

المنظمة العربية للترجمة

موريس أولندر

لغات الفردوس

ترجمة

د. جورج سليمان

لجنة العلوم الإنسانية والاجتماعية

عزيز العظمة (منسقاً)

جميل مطر

جورج قرم

خلدون النقيب

السيد يسین

علي الكنـز

المنظمة العربية للترجمة

موريس أولندر

لغات الفردوس

آريون وساميون:

ثنائية العناية الإلهية

ترجمة

د. جورج سليمان

مراجعة

سميرة ريشا

المحتويات

9	مقدمة المترجم
19	توطئة: جان - بيار فرنان
25	سجلات الفردوس
38	من العبرية إلى السنسكريتية
48	حِيل تقنية
55	نسيان التاريخ
62	لا أحد يجهل
69	صوات العناية الإلهية (ريشار سيمون ور. لوث وج. غ. هردر)
74	أسرار النُّطق
83	شاعرية الجلال
88	إلوهيم : المفرد الفريد
99	دورة «الشعوب المختارة» (ج. غ. هردر)
99	حارس الشريعة المنفرد

103	متاهة المسرحي الإلهي
125	بين الجليل والوضيع (إرنست رينان)
128	الوحданية السهلة
137	«رسوم الأعراق»
147	الشَّرُك العظيم
157	الزهرة والعوسمج
168	القضية المسيحية
177	من رينان إلى ريشار سيمون
183	في خطر الكلمات المُلتبسة (ف. ماكس مولлер)
187	التسميات الإلهية
193	علم استراتيجي
203	دعة الآريين التوحيدية (أ. بيكتيه)
207	العظام والكلمات
216	قارئ شاب اسمه دو سوسير
219	قدرة العناية الإلهية
227	الزيجات السماوية لدى لاهوتى كونيفسيبرغ (ر. ف. غراو)
231	في مواجهة عروسين
235	«طبيعة الهندو - جرمانيين المؤتنة»
241	ساميون وأريتون على قدم المساواة (إينياس غولدزىهر)
245	حق الشعوب بالميثولوجيا
257	طبيعة يهوه «الكوزموبوليتيه»
265	أناقة رينان العقائدية

268	الحلم بعلم مسيحياني
275	أسرار السُّبُك
287	كلمة شكر
291	ثُبَت المصطلحات
297	المراجع
321	الفهرس

مقدمة المترجم

يطرح موريس أولندر في كتابه لغات الفردوس مسألة ارتباط الوعي القومي بفكرة العناية الإلهية في الوجودان الأوروبي، بكل ما تأدى إليها وما نجم عنها من إشكاليات. ولا غرَّ، فكل بحث عن الهوية هو بحث عن الأصول، وإذا كانت لغة الشعب ذاكرته والشاهد الصريح على استمرار هويته، فإن الوعي القومي إذا ما تلبَّس سُرَّ القدرة الفاصلة بين النور والظلمة، والكيان والخواء، سُرعان ما يُغرى بتجاوز الجذور والبُنى اللغوية إلى لحظة الخلق الأولية التي كرست تجذر الكلام البشري في الكلام الإلهي تمهيداً لإنشائه التمايز والتصنيف بين الشعوب والأعراق.

لقد كان لاهوتيو العصر الوسيط أول من أثار موضوع لغة الأصول الإنسانية، لكن طرحهم جاء من منطلق ديني بحت، ولم يكتسب بعده القومى المعقد إلا في أوروبا مع إطلالة القرن الثامن عشر الذى حفل بتغيرات فكرية وسياسية حاسمة.

أحد أبرز هذه التغيرات فلسفة الأنوار الفرنسية التى سعى دُعاتها، أمثال مونتسكيو ودالامبر وفولتير وجان جاك روسو، إلى الخروج من حال الانحطاط المهيمن بدافع من إيمانهم بقيمة الفرد

الإنساني وقدرته على الترقى وحقّه في الحياة والحرية التي رأوا فيها شرطاً أساسياً لتفتح الفكر وابعاث مسيرته الجدلية.

كان هذا التيار ينمو متشابكاً مع الحركة الرومنطيقية التي أثر روادها الابداع على الاتباع، فنادوا بتحرير العواطف والانفعالات من ربقة الأصول الفنية الموروثة، والانصراف عن معالجة الموضوعات الإنسانية العامة إلى التعبير عن المعاناة الذاتية. وقد هيأ هذا المناخ الفكري لقيام الثورة الفرنسية التي ما لبثت أن عمّت نتائجها سائر المناطق الأوروبية حين شرعت الأنظمة الملكية تتهاوى الواحد تلو الآخر أمام الطموحات البونابيرية.

ومع بروز أولى بوادر الوعي القومي انطلقت الشعوب الأوروبية تبحث عن مقوماتها الكيانية، وأولها اللغة باعتبارها المستودع الحافظ لخبرات الشعوب الحية، مما أدى إلى ازدهار الأبحاث الفيلولوجية التي ارتبطت أول عهدها بتفسير الكتاب المقدس قبل أن تشكل علماً مغايراً له في النهج والموضوع. ولم تلبث هذه الأبحاث أن راحت تتجه على أثر اكتشاف السنسكريتية إلى إثبات قرابة وطيدة بين مختلف اللغات الأوروبية ترجح انتماءها إلى أصل هندو - أوروبي مشترك. وقد كان السير ليام جونز أحد الحكماء الإنجليز في بلاد الهند أول من مهد لنشوء هذه الفرضية بإعلانه أمام جمعية العلماء في كالكوتا عام 1786 عن وجود تشابه لافت، على المستويين المعجمي والنحوبي، بين اللغة السنسكريتية واللغات الأوروبية.

كان اللغويون الألمان أول من اجتذبهم هذه الفرضية، فعكف فريق منهم، أمثال فرانز بوب وأوغست شلايخر وكارل بروكمان، على وضع دراسات في الفيلولوجيا المقارنة جاءت من الأهمية بحيث إن دو سوسيير لم يتوانَ عن الاحتکام إليها لدى

وضعه أصول علم اللسان العام.

كانت فرضية اللسان البديهي مثار جدل كبير تناول أول الأمر موطن الهندو - أوروبيين الأوائل. وأبرز النظريات بهذا الخصوص تلك التي أدلّى بها الفيلسوف الألماني لايبنتز حين تحدث عن شعوب تحدّرت من نسل شيت، فغزا قسم منها بلاد اليونان واجتاز القسم الآخر نهر الدانوب وصولاً إلى الأراضي герمانية وببلاد الغول. غير أن علماء اللغة فضلوا، في انعدام كل دليل ملموس، حصر اكتشافهم في مجال الدراسة اللغوية التي تضمن وحدها تعليل التشابه المذكور.

وإذا كان ربط اللسان البديهي بالأصل الفردوسي اتخذ منحى أثيرة لدى الرومانتيقيين الذين لا يُضاهي شعورهم الديني إلا سفههم بالعالم الفطري، فإن إقبال الأوساط البروتستانتية عليه بتوّع خاص عائد إلى تعارضه مع رأي الكنيسة الكاثوليكية التي كانت تتبنّى المسلمة الأوّلسطينية القائلة إن لغة الأصول الأدبية هي لغة التوراة العبرية دون سواها. من هنا رأينا ريشار سيمون الذي سبق إلى التشكيك بصحة هذه المسلمة، يتراجع عن موقفه لاحقاً تداركاً للصدمة التي أحدها خروجه على الاعتقاد السائد في الأوساط اللاهوتية الكاثوليكية. الا أن اكتشاف اللغة السنكريتية في أواخر القرن الثامن عشر، وما تأدّى إليه من ازدهار للدراسات الهندو - أوروبية، قد دفعا بالموضوع مجدداً إلى واجهة البحث، إذ تطورت نظرية اللسان البديهي إلى إنشاء التمييز بين عرق سامي تتم اختزاله بالشعب العربي، وأخر آري تفرّعت منه الشعوب الهندو - أوروبية، وصار يُنظر إلى الفيدا وكأنّها توراة الآريين في موازاة التوراة العربية السامية.

على أن الأمر لم يقف بالمفكرين الألمان عند هذا الحدّ، بل جنح بهم إلى المفاضلة بين العرقين المذكورين لمصلحة العرق

الأري الذي مضوا يسّوغون تسلّطه على العرق السامي استناداً إلى فكرة العناية الإلهية، ثم ما لبث أن تطور إلى منافسة حادة بين شعوب العرق الواحد التي شرع كلُّ منها يلتمس لسانه القومي في الأصول الفردوسية تدليلاً على أوليته التاريخية.

غير أننا نجد في أساس هذا التنازع المزدوج إرباكين: أولاًهما، أن الغربيين الطامحين إلى تكوين هويتهم لم يُسيغوا منافسة الشعب العربي السامي لهم على التوراة التي يعتبرونها، من وجهة نظر مسيحية، جزءاً من تراثهم الروحي. ولما تعذر على الجرمانيين تحديداً حسم الأزدواجية الناجمة عن انتماصهم إلى الهندو - أوروبيين الآريين، أجدادهم بحسب اللغة، والبرانيين الساميين، أجدادهم بحسب الدين، فقد جعلوا ينظرون بعين الريبة والقلق إلى ذلك اليهودي الغريب المقيم بين ظهرانيهم، ويسعون إلى إقصائه سعيهم إلى استئصال جسم غريب يعطل توازن الكيان بكامله.

وثانياًهما، شعور الجرمانيين بالنقص حيال الشعوب الأوروبية الأخرى من جراء افتقادهم عنصرتين من عناصر الكيان القومي هما: الأرض واللغة. فقد كانت الحدود الألمانية محكومة بالالتیاس بفعل تجزؤها المتواصل، منذ زوال الإمبراطورية الرومانية المقدسة، إلى ممالك وإمارات تتباين لغة وتسمية واتماء، بينما كانت فرنسا ومثلها إسبانيا وبريطانيا العظمى تنعم بلغة موحدة وحكم مركزي. من هنا حرص الألمان على إظهار اللغة الألمانية لغة مقدسة حرصاً تجلّى في إقدامهم على ترجمة الكتاب المقدس إليها أسوة باللغات الفرنسية والإسبانية والإنجليزية.

غير أن تعدد اللهجات الألمانية وافتقار اللهجة الجermanية التي فرضت نفسها في النهاية على الآخريات إلى المواصفات الصرفية والنحوية الكفيلة بأن يجعل منها لغة جامعة، قد قضيا عليها بأن

تبقى لغة الفلاحين فيما أثبتت الفرنسية أنها، بعد اللاتينية، لغة التواصل والثقافة في أوروبا بامتياز. ولعل هذا الواقع المؤلم هو في أساس إيثار لا يبتر الكتابة باللاتينية والفرنسية عوضاً عن الألمانية لغته الأم التي لم يفته الدفاع عنها في وجه العبرية.

هكذا ارتبط مفهوم القومية في ألمانيا بعامل اللغة والعرق فيما اتخذ في فرنسا معنى التوافق بين جميع المواطنين على قاعدة مبادئ ثلاثة هي: الحرية والإخاء والمساواة. من هنا فتور المفكرين الفرنسيين عموماً حيال الفرضية الهندو - أوروبية سواء في مجال العلوم الأثرية التي لم تجذب روادها إلى البحث عن موطن الأوروبيين الأوائل، أم في مجال العلوم الإنسانية، وبخاصة الأنثروبولوجيا، حيث لا نقع على أثر لأية نظرية عرقية تصنف الشعوب وفقاً لسجياتهم الفكرية وقدراتهم الجسدية وغير ذلك من مواصفات استغللها الباحثون الألمان ليینوا تفوق الشعب الهندو - جermanي على ما سواه من الشعوب بما فيها الشعوب الأوروبية. أضف إلى ذلك أن الفرضية الهندو - أوروبية القائلة بغزو شعوب غريبة لبلاد الغول تشكل بحد ذاتها انتهاكاً لميزة الاستقلال الذاتي التي ينسبها الفرنسيون إلى شعبهم منذ أقدم العهود. لهذا لم يعمدوا سوى في مرحلة متأخرة إلى ترجمة مؤلفات فرانز بوب واضع أصول الدراسات الهندو - أوروبية إلى اللغة الفرنسية. وعندما انبرى بول بروكا مؤسس الجمعية الأنثروبولوجية في باريس معلنًا أن اللغات وحدها انتشرت في أوروبا دون الشعوب، لم توافقه الأوساط الجermanية الرأي، بل تشبت بالفرضية الهندو - أوروبية في صيغتها اللايبيرية.

أما إذا كان بعض المفكرين الفرنسيين، أمثال فولتير، قد شاقهم البحث في بلاد الهند عن منبت محتمل للحضارة الأوروبية،

فما ذاك من باب العصبية العنصرية، بل العداء للكنيسة الكاثوليكية التي تعتبر لغة التوراة وحدها لغة الأصول الأدمية، حتى إن من أخذ منهم لاحقاً بفكرة العرق، نظير رينان، لم يتوقف عن تقليل هذا المفهوم وإدخال شتى التعديلات عليه، ولا وظفه إطلاقاً في مجال النزاع الأوروبي، بل حصره ضمن نطاق البحث الفيلولوجي الرامي إلى إظهار المسيحية نتاجاً آرياً قابلاً للتطور المستمر.

كذلك لم تلق الفرضية المذكورة كبير رواج في إنجلترا حيث كان رائدها فريديريخ ماكس مولر ألمانياً لا إنجليزياً، كما أن السير ولIAM جونز، وهو أول من أطلقها في الأوساط الهندية الواقعة تحت نير الاستعمار الإنجليزي، ما كان ليعرض لمسألة التقارب بين الحضارتين الهندية والأوروبية إلا من باب التوడد إلى الشعوب الهندية بإظهار فضلها السابق على مستعمرتها.

بيد أن الشعوب الأوروبية ما لبست أن انجرت كلها، بطريقة أو بأخرى، إلى الأخذ بمبدأ التمييز العرقي لتبرير نوازعها الاستعمارية بحججة أنها مدينة للشعوب الدنيا بارث حضاري عريق يتعين عليها بعد بلوغها مرحلة متقدمة من التطور العلمي أن ترتفعها بغاللها الوفيرة.

ذلك ما آلت إليه محاولة الربط المفاجئ على المستوى التاريخي بين الشرق والغرب حيث جمع فريق من علماء اللغة، انطلاقاً من مسلماته التوراتية، إلى إسقاط واقع التمييز العرقي الذي شرع يتنامي في النقوس والأذهان، على عالم الأصول الفردوسية، ليخرجه من ثمّ بصورة ثنائية وظيفية غير متكافئة الأدوار، لكنها ممهورة بختم العناية الإلهية؛ في حين سعى آخرون إلى التوفيق بين شاعرية الوحي الكتابي والإيجابية العلمية من دون أن تفارفهم عقدة التفوق الآري المحكومة بمنطق العداء للسامية، باستثناء حفنة ضئيلة من العلماء

آمنت بالتسامح والانفتاح إيمانها بالالتاقح الحضاري.

لقد مهد موريس أولندر لتحليل الاتجاهات المذكورة برسم الإطار الذي نمت فيه الحركة الهندو - أوروبية وازدهرت العلوم الفيلولوجية، حيث مال إلى التركيز على فكر ريشار سيمون الذي وثق الصلة بين تفسير الكنيسة وإلزامية الوحي الإلهي، مؤكداً أن العناية الإلهية تفعل في التاريخ فعلها في النصوص الكتابية، وأن الكنيسة، وبالتالي، هي الضمانة الوحيدة للعقيدة. ثم تلاه بنظرية روبرت لوث الذي وفق، من جهته، بين إعجاب المسيحيين بالعهد القديم وعلوم اللغة العبرية، لافتاً إلى أن الله يبارك جهود الباحثين في الكتابات المقدسة.

وبعد جولة سريعة تناول فيها بياجاز أبرز المدارس الفكرية التي أفرجت عنها الحركة الهندو - أوروبية، تحول إلى تحليل نظريات كل من هردر ورينان وماكس مولر وغولديهير وغراو، لكونها تمثل، في نظره، محطات مميزة في مراحل النزاع الهندو - أوروبي، قبل أن يختتم معلقاً على مسرحية موسيقية لفاغنير الذي أثرت عنه نزعة العداء للسامية.

لقد أعجب هردر بالشعب العربي وأمعن في تذوق جمالية اللغة والشعر العربين، لكنه نزع صفة الامتياز المطلق والاختيار الحصرى عن الشعوب مطبقاً على الحضارات مبدأ النسبية، كما نحا باتجاه تعددية حضارية قوامها التوفيق بين الحتمية التاريخية والعنابة الإلهية، ذلك أن هردر يعتبر الشعوب مدعومة في جلها، بحسب العبرية الخاصة بكل منها، إلى التعاقب مداورة على مسرح التاريخ العالمي من أجل تأدية الدور المعد لها من قبل العناية الإلهية. على أنه ما لبث أن غَضَّ من فكريتي التعددية والنسبية الحضاريتين بإعلانه أن الغرب المسيحي هو حامل الوحي بلا منازع مما يوجب

إقصاء سائر الشعوب بما فيها السامية إلى مرتبة من القصور المستديم.

أما رينان، فلئن وافق هردر في مجال القول بتفوق الآريين على الساميين في شتى المجالات بما فيها الميدان الديني، وتسلیمه بالنمط العام الذي ينبغي أن تخضع له البشرية، يعود فيفترق عنه بتجريده العرق السامي، أي العبري حصراً، من كل عبقرية، ناسباً عقيدته التوحيدية إلى غريرة فطرية طبعت بالجمود، بخلاف اللغات الآرية التي تميزت بالمرونة والتنوع، كما قضت عليه بالتحجر والرضوخ، في حين أمست وثنية الآريين المشرِّكين عاملَ تطور وإبداع بعد تطعُّمها بالوحданية السامية.

كذلك يعمل رينان على أرْيَنة يسوع وتحريره من اليهودية السامية، معتبراً أن المسيحية هي ديانة الشعوب المتحضرة. لكنه يحرص في الوقت نفسه على فصلها عن العقيدة المسيحية مختصرأ إياها بكلمتين لا غير، هما: المستقبل والتقدّم، مما يتيح له تمثيل الوحدانية السامية بنبتة العوسمج التي أعطت ثمراً ليس لها بإسهامها في تفتح زهرة العرق الآري هذه، أي المسيحية.

أما ماكس مولر الذي رفض رأي رينان القائل بالغرizia الدينية، ومضى يتلمّس في الحضارة الفيدية سر العظمة والغنى الأوروبيين، فقد نسب إلى الآريين ديانة وسطية بين التعددية المشرِّكة والوحدة السامية أطلق عليها اسم «الديانة الواحدية»، في حين تجزأ بيكتيه على الإقرار بتزلق الآريين في متأهات الشرك، واعتبارهم مُعدّين لحمل لواء الوحدانية بفضل عبقريتهم وعمل العناية الإلهية التي مكنتهم من بلوغ ما هم عليه من تطور علمي وأهلتهم، وبالتالي، لاستعمار الشعوب.

لكن موريس أولندر يعود فيتجاوز هذه الحالة الصدامية بتقاديمه

لنا شخصيتين نموذجيتين هما: القس البروتستانتي رودولف غراو الذي سعى إلى استعادة التوازن المنشود بجرأة الإيمان المتضلع أمام الآخر، والمستشرق اليهودي إينياس غولديزير الذي نذر جهاده اللغوي للدراسات الإسلامية.

لقد حذر غراو من مغبة التعلم الذي يدعو إليه رينان، مبيناً أن تجريد الفاعلية الهندو - جرمانية من رصيد الحس السامي الذي تضيّكه الكنيسة من شأنه تهديد توازن العالم المعاصر. كما مثل العرقين السامي والأري بعروسين خص الله أفقرهما باختياره لامتلاكها كنز الإيمان وحب الخالق، وأهاب بالهندو - جرمانيين المحمّلين بكنوّز العلم إلى التحول من أقصى الرجولة الفكرية إلى منتهى الجهوّزية الأنوثية كي يتمكّنا من عقد زواجهم على الساميين بعد أن يكونوا قد تحولوا بدورهم من دور الأنوثة الخاضعة إلى دور الذكرة الواهبة المعنى.

أما غولديزير فقد ساوي بين الشعوب كلّها بمن فيهم الساميين العبريين على قاعدة الإبداع الأسطوري، مشدّداً على التسامح وطبيعة يهوه الكورزموبوليتية، كما دعا إلى إيمان جديد يكون العلم ضمانته الشاملة الوحيدة.

وقد أبي موريس أولندر في ختام كتابه إلا أن يذهب نهائياً برونق الثنائية الآريو - سامية، فإذا به يستدعي على التوالي فصول مسرحية لفاغنير يصور فيها الساميين، على امتلاكهم أسرار الصناعة والسبك، مقدعين عاجزين عن نقل معارفهم إلى الآخرين، مما يجعلهم فريسة سهلة للأريين الذين اكتشفوا هويتهم بأنفسهم وتمكنوا من صياغة السيف الذي سيقتلون به أخيراً منافسهم الممسوخ. فهل يسعنا إلا أن نرى في ذلك استباقاً للمحرقة الهتلرية التي بدأت نارها تُصلى على إيقاع العلوم الهندو - أوروبية ومذاهب العناية الإلهية؟

وإنما إذ نأمل أن نكون قد وفقنا إلى التعبير عن فكر المؤلف بالدقة والوضوح المطلوبين، يهمنا أن نلفت القارئ إلى تنظيمنا ثباتاً بالمصطلحات في نهاية الكتاب حيث يمكن الاطلاع على مقابلات بعض الألفاظ باللغة الفرنسية، وإمكان التعرّف على عناوين المراجع، بلغاتها الأصلية في قائمة المراجع إلى جانب معلومات أخرى تفصيلية لم يكن ليتسع لها المجال دائمًا في الحواشي.

كذلك تحسن الإشارة إلى تضمن هذا الكتاب بعض الآراء المنافية لحقيقة كل من الإسلام والمسيحية، والتي اقتضى إيرادها دون تلطيف أو تزييف حرصاً منا على الأمانة العلمية.

توطئة

جان - بيار فرنان

أين يقع الفردوس؟ في أي منطقة مباركة من العالم جعل الله جنة عدن يا ترى؟ بل بأي لغة كان ينطق آدم وحواء في أثناء إقامتهما هناك؟ أو ينبغي التسليم مع القديس أوغسطين بأن الزوجين الأوليين كانوا عند فجر التاريخ يتكلمان العبرية، أم أنه يحسن بنا المضي مع لايبنتز (Leibniz) في تقصيه لغة أمعن في القدم هي لغة القارة «الشيتية» التي يفترض أن تكون قد تفرعت منها ألسنة الشعوب المدعومة هندو - أوروبية مما يجوز اعتبارها، برأي بعض الباحثين، نموذجاً أصيلاً للكلام البشري؟

لغة الفردوس، إذن، هي ما كان عليه التعبير اللغوي في فجر نشوئه. إنها نقطة انفراط النطق البشري في الكلام بمفهومه الأكثر شمولاً ونقاء، سواء عنينا به كلام الله أم كلام العالم والطبيعة اللذين انتشلاهما الله من العدم بقوّة «كلمته الأزلية» وكونهما من شتات مبعثر.

لم يول اليونان الأقدمون، على رغم فضولهم المؤثر، هذه

المسألة أدنى اهتمام، إذ لم يتساءلوا عمّا ترثاها تكون لغة آدمي العصر الذهبي في ظل تلك الأزمنة الأولية حيث يختلط الأحياء بالأموات، فيانس بعضهم إلى رفقة بعض، ويحيون الولائم معاً وسط مناخ من فرح الفتولة المقيم بمنأى عن الكد والمرض والألم، ومن دون أن يعكر هناء عيشهم أي التزام ببساط النساء في السراء والضراء. لكن، لعل الجواب هو بالنسبة إلى هؤلاء من البداهة بحيث لا يستدعي طرح السؤال أصلاً، إذ ما عساها تكون لغة السلالة الذهبية إلا واحدة دون ما عداها هي اللغة اليونانية التي تتحدى لغة البربرة حيث تقاد الأصوات لا تفيض من المعاني إلا بقدر ما تشفّف عنه الغمغمات المبهمة.

مثل هذه الروايات تحملنا على الابتسام كما لو كانت آتية من قاع عصر بعيد حيث الفكر لا يزال في مهده. وإن أبناء جيلي من فلاسفة وألسنيين ومؤرخين واختصاصيين في علم الإنسنة (الأنتروبولوجيا) ليشاطرونني هذا الافتئاع يقيناً منهم بأن رصانة البحث العلمي تقتضي العزوف عن كل ما قد يُشيره الحنين إلى الجذور أو الإيمان الواثق بر رسالة التاريخ الإلهية من أوهام وتخيلات.

عندما كنت أشغل، بإشراف أستاذِي إ. مايرسون (I. Meyerson) منصب أمانة السر في مجلة علم النفس (*Journal de psychologie*) التي أسسها كل من جانيه (Janet) ودولماس (Dumas)، عمدت إلى تبني قاعدة كانت «الجمعية اللسانية» قد أطلقتها في بندها التأسيسي الثاني، ورحت أطبقها بحذافيرها على كل ما يرددنا من مقالات، إلا وهي رفض كل بحث يتعلق بنشأة اللغة انطلاقاً من التمييز بين البحث العلمي في المواضيع المتعلقة بالألسنة واللغة وشأنون الفكر والحضاريات من جهة، وبين النسج الخراطي حول اللغة - الأم وأقصى مرامي المغامرة الإنسانية من جهة أخرى.

لقد بدت لنا القطعية يومذاك واضحة وحاسمة ونهائية بين مقتضيات النهج العقلاني الصارم ونزوالت التخييل الأسطوري الساذج، لكننا عدنا فاكتشفنا أن السذاجة الحقيقة تكمن في الركون إلى مثل هذا اليقين بعدما غاب عن أذهاننا أن المختلة، على غرار الحسن المشترك في فلسفة ديكارت (Descartes)، هي المجال الإنساني الذي يساوي بين البشر بامتياز.

أما إذا كان ثمة من يعتقد أن نمو العلوم أمر ممكн في ظل [١] الخضوع المطلق لسلطان العقل الذي أعطى له أن يتحكم بمسيرة التطور العلمي تحكم رب العناية القدير بشؤون البشر من علياء سمائه، فإن الطريقة التي يعتمدتها موريس أولندر (Maurice Olender) في كتابه كفيلة بتبييد هذا الوهم والعودة بالأمور إلى نصابها السليم، إذ وجدها يتحرج مسالك رواد الفروع العلمية الكبرى كففة اللغة (الفيلولوجيا) وعلم الأساطير المقارن وعلم الألسن الهندو - أوروبية وتاريخ الأديان والحضارات، ويرصد مسيرة بحثهم عن كثب بكل ما تخللها من انعطافات وما اكتنفها من قلق وغموض وضياع وصولاً إلى ما آلت إليه العلوم الإنسانية في عصرنا الحاضر.

وإن قارئ هذا الكتاب ليتبين بوضوح لا يدانيه وضوح أن الأسباب الداعية إلى تأليفه لا تخرج عن إطار الجهد الإنساني الramy إلى تقديم المعرفة وتوظيفها في هذا القطاع الواقع تحديداً. لكن إذا كانت أصول العقلانية العلمية تبلور في سياق العمل على تحديد موضوع كل علم وطرائق بحثه النوعية، فلا يسعنا كذلك إلا الإقرار بأن الكشف في مجال العلوم الإنسانية لا يفترض أرضاً عذراء، بل قارات رسم خريطةها التقليدية، واحتازها الفكر الديني، محدداً المسالك الموصولة إليها بكل ما تفرضه من مسارات. أضف إلى ذلك أن الباحث عند افتتاحه أيّاً من مجالات المعرفة لا مندوحة له من

طرح مسائل تكاد تكون صدى للتساؤلات الكبرى التي تهّزّ الجسم الاجتماعي بكامله كتلك التي تتعلق بـ«بُهويته وجدوره الماضية ومسؤولياته الحاضرة وتطلعاته المستقبلية».

[10] منذ خمس وعشرين سنة، وبينما كنت أتصدى لمسألة الفكر اليوناني في الظروف المؤدية إلى ظهور الذكاء النقدي والمعرفة الإيجابية، وجدتني أعتمد العبارة الآتية: من الأسطورة إلى العقل. وهي عبارة غير دقيقة يمكن عيدها في إيهام القارئ بأن الفلاسفة «الماليزيين» الذين هم أول من شقّ لنا الطريق في القرن السادس السابق نحو الحقبة التاريخية الراهنة، كانوا يواجهون من منطلقهم الفكري خياراً ملزماً بين موقفين فكريين متباهيين. لكن إذا كان الشرخ بين «الأسطورة» (Muthos) و«الكلمة» (Logos) قد اتضح قبل أن تم إدانته في الثقافة اليونانية القديمة، وتحديداً من قبل جماعة الفلاسفة الفيزيائيين الذين ينتمون إلى مدرسة «ميلاه» (Milet)، فالثابت لدينا أن الجدل لم ينشأ بين العقل، من جهة، والدين والأسطوري والخرافي، من جهة ثانية، لأن المجال الديني بصفته مجال الدولة - المدينة يبقى، على رغم ما ينطوي عليه من تنوع واختلاف، حقلًا موحدًا تتعايش فيه أشكال العقلانية المتعددة وأصناف المعتقدات التقليدية بحيث لا يحول تصادها النسبي دون تداخلها المستمر بشكل أو باخر. وهكذا، فإن ما سيفرض نفسه في العصور اللاحقة بوصفه نموذجاً للمفهومية وما سيبدو، مقابل ذلك، خرافاتًّا عبّيّة، كانا دوماً في إطار الفكر المبدع متكافلين. والتكافل هنا يعني أنهما، في اختلافهما، يتكاملان ويتساندان.

لقد عمد موريس أولندر إلى إجراء مطالعة منزّهة عن المغالطات لمؤلفات كل من ج. غ. هردر (J. G. Herder) وإرنست

رينان (E. Renan) وف. ماكس مولر (F. Max Müller) وأ. بيكتيه (A. Pictet) ور. ف. غراو (R. F. Grau)، حيث أتحفنا بمفارقة مؤداتها أن القرن التاسع عشر الذي شهد ازدهار الفلسفة الإيجابية [11] والحركة العلمية قد أنتج في قطاع تقنيته العالية، حيث البحث أشد ما يكون عليه أصالة وغنى بالتطورات المستقبلية، ما ينبغي تسميته مع المؤلف نسيجاً من الأمثلة الخرافية العلمية. وقد جاءت هذه الصفة الأخيرة نتيجة التبخر في العلوم وإنقاذ اللغتين العبرية والsnsكريتية واعتماد المقارنة في تحليل المعطيات اللغوية والروايات الخرافية والظاهرات الدينية، وإحكام الربط بين البنية اللغوية، من جهة، والأسكال الفكرية والملامح الحضارية، من جهة أخرى، دونما إغفال للأمثال الخرافية والتخيّلات الاجتماعية على مختلف المستويات.

ولما كانت عناية الله الأوحد تتجه بالتاريخ نحو غايتها المرسومة، وكان التحليل الفيلولوجي، في دأبه على المقارنة بين اللغات الأكثر عراقة بحثاً عن الأصول، يعود بنا إلى تلك الهنية الأثيرية التي لم يكن بعد قد طرأ عليها ما يشوش حال الشفافية السائدة بين الله والإنسان والقوى الطبيعية، فقد لزم أن تتساوق عملية التغوير في الماضي السحيق هذه مع إيمان لا مندوحة من استدعائه بشكل متواصل في قلب تاريخ يتصف بالغاية ويتعذر، وبالتالي، فهمه إلا على نور الوحي المسيحي. لذا، فما إن بدأت الدراسات اللغوية تتمحور حول الشعوب السامية والشعوب الهندو - أوروبية حتى أطل علينا من خلالهما النموذجان العربي والأري في صورة زوجين مختارين من قبل العناية الإلهية. وهي صورة لا تُعلن للغربيين المتمسخين سرّ هويتهم إلا لكي تخليع عليهم حالة الشرف التي تخولهم بسط سيطرتهم الروحية والدينية والسياسية على العالم أجمع.

إن التكافؤ المزعوم بين العنصرين المُكونَين للصورة لا يعدو أن يكون مجرد وهم لأن النموذج العربي كما يجري تقديمه في هذه الدراسات يبدو على احتكاره امتياز الوحدانية الدينية منطويًا على ذاته، جامدًا، منغلقاً على القيم المسيحية انغلاقه على التطور الثقافي والمعرفي، في حين يتآلق النموذج الآري مزданاً بكل الفضائل الجليلة التي تؤهله للتحكّم بدينامية التاريخ، كالعقل والخيال والعلم والسياسة والفنون.

[12] الواقع أن النموذج العربي لا يُثير القلق والإزعاج فحسب، بل يطرح مشكلة بسبب ظهوره في صلب التقليد الديني متماهياً به وغريباً عنه في آن؛ فحيثما طلبه وجده تحت اسم «اليهودي» الذي يلازمه من دون براح وكأنه عنوان رسوخه في مكان مُحدد وانتمائه إلى شعب دون سواه. لكنه في ذلك بالذات مختلف، منعزل، يجتذب نحو شخصه كل ما يمكن أن تستثيره صورة الآخر في وجдан الفرد والأمة من أساليب النبذ والضغط والعداء.

ولعل حال علماء أوروبا في القرن التاسع عشر من الثنائية الآريو - سامية أن تكون كحال من يقف أمام مرأتين متلاصقتين متنافرتين لم يفلح قرانهما المفتعل في إزالة طابع الجفاء المستحكم بينهما، ولا فضيلة لهما سوى أنهما تتيحان للمتمرّئ إسقاط صورته الذاتية في عمقهما السرابي. فكيف يسعنا، والحالة هذه، الإغضاء عمّا يرتسם في الخلفية القاتمة لللوحة المذكورة من ظلال مخيّمات التصفية ودخان المحرقات المتتصاعد من الأفران؟!

سجلات الفردوس

ما ثُرَاهَا تكون اللغة المتداولة في حديقة الفردوس؟ وكيف لنا أن نعرف ما إذا كان الله وأدم وحواء والحياة قد تكلّموا العبرية أم سواها من اللغات كالفلامنكية أو الفرنسية أو السويدية؟ بل أين ثُرَاه يكون موقع عذن؟ أعلى ضفاف نهر الغانج غرباً أم بمحاذاة نهر الفرات شرقاً؟

لطالما تبارى الفلاسفة واللاهوتيون وفقهاء اللغة في تحديد جغرافية الفردوس الرائعة وتعيين اللغة التي كان يجري التخاطب بها هناك، حتى إن أبحاثهم بلغت حداً من التشتبّه تتقدّر علينا معه الإحاطة بمسالكها وانعطافاتها.

لقد دعا القديس أوغسطين (Saint Augustin) (354 - 430) إلى الأخذ بالرواية الرسمية التي تجعل من العبرية «لغة الأصول الإنسانية»⁽¹⁾. لكن العصور القديمة نفسها عرفت عدداً من

(1) انظر : مدينة الله ص 221 وما يليها من: Saint Augustin, *De civitate dei contra paganos*, XVI, XI. 1 sq., éd. par B. Dombart et A. Kalb (Bruges, 1960), pp. 221 sq. (Reprise dans l'édition Teubner 1928 - 1929).

المناهضين لهذه النظرية أمثال تيودوروس الصوري (Théodore de Cyr (393 - 466؟) الذي قضى للسريانية بالتفوق على العبرية⁽²⁾؛ وغريغوريوس النيصي (Grégoire de Nysse) (330 - 394) الذي أكد أن العبرية ليست أقدم اللغات، وأن الله لم يكن، كما يطيب للبعض تصوّره، «مُدرّساً» يُعني بتلقين الأبجدية إلى آجداد الإنسانية الأوّلين⁽³⁾.

ومع بزوغ فجر النهضة في الغرب قفز موضوع لغات الفردوس إلى الواجهة ولقي رواجاً في مختلف أنحاء أوروبا حيث شرع كل فريق يفتّش على لسان آجداده في الفردوس. وكان من بين الشهود الكثُر على هذه النزاعات القومية⁽⁴⁾ مؤلف سويدي عمد إلى إنشاء محاكاة هزلية تسخر من هؤلاء جميعاً. إنه أندرياس كمبيه (Andreas Kempe) (1622-1689) الذي أصدر في مدينة هامبورغ سنة 1688 كتاباً بعنوان **لغات الفردوس**⁽⁵⁾، وذلك في أعقاب نفيه بقرار من

Théodore de Cyr, *In loca difficilia scripturae Quaestiones selectae*, in: (2) *Genesis*, éd. par J. L. Schulze (Paris: s. n., 1864),

«سفر التكوين»، مجموعة ج. - ب. مينيه (J.-P. Migne) للأباء الشرقيين، عامود 165 - 168.

Grégoire de Nysse (Saint), *Contra Eunomium libri*, Gregorii Nysseni (3) *Opera*; v. 1-2, 2 vols., Iteratis 3 curis edidit Wernerus Jaeger (Leiden: Brill, 1960),

مجموعـة ج. - ب. مينـيه للأباء الشرقيـين، 45، 2، 1863، عامـود 989 وما يـليـه و997 وما يـليـه.

(4) لـتـعرـف المـزيد عن هـذه القـضاـيا، رـاجـع كـتاب أـ. بـورـست (A. Borst) يـبقـي هـذا الكتاب مـرجـعاً مـهمـاً لـدـراـسـة مـثـل هـذه المـوضـوعـات: Arno Borst, *Der Turmbau von Babel; Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, 4 vols. (Stuttgart: A. Hiersemann, 1957-1963).

(5) سيمون سيمبلنكس (Simom Simplex)، هو الاسم المستعار للمؤلف أندرياس كمبـيه (Andreas Kempe)، **لغـات الفـردـوس** (*Die Sprachen des Paradieses*) (انـظر المـراجـع)، كـتاب من 47 صـفـحـة مـؤـلـفـه، وـردـ في المـقـدـمة أـنه تـرـجمـ من السـوـيدـيـة عـلـي يـدـ البرـخت كـوبـمان (Hambourg, 1688) (Albrecht Kopman) لكنـ النـسـخـة السـوـيدـيـة مـفـقـودـة =

أحد رجال الدين اللوثريين، حيث شرع أندریاس يتسلّى في منفاه بتألّيف سلسلة من الحوارات الجدلية التي تضمنّت تعليقاً على الجانب المضحك لذلك السباق الدائر حول جنة عدن العاشرة باللغات. فبعد أن استعرض أندریاس الأبحاث الرصينة التي وضعها اثنان من مواطنه هما غيورغ ستارنهيلم (Georg Stiernhielm) [15] (1598 - 1672) وأولاوس روبيك (Olaus Rudbeck) [16] (1630 - 1702)⁽⁶⁾، راح يروي كيف وقعت «حوا الشهوانية»⁽⁷⁾ في تجربة حية تتولّ في إغرائها الشيطاني كلمات باللغة الفرنسية في حين ينبري آدم متكلّماً بالدانماركية، والله بالسويدية.

ومع إطلاالة القرن التالي، قدم غ. ف. لايبنتز (G. W. Leibniz) (1646 - 1716) عرضاً لما استجدّ من أصول علم المقارنة اللغوية الذي يعتبر أحد مؤسسيه. وما كان في ذلك إلا ليشاطر قناعة أولئك الباحثين الذين ما فتّعوا منذ عصر النهضة يناضلون في سبيل إحياء

= ولا ندري ما إذا كان قد تم العثور عليها. يقول أ. بروست إنه لم يعثر عليها البتة في المكتبات الألمانية (المصدر نفسه، الجزء الثالث، 1، 1960، ص 1338 - 1339). راجعت النسخة الموجودة في مكتبة استوكهولم (Kungliga Biblioteket de Stockholm) المحفوظة تحت رقم F 1700/1679. يقتم من. ألت (C. C. Elert) معلومات قيمة حول هذا النص في مقالته: Claes-Christian Elert, «Andreas Kempe (1622-1689) and The Languages Spoken in Paradise,» *Historiographia Linguistica*, vol. 5, no. 3 (1978), pp. 221-226.

(6) في ما خص هذين المؤلفين، انظر: ج. سفنبرو في: «L’Ideologie “gothisante” et l’atlantica d’Olof Rudbeck. Le Mythe platonicien de l’atlandide au service de l’empire suédois du XVIIe siècle,» *Quaderni di storia*, vol. 11 (1980), pp. 121-156.

(7) انظر: أ. كمبيه، ص 27، وما يليهما من: Kempe, *Die Sprachen des Paradieses*.

فرضية قديمة تقول إن انطلاقـة اللغـات الأوروبـية⁽⁸⁾ كانت من القـارة المـدعـوة «شـيـتـيـة».

هـذا هو الإـطـار الـذـي راحـت فـيـه الحـرـكـة الـهـنـدـو - أـورـوبـيـة تـنـمـوـ وـتـبـلـوـر مـتـسـاـوـقـة معـ الرـغـبـة الـمـعـلـنـة فـيـ إـلـقاء الضـوء عـلـى «أـصـوـل الـأـمـم»⁽⁹⁾، حـيـثـ رـأـيـنا لـاـيـبـنـز يـشـير فـيـ سـيـاق عـرـضـه إـلـى طـبـبـ عـالـمـ منـ مدـيـنـة آـنـفـرـس (Jan Van Gorp) يـُدـعـى يـان فـان غـورـب (Anvers)⁽¹⁰⁾

Gottfried Wilhelm Leibniz: *Oeuvres philosophiques de Leibniz*, (8) bibliothèque de philosophie contemporaine, 2 vols., avec une introd. et des notes par Paul Janet, 2e éd. rev. et augm (Paris: F. Alcan, 1900), vol. 1: *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, pp. 238 sq., et *Brevis designatio meditationum de originibus gentium...* (Berlin: Académie des sciences, 1710), pp. 5-9.

(9) انظر ص 243 من: Leibniz, *Oeuvres philosophiques de Leibniz*, vol. 1: *Nouveaux essais sur l'entendement humain*,

تجـدـ حـولـ هـذـا الـمـوـضـوـ بـعـضـ الـمـعـلـوـمـاتـ الـمـفـيـدـةـ فـيـ مـقـاـلـةـ مـوـرـيـسـ أـولـنـدـرـ: Maurice Olender, «L'Europe ou comment échapper à Babel?», *L'Infini*, vol. 44 (1993), pp. 106 - 123.

حـولـ نـوـاحـيـ أـيـضـاـ فـيـ مـقـاـلـةـ: «حـولـ نـسـيـانـ لـغـويـ، وـعـيـ الشـعـرـ ذـاتـهـ. الشـعـرـ وـالـبـلـاغـةـ» وـهـوـ مـوـضـوـعـ درـاسـةـ نـظـمـتـهاـ مـؤـسـسـةـ هوـغـوـ التـابـعـةـ لـمـعـهـدـ فـرـنـسـاـ وـالـمـنـعـقـدـةـ بـإـشـافـ إـيفـ O. Bombarde, «Sur un oubli linguistique», dans: *Poésie et rhétorique: La Conscience de soi de la poésie: Colloque de la fondation Hugot du collège de France*, collection pleine marge, réuni par Yves Bonnefoy; actes rassemblés par Odile Bombarde ([Paris]: Lachenal & Ritter, 1997), pp. 267-296.

(10) يـعـرـفـ أـيـضـاـ باـسـمـ غـورـبـيـوسـ بـيـكـانـوسـ (Goropius Becanus) وـهـوـ مؤـلـفـ كتابـ: نـشوـءـ مـدـيـنـةـ آـنـفـرـسـ: Joannes Becanus Goropius, *Origines antwerpianae sive Cimmeriorum Becceselana novem libros complexa* (Ex officina Christophori Plantini: Antverpiae, 1569).

فيـ ماـ خـصـ الـمـعـلـوـمـاتـ الـمـتـعـلـقـةـ بـحـيـاةـ فـانـ غـورـبـ وـمـؤـلـفـاتهـ، رـاجـعـ أـطـرـوـحةـ أـدـوارـ فـرـيدـريـكـسـ = (Eduard Frederickx) قـدـمـهـاـ فـيـ جـامـعـةـ لـوفـانـ (Louvain) الـكـاثـوليـكـيـةـ، تـحـتـ عنـوانـ:

[16] (1518 - 1572) معلناً أنه «لم يكن على خطأ كبير إذ زعم أن سمات البداءة الظاهرة في اللغة герمانية - أو السيمبريتية⁽¹¹⁾ كما كان يسميها - تعادل ما هي عليه في العبرية، لا بل تكاد تكون في الأولى أقوى وأظهر منها في هذه الأخيرة»⁽¹²⁾.

كان فان غورب يمعن في تقليل المفردات مفترضاً فيها أغرب أنواع الاشتراق، كما كان يقارن بين الصيغ المختلفة مغالياً في الاستنباط، وهو ما خوله أن يكتشف بعض آثار اللغة الأدبية في الفلامنكية التي عرفها طفلاً، وينصرف بمساهمة آخرين⁽¹³⁾ إلى

Eduard Frederickx, *Ioannes Goropius Becanus (1519-1573) Leven en Werk* = (Louvain: Katolieke Universiteit te Leuven, 1973).

كما خصه ج. ج. ميتكالف (G. J. Metcalf) بعض الصفحات في مقالته: G. J. Metcalf, «The Indo-European Hypothesis in the Sixteenth and Seventeenth Centuries,» in: Dell H. Hymes, ed., *Studies in the History of Linguistics: Traditions and Paradigms*, Indiana University Studies in the History and Theory of Linguistics (Bloomington: Indiana University Press, [1974]), pp. 241-245.

لمعرفة أهمية فان غورب وأثر كتاباته على النتاج التاريخي، انظر: أ. غرافتون (A. Grafton) *Defenders of the Text: The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991), and *Faussaires et critiques: Créativité et duplicité chez les érudits occidentaux = Forgers and Critics: Creativity and Duplicity in Western Scholarship*, histoire; ISSN 1140-2539; 23, trad. de Marielle Carlier (Paris: Les Belles lettres, 1993), pp. 125-128.

(11) يربط فان غورب بين السيمبريين والسيماريين الذين يعتبرهم مؤسسي مدينة أندرس البلجيكية، كما يعود بأصولهم إلى نسل يافث (Japhet) وابنه البكر غومر (الكتاب المقدس، «سفر التكوين»: الأصحاح 10، الآية 2). يفضل ج. ج. ميتكالف، المصدر نفسه، ص 241 وما يليها، ويورد بعض الاشتراقات الأسطورية لفان غورب.

Leibniz, *Oeuvres philosophiques de Leibniz*, vol. 1: *Nouveaux essais sur l'entendement humain*; p. 243.

(12) في ما يتصل بالمسائل المتعلقة بالفرضية الشيئية في بدايات تاريخ علم اللسانيات، راجع كتاب د. درواكس ص 86 - 89 و 126 - 142 من: Daniel Droixhe, *La Linguistique*

[17] إعداد منهجية مقارنة سيكون لها كبير الأثر في تشطيط مسيرة العلوم الإنسانية في ما بعد. واللافت هنا أن يقظة الوعي القومي في مناطق عدّة من أوروبا قد أذكى في مرحلة أولى روح المنافسة بين شعوبها بحيث عكّف كل منها منفرداً على استبيان ملامح اللغة الأولية في لسانه القومي. ثم جاءت لاحقاً فكرة اللسان السلفي المشترك بين اللغات الأوروبيّة لتطلق نموذجاً مفهومياً مجرّداً فَيُضَلُّ له أن يجد صيغته النهائية في الفرضيّة الهندو - الأوروبيّة. وقد راحت هذه الأخيرة تنمو وتزدهر في غضون الفترة الممتدة بين القرنين السادس عشر والثامن عشر وسط مناخ من الجدل الناشط حول الأشكال البدائية الخاصة باللغات الهندو - الأوروبيّة والنقاشات الآثارية الرامية إلى تحديد موطن الهندو - الأوروبيّين الأوائل⁽¹⁴⁾.

et l'appel de l'histoire, 1600-1800: Rationalisme et révolutions positivistes, langue et = cultures; 10 (Genève: Droz; [Paris: Diffusion champion; diffusion minard], 1978).

كذلك في الكتاب الصادر تحت إشرافه في مقالة مخصصة لنشوء المقارنة الهندو - الأوروبيّة لـ Pierre Swiggers, «Adrianus Schriekius: De La Langue des scythes à l'europe linguistique,» *Histoire épistémologie langage*, vol. 6, no. 2 (1984), pp. 17-35.

حول عظمة الشعب السالتي ويقظته القوميّة في القرن السادس عشر، انظر: ل. ج. دوبوا Claude-Gilbert Dubois, *Celtes et gaulois au XVIe siècle, le développement littéraire d'un mythe nationaliste, avec l'édition critique d'un traité inédit de Guillaume Postel: «De ce qui est premier pour reformer le monde»*, de pétrarque à Descartes; 28 (Paris: J. Vrin, 1972).

(14) آخر ما بلغنا بهذا الشأن أعمال الكاتبين السوفياتيين ت. ف. غمكريليذيه وف. إيفانوف: Tamaz Valerianovič Gamkrelidze and Vjačeslav V. Ivanov, *Indoeuropejskij jazyk i Indoeuropejcy: Rekonstrukcija i istoriko-tipologija ā eskij analiz prajazyka i protokul'tury = Indo-European and the Indo-Europeans: A Reconstruction and Historical Typological Analysis of a Protolanguage and a Protoculture*, 2 vols. (Tbilisi; Georgia: Publishing House of the Tbilidi State = University, 1984).

على أن التمييز ظل قائماً بين الأبحاث المنعقدة حول اللسان الأولي والمقالات المركزة حول لغة الفردوس بداعي الحررص على الفصل بين اللغة العبرية وجثة عدن، مع الإشارة إلى أن تيار الرفض المعارض هذا يشكل امتداداً لتقليل قديم، على نحو ما يُظهره كتاب [18] *التاريخ التقدي للعهد القديم للأب رишар سيمون*⁽¹⁵⁾ (Richard Simon) (1638 - 1712)، حيث ورد أن غريغوريوس النيصي كان يسخر من الذين يظلون أن الله هو من وضع اللغة التي تكلّم بها آدم وحواء [...] كما لو كان أستاذًا في قواعد اللغة [...، على حد قوله⁽¹⁶⁾]. لم يكن سيمون يعتقد، إذن، أن «الطوباويين يتتكلّمون العبرية في السماء»⁽¹⁷⁾ - ولو أن ذلك لن يحول أيضاً دون تحفظه حيال آراء

= ترجم ب. باريتاكين (B. Paritakine) قسماً من مقدمة هذا الكتاب إلى الفرنسية : «Système de langue et principes de reconstruction en linguistique,» *Diogène*, no. 137 (janvier-mars 1987), pp. 3-23.

انظر أيضاً دراسة ج. شاراشيدزيه : Georges Charachidzé, «Gamq' relize/ Ivanov, les indo-européens et le Caucase,» *Revue des études géorgiennes et caucasiennes*, vol. 2 (1986), pp. 211-222.

لكتنا نجد ملخصاً لها أيضاً في مجلة : *Bulletin de la société de linguistique de Paris*, vol. 21, no. 2 (1986), pp. 97-112.

(15) راجع الدراسة الموسعة التي متخصص لها الكاتب في الصفحات 71 - 83 من هذا الكتاب.

Richard Simon, *Histoire critique du vieux testament* (1678), nouvelle édition, la première imprimée sur la copie de Paris, augmentée d'une apologie générale et de plusieurs remarques critiques, on a de plus ajouté... une table des matières et tout ce qui a été imprimé jusqu'à présent à l'occasion de cette «histoire critique» (Rotterdam: R. Leers, 1685), p. 85.

بالنسبة إلى مراجع غريغوريوس النيصي (Grégoire de Nysse)، انظر الهامش رقم 3 ص 26 من هذا الكتاب.

(17) المصدر نفسه، ص 487. حول هذا الموضوع انظر فصل كتاب د. س. كاتس:

David S. Katz, «Babel Revers'd: The Search for a Universal Language and the Glorification of Hebrew,» in: *Philo-Semitism and the Readmission of the Jews to*

بعض اللاهوتيين الذين يشاطرونها الاعتقاد نفسه - وقد مضى يعلل بعض المشادات الحاصلة حول «أقدم لغات العالم» بأغراض سياسية تأذت إلى إضرام روح المنافسة بين الشعوب⁽¹⁸⁾. فمنذ الآباء الكنسيين وحتى علماء عصره الأوروبيين «كانت الأمم ولا تزال تتخاصم بسبب لغاتها». لكن لما كانت الكنيسة تواجه هذه النزاعات بصراحة كلية متعهدة بالرعايةرأي «اليهود الذين يؤكدون أن العبرية هي لغة آدم»، فقد آل الأمر بسيمون إلى مجارة هذا الاتجاه، وإن بغير اقتناع، حيث رأينا يقف إلى جانب اللغة العبرية مكتفياً بالإعراب عن بعض التحفظات التي لا تعدو أن تكون ضرباً من الفذلكة البيانية أو الخداع البلاغي:

«نقول باختصار إن ميزة البساطة هي في اللغتين العربية والكلدانية أقل منها في العبرية وأقوى مما هي عليه في اليونانية واللاتينية. وبالتالي، ولو كان لأدم أن يتكلّم إحدى هذه اللغات لما تكلّم إلا العبرية حتماً»⁽¹⁹⁾.

وقد أعقب سيمون في العقود الأخيرة من القرن الثامن عشر، الباحث ج. غ. هردر⁽²⁰⁾ (J. G. Herder 1744 - 1803) الذي طرح عدداً من المسائل مُتبنياً لها من الحلول ما أسمهم في تحديد مسار الخطاب الآريو - سامي على نحو ما جرى تداوله في ميدان العلوم

England, 1603-1655, Oxford Historical Monographs (Oxford: Clarendon Press; = New York: Oxford University Press, 1982), pp. 65 sq.

Simon, *Ibid.*, p. 84.

(18)

كذلك الأمر بالنسبة إلى الشواهد اللاحقة. مع اللفت إلى أن الشواهد المجزدة من الإحالات في هذا الفصل وما يليه مأخوذة من صفحة الشاهد السابق عينها.

(19) المصدر نفسه، ص 89.

(20) راجع الفصول التي ستحصص له لاحقاً.

الإنسانية على امتداد القرن التاسع عشر، حيث إنّه مع إقراره بمكانة اللغة العربية المميزة واعتبارها إحدى «الوليدات البارزة»⁽²¹⁾ اللواتي أنجبتهن ملكة النطق البشري، لم يتوانَ عن إنشاء المطابقة بين نهر «الغانج» ونهر الفردوس بعدما سمح لخياله بالتسامي إلى أعلى «الجبال الهندية»⁽²²⁾ وإلقاء نظرة سريعة منها على «خريطة العالم»⁽²³⁾. هكذا يتحقق لدينا أن هردر، على مشاطرته علماء الكتاب المقدس في تقليد عريق يقضي بتوثيق الصلة بين فقه اللغة (الفيلولوجيا)، من جهة، وجغرافية الفردوس⁽²⁴⁾، من جهة ثانية، لم يسعه الالتزام

Johann Gottfried Herder, *Herders sämtliche Werke*, 33 vols., Hrsg. von (21) Bernhard Suphan (Berlin: Weidmann, 1877-1913), t. 11: *Vom Geist der ebräischen Poesie*, I (1782), 1879.

انظر الهامش ص 90 من هذا الكتاب.

(22) انظر: (22) Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (1784-1791) (1784-1791) ، في: المصدر نفسه، 1887، ص 432. انظر ص 160، الهامش رقم 45 من هنا (23) ، في: المصدر نفسه، 1887، ص 432. انظر ص 45 من هذا الكتاب. حول هردر والشرق الهندي، انظر رينيه جيرار ص 12 وما يليها، وص 40 - 41 و 47 وما يليها في: René Gérard, *L'Orient et la pensée romantique allemande* (Nancy: Impr. G. Thomas, 1963).

انظر أيضاً: ويلسون، ص 50 وما يليها من: Leslie Willson, *A Mythical Image: The Ideal of India in German Romanticism* (Durham, N. C.: Duke University Press, 1964).

Herder, *Herders sämtliche Werke*, t. 13: Ideen zur Philosophie der (23) Geschichte der Menschheit (1784-1791), p. 431 et 432.

تحيلنا الشواهد الواردة في المقطع اللاحق إلى الفصل نفسه من الكتاب المذكور.

(24) من بين المراجع الكثيرة الممكنة كتاب ب. د. هوبيه (Pierre-Daniel Huet) *Traité de la situation du paradis terrestre Moïse géographe:* ماسيمي (J. - R. Massimi) دراسة قيمة ص 203 - 225 من: *Recherches sur les représentations juives et chrétiennes de l'espace*, publ. sous la dir. de Alain Desreumaux et Francis Schmidt...; [par le] centre d'analyse pour l'histoire du judaïsme hellénistique et des origines chrétiennes, école pratique des hautes = études, section des sciences religieuses (Paris: J. Vrin, 1988).

[20] بهذا الخط حتى النهاية، بل اندفع، على غرار سيمون، مشدداً على المظهر القومي للمجادلات المذكورة، ولم يفصح عن السؤال التقليدي: «أين تقع الجنة، جنة الانفصال الأولى؟» (ص 431) إلا ليستدرك محذراً القارئ من مغبة التورط في دراسات آثارية لاهو - سياسية الطابع:

«كل أمة عريقة تتوق إلى اعتبار نفسها بكر الأمم واعتبار موطنها مهد الإنسانية جموعاً» (ص 431).

كان هردر يؤثر بمحبي من ر. لوثر⁽²⁵⁾ (R. Lowth) (1788-1710) أن ينطلق من بُنى اللغة العبرية إلى الكشف عن مسُوغ شعرى لذلك الفردوس الذي ما فتئت فتنته تُغري الخيال بترسيم أطراfe المترامية. وقد وجد في موسى خير حليف يُعينه على بلوغ أربه، فبادر إلى

= في شهادة له عن عصره قدم س. مالت - بران (C. Malte-Brun) (1826-1775) سنة 1811 عرضاً نقدياً لهذه المسألة في «استطراد إلى عدن والفردوس الأرضي» من بحثه ص 245 - 248 Conrad Malte-Brun, *Précis de la géographie universelle, ou description de toutes les parties du monde, sur un plan nouveau, d'après les grandes divisions naturelles du globe, précédée de l'histoire de la géographie chez les peuples anciens et modernes, et d'une théorie générale de la géographie mathématique, physique et politique, et accompagnée de cartes, de tableaux analytiques, synoptiques et élémentaires*, 8 vols. (Paris: F. Buisson, 1810-1829), t. 3, 1811, pp. 245-246.

في ما خص المسائل المتعلقة بـ «موقع الفردوس»، انظر: M. Alexandre, «Entre ciel et terre: Les Premiers débats sur le site du paradis («Genèse,» 2, 8-15 et ses réceptions),» dans: *Peuples et pays: Actes du Ve colloque du centre de recherches mythologiques de l'université de Paris X, Chantilly 18-20 sept. 1986, vérité des mythes; 2, réunis par François Jouan et Bernard Deforge* (Paris: Les Belles lettres, 1988), pp. 187-224.

بالنسبة إلى التطابق بين نهر الفيزيون في التوراة ونهر الغانج، انظر: المصدر المذكور، ص 199 و 206.

(25) ستأتي لاحقاً على ذكر هذا الأسقف الإنجليزي، ص 84 - 89 من هذا الكتاب.

التنويه بأهمية سفر التكوين في إرساء التفسير الديني على حكائية «الجلال»، ثم لفت إلى أجواء السحر المخيم على الفردوس معللاً إياها بأمررين: الأول، خلوّ رواية الخلق من كل تفصيل يتعلّق بجغرافية عدن (جزء 11، ص 323) التي بدت أشبه «بوطن الخرافة» (ص 324)، الثاني، غموض الرواية الموسوية الذي أسهم في ترسیخ هذا الانطباع، إذ لم يتّسّع لموسى اجتياز هذه البقعة الخلابة ليخبرنا بما شاهد واختبر. لكنه رأى في هذا الاستناع من التقى الرادعة ما يهيب بالفکر أيضاً إلى التراجع عن إثبات ما لا تبيحه الخرافة، مؤكداً أن موسى لو دخل تلك الربوع الأولى ما كان ليُعثر فيها على «سجلات الفردوس» باتّاتاً! لذا نصح معاصريه بـ«الأن يحسب أي منهم نفسه بطلاً في «علم آثار المستحيل» أو ينصب ذاته منقذاً لتاريخ الفردوس، بل الأذلي بهم من الآن فصاعداً أن «يتركوا التقليد يرفف كما في أسطورة خلق العالم»، فيما يتّسّع لهم تبيّن مقاعيل هذه الرواية في جذور الشعر العربي.

إلا أن الرواية العبرية التي رأى فيها هردر نموذجاً شعريّاً للغة البدئية ما لبست أن تحولت على يد رينان⁽²⁶⁾ (Renan) (1823 - 1892) إلى ما أسماه «سجلات البشرية» حيث يقول:

«إن أولى مدونات العنصر السامي قد وصلتنا باللغة العبرية قبل أن تصير بفضل قدر مُميّز مدونات الجنس البشري بـ«كامله»»⁽²⁷⁾. كانت النزاعات القائمة حول أصول اللغة والألسنة تتحكّم بالتصوّرات المتعلّقة باللغة الإنسانية، ولا تزال⁽²⁸⁾. وقد ارتسم على

(26) كان رينان قارئاً عظيماً لهدرد كما سترى في ص 125، 168 والهامش رقم 60 ص 169 من هذا الكتاب.

Ernest Renan, *Oeuvres complètes de Ernest Renan*, éd. définitive établie par Henriette Psichari, 10 vols. (Paris: Calmann-Lévy, 1948-1961), t. 8, p. 238.

(27) حول الجدل الذي نشأ بين داروين وماكس موللر في النصف الثاني من القرن =

خلفية خطاب هردر أحد المفاهيم التي تجعل من اللغة شبكة تنظم [22] الفكر وتصقل طبائع الأمم. وما أكثر التطورات التي طرأت على اللغة بصفتها مرآة تعكس الصور المكونة لوجدان الشعب. اللغة، في نظر هردر، هي الشاهد المُميّز على نموّ الفكر البشري ومستودع الكشوفات الحضارية⁽²⁹⁾. أولم يدرج لاينتر هذه الذاكرة المزدوجة ببعديها الفردي والجماعي في مخطط العلوم اللغوية مؤكداً أن اللغات هي «أقدم صروح الشعوب»⁽³⁰⁾ وخير مرآة للفكر البشري؟

لقد تحولت «سجلات الفردوس»، إذن، إلى تأملات حول اللغة. يسهل عليها ذلك طبيعتها العصبية على الإدراك، وكونها الشاهد الأمين الذي تخلص شهادته على امتداد الأجيال. ذلك ما عبر عنه تحديداً ج. د. ميكائيليس (J. D. Michaelis) (1717 - 1791) في مقالة له صدرت عام 1759 بعنوان: *تأثير الآراء في اللغة واللغة في الآراء*، إذ أورد ما يلي:

«اللغة هي . . . نوع من المدونات التي تحفظ الاكتشافات البشرية بمنأى عن طوارئ الدهر المُفجعة. مدونات لا يقوى عليها اللهب ولا تزول إلا بزوال الأمة»⁽³¹⁾.

= التاسع عشر، انظر الصفحات المخصصة لهما في ص 193 من هذا الكتاب. كذلك نجد في الهاشم رقم 29 من ص 195 من هذا الكتاب أسماء الكتب المعروفة لغاية 1972 حول مسألة أصول اللغة المنوعة بموجب الفقرة 2 من نظام الجمعية اللسانية في باريس سنة 1866. انظر أيضاً: Gordon Winant Hewes, *Language Origins: A Bibliography, Approaches to Semiotics*; 44, 2 vols., 2d Rev. and Enl. Ed. (The Hague: Mouton, 1975).

Herder, *Herders sämtliche Werke*, t. 5: *Abhandlung über den Ursprung (29) der Sprache* (1770), 1891, p. 52.

Leibniz, *Oeuvres philosophiques de Leibniz*, vol. 1: *Nouveaux essais sur (30) l'entendement humain*, p. 294 et 242.

(31) نالت هذه المقالة جائزة الأكاديمية الملكية للعلوم والأداب الجميلة في التنسا عام 1759. اعتمد الطبعة الفرنسية التي زاد عليها المؤلف وراجعها بنفسه، ص 28 - 29 من :

لا يسعنا بعد اليوم، إذن، الكلام على أي أمة أو على تاريخ أي شعب من دون إبراز العامل الذي يؤمن استمرارية الهوية الخاصة [23] بهما في الزمن ويضمن تناقل القيم التراثية التي أبرزها اللغة.

لكن كوندياك⁽³²⁾ (Condillac 1715 - 1780) كان قد سبق ميكائيليس بعشر سنوات إلى المطابقة بين اللغة وعقربية الشعوب، متباوزاً كل جدل أكاديمي بقوله:

«الدلائل كلها تؤكد أن اللغة تعتبر عن طبيعة الشعب الناطق بها»⁽³³⁾.

لقد وعى هؤلاء الباحثون ارتباط اللغة العضوي بالأمة، ما يجعلها المصدر الأهم لتعرف الملامح الخاصة بكل شعب⁽³⁴⁾،

Johann David Michaelis, *De L'Influence des opinions sur le langage et du langage = sur les opinions*, traduit de l'allemand [by J. B. Mérian and A. P. Le Guay de Prémontval (Brême: Gottingue, 1762).

Etienne Bonnot de Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, dans: *Oeuvres philosophiques de Condillac*, 3 vols., texte établi et présenté par Georges Le Roy (Paris: Presses universitaires de France, 1947-1950).
ولا سيما الفصل الخامس عشر بعنوان: «عقربية اللغات» (Du Génie des langues) ص 103.

(33) المصدر نفسه، ص 98؛ للاطلاع على أهمية كوندياك في هذه التزاعات، انظر: Hans Aarsleff, «The Tradition of Condillac: The Problem of the Origin of Language in the Eighteenth Century and the Debate in Berlin Academy before Herder,» in: Hymes, ed., *Studies in the History of Linguistics: Traditions and Paradigms*.

أعيد نشر هذا المقال في ص 146 - 209 من: *Essays on the Study of Language and Intellectual History* (London: Athlone, 1982).

(34) من أجل دراسة معقدة حول العلاقات بين اللغة والصفات القومية، انظر: (W. von Humboldt 1767 - 1835) الذي يعرض تحليلاً دقيقاً لهذه المواجهة في مجموعة مؤلفاته: *Werke in fünf Bänden*, 5 vols., Herausgegeben von Andreas Flitner und Klaus Giel (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft,

فمهدوا بذلك الطريق أمام كل من تعاقب على نهجهم من علماء [24] في إغفاء هذه الأساليب المبتكرة لتدوين الذهنيات القومية. حتى إذا جاء فرديناند دو سوسيير (F. de Saussure) (1857 - 1913) في مستهل القرن العشرين يستعرض المسائل اللغوية واللسانية وجد نفسه، قبل أن يفصح عن أي اعتراض، مسقراً إلى الاستنتاج بأن «الرأي القائل إن اللغة تعكس خصائص الأمة النفسية هو رأي مقبول من الجميع»⁽³⁵⁾.

من العبرية إلى السنسكريتية

منذ أواخر القرن الثامن عشر ومع بداية النصف الأول من القرن اللاحق، بدأت العلوم الإنسانية تستعين بعلوم النبات والأحياء (البيولوجيا) والإحاثة (الباليونطولوجيا) وطبقات الأرض (الجيولوجيا)، في صياغتها لأدوات مفهومية جديدة⁽³⁶⁾. كما

1960- 1981), vol. 2: *Schriften zur Altertumskunde und Ästhetik Die Vasken*, 1961, = pp. 58 sq, et vol. 3: *Schriften zur Sprachphilosophie*, 1963, pp. 557 sq.

Gesämelte Schriften de W. von Humboldt, publiés par l'académie de Berlin en 17 vols. (Berlin, 1903-1936).

Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale* (1910 - 1911), bibliothèque scientifique; ISSN 0768-0112, publ. par Charles Bally et Albert Sechehaye; avec la collab. de Albert Riedlinger; éd. critique préparée par Tullio De Mauro; postf. de Louis-Jean Calvet (Paris: Payot, 1985), p. 310.

حيث يعالج قضيّاً «اللغة والعرق» و«الإثنية»، سيرد الحديث عن دو سوسيير لاحقاً في ص 43 - 44، 60، 219 - 216 من هذا الكتاب.

(36) لمزيد من الإطلاع على علاقة هذه العلوم بعلم اللغة واللسان، انظر ص 59 الهاشم رقم 85، والصفحات 195 - 198 و 208 - 210 والهاشم رقم 17 ص 215 من هذا الكتاب. انظر: المصدر نفسه، ص 306 - 310 حيث يعرض توضيحاً لـ «علم الإحاثة اللغوي».

تمكنت السنسكريتية من قلب موازين الأفضلية بحلولها محلَّ العربية، فصارت الفيدية حديث الصالونات والأكاديميات في فرنسا وألمانيا وإنجلترا، ما سرع تنظيم مبادئ المقارنة اللغوية وإرساءها على قاعدة الفرضية الهندو - أوروبية. وإنما يعود الفضل في ذلك، برأي المؤرخين الرسميين في القرن التاسع عشر، إلى وليام جونز (William Jones) (1746 - 1794) الذي وقع وثيقة ولادة فكرة الهندو - أوروبية في الثاني من شباط/فبراير عام 1786، في أثناء اجتماع عقده مع أصدقائه في جمعية كالكوتا حيث كشف في خطابه [25] يوم كان لا يزال أول عهده بالسنسكريتية⁽³⁷⁾ - عن أهمية الوسائل اللغوية القائمة بين كل من اللغات السنسكريتية واليونانية واللاتинية، قائلاً:

«لَئِنْ كَانَتِ الْلُّغَةُ السَّنْسَكْرِيتِيَّةُ مُمْعَنَةً فِي الْقَدْمِ، فَهِيَ تَتَمَيِّزُ بِبَنْيَةٍ رَائِعَةٍ تَفُوقُ الْيُونَانِيَّةَ اكْتِمَالًا وَالْلَّاتِينِيَّةَ غَنَّى كَمَا تَتَخَطَّاهُمَا كُلَّهُمَا فِي الدَّقَّةِ. أَمَا التَّقَارِبُ الْمُشَهُودُ لَهُ بَيْنَ هَذِهِ الْلُّغَاتِ عَلَى مَسْتَوِيِ الصِّيغِ النَّحْوِيَّةِ وَجُذُورِ الْأَفْعَالِ، فَلَا يَصْحُ اعْتِبَارُهُ مِنْ بَابِ الْمُصَادَفَةِ وَالْإِنْفَاقِ، بَلْ إِنَّ عَالَمَ الْلُّسُوْنَاتِ لَا يَسْعُهُ حِيَالُ ظَاهِرَةِ كَهْذِهِ إِلَّا أَنْ يَعْتَقِدْ بِانْتِبَاقِ الْلُّغَاتِ الْمُذَكُورَةِ مِنْ أَصْلٍ وَاحِدٍ مُشَتَّرِكٍ حَتَّى وَلَوْ لَمْ يَعْدْ قَائِمًا بِالْفَعْلِ. وَثَمَّةُ دَلِيلٌ مُمَاثِلٌ لِمَا ذَكَرْنَا - وَإِنْ يَكُ لَا يَضَاهِيهِ وَجَاهَةً - بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْقَوْطِيَّةِ وَالسَّالِتِيَّةِ الْلَّاتِيْنَ لَا يَبْعُدُ

(37) يعبر جونز في رسالة له بعث بها إلى ب. راسيل (P. Russel) بتاريخ 8 أيلول / سبتمبر 1785 عن «أمله في تعلم جذور هذه اللغة الجليلة». ثم يقول بعد بضعة أسابيع، في رسالة له بتاريخ تشرين الأول / أكتوبر إلى السير ج. ماكمفرسون (J. Macpherson) إنه بدأ بدراسة اللغة السنسكريتية. انظر : William Jones, *The Letters of Sir William Jones*, 2 vols., Edited by Garland Cannon (Oxford: Clarendon P., 1970), vol. 2, p. 680 et 687.

في ما يتعلق بجمعية كالكوتا، انظر الهماش رقم 27، ص 89 من هذا الكتاب.

أن تكونا قد تحدرتا هما أيضاً من الأصل عينه على رغم تدامجهما مع لسان في غاية الاختلاف. بل لربما أمكن كذلك إضافة الفارسية إلى هذه العائلة اللغوية لو كان يتسع السياق هنا لمناقشة أمور تتعلق بتاريخ فارس القديم»⁽³⁸⁾.

لكن رسالة جونز هذه لم تلقَ أذناً صاغية من قبل مثقفي [26] أوروبا، على الرغم من قدم عهد بعضهم بالسنسكريتية، إلا مع إطلاله القرن التاسع عشر، حيث بدأت الدراسات اللغوية تشهد منذ نهاية القرن السادس عشر مقاربات عدّة بين المفردات الهندية والفارسية، من جهة، والمفردات الأوروبيّة، من جهة ثانية، ولا سيما الإيطالية منها والجرمانية واليونانية واللاتينية⁽³⁹⁾.

William Jones, «On the Hindus. The Third Discourse,» *Asiatic Researches*, vol. I ([1788]; 1799), pp. 422-423.

استعين هنا بالترجمة الفرنسية لهذا الخطاب : «IIIe discours anniversaire,» *Recherches asiatiques, ou mémoires de la société établie au Bengale pour faire des recherches sur l'histoire et les antiquités, les arts, les sciences et la littérature de l'asie*, traduits de l'anglais par A. Labaume; revus et augmentés de notes, pour la partie orientale, philologique et historique, par M. Langlès, et pour la partie des sciences exactes et naturelles, par M. Cuvier, Delambre, Lamarck et Olivier (Paris: Imprimerie impériale, an XIV = 1805), pp. 508-509.

في ما خصّ التأثير الفيلولوجي لأعمال جونز، انظر : الفصل السابع، ص 115 - 161 من كتاب هـ. آرسليف : *The Study of Language in England, 1780-1860* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1967).

B. Hemmerdinger, «La Théorie irano-germanique de Juste Lipse (1598),» (39) *Indogermanische Forschungen*, vol. 76 (1971), pp. 20-21; Jack Fellman, «The First Comparative Indo-Europeanist,» *Linguistics*, vol. 154 (1975), pp. 83-85; John F. Eros, «A 17th-Century Demonstration of Language Relationship: Meric Casaubon on English and Greek,» *Historiographia Linguistica*, vol. 3, no. 1 (1976), pp. 1-13, and J. - C. Muller, «Forschungsbericht. Early Stages of Language Comparison from Sassetti to Sir William Jones (1786),» *Kratylos*, vol. 31 (1986), pp. 1-31.

كان جيل الهندو - أوروبيتين الأوائل متأثراً إلى حد كبير بالآفكار التي عبر عنها فريدریخ فون شلیغل (Friedrich von Schlegel) (1772 - 1829) في كتابه الصادر سنة 1808 في مدينة هايدلبرغ⁽⁴⁰⁾ بعنوان البحث عن اللغة والحكمة الهنديةتين. وفي عام 1814 ظهر أنطوان ليونار دو شيزي (Antoine Léonard de Chézy) (1773- 1832) الذي عهد إليه بأول منبر تدريسي للغة والأدب السنسكريتين⁽⁴¹⁾ في «معهد فرنسا» في باريس. ولم تكتمل تمضي ستان⁽⁴²⁾ حتى شرع فرانز بوب (Franz Bopp) (1791 - 1867) بعد لوضع كتاب في : قواعد النحو المقارن (*Grammaire comparée*) [27] (1849 - 1833). ولما كان هذا الأخير قد نجح في التحرر من تأثير معلميه الذين كانوا أقطاباً في الرومانسية أمثال ف. شلیغل ، فقد اكتسبت الدراسات الهندو - أوروبية على يده طابعاً مميزاً بفضل تصميمه على تنظيم محاولات من سبقه من الباحثين الذين تكون لديهم حدس بوجود لغة مشتركة مفقودة اعتبروا أنها اللغة الأم لمعظم اللغات الأوروبية.

(40) لفهم الإطار الذي كتب فيه هذا البحث، انظر من 111 وما يليها من: René Gérard, *L'Orient et la pensée romantique allemande* (Nancy: Impr. G. Thomas, 1963).

S. Lévi, «Les Origines d'une chaire: L'Entrée du sanskrit au collège de France,» dans: *Le Collège de France (1530-1930)*, livre jubilaire composé à l'occasion de son quatrième centenaire par A. Lefranc, P. Langevin, C. Matignon, M. Delépine professeurs au collège de France (Paris: Presses universitaires de France, 1932), pp. 329-344.

(42) أو سنة 1820 بحسب الروايات المتباينة، انظر بهذا الشأن: Marie-Louise Rotsaert, «Etymologie et idéologie: Des Reflets du nationalisme sur la lexicologie allemande, 1830-1914,» *Historiographia Linguistica*, vol. 6, no. 3 (1979), p. 309.

بيد أن الانقلاب الحاصل بفعل هذا الاعتراف الواقع لساني هندو - أوروبي سرعان ما تعددت حدود الفيلولوجيا المقارنة ليشمل العلوم الإنسانية بدءاً بالتاريخ وانتهاء بعلم الأساطير، مروراً بعلم السلالات البشرية وسوها من العلوم التي مستتها شرارة الوحي الهندو - أوروبي أو الآري، كما تصح أيضاً تسميتها⁽⁴³⁾.

يروي لنا ف. ماكس مولлер (F. Max Müller) (1823 - 1900)، أحد أبرز الناشطين في نشر الأفكار الآرية، بداياته في هذا العلم الذي شكل نقطة انطلاق لـ «علم الأصول» الحديث.

«لقد حدث ثورة حقيقة في طريقة دراسة التاريخ البدائي للعالم، وذلك بفضل اكتشاف لغة الهند القديمة المعروفة بالسينكريتية، من جهة، واكتشاف القرابة الحميمة بينها وبين مختلف ألسنة السلالات الرئيسية في أوروبا، من جهة ثانية. تلك القرابة وطدتتها عبقرية كل من شليغل وهامبولد وبوب وسواهم»⁽⁴⁴⁾.

هكذا صار الباحثون بعد التحديث الطارئ على تاريخ اللغات والألسنة يحسبون أنفسهم⁽⁴⁵⁾ قادرين على تكوين صورة دقيقة عن المجتمعات الماقبتاريخية⁽⁴⁶⁾، حتى إن بعضهم جعل

(43) انظر الهاشم رقم 62، ص 49 من هذا الكتاب.

Friedrich Max Müller, *Nouvelles leçons sur la science du langage, cours professé à l'institution royale de la grande-Bretagne en l'année 1863*, 2 vols., traduit de l'anglais par M. Georges Harris et M. Georges Perrot (Paris: A. Durand et Pedone-Lauriel, 1867-1868), vol. 2, pp. 136-137.

(45) انظر ص 127، الهاشم رقم 3، وص 197، الهاشم رقم 34 من هذا الكتاب.

(46) انظر ص 197 - 198 والهاشم رقم 17، ص 215 من هذا الكتاب.

يتمتى استعادة أقوال الأجداد الأولين وأعمالهم عن طريق التحليل المقارن للجذور اللغوية الهندو - أوروبية. وباختصار، فإن علم الإحاثة اللغوي (Paléontologie linguistique) هذا بات قمة أحالمهم.

على أن السنسكريتية، ياتاحتها فرصة ابتكار المنطقة الهندو - أوروبية، لم تُعط الأبحاث المقارنة السالفة مشروعية علمية وحسب، بل جعلت من لغة «الفيدا» ركيزة حلمية لبعض العلماء الذين يسكنهم شغف الأصول الرومانسي، فإذا بهم ينقسمون ما بين مناهض للإكليروس، شأن فولتير (Voltaire)، توافق إلى الهند على انبهار⁽⁴⁷⁾، وراغب في نفح المسيحية التي أرهقتها عهود الشورة وفلسفة الأنوار بنفس آري جديد⁽⁴⁸⁾.

الا أن بين المفكرين أيضاً من عارض نظريات الفردوس الآري الذي نصبه أربابه خلفاً لعدن التوراتية. من بينهم الشاب ف. دو سوسيير⁽⁴⁹⁾ (F. de Saussure) الذي خرج على علماء أوروبا المفتونين بسحر البدايات والأصول، إذ كتب سنة 1878 في معرض شرحه كتاب أستاذه أدolf بيكتيه (Adolphe Pictet) (1799 - 1875) يقول:

(47) انظر الهامش رقم 46، ص 160 من هذا الكتاب، وانظر أيضاً: Daniel S. Hawley, «L'Inde de Voltaire,» *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, vol. 120 (1974), pp. 139-178, et C. Weinberger-Thomas, «Les Mystères du Veda. Speculations sur le texte sacré des anciens brames au siècle des lumières,» *Purusārtha*, vol. 7 (1983), pp. 177-231.

(48) انظر ص 159 وما يليها، والهامش رقم 16 ص 213 من هذا الكتاب.

(49) نعود إلى الحديث عنه في ص 216 - 219 من هذا الكتاب.

[29]

«لا شك في أن في أساس الأبحاث المنعقدة حول الآريين الأوائل حلماً شبه واع ببشرية مثالية يطل علينا من خلال تصوّرنا لشعب العصر الذهبي»⁽⁵⁰⁾.

كذلك سلومون رايناخ (Salomon Reinach) (1858 - 1932) الذي وقف بدوره «على التخوم الفاصلة بين العلم والخيال»⁽⁵¹⁾ كاشفاً في كتابه: **أصل الآريين: قصة جدال**⁽⁵²⁾ عن تلك الأسواق الفردوسية التي أطلقت عدداً من الدراسات الهندو - أوروبية. فبعد أن أشار في سياق تحليله إلى ما أورده بعض الباحثين، أمثال بيكتيه، من شروح⁽⁵³⁾ تتعلق بحال الفطرة لدى الشعوب الآرية، عاد فعلق عليها بقوله إنها بلغت من التفصيل والتموج حدّاً يخيل للقارئ معه «أن فرداً أرضياً جديداً قد تم اكتشافه تحت ما تحجر من طبقات اللغة».

وقد حذى رايناخ المستشرق ج. دارمستيتر (J. Darmesteter) (1849 - 1894) الذي انتفض بدوره على «المتهودين» الطامحين إلى أن يروا في الفيدا «شعرًا بدائياً لرعاة موهوبين»⁽⁵⁴⁾. ولم يتوانَ في معرض تأبينه هابيل برغينيه (Abel Bergaigne) (1838 - 1888) عن

F. de Saussure, *Journal de Genève* (17 avril 1878), p. 3, col. 1.

(50)

المصدر نفسه.

Salomon Reinach, *L'Origine des aryens, histoire d'une controverse* (52)
(Paris: E. Leroux, 1892).

هذا الكتاب هو عبارة عن مجموعة محاضرات ألقاها المؤلف في معهد اللوفر عام 1891، ونشرها عام 1892 سنة وفاة رينان، من دون أن يذكر التاريخ.

(53) انظر: المصدر نفسه، ص 19. تُحيل الشواهد اللاحقة إلى هذا الكتاب تحديداً.

James Darmesteter, «Rapport annuel», *Journal asiatique* (Juillet-aout 54)
1890), p. 25.

كذلك بالنسبة إلى الشواهد اللاحقة.

التذكير بأن هذا السنسكريتي النابفة لم يتبع «التقليد العلمي» الذي يجده في البحث عن فلسفة الأصول الآرية:

«لقد اعتاد العلماء الأوروبيون الذين أضحوا من دون أن يدرؤا [30] العوبية الوهم الميثولوجي الهندي، أن يعودوا بالفيدا لا إلى عمق الماضي التاريخي الصحيح فحسب، بل إلى ماضي الفكر الإنساني أيضاً. وإذا كانت البراهمنية المتشددة تدعى ملامسة الوحي الإلهي من خلال الفيدا، فإن الخط العلمي الأوروبي الصريح يحسب أنه أدرك من خلالها أقدم تجلّيات الفكر الديني في السلالة الهندو-أوروبية. وبالتالي، فهو ينظر إلى الفيدا وكائنها توراة الآرين، أي الكتاب المقدس الذي يحوي الأصول الدينية الخاصة بسلالة معينة».

إلا أن هذا التاريخ المتنوع الرهانات والذي تصطرب فيه كبريات المسائل مفضية إلى تكون المعارف السلالية في الغرب، قد سلك في نهاية القرن الثامن عشر منعطفاً غير متوقع حين أخللت العبرية الموقعة للسنسكريتية بعدها خسرت مكانتها المحورية منذ أمد بعيد.

على أن تحديد العبرية لم يقلل من أهميتها، ولا حد من إمكانات توظيفها المُميّز في غرب يشغله البحث عن «الأساب» والبنيّات السلالية. ومع أن العديد من كتاب القرن التاسع عشر قد آل بهم الأمر إلى التخلّي في الغالب - وإن جزئياً - عن إيمانهم بسفر التكوين التوراتي⁽⁵⁵⁾، إلا أنّهم لم يفلحوا في إنشاء نظام تسلسلي على مستوى الإنسانية المفكرة. وهكذا، فبعدما كانت

(55) انظر نظر س. ليفي (1863 - 1935) ص 279 من هذا الكتاب.

التوراة تُتيح تحديد الموقع السلالي عبر ديمومة متصلة الحلقات ترقى إلى جنة الأصول من دون أن يعتورها أدنى انقطاع، إذا بنا نشهد على التوالي ظهوراً لنصوص أخرى ذات منحى خلودي هي المدونات الهندو - أوروبية الجديدة التي عكفت الفيلولوجيون على إنشائها في القرن التاسع عشر، والتي ما لبثت أن خضعت، شأن [31] سابقاتها من المؤلفات العبرية، لتأويلات شئ وتساؤلات ملحة.

أما ج. ف. هيغل (G. W. F Hegel) (1770 - 1831) الذي عاصر الثورات الرومانسية في أوائل القرن التاسع عشر، فقد شهد على عملية نقل المدونات هذه من فردوس إلى آخر بانتقاده جماعة المتحمسين للأصول البدائية في كتابه: *فلسفة التاريخ* (*Philosophie des Historischen*) (1822 - 1831)، هو الذي رأى في سقوط الإنسان الأول رمزاً إلى إمكان حصول المعرفة على اختلاف أنواعها حصولاً يتزامن مع فقدان حال البراءة الملزمة للحالة الحيوانية. ولما كانت أسطورة الخطيئة الأصلية التي تسببت في سقوط آدم قد أظهرت صيرورة محض إنسانية لأدم «جذ البشرين»، فقد لزم أن الفردوس هو أشبه بـ «حديقة يستطيع البقاء فيها الحيوانات وحدهم دون البشر»⁽⁵⁶⁾.

من هنا رأينا هيغل في كتابه: *العقل في التاريخ* (*La Raison dans l'histoire*) (1830) يعرض لرأي القائلين بأنهايار الحضارة التي انشقّ عنها فجر البشرية الأول، وكأنهم يفترضون فيها الكمال حكماً، ثم يعقب بالردة على هذه النظرية التي يُرسّي أصحابها

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte. II. 2.* (56)
Die griechische und römische Welt, in: *Sämtliche Werke*, ed. by G. Lasson (Leipzig: Felix Meiner, 1923), t. 9, p. 728.

