

موريس أولندر

لغات الفِرْدوس

آريون وساميون: ثنائيُّ العناية الإلهية

ترجمة

د. جورج سليمان

مكتبة 491

هيئة البحرين
للثقافة والآثار

491 | مكتبة

لغات الضردوس

آريون وساميون: ثنائِيُ العناية الإلهية

لغات الفردوس، آريون وساميون: ثنائي العناية الإلهية
تأليف موريس أولندر
ترجمة جورج سليمان
مراجعة سميرة ريشا
الطبعة الأولى: المنامة، 2016

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر، بالضرورة،
عن وجهة نظر تبنيها هيئة البحرين للثقافة والآثار»

Maurice Olender
Les langues du Paradis
Aryens et sémites: un couple providentiel
Éditions du Seuil, septembre 1989 ©

جميع حقوق الترجمة العربية والنشر محفوظة لـ:

t.me/ktabrwaya مكتبة

٢٠١٩ ٨ ٢



هيئة البحرين
Bahrain Authority for
للثقافة و الآثار
Culture & Antiquities

المنامة، مملكة البحرين، ص.ب.: 2199
هاتف: +973 17 298777 - فاكس: +973 17 293873
e-mail: info@culture.gov.bh - www.culture.gov.bh

توزيع: منتدى المعارف
بناية «طبارة» - شارع نجيب العرداتي - المنارة - رأس بيروت
ص.ب.: 113-7494 حمرا - بيروت 1103 2030 لبنان
e-mail: info@almaarefforum.com.lb

رقم الإيداع بإدارة المكتبات العامة: 95/د.ع./ 2016
رقم الناشر الدولي: ISBN 978-99958-4-051-8

موريس أولندر

مكتبة | 491

لغات الضردوس

آريون وساميون: ثنائي العناية الإلهية

ترجمة

د. جورج سليمان

مراجعة

سميرة ريشا

هيئة البحرين
للثقافة والآثار

المحتويات

7	مقدمة المترجم
17	تصدير: جان-بيار فرنان
25	سجلات الفردوس
39	من العبرية إلى السنسكريتية
50	حيل تقنية
56	نسيان التاريخ
64	لا أحد يجهل...
71	صوائت العناية الإلهية (ريشار سيمون ور. لوث وج. غ. هردر)
77	أسرار النطق
86	شاعرية الجلال
91	إلوهيم: المفرد الفرد
103	دورة «الشعوب المختارة» (ج. غ. هردر)
103	حافظ الشريعة المتوحد
108	متاهة المسرحي الإلهي
131	بين الجليل والوضع (إرنست رينان)
134	الوحدانية دونما جهد
144	«رسوم الأعراق»
155	الشرك العظيم

166	الزهرة والعوسج
179	قضية المسيحية
189	من رينان إلى ريشار سيمون
195	المخاطرة بالكلمات المُلتبسة (ف. ماكس موللر)
199	التسميات الإلهية
206	علم استراتيجي
217	الدعوة التوحيدية لدى الآريين الأوائل (أ. بيكتيه)
222	العظام والكلمات
231	قارئ شاب اسمه دو سوسير
235	إصبع العناية الإلهية
243	الزيجات السماوية لدى لاهوتيّ كونينغسيرغ (ر. ف. غراو)
247	أمام عروسين
252	«طبيعة الهندو جرمانيين الأثوية»
257	ساميون وآريون على قدم المساواة (إنياس غولدزيهر)
261	حق الشعوب في الميثولوجيا
275	طبيعة يهوه «الكوزموبوليتية»
284	أناقة رينان العقائدية
288	الحلم بعلم مسيحيانيّ
295	أسرار السَّبك
307	كلمة شكر
311	ثبت تعريفي
317	ثبت المصطلحات: عربي - فرنسي
323	ثبت المصطلحات: فرنسي - عربي
329	المراجع
369	الفهرس

مقدمة المترجم

مكتبة t.me/ktabrwaya

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

لقد كان لاهوتيو العصر الوسيط أوّل من أثار موضوع لغة الأصول الإنسانية، لكن طرحهم جاء من منطلق ديني بحث، ولم يكتسب بُعد القومي المعقد إلا في أوروبا مع إطلالة القرن الثامن عشر، الذي حفل بتيارات فكرية وسياسية حاسمة.

أحد أبرز هذه التيارات فلسفة الأنوار الفرنسية، التي سعى دُعائها، أمثال مونتسكيو ودالامبير وفولتير وجان جاك روسو، إلى الخروج من حال الانحطاط المهيم، بدافع من إيمانهم بقيمة الفرد الإنساني وقدرته على الترقّي وحقه في الحياة والحرية التي رأوا فيها شرطاً أساسياً لفتح الفكر وانبعاث مسيرته الجدلية.

كان هذا التيار ينمو متشابكًا مع الحركة الرومنطيقية، التي آثر روادها الابتداع على الاتباع، فنادوا بتحرير العواطف والانفعالات من رِبقة الأصول الفنيّة الموروثة، والانصراف عن معالجة الموضوعات الإنسانية العامّة إلى التعبير عن المعاناة الذاتية. وقد هيأ هذا المناخ الفكري لقيام الثورة الفرنسية، التي ما لبثت أن عمّت نتائجها سائر المناطق الأوروبية، حيث شرعت الأنظمة الملكيّة تتهاوى الواحد تلو الآخر أمام الطموحات البونابارتيّة.

ومع بروز أولى بوادر الوعي القومي انطلقت الشعوب الأوروبية تبحث عن مقوماتها الكيانيّة، وأولها اللغة، باعتبارها المستودع الحافظ لخبرات الشعوب الحيّة، ما أدى إلى ازدهار الأبحاث الفيلولوجيّة، التي ارتبطت أول عهدا بتفسير الكتاب المقدّس قبل أن تشكّل علمًا مغايرًا في النهج والموضوع لعلم التفسير الكتابي. ولم تلبث هذه الأبحاث أن راحت تتّجه، على أثر اكتشاف السنسكريتيّة، إلى إثبات قرابة وطيدة بين اللغات الأوروبية ترجّح انتماءها إلى أصل هندو - أوروبيّ مشترك. وقد كان السير وليام جونز، أحد الحكّام الإنكليز في بلاد الهند، أول من مهّد لنشوء هذه الفرضية بإعلانه، أمام جمعية العلماء في كالكوتا عام 1786، أن هناك تشابهًا ملحوظًا، على المستويين المعجمي والنحوي، بين اللغة السنسكريتيّة واللغات الأوروبيّة.

كان اللغويون الألمان أول من اجتذبتهم هذه الفرضية، فعكف فريق منهم، أمثال فرانز بوب وأوغست شلايخر وكارل بروكمان، على وضع دراسات في الفيلولوجيا المقارنة جاءت من الأهمية

بحيث إن دو سوسير لم يتوانَ عن الاحتكام إليها لدى وضعه أصول علم اللسانيات العام.

كانت فرضية اللسان البدئي مثارَ جدل كبير تناول في البداية موطن الهندو - أوروبيين الأوائل. وأبرز النظريات بهذا الخصوص هي تلك التي أدلى بها الفيلسوف الألماني لايبنتز، حين تحدّث عن شعوب تحدّرت من نسل شيت، فغزا قسم منها بلاد اليونان واجتاز القسم الآخر نهر الدانوب وصولاً إلى الأراضي الجرمانية وبلاد الغول. غير أن علماء اللغة فضلوا، في انعدام كل دليل حسي، حصر اكتشافهم في مجال الدراسة اللغوية، التي تضمن وحدها تعليل التشابه المذكور.

وإذا كان ربط اللسان البدئي بالأصل الفردوسي قد اتخذ منحىً أثيراً لدى الرومنطقيين الذين لا يُضاهي شعورهم الديني إلا شغفهم بالعوالم الفطرية، فإن إقبال الأوساط البروتستانتية عليه، بنوع خاص، عائد إلى تعارضه مع رأي الكنيسة الكاثوليكية التي كانت تتبنّى المسلّمة الأوغسطينية القائلة إن لغة الأصول الآدمية هي لغة الكتاب المقدّس دون سواها. من هنا رأينا ريشار سيمون، الذي سبق إلى التشكيك في صحّة هذه المسلّمة، يتراجع عن موقفه لاحقاً تداركاً للصدمة التي أحدثها خروجه على الاعتقاد السائد في الأوساط اللاهوتية الكاثوليكية. إلا أن اكتشاف اللغة السنسكريتية في أواخر القرن الثامن عشر، وما تأدّى إليه من ازدهار الدراسات الهندو - أوروبية، قد دفعا بالموضوع مجدّداً إلى واجهة البحث، حيث تطوّرت نظرية اللسان البدئي إلى إنشاء التمييز بين عرق ساميّ تمّ اختزاله إلى الشعب العبراني، وآخر آريّ تفرّعت منه الشعوب

الهندو - أوروبية، وصار يُنظر إلى الفيدا وكأنها الكتاب المقدس الآري في موازاة الكتاب المقدس السامي.

ولم يقف الأمر بالمفكرين الألمان عند هذا الحد، بل جَنَح بهم إلى المفاضلة بين العرقين المذكورين لمصلحة العرق الآري، الذي مضوا يسوّغون تسلّطه على العرق السامي استنادًا إلى فكرة العناية الإلهية، ثم تطوّر إلى منافسة حادة بين شعوب العرق الواحد، التي شرع كلّ منها يلتمس لسانه القومي في الأصول الفردوسية إثباتًا لأوليته التاريخية.

نجد في أساس هذا التنازع المزدوج إرباكين: أولهما، أن الغربيين الطامحين إلى تكوين هويتهم لم يسيغوا منافسة الشعب العبراني السامي لهم على الكتاب المقدس الذي يعتبرونه، من وجهة نظر مسيحية، جزءًا من تراثهم الروحي. ولمّا تعذر على الجermanيين، تحديدًا، حسم الازدواجية الناجمة عن انتمائهم إلى كلّ من الهندو - أوروبيين الآريين، أجدادهم بحسب اللغة، والعبرانيين 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 بأكمله.

وثانيهما، شعور الجermanيين بالنقص حيال الشعوب الأوروبية الأخرى جرّاء افتقادهم اثنين من عناصر الكيان القومي هما: الأرض واللغة، فقد كانت الحدود الألمانية محكومة بالالتباس بفعل تجزئتها المتواصل، منذ زوال الإمبراطورية الرومانية المقدسة، إلى ممالك وإمارات تتباين لغةً وتسميةً وانتماءً، في حين كانت فرنسا ومثلها

إسبانيا وبريطانيا العظمى، تنعم كلها بلغة موحّدة وحكم مركزي، من هنا حرص الألمان على إظهار اللغة الألمانية لغةً مقدّسة حرصًا تجلّى في إقدامهم على ترجمة الكتاب المقدّس إليها أسوة باللغات الفرنسية والإسبانية والإنكليزية.

غير أن تعدّد اللهجات الألمانية وافتقار اللهجة الجرمانية، التي استطاعت أن تفرض نفسها على الأخريات، إلى المواصفات الصرفية والنحوية الكفيلة بأن تجعل منها لغة جامعةً، قد قضيا عليها بأن تبقى لغة الفلاحين في حين أثبتت اللغة الفرنسية أنها، بعد اللاتينية، لغة التواصل والثقافة في أوروبا، بامتياز. ولعلّ هذا الواقع المؤلم هو في أساس إيثار لايبنتز الكتابة باللاتينية والفرنسية عوضًا من الألمانية لغته الأم التي لم يفته الدفاع عنها في وجه اللغة العبرية.

هكذا ارتبط مفهوم القوميّة في ألمانيا بعاملَي اللغة والعرق فيما اتّخذ في فرنسا معنى التوافق بين جميع المواطنين على قاعدة مبادئ ثلاثة هي: الحرية والإخاء والمساواة. من هنا فتورّ المفكرين الفرنسيين عمومًا حيال الفرضية الهندو - أوروبية، سواء في مجال العلوم الأثرية، التي لم تجتذب روّادها إلى البحث عن موطن الأوروبيين الأوائل، أو في مجال العلوم الإنسانية، ولا سيّما الأنثروبولوجيا، حيث لا نقع على أثر لأيّ نظريّة عرقية تصنّف الشعوب تبعًا لسجاياهم الفكرية وقدراتهم الجسديّة وغير ذلك من مواصفات استغلّها الباحثون الألمان كي يُظهروا تفوّق الشعب الهندو - جرمانى على ما سواه من الشعوب بما فيها الشعوب الأوروبية. أضف إلى ذلك أن الفرضيّة الهندو - أوروبية القائلة

بغزو شعوب غربية لبلاد الغول، تشكّل، في حدّ ذاتها، انتهاكاً لميزة الاستقلال الذاتي التي ينسبها الفرنسيون إلى شعبهم منذ أقدم العهود. لذا لم يعمدوا، إلّا في مرحلة متأخرة، إلى ترجمة مؤلّفات فرانز بوب، واضع أصول الدراسات الهندو - أوروبية، إلى اللغة الفرنسية. وعندما انبرى بول بروكا مؤسس الجمعية الأنثروبولوجية في باريس معلناً أن اللغات وحدها انتشرت في أوروبا دون الشعوب، لم توافقه الأوساط الجرمانية الرأى، بل تشبّثت بالفرضية الهندو - أوروبية في صيغتها اللايتنتزية.

أمّا إذا كان بعض المفكرين الفرنسيين، أمثال فولتير، قد شاقهم البحث في بلاد الهند عن مَنبت مُحتمَل للحضارة الأوروبية، فما ذاك من باب العصبية العنصرية، بل من باب العداء للكنيسة الكاثوليكية، التي تعتبر لغة الكتاب المقدّس وحدها لغة الأصول الآدمية، حتى إن من أخذ منهم لاحقاً بفكرة العرق، نظير رينان، لم يتوقّف عن تقلاب هذا المفهوم وإدخال شتى التعديلات عليه، ولا وظّفه إطلاقاً في مجال النزاع الأوروبي، بل حصره ضمن نطاق البحث الفيلولوجي الرامي إلى إظهار المسيحية نتاجاً آرياً قابلاً للتطوّر باستمرار.

كذلك لم تلقَ الفرضية المذكورة كبير رواج في إنكلترا نظرًا إلى كون رائدها فريدريخ ماكس موللر ألمانيًا لا إنكليزيًا، كما إن السير وليام جونز - وهو أول من أطلقها في الأوساط الهندية الراححة تحت نير الاستعمار الإنكليزي - ما كان ليعرض لمسألة التقارب بين الحضارتين الهندية والأوروبية إلّا من باب التودّد إلى الشعوب الهندية بإظهار فضلها السابق على مستعمرها.

بيد أن الشعوب الأوروبية ما لبثت أن انجرت كلها، بطريقة أو بأخرى، إلى الأخذ بمبدأ التمييز العرقي لتبرير نوازعها الاستعمارية، بحجة أنها مدينة للشعوب الدنيا بإرث حضاري عريق يتعين عليها، بعد بلوغها مرحلة متقدمة من التطور العلمي، أن ترفدها بغلاله الوفيرة.

ذلك ما آلت إليه محاولة الربط المفاجئ، على المستوى التاريخي، بين الشرق والغرب، حيث جنح فريق من علماء اللغة، انطلاقاً من مسلماته الكتابية، إلى إسقاط واقع التمايز العرقي، الذي شرع يتنامى في النفوس والأذهان، على عالم الأصول الفردوسية، ليُخرجه من ثم في صورة ثنائيّ وظيفيّ غير متكافئ الأدوار، لكنه ممهور بختم العناية الإلهية، في حين سعى آخرون إلى التوفيق بين شاعرية الوحي الكتابي والوضعية العلمية من دون أن تفارقهم عقدة التفوق الآري المحكومة بمنطق العداء للسامية، باستثناء حفنة ضئيلة من العلماء آمنت بالتسامح والانفتاح إيمانها بالتلاقح الحضاري.

لقد مهّد موريس أولنّدر لتحليل الاتجاهات المذكورة برسمه الإطار الذي نمت فيه الحركة الهندو - أوروبية وازدهرت العلوم الفيلولوجية، حيث مال إلى التركيز على فكر ريشار سيمون الذي وثّق الصلة بين تفسير الكنيسة وإلزامية الوحي الإلهي، مؤكّداً أن العناية الإلهية تفعل في التاريخ فعلها في النصوص الكتابية، وأن الكنيسة هي الضامن الوحيد للعقيدة. ثم تلاه روبرت لوث الذي وفق، من جهته، بين إعجاب المسيحيين بالعهد القديم وعلوم اللغة العبرية، لافتاً إلى أن الله يبارك جهود الباحثين في الكتابات المقدّسة.

وبعد جولة سريعة تناول فيها، بإيجاز، أبرز المدارس الفكرية التي أفرجت عنها الحركة الهندو - أوروبية، تحوّل إلى تحليل نظريات كل من هردر ورينان وماكس مولر وغولدزيهر وغراو، باعتبار أنها تشكّل محطات مميزة في مراحل النزاع الهندو - أوروبي، قبل أن يختتم معلقاً على مسرحية موسيقية لفاغنر الذي أثرت عنه نزعة العداء للسامية.

لقد أعجب هردر بالشعب العبري وأمعن في تذوّق جمالية اللغة والشعر العبريين، لكنه نزع صفة الامتياز المطلق والاختيار الحصري عن الشعوب، مطبّقاً على الحضارات مبدأ النسبية، كما نحا في اتجاه تعددية حضارية قوامها التوفيق بين الحتمية التاريخية والعناية الإلهية. ذلك أن هردر يعتبر الشعوب قاطبة مدعوة، بحسب العبقرية الخاصة بكل منها، إلى التعاقب مداورةً على مسرح التاريخ العالمي من أجل تأدية الدور الذي أعدته لها العناية الإلهية. على أنه ما لبث أن غصّ من فكرتي التعددية والنسبية الحضاريتين، بإعلانه أن الغرب المسيحي هو حامل الوحي بلا منازع، ما يوجب إقصاء سائر الشعوب، بما فيها السامية، إلى مرتبة القصور المستديم.

أما رينان، فلئن وافق هردر في مجال القول بتفوق الآريين على الساميين في شتى الميادين، بما فيها الميدان الديني، والتسليم بالنظام العام الذي ينبغي أن تخضع له البشرية، عاد فافترق عنه بتجريده العرق السامي أي العبري، حصراً، من كل عبقرية، ناسباً عقيدته التوحيدية إلى غريزة فطرية طبعت لغته بالجمود، بخلاف اللغات الآرية التي تميّزت بالمرونة والتنوع، كما قضت عليه بالتحجّر والرضوخ، في حين أمست وثنية الآريين المشركين عامل تطوّر وإبداع بعد تطعمها بالوحدانية السامية.

كذلك عمل رينان من أجل أزيّنة يسوع وتحريره من اليهودية السامية، معتبراً أن المسيحية هي ديانة الشعوب المتحضّرة، لكنه حرص، في الوقت نفسه، على فصلها عن العقيدة المسيحية، مختصراً إياها بكلمتين لا غير، هما: المستقبل والتقدّم، ما أتاح له تمثيل الوجدانية السامية بنبتة العوسج التي أعطت ثمراً ليس لها، بإسهامها في تفتح زهرة العرق الآري، أي المسيحية.

وأما ماكس موللر، الذي رفض رأي رينان القائل بالغريزة الدينية، ومضى يتلمّس سرّ العظمة والغنى الأوروبيين في الحضارة الفيديّة، فقد نسب إلى الآريّين ديانة وسطيّة تجمع بين التعدّدية المشركّة والوجدانية المسيحية، أطلق عليها اسم «الديانة الواحدية»، في حين تجرّأ بيكته على الإقرار بتزلّقى الآريّين في متهاتات الشُّرك، واعتبارهم ممهّدين لحمل لواء الوجدانية بفضل عبقريتهم وعمل العناية الإلهية، تلك التي مكّنتهم من بلوغ ما هم عليه من تطوّر علمي وأهلتهم لاستعمار الشعوب.

على أن موريس أولنّدر ما لبث أن تجاوز هذه الحالة الصّدامية بتقديمه لنا شخصيتين نموذجيتين هما: القسُّ البروتستانتي رودولف غراو الذي سعى إلى استعادة التوازن المنشود بجرأة الإيمان المتّضع أمام الآخر، والمستشرق اليهوديّ إنياس غولدزيهر، الذي نذر جهاده اللغوي للدراسات الإسلامية.

لقد حدّر غراو من مغبّة التعلّم الذي يدعو إليه رينان، مبيناً أن تجريد الفاعلية الهندو - جرمانية من رصيد الحس الساميّ، الذي تضبطه الكنيسة، من شأنه تهديد توازن العالم المعاصر، كما

مثل العريقين السامي والآري بعروسين خصّ الله أفقرهما باختياره لامتلاكها كنز الإيمان وحبّ الخالق، وأهاب بالهندو - جرمانيين المحمّلين بكنوز العلم إلى التحوّل من أقصى الرجولة الفكرية إلى منتهى الجهوزية الأنثوية كي يتمكّنوا من عقد زواجهم على الساميين بعد أن يكون هؤلاء قد تحوّلوا من دور الأنوثة الخاضعة إلى دور الذكورة الواهبة المعنى.

أما غولدزبير فقد ساوى بين الشعوب كلّها، بمن فيهم الساميون العبريون على قاعدة الإبداع الأسطوري، مشدّدًا على التسامح وطبيعة يهوه الكوزموبوليتية، كما دعا إلى إيمان جديد يشكّل العلم ضمانه الشامل الوحيد.

وقد أبى موريس أولندر في ختام كتابه إلّا أن يذهب نهائيًا برونق الثنائيّ الآريو - ساميّ، فإذا به يستدعي، على التوالي، فصول مسرحية لفاغنر يَصوّر فيها الساميين، برغم امتلاكهم أسرار الصناعة والسبك، مقعّدين، عاجزين عن نقل معارفهم إلى الآخرين، ما جعلهم فريسة سهلة للآريين الذين اكتشفوا هويتهم بنفسهم وتمكّنوا من سبّك السيف الذي يُجهزون به على منافسهم المسخ. فهل يسعنا إلّا أن نرى في ذلك استباقًا للمحرقة الهتلرية التي بدأت نارها تُصلى على إيقاع العلوم الهندو - أوروبية ومذاهب العناية الإلهية؟

وإنّا، إذ نأمل أن نكون قد وُفقنا إلى التعبير عن فكر المؤلّف بالدقّة والوضوح المطلوبين، يهّمنا أن نلفت انتباه القارئ إلى أنّ الأمانة العلمية اقتضت منّا أن لا نعدّل ممّا ورد من آراء البعض في الأديان، ولو كنّا لا نرى صحّتها.

تصدير

جان - بيار فرنان

أين يقع الفردوس؟ في أيّ منطقة مباركة من العالم جعل الله جنة عدنٍ يا تُرى؟ بل بأيّ لغةٍ كان ينطق آدم وحواء في أثناء إقامتهما هناك؟ أوينبغي التسليم مع القديس أوغسطين بأن الزوجين الأولين كانا، عند فجر التاريخ، يتكلمان العبريّة، أم يحسُن بنا المضيّ مع لايبنتز (Leibniz) في تقصّيه لغةً أمعنَ في القدم، هي لغة القارّة «الشيئية»، التي يُفترض أن تكون قد تفرّعت منها ألسنة الشعوب المدعوّة هندو - أوروبية، ما يُجيز اعتبارها، في رأي بعض الباحثين، نموذجًا أصيلًا للكلام البشري؟

لغة الفردوس، إذًا، هي ما كان عليه التعبير اللغوي فجر نشوئه. إنها نقطة انغراس النطق البشري في الكلام، بمفهومه الأكثر شمولًا ونقاءً، سواء أعيننا به كلام الله أم كلام العالم والطبيعة اللذين انتشلهما الله من العدم بقوة «كلمته الأزلية» وكوّنهما من شتات مبعثر.

لم يولِ اليونان الأقدمون، على رغم فضولهم المأثور، هذه المسألة أدنى اهتمام، إذ لم يتساءلوا عمّا تكون لغة آدمي العصر الذهبي في ظلّ تلك الأزمنة الأوّلية، حيث يختلط الأحياء بالأموات، فيأنس بعضهم إلى رفقة بعض، ويُحيون الولايم معًا وسط مناخ من

فرح الفتوة المقيم بمنأى عن الكد والمرض والألم، ومن دون أن يعكّر هناة عيشتهم أي التزام بسبب النساء في السراء والضراء. لكن، لعلّ الجواب أن يكون، 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 تتحدّى لغو البرابرة، حيث تكاد الأصوات لا تفيد من المعاني إلا بقدر ما تشفّ عنه الغمغمات المبهمة.

مثل هذه الروايات تحملنا على الابتسام كما لو كانت آتية من قاع عصر سحيق، حيث الفكر لا يزال في مهده. وإن أبناء جيلي من فلاسفة وألسنيين ومؤرخين واختصاصيين في علم الأنثروبولوجيا ليشاطروني هذا الاقتناع يقيناً منهم بأن رصانة البحث العلمي تقتضي العزوف عن كلّ ما قد يُثيره الحنينُ إلى الجذور، أو الإيمانُ الوثائقُ برسالة التاريخ الإلهية، من أوهام وتخيلات.

عندما كنت أشغل، بإشراف أستاذي إ. مايرسون (I. Meyerson) منصب أمانة السرّ في مجلة علم النفس (*Journal de psychologie*)، التي أسّسها كل من جانيه (Janet) ودوماس (Dumas)، عمدت إلى تبني قاعدة كانت «الجمعية اللسانية» قد أطلقتها في بندها التأسيسي الثاني، ورحت أطبقها بحذافيرها على كل ما يردنا من مقالات، وهي رفض كل بحث يتعلّق بنشأة اللغة، انطلاقاً من التمييز بين البحث العلمي في المواضيع المتعلقة بالألسنة واللغة وشؤون الفكر

والحضارات من جهة، والنسج الخرافي حول اللغة - الأم وأقصى مرامي المغامرة الإنسانية من جهة ثانية.

لقد بدت لنا القطيعة يومذاك واضحة وحاسمة ونهائية بين مقتضيات النهج العقلاني الصارم ونزوات التخيل الأسطوري الساذج، لكننا عدنا فاكتشفنا أن السذاجة الحقيقية تكمن في الركون إلى مثل هذا اليقين، بعدما غاب عن أذهاننا أن المخيلة، على غرار الحس المشترك في فلسفة ديكارت (Descartes)، هي المجال الإنساني الذي يساوي بين البشر، بامتياز.

أما إذا كان ثمة من يعتقد أن نمو العلوم أمر ممكن في ظل الخضوع المطلق لسلطان العقل، الذي أُعطي له أن يتحكّم بمسيرة التطور العلمي تحكّم رب العناية القدير بشؤون البشر من علياء سمائه، فإن الطريقة التي يعتمدها موريس أولندر (Maurice Olender) في كتابه كفيّلة بتبديد هذا الوهم والعودة بالأمور إلى نصابها السليم. لقد راح يتحرّى مسالك رواد الفروع العلمية الكبرى، كفقّه اللغة (الفيلولوجيا) وعلم الأساطير المقارن وعلم الألسن الهندو - أوروبية وتاريخ الأديان والحضارات، ويرصد مسيرة بحثهم عن كتب بكل ما تخلّلها من انعطافات وما اكتنفها من قلق وغموض وضياح، وصولاً إلى ما آلت إليه العلوم الإنسانية في عصرنا الحاضر.

إن قارئ هذا الكتاب يتبيّن بوضوح لا يدانيه وضوح أن الأسباب الداعية إلى تأليفه لا تخرج عن إطار الجهد الإنساني الرامي إلى تقديم المعرفة وتوظيفها في هذا القطاع الواقعي تحديداً. لكن، إذا

كانت أصول العقلانية العلمية تتبلور 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 قارّاتٍ رسَم خريطتها التقليد، واجتازها الفكر الديني، محدّداً المسالك الموصلة 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 صدّى للتساؤلات الكبرى التي تهزّ الجسم الاجتماعي بكامله، كتلك التي تتعلّق بهويّته وجذوره الماضية ومسؤولياته الحاضرة وتطلّعاته المستقبلية.

منذ خمسٍ وعشرين سنة، وبينما كنت أتصدّى لمسألة الفكر الإغريقي في الظروف المؤدّية إلى ظهور الفكر النقدي والمعرفة الوضعية، وجدتني أعتمد العبارة الآتية: من الأسطورة إلى العقل. وهي عبارة غير دقيقة، يكمن عيبها في إيهام القارئ بأن الفلاسفة «الميليسيين» (milésiens) - وهم أول من شقّ لنا الطريق في القرن السادس نحو الحقبة التاريخية الراهنة - كانوا يواجهون، من منطلقهم الفكريّ، خياراً مُلزمًا بين موقفين فكريين متباينين. لكن، إذا كان الشرح بين «الأسطورة» (Muthos) و«الكلمة» (Logos) قد اتّضح قبل أن تتمّ إدانته في الثقافة الإغريقية القديمة، وتحديدًا من جماعة الفلاسفة الفيزيائيين الذين ينتمون إلى المدرسة الميليسية (Ecole de Milet)، فالثابت لدينا أن الجدل لم ينشأ بين العقل، من

جهة، والديني والأسطوري والخرافي، من جهة ثانية، لأن المجال الديني، بوصفه مجال الدولة - الحاضرة، يبقى، برغم ما ينطوي عليه من تنوع واختلاف، حقلاً موحدًا تتعايش فيه أشكال العقلانية المتعددة وأصناف المعتقدات التقليدية، بحيث لا يحول تصادمها النسبي دون تداخلها المستمر بشكل أو بآخر. وهكذا، فإن ما سيفرض نفسه في العصور اللاحقة نموذجًا للمفهوميّة وما سيبدو، في مقابل ذلك، خرافةً عبثيةً، كانا دومًا، في إطار الفكر المبدع، متكافئين، أي أنهما كانا، في اختلافهما، يتعاضان ويتكاملان.

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 موللر (F. Max Müller) وأ. بيكتيه (A. Pictet) ور. ف. غراو (R. F. Grau)، حيث أتحننا بمفارقة مؤدّاهما أن القرن التاسع عشر، الذي شهد ازدهار الفلسفة الوضعية والحركة العلميّة، قد أنتج في قطاع تقنيته العالية، حيث البحثُ أشدُّ ما يكون أصالةً وغنىً بالتطورات المستقبلية، ما ينبغي تسميته مع المؤلف نسيجًا من الخرافات العلمية. وقد جاءت هذه الصفة الأخيرة نتيجة التبخر في العلوم وإتقان اللغتين العبرية والسنسكريتية واعتماد المقارنة في تحليل المعطيات اللغويّة والروايات الأسطوريّة والظواهرات الدينية، وإحكام الربط بين البنى اللغوية، من جهة، والأشكال الفكرية والملامح الحضاريّة، من جهة أخرى، دونما إغفال للأمثال الخرافية والتخيّلات الاجتماعية على مختلف المستويات.

ولما كانت عناية الله الواحد تسير بالتاريخ إلى غايته المرسومة، وكان التحليل الفيلولوجي، في دأبه على المقارنة بين اللغات الأكثر عراقاً بحثاً عن «الأصول»، يعود بنا إلى تلك الهنيهة الأثيرة التي لم يكن بعدُ قد طرأ عليها ما يشوّش حال الشفافية السائدة بين الله والإنسان والقوى الطبيعيّة، فقد لزم أن تتساقق عملية التغيير هذه في الماضي السحيق مع إيمان لا مندوحة من استدعائه على نحوٍ متواصل في قلب تاريخ يتصف بالغائية ويتعذّر، من ثمّ، فهمه إلّا في نور الوحي المسيحي. من هنا، ما كادت الدراسات اللغوية تبدأ بالتمحور حول الشعوب السامية والشعوب الهندو - أوروبية حتى أطلّ علينا من خلالهما النموذجان العبرانيّ والآري في صورة زوجين اختارتهما العناية الإلهيّة. وهي صورةٌ لا تُعلن للغربيين المتمسحين سرّ هويّتهم إلّا لكي تخلع عليهم حلّة الشرف التي تخولهم بسط سيطرتهم الروحية والدينيّة والسياسيّة على العالم أجمع.

إن التكافؤ المزعوم بين العنصرين المُكوّنين للصورة لا يعدو أن يكون مجرد وهم لأن النموذج العبراني، كما يجري تقديمه في هذه الدراسات، يبدو، على احتكاره امتياز الوحداية الدينية، منطويّاً على ذاته، جامداً، منغلّقاً على القيم المسيحيّة انغلاقه على التطوّر الثقافي والمعرفي، في حين يتألّق النموذج الآري مزداناً بكل ما يؤهله للتحكّم بدنيامية التاريخ من فضائل جليّة، كالعقل والخيال والعلم والسياسة والفنون.

الواقع أن النموذج العبراني لا يُثير القلق والإزعاج فحسب، بل يطرح مشكلة حقيقية بسبب ظهوره في صلب التقليد الديني متماهيّاً

به وغريبًا عنه في آن، فحيثما طلبته وجدته تحت اسم «اليهودي» الذي يلازمه دونما براح، وكأنه عنوان رسوخه في مكان مُحدّد وانتمائه إلى شعب معيّن دون سواه. لكنّه، في ذلك بالذات، مختلف، منعزل، يجتذب إلى شخصه كل ما يمكن أن تستثيره صورة الآخر في وجدان الفرد والأمة من أساليب النبذ والضغط والعداء.

ولعل حال علماء أوروبا في القرن التاسع عشر من الثنائيّ الأريو – ساميّ أشبه بحال من يقف أمام مرأتين متلاصقتين متنافرتين لم يُفلح قرانهما المفتعل في إزالة طابع الجفاء المستحكّم بينهما، ولا فضيلة لهما سوى أنهما تتيحان للمتمرئ إسقاط صورته الذاتية في عمقهما السرابيّ، فكيف يسعنا، والحالة هذه، الإغضاء عمّا يرتسم في الخلفية القاتمة للوحة المذكورة من ظلال مخيمات التصفية ودخان المحروقات المتصاعد من الأفران؟!

سجلات الفردوس

ما تُراها تكون اللغة المتداولة في حديقة الفردوس؟ وكيف لنا أن نعرف ما إذا كان الله و آدم وحواء والحية قد تكلموا كلهم العبرية أم سواها من اللغات، كالفلامنكية أو الفرنسية أو السويدية؟ بل أين تُراه يكون موقعُ عدن؟ أعلى ضفاف نهر الغانج شرقاً أم إلى الغرب في محاذاة نهر الفرات؟

لطالما تبارى الفلاسفة واللاهوتيون وفقهاء اللغة في تحديد جغرافية الفردوس الرائعة وتعيين اللغة التي كان يجري التخاطب بها هناك، حتى لقد بلغت أبحاثهم حدًا من التشعب يتعذر علينا معه الإحاطة بمسالكها وانعطافاتِها.

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

Saint Augustin, *De civitate dei contra paganos*, XVI, XI, (1) I sq., éd. par B. Dombart et A. Kalb (Reprise de l'édition Teubner 1928 - 1929), Bruges, 1960, p. 221 sq.

لهذه النظرية، أمثال تيودوروس القورشي (Théodoret 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 لبعضهم أن يتخيَّله، «مُدْرَسًا» يُعنى بتلقين الأبجدية إلى أجداد البشرية الأوّلين⁽³⁾.

ومع بزوغ فجر النهضة في الغرب، قفز موضوع لغات الفردوس إلى الواجهة ولقي رواجًا في مختلف أنحاء أوروبا، حيث شرع كل فريق يبحث عن لسان أجداده في الفردوس. وكان من بين الشهود الكثر على هذه النزاعات القومية⁽⁴⁾ مؤلّف سويدي عمد إلى إنشاء محاكاة هزليّة (parodie) تسخر من هؤلاء جميعًا. إنّه أندرياس كمبييه (Andreas Kempe) (1622-1789) الذي أصدر في مدينة هامبورغ

Théodoret de Cyr, *In loca difficilia scripturae sacrae*. (2) *Quaestiones selectae. In Genesin*, 60-61 éd. par J.- L. Schulze, Paris, 1864, col. 165-168 (J.-P. Migne, Patr. gr. 80, 1).

Grégoire de Nysse, *Contra Eunomium*, éd. par W. Jaeger, II, 236 (3) sq. (p. 295 sq.) et II, 256 sq. (p. 301 sq.), Leyde, 1960 (correspondant au livre XII dans: J.-P. Migne, Patr. gr., 45, 2, 1863, col. 989 sq. et col. 997 sq.).

(4) لمعرفة المزيد عن هذه القضايا، راجع كتاب أ. بورست (A. Borst). يبقى هذا الكتاب مرجعًا مهمًا لدراسة مثل هذه الموضوعات: *Turmbau von Babel, Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, t. 1-4, Stuttgart, 1957- 1963.

سنة 1688 كتيبًا بعنوان لغات الفردوس⁽⁵⁾. حدث ذلك على أثر صدور قرار بنفيه عن أحد رجال الدين اللوثرين، حيث شرع يتسلّى في منفاه بتأليف سلسلة من الحوارات الجدليّة ضمّنها إشارةً إلى الجانب المضحك من ذلك السباق الدائر حول جنة عدنّ العامرة باللغات، فبعد أن استعرض أندرياس الأبحاث الرصينة التي وضعها اثنان من مواطنيه هما غيورغ شتارنهيلم (Georg Stiernhielm) (1598 - 1672) وأولوس رودبيك (Olaus Rudbeck) (1630 - 1702)⁽⁶⁾، راح يروي كيف وقعت «حواء الشهوانية»⁽⁷⁾ في تجربة حيّة تتوسّل،

(5) إن سيمون سيمبلكس (Simon Simplex) هو الاسم المستعار للمؤلف أندرياس كمييه (Andreas Kempe)، لغات الفردوس (*Die Sprachen des Paradises*) (انظر المراجع)، كتاب من 47 ص لم يُذكر مؤلّفه، ولا ناشره، ولكن جرى تقديمه كما لو كان قد ترجمه ألبرخت كوبمان (Albrecht Kopman) من السويدية، (Hambourg, 1688) لكنّ الترجمة السويدية مفقودة، ولا ندري ما إذا كانت قد حصلت أصلاً. يقول أ. بروسث إنه لم يعثر عليها في المكتبات الألمانية (المصدر نفسه، الجزء الثالث، 1، 1960، ص 1338 - 1339). وقد راجعت النسخة الموجودة في مكتبة استوكهولم (Kungliga Biblioteket de Stockholm) والمحفوظة تحت رقم F. 1700 / 1679. قدّم ك. ك. ألرت (C. C. Elert) معلومات قيّمة حول هذا النص في مقاله: "Andreas Kempe (1622-1689) and The Languages Spoken in Paradise," *Historiographia linguistica*, 5, 3, 1978, p. 221-226.

(6) في ما يخصّ هذين المؤلفين، انظر: ج. سفنيرو في: "L'idéologie "gothisante" et l'Atlantica d'Olof Rudbeck. Le mythe platonicien de l'Atlantide au service de l'empire suédois du XVIIe siècle," *Quaderni di storia*, 11, 1980, p. 121-156.

A. Kempe, *op. cit.*, p. 27 et p. 28-31 pour la suite.

(7)

في إغرائها الشيطاني، كلماتٍ باللغة الفرنسيّة، في حين يتكلم آدم الدانماركية، والله السويديّة.

ومع إطلالة القرن التالي، قدّم غ. ف. لايبنتز (G. W. Leibniz) (1646 - 1716) عرضاً لما استجدّ من أصول علم المقارنة اللغوية، الذي يُعتبر أحدَ مؤسسيه. وما كان في ذلك إلاّ لُشاطر الرأي أولئك الباحثين الذين ما فتئوا، منذ عصر النهضة، يناضلون في سبيل إحياء فرضيّة قديمة تقول إن انطلاقة اللغات الأوروبيّة⁽⁸⁾ كانت من القارّة المدعوّة «شيثية».

هذا هو الإطار الذي راحت فيه الحركة الهندو - أوروبّيّة تنمو وتتلور، متساوِقةً مع الرغبة المعلّنة في «إلقاء الضوء على أصول الأمم»⁽⁹⁾، حيث رأينا لايبنتز يشير، في سياق عرضه، إلى «طبيب عالم» من مدينة أنفرس (Anvers) يُدعى يان فان غورب

G. W. Leibniz: *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (8) (1704, 1ère éd. Raspe, Amsterdam-Leipzig, 1765), dans: *Œuvres philosophiques*, éd. par P. Janet, Paris, 1900, t. 1, p. 238 sq., et dans son: *Brevis designatio meditationum de originibus gentium...*, Berlin, 1710, p. 5-9.

G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, p. (9) 243.

تجد بعض المعلومات المفيدة عن هذا الموضوع في مقالة موريس أولندر: M. Olender, "L'Europe ou comment échapper à Babel?," *L'infini*, 44, 1993, p. 106-123.

وعن نواحٍ أخرى، في مقالته: *La conscience de soi de la poésie. Poésie et rhétorique*, Colloque de la fondation Hugot du Collège de France, réuni par Yves Bonnefoy. Actes rassemblés par O. Bombarde, Paris, 1997, p. 267-296.

(Jan Van Gorp)⁽¹⁰⁾ (1518 - 1572)، معلناً أنه «لم يُخطئ كثيراً حين زعم أن سمات البداءة الظاهرة في اللغة الجرمانية - أو السمبريتية⁽¹¹⁾، كما كان يسميها - تعادل ما هي عليه في العبرية، لا بل تكاد تكون في الأولى أقوى وأظهرَ منها في هذه الأخيرة»⁽¹²⁾.

كان فان غورب يمعن في تقليب المفردات مفترضاً فيها أغرب أنواع الاشتقاق، كما كان يقارن بين الصيغ المختلفة مغالياً

(10) يُعرف أكثر باسم غوروبيوس بيكانوس (Goropius Becanus)، وهو مؤلف كتاب نشوء مدينة أنفرس: *Origines antwerpianae...*, Anvers, 1569. في ما يخص المعلومات المتعلقة بحياة فان غورب ومؤلفاته، راجع أطروحة إدوار فريدريكس (Eduard Fredrickx) التي قدمها في جامعة لوفان (Louvain) الكاثوليكية، تحت عنوان: *Ioannes Goropius Becanus (1519-1573). Leven:* en Werk, Louvain (Katholieke Universiteit te Leuven), 1973.

كما خصّه ج. ج. ميتكالف (G. J. Metcalf) ببعض الصفحات في مقالته: G. J. Metcalf, "The Indo-European Hypothesis in the Sixteenth and Seventeenth Centuries," in: Dell H. Hymes (éd.), *Studies in the History of Linguistics. Traditions and Paradigms*, London-Bloomington, 1974, p. 241-245.

لتعرّف إلى أهمية فان غورب وأثر كتاباته في التاج التاريخي، انظر: A. Grafton: *Defenders of the Text: The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800*, Cambridge (Mass.), Londres, 1991, p. 99-101, 112-113, 136-141, 154, and *Fausaires et critiques: Créativité et duplicité chez les érudits occidentaux* (1900), Paris, 1993, p. 125-128.

(11) يربط فان غورب بين السمبريتيين والسيمايين الذين يعتبرهم مؤسسي مدينة أنفرس البلجيكية، كما يعود بأصلهم إلى نسل يافث (Japhet) وابنه البكر جومر (الكتاب المقدس، «سفر التكوين»: الإصحاح 10، الآية 2). يفصل ج. ج. ميتكالف، المصدر نفسه، ص 241 وما يليها، بعض الاشتقاقات الغربية لفان غروب.

G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, p. 243. (12)

في الاستنباط، ما حوّله أن يكتشف بعض آثار اللغة الآدمية في الفلامنكية، التي عرفها طفلاً، وينصرف، بمساهمة آخرين⁽¹³⁾، إلى إعداد منهجية مقارنة سيكون لها أثر بارز في تنشيط مسيرة العلوم الإنسانية. واللافت هنا أن يقظة الوعي القومي في مناطق عديدة من أوروبا قد أذكت، في مرحلة أولى، روح المنافسة بين شعوبها، بحيث عكف كل منها منفرداً على استبانة ملامح اللغة الأولية في لسانه القومي. ثم جاءت لاحقاً فكرة اللسان السلفي المشترك بين اللغات الأوروبية لتطلق نموذجاً مفهوماً مجرداً قيّص له أن يجد صيغته النهائية في الفرضية الهندو - أوروبية. 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

(13) في ما خصّ المسائل المتعلقة بالفرضية الشيشية في بدايات تاريخ علم اللسانيات، راجع كتاب د. درواكس ص 86 - 89 و 126 - 142 من: D. Droixhe, *La linguistique et l'appel de l'histoire (1600-1800): Rationalisme et révolutions positivistes*, Genève, 1978.

كذلك الكتاب الصادر بإشرافه في مقالة مخصصة لنشوء المقارنة الهندو - أوروبية ل: P. Swiggers, "Adrianus Schrieckius: de la langue des Scythes à l'Europe linguistique," *Histoire, épistémologie, langage*, 6, 2 1984, p. 17-35.

حول عظمة الشعب السالتي ويقظته القومية في القرن السادس عشر، انظر: C. G. Dubois, *Celtes et gaulois au XVIe siècle*: كتابه: *Le développement littéraire d'un mythe nationaliste*, avec l'édition critique d'un traité inédit de Guillaume Postel: *De ce qui est premier pour réformer le monde*, Paris, 1972.

باللغات الهندو - أوروبية والنقاشات الأثرية الرامية إلى تحديد موطن الهندو - أوروبيين الأوائل⁽¹⁴⁾.

على أن التمييز ظل قائمًا بين الأبحاث المنعقدة حول اللسان الأولي والمقالات المركزة في لغة الفردوس، بداعي الحرص على الفصل بين اللغة العبرية وجنة عدن. والجدير بالإشارة أن تيار الرفض المعارض هذا يشكّل امتدادًا لتقليد قديم، على نحو ما يُظهره كتاب التاريخ النقدي للعهد القديم للأب ريشار سيمون⁽¹⁵⁾ (Richard Simon) (1638 - 1712)، حيث ورد أن غريغوريوس النيصي كان يسخر من «أولئك الذين يظنون أن الله هو من وضع

(14) آخر ما بلغنا بهذا الخصوص أعمال الكاتين السوفياتيين ت. ف. غمكريليديزيه وف. ف. إيفانوف: T. V. Gamkrelidze et V. V. Ivanov, *Indoeuropejskij jazyk i Indoeuropejcy. Rekonstrukcija i istorikotipologiceskij analiz prajazyka i protokultury (La langue indo-européenne et les Indo-Européens. Reconstruction et analyse historique-typologique de la langue originelle et de la proto-culture)*.

ترجم ب. باريتاكين (B. Paritakine) قسمًا من مقدّمة هذا الكتاب إلى الفرنسية: "Système de langue et principes de reconstruction en linguistique," *Diogenes*, 137, 1987, p. 3-23.

انظر أيضًا دراسة جورج شاراشيدزيه: G. Charachidzé, "Gamq' relize / Ivanov, les Indo-Européens et le Caucase," *Revue des études géorgiennes et caucasiennes*, 2, 1986, p. 211-222,

لكننا نجد لها ملخصًا في مجلة: *Bulletin de la Société de linguistique de Paris*, 81, 2, 1986, p. 97-112.

(15) راجع الدراسة الموسّعة التي ستخصص لهذا المؤلف في الصفحات 74-86 من هذا الكتاب.

اللغة التي تكلم بها آدم وحواء، [...] كما لو كان أستاذًا في قواعد اللغة» [...]، على حدّ قوله (16).

لم يكن سيمون يعتقد، إذًا، أن «الطوباويين يتكلمون العبرية في السماء» (17) - ولو أن ذلك لن يحول أيضًا دون تحفظه على آراء بعض اللاهوتيين الذين يشاطرونه الاعتقاد نفسه - وقد مضى يعلّل بعض المشادّات الحاصلة حول «أقدم لغات العالم» بأغراض سياسيّة أدت إلى إضرار روح المنافسة بين الشعوب (18)، مؤكّدًا أنه، منذ عهد آباء الكنيسة وحتى علماء عصره الأوربيين «كانت الأمم ولا تزال تتخاصم بسبب لغاتها». لكن، لما كانت الكنيسة تواجه هذه النزاعات بمنتهى الصرامة، مُتعهّدة بالرعاية رأيَ «اليهود الذين يؤكّدون أن العبرية هي لغة آدم»، فقد آل الأمر بسيمون إلى مجاراة هذا الاتجاه، وإن على غير اقتناع، حيث رأيناه يقف إلى جانب اللغة العبرية مكتفيًا بالإعراب عن بعض التحفظات، التي لا تعدو أن تكون ضربًا من الخداع البلاغيّ:

R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament* (1678), (16) Rotterdam, 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 D. 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 England, 1603-1655*, 1982, p. 65 sq.

R. Simon, *op. cit.*, p. 84, (18)

كذلك الأمر بالنسبة إلى الشواهد اللاحقة، مع اللفت إلى أن الشواهد المجردة من الإحالات في هذا الفصل ولاحقاته مأخوذة من صفحة الشاهد السابق عينها.

«نقول باختصار إن ميزة البساطة هي، في اللغتين العربية والكلدانية، أقلُّ منها في العبرية وأقوى مما هي عليه في اليونانية واللاتينية، فلو قُيِّض لآدم أن يتكلَّم إحدى هذه اللغات لما تكلم إلا العبرية، حتمًا»⁽¹⁹⁾.

وقد أعقب سيمون في العقود الأخيرة من القرن الثامن عشر، الباحث ج. غ. هررد⁽²⁰⁾ (J. G. Herder) (1744 - 1803)، الذي طرح عددًا من المسائل مُتبنياً لها من الحلول ما أسهم في تحديد مسار الخطاب الأريو - سامي، على نحو ما جرى تداوله في ميدان العلوم الإنسانية على امتداد القرن التاسع عشر، حيث إنّه، مع إقراره بمكانة اللغة العبرية المميّزة واعتباره إياها إحدى «الوليدات البكر»⁽²¹⁾ اللواتي أنجبتهن ملكة النطق البشري، لم يتوانَ عن إنشاء المطابقة بين نهر الغانج و«نهر الفردوس»، بعدما سمح لخياله بالتصعيد إلى أعالي «الجبال الهندية»⁽²²⁾ وإلقاء نظرة سريعة منها على

(19) المصدر نفسه، ص 89.

(20) راجع الفصول التي ستخصص له لاحقاً.

J. G. Herder, *Vom Geist der ebräischen Poesie*, I (1782), éd. (21) par B. Suphan, Berlin, 1879, t. 11, p. 444-445,

انظر أيضًا ص 93-94 من هذا الكتاب.

J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791), éd. par B. Suphan, Berlin, 1887, t. 13, p. 432.

انظر أيضًا ص 170، الهامش رقم 209 من هذا الكتاب. حول هررد والشرق الهندي، انظر: R. Gérard, *L'Orient et la pensée romantique allemande*, Paris, 1963, p. 12 sq., 40-41 et 47 sq.,

انظر أيضًا ل. ويلسون، ص 50 وما يليها من: A. L. Willson, *A Mythical Image: The Ideal of India in German Romanticism*, Durham, 1964.

«خريطة العالم»⁽²³⁾. هكذا يتحقق لدينا أن هردر، برغم مشاطرته علماء الكتاب المقدس تقليدًا عريقًا يقضي بتوثيق الصلة بين فقه اللغة (الفيلولوجيا) وجغرافية الفردوس⁽²⁴⁾، لم يسعه التقيد بهذا الخطّ حتى النهاية، بل اندفع، على غرار سيمون، مشدّدًا على المظهر القومي للمجادلات المذكورة، ولم يطرح السؤال التقليدي: «أين تقع الجنة»، جنة الانفصال الأولي؟ (ص 431) إلا ليستدرك محذّرًا القارئ من مغبة التورّط في دراسات أثرية لاهو - سياسية الطابع:

«كل أمة عريقة تتوق إلى اعتبار نفسها بكرّ الأمم واعتبار موطنها مهدّ البشرية جمعاء» (ص 431).

J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (23) p. 431 et 432.

تحيلنا الشواهد الواردة في المقطع اللاحق إلى الفصل نفسه من الكتاب المذكور. (24) من بين نماذج كثيرة ممكنة كتاب ب. د. هويه (P. D. Huet) (1691) (*Traité de la situation de paradis terrestre*) الذي وضع فيه مؤخرًا ج. ر. ماسيمي (J. R. Massimi) دراسة قيّمة ص 203 - 225 من: *Moïse géographe. Recherches sur les représentations juives et chrétiennes de l'espace*, Paris, 1988.

في شهادة له على عصره، قدّم مالت-بران (C. Malte-Brun) (1775-1826) سنة 1811 عرضًا نقديًا لهذه المسألة في معرض «الاستطراد إلى عدن والفردوس الأرضي» ص 245-248 من: C. Malte-Brun, *Précis de la géographie universelle...*, Paris, 1811, t. 3, 1811, p. 245-246.

في ما خصّ المسائل المتعلقة بـ «موقع الفردوس» (Situation du paradis) انظر: M. Alexandre, «Entre ciel et terre: les premiers débats sur le site du paradis («Genèse, 2, 8-15 et ses réceptions), dans: F. Jouan et B. Deforge, *Peuples et pays mythiques*, Paris, 1988, p. 187-224.

بالنسبة إلى التطابق بين نهر الفيشون في الكتاب المقدس ونهر الغانج، انظر: المصدر نفسه، ص 199 و206.

كان هردر يؤثر، بوحى من ر. لوث⁽²⁵⁾ (1788 - 1710) (R. Lowth)، أن ينطلق من بنى اللغة العبرية إلى الكشف عن مسوغ شعري لذلك الفردوس الذي ما فتى يستثير الخيال ويغريه برسم أطرافه السحرية. وقد وجد في موسى خير حليف يُعينه على بلوغ أربه، فبادر إلى التنويه بأهمية سفر التكوين في إرساء التفسير الديني على حكاية «الجلال»، ثم لفت إلى أجواء السحر المخيِّمة على الفردوس معللاً إياها بأمرين: الأول، خلوّ رواية الخلق من كل تفصيل يتعلّق بجغرافية عدن (جزء 11، ص 323)، التي ستبدو، من الآن فصاعداً، أشبه «بيلاد الخرافات» (ص 324)، والثاني، غموض الرواية الموسوية، الذي أسهم في ترسيخ هذا الانطباع، إذ لم يتسنّ لموسى اجتياز تلك الربوع الخلّابة ليخبرنا بما شاهد واختبر. لكنه رأى في هذا الامتناع من التقيّة الرادعة ما يهيب بالفكر، إلى التراجع عن إثبات ما لا تبيحه الخرافة، مؤكداً أن موسى لو دخل تلك الأصقاع الأوليّة ما كان ليعثر فيها بتاتاً على «سجلات الفردوس»! لذا نصح معاصريه بألا يحسب أيّ منهم نفسه بطلاً في «علم آثار المستحيل» أو ينصّب ذاته منقذاً لتاريخ الفردوس، بل الأولى بهم، من الآن فصاعداً، أن «يتركوا التقليد يرفرف كما في أسطورة خلق العالم»، كيما يتسنى لهم تبين مفاعيل هذه الرواية في «جذور الشعر» العبري.

إلا أن الرواية العبرية التي رأى فيها هردر نموذجاً شعرياً للغة البدئية ما لبثت أن تحوّلت على يد رينان⁽²⁶⁾ (Renan) (1823 - 1892) إلى ما أسماه «سجلات البشريّة» حيث يقول:

(25) سنأتي لاحقاً على ذكر هذا الأسقف الإنكليزي، ص 87-92 من هذا الكتاب.
(26) كان رينان قارئاً عظيماً لهردر، كما سنرى في ص 132-133، 180 والهامش رقم 225 ص 180 من هذا الكتاب.

«لقد وصلتنا أولى مدونات العنصر السامي باللغة العبرية قبل أن تصير، بفضل قَدَرٍ مُميّز، مدونات الجنس البشري بكامله»⁽²⁷⁾.

كانت النزاعات القائمة حول أصول اللغة والألسنة، ولا تزال، تتحكّم بالتصوّرات المتعلقة باللغة البشرية⁽²⁸⁾. وقد ارتسم على خلفيّة خطاب هردر أحد المفاهيم التي تجعل من اللغة شبكة تُنظّم الفكر وتصل طبايع الأمم. وما أكثر التطوّرات التي طرأت على اللغة بوصفها مرآة تعكس الصور المكوّنة لوجدان الشعب. إن اللغة، في نظر هردر، هي الشاهد المُميّز على نموّ الفكر البشري ومستودع الكشوفات الحضارية⁽²⁹⁾. أولم يُدرج لايبنتز هذه الذاكرة المزدوجة، ببعديها الفردي والجماعي، في مخطط العلوم اللغوية، مؤكّدًا أن «اللغات هي أقدم صروح الشعوب»⁽³⁰⁾ و«خير مرآة للفكر البشري»؟

E. Renan, *Œuvres complètes*, éd. par H. Psichari, t. 8, p. 238. (27)

(28) حول الجدل الذي نشأ بين داروين وماكس مولر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، انظر الصفحات المخصّصة لهما في ص 206 من هذا الكتاب. كذلك نجد في الهامش رقم 275 من ص 208 من هذا الكتاب أسماء الكتب المعروفة، حتى العام 1972، حول مسألة أصول اللغة المحظورة، بموجب الفقرة 2 من نظام الجمعية اللسانية في باريس سنة 1866. انظر أيضًا: G. W. Hewes, *Language Origins. A Bibliography*, 2ème éd. Complétée, La Haye-Paris, 1975, 2 vols., et Borst, *op. cit.*

Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1770), (29) éd. Par B. Suphan, Berlin, 1891, t. 5, p. 52: "Und was ist also die ganze Bauart der Sprache anders, als seine Entwicklungsweise seines Geistes, eine Geschichte seiner Entdeckungen!".

Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, p. 294 et 242. (30)

لقد تحوّلت «سجلات الفردوس»، إذاً، إلى تأملات في اللغة، يسهّل عليها ذلك طبيعتها العصيّة على الإدراك، وكونها الشاهد الأمين الذي تصدق شهادته على مرّ الأجيال. ذلك ما عبّر عنه، تحديداً، ج. د. ميكائيليس (J. D. Michaelis) (1717 - 1791) في مقالة له صدرت عام 1759 بعنوان: تأثير الآراء في اللغة واللغة في الآراء، حيث ورد الآتي:

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

لا يسعنا بعد اليوم، إذاً، أن نتكلّم على أي أمة أو على تاريخ أيّ شعب من دون إبراز العامل الذي يؤمّن استمرار الهوية الخاصّة بهما في الزمن ويضمن تناقل القيم التراثيّة التي أبرزها اللغة.

لكن كوندياك⁽³²⁾ (Condillac) (1715 - 1780) كان قد سبق ميكائيليس بعشر سنوات إلى المطابقة بين اللغة وعبقرية كل شعب

(31) نالت هذه المقالة جائزة الأكاديمية الملكية للعلوم والآداب الجميلة في النمسا عام 1759. أعتدّ الطبعة الفرنسية التي زاد عليها المؤلف وراجعها بنفسه، ص 28 - 29 من: J. D. Michaelis, *De l'influence des opinions sur le langage et du langage sur les opinions*, Brême, 1762.

E. B. de Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746), II, I

ولاسيّما الفصل الخامس عشر، وهو بعنوان «عبقرية اللغات»: "Du génie des langues," éd. Par G. Le Roy, Paris, 1947, p. 103.

فكان، بذلك، قد ذهب إلى أبعد من مجرد إثارة جدل أكاديمي، يقول:

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

لقد وعى هؤلاء الباحثون ارتباط اللغة العضوي بالأمة، ما يجعلها المصدر الأهم لتعرف الملامح الخاصة بكل شعب⁽³⁴⁾، فمهدوا بذلك الطريق أمام كل من تعاقب على نهجهم من علماء في إغناء هذه الأساليب المبتكرة في كتابة تاريخ الذهنيات القومية. حتى إذا جاء فرديناند دو سوسير (F. de Saussure) (1857 - 1913)، في

(33) المصدر نفسه، ص 98. للاطلاع على أهمية كوندياك في هذه النزاعات، انظر: H. 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: Dell H. Hymes (éd.), *Studies in the History of Linguistics. Traditions and Paradigms*.

أعيد نشر هذا المقال في ص 146 - 209 من: H. Aarsleff, *From Locke to Saussure. Essays on the Study of Language and Intellectual History*, London, 1982, p. 146-209.

(34) من أجل دراسة معمقة حول العلاقات بين اللغة والخصائص القومية، انظر همبولد (W. von Humboldt) (1767 - 1835)، الذي يعرض تحليلاً دقيقاً لهذه المواضيع في عدد من مؤلفاته: *Latium und Hellas oder Betrachtungen über das classische Alterthum* (1806), *Werke in Fünf Bänden*, t. 2, *Schriften zur Altertumskunde und Ästhetik die Vasken*, éd. par A. Flitner et K. Giel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Darmstadt), Stuttgart, 1961, p. 58 sq., et dans: *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues...* (1830-1835), *ibid*, t. 3, *Schriften des Sprachphilosophie*, Stuttgart, 1963, p. 577 sq. Cette édition renvoie à la pagination des *Gesammelte Schriften* de W. von Humboldt, publiés par l'Académie de Berlin en 17 vol. (Berlin, 1903-1936).

مستهل القرن العشرين، يستعرض المسائل اللغوية واللسانية، وجد نفسه، قبل أن يفصح عن أيّ اعتراض، مسوقاً إلى استنتاج الآتي: «إن الرأي القائل بأن اللغة تعكس خصائص الأمة النفسية هو رأي مقبول لدى الجميع»⁽³⁵⁾.

من العبرية إلى السنسكريتية

منذ أواخر القرن الثامن عشر ومع بداية النصف الأول من القرن اللاحق، شرعت العلوم الإنسانية تستعين بعلوم النبات والأحياء (البيولوجيا) والإحاثة (الباليونطولوجيا) وطبقات الأرض (الجيولوجيا)، في صياغتها أدوات مفهومية جديدة⁽³⁶⁾، كما تمكّنت السنسكريتية من قلب موازين الأفضلية بحلولها محلّ العبرية، فصارت الفيديّة حديث الصالونات والأكاديميات في كلّ من فرنسا وألمانيا وإنكلترا، ما سرّع تنظيم مبادئ المقارنة اللغوية وإرساءها على قاعدة الفرضية الهندو - أوروبية. وإنما يعود الفضل في ذلك، حسبما أورد المؤرّخون الرسميون للقرن التاسع عشر، إلى وليام جونز

(35) انظر ص 310 وما يليها من: F. de Saussure, *Cours de linguistique générale* (1910 - 1911), éd. par T. De Mauro, Paris, Payot, 1985, p. 310, حيث يعالج قضايا «اللغة والعرق» و«الإثنية». سيرد الحديث عن دو سوسير لاحقاً في ص 44 - 45، 62، و 231 - 235 من هذا الكتاب.

(36) لمعرفة المزيد عن علاقة هذه العلوم بعلم اللغة واللسان، انظر ص 61 الهامش رقم 85، والصفحات 208-211، 222-225، و 231 الهامش رقم 308 من هذا الكتاب. انظر: المصدر نفسه، ص 306 - 310 حيث يعرض توضيحاً لـ «علم الإحاثة اللغوي».

(William Jones) (1746- 1794) الذي وقَّع 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 الرسمي - يوم كان لا يزال أول عهده بالسنسكريتية⁽³⁷⁾ - عن أهمية الوشائج اللغوية القائمة بين كل من اللغات السنسكريتية واليونانية واللاتينية، قائلاً:

«لئن كانت اللغة السنسكريتية مُمعنةً في القدم، فهي تتميز ببنية رائعة تفوق اليونانية اكتمالاً واللاتينية غنى، كما تتخطاهما كليهما في الدقة. أما التقارب المشهود له بين هذه اللغات، على مستوى الصيغ النحوية وجذور الأفعال، فلا يصحّ اعتباره من باب المصادفة والاتفاق، بل إن عالم اللسانيات لا يسعه حيال ظاهرة كهذه إلا أن يعتقد بانبثاق اللغات المذكورة من أصلٍ واحدٍ مشترك، حتى ولو لم يعد قائماً بالفعل. وثمة دليل مماثل لما ذكرنا - وإن يكن لا يضاهيه أهمية - بالنسبة إلى القوطية والسلتية، اللتين لا يبعد أن تكونا قد تحدّرتا أيضًا من الأصل عينه، على رغم تدامجهما مع لسان في غاية الاختلاف، بل ربما أمكن كذلك إضافة الفارسية إلى هذه العائلة

(37) يعبر جونز، في رسالة له بعث بها إلى ب. راسل (P. Russel) بتاريخ 8 أيلول / سبتمبر 1785 عن «أمله في تعلّم جذور هذه اللغة الجليّة». وبعد بضعة أسابيع، يقول، في رسالة له بتاريخ تشرين الأول / أكتوبر إلى السير ج. مكفرسون (J. Macpherson) إنه بدأ بدراسة اللغة السنسكريتية. انظر: *The Letters of Sir William Jones*, éd. par G. Cannon, Oxford, 1970, t. 2, p. 680 et 687, في ما يتعلّق بجمعية كالكوتا، انظر الهامش رقم 125، ص 93 من هذا الكتاب.

اللغوية، لو كان يتسع المجال لمناقشة أمور تتعلق بتاريخ فارس القديم»⁽³⁸⁾.

بيد أن رسالة جونز هذه لم تلقَ أذناً صاغية عند مثقفي أوروبا، على الرغم من قدم عهد بعضهم بالسنسكريتية، إلا مع إطلالة القرن التاسع عشر، حيث بدأت الدراسات اللغوية تشهد، منذ نهاية القرن السادس عشر، مقاربات عديدة بين المفردات الهندية والفارسية، من جهة، والمفردات الأوروبية، من جهة ثانية، ولا سيما الإيطالية منها والجرمانية واليونانية واللاتينية⁽³⁹⁾.

كان جيل الهندو - أوروبيين الأوائل متأثراً إلى حد بعيد بالأفكار التي عبر عنها فريدريخ فون شليغل (Friedrich von Schlegel)

W. Jones, "On the Hindus. The Third Discourse," *Asiatic Researches*, I (1788), 1799, p. 422-423.

أستعين هنا بالترجمة الفرنسية لهذا الخطاب: "III^e Discours anniversaire," *Recherches asiatiques, ou mémoires de la société établie au Bengale*, I, revus et augmentés de notes par M. M. Langlès, Cuvier, Delambre, Lamarck et Olivier, trad. de l'anglais par A. Labaume, Paris, 1805, p. 508 - 509,

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

B. Hemmerdinger, "La théorie irano-germanique de Juste Lipse (39) (1598)," *Indogermanische Forschungen*, 76, 1971, p. 20-21; J. Fellman, "The First Comparative Indo-Europeanist," *Linguistics*, 154, 1975, p. 83-85; J. F. Eros, "A 17th Century Demonstration of Language Relationship: Meric Casaubon on English and Greek," *Historiographia linguistica*, 3, 1, 1976, p. 1-13, and J. C. Muller, "Forschungsbericht. Early Stages of Language Comparison from Sasseti to Sir William Jones (1786)," *Kratylos*, 31, 1986, p. 1-31.

(1772 - 1829) في كتابه الصادر سنة 1808 في مدينة هايدلبرغ⁽⁴⁰⁾، بعنوان البحث عن اللغة والحكمة الهنديتين. وفي عام 1814 ظهر أنطوان ليونارد دو شيزي (Antoine Léonard de Chézy) (1773 - 1832)، الذي عُهد إليه بأول منبر تدريسي «للغة السنسكريتية وآدابها»⁽⁴¹⁾ في «الكوليج دي فرانس» في باريس. ولم تكد تمضي سنتان⁽⁴²⁾ حتى شرع فرانز بوب (Franz Bopp) (1791 - 1867) يعدّ لوضع كتاب في: قواعد النحو المقارن (*Grammaire comparée*) (1833 - 1849). ولما كان هذا الأخير قد نجح في التحرّر من تأثير معلّميه الذين كانوا أقطابًا في الرومانسيّة، أمثال ف. شليغل، فقد أكسب الدراسات الهندو - أوروبية طابعًا مميّزًا، بفضل تصميمه على تنظيم محاولات من سبقه من الباحثين الذين تكوّن لديهم حدس بوجود لغة مشتركة مفقودة اعتبروا أنها اللغة الأم لمعظم اللغات الأوروبية.

بيد أن الانقلاب الحاصل بفعل هذا الاعتراف بظاهرة لسانية هندو - أوروبية سرعان ما تعدّى حدود الفيلولوجيا المقارنة ليشمل العلوم الإنسانيّة، بدءًا بالتاريخ وانتهاء بعلم الأساطير مرورًا بعلم

(40) لفهم الإطار الذي كتب فيه هذا البحث، انظر ص 111 وما يليها من: R. Gérard, *L'Orient et la pensée romantique allemande*, Paris, 1963.

S. Lévi, "Les origines d'une chaire: l'entrée du sanscrit au Collège de France," dans: *Le Collège de France (1530-1930)*, livre jubilaire, Paris, 1932, p. 329-344.

(42) أو سنة 1820 بحسب الروايات المتبعة. انظر بهذا الخصوص: M.-L. Rotsaert, "Etymologie et idéologie. Des reflets du nationalisme sur la lexicologie allemande, 1830-1914," *Historiographia linguistica*, 6, 3, 1979, p. 309.

السلالات البشرية وسواها من العلوم التي مَسَّتْها شرارة الوحي الهنـدو - أوروبي، أو الآري، كما تصحَّ تسميته أيضًا⁽⁴³⁾. يروي لنا ف. ماكس موللر (F. Max Müller) (1823 - 1900)، أحد أبرز الناشطين في نشر الأفكار الآريّة، بداياته في هذا العلم الذي شكّل نقطة انطلاق لـ «علم الأصول» الحديث.

«لقد حدثت ثورة حقيقيّة في طريقة دراسة التاريخ البدائي للعالم، بفضل اكتشاف لغة الهند القديمة المعروفة بالسنسكريتية، من جهة، واكتشاف القرابة الحميمة بينها وبين مختلف ألسنة السلالات الرئيسيّة في أوروبا، من جهة ثانية. تلك القرابة وطّدتها 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 يتمنى استعادة أقوال الأجداد الأوّلين وأعمالهم عن طريق التحليل المقارن للجذور اللغوية الهنـدو - أوروبيّة. باختصار: لقد بات علم الإحاثة اللغويّة (Paléontologie linguistique) هذا قمة أحلامهم.

(43) انظر الهامش رقم 62، ص 51 من هذا الكتاب.

F. M. Müller, *Nouvelles leçons sur la science du langage* (44) (1863), trad. de l'anglais par G. Harris et G. Perrot, Paris, 1868, t. 2, p. 136-137.

(45) انظر ص 133، الهامش رقم 168، وص 208-210، والهامش رقم 34 من هذا الكتاب.

(46) انظر ص 211 والهامش رقم 308، ص 231 من هذا الكتاب.

على أن السنسكريتيّة، بإتاحتها فرصة ابتكار المنطقة الهندو - أوروبية، لم تُعطِ الأبحاث المقارنة السالفة مشروعية علمية وحسب، بل جعلت من لغة الفيدا ركيزة حُلمية لبعض العلماء الذين يسكنهم شغف الأصول الرومانسي، فإذا بهم ينقسمون ما بين مناهض للإكليروس، شأن فولتير (Voltaire)، وتواقٍ إلى الهند على انبهار⁽⁴⁷⁾، وراغب في نفع المسيحية، التي أرهقتها عهود الثورة وفلسفة الأنوار، بنفس آري جديد⁽⁴⁸⁾.

وكان ثمة مفكرون يتصدّون لنظريات الفردوس الآري الذي نصّبه أربابه خلفاً لعذني الكتابة*. من بينهم الشاب ف. دو سوسير⁽⁴⁹⁾ (F. de Saussure) الذي خرج على نهج علماء أوروبا المفتونين بسحر البدايات والأصول، حيث كتب سنة 1878، في معرض شرحه كتاب أستاذه أدولف بيكتيه (Adolphe Pictet) (1799 - 1875)، يقول:

(47) انظر الهامش رقم 211، ص 171 من هذا الكتاب، وانظر أيضاً: D. S. Hawley, "L'Inde de Voltaire," *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, vol. 120, 1947, p. 139-178, et C. Weinberger-Thomas, "Les mystères du Veda. Spéculations sur le texte sacré des anciens brames au siècle des lumières," *Purusārtha*, 7, 1983, p. 177-231.

(48) انظر ص 169 وما يليها، إضافةً إلى الهامش رقم 211 ص 171 من هذا الكتاب.

* نسبةً إلى الكتاب المقدّس وخصوصاً الأسفار الخمسة الأولى التي تُعرف باسم «كتب الشريعة الخمسة»، وهي، على التوالي: سفر التكوين - سفر الخروج - سفر الأحبار/ اللاويين - سفر العدد - سفر تثنية الاشتراع. [يُشار إلى أن علامة النجمة (*) في الهامش، حيثما وردت في هذا الكتاب، هي للدلالة على أن الهامش من وضع المترجم].

(49) نعود إلى الحديث عنه في ص 231-235 من هذا الكتاب.

«لا شك في أن الأبحاث المنعقدة حول الآريين الأوائل ترسو على حلمٍ شبه واعٍ بشريّةٍ مثاليّةٍ يطلّ علينا من خلال تصوّراتنا لشعب العصر الذهبي»⁽⁵⁰⁾.

كذلك سلومون رايנاخ (Salomon Reinach) (1858 - 1932) الذي توقف بدوره «عند التخوم الفاصلة بين العلم والخيال»⁽⁵¹⁾، كاشفاً في كتابه: أصل الآريين: قصة جدال⁽⁵²⁾ (*L'origine des Aryens, histoire d'une controverse*) عن تلك الأشواق 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 والتموّج حدّاً يخيل إلى القارئ معه «أن فردوساً أرضياً جديداً قد تمّ اكتشافه تحت ما تحجّر من طبقات اللغة».

وقد حذا حذو رايנاخ المستشرق ج. دارمستيتير (J. Darmesteter) (1849 - 1894)، الذي انتفض بدوره على «المتنهّدين» الطامحين إلى أن يروا في الفيديا «شعراً بدائياً لرعاة موهوبين»⁽⁵⁴⁾. ولم يتوان، في

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

(51) المصدر نفسه.

(52) 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. نُحِيل الشواهد اللاحقة إلى هذا الكتاب، بالتحديد.

(54) J. Darmesteter, "Rapport annuel," *Journal asiatique*, 1890, p. 25,

كذلك بالنسبة إلى الشواهد اللاحقة.

معرض تأيينه هايبيل برغينيه (Abel Bergaigne) (1838 - 1888)،
عن التذكير بأن هذا السنسكريتي النابغة لم يتبع «التقليد العلمي»
الذي يجدر في البحث عن فلسفة الأصول الآرية:

«لقد اعتاد العلماء الأوروبيون، الذين باتوا، من حيث لا يدرون،
العبوة الوهم الميثولوجي الهندي، أن يعودوا بالفيدا لا إلى عمق
الماضي التاريخي السحيق فحسب، بل إلى ماضي الفكر الإنساني
أيضاً، وإذا كانت البراهمانية المتشددة تدعي ملامسة الوحي الإلهي
من خلال الفيذا، فإن الخط العلمي الأوروبي الصريح يحسب أنه أدرك
من خلالها أقدم تجليات الفكر الديني في السُّلالة الهندو - أوروبية،
لذا ينظر إلى الفيذا وكأنها كتاب الآريين المقدس، أي «الكتاب الذي
يحتوي الأصول الدينية الخاصة بسلالة معينة».

إلا أن هذا التاريخ المتعدّد الرهانات، والذي تصطرع فيه كُبريات
المسائل مفضيةً إلى تكوّن المعارف الجنيولوجية في الغرب، ما لبث
أن سلك، في نهاية القرن الثامن عشر، منعطفًا غير متوقّع، حين أخلت
العبرية الموقع للسنسكريتية، بعدما ظلت زمنًا طويلًا تهدّد بفقدان
مكانتها المحورية.

على أن تحييد العبرية لم يقلل من أهميتها، ولا حدّ من إمكانات
توظيفها المُميّز في غرب يشغله البحث عن «الأنساب» والبنوات
السلالية. ومع أن العديد من كتّاب القرن التاسع عشر قد آل بهم
الأمر إلى التخلّي - وإن جزئيًا، أغلب الأحيان - عن إيمانهم بسفر

التكوين الكتابي⁽⁵⁵⁾، فقد تواصلت جنيولوجيا البشرية المفكّرة، فبعدها كان الكتاب المقدّس يُتيح لكلّ تحديدٍ موقعه عبر ديمومة متّصلة الحلقات ترقى إلى جنّة الأصول من دون أن يعتورها أدنى انقطاع، إذا بنا نشهد، في مرحلة تالية، ظهورًا لنصوص أخرى ذات منحى خلودي هي السجلات الهندو - أوروبية الجديدة التي عكف الفيلولوجيون على تكوينها في القرن التاسع عشر، والتي ما لبثت أن خضعت، شأن سابقاتها من المؤلّفات العبريّة، لتأويلات شتى وتساؤلات مُلحّة.

أما غ. ف. ف. هيغل (G. W. F. Hegel) (1770 - 1831) الذي عاصر الثورات الرومانسية في أوائل القرن التاسع عشر، فقد شهد على عمليّة نقل السجّلات هذه من فردوس إلى آخر بانتقاده جماعة المتحمّسين للأصول البدائيّة في كتابه: فلسفة التاريخ (Philosophie de l'histoire) (1822 - 1831)، هو الذي رأى في سقوط الإنسان الأول رمزًا إلى إمكان حصول المعرفة، على اختلاف أنواعها، حصولًا يتزامن مع فقدان حال البراءة الملازمة للحالة الحيوانية. ولما كانت أسطورة الخطيئة الأصليّة التي تسببت بسقوط آدم قد خطّت الصيرورة البشريّة لآدم جدّ البشريين، فقد بات الفردوس أشبه بـ«حديقة يستطيع البقاء فيها الحيوانات وحدهم دون البشر»⁽⁵⁶⁾.

(55) انظر نصّ س. ليفي (S. Lévi) (1863 - 1935)، ص 300 من هذا الكتاب.

(56) G. W. F. Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*. II. 2. *Die griechische und römische Welt*, in: *Sämtliche Werke*, éd. par G. Lasson, 1923, t. 9, p. 728.

من هنا رأينا هيغل في كتابه: العقل في التاريخ
(*La raison dans l'histoire*) (1830) يعرض لرأي القائلين بانهايار
الحضارة التي انشأ عنها فجر البشرية الأول، وكأنهم يفترضون فيها
الكمال حُكمًا، ثم يعقب بالردّ على هذه النظرية التي يُرسي أصحابها
البشرية الأولى على «شهادة فوقية»:

«إن القضية المطروحة هنا مجددًا هي حال الإنسان
البدائية في الفردوس، وقد فسرها اللاهوتيون في الماضي
على طريقتهم، حين لم يستبعدوا أن يكون الله قد تكلم العبرية
مع آدم. أما اليوم فتجري صياغتها بما يتلاءم مع حاجات
أخرى⁽⁵⁷⁾، حيث بات هناك من يؤكّد وجود شعب أوليّ أورثنا
علمه وفنّه (شيلينغ (Schelling)، شليغل (Schlegel): لغة
الهنود وحكمتهم (*Langue et sagesse des indiens*))،
وأن هذا الشعب السابق للجنس البشري بصورته الحالية ما زال
يواصل حضوره من خلال صور الآلهة التي تحفل بها الروايات
الأسطورية القديمة، ما يعني أننا لم نعد نملك من حضارة هذا
الشعب الراقية إلّا بقايا مشوّهة حفظتها لنا أساطير الشعوب الأكثر
عراقة. أما حال الشعوب اللاحقة، فإنها تمثل ما آلت إليه هذه
الحضارة الأولى من تقهقر وانهايار. إن القائلين بهذه النظرية يزعمون
أنها بعض مقتضيات الفلسفة وتستند إلى أدلة تاريخية، في حين أن
الرواية الكتابية هي المرجعية العليا⁽⁵⁸⁾ التي ينبغي الاحتكام إليها

(57) تمّ اقتطاف هذه العبارة من المقاطع التي كتبها هيغل بخط يده، أما
العبارات اللاحقة فمأخوذة من دفاتر تلاميذه التي أسهمت في تكوين هذه الطبعة.
(58) نعود الآن وحتى نهاية الشاهد إلى النص الذي خطه هيغل بيده.

بهذا الشأن [...] ليس ما يسمح بتخيّل شعب وُجد على هذه الحال الأولية أو إثبات أيّ صفة تاريخيّة له، بل إن أكثر ما يمتنع تصوّره هو إمكان حصول معرفة خالصة لهذا الشعب، سواء لجهة الله أو لجهة الطبيعة.

كذلك يتوهم أنصار هذه النظرية أن الطبيعة انبسطت في البدء واضحة، شفافة في مثل نقاوة مرآة تعكس العالم المخلوق لنظرة الإنسان النيرة، وأن إعلان الحقيقة الإلهية تمّ بالطريقة عينها [...] بحيث يصحّ القول، من وجهة نظر تاريخيّة، بصدور الديانات كلها عن الحالة المذكورة [...]»⁽⁵⁹⁾.

وقد راحت الدراسات الفيلولوجيّة والميثولوجيّة المقارّنة من بعد هيغل وحتى نهاية القرن التاسع عشر (توفي رينان سنة 1892 وف. ماكس مولر سنة 1900) تشيد بالأهميّة القصوى التي أولاها هذا الفيلسوف «للمرجعيّة» الكتابية، ولا سيّما بعد انكباب العلماء على تقرّي علامات العناية الإلهية في التاريخ.

G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte* (1830, Ire éd. (59) 1837), éd. par J. Hoffmeister, Akademie Verlag (Berlin), Hambourg, 1966, p. 158-159.

K. Papaioannou, *La raison dans*: الترجمة الفرنسية: أستير، بتصرف، *l'histoire*, Paris, 1979, p. 187-188;

M. Hulin, *Hegel et l'Orient suivi*: انظر: *de la traduction annotée d'un essai de Hegel sur la Bhagavad-Gîtâ*, Paris, 1979, p. 99-124, et R.-P. Droit, *L'oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique*, Paris, 1989, p. 195-207.

انظر كذلك الهامش رقم 295، ص 218 من هذا الكتاب.

لغة منقرضة. شعب مجهول. ذلك ما حفز كَتَاب القرن التاسع عشر على التطلع إلى أماكن انتشار الشعوب الهندو - أوروبية في تلك العهود القصية التي يمتزج فيها الشعر بالأسطورة، فطفقوا يللمون من أقاصي الأرض كل ما أمكنهم لملمته من جذور لغوية ظنوا فيها قرب العهد من «ولادة الحدث اللغوي وربما، من خلق الإنسان، أيضًا»⁽⁶⁰⁾.

لكن، ما عسانا نفعل لتدشين قارة الأصول⁽⁶¹⁾ المدعوة إلى تأدية دور تأسيسي في مستقبل الغرب؟ وأي لقب نُعطيه لهؤلاء الأسلاف الجدد الذين تتنافس عليهم أوروبا بكاملها؟ لم يحصل إجماع قطّ حول هذا الموضوع، فبعضهم يسميهم آريين، وبعضهم الآخر يسميهم هندو - جرمانيين أو هندو - أوروبيين، بل إن من الكتاب من لا يجد حرجًا في تبديل التسمية من فقرة إلى أخرى تبعًا للدلالة على الشعب أو العرق أو الأمة أو عائلة اللغات التي ينظّمها كل باحث على هواه،

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

ورد ذكرها في الهامش رقم 390، ص 300 من هذا الكتاب، انظر كذلك ص 193 وما يليها حول الجذور اللغوية عند ف. ماكس مولر.

