكون يهودية تزور زبائنها. هذا ويظهر من إشارات الرَّحالة أنَّ استعمال آلة الخياطة، شاع بشكل لافت للانتباه في

[١]- إنَّ الدَّليل على هذا الكلام، هو تأخُّر ترجمة هذه المدونة الرِّحلية إلى اللُّغة العربيَّة، الَّتي تفصلنا عن صدروها، نحو قرن وثمانية أعوام.

[٢]- محمَّد (المازوني)، من قضايا البحث التَّاريخي: مقدِّمات أوَّليَّة، أكَّادير: طباعة ونشر سوس، ط١، ٢٠١٢، صص٧٨-٧٩.

[٣]- سمير (بوزويتة)، مكر الصُّورة: المغرب في الكتابات الفرنسيَّة (١٨٣٢-١٩١٢)، الدَّار البيضاء: أفريقيا الشرق، ط١، ٢٠٠٧، ص٥.

السَّنوات الأولى من القرن العشرين للميلاد، لا سيَّما عند الخيَّاطين المحترفين[١]، كما اندهشت الرَّحالة كثيرًا عندما رأت آلة الخياطة تستعملها إحدى النِّساء المغربيَّات العاديَّات، قالت في هذا الصَّدد: «**كانت زوجة سي محمَّد قويَّة جدًّا، ترتدي قفطانًا من نوع مسلين، فوق رأسها منديل «ذرة» ملوَّنة، فجأتنا باستعمالها آلة خياطة**»[٢].

II: التَّغذية والعادات الغذائيَّة

من أولى الملاحظات الَّتي لحظتها رينولد لادريت دو لاشاريير عن المغرب الأقصى، هي المأكولات، والأطعمة، والعادات الغذائيَّة، ولم يفتها التَّأكيد هنا أنَّ هذه العادات هي متشابهة إلى حد كبير، في مختلف حواضر، وبوادي بلاد المغرب الأقصى، الَّتي تمكَّنت من زيارتها، والتَّجوُّل فيها آنذاك، وفي هذا الخصوص قالت: «**إنَّ المغاربة يستيقظون مع طلوع الشَّمس. الوجبة الأولى عبارة عن فطور عصري، مكون من الحريرة المطبوخة بالبيض، والزَّعفران، والزِّبدة، وأحيانًا من اللَّحم. ويقدَّم في السَّاعة العاشرة فطور الكسرة كما يدل على ذلك الاسم**»[٣]. وتضيف بأنَّ الخبز هو المكوِّن الغذائي الأساس، في النَّسق الغذائي المغربي، ثمَّ الزِّبدة، واللَّحم المفروم، والقطبان، والشَّاي. وهكذا، «**في حوالي السَّاعة الثَّانية والنِّصف يقدَّم وجبة الغذاء (لغذا) من ثلاث، أو أربع أطباق من لحم الغنم والدجاج والحمام. وفي السَّاعة الثَّامنة، أو التَّاسعة مساء يتناولون كثيرًا من اللَّحم والكسكس والشَّاي**»[٤]. وتقدَّم هذه الوجبات الدَّسمة عادة في جوٍّ عائلي تسوده روح المحبَّة، والألفة والوئام، والأطباق تكون متعدِّدة أو قليلة، حسب المستوى الاجتماعي، والمكانة الاقتصاديَّة. والوجبات الأساس هي «لَغْذَا» و«لَعْشَا»، وغالبًا ما يقدَّم الشَّاي قبل هذه الوجبات، أو بعدها، «**وهو شراب وطني مكوَّن**

[١]- رينولد (دو لادريت دو لاشاريير)، عين على الحريم...، م.س.ذ، ص١٣٦.

[٢]- رينولد (دو لادريت دو لاشاريير)، عين على الحريم...، م.س.ذ، ص٢٤.

[٣]- المصدر نفسه، ص١٣٥.

[٤]- المصدر نفسه والصفحة ذاتها.

من الشَّاي الأخضر، والنَّعناع والسُّكَّر»[١]. هذا ونقلت الرَّحالة للقارئ الأوروبي بصفة عامَّة، والفرنسي بصفة خاصَّة، الشَّغوف بالتَّطلُّع إلى معرفة طريقة، وكيفيَّة تحضير مشروب الشَّاي عند المغاربة، وكذا مختلِف الطُّقوس المتَّبعة عند إعداده وتحضيره؛ بحيث كتبت في هذا الجانب الكلام الآتي: «**ووضع ربُّ المنزل الماء ليغلي، وبعد أن وضع حبوب الشَّاي في البراد أفرغ عليه الماء، وتركه فوق النَّار لمدَّة، ثم أضاف السُّكَّر والنَّعناع، أفرغ قليلًا من السَّائل للتذوُّق، وكان يضيف السُّكر كلَّما لزم الأمر، وعندما اطمأن لمذاقه رفع البراد إلى أعلى، وصبَّ الشَّاي في كؤوس مصفوفة، وكان يقطع عمليَّة الصَّبِّ بفنيَّة عالية، والعادة شرب ثلاث كؤوس من الشَّاي الَّذي يعدُّ تقليدًا محترمًا عند الأهالي. تسند مهمَّة إعداده لرجال مخصوصين يتقنون تحضيره بطقوس موروثة**»[٢]. وتضيف المستكشفة، في الصَّدد ذاته: «**ولا تقدَّم القهوة إلَّا نادرًا، ولكن تقدَّم لنا معطَّرة عند بعض الأعيان**»[٣]. وتخُبرنا الرَّحالة كذلك أنَّ المغاربة مغرمون كثيرًا باللَّبن خاصة مع الكسكس (الطْعَامْ)، الأكلة الأكثر انتشارًا بين الفقراء، والأغنياء على حدٍّ سواء، وهو «**عبارة عن دقيق السَّميد، أو الشَّعير الَّذي تتولَّى النِّساء إعداده بأنفسهنَّ. ورغم ذلك تصدَّر مارسيليا الكسكس المعدَّ للطَّهي. وتكون حبَّات الكسكس بحجم أعين الغربال الَّذي مرَّت منه، ويطهى الكسكس على البخار في إناء فوق طنجرة يوضع فيها لحم الخروف. وهناك عدَّة طرق لتقديم الكسكس سواء بلحم الخروف، أو الدجاج، أو العنب المجفف (الزبيب)، أو القرع، أو ممزوج بالسُّكَّر المدقوق، والقرفة. وعندما يُقْدِمُ الزَّوج على السفر تزوِّده الزَّوجة بمؤونة الكسكس، وإن كان سيطول غيابه فيقوم بطحن الحبوب قبل أن يغادر**»[٤]. بالإضافة، إلى ما سبقت الإشارة إليه أعلاه، تسجِّل الرَّحالة أنَّ «**رؤوس الخرفان**

[١]- رينولد (دو لادريت دو لاشاريير)، عين على الحريم...، م.س.ذ، والصفحة ذاتها.

[٢]- المصدر نفسه، ص٢٤.

[٣]- المصدر نفسه، ص١٣٥.

[٤]- المصدر نفسه، ص١٣٦.

المبخرة، هي الأكلة المفضلة عند المغاربة»[١]. هذا وأشارت الرَّحالة أنَّه في فصل الصَّيف تقوم أغلب النِّساء المغربيَّات، وخاصة حينما تكون اللَّحم دسمة، بقطعها شرائح رقيقة، لتُجفَّف، ثم تطهى في الزَّيت، ويحتفظ بها في جرار طينيَّة، مخصَّصة لهذه الغاية، ولا تبخر اللَّحم أبدًا[٢]. ومن الإشارات الطَّريفة لدى الرَّحالة سالفة الذِّكر، اهتمامها بآداب الأكل، وتقاليد المائدة عند أهل المغرب الأقصى، وممَّا أمكن التقاطه من إشارات، في هذا الجانب، قولها إنَّ الرَّجل لا يأكل عادةً مع نسائه مع بعض الاستثناءات، لكن مع أخ أو صديق، في حين أنَّ والدته وأخته، أو نساءه يتناولْن الأكل لوحدهنَّ، ويأكل الخدم والعبيد ما تبقى من الطَّعام. وعندما يبلغ الأطفال سبع، أو ثماني سنوات، يتناول الأبناء الأكل مع أبيهم، في حين يأكلون قبل هذا السِّنِّ مع أمَّهاتهم[٣].

III: الصِّحة والأمراض وأزمات المعيش

خصَّت الرَّحالة رينولد لادريت دو لاشاريير، لموضوعات الصِّحة، والأمراض، وأزمات المعيش، وقفة مهمَّة جدًّا، مدفوعة هنا بفضول كبير لمعرفة أنواع الضُّر، ومختلف الأوصاب المتفشيَّة بين السَّاكنة المغربيَّة، إبَّان مطلع القرن العشرين للميلاد. وهكذا تُطلعنا في هذا الجانب، بأنَّ المغاربة خلال العام (١٩١٠م-١٩١١م)، «**كانوا يتأوَّهون من أمراض شتَّى؛ بل يلقى كثير منهم حتفه ليلًا، إمَّا جوعًا أو مرضًا، فتُلتَقط جثتهم صباحًا (...) يخيَّل إليك أنَّ كلَّ الأطفال مرضى بالتونية والبهق**»[٤]. وتضيف الرَّحالة في المنوال عينه: «**وأحاط بنا النِّساء والأطفال، كان يعاني بعضهم من مرض التونية ورأينا آثار الجذري على امرأة**»[٥]. كما تخبرنا أيضًا بأنَّ المغربيَّات كنَّ يُقبِلن بكثافة على الطَّبابة الفرنسيَّة،

[١]- رينولد (دو لادريت دو لاشاريير)، عين على الحريم...، م.س.ذ، ص١١٥.

[٢]- المصدر نفسه، ص١٣٦.

[٣]- المصدر نفسه.

[٤]- المصدر نفسه، ص١١٦.

[٥]- المصدر نفسه، ص٦٥.

وقد اكتشفت الرَّحالة ذلك من قرب حينما قصدت ممرِّضة من الأهالي، تشتغل في بناية معزولة تحت إشراف الدُّكتور كريستياني (Cristiane)، يقصدها من بعيد نساء، بما في ذلك نساء القبائل المعادية، يطلبن العلاج، والأدوية بالمجان، وقد تستدعي حالة بعضهنَّ المكوث في المستشفى أيامًا[١]. إنَّ ما يمكن إبرازه، وتأكيده من كلِّ ما سبق، هو أنَّ معاناة المغاربة كانت قاسية، وأنَّهم مرُّوا بتجربة مريرة كالحة، تقشعرُّ لها الأبدان قبل الجلود. وممَّا يلفت الانتباه، كذلك ونحن نقلِّب، ونتمعَّن في صفحات هذه المدوَّنة الرِّحلية، حديثها المستفيض عن مجاعة (١٩١٠م-١٩١١م)، الَّتي ضربت الجنوب المغربي بشكل عام، ومدينة تارودانت بشكل خاص. وهكذا، سجَّلت الرَّحالة مشاهداتها هناك بالصُّورة الَّتي وقعت حينها، بكل أبعادها، وظلالها، وتموجاتها، وعناصرها الحقيقيَّة، ممَّا يجعلها أكثر مصداقيَّة، وموثوقيَّة، وقبولًا لدى الدَّارس الفاحص والباحث المدقِّق. وبهذا، قد كشفت لنا الكثير من المنسي والمخفي والمغمور، في الأدبيَّات، والحوليَّات الإخباريَّة المحليَّة المتوفِّرة، قالت الرَّحالة الفرنسيَّة، في هذا الخصوص، بعد كلام طويل عريض، ما يأتي: «**عندما خرجت للقيام بنزهة في الزياتين المحيطة بالقصبة**[٢]، **رأيت مشهدًا ترك في نفسي أثرًا عميقًا، ففي ميدان جري الخيول شاهدت هيكلين بشريَّين يجلسان القرفصاء يلتقطان بأيديهما النَّحيلة، ويتتبَّعان بعينيهما الكليلة حبات الشَّعير الَّتي فصلت عن علف الخيول. وما أن يجد أحدهم حبَّة حتَّى يسرع ويضعها في فمه الجائع، وتجحظ عيناه بحثًا عن المزيد. وكان بعضهم ممدَّدًا أمام القصبة جلودهم ملتصقة بالعظام، والأفواه مفتوحة، والعيون غائرة، والأنوف منكمشة، إنَّهم كالجثث الهامدة ليس بينهم وبين الموت إلَّا خروج أرواحهم، عدَّت امرأة على طفل بجانبها، وانتزعت منه حبَّة ذرة لم يبق فيها شيء، ورأيت آخرين يسخِّنون حزمة شعير صغيرة على قطعة من طين تحت نار موقدة من أوراق عشب مجففة، علمت أنَّ هؤلاء البؤساء من سوس السُّفلى هربًا من المجاعة، والأمراض**

[١]- رينولد (دو لادريت دو لاشاريير)، عين على الحريم...، م.س.ذ، ص٨٤.