البشرية الأولى على «شهادة فوقية»:

«إن القضية المطروحة هنا مجدداً هي حالة الإنسان البدائية في الفردوس. وقد فسّرها علماء الألهوت في ما مضى على طريقتهم، إذ لم يستبعدوا أن يكون الله قد تكلّم العبرية مع آدم. أما اليوم فتجرّي صياغتها بما يتلاءم مع حاجات أخرى⁽⁵⁷⁾، حيث إن ثمة من يؤكد وجود شعب أولي أورثنا علمه وفنه (شيلينغ) (Schelling)، شليغل (Schlegel) (Langue et sagesse des indiens)، وأن هذا الشعب السابق للجنس البشري بصورته الحالية ما زال يواصل حضوره من خلال صور الآلهة التي يحفل بها القصص الخرافية القديم، ما يعني أننا لم نعد نملك من حضارة هذا الشعب الراقية إلا بعض بقايا مشوّهة حفظتها لنا أساطير الشعوب الأكثر عراقة. أما حال الشعوب اللاحقة، فإنها تمثل ما آلت إليه هذه الحضارة الأولى من تقهقر وانهيار. إن القائلين بهذه النظرية يزعمون أنها بعض من مقتضيات الفلسفه وتستند إلى أدلة تاريخية، في حين أن الرواية التوراتية هي المرجعية العليا⁽⁵⁸⁾ التي ينبغي الاحتكام إليها بهذا الشأن؛ إذ يستحيل أن تخيل شعباً وجد على هذه الحالة الأولية ولا أي صفة تاريخية لمثل هذا الشعب، بل إن ما نعجز عن تصوّره، بنوع خاص، هو إمكان حصول معرفة خالصة لهذا الأخير، إن لجهة الله أو الطبيعة.

كذلك يتّهم أنصار هذه النظرية أن الطبيعة انبسطت في البدء واضحة، شفافة في مثل نقاوة مرأة تعكس العالم المخلوق لناظرة

(57) تم اقتطاف هذه العبارة من المقاطع التي كتبها هيغل بخط يده تحديداً، أما ما تبقى فما خذل من دفاتر تلاميذه التي أسهمت في تكوين هذه الطبعة.

(58) نعود الآن وحتى نهاية الشاهد إلى النص الذي خطه هيغل بيده.

الإنسان النيرة، وأن إعلان الحقيقة الإلهية قد تم بالطريقة عينها [...] بحيث يصح القول، من وجهاً نظر تاريخية، بصدور ⁽⁵⁹⁾ البيانات كلها عن الحالة المذكورة [...]».

وقد راحت الدراسات الفيلولوجية والميشلوجية المقارنة من [33] بعد هيغل وحتى نهاية القرن التاسع عشر (توفي رينان سنة 1892 وف. ماكس مولر سنة 1900) تشيد بالأهمية القصوى التي أولاها هذا الفيلسوف للمرجعية التوراتية، ولا سيما بعد انكباب العلماء على تقرّي علامات العناية الإلهية في التاريخ.

حِيل تقنية

«لغة منقرضة. شعب مجهول. ذلك ما حفز كتاب القرن التاسع عشر على التطلع إلى أماكن انتشار الشعوب الهندو - أوروبية في تلك العهود القصية الذي يمتزج فيها الشعر بالأسطورة، فطفقوا يلملمون من أقاصي الأرض كل ما أمكنهم لملمه من جذور لغوية ظنوا فيها قرب العهد من ولادة الحدث اللغوي، بل ربما خلق الإنسان أيضاً»⁽⁶⁰⁾.

(59) العقل في التاريخ (1830، الطبعة الأولى 1837)، انظر : Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, éd. par J. Hoffmeister (Berlin: AKademie verlag, 1966), pp. 158-159; *La Raison dans l'histoire*, trad. par K. Papaioannou (Paris: UGE, 1979), pp. 187-188; Michel Hulin, *Hegel et l'orient suivi de la traduction annotée d'un essai de Hegel sur la Bhagavad-Gîtâ*, bibliothèque d'histoire de la philosophie (Paris: J. Vrin, 1979), pp. 99-124, et Roger-Pol Droit, *L'Oubli de l'Inde: Une Amnésie philosophique*, perspectives critiques (Paris: Presses universitaires de France, 1989), pp. 195-207.

انظر أيضاً الهامش رقم 4، ص 204 من هذا الكتاب.

(60) انظر ص 46 وما يليها من : S. Lévi, «Aryens II, Linguistique,» *La Grande encyclopédie* (1885-1902), vol. 4.

لكن ما عسانا نفعل لتدشين قارة الأصول⁽⁶¹⁾ المدعومة إلى تأدية دور تأسيسي في مستقبل الغرب؟ وأي لقب ثُعطيه لهؤلاء الأسلاف الجدد الذين تتنافس عليهم أوروبا بكمالها؟ لم يحصل إجماع قط [34] حول هذا الموضوع. إن البعض يسميهما آرين، والبعض الآخر هندو - جرمانيين أو هندو - أوروبيين، بل إن من الكتاب من لا يجد حرجاً في تبديل التسمية من فقرة إلى أخرى تبعاً للدلالة على الشعب أو العرق أو الأمة أو عائلة اللغات التي ينظُمُها كل باحث [35] على هواه، فرينان يورد تسميتين اثنتين هما: «آري»⁽⁶²⁾

= ورد ذكرها في الهاشم رقم 7، ص 280 من هذا الكتاب. انظر كذلك ص 193 وما يليها حول الجنور اللغوية عند ف. ماكس مولر.

(61) يعتقد البعض أن هنود الفيدا قد حلوا محلَّ يهود العهد القديم. وقد بين ب. فيدال - ناكه أن قارة سحرية ربما حلت مكان أخرى إذا ما عمد الكتاب إلى إحياء قارة الأطلاتيد بالنهج الفيلولوجي. انظر : Pierre Vidal-Naquet, «Hérodote et l'atlantide: Entre les grecs et les juifs. Réflexion sur l'historiographic du siècle des lumières», dans: Pierre Vidal- Naquet: *Les Grecs, les historiens, la démocratie: Le Grand écart*, textes à l'appui. Série histoire classique (Paris: La Découverte, 2000), pp. 29-83, et *La Démocratie grecque vue d'ailleurs: Essais d'historiographie ancienne et moderne*, histoires ([Paris]: Flammarion, 1990), pp. 139-159.

انظر أيضاً ما ورد في ص 27، الهاشم رقم 6 ص 27 من هذا الكتاب.

(62) نجد أول استعمال تقني مجرد إلى حد ما للمدلولات القديمة المتصلة بهذه اللفظة عند أ. ه. أنكينيل - دوبيرون (A. H. Anquetil-Duperron) (1731 - 1805) انظر : A. H. Anquetil-Duperron, «Recherches sur les anciennes langues de la Perse. Premier mémoire, sur le zend.» lu le 9 août 1763, *Mémoires de littérature, tirés des registres de l'académie royale des inscriptions et belles-lettres*, vol. 31 (1768), p. 370, et note 24, pp. 389-390,

يجب أن نحيي شجاعة هائز سيفرت الذي نشر في ألمانيا عام 1941 دراسة عن وجوه جواز هذه اللفظة وعدم جوازه، انظر : Hans Siegert, «Zur Geschichte der Begriffe «Arier» und «arish»», *Wörter und Sachen: Zeitschrift für indogermanische Sprachwissenschaft, Volksforschung und Kulturgeschichte*, vol. 22 (1941-1942), pp. 73-99.

بالنسبة للاستعمال الجديد المنسوب إلى أنكينيل للفظة «آري»، انظر : المصدر المذكور، ص 86 =

و«هندو - جرماني»⁽⁶³⁾ أو «هندو - أوروبي»⁽⁶⁴⁾. وإ. غولديزير (I).

= 87، تبعة عام 1982 لـ كرونر (الوارد لاحقاً في الهامش رقم 64) ص 169. فيما خص الاستعمال الصحيح لهذه اللفظة في الآونة الحاضرة، انظر أيضاً ص 133 - 136 من: Georges Charachidzé, *La Mémoire indo-européenne du Caucase*, textes du XXe siècle ([Paris]: Hachette, 1987), pp. 133-136.

- 1783) (J. von Klaproth) فون كلابروث (63) Maurice Olender, «The Indo - European Mirror: Monotheism and Polytheism,» *History of Anthropology*, vol. 3 (1987), pp. 369, note 48.

نجدنا أيضاً عام 1810 عند ك. مالت - بран (C. Malte-Brun) ص 577 - 581 من: Malte-Brun, *Précis de la géographie universelle, ou description de toutes les parties du monde, sur un plan nouveau, d'après les grandes divisions naturelles du globe, précédée de l'histoire de la géographie chez les peuples anciens et modernes, et d'une théorie générale de la géographie mathématique, physique et politique, et accompagnée de cartes, de tableaux analytiques, synoptiques et élémentaires*, vol. 2, pp. 577-581, et Fred R. Shapiro, «On the Origin of the Term “Indo-Germanic”,» *Historiographia Linguistica*, vol. 8, no. 1 (1981), pp. 165-170.

Mithridates, oder Allgemeine Sprachenkunde de J. C. Adelung (Berlin, 1806-1812),

نص منسوب إلى ت. يونغ (T. Young) لا يحمل توقيعاً (انظر: يورد المؤلف استعمال لفظة «هندو - أوروبي» (Indoeuropean) في ص 255، 256، 264، 270، 273، 281، 283 من: *The Quarterly Review*, vol. 10 (octobre 1813-janvier 1814).

انظر أيضاً توضيحة ك. كورنر في: K. Koerner, «Observations on the Sources, Transmission and Meaning of «Indo-European» and Related Terms in the Development of Linguistics,» in: *Papers from the 3rd International Conference on Historical Linguistics*, Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science. Series IV, Current Issues in Linguistic Theory, 0304-0763; v. 13, Edited by J. Peter Maher, Allan R. Bomhard and E. F. Konrad Koerner (Amsterdam: J. Benjamins, 1982), pp. 153-180.

حيث يناقش المؤلف طروحات ف. ر. شابير و السابق ذكرها. أعيد نشر هذه المقالة في: Konrad Koerner, *Practicing Linguistic Historiography: Selected Essays*, = Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science. Series III,

(Goldziher 1850 - 1921) يحاريه في التسمية الأولى دون الثانية التي يستعيض عنها بتسمية هندو - جermanي⁽⁶⁵⁾، في حين يفضل آخرون⁽⁶⁶⁾ أن يضيفوا إلى الأولى تسميات عدّة أخرى مثل: يافشي⁽⁶⁷⁾، «جذع سنسكريتي»، «هندو - كلاسيكي»، «آري»⁽⁶⁸⁾، «هندو - سالتي»، «تراسي»، «فوقازي»، وسواها⁽⁶⁹⁾.

إزاء هذا العالم الذي يعج بالتسميات تبرز مجموعة أساسية أخرى هي مجموعة اللغات السامية المعروفة منذ زمن بعيد بـ«الأرامية» أو «الشرقية». وإنما جرت تسميتها «سامية» نسبة إلى سام ابن نوح، أخي يافت، علمًا بأن هردر وأ. ل. فون شلوزر (A. L. von Schlözer 1735 - 1809) كانا أول من أطلق عليها هذه التسمية⁽⁷⁰⁾.

Studies in the History of the Language Sciences; v. 50 (Amsterdam; Philadelphia: = J. Benjamins Pub. Co., 1989), pp. 149-178.

(Origine du langage) (65) في سنة 1848، في الطبعة الأولى لكتاب: *أصل اللغة* كتب رينان «اللغات الهندو - جermanية» (حرية الفكر *La Liberté de penser*)، 13 كانون الأول (ديسمبر) 1848 ، ص 68)، حيث سيختار في ما بعد كلمة «هندو - أوروبي» في: Ernest Renan, *Oeuvres complètes de Ernest Renan*, 10 vols., éd. définitive établie par Henriette Psichari (Paris: Calmann-Lévy, 1948-1961), vol. 8, pp. 71-72.

انظر أيضًا «اللغات الهندو - جermanية» (المصدر المذكور ص 248).

(66) إ. غولدزير، انظر ص 248، الهاشم رقم 14 من هذا الكتاب.

(67) كذلك في الصفحة 239، الهاشم رقم 10 من هذا الكتاب. تم إحياء هذه التسمية القديمة في الاتحاد السوفييتي في العشرينات من القرن الماضي من خلال «النظريّة اليافية» التي نادى بها ن. ج. مار (N. J. Marr 1865 - 1934) انظر: René L'Hermite, *Science et perversion idéologique: Marr, marrisme, marristes: Une Page de l'histoire de la linguistique soviétique, cultures et sociétés de l'est*; no. 8 (Paris: Institut d'études slaves, 1987).

(68) اختار أ. بيكتيه هذه اللقطة، انظر ص 208، الهاشم رقم 13 من هذا الكتاب.

(69) في تحليلي للنصوص المختارة، سأخذ باللقطة المعتمدة من قبل الكتاب المذكورين.

(70) يقترح أ. ل. فون شلوزر (A. L. von Schlözer) ضمناً استعمال لفظة «سامي» = A. L. von sémitique للدلالة على لغة «السريان والبابليين والعبرانيين والعرب»، انظر:

[36] إن عدد الألسنة الهندو - أوروبية يوازي عدد الشعوب التي امتدت بقدرها على الترخّل، إذ اتسعت رقعة نزوح كبار الغزاة هؤلاء لتشمل المناطق الممتدة من بلاد الهند حتى أطراف أوروبا الغربية، بعكس الساميين الذين لبשו مشدودين إلى مواقعهم، متثبتين بلغاتهم وثقافاتهم ودياناتهم. وقد حال جمودهم هذا في المكان والرمان دون مساهمتهم، إلا في ما ندر، في تقدّم التاريخ العالمي كما يصوّره القرن التاسع عشر. هكذا يتّأكد التعارض بين دينامية آرية تتسم بطابع التعدّدية المشرّكة وركود سامي يخيّم عليه الطابع التوحيدّي.

قد تكون الألفاظ المستخدمة في مجال العلوم الإنسانية عبارة عن أدوات مفهوميّة تم استقاوئها من بعض التقاليد القديمة، كما قد تكون مصنوعة ومشغولة بمنتهى الأنّة على غرار الاستحداثات الاختباريّة التي تشهد لافتراضات البحث ومخطّطاته. وإذا كنا قد توسلنا في إشارتنا إلى هذه الأخيرة تعبيراً بادي الوظيفيّة هو: «جِيل تقنيّة، فلائّه ينتمّ على الفرضيّات التي ترسو عليها المعارف الجديدة».

لا تتحصر السامية بالشعب العربي حُكماً. لكن إذا أمكن اعتبار العربية، بصفتها لغة، والإسلام، بصفته ديناً، تعبيرين ساميين رئيسيين، فإن اللغة العربية التي تماهت بديانتها التوحيدية حتى التطابق ولم تقتصر على نقلها ونشرها فحسب، غالباً ما قررت في

Schlözer, «Von den Chaldäern,» *Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur*, vol. 8 (1781), p. 161.

بينما يستعمل هردر لفظي «sémitique» و«sémite» في المجلد الأول من كتابه الصادر في 9 نيسان (أبريل) عام 1782. انظر: Herder, *Herders sämtliche Werke*, t. 11: *Vom Geist der ebräischen Poesie*, 1879, pp. 442-444.

القرن التاسع عشر وجهة المسائل المطروحة في المنطقة السامية.

وما أكثر ذوي الاختصاص الذين انساقوا إلى التعميم فنسبوا إلى الجماعات السامية جميعها ما كانت تصح نسبته إلى قدامى العبرانيين من خصائص ومتىزات. تماماً كما رأينا رينان وعدداً لا يُستهان به من علماء أوروبا في القرن المنصرم يخذلون الحذو نفسه، فيطبقون على من يدعونهم آريين أو هندو - أوروبيين أو هندو - جرمانيين كل ما كانوا يبغونه على اليونانيين من صفات نوعية. وليست لتفوتنا هنا الصلة المضمرة من قبل رينان بين دينامية الشعب اليوناني وقدراته التجريدية، من جهة، وأهلية العالم الهندو - أوروبي للصيورة والتحول، من جهة ثانية. كما لا يفوتنا الاستدلال بوفرة الطاقات الأولية في القطب الفيدي على تمثّل الشعوب الهندو - أوروبية بما يكفي من الرخص لإنجاز ما يتطلّبها من تحولات، مما يُظهر هذه الشعوب متفوقة بحكم استقطابها مزايا الشعبين مجتمعين.

أما بالنسبة إلى الموقف السلبي المُعدِي للسامية، فلم يكن يستهدف الناطقين باللغات السامية جملة، بل اليهود المعتبرين من نسل العبرانيين تحديداً. وقد انتشرت ابتداءً من عام 1870 حيث انتشرت خارج نطاق الفيلولوجيا والأثروبولوجيا الفيزيائية حركات أيديولوجية وسياسية في أنحاء أوروبا كلها تستمدّ منها شرعيّة الفصل بين «الأرية» و«السامية». ومع أن هاتين اللفظتين تفتقران إلى الوضوح والتحديد، فقد كان لهما مفعول اللهب الذي واصل انتشاره بضراوة حتى سقوط النازية عام 1945.

من هنا رأينا بوب يشدد في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه: «قواعد النحو المقارن على ضرورة تجنب العلوم اللغوية فكرة «القومية» قائلاً:

«لا يمكنني الموافقة على عبارة «هندو - جermanي» لأنني لا أرى مسوغاً لاعتبار الجرمانيين ممثلين لكل شعوب قارتنا، عندما يكون المقصود هو الإشارة إلى عائلة بمثل هذا الاتساع. ولكن لا يأس في الوقت الحاضر من اعتماد تسمية «هندو - أوروبي» [38] المتعارف عليها في فرنسا وإنجلترا»⁽⁷¹⁾.

لكننا إذا انتقلنا إلى برلين، في شهر آب / أغسطس سنة 1857 وجدنا الوضع مختلفاً عما هو عليه في باقي أنحاء أوروبا حيث يكاد الإجماع على لفظة «هندو - أوروبي» يكون مطلقاً لولا أن جامعات العالم германي قد رفضت الأخذ بنصيحة بوب، وذلك طبعاً لأن المسألة ليست مسألة عنوانٍ غير ملائم، كما يطيب لجورج دوميزيل (G. Dumézil) أن يذكر قائلاً:

«لكننا إذا أخذنا هذه الأمور بعين الاعتبار وجدنا أن عدم ملاءمة هذا العنوان لموضوعه هو عين ما يشفع به، لأنه يُشيّب بما ينبغي أن يكون عليه هذا الأخير، أي مجرد إشارة اصطلاحية [...]». فلا يسعني هنا إلا التنبيه إلى أن ما نلاحظه على الأرض من تناقض بين أحداث تاريخية متفرقة مردّه، على الأرجح، إلى فرضية تقول بوجود شراكة أصلية أو إرث مشترك».

«هذا هو الهدف الذي يرمي إليه علماء المقارنة من لغوين وساواهم، لعلّهم أن إعادة تكوين اللغة أو حضارة الأسلاف المشتركين بشكل دراميكي حي هي أمر مستحيل في غياب

F. Bopp, *Grammaire comparée des langues indo-européennes comprenant (71) le sanscrit, le zend, l'arménien, le grec, le latin, le lithuanien, l'ancien slave, le gothique et l'allemand*, 5 vols., trad. sur la seconde édition par M. Michel Bréal (Paris: Imprimerie impériale, 1866-1874), vol. 1, p. 21.

الوثائق التي لا يمكن أن ينوب عنها أي شيء آخر»⁽⁷²⁾:

نسیان التاریخ

في أساس نشأة الحضارات شقيقان توأمان⁽⁷³⁾ وُجدا في «مهيد» [39] واحد. إنهم الجنس «الأري» والجنس «السامي» اللذان عرفا مصيرين متباينين بعد انفصالهما منذ نعومة أظفارهما وباتا يشكلان ثنائياً متفاوتاً المزايا. لكن العناية الإلهية ما زالت ساهرة على إبقاء هذين التوأميين ضمن حدود الدور الذي أوكل إلى كل منهما في إطار دراما إلهية تتخذ التاريخ العالمي مسرحاً لفصولها. فإذا كان الآريون في الغرب قد أحكموا السيطرة على الطبيعة وأحسنوا استثمار الزمان والمكان واحتراز الميثولوجيا والعلوم والفنون، فلا يسعنا كذلك إلا الإقرار بأن الساميين قد استحوذوا على سر الوحشانية، أقله حتى اليوم التاريخي الذي شهد ولادة يسوع في منطقة الجليل.

هذا التراث المزدوج هو إرث صراعي عريق. فقد انطلقت

Georges Dumézil, *Leçon inaugurale: Faite le... 1er décembre 1949*, (72) collège de France, chaire de civilisation indo-européenne, leçon inaugurale/ Collège de France; 1 ([Paris: [Collège de France], 1950]), pp. 6-7.

Herder, *Herders sämtliche Werke*, t. 8, p. 578.

(73)

(ورد ذكرها لاحقاً في ص 130 - 131 من هذا الكتاب). قام بتطوير هذه الأنماط أ. - أ. كورنو (A. - A. Cournot) (1877 - 1801) الذي اعتبر هو الآخر بعد تعمقه في دراسة رينان أن العائلات الهندو - أوروبية والسامية كانت في فجر البشرية المتحضرة تعيش في «المهد نفسه أو في مهددين متحاذبين». انظر : Antoine-Augustin Cournot, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire* (1861), nouvelle édition, publiée avec un avertissement par L. Lévy-Bruhl (Paris: Hachette, [1922]), pp. 623 sq.

في ما خص مفهوم «الحضارة»، انظر : ص 142، الهاشم رقم 24، وص 240، الهاشم رقم 12 من هذا الكتاب.

شارة النزاع، منذ اللحظة الأولى، بين اليهود والمسيحيين بفعل التعارض الحاصل بين التقليد العبراني ودعوة التلاميذ إلى المسيح الجديد، ثم توسيع متخذة صيغاً وتعابير جديدة أفسح عنها الخطاب الآريو - سامي في القرن التاسع عشر.

إن أول ما يلفتنا في الدراسات السامية والهندو - أوروبية⁽⁷⁴⁾ [40] هو تمحورها حول الدور السماوي الذي عهدت به العناية الإلهية إلى هذا الثنائي التاريخي تمحوراً تتفاوت نسبة وضوحه بحسب المؤلفين. نذكر من هؤلاء رينان الذي قال بحضور «ثنائية الرأس»، ولم يتوان عن استكمال نظريته بتقادمه مشهداً جغرافياً لفلسطين يُظهر التعارض والتزاوج القائمين بين قطاع اليهودية السامي وقطاع الجليل الذي يُعتبر دونه وحدانية، ولنقل سامية، لكنه يبقى مع ذلك يفوقه قرباً إلى يسوع⁽⁷⁵⁾.

هكذا بدت المدارس في مجال العلوم الطبيعية والإنسانية مدعوة كلها إلى التنافس من أجل الكشف عن أسرار العناية الإلهية، ولم يفلح مد الفكر الإيجابي والنقدى في الحد من غلواء المفكرين في استدعاء الحجج الربانية لتبرير سير الأمور على كل صعيد.

وإن لنا من مؤلفات لـ فان رانكيه (L. Von Ranke) (1795 - 1886) التي حددت توجهات مدرسة التاريخ الألمانية في زمانه ما يشهد على الترابط الوثيق بين المنحى الإيجابي والتفسير الديني للتاريخ، ولا سيما عندما يؤكد رانكيه دخول العصور كلها «في

(74) يمكننا، على سبيل المثال قراءة الشاهد الطويل المأخوذ من كتاب بيكتيه في ص 220 من هذا الكتاب.

(75) انظر ص 161 من هذا الكتاب، المخصصة لرينان.

علاقة مباشرة مع الله»⁽⁷⁶⁾ دونما استثناء.

أما هردر، فقد سعى إلى المطابقة على طريقته بين السببية التاريخية الإلهية والغائية الكفيلة وحدتها بأن تمدها بالمعنى، حتى إذا أخبر إ. كينيه (E. Quinet) (1803 - 1875) يقدم هذا الساحر الرومنطيقي إلى قرائه الفرنسيين رأيناه يُعرب هو الآخر عن إيمانه بترابط حلقات المُخطط الإلهي الذي يقبض على أحداث التاريخ العالمي⁽⁷⁷⁾.

نستنتج مما تقدم أن العلم والدين قد تقاسما في القرن التاسع [41] عشر عدداً من التطلعات⁽⁷⁸⁾، بعدما استطاعت المسيحية أن تحرر من جمودها العقدي وتطرح عنها الأباطيل، فترفد التيار الإنساني المتعلّم بحثها التوافقي. أما إذا كان العلماء قد شق كلّ منهم طريقه منفرداً ليتمكن بالتعاون مع لفييف من المؤيدين من تكوين

Leopold von Ranke, *Über die Epochen der neueren Geschichte; Vorträge* (76) *dem Könige Maximilian II. von Bayern gehalten* (1854, 1ère éd. 1888) (Darmstadt: n. pb., 1892), p. 7.

انظر أيضاً: Ignace Meyerson, «Le Temps, la mémoire, l'histoire,» (1956), dans: Ignace Meyerson, *Écrits, 1920-1983: Pour une psychologie historique* (Paris: Presses universitaires de France, 1987), pp. 274 sq.

Johann Gottfried von Herder, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, 3 vols., ouvrage traduit de l'allemand et précédé d'une introduction par Edgar Quinet (Paris: F. - G. Levraud, 1827-1828), vol. 1, pp. 10 sq et 60 sq.

Paul Bénichou: (78) عرف الكثير عن هذا الموضوع لدى قراءتي كتاب ب. بينيشو: *Le Temps des prophètes: Doctrines de l'âge romantique*, bibliothèque des idées ([Paris]: Gallimard, 1977), et *Les Mages romantiques*, bibliothèque des idées; ISSN 0520-0547 ([Paris]: Gallimard, 1988).

مدرسة خاصة تتصدى للمدارس المعاصرة، فإن كثيرين منهم قد انخرطوا بخطىء واثقة في دروب العناية الإلهية.

واللافت أن المفكرين منذ ريشار سيمون حتى ف. ماكس مولر قد درجوا⁽⁷⁹⁾ على الاستشهاد بأقوال القديس أوغسطين معلم الكنيسة الذي كان قد قدم في مؤلفه: مدينة الله تصوراً معقولاً لماضٍ موغل في القدم ينطوي على مقولات نظام لاهوتى واعد⁽⁸⁰⁾.

لقد تأدى تكيف المسيحية مع أحوال العصر إلى انتقالها من الخصوصية إلى العمومية والشمول⁽⁸¹⁾ عندما تم لها تجديد محورية المسيح في التاريخ، بحيث يستدعي فهم الخطاب الدائر حول الساميين والآريينأخذ هذا الإطار التاريخي بعين الاعتبار.

على أن مفاعيل هذا الخطاب ما لبثت أن تخطّت التحول المذكور إلى تأجيج الصراع العريق بين الديانات الموحدة والذي سوف يسعى غولديزهير جاهداً إلى تهدئته، ذلك أن التقليد المسيحي كان على تعلّمه يرغب في الظهور مرة جديدة على حقيقته أمام اليهودية والإسلام عن طريق إعادة توزيع الأدوار وترسيم الحدود الفاصلة⁽⁸²⁾.

(79) انظر ص 78 من هذا الكتاب في ما خصّ ريشار سيمون، وص 202، الهامش رقم 45، وص 120، الهامش رقم 29 في ما خصّ ماكس مولر.

Meyerson, *Ecrits, 1920-1983: Pour une psychologie historique*, pp. 271-272. (80)

(81) «ما زلتنا حتى اليوم ثابتين على اعتقادنا التاريخي، على رغم ما توهمن به عبقرية التحليل والشك العلّميين من أن كل شيء قد تغيّر. وجل ما في الأمر أن الخاص أصبح عاماً والواضح غامضاً، وما كان مخصوصاً بمكان وزمان محددين صار حال كل زمان ومكان»، انظر: Herder, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, vol. 1, p. 10.

(82) يمكن بهذا الخصوص مراجعة كتاب ج. أ. ليسينغ (G. E. Lessing) 1729 -

= Gotthold (1781) وبخاصة مثل الحلقات الثلاث في الفصل الثالث ص 151 وما يليها من:

[42] في ظلّ عصر كهذا راح فيه كل من العلم والمسيحية يعمل على إيجاد صيغ جديدة للتعايش قد لا يكون من العبث التذكير بأن أول علم «علماني» حظي بقبول الكنيسة هو علم الفيلولوجيا، من دون شك.

لقد جاءت ولادة هذا العلم الأخير في سياق تاريخ جدلٍ عريق، مما جعله الوريث المحظوظ للتقاليد الكلاسيكي والتفسير التوراتي معاً، وأولاً بال التالي القدرة على ممارسة دور حاسم يوم باتت العقيدة رهناً بمسألة نحوية أو تفصيل لغوي⁽⁸³⁾. فمع أن ولادة الفيلولوجيا في الوجدان الغربي قد تمت بهدوء وتؤدة يفوقان ما هما عليه في علمي الأحياء والاقتصاد السياسي⁽⁸⁴⁾، فقد كان له من عمق التأثير واستمراريته في نظرية الغرب التاريخية، ما جعله مُضاهياً لهما في الأهمية من دون أن يلزم من ذلك اعتباره علمًا مُشرعًا على التاريخ.

كانت الفيلولوجيا في بادئ أمرها محصورة باللغات الهندو - أوروبية. من هنا إنغاللها التاريخ حيث نرى العالم اللغوي في معظم الأحيان يتنزه في بستان اللغات مستوحياً من عالم النبات⁽⁸⁵⁾، فيقطف الجنور اللغوية من هنا وهناك ويحوّلها إلى

Ephraim Lessing, *Nathan der Weise* (1779), éd. bilingue, trad. de l'allemand par R. = Pitrou (Paris: Aubier, 1939).

(83) انظر ص 122 وما يليها، وص 519 وما يليها من: Jean Pommier, *La Jeunesse cléricale d'Ernest Renan: Saint-Sulpice*, publications de la faculté des lettres de l'université de Strasbourg; fasc. 55 (Paris: Les Belles lettres, 1933).

Michel Foucault, *Les Mots et les choses: Une Archéologie des sciences humaines* (1966) ([Paris: Gallimard, 1981]), p. 294.

Salmon, P. B. «The Beginnings of Morphology. Linguistic Botanizing in the 18th Century,» *Historiographia Linguistica*, vol. 1, no. 3 (1974), pp. 313-339, = and Konrad Koerner, «Schleichers Einfluss auf Haeckel: Schlaglichter auf die

[43] بُنى ثابتة بمنأى عن التاكل الزمني.

لقد استهلَّ فرديناند دو سوسير كتابه: دروس في علم اللسان العام (*Coup d'oeil sur l'histoire de la linguistique*) بإلقاء نظرة سريعة على تاريخ هذا العلم مُبيئناً إلى أي مدى اقتصر النحو المُقارن على المُقارنة بدل أن ينفتح على التاريخ⁽⁸⁶⁾. ولما كان حريصاً على «منطق الحدث اللغوي المتصرف بالصرامة»⁽⁸⁷⁾، فقد طالب بالمزج بين النهج المُقارن والنهج التاريخي، مسوغاً ذلك بقوله إنه إذا كانت إعادة التنظيم التاريخية تقتضي المُقارنة، فهذه الأخيرة لا تتبع منفردةً أي مجال للاستنتاج.

«لقد كان أرباب المُقارنة يخفقون في الاستنتاج بقدر ما يتظرون إلى تطور اثنين من اللغات نظرة عالم طبيعي إلى نمو غرستين في عالم النبات [...]. إن نهجاً كهذا يتحدد بالمقارنة حصراً من شأنه أن يقود إلى طائفة من المفاهيم الخاطئة [...]. لقد كانت اللغة في الماضي تُعتبر نطاقاً خاصاً، بل مملكة طبيعية رابعة [...]. أما اليوم، فلم يعد بمستطاعنا أن نقرأ عشرة سطور من نتاج ذلك العصر، على أبعد تقدير، من دون أن نُضيع بغرائب الفكر، بل بالتعابير المستخدمة لتبريرها»⁽⁸⁸⁾.

لقد أتاحت النماذج المُقرّرة في علوم الطبيعة رؤسماً

wechselseitige Abhängigkeit zwischen linguistischen und biologischen Theorien im = 19. Jahrhundert,» *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, vol. 95 (1981), pp. 3-21.

Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale* (1910-1911), (86) p. 16.

Saussure, *Journal de Genève* (17 avril 1878), p. 3, col. 1. (87)

Saussure, *Ibid.*, p. 17. (88)

الحضارات بتجميدها اللغات التاريخية، ما يجعل فهمنا لهذه الحضارات مرتبطاً بفهم أنظمة شعوبها اللغوية.

أما بالنسبة إلى الشعب العربي، فقد من الله عليه دون سائر [44] الشعوب السامية بعذر «متفوق» يبرر إقصاءه عن التاريخ الديني، ألا وهو سيادته المطلقة واتمانه على حقيقة لا تنفذ على مر الزمن، ما قضى على هذا الشعب بالجمود ولزوم حال واحدة بعينها في سبيل تأدية الشهادة الخالدة الموكلة إليه.

إلا أن غولديزير الذي مهد الطريق أمام الدراسات الإسلامية، مفتحاً بذلك أكثر من مجال للمقارنة بين الحضارات السامية، قد سعى إلى وضع نصوص العهد القديم على قدم المساواة مع سائر النصوص، إذ إنه لا يكاد يُهيب بعلماء أوروبا إلى إنقاذ الشعب العربي من فردوسهم الذي سجّنوا أنفسهم فيه على أبواب التاريخ حتى يتثنى مطالباً لتوه بأن يتم الاعتراف لنصوصهم التاريخية بحق المثول جنباً إلى جنب مع أساطير الشعوب الأخرى التي شملتها مذ التجمع التاريخي.

لكن إعادة صياغة المسألة في إطار ترتيب مختلف من شأنها أن تكشف النقاب عن سبب آخر لوضعيّة الالتباس التي لا تفتأ تشكو منها الدراسات الهندو - أوروبية بفعل تجاذبها بين البنية والتاريخ.

إن مفهوم «عائلة الألسنة» يفرض على من يستخدمه من المؤلفين إبراز الوسائل والصلات الناشئة بين المجموعات اللسانية، إما بحكم الروابط التاريخية والجغرافية وما ينشأ عنها من تأثير وتأثير متداولين، وإما انطلاقاً من فكرة البنية السلالية التي تفترض وحدة المصدر، مما يتبع التماس السمات المشتركة

في الجذور اللغوية والبنية النحوية على السواء.

لطالما تجلّى هذان المنحيان التفسيريان ولا يزالان حتى أيامنا هذه في نتاج عدد من الدارسين من خلال التجاذب العاصل بين النموذج الإيضاخي التصنيفي والحججة المبنية على الواقع (89) .

لا أحد يجهل

لقد اعتزمنا في الصفحات التالية من بحثنا دراسة نصوص كل من هردر ورينان وغولديزير في إطارها التأليفي ، وفي ضوء الرؤية المعقّدة التي تنتظمها، يقيناً منها أنه من الأجدى للقارئ الراغب في اكتناهها أن يواكبها ويتوغل فيها ، ربما أحياناً حتى «الضياع» (90) ، من أن يفرض عليها منطقاً لا يتماشى مع خطاب العصر الذي تنتهي إليه :

«ينبغي مقاومة التجربة التي يقع فيها العديد من مؤرخي العلوم في تعاطيهم مع أفكار القدماء التي غالباً ما تعصى على الفهم بسبب افتقارها إلى الدقة والوضوح وبراعة التعبير ، إذ يعمدون إلى صياغتها بلغة معاصرة من شأنها أن تجلوّها وتشوّهها في آن» (91) .

(89) تشهد على ذلك النقاشات الدائرة حول أعمال العالمين السوفياتيين اللذين أتينا على ذكرهما في الهاشم رقم 14 ، ص 30 من هذا الكتاب.

(90) ب. بينيشو، حول ميشيليه (Michelet) (العالم اللاهوتي)، انظر : Bénichou, *Le Temps des prophètes: Doctrines de l'âge romantique*, p. 552.

(91) «توجيه الأبحاث والمشاريع التعليمية، تقديم ألكسندر كوريه لجمعية أساندۀ معهد فرنسا في 11 آذار / مارس، 1951»، في : Alexandre Koynré, *De La Mystique à la science: Cours, conférences et documents 1922-1962*, histoire des sciences et des techniques; 2, éd. par Pietro Redondi (Paris: Ed. de l'école des hautes études en sciences sociales, 1986), p. 129.

إن ما يُتيح لنا أحياناً فهم فكرة ما في مسارها الحيوي هو الربط بين النص والمسائل الدافعة إلى تأليفه ربطاً يُخولنا تتبع المشكلة في نموّها المطرد بكل ما يتفرّع عنها من مشكلات، كما يُتيح لنا التنبه إلى طريقة الكاتب في تخير الاستعارات وإنشاء التداعيات بين الصور غير المتوقعة.

فإذا كان قد حصل تركيز على نقاط توافقية معينة من حين آخر، وكان القس ر. ف. غراو (R. F. Grau) (1835 - 1893) قد [46] أوضح بطريقة مدهشة الثنائية الآرية - السامية التي تجري في عروق العصر، فإن مثل هذه المقاربات لا يُبطل فرادة المناهج الخاصة كما لا يلزم عن جلاء هذه الناحية في مؤلفات رينان إلغاء ديناميّة التناقضات التي تسهم في تنظيم بنيتها الفكرية؛ فقد تكون مؤلفات بعض العلماء موضعاً لتبلور الصراعات بحيث تشكّل المواقف المتنابدة نفسها جزءاً من رؤيتهم إلى الأمور. ذلك ما ينطبق تحديداً على فكر كل من رينان وهردر اللذين يصدران حيناً عن رؤية تاريخية وبهجرانها حيناً آخر، كما لا يجدان حرجاً في تبديل مواقفهما حيال وجهة نظر قومية أو عنصرية تبديلاً مستمراً يتراوح ما بين إقدام وإحجام ودفع ولامبالاة.

إن احتجاز أحد الكتاب ضمن إطار صورة بسيطة غالباً ما تتولّى صنعها الأجيال اللاحقة لاستهلاكها الخاص، من شأنها أن تؤدي إلى اختراع «الرأيد»⁽⁹²⁾. وما رينان الذي درج المفكرون على تصنيفه سيد الفكر العلمي المتعلّمين حسراً إلا نموذج المفكّر

= لكن لم يتم انتخابه فقد ظلت مقرّراته حبراً على ورق. المصدر المذكور، ص 118 - 119.

(92) انظر ص 20 - 23 المخصصة لكتوبه في : Georges Canguilhem, *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences, problèmes et controverses*, 5 éd. augmentée (Paris: J. Vrin, 1983).

الذي يرفض التحدّد النهائي بهذا الدور التقليدي الذي أُسند إليه. على أن مرافقة الكاتب ور ضد مسالكه وانعطافاته الفكرية على نحو يُتيح لنا فهمه انطلاقاً من حسّ عصره الثقافي لا يعني بالضرورة توافقاً ولا اندماجاً بمساره الفكري. من هنا جدوى التحليل بقدر وافي من الدقة والوضوح.

إن الوثائق المعتمدة في هذا البحث تدعو إلى اعتبار الآريين والساميين ثنائية وظيفية ذات أبعاد إلهية، بمعنى أنها نظام تفسيري لأصول الحضارة كما يفهمها الدارسون. لكننا قلما نقع على ذكر للروابط القائمة بين هذا النوع من الأبحاث وسوء [47] توظيفها في غضون السنوات المقبلة كما هي الحال في قضية دريفوس (Dreyfus) تحديداً.

لا أحد يجهل أن لفظي «سامي» و«آري» كما يجري فهمهما في القرن العشرين وفي قلب أوروبا بالذات تقرّران حياة الملايين وموتهم، أطفالاً أكانوا أم رجالاً أم نساء، تبعاً لتصنيفهم في هذه الجهة أو تلك.

إن تاريخ العداء للسامية، وبخاصة ذلك الذي تعبّر عنه الأسطورة الآرية التي كان ليون بولياكوف (Léon Poliakov) أحد روادها في علم التاريخ الفرنسي الرسمي⁽⁹³⁾، يجاهد من أجل فهم الخطاب القديم في وجوه استعماله المعاصرة. وقد تنوّعت النظريات حول دور التقاليد الفلسفية والتاريخية⁽⁹⁴⁾ في نمو

Léon Poliakov, *Le Mythe aryen: Essai sur les sources du racisme et des nationalismes, liberté de l'esprit* (Paris: Calmann-Lévy, 1971).

Colette Guillaumin, *L'Idéologie raciste, genèse et langage actuel*, (94) = publications de l'institut d'études et de recherches interethniques et interculturelles;

التيارات السياسية والأيديولوجية التي كانت ولا تزال تتسبّب في العنف بحسب الحالات العارضة.

تتركز الصفحات اللاحقة من هذا البحث حول مشروع محدد، إذ تعتمد حال الجهود المذكورة أن تخصل بالبحث بعضًا من العلماء⁽⁹⁵⁾ الذين أطلقوا الخطاب الآريو - سامي، كما سيتّم تداوله في مقالات مسهمة حتى وفاة رينان عام 1892⁽⁹⁶⁾، وقبل ستين تحديداً من توقيف النقيب دريفوس.

إن محاولة النفاذ إلى هذه المقالات في العمق يفترض مقاربة فكر كل كاتب على حدة بما يطرحه من إشكاليات ويوافينا به من أجيوبة يظتها مقنعة. أما إذا كنت قد خصصت بدراستي بعضًا من الكتاب دون سواهم فلا تبني اعتبارهم من الطليعيين الذين أنتجوا أبحاثاً على درجة مرموقة من الجدّة والأهمية. لكن ذلك لا يعني

2 (Paris; La Haye: Mouton, 1972).

ذكر من بين الإصدارات الحديثة: R. Römer, *Sprachwissenschaft und Rassenideologie*: in Deutschland (Munich: Fink, 1985); Pierre-André Taguieff, *La Force du préjugé: Essai sur le racisme et ses doubles*, armillaire; ISSN 0756-2713 (Paris: La Découverte, 1988); Julia Kristeva, *Etrangers à nous-mêmes* ([Paris]: Fayard, 1988), et Tzvetan Todorov, *Nous et les autres: La Réflexion française sur la diversité humaine, la couleur des idées* (Paris: Ed. du seuil, 1989).

(95) إذا كان رينان وماكس مولر وبيكتيه قد ساهموا في وضع هذه المعارف الجديدة، فما لا شك فيه أنهم كانوا أيضاً من أبرز الكتاب الذين روجوا للأفكار الآرية في المجتمع العلمي. وقد قدم غولدنزيير آراءهم متوجهاً بتعاليمه حتى إلى غير المختصين بهذه المباحث. أنا بالنسبة لـ ر. فاغنر (R. Wagner) (1813 - 1883) الذي استوحى من علوم عصره وأعلى شأن الآرية في بعديها العاطفي والسياسي، فيمكن مراجعة الصفحات والهورامش المخصصة له من هذا الكتاب: ص 161، الهامش رقم 47، وص 282 - 284.

(96) توفي غولدنزيير عام 1921، لكن ما يعنينا من مؤلفاته هنا هو كتاب الميتلوجيا المبريرية (*Der mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche entwicklung*) الذي نشره عام 1876.

إطلاقاً عزل نتاجهم عن الحركات الفكرية الأخرى، إذ إن عنوان كتابي هو لغات الفردوس⁽⁹⁷⁾ التي تعتبر من أكثر المسائل تداولًا ورواجاً، وهو عنوان محفوف بالألغاز يشدد على أهمية الموضوعات التي تم تناقلها على مر العصور عبر الأمثال العلمية المتصلة باللغات الأولية. وما زال هذا الاهتمام بما هو أولي يغذي الأبحاث اللغوية مسهماً في تطويرها، ولا سيما الدراسات الهندو-أوروبية.

كانت النزاعات حول أصول اللغة والدين والمجتمع والحضارة تنحصر في المجالات اللاهوتية البحتة، فإذا بها تنزع إلى التعلم مع ازدهار العلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر [49] مفضية إلى نقاشات لا حصر لها. وقد رأينا هيغل يتوقف تحديداً عند لحظة التحول هذه من «lahot al-asul» إلى «تاريخ الأولى» استجابةً لظهور جديد وحاجات مغايرة⁽⁹⁸⁾.

بيد أن مؤلفي القرن التاسع عشر كانوا يومنها، تماماً كما بتنا عليه اليوم، رهن المسائل التي طرحوها. فقد ظلّوا، على تحرّرهم من التساؤلات اللاهوتية القديمة، متشبّثين بنظرياتهم في العناية الإلهية القابضة على أزمة التاريخ، كما لم يفارقهم الخصوص للمسلمات التوراتية، ما طبع مؤلفاتهم بالغائية التي لم يُنفع فيها اعتماد تقنيات التقريب الوصفية واستلهام مناهج العلوم الطبيعية وتبنّي المهارات الحديثة الخاصة بعلم المقارنات. فلا عجب إذا رأينا رينان وف. ماكس مولر وأ. بيكتيه وكثيرين سواهم من

(97) «لغات الفردوس» و«أسئلة حول نتاج التاريخ الهندو - أوروبي» هما عنواناً للحلقين الدراسيين الأوليين اللتين أقيمتا في المعهد العالي للعلوم الاجتماعية في باريس عام 1985. انظر حول هذا الموضوع، ص 287 من هذا الكتاب.

(98) انظر ص 46 من هذا الكتاب.

العلماء، يلتجأون إلى التوفيق بين الرومانسية والإيجابية توفيقاً يتتجاوز تباين الآراء إلى التحليق حول مذاهب العناية الإلهية. وحقيقة ما حصل على مسرح التاريخ هو أن اكتشاف القرابة المؤكدة بين اللغات الأوروبية، من جهة، والسننكريتية، من جهة ثانية، قد أدى إلى الربط المفاجئ بين الغرب والشرق الأقصى تمهيداً لضمّ الشرق الأدنى السامي إلى الشرق الهندو - أوروبي الجديد. فما كان من علماء اللغة والأساطير إلا أن سارعوا إلى تمثيل الماضي الأكثر قدماً للبشرية العاقلة على قاعدة التمايز العرقي الحاصل بين الشعوب الآرية والسامية بعد إسنادهم إليها أدواراً متناقضة لا تعرف التكامل إلا في ما ندر. بل ما أكثر الذين تخيلوا منهم في أصل الحضارة الوحيدة الجديرة في نظرهم بهذا الاسم ثنائياً إليها يعتبرون أنفسهم من ذريته، أي ساميين بفعل البنوة الروحية، وأريين بحكم الدعوة التاريخية.

لكن مثقفي الغرب المسيحي، كانوا قبل انصرافهم إلى مطالعة [50] ذاتهم في المرأة الآرية، قد أوسعوا العلاقات القائمة بين العهدين القديم والجديد درساً وتمحیضاً مدققين في المقارنة بين النصوص الثلاثة: العبري واليوناني واللاتيني. وقد تحكم بظروفاتهم رهان أساسي هو استعادة السيطرة على تراث محتجز داخل عدد محدود من المصوّرات التي لم يثبت لها أي معنى يقيني، مما يسر لهم مجال الاعتقاد بأن العناية الإلهية قد ضمنت هذه الإشارات تاريخاً واعداً بعد مشرق.

صوائب العناية الإلهية

(ريشار سيمون ور. لوث وج. غ. هردر)

في السادس عشر من أيار/ مايو عام 1707 أثبتت صحفة لو جورنال دي سافان (*Le Journal des scavans*) الفرنسية قراءها بحصول اكتشاف بارز الأهمية في مدينة كاي فينج (K'ai-feng) التابعة لمقاطعة هونان (Honan) الصينية، موردةً ما يلي: «مجمع يهودي تم تأسيسه قبل ولادة المسيح؛ قومٌ من اليهود لا يزال هذا المخلص بالنسبة إليهم مجهولاً» (ص 256). وسرعان ما انعقدت الأحلام حول هذا المجمع العريق الذي «يسبق حدث خراب أورشليم، بل حدث التجسد نفسه»⁽¹⁾، وحسب كثيرون أنه قد تم انتشال الوثيقة الأصلية التي

(1) انظر رسالة جان دومينج (Jean Domenge) السابعة بتاريخ 25 تشرين الأول/ أكتوبر 1723 ضمن مؤلف: Joseph Dehergne et Donald Daniel Leslie, éds., *Juifs de Chine: A Travers la correspondance inédite des jésuites du dix-huitième siècle*, Bibliotheca Instituti historici S. I.; 41, 2ème édition (Roma: Institutum historicum S. I.; Paris: Les Belles lettres, [1984]), p. 162.

يقول ج. دومينج في ما خص هذا الأمر الذي يبدو له غرابة، أي «لا يكون لديهم أي معرفة بال المسيح»: «أفضل الاعتقاد بأنهم عرفوا بالحدث لكنهم نسوه مع مرور =

ترسو عليها عقيدة الوحدانية المسيحية تمهدًا لإعلان الرواية الصحيحة للملأ بكتابه موسوية صريحة، نقية البهاء.

كانت خرافة الذاكرة هذه تستند إلى رأي «فريق من العلماء» [52] يعتبر يهود الحقبة التلمودية «أعداء للمسيحيين أقدموا على تحريف الكتب المقدسة مثبتين لها من المعاني ما يتلاءم مع الأحكام المُسبقة الخاصة بِذِعْتَهُم»⁽²⁾، وأن تاريخ الصين المتصل الحلقات يشكل ضمانة مميزة لصحة نصّ كاي فيينغ في مقابل التحرير اللاتحق بالتوراة اليهودية بعد تشتت الشعب اليهودي وانتشاره في كل بقاع الأرض.

لقد كان المسيحيون يُعلقون في الواقع آمالاً كبيرة على هؤلاء اليهود الصينيين اعتباراً منهم أنهم حُماة العهد الذهبي الذين لم تختلطهم لوثة يهود الشتات. ولما لم يكن الظهور المسيحياني حتى تَعرُّف الرهبان اليسوعيين إليهم قد أحدث في أفقهم أي انقلاب، بل لبשו على ما كانوا عليه منذ نزول الشريعة على موسى على وجه من السرعة، لم يتَسَّنَ له معها الإعجمان⁽³⁾، فقد تعزّز الاعتقاد بأن

= الزمن» (المصدر المذكور، ص 163). أما بخصوص الجماعة اليهودية في كاي فيينغ، فانظر: Joseph Preuss, *The Chinese Jews of Kaifeng-Fu* (Tel Aviv: Haaretz Museum, [1961]).

ثمة معلومات حديثة حول الصينيين الذين يدعون تحدُّرهم من هذه الجماعة. انظر: K. Alfonsi, *Le Nouvel observateur*, 1237 (22 juillet 1988), pp. 32-33.

(2) نجد هذا النص في مقدمة شارل لو غوبيان (Charles le Gobien) (Mémoires de l'ordre des jésuites, Paris, 1663)، بعض مرسلٍ «جمعية رفقة يسوع اليسوعية»، في: Charles Le Gobien, «Epistre,» dans *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères, par quelques missionnaires de la compagnie de Jésus*, 26 vols. ([Paris: Nicolas le Clerc, 1707]), vol. 7.

ذلك أن *Journal des savans* المذكورة تعرض لهذا المزء بالتحديد.

(3) هذا هو جواب اليهود الصينيين عن سؤال الأب دومينيغ الذي استفسر عن سبب عدم «تحريك» توراتهم القديمة، انظر ص 69، الهامش رقم 1 من هذا الكتاب.

هذه الحقبة الزمنية، بتجانسها المستقر بعيداً عن التأثيرات الطارئة، هي الحاوية لأسرار العناية الإلهية بامتياز.

لكن الخيبة جاءت على قدر الحماسة، إذ انهارت هذه الآمال رمّة في الخامس عشر من تشرين الثاني / نوفمبر عام 1723، حين انبرى الأب اليسوعي «المُتعبرن» جان دومينج (Jean Domenge) يثبت تطابق النص الصيني مع نص أمستردام⁽⁴⁾.

كان البحث عن الوثيقة الأصلية والنص الصحيح هما يلازم المؤمنين على الذاكرة المسيحية من رجالات الكنيسة الذين ما عتم أن تسرب فلتهم المzman إلى فقهاء اللغة في القرن التاسع عشر. ولا [53] غرور، فالرهان جوهري، ولا بد من الاطمئنان إلى مشاهدة النص بأم العين كما تم إملاؤه حرفيًا على موسى، أو على الأقل النسخة الأقرب إلى الأصل. وقد راحت دائرة الجدل تمعن في الاتساع مع ظهور حركة الإصلاح البروتستانتي التي تشدد على مبدأ «الوحى الشفهي» دعماً منها لفكرة «الكتاب الموحد»⁽⁵⁾. هكذا يتحقق لديننا

Le Gobien, Ibid.

: (4) انظر :

(5) انظر في ما خص الجدل حول الوحى: «الوحى الكتابي، كتاب الشفهي وغير الشفهي» على مدى العصور: E. Mangenot, «Inspiration de l'écriture,» *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 7, no. 2 (1923), col. 2192 sq.

وفي الإطار الذي يعنيها مباشرة، انظر: Ernest Renan, «L'Exégèse biblique et l'esprit français,» *Revue des deux mondes*, vol. 60, no. 6 (1865), p. 238; Ernst Cassirer, *La Philosophie des lumières* (1932) = *Die Philosophie der Aufklärung*, l'histoire sans frontières, trad. de l'allemand et présenté par Pierre Quillet (Paris: Fayard, 1966), p. 195; Paul Auvray, *Richard Simon: 1638-1712: Etude bio-bibliographique*, le mouvement des idées au XVIIe siècle; 8 (Paris: Presses universitaires de France, 1974), p. 92; M. Hadas-Lebel, «Le Père Houbigant et la critique textuelle,» dans: Yvon Belaval et Dominique Bourel, éds., *Le Siècle des lumières et la bible*, bible de tous les temps; ISSN 0767-0826; 7 (Paris: Beauchesne, 1986), p. 105, et F. Laplanche, = «La Bible chez les réformés,» dans: Belaval et Bourel, éds., Ibid., pp. 469-470.

أن ما أطلقته صحيفة دي سافان الصادرة ربيع 1707. في سياق حالياتها كان يشكل امتداداً لهاجس عريق يرقى إلى عهود الآباء الكنيسيين، بل استمراراً لحال الظما المُلْعَن إلى استعادة النص التأسيسي في نقاوته الأولية.

كان ذلك بعد مرور ثلاثين عاماً على صدور كتاب التاريخ النقيدي للعهد القديم (*Histoire critique du vieux testament*) للأب ريشار سيمون (1638 - 1712) أحد مؤسسي علم التأويل الكتابي والأعضاء المتممين إلى جمعية «الأوراتوار» (*Oratoire*).

كان الأب سيمون قد تعمّد في كتابه إثارة عددٍ من المسائل التي تنشر الغموض حول هوية النص الكتابي، وذلك من خلال سعيه إلى تبيّن الأسباب التي حملت رجال الكنيسة على اتهام اليهود بإفساد (ص 102)⁽⁶⁾ نص الكتاب المقدس، وأبرزها اثنان: الأول، إنكار ظهور المسيح المسيحي في التاريخ، حيث ورد في الكتاب على لسان طائفة من المؤلفين أن اليهود تعمّدوا تزوير النبوءات واختزال تسلسل الأحداث متلاعبين بسياق الزمن التاريخي، ليبرهنوا أن الساعة المسيحانية لم تحن بعد. أما الثاني الذي كان سيمون أول من تنبّه إليه، فيتخطى واقع الإرادة اليهودية المتهرّبة من الاعتراف بالمسيح إلى واقع الحصرية النسخية. ومفاد ذلك أن الكنيسة في عهودها الأولى لم تكن تملك إلا نسخة واحدة من الكتاب المقدس هي الترجمة السبعينية (ص 102)، مما جعل المسيحيين لدى مواجهتهم اختلاف النصوص يسارعون إلى إسقاط كل ما لا يُطابقها إذ يعتبرونه تحريفاً مقصوداً للنص الإلهي [54]

= انظر أيضاً ص 79 - 80، الهمامش رقم 13، والهامش رقم 33 ص 95 - 96 من هذا الكتاب.

(6) تشير الصفحات إلى طبعة عام 1685 (انظر الهمامش التالي). في ما خص ريشار سيمون، انظر ص 176 - 181 من هذا الكتاب.

الصحيح. هكذا تكون أحكام الآباء المُسبقة على اليهود عائدة، في نظر سيمون، إلى جهلهم لكل ما عدا الترجمة السبعينية التي شكلت يومها بالنسبة إليهم المُعطى اليقيني الوحيد.

لكن تفاصيل المزایدات على الأمانة للنص وإقدام الأطراف المتنازعة على التراشق بأصناف التهم سرعان ما تسببا في حصول مشادات لا تُحصى سواءً بين اليهود والمسيحيين أم بين الطوائف المسيحية المختلفة، ما استدعى عملية تصحيح للترجمات استغرقت عدة قرون وأسفرت على أثر انعقاد المجمع التريستانسي عام 1546 عن إعلان «الفولغاتا» (*La Vulgate*) وحدتها ترجمة قانونية.

ولما كان قد تم تأسيس جمعية «الأوراتوار» بعد قرن وتيف بتشجيع من التيار المُناهض للإصلاح وكان يتعين على أعضائها، وبالتالي، تأييد هذا الاتجاه دون ما عداه، فقد أخفق الأب سيمون في الإقناع بقراءته التحديثية، ولم يكِد بوسويه (*Bossuet* [55] 1627 - 1704) يمسك بكتاب *التاريخ النبوي للعهد القديم*، ويستعرض فهرس فصوله حتى اتخاذ القرار يوم خميس الأسرار في السابع من نيسان / أبريل عام 1678 بbarsal هذا الكتاب إلى المحرقة. فأي كلام جسور ثُراهقرأ فيه حتى اعتبره مجموعة زندقات ومعقلًا للفسق⁽⁷⁾؟

(7) في رسالة إلى م. دو ماليزيو (*M. de Malézieu*) موزَّحة في 19 أيار / مايو 1702،

انظر : Jacques Bénigne Bossuet, *Correspondance de Bossuet, les grands écrivains de la France*, 15 vols., nouv. éd. augm. de lettres inédites et publiée avec des notes et des appendices sous le patronage de l'académie française par Ch. Urbain et E. Levesque (Paris: Hachette, 1909-1925), vol. 13: *Janvier 1701- octobre 1702*, 1920, p. 309.

في ما خصّ إدانة كتاب *التاريخ النبوي* (*Histoire critique*) ومؤلفه، انظر : Steinmann, *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique* ([Paris]: Desclée de Brouwer, 1960), pp. 124-130; Maxime Rodinson, «Richard Simon et la =dédogmatisation,» *Les Temps modernes*, no. 202 (mars 1963), pp. 1700-1709, et

لم يقرأ بوسويه في الواقع إلاً ما كان سيمون قد استهلّ به الفصل الخامس من بابه الأول منوهًا «ببراهين على إضافات وتغييرات طارئة على النص الكتابي ولا سيما أسفار الشريعة الخمسة» التي يُستبعد أن يصحّ في شخص موسى جميع ما نسبته إليه من قول و فعل، «ذلك فضلاً عن أمثلة أخرى كثيرة».

وهكذا فما كاد هذا الكتاب يُبصر النور حتى تم وضع اليد عليه وإحراق نسخه بالكامل ، قبل أن يُصار إلى إبلاغ الأب سيimon في الحادي والعشرين من شهر أيار/ مايو من العام نفسه قراراً يقضي بفصله نهائياً عن جمعية «الأوراتوار».

أسرار النطق

كان قد سبق صدور مؤلف الأب سيimon بعام واحد، لا غير، [56] حدث وفاة الفيلسوف اليهودي باروخ دو سبينوزا (Baruch de Spinoza 1632 - 1677) الذي كانت مؤلفاته قد تعرّضت هي الأخرى للشجب على أثر حُرْنَم أنزله به مجمع أمستردام في السابع والعشرين من شهر تموز/ يوليو عام 1656. والثابت أن ما يجمع بين هذين المُفكّرين على تعارض آرائهما وصدورهما عن منظوريين

Auvray, Richard Simon: 1638-1712: Etude bio-bibliographique, pp. 46-53.

شكّلت بعض نسخ هذا الكتاب التي نجت من الحريق أساساً للطبعات اللاحقة، انظر أيضاً المصدر المذكور ص 47، الهاشم رقم 2 والصفحات 67 - 68 - 76 - 79. تبع لاينتز حبيبات هذه القضية التي وردت في مراسلاته، انظر : J. Le Brun, «Entre la perpétuité et la démonstratio evangelica,» Leibniz à Paris: 1672-1676: Symposium de la G. W. Leibniz Gesellschaft, Hannover, et du centre national de la recherche scientifique, Paris, à Chantilly, France, du 14 au 18 novembre [sic] 1976, Studia leibnitiana. Supplementa; 17-18, 2 vols. (Wiesbaden: F. Steiner, 1978), vol. 2, p. 7, n. 62.

تم الإشارة عادة إلى طبعة سنة 1685 الصادرة في مدينة روتردام والمتحفه بيد المؤلف نفسه.

مُختلفين هو إحداثهما ثورة على مستوى النص الكتابي⁽⁸⁾.

من بين آثار سينوزا اليتيمية والتي صدرت بعد موته بشهور موجز في قواعد النحو العبري، وهو مؤلف غير ناجز لم تدرجه دور النشر الفرنسية في أي من إصداراتها لمجموعته التأليفية وفيه يحدد سينوزا الصواتات كالتالي:

«[...] ليست الصواتات في العبرية حروفًا. من هنا قول العبرانيين إن «الصواتات روح الحروف فيما الحروف بمغزل عن الصواتات أجساد بغير روح، فإن شئنا أن نتمثل الفرق بوضوح بين الصواتات والحرروف أمكننا الاستعانة بمثل الناي الذي يتم العزف عليه بواسطة الملams. فالصواتات هنا بمنزلة الأنغام والحرروف بمثابة الثقوب التي تمز علىها الملams»⁽⁹⁾.

(8) في ما خص سينوزا وريشار سيمون حول الرؤية الجديدة لتفسير التوراة، انظر:

Renan: «L'Exégèse biblique et l'esprit français,» pp. 239-240, et *Oeuvres complètes de Ernest Renan*, éd. définitive établie par Henriette Psichari, 10 vols. (Paris: Calmann-Lévy, 1948-1961), t. 7, pp. 827-828; Steinmann, *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*, pp. 50-53; Paul Auvray, «Richard Simon et Spinoza,» dans: *Réligion, érudition et critique à la fin du XVIIe siècle et au début du XVIIIe*, [université de Strasbourg. Bibliothèque des centres d'études supérieures spécialisés] (Paris: Presses universitaires de France, 1968), pp. 201-214; Auvray, Ibid., pp. 42-43, et 64-66.

يعتر سيمون الذي حررت مكتبه مؤلفات سينوزا (المصدر المذكور ص 207 - 208)، عن خلافاته النظرية مراراً عدة مع مؤلف المقالة اللاهوتية - السياسي (*Tractatus theologico-politicus*) (1670) وذلك في مقدمة كتابه تاريخ النقد (*Histoire critique*) (1678).

Baruch Spinoza, *Abrégé de grammaire hébraïque = Compendium grammatices linguae hebraeae*, bibliothèque des textes philosophiques, introduction, traduction française et notes par Joël Askénazi et Jocelyne Askénazi-Gerson (Paris: J. Vrin, 1968), pp. 35-36.

يرتبط فهم التوراة العبرية، إذن، بالصوائط التي تبعث الحركة في النصّ، كما تضفي عليه الجرس والمغزى تبعاً لوقعها في أعلى الحرف أو أسفله. ولعل ذلك ما ألمح إليه سيمون في معرض تحليله لما يمكن أن تؤول مثل هذه المسائل الصوتية من نتائج لاهوتية وتاريخية، حيث أشار إلى جهل المسيحيين الأوائل اللغة العبرية في أغلب الأحيان جهلاً أسمهم في ترسيخ أحکامهم المُسبقة على اليهود المتمسكون بنصّهم دون سائر النصوص (ص 103).

تبعد اللفظة العبرية في صورتها الصامتة أشبه بجسم مظلم، مغلق يتعلّد اعلان دلالته الخفية إلا باندلاع الصوت، ما يعني أن قراءة النص التوراتي ترتكز على الإنشاد الذي من شأنه إطلاق نسمة الحياة المحتجبة في ألفاظه والتي كرستها عصور طويلة من التصويت المُنْعَم. وعليه، فإن فهمنا لمطلق آية من الآيات يتوقف على احترام المصوّتات التي صقلتها أجيال من التقليد الشفهي. أما إثبات النقاط المصوّة - على حد قول سيمون - فقد تم في مرحلة متاخرة تُناهز القرن السابع من الحقبة المسيحية على يد علماء «الماسورا» اليهود الذين يعود إليهم الفضل في إنشاء الإرشادات الصوتية⁽¹⁰⁾. بيد أن «هذا التدبير الماسوري غير منزلي» (ص 353)، لأن رجال «الماسورا» على رفعة مستواهم العلمي ليسوا من النبوة ولا العصمة في شيء (ص 354)، لا بل إنهم أخطأوا في مواضع لا حضر لها».

Richard Simon, *Histoire critique du vieux testament* (1678), pp. 131- (10) 135.

في ما خصّ مسألة تاريخ الماسورا، انظر : Aron Dotan, «Masorah,» *Encyclopaedia Judaica*, vol. 16 (1971), col. 1416-1417.

النص الإلهي، إذاً، وهو أسمى علامات العناية الإلهية، [58] يخضع في تشكيله لمقتضيات النسق المقصود الذي يجد علته ومصدره في الإلهام البشري، ما يجعل «الشَّعْمُ النَّبِري»⁽¹¹⁾ المُتولّد

(11) ثمة أيضاً صورة أخرى للزوهر (Zohar) الذي ذكره سينوزا في كتابه موجز في قواعد النحو العبري (*Abrégé de grammaire hébraïque*), ص 35، الهايمش الأول. أحيا لوبي كابيل (Louis Cappel) (1585 - 1658) البحدال القديم المتعلق بالصوات. كما أصدر سنة 1624، في مدينة لايده، كتاباً بعنوان جدول الأعجم الموحى (*Arcanum punctationis*) (Simon, *Ibid.*, pp. 475-481). بالنسبة إلى رأي سيمون حول هذا الموضوع، انظر: *revelatum*)

M. Hadas-Lebel: «Les Etudes hébraïques en France au XVIIIe siècle et la création de la première chaire d'écriture sainte en Sorbonne,» *Revue des études juives*, vol. 144, issues 1-3 (janvier-septembre 1985), pp. 93-126, et «Le Père Houbigant et la critique textuelle,» pp. 107-112; F. Laplanche, «La Bible chez les réformés,» dans: Belaval et Bourel, éds., *Le Siècle des lumières et la bible*, pp. 463-466; B. E. Schwarzbach, «L'Encyclopédie de Diderot et de d'Alembert,» dans: Belaval et Bourel, éds., *Ibid.*, 772-773.

بالنسبة إلى المسائل المتعلقة بالصوات العبرية عند آباء الكنيسة عموماً ويرونيموس خصوصاً، انظر: James Barr: «St. Jerome's Appreciation of Hebrew,» *Bulletin of the John Rylands Library*, vol. 49, no. 2 (1966-1967), pp. 281-302, and «St. Jerome and the Sounds of Hebrew,» *Journal of Semitic Studies*, vol. 12, no. 1 (1967), pp. 1-36.

أكمل الأب لوبي ماسينيون (L. Massignon) على طريقة الخاصة هذه الخواطر حول الوحي الذي تحمله معها الصوات في اللغات السامية في كتاب له: *La Syntaxe intérieure des langues sémitiques et le mode de recueillement qu'elles inspirent,*» (1949), dans: Louis Massignon, *Opera minora. I-3*, textes recueillis, classés et présentés avec une bibliographie par Y. [Abbé Youakim] Moubarac ([Beyrouth]: Dar al-Maaref, 1963), t. 2, pp. 570-580, et «Voyelles sémitiques et sémantiques musicale,» (1956), dans: Massignon, *Ibid.*, t. 2, pp. 638-642.

في إطار آخر، انظر الفصل المخصص لـ «علم الصوات» في: Michel de Certeau, «Le Monde de la voyelle,» dans: Michel de Certeau, Dominique Julia et Jacques Revel, *Une Politique de la langue: La Révolution française et les patois, l'enquête de Grégoire*, bibliothèque des histoires ([Paris]: Gallimard, 1975), pp. 110-121.

من الاستعمال والتقليل معاً موضوع رهان أساسي، إذ لما كانت العمارة النصية رهناً بطريقة تصويت الصوائت، فقد وجب التنبه، على حد قول سيمون، إلى أن الإعجام في العبرية، شأنه في العربية والسريانية، يُضاهي تعديل المعنى ويؤدي إليه (ص 287).

[59] هذه الصلة الجوهرية بين النقاط المصوّة والقراءة التوراتية، تُحظر علينا الاعتقاد بأن «الكتاب المقدس هو كلام الله وحده» طالما أن جزءاً منه يبقى من ابتكار الإنسان» (ص 146). على أن سيمون يُسّارع إلى تدارك الإرباك الناجم عن إعلانه بإخراجه هذا الأخير مخرجاً لبقأ سالكاً إلى غايته دروب «العناية الإلهية». فهو يؤكد أن شذرة المعنى التي يُنشئها البشر في تدوينهم للصوائت تنتمي على تقليد قديم بحيث تجد عملية التفكير الرمزي للنص الكتابي مبررها في ما أقره الاستعمال من ضروب التصويت (ص 148).

لكن قواعد القراءة هذه لا تحول دون تنازع «علماء النحو الربانيين حتى أيامنا هذه حول الجذر اللغوي لقدر لا يستهان به من الألفاظ» (ص 171)، شأنهم في ذلك شأن سواهم من القراء الذين يقعون في شرك تلك الحروف المؤلفة من «حروف زائدة وأخرى مضمّنة» (ص 170). وما ذاك إلا لأن «سر اللغة العبرية» يكمن في ارتهاان المعنى للإعجام.

لقد استند سيمون في التاريخ النقدي إلى صفة اللايقين الملازمة لقراءة النص التوراتي الذي «لم يعرف صيغة ثابتة على مر العصور» (ص 355)، مما يوجب إخضاعه إلى عملية نقد دينامية. ولكن كيف؟ ذلك ما يكشف عنه سيمون في مستهل كتابه حيث يُوصي بالانكباب على التوراة والعمل على تصحيح كل ما

يعرض من أغلاط نسخية (ص 1)، كما ينوه بالقديس أوغسطين الذي كان يبحث على «هذا النوع من النقد» (ص 356) ويدعو إلى [60] تطويره بالاعتماد على النسخ المتوفرة وإجراء عمليات التصحح طبقاً لقواعد المقارنة الأولية. فإنه لئن تعدد نزع صفة الأصالة عن النص العربي (ص 353) ينبغي الإقرار أيضاً بأن النسخ المحفوظة عنه ناقصة كثيرة العيوب، مما يستدعي إصلاح النص الأصلي واستكماله بالنقد الأدبي. على أن هذا الأخير لا يحقق غايته إلا بقدر ما يتيح لسيمون أن يسترسل في الكلام على علة لا شفاء لها يقول إنها من تدبير العناية الإلهية، ألا وهي أن «النصوص الأصلية مفقودة» (ص 1)، والخطة المرسومة في هذه الحالة تقضي بالعمل الدؤوب من أجل ترميم النص الكتابي الموحى والاقتراب به ما أمكن من الصورة الأصلية (ص 353).

هنا يُقيِّض لموهبة رجل الكنيسة أن تتألق من خلال التمرس بعلم اللغة الذي يزدهر في هذا النوع من المناقشات التي أنشئت اللاهوت المسيحي على مر العصور. وذلك أن الوحي التوراتي الذي يفترض عمل الروح القدس في تأليف النص يضع الناظر أمام فرضيتين على الأقل؛ إما أن تكون التوراة نتيجة وخلي مُباشر، أي أن يكون الله قد أملأ الكتاب حرفيًّا على موسى والأنبياء من بعده، وأن يكون هؤلاء الكتبة مجرَّد «أمناء سر لروحه القدس»⁽¹²⁾ بحيث يؤول «الوحي الشفهي» إلى عملية إملاء تنحصر بالتدوين الحرافي، وإما أن يكون تأليف التوراة قد تم بواسطة إشراف مُوجَّه جعل المؤلفين الذين «يقودهم روح الرب»⁽¹³⁾

Mangenot, «Inspiration de l'écriture,» col. 2192.

(12)

(13) ريشار سيمون، *التاريخ النقدي* (*Histoire critique*...) في المقدمة. انظر حول الوحي الإلهي ص 71، الهماش رقم 5، من هذا الكتاب. انظر أيضاً حول هذه المسألة =

يعتمدون صيغًا خاصةً بهم للافصاح عما يبعثه فيهم من إلهامات. وفي هذه الحالة الثانية يصح اعتبار الوحي الفعلي المتمثل في الأسفار التوراتية مستقلًا عن صدقية هذا المقطع أو ذاك من المقاطع التي تحتمل الصقل والتحسين.

هكذا وفق سيمون ما بين إلزامية الوحي الإلهي في التوراة واحتمال تضمن النص الكتابي حشوداً وتراكمات، بل ربما [62] أخطاء تأليفية⁽¹⁴⁾ أيضاً، حيث إنه بنيه صفة الثبات هذه عن

F. Schmidt, «L'Ecriture falsifiée. Face à l'inerrance biblique: L'Apocryphe et la faute,» *Le Temps de la réflexion*, vol. 5 (1984), pp. 159-161.

انظر أيضاً تعليقات ج. شتاينمان، ص 100 وما يليها في : *les origines de l'exégèse biblique*.

ثمة أيضاً إيضاحات مهمة حول الجدل المتعلق بالوحي الإلهي في القرن الثامن عشر عند ج. لو بربان : «Das Entstehen der historischen Kritik im Bereich der religiösen Wissenschaften im 17. Jahrhundert,» *Trierer Theologische Zeitschrift*, vol. 89, no. 2 (April-June 1980), pp. 107 sq., and «La Réception de la théologie de Grotius chez les catholiques de la seconde moitié du XVIIe siècle,» in: *The World of Hugo Grotius (1583-1645): Proceedings of the International Colloquium, Organized by the Grotius Committee of the Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, Rotterdam 6-9 April 1983* (Amsterdam: APA: Holland University Press, 1984), pp. 195 sq., et 203 sq.

حول فرضية الكتبة عند سيمون، هؤلاء «الكتبة [العاميون] أو الأنبياء الذي يجمعون أهم الأحداث الواقعة في جمهورية العبرانيين»، إقرأ مقدمة كتابه وص 15 وما يليها. انظر بهذا الخصوص أيضاً : Myriam Yardeni, «La Vision des juifs et du judaïsme dans l'œuvre de Richard Simon,» *Revue des études juives*: vol. 129, nos. 1-2-3 (1970), pp. 188 sq.

(14) تشهد على هذا التوتر بين نظرية «الوحي الإلهي» وموضوع «الصحة النصية» تلك الفترة الشبابية التي عاشها ألفرد لوإسي (Alfred Loisy) والتي تم العثور بعد قرنين من الزمن على مستند بشأنها في المكتبة الوطنية في باريس. وإذا كان هذا المستند قد كتب بالإنجليزية عام 1937 فقد نقله حديثاً إلى الفرنسية إ. بولا (E. Poulat) في كتاب له : *Critique et mystique: Autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne* = (Paris: Le Centurion, 1984), pp. 14-43.

الكتاب المقدس يعتمد إظهار المفارقة التاريخية الكامنة في النص المُوحى الذي يتسم بالصدقية والزيف معاً. فالجميع، على حد قوله، يهوداً أكانوا أم مسيحيين، يعترفون بأن الكتاب المقدس هو «كلام الله الصريح» (ص 1). لكن لما كان البشر ولا يزالون هم القيمين على الأسفار المقدسة «أسوة بغيرها من الأسفار»، وكانت الوثائق الأصلية مفقودة نتيجة خضوع المؤلفات كلها لصروف الدهر وحيثيات المكان، فقد استحال أن تسلم الأسفار التوراتية من التغيير الذي تسبب به إهمال النسخ من جهة، وطول المدة الزمنية الفاصلة بيننا وبينها، من جهة أخرى.

لقد أبي سيمون إلا أن يرى في تحولات النص هذه شكلاً من أشكال العناية الإلهية التي تفعل في النصوص المقدسة فعلها في التاريخ. وهو يتتابع هذه الفكرة الجوهرية في معرض التمييز بين الصحيح والزائف بين النسخ الكتابية، معتبراً «أن كل نسخة يوافق مضمونها عقيدة الكتاب المقدس لا يجوز إخضاعها للشك على رغم ما قد يكون طرأ عليها من التزوير» (ص 495).

ولما كان سيمون راغباً في معالجة هذه المسألة الدقيقة بعيداً عن كل تعقيد فقد أضاف بوجي من القديس بولس مستدركاً: «إن العناية الإلهية قد حفظت الكتاب في الكنيسة لا بمنعها تزوير

= وفي صيف 1881 أغار لوبي دوشين (Louis Duchesne) لوازي مجلد الأنجليل الصادر عن دار نشر تيشندورف (Tischendorf)، فشرع أستاذ اللغة العبرية الشاب يقارن ما بين مختلف النصوص التي تروي حدث قيامة المسيح، وكتب قائلاً: «عندما بدا لي أن الاختلافات تمس الإنشاء في الصميم لكنني لم أخرج من هذا الانطباع باستثن捷ات نهاية، بل اعتبرت أن الوحي الإلهي إذا كان يضمن حقيقة النص الكتابي فهو لا يضمن صحة إشاراته حتى بالنسبة إلى نقاط بالغة الأهمية» (ص 18). حول وحي الكتب المقدسة عند المحدثين ولوازي، انظر: Mangenot, «Inspiration de l'écriture,» col. 2191 - 2192, 2202, 2255 et 2264.

النسخ المقدسة بل بحفظها نقاط العقيدة» (ص 495). ولما كان «الإيمان ممكناً من دون الكتاب» فقد لزم أن الكنيسة برسماها حدود النص الصحيح هي الملاذ الأكثر حصانة للعقيدة (ص 494). وبالتالي، يكون الله نفسه قد أراد ألا تُحفظ الوثائق الكتابية الأصلية كاملة (ص 495). كذلك أعلن في الفصل المخصص لنقد [63] «التوراة الإنجليزية المتعددة اللغات»⁽¹⁵⁾ عن متابعته مشروع آباء الكنيسة بالذات في التمييز بين القيمة الوثائقية الخاصة بالنص التوراتي، من جهة، وحقيقة النص الكتابي أو الحقيقة الأولية التي وهبها الله للكنيسة، من جهة أخرى، قائلاً:

«عندما أعلن القديس بولس أن الكنيسة هي ركيزة الحقيقة وعمادها لم يكن يقصد تلك الحقيقة التي يسعى وراءها النقاد وال نحويون العاكفون على تحفظ النسخ التوراتية، لكنه أراد أن يقول إن الكنيسة هي المكان الوحيد الذي ينبغي أن نلتمس فيه حقيقة الدين المسيحي. وحدها الكنيسة تملك النص ما دامت وحدها تملك التفسير الصحيح. وبالتالي، فلو زالت وثائق الكتاب المقدس كلها لما نتج من ذلك زوال الديانة المسيحية قطعاً لأن الكنيسة باقية أبداً. ذلك ما كان عليه شعور آباء الكنيسة أيضاً بالنسبة إلى هذا الموضوع...» (ص 489).

من هنا يكفي من الآن فصاعداً أن نُخضع «نغمية النبرات»

(15) حول هذه «التوراة المتعددة اللغات» (Bible polyglotte) لواتلون (Walton)، انظر Steinmann, *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique.* ص 117 - 123 من :

بالنسبة إلى مفهومي «النص الأصلي» و«صحته» عند ريشار سيمون وكل ما يتعلق بأرائه حول المناقشات بين الكاثوليک والبروتستانت، انظر : Jacques Le Brun, «Sens et portée du retour aux origines dans l'œuvre de Richard Simon,» *XVIIe Siècle*, vol. 33, no. 2 (1981), pp. 185-198.

للأصوات التي ترتفع في النص الكتابي مؤلفة جوقة موحدة، فيما يتم لنا قراءته والوقوف على كنهه. إن ظلال الصوائت العبرية لأعجز عن أن تؤثر في نصٍ تم جلاء اللبس عنه. كما أن المعنى الحقيقي الوحيد للكتاب المقدس هو حصيلة توافق ضروري ينبع من «العقيدة» التي تسلمناها من الكنيسة ولا يصح التماسه في نصٍ طوته يد الزمن إلى غير رجعة.

وهكذا فلكي يمكن الناقد من مواجهة تعددية الوثائق عليه [64] أن يتذكّر على الدوام أن الله عهد إلى كنيسته بالعقيدة الصحيحة التي إليها وحدها يجوز الاحتكام في تصحيح الأسفار الكتابية (ص 495).

ويتابع سيمون قائلاً إن افتقاد المعطيات الكتابية إلى اليقين المنشود قد رسم حول النص علامات ظنية وأشكالاً افتراضية بالتوالي مع «تلك النقاط المصوّة التي تسجل تموّجات النفس المصوّت». لكن الشراح غالباً ما تصدوا لها بتعزيز فيلولوجى يتحكم به هم واحد لا غير، ألا وهو استعادة المغزى الإلهي الذي كان يسعط في الأسفار المقدسة قبل أن تعصف بها أحداث الدهر. وما ذلك إلا سعياً إلى تقرّي علامات العناية الإلهية.

شاعرية الحال

لقد تعاقب على نهج سبينوزا وسيمون، على رغم مناوئات الجهات الكاثوليكية والبروتستانتية، عدد من الشراح فرض عليهم أن يتحدو وعورة مسالك التأويل الكتابي الذي كان لا يزال في أول أطوار نشوئه، وإن يكن من المتعذر علينا أن نحدد بدقة مظاهر التواصل والتأثير الناشئة بين جيل وجيل⁽¹⁶⁾.

(16) نكتفي هنا بالتوقف عند بعض المحطات التي تعينا في هذا السياق الأدبي الغزير.

كانت هذه القراءات الجديدة تُراهن على قيم مغايرة لتلك التي تواطأ عليها الشراح الأولون، مما جرأتها على التصرف بسياق الأحداث الزمني وحوّلها بالتالي التعديل في طريقة استعمال المدونات التي لم يُطاول الشك صفتها الإلهية.

[65] كان سيمون يرتكز في تمييزه بين أصيل ودخيل على التدقيق في اللغة العبرية وردد كل ما يطرأ عليها من تحولات تدقيقه في الظروف التأليفية المحيطة بالنص الكتابي. أما الشراح الجدد فقد خطوا باتجاه التحليل الأدبي، وعلى رأسهم روبرت لوثر (Robert Lowth 1710 - 1788) الذي رأى في «العهد القديم» قصيدة جليلة معتمداً في تقييمه هذا على تلك المعايير الجمالية التي شرعت منذ عصر النهضة تُغذّي مشاعر الإعجاب بنتاج الأدباء الكلاسيكيين القدامى من يونان ولatin.

والحق أتنا إذا قارنا التوراة بسائر المؤلفات الكلاسيكية ألفيناها مدهشة بصورها الشعرية المفعمة بالسداقة والبساطة. ييد أنها شاعرية مُحتجبة يقتضي استبطاط دلالاتها الإلهية قراءة مُتعنة متبصرة كتلك التي دأب عليها لوثر في كتابه: دروس في شعر العبرانيين المقدس (17)، وذلك ضمن إطار مخطّطه الساعي إلى

= فقد حلّل م. دو سيرتو صفة التوراة النصية في القرن السابع عشر وعند ريشار سيمون، في مقالة له بعنوان: Michel de Certeau, «L’Idée de traduction de la bible au XVIIe siècle: Sacy et Simon,» *Recherches de science religieuse*, vol. 66, no. 1 (1978), pp. 73-92.

حول انتشار مؤلفات ريشار سيمون والقبال بها في القرن السابع عشر، راجع المقالة الصادرة حديثاً لـ ب. أ. شفارزباخ بعنوان: B. E. Schwarzbach, «La Fortune de Richard Simon au XVIIIe siècle,» *Revue des études juives*, vol. 146, issues 1-2 (janvier-juin 1987), pp. 225-239.

= Robert Lowth, *De sacra Poesi Hebraeorum paelectiones academicæ* (17)

إنشاء لائحة بالصور الشعرية تتيح للقارئ مباشرة فهم النص الكتابي.

وكما أثبتت سيمون صفة البساطة الأسلوبية للشعر التوراتي كذلك أثبتت له صفة «الجلال» (ص 277) التي لم ير فيها أخص ميزات هذا الشعر وحسب، بل ماهية التعبير الديني على الإطلاق⁽¹⁸⁾.

ولكن ماذا بشأن «الشعراء الدنيويين»؟ (ص 299). إنهم أيضاً [66] عباقرة تلزّمهم صفة «الجلال» - يقول سيمون - لكنّهم «محض بشريين» ولا تصح مساواتهم ولا حتى مقاربتهم بـ«الشعراء القدسيين» (ص 298) الذين أنعم الله عليهم بطبيعة مزدوجة تتيح لهم استقبال «إلهامات الروح القدس» والمحافظة على سجايّاتهم الفردية وعقيريّاتهم الخاصة في الوقت ذاته:

«الواقع أن خضوع نفوس هؤلاء للمفاعيل الإلهية لم يقض

Oxonii habitae... Suhjicitur Metricae Harianae brevis Confutatio et Oratio Crewiana =
(Oxonii: n. pb., 1753).

صدرت الطبعة الإنجلizية في لندن عام 1787، في حين تم إصدار الطبعة الفرنسية التي تستفي منها الشواهد في مدينة ليون عام 1812. وقد تم نقل هذا الكتاب إلى معظم اللغات الأوروبيّة.

(18) يستخدم لوثر في النسخة الأصلية الموضوعة باللاتينية لفظة «الجلال» ومشتقها، وفي الدروس (...) 14 و 15 و 16 و 17 يعمد لوثر إلى «تفصيص مفهومه لـ«الجلال» ومشتقاته»، الشعراة القدسيين» (ص 257). وقد تعرّف في إطار تقليد قديم (في الصفحات 297 - 298 و 317) إلى مقالة حول الجلال (برى إيسوس) (*Peri hūpsous*) (Longin) منسوبة إلى نونتجدن (Boileau)، وقد ترجمها بوالو (Boileau) من اليونانية عام 1674. تجد في النص المنشع من هذه المقالة أن عبارة «فليكن نوراً» الموجودة في «سفر التكوين» هي أحدى وجوه الجلال. صدر حديثاً كتاب يضم مجموعة تأملات حول هذا الموضوع بعنوان: Michel Deguy, éd., *Du Sublime* (Paris: Belin, 1988).