(61) يعتقد بعضهم أن هنود الفيدا حلّوا محلّ يهود العهد القديم. وقد بين ب. فيدال - ناكيه أن قارة سحرية ربما حلّت مكان أخرى إذا ما عمد الكتاب إلى إحياء قارة الأطلانتيد بالنهج الفيلولوجي. انظر: P. Vidal-Naquet: "Hérodote et l'Atlantide: entre les grecs et les juifs. Réflexions sur l'historiographie du siècle des lumières," dans: *Les Grecs, les historiens, la démocratie: Le grand écart*, Paris, 2000, p. 29-83, et "L'Atlantide et les nations," dans: *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris, 1990, p. 139-159.

انظر أيضًا ما ورد أعلاه، الهامش رقم 6 ص 27 من هذا الكتاب.

فرينان يورد تسميتين اثنتين هما: «آري»⁽⁶²⁾ و«هندو - جرمانى»⁽⁶³⁾ أو «هندو - أوروبى»⁽⁶⁴⁾، وإ. غولدزيهر (I. Goldziher) (1850 - 1921)

(62) نجد أول استعمال تقني مجرد، إلى حدّ ما، للمدلولات القديمة المتصلة بهذه اللفظة عند أ. هـ. أنكيتيل - 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*, 31, 1768, p. 370, (et la note 24, p. 389-390).

يجب أن نحیی شجاعة هانز سيغرت الذي نشر في ألمانيا عام 1941 دراسة عن Hans Siegert, "Zur Geschichte und Jوازها، انظر: der Begriffe "Arier" und "arish"," *Wörter und Sachen*, 22, 1941-1942, p. 73-99.

بالنسبة إلى الاستعمال الجديد المنسوب إلى أنكيتيل للفظه «آري»، انظر: المصدر المذكور، ص 86-87، تبعه عام 1982 ك. كرونر (الوارد لاحقاً في الهامش رقم 64) ص 169. في ما خصّ الاستعمال الصحيح لهذه اللفظة في الآونة الحاضرة، انظر أيضاً ص 133 - 136 من: G. Charachidzé, *La mémoire indo-européenne du Caucase*, Paris, 1987, p. 133-136.

(63) لطالما نُسبت هذه التسمية إلى ج. فون كلابروث (J. von Klaproth) (1783 - 1835) عام 1823، انظر المقالة التي كتبها مؤلف هذا الكتاب عام 1987 نجدها أيضاً عام 1810 لدى ك. مالت - بران (C. Malte-Brun) ص 577 - 581 من: Malte-Brun, *Précis de la géographie universelle...*, Paris, 1810, t. 2, p. 577-581, et F. R. Shapiro, "On the Origin of the Term Indo-Germanic", *Historiographia linguistica*, 8, 1, 1981, p. 165-170.

(64) في تقرير عن: *Mithridates, oder Allgemeine Sprachenkunde* de J. C. Adelung (Berlin, 1806-1812) نصّ منسوب إلى ت. يونغ (T. Young) لا يحمل توقيعاً. انظر: Siegert, *Ibid.*, p. 75-76.

يورد المؤلف لفظه «هندو - أوروبى» (Indoeuropean) في ص 255 من: *The Quarterly Review*, 10, octobre 1813 - janvier 1814

وانظر كذلك الصفحات 256، 264، 270، 273، 281، و283. انظر توضيح K. Koerner, "Observations on the Sources, Transmission and Meaning of "Indo-European" and Related Terms in the Development of Linguistics," in: K. Koerner, *Papers from the 3rd International Conference on Historical Linguistics*, Amsterdam, 1982, p. 153-180. طروحات ف. ر. شاييرو السابق ذكرها. أعيد نشر هذه المقالة في: K. Koerner [et al.], (éds.), *Practicing Linguistic Historiography, Selected Essays*, Amsterdam-Philadelphie, 1989, p. 149-178.

يجاربه في التسمية الأولى دون الثانية، التي يستعوض عنها بتسمية «هندو - جرمانى»⁽⁶⁵⁾، في حين يفضل آخرون⁽⁶⁶⁾ أن يضيفوا إلى الأولى تسميات أخرى مثل: «يافي»⁽⁶⁷⁾، و«جدع سنسكريتي»، و«هندو - كلاسيكي»، و«آري»⁽⁶⁸⁾، و«هندو - سالتى»، و«تراسى»، و«قوقازى»، وسواها⁽⁶⁹⁾.

إزاء هذا العالم الذي يعجّ بالتسميات، تبرز مجموعة أساسية أخرى هي مجموعة اللغات السامية، المعروفة منذ زمن بعيد بـ«الآرامية» أو «الشرقية». وإنما جرت تسميتها «سامية» نسبة إلى سام بن نوح، أخي يافث، علماً بأن هرذر وأ. ل. فون شلوزر

(65) في الطبعة الأولى لكتاب: أصل اللغة (*Origine du langage*) الصادر سنة 1848، كتب رينان «اللغات الهندو - جرمانية» (حرية الفكر) (68) (*La liberté de penser*, 13, décembre 1848, p. 68)، حيث سيختار في ما بعد كلمة «هندو - أوروبى» في: *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 71-72. انظر أيضاً «اللغات الهندو - جرمانية» (المصدر المذكور، ص 248).

(66) إ. غولدزهر، انظر ص 264، الهامش رقم 350 من هذا الكتاب.

(67) كذلك في الصفحة 255، الهامش رقم 334 من هذا الكتاب. تمّ إحياء هذه التسمية القديمة في الاتحاد السوفياتي في عشرينيات القرن الماضي من خلال «النظرية اليافثية» التي نادى بها ن. ج. مار (N. J. Marr) (1865 - 1934) انظر: R. L'Hermite, *Science et perversion idéologique: Mar, marrisme, marristes: Une page de l'histoire de la linguistique soviétique*, Paris ("Cultures et sociétés de l'Est, 8"), 1987.

(68) اختار أ. بيكتيه هذه اللفظة، انظر ص 222، الهامش رقم 304 من هذا الكتاب.

(69) في تحليلي للنصوص المختارة، سأخذ باللفظة التي اعتمدها الكتاب المذكورون.

هذه التسمية⁽⁷⁰⁾.
(A. L. von Schlözer) (1735 - 1809) كانا أول من أطلق عليها

إن عدد الألسنة الهندو - أوروبية يوازي عدد الشعوب التي امتازت بقدرتها على الترحل، فقد اتسعت رقعة نزوح كبار الغزاة هؤلاء لتشمل المناطق الممتدة من بلاد الهند حتى أطراف أوروبا الغربية، بعكس الساميين الذين لبثوا مشدودين إلى مواقعهم، متشبثين بلغاتهم وثقافتهم ودياناتهم. وقد حال جمودهم هذا في المكان والزمان دون مساهمتهم، إلا في ما ندر، في تقدّم التاريخ العالمي، كما يصوره القرن التاسع عشر. هكذا يتأكد التعارض بين ديناميّة آرية تتسم بطابع التعدّدية المشركة وركود ساميّ يخيم عليه الطابع التوحيدي.

قد تكون الألفاظ المستخدمة في مجال العلوم الإنسانيّة عبارة عن أدوات مفهوميّة تمّ استقاؤها من بعض التقاليد القديمة، كما قد تكون مصنوعة ومشغولة بمنتهى الأناة على غرار الاستحداثات الاختباريّة التي تشهد لافتراضات البحث ومخططاته. وإذا كنّا قد توّسلنا في

(70) يقترح أ. ل. فون شلوزر (A. L. von Schlözer) ضمنا استعمال لفظة «سامي» (sémitique) للدلالة على لغة «السريان والبابليين والعبرانيين والعرب»، انظر: A. L. von Schlözer, "Von den Chaldäern," *Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur*, 8, 1781, p. 161.

في حين يستعمل هرذر لفظتي "sémitique" و"sémitique" في المجلد الأول من كتابه الصادر في 9 نيسان/ أبريل عام 1782. انظر: *L'esprit de la poésie hébraïque*, éd. par B. Suphan, Berlin, 1879, t. 11, p. 429, p. 442-444.

إشارتنا إلى هذه الأخيرة تعبيراً باديّ الوظيفة هو: حِيلَ تِقْنِيَّة، فلأنّه ينمّ عن الفرضيّات التي ترسو عليها المعارف الجديدة.

لا تنحصر السامية بالشعب العبري حُكمًا. لكن، إذا أمكن اعتبار العربية، بوصفها لغةً، والإسلام، بوصفه دينًا، تعبيرين ساميين رئيسين، فإن اللغة العبرية التي لم تقتصر على نقل دياناتها التوحيدية ونشرها بل تماهت معها حتى التطابق، غالبًا ما قرّرت، في القرن التاسع عشر، وجهة المسائل المطروحة في المنطقة السامية.

لا غرو، والحالة هذه، إذا رأينا كثيرين من ذوي الاختصاص ينساقون إلى التعميم فينسبون إلى الجماعات السامية كافة ما كانت تصحّ نسبته إلى قدامى العبرانيين من خصائص وميزات. وفي المقابل، راح رينان وعددٌ لا يُستهان به من علماء أوروبا في القرن المنصرم يُسبغون على من يدعونهم آريين أو هندو - أوروبين أو هندو - جرمانيين، كلّ ما كانوا يسبغونه على الإغريق من صفات نوعيّة. ولا تفوتنا الصلة التي يضمّرها، هنا، رينان بين دينامية الشعب الإغريقي وقدراته التجريدية، من جهة، وأهليّة العالم الهندو - أوروبي للضرورة والتحوّل، من جهة ثانية. كما لا يفوتنا الاستدلال بوفرة الطاقات الأولية في القطب الفيدي على تمتّع الشعوب الهندو - أوروبية بما يكفي من الزخم لإنجاز ما ينتظرها من تحوّلات، ما يُظهر هذه الشعوب متفوّقة بحكم استقطابها مزايا الشعبين مجتمعيّن.

أمّا بالنسبة إلى الموقف السلبي «المُعادي للساميّة»، فلم يكن يستهدف الناطقين باللغات السامية جملة، بل اليهود المعترين من

نسل العبرانيين تحديداً، حتى إذا كان العام 1870، انطلقت، في أنحاء أوروبا كلها، حركات إيديولوجية وسياسية، خارج نطاق الفيلولوجيا والأنثروبولوجيا الطبيعية، لكنها تستمدّ من هذين العلمين شرعية الفصل بين «الآرية» و«السامية». ومع أن هاتين اللفظتين تفتقران إلى الوضوح والتحديد، فقد كان لهما مفعول اللهب الذي واصل انتشاره بضاوة حتى سقوط النازية، عام 1945.

من هنا رأينا بوب يشدد، في مقدّمة الطبعة الثانية لكتابه: قواعد النحو المقارن، على ضرورة تجنّب العلوم اللغوية الناشئة «فكرة القومية» قائلاً:

«لا يمكنني الموافقة على عبارة «هندو - جرمانى» لأنني لا أرى مسوّغاً لاعتبار الجرمانيين ممثلين لكل شعوب قارّتنا، عندما يكون المقصود هو الإشارة إلى عائلة بمثل هذا الاتساع. ولكن، لا بأس في الوقت الحاضر من اعتماد تسمية «هندو - أوروبى» المتعارف عليها في فرنسا وإنكلترا»⁽⁷¹⁾.

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

F. Bopp, *Grammaire comparée des langues indo-européennes* (71) (1833-1849), trad. de l'allemand par M. Bréal, Paris, 1866, t. 1, p. 21.

«لكننا، إذا أخذنا هذه الأمور في الاعتبار وجدنا أن عدم ملاءمة هذا العنوان لموضوعه هو عين ما يشفع له، لأنه يَشِي بما ينبغي أن يكون عليه هذا الأخير، أي مجرد إشارة اصطلاحية، [...] فلا يسعني هنا إلا التنبيه إلى أن ما نلاحظه على الأرض من تناظر 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 لغويين وسواهم، لعلمهم أن إعادة تكوين اللغة أو حضارة الأسلاف المشتركين، بشكل دراماتيكي حيّ، هي أمر مستحيل في غياب الوثائق التي لا يمكن أن ينوب عنها أي شيء آخر»⁽⁷²⁾.

نسيان التاريخ

في أساس نشأة الحضارات شقيقان توأمان⁽⁷³⁾ تم اكتشافهما في «مهد واحد». إنهما الجنس «الآري» والجنس «السامي»، اللذان

G. Dumézil, *Leçon inaugurale à la chaire de civilisation (72) indo-européenne* du Collège de France, faite le jeudi 1er décembre 1949, Paris, 1950, p. 6-7.

E. Renan, t. 8 (éd. H. Psichari), p. 578. (73)
ورد ذكرها لاحقاً في ص 137-138 من هذا الكتاب. قام بتطوير هذه الأفكار أ. كورنو (A. - A. Cournot) (1801 - 1877) الذي اعتبر هو أيضاً، بعد تعمّقه في دراسة رينان، أن العائلات الهندو - أوروبية والسامية كانت في فجر البشرية المتحضرة تعيش في «المهد نفسه أو في مهدين متحاذيين». انظر: A. - A. Cournot *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire* [1861], Paris: 1922, p. 623 sq.

في ما خصّ مفهوم «الحضارة» انظر: ص 149-150، والهامش رقم 189، وص 256، الهامش رقم 336 من هذا الكتاب.

انفصلا منذ نعومة أظفارهما وعرفا مصيرين متميزين بحيث باتا يشكّان ثنائياً متفاوت المزاي. لكن العناية الإلهية ما زالت ساهرةً على إبقاء هذين التوأمين ضمن حدود الدور الذي أوكل إلى كل منهما في إطار دراما إلهية تتخذ من التاريخ العالمي مسرحاً لفصولها. فإذا كان الآريون في الغرب قد أحكموا السيطرة على الطبيعة وأحسنوا استثمار الزمان والمكان وابتكار الميثولوجيا والعلوم والفنون، فلا يسعنا، في المقابل، إلا الإقرار بأن الساميين قد استحوذوا على سرّ الوجدانية، على الأقل، حتى اليوم التاريخي الذي شهد ولادة يسوع في منطقة الجليل.

هذا التراث المزدوج هو إرث صراعيّ عريق، فقد انطلقت منذ اللحظة الأولى، شرارة النزاع، بين اليهود والمسيحيين بفعل التعارض الحاصل بين التقليد العبراني ودعوة تلاميذ المسيح الجديد، ثم توسّعت متخذةً صيغاً وتعابير جديدة أفصح عنها الخطاب الآريو - سامي في القرن التاسع عشر.

أول ما يلفتنا في الدراسات السامية والهندو-أوروبية⁽⁷⁴⁾ هو تَمَحُّورُها حول الدور السماوي الذي عهدت به العناية الإلهية إلى هذا الثنائي التاريخي تمحوراً متفاوت نسبة وضوحه تبعاً للمؤلفين. من بين هؤلاء رينان الذي قال بحضارة «ثنائية الرأس»، ولم يتوان عن استكمال نظريته بتقديمه مشهداً جغرافياً لفلسطين يُظهر التعارض

(74) يمكننا، على سبيل المثال، قراءة الشاهد المطول، المأخوذ من كتاب بيكتيه في ص 236 من هذا الكتاب.

والتزواج القائمين بين قطاع اليهودية الساميّ وقطاع الجليل، الذي يُعتبر دونه وحدانيّة، ومن ثمّ ساميّة، لكنّه، مع ذلك، يبقى أقرب إلى يسوع⁽⁷⁵⁾.

هكذا بدت المدارس في مجالي العلوم الطبيعية والإنسانية مدعوّة كلّها إلى التنافس من أجل الكشف عن أسرار العناية الإلهيّة، ولم يُفلح مدّ الفكر الوضعيّ والنقدي في الحدّ من غلواء المفكرين الذين دأبوا على استدعاء الحجج الربانيّة لتبرير سير الأمور على كل صعيد.

وإن لنا من مؤلّفات لفان رانكيه (L. Von Ranke) (1795 - 1886) التي حدّدت توجّهات مدرسة التاريخ الألمانيّة في زمانه ما يشهد على الترابط الوثيق بين المنحى الوضعيّ والتفسير الديني للتاريخ، ولا سيّما عندما يؤكّد رانكيه «دخول العصور كلّها في علاقة مباشرة مع الله»⁽⁷⁶⁾.

مكتبة t.me/ktabrwaya

أما هردر، فقد سعى إلى المطابقة، على طريقته، بين السببيّة التاريخيّة الإلهية والغائيّة الكفيلة وحدها بأن تمدّها بالمعنى، حتى إذا انبرى

(75) انظر ص 172، المخصّصة لرينان، من هذا الكتاب.

“Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott” (L. von Ranke, *Über die Epochen der neueren Geschichte. Vorträge dem Könige Maximilian II. von Bayern gehalten* [1854, 1ère éd. 1888] (Darmstadt, 1892, p. 7).

I. Meyerson, “Le temps, la mémoire, l’histoire,” (1956), انظر أيضًا: dans: *Écrits, 1920-1983. Pour une psychologie historique*, Paris, 1987, p. 274 sq.

إ. كينيه (E. Quinet) (1803 - 1875) يقدم هذا الساحر الرومنطقيّ إلى قرائه الفرنسيين، رأيناه يُعرب هو الآخر عن إيمانه بترابط حلقات المُخطّط الإلهي الذي يقبض على أحداث التاريخ العالمي⁽⁷⁷⁾.

نستنتج مما تقدّم أن العلم والدين قد تقاسما في القرن التاسع عشر عددًا من التطلّعات⁽⁷⁸⁾، بعدما استطاعت المسيحيّة أن تتحرّر من جمودها العقائدي وتطرح عنها الأباطيل، فترفد التيار الإنسانيّ المُتعلّم بحسّها التوافقي. أما إذا كان العلماء قد شقّ كلّ منهم طريقه منفردًا ليتمكن، بالتعاون مع لفيف من المؤيدين، من تكوين مدرسة خاصة تتصدّى للمدارس المعارضة، فإن كثيرين منهم قد انخرطوا بخطى واثقة في دروب العناية الإلهيّة.

واللافت أن المفكرين، منذ ريشار سيمون حتى ف. ماكس مولر، قد درجوا⁽⁷⁹⁾ على الاستشهاد بأقوال القديس أوغسطين، معلّم الكنيسة، الذي كان قد قدّم في مؤلّفه مدينة الله تصوّرًا مقبولًا لماضٍ موغلٍ في القِدَم ينطوي على مقولات نظام لاهوتيّ واعد⁽⁸⁰⁾.

(77) مقدّمة لترجمة كتاب هردير: J. Gottfried von Herder, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, trad. de l'allemand et précédé d'une introduction par E. Quinet, Paris, 1827, p. 10 sq et 60 sq.

انظر الهامش 81 من هذا الكتاب.

(78) عرفت الكثير عن هذا الموضوع لدى قراءتي كتابي ب. بينيشو: Paul Bénichou: *Le temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, 1977, et *Les mages romantiques*, Paris, 1988.

(79) انظر ص 81-82 من هذا الكتاب في ما خصّ ريشار سيمون، والهامش رقم 291 ص 216 في ما خصّ ماكس مولر. وانظر كذلك الهامش رقم 161 ص 125.

I. Meyerson, *Ecrits*, p. 271-272.

(80)

لقد تأدّى تكيّف المسيحيّة مع أحوال العصر إلى انتقالها من الخصوصية إلى العموميّة والشمول⁽⁸¹⁾ بعدما تمّ لها تجديد محوريّة المسيح في التاريخ، بحيث بات فهم الخطاب الدائر حول الساميين والآريين يستدعي أخذ هذا الإطار التاريخي في الاعتبار.

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

في ظلّ عصر كهذا، دأب فيه كل من العلم والمسيحيّة على إيجاد صيغ جديدة للتعايش، قد لا يكون من العبث التذكير بأن أول علم «علماني» حظي بقبول الكنيسة هو علم الفيلولوجيا.

لقد جاءت ولادة هذا العلم الأخير في سياق تاريخ جدليّ عريق، ما جعله الوريث المحفوظ لكلّ من التقليد الكلاسيكي والتفسير

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

(82) يمكن، بهذا الخصوص، مراجعة كتاب ج. أ. ليسينغ (G. E. Lessing) (1729 – 1781) ولا سيّما مثل الحلقات الثلاث في الفصل الثالث ص 151 وما يليها من: G. E. Lessing, *Nathan der Weise* (1779), éd. bilingue, trad. de l'allemand par R. Pitrou, Aubier, 1939, p. 151 sq.

الكتابي، وأولاه القدرة على ممارسة دور حاسم يوم باتت العقيدة رهنًا بمسألة نحوية أو تفصيل لغوي⁽⁸³⁾. ولئن صحَّ أن «[...] ولادة الفيلولوجيا في الوجدان الغربي تمّت بهدوء وتؤدة يفوقان ما هما عليه في علمي الأحياء والاقتصاد السياسي»⁽⁸⁴⁾، فقد كان لهذا النهج من عمق التأثير واستمراريته في نظرة الغرب التاريخية، ما جعله مُضاهيًا لهما في الأهمية، من دون أن يلزم عن ذلك اعتباره علمًا مشرّعًا على التاريخ.

كانت الفيلولوجيا، أوّل أمرها، محصورة باللغات الهندو - أوروبية. من هنا إغفالها التاريخ، معظم الأحيان، إغفالاً نرى معه العالم اللغوي يتنزّه في بستان اللغات، مستلهمًا عالم النبات⁽⁸⁵⁾، فيقطف الجذور اللغوية من هنا وهناك ويحوّلها بنى ثابتة بمنأى عن التآكل الزمني.

لقد استهّل فرديناند دو سوسير كتابه: دروس في علم اللسانيات العام (*Cours de linguistique générale*) بنظرة سريعة إلى تاريخ اللسانيات بيّن فيها إلى أي مدى اقتصر النحو المُقارن على المُقارنة

(83) انظر ص 122 وما يليها، وص 519 وما يليها من: J. Pommier, *La jeunesse cléricale d'Ernest Renan: Saint-Sulpice*, Strasbourg, 1933.

(84) M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966), Paris, 1981, p. 294.

(85) P. B. Salmon, "The Beginnings of Morphology. Linguistic Botany in the 18th Century," *Historiographia linguistica*, 1, 3, 1974, pp. 313-339, and K. Koerner, "Schleichers Einfluss auf Haeckel: Schlaglichter auf die wechselseitige Abhängigkeit zwischen linguistischen und biologischen Theorien im 19. Jahrhundert," *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, 95, 1981, p. 3-21.

بدلاً من أن يفتح على التاريخ⁽⁸⁶⁾. ولما كان حريصاً على «منطق الحدث اللغوي المتّصف بالصرامة»⁽⁸⁷⁾، فقد طالب بالمزج بين النهج المُقارِن والنهج التاريخي، مسوّغاً ذلك بقوله إنه إذا كانت إعادة التنظيم التاريخيّة تقتضي المُقارنة، فهذه الأخيرة منفردة لا تتيح المجال لأيّ استنتاج.

«لقد كان أرباب المُقارنة يخفقون في الاستنتاج بقدر ما ينظرون إلى تطوّر اثنتين من اللغات نظرة عالمٍ طبيعي إلى نموّ غرستين في عالم النبات [...] إن نهجاً كهذا، يتحدّد بالمُقارنة، حصراً، من شأنه أن يقود إلى طائفة من المفاهيم الخاطئة [...] لقد كانت اللغة في الماضي تُعتبر نطاقاً خاصاً، بل مملكةً طبيعيّة رابعة [...] أمّا اليوم، فلم يعد في استطاعتنا أن نقرأ عشرة سطور من نتاج ذلك العصر، على أبعد تقدير، من دون أن نُصعق بغرائب الفكر، بل بالتعبير المستخدمة لتبريرها»⁽⁸⁸⁾.

لقد أتاحت النماذج المُقرّرة في علوم الطبيعة رؤسمة الحضارات بتجميدها اللغات التاريخية، ما يجعل فهمنا لهذه الحضارات مرتبطاً بفهم أنظمة شعوبها اللغويّة.

أمّا بالنسبة إلى الشعب العبري، فقد منّ الله عليه دون سائر الشعوب الساميّة بعقل «متفوّق» يبرّر إقصاءه عن التاريخ الدنيوي،

F. de Saussure, *Cours de linguistique générale* (1910-1911), (86) éd. par T. de Mauro, Paris, 1985, p. 16.

Journal de Genève du 19 avril 1878, p. 3, col. 1. (87)

F. de Saussure, *Cours de linguistique générale* (1910-1911), p. 17. (88)

ألا وهو سيادته المطلقة وائتمانه على حقيقة لا تنفد على مرّ الزمن، ما قضى على هذا الشعب بالجمود ولزوم حالٍ واحدة بعينها في سبيل تأدية الشهادة الخالدة الموكلة إليه.

إلا أن غولدزيهر، الذي مهّد الطريق للدراسات الإسلامية، مفتحًا بذلك أكثر من مجال للمقارنة بين الحضارات السامية، قد سعى إلى وضع نصوص العهد القديم على قدم المساواة مع سائر النصوص، فهو يكاد لا يُهيب بعلماء أوروبا إلى إنقاذ الشعب العبري من فردوسهم الذي سجّنوا أنفسهم فيه على أبواب التاريخ حتى ينثني مطالبًا لتوّه بأن يتمّ الاعتراف لنصوصهم التاريخية بحق المثلّ جنبا إلى جنب مع أساطير الشعوب الأخرى التي شملها مدّ المجتمعات التاريخية.

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

إن مفهوم «عائلة الألسن» يفرض على من يستخدمه من المؤلفين إبراز الوشائج والصلات الناشئة بين المجموعات اللسانية، إمّا بحكم الروابط التاريخية والجغرافية وما ينشأ عنها من تأثر وتأثير متبادلين، وإمّا انطلاقًا من فكرة البنية السلالية التي تفترض وحدة المصدر، ما يُتيح التماس السمات المشتركة في الجذور اللفظية والبنى النحوية، على السواء.

لطالما تجلّى هذان المنحيان التفسيريان، ولا يزالان حتى أيّامنا هذه، في نتاج عدد من الدارسين، من خلال التجاذب الحاصل

بين النموذج الإيضاحي التصنيفي والحجة المبنيّة على الواقع التاريخي⁽⁸⁹⁾.

لا أحدَ يجهل...

لقد اعتزنا في الصفحات الآتية من بحثنا دراسة نصوص كل من هردر ورينان وغولدزبير في إطارها التأليفي، وفي ضوء الرؤية المعقّدة التي تنتظمها، يقيناً منّا بأنه من الأجدى للقارئ الراغب في اكتشافها أن يواكبها ويتوغّل فيها - ربما أحياناً حتى «الضياح»⁽⁹⁰⁾ - من أن يفرض عليها منطقاً لا يتماشى مع خطاب العصر الذي تنتمي إليه:

«ينبغي مقاومة التجربة التي يقع فيها العديد من مؤرّخي العلوم في تعاطيهم مع أفكار القدماء، التي غالباً ما تعصى على الفهم بسبب افتقارها إلى الدقّة والوضوح وبراعة التعبير حين يعمدون إلى صياغتها بلغة معاصرة، تجلوها وتُشوّهها في الوقت نفسه»⁽⁹¹⁾.

(89) تشهد على ذلك النقاشات الدائرة حول أعمال العالمين السوفياتيين اللذين أتينا على ذكرهما في الهامش رقم 14، ص 31 من هذا الكتاب.

(90) ب. بينيشو، حول ميشليه (Michelet) (العالم اللاهوتي)، انظر: P. Bénichou, *Le temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Paris, 1977, p. 552.

(91) «توجيه الأبحاث والمشاريع التعليمية، تقديم ألكسندر كوريه لجمعية أساتذة الكوليج دي فرانس في 11 آذار/ مارس، 1951»، في: A. Koyré, *De la mystique à la science. Cours, conférences et documents 1922-1962*, (édités par Pietro Redondi, 1986, p. 129,

لكن، لما لم يتم انتخابه فقد ظلّت مقترحاته حبراً على ورق. المصدر نفسه، ص 118 - 119.

إن الربط بين النص والمسائل الدافعة إلى تأليفه ربطاً يُخوّلنا تتبع المشكلة في نموّها المطّرد، بكل ما يتفرّع عنها من مشكلات، فضلاً عن التنبّه إلى طريقة الكاتب في تخيّر الاستعارات وإنشاء التدايعات بين الصور غير المتوقّعة، من شأنهما أن يتيحا لنا فهم فكر معيّن ضمن مساره الحيوي، في بعض الأحيان.

أما إذا كان قد حصل التركيز هنا على بعض النقاط التوافقية، من حين إلى آخر، وكان القس ر. ف. غراو (R. F. Grau) (1835 - 1893) قد أوضح بطريقة مدهشة الثنائية الآرية - السامية التي تجري في عروق العصر، فإن مثل هذه المقاربات لا يُبطل فُرادة المناهج الخاصة، كما لا يلزم عن جلاء هذه الناحية في مؤلّفات رينان إلغاءً ديناميّة التناقضات التي تسهم في تنظيم بنيتها الفكرية، فقد تكون مؤلّفات بعض العلماء موضعاً لتبلور الصراعات، بحيث تشكّل المواقف المتنازعة نفسها جزءاً من رؤيتهم إلى الأمور. ذلك ما ينطبق تحديداً على فكر كل من رينان وهردر، اللذين يصدران حيناً عن رؤية تاريخية ويهجرانها حيناً آخر، كما لا يجدان حرجاً في تبديل مواقفهما حيال وجهة نظر قومية أو عنصرية تبديلاً مستمرّاً يتراوح ما بين إقدام وإحجام ودفاع ولا مبالاة.

إن احتجاز أحد الكتّاب ضمن إطار صورة بسيطة غالباً ما تتولّى صنعها الأجيال اللاحقة لاستهلاكها الخاص، من شأنه أن يؤدي إلى

ابتكار الرائد⁽⁹²⁾. وما رينان، الذي درج المفكرون على تصنيفه سيّد الفكر العلمي المُتعلِّمِن، حصراً، إلّا نموذجُ المفكر الذي يرفض التحدّد النهائي بهذا الدور التقليدي المُسنَد إليه.

على أن مرافقة الكاتب ورصد مسالكه وانعطافاته الفكرية على نحو يُتيح لنا فهمه انطلاقاً من حسّ عصره الثقافي، لا يعني التوافق معه، بالضرورة، ولا الاندماج بمساره الفكري. من هنا جدوى التحلّي بقدر وافٍ من الدقّة والوضوح.

إن الوثائق المعتمدة في هذا البحث تدعو إلى اعتبار الآريين والساميين نُنائياً وظيفياً ذا أبعاد إلهية، بمعنى أنها نسق تفسيري لأصول الحضارة، كما يفهمها الدارسون. لكننا قلّما نقع على ذكر للروابط القائمة بين هذا النوع من الأبحاث وسوء توظيفها في غضون السنوات المقبلة، كما هي الحال في قضية دريفوس (Dreyfus)، تحديداً^(*).

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

إن تاريخ العداة للسامية، ولا سيّما ذلك الذي تعبر عنه الأسطورة الآرية، تلك التي كان ليون بولياكوف (Léon Poliakov)

(92) انظر ص 20 - 23 المخصّصة لكويريه في: G. Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, 1983, p. 20-23.

(*) قضية هزّت المجتمع الفرنسي، في نهاية القرن التاسع عشر، على أثر اتهام النقيب ألفرد دريفوس - وهو فرنسي الجنسية، يهودي الديانة - بالخيانة ظلماً، من منطلق معاداة السامية.

أحد روادها في التاريخ الفرنسي الرسمي⁽⁹³⁾، يجاهد من أجل فهم الخطاب القديم في وجوه استعماله المعاصرة. وقد تعددت النظريات حول أشكال العنصرية المختلفة، موضحةً دور بعض التقاليد الفلسفية والتاريخية⁽⁹⁴⁾ في نموّ التيارات السياسية والإيديولوجية التي كانت ولا تزال تسبّب بالعنف تبعاً للحالات العارضة.

تتركز الصفحات اللاحقة من هذا البحث على مشروع محدّد، إذ تعتمز حيال الجهود المذكورة أن تخصّ بالبحث عددًا من العلماء⁽⁹⁵⁾

L. Poliakov, *Le mythe aryen. Essai sur les sources du racisme (93) et des nationalismes*, Paris, 1971.

C. Guillaumin, *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, (94) Paris, 1972,

R. Römer, *Sprachwissenschaft und*: نذكر من بين الإصدارات الحديثة: *Rassenideologie in Deutschland*, Munich, 1985; P.-A. Taguieff, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, 1988; J. Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes*, Paris, 1988, et T. Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, 1989.

(95) إذا كان رينان وماكس موللر ويكتيه قد ساهموا في وضع هذه المعارف الجديدة، فما لا شك فيه أنهم كانوا، أيضًا، من أبرز الكتاب الذين روّجوا للأفكار الآرية في المجتمع العلمي. وقد فنّد غولدزيهر مزاعمهم، متوجهًا بتعاليمه حتى إلى غير المتخصّصين بهذه المواضيع. أمّا بالنسبة إلى ر. فاغنر (R. Wagner) (1813 - 1883)، الذي استوحى من علوم عصره وأعلى شأن الآرية في بعديها العاطفي والسياسي، فيمكن مراجعة الصفحات والهوامش المخصّصة له من هذا الكتاب: ص 170-172، والهوامش رقم 212، وص 302-305.

الذين أطلقوا الخطاب الأريو - سامي، كما سيتمّ تداوله في مقالات مسهبة حتى وفاة رينان عام 1892⁽⁹⁶⁾، وقبل سنتين تحديداً من توقيف النقيب دريفوس.

إن محاولة النفاذ إلى عمق هذه المقالات يفترض مقارنة فكر كلّ كاتب على حدة، بما يطرحه من إشكاليات ويوافقنا به من أجوبة تبدو له وافية. أما إذا كنت قد خصّصت بدراستي بعضاً من الكتاب دون سواهم فلأنني أعتبرهم من الطليعيين الذين أنتجوا أبحاثاً على درجة مرموقة من الجدّة والأهميّة. لكنّ ذلك لا يعني عزل نتائجهم عن الحركات الفكرية الأخرى، على الإطلاق، لا سيّما وأن موضوع بحثي هو لغات الفردوس⁽⁹⁷⁾. وهو عنوان رمزيّ يشدّد على أهميّة الموضوعات التي تمّ تناقلها على مرّ العصور عبر الخرافات العلميّة المتصلة باللغات الأوليّة. وما زال هذا الاهتمام بما هو أولي يغذي الأبحاث اللغوية، مسهمًا في تطويرها، ولا سيّما منها الدراسات الهندو - أوروبية.

كانت النزاعات حول أصول اللغة والدين والمجتمع والحضارة تنحصر في مجالات لاهوتيّة بحث، فإذا بها تنزع إلى التعلّم مع

(96) توفي غولدزيهر عام 1921، لكن ما يعيننا من مؤلفاته هنا هو كتاب (Der mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche entwicklung) الذي نشره عام 1876.

(97) «لغات الفردوس» و«أسئلة حول نتاج التاريخ الهندو - أوروبي» هما عنوانا الحلقتين الدراسيتين الأوليين اللتين ألقيتهما في المعهد العالي للعلوم الاجتماعية في باريس عام 1985. انظر حول هذا الموضوع، ص 307-308 من هذا الكتاب.

ازدهار العلوم الإنسانيّة في القرن التاسع عشر مفضيةً إلى نقاشات لا حصر لها. وقد رأينا هيغل يتوقف تحديداً عند لحظة التحوّل هذه من «لاهوت الأصول» إلى «تاريخ الأوّلي» استجابةً لتطلّع جديد و«حاجات مغايرة»⁽⁹⁸⁾.

بيد أن مؤلّفي القرن التاسع عشر كانوا يومذاك، تماماً كما بتنا عليه اليوم، أسرى ما يطرحونه من مسائل، حيث إنهم ظلّوا، على تحرّره من التساؤلات اللاهوتيّة القديمة، متشبّثين بنظرياتهم في العناية الإلهيّة القابضة على أزمنة التاريخ، كما لم يفارقهم الخضوع للمسلّمات، ما طبع مؤلّفاتهم بالغائيّة التي لم يُنَجِّع فيها اعتماد تقنيّات التنقيب الوضعيّة واستلهاهم مناهج العلوم الطبيعيّة وتبني المهارات الحديثة المعتمدة في الدراسات المقارّنة. وهكذا رأينا رينان وف. ماكس موللر وأ. بيكتيه وكثيرين سواهم من العلماء، يلجأون إلى التوفيق بين الرومانسيّة والوضعية توفيقاً يتجاوز تباين الآراء إلى التحلّق حول مذاهب العناية الإلهيّة. وحقيقة ما حصل على مسرح التاريخ الغائيّ هذا هو أن اكتشاف القرابة المؤكّدة بين اللغات الأوروبيّة، من جهة، والسنسكريتيّة، من جهة ثانية، قد أدّى إلى الربط المفاجئ بين الغرب والشرق الأقصى، تمهيداً لضمّ الشرق الأدنى السامي إلى الشرق الهندو - أوروبي الجديد، فما كان من علماء اللغة والأساطير إلّا أن سارعوا إلى تمثّل الماضي الأكثر قدماً

(98) انظر ص 47-48 من هذا الكتاب.

للبشرية العاقلة على قاعدة التمايز العرقي الحاصل بين الشعوب الآرية والسامية، بعدما أسندوا إليها أدوارًا متناقضة لا تعرف التكامل إلا في ما ندر. وما أكثر من تخيل منهم في أصل الحضارة الوحيدة الجديرة في نظرهم بهذا الاسم ثنائياً إلهياً يعتبرون أنفسهم من ذُرِّيَّته، أي ساميين بفعل البنوّة الروحية، وآريين بحكم الدعوة التاريخية.

غير أن مثقفي الغرب المسيحي، كانوا، قبل انصرافهم إلى مطالعة ذواتهم في المرآة الآرية، قد أوسعوا العلاقات القائمة بين العهدين القديم والجديد درسًا وتمحيصًا، مدققين في المقارنة بين النصوص الثلاثة: العبري واليوناني واللاتيني. وقد تحكّم بطروحاتهم رهان أساسي هو استعادة السيطرة على تراث محتجَز داخل عدد محدود من الصوائت، التي لم يثبت لها أيُّ معنى يقيني، ما يسر لهم مجال الاعتقاد بأن العناية الإلهية ضمنت هذه الإشارات تاريخًا واعدًا بعهد مشرق.

صوائت العناية الإلهية

(ريشار سيمون ور. لوث وج. غ. هردر)

في السادس عشر من شهر أيار/ مايو عام 1707 أنبأت صحيفة لو جورنال دي سافان (*Le Journal des Sçavans*) الفرنسية قراءها بحصول «اكتشاف بارز» الأهمية في مدينة كاي فينغ (K'ai-feng) التابعة لمقاطعة هونان (Honan) الصينية، موردةً ما يأتي: «مجمع يهودي تمّ تأسيسه قبل ولادة المسيح، قومٌ من اليهود لا يزال هذا المخلّص، بالنسبة إليهم، مجهولاً» (ص 256). وسُرعان ما انعقدت الأحلام على هذا المجمع العريق الذي «يسبق حدث خراب أورشليم، بل حدث التجسّد نفسه»⁽⁹⁹⁾، وحسب كثيرون أنه تمّ انتشال الوثيقة الأصلية التي ترسو عليها عقيدة الوجدانية المسيحية، تمهيداً لإعلان الرواية العبرية للملأ بكتابة موسوية صريحة، نقيّة البهاء.

(99) انظر رسالة جان دومينج (Jean Domenge) السابعة بتاريخ 25 تشرين الأول / أكتوبر 1723 ضمن مؤلف: J. Dehergne et D. D. Leslie, *Juifs de Chine à travers la correspondance inédite des jésuites du dix-huitième siècle*, Paris-Rome, 1984, p. 162.

يقول ج. دومينج في ما خصّ هذا الأمر الذي يبدو له غريباً، «ألا يكون لديهم أي معرفة بالمسيح». ويضيف «أفضل الاعتقاد بأنهم عرفوا بالحدث لكنهم نسّوه مع الوقت» (المصدر المذكور، ص 163). أما بخصوص الجماعة اليهودية في كاي فينغ، فانظر: J. Preuss, *The Chinese Jews of Kaifeng-Fu*, Tel Aviv, 1961. ثمّة معلومات حديثة حول الصينيين الذين يدعون تحدّثهم من هذه الجماعة. انظر: K. Alfonsi, *Le nouvel observateur*, 1237, 22 Juillet 1988, p. 32-33.

كانت خرافة الذاكرة هذه تستند إلى رأي «فريق من العلماء» يعتبر يهود الحقبة التلمودية «أعداء للمسيحيين أقدموا على تحريف الكتب المقدسة مثبتين لها من المعاني ما يتلاءم مع الأحكام المُسبقة الخاصة بِبِدْعَتِهِمْ»⁽¹⁰⁰⁾، وأن تاريخ الصين المتصل الحلقات يشكّل ضمناً مميزاً لصحة نصّ كاي فينغ في مقابل التحريف اللاحق بالكتاب العبري عقب تشتت الشعب اليهودي وانتشاره في كل أنحاء الأرض.

كان المسيحيون يُعلّقون آمالاً كبيرة، في الواقع، على هؤلاء اليهود الصينيين، اعتباراً منهم أنهم حُماة العهد الذهبي الذين لم تخالطهم لوثة يهود الشتات. ولمّا لم يكن الظهور المسيحاني، حتى تعرّف الرهبان اليسوعيين إليهم، قد أحدث في أفقهم أيّ انقلاب، بل لبثوا على ما كانوا عليه منذ نزول الشريعة على موسى على وجه من السرعة، لم يتسنّ له معها الإعجاب⁽¹⁰¹⁾، فقد تعزّز الاعتقاد بأن هذه الحقبة الزمنية، في تجانسها المستقرّ بعيداً عن التأثيرات الطارئة، هي الحاويةُ أسرار العناية الإلهية، بامتياز.

(100) نجد هذا النص في مقدمة شارل لو غوبيان (Charles Le Gobien) للجزء السابع من: *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères, par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus*, 1707, t. 7.

وإلى هذا الجزء بالتحديد تشير صحيفة *Le Journal des Sçavans*. (101) هذا هو جواب اليهود الصينيين عن سؤال الأب دومينج الذي استفسر عن سبب عدم «تنقيط» كتابهم المقدس القديم. انظر الرسالة السابعة المذكورة في الهامش رقم 99.

لكنّ الخيبة جاءت على قدر الحماسة، إذ انهارت هذه الآمال رمّة في الخامس عشر من تشرين الثاني / نوفمبر عام 1723، يوم انبرى الأب اليسوعي «المُتعبِرُن» جان دومينج (Jean Domenge) يثبت «تطابق النص الصيني مع نصّ أمستردام»⁽¹⁰²⁾.

كان البحث عن الوثيقة الأصلية والنصّ الصحيح همًّا يلازم المؤتمنين على الذاكرة المسيحية من رجالات الكنيسة، الذين ما عتّم أن تسرّب قلقهم المزمّن إلى فقهاء اللغة في القرن التاسع عشر. ولا غرو، فالرهان جوهرى، ولا بدّ من الاطمئنان إلى مشاهدة النصّ بأمّ العين كما تمّ إملاؤه حرفيًا على موسى أو، على الأقلّ، النسخة الأقرب منه إلى الأصل. وقد شرعت دائرة الجدل تمعن في الاتّساع مع ظهور حركة الإصلاح البروتستانتية التي تشدّد على مبدأ «الوحي الشفهي» دعمًا منها لفكرة الكتاب المُوحدّ⁽¹⁰³⁾. هكذا يتحقّق لدينا أن

(102) الرسالة السابعة المذكورة في الهامش رقم 99.

(103) انظر في ما خصّ «الشفهي وغير الشفهي» على مرّ العصور: E. Mangelot "Inspiration de l'écriture," *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 7, 2 (1923), col. 2192 sq.,

E. Renan, "L'exégèse biblique et : انظر: وفي الإطار الذي يعيننا مباشرة، انظر: *l'esprit français*," *Revue des deux mondes*, 60, 6, 1865, p. 238; E. Cassirer, *La philosophie des lumières* (1932), Paris, 1966, p. 195; P. Auvray, *Richard Simon (1638-1712)*, Paris, 1974, p. 92; M. Hadas-Lebel, "Le père Houbigant et la critique textuelle," dans: Y. Belaval et D. Bourel (éd.), *Le siècle des lumières et la bible*, Paris, 1986, p. 105, et F. Laplanche, "La Bible chez les réformés," dans: Belaval et Bourel, *ibid.*, p. 469-470.

انظر أيضًا ص 82، الهامش رقم 112، و ص 88، و ص 100، الهامش رقم 131 من هذا الكتاب.

ما أوردته، في سياق حاليّاتها، لوجورنال دي سافان، الصادرة ربيع 1707، كان يشكل امتداداً لها جس عريق يرقى إلى عهود آباء الكنيسة، بل استمراراً لحال الظمأ المُلحّ إلى استعادة النص التأسيسي في نقاوته الأولىّة.

كان ذلك بعد انقضاء ثلاثين عامًا على صدور كتاب التاريخ النقدي للعهد القديم (*Histoire critique du Vieux Testament*) للأب ريشار سيمون (1638 - 1712) أحد مؤسّسي علم التأويل الكتابيّ والأعضاء المتممين إلى جمعيّة «الأوراتوار» (Oratoire).

كان الأب سيمون قد تعمّد في كتابه إثارة عددٍ من المسائل التي تنشر الغموض حول هويّة النص الكتابيّ، وذلك من خلال سعيه إلى تبين الأسباب التي حملت رجال الكنيسة إلى اتهام اليهود بإفساد⁽¹⁰⁴⁾ نصّ الكتاب المقدّس (ص 102)، وأبرزها اثنان: الأول، إنكار ظهور المسيح المسيحي في التاريخ، حيث ورد في الكتاب على لسان طائفة من المؤلّفين أن اليهود تعمّدوا تزوير النبوءات واختزال تسلسل الأحداث، متلاعبين بسياق الزمن التاريخي كي يبرهنوا أن الساعة المسيحانيّة لم تحنْ بعد. أما الثاني، الذي كان سيمون أول من تنبّه إليه، فيتخطّى واقع الإرادة اليهودية المتنصّلة من الاعتراف بالمسيح إلى واقع الحصرية النسخيّة. ومفادُ ذلك أن «الكنيسة، في عهودها الأولى، لم تكن تملك إلّا نسخةً واحدةً للكتاب المقدّس هي

(104) تشير الصفحات إلى طبعة عام 1685 (انظر الهامش التالي). في ما خصّ ريشار سيمون، انظر ص 189-193 من هذا الكتاب.

الترجمة السبعينية» (ص 102)، ما جعل المسيحيين، لدى مواجهتهم اختلاف النصوص، يسارعون إلى إسقاط كل ما لا يطابقها باعتبار أنه تحريف مقصود للنص الإلهي الصحيح. بذلك تكون أحكام الآباء المُسبقة على اليهود عائدة، في نظر سيمون، إلى جهلهم كل ما عدا الترجمة السبعينية، التي شكلت، بالنسبة إليهم يومذاك، المُعطى اليقيني الوحيد.

لكن تفاقُم المزايدات على الأمانة للنص وإقدام الأطراف المتنازعة على التراشق بأصناف التُّهم سرعان ما تسببًا بحصول مشادات لا تُحصى، سواءً بين اليهود والمسيحيين أو بين الطوائف المسيحية المختلفة، ما استدعى عملية تصحيح للنسخ والترجمات استغرقت عدّة قرون وأسفرت، على أثر انعقاد المجمع التريدينيني عام 1546، عن إعلان «الفولغاتا» (La Vulgate) وحدها ترجمة قانونية.

ولمّا كان تأسيس جمعية «الأوراتوار» قد تمّ، بعد قرن ونيّف بتشجيع من التيار المُناهض للإصلاح وكان يتعيّن على أعضائها تأييد هذا الاتجاه دون ما عداه، فقد أخفق الأب سيمون في الإقناع بقراءته التحديثة، ولم يكد بوسويه (Bossuet) (1627 - 1704) يمسك بكتاب التاريخ النقدي للعهد القديم، ويستعرض فهرس فصوله حتى اتخذ القرار يوم خميس الأسرار في السابع من نيسان / أبريل عام 1678 بإرسال هذا الكتاب إلى المحرقة. فأَيّ

كلام جسور تُراه قرأ فيه حتى اعتبره مجموعة زندقات ومعقلًا للفسق⁽¹⁰⁵⁾؟

لم يقرأ بوسويته، في الواقع، إلا ما كان سيمون قد استهّل به الفصل الخامس من بابه الأول، منوهاً «ببراهين على إضافات وتغييرات طارئة على النص الكتابي، ولا سيّما أسفار الشريعة الخمسة»، حيث «يستحيل أن يكون موسى قد فعل كلّ ما نسبته إليه، والأمثلة على ذلك كثيرة».

وهكذا، فما كاد هذا الكتاب يُبصر النور حتى تمّ وضع اليد عليه وإحراق نُسخه بالكامل، قبل أن يُصار إلى إبلاغ الأب سيمون في الحادي والعشرين من شهر أيار / مايو من العام نفسه قرارًا يقضي بفصله نهائيًا عن جمعية «الأوراتوار».

(105) في رسالة إلى م. دو ماليزيو (M. de Malézieu) مؤرّخة في 19 أيار / مايو 1702، انظر: *Correspondance*, Paris, 1920, t. 13, p. 309. في ما خصّ إدانة كتاب التاريخ النقدي (*Histoire critique*) ومؤلفه، انظر: J. Steinmann, *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*, Bruges, 1960, p. 124-130; M. Rodinson, "Richard Simon et la dédogmatisation," *Les temps modernes*, 202, mars 1963, p. 1700-1709, et P. Auvray, *op.cit.*, p. 46-53,

شكّلت بعض نسخ هذا الكتاب التي نجت من الحريق أساسًا للطبعات اللاحقة، انظر، أيضًا، المصدر المذكور ص 47، الهامش رقم 2 والصفحات 67 - 68 و 79. لقد تتبّع لايبنتز حيثيات هذه القضية، كما يُستفاد من مراسلاته، انظر: J. Le Brun, "Entre la perpétuité et la Demonstratio Evangelica," *Leibniz à Paris (1672-1676)*, Wiesbaden, 1978, t. 2, p. 7, n. 62.

تم الإشارة عادة إلى طبعة سنة 1685، الصادرة في مدينة روتردام والتي هي من تنقيح المؤلف بالذات.

سبق صدورَ مؤلف الأب سيمون بعام واحد حدثُ وفاة الفيلسوف اليهودي باروخ دو سبينوزا (Baruch de Spinoza) (1632 - 1677)، الذي كانت مؤلفاته، هو أيضًا، قد تعرّضت للشجب، على أثر حُرْم أنزله به مجمع أمستردام في السابع والعشرين من شهر تموز / يوليو عام 1656. والثابت أن ما يجمع بين هذين المُفكّرين، برغم تعارض آرائهما وصدورهما عن منظورين مُختلفين، هو إحداثهما ثورةً على مستوى النص الكتابي⁽¹⁰⁶⁾.

من جملة مؤلفات سبينوزا والصادرة بعد موته بشهور، موجز في قواعد النحو العبري، وهو مؤلف غير ناجز لم تدرجه دور النشر الفرنسية في أي من إصداراتها لمجموعته التأليفية، وفيه يُحدّد سبينوزا الصوائت كالآتي:

«[...] ليست الصوائت في العبرية حروفًا. من هنا قول العبرانيين إن «الصوائت هي روح الحروف فيما الحروف بمعزل عن الصوائت هي أجساد بدون روح، فإن شئنا أن نتمثل الفرق، بوضوح، بين

(106) في ما خص تجديد سبينوزا وريشار سيمون لتفسير الكتاب المقدّس، انظر: Renan: "L'exégèse biblique et l'esprit français," p. 239-240, et *Œuvres complètes*, t. 7, pp. 827-828; Steinmann, *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*, p. 50-53; P. Auvray, "Richard Simon et Spinoza," dans: *Religion, érudition et critique à la fin du XVIIe siècle et au début du XVIIIe*, Paris, 1974, p. 42-43, et 64-66.

يعبّر سيمون الذي حوّت مكتبته مؤلفات سبينوزا (المصدر المذكور، ص 207 - 208)، عن خلافاته النظرية مرارًا عديدة مع مؤلف المقالة اللاهوتية - السياسية (*Tractatus theologico - politicus*) (1670)، وذلك في مقدّمة كتابه التاريخ النقدي (*Histoire critique*) (1678).

الصوائت والحروف أمكننا الاستعانة بمثل الناي الذي يتم العزف عليه بواسطة الملامس، فالصوائت هنا هي بمنزلة الأنغام، والحروف بمثابة الثقوب التي تمرّ عليها الملامس»⁽¹⁰⁷⁾.

يرتبط فهم الكتاب المقدّس العبري، إذًا، بالصوائت التي تبعث الحركة في النصّ، كما تضيف عليه الجرّس والمغزى تبعًا لوقوعها في أعلى الحرف أو أسفله. وهو ما ألمح إليه سيمون، في معرض تحليله لما يمكن أن تؤول إليه مثل هذه المسائل الصوتية من نتائج لاهوتية وتاريخية، حيث أشار إلى جهل المسيحيين الأوائل للغة العبرية، أغلب الأحيان، جهلاً أسهم في ترسيخ أحكامهم المسبقة على اليهود المتمسكين بنصّهم دون سائر النصوص (ص 103).

تبدو اللفظة العبرية في صورتها الصامتة أشبه بجسم مظلم، مُغلّق، يتعدّد اعتلان دلالاته الخفية إلاّ باندلاع الصوت، ما يعني أن قراءة النصّ الكتابي تركز على الإنشاد الذي من شأنه إطلاق نسمة الحياة المحبّسة في ألفاظه، والتي كرّستها عصور طويلة من التصويت المنعم. وعليه، فإنّ فهمنا مُطلق آية من الآيات يتوقّف على احترام الصوائت التي صقلتها أجيالٌ من التقليد الشفهي. أما إثبات النقاط المصوّتة - على حدّ قول سيمون - فقد تمّ في مرحلة متأخرة تُناهِز القرن السابع من الحقبة المسيحية، عن يد علماء «الماسورا» اليهود الذين يعود إليهم الفضل في إنشاء الإرشادات الصوتية⁽¹⁰⁸⁾. بيد أن «هذا التدبير الماسوري غيرٌ مُنزّل» (ص 353)، لأنّ رجال

B. Spinoza, *Abrégé de grammaire hébraïque*, éd. par J. (107) Askénazi et J. Askénazi - Gerson, Paris, 1968, p. 35-36.

R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament* (1678), p. 131-135. (108)

A. Dotan, "Masorah," في ما خصّ مسألة تاريخ الماسورا، انظر: *Encyclopaedia judaica*, vol. 16 (1971), col. 1416-1417.

«الماسورا»، على رفعة مستواهم العلمي، ليسوا من النبوة ولا العِصمة في شيء (ص 354)، «لا بل إنهم أخطأوا في مواضع لا تُحصى».

نستنتج مما تقدّم أن النصّ الإلهي - وهو إحدى علامات العناية الإلهية - يخضع في تشكّله لمقتضيات النّفس المُصوّت الذي يجد علته ومصدره في الإلهام البشري، ما يجعل «النغم النبوي»⁽¹⁰⁹⁾،

(109) ثمة، أيضًا، صورة أخرى للزوهار (Zohar) الذي ذكره سبينوزا في كتابه موجز في قواعد النحو العربي (*Abrégé de grammaire hébraïque*)، ص 35، الهامش الأول، أحيا لوي كاييل (Louis Cappel) (1585 - 1658) الجدال القديم المتعلق بالصوائت. كما أصدر سنة 1624، في مدينة لايد، كتابًا بعنوان جدول الإعجام الموحى (*Arcanum punctuationis revelatum*). بالنسبة إلى رأي سيمون حول هذا الموضوع، انظر: Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, p. 475-481.

نجد بعض الإيضاحات حول هذا الموضوع عند: M. Hadas-Lebel "Les études hébraïques en France au XVIIIe siècle et la création de la première chaire d'écriture sainte en Sorbonne," *Revue des études juives*, 144, 1-3, 1985, p. 93-126, et "Le père Houbigant et la critique textuelle," p. 107-112; F. Laplanche, "La Bible chez les réformés," dans: Belaval et Bourel, éd., *Le siècle des lumières et la Bible*, p. 463-466; B. E. Schwarzbach., "L'Encyclopédie de Diderot et de d'Alembert," dans: Belaval et Bourel, *ibid.*, p.772-773.

بالنسبة إلى المسائل المتعلقة بالصوائت العبرية عند آباء الكنيسة عمومًا وإيرونيμος بنوع خاص، انظر: J. Barr: "St. Jerome's Appreciation of Hebrew," *Bulletin of the John Rylands Library*, 49, 2, 1967, p. 281-302, and "St. Jerome and the Sounds of Hebrew," *Journal of Semitic Studies*, 12, 1, 1967, p. 1-36,

أكمل الأب لوي ماسينيون (L. Massignon) على طريقته الخاصة هذه الخواطر حول الوحي الذي تحمله معها الصوائت في اللغات السامية في كتاب له: L. Massignon: "La syntaxe intérieure des langues sémitiques et le mode de recueillement qu'elles inspirent," (1949), *Opera minora*, Beyrouth, 1963, t. 2, pp. 570-580, et "Voyelles sémitiques et sémantiques musicales," (1956), dans: Massignon, *ibid.*, t. 2, p. 638-642,

في إطار آخر، انظر الفصل المخصّص لـ«عالم الصوائت» في: M. de Certeau, "Le monde de la voyelle," dans: M. de Certeau, D. Julia et J. Revel (éd), *Une politique de la langue. La révolution française et les patois*, Paris, 1975, p. 110-121.

المُتولّد من الاستعمال والتقليد معاً، موضوع رهان أساسي. إن العمارة النصّية للكتاب المقدّس العبريّ، تتركز على طريقة تصويت الصوامت، لذا وجب التنبّه، في رأي سيمون، إلى أن الإعجام في العبرية، شأن ما هو عليه في العربيّة والسريانيّة، يُضاهي تعديل المعنى ويؤدّي إليه (ص 287).

هذه الصلة الجوهرية بين النقاط المصوّتة وقراءة الكتاب المقدّس، تُحظّر علينا الاعتقاد بأن «الكتاب المقدّس هو كلام الله وحده»، طالما أن جزءاً منه يبقى من ابتكار الإنسان» (ص 146). ولكي يتدارك الإرباك الناجم عن هذا الإعلان، سلك الأوراتواريّ دروب «العناية الإلهيّة»، فأكد أولاً أن شذرة المعنى التي يُنشئها البشر في تدوينهم الصوائت تتمّ عن تقليد قديم ما يجعل عمليّة التفكيك الرمزي للنص الكتابي مبرّرة بما «أقرّه الاستعمال» من ضروب التصويت (ص 148).

بيدّ أن قواعد القراءة هذه لم تُحلّ دون تنازع «علماء النحو الرّبانيين حتى أيامنا هذه حول الجذر اللغوي لحدّ لا يُستهان به من الألفاظ» (ص 171)، شأنهم في ذلك شأن سواهم من القراء الذين يقعون في شَرَك تلك الكلمات المؤلّفة من «حروف زائدة وأخرى مُضمّرة» (ص 170). وما ذاك إلّا لأن «السّر الأكبر للغة العبرية» يكمن في ارتهان المعنى للإعجام.

لقد استند سيمون في التاريخ النقدي إلى صفة اللايقين الملازمة لقراءة النصّ الكتابيّ الذي لم تُعرف له نسخة «ثابتة على مرّ العصور»

(ص 355)، ما يوجب إخضاعه إلى عملية نقد ديناميّة. ولكن كيف؟ ذلك ما يكشف عنه سيمون في فاتحة كتابه، حيث يُوصي «بالانكباب على الكتاب المقدّس والعمل على تصحيح كل ما يعرض فيه من أغلاط نسخيّة» (ص 1)، كما ينوّه بالقديس أوغسطين الذي كان يحثّ على «هذا النوع من النقد» (ص 356) ويدعو إلى تطويره بالاعتماد على النسخ المتوافرة وإجراء عمليّات التصحيح طبقاً لقواعد المُقارنة الأولى، فإنه، وإن تعذّر نزع صفة الأصالة عن النصّ العبري (ص 353)، ينبغي الإقرار أيضًا بأنّ النسخ المحفوظة عنه ناقصة، كثيرة العيوب، ما يستدعي إصلاح النصّ الأصلي واستكمالها بالنقد الأدبي. على أن هذا الأخير لا يحقق غايته إلّا بقدر ما يُتيح لسيمون أن يسترسل في الكلام على علة مستعصية، هي من تدبير العناية الإلهيّة، ألا وهي أن «النصوص الأولى الأصليّة مفقودة» (ص 1)، والخطة المرسومة في هذه الحالة تقضي بالعمل الدؤوب من أجل «ترميم النصّ الكتابيّ الموحى والاقتراب به، ما أمكن، من الصورة الأصليّة» (ص 353).

هنا يُقيّض لموهبة رجل الكنيسة أن تتألق من خلال التمرّس بالفيلولوجيا التي تزدهر في مثل هذا النوع من النقاشات الذي أنعش اللاهوت المسيحي على مرّ العصور. وذلك أن الوحي الكتابيّ الذي يفترض عمل الروح القدس في تأليف النصّ يضع الناظر أمام فرضيّتين، على الأقلّ: فإمّا أن يكون الكتاب المقدّس نتيجة وحي مُباشر، أي أن يكون الله قد أملى الكتاب حرفياً على موسى والأنبياء من بعده، وأن يكون هؤلاء الكتبة مُجرّد «أمناء سرّ لروحه

القدوس»⁽¹¹⁰⁾ بحيث يؤول «الوحي الشفهي» إلى عملية إملاء حرفية، وإما أن يكون تحرير الكتاب المقدس نابعا من سلطة توجيهية تعضدها موهبة المؤلفين الذين، وإن كان «يقودهم روح الرب»⁽¹¹¹⁾، يعتمدون صيغا خاصة بهم للافصاح عما يبعثه فيهم من إلهامات. وفي هذه الحالة الثانية يمكن اعتبار الوحي الفعلي المتمثل في الأسفار الكتابية مستقلا عن صدقية هذا المقطع أو ذاك من المقاطع التي تحتل الصقل والتحسين.

E. Mangelot, "Inspiration de l'écriture," col. 2192. (110)

(111) ريشار سيمون، التاريخ النقدي (*Histoire critique...*) في المقدمة، انظر حول الوحي الإلهي ص 73، الهامش رقم 103، من هذا الكتاب. انظر حول هذه المسألة، أيضا، لدى أورجينوس: "L'écriture falsifiée," *Le temps de la réflexion*, 1984, p. 159-161,

انظر، كذلك، تعليقات ج. شتاينمان، ص 100 وما يليها في: *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*, ثمة إيضاحات مهمة حول الجدل المتعلق بالوحي الإلهي في القرن الثامن عشر لدى ج. لو بران: "Das Entstehen der historischen Kritik im Bereich der religiösen Wissenschaften im 17. Jahrhundert," *Trierer Theologische Zeitschrift*, 89, 2, 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)*, Amsterdam-Maarssen, 1984, p. 195 sq., et 203 sq.,

حول فرضية الكتابة عند سيمون، أولئك «الكتبة الشعبيون» أو «الأنبياء الذين يجمعون أهم الأحداث الواقعة في جمهورية العبرانيين»، اقرأ مقدمة كتابه و ص 15 وما يليها. انظر بهذا الخصوص أيضا: M. Yardeni, "La vision des Juifs et du judaïsme dans l'œuvre de Richard Simon," *Revue des études juives*, 129, 2-3-4, 1970, p. 188 sq.

هكذا وفق سيمون ما بين إلزامية الوحي الإلهي في الكتاب المقدس واحتمال تضمّن النصّ الكتابي حشودًا وتراكمت لفظية، وحتى، أخطاء تأليفية⁽¹¹²⁾. لقد سعى جاهدًا، من خلال تركيزه على انعدام صفة الثبات عن الكتاب المقدس، إلى إظهار المفارقة التاريخية الكامنة في النصّ المُوحي، الذي يتّسم بالصدقّة والزيف، في الآن ذاته، فالجميع، على حدّ قوله، يهودًا 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 بسواها من الأسفار»، وكانت الوثائق الأصلية مفقودة نتيجة خضوع المؤلفات كلّها لصروف الدهر وحيثيات المكان، فقد استحال أن تسلّم الأسفار الكتابية من التغيير الذي تسبّب به إهمال النساخ، من جهة، وطول المدّة الزمنية الفاصلة بيننا وبينها، من جهة أخرى.

(112) تشهد على هذا التوتر بين نظرية «الوحي الإلهي» وموضوع «الصحة النصية» تلك الفترة الشبابية التي عاشها ألفرد لوازي (Alfred Loisy) والتي تمّ العثور، بعد قرنين من الزمن، على مستند بشأنها في المكتبة الوطنية في باريس. هذا المستند كُتب بالإنكليزية عام 1937 وقد نقله حديثًا إلى الفرنسية إ. بولا (E. Poulat) في كتاب له: *E. Poulat, Critique et mystique. Autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne*, Paris, 1984, pp. 14-43، وفي صيف 1881 أعار لوي دوشين (Louis Duchesne) لوازي مجلّد الأنجيل الصادر عن دار نشر تيشندورف (Tischendorf)، فشرع أستاذ اللغة العبرية الشاب يقارن بين النصوص التي تروي حدث قيامة المسيح، وكتب قائلاً: «عندها بدا لي أن الاختلافات تمسّ الإنشاء في الصميم، لكنني لم أخرج من هذا الانطباع باستنتاجات نهائية، بل اعتبرت أن الوحي الإلهي، لئن كان يضمن حقيقة النصّ 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.

لقد أبى سيمون إلا أن يرى في تحولات النصّ هذه شكلاً من أشكال العناية الإلهية التي تفعل في النصوص المقدسة فعلها في التاريخ. وهي ملاحظة جوهرية، سيعمد إلى مواصلتها، في معرض تمييزه بين الصحيح والزائف من النسخ الكتابية، معتبراً «أن كل نسخة يوافق مضمونها عقيدة الكتاب المقدس لا يجوز إخضاعها للشك برغم ما قد يكون طراً عليها من تحريف» (ص 495).

ولما كان سيمون راغباً في معالجة هذه المسألة الدقيقة بعيداً من كل تعقيد فقد أضاف، بوحي من القديس بولس، مستدركاً: «إن العناية الإلهية قد حفظت الكتاب في الكنيسة لا بمنعها تزوير النسخ المقدسة، بل بحفظها نقاء العقيدة» (ص 495). ولما كان «الإيمان ممكناً من دون الكتاب»، فقد لزم أن الكنيسة برسمها حدود النصّ الصحيح هي الملاذ الأكثر حصانة للعقيدة (ص 494)، وأن الله نفسه أراد ألا تُحفظ النسخ الكتابية الأصلية كاملةً (ص 495). كذلك أعلن، في الفصل المخصّص لتقد «الكتاب المقدس المجموع في إنكلترا والصادر في عدة لغات»⁽¹¹³⁾، عن متابعته مشروع آباء الكنيسة بالذات في التمييز بين القيمة الوثائقية الخاصة بالنصّ، من جهة، وحقيقة

(113) حول هذا «الكتاب المقدس المتعدّد اللغات» (Bible polyglotte) لوالتون (Walton)، انظر ص 117 – 123 من: J. Steinmann, *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*.

بالنسبة إلى مفهومي «النص الأصلي» و«الصحة» عند ريشار سيمون، وإلى كل ما يتعلّق بأرائه حول المناقشات بين الكاثوليك والبروتستانت، انظر: J. Le Brun, "Sens et portée de retour aux origines dans l'œuvre de Richard Simon," *XVII^e Siècle*, 33, 2, 1981, p. 185-198.

النصّ الكتابي أو الحقيقة الأولى 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 والنحويون العاكفون على تفحص نُسخ الكتاب المقدّس، لكنّه أراد أن يقول إن الكنيسة هي المكان الوحيد الذي ينبغي أن نلتمس فيه حقيقة الدين المسيحي. وحدها الكنيسة تملك النصّ ما دامت وحدها تملك التفسير الصحيح، فلو زالت نُسخ الكتاب المقدّس كلّها لما نتج من ذلك قطعاً زوال الديانة المسيحية لأن الكنيسة باقية أبداً. ذلك ما كان عليه شعور آباء الكنيسة، أيضاً، بالنسبة إلى هذا الموضوع...» (ص 489).

حسبنا، من الآن فصاعداً، أن نُخضع «نغمية النبرات» للأصوات التي ترتفع في النصّ الكتابي مؤلفه جوقة موحّدة، كي يتمّ لنا قراءته والوقوف على كنهه. إن ظلال الصوائت العبرية لأعجز من أن تؤثر في نصّ تم جلاء اللبس عنه، كما إن المعنى الحقيقي الوحيد للكتاب المقدّس هو حصيلة توافق ضروري ينتج من «العقيدة» التي تسلّمناها من الكنيسة ولا يصحّ التماسه في نصّ طوته يد الزمن إلى غير رجعة. هكذا، يُفترض بالناقد كي يتمكّن من مواجهة تعدّدية النسخ أن يتذكّر، على الدوام، أن الله عهد «إلى كنيسته بالعقيدة الصحيحة التي إليها وحدها ينبغي الاحتكام في تصحيح الأسفار الكتابية» (ص 495).

ويتابع سيمون، قائلاً إن افتقار المُعطيات الكتابية إلى اليقين المنشود قد رسم حول النصّ علامات ظنيّة وأشكالاً افتراضية بالتوازي مع تلك النقاط المصوّتة التي تسجّل تموجات النّفْس المُصوّت. لكن الشّراح غالباً ما تصدّوا لها بتعزيم فيلولوجي يتحكّم به همّ واحد لا غير، ألا وهو استعادة المغزى الإلهي الذي كان يسطع في الأسفار المقدّسة قبل أن تعصف بها أحداث الدهر. وما ذلك إلّا سعي إلى تبين علامات العناية الإلهية.

شاعرية الجلال

لقد تعاقب على نهج سبينوزا وسيمون، برغم مناوءات الجهات الكاثوليكية والبروتستانتية، عددٌ من الشّراح فرض عليهم أن يتحدّوا وعورة مسالك التأويل الكتابي الذي كان لا يزال في أطوار نشوئه الأولى، وإن يكن من المتعذّر علينا أن نحدّد بدقّة مظاهر التواصل والتأثير الناشئة بين جيل وجيل⁽¹¹⁴⁾.

كانت هذه القراءات الجديدة تُراهن على قيم مغايرة لتلك التي تواطأ عليها الشّراح الأولون، ما جرّأها على التصرّف بسياق

(114) نكتفي هنا بالتوقف عند بعض المحطات التي تعيننا في هذا النتاج الأدبي الغزير. فقد حلّل م. دو سيرتو وضع الكتاب المقدّس بوصفه نصّاً مترجماً في القرن السابع عشر وعند ريشار سيمون، في مقالة له بعنوان: M. de Certeau, "L'idée de traduction de la Bible au XVIIe siècle: Sacy et Simon," *Recherches de science religieuse*, 66, 1, 1978, pp. 73-92.

حول انتشار مؤلفات ريشار سيمون والقبول بها في القرن السابع عشر، راجع المقالة الصادرة حديثاً لـ ب. أ. شفارزباخ بعنوان: B. E. Schwarzbach, "La fortune de Richard Simon au XVIII^e siècle," *Revue des études juives*, 146, 1-2, 1987, p. 225-239.

الأحداث الزماني، والتعديل في طريقة استعمال المدونات التي لم يُطاول الشك صفتها الإلهية.

كان سيمون يرتكز في تمييزه بين أصيل ودخيل على التدقيق في اللغة العبرية ورصد كل ما يطرأ عليها من تحولات دقيقة في الظروف التأليفية المُحيطة بالنص الكتابي. أما الشراح الجُدد فقد نحوا في اتجاه التحليل الأدبي، وعلى رأسهم روبرت لوث (Robert Lowth) (1710 - 1788) الذي رأى في «العهد القديم» قصيدةً جليلة، معتمداً في تقويمه هذا على تلك المعايير الجمالية التي شرعت منذ عصر النهضة تُغذي مشاعر الإعجاب بنتاج الأدباء الكلاسيكيين القدامى من إغريق ولاتين.

والحق أننا إذا قارنا الكتاب المقدس بسائر المؤلفات الكلاسيكية ألفيناه مُدهشاً بصوره الشعرية المُفعمة بالسذاجة والبساطة. بيد أنها شاعرية مُحتجبة يوجب استنباط دلالاتها الإلهية إجراء قراءة مُتمعنة متبصرة كتلك التي دأب عليها لوث في كتابه دروس في شعر العبرانيين المقدس⁽¹¹⁵⁾، وذلك ضمن إطار مخطّطه الساعي إلى إنشاء قائمة بالصور الشعرية تتيح للقارئ مباشرة فهم النص الكتابي.

R. Lowth, *De sacra poesi hebraeorum praelectiones*, Oxford, (115) 1753.

صدرت الطبعة الإنكليزية في لندن عام 1787، في حين تم إصدار الطبعة الفرنسية، التي نستقي منها الشواهد، في مدينة ليون عام 1812. وقد تمّ نقل هذا الكتاب إلى معظم اللغات الأوروبية.

وكما أثبت سيمون صفة البساطة الأسلوبية للشعر الكتابي كذلك أثبت له صفة «الجلال» (ص 277) التي لم يرَ فيها أخصَّ ميزات هذا الشعر وحسب، بل ماهية التعبير الديني على الإطلاق⁽¹¹⁶⁾.

ولكن، ماذا بشأن «الشعراء الدنيويين»؟ (ص 299). إنهم أيضًا عبارة تلازمهم صفة «الجلال»، كما يقول سيمون، لكنهم «بشريون محض» ولا تصح مساواتهم، ولا حتى مقارنتهم، بـ«الشعراء القدسيين» (ص 298)، أولئك الذين أنعم الله عليهم بطبيعة مزدوجة تتيح لهم استقبال «إلهامات الروح القدس» والمحافظة على سجايهم الفردية وعبقرياتهم الخاصة، في أن:

«الواقع أن خضوع نفوس هؤلاء للمفاعيل الإلهية لم يقضِ على مقومات طبيعتهم البشرية بالكلية. وإذا كنا نلمس في كتابات موسى وداود وأشعيا سحرًا سماويًا هو من القوة بحيث لا يُخامرنا الشك في صدورهما مباشرة عن الروح الإلهي، فذلك لم يحُل دون تعرّفنا الشخصية المميزة فيها لكلّ من هؤلاء الكتاب على حدة» (ص 298)⁽¹¹⁷⁾.

(116) يستخدم لوث، في النسخة الأصلية الموضوعة باللاتينية، لفظة «الجلال» ومشتقاتها. وفي الدروس (*Leçons...*) 14 و15 و16 و17 يعمد لوث إلى «تفحص مفهوم الجلال لدى الشعراء القدسيين» (ص 257). وقد تعرّف في إطار تقليد قديم (في الصفحات 297 - 298 و317) إلى مقالة حول الجلال (بري إيبسوس) (*Peri hupsous*) منسوبة إلى لونجان (Longin) منذ زمن بعيد، وقد ترجمها بوالو (Boileau) من اليونانية عام 1674. نجد في الفصل التاسع من هذه المقالة أن عبارة «فليكن نور» الموجودة في «سفر التكوين» هي أحد وجوه الجلال. صدر حديثًا كتاب يضمّ مجموعة تأملات حول هذا الموضوع بعنوان: M. Deguy (éd.), *Du Sublime*, Paris, 1988.

(117) في الطبعة اللاتينية الصادرة في غوتنغن عام 1770، انظر ص 307.

أما إذا كان لوث قد استهّل «دروسه» مذكّرًا بالفرق بين الفلسفة والشعر، الذي يسلك مسلك المتعة في تثقيف النفس (ص 11)، فلم يفته كذلك اللفت إلى أن بلوغ مكامن الروعة في العهد القديم يقتضي التغلّب على عدد من الصعوبات التي تعترض فهم القارئ نصوصه، كتلك التعابير التي تصوّر لنا بلغة قديمة العهد أساليب العيش وطرائق التفكير وأنماط الشعور والإحساس لـ «شعب هو الأكثر عراقة بين شعوب الأرض كلّها» (ص 97). من هنا، كان النفاذ إلى عمق مشاعر الشعب العبراني الذي يشعر بانتمائه إلى كوكب آخر تفصله آلاف السنوات الضوئية عن «أبناء عصره المسيحيين»⁽¹¹⁸⁾، يوجب علينا أن نتخطى العصور التاريخية ونتماهى مع أولئك المؤلفين الأوائل، الذين صاغوا هذه الرواية العجيبة تماهينا مع الجموع التي أصغت إليها. بعبارة أخرى، لكي نتذوق هذا النصّ، الذي يُدّينا منه واقع الدين ويُباعد بيننا وبينه عاملا الزمن والمسافة، يُفترض بنا أن ننظر إليه نظرة العبرانيين القدامى أنفسهم:

«يجدُر بنا ونحن نقرأ آثار العبرانيين الكتابية أن ننظر إلى الأشياء بأعينهم ونحكم عليها وفقًا لمفاهيمهم ونبذل جهدنا لكي نصير نحن أيضًا منهم» (ص 97 - 98)⁽¹¹⁹⁾. عندها، فقط، تُفصح قصيدة الأجداد الأولين عن وحدتها المقدّسة.

(118) تعود هذه الصور إلى لوث الذي يقول إن من واجبنا، لدى قراءتنا النصّ العبري «أن نقلد نوعًا ما طريقة المقارنة التي يتبعها علماء الفلك... الذين يتقلّون من كوكب إلى آخر ويصبحون من سكان كل منها بعض الوقت» (انظر ص 98 و90-91 من المصدر نفسه).

(119) انظر ص 90 من المصدر نفسه (الطبعة اللاتينية 1770).

إلا أن الرحلات الفضائية التي تشكّلها، في نظره، دراسة اللغة العبرية والتعرّف إلى «عبريتها الخاصة» (ص 97)، لم تضطر لوث إلى الخروج عن الخط الذي تسمح به الكنيسة المصلحة، حيث رأيناه في أثناء ولايته الأسقفية على أكسفورد، ثم على لندن، يسعى بمعاونة ليف من المؤيدين في إنكلترا وفرنسا وألمانيا إلى نشر شكل جديد من أشكال الإصلاح المستقيم، يوفّق بين إعجاب المسيحيين بالعهد القديم، من جهة، وعلوم اللغة العبرية، من جهة أخرى. كما إنه لم يتوان مرّة عن التذكير بأن الله ما فتى، منذ الإصلاح، يُبارك جهود الباحثين العاملين على استخراج الكنوز المخبوءة في الكتابات المقدّسة⁽¹²⁰⁾.

لقد استطاع هؤلاء المتخصّصون في الشؤون الدينية أن يطلقوا الطاقات الأولية المحتجزة في لغة «العهد القديم» بتحريرهم اللغة العبرية من روح المجامع، بحيث صار الشارح، على حدّ تصوّر لوث، يسافر في النصّ الكتابي نظير فلكيٍّ يكتشف النجوم بدلاً من

(120) يعتبر ر. لوث في العظة التي ألقاها بمناسبة زيارة الأسقف الموقر ريشار مطران دورام، وهي عبارة عن كتيب يقع في عشرين صفحة، 1758، أن علينا دراسة المسيحية «بوصفها علماً وفناً»، انظر ص 7 من: R. Lowth, *A Sermon Preached at the Visitation of the Honourable and Right Reverend Richard Lord Bishop of Durham...*, Londres, 1758.

ما يفترض «ممارسة حرّة للعقل والحكم الشخصي» (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, eds., *Le siècle des lumières et la Bible*, p. 542.

أن يسلك سُبُلًا ملتوية أو يتقفى أثر أولئك «القادة العميان من علماء اليهود»⁽¹²¹⁾.

هكذا غدا في إمكان الصوائت، أخيرًا، أن تترنم بكنيسة المسيح بعدما تمّ إطلاقها من أسر التقليد الربّاني وتبيّن أن علم الصوائت الماسوري، الذي كان كثيرون يظنون فيه المنعة والثبات، لم يكن عمارة مشيدة على صخرة السلطة الإلهية، بل مجرد بناء هسّ صنعته «أيدٍ غير حاذقة على الرمال». لذا رأينا لوث يتصدّى للانحرافات التأويلية باعتماده جماليّة شعريّة تستمدّ من فقه اللغة المتمحور حول الجلال ضمانيًا لزخمها الإكليريكي.

إلوهيم: المُفرد الفرّد

عندما وضع هردر دراسته روح الشعر العبري (1782 - 1783) كان يتوجّه من خلالها إلى «عُشاق الشعر الأكثر قدمًا وبساطة وجلالًا على الإطلاق»⁽¹²²⁾ (جزء 11، ص 215). ولما «لم يكن ثمة من يجهل» كتاب الأسقف الشهير لوث، فقد كان يأمل، من دون أن يُقلّده، أن يساهم، بطريقة مبتكرة في معرفة سير الأمور الإلهية والبشرية معًا.

(121) انظر ص 16 من: Lowth, *ibid.*

إضافة إلى الشواهد اللاحقة.

(122) جميع الإحالات العائدة إلى مؤلفات هردر مأخوذة من أجزاء منشورات ب. سوفان (B. Suphan)، برلين، 1877 - 1913، وهي تقع في 33 مجلدًا. أما في حال الغض عن رقم الجزء فتكون الصفحة عائدة إلى الجزء المذكور في الإحالة السابقة. يمكن الاستعانة بالمراجع لتحديد عناوين المؤلفات المذكورة وتواريخ صدورها.

وُلد جوهان غوتفريد هردر (Johann Gottfried Herder) (1744 - 1803)، أحد كبار مؤسسي الرومنطيقية الألمانية، في بلدة ريغا (Riga) على ضفاف الخليج المُشرف على بحر البلطيق. وتلمذ على كل من إيمانويل كانط (Immanuel Kant) (1724 - 1804) وجوهان جورج هامان (Johann Georg Hamann) (1730 - 1788)⁽¹²³⁾. أما نتاجه الغزير فكان عبارة عن مزيج فريد من كل ما يزر به عصره من فنون ومعارف علمية ولاهوتية وأفكار اجتماعية وسياسية. لقد بَهره موضوع الأصول وكل ما من شأنه أن يرتخ التمايز بين الثقافات المتنوعة ويحول دون اختلاط بعضها ببعض، فإذا به يُشيد تارةً بالعبرانيين، جاعلاً إياهم في الذروة، وطوراً بالمصريين، وربما تعاطى، أيضاً، بالطريقة نفسها مع الهنود البراهمانيين⁽¹²⁴⁾.

في تلك الأعوام، كانت الحماسة على أشدها لدى الإنكليزي وليام جونز (1746 - 1794) وصحبه، على أثر اكتشافهم الأدب

(123) التقى هردر هذين الأستاذين بين عامي 1762 و 1764 في مدينة كونيغسبيرغ حيث كان يدرس. انظر: I. Berlin, *Vico and Herder. Two Studies* in the *History of Ideas*, Londres, 1976, p. 165-167, et A. Philonenko, *La théorie kantienne de l'histoire*, Paris, 1986, p. 125 sq.