[٢]- أي قصبة القائد الذائع الصيت المدعو حيدة وميس.

الَّتي تفتك بالنَّاس»[١]. إنَّ قراءة متأنِّية، ومتيقِّظة، وواعية، لهذه القطعة التَّاريخيَّة الفريدة، والنادرة، الَّتي تعمَّدنا أن تكون طويلة جدًّا؛ نظرًا لأهميَّتها الإخباريَّة الكبيرة، وقيمتها التَّوثيقيَّة العالية، أمكن لنا أن نستخلص منها، مجموعة مهمَّة من الملاحظات، والنَّتائج الأوليَّة، أبرزها أن شصوب، وأزمات أعوام ١٩١٠م و١٩١١م، بات معها إنسان منطقة سوس وأحوازها، لا يجد ما يسدُّ الخلَّة، أو يمسك الرَّمق، حتَّى حنا الجوع قناة ظهره، وبات الهلاك إليه، أقرب من طرفة عين. هذا وبعد أن اعتادت ساكنة هذا المجال الفضفاض، أن تصطاد قوَّتها من الطَّبيعة، وترقص ابتهالًا لما تجود به الأرض من أرزاق ونعم، لتنام بعدها نومًا هادئًا تحت سماء تشتعل بالنُّجوم، أصبحت منطقة سوس ونواحيها، أثناء تلك الكوارث الطَّبيعيَّة المدمِّرة، مثل أمواج البحر لا يستقرُّ لحظة واحدة؛ بحيث فرضت تلك السَّنوات العجاف المشؤومة على ساكني هذه الأصقاع الجنوبيَّة، الهجرة القسريَّة صوب مجالات جغرافيَّة أخرى قصيَّة، بحثًا عن مكان ملائم لحياة أفضل، هاربة بنفسها من موت محقَّق، من ضغط الفقر المدقع، وحدة الأوباء، والأمراض المعدية، ووطأة الجوع، الجوع الَّذي يتحوَّل إلى آلام مبرحة، وعذاب لا يطاق. هذا وتخبرنا الرَّحالة أنَّها صادفت ومن معها إذاك قافلة نازحة من منطقة سوس، تتكوَّن من حمير محمَّلة بأمتعة قليلة مربوط على جوانبها بعض الدَّجاجات، تتبعها نساء متوشِّحات أردية زرقَ، تحمل إحداهنَّ على ظهرها طفلًا. لقد طردهم الفقر المدقع من أرضهم فنزحوا يلتمسون ما يسدُّون به الرَّمق، لا يحرسهم إلَّا رجل، أو رجلان ببندقيَّة[٢].

IV: الموت والطُّقوس الجنائزيَّة

احتوت يوميَّات رينولد لادريت دو لاشاريير، على تفاصيل مفيدة، وبالغة الدِّقَّة، بشأن الطُّقوس، والعادات الجنائزيَّة في بلاد المغرب الأقصى. وهكذا تطلعنا هذه الرَّحالة أنَّه إذا مات أحدهم جاء المعزُّون، وارتفعت أصواتهم بالعويل أمام

[١]- رينولد (دو لادريت دو لاشاريير)، عين على الحريم...، م.س.ذ، صص١٦١-١٦٢.

[٢]- م.ن، .ذ، ص٦٧.

الجنازة، أما محترفو النِّياحة فيصرخون صرخات ممتدَّة بصوت مدوٍّ، ومن دون توقُّف، وإذا صادف موت أحدهم يوم الجمعة، حمل جثمانه للمسجد للصَّلاة عليه، ثم يُحمل مباشرة للمقبرة. أمَّا إن توفي أحدهم ليلًا، أُجِّل دفنه إلى اليوم الموالي. وترتدي «الأرملة» ثيابًا بيضاء حدادًا، ولا تغطي رأسها بمنديل حريري، ولا تضع الحناء بيدها، ولا في رجليها، ولا تذهب إلى الحمام. ويدوم «الحداد» أربعة أشهر وعشرة أيام، وعند انتهاء «العِدَّة» أمكن للمرأة أن تتزوَّج من جديد. وإذا فقدت المرأة ابنها يدوم هذا «الحداد»، أو الحزن أسبوعًا. وتتصدَّق «الأرملة» طيلة أسبوع كامل على الفقراء، أو يومًا واحدًا إذا قلَّت إمكاناتها المادِّية. وفي اليوم الموالي تذهب النِّساء إلى المقبرة لزيارة الميِّت، ويوزِّعنَ التَّمر، والخبز، وأشياء أخرى على المتسوِّلين، ولا تذهب لصلاة الجمعة سوى العجائز من النِّساء[١]. ولا بأس أن نختم حديثنا هذا، عن هذه النُّقطة، بالإشارة إلى بعض الطُّقوس الجنائزيَّة اليهوديَّة، قالت الرَّحالة في هذا الموضوع: «**رأينا في الملاح نسوة يندبن وجوههنَّ، وينتفن شعرهنَّ دليلًا على موت أحد ما، علمًا أن ما يردِّدنه من عبارات لا يحمل إحساسًا بالحزن**»[٢].

V: أشكال التَّسلية والتَّرفيه

زخرت رحلة رينولد لادريت دو لاشاريير، بمعطيات كثيفة، ومتنوعة جدًّا، حول أشكال، وأنواع التَّسلية، والتَّرويح عن النَّفس، السَّائدة في مجمل جهات بلاد المغرب الأقصى، خلال العقد الأوَّل من القرن العشرين الميلادي. ومن البيانات الَّتي سجَّلتها في هذا الباب، ذكرها أنَّ المغاربة حينما يريدون تزجية أوقات الفراغ، والتَّرفيه عن أنفسهم يبلِّلون حبلًا، يتجاذبه فريقان من الأطفال، والنِّساء أيُّهم أقوى. وباستثناء المحترفات لا تتعاطى النِّساء الموسيقى إلَّا نادرًا، وأفضل أنواع الموسيقى هي المجموعات الرِّجاليَّة. وأكثر الآلات استعمالًا عندهم «الطعريجة»، و«الدربوكة»، و«الكمنجة». واللُّعبة الأكثر شيوعًا عند إنسان المغرب وقتذاك

[١]- رينولد (دو لادريت دو لاشاريير)، عين على الحريم...، م.س.ذ، ص١٤١.

[٢]- م.ن، ص٢٥.

نساءً ورجالًا، لعبة ورق إسبانيَّة، تُسمَّى «الرُّونْدَا»، وتلعب الفتيات الصَّغيرات بدمى تسمَّى «العْرُوسَة»، في حين يلعب الأطفال الصِّغار «الكرة»[١].

VI: الثَّقافة الشَّعبيَّة المغربيَّة

إنَّ الثَّقافة الشَّعبيَّة هي كلُّ ما يرثه الخلَف عن السَّلف، من المميِّزات، والخصائص، والصِّفات، والسُّلوكات، والتَّصرُّفات، ودواليب النِّظام وأساليبه، ويتشبَّث بها، ويحرص عليها الحرص كلَّه. وتطلق على ما تقوم عليه حياة الفرد، والجماعة الاجتماعيَّة، والفنيَّة، والدِّينيَّة، وتشمل المدوَّن المكتوب، والرَّمزي، والشَّفهي كليهما، أو هي نمط حياة فئة معيَّنة من النَّاس، الَّذين يحيون معًا في مكان معين، وتتجلَّى في نظمهم الاجتماعيَّة، وفي فنونهم، وفي تقاليدهم، وعاداتهم، وفي معتقداتهم الدِّينيَّة، وفي اهتماماتهم وأنشطتهم المميَّزة لهم[٢]. لقد استأثرت الثَّقافة الشَّعبيَّة وحتى الفلكلور المغربي الأصيل، باهتمام صاحبة هذه المدوَّنة ا الرِّحلية المشوِّقة؛ بحيث إنَّها انبهرت طويلًا أمام تعدُّد مظاهرهما، وجرَّاء هذا خصَّصت لهما مجموعة من الصَّفحات في يوميَّاتها؛ بغاية التَّرويج للموروث الثَّقافي المغربي الزَّاخر، وقيمه العريقة. وكان القصد من هذا، وذاك هو تقريب هذا التُّراث، وهذه الإبداعات الثَّقافيَّة، ذات القاعدة الصَّلدة، والأساس المتين، لأبناء جلدتها وعصرها. ومن الأمور الَّتي استوقفتها أكثر في هذا الجانب الفلكلوري-الفرجوي، تلك الممارسة التُّراثيَّة المغربيَّة الأصيلة، المسمَّاة بـ(فن التبوريدة). وهكذا، قالت الرَّحالة عن هذه الاحتفالات الجماعيَّة المغرَقة في الرَّمزية والدَّلالات: «**إنَّها الفانتازيا، أو لعب البارود (...) تدافعت سيول بشريَّة نحو جامع الفنا، بقينا نحن فوق الخيول تاركين المجال أمام الفرسان أحاط بنا كثير من الأهالي بدافع حبِّ الاستطلاع ممَّا اضطرني لتغيير مكاني بين الفينة والأخرى، وأزاحم كثيرًا لأجد مكانًا يسهِّل على النَّفاذ بين الحشود إذا طرأ طارئ. ازداد فضول الأهالي، ورصدتنا أعينهم حيث اتجهنا، وكثر التَّحديق في وجوهنا. ووصل فريقان من الفرسان في**

[١]- رينولد (دو لادريت دو لاشارير)، عين على الحريم...، م.س.ذ، صص١٤١-١٤٢.

[٢]- انظر: الجيلالي (الغرابي)، دراسات في الثَّقافة الشَّعبيَّة، بيروت: منشورات دار الكتب العلميَّة، ط١، ٢٠١٣، ص٥.

صفٍّ واحد، يرتدون جلابيب من صوف أبيض شفاف جميل، وسروج مخيَّطة بخيوط مذهَّبة، جوانبها من حرير حمُرَ، وبرتقاليَّة، يتقلَّد كلٌّ فارس بيد مستقيمة بندقيَّة مزيَّنة بالفِضَّة، ينطلق الكلُّ في جري موحَّد، ويمرُّون أمامنا مسرعين، وملتفتين وراء نحو سروجهم، يمسكون البنادق بيمناهم، ويضغطون على الزِّناد بيسراهم بطلقات موحَّدة، فيتعالى البارود فوق رؤوسهم، تعقبها زغاريد النِّساء، وصيحات الرِّجال المتحمِّسين، ثمَّ يعود الفرسان مثنى-مثنى فاسحين المجال للفرقة الموالية، والقطع الفضيَّة الَّتي زُيِّنَت بها سروجهم تعكس أشعَّة الشَّمس فتبدو أكثر لمعانًا، إنَّه مشهد رائع فعلًا (...)، واستمرَّت فرقتان «صربتان» في الرَّكض مخلِّفين وراءهما سحبًا من الغبار، وجاء دور الباشا [الحاج التهامي الكلاوي]، وأتباعه قدِموا في صفوف متراصَّة، يلبسون حايْكات أنيقة، وقفاطين مطرَّزة ملوَّنة، كان الحاج التهامي يتقدَّم فرقته بلباسه الَّذي يطغى عليه اللَّونان الأحمر والأخضر، تتابعت طلقات البارود، والخيول ترقص غير عابئة بالأزمة المؤلمة. اختفت الفرقة بعدما هيجت المشاهدين»[١]. ولم يفت كذلك المستكشفة رينولد لادريت دو لاشاريير إثارة موضوع ثقافة الفرجة، والتَّرفيه في متنها الرَّحلي؛ بحيث إنَّها تطرَّقت هنا إلى الغناء الشَّعبي المغربي ذي الإيقاعات، والألحان الآسرة، وقد أعجبت الرَّحالة بهذه الموسيقى التَّقليديَّة المغربيَّة إعجابًا غير عادي، كفرجة، وكموسيقى، وكغناء، لنستمع إلى ما قالته الرَّحالة في هذا الباب: «**كانت هناك فرقة موسيقيَّة تتشكَّل من سبع مغنِّيات يرتدين قفاطين مزركشة بعضها فوق بعض، ممنطقات بأحزمة فضيَّة كبيرة، ويضعن حقيبة «شكارة» مربوطة بشريط حريري متين (...)، انطلقت الموسيقى، وشرعت آلات الكمان في العزف، وتتبعهنَّ المطربات/ الشَّيخات بالعزف على درابيكهن، أصواتهنَّ حادَّة، وتبدو أغانيهنَّ مرتجلة، إلَّا أنهنَّ كنَّ منسجمات في الأداء، ويتناوبْن للرَّقص الواحدة تلو الأخرى، بطونهن تتموَّج بسرعة في تناغم مع إيقاعات أرجلهنَّ. وكانت إحداهنَّ ترقص بخفَّة، ورشاقة، والصِّينيَّة فوق رأسها دون أن تُسقط ما فيها. استمرَّ الحفل**

[١]- رينولد (دو لادريت دو لاشاريير)، عين على الحريم...، م.س.ذ، صص٥١-٥٢.