على مقومات طبيعتهم البشرية بالكلية. وإذا كنا نلمس في كتابات موسى وداود وأشعيا سحراً سماوياً هو من القوة بحيث لا يُخامرنا الشك في صدورها مباشرة عن الروح الإلهي، فذلك لم يُحل أيضاً دون تعرفنا الشخصية المميزة فيها لكل من هؤلاء الكتاب على حدة» (ص 298)⁽¹⁹⁾.

أما إذا كان لوث قد استهل «تعاليمه» مذكراً بالفرق بين الفلسفة والشعر الذي يسلك مسلك اللذة في تثقيف النفس (ص 11)، فلم يفتئ كذلك أن اللفت إلى أن بلوغ مكانن الروعة من العهد القديم يقتضي التغلب على عدد من الصعوبات التي تعرّض فهم القارئ لنصوصه، كتلك التعبيرات التي تصوّر لنا بلغة قديمة العهد أساليب العيش وطرائق التفكير وأنماط الشعور والإحساس لـ «شعب هو الأكثر عراقة بين شعوب الأرض كلّها» (ص 97). فلكي تستطيع النفاذ إلى عمق مشاعر الشعب العربي الذي يشعر بانتمائه إلى كوكب آخر تفصلهآلاف السنوات الضوئية عن [67] «أبناء عصره المسيحيين»⁽²⁰⁾، يتعين علينا أن نتخطى العصور التاريخية ونتماهي بأولئك المؤلفين الأوائل الذين صاغوا هذه الرواية العجيبة تماهينا بالجموع التي أصفت إليها. وبعبارة أخرى، فلكي نتذوق أناقة هذا النص الذي يُدّيننا منه واقع الدين ويبعد

(19) في الطبعة اللاتينية الصادرة في غوتينغن عام 1770، انظر ص 307 من: Robert Lowth, *De sacra Poesi Hebraeorum paelectiones academicae Oxonii habita...* *Subjicitur Metricae Harianae brevis Confutatio et Oratio Crewiana*, Editio secunda, accessionibus secundae editionis Oxoniensis dilata. Notas et Epimetra adjecit J. D. Michaelis (Goettingae: n. pb., 1770).

(20) تعود هذه الصور إلى لوث الذي يقول إنه لدى قراءتنا للنص العربي يجب «أن نقلّد نوعاً ما طريقة المقارنة التي يتبعها علماء الفلك... الذين ينتقلون بين كوكب وآخر ويصبحون لبعض الوقت من سكان كل منها» (انظر ص 98 و90-91 من المصدر نفسه).

يبيننا وبينه الزمن والمسافة يفترض بنا أن ننظر إليه نظرة العبرانيين القدماء أنفسهم:

«يُجدر بنا ونحن نقرأ آثار العبرانيين الكتابية أن ننظر إلى الأشياء بعيونهم ونحكم عليها وفقاً لمفاهيمهم ونبذل جهودنا لكي نصير نحن أيضاً منهم» (ص 97 - 98)⁽²¹⁾. عندها فقط تُفصّح قصيدة الأجداد الأوليين عن وحدتها المقدسة.

إلا أن هذه الرحلات الفضائية التي تستدعيها دراسة اللغة العربية واكتشاف العبرية الخاصة بها (ص 97)، لم تضطر لوثر إلى الخروج على الخط الذي تسمح به الكنيسة المُصلحة، إذ رأى أنه في أثناء ولايته الأسقفية على أكسفورد، ثم على لندن، يسعى بمعاونة لفيف من المؤيددين في إنجلترا وفرنسا وألمانيا على نشر شكل جديد من أشكال الإصلاح المستقيم الذي يوْفق بين إعجاب المسيحيين بالعهد القديم، من جهة، وعلوم اللغة العبرية، من جهة ثانية. كما أنه لم يتوانَ مِرَّةً عن التذكير بأن الله ما فتئ منذ الإصلاح يُبارك جهود الباحثين العاملين على استخراج الكنوز المخبأة في الكتابات المقدسة⁽²²⁾.

(21) انظر ص 90 من المصدر نفسه (الطبعة اللاتинية 1770).

(22) يعتبر ر. لوثر في العظة التي ألقاها بمناسبة زيارة الأسقف الموقر ريشار مطران دبورهام، وهي عبارة عن كتيب يقع في عشرين صفحة، 1758، أن علينا دراسة المسيحية «كعلم وفن»، انظر ص 7 من: Robert Lowth, *A Sermon Preached at the Visitation of the Honourable and Right Reverend Richard Lord Bishop of Durham, Held in the Parish Church of St. Mary le Bow in Durham, on Thursday, July 27, 1758* (Londres: Dodsley, 1758).

مما يفترض «الممارسة الحرة للعقل والحكم الخاص» (ص 15 من المصدر المذكور). وقد أتى ف. ديكونينك - بروسار على ذكر هذا الخطاب في مقالة له بعنوان: F. Deconinck-Brossard, «L'écriture dans la prédication anglaise,» dans: Belaval et Bourel, éds., *Le Siècle des lumières et la bible*, p. 542.

[68] لقد استطاع هؤلاء المختصون بالشؤون الدينية أن يطلقوا الطاقات الأولية المحتجزة في لغة «العهد القديم» بتحريرهم اللغة العبرية من روح المجتمع بحيث صار الشارح، على حدّ تصور لوث، يسافر في النص الكتابي نظير فلكي يكتشف النجوم بدل أن يسلك سُبلاً ملتوية أو يتلقى أثر أولئك «القادة العميان من علماء اليهود»⁽²³⁾. هكذا صار بإمكان الصوائت أخيراً أن تترسم بكنيسة المسيح بعدما تم إطلاقها من أسر التقليد الرباني، وتبيّن أن علم الصوائت الماسوري الذي كان كثيرون يظلون فيه المنعنة والثبات لم يكن عمارة مشيدة على صخرة السلطة الإلهية، بل مجرد بناء هش أنشأته «أيدي غير حاذقة على الرمال». فلا عجب إذا رأينا لوث يتصدّى للانحرافات التأويلية باعتماده جمالية شعرية تستمدّ من فقه اللغة المتمحور حول الجلال ضمانة لزخمها الإكليريكي.

إلوهيم : المفرد الفريد

عندما ألف هردر كتابه: *روح الشعر العربي* (1782 - 1783) كان يتوجّه من خلاله إلى «عشاق الشعر الأكثر قدماً وبساطة وجلاً على الإطلاق»⁽²⁴⁾ (جزء 11، ص 215). ولما لم يكن بعد ثمة من لم يطلع على كتاب الأسقف الشهير لوث، فإن الجميع كان يأمل أن يساهم بطريقة مبتكرة غير مقلدة في تعرّف سير الأمور الإلهية والبشرية معاً.

Lowth, Ibid.

(23) انظر ص 16 من:
إضافة إلى الشواهد اللاحقة.

(24) جميع الإحالات المؤلفات هردر عائدة إلى أجزاء منشورات ب. سوفان (B. Suphan)، برلين، 1877 - 1913، وهي تقع في جملة 33. أما في حال عدم ذكر الجزء ف تكون الإحالة عائدة إلى الجزء المذكور في الإحالة السابقة. يمكن الاستعانة بالمراجع لتحديد عناوين المؤلفات المذكورة وتاريخ صدورها.

ولد جوهان غوتفريد هردر (Johann Gottfried Herder) 1744 - 1803) أحد كبار مؤسسي الرومنطيقية الألمانية، في بلدة رiga (Riga) على ضفاف الخليج المُشرف على بحر البلطيق. وتتلمذ على يد كل من إيمانويل كانط (Immanuel Kant) 1724 - 1730 (Johann Georg Hamann) 1788 (25). أما نتاجه الغزير فهو عبارة عن مزيج فريد من كل ما يزخر به عصره من فنون و المعارف العلمية والاهوتية وأفكار اجتماعية وسياسية. بهره موضوع الأصول وكل ما من شأنه أن يرسخ التمايز بين الثقافات المختلفة ويحول دون اختلاط بعضها البعض، فإذا به يُشيد تارةً بالعبرانيين جاعلاً إياهم في الذروة، وطوراً بالمصريين، ولربما تعاطى أيضاً بالطريقة نفسها مع الهنود الbrahmanis (26).

في هذه الأعوام بالذات كانت الحماسة على أشدّها في إنجلترا على أثر اكتشاف الأدب السنكريتي بينما التحضيرات قائمة على قدم وساق للاحتفال بذكرى تأسيس جمعية «كالكوتا» في الخامس عشر من شهر كانون الثاني/يناير عام 1784 (27).

(25) التقى هردر هذين الأستاذين بين عامي 1762 و 1764 في مدينة كونيسبرغ حيث كان يدرس. انظر : Isaiah Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas* (London: Hogarth, 1976), pp. 165-167, et Alexis Philonenko, *La Théorie kantienne de l'histoire*, bibliothèque d'histoire de la philosophie; ISSN 0249-7980 (Paris: J. Vrin, 1986), pp. 125 sq.

(26) بالنسبة إلى المصريين والهنود مثلاً، انظر : Johann Gottfried Herder, *Herders sämtliche Werke*, 33 vols., Hrsg. von Bernhard Suphan (Berlin: Weidmann, 1877-1913), t. 5: *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774), 1891, pp. 487 sq. et 497, et t. 8: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791), 1909, pp. 28 sq.

Garland Cannon, «Sir William Jones, Persian, Sanskrit and the Asiatic Society,» *Histoire épistémologie langage*, vol. 6, fasc. 2 (1984). (27)

ذلك ما كان عليه مشهد أوروبا الثقافية في العقود الأولى من القرن التاسع عشر، ومن خلال هذا الإطار التاريخي تحديدًا يتعين فهم نصوص هردر الممثلة حماسة. فإنه على رغم تماديه في الإشادة باللغة العبرية تماديًّا دفعه إليه شغفه بما هو «أولي»، لم يذهب إلى حد اعتبارها «اللغة الفردوس»⁽²⁸⁾، ولا حتى أم اللغات جميعاً، بل إحدى كبريات اللغات التي انحل إليها اللسان الفطري. من هنا كان الشعر التوراتي، في عرفه، ولا يزال يرجح صدى الأزمنة الموجلة في القدم.

مثل هذا الانبهار بكل ما يرقى إلى البداءة يطالعنا أيضًا في تأملات هردر: *موجز في أصل اللغة* (*Traité sur l'origine de la langue*) (1770) حيث شرع هذا الكاتب يتلاعب بلفظي «شرقي» و«أصيل»⁽²⁹⁾ على نحو يُوحِي بأن اللغة العبرية هي شرق الإنسانية المُتَّلِق، ولا سيما عندما نرى هذا القس البروتستانتي يُوازي بين روح الله المرفرفة فوق المياه والصوائت المهمومة حول الحروف. إن

= خُصص هذا العدد لموضوع: Daniel Droixhe, «Genèse du comparatisme indo-européen,» *Histoire épistémologie langage*, vol. 6, fasc. 2 (1984), pp. 83-94.

انظر أيضًا ما ورد في الهاشمين رقمي 37 و38، ص 39 - 40 من هذا الكتاب.
«[...] die Sprache des Paradiese» in: Herder, *Herders sämtliche Werke*, (28) t. 11: *Vom Geist der ebräischen Poesie*, I (1782).

بالنسبة إلى الإحالات اللاحقة ص 444 - 445، انظر ما ورد في كتابنا عن هذا الموضوع، الهاشم رقم 21 وما يليها، ص 33.

(29) انظر جزء 5، من المصدر نفسه، ص 87. غالباً ما يقرب هردر بين هذين المفهومين، المصدر المذكور، ص 70. بالنسبة إلى الإحالات اللاحقة، المصدر المذكور، ص 13 - 14. حول هذه المقالة التي نالت جائزة أكاديمية العلوم في برلين ربيع 1771 والظروف التي رافقت كتابتها، انظر: Edward Sapir, «Herder's "Ursprung Sprache",» *Historiographia Linguistica*, vol. 11, no. 3 (1984), pp. 355-388.

المصوتات هي أسبق عناصر اللغة وأكثرها قوّة ولدونه وحيوية، لذا فهي تنبو عن التدوين ولا ترتضي التجسد إلا في صيغة نفس مصوّت يأسر الأذن ولا تراه العين.

تشهد اللغة العبرية بتموج أوصالها لذلك النفس الذي بلغ [71] فيها من الروحانية والأثيرية حداً جعلها عصية على السقوط في أسر الرموز الأبجدية، حيث إنها لا تني تنشر الضوء أمام القارئ بفضل بنيتها الخفية التي تعكس وجه إله غير متجسم عزيز المنال.

ولأنا لنلمس الإخلاص عينه في كتاب هردر: روح الشعر العربي، حيث يُطالعنا في المقدمة حوار بين رجلين: أسيفرون (*Alciphron*) الذي يُشكك في مزايا الشعر العربي وفضائله؛ وأوتيفرون⁽³⁰⁾ الذي يروح يبرهن لمحاوره على شمولية هذه اللغة المذهلة وما يطوي عليه النحو العربي من المغازي الإلهية. لكن أسيفرون يبدو في سياق هذا الحوار مندهشاً: هل يمكن الاهتمام حقاً بلهجة قوم لم تجاوز الحد الأدنى من الذكاء؟ أو ليست اللغة العبرية إذا ما قمنا بنزع الصوائت عنها أشبه بالهيروغليفية الميتة؟ ليس هذا فحسب، بل إنها تخلو في الغالب من مفتاح يُتيح لنا فهم معانيها أو حتى، بكل بساطة، طريقة النطق بها؟ (جزء 11، ص 226). وإذا يُصر أسيفرون على معرفة سر غياب الصوائت (ص 240)، لا يجد أوتيفرون بدأً أمام لجاجة محاوره من أن يُقدم بعض الإيضاحات. لا شك في أنه يُجاري «أسيفرون» في اعتباره الصوائت العبرية ابتكاراً حديث العهد يعود الفضل فيه إلى بعض

(30) كتب هردر *Eutyphron* من دون حرف *h*. وتعني هذه اللفظة باليونانية «الرفي والتسامح»، في حين تعني لفظة *alciphron* «الشجاع والمحارب».

الربانيين، إلا أنه ينبغي الإقرار أيضاً بأن العبرية عرفت في نشأتها بعض الصوائت ولا يسع أبداً كان افتراض العكس:

«من ذا الذي يستطيع أن يكتب حروفاً مجردة من النفس الذي يبعث فيها الحياة؟ أوليست عملية التنفس المتصوّر هذه أساس كل شيء» (ص 240)؟²⁴.

[72] في الألسنة الشرقية عموماً يترجم «النفس» - على حد قول هردر - حركات النفس، مما يؤدي إلى ترکز الصور والتعابير الحسية في جذور الأفعال (ص 230). ذلك ما يصحّ الأخذ به أيضاً في تحديدنا اللغات الأصلية، حيث إنها كلّما شاخت كشفت عن تراجع الأحساس فيها إلى مستوى الجذر اللغوي (ص 228). وخير مثال على ذلك هي اللغة العبرية التي لا يعدل وفراً التصوير الحسّي فيها إلاّ ضحالتها التجريدية سوى أننا نرى في هذه الضحالة صفة ملزمة لروعه القدم الماثلة فيها، كما نرى في بساطة أسلوبها الشعري أجل وأسمى ما تحمله من سمات⁽³¹⁾.

فإذا ما انتقلنا إلى كتاب هردر: *موجز في أصل اللغة* رأينا الكاتب يستخرج خصائص اللغات الأولية على خمس مراحل (جزء 5، ص 70 وما يليها)، إذ يؤكد أولاً أن الطبيعة تتلخص في «نسيج

(31) هذا ما يؤكده هردر في توجيهه إلى القراء، انظر ص 88 - 89 من هذا الكتاب. وفي ما خصّ اعتبارات هردر الذي يذهب إلى أن اللغة تعتبر عن «المشاعر» بقدر ما تكون بدائية خشنة، انظر: Ibid., t. 5: *Ursprung der Sprache* (1772), pp. 70-71, 78, 82-83 et 87.

أما في ما خص سابقية الشعر على النثر والرأي القائل بأن الشعر يُكتب له «الغنى» بنسبة «الفقر» الثقافي، وأخيراً حول الاعتقاد بأن الشعر هو تعبير عفوياً للبشر البدائيين، كما يراه كتاب آخرون من القرن الثامن عشر، ينبغي مراجعة: Max Rouché, *La Philosophie de l'histoire de Herder*, publications de la faculté des lettres de l'université de Strasbourg; fasc. 93 (Paris: Les Belles-lettres, 1940), pp. 15 sq.

لغوي»⁽³²⁾، ثم يبيّن أنه لما كان يستحيل وجود العقل في غياب القدرة على التجريد استحالة وجود هذه الأخيرة بمعزل عن النطق اللغوي، فقد لزم أن اللغة هي وسيلة التواصل الفكري لدى جميع الشعوب. لكن ما يرمي إلى إثباته من خلال ذلك هو كون «علم النحو تفاصلاً حول اللغة» (ص 82)، مما يفسّر اهتمامه أيضاً بأنظمة اللغات البدئية حيث يقابل شخّ القواعد التحويّة وفرة في الصور [73] الخيالية، وتغزّل الموارد الشعرية بنسبة تضاؤل المعطيات التجریدية. ثم يُضيف أن معجم النفس البشرية كائناً ما كانت نسبة قصوره يبقى وافر الشاعرية بفضل عالمه السمعي الذي يستمدّ عناصره من أصوات الطبيعة عن طريق الإدراك، مما يجيز القول بأن جذر الألفاظ يشفّ عن معجم الطبيعة (ص 83).

إنما لنقع على كلام مماثل في روح الشعر العربي حيث نرى أسيفرون بعد استماعه إلى عرض أوتيفرون حول «بنية اللغة» (جزء 11، ص 227) يدفع بالحديث في اتجاه أكثر دقة، إذ يسعى مستعيناً بالحجّة والبرهان إلى إيجاد تفسير لأثار التعددية الإلهية التي تشوب اللغة العربية وهي تطالعنا في العبارة الافتتاحية الأولى في سفر التكوين، مما يهدّد هذا الشعر في الصميم. ألا يكون موسى قد حول صيغة الجمع في لفظة «إلوهيم» إلى الأفراد بغير أدنى فعل الخلق بمفرد الغائب (خلق) دفعاً للالتباس وتأكيداً منه على وحدانية الديانة اليهودية إزاء تعددية الآلهة التي اختصت بها ديانات الأمم المجاورة؟

هنا يعمد أوتيفرون إلى طمانة مُحدثه قائلاً: حتى لو سلمنا جدلاً أن المقصود بلفظة «إلوهيم» هو مجموعة الآلهة العبريين

(32) انظر جزء 5، ص 68. وما ورد في موضع آخر من أن الإنسان هو «صناعة اللغة» (ص 93 و96).

الذين اشتركوا في عملية الخلق، فهؤلاء لم يفلحوا على رغم كل شيء في دفع العبرانيين إلى الإشراك. لقد كانت الوحدانية على الدوام ترساً منيعاً للشعر العربي الذي يدين لها برفعته وماهيته بالذات، كما يدين لها بحكمته التي صارت «الحسن الحظ معلمة العالم» (ص 255). كذلك لا يجوز أن نغفل أن الوحدانية هي «أقدم ما ارتفع من سود في وجه عبادة الأصنام»، بل أيضاً في وجه جميع الرذائل والفضائح التي «تأدت إليها الفوضى الإلهية».

إن ما يغمر نفس هدر بالإعجاب هو كون الشعر العربي قد ظلّ بمنأى عن التمايز والرتابة على رغم كل ما اتصف به عقيدة [74] العبرانيين من وحدة وتطابق، لا بل إنه تميّز بخصب الخيال ووفرة التشخيص والارتباط بالطبيعة ارتباطاً يتبع لنا أن نشهد فيه وميض البرق ونسمع هبوب الريح. علمًا بأن التاريخ المقارن للجماليات الشعرية لا يظهر أدنى اختلاط بين مضمون هذا الشعر المنبثق من الوحدانية وذلك «الخواء المرريع» (ص 265) الذي يسبق تشكيل العالم في شعر اليونان، حيث نشهد تراقص النزارات على غير هدى في حين أن شعاعاً واحداً من النور في شعر العبرانيين يكفي لإنارة سديم الخلق وإراسء التصنيف والتمايز بين الكائنات على قاعدة الفصل بين أرض وسماء.

إذا كانت الحضارات تدين لمبدأ الوحدانية بالهدایة والحماية فإن هذا المبدأ الأولي (جزء 12، ص 32) يجد نقطة انطلاقه في الشاعرية العبرانية التي بكرت في الإفراج عنه، مما رفعه سداً منيعاً بوجه الفوضى الناتجة من نزع الآلهة.

تلك هي أخص خصائص اللغة العربية حيث نشعر بـ «عين الله الساهرة»، وحيث إنها بدقّتها المتناهية ونظمها المحكم (ص 27 - 28) تؤسس للمنطق الأكثر بداعة، إذ ليس بمقدور أي شعب متواхش

أن ينطق بها، ولا أن يؤلف سفر التكوين بالطبع.

كذلك لم يحجم هردر في هذا السياق عن طرح مسألة في غاية الدقة، ألا وهي مسألة «التجسّم الإلهي» التي قد تبدو منافية لمفهوم «المعلم اللامرئي» للجنس البشري بأجمعه، إذ كيف يسعنا أن نفهم ظهور الألوهة على رغم ما يصدر عن موسى من صراوة وتشدد في رفضه عبادة الصور والتماثيل؟ وما عساها تكون صيغة ذلك الظهور الإلهي طالما أن الرجل السينائي لم يرّيهوه بثاتاً؟ كلنا يعرف الجواب طبعاً: «لم يكن ثمة إلا نار مُشتعلة في العلية» (ص 34). ولكن ماذا بعد؟ هنا يتتدخل هردر موضحاً أن يهوه اللامرئي قد خصن اسمه بامتياز ظاهر كما خصن ألقابه التي اكتسبت نتيجة ذلك [75] قيمة محددة، في حين صار «رسول نظرته» هو العلامة التي تعلن هذا الإله (ص 35)، مما يسوقنا إلى القول بأن ظهورات «الإلهي» قد تمت من خلال النص المقرؤ الذي يحييّه نفس الصوائط الخفيّ، أو بعبارة أخرى، من خلال فلذة «اللامرئي» هذه التي تستهوي المسامع. وما كانت اللغة العبرية لتفرض نفسها محض حضور ونموذجًا لكل شعر إلا لأنها تتبع لقارئها استراقة النظر إلى هذا «اللامرئي» بالذات.

إن الشعر العبري بما يتميّز به من بساطة نحوية وصفاء معجمي وغزارة في الصور والأحاسيس، يبسّط جذوره في عبقرية تتلاقى فيها «الألوهة والإنسانية» (ص 6)، حيث لا يسع الإلهام المتħدر من مصدر فائق للطبيعة البشرية إلا أن ينسكب في روايات فريدة يتّبع لها أسلوبها التعرّف إلى شخصيات مؤلّفة النصوص المقدّسة كلّ على حِدّة⁽³³⁾.

(33) يبدو هردر واضحاً في «كتاباته المسيحية» بهذا المخصوص (1798)، انظر:

كذلك يبدو الشعر العربي مديناً بجميع خصائصه لهذه الطبيعة المزدوجة التي يمتزج فيها الإلهي بالإنساني. فإذا صح أن الله قد «خلق مصدر الانفعال في الإنسان» بمنحه ملكة التعبير الشعري، فقد أمكن الحديث عن «أصل الشعر الإلهي»؛ أما إذا اعتبرنا أن ما تختلج به نفوس بعض الأشخاص الإلهيين بفعل تأثيرات علوية يتخد شكل الشعور والإحساس الإنساني، فلا ينبغي أن يحول ذلك أيضاً دون الاعتراف بأن للشعر «أصلاً بشرياً خالصاً» (ص 7)، وأن تلك المقطوعة الشعرية التي ندعوها «سفر التكوين» إنما هي عبارة عن «لوحة من الصور»، بمعنى أنها نظرة إلى الكون في طور نشوئه، لكنها خاضعة لترتيب معين تفرضه عليها مبادئ الإدراك البشري.

[76] ثمة بعد مزايا أخرى تؤهل اللغة العبرية العابقة بـ «أنفاس الروح» (جزء 11، ص 232) لقدرات الشعر؛ فأنت ترى العبرانيين نظير أطفال «يريدون أن يقولوا كل شيء في آن واحد» (ص 234). إنهم يكتفون «بصوت واحد للتعبير عن الشخص والعدد والزمن والفعل وسوى ذلك». ولا تشذّ أفعال لغتهم عن هذه القاعدة نظراً إلى اقتصارها على زمنين مبهمين، لا غير، يترجمان ما بين ماضٍ ومستقبل، مما يبعث في الشعر العربي حالة من عدم الاستقرار يخيل للقارئ معها أنه يطفو معلقاً في اللازمان.

بيد أن هذه الصيغة المفردة التي تعكس فقدان التعددية في التوجّه عبر الديمومة وانعدام التمييز الزمني في صميم الفعل (ص

Herder, *Herders sämtliche Werke*, t. 20: *Christliche Schriften*, p. 48.

=

حيث يقول: «إن عبارة روح الله لا تعني أن الأشخاص الذين يتلقون الوحي هم، نظير أبواق ينفع فيها الهواء أو آلة جوفاء، محرومون من كل فكر خاص بهم».

(233)، هي، في نظر هردر، واحدة من أروع مزايا هذا الشعر. ذلك أنها تتيح للعبرانيين تحويل التاريخ نفسه إلى شعر والتحرر بالتالي من رِقة «الأسلوب التاريخي» (ص 234) بخلاف سائر اللغات التي تُصرف أفعالها وفقاً لتحديّدات الصيغ والأزمنة.

مثل هذه الحالة اللغوية تناسب نموذجاً معيناً من المجتمعات. وإن من شأن اللغة العبرية أن تُظهر لنا أن «حكايات الفردوس» (جزء 12، ص 29) هي مجرد تُرهات ساذجة نسجتها مخيّلة الرعَاة الدينيين الذين نقع على أمثالهم في كتابات ماكس مولر وأ. بيكتيه⁽³⁴⁾، كما أن من شأنه أن يُعلن لنا سذاجة لغة مباثرة حافلة بالصور، باللغة الشفافية.

إن اللاعبون لا يزالون هم أنفسهم ولم يتبدل على مسرح الأصول الفردوسي إلا الأدوار. هؤلاء اللاعبون ما عادوا يتكلّمون في عصرنا العبرية بل الآرية. وما القضية هنا قضية ترجمة سليمة ولا حتى إحياء نموذج قديم. إن أجداد هذه الحضارة الآرية الحديثين هم بخلاف رعَاة الشرق الفقراء (جزء 11، ص 229) الذين لم يعودوا يملكون إلا بهاء قدرة لا غُد لها، حاملو راية التقدّم والواعدون (77) بمستقبل وشيك للغرب المسيحي والعالم الحديث عموماً.

تلك هي اللغة العبرية، لغة الأطفال، لغة الأصول المفعمة بالشعريّة. وقد بذلك هردر عناته ليودعها جغرافية البدء حيث كانت لغة كنعان الحبيّة قبل أن يُقْيِض لها مراقبة الشعب اليهودي في هجرته وتحول إلى «مزيج غريب». إن ما يُطالب به أوتيفرون تحديداً هو الاعتراف بأن لغة الرعَاة كانت في تلك الأزمنة البعيدة قروية فقيرة، ولكن جميلة، صريحة الانتقاء (ص 230)، فما أحراانا أن

(34) انظر ص 44، والهامش رقم 14، ص 210 من هذا الكتاب.

نغر لها إذا كانت في تشدّها قد استعارت «زينة جاراتها». أجل، إن لغة العبرانيين الساحرة لا تشبه من بعيد ولا قريب تلك التي راح ينطق بها أحفادهم المتممون إلى الحقبة التلمودية.

دورة «الشعوب المختارة»

(ج. غ. هردر)

حارس الشريعة المنفرد

لقد عمد هردر في بحثه في القسم الثاني من كتابه روح الشعر العربي (*Esprit de la poésie hébraïque*) إلى التخلّى عن النمط الحواري (مجلد 12، ص 3) بهدف تعزيز طابع النثر الموضوعي لدراساته. كما سعى إلى توسيع خطة عرضه مُتجنّباً حصر تأملاته الفكرية بفضائل الماضي السلفي. فهو يعرض ظاهرة خلو الشعر العربي من كل تمثيل حتى للآلهة مُعللاً إياها بقوله إن قدامى الشعراء العبرانيين لم يُغروا بتصوير الله ولا حتى راودتهم الإشارة إلى أبسط الأصنام بسبب تنزه الهيكل عن مثل هذه التصاوير التي تنهي عنها الشريعة. ويضيف أن «حضور الله وسط شعبه واستمرار عمله فيه» يتجلّيان من خلال الشائع وحسب (ص 88).

واللافت في هذا السياق أن جمالية هردر الشعرية بما تتضمنه من معايير وأصول عكستها دراسته للغة والأدب العبريين، قد قادته

إلى الكشف عن الطابع السياسي للنص الشرقي القديم⁽¹⁾. فما عسى يكون أولئك «الشعراء القدسيون» (ص 40) إلا أنبياء على رأسهم موسى واضح الشريعة (ص 299)? كيف لا؟ وقد كلّمه الله بالإشارة (ص 34) والوحي عندما كشف له عن ذاته من خلال ظهورات ما فتئت منذ ذلك الحين تضرم «جذوة الشعر» المتوجّحة على لسان الأنبياء.

كذلك يُركّز هردر على الموضوع السياسي في معرض حديثه عن «روح الشعر العربي»، ذلك الشعر الذي كرس لامتداحه ما يربو على الخمسة صفحات مؤكداً لقرائه أننا «غالباً ما نجح إلى اعتباره روحاً بينما هو في جلّه سياسي» (ص 118 - 119).

إن حكم هردر هذا، على مراعاته الأصول الجمالية، هو نتيجة لازمة لنظريته في العبرانيين الذين يرى فيهم شعباً⁽²⁾ بكل ما تتضمنه هذه اللفظة وما يمكن أن تفيضه عليها ريشته من معانٍ.

(1) بدأ هردر منذ عام 1778 بتساؤل عن تأثير فنهم الشعري على عوائد الشعوب في كتابه: Johann Gottfried Herder, *Herders sämtliche Werke*, 33 vols., Hrsg. von Bernhard Suphan (Berlin: Weidmann, 1877-1913), t. 8: *Ueber die Wirkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker in alten und neuen Zeiten*, pp. 334-436.

وقد خصص قسماً منه لدراسة مفاسيل شعر العبرانيين، ص 344 - 365.

(2) انظر: المصدر نفسه، جزء 10، ص 139؛ وجزء 17 ص 285. من أجل التوسيع في فكر هردر الاجتماعي والسياسي الذي أتيانا على ذكره بإسهاب، انظر: Frederick M. Barnard: «The Hebrews and Herder's Political Creed,» *Modern Language Review*, vol. 54, no. 4 (1959), pp. 539 sq. et 545; *Herder's Social and Political Thought; from Enlightenment to Nationalism* (Oxford: Clarendon Press, 1965), pp. 55 sq. et 72 sq., and «Herder and Israel,» *Jewish Social Studies*, vol. 28, no. 1 (1966), pp. 25-33, and Isaiah Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas* (London: Hogarth, 1976), pp. 180 sq.

ذلك أن مفهوم «الشعب»، في عُرفه، يفترض ديانة وأمةً وحضارةً وكياناً اجتماعياً وسياسياً، كما يفترض ترابط هذه العناصر مجتمعةً في إطار لغة موحدة. علمًا بأن التعبير اللغوي لا يحدد ماهية الكائن الإنساني وحسب، بل يتحدد به أيضًا بصفته الأداة الأولية التي تُتيح لهذا الكائن تحقيق نزعته الفطرية إلى الاجتماع السياسي. فإذا ما واكبنا هدر في استقصائه الهدف إلى استطلاع الواقع السياسي الخاص بالبلدان الوارد ذكرها في التوراة، تبين لنا أنه يشمل بتحليله طائفة من الابتكارات العبرية التي يعتبرها أساسية لفهم التاريخ العام، وذلك بحكم «حصول الأحداث كلها في الأمس البعيد وعلى تلك البقعة من الأرض» بالذات (ص 77). لقد كان موسى يتحلى بشجاعة فريدة خولته الإقدام يوم كان لا يزال مُحاطاً بالشعوب الهمجية على خلق نظام اجتماعي لم يسبق له [81] مثيل، إذ إنه يتمثل في خضوع الشعب لسلطة يمتلكها الجميع بمن فيهن هدر الذي يطمح إلى جعله متوافقاً مع مستوى الحضاري⁽³⁾. هذا النظام الاجتماعي الذي جاء ثمرة فكر جليل ينطلق من فرض «سيادة الشريعة لا إرادة المُشرع»، كما يسعى إلى تكوين أمة مستقلة ترتضي طوعاً هذه الشريعة وتذعن لها بطيبة خاطر» (ص 117).

(3) جزء 12، ص 117. غير أن هدر لم يُخفِّ ربيته من هذه المفارقات التاريخية، إذ وضع في 1772 avril 28 *Frankfurter gelehrten Anzeigen*، تقريراً انتقد فيه الجزءين الأولين من أصل الأجزاء العشرة التي يتألف منها كتاب ج. د. ميكائيليس (J. D. Michaelis) شريعة موسى (*Mosaïches Recht*) (1770 - 1775) قائلاً إن هذا الأخير يصور الدولة اليهودية «وأنها جمهورية هوانية أو شعرية»، ولعل المقصود هنا «جزيرة الأطلال تيد الشهيرة»، جزء 5، ص 424. كما أخذ على ميكائيليس أمرين: أولهما، تحدّد نظرته إلى موسى وأحوال تلك الأزمة بعيدة بما يطالعنا في أماكن حديثة، عادية، وثانية، ثالثهما، قتله الأمة الديمقراطية بصورة «مدينة فاضلة تترجح بين الأرض والسماء» (ص 425).

إن النظام الثيوقратي الذي يصبح اعتباره أيضاً «حكم الشريعة» (ص 82) ليرسو على هذا المبدأ بالذات، حيث الله غير المنظور هو «المُشرع والملك وحارس الشريعة» في آن. أما ما يهدف إليه هذا النظام، بحسب هردر، فهو تحقيق السعادة و«الازدهار السياسي لشعب يهوه» (ص 101). ولما كانت شريعة موسى ترتكز إلى شريعة الله متسللةً بنداء الشعب الذي يجمع عليها بإرادة موحدة (ص 118)، فقد بدا موسى مسكوناً بها جس الذود عن حرية أمهاته قدر المستطاع، مما يفسّر عدم قيام أي ملك وراثي في سبط لاوي، فضلاً عن غياب السلطتين التشريعية والتنفيذية غياباً جعل القرارات السياسية تتحذّل بالتوافق بين أعيان الأسباط كافة.

لقد كانت القاعدة تقضي، على ما نرى، بأقل قدر ممكن من [82] «التفوز الاستبدادي». من هنا امتناع موسى عن إكراه «هذا الشعب الحر» (ص 82) على الخضوع لأي شيء «باستثناء الشريعة» التي تملك وحدها بلا منازع «ما دام إله إسرائيل متعالياً على كل رسم» (ص 78).

أما العلامة القصوى التي تنوب عنه فهو كتاب الشريعة الذي جرى حفظه في المكان الأكثر قدسيّة، أي تابوت العهد. إن دعامة الشريعة الوحيدة هي «هذا الرمز الذي يتصرّد الهيكل القومي، خيمة الله سابقاً في تلك البلاد» (ص 118).

لقد كان موسى أعظم المشترين على الإطلاق. لذا أفرد هردر فصلين من كتابه لدراسة الأنظمة الموسوية وإظهار شخصية هذا الرجل الذي استطاع أن يضع شريعة لا حاجة بها لأي رسم تصويري⁽⁴⁾، شريعة تنبو عن أيّ من صور الملك الزمني لأنّ مهمّة

(4) ذلك بعد ست وعشرين سنة من إصدار كاظم كتابه: خواطر حول مشاعر الجمال =

تطبيقاتها موكلاً إلى «قدس أقدس الأقمة». لذا لم يطمع موسى قط إلى استلام مقايليد الحكم ولا فكر في إخضاع الشعب لمشيئته الذاتية، لكنه اضطرم غيظاً وحطم لوحي الشريعة عندما رأى الشعب يؤدي شعائر العبادة لـ «العدل الذهبي»، ذلك الصنم الذي كان «يُمزق رباط الأمة».

ولسنا نغفل بالطبع أن عمل موسى العظيم هذا لم يدرك تماماً⁽⁵⁾، بسبب ضلال شعبه، من جهة، وضعفه البشري الذي [83] حال، من جهة أخرى، دون إشرافه على قيام مؤسساته في أرض كنعان. علماً بأن ما عجز واضع الشريعة عن استكماله قد «أنجزه من بعده حكماء إسرائيل وشعراؤها» (ص 77).

متاهة المسرحي الإلهي

كان هردر شاعراً يتغنى بسمو الفrade «الإلهيّية» تغبيه باللغة العبرية التي رأى فيها شاهداً على سياسة الأنبياء ونموذجاً لكل تعبير لغوي. ولم يكن ليضاهي شغفه هذا إلا حماسته لميزة التنوع اللامتناهي التي ينجلب عنها واقع الأمم والحضارات؛ فما من

= والسمو (*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*)، في : Immanuel Kant, *Kant's Werke* (Berlin: G. Reimer, 1902-1913), t. 2, 1905, pp. 205-256.

: حيث طابق كاظنط بين الوصية المكررة مراراً في نقد ملكة القضاء (*Kritik der Urteilskraft*) «لا تصنع، لك صورة منحوتة ولا...» ((كتاب المقدس، «سفر التكوين»، «الأصحاب 20، الآية 4 من ضمن مواضع أخرى»)، والمقطع الأكثر جلاء من كتاب شريعة اليهود» في : (الصدر المذكور، جزء 5، ص 274)، إذ إن ما يستحوذ على إعجاب كاظنط هنا هو قدرة العبرانيين على التجريد.

(5) من منظور آخر مختلف تماماً، يخصص هردر في القسم الثالث من كتابه: أفكار... (*Idées...*) (1787) فصلاً في غاية القسوة حيال العبرانيين، جزء 14، ص 58 وما يليها. ومن جملة ما يسعى إلى تبيانه فيه كيفية تحويل مبادئ الشريعة الإلهية الممتازة التي وضعها موسى إلى كارثة سياسية لشعبه.

جماعة ولا مرحلة تاريخية إلا وتحتوى، في نظره، على المعايير الخاصة بها. وبالتالي فمن الضلال المقارنة بينها. وأى فكر عساه يملك أهلية الإشراف على ذلك التناحر الصوتي بين نبرة يونانية فضية الرنين وجنس همجي حلقي أجش (جزء 12، ص 231)، كذلك الذى يطالعنا في اللغات الشرقية عموماً؟ أوليس من الأجدى لنا عوضاً من اللجوء إلى مثل هذه المقاربات أن نتناول المؤلفات الصادرة في مكان وزمان مُحدَّدين، فنسعى إلى التمعن فيها انطلاقاً من مقاصدها الخاصة وتبعاً لـ «المثال الذى نتوخى بلوغه» (جزء 5، ص 492)؟ أم ثرانا نأخذ على المومياءات المصرية افتقارها إلى الحركة في حين أن دورها يقضي بمحاكاة الأسلاف المائتين في وضعية مُحدَّدة تعبّر عن غياب الحياة من خلال الأيدي والأرجل المُسبلة على نحو يشعرنا بأنها «متربعة بالموت والجمود»؟

لقد سعى هردر انطلاقاً من وعيه «ضعف الخصائص العامة» (جزء 5، ص 501) إلى نفض الغبار عن العلوم التاريخية. فمن أراد، على حد قوله، أن يصور شعباً ما أو برهة من الزمن، عليه أن يبادر إلى مسألة نفسه: «رسم من هو هذا؟ من ثراني ألامس برمسي الكلامي هذا على وجه التعين»؟ (ص 502).

ذلك راح هذا القس الذى يتعاطى بحذر مع الثقافة الكُتُبِية [84] ينصح رجال الكنيسة بـ «السفر ليتعلّموا التسامح» (جزء 4، ص 477)، إذ ليس ما ينوب عن الانطباعات الحية التي يُولّدُها فينا الاحتكاك بالشعوب. إن إدراك نمط عيش الأمم البعيدة يحتم علينا «التعاطف معها» أولاً كيما يتسمى لنا النفاذ في ما بعد إلى عمق عصر نجهله ومنطقة و تاريخ لا عهد لنا بهما من قبل. من هنا نصيحة هردر الشهيرة: «إلقِ بنفسك في هذا المحيط تشعر به» (ص

(6)، وإلا «فلا مطعم لك في التعبير عن العمق الفريد الخاص بكل أمة» (ص 502).

إن فرادة عنصر ما تجعله عصيًّا على المقارنة. من هنا كان أشد ما يمقته هردر هو نزعة «الإفراط الشائع» (جزء 12، ص 8) في المقارنة التي غدت سيدة الموقف في محكمة تستند إلى «قواعد الذوق» المتعارف عليها في أحد العصور وتقف همها على النيل من التعبيرات الشعرية ومشاعر شعب ينتمي إلى عصر آخر. ذلك ما لم ينج منه فينكلمان (Winckelmann) «أفضل مؤرخ الفن القديم» (جزء 5، ص 491) إذ راح ينظر إلى الفن المصري بعين يونانية. إن كتابة التاريخ بهذه الطريقة وتقييم التنوع البشري استناداً إلى مقياس أحادي يعني حرمان الشعوب من تعرّف اتجاهها في سيرورة الزمن وتجاهل مشيّة الخالق (جزء 12، ص 8) التي لم تمل تماثيل الأذواق والمشاعر على الجنس البشري، إذ «ليس ما يفوق القلب البشري تنوّعاً وغنّى وطوعاوية لل التجاوب مع المؤثرات كافة».

وإن لنا من واقع «الفرادة المهيمنة» (جزء 20، ص 20) على مدى العصور حتى في مجال الصيغ والتسميات التي تدل على [85] «الفكر والألوهة» تحديداً، خير شاهد على تنوع «الطبيعة البشرية» التي هي عبارة عن نسيج من الروابط التاريخية والجغرافية.

وقد لزم من عناية هردر باللغة بالعوامل الزمنية والمناطقية اعتباره العهد القديم «مجموععة كتابات شرقية» تعبر عن نمط ثقافي معين. وهو مفهوم قومي وفولكلوري لا ينزع صفة الوحي عن

(6) يكثر هردر في هذا المقطع من التردد على فعلٍ «شعر، أحسن بنفسه» ومشتقاتهما باللغة الألمانية.

النص الكتابي. فإننا ولو سلمنا بأن التوراة العبرية مؤلفة من شذرات متعددة وكتابات تنتهي إلى حقبات تاريخية متنوعة⁽⁷⁾، لا يسعنا في الوقت ذاته إلا الإقرار بأن «معظم فصولها ترقى إلى طفولة العالم».

لقد انطلق هردر من قناعة راسخة بوجود نواة نوعية هي من المنشعة والصمدود بحيث تحدد كيانات الشعوب المتباينة وتمنح كل مرحلة تاريخية طابعها المميز، مما جعله ينحو باتجاه نسبية حضارية كادت أن تشير إلى البروتستانتية المتشددة لو لم يتداركها هردر بمحظط العناء الإلهية التي وجد في شمولها خير ما يعينه على احتواء مظاهر التنوع التاريخي ويمدها بالمعنى.

هذه النظرية تنطوي على تعليم حاسم ومزدوج قوامه التوفيق بين خصوصية نسبية، وشمولية تاريخية تحمل وسم الألوهة، مما يتبع لكل حضارة متابعة مسيرتها على مدار حقبة زمنية ممهورة بذلك الروح الذي يشكل العبرية الخاصة بكل شعب وعصر، كما يتبع للمراحل الزمنية المتعاقبة الانضواء في ثنيات التاريخ البشري العام الذي يمسك الله بزمامه.

ولما لم يعد ممكناً من حيث المبدأ الادعاء بتفوق أي برهة تاريخية على سابقاتها أو لاحقاتها، فقد وجدنا هردر يتمتنع، إلا

[86]

(7) يؤكد ج. ف. فون غوته (J. W. Goethe) (1749 - 1832) في مذكراته على الأهمية البالغة للقاء مع هردر في سترايسبورغ مقدمًا للأجيال الصاعدة صورة مثالية لعلم الشبيبة الألمانية، انظر : Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit [1811 - 1837], in: Johann Wolfgang von Goethe, *Goethes Werke* (Hamburg: C. Wegner, 1955), t. 9, pp. 402 sq. وما يعني هنا هو قول غوته في سيرة حياته الذاتية: «كانت تراودني إلى حد ما فكرة اعتبار التوراة عملاً تجمعيًا تكون تدريجياً على مر العصور وتبدل مع الفترات التاريخية المختلفة، لكن تصور مثل هذه الأمور لم يكن رائجاً ولا حتى مقبولاً في المجتمع الذي أعيش فيه» (ص 508 - 509).

في ما ندر، عن إرساء سلّم قيمي يرسّي التراتب بين الحضارات⁽⁸⁾، ويستعيض عن مفهوم النمو المطرد الذي يفيد التحسن المستمر بمفهوم السير المتواصل إلى الأمام، بمعنى التجدد الدائري الذي نلاحظه في التطورات الطبيعية⁽⁹⁾.

وعليه، فإذا طمحنا إلى إدراك القوى الخلاقة في زمان ومكان محددين، تعين علينا، بحكم تقاسم الحظوظ والاستحقاقات على هذا النحو بين الجميع، أن نسعى إلى مقاربة أكثر دقة لجزئيات العالم الإنساني - وهي تُشكّل كلاً متميزة بالطبع - بغية الانفتاح المعرفي عليها بالعمق.

وإذا لنعثر في الأوراق المكملة لكتاب هردر: يوميات سفرى عام 1769 (*Journal de mon voyage en 1769*)، وهو عبارة عن ملاحظات دونها في أثناء إقامته في مدینتی نانت (Nantes) وباريص (Paris) على التوالي، على طرح متقدم لبعض الصيغ التي سيعمد إلى توسيعها لاحقاً في مؤلفين له بعنوان: فلسفة أخرى للتاريخ (*Une Autre philosophie de l'histoire*)، وأفكار من

(8) انظر ص 113 وما يليها من هذا الكتاب.

(9) يعارض هردر تحديداً بين لفظتي *Fortgang* و *Fortschritt* (جزء 5، ص 511 وما يليها وص 527 وما يليها) في سياق حديثه عن «مسيرة القدر الإنساني» كما ينشئه التراّدف بين لفظة *Verbesserung* (المناقضة بدورها لـ *Fortang*) ولفظتي *Riesenschritt* (خطوة Max Rouché، *La Philosophie de l'histoire de Herder*, publications de la faculté des lettres de l'université de Strasbourg; fasc. 93 (Paris: Les Belles-lettres, 1940), pp. 3 sq., 229 sq., et 542 sq.; Frederick M. Barnard, *Herder's Social and Political Thought; from Enlightenment to Nationalism* (Oxford: Clarendon Press, 1965), pp. 128-138, and Isaiah Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas* (London: Hogarth, 1976), pp. 163 sq. and 186 sq.

أجل فلسفة لتاريخ البشرية (*Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*) (1784 - 1791)، حيث يتخبط هذا القس الشاب حدود النزعة الإكليزيكية التي نذرت نفسها للذود عن قيم الشمول الإنساني تخطيه العديد من مقولات الإصلاح الإنجيلي الذي يتبنى هذه القيم انطلاقاً من تشديده على مبدأ الخلاص الشامل:

«لا سبيل إلى الزعم بوجود أي تكافؤ سواء على مستوى [87] الأفراد البشريين أو الشعوب أو البلدان أو تواریخ الشعوب والدول، مما يعني أيضاً أن مقاييس الحقيقة والجمال والصلاح ليست نفسها عند الجميع» (الجزء 4، ص 472).

ولما كانت المسألة القومية، برأي هردر، مسألة جمالية وخلقية بقدر ما هي دينية، فقد رأيناه يتساءل في يومياته عم إذا كانت المسيحية قد «أغنت أم قوّضت» كيانات تلك الجموع الهائلة بإخضاع هذه الأخيرة إلى عملية تبشير قسري على مر العصور، ويُضيف: هلّا قدرنا فعلاً حجم الأذى الناجم عن «استيراد كل ديانة غريبة»⁽¹⁰⁾ نحن الذين ندرك فداحة الخطير الذي يتهدّد «طابع الجماعة القومي» في حالة كهذه؟

(10) كان هردر متشبّعاً من فلسفة مونتسكيو (Montesquieu) (1689 - 1755) الذي أتى على ذكره في الجزء 4 من كتابه، ص 472. وكان هذا الأخير قد أفرد في كتابه: *روح الشرائع* (*L'Esprit des lois*) (1748) بعض الماقاطع المخصصة لـ«الخطورة الناتجة عن نقل الديانة من بلد إلى آخر» (كتاب 24، الفصل 25 - 26). للاطلاع على تأثير فكر مونتسكيو في نتاج هردر، انظر ص 21 وما يليها من:

Johann Gottfried von Herder, *Journal de mon voyage en l'an 1769, les œuvres célèbres dans les littératures étrangères, traduit, avec des notes et une introduction par Max Rouché* (Paris: Aubier; éditions montaigne, 1942), pp. 38 sq.

كان هردر يرى في الدين جزءاً من تربية الشعب القومية ورؤيته الجوهرية إلى الأمور، فتعاطى بكثير من الحذر مع الانقلابات الدينية التي ربما تأدى برأيه إلى انهيار الأحكام المسبقة التي تحظى بإجلال الأمة وإتلاف ثرواتها وخيراتها وطمس فرائدها الفكرية.

هكذا وجد هردر نفسه، بحكم استدلاله هذا، مسوفاً إلى التشكيك بفاعلية الرسالة التبشيرية ومحدودها على الشعوب. وهو إذ يدين الارتداد بصفته أحد أشكال العنف الممكنة لا يتوانى عن طرح سؤال جوهري: «هل يجوز للمسيحية أن تؤيد مسامي التملك وضروب القسوة والإذلال؟». ييد أنه تساؤل إنكارياً لا يبتغي جواباً [88] بحكم إدراك صاحبه سلفاً أن تبشير أمة ما بهدف ردها إلى المسيحية عن طريق فرض تقاليد المبشرين وعاداتهم عليها إنما يعني حقها على خيانة قيمها و هويتها الذاتية، مما يتهدّد كيانها الروحي والسياسي بالتتصدع: «هل كان الأميركيون الأصليون بحاجة إلى ثقافة أوروبية حتى يُوافيهم الإسبان بها؟ ويا ليتهم نجحوا في بلوغ الهدف!».

وقد عمد هردر في مؤلفاته اللاحقة إلى التردد بأساليب مختلفة على هذه الخواطر والأمثلة (ص 469) التي تم إلهاقها بـ يوميات سفري عام 1769، ولا سيما في الجزء السادس عشر من مجموعته: أفكار لفلسفة التاريخ البشري حيث وجّه طائفه من النصائح إلى «مؤرخ البشرية» (جزء 14، ص 288) كي لا يضل باختياره شعباً دون آخر أو يخص بالإيثار والامتياز أمماً أعدقت عليها الحظوظ والأمجاد؛ فما القضية هنا إلا قضيّة موقع وحسب، إذ «لربما كان بمقدور الليتواني أن يصير يونانياً لو تم وضعه بشكل مختلف». وبالتالي، فلا يحق لأي شعب أن يعتبر نفسه مختاراً. «حتى لو كان

الألمان قد احتلوا العالم الروماني (ص 289) دون باقي الشعوب، فذلك لا يُسوغ اعتبارهم شعب الله المختار في أوروبا، ولا الاعتراف لهم بميزة «النبل الفطري» التي تُخوّلهم ضم العالم إلى ملكيتهم، لأن من شأن ذلك أن يثبت للغزاة الفاتحين صفة البراءة المتواترتين الذين يعوزهم النبل والرقى. وقد أظهرت الأحداث التاريخية أن «المتوحش وحده يسيطر بالقوة، بينما الظافر المتحضر يعمد إلى التنشئة والتثقيف. فلا يجوز، إذن، لأي أمة الادعاء أنها «شعب مختار» سواء عنينا بها «الألمان الأقدمين» (ص 289) أو ذلك الشعب الذي يحسب نفسه «شعب الله الوحيدي» (ص 294).

وما دام كل شيء رهناً بموقع الشعوب على مسرح التاريخ في العالم، فقد صَحَّ أن غالبية الأمم، إن لم تكن كلها، مدعوة إلى تأدية دورها في «الوقت المناسب» (جزء 5، ص 564). ولا بد لمن يتأمل تعاقب الحضارات على غير تشابه وانتظامها جمِيعاً في سياق حركة التاريخ الدائيرية من أن يتبيّن فيها فصول «مسرحية عظيمة» [89] يتولى إدارتها ذلك القدر الذي يدعو الأمم قاطبة إلى «العمل في الكرم الواحدة تلو الأخرى وكلأً في حينها»⁽¹¹⁾.

هكذا تجري الأحداث التاريخية أشبه بموجات متلاحقة، فتؤلف عبر القارات والأجيال «خرافة بألف وجه ووجه» (ص 559). أما إذا كان قد حُتم على مغزاها الكلي أن يبقى محجوباً «أقله على الجنس البشري»، فذلك لأن الأذن البشرية هي من القصور بحيث تقف حيال هذا اللحن الكوني صماء عاجزة عن أن تلتقط منه في الغالب أكثر من بضعة أصوات متنافرة» (ص 560).

(11) جزء 5، ص 563. يستوحى هردر هنا المثل الوارد في: الكتاب المقدس، «إنجيل متى»، «الاصحاح 20، الآية 1.

وخلاله القول إن اعتقاد هردر باختيار الشعوب، على نحو ما رأينا، وتمثله تعاقب الحضارات⁽¹²⁾ بكل ما تتضمنه من قيم مطلقة وعقيريات مميزة، على غرار عرض منتظم لا تشابه فيه ولا رتابة، يقودنا إلى التسلیم بإمكان ولادة حضارة جديدة من الشعوب التي تعمّر مناطق الشمال الغربي من الكثرة الأرضية والتي يصح اعتبارها شبه متوخّشة⁽¹³⁾.

ذلك لا يعني بالطبع أن الروس يسمون بطبعهم على الآخرين، [90] بل إن فتوتهم تعد بمستقبل مشرف. فإذا ما هبت «ريح الحضارة» غداً على أوكرانيا، أمكنها أن تبوأ مركزاً في «يونان جديدة» وتستيقظ على فجر الحضارة مثلما استطاعت الشعوب التي كانت متخلّفة متوخّشة بالأمس أن تصبح اليوم بدورها أمّاً متحضرّة.

ولما كان هردر يتمتع بحس روّيوي فقد اشترط في المؤرخ

(12) انظر أيضاً على سبيل المثال نصاً يعود إلى سنة 1797 (جزء 18، ص 248) يشدد فيه هردر على «الرأي القائل إن لكل آمة موقعها الخاص» وإن كل شعب يعيش وجداً على الأرض» (ص 249). يتوضّع م. روتشيه بفكرة «الاكتفاء» الروحي هذه في : *La Philosophie de l'histoire de Herder*, pp. 34-37.

وأيضاً في مقدمة لكتابي : Herder: *Ibid.*, pp. 39 sq., et 47, et *Une Autre philosophie de l'histoire pour contribuer à l'éducation de l'humanité, contribution à beaucoup de contributions du siècle*, traduction avec notes et introduction par Max Rouché ([Paris: Aubier-montaigne, 1943]), p. 73 (réimpr. 1964).

(13) جزء 4، ص 402. يوضح هردر أن هذه الثقافة الجديدة المتبعثة من أوكرانيا ستنتسب إلى حدود البحر الأسود وتغطي هنغاريا وجزءاً من بولونيا وروسيا. هذه الروح الجديدة المطلقة من «الشمال الغربي» ستعيد إحياء القارة الأوروبيّة المستلملة لسبات عميق. لكي يتمكّن هردر من تحديد موقع هذه المناطق الخصبة من «الشمال الغربي» على نحو ما رأينا يفعل مرتين على التوالي في الصفحات نفسها يفترض أن يكون قد وقف أمام خريطة أوراسيا (Eurasie) (وهي خريطة تضم أجزاء من أوروبا وأخرى من آسيا) أو أنه انطلق في تفكيره من بلاد الشرق.

أن يكون أيضاً «نبي الماضي»⁽¹⁴⁾، أي شاعراً يؤسس إبداعه على جمالية العناية الإلهية فيما يتمنى له الاهتداء إلى طريقه في «هذه المتألهة التي تواجهه بمئه باب مغلق ومئه باب مفتوح» (جزء 5، ص 560). وبتعبير أوضح، لا بد لمن يسعى إلى تنظيم هذا الكتم الهائل من الأحداث التاريخية المتلاحقة والمتنوعة من أن يتذكر أولًا أن الصيرورة البشرية هي عبارة عن «ملحمة إلهية» (ص 559)، ويحسن ثانياً تقريري علامات العناية الإلهية التي تمسك بخيوط مسرحية لامتناهية اسمها التاريخ.

إن فهم ماضي البشرية يغدو من هذا المنطلق فن الكشف عن النظام الإلهي الذي تحديث عنه التوراة، مما يقضي بتوثيق الصلة بين النص الكتابي والنص التاريخي توثيقاً يهيب بالمؤرخ إلى التماس الدليل الحسي على الحقيقة الكتابية في واقع الحدث التاريخي وإرساء المعرفة التاريخية على قاعدة الحقيقة الكتابية، كما يمكننا من تمثيل [91] واقع التكافل والتضامن القائم بين طرفين هذا الثنائي بحال التراسل الناشئ بين «شخص المتمرد وصورته المنعكسة في المرأة»⁽¹⁵⁾.

(14) اقبس هردر هذه الفكرة من ف. شليغل (F. Schlegel) في المقطع 80 من كتاب *Athenäums-Fragmente* (1798) حيث يشبه المؤرخبني يدبر وجهه نحو الماضي، في: Friedrich von Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Hrsg. von Ernst Behler; unter Mitwirk. von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner, Erste Abteilung, Kritische Neuausgabe, Zweiter Band, *Charakteristiken und Kritiken I* (1796-1801), Hrsg. und eingel. von Hans Eichner (München; Paderborn; Wien: F. Schöningh; Zürich: Thomas-Verl., 1967), t. 2, 1, p. 176.

حول هذه الرؤية «النبوية» للتاريخ وتأثر الشاب هردر بهامان (Hamann)، انظر: *Une Autre philosophie de l'histoire pour contribuer à l'éducation de l'humanité, contribution à beaucoup de contributions du siècle*, p. 49, 78, et 90 sq.

(15) جزء 10، ص 140. في هذا المقطع من رسائله (1785-1780) يوضح هردر العلاقة المرأوية بين الكتاب المقدس والتاريخ بالعبارة الآتية: «التاريخ هو خير شاهد للكتاب، كما أن الكتاب هو خير برهان على التاريخ» (ص 140).

وهكذا، فما كاد مفهوم التعددية الحضارية الذي قال به هردر يطاً عتبة المسيحية ويهُم بالدخول حتى تحول إلى تاريخ للديانات لا تخفي على القارئ أولياته. وإنَّه ليكفي لِتَعْرِف بعض الجوانب المثيرة في مؤلفات هذا الساحر الرومنطيقي أنَّ نحسن الانصياع إلى نصوصه ونستسلم إلى حال الترجح⁽¹⁶⁾ بين أمنياته المغالبة في التعلم حين يروح يتطلع إلى تاريخ حضاري يحترم التنوع القومي والروحي، ثم نرى بعدها كيف طبق نظرية الاختيار المسبق على الشعوب، ما خوله أن ينظر في ضوء العناية الإلهية إلى موقع كل أمة في الزمان والمكان ويسبغ عليها ما أمكنه استشرافه من المعاني.

ولما كانت الحضارة قد تطورت من الشرق باتجاه الغرب لتشتَّرَكَ في أوروبا، فقد تعدى الأمر بهردر حدود الحررص على الترتيب الجغرافي إلى إقامة التسلسل الزمني بين الأحداث بما يتبع تحديد موضع كل أمة بالنسبة إلى الروزنامة المسيحية وإعطائها دوراً على جانب من الأهمية في تاريخ البشرية، فيكون بذلك قد نظم [92] موقع الأمم وفقاً لراتبية محكمة تقضي بأن تكون مسيحيَّة يسوع هي الكاسب الوحيد.

لكتنا لربما رأينا حيناً يسلك إلى غايتها ببطء متدرج شَمَّ يتبشَّى

(16) لا شك في أنَّ في حياة هردر مراحل لاهوتية متفاوتة، لكن لا سبيل إلى إنشاء تسلسل أولي يميز في صميم تاريخه الحياني بين هردر «الشاب» وهردر «الكهل». يبقى أن بعض كتاباته تظهر أكثر من سواها ميله الفكرية المفعمة بالتناقض في معظم الأحيان. انظر حول هذا الموضوع: Rouché, *La Philosophie de l'histoire de Herder*, pp. 265-266.

وبعض المعالجات الم sehية في الالتمات التي ذكرناها للمؤلف نفسه. جادل كانط هردر سنة 1785 منتقداً افتقاره إلى الصوابية المنطقية في تحديد المفاهيم وغموض كتاباته التي يعتبرها Kant, *Kant's Werke*. بمثابة «فلسفة لتاريخ الإنسانية»، انظر: جزء 8، ص 45 من:

فجأة وجهة نظر قاطعة متحولاً من رؤية متسامحة تساوي بين الشعوب في الجدارة والاستحقاق، وتوليهم القدرة جمیعاً على التنعم بسعادة مطلقة تعصى على الوصف والمقارنة والتحديد (جزء 14، ص 227)، إلى سلم قيمی يحصر الامتياز بالجنس الأبيض من مسيحيي أوروبا الذين يرى في جغرافيتهم المؤاتية ومناخهم المعتمل خير دليل على الاختيار الإلهي.

ولكن، ماذا، أولاً، بشأن فكرة «العرق»؟ لقد أنكر هردر بشدة مزاعم الذين «تجزأوا على إطلاق تسمية «الأعراق» (جزء 13، ص 257) على بعض الزمر والجماعات التي تم تصنيفها استناداً إلى مواطن نشأتها أو لون بشرتها، قائلاً: «لست أرى أي مبرر لهذه التسمية».

لقد أبى هردر، شأن مُلهمه بوفون (Buffon)، ترسيم حدود قاطعة في صميم الجنس البشري مؤكداً أن العالم الإنساني هو مجموعة عائلات تصل في ما بينها ممرات ضيقة هي أشبه بمعابر متغيرة يتعدّر تبيّنها بوضوح (ص 258)، وأن الاختلافات البشرية لا يلغى بعضها بعضاً، تماماً كما لا يحول تنوع ألوان الجلد دون تمازجها. لا بل إن من شأن هذه الفوارق أن تثبت في نهاية المطاف تحديد الأشياء بـ«لوتياتها المتغيرة». هنا لا يتواتي هردر عن قذف القارئ بالحقيقة المربكة: «ما القرد أخاك ولا البُعامة⁽¹⁷⁾، بل الأميركي والزنجي» (ص 257). لذا لا يجوز إخضاع الآخرين وقهفهم، كما لا يجوز قتلهم ونهب أرزاقهم.

(17) لما كان بوفون في كتابه *التاريخ الطبيعي*، العام والخاص قد ميّز بين نوعين من القردة (أو إنسان الغاب) فقد اختار هردر منها «البُعامة» التي يصفها بصاحبة الذراعين الطويلتين، انظر: Georges-Louis Leclerc Buffon, *Histoire naturelle générale et particulière*, 71 vols. (Paris: Imprimerie royale, 1769-1802), vol. 12, 1770, p. 116.

إن الفصل بين الإنسان والقرد ينسجم مع رغبة المسيحي في عدم الخلط بين أصناف الأحياء التي يجب أن تبقى كما أرادها الله وقدر لها أن تنمو «كلاً بحسب جنسه»، مما يحظر تمثيل أي ألفة بين الإنسان والحيوان على غرار «التآخي مع القردة» مثلاً. إلا أن هذا المحرّم على ارتباطه بوحدة السلالة التوراتية لا يمنع هردر من الاعتقاد بأن [الطبيعة] «قاربت بين الزنجي والقرد» (جزء 14، ص 211) إذ منحت الأول قدرة على «التمثّع الشهوانِي» بقدر ما حرمه من «مواهب أخرى أكثر رقياً ونبلًا» (جزء 13، ص 235).

ولما كان نمو الزنوج الجنسي يتجلّى بنوع خاص في «الشفاء والأئداء والأعضاء التناسلية» فقد تتجزء من ذلك تكوين جسدي قلما يحسد هؤلاء الأفارقة عليه. لذا ينبغي أن نرأف بهم (ص 236) لأن نحتقرهم يسبب سوء قسمتهم حتى وإن تكون الطبيعة التي سلبتهم بعض المزايا قد عوّضت عليهم بالمقابل.

كذلك ينشئ هردر علاقة متبادلة بين النقائص والعيوب المذكورة، من جهة، ومناخ البلاد الشديد الحرارة، من جهة ثانية، معتبراً أن الجمال والتناسق «يقعان في الوسط بين نقبيضين» (جزء 14، ص 211)، مما يفسّر أيضاً وجود أروع أشكال الفكر والإنسانية في المناطق الوسطى المعتدلة⁽¹⁸⁾.

هكذا يتحقق لدينا أن هردر لا يعزّو الفوارق بين الأمم إلى وجود «أعراق» إنسانية متميزة حتى ولو كان استدلاله هذا الذي يجمع بين التحليل التاريخي والتحليل الجغرافي قد تضمن إقراراً [94]

(18) انظر أيضاً امتداحه تفوق سكان المناطق المعتدلة (جزء 13، ص 28، وص 226 -

.(227)

بتناقل «الخصائص الوراثية»⁽¹⁹⁾، بل إنه يعتقد، شأن بوفون (Buffon)، بتتنوع خصائص الجنس البشري⁽²⁰⁾ التي يرى فيها تبدلات متواصلة على مراحل الأجيال⁽²¹⁾. فما يقرر إمكانات الأمم هو حضارتها وتلك الأداة الضرورية التي نسميها اللغة، يُضاف إليهما الواقع الجغرافي بما يمليه من مؤثرات بيئية ومناخية⁽²²⁾: «وباختصار، فلا وجود على الأرض لأربعة أعراق ولا لخمسة، كما لا وجود لأي تنوع قوامه التلاغي» (جزء 13، ص 258). كما أنه يقترح إنشاء «تاريخ طبيعي وجغرافي للبشرية»⁽²³⁾ من أجل التوصل إلى تحديد موقع كل شعب بين سائر الشعوب.

(19) جزء 13، ص 258. حول علم «الوراثة»، وقد أخذته هردر عن لايبنتز ومونتسكيو، انظر: Rouché, *La Philosophie de l'histoire de Herder*, pp. 21-26; et Barnard, *Herder's Social and Political Thought; from Enlightenment to Nationalism*, pp. 120-121.

Buffon, *Histoire naturelle générale et particulière* t. 5 (1769), pp. 1 sq., (20) et 237.

(21) المصدر نفسه. يعتبر هردر عن نفوره الطبيعي واشتراكه الخلقي من العرقين الأسود والأصفر. انظر في ما يخص الزنوج (الصدر المذكور، جزء 13، ص 228 - 238)، والصينيين جزء 14، ص 8، واليابانيين جزء 13، ص 218 (من المصدر المذكور). غير أن هردر يؤكد في إطار آخر عام 1797 أن ليس من تصنيف «ولا هرمية» في العلوم الطبيعية ولا في علوم تاريخ الإنسانية الطبيعي (جزء 18، ص 248). كما يبين بوضوح أنه يحق للإنسان الأسود أن يعتبر نظيره الأبيض شخصاً من جنس منحط في حال نظر إليه هذا الأخير وكأنه «حيوان داكن اللون».

(22) لا يستبعد هردر تأثير الكواكب على الاختلافات العضوية والفكريّة بين الشعوب، مما جعله يأمل في إعادة تكوين علم التجسيم الموضوعي في يوم من الأيام.

(23) كانت هذه الطريقة في إنشاء العلاقات الوثيقة بين المناخ الطبيعي والواقع السياسي رائجة في زمان هردر، وقد كون رؤيته هذه نتيجة قراءته لمونتسكيو. انظر ما ورد في الهامش رقم 10، ص 108 من هذا الكتاب، وانظر: Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, pp. 147-148.

لكن، إذا كانت تنشئة هردر المسيحية قد حظرت عليه المساس بوحلة الجنس البشري (جزء 13، ص 405 - 406)، فإنها لم تحُل دون اعتباره بعض الأمم كيانات جامدة تمهدأ لإنقاصها [95] عن مسرح التاريخ بسبب عجزها عن التطور في الزمان والمكان، إذ إنه على الرغم من تقديره مزايا الصين التي ترقد بثقافتها الأمم المجاورة لم يتورع عن العجر باشمئزازه من «أولئك الصينيين الذين اعتقدوا شأن اليهود في رقعتهم الجغرافية رافضين الاختلاط بالشعوب الأخرى» (جزء 14، ص 10). وليس يشفع بالشعب الصيني إقامته باكراً على وضع التشريعات وتنظيم الحياة الأخلاقية لأنَّه عاد «فتوقف عن متابعة مسيرته التشييفية وقع مُتجمداً في عهد الطفولة» (ص 15).

وقد كانت نظرة واحدة سريعة من قبل هردر على اللغة الصينية كافية ليخرج باستنتاج مؤذاه «أن ذلك الحشد المتولد من ثمانين ألف حرف مرَّكِب» (ص 9) قد ساعده، من دون شك، على إبقاء هذا الشعب في «أسره الطفولي» (ص 11).

وأضاف أنَّ الأمة الصينية باتت أشبه بالأحفور الحي بعد ما أناختها لغتها إلى «طريقة تفكير مصنوعة» آلت بها إلى الشلل. أولىست اللغة في كل بلد هي الوعاء الذي تتكون فيه أفكار الشعب وتحفظ لِيُصار إلى تناقلها لاحقاً؟» (ص 13).

على أننا لا نُنكر أيضاً أن الصين التي «تحسُّ الماء الساخن» صُبَحَ مساء ما فنت، على رغم ما هي عليه من جمود وطيش، تجلب «الفساد على أوروبا» (ص 16) مع آلاف الأطنان المطروحة من الشاي في الأسواق.

ولعله لا يخفى علينا، بالنظر إلى ما تقدم، أن هردر يتبنى

وجهات نظر متعارضة تبعاً لتصوره تاريخ الإنسانية والشعوب جماء أو تاريخ أوروبا منفردة، إذ تراه في بعض المواقع يعتقد بشدة كل موقف يتمحور حول الغرب، وفي مواقع أخرى يعتمد [96] «المقياس الأوروبي»⁽²⁴⁾ دون ما عداه. لقد دفعه إجلاله للأمم قاطبة إلى رفض المقارنة بين الحضارات، بل أيضاً تحديد موقع كل منها في سلم القيم، كما حمله على الإشادة بما من شأنه أن يُضفي على كل أمة بعدها المميز. لكنه راح في المقابل يقاوم التيارات السائدة في عصر الأنوار⁽²⁵⁾ ويعيد تأهيل الأحكام المسبقة التي يعتبرها معايير مقبولة وقيماً مُضمرة تسهم في بناء الفكر وتنزع النظام الحضاري استقلالية وغنى.

لقد انطلق هردر من مفهوم الاكتفاء الذاتي في نظرته إلى الشعوب ومصائرها، ما خلع على أبحاثه طابع الحداثة، ودفع به إلى الاعتراض على بعض مفاسيل التبشير السلبية⁽²⁶⁾، كما جعله

(24) لكن هردر يرفض في نص له يعود إلى عام 1797 «أن تكون الثقافة الأوروبية مقياساً عاماً لطبيعة الإنسان وقيمه (...)»، انظر جزء 18، ص 249 من: Herder, *Herders sämtliche Werke*.

(25) لئن كان هردر قد اعترض على فلاسفة العقل إلا أنه يظهر غالباً وكأنه أحد فلاسفة الأنوار على رغم خروج الأمر عن إرادته. حول هذا التقارب العميق مع فلسفة الأنوار التي أعطاها صبغة مسيحية. (انظر: Herder, *Herders sämtliche Werke*, t. 20: *Christliche Schriften*, pp. 46-47).

انظر: Johann Gottfried von Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité* = *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, collection bilingue des classiques étrangers choix de textes, introduction, traduction, notes par Max Rouché (Paris: Editions montaigne, 1962), p. 69; Barnard, *Herder's Social and Political Thought; from Enlightenment to Nationalism*, pp. 89 sq., and Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, p. 210.

(26) جزء 4، ص 472، واردة في ص 106 وما يليها من هذا الكتاب.

يتطلع إلى إبدال رواية التكوين الشرقيّة بشرح لبداية العالم يتلاءم مع وعي العصر وأحواله الثقافية⁽²⁷⁾.

لكنه، على قوله بالتعددية الحضارية، لم ينزلق إلى تعميم النسبة على الموضوع الديني علماً بأنه كان قد تمادى في هذا الاتجاه مسكوناً بذلك التوتر الملتبس الذي تشفّع عنه مؤلفاته عموماً. حسبنا الإشارة في هذا المجال إلى أنه في معرض إسدائه النصح بعدم الانطلاق من حقائق الوحي المطلقة إلى تفسير الواقع التاريخيّة، قد اشترط في «الكاتب، مؤرّخ البشرية، أن يكون [97] متجرداً من كل ديانة»⁽²⁸⁾.

لا ريب في أن في هذا الإثبات من الصرامة العلمانية ما يتفق مع إشادة هردر بظاهرة التنقّع البشري في المكان والزمان، سوى أن طريقته في امتداح ميزة التكافؤ بين الأمم لم تكن منافية للخط الديني الذي تربّى عليه. لقد رأينا يشقّ مسارات ظاهرة العداء للإكليروس ويسخلص منها إلى استنتاجات في غاية الانسجام مع لاهوت العناية الإلهية بالمفهوم اللوثرى. وذلك بحكم التوازي بين مسلكه الخلاصي، من جهة، وحرصه، من جهة أخرى، على عدم المس بقناعتين هما: وحدة الجنس البشري مما يتّبع للجميع استقبال الوحي في أوانه؛ والإيمان المطلق بالعناية الإلهية التي تتولى إدارة التاريخ العام وتنظيم سير أحداثه.

لا يسعنا بعد ذلك إلا الإقرار بأن نظرية هردر هي مسيحية في

(27) جزء 6، ص 74 وما يليها، وص 78 - 80 و 84.

(28) جزء 5، ص 435. هنا يتوجه هردر بطريقة جدلية إلى س. دينينا (C. Denina)

(1813 - 1731) في مقالة له ينتقد فيها الجزء الأول من مؤلفه *Staatsveränderungen von Leipzig, 1771 Italien*

الصميم تدين بتماسكها المُمحكم إلى أنوار العناية الإلهية⁽²⁹⁾، فإن أغضينا عن المعنى الذي تفيضه العناية الإلهية (جزء 14، 239) على الطبيعة والبشر حكمنا على أنفسنا بعمى الفكر وال بصيرة. ولعلَّ التاريخ عندها أن يكون في احتجاج سره أشبه بنسيج عنكبوت عالق في إحدى زوايا الكون (ص 207) [98] يمتنع علينا بلوغ محوره الخفي. ولكن، ما عساها تكون إذن تلك النقاط المتلائمة في الظلام، في نظر هردر، بل تلك الخمسة التي تربو وسط الأمم» (جزء 7، ص 370)?

إن فكرة التعاقب بين الشعوب التي لطالما اعتبرها هردر مدعوة كلّها «أو في معظمها» (جزء 5، ص 564)، للإمساك بمقاليد التاريخ، سرعان ما تتوارى حالما يتضح لنا قصده مما حسبناه للحظة ما دورة عادلة بين حشود الأمم المختارة. إن هذه الأخيرة وإن بدت كلّها، من حيث المبدأ، مقبولة للاشتراك في سباق الاختيار، تعجز، باستثناء قلة منها فقط، عن بلوغ الهدف. ذلك أن للعناية الإلهية أولياتها، والله «يختار بحسب الأفضلية» (جزء 7، ص 370) من بين الشعوب والأزمنة جماعة قليلة هي تلك التي قُيِّض لها أن توجد في تلك الأماكن التي شهدت انطلاقه الوحيدين اليهودي والمسيحي وانتشارهما في العالم أجمع.

هذا هو الحدث. أمّا المناطق الأخرى فلم يستيقظ العقل البشري الحزّ فيها بعد من هجوعه. هنا يستدرك هردر موضحاً أن الميثولوجيا والليثورجيا ومكارم الأخلاق موجودة أيضاً في القرآن

(29) للتمعن في التقليد الأوغسطيني حول العناية الإلهية الذي يستوحى منه هردر، انظر : A. Rascol, «La Providence selon Saint Augustin,» *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 13 (1936), col. 961-984.

والزند أفسطه وكتب البراهمنية والتعاليم الكونفوشيوسية. لكن أيّاً من هذه الكتب الدينية لا يُمثّل «حقيقة الوحي». وقد أصرَ هردر - بحسب الطبعة الأولى من كتابه - على أن: «ذلك ما يجعل وحينا غير قابل للمقارنة بأيٍّ وحى آخر أو ما جرت تسميته كذلك»⁽³⁰⁾.

هذا ما آلت إليه مرحلة الورع النسكي التي كان قد فرضها هردر على نفسه بامتناعه عن تصريف الأفعال التي تفيد المساواة [99] والمقارنة لما تنطوي عليه، على حد زعمه، من معانٍ تحقرية.

أما عملية الخرق الفعلي والحااسم فشهادتها في القسم الرابع والأخير من كتابه: أفكار حيث يجهز بمسيحية من دون منازع. فما كان يُسميه سابقاً توأمة بين «الوحيين اليهودي والمسيحي» (جزء 7، ص 370) قد آلت إلى الوحدة ليغدو القصد المسيحي المُتجسد في يسوع هو الغاية الوحيدة التي تسير نحوها العناية الإلهية الفاعلة في الجنس البشري» (الجزء 14، ص 291).

لا شك في أن أسفار اليهود المقدسة (ص 293) ومزاميرهم وأمثالهم الخلقيّة تبقى آية في الروعة والجلال، لكن ذلك لا يحول دون الإقرار بأن اختياراً أسمى قد تحقق. «وحسناً أن تكون العناية الإلهية قد قررت بنفسها» (ص 294) أن ترجع كففة الميزان لمصلحة العالم المسيحي على أثر ذلك الحدث العظيم الذي أدى إلى «سقوط اليهودية وانهيار جذرها القديمة»⁽³¹⁾.

(30) جزء 7، ص 370، الهامش الأول ب: 6. يورد الناشر ب. سوفان مسودات هذا المقطع ويحلقها بالنصوص النهائية، الجزء نفسه، ص XXXI-XXX.

(31) أي علاقة «سياسية» كانت لهردر مع اليهودية وبeyond زمانه؟ يصرّ هردر على اعتباره القائل إن هذا الشعب كان وسيظل أكثر شعوب الأرض شهرة... حتى في حاضره، = Herder, *Herders sämtliche Werke*, t. 10, p. 139.

لقد سعى هردر في كتابه المذكور إلى تنظيم أوليات فلسفته التاريخية متجاوزاً كل حرص حيادي، فكان تارة يقترب من التقليد الإكليريكي بإنشائه الدمج بين حركة التاريخ المتوجه نحو المسيحية ومهمة التبشير الإنجيلية، ويغالي طوراً في الابتعاد عن هذا التقليد لأن إيمانه التاريخي لا يقتصر على التوجيه إلى خلاص مابعدى بل يهدف أيضاً إلى التتحقق في التاريخ الذي يحمل في ذاته حتمية سيرورته⁽³²⁾. وما ذلك إلا لأن سير الأحداث التاريخية يعكس

[100]

= كما يمزج بين العداء والتسامح بقوله إن اليهود هم أشبه بـ «النبلة الطففية» (المصدر المذكور، جزء 14، ص 283) إنما «سيأتي يوم لا نسأل فيه نحن الأوروبيون عن يهودي ومسيحي» (ص 284)، لأن أوروبا تستوعب اليهود الذين «يعيشون بموجب قوانينها». يخصص هردر في رسالته السابعة المكتوبة عام 1802 (والصادرة سنة وفاته عام 1803) قسماً لـ «ارتداد اليهود» (المصدر المذكور، جزء 24، ص 61 - 75)، حيث يتطرق إلى مصير «هذا الشعب الآسيوي» (ص 63) الغريب عن أوروبا، لا من منطلق ديني بل «في إطار المصلحة العامة»، مذكراً أن هذه الأمة المتعلقة بشريعة موسى «لا تتنمي إلى أوروبا» بل إلى فلسطين (ص 64) التي سيعود إليها اليهود بالتأكيد يوماً (ص 66). كما يعلن أنه في حال «إقدامنا على تربية الأولاد اليهود والمسيحيين بحسب قواعد الأخلاق والعلم» (ص 73) فإن هذه الأخيرة ستتوحد بينهم، مضيفاً لتوه: «وعلى أي حال فمن يسعه أن يصدق أن مؤلفات سبينوزا وماندلسون الفلسفية هي كتابات يهودية؟». وفي نهاية الأمر، فإن «فلسطين وطنهم هي حيثما يعيشون ويعملون بكرامة» (ص 75). أراد م. روشه في مقدمة كتابه: *فلسفة أخرى للتاريخ*، انظر ص 31 - 33 و 75 - 76 من: Herder: *Une autre philosophie de l'histoire pour contribuer à l'éducation de l'humanité, contribution à beaucoup de contributions du siècle, et Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, p. 43, et 74,

أن يبيّن كيف استغل المذهب النازي فكر هردر (انظر حول هذا الموضوع الهامش التالي). يرى ف. م. برثار في هردر نذيراً لصهيونية هرتزل (Herzl) (راجع مقالتي عام 1959 و 1966 المذكورتين في ص 100 الهامش رقم 2 من هذا الكتاب).

(32) انظر حول هذا الموضوع المقالة الواضحة التي وضعها ه. ج. غادامير بعنوان: H. G. Gadamer, «Herder et ses théories sur l'histoire», *Regards sur l'histoire*, no. 2 des *Cahiers de l'institut allemande*, publiés par Karl Epting (Paris: F. Sorlot, 1941), = t. 2.

مقاصد العناية الممسكة بزمام التاريخ والطبيعة معاً (جزء 14، ص 207 وجزء 5، ص 559)، مما يفسّر طريقة هردر في استنباط حقائق التاريخ البشري من واقع التطور الطبيعي بطريقة القياس. ولما كانت أصوات العناية الكلية القدرة (جزء 13، ص 28) تدير هذا وذلك فقد تأكّد اشتراك العلوم الإنسانية وعلوم الطبيعة كلها معاً في وظيفة موحّدة تمثّل في الكشف عن النظام الإلهي.

الآن ذلك يستدعي تطوير التقنيات والعلوم بما فيها علم التشريح المقارن إلى جانب العلوم الفيلولوجية بهدف تحقيق وحدة المعنى واقتراض ما تبغيه منه في تنوع الدلالات التي غالباً ما يعيشها الأ بصار ويمني أصحابها بالضلالة في هذه «المتاهة» التي تبقى «مسكناً لله» (جزء 5، ص 560) على رغم امتناع «المشاهدة الكاملة» (ص 559) على البشر المائتين.

لقد أُسهم هردر في شق طرق جديدة أمام تاريخ المدنيات

(وهي كتابة عن محاضرة ألقاها في المعهد الألماني في باريس في 29 أيار / مايو عام 1941)، حيث ينسب غادامير إلى هردر في مستهلها وختامها دور النذير الذي يستطلع من شفوف الأحداث السياسية الراهنة «ذلك الحركات التي ستتشكل عنها الأشكال الجديدة للنظام السياسي» (ص 35). وقد أعيد نشر هذه المحاضرة تحت عنوان: Hans Georg Gadamer, *Volk und Geschichte im Denken Herders, Wissenschaft und Gegenwart*; 14 (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1942).

عمد الكاتب في هذا الكتب المكون من 24 صفحة، إلى تعديل الجملة المتعلقة بـ «الأشكال الجديدة للنظام السياسي»، إذ كتبها على النحو الآتي: «لقد أظهر المفهوم الألماني للشعب، في واقع أمره التحول، عن قوّة موجهة نحو نظام سياسي واجتماعي جديد» (ص 23) وذلك خلافاً للشعارات الديموقراطية الراجحة في الغرب. ثمة أيضاً نص ثالث لهذه الصفحات في: Hans Georg Gadamer, *Kleine Schriften*, 3 vols. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1967-1972), vol. 3, 1972, pp. 101-117,

بعنوان هردر والعالم التاريخي (*Herder und die geschichtliche Welt*) حيث يتعارض المؤلف كلّياً عن المفاطع المذكورة.

المقارن، هو الذي يعي تماماً صفة الحضارات الموقته (جزء 14، ص 147)؛ كما عبر عن هشاشة الأزمنة التي تتداعى ويطمر بعضها بعضاً كالتمايل الجبار (جزء 7، ص 369).

ولكن يكفي أن تلوح القوى المسيحية في الأفق حتى تنهي التعددية الحضارية⁽³³⁾ في نظر هردر الذي لم يعد يرضى بقدوم أي ظل إلى مسرح التاريخ من خارج. أولى بحسب ذلك الشعوب النائية [102] تترسم كلها من حيث لا تدري بتسابيق الكتاب المقدس؟ أولاً يصلح الكلام الصادر عن أولئك الذين ينتعون بالتوحش (جزء 5، ص 566) أن يكون، بشكل أو باخر، شرحاً حياً لمضمون الوحي؟ ذلك ما لا يشك فيه هردر على الإطلاق طالما أن المسيحية تجسد أهم ما يتضمنه تاريخ العالم الإنساني (ص 567). لكن لما كان الغرب المسيحي حامل الوحي بلا منازع فقد لزم أن يُقصي سائر الأمم إلى منزلة الشعوب القاصرة والتي تتلهى باللعب في طفولة لا تاريخ لها بعيداً عن رهانات العالم المتحول.

- (33) يفضل أ. برلين الكلام على «البعدية» بدلاً «النسبية» عند هردر، انظر ص 206 من: Berlin, Vico and Herder: *Two Studies in the History of Ideas* بينما يشدد ف. م. برنارد على النهج النسبي الذي يقيس تأثير «التطور»، في صيغته الأوروبيية، على سائر الشعوب، انظر الهمامش رقم 18، ص 131 من: Barnard, *Herder's Social and Political Thought; from Enlightenment to Nationalism*.

بين الجليل والوضيع

(إرنست رينان)

في خريف عام 1845 قرر جوزيف - إرنست رينان (Joseph Ernest Renan) بموافقة رؤسائه الروحيين وضع حدًّا لدوره الإكليزيكية والعودة نهائياً إلى الحياة العلمانية. ولسوف تحضره بعد نحو أربعين عاماً ذكرى⁽¹⁾ ذلك اليوم الذي انحدر فيه على درج معهد القديس «سولبيس» (Saint-Sulpice) في شهر تشرين الأول / أكتوبر مدركاً أنه «لن يعاود ارتقاء أبداً بسترته الرهبانية» (جزء 2، ص 883).