(124) بالنسبة إلى المصريين والهنود مثلاً، انظر: *Auch eine Philosophie...* (1774), 1891, t. 5, p. 487 sq. et 497; *Ideen zur Philosophie...* (1784-1791), 1909, t. 14, p. 28 sq.

السنسكريتي، ما سيمهد لإنشائهم جمعياً «كالكوتا» في الخامس عشر من شهر كانون الثاني / يناير عام 1784⁽¹²⁵⁾.

ذلك ما كان عليه مشهد أوروبا الثقافية في العقود الأولى من القرن التاسع عشر، ومن خلال هذا الإطار التاريخي تحديداً يتعين فهم نصوص هرذر الممتلئة حماسة. فإنه، برغم تماديه في الإشادة باللغة العبرية تمادياً دفعه إليه شغفه بما هو «أولي»، لم يذهب إلى حدّ اعتبارها «لغة الفردوس»⁽¹²⁶⁾، ولا حتى أمّ اللغات جميعاً، بل إحدى كُبريات اللغات التي انحَلَّ إليها اللسان البدائي. من هنا كان الشعر الكتابي، في عرفه، ولا يزال، يرجع صدى الأزمنة الموعِلة في القدم.

مثل هذا الانبهار بكل ما يرقى إلى البداءة يطالعنا، أيضاً، في تأملات هرذر: بحث في أصل اللغة (*Traité sur l'origine des langues*)

G. Cannon, "Sir William Jones, Persian, Sanskrit and the (125) Asiatic Society," *Histoire, épistémologie, langage*, 6, 2, 1984.

D. Droixhe, "Genèse du comparatisme: حُصص هذا العدد لموضوع: indo-européen," p. 83-94.

انظر أيضاً ما ورد في الهامشين رقمي 37 و38، ص 40-41 من هذا الكتاب.
"[...] die Sprache des Paradieses" (*Vom Geist der ebräischen (126) Poesie*, I, 1782.

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

حيث شرع هذا الكاتب يتلاعب بلفظتي «شرقي» و«أصيل»⁽¹²⁷⁾ على نحو يُوحى بأن اللغة العبرية هي شرق البشرية المُتألق، ولا سيّما عندما نرى هذا القسّ البروتستانتى يُوازي بين روح الله المرفرفة فوق المياه والصوائت المهوّمة حول الحروف. إن الصوائت هي أسبق عناصر اللغة وأكثرها قوّة وليونة وحيوية، لذا كانت تنبو عن التدوين ولا ترضي التجسّد إلّا في صيغة «نفس مصوّت» بأسر الأذن ولا تراه العين.

تشهد اللغة العبرية لهردر، بتموّج أوصالها، لذلك النفس الذي بلغ من الروحانية والأثيرية حدّاً جعلها عصيّة على السقوط في أسر الرموز الأبجدية، حيث إنها لا تبيّ تنشر الضوء أمام القارئ، بفضل بنيتها الخفيّة التي تعكس وجه إله غير متجسّم، عزيز المنال.

وإنّا لنلمس الإخلاص عينه في كتاب هردر روح الشعر العبري، حيث يطالعنا في المقدّمة حوار بين رجلين: ألسيفرون (Alciphron) الذي يُشكّك في مزايا الشعر العبري وفضائله، وأوتيفرون⁽¹²⁸⁾ الذي

(127) انظر جزء 5، من المصدر نفسه، ص 87. غالبًا 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: E. Sapir, "Herder's *Ursprung*: انظر: *Historiographia linguistica*, 11, 3, 1984, p. 355-388. انظر أيضًا دراسة H. Aarsleff المشار إليها في ص 23، الهامش 33 من الكتاب المذكور.

(128) كتب هردر Eutyphron من دون حرف h. وتعني هذه اللفظة في اليونانية *euthúphron* «الوفّيّ والمتسامح»، في حين تعني لفظة *alcíphrōn* «الشجاع والمحارب».

يبرهن لمحاوره على كونية هذه اللغة المذهلة وما ينطوي عليه النحو العبري من مغازٍ إلهية. لكن ألسيفرون يبدو في سياق هذا الحوار مندهشًا: هل يمكن الاهتمام حقًا بلهجة قوم لم تتجاوز الحد الأدنى من الذكاء؟ أوليست اللغة العبرية، إذا 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). وإذ يُصرّ ألسيفرون على معرفة سر غياب الصوائت (ص 240)، لا يجد أوتيفرون بدءًا، أمام لجاجة محاوره، من أن يُقدّم بعض الإيضاحات. من المؤكد أنه يُجاري «ألسيفرون» في اعتباره الصوائت العبرية ابتكارًا حديث العهد يعود الفضل فيه إلى بعض الربانيين، ولكن، ينبغي الإقرار، أيضًا، بأن العبرية عرفت في نشأتها بعض الصوائت ولا يسع أيا كان افتراض العكس:

«من ذا الذي يستطيع أن يكتب حروفًا مجردة من النَّفس الذي يبعث فيها الحياة؟ أوليست عملية التنفس المصوّت هذه أساس كل شيء (ص 240)؟».

في الألسنة الشرقية عمومًا، يترجم «النَّفس» - على حد قول هرذر - حركات النفس، ما يؤدي إلى تركّز الصور والتعابير الحسية في جذور الأفعال (ص 230). ذلك ما يصحّ الأخذ به أيضًا في تحديدها اللغات الأصلية، حيث إنها كلّما شاخت كشفت عن تراجع الأحاسيس فيها إلى مستوى الجذر اللغوي. وخير مثال على ذلك هو اللغة العبرية، التي لا يعدل وفرة التصوير الحسي فيها إلا ضحالتها

التجريدية (ص 228). سوى أننا نرى في هذه الضحالة بالذات صفة ملازمة لروعة القدم الماثلة فيها، كما نرى في بساطة أسلوبها الشعري أجلاً وأسمى ما تحمله من سمات⁽¹²⁹⁾.

أما في كتاب هردر بحث في أصل اللغات، فإن الكاتب يستخرج خصائص اللغات الأولية على خمس مراحل (جزء 4، ص 70 وما يليها)، إذ يؤكد، أولاً، أن الطبيعة تتلخّص في «نسيج لغوي»⁽¹³⁰⁾، 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. لكنّ ما يرمي هردر إلى إثباته من خلال ما تقدّم هو كون «علم النحو تفلّساً حول اللغة» (ص 82). وفي ذلك ما يفسّر اهتمامه بأنظمة اللغات البدئية، حيث يقابل شحّ القواعد النحويّة وفرة في الصور الخياليّة، وتغزر الموارد الشعرية بنسبة تضاؤل المعطيات التجريدية. ثم يُضيف

(129) هذا ما يؤكده هردر في توجّهه إلى القراء، انظر ص 69 من هذا الكتاب. وفي ما خصّ اعتبارات هردر، الذي يذهب إلى أن اللغة تعبّر عن «المشاعر» بقدر ما تكون بدائية خشنة، انظر: *Ursprung der Sprache* (1772), t. 5, p. 70-71, 78, 82-83 et 87.

أما في ما خصّ أسبقية الشعر على الشر والرأي القائل بأن الشعر يُكتب له «الغنى» بنسبة «الفقر» الثقافي، وأخيراً، حول الاعتقاد بأن الشعر هو تعبير عفوي لدى البشر البدائيين، كما يراه كتاب آخرون من القرن الثامن عشر، ينبغي مراجعة: M. Rouché, *La philosophie de l'histoire de Herder*, Paris, 1940, p. 15 sq.

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

أن معجم النفس البشرية، كائنةً ما كانت نسبة قصوره، يبقى وافر الشاعرية بفضل عالمه السمعي الذي يستمدّ عناصره من أصوات الطبيعة عن طريق الإدراك، ما يجيز القول بأن جذر الألفاظ يشفّ عن معجم الطبيعة (ص 82).

وإنّا لنقع على كلام مماثل في روح الشعر العبري، حيث نرى ألسيفرون بعد استماعه إلى عرض أوتيفرون حول «بنية اللسان» (جزء 11، ص 227) يدفع بالحديث في اتجاه أكثر دقّة، مستعيناً بالحجّة والدليل، بهدف إيجاد تفسير لآثار التعدّدية الإلهية التي تشوب اللغة العبرية، وهي تطالعنا في العبارة الافتتاحية الأولى في سفر التكوين، ما يهدّد هذا الشعر في الصميم. ألا يكون موسى قد حوّل صيغة الجمع في لفظة «إلوهيم» إلى الأفراد، بإيراده فعل الخلق بصيغة مفرد الغائب (خَلَقَ)، دفعًا للالتباس وتأكيدًا منه لوحداية الديانة اليهودية إزاء تعدّدية الآلهة التي اختصّت بها ديانات الأمم المجاورة؟

هنا يعمد أوتيفرون إلى طمأنة مُحدّثه قائلاً: حتى لو سلّمنا جدلاً بأن المقصود بلفظة «إلوهيم» هو مجموعة الآلهة العبقريين، الذين اشتركوا في عملية الخلق، فهو لاء لم يفلحوا، على رغم كل شيء، في دفع العبرانيين إلى الإشراف. لقد كانت الوحداية على الدوام ترسًا منيعًا للشعر العبري الذي يدين لها برفعته وماهيته بالذات، كما يدين لها بحكمته التي صارت «معلّمة العالم، لحسن الحظّ» (ص 255). كذلك لا يجوز أن نغفل أن الوحداية هي «أقدم ما ارتفع من سدود

في وجه عبادة الأصنام»، لا بل في وجه جميع الرذائل والفظائع التي «تأدّت إليها الفوضى الإلهية».

ما يغمر نفس هرذر بالإعجاب هو كون الشعر العبري قد ظلّ بمنأى عن التماثل والرتابة، برغم كل ما اتّصفت به عقيدة العبرانيين من وحدة وتطابق، لا بل إنه تميّز بخصب الخيال ووفرة التشخيص والارتباط بالطبيعة ارتباطاً يتيح لنا أن نشهد فيه وميض البرق ونسمع هبوب الريح، علماً بأن التاريخ المقارن للجماليات الشعرية لا يظهر أدنى اختلاط بين مضمون هذا الشعر المنبثق من الوجدانية وذلك «الخواء المريع» (ص 265) الذي يسبق تشكّل العالم في شعر الإغريق، حيث نشهد تراقص الذرّات على غير هُدَى، في حين أن شعاعاً واحداً من النور في شعر العبرانيين يكفي لإنارة سديم الخلق وإرساء التصنيف والتمايز بين الكائنات على قاعدة الفصل بين أرضٍ وسماء.

إذا كانت الحضارات تدين لمبدأ الوجدانية بالهداية والحماية، فإن هذا المبدأ الأولي (جزء 12، ص 32) يجد نقطة انطلاقه في الشاعرية العبرانية التي بكرت في الإفراج عنه، ما رفعه سداً منيعاً في وجه الفوضى الناتجة من نزاع الآلهة.

تلك هي أخصّ خصائص اللغة العبرية حيث نشعر بـ «عين الله الساهرة»، وحيث إنها، بدقّتها المتناهية ونظامها المحكم (ص 27-28)، تؤسس للمنطق الأكثر بداءة، إذ ليس في مقدور أي شعب متوحّش أن ينطق بها، ولا أن يؤلّف، طبعاً، سفر التكوين.

كذلك لم يُحجم هرذر، في هذا السياق، عن طرح مسألة في غاية الدقة، ألا وهي مسألة «تجسّم الإله»، هذا «المعلّم اللامرئي» للجنس البشري، إذ كيف يسعنا أن نفهم ظهور الألوهة بالرغم مما يصدر عن موسى من صرامة وتشدّد في رفض عبادة الصور والتماثيل؟ وما عساها تكون صيغة ذلك الظهور الإلهي طالما أن الرجل السينائي لم يرَ يهوه قطّ؟ كلنا يعرف الجواب طبعًا: «لم يكن ثمّة إلا نار مُشتعلة في العليقة» (ص 34). ولكن، ماذا بعد؟ هنا يتدخّل هرذر موضّحًا أن يهوه اللامرئي قد خصّ اسمه بامتياز ظاهر، كما خصّ ألقابه التي اكتسبت نتيجة ذلك قيمة محدّدة، في حين صار «رسولُ نظرته» هو العلامة التي تعلن هذا الإله (ص 35)، مما يسوقنا إلى القول بأن ظهورات «الإلهي» تمّت من خلال النصّ المقروء، الذي يحييه نفْس الصوائت الخفي، أي، بعبارة أخرى، من خلال فلذة «اللامرئي» هذه التي تستهوي المسامع. وما كانت اللغة العبرية لتفرض نفسها حضورًا محضًا ونموذجًا لكل شعرٍ إلاّ لأنها تتيح لقارئها استراقه النظر إلى هذا «اللامرئي» بالذات. مكتبة t.me/ktabrwaya

إن الشعر العبري، بما يتميّز به من بساطة نحوية وصفاء معجمي وغزارة في الصور والأحاسيس، يبسط جذوره في عبقرية تتلاقى فيها «الألوهة والإنسانية» (ص 6)، حيث لا يسع الإلهام المتحدّر من مصدر فائق للطبيعة البشرية إلاّ أن ينسكب في روايات فريدة يتيح لنا

أسلوبها التّعريف إلى شخصيات مؤلفي النصوص المقدّسة، كلّ على حدة (131).

كذلك يبدو الشعر العبري مديناً، بجميع خصائصه، لهذه الطبيعة المزدوجة التي يمتزج فيها الإلهي بالإنساني. فإذا صحّ أن الله «خلق مصدر الانفعال في الإنسان» بمنحه إياه ملكة التعبير الشعري، فقد أمكن الحديث عن «أصل الشعر الإلهي». أما إذا اعتبرنا أن ما تختلج به نفوس بعض الأشخاص الإلهيين بفعل تأثيرات علوية يتخذ بالضرورة شكل الشعور والإحساس البشريين، فلا بدّ من الاعتراف كذلك بأن للشعر «أصلاً بشرياً خالصاً» (ص 7)، وأن تلك المقطوعة الشعرية التي ندعوها «سفر التكوين» هي عبارة عن «لوحة من الصور»، بمعنى أنها نظرة إلى الكون في طور نشوئه، إلّا أنها خاضعة لترتيب معيّن تفرضه عليها مبادئ الإدراك البشري.

ثمّة، بعد، مزايا أخرى تؤهّل 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 تشدّ أفعال لغتهم عن هذه القاعدة، نظرًا إلى اقتصارها على زمنين مبهمين يترجّحان بين ماضٍ ومستقبل، ما يبعث في الشعر

(131) يبدو هررد واضحًا بهذا الخصوص في «كتاباتة المسيحية» (1798)، انظر: *Christliche Schriften* (1798), t. 20, p. 48.

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

العبري حالةً من عدم الاستقرار يخيّل إلى القارئ معها أنه يطفو معلقًا في اللازمان.

بيد أن هذه الصيغة المفردة، التي تعكس فقدان التعددية في التوجّه عبر الديمومة وانعدام التمييز الزمني في صميم الفعل (ص 233)، هي، في نظر هرذر، واحدة من أروع مزايا هذا الشعر. ذلك أنها تتيح للعبرائيين تحويل التاريخ نفسه شعرًا والتحرّر من ربة «الأسلوب التاريخي» (ص 234)، بخلاف سائر اللغات التي يجري تصريف أفعالها وفقًا لتحديدات الصيغ والأزمنة.

مثل هذه الحالة اللغوية تناسب نموذجًا معيّنًا من المجتمعات. وإن من شأن اللسان العبري أن يُظهر لنا أن «حكايات الفردوس» (جزء 12، ص 29) هي مجرد تُرّهات ساذجة نسجتها مخيِّلة الرعاة الدينيين، الذين نقع على أمثالهم في كتابات ماكس موللر وأ. بيكتيه⁽¹³²⁾، كما إن من شأنه أن يُعلن سذاجة لغة مباشرة، حافلة بالصور، بالغة الشفافية.

إن اللاعبين لا يزالون هم أنفسهم ولم يتبدّل على مسرح الأصول الفردوسي إلا الأدوار. هؤلاء اللاعبون ما عادوا يتكلمون في عصرنا العبرية، بل الآرية. وما القضية هنا قضية ترجمة سلبية، ولا حتى إحياء نموذج قديم. إن أجداد هذه الحضارة الآرية الحديثين هم، بخلاف رعاة الشرق الفقراء (جزء 11، ص 229)، الذين لم يعودوا يملكون

(132) انظر ص 225، والهامش رقم 14. انظر أيضًا ص 45 من هذا الكتاب.

سوى بهاء قدرة لا غَدَ لها، حاملو راية التقدّم والواعدون بمستقبل وشيك للغرب المسيحي وللعالم المعاصر، بوجه عام.

تلك هي اللغة العبرية، لغة الأطفال، لغة الأصول المفعمة بالشاعرية. وقد بذل هرذر عنايته ليودعها جغرافية البدء، حيث كانت لغة كنعان الحيّة قبل أن يُقيّض لها مرافقة الشعب اليهودي في هجرته وتتحول إلى «مزيج غريب». ما يُطالب به أوتيفرون تحديداً هو الاعتراف بأن لغة الرعاة كانت، في تلك الأزمنة البعيدة، «قروية فقيرة ولكن جميلة»، صريحة الانتماء (ص 230)، فما أحرانا أن نغفر لها إذا كانت في تشرّدها قد استعارت «زينة جاراتها». أجل، إن لغة العبرانيين الساحرة هذه لا تشبه لا من بعيد ولا من قريب تلك التي راح ينطق بها أحفادهم المتممون إلى الحقبة التلمودية.

دورة «الشعوب المختارة»

(ج.غ. هردر)

حافظ الشريعة المتوحد

يعمد هردر في القسم الثاني من مؤلفه المخصّص لروح الشعر العبري (*Esprit de la poésie hébraïque*)، إلى التخلي عن النمط الحوارى (مجلّد 12، ص 3) بهدف تعزيز طابع النثر الموضوعى لدراسته. كما يسعى إلى توسيع خطّة عرضه مُتجنّبًا حصر تأملاته الفكرية بفضائل الماضي السلفى، فهو يعرض لظاهرة خلو الشعر العبرى من كل تمثيل حسّي للألوهة، مُعلّلًا إيّاها بقوله إن قدامى الشعراء العبرانيين لم يُغرّوا بتصوير لله ولا حتى راودتهم الإشارة إلى أبسط الأصنام، بسبب تنزّه الهيكل عن مثل هذه التصاویر التي تنهى عنها الشريعة. ويضيف أن «حضور الله وسط شعبه واستمرار عمله فيه يتجلّيان من خلال الشرائع وحسب» (ص 88).

واللافت في هذا السياق أن جماليّة هردر الشعرية، بما تتضمنه من أصول ومعايير عكست تعمّقه في دراسة اللّغة والأدب العبريين، قد قادتّه إلى الكشف عن الطابع السياسى للنص الشرقى القديم⁽¹³³⁾،

(133) بدأ هردر منذ عام 1778 يتساءل عن تأثير فنّهم الشعري في عوائد الشعوب في كتابه: *Ueber die Wirkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker in alten und neuen Zeiten*, t. 8, p. 334-436.

وقد خصّص قسمًا منه لدراسة مفاعيل شعر العبرانيين، ص 344 - 365.

فما عسى يكون أولئك «الشعراء القدسيون» (ص 40) إلا أنبياء على رأسهم موسى واضع الشريعة (ص 299)؟ كيف لا؟ وقد كلمه الله بالإشارة (ص 34) والوحي عندما كشف له ذاته من خلال ظهورات ما فتئت، منذ ذلك الحين، تُضرم «جذوة الشعر» المتوهجة على شفاه الأنبياء.

كذلك يُركّز هردر على الموضوع السياسي في معرض كلامه على «روح الشعر العبري»، ذلك الشعر الذي كرس لامتداحه ما يربو على الخمسمئة صفحة، مؤكداً لقراءه أننا «غالبًا ما نجنح إلى اعتباره روحانيًا صرفًا في حين أنه سياسي» (ص 118 - 119).

إن حكم هردر هذا، على مراعاته الأصول الجمالية، هو نتيجة لازمة لنظريته في العبرانيين، الذين يرى فيهم شعباً⁽¹³⁴⁾ (*volk*) بامتياز، بكل ما تتضمنه هذه اللفظة وما يُمكن أن تفيضه ريشته على هذا المفهوم من معانٍ. ذلك أن مفهوم «الشعب»، في عُرفه، يفترض ديانةً وأمةً وحضارةً وكيانًا اجتماعيًا وسياسيًا، كما يفترض ترابط هذه العناصر مجتمعةً في إطار لغة موحدة. علمًا بأن التعبير اللغوي لا يُحدّد ماهية الكائن

(134) انظر: المصدر نفسه، جزء 10، ص 139، وجزء 17 ص 285. من أجل التوسّع في فكر هردر الاجتماعي والسياسي الذي أتينا على ذكره بإسهاب، انظر: F. M. Barnard: "The Hebrews and Herder's Political Creed," *Modern Language Review*, 54, 4, 1959, p. 539 sq. et p. 545; *Herder's Social and Political Thought. From Enlightenment to Nationalism*, Oxford, 1965, p. 55 sq. et 72 sq., and "Herder and Israel," *Jewish Social Studies*, 28, 1, 1966, p. 25-33, and I. Berlin, *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*, Londres, 1976, p. 180 sq.

الإنساني وحسب، بل يتحدّد به أيضًا بوصفه الأداة الأولى، التي تُتيح لهذا الكائن تحقيق نزعته الفطرية إلى الاجتماع السياسي.

إذا واكبنا هردر في استقصائه الهادف إلى استطلاع الواقع السياسي الخاص بالبلدان الوارد ذكرها في الكتاب المقدّس، تبين لنا أنّه يشمل بتحليله طائفة من الابتكارات العبرية التي يعتبرها أساسية لفهم التاريخ العام، وذلك بحكم «حصول الأحداث كلّها في الأمس البعيد وعلى تلك البقعة من الأرض» بالذات (ص 77). لقد كان موسى يتحلّى بشجاعة فريدة خوّلته الإقدام، يوم كان لا يزال مُحاطًا بالشعوب الهمجية، على خلق نظام اجتماعي لم يسبق له مثيل، نظام يتمثّل في خضوع الشعب لسلطة يتمنّاها الجميع، بمن فيهم هردر الذي يطمح إلى جعله متلائمًا مع «مستواه الحضاري»⁽¹³⁵⁾.

هذا النظام الاجتماعي، الذي جاء ثمرة فكر جليل، ينطلق من فرض «سيادة الشريعة لا إرادة المُشرع، كما يسعى إلى تكوين أمة مستقلة ترتضي طوعًا هذه الشريعة وتدعن لها بطيبة خاطر» (ص 117).

(135) جزء 12، ص 117. غير أن هردر لم يُخفِ ريبته من هذه المفارقات التاريخية، إذ وضع في *Frankfurter gelehrten Anzeigen*, 28 avril 1772 تقريرًا ينتقد فيه الجزأين الأولين من أصل الأجزاء العشرة التي يتألف منها كتاب ج. د. ميكائيليس (J. D. Michaelis) *شريعة موسى* (*Mosaiches Recht*) (1770 - 1775)، قائلاً إن هذا الأخير يصوّر الدولة اليهودية «وكانها جمهورية هوائية أو شعرية»، ولعل المقصود هنا «جزيرة الأطلانتيد الشهيرة»، جزء 5، ص 424. كما أخذ على ميكائيليس أمرين: أولهما، تحدّد نظرتَه إلى موسى وأحوال تلك الأزمنة البعيدة بما يطالعا في أماكن حديثة، عادية، وثانيهما، تمثله الأمة الديمقراطية بصورة «مدينة فاضلة تترجّح بين الأرض والسماء» (ص 425).

إن النظام الشيوقراطي، الذي يصحّ تسميته «حكم الشريعة» أيضًا، (ص 82) يرسو على هذا المبدأ بالذات، حيث الله غير المنظور هو «المُشترع والملك وحافظُ الشريعة» في آن واحد. أما ما يهدف إليه هذا النظام، بحسب هردر، فهو تحقيق السعادة و«الازدهار السياسي لشعب يهوه» (ص 101). ولما كانت شريعة موسى ترتكز على شريعة الله، متسرّبةً بنداء الشعب الذي يُجمع عليها بإرادة موحّدة (ص 118)، فقد بدا موسى مسكونًا بهاجس الذود عن حرية أمته قدر المستطاع، ما يُفسّر عدم قيام أي ملك وراثي في سبط لاوي، فضلًا عن غياب السلطتين التشريعية والتنفيذية غيابًا جعل القرارات السياسية تُتخذ بالتوافق بين أعيان الأسباط كافة.

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

أمّا العلامة القصوى التي تنوب عنه فهي «كتاب الشريعة» الذي جرى حفظه في المكان الأكثر قدسية، أي تابوت العهد. إن دعامة الشريعة الوحيدة هي «هذا الرمز الذي يتصدّر الهيكل القوميّ أو خيمة الله، سابقًا، في تلك البلاد» (ص 118).

لقد كان موسى أعظم المشترعين على الإطلاق. لذا أفرد هردر فصلين من كتابه لدراسة الأنظمة الموسوية وإظهار شخصيّة

هذا الرجل الذي استطاع أن يضع شريعةً لا حاجة بها لأي رسم تصويري⁽¹³⁶⁾، شريعة تنبو عن أيّ من صور الملك الزمني، لأن مهمة تطبيقها موكلةٌ إلى «قدس أقداس الأمة». لذا لم يطمح موسى قطّ إلى تسلّم مقاليد الحكم ولا فكّر في إخضاع الشعب لمشيئته الذاتية، لكنّه اضطرّم غيظًا وحطّم لوحَي الشريعة حين رأى الشعب يؤدي شعائر العبادة لـ«العجل الذهبي»، ذلك الصنم الذي كان «يُمزق رباط الأمة».

وليس يفوتنا، بالطبع، أن عمل موسى العظيم هذا لم يدرك تمامه⁽¹³⁷⁾، بسبب ضلال شعبه، من جهة، وضعفه البشري الذي حال، من جهة أخرى، دون إشرافه على قيام مؤسساته في أرض كنعان، علمًا بأن ما عجز واضحُ الشريعة عن استكمالهِ «أنجزه من بعده حكماء إسرائيل وشعراؤها» (ص 77).

(136) ذلك بعد ست وعشرين سنة من إصدار كانط كتابه: *خواطر في مشاعر الجمال والسموّ* *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764) *und Erhabenen*، في: Immanuel Kant, *Kant's Werke, Kant's* gesammelte Schriften, Berlin, 1905, t. 2, p. 205-256). حيث طابق كانط بين الوصية الواردة مرارًا في نقد ملكة الحكم *Kritik der Urtheilskraft*: «لا تصنع لك صورة منحوتة ولا...» (الكتاب المقدس، «سفر التكوين»، الإصحاح 20، الآية 4 من ضمن مواضع أخرى)، و«المقطع الأكثر جلالاً من كتاب شريعة اليهود» في: (المصدر المذكور، جزء 5، ص 274)، إذ إن ما يثير إعجاب كانط هنا هو قدرة العبرانيين على التجريد.

(137) من منظور آخر مختلف تمامًا، يخصّص هردر في القسم الثالث من كتابه: أفكار... (*Idées...*) (1787) فصلًا في غاية القسوة تجاه العبرانيين، جزء 14، ص 58 وما يليها. ومن جملة ما يسعى إلى تبينه كيفية تحوّل مبادئ الشريعة الإلهية الممتازة، التي وضعها موسى، إلى كارثة سياسية لشعبه.

كان هردر شاعرًا يتغنّى بسموّ المفرد الفرد «إلوهيم» تغنيّه باللغة العبرية التي رأى فيها شاهدًا على سياسة الأنبياء ونموذجًا لكل تعبير لغوي. ولم يكن يضاهي شغفه هذا إلا حماسته لميزة اللامقايسة في التنوع، التي ينجلي عنها واقع الأمم والحضارات، فما من جماعة ولا مرحلة تاريخية إلا وتحتوي، في نظره، على المعايير الخاصة بها، لذا كان من الضلالة المقارنة بينها. وأيّ فكر يملك أهلية الإشراف على ذلك التنافر الصوتي ما بين نبرة يونانية فضية الرنين وجرس «همجيّ حلقيّ أجشّ» (جزء 12، ص 231)، كذلك الذي يطالعنا في اللغات الشرقية عمومًا؟ أوليس من الأجدى لنا عوضًا عن اللجوء إلى مثل هذه المقاربات أن نتناول المؤلفات الصادرة في مكان وزمان محدّدين، فنسعى إلى التمعّن فيها انطلاقًا من مقاصدها الخاصة وتبعًا لـ «المثال الذي نتوخى بلوغه» (جزء 5، ص 492)؟ أم تُرانا نأخذ على المومياءات المصرية افتقارها إلى الحركة في حين أن دورها يقضي بمحاكاة الأسلاف المائتين في وضعية مُحدّدة تعبّر عن غياب الحياة من خلال الأيدي والأرجل المُسبّلة على نحوٍ يشعرنا بأنها «مترعةٌ بالموت والجمود»؟

لقد سعى هردر، انطلاقًا من وعيه «ضعف الخصائص العامة» (جزء 5، ص 501)، إلى نفّض الغبار عن العلوم التاريخية. فمن أراد - على حدّ قوله - أن يصوّر شعبًا معيّنًا أو برهة محدّدة من الزمن، عليه أن يبادر إلى مساءلة نفسه: «رسم من هو هذا؟

من تُراني ألامس برسمي الكلامي هذا على وجه التعيين؟
(ص 502).

كذلك راح هذا القسّ، الذي يتعاطى بحذر مع ثقافة الكتب،
ينصح رجال الكنيسة بـ«السفر كي يتعلّموا التسامح» (جزء 4،
ص 477)، إذ ليس ما ينوب عن الانطباعات الحيّة التي يُولّدها فينا
الاحتكاك بالشعوب. إن إدراك نمط عيش الأمم البعيدة يحتمّ علينا
«التعاطف معها» (جزء 5، ص 502)، أولاً، كيما يتسنى لنا بعد ذلك
النفوذ إلى عمق عصر نجهله ومنطقة وتاريخ لا عهد لنا بهما من قبل.
من هنا نصيحة هردر الشهيرة: «ألقي بنفسك في هذا المحيط تشعّره»
(ص 503)⁽¹³⁸⁾، وإلا «فلا مطمع لك في التعبير عن العمق الفريد
الخاصّ بكل أمة» (ص 502).

إن فرادة أيّ عنصر تجعله عصياً على المقارنة. من هنا كان أشدّ ما
يمقته هردر هو نزعة «الإفراط الشائع» (جزء 12، ص 8) في المقارنة،
تلك التي غدت سيدة الموقف في محكمة تستند إلى «قواعد الذوق»
المتعارف عليها في أحد العصور وتقف همّها على النيل من التعبيرات
الشعرية ومشاعر شعب ينتمي إلى عصر آخر. ذلك ما لم ينبج منه
فينكلمان (Winckelmann) «أفضل مؤرّخي الفن القديم» (جزء
5، ص 491) حين راح ينظر إلى الفن المصري بعين إغريقية. إن
كتابة التاريخ بهذه الطريقة وتقويم التنوع البشري استناداً إلى مقياس
أحادي يعني حرمان الشعوب من معرفة اتجاهها في سيرورة الزمن،

(138) يُكثر هردر في هذا المقطع من ترداد فعليّ «شعر» و«أحسّ بنفسه»،
ومشتقاتهما في اللغة الألمانية.

وتجاهل مشيئة الخالق (جزء 12، ص 8) التي لم تُملِ تماثل الأذواق والمشاعر على الجنس البشري، إذ «ليس ما يفوق القلب البشري تنوعًا وغنىً وطواعيةً للتجاوب مع المؤثرات كلها».

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

وقد لزم عن عناية هرذر البالغة بالعوامل الزمنية والمناطقية اعتباره العهد القديم «مجموعة كتابات شرقية» تعبّر عن نمط ثقافي معيّن. وهو مفهوم قومي وفولكلوري لا ينزع صفة الوحي عن النص الكتابي، فإنه، ولو سلمنا بأن الكتاب المقدس العبري مؤلف من شذرات متعددة وكتابات تنتمي إلى حقب تاريخية متنوعة⁽¹³⁹⁾، لا يسعنا إلا الإقرار بأن «معظم فصوله ترقى إلى طفولة العالم».

لقد انطلق هرذر من اقتناع راسخ بوجود نواة نوعيّة هي من المنعة والصمود، بحيث تحدّد كيانات الشعوب المتباينة وتمنح كل مرحلة

(139) يؤكد ج. ف. فون غوته (J. W. Goethe) (1749-1832) في مذكراته الأهمية البالغة للقائه مع هرذر في ستراسبورغ مقدّمًا للأجيال الصاعدة صورة مثالية لمعلم الشبيبة الألمانية. انظر: J. W. von Goethe, *Aus meinem Leben*. *Dichtung und Wahrheit* [1811-1837], in: *Goethes Werke*, éd. par L. Blumenthal et E. Tunz, t. 9, [1955] p. 402 sq.

وما يعيننا هنا هو قول غوته في سيرة حياته الذاتية هذه: «كانت تراودني إلى حدّ ما فكرة اعتبار الكتاب المقدس عملاً تجميعيًا تكوّن تدريجيًا على مرّ العصور وتبدّل مع الفترات التاريخية المختلفة، لكن تصوّر مثل هذه الأمور لم يكن رائجًا ولا حتى مقبولًا في المجتمع الذي أعيش فيه» (ص 508-509).

تاريخية طابعها المميز، ما جعله ينحو في اتجاه نسبية حضارية كادت تثير قلق البروتستانتية المتشددة لو لم يتداركها هردر بمخطط العناية الإلهية، التي وجد في شمولها خير ما يُعينه على احتواء مظاهر التنوع التاريخي، وينفحها بالمعنى.

هذه النظرية تنطوي على تعليم صارم ومزدوج قوامه التوفيق بين خصوصية نسبية وشمولية تاريخية تحمل وشم الألوهة، ما يتيح لكل حضارة متابعة مسيرتها على مدار حقبة زمنية كاملة، ماهرة بذلك الروح الذي يشكّل العبقريّة الخاصة بكلّ شعب وعصر، كما يتيح للمراحل الزمنية المتعاقبة الانضواء إلى ثنّيات التاريخ البشري العام، الذي يمسك الله بزمامه.

ولمّا لم يعد ممكناً، من حيث المبدأ، الادعاء بتفوق أيّ برهة تاريخية على سابقتها ولاحقاتها، فقد وجدنا هردر يمتنع، إلّا في ما ندر، عن إرساء سلّم قيمي يُنشئ التراتب بين الحضارات⁽¹⁴⁰⁾، ويستعوض عن مفهوم النموّ المطرد، الذي يفيد التحسّن المستمر، بمفهوم السير المتواصل إلى الأمام، بمعنى التجدّد الدوريّ، الذي نلاحظه في التطورات الطبيعية⁽¹⁴¹⁾.

(140) انظر ص 117 وما يليها من هذا الكتاب.

(141) يعارض هردر، تحديداً، بين لفظتي Fortschritt و Fortgang (جزء 5، ص 511 وما يليها و ص 527 وما يليها) في سياق كلامه على «مسيرة القدر الإنساني» كما ينشئ الترادف بين لفظة Verbesserung (المنافضة بدورها لـ Fortang) ولفظتي Riesenschritt (خطوة جبارة) و (خطوة كبيرة). راجع حول فكرة التطور عند هردر: M. Rouché, *La philosophie de l'histoire de Herder*, Paris, 1940, p. 3 sq., 229 sq. et 542 sq.; F. M. Barnard, *Herder's Social and Political Thought...*, p. 128-138, and I. Berlin, *Vico and Herder...*, p. 163 sq. and 186 sq.

وعليه، فإذا طمحنا إلى إدراك القوى الخلاقة في زمان ومكان محدّدين، تعين علينا، بحكم تقاسم الحظوظ والاستحقاقات على هذا النحو بين الجميع، أن نسعى إلى مقارنة أكثر دقة لجزئيات العالم الإنساني - وهي تُشكل كلاً متميزاً، بالطبع - بغية الانفتاح المعرفي عليها في العمق.

وإنّا لنعثر في الأوراق المُكمّلة لكتاب هردر: يوميات رحلتي عام 1769 (*Journal de mon voyage en 1769*)، وهو عبارة عن ملاحظات دوّنها في أثناء إقامته على التوالي، في مدينتي نانت (Nantes) وباريس (Paris)، على طرح متقدّم لبعض الصيغ التي سيعمد إلى توسيعها لاحقاً في مؤلّفين له بعنوان: فلسفة أخرى للتاريخ (*Une Autre philosophie de l'histoire*) (1744)، وأفكار من أجل فلسفة لتاريخ البشرية (*Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*) (1784 - 1791)، حيث يتخطّى هذا القسّ الشاب حدود النزعة الإكليريكية التي نذرت نفسها للذود عن قيم الشمول الإنساني تخطيه العديد من مقولات الإصلاح الإنجيلي الذي يتبنّى هذه القيم، انطلاقاً من تشديده على مبدأ الخلاص الشامل: «لا سبيل إلى الزعم بوجود أي تكافؤ سواء على مستوى الأفراد البشريين أو الشعوب أو البلدان أو تواريخ الشعوب والدول، ما يعني أيضاً أن مقاييس الحقيقة والجمال والصلاح ليست هي نفسها عند الجميع» (جزء 4، ص 472).

ولمّا كانت المسألة القومية، في رأي هردر، مسألة جمالية وخلقية بقدر ما هي دينية، فقد رأيناها يتساءل في يومياته عمّا إذا

كانت المسيحية قد «أغنت أم قوّضت» كيانات تلك الجموع الهائلة بإخضاعها هذه الأخيرة إلى عملية تبشير قسري على مرّ العصور، ويُضيف: هلاًّ قدّرنا فعلاً حجم الأذى الناجم عن «استيراد كل ديانة غريبة»⁽¹⁴²⁾، نحن الذين ندرك فداحة الخطر الذي يتهدّد، في حالة كهذه، «طابع الجماعة القومي».

كان هردر يعتبر الدين جزءاً من تنشئة الشعب القومية ورؤيته الجوهرية إلى الأمور فتعاطى بكثير من الحذر مع الانقلابات الدينية لأنها يمكن أن تؤدي، في حال انهيار «بعض الأفكار القبليّة، التي تحظى بالإجلال»، إلى إتلاف ثروات الأمة وطمس فرائدها الفكرية.

هكذا وجد هردر نفسه، بحكم استدلاله هذا، مسوقاً إلى التشكيك بفاعلية الرسالة التبشيرية ومردودها على الشعوب. وهو، إذ يدين الارتداد بصفته أحد أشكال العنف الممكنة، لا يتوانى عن طرح سؤال جوهرى: «هل يجوز للمسيحية أن تؤيد مساعي التملك وضروب القسوة والإذلال؟». بيد أنه تساؤل إنكاري لا يتبغى جواباً بحكم إدراك صاحبه سلفاً أن تبشير أمّة ما بهدف ردها إلى المسيحية

(142) كان هردر متشبعاً من فلسفة مونتسكيو (Montesquieu) (1755-1689) 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 المقاطع المخصّصة لـ«الخطورة الناجمة 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: M. Rouché, *La philosophie de l'histoire de Herder*.

كذلك مقدمته لكتاب هردر: *Journal de mon voyage en l'an 1769*,

Paris, 1942, p. 38 sq.

من طريق فرض تقاليد المُبشّرين وعاداتهم عليها، إنما يعني حثّها على خيانة قيمها وهويّتها الذاتية، ما يتهدّد كيانها الروحي والسياسي بالتصدّع: «هل كان الأميركيون الأصليون في حاجة إلى ثقافة أوروبية؟ لم يوافقهم الإسبان بشيء من ذلك».

هذه «الخواطر والأمثلة» المُلحقة بـ يوميات رحلتي عام 1769، (ص 469) تجد امتدادها في الجزء السادس عشر من مجموعة الكاتب أفكار لفلسفة التاريخ البشري، حيث يوجّه هردر طائفة من النصائح إلى «مؤرّخ البشرية» (جزء 14، ص 288) كي لا يضلّ باختياره شعبًا دون آخر أو يخصّ بالإيثار والامتياز أممًا أُغدقت عليها الحظوظ والأمجاد، فما القضية هنا إلّا قضية موقع، إذ «ربما كان في مقدور الليتواني أن يصير إغريقيًا لو تمّ وضعه بشكل مختلف». وعليه، فلا يحقّ لأيّ شعب أن يعتبر نفسه مختارًا. حتى ولو كان «الألمان قد احتلّوا العالم الروماني» (ص 289) دون باقي الشعوب، فذلك لا يُسوِّغ اعتبارهم شعب الله المختار في أوروبا، ولا الاعتراف لهم بميزة «النبل الفطري» التي تُخولهم ضمّ العالم إلى ملكيّتهم، لأن من شأن ذلك أن يُثبت للغزاة الفاتحين صفة البرابرة المتوحّشين الذين يعوزهم النبل والرقى. وقد أظهرت الأحداث التاريخية أن «المتوحّش وحده يسيطر بالقوّة، في حين يعمد الظافر المتحضّر إلى التنشئة والثقيف. لذا لا يجوز لأيّ أمة الادّعاء أنها «شعب مختار» سواء عيّنا بها «الألمان الأقدمين» (ص 289) أو ذلك الشعب الذي يحسب نفسه «شعب الله الوحيد» (ص 294).

وما دام كل شيء رهناً بمواقع الشعوب على مسرح التاريخ في العالم، فقد صحّ أن غاليّة الأمم، إن لم تكن كلّها، مدعوّة إلى تأدية دورها في «الوقت المناسب» (جزء 5، ص 564). ولا بدّ لمن يتأمل تعاقب الحضارات على غير تشابه، وانتظامها جميعاً في سياق حركة التاريخ الدائرية من أن يتبيّن فيها فصول «مسرحيّة عظيمة» يتولّى إدارتها ذلك القدر الذي يدعو الأمم قاطبة إلى «العمل في الكرم، الواحدة تلو الأخرى وكلّاً في حينها»⁽¹⁴³⁾.

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

خلاصة القول أن اعتقاد هردر باختيار الشعوب، على نحو ما رأينا، وتمثله تعاقب الحضارات⁽¹⁴⁴⁾ بكل ما تتضمنه من قيم مطلقة

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

(144) انظر أيضاً، على سبيل المثال، نصاً يعود إلى سنة 1797 (جزء 18، ص 248) يشدّد فيه هردر على «الرأي القائل إن لكل أمة موقعها الخاص» و«إن كل شعب يعيش وحيداً على الأرض» (ص 249). يتوسع م. روشيه بفكرة «الاكتفاء»

الروحي هذه في: *La philosophie de l'histoire de Herder*, p. 34-37. وأيضاً في مقدمتي كتابه: *Herder: Ibid.*, p 39 sq. et 47, et *Une autre philosophie de l'histoire*, Paris, 1943, (réimpr. 1946), p. 73.

وعبقريات مميزة، على غرار عرض منتظم لا تشابه فيه ولا رتابة، يقودنا إلى التسليم بإمكان ولادة حضارة جديدة من الشعوب التي تعمر مناطق الشمال الغربي من الكرة الأرضية، والتي يصحّ اعتبارها شبه متوحّشة⁽¹⁴⁵⁾.

ذلك لا يعني أن الروس يسمون بالفطرة على الآخرين، بل إن فتوتهم تعدّ بمستقبل مشرف. فإذا ما هبت «ريح الحضارة» غداً على أوكرانيا، أمكنها أن تتبوأ مركزاً في «يونان جديدة» وتستيقظ على فجر الحضارة مثلما استطاعت الشعوب التي كانت متخلفة، متوحّشة بالأمس أن تصبح اليوم بدورها أمماً متحضرة.

ولمّا كان هرذر يتمتّع بحس رؤيوي، فقد اشترط في المؤرّخ أن يكون أيضاً «نبيّ الماضي»⁽¹⁴⁶⁾، أي شاعراً يؤسّس إبداعه على

(145) جزء 4، ص 402. يوضح هرذر أن هذه الثقافة الجديدة المنبعثة من أوكرانيا ستتّسع إلى حدود البحر الأسود وتغطي هنغاريا وجزءاً من بولونيا وروسيا. هذه الروح الجديدة المنطلقة من «الشمال الغربي» ستعيد أحياء القارة الأوروبية المستسلمة إلى سبات عميق. لكي يتمكن هرذر من تحديد موقع هذه المناطق الخصبّة من «الشمال الغربي» على نحو ما رأيناه يفعل في الصفحة نفسها مرتين على التوالي يفترض أن يكون قد وقف أمام خريطة أوراسيا (Eurasie) (وهي خريطة تضم أجزاء من أوروبا وأخرى من آسيا) أو أن يكون قد انطلق في تفكيره من بلاد الشرق.

(146) اقتبس هرذر هذه الفكرة من ف. شليغل (F. Schlegel) في المقطع 80 من كتاب *Athenäums-Fragmente* حيث يجري تشبيه «المؤرّخ بنبيّ يدبر وجهه نحو الماضي»، في: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, éd. par E. Behler, avec la collab. de J. - J. Anstett et H. Eichner, Munich-Paderborn-Vienne-Zurich-Darmstadt, 1967, t. 2, p. 176,

حول هذه الرؤية «النبوية» للتاريخ وتأثر الشاب هرذر بهامان (Hamann) انظر: M. Rouché, introduction à *Une autre philosophie...*, p. 49, et 90 sq.

جمالية العناية الإلهية، كما يتسنى له الاهتداء إلى طريقه في «هذه المتاهة التي تواجهه بألف باب مُغلق وألف باب مفتوح» (جزء 5، ص 560). بتعبير أوضح، لا بد لمن يسعى إلى تنظيم هذا الكم الهائل من الأحداث التاريخية المتلاحقة والمتنوعة من أن يتذكر، أولاً، أن الصيرورة البشرية هي عبارة عن «ملحمة إلهية» (ص 559)، وأن يُحسن، ثانياً، تقرّي علامات العناية الإلهية التي تُمسك بخيوط مسرحية لامتناهية اسمها التاريخ.

إن فهم ماضي البشرية يغدو من هذا المنطلق فنّ الكشف عن النظام الإلهي الذي تحدّث عنه الكتاب المقدّس، ما يقضي بتوثيق الصلة بين النص الكتابي والنص التاريخي توثيقاً يهيب بالمؤرّخ إلى التماس الدليل الحسي على الحقيقة الكتابية في واقع الحدث التاريخي وإرساء المعرفة التاريخية على قاعدة الحقيقة الكتابية، كما يتيح لنا تمثيل واقع التكافل والتضامن القائم بين طرفي هذا الثنائي بحال التراسل الناشئ بين «الشخص المُتمرئي وصورته المنعكسة في المرأة»⁽¹⁴⁷⁾.

وهكذا، فما كاد مفهوم التعددية الحضارية، الذي قال به هردر، يطأ عتبة المسيحية ويهّم بالدخول حتى تحوّل إلى تاريخ للديانات لا تخفى على القارئ أولياته. وإنه ليكفي، لتعرّف بعض الجوانب

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

المثيرة في مؤلفات هذا الساحر الرومنطريقي، أن نحسن الانصياع إلى نصوصه ونستسلم إلى حال الترجّح⁽¹⁴⁸⁾ بين أمنيّاته المغالية في التعلُّم، حين يروح يتطلّع إلى تاريخ حضاري يحترم التنوّع القومي والروحي، ثم نرى بعد ذلك كيف طبّق نظرية الاختيار المسبّق على الشعوب، تطبيقًا خوّله أن ينظر في ضوء العناية الإلهية إلى موقع كل أمة في الزمان والمكان ويسبغ عليها ما أمكنه استشرافه من معانٍ.

ولمّا كانت الحضارة قد تطوّرت من الشرق في اتجاه الغرب لتتركز في أوروبا، فقد تعدّى الأمر بهردر حدود الحرص على الترتيب الجغرافي إلى إقامة التسلسل الزمني للأحداث بما يتيح تحديد موقع كل أمة في الروزنامة المسيحية وإعطاءها دورًا على جانب من الأهمية في تاريخ البشرية. بذلك يكون قد نظم مواقع الأمم وفقًا لتراتبية محكمة تقضي بأن تكون مسيحية يسوع هي الرابع الوحيد.

لكن ربّما رأيناه حينًا يسلك إلى غايته ببطء متدرّج ثمّ يتبنّى فجأة وجهة نظر قاطعة، متحوّلًا من رؤية متسامحة تساوي بين الشعوب

(148) في حياة هردر مراحل لاهوتية متفاوتة، من دون شك، لكن، لا سبيل إلى إنشاء ترتيب زمنيّ أوليّ يميّز، في صميم تاريخه الحياتي، بين هردر «الشاب» وهردر «الكهل». يبقى أن بعض كتاباته تُظهر أكثر من سواها ميوله الفكرية المفعمة بالتناقض أكثر الأحيان. انظر حول هذا الموضوع: M. Rouché, *La philosophie de l'histoire de Herder*, p. 265-266.

وبعض المعالجات المسهبة في المقدمات التي ذكرناها للمؤلف نفسه. جادل كانط هردر سنة 1785 منتقدًا افتقاره إلى الصوابية المنطقية في تحديد المفاهيم وغموض كتاباته التي يعتبرها بمثابة «فلسفة لتاريخ الإنسانية»، انظر: جزء 8، ص 45 من: *Kant's Werke*, Berlin, 1912, t. 8, p. 45.

في الجدارة والاستحقاق وتوليهم القدرة على التمتع كلهم بسعادة مطلقة تعصى على الوصف والمقارنة والتحديد (جزء 14، ص 227) إلى سلّم قيمي يحصر الامتياز بالجنس الأبيض من مسيحي أوروبا، الذين يرى في جغرافيتهم المؤاتية ومناخهم المعتدل خير دليل على الاختيار الإلهي.

ولكن، ماذا، أولاً، بشأن فكرة «العرق»؟ لقد أنكر هرردر بشدة مزاعم الذين «تجرّأوا على إطلاق تسمية الأعراق» (جزء 13، ص 257) على زمرٍ وجماعاتٍ تمّ تصنيفها استناداً إلى مواطن نشأتها أو لون بشرتها، قائلاً: «لست أرى أي مبرر لهذه التسمية».

لقد أبى هرردر، شأن مُلهِمه بوفون (Buffon)، ترسيم حدود قاطعة في صميم الجنس البشري مؤكّداً أن العالم الإنساني هو مجموعة عائلات تصل بينها ممّرات ضيقة هي أشبه «بمعايير متغيرة يتعدّر تبيّنها بوضوح» (ص 258)، وأن الاختلافات البشرية لا يلغي بعضها بعضاً، تماماً كما لا يحول تنوع ألوان البشرية دون تمازجها. لا بل إن من شأن هذه الفوارق أن تُثبت، في نهاية المطاف، تحدّد الأشياء بـ«لونياتها المتغيرة». هنا لا يتوانى هرردر عن قذف القارئ بالحقيقة المربكة: «ما القرد أخاك ولا البعامة»⁽¹⁴⁹⁾، بل الأميركي

(149) لما كان بوفون، في كتابه التاريخ الطبيعي، العام والخاص، قد ميّز بين نوعين من القردة (أو إنسان الغاب)،

انظر: G. L. Buffon, *Histoire naturelle générale et particulière*, Paris, t. 2 (1770), p. 59 sq.

فقد اختار هرردر منها «البعامة» التي يصفها بصاحبة الذراعين الطويلتين، انظر المصدر المذكور، ص 116.

والزنجي» (ص 257). لذا، لا يجوز إخضاع الآخرين وقهرهم، كما لا يجوز قتلهم ونهب أرزاقهم.

إن الفصل بين الإنسان والقرد ينسجم مع رغبة المسيحي في عدم الخلط بين أصناف الأحياء، التي يجب أن تبقى كما أرادها الله وقدّر لها أن تنمو «كلاً بحسب جنسه»، ما يحظرّ تمثّل أي ألفة بين الإنسان والحيوان على غرار «التآخي مع القردة». إلا أن هذا المحرّم، على ارتباطه بوحدة السلالة الكتابيّة، لا يمنع هردر من الاعتقاد بأن [الطبيعة] «قاربت بين الزنجي والقرد» (جزء 14، ص 211) إذ منحت الأول قدرة على «التمتّع الشهواني» بقدر ما حرّمته من «مواهب أخرى أكثر رقيّاً ونبلاً» (جزء 13، ص 235).

ولمّا كان نموّ الزنوج الجنسي يتجلّى أكثر ما يتجلّى في «الشفاه والأثداء والأعضاء التناسليّة»، فقد نتج من ذلك تكوين جسدي قلّمًا يُحسد عليه هؤلاء الأفارقة. لذا ينبغي أن نرأف بهم (ص 236) لا أن نحترقهم بسبب سوء قسمتهم، حتى وإن تكن الطبيعة التي سلبتهم بعض المزايا قد عوّضت عليهم في المقابل.

كذلك أنشأ هردر علاقة متبادلة بين النقائص والعيوب المذكورة، من جهة، ومناخ البلاد الشديد الحرارة، من جهة ثانية، معتبراً أن الجمال والتناسق «يقعان في الوسط بين نقيضين» (جزء 14، ص 211)، ما يُفسّر، أيضاً، وجود أروع أشكال الفكر والإنسانية «في المناطق الوسطى المعتدلة»⁽¹⁵⁰⁾.

(150) جزء 14، ص 211. انظر كذلك امتداحه تفوّق سكان المناطق المعتدلة (جزء 13، ص 28، وص 226-227).

هكذا يتحقق لدينا أن هردر لا يعزو الفوارق بين الأمم إلى وجود «أعراق» بشرية متميزة، حتى ولو كان استدلاله هذا الذي يجمع بين التحليل التاريخي والتحليل الجغرافي قد تضمن إقرارًا بتناقل «الخصائص الوراثية»⁽¹⁵¹⁾، بل إنه يعتقد، شأن بوفون (Buffon)، بتنوع خصائص الجنس البشري⁽¹⁵²⁾ التي يرى فيها تبدلات «متواصلة على مرّ الأجيال»⁽¹⁵³⁾، فما يقرّر إمكانات الأمم هو حضارتها وتلك الأداة الضرورية التي تُسميها اللغة، يضاف إليهما الواقع الجغرافي بما يمليه من مؤثرات بيئية ومناخية⁽¹⁵⁴⁾: «باختصار، لا وجود على الأرض لأربعة أعراق ولا لخمسة، كما لا وجود لأي تنوع قوامه

(151) جزء 13، ص 258. حول علم «الوراثة»، وقد أخذه هردر عن لايبنتز ومونتسكيو، انظر: M. Rouché, *La philosophie de l'histoire de Herder*, p. 21-26, et F. M. Barnard, *Herder's Social and Political Thought...*, p. 120-121.

Buffon, *Histoire naturelle générale et particulière*, t. 5 (152) (1769), p 1 sq. et 237.

(153) المصدر نفسه. يعبر هردر عن نفوره الطبيعي واشمئزاه النفسي من العرقين الأسود والأصفر. انظر في ما خص الزنوج (المصدر 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 نظرتة إلى «حيوان داكن اللون».

(154) لم يستبعد هردر تأثير الكواكب في الاختلافات العضوية والفكرية بين الشعوب، ما جعله يأمل في إعادة تكوين علم التنجيم الموضوعي يوماً ما (جزء 13، ص 31-32).

التلاغي» (جزء 13، ص 258). كذلك اقترح هردر إنشاء «تاريخ طبيعي وجغرافي للبشرية»⁽¹⁵⁵⁾ من أجل التوصل إلى تحديد موقع كل شعب من سائر الشعوب.

لكن، إذا كانت تنشئة هردر المسيحية قد حظرت عليه المسّ بوحدة الجنس البشري (جزء 13، ص 405-406)، فإنها لم تحل دون اعتباره بعض الأمم كيانات جامدة، عاجزة عن التطور في الزمان والمكان، تمهيداً لإقصائها عن مسرح التاريخ. من هنا نراه، على الرغم من تقديره مزايا الصين التي ترفد بثقافتها الأمم المجاورة، لا يتورّع عن الجهر باشمئزازه من «أولئك الصينيين الذين اعتكفوا، شأن اليهود، في رقعتهم الجغرافية رافضين الاختلاط بالشعوب الأخرى» (جزء 14، ص 10). وليس يشفع للشعب الصيني، في رأيه، إقدامه باكراً على وضع التشريعات وتنظيم الحياة الأخلاقية لأنه عاد «توقّف عن متابعة مسيرته التثقيفية وقبع مُتجمّداً في عهد الطفولة» (ص 15). وقد كانت نظرة واحدة سريعة من هردر على اللغة الصينية كافية لكي يخرج باستنتاج مؤداه: «لا شك في أن ذلك الحشد المتولّد من ثمانين ألف حرف مركب» (ص 9) قد ساعد على إبقاء هذا الشعب في «أسره الطفولي» (ص 11).

(155) كانت هذه الطريقة في إنشاء العلاقات الوثيقة بين المناخ الطبيعي والواقع السياسي رائج في عصر هردر، وقد كوّن رؤيته هذه نتيجة قراءته مونتسكيو. انظر ما ورد في الهامش رقم 142، ص 113 من هذا الكتاب، وانظر: Berlin, Vico and Herder: Two studies in the History of ideas, p. 147-148.

وأضاف أن الأمة الصينية باتت أشبه بالأحفور الحي، بعد ما أناختها لغتها إلى «طريقة تفكير مصطنعة» آلت بها إلى الشلل. أوليست اللغة في كل بلد هي الوعاء الذي تتكوّن فيه أفكار الشعب وتُحفظ ليُصار إلى تناقلها لاحقاً؟» (ص 13).

على أننا لا ننكر، أيضاً، أن الصين التي «تحسوا الماء الساخن» (ص 11) صُبِحَ مساء ما فتئت، برغم ما هي عليه من جمود وطيش، تجلب «الفساد لأوروبا» (ص 16) يبيعها إياها آلاف الأطنان من الشاي.

لا يخفى علينا، بالنظر إلى ما تقدّم، أن هرردر يتبنّى وجهات نظر مختلفة تبعاً لتركيبه تاريخ الإنسانية والشعوب جمعاء أو تاريخ أوروبا منفردة، إذ نراه في بعض المواضيع ينتقد بشدّة كل موقف يتمحور حول الغرب، وفي مواضع أخرى يعتمد «المقياس الأوروبي»⁽¹⁵⁶⁾ دون ما عداه. لقد دفعه إجلاله الأمم قاطبة لا إلى رفض المقارنة بين الحضارات وحسب، بل أيضاً، إلى تحديد موقع كلّ منها في سلّم القيم، لذا راح يشيد بما من شأنه أن يُضفي على كلّ أمة بعدها المميّز. لقد أراد أن يقاوم التيارات السائدة في عصر الأنوار⁽¹⁵⁷⁾ بإعادته تأهيل

(156) لكن هرردر يرفض في نصّ له يعود إلى العام 1797 «أن تكون الثقافة الأوروبية مقياساً عامّاً لطيبة الإنسان وقيّمته (...)»، انظر جزء 18، ص 249.

(157) لئن كان هرردر قد اعترض على الفلاسفة العقلانيين، فهو يظهر غالباً وكأنه أحد فلاسفة الأنوار علي رغم خروج الأمر عن إرادته. حول هذا التقارب العميق مع فلسفة الأنوار التي أعطاها صبغة مسيحية، انظر: Herder, *Christliche Schriften*, t. 20, p. 46-47.

وانظر: Introduction aux *Idées pour la philosophie de l'humanité*, Paris, 1962, p. 69; F. M. Barnard, *Herder's Social and Political Thought*, p. 89 sq., and I. Berlin, *Vico and Herder...*, p. 210.

الحكم المُسبق، الذي رأى فيه معيارًا مقبولًا وقيمةً، أغلب الأحيان، مُضمرةً، تُسهِم في بناء الفكر وتمنح النظام الحضاري استقلاليةً وغنىً. كذلك قادته طريقته في النظر إلى الشعوب ومصائرهما المستقلة كّل الاستقلالية إلى شكل من أشكال «المعاصرة» جعله يتصدّى لبعض مفاعيل التبشير السلبية⁽¹⁵⁸⁾ أو يتطّلع إلى إبدال رواية التكوين الشرقية بشرح للأصول يكون أكثر انسجامًا مع وجدان العصر وأحواله الثقافية⁽¹⁵⁹⁾.

لكنه، على قوله بالتعددية الحضارية، لم ينزلق إلى تعميم النسبية على الموضوع الديني، علمًا بأنه كان قد تمادى في هذا الاتجاه مسكونًا بذلك التوتر الملتبس الذي تشفّ عنه مؤلفاته عمومًا. حسبنا الإشارة في هذا المجال إلى أنه، في معرض إسدائه النصح بعدم الانطلاق من حقائق الوحي المطلقة إلى تفسير الوقائع التاريخية، قد اشترط في «الكاتب، مؤرّخ البشرية، أن يكون متجرّدًا من كل ديانة»⁽¹⁶⁰⁾.

إن في هذا الإثبات من الصرامة العلمانية ما يتفق مع إشادة هردر بظاهرة التنوّع البشري في المكان والزمان، غير أن طريقته في

(158) جزء 4، ص 472، واردة في ص 111 وما يليها من هذا الكتاب.

(159) جزء 6، ص 74 وما يليها وص 78-80 و84.

(160) جزء 5، ص 435. هنا يتوجه هردر، بطريقة جدلية، إلى ك. دينينا (C. Denina) (1813-1731)، في مقالة له ينتقد فيها الجزء الأول من مؤلفه: *Staatsveränderungen von Italien* (Leipzig, 1771).

امتداح ميزة التكافؤ بين الأمم لم تكن منافية للخط الديني الذي تربي عليه، فقد رأينا يشق مسارات ظاهرة العدا للكليروس ويخلص منها إلى استنتاجات في غاية الانسجام مع لاهوت العناية الإلهية، بالمفهوم اللوثري. وذلك بحكم التوازي بين مسلكه الخلاصي، من جهة، وحرصه، من جهة أخرى، على عدم المسّ بقناعتين هما: وحدة الجنس البشري، ما يُتيح للجميع استقبال الوحي في أوانه، والإيمان المُطلق بالعناية الإلهية التي تتولّى إدارة التاريخ العام وتنظيم سير أحداثه.

لا يسعنا، بعد ذلك، إلا الإقرار بأن نظرية هردر هي مسيحية في الصميم، تدين بتماسكها المُحكم إلى أنوار العناية الإلهية⁽¹⁶¹⁾، فإذا أغضينا عن المعنى الذي تفيضه «العناية الإلهية» (جزء 14، 239) على الطبيعة والبشر حكّما على أنفسنا بعمى الفكر والبصيرة. ولعلّ التاريخ عندها يكون في احتجاب سرّه أشبه بنسيج عنكبوت عالٍ في إحدى زوايا الكون (ص 207) يمتنع علينا بلوغ محوره الخفي. ولكن، ما عساها تكون تلك النقاط المشعة في الظلام، في نظر هردر، بل تلك الخميرة التي تربو وسط الأمم» (جزء 7، ص 370)؟

إن فكرة التعاقب بين الشعوب، التي طالما اعتبرها هردر مدعوة كلّها، «أو في معظمها»، (جزء 5، ص 564) إلى الإمساك بمقاليد

(161) لاستيضاح التقليد الأوغسطيني الواسع حول العناية الإلهية، والذي يستوحي منه هردر انظر: A. Rascol, *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 13 (1936), sv. "La providence selon Saint Augustin," col. 961-984.

التاريخ، سرعان ما تتواری حالما يتضح قصده مما حسبنا لحظة أنه دورة عادلة بين حشود الأمم المختارة، تلك التي تبدو مقبولة كلها، من حيث المبدأ، للاشتراك في سباق الاختيار، لكن قلة قليلة منها، في الواقع، تستطيع بلوغ الهدف. ذلك أن للعناية الإلهية أولياتها، والله «اختار بحسب الأفضلية» (جزء 7، ص 370)، من بين الشعوب والأزمنة، جماعة قليلة قيض لها أن توجد في تلك الأماكن التي شهدت انطلاقة الوحيين اليهودي والمسيحي وانتشارهما في العالم أجمع.

هذا هو الحدث. أما المناطق الأخرى فلم يستيقظ العقل البشري الحرّ فيها بعد من هجوعه. هنا يستدرك هردر موضحاً أن الميثولوجيا والليتورجيا ومكارم الأخلاق موجودة أيضاً في القرآن والزند أفستا وكتب البراهمانية والتعاليم الكونفوشيوسية. لكن أياً من هذه الكتب الدينية لا يُمثل «حقيقة الوحي». وقد أصرّ هردر - حسبما ورد في الطبعة الأولى من كتابه - على أن: «ذلك ما يجعل وحينا غير قابل للمقارنة بأي وحي آخر أو بما جرى تسميته وحيًا»⁽¹⁶²⁾.

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

أما عملية الخرق الفعلي والحاسم فنشهدها في القسم الرابع والأخير من كتابه أفكار...، (1791) حيث يجهر بمسيحية بلا منازع، فما كان يُسميه توامةً بين «الوحيين اليهودي والمسيحي» (جزء 7، ص 370) قد آل إلى الوحدة ليغدو القصد المسيحي المتجسّد في

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

يسوع هو الغاية الوحيدة التي تسير نحوها العناية الإلهية الفاعلة في الجنس البشري» (جزء 14، ص 291).

لا شك في أن أسفار اليهود المقدسة (ص 293) ومزاميرهم وأمثالهم الخُلقيّة تبقى آية في الروعة والجلال، لكنّ ذلك لا يحول دون الإقرار بأن اختيارًا أسمى قد تحقّق. «وحسنًا أن تكون العناية الإلهية قد قرّرت بنفسها» (ص 294) أن ترجّح كفة الميزان لمصلحة العالم المسيحي، في أعقاب ذلك الحدث العظيم الذي أدّى إلى «سقوط اليهودية وانهيار جذورها القديمة»⁽¹⁶³⁾.

(163) أيّ علاقة «سياسية» كانت لهردر مع اليهودية ويهود زمانه؟ يصرّ هردر على اعتباره القائل إن هذا الشعب كان، وسيبقى، أكثر شعوب الأرض شهرة... حتى في حاضره، انظر: Herder, *Herders sämtliche Werke*, t. 10 p. 139. كما يمزج بين العدا والتسامح بقوله إن اليهود هم أشبه بـ«النبته الطفيلية» (المصدر المذكور، جزء 14، ص 283) ولكن «سيأتي يوم لا نسأل فيه نحن الأوروبيين عن يهوديّ ومسيحي» (ص 284)، لأن أوروبا تستوعب اليهود الذين يعيشون بموجب قوانينها». يخصّص هردر في رسالته السابعة المكتوبة عام 1802 (والصادرة سنة وفاته عام 1803) قسمًا لـ«ارتداد اليهود» (*Bekehrung der Juden*, t. 24, p. 61-75) حيث يتطرق إلى مصير «هذا الشعب الآسيوي» (ص 63) الغريب عن أوروبا، لا من منطلق ديني، بل «من باب المصلحة العامة» مذكّرًا أن هذه الأمة المتمسكة بشريعة موسى «لا تنتمي إلى أوروبا»، بل إلى فلسطين (ص 64) التي سيعود إليها اليهود يومًا، بالتأكيد (ص 66). كما يعلن أنه، «إذا نشأ أولاد اليهود والمسيحيين على مبادئ الأخلاق والعلم» (ص 73) فإن هذه الأخيرة ستوحّد بينهم، مضيفًا لتوه: «وعلى أي حال، فمن يسعه أن يصدّق أن مؤلفات سبينوزا ومندلسون الفلسفية هي كتابات يهودية؟» وفي نهاية الأمر، فإن «فلسطين وطنهم هي حيثما يعيشون ويعملون بكرامة» (ص 75). لقد أراد م. روشيه في مقدمة كتابي أن يبيّن كيف استغل المذهب النازي فكر هردر، انظر: Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 43 et 74.

(انظر أيضًا حول هذا الموضوع الهامش التالي). يرى ف. م. برنار في هردر نذيرًا للصهيونية هرتزل (Herzl) (راجع مقالتي عام 1959 و1966 المذكورتين في ص 104 الهامش رقم 134 من هذا الكتاب).

لقد سعى هردر، في كتابه المذكور، إلى تنظيم أواليات فلسفته التاريخية متجاوزًا كل حرص حيادي، فكان تارة يقرب من التقليد الإكليريكي، بإنشائه الدمج بين حركة التاريخ المتّجه نحو المسيحية ومهمة التبشير الإنجيلية، وطورًا يُغالي في الابتعاد عن هذا التقليد، لأن إيمانه التاريخي لا يقتصر على التوجيه إلى خلاص مابُعدي بل يهدف، أيضًا، إلى التحقق في التاريخ الذي يحمل في ذاته حتمية سيورته⁽¹⁶⁴⁾. وما ذلك إلا لأن سير الأحداث التاريخية يعكس مقاصد العناية الإلهية الممسكة بزمام التاريخ والطبيعة (جزء 14، ص 207 وجزء 5، ص 559)، ما يُفسّر، أيضًا، طريقة هردر في استنباط

(164) من أجل رؤية أكثر جلاءً للموضوع، راجع مقالة غادامير: H. G. Gadamer, "Herder et ses théories sur l'histoire," *Regards sur l'histoire*, no. 2 des *Cahiers de l'Institut allemand*, publiés par Karl Epting, Paris, 1941, p. 7-36. (وهي كناية 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 شفاف الأحداث السياسية الراهنة «تلك الحركات التي ستنشأ عنها الأشكال الجديدة للنظام السياسي» (ص 35). وقد أعيد نشر هذه المحاضرة تحت عنوان: *Volk und Geschichte im Denken Herders*, 1942, Francfort-sur le Main.

عمد الكاتب في هذا الكتيّب المكوّن من 24 صفحة، إلى تعديل الجملة المتعلقة بـ«الأشكال الجديدة للنظام السياسي»، فأصبحت على الشكل الآتي: «لقد أظهر المفهوم الألماني للشعب، في واقع أدركه التحول، قوة موجهة نحو نظام سياسي واجتماعي جديد (ص 23) وذلك خلافًا للشعارات الديمقراطية الرائجة في الغرب». ثمة، أيضًا، صياغة ثالثة لهذه الصفحات في: Hans Georg Gadamer, *Kleine Schriften*, III, Tübingen, 1972, pp. 101-117, بعنوان هردر والعالم التاريخي (*Herder und die geschichtliche Welt*)، حيث يتخلى المؤلف كليًا عن المقاطع المذكورة.

حقائق التاريخ البشري من واقع التطور الطبيعي بطريقة قياس المماثلة. ولما كانت «إصبع العناية الكلية القدرة» (جزء 13، ص 28) تدير هذا وتلك، فقد تأكد اشتراك العلوم الإنسانية وعلوم الطبيعة كلّها معاً في وظيفة واحدة تتمثل في الكشف عن النظام الإلهي.

من هنا ضرورة تطوير التقنيات والعلوم، بما فيها علم التشريح المقارن والعلوم الفيلولوجية، بهدف تحقيق وحدة المعنى واقتناص ما تبعثر منه في تنوع الدلالات، التي غالباً ما يُعشي وهجها الأبصار ويمني أصحابها بالضللال في تلك «المتاهة» التي تبقى «مسكن الله» (جزء 5، ص 560) رغم امتناع «المشاهدة الكاملة» (ص 559) على البشر المائتين.

لقد أسهم هرردر في شق طرق جديدة أمام تاريخ المدنيّات المقارن، هو الذي يعي تماماً صفة الحضارات المؤقتة (جزء 14، ص 147)، كما عبّر عن هشاشة الأزمنة التي «تداعى كالتماثيل الجبّارة، ويظمر بعضها بعضاً» (جزء 7، ص 369).

ولكن، يكفي أن تلوح القوى المسيحية في الأفق حتى تنهار التعددية الحضارية⁽¹⁶⁵⁾، في نظر هرردر، الذي لم يعد يرضى بقدم

(165) يفضّل أ. برلين الكلام على «التعددية» بدلاً من «النسبية» عند هرردر، انظر ص 206-211 من: *Berlin, Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*,

في حين يشدد ف. م. برنار على النهج النسبي الذي يقيس تأثير «التطور» في صيغته الأوروبية في سائر الشعوب، انظر الهامش رقم 18، ص 131 من: Bernard, *Herder's Social and Political Thought...*, p. 131, n. 18.

أي ظل إلى مسرح التاريخ من خارج. أوليست تلك الشعوب النائية تترنم كلها من حيث لا تدري بتسايبح الكتاب المقدس؟ أولاً يصلح الكلام الصادر عن أولئك الذين ينعتون بالتوحش (جزء 5، ص 566) أن يكون، بشكل أو بآخر، «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 حاملاً 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 المتحوّل.

بين الجليل والوضيع

(إرنست رينان)

في خريف عام 1845 قرّر جوزيف - إرنست رينان (Joseph-Ernest Renan)، بموافقة رؤسائه الروحانيين، وضع حدّ لدروسه الإكليريكية والعودة نهائياً إلى الحياة العلمانية. ولسوف تحضره بعد نحو أربعين عاماً ذكرى⁽¹⁶⁶⁾ ذلك اليوم الذي انحدر فيه على درج معهد القديس «سوليبس» (Saint-Sulpice) في شهر تشرين الأول/أكتوبر مدرّكاً أنه «لن يعاود ارتقاءه أبداً بسترته الرهبانية» (جزء 2، ص 883).

يومها انطلق رينان حاملاً شغفه باللغة العبرية، فكان، كلما أتى على ذكر ذلك المعلم الذي درس عليه قواعد النحو العبري وطرائق المقارنة بين اللهجات السامية، لا يتمالك نفسه من إبداء إعجابه

(166) ولد رينان في تريغيه (Tréguier) عام 1823 وتوفي في باريس عام 1892. وكانت مجلة *La Revue des deux mondes* قد أوردت في تشرين الثاني / نوفمبر عام 1882 مقالة عن «معهد القديس سوليبس» (le Séminaire Saint-Sulpice) ما لبث ان أعيد نشرها في السنة التالية ضمن كتاب: ذكريات الطفولة والشباب (*Souvenirs d'enfance et de jeunesse*). الشواهد الواردة في هذا النص مأخوذة من: E. Renan, *Œuvres complètes* (Paris, 1947-1961, 10 vols.).

يمكن العثور بسهولة على جميع عناوين مؤلفات رينان مع سنوات صدورها في قائمة المراجع، ما عدا، طبعاً، تلك التي لم ترد في هذه الطبعة.

بـ«منهجية أ. م. لوهير (M. Le Hir) السليمة في العمل الفيلولوجي» (ص 863). ولا غرو، فقد شاءت الظروف أن تجمع بين المعلم وتلميذه وحدة الانتماء إلى مقاطعة بريتاني (Bretagne) الفرنسية، ما سهّل على هذا الأخير التماهي برجل البحث العصامي الذي يقربه طبعًا، والمرشد الروحي الذي يستوي في شخصه «العلم والقداسة» (ص 857)، علمًا بأن أ. م. لوهير لم يكن مثال الفقيه اللغوي الذي عرف كيف يوفق بين مقتضيات العلم وضرورات الدين فحسب، بل، أيضًا، من استطاع أن يوجّه حياة الإكليريكي الشاب بكشفه له عن حقيقة دعوته، ما سيخوّل رينان القول ذات يوم: «كنت فيلولوجيًا بالفطرة» (ص 864).

إن رينان يتذكر ذلك كلّه كما يتذكر إقباله على مؤلفات كل من غوته (Goethe) وهردر في معهد القديس «سوليس» نحو سنة 1843، وكيف كان، كلّما تقدّم في اكتشاف الثقافة الألمانية، يراوده شعور شبيه بشعور الداخل إلى الهيكل (جزء 1، ص 438، جزء 2، ص 865)، إذ يقول:

«هذا ما كنت أسعى إليه بالضبط: أن أوفق بين الروح النقدية والفكر الديني الرفيع. غير أنني كنت آسف أحيانًا لعدم كوني بروتسантиًا، وذلك من باب الرغبة في أن أكون فيلسوفًا من دون أن أفقد مسيحيّتي» (جزء 2، ص 865-866).

لكن، أيًا تكن حدّة الأزمة الروحية التي عاشها رينان عهد ذاك، ومرارة الصراع الذي خاضه بين ضرورات العقل وأحكام

المعتقد⁽¹⁶⁷⁾، فإن رغبته الشديدة في تطبيق الفيلولوجيا النقدية على النصوص المقدّسة، التي يؤمن بها الغرب التوحيدي، قد آلت به إلى الابتعاد عن الحياة الإكليريكية، أو أن هذا ما كان يظنّه، على الأقل:

«لقد دفعتني إلى ذلك أسباب فيلولوجية ونقدية محض، ولم يكن بينها سبب واحد ماورائي أو سياسي أو خلقي» (ص 869).

إلا أنه في كتابه: مستقبل العلم: تأملات سنة 1848 (*Avenir de la science. Pensées de 1848*)، الصادر عام 1890، أي قبل سنتين من وفاته، لا أكثر، والذي يستقي فيه من اختبارات الصبا، على عاداته في سائر مؤلفاته، لم يتورّع عن التغني بـ«إيمانه الجديد» (جزء 3، ص 715) الذي ارتفع على أنقاض معتقده الكاثوليكي والإفصاح عن رغبته في المساهمة بتطوير علم مشابه لعلم الطبيعة هو علم الوقائع الفكرية، الذي لم يجد له في نهاية المطاف تسمية أفضل من لفظة «الفيلولوجيا»⁽¹⁶⁸⁾.

(167) يروي ج. بومييه (J. Pommier) اللحظات المفصلية لهذا الصراع الداخلي في نفس رينان الشاب في كتابه: *J. Pommier, La jeunesse cléricale: d'Ernest Renan - Saint Sulpice, Strasbourg, 1933,*

انظر الهامش رقم 170، ص 134 من هذا الكتاب. في ما يتعلق بتعليم اللغة العبرية، انظر الفصل الرابع، ص 393 وما يليها، وأيضاً، ص 108 وما يليها (المصدر المذكور) حول رينان الشاب، أيضاً، انظر القسم الأول من: *L. Rétaf, Religion et imagination religieuse, leurs formes et leurs rapports dans l'œuvre d'Ernest Renan, Lille, 1979.*

(168) ما يعنيه هذا المصطلح في رأيه هو أن: «على الفيلولوجي الحقيقي أن يكون فقيهاً ولغويًا ومؤرخًا وعالم آثار وفنانًا وفيلسوفًا في آن معاً. وأن الفيلولوجيا ليست هدفًا بذاتها، لكن قيمتها تكمن في كونها شرطاً أساسياً لتاريخ الفكر الإنساني ودراسة الماضي (جزء 3، ص 832).

وعليه، فقد لا يكون من الخطأ القول إن اهتمام رينان البالغ باللغة العبرية وسائر اللغات السامية هو ما آل به إلى الخروج عن خطّ الكنيسة الكاثوليكية⁽¹⁶⁹⁾، بعدما غدت الفيلولوجيا عنوان انعتاقه الحديث وبات يحلم بتنصيب هذه الأداة الزمنية حَكَمًا مطلقًا على العلوم الإنسانية كلّها. وبعبارة أخرى، فقد غدت الفيلولوجيا، في نظر رينان، كما في نظر كثيرين من علماء النصف الثاني للقرن التاسع عشر، «مثال العلم السديد الذي يُعنى بشؤون الفكر» (ص 847).

الوحدانيّة دونما جهد

ينسب رينان إلى العبرانيين، شعب سفر التكوين، مزايا متنوّعة يتساوى فيها المدح والذم، لكن، لما كانت صحراء سيناء تبهر الأنظار وتعرضها إلى وهج السراب، فقد وجب على المُتتّزه فيها أن

(169) لئن كان رينان قد سلك طريق الفيلولوجيا للابتعاد عن الكنيسة، فذلك لا يُبطل الشواهد التي تشير إلى تعرّضه في معهد القديس سولبيس إلى أزمة روحية أدت به إلى إنكار إيمانه. وقد كانت سنة 1845 حاسمة بالنسبة إلى هذا الموضوع، إذ وضع خلالها دراسة نفسية ليسوع المسيح (*Essai psychologique sur Jésus-Christ*) تم نشرها بعد وفاته، سنة 1921، في باريس. وقد عثر ج. بومييه، على مخطوطات يطرح فيها رينان أسئلة مؤثرة حول وجود المسيح، انظر بهذا الخصوص: J. Pommier, *Un Itinéraire spirituel. Du séminaire à la "Prière sur l'Acropole", Cahiers renanines, 4, Paris, 1972, p. 25-26.*

جاهر رينان، في ملاحظة له دَوّنها سنة 1846 التالية لخروجه من الإكليريكية، بعجزه «حرفيًا» عن «[تصور] القربانية أكثر من قطعة خبز عادية»: انظر: المصدر المذكور ص 23، انظر: L. Rétat, *op. cit.*, p. 44-49.

يتمرس بفن الواضح - المبهم الذي تقوم عليه كتابات رينان، كما يتسنى له التبصر، أولاً، بالتواءات والتضاريس المعبرة في غمرة هذا البياض الرملي، والتآلف، ثانياً، مع حشود الظلال القابعة في تجاويف الصخور الجرداء. ذلك أن التغني بالأمجاد العبرية يتخذ هنا صيغة مزدوجة تتمثل في العودة بها إلى واقع العصور الغابرة بهدف الكشف فيها عما هو جوهرى، أي عقيدة التوحيد، تحديداً. وما أكثر الكتاب والعلماء واللاهوتيين الذين لفتوا إلى هذه الخصوصية التي كانت تشملهم بالخزي والعجب في آن، «لأن من احتكر المعتقد التوحيدي ردحاً طويلاً من الزمن كان شعباً صغيراً، مغموراً، يهيم على وجهه في رقعة صغيرة من الأرض الآسيوية»⁽¹⁷⁰⁾.

لا شك في أن ما يحيط الشعب العبراني بهذه الهالة المميزة هو موقعه الفريد على حدود التاريخ في بقعة 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 كله أنه لم يُحسن استثمار كنز الوجدانية الذي لم يمتلكه سواه، ولا عرف كيف يفيد من النور الذي أوحى به

(170) انظر جزء 6، ص 12 وجزء 8، ص 155-156 من: Renan, *Œuvres complètes*.

انظر أيضاً: J. G. Herder, *Herders sämtliche Werke*, éd. par B. Suphan, t. 12, p. 77, et L. G. A. de Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire* (1796), Paris, 1854, t. 2 p. 98.

تباعاً إلى آدم ونوح وإبراهيم والأنبياء من بعدهم. حسبنا أن ننظر إلى طريقة هذا الشعب في تدبر الوحداية لندرك إلى أي مدى ظل، حتى يوم اعتلان المسيح فيه، غير مؤهلٍ لنشرها وعاجزاً عن استخدامها لمحاربة الوثنية المشركة. لقد كاد ذلك السر العظيم أن يُدفن في أرض قاحلة⁽¹⁷¹⁾ لولا أن عهداً آخر أُطلّ مع هذا الاعتلان، وكان ولا يزال وسيبقى «جديداً»، وإن يكن سيظل يبحث عن جذوره في سلالة الأسلاف الصالحين.

هكذا غادر رينان معهد القديس سوليس لياشر مهنة «المتعبين» متفرغاً إلى دراسة اللغة العبرية وتدريسها، وقد راحت العلوم الهندو - أوروبية 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*)⁽¹⁷²⁾ أنه مزعم على أن يحقق «لهذه اللغات ما حققه فرانز بوب للغات الهندو - أوروبية» (جزء 8، ص 134). ليس هذا فحسب، بل إن مسألة التوفيق بين العناصر

(171) يقول رينان في حياة يسوع: «لقد تحرّر يسوع من اليهودية بالتأكيد، لكنه تحرّر شبيه بتحرّر سقراط من المدارس السفسطائية وتحرّر لوثر من العصر الوسيط» (*Vie de Jésus*, t. 4 p. 369).