إلى مطلع الشَّمس، ثمَّ انصرفت الرَّاقصات ملتحفات بالحايك يتسترْن وراء أثواب تغطي وجوههنَّ لكيلا يُعرَفْنَ»[١].

VII: الأسواق الأسبوعيَّة المغربيَّة

إنَّ الأسواق الأسبوعيَّة في معظم جهَّات المغرب الأقصى المختلفة، هي فضاء سوسيو-ثقافي رحب بامتياز، يميِّزه عادة التَّعدُّد، والتَّنوُّع، والاختلاف؛ فالأسواق الأسبوعيَّة الشَّعبيَّة المغربيَّة هي الفرصة الجامعة للعادات، والثَّقافات، والبضائع المتنوِّعة، والمتعدِّدة على مرِّ العصور والأزمان، منذ انخراط النَّاس في العمليَّة التِّجاريَّة، والأسواق الشَّعبيَّة الأسبوعيَّة المغربيَّة ليست فقط مجرَّد فضاء عام، يلتقي فيه البائعون مع المشترين؛ بل إنَّ لها وظائف، وأدوارًا، وخدمات كثيرة، ومتمايزة، اقتصاديَّة، وتجاريَّة، واجتماعيَّة، وترفيهيَّة، وتثقيفيَّة، وتواصليَّة[٢]؛ فهي إذن ذلك المحرار الَّذي يقاس به تحوُّل المجتمعات وتطوُّرها، في علاقة بماضيها ومستقبلها. لقد أعجبت الرَّحَّالة الفرنسيَّة رينولد لادريت دو لاشاريير بالأسواق الأسبوعيَّة المغربيَّة، فصوَّرت ذلك الصَّخب، وتلك الكثرة، وذلك الزِّحام، الَّذي يميِّز عادة تلك الفضاءات العامَّة بكثير من الدِّقَّة، والتَّحديد، والتَّفصيل؛ إذ وصفت لنا أجواءها الحيَّة الَّتي يعيشها روَّاده مرَّة واحدة في الأسبوع؛ فالأسواق الأسبوعيَّة الَّتي كانت تُعقد في يوم معين من كلِّ أسبوع، هي حسب الرَّحالة المذكورة، يوم للحبور، وللتَّرفيه، وتزجية الوقت، لحظات عابرة يقتطعها الصَّغير والكبير، الذَّكر والأنثى، للترويح عن النَّفس، والذَّات من عناء أيَّام الكدِّ، والاجتهاد طيلة أيَّام الأسبوع المضنية والشَّاقة. ولتقريب هذه الصُّورة، إليك هذا النَّصُّ: «**يقومون بجولة في هذه الأسواق كلَّ يوم اثنين، حيث تُجمع كلُّ المعلومات عن التَّمرُّدات الَّتي تتشكل؛ لأنَّها تشكِّل ملتقى مهمًّا للأهالي، وتتكوَّن الأسواق من كلِّ الحرَف؛**

[١]- رينولد (دو لادريت دو لاشاريير)، عين على الحريم...، م.س.ذ، ص٥٤.

[٢]- قال الرَّحالة والرَّاهب الفرنسي الطَّائر الصِّيت شارل دو فوكو (Charles de Foucauld): «يبدو أنَّ غاية قدوم النَّاس إلى السُّوق كانت بالأحرى رغبة في التَّسلية وقصد الاتِّصال وليس اقتناء البضائع». انظر: شارل (دو فوكو)، التعرف على المغرب ١٨٨٣-١٨٨٤: الرِّحلة، [ترجمة: المختار بلعربي]، الدَّار البيضاء: دار الثَّقافة للنَّشر والتَّوزيع، إشراف الجمعيَّة المغربيَّة للتَّأليف والتَّرجمة والنَّشر، ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م، ص١٩٣.

كلٌّ واحدة منها في مكان مخصَّص، حيث يعرض الجزَّارون البهائم المذبوحة على أوراق الشَّجر أرضًا، ويغسلونها بالمياه بكثرة، واللَّحم هنا رائعة، والأرض محمرة بكثرة الدِّماء، والرَّائحة قويَّة، ويوجد في مكان آخر عال بائعو الجوالق، والحمير والبغال، والجحوش الَّتي ازدادت في طريقها إلى السُّوق المضحكة بالشَّعر الموجود في مقدمة رؤوسها الجمال المربوطة تحرِّك أشداقها بحيوية. كما يوجد الفخَّارة، وأواني الكسكس تحت الخيام القديمة. كما أنَّ هناك أهالي يجلسون أرضًا لبيع الشُّموع، والحناء، وأدوات الطِّيب، والكحل، والبخُّور، والتَّمائم، وبعض المساحيق، كما كانت هناك خيام تعلوها رايات صفر بها معالجون (أطبَّاء) للأهالي، وكان الفضوليون ينظرون إلى وجهي بدقَّة ويحرسونني»[١]. وأضافت الرَّحالة في مكان آخر، قائلة: «**وكان الحدَّادون يجلسون فوق قطع ثوب وسخة، ووراء المنفخ الجلدي طفل صغير، يدفع جانبيه بساعديه الصَّغيرتين لتوليد الهواء الَّذي يؤجِّج النَّار. وخَلَّفَ الجزَّارين بقعُ الدَّم النَّاتجة من عمليَّة الذَّبح، والسَّلخ على الأرض. وفوق ظهور الجمال الَّتي كان يُطلى بعضها بالقطران، اختلطت أصوات الحيوانات الَّتي لا تكاد تتوقَّف. ومن بعيد رأيت الحجامة يضعون أمامهم أواني لجمع الدَّم الَّذي يسحبونه خلف آذان الزبناء، وتحلَّق جمٌّ غفير حول الحكواتيين الَّذين يصدرون كلمات متقطِّعة، مرفقة بنقرات على آلات إيقاعيَّة. كان هناك أيضًا باعة اللَّيمون، والحبوب، وتجَّار الخردة، وآلات النُّحاسيَّة، والقطع البالية، وعدَّة إماء يبعْن العطور، والصَّابون، والطَّلاسم بكميَّات قليلة فوق الأرض**»[٢]. وقبل أن نختم هذه الجولة الماتعة، والشَّائقة والخاطفة، في أرجاء الأسواق الأسبوعيَّة المغربيَّة الشَّعبيَّة، لا بد لنا هنا من التوقُّف عند ما يُسمَّى بـ(القيسارية)، تلك المدينة التِّجاريَّة الصَّغيرة السَّاحرة، الَّتي قالت عنها الرَّحالة الباريسيَّة الكلام الآتي: «**اتَّجهنا إلى القيساريَّة وسط المدينة [تقصد حمراء مراكش]، وهي بمنزلة معرِض دائم تزيِّنه الحوانيت الصَّغيرة. يبتدئ الدلَّال المزاد بعد أن يصلِّي على النَّبي، ويرفع الآخرون أيديهم ضارعين إلى الله، ومتوسِّلين إلى سيدي بلعباس، ولي المدينة،**

[١]- رينولد (دو لادريت دو لاشاريير)، عين على الحريم...، م.س.ذ، صص٢٥-٢٦.

[٢]- م.ن. ص٨١.

يختمون دعواتهم بمسح الأكف على الصُّدور. وينطلق الدلَّالة مسرعين بين الحاضرين يحمل هذا قفاطين، وذلك مجوهرات، أو خناجر (الكميَّات) ويردِّدون بصوت عال آخر ثمن رصت عليه السِّلعة، أو البضاعة المعروضة. في أحد الأركان زرابي ملفوفة، لما دخلنا وسط الحشد أحسسنا أن حضورنا غير مرغوب فيه إلَّا من بعض الفضوليين، أو من تعوَّد على رؤيتنا فيبادرون إلى إلقاء التَّحيَّة»[١].

تجميع وتركيبنستطيع القول بناءً على ما سبق بيانه وعرضه، إن رحلة المستكشفة الفرنسيَّة رينولد لادريت دو لاشاريير، تعدّ واحدة من أهم المصنفات الرحلية النسائية الأوروبيّة، حول بلاد المغرب الأقصى، في فترة ما قبل المرحلة الاستعماريّة الأجنبيَّة. وما يثير الدَّهشة أكثر في هذا النَّصِّ الرِّحلي المائز، الَّذي يتيح فضاءات رحبة، وشاسعة للسَّرديَّات، والخطابات المهمَّشة، والمقموعة، فضاءات للإنسان المغربي البسيط المغلوب على أمره، ولأصوات الَّضحايا، وعذابات المضطهدين، ورنَّات الأبطال المجهولين والمنسيِّين، شاؤوا أن يكونوا أحرارًا دائمًا وأبدًا، ويمنحهم الحقُّ كلُّ الحقِّ في المشاركة في كتابة تواريخهم المطموسة والمتلاشية، إنَّه تاريخ مهمل غير معهود، ومقصي من التَّدوين الرِّسمي، تاريخ محشور بالفوائد، والعلامات، والرُّموز، والدَّلالات، وهو ما يطلق عليه المؤرخون العاملون في حقل (التَّاريخ الاجتماعي) «التَّاريخ من أسفل»، تمييزًا له عن تيار آخر يسمُّونه «التَّاريخ من أعلى»، الَّذي أولى عناية خاصَّة لأخبار الحروب، وقعقعة السُّيوف، وهدير القذائف، وأعطى أهميَّة قصوى للأعيان، والقادة والمبرزين والمؤثرين في المجتمع، ودورهم في مسيرة الأحداث، والوقائع، وتطوُّراتها، في حين أهملوا الشَّعب، وعامَّة النَّاس، وهمَّشوا تاريخ الحضارة بوجه عام. قلنا إنَّ ما يثير التَّعجُّب في هذه المدوَّنة الرِّحلية إنَّها تقرأ التَّاريخ ليس كمعلومات، أو كنصوص ثابتة؛ بل ككائن ينبض بالحياة، والتَّناقضات، ويضجُّ بمختلِف الألوان، والمفارقات، حتَّى ليخيل المرء أنَّه تاريخ يتنفَّس، ويتحرَّك في الزَّمان والمكان، ويتغيَّر في كلِّ لحظة وحين من وجودنا فيه، ومن وجوده فينا. إنَّ هذه الرَّحالة الألمعيَّة الَّتي كانت المرأة الأوروبيَّة الأولى، الَّتي تضع رجليها على هذه الأرض

[١]- رينولد (دو لادريت دو لاشاريير)، عين على الحريم...، م.س.ذ، ص١٢١.