(1) ولد رينان في تريغييه (Tréguier) عام 1823 وتوفي في باريس عام 1892. وكانت مجلة عن «معهد القديس سولبيس» (Le Séminaire Saint-Sulpice) قد أوردت في تشرين الثاني / نوفمبر عام 1882 مقالة عن «الشواهد الواردة في هذا النص مأخوذة من: Ernest Renan, *Oeuvres complètes de Ernest Renan*, éd. définitive établie par Henriette Psichari, 10 vols. (Paris: Calmann-Lévy, 1948-1961).

ما عدا المؤلفات غير الواردة في هذه الطبعة. كل عناوين مؤلفات رينان ومتوات ظهورها واردة في المراجع.

لقد انطلق رينان يومها حاملاً شغفه باللغة العبرية، فكان كلما أتى على ذكر ذلك المعلم الذي درس على يده قواعد النحو العبري وطرائق المقارنة بين اللهجات السامية لا يتمالك نفسه من إبداء إعجابه بـ «منهجية م. لوهير» (M. Le Hir) السليمة في العمل الفيلولوجي» (ص 863). ولا غرّ، فقد شاءت الظروف أن تجمع بين المعلم وتلميذه وحدة الانتماء إلى مقاطعة بريطانيا الفرنسية، مما سهل على هذا الأخير التماهي برجل البحث العصامي الذي يقرّبه طبعاً، والمرشد الروحي الذي يستوّي في شخصه العلم والقدسية (ص 857). علمًا بأنّ م. لوهير لم يكن مثال الفقيه اللغوي الذي عرف كيف يوفّق مقتضيات العلم وضرورات الدين فحسب، بل أيضًا من استطاع أن يوجّه حياة الإكليريكي الشاب بكشفه له عن [104] حقيقة دعوته، مما سيخوله القول ذات يوم: «كنت فيلولوجياً بالفطرة» (ص 864).

إن رينان ليتذكّر ذلك كله كما يتذكّر إقباله على مؤلفات كل من غوته (Goethe) وهردر في معهد القديس «سولبيس» حوالى سنة 1843، وكيف كان كُلّما تقدّم في اكتشاف الثقافة الألمانيّة، يراوده شعور شبيه بشعور الداخل إلى الهيكل (جزء 1، ص 438؛ جزء 2، ص 865) إذ يقول:

«هذا ما كنت أسعى إليه بالضبط: أن أوافق بين الروح النقدية والفكر الديني الرفيع. غير أنّي كنت آسف أحياناً لعدم كوني بروتستانتياً، وذلك من باب الرغبة في أن أكون فيلسوفاً دون أن أفقد مسيحيّتي» (جزء 2، ص 865 - 866).

لكن أيّاً تكون حدة الأزمة الروحية التي عاشها رينان عهد ذاك، ومارأة الصراع الذي خاضه بين ضرورات العقل وأحكام

المعتقد⁽²⁾، فإن رغبته الشديدة في تطبيق الفيلولوجيا النقدية على النصوص المقدسة التي يؤمن بها الغرب التوحيدى قد آلت به إلى الابتعاد عن الحياة الإكليريكية، أو أن هذا ما كان يظنه على الأقل:

«لقد دفعتني إلى ذلك أسباب محض فيلولوجية ونقدية، ولم يكن بينها واحد قط مأورائي ولا سياسى ولا خلقي» (ص 869).

الآن في كتابه: مستقبل العلم: آراء حول 1848 (*Avenir de la science: Pensées de 1848*) الصادر سنة 1890، أي قبل ستين من وفاته لا أكثر، والذي يستقى فيه من اختبارات الصبا على عادته في [105] سائر مؤلفاته، لم يتورع عن التغنى بـ «إيمانه الجديد» (جزء 3، ص 715) الذي ارتفع على أنقاض معتقده الكاثوليكى والإفصاح عن رغبته في المساعدة بتطوير علم مشابه لعلم الطبيعة هو علم الواقع الفكرية الذي لا يجد له في نهاية المطاف تسمية أفضل من لفظة «الفيلولوجيا»⁽³⁾.

(2) يروي ج. بوميه (J. Pommier) اللحظات الفصلية لهذا الصراع الداخلي في نفس الشاب رينان في كتابه : Jean Pommier, *La Jeunesse cléricale d'Ernest Renan: Saint-Sulpice, publications de la faculté des lettres de l'université de Strasbourg; fasc. 55* (Paris: Les Belles lettres, 1933).

(انظر الهماش، رقم 4، ص 128 من هذا الكتاب). في ما يتعلّق بتعليم اللغة العبرية، انظر الفصل الرابع، ص 393 وما يليها، وأيضاً ص 108 وما يليها (المصدر المذكور). حول فتورة رينان، انظر القسم الأول من: Laudye Rédat, *Réligion et imagination religieuse, leurs formes et leurs rapports dans l'œuvre d'Ernest Renan*, thèse. Lettres. Paris IV. 1975 (Lille: Service de reproduction des thèses de l'université, 1979).

(3) ما يعني هذا المصطلح برأيه هو أن: «على الفيلولوجي الحقيقي أن يكون فقيهاً لغوياً ومؤرخاً وعالم آثار وفناناً وفيلسوفاً في آن معاً. وأن الفيلولوجيا ليست هدفاً بذاتها، لكن قيمتها تكمن في كونها شرطاً أساسياً لتاريخ الفكر الإنساني ودراسة الماضي.

وعليه، فقد لا يكون من الخطأ القول إن اهتمام رينان البالغ باللغة العبرية وسائر اللغات السامية هو الذي آلت به إلى الخروج عن خط الكنيسة الكاثوليكية⁽⁴⁾ بعدما غدت الفيلولوجيا عنوان انتقامه الحديث وبات يحمل أن يُنْصب هذه الأداة الزمنية حَكْمًا مطلقاً على العلوم الإنسانية كلها. وبعبارة أخرى، فقد غدت الفيلولوجيا، في نظر رينان كما في نظر كثريين من علماء النصف الثاني للقرن التاسع عشر، «مثال العلم السديد الذي يُعنى بشؤون الفكر» (ص 847).

الوحدانية السهلة

[106] ينسب رينان إلى العبرانيين، شعب سفر التكوين، مزايا متنوعة يتساوى فيها المدح والذم. لكن لما كانت صحراء سيناء تبهر الأنظار وتعرّضها لوهج السراب فقد وجب على المُتَئِّرَ فيها أن يتمرس بفن الواضح - المبهم الذي تقوم عليه كتابات رينان كيما يتستّى له التبصر أولاً بالنتائج والتضاريس المعتبرة في عمرة هذا البياض الرملي، والتآلف ثانياً مع حشود الظلال القابعة في تجاويف الصخور القاحلة. ذلك أن التغّيّي بالأمجاد العبرية يتخذ هنا صيغة مزدوجة تمثل في العودة بها إلى واقع العصور الغابرة بهدف الكشف فيها

(4) لمن كان رينان قد سلك طريق الفيلولوجيا في ابتعاده عن الكنيسة فذلك لا يبطل الشواهد التي تشير إلى تعرّضه في معهد القديس سولبيس لأزمة روحية أدت به إلى إنكار إيمانه. وقد كانت سنة 1845 حاسمة بالنسبة إلى هذا الموضوع، إذ وضع خلالها دراسة نسفية لـ *L'Isus Christ* (*Essai psychologique sur Jésus-Christ*) تم نشرها بعد وفاته، سنة 1921، في باريس. وقد عُنِّجَ بوميه، على خطوطات يطرح فيها رينان أسلة مؤثرة حول وجود المسيح، انظر بهذا الخصوص : Jean Pommier, *Un Itinéraire spirituel: Du Séminaire à la «prière sur l'acropole», cahiers renaniens*; 4 (Paris: A. G. Nizet, 1972), pp. 25-26.

جاهر رينان في حاشية كتبها سنة 1846 التالية لخروجه من الإكليريكية، بعجزه - حرفيًا - عن «تصوّر】 القرابة أكثر من قطعة خبز عاديّة، انظر: المصدر المذكور، ص 23. انظر: Ibid., pp. 44-49.

عما هو جوهرى، أى عقيدة التوحيد تحديدأً. وما أكثر الكتاب والعلماء واللاهوتيين الذين لفتوا إلى هذه الخصوصية التي كانت تشملهم بالخزي والعجب في آن، «لأن من احتكر المعتقد التوحيدى ردها طويلاً من الزمن كان شعباً صغيراً، مغموراً، يهيم على وجهه في رقعة صغيرة من الأرض الآسيوية»⁽⁵⁾.

لا شك في أن ما يحيط الشعب العبراني بهذه الهالة المميزة هو موقعه الفريد على حدود التاريخ في بقعة ما من العالم تمتد ما بين جنة عدن وأرض الميعاد. غير أن جذور هذا الشعب تضرب في حضارة كل ما فيها يشهد على الفظاظة والشظف وخشونة العيش والعجز عن التطور. والأعجب من ذلك أنه لم يحسن استثمار كنز الوحدانية الذي لم يمتلكه سواه، ولا عرف كيف يفيد من النور الذي أوحى إليه تباعاً إلى آدم ونوح وإبراهيم والأنبياء من بعدهم. حسيناً أن ننظر إلى طريقة هذا الشعب في تدبر الوحدانية لندرك إلى [107] أي مدى ظل حتى يوم اعتلان المسيح فيه غير مؤهل لنشرها وعجزاً عن استخدامها لمحاربة الوثنية المشركة. لقد كاد ذلك السر العظيم أن يدفن في أرض مجده⁽⁶⁾ لو لا أن عهداً آخر أطل مع

(5) انظر جزء 6، ص 12 وجزء 8، ص 155 - 156 من: *Oeuvres complètes* de Ernest Renan.

انظر أيضاً: Johann Gottfried Herder, *Herders sämtliche Werke*, 33 vols., Hrsg. von Bernhard Suphan (Berlin: Weidmann, 1877-1913), t. 12, p. 77, et Louis de Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire: La Théorie de l'éducation sociale et de l'administration publique* (1796), 2 vols. (Paris: A. Le Clère, 1854), vol. 2, p. 98.

(6) يقول رينان في حياة يسوع: «لقد تحرر يسوع من اليهودية بالتأكيد، لكنه تحرر شيئاً بتحرر سقراط من المدارس السفسطائية وتحرر لوثر من العصر الوسيط». انظر: Renan, *Ibid.*, vol. 4: *Vie de Jésus*, p. 369.

في ما خصّ الشعب العبراني الذي كان يفتقر إلى الوسائل التي تخوله «قلب ديانة العالم وحله على اتباع دياته»، انظر:

هذا الاعتلان، عهداً كان ولا يزال وسيبقى «جديداً» وإن يكن سيظل يبحث عن جذوره في سلالة الأسلاف الصالحين.

هكذا غادر رينان معهد القديس سولبيس ليباشر مهنة «المُتَعَبِّرِن» متفرغاً إلى دراسة اللغة العبرية وتدريسها، وقد راحت العلوم الهندو - أوروبيَّة الرائجة في ذلك الحين توجه مسيرة هذا الفيلولوجي الشاب الذي أعلن في مستهل كتابه: *التاريخ العام ومنهج المقارنة في اللغات السامية* (1855) (*Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*)⁽⁷⁾ أنه مزمع على أن يحقق لهذه اللغات ما حققه فرانز بوب للغات الهندو - أوروبيَّة (جزء 8، ص 134). ليس هذا فحسب، بل إن مسألة التوفيق بين العناصر السامية والعناصر الهندو - أوروبيَّة أو الآرية⁽⁸⁾ هي التي تستشغل من الآن وصاعداً أستاذ اللغة العبرية في معهد فرنسا⁽⁹⁾ وتمسك بالمحاور

(7) حازت النبذة الأولى عن هذا الكتاب جائزة فولني عام 1847.

(8) غالباً ما يستعمل رينان بالمعنى نفسه لفظيَّة «آرية» و«هندو - أوروبيَّة»، (*Oeuvres complètes de Ernest Renan*, vol. 8, pp. 585-589).

وأحياناً لفظة «هندو - جرمانيَّة» (جزء 8، ص 211 من المصدر المذكور) سواء للدلالة على العرق أم اللغة. فهو يرى ارتباطاً وثيقاً بين هاتين الفكرتين. انظر حول هذا الموضوع ص 137 وما يليها من هذا الكتاب. كذلك بالنسبة إلى استعمال رينان الشاب لفظة «هندو - جرماني»، انظر ص 51، الهاشمي رقم 65 من هذا الكتاب. أما في ما خص الطابع الهندو - أوروبي لأعماله، فعلينا أن نتذكر التأثير الكبير الذي مارسه الكاتب أوجين بورنوف (*Eugène Burnouf* 1801 - 1852) على العلوم التاريخية والدينية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وهو عالم بالسنسكريتية أعاد تكوين الزند أفسنه الأصلية.

(9) ألقى رينان «خطابه الافتتاحي لمحاضرات اللغات العبرية والكلدانية والسريانية» في معهد فرنسا في 21 شباط / فبراير عام 1862. وكان عنوان الدرس الأول: «مساهمة الشعوب السامية في تاريخ التمدن» (*De La Part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation*) (المصدر نفسه، ج 2، ص 317 - 335). لكن لم تكتمل قضيَّة أربعة أيام حتى علق الإمبراطور دروسه بسبب قوله عن يسوع إنه كان «رجالاً لا مثيل له» وأن البعض «يدعونه إليها» (المصدر نفسه، ج 2، ص 329 - 330)، ثم عزله عام 1864 فحل مكانه سلمون مونك =

الفكرية الكبرى لأعماله، بعدهما باتت نظرته إلى الأمور تتحدد بيئتك [108] العائلتين اللغويتين اللتين تشبهان «نهرين» عظيمين في تحذيرهما من منابع تاريخ التمدن البشري (جزء 2، ص 323).

على أن رينان الذي يستثنى من هذا التمدن بلاد الصين وأفريقيا وأوقيانيا قد أظهر التفاوت الأساسي بين «قطبي الحركة الإنسانية» المذكورين بما يؤكد تفوق العنصر الآري على العنصر السامي. فهذا العرقان، وإن ضمهمما «مهد واحد» (جزء 8، ص 578)، قد يكرا بالافتراق منذ أيامهما الأولى، إلا إذارأينا فيهما «توأمين [...] تم فصلهما في عمر الرابعة أو الخامسة». وكيف دارت الحال، فالثابت أنهما منذ بلوغهما سن الرشد قد صارا غريبين عن بعضهما تماماً ولم يعودا يحفظان من طفولتهما المشتركة في مرتفعات [109] عمما وص سوى بعض نتف من ذكريات لا يبني الفيلولوجيون يطاردونها

= (Salomon Munk 1803 - 1867). لكن كرسى تعليم اللغة العبرية في المعهد عادت فأنسدلت إليه من جديد عام 1870. وكان رينان قد نشر عام 1862 الملل المتعلق بعزله و«تفسيراته إلى زملائه» (Explications à mes collègues) في: المصدر نفسه، ج 1، ص 143 - 180. في ما خص مسألة Henriette Psichari, *Renan d'après lui-même* (Paris: Plon, 1937), pp. 224-230; René Dussaud, *L'Oeuvre scientifique d'Ernest Renan* (Paris: P. Geuthner, 1951), pp. 74-76, et 119; Alfred Maury, *Un Témoignage sur E. Renan: Les «Souvenirs» de L. F. A. Maury*, cahiers Ernest-Renan; 1, [extraits] présentés par Jean Pommier (Paris: A-G. Nizet, 1971), pp. 59 sq., et 74 sq.; David Cohen, *La Promotion des juifs en France à l'époque du second empire: 1852-1870...*, études historiques; ISSN 0339-1582; 5, 2 vols. (Aix-en-Provence: Université de Provence; Paris: [Diffusion H. Champion], 1980), p. 494, et A. Loisy, «L'Enseignement de Renan au collège de France,» dans: *Le Collège de France (1530-1930)*, livre jubilaire composé à l'occasion de son quatrième centenaire par A. Lefranc, P. Langevin, C. Matignon, M. Delépine professeurs au collège de France (Paris: Presses universitaires de France, 1932), pp. 347-351.

بحثاً عن جذور لغوية أسطورية⁽¹⁰⁾.

لقد بات التمايز بين هذين العرقيين حقيقة مؤكدة على كل صعيد تتخطى ألفة «المناخ العائلي» الذي غالباً ما نحيطهما به تدليلاً على إنسانيتهما في مواجهة سائر الأعراق. لذا تفرعت من هذه العائلة الهندو - أوروبية الكبيرة ألسنة يوازي عددها أصناف الشعوب التي تتألف منها وهي تمثل في الهند والإيرانيين واليونان والجرمان الذين يملك كل منهم كياناً خاصاً مميزاً.

لقد خضعت اللغات الهندو - أوروبية للتحول الذي أدى إلى تكاثرها على مر العصور بعكس اللغات السامية التي لزالت حالاً واحدة ولم تحقق خطوة واحدة على طريق التطور. إن بقاءها يennifer من تآكلات الزمن قد طبعها لطفولة أبدية، كما أن توضيفها من ذئن شأتها قد أدركها بعجز تكويني أقعدها عن النمو وحال دون بلوغها طور الشيخوخة (جزء 8، ص 156). فإذا نظرنا إلى قواعد النحو السامي أفييناها في جمودها وأمانتها للأصل وكأنها صُنعت مرة واحدة إلى الأبد تماماً على مثال الوحي الذي انبثقت منه الوحدانية ذات يوم «دون أدنى جهد» (جزء 8، ص 582)، بل «دون سابق [110] تأمل وتفكير» (ص 145). إن اللغات السامية، على حد تعبير رينان، معدنية (ص 137) مصفاة (ص 145)، تشبه ذاكرة إله متوحد لا صورة له، وبالتالي فهي لا تؤمل بأي تطور. لقد تجمدت هذه اللغات في ديمومة مقفلة مما خولها الاحتفاظ بهويتها وأقامها

Renan, *Oeuvres complètes de Ernest Renan*, vol. 8, pp. 586-587.

(10)

أراد بعض الكتاب التعرّف إلى جذور مشتركة للغات السامية والهندو - أوروبية (المصدر المذكور، ص 538)، ما جعل البعض يعتبر أن اللغة القبطية أو الإثيوبية القديمة هي «الحلقة المفقودة» بين السامية والهندو - أوروبية (المصدر المذكور، ص 210 وما يليها، وص 430 وما يليها).

على ما كانت عليه عند نشأة التعبير اللغوي (ص 137)، فهل عجب إذا راح الفيلولوجي رينان حيال ظاهرة الجمود الأساسي هذه ينظر إلى الكيان اللغوي السامي نظرته إلى «هيكل عظيم» يسوغ له ولأمثاله من الباحثين إخضاعه لعملية تشرعح حقيقة؟

كل لغة في نظر رينان تكون على ما هي عليه لدى ابناها من الفكر البشري، (ص 559)، ثم تحول بعد ذلك إلى « قالب » (جزء 6، ص 32؛ جزء 8، ص 157، ص 514) يطبع فكر الشعب الناطق بها. لكن عائلة اللغات السامية تنفرد عمّا عادها بامتياز السكونية في كل ما يتصل بها أو يعرض لها من قضايا وشؤون.

هذه الميزة الراسخة هي واقع لغوي موضوعي ينسجم مع الصورة التي تُظهر الشعب العربي دائم الالتصاق بذاته، منغلقاً على التاريخ، مطابباً بأمانة صارمة ملحمة مما يعيدها إلى الفكرة القديمة القائلة باحتمالية الارتباط بين بنية اللغة والفكر الذي تعبّر عنه. وبعبارة أخرى، فإن اللغة هي بمثابة مرآة تعكس روح الشعب الناطق بها⁽¹¹⁾.

غير أن هذه النظرة الأسطورية إلى إسرائيل هي أيضاً نظرة جماعة مؤلفة أساساً من علماء وختصاصين وقفوا جهودهم على مهمة يتعادل فيها العقم والتلقى، ألا وهي مهمة الحفاظ على تراثهم الديني. تلك طريقة خاصة في إعطاء الشعب العربي هوية ثابتة لا تاريخ لها، مما يخوّله مواصلة دوره التقليدي المزدوج حيال المسيحية. إن ما يجري تحديداً هو تصوير هذا الشعب في مرحلة أولى حاملاً لـ «رسالة جليلة»⁽¹²⁾ بحجّة أن سر الوحدانية قد أُوحى

(11) انظر: ص 36 - 38 ، الهوامش 31 - 35 ، من هذا الكتاب.

(12) تعود هذه العبارة إلى Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire: La Théorie de l'éducation sociale et de l'administration publique*, vol. 2, p. 97.

إليه - حتى ولو كان هذا الحدث الأساسي قد تحقق في غفلة منه - ثم التخفيف لاحقاً من مفاعيل هذا الاختيار بالغضّ من تلك «الأمانة البائسة»⁽¹³⁾ التي حالت دون اعترافه بال المسيحية بوصفها ديناً نهائياً⁽¹⁴⁾.

ثمة صلة حميمة، إذًا، بين نظام اللغة ونظام الدين، بل بالأحرى تطابق تام، في نظر رينان، مما يسوغ اعتبار هذه اللغات التي عكست الوحدانية الأولى وعبرت عنها لغات مقدودةً «من الصخر الأصم» (جزء 8، ص 541) لا تعرف التبدل ولا تحتمل تسرباً لأي عنصر طارئ غريب. إنها لغات حجرية في مثل صلابة النواة تحف بها مصوّرات خفية بلغت ذاكرتها حدّاً من التوتر والطغيان وقف بها عند عتبة الذكر الأبدي الذي يقتصر على الترجم: «الله هو الله» (ص 149). أما اللغات الهندو - أوروبية التي كانت دوماً خاضعة لعوامل التاريخ، وكأنها ولدت لكي تنمو وتتكاثر، فقد سمحت بظهور علم الألسنية الذي ما كانت لتُتيحه أي «دراسة حصرية لللغات السامية» (ص 137). ذلك أن جمود هذه الأخيرة قد جعلها على شاكلة المشهد الطبيعي الذي عاين ولادتها: «الصحراء موحدة بطبيعتها، جليلة في شسوعها الريء [...]» (ص 147).

(13) يتفق معظم الكتاب على هذه الازمة، انظر : Louis de Bonald, *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales* (1818) ([Bruxelles: La Société nationale, 1845]), p. 153.

ينسب رينان أيضاً إلى العبرانيين هذه الأمانة المتصلبة (انظر : Renan, *Oeuvres complètes de Ernest Renan*, vol. 7, pp. 99, et 114, et vol. 8, p. 147).

كما يقارب في موضع آخر بين محافظة إسرائيل على النصوص المقدسة وأمانة البرهانيين والمجوس (المصدر المذكور، ج 7، ص 822 وما يليها).

(14) بالنسبة إلى هذه العبارة عند رينان، انظر : المصدر نفسه، ج 4، ص 362 (وردت في ص 161 من هذا الكتاب)، انظر كذلك ج 1، ص 272 وما يليها، وص 168 وما يليها من هذا الكتاب.

يصل المسافر في مسالكها التي تسلّمه إلى المجهول والضياع [112] نظراً إلى عجزه عن الاستدلال في الزمان والمكان، وهذا الفراغ من شأنه القضاء على كل خصوبة مبدعة. ولما لم يكن في هذه الأرض القاحلة صورة لأي إله تبعث فيها الحياة فقد قشت الضرورة بوضع العتاد الشعائري الوحيد داخل «صندوق خشبي» يخفّ حمله، هو تابوت العهد⁽¹⁵⁾ (1859، ص 426؛ جزء 6، ص 56 - 57) الذي يحتوي على بعض المدونات المتمثلة بلوحيوصايا. هنا يسطع مجد هذه «اللغات الفولاذية» (جزء 8، ص 542)⁽¹⁶⁾ التي تحكم بقوّة الفكر السامي من دون أن تتأثر بتجارب التاريخ.

لقد اعتبر رينان الشعوب السامية شعوباً «مكرّسة للجمود» (ص 162، وجء 3، ص 861) بحكم تصلب آرائها وتحجر لغاتها التي هي وليدة ذهنية لا يُنبع فيها أي مسعى تطوري. وفي القرن التاسع عشر حيث يُقاس كل شيء بطاقة التاريخ وقوّة الدفع الغائي نحو التقدم، يبدو الركود السامي⁽¹⁷⁾ خاصةً جوهريّة من خصائص الإعجاز التوحيدى.

(15) الإحالة اللاحقة⁽¹⁸⁵⁹⁾ هي من الآن فصاعداً عبارة عن إشارة موجزة إلى الدراسة المهمة التي وضعها رينان : Ernest Renan, «Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques et en particulier sur leur tendance au monothéisme,» *Journal asiatique*, février-mars 1859; avril-mai 1859, pp. 214-282, et 417-450,

وهو نص لم يتم نشره في الأعمال الكاملة (*Oeuvres complètes*).

(16) نذكر أيضاً في إطار هذا النطاق من الصور التي تدل على أسلوب رينان المجازي: «جعبه من السهام الفولاذية، وحبل مجدول متين، بوق فولاذى يدوى على وقع نوتاتين أو ثلاثة حادة مرتقبة: هذا هو العبراني. إن لغة كهذه لن يكون بوسعتها التعبير عن أي فكر فلسفى أو علمي ولا حتى عن أي مشك...». (انظر: Ernest Renan, *Oeuvres complètes de*, t. 6, p. 91).

(17) بالنسبة إلى هذه المقارنات المتناقضة بين اللغات السامية الجامدة واللغات الهندو-أوروبية الدائمة التطور، انظر: المصدر نفسه، جزء 8، ص 137، 513، 527 - 528 و 541.

لقد اعترف رينان بامتلاك الساميين «غريزة متفوقة» (جزء 8، ص 145) هي غريزة التدين قبل أن يعود فيخضهم بأقل قدر ممكн [113] منه (1859، ص 253)، أي الوحدانية التي هي «ثمرة عرق لم يُعط سوى القليل من الحاجات الدينية». فإن أمعنا النظر في هذه الوحدانية التي هي عصارة الإيمان الديني وزبنته أفيتها عبارة عن «مجموع احتياطات سلبية» (جزء 6، ص 56) تجعل من ذلك المتشرد السامي أكثر البشر وأقلهم تدينًا في آن. وسيان هنا أقصى الحدود وأدنها لأن لغة الساميين، وإن شكت من قصور فادح على مستوى النحو والتركيب الجملوي، تبقى مكتنزة بأصولها الجليلة وحافظة لأولى يقطنات الوعي البشري. وإنما تعتبر نقطة الصفر هذه في الديانة كما في اللغة عن أقصى حدود الاتساع الذي سهر على ولادة «الغريزة التوحيدية»⁽¹⁸⁾ (1859، ص 426).

إنه ليستحيل علينا تجاوز هذه اللغات ذوات البنى الفولاذية بقدر ما يستحيل التحرر من مقتضيات الوحدانية الصارمة وروحها الجافة «المجردة من كل مرونة» (1859، ص 423). وذلك من منطلق الاعتراف أولاً بأن الفكر السامي توحيد في العمق (1859، ص 431)، والتسليم ثانياً بقوة الارتباط بين روح الشعب ونظامه اللغوي. وبتعبير أوضح، فإن اللغة هي قضية عرق محدد تفرض على الناطقين بها قالباً لا يقل حتمية وإزاماً عن شكل الجمجمة في نظر جماعة الأنثروبولوجيا الفيزيائية، مما يخولنا الاستنتاج بأن اللغات السامية هي «الأعضاء الخاصة بالعرق الموحد» (جزء 8، ص 97؛ 1859، ص 216).

(18) حول هذه «الغريزة» التي تشرح انبعاث التوحيد المفاجئ «دون أي جهد»، انظر: المصدر نفسه، جزء 8، ص 582، وانظر أيضاً ص 152 - 153 من هذا الكتاب.

إن العلاقة حتمية، إذًا، بين مقولات اللغة ومقولات الفكر [14] الناطق بها. إنها علاقة تأثر وتتأثر متبادلين بين كل من التعبير اللغوي ونقطة القوانين والواجبات التي يرسو عليها التقليد الديني وطريقة الوجود في العالم التي تنشأ من الربط بين ظواهر الكون المرئية وغير المرئية (جزء 8، ص 96). كذلك تدرج في إطار هذه العلاقة الناشطة بين اللغة والفكر أصناف المشاعر والأحساس التي تنظم الحياة اليومية إضافة إلى العمارات الميثولوجية والقانونية والأخلاقية والسياسية والعسكرية والفنية.

«رسوم الأعراق»

يتضح مما تقدم أن رينان ينسب مجمل التدابير الإيجابية أو السلبية الخاصة بجماعة بشرية ما إلى «عرق» هذه الجماعة. بيد أن صلاحة هذا التعبير الذي يُكثر من التردد عليه تترجح لديه ما بين نفي وإثبات تبعًا لما يطرأ عليه من تحولات دلالية يحددها قصد المؤلف الذي ينتمي عليه موقع اللفظة في سياق الكلام وتبدل المنظور الذي يصدر عنه من أنثروبولوجي إلى فيلولوجي فاليسي. لذارأينا رينان منذ إطلاقه مصطلح «الرسوم العرقية» (1859، ص 444 - 445) لا يتوانى عن التعقيب عليه كل مرة بالشرح تبدیداً لكل سوء فهم محتمل، بل منعاً للسقوط في ما هو أدهى، أي «الأخطاء الفادحة» التي يسهل الانزلاق إليها في غياب كل إجماع حول مفهوم «العرق» وتعذر التوصل إلى تعريف موحد يحظى بقبول مختلف المدارس العلمية⁽¹⁹⁾ في القرن التاسع عشر.

(19) هذا ما ينطوي إليه أ. آ. كورنو (A. A. Cournot) (1801 - 1877) الذي يستنتاج عام 1861 على رغم اعتماده التصنيف العرقي «أن دراسات كثيرة بدأت منذ قرن من الزمن ولم تصل إلى تحديد نهائي لمفهوم العرق»، مضيفاً أنه لا توجد «ميزة واضحة لتصنيف الأعراق =

[115] على أن هذه التسمية، على تعدد مدلولاتها قد أمنت على مدى القرن المذكور إطاراً تفسيرياً ما لبث أن اكتسب صفة معيارية بتقديمه نظاماً تراتيباً يتيح الاستدلال، برأي العديد من المؤلفين، على مغزى التاريخ الماضي والمستقبلبي للإنسانية.

كثيرة هي المقاطع التي تطلعنا على مفهوم رينان العرقي للشعوب واللغات من دون شك. وقد ورد جلها في مؤلفاته الصادرة بين عام 1855 وتاريخ وفاته. لكن لما كان يصعب علينا إثبات معنى واحد ونهائي للفظة «العرق» لديه فقد تعين الاحتفاظ بالشكل التراتبي الذي يلازم الفكر الريناني والإعراض عن تنوع الصيغ المحيطة بهذا المفهوم. وقد لا يكون من المجدي أصلاً إعطاء تفسير أحادي لكتابات رينان وتحميل نصوصه ما لا تحتمل⁽²⁰⁾، بل الأولى بنا أن نقف أولاً على حقيقة تلك المعايير التي يأخذ بها في تصنيف الشعوب والتي هي حصيلة مسيرة مزدوجة تعبّر عن تجاذبات عصره السياسي، ونعمد من ثم إلى تقليل مفهوم «العرق» غير اليقيني لديه تقليلياً يخوّلنا إعطاء معنى

= تصلح لتشكل مقاييس حقيقة يعتمدتها عالم الطبيعيات»، انظر : Antoine-Augustin Cournot, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire* (1861), nouvelle édition, publiée avec un avertissement par L. Lévy-Bruhl (Paris: Hachette, [1922]), p. 387.

انظر مقالة: Maurice Olender, «Racisme,» dans: *50 idées qui ébranlent le monde: Dictionnaire de la glasnost*, documents payot, dir. et préf. par Youri Afanassiev et Marc Ferro (Paris: Ed. payot; Moscou: Ed. progress, 1989), pp. 62-67.

(20) يحسن بالقارئ لدى مطالعته مؤلفات رينان أن يعود إلى بعض صفحات أعماله التي يطالب فيها تكراراً بحق النقض، هو الذي يعتبر نفسه «رومنطيقياً معارضًا للرومنطيقية» وأنه «نسيج من التناقضات» انظر : Renan, *Oeuvres complètes de Ernest Renan*, t. 2, p. 760.
انظر أيضاً جزء 1، ص 552 من المصدر المذكور، كذلك: Psichari, *Renan d'après lui-même*, pp. 276-277.

ملائماً لمشروعه الفكري. أما طريقة رينان في وضع مخطط إجمالي لـ «رسوم الأعراق»⁽²¹⁾ (1859، ص 444) فتتلخص في ما يلي :

كانت البشرية بالأمس تنقسم إلى عائلات مُتباعدة لكل منها [116] حسنانها وستيئاتها. «يومها كان الواقع العرقي هو المهيمن وعلى أساسه يتم تنظيم العلاقات الإنسانية» (1859، ص 445) بحيث يستحيل على من يتذكر للتباينات العرقية أن يفهم شيئاً من هذا الماضي الموجل في القدم. « هنا يمكن سر كل الأحداث الحاصلة في التاريخ البشري » (ص 446) من دون استثناء. على أن الأعراق التي هي في أساس «الواقع الفيزيولوجي» راحت تفقد تدريجياً أهميتها على مر الزمن. لقد ولّى زمن العصبيات العرقية وجاء عصر الأحداث التاريخية مع تحقق الفتوحات العظيمة وانتشار البيانات كالبودية والمسيحية والإسلام :

«هكذا حلّت اللغة بصورة شبه كثيبة محلّ العرق في تصنيف المجموعات البشرية، بل إن دلالة لفظة «العرق» نفسها قد تبدلت بفضل تضاؤل أهمية الرابط الدموي أمام روابط اللغة والدين والشرع والتقاليد» (جزء 6، ص 32).

على أن رينان سرعان ما يلطف أحکامه موضحاً أن عنصر الدم، بما يفرضه من «صفات وراثية»، يسهم في خلود «المؤسسات» و«عادات التربية». لكنه بعد أن كان يعتبر «الأعراق

Henry Laurens, «Le (21) أصدر ه. لورانس (H. Laurens) دراسة حول : Concept de race dans le journal asiatique du XIXe siècle,» *Journal asiatique*, vol. 276, nos. 3-4 (1988), pp. 371-381.

يتحدث فيها عن رينان الذي كان من الناشطين الأساسيين في الجمعية الآسيوية.

أطراً ثابتة مستديمة» (1859، ص 447 - 448) صار يرى فيها مجرد قولهات فكرية وخلقية تقاد روابط النسب لا تؤثر فيها بشيء. من هنا [117] إشارة الكلام على «أعراق لغوية» (جزء 8، ص 1224) بدل الكلام على «أعراق أنثروبولوجية». فلو أخذنا أفريقيا وأسيا المسلمين، على سبيل المثال، لوجدناهما على ضالة عدد «الساميين الأقحاح» فيهما، تمثلان «الروح السامية» (1859، ص 448) أفضل تمثيل، تماماً كما يمكن التتحقق في مناطق أخرى من العالم من انتماء البراهمانيين والروس والسويديين «إلى عرق واحد» (جزء 8، ص 576) على رغم انعدام التشابه بين هؤلاء على مستوى التكوين الجسدي. لكنَّ الأمر يختلف تماماً بالنسبة إلى الآريين والساميين الذين، وإن لم يفرق بينهم «أي اختلاف جوهري» في الشكل الخارجي، يشكلون «عرقين» متمايزين⁽²²⁾ نظراً إلى تباين «قدراتهم الفكرية وسجايهم الخلقية» (ص 577). وإذا يمضي رينان في تصنيف الشعوب على قاعدة التمييز المبين أعلاه والذي يولي العرق اللغوی أهمية أكبر من التكوين الجسدي دونما تجاهل لدور هذا الأخير، يلفت إلى «أن الترکي، وهو المسلم الورع، يعتبر في أيامنا أكثر ساميّة من الإسرائييلي الفرنسي، بل بالأحرى الأوروبي» (1859، ص 448). ويتابع قائلاً إن التطوير الرامي إلى تقليل أهمية «العرق الأنثروبولوجي» هو، من وجهة نظر ما، «تقدّم في مجال الروحانية» (ص 449)، وإن القديس بولس عندما أفصح للغلاطيين عن رغبته في ألا يكون بينهم «يهودي ولاوثني ولا يوناني ولا

(22) نورد فقط للتذكرة بأن رينان كان دائمًا يؤكّد على هذه النقاط المشتركة بين فرعين التمدن المذكورين وللذين يستحبّل الفصل بينهما. من بين الحالات الكثيرة الممكّنة: انظر: Renan, Ibid., t. 8, p. 558, 578 et 581.

وانظر أيضًا ص 131 - 132 من هذا الكتاب.

بريري إنما كان يتولّى حمل البشر بينهم على نسيان جذورهم الأرضية فيما تتوطّد بينهم الأخوة الناشئة من بنوتهم الإلهية» وحسب: «فليس هناك يهودي ولا يوناني ، وليس هناك عبد أو حرّ، وليس هناك ذكر وأنثى ، لأنكم جميعاً واحد في المسيح يسوع. فإذا كنتم لل المسيح فأنتم إذاً نسل إبراهيم وأنتم الورثة وفقاً للوعد» (غلاطية 3: 28 - 29).

ومع ذلك - يستدرك رينان - فما من شيء يمكنه إزالة هذا «التنوع» الحاصل منذ بدء الخليقة⁽²³⁾ بحيث تبدو فكرة «العرق» في [118] ظل ما يحيط بها من استثناءات «أبلغ شرح للماضي». فهو في معرض استشرافه لما تصبح تسميته «الأنثروبولوجيا الحضارية» يدعو قراءه إلى التسلّيم بأن «التاريخ هو المعيار الأهم لتمييز الأعراق» (ص 444 - 445). غير أن نظرة رينان التاريخية تبدو غاية في السكون والجمود حين يزعم أن الشعوب المتحضرة - أي الشعوب الآرية والسامية - التي يعتبرها «مهند الغرب»، لم تعرف «الحالة البربرية» قط (جزء 8، ص 581)؛ وأنه ما من دليل يثبت أن شعباً متواخشاً أدرك حال التمدن، على الإطلاق:

«إنه لمن رابع المستحيلات أن تتصور عرقاً متواخشاً ينطق بالسامية أو الهندو - أوروبية» (ص 581).

وما علينا إن أردنا التتحقق من صوابية هذه الأحكام إلا مقابلة الأعراق كما جرى تصويرها في رسوماته بـ «الدور التاريخي الذي

(23) يرفض رينان الاعتقاد بحصول «ظهورات متعددة للجنس البشري»، المصدر نفسه، جزء 8، ص 122 ، لكن ذلك لا يمنعه من إطلاق مجموعة تساولات توحي بـ «بعض الأصول» (جزء 3، ص 857؛ جزء 8، ص 558، 585 وما يليها وص 21 - 22 - 1859، ص 448 - 449).

أدته شعوبها» (1859، ص 444)، فيتبين لنا أنَّ المساهمات الوفيرة التي قدمها أولئك الذين يعتبرهم رينان «ممدنى البشرية» كفيلة بأن تثبت دونية سائر الشعوب. وبالالتزام مع ما تقدم فإنَّ جمود تلك الأعراق التي يستحيل عليها التطور من شأنه أن يشهد في نهاية المطاف على عظمة الغرب الآري وتقديمه على تقىض الشرق السامي.

مثل هذا التمييز بين شعوب تتساوى في التمدن⁽²⁴⁾ وأخرى تقصَّر عنها منزلة يطالعنا في سياق آخر أكثر واقعية حين يطرح رينان مسألة سياسية معاصرة: «ما هي الأمة؟» مشدداً على أنَّ «أصول الإنسان الحيوانية» (جزء 1، ص 897) تسبق كثيراً أولى عهود الحضارة والتعبير اللغوي. فقد كان «العرق» في سالف الأزمنة يحظى بأهمية جوهرية ثمَّ ما لبث أنَّ فقد دوره المؤثِّر. ولما لم يكن البشر من فصيلة القوارض ولا السُّتُوريات، «فلم يعد من العائز لنا أن نتجوّل في العالم متخصصين جماجم الناس ثمَّ نأخذ بأعناقهم على الأثر قائلين: إنكم من لحمتنا ودمتنا. أنتم تتعمون إلينا» (ص 898).

حتى مفهوم «الأعراق اللغوية» (جزء 8، ص 1224) الذي يسعى رينان جاهداً لإقناعنا بحسن ملاءمته للواقع⁽²⁵⁾ قد فقد معناه

(24) من أجل التوسيع في تاريخ هذه اللقطة، انظر: Joachim Moras, *Ursprung und Entwicklung des Begriffs der Zivilisation in Frankreich* (1756-1830), Hamburger Studien zu Volkstum und Kultur der Romanen; Bd. 6 (Hamburg: Seminar für Romanische Sprachen und Kultur, 1930).

بشأن المطابقة بين «مسيحية - تمدن»، انظر: المصدر المذكور، ص 64 وما يليها. انظر أيضاً المقالة الحديثة: «التمدن» للكاتب Jean Starobinski, «Le Mot civilisation», *Le Temps de la réflexion*, vol. 4 (1983), pp. 13-51.

(25) استعرض رينان «الأعراق اللغوية» في محاضرة له ألقياها في جامعة السوربون في 12 آذار / مارس عام 1878، تحت عنوان: «الخدمات التي أدتها العلوم التاريخية للفيلولوجيا»، Renan, *Ibid.*, t. 8, pp. 1213-1232.
انظر:

بالنسبة إلينا نحن الذين نعيش في أوروبا حيث الحضارة تستجمع قواها لتبني الأمم الحديثة بعيداً عن كل ما يُنافي الحرية الإنسانية. ولئن كنا لا ننكر أن للأعرق دوراً تؤديه في عصرنا هذا بالذات فذلك خارج نطاق العالم الأوروبي حتماً. لكن المطلوب هو [120] إظهارها بالطرق العلمية على ما هي عليه، أي سدواً منيعة شيدتها الطبيعة لا بين «الأمم الأوروبية» بل بين مدنیات الغرب وبباقي الشعوب (جزء 1، ص 455) حيث لا دور للأعرق ولا مكان سواء من منطلق الرباط الدموي⁽²⁶⁾ أو من منطلق اللغة:

«إن الأهمية السياسية التي نعلقها على اللغات مردّها إلى اعتبار هذه الأخيرة دلالات عرقية. وهذا هو عين الخطأ. [...] إن اللغات عبارة عن تشكيلات تاريخية فلما تنمّ على خصائص الدم العربي للشعوب الناطقة بها، ولا يمكن وبالتالي أن تقيّد الحرية الإنسانية في شيء، [...] فلا نفرطإن إذن بالمبدأ الجوهرى القائل إن الإنسان هو كائن عاقل وأخلاقي قبل أن يُخسب على هذه اللغة أو تلك وقبل أن ينتهي إلى هذا العرق أو ذاك، أو ينتمي إلى حضارة معينة دون سواها» (جزء 1، ص 900).

= وبعد أربع سنوات في 11 آذار/ مارس عام 1882 ألقى محاضرة أخرى في جامعة السوربون بعنوان: «ما هي القومية؟» (*Qu'est-ce qu'une nation?*) (المصدر المذكور، جزء 1، ص 887 - 906) مما يعني أنه ظل حتى بعد الحرب التي دارت بين فرنسا وألمانيا عام 1870 والتي شكلت منعطفاً مهماً في فكر رينان، يتبنّى مواقف مختلفة حول مفهوم العرق. انظر أيضاً في المصدر المذكور بعض أحاديثه حول «الإصلاح الفكري والأخلاقي» (*La Réforme intellectuelle et morale*) (1871).

(26) نلاحظ في الشوهد اللاحقة بعض التعبيرات الملطفة التي تسمح بإعطاء الرباط الدموي دوراً في تناقل القيم الحضارية واللغة والدين والمؤسسات. كما نجد مثل ذلك أيضاً في مواضع أخرى ينفي فيها رينان وجود أعرق فيزيولوجية (مكنا في الجزء 1، ص 456؛ و 1859 ص 446 - 448؛ وجاء 6، ص 32 من المصدر نفسه).

أما في ما عدا هذا المقطع الشهير الذي لا يخلو من بعض التباس⁽²⁷⁾، فإن نظرة سريعة إلى بعض النصوص تبدو كافية لجعلنا ندرك أن رينان يولي امتياز «الحرية الإنسانية» إلى الذين يعتبرهم متساوين في ما بينهم، أي «الأعراق العليا» بالدرجة الأولى (جزء 1، ص 390). وإذا لم يكن قد كلف نفسه عناء التمييز بين ما يسميه «أعرacaً لغوية» (جزء 8، ص 1224) و«أعرacaً أثاثروبيولوجية»، أو بين «أسلاف بحسب اللغة» (ص 1221) و«أسلاف بحسب الدم»، فلأن محور اهتمامه قد تبدل مرة أخرى ولم تعد المسألة لديه متعلقة بالعلوم الإنسانية القديمة ولا بنظرية الأمة التي كان قد أثارها من قبل، بل بالمشروع السياسي الخاصل بالاستعمار في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر.

وقد انعكس هذا التحول تبدلاً في أسلوبه الشري؛ فبعدما كان يُكثّر من المجاز القائم على اللمح والإشارة تحول إلى العبارات الجازمة القاطعة التي تعجبه القارئ بتفكير متعاظم لا تنوع فيه ولا مرونة. إن صفحات كتابه: **الإصلاح الفكري والخلقي** (1871) التي سنقوم باقتطاف بعض الفقرات منها تشكل مع المحاضرتين⁽²⁸⁾ اللتين استشهادنا بهما آنفاً جزءاً من تلك النصوص التي يتعين فهمها في إطار الجدل الدائر بين فرنسا وألمانيا خلال حرب 1870 وبعدها. فما النظام الجديد الذي «هيأته العناية الإلهية للإنسانية» (جزء 1، ص 390) والذي يتلزم به رينان، إلا ما عبر عنه بقوله:

«لا ضير في أن تعمد البلدان ذات الأعراق المختلفة إلى

(27) انظر: التحليل الذي يقدمه ب. غوتو (P. Gothot)، «ما هي القومية». انظر: المصادر نفسه، ج 1.

(28) انظر الهاشم رقم 25، ص 142 من هذا الكتاب.

إخضاع تلك التي تنتهي شعوبها إلى الأعراق الدنيا».

ما يشجبه رينان، إذن، هو الفتوحات الحاصلة بين «الأعراق المتساوية»، لكنه، بالمقابل، يؤيد كل ما من شأنه الإسهام في تحديد الأعراق الدنيا أو تلك التي مَنَّاها احتلال الأعراق القوية لها بالغباء والانحطاط. كما أنه يحصر «الإنسانية المتفوقة»⁽²⁹⁾ في بلدان القارة الأوروبية، التي يعتبرها حاضنة «للفكرة الحضارة المشتركة» (جزء 1، ص 455) والمكان الوحيد الذي تحققت فيه المساواة بين الأفراد:

«إننا نرفض مؤكداً مبدأ المساواة بين البشر والأعراق على حد [122] سواء ونعتبر ذلك خطأً فادحاً يقيناً منا بأنه يجب أن تتحكم أقسام البشرية العليا بأقسامها الدنيا. إن المجتمع الإنساني عمارة متعددة الطبقات ينبغي أن تعمها الرأفة (حتى تجاه الحيوان) وتسودها المودة لا المساواة. أما الأمم الأوروبية فقد جعلها التاريخ متساوية كما يتساوى الأعضاء في مجلس الشيوخ، ويتمتع كل منهم بمحضانة مطلقة» (جزء 1، ص 455).

ما يهم رينان، إذأ، هو الكشف عن الترتيب الهرمي الذي يستنظم الشعوب قاطبة، وذلك بهدف توطيد كلامه ينبغي. «إنه تدبر إلهي من دون شك» (جزء 1، ص 390)، لكنه في الوقت نفسه نظام دنيوي سُمِّلَه أحوال الأعراق «الطبيعية». إن الشعوب تُسمَّم في تطور «المدنية» إسهاماً تتفاوت أهميته بتفاوت عظمة الدور الذي قُسم لها ونسبة اضطلاعها به على حلبة التاريخ. إن سعادة الشعوب ورفاهيتها ينبعان، برأي رينان، من التسلیم بهذا النظام الذي يجب

(29) «الرسالة الجديدة إلى م. شتراوس» (*Nouvelle lettre à M. Strauss*)، 15 أيلول / سبتمبر 1871، انظر:

أن يخضع له تاريخ البشرية، ويلتزم به كل إنسان: «فليفعل كل أمرٍ ما أعد لفعله، فينظم سير الأمور» (ص 391).

ولما كان الاستعمار، بعامة، مفتاح التناقض السياسي والاقتصادي في العالم فقد وجّب أن يضمن تحقق التدبير الإلهي. إن الطبيعة التي أنعمت على الشعوب بمزايا فريدة وأعدّت كل عرق لدور تاريخي لا يشاطره فيه أي من الأعراق الأخرى، «قد أوجدت عرق الحرفيين مُتمثلاً في الشعب الصيني الذي يتميّز بمهارة يدوية عالية مجرّدة من كل فخر ومباهة؛ [...] كما أوجدت عرق [123] العمال الفلاحين، أي الزنوج، [...] وعرق الأسياد والجنود الذي يمثله الأوروبيون» (ص 390).

إلا أن تلك لم تكن خاتمة المطاف في فكر رينان الذي أعلن في مقدمة كتابه الصادر قبل وفاته: مستقبل العلم (1848 - 1849) أنه لم يكون «فكرة جلية عن عدم تكافؤ الأعراق» (جزء 3، ص 723)، وأن التطور الكبير الذي طرأ منذ أربعين عاماً على علمي التاريخ والفيلولوجيا، من جهة، والدراسات المقارنة بين الأديان، من جهة ثانية، كفيل بأن يساعد الباحث على معرفة «القوانين العامة» التي تحكم بعملية التمدن، ويتيح لرينان تحديداً أن يُعلن استناداً إلى الاكتشافات العلمية الحديثة ما يلي:

«لقد بات من الثابت أن الأعراق غير متساوية⁽³⁰⁾ بعدها تم رصد كفاءة كلٍّ من العائلات البشرية في تاريخ التقدم وتحديد التفاوت النسبي في درجاتها على وجه التقرير» (ص 724).

(30) يبدو ماكس مولر أقل إيجابية من رينان بالنسبة إلى علموية هذا المفهوم ولو أن كتاباته لم تكن دون كتابات رينان إسهاماً في نشر مفهوم «العرق». انظر ص 185، الهاشم رقم 4، من هذا الكتاب.

لقد ميز رينان في صميم العائلة المتحضرة الواحدة بين عرق سامي وآخر آري، فإذا مما أشبه بـ «نهرین متذفين من منابع الإنسانية المفكرة» (جزء 2، ص 323) لا يملك أستاذ العبرية في معهد فرنسا إلا التردد عليهمَا في كل حين. فلنمض ولو برهة مترسمين آثار مسيحيته الهائمة على وجهها في تاریخ خرافته العظيمة حول الآريو - سامية، ولنَرَ كیف قاده البحث عن بنوة مزدوجة إلى إنعاش ذاكرة الغرب بمزيج من أطیاف الهندو - أوروبيين، «أسلافه بحسب اللغة»، وحكایة الأصول السامية التي حرر يسوع دیانته منها.

السرّ العظيم

«جفاف وعظمة» (جزء 7، ص 339). ذلك ما تطالعنا به [124] بساطة الوحدانية في اللغات السامية حيث يرسو السر الإلهي بملء إزامه وصرامة إعلانه. وإن لنا من تصريف أفعال هذه اللغات المتشتم بالرُّكَّة وعجزها عن التحکُّم بالزمن وتعدد الصيغ خير ما يثبت ذلك (جزء 6، ص 35؛ جزء 8، ص 157 - 158). فلا مرونة هنا على الإطلاق ولا ما ينوب عنها إلا حفنة ضئيلة من «الألفاظ الطفيليَّة ذات المقاطع الأحادية».

تفتقِّر اللغات السامية إلى النّظام الجُجملي افتقارها إلى الروابط. وهي عاجزة عن التلاعُب بالسياق ما بين تقديم وتأخير من أجل تكييفه وفق مقتضيات المعنى، بخلاف الجملة الآرية التي تخولها طواعيتها «الحفظ على نظام الأفكار الطبيعي وقواعد العلاقات التحوية» (ص 160)، «كما أن اللغات السامية عاجزة عن الصياغة والتعبير عجزها عن تمثيل الكثرة» (ص 146). وعبثاً كان ورود تسمية «الله فيها بصيغة الجمع : إلوهيم» لأنَّ سرعان ما تم إتباعها ب فعل يشير إلى المفرد: «خلق» (جزء 6، ص 48). أضعف إلى ذلك أن

الصور المعتمدة في هذه اللغات تشكو من الضحالة نظراً إلى تعدد
الربط بين عناصر الطبيعة المتعددة على هؤلاء الساميين.

إلا أن الساميين، وإن كانوا بسبب بساطة لغتهم المفرطة
عجزين عن التجريد الذهني والتفكير الماوري والعمليات الفكرية
الخلاقة على وجه العموم (جزء 8، ص 96 و157)، لم يعدموا
أساليب أخرى من التعبير. إن طبيعة لغاتهم الحواسية تتلاءم مع
الطابع الانفعالي الغالب على شعرهم. ولما كانت الموسيقى فن
الوجودانية الذاتية بامتياز، فقد كان من البدهي ألا يجيدوا سواها من
الفنون. على أن النغم في شعرهم ينبعث في اللحظة من دون عناء
ويمضي موقعاً على هذى ذاكرة عمياً، فإذا غمرت مفاسيله الجسم
لم تختلف أثراً في الزمان ولا المكان. وكأن المُعطى التصويري هنا [125]
لا يقل احتماليةً عما هي عليه الحال في إشارتهم الصوتية. هذا
التعبير الموسيقي يحتل مكانة لا يُستهان بها في القائمة التي أنشأها
رينان بمختلف ألسنة الوجودانية السامية حيث لم يفاجئنا استعراضه
المفضّل لتلك اللغات الحواسية الموصوفة بالعجز عن إدراك العالم
بكل تعقيداته وصياغة المفاهيم العقلانية بألفاظ مجردة.

أما الآريون فإنهم، على نقىض الساميين، يمتلكون نظاماً
لغوياً ونحوياً محكماً يؤهلهم لفهم حيوية الطبيعة المعقدة
(1859، ص 257)، كما أن لهم من الفطنة والنباهة الفطريتين ما
يتتيح لهم التصرف بعناصر الكون الذي يكشف عن أسراره عبر
الألفاظ بعدهما باتت الميثولوجيا تُجيز من الآن وصاعداً إطلاق «العبة
لفظية واسعة النطاق» (جزء 7، ص 742). لقد أكد رينان مدعماً
رأيه بدراسات ف. ماكس مولر⁽³¹⁾ الحديثة أن أسماء الآلهة لا تدعو

(31) انظر ص 183 من هذا الكتاب.

أن تكون إشارة إلى تعدد المظاهر الطبيعية حتى ليصح القول إن وراء كل جذر لغوي «إله خفي» (1859، ص 429). فإذا ما انتقلنا من موضوع اللغة إلى موضوع الدين عاود الفرق ظهوره بين الشعوب الآرية والسامية، فالواقع أن العبادة الآرية هي «صدى للطبيعة»، (جزء 8، ص 581) مما يدفع برينان مرة أخرى إلى التذكير بأن الوحدانية شأن طبيعي لدى الساميين وغير يقيني بالنسبة إلى الهنود - أوروبيين. حسبنا دليلاً على ذلك أنه عندما انسصاع عدد من هؤلاء لتأثير الدعوات التبشيرية من يهودية ومسيحية وإسلامية، ولم تكن تلك حال الهند «التي ما زالت تستظلل الأسطورة حتى اليوم»، لم يفلحوا في اعتناق الوحدانية إلا بعد حيرة وتردد عظيمين [126] (ص 581 - 582)، فما أبعدنا هنا عن أجواء تلك المناطق السامية التي يملك عليها «إله تكون بفعل انصهار آلهة متعددة، مجهرولة الأسماء» (جزء 6، ص 65)!

إن الآري يؤدي، على تقدير السامي، واجب العبادة إلى إله مختص بناحية دون سواها (ص 50). لذا لم يحصر علاقته بكلائه واحد، بل مال إلى عبادة آلهة متعددة. وقد كانت خصوبة الفكر الآري وتركيبته المعقدة هذه علة نقص بادئ الأمر لأن إدراك الطبيعة على هذا الوجه التعدي المتشعب من شأنه أن يجنب بالعقل إلى التيه والضلالة، تماماً كما حصل للأريين في أولى مراحل تطورهم الفكري بينما ظل الساميون بآمن من هذا الحراك الشلق (1859، ص 444؛ جزء 8، ص 587).

لقد انطوى مجده الشعوب السامية على مفارقة: أمست غنيمتها المميزة؛ فبعدما كانت الوحدانية عامل استقرار وأمن يجنب الساميين عواقب العظمة الوثنية وضلالات دينتهم المشتركة ظلّوا غريبين عنها كل الغرابة، عادت فارتادت عيشهما بنسوء، حين

راحت تلك الشعوب تعاني من جراء مضار حسّنات الوحدانية، وما كانت تعتدّه بالأمس غنيمة قد انجلت عن خسارة مُبينة (1859، ص 444؛ جزء 6، ص 65؛ جزء 8، ص 146). فكان الامتياز العظيم الذي نعمت به في أول عهودها لم يُعط لها إلا لكي يطبق عليها كالشّرك الغادر في ما بعد.

أما مسيرة الشعوب الآرية فقد جاءت على نقىض ذلك تماماً، إذ قامت بنيتها الروحية على التنوع، مما دفع بها أول الأمر إلى الضلال، فجعلت تضرب في مفازات الوهم الأسطوري حيث تتعدد الآلهة وتتشابك، لكنه عاد فعزّز لديها الروح العلمية واقتادها إلى العلوم الماورائية والفيزيائية. وباختصار، فإن الوحدانية التي كانت في أساس تقدم الساميين المفاجئ قد حطّت بهم سريعاً بحيث انقلب ارتقاوهم إلى «عقبة تعرض سير البشرية» (1859، ص 444؛ جزء 8، ص 587).

هنا يؤكّد رينان العلاقة المضمرة بين الأساطير الوثنية وتعدد هياكل الآلهة، من جهة، و«حرية الفكر وروح النقد والتّمحّص»، من جهة ثانية (جزء 8، ص 148)، كما يلجّ بنا إلى قلب تلك المجتمعات الغنية بالتخيلات والتي تتدخل في وجданها «حدود الله والبشرية والطبيعة». لقد آمنت هذه الشعوب منذ طفولتها بـ«الكثرة في الكون» (ص 150) بمعزل عن أي مؤثر خارجي، مما جعلها تتكلّم لغات الوثنية المشركة، لكنها عادت فاكتشفت بنفسها صياغة العلوم في مرحلة النضوج⁽³²⁾، في حين أن ما قام عليه مجد العرق

(32) بالنسبة إلى التّمازج القائم بين الآرية والمواهب الميثولوجية والفكّر القادر على الخلق العلمي، انظر: Renan, Ibid., 1859, p. 434; t. 7, p. 339 et 737, et t. 8, pp. 149-150 et 1230.

والعكس أيضاً صحيح في نظر رينان طالما أن «الجذور السامية الجافة والعديمة الحيوية» =

السامي قد آلت به إلى الخضوع. وما ذاك إلا لأنه بلغ قمة تفتحه في سنوات حداثته الأولى (ص 146) منذ اعترافه تحديداً بمفهوم الإله الواحد الذي تناقلته عنه الشعوب فاطبة.

تشكو الشعوب السامية، في نظر رينان، من نقص جذري يظهر في انعدام قابليتها للكمال والإتقان على السواء، شأنها في ذلك شأن تلك «الطبائع القليلة الخصوبة التي عرفت طفولة هائلة ولم يسعها بعد ذلك البلوغ سوى إلى رجولة عقيم» (ص 156)⁽³³⁾. ولما كانت الوحدانية السامية قد وقعت في شراك المراحل الإنسانية ولزمت وضعية التثبيت الطفلي بطور النمو الأولى، فلم يعد إيمانها بالإله الواحد قادرًا على التشفع بها، كما لم يعد يضاهي أحاديات فكرها الديني جموداً إلا تلك اللغات المعتبرة عنه.

وهكذا فبعدما أقرَّ رينان بأن «العرق السامي أسدى إلى البشرية»⁽³⁴⁾، ص 432) خدمة عظيمة، عاد فاعتبرها خدمة «في غاية السلبية» لا تجوز مقارنتها بما حمله الهندو - أوروبيون إلى العالم، [128] «ذلك أن هؤلاء هم قوام كل مدنية» على وجه الأرض.

= [هي] «عجزة كلياً عن خلق أي ميثولوجيا» (المصدر المذكور، جزء 6، ص 58). إن معظم كتاب عصره يعتمدون على الصلة المتبادلة بين نزعة الشرك الآرية والمقدرة العلمية. من بين المراجع الكثيرة حول هذا الموضوع: Emile Louis Burnouf: *Essai sur le Vêda, ou études sur les religions, la littérature et la constitution sociale de l'Inde depuis les temps primitifs jusqu'aux temps brahmaniques* (Paris: Dezobry, F. Tandou et cie, 1863), pp. 464-469, et *Science des religions* (Paris: Maisonneuve et cie, 1876), pp. 310-311, et Albert Réville, «Ernest Renan,» *Revue de l'histoire des religions*, vol. 26, no. 2 (1892), p. 85.

(33) انظر: «اليهودية، ديانة الطفولة» (Le Judaïsme, religion de l'enfance)، في Louis de Bonald, *Réligion de l'âge viril* (Réligion de l'âge viril)، في: *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales* ([Bruxelles: La Société nationale, 1845]), p. 473.

لربما بتنا ندرك الآن بصورة أفضل ذلك الثناء السلبي الصادر عن مؤرخ الشعب المختار، وإصراره على جعل العبراني الموحد كائناً مزدوج الطبع. لقد أوكلت إليه رسالة جوهرية جليلة تتعادل فيها الفرادة والجدب، لكنه كان في الوقت نفسه عاجزاً عن أدنى تفكير. والأغرب من ذلك أن عجزه ناجم عن خصوبته القوية التي لا تكاد تومن لحظة حتى تقلب قحطاناً وجفاناً حالماً يقتضي الأمر التوجه في تعددية المكان والزمان. فإذا كان العبراني قد عرف الله الواحد بالفعل وكانت هذه الحقيقة قد حلت عليه بصورة مباغته فلا فضل له في ذلك ولا مسؤولية عليه لأن وحدانيته لم تكن ثمرة إبداع فكري على الإطلاق.

«ليست الوحدانية ابتكاراً» (جزء 7، ص 87)، لكنها «نتيجة مواهب» (1859، ص 216) خص بها الله الشعب اليهودي» بصفة حصرية. كذلك لم تحصل إشراقة الوحي هذه بفضل اقتباس العبرانيين من المصريين، ولا جاءت نتيجة نضوج فلسفياً، بل حدثت ذات يوم «من دون أدنى جهد» (جزء 8، ص 582؛ 1859، ص 215، 221 - 223 و 229).

فإذا كان العرق السامي شديد التفوق في النواحي الدينية⁽³⁴⁾

(34) كانت فكرة عجز العبرانيين على الخلق والإيمان بأي تطور مناسب طوال النصف الأول من القرن العشرين، لكن سigmوند فرويد (S. Freud) كان قد كتب في سياق آخر وللدلالة على أمر مختلف في رسالة إلى أ. سفایغ (A. Zweig) في 8 أيار / مايو عام 1932 يقول فيها: «تصور أن أرض وطننا لم ترتبط بأي تطور أو اكتشاف أو اختراع (...)، أما فلسطين فلم تنتج سوى ديانات وغرائب مقدسة وأبحاث تدعى السيطرة على عالم الظواهر الخارجية من خلال عالم الرغبة الداخلي... ، انظر: Richard Wagner et Franz Liszt, *Correspondance de Richard Wagner et de Franz Liszt*, traduction de L. Schmidt et J. Lacant; avant-propos de G. Samazeuilh ([Paris]: Gallimard, 1943), p. 75.

وعديم الفهم في الشؤون العلمية فمرة هذا التفرد إلى عجزه عن إدراك [129] «المُتعدد» الذي هو دليل تطابق مع الواقع. ولما كان هذا العجز يشكل ماهية فكره بالذات فهو لم يحسن التعبير الرمزي (جزء 3، ص 1141، الهاشم رقم 128) ولا الارتفاع بالأشياء إلى مثالها (جزء 8، ص 162)، من هنا كانت الأمثال والحكم والأسجاع (ص 150، 160، 479 - 480) أقصى ما استطاعه في مجال الخطاب التشعري. أما النفس الملحمي الذي يقتضي التنسيق بين منظومات عدة من الصور الإلهية فلا قبل له به ولا قدرة عليه (1859، ص 438).

بذلك تكون «غريزة التوحيد» (ص 426) تطبيقاً خاصاً لمبدأ عام هو «شح» المخيالة واللغة⁽³⁵⁾. وهذا سبب آخر لأنعدام روح الدعاية والظرف لدى الساميين الذين «يفتقرون إلى ملائكة الضحك والإضحاك أياماً افتقاراً» (جزء 8، ص 152). على أنه يجدر بنا اللفت إلى مفارقة عظمى في هذا المجال، ألا وهي أن صرامة الساميين لم تدرك عنهم خطر الشرك، إذ كانت مطلقاً صورة مرسومة أو منحوتة كافية لتوقع بهم في عبادة الأصنام (1859، ص 425). وإذا كانوا قد نجوا من السقوط تحت وطأة الإغراء المستديم الذي كانت تمارسه عليهم الديانات الوثنية المجاورة، فما ذاك إلا بفضل المشترع العبراني الذي بلغ أقصى درجات التشدد في تطبيق [130] أحكام الشريعة. ولكن، ألا يكون بعض الساميين قد انساقوا فعلاً

(35) امتدح القس البرليني، ف. شلايرماخر (F. Schleiermacher) (1768 - 1834) المخيالة الخلاقة عام 1799 معتبراً إياها أرفع الفروع الإنسانية وأكثرها أصالة، انظر: Daniel Ernst Schleiermacher, *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), Ed by H. Leisegang (Leipzig: Kröner, 1924), p. 106.

هذا التأكيد هو من أهم الثوابت الرومنطيقية. انظر بهذا الخصوص: Hans Eichner, «The Rise of Modern Science and the Genesis of Romanticism,» *Publications of the Modern Language Association*, vol. 97, no. 1 (1982), pp. 17 sq.

وراء الإغراء (ص 237) المنبعث من خضم الأشكال التي تغزو العالم المنظور؟ لم يستبعد رينان هذا الاحتمال، لكنه يعرض له من دون حماسة معتبراً أن تلك لم تكن حال الساميين الأوائل الذين حال صفائهم الفطري دون تدنسهم بـ «أي خيانة» (جزء 8، ص 147)، وأن الوثنية السامية تشفّت عن «وحدانية بدائية» (1859، ص 272) بدليل أن مطلق تسمية لـ «إله سامي» تشتمل على لفظة «إيل» التي يُشار بها إلى وحدة النوع. إن رينان، وإن أقرّ بوجود بعض نوازع الشرك لدى فئة من الساميين، لا يعزّوها إلى تعدد القوى الطبيعية التي تحبّي آلهة الآرين وعالّهم، بل يرى فيها وجهاً من وجوه الفيض الذي يجعل من الكثرة الكونية مظاهر عدّة لمبدأ واحد. وما ذلك الحشد المتواتر للفظة «بعل» إلا خير برهان على حدس الساميين الغامض بقدرة إلهية «لا يشاطرهم إياها أحد» (ص 258 - 262)، فإن لاح طيف ألوهة سامية خاصة وجب التنبه إلى أن ما نتوهم فيه الألوهة ليس في حقيقة الأمر إلا مجرد صفة من صفات الإله الأعظم الذي يهوى تضليل الباحث الفيلولوجي ليس إلا (ص 269)⁽³⁶⁾.

(36) حدّ رينان من تأكيدهاته المتعلقة بالتوحيد البدائي لدى الساميين في الكتاب الأول من مؤلفه: تاريخ شعب إسرائيل : Ernest Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, 5 vols. (Paris: C. Lévy, 1887-1893).

وذلك بتأثير من ألبير ريفيل (Albert Réville) 1826 - 1906) الذي يستشهد بمقاطع من Albert Réville, *Les Religions des peuples non-civilisés*, 2 vols. (Paris: Fischbacher, 1883).

لكن القضية هنا أيضاً هي قضية تنازل بغیر اقتناع. إن عمّه العقائدي الظاهر في رفضه القبول بفكرة الشرك السامي يكتسب دلالة مميزة بفعل إصداره «مجموعة التقوش السامية» حيث تغزّ الشواهد المقوشة على الشرك في العالم السامي القديم. كتب ج. دارمستيتر (J. Darmesteter) حول هذا الموضوع: «لنتوقف عند جانب الخطورة والرببة الناجين عن تطابق مفهوم العرق ومفهوم اللغة، فقد أظهر تطور علم التقوش السامية منذ عام 1845 أن التوحيد هو مجرد =

أما ما يوافينا به رينان في معرض تصويره نمط العيش اليومي [131] للشعوب السامية فيكاد يكون مطابقاً لما أورده إدغار كينيه (1803 - 1875) في محاضراته التي ألقاها عام 1854 في معهد فرنسا حول «الديانة المحمدية»⁽³⁷⁾. لقد تطرقاً كلاهما إلى أثر الطبيعة الصحراوية الحاسم في تحديد سير العديد من الأمور حيث يتعدد في ظل الظروف المناخية القاسية نشوء أي فكر سياسي، أو أي

= استثناء عند الساميين (...). وقد ضمن رينان «المجموعة التقوش السامية» التي أنشأها بقابا وثانية قديمة تم العثور عليها في قرطاجة القديمة وفينيقيا والبلاد العربية ما قبل الإسلام (...). هذه النظريات... تهيمن على مؤلفات رينان بالكلية» انتظر: James Darmesteter, «Rapport annuel,» *Journal asiatique* (juillet-aôut 1893), p. 57.

بالنسبة إلى «المجموعة التقوش السامية» التي اقترح رينان إنشاءها في 25 كانون الثاني/ يناير عام 1867 في أكاديمية التقوش والفنون الجميلة، وقد صدر العدد الأول منها عام 1881، انتظر: M. Vernes, «Ernest Renan,» *Revue internationale de l'enseignement*, vol. 24 (1892), pp. 387-395.

Edgar Quinet, «Le Mahométisme,» dans: Edgar Quinet, *Le Christianisme et la révolution française, corpus des œuvres de philosophie en langue française*; ISSN 0765-4685 (Paris: Fayard, 1984), pp. 117-136.

كان رينان يعتبر الإسلام الديانة الأكثر رجعية بين الديانات التوحيدية الثلاث (1859)، ص (422) وأنها التغيير الأصدق عن الروح السامية (ص 254). فيما خصّ انحيازه إلى اللغة العبرية مقابل العربية، انتظر: Renan, *Oeuvres complètes de Ernest Renan*, t. 8, p. 96 et 514. أما في ما يتعلق بالإسلام فإن رينان، علارة على خطابه الشهير حول «الدين الإسلامي والعلم» (L'Islamisme et la science) ومناقشته مع جمال الدين الأفغاني التي تلت هذا الخطاب ربيع 1883 (المصدر المذكور، جزء 1، ص 945 - 965)، غالباً ما أظهر عطفاً بشكل لا يصدق. حسبنا مثالاً على ذلك تلك الملاحظة التي أوردتها هنرييت بسيكارى نقلأً عن مذكراته المدونة خلال مهمتها في فينيقيا 1860 - 1861، والتي لا تزال محفوظة في أحد دفاتره المجلدة بالأسود والمحفوظة في المكتبة الوطنية، حيث يقول: «أنا المعروف بوداعتي مع جميع الناس والذي أتعاتب نفسي على عدم كرهي الشر وتعاملي معه بشيء من الكياسة، أعلن أنني لست أشفق على الإسلام وأني أتمنى للإسلام الموت المخزي. أتمنى إذلاله. أجمل يجب رد الشر للمسيحية ليس من أجل مسيحيي الشرق بل لصلحة مسيحية الغرب»، انتظر: Psichari, *Renan d'après lui-même*, pp. 213-214.

انظر بخصوص الدفاتر المشار إليها ص 158، الهماش رقم 43، ص 158 من هذا الكتاب.

[132] إدارة مدنية أو حربية (جزء 8، ص 153 - 154)، بل إن الاستراتيجية الوحيدة المتاحة في هذا العالم الرتيب ذي المناظر المشابهة حتى التكرار هي إحاطة المحتارين أنفسهم بالرماد، مما يسوقنا إلى الاستنتاج بأن فتوحات الإسلام السامي لم تتحقق بفضل مهارة المسلمين القتالية، (ص 170؛ ص 175 - 176) بل بفضل براعتهم في التخطيط لاقتناص أشخاص جدد إلى الدعوة الجديدة.

إن الخيمة التي كانت تحمي هذه الحضارة الموحدة هي قلب البداوة النابض. وقد كان حتماً عليها أن تصنع تابوت عهد منتقل تُخبئ فيه إلهاها غير المنظور.

كان المجتمع السامي أول عهده مجرد قبيلة لا أثر فيها «لأي مؤسسة سياسية أو قضائية» (ص 153). وإذا كان كينيه قد أكد أن يهوه أقام «حوله صحراء اجتماعية»⁽³⁸⁾، فقد سعى رينان إلى البرهنة على حال النقص هذه بمعاودته التمثيل باللغة العبرية التي لا تملك منذ زمن بعيد أي قاعدة نحوية: يا لها من «لغة جميلة لا أثر في طياتها لأي قاعدة عقلية» (جزء 8، ص 259).

وموجز القول إن رينان قد قسم العالم المتمدن إلى قسمين متناقضين، وأنشا قائمة بمواصفات كل منهما، لافتاً إلى أن نظام الخلية العائلية لدى الآريين يختلف عنه لدى الساميين؛ فقد أجل الآريون المُشرِكون الزوج الواحد والتزموا به على رغم نوازعهم التعددية، في حين مال الساميون الموحدون إلى تعدد الزيجات، مما يتعارض مع «نمو كل ما يمكن تسميته مجتمعاً إنسانياً» (ص .(152

Quinet, Ibid., p. 119.

(38)

الزهرة والوعس

تفصح دراسات رينان السامية عن ازدهار العلوم الهندو - أوروبية الجديدة التي كونت معارفه بالعمق بحيث يستدعي فهم [133] هذه الدراسات قدرة من قبل القارئ على استطلاع عناصر الصورة التي تعكسها مرآته الآرية. ذلك أن أستاذ اللغة العربية يكاد لا يرمي من خلال تفكيره في أنس الوحدانية السامية وفاعيلها إلا إلى احتواها، بل تذويبها في تاريخ تسجل فيه الغلبة للذهنية الآرية التي كانت مشركـة قبل أن يؤول بها الأمر إلى التجسد في وحدانية المسيحيين المعتدلة⁽³⁹⁾. لذا، يجدر بنا ألا نغفل أن رينان عندما يستنطق الوحدانية السامية يضع نصب عينيه أجوبة مبنية على مجموعة القيم المتعارف عليها في عصره بشأن التعديـة المُـشـركـة لدى الهنـدو - أوروبـيين. وإذا كانت الصفحـات الطـولـية التي كـتبـها في هذا المـوـضـوع قد أـضـاءـت جـوانـب عـدـة من الحـوارـ الآـريـوـ سـاميـ فيـ القرـنـ التـاسـعـ عـشـرـ فـذـلـكـ لأنـ هـذـاـ العـالـمـ قدـ اـسـطـاعـ التـعبـيرـ أـكـثـرـ مـنـ سـوـاهـ، وـعـلـىـ طـرـيقـةـ الرـوـمـنـطـيـقيـيـنـ، عـنـ حـالـ القـلـقـ الـدـينـيـ الـتـيـ طـبـعـتـ مـؤـلـفـاتـهـ رـمـةـ وـالـتـيـ اـخـتـصـرـتـهاـ عـبـارـةـ مـوجـةـ ثـمـ العـثـورـ عـلـيـهاـ فـيـ «ـدـفـتـرـ مـذـكـراتـهـ الصـغـيرـ»ـ: «ـكـلـ ماـ قـمـتـ بـهـ لـاـ يـعـدـوـ أـنـ يـكـونـ مـدـفـنـاـ لـائـقاـ لـإـيمـانـيـ المـفـقـودـ»⁽⁴⁰⁾.

ولم تغـبـ الإـشـارـةـ إـلـىـ الدـوـافـعـ وـالـمـحـفـزـاتـ عـنـ كـتـابـهـ ذـكـرـياتـ⁽⁴¹⁾ (Souvenirs)، كـماـ لـمـ تـخلـ مـنـهاـ أـلوـانـ المـجـازـ الـاستـعـارـيـ

(39) «ـمـعـتـدـلـةـ»ـ، لأنـاـ وـحدـانـيـةـ غـيـرـ حـصـرـيـةـ وـلـاـ مـتـشـدـدـةـ، انـظـرـ Renan, *Oeuvres*: *complètes de Ernest*, 1859, pp. 250-252 et 422, et t. 4, p. 125.

بـالـنـسـبـةـ لـيـكـيـيـهـ، انـظـرـ صـ221ـ وـمـاـ يـلـيـهـ مـنـ هـذـاـ الكـتـابـ.

(40) وـردـتـ فـيـ كـتـابـ Psichari, *Renan d'après lui-même*, p. 276.

(41) انـظـرـ عـلـىـ سـيـلـ المـثالـ، صـ125ـ مـنـ هـذـاـ الكـتـابـ.

التي أضفت الحيوية على مؤلفاته في الفقه اللغوي وتاريخ أصول [134] المسيحية، حيث يتبيّن لنا أن ما دفع برينان شأن كثيرين سواه من بينهم بيكتيه⁽⁴²⁾ إلى العمل على تحرير المسيحية من أسر الوحدانية السامية إنما هو الحرص على تحقيق التماسك لنظام تراتبي يضمن تحديد العلاقات بين الآرين والساميين. وقد رأينا في دفاتره التحضيرية لـ «حياة يسوع» مقتراحاته الأولية بهذا الخصوص قبل أن يخضعها لتصنيفات جذّ متنوعة: «كان فكر يسوع يرتكز إلى مفهوم سام للألوهية لم يستمدّه من اليهودية فقط، بل كان إبداعاً نابعاً من روحه العظيمة. فالحقيقة هي أن يسوع لم يكن يمت إلى اليهودية بصلة»⁽⁴³⁾.

بيد أن عملية الإنقاذ هذه الرامية إلى إخراج يسوع من اليهودية ما لبست أن اتخذت مسارات أخرى، إذ أثبتت رينان في مقابل اليهودية والإسلام مسيحية «دونهما تأسلاً في السامية» (1859، ص 422) مما سيجعلها «الأقل وحدانية» بين الديانات الثلاث المُوحَّدة. وإذا كانت الديانة المسيحية قد تخطّت «كلّياً حدود الفكر السامي» (ص 440) على نحو ما حصل، فلأنّها تبَّأّت فكر الشعوب المرتدة إليها. بمثل هذا المنطق افتحت رينان حلقة التدرисية

(42) انظر ص 221 وما يليها من هذا الكتاب.

(43) انظر: Prosper Alfaric, *Les Manuscrits de «la vie de Jésus» d'Ernest Renan*, publications de la faculté des lettres de l'université de Strasbourg. Série bleue; no. 90, avec introd., notes, concordances, trois portraits et 4 fac-sim (Paris: Les Belles lettres, 1939), pp. 61-62, et 26.

العبارة الأولى مأخوذة من الدفتر الثالث، والثانية من الدفتر الثاني. قدمت عائلة رينان هذه المخطوطات إلى المكتبة الوطنية عام 1895. للحصول على المعلومات المتعلقة بتاريخ الدفاتر الأربع وتسليم مذكرات رحلته إلى فينيقيا عام 1860 - 1861 وإقامته في فلسطين أثناء هذه الفترة، انظر: المصدر المذكور، ص 17 - 19.

الأولى في معهد فرنسا متوجهاً إلى طلابه بقوله:

«لم يتحقق نصر المسيحية إلا عندما كسرت كلّاً غلافها [135] اليهودي وعادت إلى ما كانت عليه في وجдан مؤسّسها الرفيع، أي إيداعاً متحرراً من عقبات الفكر السامي الضيق» (جزء 2، ص 332).

لقد طمع رينان إلى جلاء اللبس عن بنوة الغرب المسيحي الذي لطالما شكا من غموض النسب جراء انتماهه إلى الآرية بنظامه اللغوي وإلى السامية بإيمانه الديني، فما كان منه إلا أن انضمّ إلى رأي جماعة العاملين على «أزيئنة» المسيح بعد تحريرهم إياه من يهوديته:

«المسيحية يهودية المنبت. لكنها استطاعت مع الزمن أن تتجزّد من كل ما يربطها بهذا العرق حتى تصدق فيها على أكثر من وجه مقوله الذين يعتبرونها ديانة «آرية بامتياز» (جزء 5، ص 1142).

وهو يسلّك إلى «أزيئنة» المسيحية طريق الإسلام مما ستيّع له التمييز يوماً بعد يوم بين المسيحية وأصولها السامية: «إن استمرار اليهودية لم يتم من خلال المسيحية بل الإسلام»⁽⁴⁴⁾. فعوضاً من أن تشكّل المسيحية امتداداً لليهودية غدت منافية لها واقتصر دورها على إعطاء الجماعات المسيحية الأولى «تلك الخميرة التي خترت العجين» (جزء 1، ص 240).

لكن إذا كان عمل العبرانيين يتلخص في تأدية ما أسماه رينان «خدمة سلبية»، فإن الإسلام في نظره قد «عاد بالضرر أكثر من بالنفع على الجنس البشري». ولم يكن، وبالتالي، أمامه بدًّ من [136]

(44) في الدفتر الأول (المصدر نفسه، ص 31، الهاشم رقم 7).

المصادقة على رأي الكتاب القائلين بأن «ترقية المسيحية يكون بإبعادها شيئاً فشيئاً عن اليهودية إلى أن تتحل فيها عبقرية العرق الهندو - أوروبي مرتبة الصدارة» (جزء 1، ص 240). من هنا رأينا أنه يعزّز الطابع الآري لمشهد الأصول الذي انطلقت منه شرارة التمدن البشري باتباعه تقليداً تاريخياً كفيلةً بتأمين إطار جغرافي متماساً لمشروعه. لقد جعل يتساءل عما إذا كان ينبغي اعتبار عدن في بلاد كشمير الواقعة على مقربة من جبال الهيمالايا، في مملكة قديمة تعرف بـ «الأوديانا» أي «البستان» (جزء 8، ص 566 - 567)⁽⁴⁵⁾، مما يذكرنا بفاغنير الذي كتب في السابع من حزيران/يونيو عام 1855 رسالة إلى فرانز ليزت من لندن يعبر فيها على طريقته عن رأي فريق من مثقفي عصره الأوروبيين⁽⁴⁶⁾:

(45) يناقش رينان في هذه الصفحات جغرافية الفردوس التاريخية فيحددها بمنطقة كشمير. وقد سبقه إلى ذلك ج. س. أدلونغ (J. C. Adelung) (1732 - 1806) انظر : Metcalf, «Adelung Discovers the Languages of Asia,» *Histoire épistémologie langage*, vol. 6, no. 2 (1984), p. 107.

أما هردر فقد جعل الفردوس في بلاد الهند، انظر : Herder, *Herders sämtliche Werke*, t. 13: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791), p. 431, et 432.

(46) يكرّس الكاتب صفحات كثيرة للبرهنة على كون المسيحية في جملها تعليمًا آرياً لا علاقة له باليهودية، وذلك في ص 120 من : Emile Louis Burnouf, *La Science des religions* (Paris: Maisonneuve et cie, 1876).

ويقول في موضع آخر: « علينا أن نبحث عن أصل ديانتنا في أشعار الفيدا لا في التوراة» (ص 217 من المصدر المذكور) غير أن فولتير (Voltaire) كان قد سبقه بقرن إلى مثل هذا القول إذ كتب في 21 كانون الأول / ديسمبر 1775 إلى فريدريك الثاني ملك بروسيا يقول: «لقد اتضح لي أن ديانتنا المسيحية المقدسة مبنية فقط على الديانة البراهامية القديمة». انظر : Voltaire, *Voltaire's Correspondence. 92, September-December 1775. Letters 18512-18704. Ferney-Voltaire*, Edited by Theodore Besterman (Genève: Institut et = musée Voltaire, 1964), t. 92, lettres 18677, p. 182.

«لقد توصلنا بفضل أبحاث العلوم الحديثة إلى البرهنة على أن [37] المسيحية الخالصة ليست إلا فرعاً من البوذية الموقرة [...]»⁽⁴⁷⁾.

إلى يسوع هذا المعتقد من اليهودية ينسب رينان وطنّاً مُخضوضراً هو الجليل الذي يتلقى ضاحكاً خصباً في مقابل قطاع اليهودية المقفر الذي تكسو أرضه الصخور ولا ينبت في تربته المجدبة إلا فكر عقائدي عقيم. هناك «في ذلك الفردوس الأرضي» (جزء 4، ص 178)، تم قبول المسيح وفهمه. وهناك تأصلت أولى لحظات الفكر المدعا إلى قيادة البشرية نحو التقدم. واليوم بعد انقضاء ثمانية عشر قرناً على هذا الحدث لا يسعنا إلا الاعتراف لديانة يسوع بالشمول والخلود لأننا كيما نظرنا إليها وجدنا أنها «الديانة النهاية» (جزء 4، ص 362؛ جزء 1، ص 272 وتابع).

واللافت في هذا الإطار الجغرافي المتخيّل لحياة يسوع هو إرساء رينان التوزيع الآريو - سامي على قاعدة التمايز الحاصل بين

= انتر أيضاً الهامش رقم 47، ص 43 من هذا الكتاب. يمكن العثور أيضاً على بعض المراجع التاريخية حول فرضية أصول المسيحية البوذية في كتاب: Henry Pinard de La Boullaye, *L'Etude comparée des religions, essai critique*, 2 vols. (Paris: G. Beauchesne, 1922-1925), vol. 1, pp. 465-466.

Richard Wagner et Franz Liszt, *Correspondance de Richard Wagner et de Franz Liszt*, Traduction de L. Schmidt et J. Lacant; avant-propos de G. Samazeuilh ([Paris]: Gallimard, 1943), p. 327.

سيخصوص هـ. من. شامبرلان (H. S. Chamberlain) 1855 - 1927) في ما بعد صفحات طويلة لموضوع «أرذنة» المسيحية مما سيكتب حظوة شعبية ليسوع الآري الذي يلهب حاسة فاغنير ورفاقه في بيروت. انتر: Winfried Schüler, *Der Bayreuther Kreis von seiner Entstehung bis zum Ausgang der Wilhelminischen Ära; Wagnerkult und Kulturreform im Geiste völkischer Weltanschauung*, Neue Münstersche Beiträge zur Geschichtsforschung; Bd. 12 (Münster: Aschendorff, 1971), pp. 275-276.