في ما خصّ الشعب العبراني الذي كان يفتقر إلى الوسائل التي تخوّله «قلب ديانة العالم وحمله على اتباع ديانته»، انظر: L. G. A. Bonald, *op. cit.*, t. 2, p. 97-98.

(172) حاز المخطّط الأولي لهذا الكتاب جائزة فولني عام 1847.

السامية والعناصر الهندو-أوروبية أو الآرية⁽¹⁷³⁾ هي التي ستشغل، من الآن فصاعدًا، أستاذ اللغة العبرية في الكوليج دي فرانس⁽¹⁷⁴⁾ وتُمسك

(173) غالبًا ما يستعمل رينان بالمعنى نفسه لفظي «آرية» و«هندو - أوروبية»، (جزء 8، ص 211 من المصدر المذكور)، سواء للدلالة على العرق أو اللغة. فهو يرى ارتباطًا وثيقًا بين هاتين الفكرتين. انظر حول هذا الموضوع ص 144 وما يليها من هذا الكتاب. كذلك بالنسبة إلى استعمال رينان الشاب لفظة «هندو - جرمانى» انظر ص 52، الهامش رقم 65 من هذا الكتاب. أما في ما خصّ الطابع الهندو - أوروبي لأعماله فعليًا 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 أستاذًا أصليًا.

(174) ألقى رينان «خطابه الافتتاحي لمحاضرات اللغات العبرية والكلدانية والسريانية» في الكوليج دي فرانس 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 تكد تمضي أربعة أيام حتى علق الإمبراطور دروسه بسبب قوله عن يسوع إنه كان «رجلاً لا مثيل له» وإن بعضهم «يدعونه إلهًا» (المصدر نفسه ج 2، ص 329-330) ثم عزله عام 1864 فحل مكانه سلمون مونك (Salmon Munk) (1803-1867). لكن كرسي تعليم اللغة العبرية في الكوليج دي فرانس عادت فأُسندت إليه من جديد عام 1870. وكان رينان قد نشر عام 1862 الملف المتعلق بعزله «وتفسيراته إلى زملائه» (Explications à mes collègues) في: (المصدر نفسه ج 1، ص 143-180). في ما خصّ مسألة عزله وإبداله بسلمون وعودته اللاحقة إلى الكوليج دي فرانس، انظر: H. Psichari, *Renan d'après lui-même*, Paris, 1937, p. 224-230; R. Dussaud, *L'œuvre scientifique d'Ernest Renan*, Paris, 1951, p. 74-76 et 119; *Un témoignage sur E. Renan. Les souvenirs de L. F. A. Maury*, présenté par J. Pommier, *Cahiers renaniens*, 1, 1971, p. 59 sq. et 74 sq.; D. Cohen, *La promotion des juifs en France à l'époque du second empire (1852-1870)*, Aix-en Provence- Paris, 1980, p. 494; D. Bourel, "La Wissenschaft des Judentums en France," *Revue de synthèse*, 1988, 2, p. 274-277, et A. Loisy, "L'Enseignement de Renan au Collège de France", dans: *Le Collège de France (1350-1930)*, livre jubilaire, Paris, 1932, p. 347-351.

بالمحاور الفكرية الكبرى لأعماله، بعدما باتت نظرتة إلى الأمور تتحدّد بتينك العائلتين اللغويتين، اللتين تشبهان «نهرين» عظيمين في تحدّرها من منابع تاريخ التمدّن البشري (جزء 2، ص 323).

على أن رينان، الذي يستثني من هذا التمدّن بلاد الصين وأفريقيا وأوقيانيا، يوضح التفاوت الأساسي بين «قطبي الحركة الإنسانية» المذكورين بما يؤكد تفوّق العنصر الآري على العنصر السامي، فهذان العرقان، وإن ضمّهما «مهد واحد» (جزء 8، ص 578)، بگرا بالافتراق منذ أيامهما الأولى، إلّا إذا رأينا فيهما «توأمين [...] تمّ فصلهما في عمر الرابعة أو الخامسة». وكيف دارت الحال، فالثابت أنهما، منذ بلوغهما سن الرشد صار واحدهما غريبًا عن الآخر تمامًا ولم يعودا يحفظان من طفولتهما المشتركة في مرتفعات عمّاوص سوى بضع نُتف من ذكريات لا يني يطاردها الفيلولوجيون بحثًا عن جذور لغوية غريبة⁽¹⁷⁵⁾.

لقد بات التمايز بين هذين العرقين حقيقة مؤكّدة على كل صعيد، تتخطى ألفة «المناخ العائلي»، الذي غالبًا ما نحيطها به تدليلاً على إنسانيتهما في مواجهة سائر الأعراق. لذا تفرّعت عن هذه العائلة الهندو - أوروبية الكبيرة ألسنة يوازي عددها أصناف الشعوب

Renan, *Œuvres complètes*, t. 8, p. 586-587. (175)

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

t.me/ktabrwaya

مكتبة

المكوّنة لها، وهي تتمثل في الهنود والإيرانيين واليونان والجرمان الذين يملك كل منهم كيأناً خاصاً مميزاً.

لقد خضعت اللغات الهندو - أوروبية للتحوّل، ما أدى إلى تكاثرها على مرّ العصور، بعكس اللغات السامية التي لزمت حالاً واحدة ولم تحقّق خطوة واحدة في طريق التطور. إن بقاءها بمنحى من تآكلات الزمن منحها طفولة أبدية، كما إن تميّزها منذ نشأتها أدركها بعجز تكويني أقعدها عن النموّ وحال دون بلوغها طور الشيخوخة (جزء 8، ص 156)، فإذا نظرنا إلى قواعد النحو السامي ألفيناها في جمودها وأمانتها للأصل وكأنها صُنعت مرةً واحدة إلى الأبد، تماماً على غرار الوحي الذي انبثقت منه الوجدانية ذات يوم «من دون أدنى جهد» (جزء 8، ص 582)، بل «من دون سابق تأمل وتفكير» (ص 145). إن اللغات السامية، على حدّ تعبير رينان، معدنية (ص 137)، مصفّاة (ص 145)، تشبه ذاكرة إله متوحّد لا صورة له، لذا كانت لا تؤمّل بأي تطوّر. لقد تجمّدت هذه اللغات في ديمومة مقفلة، ما حوّلها الاحتفاظ بهويّتها وأقامها على ما كانت عليه عند نشأة التعبير اللغوي (ص 137)، فهل عجبٌ إذا راح الفيلولوجي رينان، حيال ظاهرة الجمود الأساسي هذه، ينظر إلى الكيان اللغويّ الساميّ نظرتة إلى «هيكل عظمي» يسوّغ له ولأمثاله من الباحثين إخضاعه لعملية تشريح حقيقية؟

كلّ لغة، في نظر رينان، تكون على ما هي عليه لدى انبثاقها من الفكر البشري، (ص 559)، ثمّ تتحوّل بعد ذلك إلى «قالب» (جزء 6،

ص 32، جزء 8، ص 514، 157) يطبع فكر الشعب الناطق بها. لكن عائلة اللغات السامية تنفرد عمّا عداها 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 العبري دائم الالتصاق بذاته، منغلّقاً على التاريخ، مطالباً بأمانة صارمة، مُلحّة ما يعيدنا إلى الفكرة القديمة القائلة بحتمية الارتباط بين بنية اللغة والفكر الذي تعبّر عنه. بعبارة أخرى، إن اللغة هي بمثابة مرآة تعكس روح الشعب الناطق بها⁽¹⁷⁶⁾.

غير أن هذه النظرة الأسطورية إلى إسرائيل هي، أيضاً، نظرة جماعة مؤلّفة أساساً من علماء واختصاصيين وقفوا جهودهم على مهمة يتعادل فيها العقم والتقى، ألا وهي مهمة الحفاظ على تراثهم الديني. تلك طريقة خاصة في إعطاء الشعب العبراني هوية ثابتة لا تاريخ لها، ما يخوّله مواصلة دوره التقليدي المزدوج حيال المسيحيّة. وهكذا، فما يجري تحديداً هو تصوير هذا الشعب، في مرحلة أولى، حاملاً «رسالة جلييلة»⁽¹⁷⁷⁾ بحجة أن سرّ الوجدانية قد أوحى إليه - حتى ولو كان هذا الحدث الأساسي قد تحقّق في غفلة منه - ثم التخفيف لاحقاً من مفاعيل هذا الاختيار بالغض من تلك

(176) انظر ص 37-39 والهوامش 31-35 من هذا الكتاب.

(177) تعود هذه العبارة إلى: L. G. Bonald, *op. cit.*, t. 2, p. 97.

«الأمانة البائسة»⁽¹⁷⁸⁾ التي حالت دون اعترافه بالمسيحية
«دينًا نهائيًا»⁽¹⁷⁹⁾.

ثمة صلة حميمة، إذًا، لا بل تطابق تام بين نظام اللغة ونظام الدين، في نظر رينان، ما يسوّغ اعتبار اللغات، التي عكست الوجدانية الأولى وعبرت عنها، لغاتٍ مقدودة «من الصخر الأصم» (جزء 8، ص 541) لا تعرف التبدل ولا تحتمل تسربًا لأي عنصر طارئ، غريب. إنها لغات حجرية في مثل صلابة نواة، تحفّ بها مصوّنات خفية بلغت ذاكرتها حدًا من التوتر والطغيان وقف بها عند عتبة الذكر السرمدى الذي يقتصر على الترتّم: «الله هو الله» (ص 149). أما اللغات الهندو - أوروبية، التي كانت دومًا خاضعة لعوامل التاريخ، وكأنها ولدت لكي تنمو وتتكاثر، فقد سمحت بظهور علم الألسنية الذي ما كانت لتتيحه أيّ «دراسة حصرية للغات السامية» (ص 137). ذلك أن جمود هذه الأخيرة جعلها على شاكلة المشهد الطبيعي الذي عاين ولادتها:

(178) يتفق معظم الكتاب على هذه اللازمة، انظر: Bonald, *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales* (1818), Bruxelles, 1845, p. 153.

ينسب رينان، أيضًا، إلى العبرانيين هذه الأمانة المتصلبة، انظر: Renan, *Œuvres complètes*, t. 7, p. 99 et 114, et t. 8, p. 147, كما يقارب، في مكانٍ آخر، بين محافظة إسرائيل على النصوص المقدسة وأمانة البراهمانيين والمجوس (المصدر المذكور، ج 7، ص 822 وما يليها).

(179) بالنسبة إلى هذه العبارة عند رينان: انظر: الجزء 4، ص 362 (وردت في ص 171 من هذا الكتاب)، انظر كذلك الجزء 1، ص 272 وما يليها وص 179 وما يليها من هذا الكتاب.

«إن الصحراء موحدّة بطبيعتها، جليلة في شسوعها الرتيب [...]» (ص 147).

يضلّ المسافر في مسالكها التي تُسَلِّمه إلى المجهول والضياع، نظرًا إلى عجزه عن الاستدلال في الزمان والمكان، وهذا الفراغ من شأنه القضاء على كل خصوبة خلاقية. ولما لم يكن في تلك الأرض القاحلة صورة لأي إله تبعث فيها الحياة فقد قضت الضرورة بوضع العتاد الشعائري الأوحّد داخل «صندوق خشبي» يخفّ حمله، هو تابوت العهد⁽¹⁸⁰⁾ (1859، ص 426، جزء 6، ص 56-57) الذي يحتوي على بعض المدوّنات المتمثّلة في لوحَي الوصايا. هنا يسطع مجدد تلك «اللغات الفولاذية» (جزء 8، ص 542)⁽¹⁸¹⁾، التي تتحكّم بقوالب الفكر السامي من دون أن تتأثر بتجارب التاريخ.

لقد اعتبر رينان الشعوب السامية شعوبًا «مكرّسة للجمود» (ص 162، جزء 3، ص 861) بحكم تصلّب آرائها وتحجّر لغاتها،

(180) الإحالة اللاحقة «1859» هي، من الآن فصاعدًا، عبارة عن إشارة موجزة إلى الدراسة المهمّة التي وضعها رينان: E. Renan, "Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques, et en particulier sur leur tendance au monothéisme," *Journal asiatique*, 1859, p. 214-282, et 417-450.

وهو نص لم يتم نشره في الأعمال الكاملة (*Ceuvres complètes*). (181) نذكر أيضًا في إطار هذا النمط من الصور التي تدلّ على أسلوب رينان المجازي: «جعبة من سهام فولاذية، وحبل مجدول متين، بوق فولاذي يدوي على وقع نوتاتين أو ثلاث حادة مرتفعة: هذا هو العبراني. إن لغة كهذه لن يكون بوسعها التعبير عن أي فكر فلسفي أو علمي ولا حتى عن أي شك...» (جزء 6، ص 91).

التي هي وليدة ذهنية لا يُنجم فيها أيّ مسعى تطوّري. وفي القرن التاسع عشر، حيث يُقاس كل شيء بطاقات التاريخ وقوّة الدفع الغائي نحو التقدّم، يبدو الركود السامي⁽¹⁸²⁾ خاصّة جوهرية من خصائص الإعجاز التوحيدي.

لقد اعترف رينان بامتلاك الساميين «غريزة متفوّقة» (جزء 8، ص 145)، هي غريزة التدين، قبل أن يعود فيخصّهم بأقل قدر ممكن منه (1859، ص 253) أي الوحداية التي هي «ثمرة عرق لم يُعط سوى القليل من الحاجات الدينيّة». فإذا أمعنا النظر في هذه الوحداية، التي هي عصارّة الإيمان الديني وزبدته، ألفيناها عبارة عن «مجموع احتياطات سلبية» (جزء 6، ص 56) تجعل من ذلك المتشرّد الساميّ أكثر البشر وأقلهم تديّنًا، في آن. وسيان هنا أقصى الحدود وأدناها لأن لغة الساميين، وإن شكّت من قصور فادح، على المستويين النحوي والتركيبي، تبقى مكتنزةً بأصولها الجليّة وحافظّةً لأولى يقظات الوعي البشري. وإنما تعبّر نقطة الصفر هذه، في الديانة كما في اللغة، عن أقصى حدود الاتّساع الذي سهر على ولادة «الغريزة التوحيدية»⁽¹⁸³⁾ (1859، ص 426).

يستحيل، إذًا، تجاوز هذه اللغات ذات البنى الفولاذية مثلما يستحيل التحرّر من مقتضيات الوحداية الصارمة وروحها الجافة

(182) بالنسبة إلى هذه المقارنات المتناقضة بين اللغات السامية الجامدة واللغات الهندو - أوروبية الدائمة التطور، (جزء 8، ص 137، 513، 527-528 و541).

(183) حول هذه «الغريزة» التي تشرح انبعاث التوحيد المفاجئ «من دون أدنى مجهود» (جزء 8، ص 582)، وانظر أيضًا ص 162-164 من هذا الكتاب.

«المجرّدة من كل مرونة» (1859، ص 423). وذلك من منطلق الاعتراف، أولاً، بأن الفكر السامي توحيدّي في العمق (1859، ص 431)، والتسليم، ثانياً، بقوة الارتباط بين روح الشعب ونظامه اللغوي. بتعبير أوضح، إن اللغة هي قضية عرق محدد تفرض على الناطقين بها قالباً لا يقل حتمية وإلزاماً عن شكل الجمجمة، في نظر جماعة الأنثروبولوجيا الفيزيائية، ما يخولنا الاستنتاج بأن اللغات السامية هي «الأعضاء الخاصّة بالعرق الموحد» (جزء 8، ص 97، 1859، ص 216).

ثمة علاقة حتمية، إذًا، بين مقولات اللغة ومقولات الفكر الناطق بها، علاقةٌ تأثر وتأثير متبادلين بين التعبير اللغوي ونُظْمِ القوانين والواجبات التي يرسو عليها كلٌّ من التقليد الديني وطريقة الوجود في العالم، تلك التي تنشأ من الربط بين ظواهر الكون المرئية وغير المرئية (جزء 8، ص 96). في إطار هذه العلاقة الناشطة بين اللغة والفكر تندرج أصناف المشاعر والأحاسيس التي تُنظّم الحياة اليومية، إضافةً إلى العمارات الميثولوجية والقانونية والأخلاقية والسياسية والعسكرية والفنية.

«رسوم الأعراق»

يتّضح مما تقدم أن رينان ينسب مجمل التدابير الإيجابية أو السلبية الخاصة بجماعة بشرية معيّنة إلى «عرق» هذه الجماعة. بيد أن صلاحية هذا التعبير الذي يُكثر رينان من التردّد إليه ترجّح لديه

بين نفي وإثبات، تبعًا لما يطرأ عليه من تحولات دلالية يحددها قصد المؤلف، الذي ينم عليه موقع اللفظة في سياق الكلام وتبدل المنظور الذي يصدر عنه، من أنثروبولوجي إلى فيلولوجي فسياسي. لذا رأينا رينان منذ إطلاقه مصطلح «الرسوم العرقية» (1859، ص 444-445) لا يتوانى عن التعقيب عليه كل مرة بالشرح تبديدًا لأي سوء فهم محتمل، بل منعًا للسقوط في ما هو أدهى، أي «الأخطاء الفادحة» التي يسهل الانزلاق إليها في غياب كل إجماع حول مفهوم «العرق» وتعدّر التوصل إلى تعريف موحد يحظى بقبول المدارس العلمية المختلفة⁽¹⁸⁴⁾، في القرن التاسع عشر. على أن هذه التسمية، برغم تعدّد مدلولاتها، أمّنت على مدى القرن المذكور إطارًا تفسيريًا ما لبث أن اكتسب صفة معيارية بتقديمه نظامًا تراتبيًا يتيح الاستدلال، في رأي العديد من المؤلفين، على مغزى التاريخ الماضي والمستقبلي للبشرية.

(184) ذلك ما يتطرق إليه أ. أ. كورنو (A.-A. Cournot) (1801-1877) الذي استنتج، عام 1861، برغم اعتماده التصنيف العرقي، «أن دراسات كثيرة بدأت منذ قرن من الزمن ولم تصل إلى تحديد نهائي لمفهوم العرق»، مضيفًا أنه لا توجد «ميزة واضحة لتصنيف الأعراق تصلح لأن تشكّل مقاييس حقيقية يعتمدها عالم الطبيعيات». انظر: A.-A. Cournot, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire* [1861], Paris, 1922, p. 387.

انظر مقالة: M. Olender, "Racisme," dans: Y. Afanassiev et M. Ferro, *50 idées qui ébranlent le monde. Dictionnaire de la Glasnost*, Paris-Moscou, 1989, p. 62-67.

كثيرةً هي النصوص التي تطلعنا على مفهوم رينان العرقي للشعوب واللغات، وقد ورد جُلّها في مؤلفاته الصادرة بين عام 1855 وتاريخ وفاته. لكن، لما كان يصعب علينا إثبات معنى واحد ونهائي للفظ «العرق» لديه، فقد تعيّن الاحتفاظ بالشكل التراتبي الذي يلزم 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⁽¹⁸⁵⁾، 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 السياسية، ونعمد، من ثمّ، إلى تقليب مفهوم «العرق» غير اليقيني لديه تقليباً يخولنا إعطائه معنى ملائماً لمشروعه الفكري. أما طريقة رينان في وضع مخطط إجمالي لـ «رسوم الأعراق»⁽¹⁸⁶⁾ (1859، ص 444) فتتلخص في ما يأتي:

كانت البشرية، بالأمس، تنقسم إلى عائلات مُتباينة لكل منها حسناتها وسيئاتها. «يومذاك كان الواقع العرقي هو المُهيمن وعلى

(185) يحسن بالقارئ، لدى مطالعته مؤلفات رينان، أن يعود إلى بعض صفحات أعماله التي يطالب فيها تكررًا بحق النقض، هو الذي يعتبر نفسه «رومنطيقياً معارضاً للرومنطيقية» وأنه «نسيج من المتناقضات» (t. 2, p. 760) انظر أيضًا جزء 1، ص 552 من المصدر المذكور، كذلك: H. Psichari, *Renan*, d'après lui-même, Paris, 1937, p. 276-277.

(186) أصدر هـ. لورانس (H. Laurens) حديثاً دراسة حول: "Le concept de race dans le *Journal asiatique* du xix^e siècle," *Journal asiatique*, 276 276, 3-4, 1988, p. 371-381.

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

أساسه يتمّ تنظيم العلاقات الإنسانية» (1859، ص 445)، بحيث يستحيل على من يتنكّر للتمايزات العرقية أن يفهم شيئاً من ذلك الماضي الموعّل في القدم. «هنا يكمن سرّ الأحداث الحاصلة في التاريخ البشري كلّها من دون استثناء» (ص 446). على أن الأعراق التي هي في أساس «الوقائع الفيزيولوجية» راحت تفقد أهميتها تدريجياً على مرّ الزمن. لقد ولّى زمن العصبية العرقية وجاء عصر الأحداث التاريخية مع تحقّق الفتوحات العظيمة وانتشار الديانات كالبودية والمسيحية والإسلام:

«هكذا حلّت اللغة بصورة شبه كلية محلّ العرق في تصنيف المجموعات البشرية، بل إن دلالة لفظة «العرق» نفسها تبدّلت بسبب تضاؤل أهمية الرابط الدموي أمام روابط اللغة والدين والشرائع والتقاليد» (جزء 6، ص 32).

على أن رينان سرعان ما يلطّف أحكامه موضحاً أن عنصر الدم، بما يفرضه من «صفات وراثية»، يسهم في خلود «المؤسّسات» و«عادات التربية». لكنه، بعد أن كان يعتبر «الأعراق أطراً ثابتة ودائمة» (1859، ص 447 - 448) صار يرى فيها مجرد قوالب فكرية وخلقية تكاد روابط النسب لا تؤثر فيها بشيء. من هنا إثاره الكلام على «أعراق لغوية» (جزء 8، ص 1224) بدلاً من الكلام على «أعراق أنثروبولوجية»، فلو أخذنا أفريقيا وآسيا المسلمتين، على سبيل المثال، لوجدناهما، على ضالّة عدد «الساميين الأقحاح» فيهما، تمثّلان «الروح السامية» (1859، ص 448) أفضل تمثيل، تماماً كما

يمكن التحقق في مناطق أخرى من العالم من انتماء البراهمانيين والروس والسويديين «إلى عرق واحد» (جزء 8، ص 576) برغم انعدام التشابه بين هؤلاء على مستوى التكوين الجسدي. لكن الأمر يختلف تمامًا بالنسبة إلى الآريين والساميين الذين، وإن لم يفرّق بينهم «أي اختلاف جوهري» في التكوين الخارجي، يشكلون «عرقين» متميزين⁽¹⁸⁷⁾، نظرًا إلى تباين «قدراتهم الفكرية وسجاياهم الخلقية» (ص 577). وإذا يمضي رينان في تصنيف الشعوب على قاعدة التمييز المبيّن أعلاه، والذي يولي العرق اللغوي أهمية أكبر من التكوين الجسدي من دون أن يتجاهل دور هذا الأخير، يلفت إلى «أن التركي، وهو المسلم الورع، يُعتبر في أيامنا أكثر سامية من الإسرائيلي الفرنسي، أو بالأحرى، الأوروبي» (1859، ص 448). ويتابع قائلاً إن التطور الرامي إلى تقليص أهمية «العرق الأنثروبولوجي» هو، من وجهة نظر ما، «تقدّم في مجال الروحانية» (ص 448)، وإن القديس بولس، عندما أفصح للغلاطيين عن رغبته في ألا يكون بينهم «يهودي ولا وثني ولا يوناني ولا بربري، إنما كان يتوخى حمل البشرين إلى نسيان جذورهم الأرضية كما تتوطّد بينهم روح الأخوة الناشئة من بنوتهم الإلهية» وحسب: «فليس هناك يهودي ولا يوناني، وليس هناك عبد أو حرّ، وليس هناك ذكر وأنثى، لأنكم جميعًا واحد في

(187) نورد من باب التذكير، فقط، أن رينان كان دائمًا يؤكّد على هذه النقاط المشتركة بين فرعي التمدّن المذكورين واللذين يستحيل الفصل بينهما. من بين الإحالات الكثيرة الممكنة (جزء 8، ص 588، 578 و 581). انظر أيضًا ص 137-139 من هذا الكتاب

المسيح يسوع. فإذا كنتم للمسيح فأنتم إذا نسل إبراهيم وأنتم الورثة وفقاً للوعد» (غلاطية 3: 28 - 29).

مع ذلك - يستدرك رينان - فما من شيء يمكنه إزالة هذا «التنوع» الحاصل منذ بدء الخليقة⁽¹⁸⁸⁾، حتى ليصحّ اعتبار فكرة «العرق»، في ظلّ ما يحيط بها من استثناءات، «أبلغ شرح للماضي». وهو في معرض استشرافه ما تصحّح تسميته «الأنثروبولوجيا الحضارية»، يدعو قراءه إلى التسليم بأن «التاريخ هو المعيار الأهمّ لتمييز الأعراق» (ص 444-445). إلا أن نظرة رينان التاريخية تبدو في منتهى السكون والجمود حين يزعم أن الشعوب المتحضّرة - أي الشعوب الآريّة والسامية - التي يعتبرها «مهد» الغرب، لم تعرف «الحالة البربريّة» قطّ (جزء 8، ص 581)، وأنه ما من دليل يُثبت أن شعباً متوحّشاً أدرك حال التمدّن، على الإطلاق:

«لَمَن رابع المستحيلات أن نتصوّر عرقاً متوحّشاً ينطق بالسامية أو بالهندو - أوروبية» (ص 581).

وما علينا، إن أردنا التحقق من صوابية هذه الأحكام، إلا مقارنة الأعراق، كما جرى تصويرها في رسوماته، ب«الدور التاريخي الذي أدته شعوبها» (1859، ص 444)، فيتبيّن لنا أنّ المساهمات الوفيرة

(188) يرفض رينان الاعتقاد بحصول «ظهورات متعددة للجنس البشري» (جزء 8، ص 122)، لكن ذلك لا يمنعه من إطلاق مجموعة تساؤلات بعبارات توحى بتعدّد الأصول (جزء 3، ص 857 وجزء 8، ص 558، 585 وما يليها وص 21-22 و1859، ص 448-449).

التي قدّمها أولئك الذين يعتبرهم رينان «ممدّني البشرية» كفيلة بأن تثبت دونيّة سائر الشعوب. وبالتلازم مع ما تقدّم، فإن جمود تلك الأعراق التي يستحيل عليها التطوّر من شأنه أن يشهد على عظمة الغرب الآري وتقدّمه.

مثل هذا التمييز بين شعوب تتساوى في التمدّن⁽¹⁸⁹⁾ وأخرى تقصّر عنها منزلة يطالعنا في سياق آخر أكثر واقعية، حين يطرح رينان مسألة سياسية معاصرة: «ما هي الأمة؟»، مشدّدًا على أن «أصول الإنسان الحيوانيّة» (جزء 1، ص 897) هي سابقة بكثير لأولى عهود الحضارة والتعبير اللغوي، فقد كان «العرق» في سالف الأزمنة يحظى بأهمية جوهرية، ثم ما لبث أن فقد دوره المؤثّر، ولما لم يكن البشر من فصيلة القوارض ولا السنوريات، «فلم يعد من الجائر لنا أن نتجوّل في العالم متفحصين جماجم الناس ثم نأخذ بأعناقهم على الأثر قائلين: إنكم من لحمنا ودمنا. أنتم تنتمون إلينا» (ص 898).

حتى مفهوم «الأعراق اللغوية» (جزء 8، ص 1224)، الذي يسعى رينان جاهدًا إلى إقناعنا بحسن ملاءمته

J. Moras, *Ursprung* (189) من أجل التوسع في تاريخ هذه اللفظة، انظر: *und Entwicklung des Begriffs der Zivilisation in Frankreich (1756-1830)*, Hambourg, 1930.

بشأن المطابقة بين «مسيحية وتمدّن»، انظر: المصدر المذكور، ص 64 وما يليها. انظر أيضًا المقالة الحديثة: «التمدّن» للكاتب: J. Starobinski, "Le mot: "civilisation," *Le temps de la réflexion*, 4, 1983, p. 13-51.

للواقع⁽¹⁹⁰⁾، فقد معناه، بالنسبة إلينا نحن الذين نعيش في أوروبا، حيث الحضارة تستجمع قواها لتبني الأمم الحديثة بعيدًا من كل ما يُنافي الحرّية الإنسانية. ولئن كنا لا ننكر أن للأعراق دورًا تؤدّيه في عصرنا هذا بالذات، فذلك خارج نطاق العالم الأوروبي حتمًا. لكن المطلوب هو إظهارها بالطرق العلمية على ما هي عليه في الواقع، أي سدودًا منيعة سيّدها الطبيعة لا بين «الأمم الأوروبية»، بل بين مدنّيات الغرب وباقي الشعوب (جزء 1، ص 455)، حيث لا دور ولا مكان للأعراق سواء من منطلق الرباط الدموي⁽¹⁹¹⁾ أو من منطلق اللغة:

«إن الأهميّة السياسيّة التي نعلّقها على اللغات مردها إلى اعتبار هذه الأخيرة دلالات عرقيّة. وهذا هو عين الخطأ. [...] إن اللغات هي عبارة عن تشكيلات تاريخيّة قلّما تنمّ عن خصائص الدم العرقي للشعوب الناطقة بها، ولا يمكنها، في أي حال، أن تُقيّد الحرّية الإنسانية

(190) استعرض رينان «الأعراق اللغوية» في محاضرة له ألقاها في جامعة السوربون في 12 آذار/ مارس عام 1878، تحت عنوان: «الخدمات التي أدتها العلوم التاريخيّة للفيلولوجيا» (t. 8, pp. 1213-1232) وبعد أربع سنوات في 11 آذار/ مارس عام 1882 ألقى محاضرة أخرى في جامعة السوربون بعنوان: «ما هي الأمة؟» (Qu'et-ce qu'une nation?) (جزء 1، ص 887-906)، ما يعني أنه ظلّ حتى بعد الحرب التي دارت بين فرنسا وألمانيا عام 1870، والتي شكّلت منعطفًا مهمًّا في فكر رينان، يتبنى مواقف متباينة من مفهوم العرق. راجع أيضًا، في المصدر المذكور، بعض أحاديثه حول «الإصلاح الفكري والخلقي»: *La réforme intellectuelle et morale* (1871).

(191) نلاحظ في الشواهد اللاحقة بعض التعبيرات المطلّفة، التي تسمح بإعطاء الرباط الدموي دورًا في تناقل القيم الحضارية واللغة والدين والمؤسسات، كما نجد مثل ذلك، أيضًا، في مواضع أخرى ينفي فيها رينان وجود أعراق فيزيولوجية (هكذا في الجزء 1، ص 456 و1859، ص 446-448 وجزء 6، ص 32 من المصدر نفسه).

في شيء، [...] فلا نفرطنّ، إذًا، بالمبدأ الجوهرى القائل إن الإنسان هو كائن عاقل وأخلاقي قبل أن يُحسب على هذه اللغة أو تلك، وقبل أن ينتمي إلى هذا العرق أو ذاك، أو ينتسب إلى حضارة دون سواها» (جزء 1، ص 900).

في ما عدا هذا المقطع الشهير، الذي لا يخلو من بعض التباس⁽¹⁹²⁾، تكفي نظرة سريعة إلى بعض النصوص لكي ندرك أن رينان يولي امتياز «الحرية الإنسانية» أولئك 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 «أعراقًا لغوية» (جزء 8، ص 1224) و«أعراقًا أنثروبولوجية» أو بين «أسلاف بحسب اللّغة» (ص 1221) و«أسلاف بحسب الدم»، فلأن محور اهتمامه قد تبدّل مرّة أخرى، ولم تعد المسألة لديه تتعلق بعلوم البشرية القديمة ولا بنظرية الأمة، بل بالمشروع السياسي الخاص بالاستعمار في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر.

وقد انعكس هذا التحوّل تبدلًا في أسلوبه النثري، فبعد أن كان يُكثر من المجاز القائم على اللّمح والإشارة تحوّل إلى العبارات الجازمة القاطعة، التي تجبه القارئ بفكر متعاضم، لا تنوع فيه ولا مرونة. إن صفحات كتابه الإصلاح الفكري والخلقي (1871)، والتي سنقوم باقتطاف بعض الفقرات منها، تشكّل، مع المحاضرتين⁽¹⁹³⁾

(192) انظر: التحليل الذي يقدمه ب. غوتو (P. Gothot)، «ما هي الأمة؟»:

«Qu'est ce qu'une nation» à paraître dans: *Le genre humain*.

(193) انظر الهامش رقم 190.

اللتين سبق الاستشهاد بهما، جزءًا من تلك النصوص التي يتعيّن فهمهما في إطار الجدل الدائر بين فرنسا وألمانيا خلال حرب 1870 وبعدها، فما النظام الجديد الذي «أعدّته العناية الإلهية للبشرية» (جزء 1، ص 390) والذي يلتزم به رينان، سوى ما عبّر عنه بقوله:

«لا ضير في أن تعمّد البلدان ذات الأعراق المتفوّقة إلى إخضاع تلك التي تنتمي شعوبها إلى الأعراق الدنيا».

ما يشجبه رينان هو الفتوحات الحاصلة بين «الأعراق المتساوية»، لكنّه، في المقابل، يؤيد كل ما من شأنه الإسهام في تجديد الأعراق الدنيا أو تلك التي منّاها احتلال الأعراق القوية لها بالغباء والانحطاط. كما إنه يحصر «البشرية المتفوّقة»⁽¹⁹⁴⁾ في بلدان القارة الأوروبية، التي يعتبرها حاضنة «لفكرة الحضارة المشتركة» (جزء 1، ص 455) والمكان الوحيد الذي تحقّقت فيه المساواة بين الأفراد:

«إننا نرفض بالتأكيد مبدأ المساواة بين البشر والأعراق على حدّ سواء، ونعتبر ذلك خطأ فادحًا يقينًا منا بأن أقسام البشرية العليا يجب أن تتحكّم بأقسامها الدنيا. إن المجتمع الإنساني عمارة متعدّدة الطبقات ينبغي أن تعمّها الرأفة (حتى تجاه الحيوان) وتسودها المودّة لا المساواة. أما الأمم الأوروبية فقد جعلها التاريخ متساوية كما يتساوى الأعضاء في مجلس الشيوخ، ويتمتع كلّ منهم بحصانة مطلقة» (جزء 1، ص 455).

(194) «الرسالة الجديدة إلى م. سترأوس» (Nouvelle lettre à M. Strauss) 15 أيلول / سبتمبر 1871 (t. 1, p. 449 - 462).

ما يهّم رينان، إذًا، هو الكشف عن الترتيب الهرمي الذي ينتظم الشعوب قاطبة، وذلك بهدف توطيده كما ينبغي. «إنه تدبير إلهي، من دون شك» (جزء 1، ص 390)، لكنّه، في الوقت نفسه، نظام دُنْيَوِي تُملّيه أهليّة الأعراق «الطبيعيّة»، بمعنى أن الشعوب تُسهم في تطوّر «المدنيّة» إسهامًا تتفاوت أهميّته بتفاوت عظمة الدور الذي قُسم لها ونسبة اضطلاعها به على حلّبة التاريخ. إن سعادة الشعوب ورفاهيتها، في رأي رينان، تنبعان من التسليم بهذا النظام الذي يجب أن يخضع له تاريخ البشرية، ويتقيّد به كل إنسان: «فليفعل كل امرئ ما أعدّ لفعله، فينتظّم سير الأمور» (ص 391).

ولما كان الاستعمار، عامّةً، مفتاح التناسق السياسي والاقتصادي في العالم، فقد وجب أن يضمن تحقيق التدبير الإلهي. إن الطبيعة التي أنعمت على الشعوب بمزايا فريدة وأعدّت كل عرق لدور تاريخي لا يشاطره فيه أيّ من الأعراق الأخرى، «قد أوجدت عرق الحرفيين مُمثلاً في الشعب الصيني الذي يميّز بمهارة يدوية عالية، مجردة من كل فخر ومباهاة، [...] كما أوجدت عرق العُمّال الفلاحين، أي الزوج، [...] وعرق الأسياد والجنود الذي يمثله الأوروبيون» (ص 390).

إلا أن تلك لم تكن خاتمة المطاف في فكر رينان الذي عاد فأعلن في مقدّمة كتابه الصادر قبل وفاته مستقبل العلم (1848-1849) أنه لم يكوّن «فكرة جليّة عن عدم تكافؤ الأعراق» (جزء 3، ص 723)، وأن التطوّر الهائل الذي طرأ منذ أربعين عامًا على علمي

التاريخ والفيلولوجيا، من جهة، والدراسات المقارنة بين الأديان، من جهة ثانية، كفيلاً بأن يساعد الباحث على معرفة «القوانين العامة» التي تتحكّم بعملية التمدّن، ويتيحّ لرينان تحديداً أن يُعلن، استناداً إلى الاكتشافات العلمية الحديثة، ما يلي:

«لقد بات من الثابت أن الأعراق غير متساوية⁽¹⁹⁵⁾ بعدما تمّ رصد كفاءة كلّ من العائلات البشرية في تاريخ التقدّم وتحديد التفاوت النسبي في درجاتها، على وجه التقريب» (ص 724).

لقد ميّز رينان في صميم العائلة المتحضّرة الواحدة بين عرق ساميّ وآخر آريّ، فأثبت «نهرين متدفّقين من منابع البشرية المفكّرة» (جزء 2، ص 323)، نهران لا يملك أستاذ العبرية في الكوليج دي فرانس إلاّ التردّد إليهما في كل حين. فلنمضِ، ولو برهّةً، مترسّمين آثار مسيحيتّه الهائمة على وجهها في تعاريج خرافته العظيمة حول الآريو - سامية، ولنرّ كيف قاده البحث عن بنوّة مزدوجة إلى إنعاش ذاكرة الغرب بمزيج من أطياف الهندو - أوروبيين، «أسلافه بحسب اللغة»، وحكاية الأصول السامية التي حرّر يسوع ديانته منها.

الشَّرْكُ العَظِيمُ

«جدباء وعظيمة» (جزء 7، ص 339). ذاك ما يصحّ أن توصف به بساطة الوجدانية في اللغات السامية، حيث يرسو

(195) يبدو ماكس مولر أقلّ وضعيةً من رينان بالنسبة إلى علموية هذا المفهوم ولو أن كتاباته لم تكن دون كتابات رينان إسهاماً في نشر مفهوم «العرق». انظر ص 197، الهامش رقم 250، من هذا الكتاب.

السهر الإلهي بملء إلهامه وصرامة إعلانه. وإن لنا من تصريف أفعال هذه اللغات المتسمة بالركاكة وعجزها عن التحكم بالزمن وتعدد الصيغ خير ما يُثبت ذلك (جزء 6، ص 35 وجزء 8، ص 157-158)، فلا مرونة هنا، على الإطلاق، ولا ما ينوب عنها سوى حفنة ضئيلة من «الألفاظ الطفيلية ذات المقاطع الأحادية».

تفتقر اللغات السامية إلى النظام الجملي افتقارها إلى الروابط. وهي عاجزة عن التلاعب بالسياق ما بين تقديم وتأخير من أجل تكييفه وفق مقتضيات المعنى، بخلاف الجملة الآرية التي تخولها طواعيتها «الحفاظ على نظام الأفكار الطبيعي وقواعد العلاقات النحوية» (ص 160)، كما إن اللغات السامية عاجزة عن الصياغة والتعبير عجزها عن تمثيل الكثرة (ص 146). وعبثًا كان ورود تسمية «الله فيها بصيغة الجمع: إلهوهم» لأنه سرعان ما تمّ إتباعها بفعلٍ يشير إلى المفرد: «خلق» (جزء 6، ص 48). أضف إلى ذلك أن الصور المعتمدة في هذه اللغات تشكو من الضحالة نظرًا إلى تعذر الربط بين عناصر الطبيعة المتعددة على هؤلاء الساميين.

إلا أن الساميين، وإن كانوا، بسبب بساطة لغتهم المفرطة، عاجزين، عمومًا، عن التجريد الذهني والتفكير الماورائي والعمليات الفكرية الخلاقة، (جزء 8، ص 96 و157)، لم يعدوا أساليب أخرى من التعبير. إن طبيعة لغاتهم الحواسية تتلاءم مع الطابع الانفعالي الغالب على شعورهم. ولما كانت الموسيقى فن الوجدانية الذاتية،

بامتياز، فقد كان من البديهي ألا يجيدوا سواها من الفنون. على أن النغم في شعرهم ينبعث في اللحظة، دونما عناء، ويسلك على إيقاع ذاكرة عمياء، فإذا غمرت مفاعيله الجسم لم تخلف أثرًا في الزمان والمكان. وكأن المُعطى التصويري هنا لا يقلّ احتماليّة عما هو عليه في إشارتهم الصوتية. هذا التعبير الموسيقي يحتلّ مكانة لا يُستهان بها في القائمة التي أنشأها رينان بألسنة الوجدانية السامية، حيث لم يُفاجئنا استعراضه المفضّل لتلك اللغات الحواسية الموصوفة بالعجز عن إدراك العالم بكل تعقيداته وصياغة المفاهيم العقلانية بألفاظ مجردة.

أما الآريون فإنهم، على نقيض الساميين، يملكون نظامًا لغويًا ونحويًا محكمًا يؤهلهم لفهم حيوية الطبيعة المعقدة (1859، ص257)، كما إن لهم من الفطنة والنباهة الفطريتين ما يتيح لهم التصرف بعناصر الكون الذي يكشف أسراره عبر الألفاظ، بعدما باتت الميثولوجيا تُجيز إطلاق «لعبة لفظية واسعة النطاق» (جزء 7، ص742). لقد أكّد رينان، مدعّمًا رأيه بشواهد من دراسات ف. ماكس موللر⁽¹⁹⁶⁾ الحديثة، أن أسماء الآلهة لا تعدو أن تكون إشارة إلى تعدّد المظاهر الطبيعية، كما لو كان وراء كل جذر لغوي «إله خفي» (1859، ص429)، فإذا انتقلنا من موضوع اللغة إلى موضوع الدين عاود الفرق ظهوره ما بين شعوب آرية وأخرى سامية. الواقع أن العبادة الآرية هي «صدي للطبيعة»، (جزء 8، ص581) ما يدفع

(196) انظر الفصل المخصص له.

برينان مرّة أخرى إلى التذكير بأن الوحدانية شأن طبيعي لدى الساميين وغير يقيني بالنسبة إلى الهنـدو - أوروبيين. حسبنا دليلاً على ذلك أنه عندما انصاع عدد من هؤلاء إلى تأثير الدعوات التبشيرية من يهودية ومسيحية وإسلامية - ولم تكن تلك حال الهند «التي ما زالت تستظلّ بالأسطورة حتى اليوم» - لم يُفلحوا في اعتناق الوحدانية إلّا بعد حيرة وتردّد عظيمين (ص 581-582)، فما أبعدنا هنا من أجواء تلك المناطق السامية التي يملك عليها «إله تكوّن بفعل انصهار آلهة متعددة، مجهولة الأسماء» (جزء 6، ص 65)!

إن الآريّ، على نقيض الساميّ، يؤدي واجب العبادة إلى إله مختصّ بناحية دون سواها (ص 50). لذا لم يحصر علاقته بكائن واحد، بل مال إلى عبادة آلهة متعددة. وقد كانت خصوبة الفكر الآري وتربيته المعقّدة هذه علّة نقص بادئ الأمر، لأن إدراك الطبيعة على هذا الوجه التعدّدي، المتشعب من شأنه أن يجنح بالعقل إلى التيه والضلّال، تمامًا كما حصل للآريين في أولى مراحل تطوّرهم الفكري، في حين ظل الساميون بمأمن من هذا الحراك القلق (1859، ص 444 وجزء 8، ص 587).

لقد انطوى مجد الشعوب السامية على مفارقة أسست لطبيعتهم المميّزة، فبعد أن كانت الوحدانية عامل استقرار وأمان يجنب الساميين عواقب العظمة الوثنية وضلالات دياناتها المشتركة التي ظلّوا غريبين عنها كل الغربية، عادت فارتدّت عليهم بالسوء حين

راحت تلك الشعوب تعاني من جرّاء مضارّ حسانات الوحدانية، وما كانت تعتدّه بالأمس غنيمةً ما لبث أن تكشّف عن خسارة مُبينة (1859، ص 444 وجزء 6، ص 65 وجزء 8، ص 146)، فكأن الامتياز العظيم الذي نعمت به في عهودها الأولى لم يُعطَ لها إلا لكي يُطبَقَ عليها لاحقًا كالشَّرْك الغادر.

أما مسيرة الشعوب الآرية فقد جاءت على نقيض ذلك تمامًا، إذ قامت بنيتها الروحية على التنوّع، ما 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. باختصار، إن الوحدانية التي كانت في أساس تقدم الساميين المفاجئ قد حطّت بهم سريعًا، فانقلب ارتقاؤهم إلى «عقبة تعترض سير البشرية» (1859، ص 444 وجزء 8، ص 587).

هنا يؤكّد رينان العلاقة المضمرة بين الأساطير الوثنية وتعدّد هياكل الآلهة، من جهة، و«حرية الفكر وروح النقد والتمحيص»، من جهة ثانية (جزء 8، ص 148)، كما يلج بنا قلب تلك المجتمعات الغنيّة بالتخيّلات، والتي تتداخل في وجدانها «حدود الله والبشرية والطبيعة». لقد آمنت هذه الشعوب منذ طفولتها بـ«الكثرة في الكون» (ص 150) بمعزل عن أي مؤثّر خارجي، ما جعلها تتكلّم لغات الوثنية المشرّكة، لكنها عادت فاكشفت بنفسها صياغة العلوم في

مرحلة النضوج⁽¹⁹⁷⁾، في حين أن ما قام عليه مجد العرق الساميّ آل به إلى الخضوع. وما ذاك إلاّ لأنه بلغ قمة تفتحه في أطوار أحداثه الأولى (ص 146)، منذ اعترافه، تحديداً، بمفهوم الإله الواحد الذي تناقلته عنه الشعوب قاطبة.

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 سوى بلوغ رجولة عقيمة» (ص 156)⁽¹⁹⁸⁾. ولما كانت الوحداية الساميّة قد وقعت في شرك المراحل الإنسانية ولزمت وضعية التشبث الطفلي بطور النموّ الأولي، فلم يعد إيمانها بالإله الواحد قادراً على التشفع لها، كما لم يعد يضاهي أحادية فكرها الديني جموداً إلاّ تلك اللغات المعبّرة عنه.

(197) بالنسبة إلى التناظر القائم بين الآرية والمواهب الميثولوجية والفكر القادر على الإبداع العلمي، انظر: Renan, 1859, p. 434; t.7, p. 339 et 737; et t. 8, p. 149-150 et 1230.

والعكس أيضاً صحيح في نظر رينان، طالما أن «الجذور السامية الجافة والعديمة الحيوية» [هي] «عاجزة كلياً عن خلق أي ميثولوجيا» (المصدر المذكور، جزء 6، ص 58). إن معظم كتاب عصره يجمعون على الصلة المتبادلة بين نزعة الشرك الآرية والمقدرة العلمية. من بين المراجع الكثيرة حول هذا الموضوع: L.-E. Burnouf: *Essai sur le Vêda*, Paris 1863, p. 464-469, et *La science des religions* (1870), Paris, 1876, p. 310-311, and J. Réville, *Revue de l'histoire des religions*, 26, 2, 1892, p. 85.

(198) انظر: «اليهودية، ديانة الطفولة» (Le Judaïsme, religion de l'enfance) Bonald, في مقابل المسيحية «ديانة الرجولة» (religion de l'âge viril)، في: *Recherches philosophiques*, p 473.

وهكذا، فبعدهما أقرّ رينان بأن «العرق السامي أسدى إلى البشرية» (1859، ص 432) خدمةً جلييلة، عاد فاعتبرها خدمة «في غاية السلبية»، لا تجوز مقارنتها بما حمله الهنود - أوروبيون إلى العالم، «ذلك أن هؤلاء هم قوام كل مدنيّة» على وجه الأرض.

ربما بتنا ندرك الآن، بصورة أفضل، ذلك الثناء السلبيّ الصادر عن مؤرّخ الشعب المختار، وإصراره على جعل العبراني الموحّد كائنًا مزدوج الطبع. لقد أوكلت إليه رسالة جوهرية جلييلة تتعادل فيها الفرادة والجذب، لكنه كان في الوقت نفسه عاجزًا عن أدنى تفكير. والأغرب من ذلك أن عجزه ناجم عن خصوبته القوية التي تكاد لا تومض لحظة حتى تنقلب قحطًا وجفافًا حالما يقتضي الأمر التوجه في تعددية المكان والزمان. فإذا كان العبراني قد عرف الله الواحد، بالفعل، وكانت هذه الحقيقة قد حلّت عليه بصورة مباغتة، فلا فضل له في ذلك ولا مسؤولية عليه لأن وحدانيته لم تكن ثمرة إبداع فكري، على الإطلاق.

«ليست الوحدانية ابتكارًا» (جزء 7، ص 87)، لكنّها «نتيجة مواهب» (1859، ص 216) خصّ بها الله الشعب اليهودي، بصفة حصريّة. كذلك لم تحصل إشراقة الوحي هذه بفضل اقتباس العبرانيين من المصريين، ولا جاءت نتيجة نضوج فلسفي، بل حدثت ذات يوم «من دون أدنى جهد» (جزء 8، ص 582. 1859، ص 215، 221-223 و229).

وإذا كان العرق السامي شديد التفوق في النواحي الدينية⁽¹⁹⁹⁾ وعديم الفهم في الشؤون العلمية فمردّ هذا التفرد إلى عجزه عن إدراك «المُتعدّد» الذي هو دليل تطابق مع الواقع. ولما كان هذا العجز يشكّل ماهية فكره بالذات، فهو لم يُحسن التعبير الرمزي (جزء 3، ص 1141، الهامش رقم 128) ولا الارتقاء بالأشياء إلى مثالها (جزء 8، ص 162)، من هنا كانت الأمثال والحكم والأسجاع (ص 150، 160، 479-480) أقصى ما استطاعه في مجال الخطاب الثري. أما النفس الملحمي الذي يقتضي التنسيق بين عدّة منظومات من الصور الإلهية، فلا قبل له به ولا قدرة عليه (1859، ص 438).

بذلك تكون «غريزة التوحيد» (ص 426) تطبيقًا خاصًا لمبدأ عام هو «شخّ» المخيِّلة واللغة⁽²⁰⁰⁾. وهذا سبب آخر لانعدام روح

(199) كانت فكرة عجز العبرانيين عن الخلق والإتيان بأي تطوّر منسيّة طيلة النصف الأول من القرن العشرين، لكنّ سيغمووند فرويد (S. Freud) كان قد كتب في سياق آخر، وللدلالة على أمر مختلف، رسالة إلى أ. سفايغ (A. Zweig) في 8 أيار / مايو عام 1932 يقول فيها: «تصوّر أن أرض وطننا لم ترتبط بأي تطوّر أو اكتشاف أو اختراع (...)»، أما فلسطين فلم تُنتج سوى ديانات وغرائب قدسية وأبحاث تدّعي السيطرة على عالم الظواهر الخارجية من خلال عالم الرغبة الداخلي... انظر: S. Freud et A. Zweig, *Correspondance, 1927-1939*, trad. de l'allemand par L. Weibel et J.-C. Gehrig, Paris, 1943, p. 75.

(200) امتدح القس البرليني، ف. شلايرماخر (F. Schleiermacher) (1768-1834) المخيِّلة الخلاقة عام 1799، معتبرًا إياها أرفع القوى الإنسانية وأكثرها أصالة، انظر: *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799)، éd. par H. Leisegang, Leipzig, 1924, p. 106.

وهو ما تؤكده الرومنطيقية على الدوام. انظر بهذا الخصوص: H. Eichner, "The Rise of Modern Science and the Genesis of Romanticism," *Publications of the Modern Language Association of America*, 97, 1, 1892, p. 17 sq.

الدعابة والظرف لدى الساميين، الذين «يفتقرون إلى ملكة الضحك والإضحاك أيما افتقار» (جزء 8، ص 152). على أنه يجدر بنا اللفت إلى مفارقة عظمى في هذا المجال، ألا وهي أن صرامة الساميين لم تدرأ عنهم خطر الشُّرك، فقد كانت مطلق صورة مرسومة أو منحوتة كافية للإيقاع 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 أحكام الشريعة. ولكن، ألا يكون بعض الساميين قد انساقوا فعلاً وراء الإغراء (ص 237) المنبعث من خضمّ الأشكال التي تغزو العالم المنظور؟ لم يستبعد رينان هذا الاحتمال، لكنه عرّض له من دون حماسة، معتبراً أن تلك لم تكن حال الساميين الأوائل الذين حال صفاؤهم الفطري دون تدنّسهم بـ«أي خيانة» (جزء 8، ص 147)، وأن الوثنية السامية تشفّ 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 الشُّرك لدى فئة من الساميين، لا يعزوها إلى تعدّد القوى الطبيعيّة التي تُحيي آلهة الآريين وعالمهم، بل يرى فيها وجهًا من وجوه الفيض الذي يجعل من الكثرة الكونية مظاهر متعدّدة لمبدأ واحد. وما ذلك الحشد المتوالي للفظه «بعل» إلا خير برهان على حدس الساميين الغامض بقدره 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 (ص 269) (201).

أما ما يوافينا به رينان، في معرض تصويره نمط العيش اليومي للشعوب السامية، فيكاد يكون مطابقاً لما أورده إدغار كينيه (1803-1875) في محاضراته التي ألقاها عام 1854 في الكوليج دي فرانس حول

(201) لقد حدّ رينان من تأكيدات المتعلّقة بالتوحيد البدائي لدى الساميين في الكتاب الأول من مؤلفه: تاريخ شعب إسرائيل (*Histoire du peuple d'Israël*) (1887).

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

لكن القضية هنا، أيضاً، هي قضية تنازل من دون اقتناع. إن عماء العقائدي الظاهر في رفضه القبول بفكرة الشُّرك الساميّ يكتسب دلالة مميّزة بفعل إصداره «مجموعة النقوش السامية»، حيث تغزر الشواهد المنقوشة على الشُّرك في العالم السامي القديم. كتب ج. دارمستيتير (J. Darmesteter) في هذا الموضوع: «لن نتوقف عند جانب الخطورة والريبة الناجمتين عن تطابق مفهومَي العرق واللغة، فقد أظهر تطور علم النقوش السامية منذ عام 1845 أن التوحيد هو مجرد استثناء عند الساميين (...). وقد ضمّن رينان «مجموعة النقوش السامية» التي أنشأها بقايا وثنية قديمة تمّ العثور عليها في قرطاجة القديمة وفينيقيا والبلاد العربية ما قبل الإسلام (...). هذه النظريات.. تهيمن على مؤلفات رينان بالكلية» انظر: "Rapport annuel", *Journal asiatique*, 1893, p. 57.

بخصوص «مجموعة النقوش السامية» التي اقترح رينان إنشاءها في 25 كانون الثاني/ يناير عام 1867 في أكاديمية النقوش والفنون الجميلة، وقد صدر العدد الأول منها عام 1881، انظر: المصدر نفسه، ص 74 وما يليها. كذلك: M. Vernes, "Ernest Renan," *Revue Internationale de l'enseignement*, 24, 1892, p. 387-395.

«الديانة المحمّدية»⁽²⁰²⁾. لقد تطرّق كلاهما إلى أثر الطبيعة الصحراوية الحاسم في تحديد سَير العديد من الأمور، حيث يتعدّر في ظل الظروف المناخية القاسية نشوء أي فكر سياسي، أو أي إدارة مدنية أو حربية (جزء 8، ص 153-154)، بل إن الاستراتيجية الوحيدة المتاحة في ذلك العالم الرتيب، ذي المناظر المتشابهة حتى التكرار، هي طَمْر المتحاربين أنفسهم بالرمال، ما يسوقنا إلى الاستنتاج بأن فتوحات الإسلام الساميّ لم تتحقّق بفضل مهارة المسلمين القتالية، (ص 170 وص 175-176)، بل بفضل براعتهم في التخطيط لاقتناص أشخاص جُدد إلى الدعوة الجديدة.

E. Quinet, "Le mahométisme," (1845), dans: *Le Christianisme* (202) *et la révolution française*, Paris, 1984, p. 117-136.

كان رينان يعتبر الإسلام الديانة الأكثر رجعيةً من بين الديانات التوحيدية الثلاث (1859، ص 422) وأنها التعبير الأصدق عن الروح السامية (ص 254). في ما خصّ انحيازه إلى اللغة العبرية في مقابل العربية، انظر مثلاً 514 et 96 p. 8. أما في ما يتعلق بالإسلام فإن رينان، علاوة على خطابه الشهير حول «الدين الاسلامي والعلم» (*L'islamisme et la science*) ومناقشته مع جمال الدين الإفغاني التي تلت هذا الخطاب في ربيع 1883 (المصدر المذكور، جزء 1، ص 945-965)، غالباً ما أظهر عنفاً على نحوٍ لا يُصدّق. حسبنا مثلاً على ذلك تلك الملاحظة التي أوردتها هنرييب بسيكاري نقلاً عن مذكراته المدوّنة في خلال مهمته في فينيقيا 1860-1861، والتي لا تزال محفوظة في أحد دفاتره المجلّدة بالأسود والمحفوظة في المكتبة الوطنية، حيث يقول: «أنا المعروف بوداعتي مع جميع الناس والذي أعاتب نفسي على عدم كرهى الشر وتعاملى معه بشيء من الكياسة، أعلن أنني لست أشفق على الإسلام وأني أتمنى للإسلام الموت المخزي. أتمنى إذلاله. أجل يجب ردّ الشرق إلى المسيحية لا من أجل مسيحيي الشرق، بل لمصلحة مسيحية الغرب»، انظر: Psichari, *Renan d'après lui-même*, p. 213-214.

انظر بخصوص الدفاتر، الهامش رقم 208، ص 168 من هذا الكتاب.

إن الخيمة التي كانت تحمي هذه الحضارة الموحدة هي قلب
البدواة النابض. وقد كان حتمًا عليها أن تصنع تابوت عهدٍ متنقل
تُخبئ فيه إلهها 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»⁽²⁰³⁾، فقد سعى رينان إلى البرهنة على
حال النقص هذه بمعاودته التمثّل باللغة العبرية، التي لا تملك منذ
زمن بعيد أيّ قاعدة نحوية: يا لها من «لغة جميلة لا أثر في طياتها
لأيّ قاعدة عقلية» (جزء 8، ص 259).

موجز القول أن رينان قسم العالم المتمدّن قسَمين متناقضين،
وأنشأ قائمة بمواصفات كل منهما، لافتًا إلى أن نظام الخليّة العائلية
لدى الآريين يختلف عنه لدى الساميين، فقد أجّل الآريون المُشركون
الزواج الواحد وتقيّدوا به على رغم نوازعهم التعددية، في حين مال
الساميون الموحّدون إلى تعدّد الزوجات، ما يتعارض مع «نمو كل ما
يمكن تسميته مجتمعًا إنسانيًا» (ص 152).

الزهرة والعوسج

تُفصح دراسات رينان السامية عن ازدهار العلوم الهندو -
أوروبية الجديدة، التي كوّنت معارفه في العمق، بحيث يستدعي فهم
هذه الدراسات قدرةً لدى القارئ على استطلاع عناصر الصورة التي

تعكسها مرآته الآريّة. ذلك أن أستاذ اللغة العبرية يكاد لا يرمي من خلال تفكيره في أسس الوجدانية الساميّة ومفاعيلها إلا إلى احتوائها، بل تدويرها في تاريخ تُسجّل فيه الغلبة للذهنية الآرية، التي كانت مُشركة قبل أن يؤول بها الأمر إلى التجسّد في وحدانية المسيحيين «المعتدلة»⁽²⁰⁴⁾. لذا، لا يجوز أن نُغفل أن رينان، عندما يستنطق الوجدانية السامية، يضع نصب عينيه أجوبة مبنية على مجموعة القيم المتعارف عليها في عصره بشأن التعدّدية المُشركة لدى الهندو - أوروبيين. وإذا كانت الصفحات الطويلة التي دبّجها في هذا الموضوع قد أضاعت جوانب عديدة من الحوار الأريو - ساميّ في القرن التاسع عشر، فذلك لأن هذا العالم استطاع التعبير أكثر من سواه، وعلى طريقة الرومنطيقيين، عن حال القلق الديني التي طبعت مؤلفاته برمتها، والتي اختصرتها عبارة موجزة تمّ العثور عليها في «دفتر مذكراته الصغير»: «كلّ ما قمتُ به لا يعدو أن يكون مدفنًا لائقًا لإيماني المفقود»⁽²⁰⁵⁾.

غير أن دوافع رينان تظهر في كتابه ذكريات⁽²⁰⁶⁾ (*Souvenirs*)، وأيضًا، من خلال ألوان المجاز الاستعاري، التي أضفت الحيوية

(204) «معتدلة»، لأنها وحدانية، غير حصريّة ولا متشدّدة، انظر: (Renan, 1859, p. 250-252 et 422; *Œuvres...* t. 4, p. 125). بالنسبة إلى بيكته، انظر ص 237 وما يليها من هذا الكتاب.

(205) وردت في كتاب: Psichari, *op. cit.*, p. 276.

(206) انظر على سبيل المثال، ص 131 وما يليها من هذا الكتاب.

على مؤلفاته في الفقه اللغوي وتاريخ أصول المسيحية، حيث يتبين لنا أن ما دفع برينان، شأن كثيرين سواه من بينهم بيكتيه⁽²⁰⁷⁾، إلى العمل على تحرير المسيحية من أسر الوحدانية السامية إنما هو الحرص على تحقيق التماسك لنظام تراتبي يضمن تحديد العلاقات بين الآريين والساميين. وقد رأيناه، في دفاتره التحضيرية ل حياة يسوع، يدوّن مقترحاته الأولى بهذا الخصوص قبل أن يخضعها لتصنيفات شديدة التنوع. «كان فكر يسوع يرتكز على مفهوم سامٍ للألوهة لم يستمدّه من اليهودية قطّ، وإنّما كان إبداعاً نابغاً من روحه العظيمة [...] في الحقيقة لم يكن يسوع يمتّ إلى اليهودية بصلّة»⁽²⁰⁸⁾.

بيد أن عملية الإنقاذ هذه الرامية إلى إخراج يسوع من اليهودية ما لبثت أن اتخذت مسارات أخرى حين أثبت رينان، في مقابل اليهودية والإسلام، مسيحيةً «دونهما تأصلاً في السامية» (1859، ص 422)، ما سيجعلها «الأقل وحدانية» بين الديانات الموحاة الثلاث.

(207) انظر ص 237 وما يليها من هذا الكتاب.

(208) انظر: P. Alfarc, *Les manuscrits de la "Vie de Jésus" d'Ernest Renan*, Paris, 1939, p. 61-62, et 26.

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

وإذا كانت الديانة المسيحية قد تخطت «كليا حدود الفكر السامي» (ص 440)، على نحو ما حصل، فلأنها تبنت فكر الشعوب المرتدة إليها. بمثل هذا المنطق افتتح رينان حلقة التدرسية الأولى في الكوليج دي فرانس، متوجهاً إلى طلابه بالقول:

«لم يتحقق نصر المسيحية إلا عندما كسرت كليا غلافها اليهودي وعادت إلى ما كانت عليه في وجدان مؤسسها الرفيع، أي إبداعاً متحرراً من عقبات الفكر السامي الضيق» (جزء 2، ص 332).

لقد طمح رينان إلى جلاء اللبس عن بنوة الغرب المسيحي، الذي طالما شكنا من غموض النسب جرّاء انتمائه إلى الآرية بنظامه اللغوي وإلى السامية بإيمانه الديني، فما كان منه إلا أن انضم إلى رأي جماعة العاملين على «أريّة» المسيح بعد تحريرهم إياه من يهوديته:

«إن المسيحية هي مُنتج يهودي المنبت، لكنها استطاعت مع الزمن أن تتجرّد من كل ما يربطها بهذا العرق، حتى لتصدّق فيها على أكثر من وجه مقولة الذين يعتبرونها ديانة آرية بامتياز» (جزء 5، ص 1142).

وهو يسلك إلى «أريّة» المسيحية طريق الإسلام، ما سيتيح له التمييز يوماً بعد يوم بين المسيحية وأصولها السامية: «إن استمرار اليهودية لم يتم من خلال المسيحية، بل من خلال الإسلام»⁽²⁰⁹⁾.

(209) في الدفتر الأول (المصدر نفسه، ص XXXI، الهامش رقم 7).

فِعوضًا من أن تشكّل المسيحية امتدادًا لليهودية غدت منافيةً لها
واقصر دورها على إعطاء الجماعات المسيحية الأولى «تلك
الخميرة التي خمّرت العجين كله» (جزء 1، ص 240).

لكن، إذا كان عمل العبرانيين يتلخّص في تأدية ما أسماه رينان
«خدمة سلبية»، فإن الإسلام، في نظره، قد «عاد بالضرر أكثر
منه بالنفع على الجنس البشري». ولم يكن، من ثم، أمامه بدّ من
المصادقة على رأي الكتاب القائلين إن «ترقية المسيحية يكون
بإبعادها شيئًا فشيئًا عن اليهودية إلى أن تحتلّ فيها عبقرية العرق
الهندي-أوروبي مرتبة الصدارة» (جزء 1، ص 240). من هنا رأيناه
يعزّز الطابع الآري لمشهد الأصول الذي انطلقت منه شرارة التمدّن
البشري، باتباعه تقليدًا تاريخيًا كفيلاً بتأمين إطار جغرافي متماسك
لمشروعه. لقد شرع يتساءل عمّا إذا كان ينبغي اعتبار عدن منطقةً في
بلاد كشمير الواقعة على مقربة من جبال الهيمالايا، في مملكة قديمة
تعرف بـ«الأوديانا» أي «البستان» (جزء 8، ص 566 - 567)⁽²¹⁰⁾، ما
يُذكرنا بفاغنر الذي كتب في السابع من حزيران/يونيو عام 1855، من

(210) يناقش رينان في هذه الصفحات جغرافية الفردوس التاريخية، فيحدّدها
بمنطقة كشمير. وقد سبقه إلى ذلك ج. س. أدلونج (J. C. Adelung) (1732 - 1806)
انظر: G. J. Metcalf, "Adelung Discovers the Languages of Asia,"
Histoire, épistémologie, langage, 6, 2, 1984, p. 107.

أما هررد فإنه يجعل الفردوس في بلاد الهند، انظر: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, éd. par B. Suphan, t. 13, p. 431, et 432.
انظر الهامش 22، ص 33 من هذا الكتاب.

لندن، رسالة إلى فرانز ليزت يعبر له فيها، على طريقته، عن رأي فريق من مثقفي عصره الأوروبيين⁽²¹¹⁾:

«لقد توصلنا بفضل أبحاث العلوم الحديثة إلى البرهنة على أن المسيحية الخالصة ليست إلا أحد فروع البوذية الموقرة [...]»⁽²¹²⁾.

إلى يسوع هذا المنعقد من اليهودية، ينسب رينان وطاناً مخضوضراً هو الجليل، الذي يتألق ضاحكاً، خصيباً في موازاة قطاع اليهودية

(211) يكرّس الكاتب صفحات كثيرة للبرهنة على كون المسيحية في مجملها تعليماً آرياً لا علاقة له باليهودية، وذلك في ص 120 من: L. E. Burnouf, *La science des religions* [1870], Paris, 1876.

ويقول في موضع آخر: «علينا أن نبحت عن أصل ديانتنا في أشعار الفيدا لا في الكتاب المقدس (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 أتضح لي أن ديانتنا المسيحية المقدسة مبنية، فقط، على الديانة البراهمانية القديمة». انظر: *Voltaire's Correspondence*, éd. par T. Besterman, Genève, 1964, t. 92, lettre 18677, p. 182.

انظر، أيضاً، الهامش رقم 47، ص 44 من هذا الكتاب. يمكن العثور، أيضاً، على بعض المراجع التاريخية حول فرضية أصول المسيحية البوذية في كتاب: H. Pinard de La Boullaye, *L'étude comparée des religions. Essai critique*, Paris, 1922, t. 1, p. 465-466.

R. Wagner et F. Liszt, *Correspondance (1841-1882)*, Paris, (212) 1943, p. 327.

سيخصص ه. س. شامبرلان (H. S. Chamberlain, 1855- 1927) لاحقاً صفحات طويلة لموضوع «أزينة المسيحية»، ما سيكسب يسوع حظوة شعبية لدى الآريين، ويلهب حماسة فاغنر ورفاقه في بايروت، انظر: W Schüler, *Der Bayreuther Kreis von seiner Entstehung bis zum Ausgang der Wilhelminischen Ära. Wagnerkult und Kulturreform im Geiste völkischer Weltanschauung*, Münster, 1971, p. 275-276.

المقفر، ذاك الذي تكسو أرضه الصخور ولا ينبت في تربته المُجدبة سوى فكرٍ عقائديّ عقيم. هناك «في ذلك الفردوس الأرضي» (جزء 4، ص 178)، تمّ قبول المسيح وفهمه. وهناك تأصّلت أولى لحظات الفكر المدعو إلى قيادة البشرية نحو التقدّم. واليوم، بعد انقضاء ثمانية عشر قرنًا على هذا الحدث، لا يسعنا إلا الاعتراف لديانة يسوع بالشمول والخلود، لأننا كيفما قلبنا النظر فيها وجدنا أنها «الديانة النهائية» (جزء 4، ص 362 وجزء 1، ص 272 وما يليها).

واللافت في هذا الإطار الجغرافي المتخيّل لحياة يسوع هو إرساء رينان التوزيع الآريو - ساميّ على قاعدة التمايز الحاصل بين مدينة أورشليم وشمال فلسطين⁽²¹³⁾. إن المشهد الطبيعي يؤثّر حتى في اللهجات المتفرّعة عن اللغة الأم، مكثّمًا، بالفعل عينه، روح الشعوب (جزء 8، ص 95 - 96)، وعليه، يكون وليدَ التحدّد المزدوج بعاملَي المكان والمناخ اللذين يرسمان التخوم الفاصلة بين الجليل واليهودية، أي بين الفردوس والصحراء. إنه لحاجز طبيعي وروحي، في الآن نفسه، يستحيل اختراقه كما يستحيل تجاوز الفرق بين الأعراق الرينانية. ثمّة «هاوية، بالأحرى، بين العرق الساميّ

(213) أفرد رينان عدة صفحات لهذه المقارنة، في الدفاتر الإعدادية ل حياة يسوع، وقد نشرها ب. ألفريك الذي أتى على ذكر المقارنة بين منطقة الجليل وبلاد اليهودية، وبين الديانة المسيحية والديانة اليهودية، انظر: ص 13 - 14، 16، 19 - 26 و 31 من: Alfarcic, *Les manuscrits de la "Vie de Jésus" d'Ernest Renan.*

والعرق الآري»⁽²¹⁴⁾، لذا كانت «المسيحية من صنع الشمال وحده» (جزء 4، ص 125)، والجلجلة من الناحية الأخرى. إن اليهودية هي «أتعس بلاد العالم» لأنها تحمل وشم وحدانية مُعادية لیسوع، وأرضها أسطع دليل على ما تحمله الوجدانية المتطرّفة من خصائص، بعكس أرض الجليل المفعمة فرحًا وتسامحًا، والتي تُجسّد روح «الوجدانية المعتدلة أصدق تجسيد».

هذه الطريقة في إنشاء الصلة بين «قُطبين نقيضين» من أجل تشكيل عالم متكامل نلاحظها أيضًا في بلاد اليونان⁽²¹⁵⁾ بين إسبارطة وأثينا اللتين، وإن كانتا في غاية التقارب، تبقیان «شقيقتين متنافستين». ذلك ما كانت عليه، أيضًا، حال الشعب العبري لدى تقاسمه أرض فلسطين⁽²¹⁶⁾ وإقامته في ناحيتي أورشليم أي «الوطن الحقيقي لليهودية المتصلّبة»، والجليل، «بلد الخضرة والبسمة والظلال»، حيث جاء المسيح إلى خاصته فقبلته.

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

(215) حول العلاقات الوثيقة التي ربطت رينان بعالم اليونان القديم، انظر: P. Vidal-Naquet, "Renan et le miracle grec," *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris, 1990, p. 245-265.

(216) يوضح رينان هذا الموضوع جيدًا. انظر: الدفتر الثاني، ص 20 - 21 من: P. Alfarc, *op. cit.*

كذلك يذهب ل. - أ. بورنوف (*op. cit.*) إلى القول إن ثمة «عرقين» يؤلّفان الشعب اليهودي: الأول سامي يشكل «الغالبية الساحقة من الشعب الإسرائيلي»، والثاني «أقلية»، هي «أغلب الظن، من الآريين» الذين أقاموا في «الجليل شمال أورشليم»، وهم «يشبهون البولونيين». لقد احتضن الجليل المسيحية التي تبسط جذورها في الزرادشتية الآرية، في رأي رينان (ص 117 و ص 303). انظر حول هذا الموضوع الهامشين 305 و 306، ص 228 و 230 من هذا الكتاب.

لقد شدّد رينان في مقدّمة كتابه حياة يسوع على الأهميّة القصوى لرحلته إلى بلاد فلسطين⁽²¹⁷⁾ بهدف وضع مؤلّفه المذكور، قائلاً:

«كان الانسجام المدهش بين النصوص والأمكنة، والتناغم الرائع بين المثال الإنجيلي وإطاره الطبيعي بمثابة وحي مُنزل، كما لو أن إنجيلاً خامساً قد انفتح أمام ناظرِي. وهو ممزّق، لكنّه مقروء [...]» (جزء 4، ص 80).

ولم تكن قراءة «هذا الإنجيل الخامس» لتصعب، بالطبع، على رينان الذي مكّنته مطالعته المشاهد الجغرافية المقدّسة من إبطال مفعول الزمن التاريخي. ذلك أن منطقة الجليل حافظت على نباتها وحيوانها بخلاف منطقة اليهودية التي لم يفارقها طابع القحط والجفاف.

كان ذلك عام 1861 مع حلول شهر نيسان / أبريل بمناخه العذب اللطيف، وقد تألّقت الأزهار «في منطقة الجليل بفتنة لا نظير لها»، تلك «الأزهار التي كان يحبها يسوع ويستقي منها أروع الأمثولات والعبر»⁽²¹⁸⁾. ولما كان رينان شديد الشغف بالتعبير عن هذه الأجواء فقد راح يفتنّ 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

(217) في أثناء مهمّته في فينيقيا (1860 - 1861)، أقام رينان مدّة شهر في فلسطين، ربيع عام 1861.

(218) تعود هاتان الجملتان إلى أحد مقاطع الدفتر الأول، انظر: ص 13 من: P. Alfarc, *op. cit.*

والمناخ برؤية لازمنية لنفسية سكان البلاد. ولم يخف ذلك على حفيدته هنرييت بسيكاري⁽²¹⁹⁾ فنوّهت بشغف جدّها، قائلة:

«أمّا بالنسبة إلى الأفراد، فقد تعمّد رينان افتراضهم ممائلين لأولئك الذين عاشوا في العصور الغابرة، حيث كان، إذا لمح امرأة تقصد العين للاستقاء وأخرى جالسة على عتبة بيتها بلا مبالاة، تهاوّت في خاطره فجأة القرون الثمانية عشرة التي تفصله عن مرتا ومريم والمجدلية، فترأين له حافيات متلفعاتٍ بالكثان»⁽²²⁰⁾.

ولما أراد أن يكون يسوع، أيضًا، منسجمًا مع محيطه فقد «عكف على اقتباس ملامحه وطباعه من الأشخاص الذين يصادفهم على أرض الواقع، حتى إنه لم ينزّهه عن عيوب أتباعه الذين ما زالوا حتى اليوم يتخاصمون بشدّة ويتقاذفون في أثناء شجاراتهم بالشتائم»⁽²²¹⁾.

لقد وظّف مؤلّف حياة يسوع في هذا الإطار الوصفي كلاً من المشهد الطبيعي وعلم النفس والجغرافيا والتاريخ لإظهار التباين بين «مذهب أهل الشمال الطبيعي ونزعة أورشليم إلى التجريد الذهني»⁽²²²⁾.

(219) أوفرسين بسيكاري (Euphrosyne Psichari)، المولودة في 30 أيلول / سبتمبر عام 1884، والمعروفة باسم هنرييت. هي الابنة الثانية لنومي رينان (Noémi Renan) (1862 – 1943)، والدها جان بسيكاري (1854 – 1929). توفيت عام 1972 بعد إتمامها نشر الأعمال الكاملة (*Œuvres complètes*) لجدّها، في دار كالمان – ليفي (Calmann-Lévy) للنشر.

H. Psichari, *op. cit.*, p. 196. (220)

(221) من الدفتر الثاني، ص 21 من: H. Alfarcic, *op. cit.*

(222) المصدر نفسه، ص 26.

هذا التباين يرقى إلى فجر المسيحية، وهو في أساس الثنائية القائمة في صميم الروحانية الغربية، والتي سوف تقود الحوار بين طرفي ثنائية العناية الإلهية كما رأهما رينان في مهد الحضارة البشرية، حيث يقترح إنشاء التوأمة بين الآريين والساميين تمهيداً لإنشاء التمييز بينهما على نحو أفضل. وكأن رينان، الذي طالما شدد على وحدة الكيان الآريو - سامي، قد بات في استطاعته، الآن أكثر من أي وقت مضى، أن يستنبط معنى الانفصال من الوحدة المفترضة بينهما.

وليس أدلّ على هذا النموذج التطوري الذي ألهم فكر رينان وطبع مؤلفاته من تلك الاستعارة المستوحاة من عالم الطبيعة والنبات، في قوله:

«هكذا أثمر الكتاب المقدس ثمراً ليس له لأن اليهودية لم تكن إلا نبتة العوسج التي أطلعت زهرة العرق الآري» (جزء 5، ص 1143).

لقد حلت الاستعارة محل التصور المفهومي⁽²²³⁾ في مذهب رينان، الذي اضطر إلى اعتماد التمثيل الحسي لإجراء المقابلة بين العرقين المذكورين، ومن ثم، إلى عقد المماثلات تارةً على سبيل التشبيه وطوراً على سبيل المجاز الاستعاري الذي لا ينفك رينان يتلاعب به بغية إنشاء التسلسل في صورته. وقد عرّجنا على بعض هذه الصور، فوجدنا أنها تستمدّ تماسكها من شبكة الصلات التي ينسجها الكاتب بين مختلف العناصر المرئية.

(223) في برنامج الحياة هذا الذي يحمل عنوان مستقبل العلم (*L'avenir de la science*) أثبت رينان أن «الأسلوب والصياغة يشكّان ثلاثة أرباع الفكرة. وما ذلك من باب المغالاة، كما يزعم بعض المتزمتين» (t. 3, p. 850).

لقد كان رينان يصدر، من دون ريب، عن اقتناع مؤداه أن «المرء مسكون أبدًا بهاجس البحث عن أصوله» (جزء 6، ص 66)، وأنه لا مندوحة للمسيحي في بحثه هذا من الاصطدام بالعنصر العبري (جزء 1، ص 909). لكن، إذا كان اليهود قد أهلوا البشرية لـ«ديانة فائقة السمو» (جزء 7، ص 823) هي ديانة الآريين، فإن الفيدا تبقى «مفتاح أصولنا بوصفها الوحي البدائي الذي أشرق على أجدادنا الأولين، ولا يجوز أن يقودنا 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، أحفادًا لجدود مُشركين، لا يمكنها أن تؤدي جوابًا عن الأسئلة الآتية: هل يمكن أن نكون ساميين موحدين بالدين وآريين باللغة؟ أوليست الصلة وثيقة بين الدين واللغة بحكم صدورهما عن نموذج واحد هو إما سامي وإما آري؟ فكيف يمكن القبول بهذا الانتماء المزدوج وتفسيره؟ بل كيف السبيل إلى النهوض بأعباء هذه التبعية المزدوجة؟

إننا نشهد تبلور هذا التوتر في كتابات رينان، ولا سيّما في قوله:

«وحده إسرائيل من بين شعوب الشرق كلّها حظي بامتياز الكتابة للعالم أجمع. إن أشعار الفيدا لرائعة بالتأكيد، إلا أن مجموعة الأناشيد الأولى هذه، برغم صدورها عن العرق الذي ننتمي إليه، لا تستطيع أبدًا أن تنوب في التعبير عن مشاعرنا الدينية عن المزامير التي هي من نظّم عرق مختلف عن عرقنا كل الاختلاف» (جزء 8، ص 258، جزء 7، ص 80).

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

وثمة بعدٌ مماثلة تحضر فيها الفيدا: إنها المماثلة بين السنسكريتية والعبرية، ما دام كل من هذين اللسانين «يملك مفتاحاً» يجعله «مؤتمناً على أسرار» (جزء 8، ص 238) عائلته اللغوية والفكرية.

من الواضح أن ما ينبض به قلب مسيحيّ ساميّ الهوى، آري الانتماء، هو جوهرى أصيل، وفي الوقت نفسه، عرضيّ دخيل. إن الجد الذي ينتمي إلى «عرق مختلف عن عرقنا كلّ الاختلاف» (جزء 8، ص 258)، هو العبراني الساميّ الموحد، أي ذلك الغريب القادم من بعيد، والذي يبقى في أساس كل ثبات، على ما تقضي به المزامير. لذا رأى رينان أن من واجب المسيحي الذي يبغى الولوج إلى عمق كيانه أن يحقق ذاته بامتصاص هذا الآخر الغريب القريب، والذي يكمن قربه في عين غربته بالذات.

في ظل هذه الثنائية اللغوية المؤلفة من السنسكريتية والعبرية يتألق الآري بـ«نظامه الماورائي» (جزء 3، ص 863) في حين يسعى السامي إلى تخليد ذاته من خلال «قصيصة حسية عذبة»، فما يغلب

على اللغات السامية هو المحاكاة بالصوت المحسوس، بعكس السنسكريتية التي تمتلك رصيّدًا من الألفاظ لم يكن لها يومًا إلا معنى مفهومي مجرد (جزء 8، ص 74). وقد انبثقت المسيحية بفعل اقتران هذين العنصرين المتفاوتين وتأليفهما ما يشبه العهد الذي يقضي بسيطرة العقل الآري المطبوع بالتجريد على الحماسة الدينية السامية.

مكتبة t.me/ktabrwaya قضية المسيحية

«عالم وقديس» (جزء 2، ص 857). هاتان هما الصفتان اللتان تصدقان في أ. م. لوهير مدرّس اللغة العبرية الذي كان يتماهى به الراهب الشاب في معهد القديس سوليبس. لقد كان رينان فاتنًا ساحرًا بقدرته كلمته وفنانًا شاعرًا، ظريفًا على طريقة عازف ناي، لكنّه كان، في الوقت نفسه، عالمًا مجليًا⁽²²⁴⁾ يتوق إلى القيام بعمل فكري من شأنه أن يكشف الوشائج الخفية القائمة بين العلم والدين. ولا غرو، فهو ما كان ليختار الخروج عن خط بعض سابقه، على رغم

(224) عدا هنرييت بسيكاري (Psichari, *Renan d'après lui-même*) يمكن التعرف إلى بعض جوانب شخصية رينان من خلال كتابات كل من: J. G. Frazer, *Sur Ernest Renan*, Paris, 1923; A. Réville, "Ernest Renan," *Revue de l'histoire des religions*, 26, 2, 1892, p. 220-226; M. Vernes, "Ernest Renan," *Revue internationale de l'enseignement*, 24, 1892, p. 380 et 386; J. Darmesteter, "Rapport annuel," *Journal asiatique*, 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," *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres des séances de l'année 1973*, Paris, 1974, p. 604.