المغربيَّة، الَّتي تأخذ بتلابيب الأبصار، بفعل جمالها الأخَّاذ، وسحرها الخلَّاب، وعالمها البديع، وأسرارها العجيبة، خلفت وراءها آنئذ الكثير من المعلومات، والرُّسومات، والصُّور الفوتوغرافيَّة؛ لم تتعلَّق بالمواضيع السِّياسيَّة، والاقتصاديَّة، والعمرانيَّة، والجغرافيَّة، فحسب؛ بل طالت الجوانب التَّاريخيَّة، والاجتماعيَّة، والمعيشيَّة، والدِّينيَّة، والثَّقافيَّة، والذِّهنيَّة، الَّتي حصلت عليها أثناء تجوالها المكثف عبر المناطق المختلفة لحواضر، وبوادي المغرب الأقصى. هذا، وقد أسهمت هذه الرِّحلة الاستكشافيَّة بجلاء شديد، في بلورة ومعالجة قضايا، وموضوعات تاريخيَّة، واجتماعيَّة، وأنثروبولوجيّة نادرة، لم تكن البتة تلتفت إليها الكتابات المحليَّة الإخبّاريَّة، أو تعيرها اهتمامًا، وإنصافًا منَّا نقرُّ جازمين بأنَّ هذه النَّوعية من البيانات والمعطيات، ذات الطَّبيعة الاجتماعيَّة والأنثروبولوجيَّة والإثنوغرافيَّة، لم نكن نعتقد أو نتصوَّر إطلاقًا أن تلتفت إليها هذه الرِّحلة الاستكشافيَّة الفرنسيَّة الطَّريفة، أو بالأحرى أن تكشف عن الكثير من التَّفاصيل، والجزئيات الصَّغيرة حولها؛ بحيث درست صاحبة هذه الرِّحلة المثيرة، وبشكل دقيق، ومسهب الحياة اليوميَّة، والمعيشيَّة للمغاربة، مثل: اللِّباس، والزِّينة، والسَّكن، والاستهلاك، والأمراض، والأفراح، والأتراح، والأهازيج، والعادات، والتَّقاليد، والفنون، والفلكلور، والمعتقدات، والطُّقوس، والذِّهنيَّات، إلى جانب ظواهر اجتماعيِّة أخرى متنوِّعة. وبكلمة واحدة فقد حاولت هذه المستكشفة الباريسيَّة الشَّابَّة، أن تدرس هذا المجتمع المغربي المحمَّدي، بالحفر في قعره العميق؛ بغاية تكوين مادَّة معرفيَّة واضحة، ودقيقة لدوائر الحركة الاستعماريَّة، والاستكشافيَّة الفرنسيَّة، وهو المجال الَّذي وصفته مرارًا وتكرارًا بـ«المجهول»، و«الغريب»، و«العتيق»، الَّذي يرفض أدنى خطوة إلى الأمام. بيد أنَّ أهمَّ ما يميِّز هذه الرِّحلة الفرنسيَّة كثيرًا عن مثيلاتها، هي أن صاحبتها تمكَّنت بنجاح باهر من اقتحام أماكن، وفضاءات مغربيَّة محظورة للغاية، كانت من قبل مجهولة، وموصدة بإحكام في وجه الأجانب، ألا وهو «عالم حميميَّة المجتمع النِّسائي المغربي المغلق»، وعلى وجه التَّحديد نساء الفئات المترفة، والثَّرية، وحريم المخزن، والأعيان.

لائحة المصادر والمراجع

أوّلًا- العربيّة

١. بلقزيز (عبد الإله)، **الخطاب الإصلاحي في المغرب: التَّكوين والمصادر (١٨٤٤-١٩١٨)**، بيروت: منتدى المعارف، ط٢، ٢٠١٧.

٢. بروني (فيليكس)، **في الدَّار البيضاء: من ١ إلى ٧ غشت ١٩٠٧م**، [ترجمة: بوشعيب الساوري، تقديم: علال الخديمي]، الدَّار البيضاء: مطبعة القرويين، منشورات القلم المغربي، ط١، ٢٠١٩.

٣. بوراس (عبد القادر)، «ملاحظات أولية حول مفهوم الحماية الفرنسيَّة بالمغرب»، ضمن كتاب جماعي بعنوان: **الحماية: المفاهيم، والإشكاليَّات القانونيَّة**، [تنسيق: علال ركوك، وحفيظة الهاني، ورشيد يشوتي]، الرباط: مطابع الرباط نت، منشورات المعهد الجامعي للبحث العلمي، ط١، ٢٠١٦.

٤. بن عمر (محمد ناجي)، **مرايا العتمة: مدخل إلى السوسيولوجيا الاستعماريَّة بالمغرب (١٨٦٤-١٩٢٥): أعمال مترجمة**، الرباط: مطابع الرباط نت، منشورات كليَّة الآداب والعلوم الإنسانيَّة بأكادير، ط١، ٢٠٢٠.

٥. الحجوي (حسن أحمد)، **العقل والنَّقل في الفكر الإصلاحي المغربي (١٧٥٧-١٩١٢)**، الدَّار البيضاء: منشورات المركز الثَّقافي العربي، ط١، ٢٠٠٣.

٦. الخديمي (علال)، **الحركة الحفيظية أو المغرب قبل فرض الحماية الفرنسيَّة: الوضعيَّة الدَّاخليَّة وتحدِّيات العلاقات الخارجيَّة ١٨٩٤-١٩١٢**، الرباط: منشورات دار أبي رقراق للطِّباعة والنَّشر، ط١، ٢٠٠٩.

٧. الخديمي (علال)، **المغرب في مواجهة التَّحدِّيات الخارجيَّة (١٨٥١-١٩٤٧): دراسات في تاريخ العلاقات الدَّوليَّة**، الدار البيضاء: أفريقيا الشَّرق، ط١، ٢٠٠٦.

٨. دو لاشاريير (رينولد دولادريت)، **عين على الحريم: يوميات مستكشفة فرنسية**

(١٩١٠-١٩١١)، [ترجمة وتقديم: محمد ناجي بن عمر]، الرباط: مطابع الرباط نت، منشورات كليَّة الآداب والعلوم الإنسانيَّة بأكادير، ط١، ٢٠١٩.

٩. الدفالي (محمد معروف)، **أصول الحركة الوطنيَّة: بين السَّلفيَّة المجددة والسَّلفيَّة الجديدة**، الرباط: مطابع الرباط نت، منشورات مجلة أمل للتَّاريخ والثَّقافة والمجتمع، ط١، ٢٠١٤.

١٠. السوسي (محمد المختار)، **المعسول**، (٢٠ جزء)، الدَّار البيضاء: مطبعة النَّجاح الجديدة، ط١، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢م، [الجزء المعتمد: ١٤].

١١. العروي (عبد الله)، **الأصول الاجتماعيَّة والثقافيَّة للوطنية المغربيَّة ١٨٣٠-١٩١٢**، [تعريب: محمد حاتمي ومحمد جادور، تقديم: عبد المجيد القدوري]، الدار البيضاء: منشورات المركز الثَّقافي العربي، ط١، ٢٠١٦.

١٢. الغرابي (الجيلالي)، **دراسات في الثَّقافة الشَّعبيَّة**، بيروت: منشورات دار الكتب العلميَّة، ط١، ٢٠١٣.

١٣. لوبيل (رولان)، **الرَّحالة الفرنسيِّون في بلاد المغرب: من القرن السَّادس عشر إلى ثلاثينات القرن العشرين**، [تعريب: حسن بحراوي]، الرباط: مطبعة الأمنية، منشورات دار الأمان، ط١، ٢٠١٧.

١٤. مجموعة من المؤلفين، **موجز تاريخ المغرب**، [إشراف وتقديم: محمد القبلي]، الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، منشورات المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب، ط١، ٢٠١٥.

١٥. المؤقت (محمد بن محمد بن عبد الله)، **الرِّحلة المراكشية أو مرآة المساوئ الوقتيَّة ويسمى أيضًا السَّيف المسلول على المعرض عن سنة الرسول** ﷺ، (٣ أجزاء)، القاهرة: منشورات مكتبة الثَّقافة الدِّينيَّة، ط١، ٢٠١٢، [الجزء المعتمد: ١].

١٦. المشرفي (محمد بن محمد بن مصطفى)، **الحلل البهية في ملوك الدَّولة العلويَّة**

وعد بعض مفاخرها غير المتناهية، [دراسة وتحقيق: إدريس بوهليلة، تقديم: أحمد التوفيق]، الرباط: مطبعة الأمنية، منشورات وزارة الأوقاف والشَّؤون الإسلاميَّة المغربيَّة، ط٢، ١٤٤٠هـ/ ٢٠١٨م.

١٧. المازوني (محمد)، **من قضايا البحث التاريخي: مقدمات أولية**، أكادير: طباعة ونشر سوس، ط١، ٢٠١٢.

١٨. المازوني (محمد)، **دراسات تاريخيَّة: قضايا ومراجعات**، أكادير: طباعة ونشر سوس، ط١، ٢٠١٢.

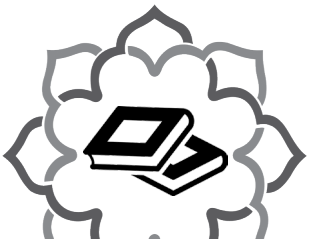
١٩. النَّاصري (أحمد بن خالد)، **كتاب الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، (تسعة أجزاء)، [تحقيق وتعليق: أحمد الناصري، أشرف على النَّشر: محمد حجي، وإبراهيم بوطالب، وأحمد التوفيق]، الدَّار البيضاء: مطبعة النَّجاح الجديدة، منشورات وزارة الثَّقافة والاتِّصال المغربية، ط١، ٢٠٠١، [الجزء المعتمد: ٨].

٢٠. نجمي (عبد الله)، مادَّة «الرِّحلات الفرنسيَّة»، ضمن **معلمة المغرب: قاموس مرتب على حروف الهجاء يحيط بالمعارف المتعلِّقة بمختلف الجوانب التَّاريخيَّة والجغرافيَّة والبشريَّة والحضاريَّة للمغرب الأقصى**، (٢٣ جزء)، سلا: نشر مطابع سلا، إنتاج الجمعية المغربية للتَّأليف والتَّرجمة والنشر، ط١، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م، [الجزء المعتمد: ١٣].

٢١. الهشتوكي (الهاشمي الناصري)، **رحلة إلى فرنسا مع السُّلطان المولى يوسف قصد تدشين مسجد باريس سنة ١٩٢٦م**، [دراسة وتحقيق: مصطفى عبد الله الغاشي، تقديم: جعفر ابن الحاج السلمي]، تطوان: منشورات باب الحكمة، مطبوعات كليَّة الآداب والعلوم الإنسانيَّة بتطوان، مختبر حوار الثَّقافات والأبحاث المتوسطيَّة، ط١، ٢٠٢٠.

ثانيًا- الأجنبيَّة

1. Erckmann (Jules), **Le Maroc Moderne**, Paris: Challamel Ainé Editeur, 1885.
2. Lacharrière (Reynolde Ladreit de), **Voyage dans le Maroc occidental: Du Sous à Tanger, Conférence faite par M. et Mme J. Ladreit de Lacharrière à la Société normande de géographie, le 11 mars 1912**, Rouen: Imprimerie E. cagniard (Léon GY, Successeur), 1912.
Loti (Pierre), **Au Maroc**, Paris: Calmann Lévy Éditeur, 1890.
3. Martín (Antonio de San), **La ciudad del sueño: Viaje al interior de Marruecos**, Madrid: Imprenta de Santos Larié, Editor Urbano Manini, 1870.
4. Richet (Étienne), **Voyage au Maroc**, Paris: Éditions Populaires, 1909.
5. Segonzac (M. le marquis de), **Réalité et possibilités marocaines: Conférence donnée le vendredi 5 juin 1908, au siège du Congrès**, Paris: Secrétariat général du comité des congrès coloniaux français, 1908.



قراءات علميّة

في الفكر والتراث الاستشراقي

قراءة في كتاب "ترجمة القرآن عند المستشرقين" (مقاربات نقدية)

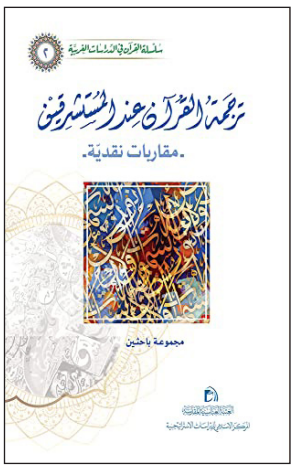
من سوء الفهم إلى التَّوظيف الإيديولوجيِّ والهيمنة الثَّقافيَّة

خضر أ. حيدر

قراءة في كتاب "ترجمة القرآن عند المستشرقين" (مقاربات نقدية)

من سوء الفهم إلى التَّوظيف الإيديولوجيِّ والهيمنة الثَّقافيَّة

خضر إ. حيدر[*]



أخذت الدِّراسات الاستشراقيَّة حيِّزًا مهمًّا في ترجمة القرآن الكريم إلى اللُّغات اللَّاتينيَّة المختلفة. ومن الواضح أنَّ اهتمام الاستشراق الأوروبيِّ بالكتاب الإلهيِّ لم يقتصر على المجال اللَّاهوتيِّ في الدَّائرتين اليهوديَّة والمسيحيَّة، وإنَّما شمل مجمل المعارف، والعلوم الإنسانيَّة في المجتمع الثَّقافيِّ الغربيِّ.