مدينة أورشليم وشمال فلسطين⁽⁴⁸⁾. إن المشهد الطبيعي يؤثر حتى في اللهجات المتفرعة من اللغة الأم مكيفاً بالفعل عينه روح الشعوب (جزء 8، ص 95 - 96)، وبالتالي هو وليد التحديد المزدوج [138] بعاملي المكان والمناخ اللذين يرسمان التخوم الفاصلة بين الجليل واليهودية، أي بين الفردوس والصحراء. إنه لاحجز طبيعي وروحي في آن يستحيل اختراقه كما يستحيل تخطي الفرق بين الأعراق الرينية. ثمة «هاوية بالأخرى بين العرق السامي والعرق الآري»⁽⁴⁹⁾، لذا كانت «المسيحية من ناحية من صنع الشمال وحده» (جزء 4، ص 125)، والجلجلة من الناحية الأخرى. إن اليهودية هي «أتعس بلاد العالم» لأنها تحمل وشم وحدانية مُعادية ليسوع، وأرضها أسطع دليل على ما تحمله الوحدانية المتطرفة من خصائص بعكس أرض الجليل المفعمة فرحاً وتسامحاً والتي تجسد روح «الوحدة المعتدلة أصدق تجسيد».

هذه الطريقة في إنشاء الصلة بين «قطبين نقىضين» من أجل تشكيل عالم متكمال نلحظها أيضاً في بلاد اليونان⁽⁵⁰⁾ بين إسبارطة وأثينا اللتين وإن كانتا في غاية التقارب تبقيان «شققتين متنافستين». ذلك ما كانت عليه أيضاً حال الشعب العربي عند تقاسمها أرض

(48) أفرد رينان عدة صفحات لهذه المقارنة في الدفاتر الإعدادية لـ *حياة يسوع*، نشرها بـ أفريلك الذي يأتي على ذكر المقارنة بين منطقة الجليل وبلاد اليهودية وبين الديانة المسيحية والديانة اليهودية، انظر: ص 13 - 14، 16، 19 - 26 و 31 من : *Alfaric, Les Manuscrits de «la vie de Jésus» d'Ernest Renan.*

(49) في الدفتر الأول، المصدر نفسه، ص 16.

(50) حول العلاقات الوثيقة التي ربطت رينان بعالم اليونان القديم، انظر: Pierre Vidal-Naquet, «Renan et le miracle grec,» dans: Pierre Vidal- Naquet, *La Démocratie grecque vue d'ailleurs: Essais d'historiographie ancienne et moderne, histoires* ([Paris]: Flammarion, 1990), pp. 245-265.

فلسطين⁽⁵¹⁾ وإقامته في ناحيتي أورشليم، أي «الوطن الحقيقي للיהودية المتصلبة»، والجليل، « بلد الخضراء والبسمة والظلال» حيث جاء المسيح إلى خاصته فقبلته.

لقد شدد رينان في مقدمة كتابه: حياة يسوع على الأهمية [139]⁽⁵²⁾ القصوى لرحلته إلى بلاد فلسطين⁽⁵²⁾ بهدف وضع مؤلفه المذكور، قائلاً:

«كان الانسجام المدهش بين النصوص والأمكنة، والتناغم الرائع بين المثال الإنجيلي وإطاره الطبيعي بمثابة وحي منزل، كما لو أن إنجيلاً خامساً قد انفتح أمام ناظري، إنجيلاً ممزقاً، ولكنه مقوء [...]» (جزء 4، ص 80).

ولم تكن قراءة «هذا الإنجيل الخامس» لصعب بالطبع على رينان الذي مكتبه مطالعته المشاهد الجغرافية المقدسة من إبطال مفعول الزمن التاريخي. ذلك أن منطقة الجليل حافظت على نباتها وحيوانها بعكس منطقة اليهودية التي لم يفارقها طابع القحط والجفاف.

(51) يوضح رينان جيداً هذا الموضوع. انظر: الدفتر الثاني، ص 20 - 21 من: Alfaric, Ibid.

Burnouf, *La Science des religions*, كذلك يذهب لـ... أ. بورنوف في: إلى القرول إن ثمة «عرقين» يؤلفان الشعب اليهودي: الأول سامي يشكل «الغالبية الساحقة من الشعب الإسرائيلي»، والثاني «أقلية»، هي «أغلب الظن، من الآريين» الذين أقاموا في «الجليل شمالي أورشليم»، وهم «يشبهون اليهوديين». لقد احتضن الجليل المسيحية التي تسبط جذورها في الزرادشتية الآرية، برأي رينان (ص 117 وص 303). انظر حول هذا الموضوع ص 212، والهامتين 15 و 16، ص 212 - 215 من هذا الكتاب.

(52) أقام رينان فترة شهر في فلسطين في أثناء سفره إلى فينيقا (1860 - 1861) في ربيع عام 1861 تحديداً.

كان ذلك عام 1861 عند حلول شهر نيسان/أبريل بمناخه العذب اللطيف، وقد تألقت الأزهار «في منطقة الجليل بفتنة لا نظير لها»، تلك «الأزهار التي كان يحبها يسوع ويستقي منها أروع الأمثلولات وال عبر»⁽⁵³⁾. ولما كان رينان شديد الشغف بالتعبير عن هذه الأجواء فقد راح يفتّن «في الاستعارة مهيباً بالقارئ إلى تخيل تعاقب الفصول بكل ما تزخر به من ألوان وعطور ومشاركته متعة النظر إلى النباتات والجبال والبحيرات. لكن رينان غالباً ما كان يقرن وصفه للطبيعة والمناخ برؤية لازمية لنفسية سكان البلاد. وإذا لم يخف ذلك على حفيته هنرييت بسيكارى⁽⁵⁴⁾ فقد نوّهت بشغف جدّها قائلة:

[140]

«أما بالنسبة إلى الأفراد فقد تعمّد رينان افتراضهم مماثلين لأولئك الذين عاشوا في العصور الغابرة حيث كان إذا لمح امرأة تقصد العين للاستقاء وأخرى جالسة على عتبة بيتها بلا مبالاة، تهاوت في خاطره فجأة القرون الثمانية عشرة التي تفصله عن مرتأ ومريم والمجدلية، فتراءين له حافيات متلفعات بغلالة من الكتان»⁽⁵⁵⁾.

ولما أراد أن يكون يسوع أيضاً منسجماً مع محیطه فقد «عکف على اقتباس ملامحه وطبعه من الأشخاص الذين يصادفهم على

(53) تعود هاتان الجملتان إلى أحد مقاطع الدفتر الأول (انظر ص 13 من: Alfaric, Ibid.

(54) أوفرسين بسيكارى (Euphrosyne Psichari)، المولودة في 30 أيلول / سبتمبر عام 1884 ، والمعروفة باسم هنرييت. هي الابنة الثانية لنويمي رينان (Noémi Renan) (1862 - 1943) ، والدها جان بسيكارى (1854 - 1929). توفيت عام 1972 بعد إقامها نشر الأعمال الكاملة (*Oeuvres complètes*) جدّها، في دار كلمان ليفي (Calmann-Lévy) للنشر. Psichari, *Renan d'après lui-même*, p. 196

(55)

أرض الواقع، حتى إنه لم ينزعه عن عيوب أتباعه الذين ما زالوا حتى اليوم يتخاصمون بشدة ويتناذفون في أثناء شجاراتهم بالشتائم»⁽⁵⁶⁾.

لقد وظف مؤلف حياة يسوع في هذا الإطار الوصفي كلاماً من المشهد الطبيعي وعلم النفس والجغرافيا والتاريخ لإظهار التباين بين «مذهب أهل الشمال الطبيعي ونزعه أورشليم إلى التجريد الذهني»⁽⁵⁷⁾.

هذا التباين يرقى إلى فجر المسيحية، وهو في أساس الثنائية المائلة في صميم الروحانية الغربية والتي سوف تقود الحوار بين طرف في ثنائية العناية الإلهية كما رأه رينان في مهد الحضارة الإنسانية حيث يقترح إنشاء التوأمة بين الآريين والساميين تمهداً لإنشاء التمييز بينهما على نحو أفضل. وكان رينان الذي طالما شدد على وحدة الكيان الآري - سامي قد بات باستطاعته الآن أكثر من أي وقت مضى أن يستتبع معنى الانفصال من الوحدة المفترضة بينهما.

وليس أدل على هذا النموذج التطوري الذي ألم به فكر رينان وطبع مؤلفاته من تلك الاستعارة المستوحاة من عالم الطبيعة والنبات، إذ يقول:

«هكذا أثمرت التوراة ثمرة ليس لها لأن اليهودية لم تكن إلا [41] نبتة العوسج التي أطلعت زهرة العرق الآري» (جزء 5، ص 1143).

لقد حلّت الاستعارة محل التصور المفهومي⁽⁵⁸⁾ في مذهب

Alfaric, Ibid.

(56) من الدفتر الثاني، ص 21 من:

(57) المصدر نفسه، ص 26.

(58) في برنامج حياة رينان هذا الذي أطلق عليه عنوان: «مستقبل العلم» ورد التأكيد التالي: «يشكل الأسلوب والصياغة ثلاثة أرباع الفكر». هذا القول ليس مغالاة كما يزعم Renan, *Oeuvres complètes de Ernest*, t. 3, p. 850. بعض المترددين» انظر:

رينان الذي اضطر إلى اعتماد التمثيل الحسني لإجراء المقابلة بين العرقين المذكورين، وبالتالي، إلى عقد المماضلات تارةً على سبيل التشبيه وطوراً على سبيل المجاز الاستعاري الذي لا ينفك رينان يتلاعب به بغية إنشاء التسلسل في صوره. وقد عرجنا على بعض هذه الصور، فوجدنا أنها تستمد تماسكها من شبكة الصلات التي ينسجها الكاتب بين مختلف العناصر المرئية.

لقد كان رينان يصدر من دون ريب عن اعتناع مبدئي مؤداته أن «المرء مسكون أبداً بها جنس البحث عن أصوله» (جزء 6، ص 66)، وأنه لا مندوحة للمسيحي في بحثه هذا من الاصطدام بالعنصر العربي (جزء 1، ص 909). لكن إذا كان اليهود قد أهلوا البشرية إلى «ديانة فائقة السمو» (جزء 7، ص 823) هي ديانة الآريين فإن «الفيدا» تبقى «مفتاح أصولنا بصفتها الوحي البدائي الذي أشرق على أجدادنا الأوليين، ولا يجوز أن يؤدي ارتدادنا اللاحق إلى اليهودية إلى الوقوف منه موقف اللامبالاة».

هذه السلالات الشائكة التي تجعل منا ورثة لـ «عرق موحد» (1859، ص 216) غريب، وفي الوقت نفسه أحفاداً لجدود مشركيٍّ، لا يمكنها أن تؤدي جواباً عن الأسئلة التالية: هل يمكن أن تكون ساميَّين موحدين بالدين وأريين باللغة؟ أوليس الصلة وثيقة بين الدين واللغة بحكم صدورهما عن نموذج واحد هو إما سامي وإما آري؟ فكيف يسعنا القبول أو التسليم، إذن، بهذا الانتماء المزدوج؟ [142] بل كيف السبيل إلى النهوُض بأعباء هذه التبعية المزدوجة؟

إننا نشهد بلورة هذا التوتر في كتابات رينان ولا سيما قوله:

«وحدة إسرائيل من بين شعوب الشرق كلها حظي بامتياز الكتابة للعالم بأسره. إن أشعار «الفيدا» لرائعة بكل تأكيد، إلا أن

مجموعة الأناشيد الأولى هذه على رغم صدورها عن العرق الذي نتمي إليه، لا تستطيع أبداً أن تنبه في التعبير عن مشاعرنا الدينية عن المزامير التي هي من نظم عرق مختلف عن عرقنا كل الاختلاف» (جزء 8، ص 258، جزء 7، ص 80).

هذه النظرة المبنية على ما يشبه التوازي تتخذ صيغًا مختلفة عندما يورد رينان في سياق سلسلة من العلاقات أن اليونان المتعددة الآلهة كانت بالنسبة إلى الهندو - أوروبيين ما كان عليه إسرائيل الموحد بالنسبة للساميين (1859، ص 216). كذلك عندما يعتقد التوأمة بين الجليل وأثينا، من جهة، وأورشليم وإسبارطة، من جهة ثانية، معتبراً أن سocrates بمعارضته أثينا قد قام بدور مماثل لدور المسيح في أورشليم.

وقد اختتم رينان بحثه بمقارنة بين السنسكريتية والعبرية اللتين «تمتكلان كلتاهم مفتاحاً يجعلها مؤتمنة على أسرار» (جزء 8، ص 238) عائلتها اللغوية الفكرية.

من الواضح أن ما ينبعض به قلب مسيحي سامي الهوى آري الانتماء هو جوهري أصيل وعرضي دخيل في آن معاً. إن الجد الذي ينتمي إلى «عرق مختلف عن عرقنا كل الاختلاف» (جزء 8، ص 258)، هو العبراني السامي الموحد، أي بتعبير آخر، ذلك الغريب القادم من بعيد والذي يبقى على ما تقتضي به المزامير في أساس كل ثبات. لهذارأى رينان أن من واجب المسيحي الذي يبغى الولوج إلى عمق كيانه أن يتحقق ذاته بامتصاص هذا الآخر الغريب [143] القريب في آن، والذي يكمن قربه في عين غربته تلك.

في ظل هذه الثنائية اللغوية المؤلفة من السنسكريتية والعبرية يتألق الآري بـ«نظامه المماوري» (جزء 3، ص 863) في حين

يسعى السامي إلى تخليد ذاته من خلال «قصيدة حسية عذبة». فما يغلب على اللغات السامية هو المحاكاة بواسطة الصوت المحسوس، بعكس السنسكريتية التي تمتلك رصيداً من الألفاظ لم يكن لها منذ البدء غير معنى مفهومي مجرد (جزء 8، ص 740). وقد انبثقت المسيحية بفعل اقتران هذين العنصرين المتفاوتين وتأليفهما ما يشبه العهد الذي يقضى بسيطرة العقل الآري المجرد على الحماسة السامية الدينية.

القضية المسيحية

«العلم وقديس» (الجزء 2، ص 857). هاتان هما الصفتان اللتان تصدقان في م. لوهير مدرب اللغة العبرية الذي كان يتماهى به الراهب الشاب في معهد القديس سولبيس. لقد كان رينان فاتناً ساحراً بقدرة كلمته، ظريفاً على طريقة عازف الناي، فناناً شاعراً. لكنه كان في الوقت نفسه عالماً مجيلاً⁽⁵⁹⁾ يتوق إلى القيام بعمل فكري من شأنه أن يكشف عن الوشائج الخفية القائمة بين العلم والدين. ولا [144] غرور، فهو ما كان ليختار الخروج على خط بعض سابقيه، على الرغم من إعجابه الكبير بهم، إلا لأنه يدرك تمام الإدراك أن الكنيسة الكاثوليكية تحظر بعض أشكال التوفيق على هذا الصعيد:

(59) في ما عدا هنرييت بسيكاري (Psichari, Ibid.)، يمكن التعرف إلى بعض جوانب شخصية رينان من خلال كتابات كل من: James George Frazer, *Sur Ernest Renan* (Paris: C. Aveline, 1923); Réville, «Ernest Renan,» pp. 220-226; Vernes, «Ernest Renan,» p. 380, et 386; James Darmesteter, «Rapport annuel,» *Journal asiatique* (juillet-août 1893), p. 38; M. Vernes, «Ernest Renan et la question religieuse en France,» *Revue de Belgique* (1899), p. 28, et A. Dupont-Sommer, «Ernest Renan et ses voyages,» dans: *Comptes rendus de l'académie des inscriptions et belles-lettres des séances de l'année 1973* (Paris: s. n., 1974), p. 604.

«كان هردر ذلك الكاتب الألماني الذي عرفته على أفضل وجه⁽⁶⁰⁾. وكانت وجهات نظره تأثرني فأقول في نفسي بحسرة كبيرة: آه لو كان بمقدوري، نظير هردر، أن أعالج هذا كله وأبقى كاهناً وواعظاً مسيحياً» (جزء 2، ص 875).

يبقى أن نعرف كيف دون رينان في تصاعيف مؤلفاته تحفظاته حيال الكنيسة الكاثوليكية متصدّياً بعبارات جازمة لـ «المعتقد الفوقطبيعي والترهات والمعتقدات وبعض الحالات المزعجة» (جزء 5، ص 1146). لقد تجرأ على الإنباء بأفول اليهودية وبعض أشكال المسيحية (جزء 5، ص 1146؛ جزء 6، ص 1516) من دون أن يتمى زوال «الديانة» التي تبقى في نظر الشعوب المتحضرة رديفة للمسيحية» (جزء 4، ص 363؛ جزء 5، ص 1145). كما أن تشديده على ضرورة الفصل التام بين «الجامعة الإكليريكية» (جزء 5، ص 1145) و«المجتمع المدني» لم يُحل دون اقتناعه بأن الدين «مؤسسة» ضرورية لـ «غذاء الروح» وتحقيق التوازن والانسجام للإنسان العادي (جزء 1، ص 280) الذي أنتجه، إذ علينا أن نتذكّر أن «اللامتناهي يتتجاوزنا ويلازمنا بوصفه هاجساً يستحيل التخلص منه» (ص 168).

لم يعد مستقبل أوروبا الديني ليُقلق رينان الذي بات مقتنعاً [145] بأن «القرن التاسع عشر لن يشهد، على حد زعم كثيرين، نهاية ديانة يسوع»⁽⁶¹⁾ (ص 171)، وأن ما سيزول من عالم الغد هي

(60) قرأ رينان كتاب الألكار (*Idées...*) مترجمًا من قبل كينيه (Quinet) (1827 - 1828)

وكتاب الشعر عند العبرانيين (*Poésie des hébreux*)، ترجمة البارونة أ. دو كارلوفيتس (A. de Carlowitz) (1846).

(61) أستعين هنا بمقالة «تفسيرات إلى زملائي» التي نشرها رينان بعد تعليق دروسه في معهد فرنسا، انظر: «*Explications à mes collègues,*» dans: Renan, *Oeuvres complètes* = de Ernest, t. I, pp. 143-172.

المعتقدات المتعلقة بالظواهر الفائقة الطبيعة وليس الدين، لأنَّه كالحب في الخلود وقلب الإنسانية يستشعر إليه حاجة لا تقل ضرورة وإلحاضاً عن حاجته الفطرية إلى الشعر. كيف لا؟ و«الإنسان لا يقنع بمصير متناهٍ». من هنا ضرورة الاحتراس من الخلط بين الخرافة والدين كما بين العقيدة المسيحية والمبدأ الديني الذي نادى به يسوع⁽⁶²⁾. وحدها هذا الأخير مؤهل ومدعو للتَّوسيع إلى ما لا نهاية بحيث ترتدي الديانة المستقبلية حتماً حلَّة «هذه المسيحية المتحررة إذ هي وحدها خالدة وجامعة»⁽⁶³⁾ (ص 273).

وإذ يروح رينان يكتشف مقتراحاته يتبيَّن لنا أنَّ المواقف المتناقضة لا تخيفه ولا تهدُّد تماستك نظرته. غير أنه لا يتَّساهِل فيحقيقة مفادها أنَّ المعتقد المسيحي يفترض الوحي وبالتالي المعجزة التي لم يتمكَّن العلم حتى الآن من إثباتها، ما يعني أنَّ «الصراع حتَّمي» بين المسيحية والعلم (جزء 5، ص 1144). لكنَّ ما تراها تكون في هذه الحالة «ديانة يسوع» (جزء 4، ص 362 - 364) التي

= أما في ما خص ديانة يسوع، المسيحية أو مستقبل أوروبا الديني (انظر ص 130، الهاشم رقم 9، من هذا الكتاب)، فإننا نطالع الآراء ذاتها في جميع المؤلفات التي ذكرناها (انظر المصدر المذكور، ص 233 - 281) مثل: *Histoire d'Israël*، *Marc-Aurèle*، *Vie de Jésus* (62) بالنسبة إلى موقف رينان تجاه يسوع، راجع الصفحات الجميلة التي كتبها Psichari, *Renan d'après lui-même*, pp. 215-219.

هنرييت بسيكارى : حيث تستعيد المعنى الذي تدلُّ عليه ديانة «ابن الله». لقد تسأله رينان في دفاتره: «ما معنى ابن الله في ذلك الزَّمن؟» (انظر ص 4 من: *Alfaric, Les Manuscrits de «la vie de Jésus» d'Ernest Renan*),

هو الذي كان معجباً دوماً بعظمة «هذه العلاقة بين الابن وأبيه» والتي افتقدتها بفقد والده في سن الخامسة، ص 217.

(63) كتب م. دو سيرتو في آخر مقالة له حول هذه العبارة: نجد «الحب الحالص» في «المسيحية المتحررة الحالدة والشاملة التي بشر بها رينان»، انظر: Michel de Certeau, «Historicités mystiques», *Recherches de science religieuse*, vol. 73, no. 3 (1985), p. 337.

يرأها رينان نهاية؟ بل ما يعود المقصود بلفظة «المسيحية» إذا ما تعين إيجاد كلمة أخرى للدلالة على «الدين»؟

المسيحية هي وليدة «الانفصال عن اليهودية» (جزء 5، ص 1142)، لكنها أيضاً ذاكرة أوروبا لأن «أبناء عرقنا» هم الذين تعهدواها بالرعاية والنمو (ص 1145)، فلا يسع «المفكّر الحرّ»، أيّاً يكن خياره، إلا الإقرار بأن المسيحية هي ديانة الأمم الأوروبية. وحتى لو أمكنه، بصفة فردية، أن يسلك نهجاً مستقلاً ينسجم مع قناعاته فإن التاريخ يبقى حافلاً بالمدلولات المسيحية التي يستحيل على أي كان محوها من دون أن يستبعد نفسه من هذه الحضارة:

«المسيحية هي، في الواقع، ديانة الشعوب المتحضرة. وكل أمة تقبلها بمعنى مختلف تحذّه درجة ثقافتها الفكرية» (ص 1145).

إلا أن التقليد المسيحي قد نسج لها الأخلاقية الوحيدة المعطاة للإنسانية المتمدنة. لذا يخطئ من يظن أن رينان يرغب في تقلیص تأثير «مجمل البيانات الباقة في العالم حتى اليوم» (جزء 1، ص 168)، بل ما أكثر ضلاله أولئك الذين يرون أن بإمكان الثورة، كائناً ما كان نوعها، أن تمزق تلك الروابط الدينية التي تجمع الأمم [147]. الحديثة في عائلة موحّدة لأن تضامن هذه الأمم قائم على قيم فكرية وخلقية يتوجّع في صلبها «اسم يسوع» (جزء 4، ص 364). فكما أن سقراط هو أبو الفلسفة وأرسطو طاليس واضح الفكر العلمي، كذلك المسيح هو من أسس «الديانة المطلقة» (ص 363) عندما حدد بصورة نهاية كيفية فهم «العبادة الخالصة».

«بهذا المعنى نحن مسيحيون، حتى عندما نفترق في جميع نقاط التقليد المسيحي السابق لنا» (ص 364).

فإذا كان بمقدور المسيحية وحدها أن تصنع ذاكرة الأمم وتنفحها بقيم خلقية وجمالية تبسط جذورها في سجلات الحضارة، فذلك أيضاً لأن ديانة يسوع «تحوي أسرار الغد» (جزء 1، ص 168).

كذلك يركز رينان على نقطة أخرى جوهرية في نظرته المسيحية سوى أنها مخالفة لتعليم آباء الكنائس، إلا وهي أن المسيح لم يؤسس عقيدة، بل اقتصرت رسالته على إعداد العالم لـ «فکر جديد» (جزء 4، ص 362)، بمعنى أن نسبة العقيدة في تعليمه كانت من الصالحة بحيث لم يفكر يوماً بـ «تدوينها أو إملائها على آخرين»⁽⁶⁴⁾.

فإذا فهمنا المسيحية على هذا النحو لم نجد ما يسوغ تعارضها مع الفكر العلمي وأيقننا أنها تشكل جزءاً لا يتجزأ منه:

«بهذا المعنى يحق لي أن أعتبر، أيها الزملاء العلماء، أنني [148] باتباعي نهجاً علمياً بحثاً أخدم قضية الدين الحقيقي، وأضيف: قضية المسيحية» (جزء 1، ص 170)

بذلك يكون رينان قد اختصر سر ديانة يسوع بكلمتين لا غير، هما: «المستقبل» و«التقدّم»، مؤكداً أن أوروبا ما كانت لتسهم في مجد هذا النموذج المسيحي لو لم يكن خطاب مؤسسه «حاوياً بذور أشكال التقدّم كلها» (ص 170)، مما سيتيح له من الآن

(64) يقول رينان بهذا الخصوص في كتاب حياة يسوع: «عباً نبحث عن فقرة لاهوتية في الإنجيل، لأننا لن نجد لها مطلاً». انظر: ص 364 من: Renan, *Oeuvres complètes de Ernest, t. 4: Vie de Jésus*.

وفي مذكراته المتعلقة بـ «حياة يسوع» نقرأ ما يلي: «كان إيماني بشخصية يسوع السامية، وهو روح هذا الكتاب، مصدر قوتي في نضالي ضد اللاهوت. لقد كان يسوع معلمي على الدوام» (المصدر المذكور، جزء 2، ص 876).

فضاعداً أن يرى في العلم ثنائياً⁽⁶⁵⁾ من الروابط الاجتماعية التي تشملها دينامية العناية الإلهية الهدافة إلى صنع المستقبل الوحيد المعمول للحضارة الغربية.

وقد رأينا موريس فيرن (Maurice Vernes) (1845 - 1923) يُشيد بذكرى رينان في سياق دراسته التحليلية لآثاره الصادرة سنة موته بالذات، مُبيّناً إلى أي مدى «استطاع أن يستعيد يسوعاً ممكناً ومسيحية ممكّة»⁽⁶⁶⁾. كما ذكر بقوله إنه كان حرباً بال المسيحيين [149] الأذكياء «أن يشكروه» بدل أن يرشقوه بالحجارة.

لقد سلك رينان طريق العقلانية المسيحية المجردة من كل اعتقاد بالمعجزات والأباطيل وسوى ذلك من التقويات المترمة التي تشكل بالنسبة إليه هي الأخرى إنكاراً لديانة المسيح، فما كان منه إلا أن عزل المسيح عن مسيرة التاريخ اعترافاً منه بقامته الاستثنائية

(65) كان رينان قدقرأ في معهد القديس سوليبس كتاب نيكولا وايزمان (Nicholas Wiseman, 1802 - 1865) واضع كتاب : Nicholas Patrick Wiseman, *Twelve Lectures on the Connexion between Science and Revealed Religion*, 2 vols., Delivered in Rome by Nicholas Wiseman (London: J. Booker, 1836).

وتتأثر برئيس أساقفة ويستمنستر هذا الذي أصبح كاردينالاً عام 1850. يطالعنا في هذه المقالات التي تبحث في العلاقة بين الدين والعلم (الطبعة الأولى وهي بالفرنسية عام 1837، بروكسل، 1840) عدد من الموضوعات التي يعالجها رينان بإسهاب مواطباً على الاستشهاد بوايزمان (المصدر نفسه، جزء 8، ص 46، 55، 57، 96، 211، 222، 538، 559)، ومنها: أهمية التوفيق بين العلم والدين، وجود اللغات السامية (المصدر المذكور، ص 65 - 67)، الوشائج اللغوية (المصدر المذكور، ص 154 - 159). في ما يتعلق بالتشابه بين رينان ووايزمان. انظر : J. Pommier, «Etudes de l'éditeur sur les conférences de N. Wiseman», *Cahiers renaniens*, vol. 5 (1972), pp. 75 - 81.

Vernes, «Ernest Renan», p. 403. (66)
كان م. فرن رئيس مجلة *Revue de l'histoire des religions* التي تأسست عام 1880، كان يعلم «ديانات الشعوب السامية» في الفرع الخامس من «كلية العلوم الدينية» التي أنشئت عام 1886 في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا.

وموقعه المحوري في تاريخ الإنسانية المتدرّجة في مراقي الحضارة والتمدن تمهدًا لإرساء الحدث المسيحياني على «فيولوجيا» علمية يستحيل دحصها⁽⁶⁷⁾. بذلك تمكّن من تأسيس تضامن شاءه موضوعيًّا بين حقيقة مسيحية متظهرة من رواسب الماضي، وأخرى مطابقة للواقع تحتمل البرهان. وهو ما كانت الروح العلمية في القرن التاسع عشر تطمح إلى بلوغه وإحكام السيطرة عليه.

كذلك بات بإمكان رينان أن يضم العقل الموروث من فلسفة الأنوار إلى الحقيقة المُشعة في الإنجيل، مما يفسّر اعتماده نظام الإسناد المزدوج لكتابه تاريخ الإنسانية السائرة على خط الحضارة من دون تقاعس أو تردد. لكن هذه الحضارة التي يصحّ نعتها بالفرادة نظرًا إلى تحديدها بمستقبل دائم التطور والنمو، تمتلك ذاكرة مزدوجة، نصفها الأول آري، والآخر سامي.

لن يتغافل رينان عن هذه الحقيقة إطلاقًا، بل إنه في كتابه: تاريخ شعب إسرائيل الذي فرغ من تأليفه في 24 تشرين الأول/أكتوبر عام 1891، أي قبل نحو سنة من وفاته، يطالعنا برمزيين [150] تصوّريين، أحدهما عبارة عن «جذع يابس» (جزء 6، ص 1513) يمثل ما آلت إليه اليهودية، والثاني عبارة عن «غضن مزهر» يُجسد المسيحية. ولم يكن ذلك إلاً امتدادًا لما سبق أن أورده في مؤلف له بعنوان: مارك أوريل⁽⁶⁸⁾، حيث أقام «الغضن الآري» في

G. Pflug, «Ernest Renan und die deutsche Philologie,» *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert*, II. *Philologie et herméneutique au XIXe siècle*, II, éd. établie par M. Bollack, H. Wisman et T. Lindken (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983), pp. 160-161.

(68) لتحليل المسألة الدينية في الجمهورية الثالثة في كتاب: مارك أوريل (*Marc-Aurèle*), انظر: L. Rétat, «Renan entre révolution et république: Coïncidence ou malentendu?» *Commentaire*, vol. 39 (1987), pp. 592 sq.

الوسط بين «جذع يهودي أولي» (جزء 5، ص 1145) أطلق عليه اسم العوسع (ص 1143) نظراً إلى طابعه البريء المتواхش، و«زهرة» المسيحية المتفتحة، مما يحملنا على الاستنتاج بأن التحول المخطط له من قبل العناية الإلهية قد تحقق بفضل دينامية «العرق الآري» التاريخية دون سواها. أفلًا يكون تعلق رينان البالغ بال المسيحية نتيجة تماهيه بأجداده السالتيين والجرمان⁽⁶⁹⁾ الذين ساهموا بدورهم في تطور هذه الديانة؟ لقد عبر عن حقيقة موقفه من هذا الموضوع من دون أدنى التباس في خطبته التأبينية التي شيع بها إرنست هافيه⁽⁷⁰⁾ (Ernest Havet) (1813 - 1889) ليلة عيد الميلاد سنة 1889، إذ قال:

«لقد وضعنا في المسيحية أفضل ما فيها. لذا كانت تطولنا في العمق وكان علينا بالتالي ألا نعمل على تدميرها. المسيحية [51] هي، بتعبير ما، صنيعتنا [...]. إنها نحن بالذات، وأكثر ما نحب فيها ذاتنا. إن ينابيعنا الخضراء وسنديان غاباتنا وصخورنا كلّها شاركت في صنعها» (جزء 2، ص 1129).

ثم أضاف أن النماذج المسلكية التي تميز المسيحية كالمحبة والعطف قد جاءتها من تصرفات أجدادنا الوثنيين أكثر مما حملها

(69) بالنسبة إلى الأنساب التخيّلة، يكتشف رينان مماثلاته عندما يطيب له أن يقارن بين سكان مقاطعة بريطانيا حيث أمضى طفولته وبين العبرانيين القدماء. كذلك عندما يقارن بين بعض الأساطير التلمودية وفولكلور مقاطعة بريطانيا، على نحو ما أوردته خطوطات المكتبة الوطنية تحت رقم (NAF 11.479, fol. 417-418). انظر: René M. Galand, *L'Ame celtique de Renan* (New Haven: Yale University Press; Paris: Presses universitaires de France, 1959), pp. 52-53.

(70) إ. هافيه (E. Havet) (1813 - 1889) الذي درّس مادة البلاغة اللاتينية في معهد فرنسا من عام 1854 إلى 1885 هو مؤلف: Ernest Havet, *Le Christianisme et ses origines*, 4 vols. (Paris: Michel-Lévy frères, 1871-1884).

إليها «داود الأناني وياهو السفاح».

ثمة مأساة سلالية، إذًا، تدور فصولها بين العرقين الآري والسامي، ذيتك التوأمين الأوليين⁽⁷¹⁾ اللذين أمعنت عوامل الزمان والمكان في الفصل بينهما. وإذا كان رينان وفريق من معاصريه قد عملوا كلّ بطريقته الخاصة على إيجاد حلّ مسيحي لها يرسو على فكرة العناية الإلهية، فقد رأينا رينان يوفق، من جهته، بين الجد الآري بحسب اللغة ونظيره السامي الذي كان من حيث لا يدرى في أساس إيمان العالم الحديث بإسباغه عليهما طائفة من الخصائص المميزة التي لا تشکل ثُنائيات بالمعنى الحصري، بل تحتمل التوزيع على قائمتين مستقلتين في إطار جدول جامع يُظهر لنا الخصائص الآرية بالتواضي مع الخصائص السامية. فإذا ما استدرجنا تلقائياً إلى المقارنة بينهما ألفينا الأولى تتفوق على الثانية حيناً، وتعارضها حيناً آخر، كما قد يتعدى بها الأمر ذلك إلى حد احتوائهما أحياناً أو ربما استكمالها في أفضل الأحوال.

إننا لندكر بعضًا من نماذج الحضارة هذه في كتابات رينان حيث تتصافر عناصر اللغة والعرق والدين والمشهد الطبيعي لتؤدي دوراً حاسماً. مع الإشارة إلى أن هذا التقسيم الثنائي يتسع ليشمل أيضاً الظاهرات الحضارية الأخرى كالماوراءيات المجردة والشعر [152] الحسّي والعقل العلمي والشعور الديني والفلسفة والموسيقى والعائلة والقبيلة، فضلاً عن التنظيم السياسي بكل مقتضياته وحياة التشرد في الصحراء.

وليس يفوتنا ارتباط اللوحة الرينانية التي يُحببها الثنائي الآريو - سامي بالنظرية التطورية التي يطيب لرينان إلقاءها على

(71) انظر ص 131 من هذا الكتاب.

تاریخ البشریة⁽⁷²⁾ المدهش، فيخلص إلى قناعة مؤذها أن تطور المسيحية يقضي «بأزینة» ديانة يسوع أيضاً لتحريرها من سمات النقص الفادح التي أورثها إليها السامية. وهو لا يجد إلى مثل هذه العملية التاريخية المزدوجة سبلاً أفضل من عزل الشعب العبرى وإقصائه إلى زمن لا تاريخ له، بل إلى حقبة اللاهوت الجامد، بحيث يجوز القول إن إسرائيل يمارس دوراً لازمنياً بقدر ما يوازن على الشهادة إلى ما لا نهاية لمسيرته في الزمن، وبالتالي للتطور المؤمل أبداً من جهة المسيحية.

هكذا حصر رينان العرق «الموحّد» (1859، ص 216) في إطار لوحة سكونية جامدة، ومضى ينسج على طريقته الخاصة رواية شعب متجمد يستمد لحمته لا من نظامه اللغوي فحسب، بل أيضاً من علاقات تاريخه المقدس الذي لا يفتأ يهيب بإسرائيل خدمة الاختيار الذي رسمته له العناية الإلهية.

من رينان إلى ريشار سيمون

ثمة معلم عظيم كان يدرس العلوم التوراتية. معلم وصفه رينان بالعبري المدهش [الذي] «شيد بلمح البصر صرح العلم [153] على أسس لا تتزعزع»⁽⁷³⁾. إنه ريشار سيمون الذي أعرب رينان في معرض ثنائه عليه عن أسفه الشديد للنسوان الذي غمره به بوسوبيه وخلفاؤه على مدى أجيال.

(72) انظر «مفهوم التطور، مثال الخطاب الريناني» في : Y. Conry, «Le Concept de «développement», modèle du discours renanien,» *Etudes renaniennes*, vol. 29 (1976), pp. 27-32.

(73) انظر «التفسير التوراتي والروح الفرنسيّة» في : Ernest Renan, «L'Exégèse biblique et l'esprit français,» *Revue des deux mondes*, vol. 60, no. 6 (1865), p. 240.

لم يقتصر فضل ريشار سيمون⁽⁷⁴⁾ على إصداره كتاب : **التاريخ النقدي للعهد القديم** (1678) إذ إنه لم يتوانَ عن زيارة بعض الأماكن التي تُعينه على التعرّف في استنباط بعض العناصر الإثنية لتصرّفات اليهود التقليدية⁽⁷⁵⁾. وُيُضَّلُّ له في أثناء إقامته فيها أن يراقب المشاعر الدينية عن كثب لدى الجماعات اليهودية المعاصرة له وألوان الممارسات المحلية والصيغ النوعية المعتمدة في إجراء الطقوس، فضلاً عن الاختلافات العديدة في وثيرة الصلة من جماعة إلى أخرى كما هي الحال بين إيطاليا وألمانيا وإسبانيا وتركيا.

لقد سعى ريشار سيمون جاهداً إلى فهم خصائص الديانة اليهودية⁽⁷⁶⁾. ومن أعماله بهذا الخصوص ترجمته من الإيطالية لكتاب : **الاحتفالات والعادات المنتشرة اليوم بين اليهود** (*Cérémonies et coutumes qui s'observent aujourd'hui; parmi les juifs*) (Léon de Modène)⁽⁷⁷⁾، لمؤلفه الحاخام ليون دو مودين (1571 - 1648) الذي وطأ له بقوله :

(74) انظر ص 72 وما يليها من هذا الكتاب، كذلك الهوامش التي تبيّن مؤلفاته.

(75) انظر «أبحاث جديدة حول التاريخ في فرنسا والمنهج الإنسي عند كل من كلود غيشار وريشار سيمون وكلود فلوري»، مقالة في : A. Van Gennep, «Nouvelles recherches sur l'histoire en France de la méthode ethnographique. Claude Richard, Richard Simon, Claude Fleury,» *Revue de l'histoire des religions*, vol. 82, no. 2 (1920), pp.150-158.

(76) انظر «النظرة إلى اليهود واليهودية في أعمال ريشار سيمون»، مقالة في : Myriam Yardeni, «La Vision des juifs et du judaïsme dans l'œuvre de Richard Simon,» *Revue des études juives*, vol. 129, nos. 2-3-4 (1970), pp. 180-187.

(77) نُشر هذا الكتاب في باريس سنة 1637 وفي مدينة البندقية سنة 1638. لكن الطبعة الأولى لريشار سيمون تعود إلى سنة 1674، وقد صدرت عن دار نشر لوبي بيلان (Louis Billaine) في باريس. أما في ما خصّ ليون دو مودين فقد ظهر مؤخراً كتاب يقدّم لأول مرة سيرة حياته كاملة بعنوان : *Hayyei Yehudah* (1648) يعود تاريخ كتابته إلى ما بين =

«طالما أن المسيحية مستمدّة من اليهودية، فلا شك في أن مطالعة هذا الكتيب ستساعد كثيراً على فهم العهد الجديد نظراً إلى تطابقه مع العهد القديم وارتباطه به. إن كون مؤلفو العهد الجديد من اليهود يجعل فهمه متعدّراً خارج إطار اليهودية. كذلك فإن قسماً من احتفالاتنا وأعيادنا الطقسية مأخوذ من اليهود، والتعليم يكاد يكون نفسه في الديانتين. أما في ما خصّ الأخلاق والعوائد، فكتاب الوصايا العشر مشترك بيننا، وكذلك فكرة المطهر [....]»⁽⁷⁸⁾.

لكن «الأوراتوري» سيمون لم يقتصر على إظهار نقاط التلاقي بين الديانتين المذكورتين، بل راح يعمل، من دون أن يغفل أهداف مسيحيته، على إحصاء النصوص والمظاهر السلوكية التي من شأنها إلقاء الضوء على الديانة العبرية في العهد القديم، كما سعى إلى فهم العادات اليهودية مستعيناً بالمفهولات الدينية الخاصة بجماعة الملترمين بها. وإذا به يخرج من تأملاته النقدية في العهد القديم ومن أبحاثه الإثنية في بلاد الاحتفالات الربانية بفكرة مؤداها أن الشعب اليهودي لم يعد مجرد شاهد لاهوتى ينحصر دوره بالحفظ على القيم السالفة، بل جماعة بشرية حية انبعثت من ديانة متحجرة.

= منتشي 1617 و 1648 وقد ثُمِّثَ ترجمته إلى الإنجليزية بعنوان : *The Autobiography of a Seventeenth-Century Venetian rabbi: Leon Modena's Life of Judah*, Translated and Edited by Mark R. Cohen; with Introductory Essays by Mark R. Cohen... [et al.]; and Historical notes by Howard E. Adelman and Benjamin C. I. Ravid (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1988).

(78) انظر التوطئة، الفقرة الخامسة من : *Cérémonies et coutumes qui s'observent aujourd'hui parmi les juifs*, traduits de l'italien de Léon de Modène, Rabin de Venise (Paris: Louis Billaine, 1674).

والحق أن نظرة سيمون كانت من اليقظة والرهافة بحيث أشعرتنا بدبب الحياة في أوصال الجماعات اليهودية، إذ أظهرتها [155] قادرة على التحول وفقاً لمقتضيات الزمان والمكان. ولما لم تعد حقيقة هذا الشعب تتلخص في تأدية شهادة كان ولا يزال جوهرها السامي يفلت من قبضة الزمن العابر، فقد استطاع سيمون أن يستشرف له بُعداً آخر، إذ سعى إلى فهمه عبر حركته معتبراً أنه إذا كان لليهود تاريخ قبل مجيء المسيح فهذا التاريخ لم يتوقف بعد إطالة العهد الجديد حيث يفرض التقويم الزمني الباتج من الحدث المسيحياني قاعدة مشتركة يخضع لها اليهود أسوة بسائر الشعوب⁽⁷⁹⁾.

لقد لفت جاك لوبران إلى هذا الوجه من مؤلفات سيمون الذي أتاحت قدرته الوصفية «فهم اليهود لا كشهود لاهوتين أو علامات خالدة للعقاب الإلهي، بل كشعب يمتلك حضارة خاصة به وقد بقي حياً ونظم نفسه في مجتمعات على مر الحقبات التاريخية. كذلك تطرق لوبران إلى مقارنة سيمون بين طقوس اليهود وأعيادهم، من جهة، وتلك الخاصة باليسوعيين، من جهة ثانية⁽⁸⁰⁾، لافتاً إلى أن ظروف عصر سيمون الثقافية قد حالت دون تنفيذ برنامجه الذي يقضي بتطبيق قواعد المقارنة التاريخية والعرقية على مختلف أشكال الوحي الكتابي والوحданية الغربية.

Yardeni, «La Vision des juifs et du judaïsme dans l'œuvre de Richard (79) Simon,» pp. 192 sq.

J. Le Brun, «Entre la perpétuité et la demonstratio evangelica,» *Leibniz (80) à Paris: 1672-1676: Symposium de la G. W. Leibniz Gesellschaft, Hannover, et du centre national de la recherche scientifique, Paris, à Chantilly, France, du 14 au 18 novembre [sic] 1976, Studia leibnitiana. Supplementa; 17-18, 2 vols.* (Wiesbaden: F. Steiner, 1978), vol. 2, pp. 8-9.

لقد جاءت أجوبة سيمون جريئة وحاسمة على الأسئلة الجديدة التي أسفرت عنها دراسته لبعض الأمور غير المرتبطة، مما خوله الإسهام من دون الخروج على خط الكتاب المقدس الذي تأمر به الكنيسة في إيجاد روابط جديدة بين الإيمان والتنقيب العلمي⁽⁸¹⁾، بين الدين وعلوم العصر، بين الحقيقة الموجة [156] والممارسة التاريخية للجماعات الدينية.

وعندما جاء رينان بعد قرنين من الزمن يقرأ كتابات سيمون شعر أنها تلبي حاجات الفكر المعاصر، لا بل اعتبرها تأميسية، ومضى يكتب في ضوء العلوم الهندو - أوروبية تاريخ شعب إسرائيل بصيغة مسيحية صرف.

(81) ألقى ج. لو بران مؤخراً محاضرة حول هذا الموضوع في جامعة لييج بعنوان: J. Le Brun. «Critique biblique et esprit moderne à la fin du XVIIe siècle,» dans: *L'Histoire aujourd'hui. Nouveaux objets. Nouvelles méthodes* (Liège: Faculté de philosophie et lettres, 1982), pp. 11 sq.

في خطر الكلمات المُلتبسة

(ف. ماكس مولر)

ولد فريدریخ ماکس مولر في مدينة ديساو (Dessau) سنة 1823، وهي السنة نفسها التي شهدت ولادة إرنست رینان. ثم انتقل عند بلوغه السادسة والعشرين إلى مدينة أوكسفورد حيث أقام حتى وفاته سنة 1900. والجدير بالذكر أن الملكة فيكتوريا قد أرسلت إلى أرملة هذا العالمة الشهير تعازيها بفقدده معربة عن تعاطفها معها.

كان ماکس مولر مفتوناً باللغة السنسكريتية وكل ما يمت إليها بصلة، فانصرف إلى متابعة محاضرات فرانز بوب (Franz Bopp) في برلين سنة 1844 قبل أن يقصد في العام التالي باريس ويتعلمذ على أوّجيين بورنوف⁽¹⁾ (Eugène Burnouf). ولم يلبث أن نال جائزة

(1) انظر ص 130، الهمش رقم 8 من هذا الكتاب. أورد هـ. ج. كليمكایت J. H. Klimkeit حديثاً عناوين بعض الدراسات المقيدة عن ماکس مولر في بحثه: Klimkeit, «Müller, F. Max.» in: M. Eliade, ed., *The Encyclopedia of Religion* (New York-Londres: Macmillan, 1987), vol. 10, pp. 153-154; R. M. Dorson, «The

فولني (Volney) سنة 1849 تقديرأً له على رسالته في الفيلولوجيا المقارنة حيث عالج موضوع اللغات الهندو - أوروبية في علاقتها مع بدايات الحضارة⁽²⁾.

كانت مؤلفات مولر تضاهي مؤلفات رينان رواجاً [158] وأهمية⁽³⁾. وقد لبث هذان العالمان طوال ربع قرن يقلبان

Eclipse of Solar Mythology,» in: T. A. Sebeok, ed., *Myth. A Symposium* (1955) = (Londres-Bloomington (Indiana): Indiana University Press, 1965), pp. 25-63; M. Detienne, «Mito e linguaggio. Da Max Müller a Claude Lévi-Strauss,» in: *Il mito. Guida storica e critica* (Rome-Bari: Laterza, 1975), pp. 1-21; Frank M. Turner, *The Greek Heritage in Victorian Britain* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1981), pp. 104-115, and J. Leopold, «Friedrich Max Müller and the Question of the Early Indo-Europeans (1847-1851),» *Etudes interethniques*, vol. 7 (1984), pp. 21-32.

F. Max Müller, *Comparative Philology of the Indo-European Languages, in its Bearing on the Early Civilisation of Mankind*, manuscrit aux archives de l'institut de France (1849), 153 pages.

يمكن العودة إلى هذا النص الذي لم يحظ بالنشر، بل ظل مخطوطاً في سجلات المؤسسة الفرنسية (Archives de l'institut de France)، (انظر ص 210، الهاشم رقم 14 من هذا الكتاب).

(3) ساهم رينان في هذا الانتشار عندما تولت زوجته بناء على طلبه ترجمة كتابات ماكس مولر. انظر : Ernest Renan, *Oeuvres complètes de Ernest Renan*, éd. définitive établie par Henriette Psichari, 10 vols. (Paris: Calmann-Lévy, 1948-1961), t. 10: *Correspondance: 1845-1892*, pp. 214, et 225,

التي نشرتها دوران (Durand) عام 1859 وأعادت إصدارها منشورات ج. بيرو (G. Perrot) في الوسط الأدبي وبخاصة كتابات أحد أتباعه ج. و. كوكس (G. W. Cox) (1827 - 1898) التي تصرف مالارمي (Mallarmé) (1842 - 1898) بترجمتها مكتيناً إليها على هواه. انظر الكتاب الذي أصدره حديثاً ص 144 - 146، 344 - 359، 360 - 404، 405 - 451، 452 - 462، 463، 471 وص 552 من : Bertrand Marchal, *La Religion de Mallarmé: Poésie, mythologie et religion* ([Paris]: J. Corti, 1988).

المفاهيم المتعلقة بالعرقين الآري والسامي، لكننا رأيناها على أثر أحداث سنة 1870 يهيبان بقرارئهما إلى ضرورة التحلّي بالروية والحذر بعدما قيض لهما أن يختبرا فجأة، ضمن نطاق الفيلولوجيا المقارنة التي ساهموا في تطويرها إلى حدّ بعيد، ما قد يقول إليه العطّرق إلى مواضع عنصرية من نتائج غير متوقعة⁽⁴⁾.

على أن الملامح المشتركة بين هذين الرجلين لا تعني توافقهما على كل الأمور، لا بل إنها كانت أعجز من أن تحجب التباین الحاصل في وجهات نظرهما. فماكس مولر مثلاً لا يوافق [59] رينان رأيه القائل بوجود غريرة دينية فطرية خاصة بالساميين. من هنا بدأ حملته الكلامية ضد «الديانة التوحيدية السامية»⁽⁵⁾ مذكراً منذ اللحظة الأولى برأي زميله الفرنسي حول هذا الموضوع.

Ernest Renan, «Des Services rendus aux sciences historiques par la (4) philologie,» (1878), dans: Renan, *Ibid.*, t. 8, pp. 1230-1231; Friedrich Max Müller, «Inaugural Lecture. On the Results of the Science of Language Delivered before the Imperial University of Strasburg, the 23rd of May, 1872,» in: Friedrich Max Müller, *Chips from a German Workshop*, 4 vols., New Edition (London: Longmans, 1894-1895), vol. 3: *Essays on Language and Literature*, 1898, p. 187.

كان هذان الرجالان يأملان بتطور العلوم يوماً، مما سيتيح إرساء مفهوم العرق على قاعدة Renan, *Ibid.*, t. 3, pp. 722-723.

أفضل: (ورد ذكره في الصفحة 146 من هذا الكتاب)؛ انظر: Friedrich Max Müller, «On the Classification of Mankind by Language or by Blood,» (1891), in: Müller: *Ibid.*, vol. 1: *Recent Essays and Addresses*, pp. 232-233 et 241, et «Inaugural Lecture. On the Results of the Science of Language Delivered before the Imperial University of Strasburg, the 23rd of May, 1872,» p. 187.

(5) «التوحيد السامي» (*Le Monothéisme sémitique*) هو عنوان الفصل الذي ينتقد فيه ماكس مولر بحث رينان (*Journal asiatique*, 1859)، صدر في كتاب: Friedrich Max Müller, *Essais sur l'histoire des religions*, ouvrage traduit de l'anglais par George Harris (Paris: Didier, 1872), pp. 464-514.

كان رينان، على ما ذكرنا في الفصل السابق، يعتبر العبرانيين شعباً خارج الزمان والمكان أناخته لغته إلى مصير لا أفق له، وأن ابتكاره الوحديانية لا يشبه ابتكار اليونان للفلسفة في شيء. وقد جاء إنكاره هنا نتيجة رفضه المسبق فكرة تفوق الساميين على سائر الشعوب بالموهبة والذكاء. ولما استحال في نظره أن يكون مفهوم الله الواحد لدى الساميين نتيجة جهد إنساني أو تفكير ديني، فقد نسبه إلى غريزة فطرية دينية شبيهة بتلك التي تحكمت بنشأة اللغة⁽⁶⁾.

أما ماكس مولر فقد لفت في معرض رفضه آراء رينان إلى أن الغرائز الفطرية الحقيقة ثابتة لا تتغير، ملماحاً إلى ذلك بقوله: «إنه ليستحيل على الأسماك أن تطير كما يستحيل على الهرة أن تلتقط الضفادع»⁽⁷⁾، فلو كان ثمة غريزة فطرية لوجب أن تبقى راسخة ثابتة. لكن الواقع غير ذلك، فقد عرفت الديانة التوحيدية اليهودية أزمنة صعبة مظلمة عندما عمد اليهود إلى تشيد هيكل لآلهاة غريبة. ولنفرض أن التوحيد كان حقاً أهلية محصورة بالساميين فكيف أمكن للأريين الأصليين واليونان والرومأن أن يرتدوا ويصبحوا رسلاً المسيح الموحد، لذا فضل ماكس مولر على النظريّة الرينانية نظريّته الخاصة في منشأ الألوهة. ولئن كانت المفاهيم المعتمدة من قبل مدرسة الميثولوجيا المقارنة التي أطلقها ماكس مولر قد تعرضت لحملة انتقادات واسعة⁽⁸⁾ لقد ظلت حتى

(6) المصدر نفسه، ص 474 - 475. شاهد يفتقر إلى إحالة ويقتضي العودة، كما في سائر الفصول، إلى الصفحات الخاصة بالمقططفات السابقة.

(7) المصدر نفسه، ص 477.

(8) يوضح م. موسى (M. Mauss) (1873 - 1950) عام 1899 انتقادات المدرسة الأنثروبولوجية: «La Mythologie comparée selon Max Müller», dans: Marcel Mauss, *Oeuvres. 2. Représentaions collectives et diversité des civilisations*, présentation de Victor Karady (Paris: Editions de minuit, 1969), pp. 273-275.

متصف القرن العشرين تحظى، مع بعض التعديلات، بتأييد كثرين.

التسميات الإلهية

يروي ماكس مولر في أثناء تبعه التطور التاريخي لفكرة الله كيف سلك هذا المفهوم طريقه إلى قلوب البشر منذ أقدم العصور: لقد شكل «الوحى الأولي»⁽⁹⁾ بداية كل شيء يوم خلق الله العالم، إذ وضع في آدم «حدس» الألوهية لحظة نفخ فيه نسمة الحياة. هذا «الحدس الفطري» وليد فعل الخلق، «لم يكن في ذاته توحيدياً ولا تعدياً، وإن يكن في ما بعد قد احتمل الصفتين معًا بحسب التعبير المعتمد للدلالة عليه في اللغات البشرية». وإذا كانت هذه الشعلة الأولية، المنزلة من إله الخلق الأوحد قد تسمّت بأسماء مختلفة ومتّوّعة، فقد جاز الافتراض القائل بتفرّع الألسنة منذ اللحظة التي أودع الله فيها الإنسان الأول حدس الألوهية. هذه الصلة الأولية بين الألوهة واللغة هي التي أفسحت في المجال أمام [161] أبحاث علم اللغة الجديد الذي كان ماكس مولر يخطط ليصبح سيده بلا منازع كما يشير إليه قوله: «إن تاريخ الدين هو، بمعنى ما، تاريخ اللغة»⁽¹⁰⁾.

ولما كان تعدد الألسنة يوجب تنوع التسميات الإلهية بحكم اختصاص كل ناحية بلطف لا تشاركها فيه أخرى، فقد اقتضى اللفت إلى أن جوهر القضية هو عدم المس بالحقيقة الكتابية التي تؤكد أن

Müller, *Essais sur l'histoire des religions*, pp. 478-479.

(9)

Friedrich Max Müller, *Nouvelles leçons sur la science du langage, cours professé à l'institution royale de la grande-Bretagne en l'année 1863*, 2 vols., traduit de l'anglais par M. Georges Harris et M. Georges Perrot (Paris: A. Durand et Pedone-Lauriel, 1867-1868), vol. 2, p. 161.

الله كشف منذ البدء عن ذاته بالصورة نفسها لـ «جميع أجداد الجنس البشري»⁽¹¹⁾. هذا هو المبدأ الأساسي الذي يطالب ماكس موللر قراءه بالإذعان له كيما يتستّى لهم «فهم ما يلزم عنه من أمور». لذا راح في معرض تحليله ألفاظ اللغة يسوق إلينا الحلول تلو الحلول. بيد أن ما يستوقفه عموماً هو الآتي: إذا كانت اللغات السامية أكثر ضحالة من لغات العائلة الآرية، فكيف أمكن لمثل هذا الشخ أن يصبّ في مصلحتها؟

الواقع أن اللفظة السامية تحظى بسبب وضوح جذرها بجسم مرئي شفاف يخوّلها المحافظة على مدلولها الحقيقي كاملاً ويدرا عنها، وبالتالي، كل التباس. مثالنا على ذلك المفردات الدالة على «الفجر»⁽¹²⁾ أو على «الخيمة السماوية» في اللهجة السامية، والتي تفرض مدلولاً هو من الموضوعية والوضوح بحيث يستحيل عندما يُقصد بها الاسم الإلهي أن يضلّ القارئ فيحسب السماء الساطعة إليها أو يخلط بين الفجر والألهة الوثنية. ذلك أن المفردات السامية لا تنطبق إلا على أشياء مرئية ومادية ولا تتحمّل أي معنى فوقطبيعي.

لكن الأمر مختلف تماماً بالنسبة إلى المفردات الآرية التي [162] يصعب الكشف عن جذورها بسبب تراكم حشود الاشتقاتات عليها من بادئات ولاحقات، مما يجعل جسمها غير واضح بذاته ولا صالح للدلالة على أي شيء. لكننا وإن كنا لا نشك في كون المفردات الآرية تنعم بمزيد من الطلاقة والجاذبية، وأن غناها يغري الخيال ويحفزه على الإبداع، نلتفت إلى أن هننا بالضبط يكمن خطر الإبهام والخطأ.

Müller, *Essais sur l'histoire des religions*, p. 495.

(11)

(12) المصدر نفسه، ص 488.

لم يطرح إغراء الكلمات يوماً مشكلة على السامي كي يعمل على مقاومتها ومقاومة تأثيراتها الأسطورية، فالواقع أن «الأسماء التي كان يبتهل بها إلى الله لم تكن قادرة على تضليله بطبعيتها الملتبسة»⁽¹³⁾.

ومع ذلك، فقد كان يحصل للساميين أن ينزلقوا إلى عبادة الأوّلأن في كل مرة تتحول «الصفة» إلى «موصوف»، فيختلط عليهم الأمر بين الصفة الإلهية المفردة والشخص الذي تجري نسبتها إليه، وتتحول الأسماء المختلفة التي تصب باتجاه كائن واحد إلى تسميات موزعة على كائنات عدّة. وذلك بخلاف اليهود الذين حافظوا على فكرة الإله الواحد «من دون منازع»، فكانوا «إذا انزلقوا إلى عبادة الأوّلأن»، شعروا لتوهم بالذنب وطفقوا يتآملون لخيانتهم.

أما الآريون فينظرون، من جهتهم، إلى التعبير اللغوي نظرتهم إلى خطر مقيم وشَرِك غادر. فإذا أخذنا الشمس⁽¹⁴⁾ على سبيل المثال أدركنا أن إشعاعها العظيم يحيي ويحيف في آن. ولما كانت تسميتها الآرية تفتقر إلى صفاء اللفظة السامية ووضوحها، فقد نتج [163] من ذلك عدد من التسميات المختصة بالدلالة على الجوانب المختلفة لهذا الكوكب بحيث صارت الأسماء نفسها مكائد والتسميات مسميات. فهل عجب بعدها، وبالتالي، أن نرى مجرد نير بسيط يجسد الكائن الأسماى وعين العالم العادلة وقدرة الخلق الجامحة في آن، ثم أن تتطور قدرة هذا الكوكب الشخصية حتى ليغدو بإمكانه أن يمنع الشفاء ويحود بالسماح متناسياً ما أعطي له وحده أن يراه؟

(13) المصدر نفسه، ص 498.

Friedrich Max Müller, *Origine et développement de la religion étudiés à la lumière des religions de l'Inde, leçons faites à Westminster Abbey*, traduites de l'anglais par J. Darmesteter (Paris: Reinwald, 1879), pp. 241 sq.

هكذا أمكن أن يقود العجز عن تحديد جذر إحدى الألفاظ إلى تحول أحد الحدوسات الأولية إلى إله شمسي. وقد استطاع ماكس مولر المتضلع في اللغة السنسكريتية أن يقتصر من الأنماط الفيدية مثل هذا التحول في الرؤية من ظاهرة طبيعية إلى صورة إله ميثولوجي، مما يتتيح لنا الاستنتاج بأنه ما من مفردة لغوية إلا وتنطوي على اشتقاد ميثولوجي محتمل، وما من اسم ولا صفة إلا ويوسعهما أن يقدمها شكلاً لإله ما. لقد كانت إيوس (Eos) تعني الفجر قبل أن تصبح إلهة طلوع الفجر. كذلك زوس (Zeus) أو جوبيتير - ديوس (Dyaus) بالسنسكريتية - الدال على. كبير الآلهة، كانت كلها قدّيماً أسماء نكرة للسماء المتوهجة. لذا كانت اللغات الآرية الغنية بالاستعارات، عموماً، والسنسكريتية خصوصاً، لهجات محلية قابلة لنسج ما لا يُحصى من الأساطير. الواقع أنه يكفي أن تتحول إحدى الكلمات إلى استعارة ويعصي معناها على الفهم حتى يتهدّدنا خطر الوقوع في الميثولوجي. ذلك ما حدا ماكس مولر في أمثلته الثامنة المخصصة لدراسة «الاستعارة» على القول:

«في كل مرة نستعمل كلمة سبق استعمالها بصيغة المجاز الاستعاري من دون أن تكون فكرة واضحة عن مراحل تدرجها من المدلول الأصلي إلى المعنى المجازي نواجه خطر الميثولوجي. وفي كل مرة ننخس هذه المراحل ونستبدل بها مراحل مصطنعة، نلتج إلى عالم الميثولوجيا، أي، إذا صحت التعبير، نواجه مرضًا لغويًا [15]».»⁽¹⁵⁾

إن نسيان آلية الاستعارة والتسرّع في تشخيص أحد المظاهر

Müller, *Nouvelles leçons sur la science du langage, cours professé à l'institution royale de la grande-Bretagne en l'année 1863*, vol. 2, p. 79.

الطبيعية كليهما ناتجان من صفاقة الألفاظ الآرية نظراً إلى الغموض الذي يلفّ جذورها والذي من شأنه أن يستثير الخيال ويحفّزه على الابتكار. فإذا ما ابْتَلَيْت إحدى اللغات بمثل هذا المرض صارت مصدراً للميثولوجيا⁽¹⁶⁾. لكن ماكس مولر يوصي بعدم الخلط بين الدين والميثولوجيا كما بين «الجسم السليم» و«الجسم المريض». ذلك أن الميثولوجيا التي تبقى قوية الحضور حتى عند القدماء تفترض «ديانة صحيحة»، وإنما فكيف استطاع اليونانيون أن يتخيلوا كثرة الآلهة قبل أن يحدسوا بالألوهية؟ إن الوثنية تفترض إسباغ الصفة الإلهية على «كائن لا يستحقها». عليه، فالاعتقاد بأن «الشمس هي الله» لا يمكنه أن يلخص فكرة الألوهة السابقة لهذه العبارة بالطبع.

أما إذا كانت الميثولوجيا قد غزت ديانة الأقدمين وكادت تخنقها بأصناف التراكمات والخشود اللفظية فهي لم تحل دون تبيّن الجذع الأساسي الذي تتحلق حوله وتنمو لأنها لا تقوى من دونه حتى على [165] مواصلة عيشها الطفيلي. ولطالما أخطأنا باعتبارنا هذا الأخير دليلاً حيوية قائمة بذاتها⁽¹⁷⁾.

لقد عجزت الميثولوجيا على أنواعها عن استئصال هذا «الجذع الأساسي» الذي «نسميه الدين»، وليس يخفى على ماكس مولر أن هذا الأخير محفور في قلب الإنسان مهما بلغ من التوختش. وهو لـما

(16) المصدر نفسه، ص 147 - 148. حول ررات فعل فرانسيس غالتون (F. Galton) (1822-1911) على نظريات فكر مولر الميثولوجي، يقدم ج. شلانغر (J. Schlanger) بحثاً مسأله الفكر الشفوي في حالتي النطق والصمت، في بحث بعنوان: «Dire et connaître», dans: *De La Métaphysique à la rhétorique: Essais à la mémoire de Chaïm Perelman, avec un inédit sur la logique*, faculté de philosophie et lettres. Université libre de Bruxelles; 99, rassemblés par Michel Meyer (Bruxelles: Ed. de l'université de Bruxelles, 1986), pp. 95-101.

Müller, Ibid., vol. 2, p. 149.

(17)

كان راغباً في الإضاءة على هذا الحدس الأولي الذي لا ينضب فقد عكف على توضيح المشاهد الدينية الخاصة بالعالم الإنساني انطلاقاً من اقتناعه الحميم بوجود ذلك «الكائن العليم القوي الأبدى ضابط العالم». هكذا أحكم مولر الصلة بين «علم اللغة» و«علم الدين»⁽¹⁸⁾ ومضى يواصل بحثه.

كان مولر مولعاً بتقصي أصل الأديان⁽¹⁹⁾، وقد طرح ديانة ثلاثة مركبة أسماءها: الواحدية التي تجمع بين الوحدانية والتعددية، زاعماً أنها وحدها الديانة الأصلية. بين التعددية المشركة التي تقول بعبادة «آلهة كثيرة تؤلف جمهورية برئاسة إله أسمى»⁽²⁰⁾، والوحدةانية التي تدعوا إلى السجود لإله واحد رافضة كل ما عداه، تنهض الديانة [166] الواحدية التي تمثل حالة التدين الأولى حيث «يستقطب كل إله عند ابتهال البشر إليه صفات الكائن الأسمى مجتمعة»⁽²¹⁾. هذا الإله المُختار الذي يملك منفرداً لفترة من الزمن لا يلبث أن يخلفه إله آخر يتم اختياره في اللحظة اللاحقة، وهكذا دواليك. إلا أن فكرة

(18) حول كتاب مولر، علم الديانة: Friedrich Max Müller, *La Science de la religion*, traduit de l'anglais par H. Dietz (Paris: Germer-Baillière, 1873).

انظر ص 200 من هذا الكتاب. انظر أيضاً: Kurt R. Jankowsky, «F. Max Müller and the Development of Linguistic Science,» *Historiographia Linguistica*, vol. 6, no. 3 (1979), pp. 346-347.

«Lettre addressée par M. le professeur Max Müller d'Oxford au président du congrès international d'histoire des religions réunis à Paris le 3 septembre 1900,» dans: *Actes du premier congrès international d'histoire des religions, Paris, 1900* (Paris: Leroux, 1901).

Müller, *Origine et développement de la religion étudiés à la lumière des religions de l'Inde, leçons faites à Westminster Abbey*, p. 261.

(21) المصدر نفسه، ص 255. انظر أيضاً: Friedrich Max Müller, *Three Lectures on the Vedânta Philosophy, Delivered at the Royal Institution in March, 1894* (London and New York; Longmans, Green and Co., 1894), pp. 27-29.

المداورة هذه بين الآلهة تقوم على الربط بين الوحي والحدس الإلهي الواحدي، ما يعني أن هناك حدساً واحداً أصلياً لا ينفي ينعكس كل مرة في مرآة شعب مختلف وألفاظ لغة مميزة متىحًا للالوهة أن تتجلى في أشكال متالية متحولة على الدوام.

لقد اكتسبت المسيحية طابع التعددية الإلهية منذ أن عمد رينان إلى تعديمها بالأرية، في حين سيعمل بيكتيه على تعليم الآرين بالتوحيد السامي ليجعل منهم مسيحيين متفوقين. أما ماكس مولлер المناهض لنظرية «الغرizia التوحيدية»، بالمفهوم السامي، فقد افترض ديانة واحدة جامعة تنبئ يوم أوحى الله بذاته عن طريق الخلق للبشر بحسب الرواية التوراتية. هذا الحدس الأولي الذي يسميه «الواحدية» يسلك طريق اللفظ متوجهًا نحو أشكال من التدين تتراوح ما بين توحيد وشرك تعددي تبعًا لأنماط التسميات المعطاة لها على التوالي. هكذا نجح العبرانيون بفضل الفقر اللغطي الواضح في لغتهم في التخلص من السحر المحيط بأسماء الآلهة المتكررين وما يتذر به من مخاطر. ولما كانت الأسطورة تستمد جوهرها من معجم ملتبس ولغة تتقاذفها الصور والأخيلة على غير هدى فقد خضع للأربيون طويلاً للميثولوجيا، تلك «الأفة الموروثة من العصور القديمة» والتي تُعزى، في نظره، إلى «مرض اللغة نفسها»⁽²²⁾.

علم استراتيجي

لا بد لمن يقرأ كتابات ماكس مولлер من أن يقف بمواجهة [167] خيارات هذا الباحث الفكرية الذي يعمد إلى تحديد منهجه انطلاقاً

Friedrich Max Müller, *La Science du langage, cours professé à l'institution royale de la grande-Bretagne en l'année 1861*, traduit de l'anglais, avec autorisation de l'auteur, par George Harris et Georges Perrot, 3e édition, revue et augmentée sur la 8e édition anglaise (Paris: Durand et Pedone-Lauriel, 1876), p. 12.

من افتراضاته اللاهوتية⁽²³⁾. تشهد على ذلك مجادلته تشارلز داروين⁽²⁴⁾ (Charles Darwin) (1809 - 1882) والشروحات التي وافى بها قراءه الكثُر حول الأسباب التي دعته إلى تصنيف الفيلولوجيا الجديدة بين علوم الطبيعة، فضلاً عن ذكره المصادر المعتمدة في سياق بحثه والدافع المسيحية التي شجعته على اتباع النهج المقارن. وقد أعرب عن أمله في توسيع هذه الطريقة حتى تشمل علم الديانات الذي يمكن أن يتخذ عند الحاجة منحي نضاليًّا.

رأينا ماكس مولر يتفقى أثر الألفاظ لإنجاز بحثه، وهو ما كان ليتمم بلوغ «جذور التعبير الإنساني»⁽²⁵⁾ إلا لتضمنها «العناصر الأساسية للديانات كلها». إن تطور اللغة يتطابق في رأيه تماماً مع تجلّيات «فكرة حدس الألوهة». وهذا الرابط المميز بين اللغة والاعتقاد الديني يمكن التتحقق منه في اعتقاده عندما نقرّ بوجود علاقة مشابهة بين الديانة التي تعكس فرادة كل شخص، من جهة، «ولغته الأم»⁽²⁶⁾، من جهة ثانية.

كذلك نتبين مفهوم ماكس مولر لعلم اللغة من خلال جدله مع داروين⁽²⁷⁾ الذي يفترض رواسب وجذوراً لغوية مشتركة بين

Jankowsky, «F. Max Müller and the Development of Linguistic Science,» pp. 346-347..

Yvette Conry, *L'Introduction du darwinisme en France au XIXe siècle, l'histoire des sciences*. Textes et études (Paris: J. Vrin, 1974).

خصص كونري لدراسة اللغة والتعبير اللغوي الفصل الثالث من أطروحة الدكتوراه التي تمت مناقشتها عام 1972 في جامعة السوربون (ص 91 - 107)، والصفحات 101 - 106 موجهة إلى ماكس مولر.

(25) انظر ص 5 - 7 من المقدمة في:

(26) المصدر نفسه، ص 33 - 34 من المقدمة.

= Friedrich Max Müller, «La Philosophie du langage d'après : (27)

الإنسان والحيوان حيث نراه يلحّ على أهمية «الفترة الجذرية»⁽²⁸⁾. في تلك الأونة تحديداً ظهرت «جذور» اللغة التي هي «أقدم شاهد على طبيعتنا الناطقة»، ومنذ تلك الحقبة «الجذرية» ارتفع حاجز منيع بين الإنسان والحيوان، كما ظهرت «في عمق اللغة عناصر إنسانية في غاية البساطة هي عبارة عن خلايا صوتية حقيقة درجنا على تسميتها «الجذور»⁽²⁹⁾. وهكذا حلّت مرة أخرى محل السؤال القديم المتعلق بأصل اللغة مسألة جديدة هي مسألة أصل الجذور»⁽³⁰⁾.

عارض ماكس مولر بصورة قاطعة فكرة التطبيق اللغوي لنظرية [169] داروين التي تدعو إلى اعتبار الإنسان «حفيداً لأحد الحيوانات

Darwin, »*La Revue politique et littéraire*, 2e série, vol. 5 (t. 12 de la collection) = (juillet-décembre 1873), en cinq livraisons, pp. 244-253, 291-295, 340-347, 442-448, et 483-490.

(28) المصدر نفسه، ص 347.

(29) تألفت الجمعية اللسانية في باريس عام 1865، وقد ثُمت الموافقة على نظامها بموجب القرار الوزاري المؤرخ في 8 آذار / مارس عام 1866. وقد نصت الفقرة الثانية من هذا النظام: «على أن الجمعية لا تقبل أي خبر يتطرق إلى أصل اللغة أو نشوء لغة كونية»، انظر: *Bulletin de la société de linguistique de Paris*, vol. 1 (1871), p. III.

J. Vendryes, «Première société linguistique. La Société de linguistique de Paris», *Orbis, bulletin international de documentation linguistique* (Louvain), vol. 4, no. 1 (1955), pp. 7-21.

انظر في الوقت الحاضر: Sylvain Auroux, «La Première société de linguistique - Paris 1837?», *Historiographia Linguistica*, vol. 3, no. 3 (1983), pp. 241-265.

(30) المصدر نفسه، ص 443، حيث يوضح ماكس مولر: «نعرف اليوم أن عدد الجذور غير عدد وأن عدد الجذور الأساسية في كل لغة يناهز الألف». حول استعمال مفهوم 'الجذر' عند أ. شللينغر (1821 - 1868) وماكس مولر، انظر: C. Porset, «L’Idée et la racine», *Revue des sciences humaines*, Lille III,

Mythe de l’origine des langues, sous la dir. de J.-C. Chevalier et de A. Nicolas, pp. 185-204).

البكم»⁽³¹⁾، إذ ليس ما يؤكد أن زققة العصفور وضعاب الأرنب سيتطوران يوماً ليشكلا لغة واضحة. فقد تكرّس الانفصال بين الحيوان والإنسان بفعل ظهور جذور اللغة التي أنشأت بينهما سدواً منيعة و«هاوية يستحيل ردهما»⁽³²⁾، وستبقى زققة بعيدة كل البعد عن اللغة كما يفهمها ماكس مولر حتى ولو بلغ بها الأمر حد محاكاة الكلام الإنساني كما هي الحال بالنسبة إلى البغاء.

ولما كان «علم اللغة» الذي أسسه ماكس مولر يمارس دوراً دقيقاً في إنشاء التمييز بين العالم الإنساني وما عداه، فقد كان من الطبيعي أن يطالب له بموقع استراتيجي بين علوم عصره. إنه الوقت الملائم للتذكير بأن منهجية هذا العلم الذي يفضل مولر تسميته «الفيلولوجيا المقارنة» يجب أن تكون هي عينها قد حققت نجاحاً ملحوظاً في علوم النبات والتثريج وطبقات الأرض (الجيولوجيا) حيث أثبتت التصنيف والمقارنة فاعليتهما بتمكينهما هذه العلوم من إحراز تقدم باهر. لقد أتاحت لنا العلوم الطبيعية فهم المبادئ التي يقوم عليها نظام العالم المادي بعدما كان القدماء يرون فيه مجرد [170] لهم أو تراقصن ذاتات. من هنا اقتناعنا «بأن ما يطالعنا في عالم الحيوان هما عين التنظيم والقصد اللذين نجدهما في عالم النباتات المتنوع إلى ما لا نهاية، وسائر عوالم الطبيعة. [...]】 ثمة سلم يتدرج على نحو غير ملحوظ خفية من النّقائص إلى الإنسان ملك

(31) المصدر نفسه، ص 489. كذلك ص 341 و 343 للحالات اللاحقة.

(32) انظر ص 16 وما يليها من: Müller, *La Science du langage, cours professé à l'institution royale de la grande-Bretagne en l'année 1861*.

مولر هو أحد ورثة نظريات هردر حول نشأة اللغة انظر: Edward Sapir, «Herder's 'Ursprung Sprache',» *Historiographia Linguistica*, vol. 11, no. 3 (1984), pp. 387-388.

الخلية... الأشياء كلها تعكس فكراً واحداً مبدعاً. إنها صناعة إله يملك حكمة لامتناهية»⁽³³⁾.

وعندما ينظر ماكس مولر إلى الفيلولوجيا المقارنة بمقاييس العلوم المتطرفة لا يملك إلا إبداء عجبه من عدم إدراج هذا العلم الذي تخفي صرامته على كثير من الأنظار إلى جانب علم النبات والجيولوجيا وعلم التشريح وفروع أخرى كثيرة من العلوم الطبيعية. وهو لا يكاد يعزو النقص الظاهر في قائمة علوم عصره إلى الإغفال وسوء الفهم حتى يسارع إلى جلاء الغموض مذكراً بأن المعرفة الإنسانية تقسم بحسب موضوعاتها إلى فتین، هما: «العلوم الطبيعية والعلوم التاريخية، فال الأولى تعالج أعمال الله، والثانية أعمال الإنسان»⁽³⁴⁾.

فإذا كنا لا نعترف لدراسة التعبير اللغوي بصفة علمية تضعها [[17]] على قدم المساواة مع العلوم الطبيعية فذلك، بكل بساطة، لأننا «لم نفهم بعد معنى تسمية الفيلولوجيا المقارنة»، إذ تحضرنا «الفيلولوجيا

(33) المصدر نفسه، ص 19.

(34) المصدر نفسه، ص 22 وما يليها. حول «الفيلولوجيا المقارنة» المرادفة «العلم اللغة»، انظر : Lucien Adam, «Les Classifications de la linguistique», *Revue de linguistique et de philologie comparée*, vol. 14 (1881),

وبخاصة في الجزء الثاني بعنوان: «هل علم اللسانيات علم طبيعي أم تاريخي؟ (La Linguistique est-elle une science naturelle ou une science historique)» من المصدر المذكور، فضلاً عن مسائل أخرى تتصل بهذا الجدل كما تطور في حينه. حول وضع العلوم اللغوية في فرنسا خلال سنوات 1870 - 1885، انظر : Gabriel Bergounioux, «La Science du langage en France de 1870 à 1885: Du Marché civil au marché étatique», *Langue française*, no. 63 (1984).

عنوان هذا العدد: *Vers une histoire sociale de linguistique*, sous la dir. de J. - C. Chevalier et P. Encrevé, pp. 7-40.

بالمعنى العادي»، فعندما تعالج هذه الفيلولوجيا القديمة اللغات والأداب الكلاسيكية أو الشرقية تكون جزءاً من العلوم التاريخية بالفعل. لكن الرهان مختلف بالنسبة إلى ماكس مولر حيث المطلوب جعل اللغة موضوع علم. يعني «اللغة لا الألسنة»، وذلك بغية اكتشاف الروابط بين نظام الفكر والإبداع اللغوي، بل التعرف أيضاً إلى «أصل هذه الروابط وطبيعتها وقوانينها».

إن الخدمات الجليلة التي أسدتها المنهجيات الحديثة المعتمدة في العلوم الطبيعية إلى تاريخ الإنسانية كانت كفيلة بأن تنفع ماكس مولر بالتفاؤل بهذا الخصوص. كذلك رينان، من جهته، لم يتوان عن مشاركة معلم أوكسفورد جبوره على رغم خلافه معه حول أكثر من قضية. فقد راح يشني في رسالة له مفتوحة إلى مارسلين برتيلو تم نشرها في تشرين الأول/أكتوبر سنة 1863 على النجاحات الأخيرة التي حققتها كل من الفيلولوجيا والميثولوجيا المقارنة، قائلًا:

«في ما يتعلق بعرقنا، على وجه الخصوص، لقد غدونا طبعاً قادرین بفضل دقة أبحاث كل من كوهن وماكس مولر وبيكته وبریال، على معرفة الآرين الأوائل [...] قبل أن يتفرقوا في بقاع الأرض أكثر من معرفتنا لبعض المجتمعات الحالية في أفريقيا أو آسيا الوسطى»⁽³⁵⁾.

لقد بات جميع الباحثين مقتنعين أن فاعلية مناهجهم المقارنة، وإن لم تُتيح لهم بلوغ أصول الإنسانية، قد مكنته من بلوغ المراحل الزمنية السابقة لتلك التي كشفت عنها أقدم الوثائق المكتوبة. لذا

«Les Sciences de la nature et les sciences historiques. Lettre à M. [172] انظر: Marcellin Berthelot,» (1863), dans: Renan, *Oeuvres complètes de Ernest Renan*, t. 1, p. 635, et t. 8, pp. 587-588.

يأمل رينان أن يوضح لبرتيلو «المستوى» الذي ينبغي أن تحرص عليه هذه العلوم:

«هكذا ترقى بنا الفيلولوجيا والميثولوجيا المقارنة إلى ما هو أبعد من النصوص التاريخية حتى لنقاد نلامس أصول الوعي البشري. فإذا اعتمدنا الترتيب الزمني في تنظيم العلوم وجب أن يجعل موقع هذين العلمين بين علمي التاريخ والجيولوجيا»⁽³⁶⁾.

في غمرة هذا السباق نحو الأصول يعمد ماكس مولر في درسه الأول إلى تحديد وجهة بحثه الفيلولوجي بعيداً عن كل لبس بقوله:

«[...] إننا ندخل في دائرة جديدة من المعارف حيث الخاص الفردي تابع للعام الكلي، والأحداث خاضعة للقوانين: أي إننا نكتشف الفكر الذي يتنظم مظاهر الطبيعة بأسرها وينطلق بها نحو غاية مرسمة وبتعبير آخر، نرى أشعة الفكر الإلهي تنير ظلمة الخواء المادي»⁽³⁷⁾.

هذا التوافق بين البرنامج العلمي والجهد اللاهوتي الرامي إلى الكشف عن الجانب الإلهي في كل شيء هو ما كان ماكس مولر يأمل في تطبيقه على الأبحاث الفيلولوجية الجديدة التي أرادها أن تعمل استناداً إلى المنهج التصنيفي والمقارنة على إبراز وحدة التدبير [173] الإلهي الذي يقبض على الكثرة الناجمة عن تنوع الأحداث الظاهرة. وبعبارة أخرى، يجب أن تسهم الفيلولوجيا والميثولوجيا المقارنتين في الكشف عن التدبير الإلهي القائم في الطبيعة منذ بدء الزمن، وذلك من خلال الكشف عن الدلالات المضمرة في الأساطير

(36) المصدر نفسه، ص 636.

Müller, *La Science du langage, cours professé à l'institution royale de la grande-Bretagne en l'année 1861*, p. 17.

والديانات، ولا سيما الديانة المسيحية التي تحظى بمكانة لا تُضاهى.

تُظهر التوایا اللاهوتية التي تتسلط على منهجية ماكس مولر أن نهجه المقارن يشبه في سيره آلة لتبدیل زمن التاريخ⁽³⁸⁾ أو إلغائه وفق مقتضى الحال، فهو لا يُخفی نيته الدافعية عن الديانة المسيحية عندما يرغب في الكشف عن حقيقة مفادها أن ما تتضمنه الديانات دونما استثناء وما تعبّر عنه اللغات الإنسانية المتعددة إنما هو الحدس نفسه والوحى نفسه والحقيقة الإلهية نفسها. الا أن هذا البُعد المسيحي في مؤلفاته يتّخذ منحى نضالياً عندما يوجه نصائحه إلى المُبشرین الذين يحصل أن يخلوا باللياقة أحياناً لدى توجّههم إلى الوثنيين، وهذا ما يشجبه مولر بقوله:

«إننا نشقق على الرجل الأعمى منذ ولادته ولا نغضب عليه [...] لنثبت أن ديانتنا هي الوحيدة الحقيقة. وليس من الضروري بالتأكيد أن نصر على اعتبار كل أشكال الاعتقاد الأخرى نسيجاً من المغالطات»⁽³⁹⁾.

لقد كان حریاً بالمبشرین أن يشددوا على التشابه بين [174] المعتقدات والعبادات بدلاً من إدانة الفروقات التي تفصل بينها. هذه الطريقة البرغماتية العملانية المستوحة من «علم الديانة» الجديد تمكّنت من أن نكتشف بصورة أفضل بعض نقاط الالقاء أو قسماً من

(38) فضلاً عن ذلك، يلاحظ ماكس مولر أن المقارنة تستمد أصولها من ممارسة عريقة لـ «اللاهوت مقارن» التزرت به المسيحية منذ نشأتها حيال اليهودية (المصدر نفسه، ص Philippe Borgeaud, «Le Problème du comparatisme en histoire des religions», *Revue européenne des sciences sociales: Cahiers Vilfredo Pareto*, vol. 24, no. 72 (1986), pp. 59-75.

Müller, *Essais sur l'histoire des religions*, p. 80.

(39)

ذلك النور الحقيقي الذي ما زال قابلاً للاضطرام أو مذبحاً يمكن تكريسه للإله الحقيقي»⁽⁴⁰⁾.

لقد ناضل ماكس مولر كثيراً في سبيل حمل كثيرين على الاعتراف بـ«المكانة الشرعية لديانات أولئك الذين نسميهم غير متحضررين»⁽⁴¹⁾، لكن منطقه المسيحي كان يدفعه إلى الجهر بملء اليقين وال ثبات بسمو المسيحية الفائق «على سائر الديانات»⁽⁴²⁾، لا بل إن هذه القناعة الراسخة تبدو بعض ركائز علمه عندما يوضح دور الدراسات المقارنة في مجال الاعتقادات الدينية بقوله:

«سيحدد هذا العلم أخيراً مكانة المسيحية الحقيقة بين ديانات العالم»⁽⁴³⁾، وسيجعلنا نفهم المعنى العميق وال حقيقي للعبارة الآتية: [175]

(40) المصدر نفسه، ص 24 من المقدمة. وقد أورد مولر في حواشى كتابه أقوال هندي مرتد تؤكد هذا المحتوى.

«Lettre addressée par M. le professeur Max Müller d'Oxford au président du congrès international d'histoire des religions réunis à Paris le 3 septembre 1900,» dans: *Actes du premier congrès international d'histoire des religions*, Paris, 1900, p. 34.

يذكر أ. ريفيل أن مطالبة مولر بهذه «المكانة الشرعية» لم تكن مقبولة في الأوساط الجامعية المسيحية، انظر: Albert Réville, *Revue de l'histoire des religions*, vol. 24, no. 2 (1891), pp. 104-105.

