

د. وائل غالى

مَا بَعْدَ الْإِسْلَامِ

الجزء الأول

دلالة

لوحة الغلاف للفنان، سمير رافع
الخطوط للفنان، محمد العيسوي
المتابعة، علي حامد

تهيد نقد الاستشراق

حاول مؤلف هذا الكتاب أن يجيب، من زاويته، عن مسائل العلاقة بين الشرق والاستشراق الغربي. وكانت المائة سنة الأخيرة مختبرا مهما للمسار الذي تحركت فيه حركة البحث في هذه المسائل.

إنّ الاستشراق، كما هو معروف، هو دراسة من خارج لعالم الشرق الأدنى والأقصى - بما في ذلك المغرب العربي - وهويته، ومراحل نموه، وتطوره التاريخي، وثقافته، وفكره، وقيمه، وعلمه. بهذا المعنى البسيط، الاستشراق مرآة للشرق وتاريخ وجوده. لذلك كان الاستشراق الغربي وما زال يشغل حيزا معينا في تاريخ العلاقات غير المتكافئة بين مجاز الشرق ورموز الغرب. «فالتاريخ العام هو على النوام تاريخ تطورات ليست متكافئة. إنّ التطور اللامتكافئ عام وكوني، حتى ولو لا بد إن يقوم على الجدلية ما بين الاتجاهات العامة والتطورات اللامتكافئة التي تتجلى من خلالها هذه الاتجاهات»^(١). إنّ فهم أصول العجز الذي ينتاب نظرية ما، هو شرط التوصل

إلى طرح المسألة الحقيقية طرحا محكما. وأساس المسألة أن الاستشراق يرى الشرق بأدوات الغرب المعرفية والمنهجية الحديثة، لا بأدوات الشرق القديمة أو منطلقاته الوطنية الحديثة. وبحكم انطلاقه من أدواته فهو لا يصوغ معرفة بريئة تماما، لكن الشرق نفسه لا يكون معرفة بريئة عن الآخر نتيجة السبب نفسه، ففي الحالين انحياز. من هنا المسألة الدائمة. ومما زاد من حدة المسألة أن الاستشراق اقترن «بظاهرة الاستعمار»^(٢). بعبارة أخرى، نهض تاريخ الازدهار الحقيقي للدراسات الشرقية في قطاعي العالم العربي والشرق الأقصى، في المقام الأول، على عصر التمرکز الاستعماري، عامة، وعلى السيطرة الأوروبية على «القارات المنسية»، في أواسط القرن التاسع عشر الميلادي، ثم في ثلثة الأخير، على وجه الخصوص. إن زاوية النظر التي اعتمدها المكتب العربي، كما قال جاك بيرك، بحق، قد وجهت دراسة مجتمعات المغرب العربي في الوقت نفسه الذي حددت فيه نشاطها.

ومثل ردّ محمد رجب البيومي، المفكر المصري المعاصر، على قراءة «جاك بيرك»^(٣)، المفكر الفرنسي المعاصر، في هذا الكتاب عن «ما بعد الاستشراق»، أفقاً، أكثر منه مؤونة مواد أولية، أي أنه مثل نهاية، ومحطة، في وقت واحد، وكان، بكلمة واحدة، مجال نظام أو مجال مضمون هذا الكتاب عن «ما بعد الاستشراق».

والجدير بالذكر في مستهل هذا الكتاب أنّ السيدة سوزان مبارك، قرينة رئيس الجمهورية، قد أعلنت تكريم اسم الراحل جاك بيرك في افتتاح الملتقى الدولي الثالث للترجمة الذي بدأ أعماله يوم السبت الموافق ١١ - ٢٠٠٦ بالقاهرة.

نهض الأفق المنهجي لهذا الكتاب على سَمَطَقة ما بعد الاستشراق اللامتناهية. وتتكون المسألة من العلاقة بين شكل ما بعد الاستشراق ومضمونه. وتقع علاقة العلامات بين شكل ما بعد الاستشراق ومضمونه، في إطار من افتراض العملية اللامتناهية. وتحل العلامة أو مجموعة العلامات محل علامة أو مجموعة علامات أخرى، في إطار من افتراض العملية اللامتناهية نفسها. والمسألة أنه من نون هذا الإحلال المتبادل بين العلامات، أي من نون الالتباس في مدلول ما بعد الاستشراق، وتناقضاته الدلالية، قد يعجز الباحث عن الاستعانة بالمناهج المختلفة لحل مسألة «ما بعد الاستشراق» المطروحة بصورة رئيسية في هذا الكتاب. بعبارة أخرى، نهض شكل بحث كاتب هذه السطور على متابعة خط النموذج المعروف في سياق محاولات جاك بيرك ومحمد رجب البيومي في تفسير القرآن والانعطاف عنهما في أن معا، من هنا بدأ الاستشراق موجهاً توجيهاً معيناً في زمن الاقتحام وفي زمن التمركز. وكان ذلك حال الاستشراق الإيطالي في عهد

موسوليني، وكان ذلك هو الاقتحام النفسى والسياسى الذى شهد عليه ت. اورنس ومدرست، والتقارير المتبادلة بين المبشرين، والأوساط التجارية والمستشرقون. وكان الاستشراق إذاً موجهاً توجيهها معنا في زمن الذل، والاحتلال، وصار ذلك حال الاستشراق الأمريكى فى عصر جورج دبليو بوش الإمبريالى التالى على عصر «الحادثة» (٤). فهل يجوز الأخذ بمعرفة اقتترنت بارادة الهيمنة الغربية الحديثة ؟ ذلك هو السؤال، وهو سؤال فى جوهره ليس سؤالاً جديداً تمام الجدة، فهو يستعيد المسألة القديمة حول صلة العرب بالأعاجم، فالمسألة متصلة، وتستدعى المسألة والنقد. هل نقتبس من الأخر كل شيء أو جزء منه؟ على أى أساس نقتبس منه معرفته عن أنفسنا، ومعرفته عنه ؟ على أساس أى انجياز نقتبس أو لا نقتبس منه معرفته عن أنفسنا، ومعرفته عنه ؟

يقضى الجواب على هذه الأسئلة بدراسة الاستشراق من جوانبه المختلفة السلبية والإيجابية من نون مقدمات مسبقة، كقول إوارد سعيد بأن الاستشراق «كان متعاطفاً أحياناً، «لكنه أبداً مسيطراً» (٥). ففي مرحلة سابقة، كتبن المبشرون يلتمسون آراء المفكرين العرب والمسلمين من أمثال أجمد زكى باشا وشكيب أرسلان وعبد العزيز جاويش (٦). ولذلك ينبغى

فهم ما قاله إدوارد سعيد عن «الاستشراق» باعتباره وصفاً جامحاً نهض على جبرية شرقية وحيدة الاتجاه، سلبية تماماً لقاء «الصورة السلبية»^(٧) التي شكلها الاستشراق عن الشرق. من هنا يخلو «الاستشراق» من الدراما، والحبكة، بينما نهضت «الثقافة والإمبريالية» لإدوارد سعيد، و«أوروبا و الإسلام» لهشام جعيط على تحليل تعقيد المستويات، وتشارك المشروعات^(٨) وعلى «التعابير الديالكتيكية» «للدينامية الحية المتناقضة» و«السيرورة» التي «تبنى حقيقتها تدريجياً»^(٩). كاشتراك الإسلام وأوروبا في نقاط معينة حتى إن الإسلام كان في أساس صعودها^(١٠)، وعلى بيان الجانب الجمالي والجانب الامبريالي في الإبداع الأدبي الروائي الغربي الحديث^(١١)، فالفهم التطبيقي تركيب لمحددات عدة تقترن بها عناصر مجردة.

لكن يبدو في «الاستشراق» وفي «أوروبا والإسلام»، وفي غيرها من الدراسات النقدية ضد-الاستشراقية العربية المعاصرة، إلى أي مدى-أجاب النقاد العرب، في الواقع، على الأسئلة أكثر مما أثاروها. فلم تكن سمة هذا الجيل الجيل السابق الوطني المحارب للاستعمار القديم- هي السمة الإشكالية، بل كانت هي السمة اليقينية. وليس عن شك في أنه قبل الحوار لا بد لنا أن نصنع تصوراً حول الحوار وحول

جدوى الحوار، لكن يتضمن مفهوم الحوار «الثقافي»^(١٢) إلغاء نظرية «الاستقلال»^(١٣) التام بين الثقافات، والحضارات، كما صاغها «فيلسوف التاريخ» والحضارة، أسفالد اشبنجلر (١٨٨٠-١٩٣٦)^(١٤)، وتوماس مان، من جهة، وهشام جعيط^(١٥)، وجورج لابيكا، وابن خلدون، وغيرهم، من جهة أخرى، لأن التاريخ «البنوي»^(١٦) يؤدي إلى دفن الحضارة الغربية كما يؤدي إلى دفن الثقافة العربية^(١٧) على حد سواء، ففي موسوعة «شهور الحضارة»، حاول أسفالد اشبنجلر، أن يغامر من جديد في وضع «فرضيات محددة»^(١٨) لتاريخ العالم، والإقدام على تتبع مراحل غير مطروقة في «مسير الحضارة»^(١٩)، وعنى بتلك الحضارة، الحضارة الغربية الأوروبية والأمريكية، حضارة زمنه، أي الحضارة في الربع الأول من القرن العشرين، تلك الحضارة التي بلغت، في ذلك الوقت، مرحلة «الاكتمال»^(٢٠).

ولا يمكن أن نقيم حواراً بين الثقافات في استمرار العطاء من جانب، والأخذ المستمر من جانب آخر، هي إذاً دعوة لإنتاج تصورات متفردة. فالثقافة التي تتحرك بتصورات الآخرين لا تتحاور، بل تحاكي الأمر الواقع. وليس بالإمكان أن نقيم هذا الحوار أو ذاك التبادل على أساس علمي وحسب. ولا يبدو بالإمكان أن نقيمهما على قاعدة سياسية

وحسب، بل يبدو من الضروري أن نقيم حوار الحضارات على أساس من الربط بين البحث العلمي، وحاجات المجتمعات «الشرقية» كافة، كذلك يبدو ضرورياً أن نربط التاريخ القديم بالمسائل الراهنة للفكر المصرى والفكر العربى بعيداً من الأوهام الراهنة حول مختلف أنواع «العصور الذهبية»^(٢١). فليس بالإمكان أن نراجع أوهام المستشرقين من دون أن نراجع الأوهام التي صنعناها بأيدينا. فقد قامت الأوهام عندنا على الرفض المطلق لما يأتى من الغرب ولما تقدمه الثقافة العلمية المعاصرة، تحت عنوان «جاهلية القرن العشرين»^(٢٢). وذلك فى مقابل الوعد بصياغة فكر متفرد بنا وابتاج أعمال علمية تصدر عنا، وبدراسة ماضينا التاريخى على ضوء الراهن. ونفترض سلفاً بأن الراهن وحده يقدر على منح الماضى المعنى والدلالة. والمسئلة الكبرى أننا لسنا الخلاقين لثقافتنا، وسنظل كذلك حتى تتولد التصورات منها. وهذا الأمر لا يتم الوصول إليه، عبر التخلّى عن كل ما هو غربى. إن رفض النزعة السلفية لأوروبا نهض على اعتبارات معنوية، وبما أن رفض السلفية لأوروبا هو رفض مسبق لكل ما يتعارض مع الإسلام بولّة ودينياً، فإنها لا تقدر أن تقف موقفاً موضوعياً، ولا تقدر أن تنظر نظرة موضوعية للعالم والإسلام نفسه. وليس من شك فى أنّ الفكر الغربى اقترون بالتاريخ الغربى وبالمجتمع الغربى. ومن البديهي أن ينهض

الاستشراق في الغرب على العادات الذهنية للمجتمع الغربي، وعلى العادات الثقافية للمجتمع الغربي. ومن البديهي أيضا أن يستخدم المناهج التي صنعتها لنفسه من أجل دراسة حضارته الخاصة. ومن هنا فقد انبثقت للبراعة، على أن الاستشراق يحتوي على علم قد يفيدنا في فهم أنفسنا وفي إدراك غيرنا على حد سواء. لذا لا بد من التمييز بين مستويات ودرجات ومراتب وطبقات المستشرقين. ومن هنا الأمل في حوار بين فكريين أو مجالين مختلفين في الدرجة لا في النوع، وهو اختلاف في الدرجة لأنه من الصعب أن تعيش حضارة الشرق مقطوعة الصلة تماما بالمحيط العالمي. فالنمط الرأسمالي هو «أول نمط يتسم بخصائص عامة كونية» (١٢). وكان الاستشراق، كما هو معروف، قد ظهر في الغرب فيما سمي باسم «العصر الوسيط» بعد أن كانت العلاقة مجرد علاقة تجارية في العصر القديم. وأخذ الغرب يترجم المؤلفات العلمية العربية إلى اللغة اللاتينية. وكان الفكر الغربي هو الطالب، على حين كان الفكر في اللغة العربية هو المعطاء. وبدأت الأمور تتغير ابتداء من القرن السادس عشر الميلادي. بدأ الفكر الغربي يتغير على حين بدأ الفكر العربي يتراجع. ثم جاء مستشرقو القرن الثامن عشر الميلادي من الرحالة والمبشرين والضباط ورجال الإدارة الاستعمارية وعلماء اللغة، والدين، والإنسان، والحضارات، والأدب، والآثار. وبدأ من

القرن التاسع عشر الميلادي، شوه الاستعمار الغربي الحديث صورة الشرق وواقعه، حيث ظهر استئثار الاستعمار ثم ما بعد الاستعمار. وفي أواسط القرن التاسع عشر الميلادي، ثم في ثلثه الأخير، كان المستشرقون الفرنسيون يدرسون الشرق في إطار من الاكتشاف السياسي ومن الاكتشاف الاقتصادي للعالم العربي. وبدأ التفكير في فتح الأسواق الجديدة في إطار من السيطرة الأوروبية على القارات المنسية. كانت الموجة الأولى تتصف بتأسيس الجمعيات الاستشرافية، ثم الجمعية الآسيوية والجمعية الأمريكية الشرقية. أما المرحلة الثانية فشهدت ميلاد مؤتمرات المستشرقين. أما مستشرقو القرن الماضي فقد كانوا من التربويين وضباط المضاربات والمؤرخين الاقتصاديين ومدربي الشركات وخبراء الأسواق التجارية والسياسيين ونوى النيات الحسنة من أطراف حوار «المسيحية والحضارة العربية»^(٦٤). مع ذلك صار استئثار القرن العشرين استئثار الاستعمار. فوضع المستشرقون علمهم في عقدي الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين في خدمة سياسة الهيمنة، وأدى ذلك إلى الاختلال شبه التام في ميزان العلاقة بين المجتمعات الغربية الرأسمالية، والمجتمعات الشرقية. وعلى هذا النحو تطور الاستئثار. ومن هنا لم يقلت المستشرقون، بوعي أو بغير وعي، من التضامن المبني، المعرفي والسياسي، مع الثقافة الغربية

التي يكتبون في إطار خطتها. لكن ذلك لا بد ألا يقودنا إلى رفض مطلق للمعرفة الاستشراقية كلها. وهو رفض سياسي ومذهبي لا يعبر عن أسلوب علمي في النظر للأشياء والكلمات. فليس من شك في أنه مازال هناك من المستشرقين من يحلم بالهيمنة من وراء المعرفة. وليس من شك أيضا أن الصورة التي التقطها الاستشراق عن الشرق قد تعرضت للتزييف والتحريف والتبديل، بمعنى أن المستشرقين حصروا الشرق في إطار محدد لا يمكن الخروج منه أو عنه. لكن هناك أيضا منهم من راجعوا وراجعون أنفسهم بحكم العلم. فكانت هناك مرحلتان، في البداية، كان الاستشراق يسعى لضمان الهيمنة، والسيادة، أما فيما بعد، فلقد صار هناك وعى بالآخر. ويرجع «الفضل» إلى المستشرقين «في اختراق» طريق الدراسات الإسلامية وتوجيه النظر إلى هذه الغاية. ورفض «يورجن هابرماس»^(٢٥) فرض العولمة، والديمقراطية، وحقوق الإنسان، بالقوة العسكرية، بل تتناقض هذه القيم مع جوهر القهر العسكري، وهو المعنى نفسه الذي عبر عنه بيار هسنار^(٢٦).

وأشار جورج أجامبن^(٢٧) إلى أن حالة الطوارئ هي قاعدة الشكل السياسي السائد في الدول الغربية الحديثة، وليست ظاهرة عابرة، كما لا بد من الإشارة إلى نقد مارسيل

جوشيه (٢٨)، وتييري دو مونبريال (٢٩)، وبول ريكور (٣٠)، وسوزان سونتاچ (٣١) الكاتبة والروائية الأمريكية الأكثر شهرة، التي ظلت تناضل ضد الهيمنة الأمريكية منذ وقت مبكر، وإيزابيل بريوند.

إنَّ الأزمة الأمريكية الجديدة هي الوريث الشرعي لأسوأ ما أبدعته البشرية في صدر القرن الواحد والعشرين: أزمة الاقتصاد العالمي، والإرهاب، وأسلحة الدمار الشامل. جاءت نهضة الأمم والشعوب في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، منذ أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، وتسارعت عملية النهضة تسارعا شديدا بفعل الانتصارات التي حققتها حركات التحرر الوطني، والقومي، في العالم المحتل السابق، فتزلزل بناء الاستشراق، وصار من الضروري «التفكير من جديد» (٣٢) في الماضي. «فإنَّ كل تفسير، كل بنية خلقت للشرق، هي إعادة تفسير، أو إعادة بناء له» (٣٣) من جهة أخرى، لا يقبل العلم التجنيس الأنثروبولوجي (٣٤). إنَّ تحديد اتجاه التطور الثقافي للبشرية، تبعاً لتقدمها نحو التجانس أو عدمه، واختيار دعم هذا التطور أو عدمه، هما الخاتمتان الطبيعييتان للحوارات المهمة عامة، وللحوارات التي تتعلق بالدولة والأمة على وجه الخصوص. وتكمن النزعة إلى التجانس في التطور الرأسمالي وتعرقها شروط التراكم

اللامتكافئ، بالذات. وأما الأساس المادي للنزعة إلى التجانس فهو التوسع المستمر للأسواق، قى العرض وفى العمق (٣٥). وقد نشر المستشرقون المخطوطات العربية التى ما تزال العمدة فى مجال قراءة ما سمي باسم «العصر الوسيط»، عدا نصوص قليلة نشرت ببولاق أو حيدر أباد. وكانت بحوث المستشرقين أول عمل تحليلى لينايبع الثقافة العربية استند للمصادر فى صورة مباشرة، وبحوثهم فى مجالات التاريخ والجغرافيا والفكر والمجتمع والسلطة وعلاقات الشرق والغرب لا غنى عنها حتى اليوم فى البحث العلمى عن تلك المسائل. لكن صار من الضرورى إعادة النظر فيه علميا، حتى يتناسب مع تقدم البحث العلمى. فآلقى جاك بيرك المحاضرة الافتتاحية فى «الكوليج دو فرونس» (٣٦)، داعيا لتطوير الاستشراق، قائلا إنه إذا كان قد تجرأ على أن يعرض على الشرقيين نسقا لتاريخهم المعاصر، فإنما فعل ذلك أملا منه بإخضاعه لحكم هذا التاريخ إياه، فكلما أثار هذا النسق انتقادات من داخل، كلما كان من شأنه أن يعمل على تقدم الذين يطمح لخدمتهم، وإذا كان يشكو على الأرجح، من كونه يصدر مع ذلك عن دارس أجنبي، فعزأؤه بالمقابل، أنه يقدر أن ينسحب، وحظوظه من النجاح والفشل ليست فى نهاية المطاف إلا حظوظ هذا الاستشراق الجديد الذى وصفه جاك بيرك بصفة التجرد والالتزام معا، ودعا جاك بيرك

«موضوعه» (٢٧) إلى أن يتحول إلى محاور، وناقذ، ومساهم.

من هنا لم تعد مسألة الاستشراق هي نفسها مسألة الصراع بين الاستشراق «المسيحي» (٢٨)، من جهة، والديانة الإسلامية، من جهة أخرى، أو بين الأصيل الإسلامي والدخيل غير الإسلامي، بين العربي والأعجمي. فمنذ القرن الثامن عشر الميلادي، تعلمنت الثقافة الأوروبية، توسعا، ومجابهة تاريخية، وتعاطفا، وتصنيفا. فهل انتماء المرء إلى «الامة» (٢٩) الإسلامية يمنحه مصداقية معرفية متفردة يحرم منها غير المسلم، من دراسة الإسلام كدين ودراسة الإسلام كثقافة ودراسة الإسلام كتاريخ؟ تلك هي الفرضية الدينية الضمنية التي تكمن خلف معظم الاعتراضات التي يقيمها «المسلمون» لقاء الاستشراق. وهي الفرضية الدينية الضمنية التي تقبع خلف التبشير الذي كان يحرك عمل الاستشراق. وواقع الأمر أن نشر التراث المسيحي السرياني والعربي بدأ منذ القرن الثامن عشر الميلادي، وعلى أيدي المستشرقين وعلماء الدراسات السامية، والتاريخ الكنسي المسيحي، تماما مثلما بدأ هؤلاء نشر التراث الإسلامي في القرن التاسع عشر الميلادي، تحقيقاً ودراسةً. وفي الوقت الذي كان فيه كارل بروكلمان ينشر كتابه المشهور عن التراث العربي الإسلامي المخطوط، قام ج. جراف، الألماني، وعالم الساميات المعروف،

ينشر مؤلف موثق عن التراث المسيحي العربي المخطوط. ويمتد ذلك الحين نشرت عشرات النصوص العربية التي كتبها المسيحيون العرب والمتعربون منذ القرن الثامن الميلادي وحتى القرن التاسع عشر الميلادي، ذلك أن المسيحيين معنيون بالإسلام، لأنه حدث ثقافي طبع الشرق بطابعه.

ومن جهة أخرى، فإن الاستعماريين الجدد يستدرجون بعض المسلمين المحافظين للعمل معهم ولهم، بونما التركيز على هدايتهم للمسيحية، لأن المسيحية نفسها لم تعد الدين الذي يؤمن به رجال الشركات متعددة الجنسيات، ورجال السياسات متعددة الأغراض. بل صدرت أزمة الكلام الديني في الغرب عن حدثين مهمين، هما : أولاً، زوال الحضارة المسيحية في الغرب، وقيام حضارة وثنية بديلا عنها، وثانياً، عدم مقدرة المسيحيين أنفسهم على فهم اللاهوت المسيحي. كما صدرت أزمة الكلام الديني في العالم العربي- الإسلامي عن زلزال عنيف هز الإيمان، وأقبلت العصور الحديثة، وشعوب غفيرة خواء الأفتدة من الدين، ضعيفة الانقياد اليه^(٤٠). والواقع إن الانحسار المحتوم للمسيحية في العالم الحديث قد فرض نفسه بقوة نتيجة الحاجات المعرفية لعلم الاجتماع الحديث. وكان علم الاجتماع الحديث قد بدأ يتكون انطلاقاً من تفكيره في مسألة العلاقات بين

الدين وتطور المجتمعات الحديثة. ولم يكن بمقدور علم الاجتماع أن يفكر في أدواته من نون أن يدرس أساليب التفكير الدينية في العالم وفي التاريخ، فيما سعى إلى الخلاص منها. وأخيراً، ألقى الدستور الأوروبي الموحد الجديد الإشارة إلى أي دين من الديانات^(٤١).

١-٠- هَمَّانِ اثْنان : الروح العدوانية وشعور الكراهية :

لا تتبع العنوانية الغربية تجاه الشرق العربي الإسلامي من كراهية الإسلام، ولا من نزعة مسيحية قوية، كما سبق أن رأى الكثيرون، بل نمت هذه العنوانية، ثم تحولت. والجدير بالذكر أن تراث المسيحيين العرب ينقسم، كما أشار جون كوربون عن المسيحية العربية، إلى أقسام عدة منها الديني، الذي اهتم الأب سمير خليل في العقدين الأخيرين بنشر كثير من نصوصه، التعليمي والجدالي، ومنها الفلسفي، ومنها التاريخي، والأدبي. والعنوانية الغربية تجاه الشرق عامة تتبع من جوهر المجتمع الصناعي المتقدم، وسبق أن اقترح ارش فروم^(٤٢) (١٩٠٠-١٩٨٠) في كتابه على «تشریح العنوانية البشرية»^(٤٣)، و«كونراد لورنس»^(٤٤) في كتابه عن «الشريير المزعوم، على تاريخ العنوانية الطبيعي»^(٤٥) (١٩٦٣)، كما قدم «هربرت ماركيز يز»^(٤٦) (١٨٩٨-١٩٧٩) تحليلاً لروح

العُدوان الغربي فيما يسمى باسم «مجتمع الوفرة». وقد وصف المجتمع الأمريكي المعاصر بالخصائص الرئيسية على النحو التالي (٤٧):

١ - القدرة الصناعية والتقنية الوفيرة التطبيقية على المدى البعيد في الإنتاج وفي توزيع السلع الكمالية، والألوات، والنفائيات، والأجهزة العسكرية أو نصف العسكرية - باختصار، القدرة الصناعية فيما كان الاقتصاديون وعلماء الاجتماع يسمونه باسم المجال «غير المنتج» من السلع والخدمات.

٢ - توسيع مستوى المعيشة المتصاعدة إلى فئات السكان البائسة.

٣ - توافق درجة عالية من التمرکز الاقتصادي ومن تمرکز السلطة السياسية، مع درجة عالية من التنظيم ومن التدخل الحكومي في الاقتصاد.

٤ - البحث العلمي، والبحث «نصف العلمي»، والسيطرة، والتلاعب بسلوك الجماعة والفرد، في كل من العمل ووقت الفراغ (٤٨) للأهداف التجارية والسياسية، وتترابط هذه الميول كافة، والميل أو النزعة هي اتجاه تقدم حركة محدد أو فكر معين نحو غاية أو هدف، ميل نزوعي سواء الغريزي منه، والمكتسب. فتصوغ هذه الاتجاهات الأزمة التي تعبر عن

السير الصحيح «للمجتمع المرهف»، إذ تنهض التوترات التي يعاني منها الفرد في المجتمع المرهف على السير الصحيح لهذا المجتمع، وذاك الفرد، لا على اضطراباته وأمراضه. والسير الصحيح هو الذي يجارى المقنن لنمط أو جماعة بعينهما، السير المتوسط أو ما يقرب من السير المتوسط لنموذج أو مجموعة.

وهكذا يتحرك الوضع الصحيح ولا يستقر. ويعمل الكائن الحى عادة حينما يعمل، من نون الاضطراب، فى توافق معين مع التركيب الحيوى والفسىولوجى للجسم الإنسانى. وتختلف الكليات والقدرات الإنسانية تماما بين أعضاء الأنواع، والأنواع نفسها تغيرت تماما فى أثناء تاريخها، لكن هذه التغييرات طرأت على قاعدة حيوية، وفسىولوجية ظلت ثابتة بشكل كبير. ولكي يتحقق علم الطبيعة من صحة تشخيصه واقتراح علاجه، يأخذ بيئة المريض، والتربية، وانشغاله، فى الحسبان. قد تحدد هذه العوامل مدى السير الصحيح الذى قد يعرف وينجز، وقد تجعل هذا الإنجاز مستحيلا، لكن الحالة الصحيحة تبقى مفهوما واضحا ودالا، كمعيار وهدف. وتطابق الحالة الصحيحة فى نفسها «الصحة»، والانحرافات المختلفة عنها هي درجات «المرض» المختلفة. وتبدو حالة الطبيب النفسى مختلفة تماما. يستعمل الطبيب النفساني، من النظرة الأولى، الحالة الصحيحة نفسها التى يدرسها

الفيزيائي، إن السير الصحيح للذهن^(٤٩) هو الذي يمكن الفرد من الأداء، والسير تبعاً لموقعه كطفل، ومراهق، ووالد، وكشخص أعزب أو متزوج، تبعاً لشغله، ومهنته، وسكنه. لكن هذا التعريف يحتوى على عوامل جديدة تماماً، ويعنى المجتمع، والمجتمع عامل من عوامل الحالة الصحيحة فى المعنى الأكثر ضرورة من التأثير الخارجى، إلى حد أن «الوضع الصحيح» يبدو اجتماعياً ومؤسسياً بدلاً من الشرط الفردى. من السهل ومن المحتمل الاتفاق على ماهية السير الصحيح للمنطقة الهضمية، والرتين، والقلب، لكن ماهية السير الصحيح للذهن فى فعل الحب، فى العلاقات الفردية الأخرى، فى العمل وفى وقت الفراغ، فى اجتماع مجلس الإدارة، على ملعب الجولف، فى الأحياء الفقيرة، وفى السجن، وفى الجيش؟ قد يتشابه السير الصحيح للمنطقة الهضمية أو الرئة فى حالة الشركة الصحية التنفيذية والعامل الصحى، بينما لا يصح ذلك على عقولهم. فى الحقيقة، قد يشذ المرء تماماً إذا اعتقد بانتظام، وشعر، واشتغل مثل غيره.

٢-٠- وضع الاستشراق داخل الخارج وخارج الداخل :

قد يُجرى الطبيب النفسى إجراءً مماثلاً للطبيب العام

والعلاج المباشر حين يضع الوظيفة البيئية ضمن عائلته، في عمله أو في بيئته. وليس الإجهاد العقلي وإجهاد المريض يصدران عن الشروط السيئة في عمله، وفي حيه، وفي مركزه الاجتماعي وحسب، بل بطبيعة العمل، وبطبيعة الحي، والمنزلة بنفسها - في شرطها «الصحيح». ثم ينهض المريض في وضع صحيح لهذا الشرط، مما يعنى تطبيع التوترات، أو وضعه بقسوة أكثر: جعله قادرا على وجوده كمريض، يعيش مرضه كمريض صحيح، من نون تقرير أنه مريض بالضبط عندما يرى نفسه ويرى صحيحاً. تظهر هذه الحالة حقا إذا خفّت عمله، بطبيعته تماما، ميّذرا، ومدعشا، مع أنّ العمل يدفع تماما، وهو ضروري على المستوى «الاجتماعي»، أو إذا انتمى الفرد إلى مجموعة أقلية بائسة في المجتمع القائم، السيئ والمنشغل التقليدي بشكل رئيسي في عمل القادم والعمل الصحيح القدر. لكن هذا أيضا يمثل الحالة، في الأشكال المختلفة تماما، على الجانب الآخر للسياج بين تجار العمل والسياسة، حيث يتطلّب الأداء الكفء والمربع (٥٠) أنواع انعدام الرحمة الذكية، واللامبالاة الأخلاقية، والعوانية المستديمة. في مثل هذه الحالات، يعادل سير «الوضع الصحيح» التشويه وتشويه الإنسان - مهما تعرّف الأنواع الإنسانية للإنسان بشكل معتدل، كتب أريك فروم «المجتمع الصحيح»، ولم يدرس المجتمع القائم إنما درس المجتمع

القادم، والمعنى هو أن المجتمع القائم ليس صحيحا وأن المجتمع القائم مجنون. وليس الفرد الذي يشغل عادة، بشكل كافٍ، وبشكل صحى كمواطن فى مجتمع مريض - أليس مثل هذا الفرد نفسه مريضا ؟

لا يتطلب المجتمع المريض مفهوما متناقضا عن الصحة العقلية، «فمفهوم المفهوم» يعين^(٥٦) الصفات العقلية التى تحرمها «سلامة العقل» السائدة فى المجتمع المريض وتقضى عليها، أو تحرقها؟ تعادل الصحة العقلية القدرة على الحياة المنثقة، وعلى الحياة غير المعدلة، تمثيلا لا حصرا. استطاع هربرت ماركيز أن يقول إن المجتمع يمرض عندما لا تؤسس مؤسساته الأساسية وعلاقاته، تركيبه، لاستعمال المادة المتوافرة والصادر الثقافية للتطور المثالى وإشباع الحاجات الفردية، وذلك كتعريف مؤقت «للمجتمع المريض».

إن التضاد الأكبر بين الشروط الإنسانية المحتملة، من جهة، والشروط الإنسانية الفعلية، والحاجة الاجتماعية العظمى التى أطلق هربرت ماركيز عليها اسم «القمع الفائض»، من جهة أخرى، هو القمع الذى لا يقتضيه النمو الحضارى، ولا يقتضيه الحفاظ على الحضارة. وتقتضى المصلحة الفردية بالقمع لأجل صيانة المجتمع القائم، ويقدم مثل هذا القمع الفائض - يقع القمع الفائض ضمن

الصراعات الاجتماعية- توترا جديدا وتشديدا على الأفراد. وجرت العادة أن ندرس العمل الصحيح للعملية الاجتماعية، الذي يصون التعديل والاستسلام، كالخوف من فقدان العمل أو من فقدان المنزل، أو المقاطعة، وهلم جرا، فليست هناك من سياسات تنفيذية خاصة تتعلق بالذهن. لكن التضاد بين الأنماط القائمة للوجود والإمكانات الحقيقية للحرية الإنسانية تعاطم تماما في المجتمع الرفه المعاصر بحيث ينبغي على المجتمع أن يصون التنسيق الذهني الفعال أكثر من الأفراد، لكي يمنع الانفجار، في عقله الباطن والإبعاد الواعية، فالنفس تفتتح على التلاعب المنظم والسيطرة المنظمة، وتخضع لهما. وعندما بحث هربرت ماركيز في القمع الفاض «المطلوب» لصيانة المجتمع، أو عن حاجة المجتمع للتلاعب المنظم وللسيطرة المنظمة، فقد أشار إلى الحاجات الاجتماعية التجريبية المنفردة، والانفتاح الشعوري على السياسات. وهكذا قد يواجه البشر ذلك أو يفتحون عليه أو لا يواجهون ولا يفتحون. وأثر هربرت ماركيز في البحث في الميول، والقوى التي يمكن أن يميزها تحليل المجتمع القائم، وهي الميول، والقوى التي تؤكد نفسها بغض النظر عن إدراك صنّاع السياسة لها. وتعبير الميول، والقوى عن مقتضيات الجهاز القائم للإنتاج، والتوزيع، والاستهلاك- وهي مقتضيات عقلية سياسية تقنية اقتصادية لابد منها لصيانة السير المستمر

للجهاز الذى يعتمد عليه السكان، وتشقق الوظيفة المستمرة للعلاقات الاجتماعية من نسق هذا الجهاز. صارت هذه الميول الموضوعية ظاهرة فى اتجاه الاقتصاد، وفى التغيير التقني، وفى السياسة الداخلية وفى السياسة الخارجية لأمة أو مجموعة الأمم، وهى تولد أرض مشاعة فوق حدود الفرد، وحاجات الطبقات الاجتماعية وأهدافها، ومجموعات ضغط، والأطراف المختلفة. تتجاوز الميول الموضوعية، أو تمتص، الهوموم والأهداف الفردية من دون تفجير المجتمع، فى ظل الشروط الصحيحة للتماسك الاجتماعي. على أية حال، الهم الخاص لم ينهض ببساطة على الهم الكوني، فالهم الخاص له مدى الحرية، ويسهم فى تشكيل الهم الكوني، تبعاً لمركزه الاجتماعي، لكن يعوزه الثورة، وتبقى الميول الموضوعية السائدة هي التى تعرف الحاجات المعينة والأهداف المعينة. وتؤكد الميول الموضوعية السائدة نفسها من وراء ظهره الأفراد فى المجتمعات المتقدمة اليوم، تمارس الهندسة الاجتماعية، والإدارة العلمية للمشروعات والعلاقات الإنسانية، وتلاعب الحاجات الفطرية على مستوى صنع السياسة وتشهد على درجة الوعي ضمن العمى العام.

إنَّ الهدف الموضوعي العام هو أن يوفِّق بين الفرد ونمط الوجود الذى يفرضه عليه مجتمعه، عدا كلِّ التلاعب المعين لمصلحة بعض الأعمال التجارية، والسياسات، والصفوط.

ولابد من إنجاز تطهير شهوانى من البضائع التجارية التى على الفرد أن يشتريها أو يبيعها، ومن الخدمات التى لابد أن يستعملها أو يؤدبها، ومن المرح الذى لابد أن يتمتع به، ومن رموز المكانة الاجتماعية التى لابد أن يتمتع بها، لأن وجود المجتمع يعتمد على إنتاجها المستمر واستهلاكها، وبسبب الدرجة العالية للقمع الفاضل المشترك فى مثل هذه المصالحة. بكلمة أخرى، لابد للحاجات الاجتماعية أن تصبح حاجات فردية، وحاجات غريزية. لابد أن توحد هذه الحاجات وتنسق، وتعمم، إلى الدرجة التى يقتضيها معدل إنتاج هذا المجتمع الإنتاج الشامل والاستهلاك الجماهيري. من المؤكد أن هذه السيطرة ليست مؤامرة، وهى لم تتمركز فى أى وكالة أو مجموعة الوكالات مع أن الاتجاه نحو المركزية يزداد بزخم؛ وهى تشمل مجالات المجتمع كافة، يمارسها الجيران، والجماعة، والمجموعات المتشابهة، والإعلام الجماهيري، وبدرجة أقل الشركات الحكومية. لكنّها فى الواقع تعمل بمساعدة العلوم الاجتماعية والسلوكية، عامة، وعلم الاجتماع وعلم النفس، على وجه الخصوص. وصارت هذه الجهود «العلمية»^(٥٢) أداة لا غنى عنها فى أيدي السلطات الافتراضية.

وتوحى هذه التعليقات القصيرة بتجذر المجتمع فى الروح، ويأبى مدى الصحة العقلية لا يقع فى الفرد إنما فى المجتمع

والبيئة والمحيط. ويبدو مثل هذا الانسجام بين الفرد والمجتمع مرغوباً تماماً إذا ما عرض المجتمع للفرد شروط تطوره كإنسان في إطار الإمكانيات المتوافرة للحرية، والسلام، والسعادة في إطار التحرير الممكن لغرائز حياته، لكنه يدمر الفرد تماماً إذا لم تسد هذه الشروط. إن الفرد الصحيح هو كائن يتشرب بكل الصفات التي تمكنه من الانسجام مع الآخرين في مجتمعه، وهذه الصفات نفسها هي علامات القمع، علامات الإنسان المشوه، الذي يسهم في قمع، وفي احتواء الفرد المحتمل والحرية الاجتماعية، وفي إطلاق العنوان، حيث تنعدم هذه الشروط، وهذه الحالة لا يمكن أن تحلّ تحلّ ضمن إطار علم النفس، وهذه الحالة لا يمكن أن تحلّ المستوى السياسي لبقاء المجتمع. وقد يبرهن هذا العلاج هذه الحالة، لكي يتيقن من نفسه، ويعدّ الأرض العقلية لمثل هذا الكفاح، لكن قد يصبح طبّ الأمراض العقلية علاجاً هدأماً. ويقترح السؤال الآن حول التوتر في المجتمع الأمريكي المعاصر، وفي المجتمع الرفه، انتشار الشروط السلبية الجوهرية إلى التطور الفردي في المعنى الذي حدده هربرت ماركيز، أو لصياغة السؤال في لغة أقرب لمقاربة هربرت ماركيز : هل يفسد التوتر إمكانية «صحة» التطور الفردي، كتطور مثالي لقدراته الثقافية ولقدراته العاطفية ؟

يدعو السؤال إلى جواب إيجابي، إذ يفسد المجتمع التطور الفردي، إذا تعلق التوتر السائد بتكوين المجتمع نفسه وإذا نشط التوتر الحاجات وأشبع حاجات أعضائه الغريزية التي تضع الأفراد ضد أنفسهم لكي يعيدوا إنتاج قمعهم ويشدونه. وقد بدأ التوتر في المجتمع الغربي، من النظرة الأولى، خاصية أي مجتمع يتطور على ضوء التغييرات «التكنولوجية»⁽⁵²⁾ الكبرى التي تبتكر أنماطا جديدة من العمل ومن الراحة، فتؤثر في العلاقات الاجتماعية كلها، وتحدث تحويلا شاملا للقيم. حينئذ يتجه العمل الصحيح في اتجاه الهم غير الضروري تماما، بل في اتجاه التبذير، وحينئذ يصبح عمل المتجورين أيضا وعلى نحو متزايد عملا «اليا»، ويصبح عمل السياسيين والمدراء موضع الشك، ويبين المحتوى التقليدي للكفاح من أجل الوجود بلا معنى بنحو متزايد ومن دون مادة، ويظهر كضرورة غير ضرورية، بنحو متزايد. لكن البديل المستقبلي، يعنى الإلغاء الممكن للعمل المغترب، يبدو بلا معنى بالقدر نفسه، وإنكارا، وتخويفا. وفي الحقيقة، إذا تصور المرء هذا البديل كالتقدم وتطوير النظام القائم، ثم إزاحة محتوى الحياة إلى وقت الفراغ، إنما يأخذ ذلك شكل الكابوس، وهو التحقيق الذاتي الكبير، والمرح، وقضاء الوقت الممتع في فضاء يتقلص بثبات.

٣-٠-٠ العقلانية التكنولوجية لقاء منطق السيطرة:

يمثل تهديد «العقلانية التكنولوجية» نفسها نمطا من الأنماط الأيديولوجية، وإن كان لا بد من «مراجعة مفهوم الأيديولوجيا نفسه»^(٥٤). تخدم الأئمة تخليد الوظائف الملغية، وغير الضرورية على المستوى التقني، وعمليات العمل «وإعادة إنتاجها»^(٥٥)، هذا من جهة، وتبهر الأئمة وتروج لتربية رجال المنظمة ومدراء وقت الفراغ، وتدريبهم، بمعنى آخر، تخدم الأئمة إطالة السيطرة والتلاعب وتوسيعه، من جهة أخرى. وفي وقت متزامن سعى مارتن هيدجر إلى تحرير الفكر من قبضة العقلانية التكنولوجية السائدة في قطاع كبير من الفكر الغربي المعاصر، كي يحزر الإنسان نفسه وكيينونته. وقد اختلف الفلاسفة، من سقراط إلى مارتن هيدجر، في تفسير قصيدة برمنديس^(٥٦)، «حول الطبيعة». وقدم برمنديس نشيده التعليمي بادئا إياه برحلة أسطورية صوفية دقيقة الوصف نقلته إلى أكثر الفلاسفة تجريداً في التاريخ، وبها طبع الفكر الغربي «بالطابع العقلي» تحت عنوان «مبدأ العلة الكافية»^(٥٧). وتحولت الفلسفة من سعى إلى حقيقة الوجود في انكشافها الخالص إلى سعى نحو «هندسة» تنظيمية شاملة للكائنات، تدرس فيها الوجود في النهاية كمقولة من المقولات النظرية. في تلك الهندسة تنقسم الكائنات

إلى فئات، وإلى طبقات، ويلازمها التركيب من الداخل ومن الخارج، ماعداً كائن واحد يحتل مركز الوجود المطلق في أعلى سلم الكائنات، أو بالأحرى في قطاع كيان يختلف كل الاختلاف عن القطاعات الأخرى، وانحرفت الميتافيزيقا الكلاسيكية، منذ أفلاطون، عن التصور الصحيح للحقيقة، حيث قرنت الحقيقة بتطابق بنى العقل والواقع. فبدلت في تصور الحقيقة، فالحقيقة لم تعد تفهم كجوهر ما ورائى أو كمعنى جاهز لكي نزع القبض عليها أو الدفاع عنها، بل هي مرهونة لإجراءات إقرارها أو آليات إنتاجها أو مؤسسات تداولها كما يقال اليوم، بمعنى أنها شئ يمارس وينتج ويتشكل باستمرار. وهذا شأن سائر المقولات كلها فقدت أمنها المعرفي، ولهذا فهي تحتاج دوماً إلى المراجعة وإعادة الصياغة.