لقد تناول المستشرقون الغربيُّون القرآن بالدَّرس، وإصدار الأحكام استنادًا إلى ترجمته، وطريقة فهم كلِّ مترجم لسورهِ وآياته، وطبقًا لمنطق اللُّغة الَّتي يتكلَّمها. هذا الأمر جعل عمليَّة التَّرجمة، والنَّقل محدَّدة بحرفيَّة الكلام، ومحكومة بأمورٍ لاهوتيَّة وحضاريَّة. بل أكثر من ذلك، ذهب معظم المستشرقين إلى التَّعامل مع القرآن طبقًا للمنهج التَّاريخانيِّ العلمانيِّ، وليس بوصفه كتابًا وحيانيًّا نزل على

[*]- صحافيٌّ وباحث في الدِّراسات المعاصرة -لبنان.

قلب النَّبيِّ الأعظمﷺ، ممَّا أدَّى إلى حَرفِهِ عن مقاصده والتَّعامل معه كأيِّ نصٍّ أدبيٍّ، أو تاريخيٍّ آخر.

هذا الكتاب الَّذي بين أيدينا صدر حديثًا عن «المركز الإسلاميِّ للدِّراسات الاستراتيجيَّة» ضمن «سلسلة القرآن في الدِّراسات الغربيَّة»، وشارك فيه مجموعةٌ من الباحثين المتخصِّصين من لبنان، والعالَمَين العربيِّ والإسلاميِّ. وحين نقرأ مقدِّمتَه التَّعريفيَّة سيتَّضح لنا الهدف، والغاية من المقاربات النَّقديَّة، والاستهدافات الَّتي حملت الدَّوائر الاستشراقيَّة على توظيف المشروع التَّرجميِّ، ووضعه في سياق الصِّدامات الحضاريَّة الكبرى بين الإسلام والغرب. وهذا ما أشارت إليه مقدِّمة المركز حين عرضت إلى الحقبة الَّتي شهدت حيويَّة ناشطة من جانب مراكز الأبحاث، والجامعات لترجمة ودراسة القرآن الكريم. فقد عمل المستشرقون الغربيُّون مبكِّرًا على ترجمته إلى اللُّغات الأوروبيَّة المختلفة؛ حيث ظهرت أوَّل ترجمة إلى اللُّغة اللَّاتينيَّة ما بين ١١٣٦-١١٥٧م، ثمَّ توالت من بعدها ترجمات أخرى إلى الإنكليزيَّة، والفرنسيَّة، والألمانيَّة، وغيرها... غير أنَّ أغلبها اشتمل-عن قصد أو عن غير قصد -على أخطاء فادحة، ومغالطات خطيرة، موزَّعة الموضوعات والدَّلالات، ومتنوِّعة الخلفيَّات، والأهداف. ومن الواضح، بحسب التَّتبُّع التَّاريخيِّ، أنَّ دوافع هذه التَّرجمة عند طائفة كبيرة من المستشرقين ترتبط بتعصُّبهم، ومحاربتهم للقرآن والإسلام، هذا فضلًا عن الأهداف المرتبطة بالتَّبشير، وتكريس الادِّعاءات حول بشريَّة النَّصِّ القرآنيِّ وتاريخيَّته. ولعلَّ أبرز الملاحظات المنهجيَّة الَّتي ذكرتها المقدِّمة، وتضمَّنتها مجمل الأبحاث الواردة في الكتاب، أنَّ هذه التَّرجمات كانت قاصرة عن أداء معاني القرآن وأسلوبه المُعجز... بل إنَّ بعضهم تعمَّد تحريف هذه المعاني، فتذكُر بعض الدِّراسات أنَّ غرض المستشرقين من التَّرجمة هو تحريفه وتشويهه، وتقبيحه في أعين عوامِّهم، خوفًا من أن يتأثَّروا بالإسلام الَّذي كان ينتشر بسرعة في أوساط أهل الأديان...، وبالفعل، فقد أسهمت هذه التَّرجمات المشوِّهة للقرآن الكريم في زرع الحقد، والكراهيَّة للإسلام ونبيِّه، ما استدعى ردودًا من قِبَل علماء مسلمين في العقود المنصرمة،

ويستدعي بذل الجهود المضاعفة في تقويمها، ونقدها في الواقع الرَّاهن.

على أيِّ حال، فإنَّ الأبحاث الجماعيَّة الَّتي تضمَّنها هذا الكتاب سعت، ومن زوايا مختلفة، لإنجاز مقاربات علميَّة، وتأصيليَّة، ونقديَّة للمشروع الاستشراقيِّ حيال القرآن الكريم. ومن الجدير بالذِّكر أنَّ هذه المقاربات لم تُسقط من حسابها عنصر التَّمييز بين الجانب العلميِّ، والجانب التَّوظيفيِّ والإيديولوجيِّ. كما أنَّ عددًا من الأبحاث تطرَّق إلى مسألة في غاية الأهميَّة، وهي الموقف (العقائدي)، والفقهيُّ الإسلاميُّ من ترجمة الكلام الإلهيِّ. على الإجمال، فقد تناولت الأبحاث الَّتي شارك فيها عدد من الباحثين، والمتخصِّصين من العالمين العربيِّ والإسلاميِّ أبرز القضايا، والمشكلات الَّتي واجهت ترجمة المصحف الشَّريف. وقد جاءت وفق التَّرتيب الآتي:

أوَّلًا: مدخلٌ منهجيٌّ للكتاب تحت عنوان «ترجمات المستشرقين للقرآن الكريم-مقاربة تقويميَّة-» كتبه الشَّيخ (من) لبنان حسين الزَّين.

ثانيًا: المستشرقون الغربيُّون وترجمة القرآن الكريم/ أ.د. جميل حمداوي.

ثالثًا: أهداف المستشرقين في ترجمة القرآن/ د. محمد حسن زماني؛ بختيار إسماعيلوف.

رابعًا: ترجمات القرآن الكريم إلى الفرنسيَّة -قراءة في الآليَّات والخلفيَّات/ د. مكي سعد الله.

خامسًا: ترجمات معاني القرآن الكريم إلى الفرنسيَّة: الدَّوافع والأهداف والمغالطات -ريجيس بلاشير وجاك بيرك أنموذجين-/ د. وليد كاصد الزَّيدي.

سادسًا: القرآن الكريم في الدِّراسات الاستشراقيَّة الفرنسيَّة-مناولة بلاشير أنموذجًا-/ د. أنس الصنهاجي.

سابعًا: ترجمات القرآن الكريم إلى اللُّغة الإنكليزيَّة-دراسة تطبيقيَّة مقارنة لسورة الإنسان-محمود واعظي.

ثامنًا: تقنيَّات اختيار المعادِلات المناسبة للأسماء القرآنيَّة الخاصَّة-دراسة توصيفيَّة لخمس ترجمات إنكلِّيزيَّة-د. السَّيِّد عبد المجيد طباطبائي لطفي.

تاسعًا: المعادِلات الإنكليزيَّة لمفردات سورة الفاتحة-دراسة تطبيقيَّة لترجمات إنكليزيَّة-د. علي رضا أنوشيرواني.

عاشرًا: ترجمة القرآن الكريم إلى اللُّغة الألمانيَّة-دراسة نقديَّة-/ د. الشَّيخ محمد علي الرِّضائي؛ إستيفان فريدريش شيفر.

حادي عشر: الاستشراق الإسرائيليُّ وأثره في ترجمات معاني القرآن الكريم إلى العِبريَّة/ م.م. محمد نجم حمزة فليح الرَّفيعي.

ثاني عشر: حركة الاستشراق الرُّوسيِّ وترجمة معاني ألفاظ القرآن الكريم/ م.م. محمد عبد علي حسين القزاز.

ثالث عشر: ترجمات القرآن إلى لغات البلقان-دراسة تحليليَّة تاريخيَّة-/ د. حامد ناصر الظالمي.

المستشرقون اليهود كنموذجٍ تأسيسيٍّ للتَّرجمة

لم يكن دخول اليهود في مجال الاستشراق سوى محاولةٍ للنَّيل من الإسلام ومن شريعته المقدَّسة، واستمرارٍ للنَّهج اليهوديِّ القديم في محاولة تشويه عقائد المسلمين، ولا سيَّما عقيدة التَّوحيد. في هذا المجال، يقول الباحث الإسلاميُّ الروسيُّ أحمد سمايلوفتش في كتابه «فلسفة الاستشراق»: «لا سبيل إلى التَّحفُّظ إطلاقًا في ما يتعلَّق بخدمة المستشرقين اليهود للصُّهيونيَّة العالميَّة؛ لأنَّ هذه الظَّاهرة تبدو بارزة تمامًا؛ وخصوصًا في البحوث الَّتي تتناول الإسلام والمسلمين عامَّة؛ والعرب خاصَّة».

على هذا النَّسق، غالبًا ما كانت تتركَّز اهتمامات المستشرقين اليهود على محاولة إثبات أنَّ مصدر التَّشريع الإسلاميِّ هو تأثُّر النَّبيِّ ﷺ بالتَّوراة؛ وبالدِّين اليهوديِّ، من خلال الاستماع، أو التَّأثُّر باليهود الَّذين كانوا يجاورونه في المدينة المنوَّرة. ومنشأ هذه العداوة الَّتي ركَّزت على مصدر التَّشريع الإسلاميِّ؛ أنَّ القرآن الكريم يكشف عنصريَّتهم، وخصوصًا فكرة شعب الله المختار الَّتي يؤمنون بها.

لقد تمكَّن اليهود من الدُّخول إلى حلبة الاستشراق؛ ولا سيَّما في أعقاب تحرير يهود أوروبا الوسطى والغربيَّة، ثمَّ دخولهم إلى الجامعات، إذ «وجدت الحركة الاستشراقيَّة فيهم ما لم تجده في سائر المستشرقين؛ ويعزو بعض الباحثين السَّبب إلى أنَّ العلماء اليهود في الغرب كانوا أكثر إلمامًا بالتُّراث الإسلاميِّ والعربيِّ من غيرهم من الأوروبيِّين؛ وذلك لتقارب اللُّغة العربيَّة مع لغة ديانتهم العبريَّة». ومع أنَّ المستشرقين اليهود كانوا يعملون في مدارسَ استشراقيَّةٍ غربيَّة مختلفة في الأسلوب والمنهج؛ لكنَّهم كانوا من أكابر باحثي هذه المدارس، وأساتذتها المسيطرين بأفكارهم عليها؛ فمثلًا: أغلب المستشرقين الرُّوس كانوا من اليهود. ومن المعلوم أنَّهم، من خلال نفوذهم، يعملون على استثمار كلِّ شيء من أجل مصالحهم الاقتصاديَّة أوَّلًا. وقد ساعد على ذلك ظهور فكرة الاستيطان في فلسطين، والسَّعي لجعلها وطنًا قوميًّا لهم. وما دام التَّفسير اليهوديُّ هو المسيطر على تفسيرات الاستشراق الغربيِّ عمومًا؛ فلا بأس من توجيه أغلب الجهود الاستشراقيَّة نحو هدف اليهود، واستثمار ذلك في دراسة مهد الكتاب المقدَّس في الشَّرق العربيِّ، ودراسة فلسطين؛ أرضًا، وشعبًا، وتاريخًا، وتراثًا، وعادات، وجغرافيا؛ للتَّمهيد لوطن يجمع شتات اليهود من كلِّ أصقاع الأرض. إلى ذلك، ساهم أدب الرِّحلات الأوروبيَّة، في تقديم صورة كاملة عن فلسطين. بل يمكن القول إنَّ ازدهار الحياة الدِّينيَّة، والثَّقافيَّة في المجال اليهوديِّ-العبريِّ؛ مضافًا إلى ازدهار النَّشاط الاستشراقيِّ المرتبط بهما، يشكِّلان معًا الأرضيَّة الَّتي أدَّت إلى استفادة المشروع الصُّهيونيِّ من الاستشراق الأوروبيِّ. ولعلَّ من أبرز الأمثلة على ذلك قيام المستشرق اليهوديِّ سولومون مونك بدراسة فلسطين دراسة علميَّة

شاملة، وتأليفه كتابًا اعتمدت عليه الصُّهيونيّة في معرفة هذه البلاد.