Müller, Ibid. (42) انظر ص 25 من مقدمة:

(43) في قاموس الديانات (*Dictionnaire des religions*) الذي أصدرته عام 1984 دار P. U. F. ، كتب المؤنسنير بول بوبار (Paul Poupart)، المدير المسؤول عن أعمال النشر في المقدمة مستشهاداً بالمجتمع الفاتيكانى الثاني في ما خصّ هذا النوع من «العلاقات بين الكنيسة والديانات غير المسيحية»، انظر: ص 5 من: *Dictionnaire des religions*, dir. de la publ. Paul Poupart, 2e éd. corr (Paris: Presses universitaires de France, [1984]).

كذلك في مقالة «المسيح والديانة» حيث يركّز ي. راغان (Y. Raguin) على مكانة المسيح المميزة في مقابل مؤسسي الديانات الأخرى (ص 286 من المصدر المذكور). حول تحليل استراتيجية هذا القاموس الدفاعية والهجومية، انظر: Jacques Le Brun, «Un

«لما بلغ ملء الزمن»، كما سيظهر لنا قدرة الله التي لم تكُن يوماً عن توجيه الإنسانية في سيرها اللاواعي نحو المسيحية⁽⁴⁴⁾.

لقد كان ماكس مولر تلميذاً وفياً للقديس أوغسطين، لذا أحب أن يستشهد بعبارة مأثورة لهذا الأب الذي أعلن أن المسيحية هي بكل بساطة اسم «الديانة الحقيقة»، تلك التي كانت معروفة عند الأقدمين والتي لم تغب قط «منذ خلق الجنس البشري»⁽⁴⁵⁾.

والناظر إلى «علوم الديانات» في القرن التاسع عشر يجد أنها، في قسم منها على الأقل، علوم مقدسة على مستوى التصميم والتطبيق على السواء. وأنها ورثة ماضٍ لا يزال قريب العهد فقد ظل التدبير الإلهي العظيم يتنفس في حنايها مثلما تجلّى في أولى أيام البشرية التوراتية.

وكما أثبتت ماكس مولر استمرارية الحدس الإلهي كذلك أكد على وحدة الجنس البشري وإمكان قيام نشاط روحي متساوٍ لدى جميع أعضائه في كل زمان ومكان. وباختصار، فحيثما سمع صوت إنشاد بشري موقع أصرّ ماكس مولر على أن يلتقط فيه «شرارة» المسيحية.

«Dictionnaire des religions»?,» *Revue de synthèse*, 3e série, vol. 115 (1984), pp. = 343-351.

Müller, Ibid.

(44) انظر ص 21 من مقدمة:

Augustin (Saint), *Sancti Aureli Augustini Retractationum libri duo*, (45) *Corpus scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*; 36, Recensuit et commentario critico instruxit Pius Knoll (Vindobonae: F. Tempsky; Lipsiae: G. Freytag, 1902), p. 58, and Müller, Ibid., pp. VII-VIII, et 80.

دعوة الآريين التوحيدية

(أ. بيكتيه)

تكرّس مذهب النشوء والارتقاء مع صدور كتاب تشارلز داروين (*Darwin*) **أصل الأنواع** (*Origine de espèces*) سنة 1859، بالتزامن مع مؤلف آخر ضخم لأدولف بيكتيه في علم الإحاثة اللغوية (1799 - 1875) بعنوان: منابت الهندو - أوروبيتين أو الآريون الأوائل.

كان بيكتيه ينتمي إلى إحدى العائلات الكالفينية المرموقة في مدينة جنيف، وقد أقدم بوب (*Bopp*) سنة 1838 بحثي من كتاباته على إدماج فرع الدراسات السالтиّة بأبحاثه في النحو المقارن⁽¹⁾.

(1) اعتمد بوب دراسة من وضع بيكتيه نُشرت عام 1837 (انظر لاحقاً الهاشم رقم 6). انظر حول هذا الموضوع: François Bopp, *Grammaire comparée des langues indo-européennes comprenant le sanscrit, le zend, l'arménien, le grec, le latin, le lithuanien, l'ancien slave, le gothique et l'allemand*, 5 vols., trad. sur la seconde édition par M. Michel Bréal (Paris: Imprimerie impériale, 1866-1874), vol. 1, p. XLVII.

وهي كتابات من التنوع بحيث تعكس على أتم وجه حياة الشغف العلمي التي جعلت هذا الباحث يتقلب بين مختلف فروع العلم والمعرفة، بدءاً بعلم الحساب، وانتهاء بعلم الجمالية التي درسها في جامعة جنيف⁽²⁾ ردحاً من الزمن، مروراً بكل من الأدب والتاريخ الطبيعي والفلسفة وعلم القذائف.

[178] تتلمذ بيكتيه لأرباب الرومانسيّة في أوروبا. وقد تحمس منذ خريف عام 1820 في أثناء إقامته في باريس⁽³⁾ لأفكار فيكتور كوزان (Victor Cousin) (1792 - 1869) التي بلغت من الجرأة حدّاً دفع بلجنة التعليم الرسمي⁽⁴⁾ إلى إصدار قرار يحظر على هذا الأخير مواصلة محاضراته. عندها فكر بيكتيه بتأسيس **المجلة الفلسفية** مع

(2) حول فترة تدريسه القصيرة في جامعة جنيف، انظر ص 251 - 255 وص 120 - 124 من الملحقات في : Charles Borgeaud, *Histoire de l'université de Genève*, 3 vols., ouvrage publié sous les auspices du sénat universitaire et de la société académique (Genève: Georg & Co., 1900-1934).

أشكر فيليب بورغو (Philippe Borgeaud) وماركو ماركاتشي (Marco Marcacci) من جامعة جنيف لترويدي بالمراجعة المقيدة عن سيرة بيكتيه.

(3) كل المعلومات الواردة هنا مأخوذة من سيرة بيكتيه الذاتية عن المخطوطات المحفوظة في مكتبة جنيف العامة والجامعة، وقد درسها مؤخراً ج. - ج. لانغendorf (J. Langendorf) في تقديميه لدراسات ج. ه. دوفور (G. H. Dufour) إلى بيكتيه (رسائل من جانب واحد، إذ إننا لا نقع بين هذه المخطوطات إلا على قلة من الرسائل الموجهة من بيكتيه إلى دوفور) وهي بعنوان : Guillaume Henri Dufour, *Aimez-moi comme je vous aime: 190 lettres de G. H. Dufour à A. Pictet*, éd. et présentées par Jean-Jacques Langendorf (Vienne, Autriche: Karolinger, 1987).

(4) نشر روجيه - بول دروا (Roger - Pol Droit) دراسة تدور حول كل من : Roger-Pol Droit, «Victor Cousin la Bhagavad-Gîtâ et l'ombre de Hegel,» *Purusârtha*, vol. 11 (1988), pp. 175-195.

مجلد مخصص لموضوع الهند والمُتخيّل ، باشراف س. فانبرغر - توماس- . Thomas)

رسول الانتقائية هذا، لكن مشروعه لم يُبصر النور. تعرّف بعدها إلى ف. غيزو (F. Guizot) (1787 - 1875) واستمع إلى محاضراته في جامعة السوربون حيث قيّض له أن يلتقى أيضاً بنجامان كونستان (B. Constant) (1767 - 1830) ويدرس على الأرجح مبادئ السنسكريتية على يد أ. فيلهلم فون شليفل (A. Wilhelm von Schlegel) (1767 - 1845) الذي لقنه حب الهند أيضاً.

انتظر أدolf بيكتيه شتاء سنة (1821 - 1822) ليحج إلى ألمانيا، بلد الفلسفه والشعراء التي طالما تغنى بها كوزان، وهناك التقى كبار الكتاب أمثال ج. ف. فون غوته (J. W. von Goethe) (1749 - 1832) و ف. ج. فون شيلينغ (F. W. J. von Schelling) (1775 - 1768) (F. Schleiermacher)، و ف. شليرماخر (G. W. F. Hegel) (1770 - 1831) كما وجد ف. هيغل (G. W. F. Hegel) (1770 - 1831) كما كتب إلى والده يخبره مفصلاً عن حواراته مع هذا المعلم الذي كان الطالب الشاب يجد صعوبة كبيرة في متابعة محاضراته⁽⁵⁾ لما يسود أسلوبه من غموض وتعقد.

بعد مضي عام واحد غادر أدolf بيكتيه ألمانيا ثانية إلى [179] لندن، ومنها ارتحل إلى إدنبره (Edimbourg) حيث بهرته لغة «الدرزوي» القديمة واستهotope المناقشات التي تبحث في صحة أشعار أوسيان (Ossian). وبينما هو يوازن على متابعتها استولى عليه، بتأثير من قواعد النحو الإيرلندي، شغف باللهجات السالتيَّة في بريطانيا العظمى سرعان ما أُسْفِرَ عن اكتشافه قرابة وطيدة بين هذه

(5) مكتبة جنيف العامة والجامعية، مخطوطة fr. 4222, 52, 54 (رسائل أ. بيكتيه إلى عائلته)، مقطع وارد لانغندورف ص 29 من : Dufour, *Aimez-moi comme je vous aime: 190 lettres de G. H. Dufour à A. Pictet.*

اللهجات، من جهة، واللغات الكلاسيكية والسنسربيتية، من جهة ثانية. ولما كانت أبحاثه في هذا المجال زاخرة بالملاحظات القيمة فقد كفأه المعهد عليها بجائزة عام 1836 قبل أن يتم نشرها في باريس⁽⁶⁾ بعد سنة. ولعله تحسن بنا الإشارة هنا إلى أمرين هما: أولاً، تضليل بيكتيه من اللغات الساللية مما جعل جاكوب غريم (Jakob Grimm) (1785 - 1863) يعهد إليه عام 1855 بترجمة كتاب طلامس سحري مكتوب بلغة غالية جد رديئة⁽⁷⁾. ثانياً، ذكرى تلك المغامرة المجنونة التي عاشها في شامونيكس برفقة بعض السواح أمثال جورج صاند (George Sand) (1804 - 1876) وفرانز ليزت (Franz Liszt) (1811 - 1886) وصديقه الكونتيه ماري داغولت⁽⁸⁾ (Marie d'Agoult) التي أوحت للنقيب أدolf بيكتيه إثر عودته من رحلته برواية خيالية غريبة لم ترق لبعض تلاميذه في جامعة جنيف⁽⁹⁾.

Adolphe Pictet, *De L'Affinité des langues celtiques avec le sanscrit*, (6) *mémoire couronné par l'institut*, académie royale des inscriptions et belles-lettres (Paris: B. Duprat, 1837).

J. Grimm, «Über die Marcellischen Formeln,» *Philologische und historische Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* (1855), pp. 51-68,

من نص محاضرة ألقاها غريم في أكاديمية برلين في 30 نيسان / أبريل من السنة عينها، وفيها يعبر عن امتنانه لبيكتيه في الصفحة 54.
(8) رزقت من زواجهما بليزت بابنتين إحداهما كوزيمبا التي ارتبطت بعلاقة مع فاغنير عام 1863 وتزوجته بعد سبع سنوات.

Adolphe Pictet, *Une Course à Chamounix, conte fantastique* (Paris: B. (9) Duprat, 1838).

للتعرف أكثر إلى شخصية النقيب أ. بيكتيه راجع كتابي س. بورغو (ص 255 - 254) ولأنغدورف ص 44 - 53 من: Dufour, *Aimez-moi comme je vous aime: 190 lettres de G. H. Dufour à A. Pictet.*

تمت ترقية بيكتيه إلى رتبة مقدم في فرقة المدفعية، وبات [180] يُحسب في عداد العلماء الذين يجمعون الشهرة العلمية إلى الخبرة بفنون الحرب والقتال. لقد عمل طوال حياته في علم القذائف، لكنَّ جهوده باءت كلها بالفشل. وبعد أن نفذ «صاروخاً» من ابتكاره سنة 1827، وأصدر كتاباً بعنوان: بحث حول خصائص صواريخ الحرب وتكلبها سنة 1848⁽¹⁰⁾، عاد فاخترع قذيفة مدفعية مزودة بكبسولة. غير أنه وجد صعوبة كبيرة في تسويقها، إذ عرضها على وزارة البحرية الفرنسية أيام نابليون الثالث، فترددت هذه الأخيرة طويلاً قبل أن تردد طلبه وتخيّب أمله سنة 1857. وبعد زيارة منه شملت الحكومات الأوروبيّة كلها، اشتربت منه النمسا سنة 1858 براءة اختراع هذه القذيفة التي «ظللت تستعمل حتى عام 1868 لخشوة القذائف التابعة لمدافع فرق المشاة في السهل والجبل»⁽¹¹⁾.

العظام والكلمات

كان أدولف بيكتيه الأكثر وجданية بين جميع الذين تغثوا بالأصول الآرية. ومن يقرأ ثلاثيته التي نالت جائزة فولني⁽¹²⁾ في طبعتها الأولى عام (1863) يسهل عليه أن يتبيّن في

Adolphe Pictet, *Essai sur les propriétés et la tactique des fusées de guerre* (10) (Turin: Paveseio, 1848).

(11) يدرس لانغدورف في كتابه كل الحيثيات التقنية والسياسية والعاطفية المرتبطة بولع بيكتيه بالشونن العربية طوال ثلاثين عاماً (في الفصل: مؤرخ حرب ص 60 - 125 من: Dufour, *Aimez-moi comme je vous aime: 190 lettres de G. H. Dufour à A. Pictet*).

Adolphe Pictet: *Les Origines indo-européennes, ou les Aryas primitifs, essai de paléontologie linguistique*, 2 vols. (Paris: J. Cherbuliez, 1859-1863), et *Les Origines indo-européennes, ou les aryas primitifs, essai de paléontologie linguistique*, 3 vols., 2e éd. (Paris: Sandoz et Fischbacher, 1877).

وهذه الطبعة الثانية هي المعتمدة من قبلنا.

كل صفحة من صفحاتها رغبته في الكشف عن حضارة الهندو - أوروبية الأوائل لقرائي.

لم يصرف أدolf بيكتيه همه على امتداد أجزاء مؤلفه [181] المذكور إلى دراسة صيغة فعلية أو حركة إعرابية، بل أكب من منطلق البحث في السلالات اللغوية على التعمق في دراسة المفردات سعياً إلى استخلاص طريقة عيش الآرين اليومية منها⁽¹³⁾. أولىست اللغة هي الإرث الوحيد الذي سلمه الآريون الأوائل إلى أحفادهم الذين يُعتبر بيكتيه واحداً منهم؟

وحدها اللغة، إذن، تستطيع أن تعتق الآرين من ظلمة العصور التاريخية وتخرجهم إلى وضع النهار، فيظهرون على حقيقتهم، بل إن ما يبحث بيكتيه على المضي في علم الإحاثة اللغوي هو قدر الكلمات نفسها. أما رسالته فتتمثل في استعادة الذاكرة الهندو - أوروبية إلى الغرب المسيحي المتعطش إلى غير دائم التوهج.

تشهد طبيعة التقسيم المعتمد في كتاب بيكتيه على منهجية مؤلفه وفضوله في مجالات عدة كعلم العراقة (الإثنوغرافيا) والجغرافيا والتاريخ الطبيعي والحضارة المادية، كما تشهد على تعمقه في الحالة الاجتماعية والحياة الفكرية والأخلاقية والدينية لـ «الشعوب الآرية البدائية».

لقد استهل خلاصته التأليفية باستحضار الدور الإلهي الذي دُعيت الشعوب الآرية إلى ممارسته منذ ظهورها معتبراً أن الفضل

(13) يستعمل بيكتيه كلمة «Arienne» بدل «Aryenne» ويفضل «Aryenne» على «Aryen»، انظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 9، الهاامش رقم 1.

في تحقيقها السيطرة على العالم يعود إلى امتيازها العرقي الذي أولاها «شرف النسب» و «موهب الفهم». ذلك ما أفصحت عنه العبارات الافتتاحية من مقدمته حيث عرف بطبيعة الكتاب وهدفه قائلاً:

«في تلك الفترة السابقة لكل دليل تاريخي والتي طوتها غياب الزمن برب عرق أعدته العناية الإلهية ليسطر يوماً على العالم بكامله، وراح ينمو في مهده البدائي ويتكاثر رويداً رويداً مُؤملاً [182] بمستقبل زاهر. كان ذلك العرق المتميز على سائر الأعراق برفعة النسب وموهب الفهم يعيش في أحضان طبيعة خلابة ولكن قاسية، تهب كنوزها من دون تبذير. ولما كان مدعواً منذ البدء إلى الغزو والسيطرة [...]، فقد تميز بالنمو المبكر سواء على صعيد التفكير الذي هيأ لهذه المهمة أم على صعيد الطاقة الحيوية التي سارت بها نحو التحقق. وإذا كان من الطبيعي أن يواجه في البداية بعض الصعوبات فإنه ما لبث أن تغلب عليها وأدرك رغد العيش على قاعدة نظام عائلي بطريكي.

«وبينما كان هذا العرق آخذًا في التنامي والازدياد في ظل مناخ من الرخاء والازدهار عكف على تكوين لغته الخاصة بصفتها الوسيلة النافذة للتطور، فجاءت رائعة في غناها وقوتها وتناغمها واقتمال تراكيبها وقواعدها تعكس تلقائياً كل ما يعرض له من انطباعات ويتملّكه من مشاعر عنيدة وامتنان ساذج واندفاع إلى عوالم أرقى. لغة زاخرة بالصور والأفكار الحدسية التي تحمل في ذاتها بذور كل غنى مستقبلي، ذاك الذي يتجلّى في روعة الآفاق الشعرية والفكرية التي تجمع بين العمق والسمو» (جزء 1، ص 7 - 8).

وعندما يحدّد لنا بيكتيه في الصفحات الافتتاحية عينها مشروعه ونهجه، يتضح لنا أنه يتخد من طريقة التحليل الحديث للمتحجرات نموذجاً ومثلاً لبحثه، إذ يسعى إلى حمل ما تبقى من

الألفاظ الآرية على التعريف بذاتها وحضارة الشعوب الناطقة بها بكل ما تشمله من عادات وتقاليد وأنماط غذائية ومعيشية سعياً شبيهاً بذلك الذي يعمل على بث أحد الحيوانات إلى الحياة وإعادة تكوينها انطلاقاً من كومة عظام.

«ذلك أن ديمومة الكلمات أشبه بديمومة العظام. ومثلما تتضمن أسنان الحيوان جزءاً من تاريخه كذلك يمكن لمطلق لفظة [183] منفصلة أن تضعنا على سكة الأفكار التي اتصلت بها منذ لحظة تكونها. من هنا كان علم الإحاثة اللغوي يتلاعماً تماماً مع العلم الذي نصبو إليه» (ص 14).

أما الهدف الذي يتواهه أدولف بيكتيه من دراسته فهو تمكين «شعب مجهول غريب عن كل تقليد» (ص 12 - 13) من الاعتلان نوعاً ما بواسطة العلم الفيلولوجي، وهو مخطط يلتقي فيه مع كل من رينان وماكس مولлер.

كان بيكتيه يتوقع بالطبع أن تتعرض مسيرته هذه بعض الصعوبات، لكنه طمأن قراءه إلى أن تزؤده ببعض الألفاظ المتاخرة من اللغات الآرية سيمكنه من أن يقودهم بـ «خطى ثابتة إلى مهد العرق الأقوى في العالم والذي ننتهي نحن أنفسنا إليه» (ص 16).

لقد كان الآريون الأوائل قبل تشتتهم «قوماً من الرعاة على وجه التحديد»⁽¹⁴⁾ (جزء 3، ص 410 و 519) يقيمون في منازل «ثابتة» ولا يرحلون طلباً للرزق. وكل ما بلغنا عنهم يشير إلى أنهم كانوا

F. Max Müller, *Comparative Philology of the Indo-European Languages*, (14) in its Bearing on the Early Civilisation of Mankind, manuscrit aux archives de l'institut de France (1849), p. 40, et 117-118.

يقول مولлер إنهم كانوا رعاة مسالين.

يشكّلون «عرقاً على مستوى رفيع من الذكاء والأخلاق» (ص 269). فهل يعقل أن يكون هؤلاء القوم الذين يتمتعون بقسط وافر من الحياة الفكرية والدينية قد انطلقوا من مستوى بمثيل هذا القدر المزعوم من التدّني، وألا يكونوا قد عرفوا أي ديانة على الإطلاق، بل قبعوا في «وهاد التعددية الوثنية» (ص 411 و 483) كالقابع في ظلمة الكهف؟

لم يُحب بيكتيه مباشرة عن هذا السؤال، لكنه بذلك ما في وسعه لإظهار الطابع التوحيدى لهؤلاء الآريين الأوائل. وهو ما كان ليسلم بأن ديانتهم قد آلت بهم إلى التركز في «تعددية شعرية»، (ص 410) إلا لأنه يؤمن سلفاً بأن ألفاظ لغة ما هي بمثابة [184] مستودع تصويري تحفظ فيه أصولها الحضارية، وأن دراسة بعض الألفاظ الآرية من شأنها أن تشفّ عن ملامح «وحدانية بدائية» (ص 483) لدى الشعوب المذكورة، إذ لما كان معتقد تعدد الآلهة قد نما تدريجياً عند هؤلاء فقد لزم أن يشكّل في أدنى مراحله «ديانة في منتهى البساطة» (ص 411). وما دامت هذه الشعوب موهوبة ومتفوقة، على ما ذكرنا، فلم لا تكون «ديانتها الأولى ضرباً من التوحيد الغريزي المشوب بالغموض والبعيد عن التبصر والعقلانية»؟

كذلك وردت في الكتاب ملاحظات أخرى تؤكّد حذس بيكتيه الذي يعرض لبعض الممارسات الآرية، كإقامة الصلة وتقديم الذبائح والمحرقات قبل أن ينبري موضحاً أن ليس ثمة ما يثبت وجود كهنوت عندهم «ولا هياكل ولا أصنام مكرسة للعبادة» (ص 533).

لقد طمح بيكتيه إلى تأسيس علم الفيولوجيا على وحدانية الآريين البدائية (ص 486)، فعمد إلى تمحيص المفردات الهندو - أوروبية الدالة على الألوهة مستعيناً بمفتاح واحد، لا غير، يصلح

لفتح أبواب كثيرة، ألا وهو لفظة «ديفا» (dēva) السنسكريتية. لقد كانت هذه اللفظة كفيلة بأن تمده مع مقابلاتها الآرية بالحل المنشود، إذ كيف يصح القول بوجود لفظة لا معنى لها؟ وإذا اعتبرنا لفظة «ديفا» حقيقة فقد لزم أن يكون مفهوم «الكائن الأعظم» (ص 412 - 413) المتضمن فيها حقيقة مؤكدة أيضاً. علماً بأن لهذه اللفظة قصّة نموذجية تتمثل في تحولها من السنسكريتية إلى اليونانية فاللاتينية قبل «انتقالها إلى المسيحية وحلولها محل لفظة يهوه العبرية».

أفيكون المطلوب، إذن، إنشاء الاستدلال بالضد؟ الواقع أن بيكتيه لم يتوانَ عن إقامة هذا النوع من الأدلة مفترضاً أنه لو كان الآريون الأوائل يعبدون آلهة متعددة عبادتهم للطبيعة في تکثر مظاهرها لوجب أن تحفظ لغتهم آثار هذا النوع من العبادات، وما [185] تلك هي الحال في الواقع. (لذا وجب الإقرار بوجود زمن كانت فيه اللغة قائمة ولم تكن عقيدة تعدد الآلهة بعد) (ص 482 - 483).

لقد سبق بيكتيه الأب شميدت (Schmidt) (1868 - 1954) بزمن طويل إلى إثبات صفة نوعية لوحданية العبرانيين (ص 485 - 487) إذ دعا القارئ إلى القيام بجولة حول العالم البدائي واستعرض على التوالي مفهومي الروح الكلية عند ألغونكان (Algonquins) والكائن الأعظم لدى الغوارانيس (Guaranis) في البرازيل قبل أن يخلص إلى منح مجده الوحدانية المتوحشة للبيروزيين الذين كانوا يؤدون على مقربة من جبل ليما (Lima) شعائر العبادة لـكائن خفي يعصى على التصوير والتمثيل (ص 484 - 485)⁽¹⁵⁾.

Wilhelm Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, 12 vols. (Münster: 1912-1955),

ولما كان أدولف بيكتيه متأثراً بأفكار ماكس مولر فقد تراءت له وحدانية الآريين البدائية تماماً كما تراءت لسلفه من خلال صورة الإله السماوي التي تضمنتها النصوص السنسكريتية. أما إذا كان هؤلاء قد ضلوا في متاهات الشرك لاحقاً، فذلك بداعي رغبتهم في «شرح تعددية الظاهرات الطبيعية» (ص 487)، بمعنى أن إدراكهم لهذه الأخيرة متساوقة مع الألفاظ المعتبرة عنها قد آلت بهم [186] إلى تشكيل حشد من الآلهة. من هنا وجوب الإقرار بأن فكرة الإله المكتنف بالسر كانت موجودة عند الآريين بـ «شكل بذرة»، كما أن وحدانيتهم المتعلمة كانت تفتقر إلى القوة والزخم.

إن بيكتيه يجاري مولر في هذا الرأي من دون تردد. بيد أن موقفه هذا يحملنا على التحفظ نظراً إلى إخفاقه في تعليل إعراض الآريين عن الحقيقة بعد انكشفوا لها واستغرقهم في ضلالتهم القديمة. لقد كانت دعوتهم التوحيدية في نظره خجولة، وبالتالي متربدة، لكتها على الرغم من كل شيء كانت بذار دعوة إلهية يتعين على المسيحية تعهدها بالرعاية والنمو.

= تأثر الأب ك. بروم بالأب شميدت فالت به رؤيته التوحيدية الأصلية إلى اعتبارات قريبة من تلك التي تطالعنا لدى بيكتيه، وإن لم يستشهد به في معرض تحريره آثار الوحدانية الأصلية عند الهندو - أوريوبين: «لقد أصبح الهنودجرمانيون شيئاً في الألف الثالث قبل الميلاد، على أبعد تقدير. فإذا وجدنا عند معظم الشعوب الهندوجermanية وحدانية أصلية كانت معالها واضحة من الأساس ولم تزل ظاهرة، يعكس الفرس الذين لم تتحقق التوحيدية الأصلية لديهم على يد زرادشت، بل كانت، منذ القرنين السابع والسادس، ضرباً من الإبداع الناشيء على أرض أهلية سابقة - فقد أمكن أن تقيس عظمة رسوخ هذه الصيغة الدينية في تقاليد البشرية». انتظـر : Karl Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt: Hellenistisch-römische Geistesströmungen und Kulte mit Beachtung des Eigenlebens der Provinzen*, [Scripta Pontificii Instituti Biblici] (Rome: Päpstliches Bibelinstitut, 1954), p. 819.

ولما كان بيكتيه يعتقد أن بين الآرين شعوباً تملك ذاكرة أمينة، فقد رأيناه يستعيد تقليد زرادشت التوحيدى في موازاة موسى التوراتي لا من باب المصادفة والعرض، بل لأن نزعة المضاعفة هذه هي السبيل إلى اكتشاف «ديانة توحيدية لم يضمحلّ أثرها بعد» (ص 492) في البلاد الآرية. إن أهمية هذه العملية تكمن في تأكيدها على وجود كائن أسمى وكشفها لمسيحيي القرن التاسع عشر عن وحدانية أصلية بمعزل عن التقليد السامى. على أن طواعية هذا الساحر الإيراني قد أسدت خدمات أخرى لعلم التاريخ، إذ كتب المتهنّد الشهير سيلفان ليفي (Sylvain Lévi) (1863 - 1935) سنة 1932 قائلاً:

«... [لقد أفادت بلاد الفرس من الحرب الكلامية التي شتها العلماء الموسوعيون ضد الكنيسة المسيحية حيث كان اسم زرادشت الرنان المحفوف بالسر والذي طالما أشاد به التقليد الكلاسيكي كافياً ليدفع إلى موسى أخيراً بخصم منافسٍ، ويجعل بالتالي الفرس يزاحمون العبرانيين على مجد تشريع بدائي جليل]»⁽¹⁶⁾.

S. Lévi, «Les Origines d'une chaire: L'Entrée du sanscrit au collège de France,» dans: *Le Collège de France (1530-1930)*, livre jubilaire composé à l'occasion de son quatrième centenaire par A. Lefranc, P. Langevin, C. Matignon, M. Delépine professeurs au collège de France (Paris: Presses universitaires de France, 1932), pp. 332.

لتوضيح هذه المنافسة نكتفى بذكر مرجعين باللغة الفرنسية - انظر أيضاً الشاهد الذي نسوقه عن ك. بروم في الحاشية السابقة، مع الإشارة إلى استمرارها في الكتاب الذي يحمل عنواناً معتبراً، وضعه ش. أوتران: Charles Autran, *Mithra, Zoroastre et la préhistoire aryenne du christianisme*, bibliothèque historique (Paris: Payot, 1935).

ومنذ فترة قريبة في كتاب ب. دو بروي بعنوان: *Zarathoustra: Zoroastre et la transfiguration du monde*, bibliothèque historique (Paris: Payot, 1978).

أما م. بوييس فيعيدهنا كتابه إلى منابت الوحي التوحيدى، إذ نقرأ في أحد المقاطع الواردة في مقدمة كتاب خصصه لزرادشت ورسالته أن زرادشت كان، بحسب التقليد، في الثلاثين من

لم يخطئ قراء يكتبه إذ رأوا في كتابه: **منابت الهندو أوروبيين** [187] الأوائل ضرباً من علم الإثنية الآرية، فقد استطاع بارتحاله نحو موطن هؤلاء الهندو - أوروبيين أن يلهب الحماسة في النفوس، إذ قضى على كل تغير بينه وبين أسلافه القدامى، وكان لمصطلحاته المعجمية من القوة والفاعلية ما خولها نشر مناخ من السحر يسمو بالمكان والزمان إلى أقصى الحدود. لذا رأينا كلاً من رينان وكاترافاج (Quatrefages) (1810 - 1892) - وهذا الأخير هو أحد علماء الطبيعتيات والأثريولوجيا في جامعة الموزيوم (Museum) - مقتنيين تمام الاقتناع بأن التعرف إلى هذا المجتمع الماقبلي يحيي المنبعث من رماده غداً أقرب إلى الإمكان من «مجتمعات كثيرة معاصرة»⁽¹⁷⁾. ولا غرو إذ لم يكن يعدل شعورهما بحفاوة القرب [188]

= عمره، وهو السن الذي يوافق بلوغ ملء الحكمة، عندما نزل عليه الوحي بصورة نهائية»،
Mary Boyce, *Zoroastrians, their Religious Beliefs and Practices*,
Library of Religious Beliefs and Practices (London; Boston: Routledge & Kegan Paul, 1979).

كذلك يفتتح الفصل الأول من كتابه بعبارة جازمة تؤكد أن «الزرادشتية هي أقدم الديانات المرحمة في العالم على الأطلاق، وأن تأثيرها على الإنسانية، مباشرةً أو غير مباشر، يمتد على الأرجح تأثير أي ديانة أخرى» (ص. 1). نجد أيضاً ملاحظات حاسمة حول هذا الموضوع عند س. هرانشميدت، ص 301 - 339 من: *Il Etait une fois dans: L'Impensable polythéisme: Etudes d'historiographie religieuse, ordres sociaux; ISSN 0294-1945, textes rassemblés et présentés par Francis Schmidt; [publ. par le CNRS] (Paris: Ed. des archives contemporaines, 1988), pp. 301-339.*

يجري توضيح هذا الجدل القديم في دراسة حديثة لجان كللينس (Jean Kellens) الذي يتبع في الاقتراب إلى أقصى حد من مفردات الغاتا - أقدم الشهادات على لغة إيران القديمة وديانتها - بعنوان: «Caractères du mazdéisme antique»، في: المصدر المذكور، ص 341-371. انظر كذلك: Jean Kellens, «Avesta», *Encyclopaedia Iranica*, vol. 3, no. 1 (1987), pp. 35-44.

(17) كتب كاترافاج إلى يكتيه رسالة يقول فيها: «اطلعت على مؤلفتكم وبصعب

المنبعثة من الشعب الآري قبل التشتت إلا شعورهما بالجفاف والغرابة حيال المجتمعات الأفريقية والآسيوية.

قارئ شاب اسمه دو سوسيير

كان فرديناند دو سوسيير (1857 - 1913) في سن الخامسة عشرة عندما أرسل إلى بيكتيه أبحاثه الأولى. لقد كان يومها يعلم علم اليقين أن «هوسه كان ولا يزال يدفعه إلى وضع المناهج قبل دراسة تفاصيل الأمور»⁽¹⁸⁾، لذا طلب إلى معلمه القديم أن يتفضل «بتتصفح محاولاته المتعثرة». ثم رأيناه بمناسبة إعادة طبعه كتاب : منابت الهندو أوروبيين الأوائل في نيسان/أبريل عام 1878 ، أي بعد انقضاء خمس سنوات على رسالته وثلاث سنوات على وفاة بيكتيه، يخصّ ذلك المعلم الذي سدد خطوه بمقالات ثلاث في

= على القول كم صعقت بالنتائج التي توصلت إليها بفضل نهجك التحليلي. إنه علم الإحاثة بالفعل، وقد تمكنَ شأن كوفيه (Cuvier) الذي مارسه على الحيوان من إحياء هذا المجتمع البشري بشكل بتنا نعرفه أكثر مما نعرف المجتمعات المعاصرة» (وردت هذه الرسالة في ص Borgeaud, *Histoire de l'université de Genève* 124 من الملحقات من كتاب :

في ما خصّ رينان، انظر : «Les Sciences de la nature et les sciences historiques. Lettre à M. Marcellin Berthelot,» (1863), dans: Ernest Renan, *Oeuvres complètes de Ernest Renan*, 10 vols., éd. définitive établie par Henriette Psichari (Paris: Calmann-Lévy, 1948-1961), vol. 1, p. 635.

(18) مخطوطة في مكتبة جنيف العامة والجامعة (BPU) رقم (fr. 4228, 101) «رسائل من أهل جنيف وسويسرا» (Lettres de Genevois et de Suisses) وردت في ص 57 من: Dufour, *Aimez-moi comme je vous aime: 190 lettres de G. H. Dufour à A. Pictet*. من أجل المزيد من المعلومات حول علاقة الشاب دو سوسيير بيكتيه: «نبذات عن سيرة الكاتبين ودراسات نقدية»، ت. دو مورو (T. de Mauro) في مجموعة الصادرة بعنوان: Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, publié par Charles Bally et Albert Sechehaye; avec la collaboration de Albert Riedlinger (Paris: Payot, 1972), pp. 322-324.

صحيفة جنيف *(Journal de Genève)*⁽¹⁹⁾.

والناظر في هذه المقالات يشعر أن دو سوسيير يسلط الضوء [189]⁽²⁰⁾ بمودة لافقة على شخصية هذا الرجل الذي كان «عالماً وشاعراً»⁽²¹⁾ في آن. فقد عرض لحياته المتعددة الجوانب قبل أن يمضي في مسألة خلاصته التأليفية التي تقود القارئ إلى «عتبة»⁽²²⁾ نشوء اللغات و«الأعراق البشرية نفسها» قائلاً:

«أُويمكن حقاً إثبات «وجود شعب عرقي» قد لا يتم التوصل أبداً إلى جلاء سره؟ كيف السبيل إلى تطبيق للنهج المقارن باعتدال، إذ كان هذا الأخير يغلو في تمجيد «منطق الظاهرة اللغوية الذي لا يُقاوم»»⁽²²⁾؟

لا شك في أنه بات بإمكاننا إعادة تشكيل نواتي للفظة الهندو - أوروبية مع رصد متغيراتها «وتحديد المقطع الصوتي الذي يقع عليه النبر»، إلا أنه لن يكون بمقدورنا تحديد موطن الهندو - أوروبيين في باكتريان (Bactriane). أما إذا كان «معجم اللغة الهندو - أوروبية» مكتوباً منذ عهد بعيد فإن مسائل كثيرة لا تزال عالقة.

إن شفافية مؤلفات بيكتيه والأجوبة التي يقدمها لنا في سياق عرضه «الواضح والبسيط» تخفي مسائل شائكة للغاية من بينها

(19) تم نشر هذه المقالات الثلاث في باب «منوعات» (Variétés) في 17، 19 و 25 نيسان / أبريل عام 1878، وكل مرة في الصفحة الثانية عامود 6، والصفحة الثالثة عامود 1 و 2.

Journal de Genève (17 avril 1878), p. 3, col. 1.

(20)

(21) المصدر نفسه، 19 نيسان / أبريل 1878، ص 2، عامود 6.

(22) المصدر نفسه، ص 3، عامود 1.

واحدة جوهرية في منتهى الدقة: أي شكل من أشكال التشتت عرفته هجرة الآريين الأوائل؟ هل كانوا يؤلفون شعباً موحداً بلغته عند ارتحالهم عن وطنهم الأم؟ أم يجدر بنا افتراض وجود لهجات آرية عدّة منذ البدء؟ «وباختصار، أي شجرة سلالية يتعيّن رسمها؟».

كان بيكتيه يفترض «وجود طائفة متنوعة من اللغات داخل الوحدة الجغرافية والسياسية»⁽²³⁾. وذلك بخلاف الذين يتصرّرون أن لغة واحدة مشتركة قد وُجدت منذ البدء، ثم تفرّعت منها ألسنة تجاري في تباعينها تنوع المسارات الهندو - أوروبية. ولما كان قد جعل المهد الآري منطلقاً لهذا التنوع فقد ذهب إلى القول بولادة تضامن سياسي ماقباريخي يكفل له تدعيم مستقبل الإرث الهندو - أوروبي.

وقد رأينا دو سوسيير في آخر مقالة له يصف أمانة بيكتيه لفكرة «اللغة الأم»⁽²⁴⁾ التي يجاري فيها علماء اللغة من مجاليه، وإن يكن قد تعدّى به الأمر إلى اللغة السنسكريتية في بعض الأحيان. ثم هل يسعه أيضاً ألا يعترف لبيكتيه بتلك «العنایه الأبویة»⁽²⁵⁾ التي يشهد عليها عجزه عن رفض أي شيء لـ «أعزّائه الآريين»؛ حيث إنه لم يضن عليهم لا بالزراعة المتقدمة ولا بـ «حق التملك وحب العمل»، بل افترض تحقق كل هذه الميزات فيهم هو الذي يكن لهم من الحب ما جعله ينسب إليهم السعادة والازدهار إضافة إلى الوحدانية البدئية.

لقد كان دو سوسيير في الحادية والعشرين من عمره فقط عندما

(23) المصدر نفسه، ص 3، عاصمود 2.

(24) المصدر نفسه، 25 نيسان/أبريل 1878، ص 2، عاصمود 6.

(25) المصدر نفسه، ص 3، عاصمود 1.

كتب إلى قراء صحيفة جنيف بهذاخصوص قائلاً:

«إن إنكارنا استخدام المحراث على أجدادنا الآريين لا يعني إعادتهم حكماً إلى حالة البربرية. ولكن يدهشنا أن نتعرّف في كل صفحة من كتاب بيكتيه إلى التطور الكبير الذي حققه هذا العرق على صعيد الصناعة في أولى مراحل نموه».

غير أن فردينان دو سوسيير سيشير بعد ثلاثين عاماً في دروسه حول «علم اللسانيات العام» إلى أوهام الأنثروبولوجيا الماقباريختية [191] التي تعمل على إعادة تشكيل اللغة الضائعة، متطرقاً إلى سحر نتاج الرائد الكبير بيكتيه الذي كانت خلاصته «نموذجًا لكثيرين»⁽²⁶⁾.

قدرة العناية الإلهية

يوفى أدولف بيكتيه في آخر صفحات ثلاثة إلى أقصى مرامي بحثه بالانتظار مع ما سبق أن أشار إليه في مقدمته ذات الطابع الغنائي، إذ يذكر بتأنق الآريين الذين تم اكتشافهم حديثاً تألاقاً يعود الفضل فيه إلى حيويتهم وفتوتهم العرقية ورونق لغتهم. إنهم بخلاف العبرانيين لا يعتبرون الروح «نفساً محية بل عنصراً مفكراً» (جزء 3، ص 531). لذا نجد عند هذه الشعوب حضراً «بذور الفكر المتحرر» (ص 528) التي تحفظ على ابتكار السياسة والعلوم والفنون. وليس ليفوتنا أن مبدأ الحرية هذا الذي يعطي زخماً للآريين الأوائل هو عين ما يفسر تيئهم في مرحلة أولى قبل أن يبلغوا «إلى الحقيقة على جسر من الضلال» (ص 536). لقد ضاع هؤلاء فترة في ضباب الشرك قبل أن يتستّى لهم تمثيل الطبيعة في واقعها المعقد، ويعودوا بخطى واتقة إلى الوحدانية المسيحية.

Saussure, *Cours de linguistique générale*, pp. 304-306.

(26)

في هذا العالم الذي يديره الله نطلق اسم العناية على الدفة التي يمسك بقيادتها «الآب السماوي» (ص 535). أما مهمة المؤرخ فتتلخص في الكشف عن «الدور المحدد لكل عرق في مسرحية الحياة». وما علينا إذا أردنا استطلاع المخطط الإلهي في ميادين انتشار الشعوب إلا أن نتبع مشورة العناية الإلهية ونراقب القسمة المحددة لكل أمة، فنرى كيف يلتقي بطلاء الحضارة على المسرح ذاته جنباً إلى جنب ويؤدي كل منهما عمله المميز:

«لقد كان للعبرانيين، حماة الوحدانية الأمناء، نصيب موفور، من دون شك، في المخطط الإلهي. لكن ما تُراه يكون العالم لو ظلّوا وحدهم على رأس الإنسانية؟ الواقع أنهم عرفوا كيف يحافظون بمتنهى الورع والتقوى على مبدأ الحقيقة التي سينبع منها يوماً نور عظيم فيما كانت العناية الإلهية تدّخر لعرق بشري آخر مهمة استكمال التطور الذي باشروه».

«هذا العرق هو العرق الآري الذي حُبِيَ منذ البدء بتلك الصفات التي كانت تعوز العبرانيين تحديداً ليكونوا مُحضرِي العالم. إن التناقض القائم بين هذين العرقين يتساوى فيه الوجوب والإمكان: للعبرانيين السلطة التي تحفظ، وللآريين الحرية التي تُنمّي. للأولين التعصب الذي يَحشُد ويعزل، وللآخرين قابلية التلقى التي تَرْحُب وتستوعب. لأولئك الزخم المندفع نحو هدفٍ موحد، ولهمّلِاء النشاط الذي لا يهدأ في كل اتجاه. هناك قومية موحدة مُتراسقة، وهنا تمدد شاسع لعرق تفرع إلى مجموعة شعوب متباعدة، بحيث يطالعنا في الجانبين كل ما ينبغي توافره لإتمام مرامي العناية الإلهية» (جزء 3، ص 535 - 536).

هكذا نجد أنفسنا مع أودولف بيكتيه، شائناً مع رينان، أمام عالم ثنائي يتَحدَّد بِقَائِمَتَيْنِ: إحداهما للعبرانيين، والثانية للآريين.

أما المسيحية التي تبدو أشبه بالمحصلة في توليفها بين الطريحة والنقضة فقد غدت هي الناطقة الوحيدة باسم الإنسانية المتألقة.

كذلك أدى تلقيف بيكتيه لرسالة الوحدانية وتغييرها [193] لمصلحة الآرين الأوائل إلى إشاعة مناخ من التوتر في كتاباته شبيهة بذلك الذي يلفّ مجلّم التاج الريتاني. وعندما يروح بيكتيه ينفي على العبرانيين ما أسماه «وحدة جد متطرفة» (ص 537) أطّلعتها اليهودية المحافظة⁽²⁷⁾ يتأكد لدينا أنّ الحل المقترن من قبله يكاد يكون نفسه الذي يوافيـنا به رينان. ذلك أن دور العبرانيين السليـي، على كونه أساسـياً، يتمثل هنا أيضاً في السهر على سبات⁽²⁸⁾ وهي أعطـي للأـرين المتمسـحنـين وحدهـم تحقيقـه وفق مخططـ العناـية الإلهـيـة. وقد أوضـع بيكتـيه أنه لولا مفهـوم الإلهـ الواحدـ الذي لاحـ أولـ الأمرـ عندـ هؤـلاءـ الآـرينـ «مكتـنـفاً بالـغـمـوضـ ولمـ يـنتـفـ بالـكـلـيـةـ» (ص 534)، لما تـحققـتـ فـكرةـ الوـحدـانـيـةـ لـدىـ أـحـفادـهـمـ الـذـينـ «قـبـلـهـاـ مـعـظـمـهـمـ معـ قـدـومـ الـمـسـيـحـيـةـ صـافـيـةـ خـالـصـةـ مـنـ كـلـ شـائـبـةـ».

بـذلكـ يـكونـ بيـكتـيهـ قدـ سـعـىـ إـلـىـ الكـشـفـ عـنـ الدـافـعـ الخـفـيـ لـوـحدـانـيـةـ الآـرينـ الـبـدـئـيـةـ كـمـاـ عـرـفـوهـاـ فـيـ عـهـودـهـمـ الـأـولـىـ فـيـ حـينـ انـصـرـفـ رـينـانـ إـلـىـ تـمـجـيدـ مـفـاعـيلـ التـعـدـيـةـ الـمـشـرـكـةـ لـدىـ الـهـنـدـوـ -

(27) انظر ص 158 وص 161 - 162 من هذا الكتاب.

(28) من بين الاختلافات الكثيرة التي أحاطت بهذا الموضوع اللاهوتي الذي أوقع الكتب العبرية في حالة سبات بانتظار البقطة مع نشوء المسيحية، انظر : Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte. II. 2. Die griechische und römische Welt*, in: *Sämtliche Werke*, ed. by G. Lasson (Leipzig: Felix Meiner, 1923), t. 13, 1927, p. 88.

يناقش هيغل هنا رواية السقوط في سفر التكوين وهي رواية تركها الشعب اليهودي طويلاً تستغرق في سبات عميق.

أوروبيين مفضلاً ازدواجية القيم السامية، مما يخولنا القول إن هذين الكاتبين يتلقان على رغم البوّن الشاسع بينهما على الإشارة بفكر ديني لا يحول إيمانه بالتعاليم الإلهية من دون تمسكه وانضباطه، ولا يحفظان من خصوبة ذاكرته الجموج سوى خاصة الحرية الخلاقية. وباختصار، فإن ما يقرّانه تحديداً هو أحد أشكال [194] التعاليم الإلهية التي تجاري سهم الزمن في سيره الموقّع على هذى وحدانية «الطيفة»⁽²⁹⁾ هي وحدانية الآريين المتمسّحين.

وعليه يكون مستقبل هؤلاء المسيحيين الجدد مضموناً لأن «العالم بأسره» (ص 537) مُلْك لهم بالقوة طالما «قُدر لهم أن يكونوا أسياده الحقيقيين بالفعل». ولكن ماذا بشأن الآريين الآخرين الذين كانوا في مهدهم يُؤلّفون واقع التنوّع في مشهد الوحدة الجغرافية والسياسية؟ لقد وقع هؤلاء الإخوة البعيدين في بلاد الشرق اليوم تحت نير الاستعمار الأوروبي، وهم يتّهّدون للاحتفال بـ«تأثير الحضارة العصرية عليهم» لأن «الآريين الأوروبيين» باتوا على وشك مكافأتهم بحمل النور الديني والتقدّم الشامل إليهم. فلنصل إلى بيكتيه يقصّ علينا رواية التلاقي العتيد الذي دبرته العناية الإلهية:

«أوليس غريباً أن نرى الآريين الأوروبيين ينضمون من على بعد شاسع بإخوتهم المجهولين في بلاد الهند بعد فراق دام نحو أربعة أو خمسة آلاف سنة، ثم يسيطرّون عليهم بحجة موافاتهم بمقومات حضارة متفوقة وعثورهم لديهم على المستندات القديمة التي تُثبت بداديّهم المشتركة؟» (جزء 3، ص 537).

لكن لما كان هؤلاء الآريون صانعي استعمار يتّوافق مع السنن الخلقيّة لأنّه من تدبير العناية الإلهية نفسها، فقد تعذر عليهم أن

(29) انظر ص 157 وما يليها في هذا الكتاب المتعلّقة برينان.

يَحْظُوا بِأَكْثَرِ مِنْ اِمْتِيَازٍ مُّتَوَاضِعٍ يَتَمَثَّلُ فِي كُونِهِمْ «أَدَةً أَسَاسِيَّةً لِتَحْقِيقِ الْمُخْطَطِ الإِلَهِيِّ».

أُوْيِمْكُنْ أَنْ نَفْهُمُ التَّارِيخَ عَلَى نُحُوكِيْ مُغَايِرٍ؟ هَذَا هُوَ السُّؤَالُ الَّذِي يَطْلُقُهُ أ.- أ. كُورُنُو (1801 - 1877) فِي غُضُونِ العَقْدِ السَّادِسِ لِلقرنِ التَّاسِعِ عَشَرَ مُفْتَرِضًا أَنَّهُ حَتَّى لَوْ كَانَتِ الأَعْرَاقُ البَشَرِيَّةُ نَظِيرَ طَبِيعَةِ مَهَاجِرَةِ تَقْوِدُهَا «تَلْكَ الْغَرِيزَةُ الْعَجِيَّةُ»⁽³⁰⁾، فَإِنَّ الذَّكَاءَ البَشَرِيَّ [195] يَوجُبُ تَدْخُلَ «فَكْرَةِ الْعِنَايَةِ الإِلَهِيَّةِ» لِتَأْسِيسِ «نَظَامِ خَلْقِيٍّ» حِيثُ تَسُودُ الْحُرْبَةُ. وَبِتَعْبِيرٍ آخَرَ، إِذَا كَانَتِ الْاسْتَعْدَادَاتُ الطَّبِيعِيَّةُ كَافِيَّةً لِتَنظِيمِ الْعَالَمِ الْحَيَوَانِيِّ الْبَعِيدَ عَنْ كُلِّ خَلْقَيَّةٍ، فَإِنَّ الْعَالَمَ الإِنْسَانِيَّ يَفْتَرِضُ، مِنْ جَهَتِهِ، وَجُودَ الصَّفَةِ الْخَلْقِيَّةِ «الْمَلَازِمَةُ لِفَكْرَةِ التَّوْجِيهِ أَوِ التَّنْسِيقِ الإِلَهِيَّينِ».

تَلْكَ هِيَ الْإِمْكَانِيَّةُ الْوَحِيدَةُ الْمُتَاحَةُ لِلْجَنْسِ البَشَرِيِّ كَيْ يَفْهُمُ ذَاهِهِ فِي إِطَارِ تَارِيخِ أَحَدَاثِ خَلْقِيٍّ يَضْبِطُ عَشَوَائِيَّةَ الْأَقْدَارِ وَيَسْعِيَ عَلَى الْمُصَادَفَاتِ مَعْنَىً. ذَلِكَ مَا يَوْجُبُ أَيْضًا عَلَى الْحُضَارَةِ الَّتِي يَسْتَحِيلُ عَلَيْهَا الْانْفَسَالُ عَنِ الْمَسِيحِيَّةِ أَنْ تَفْرُضَ اِتِّجَاهَهَا عَلَى سِيرَوَرَةِ التَّارِيخِ:

«وَحْدَهَا الْمَسَالِكُ التَّارِيَخِيَّةُ الْكَبِيرِيَّةُ هِيَ مِيدَانُ الْمَعرِكَةِ الْحَقِيقِيِّ لِلدِّفاعِ عَنِ الْعِقِيدَةِ الْمَسِيحِيَّةِ [...]»⁽³¹⁾.

Antoine-Augustin Cournot, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire* (1861), nouvelle édition, publiée avec un avertissement par L. Lévy-Bruhl (Paris: Hachette, [1922]), pp. 627.

كورنو هو عالم رياضي وفيلسوف اهتم بالمصادفة وعمل استناداً إلى حساب الاحتمال على اكتشاف قوانينها.

(31) المصدر نفسه، ص. 663.

«لو صح اعتقاد البعض أن الإنسان ليس إلا مجرد ذرة باللغة الصغر في العالم المحسوس»⁽³²⁾، لاستحال التفكير في المصادرات وتصويب الزمن. لذا لا يسعنا أن نبني آداب السلوك الاجتماعي على قاعدة الحقائق العضوية. ذلك ما يذهب إليه ف. ماكس مولر في معرض المناقشة والرفض لنظرية داروين معتبراً أن كل تفسير لأحداث العالم يجب أن يندرج في إطار نظام محدد سلفاً، ومصوراً حال الرعب المترتبص بعالم الغد، إذا ما تم إفراجه من فكرة العناية الإلهية.

[196] «كيفما أجلنا النظر [في مؤلفات داروين] طالعتنا الرغبة المعهودة في تفسير الكون، كما يفرض نفسه على أذهاننا دونما افتراض لأي مستوى أو هدف أو اتجاه؛ رغبة في الإطاحة بكل الحواجز تلك التي تفصل تحديداً بين الإنسان والحيوان والحيوان والنبات، بل بين الأجسام المتعضية وغير المتعضية. ولنقل أخيراً إنها الرغبة في تفسير الحياة بالكيمياء والفكر وحركة الجزيئات العصبية»⁽³³⁾.

لقد اتخد الحنين إلى الأصول الآرية لدى أدولف بيكتيه صورة السقوط والانحطاط التي تؤدى إليها عبور الوحدانية الأولية الفطرية إلى حال الببلة الدينامية، تلك التي تحيط بمعتقد التعبدية الإلهية بصفته تمهيداً لل المسيحية. أما «فلسفة التاريخ» (جزء 3، ص 535) التي يدعو إليها على سبيل التمثي «فلم تتحقق بعد، لكنها في طريقها إلى التتحقق». إن مضمون «المقالة التي وصفها بوسویه حول

(32) المصدر نفسه، ص 662. في ما يتعلق بموضوع المصادفة والعناية الإلهية، انظر ص 626 - 627.

F. Max. Müller, «La Philosophie du langage d'après Darwin,» *La Revue politique et littéraire*, 2^e série, vol. 5 (juillet-décembre 1873), p. 245 (t. 12 de la collection).

التاريخ العالمي» (1681) لم يعد صالحاً ولا كافياً للتفكير في الإنسانية المعاصرة المتوالدة الآفاق. وإذا ما شرعت براعم مطلقاً لاهوت تاريخي بالتفتح ختيل لبيكتيه أنه يشهد ولادة فلسفة تظن نفسها التجديد في حين أنها تأوي المفهوم المسيحي القديم لزمن بشري يرسّم على خلفية حقيقة غير زمنية. لذا رأيناه يعمل على نحت صيغ حديثة تتلاءم مع نداءات الأجيال التي كانت وستبقى خاضعة لنظام التاريخ، فيما يتمكن القيمون على ذاكرة الغد مواصلة [197] المسيرة وتمكّن الأجيال الطالعة من الإمساك بمقاييس العناية الإلهية وقيادة التاريخ إلى غايتها في ظل الأمانة لتقاليد الماضي.

الزيجات السماوية لدى لاهوتى كونيفسبيرغ

(ر. ف. غراو)

كان الجدل يتواصل بين اللاهوتيين ومن خلاله تتخذ مقومات النقاشات الآريو - سامية صيفاً لا يُضاهيها في الغزارة والتنوع إلا حشود الصور المتولدة عبر طبقات البلور والمرايا في المشكال.

ولما كانت النقاشات المذكورة قد استحوذت على الوجود الأوروبى الذى لم يعد يشغله في القرن التاسع عشر إلا هم استعمار الأرض وتبشير الشعوب المنصرفة إلى عبادة الآلهة القديمة، فقد بدأ يلوح في الأفق طيف مسيحية لم تتخلى يوماً عن طموحها في التحول إلى ديانة بحجم الحضارة.

كان الألماني رودولف فريدریخ غراو (Rudolf Friedrich Grau) (1835 - 1893) صاحب خبرة في مجال الدفاع عن اللاهوت اللوثري، وقد استطاع بفضل صياغته شكلًا آخر من أشكال ردود الفعل الممكنة على الذاكرة الهندو - أوروبيَّة الجديدة أن يحدث بعض التحولات في دورِيِّ اللاعبيِّين المميَّزين على مسرح التاريخ

ال العالمي ، نعني بهما العرقين السامي والأري أو الهندو - جرمانى⁽¹⁾. لقد كان من نتيجة ذلك إخضاب النقاشات المذكورة بدللات غزيرة متنوعة ، بعدما كان يجري اختصارها آنفًا بطائفة من الثنائيات التي تقتصر على إظهار التعارض بين الأريين والساميين وتحديد نصيب كلٍّهما من التوحيد والشريك.

أما ما كان يطمح غراو إلى تحقيقه فهو نفح الثقافات الهندو - جرمانية بروح سامية ما زالت على غناها ومرورتها الفائقتين تشكو من نقص تكويني فادح يتمثل في حرمانها من عمود فكري هو إله المسيحية الواحد.

بيد أن آراء غراو جاءت إلى حدٍ ما «دفاعية» تتعارض مع القيم الآرية التي غالباً ما كان يتم تعظيمها على حساب الكنيسة ، إذ إن الخطر الأدھى بالنسبة إليه هو نسيان المسيح الذي ينبغي غرس صليبه في صميم كل مشروع بشري ، مما جعل أقوال غراو تُغذّي بصورة غير متوقعة أحياناً مغامرات الثنائي الأريو - سامي.

كان غراو قد أنهى دروسه اللاهوتية في لايبزيغ (Leipzig) وأرلانغن (Erlangen) وماربورغ ، على التوالي ، عندما تم تعيينه أستاذًا في جامعة كونيغسبرغ (Königsberg) سنة 1866 قبل أن يعمد زملاؤه في جامعة لايبزيغ إلى منحه شهادة دكتوراه فخرية⁽²⁾ سنة

(1) نورد هنا ، كما في سائر الفصول ، الألفاظ والتسميات المعتمدة من قبل كل مؤلف. حول لنطة «هندو - جرمانية» ، انظر الهاشم رقم 63 ، ص 50 من هذا الكتاب.

C. W. von Kügelgen, *Rudolf Grau, ein akademischer Zeuge der lutherischen Kirche. Eine kurze Schilderung seines Lebens und Wirkens* (Munich: Beck, 1894).

انظر ص 194 من هذا الكتاب لمعرفة المزيد عن حياة هذا الرجل وأعماله وكيفية نيله الدكتوراه الفخرية.

1875. وقد أثبتت بعض كتبه المترجمة إلى الإنجليزية فاعليتها في إرشاد المرسلين ورد الهند إلى الإيمان المسيحي⁽³⁾.

كان غراو بعد مرور عام على صدور كتاب رينان: *حياة يسوع* قد نشر سنة 1863 كتاباً بعنوان: *الساميون والهندو أوروبيون في علاقتهم مع الدين والعلم: دفاع عن المسيحية من زاوية علم نفس الشعوب*⁽⁴⁾ (*Sémites et Indo-Germains dans leur rapport à la religion et à la science. Une Apologie du christianisme du point de vue de la psychologie des peuples*) يعالج غراو في قسمه الأول علاقة الساميين والهندو - أوروبيين مع العلم والدين، ويعرض في قسمه الثاني دفاعاً عن المسيحية انطلاقاً من علم نفس الشعوب. أما غرض الكاتب من بحثه فيكتمن في إدراك الاختلاف الأساسي بين الساميين والهندو - جرمانين استناداً [201] إلى قواعد «التحقق العلمي»، وذلك بهدف إظهار التعارض الجوهرى بين المسيحية والوثنية تمهدأ إلى محاربة هذه الأخيرة واستئصالها من الجذور. فبعد أن أعلن أنه مدین إلى كتابات رينان، ولا سيما في مجال المعارف المتعلقة بالفضائل السامية والهندو - جرمانية، عاد فأعرب عن خيبة أمله لرؤيته مؤلف *حياة يسوع* يتعامل مع الساميين على أنهم «عرق وضيع» (جزء 5، 128) متسائلاً: أويتمكن أن نرى في العبرانيين أرومة خسيسة نحن الذين

(3) كان ماكس مولر يستشهد بأقوال أحد هؤلاء المرتدين، انظر ص 201، الهاشم رقم 40 من هذا الكتاب.

Rudolf Friedrich Grau, *Semiten und Indogermanen in ihrer Beziehung zu Religion und Wissenschaft. Eine Apologie des Christenthums vom Standpunkte der Völkerpsychologie* (Stuttgart: Altenburg, 1867).

أما الإحالات الخاصة بهذا النص فتعود إلى الطبعة الثانية.

نعرف حق المعرفة أي ثمرة جليلة أطلعت؟ ذلك أن غراو لم يكن يتمالك نفسه أحياناً من الاعتراض على رينان على الرغم من إعلانه في مقدمة الكتاب أنه لن يكتد نفسه عناء الرد على مزاعمه تلافياً لتوجيه المزيد من الانتقادات إليه.

كان نتاج غراو يمثّل في النمو والاتساع على وقع التحذيرات الموجّهة من قبّله إلى العالم المعاصر، حيث إن نظرة سريعة إلى الماضي تكفي لحملنا على الإقرار بشاشة مجد الهندو - أوروبيين وسرعة انحطاطهم. فالواقع أن انتصارات هؤلاء التي لا تُحصى لم تحل دون سقوطهم الكلي (ص 260). ولما باتت كتابة تاريخ الحضارات، في عصر صراع الحضارات⁽⁵⁾ أمراً ميسوراً بفضل تطور علمي الآثار والفيزيولوجيا، فقد بات ملحاً أن نقيس عمق الهاوية التي هبطت إليها مديتها أثينا وروما القديمة.

لقد شاء غراو أن يكون نداوته فعل مقاومة ضد الخطير الذي ما فتئ يتهدّد الهندو - جرمانين بعدما أحفوا على ماضيهم بالنسيان، كما هي عليه حال معاصريه الذين تتجلّبهم إغراءات العلمنة. واعتبر أننا إن لم نناضل ضد العوامل المعادية للمسيحية ون tudarك مخاطر [202] الروح العلمية الجديدة التي بدأ سحرها ينذر بالزال وقعن فريسة الوثنية (ص 256)، وأن من أراد عزل الفاعلية الهندو - جرمانية عن رصيد الحس السامي الذي تضيّعه الكنيسة عرض توازن العالم المعاصر للخطير. وحده المزج الملائم، إذن، بين جوهر التوحيد السامي والدينامية الهندو - جرمانية لا يزال قادرًا على إنقاذ الغد،

(5) يلجا المؤلف ر. ف. غراو إلى هذا المفهوم في كتاب آخر وضعه بعنوان: Rudolf Friedrich Grau, *Ursprünge und Ziele unserer Kulturentwicklung* (Gütersloh: Bertelsmann, 1875), pp. V sq. et 114 sq.

بفضل تفتح هاتين النزعتين ونموهما معاً في قلب مسيحية نحسن فهمها.

في مواجهة عروسين

يسوق لنا غراو اعتباراته ضمن مساراتها الفكرية بحيث لا تبطل غرابة بعض أقواله تماست فكره اللاهوتي والسياسي. فما يريد إثباته بالضبط هو أن مشعل التوحيد السامي يشكل الرابط الوحيد الممكن بين الله الكلية القدرة وشعبه الجديد المختار من المسيح. لذا يبطل علينا في خاتمة كتابه بفكرة زواج إلهي كفيل بأن يضمن للهندو - جرمانيين دوراً مهيمناً في التاريخ.

إلا أن رينان كان قد سبق غراو إلى القول بأن الساميين لم [203] يحملوا إلى العالم علماً ولا فلسفة ولا فنوناً ولا سياسة، بل كانت «ديانتهم الحقيقة» (ص 225) هي التقدمة الوحيدة الممنوعة من لدنهم إلى سائر الشعوب. إن معتقدهم الإيماني هو بمثابة عطية

(6) المصدر نفسه، ص 2، 9، وص 126 - 127.

جوهرية أتاحت لعالم البشر المبهورين بمقاييس العالم المنظور أن يرتفوا نحو الإله غير المنظور (ص 216)، حتى ليصحّ القول إن الساميّين هم المُمسكون وحدهم بالحقيقة الأبدية الجوهرية والفائقة الطبيعية، حقيقة التوحيد التي تدين لهم بها الشعوب بصفتهم أسيادها الأوائل الذين انفردوا بها دونهم ذات يوم.

هنا يقف غراو متسائلاً في عمق سره: لمَ حصلت الأمور على هذا النحو؟ وكيف استطاع هذا الشعب العاجز عن الفلسف أن يُرسّي المبدأ التأسيسي لكل فلسفة حقيقة وينقلها من ثم إلى العالم أجمع؟

الجواب بسيط (ص 225) يتلخص في أن الحقيقة الأسمى ليست فكرية، بل خلقية، ولا يصحّ التماسها على المستوى المعقولي والمفهومي ، بل في التقاليد الدينية ملجاها الحصين ، من جهة ، وفي قلب الإنسان مركز التمييز بين الخير والشرّ ، من جهة ثانية . وإذا كان الشعب اليهودي الغريب عن كل فلسفة هو من اكتشف هذه الحقيقة ، وليس الشعب اليوناني المشهود له بالمقدرة الفلسفية ، فما ذاك إلا لأن الحقيقة ليست وليدة التجريد العلمي ولا نتيجة موهبة نابعة من أصول الحضارات الهندو - جermanie .

إن غراو لا يبني يذكّر في كل مجال بأن التوحيد ميزة سامية، لكنه قلّما يقف به عند حدود الشعب اليهودي الذي يكاد ألا يتطرق إليه إلا من باب التذكير بما سيشعب لم يقدم للتاريخ سوى طاقاته الدينية. كما أنها غالباً ما رأيناها يعرض عن التخصيص إلى التعميم باعتماده تسمية «العبرانيين» بدل «اليهود» بحيث يتquin علينا إذا أردنا مراجعة غراو في المتأهة التي يستدرج إليه قارئه أن تذكّر على الدوام أن هذا القس لا يُعظم الدعوة السامية إلا لأنها ستغدو من الآن فصاعداً في عهدة الكنيسة التي ستكتفل بلوغها ملء التتحقق والنمو.

لم يتلقّ الهندو - جرمانيون الوحي الإلهي، إذن، بل كان عليهم أن يرتدوا إلى المسيحية لاستقبال التوحيد السامي. لقد كانوا يملكون كلّ الصفات الالزامية للنشاط العملي بوصفه روحًا المبادرة والقدرة على استحداث العلوم والفنون وإنشاء المؤسسات السياسية. لكن هذه العمارة الهندو - جرمانية التي تتّلّف من عناصر زمنية يتقدّر عليها الصمود والديمومة إلا بشرط واحد هو استيعاب الشرارة السامية الخالدة التي اسمها «التوحيد» (ص 242 - 243 و 260)⁽⁷⁾. إن العلوم والفنون التي تجسّد الدينامية الهندو - أوروبية الخارقة لا تكتسب معناها الحقيقي إلا ضمن الكنيسة وحدها، وكل الأعمال الزمنية التي يتم إنجازها خارج نطاق الكنيسة مكتوب لها الانحلال في التوحش والهمجيّة. انظروا - يقول غراو - إلى غزاره الطاقة المبدعة لدى الهنود تعلّموا أن «الملح السامي» (ص 251) الذي حملته إليهم السيطرة المسيحية وحده قادر على إنقاذهم من التخبّط في الفوضى العقيمة.

ولما كان الساميون عاجزين عن التطور عجزهم عن إقامة أي تدبير سياسي، فقد باتوا ينتمون إلى مملكة من غير هذا العالم (ص 249)، من دون أن تخفل أصلاً أن طبيعة ديانتهم العصبية الخارجة على الزمن تجدد بواقع جمودهم هذا الذي يشكل ضمانة

(7) يلتقي رينان مع غراو، على رغم تباين آرائهما، في هذه الأفكار العامة عندما يقول: «لو لم يدخل العنصر السامي إلى تقاومنا عن طريق المسيحية لظللت قواعdena الفكرية والخلقية ناقصة» انظر Ernest Renan, *Oeuvres complètes de Ernest Renan*, éd. définitive établie par Henriette Psichari, 10 vols. (Paris: Calmann-Lévy, 1948-1961), t. 7, p. 727.

انظر أيضاً ص 159 من هذا الكتاب والجزء الأول من المصدر المذكور، ص 240 حيث يقول: «ما قدّمت اليهودية هو الخميرة التي خمرت العجين ليس إلا»، (ومصدر المذكور، الجزء 5، ص 1142).

للحقيقة السرمدية. فإذا طمحت الشعوب الهندو - جرمانية إلى الاستمرار وجب عليها أن تحافظ في تراثها على جوهر السامية اللازمني الذي استقبلته هذه الشعوب مع السيد المسيح.

[205] إن جمود القيم السامية يقابله تموج حيوي لدى الهندو - جرمانيين، فكل ما عند هؤلاء متحرك وهم لا يفتأنون يتقلّبون كرسوم آلهتهم التي تتبدل تبعاً للأحوال السياسية والجمالية (ص 251)، بحيث يكفي أن يقدم التعليم يوماً على فصل المدرسة عن الكنيسة وقطع الصلة بين العناصر السامية والعناصر الهندو - أوروبية حتى يتحول الأولاد سريعاً إلى الوثنية (ص 256).

وهكذا فإن ما يهدف إليه غراو هو حماية الغد من عادات الزمن بإقصائه كل أشكال الوثنية إلى غير رجعة والحوّل دون تأكل الحقيقة الإلهية بفعل تعاور الشكوك لها وارتفاع الوجودان المرافق لزوبعة القيم الهندو - جرمانية. ذلك ما أوحى له تحديداً برواية حب يتتطور فيها الدوران المذكور والمؤتّث تبعاً لمواقف البطلين المسرحيين بحيث يشغل الساميون والهندو - أوروبيون على التوالي وظائف متباعدة في تاريخ يقبض عليه سر العناية الإلهية.

لقد بُنِيَ العرق السامي لغراو مجرّداً من كل ما اختص به العرق الهندو - جرمانى من مواهب (ص 113 وما يليها)، على غرار المرأة التي يمتنع عليها التطرق إلى الفلسفة والفن والعلوم والخطط الحربية والسياسية. غير أنه يبقى على رغم ذلك يحتكر صفة جليلة هي تلك الديانة التي تعنى محبة الله.

ولما كانت الأحادية السامية تطابق أحادية الولاء الزوجي لدى المرأة، فقد لازمت وضعية التلقّي والاستقبال الفريق السامي في مقابل السلوك الذكوري لدى الفريق الهندو - جرمانى، والذي يظهر

من خلال إتقانه الفنون والعلوم على نحو يخوله إحكام السيطرة على العالم الطبيعي. على أنبقاء الفريق السامي في الظل، وإن نم على طابعه الأنثوي، يشكل في الآن ذاته استعادة لسر الوحي الذي يجعل هذا الشعب أشبه بالزوجة الخاضعة لزوجها بحكم شفافية افتتاحه على إله خصه باختياره.

وهكذا نشهد انزياح الستارة عن إله متقد الرغبة متبصر يتعين عليه الاختيار بين عروسين ماثلين أمامه (120 وما يليها) : إحداهما مزданة بالجواهر والحلبي محملة بكنوز لا تُحصى هي رمز الشعوب الهندو - جرمانية التي تعيش في مملكة المخيلة وتلجمأ بفضل مواهبها الكثيرة إلى حكمة هذا الدهر، والأخرى بائسة فقيرة مجردة من كل زينة ومصانع ترمي إلى الشعب السامي. فإذا صنح أن الأولى مملكة، والثانية متسولة، وجب اللفت إلى أن هذه الأخيرة على رغم عوزها الشديد تمتلك جوهرة منقطعة النظير هي حبها الله الخالق وإيمانها العميق الذي لا يخالجه أدنى شك. هي تعرف أنها مدينة له بكل شيء، لذا لا بد من أن تكون مفضلة ومحترارة من قبله على غرار مريم العذراء. ذلك ما يوحى به المشهد الأول الذي يختتمه غراو بمقتضفات من سفر «نشيد الأناشيد» (1، 5 - 11) بوصفه شهادةً مؤثرة على أن الحبيبة ر بما غدت بسبب مظهرها عرضة للاحتجار. «أنا سوداء لكتني جميلة يا بنات أورشليم كخيام قيدار، كسرداق سلمي. لا تلتفتن إلى كوني سوداء فإن الشمس قد لوحتني» (نشيد الأناشيد 1، 5 - 6). هكذا يتتأكد لنا انتقال سر الكنز السامي من شعب قديم وقع عليه الاختيار الإلهي إلى العذراء مريم التي اختارها الله لتكون أم الإنسانية الجديدة إلى الأبد.

«طبيعة الهندو - جرمانين المؤنسة»

إن الاتحاد القائم بين إله التوحيد وشعبه يخبيء محنّة قاسية

للهندو - جرمانين الذين يهيب بهم غراو ملحاً إلى عرس آخر (ص 118 وما يليها)، فالواقع أن هؤلاء الأشخاص الذكورين الأحرار، بل هؤلاء البشرىن الذين سيطروا على الطبيعة دون سائر الخلائق وأحسنوا استثمار الزمان والمكان باتوا اليوم مطالبين بالخصوص للساميين. ذلك أن الهندو - جرمانين المستقلين في كل أمر ليسوا كذلك على الصعيد الديني حيث يتوجّب عليهم لكي يصبحوا مسيحيين حقيقين أن يتقيّدوا بمفهوم التوحيد السامي ويمثلوا له تماماً. بيد أن الصعوبة هنا تكمن، على حد قوله، في الخصوص لديانة شعب لم يكن لسائر ملكاته الفكرية والروحية يوماً أى تأثير فاعل في التاريخ⁽⁸⁾. أفترانا، إذن، نشهد هذا الزواج غير المتوقع الذي يتحول فيه السامي الموسوم بالأنوثة لانحصار دوره حتى الآن باستقبال كلمة الله، إلى معلم روحي ذي بأس ذكوري ينقاد له الهندو - جرmany ويهودي واجب الطاعة والولاء؟

إن الحلّ الذي يقترحه غراو بسيط ومعقد في آن يتلخص في تبديل الهندو - جرمانين هويتهم الجنسية بالتحول من أقصى الرجولة إلى الجهوزية الأنوثية الكاملة تمهدأً لعقد زواجهم على الساميين الذين يُمثلون دور الذكورة الواهبة المعنى. ولكي نفهم

(8) ما يشكل مصدر صعوبة بالنسبة إلى الهندو - جرمانين هو تلك المفارقة الناجمة عن وعيهم، من جهة، لاستقلالهم عن سائر الشعوب ونقوّفهم عليها في مختلف مظاهر علاقتهم بالعالم وتحقّقهم، من جهة ثانية، من تعبيتهم في الشأن الديني، تمهيداً، لشعب لم يحقق أي إنجاز في سائر النشاطات الفكرية (انظر ص 119). ذلك ما عبر عنه رينان بقوله: «إن أعرافاً تدعى النبل والأصالة في كل شيء وجدت نفسها مطعونـة في الصميم لكونـها في مجال الدين تابعة لعائلة وضيعة» (انظر: المصدر نفسه، جـ 5، ص 1143)؛ «إن التوراة وهي الكتاب السامي الذي أصبح كتاب الغرب الشامل، هو العلامة الكبرى التي تظهر امتياز الشعب البرياني من الناحية الدينية وحكم العناية الإلهية الذي قضى بأن يكون غربنا الأخضر والندي تابعاً لأبناء سام على الصعيد الديني» (المصدر نفسه، جـ 7، ص 727).

كيماء غراو ينبغي أن ندرك أن الساميين الذين يتعين على الهندو - جرمانيين الخضوع لهم في هذه المرحلة، هم شعوب كانت [208] مشركة بالأمس لكنها عادت فتحررت من تعدديتها الوثنية بفعل نظرة جديدة مسيحية - سامية (ص 119 وما يليها). بتعبير آخر، يجب على الهندو - جرمانيين، وثنائيين أكانوا من القرون الغابرة أم معاصرین يتهدّهم خطر العلّمة، أن يفزوا بشعلة التوحيد كي يبلغوا الحرية والاستقلال في المجال الديني كما فيسائر المجالات، وأن يبقوا أمناء لهذا الجوهر السامي الذي بات وقفًا على المسيحية. ثم يختتم غراو هذه الأفراح الاحتفالية بإعلان رسمي للزواج العظيم الذي دبرته العناية الإلهية بين الساميين والهندو - جرمانيين قائلاً:

«لقد مهرت السماء بختتها هذا الزواج بين الروح السامية والطبيعة الهندو - جرمانية⁽⁹⁾.»

بفضل هذا الزواج سيستئى للهندو - جرمانيين الذين استقبلوا الإله الحق عند اعترافهم بالجوهر السامي المتفتح في كنيسة المسيح أن يطلقوا العنوان لدعوتهم، وهي تمثل بالسيطرة على العالم (ص 119 و258) لا على المستوى النظري فحسب، بل المستوى العملي أيضاً، سواء من خلال الفن أم السياسة والحكم.

لا أن تركيز غراو على رجولة الهندو - جرمانيين الطاغية لم يحل دون تشديده في خاتمة كتابه على المداورة الزوجية التي تقوم على تبادل الدورين الذكوري والأثيري على مدى فترات هذا الزواج السماوي. فإذا كانت علاقة الله بالعرق السامي على غرار علاقة

Grau, *Ursprünge und Ziele unserer Kulturentwicklung*, p. 257.

(9)

الزوج بزوجته فذلك لا يمنع الساميين من تأدية الوظيفة الذكورية [209] لاحقاً حيال الهندو - جرمانين المتأثرين. وكما أن المرأة تكون طبعها ومعنى كيانها بالزواج ومن خلاله، كذلك يقيض للهندو - جرمانين أن يكتشفوا معنى إنجازاتهم بارتدادهم إلى ديانة المسيح الذي ينوب عنه في هذا الزواج الشريك السامي.

نستنتج مما تقدم أن التقابل الحاصل بين «الطبيعة الأنثوية» المنسوبة إلى العرق الهندو - جرمني و«روح الرجل» المتحوللة إلى العرق السامي إنما يحدده اتجاه سهم الوحدانية نحو هذا الأخير. وما يجدر اللفت إليه في هذا المجال هو أن السامي المتأثر الذي أنسد إليه في هذه اللوحة البسيطة والمعقدة في آن دور العروس الموحدة المقدمة إلى عريتها إنما هو العبراني دون سواه. في حين أن السامي المسترجل الذي تحول إلى معلم للهندو - جرمانين هو عبارة عن هندو - جرمني آخر كان بالأمس مُشركاً ثم تحرّر من وثيتيه بارتداده إلى الإيمان الحق.

إن غراو لا يفتّأ يردد اللاحمة الآتية: لم يبق لنا من حضارتي اليونان والرومان إلا بعض أنقاض وأطلال، يعكس الساميين الذين لم يكن عليهم للزمن أي سلطة. إن دعوتهم الدائمة التجدد تتدقق من كنز لا ينضب طالما أن مصدره هو الله السرمدي (ص 260 - 261). هذا النصيب الثابت الذي خصّهم به الله هو الأمل الوحيد لـ «الحضارة المعاصرة» إذا ما تم استيعابه من قبل الجرمانين المتمسحين. أما إذا عجز هؤلاء عن مثل هذا الامتلاك العجائبي لفلذة التوحيد الشمية لدى الساميين فلا يمكن له «رأسمالهم»، مهما كان وافراً، إلا أن يقودهم إلى الإفلاس والانهيار (ص 260). كذلك لا يفوّت غراو التنويه في هذا السياق إلى أن كتابات لوثر كانت ترمي إلى تحقيق مثل هذه الوحدة المقدّسة بين الساميين وأبناء

يافث⁽¹⁰⁾ (Japhet)، وأن هذا التحالف كان في أساس نجاح حركة الإصلاح البروتستانتية (ص 235 - 236).

إن نور الوحدانية يشرق على السامي من عالم جوهرى تأسيسي. بيد أن ما يسطع في قلب هذا البعيد الغريب هو في الواقع مصدر كل قرب وجوار. وما أحوج حضارتنا اليوم إلى هذه [210]⁽²¹⁾ الشعلة التي لا يقوى الزمن على إخمادها، والتي قدستها الكنيسة من خلال هذا الزواج السماوي كي يضفي على المنجزات الهندو- جرمانية معناها الحقيقي في الزمان والمكان. من هنا رأينا غراو، بعد توثيقه الصلة بين المسيحية والسامية التي يجعل بحوزتها الكنز الإلهي الوحيد، يدعو الهندو - جرمانيين إلى الأمانة للكنيسة لثلا يؤول بهم النسيان إلى خسارة رأسالمائهم والسقوط في التصورات الوثنية. لهذا وجب عليهم انطلاقاً من مزاياهم الخلقة المستمدّة من ينابيع زمنية معينة، والمترسخة في طبيعة آلهتهم المنظورة والمبدلة، أن يخضعوا للترتيب التوحيدى الذي تعهده المسيحية المبشرة بالإله الواحد والحاصلة لكل مغزى وانتصار.

وما كان رودولف غراو ليروي لذاته والآخرين حكاية البشرية المنصرمة هذه، والتي تستمدّ راحتها من أمانية التراثة إلى السيطرة على الغد إلا لأنّه يريد أن يضمن للشعوب ديانة الوحدة الحقيقة التي تُبطل تعددية الأشكال والأجساد الإلهية وتحمل «الركاب كلّها على الانحناء خاشعة للإله الواحد في كل أنحاء الأرض»⁽¹¹⁾. ليس هذا فحسب، بل إنّ ما يريده غراو أولاً وآخرًا هو أن تصبح حضارتنا

(10) يعتمد غراو أيضاً العبارة القديمة «اليافثيين» للدلالة على الهندو - جرمانيين (انظر: المصدر نفسه، ص 235 و250).

حضارة عالمية⁽¹²⁾ يتم فهمها في ضوء مصطلحات التوحيد المسيحي.

والثابت أن ما نقع عليه هنا لا يعدو أن يكون مجرد فصل من مجموع فصول أخرى ممكنة لتلك الرواية الإلهية التي تنطلق من بنايتها المحكم دلالات استشرافية يشهد عليها أيضاً تعليم أدولف غراو أستاذ اللاهوت في كونيغسبرغ.

(12) غالباً ما يستعمل غراو لفظة «حضارة» كلفظة رديفة للفظة «ثقافة». أما بشأن التمييز بين هذين المفهومين في ألمانيا خلال القرن التاسع عشر فينبعي مراجعة Jean Starobinski, «Le Mot civilisation,» *Le Temps de la réflexion*, vol. 4 (1983), pp. 42 sq. et 13 n. 1.

من أجل الحصول على بعض المعلومات المتعلقة بالمراجعة.

سامييون وآريون على قدم المساواة

(إينياس غولدزير)

ولد إينياس إسحاق يهودا غولدزير (Ignaz Isaac Jehuda Golgziher) في الثاني والعشرين من شهر حزيران / يونيو سنة 1850 في مدينة شيكسيفيهارفار (Székesfehérvár) الواقعة بين بحيرة بالاتون (Budapest) ونهر الدانوب جنوب مدينة بودابست (Balaton) والمعروفة قديماً باسم «ألبا ريجيا» (Alba Regia) حيث كانت تجري مراسم توريج ملوك الهنغار.

نشأ إينياس في عائلة يهودية متواضعة تتعاطى تجارة الجلد، وتلقى تربية دينية تقليدية رافقته طوال فترة تردداته على المدرسة الابتدائية، حتى إذا بلغ العاشرة من عمره تم إلحاقه بمعهد الآباء السيسترسيان، مما يسرّ له تنشئة مزدوجة قوامها المزج بين الثقافة الكلاسيكية والمعارف التلمودية.

ظهرت على الفتى علامات النبوغ المبكر، فلم تكد تمضي ستان على دخوله إلى المعهد المذكور حتى أصدر كتيباً في الصلاة

اليهودية⁽¹⁾. ولسوف يتطرق غولديزير في سياق يومياته التي لم تبصر النور قبل عام 1987 إلى ذكر ذلك النص القصير الذي أساء إلى سمعته وعرضه للنبذ والمذمة من قبل أبناء دينه الذين رأوا فيه «زنديقاً» ولم يتوانوا عن نعته بالـ «سيبينوزي»⁽²⁾.

[212] اضطر الشاب إينياس على أثر إفلاس تجارة والده إلى الانتقال مع عائلته إلى بودابست حيث أدخل إلى مدرسة «الجيمنازيوم» الكالفينية لإنجاز دراسة البكالوريا. لكنه راح في الوقت نفسه يتربّد إلى جامعتها للاستماع إلى محاضرات المستشرق أرمان فامبيري (Armin Vámbéry) (1832 - 1913) سنة 1865. وعندما بلغ الثامنة عشرة سافر إلى ألمانيا قاصداً برلين حيث أتيح له أن يتابع عن كثب تعليم الحاخامين أبراهام غيغر (Abraham Geiger) (1810 - 1874) وموريتز شتاينشنايدر (Moritz Steinschneider) (1816 - 1907) اللذين كانا يُمثلان التيار الإصلاحي في العلوم اليهودية⁽³⁾ إلى جانب امتلاكهما خبرة مميزة في مجال العلاقات الإسلامية - اليهودية في

(1) «صلاة - أو حديث - إسحاق»، إينياس إسحاق غولديزير، 1862، يضم 19 صفحة، لكنني لم أقع البنة على الكتيب المذكور في فهرس كتب ب. هيلر (B. Heller)، ص 17، انظر الهاشم رقم 8 من هذا الكتاب.

(2) شتيمة متداولة في المجتمعات اليهودية التقليدية حيث لم يغب بعد عن بال أحد الحرم الذي رشق به مجمع أمستردام الفيلسوف سيبينوزا، انظر 56 من هذا البحث. انظر أيضًا: Ignaz Goldziher, *Tagebuch*, Hrsg. von Alexander Scheiber (Leiden: Brill, 1977).

(3) في ما يتعلّق بليوبولد زانس (Leopold Zuns) (1794 - 1866) مؤسس «العلوم اليهودية» التي راحت تتوضّع اعتباراً من عام 1810 ولاقت أولى تحدّياتها عام 1822 في: B. Dinur, «Wissenschaft des Judentums», *Zeitschrift für die Wissenschaft des judentums Judentums*,» *Encyclopaedia Judaica*, vol. 16 (1971), col. 570-584, and Dominique Bourel, «La Wissenschaft des Judentums en France,» *Revue de synthèse*, vol. 4, no. 2 (1988), pp. 265 sq.

العصر الوسيط. كذلك التقى غولديزير بحكم ميله إلى الاتجاه العقلاني في العلوم اليهودية هـ. هيمان شتاينهال (H. Heymann 1823 - 1899) الذي حثّه على ارتياض علم الأساطير لماكس مولر والاطلاع على علم نفس الشعوب واللسانيات⁽⁴⁾.

كانت سنة 1869 حاسمة في حياة غولديزير بإتاحتها له فرصة التعلم للفيولوجي العلامة هنريتش لابريخت فلايشر (Heinrich Leberecht Fleicher 1801 - 1888) في مدينة لايبزيغ. وكان هذا الأخير قد درس اللغات العربية والفارسية والتركية على يد سيلفستر دو ساسي (Silvestre de Sacy 1758 - 1838) أحد كبار أساتذة معهد فرنسا.

نال غولديزير شهادة الدكتوراه⁽⁵⁾ بإشراف أستاذه فلايشر في شباط/فبراير 1870 وهو لمن يتجاوز العشرين. وكانت قد دعته [213] ضرورات الدراسة إلى الإقامة فترة وجيزة في مدينة لايده (Leyde) الهولندية ما لبث بعدها أن أفلت عائداً إلى بودابست حيث عُرض عليه التدريس في جامعتها برتبة أستاذ مساعد.