فقد نظرت الميتافيزيقا الكلاسيكية في الكائن، وأهملت الوجود، وحصرت الكائن في الواقع الموضوعي، وفي الأشياء، وتصورته ومثله، وعقلته وقولته، ثم بدلت في مفهوم الحقيقة من انكشاف إلى مطابقة لبنى العقل مع الواقع. ونتج عن هذا الانحراف نسيان الوجود ككينونة، وانقياد وراء هندسة شاملة كان من أبرز نتائجهما البينة «علم الوجود الديني» في الميتافيزيقا، وفي العقلانية التكنولوجية العلمية. وقضى ذلك بتشكيك بنية «علم الوجود الديني» الأفلاطوني والأرسطي،

وبتحرير الفكر من قبضة العقلانية التكنولوجية، عودة إلى الخلف، ورأى مارتن هيدجر أنّ العقلانية التكنولوجية تقصّر الوجود والكائن إلى موضوع لقاء الذات القائمة. يخضع العلم والتقنية الحديثة للكائن للقواعد الحسابية، وغنى عن البيان، كيف أنّ العلم والتكنولوجيا يؤثّران تأثيراً عميقاً في الوجود الإنسانى، كما يشهد على ذلك العصر الرقمى الذى نعيش فيه. وعبئاً يحاول العلم القيام مقام الأساس فى العلاقة الصحيحة بين الإنسان والفكر والوجود، ذلك لأنّ «العلم لا يفكر»، كما أنّ التكنولوجيا هي سقطّة وجودية أو هي ميدان انسحاب الوجود. إنّ العلم لا يقود الإنسان نحو معرفة جذرية، لأنه لا يتطلع إلى ماهية حقله الخاص. وأنه لدعاة إلى الأسف أن تكون النتائج العلمية الباهرة قد أخفت عن العلم هذا الواقع، فراح يدعى بأنه يدرك كل الأشياء، وبالفعل، أن العلم ينطلق من فرضيات يتعذر عليه تأسيسها بشكل جذري، بالإضافة إلى أنه يعالج الأشياء ضمن نطاق موضوعيته الخاصة، الخاضعة بدورها لتحولات متعاقبة. إنّ العالم فى موقفه تجاه الواقع يحدد نطاقاً معيناً من التعامل بمثابة موضوع بحث خاص، وينطلق من هذا التعيين فى كل أبحاثه، لذلك يبقى محدود الأفق. إنّ الوجود تنسحب من أفق العلم، ومن أفق التكنولوجيا، على وجه الخصوص النازعة إلى السيطرة على كل شيء. إنّ التكنولوجيا هي «سقطّة» وجودية.

ولا يحملنا هذا الإثبات إلى التعرض لما لها من شأن في واقعها الإيجابي، ولا إلى «احتقارها» أو العودة بها إلى الوراء، فالتكنولوجيا توفر «إمكانات أكثر أصالة للوجود الحر» وهي تساعدنا على بيان ما للفن التجريدي من «شرعية تاريخية». وقد رفض مارتن هيدجر أن يقيم إقامة ميتافيزيقية تقليدية في أرض «علم الوجود الديني»، من جهة، كما رفض أن يقيم في مجال «التكنولوجيا»، من جهة أخرى، ثم رسم خطوط الإقامة الجديدة في الوجود. وخطا خطوة اختلفت كل الاختلاف عن المسار التقليدي الذي سيطر بعد أرسطو، حيث وضعت الفلسفة الأولى بعد «الفيزياء»، وفرض عليها الطريق الفيزيقية نحو الوجود.

وليس الخطر الحقيقي الذي يهدد النظام القائم هو إلغاء العمل، لكن الخطر الحقيقي الذي يهدده هو إمكانية العمل غير المتأجور كقاعدة إعادة إنتاج المجتمع. ليس ذلك أن الناس عادوا لا يرغبون للعمل، لكنهم قد يرغبون لعمل لحياة مختلفة جدا في علاقات مختلفة جدا، وقد يعينون الأهداف والقيم المختلفة جدا، وربما يلزم أن يعيشوا تبعا لأخلاقية مختلفة جدا - هذا «الإنكار المؤكد» للنظام القائم، هو البديل المحرر. على سبيل المثال، قد ينظم العمل الضروري اجتماعيا مثل هذه الجهود لإعادة بناء المدن والبلايا، وانتقال مواقع العمل

لكي يتعلّم الناس كيفية السير من جديد، وبناء الصناعات التي تنتج السلع من بون الزوال الداخلي، ومن بون النفاية المربحة والنوعية الرديئة، وخضوع البيئة إلى الحاجات الجمالية الحيوية للكائن الحي. ومن المؤكد أن ترجمة هذه الإمكانية إلى الحقيقة تعنى القضاء على قوّة المصالح المهيمنة التي، بوظيفتها الواضحة في المجتمع، تعارض التطوير الذي يجول العمل الحر إلى نور بسيط، ويتخلص من اقتصاد السوق، ومن سياسة التعبئة العسكرية، توسّعا، وتدخّلا. بكلمة أخرى، تعارض التطوير الذي يعكس الاتجاه السائد بالكامل. هناك علامات منتهية تدل على مثل هذا التطوير. في هذه الأثناء، تتم تعبئة السكان جسديا وعقليا ضدّ احتمال التطوير، بالوسائل الجديدة والفعّالة والكلية تماما المزوّدة بالتقدم التقني. ولا بد أن يستمرّ الناس في الكفاح من أجل الوجود في الأشكال البالية وفي الأشكال الشمينة وفي الأشكال المؤلمة.

ذلك هو التضاد الحقيقي الذي ينتقل من الهيكل الاجتماعي إلى الهيكل الذهني للأفراد. يكاد ذلك التضاد أن ينشط الميول التدميرية، ويهيّجها، في صيغة «الإعلاء»^(٥٨). والإعلاء، كما هو معروف، هو اصطلاح أطلقه في الأصل المطلون النفسيون. والجدير بالذكر أنّ الاستشراق التقليدي ظل يجتنب الطب النفسي^(٥٩). والإعلاء هي العملية

اللاشعورية التي بها يحرف دافع جنسى من أجل أن يعبر عن نفسه فى نشاط غير جنسى ومقبول اجتماعيا. والإعلاء، كما قصده هربرت ماركيز، هو العملية اللاشعورية التي بها يحرف الدافع الجنسى التدميري من أجل أن يعبر عن نفسه فى نشاط اجتماعى مقبول. صارت الميول التدميرية مفيدة اجتماعيا فى سلوك الأفراد، على المستوى الفردي، كما على المستوى السياسى، بل على مستوى سلوك الأمة ككل. تصبح الطاقة التدميرية طاقة عدوانية مفيدة اجتماعيا. ويدفع السلوك العدوانى نحو نمو السلطة التقنية والسياسية والاقتصادية. وتتحد الإنجازات البناءة والإنجازات التدميرية، وعمل مدى الحياة وعمل الموت والتوليد والقتل، بشكل معقد، فى الأمة ككل، كما فى المشروع العلمى المعاصر، وفى المشروع الاقتصادى. فيقصد بتحديد استغلال الطاقة النووية تحديد استعماله السلمى واستعماله العسكرى معا. ويظهر التحسين وحماية الحياة كنواتج عرضية للعمل العلمى على إبادة الحياة، ويقصد بتحديد النسل تحديد القوة البشرية المحتلة وعمد الزبائن الافتراضيين. استند تفسير هربرت ماركيز، كما هو معروف، على نظرية سيجموند فرويد (1856-1939) (60) Sigmund Freud فى الغرائز، فيما انتقد تجديد منهج سيجموند فرويد آنذاك، وبذلك صار التحويل التدميرى إلى عدوان مفيد على المستوى الاجتماعى،

وإلى عنوان بنائى اجتماعي، أي إلى طاقة اجتماعية صحيحة أو عملية اجتماعية صحيحة أو عملية اجتماعية ضرورية. وصار التحويل التدميري البناء يخضع للإعلاء قليلاً أو كثيراً، وهو جزء من الحركية نفسها التي تقع فيها الغريزة الجنسية، أو الطاقة الجنسية. ويتحول هذا الجزء إلى منفعة اجتماعية.

إن «الدفتين» (٦٦) Impulses المتعاكستين إجباريتان معاً، وتحددان في هذا التحويل الإسقاطى، وتوجهان الحضارة، عقلياً، و«عضوياً» (٦٦). لكن مهما يغلّق إتحداهما ومهما يكن فعالاً، تبقى صفاتهما الخاصة من دون تغيير، بل بالعكس ينشط العدوان دماراً يتجه للموت، بينما تبحث الغريزة الجنسية عن الحفظ، والحماية، وتحسين الحياة. لذا، يظل الدمار يعمل في خدمة الجنس الذي يخدم الحضارة والفرد، وإذا صار العدوان أقوى من نظيره الجنسي، ينقلب الاتجاه، عدا أن الطاقة التدميرية لا تقدر أن تقوى من دون تبسيط الطاقة الجنسية، فالتوازن بين الدفتين الأساسيتين هو توازن كمي، والغريزة المتحركة هي غريزة آلية، توزع الكمية المتوافرة من الطاقة بين الدفتين المتناقضتين.

١-٤- أصل القمع الحضارى :

أعاد هربرت ماركيزو صياغة مفهوم سيجموند فرويد

فاستعمله لمناقشة عمق التوتر السائد في المجتمع الأمريكي، وخاصيته. واقترح أن التوتر السائد في المجتمع الأمريكي يشقّق من التضاد الأساسي بين قدرات المجتمع الأمريكي، الذي قد يستمرّ ضمن أشكال جديدة جوهرية من الحرية التي تبلغ فتنة المؤسسات القائمة من ناحية، والاستعمال القمعي لهذه القدرات على الآخرين من ناحية أخرى. يتفجر التضاد «وينحل»، في العدوان السائد وفي الواقع في كل مجال من مجالات في المجتمع الأمريكي. إن التعبئة العسكرية وتأثيرها في السلوك الذهني للأشخاص، هو التجلي الأكثر بياناً، وهو ليس على الإطلاق تجلياً معزولاً، بل يقع ضمن مجموعة المتناقضات الأساسية، حيث تتغذى العدوانية من مصادر عدة:

٠ - ٤ - ١ - تجريد الإنتاج وعملية الاستهلاك من الإنسانية :

ويطابق التقدم التقني الإزالة المتزايدة للمبادرة الفردية، والميل، والمذاق، والحاجة للسلع والخدمات. هذا الميل يجرّ إذا كانت الموارد المتاحة والأساليب مستعملة لتحرير الفرد من العمل والاستجمام الذي هو مطلوب لإعادة إنتاج المؤسسات السائدة. يرضى نفس ميل العداوة في أغلب الأحيان.

٠ - ٤ - ٢ - شروط الانفتاح في المجتمع الجماهيري :

فالحاجة لـ «الهدوء»، والسرية، والاستقلال، والمبادرة،

وبعض الفضاء المفتوح» ليست «هاجات سطحية أو من قبيل الرفاهية إنما هي تشكل ضرورات حيوية حقيقية». تجرح قلتها التركيب الغريزي نفسه. وأكد سيجموند فرويد أن الجنس يتصف بالطابع «الانعزالي» بينما يقوم المجتمع الجماهيري بالتطبيع الاجتماعي المفرط ويقابله الفرد بكل أنواع الإحباط، والقمع، والاعتداءات، والمخاوف التي تتحول بسرعة إلى عصاب أصلي. وقد نكر هيربرت ماركيزو التعبئة الاجتماعية للعدوانية للدلالة على عسكرة المجتمع المرفه. وتذهب هذه التعبئة أبعد من الهيكل الفعلي للقوة البشرية وتعزيز صناعة التسليح، وتبين سماتها الشمولية حقاً في الإعلام الجماهيري اليومي الذي يغذى «الرأى العام». إن وحشية اللغة والصورة، وتقديم القتل والحرق، والتسميم والتعذيب الواقع على ضحايا الذبح الاستعماري الجديدة يجعل من الواقع المشترك المفهوم، أسلوباً مضحكا أحيانا يكمل هذا الرعب بسخرية الأحداث الغريبة، ويطولات كرة القدم، والوقائع العرضية، وتقارير سوق الأسهم المالية، وخبراء الأرصاد الجوية. ليس ذلك إلا الإعلاء البطولي «الكلاسي» للاستشهاد في سبيل الوطن، بينما هو تخفيض المصلحة الوطنية إلى مستوى الأحداث الطبيعية، وحالات طوارئ الحياة اليومية. من هنا التعويد النفسى على الحرب الذى يقدم إلى الناس بعيدا من واقع الحرب، يتألفون بسهولة

مع «نسبة القتل» بينما هم يلمون بالأخرى «بالنسب»، استناداً إلى هذا التعويد مثل نسب العمل أو المرور أو البطالة. ويتكيف الناس مع حياة الأخطار، والوحشية، والإصابات المتزايدة من الحرب في فيتنام، كما هو الحال مع من يتعلم بشكل تدريجي أن يعيش مع الأخطار اليومية وإصابات التدخين، وإصابات ضباب الدخان، أو إصابات المرور. وتظهر الصور في الصحف اليومية، وفي المجالات واسعة الانتشار، في أغلب الأحيان، باللون اللطيف واللامع، وتعرض لسجناء تحت الاستجواب، ولأطفال صغار يسحبون الغبار من وراء السيارات المدرعة، ولنساء مشوهات. وليس ذلك شيئاً جديداً (٦٣) لكنّه الوضع الذي يفرق. ويطبع ظهورهم في البرنامج المنتظم، في الإعلانات التجارية، وفي الألعاب الرياضية، وفي السياسة المحليّة، وفي تقارير المجموعة الاجتماعيّة، وحشوية القوة أكثر بحيث يشمل السيارة الحبيبة، ويبيع المنتجون «الثينديبيرد»، و«الغضب»، و«العاصفة»، وتضع صناعة النقط «نمرا في الدباب». وتتميّز اللغة المحكومة بالتصلب. مفردات معيّنة من الكره، استياء، وتشهير بمعارضة السياسات العدوانية والعدو. يكرّر النمط نفسه باستمرار. هكذا، عندما يتظاهر الطلاب ضدّ الحرب، يصبح ذلك عملاً من أعمال «الغوغاء» ينظمه «الأنصار المؤمنون بالحرية الجنسية» و«الأحداث المنحطون»، و«تنافذ بحر

الشارع والأشعار» و«صعاليك» الشوارع، بينما تشمل المظاهرات المضادة المواطنين المجتمعين. وفي فيتنام قام «العنف الشيوعي الإجرامي المثالي» ضد العمليات الاستراتيجية الأمريكية. وتمتع الحمر بصلافة إطلاق «الهجوم الأولي». من المفترض أنهم يفترضون إعلانه مقدما ونشره علنا؛ «يجتنبون القبح». من المفترض أنهم يبقون في داخلهم. تكتات هجوم فيتكونج الأمريكية «في أعماق الليل» وأولاد قتل الأمريكان. ومن المفترض الهجوم على الأمريكان فقط في وضع النهار، من نون إزعاج نوم العدو. أو قتل الأولاد الفيتناميين.

٥ - ٥ - أشكال الرقابة الجديدة :

تكشف اللغة (٦٤)، عن اتلاف الخلف. وقد رأى جورج أورويل أن السلام، في فم العدو، يعني الحرب، والدفاع والهجوم، بينما على الجانب الآخر، الضبط يصعد النفس، والقصف التام يعد للسلام. تعين اللغة قبلياً العدو كشر في مجموعه وفي أعماله ونياته كلها، حين تنتظم اللغة هذا الأسلوب المعين. وهكذا اتسعت صورة العدو المتخيل خارج نطاق الحقيقة. إن موضوع الرهان هو الاستقرار المستمر ونمو النظام المهذب بلا عقلانيته - بالقاعدة الضيقة التي ينهض عليها ازدهاره، بالتجريد من الإنسانية الذي يقتضيه

يسره المبذّر والطفيلي. إنَّ الحرب العديمة المعنى نفسها هي جزء من هذه اللاعقلانية ومن جوهر النظام. إنَّ ما كان تدخلًا بسيطًا في البداية، وحادثًا عرضيًا، تقريبًا، وطوارئ السياسة الخارجية، أصبح قضية قانونية تقود معدل الإنتاج، والمناقسة، وسمعة الكل. إنَّ بلايين الدولارات صرفت للمجهود الحربى «بتنبيه»^(٦٥) سياسى وتنبهه اقتصادى أو علاج. والتنبيه أى تغير طاقة يثير عضو استقبال حس، يطلق بتوسيع فضاء بائى شيء أو حدث يكون له مثل هذا الأثر. طريق كبير من امتصاص جزء الفائض الاقتصادى، وإبقاء الناس فى مكانهم. ربما كانت هزيمة فيتنام إشارة إلى الحروب الأخرى من أجل التحرير الأقرب من البيت - وربما للتمرد فى البيت. وليس من شك فى أنَّ الاستخدام الاجتماعى للعدوانية يرجع إلى البنية التاريخية للحضارة الإنسانية كما كان واسطة التقدم القوية. على أية حال، قد تتحوّل المرحلة، هنا كما من قبل، من الكمية إلى النوعية وتخرب التوازن الصحيح^(٦٦) بين الغريزتين الأوليين لمصلحة الدمار. وسبق أن ذكر هربرت ماركيز «شبح» الأتمة^(٦٧). واقع الأمر أن الشبح الحقيقى للمجتمع المرفه هو التخفيض الممكن للعمل إلى مستوى لا يعود يعمل الكائن الحى الإنسانى أكثر من آلة عمل. ويناهض الهبوط المجرد الكمية قوّة العمل الإنسانية المطلوبة ضدّ صيانة نمط الإنتاج الرأسمالى

ابتداء من كل الأنماط الاستغلالية الأخرى في الإنتاج. ينفعل النظام بزيادة إنتاج السلع والخدمات التي إما لا تزود الاستهلاك الفردي على الإطلاق، أو تزيد الرفاهية^(٦٨). وتظهر درجة هذا النوع من العمل كعمل غير ضروري، ويلا شعور، وزائد عن الحاجة بينما تتحول ضرورة أكل العيش، وينهض الإحباط على إنتاجية هذا المجتمع نفسه، وينشط العدوانية، إلى الدرجة التي يبلغ فيها المجتمع العدوانية في تركيبه نفسه، ويعدل التركيب العقلي لمواطنيه أنفسهم، ويصبح الفرد في الوقت نفسه أكثر مرونة وأكثر عدوانية وأكثر طاعة، ليستسلم للمجتمع يشبع أعماق حاجاته الغيرية ومكباته المعتادة، استنادا إلى يسره وقوته. وتجد هذه الغرائز الفطرية صورتها الشهوانية على ما يبدو في ممثلي الناس. ووجه رئيس لجنة القوات المسلحة بمجلس الشيوخ الأمريكي، السيناتور الجورجي رسل، بهذه الحقيقة. وأورد هربرت ماركيوز قول السيناتور أن هناك أمرا حول الاستعداد للدمار الذي يجعل الناس يتملون أكثر في إتفاق المال من تصور أغراض بقاء. لذلك، لا أعرف، لكني لاحظت، على مدى ثلاثين سنة تقريبا في مجلس الشيوخ، أن هناك أمرا يتعلق بشراء أسلحة القتل، والتحطيم، وإبادة المدن، وإزالة أنظمة النقل العملاقة التي تجعل الناس يقدرين قيمة الدولار عندما يفكرون بالإسكان الصحيح، وبعبارة صحة البشر.

وطرح هربيرت ماركيزوز في موضع آخر سؤالاً عن كيفية مقدرة القياس المحتمل ومقارنة العنوان السائد من الناحية التاريخية في مجتمع معين، وبدلاً من أن يعيد صياغة الحالة، أراد هربيرت ماركيزوز في عقد الستينيات من القرن العشرين أن يركّز على السمات المختلفة، وعلى الأشكال المعينة في عدوان الواقع في ذلك الوقت وعلى إشباعه، وميز هربيرت ماركيزوز «العدوان التقني، والتشبع التقني» من الأشكال القديمة للعدوان، فإنّ فعل العدوان يجري في المجرى الجسدي بنحو إلى تمام، فهو فعل القوة الأعظم البعيدة من الإنسان الفردي الذي يحركه، ويبقيه في الحركة، ويقرر نهايته أو هدفه. إنّ الحالة الأكثر تطرفاً هي الصاروخ. والمثال العادي هو السيارة. يعني ذلك أنّ الطاقة، والطاقة النشطة والمكتملة هي الطاقة الكهربائية والميكانيكية، أو الطاقة النووية «للأشياء» من دون الطاقة الغريزية للإنسان. وتحوّل العنوان، إذا جاز التعبير، من موضوع إلى جسم، أو على الأقل «يتوسّط» بموضوع، والهدف يحطّمه شيء من دون الشخص. ويتغيّر ذلك في العلاقة بين الطاقة الإنسانية والمادية، وبين الجزء البدني والجزء العقلي في العنوان. ويصبح الإنسان هو الموضوع وذات العدوان تبعاً لقواه العقلية من دون قواه البدنية. ولا بد أن يؤثر في الحركية العقلية، وقدم هربيرت ماركيزوز فرضية اقترحها من النطق الداخلي للعملية. فمع

«انتقال» الدمار إلى شيء أو مجموعة أشياء أو نظام من الأشياء، ينقطع التشبع الغريزي للشخص «المختزل»، والمحيط، و«المتعالي الأعلى»^(٦٩) ويجعل مثل هذا الإحباط من التكرار والتصعيد، والعنف المتزايد، والسرعة، ويوسع المجال. وفي الوقت نفسه، تضعف المسؤولية الشخصية، والضمير، والشعور بالذنب، أو بالأحرى، تنتشر المسؤولية الشخصية، والضمير، والشعور بالذنب، وتنتقل من السياق الفعلي الذي وقع فيه العدوان كالهجمات بالقنابل، وتنتقل إلى سياق غير مؤذى تقريبي كالوقاحة، وعدم الكفاية الجنسية. وفي رد الفعل نفسه، يضاعف الأثر من الشعور بالذنب، ويعود توجيه الدفاع (٧٠) من «المسئول الحقيقي»^(٧١) إلى الشخص البديل. فهو ليس الأنا الأخلاقي والجسدي، لكنه الشيء الآلي. تقترح كلمة الآلة ذلك الجهاز الذي يتضمّن المخلوقات البشرية، وقد يستبدل الجهاز الميكانيكي بالبيروقراطية، والإدارة، والحزب، أو منظمة الوكالة المسئولة؛ الأنا، أو الفرد المفرد، المجرّد كأداة وحسب. ولا تقدر الآلة، في أي معنى أخلاقي، أن تكون مسؤولة أو تحمل الذنب. بهذه الطريقة، يزول مانع آخر ضدّ العدوان، نصبته الحضارة في عملية طويلة وعنيفة من الانضباط. وتوسّعت الرأسمالية المتقدّمة من خلال الاشتراك في جدل روجي حاسم يدخل في الحركية الاقتصادية والسياسية ويدفعها، ويصبح العدوان

الأكثر قوّة والأكثر «تقنية»، يناسب الأقل، قوّة الدفع الأولية، ويسكنها، بل يتجه نحو التكرار، ونحو التصعيد. وليس من شك في أنّ استعمال آلات العدوان قديم قديم الحضارة نفسها، لكن هناك فرقا حاسما بين العدوان التقني، من جهة، وبين أشكال العدوان البدائي، من جهة أخرى، ولم تضعف الأشكال الأكثر بدائية بشكل كمي وحسب إنما اقتضت هذه الأشكال تنشيطا للجسم إلى درجة أعلى بكثير من عدوان آلات الأتمتة أو نصف الأتمتة. إنّ السكين، الآلة غير الحادة، حتى المسدس هو أكثر «الوسائل» التي يتوسل بها الفرد. إنّ استعمال هذه الأدوات، وإن لم يعل إعلاء عمليا في خدمة غرائز الحياة^(٧٣)، هو استعمال إجرامى^(٧٤) يخضع للعقاب الحاد نفسه. وفي المقابل، ليس العدوان التقني جريمة. وليس السائق المسرع لسيارة أو محرك المركب قاتلا حتى إذا صار إلى القتل. وبالتأكيد ليس مهندسو إطلاق النار من الصاروخ من القتل. ويصدر العدوان التقني ديناميكية عقلية تهيج ميول معادة الجنسية التدميرية للمركب الطهراني. وتتخطم الأنماط الجديدة للعدوان من تلوين الأيدي، أو الجسم، أو تجريم الرأي. تتخطف البقايا القاتلة، جسديا وعقليا، على حد سواء. وتحصد نقارة عمله القاتل العقوبة الإضافية إذا اتجهت نحو العدو الوطني، ولقاء المصلحة الوطنية. واقتترنت الحرب في فينتنام بالتقليد الطهراني تراث الولايات المتحدة الأمريكية^(٧٤). فهي صورة العدو القذرة في أكثر أشكالها

بُغضاً. إنَّ الغابة القذرة هي بينته الصحيحة، وتحرير الروح من الجسد، وقطع الرأس هما طريقتاه الصحيحة في العمل. وبالتالي، فليس احتراق مأواه والنزاع، وتسمم مواده الغذائية إستراتيجية إنما العمليات الأخلاقية هي أيضاً إزالة عسر الهضم، وتمهيد الطريق أمام ضرورة النضافة السياسية والاستقامة السياسية. ويؤدَّى التطهير الجماعي للضمير الجيّد من كلّ المنع العقلاني إلى ضمور التمرد الأخير لسلامة العقل ضدّ مستشفى المجانين. لا الهجاء، ولا السخرية تحضر الفلاسفة الأخلاقيين الذين ينظّمون الجريمة ويدافعون عنها. هكذا يقدر أحدهم، من بون أن يصبح أضحوكة، أن يمتدح يعظ علنا «العمل الأعظم في تاريخ أمتنا» في الحقيقة، و«الانجاز التاريخي الأسمى»، وتطلق البلاد القوية، والمتقدّمة في العالم العنان للقوة التدميرية في تفوقها التقني على غيرها.

ويتجه تدهور المسؤولية والذنب، وامتصاصهما في الجهاز التقني وفي الجهاز السياسي القوي إلى إبطال القيم الأخرى التي كانت تبخّر العنوان. وتبقى عسكرة المجتمع الظاهرة الواضحة والأكثر دساراً في هذا الميل، ولا يجب أن تقل تأثيراتها المزعومة المنتهية في البعد الثقافي. وتكاد إجدى هذه التأثيرات قيمة الحقيقة. وتتمتع أجهزة الإعلام بتوزيع

كبير للالتزام بالحقيقة، وعلى نحو خاص جدا. وليست النقطة هي تزييف الإعلام (٧٥)، إنما الأمر هو الخلط بين الحقيقة والحقيقة الأخرى ونصف الحقيقة بالحذف، وكتابة التقارير الواقعية بالتعليق والتقويم، والمعلومات بالدعاية والإعلان والدعاية. وتعاد صياغة الحقائق غير السارة للنشر بين الخطوط، أو الحذف، أو خلط الانسجام بالهراء، والمرح، وما يسمى «بقصص المصلحة البشرية». ويميل المستهلك بسهولة لاعتبار كل هذا أمرا ضروريا (٧٦) في مجموعة النشاطات العامة والديمقراطية لقاء العنوانية التي تفترض تخفيض أهمية الحقيقة الخاصة. للحقيقة قيمة في المعنى الصارم لأنها تخدم الحماية وتخدم تحسين الحياة، كدليل على كفاح الإنسان ضد الطبيعة ولقاء نفسه، بضعفه ودماره. في هذه الوظيفة، الحقيقة هي في الحقيقة مسألة غرائز الحياة المتعالية، Eros، للذكاء الذي صار مسئولاً ومستقلاً ذاتياً، ويجاهد لتحرير الحياة من الاعتماد على القوّات غير المتقنة وعلى القوّات القمعية، ويعيد تخفيض قيمة الأيروس تحريك حاجز فعال آخر ضدّ الدمار، فيما يتعلق بهذه الوظيفة الوقائية، وفيما يتعلق بهذه الوظيفة المحررة من الحقيقة.

٦-٠ - مجال الجمال :

يبسط انتهاك العدوان في مجال غرائز الحياة قيمة البعد

الجمالي، فهناك المكوّن الجنسى للبعد الجمالي(٧٧)، كانت القيم الجمالية تحمى بقوة الجنس فى الحضارة، بوصف القيم الجمالية غير وظيفية، بمعنى آخر، بوصفها لا تلتزم بسير المجتمع القمعي. إن الطبيعة هى جزء من هذا البعد، ويريد الجنس أن ينجز، فى أشكال متعددة، عاله الحسى، فى بيئة «صحيحة»، لكن فى عالم محمى من الأعمال اليومية، ومن الضوضاء، ومن الحشود، ومن النفاية. وهكذا يستطيع أن يشبع الحاجة الحيوية إلى السعادة، هكذا لا تهين الممارسات التجارية العدوانية التى تدور دائماً فى فراغات الطبيعة الوقائية فى وسط الإنجاز والمرح التجارى الجمال وحسب إنما تقمع الضرورات الحيوية. وعادت أديان الشعوب المنهوبة لا تهم أصحاب الاستغلال المالى، والتجاري، والاقتصادي، العالمى. ويزعج الدين الإمبرياليين إذا شكّل عائقاً فى سبيلهم أو كان الدافع لمقاومة سيطرتهم. عندها يقاتلونه لكن ليس باسم المسيحية. إن مناهج المستشرقين الغربيين التى نهضت على تصور التاريخ الإسلامى بطريق تختلف، روحاً ومضموناً، عن الصورة المتوارثة بين المسلمين، لا علاقة لها بالصراع بين المسيحية والإسلام، بل لابد من تجاوز هذا الصراع(٧٨). فقد راجع الغرب نفسه وثقافته ومعرفته وفكره إلى حد إخراج الروح المسيحية منه. وهو يراجع التصورات العامة كما يراجع قصر التحليل على فقه اللغة، بل رأى الغرب فى اللغة وعاء التعصب نفسه. فذهب فى المراجعة إلى حد

الإعلان عن «نهاية الاستشراق»^(٧٩). فقد تخلفت مناهج الاستشراق عن العلوم الإنسانية والاجتماعية^(٨٠)، وتخلفت «النزعة التاريخية»، وفكرة «الخصوصية»، والمركزية الأوروبية، «ويبدو أن أخطر لحظات الفلسفة الأوروبية كانت موظفة في مجهود ضخم للاعتراف بالعالم الخارجي»^(٨١)، كما جرى الإعلان العربي عن «نهاية الفكرة التراثوية»^(٨٢)، وغير سمير أمين في تصوره للمركز والأطراف في النظام الرأسمالي العالمي عن جانب من جوانب «نهاية الاستشراق». ويعبر عن الإعلان نفسه إدوارد سعيد بقوله: «ما أتمنى كذلك أن أكون قد أسهمت به هنا [يريد في كتابه عن «الاستشراق»] هو فهم أفضل للطريقة التي مارست بها السيطرة الثقافية فاعليتها: وإذا كان لهذا أن يستتير نمطا جديدا من التعامل مع الشرق، بل إذا كان له في الواقع أن يبتز «الشرق» والغرب» بترًا كاملاً فسنكون قد تقدمنا قليلاً في عملية ما سماه ريموند وليمز «حل ما تعلمناه» من «النهج الطبيعي المسيطر»^(٨٣). وقد نما افتراض بأن الشرق وكل ما فيه، بحاجة إلى دراسة تصحيحية من قبل الغرب،^(٨٤) كان ذلك كله تفجراً من داخل الثقافة الغربية، وهو يمارس فعاليته الخلاقة على حيز من هذه الثقافة بطريقة أدت إلى توليد «استعراب» من نمط جديد منذ مطلع عقد الستينيات من القرن العشرين. وصارت ظاهرة الاستشراق ضمن تراث

الماضي. مع ذلك نشأت مشكلة استعادة تصور «الخصوصية» الشرقية البديلة للاستشراق القديم من فقد أوروبا نفسها لتفريدها وامتيازها^(٨٥) لا من «داخل» ديالكتيك المجتمعات الشرقية نفسها. هناك ضرورة للأبحاث المحددة، والدقيقة، والملموسة، والتي لا تبحث عن ضرورة الوصول إلى النمط المجرد. ولكنها تبحث عما هو نوعي، وخاص، وفريد. وإذا اعتبرنا بأن تحليل وضع ما، لا بد أن يجري على مستويات عدة، بأن يتم النظر إلى أماكن تنطوي على أبعاد مختلفة، فإنه بالإمكان تحليل وضع ما في الحي، أو في القرية، أو في الشارع، من خلال ما لهذا الوضع، من بعد خاص، ونوعي، وفريد. كأن يقال، هذا الوضع ناشئ عن جماعة فلانية، أو أن يتم تحديد المكان سواء أكان منحنى، أو جبلاً، أو وادياً، أو مدينة، ثم يجري رسم أوضاع أكبر، ويتم تحليل مسائل تتعلق بعدد أكبر من البشر، وتنهض الدراسة على مصطلحات أعم. إن التجريد مهم تماماً في البحث العلمي، ولكن بشرط أن ينهض التجريد على دراسة محددة. بعبارة أخرى، إن البحث ينهض على دراسة واقع ملموس، غير واضح، غير مدروس سلفاً، ثم يستخرج الأرقام، والأفكار، والمصطلحات. وهذا أمر صعب أشار إليه إيف لاكوست، وجاك بيرك. أما جاك بيرك فقد نادى بمنهج المشاركة والتوغل، ونفذه، وكان جديراً بالاهتمام، حتى لدى نقاده. وقال جاك بيرك إنه في شأن حي، ملح، مكابذ، في مثل هذا الشأن، تحتفظ الوسائل العلمية

الاعتيادية بقيمتها، وهي قيمة كبيرة، لكنها لا تكفي. ينبغي على الباحث أن يتصل بالناس، وأن يسعى إلى الألفة معهم، بحيث يصل في ذلك إلى حد التفاضل، والتواطؤ. فهل يتسنى له ذلك إذا لم يتوافر لديه عنصر الهوى والشغف؟ لم تكن الانطباعية نقطة القوة لديه. فدوره نهض على الفهم، غير أن التحليل الفعال، والعميق، لا يعزل الوقائع عن سياق انفعالها، ولا عن المعنى الذي تلونها به تجربة الحياة.

رغم تركيبية الشرق ومزيج الغرب، لم يكن لدى إدوارد سعيد، إلا عالم واحد اسمه «الاستشراق» كما لم ير الاستشراق نفسه إلا شرقاً واحداً. وباستخدامه أدوات علمية غربية حديثة - علم اللغة الجديد، التاريخ الجديد، تصور جديد للقوة وعلاقات القوة، تصور البحث السياسي، علم الآثار الجديد، الحقيقة، و«التمثيل»^(٨٦) - Representa- tion/Vorstellung، الأنا والآخر، تصورات العالم، المعرفة و«الإنشاء»^(٨٧)، السيطرة، التشكيل، الإقصاء^(٨٨) والاستثناء^(٨٩) - في دراسة الاستشراق، أسهم إدوارد سعيد في إعادة النظر في المناهج والأدوات التي استعملها الغرب في معرفته للشرق. تلك هي الحلقة المفرغة القائمة إلى الآن. نقد الشرق للغرب جزء من نقد الغرب لنفسه. فليس صحيحاً «أن العرب لا يطبقون أبداً طرائق التحليل الاستشراقية»^(٩٠). من هنا يشارك الشرق، بإيجاز، في «شرقنة نفسه»^(٩١).

من هنا لم نراجع أنفسنا مراجعة كافية. لم نُعد قراءة تاريخنا وتراثنا وراهننا تماما. ومن ثم، فإننا لم نُقدر أن نراجع الغرب مراجعة عميقة. لم نر أوروبا وتاريخها ونقائضها ونجاحاتها من خارج، أي من منظور ما سمي بالعالم الثالث. وظل الغرب هو المنظور المنفرد في دراسة نفسه. واقتصر «الاستغراب»^(٩٢) على الرفض الشرقي، الآسيوي، الوطني الضيق، القومي الضيق، الديني الضيق، للغرب كله وكرهه برمته والانغلاق عن إنجازاته كلها. فتوطدت القطيعة المعرفية بين الشرق والغرب. كما اقتصر «الاستغراب» على البعد السياسي، وعلى البعد المذهبي، وهدما، أي على الحلم بإحلال مركزية آسيوية جديدة محل المركزية الأوروبية القديمة. واقتصر «الاستغراب» على البعد السياسي والمذهبي وهدما، أي على الحلم بإحلال مركزية أفريقية جديدة محل المركزية الأوروبية القديمة. واقتصر الاستغراب على البعد السياسي والمذهبي وهدما، أي على الحلم بإحلال مركزية شرقية جديدة محل المركزية الأوروبية القديمة. واقتصر الاستغراب على البعد السياسي والمذهبي وهدما، أي على الحلم بإحلال مركزية أسطورية جديدة محل المركزية الأوروبية السابقة. واقتصر الاستغراب على إحلال مركزية دينية محل المركزية الأوروبية الاستعمارية. من ثم لم نحدث تغييرا جوهريا^(٩٣) في تاريخ الفكر المصري

أو العربي أو الإسلامي المعاصر. ولم تنتج المناهج الخاصة بنا. ولم ندخل بعد مرحلة الحركة المعرفية. من هنا الارتباك في العلاقة بين الغرب وبيننا. من هنا أيضا ارتباكنا المستمر بين نارين : نار التعصب الديني، من جهة، ونار التغريب^(٩٤) من جهة أخرى.

تظل الخصائص الفكرية والخصائص النفسية والخصائص الجمالية والخصائص الروحية التي يختص بها الغربي والخصائص الروحية التي ينفرد بها الشرقي خصائص نسبية^(٩٥). ولا يجوز أن تصل «الخصائص» إلى مرتبة الجواهر الثابتة. فقد يؤدي التعميم المفرط في هذه الحالات إلى التمثيل/التشويه. فليس الغرب ماديا خالصا، كما أن الشرق ليس روحا خالصة. كان لدى المجتمع الأوروبي في ما سمي باسم «العصر الوسيط»، ما يكفيه من الروحانيات في الوقت نفسه الذي برزت فيه الحاجة إلى غذاء غير روحي، فوجد في الحضارة العربية الروح العلمي والتفكير الحر، الذي جاء من طريق العرب والذي تغذى من الفكر اليوناني، أرسى حجر الزاوية لتقدم علمي وفلسفي في أوروبا. وذلك حتى القرن الرابع عشر الميلادي. لقد استطاع العالم في اللغة العربية استيعاب العلوم اليونانية^(٩٦). وقدم من هذه العلوم مساهمات مهمة ومتقدمة. من هنا فالتصورات

لا تخضع إلى علم الجغرافيا وحده، بل تخضع أيضا إلى جغرافيتها نفسها. يقوم الشرق من جهة والغرب من جهة أخرى وكانَ الثقافة حكر على هذه المنطقة أو تلك، بل وكان الشرق والغرب عالمان مختلفان تمام الاختلاف لا تجمعهما أية سمات مشتركة. وواقع الأمر أن فكرة التضاد العنصري الحاد بين الحضارتين الغربية، والشرقية قد نشأت جنبا إلى جنب مع تطور القومية الأوروبية إلى مرحلة الاستعمار وما بعدها. وقد عادت إلى الحياة من جديد في الآونة الأخيرة نتيجة صعود التيارات العنصرية في الغرب والشرق على السواء، بينما لا بد من إعادة قراءة «منطق التضاد».

الهوامش

١- سمير أمين، الطبقة والأمة في التاريخ وفي المرحلة الإمبريالية، ترجمة هنريت عبودي، بيروت- لبنان، دار الطليعة، ط١، ١٩٨٠، ص ١٠؛ هاري ماجدوف، عصر الإمبريالية، ترجمة عبد الكريم أحمد، دمشق- سوريا، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧١؛

Schumpeter. Zur Soziologie der Imperialismen, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, vol. 57, Tübingen, 1927; Aufsätze zur Soziologie, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1953.

٢ - فرانز فانون، معذبو الأرض، ترجمة د. سامي الدروبي ود. جمال الأتاسي، بيروت- لبنان، دار الطليعة، ط٢، ١٩٦٦؛ جان بول سارتر، الاستعمار الجديد، ترجمة عايدة وسهيل إدريس، بيروت- لبنان، دار الآداب، ط١، ١٩٦٤؛ وهو ترجمة لكاتب سارتر:

J.P. Sartre, Situations, V, Colonialisme et néocolonialisme, Paris, Gallimard, 1967.

3- 1910-1995.

٤ - شاخت ويوزورث، تراث الإسلام، ترجمة د. محمد زهير

السمهوري، تطبيق وتحقيق د. شاكر مصطفى، ومراجعة د. فؤاد زكريا، الكويت، عالم المعرفة، ١٩٧٨، ص٧٢٤؛ دانيال فرني، الإمبريالية بعد الحدائبة، صحيفة لوموند الفرنسية، العدد ٢٥-٤ : ٢٠٠٣؛ الحدائبة (١٨٩٠-١٩٣٠)، تحرير مالك براديري وجيمس ماكغارلن، ترجمة مؤيد حسن فوزي، بغداد - العراق، دار المأمون للترجمة والنشر، ١٩٨٧، ص١٣ : دراسة الحدائبة هي غير دراسة نصب تاريخي أميط اللثام عن كل ما يحتويه من معالم ولم يبق فيه شيء يكتنفه الفموض .؛ هنري لوفيفر، ترجمة كاظم جهاد، «ما الحدائبة»، بيروت - لبنان، دار ابن رشد، ط١، ١٩٨٣، ص١٣ : منذ زمن قديم والحديث يقابل القديم ومنذ قرون والحالي والجديد يستخدمان من أجل تلخيم نفسيهما، أو الإلقاء بما يختلفان عنه (أو يتوهمان أنهما يختلفان عنه) في هوة الأشياء الماضية، كما تتصف - أقل ما تتصف - بأن خصائصها تظل غير قابلة للاستنفاد، دائما .؛ ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية، أطروحات في تحليل الأيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها، بيروت - لبنان، دار الطليعة، ط١، ١٩٨٠، معنى الحدائبة في الفلسفة، ص١٣٥؛ د. عبد السلام المسدي، النقد والحدائبة، مع دليل جغرافي، بيروت - لبنان، دار الطليعة، ط١، ١٩٨٣ .