إعجابه الكبير بهم، إلا لأنه يُدرك تمام الإدراك أن الكنيسة الكاثوليكية تحظر بعض أشكال التوفيق على هذا الصعيد:

«كان هرردر ذلك الكاتب الألماني الذي عرفته على أفضل وجه⁽²²⁵⁾. وكانت وجهات نظره تأسرنني فأقول في نفسي بكثير من الحسرة: آه لو كان في مقدوري، نظير هرردر، أن أعالج هذا كله وأبقى كاهناً وواعظاً مسيحياً» (جزء 2، ص 875).

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

(225) قرأ رينان كتاب الأفكار بترجمة كينيه (Quinet) (1827 – 1828) وكتاب الشعر عند العبرانيين (*Poésie des hébreux*)، ترجمة البارونة أ. دو كارلوفيتس (A. de Carlowitz) (1846). انظر أعلاه، ص 132 وما يليها من هذا الكتاب.

لم يعد مستقبل أوروبا الديني يُقلق رينان الذي بات مقتنعاً بأن «القرن التاسع عشر لن يشهد، كما يزعم كثيرون، نهاية ديانة يسوع»⁽²²⁶⁾ (ص 171)، وأن ما سيزول من عالم الغد هو المعتقدات المتعلقة بالظواهر الفائقة الطبيعة وليس الدين، لأنه كالحب في الخلود، وقلب الإنسانية، يستشعر إليه حاجة لا تقل إلحاحاً عن حاجته الفطرية إلى الشعر. كيف لا؟ و«الإنسان لا يقنع بمصير متناه». من هنا ضرورة الاحتراس من الخلط بين الوهم الخرافي والدين كما بين العقيدة المسيحية والمبدأ الديني الذي نادى به يسوع⁽²²⁷⁾. وحده هذا المبدأ مدعو إلى النمو إلى ما لا نهاية. وسترتدي الديانة المستقبلية، حتماً، حلة «هذه المسيحية المتحررة لأنها وحدها خالدة، جامعة»⁽²²⁸⁾ (ص 273).

(226) أستعين هنا بمقالة «شروحات إلى زملائي»، التي نشرها رينان عام 1862 بعد تعليق دروسه في الكوليج دي فرانس، انظر: "Explications à mes collègues," (t. 1, pp. 143-172).

أما في ما خص ديانة يسوع، المسيحية أو مستقبل أوروبا الديني (انظر ص 137، الهامش رقم 174، من هذا الكتاب)، فإننا نطالع الآراء ذاتها في جميع المؤلفات التي ذكرناها (انظر المصدر المذكور، ص 233 - 281) مثل: *La vie de Jésus, l'Histoire d'Israël, et Marc-Aurèle*.

(227) بالنسبة إلى موقف رينان تجاه يسوع، راجع الصفحات الجميلة التي كتبها هنرييت بسيكاري: (*op. cit.*, p. 215-219)، حيث تستعيد المعنى الذي تدل عليه ديانة «ابن الله». لقد تساءل رينان في دفاثره: «ما معنى ابن الله في ذلك الزمن؟» (P. Alfarc, *op. cit.*, p. 4) هو الذي كان معجباً على الدوام بعظمة «هذه العلاقة بين الابن وأبيه» والتي افتقدها بفقد والده في سن الخامسة، ص 217.

(228) كتب م. دو سيرتو في آخر مقالة له حول هذه العبارة: نجد «الحب الخالص» في «المسيحية المتحررة الخالدة والشاملة التي بشر بها رينان»، انظر: M. de Certeau, "Historicités mystiques," *Recherches de science religieuse*, 73, 3, 1985, p. 337.

وإذ يروح رينان يكثف مقترحاته يتبين لنا أن المواقف المتناقضة لا تخيفه ولا تهدد تماسك نظريته. غير أنه لا يتساهل في حقيقة مؤدّاهَا أن المعتقد المسيحي يفترض الوحي ومن ثمّ المُعجزة التي لم يتمكّن العلم من إثباتها حتى الآن، ما يعني أن «الصراع حتمي» بين المسيحية والعلم (جزء 5، ص 1144)، لكنّ، ما تراها تكون في هذه الحالة «ديانة يسوع» (جزء 4، ص 362 - 364) التي يراها رينان نهائية؟ بل ما المقصود بلفظة «المسيحية» إذا ما تعيّن إيجاد كلمة أخرى للدلالة على «الدين»؟

لئن كانت المسيحية وليدة «الانفصال عن اليهودية» (جزء 5، ص 1142)، فهي ذاكرة أوروبا، لأن «أبناء عرقنا» هم الذين تعهدوها بالرعاية والنماء (ص 1145)، ولا مناص «للمفكر الحر»، أيًا يكن خياره، من الإقرار بأن المسيحية هي ديانة الأمم الأوروبية. وحتى لو أمكنه، بصفة فردية، أن يسلك نهجًا مستقلًا ينسجم مع اقتناعاته، فإن التاريخ يبقى حافلًا بالمدلولات المسيحية التي يستحيل على أيّ كان محوها من دون أن يستبعد نفسه من هذه الحضارة:

«المسيحية هي، في الواقع، ديانة الشعوب المتحضّرة. وكل أمة تقبلها بمعنى مختلف تحدّده درجة ثقافتها الفكرية» (ص 1145).

لقد نسج لها التقليد المسيحي الأخلاقية الوحيدة المعطاة للإنسانية المتمدّنة. لذا يخطئ من يظنّ أن رينان يرغب في تقليص تأثير «مجمّل الديانات الباقية في العالم حتى اليوم» (جزء 1، ص 168)، بل ما أكثر ضلالة أولئك الذين يرون أن في إمكان الثورة،

كائنًا ما كان نوعها، أن تمزق تلك الروابط الدينية التي تضمّ الأمم الحديثة في عائلة موحّدة، لأن في أساس تضامن هذه الأمم قيم فكرية وخلقية «يتوهج في صُلبها اسم يسوع» (جزء 4، ص 364)، فكما إن سقراط هو أبو الفلسفة وأرسطوطاليس هو واضع الفكر العلمي، كذلك المسيح هو من أسس «الديانة المُطلقة» (ص 363) عندما حدّد بصورة نهائية كيفية فهم «العبادة الخالصة».

«بهذا المعنى نحن مسيحيون حتى عندما نفرق في جميع نقاط التقليد المسيحي السابق لنا» (ص 364).

وإذا كان في مقدور المسيحية أن تصنع وحدها ذاكرة الأمم وتفتحها بقيم خلقية وجمالية تبسط جذورها في سجلات الحضارة، فذلك، أيضًا، لأن ديانة يسوع «تحتوي أسرار الغد» (جزء 1، ص 168).

كذلك يركز رينان على نقطة أخرى جوهرية في نظرتة المسيحية غير أنها مخالفة لتعليم آباء الكنيسة، ألا وهي أن المسيح لم يؤسس عقيدة، وإنما اقتصرت رسالته على إعداد العالم لـ «فكر جديد» (جزء 4، ص 362)، بمعنى أن نسبة العقائدية في تعليمه كانت من الضالّة بحيث لم يفكر يومًا بـ «تدوينها أو إملائها على آخرين»⁽²²⁹⁾.

(229) ورد بهذا الخصوص في كتاب حياة يسوع: «عبثًا نبحت عن فقرة لاهوتية في الإنجيل، لأننا لن نجد لها مطلقًا» (t. 4, p. 364). وفي مذكرات رينان المتعلقة بـ «حياة يسوع» نقرأ ما يلي: «كان إيماني بشخصية يسوع الفدّة، وهو روح هذا الكتاب، مصدر قوتي في نضالي ضد اللاهوت. لقد كان يسوع معلّم على الدوام» (المصدر المذكور، جزء 2، ص 876).

إذا فهمنا المسيحية على هذا النحو لم نجد ما يسوّغ تعارضها مع الفكر العلمي وأيقنّا أنها تشكّل جزءاً لا يتجزأ منه:

«بهذا المعنى يحق لي أن أعتبر، أيها الزملاء العلماء، أنني، باتباعي نهجاً علمياً بحثاً، أخدم قضية الدين الحقيقي، وأضيف: قضية المسيحية» (جزء 1، ص 170).

بذلك يكون رينان قد اختصر سرّ ديانة يسوع بكلمتين، لا غير، هما «المستقبل» و«التقدّم»، مؤكّداً أن أوروبا ما كانت لتسهم في مجد هذا النموذج المسيحي لو لم يكن خطاب مؤسّسه «حاوياً بذور أشكال التقدّم كلها» (ص 170)، ما سيتيح لرينان، من الآن فصاعداً، أن يرى في العالم ثنائياً⁽²³⁰⁾ من الروابط الاجتماعية التي تشملها دينامية العناية الإلهية الهادفة إلى صنع المستقبل الوحيد المقبول للحضارة الغربية.

(230) كان رينان قد قرأ في معهد سان سوليس كتاب نيقولا وايزمان (Nicholas Wiseman) (1802 – 1865), *Twelve Lectures on the Connexion Between Science and Revealed Religion*, 2 vols., London, 1836.

وتأثر برئيس أساقفة ويستمنستر الذي أصبح كاردينالاً عام 1850. يطالعنا في هذه المقالات التي تبحث في العلاقة بين الدين والعلم (الطبعة الأولى وهي بالفرنسية عام 1837، بروكسيل، 1840) عدد من الموضوعات التي يعالجها رينان بإسهاب، مواظباً على الاستشهاد بوايزمان (المصدر نفسه، جزء 8، ص 46، 55، 57، 96، 211، 538، و559)، ومنها: أهمية التوفيق بين العلم والدين، وجمود اللغات السامية (المصدر المذكور، ص 65 – 67)، والشائج اللغوية (المصدر المذكور، ص 154 – 159). في ما يتعلّق بالتشابه بين رينان ووايزمان، انظر: J. Pommier, "Etudes de l'éditeur sur les conférences de N. Wiseman," *Cahiers renaniens*, 5, 1972, p. 75-81.

وقد رأينا موريس فيرن (Maurice Vernes) (1845 – 1923) يُشيد بذكرى رينان، في سياق دراسته التحليلية لآثاره الصادرة سنة موته بالذات، مُبيّنًا إلى أي مدى «استطاع أن يستعيد يسوعًا ممكنًا ومسيحية ممكنة»⁽²³¹⁾، كما ذكّر بقوله إنه كان حريًا بالمسيحيين الأذكياء «أن يشكروه»، بدلًا من أن يرشقوه بالحجارة.

لقد سلك رينان طريق العقلانية المسيحية المجردة من كل اعتقاد بالمعجزات والأباطيل وسوى ذلك من التقويّات المترمّنة التي تشكّل بالنسبة إليه، هي الأخرى، إنكارًا لديانة المسيح، فما كان منه إلا أن عزل المسيح عن مسيرة التاريخ اعترافًا منه بقامته الاستثنائية وموقعه المحوري في تاريخ الإنسانية المتدرّجة في مراقبي الحضارة والتمدّن، تمهيدًا لإرساء الحدث المسيحاني على «فيلولوجيا» علمية يستحيل دحضها⁽²³²⁾. بذلك تمكّن من تأسيس تضامن شاءه موضوعيًا بين حقيقة مسيحية، متطهّرة من رواسب الماضي وأخرى مطابقة للواقع تحتمل الدليل. وهو ما كانت الروح العلمية في القرن التاسع عشر تطمح إلى بلوغه وإحكام السيطرة عليه.

Vernes, "Ernest Renan," p. 403,

(231)

كان موريس فيرن رئيس مجلة *Revue de l'histoire des religions* التي تأسست عام 1880، وقد درّس «ديانات الشعوب السامية» في الفرع الخامس من «كلية العلوم الدينية» منذ أن تمّ إنشاؤها في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا، عام 1886.

G. Pflug, "Ernest Renan und die deutsche Philologie," in: M. (232) Bollack, H. Wismann et T. Lindken (éd.), *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert. Philologie et herméneutique au XIXe siècle*, Göttingen, 1983, p. 160-161.

هكذا بات في مستطاع رينان أن يضمّ العقل الموروث من فلسفة الأنوار إلى الحقيقة المُشعّة في الإنجيل، ما يُفسّر اعتماده نظام الإسناد المزدوج لكتابة تاريخ البشرية السائرة على خط الحضارة من دون تقاعس ولا تردد. لكن هذه الحضارة التي يصحّ نعتها بالفرادة، نظرًا إلى تحدّدها بمستقبل دائم التطوّر والنمو، تمتلك ذاكرة مزدوجة، نصفها الأول آري، والثاني ساميّ.

لن ينسى رينان هذه الحقيقة على الإطلاق، 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 برمزین تصويريين: أحدهما عبارة عن «جذع يابس» (جزء 6، ص 1513) يمثل ما آلت إليه اليهودية، والثاني عبارة عن «غصن مزهر» يُجسّد المسيحية. ولم يكن ذلك إلا امتدادًا لما سبق أن أورده في مؤلّف له بعنوان مارك أوريل⁽²³³⁾، حيث أقام «الغصن الآري» في الوسط بين «جذع يهودي أولي» (جزء 5، ص 1145) أطلق عليه اسم العوسج (ص 1143)، نظرًا إلى طابعه البرّي المتوحّش، و«زهرة» المسيحية المتفتّحة الأكمّام، ما يحملنا على الاستنتاج بأن التحوّل المخطّط له من العناية الإلهية قد تحقّق بفضل دينامية «العرق الآري» التاريخية دون سواها. أفلا يكون تعلق رينان البالغ بالمسيحية نتيجة تماهيه بأجداده

(233) لتحليل المسألة الدينية في الجمهورية الثالثة في كتاب مارك أوريل L. Rétat, "Renan entre révolution et république: انظر: (Marc Aurèle) Coïncidence ou malentendu?," *Commentaire*, 39, 1987, p. 592 sq.

السالتيين والجرمان⁽²³⁴⁾ الذين ساهموا بدورهم في تطوّر هذه الديانة؟ لقد عبّر عن حقيقة موقفه من هذا الموضوع، من دون أدنى التباس، في خطبته التأبينية التي شجّع بها إرنست هافيه⁽²³⁵⁾ (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 ألا نعمل على تدميرها. المسيحية هي، بتعبير ما، صنيعتنا [...]». إنها نحن بالذات، وأكثر ما نحبّ فيها هو ذواتنا. إن ينايبعنا الخضراء وسنديان غاباتنا وصخورنا كلّها شاركت في صنعها» (جزء 2، ص 1129).

ثم أضاف أن المثل المسلكية التي تُميّز المسيحية، كالمحبة والرفق، قد جاءتها من تصرفات أجدادنا الوثنيين أكثر مما حملها إليها «داوود الأناني وياهو السفاح».

ثمّة مأساة سلافية، إذًا، تدور فصولها بين العريقين الآري والسامي، ذينك التوأمين الأوّلين⁽²³⁶⁾، اللذين أمعنت عوامل الزمان

(234) بالنسبة إلى الأنساب المتخيّلة، يكتّف رينان مماثلاته عندما يطيب له أن يقارب بين سكان مقاطعة بريتاني [الفرنسية] حيث أمضى طفولته وبين العبرانيين القدماء. كذلك عندما يقارن بين بعض الأساطير التلمودية وفولكلور مقاطعة بريتاني، على نحو ما أوردته مخطوطات المكتبة الوطنية تحت رقم R. M. Galand, *L'âme celtique de* (NAF 11.479, fol. 417-418). انظر: Renan, New Haven-Paris, 1959, p. 52-53.

(235) إ. هافيه (E. Havet) (1813 - 1889) الذي درّس البلاغة اللاتينية في الكوليج دي فرانس من عام 1854 إلى عام 1885 هو مؤلف: E. Havet, *Le christianisme et ses origines*, Paris, 1872 - 1884, 4 vol.

(236) انظر ص 137-139 من هذا الكتاب.

والمكان في الفصل بينهما. وإذا كان رينان وفريق من معاصريه قد عملوا كلٌّ بطريقته الخاصة على إيجاد حلّ مسيحي لها يرسو على فكرة العناية الإلهية، فقد رأينا رينان يوفّق، من جهته، بين الجد الآري بحسب اللغة ونظيره السامي الذي كان من حيث لا يدري في أساس إيمان العالم الحديث، بإسباغه عليهما طائفة من الخصائص المميزة التي لا تشكّل ثنائيات، بالمعنى الحصري، بل تحتمل التوزيع على قائمتين مستقلتين في إطار جدول جامع يُظهر لنا الخصائص الآرية بالتوازي مع الخصائص السامية. فإذا ما استدرجنا تلقائياً إلى المقارنة بينهما ألفينا الأولى تتفوّق على الثانية حيناً، وتعارضها حيناً آخر، كما قد يتعدى بها الأمر ذلك إلى حد احتوائها أحياناً، أو ربما استكمالها، في أفضل الأحوال.

ما زلنا نذكر بعضاً 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 يتّسع ليشمل، أيضاً، الظاهرات الحضارية الأخرى كالماورائيات المجردة والشعر الحواسي والعقل العلمي والشعور الديني والفلسفة والموسيقى والعائلة والقبيلة، فضلاً عن التنظيم السياسي بكل مقتضياته وحياة التشرّد في الصحراء.

وليس يفوتنا ارتباط اللوحة الريمانية، التي يُحييها الثنائي الأريو - سامي، بالنظرة التطورية التي يطيب لرينان إلقاؤها على تاريخ

البشرية⁽²³⁷⁾ المدهش، فيخلص إلى قناعة مؤداها أن تطوّر المسيحية يقضي «بأزينة» ديانة يسوع، أيضًا، بغية تحريرها من سمات النقص الفادح التي أورتها إياها السامية. وهو لا يجد إلى مثل هذه العملية التاريخية المزدوجة سبيلًا أفضل من عزل العبرانيين وإقصائهم إلى زمن لا تاريخ له، بل إلى حقبة اللاهوت الجامد، حيث يمارس شعب إسرائيل دورًا لازمنيًا بقدر ما يشهد لسباق الزمن المفتوح وتطوّر المسيحية المنشود.

هكذا حصر رينان «العرق الموحد» (1859، ص 216) في إطار لوحة سكونية جامدة، ومضى ينسج على طريقته الخاصة رواية شعب متجمّد يستمدّ لحمته لا من نظامه اللغوي فحسب، بل، أيضًا، من علاقات تاريخه المقدّس الذي لا يفتأ يهيب بإسرائيل خدمة الاختيار الذي رسمته له العناية الإلهية.

من رينان إلى ريشار سيمون

ثمة معلّم عظيم كان يُدرّس العلوم الكتابية. معلّم وصفه رينان بالعقري المدهش [الذي] «شيدّ في مثل لمح البصر صرح العلم على أسس لا تتزعزع»⁽²³⁸⁾. إنه ريشار سيمون الذي أعرب رينان، في

(237) انظر «مفهوم التطور، نموذج الخطاب الريناني» في: Y. Conry, "Le concept de "développement", modèle du discours renanien," *Études renaniennes*, 29, 1976, p. 27-32.

(238) انظر «التفسير الكتابي والروح الفرنسية» في: E. Renan, "L'exégèse biblique et l'esprit français," *Revue des deux mondes*, 60, 6, 1865, p. 240.

معرض ثنائه عليه، عن أسفه الشديد للنسيان الذي غمره به بوسويه وخلفاؤه على مدى أجيال.

لم يقتصر ريشار سيمون⁽²³⁹⁾ على إصدار كتابه التاريخ النقدي للعهد القديم (1678)، وإنما لم يتوان عن زيارة بعض الأماكن التي من شأنها أن تُعينه على التمرّس في استنباط بعض العناصر الإثنية لتصرّفات اليهود التقليدية⁽²⁴⁰⁾. وقد قيّض له في أثناء إقامته فيها أن يراقب المشاعر الدينية عن كثب لدى الجماعات اليهودية المعاصرة له وألوان الممارسات المحليّة والصيغ النوعيّة المعتمدة في إجراء الطقوس، فضلاً عن الاختلافات العديدة في وتيرة الصلاة من جماعة إلى أخرى، كما هي الحال بين إيطاليا وألمانيا وإسبانيا وتركيا.

لقد سعى ريشار سيمون جاهداً إلى فهم خصائص الديانة اليهودية⁽²⁴¹⁾. ومن أعماله في هذا المجال ترجمته من الإيطالية كتاب الاحتفالات والعادات المنتشرة اليوم بين اليهود (*Cérémonies et coutumes qui s'observent aujourd'hui parmi les juifs*)، لمؤلفه

(239) انظر ص 73 وما يليها من هذا الكتاب، كذلك الهوامش التي تبين مؤلفاته.

(240) انظر «أبحاث جديدة حول التاريخ في فرنسا والمنهج الإثني لدى كل من كلود ريشار 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*, 82, 2, 1920, p. 150-158.

(241) راجع «النظرة إلى اليهود واليهودية في أعمال ريشار سيمون»، مقالة في: M. Yardeni, "La vision des juifs et du judaïsme dans l'œuvre de Richard Simon," *Revue des études juives*, 129, 2-3-4, 1970, p. 180-187.

الحاخام ليون دو مودين⁽²⁴²⁾ (Léon de Modène) (1648 – 1571) الذي وطأ له بقوله:

«طالما أن المسيحية مستمدة من اليهودية، فلا شك في أن مطالعة هذا الكتيّب ستساعد كثيرًا على فهم العهد الجديد نظرًا إلى تطابقه مع العهد القديم وارتباطه به. إن كون مؤلّفِي العهد الجديد من اليهود يجعل فهمه متعذرًا خارج إطار اليهودية. من هنا كانت احتفالاتنا وأعيادنا الطقسية مأخوذة في قسم منها عن اليهود، والتعليم يكاد يكون هو نفسه في الديانتين. أما في ما خصّ الأخلاق والعوائد، فإن كتاب الوصايا العشر مشترك بيننا، وكذلك فكرة المطهر [...]»⁽²⁴³⁾.

لكن «الأوراتواري» سيمون لم يقتصر على إظهار نقاط التلاقي بين الديانتين المذكورتين، بل راح يعمل، من دون أن يغفل أهداف مسيحيته، من أجل إحصاء النصوص والمظاهر السلوكية التي من شأنها إلقاء الضوء على الديانة العبرية في العهد القديم، كما سعى

(242) نُشر هذا الكتاب في باريس سنة 1637 وفي مدينة البندقية سنة 1638. لكنّ الطبعة الأولى لريشار سيمون تعود إلى سنة 1674، وقد صدرت عن دار لوي بيلان (Louis Billaine) في باريس. أما في ما خصّ ليون دو مودين، فقد ظهر مؤخرًا كتاب يقدّم سيرة حياته كاملة للمرة الأولى، بعنوان *Hayyei Yehudah* (1648) يعود تاريخ كتابته إلى ما بين سنتي 1617 و1648 وقد تمت ترجمته إلى الإنكليزية بعنوان: *L. Modena, The Autobiography of a Seventeenth-Century Venetian Rabbi: Leon Modena's "Life of Judah"*, éd. par M. R. Cohen, avec des essais de T. K. Rabb, H. E. Adelman et N. Zemon Davis, Princeton (New Jersey), 1988.

(243) انظر التوطئة، الفقرة الخامسة من: *Cérémonies...*, Paris, 1674.

إلى فهم العادات اليهودية مستعيناً بالمقولات الدينية الخاصة بجماعة الملتزمين 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 لاهوتي ينحصر دوره في الحفاظ على القيم السالفة، بل هو جماعة بشرية حيّة انبعثت من ديانة متحجرة.

والحق أن نظرة سيمون كانت من اليقظة والرهافة بحيث أشعرتنا بدبيب الحياة في أوصال الجماعات اليهودية، إذ أظهرتها قادرة على التحوّل وفقاً لمقتضيات الزمان والمكان. ولما لم تعد حقيقة هذا الشعب تتلخّص في تأدية شهادة كان جوهرها الساميّ، ولا يزال، يفلت من قبضة الزمن العابر، فقد استطاع سيمون أن يستشرف له بُعداً آخر، حين سعى إلى فهمه عبر حركيته معتبراً أنه، إذا كان لليهود تاريخ قبل مجيء المسيح، فهذا التاريخ لم يتوقف بعد إطلالة العهد الجديد، حيث يفرض التقويم الزمني الناتج من الحدث المسيحاني قاعدة مشتركة يخضع لها اليهود أسوة بسائر الشعوب⁽²⁴⁴⁾.

لقد لفت جاك لوبران إلى هذا الوجه من مؤلفات سيمون الذي أتاحت قدرته الوصفية «فهم اليهود ليس بوصفهم شهوداً لاهوتيين أو علامات خالدة للعقاب الإلهي، بل بوصفهم شعباً يملك حضارة خاصة به وقد بقي حياً ونظّم نفسه في مجموعات على مرّ الحقب التاريخية. كذلك تطرّق لوبران إلى مقارنة سيمون بين طقوس اليهود

وأعيادهم، من جهة، وتلك الخاصة بالمسيحيين، من جهة ثانية⁽²⁴⁵⁾، لافتًا إلى أن ظروف عصر سيمون الثقافية قد حالت دون تنفيذ برنامجه الذي يقضي بتطبيق قواعد المقارنة التاريخية والعرقية على مختلف أشكال الوحي الكتابي والوحدانية الغربية.

لقد جاءت أجوبة سيمون جريئة وحاسمة عن الأسئلة الجديدة التي أسفرت عنها دراسته لبعض الأمور غير المرتقبة، ما خوّله الإسهام، من دون الخروج على خط الكتاب المقدس الذي تأمر به الكنيسة، في إيجاد روابط جديدة بين الإيمان والتنقيب العلمي⁽²⁴⁶⁾، وبين الدين وعلم العصر، وبين الحقيقة الموحاة والممارسة التاريخية للجماعات الدينية.

وعندما جاء رينان يقرأ كتابات سيمون، بعد قرنين من الزمن، شعر أنها تُلبّي حاجات الفكر المعاصر، لا بل اعتبرها تأسيسية، ومضى يكتب في ضوء العلوم الهندو - أوروبية تاريخ شعب إسرائيل بصيغة مسيحية صرف.

J. Le Brun, "Entre la perpétuité et la demonstratio evangelica," (245) *Leibniz à Paris (1672-1676)*, Wiesbaden, 1978, t. 2, p. 8-9.

(246) ألقى ج. لوبران مؤخرًا محاضرة حول هذا الموضوع في جامعة لياج، عنوان: J. Le Brun, "Critique biblique et esprit moderne à la fin du XVII^e siècle," *L'histoire aujourd'hui. Nouveaux objets, nouvelles méthodes*, Faculté de philosophie et lettres de l'université de Liège, 1982, p. 11 sq.

المخاطرة بالكلمات المُلتبسة

(ف. ماكس موللر)

ولد فريدريخ ماكس موللر في مدينة ديسّو (Dessau) سنة 1823، وهي السنة نفسها التي شهدت ولادة إرنست رينان. ثم انتقل عند بلوغه السادسة والعشرين إلى مدينة أوكسفورد حيث أقام حتى وفاته سنة 1900. والجدير بالذكر أن الملكة فيكتوريا أرسلت إلى أرملة هذا العلامة الشهير تعزّيها بفقدته مُعربةً عن تعاطفها معها.

كان ماكس موللر مفتونًا باللغة السنسكريتيّة وكل ما يمتّ إليها بصلة، فانصرف إلى متابعة محاضرات فرانز بوب (Franz Bopp) في برلين سنة 1844 قبل أن يقصد باريس، في العام التالي، ويتلمذ على أوجين بورنوف⁽²⁴⁷⁾ (Eugène Burnouf). ولم يلبث أن نال جائزة

(247) انظر ص 137، الهامش رقم 173 من هذا الكتاب. أورد هـ. ج. كليمكايت (H. J. Klimkeit) حديثًا عناوين بعض الدراسات المفيدة عن ماكس موللر في بحثه: H. J. Klimkeit, "Müller, F. Max," in: M. Eliade (éd.), *The Encyclopaedia of Religion*, New York-Londres, 1987, vol. 10, p. 153-154; R. M. Dorson, "The Eclipse of Solar Mythology," in: T. A. Sebeok (éd.), *Myth. A Symposium* (1955), Londres-Bloomington (Indiana), 1965, p. 25-63; M. Detienne, "Mito e linguaggio. Da Max Müller a Claude Lévi-Strauss," in: M. Detienne (éd.), *Il mito. Guida storica e critica*, Rome-Bari, 1975, p. 1-21; F. M. Turner, *The Greek Heritage in Victorian Britain*, New Haven-Londres, 1981, p. 104-115, and J. Leopold, "Friedrich Max Müller and the Question of the Early Indo-Europeans (1847-1851)," *Études inter-ethniques*, 7, 1984, p. 21-32.

فولني (Volney) سنة 1849 تقديرًا له على رسالته في الفيلولوجيا المقارنة حيث عالج موضوع اللغات الهندو - أوروبية في علاقتها مع بدايات الحضارة⁽²⁴⁸⁾.

كانت مؤلفات مولر تضاهي مؤلفات رينان رواجًا وأهميّة⁽²⁴⁹⁾. وقد لبث هذان العالمان طيلة ربع قرن يقلبان المفاهيم المتعلقة بالعريقين الآري والسامي، لكننا رأيناهما، على أثر أحداث سنة 1870، يهيان بقراءتهما إلى ضرورة التحلي بالروية والحذر، بعدما قيض لهما أن يختبرا فجأة، ضمن نطاق الفيلولوجيا المقارنة، التي ساهما في

(248) عنوان هذه الدراسة: *Comparative Philology of the Indo-European Languages, in its Bearing on the Early Civilisation of Mankind*, (1849, 153 pages).

يمكن العودة إلى هذا النص الذي لم يحظَ بالنشر، بل ظلّ مخطوطة في أرشيفات المؤسسة الفرنسية (Archives de l'Institut de France)، (انظر ص 225، الهامش رقم 305 من هذا الكتاب).

(249) ساهم رينان في هذا الانتشار عندما تولّت زوجته، بناء على طلبه، ترجمة كتابات ماكس مولر (Renan, *Correspondance*, t. 10, p. 214, et 225) التي نشرتها دوران (Durand) عام 1859 وأعدت إصدارها منشورات ج. بيرو (Essais sur la mythologie comparée)، باريس 1872. بالنسبة إلى قبول مؤلفات ماكس مولر في الوسط الأدبي ولا سيّما لكتابات أحد أتباعه ج. و. كوكس (G. W. Cox) (1827 - 1898) التي تصرّف مالا ريميه (Mallarmé) (1842 - 1898) بترجمتها مكيفًا إياها على هواه، انظر ص 144 - 146، 344 - 346، 359 - 360، 404 - 405، 451 - 453، 462، 463، 471 وص 552 من الكتاب الذي أصدره حديثًا برتران مارشال: *La religion de Mallarmé. Poème, mythologie et religion*, Paris, 1988.

تطوّرها إلى حدّ بعيد، ما قد يؤول إليه التطرّق إلى مواضيع عنصرية من نتائج غير متوقعة⁽²⁵⁰⁾.

على أن الملامح المشتركة بين هذين الرجلين لا تعني توافقهما في كل الأمور، لا بل إنها كانت أعجز من أن تحجب التباين الحاصل في وجهات نظرهما، فماكس موللر، مثلاً، لا يوافق رينان رأيه القائل بوجود غريزة دينية فطرية خاصة بالساميين. من هنا بدأ حملته الكلامية ضد «الديانة التوحيدية السامية»⁽²⁵¹⁾، مذكراً منذ اللحظة الأولى برأي زميله الفرنسي حول هذا الموضوع.

كان رينان، كما ذكرنا في الفصل السابق، يعتبر العبرانيين شعباً خارج الزمان والمكان أناخته لغته إلى مصير لا أفق له، وأن ابتكاره الوجدانية لا يشبه ابتكار اليونان للفلسفة في شيء. وقد جاء إنكاره

E. Renan, "Des services rendus aux sciences historiques par (250) la philologie," (1878), t. 8, p. 1230-1231; F. M. Müller, "Inaugural Lecture. On the Results of the Science of Language Delivered before the Imperial University of Strasbourg, the 23rd of May, 1872," in: *Chips from a German Workshop*, t. 3, *Essays on Language and Literature*, Londres-Bombay, 1898, p. 187.

كان هذان الرجلان يأملان بتطور العلوم يوماً، ما سيتيح إرساء مفهوم العرق على قاعدة أفضل (Renan, t. 3, p. 722-723). (ورد ذكره في الصفحتين 154-155 من هذا الكتاب). انظر: F. M. Müller, "On the Classification of Mankind by Language or by Blood," (1891), dans: *op. cit.*, t. 1, p. 232-233 et 241, et dans la conférence de Strasbourg, déjà, p. 187.

(251) «التوحيد السامي» (Le monothéisme sémitique) (1860) هو عنوان الفصل الذي يتقد فيه ماكس موللر بحث رينان (1859) (*Journal asiatique*), صدر في كتاب: F. M. Müller, *Essais sur l'histoire des religions*, Paris, 1872, p. 464-514.

هذا نتيجة رفضه المسبق فكرة تفوّق الساميين على سائر الشعوب بالموهبة والذكاء. ولما استحال في نظره أن يكون مفهوم الله الواحد لدى الساميين نتيجة مجهود إنساني أو تفكير ديني، فقد نسبه إلى غريزة فطرية دينية شبيهة بتلك التي تحكمت بنشأة اللغة⁽²⁵²⁾.

أمّا ماكس مولر فقد لفت في معرض رفضه آراء رينان إلى أن الغرائز الفطرية الحقيقية ثابتة لا تتغير، ملمحاً إلى ذلك بقوله: «يستحيل على الأسماك أن تطير كما يستحيل على الهررة أن تلتقط الضفادع»⁽²⁵³⁾، 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 تشييد هياكل لآلهة غريبة. ولنفرض أن التوحيد كان أهلية محصورة بالساميين، فكيف أمكن لأريين أصيلين وإغريق ورومان أن يرتدوا ويصبحوا رؤلاً لمسيح وحداني؟ لذا فضل ماكس مولر على النظرية الرينانية نظريته الخاصة في منشأ الألوهة. ولئن كانت المفاهيم التي تعتمد عليها مدرسة الميثولوجيا المقارنة التي أطلقها ماكس مولر قد تعرّضت لحملة انتقادات واسعة⁽²⁵⁴⁾، فقد ظلت حتى منتصف القرن العشرين تحظى، مع بعض التعديلات، بتأييد كثيرين.

(252) المصدر نفسه، ص 474 - 475. شاهد يفتقر إلى إحالة ويقضي العودة، كما في سائر الفصول، إلى الصفحات الخاصة بالمقتطفات السابقة.

(253) المصدر نفسه، ص 477.

(254) يوضح م. موس (M. Mauss) (1873 - 1950) عام 1899 انتقادات المدرسة الأنثروبولوجية: M. Mauss, "La mythologie comparée selon Max Müller," *Œuvres*, éd. par V. Karady, Paris, 1969, p. 273-275.

يروى ماكس مولر في أثناء تتبعه التطور التاريخي لفكرة الله كيف سلك هذا المفهوم طريقه إلى قلوب البشر منذ أقدم العصور: لقد شكّل «الوحي الأولي»⁽²⁵⁵⁾ بداية كل شيء يوم خلق الله العالم، إذ وضع في آدم «حدس» الألوهة لحظة نفح فيه نسمة الحياة. هذا «الحدس الفطري»، وليد فعل الخلق، «لم يكن في ذاته توحيداً ولا تعدّدياً، وإن يكن في ما بعد قد احتمل الصفتين معاً تبعاً للتعبير الدالّ عليه في اللغات البشرية». وإذا كانت هذه الشعلة الأولية، المُنزلة من إله الخلق الأوحّد قد تسمّت بأسماء مختلفة ومتنوّعة، فقد جاز الافتراض القائل بتفرّع الألسنة منذ أن أودع الله الإنسان الأول حدس الألوهة. هذه الصلة الأولية بين الألوهة واللغة هي التي فسّحت المجال أمام 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»⁽²⁵⁶⁾.

ولمّا كان تعدّد الألسنة يوجب تنوّع التسميات الإلهية بحكم اختصاص كل ناحية بلفظ لا تشاركها فيه أخرى، فقد اقتضى اللفت إلى أن جوهر القضية هو عدم المسّ بالحقيقة الكتابية التي تؤكد أن الله كشف عن ذاته منذ البدء بالصورة نفسها لـ«جميع أجداد الجنس

Müller, *Essais sur l'histoire des religions*, op. cit., p. 478-479. (255)

Nouvelles leçons sur la science du langage (1863), trad. de (256)

l'anglais par G. Harris et G. Perrot, Paris, 1868, t. 2, p. 161.

البشري»⁽²⁵⁷⁾. هذا هو المبدأ الأساسي الذي يطالب ماكس مولر قراءه بالإذعان له كيما يتسنى 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 ضحالةً من لغات العائلة الآرية، فكيف أمكن لمثل هذا الشحّ أن يصبّ في مصلحتها؟

الواقع أن اللفظة السامية تحظى بسبب وضوح جذرها بجسم مرئي شفاف يخولها المحافظة على مدلولها الحقيقي كاملاً ويدراً عنها كل التباس. مثال ذلك المفردات الدالة على «الفجر»⁽²⁵⁸⁾ 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 إلهاً أو يخلط بين الفجر والآلهة 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 يصعب الكشف عن جذورها بسبب تراكم حشود الاشتقاقات عليها من بادئات ولاحققات، ما يجعل جسمها غير واضح في ذاته وغير صالح للدلالة على أي شيء. لكننا، وإن كنا لا نشكّ في كون المفردات الآرية تتمتع بمزيد من السحر والجادبية، وأن غناها يغري الخيال ويحفّزه على الإبداع، نلفت إلى أن خطر الإبهام والخطأ يكمن، بالضبط، وهنا.

Müller, *Essais sur l'histoire des religions*, op. cit., p. 495. (257)

(258) المصدر نفسه، ص 488.

لم يطرح إغراء الكلمات يوماً مشكلة على الساميّ كي يعمل على مقاومتها ومقاومة تأثيراتها الأسطورية. والواقع أن «الأسماء التي كان يبتهل بها إلى الله لم تكن قادرة على تضليله بطبيعتها الملتبسة»⁽²⁵⁹⁾.

مع ذلك، كان يحصل للساميين أن ينزلقوا إلى عبادة الأوثان كل مرة تتحوّل فيها «الصفة» إلى «موصوف»، فيختلط عليهم الأمر بين الصفة الإلهية المفردة والشخص الذي تجري نسبتها إليه، وتغدو الأسماء المختلفة، التي كانت تصب في اتجاه كائن واحد، تسمياتٍ موزّعة على عدّة كائنات. وذلك بخلاف اليهود الذين حافظوا على فكرة الإله الواحد «من دون منازع»، فكانوا «إذا انزلقوا إلى عبادة الأوثان»، شعروا لتوهم بالذنب وطفقوا يتألمون لخيانتهم.

أما الآريون، من جهتهم، فينظرون إلى التعبير اللغوي نظرتهم إلى خطر مقيم وشرك غادر. فإذا أخذنا الشمس⁽²⁶⁰⁾ على سبيل المثال أدركنا أن إشعاعها العظيم يحيي ويخيف، في الآن ذاته. ولما كانت تسميتها الآرية تفتقر إلى صفاء اللفظة السامية ووضوحها، فقد نتج من ذلك عدد من التسميات المختصة بالدلالة على الجوانب المختلفة لهذا الكوكب، بحيث صارت الأسماء نفسها مكائد والتسميات مسمّيات، فهل نعجب بعد ذلك، من أن نرى مجرد نير بسيط يجسّد الكائن الأسمى وعين العالم العادلة وقدرة الخلق الجامعة في آن، ثم

(259) المصدر نفسه، ص 498.

F. M. Müller, *Origine et développement de la religion étudiés* (260) *à la lumière des religions de l'Inde* (1878), trad. de l'anglais par J. Darmesteter, Paris, 1879, p. 241 sq.

أن تتطوّر قدرة هذا الكوكب الشخصية حتى ليغدو في إمكانه أن يمنح الشفاء ويوجود بالسماح متناسياً ما أُعطي له وحده أن يراه؟

هكذا أمكن أن يقود العجز عن تحديد جذر إحدى الألفاظ إلى تحوّل حدس أوليّ إلى إله شمسيّ. وقد استطاع ماكس موللر المتضلّع من اللغة السنسكريتية أن يقتنص من الأناشيد الفيديّة مثل هذا التحوّل في الرؤية من ظاهرة طبيعية إلى صورة إله ميثولوجي، ما يخولنا الاستنتاج بأنه ما من مفردة لغوية إلّا وتنطوي على اشتقاق ميثولوجي محتمل، وما من اسم ولا صفة إلّا وفي وسعهما أن يقدمًا شكلاً لإله ما. لقد كانت إيوس (Eos) تعني الفجر قبل أن تصبح إلهة طلوع الفجر. كذلك زوس (Zeus) أو جوبيتير - ديوس (Dyaus) بالسنسكريتية - الدالّ على كبير الآلهة، كانت قديماً كلّها أسماء نكرة للسماء المتوهّجة. لذا كانت اللغات الآرية الغنيّة بالاستعارات، عمومًا، والسنسكريتية، خصوصًا، لهجات محلّية قابلة لنسج ما لا يُحصى من الأساطير. والواقع أنه يكفي أن تتحوّل إحدى الكلمات استعارةً ويعصى معناها على الفهم حتى يتهدّدنا خطر الوقوع في الميثولوجيا. ذلك ما حدا بماكس موللر في أمثولته الثامنة المخصّصة لدراسة «الاستعارة» إلى القول:

«في كل مرّة نستعمل كلمة سبق استعمالها بصيغة المجاز الاستعاري من دون أن نُكوّن فكرة واضحة عن مراحل تدرّجها من المدلول الأصلي إلى المعنى المجازي نواجه خطر الميثولوجيا. وفي

كل مرة تتناسى هذه المراحل ونستبدل بها مراحل مصطنعة، نلج إلى عالم الميثولوجيا أي، نواجه مرضًا لغويًا، إن صحَّ التعبير [...]»⁽²⁶¹⁾.

إن نسيان آلية الاستعارة والتسرّع في تشخيص أحد المظاهر الطبيعية كليهما ناتجان من صفاقة الألفاظ الآرية نظرًا إلى الغموض الذي يلفّ جذورها والذي من شأنه أن يستثير الخيال ويحفّزه على الابتكار. فإذا ما ابتليت إحدى اللغات بمثل هذا المرض صارت مصدرًا للميثولوجيا⁽²⁶²⁾. 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»، وإلا فكيف استطاع الإغريق أن يتخيّلوا آلهة متعدّدة قبل أن يحدسوا بالألوهة؟ إن الوثنيّة تفترض إسباغ الصفة الإلهيّة على «كائن لا يستحقّها». وعليه، فالاعتقاد بأن «الشمس هي الله» لا يمكن أن يلخص فكرة الألوهة السابقة لهذه العبارة.

أما إذا كانت الميثولوجيا قد غزت ديانة الأقدمين وكادت تخنقها بأصناف التراكمات والحشود اللفظية، فهي لم تحلّ دون تبيّن الجذع الأساسي الذي تتحلّق حوله وتنمو لأنها لا تقوى من دونه حتى على

F. M. Müller, *Nouvelles leçons...*, t. 2, p. 79. (261)

(262) المصدر نفسه، ص 147 - 148. حول ردود فعل فرانسيس غالتون (F. Galton) (1822 - 1911) على نظريات فكر مولر الميثولوجي، قدّم ج. شلانغر (J. Schlanger) آراءه بشأن مسائل الفكر الشفهي في حالتها النطق والصمت، في بحث بعنوان: *De "Dire et connaître,"* dans: M. Meyer (éd.), *De la métaphysique à la rhétorique*, Bruxelles, 1986, p. 95-101.

مواصلة عيشها الطفيلي. ولطالما أخطأنا باعتبارنا هذا الأخير دليل حيوية قائمة بذاتها⁽²⁶³⁾.

لقد عجزت الميثولوجيا على أنواعها عن استئصال هذا «الجذع الأساسي» الذي «نسميه الدين»، وليس يخفى على ماكس مولر أنّ الدين محفور في قلب الإنسان مهما بلغ من التوحّش. وهو، لما كان راغبًا في الإضاءة على هذا الحدس الأولي الذي لا ينضب، فقد عكف على توضيح المشاهد الدينية الخاصة بالعالم الإنساني انطلاقًا من اقتناعه الداخلي بوجود ذلك «الكائن العليم، القوي، الأبدي، ضابط العالم». هكذا أحكم مولر الصلة بين «علم اللغة» و«علم الدين»⁽²⁶⁴⁾ ومضى يواصل بحثه.

كان مولر مولعًا بتقصّي أصل الأديان⁽²⁶⁵⁾، وقد طرح ديانة ثالثة مركّبة أسماها: الواحدية، التي تجمع بين الوحداية والتعددية، زاعمًا أنّها وحدها الديانة الأصليّة. بين التعدّدية المشرّكة، التي تقول بعبادة

Müller, t. 2, p. 149.

(263)

(264) حول كتاب مولر، علم الديانة: *La science de la religion*, trad. de l'anglais par H. Dietz, Paris, 1873.

K. R. Jankowsky, "F. Max: انظر أيضًا من هذا الكتاب. انظر ص 213-214 من هذا الكتاب. انظر أيضًا: Müller and the Development of Linguistic Science," *Historiographia linguistica*, 6, 3, 1979, p. 346-347.

(265) انظر: "Lettre adressée 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, 1901, p. 346-347.

«آلهة كثيرة تؤلف جمهورية برئاسة إله أسمى»⁽²⁶⁶⁾، والوحدانية التي تدعو إلى السجود لإله واحد رافضة كل ما عداه، تنهض الديانة الواحدية التي تمثل حالة التدين الأولى، حيث «يستقطب كل إله عند ابتهاج البشر إليه صفات الكائن الأسمى مجتمعة»⁽²⁶⁷⁾. هذا الإله المُختار الذي يملك منفردًا حقبةً من الزمن لا يلبث أن يخلفه إله آخر يجري اختياره في اللحظة اللاحقة، وهكذا دواليك. إلا أن فكرة المداورة هذه بين الآلهة تقوم على الربط بين الوحي والحدس الإلهي الواحدي، ما يعني أن هناك حدسًا واحدًا أصليًا لا ينيّ يعكس كل مرة في مرآة شعب مختلف وألفاظ لغة مميزة، متيحًا للألوهة أن تتجلى في أشكال متتالية، دائمة التحوّل.

لقد اكتسبت المسيحية طابع التعددية الإلهية منذ أن عمد رينان إلى تطعيمها بالآرية، في حين سيعمل بيكتيه لتطعيم الآريين بالتوحيد السامي كي يجعل منهم مسيحيين متفوقين. أمّا ماكس مولر المناهض لنظرية «الغريزة التوحيدية»، بالمفهوم السامي، فقد افترض ديانة واحدة، جامعة انبعثت يوم أوحى الله بذاته للبشر، عن طريق الخلق، بحسب الرواية الكتابية. هذا الحدس الأولي، الذي يسميه

Müller, *Origine et développement de la religion...*, p. 261. (266)

(267) المصدر نفسه، ص 255. انظر أيضًا: F. M. Müller, *Three Lectures on the Vedānta Philosophy*, Delivered at the Royal Institution in March, 1894, Londres-New York, 1894, p. 27-29.

موللر «الواحدية»، يسلك طريق اللفظ متجهًا نحو أشكال من التديّن تتراوح ما بين توحيد وشرك تعدّدي تبعًا لأنماط التسميات المعطاة لها على التوالي. هكذا نجح العبرانيون بفضل الفقر اللفظي الواضح في لغتهم في التخلص من السحر المحيط بأسماء الآلهة المتكثرين وما يُنذر به من مخاطر. ولما كانت الأسطورة تستمدّ جوهرها من معجم ملتبس ولغة تتقاذفها الصور والأخيلة على غير هدّى، فقد خضع الآريّون طويلًا للميثولوجيا، تلك «الآفة الموروثة من العصور القديمة» والتي تُعزى، في نظره، إلى «مرض اللغة نفسها»⁽²⁶⁸⁾.

علم استراتيجي

لا بدّ لمن يقرأ كتابات ماكس موللر من أن يقف في مواجهة الخيارات الفكرية لهذا الباحث الذي يعمد إلى تحديد منهجه انطلاقًا من مسلّماته اللاهوتية⁽²⁶⁹⁾. يشهد على ذلك نقاشه مع تشارلز داروين⁽²⁷⁰⁾ (Charles Darwin) (1809 – 1882) والشروحات التي وافى بها قراءه الكُثُر حول الأسباب التي دعتّه إلى تصنيف الفيلولوجيا الجديدة بين علوم الطبيعة، فضلًا عن ذكره المصادر المعتمدة في

F. M. Müller, *La science du langage* (1861), trad. de l'anglais (268) par G.Harris et G. Perrot, Paris, 1876, p. 12.

K. R. Jankowsky, *loc. cit.*, p. 346-347. (269)

Y. Conry, *L'introduction du darwinisme en France au XIXe* (270) *siècle*, Paris, 1974.

خصّصت 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 موللر.

سياق بحثه والدوافع المسيحية التي شجعتة على اتباع النهج المقارن. وقد أعرب عن أمله في توسيع هذه الطريقة حتى تشمل علم الديانات الذي يمكن أن يتخذ عند الحاجة منحى نضالياً.

رأينا ماكس مولر يتقفى أثر الألفاظ لإنجاز بحثه، وهو ما كان ليتمنى بلوغ «جذور التعبير الإنساني»⁽²⁷¹⁾ إلا لأنها تتضمن «العناصر الأساسية للديانات كلها». إن تطوّر اللغة يتطابق في رأيه كلّ التطابق مع تجليات «فكرة حدس الألوهة». هذا الرابط المميّز بين اللغة والاعتقاد الديني يمكن التحقق منه، في اعتقاده، عندما نقرّ بوجود علاقة مشابهة بين الديانة التي تعكس فرادة كل شخص، من جهة، «ولغته الأم»⁽²⁷²⁾، من جهة ثانية.

كذلك نتبيّن مفهوم ماكس مولر لعلم اللغة من خلال جدله مع داروين⁽²⁷³⁾ الذي يفترض رواسب وجذوراً لغوية مشتركة بين الإنسان والحيوان، حيث نراه يلحّ على أهمية «الفترة الجذرية»⁽²⁷⁴⁾. إذًا، تحديداً، ظهرت «جذور» اللغة التي هي «أقدم شاهد على

(271) انظر ص 5 - 7 من المقدمة في: Müller, *Essais sur l'histoire des religions*, op. cit.

(272) المصدر نفسه، ص 33 - 34 من المقدمة.

(273) انظر: F. M. Müller, "La philosophie du langage d'après Darwin," *La Revue politique et littéraire*, 2e série, t. 5 (t. 12 de la collection), 1873 (juillet-décembre), p. 244-253, 291-295, 340-347, 442-448, et 483-490.

(274) المصدر نفسه، ص 347.

طبيعتنا الناطقة». ومنذ تلك الحقبة «الجزرية» ارتفع حاجز منيع بين الإنسان والحيوان، كما ظهرت «في عمق اللغة عناصر إنسانية في غاية البساطة، هي عبارة عن خلايا صوتية حقيقية درجنا على تسميتها «الجدور»⁽²⁷⁵⁾. وهكذا حلّت، هنا أيضًا، محلّ المسألة القديمة التي تتناول أصل اللغة مسألة جديدة تنطرق إلى أصل الجدور»⁽²⁷⁶⁾.

عارض ماكس مولر بشدة فكرة التطبيق اللغوي لنظرية داروين التي تدعو إلى اعتبار الإنسان «حفيدًا لأحد الحيوانات البكم»⁽²⁷⁷⁾، إذ ليس ما يؤكّد أن زقزقة العصفور وضغاب الأرنب سيتطوران يومًا

(275) تألفت الجمعية اللسانية في باريس عام 1865، وتمت الموافقة على نظامها بموجب القرار الوزاري المؤرخ في 8 آذار / مارس عام 1866. وقد نصّت 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*, 1, 1871, p. III.

J. Vendryes, "Première société linguistique. انظر: *La Société de linguistique de Paris*," *Orbis*, 4, 1, 1955, p. 7-21
S. Auroux, "La première société de linguistique-Paris: الوقت الحاضر: 1837?," *Historiographia linguistica*, 10, 3, 1983, p. 241-265.

(276) المصدر نفسه، ص 443، حيث يوضح ماكس مولر: «نعرف اليوم أن عدد الجدور غير محدّد وأن عدد الجدور الأساسية في كل لغة يناهز الألف». حول استعمال مفهوم «الجزر» عند أ. شلايخر (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, p. 185-204.

(277) المصدر نفسه، ص 489. كذلك ص 341 و343 للإحالات اللاحقة.

ليشكل لغة واضحة. لقد تركز الانفصال بين الحيوان والإنسان بفعل ظهور جذور اللغة التي أنشأت بينهما سدودًا منيعة و«هاوية يستحيل ردمها»⁽²⁷⁸⁾، وستبقى زقزقة العصفور بعيدة كل البعد عن اللغة كما يفهمها ماكس مولر حتى ولو بلغ بها الأمر حدّ محاكاة الكلام الإنساني كما هي الحال بالنسبة إلى البيغاء.

ولما كان «علم اللغة» الذي أسسه ماكس مولر يؤدي دورًا دقيقًا 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 التي حققت نجاحًا ملحوظًا في علوم النبات والتشريح وطبقات الأرض (الجيولوجيا)، حيث أثبت التصنيف والمقارنة فاعليتهما بتمكينهما هذه العلوم من إحراز تقدّم باهر. لقد أتاحت لنا العلوم الطبيعية فهم المبادئ التي يقوم عليها نظام العالم المادي بعدما كان القدماء يرون فيه مجرد وهم أو تراقص ذرّات. من هنا اقتناعنا «بأن ما يطالعنا في عالم الحيوان عين التنظيم والقصد اللذين نجدهما في عالم النباتات المتنوع إلى ما لا نهاية، وسائر عوالم الطبيعة. [...] ثمة سلّم يتدرّج على نحو غير ملحوظ

F. M. Müller, *La science du langage*: من وما يليها من: 16 ص (278) انظر ص 16 وما يليها من: (1861), *op. cit.*, p. 16 sq.

E. Sapir, "Herder's :نشأة اللغة انظر: مولر هو أحد ورثة نظريات هررد في نشأة اللغة انظر: "Ursprung Sprache", (1905), *Historiographia linguistica*, 11, 3, 1984, p. 387-388.

من النقائيات إلى الإنسان ملك الخليقة... الأشياء كلها تعكس فكراً واحداً مبدعاً. إنها صنعة إله يتحلّى بحكمة لامتناهية» (279).

وعندما ينظر ماكس مولر إلى الفيلولوجيا المقارنة بمقياس العلوم المتطورة لا يملك إلا إبداء عجبه لعدم إدراج هذا العلم، الذي تخفى صرامته على كثيرين، 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 المعارف الإنسانية تنقسم، بحسب موضوعاتها، إلى فئتين، هما: «العلوم الطبيعية والعلوم التاريخية، فالأولى تعالج أعمال الله، والثانية أعمال الإنسان» (280).

وإذا كنا لا نعترف لدراسة التعبير اللغوي بصفة علمية تضعها على قدم المساواة مع العلوم الطبيعية فذلك، بكل بساطة، لأننا

(279) المصدر نفسه، ص 19.

(280) المصدر نفسه، ص 22 وما يليها. حول «الفيلولوجيا المقارنة» المرادفة «لعلم اللغة»، انظر: L. Adam, "Les classifications de la linguistique," *Revue de linguistique et de philologie comparée*, 14, 1881.

ولاسيما في الجزء الثاني بعنوان: «هل علم اللسانيات علم طبيعي أم تاريخي؟» "La linguistique est-elle une science naturelle ou une science historique," pp. 373-395.

فضلاً عن مسائل أخرى تتصل بهذا الجدل كما تطور في حينه. حول وضع العلوم اللغوية في فرنسا خلال سنوات 1870، انظر: G. Bergounioux, "La science de langage en France de 1870 à 1885: Du marché civil au marché étatique," *Langue française*, 63, 1984,

عنوان هذا العدد: *Vers une histoire sociale de linguistique*, sous la dir. de J.- C. Chevalier et P. Encrevé, p. 7-40.

«لم نفهم بعد معنى تسمية الفيلولوجيا المقارنة»، إذ تحضرنا «الفيلولوجيا بالمعنى العادي»، فعندما تعالج هذه الفيلولوجيا القديمة اللغات والآداب الكلاسيكية أو الشرقية تكون جزءًا من العلوم التاريخية بالفعل. لكن الرهان مختلف بالنسبة إلى ماكس مولر، حيث المطلوب هو جعل اللغة نفسها موضوع علم. نعني «اللغة لا الألسنة»، وذلك بغية اكتشاف الروابط بين نظام الفكر والإبداع اللغوي، بل والتعرّف أيضًا، إلى «أصل هذه الروابط وطبيعتها وقوانينها».

إن الخدمات الجليلة التي أسدتها المنهجيات الحديثة المعتمدة في العلوم الطبيعية إلى تاريخ البشرية كانت كفيلة بأن تنفخ ماكس مولر بالتفاؤل بهذا الخصوص. كذلك رينان، من جهته، لم يتوان عن مشاطرة معلّم أوكسفورد جبوره على رغم خلافه معه حول أكثر من قضية. فقد راح يثني في رسالة له مفتوحة إلى مارسيلين برتيلو تم نشرها في تشرين الأول/أكتوبر سنة 1863 على النجاحات الأخيرة التي حققتها كل من الفيلولوجيا والميثولوجيا المقارنة، قائلاً:

«في ما يتعلّق بعرقنا، على وجه التحديد، لقد غدونا، بفضل دقة أبحاث كل من كوهن وماكس مولر وبيكتيه وبريال، قادرين، بالطبع، على معرفة الآريين الأوائل [...] قبل أن يتفرّقوا في بقاع الأرض أكثر من معرفتنا ببعض المجتمعات الحالية في أفريقيا أو آسيا الوسطى»⁽²⁸¹⁾.

(281) انظر: «Les sciences de la nature et les sciences historiques. Lettre à M. Marcellin Berthelot,» (1863), t. 1, p. 635, et t. 8, p. 587 - 588.

لقد بات جميع الباحثين مقتنعين بأن فاعلية مناهجهم المقارنة، وإن لم تُتَّح لهم بلوغ أصول البشرية، مكنتهم من بلوغ المراحل الزمنية السابقة لتلك التي كشفت عنها أقدم الوثائق المكتوبة. من هنا رغبة رينان في أن يبيّن لبرتيلو «المرتبة» التي ينبغي أن تحرص عليها هذه العلوم:

«هكذا ترقى بنا الفيلولوجيا والميثولوجيا المقارنة إلى ما هو أبعد من النصوص التاريخية حتى نكاد نلامس أصول الوعي البشري. فإذا اعتمدنا الترتيب الزمني في تنظيم العلوم وجب أن نجعل موقع هذين العلمين بين علمي التاريخ والجيولوجيا»⁽²⁸²⁾.

في غمرة هذا السباق نحو الأصول يعمد ماكس مولر، في محاضراته الأولى، إلى تحديد وجهة بحثه الفيلولوجي بعيداً من كل لبس بقوله:

«[...] إننا ندخل في دائرة جديدة من المعارف حيث الخاص الفردي تابعٌ للعام الكلي، والأحداث خاضعة للقوانين، أي إننا نكتشف الفكر الذي ينتظم مظاهر الطبيعة بأسرها وينطلق بها نحو غاية مرسومة. بتعبير آخر، إننا نرى أشعة الفكر الإلهي تنير ظلمة الخواء المادي»⁽²⁸³⁾.

هذا التوافق بين البرنامج العلمي والجهد اللاهوتي الرامي إلى الكشف عن الجانب الإلهي في كل شيء هو ما كان ماكس مولر

(282) المصدر نفسه، ص 636.

Müller, *La science du langage*, op. cit., p. 17.

(283)

يأمل في تطبيقه على الأبحاث الفيلولوجية الجديدة التي أرادها أن تعمل، استنادًا إلى المناهج التصنيفية والمقارنة، من أجل إبراز وحدة التدبير الإلهي الذي يقبض على الكثرة الناجمة عن تنوع الأحداث الظاهرة. بعبارة أوضح، 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 والديانات، ولا سيّما الديانة المسيحية التي تحظى بمكانة لا تُضاهى.

تُظهر النوايا اللاهوتية التي تتسلط على منهجية ماكس مولر أن نهجه المقارن يشبه في سيره آلة لتبديل زمن التاريخ⁽²⁸⁴⁾ أو إلغائه وفق المقتضى، فهو لا يُخفي نيّته في الدفاع عن الديانة المسيحية عندما يرغب في الكشف عن حقيقة مفادها أن ما تتضمنه الديانات، دونما استثناء، وما تعبّر عنه اللغات البشرية المتعدّدة إنما هو الحدس نفسه والوحي نفسه والحقيقة الإلهية نفسها. إلّا أن هذا البُعد المسيحي في مؤلفاته يتّخذ منحى نضاليًا عندما يوجّه نصائحه إلى المُبشّرين الذين يحصل أحيانًا أن يخلّوا باللياقة لدى توجيههم إلى الوثنيين، وهذا ما يشجبه مولر بقوله:

(284) فضلًا عن ذلك، يلاحظ ماكس مولر أن المقارنة تستمدّ أصولها من ممارسة عريقة لـ «لاهوت مقارن» التزمته المسيحية منذ نشأتها إزاء اليهودية (المصدر نفسه، ص 30)، انظر أيضًا: P. Borgeaud, "Le problème de comparatisme en histoire des religions," *Revue européenne des sciences sociales*, 24, 72, 1986, p. 59-75.

«إننا نشفق على الرجل الأعمى منذ ولادته ولا نغضب عليه [...] فلنثبت أن ديانتنا هي الوحيدة الحقيقية. وليس من الضروري، بالتأكيد، أن نصرّ على اعتبار كل أشكال الاعتقاد الأخرى نسيجًا من المغالطات»⁽²⁸⁵⁾.

لقد كان حرّياً بالمُبشّرين أن يشدّدوا على التشابه بين المعتقدات والعبادات بدلاً من إدانة الفروقات التي تباعد بينها. هذه الطريقة البرغماتيّة العملانية المستوحاة من «علم الديانة» الجديد تمكّنتنا من أن «نكتشف بصورة أفضل بعض نقاط الالتقاء أو قبساً من ذلك النور الحقيقي الذي ما زال قابلاً للاضطرّام أو مذبحاً يمكن تكريسه للإله الحقيقي»⁽²⁸⁶⁾.

لقد ناضل ماكس مولر كثيراً من أجل حمل كثيرين على الاعتراف بـ«المكانة الشرعيّة لديانات أولئك الذين نسمّهم غير متحضّرين»⁽²⁸⁷⁾، لكن منطقته المسيحي كان يدفعه إلى الجهر بملء

F. M. Müller, *Essais sur l'histoire des religions, op. cit.*, (285) p. 80.

(286) المصدر نفسه، ص 24 من المقدمة. وقد أورد مولر في حواشي كتابه أقوال هندي مرتد تؤكد هذا المنحى.

«Lettre adressée par M. le professeur Max Müller d'Oxford au (287) 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, 1901, p. 34.

يذكر أ. ريفيل بأن مطالبة مولر بهذه «المكانة الشرعية» لم تكن مقبولة في الأوساط الجامعية المسيحية، انظر: A. Réville, *Revue de l'histoire des religions*, 24, 2, 1891, p. 104-105.

اليقين والثبات بسموّ المسيحيّة الفائق «على سائر الديانات»⁽²⁸⁸⁾، لا بل إن هذا الاقتناع الراسخ يبدو أنه بعض ركائز علمه عندما يوضح دور الدراسات المقارنة في مجال الاعتقادات الدينية:

«أخيرًا سيحدّد هذا العلم مكانة المسيحيّة الحقيقيّة بين ديانات العالم»⁽²⁸⁹⁾، وسيجعلنا نفهم المعنى العميق والحقيقي للعبارة الآتية: «لَمَّا بلغ ملء الزمن» [رسالة القديس بولس إلى أهل غلاطية، الإصحاح الرابع الآية الرابعة]، كما سيظهر لنا قدرة الله التي لم تكفّ يومًا عن توجيه البشرية في سيرها اللاواعي نحو المسيحيّة»⁽²⁹⁰⁾.

لقد كان ماكس مولر تلميذًا وفياً للقديس أوغسطين، لذا أحب أن يستشهد بعبارة ماثورة لهذا الأب الذي أعلن أن المسيحيّة هي، بكل بساطة، اسم «الديانة الحقيقيّة»، تلك

(288) انظر ص 25 من مقدمة: F. M. Müller, *Essais sur l'histoire des religions, op. cit.*, p. xxv.

(289) في قاموس الديانات (*Dictionnaire des religions*) الذي أصدرته عام 1984 دار نشر P. U. F كتب المونسنيور بول بوبار (Paul Poupard)، المدير المسؤول عن أعمال النشر في المقدمة مستشهدًا بالمجمع الفاتيكاني الثاني. في ما خصّ هذا النوع من «العلاقات بين الكنيسة والديانات غير المسيحية»، انظر: *Dictionnaire des religions*, Paris, 1984, p. 5.

كذلك في مقالة «المسيح والديانة»، حيث يركزي. 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: J. Le Brun, "Un "Dictionnaire des religions"?", *Revue de synthèse*, 115, 1984, p. 343-351.

(290) انظر ص 21 من مقدمة: F. M. Müller, *Essais sur l'histoire des religions, op. cit.*, p. xxi.

التي كانت معروفة عند الأقدمين والتي لم تغب قط «منذ خلق الجنس البشري»⁽²⁹¹⁾.

والناظر إلى «علوم الديانات» في القرن التاسع عشر يجد أنها - على الأقل، في قسم منها - علوم مقدّسة على مستوى التصميم والتطبيق معًا. ولأنها وريثة ماضٍ لا يزال قريب العهد، فقد ظل التدبير الإلهي العظيم يتنفس في حناياها مثلما تجلّى في أولى أيام البشرية الكتابية.

وكما أثبت ماكس موللر استمرارية الحدس الإلهي كذلك أكّد على وحدة الجنس البشري وإمكان قيام نشاط روحي متساوٍ لدى جميع أعضائه في كل زمان ومكان. باختصار، حيثما سُمع صوت إنشاد بشري موقع كان ماكس موللر يُصرّ على أن يلتقط فيه «شرارة» المسيحية.

Augustin (Saint), *Retractationum*, I, 12, 3, éd. par P. Knöll, (291) Vienne - Leipzig, 1902, p. 58: "*Nam res ipsa, quae nunc Christiana religio nuncupatur, erat et apud antiquos nec defuit ab initio generis humani, quousque Christus ueniret in carne, unde uera religio, quae iam erat, coepit appellari Christiana.*"

F. M. Müller, *Essais sur l'histoire des religions*, op. cit., p. : انظر: vii-viii et p. 80.

الدعوة التوحيدية لدى الأريين الأوائل (أ. بيكتيه)

تكرّس مذهب النشوء والارتقاء مع صدور كتاب تشارلز داروين أصل الأنواع (*Origine des espèces*) سنة 1859، بالتزامن مع مؤلّف آخر ضخم لأدولف بيكتيه في علم الإحاثة اللغوي (1799-1875) بعنوان أصول الهندو - أوروبيين أو «الأريون الأوائل».

كان بيكتيه ينتمي إلى إحدى العائلات الكالفينية المرموقة في مدينة جنيف، وقد أقدم بوب (Bopp)، سنة 1838، بوحى من كتاباته على إدماج فرع الدراسات السلتيّة بأبحاثه في النحو المقارن⁽²⁹²⁾. وهي كتابات من التنوّع بحيث تعكس على أتمّ وجه حياة الشغف العلمي التي جعلت هذا الباحث يتقلّب بين مختلف فروع العلم والمعرفة، بدءاً بعلم الحساب وانتهاء بعلم الجمالية التي درّسها في

(292) اعتمد بوب دراسة من وضع بيكتيه نُشرت عام 1837 (انظر لاحقاً الهامش رقم 6). انظر حول هذا الموضوع: M. Bréal, introduction à la *Grammaire comparée des langues indo-européennes* de F. Popp, Paris, 1866, t. 1, p. XLVI.

جامعة جنيف⁽²⁹³⁾ ردحا من الزمن، مرورًا بكل من الأدب والتاريخ الطبيعي والفلسفة وعلم القذائف. t.me/ktabrwaya

تتلمذ بيكته لأرباب الرومانسية في أوروبا. وقد تحمّس منذ خريف عام 1820، في أثناء إقامته في باريس⁽²⁹⁴⁾، لأفكار فيكتور كوزان (Victor Cousin) (1792-1869) التي بلغت من الجراءة حدًا دفع بلجنة التعليم الرسمي⁽²⁹⁵⁾ إلى إصدار قرار يحظر على هذا الأخير مواصلة محاضراته. إذًا فكّر بيكته بتأسيس المجلة الفلسفية مع رسول الانتقائية هذا، غير أن مشروعه لم يُبصر النور.

(293) حول فترة تدريسه القصيرة في جامعة جنيف، انظر ص 251-255 و ص 120-124 من الملحقات في: C. Borgeaud, *Histoire de l'université de Genève. L'académie et l'université au XIXe siècle*, 1814-1900, Genève, 1934, p. 120-124.

أشكر فيليب بورجو (Philippe Borgeaud) وماركو ماركاتشي (Marco Marcacci) من جامعة جنيف لتزويدي بالمراجع المفيدة عن سيرة بيكته. (294) جميع المعلومات المتعلقة بسيرة بيكته مأخوذة عن المخطوطات المحفوظة في مكتبة جنيف العامة والجامعية، وقد درسها مؤخرًا ج. لانغندروف (J. - J. Langendorf) في تقديمه لمراسلات ج. ه. دوفور (G.H. Dufour) إلى بيكته (رسائل من جانب واحد، إذ إننا لا نقع بين هذه المحفوظات إلا على القليل من الرسائل الموجهة من بيكته إلى دوفور) وهي بعنوان: "Aimez-moi comme je vous aime". 190 lettres de G. H. Dufour à A. Pictet, éditées et présentées par J. - J. Langendorf, Vienne, 1987.

(295) نشر روجيه بول دروا (Roger-Pol Droit) دراسة تدور حول: R.-P. Droit, "Victor Cousin la Bhagavad Gītā et l'ombre de Hegel", *Purusārtha*, 11, 1988.

مجلد مخصص لموضوع الهند والمُتخيّل، بإشراف س. فانبرغر - توماس (C. Weinberger-Thomas).

تعرّف بعدها إلى ف. غيزو (F. Guizot) (1787-1875) واستمع إلى محاضراته في جامعة السوربون، حيث قيّض له أن يلتقي بنجامان كونستان (B. Constant) (1767-1830) ويدرّس، ربّما، مبادئ السنسكريتيّة على أ. فيلهلم فون شليغل (A. Wilhelm von Schlegel) (1767-1845) الذي لقّنه حب الهند، أيضًا.

انتظر أدولف بيكتيه شتاء سنة (1821-1822) ليحجّ إلى ألمانيا، بلد الفلاسفة والشعراء التي طالما تغنّى بها كوزان، وهناك التقى كبار الكتاب أمثال ج. ف. فون غوته (J. W. von Goethe) (1749-1832) وف. ج. فون شيلينغ (F. W. J. von Schelling) (1775-1854)، وف. شلايرماخر (F. Schleiermacher) (1768-1834)، وغ. ف. هيجل (G. W. F. Hegel) (1770-1831)، كما كتب إلى والده يخبره مفصّلًا عن حواراته مع هذا المعلّم الذي كان الطالب الشاب يجد صعوبة كبيرة في متابعة محاضراته⁽²⁹⁶⁾ لما يسود أسلوبه من غموض وتعقّد.

بعد مضي عام واحد، غادر أدولف بيكتيه ألمانيا ثانية إلى لندن، ومنها ارتحل إلى إدنبره (Edimbourg)، حيث بهرته لغة «الدرويد» القديمة واستهوته المناقشات التي تبحث في صحة أشعار أوسيان (Ossian). وبينما هو يواظب على متابعتها استولى عليه، بتأثير من قواعد النحو الإيرلندية، شغف باللّهجات السلتيّة في بريطانيا العظمى

(296) مكتبة جنيف العامة والجامعية، مخطوطة Fr. 4222 52,54 (رسائل أ. بيكتيه إلى عائلته)، مقطع وارد عند لانغندورف، ص 29.

سرعان ما أسفر عن اكتشافه قرابة وطيدة بين هذه اللهجات، من جهة، واللغات الكلاسيكية والسنسكريتية، من جهة ثانية. ولما كانت أبحاثه في هذا المجال زاخرة بالملاحظات القيمة فقد كافأه المعهد عليها بجائزة عام 1836 قبل أن يتم نشرها بعد عام في باريس⁽²⁹⁷⁾. ولعلّه تحسن بنا الإشارة هنا إلى أمرين هما: أولاً، تطلّع بيكته من اللغات السلتيّة، ما جعل جاكوب غريم (Jakob Grimm) (1785-1863) يعهد إليه عام 1855 بترجمة كتاب طلاس سحري مكتوب بلغة غالية، بالغة الرداءة⁽²⁹⁸⁾. ثانياً، ذكرى تلك المغامرة المجنونة التي عاشها في شامونيكس برفقة بعض السواح، أمثال جورج صاند (George Sand) (1804-1876) وفرانز ليزت (Franz Lizst) (1811-1866) وصديقه الكونتيسه ماري داغولت⁽²⁹⁹⁾ (Marie d'Agoult) (1805-1876) التي أوحى للنقيب أدولف بيكته إثر عودته من

A. Pictet, *De l'affinité des langues celtiques avec le sanscrit*, (297) Paris, 1837.

J. Grimm, "Über die Marcellischen Formeln," *Philologische (298) und historische Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1855, p. 51-68,

من نصّ محاضرة ألقاها غريم في أكاديمية برلين في 30 نيسان/ أبريل من السنة عينها، وفيها يعبر عن امتنانه لبيكته في الصفحة 54.

(299) رزقت من زوجها بليزت بابتين، إحداهما كوزيما التي ارتبطت بعلاقة مع فاغتر عام 1863 وتزوجته بعد سبع سنوات.

رحلته «برواية خيالية غريبة» لم تَرُق لبعض تلاميذه في جامعة جنيف⁽³⁰⁰⁾.

تمت ترقية بيكته إلى رتبة مقدّم في فرقة المدفعية، وبات يُحسب في عداد العلماء الذين يجمعون الشهرة العلمية إلى الخبرة بفنون الحرب والقتال. لقد عمل طوال حياته في علم القذائف، لكنّ جهوده باءت كلّها بالفشل. فبعد أن نفّذ «صاروخًا» من ابتكاره سنة 1827، وأصدر كتابًا بعنوان بحث في خصائص صواريخ الحرب وتكتيكها سنة 1848⁽³⁰¹⁾، عاد فاخترع قذيفة مدفعية مزوّدة بكبسولة، لكنه وجد صعوبة كبيرة في تسويقها، وكان قد عرضها على وزارة البحرية الفرنسية أيام نابليون الثالث، فتردّدت هذه الأخيرة طويلاً قبل أن ترفض طلبه وتخيّب أمله سنة 1857. وبعد زيارة منه شملت جميع الحكومات الأوروبية، اشترت منه النمسا سنة 1858 براءة اختراع هذه القذيفة التي «ظلت تُستعمل حتى عام 1868 حشوةً للقذائف التابعة لمدافع فرق المشاة في السهل والجبل»⁽³⁰²⁾.

(300) في كتاب *Histoire de l'université* يذكر س. بورجو ب «هروب النقيب» (المصدر نفسه ص 254-255). وفي سنة 1838، أي بعد «الحدث» بستين، صدر عن دار Benjamin Duprat في باريس كتاب *Une Course à Chamounix, conte fantastique*، من تأليف أدولف بيكته، وهو نقيب فدرالي في المدفعية. المعلومات البيوغرافية والبيبلوغرافية المتصلة بهذه الحملة واردة في لانغندورف ص 44-53.

Publié à Turin, chez Pavesio. (301)

(302) يدرس لانغندورف في كتابه جميع الحيشات التقنية والسياسية والعاطفية المرتبطة بولع بيكته، على مدى ثلاثين عامًا، بالشؤون الحربية، في الفصل: مؤرخ حربي ص 60-125.

كان أدولف بيكتيه الأكثر وجدانية من بين جميع الذين تغنوا بالأصول الآرية. ومن يقرأ ثلاثيته التي نالت جائزة فولني⁽³⁰³⁾ (Volney) في طبعتها الأولى عام (1863) يسهل عليه أن يتبين في كل صفحة من صفحاتها رغبتة في الكشف عن حضارة الهندو - أوروبين الأوائل لقراءه.

لم يصرف أدولف بيكتيه همه، على امتداد أجزاء مؤلفه المذكور إلى دراسة صيغة فعلية أو حكم إعرابي، بل أكب، من منطلق البحث في السُّلالات اللغوية، على التعمق في دراسة المفردات سعيًا إلى استخلاص طريقة عيش الآريين اليومية منها⁽³⁰⁴⁾. أوليست اللغة هي الإرث الوحيد الذي سلّمه الآريون الأوائل إلى أحفادهم، وبيكتيه واحدٌ منهم؟

وحدها اللغة، إذًا، تستطيع أن تعتق الآريين من ظلمة العصور التاريخية وتخرجهم إلى وضوح النهار، بحيث يظهرون على حقيقتهم، بل إن ما يحث بيكتيه على المضي في علم الإحاثة اللغوي هو قدر

(303) *Les Origines indo-européennes, ou les Aryas primitifs. Essai de paléontologie linguistique* (1re éd. en 2 vol., 1859-1863), Paris, 1877, 3 vol.

وهذه الطبعة الثانية هي المعتمدة عندنا.

(304) يستعمل بيكتيه كلمة Arienne بدلاً من Aryenne ويفضّل Arya على Aryen. في هذا الفصل، كما في سائر الفصول، أعتمد ما استعمله المؤلفون. ولذلك فإني أبنى هنا طريقة الكتابة والتعبير التي استعملها بيكتيه.

الكلمات نفسها. أما رسالته فتتمثل في استعادة الذاكرة الهندو - أوروبية إلى الغرب المسيحي المتعطش إلى غدٍ دائم التوهج.

تشهد طبيعة التقسيم المعتمد في كتاب بيكتيه على منهجية مؤلفه وفضوله في عدّة مجالات، كعلم العِراقَة (الإثنوغرافيا) والجغرافيا والتاريخ الطبيعي والحضارة المادية، كما تشهد على تعمّقه في الحالة الاجتماعية والحياة الفكرية والأخلاقيّة والدينيّة لـ«الشعوب الآرية البدائيّة».

لقد استهلّ خلاصته التأليفية باستحضار الدور الإلهي الذي دُعيت الشعوب الآرية إلى ممارسته منذ ظهورها، معتبرًا أن الفضل في تحقيقها السيطرة على العالم يعود إلى امتيازها العرقي الذي أولاهها «شرف النسب» و«مواهب الفهم». ذلك ما أفصحت عنه العبارات الافتتاحيّة من مقدمته، حيث عرّف بطبيعة الكتاب وهدفه قائلاً:

«في تلك الفترة السابقة لكل دليل تاريخي، والتي طوتها غياهب الزمن، برز عرق أعدته العناية الإلهيّة ليسيّط يوماً على العالم بكامله، وراح ينمو في مهده البدائي ويتكاثر رويداً رويداً مُؤمّلاً بمستقبل زاهر. كان ذلك العرق المتفوّق على سائر الأعراق برفعة النسب ومواهب الفهم يعيش في أحضان طبيعة خلّابة، ولكن قاسية، تهب كنوزها دونما تبذير. ولَمّا كان مدعوّاً منذ البدء إلى الغزو والسيطرة [...]، فقد تميّز بالنمو المُبكر سواء على صعيد التفكير الذي هيّأه لهذه المهمّة أو على صعيد الطاقة الحيوية التي سارت بها نحو

التحقّق. وإذا كان من الطبيعي أن يواجه بعض الصعوبات، في البداية، فإنه ما لبث أن تغلّب عليها وأدرك رغد العيش على قاعدة نظام عائلي بطريكي.

«وبينما كان هذا العرق آخذًا في التنامي والازدياد، في ظلّ مناخ من الرّخاء والازدهار عكف على تكوين لغته الخاصة بوصفها الوسيلة النافذة للتطوّر، فجاءت رائعة في غناها وقوتها وتناغمها واكتمال تراكيبها وقواعدها، تعكس تلقائيًا كل ما يعرض له من انطباعات ويتملّكه من مشاعر عذبة وامتنان ساذج واندفاع إلى عوالم أرقى. وهي لغةٌ زاخرة بالصور والأفكار الحدسيّة التي تحمل في ذاتها بذور كل غنى مستقبلي، ذاك الذي يتجلّى في روعة آفاق شعرية وفكرية تجمع بين العمق والسموّ» (جزء 1، ص 7-8).

في هذه الصفحات الافتتاحيّة عينها يحدّد بيكته مشروع ونهجه، فيتّضح لنا أنه يتّخذ من طريقة التحليل الحديث للمتحرّجات نموذجًا ومثالًا لبحثه، بتطلّعه إلى جعل بقايا الألفاظ الآرية تفصح عن ذاتها وحضارة الشعوب الناطقة بها، على غرار ما يجري تكوين مراحل حياة أحد الحيوانات وعاداته وأساليبه الغذائيّة انطلاقًا من كومة عظام.

«ذلك أن ديمومة الكلمات أشبه بديمومة العظام. وكما إن أسنان الحيوان تتضمّن جزءًا من تاريخه كذلك يمكن لمطلق لفظة منفصلة أن تضعنا على سكّة الأفكار التي اتصلت بها منذ لحظة تكوّنها. من هنا كان علم الإحاثة اللغوي يتلاءم تمامًا مع العلم الذي نصبو إليه» (ص 14).

أمّا الهدف الذي يتوخّاه أدولف بيكتيه من دراسته فهو تمكين «شعب مجهول غريب عن كل تقليد» (ص 12-13) من الاعتراف نوعاً ما بوساطة العلم الفيلولوجي، وهو مخطط يلتقي فيه مع كل من رينان وماكس ومولر.

ولئن كان بيكتيه يتوقّع أن تعترض بحثه بعض الصعوبات، فقد طمأن قراءه إلى أن تزوّده ببعض الألفاظ المتخيرة من اللغات الآرية سيملكه من أن يقودهم بـ«خطى ثابتة إلى مهد العرق الأقوى في العالم والذي ننتمي نحن أنفسنا إليه» (ص 16).