تم انتخابه عام 1892 عضواً في أكاديمية العلوم في بودابست، مما خوله أن يعمل مراسلاً أجنيئاً لعدة جمعيات علمية ويتقلب في مناصب عدة بين ألمانيا وكمبريدج التي كانت جامعتها سباقة إلى منحه لقب أستاذ عام 1894 في حين ترشّت جامعة بودابست حتى

(4) أسس هـ. شتاينهال عام 1860 مع صهره موريتس لازاروس (Moritz Lazarus 1824 - 1903) مجلة *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* (1860 - 1886).

(5) *Studien über Tanchum Jerushalmi*, Leipzig (1870).

تدرس هذه الأطروحة شخصية شارح يهودي للعهد القديم كتب بالعربية في القرن الثالث عشر.

عام 1905 في ترقيته إلى رتبة أستاذ في الفيولوجيا السامية، علماً بأنه شغل وظيفة أمانة سر الجماعة الإسرائيلية الليبيرالية مدة ثلاثين عاماً كان خلالها يتلقى أجراً نظامياً إلى جانب مزاولته مهنة التدريس منذ عام 1900 في المدرسة التلمودية.

ومع أن الدراسات اليهودية قد شكّلت لغولديزير موضوع اهتمام دائم إلا أن شهرته العالمية لم تقم عليها، بل على أبحاثه في العلوم الإسلامية⁽⁶⁾. وعندما حضرته المنية في الثالث عشر من شهر تشرين الثاني/نوفمبر سنة 1921 كان يعتبر بحق مؤرخاً فكرياً وفقيهاً لغوياً ورجل خبرة⁽⁷⁾ واختصاص، بل أحد أرباب العلوم الإسلامية، حيث إن أعماله قد أسست في أواخر القرن التاسع عشر لمرحلة جديدة في فهم الشريعة القرآنية وتكون الجماعة الإسلامية الأولى⁽⁸⁾.

(6) كتب ج.-ج. فاردنبورغ (J. - J. Waardenburg) عام 1963 حول هذا الموضوع قائلاً: «يبدو أننا لا نبالغ في قولنا إن غولديزير هو وضع العلوم الإسلامية كعلم تاريخي بكل معنى الكلمة [...]». Jacques Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'occident, comment quelques orientalistes occidentaux se sont penchés sur l'islam et se sont formé une image de cette religion: I. Goldziher, C. Snouck Hurgronje, C. H. Becker, D. B. Macdonald, Louis Massignon, maison des sciences de l'homme. Recherches méditerranéennes. Etudes; 3, [3e édition revue] (Paris; La Haye: Mouton, [1969]), p. 244.*

انظر نهاية الهاشم رقم 8 من هذا الصفحة.

(7) كلفت وزارة التربية الوطنية الهنغارية غولديزير بمهمات خاصة، فسافر إلى القاهرة وسوريا وفلسطين في الفترة المتقدمة بين شهري أيلول/ سبتمبر 1873 ونisan/ أبريل 1874. وقد ألبسته جامعة الأزهر في القاهرة عباءة الطالب الجامعي، وهو أمر غير مألوف بالنسبة إلى شخص أوروبي. وفي القاهرة أيضاً رفض عرضأ لترأس إدارة المكتبة الخديوية الكبرى.

(8) بالنسبة إلى سيرته ومؤلفاته، انظر في ما عدا كتاب: Goldziher, *Tagebuch*, Louis Massignon, «Ignace Goldziher (1850-1921). Notes sur sa vie, ses œuvres et sa méthode,» *Revue de l'histoire des religions* (Paris), vol. 86 (1922); انظر:

حق الشعوب بالميثولوجيا

نعود بالتاريخ إلى سنة 1876 التي شهدت صدور كتاب [214] غولديهير: الميثولوجيا العبرية وتطورها التاريخي⁽⁹⁾. وكان المؤلف قد وضع هذا الكتاب أولاً بالهنغارية لغته الأم، لكنه قبل أن يسلمه للنشر عدل فجأة عن رأيه وعكف على ترجمته إلى الألمانية. ولم تستطع الصفحات الأربع مائة أن تثنى عن عزمه هو الذي كان يدرك جيداً أن نصيب هذا الكتاب من الفهم سيكون ضئيلاً حتماً نظراً إلى اتساع دائرة القراء المعنيين به.

كان غولديهير يرمي من خلال بحثه هذا، الذي يصح إدراجه في عداد مؤلفات مرحلة الشباب، إلى إثبات حقيقة مؤذناها أن الميثولوجيا كانت ولا تزال قائمة عند الساميين تماماً كما هي عليه فيسائر المجتمعات الإنسانية. لكنه اختار أن يخوض بالدراسة الشعب العربي دون سواه من الشعوب السامية، فمضى يطبق بشغف أصول الفكر النقي والتأريخي على ديانة آجداده متأثراً بفلسفة الأنوار

Bernát Heller, *Bibliographie des œuvres de Ignace Goldziher*, publications de l'école = nationale des langues orientales vivantes. 6e série. vol. I, avec une introduction biographique de M. Louis Massignon (Paris: Impr. nationale; libr. orientaliste Paul Geuthner, 1927); Róbert Simon, *Ignác Goldziher: His Life and Scholarship as Reflected in His Works and Correspondence* (Budapest: Library of the Hungarian Academy of Sciences; Leiden: E. J. Brill, 1986), pp. 11-76.

ذلك بالنسبة لأعماله، انظر المصدر المذكور، ص 103 - 104 - 124 - 125، وص 160.
Ignác Goldziher, *Der mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche (9) entwicklung. Untersuchungen zur Mythologie und Religionswissenschaft* (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1876).

ظهرت في السنة التالية في لندن الترجمة الإنجليزية بفضل راسل مارتين، وقد قت إضافة بحثين إليها لشتاينهال (أعيدت طباعته عام 1882)، وطبعة أخرى في نيويورك وكوبر عام .(1967)

[215] الجديدة في معالجته «العلوم اليهودية»، كما راح يتفحص الروايات العبرية رغبة منه في إبطال الوهم السائد بأن هذا الشعب هو أكثر الشعوب السامية حرماناً من الأسطورة. ففي نظره أن الميثولوجيا العبرية كانت دوماً، وعلى غرار مصادرها، أشبه بـ«الطفيل المُنهَم»⁽¹⁰⁾ (*Stießkind*)، ص 13) الذي تخلفه الدراسات الأسطورية. لقد دأب اللاهوتيون اليهود والمسيحيون على احتجاز الشعب العربي ظلماً داخل عالم لا تاريخ له ولا أثر لأي صورة أو رمز أو خيال. ولم يكن العلماء بأفضل منهم حالاً، إذ إنهم بتحييدهم إيه عن مخاطر الثنائية المؤلفة من العقل⁽¹¹⁾ والأسطورة في الوجود الأوروبي قد حرموه من عظمة الدينامية المتولدة من تفاعلهما، وكان شعب إسرائيل لم يكن في تاريخ المجتمعات القديمة إلا الحارس المختار لوحدانية أصلية تتخذ لها من الشعوب التي أصلها الشرك شهوداً فاقداً الذاكرة.

لقد نبه غولديزير قراءه منذ العبارة الافتتاحية الأولى لكتابه إلى أنه ليس في نيته «وضع نظام للميثولوجيا العبرية» (ص 7)، بل إن جلّ ما يتمناه هو المساهمة في تجديد الدراسات السامية على قاعدة بعض النماذج المقترحة من قبل أ. كون (A. Kuhn) (1812 - 1881) وف. ماكس مولر أستاذ الميثولوجيا المقارنة. لكنه لا يكاد يوجه إليهما التحية بصفتهما الأبوين المؤسسين لهذا العلم حتى

(10) هذه الشواهد مأخوذة من طبعة 1876 المعتمدة من قبله.

(11) يمكن تحديد هذين المفهومين عن طريق مقارنة أحدهما بالآخر. كانت النتيجة تأتي دائمًا لمصلحة الآريو - سامي الذي عرفه القرن التاسع عشر حيث اعتبر كل من الأسطورة والعقل والمخيال المخلقة في الفنون والعلوم وقفاً على الآريين، في حين كان يُنظر إلى الساميين وكأنهم مجرد بناءٍ لا ينضب (انظر ص 133 وص 147 وما يليهما، والهامش رقم 32، وص 219 وص 232 وما يليهما من هذا الكتاب).

يجهز بعزم على مخالفتهما الرأي في بعض النقاط الجوهرية (ص VIII)؛ لأنه، وإن كان يعتبر نفسه تلميذاً لهما - كما يشهد على ذلك كتابه حتى في الموضع الأكثر تطرفاً - لا يُسلم بالمبادئ الأولية [216] التي انطلق منها معلمهان ولا يقر بما توصللا إليه من نتائج.

يتضح مما تقدم أن طموح غولدزير مزدوج يتمثل أولاً في إخضاع الدراسات السامية إلى عملية تطبيق منهجية لطائق التحليل اللساني، على غرار ما ينص عليه علم الأسطورة الجديد⁽¹²⁾ الذي أسدى خدمات جليلة إلى الدراسات الآرية، ويرمي ثانياً إلى البرهنة على علموية هذه الطائق التي أثبتت فاعليتها التطبيقية على نطاق شامل. إنها نقطة جوهرية وحاسمة لدى غولدزير الذي يسعى إلى إقناعنا بأن اختراع الأسطورة هو نتيجة حاجة نفسية ملحة تلازم جميع الشعوب في مرحلة مُعينة من تاريخها. لهذا رأيناه يتحرى منبت كل خرافات في الصحاري السامية متتبهاً إلى أدق التغيرات الجوية. فلربما رأيناه يقيس حلقة السماء في الليل ووهج الشمس في النهار، باحثاً على غرار (كون) عن علامات التقلب المناخي والأحوال الطبيعية الطارئة بحثه عن الأسطورة الشمسية الكبرى التي استهوت من قبله ماكس مولر⁽¹³⁾. ولا غرو فقد كانت دراسات هذين الباحثين اللذين يمثلان نهجين بارزين في علم التأويل من التميز والأهمية بحيث أثارت مقاومة جديدة للميثولوجيا الهندو

(12) يذكر غولدزير في الصفحة XXI وما يليها في توطئة كتابه مؤلفات الذين سبقوه على طريق التحديث وبنوع خاص هـ. شتاينهال في مجال الميثولوجيا العبرية.

(13) ينطرق ماكس مولر إلى هاتين النزعتين المرتبطتين بالأحوال الطبيعية والشمسية التي طبعت الميثولوجيا المقارنة في أيامه، انظر : Friedrich Max Müller, *Nouvelles leçons sur la science du langage, cours professé à l'institution royale de la grande-Bretagne en l'année 1863, 2 vols., traduit de l'anglais par M. Georges Harris et M. Georges Perrot* (Paris: A. Durand et Pedone-Lauriel, 1867-1868), vol. 2, pp. 271 sq.

- جرمانية⁽¹⁴⁾. وقد اكتشف غولدزير في الشعر التوراتي نظرة إلى العالم تحفظ بآثار يهوه الشمسي الذي يحارب بواسطة سهامه (الأشعة) الحياة الهاوية (البرق) أو الملائكة حول ذاتها (المطر). [217] هذا الصراع بين الكوكب والوحش يطالعنا لا في رواية يونان وحسب، بل في العديد من الميثولوجيات الأخرى أيضاً مع فارق وحيد هو أن مقتضيات التوحيد التي اختص بها شعب إسرائيل كانت الوحيدة التي فرضت حلول يهوه مكان الشمس (ص 33 و329). على أن غولدزير لم يتوان في مواضع أخرى عن سلوك خطٍّ مغاير برفقة شتاينهال مؤكداً «أن أكثر [القراء] تشكيكاً» لا يسعه إلا أن يرى في مبارزات شمسون صراعاً بين النور والظلمة، خصوصاً أن اسم شمسون وثيق الصلة بلغة الشمس (شميش) في العبرية (ص 25 - 26 و300).

أما في ما عدا هذا التطبيق الآلي للنظريات الرائجة في عصره، فإن غولدزير يعرض «نظاماً» للميثولوجيا العبرية، أو على الأقل يقدّم تصوراً معيناً لعملية تنظيم تاريخ سياسي بطبيعة سارت بهذا الشعب من مرحلة الشرك الديني - على ما هو مأثور لدى الآرين - إلى شكل معين من أشكال الوحدانية غير الأصلية بتاتاً.

على أن المهمة التي اضطلع بها غولدزير في كتابه لم تكن يسيرة، إذ إن مجرد افتراض ميثولوجيا عبرية هو أمرٌ مستهجن ومرفوض. وإن أحداً لم يجرؤ قط على تقديم التوراة للطلاب على أنها مجموعة حكايات خرافية قديمة، بعكس التعليم الكلاسيكي الذي لم يختلف يوماً عن إعداد العقول للتعاطي مع الطابع الأسطوري للنصوص اليونانية واللاتинية. حتى الأفاصيص الخرافية

(14) يستعمل غولدزير بصورة تلقائية لفظة «آري» أو «هندو - جerman» للدلالة على حقل الدراسات الهندو - أوروبية (انظر على سبيل المثال ص VIII وXVII من مقدمة كتابه).

التقلدية لدى العرب والتي تجاري نظيراتها العبرية في القِدَم (ص XXVII و 209 وما يليها) كانت تشتمل على «أساطير بدوية حقيقة» (ص XXIX) تتحدث عن زيجات ونزاعات بين الكواكب والنجوم. بذلك يكون غولديزير قد تحدى كل أشكال المُقاومة والرفض التي تتعرض اكتشاف الجانب الأسطوري لدى جميع الشعوب بمن فيهم الساميون. ولم يكن الرفض الذي يسعى إلى تعطيله مطروحاً على مستوى لاهوتي بحث، بل على مستوى علمي أيضاً. ذلك أن [218] بروز المفهوم العرقي إلى الواجهة قد أحدث نقلة مهمة في طريقة التفكير، مما أكسب التعليل الديني لظاهرة العجز الميثولوجي في بعض الثقافات شرعية علمية، وأدى إلى ظهور مؤلفات عدة ذات طابع علمي تشجع على الاعتقاد بقصور بعض الشعوب عن بلوغ الحالة الميثولوجية.

من المؤكّد أن إخضاع كامل المساحة السامية إلى تدبير مقارن على غرار ذلك الذي يطبقه علم الأساطير على الميدان الآري يوجب التخلّي عن «الأحكام المُسبقة» التي تؤكّد وجود «أعراق لميثولوجية». وقد كان غولديزير أبعد ما يمكن عن إهمال فرضيات الميثولوجيا المقارنة في عصره، لذا أنشأ الاستدلال الآتي:

إذا صحت أن الأسطورة تصور كيفية إدراك الأفراد للمظاهر الطبيعية داخل مجتمع ما، وأن مجموعة معينة من الأفراد لا يمكنها أن تكون شعباً إلااً متى اشتربت في نظرة موحدة للعالم تجري ترجمتها فعلياً من خلال أساطيرهم، فقد لزم أن وجود شعب مجرد من الميثولوجيا أمر مستحيل⁽¹⁵⁾.

(15) يستشهد غولديزير في الصفحة 16 من مقدمة كتابه بقول من *Introduction à la philosophie de la mythologie* (1856) للفيلسوف ف. فون شيلينغ (1775-1854) مشيراً إلى تمثيل ماكس مولر به.

هكذا يتبيّن لنا أن دور الثقافة الميثولوجية أساسى في نشوء المجتمعات وتطورها، وليس بمقدور أي شعب أن يتفلت من مقتضيات الفكر الإنساني الذي لا يملك إلا أن يبتكر الأساطير متوسلاً ألفاظ اللغة كي يصوغ إدراكاته وأحاسيسه المتولدة من احتكاكه بمحيطه الطبيعي. وإن حال من يقول بعجز بعض الأعراف عن إنشاء أي أسطورة هي، بحسب المنظور الخاص بعلم نفس الشعوب، كحال من يفترض وجود «عرق مَرَضِي» (ص 15). من [219] هنا كانت الدراسات الإثنولوجية التي تتكلّم على شعوب «لا أثر لديها للأسطورة» ترتكب، في رأي غولديزير، خطأ علمياً نتيجة حصرها مفهوم «الميثولوجيا» ضمن نطاق الخرافات المعقدة وإغفالها العنصر الأسطوري في الروايات الأولية البسيطة.

فإذ كانت الأسطورة، على ما يعتقد غولديزير وأرباب الميثولوجيا المقارنة، عبارة عن صياغة كلامية غنية بالتصاوير لتلك الانطباعات الناشئة بفعل تأثير الظاهرات الطبيعية على الحواس، فإن تطور الميثولوجيا هو حصيلة المزج بنسب متفاوتة بين نمطين من العوامل: أولهما نفسي يتمثل في القوانين العامة التي تحكم بـ«حياة النفس» (ص 45) بمعزل عن الظروف الإثنولوجية أو الميزات العرقية الخاصة بهذا الشعب أو ذاك، والثاني تاريخ - حضاري يخضع لأحوال التاريخ الحضاري. من هنا كانت الأسطورة أبداً مسكنة بتاريخ الشعب الذي يطلقها ويرويها، وكان التقاطع على أشدّه بين الأسطورة والتاريخ الاجتماعي والاقتصادي والسياسي الخاص بجماعة محددة. إن تعادل مواهب الشعوب في الإبداع الأسطوري إن أدى إلى غياب الفروقات النفسية في ما بينها لا ينفي بالضرورة انعدام التنوع في أساطيرها نظراً إلى انطباع هذه الأخيرة بأحوال العيش الاجتماعي. فلو فرضنا أن قوماً من الصيادين

أو القناصة قد آلت بهم ظروف الحياة إلى الافتراق، فانصرفت شرذمة منهم إلى حياة البداوة والترحل وأخرى إلى الحياة الزراعية، فلا بد من الإقرار بتباين نظرتهم على مر الأيام واختلاف ما ينشأ لديهم من رغائب ومخاوف واهتمامات بحيث ينعكس ذلك تنوعاً في أساطيرهم، مما يؤكد خضوع هؤلاء للأحداث التاريخية.

وإذا كان غولديزير قد تعمد اللفت إلى تباطؤ الدورات الأسطورية فذلك تشديداً منه على ضرورةأخذ العامل الزمني بعين الاعتبار ولا سيما من قبل علم المقارنة الجديد الذي تعود إليه مهمة [220] رصد الإيقاعات النوعية في تاريخ الأساطير، من دون أن يفوته تقسيم هذا الأخير إلى «مراحل حضارية طويلة الأمد» (ص 62) «أكثر منه إلى مقاطع زمنية وجيزة». إن تصوراً كهذا قوامه المزج بين المستويين التاريخي والثقافي في شرح تطور الميثولوجيا من شأنه أيضاً أن يقودنا إلى اعتبار «الأسطورة مرآة أمينة لمرحلة الوعي الحضاري» (ص 46) التي منها انطلقت⁽¹⁶⁾.

لقد أكثر غولديزير من التردد على لفظة «عرق» التي لا توجب في نظره أي تقاطع خاص مع مسلكية الشعوب. لكنه يستوحى تحاليله من علم نفس الشعب لـ م. لازاروس (M. Lazarus) (1824 - 1903)⁽¹⁷⁾. ولما كان هذا العلم يعني بدراسة «النفس الإنسانية» انطلاقاً من الإقرار بأن القوانين العامة التي تحكم بالتفكير البشري تضبط التنوع الظاهر في المسالك الخاصة بكل شعب، فقد عمد غولديزير إلى التمييز بينه وبين «علم نفس الأعراق»، موضحاً أن هذا

(16) هذا ما قرأه غولديزير أيضاً عند أ. كون (Kuhn) (ص 92).

(17) انظر الهامش رقم 4، ص 243 من هذا الكتاب.

الأخير لا يحظى بأكثر من وجود نظري بحث⁽¹⁸⁾، في حين أن «علم نفس الشعوب» علم قائم بالفعل يهدف إلى البرهنة على حقيقة مؤداها أن القوانين العامة التي «تضبط حياة النفس» هي عين ما يحدد تباين مسارات الشعوب المتمايزة. وبالتالي، فمهما تغيرت هذه الشعوب وباعدت بينها المسافات تبقى نوازعها الفسيّة هي عينها.

لذا يجب ألا ندع التصنيفات العرقية تغزو علم الأساطير (ص 21)، بل الأولى بنا أن نستعمل علم الميثولوجيا المقارنة في [221] الوجه الصحيح كيما يُتاح لنا اكتشاف الترسيمات الجوهرية المشتركة في أساطير «الإنسانية» جموعاً بغض النظر عن أي تمييز عرقي» (ص 108). هذه الأنماط الميثولوجية التي تضاهي إدراكنا لأشعة الشمس وظلمات الليل شمولاً ليست «آرية تخصيصاً»، مما يخولنا الاستنتاج بأن غولدزيهير يريد إدراج «أسطورة العبرانيين ضمن المقولات الإنسانية المشتركة من دون أن يطمس تنوع الحضارات التاريخية».

لقد كان ف. ماكس مولر مُحَفَّاً بانتقاده لمفهوم «الغريرة التوحيدية» لدى رينان (ص 10 و 316)⁽¹⁹⁾، لكنه أخطأ باعتباره «الصياغة الأسطورية» التي تغلو في التخييل والتهويل اللغطي وقفاً على «العرق الآري»⁽²⁰⁾، كما أخطأ في تصوّره أن المفردات السامية

«Eine besondere Rassenpsychologie aber gibt es nicht», p. 46.

(18)

Ernest Renan, «Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques et en particulier sur leur tendance au monothéisme,» *Journal asiatique* (février-mars 1859; avril-mai 1859).

انظر ص 136 و 153 من هذا الكتاب.

Goldziher, *Introduction à la philosophie de la philosophie*, p. 10. (20)

يستشهد (في طبعته الإنجليزية) «للتوحيد السامي» بماكس مولر، انظر: Friedrich Max Müller, *Essais sur l'histoire des religions*, ouvrage traduit de l'anglais par George Harris (Paris: Didier, 1872), p. 503.

تحول «دون نسيان دلالة الألفاظ الإسنادية» (ص 49) كما لو كانت الألفاظ السامية من الشفافية بحيث تتيح تحديد كل ما يمثل في خلفيتها الدلالية من ظاهرات طبيعية أو كان المعجم الآري بسحره الملتبس وحده قادرًا، بالمقابل، على عملية الإبداع الأسطوري.

يلتفي غولديزير مع مولر في رفضه تعليل الأسطورة بالتباس الدلالة على الظاهرات الطبيعية، مما يجعل توصيف الإدراك لمطلق ظاهرة طبيعية (ص 50) سبباً مباشراً في ولادة الأسطورة. لكنه يتصدى لرأيه القائل إن الينبوع الأساسي و«المرضى» للأساطير الآرية يكمن في نسيان دلالات الألفاظ الأصلية. إن أقدم النماذج الأسطورية كالشمس والقمر والفجر لدى الأقدمين لم تنشأ، في رأي [222] غولديزير، في ظل النسيان أو التباس الدلالة اللغطية، فلا النير الأعظم (هيليوس) أخو سيليني المسمي «إيوس» لدى اليونان، ولا الفجر «أورورا» عند اللاتين كانا نتيجة تأثير لغوي مبهم (ص 50).

يتحدد مشروع غولديزير، إذن، بنقطتين: الأولى، نزع الصفة الآرية عن الوظيفة الأسطورية إبرازاً لخاصية الشمول الإنساني في هذه الأخيرة. والثانية، تعميم المنهجيات التي أثبتت نجاحها في مجال الدراسات الآرية للعالم السامي.

وقد عمل وفاء بوعده هذه على تأهيل القارئ للتعرف إلى المظاهر الشمسية حيناً، وإلى الهالات القمرية لبعض الرموز العبرية الكبرى حيناً آخر، من دون أن يفوته إجراء المقاربة بينها وبين نظائرها العربية متى بدا له الأمر مناسباً. هكذا صار آدم وحواء (ص 255) ونوح (ص 383) والأباء (ص 21 وما يليها، 38 و39 وما يليهما) كلهم إشارات تنتمي إلى عالم الميثولوجيا الشمسية، إما نظراً إلى أعمالهم، وإنما لأن في اسمائهم ما يذكر بهذا النير كما هي الحال بالنسبة إلى آدم الذي أثبت التحليل اللغوي وجود صلة

بين اسمه وأشعة الشمس الحمراء⁽²¹⁾. أما إذا كانت لفظة «إلوهيم» الواردة بصيغة الجمع للدلالة على الإله الواحد قد حملت في التوراة معنى الأفراد أو جمع الجلالات، فذلك لأنها من بقايا الشرك الوثنية في اللغة السامية (ص 327).

لكن، لئن جاز، بل وجب دراسة الميثولوجيا العبرية على غرار قصائد اليونان والهنود، فذلك لن يمنع غولديزير من الاستنتاج على رغم كل اعتبار سابق بأن المادة التوراتية لا توازي المصطلحات الآرية وفرا وعظامه (ص 21) حتى بعد إضافة شروحات «الهاجادا» (ص 34 وما يليها) الرتائية عليها. إن «نواة الأسطورة الأصلية» (ص 23)، آرية أكانت أم سامية، هي مستمدّة، من دون شك، من [223] الظاهرة الطبيعية. من هنا كانت أقوال الآباء وأفعالهم، بل أسماؤهم أيضاً تتضمن تفسيراً أو تأويلاً لظاهرات الطبيعة. إلا أنها إذا تبعنا «نمو هذه (الأساطير) التاريخي»⁽²²⁾ تحقق لدينا أن ما يميّز العبرانيين عن سواهم هو تحويلهم عناصر العتاد الأسطوري إلى شخصيات تاريخية، أي أسلاف أتسّوا نظاماً لاهوتياً وسياسياً. ففي حين تندفع التعددية المشتركة لدى اليونان إلى تجسيم قواها الإلهية وأبطالها، تعمد الوحدانية إلى كبت الميثولوجيا العبرية لتصنع منها التاريخ (ص 23 - 24).

لقد بدأ تاريخ العبرانيين القومي في أرض كنعان يوم عبرت الأسباط الرحيل ضفة نهر الأردن اليمني لاحتلال أرض الميعاد (ص 281 وما يليها). لكن لما كانت ثقافتهم الدينية والسياسية على درجة

(21) بخلاف ماكس مولر الذي يبيّن في اسم آدم صفة «أرضية» (المصدر نفسه، ص 255، الهاشم رقم 1).

(22) إنه «النمو التاريخي» الذي يشير إليه عنوان الكتاب *geschichtliche Entwicklung*، انظر ص 245، الهاشم رقم 9 من هذا الكتاب.

كبيرة من التدني قياساً إلى ثقافة أهل البلاد، فقد عمد العبرانيون إلى اقتباس نظام الملكية عن هؤلاء وعن الفينيقيين غير أنهم الجدد، فضلاً عن غيره من المؤسسات. ذلك هو التفسير التاريخي الوحيد المقبول لدى غولديزير الذي يستبعد أن يتمكّن شعب من البدو الرُّحل لم يعرف له أي «ماضٍ سياسي» (ص 239) من تأسيس أسلوب عيش حضري بين ليلة وضحاها. أما الهيكل والكهنوت والقضاء فكلها مستوحاة في رأيه من أقرانهم الفينيقيين (ص 2).

هكذا يكون العبرانيون شعباً من الغزاة الفاتحين أرغمهم فقرهم الفكري والروحي على الخضوع إلى غنى الحضارتين الكنعانية والفينيقية. أما ما تبقى لديهم من ميثولوجيا البداوة المنصرمة فقد اتخذ منحى سياسياً مع «يقطة الوعي القومي» (ص 303). ولا [224] غرو، فإن من شأن الحماسة القومية، في تلك العصور السحرية، «كما في أزمنتنا الحديثة» أن يؤثر على الأسطورة ويسهم في صنعها وقولبتها. لذا نرى الأساطير العبرية تنسب أبطالها إلى سلالات ماقبتواريخية بهدف إكساب المحقق السياسي مشروعية جديدة. فإذا كان إبراهيم أبو الشعوب قاطبة فهو أيضاً جد العبرانيين (سفر التكوين 14، 13؛ 17، 4 - 5) مما يسمح لذريته بلعنة أعدائها (ص 306). أما حام ذلك الفتى الذي كشف عوره أبيه فسيكون منبوداً من قبل ذريته الكنعانية (سفر التكوين 9، 18 - 26). إن «الولع القومي» (ص 307) الذي يستعيد هنا خصائص الخطاب «التعليمي» يتحول نحو من بطل شمسي في إحدى الأساطير البدوية القديمة إلى رمز سلفي بحيث تكون لعنة نوح الموجهة لا ضد حام المذنب بل ضد ابنه كنعان⁽²³⁾ بمتابة توسيع لافتتاح العبرانيين أرض الميعاد.

(23) «حام هو أبو كنعان». ترد هذه العبارة مرتين في الفصل التاسع من الكتاب المقدس، «سفر التكوين»، من الآية 18 إلى الآية 26.

لقد كرس غولديزير فصلاً بكماله لدراسة الروابط المُمحكمة بين الأساطير البدئية وهوية العبرانيين القومية مبيناً أن هؤلاء أعادوا صياغة الميثولوجيا العبرية القديمة بحثاً عن مشروعية تاريخية لهذا الاحتلال، وتخيلوا تاريخاً سياسياً سابقاً للتاريخ كان لهم فيه أسلاف يأهلون أرض كنعان مستيقدين دخول أحفادهم إليها وتوطنهن فيها، ما يعني أن أدوات وعيهم الجديد هي هذه الرموز الأسطورية التي تم إعطاؤها طابعاً قومياً بتحويلها إلى فاعلين تاريخيين.

وإذ أصرّ غولديزير على توضيح طبيعة هذه «الفكرة السياسية» [ص 331] اعتبر أن العبرانيين قد نسبوا إلى «الحقبة الآبائية» بعد فوات الأولان حال الضرورة الملزمة بتملك الأرض كما يحق للأمة العبرية يوم الفتح إعلان أرض الميعاد جزءاً من ملكيتهم منذ القدم.

الا أن العبرانيين، وإن كانوا قد نجحوا بفضل وعيهم القومي من التحرر شيئاً فشيئاً من سطوة بني كنعان، لن يعمدوا البشة إلى التخلص من تلك التأثيرات الخارجية التي تشكل «النصيب الأفضل» [ص 315] من الروح العبرية، بعدما أتاحت لهم يقظتهم القومية أن «يتملّوا» هذه القيم الغربية ويستوعبواها في إطار مفهوم مستقل.

إن غولديزير يبدو ملتزماً بهذه الفكرة إلى حدّ بعيد. لذا يستعيدها في الصفحات الختامية من كتابه مؤكداً «أن مقياس الروعة لا يقتصر على الفrade» [ص 390]، بل إن الحضارة التي تتكون بفضل تمثيلها العناصر الغربية تشكل أيضاً هي الأخرى «كلاً متنااعماً».

هكذا يؤثر غولديزير تسليط الضوء على قيم حضارة متطرفة عبر الزمن بدلاً من تعظيم البدائيات والحنين إلى الأصول، يقيناً منه بأن فرادة الحضارة في هذه الحالة قد تنشأ من قدرتها على «هضم»

الأشكال الثقافية الوافدة إليها من خارج من دون أن ينفي ذلك تألفها بقدرتها الخلاقة المستقلة.

لقد أثار غولديزير حول هذه النقطة مسألة دقة حيرت الكثيرين من علماء عصره: هل أثرت إيران القديمة على الأدب العربي أم العكس هو الصحيح؟ وبعبارة أخرى، هل علم الآريون الساميين كل شيء أم ينبغي، بالأحرى، اعتبار السامي أنها الحضارة بلا منازع؟

يبادر غولديزير إلى الإجابة عن هذا السؤال بقوله إننا نخطئ بالتماسنا مصدراً إيرانياً لكل آية من آيات كتب الشريعة الخمسة تماماً كما نخطئ بتصوفنا عن إيجاد آية صلة بين الطرفين (ص 389). لكنه يعود فيخرج إجابته مخرجاً أكثر ملاءمة لطبيعته إذ [226] يقول:

«...لا نحسبن أننا ننقد شرف الأدب العربي بسوقنا الإيرانيين إلى المدرسة العربية» (ص 391).

طبيعة يهوه «الكوزموبوليتيّة»

إن أقصى ما يميّز تاريخ الديانة العبرية هي خاصّة «الابداع الفذ» (ص 348) التي تعّبر عن «فكرة يهوه» أصدق تعبير. فحتى لو لم يمتلك العبرانيون إلا هذه «الفكرة الأصلية» لكانوا وحدّها كافية لـ«أفراد «مكانة ثابتة» لهم في صفحات التاريخ العالمي. الا أنه يتعرّض علينا تحديد بداية زمنية دقيقة لـ«فكرة يهوه» هذا كما يتعرّض الاستدلال على لحظة ظهوره، من هنا فإن إيشار غولديزير القبس على مفاعيله التاريخيّة منذ ارتفاع أصوات الأنبياء تعلن هذا الفكر وتشهد له في النصوص الكتابيّة.

وليس ما يضاهي «فکر یهوه» في الديانة العبرية إلا «فکر الله» في الإسلام. ولما كان العرب قد عرفوا یهوه قبل الإسلام حيث كان «اسم الله» متداولاً أيضاً في اللاهوت الجاهلي، فقد كان من البدھي اكتشاف وسائل كثيرة بين هذين المفهومين الإلهيتين ولو أن التاريخ عاد فرقاً بين «الله» و«یهوه» بفعل دعوات الأنبياء العرب والبرانيين التي منحت كلاً منها مصيره المميز (ص 350).

ما يشوق غولدزير، إذن، ليس أصول یهوه، بل استطلاع [227] سماته في تاريخ البرانيين الديني والذي تعزّز بفضل نفوذ الأنبياء الذين لم يكونوا رجال ثقافة وعلم، ولم يكن يضاهي حماستهم إلا إخفاقهم في المجال السياسي، لكتّهم كانوا، بالدرجة الأولى، «ممثلي خارقين للروح الفردية والاستقلال القومي» (ص 356). ولما كان یهوه، في نظرهم، إلهاً قومياً، وإن بنسبة ما، فقد وقع اختيارهم عليه «إلهاً واحداً»⁽²⁴⁾ لا تشاركه قداسته آلهة الشعوب الأخرى.

ولم يكن خطاب الأنبياء الممعن في التركيز على الناحية القومية دون خطاب یهوه حصرياً، إذ كان «الشعب العربي» أول من اعترف به (ص 360 - 362)، ثم راح هذا الاعتراف يتسع بفضل مفهوم النبوة ليشمل «الإنسانية جموعاً»، مما يؤكّد تجاوب یهوه مع دعوة المثال البوسي إلى «تاريخ عالمي».

لقد عُني غولدزير باظهار الصفة الكوزموبوليتية لـ یهوه من خلال النصوص النبوية على مرّ مراحلها التاريخية⁽²⁵⁾، كما

(24) يذكر غولدزير بأن التوراة تعرف بتسعين قانونيتين للدلالة على الله: إلوهيم (Elohim) و耶وه (Yahvé). وقد تبّنى الأنبياء التسمية الثانية التي «هي اسم الله الواحد الحقيقي» بينما إلوهيم هو اسم جنس للدلالة على مفهوم الله، ص 357 وما يليها.

(25) انظر: التوراة، «أشعيا»، الأصحاح 2، الآيات 2 - 4، و«صفنيا»، الأصحاح 3، الآيات 9 - 10.

كشف عن الجدل المتواصل بلا هواة بين الخاص والعام في النصوص التي تحكي عن محبة يهوه للشعوب كافة على رغم تخصيصه واحداً من بينها بـ «حصة الأسد» (ص 362)⁽²⁶⁾.

وقد تزامن سبي العبرانيين وجلاؤهم مع فترات النبوة الأكثر حماسة وأضطراباً، حيث نشأت بعيداً عن هيكل أورشليم ديانة مشبوهة تقوم على المُساومة وتخضع للتجادل الحاصل بين الكهنة والأنبياء (ص 367 - 368). على أن هذه المرحلة أعلنت أيضاً [228] اختتام عهد الأساطير أو على الأقل بداية تسرب هذه الأخيرة في تعبير غامضة خفية ورموز سرية.

في ظل تلك الأزمة الغابرة كان الشعب العربي قد صاغ أساطيره، فترسخت في النفوس ولم تعد نزعة الأنبياء اليهوية لقوى على إغفال المنافذ عليها بعدما طارت على كل لسان (ص 369). إلا أن صورة يهوه كانت من السطوة بحيث انتهى بها الأمر إلى امتصاص كل الأساطير مع تجلّي قدرة الله «في الوجдан الشعبي» (372) على تهدئة العاصفة وتبييد الظلمات الدامسة. لذا فعندما يتساءل أيوب، رجل التوحيد المستقيم الذي يتقي الله ويحارب الشر، عن مصدر المطر والندى والجليد والصقىع، يقوده النظام التفسيري الذي يلف الطبيعة إلى علة وحيدة هي يهوه: «هل من أب للمطر، أم من ولد قطرات الندى؟ من بطن من خرج الجليد ومن ولد صقىع السماء؟ إنه يهوه»⁽²⁷⁾.

«في هذه المرحلة، يمكن القول إنه تم إحكام السيطرة كلياً على الأسطورة» (ص 372).

(26) انظر الهامش السابق والتوراة، «أشعيا»، الأصحاح 19، الآيات 24 - 25.

(27) التوراة، «أيوب»، الأصحاح 38، الآيات 28 - 29.

لقد راح غولديزير على مرّ فصول كتابه يحشد البراهين ليثبت للذين يسلّمون بوجود ميثولوجيا سامية من دون الاعتراف بوجود قصص خرافيّة عبريّة أنّ رموز العهد القديم البارزة لم تكن بالضرورة نتيجة اقتباس، بل تكونت بطريقة ميثولوجية (ص 15). كما سيذلّ جهده في ما بعد ليعظّم مدى ما أحرزته الميثولوجيا العبرية من «تطور تاريخي» على مدى عهود طويلة كانت فيها الأساطير قد اتخذت مناحي سياسية وقومية قبل أن تصير إلى التلاشي والانحلال في الفعل اليهوي مقترباً بالوحي النبوى، مما يثبت أن انحلال الأسطورة كان لحظة الأوج بالنسبة إلى التوحيد السامي.

ولسنا نجد هنا أثراً لأى «غريزة» قاهرة على غرار تلك التي يتكلّم عليها رينان، ولا لتوحيد أصلي كذلك الذي يقول به مولлер. وإذا كانت الميثولوجيا والديانة الناشئة عنها [229] (ص 16 - 17) استجابة لحاجة إنسانية فإن تاريخ الشعوب الاجتماعي والسياسي هو الذي يُقولب نظام تصوّراتها الجماعية. لذا يردد غولديزير والدهشة تملأ نفسه على أولئك الكتاب الذين يهتمون العبرانيين على كتابهم المقدس المنزه من الميثولوجيا، «كما لو كانت الأسطورة رجساً أو وصمة عار على القلب البشري» (ص 15).

كذلك يتوجه غولديزير إلى جماعة الباحثين عن عصر ذهبي خالٍ من الصور والأخيلة نافياً أن تكون الميثولوجيا وليدة «خطيئة فكرية تسببت بها حرية الاختيار» (ص 15)، ومستبعداً أن يلتقي هؤلاء يوماً مع «جماعة المختارين الذين أمكنتهم الاستغناء عن الأسطورة».

إن وجهات النظر المتعددة التي يتصدى لها غولديزير تجد مبرراتها مجتمعة في النظريات الكثيرة التي يشيرها الاعتقاد بوحدانية

أصلية، وهي قناعة تستحوذ رجال الدين والعلماء على السواء، على الرغم من «قلة تأثير هؤلاء بالقبليات اللاهوتية» (ص 316)، كما تشكل امتداداً للحدس القديم الذي يزعم أصحابه أن الكثرة فاضت عن الواحد. هنا يعرب غولدزبير عن أسفه الشديد إذ لم يتم الأخذ برأي «الفيلسوف هيوم السيد» (ص 317)، فقد أورد في كتابه: *تاريخ الديانة الطبيعية* (1757) ما يلي:

«يبدو من المؤكد بفضل ستة التطور الطبيعي للفكر البشري أن الكثرة الجاهلة يجب أن تحافظ أولاً على المفاهيم السائدة والمألوفة للقوى العليا قبل أن تبسط سلطتها الفكرية وصولاً إلى ذلك الكائن الكامل الذي يضفي النظام على حركة الطبيعة بالكلية. إن حال من يزعم أن البشر قد تمثلوا الألوهية بصورة روح مجرد كلي القدرة والمعرفة والحضور قبل أن يعرفوه كائناً قوياً - وإن محدوداً - متقدماً بالرغائب والشهوات يملك أطرافاً وأعضاء، هي كحال من يتصور أن هؤلاء أقاموا في القصور قبل أن يأowوا إلى الأكواخ والكهوف أو درسوا الهندسة قبل الزراعة. ذلك أن الفكر يترقى تدريجياً من الأدنى [230] نحو الأعلى ويكون لذاته عن طريق التجريد فكرة الكمال انطلاقاً من الأشياء الناقصة» [...] [28].

(28) انظر ص 41 من ترجمة م. ماليرب: *David Hume, L'Histoire naturelle de la religion et autres essais sur la religion*, introduction, traduction et notes par Michel Malherbe (Paris: J. Vrin, [1980]).

يستشهد غولدزبير بهذا النص، ص 317 - 318؛ انظر تعليقه عليه في الصفحة 318، الهامش الأول. حول فكرة الفصل التي أدخلها د. هيوم (1711 - 1776)، انظر: F. Schmidt, «Les Polythéismes: Dégénérescence ou progrès?», dans: *L'Impensable polythéisme: Etudes d'historiographie religieuse, ordres sociaux*; ISSN 0294-1945, textes rassemblés et présentés par Francis Schmidt; [publ. par le CNRS] (Paris: Ed. des archives contemporaines, 1988), pp. 27 sq.

إن تاريخ الفكر البشري هو، في رأي غولديزير، في حالة صيرورة مستمرة، كما أن المادة في الكون هي في تحول مستمر. وإن من شأن معتقد تعدد الآلهة أن يمنع شكلاً متطوراً للميثولوجيا وأن يجد هذا الشكل غايته في عقيدة التوحيد التي يتوجه إليها تاريخ كل فكر ديني. كذلك الإنسانية تصبو سواء من خلال نظرتها إلى الطبيعة أو من خلال مفاهيمها السياسية إلى وحدة أكبر وتجريد أرفع. هذا التيار الفكري يمثله أليبر ريفيل⁽²⁹⁾ (Albert Réville 1826 - 1906) على الرغم من اعترافه أكثر من غولديزير بـ «هواجس التوحيد وبذوره وحدوده المسبقة»⁽³⁰⁾ في معتقدات الشرك القديمة.

«من الواضح أخيراً أن الفكر البشري يرتقي إلى المعتقد التوحيدى بقدر ما يستسلم إلى المراقبة والتفكير مدفوعاً بميل [231] ملحاً إلى البحث عن منطق الوحدة المستتر في عمق كيانه. بيد أنه ترقٍ في غاية البطء يعوقه جذب العادات والتقاليد ويوجب، بالتالي، احترام ترتيب الأشياء في الزمن احتراماً يحظر علينا أن نضع في البداية ما لم يحدث إلا في النهاية»⁽³¹⁾.

تلك كانت أيضاً قناعة غولديزير الباطنية الحميمة حيث إن للتفكير الدينى في نظره تاريخاً يبدو معه التوحيد بمثابة «برهه تاريخية مفصلية في حركة التطور» (ص 318) التي عرفتها التعددية المشركة.

(29) حاضر أليبر ريفيل، القسيس السابق والبروتستانتي المتحرر تاريخ الديانات في «معهد فرنسا» بين عامي 1880 و1906.

A. Réville, «Les Ancêtres des européens d'après la science moderne,» (à (30) propos d'A. Pictet, L. - E. Burnouf, etc.), *Revue des deux mondes*, vol. 49 (1864), p. 722.

(31) المصدر نفسه.

لذا يرد غولديهير على الذين قرروا سجن العبرانيين داخل وحدانية أصلية متوسلاً أدوات عصره المفهومية والمُستمدَة من عتاد الميثولوجيا والفيلولوجيا المقارنتين.

ولما كانت الأشياء تجد تفسيرها، دونما استثناء، في التطور الحضاري لا بالعودة إلى الأصول، فلم يعد من الجائز إقصاء أي شعب عن تاريخ الإنسانية الاجتماعي: «ليس ثمة شعوب على حال الفطرة والطبيعة» (ص 323)، كما لا وجود لشعب مُخلص بأعجوبة تماماً لأن الدينية الموسوية لم تنزل على موسى بشكل مفاجئ وإنما ابنتقت عقيدة التوحيد من التعبدية الوثنية وراحت تبلور تدريجياً بفعل العوامل التاريخية التي يعود أمر الكشف عنها إلى العلوم الدينية. وإذا رفض البعض الاعتراف بوجود أصل سامي مشترك لأسطوري عدن (ص 386 وما يليها) والطوفان (ص 386)، يرتأي غولديهير من جهته أن يُصار إلى تحديد الاقتباسات التاريخية إذ ليس ما يبرر المواظبة على التماس أجواء السحر الغامض التي تلف مرحلة ما قبل التاريخ (ص 380) في عصر يُتيح لنا التعرف من خلال الكتابات الآشورية - بابلية إلى اليابابع التي شكلت مصدر غنى [232] وفيه للعبرانيين خلال فترة السبي والجلاء.

إن مؤلف كتاب: **الميثولوجيا العبرية** يتصدى إلى نوع من التقى غير المبرر (ص 390) يُغالى في اعتبار العهود العبرانية القديمة مؤكداً على قناعة أساسية مؤداتها أن تحويل العناصر الحضارية الوافدة من خارج إلى ابتكار خاص ليس أمراً مُ شيئاً على الإطلاق. وهو من هذا المنطلق يقترح أن يُصار إلى الإلقاء عن مسرحيات الأصول حيث تتنافس الأمم على تنصيب أسلافها الأوائل أسياداً على عرش المواطنة الموجلة في القدم، والاستعاضة عنها بقواعد الاقتباس والتبادل الحضاريين، إذ إنهمما يتihan لكل شعب

منفرداً أن يتعرّف إلى تعددية أصوله التاريخية والدينية والسياسية من دون أن يفقد هويته القومية.

لم يكُن غولديزير يوماً عن توجيه النقد اللاذع إلى القائلين بسحر الأصول والبدایات، كما لم يتوانَ عن نسف مفهوم المهد الإلهي المشتركة بين العرقين التوأميين الآري والسامي (ص 390، رقم 1)⁽³²⁾. فإذا كانت هاتان العائلتان تتقاسمان بعض الأقاصيص الخرافية، فما ذلك لأنهما تنتميان إلى موطن مشترك لم يجرِ تحديده بعد، بل لأن الشعوب تتمازج وتتقاطع وتتبادل الخبرات والمعارف. ولربما نشأت من هذه العلاقة آثار يتعين على التاريخ أن يشير إليها بمنتهى الدقة والوضوح. وقد أعرب غولديزير، في الصفحات الأخيرة من كتابه عن الآمال الكبيرة المعقودة على قراءة الأساطير الآشور - بابلية التي تتسع دائرتها وتعتنى يوماً بعد يوم بفضل تطور عمليات فك الرموز وتطبيقاتها على اللوحات المسмарية. كما أورد في معرض الختام عنوان المنشورين اللذين أصدرهما الباحث جورج سميث (George Smith) (1840 - 1876) بالتزامن مع نشر كتابه⁽³³⁾ عام 1876، حيث يبيّن عالم الآثار المختص بالدراسات الآشورية التقارب الحاصل بشأن موضوع الخلق بين مضمون الخرافات الكلدانية، من جهة، والنصوص التوراتية من جهة ثانية. وقد خلص غولديزير إلى الاستنتاج بأن سميث يُشير هو الآخر إلى

Renan, *Oeuvres complètes de Ernest Renan*, t. 8, pp. 108-109.

(32)

انظر ص 131 - 132 من هذا الكتاب.

Jean Bottéro, (33) من أجل شرح مذهب لتاريخ فك الرموز المسмарية، انظر : *Mésopotamie: L'écriture, la raison et les dieux*, bibliothèque des histoires ([Paris]: Gallimard, 1987), pp. 75 sq.

بالنسبة إلى جورج سميث، انظر المصدر المذكور، ص 38.

مواطن «التطابق والاختلاف» (ص 398) في النصوص البابلية ونظيراتها التوراتية للطوفان.

أناقة رينان العقائدية

كان الدافع الأساسي لتأليف كتاب **الميثولوجيا العبرية** (1876) هو تقويض نظرية رينان التي يوردها غولديزير في أصلها الفرنسي (ص 4) خلافاً لما هو مألف في مؤلفات عصره، والتي تؤكد أن «الساميين لم يعرفوا الميثولوجيا قط» (جزء 8، ص 148).

ذلك ما يطالعنا به أيضاً بعد نحو عشرين عاماً إثر تلبيته في السابع والعشرين من شهر تشرين الثاني / نوفمبر عام 1893 دعوة وجهتها إليه أكاديمية العلوم في بودابست للمشاركة في إحياء ذكرى رينان الذي كان أحد أعضائها لمناسبة انتفاضة سنة على وفاته⁽³⁴⁾. لقد كان «خطابه المأثور» يومذاك في العلامة الأجنبي الفذ فرصة مؤاتية لإعادة قراءة كتاب : تاريخ شعب إسرائيل (*Histoire du peuple d'Israël*) يتمتعن وأناة خولة أن يكرّس أكثر من مئة صفحة لـ «المستشرق رينان»⁽³⁵⁾.

وبعد أن حيَا غولديزير في مستهل كلمته مؤلفات هذا [234]

(34) توفي رينان في الثاني من تشرين الأول / أكتوبر 1892. في ما خصّ الظروف التي رافق تأليف هذا «الخطاب»، انظر:

Goldziher, *Tagebuch*, p. 137, 159, et 165-166.

(35) عنوان الخطاب هو : Ignác Goldziher, «Renan mint orientalista» («Renan orientalist») *Discours mémoriaux relatifs aux membres défunts de l'académie des sciences de Hongrie*, 1894, t. 8, no. 2, pp. 1-100.

تمكنت من التعرف إلى هذا النص باللغة المنهذارية بفضل الصداقة التي تربطني بتوomas غرغلي (Thomas Gergely) من جامعة بروكسل الحرة. فهو الذي اعنى بترجمة الماقاطع الواردة هنا والمشار إليها بلفظة «خطاب»، أما أرقام صفحات الإحالات المنصوص عليها فكلها عائنة إلى طبعة 1876 لكتاب : **الميثولوجيا العبرية** (*Mythologie des hébreux*) .

العلامة الضخمة تحول إلى نقد المُتعبرن الفرنسي الكبير مؤكداً أنه ظلَّ حتى آخر حياته مُتعاماً عن الحقيقة بسبب رغبته في تعميم «الظاهرات الطبيعية» التي لا نفع عليها تحديداً إلا لدى الشعب العربي من بين جميع الشعوب السامية، وفي مرحلة معينة من تاريخه وحسب» («الخطاب»، ص 29).

كان رينان مفتوناً بزمن الأنبياء افتتانه بالثورات الدينية الإسلامية، لذا عمد إلى إحداث تعديلات على مفهوم «غرizia التوحيد» غير مُبالٍ بالأحداث التاريخية. وقد انتهى، على حد قول غولديزير، إلى إلباس العرق السامي زيَّ عبادة أحادية أصلية لا تخطر ببال.

كذلك يتصور رينان تشارك الآريين والساميين في الأدوار على رغم الحدود القاطعة التي يثبتها بين قارة الآلهة المتعددة وقاربة «الغرizia التوحيدية» المستبدة. في حين أن فكرأً تاريخياً إيجابياً من طراز فكر غولديزير لا يسعه تصديق مثل هذه الترهات:

«لم يسجد العرب لذلك الإله الأوحد الذي اقتبسه نبيَّهم من أمَّة غريبة إلا بعد أن تم إخضاعهم بقوة السيف. وهم لم يسجدوا عن خلوص نيتَّه ولا جاوز تدينهم حدود الظاهر، كما لم يطرأ على حياتهم الجماعية بعد اعتناقهم التوحيد أى تحول باستثناء ذاك الذي عرفته الجماعات الآرية عند اعتناقها المسيحية» («الخطاب»، ص 29).

نستشف من هذا الكلام حرص رينان الثابت على إيواء الآريين والساميين معاً ضمن نطاق تاريخ نceği ميثولوجي مشترك. وقد اعتبر غولديزير انسجاماً مع مقتضيات فكره أن رينان يسترسل من دون [235] تحفظ في لعبة المشابهات القياسية التي تقوم لديه مقام المصادر

(«الخطاب»، ص 63)، لا بل تكتسب طابعاً طوبوغرافياً، في بعض الأحيان، حين ينشئ بين الوحدانية السامية ورحابة المدى الصحراوي صلةٌ سببيةٌ لا يلبث أن يطعمها بـ «علم نفس الأعراق» ويجعل منها ركيزة لكتابه: *تاريخ الأديان المقارن* («الخطاب»، ص 78).

عبثاً كان يحاول رينان الظهور بمظهر «المشكك الكبير»، فمؤلفاته تشير إلى «عقائدية»⁽³⁶⁾ لا سبيل إلى دحضها على رغم أسفه المشفوع بالاعتذار لبعض ما أورده في أماكن متفرقة منها. وقد ظلل «حتى أواخر حياته» («الخطاب»، ص 30) يستند إلى «غريزنة التوحيد» في كتابه: *تاريخ شعب إسرائيل*. تلك كانت فرضيته التي يتعدّر القبول بها على كل من يُعنى بتحليل الإشارات اللطيفة في الميثولوجيا العبرية. وقد سبق لغولدزيهير أن أظهر عام 1876 ما تتصف به مؤلفات هذا العلامة الكبير في الشؤون السامية من «أناقة في العرض والبيان لافتة إلى أن هذه الخاصة لم تكن وقفاً على بعض مؤلفاته دون البعض الآخر»⁽³⁷⁾، بل إنها بلغت من الترسخ حداً

(36) كان ج. دارمستيتر في 22 حزيران / يونيو 1893 قد أعلن في خطاب له أمام الجمعية الآسيوية قائلاً: «هذه المؤلفات (أي مؤلفات رينان) هي عقائدية بحكم كونها تركيبية. وإنما، على رغم ما قد ثوّهم به استنتاجاته من تردد وشك، لنلحظ بمنتهى العجب لدى تنحصنا جموع مؤلفاته عن كتب أنها مستوحاة من بعض المبادئ المطلقة التي لم تتطور منذ كتاب الأول والتي غالباً ما تسبّب أو تختلط معطيات التجربة العلمية الحالية»، انظر: James Darmesteter, «Rapport annuel», *Journal asiatique* (juillet-aôut 1893), pp. 52-53.

(37) لم يتوقف رينان منذ بداية عهده بالتأليف، وتحديداً في كتابه: *مستقبل العلم* (*L'Avenir de la science*)، عن الرد على هذا النوع من الموجّع، ناعتاً إياها بـ «الترزمت» (انظر ص 165 من هذا الكتاب، الهاشم رقم 58). أورد غولدزيهير في سياق يومياته بتاريخ 16 أيار / مايو 1893، أي خلال فترة إعداد «خطابه» هذه «الجملة اللبقة» الفضفاضة في حديثه عن رينان مضيقاً: «لا يصرخ الكتاب الصادقون جلاً كما لا يجوز على الإطلاق أن تأتي هذه الجمل منافية للحقيقة». انظر: Goldziher, *Tagebuch*, p. 159.

جعلها تتحول إلى مبدأ وعقيدة» («الخطاب»، ص 4).

لقد تردد غولديهير على هذا الموضوع في أكاديمية بودابست [236] مراراً وتكراراً مُبيناً إلى أي مدى طبعت الأوليات العقلية و«المقدمات البرهانية» نتاج رينان («الخطاب»، ص 30)، وذلك بغض النظر عن مفهومه اللغوي لعلم نفس الشعوب الذي كان يميل عليه اعتماد أنشروبولوجيا تنزع عن الظاهرات الدينية بعدها التاريخي، ويضطره بالتالي إلى تجاوز الأسباب في تعليله للوقائع الدينية أو ما يوازيها كالسمات الفطرية أو الغريزية، إذ يقول: «إن تطور الشعوب الروحي لا يتจำก في غرائز سابقة لحياتهم التاريخية، بل هو حصيلة الاحتكاكات التي رافقت وجودهم التاريخي» («الخطاب»، ص 30).

الحلم بعلم مسيحي

لقد اكتفى رينان بتقديم أوجبة سهلة لا لبس فيها على أسئلة معقدة⁽³⁸⁾، بعكس غولديهير الذي يدعو إلى مضاعفة التدقيق بالعوامل التفسيرية، إذ لا يصح، في رأيه، أن تُعزى نشأة الدين إلى سبب واحد أو علة بسيطة مفردة. كذلك لما كانت المحفزات النفسية تسهم في تنمية الشعور الديني، من دون ريب، فقد لزم أن يختلف هذا الأخير من مقاطعة إلى أخرى. من هنا رأينا العالم الهنغاري يتشدد في وضع الظاهرات الدينية كلاً في إطارها التاريخي [237]

(38) قال ج. دارميستير في خطابه الذي أتينا على ذكره في الهاشم رقم 36 أعلاه، «تعرف النصيبي الذي لاقته في العالم هذه العبارات البسيطة والواضحة والخاسمة، [...]». فقد كانت من البساطة بحيث أغرت الجمورو والمروجين بتقديمها لهم إطاراً واضحاً إلى حد الإدهاش وخطأً موجهاً عبر التاريخ؛ لكنها بساطتها هذه بلغت حد العجز عن احتواء الأحداث التي لا تكشف عن حقيقتها إلا إذا تفحصناها عن كثب» (ص 57).

المحدد وتفسيرها بالنظر إلى ما يحيط بها من تصورات اجتماعية. كما أنه لا يتواتي في مستهل كتابه: عقيدة الإسلام وشريعته الصادر في هايدلبرغ سنة 1910 عن موافاتنا بالإيضاحات المناسبة، إذ يقترح طرح السؤال المتعلق بـ «نشأة الدين» كالتالي:

«ثمة من يعزى الانفعال الطاغي الذي تبشق منه بذرة الدين إلى وعي الإنسان الفطري لمبدأ السببية. وثمة من يعزوه أيضاً إلى الشعور بالتبعية، أو يعلله بـ «حدس الامتناهي» أو النزوع إلى التجرد من العالم. أما أنا فأعتقد أن ظاهرة الحياة النفسية عند الإنسان هي من طبيعة تجاوز في تعقيدها كل ما ذكرنا، ولا يجوز في أي بقعة من الأرض تجريد الدين من ظروفه التاريخية المحددة لأنه يتجلّى على اختلاف أشكاله وتفاوتها رقياً من خلال الظاهرات الإيجابية التي تجاري الظروف الاجتماعية تغيراً. فإذا صحّ أننا نقع بين مختلف الظاهرات المتصلة بالدين على دافع ترجع أهميته على ما عده من الدوافع الدينية المشار إليها أعلىه، فذلك لا ينفي أن تتضاد كل العوامل الأخرى معه مجتمعة»⁽³⁹⁾.

هكذا يحرص غولديهير على جعل مسيرة تاريخ الديانات مطابقة لنظرته إلى حركة الفكر الإنساني. فالدين، حتى بعد تحرّره [238] من غلافه الأسطوري - وهو هنا يتطرق إلى أشكاله المتفاوتة رقياً - لا يفتأ في نظره «يتسامي» متوجهاً نحو الوحدانية التي تقود في خاتمة المطاف إلى افتتاح تاريخ الفكر في المجالات العلمية.

Ignác Goldziher, *Le Dogme et la loi de l'islam: Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane* (Paris: P. Geuthner, 1920), p. I.

يشكّل نص إ. غولديهير هذا استكمالاً لأفكار مؤرخ الديانات الهولندي س. ب. تيليه (C. P. Tiele) (1902 – 1830).

كذلك ينصح غولديهير ملحاً بضرورة «اجتناب الخلط بين الأسطورة الأصلية والدين، بل حتى وجдан الله» («الخطاب»، ص 16)، فتراه يتوكأ على الميثولوجيا في سعيه إلى فهم المسيرة العلمية، ويمضي مترسماً مراحل تطورها المختلفة.

ثمة في البداية، مغامرة مشتركة تربط بين الأسطورة والتعبير اللغوي في ظل تلك العصور البائدة حيث الفكر الإنساني لا يزال في طور الحداة يتهدأ تعابير «المطر» و«إشعاع الشمس» (ص 16). من هنا فقد استحال «من الناحية النفسية» حصول أي ممارسة دينية أخرى.

إن «وجدان الله» («الخطاب»، ص 17) يبقى بمنأى عن هذه الأزمنة الأسطورية، لكن حال الغموض الأسطوري المتزايد يوماً بعد يوم سيجعل الأساطير في مراحل تطورها المتأخرة «عصيبة على الفهم»، بل «ضرباً من المحال»، ويدفع بها في اتجاه مغاير بحيث يسلك قسم من العتاد الأسطوري مسيرة التاريخ أو «الدين»، ويتابع ما تبقى منه سيره الطبيعي. فهذه العناصر الأسطورية التي لا يستوعبها الدين ولا التاريخ تأوي إلى الأمثلة والأقصاص الخرافية وفيها تستقر.

إن «الوجود الوعي» («الخطاب»، ص 63) للأساطير يوفى إلى نهايته عندما تحول أشكاله الأولى إلى آلهة، «فاللاهوت إذن هو ما يزيل الأسطورة عن عرশها». لكن ما ينفرض منها في هذه الحالة لا يعدو أن يكون مجرد شكل بالغ الحيوية. غير أن الدين لا يؤول إلى «نفي» العنصر الأسطوري إلا في نهاية المراحل اليهودية لحظة بلوغ السياق التوحيدى أوج نموه («الخطاب»، ص 64). عندها تنحل [239] الميثولوجيا مفسحة في المجال أمام قيام الدين الذي يتحد في أقصى درجات تحرره مع الوعي العلمي («الخطاب»، ص 17).

لم يخامر غولديزير أدنى شك في هذا الكلام. إنه «يقيينا المقدس» كما يقول في الميثولوجيا العبرية حيث نراه يعظ علم الظاهرات الدينية، مؤكداً على أهميته الكبرى بـ«النسبة إلى الحياة الدينية في العصر الحاضر»، فما إن نعزل الأسطورة حتى يسطع الدين. وكل ما من شأنه أن يسهم في إبراز الوحدانية المُثلّى المتطرفة من كل شوائب الشرك الوثنى يقود حتماً «إلى ذلك الينبوع الحي مصدر كل حقيقة وخلقية».

وبكلام آخر، ينبغي من الآن فصاعداً أن ترتكز الأفكار الدينية على ما يهتدي إليه علم الديانات⁽⁴⁰⁾ من نتائج. تلك هي طريقة اليهودي غولديزير في تشجيع القراء المسلمين على أن يستمدوا من تأليفه في الإسلام طاقة إيمانية حية. والحق أن فكر غولديزير النقدي قد ضاعف من تقديره للقيم الخلقدية الكامنة في اليهودية والإسلام معاً من دون أن يعرض إيمانه التوحيدى للخطر.

في محاضرة له ألقاها في استوكهولم سنة 1913 أمام جمهور يهودي أثى غولديزير على تقليد أجداده قائلاً:

«[...] إن التقليد المقدس لفكرة الله التي انطلقت من تصورات صنمية بالية قد تحول إلى فكر مغض روحي وخلقي في الله [...]»⁽⁴¹⁾.

(40) يوسف ج.-ج. فاردنبورغ حول هذا الموضوع عدّة شواهد أوردها ب. هيلر، صديق غولديزير، واصفاً إيمان هذا الأخير بقوله: «لم تطفئ روحه النقدية شعلة هذه التقوى»، انظر: *Waardenburg, L'Islam dans le miroir de l'occident, comment quelques orientalistes occidentaux se sont penchés sur l'islam et se sont formé une image de cette religion: I. Goldziher, C. Snouck Hurgronje, C. H. Becker, D. B. Macdonald, Louis Massignon*, p. 17,

(الطبعة الأولى، 1961).

(41) ترجم هذا النص واستشهد به ج.-ج. فاردنبورغ، المصدر نفسه، ص 115.

[240] فإذا يرى غولديزير أن قيمة تقليد «أجداده» هذا تكمن في قدرته على «جعل الحياة أكثر مثالية وسعادة وخلقية»، يعتبر أن من شأن ذلك أيضاً تسهيل قيام علاقات متسامحة مع سائر التقاليد.

«كل شكل من أشكال الدين هو أرض خصبة لتكوين التقاليد وطريقة للخلاص». إن بذور هذه الفكرة تنطوي على التسامح الذي يرتبط منطقياً بالدين. وإنما نعني بهذا الارتباط أن التسامح ليس امتيازاً يتميز به الدين أو الحصول عليه على سبيل التنازل»⁽⁴²⁾.

إن رغبة غولديزير في الجمع ضمن مساحة فكرية واحدة ما بين التاريخ النبدي للفكر الديني من جهة، وقيم الإيمان التوحيدى من جهة ثانية، توازي في نظره مساعي ديانة ليبرالية تتقد بنزعات تحررية مفعمة حماسة؛ ديانة يهودية تحلم بتحطيم كل عقيدة دينية وتتوالى تارياً سياسية وصلف قومي بقدر ما ترجو إرساء بقائها على القيم الشاملة التي تنادي بها العلوم. إن يهودية كهذه معتقة من عزلتها بوسعها أن تفتح ثغرة اجتماعية وحضارية لأنها لا تتحدد بالشريعة والدين، بل بالتاريخ والذاكرة اليهوديين. إنها عودة إلى الينابيع تقضي بالاستعاضة عن الموسوعية القديمة بإيمان جديد يكون العلم ضمانته الشاملة الوحيدة.

ولم تكن تلك رغبة عارضة في فكر غولديزير الذي اقترح منذ كان عالماً شاباً تطبيق مبادئ الميثولوجيا المقارنة تطبيقاً منهجياً دقيقاً بهدف المدامجة بين الأقصيص الخرافية التي يحفل بها الأدب [241] العربي القديم ومجموعة الروايات الشعبية التي لا تزال في طور التكون. لكن ألا تكون دعوته الغرب المسيحي إلى الاعتراف بـ «الميثولوجيا العربية» ضرباً من إدماج اليهود بالثقافة الأوروبية؟

(42) المصدر نفسه، ص 116.

لكن غولديزير عانى في أواخر حياته خيبة أمل مزدوجة، إذ وجد نفسه مطعوناً في صميم يهوديته وفكرة الإسلامى معاً بفعل تفاقم العداء للسامية في وطنه واستبداد وتيرة الصراع القومى بين اليهود والعرب على أرض فلسطين.

وعلى أثر تشكيل حكومة بيلا كون (Béla Kún) الثورية ربيع عام 1919، وهو بولشيفي هنغاري من عائلة يهودية، انتصر التيار المناهض للثورة برئاسة هورثى (Horthy) الذى كان مع زمرته من أشد المحكم «عداء همجياً للسامية»⁽⁴³⁾. في هذا الجو المتوتر أقدم العالم الجيولوجي لايوس لوتشزي (Lajos Lóczy) الذى كان عضواً في أكاديمية العلوم على إمطار اليهودي غولديزير بوابل من الشتائم، مما اضطرر هذا الأخير إلى الرد عليه علانية قبل أن يستقيل من مهامه الأكademie كلها⁽⁴⁴⁾.

لكن غولديزير لم يصبح على رغم ذلك صهيونياً. لقد أرسل إليه، في السنة التالية صديقه ماكس نوردو (Max Nordau) (1849 - 1923) يدعوه إلى أورشليم حيث يجري، على حد قوله، التخطيط لـ «تأسيس جامعة جديدة»⁽⁴⁵⁾. بيد أن هذا العالمة المختص في الدراسات الإسلامية لم يكتثر لعرض صديق طفولته مذكراً إياه

(43) في إشارة له إلى آخر ما أوردته في يومياته بتاريخ الأول من أيلول / سبتمبر 1919 يروي غولديزير أحداث هذه الفترة ناعناً إياها بقوله إنها «الأكثر تعاسة في حياتي»، انظر: Goldziher, *Tagebuch*, p. 313.

(44) عين عضواً مشاركاً في أكاديمية العلوم الهنغارية عام 1876 ثم عضواً عادياً عام 1892. لكنه منذ عام 1911 أصبح عضواً في مجلس إدارتها.

(45) أورد ر. سيمون رسالة م. نوردو (M. Nordau) بتاريخ 12 أيار / مايو عام 1920 والتي رد عليها غولديزير بتاريخ 30 أيار / مايو، انظر من 60 من: Simon, Ignác: *Goldziher: His Life and Scholarship as Reflected in His Works and Correspondence*.

برفضه حتى الآن أكثر من عرض مماثل لتأسيس جامعات من هذا النوع.

وإذا كانت فكرة الاغتراب عن هنغاريا تبدو له «تضحيّة من وجهة نظر وطنية»، فمما لا ريب فيه أنها لم تكن هي السبب الحقيقي، بل مجرد ذريعة إضافية لرفض الدعوة. لقد أخبره نوردو في رسالته عن «علاقات ودية ممكّنة بين اليهود والمسلمين العرب» موقناً أن غولديزير هو أكثر الأشخاص اليهود أهلية للقيام بمهمة كهذه. لكن ردّ غولديزير جاء بخلاف ما كان يتوقعه صديق الطفولة الذي أصبح في ما بعد طبيباً وفيلسوفاً، بل أحد مؤسسي المنظمة الصهيونية العالمية⁽⁴⁶⁾ أيضاً. ولا عجب، فقد سمعنا غولديزير سنة 1920 بالذات يصّارح أحد طلابه وهو شاب عربي مسيحي من مدينة الموصل قائلاً:

«لقد عشت لأجل أمتك وأمتّي. فإن عدت إلى وطنك يوماً،
أخبر إخوتكم بذلك»⁽⁴⁷⁾.

(46) في ما يتعلّق بمسيرة ابن الحاخام هذا الذي كان أيضاً صاحب نظرية في الانحطاط، انظر: M. Ben-Horin, «Nordau, Max,» *Encyclopaedia Judaica*, vol. 12 (1971), col. 1211-1214.

(47) أوردها لويس ماسينيون، انظر: Massignon, «Ignace Goldziher (1850-1921). Notes sur sa vie, ses œuvres et sa méthode,» pp. 71-72, et n. 5.

أسرار الشّبّك

ظلّ الهاجس التوراتي يتحكّم بالمدونات الهندو - أوروبيّة الجديدة طوال القرن التاسع عشر. وقد أدت المقارنة بين منظومة اللغات الهندو - أوروبيّة واللغات الساميّة إلى تجدد المناقشات القديمة بين الكتاب حول خاصيّة الشرك في الأولى والتوحيد في الثانية.

أما إذا كانت تقنيّات التنقيب الفيولوجي قد أدركها التعديل ونزعة المقارنة قد شرعت في الازدهار من كل ناح، فإن ذلك ما كان ليغوص بالضرورة تقدّم الأبحاث في المسائل اللاهوتية القديمة، لا بل إن شخصيّة المسيح كانت تمارس على كل من إرنست رينان وأدولف بيكتيه وف. ماكس مولлер والقسّ رودولف غراو تأثيراً جوهرياً في مجال إطلاق النظريّات ويلورتها بشأن الحضارة الهندو - أوروبيّة، كما كانت العلوم الدينية الجديدة تشرط لتكوينها وضع البيانات كلها بطريقة علمانية على قدم المساواة، وتفرض على هذا النظام الجديد المقارن معنى مسيحيّاً قوامه العناية الإلهية، ما جعل قائمة المُعطيات الدينية خاضعة لترتيبات الهرميّة القديمة. وباختصار، فقد ظلّت عملية إحصاء العقائد والشعوب تسير باتجاه

واحد يُطابق المنحى المسيحي للتاريخ.

ولما كان موضوع العناية الإلهية هو الذي يحدد معيار كل هرمية فقد اقتضت الإحاطة بتنوع صيغه وظلاله ولونياته ووضعها [244] في إطار الرهانات الخاصة بالمدارس التاريخية المتنوعة. علماً بأن الاهتداء ممكّن إلى بعض الممرات السرية بين طروحات مسيحية تتميّز بالزخم وكتابات أخرى فتية تتسم مبدئياً بالتعلّم وتتوزع بين الفيلولوجيا المقارنة الناشئة والعلوم الدينية الجديدة⁽¹⁾.

من بين هذه الممرات السرية التي تصل بين الذين كانوا بالأمس خصوصاً نظريين نخّص بالذكر اثنين: الحسّ الرومنطيقي المرهف، والتعويل على العامل الوراثي عند التصدّي إلى أصول الوحدانية المسيحية.

لقد كان الآريون الذين يتداولون مفهوم الإله الواحد يسألون العبرانيين أن يجودوا عليهم بوحدانية يتعادل فيها الحصر والشمول كما يتستّى لهم فهم ذواتهم في إطار بنوّة كاشفة. وهو ترقب ينتمي على رغبة مجتمع يحلم بتجديـد ذاته عن طريق اكتشاف جذوره كاملة غير منقوصة⁽²⁾.

هذا الانتماء إلى جدّ مؤسّس يطمح الآريون إلى أن يكونوا له ورثة بقدر ما يتمثّلون التحرّر من الماضي الذي يُمثّله، ما انفك يتسبّب

(1) شارك في وضع هذه العلوم كل من ف. ماكس مولر ورينان وبيكته، وإن بدرجات أقل من سابقيه، سواء بكتاباتهم أو بمعاقعهم التأسيسية.

Theodor Wiesengrund Adorno, *Essai sur Wagner = Versuch über Wagner*, les essais; 122, trad. de l'allemand par Hans Hildenbrand et Alex Lindenbergs (Paris: Gallimard, 1966), p. 178.

في إرباك جميع من قاربنا نظرياتهم من كتاب القرن التاسع عشر.

وقد شُكل التركيز على فتوة الآريين في مقابل عجز الساميين عن تخطي مرحلة الطفولة جزءاً من تلك الموضوعات التي تدعو إلى الخروج من طور القوة إلى طور الفعل والتحول، وبالتالي، إلى علامة تطور. هكذا تم نبذ القديم والتماهي بتاريخ جديد لم يفارقه الحرص على الماضي لما ينطوي عليه هذا الأخير من إعلان مستقبلي، فلم تغب أحلام النسب الصريح تماماً عن أجواء هذا [245] العصر التواق إلى تجديد كل القيم.

الآن الثورة الفرنسية كانت على الأبواب. والمسألة المطروحة هي الآتية: إلى أي مدى يمكن اعتبار الثورة وليدة المسيحية سلباً أو إيجاباً؟ إن أول من يتadar إلى أذهاننا لدى سماعنا فرنسوافوريه (François Furet) يتحدث عن إدغار كينيه ومسيحيته «التي خانتها الكنيسة الرومانية» قبل أن يصار إلى إعادة اكتشافها بصورة دورية من قبل بعض الهرطقة الأمباء على كلام يسوع⁽³⁾ - بكل ما يفرضه هذا التوجه من إقرار بدور حركة الإصلاح البروتستانتي - هو إرنست رينان، ذلك التلميذ القديم على مقاعد القديس سولبيس والذى يبدو من خلال نقاده اللاذع للإكليروس شخصية مدقمة⁽⁴⁾ للمسيحية تقاوم التقليد الكاثوليكي بقدر ما تكرز بالعودة إلى ديانة تتفق وروحانية يسوع⁽⁵⁾.

La Gauche et la révolution française au milieu du XIXe siècle: Edgar (3)

Quinet et la question du jacobinisme, 1865-1870, [introd. par] François Furet; textes présentés par Marina Valensise (Paris: Hachette, 1986), p. 20.

(4) المصدر نفسه، ص 66.

(5) استطاع فاغنير (انظر لاحقاً) وأصدقاؤه في بيروت أن يمارسوا دوراً آخر جنباً إلى جنب مع Winfried Schüler. *Der*

من بين الأساطير التأسيسية التي تحويها مَضْوِيَّة المجتمعات المسيحية في الغرب، نصّ عبري قديم يتحدث عن إله متلُّف بالأزل خلق العالم في ستة أيام. إله لم يُعوزه التلفظ بسوى كلمات معدودات من لغة كان تَقْسِيْها وحده كافياً لتبديد الخواء. فكان نور النهار وظلام الليل، وكان الجلد والسماء، ثم الأرض المثقلة بالنّبت [246] والشّمر، وبعدها النّيتارات والبهائم من كل نوع. وأخيراً خلق الله الإنسان الذي سرعان توسل هو الآخر اللغة في فردوس عدن ليُسْتَبي بدوره الكائنات (سفر التكوين 2، 19 - 20).

في بَدْءِ أسطورة الخلق هذه كانت الكلمة، إذن. كلمة الله الفاعلة أولاً، ثم الكلمة الإنسان. إنها الكلمة التي سيبعث فيها القديس يوحنا الإنجيلي مُطلق الفاعلية، بقوله: «في الْبَدْءِ كَانَ الْكَلْمَةُ، وَالْكَلْمَةُ كَانَ عِنْدَ اللهِ، وَكَانَ اللهُ الْكَلْمَةُ، هَذَا كَانَ فِي الْبَدْءِ».».

وكما يتعين الإقرار بدور العلوم اللغوية واللسانيّة الفعال في نمو العلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر، كذلك لا تجوز الاستهانة بالأثر الحاسم لذلك الأفق الكتابي الذي تلتقي عنده آراء العلماء واللاهوتيين، حتى ولو كان المقصود مجموع المعاني التي يحاول رجال العلم استخراجها من النصوص المقدسة.

إن العزم على إنشاء علم جديد انطلاقاً من تصنيف العائلات اللغوية بعد إخضاعها لضرورات المقارنة والتحول قد فتح الطريق

Bayreuther Kreis von seiner Entstehung bis zum Ausgang der Wilhelminischen Ära; = Wagnerkult und Kulturreform im Geiste völkischer Weltanschauung, Neue Münstersche Beiträge zur Geschichtsforschung; Bd. 12 (Münster: Aschendorff, 1971), pp. 271 sq.

أمام العلوم الإنسانية من دون أن يشلّ الخيارات القديمة. هذه المعارف التحديثية تدفع ضرورة باهظة لماض غالباً ما يبقى العلماء ورثته الشرعيين من غير أن يدرؤا. وهكذا كان على الغرب المتوجب نحو الغد أن يتوقف مرّة أخرى، ولو لحظة، ليحدد موقعه من مجمل هذه العناصر المعقدة التي تجد علتها حتماً في صميم المتخيل السلالي.

لقد كان اليسوعيون المقيمون في كاي فينغ يؤملون باكتشاف زمنية مغايرة وديمومة متصلة من شأنها أن تعود بهم إلى العهد الموسوي⁽⁶⁾. وإذا كانت هذه الديمومة البكر تشكّل في نظرهم الملاذ الأكثر أماناً فلأنّها بدت لهم أشبه بمجمّع مُعلق خارج الزمن يمكن الانحناء من فوقه والتقاط الدليل العربي بهدف التأكّد من الكلام المسيحي الذي لا بدّ من أن يكون قد أضمر فيه بشكل إعلان مسبق؛ دليل موضوعي مكتوب بلغة الوحي المقدّسة التي تعكس تدبير العناية الإلهية.

وبعد أن تم اكتشاف العالم الهندو - أوروبياً لاحقاً شرع كثيرون [247] يتمسّون امتلاك المدونات التي تمدّ جذورها إلى فجر تاريخ البشرية حيث الآريون الأوائل، رعاة الحضارة والمدنية. لقد كان هؤلاء البحاثة يأملون بالاهتداء إلى وثائق أولية تنتمي إلى زمنية هندية موازية للزمنية المسيحية، وتحديداً إلى لغة رائعة هي اللغة الآرية التي تنهض شاهداً على قارة الأصول المغمورة منذ زمن بعيد. وهذا هو سيلفان ليفي يقف عند منعطف القرن التاسع عشر ليقيس زخم اليقينيات الكتابية التي ما زالت تتبع مسیرتها قائلاً:

(6) انظر: «صوات العناية الإلهية»، ص 69 من هذا الكتاب.

«على الرغم من حال المدنية المتقدمة التي تشهد عليها طفولة الألسنة الآرية يومذاك، [...] وتوافر سائر المعطيات العلمية، فقد اعتقد البعض تحت وطأة الحماسة المشوّبة بالضرورة وما تم بناؤه على النص الكتابي من أحكام انحصارية أنهم أدركوا حدث نشأة اللغة وكادوا يلامسون لحظة خلق الإنسان. [...] كما أعلنا أن الآرية البدائية هي لغة أحادية المقاطع لا تتعذر الجنور. هذا الرأي يبدو اليوم من المنعنة بحيث تسقط عنده نظرية دو سوسيير في الجنور الثنائية المقاطع على الرغم من وجاهتها وعظم جدواها في تفسير صيغ تج�ها بغموض من نوع مختلف»⁽⁷⁾.

لقد أصبح بإمكان الوطن الآري بعد إعادة اكتشافه أن يقوم بدور [248] الجد الحديث لبشرية غربية تجد في البحث عن مشروعية لها، كما أصبح بإمكان الأبحاث الهندو - أوروبية، من بين جملة وظائف أخرى، أن تؤدي عن مجموع التساؤلات التي باتت ملحة في القرن التاسع عشر أجوبة جديدة تتعلق بالبنوة السلالية ورسالة الغرب الذي يعيش أزمة هوية قومية وسياسية ودينية.

على أن العبرية، بخلاف الآرية، تمتلك سرًا يتتيح لها الإبحار خارج الزمن، فلا يسعنا بالتالي تصنيف الساميين ولغاتهم تحديداً ضمن برهة تاريخية هم مدعاوون إلى التسامي فوقها، ولأنهم يبنون دوماً عن اتجاهات الزمن لا يسعهم إيجاد مكانهم في التطور التاريخي.

أما إذا كان غولديزير قد حث معاصريه على التعامل مع النصوص السامية وكأنها أساطير، واستيعابها ضمن المجموعة

Sylvain Lévi, *La Grande Encyclopédie* (1885-1902), vol. IV, p. 46. (7)
«Aryens II, Linguistique».

الناشئة للفيلولوجيا المقارنة، فذلك من باب مطالبة علماء الغرب بالحاق التوراة العبرية بتراثها الحضاري.

لقد سلك هذا اليهودي الهنغاري المختص بالدراسات الإسلامية طريق الأسطورة إلى ذاكرة معاصريه المسيحيين مهيأً بهم إلى الإقرار بأنَّ العبرانيين لم يكونوا على مر العصور شهوداً متحجرِين يقتصر دورهم على إعلان رسالة إلهية. وقد أصرَّ على عدم إلصاق أيَّ حقيقة ثابتة بالشعب العربي لأنَّ من شأن ذلك أنْ يُقصي هذا الأخير عن تغييرات التاريخ في الوقت الذي يعتبر أنَّ دور هؤلاء الساميين لا يقلُّ تأسيسية عن دور الآريين في بناء المدينة الخالدة التي توحد المجتمعات كافة في تاريخ الإنسانية.

لكنَّ اللاهوت المسيحي ما انفكَ يُطالب بهذا الشاهد الثابت ليقيس بصورة أفضل نسبة تقدُّمه منذ ظهور المسيح وتفتح الوحدانية في الزمان والمكان تفتاحاً يظهر في اقتران الحقيقة الواحدة بالواقع المتعدد وارتدائِها صيفاً تجاري في تنوعها تنوع الصيغ التاريخية نفسها. ولما كانت وحدانية الساميين ضمانة لجوهر المسيحية فقد أعطى لها بعد أنْ تمَّ تلطيفها ببعض القيم الآرية أنْ تكرر المراحل [249] التاريخية السابقة إلى ما لا نهاية، أي بعبارة أخرى، أنْ تستعيد الحقيقة التي كانت سائدة ما قبل بداية الحقبة الحالية دونما هواة. وإنما يعود الفضل في افتتاح هذه الأخيرة إلى الآريين الذين استطاعوا أنْ يتحرّروا من ضباب الشرك الخصيب ويضعوا مواهبهم على مسرح التاريخ وكلَّ ما أوتوه من قدرة على التعاطي مع المتعدد من دون أنْ يفوتهم تعليمها بما تبئنه من عناصر الوحي المسيحي. ولا يعدو ما أوردهناه أنْ يكون جزءاً يسيراً من روایات أخرى كثيرة أفرجت عنها ذهنية القرن التاسع عشر في بحثها الجاد عن معارف تأسيسية.

في تلك الآونة تحديداً وبينما الحماسة الثورية التي غالباً ما تُمنى بالخيالية تغزو مسارح أوروبا حيث يتزينا الأسلاف القدامى بزي الآلهة ويسترسلون في الإنشاد، ألف ريشار فاغنير ملحمة آرية مكونة من أربعة فصول⁽⁸⁾ مستلهمة كلاً من الميثولوجيا герمانية (سنة 1835) للكاتب جاكوب غريم (Jakob Grimm) (1785 - 1863)، وكتابات الفيلسوف شوبنهاور (Schopenhauer) (1788 - 1860). كما ألف خاتم نibelونغ (*Nibelung*) على مدى ربع قرن (1848 - 1874)، ونظمه شعراً بين عامي 1848 و1853.

والواقع أن فاغنير كان بعد افتقاده المسيحية التي تربى عليها، يحلم بأن «يُجَرِّمَن» المُعْجَزَة اليونانية ويقدم إلى ألمانيا مسرحأً إلهياً جديداً بتحويله الأساطير السلفية التي أوحت إليه بها العلوم الرومنطيقية إلى أعمال مسرحية موسيقية⁽⁹⁾.

في هذا العالم الذي يعيش بالرسوم السماوية (دائرة فوتان) والكائنات السفلية (*Nibelungen*، نلتقي البطل المتوحد الوسيم «سيغفريد»، وفي مقابله والده المُعْيَل «ميم»، الذي يعمل

(8) يعتبر ل. فون شرودر (L. von Schröder)، الناقد في كتابه أن أعمال فاغنير تجسد أقدم أسطورة مقرونة بحكمة قوامها حكمة الشباب الأبدية، انظر ص 120 من: Leopold von Schröder, *Die Vollendung des arischen Mysteriums in Bayreuth* (München: J. F. Lehmann's Verlag, 1911).

يرى شرودر أن الأسطورة الآرية قد بلغت أوج روعتها وتحققها هنا في بايروت (صفحة 8، 207 و 211 وما يليها من المصدر المذكور). انظر كذلك: Schüler, *Der Bayreuther Kreis: von seiner Entstehung bis zum Ausgang der Wilhelminischen Ära; Wagnerkult und Kulturreform im Geiste völkischer Weltanschauung*, pp. 216-220.

(9) انظر أيضاً حول هذا الموضوع رسالة فاغنير إلى ليزت المذكورة في الصفحة 161 من هذا الكتاب.