٥- إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة والسلطة والإنشاء، نقله

- إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت - لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١، ص ٨٧ .
- ٦- أنور الجندي، يقطعة الفكر العربي، «حركة اليقظة في مواجهة التغريب»، (مرحلة ما بين الحربين)، القاهرة، زهران، ١٩٧٢، ص ١١٨؛ د. محمود إسماعيل، قضايا في التاريخ الإسلامي، منهج وتطبيق، دار العودة، بيروت، مكتبة مدبولي، ١٩٧٤ .
- ٧- إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة والسلطة والإنشاء، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت - لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١، ص ٣٠٩ .
- ٨- هشام جعيط، أوروبا والإسلام، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ٥ .
- ٩- هشام جعيط، أوروبا والإسلام، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ١٥٨ .
- ١٠- هشام جعيط، أوروبا والإسلام، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ٨ .
- ١١- إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ترجمة كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، دار الآداب، ط٣، ٢٠٠٤، ص ١١-١٠ .
- 12- G. Balandier, Culture plurielle, culture en mouvement.

in ouvrage sous la direction de D. Mercure, La culture en mouvement, Nouvelles valeurs et organisations, Collection Sociétés et mutations, Quebec, Les Presses de L'université Laval, 1992.

١٣ - هشام جعيط، أوروبا والإسلام، بيروت-لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ١٠٠ و ١٠٢.

١٤ - أسفالد اشبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشيباني، جزءان، بيروت- لبنان، منشورات دار مكتبة الحياة، من دون تاريخ؛

O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes, Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte 2 Bde. Munchen, 1922-23. I. Band : Gestalt und Wirklichkeit. 2Bd. Welthistorische Perspektiven.

١٥ - هشام جعيط، أوروبا والإسلام، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ١١٣ و ص ١٢٢ و ص ١٢٣ و ص ١٣٠ و ص ١٣٢.

١٦ - عبد الله العروي، أزمة المثقفين العرب تكليدية أم تاريخاً نية ؟، ترجمة د. ذوقان قرقوط، بيروت- لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٧٨، ص ٨.

١٧ - هشام جعيط، أوروبا والإسلام، بيروت- لبنان، دار الحقيقة،

18- G. Andersson, Vorauszubestimmen, Probleme und Erkenntnisfortschritt; P. Hodgson, Voraussetzungen und Grenzen der Wissenschaft; in Voraussetzungen und Grenzen der Wissenschaft, herausgegeben von G. Radnitzky und G. Andersson, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1981, S. 3-20 und S. 155-174.

19- Schicksal einer Kultur.

20- Vollendung.

٢١- ف. كبروكا وي. روبريتسكي و. و. متروبولسكي، ترجمة محمد يوسف الجندي، العصر الذهبي للمجتمع البدائي، القاهرة، دار بولبول، من دون تاريخ، ص ٢١-٢٦.

٢٢- محمد قطب، جاهلية القرن العشرين، القاهرة، دار الشروق، ١٩٧٤.

٢٣- سمير أمين، الطبقة والأمة في التاريخ وفي المرحلة الإمبريالية، ترجمة هنري عبودي، بيروت-لبنان، دار الطليعة، ط ١٩٨٠، ص ٧ و ١٦ و ٢٠.

٢٤- الأب الدكتور جورج شحاتة فنوازي، المسيحية والحضارة العربية، بيروت-لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، من

- 25- J. Habermas.
- 26- P. Hassner.
- 27- G. Giorgio, L'homme sans contenu, Circe, Paris, 2000;
G.Giorgio. The Man Without Content, Stanford University Press, Stanford, 1999.
- 28- M. Gauchet.
- 29- Th. De Montbrial.
- 30- P. Ricoeur.
- 31- 1933-2004.
- ٣٢ - هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ١٤٤ هشام شرابي، «المثقفون العرب والغرب، عصر النهضة ١٨٧٥-١٩١٤»، ط٢، بيروت- لبنان، دار النهار للنشر، ١٩٧٨، ص ١١.
- ٣٣ - إدوارد سعيد، «الاستشراق»، المعرفة والسلطة والإنشاء، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١، ص ١٧٥.
- 34- E. Sapir, Anthropologie, Paris, Mimuit, 1967.

٣٥- سمير أمين، «الطبقة والأمة في التاريخ وفي المرحلة الإمبريالية»، ترجمة هنري عبودي، بيروت- لبنان، دار الطبعة، ط١، ١٩٨٠، ص ٣١،

٣٦- في شهر ديسمبر من العام ١٩٥٦

٣٧- أرى الشرق والشرقيين.

٣٨- إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة والسلطة والإنشاء، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت-لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١، ص١٤٣؛ هشام جعيط، أوروبا والإسلام، بيروت-لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ٢٤ وص١٩٩-٢٠٠.

٣٩- د. ناصيف نصار، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي والإسلامي، بيروت-لبنان، دار الطبعة، ط١، ١٩٨٧.

٤٠- محمد الغزالي، مع الله، ج٢، القاهرة، أخبار اليوم، ١٩٩٢، ص٦٠؛ مصطفى النهيري، أزمة الفكر العربي، دار الكتاب، ١٩٧٢.

٤١- على سامي النشار، نشأة الدين، النظريات التطورية والمؤنثة، الإسكندرية، دار الثقافة، ١٩٤٩؛ هشام جعيط، أوروبا والإسلام، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠،

E. Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, Puf, 1960, P. 3;

M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religiossoziologie, Band I, 4. Aufl. (Tübingen, Mohr, 1947), S. 1-236.

42- E. Fromm.

43- E. Fromm, Anatomy of Human Destructiveness, Henry Holt, 1992..

44- Konrad LORENZ.

45- Das sogenannte böse zur naturlichte der Agression.

46- H. Marcuse.

47- H. Marcuse, Aggressiveness in Advanced Industrial Society (1967). From: H. Marcuse, Negations : Essays in critical theory (1968, Beacon Press. Reprinted by permission of Beacon Press, Boston). <http://www.wbenjamin.org/marcuse.html> 17 .

٤٨ - يشمل ذلك سلوك النفس، والروح، واللاشعور، واللاوعي الشعوري.

٤٩ - الذهن كنفس، والذهن كالفن-الجسد.

- ٥٠- إعادة الإنتاج.
- ٥١- يحفل.
- ٥٢- علم الاجتماع الصناعي وعلم النفس، أو علم العلاقات الإنسانية.
- 53- A. Feenberg, Marcuse or Habermas : Two Critiques of Technology, Inquiry, 39, 1996, PP. 45-70.
- ٥٤- بورجن هابرماس، العلم والتقنية، ك (إيديولوجيا، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، ط١، كولونيا-ألمانيا، ٢٠٠٣ .
- ٥٥- البطالة كالمعتاد شرط، وحتى إذا كانت البطالة مريحة، فهي تبدو أسوأ من العمل العادي.
- ٥٦- نحو العام ٤٧٥ قبل الميلاد.
- 57- Satz vom Grund/Principium rationis/principe de raison.
- 58- Sublimation
- ٥٩- إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة والسلطة والإنشاء، نقله إلي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١، ص١٤٣ .
- 60- Y. Raynova, Vernunft und Terror : Zur Postmodernen Lektüre von Freud, <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Poli/>

٦١ - والدفعة هي نزعة للفعل من غير تدبر.

62- Organique

٦٣ - «تقع مثل هذه الوقائع في الحرب».

٦٤ - جورج أورويل، رواية «١٩٨٤»، بيروت- لبنان، دار الأنوار للطباعة والنشر، ترجمة أمانى دياب ٢٠٠٥؛ أنظر أيضا :

-L.-J. Calvet, Linguistique et colonialisme, Petit traité de glottophagie, Paris, Payot, 1974.

65- Stimulus.

66- Normal.

67- Automation.

٦٨ - رفاهية توجه الفاقة المستديمة، لكن الرفاهية كضرورة لعمل قوة العمل الكافية لإعادة الإنتاج الاقتصادى القائم وإعادة إنتاج النظم السياسية.

69- Super-sublimated.

٧٠ - الكراهية، والاستياء.

٧١- أولو الأمر، الحكومة.

٧٢ - كما في العائلة.

- ٧٣- الجريمة الفردية .
- ٧٤- المقال المجهول المؤلف والمصدر في مجلة «الأزمة الحديثة»، عدد شهر يناير من العام ١٩٩٦، الفرنسية.
- ٧٥- تتضمن «الأكذوبة، الالتزام بالحقيقة».
- ٧٦- بشرطه حتى إذا عرف بشكل أفضل. كان الالتزام بالحقيقة دائما غير ثابت، وراوحت بالإمكانات القوية، وعلقت، أو قمت.
- ٧٧- هريت ماركويوز، «الجنس والحضارة»، ترجمة مطاع صفدي، بيروت-لبنان، دار الآداب، ١٩٧٠، ص ٢١٦ .
- ٧٨- هوبر فلدوين، «كيف نذكر الصدام بين الإسلام والغرب؟»، (صحيفة لوموند العدد ٢٨-٢-٢٠٠٣)؛ Thierry de Montbrial، «فيما وراء الصراع، (صحيفة لوموند، العدد ٢٠-٣-٢٠٠٣)».
- ٧٩- بريان تيرنر، «ماركس ونهاية الاستشراق»، ترجمة يزيد صايغ، بيروت-لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١؛ هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت-لبنان، دار الحقيقة، ١٩٨٠، ص ٦٨-٦٩ .
- ٨٠- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، المعرفة والسلطة والإنشاء، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت-لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١، ص ١٢٨ .
- ٨١- هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت-لبنان، دار الحقيقة،

- ط ١، ١٩٨٠، ص ١٠٤ وص ١٠٩-١١٠ وص ١٨١ .
- ٨٢- د. عبد الله المروى، «أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية؟»، ترجمة د. ذوقان قرهقوت، بيروت- لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٧٨ .
- ٨٣- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة والسلطة والإنشاء»، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١، ص ٦٠ .
- ٨٤- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة والسلطة والإنشاء»، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١، ص ٧١ وص ١٢٨ .
- ٨٥- هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط ١، ١٩٨٠، ص ١٠٤ وص ١٠٩-١١٠ وص ١٦٩ .
- ٨٦- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الإنشاء»، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٢٧٤-٢٧٥ .
- ٨٧- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الإنشاء»، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ١١٩ .
- ٨٨- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الإنشاء»، نقله

- إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٢٣٦ .
- ٨٩- برتولد بروخت، «الاستثناء والقاعدة ومحاكمة لوكس»، ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، القاهرة، مسرحيات عالمية، ٦، نصف شهرية، مراجعة لجنة المسرح العالمي، المسرح العالمي، هيئة الإذاعة والمسرح والموسيقى، الدار القومية للطباعة والنشر، الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٥ .
- ٩٠- عبد الله العروى، «الأيدولوجية العربية المعاصرة»، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط ١، ١٩٧٠، ص ١٥٥ .
- ٩١- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، المعرفة، السلطة، الإنشاء، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٣٢٢ .
- ٩٢- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، المعرفة، السلطة، الإنشاء، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٨٠، و٣٢٥؛ د. أنور عبد الملك، «الفكر العربي في معركة النهضة»، بيروت- لبنان، دار الآداب، ط ١، ١٩٧٤، ص ١٢٠؛ هيرت ماركسيوز، «الإنسان ذو البعد الواحد»، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت- لبنان، دار الآداب، ط ١، ١٩٦٩، ص ٥٥ و١٢١؛ بوروما ومارغليت، «الاستغراب أو الحقد على الغرب»، مجلة «مركز»، العدد رقم ٤ / ٢٠٠٢ .

- ٩٣- أو بعيدا من الجهود الفردية المتفرقة هنا أو هناك.
- ٩٤- أنور الجندى، «يقظة الفكر العربي»، «حركة اليقظة في مواجهة التقريب»، (مرحلة ما بين الحربين)، القاهرة، زهران، ١٩٧٢ .
- 95- «Tout est relatif», Débats maghrébins, Journées études euro-arabes, 1-2 octobre 1998.<http://www.fondation.org.ma/fondlatin/archfils98.html>.
- ٩٦ - هشام جعيط، أوروبا والإسلام، ترجمة د. طلال عتريسى، بيروت-لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ٧٢-٧٣ .

الفصل الأول :

اللامضكر فيه، الاختلاف

كان صاحب الفضيلة الإمام الأكبر الشيخ الأستاذ الدكتور محمد السيد الطنطاوى، شيخ الأزهر، قد تفضل فقدم إلى السيد الأستاذ الدكتور محمد رجب البيومى النص المترجم «للمحاولة التفسيرية القرآنية - إعادة قراءة القرآن» للمفكر الفرنسى الراحل، جاك بيرك (١٩١٠ - ١٩٩٥)^(١)، وقد جاء محمد رجب البيومى اقتراح الإمام الأكبر الدكتور محمد السيد الطنطاوى، بل قراره الملزم بأن يقوم بالرد، جاءه ومعه الترجمة، وبخاصة لها. وذلك قبل أن تقضى محكمة جنح بولاق فى الجئحة رقم ٧٢٩١١ لسنة ١٩٩٩ برفض الدعوى القضائية المرفوعة، منذ شهر ديسمبر من العام ١٩٩٥، من قبل السيد / السيد عبد الرحمن المحامى بالسنبلاوين بالمنصورة، ضد نص كاتب هذه السطور، المترجم «محاولة تفسيرية قرآنية - إعادة قراءة القرآن» للمفكر الفرنسى جاك بيرك، والصادر فى العدد سبتمبر من مجلة القاهرة فى العام ١٩٩٥، فى جلسة ١٢/٢٢/١٩٩٩. وقد نشر محمد رجب البيومى - نحو أسبوعين قبل رفض الدعوى القضائية الموجهة من قبل ذلك التاريخ، ضد ترجمة كاتب هذه السطور لنص جاك بيرك- كتاباً سماه بالعنوان نفسه الذى اختاره له كاتب هذه السطور: «إعادة قراءة القرآن»^(٢)، ونشر محمد رجب

اليومي، ضمن متن كتابه، ترجمة اللجنة العلمية لدراسة جاك بيرك. ولم يختار لا هو ولا اللجنة العلمية - التي شوهت دراسة جاك بيرك في بعض المواضع الجوهرية مما يسر الهجوم على جاك بيرك - صياغة أخرى «كقراءة ثانية للقرآن» أو قراءة متكررة للقرآن «أو قراءة معادة للقرآن» أو «قراءة أخرى للقرآن» أو قراءة مغايرة للقرآن» أو غيرها من الترجمات الممكنة التي تفي بالمعنى نفسه من دون أن تكرر ترجمة كاتب هذه السطور، بل لم يرهق محمد رجب البيومي نفسه بالإشارة إلى مرجعه فيما نقل عنه. وأما عن الجوهر، وبعيدا من العناوين والشكليات والترجمات والنقول، فمشروع المفكر الفرنسي الراحل، جاك بيرك، كان، من جهة، مشروعاً متكرراً⁽³⁾ وكان، من جهة أخرى، قراءة.

١ - ١ - موقع علم قراءة القرآن :

لعلنا قد ندهش أننا مازلنا نفكر، في صدر الألفية الجديدة، في «معنى» القراءة. ألم يأن الأوان لاستخلاص النتائج ؟ أن هذا السؤال يتضح جزئياً بنظرة استردادية لتاريخ هذه اللفظة. وككل المواد الفرعية القرآنية، فإن اللفظة القراءة تاريخاً مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالظرف الاجتماعي وبالشرط السياسي وبمجال التداول الدلالي الأصلي. ولدى

النظر في ذلك عن كثب، يدرك المرء، لعدم استطاعة بييرك الاستناد إلى الحدس وحده، ولعدم توافر أى مصدر آخر لديه، فإنه ينحى حديثاً بالاستناد إلى حديث آخر، وهكذا فى أن واحد، أو على التوالي، يقبل جانباً من التقليد ليقدر أن يرفض جانباً آخر منه. من هنا فإن إقراء القرآن هو أول ما عمد إليه النبى فى إبلاغ دعوته. وقد كان أول ما قام به مبعوثه إلى الجهات المختلفة هو إقراء الناس القرآن. وكان أول ما نزل: «أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِى خَلَقَ» الآية الأولى فى سورة «العلق». واشتهرت تسمية سورة العلق نفسها فى عهد الصحابة والتابعين باسم سورة «أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ». وروى فى «المستدرک» عن عائشة «أول سورة نزلت من القرآن «أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ»، فأخبرت عن السورة فى صورة «أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ» وروى ذلك عن أبى سلمة بن عبد الرحمن وأبى رجاء العطاردى ومجاهد والزهرى، وبذلك عنونها الترمذى. وعنونها البخارى سورة: «أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِى خَلَقَ». وسماها الكواشى باسم «سورة أقرأ والعلق». وهى أول سورة نزلت فى القرآن، كما ثبت فى الأحاديث الصحيحة. وقول الآية «أقرأ» أمر بالقراءة. فأما لفظ القرآن نفسه، فإن المفسرين اختلفوا فى تأويله، وفسره ابن عباس، والطبري، وأغلب المفسرين، من «التلاوة والقراءة». فهو مصدر، من قول القائل، قرأت

القرآن، كقولك الخسران من خسرت. وروى القرطبي عن الخطابي، ورواه طلحة عن عبد الرحمن بن عوسجة عن البراء، أن الرسول قال: «زينوا القرآن بأصواتكم». أي الهجوا بقراءته، ومعناه الحض على قراءة القرآن. والأمر بالتزيين هو اكتساب القراءات، وتزيينها بالأصوات. وتقدير ذلك، أي زينوا القراءة بأصواتكم، فيكون القرآن بمعنى القراءة، كما في الآية: «أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل وقرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهوداً» (سورة الاسراء، الآية ٧٨)، أي قراءة الفجر. وكما في الآية: «فإذا قرأناه فأتبع فرائه» (سورة القيامة، الآية ١٨)، أي قراءته والعمل به. وكما جاء في صحيح مسلم عن عبد الله بن عمرو قال: إن في البحر الشياطين مسجونة أوتقها سليمان، ويوشك أن تخرج فتقرأ على الناس قرآنا، أي قراءة. وقال الشاعر حسان بن ثابت في عثمان:

ضحوا بأشمط عنوان السجود به يقطع الليل تسبيحا
 وقرأنا أي قراءة. إلا أن القرآن والقراءات حقيقتان مختلفتان. فالقرآن هو الوحي. وأما القراءات فهي اختلاف ألفاظ الوحي المذكور، في الحروف وفي كفيته، من تخفيف ومن تشديد ومن غيرهما. والقراءات هي علم بكيفية أداء

كلمات القرآن، واختلافها بعزو الناقله. ولا بد فيها من التقى، ومن المشافهة. لأن في القراءات أشياء لا تحكم إلا بالسمع والمشافهة. وليحذر القارئ الإقراء بما يحسن في رأيه من نون النقل، أو وجه إعراب أو لغة، من نون رواية. ومراعاة «اللهجات» (١) القبايل المختلفة، كان الرسول يتلو كلماته بلهجات متعددة. فافتتاح سورة العلق بكلمة «اقرأ» إيدان بأن النبي سيكون قارئاً، أى تاليا كتاباً من بعد أن لم يكن قد تلا كتاباً. وأما اللهجة فهي أسلوب أداء الكلمة إلى السامع، من مثل إمالة الفتحة والألف أو تفخيمها، ومثل تسهيل الهمزة أو تحقيقها. فهي محصورة في جرس الألفاظ، وصوت الكلمات، وكل ما يتعلق بالأصوات وطبيعتها، وكيفية أدائها. وقد تتميز اللهجة بقليل من الخصائص التي ترجع إلى بنية الكلمات ونسجها، أو معاني بعض الكلمات ودلالاتها. ومتى كثرت هذه الصفات، بعدت اللهجة عن أخواتها حتى تصبح اللهجة لغة قائمة بنفسها. فكما أن اللغة تتشعب إلى لهجات، كذلك اللهجات قد تستقل وتشيع، وتثبت أقدامها حتى تصير لغة. وكان يحدث أن يتلو بعض الصحابة آيات بلهجة سمعها من الرسول شفاهاً، في حين قد سمع الآيات، وربما كانت سورة، بعض الصحابة بلهجة أخرى، تختلف عن اللهجة الأخرى، على نحو ما روى عن عمر بن الخطاب، إذ ذكر أنه سمع

هشام بن حكيم بن حزام القرشي يقرأ سورة الفرقان على غير ما أقرأها له الرسول، فأخذ بتلايبه، حتى وقف به بين يدي الرسول، وقص عليه الخبر، فلم ينكر على هشام، ولم كثر من الصحابة ذلك قال الرسول: «أن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فأقروا ما تيسر منه»، وهو لا يريد بالسبعة عددا معينا إنما يريد تعدد الحروف وكثرة اللهجات التي نزل بها تسهيلا على العرب أن ينطقوا من كلماته بلهجاتهم ما لا يمكنهم أن ينطقوه بلغة قريش ولهجتها الخاصة.»^(٥) ولما استحر القتل في حروب الردة بالقراء للقرآن، دخل عمر بن الخطاب على أبي بكر بعد سنتين من خلافته، فقال إن الصحابة يتهافتون في الحرب، وإني أخشى أن يقتلوا جميعا، وهم حملة القرآن، فيضيع منه كثير. ووافقه أبو بكر على «كتابه في مصحف واحد». ومصادر القراءات هي إذا خمسة:

١ - حديث «أنزل القرآن على سبعة أحرف فأقروا ما تيسر منه».

٢ - الفروق التي وقعت بين صيغ الصحابة في عهد الرسول.

٣ - الفروق التي وقعت بين صيغ الصحابة في عهد

عثمان.

٤ - الفروق التي رويت بين المصاحف العثمانية التي أرسلها إلى الأفاق.

٥ - الروايات التي رويت عن الصحابة والتابعين ومن بعدهم ونقلها ثقة الأئمة وتلقتها الأمة بالقبول.

ولم يزل القراء يتداولون القراءات وروايتها، إلى أن كتبت العلوم وبنوت فكتبت فيما كتبت من العلوم، وصارت علماً منفرداً، إلى أن ملك بشرق الأندلس مجاهد. لا يخفى أن علم قراءة القرآن أقدم العلوم في الإسلام نشأة وعهداً، حيث إن أول ما تعلمه الصحابة من علوم الدين كان «حفظ» القرآن وقراءته، ثم لما اختلف الناس في قراءة القرآن وضبط ألفاظه مست الحاجة إلى علم يميز بين الصحيح المتواتر والشاذ النادر ويتقرر به ما يسوغ القراءة به وما لا يسوغ وقاية لكلماته من التصحيف، فكان ذلك العلم علم القراءة الذي تصدر لتدوينه الأئمة الأعلام من المتقدمين. وظهر أبو عمرو الداني^(٦)، الأموي، القرطبي، صاحب «التيسير في القراءات السبع»، و«المقنع في رسم مصاحف الأمصار مع كتاب النقط»^(٧)، وعنى أوتو برتزل بتصحيح كتاب «التيسير في القراءات السبع»^(٨)، وترجم أوتو برتزل عنوان «التيسير على

Das Lehrbuch der sieben Koranlesungen

أبى : « الكتاب التعلیمى فى القراءات القرآنية السبع » .
واعنتى أوتو برتزل، من جهة أخرى، بنشر « المقنع فى رسم
مصاحف الأمصار مع كتاب النقد »^(٩) . وترجم أوتو برتزل
عنوانى الكتابین « المقنع » و « النقطة »، على النحو الحرفى التالى :

Orthographie und Punktierung des Koran

وذكر الدانى فى الكتاب الأول، « المقنع »، ما سمعه من
مشيخته ورواه عن ايمته من مرسوم خطوط مصاحف أهل
الأمصار : المدينة ومكة والكوفة والبصرة والشام وسائر
العراق المصطلح عليه قديما مختلفا فيه ومتفقا عليه وما انتهى
إليه من ذلك وصحّ لديه منه عن الإمام مصحف عثمان بن
عفان وعن سائر النسخ التى انتسخت منه الموجه بها إلى
الكوفة والبصرة والشام وجعل جميع ذلك أبوابا وصنفه
فصولا . وعمد الشاطبى إلى تهذيب ما بونه أبو عمرو .
وظهر كذلك ابن الجزرى صاحب « غاية النهاية فى طبقات
القراءة »^(١٠) . وسمى المحققان الألمانيان ج. برجشتراسر وأوتو
برتزل كتاب بن الجزرى باسم :

Das Biographische Lexikon der Koranlehrer

أي : «معجم السير الذاتية المتعلق بمُعلمي القرآن»، أو،
بعبارة أدق، «طبقات القراء»، ومن العلماء الذين صنفوا في
هذا الميدان، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار المعروف بابن
على الفارسي^(١١)، أحد أعيان القرن الرابع الهجري، وبنى
الفارسي بحثه على كتاب أبي بكر ابن مجاهد^(١٢) ثم جاء
تلميذ مجاهد، بن جني^(١٣). وألف ابن مجاهد على رأس
المائة الثالثة من الهجرة «كتاب القراءات السبعة» .
فانقسمت القراءات إلى شاذة وغير شاذة، وغلب وصف الشاذ
على ما عدا القراءات السبع. إلا أن البدهي الذي لم يهتم به
الباحثون العرب المحدثون الاهتمام المتصل هو البحث فيما
سماه البحثة الألماني الحديث المستشرق المعروف، «تيوبور
نولدك»^(١٤) (١٨٣٦-١٩٢٠)، باسم «تاريخ القسرآن»
(١٨٦٠م)^(١٥) . ومنْ جاء بعده ليستكمل بحثه أمثال شوالي،
وبجشتراسر ويرتزل. فعند القرنين السابع عشر الميلادي،
والقرن الثامن عشر الميلادي، بدأ الباحثون الأوروبيون في
الدراسات اليونانية والدراسات اللاتينية ينظرون إلى «الكتاب
المقدس» بعهديه القديم والجديد، باعتباره نصاً تاريخياً هو
نتاج مراحل تاريخية معينة، يخضع للنقاش والنقد مثل
المخطوطات الأخرى القديمة والحديثة. وفي القرن التاسع
عشر الميلادي كانت دراسة «الكتاب المقدس» قد صارت إلى

علم قائم بنفسه، مثل التاريخ الإغريقي القديم، وتاريخ تطور العلوم الطبيعية. وهكذا كان من الطبيعي فيما يتصل بدراسات الشرق القديم والإسلام، والعصور الوسطى، أن تخضع للمقاييس نفسها التي خضعت لها دراسات العهدين القديم والجديد. وعندما جرى النظر إلى القرآن من جانب المستشرقين باعتبار تاريخه يمكن النظر فيه ودراسته بدقة، كان المقصود هو دراسة نصوص المشرق والإسلام وتاريخهما، كما جرت الدراسة العلمية لمخطوطات الغرب المقدسة ونصوص الغرب غير المقدسة.

وتاريخ القرآن هي التسمية الحديثة لما اصطلح على تسميته باسم «القراءات» الصادرة عن نزول القرآن على سبعة أحرف كلها شاف كإف. واستعاد المستشرقون الغربيون المحدثون، لاسيما المدرسة الألمانية^(١٦)، التصانيف في القراءات، أي التصانيف القديمة في إعادة بناء المجموع الصحيح للقراءات كافة^(١٧) التي نزلت في أثناء الوحي. فقد قُبض النبي ولم يكن القرآن جمع في شيء، إنما لم يجمع النبي القرآن في المصحف لما كان يترقبه من ورود ناسخ لبعض أحكامه أو تلاوته فلما انقضى نزوله بوفاته ألهم الله الخلفاء الراشدين ذلك، وفاء بوعد الصادق بضمان حفظه

على هذه الأمة، فكان ابتداء ذلك على يد الصديق بمشورة
عمر. قال الرسول لا تكتبوا عني شيئاً غير القرآن، وقد كان
القرآن كتب كله في عهد الرسول لكن غير مجموع في موضع
واحد ولا مرتب السور، وجمع القرآن ثلاث مرات :

١ - في عصر النبي، ثم أخرج بسند على شرط الشيخين
عن زيد بن ثابت قال «كنا عند الرسول نؤلف القرآن من
الرقاع» الحديث، وقال البيهقي: شبه أن يكون المراد به تأليف
ما نزل من الآيات المفرقة في سورها وجمعها فيها بإشارة
النبي.

٢ - في عصر أبي بكر، روى البخارى في صحيحه عن
زيد بن ثابت قال : أرسل إلى أبو بكر مقتل أهل اليمامة فإذا
عمر بن الخطاب عنده فقال أبو بكر: إن عمر أتاني، فقال : إن
القتل قد استحر يوم اليمامة بقراء القرآن وإنى أخشى أن
يستحر القتل بالقراء في المواطن، فيذهب كثير من القرآن
وإنى أرى أن تأمر بجمع القرآن فقلت لعمر: كيف تفعل شيئاً
لم يفعله الرسول قال عمر: هو والله خير فلم يزل يراجعني
حتى شرح الله صدرى لذلك ورأيت في ذلك الذي رأى عمر.
قال زيد: قال أبو بكر: إنك شاب عاقل لا تنهك وقد كنت
تكتب الوحي للرسول فتتبع القرآن واجمعه فوالله لو كلفوني

نقل جبل من الجبال ما كان أثقل على مما أمرني به من جمع القرآن. قلت: كيف تفعلان شيئاً لم يفعله الرسول قال: هو والله خير فلم يزل أبو بكر يراجعني حتى شرح الله صدرى للذى شرح الله له صدر أبي بكر وعمر فتتبع القرآن أجمعه من العسب والخاف وصدور الرجال ووجدت آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة الأنصاري لم أجدها مع غيره «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ» (سورة التوبة، الآية ١٢٨) حتى خاتمة «براءة»، فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله ثم عند عمر في حياته ثم عند حفصة بنت عمر. وأخرج ابن أبي داود في المصاحف بسند حسن عن عبد خير قال: سمعت علياً يقول: أعظم الناس في المصاحف أجراً أبو بكر رحمة الله على أبو بكر هو أول من جمع كتاب الله. لكن أخرج أيضاً من طريق ابن سيرين قال: قال علي: لما مات الرسول أليت أن لأخذ على رداي إلا لصلاة جمعة حتى أجمع القرآن فجمعه. قال ابن حجر: هذا الأثر ضعيف لانقطاعه ويتقدير صحته فمراده بجمعه حفظه في صدره. وقال القرطبي في تفسيره انه قد ورد من طريق آخر أخرجه ابن الضريس: حدثنا بشر بن موسى حدثنا هودة بن خليفة حدثنا عون عن محمد بن سيرين عن عكرمة قال: لما كان بعد بيعة أبي بكر قعد على بن

أبي طالب في بيته فقيل لأبي بكر: قد كره بيعتك فأرسل إليه فقال: أكرهت بيعتي، قال: لا والله قال: ما أقعدك عنى قال: رأيت كتاب الله يزداد فيه فحدثت نفسي أن لا ألبس ردائى إلا لصلاة حتى أجمعه قال له أبو بكر: فإنك نعم ما رأيت قال محمد: فقلت لعكرمة: ألفوه كما أنزل الأول فالأول. قال: لو اجتمعت الإنس والجن على أن يؤلفوه هذا التسايف ما استطاعوا. وأخرجه ابن أخته في المصاحف من وجه آخر عن ابن سيرين، وفيه أنه كتب في مصحفه الناسخ والمنسوخ وأن ابن سيرين قال: تطلبت ذلك الكتاب وكتبت فيه إلى المدينة فلم أقدر عليه، وأخرج ابن أبي داود من طريق الحسن أن عمر سأل عن آية من كتاب الله فقيل: كانت مع فلان قتل يوم اليمامة. فقال: إنا لله وأمر بجمع القرآن فكان أول من جمعه في المصحف. فكان أول من جمعه، أي: أشار بجمعه (١٨).

وعاد طه حسين لا يشير (١٩) إلى ذلك النحو من «اختلاف الروايات» (٢٠) في القرآن. فنصار ذلك النحو من «اختلاف الروايات» في القرآن، بالنسبة إلى طه حسين، من بعد معركة العام ١٩٢٦، مسألة سماها طه حسين باسم «مسألة-معضلة». وعرض طه حسين لها ولما ينشأ عنها من النتائج، إذا «أتيج» له أن يدرس «تاريخ القرآن»، إنما أشار (٢١) إلى

اختلاف آخر في القراءات، مقبول، عقلاً ونقلًا، وتقتضيه ضرورة «اختلاف اللهجات» بين قبائل العرب التي لم تقدر أن تغير حناجرها وألسنتها وشفاهها لتقرأ القرآن كما كان يتلوه النبي وعشيرته من قريش، فقرأته كما كانت تتكلم، فأما حيث كانت لا تميل قريش، ومدت حيث كانت لا تمد، وقصرت حيث كانت لا تقصر، وسكنت حيث كانت لا تسكن، وأدغمت أو أخفت أو نقلت حيث كانت لا تدغم ولا تخفي ولا تنقل، وأما تيودور نولدكه، فقد أتبع له أن يدرس اللغات الكلاسيكية وأن يدرس اللغات السامية واللغة الفارسية واللغة التركية واللغة السنسكريتية. واللغة يراد بها الألفاظ التي تدل على المعاني من أسماء وأفعال وحروف، ويراد بها النحو، وهو طريق تأليف الكلمات وإعرابها للدلالة على المقصود. كذلك يراد بها كل ما يتعلق باشتقاق الكلمات وتوليدها، وبنية الكلمات ونسجها، ثم درس تيودور نولدكه «نشوء السور القرآنية وبنيتها» (٢٢)، فكتب بحثه في موضوع «تاريخ القرآن». وأخذ تيودور نولدكه في ترتيب سور القرآن، عن كتاب أبي القاسم عمر بن محمد بن عبد الكافي، من القرن الخامس (٢٣)، وغيره من المصنفين المسلمين القدماء في القراءات والمصاحف واللهجات. ففي «تاريخ القرآن»، دراسة للقرآن من وجوه كافة، كما أن فيها ما يؤخذ عليه عالم محقق كنولدكه، وقد أخذ عليه بيريك وغيره

من الباحثين الغربيين والعرب، بعض المأخذ، إلا أن «بعض أصحاب النقل في الشرق» تجنى على كتاب «تاريخ القرآن» لنولدكه منذ صدور الطبعة الأولى منه، واتهموه «بالطعن في الدين»، ومع أن هناك، من دون أدنى شك، زاويتين مختلفتين في القراءة، زاوية خارجية^(٢٤)، من جهة، وزاوية داخلية^(٢٥)، من جهة أخرى، فإنه في مستهل القرن الرابع الهجري/القرن العاشر الميلادي، أذان بعض الفقهاء ابن مقسم^(٢٦)، والفضل بن شاذان الرازي الشيعي، اللذين أخذًا بالقراءات السابقة على جمع عثمان. والفضل بن شاذان الرازي الشيعي له من الكتب «التفسير»، و«القراءات»، و«السنن». والفضل بن شاذان الرازي، الشيعة تدعيه والحشوية تدعيه، وله من الكتب التي تتعلق بالحشوية كتاب التفسير، كتاب القراءات، كتاب السنن في الفقه»^(٢٧). وتنهض الزاوية الخارجية^(٢٨)، من جهة دراسة تاريخ تطور قراءات القرآن على دراسة الأطوار الستة التالية :

- ١- طور المصاحف القديمة.
- ٢ - طور المصاحف العثمانية المبعوثة للأمصار.
- ٣ - طور حرية الاختيار في القراءات.
- ٤ - طور سيادة السبعة أو العشرة.

٥ - طور الاختيار في روايات العشرة.

٦ - طور تعميم قراءة حفص وهو طور النسخ المطبوعة.

إنّ المدرسة الألمانية، كما أسلفنا من قبل، هي التي دفعت قُدماً البحوث الفلسفية بالذات حول النص القرآني منذ مطلع القرن العشرين. والجدير بالذكر أنّ محمد رجب البيومي لم ير نقد جاك بيرك لتيودور نولدكه في متن الدراسة نفسها. قام تيودور نولدكه، كما يقول جاك بيرك، مسلحاً «بنزعته الوضعية»^(٢٩) التي سادت في عصره، بتعرية الأسلوب والنحو والمفردات في القرآن مشهوراً ببلادة هنا وتكرار وحيد عن المعنى هناك ثم اختصار وحذف بل وخطأ في موضع آخر. وما أشار إليه تحليل بيرك باعتباره تفرّداً عزاه تيودور نولدكه في الواقع إلى عيب بلاغي. بعبارة أخرى، ان ما سماه تيودور نولدكه خطأ سماه جاك بيرك شنوذاً. ولم يشق كتاب «تاريخ القرآن» لتيودور نولدكه طريقه إلى اللغة العربية إلا في العام ٢٠٠٤ في بيروت في لبنان، مما يفسر بداية انفتاح مجال المحال التفكير فيه.

وقد بدأت هذه البداية لانفتاح مجال المحال التفكير فيه منذ ألف عبد الصبور شاهين كتاباً بعنوان تيودور نولدكه نفسه «تاريخ القرآن»، قائلًا: «لو أنّ كتابنا اتبعوا طريقة

المستشرقين في البحث، و الافتراض، والبرهنة، والاستنتاج، مع التزامهم بالمنهج الأصلية في نقد الروايات والرواة لبلغوا في فهم تاريخ القرآن مبلغا بعيدا» (٣٠)، كما ألف أبو عبد الله الزنجاني كتابا بالعنوان نفسه «تاريخ القرآن» قائلا إن في كتاب نولدكه «أبحاث تحليلية قيمة» وأخذ نولدكه عن المصادر العربية نفسها التي أخذ عنها الزنجاني» لما فيه من الفائدة، كما قال إن تيوبور نولدكه «سلك في كشف تاريخ السور مسلكا قويا يهdy إلى الحق أحيانا» (٣١)، فهل قاد تيوبور نولدكه الباحثين المسلمين، في باب «تاريخ القرآن»، إلى التشكيك في أصالة الوحي ؟

بدأ العلماء المسلمون يعنون بطبع النص القرآني وبمراجعة القراءات المختلفة حوله على تفاوت في الدرجة. فقد ظل طبع القرآن محرما بمقتضى فتاوى العلماء إلى تاريخ متأخر من عهد محمد علي. كان ذلك بناء على حجج مناقاة مواد الطبع للطهارة، وعدم جواز ضغط آيات الله بالآلات الحديدية، واحتمال وقوع أخطاء في طبع القرآن. فقد كان فن الطباعة جديدا في مصر، ولم يكن هؤلاء العلماء قد عرفوا ماهيته، وكانوا هم ضحية عصر متأخر فرضه عليهم وعلى البلاد حكامها الأتراك السابقون. ثم دفع محمد علي باشا بمخطوط

القرآن إلى مطبعة بولاق ووافق العلماء على طبعه. أما تاريخ هذا الحادث المهم فهناك من القرائن ما جعل بعضهم يرجح أنه كان في سنة ١٨٢٣م.

وتاريخ القرآن هو إذاً مشروع إعادة بناء المجموع الصحيح لأغلب النصوص التي نزلت باسم الوحي. هو، بعبارة أخرى، الصيغة الحديثة لأطروحة «خلق القرآن»^(٣٢) القديمة. يقول جاك بيرك، حسب ما قال محمد رجب البيومي، ما فحواه إن صياغة القرآن تمثلت مشتقتها في عملية النقل نفسها. ثم أشار محمد رجب البيومي السؤال: ما المراد بعملية النقل؟ أهي عملية التنوين؟ ثم عرج جاك بيرك إلى مسألة خلق القرآن. يقول محمد رجب البيومي إن مسألة خلق القرآن كانت مسألة في العصر العباسي. ولكنها الآن ليست مسألة ما، بعد أن ذهب المتنازعون وجاء من العلماء من حرروا القول في هدوء لا يعرف الضجيج. فذهبوا إلى أن الخلاف لفظي، لأن من قال إن القرآن «غير مخلوق» يقصد بقوله علم الله الذي تضمن معاني القرآن وعلم الله قديم، ومن قال إن القرآن مخلوق يقصد الحروف والكلمات التي نزل بها، وهي مخلوقة قطعاً، وإذاً فلا خلاف. ولا معنى، حسب محمد رجب البيومي، لقول جاك بيرك إن «المسألة الصعبة التي فرقت لزمان طويل

الفكر الديني بشأن القرآن أمخلوق هو أم غير مخلوق، هذه المسألة غير منفصلة عن ذلك الاستشمار للزمن من جانب المطلق». وشغلت نظرية «خلق القرآن» أذهان الباحثين إلى الآن. وسموها «محنة». وقد أودى بسببها كثير من أئمة المسلمين إيذاءً شديداً. وكان الخليفة المأمون هو الذي حمل العبء الأكبر من هذه المسألة. يقول السيوطي : «وله محاسن وسيرة طويلة، لولا ما أتاه من محنة الناس في القول بخلق القرآن» (٣٣). وقد وجدت بنورها في العهد الأموي. يقول ابن نباتة إنَّ الجعد ابن درهم (٣٤) قد أظهر مقالته بخلق القرآن أيام هشام، فأنَّه وأرسله إلى خالد القسري أمير العراق وأمره بقتله، فحبسه خالد ولم يقتله، فأخرجه خالد من الحبس في وثاقة، فلما صلى العيد يوم الأضحى، قال في آخر خطبته: انصرفوا وضحوا يقبل الله منكم، فإني أريد أن أضحي اليوم بالجعد بن درهم فإنه يقول : ما كلم الله موسى، ولا اتخذ إبراهيم خليلاً، تعالى الله عما يقول الجعد كان كبيراً، ثم نزل وذبحه.

شغلت نظرية «خلق القرآن» بالباحثين إلى الآن، كما أسلفنا من قبل، وسموها «محنة». وقد أودى بسببها كثير من أئمة المسلمين إيذاءً شديداً. وكان الخليفة المأمون هو الذي

حمل العبء الأكبر من هذه المسألة، وقال الامام جلال الدين السيوطي (٣٤) : وله محاسن وسيرة طويلة، لولا ما أتاه من محنة الناس في القول «بخلق القرآن». وقد نهضت في العهد الأموي. وذكر ابن نباتة أن الجعد أول من تكلم بخلق القرآن من أمة محمد بدمشق، ثم نزل بالكوفة فتعلم منه الجهم بن صفوان. ويبدو إننا أن القول بخلق القرآن قد ظهر في العصر الأموي. ويبدو كذلك أنه قول دخيل على الإسلام من أهل الديانات الأخرى، فابن الأثير يذكر أن أحمد بن أبي نؤاد الذي كان يقول بخلق القرآن قد أخذ ذلك عن اليهود. وقد قويت هذه النظرية في العصر العباسي على أيدي المتكلمين، وجهروا بها في زمن المأمون. فقد كان المأمون متعصباً لفارس مسقط رأس أمه وزوجه، شديد الميل إلى العلويين. وكان تلميذاً ليحيى بن المبارك الزيدي الذي كان يتهم بالاعتزال. وكان المأمون متأثراً بما ترجم من فلسفة اليونان ومنطقهم، فجره ذلك إلى القول بخلق القرآن، وتفصيل على بن أبي طالب على الصحابة كافة. ولم يعتنقها «المعتزلة» (٣٦) وحدهم كما يعتقد بعضهم، بل قالت بها طوائف كثيرة من المتكلمين مثل أتباع حسين النجار وأتباع ضرار بن عمرو والمرجئة وبشر المريسي والجهمية المحضة أمثال ابن أبي نؤاد. أما القول بأن كلامه غير مخلوق، أزلي، قديم، فهذا

مذهب الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين وأهل السنة
والجماعة من أغلب الطوائف.