في عام ١٨٦٤م، قام بعض المستشرقين اليهود الرُّوس بالذَّهاب إلى فلسطين سرًّا، وأقاموا ملاجئ، ومصحَّات، ومستشفيات، ودورًا للزوَّار اليهود الَّذين يزورون بيت المقدس من مختلِف أنحاء العالم. وقد ذكر ذلك المستشرق الرُّوسيُّ س.ل.تيخفسكي في كلمة له في مركز الدِّراسات الشَّرقيَّة التَّابع لأكاديميَّة العلوم في موسكو، حيث قال: «إنَّ جمعيَّة الاستشراق الرُّوسيِّ قد ساهمت مساهمةً فعَّالة في إنجاز، وتحقيق الوطن القوميِّ اليهوديِّ في فلسطين». ومن أبرز أقطاب المستشرقين اليهود:

-المستشرق المجريُّ «إجنتس جولد تسيهر» ١٨٥٠-١٩٢١م

هو علم من أعلام الاستشراق الغربيِّ، زار مصر وأقام فيها فترة من الزَّمن، ثمّ انتقل إلى سوريا وفلسطين، وعمل أستاذًا في جامعة بودابست، وانتُخب مراسلًا، ثم عاملًا في الأكاديميَّة المجريَّة، ورئيسًا لأحد أقسامها. وتشير فهارس مؤلَّفاته إلى ٥٩٢ بحثًا مختلفًا؛ جزءٌ كبيرٌ منها حول المذاهب والفِرَق، وجزءٌ آخر حول الحديث النَّبويّ، إذ كان يحاول تطويع النُّصوص وفق أحكامه الخاصَّة المسبقة، ويهمل دراسة حاضر العالم الإسلاميِّ. ويؤخَذُ عليه عدم دقَّته في نقل النُّصوص وتحريفها.

-المستشرق الألمانيُّ «ابراهام جايجر» (١٨١٠-١٨٧٤م)

هو حَبْر يهوديٌّ ألمانيٌّ تناول بالدِّراسة (المشابهة) بين القرآن، والكتب المقدَّسة عند اليهود؛ وله كتاب معروف بعنوان «ماذا اقتبس محمَّد من اليهوديَّة»، ركَّز فيه على أنَّ محمّدًا اقتبس كثيرًا من تعاليمه، ومفاهيمه، وآرائه من الدِّيانة اليهوديَّة ووضعها في قرآنه؛ بما يناسب التَّصوُّرات الَّتي كانت سائدة في عصره. وأنَّ قصص العهد القديم الَّذي يحتلُّ الجانب الأكبر من القرآن، أكبر شاهد على هذا الاقتباس!

-المستشرق الأميركيُّ «برنارد لويس» ١٩١٦-٢٠١٨م

وُلِد في لندن، ودرس في جامعاتها، وتولَّى أستاذيَّة تاريخ الشَّرق الأوسط، والأدنى في جامعة لندن. عمل أستاذًا زائرًا في جامعات كاليفورنيا، وكولومبيا، وإنديانا. وشغل منصب أستاذ الدِّراسات الشَّرق أوسطيَّة في جامعة برنستون. وهو يمتاز بأنَّه قد جمع إلى يهوديَّته، ميله الشَّديد إلى الصُّهيونيَّة، وتسخير نفسه، وأبحاثه لخدمتها. وهذا ما أكَّده فرانسوا دي بلوا.

-المستشرق الهنغاريُّ «وارمينوس فامبري» ١٨٣٢-١٩١٣م

هذا المستشرق اعتنق خمسة أديان، وخدم في ديانتين منها؛ بصفة رجل دين.

إلى هؤلاء جميعًا، هناك عدد آخر من المستشرقين أسهموا في المشروع الاستشراقيِّ الغربيِّ، كالمستشرق الألمانيِّ «يعقوب بارت» ١٨٥١-١٩١٤م، والإنكليزيِّ «ريتشارد جوتهيل» ١٨٦٣-١٩٣٦م، والألمانيِّ «جوزيف هور فيتش» ١٨٧٤-١٩٣١م، والألمانيِّ «ماكس مايرهوف» ١٨٧٤-١٩٤٥م، والبولنديِّ دافيد بانت ١٨٩٧، والنمساويِّ «باول كراوس» ١٩٠٤-١٩٤٤م، وغيرهم.

المستشرقون المسيحيِّون ودورهم

إلى جميع هؤلاء المستشرقين من اليهود، كان ثمَّة عدد كبير من الوسط اللَّاهوتيِّ المسيحيِّ، ممَّن ساروا على الدَّرب نفسه الَّذي رسمه الاستشراق اليهوديُّ حيال ترجمة القرآن الكريم. وفي سياق الأبحاث الواردة في الكتاب، سوف تتوضَّح لنا الأدوار الَّتي قام بها هؤلاء في التَّرجمة والتَّعليق، وإنشاء دراسات لا تنأى عن التَّوظيف الثَّقافيِّ والإيديولوجيِّ لخدمة السُّلطات الإستعماريَّة في بلادهم.

لقد كانت التربيَّة الإيديولوجيَّة، والنَّزعة العنصريَّة مسيطرتين على كتاباتهم. وفي هذا الإطار يذكر الباحث المصريُّ الدُّكتور محمَّد السَّيِّد الجليند في كتابه «الاستشراق والتَّبشير»: «إنَّ معظم المشتغلين بعلوم الشَّرق؛ قديمًا وحديثًا، من

رجال الكهنوت المسيحيِّ، واليهوديِّ، ولا يمكن أنْ نتصوَّر هؤلاء مجرَّدين من عواطفهم الدِّينيَّة، بل إنَّهم كانوا مدفوعين إلى هذا اللَّون من الدِّراسات بدافع الانتصار لدينهم. إنَّ هذه النَّوايا الَّتي عبَّرت عنها نصوص أصحابها، تجعلنا نثق في صدق سيطرة السَّبب الدِّينيِّ، وهيمنته على الأسباب الأخرى. ومن هنا، فقد تنوَّعت الدِّراسات الإسلاميَّة عند المستشرقين، وتعدَّدت اهتماماتهم بالإسلام وحضارته؛ فمِن دَارِس للعقيدة وأصولها، وللفقه وأصوله، وَّ(للتاريخ) والحضارة، وللقرآن وعلومه، وللحديث ورجاله، وللُّغة وآدابها، َّ(للرسول ﷺ) وغزواته...».

ومن نماذج هذا التّكرار، والاجترار لمقولات الأسلاف: التَّشكيك بصحَّة رسالة النَّبيِّ محمَّدﷺ، ومصدر التَّشريع الإلهيِّ. في هذا الإطار، يقول المستشرق الألمانيُّ «نولدكه»: «إنَّ الوحي ظاهرة مرَضيَّة، وإنَّ النبيَّ كان مُصابًا بالصَّرع».

إلى هذا، لم يسلم القرآن من المستشرقين الأوروبيين على اختلافهم، حيث أنكر كثيرون منهم أنْ يكون القرآن الكريم تنزيلًا من الله العظيم. وفي ذلك، يقول المستشرق رودولف: «إنَّ القرآن ليس كلام الله؛ كما يعتقد المسلمون، ولكنَّه كلام محمَّدﷺ، وأنَّ محمَّدًا قد كتبه متأثّرًا بالبيئة الَّتي نشأ فيها؛ وهي مكَّة، وأنَّ اليهوديَّة، والمسيحيَّة لم تكونا مجهولتين في بلاد العرب، وأنَّ محمَّدًا قد نقل بعضًا من كتب اليهوديَّة والنَّصرانيَّة».

فضلًا عن ذلك، لم تسلم منهم السُّنَّة النَّبويَّة المطهَّرة، والأحاديث النَّبويَّة الشَّريفة أيضًا. يقول المستشرق اليهوديُّ المجريُّ «جولد تسيهر»: «إنَّ القسْمَ الأكبر من الحديث ليس إلَّا نتيجة للتَّطوُّر الدِّينيِّ، والسِّياسيِّ، والاجتماعيِّ للإسلام في القرنين الأوَّل والثَّاني». أي أنَّه يزعم أنَّ أغلب الأحاديث النَّبويَّة هي من نسج الصَّحابة والتَّابعين، بل يؤكِّد أنَّ العلماء كانوا يخترعون الأحاديث للدِّفاع عن الدِّين، حين لا يسعفهم ما يجدون من أحاديث في تحقيق أغراضهم، فيقول: «في العصر الأوَّل اشتدَّت الخصومة بين الأمويِّين، والعلماء الأتقياء الَّذين أخذوا

يشتغلون بجمع الحديث والسُّنَّة. ونظرًا لأنَّ ما وقع في أيديهم من ذلك لم يكنْ ليسعفهم في تحقيق أغراضهم، أخذوا يخترعون من عندهم أحاديث رأوها مرغوبًا فيها، ولا تتنافى والرُّوح الإسلاميَّة، وبرَّروا ذلك أمام ضمائرهم بأنَّهم إنَّما يفعلون هذا في سبيل محاربة الطُّغيان، والإلحاد، والبعد عن سُنَن الدِّين».

هذه الاتِّهامات، والأباطيل ظلَّت متداولة على ألسُن المستشرقين الإسرائيليِّين المعاصرين؛ فعلى سبيل المثال، تقول المستشرقة «حافا لازروس يافا»: «من المؤكَّد أنَّه كانت في شبه الجزيرة العربيَّة يهوديَّة مبدعة عشيَّة ظهور الإسلام، وينبغي أنْ نسلِّم بأنَّها قد أثَّرت على العالَم الرُّوحانيِّ لمحمَّد». وتضيف: «يبدو أنَّ قريب زوج محمَّد -خديجة- كان معلِّمه في هذا الشَّأن، وأنَّه أفهمه سرَّ الباحثين عن الإيمان بإله واحد».

مواقف العلماء المسلمين

إذا كانت التَّرجمة-كما جاء في الكتاب الَّذي نتناوله بالعرض والتَّحليل-تستند إلى ثلاث مراحل أساس؛ هي: فهم النَّصِّ المنطلق، وتفكيك الشِّيفرة الأصليَّة، وإعادة التَّعبير في ضوء شيفرة النصِّ الهدف، فقد امتلأت تجارب الغربيين في ترجمة القرآن الكريم بالكثير من الشُّبهات. فمن الصَّعب الحصول على ترجمة صادقة، وأمينة، إذا كان المترجم غير متمكِّن بيانه في التَّرجمة نفسها، وفي وزن علمه في المعرفة نفسها، وينبغي أنْ يكون أعلم النَّاس باللُّغة المنقولة، والمنقول إليها، حتَّى يكون فيهما سواء وغاية.

هذه القاعدة تنطبق جوهريًّا على ترجمة القرآن الكريم، على أساس أنَّه كلام مُعجِز، ويتجلَّى إعجازه في لغته العربيَّة، التي تحدَّت الشُّعراء العرب أنْ يأتوا بمثلها. وعندما يُترجَم إلى اللُّغات الأجنبيَّة يفتقد لذَّته الفنِّيَّة والجماليَّة، وينعدم تأثيره البيانيُّ السَّاحر المبهر، ويغيب إعجازه الحقيقيُّ، ويصير مجرَّد كلام طبيعيٍّ يحمل إخبارًا، وتشريعًا، وتنبيهًا. لهذا السَّبب يرفض كثير من العلماء المسلمين أنْ

يُترجَم القرآن الكريم إلى اللُّغات الأجنبيَّة؛ لارتباط الألفاظ بالمعاني ارتباطًا وثيقًا، ولأنَّ الكلمات القرآنيَّة لها معانٍ عدَّة تختلف من سياق إلى آخر. فقد نترجم بعض معاني الآيات الواضحة، والمحكمة، والظَّاهرة الدَّلالة، ولكنْ نفشل في ترجمة معاني الآيات المتشابهة. ولكن، رغم ذلك، يمكن أنْ نترجم معاني القرآن من أجل تقريبه من الأعاجم لهدايتهم، والتَّعريف بالإسلام، بشرط أنْ تحترم التَّرجمة المعنويَّة تركيب اللُّغة العربيَّة، ونظمها، وحقائق الشَّريعة الإسلاميَّة، ومقاصدها.