لقد كان الآريون الأوائل قبل تشتتهم «قومًا من الرعاة الأصيلين»⁽³⁰⁵⁾ (جزء 3، ص 410 و 519)، يقيمون في منازل «ثابتة» ولا يرتحلون طلباً للرزق. وكل ما بلغنا عنهم يشير إلى أنهم كانوا يشكّلون «عرقاً على مستوى رفيع من الذكاء والأخلاق» (ص 269). ولكن، هل يُعقل أن يكون هؤلاء القوم، الذين يتمتعون بقسط وافر من الحياة الفكرية والدينية، قد انطلقوا من مستوى على هذا القدر المزعوم من التدني وألا يكونوا قد عرفوا أي ديانة على الإطلاق، بل قبعوا في وهاد التعددية الوثنية (ص 411 و 483) كالقابع في ظلمة الكهف؟

F. M. Müller, *Comparative Philology of the Indo-European* (305) *Languages, in its Bearing on the Early Civilisation of Mankind*, manuscrit aux archives de l'Institut de France, 1849, p 40. et 117-118.

يقول مولر إنهم كانوا رعاة مسالمين. انظر أعلاه، ص 218، الهامش 293.

لم يُجب بيكته مباشرة عن هذا السؤال، لكنّه بذل جهده «لإظهار الطابع التوحيدي» لهؤلاء الآريين الأوائل. وإذا كان قد سلّم بأن ديانتهم آلت بهم إلى التركيز في «تعددية شعرية»، (ص 410) فقد أدرك، في المقابل، أن ألفاظ لغة ما هي بمثابة مستودع تصويري تُحفظ فيه أصولها الحضارية، وأن بعض الألفاظ الآرية يشفّ عن ملامح «وحدانية بدائية» (ص 483) لدى الشعوب المذكورة. وتعليل ذلك أنه، لما كان معتقد تعدّد الآلهة قد نما تدريجًا عند هؤلاء، فقد لزم أن يشكّل في أدنى مراحل «ديانة في منتهى البساطة» (ص 411). وما دامت هذه الشعوب موهوبة ومتفوّقة، على ما ذكرنا، فلم لا تكون «ديانتها الأولى ضربًا من التوحيد الغريزيّ المشوب بالغموض والبعيد عن التبصّر والعقلانية»؟

كذلك وردت في الكتاب ملاحظات أخرى تؤكّد حدس بيكته الذي يعرض لبعض الممارسات الآرية، كإقامة الصلاة وتقديم الذبائح والمحرقات قبل أن ينبري موضحًا أن ليس ثمة ما يثبت وجود كهنوت عندهم «ولا هياكل ولا أصنام مكرّسة للعبادة» (ص 533).

لقد طمح بيكته إلى تأسيس علم الفيلولوجيا على وحدانية الآريين البدائية (ص 486)، فعمد إلى تمحيص المفردات الهندو - أوروبية الدالة على الألوهة، مستعينًا بمفتاح واحد، لا غير، يصلح لفتح أبواب كثيرة، ألا وهو لفظة «ديفا» (dêva) السنسكريتية.

لقد كانت هذه اللفظة كفيفة بأن تمدّه، مع مقابلاتها الآرية، بالحلّ المنشود، إذ كيف يصحّ القول بوجود لفظة لا معنى لها؟ وإذا اعتبرنا لفظة «ديفا» حقيقة فقد لزم أن يكون مفهوم «الكائن الأعظم» (ص 412-413) المتضمّن فيها حقيقة مؤكّدة هو، أيضًا. علمًا بأن لهذه اللفظة قصّة نموذجيّة تتمثل في تحوّلها من السنسكريتيّة إلى اليونانيّة فاللاتينيّة قبل «انتقالها إلى المسيحيّة وحلولها مكان لفظة يهوه العبرية».

أفيكون المطلوب، إذًا، إنشاء الاستدلال بالصدّ؟ الواقع أن بيكته لم يتوان عن إقامة هذا النوع من الأدلّة مفترضًا أنه لو كان الآريون الأوائل يعبدون آلهة متعدّدة عبادتهم للطبيعة في تكثّر مظاهرها لوجب أن تحفظ لغتهم آثار هذا النوع من العبادات، وما تلك هي الحال في الواقع. «لذا وجب الإقرار بوجود زمن كانت فيه اللغة قائمة ولم تكن عقيدة تعدّد الآلهة قد ظهرت» (ص 482-483).

لقد سبق الأب شميدت (Schmidt) (1868-1954) بيكته بزمن طويل إلى إثبات صفة نوعيّة لوحداية العبرانيّين (ص 485-487)، إذ دعا القارئ إلى القيام بجولة حول العالم البدائي واستعرض، على التوالي، مفهوميّ الروح الكلّيّة عند الألغونكان (Algonquins) والكائن الأعظم لدى قبائل الغواراني (Guaranis) في البرازيل، قبل أن يخلص إلى منح مجد الوحداية المتوحشة للبيروفيّين الذين كانوا يؤدّون على مقربة من جبل ليما

(Lima) شعائر العبادة لكائن خفيّ يعصى على التصوير والتمثيل
(ص 484-485)⁽³⁰⁶⁾.

ولمّا كان أدولف بيكتيه متأثراً بأفكار ماكس موللر فقد تراءت له وحدانيّة الآريين البدائية تمامًا كما تراءت لسلفه من خلال صورة الإله السماوي التي تضمنتها النصوص السنسكريتيّة. أما إذا كان هؤلاء قد ضلّوا لاحقاً في متاهات الشُّرك، فذلك بداعي رغبتهم في «تفسير تعدّدية الظاهرات الطبيعيّة» (ص 487). بتعبير أوضح، إن ما آل بالآريين إلى تشكيل حشد من الآلهة هو ارتهان إدراكهم للألفاظ المعبّرة عن واقع التعدّدية المذكورة. من هنا وجب الإقرار بأن فكرة الإله المكتنف بالسرّ كانت موجودة لدى الآريين في «شكل بذرة»، كما إن وحدانيتهم المتلثمثة كانت تفتقر إلى القوة والزخم.

W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, Münster, 1912- (306)
1955, 12 vol.,

تأثر الأب ك. بروم بالأب شميدت، فألت به رؤيته التوحيدية الأصلية إلى اعتبارات قريبة من تلك التي تطالعنا لدى بيكتيه، وإن لم يستشهد به في معرض تحرّيه آثار الوحدانية الأصليّة عند الهندو - أوروبين: «لقد أصبح الهندو جرومانيون شعباً في الألف الثالث قبل الميلاد، على أبعد تقدير. فإذا وجدنا عند معظم الشعوب الهندو - جرمانية وحدانية أصلية كانت معالمها واضحة من الأساس واستمرت ظاهرة، بعكس الفرس الذين لم تتحقق التوحيدية الأصلية لديهم عن يد زرادشت، بل كانت، منذ القرنين السابع والسادس، ضرباً من الإبداع الناشئ على أرض أهليّة سابقة - فقد أمكن أن نقيس عظمة رسوخ هذه الصيغة الدينية في تقاليد البشرية».

انظر: K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handluch für den Raum der altchristlichen Umwelt. Hellenistisch-römische Geistesströmungen und Kulte mit Beachtung des Eigenlebens der Provinzen*, [1943], Rome, publié par le Päpstliches Bibel- institut, 1954, p. 819, p. 819.

إن بيكته يجاري مولر في هذا الرأي بلا تردّد. بيد أن موقفه هذا يحملنا على التحفّظ نظرًا إلى إخفاقه في تعليل إعراض الآريين عن الحقيقة بعد انكشافها لهم واستغراقهم في ضلالتهم القديمة. لقد كانت دعوتهم التوحيدية، في نظره، خجولة، ومن ثم متردّدة، لكنّها على الرغم من كل شيء كانت بذار دعوة إلهية يتعيّن على المسيحيّة تعهّدها بالرعاية والنماء.

ولمّا كان بيكته يعتقد أن بين هؤلاء الآريين شعوبًا تملك ذاكرة أمينة، فقد رأيناه يستعيد تقليد زرادشت التوحيدي في موازاة موسى الكتابيّ لا من باب المصادفة والعرض، بل لأن نزعة المضاعفة هذه هي السبيل إلى اكتشاف «ديانة توحيدية لم يضمحل أثرها بعد» (ص 492) في البلاد الآرية. إن أهمية هذه العمليّة تكمن في تأكيدها على وجود كائن أسمى وكشفها لمسيحي القرن التاسع عشر عن وحدانيّة أصلية بمعزل عن التقليد الساميّ. على أن طواعية هذا الساحر الإيراني أسدت خدمات أخرى لعلم التاريخ، فقد كتب المُتَهنود الشهير سيلفان ليفي (Sylvain Lévi) (1863-1935) سنة 1932 يقول:

«[...] لقد أفادت بلاد الفرس من الحرب الكلاميّة التي شتّها العلماء الموسوعيّون ضد الكنيسة المسيحيّة، حيث كان اسم زرادشت الرّتان المحفوف بالسر والذي طالما أشاد به التقليد الكلاسيكي، كافيًا ليدفع إلى موسى، أخيرًا، بخصم منافس،

ويجعل من ثمّ الفرس يزاحمون العبرانيين على مجد تشريع بدائي جليل»⁽³⁰⁷⁾.

لم يخطئ قراء بيكتيه حين رأوا في كتابه منابت الهندو-أوروبيين الأوائل ضرباً من علم الإثنية الآرية، فقد استطاع بارتحاله نحو

S. Lévi, "Les origines d'une chaire: L'entrée du sancrit au (307) Collège de France," dans: *Le Collège de France (1530-1930)*, livre jubilaire, Paris, 1932, p. 332.

لتوضيح هذه المنافسة نكتفي بذكر مرجعين باللغة الفرنسية - انظر أيضًا الشاهد الذي نسوقه لك. بروم في الحاشية السابقة، مع الإشارة إلى استمرارها في الكتاب الذي يحمل عنواناً معبراً وضعه ش. أوتران: C. Autran, *Mithra, Zoroastre et la préhistoire aryenne du christianisme*, Paris, 1935, منذ فترة قريبة في كتاب بول دو بروي، بعنوان: P. du Breuil, *Zarathoustra, Zoroastre et la transfiguration du monde*, Paris, 1978,

أما م. بويس فيعيدنا كتابها إلى منابت الوحي التوحيدي، إذ نقرأ في أحد المقاطع الواردة في مقدمة كتاب خصصته لزرادشت ورسالته «أن زرادشت كان، بحسب التقليد، في الثلاثين من عمره، وهي السن التي توافق ملء الحكمة، عندما نزل عليه الوحي بصورة نهائية»، انظر ص 19 من: M. Boyce, *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*, Londres, 1979.

كذلك تفتتح الفصل الأول من كتابها بعبارة جازمة تؤكد أن «الزرادشتية هي أقدم الديانات الموحاة في العالم على الإطلاق، وأن تأثيرها على الإنسانية، مباشراً أكان أم غير مباشر، يفوق على الأرجح تأثير أي ديانة أخرى» (ص 1). نجد، أيضًا، تأملات مهمة حول هذا الموضوع عند ك. هرانشميدت، ص 301-339 من: C. Herrenschildt, "Il était une fois dans l'Est," dans: *L'impensable: polythéisme. Études d'historiographie religieuse*, Paris, 1988, p. 301-339.

يجري توضيح هذا الجدل القديم العهد في دراسة حديثة لجان كلينس (Jean Kellens) الذي ينجح في الاقتراب إلى أقصى حدّ من مفردات الغاتا - أقدم الشهادات على لغة إيران القديمة وديانتها - بعنوان: "Caractères du mazdéisme antique" في المصدر المذكور، ص 341-371. انظر كذلك: J. Kellens, "Avesta," *Encyclopaedia iranica*, vol. 3, 1 (1987), p. 35-44.

موطن هؤلاء الهنـدو- أوروبيين أن يُلهب الحماسة في النفوس، إذ قضى على كل تغاير بينه وبين أسلافه القدامى، وكان لمصطلحاته المعجمية من القوة والفاعلية ما خوّلها إشاعة مناخ من السحر يسمو بالمكان والزمان إلى أقصى الحدود. لذا رأينا كلاً من رينان وكاترفاج (Quatrefages) (1810-1892) - وهذا الأخير هو أحد علماء الطبيعيات والأنثروبولوجيا في جامعة الموزيوم (Museum) - مقتنعين تمام الاقتناع بأن التعرف إلى هذا المجتمع الماقتاريخي المنبعث من رماده غدا أقرب إلى الإمكان من «مجتمعات كثيرة معاصرة»⁽³⁰⁸⁾. ولا غرو، إذ لم يكن يعدل شعورهما بحفاوة القرب المنبعثة من الشعب الآري قبل التشتت إلا شعورهما بالجفاء والغرابة حيال المجتمعات الأفريقية والآسيوية.

قارئ شاب اسمه دو سوسير

كان فرديناند دو سوسير (1857-1913) في الخامسة عشرة من عمره عندما أرسل إلى بيكته أبحاثه الأولى، وهو يعلم علم اليقين

(308) كتب كاترفاج إلى بيكته رسالة يقول فيها: لقد فرغت لتوي من مطالعة مؤلفك القيم ويصعب عليّ القول كم صُعقت بالنتائج التي توصلت إليها بفضل نهجك التحليلي. إنه علم الإحاثة، بالفعل، وقد تمكنت شأن كوفيه (Cuvier) الذي مارسه على الحيوان من إحياء هذا المجتمع البدائي، بحيث بتنا نعرفه أكثر مما نعرف المجتمعات المعاصرة» (وردت هذه الرسالة في ص 124 من الملحقات من كتاب: C. Borgeaud, *Histoire de l'université de Genève*.

Pour Renan, l'année même où paraît la seconde partie de la première édition de l'ouvrage de Pictet, sa lettre à Marcellin Berthelot. ذكر أعلاه، ص 211 من هذا الكتاب.

أن «هوسه كان، ولا يزال، يدفعه إلى وضع المناهج قبل دراسة تفاصيل الأمور»⁽³⁰⁹⁾، لذا طلب إلى معلّمه القديم أن يتفصّل «بتصفّح محاولاته المتعثرة». ثمّ رأيناه في مناسبة إعادة طبعه كتاب منابت الهندو- أوروبيين الأوائل في نيسان/ أبريل عام 1878، أي بعد انقضاء سنواتٍ خمسٍ على رسالته، وثلاثٍ على وفاة بيكته، يخصّ ذلك المعلّم الذي سدّد خطوّه بمقالات ثلاث في صحيفة جنيف (*Journal de Genève*)⁽³¹⁰⁾.

والناظر في هذه المقالات يشعر أن دو سوسير يسلّط الضوء بمودّة لافتة على شخصيّة هذا الرجل الذي كان «عالمًا وشاعرًا، في الآن ذاته»⁽³¹¹⁾. لقد عرض لحياته المتعدّدة الجوانب قبل أن يمضي في مساءلة خلاصته التأليفية التي تقود القارئ إلى «عتبة»⁽³¹²⁾ نشوء اللغات و«الأعراق البشرية نفسها»، قائلًا:

(309) مخطوطة في مكتبة جنيف العامة والجامعية (BPU) رقم (fr. 4228, 101) «رسائل من أهل جنيف وسويسرا» (*Lettres de Genevois et de Suisses*) ذكره: Langerdorf, p. 57,

من أجل المزيد من المعلومات عن علاقة الشاب دو سوسير بيكته: «نبذات عن سيرة الكتّابين ودراسات نقدية»، ت. دو مورو (T. de Mauro) في الطبعة التي أصدرها ل.: *Cours de linguistique générale* (1910-1911), Paris, 1972, p. 322-324.

(310) تم نشر هذه المقالات الثلاث في باب «منوّعات» (*Variétés*) في 17، 19 و25 نيسان / أبريل عام 1878، وكل مرة في الصفحة الثانية عمود 6، والصفحة الثالثة عمود 1 و2.

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

(312) المصدر نفسه، 19 نيسان/ أبريل 1878، ص 2، عمود 6.

«أويمكن حقًا إثبات «وجود شعب عرقي» قد لا يتمّ التوصل
أبدًا إلى جلاء سرّه؟ كيف السبيل إلى تطبيق النهج المقارن باعتدال
إذا كان هذا الأخير يغلو في تمجيد «منطق الظاهرة اللغوية الذي لا
يقاوم»⁽³¹³⁾؟

لقد بات في إمكاننا، بالتأكيد، إعادة تشكيل نواتي للفظه
«الهندو - أوروبية» مع رصد متغيّراتها «وتحديد المقطع الصوتي
الذي يقع عليه النبر»، إلا أنه لن يكون في مقدورنا تحديد موطن
الآريين الأوائل في باختريا (Bactriane). وإذا كان «معجم اللغة
الهندو - أوروبية» مكتوبًا منذ عهد بعيد، فإن مسائل كثيرة لا تزال عالقة.

إن شفافية مؤلفات بيكتيه والأجوبة التي يقدّمها لنا في سياق
عرضه «الواضح والبسيط» تخفي مسائل شائكة للغاية، من بينها
واحدة جوهرية، في منتهى الدقّة: أيّ شكل من أشكال التشتت تحكّم
بهجرة الآريين الأوائل؟ هل كانوا يؤلّفون شعبًا موحدًا بلغته عند
ارتحالهم عن وطنهم الأم؟ أم يجدر بنا افتراض وجود عدّة لهجات
آرية، منذ البدء؟ «باختصار، أيّ شجرة سُلاليّة يتعيّن رسمها؟».

كان بيكتيه يفترض «وجود طائفة متنوّعة من اللغات داخل
الوحدة الجغرافيّة والسياسيّة»⁽³¹⁴⁾. وذلك بخلاف الذين يتصوّرون أن
لغة واحدة مشتركة وُجدت منذ البدء، ثم تفرّعت عنها السنة تجاري

(313) المصدر نفسه، ص 3، عمود 1.

(314) المصدر نفسه، ص 3، عمود 2.

في تباينها تنوع المسارات الهندو - أوروبية. ولما كان قد جعل المهد الآري منطلقاً لهذا التنوع، فقد ذهب إلى القول بولادة تضامن سياسي ماقبتاريخي يكفل له تدعيم مستقبل الإرث الهندو - أوروبي.

وقد رأينا دو سوسير في آخر مقالة له يصف أمانة بيكته لفكرة «اللغة الأم»⁽³¹⁵⁾ التي يجاري فيها علماء اللغة من مُجايليه، وإن يكن قد تعدى به الأمر أحياناً إلى اللغة السنسكريتية. ثم هل يسعه ألا يعترف لبيكته بتلك «العناية الأبوية»⁽³¹⁶⁾ التي يشهد عليها عجزه عن رفض أي شيء لـ «أعزائه الآريين»، أولئك الذين لم يضمنّ عليهم بالزراعة المتقدمة ولا بـ «حق التملك وحبّ العمل»، بل افترض تحقق كل هذه الميزات فيهم هو الذي يكنّ لهم من «الحب» ما جعله ينسب إليهم السعادة والبجوحة فضلاً عن الوحداية البدئية.

كان دو سوسير لا يزال في الحادية والعشرين من عمره عندما كتب إلى قراء صحيفة جنيف بهذا الخصوص يقول:

«إن إنكارنا استخدام المحراث على أجدادنا الآريين لا يعني ردّهم حكماً إلى حالة البربرية. ولكم يُدهشنا أن نتعرّف في كل صفحة من كتاب بيكته إلى التطور العظيم الذي حققه هذا العرق على صعيد الصناعة في أولى مراحل نموّه».

غير أن فردينان دو سوسير سيشير بعد ثلاثين عاماً في دروسه حول «علم اللسانيات العام» إلى أوهام الأنثروبولوجيا الماقبتاريخية،

(315) المصدر نفسه، 25 نيسان/ أبريل 1878، ص 2، عمود 6.

(316) المصدر نفسه، ص 3، عمود 1.

التي تعمل على إعادة تشكيل اللغة الضائعة، متطرّقا إلى سحر نتاج
الرائد الكبير بيكته الذي كانت خلاصته «نموذجًا لكثيرين»⁽³¹⁷⁾.

إصبع العناية الإلهية

يوفي أدولف بيكته في آخر صفحات ثلاثيته أقصى مرامي بحثه
بالتناظر مع ما سبق أن أشار إليه في مقدّمته ذات الطابع الغنائي،
حيث يذكر أولًا بتألق الآريين الذين تمّ اكتشافهم حديثًا تألقًا يعود
الفضل فيه إلى حيويتهم ورونق لغتهم وفتوتهم العريقة. إنهم بخلاف
العبرانيين لا يعتبرون الروح «نفسًا مُحْيية، بل عنصرًا مفكّرًا» (جزء 3،
ص 531). لذا نجد عند هذه الشعوب حصرا «بذور الفكر المتحرّر»
(ص 528)، التي تحفز على ابتكار السياسة والعلوم والفنون. إن مبدأ
الحرية هذا الذي يُعطي زخمًا للآريين الأوائل هو عين ما يُفسّر تيههم
في مرحلة أولى قبل أن يعبروا «إلى الحقيقة على جسر من الضلال»
(ص 536). أجل، لقد ضاع هؤلاء فترةً في ضباب الشُّرك قبل أن
يتسنّى لهم تمثّل الطبيعة في واقعها المعقّد، ويعودوا بخطى واثقة إلى
الوحدانية المسيحية.

في هذا العالم الذي يديره الله نطلق اسم العناية على الدفة التي
يمسك بقيادها «الأب السماوي» (ص 535). أما مهمّة المؤرّخ
فتتلخّص في الكشف عن «الدور المحدّد لكل عرق في مسرحيّة
الحياة». وما علينا، إذا أردنا استطلاع المخطّط الإلهي في ميادين

انتشار الشعوب إلا أن نتبع إصبع العناية الإلهية ونراقب القسمة المحددة لكل أمة، فنرى كيف يلتقي بطلا الحضارة على المسرح ذاته جنباً إلى جنب ويؤدي كل منهما عمله المميز:

«لقد كان للعبرانيين، حماة الوحداية الأمان، نصيب موفور في المخطط الإلهي، من دون شك. لكن، ما ثراه يكون العالم لو ظلوا وحدهم على رأس الإنسانية؟ الواقع أنهم عرفوا كيف يحافظون بمنتهى الورع والتقى على مبدأ الحقيقة التي سينبعث منها يوماً نور عظيم، فيما كانت العناية الإلهية تدخر لعرق بشري آخر مهمة استكمال التطور الذي باشره».

«هذا العرق هو العرق الآري الذي حُبي منذ البدء بتلك الصفات التي كانت تعوز العبرانيين تحديداً ليكونوا مُحضري العالم. إن التناقض القائم بين هذين العرقين يتساوى فيه الوجود والإمكان: للعبرانيين السلطة التي تحفظ، وللآريين الحرية التي تُنمي. للأولين التعصب الذي يحشد ويعزل، وللآخرين قابلية التلقي التي ترحب وتستوعب. لأولئك الزخم المندفَع نحو هدف موحد، ولهؤلاء النشاط الذي لا يهدأ في كل اتجاه. هناك قومية موحدة مُترابطة، وهنا تمدد شاسع لعرق تفرّع إلى مجموعة شعوب متباينة، بحيث يطالعا من الجانبين كل ما ينبغي توافره لإتمام مرامي العناية الإلهية» (جزء 3، ص 535-536).

هكذا نجد أنفسنا مع أدولف بيكتيه، شأننا مع رينان، أمام عالم ثنائي يتحدّد بقائمتين: إحداهما للعبرانيين، والثانية

للآريين. أما المسيحية، التي تبدو أشبه بالمحصلة في توليفها بين الطريجة والنقيضة، فقد غدت هي الناطقة الوحيدة باسم الإنسانية المتألقة.

كذلك أدى تلقّف بيكتيه رسالة الوجدانية وتجيئها لمصلحة الآريين الأوائل إلى إشاعة مناخ من التوتر في كتاباته شبيه بذلك الذي يلفّ مجمل نتاج الريناني. وعندما راح بيكتيه ينغى على العبرانيين ما أسماه «وجدانية شديدة التطرف» (ص 537) أطلعها اليهودية المحافظة⁽³¹⁸⁾ تأكّد لدينا أن الحل الذي يقترحه يكاد يكون نفسه الذي يوافقنا به رينان. ذلك أن دور العبرانيين السلبي، على كونه أساسياً، يتمثل، هنا أيضاً، في السهر على سبات⁽³¹⁹⁾ وحي أعطي للآريين المتمسحين وحدهم تحقيقه وفق مخطط العناية الإلهية. وقد أوضح بيكتيه أنه لولا مفهوم الإله الواحد، الذي بدا للآريين، أول الأمر، «مكتنفاً بالغموض لكنه لم ينتف بالكلية» (ص 534)، لما تحققت فكرة الوجدانية لدى أحفادهم وقد «قبلها معظمهم مع قدوم المسيحية صافية، خالصةً من كل شائبة».

(318) انظر ص 168 وص 171-173 من هذا الكتاب.

(319) من جملة الاختلافات الكثيرة المحيطة بهذا الموضوع اللاهوتي الذي أوقع الكتب العبرية في حالة سبات بانتظار اليقظة مع نشوء المسحية، انظر: G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. II. Die bestimmte Religion. 2. Die Religionen der geistigen Individualität*, dans: *Sämtliche Werke*, éd. par G. Lasson, Leipzig, 1927, t. 13, p. 88.

يناقش هيغل هنا رواية السقوط في سفر التكوين، وهي رواية تركها الشعب اليهودي طويلاً تستغرق في سبات عميق.

بذلك يكون بيكته، قد سعى إلى الكشف عن الدافع الخفي لوحداية الآريين البدئية، كما عرفوها في عهودهم الأولى، في حين انصرف رينان إلى تعظيم مفاعيل التعددية المشتركة لدى الهندو - أوروبيين مفضلاً ازدواجية القيم السامية، ما يخولنا القول إن هذين الكاتبين يتفقان، برغم البؤن الشاسع بينهما، على الإشادة بفكر ديني لا يحول إيمانه بالتعددية الإلهية دون تماسكه وانضباطه، ولا يحفظان من خصوبة ذاكرته الجموح سوى خاصّة الحرية الخلّاقة. إنهما، بعبارة أوضح، يُقرّان شكلاً من أشكال التعددية الإلهية التي تجاري سهم الزمن في سيره الموجّه إلى غايته بإيعازٍ خفيّ من وحدانية «لطيفة»⁽³²⁰⁾، هي وحدانية الآريين المتمسحين.

وعليه يكون مستقبل هؤلاء المسيحيين الجدد مضموناً لأن «العالم بأسره» (ص 537) مُلِّكٌ لهم بالقوّة طالما «قُدِّرَ لهم أن يكونوا أسياده الحقيقيين». ولكن ماذا بشأن الآريين الآخرين الذين كانوا في مهدهم يُؤلّفون واقع التنوع في مشهد الوحدة الجغرافية والسياسية؟ لقد وقع هؤلاء الإخوة البعيدون في بلاد الشرق اليوم تحت نير الاستعمار الأوروبي، وهم يتهبأون للاحتفال بـ«تأثير الحضارة العصرية عليهم» لأن «الآريين الأوروبيين» باتوا على وشك مكافأتهم بحمل النور الديني والتقدّم العالمي إليهم. فلنصغ إلى بيكته يقصّ علينا رواية التلاقي السعيد الذي دبرته العناية الإلهية:

(320) انظر ص 167 وما يليها في هذا الكتاب.

«أوليس غريبًا أن نرى الآريين الأوروبيين ينضمّون من على بعد شاسع إلى إخوتهم المجهولين في بلاد الهند بعد فراق دام نحو أربعة أو خمسة آلاف سنة، ثم يسيطرون عليهم بحجة موافاتهم بمقومات حضارة متفوّقة والعتور لديهم على المستندات القديمة التي تُثبت بدايتهم المشتركة؟» (جزء 3، ص 537).

لكن، لما كان هؤلاء الآريون صانعي استعمار يتّفق ومبادئ الأخلاق لأنه من تدبير العناية الإلهية نفسها، فقد تعذّر عليهم أن يحظّوا بأكثر من امتياز متواضع يتمثّل في كونهم «أداة أساسية لتحقيق المخطّط الإلهي».

أويمكن أن نفهم التاريخ على نحوٍ مغاير؟ هذا هو السؤال الذي يطرحه أ. أ. كورنو (1801-1877) في غضون العقد السادس من القرن التاسع عشر، مفترضًا أنه حتى ولو كانت الأعراق البشرية نظير طيور مهاجرة تقودها «تلك الغريزة العجيبة»⁽³²¹⁾، فإن الذكاء البشري يوجب تدخّل «فكرة العناية الإلهية» لتأسيس «نظام خلقي» حيث تسود الحرية. بتعبير آخر، إذا كانت الاستعدادات الطبيعية كافية لتنظيم العالم الحيواني البعيد عن كل أخلاقية، فإن العالم الإنساني يفترض، من جهته، وجود الصفة الخلقية «الملازمة لفكرة التوجيه أو التنسيق الإلهيين».

A. - A. Cournot, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire* (1861), Paris, 1922, p. 627.

كورنو هو عالم رياضي وفيلسوف اهتم بالمصادفة وسعى جاهدًا إلى اكتشاف قوانينها، استنادًا إلى حساب الاحتمالات.

تلك هي الإمكانية الوحيدة المتاحة للجنس البشري كي يُدرك ذاته في إطار تاريخ أحداث خُلقي يضبط عشوائية الأقدار ويُسبغ على المصادفات معنى. ذلك ما يوجب، أيضًا، على الحضارة التي يستحيل عليها الانفصال عن المسيحية أن تفرض اتجاهها على سيرورة التاريخ:

«وحدها المسالك التاريخية الكبرى هي ميدان المعركة الحقيقي للدفاع عن العقيدة المسيحية [...]»⁽³²²⁾.

«لو لم يكن الإنسان إلا مجرد ذرة بالغة الصغر في العالم المحسوس»⁽³²³⁾، لاستحال التفكير في المصادفات وتصويب الزمن. لذا لا يسعنا أن نبنّي آداب السلوك الاجتماعي على قاعدة الحقائق العضوية. ذلك ما يذهب إليه ف. ماكس مولر في معرض المناقشة والرفض لنظرية داروين، معتبرًا أن كل تفسير لأحداث العالم يجب أن يندرج في إطار نظام محدّد سلفًا، ومصوّرًا حال الرعب المتربّصة بعالم الغد، إذا ما تمّ إفراغه من فكرة العناية الإلهية.

«كيفما أجبنا النظر [في مؤلفات داروين] طالعتنا الرغبة المعهودة في تفسير الكون دونما افتراض لأي مستوى أو هدف أو اتجاه، رغبة في إطاحة كلّ الحواجز التي تفصل بين الإنسان والحيوان، والحيوان

(322) المصدر نفسه ص 663.

(323) المصدر نفسه، ص 662. في ما يتعلق بموضوع المصادفة والعناية الإلهية، انظر ص 626-627.

والنبات، لا بل بين الأجسام المتعضّية وغير المتعضّية. ولنقل، بالأحرى، إنها الرغبة في تفسير الحياة بالكيمياء والفكر وحركة الجزيئات العصبية»⁽³²⁴⁾.

لقد اتخذ الحنين إلى الأصول الآرية لدى أدولف بيكتيه صورة السقوط والانحطاط اللذين تآدى إليهما عبور الوجدانية الأولية الفطرية إلى حال البلبلة الدينامية، تلك التي تحيط بمعتقد التعددية الإلهية تمهيداً للمسيحية. إن «فلسفة التاريخ» (جزء 3، ص 535) التي يدعو إليها هي على سبيل التمني «فهي لم تتحقّق، لكنها في طريقها إلى التحقّق». أما مضمون «مقالة بوسويه في التاريخ العالمي» (1861) فلم يعد، في نظره، صالحاً ولا كافياً للتفكير في الإنسانيّة المعاصرة المترامية الأفاق. حيثما ازدهر لاهوت تاريخي كان بيكتيه يشهد ولادة فلسفة تظنّ في نفسها التجديد في حين أنها تأوي المفهوم المسيحي القديم لزمن بشري يرتسم على خلفيّة حقيقة لازمنية، لذا رأيناه يعمل لنحت صيغ حديثة تتلاءم مع نداءات الأجيال التي كانت وستبقى خاضعة لنظام التاريخ، كي يتمكن القيمون على ذاكرة الغد من مواصلة المسيرة، وتمكّن الأجيال الطالعة من الإمساك بمقابض العناية الإلهية والسير بالتاريخ إلى غايته في ظل الأمانة لتقاليد الماضي.

F. M. Müller, "La philosophie du langage d'après Darwin," (324) *La Revue politique et littéraire*, 2e série, t. 5 (t. 12 de la collection), 1873, p. 245.

الزيجات السماوية لدى لاهوتي كونيغسبيرغ

(ر.ف.غراو)

كان الجدل يتواصل بين اللاهوتيين، ومن خلاله تتخذ عناصر النقاشات الآريو - سامية صيغاً لا يُضاهيها في الغزارة والتنوع إلا حشود الصور المتوالدة عبر طبقات البلّور والمرايا في المشكال.

ولما كانت المناظرات المذكورة قد شَحَذت الوجدان الأوروبي، الذي لم يعد يشغله في القرن التاسع عشر إلا همّ استعمار الأرض وتبشير الشعوب المنصرفة إلى عبادة الآلهة القديمة، فقد بدأ يلوح في الأفق طيفٌ مسيحية حققت، أخيراً، طموحها في التحوّل ديانةً بحجم الحضارة.

كان الألماني رودولف فريدريخ غراو (Rudolf Friedrich Grau) (1835-1893) صاحب خبرة في مجال الدفاع عن اللاهوت اللوثيري، وقد استطاع، بفضل صياغته شكلاً آخر من أشكال ردود الفعل الممكنة على الذاكرة الهندو أوروبية الجديدة، أن يُحدِث بعض التحوّلات في دورَي اللاعبين المميّزين على مسرح التاريخ العالمي، نعني بهما العريقين الساميّ والآريّ أو الهندو - جرمانيّ⁽³²⁵⁾، ما أدّى إلى حصول تغيير في صيغ النقاشات المذكورة، التي كانت تقتصر على إظهار التعارض بين الآريين والساميين وتحديد نصيب كل فريق من التوحيد والشُّرك.

(325) نورد هنا، كما في سائر الفصول، الألفاظ والتسميات التي يعتمد عليها كل مؤلف. حول لفظة «هندو جرمانية» انظر الهامش رقم 63، ص 51 من هذا الكتاب.

ما كان يطمح إليه غراو هو نفع الثقافات الهندو جرمانية بروح سامية ما زالت على غناها ومرونتها الفائقتين تشكو من نقص تكويني فادح، يتمثل في حرمانها من عمود فقري هو إله المسيحية الواحد.

بيد أن آراء غراو جاءت، إلى حدّ ما، «دفاعية»، تتعارض مع القيم الآرية التي غالبًا ما كان يتمّ تعظيمها على حساب الكنيسة، في حين أن الخطر الأدهى، بالنسبة إليه، كان نسيان المسيح الذي يتعيّن غرس صليبه في صميم كل مشروع بشري، ما جعل أقوال غراو تُغذّي مغامرات الثنائي الآريو- سامي، بصورة غير متوقّعة أحيانًا.

كان غراو قد أنهى دروسه اللاهوتية في كلّ من لايبزيغ (Leipzig) وأرلانغن (Erlangen) وماربورغ (Marbourg)، على التوالي، عندما عُيّن أستاذًا في جامعة كونيغسبيرغ (Königsberg) سنة 1866 قبل أن يعمد زملاؤه في جامعة لايبزيغ إلى منحه شهادة دكتوراه فخرية⁽³²⁶⁾ سنة 1875. وقد أثبتت بعض كتبه المترجمة إلى الإنكليزية فاعليتها في إرشاد المُرسّلين وردّ الهنود إلى الإيمان المسيحي⁽³²⁷⁾.

كان غراو، بعد انقضاء عام على صدور كتاب رينان حياة يسوع (1863)، قد نشر كتابًا بعنوان الساميون والهندو جرمانيون في علاقتهم مع الدين والعلم: دفاع عن المسيحية من زاوية علم نفس

C.W. von Kügelgen, *Rudolf Grau, ein akademischer Zeuge* (326) *der lutherischen Kirche. Eine kurze Schilderung seines Lebens und Wirkens*, Munich, 1894.

انظر ص 16 من الكتاب المذكور لمعرفة المزيد عن حياة هذا الرجل وأعماله وكيفية نبيله الدكتوراه الفخرية.

(327) كان ماكس مولر يستشهد بأقوال أحد هؤلاء المرتدّين، انظر ص 214، الهامش رقم 286 من هذا الكتاب.

(*Sémites et Indo-Germains dans leur rapport à*⁽³²⁸⁾ الشعوب
la religion et à la science, Une Apologie du christianisme
، du point de vue de la psychologie des peuples)

وهو كتاب ذو تصميم بليغ يعالج غراو، في قسمه الأول، علاقة الساميين والهندو أوروبيين بكل من العلم والدين، ويقدم، في قسمه الثاني، دفاعاً عن المسيحية انطلاقاً من علم نفس الشعوب. أما غرض الكاتب من بحثه فكان إدراك الاختلاف الجوهرى بين الساميين والهندو جرمانيين استناداً إلى قواعد «التحقق العلمى»، وذلك بهدف إظهار التعارض العميق بين المسيحية والوثنية تمهيداً لمحاربة هذه الأخيرة واستئصالها من الجذور. وبعد أن أعلن غراو أنه مدين 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: أويمكن أن نرى في العبرانيين أرومةً خسيصة نحن الذين نعرف حق المعرفة أيّ ثمرة جليلة أطلعت؟ ذلك أن غراو لم يكن يتمالك نفسه أحياناً من الاعتراض على رينان على الرغم من إعلانه في مقدمة الكتاب أنه لن يكبد نفسه عناء الردّ على مزاعمه تلافياً لتوجيه المزيد من الانتقادات إليه.

كان نتاج غراو يمعن في النمو والانتساع على وقع التحذيرات الموجهة إلى العالم المعاصر، حيث إن نظرة سريعة إلى الماضى

R. F. Grau, *Semiten und Indogermanen in ihrer Beziehung* (328)
zu Religion und Wissenschaft. Eine Apologie des Christenthums vom
Standpunkte der Völkerpsychologie, Stuttgart, 1867.

أما الإحالات الخاصة بهذا النص فتعود إلى الطبعة الثانية.

تكفي لحملنا إلى الإقرار بهشاشة مجد الهندو أوروبين وسرعة انحطاطهم. إن انتصارات هؤلاء التي لا تُحصى لم تحل دون إخفاقهم الكلّي (ص 260). ولما باتت كتابة تاريخ الحضارات، في عصر صراع الحضارات⁽³²⁹⁾ أمرًا ميسورًا بفضل تطوّر علمي الآثار والفيلولوجيا، فقد بات من المُلحّ أن نقيس عمق الهاوية التي هبطت إليها مدينتنا أثينا وروما القديمة.

لقد شاء غراو أن يكون نداؤه فعل مقاومة ضد الخطر الذي ما فتى يتهدّد الهندو جرمانيين بعدما ألحفوا على ماضيهم بالنسيان، شأنهم في ذلك شأن معاصريه الذين تتجاذبهم إغراءات العُلمنة. واعتبر أننا إن لم نناضل ضد العوامل المُعادية للمسيحية ونتدارك مخاطر الروح العلمية الجديدة التي بدأ سحرها ينذر بالزوال، فسنعق فريسة الوثنية (ص 256)، ومن أراد عزل الفاعلية الهندو جرمانية عن رصيد الحس السامي الذي تضبطه الكنيسة عرّض توازن العالم المعاصر للخطر. وحده المزج الملائم، إذًا، بين جوهر التوحيد السامي والدينامية الهندو جرمانية لا يزال قادرًا على إنقاذ الغد، بفضل تفتح هاتين النزعتين ونموهما معًا في قلب مسيحية نُحسن فهمها.

لم يوافقنا غراو بأيّ جديد عندما تساءل عمّا إذا كان التقليد العبراني هو الوحيد الذي وجّه مسيرة التاريخ. أو لم نشهد في موازاة سبي الشعب إلى بابل ونهاية استقلال الدولة العبرية ظهورَ المدينة

(329) يلجأ المؤلف ر. ف. غراو إلى هذا المفهوم في كتاب آخر بعنوان:
R. F. Grau, *Ursprünge und Ziele unserer Kulturentwicklung*, Gütersloh,
1875, p. v sq. et 114 sq.

الأثينية بفضل شرائع صولون؟ بلى. ولكن غراو لا يرى في ذلك مصادفة واتفاقًا، بل علامة من علامات العناية الإلهية.

وفي ما خصّ تحقّق المسيحية، ألمّ يجيء متزامنًا مع خراب أورشليم؟ ألمّ تنشقّ عنه فجيرة الشعب اليهودي، ذلك الشعب الوحيد الذي تحدّث حضارته سلطان روما⁽³³⁰⁾؟

أمام عروسين

يقدم لنا غراو اعتباراته هذه منتظمةً في مساراتها الفكرية بحيث لا تُبطل غرابةُ بعض أقواله تماسكَ فكره اللاهوتي والسياسي. ما يريد إثباته، بالضبط، هو أن مشعل التوحيد الساميّ يشكّل الرابط الوحيد الممكن بين الله الكلي القدرة وشعبه الجديد المختار من المسيح. لذا يطلّ علينا في خاتمة كتابه بفكرة زواج إلهي يكفل للهندو جرمانيين دورًا مهيمناً في التاريخ.

إلا أن رينان كان قد سبق غراو إلى القول بأن الساميين لم يحملوا إلى العالم علمًا ولا فلسفةً ولا فنونًا ولا سياسة، وإنما حملوا «الديانة الحقيقية» (ص 225). تلك كانت عطيتهم الوحيدة إلى الشعوب، بيد أنها عطيةٌ جوهرية، لأن معتقدتهم الإيماني أتاح لعالم البشر المبهورين بمفاعيل العالم المنظور أن يرتقوا إلى الإله غير المنظور (ص 721)، حتى ليصحّ القول إن الساميين وحدهم هم المُمسكون بالحقيقة الأبدية الجوهرية والفائقة الطبيعة، حقيقة التوحيد التي تدين

(330) المصدر نفسه ص 2 و9، وص 126-127.

لهم بها الشعوب بوصفهم أسيادها الأوائل الذين اختصّوا بها دونها جميعاً، ذات يوم.

هنا يقف غراو متسائلاً في عمق سرّه: لماذا جرت الأمور على هذا النحو؟ وكيف استطاع هذا الشعب العاجز عن التفلسف أن يُرسي المبدأ التأسيسي لكل فلسفة حقيقيّة وينقلها من ثمّ إلى العالم أجمع؟ الجواب بسيط (ص 225) يتلخّص في أن الحقيقة الأسمى ليست فكرية، بل خلقية، ولا يصحّ التماسها على مستوى المعقول أو المفهوم، بل في التقاليد الدينيّة، ملجئها الحصين، وفي قلب الإنسان، مركز التمييز بين الخير والشرّ. وإذا كان الشعب اليهودي الغريب عن كل فلسفة هو من اكتشف هذه الحقيقة وليس الشعب الإغريقي المشهود له بالمقدرة الفلسفية، فذلك لأن الحقيقة ليست وليدة التجريد العلمي ولا هي نتيجة موهبة نابغة من أصول الحضارات الهندو-جرمانية.

إن التوحيد الذي لا يني غراو يذكر في كل مجال بأنه ميزة سامية، قلّما تجري نسبته إلى «اليهود»، الذين لا يتطرّق إليهم إلّا من باب التذكير بمآسي شعب لم يقدّم للتاريخ سوى طاقاته الدينيّة. كما إننا غالباً ما نراه يُعرض عن التخصيص إلى التعميم باعتماده تسمية «العبرانيين» بدلاً من «اليهود» بحيث يتعيّن علينا، إذا اعترنا مرافقة غراو في المتاهة التي يستدرج إليها قارئه، أن نتذكّر على الدوام أن هذا القسّ لا يُعظّم الدعوة السامية إلّا لأنها باتت في عهدة الكنيسة التي تضمن بلوغها أوج التفتح والنموّ.

لم يتلقَ الهندو جرمانيون الوحي الإلهي، إذًا، وقد كان عليهم أن يرتدوا إلى المسيحية لاستقبال التوحيد السامي. لكنهم، في المقابل كانوا يملكون جميع الصفات اللازمة للنشاط العملي بوصفه روح المبادرة والقدرة على استحداث العلوم والفنون وإنشاء المؤسسات السياسية. بيد أن هذه العمارة الهندو جرمانية التي تتألف من عناصر زمنية، يتعذر عليها الصمود والديمومة إلا بشرط واحد هو استيعاب الشرارة السامية الخالدة التي اسمها «التوحيد» (ص 242-243 و260)⁽³³¹⁾. إن العلوم والفنون التي تجسّد الدينامية الهندو - أوروبية الخارقة لا تكتسب معناها الحقيقي إلا ضمن الكنيسة وحدها، وكل ما يتمّ انجازه خارج نطاق الكنيسة من أعمال زمنية مكتوب له الانحلال في التوحش والهمجية. يقول غراو: انظروا إلى غزارة الطاقة المبدعة لدى الهندو. وحده «المَلحُ السامي» (ص 251) الذي حملته إليهم السيطرة المسيحية يستطيع إنقاذهم من التخبط 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). على أن طبيعة ديانتهم الخارجة على الزمن تتجدّد بواقع جمودهم هذا

(331) يلتقي رينان وغراو في هذه الأفكار العامة، برغم تباين آرائهما: «لو لم يدخل العنصر السامي إلى ثقافتنا عن طريق المسيحية لظلت قواعدا الفكرية والخلقية ناقصة» (جزء 7، ص 727).

انظر أيضًا ص 169 من هذا الكتاب والجزء الأول من المصدر المذكور، ص 240 حيث يقول: «ما قدمته اليهودية هو الخميرة التي خمرت العجين ليس إلا»، (والمصدر المذكور، الجزء 5، ص 1142).

الذي يشكّل ضمانًا للحقيقة السرمدية، فإذا طمحت الشعوب الهندو جرمانية إلى الاستمرار وجب عليها أن تحافظ في تراثها على جوهر السامية اللازم الذي استقبلته هذه الشعوب مع المسيح.

إن جمود القيم السامية يقابله تموّج حيويّ لدى الهندو جرمانيين، فكلّ ما عند هؤلاء متحرّك، وهم لا يفتأون يتقلّبون كرسوم آلهتهم التي تتبدّل تبعًا للأحوال السياسيّة والجماليّة (ص 251)، بحيث يكفي أن يُقدّم التعليم يومًا على فصل المدرسة عن الكنيسة وقطع الصلة بين العناصر السامية والعناصر الهندو أوروبية حتى يتحوّل الأولاد سريعًا إلى الوثنيّة (ص 256).

وهكذا، فإن ما يهدف إليه غراو هو حماية الغد من عاديّات الزمن، بإقصائه كل أشكال الوثنية إلى غير رجعة والحوّول دون تآكل الحقيقة الإلهيّة بفعل تعاوُر الشكوك لها وارتجاج الوجدان المرافق لزوبعة القيم الهندو جرمانية. ذلك ما أوحى إليه، تحديدًا، برواية حب يتطوّر فيها الدوران المذكّر والمؤنث تبعًا لمواقف البطليّن المسرحيّن، بحيث يشغل الساميون والهندو أوروبيّون، على التوالي، وظائف متباينة في تاريخ يقبض عليه سرّ العناية الإلهيّة.

لقد بدا العرق السامي لغراو مجردًا من كل ما اختصّ به العرق الهندو جرمانني من مواهب (ص 113 وما يليها)، على غرار المرأة التي يمتنع عليها التطرّق إلى الفلسفة والفن والعلوم والخطط الحرّيّة والسياسيّة. لكنّه، رغم ذلك، يبقى يحتكر صفة جليّة هي تلك الديانة التي تعني محبّة الله.

ولما كانت الأحاديّة الساميّة تطابق أحاديّة الولاء الزوجي لدى المرأة، فقد لازمت وضعيّة الاستقبال والتلقّي الفريق السامي في مقابل السلوك الذكوري لدى الفريق الهندو جرمانى، ذاك الذي يظهر في إتقانه الفنون والعلوم على نحوٍ يخوّله إحكام السيطرة على العالم الطبيعي. على أن بقاء الفريق السامي في الظل، وإن نمّ عن طابعه الأنثوي، يشكّل استعادة لسرّ الوحي الذي يجعل هذا الشعب أشبه بالزوجة الخاضعة لزوجها بحكم شفافية انفتاحه على إله خصّه باختياره.

هكذا نشهد انزياح الستارة عن إله متقد الرغبة متبصر يتعيّن عليه الاختيار بين عروسين مائلتين أمامه (120 وما يليها): إحداهما مزدانة بالجواهر والحليّ، محمّلة بكنوز لا تُحصى، ترمز إلى الشعوب الهندو جرمانية. هذه العروس تعيش في مملكة الخيال، وقد جعلها غناها بالمواهب، تنغمس في حكمة هذا الدهر، أما الأخرى فبائسة، فقيرة، مجردة من كل زينة ومصاغ، ترمز إلى الشعب الساميّ. لكن، إذا صحّ أن الأولى ملكة، والثانية متسوّلة، وجب اللفت، أيضًا، إلى أن هذه الأخيرة بالرغم من عوزها الشديد تملك جوهرة منقطة النظير هي حبّها لله الخالق وإيمانها العميق الذي لا يشوبه أدنى شك. هي تعرف أنها مدينة له بكل شيء، لذا لا بدّ من أن تكون مفضّلة ومختارة بالنسبة إليه، على غرار مريم العذراء. ذلك ما يوحي به المشهد الأول الذي يختتمه غراو بمقتطفات من سفر «نشيد الأناشيد» الذي يشكّل دليلًا حيًّا على أن الحبيبة ربما غدت بسبب مظهرها عُرضة للاحتقار. «أنا سوداء لكنني جميلة، يا بناتِ أورشليم، كخيام قيدار، كسرداق سلمى. لا تلتفتنّ إلى كوني سوداء فإن الشمس قد لوحتني»

(نشيد الأناشيد 1، 5-6). هكذا يتأكد لنا انتقال سر الكنز الساميّ من شعب قديم وقع عليه الاختيار الإلهي إلى العذراء مريم التي اختارها الله لتكون أمّ الإنسانيّة الجديدة إلى الأبد.

«طبيعة الهندو جرمانيين الأثوية»

إن الاتحاد القائم بين إله التوحيد وشعبه يخبئ محنة قاسية للهندو- جرمانيين، الذين يهيب بهم غراو مُلحًا إلى عرس آخر (ص 118 وما يليها)، فالواقع أن هؤلاء الأشخاص الذكورين الأحرار، بل هؤلاء البشرين الذين أحكموا السيطرة على الطبيعة وأحسنوا استثمار الزمان والمكان، باتوا اليوم مطالبين بالخضوع للساميين. ذلك أن الهندو جرمانيين المستقلين في كل أمر ليسوا كذلك على الصعيد الديني حيث يجب عليهم، لكي يصبحوا مسيحيين حقيقيين، أن يتقيدوا بمفهوم التوحيد السامي ويمثلوا له تمامًا. بيد أن الصعوبة هنا، يوضح غراو، تكمن في الخضوع لديانة شعب لم يكن لسائر ملكاته الفكرية والروحية يومًا أي تأثير فاعل في التاريخ⁽³³²⁾.

(332) ما يشكّل مصدر صعوبة بالنسبة إلى الهندو جرمانيين هو أنهم، في جميع وجوه علاقتهم بالعالم، يدركون استقلالهم عن سائر الشعوب وتفوقهم عليها إدراكهم، في الوقت نفسه، تبعيتهم الكلية لشعب لم يحقق أي إنجاز في سائر النشاطات الفكرية (ص 119). ذلك ما عبّر عنه رينان بقوله: «إن أعراقًا تدعي النبل والأصالة في كل شيء وجدت نفسها مطعونّة في الصميم لكونها سليلّة عائلة محتقرة» (انظر: المصدر نفسه:، جزء 5، ص 1143)، «إن الكتاب المقدّس وهو الكتاب السامي الذي أصبح كتاب الغرب الشامل، هو العلامة الكبرى التي تُظهر امتياز الشعب العبراني من الناحية الدينية وحكم العناية الإلهية، الذي قضى بأن يكون غربنا الأخضر والنديّ تابعًا لأبناء سام على الصعيد الديني» (المصدر نفسه، جزء 7، ص 727).

أفترانا، إذا، نشهد هذا الزواج غير انتموِّع الذي يتحوّل فيه الساميّ، الموسوم بالأثوثة لانحصار دوره باستقبال كلمة الله، حتى الآن، معلّمًا روحياً ذا بأس ذكوري ينقاد إليه الهندو جرمانيّ ويؤدي واجب الطاعة والولاء؟

إن الحلّ الذي يقترحه غراو بسيط ومعقد في آن، يتلخّص في تبديل الهندو جرمانيين هويتهم الجنسيّة بالتحوّل من أقصى الرجولة إلى كامل الجهوزية الأثوية، تمهيداً لعقد زواجهم على الساميين الذين يُمثلون دور الذكورة الواهية المعنى. ولكي نفهم كيمياء غراو ينبغي أن ندرك أن الساميين الذين يتعيّن على الهندو جرمانيين الخضوع لهم في هذه المرحلة، هم شعوب كانت مشرّكة بالأمس لكنّها عادت فتحرّرت من تعدّديتها الوثنية بفعل نظرة جديدة مسيحية سامية (ص 119 وما يليها). بتعبير آخر، يجب على الهندو جرمانيين، أكانوا وثنيين من القرون الغابرة أم معاصرين يراودهم إغراء العلمنة، أن يفوزوا بشعلة التوحيد كي يبلغوا الحرية والاستقلال في المجال الديني كما في سائر المجالات، وأن يبقوا أمناء لهذا الجوهر السامي الذي بات وقفاً على المسيحية. ثم يختم غراو هذه الأفراس الاحتفالية بإعلان رسمي للزواج العظيم الذي دبرته العناية الإلهية بين الساميين والهندو جرمانيين قائلاً:

«لقد مهّرت السماء بختمها هذا الزواج بين الروح السامية والطبيعة الهندو - جرمانية»⁽³³³⁾.

“Die Ehe zwischen semitischem Geiste und indogermanischer (333) Natur ist eine im Himmel beschlossene” p. 257.

بفضل هذا الزواج سيتسنى للهندو جرمانيين، الذين استقبلوا الإله الحق عند اعترافهم بالجواهر السامي المتفتح في كنيسة المسيح، أن يطلقوا العنان لدعوتهم، وهي تتمثل في السيطرة على العالم (ص 119 و258) لا على المستوى النظري فحسب، بل على المستوى العملي، أيضًا، سواء من خلال الفن أو السياسة والحكم.

إلا أن تركيز غراو على رجولة الهندو جرمانيين الطاغية لم يحل دون تشديده، في ختام كتابه، على تبادل الأدوار الزوجية إبان هذا العرس السماوي. وإذا كانت علاقة الله بالعرق السامي أشبه بعلاقة الزوج بزوجته، فذلك لا يمنع الساميين من تأدية الوظيفة الذكورية حيال الهندو جرمانيين المتأثنين، لاحقًا. والواقع أنه، كما تبني المرأة طبعها ومعنى كيانها بالزواج ومن خلاله، كذلك يُقيض للهندو جرمانيين أن يكتشفوا معنى إنجازاتهم بارتدادهم إلى ديانة المسيح الذي يؤدي، في هذه الحالة، دور الزوج السامي.

نستنتج مما تقدّم أن التقابل الحاصل بين «الطبيعة الأنثوية» المنسوبة إلى العرق الهندو جرمانى و«روح الرجولة» المتحوّلة إلى العرق السامى، إنما يحدده اتجاه سهم الوحدانية نحو هذا الأخير. وما يجدر اللفت إليه في هذا المجال هو أن السامى المتأثن، والذي أُسند إليه، في هذه اللوحة البسيطة والمعقدة، دور العروس الموحّدة، المقدّمة إلى عريسها، إنما هو العبرانى دون سواه، في حين أن السامى المسترجل، الذي تحوّل إلى معلّم للهندو جرمانيين هو عبارة عن هندو جرمانى آخر كان بالأمس مُشركًا ثمّ تحرّر من وثنيته بارتداده إلى الإيمان الحقيقى.

إن غراو لا يفتأ يردّد اللازمة الآتية: لم يبقَ لنا من حضارتي اليونان والرومان سوى أنقاض وأطلال، بعكس الساميين الذين لم يكن للزمن عليهم أي سلطان. إن دعوتهم الدائمة التجدد تنبعث من كنز لا ينفد طالما أن مصدره هو الله السرمدى (ص 260 - 261). هذا النصيب الثابت، الذي خصّ به الله الساميين هو الأمل الوحيد لـ«الحضارة المعاصرة» إذا ما استوعبه الجرمانيون المتمسّحون. أما إذا عجز هؤلاء عن مثل هذا الامتلاك العجائبي لجوهرة التوحيد الثمينة لدى الساميين، فلا يمكن لـ«رأسمالهم»، مهما كان وافراً، إلا أن يقودهم إلى الإفلاس والانهيال (ص 260). كذلك لا يفوت غراو التنويه في هذا السياق بأن كتابات لوثر كانت ترمي إلى تحقيق مثل هذه الوحدة المقدّسة بين الساميين وأبناء يافث⁽³³⁴⁾ (Japhet)، وأن هذا التحالف كان في أساس نجاح حركة الإصلاح البروتستانتية (ص 235 - 236).

إن نور الوجدانية يشرق على الساميّ من عالم جوهرى وتأسيسي. بيد أن ما يسطع في قلب هذا البعيد هو، في الواقع، مصدر كل قُرب وجوار. وما أحوج حضارتنا اليوم إلى هذه الشعلة التي لا يقوى الزمن على إخمادها، والتي قدّستها الكنيسة من خلال هذا الزواج السماوي الذي يضيف على المنجزات الهندو جرمانية معناها الحقيقي في الزمان والمكان. من هنا رأينا غراو، بعد توثيقه الصلة

(334) يعتمد غراو أيضاً العبارة القديمة «اليافثيين» للدلالة على الهندو جرمانيين (انظر: المصدر نفسه، ص 235 و250).

بين المسيحية والسامية التي يجعل في حورتها التكنز الإلهي الوحيد، يدعو الهندو جرمانيين إلى الأمانة للكنيسة لثلاً يؤول بهم النسيان إلى خسارة رأسمالهم والسقوط في التصورات الوثنية. لذا وجب عليهم، انطلاقاً من مزاياهم الخلاقة المُستقاة من ينابيع الزمني، والمترسخة في طبيعة آلهتهم المنظورة والمتبدلة، أن يخضعوا للنظام التوحيدي الذي تتعهدده وحدانية مسيحية حافلة بالمعنى وواعدة بالظفر.

وما كان رودولف غراو ليروي لذاته وللآخرين حكاية البشرية المنصرمة هذه، التي تستمد رحابتها من أمانيه التوافق إلى السيطرة على الغد، إلا لأنه يريد أن يضمن للشعوب ديانة الوحدة الحقيقية، تلك التي تُبطل تعددية الأشكال والأجساد الإلهية وتجعل «الركاب كلها تنحني خاشعة للإله الأوحد في كل أنحاء الأرض»⁽³³⁵⁾. ليس هذا فحسب، بل إن ما يريده غراو، أولاً وآخراً، هو أن تصبح حضارتنا حضارة عالمية⁽³³⁶⁾ يتم فهمها في ضوء مصطلحات التوحيد المسيحي.

بذلك نكون أمام فصل واحد لا غير من بين فصول أخرى ممكنة لتلك الرواية العنائية القابضة على كل الخيوط بإحكام لا يضاهيه إلا تعليم أستاذ اللاهوت في كونيغسبيرغ.

R. F. Grau, *Ursprünge und Ziele ...*, p. 3. (335)

(336) غالباً ما يستعمل غراو لفظة «حضارة» بالترادف مع لفظة «ثقافة». أما بشأن التمييز بين هذين المفهومين في ألمانيا خلال القرن التاسع عشر فينبغي مراجعة: J. Starobinski, "Le mot civilisation," *Le Temps de la réflexion*, 4, 1983, p. 42 sq. et 13 n. 1.

من أجل الحصول على بعض المعلومات المتعلقة بالمراجع.

ساميُون وآريُون على قدم المساواة

(إنياس غولدزيهر)

ولد إنياس إسحاق يهودا غولدزيهر (Ignaz Isaac Jehuda Golgziher) في الثاني والعشرين من شهر حزيران / يونيو سنة 1850 في مدينة شيكيسفيهرفار (Székesfehérvár) الواقعة بين بحيرة بالاتون (Balaton) ونهر الدانوب، جنوب مدينة بودابست (Budapest)، والمعروفة قديمًا باسم «ألبا ريجيا» (Alba Regia)، حيث كانت تجري مراسم تتويج ملوك الهنغار.

نشأ إنياس في عائلة يهودية متواضعة تتعاطى تجارة الجلود، وتلقى تربية دينية تقليدية رافقته طوال فترة ترده إلى المدرسة الابتدائية، حتى إذا بلغ العاشرة من عمره تم إلحاقه بمعهد الآباء السيستريسيان، ما يسّر له نشئة مزدوجة قوامها المزج بين الثقافة الكلاسيكية والمعارف التلمودية.

ظهرت على الفتى علامات النبوغ المبكر، فلم تكد تمضي سنتان على دخوله المعهد المذكور حتى أصدر كتيبًا في الصلاة اليهودية⁽³³⁷⁾. وسيطرّق غولدزيهر، في سياق يومياته التي لن تبصر

(337) «صلاة - أو حديث - إسحاق»، إنياس إسحاق غولدزيهر، 1862، يضم 19 صفحة، لكنني لم أقع ألبتة على الكتيب المذكور في فهرس كتاب ب. هيلر (B. Heller)، ص 17. انظر الهامش رقم 344 من هذا الكتاب.

النور قبل عام 1987، إلى ذلك النص القصير الذي أساء إلى سمعته وجعله عرضة للمذمة والنبد، حيث إن أبناء دينه اعتبروه «مفكراً زنديقاً» ولم يتوانوا عن نعته بال«سينوزي»⁽³³⁸⁾.

اضطر الشاب إنياس على أثر إفلاس تجارة والده إلى الانتقال مع عائلته إلى بودابست، حيث أدخل مدرسة «الجيمنازيوم» الكالفينية لإنجاز دراسة البكالوريا. لكنه راح، في الوقت نفسه، يتردد 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 غير (Abraham Geiger) (1810 – 1874) وموريتز شتاينشنايدر (Moritz Steinschneider) (1816 – 1907)، اللذين كانا يُمثّلان التيار الإصلاحى في العلوم اليهودية⁽³³⁹⁾ إلى جانب امتلاكهما خبرة مميزة في مجال العلاقات الإسلامية – اليهودية في العصر الوسيط. كذلك التقى غولدزيهر، بحكم

(338) شتيمة متداولة في المجتمعات اليهودية التقليدية، حيث لم يكن قد غاب عن بال أحد الحرم الذي رشق به مجمع أمستردام الفيلسوف سينوزا، انظر ص 56 من هذا البحث. انظر أيضاً: I. Goldziher, *Tagebuch*, éd. par A. Scheiber, Leyde, 1978, p. 22.

(339) في ما يتعلّق بليوبولد زانس (Leopold Zuns) (1794 – 1866)، مؤسس «العلوم اليهودية»، التي راحت تتوسّع اعتباراً من عام 1810 ولاقت أولى تحديداتها عام 1822 في: *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums*، انظر: B. Dinur, “Wissenschaft des Judentums,” *Encyclopaedia judaïca*, vol. 16 (1971), col. 570-584, and D. Bourel, “La Wissenschaft des Judentums en France,” *Revue de synthèse*, 1988, p. 265 sq.

ميله إلى الاتجاه العقلاني في العلوم اليهودية، هـ. هيمان شتاينهاال (H. Heymann Steintal) (1823 - 1899) الذي حثه على ارتياب علم الأساطير لماكس موللر والاطلااع على علم نفس الشعوب واللسانيات⁽³⁴⁰⁾.

مكتبة t.me/ktabrwaya

كانت سنة 1869 حاسمة في حياة غولدزيهر بإتاحتها له فرصة التلمذ للفيلولوجي الشهير هنريتش لابريخت فلايشر (Heinrich Leberecht Fleicher) (1801 - 1888) في مدينة لايبزيغ. وكان هذا الأخير قد درس اللغات العربية والفارسية والتركية على سيلفستر دو ساسي (Silvestre de Sacy) (1758 - 1838) أحد كبار أساتذة الكوليج دي فرانس.

نال غولدزيهر شهادة الدكتوراه⁽³⁴¹⁾ بإشراف أستاذه فلايشر في شباط / فبراير 1870 وهو لما يتجاوز العشرين. وكانت قد دعتة ضرورات الدراسة إلى الإقامة فترة وجيزة في مدينة لايدة (Leyde) الهولندية ما لبث بعدها أن أقفل عائداً إلى بودابست حيث عُرض عليه التدريس في جامعتها برتبة أستاذ مساعد.

تمّ انتخابه عام 1892 عضواً في أكاديمية العلوم في بودابست، ما خوّله أن يعمل مراسلاً أجنبياً لعدة جمعيات علمية ويتقلّب في

(340) أسس هـ. شتاينهاال عام 1860 مع صهره موريتز لازاروس *Zeitschrift für Völkerpsychologie* (1824 - 1903) مجلة: *und Sprachwissenschaft* (1860 - 1886).

(341) *Studien über Tanchūm Jerūshalmi*, Leipzig, 1870.

تدرس هذه الأطروحة شخصية شارح يهودي للعهد القديم كتب بالعربية في القرن الثالث عشر.

مناصب عدة بين ألمانيا وكامبريدج التي كانت جامعتها سبّاقة إلى منحه لقب أستاذ عام 1894، في حين تريتت جامعة بودابست حتى عام 1905 في ترقيته إلى رتبة أستاذ في الفيلولوجيا السامية، علماً بأنه شغل وظيفة أمانة سر الجماعة الإسرائيلية الليبيرالية مدة ثلاثين عامًا، كان في خلالها يتقاضى أجرًا نظاميًا إلى جانب مزاويلته مهنة التدريس منذ عام 1900 في المدرسة التلمودية.

ومع أن الدراسات اليهودية شكّلت لغولديزهر موضوع اهتمام دائم، فإن شهرته العالمية لم تقم عليها، بل على أبحاثه في العلوم الإسلامية⁽³⁴²⁾. وعندما حضرته المنية في الثالث عشر من شهر تشرين الثاني / نوفمبر سنة 1921 كان يُعتبر بحق مؤرخًا فكريًا وفتيًا لغويًا ورجل خبرة⁽³⁴³⁾ واختصاص، بل أحد أرباب العلوم الإسلامية، حيث إن أعماله قد أسست في أواخر القرن التاسع

(342) كتب ج. ج. فاردنبورغ (J. - J. Waardenburg) عام 1963 في هذا الموضوع قائلاً: «لا نظننا نبالغ بقولنا إن غولديزهر هو واضع العلوم الإسلامية كعلم تاريخي بكل معنى الكلمة [...]»: J. - J. 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*, Paris - La Haye, 1969, p. 244.

انظر نهاية الهامش رقم 344 أدناه.

(343) كلّفت وزارة التربية الوطنية الهنغارية غولديزهر مهمات خاصة، فسافر إلى القاهرة وسورية وفلسطين في خلال الفترة الممتدة بين شهري أيلول / سبتمبر 1873 ونيسان / أبريل 1874. وقد ألبسته جامعة الأزهر في القاهرة عباءة الطالب الجامعي، وهو أمر غير مألوف بالنسبة إلى شخص أوروبي. أما في القاهرة فقد رفض عرضًا لترؤس إدارة المكتبة الخديوية الكبرى.

عشر لمرحلة جديدة في فهم الشريعة القرآنية وتكوّن الجماعة الإسلامية الأولى⁽³⁴⁴⁾.

حق الشعوب في الميثولوجيا

نعود بالتاريخ إلى سنة 1876 التي شهدت صدور كتاب غولدزيهر ميثولوجيا العبرانيين وتطورها التاريخي⁽³⁴⁵⁾. وكان المؤلف قد وضع هذا الكتاب، أولاً، بالهنغارية لغته الأم، لكنّه، قبل أن يسلمه إلى النشر، عدل عن رأيه فجأة وعكف على ترجمته إلى الألمانية. ولم تستطع الصفحات الأربعمئة أن تثنيه عن عزمه، هو الذي كان يدرك جيداً أن نصيب هذا الكتاب من الفهم سيكون ضئيلاً، حتماً، قياساً إلى اتّساع دائرة القراء المعنيين به.

(344) بالنسبة إلى سيرته ومؤلفاته، علاوة على كتاب Goldziher, *Tagebuch*, L. Massignon, "Ignace Golsziher (1850-1921). Notes sur sa vie, : انظر ses œuvres et sa méthode," *Revue de l'histoire des religions*, 86, 1922; B. Heller, *Bibliographie des œuvres de Ignace Goldziher*, Paris, 1927; J. - J. Waardenburg, *op. cit.*, R. Simon, *Ignác Goldziher. His Life and Scholarship as Reflected in his Works and Correspondence*, Leyde-Budapest, 1986, p. 11-76.

كذلك بالنسبة إلى أعماله، انظر المصدر المذكور، ص 103 - 104، 124 - 125، و ص 160.

I. Goldziher, *Der Mythos bei den Hebräern und seine (345) geschichtliche Entwicklung. Untersuchungen zur Mythologie und Religionswissenschaft*, Leipzig, 1876.

ظهرت الترجمة الإنكليزية في السنة التالية في لندن بفضل راسل مارتينو، وقد تمت إضافة بحثين لشتاينهاال إليها (أعيدت طباعته عام 1882، وطبعة أخرى في نيويورك، كوبر عام 1967).

كان غولدزيهر يرمي من خلال بحثه هذا، الذي يصحّ إدراجه في عداد مؤلّفات مرحلة الشباب، إلى إثبات حقيقة مؤدّاهَا أن الميثولوجيا كانت ولا تزال قائمة عند الساميين تمامًا كما هي عليه في سائر المجتمعات الإنسانية. لكنه اختار أن يخصّ بالدراسة الشعب العبراني دون سواه من الشعوب السامية، فمضى يطبّق بشغف أصول الفكر النقدي والتاريخي على ديانة أجداده متأثرًا بفلسفة الأنوار الجديدة في معالجته «العلوم اليهودية»، كما راح يتفحص الروايات العبرية رغبة منه في إبطال الوهم السائد بأن هذا الشعب هو أكثر الشعوب السامية حرمانًا من الأسطورة، ففي نظره أن الميثولوجيا العبرية كانت دومًا، وعلى غزارة مصادرها، أشبه بـ«الطفل المُهمَل»⁽³⁴⁶⁾ (Stiefkind ص 13) الذي تغفله الدراسات الأسطورية. لقد دأب اللاهوتيون اليهود والمسيحيون على احتجاز الشعب العبرانيّ ظلّمًا داخل عالم لا تاريخ له ولا أثر فيه لأي صورة أو رمز أو خيال. ولم يكن العلماء بأفضل منهم حالًا، إذ إنهم، بتحبيد هم إياه عن مخاطر الثنائية المؤلفة من العقل والأسطورة⁽³⁴⁷⁾ في الوجدان الأوروبي، قد حرموه من عظمة الدينامية المتولّدة من تفاعلها، وكأنّ شعب إسرائيل لم يكن،

(346) هذه الشواهد مأخوذة من طبعة 1876 التي أعتمدها.

(347) يمكن تحديد هذين المفهومين من طريق مقارنة أحدهما بالآخر. كانت النتيجة تأتي دائمًا لمصلحة الآريين في الجدل الأريو - سامي الذي عرفه القرن التاسع عشر، حيث جرى اعتبار كل من الأسطورة والعقل والمخيّلة الخلاقة في الفنون والعلوم وقفًا على الآريين، في حين كان يُنظر إلى الساميين وكأنهم مجرد ينبوع لا ينضب من التدين (انظر ص 139 وص 155 وما يليهما، والهامش رقم 32، وص 235 و 247 وما يليهما من هذا الكتاب).

في تاريخ المجتمعات القديمة، إلا الحافظ المختار لوحداية أصلية تتخذ لها من الشعوب التي أضلّها الشُّرك شهودًا فاقدٍ الذّاكرة.

لقد نبّه غولدزيهـر قرّاءه، منذ العبارة الافتتاحية الأولى لكتابه، إلى أنه ليس في نيّته «وضع نظام للميثولوجيا العبرية» (ص 7)، بل إن جُلّ ما يتمناه هو المساهمة في تجديد الدراسات السامية على قاعدة بعض النماذج التي اقترحها أ. كون (A. Kuhn) (1812 - 1881) وف. ماكس موللر أستاذي الميثولوجيا المقارنة. لكنه يكاد لا يوجه إليهما التحيّة بصفتها الأبوين المؤسسين لهذا العلم حتى يجهر بعزمه على مخالفتها الرأي في بعض النقاط الجوهرية (ص VIII) لأنه، وإن كان يعتبر نفسه تلميذًا لهما - كما يشهد على ذلك كتابه، حتى في المواضيع الأكثر تطرفًا - لا يُسلم بالمبادئ الأولية التي انطلق منها معلّماه ولا يقرّ بما توصّلا إليه من نتائج.

يتّضح مما تقدّم أن طموح غولدزيهـر مزدوج يتمثّل، أولاً، في إخضاع الدراسات السامية إلى عملية تطبيق منهجية لطرائق التحليل اللساني، على غرار ما ينص عليه علم الأسطورة الجديد⁽³⁴⁸⁾، الذي أسدى خدمات جليلة إلى الدراسات الآرية، ويرمي، ثانيًا، إلى البرهنة على علميّة هذه الطرائق التي أثبتت فاعليتها التطبيقية على نطاق شامل. إنها نقطة جوهرية وحاسمة لدى غولدزيهـر الذي يسعى إلى

(348) يذكر غولدزيهـر، في الصفحة xxi وما يليها من توطئة كتابه، مؤلفات الذين سبقوه على طريق التحديث، وعلى الأخصّ، هـ. شتاينهال، في مجال الميثولوجيا العبرية.

إقناعنا بأن اختراع الأسطورة جاء نتيجة حاجة نفسية ملحة تلازم جميع الشعوب في مرحلة مُعيّنة من تاريخها. لذا رأينا يتحرى منبت كل خرافة في الصحارى السامية، متنبهاً إلى أدقّ التغيرات الجوية، ولربما رأيناه يقيس حلقة السماء في الليل ووهج الشمس في النهار، باحثاً، على غرار أ. كون، عن علامات التقلّب المناخي والأحوال الطبيعية الطارئة بحثه عن الأسطورة الشمسية الكبرى التي استهوت من قبله ماكس مولر⁽³⁴⁹⁾. ولا غرو، فقد كانت دراسات هذين الباحثين، اللذين يمثلان نهجين بارزين في علم التأويل، من التميّز والأهمية بحيث أتاحت مقارنة جديدة للميثولوجيا الهندو - جرمانية⁽³⁵⁰⁾. وهكذا اكتشف غولدزيهير في الشعر الكتابي نظرة إلى العالم تحتفظ بآثار يهوه الشمسي، الذي يحارب بواسطة سهامه (الأشعة) الحية الهاربة (البرق) أو الملتفة حول ذاتها (المطر). هذا الصراع بين الكوكب والوحش يطالعا لا في رواية يونان وحسب، بل في العديد من الميثولوجيات الأخرى، أيضاً، مع فارق وحيد هو أن مقتضيات التوحيد التي اختصّ بها شعب إسرائيل كانت الوحيدة التي فرضت حلول يهوه مكان الشمس (ص 33 و329).

(349) يتطرّق ماكس مولر إلى هاتين النزعتين المرتبطين بالأحوال الطبيعية والشمسية التي طبعت الميثولوجيا المقارنة في أيامه، انظر: F. Max Müller, *Nouvelles leçons sur la science de langage* [1863], Paris, 1868, t. 2, p. 271 sq.

(350) يستعمل غولدزيهير تلقائياً لفظة «آري» أو «هندو - جرمانى» للدلالة على حقل الدراسات الهندو - أوروبية (انظر، على سبيل المثال، ص xvii وviii من مقدمة كتابه).

على أن غولدزيهر لم يتوان في مواضع أخرى عن سلوك خطّ مغاير برفقة شتاينهاال، مؤكِّدًا «أن أكثر [القراء] تشكيكًا» لا يسعه إلا أن يرى في مبارزات شمشون صراعًا بين النور والظلمة، لا سيّما وأن اسم شمشون وثيق الصلة بلفظة الشمس (شِمَش) في اللغة العبرية (ص 25 - 26 و300).

في ما عدا هذا التطبيق الآلي للنظريات الرائجة في عصره، يقدّم غولدزيهر، إن لم يكن «نظامًا» للميثولوجيا العبرية فعلى الأقل، رؤيته الخاصّة لعملية التكوّن التاريخ - سياسية التي قادت هذا الشعب، ببطء، من مرحلة الشُّرك الشبيهة بتلك التي عرفها الآريون - إلى شكل معيّن من أشكال الوحدانية غير الأصلية، على الإطلاق.

على أن المهمّة التي اضطلع بها غولدزيهر في كتابه لم تكن يسيرة، لأن مجرد افتراض ميثولوجيا عبرية هو أمرٌ مستهجن ومرفوض. وإن أحدًا لم يجرؤ يومًا على تقديم الكتاب المقدّس للطلاب على أنه مجموعة روايات أسطوريّة قديمة، بخلاف التعليم الكلاسيكي الذي يُعدّ العقول للتعرف إلى الأسطوري في النصوص اليونانيّة واللاتينيّة. حتى الروايات الأسطوريّة التقليدية لدى العرب، والتي تجاري نظيراتها العبرية في القَدَم (ص XXVII و209 وما يليها) كانت تشتمل على «أساطير بدوية حقيقيّة» (ص XXIX) تتحدّث عن زيجات ونزاعات بين الكواكب والنجوم.

بذلك يكون غولدزيهر قد تحدّى كل أشكال المقاومة والرفض التي تعترض اكتشاف الجانب الأسطوري لدى جميع الشعوب، بمن

فيهم الساميون. ولم يكن الرفض الذي يسعى إلى تعطيله مطروحاً على مستوى لاهوتي بحت، بل، أيضاً، على مستوى علمي، لأن بروز المفهوم العرقي إلى الواجهة أحدث نقلة في طريقة التفكير اكتسب معها التعليل الديني للقصور الميثولوجي في بعض الثقافات شرعية علمية. تلك هي الأرضية التي أسست لظهور خطابات علمية الطابع، تشجع على الاعتقاد بعجز بعض الشعوب عن بلوغ الحالة الميثولوجية.

بيد أن إخضاع كامل المساحة السامية إلى تدبير مقارن، على غرار ذلك الذي طبّقه علم الأساطير على الميدان الآري، يوجب التخلي عن ذلك «الحكم المُسبق» الذي يؤكّد وجود «أعراق لاميثولوجية».

لم يتعد غولدزيهر عن فرضيات الميثولوجيا المُقارنة في عصره، لكنه أنشأ الاستدلال الآتي:

إذا صحّ أن الأسطورة تصوّر كيفية إدراك الأفراد للمظاهر الطبيعية داخل مجتمع ما، وأن مجموعة معينة من الأفراد لا يمكنها أن تكون شعباً إلا متى اشتركت في نظرة موحدة للعالم تجري ترجمتها فعلياً من خلال أساطيرها، فقد لزم أن وجود شعب مجرد من الميثولوجيا أمر مستحيل⁽³⁵¹⁾.

هكذا يتبيّن لنا أن دور الثقافة الميثولوجية أساسي في نشوء المجتمعات وتطورها، وليس في مقدور أي شعب أن يتفلّت من

(351) يستشهد غولدزيهر في الصفحة 16 من مقدمة كتابه بقول من: *Introduction à la philosophie de la mythologie* (1856)، للفيلسوف ف. فون شيلينغ (1775-1854) مشيراً إلى تمثل ماكس موللر به.

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 الأعراق عن إنشاء أي أسطورة هي، بحسب المنظور الخاص بعلم نفس الشعوب، كحال من يفترض وجود «عرق مَرَضِي» (ص 15). من هنا كانت الدراسات الإثنولوجية التي تتكلم على شعوب «لا أثر لديها لأي أسطورة» ترتكب، في رأي غولدزيهر، خطأ علمياً نتيجة حصرها مفهوم «الميثولوجيا» في نطاق الخرافات المعقدة وإغفالها العنصر الأسطوري في الروايات البسيطة الأولية.

إذا كانت الأسطورة، على ما يعتقد غولدزيهر وأرباب الميثولوجيا المقارنة، عبارة عن صياغة كلامية غنية بالتصوير لتلك الانطباعات الناشئة بفعل تأثير الظواهر الطبيعية على الحواس، فإن تطوّر الميثولوجيا هو حصيلة المزج بنسب متفاوتة بين نمطين من العوامل: الأول نفسي، يتمثل في القوانين العامة التي تتحكّم بـ«حياة النفس» (ص 45) بمعزل عن الظروف الإثنولوجية أو الميزات العرقية الخاصة بهذا الشعب أو ذلك، والثاني تاريخي، ثقافي يخضع لأحوال التاريخ الحضاري. من هنا كانت الأسطورة مسكونة أبداً بتاريخ الشعب الذي يطلقها ويرويها، وكان التقاطع على أشده بين الأسطورة والتاريخ الاجتماعي والاقتصادي والسياسي الذي يختصّ بجماعة محدّدة. إن تعادل مواهب الشعوب في الإبداع الميثولوجي، وإن أدّى 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 قومًا من الصيادين أو القناصة قد آلت بهم ظروف الحياة إلى الافتراق، فانصرفت شردمة منهم إلى حياة البداوة والترحّل، وأخرى إلى الحياة الزراعية، فلا بدّ من الإقرار بتباين نظرتهم على مرّ الأيام واختلاف ما ينشأ لديهم من رغائب ومخاوف واهتمامات بحيث ينعكس ذلك تنوعًا في أساطيرهم، ما يؤكّد خضوع هؤلاء للأحداث التاريخية.

وإذا كان غولدزيهر قد تعمّد اللفت إلى بقاء الدورات الأسطورية فذلك تشديدًا منه على ضرورة أخذ العامل الزمني في الاعتبار، ولا سيّما في علم المقارنة الجديد الذي تعود إليه مهمة 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 تصوّرًا كهذا، قوامه المزج بين المستويين التاريخي والثقافي في شرح تطور الميثولوجيا، من شأنه، أيضًا، أن يقودنا إلى اعتبار «الاسطورة مرآة أمينة لمرحلة الوعي الحضاري» (ص 46) التي منها انطلقت⁽³⁵²⁾.

لقد أكثر غولدزيهر من التردّد على لفظة «عرق» التي لا توجب في نظره أي تقاطع خاص مع مسلكية الشعوب، لكنه يستوحي تحاليله من علم نفس الشعوب لموريتز لازاروس (M. Lazarus) (1824-1903)⁽³⁵³⁾. ولما كان هذا العلم يُعنى بدراسة «النفس

(352) هذا ما قرأه غولدزيهر أيضًا عند أ. كون (Kuhn) (ص 92).

(353) انظر الهامش رقم 295، ص 218 من هذا الكتاب.

الإنسانية» انطلاقاً من الإقرار بأن القوانين العامة التي تتحكّم بالفكر البشري تضبط التنوّع الظاهر في المسالك الخاصة بكل شعب، فقد عمد غولدزيهر إلى التمييز بينه وبين «علم نفس الأعراق»، موضّحاً أن هذا الأخير لا يحظى بأكثر من وجود نظري بحت⁽³⁵⁴⁾، في حين أن «علم نفس الشعوب» علم قائم بالفعل يهدف إلى البرهنة على حقيقة مؤدّاهما أن القوانين العامة التي «تضبط حياة النفس» هي عين ما يحدّد تباين مسارات الشعوب المتمايضة. وعليه، فمهما تغرّبت هذه الشعوب وباعدت بينها المسافات تبقى نوازعها النفسية هي عينها.