١-٢- فكرة علم التكرار :

قراءة جاك بيرك مكررة، وبالتالي فليس من شك في أن مشروع جاك بيرك تبع، من تكرار القرآن نفسه ومبناه. فما من شرقة من الفرق، كما قال الرازي، إلا ولها حجة من الكتاب، «فطريقة القرآن»، هي «أصح الطرق». ويبيّن الرازي بوضوح إلى «إمكان وجود عوالم أخرى»، واستنبط «المسائل الكثيرة من الألفاظ القليلة». ولقد كان ذلك عند ظهور الفرق العقيدية التي وجد أصحابها، على اختلاف إشارتهم، في القرآن، أدلة يدعمون بها آراءهم في المسائل غير المسبوقة. هذا من جهة المضمون، وأما من جهة الشكل، فقد قال جاك بيرك إن القرآن ينهض على ترتيب الاطراد. وتبعاً «للاطراد» تتعدد الموضوعات وتتلازم بسد التناغم في التعبير. وينشأ عن الوحدة البنوية التي تربط هذا التعدد المتناغم بالمظهر العام للكلم، أسلوب متميز عن الأساليب السابقة كافة، فالمرء يؤخذ بادئ الأمر بالتكرار الغالب للأفكار في عبارات متطابقة أو متماثلة، وهذا أمر مغاير تماماً للأثر البلاغي للتكرار أو لما يسمى في «علم المعاني» باسم «الإطناب»^(٢٧). والإيجاز

والإطناب من أعظم أنواع البلاغة لا من أنواع المعاني، كما ذكر جاك بيرك، وهو الأمر الذي لم يذكره محمد رجب البيومي. فلا بد للبليغ (٢٨) أن يجمل وأن يوجز. فكذلك الواجب عليه في موارد التفصيل أن يفصل. وأنشد الجاحظ :
يرمون بالخطب الطوال وتارة وحى الملاحظ خيفة الرقباء، هل
بين الإيجاز والإطناب واسطة وهي المساواة أولا وهي داخلية
قسم الإيجاز؟ فالسكاكي وجماعة على الأول لكنهم فسروا
الإيجاز باداء المقصود بأقل من عبارة المتعارف. والإطناب
أدأوه بأكثر منها لكون المقام خليقاً بالبسط. وابن الأثير
وجماعة على الثاني فقالوا: الإيجاز التعبير عن المراد بلفظ
غير زائد والإطناب بلفظ أزيد، وقال القزويني: الأقرب أن
يقال: إن المنقول من طرق التعبير عن المراد تأدية أصله إما
بلفظ مساو للأصل المراد أو ناقص عنه واف أو زائد عليه
لفائدة الأول المساواة والثاني الإيجاز والثالث الإطناب.
والمساواة لا تكاد تقع في القرآن. وقد مثل لها في «التلخيص»
بالآية: «اسْتَكْبَاراً فِي الْأَرْضِ وَمَكْرُ السَّيِّئِ وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ
السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سَنَةَ الْأُولَئِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسَنَةِ
اللَّهِ تَبْدِيلاً وَلَنْ تَجِدَ لِسَنَةِ اللَّهِ تَحْوِيلاً» (سورة فاطر، الآية
٤٣)، وفي «الإيضاح» بقوله «إذا رأيت الذين يخوضون في
آياتنا» وتعقب بأن في الآية الثانية حذف موصوف الذين، وفي

الأولى إطناب بلفظ السيئ لأن المكر لا يكون إلا سيئاً وإيجاز بال حذف إن كان الاستثناء غير مفرغ: أي بأحد وبال قصر في الاستثناء ويكونها حادثة على كف الأذى عن جميع الناس محذرة عما يؤدي إليه ويأمن تقديرها يضر بصاحبه مضرة بليغة فأخرج الكلام مخرج الاستعارة التبعية الواقعة على سبيل التمثيل لأن يحيق بمعنى يحيط فلا يستعمل إلا في الأجسام.

الإيجاز والاختصار بمعنى واحد. وقال بعضهم :
الاختصار خاص بحذف الجمل فقط بخلاف الإيجاز.
والإطناب قيل بمعنى الإسهاب والحق أنه أخص منه فإن
الإسهاب التطويل لفائدة أو لا فائدة. الإيجاز قسامان :

١ - إيجاز قصر.

٢ - إيجاز حذف.

فالأول هو الوجيز بلفظه. الكلام القليل إن كان بعضاً من كلام أطول منه فهو إجاز حذف، وإن كان كلاماً يعطى معنى أطول منه فهو إيجاز قصر وقال بعضهم: إيجاز القصر هو تكثير المعنى بتقليل اللفظ، وقال آخر: هو أن يكون اللفظ بالنسبة إلى المعنى أقل من القدر المعهود عادة وسبب حسنته أنه يدل على التمكن في الفصاحة ولهذا قال الرسول «أوتيت

جوامع الكلم . والإيجاز الخالي من الحذف ثلاثة أقسام :

١ - إيجاز القصر وهو أن تُلغظ على معناه كما في الآيتين: «إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» (سورة النمل، الآية ٣٠)، «أَلَا تَعْلَمُونَ عَلِيِّ وَأَتُونِي مُسْلِمِينَ» (سورة النمل، الآية ٣١)، جمع في أحرف العنوان والكتاب وقيل إنه كانت ألفاظه قوالب معناه قلت: وهذا رأى من يدخل المساواة في الإيجاز.

٢ - إيجاز التقدير وهو أن يقدر معنى زائد على المنطوق ويسمى بالتضييق أيضاً وبه سماه بدر الدين بن مالك في المصباح لأنه نقص من كلام ما صار لفظه أضيق من قدر معناه نحو، فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف، أي خطاياها غفرت فهي له لا عليه هدى للمتقين، أي إلى الصائرين بعد الضلال إلى التقوى.

٣ - الإيجاز الجامع وهو أن يحتوي اللفظ على معانٍ متعددة نحو: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يُعْظِمُ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (سورة النحل، الآية ٩٠)، فإن العدل هو الصراط المستقيم المتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط، والإحسان هو الإخلاص في واجبات العبودية لتفسيره في الحديث بقوله أن

تعبد الله كأنك تراه، أي تعبدته مخلصاً في نيتك وواقعاً في الخضوع أخذاً أهية الحذر إلى ما لا يحصى «وإيتاء ذي القربى» (سورة النحل، الآية ٩٠)، هو الزيادة على الواجب. ومن النوافل هذا في الأوامر. وأما النواهي فبالفحشاء إشارة إلى القوة الشهوانية والمنكر إلى الإفراط الحاصل من آثار الغضب أو كل محرم شرعاً وبالبغي إلى الاستعلاء الفاض عن الوهمية. وقال السيوطي إنه لهذا قال ابن مسعود: ما في القرآن آية أجمع للخير والشر من هذه الآية أخرجه في «المستدرک»، وروى البيهقي في شعب الإيمان عن الحسن أنه قرأها يوماً ثم وقف فقال: إن الله جمع لكم الخير كله والشر كله في آية واحدة فوالله ما ترك العدل والإحسان من طاعة الله شيئاً إلا جمعه، ولا ترك الفحشاء والمنكر والبغي من معصية الله شيئاً إلا جمعه.

ومن الجهة التاريخية، لم تكن اليهودية والمسيحية، كما هو معروف، مجهولتين في بلاد العرب في الوقت الذي ظهر فيه الإسلام. «ما الذي فعله المسلمون حين أرضوا للتشريع الإسلامي؟ ألم يبحث الأصوليون عن مصادر هذا التشريع؟ ألم يذكر هؤلاء الأصول الأولى لكثير من الأحكام الشرعية الواردة في القرآن؟» نسب بعض الباحثين المستشرقين،

بعض ما يرد في القرآن من تكرار إلى التآثر بمصادر عبرية
أو مسيحية معينة سابقة على ظهور الإسلام، في تسلسل^(٣٩)
الآيات من الآية ٨ إلى الآية ٣٥ من السورة ١٨، سورة
«الكهف» «وَأِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا» (٨) «أَمْ
حَسِبْتَ أَنْ أَصْحَابَ الْكُفْهِمِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا» (٩)
«إِذْ أَرَى الْفِتْيَةَ إِلَى الْكُفْهِمِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً
وَهَبْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا» (١٠) «فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي
الْكُفْهِمِ سِنِينَ عَدَدًا» (١١) «ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيَّ الْحِزْبَيْنِ
أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا» (١٢) «ثُمَّ نَقَصْنَا عَنْهُمْ نِسَاءَهُمْ بِالْحَقِّ
إِنَّهُمْ فَتَنَّا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَرْبَابِهِمْ وَزَوَّجْنَاهُمْ نِسَاءً» (١٣) «وَرَبَطْنَا عَلَىٰ
قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبَّنَا رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُوكَ
مِنْ بُونِهِ إِنَّا هُمْ قَلْبًا إِذَا شِطَطْنَا» (١٤) «هُؤُلَاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا
مِنْ بُونِهِ آلِهَةً لَوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيْنَ يَمِينٍ فَمَنْ أَطْلَمُ مِمَّنْ
أَفْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا» (١٥) «وَإِذْ أَعْرَضْنَا عَنْهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا
اللَّهُ فَأَوَّوْا إِلَى الْكُفْهِمِ يُنْشِرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَهَبِيْ لَكُمْ
مِنْ أَمْشُرِكُمْ مَرْفَقًا» (١٦) «وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَرَاوِعُ عَنْ
كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشَّمَالِ وَهُمْ فِي
فَجْوَةٍ مِنْهُ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لِيَهْدِيَ اللَّهُ الْبَلَّغِينَ وَمَنْ يَضِلْ
فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا» (١٧) «وَنَحْسَبُهُمْ إِنْ طَافُوا بِهِمْ وَهُمْ رُقُودٌ
وَنَقَلْبَهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشَّمَالِ وَكَلْبَهُمْ بِأَسْطِ ذِرَاعَيْهِ

بالوصيد أو اطلعت عليهم لوليت منهم فراراً وللت منهم
 رعباً^(١٨)، أو في القسم الثاني من السورة الخامسة
 والخمسين، سورة «الرحمن»: «فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ
 وَلَا جَانٌ»^(٣٩)، «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ»^(٤٠) «يَعْرِفُ
 الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ»^(٤١)، «فَبِأَيِّ
 آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ»^(٤٢) «هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا
 الْمُجْرِمُونَ»^(٤٣) «يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ حَمِيمٍ آتٍ»^(٤٤)، «فَبِأَيِّ
 آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ»^(٤٥) «وَلَمَّا خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ»^(٤٦)
 «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ»^(٤٧) «ذَوَاتًا أَقْبَانِ»^(٤٨)، «فَبِأَيِّ آلَاءِ
 رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ»^(٤٩) «فِيهِمَا عَيْنَانِ تَجْرِيَانِ»^(٥٠)، «فَبِأَيِّ آلَاءِ
 رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ»^(٥١) «فِيهِمَا مِنْ كُلِّ فَاكِهَةٍ رِجَاجٌ»^(٥٢)، «فَبِأَيِّ
 آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ»^(٥٣) «مُتَكَتِبِينَ عَلَى فُرُشٍ بَطَائِنُهَا مِنْ
 إِسْتَبْرَقٍ وَجَنَى الْجَنَّتَيْنِ دَانٌ»^(٥٤)، «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ»^(٥٥)
 «فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ لَمْ يَطْمِئِنَّ أُنْسٌ قَلْبُهُمْ وَلَا جَانٌ»^(٥٦)
 «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ»^(٥٧) «كَأَنَّهُنَّ الْيَاقُوتُ
 وَالْمَرْجَانُ»^(٥٨)، «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ»^(٥٩) «هَلْ جَزَاءُ
 الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ»^(٦٠)، «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ»^(٦١)
 «وَمَنْ يُؤْتِنمَا جَنَّتَانِ»^(٦٢)، «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ»^(٦٣)
 «ذَهُامَتَانِ»^(٦٤)، «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ»^(٦٥)، «فِيهِمَا عَيْنَانِ
 نَضَّاخَتَانِ»^(٦٦)، «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ»^(٦٧)، «فِيهِمَا فَاكِهَةٌ

وَنَظَلَ وَرَسُولًا (٦٨) «فَبَيَّأَى آلَاءَ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٦٩) «فِيهِمْ
 خَيْرَاتٌ حَسَنَاتٌ» (٧٠) «فَبَيَّأَى آلَاءَ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٧١) «حُورٌ
 مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ» (٧٢) «فَبَيَّأَى آلَاءَ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٧٣)
 «لَمْ يَطْمِئِنَّهُنَّ أَنْسَ قُلُوبُهُمْ وَلَا جَنَانٌ» (٧٤) «فَبَيَّأَى آلَاءَ رَبِّكُمَا
 تُكَذِّبَانِ» (٧٥) «مُكَنَّنِينَ عَلَى رُقُرُقٍ خَضِرٍ وَعِيقَرَى حَسَنَاتٍ» (٧٦)
 «فَبَيَّأَى آلَاءَ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٧٧) «تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ
 وَالْإِكْرَامِ» (٧٨)، وفي هذا النص الثاني، أي في القسم الثاني
 من السورة ٥٥، سورة «الرحمن»، يتشكل التكرار بشكل
 التريديد، وهذه حالة ليست الوحيدة في النص القرآني. نسب،
 إذا، بعض الباحثين الغربيين، بعض ما يرد في القرآن من
 تكرار إلى التأثير بمصادر عبرية أو مسيحية معينة سابقة على
 ظهور الإسلام، في تسلسل الآيات والسور. وهو قول يعيد
 مسألة «القرآن المستودع» من جديد، وهي مسألة سبق أن
 وردت في القرآن نفسه، في سسورة البقرة، الآية ١٧٠ :
 «وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ
 آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كُنَّا آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ»، وسورة
 المائدة، الآية ١٠٤ : «وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ
 وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كُنَّا
 آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ» (١٠٤)، وسورة لقمان،
 الآية ٢١ : «وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا

وَجَدْنَا عَلَيْهِ آيَاتًا أَنَا مَا كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ
السَّعِيرِ» (٢٦)، وسورة سبأ، الآية ٤٣ : « وَإِذَا تَلَّىٰ عَلَيْهِمْ
آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالُوا مَا هَذَا إِلَّا رَجُلٌ يُرِيدُ أَنْ يَصُدَّكُمْ عَمَّا كَانَ
يُعْبُدُ آبَاؤَكُمْ وَقَالُوا مَا هَذَا إِلَّا إِفْكٌ مُّفْتَرٍ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا
لَلْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مَّيِّينٌ» (٤٢)، وسورة
الأعراف الآية ٢٧ : «يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ
أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا إِنَّهُ
يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ
لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ» (٢٧)، والآية ٢٨ : «وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا
وَجَدْنَا عَلَيْهَا آيَاتًا وَاللَّهُ أَمَرْنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ
بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (٢٨)، وسورة
الفرقان، الآيتان ٤، ٥ : «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ
افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا» (٤)
«وَقَالُوا أَأَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا»
(٥)، وسورة النحل، الآية ١٠٣ : «وَلَقَدْ نَعَلْنَا أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا
يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِنُونَ إِلَيْهِ أُعْجِمِي وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ
مَّيِّينٌ» (١٠٣).

وقد نزل القرآن، كما هو معروف، مجزأً، أو «منجماً» في
نحو ثلاث وعشرين سنة، أى على أقساط. وقال الزمخشري

إِنَّ «الله أنزل القرآن كلاماً مؤلفاً منظماً، ونزله على حسب
 المصالح منجماً»، وقال المحققون من شراحه، «جمع بين أنزل
 ونزل لما في نزل من الدلالة على التذكير، الذي يناسب ما
 أرادته العلامة من التدريج والتنجيم». «نزل القرآن على حسب
 المصالح، أي بحسب الحاجة وبحسب نواعي أو مقتضى
 الضال وبحسب الوقائع. وأسهم ذلك التنجيم، وعملية جمع
 الأجزاء المتفرقة التي تمت بالتبديل، في تكرير التعبيرات
 المتماثلة في الآيات المتجاورة أو المتفرقة. ومن ثم عادت بعض
 العبارات سواء في السورة نفسها أو على مدار القرآن وكأنها
 لازمة متكررة. قد يتكرر نزول الآية تذكيراً وموعظة ومن ذلك
 خواتيم سورة النحل وأول سورة الروم. ومنه آية الروح. ومنه
 الفاتحة. ومنه الآية «مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا
 لِمَنْ شَرِكَنَ وَوَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ
 أَصْحَابُ الْجَحِيمِ» (سورة التوبة، الآية ١١٣). وقد ينزل
 الترتيل مرتين تعظيماً لشأنه وتذكيراً عند حدوث سببه وخوف
 نسيانه. ثم منه آية «الروح». والآية: «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي
 النَّهَارِ وَرِزْقاً مِّنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحُسْنَآت يُذَهَبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ
 ذِكْرَىٰ لِلذَّاكِرِينَ» (سورة هود، الآية ١١٤). فإن سورة
 «الإسراء» و«هود» مكيتان، وسبب نزولهما يدل على أنهما
 نزلتا بالمدينة ولهذا أشكل ذلك على بعضهم. ولا إشكال لأنها

نزلت مرة بعد مرة، وكذلك ما ورد في سورة «الإخلاص» من أنها جواب للمشركين بمكة وجواب لأهل الكتاب بالمدينة. وقد يجعل من ذلك الأحرف التي تقرأ على وجهين فأكثر ويدل له ما أخرجه مسلم من حديث أبي إن ربي أرسل إلى أن اقرأ القرآن على حرف فرددت إليه أن هوّن على أمتي فأرسل إلى أن أقرأه على حرفين فرددت إليه أن هوّن على أمتي فأرسل إلى أقرأه على سبعة أحرف فهذا الحديث يدل على أن القرآن لم ينزل من أول وهلة، بل مرة بعد أخرى. وفي جمال القراء للسخاوي بعد أن حكى القول بنزول الفاتحة مرتين: فإن قيل ما فائدة نزولها مرة ثانية قال السيوطي إنه يجوز أن تكون نزلت أول مرة على حرف واحد ونزلت الثانية ببقية وجوهها نحو: ملك ومالك والسرائ والصراط ونحو ذلك. وأنكر بعضهم كون شيء من القرآن تكرر نزوله كذا رآه السيوطي في كتاب الكفيل بمعاني التنزيل، وعلله بأن تحصيل ما هو حاصل لا فائدة فيه وهو مردود مما تقدم من فوائده وبأنه يلزم منه أن يكون كل ما نزل بمكة نزل بالمدينة مرة أخرى فإن جبريل كان يعارضه القرآن كل سنة. ورد بمنع الملازمة بأنه لا معنى للإنزال إلا أن جبريل كان ينزل على الرسول بقرآن لم يكن نزل به من قبل فيقرئه إياه. ورد بمنع اشتراط قوله لم يكن نزل به من قبل ثم قال: ولعلمهم يعنون بنزولها مرتين أن جبريل

نزل حين حولت القبلة فأخبر الرسول أن الفاتحة ركن في الصلاة كما كانت بمكة فظن ذلك نزولاً لها مرة أخرى أو أقرأه فيها قراءة أخرى لم يقرئها له بمكة فظن ذلك إنزالاً. وأمكن جاك بيرك أن يقول، مقابل ذلك، بأن النص القرآني يتجه وجهة الانتقال النوعي. فالنص القرآني ينتقل من موضوع إلى موضوع آخر ثم يعود إلى الموضوع السابق أو إلى غيره من الموضوعات. وهذا النهج الذي تبينه بعض الترجمات الغربية يظهر تنوعاً يعتبره القارئ الأجنبي بيسر مغايراً لمنطقه المؤلف، ويرى أغلب الدارسين الأوروبيين هذا الرأي منذ تيودور نولدكه. إلا أن هذا الأسلوب الذي امتاز به القرآن -صعوبة النص لدى القارئ غير العربي، تكرير بعض الألفاظ أو العبارات تكريراً معيناً، كثرة الانتقال في سياق الكلام من صيغة إلى صيغة أو من حال إلى حال- هو أمر يجعله منفرداً بذلك بين جميع ما عرفت الأمم وجميع ما وجد في العالم كله من الكائنات، لأن القرآن بهذا الاعتبار يكون منقطع النظير عديم الشبيه بين كل ما أوتيت الأمم الأخرى من بينات وآيات ومعجزات وكتب، إلا أن النص القرآني ينتقل من موضوع إلى موضوع آخر ثم يعود إلى الموضوع السابق أو إلى غيره من الموضوعات.

١-٣- تعريف القرآن ومناهجه الشعرية ١ :

سبق أن ورد هذا الطابع بوضوح في الشعر العربي القديم وقد تم ربطه بالأحيية النبوية، فالشعر، كما قال السكاكي، هو «قرى الأنفس». وليس هناك ما يثير الدهشة في أن ينتشر هذا التنوع، أو لنقل هذا التغير في القرآن، فقد قال عمر بن الخطاب «عليكم بديوانكم لا تضلوا، هو شعر العرب فيه تفسير كتابكم ومعاني كلامكم». وقال ابن عباس، أول من اتجه اتجاهها منهجيا إلى التفسير، إن «الشعر ديوان العرب، فإذا خفي علينا الحرف من القرآن، الذي أنزله الله بلغتهم رجعنا إلى ديوانهم، فالتمسنا معرفة ذلك منه»، وكان كثيرا ما ينشد الشعر إذا سئل عن بعض حروف القرآن. كان يروى من الشعر قدرا كبيرا، يمدد بمدد واسع في تفسير ألفاظ القرآن وتراكيبه، وكان يقول في هذا: إذا سألتموني عن غريب القرآن فالتمسوه في الشعر فإن الشعر ديوان العرب، وقال القرطبي سئل ابن عباس عن «سنة» في ما ورد في القرآن: «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ» (سورة البقرة، الآية

(٢٥٥)، فقال النعاس وأتشد قول زهير :

لا سنة في طوال الليل تأخذه ولا ينام ولا في أمره فند
وسئل عكرمة ما معنى الزنيم، فقال هو ولد الزنى وأتشد :
زنيم ليس يعرف من أبوه بغى الأم ذو حسب لثيم

ومن المعروف أنه قد تواترت الروايات على أن النبي كان يطرب لسماع الشعر، ويشجع على نظمه، بل لقد اتخذ منه جنة يدرأ بها كيد الكافرين حين هجوا المسلمين، فكان يدعو حسان بن ثابت، ويستنشد الأشعار في الدفاع عن أعراض المسلمين. ويروى في هذا أن النبي قال «ما يمنع القوم الذين نصرنا رسول الله بسلاحهم أن ينصروه بالسنتهم»، فلما كان النبي يستمتع بإنشاد الخنساء (٤٠) ، فيطرب لشعرها ويستزيدها منه قائلاً : «هيه يا خنساء». والخنساء هي ثماضر بنت عمرو بن الحرث بن الشريد، والخنساء لقب غلب عليها، لقيت به تشبيها لها بالبقرة الوحشية في جمال عينيها. من هنا تظهر روعة الانتقال في الأسلوب وفي التسلسل. ويراد بها الوثوب من معنى إلى معنى أو من حالة إلى حالة وثوبا يحرك النفس ويزيد في روعة المعنى. وأكثر ما يكون ذلك فيما يطلق عليه العلماء اسم الالتفات وهو الخروج من صيغة إلى صيغة. فإن مبتدأ السورة ٢، سورة «البقرة» ، يتتابع

فيه بابقاع سريع : تعريف بالمؤمنين (من الآية ٢ إلى الآية ٤) ، «ذَٰكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (٢) «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (٣) «وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمِمَّا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَيَآخِرَةٌ هُمْ يَوْقِنُونَ» (٤)، ثم الحملة ضد المخالفين الذين تمت تحريرة نوازعهم (الآيات من ٦ إلى ١٦) ، «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (٦) «خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (٧) «وَمَنْ النَّاسُ مِنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَآلِيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ» (٨) «يَخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ» (٩) «فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ» (١٠) «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ» (١١) «أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ» (١٢) «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمَنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ» (١٣) «وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شِيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ» (١٤) «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدَّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ» (١٥) «أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ

وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ» (١٦)، ثم صور مجازية عن الطبيعة (الآيات من ١٧ إلى ٢٠) : «مَثَلَهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ» (١٧)، «صَمَّ بِكُمْ عَمَى فَبِمَا لَا يُرْجِعُونَ» (١٨) «أَوْ كَصَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ» (١٩) «يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (٢٠)، ثم توجيهات للمؤمنين (الآيات من ٢١ إلى ٢٥)، «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (٢١) «الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (٢٢) «وَلَنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (٢٣) «فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُقْوِيهَا النَّاسُ وَالْحِجَابَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ» (٢٤) «وبشّر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل وأتوا به متشابها ولهم فيها أزواج مطهرة وهم فيها

خَالِدُونَ» (٢٥)، ثم فقرة تتضمن إحالة ذاتية إلى النص نفسه (الآية ٢٦): «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ» (٢٦)، ثم الوعد والوعيد (الآية ٢٧) : «الَّذِينَ يَبْقِضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ» (٢٧)، ثم مناظرة مشابهة لما سبق أن ورد في سفر التكوين (الآية ٢٩ وما بعدها... إلخ): «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (٢٩) «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (٣٠) «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (٣١) «قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» (٣٢) «قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ» (٣٣) «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا

إِبْلِيسَ ابْنِي وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ» (٣٤) «وَقَلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ» (٣٥) «فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقَلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ» (٣٦) «فَطَقَى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ» (٣٧) «قَلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ تَّبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (٣٨) «وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (٣٩). وتتبين ملامح مماثلة في السورة ٦، سورة «الأنعام»، وهي السورة الوحيدة من بين السور الطوال الذي يذكر الحديث أنها نزلت نغمة واحدة، فقد ساد فجأة حضور غامض في لحظة نزولها وبلغ من ثقله أن كاد يقصم ظهر الناقة التي كان يستقلها النبي، فرأى جاك بيرك فيها التعدد نفسه الذي راه في سورة «البقرة»، والوحدة نفسها التي تتفرق مع تكرار متعدد وكذلك الانتقال النوعي من موضوع إلى موضوع آخر. وإذا نظر جاك بيرك من قرب أكثر تبين أن هذه الروعة في الانتقال لا تظهر عرضاً على الوجه الذي تبدو به، ولكنها تشكل في الواقع نوعاً من القاعدة للخطاب المطرد. فالربط بين العبارات لا يغيب، بل لا يخلو النص من اتساق

متفرد. نبع إذاً تكرار القراءة وتنوعها في أن واحد من منطق نص القرآن نفسه المزوج، المطرد والمتفرد، المنظم والمنجم. فقد كان الصحابة يحفظون الآيات ويتلونونها في الصلوات ومختلف العبادات مراراً وتكراراً في أثناء الليل وأطراف النهار.

١-٤- تعيين موجب : هم جاك بيرك الأصلي :

صدر مشروع جاك بيرك، من جهة متميزة، عن إعادة جاك بيرك قراءة ثنائية التكرار والاختلاف التي عمّت الثقافة الغربية في ربيع القرن الأخير، وحلت محل ثنائية التماهي والسلبى. وربما صدرت إعادة قراءة الفكر الغربي، لدى جاك بيرك، عن استقالة ثقافية وعقلية شاعت لدى المستشرقين، كلما راح الخطاب الإسلامى العقدي المحافظ التقليدى يوسع من مجال سيطرته وهيمنته، وكلما استقال الفكر الغربى بوجه عام، كما عبر المفكر الاجتماعى الفرنسى، «برونو لاتور»^(٤١)، والمفكر الجمالى الإيطالى، جورج أجامبن^(٤٢)، والروائى النمساوى، روبرت موزيل (١٨٨٠-١٩٤٢) (٤٣) فى «الرجل الذى لا اتصال له»^(٤٤) (١٩٣٠ و١٩٣٢ و١٩٤٣). وأراد الفيلسوف النمساوى، «لودفيج فيتجنشتين»^(٤٥) (١٨٨٩-١٩٥١) الخلاص من الفلسفة بوصفها لا تخضع لمقياس الخطأ والصواب إنما هي تخلو من المعنى^(٤٦)، أي من

الموضوعية أو الفكر الموضوعي. «فالعنى»^(٤٧) هو أحد شرطيّ «الواقعة العلمية» إلى جانب مفهوم «الاحالة». وتؤه الشاعر النمساوي، جورج تراكل^(٤٨)، من احتراق النور بصمت.

ولم يعد الاختلاف، لقاء ج. ف. ف. هيجل، يشمل البعد السلبي، وفي مقابل ج. ف. ف. هيجل، أيضا، لم يعد الاختلاف يبلغ حد التضاد، إلا إذا اقترن الاختلاف بالهوية. فتولية الهوية مقرونة بأولية عالم التمثيل^(٤٩) لذا وضع إوارد سعيد في تحليله «للنص الاستشراق، أي» التأكيد على «التمثيلات» بوصفها تمثيلات: «ومفهوم التمثيل مفهوم مسرحي: فالشرق مسرح عليه يحصر المشرق بأكمله، وعلى هذا المسرح ستظهر شخصيات، نورها هو أن تمثل الكل الأوسع الذي تتبع هي منه.»^(٥٠) ومع ما أورده إوارد سعيد عن استعارته لنقد الغربي لمفهوم التمثيل، فقد صدر الفكر الغربي الحديث عن انهيار مفهوم «التمثيل»، كما حرم الإسلام «التمثيل»^(٥١). وجرى استعمال تعبير «نقد التمثيل» استعمالا متزايدا في التيار التالي على «الحداثة» لتحدي عدد من الفرضيات التقليدية كفن الاتصال، وغيره من الفنون الأخرى. وتركز النقد القياسي للخلاعة على المكون الجنسي في الخلاعة بنحو خاص، ويهمل الرسم^(٥٢) أو الكتابة. وقد تعرف الكتابة

كأساس المسألة، لأن الكتابة أحادية المنطق. وبمعنى آخر، لأن الكتابة تمضي في طريق واحد وحسب، أى من المؤلف إلى الجمهور. وهكذا فالجمهور يقف في موقف انعدام القوة، وبالتالي، فالخلاعة تقع حول القوة، وكل تمثيل «أحادى المنطق»^(٥٧) هو خلاعة عملية. وكان بديل كابلير هو جدل الذوات فيما بينها. كما لابد من العودة إلى مفهوم الكتابة النسوية، والكتابة الأكاديمية الهزيلة. وتبنى فنانون ما بعد الحداثة، كفيكتور برجن، وجينى هولزير، وباربرا كروجار، وسيندى شيرمان، وغيرهم مثل تلك الاستراتيجيات. فقد صار العالم الغربى الحديث عالم التمثيلات الظاهرة. ولم يبق الإنسان الغربى الحديث من بعد رحيل المطلقات. فانتشر الانتحار. ولم تبق هوية الذات من بعد انهيار هوية الجوهر. وصارت الذات عملية ذاتية، من جهة، وعملية فقد الذات، من جهة أخرى. صارت الذات مسافة أو الباقي من هذه العملية. بعبارة أخرى، تقوم الدولة الغربية الحديثة مقام آلة إسقاط الذات، أى الآلة التى تخلط الهويات التقليدية كلها، وفى الوقت نفسه، هى آلة تعيد تقنين الهويات المنحلة، فى صورة شرعية. تلك هى المسألة. انطبعت الهويات بالصناعة والتمثيلات والظهور، وصارت من نتاج الخداع البصرى ولعب الأعماق الذى يمارسه الاختلاف والتكرار معا. وأراد المثقف الغربى

المعاصر أن يفكر في الاختلاف في نفسه وفي العلاقة بين المختلف والمختلف بغض النظر عن أشكال التمثيل، إذ بسط التمثيل الاختلاف في صورة المثيل ونقله من السالب. أما التمثيلات فتحمل التكرار داخل التكرار والاختلاف داخل الاختلاف. وهكذا يتكرر التكرار. ويختلف الاختلاف. فيقوم الاختلاف من دون سلب. ولا يتعارض الاختلاف، ولا يتناقض، فهو يبحث عن الخلاص من الهوية، وعلم النفس، فيما يبحث المسلم الحديث عن هوية أخرى (٥٤). وهناك اختلاف يتخلص من الهوية من جهة، وتكرار معقد من جهة أخرى : عناية بالذات تؤدي إلى فقد الذات. ومن استرنديج السويدي إلى برتولد برشت الألماني، في مرحلته الباكرة، ارتابت الطليعة الفنية والأدبية في قيم الحضارة الغربية، وفي التقدم المتصل بالعلم والصناعة، وبزحف التيار الوضعي والمادي، وتضخم النزعات القومية والنزعات الوطنية، وغرور الاستعمار ونهبه للثروات والشعوب، وغيره من ظواهر الحضارة الغربية الحديثة.

ولم يعد خافياً دور «لويس ماسينيون» (٥٥)، في خدمة الحكومات الفرنسية المتعاقبة كضابط في الجيش وفي جهاز المخابرات الفرنسي، ثم في دعوته فيما بعد لقيام تحالف إيماني إسلامي-مسيحي لقاء الاتجاهات المادية. وارتاب

المثقفون الغربيون، منذ مطلع القرن العشرين تقريباً، فى معنى التقدم وفى معنى التطور، وأعلنوا احتجاجهم على المدينة، و«المدني»^(٥٦) صفة تشبعت من «المواطن اليورجوازي»^(٥٧)، ابن المدينة الذى صار ينطوى على المعنى الاقتصادي أو «الطبيقي» فيما بعد^(٥٨) فى التصور الحديث «للمواطن»^(٥٩)، وكان^(٦٠) فى العصور الوسطى لفظاً يطلق على ساكن المدينة الذى يتمتع بحقوق المواطن. وكان حق المواطن آنذاك هو حق المواطن فى الترقى السياسى والاقتصادي. بعبارة أخرى، اليأس الفكرى الغربى فى القرن العشرين كان نابعا من الرغبة الدفينة فى العودة بالعصور الحديثة إلى العصور الوسطى ومن علم الاقتصاد إلى علم السياسة ومن المدينة إلى الريف.

ولم يكن هذا الشك العميق بالشيء الجديد. فقد امتدت جذوره فى التراث العقلى الأوروبى القديم والحديث عامة، و فى مدارس الشكاك عند اليونان على وجه الخصوص. وسبق أن مجد شارل بودليير القبح واعتبر تيودور آورنو القبح عنصراً من عناصر الجمال الفنى، وثورة آرثور رامبو على أوروبا ومدنيتها فى شعره، ونثر فريديش نيتشه عن انهيار الأخلاق وتنبؤه بالعدمية وبدء عصر جديد وإنسانية جديدة تمجد القوة، واكتشاف سيجموند فرويد لاتجاهات الحرب

والموت، واكتشاف عالم الاجتماع الفرنسي، «انجار موران»^(٦١) سؤال «نحو الهاوية؟» في مطلع الألفية الجديدة، ولقد قال سبيجيموند فرويد أن في رؤية أن الذهول وشلل الطاقات^(٦٢) يحددهما جزئياً إنه لم يقدر أن يقف موقفه السابق إزاء الموت، ولم يكشف بعد موقفاً جديداً^(٦٣)، وربما ساعده على أن يبحث في هذا أن وجه بحثه السيكلولوجي نحو علاقيتين أخريين مع الموت - العلاقة التي أمكنه أن يعزوها إلى الشعوب البدائية، شعوب ما قبل التاريخ، وتلك العلاقة الأخرى التي تقع في كل واحد من البشر عامة، ولكنها تتخفى خلف الوعي في أعماق الطبقات الدفينة من حياة البشر العقلية. كان الإنسان البدائي يأخذ الموت مأخذ الجد، ويدركه على اعتبار أنه ختام الحياة وكان يستخدمه لهذه الغاية. ومن ناحية أخرى، فإنه كان ينكر الموت ويرده إلى العدم، وقد نشأ هذا التضاد عن الظرف الذي جعله يقف موقفاً تجاه موت إنسان آخر، أى موت إنسان غريب، يختلف اختلافاً جذرياً عن موقفه إزاء موته هو نفسه. لم يكن لديه اعتراض على موت الإنسان الآخر. فقد كان يعنى فناء مخلوق مكروه ولم يكن لدى الإنسان البدائي أى تردد في إحداث هذا الموت، فقد كان كائناً بالغ العنف، أشد قسوة وأكثر إيذاء من الحيوانات الأخرى. كان يجب أن يقتل، وقد كان يقتل بطبيعة

الحال. ولا حاجة بنا لأن ننسب إليه تلك الغريزة التي يقال إنها تكبح جماح الحيوانات الأخرى عن قتل واقتراس الحيوانات من نوعها. وأعلنت كل هذه الظواهر الفنية والفكرية منذ بداية القرن العشرين عن احتجاجها على المدنية الغربية التي تطرفت في استخدام الآلة إلى حد غير إنساني : الثورة على المدنية والأتمتة. وهي قمة حركة عقلية وروحية بلغت ذروتها في العشرينيات ولازالت تطبع الفكر الأوروبي الحديث بطابعها إلى اليوم. خنقته الأزمة الاقتصادية العالمية، وزحف ذئاب الفاشية وقطعانها الهمجية واندلاع نيران الحرب العالمية الثانية. فأخذ المثقفون من فريدريش نيتشه تشاؤمه العام من الحضارة والثقافة. وصارت مسألة انهيار الحضارات أشد وضوحاً من مسألة ارتقائها. من هنا لم تر فلسفة التاريخ على طريقة أسفالد اشبنجلر^(٦٤) أي غضاضة في وضع العصور القديمة، والشرق القديم، والإسلام، وأوروبا، والحضارة الأمريكية-الهندية، على أرضية المقارنة نفسها^(٦٥). لكن تمرد المثقف الغربي على الحضارة الغربية بوجه عام، وفضل التدقيق المحموم على الوضوح الصارم، والنشوة على العقل والنظام. أما الشعر التعبيري فقد حاول أن يتجاوز حدود الواقع إلى جوهر الإنسان وحقيقته التي طالما حجبت المدنية والأتمتة خلف قناع عتيق من التصنع. وانطلقت صيحات

الشعراء تهاجم الإنسان التقليدى وتبشر بالإنسان الجديد
- الإنسان الذى تحرر من نظام حضارى وثقافى جنى عليه
وأحاله إلى وحش. لقد التمسوا روادهم هي أشخاص
دوستويفسكى ووالث ويطمان، وفي شعر الباروك، وتيار
«العاصفة والجموح»^(٦٦) الألمانى الحديث الذى كان يغلب
«الاندفاع» على النظام والشكل، والأساطير والخرافات
وحكايات الجن ونصوص التصوف القديم ورواه على
منهجيات العقل. ويكفى أن نتصفح «الفارس الأزرق» - وهو
الكتاب المشهور الذى نشره الفنانان المعروفان كاندنسكى
وفرانز مارك لتجد فيه بجانب رسوم الفن الحديث لوحات من
«الجرىكو» وصور تماثيل من الفن القوطى والبيزنطى
والفرعونى والأشورى واليابانى ونماذج من النحت الأفريقى..
فقد كانت نظرتهم إلى التعبيرية نظرة واسعة الأفق،
والتمسوا التعبير المرئى واليدوى السابق على الصرف
المكتوب. ولعل التعبيريين هم الذين اكتشفوا الفن البدائى
ورسوم الأطفال اللذين كان لهما أثر فى تطور الفن المعاصر.
وهو الموت الحضارى نفسه الذى سجله أسفالد اشبنجلر^(٦٧)
تحت عنوان «تدهور» أو «انحلال» الغرب، «صورة اجمالية
لهيئة تاريخ العالم»^(٦٨). وفريدريش نيتشه فى أغلب ما كتب
و ت. س. إليسوت فى «الأرض الخراب». وفى هذا الإطار

التاريخي يقع معنى التكرار والاختلاف في إعادة جاك بيرك قراءة نص القرآن : إعادة قراءة القرآن من جهة، وإعادة قراءة الفكر الغربي، من جهة أخرى، من دون الفصل بين الإعادتين. وذلك هو السؤال المنهجي الأساسي الذي يدور حوله تكرار منهج معين في مجال مغاير لنطاق المنهج الأصلي.

١-٥- جردة : الموقف الموسوعي :

ربما كان المنهج متعدد التخصصات العربية والغربية، الحديثة والقديمة، الذي سلكه جاك بيرك في تلك المحاولة، هو منهجه، الذي ارتضاه لنفسه في سائر مصنفاته، أي أنه كان يشغل عقله وباله بالكتابة في علوم قديمة وحديثة ومنهجيات من مجالات المعرفة المختلفة. ولاشك أن الكتابة التاريخية عند العرب قديما، كانت كتابة موسوعية. فالكتب التي وضعت في التاريخ تشمل تاريخ الخليفة منذ أمم، انتهاء بعصر الكاتب. إلا أن محمد رجب البيومي أراد أن يرد ردا شاملا إنأ على الراحل جاك بيرك^(٦٩)، من بعد رحيل المفكر الفرنسي والعضو بمجمع اللغة العربية بالقاهرة والأستاذ بالكوليج بو فرانس^(٧٠)، ومن بعد رحيل بعض الأطراف الأخرى المهمة. فأعاد محمد رجب البيومي نشر ترجمة غير تلك التي كانت موضع الدعوى القضائية ضد كاتب هذه السطور قبل

سنوات. وتحدث محمد رجب البيومي على مدار كتابه الذي سماه بالإسم نفسه الذي اختاره لنفسه كاتب هذه السطور من قبله بسنوات، عما سماه محمد رجب البيومي باسم «النص الأصلي للترجمة». ما معنى العبارة ؟ الترجمة تقيض الأصل، فكيف يكون هناك نص أصلي للترجمة؟ هل المقصود هو ترجمة اللجنة العلمية أو المقصود هو ترجمة كاتب هذه السطور؟ لم يصل كاتب هذه السطور إلى إجابة شافية على هذه الأسئلة، كما وقف كاتب هذه السطور حائراً أمام التباسات نظرية وعملية عدة هي محور هذا الكتاب.

١ - ٦ - المسألة المعاصرة - علاقة التنوير بالإسلام :

وأصل القصة هو أن أول ما شغل محمد رجب البيومي من أمر دراسة جاك بيرك ما قرأه بمجلة «القاهرة» بالعدد أغسطس من العام ١٩٩٣ . أفردت مجلة «القاهرة» ، آنذاك، إثنتي عشرة صفحة من صفحاتها للكلام عن الترجمة التي قام بها جاك بيرك للقرآن الكريم، وقد بدأت المجلة حديثها قائله : هذه محاولة جديدة لترجمة القرآن الكريم للغة الفرنسية أثارت كثيراً من رنود الفعل الإيجابية، فصاحب العمل رجل مشهود له بالكفاءة والنزاهة، والرغبة الصادقة في أن يكون حلم الحوار بين الثقافات قائماً «أولاً» على معلومات صحيحة، و«ثانياً» على فهم سليم، و«ثالثاً» على نية صادقة

من أجل الحوار الخلاق، والإيجابي بين الحضارات والأفكار والثقافات. ثم قالت المجلة : «إنها نشرت هذه الترجمة التي يصنفها صاحبها بأنها مجرد محاولة، وهي بعض ما قيل وكتب في الغرب عن هذا العمل الجديد، لعلها تكسر به حدة التعصب المتبادل بين فريق هنا، وفريق هناك، لا يرى إلى الآخر إلا الشيطان. قاصدين بذلك أن نرى أنفسنا في مرآة الآخر، لكن هذه المرة، الآخر الموضوعي المخلص للعلم وحرمته، الذي وجدناه في مثال جاك بيرك وأندريه ميكيل» .