حداداً. ذلك «القزم القدر»⁽¹⁰⁾، «هو أقرب إلى المسوخ لأنه يفتقر، على حد تعبير فاغنر، إلى موهب الأسياح، وإن يكن له مظهرهم وتصرفاتهم. كما أنه يمتلك معرفة بالية تجعله عاجزاً عن نقل أيٍ من المعارف وتؤريتها. حتى عندما يأمره سيفريد أن يسبك قطع سيف فوتان المتكترة يخفق في غايته على الرغم من استئثاره مبدئياً بأسرار الصهر والسبك، بعكس تلميذه سيفريد الذي يقدر وحده في النهاية على سبك السيف الخلاصي نوتيغ».

هكذا تقلب الأدوار رأساً على عقب، ويتحول التلميذ إلى سيد يستعبد أبوه الأعرج أو يقتله لأن ما بينهما هو أشبه بحوار الطرشان. إن هاجساً واحداً يتسلّط على سيفريد هو معرفة أصوله. لكنه عندما يهم بانتزاع اسم أبيه وأمه⁽¹¹⁾ من قم هذا الأخير يتمتع عن البوح بالسرّ مدعياً أنه كلا الاثنين معاً. وعبشا يصرّ سيفريد على معرفة الحقيقة قائلاً: «منك وحدك يجب أن أعرف من أبي ومن أمي!»⁽¹²⁾، لأن «مييم» يلزم تكتمه ويموت بحد السيف الذي أمسك به سيفريد، من دون أن يصارحه بأنه ابن المحارم الإلهية⁽¹³⁾.

R. Wagner, Siegfried, Zweiter Tag aus dem Bühnenfestspiel der Ring des Nibelungen,

(مسرحية موسيقية وضعها بمناسبة مهرجانات بايروت في 16 آب/أغسطس 1876)، الفصل الثاني، ص 239، طبعة ثنائية اللغة نقلها عن الألمانية أ. غوليما (A. Goléa)، انظر: L'Avant-Scène Opéra, vol. 12 (1977), pp. 11-18.

(11) المصدر نفسه، فصل 1، 32، 36، ص. 34.

(12) المصدر نفسه، فصل 1، 24، ص. 33.

(13) تنكر فوتان (Wotan) إخفاء لطبيعته الإلهية فأنجب من إحدى النساء توأمين هما: سيموند وسيغيليند اللذين أنجبا بدورهما سيفريد.

[251] وإن تروح «أسلاك المعرفة»⁽¹⁴⁾ تتشابك وتمعن في الاختلاط ما بين معلم عاجز عن نقلها وتلميذ يُؤول به الأمر إلى قتله، يهيب بنا ثيودور ف. أدورنو (Theodor W. Adorno) (1903 - 1969) إلى تعرّف القناع اليهودي من خلال ملامح «ميم» وأخيه المسمى البريخ (Alberich)، ذلك القناع الذي يُطارد رؤى فاغنير المعادي للسامية⁽¹⁵⁾.

إن ما نكتشفه هنا تحديداً خارج المشهد الأكاديمي هو سباق السلالات المأساوي، ففي حين ينكّب البعض على دراسة الأنساب في نقطة متوسطة بين العلم واللاهوت يُعنى فاغنير بتخيّر مصادره العلمية وإخراجها بأسلوب غنائي ليخلد في قصidته جانباً مهماً من الجدل الآريو - سامي الناشر في عصره، بحيث يبدو هاجس البنّة السلالية هنا طريقة في مسألة الحاضر وحمله على البوح بماضٍ يتعدّر تمثيله.

إحدى المسائل التي كانت تضيّج بها كتابات العصر هي كيفية التعامل مع عطيّة الله الكبّرى، يعني بها تلك الوحدانية العبرية الدائمة الترجح بين الجلال والضّعفة في نظر القرن التاسع عشر، وذلك تبعاً لتحديد وجهة نظر الباحث في المقلب المسيحي أو في سواه.

لطالما كان الحلّ على تعدد مسالكه يتمثل في البرهنة على أن الكنز الإلهي الذي كان أول الأمر محصوراً بشعب واحد قد ارتقى إلى مرتبة الشمول بفضل العبرية الآرية واستحواذها، في نظر كثيرين، على ماضٍ رائع سرعان ما أخذ ينتظم في مصطلحات

A. Stagé, «Les Circuits du savoir,» *L'Avant-scène opéra*, vol. 12 (1977), (14) pp. 11-18.

Adorno, *Essai sur Wagner = Versuch über Wagner*, pp. 23 sq.

(15)

مستقبلية. أما طرائق البحث وكيفية تحديد المعطيات اللغوية وتصنيف الشعوب وتقاليدها فلم تكن غريبة عن الأدوات المفهومية المعتمدة آنذاك.

إلا أن دورة المعرفة كانت تشكو من الانكماش لأن الوحدانية الفورية التي لم تكن نتيجة أي ابتكار مُدبر كانت تحظر على [252] السامي نقلها إلى أي كان، مما أوجب اللجوء إلى وسيط قادر على الشهادة لهذه الحقيقة المقفرة من كل رسم والمُتضمنة في اسم لا ثُرى مُصوّتاته. هذا الوسيط هو المسيح بحكم كون جسده الإلهي عين الكلمة المعلنة، بل الحقيقة التي فُضَّل رمزها وتم تدوينها في تاريخ خاص بها. وقد سبق للفيكونت دو بونالد (de Bonald 1754 - 1840) أن ذَكَر بضرورة هذا الوسيط اللامهوتي دون سواه⁽¹⁶⁾.

Louis de Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire: La Théorie de l'éducation sociale et de l'administration publique* (1796), 2 vols. (Paris: A. Le Clère, 1854), vol. 2, pp. 97-114: (Nécessité du médiateur).

كلمة شكر

التحقق كلاً من جورج دوميزيل وليون بولياكوف خلال سنة 1975. ولم يطل الوقت حتى قرأت كتاب: **النهضة الشرقية (La Renaissance orientale)** الذي نشرته دار بايو سنة 1950، لريمون شواب. وقد أثار في هذا اللقاء الثلاثي، بالطبع، عدداً من التساؤلات التي حثّتني على مباشرة البحث التوثيقي التاريخي الذي يُشكّل هذا الكتاب مرحلته الأولى.

لقد تكونت الفصول التسعة التي يتضمنها كتابي هذا في سياق حلقات دراسية نظمتها في السنوات الأخيرة بدعوة وجهها إلى عام 1985 فرنسو فوريه، عميد معهد الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية من أجل تقديم سلسلة من المحاضرات بعنوان: «لغات الفردوس: أسئلة حول تاريخ النتاج الهندو - أوروبي». وكان بين المستمعين ميشال دو سيرتو (1925 - 1986) الذي غالباً ما كانت أسئلته تسوق النقاش باتجاه مقاربة غير معهودة للنصوص. ثم تابعت البحث في المعهد التطبيقي للدراسات العليا، وتحديداً في الشعبة الخامسة الخاصة بالعلوم الدينية حيث استضافني كل من مارسيل ديتيان وشارل مالامود على مدى ثلات سنوات (1986، 1987 و1988). ولم

تستوِ هذه الدراسة في صورتها الحالية إلا بعد عودتي إلى معهد الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية ربيع 1989 في إطار حلقة دراسية أخرى نظمها إيف هيرسان. لقد أتاحت لي هذه الحلقات التعليمية على مر السنين أن أجلوَ عدداً من النقاط المهمة في أثناء محاولتي الإجابة عن الأسئلة المطروحة عليَّ من قبل جورج شاراشيدزيه وموريس دو كاندياك وكوليت غويومان ونيكول لورو وجان بيير وجان بوبيان وغيرهم.

كذلك كان تواصلي مع فريق من ذوي الاختصاص فرصة سانحة لإعادة بناء نظرتي إلى كثير من الأمور، إذ شاركت عام 1986 في أبحاث تاريخية مؤثرة نظمها مركز الأبحاث العلمية حول التعددية المشركة على أنواعها، وتولى فرنسيس شميت تنسيقها والإشراف على نشرها في الموسوعة الإنجلizية: *التاريخ والأنثروبولوجيا* (*History and Anthropology*), الجزء الثالث، 1987.

إذ كنت قد ساهمت في تأليف المجلد الذي يحمل عنوان: «المرأة الهندو - أوروبية: التوحيد والشرك»، فلم أتوَّن في كتابي هذا عن استعادة بعض الصفحات التي هي من تأليفي وشرحها.

ولا يسعني إلا التنويه بدور إيف بونفوا الذي يعود إليه الفضل في توجيهه أكثر من مسألة قمت بمعالجتها في هذا الكتاب عند دعوته إياي في شهر نيسان/أبريل سنة 1986 إلى محاضرة في معهد فرنسا ضمن حلقة الدراسية بعنوان: «دعوات وبنوات».

وإني لمدين أيضاً لكل من هانز هاب وجاك ريدر بتلك الحوارات الشيقية التي أجريتها مع زملائي الألمان بمناسبة محاضرة ألقيتها في إطار حلقة دراسية حول الفيلولوجيا الكلاسيكية في جامعة توبينغن والمركز الثقافي الفرنسي - الألماني، في شهر حزيران/ يونيو عام 1986.

أخيراً، كان فيلي بوك مدير مركز مارتن بوبير في جامعة بروكسل الحرة قد دعاني طوال هذه السنين إلى إلقاء سلسلة محاضرات كانت بمثابة فرصة مؤاتية للعمل.

كذلك أراد بيير غوتو خلال فترة التأليف والكتابة أن يكون أول قرائي. فلما فرغت من التأليف أمدّني كل من جاك لو بران وشارل مالامود ونيكول لورو وجان بازان ودانياں درواكس وبيار فيدال - ناكيه بلاحظاتهم المفيدة. فشكراً لهم ولرينات شليزير التي أعادت قراءة معجمي ما ترجمت عن الألمانية.

أشكر أيضاً جاك ريفيل على سهره الودي، إذ قام بمراجعة المخطوط قبل صدوره عن معهد الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية الذي يرأسه مارك أوجييه. كما أتوه بكلٍّ من ميشال شودكيفيتش وخلفيه الإداريين كلود شركي وأوليسيه بيترنيه.

أخيراً، لجان - بيير فرنان مني جزيل الامتنان لأنه على رغم انشغالاته الكثيرة في هذه الآونة كلف نفسه عناء كتابة صفحات مقدمة هذا الكتاب.

ثبت المصطلحات

Pères de l'église	آباء الكنيسة
Ethnographie	إثنوغرافيا
Fossile	أحفور، متحجرة
Arya, Aryen	آري
Métaphore	استعارة
Mythe	أسطورة
Origine	أصل
Réforme	إصلاح
Originel	أصلي
Ponctuation	إعجام
Anthropologie	أنثروبولوجيا، علم الإنسنة
Electisme	انتقائية
Intégration	اندماج، تدماج
Primordial	أولي

Positivisme	إيجابية
Préfixe	بادئة
Primitif	بدائي
Archaïque	بدائي
Tabernacle	تابوت العهد، قدس الأقدس
Interprétation	تأويل
Septante	ترجمة (الترجمة السبعينية للتوراة)
Vocalisation	تصويب
Exégèse	تفسير الكتاب المقدس
Moeurs	تقاليد، عادات
Talmudique	تلמודي
Bible	توراة
Biblique	توراتي
Sublime	جليل
Préjugé	حكم مسبق
Péché originel	خطيئة (الخطيئة الأصلية)
Chaos	خواء
Cyclique	دائري
Apologie	دفاع
Rabbinique	رباني
Excommunier	رمى بالحرم
Clicher	روفسم

Monogamie	زواج (الزواج الواحد)
Sémite	سامي
Genèse	سفر التكوين
Cimbrique	سمبريتية
Le cours de l'histoire	سيرورة التاريخ
Polythéisme	شirk
Voyelles	صوائت
Devenir	صيرورة
Thèse	ترجمة
Ethnologue	عالم الأنثropolجيا
Linguiste	عالم الألسنية
Sanscritiste	عالم السنسكريتية
Philologue	عالم الفيلولوجيا
Veau d'or	عجل (ال) النهبي
Merveilleux	عجب
Antisémitisme	عداء للسامية
Oratorien	عضو في جمعية الأوراتوار
Archéologie	علم الآثار
Paléontologie	علم الإحالة: علم رديف للجيولوجيا يُعني بدراسة المتحجرات
Mythologie comparée	علم الأساطير المقارن
Linguistique	علم الألسنية
Généalogie	علم الأنساب والسلالات

Historiographie	علم التاريخ الرسمي
Herméneutique	علم التأويل الكتابي
Géologie	علم طبقات الأرض
Théologie	علم اللاهوت
Massorètes	علماء الماسورا:
	علماء اليهود الذين يعنون بتفسير النصوص التوراتية ونقدها
Scientificité	علموية
Providence	عناية (ال) الإلهية
Nouveau testament	عهد (العهد الجديد)
Ancien testament	عهد (العهد القديم)
Finalité	غائية
Vulgate	فولغاتا: الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس
Philologie	فيلولوجيا
Prédestination	قدرة
Pasteur	قس بروتستانتي
Légende	قصة خرافية
Analogie	قياس، قياس الشبه
Pentateuque	كتب الشريعة الخمسة
Logos	كلمة (ال)
Omniprésent	كلي الخضور
Suffixe	لاحقة
Théologien	لاهوتي

Théologico-politique	لامو - سياسي
Langage	لغة، تعبير لغوي
Langue	لغة، لسان
Table de la loi	لوح الوصايا
Préhistorique	ما قبل تاريخي (ما قبل التاريخ)
Hébraïsant	متعبرٌ
Indianiste	متهنوٍ
Fable	مثل خرافي
Synagogue	مجمع (المجمع اليهودي) : مكان يجتمع فيه اليهود للصلوة والوعظ والتعليم
Synthèse	محصلة
Cunéiforme	مسماري
Messianique	مسيحيانٌ (نسبة إلى المسيح)
Kaléidoscope	مشكال
Imagerie	مضورة
Mosaïque	موسوي
Prophétique	نبيوي
Système	نظام
Infusoires	نقاعيات
Antithèse	نقية
Haggada	هاجادا
Indo-Européen	هندو - أوروبي

Indo-Germanique	هندو - جرمانی
Indo-Celtique	هندو - سلتی
Hénotisme	واحدیة
Conscience	وَجْدَان
Révélation	وَحْيٌ
Odieux	وَضِيع
Japhétique	يافثی
Judaïsme	يهودیة
Jéhovah	یهوه
Yahvisme	يهویة

تصويب: ورد (تيودوروس الصوري)، والصواب: (تيودوروس القورشبي).
ورد (الفلسفة الإيجابية)، والصواب: (الفلسفة الوضعية).

تبيبة: استعمل المترجم في بعض الواقع (توراة) و(توراتي) مقابل (Bible) و(Biblique)، عوضاً عن الكتاب المقدس وكتابي، اجتهاداً منه، حسب السياق.

المراجع

Books

- 50 idées qui ébranlent le monde: *Dictionnaire de la glasnost*. Dir. et préf. par Youri Afanassiev et Marc Ferro. Paris: Ed. payot; Moscou: Ed. progress, 1989. (Documents payot)
- Aarsleff, Hans. *From Locke to Saussure: Essays on the Study of Language and Intellectual History*. London: Athlone, 1982.
- . *The Study of Language in England, 1780-1860*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1967.
- L'Absolu littéraire: Théorie de la littérature du romantisme allemande*. [Textes choisis, présentés et traduits] par Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy; avec la collaboration d'Anne-Marie Lang. Paris: Editions du seuil, 1978. (Collection poétique)
- Adorno, Theodor Wiesengrund. *Essai sur Wagner = Versuch über Wagner*. Trad. de l'allemand par Hans Hildenbrand et Alex Lindenberg. Paris: Gallimard, 1966. (Les Essais; 122)
- Alfaric, Prosper. *Les Manuscrits de «la vie de Jésus» d'Ernest Renan*. Avec introd., notes, concordances, trois portraits et 4 fac-sim. Paris: Les Belles lettres, 1939. (Publications de la faculté des lettres de l'université de Strasbourg. Série bleue; no. 90)
- Augustin (Saint). *Sancti Aureli Augustini Retractationum libri duo*. Recensuit et commentario critico instruxit Pius Knoll. Vindobonae: F. Tempsky; Lipsiae: G. Freytag, 1902. (Corpus

- scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum; 36)
- Autran, Charles. *Mithra, Zoroastre et la préhistoire aryenne du christianisme*. Paris: Payot, 1935. (Bibliothèque historique)
- Auvray, Paul. *Richard Simon: 1638-1712: Etude bio-bibliographique*. Paris: Presses universitaires de France, 1974. (Le Mouvement des idées au XVIIe siècle; 8)
- Barnard, Frederick M. *Herder's Social and Political Thought; from Enlightenment to Nationalism*. Oxford: Clarendon Press, 1965.
- Belaval, Yvon et Dominique Bourel (éds.). *Le Siècle des lumières et la bible*. Paris: Beauchesne, 1986. (Bible de tous les temps; ISSN 0767-0826; 7)
- Bénichou, Paul. *Les Mages romantiques*. [Paris]: Gallimard, 1988. (Bibliothèque des idées; ISSN 0520-0547)
- . *Le Temps des prophètes: Doctrines de l'âge romantique*. [Paris]: Gallimard, 1977. (Bibliothèque des idées)
- Berlin, Isaiah. *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*. London: Hogarth, 1976.
- Bonald, Louis de. *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*. [Bruxelles: La Société nationale, 1845].
- . *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*. Paris: A. Le Clère, 1818.
- . *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire: La Théorie de l'éducation sociale et de l'administration publique* (1796). Paris: A. Le Clère, 1854. 2 vols.
- Bopp, François. *Grammaire comparée des langues indo-européennes comprenant le sanscrit, le zend, l'arménien, le grec, le latin, le lithuanien, l'ancien slave, le gothique et l'allemand*. Trad. sur la seconde édition par M. Michel Bréal. Paris: Imprimerie impériale, 1866-1874. 5 vols.
- Borgeaud, Charles. *Histoire de l'université de Genève*. Ouvrage publié sous les auspices du sénat universitaire et de la société académique. Genève: Georg & Co., 1900-1934. 3 vols.
Vol. 3: *L'Académie et l'université au XIXe siècle, 1814-1900*.
- Borst, Arno. *Der Turmbau von Babel; Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*. Stuttgart: A. Hiersemann, 1957-1963. 4 vols.

- Bossuet, Jacques Bénigne. *Correspondance de Bossuet*. Nouv. éd. augm. de lettres inédites et publiée avec des notes et des appendices sous le patronage de l'académie française par Ch. Urbain et E. Levesque. Paris: Hachette, 1909-1925. 15 vols. (Les Grands écrivains de la France)
Vol. 13: *Janvier 1701- octobre 1702*, 1920.
- Bottéro, Jean. *Mésopotamie: L'Ecriture, la raison et les dieux*. [Paris]: Gallimard, 1987. (Bibliothèque des histoires)
- Boyce, Mary. *Zoroastrians, their Religious Beliefs and Practices*. London; Boston: Routledge & Kegan Paul, 1979. (Library of Religious Beliefs and Practices)
- Bréal, Michel. *Introduction à la grammaire comparée des langues indo-européennes de M. Fr. Bopp par M. Michel Bréal*. Paris: Impr. impériale, 1866-1872.
- Breuil, Paul du. *Zarathoustra: Zoroastre et la transfiguration du monde*. Paris: Payot, 1978. (Bibliothèque historique)
- Buffon, Georges-Louis Leclerc. *Histoire naturelle générale et particulière*. Paris: Imprimerie royale, 1769-1802. 71 vols.
- Burnouf, Emile Louis. *Essai sur le Véda, ou études sur les religions, la littérature et la constitution sociale de l'Inde depuis les temps primitifs jusqu'aux temps brahmaïques*. Paris: Dezobry, F. Tandou et cie, 1863.
—. *La Science des religions*. Paris: Maisonneuve et cie, 1876.
- Cahiers de l'institut allemande*. Publié par Karl Epting. Paris: F. Sorlot, 1941.
- Canguilhem, Georges. *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*. 5 éd. augmentée. Paris: J. Vrin, 1983. (Problèmes et controverses)
- Cassirer, Ernst. *La Philosophie des lumières = Die Philosophie der Aufklärung*. Trad. de l'allemand et présenté par Pierre Quillet. Paris: Fayard, 1966. (L'Histoire sans frontières)
- Certeau, Michel de, Dominique Julia et Jacques Revel. *Une Politique de la langue: La Révolution française et les patois, l'enquête de Grégoire*. [Paris]: Gallimard, 1975. (Bibliothèque des histoires)
- Chamberlain, Houston Stewart. *Die grundlagen des neunzehnten jahrhunderts*. 2. aufl. München: F. Bruckmann a.-g., 1900. 2 vols.

- Charachidzé, Georges. *La Mémoire indo-européenne du Caucase*. [Paris]: Hachette, 1987. (Textes du XXe siècle)
- Cohen, David. *La Promotion des juifs en France à l'époque du second empire: 1852-1870...* Aix-en-Provence: Université de Provence; Paris: [Diffusion H. Champion], 1980. 2 vols. (Etudes historiques; ISSN 0339-1582; 5)
- Le Collège de France (1530-1930)*. Livre jubilaire composé à l'occasion de son quatrième centenaire par A. Lefranc, P. Langevin, C. Matignon, M. Delépine professeurs au collège de France. Paris: Presses universitaires de France, 1932.
- Condillac, Etienne Bonnot de. *Essai sur l'origine des connaissances humaines, ouvrage où l'on réduit à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain*. Amsterdam: Chez P. Mortier, 1746. 2 vols.
- . *Oeuvres philosophiques de Condillac*. Texte établi et présenté par Georges Le Roy. Paris: Presses universitaires de France, 1947-1950. 3 vols.
- Conry, Yvette. *L'Introduction du darwinisme en France au XIXe siècle*. Paris: J. Vrin, 1974. (L'Histoire des sciences. Textes et études)
- Cournot, Antoine-Augustin. *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*. Nouvelle édition, publiée avec un avertissement par L. Lévy-Bruhl. Paris: Hachette, [1922].
- Deguy, Michel (éds.). *Du Sublime*. Paris: Belin, 1988.
- Dehergne, Joseph et Donald Daniel Leslie (éds.). *Juifs de Chine: A Travers la correspondance inédite des jésuites du dix-huitième siècle*. 2ème édition. Roma: Institutum historicum S. I.; Paris: Les Belles lettres, [1984]. (Bibliotheca Instituti historici S. I.; 41)
- De La Métaphysique à la rhétorique: Essais à la mémoire de Chaïm Perelman, avec un inédit sur la logique*. Rassemblés par Michel Meyer. Bruxelles: Ed. de l'université de Bruxelles, 1986. (Faculté de philosophie et lettres. Université libre de Bruxelles; 99)
- Dictionnaire des religions*. Dir. de la publ. Paul Poupart. 2e éd. corr. Paris: Presses universitaires de France, [1984].
- Droit, Roger-Pol. *L'Oubli de l'Inde: Une Amnésie philosophique*.

- Paris: Librairie générale française, 1992. (Le Livre de poche. Biblio essais; 4150)
- _____. _____. Paris: Presses universitaires de France, 1989. (Perspectives critiques)
- Droixhe, Daniel. *La Linguistique et l'appel de l'histoire, 1600-1800: Rationalisme et révolutions positivistes*. Genève: Droz; [Paris: Diffusion champion; diffusion minard], 1978. (Langue et cultures; 10)
- Dubois, Claude-Gilbert. *Celtes et gaulois au XVIe siècle, le développement littéraire d'un mythe nationaliste, avec l'édition critique d'un traité inédit de Guillaume Postel: «De ce qui est premier pour reformer le monde»*. Paris: J. Vrin, 1972. (De Pétrarque à Descartes; 28)
- Dufour, Guillaume Henri. *Aimez-moi comme je vous aime: 190 lettres de G. H. Dufour à A. Pictet*. Ed. et présentées par Jean-Jacques Langendorf. Vienne, Autriche: Karolinger, 1987.
- Dumézil, Georges. *Leçon inaugurale: Faite le... 1er décembre 1949, collège de France, chaire de civilisation indo-européenne*. [Paris]: [Collège de France], 1950. (Leçon inaugurale/ Collège de France; 1)
- Dussaud, René. *L'Oeuvre scientifique d'Ernest Renan*. Paris: P. Geuthner, 1951.
- Eliade, M. (éd.). *The Encyclopedia of Religion*. New York; Londres: Macmillan, 1987.
- Foucault, Michel. *Les Mots et les choses: Une Archéologie des sciences humaines*. [Paris: Gallimard, 1981].
- _____. _____. [Paris]: Gallimard, 1966. (Bibliothèque des sciences humaines)
- Frazer, James George. *Sur Ernest Renan*. Paris: C. Aveline, 1923.
- Frederickx, Eduard. *Ioannes Goropius Becanus (1519-1573) Leven en Werk*. Louvain: Katholieke Universiteit te Leuven, 1973.
- Freud, Sigmund et Arnold Zweig. *Correspondance: 1927-1939*. Publiée par les soins d'Ernst L. Freud; traduit de l'allemand par Luc Weibel avec la collaboration de Jean-Claude Gehrig; préface de Marthe Robert. [Paris]: Gallimard, 1973. (Connaissance de l'inconscient; 20)
- Gadamer, Hans Georg. *Kleine Schriften*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1967-1972. 3 vols.

Vol. 3: *Idee und Sprache*.

- . *Volk und Geschichte im Denken Herders*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1942. (Wissenschaft und Gegenwart; 14)
- Galand, René M. *L'Ame celtique de Renan*. New Haven: Yale University Press; Paris: Presses universitaires de France, 1959.
- Gamkrelidze, Tamaz Valerianovič and Vjačeslav V. Ivanov. *Indoevropejskij jazyk i Indoevropejcy: Rekonstrukcija i istoriko-tipologi ā eskij analiz prajazyka i protokul'tury = Indo-European and the Indo-Europeans: A Reconstruction and Historical Typological Analysis of a Protolanguage and a Protoculture*. Tbilisi; Georgia: Publishing House of the Tbilisi State University, 1984. 2 vols.
- La Gauche et la révolution française au milieu du XIXe siècle: Edgar Quinet et la question du jacobinisme, 1865-1870*. [Introd. par] François Furet; textes présentés par Marina Valensise. Paris: Hachette, 1986.
- Gérard, René. *L'Orient et la pensée romantique allemande*. Nancy: Impr. G. Thomas, 1963.
- Goethe, Johann Wolfgang von. *Goethes Werke*. Hamburg: C. Wegner, 1955.
- Goldziher, Ignác. *Der mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche entwicklung*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1876.
- . *Le Dogme et la loi de l'islam: Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane*. Paris: P. Geuthner, 1920.
- . *Tagebuch*. Hrsg. von Alexander Scheiber. Leiden: Brill, 1978.
- Goropius, Joannes Becanus. *Origines Antwerpianæ, sive Cimmeriorum Becceselana novem libros complexa*. Ex officina Christophori Plantini: Antverpiae, 1569.
- Grafton, Anthony. *Defenders of the Text: The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.
- . *Faussaires et critiques: Créativité et duplicité chez les érudits occidentaux = Forgers and Critics: Creativity and Duplicity in Western Scholarship*. Trad. de Marielle Carlier.

- Paris: Les Belles lettres, 1993. (Histoire; ISSN 1140-2539; 23)
- Grau, Rudolf Friedrich. *Semiten und Indogermanen in ihrer Beziehung zu Religion und Wissenschaft. Eine Apologie des Christenthums vom Standpunkte der Völkerpsychologie*. Stuttgart: Altenburg, 1867.
- . *Ursprünge und Ziele unserer Kulturentwickelung*. Gutersloh: Bertelsmann, 1875.
- Grégoire de Nysse (Saint). *Contra Eunomium libri*. Iteratis curis edidit Wernerus Jaeger. Leiden: Brill, 1960. 2 vols. (Gregorii Nysseni Opera; v. 1-2)
- Guillaumin, Colette. *L'Idéologie raciste, genèse et langage actuel*. Paris; La Haye: Mouton, 1972. (Publications de l'institut d'études et de recherches interethniques et interculturelles; 2)
- Havet, Ernest. *Le Christianisme et ses origines*. Paris: Michel-Lévy frères, 1871-1884. 4 vols.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Leçons sur la philosophie de l'histoire = Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Traduction de J. Gibelin. 3 éd. remaniée. Paris: J. Vrin, 1979. (Bibliothèque des textes philosophiques)
- . *Leçons sur la philosophie de la religion = Vorlesungen über die Philosophie der Religion. IIe partie, la religion déterminée. 2, les religions de l'individualité spirituelle*. Trad. de l'allemand par J. Gibelin. 2e éd. Paris: J. Vrin, 1972. (Bibliothèque des textes philosophiques)
- . *Sämtliche Werke*. Ed. by G. Lasson. Leipzig: Felix Meiner, 1923.
- Heller, Bernát. *Bibliographie des œuvres de Ignace Goldziher*. Avec une introduction biographique de M. Louis Massignon. Paris: Impr. nationale; libr. orientaliste Paul Geuthner, 1927. (Publications de l'école nationale des langues orientales vivantes. 6e série. vol. I)
- Herder, Johann Gottfried von. *Une Autre philosophie de l'histoire pour contribuer à l'éducation de l'humanité, contribution à beaucoup de contributions du siècle*. Traduction avec notes et introduction par Max Rouché. [Paris: Aubier-montaigne, 1943].
- . *Herders sämtliche Werke*. Hrsg. von Bernhard Suphan. Berlin: Weidmann, 1877-1913. 33 vols.

- T. 5: *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774), 1891.
- T. 8: *Ueber die Würkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker in alten und neuen Zeiten*.
- T. 11: *Vom Geist der ebräischen Poesie*, I (1782).
- T. 13: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791).
- *Histoire de la poésie des hébreux*. Traduite de l'allemand par Mme la Bne A. de Carlowitz. Paris: Didier, 1846.
- *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité* = *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menscheit*. Choix de textes, introduction, traduction, notes par Max Rouché. Paris: Editions montaigne, 1962. (Collection bilingue des classiques étrangers)
- *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*. Ouvrage traduit de l'allemand et précédé d'une introduction par Edgar Quinet. Paris: F.-G. Levrault, 1827-1828, 3 vols.
- *Journal de mon voyage en l'an 1769*. Traduit, avec des notes et une introduction par Max Rouché. Paris: Aubier; éditions montaigne, 1942. (Les Oeuvres célèbres dans les littératures étrangères)
- *Traité sur l'origine de la langue* = *Abhandlung über den Ursprung der Sprach*. Suivi de l'analyse de Mérian et des textes critiques de Hamann introduction, traduction et notes de Pierre Pénisson. Paris: Aubier; flammarion, [1977]. (Palimpseste)
- Hewes, Gordon Winant. *Language Origins: A Bibliography*. 2d Rev. and Enl. Ed. The Hague: Mouton, 1975. 2 vols. (Approaches to Semiotics; 44)
- L'Histoire aujourd'hui. Nouveaux objets. Nouvelles méthodes*. Liège: Faculté de philosophie et lettres, 1982.
- Huet, Pierre-Daniel. *Traité de la situation du paradis terrestre*. 7e édition. Amsterdam: P. Brunel, 1701.
- Hulin, Michel. *Hegel et l'orient suivi de la traduction annotée d'un essai de Hegel sur la Bhagavad-Gîtâ*. Paris: J. Vrin, 1979. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie)
- Humboldt, Wilhelm. *Werke in fünf Bänden*. Herausgegeben von Andreas Flitner und Klaus Giel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960- 1981. 5 vols.

- Vol. 2: *Schriften zur Altertumskunde und Ästhetik Die Vasken*, 1961.
- Vol. 3: *Schriften zur Sprachphilosophie*, 1963.
- Hume, David. *L'Histoire naturelle de la religion et autres essais sur la religion*. Introduction, traduction et notes par Michel Malherbe. Paris: J. Vrin, [1980].
- Hymes, Dell H. (ed.). *Studies in the History of Linguistics: Traditions and Paradigms*. Bloomington: Indiana University Press, [1974]. (Indiana University Studies in the History and Theory of Linguistics)
- L'Impensable polythéisme: Etudes d'historiographie religieuse. Textes rassemblés et présentés par Francis Schmidt; [publ. par le CNRS]*. Paris: Ed. des archives contemporaines, 1988. (Ordres sociaux; ISSN 0294-1945)
- Jones, William. *The Letters of Sir William Jones*. Edited by Garland Cannon. Oxford: Clarendon P., 1970. 2 vols.
- Kant, Immanuel. *Kant's Werke*. Berlin: G. Reimer, 1902-1913.
- Katz, David S. *Philo-Semitism and the Readmission of the Jews to England, 1603-1655*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1982. (Oxford Historical Monographs)
- Kempe, A. *Die Sprachen des Paradieses das ist Begebene Anleitung der Natur zuerkennen was vor Sprachen im ersten Ansange der Welt im Paradeis absonderlich beym Fall Adams und Eve seynd geredet worden. In einer Rede vom etlichen Hochgelehrten Persohnen in ein Convent vorgehabt und mit ihrer sämtlichen Vergnügen ausgeführt, zusammen geschrieben von Simon Simplex; Anno Mundi 5901. Anno Christi 1688. Aus dem Schwedischen im Teutschen übersetzt von Albrecht Kopman. Gedruckt im itzigen Jahr*. Hambourg: n. pb., 1688.
- Koerner, Konrad. *Practicing Linguistic Historiography: Selected Essays*. Amsterdam; Philadelphia: J. Benjamins Pub. Co., 1989. (Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science. Series III, Studies in the History of the Language Sciences; v. 50)
- Koyré, Alexandre. *De La Mystique à la science: Cours, conférences et documents 1922-1962*. Ed. par Pietro Redondi. Paris: Ed. de l'école des hautes études en sciences sociales, 1986. (Histoire des sciences et des techniques; 2)

- Kristeva, Julia. *Etrangers à nous-mêmes*. [Paris]: Fayard, 1988.
- Kügelgen, C. W. von. *Rudolf Grau, ein akademischer Zeuge der lutherischen Kirche. Eine kurze Schilderung seines Lebens und Wirkens*. Munich: Beck, 1894.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Brevis designatio meditationum de originibus gentium...* Berlin: Académie des sciences, 1710.
- . *Oeuvres philosophiques de Leibniz*. Avec une introd. et des notes par Paul Janet. 2e éd. rev. et augm. Paris: F. Alcan, 1900. 2 vols. (Bibliothèque de philosophie contemporaine)
- Vol. 1: *Nouveaux essais sur l'entendement humain*.
- Leibniz à Paris: 1672-1676: Symposion de la G. W. Leibniz Gesellschaft, Hannover, et du centre national de la recherche scientifique, Paris, à Chantilly, France, du 14 au 18 novembre [sic] 1976*. Wiesbaden: F. Steiner, 1978. 2 vols. (Studia leibnitiana. Supplementa; 17-18)
- Lessing, Gotthold Ephraim. *Nathan der Weise* (1779). Ed. bilingue. Trad. de l'allemand par R. Pitrou. Paris: Aubier, 1939.
- Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères, par quelques missionnaires de la compagnie de Jésus*. [Paris: Nicolas le Clerc, 1707]. 26 vols.
- L'Hermite, René. *Science et perversion idéologique: Marr, marrisme, marristes: Une Page de l'histoire de la linguistique soviétique*. Paris: Institut d'études slaves, 1987. (Cultures et sociétés de l'est; no. 8)
- Lowth, Robert. *Leçons sur la poésie sacrée des hébreux*. Traduites pour la première fois du latin en français. Lyon: Impr. de ballanche, 1812. 2 vols.
- . *De sacra Poesi Hebraeorum paelectiones academicae Oxonii habitae.... Subjicitur Metricae Harianae brevis Confutatio et Oratio Crewiana*. Editio secunda, accessionibus secundae editionis Oxoniensis dilata. Notas et Epimetra adjecit J. D. Michaelis. Goettingae: n. pb., 1770.
- . *De sacra Poesi Hebraeorum paelectiones academicae Oxonii habitae.... Subjicitur Metricae Harianae brevis Confutatio et Oratio Crewiana*. Oxonii: n. pb., 1753.
- . *A Sermon Preached at the Visitation of the Honourable and Right Reverend Richard Lord Bishop of Durham, Held in the Parish Church of St. Mary le Bow in Durham, on Thursday, July 27, 1758*. Londres: Dodsley, 1758.

- Malte-Brun, Conrad. *Précis de la géographie universelle, ou description de toutes les parties du monde, sur un plan nouveau, d'après les grandes divisions naturelles du globe, précédée de l'histoire de la géographie chez les peuples anciens et modernes, et d'une théorie générale de la géographie mathématique, physique et politique, et accompagnée de cartes, de tableaux analytiques, synoptiques et élémentaires*. Paris: F. Buisson, 1810-1829. 8 vols.
- Marchal, Bertrand. *La Religion de Mallarmé: Poésie, mythologie et religion*. [Paris]: J. Corti, 1988.
- Massignon, Louis. *Opera minora. 1-3*. Textes recueillis, classés et présentés avec une bibliographie par Y. [Abbé Youakim] Moubarac. [Beyrouth]: Dar al-Maaref, 1963.
- Maury, Alfred. *Un Témoignage sur E. Renan: Les «Souvenirs» de L. F. A. Maury*. [Extraits] présentés par Jean Pommier. Paris: A - G. Nizet, 1971. (Cahiers Ernest-Renan; 1)
- Mauss, Marcel. *Oeuvres. 2. Représentations collectives et diversité des civilisations*. Présentation de Victor Karady. Paris: Editions de minuit, 1969.
- Meyerson, Ignace. *Écrits, 1920-1983: Pour une psychologie historique*. Paris: Presses universitaires de France, 1987.
- Michaelis, Johann David. *De L'Influence des opinions sur le langage et du langage sur les opinions*. Traduit de l'allemand [by J. B. Mérian and A. P. Le Guay de Prémontval]. Brême: Gottingue, 1762.
- Migne, Jacques-Paul (éd.). *Démonstrations évangéliques*. Traduites pour la plupart des diverses langues dans lesquelles elles avaient été écrites; reproduites intégralement, non par extraits; annotées et publiées par M. l'abbé M. [Migne]. Petit-Montrouge: [Abbé J.-P. Migne], 1843-1859. 18 vols.
- Vol. 15: *Discours sur les rapports entre la science et la religion révélée*. Par Nicholas Patrick Wiseman.
- Modena, Leone. *The Autobiography of a Seventeenth-Century Venetian rabbi: Leon Modena's Life of Judah*. Translated and Edited by Mark R. Cohen; with Introductory Essays by Mark R. Cohen... [et al.]; and Historical notes by Howard E. Adelman and Benjamin C. I. Ravid. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1988.
- Moïse géographe: Recherches sur les représentations juives et*

chrétiennes de l'espace. Publ. sous la dir. de Alain Desreumaux et Francis Schmidt...; [par le] centre d'analyse pour l'histoire du judaïsme hellénistique et des origines chrétiennes, école pratique des hautes études, section des sciences religieuses. Paris: J. Vrin, 1988.

Montesquieu, Charles de Secondat, baron de. *Esprit des lois*. Avec les notes de l'auteur et un choix des observations de Dupin, Crevier, Voltaire, Mably, La Harpe, Servan, etc. Paris: Firmin didot frères, fils et cie, 1872.

Moras, Joachim. *Ursprung und Entwicklung des Begriffs der Zivilisation in Frankreich (1756-1830)*. Hamburg: Seminar für Romanische Sprachen und Kultur, 1930. (Hamburger Studien zu Volkstum und Kultur der Romanen; Bd. 6)

Müller, Friedrich Max. *Chips from a German Workshop*. New Edition. London: Longmans, 1894-1895. 4 vols.

Vol. 1: *Recent Essays and Addresses*.

Vol. 3: *Essays on Language and Literature*.

—. *Chips from a German Workshop*. London: Longmans, Green and Co, 1867-1875. 4 vols.

Vol. 1: *Essays on the Science of Religion*.

—. *Essais sur l'histoire des religions*. Ouvrage traduit de l'anglais par George Harris. Paris: Didier, 1872.

—. *Essais sur la mythologie comparée: Les Traditions et les coutumes*. Ouvrage traduit de l'anglais par George Perrot. Paris: Didier, 1873.

—. *Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religions of India, Delivered in the Chapter House, Westminster Abbey in April, May, and June 1878*. London: Longmans, 1878.

—. *Nouvelles leçons sur la science du langage, cours professé à l'institution royale de la grande-Bretagne en l'année 1863*. Traduit de l'anglais par M. Georges Harris et M. Georges Perrot. Paris: A. Durand et Pedone-Lauriel, 1867-1868. 2 vols.

—. *Origine et développement de la religion étudiés à la lumière des religions de l'Inde, leçons faites à Westminster Abbey*. Traduites de l'anglais par J. Darmesteter. Paris: Reinwald, 1879.

—. *Physical Religion: The Gifford Lectures, Delivered before*

- the University of Glasgow in 1890.* London: Longmans, 1891.
- . *La Science de la religion.* Traduit de l'anglais par H. Dietz. Paris: Germer-Baillière, 1873.
- . *La Science du langage, cours professé ´a l'institution royale de la grande-Bretagne en l'année 1861.* Traduit de l'anglais, avec autorisation de l'auteur, par George Harris et Georges Perrot. 3e ´dition, revue et augmentée sur la 8e ´dition anglaise. Paris: Durand et Pedone-Lauriel, 1876.
- . *Three Lectures on the Ved  nta Philosophy, Delivered at the Royal Institution in March, 1894.* London and New York: Longmans, Green and Co., 1894.
- Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert, II. Philologie et herméneutique au XIX^e siècle, II.* Ed. ´etablie par M. Bollack, H. Wismann et T. Lindken. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- Philologische und historische Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin.* [n. p.: n. pb., 1855].
- Philonenko, Alexis. *La Théorie kantienne de l'histoire.* Paris: J. Vrin, 1986. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie; ISSN 0249-7980)
- Pictet, Adolphe. *Une Course ´a Chamounix, conte fantastique.* Paris: B. Duprat, 1838.
- . *De L'Affinité des langues celtiques avec le sanscrit, mémoire couronné par l'institut.* Paris: B. Duprat, 1837. (Académie royale des inscriptions et belles-lettres).
- . *Essai sur les propriétés et la tactique des fusées de guerre.* Turin: Pavesio, 1848.
- . *Les Origines indo-européennes, ou les aryas primitifs, essai de paléontologie linguistique.* 2e ´ed. Paris: Sandoz et Fischbacher, 1877. 3 vols.
- . *Les Origines indo-européennes, ou les aryas primitifs, essai de paléontologie linguistique.* Paris: J. Cherbuliez, 1859-1863. 2 vols.
- Pinard de La Boullaye, Henry. *L'Etude comparée des r  ligions, essai critique.* Paris: G. Beauchesne, 1922-1925. 2 vols.
- Poliakov, Léon. *Le Mythe aryen: Essai sur les sources du racisme et des nationalismes.* Paris: Calmann-Lévy, 1971. (Liberté de l'esprit)
- Pommier, Jean. *Un Itinéraire spirituel: Du Séminaire ´a la «prière*

- sur l'acropole*. Paris: A. G. Nizet, 1972. (Cahiers renaniens; 4)
- . *La Jeunesse cléricale d'Ernest Renan: Saint-Sulpice*. Paris: Les Belles lettres, 1933. (Publications de la faculté des lettres de l'université de Strasbourg; fasc. 55)
- Poulat, Emile. *Critique et mystique: Autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne*. Paris: Le Centurion, 1984.
- Preuss, Joseph. *The Chinese Jews of Kaifeng-Fu*. Tel Aviv: Haaretz Museum, [1961].
- Prümm, Karl. *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt: Hellenistisch-römische Geistesströmungen und Kulte mit Beachtung des Eigenlebens der Provinzen*. Rome: Päpstliches Bibelinstitut, 1954. ([Scripta Pontificii Instituti Biblici])
- . *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt: Hellenistisch-römische Geistesströmungen und Kulte mit Beachtung des Eigenlebens der Provinzen*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1943.
- Psichari, Henriette. *Renan d'après lui-même*. Paris: Plon, 1937.
- Quinet, Edgar. *Le Christianisme et la révolution française*. Paris: Fayard, 1984. (Corpus des œuvres de philosophie en langue française; ISSN 0765-4685)
- Ranke, Leopold von. *Über die Epochen der neueren Geschichte; Vorträge dem Könige Maximilian II. von Bayern gehalten*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1954.
- Recherches asiatiques, ou mémoires de la société établie au Bengale pour faire des recherches sur l'histoire et les antiquités, les arts, les sciences et la littérature de l'asie*. Traduits de l'anglais par A. Labaume; revus et augmentés de notes, pour la partie orientale, philologique et historique, par M. Langlès, et pour la partie des sciences exactes et naturelles, par M. Cuvier, Delambre, Lamarck et Olivier. Paris: Imprimerie impériale, an XIV = 1805.
- Reinach, Salomon. *L'Origine des aryens, histoire d'une controverse*. Paris: E. Leroux, 1892.
- Réligion, érudition et critique à la fin du XVIIe siècle et au début du XVIIIe*. Paris: Presses universitaires de France, 1968. ([Université de Strasbourg. Bibliothèque des centres d'études

supérieures spécialisés])

Renan, Ernest. *Histoire du peuple d'Israël*. Paris: C. Lévy, 1887-1893. 5 vols.

—. *Oeuvres complètes de Ernest Renan*. Ed. définitive établie par Henriette Psichari. Paris: Calmann-Lévy, 1948-1961. 10 vols.

Vol. 1: *Questions contemporaines; la réforme intellectuelle et morale; dialogues et fragments philosophiques, et discours et conférences*.

Vol. 2: *Essais de morale et de critique; mélanges d'histoire et de voyages souvenirs d'enfance et de jeunesse, et feuilles détachées*.

Vol. 3: *L'Avenir de la science*.

Vol. 4: *Vie de Jésus*.

Vol. 5: *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*.

Vol. 6: *Histoire du peuple d'Israël*.

Vol. 7: *De L'Origine du langage; histoire générale des langues sémitiques; histoire littéraire de la France, et mélanges religieux et historiques*.

Vol. 8: *De L'Origine du langage; histoire générale des langues sémitiques; histoire littéraire de la France, et mélanges religieux et historiques*.

Vol. 10: *Correspondance: 1845-1892*.

Rétat, Laudyce. *Réligion et imagination religieuse, leurs formes et leurs rapports dans l'œuvre d'Ernest Renan*. Lille: Service de reproduction des thèses de l'université, 1979. (Thèse. Lettres. Paris IV. 1975)

Réville, Albert. *Les Régions des peuples non-civilisés*. Paris: Fischbacher, 1883. 2 vols.

Römer, R. *Sprachwissenschaft und Rassenideologie in Deutschland*. Munich: Fink, 1985.

Rouché, Max. *La Philosophie de l'histoire de Herder*. Paris: Les Belles-lettres, 1940. (Publications de la faculté des lettres de l'université de Strasbourg; fasc. 93)

Saussure, Ferdinand de. *Cours de linguistique générale (1910-1911)*. Publ. par Charles Bally et Albert Sechehaye; avec la collab. de Albert Riedlinger; éd. critique préparée par Tullio de Mauro; postf. de Louis-Jean Calvet. Paris: Payot, 1985. (Bibliothèque scientifique; ISSN 0768-0112)

—. *Cours de linguistique générale*. Publié par Charles Bally et

- Albert Sechehaye; avec la collaboration de Albert Riedlinger. Paris: Payot, 1972.
- Schlegel, Friedrich von. *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Hrsg. von Ernst Behler; unter Mitwirk. von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner. Erste Abteilung, Kritische Neuausgabe. Zweiter Band, *Charakteristiken und Kritiken I (1796-1801)*. Hrsg. und eingel. von Hans Eichner. München; Paderborn; Wien: F. Schöningh; Zürich: Thomas-Verl., 1967.
- . *Über die Sprache und die Weisheit der Indier: ein Beitrag zur Begründung der Altertumskunde*. New Edition with an Introductory Article by Sebastiano Timpanaro (Translated from the Italian by J. Peter Maher); Prepared by E. F. K. Koerner. Amsterdam: Benjamins, 1977. (Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science. Ser. 1. Amsterdam Classics in Linguistics 1800-1925; vol. 1)
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst. *Discours sur la religion à ceux de ses contemporains qui sont des esprits cultivés*, 1799. Traduction, introduction et notes de I. J. Rouge. Paris: Aubier, 1944. (Bibliothèque philosophique)
- . *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799). Ed. par H. Leisegang. Leipzig: Kröner, 1924.
- Schmidt, Wilhelm. *Der Ursprung der Gottesidee*. Münster: Aschendorff, 1912-1955. 12 vols.
- Schröder, Leopold von. *Die Vollendung des arischen Mysteriums in Bayreuth*. München: J. F. Lehmann's Verlag, 1911.
- Schüler, Winfried. *Der Bayreuther Kreis von seiner Entstehung bis zum Ausgang der Wilhelminischen Ära; Wagnerkult und Kulturreform im Geiste völkischer Weltanschauung*. Münster: Aschendorff, 1971. (Neue Münstersche Beiträge zur Geschichtsforschung; Bd. 12)
- Schwab, Raymond. *La Renaissance orientale: La Découverte du sanscrit, le siècle des écritures déchiffrées, l'avènement de l'humanisme intégral, grandes figures d'orientalistes*. Préface de Louis Renou. Paris: Payot, 1950. (Bibliothèque historique)
- Sebeok, Thomas Albert (ed.). *Myth: A Symposium*. Bloomington: Indiana University Press, [1965]. (A Midland Book; MB83)
- Le Siècle des lumières et la bible*. Sous la dir. de Yvon Belaval et Dominique Bourel. Paris: Beauchesne, 1986. (Bible de tous

- les temps; ISSN 0767-0826; 7)
- Simon, Richard. *Cérémonies et coutumes qui s'observent aujourd'hui parmi les juifs*. Traduits de l'italien de Léon de Modène, Rabin de Venise. Paris: Louis Billaine, 1674.
- . *Histoire critique du vieux testament* (1678). La Première imprimée sur la copie de Paris, augmentée d'une apologie générale et de plusieurs remarques critiques. On a de plus ajouté... une table des matières et tout ce qui a été imprimé jusqu'à présent à l'occasion de cette critique. Nouvelle édition. Rotterdam: R. Leers, 1685.
- Simon, Róbert. *Ignác Goldziher: His Life and Scholarship as Reflected in His Works and Correspondence*. Budapest: Library of the Hungarian Academy of Sciences; Leiden: E. J. Brill, 1986.
- Spinoza, Baruch. *Abrégué de grammaire hébraïque = Compendium grammatices linguae hebraeae*. Introduction, traduction française et notes par Joël Askénazi et Jocelyne Askénazi-Gerson. Paris: J. Vrin, 1968. (Bibliothèque des textes philosophiques)
- Steinmann, Jean. *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*. [Paris]: Desclée de Brouwer, 1960.
- Taguieff, Pierre-André. *La Force du préjugé: Essai sur le racisme et ses doubles*. Paris: La Découverte, 1988. (Armillaire; ISSN 0756-2713)
- Todorov, Tzvetan. *Nous et les autres: La Réflexion française sur la diversité humaine*. Paris: Ed. du seuil, 1989. (La Couleur des idées)
- Turner, Frank M. *The Greek Heritage in Victorian Britain*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1981.
- Vidal-Naquet, Pierre. *La Démocratie grecque vue d'ailleurs: Essais d'historiographie ancienne et moderne*. [Paris]: Flammarion, 1990. (Histoires)
- . *Les Grecs, les historiens, la démocratie: Le Grand écart*. Paris: La Découverte, 2000. (Textes à l'appui. Série histoire classique)
- Voltaire. *Voltaire's Correspondence. 92, September-December 1775. Letters 18512-18704. Ferney-Voltaire*. Edited by Theodore Besterman. Genève: Institut et musée Voltaire, 1964.
- Waardenburg, Jacques. *L'Islam dans le miroir de l'occident, comment quelques orientalistes occidentaux se sont penchés*

sur l'islam et se sont formé une image de cette religion: I. Goldziher, C. Snouck Hurgronje, C. H. Becker, D. B. Macdonald, Louis Massignon. [3e édition revue]. Paris; La Haye: Mouton, [1969]. (Maison des sciences de l'homme. Recherches méditerranéennes. Etudes; 3)

Wagner, Richard et Franz Liszt. *Correspondance de Richard Wagner et de Franz Liszt.* Traduction de L. Schmidt et J. Lacant. Avant-propos de G. Samazeuilh. [Paris]: Gallimard, 1943.

Willson, Leslie. *A Mythical Image: The Ideal of India in German Romanticism.* Durham, N. C.: Duke University Press, 1964.

Wiseman, Nicholas Patrick. *Twelve Lectures on the Connexion Between Science and Revealed Religion.* Delivered in Rome by Nicholas Wiseman. London: J. Booker, 1836. 2 vols.

The World of Hugo Grotius (1583-1645): Proceedings of the International Colloquium. Organized by the Grotius Committee of the Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, Rotterdam 6-9 April 1983. Amsterdam: APA: Holland University Press, 1984.

Periodicals

Adam, Lucien. «Les Classifications de la linguistique.» *Revue de linguistique et de philologie comparée:* vol. 14, 1881.

Anquetil-Duperron, A. H. «Recherches sur les anciennes langues de la Perse. Premier mémoire, sur le zend.» *Mémoires de littérature, tirés des registres de l'académie royale des inscriptions et belles-lettres:* vol. 31, 1768.

Auroux, Sylvain. «La Première société de linguistique - Paris 1837?» *Historiographia Linguistica:* vol. 3, no. 3, 1983.

Barnard, Frederick M. «The Hebrews and Herder's Political Creed.» *Modern Language Review:* vol. 54, no. 4, 1959.

———. «Herder and Israel.» *Jewish Social Studies:* vol. 28, no. 1, 1966.

Barr, James. «St. Jerome and the Sounds of Hebrew.» *Journal of Semitic Studies:* vol. 12, no. 1, 1967.

———. «St. Jerome's Appreciation of Hebrew.» *Bulletin of the John Rylands Library:* vol. 49, no. 2, 1966-1967.

- Ben-Horin, M. «Nordau, Max.» *Encyclopaedia Judaica*: vol. 12, 1971.
- Bergounioux, Gabriel. «La Science du langage en France de 1870 à 1885: Du Marché civil au marché étatique.» *Langue française*: no. 63, 1984.
- Borgeaud, Philippe. «Le Problème du comparatisme en histoire des religions.» *Revue européenne des sciences sociales: Cahiers Vilfredo Pareto*: vol. 24, no. 72, 1986.
- Bourel, Dominique. «La Wissenschaft des Judentums en France.» *Revue de synthèse*: vol. 4, no. 2, 1988.
- Bulletin de la société de linguistique de Paris*: vol. 1, 1871.
- Cannon, Garland. «Sir William Jones, Persian, Sanskrit and the Asiatic Society.» *Histoire épistémologie langage*: vol. 6, fasc. 2, 1984.
- Certeau, Michel de. «Historicités mystiques.» *Recherches de science religieuse*: vol. 73, no. 3, 1985.
- . «L'Idée de traduction de la Bible au XVII^e siècle: Sacy et Simon.» *Recherches de science religieuse*: vol. 66, no. 1, 1978.
- Charachidzé, Georges. «Gamq' relize/Ivanov, les indo-européens et le Caucase.» *Revue des études géorgiennes et caucasien*nes: vol. 2, 1986.
- Conry, Y. «Le Concept de «développement», modèle du discours renanien.» *Etudes renaniennes*: vol. 29, 1976.
- Darmesteter, James. «Rapport annuel.» *Journal asiatique*: Juillet-aôut 1893.
- . «Rapport annuel.» *Journal asiatique*: Juillet-aôut 1890.
- Dinur, B. «Wissenschaft des Judentums.» *Encyclopaedia Judaica*: vol. 16, 1971.
- Dotan, Aron. «Masorah.» *Encyclopaedia Judaica*: vol. 16, 1971.
- Droit, Roger-Pol. «Victor Cousin la Bhagavad-Gita et l'ombre de Hegel.» *Purusārtha*: vol. 11, 1988.
- Droixhe, Daniel. «Genèse du comparatisme indo-européen.» *Histoire épistémologie langage*: vol. 6, fasc. 2, 1984.
- Eichner, Hans. «The Rise of Modern Science and the Genesis of Romanticism.» *Publications of the Modern Language Association*: vol. 97, no. 2, 1982.
- Elert, Claes-Christian. «Andreas Kempe (1622-1689) and The Languages Spoken in Paradise.» *Historiographia Linguistica*: vol. 5, no. 3, 1978.

- Eros, John F. «A 17th-Century Demonstration of Language Relationship: Meric Casaubon on English and Greek.» *Historiographia Linguistica*: vol. 3, no. 1, 1976.
- Fellman, Jack. «The First Comparative Indo-Europeanist.» *Linguistics*: vol. 154, 1975.
- Goldziher, Ignác. «Renan mint orientalista» («Renan orientalist»).» *Discours mémooriaux relatifs aux membres défunts de l'académie des sciences de Hongrie*: t. 8, no. 2, 1894.
- Hadas-Lebel, M. «Les Etudes hébraïques en France au XVIII^e siècle et la création de la première chaire d'écriture sainte en Sorbonne.» *Revue des études juives*: vol. 144, issues 1-3, janvier-septembre 1985.
- Hawley, Daniel S. «L'Inde de Voltaire.» *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*: vol. 120, 1974.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Sämtliche Werke*: vol. 9, 1923.
- Hemmerdinger, B. «La Théorie irano-germanique de Juste Lipse (1598).» *Indogermanische Forschungen*: vol. 76, 1971.
- Ivanov, Vjačeslav V. «Système de langue et principes de reconstruction en linguistique.» *Diogène*: no. 137, janvier-mars 1987.
- Jankowsky, Kurt R. «F. Max Müller and the Development of Linguistic Science.» *Historiographia Linguistica*: vol. 6, no. 3, 1979.
- Jones, William «On the Hindus. The Third Discourse.» *Asiatic Researches*: vol. I, [1788], 1799.
- Kellens, Jean. «Avesta.» *Encyclopaedia Iranica*: vol. 3, no. 1, 1987.
- Koerner, Konrad. «Schleichers Einfluss auf Haeckel: Schlaglichter auf die wechselseitige Abhängigkeit zwischen linguistischen und biologischen Theorien im 19. Jahrhundert.» *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*: vol. 95, 1981.
- Laurens, Henry. «Le Concept de race dans le journal asiatique du XIX^e siècle.» *Journal asiatique*: vol. 276, nos. 3-4, 1988.
- Le Brun, Jacques. «Un «Dictionnaire des religions»?» *Revue de synthèse*: 3^e série, vol. 115, 1984.
- _____. «Das Entstehen der historischen Kritik im Bereich der religiösen Wissenschaften im 17. Jahrhundert.» *Trierer Theologische Zeitschrift*: vol. 89, no. 2, April-June 1980.
- _____. «Sens et portée du retour aux origines dans l'œuvre de Richard Simon.» *XVIIe Siècle*: vol. 33, no. 2, 1981.

- Leopold, J. «Friedrich Max Müller and the Question of the Early Indo-Europeans (1847-1851).» *Etudes interethniques*: vol. 7, 1984.
- Mangenot, E. «Inspiration de l'écriture.» *Dictionnaire de théologie catholique*: vol. 7, no. 2, 1923.
- Massignon, Louis. «Ignace Goldziher (1850-1921). Notes sur sa vie, ses œuvres et sa méthode.» *Revue de l'histoire des religions* (Paris): vol. 86, 1922.
- Metcalf, G. J. «Adelung Discovers the Languages of Asia.» *Histoire épistémologie langage*: vol. 6, no. 2, 1984.
- Müller, Friedrich Max. «La Philosophie du langage d'après Darwin.» *La Revue politique et littéraire*: 2^e série, vol. 5, juillet-décembre 1873.
- Muller, J. - C. «Forschungsbericht. Early Stages of language Comparison from Sassetti to Sir William Jones (1786).» *Kratylos*: vol. 31, 1986.
- Olander, Maurice. «L'Europe ou comment échapper à Babel?» *L'Infini*: vol. 44, 1993.
- . «The Indo-European Mirror: Monotheism and Polytheism.» *History of Anthropology*: vol. 3, 1987.
- Pommier, J. «Etudes de l'éditeur sur les conférences de N. Wiseman.» *Cahiers renaniens*: vol. 5, 1972.
- The Quarterly Review*: vol. 10, octobre 1813-janvier 1814.
- Rascol, A. «La Providence selon Saint Augustin.» *Dictionnaire de théologie catholique*: vol. 13, 1936.
- Renan, Ernest. «L'Exégèse biblique et l'esprit français.» *Revue des deux mondes*: vol. 60, no. 6, 1865.
- . «Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques et en particulier sur leur tendance au monothéisme.» *Journal asiatique*: Février-mars 1859; avril-mai 1859.
- Rétat, L. «Renan entre révolution et république: Coïncidence ou malentendu?» *Commentaire*: vol. 39, 1987.
- Réville, Albert. «Les Ancêtres des européens d'après la science moderne.» *Revue des deux mondes*: vol. 49, 1864.
- . «Ernest Renan.» *Revue de l'histoire des religions*: vol. 26, no. 2, 1892.
- . *Revue de l'histoire des religions*: vol. 24, no. 2, 1891.
- Rodinson, Maxime. «Richard Simon et la dédogmatisation.» *Les*

- Temps modernes*: no. 202, mars 1963.
- Rotsaert, Marie-Louise. «Etymologie et idéologie: Des Reflets du nationalisme sur la lexicologie allemande, 1830-1914.» *Historiographia Linguistica*: vol. 6, no. 3, 1979.
- Salmon, P. B. «The Beginnings of Morphology. Linguistic Botanizing in the 18th Century.» *Historiographia Linguistica*: vol. 1, no. 3, 1974.
- Sapir, Edward. «Herder's 'Ursprung Sprache'.» *Historiographia Linguistica*: vol. 11, no. 3, 1984.
- Schlözer, A. L. von. «Von den Chaldäern.» *Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur*: vol. 8, 1781.
- Schmidt, F. «L'Écriture falsifiée. Face à l'inerrance biblique: L'Apocryphe et la faute.» *Le Temps de la réflexion*: vol. 5, 1984.
- Schwarzbach, B. E. «La Fortune de Richard Simon au XVIII^e siècle.» *Revue des études juives*: vol. 146, issues 1-2, janvier-juin 1987.
- Shapiro, Fred R. «On the Origin of the Term «Indo-Germanic».» *Historiographia Linguistica*: vol. 8, no. 1, 1981.
- Sieger, Hans. «Zur Geschichte der Begriffe «Arier» und «arisch».» *Wörter und Sachen: Zeitschrift für indogermanische Sprachwissenschaft, Volksforschung und Kulturgeschichte*: vol. 22, 1941-1942.
- Stagé, A. «Les Circuits du savoir.» *L'Avant-scène opéra*: vol. 12, 1977.
- Starobinski, Jean. «Le Mot civilisation.» *Le Temps de la réflexion*: vol. 4, 1983.
- Svenbro, Jesper. «L'Ideologie «gothisante» et l'atlantica d'Olof Rudbeck. Le Mythe platonicien de l'atlandide au service de l'empire suédois du XVII^e siècle.» *Quaderni di storia*: vol. 11, 1980.
- Swiggers, Pierre. «Adrianus Schrieckius: De La Langue des scythes à l'europe linguistique.» *Histoire épistémologie langage*: vol. 6, no. 2, 1984.
- Van Gennep, A. «Nouvelles recherches sur l'histoire en France de la méthode ethnographique. Claude Richard, Richard Simon, Claude Fleury.» *Revue de l'histoire des religions*: vol. 82, no. 2, 1920.
- Vendryes, J. «Première société linguistique. La Société de

- linguistique de Paris.» *Orbis, bulletin international de documentation linguistique* (Louvain): vol. 4, no. 1, 1955.
- Vernes, M. «Ernest Renan.» *Revue internationale de l'enseignement*: vol. 24, 1892.
- . «Ernest Renan et la question religieuse en France.» *Revue de Belgique*: 1899.
- Weinberger-Thomas, C. «Les Mystères du Veda. Speculations sur le texte sacré des anciens brames au siècle des lumières.» *Purusārtha*: vol. 7, 1983.
- Yardeni, Myriam. «La Vision des juifs et du judaïsme dans l'œuvre de Richard Simon.» *Revue des études juives*: vol. 129, 1970.

Conferences

- Actes du premier congrès international d'histoire des religions, Paris, 1900.* Paris: Leroux, 1901.
- Comptes rendus de l'académie des inscriptions et belles-lettres des séances de l'année 1973.* Paris: s. n., 1974.
- Müller, F. Max. *Comparative Philology of the Indo-European Languages, in its Bearing on the Early Civilisation of Mankind*. [n. p.: n. pb., 1849].
- Papers from the 3rd International Conference on Historical Linguistics.* Edited by J. Peter Maher, Allan R. Bomhard, and E. F. Konrad Koerner. Amsterdam: J. Benjamins, 1982. (Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science. Series IV, Current Issues in Linguistic Theory, 0304-0763; v. 13)
- Peuples et pays: Actes du Ve colloque du centre de recherches mythologiques de l'université de Paris X, Chantilly 18-20 sept. 1986.* Réunis par François Jouan et Bernard Deforge. Paris: Les Belles lettres, 1988. (Vérité des mythes; 2)
- Poésie et rhétorique: La Conscience de soi de la poésie: Colloque de la fondation Hugot du collège de France.* Réuni par Yves Bonnefoy; actes rassemblés par Odile Bombarde. [Paris]: Lachenal & Ritter, 1997. (Collection pleine marge)

الفهرس

- أ -
- الأنثروبولوجيا الحضارية: 141
الأنثروبولوجيا الفيزيائية: 53، 213، 193، 208
الإبداع اللغوي: 198
الإثنوغرافيا: 208
الأحادية السامية: 234
الاختيار الإلهي: 114
الأدب: 204
الأدب العربي: 272، 99
أدورنو، ثيودور ف.: 284
أرسطوطاليس: 171
الإعجمام: 78
الأعراق الأنثروبولوجية: 140، 144
الأنسان البشري: 77
الإمبراطورية الرومانية: 12
الأنثروبولوجيا: 13، 20
- ب -
- بازان، جان: 289
برتيلو، مارسلين: 198، 199
برغينيه، هابيل: 44
بروكا، بول: 13
بروكمان، كارل: 10
بريدال: 198
بسيكاري، هنرييت: 164

التاريخ الحضاري : 250	البني النحوية : 62
تاريخ الديانات : 269	بوب، فرانز : 10 ، 13 ، 41 ،
تاريخ الدين : 187	183 ، 130 ، 54 ، 53 ، 42
التاريخ الطبيعي : 204 ، 208	بوب، فرنساو : 203
التاريخ العالمي : 225 ، 227 ، 257	بورنوف، أوجين : 183
تاريخ اللغة : 187	بوسويه، جاك بينيني : 73 ، 74 ،
تاريخ المدنيات المقارن : 123	224 ، 177
التأويل الكتابي : 83	بوفون، جورج لويس : 114 ،
التحليل التارتحي : 115	116
التحليل الجغرافي : 115	بوك، فيلي : 289
التدبر الإلهي : 202	بولس (القديس) : 81 ، 82 ،
التعددية : 192	140
التعددية الإلهية : 93 ، 193 ، 222	بولياكوف، ليون : 64 ، 287
التعددية الحضارية : 119 ، 124	بونالد، لويس دو : 285
التعددية المشتركة : 16 ، 157 ، 262 ، 192 ، 221 ، 254	بونفوا، إيف : 288
التعددية الوثنية : 263	بوبيان، جان : 288
التوحيد الغريزي : 211	بيتر، جان بيير : 288
التوحيد المسيحي : 240	بيتورنيه، أوليفيه : 289
تيودوروس الصوري : 26	بيكتيه، أدولف : 23 ، 43 ، 44 ، 66 ، 97 ، 158 ، 198 ، 203 -
	275 ، 224 ، 222

- ث -

الثنائية الآريو - سامية : 17 ، 24 ، 63 ، 147

- ت -

تاریخ التقدم : 146
تاریخ التمدن البشري : 131

الثورة الفرنسية: 10

- ج -

جانيه، بيار: 20

الجغرافيا: 165 ، 208

جونز، ولIAM: 10 ، 14 ، 39

الجيولوجيا: 38 ، 196 ، 197

199

- خ -

خاصة الإبداع الفذ: 257

الخطاب الآريو - سامي: 32 ،
65 ، 56

- د -

دارستيير، جيمس: 44

داروين، تشارلز: 194 ، 195 ،
203 ، 224

داغولت، ماري: 206

دالامبير، جان لورون: 9

درواكس، دانيال: 289

دريفوس، ألفرد: 65

دوماس، جورج: 20

دوميزيل، جورج: 54 ، 287

دومينج، جان: 71

- ح -

الحتمية التاريخية: 15

حدث التجسد: 69

حدث خراب أورشالم: 69

الحدس الإلهي: 202

الحدس الإلهي الواحدي: 193

حركة الإصلاح البروتستانتي:

277 ، 239 ، 71

الحركة الرومنطيقية: 10

الحركة الهندو - أوروبية: 15 ،

28

الحرية الإنسانية: 143 ، 144

الحضارة الأرية: 97

الحضارة الأوروبية: 13 ، 14

الحضارة الرومانية: 238

الحضارة الغربية: 173

- | | |
|---|--|
| ، 125 ، 66 ، 63 ، 62
، 142 - 130 ، 128 ، 126
، 159 - 154 ، 151 - 144
- 183 ، 177 - 163 ، 161
، 210 ، 199 ، 193 ، 186
، 231 - 229 ، 221 ، 220
، 268 - 265 ، 260 ، 252
277 ، 275 | الديانة الواحدية: 192 ، 193
ديتيان، مارسيل: 287
ديكارت، رينيه: 21
الدين: 57 ، 86 ، 82 ، 66 ، 169 ، 149 ، 139 ، 126
، 181 ، 176 ، 172 ، 170
270 ، 191
الدينامية الهندو - جرمانية:
233 ، 230 |
| - ز - | - ذ - |
| الزمن التاريخي: 163 | الذهنية الآرية: 157 |
| - س - | - ر - |
| سياسي، سيلفستر دو: 243
السامية: 52 ، 53 ، 158 ، 159
سبينوزا، باروخ دو: 74 ، 75
83
سقراط: 167 ، 171
سميث، جورج: 264
سوسير، فردیناند دو: 10 ،
219 ، 216 - 38
280
سيرتو، ميشال دو: 287
سيمون، رишар: 11 ، 15 ، 31
- 72 ، 34 ، 32 ، 69 ، 58 ، 35 | رانكيه، ل. فون: 56
رایناخ، سلومون: 44
الرسالة التبشيرية: 109
الرسوم العرقية: 137 ، 139
الروح السامية: 140
روبيك، أولاوس: 27
الرومنطيقية الألمانية: 89
ريدر، جاك: 288
ريفيل، ألبير: 262
رينان، إرنست: 14 - 17 ، 22 ، 22 ، 56 ، 53 ، 49 ، 48 ، 35 |

- شميدت، فيلهلم: 212
- شواب، ريمون: 287
- شوبنهاور، آرثر: 282
- شودكيفيتش، ميشال: 289
- شيزي، أنطوان ليونار دو: 41
- شيلينغ، ف. ف. ج.: 47
- ص -**
- صاند، جورج: 206
- الصوائف العبرية: 83، 91
- صولون: 231
- الصيرونة البشرية: 112
- ظ -**
- ظاهرة التنوع البشري: 119
- ظاهرة العجز الميثولوجي: 249
- ظاهرة العداء للإكليلوس: 119
- ع -**
- العداء للسامية: 14، 15، 64
- العرق الآري: 11، 12، 55، 175، 165، 162، 131
- العرق السامي: 11، 12، 35، 228، 220، 185، 176، 264، 252
- شـ -
- شاراشيدزيه، جورج: 288
- شتارنهميلم، غبورغ: 27
- شتاينشتايدر، موريتز: 242
- شتاينهال، هـ. هيمان: 243، 248
- الشرق الأدنى السامي: 67
- الشرق الهنـدو - أوروبي: 67
- الـشـركـ:** 153، 154، 213، 281، 275، 262
- الـشـركـ الوثـنيـ: 254، 271
- شركي، كلود: 289
- الـشـعبـ المـختارـ: 110، 120
- الـشـعـرـ العـبـريـ: 35، 94 - 96، 99
- شـلاـيـخـرـ، أـوغـسـتـ: 10
- شـلاـيـرـ ماـخـرـ، فـرـيـدـرـيـخـ: 205
- شـلـوـرـزـ، أـ.ـلـ.ـ فـونـ: 51
- شـلـيـزـيرـ، رـيـنـاتـ: 289
- شـلـيـغـلـ، فـرـيـدـرـيـخـ فـونـ: 41، 42، 205
- شـمـيـثـ، فـرـنـسـيـسـ: 288

علم الأصول الحديث: 42	، 152 ، 151 ، 131 ، 55
علم الاقتصاد السياسي: 59	، 228 ، 185 ، 176 ، 162
علم الألسن الهندو - أوروبية: 21	، 264 ، 238 ، 237 ، 234 266
علم الألسنية: 134	العرق الهندو - أوروبى: 160
علم التاريخ: 146 ، 165 ، 214 ، 199	العرق الهندو - جرماني: 234 ، 238
علم التاريخ الفرنسي الرسمي: 64	عصر الأنوار: 118
علم التأويل: 247	عصر النهضة: 27 ، 84
علم التأويل الكتابي: 72	العصر الوسيط: 243
علم التشريع: 197 ، 196	عقدة التفوق الآري: 14
علم التشريع المقارن: 123	عقيدة التوحيد: 262 ، 263
علم الحساب: 204	العقيدة المسيحية: 16 ، 170 ، 223
علم الديانات: 194 ، 200 ، 271	العلاقات الإسلامية - اليهودية: 242
علم الدين: 192	علم الإثنية الآرية: 215
علم الصوائت الماسوراي: 88	علم الإحاثة: 38
علم الطبيعة: 127	علم الإحاثة اللغوي: 43 ، 210 ، 208 ، 203
علم القذائف: 207 ، 204	علم الأحياء: 38 ، 59
علم اللسان العام: 11 ، 219	علم الأساطير: 42 ، 243 ، 252 ، 249
علم اللغة: 79 ، 192 ، 194 ، 196	علم الأساطير المقارن: 21
علم اللغة الجديد: 187	

- علوم النبات: 196
 العلوم الهندو - أوروبية: 130،
 181، 157
 العلوم اليهودية: 246
 العناية الإلهية: 14 - 17، 23،
 66، 55، 56، 48
 79 - 77، 71، 69، 67
 - 119، 113، 106، 83، 81
 ، 173، 165، 144، 121
 - 219، 209، 177 - 175
 ، 275، 237، 234، 225
 ، 279، 276
 العنصر العربي: 166
- غ -
- غراو، رودولف: 15، 17،
 235، 233، 228 - 223، 23
 ، 275، 240
 الغريزة التوحيدية: 136، 133،
 153، 267
 الغريزة الدينية: 16، 185
 غريغوريوس النيصي: 26، 31
 غريم، جاكوب: 206، 282
 غوتوا، بيار: 289
 غوته، جوهان: 126، 205
- علم المقارنات: 66
 علم المقارنة اللغوية: 27
 علم الميثولوجيا المقارنة: 252
 علم النبات: 197، 59
 علم النحو: 93
 علم النفس: 165
 علم نفس الأعراق: 251، 267
 علم نفس الشعوب: 229،
 268، 252، 243
 علم الواقع الفكري: 127
 العلوم الأثرية: 13
 العلوم الإسلامية: 244
 العلوم الإنسانية: 13، 21، 30،
 38، 42، 52، 56، 66
 ، 123، 144، 128، 278
 ، 279
 العلوم التاريخية: 104، 197،
 198
 علوم الديانات: 202
 العلوم الطبيعية: 123، 56، 198 -
 196
 العلوم الفيلولوجية: 15، 123
 علوم اللغة العبرية: 15، 87
 العلوم اللغوية: 278

- فكرة التعددية : 15

فكرة التوجيه الإلهي : 223

فكرة حدس الألوهه : 194

فكرة الحضارة المشتركة : 145

فكرة العرق : 13 ، 14 ، 141 ، 138 ، 139 ، 114 ، 176 ، 142

فكرة العناية الإلهية : 9 ، 12

فكرة القومية : 53

فكرة الكتاب الموحد : 71

فكرة الكمال : 261

فكرة اللسان السلفي : 30

فكرة اللغة الأم : 218

فكرة الله : 187 ، 271

فكرة النسبية : 15

فلايشر، هنريتش لا بريخت : 243

فلسفة الأصول الآرية : 45

فلسفة الأنوار الفرنسية : 9 ، 245 ، 174 ، 43

فلسفة التاريخ : 224

فوريه، فرنسو : 287 ، 277 ، 13 ، 9

فولتير، فرنسو ماري أرويه : 43

غورب، يان فان : 28

غولديزير، إينياس : 15 ، 17 ، 50 ، 61 ، 241 - 258

غويومان، كوليت : 288

غيزو، فرنسو : 205

غير، أبراهم : 242

- ف -

فاغنير، ريشار : 15 ، 17 ، 284 - 282 ، 160

فامبيري، أرمان : 242

الفرادة الألوهيمية : 103

فرضية اللسان البديهي : 11

فرضية الهندو - أوروبية : 13 ، 39 ، 30

فرنان، جان بيير : 289

فقه اللغة : 88 ، 158

الفكر السامي : 135 ، 136 ، 159

فكرة الاغتراب : 274

فكرة الإله الواحد : 189 ، 213

فكرة الألوهه : 191 ، 261

فكرة البنوة السلالية : 61

فكرة التعاقب بين الشعوب : 120

- فيدال - ناكيه، بيار: 289
 فيرن، موريس: 173
 فيكتوريا (ملكة بريطانيا): 183
 الفيلولوجيا: 21، 33، 53،
 146، 128، 127، 59
 199، 197 - 194، 184
 211
- الفيلولوجيا السامية: 244
 الفيلولوجيا الكلاسيكية: 288
 الفيلولوجيا المقارنة: 10، 42،
 185، 196، 197، 199، 281،
 276، 263
- الفيملوجيا النقدية: 127
 فينكلمان، جوهان: 105
- ل -**
- لازاروس، موريس: 251
 اللاهوت المسيحي: 79
 لايبنتز، غوتفرید فيلهلم: 11،
 36، 13، 19، 27، 28
- اللسان الفطري: 90
 اللسانيات: 243
 اللغات البدئية: 93، 35، 35
 اللغة: 10، 13، 20، 20 - 38،
 60، 136، 133، 116، 93
 166، 149، 143، 139
 196، 195، 187، 176
 212، 208، 198
- اللغة الآرية: 97، 208، 210
- فيدال - ناكيه، بيار: 289
 فيرن، موريس: 173
 فيكتوريا (ملكة بريطانيا): 183
 الفيلولوجيا: 21، 33، 53،
 146، 128، 127، 59
 199، 197 - 194، 184
 211
- الفيلولوجيا السامية: 244
 الفيلولوجيا الكلاسيكية: 288
 الفيلولوجيا المقارنة: 10، 42،
 185، 196، 197، 199، 281،
 276، 263
- الفيملوجيا النقدية: 127
 فينكلمان، جوهان: 105
- ق -**
- قواعد المقارنة التاريخية: 180
 قواعد النحو الإيرلنديّة: 205
 قواعد النحو السامي: 132
 قواعد النحو العبري: 126
- ك -**
- كاترفاج، جان لويس أرماند
 دو: 215
- كانط، إيمونيل: 89

- اللغة الكلدانية: 32
 اللغة اللاتينية: 13، 39، 40
 اللغة الهيروغليفية: 91
 اللغة اليونانية: 20، 39، 40
 لو بران، جاك: 180، 289
 لوتشزي، لايوس: 273
 لوث، روبرت: 15، 34، 69،
 88 - 86
 لوثر، مارتن: 238
 لورو، نيكول: 288، 289
 لوهير، م.: 126، 168
 الليثورجيا: 120
 ليزت، فرانز: 160، 206
 ليفي، سيلفان: 214، 279
- م -
- مالامود، شارل: 287، 289
 مايرسون، إيجانس: 20
 مبدأ الحرية: 219
 مبدأ الحقيقة: 220
 مبدأ الخلاص الشامل: 108
 مبدأ السبيبة: 269
 مبدأ المساواة: 145
 مبدأ النسبية: 15
 مبدأ الوحدانية: 94
- اللغة الألمانية: 13، 12، 212، 279، 280
 اللغة الإيطالية: 40
 اللغة الجرمانية: 29، 40
 اللغة السالтиة: 39
 اللغة السامية: 254
 اللغة السريانية: 26
 اللغة السنسكريتية: 11، 10، 38 - 40، 43، 45،
 67، 167، 168، 190
 205، 218
 اللغة الصينية: 117
 اللغة العبرية: 13، 25، 26، 29،
 31 - 35، 38، 39
 45، 52، 75، 78، 84
 87، 88، 90 - 97، 99
 103، 126، 128، 130
 156، 157، 167، 280
 اللغة العربية: 78، 32، 40
 اللغة الفارسية: 13
 اللغة الفرنسية: 29
 اللغة الفلامنكية: 39
 اللغة الفيدية: 39
 اللغة القوطية: 39

مبدأ الوحي الشفهي : 71	مفهوم الكائن الأعظم : 212
المحرقة اليهودية : 17	مفهوم المعلم اللامرئي : 95
مسألة التجسم الإلهي : 95	مفهوم المهد الإلهي : 264
المسألة القومية : 108	مفهوم الميثولوجيا : 250
المشهد الطبيعي : 176 ، 165	مفهوم النبوة : 258
معتقد تعدد الآلهة : 212 ، 211	مفهوم النمو المطرد : 107
262	مقولات الفكر : 137
المعجزة اليونانية : 282	مقولات اللغة : 137
المعرفة التاريخية : 112	مكارم الأخلاق : 120
مفهوم الأعراق اللغوية : 142	مودين، ليون دو : 178
مفهوم الاكتفاء الذاتي : 118	مولر، فريديريخ ماكس : 14 -
مفهوم الإله الواحد : 151	16 ، 23 ، 42 ، 48 ، 58
276 ، 221 ، 186	188 - 183 ، 148 ، 97 ، 66
مفهوم التعددية الحضارية : 113	213 ، 210 ، 202 - 190
مفهوم التوحيد السامي : 230	247 ، 246 ، 243 ، 224
236 ، 233	275 ، 260 ، 253 ، 252
مفهوم الروح الكلية : 212	مونتسكيو، شارل دو : 69
مفهوم السير المتواصل : 10	الميثولوجيا : 55 ، 120 ، 148
مفهوم الشعب : 101	190 ، 191 ، 193 ، 245
مفهوم عائلة الألسنة : 61	260 ، 251 ، 250 ، 249
مفهوم العرق : 137 ، 138 ، 249	270 ، 265 ، 262
مفهوم الغريرة التوحيدية : 252 ، 256	ميثولوجيا البداوة : 255
مفهوم القومية : 13	الميثولوجيا الشمسية : 253
	الميثولوجيا العبرية : 248 ، 246

- نظريّة الاختيار المسبق : 113
 نظريّة الأمة : 144
 نظريّة الغريرة التوحيدية : 193
 نظريّة اللسان البدئي : 11
 النموذج الاري : 24
 النموذج العربي : 24
 النهج التاريخي : 60
 النهج المقارن : 60 ، 217
 نوردو ، ماكس : 274 ، 273
 نيليه : 22
- ه -**
- هاب ، هائز : 288
 هافيه ، إرنست : 175
 هامان ، جوهان جورج : 89
 هامبولد ، فيلهلم فون : 42
 هردر ، جوهان غوتفرید : 15 ، 16 ، 22 ، 32 - 36 ، 51 ، 57 - 88
 - 99 ، 97 ، 95 ، 94 ، 92
 ، 115 - 113 ، 111 ، 109
 169 - 117
 هورثي ، ميكلوس : 273
 هيرسان ، إيف : 288
 هيغل ، جورج فيلهلم فريدریخ : 205 ، 48 ، 46
- الميشلوجيا المقارنة : 186 ، 198 ، 267 ، 260 ، 256 ، 254
 الميشلوجيا الهندو - جرمانية : 199 ، 246 ، 250 ، 263
 الميشلوجيا الهندي : 247
 ميكائيليس ، جوهان دايفد : 36 ، 37

- ن -

- نابليون الثالث (الأمبراطور الفرنسي) : 207
 النحو العربي : 91
 النحو المقارن : 60 ، 203
 النزعة الإكليريكيّة : 108
 النص التاريخي : 112
 النص الكتافي : 79 ، 80 ، 82
 280 ، 112 ، 106 ، 88 ، 85
 النص الموجى : 81
 النظام الإلهي : 123
 نظام التاريخ : 225
 النظام الشيوراطي : 102
 نظام الفكر : 198

- هيم ، دايفد: 261
- ٩ -
- الوثنية السامية: 154
- الوثنية المشركة: 129
- الوحدانية: 16 ، 24 ، 55 ، 94 ، 129 ، 132 ، 134 ، 136
- الوحدانية المعتدلة: 162
- الوحى: 193
- الوحى الشفهي: 79
- الوحى الكتابي: 180
- الوعي القومي: 9 ، 10 ، 30 ، 255
- الوحدانية الأولية الفطرية: 224
- الوحدانية البدئية: 218
- الوحدانية السامية: 16 ، 148 ، 267 ، 158 ، 157
- الوحدانية العبرية: 284
- ي -
- يوحنا الإنجيلي: 278

«هذا الكتاب من أجمل ما قرأت حول هذا الموضوع. كتاب رائع، وغالباً ما استشهد به».

أميرتو إيكو

«تلك هي قصة الفيلولوجيا المقارنة في القرن التاسع عشر. إنها لقصة مدهشة، وثيقة الصلة بتاريخ الديانات. وقد حرص موريس أولندر على روایتها بكامل تعقيداتها وتناقضاتها».

جاك لوغوف

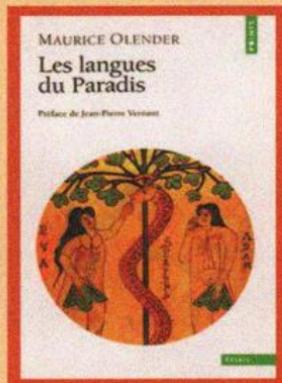
«إذا كنت قد أحببت كتاب موريس أولندر هذا، فلأنه يظهر بوضوح كيف يمكن لجماعة من أهل العلم المعروفين بالأمانة والصدق أن يقعوا فريسة الوهم والخطأ».

جان ستاروبينسكي

«حاز هذا الكتاب على جائزة الأكاديمية الفرنسية لعام 1990، وقد تمت ترجمته إلى اثنى عشرة لغة».

- موريس أولندر: أستاذ محاضر في معهد الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية في باريس. يدير مجلة الجنس البشري ومكتبة القرن الواحد والعشرين في دار منشورات Le Seuil.

- جورج سليمان: دكتور في الفلسفة من جامعة القديس يوسف، بيروت.



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- أداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