لقد وقف المسلمون من ترجمة القرآن الكريم مواقف مختلفة. فأجمع المالكيَّة، والحنابلة، والشَّافعيَّة، والظَّاهريَّة على منع قراءة القرآن في الصَّلاة بغير اللُّغة العربيَّة؛ أي لم يجيزوا القراءة باللُّغات الأجنبيَّة. وفي هذا السِّياق، يقول ابن حزم: «ومن قرأ القرآن أو شيئًا منها مترجمًا، أو شيئًا من القرآن في صلاته مترجمًا بغير العربيَّة، أو بألفاظ عربيَّة غير الألفاظ الَّتي أنزل الله -تعالى-، عامدًا لذلك، أو قدَّم كلمة أو أخَّرها، عامدًا لذلك، بطُلت صلاته، وهو فاسق، لأنَّ الله تعالى قال: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا**﴾، وغير العربيِّ ليس عربيًّا، فليس قرآنًا، وإحالة رتبة القرآن تحريف كلام الله تعالى».

من جانبه، يحرِّم السُّيوطي قراءة القرآن باللُّغة الأعجميَّة أو ترجمته. وفي هذا، يقول: «تحرَّم قراءته بالعجميَّة؛ أي باللِّسان غير العربيِّ؛ لأنَّه يذهب إعجازه الَّذي أنزل له، ولهذا يترجم العاجز عن الأذكار في الصَّلاة، ولا يترجم عن القرآن، بل ينتقل إلى البدل. وتحرَّم بالمعنى قراءته، وإنْ جازت رواية الحديث بالمعنى؛ لفوات الإعجاز المقصود من القرآن».

لكنَّ الغرض -هنا- ليس أداء الصَّلاة باللُّغات الأجنبيَّة والأعجميَّة، بل تقريب معاني القرآن الكريم وتفهيمها للَّذين لا يعرفون اللُّغة العربيَّة، وهذا جائز؛ ما دام المقصد التَّشريعيُّ هو نشر الإسلام، وتعميمه على البشريَّة كافَّة، وتوضيح رسالة النَّبيِّ محمَّد ﷺ، وإلَّا سنفرض على جميع الأمم أنْ يتعلَّموا اللُّغة العربيَّة؛ وهذا

مُحال؛ لأنَّ الله جعل النَّاس شعوبًا، وقبائل مختلفة الألسُن ليتعارفوا، ولو أراد أنْ يوحِّدهم على لسان واحد لفَعل ذلك.

وأكثر من ذلك، فإنَّ ترجمته «من الأمور المرغوب فيها، بل يصحُّ لنا القول: إنَّها من فروض الكفاية الَّتي يجب على الأمَّة القيام بها. فإذا قام بها البعض سقط عن الباقين، وإنْ لم يقُم بها أحد أثِم الكلُّ. برهانُ ذلك أنَّه تبليغ عن رسول الله ﷺ الَّذي قال: «فبلِّغ الشَّاهد الغائب». وقال: «بلِّغوا عنِّي ولو آية». وقد أوجب الله على رسوله التَّبليغ فقال: ﴿**يَأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ**﴾، فهو بلَّغ للعرب بلسانهم: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ**﴾، ويجب على العرب أن ينوبوا عنه، ويبلِّغوا لغيرهم من الأمم. ولذا، قال لهم: «بلِّغوا عنّي ولو آية»، ولا يمكن التبليغ لجميع الأمم إلَّا بالتَّرجمة إلى لسانهم... ومن الواجب ترجمة القرآن العظيم لجميع اللُّغات ترجمة موفَّقة بقدر الإمكان.

هذا يعني أنَّ ترجمة القرآن الكريم، بمعناها التَّماثليِّ الحقيقيِّ، مستحيلة وغير ممكنة. بيد أنَّ حكم تقريب معاني القرآن إلى الأجانب هو الجواز والإمكان؛ كما ذهب إلى ذلك الحنفيَّة، والحجوي الثَّعالبي؛ لأنَّ القرآن مُعجز لفظًا، ومعنى، ومقصديَّة، وإيقاعًا، وتنغيمًا، ونظمًا. وبذلك، فمن المستحيل ترجمة هذه الظَّواهر النَّظميَّة، والبلاغيَّة، والتداوليَّة إلى اللُّغات الأجنبيَّة بشكلها الأصليِّ. لذا، يُكتفى- في الغالب- بتفسير معاني القرآن الَّتي تصبح تقريبيَّة ليس إلَّا.

في الجواب على السُّؤال حول إمكان ترجمة القرآن أصلًا، والتَّعرُّف إلى مقاصد الآيات البيِّنات، يرى العلماء أنَّ «للقرآن الكريم نواحي ثلاثًا تجمَّعْنَ فيه، وبذلك أصبح كتابًا سماويًّا، ذا قداسة فائقة، وممتازًا على سائر الكتب النَّازلة من السَّماء».

الأولى: كلام إلهيٌّ ذو قدسيَّة ملكوتيَّة، يُتعبَّد بقراءته، ويُتبرَّك بتلاوته.

الثانية: هدىً للنَّاس، يهدي إلى الحقِّ وإلى صراط مستقيم.

الثالثة: معجزة خالدة، دليلًا على صدق الدَّعوة عبر العصور.

وبعد، هل بإمكان التَّرجمة -من أيِّ لغةٍ كانت- الوفاء بتلكُمُ النَّواحي؟ وهل يمكن الحفاظ على النَّاحية الإعجازيَّة للقرآن -وخصوصًا الإعجاز البيانيَّ منه- إذا تمَّت المحافظة على المعنى؟ وهل يمكن الحفاظ على قداسة القرآن الَّتي هي مناط التَّعبُّد إلى اللهّ والتَّقرُّب منه؟

لا شَكَّ في استحالة الحفاظ على معاني القرآن بتلك البلاغة الَّتي أنزلها اللهّ تعالى، ونقلها كما هي في عمليَّة التَّرجمة. من هنا فإنَّ ترجمته مهما كانت دقيقة، وعلميَّة لا تمثِّل إلَّا جانبًا ضئيلًا من أبعاده، ولا يمكنها أن تشتمل على قداسته ذاتها؛ لأنَّ التَّرجمة ما هي إلَّا كلام المخلوق، والقرآن يبقى هو كلام الله. وترتيبًا على هذه الوجهة، يتحصَّل لدينا أن لا شيء من أساليب التَّرجمة يمكن عدَّه وافيًا بنقل القرآن إلى الُّلغات الأخرى، ولكنْ حيث لا مناص من القول بضرورة ترجمته إلى سائر الُّلغات فإنَّ أفضل أسلوب هو التَّرجمة الحُرَّة. ولئن كانت هذه الوجهة لا ترى استحالة ترجمته، إلَّا أنَّها تراها عمليَّة معقَّدة، وتواجه الكثير من العقبات الَّتي لا يمكن تجاوزها. وعليه، فإنَّ ترجمة القرآن ترجمة صحيحة ضرورة يستدعيها صميم الإسلام، وواقع القرآن، ويتَّضح من السِّيرة العمليَّة للمسلمين على طول تاريخ الإسلام هو وجود التَّبليغ، والدَّعوة، والوعظ والإرشاد في إطار بيان مفاهيمه بمختلف الُّلغات، وتوظيف التَّرجمة والتَّفسير في هذا النَّوع من الأنشطة التَّبليغيَّة، والثقافيَّة الواسعة.

إنَّ ترجمة القرآن كانت منذ القِدَم، ولا تزال، هي السِّيرة المتداولة بين علماء المسلمين، بل وحتَّى غير المسلمين؛ إذ كان لا بُدَّ من الحوار مع كلِّ قومٍ بلغتهم. وأمَّا من النَّاحية النَّظريَّة فإنّ مسألة جواز، أو عدم جواز التَّرجمة إلى الُّلغات الأخرى لم يتمَّ البحث، والحوار بشأنها بين علماء الإسلام في القرنين الأوَّلين. وبطبيعة الحال، هناك فتاوى مختلفة ومتعدِّدة بين فقهاء المذاهب بشأن قراءة

القرآن باللُّغات الأخرى، وهي تستند إلى المتبنَّيات الفقهيَّة الخاصَّة بكلِّ واحد منهم. فقيل مثلًا: إنَّ المذهب الشَّافعيَّ يؤكِّد عدمَ جواز قراءة القرآن بغير اللُّغة العربيَّة، لا في الصَّلاة، ولا خارجها. ونقل هذا الكلام عن مالك، وأحمد، وأبي داوود أيضًا. وقد نُسب إلى أبي حنيفة القول بجواز قراءة القرآن بالفارسيَّة سواء في الصَّلاة أم في غيرها، في حين قام إجماع فقهاء الشِّيعة على عدم كفاية التَّرجمة في قراءة الصَّلاة، وأنَّ قراءة التَّرجمة تبطل الصَّلاة. كما أظهروا اتفاقًا على عدم إجراء أحكام القرآن -بصورةٍ عامَّة- على ترجمته بأيِّ لغة.

من الواضح هنا أنَّ عدم ترتيب الأحكام الشَّرعيَّة على ترجمة القرآن، وعدم جواز قراءة الصَّلاة بغير العربيَّة، بل وحتَّى عدم جواز قراءة القرآن بغير العربيَّة حتَّى خارج الصَّلاة، لا تنهض دليلًا على عدم جواز ترجمته؛ لأنَّ الهدف من التَّرجمة لا ينحصر بهذه الأمور. وعليه، فإنَّ ترجمته ضرورةٌ لا يمكن إنكارها لتحقيق الهدف من نزوله، بمعنى أنَّ الهدف العام منه هو هداية الإنسان، وهذا الهدف لا يتحقَّق إلَّا من خلال إبلاغ المفاهيم، والمعاني القرآنيَّة السَّامية إلى جميع الشُّعوب والأمم بلغاتها. من هنا ذهب الشَّيخ معرفت إلى الاعتقاد بأنَّ ترجمة القرآن ضرورةٌ يقتضيها واجب التَّبليغ، والدَّعوة إلى الإسلام. وقد قال في هذا الشَّأن: «لم تسبق من علماء الإسلام نظرة منع من ترجمة القرآن، بعد أن كانت ضرورةً دعائيَّة لمسها دعاة الإسلام من أوَّل يومه».

مهما يكن من أمر، فرغم ذهاب العلماء المسلمين سنَّةً، وشيعةً إلى تأييد ترجمة القرآن بشدَّة، لاعتبارات وضرورات دعويَّة، وحضاريَّة، وخصوصًا للمجتمع المسلم غير النَّاطق بالعربيَّة، إلَّا أنَّهم يحترزون من غياب الدِّقَّة، والاختصاص في عمليَّة التَّرجمة. ولذلك، رأى بعضهم لزوم ضبط التَّرجمة الصَّحيحة للقرآن، من خلال جملة من الشُّروط:

أوَّلًا-علم بالعربيَّة: اللُّغة الَّتي نزل بها القرآن الكريم

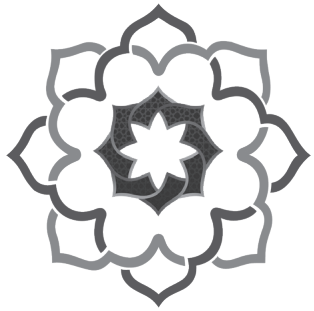
ثانيًا-علم باللِّسان المنقول إليه. أي إلى غير لسان العرب: ذلك بأنَّ مهمَّة المترجم أن يُعِدَّ للنصِّ المترجَمِ ما وَسِعَتْه قدرتُهُ من إحاطة بقواعد اللُّغة، في نحوها، وصرفها، وبناءاتها، وتراكيبها.