قالت مجلة «القاهرة» عن جاك بيرك إنه مشهود له بالكفاءة والنزاهة والرغبة الصادقة في الحوار القائم على المعلومات الصحيحة. فهو يمتاز عن غيره من الباحثين الأوروبيين بالموضوعية والإخلاص للعلم وحرمته. وتلى ذلك مقال آخر جاء فيه : «وهناك سبب آخر دعا جاك بيرك إلى ترجمة معاني القرآن الكريم، ألا وهو حبه الشديد للدين الإسلامي مع أنه لا يدين به، إذ أنه وجد فيه تعاليم الديانات الأخرى مثل التوراة وغيرها، وهو يحتوى أيضاً على تعاليم تتعلق بالتاريخ وبالأساطير وبالتشريعات المختلفة» . ثم نقلت مجلة «القاهرة» حواراً بينها وبين جاك بيرك، أثنى فيه على القرآن الكريم، وعلى نبي الإسلام الذي تتميز آحاديثه وأخلاقياته بالعظمة والسمو. أضيف إلى ذلك أن مقالاً ثالثاً كتبه كاتب

جزائري يقيم في فرنسا اسمه السيد محمد سي ناصر تحت عنوان جاك بيرك والإسلام المستنير زخر بإطراء تام ليس فيه أدنى مؤاخذة. وقد استعاد المفكر الجزائري مالك شبل مشروع «الإسلام المستنير» ، في الوقت نفسه الذي يعيد فيه البعض في الغرب، تمثيلا لا حصرا، النظر تماما في «المجاز التنويري» فقد ألقى دانيال براون في «إعادة التفكير في الفكر الإسلامي الحديث» الضوء المباشر على «المصفوفة المثالية» للإسلام المعاصر، طارحا الأسئلة الليبرالية على الحكمة المنزلة. وتبني دانيال براون، في إعادة التفكير في الفكر الإسلامي الحديث، موقفا تصحيحيا لكنه تمسك بالتقليد الاستطراذي للعقلانية الحديثة، وتحليل النص بينما طرح البعض الآخر الأسئلة على مفاهيم العقل وعلى مفاهيم الذاتية التي هي في مركز الحداثة. ولخص دانيال براون النقاش الحديث حول الموقع وأهمية السنة النبوية في العصر الحديث. وبلغت بصيرته الأخرى فيما يتعلق بجدل التقليد والحداثة، أنه يود أن يقترح «قلب استعارة التنوير». بدلا من النظر إلى الحداثة كمصدر الضوء، بيدد ظلام التقليد، براون بدلا من ذلك يتخيل التقليد كشعاع الضوء، يعكسه منشور^(٧) الحداثة كطيف متعدد الألوان من الربود. واقع الأمر أنه ليس هناك من تناقض بين الدين والتنوير لأن مجاز

النور هو أساس الأديان والتنوير جميعاً. مع ذلك تألم محمد رجب البيومي لعنوان «الإسلام المستنير» ، لأن كلمة الإسلام المستنير كلمة خادعة، إذ توحي بأن هناك إسلاماً مستنيراً وبأن هناك إسلاماً غير مستنير. فهل الإسلام نفسه واحد أم متعدد؟ وهل هذه الرؤية سنّية أم شيعية زيدية أم وهابية إباضية أم صوفية؟ أم هذه الرؤية توزع على التعددية الإسلامية، وفقاً لمبدأ الأكثرية والأقلية؟ إن الإسلام، عند محمد رجب البيومي، مذهب واحد لا يتعدد، فإما أن يكون إسلاماً يحمل رسالة القرآن الحقيقية فهو الإسلام الفعلي، وإما أن يكون تأويلاً واعتسافاً في التفسير فهو ليس بإسلام، وتكون كلمة المستنير خادعة، ولم يقل الرجل لنا ما إذا كان الإسلام تنويرياً في نفسه أم يتعارض مع التنوير؟

قال محمد رجب البيومي إنَّ محمد سني ناصر جعل يطل بعض موضوعات الكتاب في عبارات موجزة يظهر منها الوجه البراق، وقد صدق كل ما قاله الكاتب، إذ لا داعي، من وجهة نظره، إلى تكذيب كاتب مسلم يتحدث عن كتاب ألف عن القرآن واتصل حديثه برسول الإسلام، وهو قول يثير الدهشة، لأن معيار العلم وتطوره، قد أصبح في القرن العشرين، هو قابلية العلم للتكذيب سواء أكان العلم صدر عن مسلم أو نبع من كاتب مسيحي. ومن المعروف أنه ليس من المنهج الحديث

فى القضايا ابعلمية تفصيل العربى على العجمى والمسلم على المسيحى. فلقد كان سببويه أعجميا ولم يطعن ذلك فى قدره. كما كان الزمخشرى (٧٢) نحويا ولغويا ومتكلما ومعتزليا ومفسرا أعجميا ولم يطعن ذلك فى قدره، بل كان «نسابة العرب»، كذلك لكى تتصف اللغة «الطبيعية» بالصفة العلمية، سواء أكان موضوع البحث نص القرآن أو نص الإنجيل، لأبد أن تقدر على الحوار الجزى مع ملاحظات محتملة أو معقولة. وما يميز العلم عن النفاع غير المشروط بالعلم عن العقيدة هو قابلية العلم المستمرة للتكذيب من طريق الخبرة والتجربة. لا يبلغ العلم مرتبة العلم الحقيقى، إلا بالتجريب العقلى والعملى معا من دون فصل بين البعدين. ومهما يكن من أمر فالخلاف بين بيرك والبيومى هو خلاف بين اتجاهين فكريين متناقضين، هما اتجاه أهل النقل واتجاه أهل العقل، أو أهل الأثر وأهل القياس. وقد نتجاوز ذلك كله فنقول إنه خلاف بين فئة تحكم الإيمان والعقيدة فى القضايا العلمية وأخرى تحكم العقل والمنطق وشتان ما بينهما. وقد نوجز ذلك كله فنقول إنه خلاف بين محمد رجب البيومى الذى يحكم الإيمان والعقيدة فى القضايا العلمية وچاك بيرك الذى يحكم العقل والمنطق. مع ذلك أثر محمد رجب البيومى أن يقرأ كلمة محمد سى ناصر مضافة إلى ما قبلها من كلمات، وواصلت مجلة القاهرة نشر

مقالين متتاليين بهذه المناسبة، أولهما تحت عنوان الأمل الذي تحقق بقلم بيير برناد، والثاني بقلم أستاذة اللغة الفرنسية وأدابها، بكلية الألسن هالة عيصمت القاضي في مجلة القاهرة، في عددها الصادر في شهر سبتمبر من العام ١٩٩٥. وقد قال الأول بعد مقدمة مناسبة « فإن شغف جاك بيرك بالقرآن الكريم ومثابرتة في البحث بالإضافة إلى علمه بظروف المجتمع العربي أدى به إلى الدراسة المتعمقة في الدين الإسلامي.. ثم قال : «إن جاك بيرك قدّم لنا معاني القرآن الكريم باللغة الفرنسية فقد نقل لنا في قوة ووضوح الآيات، بالإضافة إلى شعريتها». أما المقال الثاني فحديث مقتضب عن الترجمات الأوروبية للقرآن وكأنه تمهيد للترجمة الجديدة. هذا جل ما حصله محمد رجب للبيومي عن «جاك بيرك» ولم يكنتم القارئ أن ما قيل عنه، قد وضعه في منزلة حسنة لديه وتمنى أن تترجم دراسته عن القرآن. وكان قد تحدثت مع نفر من أصدقائه حديث المعجب بدراسة هذا العالم الفرنسي الأمين، ثم بعد سنتين قابله أحد من تحدث معهم في هذا المجال فأخبره أن مجلة «القاهرة» ، في عددها الصادر في شهر أغسطس من العام ١٩٩٢، قد نشرت ترجمة كاتب هذه السطور. ومما قرأه في المقدمة التي مهدت بها المجلة للدراسة المترجمة «إن فضيلة شيخ الأزهر الإمام

الأكبر الشيخ جاد الحق على جاد الحق قد قبل أن يكتب مقدمة للطبعة الثانية من ترجمة جاك بيرك . فعلق محمد رجب البيومي قائلاً إن : «الذي يعلم دقة الإمام الراحل، وشدة تحرزه، واهتمامه بكل سطر يكتبه ويطلع القراء مهوراً باسمه لا يشك لحظة في أن ذلك حديث مفترى ! وأذكر أنه حجج مقالاً لى مدة شهر كامل فى مكتبه ليتأكد من عبارة وجدت به ! فكيف يقال هذا ؟» مع ذلك فبعد اطلاعه على الصفحة الأولى من الأوراق التى سيقى إليه -ماذا كانت هذه الأوراق ؟ من الذى ساق الأوراق ؟ علم محمد رجب البيومي أن الإمام الراحل الشيخ الجليل جاد الحق على جاد الحق قد اهتم بالدراسة منذ علم عنها بعض ما ذاع، وكان جاك بيرك، قبيل رحيله بأشهر قليلة، قد روى لكاتب هذه السطور، فى باريس فى فرنسا، أن الإمام كان قد وعد جاك بيرك بذلك وأن عبد الرحمن بنوي، الذى كان من قبل رحيله مقيماً إقامة دائمة فى العاصمة الفرنسية، قد تعالى على وعد الإمام له، وأصدر بعد ذلك هجومه على المستشرق.

١-٧- شروط إمكان نقد الاستشراق :

هاجم الناقد الفلسطينى إيوارد سعيد المستشرقين والاستشراق ، من قبل هجوم عبد الرحمن بنوي (٧٣) الحديث، ومن بعد هجوم المفكر الاجتماعى المصرى، أنور عبد الملك،

التأسيسي، على «الاستشراق»^(٧٤). فبين أنور عبد الملك وإدوارد سعيد فرق مهم هو الفرق بين التدشين والتوسيع. فأنور عبد الملك هو الباديء المؤصل، الذي يمثل عمله بروز ميدان «الدراسة النقدية ضد-الاستشراقية» ومكانتها من حيث هي إحدى دراسات القرن العشرين ذات الجذور في الرومانسية المصرية الحديثة. أما إدوارد سعيد فإنه يشتق من الجيل الثاني لنقد الاستشراق، وكان دوره منح التماسك والصلابة للدراسة النقدية ضد-الاستشراقية، ومنح الانتظام لحسوسه ونظراته الثابتة، جنباً إلى جنب مع الدراسات التي نشرها أعضاء مجموعة «هل» للدراسات شرق الأوسطية، والتحليلات والاقتراحات المبتكرة التي قدمها باحثون متعددون كعالم الجغرافيا الفرنسي، أيف لاكوست^(٧٥)، وجابرييل أوردانت، والفيلسوف الفرنسي، كوستاس اكسيلوس^(٧٦) Kostas Axelos، وعالم الاجتماع الفرنسي، مكسيم رودنسون^(٧٧)، وكلفورد جيرتس، وروجر أويون، وجاك بيرك^(٧٨). وبالنسبة لأنور عبد الملك، فقد كانت أقلمته لنقد الاستشراق مع علم الاجتماع وأقلمة كليهما مع الثقافة عصره الفكرية ما منح الدراسة النقدية ضد-الاستشراقية ديمومتها الفكرية وجعلها أبرز حضوراً للعبان. وبالنسبة لعبد الله العروي، فقد كانت أقلمته لنقد الاستشراق

مع التاريخ والنظرية السياسية المغربية، وأقلمة كليهما مع ثقافة عصره الفكرية ما منح للدراسة النقدية ضد-الاستشراقية «تحليلا نقديا جادا لآراء فون جرونباوم» (٧٨).

وقد عرّف كاتب هذه السطور أنّ الفرق بين التاريخ الذي قدمه الغرب، داخليا، والتاريخ الذي قدمه «نقد الاستشراق»، وهو مجال حديث نسبيا، هو بالضبط ما أسس لإمكان نقد الاستشراق الحديث. مع ذلك، أشار إوارد سعيد إلى أنّ جاك بيرك حاول أن يقنع شيخ المستشرقين الفرنسيين في القرن العشرين، «لويس ماسينيون» (٨٠) بأنّ العرب، شأنهم شأن شعوب العالم الأخرى، وبأنّ العرب تعرضوا، لما تعرض له الغرب من قبل، وهو ما سماه جاك بيرك باسم «التغير الأنثروبولوجي» (٨١) (تغير العلاقة الدائمة بين الإنسان والطبيعة) تجاوز مقولات «الإنسان الصيغي»، و«الإنسان العربي»، و«الإنسان المسلم»، و«الإنسان المصري»، و«الإنسان الأفريقي». وتجاوز «الإنسان الأنثروبولوجي» ثنائية الإنسان الصحيح، من جهة، والإنسان المريض، من جهة أخرى. وتجاوز «الإنسان الأنثروبولوجي» المقابلة بين الإنسان الأوروبي، من جهة، والإنسان الآسيوي «المزعوم»، من جهة أخرى. فليس هناك من تباين بين أوروبا وآسيا ولا حتى بين الماضي والحاضر. فالجتمعات غير الأوروبية-

الأمريكية كافة تشير إلى الركود. وصحيح أنَّ الرأسمالية ترتدي، لقاء المجتمعات الأخرى، ثياب التغير الدائم، الصادر عن قانونها الاقتصادي الأساسي، لكن هذا التغير الدائم للقوى الإنتاجية يفضي إلى تكيف متصل لعلاقات الإنتاج، ويولد شعورا بعدم القدرة على تجاوز «النظام»^(٨٢).

مع ذلك حدّد لويس ماسينيون، المستشرق، ومارتن هيدجر، الفيلسوف، «تحليلهما للدازيين»^(٨٣)، لقاء الأنثروبولوجية^(٨٤)، «فتحليل الوجود» من صنع فصيلة فلسفات التاريخ المتمحورة حول الذات الأوروبية. فقد رفض لويس ماسينيون مفهوم جاك بيرك الأنثروبولوجي رفضا كليا وتامًا^(٨٥) كما يرفضه التقليديون لدينا كذلك^(٨٦).

إنّ العلم هو طريقة في التفكير، ورؤية للعالم، وموقف نقدي باحث، وهو ليس سلعة غربية يمكن استيرادها أو تصديرها، بل هو ظاهرة عالمية لا يملكها أحد ولا يحتكرها أحد. وبالتالي فليس هناك علم شرقي، من جهة، وعلم غربي، من جهة أخرى. فمسألة المعرفة، في البحث العلمي، هي مسألة مهمة، وبالنسبة للكثيرين، فإنّ التصورات المسماة غربية أو لا غربية، عادة لا تعنى شيئا. هناك معرفة إنسانية أسهم في إنمائها أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، وأبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، وابن قرّة، وابن الهيثم،

والخوارزمي، وابن سنان، وابن سينا، والفارابي، كما أسهم أفلاطون، وأرسطاطاليس، وبطلميوس، وأبقراط، وجالينوس، وأبو معشر الفلكي، وجابر بن حيان، والنظام، والكندي، والجاحظ، كما أسهم من أتوا من بعدهم أمثال شارل دارون، وألبرت أينشتاين، وغيرهم من العلماء المعروفين. ونهضت عظمة الحضارة العربية على أنها صاغت تصورات عالمية لا على إنها صاغت تصورات عربية، حصراً. من هنا فلا بد من تجاوز ثقافة محددة إلى مقارنة الثقافات البشرية كافة، وتلك هي المنهجية المقارنة التي تنتج نتائج أنثروبولوجية (٨٧) - كونيّة.

من هنا لم يستهدف مشروع إعادة القراءة تفكيك التراث الإسلامي وحسب، أو تفكيك الفكر الإسلامي الكلاسي وحسب، أو تفكيك الخطابات الإسلامية المعاصرة وحسب، أو تفكيك الميتافيزيقا الإسلامية الكلاسيكية وحسب وإنما يحرص على تجاوز أسلوب السرد التاريخي التقليدي، إلى صياغة «أنثروبولوجيا الماضي» أو «حفريات الحياة اليومية» (٨٨)، بحثاً عن «الدلالة المطموسة» في التراث الإسلامي، والفكر الإسلامي الكلاسي، والخطابات الإسلامية المعاصرة، والميتافيزيقا الإسلامية الكلاسيكية. وفي «أنثروبولوجيا الماضي» عامة، وأما إدوارد سعيد، فقد تجاوز أسلوب السرد

التاريخى التقليدي، إلى صياغة منظور «تاريخي» و«أنثروبولوجي»، إذ إن جميع النصوص نثوية وتاريخية بطرق تختلف من جنس لآخر، ومن مرحلة تاريخية إلى أخرى^(٨٩)، رغم رفضه للأنثروبولوجيا^(٩٠)، وذلك جانب آخر من متناقضات إدوارد سعيد. والجدير بالذكر أن «الدلالة الهامشية» أثرت في نقد القدماء للنصوص الأدبية، كما أثرت في نقد المحدثين للنصوص الأدبية. وتركزت «الدلالة الهامشية» في الشروع بكتابة تاريخ المقدس في المجتمعات الإسلامية كافة، ومن المعروف أن مهمة الأزمنة الحديثة الغربية كانت تحقيق المطلق الإلهي، وأسسته، وتحويل اللاهوت إلى أنثروبولوجيا، وحلول اللاهوت في الأنثروبولوجية، والاتحاد معها. وكان النمط الديني أو العملي لهذه الأنسنة هي البروتستانتية^(٩١)، وقد قارن بعض الكتاب حركة الإصلاح الإسلامي بالثورة البروتستانتية. وكانت النزعة الإصلاحية تجديدا للعقيدة، ولم تكن دعوة محمد عبده لإعادة صياغة العقيدة، بل للعودة إلى الإسلام «الصحيح». فلم تشابه هذه الحركة، البروتستانتية، بقدر ما شابهت بعض أوجه الخط الذي سبق أن رسمه مجددو نظريات القديس توما الإكويني الكاثوليكين في القرن العشرين. واستوحى الفكر الإصلاحي، من الجهة العقيدية، ومن الواجهة المنهجية، فقهاء

ما سمي باسم «العصور الوسطى». ولم تعد البروتستانتية تهتم، لقاء الكاثوليكية، بالإله في نفسه ونفسه، إنما صارت تعنى بإنسانية الإله. لذا لم يعد للبروتستانتية اتجاه نظري، كما للكاثوليكية. لم تعد البروتستانتية لاهوتياً. وصار الجوهر هو «الأنثروبولوجية الدينية»، فتركزت المهمة في دخول العرب والمسلمين بنورهم في مدار «الأنثروبولوجية الدينية».

لم يعد المدار هو مدار الشرق والغرب، بل صار مدار الشرط الحياتي للإنسان، وماهية الإنسان الفاعل في المجتمع، والعالم ككل. على حين كان هدف الإصلاح حماية المجتمع الإسلامي بالاستجابة للتحدي الغربي من طريق إيجابي. فكافح الإصلاح لإعادة تأسيس الحقيقة الإسلامية وتقويتها من نون دراستها دراسة نقدية حرة. فقد استوحى محمد أركون مشروعه الأنثروبولوجي الإسلامي من «الأنثروبولوجية التطبيقية». وسارت الدراسات في أفق الأنثروبولوجية التطبيقية نفسه. وتشهد على ظهور نظرة جديدة تأتي من داخل المجتمعات الإسلامية نفسها، لكنها عندئذ تجد نفسها أمام فراغ نظري كبير بسبب عدم توافر الأنواع الملائمة التي تمكنها من بناء هذه المسائل ثم محاولة فهمها وحلها. وتبتغي الإسلاميات التطبيقية أن تنقذ الهيمنة الغربية والتخلف العربي في أن. هذا هو الهدف المزجج

للإسلاميات التطبيقية. فهي من جهة، تريد التطبيق داخل هذه المجتمعات الإسلامية لكي تتعرف على مسألتها القديمة والحديثة. ومن جهة أخرى، تساهم في إغناء البحث العلمي كما هو واقع اليوم في شتى البيئات الثقافية، مع تحقيقها لكل شروطه ومقتضياته النظرية.

ولقاء ازواج مشروع محمد أركون، صدر «الاستشراق» عن رؤية أحادية الجانب، استكشافا للجغرافيا التخيلية وصورها. ومع أن إدوارد سعيد قرر بحق أن الأفكار، والثقافات، والتواريخ لا يمكن أن تفهم بجدية من دون أن تدرس أيضا قوتها، أو بشكل أدق، تطبيقات قوتها، أي، ومع أن إدوارد سعيد قرر بحق أن «لاشيء من هذا الشرق تخلي صريف» (٩٢)، فإن يؤمن المرء بأن الشرق قد خلق. أو كما سمي ذلك، قد شرقت: «في زيارة لبيروت أثناء الحرب الأهلية الرهيبة ١٩٧٥-١٩٧٦ كتب صحفي بلهجة أسفة لدمار الوسط الحيوي للمدينة: «لقد بدت ذات يوم كأنها تنتمي إلى ... شرق شاتويريان وترفال». ولقد كان على حق، طبعا. فيما قاله عن المكان، خصوصا من وجهة نظر الأوروبي. فقد كان الشرق، تقريبا، اختراعا غربيا» (٩٣)، فإن يؤمن المرء بأن هناك شرقا لغويا، وشرقا فرويديا، وشرقا اشينجلريا، وشرقا داروينيا، وشرقا عرقيا (٩٤)، وأن يؤمن بأن أشياء كهذه تقع

كضرورة من ضرورات الخيال، هو أن يكون المرء ساذجا، فإن الأوهام والخيالات والأشباح والأطياف، أو الإنشاء الكتابي، هي التي جعلت نسق القوة النسبية القائمة بين الشرق والغرب ممكنا. فإن يؤمن المرء بأن الشرق قد خلق، معناه أن معرفة الشرق «وليدة القوة» (٩٥). إن الشرق الذي تجلى في «الاستشراق»، بحسب إدوارد سعيد، هو «نظام من التمثيلات مؤطر بطقم كامل من القوى التي قادت الشرق إلى مجال المعرفة الغربية، والوعي الغربي، وفي مرحلة تالية، الإمبريالية الغربية» (٩٦). اقترن الاستشراق الذي تجلى في كتاب «الاستشراق» لإدوارد سعيد، بالإمبريالية الغربية من قبل صياغة نظرية واضحة لمفهوم الإمبريالية، «فالثقافة والإمبريالية» لم يصدر الا بعد خمس عشرة سنة من صدور «الاستشراق». ليست القوة الثقافية ظاهرة أمكنت إدوارد سعيد أن يناقشها بسهولة، بل كان أحد أهداف «الاستشراق» هو ان يمثل على الاستشراق، من حيث هو ممارسة للقوة الثقافية.

نهض الاستشراق لدى إدوارد سعيد على نظام معين من القوى. وقادت هذه القوى، الشرق، إلى مجال ما سماه سعيد باسم «المعرفة» الغربية، والوعي الغربي، ثم الإمبراطورية الغربية (٩٧). لذلك لم تكن مصادفة أن يعنى إدوارد سعيد

بسيجموند فرويد مؤسس «علم الأحلام» الحديث. من هنا خرجت التمثيلات الغربية للشرق من قبور كتاب «الاستشراق» لإيوارد سعيد، كما سبق أن خرجت من قبله التمثيلات الغربية للشرق من قبور المقاربات النقدية لـمحمد أركون وأنور عبد الملك وعبد الله العروى^(٩٨) وهشام جعيط^(٩٩)، وغيرهم من نقاد الاستشراق الغربي. وقد جذبت هذه الأعمال^(١٠٠) اهتمام دارسي الثقافة العربية، وعلم الاجتماع الغربي والفلسفة الغربية في عقدي الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين. وهناك حاجة معاصرة لنقل جيل ما من الناس من «غير أوروبا» بحسب تعبير عبد الله العروى، فتوحات العقل النقدي التاريخي والفلسفي^(١٠١)، فيما أساء الاستشراق الغربي، بحسب عبد الله العروى، تقدير موادها الأكثر غزارة، أي العلم القديم للتاريخ وفن كتابة علم التاريخ القديم. وجرت العادة أن يرفع المستشرقون قيمته لدى مناظرته بالعلم اليوناني للتاريخ وفن كتابة العلم اليوناني للتاريخ^(١٠٢). مع ذلك، قرر عبد الله العروى أن الاستشراق الغربي لا ينتج لوما «نتيجة سلبية»^(١٠٣). فيقدر الاستشراق الغربي أن يتخطى نفسه، في حالات معينة. ومع قوله بأن الاستشراق نبع من الرؤية الفكرية التي تهيأت في

القرن الثاني عشر الميلادي، وتوسعت في القرن الثالث عشر الميلادي، والقرن الرابع عشر الميلادي، وامتدت إلى القرن الثامن عشر الميلادي، والعصر الاستعماري، فإن هشام جعيط (١٠٤) رأى في «العقل النقدي التاريخي والفلسفي»، بحسب تعبير عبد الله العروي، أنه لا يضع المقولات الأوروبية العقلانية في موضع الشك، بل يفتح التجربة الأوروبية على أفاق غير المركزية الغربية، ومعايير غير ما سمي باسم «الماركسية» (١٠٥)، مع أن بعض المستشرقين ردوا آراء ماركس إلى جهود ابن خلدون السابقة (١٠٦)، وعدّ هشام جعيط مستويات عدة ومشروعات عدة في تكوين أوروبا وتاريخها : عصر النهضة، والإصلاح، والتنوير، والإمبريالية (١٠٧)، وفي داخل أوروبا تتشكل زوايا عدة للنظر: الزاوية السياسية، الزاوية الدينية، زاوية البائع، زاوية المثقف الحر، زاوية المستعمر المقيم (١٠٨). من هنا أيضا عدّ محمد أركون مستويات عدة ومشروعات عدة في الإدراك الجديد للعالم والذات، إذ لم يقصر محمد أركون الموقف الجديد على مراجعة المناهج، بل شمل الإدراك الجديد إعادة النظر في أحكام الغربيين وفلسفتهم وميلاد عقلية نقدية جديدة، حيث بدأ التساؤل حول مكانة أوروبا المركزية، وحول هذه الإنسانية الحضارية، وحول مفاهيمها الفلسفية التي

شملت الميتافيزيقا الغربية، لإعادة بناء الميتافيزيقا الكلاسية. وهذا التساؤل حول إعادة البناء الفكري الغربي، ظهر إثر الصدمة الكبيرة للحرب الجزائرية، والحرب الفيتنامية، التي أدت إلى انبثاق تاريخي جديد، مما دل على أن كل مقولات الفكر الميتافيزيقي الكلاسي، والنماذج الميتافيزيقية الكلاسية التي حملت كل التأمل الفلسفي في الغرب، منذ الفلسفة اليونانية إلى رُنيه ديكرات، قد خضعت لرؤية نقدية نظرية جديدة. لقد تحولت كل الأدوات إلى ذات الغرب من بعد ما كانت تتجه ضد المجتمعات المسماة باسم المجتمعات المتخلفة، ومن بعد ما كانت تتجه لتهميش دور تلك المجتمعات.

وصدرت رؤية محمد أركون النقدية للاستشراق عن ميلاد بُعد جديد من أبعاد الفهم الثقافي للأخر. وسعت مثل هذه المحاولات إلى دمج الإسلام داخل النسق العام «للحدائق» والثقافة الكونية^(١٠٩). لكننا لم نتجاوز حتى الآن في هذا الطرف أو ذاك حوار الطرشان، إذا جاز التعبير، إن كلا الطرفين يحتّم بذريعة سهلة تحميه، فكشف محمد أركون عن المسلمين الذين يستخدمون أسلوب الهجوم ضد «أخطاء» المستشرقين، ويتناسون النواقص الصارخة للخطابات الإسلامية التي تزيد، من وجهة نظر محمد أركون، عن تلك الأخطاء الفادحة التي وقع فيها الاستشراق. وكشف محمد

أركون عن أن الهجوم الإسلامي على المستشرقين يزيد المستشرقين إصراراً على التثبيث بعلمية قديمة فات أو أنها. وهكذا فالمسلمون الذين يستخدمون أسلوب الهجوم ضد «أخطاء» المستشرقين، يتناسون أن النقد التحليلي يقدر على المساعدة في كشف الأخطاء التفصيلية، الواعية أو غير الواعية، وتوليد هذا الشك الذي هو في أساس كل تفكير جدي، لكن نقداً يأخذ العمل بمثابة نظام فكري، ولا يحكم عناصره على أساس مقولتي الصواب والخطأ، هو وحده الذي يقدر أن يعيد لهذا العمل قيمته ومعناه. السؤال ليس : كيف ينتج الخطأ ؟ إنما السؤال هو : كيف تكون الحقيقة ممكنة مع أن المعرفة تعاني من خطأ أساسى ؟

ليس هناك من شرق صافٍ، غير مشروط، كما أنه ليس هناك من استشراق صافٍ، غير مشروط، إذ لا يوجد شرق في نفسه، ولا يوجد استشراق عام (١١٠) إلا في «نظرة تقسم العالم إلى أجزاء كبيرة عامة، إلى نوات تتعايش في حالة من التوتر يولده ما يعتقد أنه فرق جذري. ذلك أن هذه هي القضية الفكرية الرئيسية التي يطرحها الاستشراق» (١١١) وظل بحث إيوارد سعيد بعيداً من أن يكون «تاريخاً كاملاً أو مسرداً عاماً للإستشراق»، ولم يعد إيوارد سعيد «اقتراح وجود كل أكبر، مفصل، شيق، ومنقوش بشخصيات،

وتصوص، وأحداث، ساحرة»^(١١٢) وأثر إيوارد سعيد ألا يغامر «بإطلاق تعميمات على مفهوم، هو على هذه الدرجة من الغموض، ومن الأهمية في أن واحد، كالثقافة الثقافية قبل أن يكون قدر كبير من المادة قد أخضع للتحليل أولاً»^(١١٣) ومع ذلك، ولقاء «النماذج المنمطة» الغربية^(١١٤)، قدم إيوارد سعيد «صورية وجهية للبنى النمطية وليولها العقائدية»^(١١٥) التي تقيم ميدان الاستشراق. وهكذا قدم إيوارد سعيد صورة وجهية «البنى»، وقد كان الهدف النهائي لكل الأنشطة التصويرية هو البناء. وكان ذلك هو الشعاع الذي كان أطلقه فلتر جروبيوس مؤسس مدرسة البناء، أي البواهراس العام ١٩١٩، كبدية لورشة بناء حقيقية. فجميع الثقافات تقيم قدراً من التحويلات «على الواقع الخام، محاولة إياه من موجودات عائمة بون ضابط إلى وحدات للمعرفة»^(١١٦)، ونمو المعرفة هو «عملية انتقائية من التكريس، والإزاحة، والحذف، وإعادة الترتيب، والإصرار»^(١١٧). فإن رفض استخلاص المفاهيم العامة من تاريخ الإنسانية كله يعنى امتناع الحضارات عن التحليل، وهي لغة لا عقلانية، بل هي لغة عنصرية، في التحليل الأخير، مع ذلك تقف النماذج في مقابل النماذج الأخرى. وتقف النماذج الاستشراقية في وجه النماذج المقابلة للاستشراق. وتقف اللاعقلانية في مقابل اللاعقلانية الأخرى.

وتقف العنصرية في مقابل العنصرية الأخرى. لذا فهناك ماورائية استشرافية(١١٨) لقاء ماورائية نقدية ضد- استشرافية. لقد أصبح جلياً الآن أنه لم يكن هنالك في عصور التاريخ أى فيلسوف «روحي صرف»، أي أنه منفصل، غير متأثر بعصره وظروف معيشته، وعلى هذا الأساس من غير الحكمة أن نعتبر ما قبل الفلسفة المادية، فلسفة ميتافيزيقية. وكذلك، ليس هنالك ولا يمكن أن يكون، فيلسوف «مادى صرف»، أي أنه منفصل، غير متأثر بالأفكار الميتافيزيقية السائدة. والقصد من هذا القول إبطال ذلك التصنيف الذى يريد «بعضهم» أن يؤسسوا عليه حياة الإنسان، هذا أولاً، أما القصد، ثانياً، فهو، إثبات إن المادية والميتافيزيقية تقعان فى كلٍ من الاثنتين.

«فإن السرد يؤكد أن طغيان الرؤيا على الوقائع ليس إلا إرادة للقوة، إرادة للحقيقة والتأويل، لا شرطاً موضوعياً للتاريخ.» (١١٩) ومع المادة الوفيرة التى درسها إيوارد سعيد، فثمة عدد أكبر بكثير أغفله، بيد أن المنظومة التى طرحها تعتمد لا على نسق يستغرق النصوص كلها التى تدرس الشرق، ولا على نظام محدد بوضوح من النصوص، والمؤلفين، والأفكار، التى تشكل، مجتمعة، شرع الاستشراق، بل إنه اعتمد، بدلا من ذلك، على بديل منهجى شكل عموده

الفقري، بمعنى ما، نسق التعجيمات التاريخية التي ما فتئ يطرحها في صدر «الاستشراق». وبالتالي أنتج مثقفو العالم الثالث تصوراً حول «ماهية» ثقافة الآخر و«واقعها» أو حول تراث الآخر الثقافي. وأدى هذا التوجه في الدراسات إلى نموذج جديد «للاستشراق المقلوب» أو إلى نشأة ما سمي باسم «الاستغراب». إن إيوارد سعيد، وعبد الله العروي، وهشام جعيط، وهشام شرابي، ومحمد أركون، وأنور عبد الملك، وعبد الرحمن بدوي، وغيرهم من نقاد الاستشراق ورغم الفروق الحقيقية بينهم، لا يتكلمون مثل بكر ولا مثل فون جرونباوم أو مثل اتاتورك أو تاكيزاده، ولكنهم يشبهون لينين، إذ كان صاحب الريادة في مجال تحليل «الإمبريالية-مرحلة الرأسمالية العليا» (١٢٠)، فهم مستفربون ضد الغرب المهيمن حين ترتقى الحداثة الغربية إلى مرتبة القومية السياسية والتاريخية.

وتراجيديا نقد إيوارد سعيد للاستشراق هو أكثر النقود عنفاً وتركيزاً وأشدّها هولاً. فالظلام أو القمامة يخيم على هذا النقد التراجيدي. تعود مأساة نقد «الاستشراق» إلى موضوع واحد هو أسطورة «قتل الأب-المستشرق». لكن استطاع إيوارد سعيد، من جهة أخرى، أن يؤكد أنه لم يكتب إلا الواقع. لذلك لم تكن مصادفة أن يطرح أن الاستشراق كان،

جوهريا، سياسة، مورست ممارسة إرادية على الشرق، لأن الشرق كان أضعف من الغرب، بل طرح أن الاقتصاد والسياسة وعلم الاجتماع في البيئة الجامعية الحديثة هي علوم عَقْدية، ولذلك فإنه اعتبرها «سياسية»، واستعار إيوارد سعيد لويس التوسير وإن صرح باختلافه عنه، حيث فرّق بين منهجية الإشكالية لدى لويس التوسير ومنهجيته هو (١٢١).

وقد حمل إيوارد سعيد لواء مشروع نوعي متفرد، هو الإنشاء الكتابي ورفعته. ولم يقتصر مشروعه على رصد إنجازات الكتابة الاستشراقية، بل تعداها إلى نقد علاقات القوة، لكنه لم يحمل مشروعا يساريا جديداً أو قديماً، بل انتقد خجل المنظرين الماركسيين الأمريكيين، من بذل الجهد المطلوب لسد الفجوة بين البنى الفوقية، والبنى التحتية في تراث البحث النصي، والتاريخي. وذهب إلى حد القول إن المؤسسة الأدبية والثقافية بأكملها قد أعلنت أن الدراسة الجادة للإمبريالية والثقافة خارجة عن مجالها. وأورد إيوارد سعيد كلام كارل ماركس على عجز الشرقيين «تمثيل» أنفسهم كأحد ركائز الاستشراق الإمبريالي، ووضع إيوارد سعيد المجاهدين والمحرضين الشيوعيين في خانة واحدة هي خانة «التخريب المقيت» (١٢٢).

فنقد إيوارد سعيد يصيب التمثيل الغربي الشامل للشرق،

ولأنَّ الشروط التاريخية والاقتصادية والثقافية الفكرية التي صنعت التمثيل الغربي للشرق هي هي، فهناك ثمة «حتمية» (١٢٢) . والحتمية هي، كما هو معروف، عبارة عن عدد من الاعتقادات، الدينية والفلسفية، التي تقرر أن السلوك تقوده الأسباب المسبقة، وذلك إلى درجة اعتبار الإرادة الحرة وهما كبيراً. بعبارة أخرى، هناك، لدى إدوارد سعيد، ثمة «حتمية» تاريخية تحكم التمثيل الغربي للشرق، وتحكم المفكرين الغربيين جميعاً من نون استثناء اليسار أو اليمين، أي من نون التفريق بين ايسخيلوس، وفكتور هوجو، ودانتى اليجييري، وكارل ماركس. فالاستشراق «تراث إمبريالي» في حده، وفي نفسه، وفي جوهره سواء كان أمريكياً أو سوفيتياً، إذ عانى كارل ماركس من «مفارقة ضدية» بين الدعوة للتححر والقول الحضاري العرقي، مع أن إدوارد سعيد استعار تفريق المفكر الماركسي الإيطالي المعاصر انطونيو جرامشي (١٢٤) بين المجتمع المدني، من جهة، والمجتمع السياسي، من جهة أخرى، واعتبر مفهوم انطونيو جرامشي عن التسلط مفهوماً ضرورياً لفهم الحياة الثقافية في الغرب الصناعي، عامة، ومثانة الاستشراق وقوته، على وجه الخصوص. كان إدوارد سعيد غير الماركسي يطرح سؤالاً مماثلاً لسؤال انطونيو جرامشي: كيف يمكن للهيمنة الثقافية، والأيدولوجية، للغرب

الحاكم أن تنفجر تحت ضغط تطور الثقافات الحكومة -
ثقافات نقدية ومعارضة. لقد حلل إيوارد سعيد البنية الفوقية،
أي «المؤسسات الثقافية» (١٢٥) ؟ وكان هشام شرابي غير
الماركسي يطرح سؤالا مماثلا لسؤال انطونيو جرامشي
الماركسي : هل يشكل المثقفون طبقة اجتماعية مستقلة أو أن
لكل طبقة اجتماعية فننها المثقفة الخاصة بها؟ (١٢٦) لم يجد
إيوارد سعيد حرجا في القول بأن كتابه في الاستشراق
يوأزي بحث المفكر الأمريكى اليساري، ناعوم
تشومسكى (١٢٧) في حرب فيتنام، وفي مفهوم البحث
الموضوعي، كما طبق لتغطية الأبحاث العسكرية التي دعمتها
الدولة، بل إن صلب ما أراد قوله هو أن يوسع أن يفهم فهما
أفضل الإلحاح والمتانة القائمين في الأنظمة التسلطية المشيعة
كالثقافة حين أدرك أن ضوابطها الداخلية المقيدة للكتاب
والمفكرين كانت منتجة، لا كابحة تماما. واستعار إيوارد
سعيد بوضوح ومن دون مواربة من رولان بارت (١٢٨)، ومن
انطونيو جرامشي (١٢٩)، ومن ميشال فوكو (١٣٠)، ومن
فريدريش نيتشه (١٣١)، ومن حنا أرندت (١٣٢)، ومن ريموند
وأيْمز، وغيرهم. فمقطع واحد أو مقطعان لو يُعْمَرُ عن «وظائف
الإمبراطورية» في كتابه عن «الثورة المتصلة» ليخبره بأكثر
مما تخبره به مجلدات عدة من التحليل المجرد عن طبيعة

الثراء الثقافي في القرن التاسع عشر الميلادي
الأوروبي^(١٣٣).

وحيث نهض الشرق في وعي الغرب، كان «الشرق» لفظاً،
تتأخر لها فيما بعد، حقل عريض من المعاني، والروابط،
والمحتويات، ولم تكن هذه المعاني تشير بالضرورة إلى الشرق
«الحقيقي» إنما إلى الحقل الدلالي المحيط باللفظة^(١٣٤).
يختبئ المعنى الخفي في اللغة، ويرى إلى النور، من وراء
سطح النص الظاهر، فإن نص الاستشراق لا يتيح المجال إلا
للرؤية «الخارجية»^(١٣٥)، ولا تتجلى بالكيفية نفسها التي
تتجلى بها البنية اللغوية، حتى في الوقت الذي لا تظهر فيه
البنية النحوية-البلاغية، وحتى حينما يعسر استعراضها أو
الكشف عنها، فإن الاستشراق لا مرئى ولا خفى في الوقت
نفسه: «أمل أن يكون جلياً أن اهتمامي بالسلطة لا يقتضى
تحليلاً لما هو خفى في النص الاستشراقي، بل يقتضى
بالعري تحليلاً لسطح النص، لخارجيته بالنسبة لما يصفه»،
^(١٣٦) من هنا كانت حقائق «استشراق» إدوارد سعيد
مشروطة، ومحددة، بعبور حقائق الاستشراق جسور اللغة،
وجسد اللغة، فأى حقيقة هي حقيقة لغوية^(١٣٧)، فقد أقام
سعيد بعضاً من نظرياته على منهجية عالم اللغة السويسري
«فريدنان دوسوسور»^(١٣٨)، ومن هنا ظهرت البنيوية في

«الاستشراق»^(١٣٨) تتحرك على أرض معروفة، إذا جاز القول، إذ إنَّ البنيوية قد انبثقت عن علم اللغة. من هنا مفارقة نقد إيوارد سعيد للغرب. ومفارقة هذا النقد هي مفارقة متكررة في تاريخ الثقافة العربية الحديثة عامة. فقد طبق المفكرون والباحثون العرب المعاصرون عامة، المنهجيات الغربية نفسها، من دون ابتكار منهجيات متميزة عن المنهجيات الغربية المنقودة^(١٤٠). في هذا السياق، قال إيوارد سعيد بوضوح عبارتين متناقضتين. فمن جهة، قال إنه «مع مرور الزمن، اكتسبت كلمة «الاستشراق» شهرة واسعة باعتبارها لفظة تجريح وتشهير (ومن المفارقات اللاذعة إنني شخصياً هوجمت من قبل إذاعة ياسر عرفات الرسمية، أثناء زيارة قمت بها لفلسطين عام ١٩٩٦، بتهمة إنني مستشرق)». ثم قال من جهة أخرى، «إنَّ لَو أهمية خاصة بالنسبة لي، كعربي وغربي»^(١٤١)، محددًا نفسه وهويته بوصفها هوية مزبوجة عربية-غربية. «فالهجنة»، عنده، هي «الأساس الحقيقي للهوية اليوم».