لذا يجب ألا ندع التصنيفات العرقية تغزو علم الأساطير (ص 21)، بل الأولى بنا أن نستعمل علم الميثولوجيا المقارنة في الوجه الصحيح كما يُتاح لنا اكتشاف الترسيمات الأساسية المشتركة في أساطير «الإنسانية جمعاء بغض النظر عن أي تمييز عرقي» (ص 108). هذه الأنماط الميثولوجية، التي تضاهي إدراكنا لأشعة الشمس وظلمات الليل شمولاً، ليست «أرية تخصيصاً»، ما يخولنا الاستنتاج بأن غولدزيهر يبغى إدراج «أسطورة العبرانيين ضمن المقولات الإنسانية المشتركة من دون أن يطمس تنوّع الحضارات التاريخية».

لقد كان ف. ماكس مولر مُحقّقاً في انتقاده مفهوم «الغريزة التوحيدية» لدى رينان (ص 10 و 316)⁽³⁵⁵⁾، لكنّه أخطأ باعتباره

“Eine besondere Rassenpsychologie aber gibt es nicht” p. 46. (354)

E. Renan, “Nouvelles considérations sur le caractère (355) général des peuples sémitiques et en particulier sur leur tendance au monothéisme,” *Journal asiatique*, 1859, p. 426.

انظر ص 143 و 162 من هذا الكتاب.

«الصياغة الأسطورية»، التي تغلو في التخييل والتهويل اللفظي، وقفاً على «العرق الآري»⁽³⁵⁶⁾، كما أخطأ في تصوّره أن المفردات الساميّة تحوّل «دون نسيان دلالة الألفاظ الإسنادية» (ص 49)، كما لو كانت الألفاظ الساميّة من الشفافية بحيث تتيح تحديد كل ما يمثّل في خلفيّتها الدلالية من ظاهرات طبيعية أو كان المعجم الآري بسحره الملتبس هو وحده القادر على عملية الإبداع الميثولوجي.

يعارض غولديزهر رأي مولر القائل إن ينبوع الأساسي و«المرّضي» للأساطير يكمن في نسيان دلالات الألفاظ الأصليّة، كما يرفض تعليل الأسطورة بالتباس دلالة الألفاظ على الظهورات الطبيعيّة، وهو تعليل يجعل توصيف الإدراك لمطلق ظاهرة طبيعيّة سبباً كافياً لولادة الأسطورة (ص 50). إن أقدم نماذج الميثولوجيا، كالشمس والقمر والفجر، لدى الأقدمين، لم تنشأ، في رأي غولديزهر، بسبب النسيان أو التباس الدلالة اللفظية، فلا النير الأعظم (هيليوس) أخو سيلينيه المسمّى «إيوس»، لدى اليونان، ولا الفجر «أورورا»، لدى اللاتين، كانا نتيجة تأثير لغوي مبهم (ص 50).

إن مشروع غولديزهر يتحدّد بنقطتين: الأولى، نزع الصفة الآرية عن الوظيفة الأسطورية إبرازاً لخاصة الشمول الإنساني في هذه الأخيرة. والثانية، تعميم المنهجيات التي أثبتت نجاحها في مجال الدراسات الآرية على العالم السامي.

(356) يستشهد غولديزهر في الصفحة العاشرة (من طبعته الإنكليزية) بـ«التوحيد السامي» عند ماكس مولر. انظر: F. M. Müller, *Essais sur l'histoire des religions*, trad. de l'anglais par G. Harris, Paris, 1872, p. 503.

وقد عمل، وفاءً بوعوده هذه، من أجل تأهيل القارئ للتعرف إلى المظاهر الشمسية حيناً، وإلى الهالات القمرية لبعض الرموز العبرية الكبرى، حيناً آخر، من دون أن يفوته إنشاء المقاربة بينها وبين نظائرها العربية متى بدا له الأمر مناسباً. هكذا صار آدم وحواء (ص 255) ونوح (ص 383) والآباء (ص 21 وما يليها، 38 و39 وما يليهما) كلهم إشارات تنتمي إلى عالم الميثولوجيا الشمسية، إما نظرًا إلى أعمالهم، وإما لأن في أسمائهم ما يذكر بهذا النير، كما هي الحال بالنسبة إلى آدم، الذي أثبت التحليل اللغوي وجود صلة بين اسمه وأشعة الشمس الحمراء⁽³⁵⁷⁾. أما إذا كانت لفظة «إلوهيم»، الواردة بصيغة الجمع للدلالة على الإله الواحد، قد حملت في الكتاب المقدس معنى الأفراد أو جمع الجلالة، فذلك لأنها من بقايا الشرك الوثني في اللغة السامية (ص 327).

لكن، لئن جاز، بل وجب، دراسة الميثولوجيا العبرية على غرار قصائد الإغريق والهنود، فذلك لا يمنع غولدزيهر من الاستنتاج على رغم كل اعتبار سابق بأن المادة الكتابية لا توازي المصنّفات الآرية وفرة وعظمة (ص 21) حتى بعد إضافة شروحات «الهاجادا» (ص 34 وما يليها) الربانية إليها. إن «نواة الأسطورة الأصلية» (ص 23)، آرية أكانت أم سامية، هي من دون شك، مستمدة من الظاهرة الطبيعية. من هنا كانت أقوال الآباء وأفعالهم، بل أسماءهم، أيضًا، تتضمن

(357) بخلاف ماكس مولر الذي يتبين في اسم آدم صفة «أرضية» (المصدر نفسه، ص 255، الهامش رقم 1).

تفسيرًا أو تأويلًا لظهورات الطبيعة. إلا أننا إذا تتبعنا «نمو هذه (الأساطير) التاريخي»⁽³⁵⁸⁾ تحقق لدينا أن ما يُميّز العبرانيين من سواهم هو تحويلهم عناصر العتاد الأسطوري شخصيات تاريخية أي أسلافًا أسسوا نظامًا لاهوتيًا وسياسيًا، ففي حين اندفعت التعددية المشتركة لدى الإغريق إلى تجسيم قواها الإلهية وأبطالها، عمدت الوحداية إلى كبت الميثولوجيا العبرية كي تصنع منها التاريخ (ص 23-24).

لقد بدأ تاريخ العبرانيين القومي في أرض كنعان يوم عبرت الأسباط الرُّحَل ضفة نهر الأردن اليمنى لاحتلال أرض الميعاد (ص 281 وما يليها). لكن، لما كانت ثقافتهم الدينية والسياسية على درجة كبيرة من التدني، قياسًا إلى ثقافة أهل البلاد، فقد عمد العبرانيون إلى اقتباس نظام الملكية من هؤلاء ومن الفينيقيين، جيرانهم الجدد، فضلًا عن غيره من المؤسسات. ذلك هو التفسير التاريخي الوحيد المقبول لدى غولدزيهر، الذي يستبعد أن يتمكن شعب من البدو الرُّحَل، لم يُعرف له أي «ماضٍ سياسي» (ص 239)، من تأسيس أسلوب عيش حضري، بين ليلة وضحاها. أما الهيكل والكهنوت والقضاء فكلُّها، في رأيه، مستوحاة من نظرائهم الفينيقيين (ص 2).

(358) إنه «النمو التاريخي» الذي يشير إليه عنوان الكتاب: *geschichtliche Entwicklung*.

انظر ص 261، الهامش رقم 345 من هذا الكتاب.

بذلك يكون العبرانيون شعبًا 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 «يقظة الوعي القومي» (ص 303). ولا غرو، فإن من شأن الحماسة القومية في تلك العصور السحيقة، «كما في أزمنتنا الحديثة»، أن تؤثر في الأسطورة وتُسهم في صنعها وقولبتها. لذا نرى الأساطير العبرية تنسب أبطالها إلى سُلالات ماقتاريخية بهدف إكساب المحفز السياسي مشروعية جديدة: فإذا كان إبراهيم أبا الشعوب قاطبةً فهو أيضاً جدّ العبرانيين (سفر التكوين 14، 13 و 17، 4-5) ما يسمح لذريته بلعن أعدائها (ص 306). أما حام، ذلك الفتى الذي كشف عورة أبيه، فسيكون منبؤاً من ذريته الكنعانية (سفر التكوين 9، 18-26). إن «الانفعال القومي» (ص 307) الذي يستعير هنا خصائص الخطاب «التعليمي» يحوّل نوحاً من بطل شمسي في إحدى الأساطير البدوية القديمة إلى رمز سلفي، بحيث تكون لعنة نوح، الموجهة لا ضد حام المذنب، بل ضد ابنه كنعان⁽³⁵⁹⁾، بمثابة تسويغ لافتتاح العبرانيين أرض الميعاد.

لقد كرّس غولدزيهر فصلاً بكامله لدراسة الروابط المُحكّمة بين الأساطير البدئية وهوية العبرانيين القومية، مبيّناً أن هؤلاء أعادوا صياغة الميثولوجيا العبرية القديمة بحثاً عن مشروعية تاريخية لهذا

(359) «حام هو أبو كنعان»: ترد هذه العبارة مرتين في الفصل التاسع من الكتاب المقدس، «سفر التكوين»، من الآية 18 إلى الآية 26.

الاحتلال، وتخيّلوا تاريخًا سياسيًا سابقًا للتاريخ كان لهم فيه أسلاف بأهلون أرض كنعان قبل دخول أحفادهم إليها وتوطنهم فيها، ما يعني أن أدوات وعيهم الجديد هي هذه الرموز الأسطورية التي تمّ إعطاؤها طابعًا قوميًا بتحويلها فاعلين تاريخيين.

وإذ أصرّ غولدزيهر على توضيح طبيعة هذه «الفكرة السياسية»، (ص 331) اعتبر أن العبرانيين نسبوا إلى «الحقبة الأبائية»، بعد فوات الأوان، حال الضرورة المُلزمة بتملّك الأرض كيما يحقّ للأمة العبرية يومَ الفتح إعلانُ أرض الميعاد جزءًا من ملكيتهم الموعودة منذ القدم.

إلا أن العبرانيين، وإن كانوا قد نجحوا، بفضل وعيهم القومي، من التحرّر تدريجيًا من سطوة بني كنعان، لم يعمدوا قط إلى التخلّص من تلك التأثيرات الخارجية التي تشكّل «النصيب الأفضل» (ص 315) من الروح العبرية، بعدما أتاحت لهم يقظتهم القوميّة أن «يتمثّلوا» هذه القيم الغربية ويستوعبوها في إطار مفهوم مستقل.

إن غولدزيهر يبدو ملتزمًا بهذه الفكرة إلى حدّ بعيد. لذا يستعيدها في الصفحات الختامية من كتابه مؤكّدًا «أن مقياس الروعة لا ينحصر في الفردة» (ص 390)، بل إن الحضارة التي تتكوّن بفضل تمثّلها العناصر الغربية تشكّل، هي أيضًا، «كلًا متناغمًا».

هكذا يؤثر غولدزيهر تسليط الضوء على قيم حضارة متطورة عبر الزمن بدلًا من تعظيم البدايات والحنين إلى الأصول، يقينًا منه بأن فردة الحضارة، في هذه الحالة، يمكن أن تنشأ من قدرتها على

«هضم» الأشكال الثقافية الوافدة إليها من خارج من دون أن ينفي ذلك تألقها بقدرتها الخلاقة المستقلة.

لقد أثار غولدزبهر حول هذه النقطة مسألة دقيقة أقلقته كثيرين من علماء عصره: هل أثرت إيران القديمة على الأدب العبري أم أن العكس هو الصحيح؟ بعبارة أخرى، هل علم الآريون الساميين كل شيء أم ينبغي، بالأحرى، اعتبار السامي أبا الحضارة بلا منازع؟

يبادر غولدزبهر إلى الإجابة عن هذا السؤال بقوله إننا نخطئ بالتماسنا مصدرًا إيرانيًا لكل آية من آيات كتب الشريعة الخمسة، تمامًا كما نخطئ بصدوفنا عن إيجاد أي صلة بين الطرفين (ص 389). لكنه يعود فيُخرج إجابته مخرجًا أكثر انسجامًا مع تطلّعاته، إذ يقول:

«... لا نحسبنَ أننا ننقذ شرف الأدب العبري باقتيادنا الإيرانيين إلى المدرسة العبرية» (ص 391).

طبيعة يهوه «الكوزموبوليتية»

إن أقصى ما يميّز تاريخ الديانة العبرية هو خاصية «الإبداع الفذّ» (ص 348) التي تعبّر عن «فكرة يهوه» أصدق تعبير، فحتى لو لم يمتلك العبرانيون إلا هذه «الفكرة الأصلية» لكانت وحدها كافية لإفراد «مكانة ثابتة» لهم في صفحات التاريخ العالمي. إلا أنه يتعدّر علينا تحديد بداية زمنية دقيقة لـ«فكرة يهوه» هذه، كما يتعدّر الاستدلال على لحظة ظهورها. من هنا، يؤثر غولدزبهر القبض على

مفاعيلها التاريخية مع ارتفاع أصوات الأنبياء تعلنها وتشهد لها في النصوص الكتابية.

لا يضاها «فكرة يهوه» في الديانة العبرية إلا «فكرة الله» في الإسلام. ولما كان العرب قد عرفوا يهوه قبل الإسلام، حيث كان «اسم الله» متداولاً، أيضاً، في اللاهوت الجاهلي، فقد كان من البديهي اكتشاف وشائج كثيرة بين هذين المفهومين الإلهيين، ولو أن التاريخ عاد ففرّق بين «الله» و«يهوه» بفعل دعوات الأنبياء العرب والعبرانيين، التي منحت كلياً منهما مصيره المميّز (ص 350).

ما يشوق غولدزيهر، إذاً، ليس أصول يهوه، بل استطلاع سماته في تاريخ العبرانيين الديني، تاريخ عزّزه نفوذ الأنبياء، الذين لم يكونوا رجال ثقافة وعلم، ولم يكن يضاهاي حماستهم إلا إخفاقهم في المجال السياسي. لكنهم كانوا، في الدرجة الأولى، «ممثلين خارقين للروح الفردية والاستقلال القومي» (ص 356). ولما كان يهوه، في نظرهم، إلهاً قومياً، وإن بنسبة ما، فقد وقع اختيارهم عليه «إلهاً واحداً»⁽³⁶⁰⁾ لا تشاركه في قداسته آلهة الشعوب الأخرى.

لكن خطاب يهوه لم يكن أكثر حصريةً من خطاب الأنبياء، الممعن في التركيز على الناحية القومية، فقد كان «الشعب العبري»

(360) يذكر غولدزيهر بأن الكتاب المقدس العبري يعترف بتسميتين قانونيتين للدلالة على الله، هما: إلهيم (Elohim) ويهوه (Yahvé). وقد تبنى الأنبياء التسمية الثانية، التي «هي اسم الله الواحد الحقيقي» في حين أن إلهيم هو اسم جنس للدلالة على مفهوم الله، ص 357 وما يليها.

أول من اعترف به (ص 360-362)، ثم شرع هذا الاعتراف يتسع بفضل مفهوم النبوة ليشمل «الإنسانية جمعاء»، ما يؤكد تجاوب يهوه مع دعوة المثال النبوي إلى «تاريخ عالمي».

لقد عُني غولدزيهر بإظهار الصفة الكوزموبوليتية ليهوه من خلال النصوص النبوية على مرّ مراحلها التاريخية⁽³⁶¹⁾، كما كشف عن الجدل المتواصل بلا هوادة بين الخاص والعام في النصوص التي تحكي عن محبة يهوه للشعوب قاطبة، على رغم تخصيصه واحدًا من بينها بـ«حصّة الأسد» (ص 362)⁽³⁶²⁾.

وقد تزامن سبّي العبرانيين وجلاؤهم مع فترات النبوة الأكثر حماسة واضطرابًا، حيث نشأت، بعيدًا عن هيكل أورشليم، ديانة مشبوهة تقوم على المساومة وتخضع للتجاذب الحاصل بين الكهنة والأنبياء (ص 367-368). على أن هذه المرحلة أعلنت، أيضًا، خاتمة عهد الأساطير أو، على الأقل، بداية احتجاج هذه الأخيرة وراء تعابير غامضة خفية ورموز سرّية.

في ظلّ تلك الأزمنة الغابرة كان الشعب العبري قد صاغ أساطيره، فترسّخت في النفوس ولم تعد نزع الأنبياء اليهودية تقوى على إقفال المنافذ عليها بعدما صارت على كل لسان (ص 369). إلّا

(361) انظر: الكتاب المقدس، «سفر أشعيا»، الإصحاح 2، الآيات 2-4، و«سفر صفيان»، الإصحاح 3، الآيات 9-10.

(362) انظر الهامش السابق والكتاب المقدس، «سفر أشعيا»، الإصحاح 19، الآيتين 24-25.

أن صورة يهوه كانت من السطوة بحيث انتهى بها الأمر إلى امتصاص كل الأساطير مع تجلّي قدرة الله «في الوجدان الشعبي» (372) على تهدئة العاصفة وتبديد الظلمات الدامسة. لذا، فعندما، تساءل أيوب، رجل التوحيد المستقيم الذي يتقي الله ويحارب الشرّ، عن مصدر المطر والندى والجليد والصقيع، قاده النظام التفسيري الذي يلف الطبيعة إلى علّة وحيدة هي يهوه: «هل من أب للمطر، أم من ولد قطرات الندى؟ من بطن من خرج الجليد ومن ولد صقيع السماء؟» إنه يهوه⁽³⁶³⁾.

«في هذه المرحلة، يمكن القول إنه تمّ إحكام السيطرة كلياً على الأسطورة» (ص 372).

لقد راح غولدزيهر، على مرّ فصول كتابه، يحشد البراهين ليثبت للذين يسلمون بوجود ميثولوجيا ساميّة، من دون الاعتراف بوجود قصص أسطوريّ عبري، أنّ رموز العهد القديم البارزة لم تكن نتيجة اقتباس بالضرورة، بل تكوّنت بطريقة ميثولوجيّة (ص 15). كما إنه سيبدل جهده لاحقاً ليُظهر مدى ما أحرزته الميثولوجيا العبرية من «تطوّر تاريخي» على مدى عهود طويلة، كانت فيها الأساطير قد اتخذت مناحي سياسيّة وقوميّة قبل أن تصير إلى التلاشي والانحلال في الفعل اليهودي مقترناً بالوحي النبوي، ما يثبت أن انحلال الأسطورة كان لحظة الأوج بالنسبة إلى التوحيد السامي.

(363) الكتاب المقدس، «سفر أيوب»، الإصحاح 38، الآيات 28-29.

لا أثر هنا لأي «غريزة» قاهرة، على غرار تلك التي يتكلم عليها رينان، ولا لتوحيد أصلي كذلك الذي يقول به موللر. وإذا كانت الميثولوجيا والديانة الناشئة منها (ص 16-17) استجابة لحاجة إنسانية، فإن تاريخ الشعوب الاجتماعي والسياسي هو الذي يُقوِّب نظام تصوراتها الجمعيّة. لذا يردّ غولدزيهر، والعجب يملأ نفسه، على أولئك الكتاب الذين يُهتّون العبرانيين على كتابهم المقدس المنزّه عن الميثولوجيا، «كما لو كانت الأسطورة رجسًا أو وصمة عار على القلب البشري» (ص 15).

كذلك يتوجه غولدزيهر إلى جماعة الباحثين عن عصر ذهبي خالٍ من الصور والأخيلة، نافيًا أن تكون الميثولوجيا وليدة «خطيئة فكرية تسببت بها حرية الاختيار» (ص 15)، ومستبعدًا أن يلتقي هؤلاء يومًا «جماعة المختارين الذين أمكنهم الاستغناء عن الأسطورة».

إن وجهات النظر المتعدّدة التي يتصدّى لها غولدزيهر تجد مبرراتها مجتمعةً في النظريات الكثيرة التي يثيرها الاعتقاد بوحدانية أصلية، وهي قناعة تستحث رجال الدين والعلماء على السواء، برغم «قلّة تأثر هؤلاء بالقبليّات اللاهوتيّة» (ص 316)، كما تشكّل امتدادًا للحدس القديم، الذي يزعم أصحابه أن الكثرة فاضت عن الواحد. هنا يُعرب غولدزيهر عن أسفه الشديد إذ لم يتمّ الأخذ برأي «الفيلسوف هيوم السديد» (ص 317)، فقد أورد في كتابه تاريخ الديانة الطبيعي (1757) ما يلي:

«يبدو من المؤكّد بفضل سنّة التطوّر الطبيعي للفكر البشري أن الجمهور الجاهل يجب أن يحافظ أولاً على المفاهيم السائدة والمألوفة للقوى العليا قبل أن يبسط تفكيره وصولاً إلى ذلك الكائن الكامل الذي يضيف النظام على حركة الطبيعة بأسرها. إن حال من يزعم أن البشر قد تمثّلوا الألوهة بصورة روح مجردٍ كَلّي القدرة والمعرفة والحضور قبل أن يعرفوه كائنًا قويًا – وإن محدودًا – متقدّمًا بالرغائب والشهوات يملك أطرافًا وأعضاء، هي كحال من يتصوّر أن هؤلاء أقاموا في القصور قبل أن يأووا إلى الأكواخ والكهوف، أو درسوا الهندسة قبل الزراعة. ذلك أن الفكر يرتقي تدريجيًا من الأدنى إلى الأعلى، ويكوّن لذاته، عن طريق التجريد، فكرة الكمال انطلاقًا من الأشياء الناقصة» [...] (364).

إن تاريخ الفكر البشري هو، في نظر غولدزيهر، في حالة صيرورة مستمرة، كما إن المادة في الكون هي في تحوّل مستمر، ومن شأن معتقد تعدّد الآلهة أن يمنح شكلًا متطورًا للميثولوجيا يجد غايته في عقيدة التوحيد التي يتّجه إليها تاريخ كل فكر ديني. كذلك الإنسانيّة تصبو، سواء من خلال نظرتها إلى الطبيعة أو من خلال مفاهيمها

(364) انظر ص 41 من ترجمة م. ماليرب: *L'histoire naturelle de la religion et autres essais sur la religion*, Paris, 1980,

يستشهد غولدزيهر بهذا النص، ص 317 – 318. انظر شرحه في الصفحة 318، الهامش الأول. حول فكرة الفصل التي أدخلها د. هيوم (1711 – 1776)، انظر: F. Schmidt, "Les polythéismes: dégénérescence ou progrès?," dans: F. Schmidt (éd.), *L'impensable polythéisme: Études d'historiographie religieuse*, Paris, 1988, p. 27 sq.

السياسيّة، إلى وحدة أقوى وتجريد أرفع. هذا التيّار الفكري يمثله ألبير ريفيل⁽³⁶⁵⁾ (Albert Réville) (1826-1906)، على الرغم من اعترافه أكثر من غولدزيهر بـ«هواجس التوحيد وبذوره وحدوسه المسبقة»⁽³⁶⁶⁾ في معتقدات الشُّرك القديمة.

«من الواضح، أخيراً، أن الفكر البشري يرتقي إلى المعتقد التوحيدي بقدر ما يستسلم إلى الملاحظة والتفكير مدفوعاً بميل مُلحّ إلى البحث عن منطق الوحدة المستتر في عمق كيانه. بيد أنه ترقُّ في غاية البطء يعوقه جذب العادات والتقاليد، ويوجب احترام ترتيب الأشياء في الزمن احتراماً يحظرّ علينا أن نضع في البداية ما لم يحدث إلا في النهاية»⁽³⁶⁷⁾.

تلك كانت، أيضاً، قناعة غولدزيهر الباطنية الحميمة، حيث إن للفكر الديني في نظره تاريخاً يبدو معه التوحيد بمثابة «برهنة تاريخية مفصليّة في حركة التطور» (ص318) التي عرفتتها التعدّدية المشركّة. لذا يردّ غولدزيهر على الذين قرروا أسرّ العبرانيين داخل وحدانية أصليّة، متوسلاً أدوات عصره المفهوميّة والمُستمدّة من عتاد الميثولوجيا والفيلولوجيا المقارنتين.

(365) حاضر ألبير ريفيل، القسيس السابق والبروتستانتى المتحرّر، حول تاريخ الديانات في «الكوليج دي فرانس» بين عامي 1880 و1906.

A. Réville, "Les ancêtres des européens d'après la science (366) moderne," (à propos d'A. Pictet, L. - E. Burnouf, etc.), *Revue des deux mondes*, 49, 1864, p. 722.

(367) المصدر نفسه.

ولما كانت الأشياء، في نظره، تجد تفسيرها في التطور الحضاري وليس في العودة 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 مُخلَّص بأعجوبة، تمامًا لأن الديانة الموسوية لم تنزل على موسى بشكل مفاجئ وإنما انبثقت عقيدة التوحيد من التعددية الوثنية وراحت تتبلور تدريجيًا بفعل العوامل التاريخية التي يعود أمر الكشف عنها إلى العلوم الدينية. وإذا يرفض بعضهم الاعتراف بوجود أصل ساميٍّ مشترك لأسطورتنا عذني (ص 386 وما يليها) والظوفان (ص 386)، يرتئي غولدزيهر، من جهته، أن يُصار إلى تحديد الاقتباسات التاريخية، إذ ليس ما يبرر المواظبة على التماس أجواء السحر الغامض التي تلفّ مرحلة ما قبل التاريخ (ص 380) في عصر يُتيح لنا التعرف، من خلال الكتابات الآشور- بابلية، إلى الينابيع التي شكّلت مصدر غنى وفير للعبرانيين طيلة فترة السبي والجلأ.

إن مؤلف كتاب ميثولوجيا العبرانيين يتصدى لنوع من التقى غير المبرر (ص 390) الذي يُغالي في اعتبار العهود العبرانية القديمة، مستعبدًا فعل إيمانه المعهود، ومؤداه أن تحويل العناصر الحضارية الوافدة من خارج إلى ابتكار خاص ليس أمرًا مُشينا على الإطلاق. وهو، من هذا المنطلق، يقترح أن يُصار إلى الإقلاع عن مسرحيات الأصول، حيث تتنافس الأمم على تنصيب أسلافها الأوائل أسياذًا على عرش المواطنة الموعلة في القدم، والاستعاضة عنها بفوائد

الاقْتباس والتبادل الحضاريين، إذ إنهما يتيحان لكل شعب منفردًا أن يتعرّف إلى تعدّدية أصوله التاريخيّة والدينيّة والسياسيّة من دون أن يفقد هويته القوميّة.

لم يكفّ غولدزيهر يومًا عن توجيه النقد اللاذع إلى القائلين بسحر البدايات والأصول، كما لم يتوان عن نسف مفهوم المهد الإلهي المُشترك بين العرقين التوأمين الآري والسامي (ص 390، رقم 1)⁽³⁶⁸⁾. فإذا كانت هاتان العائلتان تتقاسمان بعض الروايات الأسطورية، فما ذلك لأنهما تنتميان إلى موطنٍ مشتركٍ لم يجزٍ تحديده، بل لأن الشعوب تتمازج وتتقاطع وتتبادل الخبرات والمعارف. وربما نشأت من هذه العلاقة آثار يتعيّن على التاريخ أن يشير إليها بمنتهى الدقة والوضوح. وقد أعرب غولدزيهر، في الصفحات الأخيرة من كتابه، عن الآمال الكبيرة المعقودة على قراءة الأساطير الآشور - بابلية التي تتسع دائرتها وتغتني يومًا بعد يوم بفضل تطوّر عمليات فكّ الرموز وتطبيقها على اللوحات المسمارية. كذلك أورد، في معرض الختام، عنوان المنشورين اللذين أصدرهما الباحث جورج سميث (George Smith) (1840-1876) بالتزامن مع نشر كتابه⁽³⁶⁹⁾ عام 1876، حيث يبيّن عالم الآثار المختصّ

Renan, t. 8, pp 108-109,

(368)

انظر أيضًا ص 137-139 من هذا الكتاب.

(369) من أجل إيضاح موجز لتاريخ فكّ الرموز المسمارية، انظر: J. Bottéro, *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, Paris, 1987, p. 75 sq.,

بالنسبة إلى جورج سميث، انظر المصدر المذكور، ص 38.

بالدراسات الآشورية التقارب الحاصل بشأن موضوع الخلق بين مضمون الخرافات الكلدانية، من جهة، والنصوص الكتابية، من جهة ثانية. وقد خلص غولدزيهر إلى الاستنتاج بأن شميث يُشير، هو الآخر، إلى مواطن «التطابق والاختلاف» للطوفان (ص 398) في النصوص البابلية ونظيراتها الكتابية.

أناقة رينان العقائدية

كان الدافع الأساسي إلى تأليف كتاب ميثولوجيا العبرانيين (1876) هو تقويض نظرية رينان التي يوردها غولدزيهر في أصلها الفرنسي (ص 4) خلافاً لما هو مألوف في مؤلفات عصره، والتي تؤكد أن «الساميين لم يعرفوا الميثولوجيا قطّ» (جزء 8، ص 148).

ذلك ما يطالعنا به، أيضاً، بعد نحو عشرين عاماً، إثر تلبيته دعوة وجهتها إليه أكاديمية العلوم في بودابست في السابع والعشرين من شهر تشرين الثاني/ نوفمبر عام 1893 للمشاركة في إحياء ذكرى رينان، الذي كان أحد أعضائها، لمناسبة انقضاء سنة على وفاته⁽³⁷⁰⁾. لقد كان «خطابه المأثور» في العلامة الأجنبي الفذّ فرصة مؤاتية يومذاك لإعادة قراءة كتاب تاريخ شعب إسرائيل

(370) توفي رينان في الثاني من تشرين الأول/ أكتوبر 1892. في ما خصّ الظروف التي رافقت تأليف هذا «الخطاب»، انظر: I. Goldziher, *Tagebuch*, éd.: انظر: par A. Scheiber, Leyde, p. 153, 159, et 165-166.

(*Histoire du peuple d'Israël*) بتمعن وأناة خوَّلاه أن يكرّس أكثر من مئة صفحة لـ «المستشرق رينان» (371).

وبعد أن حيّا غولدزيهر، في مستهل كلمته، مؤلّفات هذا العلامة الضخمة تحوّل إلى نقد المُتعبّرِن الفرنسي الكبير، مؤكّداً أنه ظلّ حتى آخر حياته مُتعامياً عن الحقيقة بسبب رغبته في تعميم «الظواهر الطبيعية والتي لا تقع عليها إلّا لدى الشعب العبري من بين جميع الشعوب السامية، وفي مرحلة معينة من تاريخه وحسب» («الخطاب»، ص 29).

كان رينان مفتوناً بزمَن الأنبياء افتتانه بالثورات الدينية الإسلامية، لذا عمد إلى إحداث تعديلات على مفهوم «غريزة التوحيد» غير مُبالٍ بالأحداث التاريخية. وقد انتهى، على حدّ قول غولدزيهر، إلى إلباس العرق الساميّ زيّ عبادة أحادية أصلية لا تخطر ببال.

كذلك يتصوّر رينان تشارك الآريين والساميين في الأدوار على رغم الحدود القاطعة التي يثبتها بين قارّة الآلهة المتعدّدة وقارة «الغريزة التوحيدية» المُستبدّة. في حين أن فكراً تاريخياً وضعياً من طراز فكر غولدزيهر لا يسعه تصديق مثل هذه الترهات:

I. Goldziher, "Renan mint orientalista" هو: عنوان الخطاب هو: "Renan orientaliste," *Discours mémoriaux relatifs aux membres défunts de l'Académie des sciences de Hongrie*, 1894, t. 8, 2, pp. 1-100.

تمكّنت من التعرف إلى هذا النص باللّغة الهنغارية بفضل الصداقة التي تربطني بتوماس غرغلي (Thomas Gergely) من جامعة بروكسيل الحرّة، فهو الذي اعتنى بترجمة المقاطع الواردة هنا والمشار إليها بلفظة «الخطاب»، أمّا أرقام صفحات الإحالات المنصوص عليها فكلها عائدة إلى طبعة 1876 لكتاب ميثلوجيا العبرانيين (*Mythologie des hébreux*).

«لم يسجد العرب لذلك الإله الأوحده الذي اقتبسه نبئهم من أمة غربية إلا بعد أن تم إخضاعهم بقوة السيف. وهم لم يسجدوا عن خلوص نية ولا جاوز تدئتهم حدود الظاهر، كما لم يطرأ على حياتهم الجماعة، بعد اعتناقهم التوحيد، أي تحوّل باستثناء ذلك 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 نقدي ميثلوجي مشترك. وقد اعتبر غولديزهر، انسجاماً مع مقتضيات فكره، أن رينان يسترسل من دون تحقّظ في لعبة المماثلات القياسية التي تقوم لديه مقام المصادر («الخطاب»، ص 63)، لا بل تكتسب طابعاً طبوغرافياً، في بعض الأحيان، حين ينشئ بين الوحدانية السامية ورحابة المدى الصحراوي صلة سببية لا يلبث أن يطعمها بـ«علم نفس الأعراق» ويجعل منها ركيزة كتابه تاريخ الأديان المقارن («الخطاب» ص 78).

عبثاً كان رينان يحاول الظهور بمظهر «المشكك الكبير»، فمؤلفاته تشير إلى «عقائدية»⁽³⁷²⁾ لا سبيل إلى دحضها على رغم أسفه المشفوع بالاعتذار لبعض ما أورده في أماكن متفرقة منها. وقد ظلّ «حتى أواخر حياته» («الخطاب»، ص 30) يستند إلى «غريزة التوحيد» في

(372) كان ج. دارمستير في 22 حزيران / يونيو 1893 قد أعلن في خطاب له أمام الجمعية الآسيوية قائلاً: «هذه المؤلفات (أي مؤلفات رينان) هي عقائدية بحكم كونها تركيبية. وأنا، على رغم ما قد تُوهم به استنتاجاته من تردّد وشكّ، لنلحظ بمنتهى العجب لدى تفحصنا مُجمل مؤلفاته عن كُتب أنها مستوحاة من بعض المبادئ المطلقة التي لم تتطور منذ كتابه الأول، والتي غالباً ما تتخطى معطيات التجربة العلمية الخاصة»، انظر: J. Darmesteter, "Rapport annuel," *Journal asiatique*, 1893, p. 52-53.

كتابه تاريخ شعب إسرائيل. تلك كانت فرضيته التي يتعذر القبول بها على كل من يُعنى بتحليل الإشارات اللطيفة في ميثولوجيا العبرانيين. وقد سبق لغولدزيهر أن أظهر عام 1876 ما تتّصف به مؤلفات هذا العلامة الكبير في الشؤون السامية من «أناقة في العرض والبيان»، لافتًا إلى أن هذه الخاصّة لم تكن وقفًا على بعض مؤلفاته دون بعضها الآخر⁽³⁷³⁾، بل إنها بلغت من الشمول والوضوح حدًا جعلها تتحوّل مبدأ وعقيدة» («الخطاب»، ص 4).

لقد تردّد غولدزيهر في أكاديمية بودابست مرارًا وتكرارًا إلى هذا الموضوع، مُبينًا إلى أي مدى طبعت الأوليات العقلية و«المقدّمات الفلسفية» نتاج رينان («الخطاب»، ص 30)، بغضّ النظر عن مفهومه اللغوي لعلم نفس الشعوب، الذي كان يملي عليه اعتماد أنثروبولوجيا تنزع عن الظواهر الدينية بعدها التاريخي. لقد كان مضطرًا إلى تجاوز الأسباب في تعليل الظواهر الدينية أو ما يوازيها كالسمات الفطرية أو الغريزية، إذ يقول: «إن تطوّر الشعوب الروحي لا يتجذّر في غرائز سابقة لحياتهم التاريخية، بل هو حصيلة العلاقات التي أنشأوها على مرّ وجودهم التاريخي» («الخطاب»، ص 30).

(373) كان رينان، منذ بداية عمله التأليفي، وتحديدًا، في كتابه مستقبل العلم (*L'avenir de la science*)، يردّ مسبقًا على هذا النوع من الحجج، ناعتًا إياها بـ«الظّهريّة» (انظر ص 176 من هذا الكتاب الهامش رقم 223). أورد غولدزيهر، في سياق يومياته، بتاريخ 16 أيار/ مايو 1893، تمهيدًا لـ«خطابه»، في معرض حديثه عن رينان، هذه «الجملة المضخّمة»، مضيفًا: «لا يصوغ الكتاب الصادقون عبارات كما لا يجوز، على الإطلاق، أن تأتي هذه العبارات منافية للحقيقة». انظر: *Tagebuch, op. cit., p. 159.*

لقد اكتفى رينان بتقديم أجوبة سهلة لا كبس فيها عن أسئلة معقدة⁽³⁷⁴⁾، بعكس غولدزيهر الذي يدعو إلى مضاعفة التدقيق بالعوامل التفسيرية، إذ لا يصحّ، في رأيه، أن تُعزى نشأة الدين إلى سبب واحد أو علة بسيطة مفردة. كذلك، لما كانت المحفّزات النفسية تسهم في تنمية الشعور الديني، فقد لزم أن يختلف هذا الأخير من مقاطعة إلى أخرى. من هنا رأينا العالم الهنغاري يتشدّد في وضع الظاهرات الدينية كلّاً في إطارها التاريخي المحدّد وتفسيرها بالنظر إلى ما يحيط بها من تصوّرات اجتماعية. كما إنه لا يتوانى في مستهل كتابه عقيدة الإسلام وشريعته الصادر في هايدلبرغ سنة 1910 عن موافاتنا بالإيضاحات المناسبة، إذ يقترح طرح السؤال المتعلّق بـ«نشأة الدين» كالآتي:

«ثمة من يعزو الانفعال الطاغي الذي تنبثق منه بذرة الدين إلى وعي الإنسان الفطري لمبدأ السببية. وثمة من يعزوه، أيضاً، إلى الشعور بالتبعية، أو يعلّله بـ«حدس اللامتناهي» أو النزوع إلى التجرد من العالم. أما أنا فأعتقد أن ظاهرة الحياة النفسية عند الإنسان هي من طبيعة تتجاوز في تعقيدها كل ما ذكرنا، ولا يجوز في أيّ بقعة من

(374) قال ج. دارمستير في خطابه الذي أتينا على ذكره في الهامش رقم 372 أعلاه، «نعرف النصيب الذي لاقتة في العالم هذه العبارات البسيطة والواضحة والحاسمة، [...]، فقد كانت من البساطة بحيث أغرت الجمهور والمروّجين بتقديمها لهم إطاراً واضحاً إلى حد الإدهاش وخطأً موجّهاً عبر التاريخ، لكن بساطتها هذه بلغت حد العجز عن احتواء الأحداث التي لا تكشف حقيقتها إلا إذا تفحصناها عن كذب» (ص 57).

بقاع الأرض تجريد الدين من ظروفه التاريخية المحددة، لأنه يتجلى، على اختلاف أشكاله وتفاوتها، رقيًا من خلال الظواهر الوضعية التي تجاري الظروف الاجتماعية تغيرًا. فإذا صحّ أننا نقع بين مختلف الظواهر المتصلة بالدين على دافع تَرَجِّح أهميته على ما عداه من الدوافع الدينية المُشار إليها آنفًا، فذلك لا ينفي أن تتضافر العوامل الأخرى معه مجتمعة»⁽³⁷⁵⁾.

هكذا يحرص غولدزيهر على جعل مسيرة تاريخ الديانات مطابقة لنظرته إلى حركة الفكر الإنساني، فالدين، حتى بعد تحرره من غلافه الأسطوري - وهو هنا يتطرق إلى أشكاله المتفاوتة رقيًا - لا يفتأ، في نظره، «يتسامى» متجهًا نحو الوحدانية التي تقود في خاتمة المطاف إلى افتتاح تاريخ الفكر في المجالات العلمية.

كذلك ينصح غولدزيهر ملحًا بضرورة «اجتناب الخلط بين الأسطورة الأصلية والدين أو، حتى، وعي الألوهة» («الخطاب»، ص 16)، حيث نراه يتوكأ على الميثولوجيا في سعيه إلى فهم المسيرة العلمية، ويمضي مترسّمًا مراحل تطورها المختلفة.

ثمة، في البداية، مغامرة مشتركة تربط بين الأسطورة والتعبير اللغوي في ظل تلك العصور البائدة، حيث الفكر الإنساني لا يزال في

I. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'Islam. Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane* (1910), trad. de l'allemand par F. Arin, Paris, 1920, p. 1.

يشكّل نص إ. غولدزيهر هذا استكمالًا لأفكار مؤرخ الديانات الهولندي ك. ب. تيليه (C. P. Tiele) (1830-1902).

طور الحدائثة يتهجأ تعابير «المطر وإشعاع الشمس» (ص 16). من هنا، فقد استحال «من الناحية النفسية» حصول أي ممارسة دينية أخرى.

إن «وعي الألوهة» («الخطاب، ص 17) يبقى بمنأى عن هذه الأزمنة الميثولوجية، لكنّ حال الغموض الأسطوري المتزايد يوماً بعد يوم سيجعل الأساطير، في مراحل تطورها المتأخرة، «عصية 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. هذه العناصر الميثولوجية التي لا يستوعبها الدين ولا التاريخ تأوي إلى الأمثلة والروايات الأسطورية، وفيها تستقر.

إن «الوجود الواعي» («الخطاب»، ص 63) للأساطير يوفي إلى نهايته عندما تتحوّل أشكاله الأولى إلى آلهة، «فاللاهوت هو ما يُزيل الأسطورة عن عرشها». لكن ما ينقرض منها، في هذه الحالة، لا يعدو أن يكون شكلاً بالغ الحيوية. غير أن الدين لا يؤول إلى «نفي» العنصر الأسطوري إلّا في نهاية المراحل اليهودية، لحظة بلوغ السياق التوحيدي أوج نموّه («الخطاب»، ص 64). عندها تنحلّ الميثولوجيا فاسحة المجال لقيام الدين، الذي يتحد في أقصى درجات تحرّره مع «الوعي العلمي» («الخطاب»، ص 17).

لم يُخامر غولدزبير أدنى شك في هذا الكلام. إنه «يقيننا المقدّس»، كما يقول في ميثولوجيا العبرانيين، حيث نراه يعظّم علم الظاهرات الدينية، مشدّداً على أهميته الكبرى بـ«النسبة إلى الحياة الدينية في عصرنا الحاضر»، فما إن نعزل الأسطورة حتى يسطع الدين. وكلّ ما من شأنه أن يُسهّم في إبراز الوجدانية المُثلى المتطهّرة

من كل شوائب الشُّرك الوثني يقود حتمًا «إلى ذلك ينبوع الحيّ، مصدر كل حقيقة وخلقية».

بكلام آخر، ينبغي، من الآن فصاعدًا، أن تركز الأفكار الدينية على ما يهتدي إليه علم الديانات⁽³⁷⁶⁾ من نتائج. تلك هي طريقة اليهودي غولدزيهر في تشجيع القراء المسلمين على أن يستمدوا من تأليفه في الإسلام طاقةً إيمانيةً حيّة. والحقّ أن فكر غولدزيهر النقدي ضاعف من تقديره القيم الخلقية الكامنة في كلّ من اليهودية والإسلام من دون أن يعرّض إيمانه التوحيدي للخطر.

وفي محاضرة له ألقاها في استوكهولم سنة 1913 أمام جمهور يهودي، أثنى غولدزيهر على تقليد أجداده، قائلاً:

«[...] إن التقليد المقدّس لفكرة الله التي انطلقت من تصوّرات صنميّة بالية قد غدا تفكيرًا روحيًا وخلقياً محضًا في الله [...]»⁽³⁷⁷⁾.

وإذ رأى غولدزيهر أن قيمة تقليد «أجداده» هذا تكمن في قدرته على «جعل الحياة أكثر مثاليّة وسعادة وخلقية»، اعتبر أن من شأن ذلك، أيضًا، تسهيل قيام علاقات متسامحة مع سائر التقاليد.

(376) يسوق ج. ج. فاردنبورغ حول هذا الموضوع عدة شواهد أوردها ب. هيلر، صديق غولدزيهر، واصفًا إيمان هذا الأخير بقوله: «لم تطفئ روحه النقدية شعلة هذه التقوى» انظر: J. - J. Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'occident. Comment quelques orientalistes occidentaux se sont penchés sur l'Islam et se sont formés une image de cette religion*, [1^{re} éd. 1961], Paris-La Haye, 1969, p. 17.

(377) ترجم هذا النص واستشهد به ج. ج. فاردنبورغ، المصدر نفسه، ص 115.

«كل شكل من أشكال الدين هو أرض خصبة لتكوّن التقاليد وطريقة للخلاص. إن بذور هذه الفكرة تنطوي على التسامح الذي يرتبط بالدين منطقيًا. وإنما نعني بهذا الارتباط أن التسامح ليس امتيازًا يتم انتزاعه من الدين أو الحصول عليه على سبيل التنازل»⁽³⁷⁸⁾.

إن رغبة غولدزيهر في الجمع، ضمن مساحة فكرية واحدة، بين التاريخ النقدي للفكر الديني، من جهة، وقمم الإيمان التوحيدي، من جهة ثانية، توازي في نظره مساعي ديانة ليبرالية تتقد بنزعات تحررية مفعمة بالحماسة، ديانة يهودية تحلم بتخطي كل عقائدية دينية وتوتاليتارية سياسية وكبرياء قومية بقدر ما ترجو إرساء بقائها على القيم الشاملة التي تنادي بها العلوم. إن يهودية كهذه معتقة من عزلتها تستطيع أن تفتح ثغرة اجتماعية وحضارية، لأنها لا تتحدد بالشرعية والدين وحسب، بل بالتاريخ والذاكرة اليهوديين، أيضًا. إنها عودة إلى الينابيع تقضي بالاستعاضة من الموسوية القديمة بإيمان جديد يكون العلم ضمانته الشاملة الوحيدة.

ولم تكن تلك رغبة عارضة في فكر غولدزيهر الذي اقترح، منذ كان شابًا في بداية تفتح العلم، تطبيق مبادئ الميثولوجيا المقارنة تطبيقًا منهجيًا دقيقًا بهدف المداخلة بين الروايات الأسطورية التي يحفل بها الأدب العبري القديم ومجموعة الروايات الشعبية التي لا تزال في طور التكوّن. ولكن، ألا تكون دعوته الغرب المسيحي

(378) المصدر نفسه، ص 116.

إلى الاعتراف بـ«ميثولوجيا العبرانيين» ضربًا من إدماج اليهود بالثقافة الأوروبية؟

لقد عانى غولدزيهر في أواخر حياته من خيبة أمل مزدوجة، إذ وجد نفسه مطعونًا في صميم يهوديته وفكره الإسلامي معًا بفعل تفاقم العداء للسامية في وطنه واشتداد وتيرة الصراع القومي بين اليهود والعرب على أرض فلسطين.

وعلى أثر تشكيل حكومة بيلا كون (Béla Kún) الثورية، ربيع عام 1919 - وهو بولشفي هنغاري من عائلة يهودية - انتصر التيار المناهض للثورة برئاسة هورثي (Horthy) الذي كان مع زمرته من أشدّ الحكّام «عداءً همجيًا للسامية»⁽³⁷⁹⁾. في هذا الجو المتوتر أقدم العالم الجيولوجي لايوس لوتشزي (Lajos Lóczy)، الذي كان عضوًا في أكاديمية العلوم، على إمطار اليهودي غولدزيهر بوابل من الشتائم، ما اضطرّ هذا الأخير إلى الردّ عليه علانية، قبل أن يستقيل من مهامه الأكاديمية كلّها⁽³⁸⁰⁾.

بيد أن غولدزيهر لم يصبح، رغم ذلك، صهيونيًا: لقد أرسل إليه صديقه ماكس نوردو (Max Nordau) (1849-1923) في السنة التالية يدعوه إلى أورشليم حيث يجري، على حدّ قوله، التخطيط

(379) في إشارة له إلى آخر ما أورده في يومياته بتاريخ الأول من أيلول / سبتمبر 1919 يروي غولدزيهر أحداث هذه الفترة، ناعيًا إياها بقوله إنها «الأكثر تعاسة في حياتي» انظر: I. Goldziher, *Tagebuch, op. cit.*, p. 313.

(380) عُيّن عضوًا مشاركًا في أكاديمية العلوم الهنغارية عام 1876 ثم عضوًا عاديًا عام 1892. لكنه، منذ عام 1911 أصبح عضوًا في مجلس إدارتها.

لـ «تأسيس جامعة جديدة»⁽³⁸¹⁾ فما كان من العلامة المتخصص في الدراسات الإسلامية إلا أن ردّ على عرض صديق طفولته بالرفض، مذكراً إياه برفضه، حتى الآن، أكثر من عرض مماثل لتأسيس جامعات من هذا النوع.

وإذا كانت فكرة الاغتراب عن هنجاريا تبدو له «تضحية 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 ممكنة بين اليهود والمسلمين العرب»، موقناً بأن غولدزيهر هو أكثر الأشخاص اليهود أهلية للقيام بمهمة كهذه. لكن ردّ غولدزيهر جاء بخلاف ما كان يتوقعه صديق الطفولة، الذي أصبح في ما بعد طبيباً وفيلسوفاً، بل أحد مؤسسي المنظمة الصهيونية العالمية⁽³⁸²⁾. ولا عجب، فقد سمعنا غولدزيهر سنة 1920 بالذات يصارح أحد طلابه، وهو شاب عربي مسيحي من مدينة الموصل، قائلاً:

«لقد عشت لأجل أمتك وأمتي. فإن عدت إلى وطنك يوماً، أخبر إخوتك بذلك»⁽³⁸³⁾.

(381) أورد ر. سيمون رسالة م. نوردو (M. Nordau) بتاريخ 12 أيار/ مايو عام 1920 والتي ردّ عليها غولدزيهر بتاريخ 30 أيار/ مايو، انظر ص 60 من: R. Simon, *Ignác Goldziher. His Life and Scholarship as Reflected in his Works and Correspondence*, Leyde-Budapest, 1986, p. 60.

(382) في ما يتعلق 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.

(383) أورها لوي ماسينيون، انظر: L. Massignon, "Ignace Goldziher (1850-1921). Notes sur sa vie, ses œuvres et sa méthode," *Revue de l'histoire des religions*, 86, 1977, p 71-72, et. n. 5.

أسرار السَّبك

ظَلَّ الهاجس الكتابي يتحكَّم بالمُدوَّنانَ الهنـدو - أوروبِّيَّةَ الجديدة طيلة القرن التاسع عشر. وقد أدَّت المقارنة بين منظومة اللغات الهنـدو أوروبِّيَّة واللغات الساميَّة إلى تجدُّد النقاشات القديمة بين الكتَّاب حول خاصة الشُّرك في الأولى والتوحيد في الثانية.

أما إذا كانت تقنيَّات التنقيب الفيلولوجي قد أدركها التعديل، ونزعة المقارنة قد شرعت في الازدهار من كل ناحية، فإن ذلك ما كان ليعوق، بالضرورة، تقدِّم الأبحاث في المسائل اللاهوتية القديمة، لا بل إن شخصية المسيح كانت تمارس على كل من إرنست رينان وأدولف بيكتيه وف. ماكس مولر والقسّ رودولف غراو تأثيرًا جوهريًا في مجال إطلاق النظريات وبلورتها بشأن الحضارة الهنـدو أوروبِّيَّة، كما كانت العلوم الدينية الجديدة تشترط لتكوَّنها وضع الديانات كلها بطريقة علمانيَّة على قدم المساواة، وتفرض على هذا النظام الجديد المقارن معنَى مسيحيًا قوامه العناية الإلهية، ما جعل قائمة المُعطيات الدينيَّة خاضعة لترتيبات الهرميَّة القديمة. باختصار، لقد ظلَّت عملية إحصاء العقائد والشعوب تسير في اتجاه واحد يُطابق المنحى المسيحي للتاريخ.

ولما كان موضوع العناية الإلهية هو الذي يحدد معيار كل هرمية فقد اقتضت الإحاطة بتعدد صيغه وظلاله ولونيّاته ووضعها في إطار الرهانات الخاصة بالمدارس التاريخية المتنوعة، علمًا بأن الاهتداء ممكن إلى بعض الممرّات السريّة بين طروحات مسيحية تميّز بالزخم وكتابات أخرى فتيّة تتسم بالتعلّم، مبدئيًا، وتوزع بين الفيلولوجيا المقارنة الناشئة والعلوم الدينية الجديدة⁽³⁸⁴⁾.

من هذه الممرّات السريّة التي تصل بين من كانوا بالأمس خصوصًا نظريين، نخصّ بالذكر اثنين، هما: الحسّ الرومنطقي المرفه، والتعويل على العامل الوراثي عند التصدي لأصول الوجدانية المسيحية.

لقد كان الآريّون الذين يتداولون مفهوم الإله الواحد يسألون العبرانيين أن يجودوا عليهم بوجدانية يتعادل فيها الحصر والشمول، كما يتسنّى لهم فهم ذواتهم في إطار بنوّة كاشفة. وهو ترقّب ينمّ عن رغبة مجتمع يحلم بتجديد ذاته من طريق اكتشاف جذوره كاملة غير منقوصة⁽³⁸⁵⁾.

هذا الانتماء إلى جدّ مؤسس يطمح الآريّون إلى أن يكونوا ورثةً له بقدر ما يتمنّون التحرّر من الماضي الذي يُمثله، ما انفك

(384) شارك في وضع هذه العلوم كل من ف. ماكس مولر ورينان وبيكتيه، وإن بدرجة أقل من سابقه، سواء بكتاباتهم أو بمواقفهم التأسيسية.

T. W. Adorno, *Essai sur Wagner* (1952), trad. de l'allemand (385) par H. Hildenbrand et A. Lindenberg, Paris, 1966, p. 178.

يتسبب بإرباك جميع من قاربنا بين نظرياتهم ونظريات كتاب القرن التاسع عشر.

وقد شكّل التركيز على فُتوة الآريين في مقابل عجز الساميين عن تخطّي مرحلة الطفولة جزءًا من تلك المواضيع التي تدعو إلى الخروج من طور القوة إلى طور الفعل والتحوّل، من ثمّ، علامة تطوّر. هكذا تمّ نبذ القديم والتماهي مع تاريخ جديد لم يفارقه الحرص على الماضي، لما ينطوي عليه هذا الأخير من إعلان مستقبليّ، فلم تغب أحلام النسب الصريح تمامًا عن أجواء هذا العصر التوّاق إلى تجديد كل القيم.

إلا أن الثورة الفرنسيّة كانت على الأبواب، والسؤال الذي بدأ يُطرح هو الآتي: إلى أي مدى يُمكن اعتبار الثورة وليدة المسيحيّة سلبيًا أو إيجابيًا؟ إن أول من يتبادر إلى أذهاننا لدى سماعنا فرنسوا فوريه (François Furet) يتحدّث عن إدغار كينييه ومسيحيّته، «التي خانها الكنيسة الرومانيّة» قبل أن يُصار إلى إعادة اكتشافها بصورة دورية على يد بعض الهراطقة الأمناء لكلام يسوع⁽³⁸⁶⁾ - بكل ما يفرضه هذا التوجّه من إقرار بدور حركة الإصلاح البروتستانتيّة - هو إرنست رينان، ذلك التلميذ القديم على مقاعد القديس سولبيس،

F. Furet, *La gauche et la révolution française au milieu du* (386) *XIX^e siècle. Edgar Quinet et la question du jacobinisme, 1865-1870*, Paris, 1986, p. 20.

والذي يبدو من خلال نقده اللاذع للإكليروس شخصية مدمرة⁽³⁸⁷⁾ للمسيحية تقاوم التقليد الكاثوليكي بقدر ما تركز بالعودة إلى ديانة تتفق وروحانية يسوع⁽³⁸⁸⁾.

من بين الأساطير التأسيسية التي تحويها مَصَوْرَة المجتمعات المسيحية في الغرب، نصّ عبري قديم يتحدث عن إله متلفّع بالأزل خلق العالم في ستة أيام. إله لم يُعوزه التلفظ سوى بكلمات معدودة من لغة كان نَفْسُها وحده كافيًا لتبديد الخواء. فكان نور النهار وظلام الليل، وكان الجَلْدُ والسماء، ثم الأرض المثقلة بالنبت والثمر، وبعدها النيرات والبهائم من كل نوع. وأخيرًا، خلق الله الإنسان الذي سرعان ما توّسل اللغة في فردوس عدن ليُسَمّي بدوره الكائنات (سفر التكوين 2: 19 - 20).

في بدء أسطورة الخلق هذه كانت الكلمة إذاً كلمة الله الفاعلة أولاً، ثم كلمة الإنسان. إنها الكلمة التي سببعت فيها القديس يوحنا الإنجيلي مُطلق الفاعلية، بقوله: «في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الله الكلمة، هذا كان في البدء» [يوحنا، 1: 1].

(387) المصدر نفسه، ص 66.

(388) استطاع فاغنز (انظر لاحقًا) وأصدقاؤه في بايروت أن يمارسوا دور الخارجين على المسيحية بتأييدهم مسيحيًا متطهرًا، وإن بطريقة مختلفة، انظر: W. Schüler, *Der Bayreuther Kreis von seiner Entstehung bis zum Ausgang der Wilheminischen Ära; Wagnerkult und Kulturreform* Hubert أشكر *im Geiste völkischer Weltanschauung*, 1971, p. 271 sq. و Hildegard Cancik اللذين أشارا عليّ بهذا الكتاب.

وكما يتعيّن الإقرار بدور العلوم اللغوية واللسانية الفعّال في نموّ العلوم الإنسانيّة في القرن التاسع عشر، كذلك لا يجوز الاستهانة بالأثر الحاسم لذلك الأفق الكتابي الذي تلتقي عنده آراء العلماء واللاهوتيين، حتى ولو كان المقصود مجموع المعاني التي حاول أهل العلم استخراجها من النصوص المقدّسة.

إن العزم على إنشاء علم جديد، انطلاقاً من تصنيف العائلات اللغوية بعد إخضاعها لضرورات المقارنة والتحوّل، قد فتح الطريق أمام العلوم الإنسانيّة من دون أن يشلّ الخيارات القديمة. هذه المعارف التحديثيّة تدفع ضريبة باهظة لماضي غالباً ما يبقى العلماء، من حيث لا يدرون، ورثته الشرعيّين. وهكذا كان على الغرب المتوثب نحو الغد أن يتوقّف مرّة أخرى، ولو لحظةً، ليحدّد موقعه من مجمل هذه العناصر المعقّدة التي تجد علّتها، حتّمًا، في صميم المتخيّل السلاليّ.

مكتبة t.me/ktabrwaya

لقد كان اليسوعيّون المقيمون في كاي فينغ يؤمّلون باكتشاف زمنيّة مغايرة وديمومة متصلة من شأنها أن تعود بهم إلى العهد الموسوي⁽³⁸⁹⁾. وإذا كانت هذه الديمومة البكر تشكّل في نظرهم الملاذ الأكثر أمانًا فلأنها بدت لهم أشبه بمعجّثم مُعلّق خارج الزمن يُمكن الانحناء من فوقه والتقاط الدليل العبري بهدف إثبات الكلام المسيحاني، وهو دليل موضوعي مكتوب بلغة الوحي المقدّسة التي تعكس تدبير العناية الإلهية.

(389) انظر: «صوائت العناية الإلهية»، ص 71 وما يليها من هذا الكتاب.

وبعد أن تمّ اكتشاف العالم الهندو أوروبّي، لاحقاً، شرع كثيرون يتمنّون امتلاك المدوّنات التي تبسّط جذورها حتى فجر تاريخ البشرية حيث الآريّون الأوائل، رعاة الحضارة والتمدّن. لقد كان هؤلاء البحاثة يأملون بالاهتداء إلى وثائق أولية تنتمي إلى زمنيّة هندية موازية للزمنيّة المسيحيّة، وتحديدًا، إلى لغة رائعة، هي اللغة الآرية، التي تنهض شاهداً على قارة الأصول المغمورة منذ زمن بعيد. وها هو سيلفان ليفي يقف عند منعطف القرن التاسع عشر ليقبس زخم اليقينيّات الكتابية، التي ما زالت تتابع مسيرتها، قائلاً:

«على الرغم من حال المدنية المتقدّمة التي كانت شهدت عليها طفولة الألسنة الآرية، [...] وتوافر سائر المعطيات العلميّة، فقد اعتقد بعضهم، تحت وطأة الحماسة المشوبة بالضرورة وما تمّ بناؤه على النصّ الكتابي من أحكام انحيازية، أنهم أدركوا حدث نشأة اللغة وكادوا يلامسون لحظة خلق الإنسان. [...] كما أعلنوا أن الآرية البدائيّة هي لغة أحادية المقاطع لا تتعدّى الجذور. هذا الرأي يبدو اليوم من المنعة بحيث تسقط عنده نظرية دو سوسير في الجذور الثنائيّة المقاطع، على رغم وجاهتها وعِظم جدواها في تفسير صيغ تجبهنّا بغموض من نوع مختلف»⁽³⁹⁰⁾.

لقد أصبح في إمكان الوطن الآري، بعد إعادة اكتشافه، أن يقوم بدور الجدّ الحديث لبشرية غربيّة تبحث عن المشروعيّة، كما أصبح

S. Lévi, *La grande encyclopédie*, 1885-1902, vol. 4, p. 46, (390)
s.v. "Aryens II. Linguistique".

في إمكان 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، تملك سرًا يتيح لها الإبحار خارج الزمن. من هنا، لا يسعنا تصنيف الساميين ولغاتهم، تحديدًا، ضمن برهة تاريخية هم مدعوون إلى التسامي عليها. ولأنهم ينبون دومًا عن اتجاهات الزمن، لن يمكنهم الاهتداء إلى مكانهم في التطور التاريخي.

أما إذا كان غولدزيهر قد حثّ معاصريه على التعامل مع النصوص السامية على أنّها أساطير، واستيعابها ضمن المجموعة الناشئة للفيولوجيا المقارنة، فذلك من باب مطالبة علماء الغرب بضمّ الكتاب المقدّس العبري إلى تراثهم الحضاري.

لقد سلك هذا اليهودي الهنغاري المتخصّص في الدراسات الإسلامية طريق الأسطورة إلى ذاكرة معاصريه المسيحيين، مهيبًا بهم إلى الإقرار بأن العبرانيين لم يكونوا على مرّ العصور شهودًا متحجّرين يقتصر دورهم على إعلان رسالة إلهية. وقد أصرّ على عدم إصاق أيّ حقيقة ثابتة بالشعب العبراني لأن من شأن ذلك أن يُقصي هذا الأخير عن تغيّرات التاريخ في الوقت الذي يعتبر فيه أن دور هؤلاء الساميين لا يقل تأسيسية عن دور الآريين في بناء المدينة الخالدة التي توحد المجتمعات كلّها في تاريخ البشرية.

غير أن اللاهوت المسيحي كان يُطالب بهذا الشاهد الثابت كي يقيس، بصورة أفضل، نسبة تقدّمه منذ ظهور المسيح وتفتح الوجدانية في الزمان والمكان تفتحًا يظهر في اقتران الحقيقة الواحدة بالواقع المتعدّد وارتدائها صيغًا تجاري في تنوعها الصيغ التاريخية نفسها. ولما كانت وحدانية الساميين ضمانًا لجوهر المسيحية، فقد أعطي لها، بعد أن تمّ تلطيفها ببعض القيم الآرية، أن تكرر المراحل التاريخية السابقة إلى ما لا نهاية أي الحقيقة التي كانت سائدة قبل بداية الحقبة الحالية. وإنما يعود الفضل في افتتاح هذه الأخيرة إلى الآريين الذين استطاعوا أن يتحرّروا من ضباب الشرك الخصب ويضعوا على مسرح التاريخ مواهبهم وكل ما أوتوه من قدرة على التعاطي مع المتعدد من دون أن يفوتهم تطعيم هذه كلها بما تبّوه من عناصر الوحي المسيحي.

ولا يعدو ما أوردناه أن يكون جزءًا يسيرًا من روايات أخرى كثيرة أفرجت عنها ذهنية القرن التاسع عشر في بحثها الجادّ عن معارف تأسيسية. في تلك الآونة، تحديداً، وبينما الحماسة الثورية، التي غالبًا ما تُمنى بالخيبة، تغزو مسارح أوروبا، حيث يتزيّا الأسلاف القدامى بزّي الآلهة ويسترسلون في الإنشاد، ألف ريشار فاغنر ملحمة آرية مكوّنة من أربعة فصول⁽³⁹¹⁾، مستلهما كلاً من الميثولوجيا الجرمانية (سنة 1835)

(391) يعتبر ل. فون شرودر (L. von Schröder)، المتهنود في كتابه أن أعمال فاغنر تجسّد أقدم أسطورة مقرونة بحكمة قوامها حكمة الشباب الأبدي، انظر ص 120 من: *Die Vollendung des arischen Mysteriums in Bayreuth* (Munich, 1911). يرى شرودر أن الأسطورة الآرية بلغت أوج روعتها وتحققها هنا في بايروت (صفحة 8، 207، و 211 وما يليها من المصدر المذكور). انظر كذلك: Schüler, *op. cit.*, p. 216-211.

للكتاب جاكوب غريم (Jacob Grimm) (1785 - 1863)، وكتابات الفيلسوف شوبنهاور (Schopenhauer) (1788 - 1860)، كما ألف خاتم نيلونغ (*Nibelung*) على مدى ربع قرن (1848 - 1864)، ونظمه شعراً بين عامي 1848 و1853.

والواقع أن فاغنر، بعد افتقاده المسيحية التي تربى عليها، راح يحلم بأن «يُجَرِّمِن» المُعْجِزَةَ الإِغْرِيقِيَّةَ ويقدم إلى ألمانيا مسرحاً إلهياً جديداً بتحويله الأساطير السلفية التي أوحى إليه بها العلوم الرومنطيقية أعمالاً مسرحية موسيقية⁽³⁹²⁾.

في هذا العالم الذي يعجّ بالرسوم السماوية (دائرة فوتان (Wotan)) والكائنات السفلية (نيلونغن)، نلتقي البطل المتوحّد الوسيم «سيغفريد»، وفي مُقابله والده المُعِيل «ميم»، الذي يعمل حدّاداً. ذلك «القزم القدر»⁽³⁹³⁾ «هو أقرب إلى المسخ منه إلى البشر، لأنه - على حدّ تعبير فاغنر - يفتقر إلى مواهب الأسياد، وإن يكن له مظهرهم وتصرفاتهم. كما إنه يمتلك معرفة بالية تجعله عاجزاً عن نقل أيّ من المعارف وتوريثها. حتى عندما يأمره سيغفريد بأن يسبك أجزاء سيف

(392) انظر، أيضاً، حول هذا الموضوع رسالة فاغنر إلى ليزت المذكورة في الصفحة 171 من هذا الكتاب.

R. Wagner, *Siegfried*, Zweiter Tag aus dem Bühnenfestspiel (393) *der Ring des Nibelungen*، (مسرحية موسيقية وضعها لمناسبة مهرجانات بايروت في 16 آب / أغسطس 1876)، الفصل الثاني، ص 239، طبعة ثنائية اللغة نقلها عن الألمانية أ. غوليا (A. Goléa)، انظر: *L'avant-scène opéra*, 12، 1977، p. 83.

فوتان المتكسّر يُخفق في غايته على الرغم من استئثاره مبدئيًا بأسرار الصهر والسبّك، بعكس تلميذه سيغفريد الذي يُفلح وحده آخر الأمر في سبك السيف الخلاصي نوتينغ (Notung).

هكذا تنقلب الأدوار رأسًا على عقب، ويتحول التلميذ سيّدًا يستعبد أباه الأعرج قبل أن يقتله لأن ما بينهما هو أشبه بحوار الطرشان. ثمة هاجس واحد يتسلّط على سيغفريد، ألا وهو معرفة أصوله. لكنّه، عندما يهّم بانتزاع اسم أبيه وأمّه⁽³⁹⁴⁾ من فم هذا الأخير، يمتنع عن البوح بالسرّ مدعيًا أنه كلا الاثنين معًا. وعبثًا يصرّ سيغفريد على معرفة الحقيقة: «منك وحدك يجب أن أعرف من أبي ومن أمي!»⁽³⁹⁵⁾، لأن «ميم» يلزم تكتمه ويموت بحدّ السيف الذي أمسك به سيغفريد، من دون أن يصارحه بأنّه ابن المحارم الإلهية⁽³⁹⁶⁾.

وإذ تروح «دورات المعرفة»⁽³⁹⁷⁾ تتشابك وتمعن في الاختلاط ما بين معلّم عاجز عن نقلها وتلميذ يؤول به الأمر إلى قتله، يهيب بنا ثيودور ف. أدورنو (Theodor W. Adorno) (1903 – 1969) إلى تعرّف القناع اليهودي من خلال ملامح «ميم» وأخيه المسخ ألبريخ، (Alberich)، ذلك القناع الذي يُطارِد روى فاغر المعادي للسامية⁽³⁹⁸⁾.

(394) المصدر نفسه، فصل 1، 32، 36، ص 34.

(395) المصدر نفسه، فصل 1، 24، ص 33.

(396) تنكر فوتان (Wotan) إخفاءً لطبيعته الإلهية فأنجب من إحدى النسوة توأمين هما: سيغموند وسيغليند، اللذين أنجبا بدورهما سيغفريد.

A. Satgé, "Les circuits du savoir," *L'avant-scène opéra*, 12, (397) 1977, p. 11-18.

T. W. Adorno, *op. cit.*, p. 23 sq.

(398)

ما نكتشفه هنا، تحديداً، خارج المشهد الأكاديمي هو سباق السلالات المأساوي، ففي حين ينكبّ بعضهم على دراسة الأنساب في نقطة متوسطة بين العلم واللاهوت يُعنى فاغر بتخيّر مصادره العلميّة وإخراجها بأسلوب غنائي ليخلد في قصيدته جانباً مهماً من الجدل الأريو - سامي الناشط في عصره، بحيث يبدو هاجس النبوة السلالية هنا شكلاً من أشكال مساءلة الحاضر وحمله على البوح بماضي يتعدّر تمثله.

إحدى المسائل التي كانت تضحّج بها كتابات العصر هي كيفية التعامل مع عطية الله الكبرى أي مع الوجدانية العبرية، التي لا تأتي، في نظر القرن التاسع عشر، تترجّح بين الجلال والضبعة، تبعاً لتحديد وجهة نظر الباحث في المقلب المسيحي أو في سواه.

لطالما كان الحلّ على تعدّد مسالكة يتمثل في البرهنة على أن الكنز الإلهي، الذي كان محصوراً بشعب واحد، أول الأمر، قد ارتقى إلى مرتبة الشمول بفضل العبقرية الآريّة واستحواذها، في نظر كثيرين، على ماضي رائع سرعان ما أخذ ينتظم في مصطلحات مستقبلية علمًا بأن طرائق البحث وكيفية تحديد المُعطيات اللغوية وتصنيف الشعوب وتقاليدها لم تكن غريبة عن الأدوات المفهومية المعتمدة آنذاك.

أما دورة المعرفة فقد كانت تشكو من الانكماش لأن الوجدانية الفورية، التي لم تكن نتيجة أي ابتكار مُدبّر، كانت تحظر على السامي نقلها إلى أيّ كان، ما أوجب اللجوء إلى وسيط قادر على الشهادة لهذه

الحقيقة المقفّرة من كل رسم والمُتضمّنة في اسم لا تُرى صوائته. هذا الوسيط هو المسيح بحكم كون جسده الإلهي عينَ الكلمة المعلنة، بل الحقيقة التي فُضَّ رمزها وتمّ تدوينها في تاريخ خاص بها. وقد سبق للفيكونت دو بونالد (de Bonald) (1754 - 1840) أن ذكّر بضرورة هذا الوسيط اللاهوتي دون سواه⁽³⁹⁹⁾.

L. G. A. de Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux* (399) dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire (1796), Paris, 1854, t. 2, p. 97-114. ("Nécessité du médiateur").

كلمة شكر

التقيت كلاً من جورج دوميزيل وليون بولياكوف خلال سنة 1975. ولم يطل وقت حتى قرأت كتاب النهضة الشرقية (*La renaissance orientale*) الذي نشرته دار بايو سنة 1950، لريمون شواب. وقد أثار فيّ هذا اللقاء الثلاثي، بالطبع، عددًا من التساؤلات التي حثتني على مباشرة بحث توثيقي تاريخي يُشكّل هذا الكتاب مرحلته الأولى.

لقد تكوّنت الفصول التسعة التي يتضمنها كتابي هذا في سياق حلقات دراسية نظمتها في السنوات الأخيرة بدعوة وجهها إليّ عام 1985 فرنسوا فوريه، عميد معهد الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية من أجل تقديم سلسلة من المحاضرات بعنوان: «لغات الفردوس: أسئلة حول تاريخ النتاج الهندو - أوروبي». وكان بين المُستمعين ميشال دو سيرتو (1925 - 1986)، الذي غالبًا ما كانت أسئلته تقود النقاش في اتجاه مقارنة غير معهودة للنصوص. ثم تابعت البحث في المعهد التطبيقي للدراسات العليا، وتحديدًا في الشعبة الخامسة الخاصة بالعلوم الدينية، حيث استضافني، على مدى ثلاث سنوات (1986، 1987، 1988)، كلٌّ من مارسيل ديتيان وشارل مالامود

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 أجلوّ عددًا من النقاط المهمة في أثناء محاولتي الإجابة عن الأسئلة التي طرحها عليّ جورج شاراشيدزيه وموريس دو كوندياك وكوليت غوتومان ونيكول لورو وجان بيار بيتر وجان بويون وغيرهم.

كذلك كان تواصلني مع فريق من ذوي الاختصاص فرصة سانحة لإعادة بناء نظرتي إلى كثير من الأمور، حيث شاركت عام 1986 في أبحاث تاريخية موثقة نظّمها مركز الأبحاث العلمية حول التعددية المشتركة على أنواعها، وتولى فرنسيس شميت تنسيقها والإشراف على نشرها في الموسوعة الإنكليزية التاريخ والأنثروبولوجيا (*History and Anthropology*)، الجزء الثالث، 1987.

وإذ كنت قد ساهمت في تأليف المجلد الذي يحمل عنوان «المرأة الهندو - أوروبية: التوحيد والشرك»، فإنني لم أتوان في كتابي هذا عن استعادة بعض الصفحات، التي هي من تألّفي، وشرحها.

كذلك لا يسعني إلا التنويه بدور إيف بونفوا الذي يعود إليه الفضل في توجيه أكثر من مسألة قمت بمعالجتها في هذا الكتاب، عند دعوته إياي في شهر نيسان/أبريل سنة 1986 إلى محاضرة في الكوليج دي فرانس ضمن حلقاته الدراسية بعنوان «دعوات وبنوات».

وإني مدين، أيضًا، لكل من هانز هاب وجاك ريدر بتلك الحوارات الشيقة التي أجريتها مع زملائي الألمان لمناسبة محاضرة ألقيتها في إطار حلقة دراسية حول الفيلولوجيا الكلاسيكية في جامعة توبينغن والمركز الثقافي الفرنسي - الألماني، في شهر حزيران / يونيو عام 1986.

أخيرًا، كان فيلي بوك مدير مركز مارتان بوبر في جامعة بروكسيل الحرة قد دعاني، طيلة هذه السنين، إلى إلقاء سلسلة محاضرات كانت بمثابة فرصة مؤاتية للعمل.

وقد أراد بيار غوتو، في خلال فترة التأليف والكتابة، أن يكون أول قرائي، فلما فرغت من التأليف أمدني كل من جاك لو بران وشارل مالمود ونيكول لورو وجان بازان ودانيال درواكس وبيار فيدال - ناكيه بملاحظاتهم المفيدة، فشكرًا لهم جميعًا ولرينات شليزير التي قامت بمراجعة مجمل ما ترجمت عن الألمانية.

أشكر، أيضًا، جاك ريفيل على سهره الودي، إذ قام بمراجعة المخطوط قبل صدوره عن معهد الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية، الذي يرأسه مارك أوجيه. كما أنوه بكل من ميشال شودكفيتش وخلفيه الإداريين كلود شركي وأوليفيه بيتورنيه.

أخيرًا، لجان - بيار فرنان مني جزيل الامتنان لأنه، على رغم انشغالاته الكثيرة في هذه الآونة، كلف نفسه عناء كتابة صفحات تصدير هذا الكتاب.

ثبت تعريفي

آباء الكنيسة (Pères de l'église): كتاب مسيحيون قدامى، امتازوا بجودة تعليمهم وقداسة حياتهم وموافقة الكنيسة على آرائهم. ينقسم هؤلاء الآباء إلى غربيين وشرقيين ويتوزعون ما بين كهنة وأساقفة.

الأسفار الخمسة (Pentateuque): هي أسفار العهد القديم الخمسة الأولى، المنسوبة إلى موسى، وتتألف مما يلي: سفر التكوين، سفر الخروج، سفر الأحبار، سفر العدد، سفر تثنية الاشتراع.

الألفونكان (Algonquins): شعب يعيش في أميركا الشماليّة بين الولايات المتحدة وكندا، له لغته الخاصة التي تتفرّع منها عدّة لهجات. يركز غذاؤه على المنتجات الزراعيّة ويعتقد بالأرواح التي تقطن في الغابات. اعتنق الديانة المسيحية الكاثوليكية في القرن السابع عشر عقب بلوغ المبشرين تلك المناطق الجبليّة. ولا يتعدّى عدده في الآونة الحاضرة أحد عشر ألف نسمة.

أوديانا (Oddiyana): مملكة في مقاطعة جانداهارا. تقع شمال غرب باكستان، وتُعرف حاليًا بوادي سوات. كانت تدين بالبوذية قبل أن يدخلها الإسلام في القرن العاشر للميلاد. تكثر فيها الآثار والمعابد والأديار والتماثيل البوذية التي امتدّت إليها يد الجهل فشوّتها، في السنوات الأخيرة.

أوسيان (Ossian) أو الطاووس الصغير: هو شاعر إسكتلندي من القرن الثالث للميلاد، ألف مجموعة قصائد يردّ فيها أصل أمته إلى الحقبة اليونانية الرومانية. وقد اكتشف هذه القصائد جيمس مكفرسون وترجمها سنة 1760، فلاقت ترجمته رواجًا في جميع أنحاء أوروبا، حيث تأثر بها كثيرون، أبرزهم غوته وهردر وفاغنر. نشأت، نتيجة هذا التأثير، حركة أدبية عُرفت بـ«الأوسيانية»، تدعو إلى تحرير المشاعر وتعبّر عن النزعات القوميّة، وقد توجّتها الحركة الرومنظيقية.

باختريا (Bactriane): منطقة تاريخية تقع بين جبال هندوكوش ونهر جيحون (آمو داريا). اعتبرها بعض الكتاب مهد الجنس الهندو - أوروبي نظرًا إلى جمال طبيعتها واعتدال مناخها ووفرة مياهها وخصب تربتها.... احتضنت الحضارات الفارسية واليونانية والهندية قبل أن يدخلها الإسلام في القرن السابع، وهي تغطي حاليًا مناطق من أفغانستان وطاجيكستان وبعض البلدان المجاورة.

تابوت العهد (Tabernacle): صندوق نفيس يضمّ لוחي الوصايا اللذين أعطاهما الرب لموسى، ويرمز إلى العهد الإلهي وحضور الله وسط شعبه. كان يُحفظ داخل قدس أقداس هيكل أورشليم، في الأحوال العادية، أو في خيمة خاصة به، لدى مرافقته الجنود في الحروب.

الترجمة السبعينية (Septante): هي أقدم ترجمات العهد القديم إلى اليونانية. تنسبها الأسطورة إلى اثنين وسبعين عالمًا يهوديًا أنجزوها في النصف الأول من القرن الثالث ق.م.، والأرجح أنها

تمت على دفعات، في منتصف القرن الثاني ق.م. انتشرت هذه الترجمة سريعاً في أوساط يهود الشتات، وكانت المرجع الذي استندت إليه جميع الترجمات الأخرى.

الجمعية الآسيوية (Société Asiatique): جمعية فرنسية تعنى بدراسة الشرق ولا تزال قائمة في أيامنا. تأسست في باريس عام 1822، وعقدت أول جلسة عمومية لها في الأول من نيسان/ أبريل عام 1822، حيث أعلن عالم المصريات الفرنسي، جان فرانسوا شامبليون، توصله إلى فك رموز الكتابة الهيروغليفية.

جمعية الأوراتوار (Oratoire): حركة كاثوليكية تقوية، انتشرت في جميع أنحاء فرنسا إثر المجمع التريدينيني المنعقد عام 1545. دعت إلى الصلاة والتوبة وشكلت أقوى رد فعل سلمي على حركة الإصلاح البروتستانتية. من أشهر أعضائها اللاهوتي الكبير والخطيب المفوه بوسويه (Jacques-Bénigne Bossuet) 1627-1704.

حركة الإصلاح البروتستانتية (la Réforme): حركة تجددية إنجيلية، نشأت في القرن السادس عشر مع الراهب الأوغسطيني وأستاذ اللاهوت، مارتن لوثر (1483-1546)، وقد أدت إلى نشوء كنائس عديدة منفصلة عن الكنيسة الكاثوليكية.

الحقبة الأبائية (l'Ère Patristique): نسبة إلى آباء الكنيسة. تمتد هذه الحقبة من القرن الرابع حتى القرن الثامن. من أشهر الآباء الغربيين: القديس أوغسطين، والقديس أمبروسيوس، والقديس إيرونيموس الذي ترجم الكتاب المقدس إلى اللاتينية، وعُرفت

ترجمته باسم الفولغاتا ... ومن أشهر الآباء الشرقيين، القديس باسيليوس الكبير والقديس غريغوريوس اللاهوتي والقديس يوحنا فم الذهب... وآخرهم القديس يوحنا الدمشقي.

الحقبة التلمودية (l'Ère Talmudique): تبدأ بسبي اليهود وجلათهم إلى أرض بابل، حيث أسسوا مستوطنات حيّة وغنيّة ما لبثت أن حظيت بمساندة السلطات المدنية لها في عهد كلّ من البرتين (الفرائيين) والفرس الساسانيين والخلفاء العرب، الذين اعترفوا كلهم بسلطة الحاكم اليهودي المستقل، «رئيس جلوتا»، أي رئيس أهل الجلاء. وضع في تلك الحقبة ما يُسمّى بالجُمّارا أو التلمود البابلي الذي يتناول التعاليم اليهودية بالبحث والدراسة، كما كثرت المدارس الدينية ومعها تعدّدت تفسيرات الأسفار الكتابيّة وتأويلاتها وترجماتها ونسخها...

خراب أورشليم (la destruction de Jérusalem): أخضع نبوخذنصر مملكة اليهوديّة ودمّر أورشليم وهيكلها، وسبى أهلها سنة 586 ق. م.، ثم تعرّضت المدينة وهيكلها ثانية للدمار، تحت وطأة ضربات الجيوش الرومانية التي هاجمتها بقيادة القائد تيطس سنة 70، حيث باغت الرومان اليهود في حصن أنطونيا واستولوا عليه، فانفتحت لهم الطريق إلى المدينة التي توقفت فيها الذبائح بعد أن التهمت النيران قدس الأقداس بالكامل في العاشر من شهر آب / أغسطس.

الربّانيّة (Rabbinisme): تقليد في تعليم الدين اليهودي، يتمسك بالتلمود وبأحكام الربّانيين، نشأ في القرن الأول ب. م.، وكان له دور حاسم في حياة الجماعات اليهوديّة وما زال قائمًا حتى أيامنا.