ثالثًا- علم بنوع النَّص: ومقتضاه أن يكون المترجمُ فاهمًا محتوى النَّصِّ ومقصده. وهذا المقتضى هو من الشُّروط الأوّليَّة الَّتي ينبغي على المترجم حيازتها. فالمترجم العارف بالفلسفة -على سبيل المثال- يقدر على مقاربة النَّصِّ الفلسفيِّ أكثر ممَّا يقدر عليه آخرون ممَّن لا ذائقة لهم بهذا الفنِّ. كذلك الأمر ما يعني الشِّعر أو النَّثر، حيث لا يفلح المترجم ها هنا في بلوغ تراكيبها الرَّمزيَّة ما لم يكن قد أَلِف لغتها، ووقف على أسرارها. وبإزاء مشكلة الفهم، يذهب الباقلانيُّ إلى أنَّ الله تعالى «جعل عجز الخلق عن الإتيان بمثل القرآن دليلًا على أنَّه منه، وجليلًا أساسًا على وحدانيَّته». ثم يمضي إلى ما هو أبعد؛ ليبيِّن أنَّ فهم الكلام الإلهيِّ يتجاوز حدود الوعي اللِّسانيِّ ليصل إلى تمثُّل هذا الكلام من خلال قبوله والإقبال إليه. «فمن كانت بصيرته أقوى، ومعرفته أبلغ كان إلى القبول منه أسبق، ومن اشتبه عليه وجه الإعجاز، أو خفي عليه بعض شروط المعجزات، وأدلَّة النبوَّات كان أبطأ إلى القبول حتَّى تكاملت أسبابه، واجتمعت له بصيرته، وترافدت عليه موادُّه». لذا، فإنَّ المتناهي في الفصاحة من سمع القرآن عرف أنَّه مُعجز؛ لأنَّه يعرف من حال نفسه أنَّه لا يقدر عليه. فما الَّذي نعنيه إذًا بالفهم؟

لقد استخدمت التَّفاسير، والمصادر القرآنيَّة مصطلح الفهم بكثرة، وكان الكلام يدور تارة على فهم الآيات القرآنيَّة، وأخرى على قواعد الفهم، وشروطه. وقد ذهب بعضهم إلى أنَّ الفهم يُعدُّ نوعًا من أنواع الإدراك مثله مثل الظَّنِّ، والشُّعور، والذِّكر، والعرفان، إلخ... وذهب آخرون إلى أنَّه يعني الألفة مع الشَّيء، فتقع به المعرفة بالقلب، ولذا فهو تصوُّر عميق للمعنى من لفظ المخاطب عند السَّماع، أو

الإشارة، وقيل إنَّه «إدراك خفيٌّ دقيق، ولذا فهو أخصُّ من العلم، لذا لا يصحُّ أن يوصف به الله تعالى؛ لأنَّ الإدراك في الفهم متفاوت».

خلاصة القول: إأنَّ أعمال المستشرقين وأنشطتهم المعروفة في ترجمة القرآن الكريم، لم تندرج في الغالب الأعمِّ، ضمن السِّياق الموضوعيِّ للبحث العلميِّ. أي أنَّها كانت أقرب إلى التَّوظيف السِّياسيِّ، والثَّقافيِّ الَّذي مارسته دوائر القرار في الدُّول الأوروبيَّة الطَّامحة لاستعمار البلاد الإسلاميَّة، والسَّيطرة عليها ثقافيًّا، واقتصاديًّا، وحضاريًّا. ولعلَّ هذا الاهتمام بالقرآن بوصفه الكتاب المقدَّس لدى المسلمين إنَّما يدخل ضمن استراتيجيَّتها الثَّقافيَّة العليا الهادفة إلى تحويره وتشويه مقاصده الَّتي تعني الحضارات البشريَّة كلَّها.



ترجمة ملخّصات المحتوى

Summaries of Researches and Articles

Critique of the Orientalist Mind According to Hegel

Ahmad 'Abdul-Halim 'Atiya(*)

The discussion on Hegel takes on an obviously orientalist aspect only when we present his viewpoint toward various Eastern civilizations. Hegel's viewpoint may be derived from his final works where he portrays civilizations as introductory phases for Western civilization which is considered the culmination of the Hegelian system and the completion of the Absolute Spirit. Orientalism is not a description which we attribute to Hegel's work outwardly or an element of his ideology, but is the purpose of the system and the foundation which it is built upon. From here, the essay emphasizes the importance of the effect of Hegel's position on different Eastern civilizations, a position which has become a source for all ensuing Western works on the East.

Keywords: Philosophy of History, European Centrism, Opposite Direction, Eastern World, Structure of Hegelian Philosophy.

(*)- Researcher on Philosophy and a Lecturer at the University of Cairo, Khartoum Branch.

Female Travelogues and the Passion for Adventure:

The Travel Account of Reynolde Ladreit de Lacharriere to Maghrib al-Aqsa in 1910- 1911

(A Unique Example of French Female Travelogues Regarding Pre-Protectorate Morocco)

Adel bin Mohammad Jahel (*)

This scholarly contribution primarily attempts to shed light on an aspect pertaining to French female exploration travelogues in Maghrib al-Aqsa only one year before the establishment of the Foreign Protectorate in Morocco. This essay follows a unique, entertaining, and useful travel account of the young Parisian woman Reynolde Ladreit de Lacharriere with her husband the geologist Jean Jacques Ladreit de Lacharriere. Reynolde Ladreit de Lacharriere is considered one of the few European explorers who were totally indifferent toward the dangers and surprises of traveling, and she visited areas generally unopen to Christians and foreigners.

De Lacharriere has presented the image of the other/the Moroccan through her own special view. We may notice the positive image of the self and the different Moroccan other, in addition to negative stereotypical images, viewpoints, and representations. This essay introduces De Lacharriere and the historical context of her voyage, and identifies the aims behind the trip. It also explores the impressions and stances which De Lacharriere has adopted toward Morocco and the Moroccans, especially prior to the formal infiltration of European powers and the French and Spanish Protectorates in Morocco.

Keywords: French Female Travelogue, First Decade of the Twentieth Century, Morocco, Reynolde Ladreit de Lacharriere, Imagology, Disguise, Fear, Peaceful Infiltration.

(*)- **Researcher on the Social and Demographical History of the Moroccan Desert and African-Spanish Relations, Research Lab on the History of South Morocco and Africa (HISMA), Ibn Zahr University, Department of Literature and Humanities, Agadir, Morocco**

The Stance of German Orientalists on the Sufi Movement in Islam: The Viewpoint of Adam Metz (d.1917)

Adel Salem 'Atiya Jad Allah(*)

Despite the intellectual and philosophical differences among them, Orientalist schools have taken an interest in the study of Islamic Sufism. Since its establishment, the German orientalist school has been concerned with the philological analysis of Sufism and its content and terminology. For this reason, some researchers have praised the German orientalist school as it has enriched the study of Sufism and shed light on much of its aspects. The effort of the German orientalist Adam Metz have been built on attributing Islamic Sufism to foreign sources, particularly Christian and gnostic sources. This is clear by reflecting on the opinions and perceptions which Adam Metz has proposed in his examination of the Sufi movement in Islam in his book The Renaissance of Islam, where we may notice that Metz has absorbed the hypothesis which claims that Islamic Sufism is a foreign offshoot. Metz does not hesitate in attributing the origin and development of Islamic Sufism to foreign sources and earlier spiritual environments; he particularly highlights an intense influence of Christianity and considers that wilayah in Sufism is derived from a Christian gnostic sect.

It is clear that Adam Metz has not largely departed from the findings of some orientalist studies and research papers which have attributed Islamic Sufism in its totality -during its origin and phases of development- to foreign sources such as Neoplatonism, Persian culture, Indian culture, and Christianity among others. Metz's conclusions do not drift away from the main trend which has dominated some orientalist studies toward Arab and Islamic sciences -a trend which has denied the authenticity of Islamic civilization and its spiritual experience. Due to the danger of these viewpoints and judgements mentioned by Metz on the nature and sources of Islamic Sufism, the need arises to study and analyze them on the basis of a descriptive, analytical, and critical methodology.

Keywords: Sufism, Adam Metz, German School, Christianity, Islamic Sufism, Mu'tazila.

(*)- **Associate Professor of Islamic Philosophy, Faculty of Dar Al-Uloom, Fayoum University**

A Comparison Between a New Reading of the Namara Inscription by Zakariah Mohammad and the Readings of Orientalists and Muslim Scholars

| Salha Haj Yacoub(*) |

| Shafiah bint 'Abdul-Qader (**) |

The Namara Inscription dates back to 328 AD and is connected to Imru' al-Qays ibn 'Amr, the king of Ḥīrah. The inscription was discovered in 1901. The first person to study and analyze the inscription was the French archaeologist and orientalist Rene Dussaud. In 1905, Dussaud published the first Nabatean Arabic reading of this inscription. Orientalists have almost been vehement in their adoption of Dussaud's reading despite the fact that there have been some attempts by orientalist researchers to rectify it. This has not led to any different results since these orientalists still rely on Dussaud's reading whether willingly or not. This essay aims to analyze a new reading of the Namara Inscription by Zakariah Mohammad and to compare it with the readings of orientalists and Muslim scholars. Through this new reading of the inscription, a different image of Imru' al-Qays emerges, in light of which it is more sound to consider him a hero of civil endeavors and not of military ones.

Keywords: Namara Inscription, Rene Dussaud, Zakariah Mohammad, Reading, Analysis, Comparison.

(*) Professor of Philosophy of Arabic Grammar, Arabic Language Department, International Islamic University Malaysia

(**) PHD student at the International Islamic University Malaysia, Arabic Linguistic Studies.

Translation of the Quran and the Dilemm a of the Quranic Fāṣilah

Ibn ʻAbdullah al-Akhdar(*)

This essay discusses the Quranic fāṣilah and how translators of the Holy Quran have neglected its rhyming aspect. This essay considers this negligence to be deliberate and concludes with suggestions to make amends to translation. Despite the prevalence of the fāṣilah in the Quran, where approximately 85% of the total number of the Quranic ayahs contain a fāṣilah, it does not feature in the translations of the Quran to different languages, either by Muslims or non-Muslims. Even stranger is the silence of critics, either through oversight or deliberate disregard.

Is the translation of the fāṣilah impossible? In 2000, the author of this essay supervised an MA dissertation where he noted that the translation of the fāṣilah is neither complex nor easy, but lies in-between. Importance must be restored to this element which is only present in the Quran and not in other holy books. This essay suggests systematic procedures which are considered by the author to be applicable. As for other translations, many of them are not accurate translations of the Quran and neglect the fāṣilah and the subtlety of meaning.

Keywords: Fāṣilah, Criticism of Translations, Maqāmah, Devin Stewart, Ruckert Friedrich, Salomon Munk, Associations of Translators of the Holy Book, Arabic Linguistic Collections, Translator of Revelation, Quran Printing Complex Tabuk, Courts, Unesco, Journal Asiatique, Procedures of Application, Manner of Application, Durations of Application.

(*)Professor of Comparative Literature and Translation, University of Oran, Algeria

Christianity and other civilizations and cultures which were prevalent at the time of the emergence of Islam. French orientalists have claimed a difference in the divine speech revealed to Prophet Muhammad (ﷺ) and the recorded content of the Quran. They have attempted to change the arrangement of Quranic surahs and ayahs, and to impart an ideological character on the translated texts by distorting the meanings of some of them. French orientalists have reached the point of alleging the human character of the Quran and have delivered a false message to their people that the Quranic text which Muslims believe in is a text which has been heavily modified and that it had originally been a biblical text which was changed by the Prophet (ﷺ) to suit his people and message.

Keywords: Holy Quran, French orientalism, Translation, Surahs and Ayahs, Ideology.

The Translation of the Quran in French Orientalism: A Critical Reading

Hamdan al-'Aklah' (*)

The French orientalist school has assumed a leading role among western orientalist schools, due to it being a forerunner in the translation of the Quran and in light of its exploration of a wide variety of oriental topics. Historically, the French orientalist school played a significant role in paving the way for French colonialism in the East, and went on to exert a considerable influence on the societies which fell under the yoke of colonialism. This influence endured even after the end of French colonial rule and the termination of the French Protectorate.

The French orientalist school is distinguished by its interest in the translation of the Holy Quran; French research institutions and political and religious committees have taken upon themselves the translation process. French translations of the Holy Quran have proceeded along two lines: A word for word translation and an exegetical translation which focuses on the meaning. It is significant to point out that the second type of translation has enabled French orientalists to incorporate translations which contradict the true meaning of the original text.

French orientalism has used procedural tools during the translation of the Quran which have negatively influenced the objectivity of translation, in addition to employing a philological methodology for the purpose of establishing that the Holy Quran was influenced by Judaism,

(*) Professor of Philosophy at Mardin Artuklu University, Turkey