١-٨- الإسلام والوسط اللغوي :

إنَّ الاستشراق ، في نظام إيوارد سعيد، هو المعادل الفعلي للمادة التي تتمثل في نظام فردينان بوسوسور، اللغوي، نهض شكل بحث إيوارد سعيد على متابعة خط

النموذج المعروض في سياق «محاضرات في علم اللغة العامة» للعالم السويسري المعاصر فرندينان بوسوسور^(١٤٢) والانطاف عنه في أن معا. وليس من شك في أن دراسة إوارد سعيد انبثقت من تعاليم بوسوسور، ولكنها اكتسبت صورتها الأخيرة من التطوير الذي قام به تلامذته في ميدان النقد. صاغ فرندينان بوسوسور، إذًا، قواعد علم اللغة الحديث. وصاغ تصنيفات شكلت إطارا متكاملًا للنقد الجديد في أوروبا والعالم. فاللغة النقدية ذات وظيفة اجتماعية، وهي نظام، والوحدات-التمثيلات تقوم بدور الوحدات اللغوية، وولد علم جديد قوی لدراسة «الشرق اللغوي»، وولدت معه، كما بين ميشال فوكو، «شبكة»^(١٤٣) كاملة من الهموم العلمية المقرونة «بالشرق اللغوي». غير أن موقف إوارد سعيد، النظري، لم يتحدد بشكل حاسم إلا من خلال تحليل الاستعمار نفسه. من هنا كانت كتابات إوارد سعيد، وبحوث عبد الله العروي، وكتابات أنور عبد الملك، وأعمال هشام جعيط، وغيرها من الكتابات النقدية، قد تأثرت بمناخ النضال ضد الاستعمار وضد الهيمنة أكثر مما حرصت على إعادة دراسة الموضوعات الأكثر عُرضة للخلاف والجدل في المجال العربي والإسلامي.

١-٩- الهدف العام من ثنوية الفكر وثنياته الأخرى:

ولقد وجد إدوارد سعيد تطبيق مفهوم ميشال فوكو «للائشاء الكتابي»، كما وصفه في كتابيه عن «علم آثار المعرفة» و«أدب وعاقب» ذا فائدة في تحديد «هوية الاستشراق»^(١٤٤). من هنا مثل علم آثار المعرفة» و«أدب وعاقب» لميشال فوكو، في بحث إدوارد سعيد، أفقا، أكثر منه مثونة مواد أولية، أي أنه كان حدا ومحطة، في وقت واحد، وكان، بكلمة واحدة، مجال نظام مضمون. ويعود هذا الحذر المنهجي إلى أنه، في الإطار الاجتماعي ومضامينه، نلاحظ أن مسألة «السمطقة اللامتناهية»^(١٤٥)، أي علاقة العلامات بين الشكل والمضمون، التي يتكون منها المدلول، تنطرح على الدوام^(١٤٦) -عندما نفكر في نقل منهج من مجال إلى مجال آخر. والمسألة أنه من نون هذا الإحلال المتبادل بين العلامات، أي من نون الالتباس في المدلول ومتناقضاته الدلالية، يعجز الباحث عن الاستعانة بالمناهج المختلفة لحل المسألة المطروحة.

قلنا من قبل إن علم المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، مثل في بحث إدوارد سعيد، أفقا، أكثر منه مثونة مواد أولية. مع ذلك مثل الاستشراق، في نقد إدوارد سعيد المنظم، المعادل الفعلي للمادة التي تتمثل في نظام ميشال فوكو، في الجنون، أو المرأة، أو الأطفال، أو المنحرفين، أو أخيرا، المادة

الجنسية. «فقد عوين الشرق كما لو كان مؤطرا بقاعة التدريس، وبالحكمة الجناحية، وبالسجن، وبالذليل الموجز الموضح. فالاستشراق، أذً، هو معرفة بالشرق تضع الشرقى فى قاعة التدريس، فى محكمة، فى سجن، أو فى دليل موجز لأغراض التحليل المدقق، والدراسة، والمحاكمة، والتأديب، أو الحكم.»^(١٤٧) وكان ميشال فوكو قد رصد الاحتجاجات الجماهيرية على وسائل الموت الحديثة، وعبر عن إعجابه الشديد بما اعتبره جانباً روحياً جديداً فى الحياة السياسية المعاصرة. إن القوى الثورية التى تمخضت عنها هذه الروحية الدينية تعد، بالنسبة إلى ميشال فوكو، علامة على مرحلة مقاومة جديدة ضد العقلانية الحديثة، وضد قوة العلم وضد قوة التكنولوجيا، انبهاراً بالصحة الإسلامية، وتفكيكا للاتجاه الثقافى العلمانى فى الشرق الأوسط. فقرأ ميشال فوكو الروح الدينية التى حملتها الثورة الإيرانية، كثورة من داخل הדائة، وكإعادة قراءة للرسالة التاريخية التى أسقطها الغرب على الإسلام. فقد ترجم ميشال فوكو مظهر المقاومة التى قامت بها الجماهير ضد النظام العسكرى القهري، ترجمة روحية غربية دينية. وحلل ميشال فوكو «الثورة الإيرانية». وهو التحليل الذى أجراه إبّان عمله كمصحف لدى الصحف الأوروبية فر ما بين عامي ١٩٧٨ و١٩٧٩، لكن

التأويلات الجديدة للحركات الإسلامية في مصر والمغرب العربي، والتي قدمها كل من جيل كيبييل، وبرونو إتيان، شقت مساراً جديداً. تقع إعادة قراءة إتيان، من جهة، وجيل كيبييل، من جهة أخرى، للجماعات الأصولية، في ضوء قراءات ميشال فوكو للثورة الإيرانية، وتأثيرها في قطاعات معينة من بعض تيارات اليسار الفرنسي المعاصر. وظلت دراسة جيل كيبييل لأعضاء حركتي «الجهاد»، و«التكفير والهجرة» مرتبطة بصورة «المنقذ العضوي»^(١٤٨)، الذي يقاوم الآليات القسرية من خلال النسق الروحي الديني المتفرد.

١-١٠- مسألة الاستشراق؛ موقعها ومعناها :

كشفت إوارد سعيد، كما أسلفنا، عن جدوى استخدام مفهوم ميشال فوكو للإنشاء الكتابي، في تحديد هوية «الاستشراق». وتوسل إوارد سعيد بمفهوم «التموضع الاستراتيجي»، و«التشكيل الاستراتيجي»^(١٤٩)، ولعل محور السلطة هو الذي كان قائماً منذ البداية لدى فوكو، مثلما كان الاستعمار قائماً، منذ البداية، في الاستشراق، لكن محور السلطة لا يبين إلا من خلال تحليل إوارد سعيد «للسلطة التاريخية في الاستشراق»، ومن خلال دراسة «الأفراد نوى السلطة المرجعية في الاستشراق». وقد شعر إوارد سعيد بضرورة إجراء تعديل عام غايته الكشف عن ذلك السبيل

الذى يظل مغموراً مادام ملقفاً بالمحاور الأخرى، ولم يتم فرزه منها، وذلك هو التعديل المعروف فى المدخل العام لكتاب «الاستشراق». كانت هناك ثلاثة أبعاد فى منهجية ميشال فوكو (١٥٠):

١ - علاقات السلطة.

٢ - العلاقة بالخارج. تلك العلاقة المطلقة، والتي هى فى الوقت نفسه، علاقة تنكر العلاقة، أوهى علاقة العدم، أو علاقة تغييب العلاقة. [وقد حلم إنوارد سعيد أن يكون جلياً أن اهتمامه بالسلطة لم يقتض تحليلاً لما هو خفى فى نص الاستشراق وحسب إنما اقتضى كذلك تحليلاً لسطح النص، لخارجيته، بالنسبة لما يصفه. فالاستشراق نهض على مقدمة الخارجية الأساسية، أى على حقيقة أن المستشرق يستنطق الشرق، ويصف الشرق، ويبين أسراره ومبهماتة للغرب ومن أجله. بعبارة أخرى، يقيم المستشرق خارج نطاق الشرق الوجودى والدلالي].

٣ - علاقات المعرفة.

وصار هناك ثلاثة أبعاد فى ممارسة «الاستشراق» للقوة لدى إنوارد سعيد:

٤ - ممارسة القوة على الشرق.

٥ - ممارسة القوة على المستشرق.

٦ - ممارسة القوة على «المستهلك» الغربي للاستشراق (١٥١).

١ - ١١ - علامة منهجية؛ طبيعة فهم الغربية الغربية :

رأى إيوارد سعيد أن الاستشراق بوصفه «نهاية ثابتة» (١٥٢) *Limite figée* تقع في موقعها الامبريالي. بينما كان الخارج لدى ميشال فوكو مادة تتحرك (١٥٣). بفعل «التقلص الاستداري» (١٥٤) *Péristaltiques*. و«الثنيات» (١٥٥). فهي تشكل الداخل. وهو ليس إلا الخارج. بل هو طوية الخارج أو داخل الخارج (١٥٦). بعبارة أخرى، ليس الخارج حداً ثابتاً في موضعه، بل هو مادة يحركها التقلص الاستداري، والثنايا، والثنيات، والفضون، التي تشكل داخل الخارج أو طويته. وهذا الداخل هو اللامفكر فيه، بداخل الفكر. وذلك ما كان العصر الكلاسي الغربي الحديث يشير اليه من خلال الكلام على اللانهاية ونظم اللانهاية المختلفة. وكان الداخل في العصر الكلاسي الغربي الحديث أو اللامفكر فيه بداخل الفكر الكلاسي الغربي الحديث هو اللانهاية. وكان اللامفكر فيه بداخل الفكر الكلاسي الغربي الحديث هو نظم اللانهاية المختلفة. وبدءاً من القرن التاسع

عشر الميلادي، صارت أبعاد التناهي هي التي تطوى الخارج وتحده وتشكل «عمقاً» هي «كثافة متغلقة على نفسها»، وصارت الحياة والعمل واللغة تسكن إنساناً قلباً، إنساناً يقظاً، كائنات حيا وفردا يعمل أو ذاتا تتكلم، ويحنى الخارج، ويقوم الداخل طورا بفعل ثنية اللانهاية، وطورا بفعل ثنيات النهاية المعادة. وتيسط العيادة الطبية، تمثيلا لا حصرا، الأجسام وتعرضها على النظر ثم يتحول التشريح المرضى عن ذلك فيما بعد لييسط أمام النظر طوايا ليست تتصل بالجوانب القديمة، بل لا تعد إحياء أو بعثاً جديداً للجوانب القديمة، بل صارت داخلا جديداً لذلك الخارج. فالداخل فعل للخارج.

١-١٢ - فعالية النهضة الغربية الحديثة؛ أشكال النهضة :

من هنا ينثني الداخل للخارج، أو داخل الخارج، بالمعنى نفسه الذي تنثى به السفينة ثنية من ثنيات البحر، وكما جرى في عصر النهضة الغربية الحديثة، حينما كان الحمقى يوضعون في سفينة شرعية تتلاطمها المياه. يوضع الأحمق داخل الخارج والعكس، خارج الداخل. فهو أسير سواء السبيل، أكثر الطرق حرية، محكمة الوثائق، لا نهاية لطريقه. إنه عابر سبيل، لا كسائر عابري السبيل، أي أنه سجين

مهاجر. ولم يكن للفكر الغربي من موضوع للبحث إلا ذلك
الأحمق نفسه الذي ارتدى ثياب الشرقي في كتاب
«الاستشراق» لإينوارد سعيد. إن إخفاء الخارج، يعني تحويل
الخارج إلى داخل وإدخال الخارج يعني تحويله إلى جوانية
الانتظار أو الثنية.

إن الفكرة المحورية التي استبدت بميشال فوكو، هي فكرة
التضعيف (١٥٧). ولم يعن بها اسقاطاً للداخل أو امتداداً
للداخل نحو الخارج، بل عنى بها، لقاء ذلك، «دخولاً
للخارج» (١٥٨). وليس ذلك ازواجاً للواحد إنما هو تضعيف
للآخر. وليس ذلك نسخاً للأنا، بل هو تكرار للمختلف. وليس
ذلك فيضاً «للذات» JE، بل هو وجود محايث للآخر يوماً أو
لنقيض الأنا. وليس الآخر هو القرين الدائم، بل هو التضعيف
حيث أعيش نفسى بوصفى قرين الآخر. لا ألقى نفسى في
الخارج، بل أجد الآخر في الأنا. إن الآخر هو كذلك الأنا وأن
الأبعد هو كذلك الأقرب. يشبه هذا ما يجرى في علم الأجنة
من دخول جزء من نسيج في نسيج آخر. ويشبه عملية تبطين
ثوب بثوب آخر مثلما يلجأ إلى ذلك في الخياطة: الثني،
الطي، الرتق. لقد بين ميشال فوكو كيف أن جملة ما تردد
شيثاً آخر، لا يكاد يتميز عنها كما أن الأشكال المصنفة تكرر
علاقات القوى التي لا تكاد تتميز عنها. وبين ميشال فوكو

كيف كان التاريخ باطن الصيرورة، ذلك بأن ما اكتشفه فوكو هو جملة الخارج وتكرارها في جملة ثانية، والاختلاف الدقيق بين الجملتين : «الثنية»، الانحناء، تبطين إحداهما للأخرى. ولم يعد الثنية ثنية النسيج، أي كحدث طارئ، وكحدث عارض، بل إنه القاعدة الجديدة التي ينحني بها النسيج الخارجى أو يدخل جزءاً منه فى نسيج آخر فيتضاعف. إنها القاعدة «الحرّة»، أو المصادفة.

إنها ألعاب التكرار والاختلاف، والبطانة التي تنقلهما. فقد لحم فوكو وطرز سائر معانى لفظ البطانة بغية إثبات وبيان أن الداخل «ثنية» (١٥٩) للخارج الافتراضي. وولد الأقواس الداخلية من بعضها بعضاً. وضاعف الثنيات فى الجملة وكثرها. فظل الداخل يوماً باستمرار بطانة الخارج. وتظهر الرغبة تارة فى فك عرى تلك البطانة وحل الثنايا والثنيات من أجل العودة ثانية إلى الخارج والفراغ الخائق، وتظهر الرغبة تارة أخرى فى تثبيت الثنايا والثنيات والمحافظة عليها، حتى تشكل الثنايا والخفايا «الذاكرة المطلقة» وتشكل الخارج عنصراً حيوياً متجدداً. وظل ميشال فوكو حائراً بين إدخال الخارج وإخراج الداخل، بين الموت والذاكرة.

١-١٣- غياب الثنية الشرقية للخارج :

بدا لفوكو أن «الثنية للخارج» (١٦٠) قد قاسمت فى

التشكيلات الغربية وحدها دون التشكيلات الشرقية، رغم تنامي سيطرة الإسلام (١٦١) بعد وفاة الرسول. فقد عرف الشرق، عامة، مثل هذه الظاهرة، ولم يظل خط الخارج لديه عائماً يطفو وسط فراغ خائق، جنباً إلى جنب مع ورود خبرة الزهد كتثاقفة فناء وكثقافة إبادة أو جهد للتنفس في الفراغ، ومع ورود خبرة متفردة بالذاتية. ويبدو أن شرط ثنية القوى عرف تحولاً نوعياً معيناً في علاقة الصراع بين اليونانيين من دون أن يقتصر تاريخ شرط ثنية القوى على اليونانيين وحدهم دون غيرهم. وقد انثنت القوة اليونانية على نفسها وانطوت على نفسها في علاقة متفردة بقوة أخرى: «فقد كان الغرب بشكل عام هو الذي زحف على الشرق، لا العكس». (١٦٢)

و«لا مجال لمقارنة حركة الغربيين شرقاً (منذ نهاية القرن الثامن عشر) مع حركة الشرقيين غرباً». (١٦٣) فمصر لم تسيطر على روما - بل العكس هو الصحيح - ولا على أوروبا الإقطاعية، والصين كذلك لم تسيطر على اليابان، إلا أن «اقتصاديات الأطراف الخاضعة» تتجه «كلياً إلى الخارج» (١٦٤).

دارت فكرة الثنية لدى ميشال فوكو بعيداً من الظاهرية، بمعناه الشائع المتداول، ونأى بالذات عن فكرة القصدية. ولم يقطع ميشال فوكو صلته بالظاهرية، بمعناها المحدود، كما لم

يقطع موريس مرلوبونتي صلته بالظاهرية، بمعناها المحدود،
أيضاً. وطبق محمد أركون، ظاهرية موريس مرلوبونتي
الإدراكية على ظاهرة إدراك العالم والذات. وطبق إدوارد
سعيد الظاهرية على الاستشراق، بينما انتقدها أنور عبد
الملك، كمنهج من المناهج غير العقلية، التي تتجلى في النمطية،
لكنه انتقد الظاهرية-البنوية الشائعة، لا الظاهرية بمعناها
المحدد. وأشار عبد الله العراوى إلى أن مراد بحث جاك
فاردنبورج ومحمد عزيز الحبابى ويحيى هويدى وغيرهم، هو
الدراسة الظاهرية للواقع الديني^(١٦٥). وسمى إدوارد سعيد
دراسة جاك فاردنبورج باسم الدراسة «القيمة والذكىة جدا
للاستشراق»^(١٦٦). فالأبحاث التي سادت الثقافة العربية
فى القرن العشرين تميزت بتطبيق الظاهرية على الدين
والدين على الطواهييات. ودعا جاك بيرك إلى تحديث ظاهرية
بن حزم.

تحول ميشال فوكو عن الظاهرية بمعناه الشائع المتداول
وبالذات فكرة القصدية. أن يكون لكل شعور شعوراً بشي، ما
من الأشياء وأن يكون شعورى بالعالم هو الذى يمنح العالم
معناه. وذاك هو ما رفضه ميشال فوكو. فقد اقترحت
الظاهرية فكرة القصدية كمحاولة لتجاوز النزعة النفسية
والنزعة الطبيعية، لكنها تظل مع ذلك حبيسة نزعة نفسية أشد

ونزعة طبيعية جديدة إلى حد أن مورييس ميرلوبونتي صرح أن الظاهرية عادت لا تكاد تتميز عن «المذهب»، فهي تنصب من جديد نزعة نفسية أساسها تركيبات الشعور والوعي والدلالات، وتقويم نزعة طبيعية أساسها «التجربة العيانية» والإدراك المباشر للشيء من حيث هو نفسه حاضر الوعي دون وساطة حس أو غيره. من هنا كان رفض ميشال فوكو المزدوج للتجربة العيانية ما دما عند حدود الكلمات والجمل إلا واعتقدنا في وجود قصدية عن طريقها يتجه الوعي نحو شيء من الأشياء وعطية معنى ودلالة من جهة دلالة الوعي على دال. ما دما مكثنا عن الأشياء والأحوال إلا واعتقدنا في تجربة عينية وإدراك مباشر للشيء من حيث هو حاضر للوعي ومائل أمامه. لكن مبدأ «التعليق»، و«الوضع بين قوسين»، الذي رفعت لواءه الظاهرية مبدأ كان من المفروض أن يتجاوز الأحوال إلى الرؤى. ولا تقصد العبارات شيئاً من الأشياء ولا تحيل إليه، كما أنها لا تشير إلى ذات، بل تتجه إلى لغة، وإلى مادية اللغة وحسب، مادية تهيها موضوعات، ونوات خاصة بها وكافية كمتغيرات محايدة. ولا تنبسط الرؤى في عالم عياني مباشر يحضر للوعي من دون واسطة، وبكيفية سابقة على الاستدلال كله، بل تحيل إلى مجرد رؤية إلى وجود رؤية يمنحها إشكالات ونسباً وأبعاداً منظرية

محايدة، لا تتقيد بأي نظرة قسدية. ولن ينظر إلى اللغة ولا إلى الرؤية في اتجاه ارتباطهما، وفي اتجاه البحث في «وجه ذلك الارتباط»^(١٦٧)، بل من حيث هما منفصلتان كل واحدة منها قائمة بنفسها، تكفي نفسها بنفسها، وجود الرؤية ووجود اللغة. وكل قسدية مألها الوقوع والانتها إلى غور لا قرار له بفصل عنصرين مستقلين، كما يعكس الالاققة الواقعة بين الرؤية والكلام.

وطبق ميشال فوكو الظاهرية في نظرية المعرفة. فالرؤية والكلام معرفة لكن المرء لا يرى ما يتكلم عنه، ولا يتكلم عما يراه، وحينما نرى غليوناً، فإننا ما ننفك نقول، بكيفيات مختلفة، ليس هذا غليوناً. وكما لو كانت القسدية تدحض نفسها وتنهار. الكل معرفة، وذلك لسبب رئيسي يجعل كل تجربة مباشرة أولى غير ممكنة. ليس هناك من شيء قبل المعرفة، ولا خلفها، بل المعرفة مزبوجة ازدواجاً يتعذر تقليصه أو تبسيطه. وقد كانت منظومة إوارد سعيد في «الاستشراق» تقوم على اعتبار الواقع الاستشراقي ضد الإنسان، وملحاحا مستمرا في أن واحد. وما يزال مجاله، كما لا تزال مؤسساته وتأثيره الشامل، حياً حتى اللحظة الحاضرة». (١٦٨) فالمعرفة كلام ورؤية لغة. وذلك هو السبب الذي من أجله ليست هناك من قسدية. وكانت الظاهرية

رغبة في إقصاء النزعتين النفسية والطبيعية اللتين كانتا ما تزالان تثقلان كاهلها. تجاوزت بنفسها القصدية كعلاقة للشعور بالوجود. كان نحو الوجود، لدى مارتن هيدجر ثم موريس ميرلوبونتي، ثنية الوجود من القصدية إلى الثنية من الموجود إلى الوجود من الظاهرية إلى علم الوجود. وقد أشار إيتباع مارتن هيدجر إلى مدى ارتباط علم الوجود بالثنية، ما دام الوجود هو أساساً وبالذات ثنية للوجود بالموجود، وأن انبساط الوجود كحركة دشنها اليونان لم يكن يناقض الثنية بل هو الثنية نفسها، أنه نقطة التقاء انفتاحين، وحدة المنكشف والمتوارى وما يبقى في حاجة إلى توضيح هو الكيفية التي تحل بها تضاعف الوجود وثنية الوجود والموجود محل القصدية لتؤسسها. يعود الفضل إلى موريس ميرلوبونتي في أنه أوضح كيف أن رؤية أصلية «عمومة» تنتهي وتنطوي ضمن ما يرى نفسه، مخولة بذلك إمكانية علاقة أفقية بين راءٍ ومرئي. فينتهي الخارج الذي هو أبعد وأقصى من كل ما هو خارج، وينطوي ويتضاعف بداخل أعرق من كل ما هو داخلي. يسمح وحده بإمكان العلاقة المتفرعة عن الداخلي والخارجي. حتى إن هذه الثنية أو الانطواء هو ما يحدد الجسد بعيداً عن الجسم نفسه وعن موضوعاته. ومجمل القول، لقد تجاوز

قصدية الموجود نفسها في اتجاه ثنية الوجود، في اتجاه الوجود كثنية، أما جون بول سارتر فلم يبرح القصدية مكتفياً بإحداث ثقب في الموجود دون أن يبلغ ثنية الوجود. تتم القصدية داخل فضاء اقليدي. وأقام فوكو رؤية وجودية تنتهي يوماً في موجود يرى نفسه في بعد غير بعد النظرة وموضوعاتها. ويبدو أساس تجاوز الميتافيزيقا الصريح هو «جوهر الظاهرة»^(١٦٩).

من هنا انتقد فوكو المركزية الأوروبية. فليست الشروط على الإطلاق أعم من الشروط. فقيمتها تكمن في تفردا التاريخي الخاص. وليست سمتها هي السمة القطعية أو السمة اليقينية، بل هي السمة الإشكالية، فهي لا تتغير تغيراً تاريخياً، بل تتغير برفقة التاريخ وتصاحبه، بوصفها شروط. وتقدم الحقيقة الكيفية التي يطرح بها المشكل ضمن تشكيلة تاريخية بعينها. ولا يشير ضمير المتكلم إلى شيء كلي، بل إلى جملة من المواقع الفردية. وتشغلها أفعال غير مبنية للمعلوم. ولا تستند إلى فاعل. فهي مبنية للمجهول، نحو، يتحدث، يرى، يصطدم المرء، يحيا المرء، وأى حل كيفما كان لا يمكن نقله والقفز به من عصر إلى عصر آخر مع ما يقع من تداخل بين حقول إشكالية يبعث «معطيات» مشكل قديم من جديد.

ثمة يوناني كان لا زال راقداً فى أعماق منهجية إيوارد سعيد، مع انحيازه المطلق لشرق غير شرق الاستشراق. فقد كان إيوارد سعيد «وثائقياً»^(١٧٠)، نحا نحو ميشال فوكو قائلًا إنَّ الاستشراق كان «مكتبة أو سجل حفظ (أرشيفا) من المعلومات المشتركة، وفى بعض جوانبها، المملوكة بصورة جماعية»^(١٧١)، ومن هنا كان الاستشراق استعماريًا. وكان إيوارد سعيد خرائطياً^(١٧٢)، نحا نحو ميشال فوكو فى وصف الاستشراق بصفة «الحقل الجغرافى»^(١٧٣) وصفة «القضاء المغلق»^(١٧٤)، ذلك أن الجغرافيا كانت «الأساس المادى للمعرفة بالشرق، وقد قامت جميع خصائص الشرق المميزة الكامنة واللامتغيرة على جغرافيته وتجنزت فيها. وهكذا، فمن جهة أولى، غذى الشرق الجغرافى سكانه، وضمن خصائصهم، وحدد خصوصيتهم، ومن جهة أخرى، استجدى الشرق الجغرافى اهتمام الغرب حتى حين كان الشرق شرقًا والغرب غربًا- بواحدة من هذه المفارقات الضدية التى تتكشف عنها فى كثير من الأحيان المعرفة المنظمة.»^(١٧٥) وروى إيوارد سعيد ثانياً «القشرة»^(١٧٦) الاستشراقية وتغاريجها، لكن من بون ديالكتيك تحول الخارج والداخل معاً.

١ - ١٤ - مشكلة خارج الاستشراق وداخله :

حاول مؤلف كتاب «الاستشراق»، أن يبين أن الثقافة الغربية اكتسبت المزيد من القوة ووضوح الهوية بوضع نفسها في موضع التضاد مع الشرق باعتباره ذاتا بديلة، لكن هل أفلت نقاد الاستشراق من الدوران في الدائرة نفسها، أي دائرة استبدال ذات بذات أخرى من دون الخروج على مسألة الذات كما حددتها المثالية الألمانية الكلاسيكية ؟

منذ العام ١٩٤٥، لم يعد الحقل هو الذي يستعصى على الاستشراق وحسب، بل البشر أيضا، البشر الذين كانوا بالأمس موضوعا للدرس، وحاولوا أن يصبحوا «ذواتا أسيادا». وقد مثلت المرحلة الكلاسيكية المرحلة المتقدمة من مراحل تطور تمثل الذات في الفكر الفلسفي الألماني الحديث. وتميزت هذه المرحلة بأنها كانت مرحلة الكمال والاتزان، حيث تم تشبعت المنهج الذي يحقق أعلى درجة من التوافق بين العناصر البنائية والعناصر الزخرفية في هيكل الذات. بعبارة أخرى، أقل تعقيدا، فإن الشرق الذي تجلى في «استشراق» سعيد، كان نظاما من «الصور»، أي كان نظاما من التقابل بين الذات والموضوع، حين «وضع» (١٧٧) الأنا «مقابله» (١٧٨)، أي حين وضع الأنا مقابلا لنفسه.

ولابد هنا من استعادة التفريق الذي أقامه العالم الألماني

المعاصر جوتلوب فريجه (١٧٩) (١٨٤٨-١٩٢٥)، بين «المعنى» و«الإحالة» (١٨٠). كانت هذه القسمة الثنائية محور المؤتمر الدولي الثالث لجمعية علم الدلول العالمية بين الحادي عشر والثالث عشر من شهر ديسمبر من العام ١٩٩٨ في جامعة ليبزيغ بألمانيا. فرّق جوتلوب فريجه بين الموضوعية أو الفكر الموضوعي، «المعنى» و«الإحالة»، الذي هو شرط الحقيقة العلمية، من جهة، وما نسميه «التمثيل» (١٨١)، أي «الأفكار» أو «الذاتية»، من جهة أخرى. فالتمثيل الذاتي يقترن بمتغيرات فردية أو بمواقف معينة بينما يمكن البحث في المدلول الموضوعي. ثم جرى استعمال مصطلح «نقد التمثيل» بشكل متزايد في تيار ما سمي باسم «ما بعد الحداثة» لتحدي القروض التقليدية العديدة. انتقد إينوارد سعيد، «الاستشراق» بوصفه حالة مرفوضة من الحالات الخاصة التي يتجلى فيها «التمثيل». وبين ميشال فوكو «حدود التمثيل» (١٨٢)، وأستعرض جاك ديريدا «مسرح القسوة وانفلاق التمثيل» (١٨٣). وانتقد مارتن هيدجر التمثيل في محاضراته عن زمن «صور» (١٨٤) العالم التي ألقاها في يوم ٩ يونيو من العام ١٩٢٨ تحت عنوان «أساس صورة العالم الحديثة من خلال الميتافيزيقا». وقد كانت المحاضرة الأخيرة في سلسلة من المحاضرات التي نظمتها جمعية علوم الفن

والطبيعة والطب في فرايبورج-ان-بريسجاو، بألمانيا. وكانت المحاضرات تنور على أسس صورة العالم الحديثة (١٨٥). ودعا جيل دولوز إلى الخروج من التمثيل-«التوسط» (١٨٦) الفكري التقليدي إلى «العلامات المباشرة» (١٨٧)، وابتكار النذبذبات الجديدة، والنوران، والجاذبية، والرقص أو القفز إلى الروح (١٨٨) مباشرة (١٨٩). فالتمثيل أحادي المنطق. أما العلامات المباشرة فهي من صنع المفكر-المخرج المسرحي أو المخرج المسرحي-المفكر. فالعلامة أو المصورة أو الممتلئة (١٩٠) هي شئ ما ينوب لشخص ما عن شئ ما من وجهة ما ويصفاة ما. فالمصورة توجه لشخص ما، بمعنى أن المصورة تخلق في عقل ذلك الشخص علامة معادلة، أو ربما، علامة أكثر تطوراً، وهذه العلامة التي تخلقها سماها تشارلز سويندرس بيرس باسم «مفسرة» (١٩١) للعلامة الأولى. إن العلامة تنوب عن شئ ما وهذا الشئ هو موضوعاتها (١٩٢). وهي لا تنوب عن تلك الموضوعات من كل الوجوهات، بل تنوب عنها بالعودة إلى نوع من الفكرة التي سماها تشارلز س. بيرس باسم «ركيزة» (١٩٣) المصورة. وهنا تستعيد «الفكرة» (١٩٤) شيئاً من المفهوم الأفلاطوني (١٩٥). وعنى تشارلز س. بيرس أن الفكرة تجرى بنفس المعنى الوارد في تعبير: يلمس الرجل فكرة رجل آخر، أو عندما يقال: «استعاد» (١٩٦) الرجل في

ذهنه (١٩٧) ما كان يفكر فيه في وقت سابق (١٩٨)، أي أنه استرجع الفكرة نفسها (١٩٩)، أو عندما يقال : استمر (٢٠٠) الرجل يفكر بشيء ما، ولو لعشر ثانية، وذلك باعتبار فكره مستمراً في مطابقتها لنفسه (٢٠١) في تلك الفترة الزمنية، بمعنى أن لفكره محتوى مماثل (٢٠٢)، حيث تتردد في فكره الفكرة نفسها، ولا ينتقل في كل لحظة إلى فكرة جديدة (٢٠٣). وقد ورد هذا التعريف للعلامة أو المصورة أو المثلثة في «تصنيف العلامات»، لتشارلز س. بيرس (٢٠٤).

من هنا تسلك الكتابة الاستشراقية طريقاً واحداً، من المؤلف الغربي إلى الجمهور الشرقي. ويقف الجمهور الشرقي في موقع الضعف. فالتمثيل هو النتاج الرئيسي للخارجية التي سبق أن أشرنا إليها من قبل. فقد سبق أن قلنا إن إدوارد سعيد قد حلم أن يكون جلياً أن اهتمامه بالسلطة لم يقتضِ تحليلاً لما هو خفي في نص الاستشراق، بل اقتضى بالحرى تحليلاً لسطح النص، لخارجيته، بالنسبة لما يصفه. فالاستشراق نهض على مقدمة الخارجية الأساسية، أي على حقيقة أن المستشرق يستنطق الشرق. ويصف الشرق، ويبين أسراراً ومبهمات للغرب ومن أجله. بعبارة أخرى، يقيم المستشرق خارج نطاق الشرق الوجودي والمعنوي. والنتاج الرئيسي لهذه الخارجية هو التمثيل، ذلك أن الشرق يتحول

من آخريه نائيه إلى شخصيات مالوفه نسيبا. واقترح إدوارد سعيد العوده إلى الفنانين بعد الحدائين الذين التزاموا استراتيجيات نقد التمثيل. إن خارجية التمثيل محكومة بوما بنسخة معدلة ما من فرضية أن الشرق يعجز عن تمثيل نفسه بنفسه، كما سبق أن عبر ماركس. ولا ينشر الإنشاء الثقافي والتبادل الثقافي «الحقيقة» إنما «الصور».

١ -١٥- مفهوم معارضة أوروبا :

حين كان لغير الأوروبي، عامة، أن يعارض أوروبا، فإنما كان يلجأ إلى بعض عناصرها لينقد بها العناصر الأخرى. حين كان للمسلم الليبرالي، عامة، أن يعارض الفاشية أو النازية الأوروبية، فإنما كان يلجأ إلى بعض عناصر الديمقراطية الغربية لينقد بها العناصر الفاشية أو النازية الأخرى. وحين كان للسلفي عامة، أن بين عظمة تاريخ العرب والإسلام، فإنما كان يلجأ إلى بعض مؤلفات المستشرقين لينقد بها العناصر الاستشراقية الأخرى. وهكذا فعبد الله العروبي، وأنور عبد الملك، وهشام جعيط، وإدوارد سعيد، ومحمد أركون، وهشام شرابي، إذ ينتقدون المستشرقين يصدرون، عن وعى أو لا وعي، عن الانتماء إلى منهجية العلم الغربي وروحه. فليس صحيحا أن العرب لا يطبقون أبدا طرائق التحليل الاستشراقية. لذا سمى البعض طه حسين

باسم «المستشرق العربي»^(٢٠٥)، مع أن عبد الرحمن بدوي برهن برهانا تاريخيا مهماً مفصلاً على أن دراسة طه حسين حول صحة الشعر الجاهلي هي دراسة سبق أن قلم بها علماء الأدب واللغة القدماء منذ القرن الثاني للهجرة، عامة، وفي القرنين الثالث والرابع، على وجه الخصوص.

رأى أنور عبد الملك، بوضوح، ومن دون أي مواربة، إلى أي حد كان الارتباط وثيقاً بين سلطوية الأقليات المالكة، التي فضحها كارل ماركس وفريدريش إنجلز، والمركزية البشرية، التي انتقدها سيجموند فرويد، من جهة، وبين المركزية الأوروبية، في ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية، لا سيما تلك التي تتصل اتصالاً مباشراً بالشعوب غير الأوروبية، من جهة أخرى، مع ذلك نهض النقد العربي المعاصر في سياق سيطرة مسألة معرفة الآخر على اهتمام العقول الغربية منذ الربع الثاني من القرن العشرين إلى الآن، زدا على التيارات الأثنية^(٢٠٦) التي كانت قد سيطرت على مدى قرون عدة على الثقافة الغربية. وكان الغرب ينطلق من الوعي المنغلق على نفسه، وقد كان ذلك لكي يعرف الآخر في وقت لاحق. وصار هناك أسلوبان، إما أسلوب الأنفعال مع الآخر، التعاطف مع الآخر، التعاطف الثقافي، أو الاستشعار. وقد ركز إدوارد سعيد على الاستشراق الإنجليزي والفرنسي بون

الاستشراق الألماني، مع إنها نهلا جميعا من الاستشراق الألماني، فهو الأخطر فى العصر الحديث. على أية حال، فضل باش الكلام على التعاطف الرمزي، وهو نوع من التواصل بين حياة الوجدان للأنثى والآخر والتبادل الحساس بين الأنا والآخر، وهو نوع مما سماه الكاتب اللاتيني القديم، ب. أوفيدوس ناسو^(٢٠٧) فى كتاب «التحولات» بتناسخ الأرواح: «من الأعلى هناك، سارى إلى البشر بشرىون على غير هدى، دون أن يقودهم العقل، أشدد عزهم فلا يرتجفون خوفا من الموت، عارضا أمامهم مجرى الأقدار : أيها النوع الإنسانى، أنت يا من يشله الخوف من أن يجمده الموت، لماذا تخشى الجحيم، وظلماتها، وهى اسم بلا مسمي، مادة للشعر، ومخاطر عالم خيالي؟ تأكدوا أن الأجسام التى أتلقتها نار المحرقة، أو صيرها الزمن غبارا، لا تعود قادرة على الإحساس بأي ألم. أما الأرواح فغير خاضعة للموت، وعندما تهجر مقامها الأول، تظل حية فى مقامات جديدة، وتواصل الإقامة فيها منذ أن تدخل إليها. كل شيء يتغير، ولا شيء يقنى. يطوف النسم الحي، يذهب هنا وهناك، ويحل كما يشاء فى مخلوقات كثيرة تنوعا واختلافا. من أجسام الحيوانات، ينتقل إلى أجسام البشر، ومن أجسام، هؤلاء، إلى أجسام تلك، ولا يموت أبدا. الشمع الطبع الذى يتلقى من النصات

بصمات جديدة، فلا يبقى أبداً كما كان، ويتحول شكله باستمرار، يظل هو هو التسمع ذاته.» (٢٠٨) وأما أسلوب التماهي المرتبك مع الآخر، فأمره مختلف، في الحالين لا يبلغ الأنا الواقع الحقيقي للآخرين ومقاومتهم لأفعال الأنا التي كان بعض مفكرى القرن التاسع عشر الميلادى قد شعر بها شعوراً قويا. أما ماكس شلر فإنه حين شدد على تفرد معرفة الآخر وعلى تعادلها أو تفوقها على معرفة الأنا، وحين شدد على اندماج معرفة الآخر في الواقع الاجتماعي، إنما شق طريقا جديدة، لكنه سرعان ما حصر الطريق الجديدة في المودة والمحبة وفي الحدس والإدراك المباشر والرؤيا الفنية.

وتجاهل إيوارد سعيد معا، التنوع البالغ للآخر والأنا، في الواقع الاجتماعي. قد يكون الآخر هو الأخر أو الغريب أو الشريك أو المنافس أو الصديق أو العدو أو الرفيق... كذلك قد يجمع بين مزايا متعارضة. من هنا قد يكون إدراك الآخر إدراكا عقلانيا، وقد يكون انفعاليا، وقد يكون إراديا، وقد يكون سياسيا، وقد يكون ثقافيا... لكن خلط إيوارد سعيد بين الحدس الفني ومعرفة الآخر، بين الإدراك المباشر والمعرفة المنهجية بالآخر، بين الشعور بالآخر وحقيقة الآخر، بين الإحساس بالآخر والإدراك السطحي للآخر، بين التعاطف مع الآخر وبين استعماره. فبين الإدراك ومعرفة الآخر، علاقة

تكاملية أو تفاضلية، فيها الائتلاف والاختلاف، بين الأنا والآخر، بين نحن وهم، بدرجات اندماج متباينة في المجتمعات الإنسانية المختلفة والفئات الاجتماعية المتباينة والمجتمعات السياسية المختلفة. إن معرفة الآخر تقوم على أداء أنوار مختلفة، وتبديلها. فيضع الذات نفسه في موضع الآخرين. وربما يكون هذا التبديل للأنوار وراء علامات الآخر.

١-١٦- مسألة الأصول (٢٠٠٩) :

نهض نقد سعيد للاستشراق في السياق نفسه الذي تم فيه الاستغناء في الغرب عن مسألة الأصالة، على وجه الخصوص، أي، في سياق زوال مسألة الأصل. لم تعد هناك من حاجة لإحالة الآيات إلى ذات أو فكرة أو آيات «مُحَكَّمَات»، ولا إرجاعها إلى ذات متعالية تحدد شروط إمكانها، أو اعتبارها من إبداع أنا يتلفظ بها للمرة الأولى أو يستعيدنها، أو القول بأنها تعكس روح العصر، تحتفظ بها وتنشرها وتعيد تقطيعها. إذن انتقد سعيد الغرب في السياق نفسه الذي تم فيه الاستغناء عن مسألة الأصالة، لذلك يحتمل نقد سعيد البعد الأصولي، كما يتعارض معه. إن النزعة الجوهريّة (٢٠٠٩) أي القول بأسبقية الجواهر، وبمعنى آخر، القول بالهويات «الحقيقية»، الثابتة، الدائمة، التي تقع «وراء» المظاهر، بدلا من الهويات المؤقتة، المتغيرة، والتجليات المعينة

للجواهر، قد أصابت الاستشراق^(٢١١) كما أصابت نقاده. إن مفهوم القانون المقدس والإلهي، والثابت، الذي لا يتغير، والذي يخص بطبيعة الحال، ممارسة الحكومة وعملها بكل صيغها وأشكالها، ومفهوم الكفاءات اللازمة لتأويل القانون المقدس والشرع الإلهي بالذات، ومفهوم السيادة العليا، التي تستلزم الطاعة، كل هذه المفاهيم قد استخدمت بطريقة تجمد الفكر وتسجنه في نوع من فلسفة الماهية والجوهرية، واللاهوت العَقْدِي، التي ورثتنا إياها المدرسية الإسلامية. فإن محاولات «جَوْهَرَة»^(٢١٢) الحاجات والأفكار الفعلية للناس في الدراسة ما بعد الحداثة الجديدة للواقع الاجتماعي، باعتباره «عالماً من العلامات المتحولة» ينتسب إلى المنهجيات الغربية الحديثة. إن الجوهرة هي حركة التأصيل التي يقوم بها السكان الأصليون، والتي تؤكد على وضعيتها المحلية، ومناوأتها لعلم الاجتماع الغربي، وما تنطوي عليه من نقائص. ففي حالة العالم العربي، اقترح كتاب مختلفون استراتيجيات إقليمية يسعون من خلالها إلى تأصيل العلوم الاجتماعية. إن هذه المحاولات لم تسفر عن بديل للمنهجية الأوروبية. إن الأنثروبولوجيا الوطنية أو الأنثروبولوجيا القومية، التي كانت نتاجاً لأزمة إشكالية التحرر من الاستعمار، ومساءلة الفروض المعرفية، التي يقوم عليها هذا العلم، تخلق اليوم رد فعل

نقيضاً. إن هذا الاتجاه لم يفلح حتى الآن في إنتاج بديل أصلى متميز، ذلك أنه ارتبط ارتباطاً وثيقاً بالتحليل المعرفي، والمنهجي، والسياسي/الأيديولوجي لعلم الاجتماع الغربي. إن من اتبع نهج «التأصيل» غالباً ما استبدلوا بالتحليل المعرفي التحليل السياسي. وهكذا استبعد العلم الغربي برمته، وحلت المصادر العربية الإسلامية محله. إن منطق التأصيل يقع في فخ الكوكبية الثقافية التي يناهضها. فالزعم بالأصالة الثقافية والعلمية في التراث الوطني، القومي، الديني، هو في نفسه نتاج للحدثة، فقد ينطوي رفض الحدثة والبحث عن بدائل في التراث على معرفة بالثقافة الحديثة، والمشاركة فيها. إننا نعيش اليوم في عالم كوكبي، تشكلت فيه البنى وتحولت فيه القيم «التقليدية». إن مفارقة العلمانية (٢١٣) الغربية التي ظهرت إلى الوجود بفعل الأصولية الدينية لا تعني أن الدلالات المسيحية المصاحبة/الإيحائية هي دلالات كونية. فقد أدت المواجهة المسيحية/الإسلامية إلى نفى الآخر على نحو متبادل، وانطوت عملية النفي تلك على آليات جوهرية الماضي المتخيل.