زند أفستا (Zend-Avesta): هي مجموعة نصوص مقدّسة توارثها أتباع الديانة الزرادشتية. عثر عليها ونشرها الباحث الدانماركي ويسترغارد في ثلاثة أجزاء بين عامي 1852 و1854. يحتوي الجزء الأول على نصوص كتب الزند أفستا، فيما يُعنى الجزء الثاني بلغة الأفستا وفحص نصوصها وقواعدها ومقارنتها باللغة الفارسيّة القديمة، أما الجزء الثالث فيتضمّن ترجمة نصوص الزند أفستا من السنسكريتيّة إلى الإنكليزيّة.

اللغات السلتية (les langues celtiques): تنتمي هذه اللغات إلى أسرة اللغات الهندو أوروبية. نشأت في جنوب شرق أوروبا نحو القرن الخامس قبل الميلاد وانتشرت في عدّة اتجاهات مع موجات هجرة الشعوب السلتية حتى بلغت منطقة البحر الأسود وآسيا الصغرى وجنوب غرب إسبانيا والجزر البريطانية. ثم أخذت بالانحسار مع الفتوحات الرومانيّة، حيث بدأت تحلّ محلّها اللغة اللاتينية، إلى أن تلاشت ولم يبقَ منها إلّا تلك اللهجات المتداولة في الجزر البريطانية وفي مقاطعة بريتاني Bretagne الفرنسية.

اللغة السّمبريتية (la langue Cimbrique): لغة الشعب الذي كان يعيش قديماً في شبه الجزيرة السّمبريتية، أي ما يُعرف اليوم بشبه جزيرة جاتلاند (Jutland) التي تتقاسمها كلّ من الدنمارك وألمانيا.

العجل الذهبي (Veau d'or): هو العجل الذي صنعه العبرانيون في صحراء سيناء، بإيعاز من هارون، فعبدوه وقدموا له الذبائح في أثناء صعود موسى إلى الجبل وتسليمه من الله لوحى الشريعة. وردت

هذه الرواية في الفصل الثاني والثلاثين من سفر الخروج، كما أتى القرآن الكريم على ذكر هذا العجل في سورة الأعراف.

علماء «الماسورا» أو رجال التقليد (Massorètes): جماعة من علماء اليهود، برز دورهم بين القرنين الثامن والعاشر الميلاديين، حيث عُنىوا بتفسير النصوص الكتابية ونقدها.

الفولغاتا (Vulgate): هي الترجمة اللاتينية التي لا تزال معتمدة لنص الكتاب المقدس. وضعها القديس أيرونيموس بين عامي 382 - 405، وتبناها المجمع التريدينيني، ثم أعادت الكنيسة النظر فيها عام 1979 بناء على توصيات المجمع الفاتيكاني الثاني.

قبائل الغواراني (Guaranis): مجموعة قبائل هندو - أمريكية تعيش في مناطق الأمازون وتوزع بين البرازيل والأرجنتين وبوليفيا والبراغواي. يبلغ عددها نحو ثمانين ألف نسمة. وقد تعرّض بعضها للتهجير القسري من مواطنها الأصلية، ما ترك آثارًا سلبية في تصرّفات أفرادها.

المجمع التريدينيني (le Concile de Trente): انعقد هذا المجمع في مدينة ترانتو في شمال إيطاليا سنة 1545 واستمرّ حتى سنة 1563. وقد تركّز فيه الاهتمام على تنظيم الكنيسة الكاثوليكية وتحديد معتقداتها بعد بروز حركة الإصلاح البروتستانتية.

الهاجادا (Haggada): كتاب يهودي يهدف إلى التثقيف الروحي والديني والطقسي، مستوحياً مضمونه من الكتاب المقدس العبري.

ثبت المصطلحات

عربي - فرنسي

Pères de l'église	آباء الكنيسة
Ethnographie	إثنوغرافيا
Fossile	أحفور، متحجرة
Arya, Aryen	آريّ
Métaphore	استعارة
Mythe	أسطورة
Origine	أصل
Réforme	إصلاح
Originel	أصلي
Ponctuation	إعجام
Electisme	انتقائية
Anthropologie	أنثروبولوجيا، علم الإناسة
Primordial	أولي
Préfixe	بادئة
Primitif	بدائي
Archaïque	بدئي / قديم
Tabernacle	تابوت العهد، قدس الأقداس

Intégration	تدامج
Septante	ترجمة سبعينية (الترجمة السبعينية للعهد القديم)
Vocalisation	تصويت
Interprétation	تفسير / تأويل
Exégèse	تفسير / شرح الكتاب المقدّس
Moeurs	تقاليد، عادات
Talmudique	تلمودي
Fable	خرافة / مثل خرافي
Péché originel	خطيئة الأصلية (ال)
Chaos	خواء
Apologie	دفاع
Cyclique	دوريّ
Rabbinique	ربّاني
Excommunier	رمى / رشق بالحجر
Légende	رواية أسطورية
Clicher	رؤسم
Monogamie	زواج (الزواج الواحد)
Sémité	ساميّ
Genèse	سفر التكوين
Cimbrique	سمبريّة
Cours de l'histoire	سيرورة التاريخ

Polythéisme	شُرْك، تعدّد الآلهة
Consonne(s)	صوامت
Voyelle(s)	صوائت
Devenir	صيرورة
Thèse	طريحة
Ethnologue	عالم الإثنولوجيا / الإثنولوجيّ
Linguiste	عالم الألسنية
Sanscritiste	عالم السنسكريتية
Philologue	عالم الفيلولوجيا / الفيلولوجيّ
Veau d'or	عجل (ال) الذهبيّ
Antisémitisme	عداء السامية / معاداة السامية
Oratorien	عضو في جمعية الأوراتوار
Archéologie	علم الآثار
Paléontologie	علم الإحاثة / باليونطولوجيا: علم رديف للجيولوجيا يُعنى بدراسة المتحجّرات
Généalogie	علم الأنساب والسُّلالات / جنيولوجيا
Historiographie	علم التاريخ الرسمي
Herméneutique	علم التأويل الكتابي
Théologie	علم اللاهوت
Linguistique	علم اللسانيّات / علم الألسنية
Géologie	علم طبقات الأرض / جيولوجيا

Massorètes	علماء الماسورا
Scientificité	علموية
Providence	عناية (ال) الإلهية
Nouveau testament	عهد (ال) الجديد
Ancien testament	عهد (ال) القديم
Finalité	غائية
Vulgate	فولغاتا: الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس
Prédestination	قدرية
Pasteur	قسّ بروتستانتي / راعٍ ديني
Analogie	قياس الشبه، قياس المماثلة
Bible	كتاب (ال) المقدس بعهديه القديم والجديد
Biblique	كتابي
Pentateuque	كتب الشريعة الخمسة / الأسفار الخمسة
Logos	كلمة (ال)
Omniprésent	كلّي الحضور
Tout-puissant	كلّي القدرة
Suffixe	لاحقة
Théologico-politique	لاهو - سياسي
Théologien	لاهوتي
Langage	لغة، تعبير لغوي
Langue	لغة، لسان

Table de la loi	لوح الوصايا
Préhistorique	ماقبتاريخي (ما قبل التاريخ)
Hébraïsant	متعبرن
Indianiste	متهنود
Synagogue	مجمع (المجمع اليهودي): مكان يجتمع فيه اليهود للصلاة والوعظ والتعليم
Synthèse	محصّلة
Cunéiforme	مسماري
Messianique	مسيحاني (نسبة إلى المسيح)
Kaléidoscope	مشكال
Imagerie	مَصْوَرَة
Mosaïque	موسوي
Mythologie	ميثولوجيا
Mythologie comparée	ميثولوجيا (ال) المقارنة
Prophétique	نبويّ
Système	نسق / نظام
Infusoires	نقاعيّات
Antithèse	نقيضة
Haggada	هاجاد
Indo-Européen	هندو - أوروبي
Indo-Germanique	هندو - جرمانى

Indo-Celtique	هندو - سلتي
Hénotisme	واحدية
Conscience	وجدان / وعي
Révélation	وحي
Positivisme	وضعية
Japhétique	يافتي (نسبة إلى يافث بن نوح)
Judaïsme	يهودية
Jéhovah	يهوه
Yahvisme	يهوية

ثبت المصطلحات

فرنسي - عربي

Analogie	قياس الشبه، قياس المماثلة
Ancien testament	عهد (ال) القديم
Anthropologie	أنثروبولوجيا، علم الإناسة
Antisémitisme	عداء السامية / معاداة السامية
Antithèse	نقيضة
Apologie	دفاع
Archaïque	بدئي / قديم
Archéologie	علم الآثار
Arya, Aryen	آريّ
Bible	كتاب (ال) المقدس بعهديه القديم والجديد
Biblique	كتابيّ
Chaos	خواء
Cimbrique	سمبريتية
Clicher	رؤسم
Conscience	وجدان / وعي
Consonne(s)	صوامت
Cours de l'histoire	سيرورة التاريخ
Cunéiforme	مسماري
Cyclique	دوريّ

Devenir	صيرورة
Electisme	انتقائية
Ethnographie	إثنوغرافيا
Ethnologue	عالم الأثنولوجيا / الإثنولوجي
Excommunier	رمى / رشق بالحجر
Exégèse	تفسير / شرح الكتاب المقدس
Fable	خرافة / مثل خرافي
Finalité	غائية
Fossile	أحفور، متحجرة
Généalogie	علم الأنساب والسُّلالات / جنيولوجيا
Genèse	سفر التكوين
Géologie	علم طبقات الأرض / جيولوجيا
Haggada	هاجادا
Hébraïsant	متعبرن
Hénotisme	واحدية
Herméneutique	علم التأويل الكتابي
Historiographie	علم التاريخ الرسمي
Imagerie	مَصُوْرَة
Indianiste	متهنود
Indo-Celtique	هندو - سلتي
Indo-Européen	هندو - أوروبي
Indo-Germanique	هندو - جرمانى

Infusoires	نقاعيّات
Intégration	تدامج
Interprétation	تفسير / تأويل
Japhétique	يافثي (نسبة إلى يافث بن نوح)
Jéhovah	يهوه
Judaïsme	يهودية
Kaléidoscope	مشكال
Langage	لغة، تعبير لغوي
Langue	لغة، لسان
Légende	رواية أسطوريّة
Linguiste	عالم الألسنية
Linguistique	علم اللسانيّات / علم الألسنية
Logos	كلمة (ال)
Massorètes	علماء الماسورا
Messianique	مسيحاني (نسبة إلى المسيح)
Métaphore	استعارة
Moeurs	تقاليد، عادات
Monogamie	زواج (الزواج الواحد)
Mosaïque	موسوي
Mythe	أسطورة
Mythologie	ميثولوجيا
Mythologie comparée	ميثولوجيا (ال) المقارّنة
Nouveau testament	عهد (ال) الجديد
Omniprésent	كلّي الحضور

Oratorien	عضو في جمعية الأوراتوار
Origine	أصل
Originel	أصلي
Paléontologie	علم الإحاثة/ باليونطولوجيا: علم رديف للجيولوجيا يُعنى بدراسة المتحجّرات
Pasteur	قسّ بروتستانتي / راعٍ ديني
Péché originel	خطيئة الأصلية (ال)
Pentateuque	كتب الشريعة الخمسة / الأسفار الخمسة
Pères de l'église	آباء الكنيسة
Philologue	عالم الفيلولوجيا/ الفيلولوجيّ
Polythéisme	شِرْك، تعدّد الآلهة
Ponctuation	إعجام
Positivisme	وضعيّة
Prédestination	قدريّة
Préfixe	بادئة
Préhistorique	ماقبتاريخي (ما قبل التاريخ)
Primitif	بدائي
Primordial	أولي
Prophétique	نبويّ
Providence	عناية (ال) الإلهية
Rabbinique	ربّاني
Réforme	إصلاح

Révélation	وحي
Sanscritiste	عالم السنسكريتية
Scientificité	علمويّة
Sémité	ساميّ
Septante	الترجمة السبعينية (للعهد القديم)
Suffixe	لاحقة
Synagogue	مجمع (المجمع اليهودي): مكان يجتمع فيه اليهود للصلاة والوعظ والتعليم
Synthèse	محصّلة
Système	نسق / نظام
Tabernacle	تابوت العهد، قدس الأقداس
Table de la loi	لوح الوصايا
Talmudique	تلمودي
Théologico-politique	لاهو - سياسي
Théologie	علم اللاهوت
Théologien	لاهوتي
Thèse	طريحة
Tout-puissant	كلّي القدرة
Veau d'or	عجل (ال) الذهبيّ
Vocalisation	تصويت
Voyelle(s)	صوائت
Vulgate	فولغاتا: الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس
Yahvisme	يهوية

المراجع

Anonyme, Du sublime, éd. par H. Lebègue, Paris, Les Belles Lettres, 1952.

Aarsleff, H., *The Study of Language in England, 1780-1860*. Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1967.

_____ "The Tradition of Condillac: The Problem of the Origin of Language in the Eighteenth Century and the Debate in Berlin Academy before Herder," in: Dell H. Hymes (éd.), *Studies in the History of Linguistics. Traditions and Paradigms*, London-Bloomington (Indiana), Indiana University Press, 1974, p. 93-156 (repris dans le recueil cité ci dessous).

_____ *From Locke to Saussure. Essays on the Study of Language and Intellectual History*, London, Athlone, 1982.

Adam, L., "Les classifications de la linguistique," *Revue de linguistique et de philologie comparée*, 14, 1881, p. 217-268 et 373-395.

Adorno, T. W., *Essai sur Wagner* (1952), trad. de l'allemand par H. Hildenbrand et A. Lindenberg, Paris, 1966.

Alexandre, M., "Entre ciel et terre: les premiers débats sur le site du paradis ("Genèse, 2, 8-15 et ses réceptions), dans: F. Jouan et B. Deforge (éd.), *Peuples et pays mythiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1988, p. 187-224

Alfaric, P., *Les manuscrits de la "Vie de Jésus" d'Ernest Renan*, Paris, Les Belles Lettres, 1939.

Alfonsi, K., "Cheu, Ch'ao et Li, juifs aux yeux bridés," *Le nouvel observateur*, 1237, 22-28 Juillet 1988, pp. 32-33.

Anquetil-Duperron, A. H., "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*, 31, 1768, p. 339-392.

Augustin (Saint), *Retractationum*, éd. par P. Knöll, Vienne, Tempsky/Leipzig; Freytag ("Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum", 36), 1902.

_____ *De civitate dei contra paganos*, XV-XVIII, éd. par B. Dombart et A. Kalb (Reprise de l'éd. Teubner 1928 - 1929), trad. du latin par G. Combès, notes de G. Bardy, Bruges, Desclée de Brower, 1960 (Œuvres de saint Augustin, t. 36)

Auroux, S., "La première Société de linguistique - Paris 1837?," *Historiographia linguistica*, 10, 3, 1983, p. 241-265.

Autran, C., *Mithra, Zoroastre et la préhistoire aryenne du Christianisme*, Paris, Payot, 1935.

Auvray, P., "Richard Simon et Spinoza," *Religion, Érudition, et critique à la fin du XVIII^e siècle et au début du XVII^e siècle*. Paris, PUF, 1974, p. 201-214.

_____ *Richard Simon (1638-1712)*, Paris, PUF, 1974.

Barnard, F. M. "The Hebrews and Herder's Political Creed," *The Modern Language Review*, 54, 4, 1959, p. 533-546.

_____ *Herder's Social and Political Thought. From Enlightenment to Nationalism*, Oxford, Clarendon, 1965.

_____ "Herder and Israel," *Jewish Social Studies*, 28, 1, 1966, p. 25-33.

Barr, J., "St. Jerome's Appreciation of Hebrew," *Bulletin of the John Rylands Library*, 49, 2, 1967, p. 281-302.

_____ "St. Jerome and the Sounds of Hebrew," *Journal of Semitic Studies*, 12, 1, 1967, p. 1-36.

Ben-Horin, M., "Nordau, Max," *Encyclopaedia judaïca*, vol. 12 (1971), col. 1211-1214.

Bénichou, P., *Le temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Paris, Gallimard, 1977.

_____ *Les mages romantiques*, Paris, Gallimard, 1988.

Bergounioux, G., "La science du langage en France de 1870 à 1885: du marché civil au marché étatique."

Langue française, 63, 1984. (*Vers une histoire sociale de linguistique*, sous la dir. de J.- C. Chevalier et P. Encrevé), p. 7-40.

Berlin, I., *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*, Londres, Hogarth, 1976.

Bonald, L. G. A. de. *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire* (1796), Paris, Adrien Le Clere, 1854. 2 vol.

_____ *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales* (1818), Bruxelles, La Société nationale, 1845.

Bopp, F., *Grammaire comparée des langues indo-européennes* (1833-1849), trad. De l'allemand par M. Michel Bréal, Paris, Imprimerie impériale, 1866, t. 1.

Borgeaud, C., *Histoire de l'université de Genève. L'académie et l'université au XIX^e siècle, 1814-1900*, Genève, Georg & C, Libraires de l'Université, 1934, 2 vol.

Borgeaud, P. "Le problème de comparatisme en histoire des religions," *Revue européenne des sciences sociales*, 24, 72, 1986, p. 59-75.

Borst, A., *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, Stuttgart, A. Hiersemann, 1957-1963, t. 1-4.

Bossuet, J. B., *Correspondance*, éd. par C. Urbain et E. Levesque, Paris, Hachette, 1909, t. 13.

Bottéro, J., *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, Paris, Gallimard, 1987.

Bourel, D., "La *Wissenschaft des Judentums* en France," *Revue de synthèse*, 1988, 2, p. 265-280.

Boyce, M., *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*. Londres; Boston-Henley, Routledge & Kegan Paul, 1979.

Bréal, M., introduction à la *Grammaire comparée des langues indo-européennes* de F. Bopp, Paris: Imprimerie impériale, 1866, t. 1, I-LVII.

Breuil, P. du. *Zarathoustra et la transfiguration du monde*, Paris, Payot, 1978.

Buffon, G. L. L. de, *Histoire naturelle, générale et particulière*, Paris, Imprimerie royale, 1769-1802. 71 vol. *Bulletin de la Société de linguistique de Paris* (Statuts, règlement, liste des membres au 31 décembre 1867), t. 1, 1871.

Burnouf, L. E. *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. Ouvrage pouvant servir d'introduction à l'étude des littératures occidentales*, Paris, Dezobry, Tandou et Cie, 1863.

_____ *La Science des religions* (1870), Paris, Maisonneuve et Cie, 1876.

Canguilhem, G., *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1983.

Cannon, G., "Sir William Jones, Persian, Sanskrit and the Asiatic Society," *Histoire, épistémologie langage*, 6, 2, 1984. (*Genèse du comparatisme indo-européen*, sous la dir. De D. Droixhe), p. 83-94.

Carlowitz, A. de, traduction de *Histoire de la poésie des hébreux* de Herder, Paris, Didier, 1846.

Cassirer, E. *La philosophie des lumières* (1932), Paris, Fayard, 1966.

Certeau, M. de, "Le monde de la voyelle" dans: M. de Certeau, D. Julia et J. Revel (éd.), *Une politique de la langue. La révolution française et les patois*, Paris, Gallimard, 1975, p. 110-121.

_____ "L'idée de traduction de la Bible au XVI^e siècle: Sacy et Simon," *Recherches de science religieuse*, 66, 1, 1978, p. 73-92.

_____ "Historicités mystiques," *Recherches de science religieuse*, 73, 3, 1985, p. 325-353.

Chamberlain, H. S., *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts* (1898), Munich, Bruckmann, 1900. 2 vol.

Charachidzé, G., "Gamq' relize / Ivanov, les indo-européens et le Caucase," *Revue des études géorgiennes et caucasiennes*, 2, 1986, p. 211-222.

_____ Compte rendu de l'ouvrage de T. V. Gramkrelidze et V. V. Ivanov (voir aussi au nom du premier auteur), *Bulletin de la Société de linguistique de Paris*, 81, 2, 1986, p. 97-112.

_____ *La mémoire indo-européenne du Caucase*, Paris, Hachette, 1987.

Cohen, D., *La promotion des juifs en France à l'époque du second empire (1852-1870)*, Aix-en-Provence, Université de Provence, Paris, Champion, 1980. 2 vol.

Condillac, E. B. de, *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746), éd. par G. Le Roy, PUF, 1947.

Conry, Y., *L'introduction du darwinisme en France au XIX^e siècle*. Paris, Vrin, 1974.

_____ "Le concept de "développement", modèle du discours renanien," *Études renaniennes*, 29, 1976, p. 27-32.

Cournot, A.-A. *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire* (1861), avec un "avertissement" par L. Lévy-Bruhl, Paris, Hachette, 1922.

Darmesteter, J., "Rapport annuel," *Journal asiatique*, Juillet-août 1890, p. 19-180, où il est question d'A. Bergaigne, p. 22-30.

Deconinck-Brossard F., "L'écriture dans la prédication anglaise," dans: Y. Belaval et D. Bourel, *Le siècle des lumières et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1986, p. 523-543.

Deguy, M. (éd.), *Du sublime*, Paris, Belin, 1988.

Dehergne, J., et Leslie, D. D., (éd.). *Juifs de Chine à travers la correspondance inédite des jésuites du dix-huitième siècle*, 2^e éd., Paris, Les Belles Lettres / Rome, Institutum historicum, 184.

Detienne, M., "Mito e linguaggio. Da Max Müller a Claude Lévi-Strauss," in: M. Detienne (éd.), *Il mito. Guida storica e critica*, Rome-Bari, Laterza, 1975, p. 1-21.

Dinur, B. "Wissenschaft des Judentums," *Encyclopaedia judaica*, vol. 16 (1971), col. 570-584.

Dorson, R. M., "The Eclipse of Solar Mythology," in: T. A. Sebeok (éd.), *Myth. A Symposium* (1955), Londres-Bloomington (Indiana), Indiana University Press, 1965, p. 25-63.

Dotan, A. "Masorah," *Encyclopaedia judaica*, vol. 16 (1971), col. 1416-1417.

Droit, R.-P. "Victor Cousin la Bhagavad-Gītā et l'ombre de Hegel," *Purusārtha*: 11, 1988. (*L'Inde et l'imaginaire*, sous la dir. De C. Weiberger-Thomas), p. 175-195.

_____ *L'oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique.*
Paris, PUF, 1989. (Le Livre de poche. "Biblio essais,
4150," no. 4150, 1992).

Droixhe, D., *La linguistique et l'appel de l'histoire
(1600-1800). Rationalisme et révolutions positivistes,*
Genève-Paris, Droz, 1978.

_____ (éd.). "Genèse du comparatisme indo-européen,"
Histoire, épistémologie langage, 6, 2, 1984.

Dubois, C.-G., *Celtes et gaulois au XVI^e 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 réformer le monde, Paris,
Vrin, 1972.

Dufour, G. H., voir A. Pictet.

Dumézil, G. *Leçon inaugurale à la chaire de
civilisation indo-européenne,* faite le jeudi 1^{er} décembre
1949, Paris, Collège de France, 1950, 30 pages.

Dupont-Sommer, A. "Ernest Renan et ses voyages,"
*Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-
lettres des séances de l'année 1973,* Paris, 1974, p. 601-618.

Dussaud, R., *L'œuvre scientifique d'Ernest Renan,*
Paris, Geuthner, 1951.

Eichner, H. "The Rise of Modern Science and the
Genesis of Romanticism," *Publications of the Modern
Language Association of America*, 97, 2, 1982, p. 8-30.

Elert, C.-C. "Andreas Kempe (1622-1689) and The Languages Spoken in Paradise." *Historiographia linguistica*, 5, no. 3, 1978, p. 221-226.

Eros, J. F., "A 17th-Century Demonstration of Language Relationship: Meric Casaubon on English and Greek," *Histographia Linguistica*, 3,1,1976, p. 1-13.

Fellman, J., "The First Comparative Indo-Europeanist," *Linguistics*, 145, 1975, p. 83-85.

Foucault, M. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966), Paris, Gallimard, 1981.

Frazer, J. G., *Sur Ernest Renan*, Paris, Geuthner, 1923.

Frederickx, Ed., *Ioannes Goropius Becanus (1519-1573). Leven en Werk*, Louvain (thèse de la katolieke Universiteit te Leuven), 1973.

Freud, S., et Zweig A., *Correspondance 1927-1939*, trad. de l'allemand par L. Weibel et J.-Cl.Gehrig, Paris, Gallimard, 1973.

Furet, F., *La gauche et la révolution française au milieu du XIXe siècle. Edgar Quinet et la question du jacobinisme, 1865-1870*, Paris, Hachette, 1986.

Gadamer, H. G. "Herder et ses théories sur l'histoire," *Regards sur l'histoire*, no. 2 des *Cahiers de l'Institut allemand*, publiés par Karl Epting, Paris, Sorlot, 1941, t. 2, p. 7-36.

_____ *Volk und Geschichte im Denken Herders*,
Frankfort-sur-le Main, V. Klostermann, 1942

(“Wissenschaft und Gegenwart”, Nr. 14, 24 pages). Une partie de ce texte a paru sous le titre “Herder als Wegbereiter des historischen Bewusstseins,” dans: *Geist der Zeit*, Berlin, 1941, p. 661-670.

_____ *Kleine Schriften*, III, Tübingen, Mohr Siebeck, 1972.

Galand, R. M., *L'âme celtique de Renan*, New Haven, Yale University Press / Paris, PUF, 1959.

Gamkrelidze, T. V., and Ivanov, V. V., *Indoevropskij jazyk i Indoevropejcy. Rekonstrukcija i istorikotipologičeskij analiz prajazyka i protokultury* (“La langue indo-européenne et les indo-européens. Reconstruction et analyse historique-typologique de la langue originelle et de la protoculture”), préface de R. Jakobson, Académie des sciences de la RSS de Géorgie, Institut d'études orientales, Tbilissi, Éd. de l'Université, 1984, 2 vol.

_____ “Système de langue et principes de reconstruction en linguistique,” (traduction d'une partie de l'introduction à l'ouvrage cité ci-dessus par B. Paritakine), *Diogenès*, 137, 1987, p. 3-23.

Gérard, R., *L'Orient et la pensée romantique allemande*, Paris, Didier (“Germanica,” 4), 1963.

Goethe, J. W. von, *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit* (1811-1837), éd. par L. Blumenthal et E. Trunz, dans: *Goethe Werke*, Hambourg, Wegner, 1955 et 1959, t. 9 et 10.

t.me/ktabrwaya مكتبة

Goldziher, I., *Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwicklung. Untersuchungen zur Mythologie und Religionswissenschaft*, Leipzig, Brockhaus, 1876.

_____ “Renan mint orientalista” (“Renan orientaliste”), *Discours mémoriaux relatifs aux membres défunts de l'Académie des sciences de Hongrie* (lu à la session générale de l'Académie le 27 novembre 1893), 1894, t. 8, 2, p. 1-100.

_____ *Le dogme et la loi de l'Islam: Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane* (1910), trad. de l'allemand par F. Arin, Paris, Geuthner, 1920.

_____ *Tagebuch*, éd. par A. Scheiber, Leyde, E. J. Brill, 1978.

-Voir B. Heller, et Róbert Simon.

Grafton, A., *Defenders of the Text. The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800*, Cambridge, (Mass.), Londres, Harvard University Press, 1991.

_____ *Fausaires et critiques. Créativité et duplicité chez les érudits occidentaux* (1990), Paris, Les Belles Lettres, 1993.

Grau, R. F., *Semiten und Indogermanen in ihrer Beziehung zu Religion und Wissenschaft. Eine Apologie des Christenthums vom Standpunkte der Völkerpsychologie* (1864), Stuttgart, Liesching, 1867.

_____ *Ursprünge und Ziele unserer Kulturentwicklung*, Gütersloh, Bertelsmann, 1875.

Grégoire de Nysse, *Contra Eunomium*, I et II, éd. par W. Jaeger, Leyde, E. J. Brill, 1960.

Grimm, J., "Über die Marcellischen Formeln," *Philologische und historische Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1855, p. 51-68.

Guillaumin, C., *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Paris, Mouton, 1972.

Hadas-Lebel, M., "Le père Houbigant et la critique textuelle," dans: Y. Belaval et D. Bourel (éd.), *Le siècle des lumières et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1986, p. 103-112.

_____ "Les études hébraïques en France au XVIII^e siècle et la création de la première chaire d'écriture sainte en Sorbonne," *Revue des études juives*, 144, 1-3, 1985, p. 93-112.

Hawley, D. S., "L'Inde de Voltaire," *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* (sous la dir. de T. Besterman), vol. 120, 1974, p. 139-178.

Hegel, G. W. F., *Philosophie der Weltgeschichte*. II. 2. *Die griechische und römische Welt*, in: *Sämtliche Werke*, éd. par G. Lasson, 1923, t. 9, trad. fr. de J. Gibelin: *Leçons sur la philosophie de la religion*, Paris, Vrin, 1979.

_____ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. II. Die bestimmte Religion. 2. Die Religionen der geistigen Individualität*, in: *Sämtliche Werke* (1822-1831, 1^{re} éd. 1837), éd. par G. Lasson, Leipzig, Felix Meiner, 1927, t. 13. Trad. fr de J. Gibelin: *Leçons sur la philosophie de la religion. II. La religion déterminée. 2. Les religions de l'individualité spirituelle*, Paris, Vrin, 1972.

_____ *Die Vernunft in der Geschichte* (1830, 1^{re} éd. 1837), éd. par J. Hoffmeister, Akademie Verlag (Berlin), Hamburg, Felix Meiner, 1963. Trad. fr. De K. Papaioannou: *La raison dans l'histoire*, Paris, UGE, 1979.

Heller, B., *Bibliographie des œuvres de Ignace Goldziher*, Paris, Imprimerie nationale, Geuthner, 1927.

Hemmerdinger, B., "La théorie irano-germanique de Juste Lipse (1598)," *Indogermanische Forschungen*, 76, 1971, p. 20-21.

Herder, J. G. : les œuvres de J. G. Herder sont citées dans l'édition de B. Suphan, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1877-1913, 33 vol.

_____ *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, 1878, t. 4, p. 343-486.

_____ *Fragmente zu einer "Archäologie des Morgenlandes,"* 1769, 1883, t. 6, p. 1-129.

_____ *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1770), 1891, t. 5, p. 1-154.

_____ *Frankfurter gelehrten Anzeigen* du 28 avril 1772, compte rendu des deux premiers (des six) volumes du *Mosaisches Recht* (1770-1775) de J. D. Michaelis, 1891, t. 5, p. 423-426.

_____ *Frankfurter gelehrten Anzeigen* du 17 juillet 1772, compte rendu du premier tome des *Staatsveränderungen von Italien* (1771) de C. Denina, 1891, t. 5, p. 431-435.

_____ *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774), 1891, t. 5, p. 431-435.

_____ *Erläuterungen zum Neuen Testament aus einer neueröffneten Morgenländischen Quelle* (1775), 1884, t. 7, p. 335-470.

_____ *Ueber die Wirkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker in alten und neuen Zeiten* (un écrit de 1778) (1781), 1892, t. 8, p. 334-436.

_____ *Briefe, das Studium der Theologie betreffend. Erster Theil* (1780-1785), t. 10, p. 1-152.

_____ *Vom Geist der ebräischen Poesie*, I (1782) et II (1783), 1879 et 1880, t. 11 et 12.

_____ *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791), 1887 et 1909, t. 13 et 14.

_____ *Briefe zu Beförderung der Humanität. Fünfte Sammlung* (1795), 1881, t. 17, p. 261-338,

_____ *Briefe zu Beförderung der Humanität. Zehnte Sammlung* (1797), 1880, t. 18, p. 217-302.

_____ *Christliche Schriften. Vierte Sammlung* (1798),
1880, t. 20, p. 1-131.

_____ *Adrastea. Vierter Band. 1802* (1803),
Siebentes Stück. *V. Bekehrung der Junden*, 1886, t. 24, p.
61-75.

- Voir A. de Carlowitz, P. Pénisson, E. Quinet et M.
Rouché.

Herrenschmidt, C., "Il était une fois dans l'Est," dans:
*L'impensable polythéisme. Études d'historiographie
religieuse*, Paris, 1988, p. 301-339.

Hewes, G. W., *Language Origins. A Bibliography*,
2ème éd. Complétée, La Haye-Paris, Mouton, 1975. 2 vol.

Huet, P.-D., *Traité de la situation du paradis terrestre*
(1691), Amsterdam, Pierre Brunel, 1701.

Hulin, M., *Hegel et l'Orient suivi de la traduction
annotée d'un essai de Hegel sur la Bhagavad-Gîtâ*, Paris,
Vrin, 1979.

Humboldt, W. von, *Latium und Hellas oder
Betrachtungen über das classische Alterthum* (1806), in:
Werke in Fünf Bänden, t. 2, *Schriften zur Altertumskunde
und Ästhetik die Vasken*, éd. par A. Flitner et K. Giel,
Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Darmstadt), Stuttgart,
J. G. Cotta'sche Buchhandlung, 1961, p. 25-64.

_____ *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (1830-1835), in: *Werke in Fünf Bänden*, t. 3, *Schriften zur Sprachphilosophie*, éd. par A. Flitner et K. Giel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Darmstadt), Stuttgart, J. G. Cotta'sche Buchhandlung, 1963, p. 368-756.

Hume, D., *Histoire naturelle de la religion* (1575), trad. De l'anglais par M. Malherbe, Paris, Vrin, 1980.

Ivanov, V.V., voir T. V. Gamkrelidze.

Jankowsky, K. R., "F. Max Müller and the Development of Linguistic Science," *Historiographia linguistica*, 6, 3, 1979, p. 339-359.

Jones, W., "On the Hindus. The Third Discourse," *Asiatic Researches*, 1 (1788), 1799, p. 415-431.

_____ "IIIe Discours anniversaire," *Recherches asiatiques, ou mémoires de la société établie au Bengale*, revus et augmentés de notes par M. M. Langlès, Cuvier, Delambre, Lamarck et Olivier, trad. De l'anglais par A. Labaume, Paris, 1805, t. 1, p. 497-519.

_____ *The Letters of Sir William Jones*, éd. par G. Cannon, Oxford, Clarendon, 1970. 2 vol.

Journal des sçavans (Le) du 16 mai 1797, p. 256-260 (à propos des *Lettres édifiantes*, cf. infra, Le Gobien).

Kant, I., *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764) dans: *Kant's Werke, Kant's gesammelte Schriften*, éd. par Königlich Preiussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Georg Reimer, 1905, t. 2, p. 205-256.

_____ *Rescensionen von J. G. Herders Ideen zur Philisophie der Geschichte der Menschheit* (1785), dans: *Kant's Werke*, 1912, t. 8, p. 43-66.

_____ *Kritik der Urtheilskraft* (1790), dans: *Kant's Werke*, 1908, t. 5.

Katz, D. S., *Philo-Semitism and the Readmission of the Jews to England, 1603-1655*, Oxford, Clarendon ("Oxford Historical Monographs") 1982.

Kellens, J., "Avesta," *Encyclopaedia iranica*, vol. 3, 1, 1987.

_____ "Caractères du mazdéisme antique," dans: F. Schmidt (éd.), *L'impensable polythéisme. Études d'historiographie religieuse*, Paris, Éd. des archives contemporaines, 1988, p. 341-371.

Kempe, A. *Die Sprachen des Paradieses das ist Begebene Anleitung der Natur zuerkennen was vor Sprachen im ersten Anfange der Welt im Paradeis absonderlich bey dem Fall Adams und Eve seynd geredet worden. In einer Rede vom etlichen Hochgelehrten Persohnen in ein Convent vorgehabt und mit ihrer sämtlichen Vergnügung ausgeführet, 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), 1688.

Klimkeit, H. J., "Müller, F. Max," in: M. Eliade (éd.), *The Encyclopaedia of Religion*, New York-Londres, 1987, vol. 10, p. 153-154.

Koerner, K. "Schleichers Einfluss auf Haeckel: Schlaglichter auf die wechselseitige Abhängigkeit zwischen linguistischen und biologischen Theorien im 19. Jahrhundert," *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, 95, 1981, p. 3-21.

_____. "Observations on the Sources, Transmission and Meaning of "Indo-European" and Related Terms in the Development of Linguistics," in: K. Koerner et al., *Papers from the 3rd International Conference on Historical Linguistics*, Amsterdam, Benjamins, 1982, p. 153-180. (repris dans le recueil cité ci-dessous).

_____. *Practicing Linguistic Historiography. Selected Essays*, Amsterdam; Philadelphie, Benjamins, 1989.

Koyré, A., *De la mystique à la science. Cours, conférences et documents 1922-1962*. (édités par Pietro Redondi), Paris, École des hautes études en sciences sociales, 1986.

Kristeva, J., *Étrangers 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.

Laplanche, F., "La Bible chez les réformés," dans: Belaval et Bourel (éd.), *Le siècle des lumières et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1986, p. 459-480.

Laurens, H., "Le concept de race dans le Journal asiatique du XIXe siècle," *Journal asiatique*, 276, 3-4, 1988, p. 371-381.

Le Brun, J., "Entre la perpétuité et la demonstratio evangelica," *Leibniz à Paris (1672-1676)*, Wiesbaden, Steiner, 1978, t. 2, p. 1-13.

_____. "Das Entstehen der historischen Kritik im Bereich der religiösen Wissenschaften im 17. Jahrhundert," *Trierer Theologische Zeitschrift*, vol. 89, 2, 1980, p. 100-117.

_____. "Sens et portée du retour aux origines dans l'œuvre de Richard Simon," *XVIIe Siècle*, 33, 1981, p. 185-198.

_____. "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)*, Amsterdam-Maarsse, Apa-Holland University Press, 1984, p. 195 -214.

_____. "Un "Dictionnaire des religions",?" *Revue de synthèse*, 3e série, 115, 1984, p. 343-351.

_____. "Critique biblique et esprit moderne à la fin du XVIIe siècle," *L'histoire aujourd'hui. Nouveaux objets, nouvelles méthodes*, Faculté de philosophie et lettres de l'université de Liège, 1982, 20 pages.

Le Gobien, C., "Epistre," dans: *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères, par quelques missionnaires de la compagnie de Jésus*, Paris, Nicolas Le Clerc, 1707, t. 7.

Leibniz, G. W., *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1704, 1^{re} éd. Raspe, Amsterdam-Leipzig, 1765), dans: *Œuvres philosophiques*, éd. par P. Janet, Paris, Alcan, 1900, t. 1.

_____ *Brevis designatio meditationum de originibus gentium....*, Berlin, Académie des sciences, 1710.

Léon de Modène, voir Richard Simon.

_____ *The Autobiography of a Seventeenth-Century Venetian Rabbi, Leon Modena's "Life of Judah,"* éd. et trad. de l'hébreu par M. R. Cohen, avec des essais de T. K. Rababb, H. E. Adelman et N. Zemon Davis, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1988.

Leopold, J. "Friedrich Max Müller and the Question of the Early Indo-Europeans (1847-1851)," *Études interethniques*, 7, 1984, p. 21-32.

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

Lévi, S. *La Grande encyclopédie*, 1885-1902, vol. 4, p. 45-47, s.v. "Aryens II. Linguistique".

_____ “Les origines d’une chaire: l’entrée du sanscrit au Collège de France,” dans: *Le Collège de France (1530-1930)*, livre jubilaire, Paris, PUF, 1932, p. 329-344.

L’Hermite, R., *Science et perversion idéologique: Marr, marrisme, marristes. Une page de l’histoire de la linguistique soviétique*, Paris, Institut d’études slaves (“Cultures et sociétés de l’Est” 8), 1987.

Loisy, A. “L’enseignement de Renan au Collège de France,” dans: *Le Collège de France (1350-1930)*, livre jubilaire, Paris, PUF, 1932, p. 347-351.

Lowth, R., *De sacra poesi hebraeorum praelectiones* (1753, à Oxford), Göttingen, Ioan. Christ. Dietrich, 1770.

_____ *Leçons sur la poésie sacrée des hébreux* (1753), Lyon, Ballanche, 1812. 2 vol.

_____ *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. 20 pages.

Malte-Brun, C., *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*, Paris,

t. 1 - t. 4, chez Buisson, 1810-1813; t. 5, chez Volland et Brunet, 1817; t. 6 - t. 8, chez Aimé- André, 1826-1829. Un volume de cartes géographiques, chez Buisson, 1810.

Mangenot, E. "Inspiration de l'écriture," *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 7, 2, 1923, col. 2068-2266.

Marchal, B., *La religion de Mallarmé. Poème, mythologie et religion*, Paris, Corti, 1988.

Massignon, L., "Ignace Goldziher (1850-1921). Notes sur sa vie, ses œuvres et sa méthode," *Revue de l'histoire des religions*, 86, 1922, p. 61-72.

_____ "La syntaxe intérieure des langues sémitiques et le mode de recueillement qu'elles inspirent," (1949), *Opera minora*, Beyrouth, Dar Al-Maaref, 1963, t. 2, pp. 570-580.

_____ "Voyelles sémitiques et sémantiques musicales," (1956), *Ibid.*, t. 2, p. 638-642.

Massimi, J. R., "Monter et démontrer: autour du *Traité de la situation du paradis terrestre* de P. D. Huet (1691)," dans: A. Desreumaux et F. Schmidt (éd.), *Moïse géographe. Recherches sur les représentations juives et chrétiennes de l'espace*, Paris, Vrin, 1988, p. 203-225.

Mauss, M., "La mythologie comparée selon Max Müller," (1899), dans: *Œuvres*, t. 2, *Représentations collectives et diversité des civilisations*, éd. par V. Karady, Paris, Éd. de Minuit, 1969, p. 273-275.

Metcalf, G. J., "The Indo-European Hypothesis in the Sixteenth and Seventeenth Centuries," in: Dell H. Hymes (éd.), *Studies in the History of Linguistics. Traditions and Paradigms*, Londres-Bloomington (Indiana), Indiana University Press, 1974, p. 241-245.

_____ "Adelung Discovers the Languages of Asia," *Histoire, épistémologie, langage*, 6, 2, 1984, p. 101-115.

Meyerson, I., "Le temps, la mémoire, l'histoire" (1956), dans: *Écrits, 1920-1983. Pour une psychologie historique*, introd. de J.-P. Vernant, Paris, PUF, 1987.

Michaelis, J. D., *De L'influence des opinions sur le langage et du langage sur les opinions* (dissertation qui a remporté le prix de l'Académie royale des sciences et belles-lettres de Prusse, en 1759), éd. française augmentée et revue par l'auteur, Brême, Föster, 1762.

Montesquieu, C. de Secondat, baron de La Brède et de, *De l'esprit des lois* (1748), Paris, Didot, 1872.

Moras, J., *Ursprung und Entwicklung des Begriffs der Zivilisation in Frankreich (1756-1830)*, Hambourg, Christians Druckeri und Verlag ("Hamburger Studien zu Volkstum und Kultur der Romanen" 6), 1930.

Muller, J. - C., "Forschungsbericht. Early Stages of language Comparison from Sasseti to Sir William Jones (1786)," *Kratylos*, 31, 1986, p. 1-31.

Müller, F. M., *Comparative Philology of the Indo-European Languages, in its Bearing on the Early Civilisation of Mankind*, manuscript aux archives de l'Institut de France, 1849, 153 pages.

_____ *Nouvelles leçons sur la science du langage* (1863), trad. de l'anglais par G. Harris et G. Perrot, Paris, A. Durand et Pedone-Lauriel, 1867-1868, 2 vol.

_____ "Le monothéisme sémitique" (1860), dans: *Essais sur l'histoire des religions*, trad. Fr. de G. Harris, Paris, Didier, 1872, p. 646-514. Traduit de "Semitic Monotheism," (1860) dans: *Chips from a German Workshop*, 2e éd., Londres, Longmans, Green and Co, 1868, p. 342-380.

_____ *Essais sur l'histoire des religions*, trad. de l'anglais par G. Harris, Paris, Didier, 1872.

_____ *Essais sur l'histoire des religions*, trad. de l'anglais par H. Dietz, Paris, Germer Baillièrre, 1873.

_____ "La philosophie du langage d'après Darwin," *La Revue politique et littéraire*, 2e série, t. 5 (t. 12 de la collection), juillet-décembre 1873, en cinq livraisons: p. 244-253; p. 291-295; p. 340-347; p. 442-448 ; p. 483-490.

_____ *Essais sur la mythologie comparée. Les traditions et les coutumes*, trad. de l'anglais par G. Perrot, Paris, Didier, 1874.

_____ *La science du langage* (1861), trad. de l'anglais par G. Harris et G. Perrot, Paris, A. Durand et Pedone-Lauriel, 1876.

_____ *Origine et développement de la religion étudiés à la lumière des religions de l'Inde*, trad. fr. de J. Darmesteter, Paris, Reinwald, 1879. Traduit de *Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religions of India*, Delivered in the Chapter House, Westminster Abbey (1878), London, Longmans, Green & Co., 1894.

_____ "On the Classification of Mankind by Language or by Blood," (1891), in: *Chips from a German Workshop, t. 1, Recent Essays and Adresses, Londres-Bombay*, London, Longmans, Green & Co., 1898, p. 217-268.

_____ "Inaugural Lecture. On the Results of the Science of Language Delivered before the Imperial University of Strasbourg, the 23rd of May, 1872," in: *Chips from a German Workshop, t. 3, Essays on Language and Literature*, Londres-Bombay, Longmans, Green & Co., 1898, p. 174-219.

_____ "Lettre adressée 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, Leroux, 1901, p. 33-35.

Olender, M., *The Indo-European Mirror: Monotheism and Polytheism*," *History of Anthropology*, 3, 1987, p. 327-374.

_____ “Racisme,” dans: Y. Afanassiev et M. Ferro (éd), *50 idées qui ébranlent le monde. Dictionnaire de la Glasnost*, Paris, Payot/ Moscou, Progress, 1989, p. 62-67.

_____ “L’Europe ou comment échapper à Babel?.” *L’infini*, 44, 1993, p. 106-123.

_____ “Sur un “oubli” linguistique,” dans: *La conscience de soi de la poésie. Poésie et rhétorique*, Colloque de la fondation Hugot du Collège de France, réuni par Yves Bonnefoy. Actes rassemblés par O. Bombarde, Paris, Lachenal & Ritchen, 1997, p. 267-296.

Pénisson, P., traduction du *Traité sur l’origine de la langue* de J. G. Herder, *suivi de l’analyse de Mérian de Hamann*, Paris, Aubier-Flammarion, 1977.

Pflug, G. “Ernest Renan und die deutsche Philologie,” *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert. Philologie et hermétique au XIXe siècle*, éd. établie par M. Bollack, H. Wismann et T. Lindken, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, p. 156-177.

Philonenko, A., *La théorie kantienne de l’histoire*, Paris, Vrin, 1986.

Pictet, A., *De l’affinité des langues celtiques avec le sanscrit*, Librairie de la Société asiatique de Londres, Paris, Duprat, 1837.

_____ *Une Course à Chamounix. Conte fantastique*, Paris, B. Duprat, 1838.

_____ *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* (1^{re} éd. en 2 vol., 1859 et 1863), Paris, Sandoz et Fischbacher, 1877. 3 vol.

_____ *"Aimez-moi comme je vous aime". 190 lettres de G. H. Dufour à A. Pictet*, éditées et présentées par J. - J. Langenforf, Vienne, Karolinger, 1987.

Pinard de La Boullaye, H., *L'étude comparée des religions. Essai critique*, Paris, Beauchesne, 1922 et 1925. 2 vol.

Poliakov, L., *Le mythe aryen. Essai sur les sources du racisme et des nationalismes*, Paris, Calmann-Lévy, 1971.

Pommier, J., *La jeunesse cléricale d'Ernest Renan-Saint-Sulpice*, Strasbourg, Commission des publications de la faculté des lettres, 1933.

_____ *Un témoignage sur E. Renan. Les souvenirs de L. F. A. Maury*, présenté par J. Pommier, *Cahiers renaniens*, 1, Paris, Nizet, 1971.

_____ *Un Itinéraire spirituel. Du séminaire à la "prière sur l'acropole"* *Cahiers renaniens*, 4, Paris, Nizet, 1972, p. 75-81.

_____ *"Études de l'éditeur sur les conférences de N. Wiseman," Cahiers renaniens*, 5, Paris, Nizet, 1972, p. 75-81.

Porset, C. "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), p. 185-204.

Postel, G., voir C. -G. Dubois.

Poulat, E., *Critique et mystique. Autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne*, Paris, Le Centurion, 1984.

Poupard, P., *Dictionnaire des religions*, Paris, PUF, 1984.

Preuss, J., *The Chinese Jews of Kaifeng-Fu*, Tel Aviv, Haaretz Museum, 1961, 30 pages.

Prümm, K., *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt. Hellenistisch-römische Geistesströmungen und Kulte mit Beachtung des Eigenlebens der Provinzen* (1943), Rome, Päpstliches Bibelinstitut, 1954.

Psichari, H., *Renan d'après lui-même*, Paris, Plon, 1937.

Quinet, Edgar. "Le mahométisme" (1845) dans: *Le Christianisme et la révolution française*, Paris, Fayard, 1984, p. 117-136.

_____ Introduction aux *Idées pour la philosophie de l'humanité*, trad. de l'allemand par E. Quinet, Paris, Levrault, 1827-1828, vol.

Raguin, Y., "Christ et religion," dans: P. Poupard, *Dictionnaire des religions*, Paris, PUF, 1984, p. 284-287.

Ranke, L. von. *Über die Epochen der neueren Geschichte; Vorträge dem Könige Maximilian II von Bayern gehalten*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1954, réimpr. 1982.

Rascol, A. "La providence selon Saint Augustin," *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 13 (1936), col. 961-984.

Reinach, S., *L'origine des Aryens. Histoire d'une controverse*, Paris, Leroux, 1892.

Renan, E., est cité dans l'édition d'Henriette Psichiari, *Œuvres complètes*, Paris, Calmann-Lévy, 1947-1961. 10 vol. A l'exception des textes qui n'y ont pas été retenus, parmi lesquels l'important essai publié en 1859 dans le *Journal asiatique*.

_____ "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, p. 417-450.

_____ "De l'origine de langage (II)," *La liberté de penser*, 13, décembre 1848, p. 64-83.

_____ "L'exégèse biblique et l'esprit français," *Revue des deux mondes*, 60, 6, 1865, p. 235-245.

-Tome 1:

• "La chaire d'hébreu au Collège de France. Explications à mes collègues." (1862) dans: *Questions contemporaines* (1868), p. 143-180.

- “L’avenir religieux des sociétés modernes,” (1860) dans: *Questions contemporaines* (1876), p. 547-714
- *La réforme intellectuelle et morale* (1871), p. 233-281.
- “Qu’est qu’une nation ?” (1882) dans: *Discours et conférences* (1887), p. 887-906.
- “Identité originelle et séparation graduelle du judaïsme et du christianisme,” (1883) dans: *Discours et conférences* (1887), p. 907-924.
- “L’islamisme et la science,” (1883), dans: *Discours et conférences* (1887), p. 945-965.
- Tome 2: “De la part des peuples sémitiques dans l’histoire de la civilisation,” discours d’ouverture du cours des langues hébraïque, chaldaïque et syriaque au Collège de France (1862), dans: *Mélanges d’histoire et de voyages* (1878), p. 317-335.
- *Souvenirs d’enfance et de jeunesse* (1883), p. 713-909.
- “Discours prononcé aux funérailles de M. Ernest Halvet,” (1889) dans: *Feuilles détachées* (1892), p. 1127-1130.
- Tome 3: *L’avenir de la science* (1848-1849, 1890), p. 715-1151.
- Tome 4: *Vie de Jésus* (1863), p. 11-427.

- Tome 5: *Marc-Aurèle et la fin du monde antique* (1882), p. 737-1148.
- Tome 6: *Histoire du peuple d'Israël*, (1887-1893), I-V.
- Tome 7:
 - “L’histoire du peuple d’Israël,” (1855), dans: *Études d’histoire religieuse* (1857), p. 79-115.
 - *Le livre de Job, traduit de l’hébreu. Étude sur l’âge et le caractère du poème* (1858), p. 309-425.
 - “La méthode expérimentale en religion,” (1879), dans: *Nouvelles études d’histoire religieuse* (1884), p. 740-745.
 - “Paganisme” (1857), dans: *Nouvelles études d’histoire religieuse* (1884), p. 729-739.
 - “Mythologie comparée,” (1878), dans: *Nouvelles études d’histoire religieuse* (1884), p. 740-745.
 - “Les traductions de la bible,” (1858) dans: *Nouvelles études d’histoire religieuse* (1884), p. 821-830.
- Tome 8:
 - *De l’origine du langage* (1848, 1858, 1863), p. 129-589.
 - *Histoire générale et système comparée des langues sémitiques* (1855, 1858, 1863), p. 29-1892.
 - “Des services rendus aux sciences historiques par la philologie” (1878), dans: *Mélanges religieux et historiques*, 1904, p. 1213-1232.

- Tome 10: *Correspondance, 1845-1892.*

Rétat, L., *Religion et imagination religieuse: leurs formes et leurs rapports dans l'œuvre d'Ernest Renan*, thèse de l'université de Paris IV, 1975, service de reproduction des thèses, université de Lille III, 1979.

_____ "Renan entre révolution et république: coïncidence ou malentendu?" *Commentaire*, 39, 1987, p. 586-596.

Réville, A., "Les ancêtres des européens d'après la science moderne," *Revue des deux mondes*, 49, 1864.

_____ *Les religions des peuples non-civilisés*, Paris, Fischbacher, 1883. 2 vol.

_____ A propos de F. Max Müller, *Physical Religion* (1890): *Revue de l'histoire des religions*, 24, 2, 1891, p. 102-107.

_____ "Ernest Renan," *Revue de l'histoire des religions*, 26, 2, 1892, p. 220-226.

Réville, J., A propos de Goblet d'Alviella, *L'idée de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire*, conférences faites en Angleterre sur l'invitation des administrateurs de la foundation Hibbert, 1892, *Revue de l'histoire des religions*, 26, 2, 1892, p. 82-88.

Rodinson, M., "Richard Simon et la dédogmatisation," *Les temps modernes*, 202, mars 1963, p. 1700-1709.

Römer, R. *Sprachwissenschaft und Rassenideologie in Deutschland*, Munich, Fink, 1985.

Rotsaert, M., "Étymologie et idéologie. Des reflets du nationalisme sur la lexicologie allemande, 1830-1914," *Historiographia linguistica*, 6, 3, 1979, p 309-338.

Rouché, M., *La philosophie de l'histoire de Herder*, Paris, Les Belles-lettres, ("Publications de la faculté des lettres de l'université de Strasbourg", t. 93), 1940.

_____ Introduction au *Journal de mon voyage en l'an 1769* de J. G. Herder, Paris, 1942.

_____ Introduction à *Une autre philosophie de l'histoire* de J. G. Herder, Paris, Aubier-Montaigne (1943), 1946, p. 7-111.

_____ Introduction aux *Idées pour la philosophie de l'humanité* de J. G. Herder, Paris, Aubier-Montaigne, 1962, p. 7-81.

Salmon, P. B., "The Beginnings of Morphology. Linguistic Botanizing in the 18th Century," *Historiographia linguistica*. 1, 3, 1974, p. 313-339.

Sapir, E., "Herder's 'Ursprung Sprache'," (1905), *Historiographia linguistica*, 11, 3, 1984, p. 355-388 (1^{re} éd. dans *Modern Philology*, 5, 1907, p. 109-142).

Satgé, A. "Les circuits du savoir," *L'Avant-scène opéra*, 12, 1977 (*L'anneau du Nibelung - Siegfried*), p. 11-18.

Saussure, F. de., "Variétés," (à propos des *Origines indo-européennes ou les Aryas primitifs* d'A. Pictet), trois livraisons dans le *Journal de Genève* des 17, 19, 25 avril 1878, chaque fois p. 2, col. 6, et p. 3, col. 1 et 2.

_____ *Cours de linguistique générale* (1910-1911), éd. par T. de Mauro, Paris, Payot, 1972 (et 1985 pour la postface de L.-J. Calvet).

Schlegel, F. *Athenäums-Fragmente* (1789), *Charakteristiken und Kritiken* I (1796-1801), dans: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, t. 2, 1, éd. par E. Behler, avec la collab. de J. - J. Anstett et H. Eichner, Munich-Paderbon-Vienne-Zurich, Darmstadt, Schöningh & Thomas, 1967. Il existe une édition française de ces "fragments" dans *L'absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemande*, présentée par P. Lacoue-Labarthe et J.- L. Nancy, Paris, Ed. du Seuil, 1978.

_____ *Über die Sprache und die Weisheit der Indier: Ein Beitrag zur Begründung der Altertumskunde* (1808), éd. par K. Koerner, avec une introduction de S. Timpanaro, Amsterdam, Benjamins, 1977.

Schleiermacher, F., *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), éd. par H. Leisegang, Leipzig, Kröner, 1924. Trad. fr. De I.-J. Rouge: *Discours sur la religion. A ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés*, Paris, Aubier, 1944.

Schlözer, A. L. von. "Von den Chaldäern," *Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur*, 1781, t. 8, p. 113-176.

Schmidt, F., "L'écriture falsifiée. Face à l'inerrance biblique: L'apocryphe et la faute," *Le temps de la réflexion*, 5, 1984, p. 147-165.

_____ *Der Ursprung der Gottesidee*. Münster, Aschendorff, 1912-1955. 12 vol.

Schroeder, L. von., *Die Vollendung des arischen Mysteriums in Bayreuth*, Munich, Lehmann's Verlag, 1911.

Schüler, W., *Der Bayreuther Kreis von seiner Entstehung bis zum Ausgang der Wilhelminischen Ära. Wagnerkult und Kulturreform im Geiste völkischer Weltanschauung*, Münster, Aschendorff, 1971.

Schwarzbach, B. E., "L'Encyclopédie de Diderot et de d'Alembert," dans: Y. Belaval et D. Bourel (éd.), *Le siècle des lumières et la Bible*, Paris, 1986, pp. 225-239.

_____ "La fortune de Richard Simon au XVIII^e siècle," *Revue des études juives*, 146, 1-2, 1987, p. 225-239.

Shapiro, F. R., "On the Origin of the Term "Indo-Germanic","" *Historiographia linguistica*, 8, 1, 1981, p. 165-170.

Siegert, H., "Zur Geschichte der Begriffe "Arier," und "arisch"." *Wörter und Sachen*, 22, 1941-1942, p. 73-99.

Simon, R(ichard), préface à Léon de Modène *Cérémonies et coutumes qui s'observent aujourd'hui parmi les juifs* (1^{re} éd. 1637), Paris, Louis Billaine, 1674.

_____ *Histoire critique du Vieux Testament* (1678), Rotterdam, Leers, 1685.

Simon, R(óbert), *Ignác Goldziher. His Life and Scholarship as Reflected in his Works and Correspondence* (comprenant une sélection des lettres et de la correspondance entre I. Goldziher et T. Nöldeke), Budapest, Library of the Hungarian Academy of Sciences, Leyde, E. J. Brill, 1986.

Spinoza, B., *Abrégé de grammaire hébraïque*, éd. par J. Joël Askénazi et J. Askénazi-Gerson, Paris, J. Vrin, 1968.

Starobinski, J., "Le mot civilisation," *Le temps de la réflexion*, 4, 1983, p. 13-51.

Svenbro, J., "L'idéologie "gothisante" et l'*Atlantica* d'Olof Rudbeck. Le mythe platonicien de l'Atlantide au service de l'empire suédois du XVII^e siècle," *Quaderni di storia*, 11, 1980, p. 121-156

Swiggers, P., "Adrianus Schrieckius: de La langue des Scythes à l'Europe linguistique." *Histoire, épistémologie, langage*, 6, 2, 1984. (*Genèse du comparatisme indo-européen*, sous la dir. De D. Droixhe), p. 17-35.

Taguieff, P.-A., *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La découverte, 1988.

Théodoret de Cyr, *In loca difficilia scripturae sacrae. Quaestiones selectae. In Genesin*, éd. par J. L. Schulze, Paris, 1864. (J.-P. Migne, Patr. gr. 80, 1).

Todorov, T., *Nous et les autres: La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris: Éd. du Seuil, 1989.

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*, 82, 2, 1920, p. 139-162.

Van Gorp, J. (Goropius Becanus), *Origines antwepianae...*, Anwers, Plantin, 1569.

Vendryes, J., "Première Société linguistique. La Société de linguistique de Paris," *Orbis, Bulletin international de documentation linguistique* (Louvain), 4, 1, 1955, p. 7-21.

Vernes, M., "Ernest Renan," *Revue internationale de l'enseignement*, 24, 1892, p. 379-430.

____ "Ernest Renan et la question religieuse en France," *Revue de Belgique*, 1899, p. 3-40.

Vidal-Naquet, P., "Hérodote et l'Atlantide: entre les grecs et les juifs. Réflexions sur l'historiographie de

siècle des lumières,” dans: *Les Grecs, les historiens, la démocratie: Le grand écart*, Paris, 2000, p. 29-83.

_____ L’Atlantide et les nations,” dans: *La démocratie grecque vue d’ailleurs*, Paris, 1990, p. 139-159.

_____ “Renan et le miracle grec,” dans: *La démocratie grecque vue d’ailleurs*, Paris, Flammarion, 1990, p. 245-265.

Voltaire, F. M. Arouet de, *Voltaire’s Correspondence*, éd. par T. Bestennan, Genève, Institut et musée Voltaire, Les délices, t. 92, 1964.

Waardenburg, J. - J., *L’Islam dans le miroir de l’occident. Comment quelques orientalistes occidentaux se sont penchés sur l’Islam et se sont formés une image de cette religion* (1^{er} éd. 1961, 2^e éd. 1963), Paris, La Haye: Mouton, 1969.

Wagner, R., *Siegfried, Zweiter Tag* aus dem Bühnenfestspiel der *Ring des Nibelungen*, éd. trad. de l’allemand par A. Goléa, *L’avant scène opéra*, 12, 1977, p. 23-112.

Wagner, R., et Liszt, F., *Correspondance de Richard Wagner et de Franz Liszt*, Paris, Gallimard, 1943.

Weinberger-Thomas, C. “Les mystères du Veda. Spéculation sur le texte sacré des anciens brames au siècle des lumières,” *Purusārtha*, 7, 1983, p. 177-231.

Willson, A. L., *A Mythical Image: The Ideal of India in German Romanticism*, Durham (N. C.), Duke University Press, 1964.

Wiseman, N., *Discours sur les rapports entre la science et la religion révélée*, Bruxelles, Société nationale pour la propagation des bons livres, 1840 (et en 1843, à Paris, chez J.-P. Migne, dans le t. 15 des *Démonstrations évangéliques*). Traduit de *Twelve Lectures on the Connexion Between Science and Revealed Religion*, London, Joseph Booker, 1836. 2 vol.

Yardeni, M, "La vision des juifs et du judaïsme dans l'œuvre de Richard Simon," *Revue des études juives*, 129, 1970, p. 179-203.

[Young, T.] Compte rendu (non signé mais attribué à cet auteur) de *Mithridates, oder Allgemeine Sprachenkunde* de J. C. Adelung (Berlin, 1806-1812), *The Quarterly Review*, 10, octobre 1813 - janvier 1814, p. 250-292.

t.me/ktabrwaya مكتبة

الفهرس

- أ –
- الإمبراطورية الرومانية: 10
- الإثنوغرافيا: 223
- الأثروبولوجيا: 11، 55،
287
- الأحادية السامية: 251
- الحضارية: 149
- الاختيار الإلهي: 16،
118 – 119، 126 – 127،
189، 251 – 252
- الفيزيائية: 144
- الماقتاريخية: 234
- أوجيه، مارك: 309
- أوسيان: 219
- الأدب السنسكريتي: 92 – 93
- أوغسطين (القديس): 17، 25،
59، 81، 215
- الأدب العبري: 103، 275،
292
- أدورنو، ثيودور ف.: 304
- أرسطوطاليس: 183
- الإيمان التوحيدي: 135، 281،
290 – 292
- الإعجام: 72، 80
- ب –
- الأعراق الأثروبولوجية:
148، 152
- الأعراق اللغوية: 147،
150، 152
- بازان، جان: 309

بيون، جان: 308	برتيلو، مارسيلين: 211 – 212
بيتر، جان بيار: 308	برغنيه، هاييل: 46
بيتورنيه، أوليفيه: 309	بروكا، بول: 12
بيكتيه، أدولف: 15، 21، 44 – 45، 69، 101، 168، 205، 211، 217 – 238، 241، 295	بروكمان، كارل: 8
	بريال، ميشال: 211
	بسيكاري، هنرييت: 175
	بوب، فرانز: 8، 12، 42 – 43، 55، 98، 136، 195، 217
– ت –	بورنوف، أوجين: 195
تاريخ التقدم: 155	بوسويه، جاك بينيني: 75 – 76، 190، 241
تاريخ التمدن البشري: 138	بوفون، جورج لويس: 119، 121
التاريخ الحضاري: 267	بوك، فيلي: 309
تاريخ الديانات: 199، 289	بولس (القديس): 84 – 85، 148، 215
التاريخ الطبيعي: 218، 223	بولياكوف، ليون: 67، 307
التاريخ العالمي: 14، 53، 57، 59، 130، 241، 243، 275	بونالد، لويس دو: 306
تاريخ اللغة: 43، 61، 199	بونفوا، إيف: 308
تاريخ المدن المقارن: 129	
التأويل الكتابي: 74، 86، 314	
التحليل التاريخي: 121	

الثورة الفرنسية: 8، 297

التحليل الجغرافي: 121

التدبير الإلهي: 81، 154، 213،
216، 239، 299

- ج -

جانیه، بیار: 18

التعددية الإلهية: 97، 159،

205، 226 - 227، 238، 241،
256، 280

جونز، وليام: 8، 12، 39، 41،
92

التعددية الحضارية: 14، 117،
124، 129

- ح -

الحمية التاريخية: 14، 128

التعددية المشتركة: 15، 53،
167، 204، 238، 272، 281،
308

حدث التجسد: 71

التعددية الوثنية: 225، 282

حدث خراب أورشليم: 71،
247

التوحيد الغريزي: 226

الحدس الإلهي: 216

التوحيد المسيحي: 167، 256

الحدس الإلهي الواحدي: 205

التوحيد السامي: 205،

246 - 247، 249، 252، 278

حركة الإصلاح البروتستانتي:
73، 255، 297

تيودوروس القورشي: 26

الحركة الرومنطيقية: 8 - 9،
92، 167

- ث -

الحركة الهندو - أوروبية:
13 - 14، 28

الثنائي الآريو - سامي: 16،
155، 172، 176، 188، 244

– د –	الحرية الإنسانية: 7، 11،
دارمستيتير، جيمس: 45	151 – 152، 235 – 236،
داروين، تشارلز: 206 – 208،	238 – 239، 253
217، 240	الحضارة الآرية: 101
داغولت، ماري: 220	الحضارة الأوروبية: 151، 295
دالامبير، جان لورون: 7	الحضارة الفيدية: 15
درواكس، دانيال: 309	الحضارة الفينيقية: 272 – 273
دريفوس، ألفرد: 66، 68	الحضارة الكنعانية: 102، 107،
دوماس، جورج: 18	272 – 274
دوميزيل، جورج: 55، 307	الحضارة الهندو – أوروبية:
دومينج، جان: 73	9 – 16، 41، 43 – 44،
الديانة الواحدة: 15،	167، 178، 222، 295،
204 – 206	300
ديتيان، مارسيل: 307	الحضارة الهندية: 12
ديكارت، رينيه: 19	الحقيقة الكتابية: 117، 199
الدينامية الهندو – جرمانية:	
246	

– خ –

– ذ –	الخطاب الآريو – سامي:
الذهنية الآرية: 167	33، 57، 68، 167، 243،
	305

- ر -

رانكيه، ل. فون: 58

رايناخ، سلومون: 45

الرسالة التبشيرية: 113

الرسوم العرقية: 144 - 146

الروح السامية: 147، 253

روديك، أولوس: 27

الرومنطيقية الألمانية: 92

ريدر، جاك: 309

ريفيل، ألبير: 281

ريفيل، جاك: 309

رينان، إرنست: 12، 14 - 15،

21، 35، 49، 51، 54، 57،

64 - 66، 68 - 69، 131 - 132،

134 - 136، 138 - 139،

141 - 155، 157 - 161،

163 - 164، 166 - 172،

174 - 186، 188 - 189،

193، 195 - 198، 205،

211 - 212، 225، 231،

236 - 238، 244 - 245،

247، 269، 279، 284 - 288،

295، 297

- ز -

الزمن التاريخي: 74، 174، 213

- س -

ساسبي، سيلفستر دو: 259

سبينوزا، باروخ دو: 77، 86،
258

سقراط: 178، 183

سميث، جورج: 283

سوسير، فرديناند دو: 9، 38،
44، 61، 231 - 232، 234، 300

سيرتو، ميشال دو: 307

سيمون، ريشار: 9، 13،

31 - 34، 59، 71، 74 - 78،

80 - 81، 83 - 84، 86 - 88،

189 - 193

- ش -

شاراشيدزيه، جورج: 308

شتارنهيلم، غيورغ: 27

شتاينشنايدر، موريتز: 258

شتاينهال، هـ. هيومان: 259،
265

شوبنهاور، آرثر: 303

الشرق الأدنى السامي: 69

شودكفيتش، ميشال: 309

الشرق الهندو - أوروبي: 69

شيزي، أنطوان ليوناردو: 42

الشرك: 15، 163، 228، 235،
243، 263، 265، 281، 295،
302

شيلينغ، ف. ف. ج.: 48، 219

- ص -

الشرك الوثني: 271، 291

صاند، جورج: 220

شركي، كلود: 309

الصوائت العبرية: 77 - 78،

الشعب المختار: 161

80، 85، 91، 94 - 95، 99

الشعر العبري: 14، 94، 98 -
100، 103 - 104

صولون: 247

شلايخر، أوغست: 8

الصيرورة البشرية: 47، 119،
280

شلاير ماخر، فريدريش: 219

- ظ -

شلوزر، أ. ل. فون: 52

ظاهرة التنوع البشري: 109،
124

شليزير، رينات: 309

شليغل، فريدريخ فون: 41 -
43، 48، 219

ظاهرة العجز الميثولوجي:
204، 266، 290

شميث، فرنسيس: 284

ظاهرة العداء للإكليروس: 12،
125

شميدت، فيلهلم: 227

شواب، ريمون: 307

- عقدة التفوق الآري: 13
العداء للسامية: 13 - 14، 66،
282 293
- عقيدة التوحيد: 135، 280،
العرق الآري: 10، 15 - 16،
240 45، 55 - 56، 70، 138،
148 - 149، 157 - 159، 173،
العلاقات الإسلامية - اليهودية:
176، 186 - 188، 196، 223،
258 226، 231، 236، 243، 270،
283، 286
- علم الإثنية الآرية: 230
العرق السامي: 10، 14،
علم الإحاثة: 39 16، 22، 36، 56، 62، 70،
علم الإحاثة اللغوي: 43، 219، 137 - 138، 142، 148 - 149،
224، 222 158، 160 - 162، 172،
250 - 251، 254، 262،
علم الأحياء: 39، 61 285
- علم الأساطير: 42، 259، 266،
269 العرق الهندو - أوروبي: 10،
22، 46، 50، 54، 137 - 138،
علم الأساطير المقارن: 19 155، 158، 170، 178، 231،
245 - 246، 250
- علم الألسن الهندو - أوروبية:
19 العرق الهندو - جرمانى: 11،
243، 245 - 246، 250 - 251،
علم اللسانيات: 9، 61، 141، 253 - 254
- 234، 259
عصر الأنوار: 26، 28، 87، 123
العصر الوسيط: 7، 258
- علم التاريخ: 229

علم التأويل: 264	287، 269 – 267
علم التشريح: 129، 210	علم الوقائع الفكرية: 133
علم الحساب: 217	العلوم الأثرية: 11
علم الدين: 204، 207، 214، 291	العلوم الإسلامية: 260
علم الصوائت الماسوري: 91	العلوم الإنسانية: 11، 19 – 20، 30، 33، 39، 42، 53، 69، 129، 134، 299
علم الطبيعة: 133	العلوم التاريخية: 108، 201 – 211
علم القذائف: 218، 221	علوم الديانات: 207، 216، 291
علم اللغة: 199، 204، 207، 209	علوم الطبيعية: 58، 62، 69، 129، 206، 209 – 211
علم المقارنة اللغوية: 28، 268	العلوم الفيلولوجية: 13، 19، 34، 91، 129، 168
علم الميثولوجيا المقارنة: 49، 198، 211 – 213، 263، 266 – 267، 269، 292	علوم اللغة العبرية: 13، 90
علم النبات: 210	علوم النبات: 209 – 210، 39
علم النحو: 96	العلوم الهندو – أوروبية: 16، 136، 166، 193
علم النفس: 175	
علم نفس الأعراق: 269، 284	
علم نفس الشعوب: 245، 259،	

العنصر العبري: 177

– ف –

فاغنر، ريشار: 14، 16، 170،

302 – 305

فامبيري، أرمان: 258

فرضية اللسان البدئي: 9

فرضية الهندو – أوروبية: 8،

11 – 12، 30، 39

فرنان، جان بيار: 17، 309

الفكر السامي: 142، 144، 169،

فكرة الإله الواحد: 160، 201،

237، 271، 296

فكرة الألوهة: 99، 110 – 111،

164، 198 – 199، 203، 207،

226، 280، 289 – 290

فكرة البنوة السلالية: 63، 70،

301، 305

فكرة التعاقب بين الشعوب:

14، 125

– غ –

غراو، رودولف: 14 – 15، 21،

65، 243 – 256، 295

الغريزة التوحيدية: 143، 162،

205، 269، 285 – 286

الغريزة الدينية: 15

غريغوريوس النيصي: 26، 31

غريم، جاكوب: 220، 303

غوتو، بيار: 309

غوته، جوهان: 132، 219

غورب، يان فان: 28 – 29

غولدزيهر، إنياس: 14 – 16،

51، 60، 63 – 64، 257 – 294،

301

غويومان، كوليت: 308

غيزو، فرنسوا: 219

فلايشر، هنريتش لابرخت:	فكرة التوجيه الإلهي: 239
259	فكرة حدس الألوهة: 199،
فلسفة الأصول الآرية: 46	207
فلسفة الأنوار الفرنسية: 7، 44،	فكرة الحضارة المشتركة: 153
186، 262	فكرة العرق: 12، 266
فلسفة التاريخ: 241	فكرة العناية الإلهية: 7، 10،
فوريه، فرنسوا: 297، 307	13 - 16، 19، 22، 49،
فولتير (فرنسوا ماري أرويه):	57 - 59، 69 - 72، 79 - 81،
7، 12	84، 86، 111، 117 - 118، 125،
فيدال - ناكه، بيار: 309	127 - 129، 153، 176، 184،
فيرن، موريس: 185	186، 188 - 189، 223،
فيكتوريا (ملكة بريطانيا): 195	235 - 241، 247، 250، 253،
الفيلولوجيا السامية: 260	295 - 296، 299
الفيلولوجيا الكلاسيكية: 211،	فكرة القومية: 11، 26، 38، 55،
309	112 - 113
الفيلولوجيا المقارنة:	فكرة الكتاب الموحد: 73
8، 42، 196، 209 - 213،	فكرة الكمال: 48، 280
281، 296	فكرة اللسان السلفي: 30
الفيلولوجيا النقدية: 133	فكرة اللغة الأم: 42، 172، 234
فينكلمان، جوهان: 109	فكرة الله: 199، 276، 291
	فكرة النسبية: 14، 124

– ق –

قواعد المقارنة التاريخية: 193

قواعد النحو الإيرلندية: 219

قواعد النحو السامي: 139

قواعد النحو العبري: 131

– ل –

لازاروس، موريتز: 268

اللاهوت المسيحي: 81، 302

لايبتز، غوتفريد فيلهلم: 9،

11 – 12، 17، 28، 36

اللغات البدئية: 96

اللغات الآرية: 14، 101، 169،

200، 202، 225، 300 – 301

اللغات السامية: 52، 54، 134،

139 – 141، 143 – 144،

155 – 156، 179، 200، 271،

295

اللغة الألمانية: 11

اللغة الجرمانية: 11، 29

اللغة السريانية: 80

اللغة السلتيّة: 40، 217،

219 – 220

اللغة السنسكريتية: 8 – 9، 21،

39 – 44، 46، 69، 178 – 179،

195، 202، 219 – 220،

226 – 228، 234

– ك –

كاترفاج، جان لويس أرمان دو:

231

كانط، إيمانويل: 92

كميه، أندرياس: 26

كورنو، أنطوان أوغسطين: 239

كوزان، فيكتور: 218 – 219

كون، أدلبرت: 263 – 264

كون، بيلا: 293

كوندياك، إتيان بونو دو: 37

كوندياك، موريس دو: 308

كونستان: بنجامان: 219

كينيه، إدغار: 59، 164، 166،

297

اللغة الصينية: 122

اللغة اليونانية: 18، 33،

40 - 41، 227

اللغة العبرية: 11، 13، 17، 21،

25 - 26، 29، 31 - 33،

35 - 36، 39، 46، 48، 54،

77 - 78، 80، 87، 90،

93 - 95، 98 - 102، 105،

108، 131، 134، 136 - 137،

166، 155 - 167، 178 - 179،

265، 301

اللغة العربية: 33، 54، 80،

259، 271

اللغة الفارسية: 40، 259

اللغة الفرنسية: 11 - 12،

25، 28

اللغة الفلامنكية: 25، 30

اللغة الفيديّة: 39، 44

اللغة القوطية: 40

اللغة الكلدانية: 33

اللغة اللاتينية: 11، 33،

40 - 41، 227

اللغة الهيروغليفيّة: 95

لو بران، جاك: 309

لوتشزي، لا يوس: 293

لوث، روبرت: 13، 35، 71،

87، 89 - 91

لوثر، مارتن: 255

لورو، نيكول: 308 - 309

لوهير، أرتور - ماري: 132،

179

الليتورجيا: 126

ليزت، فرانز: 171، 220

ليفي، سيلفان: 229، 300

- م -

مالامود، شارل: 307، 309

مايرسون، إنياس: 18

مبدأ الحرية: 235

مبدأ الحقيقة: 236

- 111 مفهوم النمو المطرد: 112 مبدأ الخلاص الشامل: 112
- مكارم الأخلاق: 126 مبدأ السببية: 288، 58
- مودين، ليون دو: 191 مبدأ المساواة: 11، 153
- مولر، فريدريخ ماكس: 12، مبدأ الوحدةانية: 98
- 14 - 15، 21، 43، 49، 59، مسألة التجسّم الإلهي: 99
- 69، 101، 157، 195 - 200، المشهد الطبيعي: 141، 172،
- 202 - 216، 225، 228 - 229، 175، 188
- 240، 259، 263، 269 - 270، المعجزة اليونانية: 303
- 279، 295 المعرفة التاريخية: 117
- مونتسكيو، شارل دو: 7 مفهوم الإله الواحد: 160،
- الميثولوجيا: 57، 126، 157، 201، 237، 271، 296
- 202 - 204، 206، 261 - 262، مفهوم الروح الكلية: 227
- 279 - 280، 284، 289 - 290 مفهوم السير المتواصل: 111
- ميثولوجيا البداوة: 273 مفهوم عائلة الألسن: 63
- الميثولوجيا الشمسية: 270، 271 مفهوم القومية: 11، 55، 236
- 271 - 273، 278، 293 مفهوم الكائن الأعظم: 227
- الميثولوجيا العبرية: 262 - 263، مفهوم المعلم اللامرئي: 99
- 265، 271، 278، 293 مفهوم المهد الإلهي: 283
- الميثولوجيا المقارنة: 198، مفهوم النبوة: 277
- 211 - 212، 263، 266 - 267، 292، 269

الميثولوجيا الهندو - جرمانية:
302، 264

نظرية الاختيار المسبق: 118

نظرية الأمة: 152

ميكائيليس، جوهان دايفد: 37

النموذج الآري: 22

النموذج العبراني: 22

النهج التاريخي: 62

- ن -

النهج المقارن: 62، 207، 233

نابليون الثالث (الإمبراطور
الفرنسي): 221

نوردو، ماكس: 293 - 294

النحو العبري: 95

النحو المقارن: 61، 217

- ه -

هاب، هانز: 309

النزعة الإكليريكية: 112

هافيه، إرنست: 187

النص التاريخي: 117

هامان، جوهان جورج: 92

النص الكتابي: 74، 76 - 78،
80 - 81، 83، 85، 87، 90،

هامبولد، فيلهلم فون: 43

110، 117، 300

هردر، جوهان غوتفريد: 14،

النص الموحى: 83

21، 33 - 36، 52، 58،

64 - 65، 71، 91 - 96،

النظام الإلهي: 117، 129

98 - 99، 101 - 106،

نظام التاريخ: 241

108 - 126، 128 - 130،

النظام الشيوقراطي: 106

132، 180

هورثي، ميكلوس: 293

نظام الفكر: 211

الوحدانية السامية: 14 – 15،	هيرسان، إيف: 308
157، 160، 167 – 168، 286،	
الوحدانية العبرية: 236، 305	هيغل، غيورغ فيلهلم فريدريش: 47 – 49، 69، 219
الوحدانية الغربية: 193	هيوم، دايفد: 279
الوحدانية المتطرفة: 173	
الوحدانية المتوحشة: 227	
	- و -
الوحدانية المسيحية: 15، 71،	الوثنية السامية: 163
235، 296	
الوحدانية المعتدلة: 173	الوثنية المشتركة: 136، 159
الوحي الشفهي: 73، 82	الوحدانية: 15، 57، 97 – 98،
الوحي الكتابي: 13، 81، 193	134 – 136، 139 – 140، 143،
الوعي القومي: 7 – 8، 30، 273	155، 158 – 159، 161، 197،
	204 – 205، 237، 254 – 255،
	265، 272، 289 – 290، 302،
	305
	- ي -
يوحنا الإنجيلي: 298	الوحدانية الأولية الفطرية:
	141، 234، 241

مكتبة t.me/ktabrwaya

مكتبة

t.me/ktabrwaya

المؤلف

موريس أولندر: أستاذ محاضر

في معهد الدراسات العليا

للعلوم الاجتماعية في باريس.

يدير مجلة النوع البشري

ومكتبة القرن الحادي والعشرين

في دار النشر *Le Seuil*.

المترجم

جورج سليمان: دكتور في الفلسفة

من جامعة القديس يوسف، بيروت.

من ترجماته: تاريخ التسامح في عصر

الإصلاح.

بأي لغة نطق آدم؟ أين يقع الفردوس، وما لغته؟ قد نعجب مما تبارى فيه الفلاسفة واللاهوتيون وفقهاء اللغة ليضعوا أسئلة كهذه وليقدّموا لها أجوبة تباينت، بحسب السياقات والمعارف. في هذا الكتاب من الصبر في تتبع النصوص، ومن جهد في المقارنة بينها، وفيه من عمق التحليل ومن وضوح العرض، ما يجعل من قراءته مصدر معرفة ومتعة.

«هذا الكتاب هو من أجمل ما أعرف من كتب، في موضوعه. إنه كتاب رائع، وكثيراً ما أستشهد به.»

أمبرتو إيكو

«هذا هو التاريخ المدهش لفقه اللغة المقارن، في القرن التاسع عشر، مرتبطاً، تمام الارتباط، بالأديان. ولقد رواه موريس أولندر رواية تحترم كلّ تعقده وتناقضاته.»

جاك لوغوف

«إذا كنتُ أحببت كتاب موريس أولندر فلأنه يبيّن، بشكل جيّد، كيف أمكن لعلماء صادقين أن يُخطئوا.»

جان ستاروبنسكي