ولا تقل الأصالة باعتبارها عودة إلى التراث، حدثة (٢١٤) عن الحدثة نفسها. وكل ما تؤدي إليه هو «أسطورة» (٢١٥) الماضي. وفي هذا السياق لا بد أن نستوعب أن مفهوم إيوارد

سعيد عن اقتران المعرفة والقوة، والذي تمخض عن نتائج
عدمية، لايد أن نعيد تقويم مفهوم إوارد سعيد عن المعرفة
والقوة. إنَّ الجوهرة الأكثر شيوعا هي جوهرة أفلاطون، ذلك
المذهب الذي سبق أن قال بالأنماط الكلية، ونظرية
أرسطوطاليس المتفردة في أن الأشياء من صنف معين
تختص بخاصية مشتركة واحدة. إن الاستشراق ، في نظام
إوارد سعيد المعرفي، هو المعادل الشرقي لتجريد
الاستشراق البريطاني-الفرنسي الكلاسي، للشرق. على
صعيد طرح المسألة، صعيد المسألة، كان الاستشراق قد
اعتبر الشرق والشرقيين موضوعا للدراسة، ورسم الشرق
والشرقيين بالغيرية، شأنه شأن كل ما هو آخر، سواء أكان
ذاتا أم موضوعا، لكنه مرسوم بغيرية تكوينية جوهرية.
ووصف موضوع الدراسة هذا، كما يليق به، بأنه سلبي، لا
يسهم في الأمور، وأنطوى على ذاتية تاريخية معدومة
النشاط، والاستقلال، والسيادة. كان كائنا معتبرا منفصلا
عن نفسه.

وليس من شك في أن إوارد سعيد انتقد المركزية الإثنية
الغربية، وميل بعض الغربيين لرؤية مجموعتهم العرقية كمييار
وكل الآخرين كهامش على متن الغرب الأوروبي-الأمريكي،
والاتجاه نحو رؤية اللغة الأوروبية والثقافة الأوروبية والتاريخ

الأوروبي كميّار، واللغات والثقافات والتواريخ الأخرى جميعاً
كلغات وثقافات وتواريخ هامشية، وهي شكوى متكررة في
الفكر الغربي والعربي المعاصرين. إن من يدعون لا موضوعية
وصف الأعراق البشرية، تمثيلاً لا حصراً، هم في الحقيقة
يدافعون عن المصلحة الضيقة للهيمنة الغربية البيضاء المقتة
بأقنعة الموضوعية. ومن البين تماماً أنه في تلك السنة الأولى
من تأريخ الفن في الكتب الدراسية ككتاب جانسون في
«تاريخ الفن»، وكتاب «الفن خلال العصور» لجاندر، من
البين تماماً الانحياز لأوروبا عموماً، على الرغم من محاولات
جريئة أخيرة لتضمين أكبر للمادة غير الغربية. لكن إذا كان
يصح القول بأن المستشرق الأنجلو-فرنسي الحديث، في
ذروة الازدهار، حين فكر حول النحو العربي، تمثيلاً لا
حصراً، أو الديانة الهندية، تمثيلاً لا حصراً، تخيل أنه يقرر
كلاماً حول الشرق بأكمله، ملخصاً إياه، بذلك، فإن إدوارد
سعيد ارتكب الخطأ الجوهرى نفسه، وقد قالت الحكماء :
«الفاضل من عدت سقطاته». وليتنا أدركنا بعض صوابهم، أو
كثراً مما يميز خطاهم». وحين درس إدوارد سعيد دراسته
المنفصلة لنتقة من مادة استشراقية غربية، أكد، بالقدر نفسه،
بطريقة الخلاصة، الماهية الغربية العميقة للمادة والصورة. من
هنا لم يقدم إدوارد سعيد أكثر من صورة وجهية «للبنى

المنطقية»، التي شكّلت ميدان الاستشراق الأنجلو-فرنسي الحديث. وقد طُبّق، من هذه الزاوية، منهجيات النقد النموذجي، لدى الطبيب النفساني السويسري كارل جوستاف يونج. ويتلخص منهج كارل يونج في المبادئ التي يقرها علم النفس التحليلي، وهذه المبادئ تتفق مع الآراء الفرويدية في بعض الأمور وتختلف عنها في أمور أخرى. فهي تتفق معها على القول بأن اللاشعور هو منبع الإبداع الفني، لكنها تختلف عنها في الحديث عن التضاد الشعوري، فعلى حين أن اللاشعور مكتسب شخصي عند فرويد نراه يتألف من قسمين عند يونج، أحدهما لاشعوري، والآخر فطري جمعي، انتقل بالوراثة إلى الشخص، حاملاً آثار خبرات الأسلاف، وهذا هو القسم الجمعي. كذلك يونج وجد مظاهر اللاشعور الجمعي واضحة في الأحلام وعند الذهانين، ووجد مثل هذه المظاهر في بعض الأعمال الفنية، فاستنتج أن اللاشعور الجمعي هو الأساس الجوهرى في الإبداع والأعمال. واستعار إينوارد سعيد من يونج إنذار نور العقل الباطن الجمعي في تحديد السلوك الثقافي. يشارك كل شخص في اثنين من الأبعاد الروحية، واحد شخصي، وآخر يفترض اشتراك «ثوابت روحية»^(٢١٦) مع آخرين. وتؤكد كتابة يونج العملية، على أية حال، على سيادة الثوابت الروحية، في أغلب الأحيان، هذين البعدين.

إنه استكشاف لدور «النماذج الأصلية» في توليد المعنى. يُطلق على المكونات البنائية للأشعوز الجمعي أسماء مختلفة. منها : الأنماط الأولية، أو الأنماط المسيطرة، أو الصور الأولية البدائية أو الصور الأسطورية أو أنماط السلوك. والنمط شكل فكري مشاع وعمام يشمل قدرا كبيرا من الانفعال. وهذا الشكل الفكري يخلق صورة أو رؤى، تشابه في حياة اليقظة السوية بعض جوانب الموقف الشعوري. فالنمط الأولي للأم، تمثيلا لا حصرا، ينتج صورة لشخص الأم تتعين إذ ذاك بالأم الحقيقية. استعار إيوارد سعيد مصطلح «الأنماط الأولية» من تحليل يونج، وهي الفرضية القائلة بالصور الكونية، متعددة الثقافات، ومتعددة التواريخ كإسفة. جرد إيوارد سعيد الغرب كما سبق أن جرد المستشرقون الشرق، تجريد لقاء تجريد.

ورجع جاك بيرك، إذأ، أن لويس ماسينيون نفسه قد سجل «نهاية الاستشراق»، بالمعنى نفسه الذي سجل به ج. ف. هيجل «نهاية الفلسفة» (٢١٧). فمع أن الاستشراق الغربي يدرس الشرق، فإنه ينحو نحو الأنثروبولوجيا المقارنة التي تزن بين المال، والمصائر، والأقدار (٢١٨). صار الاستشراق نوعا أو فرعاً من فروع علم آخر، هو علم أنثروبولوجيا الدلالة. وصار ما يسمى باسم «الاستشراق» نوعاً أو فرعاً من فروع

علم آخر، هو «علم الاجتماع الجديد». على هذا النحو مات الاستشراق. لذلك جاء عنوان الكتاب على النحو التالي : «ما بعد الاستشراق». وسبق أن أعلنت جماعة من المؤتمرين في المؤتمر التاسع والعشرين الدولي للمستشرقين أن الأزمة سياسية وقد وقعت نتيجة تغير علاقات القوى على المستوى الدولي وتطور نضال الشعوب في آسيا في سبيل تحررها. وتقرر في المؤتمر التاسع والعشرين الدولي للمستشرقين أن يطلق على المؤتمر الثلاثين في مكسيكو في العام ١٩٧٨، «للاستشراق» اسم «مؤتمر العلوم الإنسانية في آسيا وأفريقيا الشمالية». وسبق أن أوردنا في موضع سابق (٢١٩)، أن رشدي راشد، رائد العلوم العربية المصرية المعاصر، هدم الرؤية الأنثروبولوجية-اللاهوتية-الدرسية-الحديثة، في التاريخ للرياضيات العربية وفلسفتها. ذلك أن رشدي راشد نكّرنا بأنّ ذلك العهد الذي طال واعتبر الإنسان الأوروبي فيه نفسه مركزاً لاهوتياً للكون قد انقضى، ومن هنا رفض التضاد أو الثنائية بين نوعين من الشعوب : نوع يزعم أن له قابلية ومؤهلات خاصة للعلم، ونوع لا علم له ولا مؤهلات طبيعية (٢٢٠). فهي ثنائيات تعيد صياغة الثنائيات التي مضى عهدها : الخير والشر، الصح والخطأ، الداخل والخارج، الإيجاب والسلب، القبيح والجميل، العمودي والأفقي. فمفهوم

ثنائية الشر المطلق، من جهة، والخير المطلق، من جهة أخرى، أو مفهوم ثنائية الباطل المطلق، من جهة، والحق المطلق، من جهة أخرى، أو مفهوم ثنائية القبح المطلق، من جهة، والجمال المطلق، من جهة أخرى، هو جوهر «درجة الصفر في التفكير»، وهي درجة الصفر التي تقف خلف الإرهاب السياسى باسم الدين والإرهاب الدينى باسم الديمقراطية، ذلك أن الإرهاب، يصدر عن تجريد المبادئ من واقعها.

إن الطبعة الثانية من ترجمة الراحل جاك بيرك للقرآن صدرت بباريس بفرنسا^(٢٢٢)، من دون مقدمة الإمام الراحل جاد الحق، وصدرت بعد رحيل الاثنين معا وطوى معهما السبب. لكن الطبعة الثانية من محاولة جاك بيرك شهدت تصويبا للأخطاء التي رأى هو أنه وقع فيها في الطبعة الأولى، شاكرًا الشيخ الأستاذ الدكتور محمود عزب من جامعة الأزهر على ما تفضل وأدلى به من ملاحظات قيمة ساعدته على تصويب ترجمته الأولى ودراسته الملحقة. وإذا صح أن جاك بيرك قد وقع في بعض الأخطاء، وهو الأمر الذي يقرره كاتب هذه السطور من دون أى حرج، بل بالعكس، فإن ما يصح أيضا هو أن محمد رجب البيومي وقع في بعض الأخطاء فيما كان يصوب أخطاء جاك بيرك. ولا عيب في ذلك، كما أسلفت من قبل مرات عدة، فمعيار العلم

وتطوره هو قابلية العلم للتكذيب، بل لكى تتصف اللغة الطبيعية سواء كانت عربية أو غير ذلك، بالصفة العلمية، فلا بد لها أن تصارع الملاحظات المحتملة أو التقارير المعقولة أو تحتمل التضاد النظري، وما يميز العلم عن غيره من فروع المعرفة البشرية هو قابلية العلم المستمرة للتكذيب والتجريب والمراجعة والتصويب والنقد والتصنيف والتحريف والتخطئة.

١ - ١٧ - تحريف جاك بيرك :

أصدر الإمام الراحل الشيخ جاد الحق على جاد الحق، إذاً، قراره رقم ٢٠٤ لسنة ١٩٩٥ بتشكيل لجنة متخصصة من مصطفى محمد الشكعة الأستاذ بكلية الآداب جامعة عين شمس وعميدها السابق، ومحمد بدر أستاذ فلسفة القانون وتاريخه ورئيس القسم، كلية الحقوق جامعة عين شمس، وزينب عبد العزيز الأستاذة بجامعة المنوفية، ومحمد مهنا المدرس بكلية الشريعة، جامعة الأزهر الشريف، والسفير أحمد يس خليل مساعد وزير الخارجية المصرية السابق. وحدد عمل اللجنة فى مهمتين أساسيتين هما : ترجمة الدراسة التى ألحقها جاك بيرك بترجمته للقرآن الكريم، وحصر الأخطاء التى جاءت بترجمة جاك بيرك ووضع بيان بها. وقد قدمت اللجنة العلمية عدة أوراق من القطع الكبير خاصة بالأخطاء التى اقترفها جاك بيرك فى ترجمة الآيات

القرآنية إلى اللغة الفرنسية، كما قدمت ثانياً أوراقاً أخرى تتعلق بالانطباع الذي خرجت به اللجنة بعد دراستها للترجمة، والمتصلة في جهل المترجم باللغة العربية، وعدم فهمه للنص القرآني، وعدم الدقة العلمية، ثم قدمت ثالثاً ترجمة أمينة لدراسة جاك بيرك، وقعت في أربع وتسعين ورقة من القطع الكبير. وقد قارن محمد رجب الببوي هذه الترجمة بترجمة كاتب هذه السطور في مجلة «القاهرة»، فوجد التوافق في المعاني واضحاً، حتى يكاد يكون تاماً، إلا ما لا بد منه من اختلاف بعض الصيغ الأسلوبية نظراً لوجود الترادف في اللغة العربية على نحو مستفيض. غير أن من يطالع بدقة على الترجمتين - ترجمة اللجنة وترجمة كاتب هذه السطور - سيكتشف فارقاً كبيراً يتجاوز حدود الفارق الأسلوبى إلى الفارق في الرؤية والمنهج. واللجنة في ملاحظاتها العلمية على ترجمة جاك بيرك للقرآن أبانت أن جاك بيرك جاهل باللغة العربية، متعمد للإساءة إلى الإسلام، ويفتقد للأمانة العلمية، والأدب الخلقى الذي يجب أن يتحلى به من يتناول النص القرآني، وهولاً يملك القدرة على ما تصدى له من عمل شاق لأمر:

١ - جهل جاك بيرك باللغة العربية.

٢ - عدم فهمه للنص في أسلوبه المطرد.

- ٣ - عدم الأمانة العلمية بتشويهه النقل عن القدامى للوصول إلى نتائج زائفة.
- ٤ - ترجمة محرفة لا تستقيم.
- ٥ - استخدام عبارات للدلالة على القرآن تنطق بالاستخفاف.
- ٦ - التجحى على الذات الإلهية بإظهارها فى صورة مرعبة.
- ٧ - قوله إن جمع القرآن قد تم تحريفه عند نزوله وعند جمعه وفى القراءات وفى الترتيل.
- ٨ - قوله إن القرآن نوح طابع بشرى يوحى بآئه من صنع الرسول، وقد تأثر بالشعر الجاهلى والفكر اليونانى.
- ٩ - قوله إن القرآن شعر قديم وهو لون من ألوان الشعر الحر الحديث.
- ١٠ - قوله إن سور القرآن وتقسيمه مما يكتنفه الغموض.
- ١١ - انتقاده للحديث والسنة .
- ١٢ - اتهام علماء الإسلام بالقصور والتحيز.
- ١٣ - نفيه وجود شريعة بالقرآن.
- ١٤ - فصل الدين عن الدنيا.

١٥ - غموض الإسلام وإبهامه، وهو بشككه الحالى لا يقدر أن يتوافق على النحو المطلوب.

ونشرت صحيفة «الدستور» أن السيدة زينب عبد العزيز أستاذة اللغة الفرنسية وأدائها بجامعة المنوفية- وهى من أعضاء اللجنة - قد أصدرت كتاباً بعنوان «ترجمات القرآن إلى أين؟ وجهان لجاك بيرك»، حيث عرضت لتماذج لترجمات جاك بيرك المغلوطة، من وجهة نظرها^(٢٢٢). وفى المقال نفسه بصحيفة الدستور ما أفاد أن جاك بيرك ووجه بأخطائه وأعلن على لسان بعض تلاميذه أنه بأسف لما صدر عنه عفواً. وقد كان فى مؤتمر عام بجامعة القاهرة فى العام ١٩٩٢ أقامته تحت عنوان «نحو مؤتمر حضاري». وأثار محمد رجب البيومى إذاً مجموعة من الأسئلة أكثر مما أجاب : لماذا لم تقم اللجنة بالرد الشامل؟ كيف قدمت مجلة القاهرة هذا الثناء الحافل، وما بال الذين قالوا إن جاك بيرك خدّم الحقائق القرآنية خدمة رائعة حين ترجمها ترجمة صادقة؟ وتذكر أنه قرأ من قبل لتلاميذ جاك بيرك كثيراً مما رده عن تدوين الآيات عند النزول وعند الجمع النهائى فى عهد عثمان، كما قرأ كثيراً مما رده حول القراءات، وبشرية القرآن، والشنوذ اللغوى، و«الشنوذ النحوى» فى الأسلوب.

١-١٨- مسار جاك بيرك :

لم تبخل مجلة «القاهرة» في حينه أن تعرف بجاك بيرك، فقدمت ما سمّته «بلمحات» عن حياة جاك بيرك قالت فيها : ولد جاك بيرك في الجزائر في العام ١٩١٠ ودرس في السوربون، ثم عمل بعد ذلك في المغرب، وقد لاحظ الصلة الوثيقة التي تربط بين الفرنسيين، والمغرب في منطقة حوض البحر الأبيض المتوسط، وكان لأدائه الخدمة العسكرية الفضل في الاطلاع على الجانب الآخر من الحياة في المغرب مما أفاده كثيراً في دراسته علم الاجتماع، وتعد رسالته التي تناول فيها الأسس الاجتماعية في أطلس العليا خطوة مهمة بالنسبة إلى التطور الفكري في مجال الدراسات الشرقية. فقد اتبع فيها منهجاً واضحاً. وتوصل إلى نتائج ذات أثر فعال ليس على الدارسين والباحثين، ولكن على عامة الشعب، إذ بدأت أوروبا كلها تهتم بشؤون العرب وحياتهم. وقد غادر بيرك المغرب متوجّهاً إلى القاهرة في شهر أغسطس من العام ١٩٢٥، ثم إلى لبنان، وفي العام ١٩٦٥ سافر إلى فرنسا حيث قام بتدريس التاريخ الاجتماعي للإسلام المعاصر زهاء ربع قرن من الزمان. وقد نجح جاك بيرك في خلق جيل جديد يعنى بالدراسات الشرقية والمغربية والعربية والإسلامية، وقد واصل عمله في الكتابة والسفر والمراسلة دون كلل أو ملل، في الوقت نفسه الذي كان يقوم فيه بترجمة معاني القرآن.

١٩-١- ظاهرة الغموض :

يُقَال غمض للأمر الخفي والمعتاض. وقال جاك بيرك إنَّ «العروبة هي الكيان، بل هي الرمز»، فإنَّ ما يضع العرب في موضع الغموض هو الاختلاف بين ماضى العروبة المجيد وحاضرها المتكرر. وأعترف جاك بيرك بأنَّ لمحاولته منطقاً غامضاً. تصطاد الكلمة المعنى، من دون أن تتبين مبناه، فكانها الصنارة التي يرمى بها الصياد في المجهول ساعياً إلى «معنى» يأتيه من أعماق المجهول على سؤاله. أنَّ الشعر الجديد يتسم في معظمه، على وجه الخصوص في أروع نماذجه، بالغموض، وقرن جاك بيرك بين الإسلام والعلمانية، وهو الاقتران المعروف في مصر منذ فترة ليست بالقصيرة. وليبيان قوله استعاد جاك بيرك عبارة لويس ماسينيون التي تقول عن الإسلام أنه يقرر : «الحكم الديني - العلماني». وهو المعنى نفسه الذي كان القرن التاسع عشر الميلادي الأوروبي قد بشر به تحت عنوان «التقنية العلمية الخاصة»، و«اليوتوبيا السان-سيمونية» و«التجديد العلمي لشباب البشرية» و«الديانات التقنية أو العلمانية». وهو المعنى نفسه الذي كان اجناس جولدتسيهر (١٧٣٣) قد أشار إليه من قبل (١٧٢٤). ولويس ماسينيون، كما هو معروف، صاحب الرسالة الرئيسية عن «آلام الحلاج». وناقش لويس ماسينيون هذه الرسالة

الرئيسية، من جهة، والرسالة التكميلية عن «محاولة عن مصادر المعجم التقني للصوفية العربية»، من جهة أخرى، في العام ١٩٢٢ في باريس في فرنسا في جامعة السوربون.

ومع أن لويس ماسينيون اعتبر الإسلام رفضاً منتظماً للتجسد المسيحي، وأعتبر تجربة الحلاج صياغة إسلامية لشخصية المسيح، «فألام الحلاج» هي الرسالة التي ترجم عبد الرحمن بدوي بعضاً منها مع التعديلات والزيادات التي تفضل لويس ماسينيون فقدمها لبدوي بمناسبة ترجمة بدوي لدراسة لويس ماسينيون عن «سلمان الفارسي والبواكير الروحية للإسلام في إيران» (٢٢٥)، و«دراسة عن المنحنى الشخصي لحياة: حالة الحلاج، الشهيد الصوفي في الإسلام» (٢٢٦)، باحثاً آنذاك عن لب الحياة الروحية في الإسلام كما عاشها سلمان الفارسي والحلاج وغيرهما من الصوفيين الذين كتبوا سورة التوترا التي بعيداً من المعنى الظاهر للنص. ورسالة لويس ماسينيون التأسيسية هي الرسالة التي ترجم «على شريعتي» (٢٢٧) منها «سلمان الفارسي والبواكير الروحية للإسلام في إيران» إلى اللغة الفارسية.

وكان العقل العربي يبحث آنذاك عن المعنى الصوفي «الباطني» (٢٢٨) الشائك، الزاخر، المتناقض. وكان ذلك المعنى

الصوفي العربي، لدى عبد الرحمن بنوي، المعادل التراثي، لديه، لما سمّاه باسم «الفلسفة الوجودية» الغربية المعاصرة، من نون أن يقلح تماماً في الجمع بين الصوفية العربية والوجودية الغربية، وقد صرح هو نفسه بذلك منذ الستينيات من القرن العشرين. وكان ذلك المعنى الصوفي العربي، لدى علي شريعتي، المعادل السياسي، لديه، لما سمّاه باسم «إسلام المستضعفين» المعاصر، من بعد تسمية ماكس فيبر (٢٢٩) (١٨٦٤-١٩٢٠) للماركسية باسم «إسلام الأزمة الحديثة» (٢٣٠). والجدير بالذكر أن علي شريعتي وإدوارد سعيد وهشام جعيط وغيرهم من نقاد الاستشراق قد تأثروا، بنحو أو آخر، بفرائنتز قانون (٢٣١). وكان ذلك المعنى الصوفي العربي، لدى جاك بيبك، المعادل الغربي، لديه، لما سمّاه باسم «رمز العروبة». وكان ذلك المعنى الصوفي العربي، لدى نصر حامد أبو زيد، المعادل الاجتماعي، لديه، لما سمّاه باسم «كلام ابن عربي» (٢٣٢).

فكل دين في محتواه رمز ينشيء أبعاداً لامتناهية من التفسير، قد تتناقض فيما بينها، وقد تتماثل، وقد تختلف، وقد تتقاطع، وقد تتوازى. والدين الذي يقدم نفسه بوصفه شرعاً واضحاً كامل الأجزاء صريحاً في تفاصيله كافة قد حل للناس كل ما فيه من مضمون على مر الأجيال والأزمان،

هو دين كتب بنفسه حروف جموده الفكرى (٢٣٣). فى مقابل ذلك، كلما تعددت التفاسير لهذا الرمز وبلغ التعدد، كان ذلك علامة من علامات التجدد. وقد نكر الجرجاني أن البعض يتوهم وضع آليات الألفاظ على المجاز وكأنها على الحقيقة، فيشوه المعنى. ولهذا دعا الراحل عبد الرحمن بنوي، فى مرحلته الأولى الميكرة، والمفكرة اليمينية الراحلة، ألكار السقاف، فى كتابها الرائد عن «الحلاج أو صوت الضمير»، وعلى شريعتي، فى فكره ونبوره فى نهوض الحركة الإسلامية الإيرانية، ونصر حامد أبو زيد، وباك بريك وأويس ماسينيون وهنرى كوربان وياول كراوس، مع الفروق التفصيلية، التقنية، بينهم جميعاً، إلى دراسة النزعات المتناقضة، بحثاً عن ثراء روى يتجاوز العقل الفلسفى الأرسطى المألوف.

١ - ٢٠ - دعوة القرآن للتفكير :

كان بحث باك بريك، من جهة أخرى، فى «النسكساوا، بحوث حول البنى الاجتماعية للأطلس الأعلى الغربى»، قد مثل من رسالة دكتوراه الدولة فى الآداب - كلية الآداب جامعة باريس، صدرت بباريس فى صورة كتاب، عن دار المنشورات الجامعية ضمن سلسلة «مكتبة علم الاجتماع المعاصر» عام ١٩٤٥. وقرر باك بريك أن العرب ما زالوا يحدون هويتهم بالنسبة للغرب، أى بعلاقتهم مع الغرب، وهى علاقة ذات

وجيهين، «تألف» Affinité و«نزاع» Altercation (٢٣٤).
ففى القرن الثانى الهجرى، استوعب العرب الثقافة اليونانية
بوجه خاص. ونهضت اليوم الثقافة العربية من عناصر
مستمدة من المجتمعات بعد الصناعية. فأصبحت لا تعنى
الخصوصية الاستقرار فى شكل موروث من أشكال الهوية،
كما صارت لا تعنى الأصالة المحافظة إنما صارت
الخصوصية والأصالة تعنيان الانطلاق نحو أسس أخرى. قرر
جاك بيرك ما رآه يندرج تحت عنوان «من البلاغة إلى
إعادات القراءة الجديد» فى مصر المعاصرة نفسها، أى
البحث فى مصر عن إجابات على أسئلة الإنسان
المعاصر (٢٣٥).

صارت مصر منذ دخلها العرب مركزا من مراكز الثقافة
الإسلامية والعربية، وقامت بمهمتها فى النهوض بمختلف
العلوم العربية والإسلامية، وفى المحافظة عليها حتى
استطاعت مصر فى العصور الوسطى أن تتولى حمل لواء
الثقافة العربية والإسلامية، وكانت تشاركها فى ذلك بلاد
الشام التى كانت فى وحدة مع مصر. وكان جاك بيرك يقول
إن مصر صارت منذ دخلتها الحداثة مركزا من مراكز
التجديد الإسلامى والعربى، وقامت بمهمتها فى التجديد
بمختلف العلوم العربية والإسلامية، وقد نجد فى عدة أعمال

معاصرة هذا البحث عن قيم الحداثة من الكتاب نفسه، وقد بحث عن قيم الحداثة، أي عن قيم العلم والعقل التاريخي والاشتراكية والرأسمالية، وغيرها من المذاهب السياسية الحديثة. وقد دار المؤتمر التاريخي الأول حول الحضارة العربية بين الأصالة والتجديد في ١٠-١٦ مارس من العام ١٩٧٥ في بيروت.

ثم أشار جاك بيبك إلى إعادة قراءة القرآن، التي خلت، من وجهة نظره، من المسلمات السابقة والأوليات المعدة سلفاً إعداداً عقدياً أو مذهبياً أو غير ذلك، وبحثت عن التوافق مع العصر. وهو لم يقصد تحليل النص إنما ابتغى التحليل المباشر له، من خلال مفهوم الذكر والذكرى، بالمعنى الحقيقي للكلمتين، لا بالمعنى المجازي. فالنص يقول: «واذكروا ما فيه». وقال أبو اسحق إن ذلك معناه «ادرسوا ما فيه». إنه نوع من التدبير أو تأمل النص. دبر الأمر وتدبره، أي نظر في عاقبته، واستدبره: رأى في عاقبته ما لم ير في صدره، وعرف الأمر تدبيراً أي بأخيره، والتدبير في النص هو التفكير فيه. إن القرآن ينمى على التقليد، ويحث على النظر والتفكير كما يظهر من كثير من آياته، لهذا، كان لابد للمسلمين من أن يمعنوا النظر في القرآن نفسه من جميع نواحيه. وقد حدث في آخر أيام الصحابة، ما سمي باسم «بدعة» القول بالقدر

على أيدي «معبد الجهني» وآخرون^(٢٣٦). وكان ذلك «النظر في النص» يتمثل في العصر الحديث، في تفسير محمد عبده^(٢٣٧). وكان ذلك «التفكير في النص» يتمثل، كذلك، في بحث مصطفى محمود في «القرآن، محاولة للفهم العصري». ومع حدود بحث مصطفى محمود في «القرآن، محاولة للفهم العصري»، التي بين عاطف أحمد بعضاً منها في حينه في كتابه عن «نقد الفهم العصري للقرآن»^(٢٣٨). كان بحث مصطفى محمود في «القرآن، محاولة للفهم العصري» تطويراً لمحاولة «حياة محمد» لـ محمد حسين هيكل^(٢٣٩)، و«على هامش السيرة» لـ طه حسين^(٢٤٠)، و«كما تحدث القرآن»^(٢٤١) لخالد محمد خالد، وموسوعة أحمد أمين عن ظهر الإسلام، وضحي الإسلام، وفجر الإسلام^(٢٤٢)، و«عبقريات» عباس محمود العقاد الثماني؛ عبقرية محمد وعبقرية الصديق وعبقرية عمر وعبقرية الإمام علي وعبقرية خالد وعبقرية المسيح وعبقرية أبو الأنبياء الخليل إبراهيم و«عبقرية جيتي»^(٢٤٣)، وأمين الخولي^(٢٤٤)، ومحمد أحمد خلف الله، وغيرهم، في ميدان «التفكير في النص».

وقد استنّ طه حسين سنة إعادة قراءة القرآن في محاضراته بكلية الآداب عندما قَدِمَ للطلاب بعض المنازج وأخذ يعرضها على ميزان النقد الأدبي وأخذ يقول فيها

بالضعف والقوة وأخذ يقارن بين القرآن المنزل في مكة والقرآن المنزل في المدينة ويفرق بينهما. وهذا كله ثابت في محاضرات جلسات مجلس النواب المصري، ١٩٢٩-١٩٣٠. وينشر محمود المنجوري بعضاً من هذه الفصول في مجلة «الحديث» التي كانت تصدر في حلب في العام ١٩٢٨ وكان طه حسين يستهدف من وراء ذلك، عدا تصوراته في كتابه التاريخي «في الشعر الجاهلي» (٢٤٥)، البحث في ظاهرة أخرى في الفكر المصري الحديث.

وأثار كتاب «في الشعر الجاهلي» عام ١٩٢٦ مسألة تاريخية معروفة. هذه الضجة اتصلت بالمشاعر الدينية، من جهة، وبالصراع الحزبي، من جهة أخرى. وكانت نقطة الخلاف فيه أنه ألقى على طلبة الجامعة. والجامعة آنذاك حديثة العهد. لم يمض عليها أكثر من عامين منذ ضممتها الحكومة إليها. كما كان صدى كتاب «الخلافة وأصول الحكم» (٢٤٦) الذي أصدره على عبد الرزاق لم يزل ماثلاً في الأذهان. والكاتبان متصلان بحزب الأحرار الدستوريين وصحيفة «السياسة» التي كانت وقتها تجمع الكتاب المجددين الذين يثيرون المارك حول التجديد، ويصطدمون بعلماء الأزهر والكتاب المحافظين. لذلك قامت معركة فكرية كبرى حول الشعر الجاهلي، نشرت فصول في الصحف

وصدرت مؤلفات في الرد على كتاب «في الشعر الجاهلي»،
بأقلام محمد فريد وجدى (١٨٧٥-١٩٥٤) (٢٤٧)، أحد أساتذة
محمد رجب البيومي، ومحمد لطفى جمعة، والأمير شكيب
أرسلان (٢٤٨) (١٨٦٩-١٩٤٦). ومحمد أحمد الخمرأوى،
ويوسف الدجوى، وعبد المتعال الصعدي، ومحمد عبد
المطلب، وعبد ربه مفتاح، ومصطفى صادق الرافعي (٢٤٩).

وكانت سنوات القاهرة بالنسبة إلى محمد رجب البيومي
وسيلة للتعرف إلى أدباء كبار سمع عنهم، ومن أبرزهم محمد
فريد وجدى ومحمد الخضر حسين، وأحمد حسن الزيات
وأحمد أمين ومحمود تيمور. قال محمد فريد وجدى له :
«الصامتون كثير. لقد كان الشيخ محمد بخيت المطيعي بعد
اعتزاله الإفتاء الرسمي لبلوغ المعاش يتلقى الرسائل من شتى
بلاد الإسلام فيجيب عنها على الفور، ويرسلها بالبريد ،
خاصة بالمستفتى، وبعض الإجابات تصل إلى سبع صفحات
فأكثر إذا أتيج لى أن أطلع على إحداهما حين اختلف بعض
العلماء في مسألة «التشريع»، واستند كاتب ما إلى فتوى
الشيخ التي أرسلها إليه في خطاب خاص، وعرضها على
ولو جمعت فتاوى الشيخ على مدى عشرين عاماً بعد المدس
لبلغت عدة أجزاء ! ولن يضيع ثوابها عند الله ! كان حديث
الرجل يملأ نفسي. وأنا أذكره الآن حين أرى من يتخاصمون

على مكافأة جلسة رسمية لم يقولوا فيها شيئاً ولكنهم
حضوراً، فلا بد من أن تملأ الاستمارات !!»

وقد جرى مجرى طه حسين كثيرون في مقدمتهم زكى
مبارك في كتابه عن «النثر الفني»، حين بحث في أوائل
السور. فمن المعروف أن من أعوص المسائل التي يصادفها
الباحث في القرآن هو فهم معاني الحروف الواردة في أوائل
السور (٢٥٠). فهي من المتشابه، والمختار فيها أيضاً منها من
الأسرار. فلكل كتاب سر، وسر القرآن هو فواتح السور.
وأخرج وقيل في «كهيعص»: كاف هاد أمين عالم صادق.
أخرج ابن أبي حاتم عن عكرمة في قوله كهيعص قال: يقول
أنا الكبير أنا الهادي على أمين صادق. وأخرج عن محمد بن
كعب في قوله طه قال: الطاء من ذى الطول. وأخرج عنه أيضاً
في قوله طسم قال: الطاء من ذى الطول والسين من القنوس
والميم من الرحمن. وأخرج عن سعيد بن جبير في قوله حم
قال: حاء اشتقت من الرحمن وميم اشتقت من الرحيم.
وأخرج عن محمد بن كعب في قوله حم عسق قال: والحاء
والميم من الرحمن والعين من العليم والسين من القنوس
والقاف من القاهر. وأخرج عن مجاهد قال: فواتح السور
كلها هجاء مقطوع. وأخرج عن سالم بن عبد الله قال ألم وحم
ون ونحوها اسم الله مقطعة. وأخرج عن السدي قال: فواتح

السور أسماء من أسماء الرب جل جلاله فرقت في القرآن.
وحكى الكرمانى في قوله ق إنه حرف من اسمه قادر وقاهر.
وحكى غيره في قوله ن إنه مفتاح اسمه تعالى نور وناصر.
وهذه الأقوال كلها راجعة إلى قول واحد وهو أنها حروف
مقطعة كل حرف منها مأخوذ من اسم من أسمائه تعالى
والاكتفاء ببعض الكلمة معهود في العربية. قال الشاعر:

قلت لها قفى فقالت ق

أي وقتت. وقال

بالخير خيران وإن شرافاً لا أريد الشر إلا أن تا

أراد: وإن شراً فشر وإلا أن تشاء. وقال:

ناداهم ألا الحموا ألا تا قالوا جميعاص كلهم أفا

أراد: ألا تركيبون ألا اركبوا وهذا القول اختاره الزجاج.
وقال العرب: تنطق بالحرف الواحد تدل على الكلمة التي هو
منها. وقيل إنها الاسم الأعظم إلا أننا لا نعرف تأنيقه منا كذا
نقله ابن عطية. وأخرج ابن جرير بسند صحيح عن ابن
مسعود قال: هو اسم الله الأعظم. وأخرج ابن أبي حاتم من
طريق السدي أنه بلغه عن ابن عباس قال ألم وطسم وص
وأشباهاها قسم أقسم الله به وهو من أسماء الله وهذا يصلح
أن يكون قولاً ثالثاً: أى أنها برمتها أسماء الله ويصلح أن

يكون من القول الأول ومن الثاني. وعلى الأول مشى ابن عطية وغيره ويؤيده ما أخرجه ابن ماجه فى تفسيره من طريق نافع عن أبى نعيم القارى عن فاطمة بنت على بن أبى طالب أنها سمعت على بن أبى طالب يقول: يا كهيعص اغفر لى. وما أخرجه ابن أبى حاتم عن الربيع بن أنس فى قوله كهيعص قال: يا من يجير ولا يجار عليه. وأخرج عن أشهب قال: سألت مالك بن أنس أينبغى لأحد أن يتسمى باسم (يس) قال: ما أراه ينبغى لقول الله يس والقرآن الحكيم يقول هذا اسم تسميت به، وقيل هى أسماء للقرآن «كالفقران» و«الذكر».

وقد رد محمد أحمد الغمراوى على محاولة زكى مبارك فى مجلة «الرسالة» سنة ١٩٤٤، أخذاً على زكى مبارك أنه يبحث فى «الأصول». وقد ظلت هذه الظاهرة متصلة فى الفكر المصرى الحديث. فصدر كتاب «الذكر الحكيم» لكامل حسين وحقق شوقى ضيف «كتاب السبعة فى القراءات» لابن مجاهد، فضلاً عن بحث بنت الشاطى (٢٥١) فى «القرآن وقضايا الإنسان» (٢٥٢)، ومصطفى محمد الشكعة، أستاذ الأدب العربى والحضارة الإسلامية بكلية الآداب جامعة عين شمس وعميدها السابق، والذى كان ضمن اللجنة التى تشكلت بأمر الإمام الراحل الشيخ جاد الحق على جاد الحق،

بقراره رقم ٢٠٤ لسنة ١٩٩٥، للنظر في ترجمة جاك بيريك ودراسته. لذلك كله لا بد من إعادة قراءة تاريخ تفسير القرآن في مصر الحديثة، لفهم التاريخ من جديد، ولفهم التفسير من زاوية أخرى، ولفهم القرآن من جهة مغايرة، ولفهم مصر^(٢٥٣) نفسها من منظور آخر.

١ - ٢١ - الإسلام لقاء العصر - العصر لقاء الإسلام :

لم يكتب الباحثون المحدثون، من محمد حسين هيكل إلى الآن، تفسيراً بقدر ما خلفوا مشروع «البحث عن المنهج» في التفسير والتأويل^(٢٥٤). لذلك قال محمد أركون بصراحة إن أحد ميادين تطبيق هذا المسار الذي اختاره هو دراسة القرآن. ولكنها دراسة بمثابة إعادة قراءة تستند على التجارب الثقافية التي صاغها الفكر الإسلامي على قاعدة القرآن في المرحلة الكلاسيكية، وعلى تطبيق المسلمين الحالي للنص القرآني في المجتمعات الإسلامية المختلفة، في آن واحد. وهو استعمال مغاير لما كان عند المفكرين القدامى. وبالطبع فإن المسلمين أحسوا أنهم يعيدون إحياء القول القرآني، فهم يعيشون بالقول القرآني، ولكن يغيب المسعى الثقافي المناسب. أنهم يعيشون القرآن بنحو مكثف، لأن القرآن يشغل وظيفة نفسية مهمة يقينية، ولكن من نون حياة قرآنية ثقافية، كما عاش الفقهاء والفلاسفة في المرحلة الكلاسيكية من تطور تاريخ الإسلام. إن هذا ما سماه محمد أركون باسم «إعادة قراءة

القرآن» (٢٥٥). وهى التسمية نفسها التى أوردها جاك بيرك. وذكر محمد أركون، من جهته، المهام العاجلة التى تقتضيها «إعادة قراءة القرآن»:

١ - إعادة كتابة تاريخ تكوين النص القرآنى بشكل جديد تماما، أى نقد الرواية المعتمدة للتكوين التى رسخها التراث المنقول نقداً جذرياً. ويقضى ذلك بالعودة إلى المخطوطات التاريخية الشيعية والخارجية والسنية. فنجنب الحذف الدينى لطرف لقاء طرف آخر. المهم عندئذ هو تحقيق المخطوطات تحقيقاً علمياً.

٢ - دراسة مسألة إعادة قراءة هذه المخطوطات، ومحاولة البحث عن المخطوطات الأخرى كمخطوطات البحر الميت الحديثة، تمثيلاً لا حصراً.

٣ - سير المكتبات الخاصة عند دروز سوريا أو إسماعيلية الهند أو زيدية اليمن أو علوية المغرب.

٤ - دراسة الطابع المجازى للقرآن.

٥ - إعادة قراءة علامات النص القرآنى ولغته.

وهنا لا بد من طرح الأسئلة : إلى أى مدى مثلت إعادة قراءة القرآن قطيعة معرفية عن المنهجية الاستشراقية السائدة ؟ إلى أى مدى أبقى الباحث فى أسلوبه فى إعادة قراءة القرآن، على صيغة معينة من صيغ الاستشراق ؟ ألا

يمثل قول عبد القاهر أن من عادة البعض ممن يتعاطوا التفسير بغير علم، أن يتوهموا الباب الألفاظ الموضوعية على المجاز والتمثيل أنها على الحقيقة، فيفسدوا المعنى، جزءاً لا ينفصل من الفكر الغربي المعاصر؟ كيف يستقيم عدم المسّ بالتجربة الروحية الكبرى للإسلام مع فكرة إعادة قراءة القرآن؟ ألا يستعيد تكرير إعادة قراءة القرآن القطيعة الأفلاطونية الكلاسيكية المعروفة بين الواقع والمثال، بين الوحي والتاريخ؟ ألا يستعيد تكرير إعادة قراءة القرآن المفهوم الإسلامي التكراري الذي لا يزال يسود منذ نحو عشرة قرون؟ ألا يستعيد تكرير إعادة قراءة القرآن ذلك التراث من العقائد والممارسات والاستدلالات والمقالات المدرسية المتكررة؟ ألم تكن إعادة قراءة القرآن هي الفعل المؤسس للإسلام نفسه منذ البداية الأولى له؟

كان النبي قد تكلم خلال عشرين عاماً بطريقتين مختلفتين متميزتين، حسب الرواية المعتمدة لطريقة تكوين سور القرآن في مصحف. في الحالة الأولى كان يتكلم بصفته مبعوثاً من قبل الله ومحملاً بمهمة عاجلة ونتج عن ذلك القرآن. وأما في الحالة الثانية فقد تكلم بصفته الشخصية كقائد ملهم مما أنتج ما يسمى بالحديث النبوي الذي ينطوي على تعاليم. عندما ينقل محمد سورة قرآنية فإنه عندئذ ليس إلا أداة بحتة

للتوصيل والنقل بوزن أى تدخل شخصى. إنه فقط يتلفظ بكلام الله. وهو إذأ الناطق بالوحي في اللغة العربية. كان هناك شهود وصحابة يحيطون به أثناء ذلك، وقد حفظوا عن ظهر قلب السور واحدة تلو الأخرى. فإن بعض السور كان قد سجل كتابة فوراً على جلود الحيوانات وأوراق النخيل أو العظام المسطحة، الخ... واستمر هذا العمل عشرين عاماً. وكان طبيعياً، بعد وفاة النبي، أن تطرح مسألة جمع هذه السور في كل متكامل. ذلك أن زمن الفتح قد ابتدأ وأصبح الصحابة يتبعثرون في الأمصار. فكر الخليفة الأول أبو بكر بتجميع أكبر عدد من السور وكتابتها من أجل حفظها، وتم بذلك تشكيل أول مصحف، وقد وضع هذا المصحف عند عائشة بنت أبي بكر وزوجة النبي. هذه السور القرآنية سوف تستخدم مباشرة بصيغ جدالية هدفها الصراع على السلطة السياسية. هذا ما يمكن أن نستشفه مما تسرب من التراث المنقول على الرغم من الرقابة الصارمة التي أحيط بها هذا التراث. وراح الخليفة الثالث عثمان (٢٥٦) يتخذ قراراً نهائياً بتجميع مختلف الأجزاء المكتوبة سابقاً والشهادات الشفهية التي أمكن التقاطها من أفواه الصحابة الأول. أدى هذا إلى التجميع عام ٦٥٦م إلى تشكيل نص متكامل فرض نهائياً بصفته المصحف الحقيقي لكل كلام الله كما كان قد أوحى

إلى محمد. رفض الخلفاء اللاحقون كل الشهادات الأخرى التي تريد تأكيد نفسها، مما أدى إلى امتناع أي تعديل ممكن لنص عثمان.

تلك هي رواية التراث. هذه هي الرواية التي تمثل الموقف الإسلامي العام اليوم. فالوحي كان قد نقل بصدق وإخلاص كامل ثم حفظ كتابة في المصحف المشكل زمن عثمان، أي خمسة وعشرين عاماً بعد وفاة النبي. هذه هي المقولة المعتمدة. فهذا الإجماع (٢٥٧) قوي لدرجة أن من يتصدى له فسوف يعرض نفسه لعقاب الجسم الاجتماعي بأسره، هنا تكمن المسألة: كيف تشتغل آلية مجتمع بأسره؟

وبالإمكان الإشارة إلى المشكلات التي تعيشها المجتمعات الإسلامية لقاء الغرب منذ أكثر من قرن من الزمن. لكن هذه الحالة قد تحولت كما تعلمون إلى نوع من التسويغ. يمثل الإسلام في هذه الحالة نوعاً من «الملجأ» والملاذ للمجتمعات الإسلامية التي تريد أن تحتفظ بهويتها في مواجهة الغرب الحديث، الجبار تكنولوجياً وحضارياً. إذا ما فقد المسلمون ملجأ كهذا، فلن يعود هناك أي تحريض مثير لحماس الجماهير والجسم الاجتماعي ككل. لهذا السبب نجد المثقفين المسلمين يمارسون الرقابة على أنفسهم ويمتنعون عن الخوض في هذه المسائل الحساسة التي يعتبرونها سابقة لأوانها.

إنهم يعتقدون أن معالجة تاريخية - نقدية كالتى نقوم بها تخلق التضامن المجتمعي وتهزه، مما يؤدي إلى ردة فعل من قبل هذا المجتمع الذى سيرد بعنف على كل محاولة من هذا النوع. هذه هي الحالة التى نعيشها اليوم. إنها، كما تلاحظون، مؤسفة، لكنها فى الوقت نفسه مفهومة. لكن ينبغي ألا يفهم من كل ما قاله محمد أركون من قبل أنه لم تقع أية معارضة داخلية فى الإسلام كتلك التى وقعت فى أوروبا منذ عصر النهضة. فالقرون الهجرية الأولى كانت قد شهدت معارضات، واحتجاجات، بلغت مسألة تكوين النص القرآني. وأمکن محمد أركون أن يضرب مثلاً على ذلك اثنين من القضاة اللذين أدانتهما السلطة العباسية فى القرن الرابع الهجرى لأنهما أعادا قراءة النص. وأشار محمد أركون أيضاً إلى الحركة الفلسفية النقدية، وإلى الحركات الموصوفة بالزندقة التى كانت السلطة المعتمدة تراقبها بحذر وتصفيها جسدياً إذا لزم الأمر، كما كانت تفعل الكنيسة المسيحية فى معارضيتها فى الفترة نفسها. راحت حركات الاحتجاج هذه، بدءاً من القرن الثانى عشر الميلادي، تختنق وتضمحل تدريجياً فى أرض الإسلام. واختفت نهائياً فيما بعد، ولابد من تحليل أرضية المجتمعات الإسلامية، وبدأ التغير من القرن الثانى عشر الميلادي:

تحويل الخطوط التجارية والاقتصادية الكبرى عن منطقة الإسلام المتوسطي، وذلك بسبب الحروب (٢٥٨) الاستعمارية الغربية. ازدادت هذه الحالة خطورة فيما بعد. ظاهرة المغول والتورك اللذان يمثلان إسلاماً بدوياً راح يضغط بشدة على إسلام مدني وصل إلى حد الاستقرائية. عندئذ اهتزت سلطة الخليفة. هكذا استيقظ فجأة العالم الريفي البدوي الذي كان مستعبداً ومتجاهلاً، لكي يعود إلى قيمه العتيقة الحية دائماً والسابقة زمنياً على الإسلام. هكذا بدأت العودة من القرن الثاني عشر إلى الإسلام الريفي الذي لا يتبع المجال لطرح أية مسألة من هذا النوع. نهضت هذه المسألة منذ فترة قريبة. يعود ذلك إلى انتشار التعليم وذهاب آلاف الشباب إلى الجامعات. هؤلاء الشباب الذين يتعلمون ويبحثون ويترحمون الأسئلة ويواجهون جميع المسائل التي طرحت وعيشت في القرون الهجرية الأربعة الأولى. لكنهم عندما يبحثون عن أجوبة حقيقية على تلك المسائل يصطدمون بفراغ نظري شامل وعميق. ففي الواقع، لم ينجز أى شئ على هذا المستوى منذ القرن الثاني عشر الميلادي وحتى يومنا هذا. وعندما يريد مسلم معاصر أن يستفسر عن فكرة أو مسألة من هذا النوع فإنه مضطر إلى العودة إلى الكتب التي ألفت في القرن الثامن الميلادي والقرن التاسع الميلادي (٢٥٩). تلك

هي الحال السائدة الآن. وضمن هذه الظروف رأى محمد أركون ضرورة طرح المسائل الدينية الإسلامية كافة، ورأى ضرورة نقد مفهوم الحداثة قبل الشروع في تجديد علوم الدين.

ومع الهجوم على طه حسين، منذ شكيب أرسلان في مقال كتبه من روما^(٣٦٠) تحت عنوان «التاريخ لا يكون بالافتراض ولا بالتحكم»، في صحيفة «كوكب الشرق»، إلا أن هناك من نون أدنى شك، درجة محددة من الدرجات العقديّة المعينة بداخل مشروع إعادة قراءة القرآن، وإن ارتدى مشروع «إعادة قراءة القرآن» زي التجديد الديني، إذ تدل لفظة القراءة على الحفظ والجمع والضم لا على التدبير والتفكير والإدراك والفتنة^(٣٦١). إن القراءة أقرب للذاكرة والملكة الحافظة منها للعقل والملكة المفكرة الواعية. القراءة إتباع وتقليد وتكرار واجترار وهذا ناتج عن منشأ كل منهما. قرئت الماء في الحوض أقربيه قريباً : جمعته فأنا قار الماء مقري. ولما كانت الناقة تلعب نورا متميزاً في معيشة بني يعرب، فإن الناقة مثل لغوى دارج. وهناك كلمة من الجذر نفسه وهي كلمة القرء وجمعها قرء، وقد وردت بـ القرآن : «وَالْمَلَقَاتِ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيُعَوِّلْتَهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي

عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ
(سورة البقرة، الآية ٢٢٨). قرأ جمهور الناس «قروء» على وزن فعول، اللام همزة، ويروى عن نافع «قرو» بكسر الواو وشدّها من غير همز، وقرأ الحسن «قرء» بفتح القاف وسكون الراء والتنوين. وه «قُروء» جمع أقرؤ وأقرأء، والواحد قرء بضم القاف، وكلاهما قال أقرأت المرأة إذا حاضت، فهي مقرئ، وأقرأت طهرت. وقال الأخفش: أقرأت المرأة إذا صارت صاحبة حيض، فإذا حاضت قلت: قرأت، بلا الف. يقال: أقرأت المرأة حيضة أو حيضتين. والقرء: انقطاع الحيض. وقال بعضهم: ما بين الحيضتين وأقرأت حاجتك: دنت، عن الجوهري، وقال أبو عمرو بن العلاء: من العرب من يسمى الحيض قرءاً، ومنهم من يسمى الطهر قرءاً، ومنهم من يجمعهما جميعاً، فيسمى الطهر مع الحيض قرءاً، ذكره النحاس. واختلف العلماء في الإقراء، فقال أهل الكوفة: هي الحيض، وهو قول عمر وعلى وابن مسعود وأبي موسى ومجاهد وقتادة والضحاك وعكرمة والسدي، وقال أهل الحجاز: هي الأطهار، وهو قول عائشة وابن عمر وزيد بن ثابت والزهرى وأبان بن عثمان والشافعي. فمن جعل القرء اسماً للحيض سماه بذلك، لاجتماع الدم في الرحم، ومن جعله اسماً للطهر فلاجتماعه في البدن، والذي يحقق لك هذا

الأصل في القرء الوقت، يقال: هبت الريح لقرئها وقارئها أى لوقتها، قال الشاعر:

كهرت العقر عقر بنى شليل إذا هبت لقارئها الرياح
فقليل للحيض: وقت، وللطهر وقت، لأنهما يرجعان لوقت معلوم، وقال الأعشى في «الأطهار»:

أفى كل عام أنت جاشم غزوة تسد لأقصاها عزم عرائكا
مورثة عزا وفي الحى رفعة لما ضاع فيها من قروء نسانكا
وقال آخر في الحيض:

يا رب ذى ضغن على فارض له قروء كقروء الحائض

يعنى أنه طعنه فكان له دم كدم الحائض. وقال قوم: هو مأخوذ من قرء الماء في الحوض. وهو جمعه، ومنه القرآن لاجتماع المعاني. ويقال لاجتماع حروفه، ويقال: ما قرأت الناقاة سلى قط، أى لم تجمع فى جوفها، وقال عمرو بن كلثوم:

نراعى عيطل أدماء بكر هجان اللون لم تقرأ جنينا

فكان الرحم يجمع الدم وقت الحيض، والجسم يجمعه وقت الطهر. قال أبو عمر بن عبد البر: قول من قال: إن القرء مأخوذ من قولهم: قرئت الماء في الحوض ليس بشيء، لأن القرء مهموز وهذا غير مهموز، وأسم ذلك الماء قرئ^(٢٦٦). وقيل: القرء، الخروج إما من طهر إلى حيض أو من حيض

إلى طهر، وعلى هذا فالقرء الانتقال من الطهر إلى الحيض، ولم يرَ الشافعي الخروج من الحيض إلى الطهر قرءاً. وكان يلزم بحكم الاشتقاق أن يكون قرءاً، ويكون معنى الآية: «والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء». أى ثلاثة أنوار أو ثلاثة انتقالات، والمطلقة متصفة بحالتين فقط، فتارة تنتقل من طهر إلى حيض، وتارة من حيض إلى طهر فيستقيم معنى الكلام، ودلالته على الطهر والحيض جميعاً، فيصير الاسم مشتركاً، ويقال: إذا ثبت أن القرء الانتقال فخروجها من طهر إلى حيض غير مراد بالآية أصلاً، ولذلك لم يكن الطلاق في الحيض طلاقاً سننياً مأموراً به، وهو الطلاق للعدة، فإن الطلاق للعدة ما كان في الطهر، وذلك يدل على كون القرء مأخوذاً من الانتقال، فإذا كان الطلاق في الطهر سننياً فتقدير الكلام: فعدتهن ثلاثة انتقالات، فأولها الانتقال من الطهر الذي وقع فيه الطلاق، والذي هو الانتقال من حيض إلى طهر لم يجعل قرءاً، لأن اللغة لا تدل عليه، ولكن عرفنا بدليل آخر، إن الله تعالى لم يرد الانتقال من حيض إلى طهر، فإذا خرج أحدهما عن أن يكون مراداً بقى الآخر وهو الانتقال من الطهر إلى الحيض مراداً، فعلى هذا عدتها ثلاثة انتقالات، أولها الطهر، وعلى هذا يمكن استيفاء ثلاثة أقراء كاملة إذا كان الطلاق في حالة الطهر، ولا يكون ذلك حملاً على المجاز بوجه ما. قال الكيا الطبري: وهذا نظر دقيق في غاية الاتجاه

لمذهب الشافعي، ويمكن أن نذكر في ذلك سرا لا يبعد فهمه من دقائق حكم الشريعة، وهو أن الانتقال من الطهر إلى الحيض إنما جعل قرءا لدلالته على براءة الرحم، فإن الحامل لا تحيض في الغالب فيحيضها علم براءة رحمها، والانتقال من حيض إلى طهر بخلافه، فإن الحائض يجوز أن تحبل في أعقاب حيضها، وإذا تمادى أمد الحمل وقوى الولد انقطع دمها، ولذلك تمتدح العرب بحمل نسايتهم في حالة الطهر، وقد مدحت عائشة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بقول الشاعر:

ومبرأ من كل غير حيضة وفساد مرضعة وداء مغيل
يعنى أن أمه لم تحمل به في بقية حيضها. فهذا ما للعلماء وأهل اللسان في تأويل القرء، وقالوا: قرأت المرأة إذا حاضت أو طهرت، وقرأت أيضا إذا حملت، وانتقوا على أن القرء الوقت، فإذا قلت: والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة أوقات، صارت الآية مفسرة في العدد محتملة في المعنود، فوجب طلب البيان للمعنود من غيرها، فدل ذلك الآية: «يَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَّقْتُمُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مَبِينَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا» (سورة

الطلاق، الآية ١). ولا خلاف أنه يؤمر بالطلاق وقت الطهر فيجب أن يكون هو المعتبر في العدة، فإنه قال: «فطلقوهن» يعني وقتا تعتد به، ثم قال تعالى: «وأحصوا العدة». يريد ما تعتد به المطلقة وهو الطهر الذي تطلق فيه، وقال لعمر: «مرة فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر فتلك العدة التي أمر الله أن تطلق لها النساء». أخرجه مسلم وغيره. وهو نص في أن زمن الطهر هو الذي يسمى عدة، وهو الذي تطلق فيه النساء. ولا خلاف أن من طلق في حال الحيض لم تعتد بذلك الحيض، ومن طلق في حال الطهر فإنها تعتد عند الجمهور بذلك الطهر، فكان ذلك أولى. قال أبو بكر بن عبد الرحمن: ما أدركنا أحدا من فقهاءنا إلا يقول بقول عائشة في «أن الأقراء هي الأطهار». فإذا طلق الرجل في طهر لم يطأ فيه اعتدت بما بقى منه ولو ساعة ولو لحظة، ثم استقبلت طهرا ثانيا بعد حيضة، ثم ثالثا بعد حيضة ثانية، فإذا رأت الدم من الحيضة الثالثة حلت للأزواج وخرجت من العدة. فإن طلق مطلق في طهر قد مس فيه لزمه الطلاق وقد أساء، واعتدت بما بقى من ذلك الطهر. وقال الزهري في امرأة طلقت في بعض طهرها: إنها تعتد بثلاثة أطهار إلا بقية ذلك الطهر. قال أبو عمر: لا أعلم أحدا ممن قال: الأقراء الأطهار يقول هذا غير ابن شهاب الزهري، فإنه قال: تلغى الطهر الذي طلقت فيه ثم تعتد بثلاثة أطهار، لأن القرآن يقول

«ثلاثة قروء»، وقال القرطبي في تفسيره الآية : فعلى قوله لا تحل المطلقة حتى تدخل في الحيضة الرابعة، وقول ابن القاسم ومالك وجمهور أصحابه والشافعي وعلماء المدينة: إن المطلقة إذا رأت أول نقطة من الحيضة الثالثة خرجت من العصمة، وهو مذهب زيد بن ثابت وعائشة وابن عمر، وبه قال أحمد بن حنبل (٢٦٣)، وإليه ذهب داود بن علي وأصحابه، والحجة على الزهري أن النبي صلى أذن في طلاق الطاهر من غير جماع، ولم يقل أول الطهر ولا آخره. وقال أشهب: لا تنقطع العصمة والميراث حتى يتحقق أنه دم حيض، لئلا تكون دفعة دم من غير الحيض، احتج الكوفيون بقول الرسول لفاطمة بنت أبي حبيش حين شكت إليه الدم: «إنما ذلك عرق فانظري فإذا أتى قرؤك فلا تصلى وإذا مر القرء فتطهري ثم صلي من القرء إلى القرء». وتقول الآية : «وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِذَا رَتَبْتُمْ فَعِدَّتَهُنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحْضُنَّ وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا» (سورة الطلاق، الآية ٤). فجعل المايوس منه المحيض، فدل على أنه هو العدة، وجعل العوض منه هو الأشهر إذا كان معنوما. وقال عمر بحضرة الصحابة: «عدة الأمة حيضتان، نصف عدة الحرة، ولو قدرت على أن أجعلها حيضة ونصفا لفعلت»، ولم ينكر عليه أحد. فدل على أنه إجماع منهم، وهو قول عشرة من الصحابة منهم

الخلفاء الأربع، وحسبك ما قالوا! والآية: «والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء» يدل على ذلك، لأن المعنى يتربصن ثلاثة أقراء، يريد كوامل، هذا لا يمكن أن يكون إلا على قولنا بأن الأقراء الحيض، لأن من يقول: إنه الطهر يجوز أن تعتد بطهرين وبعض آخر، لأنه إذا طلق حال الطهر اعتدت عنده ببقية ذلك الطهر قراء. وعندنا تستأنف من أول الحيض حتى يصدق الاسم، فإذا طلق الرجل المرأة في طهر لم يطأ فيه استقبلت حيضة ثم حيضة ثم حيضة، فإذا اغتسلت من الثالثة خرجت من العدة. وقال القرطبي أيضا إن هذا ترده الآية: «سَخِرَها عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُوماً فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَى كَأَنَّهُمْ أُعِجَازٌ نَحَلَّ خَاوِيَةً» (سورة الحاقة، الآية ٧)، فأثبت الهاء في «وَتَمَانِيَةَ أَيَّامٍ»، لأن اليوم مذكر وكذلك القراء، فدل على أنه المراد. ووافق أبو حنيفة القرطبي على أنها إذا طلقت حائضا أنها لا تعتد بالحيضة التي طلقت فيها ولا بالطهر الذي بعدها، وإنما تعتد بالحيض الذي بعد الطهر. وعند القرطبي تعتد بالطهر. وقد أجاز أهل اللغة أن يعبروا عن البعض باسم الجميع، كما في الآية: «الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ وَتَزَوَّجُوا فَيَنْ حُزْنَ الرِّزَادِ التَّقْوَى وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ» (سورة البقرة، الآية ١٩٧). والمراد به شهران وبعض الثالث، فكذاك الآية:

«ثَلَاثَةٌ قُرُوءٌ». وقال بعض من يقول بالحيض: إذا طهرت من الثالثة انقضت العدة بعد الغسل وبطلت الرجعة، قال سعيد بن جبير وطاوس وابن شبرمة والأوزاعي. وقال شريك: إذا فرطت المرأة في الغسل عشرين سنة فلزوجها عليها الرجعة ما لم تغتسل. وروى عن إسحاق بن راهويه أنه قال: «إذا طعت المرأة في الحيضة الثالثة بانت وانقطعت رجعة الزوج، إلا أنها لا يحل لها أن تتزوج حتى تغتسل من حيضتها». وروى نحوه عن ابن عباس، وهو قول ضعيف بدليل الآية: «وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَكُمْ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُطَهِّرُوا بَعْضَ الْأُمَّهَاتِ مِنْ بَعْضِ الْأَشْهُارِ عَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» (سورة البقرة، الآية ٢٢٤). وأما ما ذكره الشافعي من أن نفس الانتقال من الطهر إلى الحيضة يسمى قرءاً ففائدته تقصير العدة على المرأة، وذلك أنه إذا طلق المرأة في آخر ساعة من طهرها فدخلت في الحيضة عدته قرءاً، وينفس الانتقال من الطهر الثالث انقطعت العصمة وحلت. واجتمع الجمهور من العلماء على أن عدة الأمة التي تحيض من طلاق زوجها حيضتان. وروى عن ابن سيرين أنه قال: ما أرى عدة الأمة إلا كعدة الحرة، إلا أن تكون مضت في ذلك سنة: فإن السنة أحق أن تتبع. وقال الأصم عبدالرحمن بن كيسان وداود بن علي وجماعة أهل الظاهر: إن الآيات في عدة الطلاق والوفاة

بالأشهر والأقراء عامة في حق الأمة والحررة، فعدة الحررة والأمة سواء، واحتج الجمهور بقوله عليه السلام : «طلاق الأمة تطليقتان وعدتها حيضتان»، رواه ابن جريج عن عطاء عن مظاهر بن أسلم عن أبيه عن القاسم بن محمد بن عائشة قالت: قال رسول الله: «طلاق الأمة تطليقتان وقروها حيضتان». فأضاف إليها الطلاق والعدة جميعاً، إلا أن مظاهر بن أسلم انفرد بهذا الحديث وهو ضعيف. وروى عن ابن عمر: أيهما رقى نقص طلاقه، وقالت به فرقة من العلماء.

وكانت كلمة «إقرأ أول كلمة تلاها محمد من القرآن، فكان يأتي حراء فيتحدث فيه - وهو التعبد - الليالي نوات العدد ويتزود ثم يرجع إلى خديجة، فتزود، لمثلها حتى فاجأه الحق وهو في غار حراء، فجاء الملك فقال: إقرأ، قال رسول الله فقلت ما أنا بقارئ فأخذني فغطني (٣٦٤) حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني فقال: إقرأ فقلت: ما أنا بقارئ فأخذني فغطني الثالثة حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني فقال: «أقرأ باسم ربك الذي خلق»، (سورة العلق، الآية ١) حتى بلغ «علم الإنسان ما لم يعلم» (سورة العلق، الآية ٥) فرجع بها ترجف بواديه حتى دخل على خديجة... سورة العلق أول ما نزل من القرآن، في قول معظم المفسرين، نزل بها جبريل على النبي وهو قائم على حراء، فعلمه خمس آيات من هذه

السورة. وقيل إن أول ما نزل «يَا أَيُّهَا الْمُذْتَرُ» (سورة المذثر، الآية ١٧). وقيل إن فاتحة الكتاب هي أول ما نزل. وقال علي بن أبي طالب: أول ما نزل من القرآن «قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِسْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَأَيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَمْ وَصَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (سورة الانعام، الآية ١٥١). وقالت عائشة أن أول ما بدئ به رسول الله (صلى الله عليه وسلم) الرؤيا الصادقة. فجاءه الملك. فقال: «اقرأ باسم ربك الذي خلق» (سورة العلق، الآية ١)، «خلق الإنسان من علق» (سورة العلق، الآية ٢) «اقرأ وربك الأكرم» (سورة العلق، الآية ٣) «الذي علم بالقلم» (سورة العلق، الآية ٤) «علم الإنسان ما لم يعلم» (سورة العلق، الآية ٥) «كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ» (سورة العلق، الآية ٦) «أَنْ رَأَاهُ اسْتَعْثَى» (سورة العلق، الآية ٧) «إِنْ إِلَىٰ رَبِّكَ الرَّجْعِي» (سورة العلق، الآية ٨) «أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى» (سورة العلق، الآية ٩) «عَبْدًا إِذَا صَلَّى» (سورة العلق، الآية ١٠) «أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ عَلَى الْهُدَى» (سورة العلق، الآية ١١) «أَوْ أَمَرَ بِالتَّقْوَى» (سورة العلق، الآية ١٢) «أَرَأَيْتَ إِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى» (سورة العلق، الآية ١٣) «أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى» (سورة العلق، الآية ١٤) «كَلَّا لَئِنْ لَمْ يَنْتَه لِنَسْفَعَا بِالنَّاصِيَةِ» (سورة العلق، الآية ١٥)

«نَاصِيَةٌ كَآدِبَةٌ خَاطِئَةٌ» (سورة العلق، الآية ١٦) «فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ» (سورة العلق، الآية ١٧) «سَنَدْعُو الزَّبَانِيَةَ» (سورة العلق، الآية ١٨) «كَلًّا لَا تُطْعَمُهُ وَلَا تُسَجَّدُ وَأَقْتَرِبَ» (سورة العلق، الآية ١٩). وخرجه البخاري. وفي الصحيحين عن عائشة قالت إن أول ما بدئ به رسول الله من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، ثم حُبب إليه الخلاء، فكان يخلو بغار حراء، يتحدث فيه الليالي نوات العدد، قبل أن يرجع إلى أهله ويتزود لذلك؛ ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها؛ حتى فاجأه الحق وهو في غار حراء، فجاهه الملك، فقال: «اقرأ» فقال: «ما أنا بقارئ» - قال - فأخذني فغطني، حتى بلغ مني الجهد، ثم أرسلني». فقال: «اقرأ» فقلت: «ما أنا بقارئ، فأخذني فغطني الثالثة حتى بلغ مني الجهد، ثم أرسلني، فقال: «اقرأ باسم ربك الذي خلق. خلق الإنسان من علق. اقرأ وربك الأكرم. الذي علم بالقلم. علم الإنسان ما لم يعلم» الحديث بكامله، وقال أبو رجاء العطاردي: وكان أبو موسى الأشعري يطوف علينا في هذا المسجد: مسجد البصرة، فيقعدنا حلقا، فيقرئنا القرآن؛ فكانني انظر إليه بين ثوبين له أبيضين، وعنه أخذت هذه السورة: «اقرأ باسم ربك الذي خلق». وكانت أول سورة أنزلها الله على محمد. وروى عائشة رضي الله عنها أنها أول سورة أنزلت على رسول الله، ثم بعدها «ن والقلم»، ثم بعدها

«يأتيها المدثر» ثم بعدها «والضحى» ذكره الماوردي. وعن الزهري: أول ما نزل سورة: «اقرأ باسم ربك - إلى الآية» ما لم يعلم، فحزن رسول الله، وجعل يعلو شواهد الجبال، فأتاه جبريل فقال له: «إني نبي الله»، فرجع إلى خديجة وقال: «نثروني وصبوا علي ماء باردا» فنزلت الآية «يأتيها المدثر» (سورة المدثر: الآية ١)، ومعنى «اقرأ باسم ربك» أي اقرأ ما أنزل إليك من القرآن مفتتحا باسم ربك، وهو أن تذكر التسمية في ابتداء كل سورة. فمحل الباء من «باسم ربك» النصب على الحال. وقيل: الباء بمعنى على، أي اقرأ على اسم ربك. يقال: فعل كذا باسم الله، وعلى اسم الله. وعلى هذا فالمقروء محذوف، أي اقرأ القرآن، واقتتحه باسم الله. وقال قوم: اسم ربك هو القرآن، فهو يقول: «اقرأ باسم ربك» أي اسم ربك، والباء زائدة؛ كما في الآية «وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ تَنْبُتُ بِالذَّهْنِ وَصَبِغٍ لِلْكَافِرِينَ» (سورة «المؤمنون»، الآية ٢٠)، وكما قال: سود المحاجر لا يقرآن بالسور، وأراد: لا يقرآن السور. وقيل إن معنى «اقرأ باسم ربك» أي اذكر اسمه. أمره أن يبتدئ القراءة باسم الله.

انتقل جاك بيرك إلى المغرب. وكان منهجه الدراسي في العام الجامعي ١٩٧٦-١٩٧٧ بالكوليج دي فرانس بباريس بفرنسا، يدور حول المغرب والمدارات التاريخية لعلم اجتماع

المعرفة في المغرب. وكان يحاضر يوم الجمعة الساعة السادسة إلا الربع بالقاعة الثالثة بالكوليج. وذلك بدءاً من يوم السابع عشر من شهر ديسمبر من عام ١٩٧٦. وكان المخطط العام للمحاضرات يدور على النحو التالي :

المخطط العامة للمحاضرات :

- ١ - التاريخ البيئي والتفسير القرآني لعبد العزيز الثعالبي، ١٨٧٤-١٩٤٤، وهو الزعيم التونسي الذي اعتبره الفرنسيون عدوهم الأول، وأُلف بعد خروجه من السجن تفسيراً سماه باسم «روح القرآن» نقله إلى الفرنسية وطبعه ونشره، وأحدث كتابه ضجة بين أبناء الجالية الفرنسية في تونس.
- ٢ - الموسوعة المغربية في القرن السابع عشر الميلادي.
- ٣ - العلوم الدينية في «القانون».
- ٤ - العلوم الفلسفية في «القانون».
- ٥ - صور المنطق المغربي في «القانون».
- ٦ - رسالة الشيخ القيرواني.
- ٧ - العقيدة، الطبيعة، العقل في «القانون»، وتحت العنوان العام «الفكر الإسلامي والاحتلال».
- ٨ - عودة إلى الأزمنة الحديثة في الجزائر. والجدير بالذكر في هذا السياق أن رئيس الجمهورية الجزائرية، عبد

العزیز بوتفلیقة، قد افتتح فی يوم ٢٥ من شهر ینایر من العام ٢٠٠٤. بفرنڊا، ملحق المكتبة الوطنية بالحمى باسم جاك بیریك تكريما لذكراه وفي حضور زوجته ونجله، واحتوى الملحق على ٨٦٥ عنوانا لجاك بیریك وعلى نحو عشر مخطوطات لجاك بیریك أيضا.

٩ - حوارات حول الهجرة مزموور بن الشهيد.

١٠ - الالتجاء إلى الجمعيات السرية.

١١ - التاريخ والتصوف : كتاب «ذكرى الغافل وتنبیه الجاهل». لعبد القادر الجزائري، ١٨٠٧-١٨٨٣م. هو الأمير عبد القادر ناصر الدين، ابن الأمير محیی الدين الجسیني، يتصل نسبه بالإمام الحسين. ولد فی شهر مايو سنة ١٨٠٧ فی قرية «القيطنة» التابعة لأیالة وهران فی جزائر الغرب. وكان والده من أكابر العلماء العاملين، محترما لدى أعيان الجزائر، لیسط يده، وكرم أخلاقه ووداعته. وكانت سلسلة المحاضرات عن «مسائل الإسلام الجديدة»، تنعقد فی تمام الساعة الثالثة من بعد ظهر يوم السبت من كل أسبوع بدءا من يوم الحادی عشر من شهر ديسمبر من عام ١٩٧٦:

خطط المحاضرات العامة :

١ - مقترحات ومواجهات - أ- من الجهة الغربية.

٢ - مقترحات ومواجهات - ب- من الجهة الغربية.

- ٣ - إعادة قراءة القرآن، وتحت العنوان العام «شرح الأزهر للإسلام».
- ٤ - قراءة في مجلة الأزهر الشريف.
- ٥ - المهام التفسيرية.
- ٦ - استكشاف التراث والدفاع عنه.
- ٧ - التأثير في التاريخ.
- ٨ - التكرير، التوافق، التجديد ؟
- ٩ - ما الإسلام؟، وتحت العنوان العام : المحاولات الثلاث:

١٠ - الإسلام والحركة الحرة.

١١ - الإسلام والوجود والديمومة.

١٢ - الإسلام و«التقدم» (٢٦٥) العلمي.

وكان يدير حلقات دراسية لإعداد الباحثين لشهادة مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية ولسائل الدكتوراه يوم الثلاثاء من الساعة العاشرة إلى الساعة الثانية عشرة ظهرا في الكوليج دي فرانس بالقاعة المعروفة تحت رقم ٣ مكرر. وتخللت هذه الحلقات حوارات بينية من مختلف المجالات العلمية في العلوم الإنسانية والاجتماعية حول المجتمعات المسلمة. وكانت الحوارات مفتوحة للجمهور بدعوة

خاصة. وكانت السيدة جراندان مساعده تحيط أغلب الباحثين بالمحبة وكانت تستقبلهم يومى الاثنين والأربعاء من الساعة العاشرة صباحاً إلى الساعة الثانية عشرة ظهراً بمكتبها الكائن فى ٧١٩ بشارع راسباي بالدائرة السادسة بباريس بفرنسا. وفى العام الجامعى التالى، ١٩٧٧-١٩٧٨، كان منهج جاك بيرك يدور حول «مسائل الإسلام المعاصر الجديدة». وكانت المحاضرات يوم الجمعة الساعة الخامسة وخمس وأربعين دقيقة من بعد الظهر بالقاعة رقم ٣. وبدأت المحاضرات يوم السادس من شهر يناير من عام ١٩٧٨ :

١ - الإسلام من الأمس إلى الغد.

٢ - قراءات جديدة فى سورة «البقرة».

٣ - شهادات حول الإسلام المعيش.

٤ - رؤى من الخارج.

٥ - النزعة الحيوية عند محمد إقبال الشاعر الفيلسوف الباكستاني-الهندي، قيس الشاعر من مذاهب المثاليين الغربيين والأخلاقيين، على وجه الخصوص، وقيس من عمانوئيل كانط وي. ج. فشته وهنرى برجسون ووليم جيمس، وغلب العمل على النظر (٣٦٦). وقد بين محمد إقبال صلة المسلمين بفلسفة الغرب، من جهة، وحاجتهم إلى التصوف والمعرفة الروحية، من خلال استعادة تراث إيران، وتراث ابن

عربي، وتراث السهروودي، وتراث الإسماعيلية.

٦ - رحلة الاعتقاد (يتبع).

٧ - الإسلام وعلم الفلك.

وبدأت المحاضرات يوم السابع من شهر يناير عام ١٩٧٨ الساعة الثالثة من بعد ظهر يوم السبت بالقاعة رقم ٣ :

١ - حضور القرآن : مقاربات البنية.

٢ - القراءات الجديدة : سورة «النور» : «سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»^(١).

٣ - شهادات عن الإسلام المعيش (يتبع).

٤ - رؤى الإسلام من داخل : الإسلام الهندي، عامةً.

٥ - رحلة الاعتقاد.

٦ - الإسلام وقيادة المجتمع.

ولم تكن المحاضرات ذلك العام تتضمن إلا ١٣ محاضرة. ومن ثم درس جاك بيرك الموضوعات نفسها بشكل متتابع يومي الجمعة والسبت.

١ - ٢٢- مسألة المحكم والمتشابه :

انتقل جاك بيرك من علم الاجتماع إلى التفكير في مشروع إعادة قراءة القرآن منذ عقد السبعينيات من القرن

العشرين. ويقول جاك بيرك من دون موارد ومن دون أى نوع من أنواع الاعضاء الزائفة، إنه لم يكتب إلا «محاولة»، والمحاولة، كما هو معروف، هى نوع أدبى لا يخلو من غموض. ويختلف الغموض عند الباحث الحديث عنه عند الباحثين القدامى. بعبارة أخرى، تنهض المسألة الجوهرية على النحو التالى: هل المحكم هو الأكثر الأصالة فى الوحي؟ أن أسلوبه فى الرمز يحول كل شيء إلى علامة على شيء آخر. من دون أن يدخل هذا الشيء الآخر فى معنى مقبول أو مفهوم أو متفق عليه من قبل. ولذلك فهو يخلق لنفسه رموزه الذاتية التى تظل بعيدة من الفهم المحدود الذى اعتاد أن يربط الرمز بمعناه القديم المتوارث. على أن هذا كله ليس هو السبب الوحيد فى غموض «محاولة» جاك بيرك. إنه يستمد بحثه الغامض من الغموض «الأصلي» الذى يستقر فى صميم «النص» كما ورد فى الآية ٧ من سورة آل عمران: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ»، وخرج مسلم عن عائشة قالت: تلا رسول الله (ﷺ) «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ

مَحْكَمَاتُ هُنَّ أُمَّ الْكِتَابِ وَأَخْرُ مُتَشَابِهَاتُ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي
 قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ
 وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ
 كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» قالت إن رسول
 الله قال إنه : «إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك
 الذين سماهم الله فاحذروهم». وعن أبي غالب قال: كنت
 أمشي مع أبي أمامة وهو على حمار له، حتى إذا انتهى إلى
 درج مسجد دمشق فإذا رؤوس منصوبة؛ فقال: ما هذه
 الرؤوس؟ قيل: هذه رؤوس خوارج يجاء بهم من العراق فقال
 أبو أمامة: كلاب النار كلاب النار كلاب النار شر قتلى تحت
 ظل السماء، طوبى لمن قتلهم وقتلوه - يقولها ثلاثا - ثم بكى
 فقلت: ما يبكيك يا أبا أمامة؟ قال: رحمة لهم، «إنهم كانوا
 من أهل الإسلام فخرجوا منه؛ ثم قرأ «هو الذي أنزل عليك
 الكتاب منه آيات «مَحْكَمَاتُ». ثم قرأ «وَلَا تُكُونُوا كَالَّذِينَ
 تَفَرَّقُوا وَاخْتَفَوْا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ
 عَظِيمٌ» (سورة آل عمران، الآية ١٠٥). فقلت: يا أبا أمامة، هم
 هؤلاء؟ قال نعم. قلت: أشيء تقوله برأيك أم شيء سمعته من
 رسول الله؟ فقال: إني إذا لجريء، إني إذا لجريء؛ بل سمعته
 من رسول الله غير مرة ولا مرتين ولا ثلاث ولا أربع ولا خمس
 ولا ست ولا سبع، ووضع أصبعيه في أذنيه، قال: وإلا فصمتا
 - قالها ثلاثا. ثم قال: سمعت رسول الله يقول: «تفرقت بنو

إسرائيل على إحدى وسبعين فرقة، واحدة في الجنة، وسائرهم في النار ولتزيدن عليهم هذه الأمة واحدة، واحدة في الجنة وسائرهم في النار». واختلف العلماء في «المُحْكَمَات» والمتشابهات على أقوال عديدة؛ فقال جابر بن عبد الله، وهو مقتضى قول الشعبي وسفيان الثوري وغيرهما: «المُحْكَمَاتُ من أي القرآن ما عرف تأويله وفهم معناه وتفسيره والمتشابه ما لم يكن لأحد إلى علمه سبيل مما استأثر الله بعلمه بون خلقه، قال بعضهم: وذلك مثل وقت قيام الساعة، وخروج يأجوج ومأجوج والدجال وعيسى، ونحو الحروف المقطعة في أوائل السور». وقال القرطبي في تفسيره الآية إن هذا أحسن ما قيل في المتشابه. وقد قدمنا في أوائل سورة البقرة عن الربيع بن خيثم «أن الله تعالى أنزل هذا القرآن فاستأثر منه يعلم ما شاء». وقال أبو عثمان: المحكم فاتحة الكتاب التي لا تجزئ الصلاة إلا بها. وقال محمد بن الفضل: سورة الإخلاص، لأنه ليس فيها إلا التوحيد فقط. وقد يكون القرآن كله محكما، لما ورد في الآية: «الر كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فَصَّلْتُ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ» (سورة هود، الآية ١).

وقد يكون القرآن كله متشابهاً، نتيجة ورود الآية: «اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُتَشَابِهاً مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ

هُدَى اللَّهُ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضِلُّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ «
(سورة الزمر، الآية ٢٣). فَإِنَّ الْآيَةَ : «كِتَابٌ أَحْكَمُ آيَاتِهِ»،
تعنى أَنَّ الْكِتَابَ نَظَمَتْ «آيَاتُهُ» وَرِصَفَتْ وَأَنَّهُ حَقٌّ مِنْ عِنْدِ
اللَّهِ. وَمَعْنَى «كِتَابًا مَتَشَابِهًا»، أَيْ يَشْبِهُهُ بَعْضُهُ بَعْضًا
وَيَصْدُقُ بَعْضُهُ بَعْضًا. وَإِنَّمَا الْمَتَشَابَهُ فِي هَذِهِ الْآيَةِ مِنْ بَابِ
الاحتمال والاشتباه، نتيجة ورود الآية : «قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ
يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ
لَمُهْتَدُونَ» (سورة البقرة، الآية ٧٠)، أَيْ التبس علينا، أى يحتمل
أنواعاً كثيرة من البقر. والمراد بالحكم ما يقابل ذلك، وهو ما
لا التباس فيه ولا يحتمل إلا وجهاً ونهاية واحدة، وقد يحتمل
المتشابه وجوهاً، ثم إذا ردت الوجوه إلى وجه واحد وأبطل
الباقى صار المتشابه محكماً، فالمحكم أصل ترد إليه الفروع.
والمتشابه هو الفرع. وقال ابن عباس أَنَّ «الْمَحْكَمَاتُ» هُوَ
الآيَةُ فِي سُورَةِ «الْأَنْعَامِ» : «قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ
عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا
أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ
مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطْنٌ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا
بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَمَسَاكِمُ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (سورة الأنعام،
الآية ١٥٦)، إِلَى ثَلَاثِ آيَاتٍ، وَالْآيَةُ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ :
«وَقَضَى رَبِّيكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ
عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٌ وَلَا تُنْهَرِمَا

وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا» (سورة الإسراء، الآية ٢٣). وذلك مثال
ضربه النص في «الْحَكَمَاتِ». وقال ابن عباس إن
«الْمَحْكَمَاتِ ناسخه وحرامه وقرائضه وما يؤمن به ويعمل به،
والمتشابهات المنسوخات ومقدمه ومؤخره وأمثاله وأقسامه وما
يؤمن به ولا يعمل به». وقال ابن مسعود وغيره إن «الْمَحْكَمَاتِ
الناسخات، والمتشابهات المنسوخات». وقاله قتادة والربيع
والضحاك. وقال محمد بن جعفر بن الزبير إن الْمَحْكَمَاتِ هي
التي فيها حجة الرب، وعصمة العباد، ودفع الخصوم
والباطل، وليس لها تصريف ولا تحريف عما وضعن عليه.
والمتشابهات لهن تصريف وتحريف وتأويل، ابتلى الله فيهن
العباد. بعبارة أخرى، تقوم المحكمات بنفسها لا يحتاج أن
يرجع فيه إلى غيره، نحو «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» (سورة
الإخلاص، الآية ٤). «وَأِنِّي لَفَقَارٌ لِمَنْ تَابَ وَأَمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا
ثُمَّ اهْتَدَى» (سورة طه، الآية ٨٢). والمتشابهات نحو «قُلْ
يَعْبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ
إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ» (سورة
الزمر، الآية ٥٣)، يرجع فيه إلى الآية: «وَأِنِّي لَفَقَارٌ لِمَنْ تَابَ
وَأَمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى» (سورة طه، الآية ٨٢)، وإلى
الآية: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ
يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا» (سورة النساء،
الآية ٤٨).

فالمحكّم اسم مفعول من أحكّم، والإحكام هو الإتقان. ولا شك في أن ما كان واضح المعنى لا إشكال فيه ولا تردد، إنما يكون واضح المعنى لوضوح مفردات كلماته وإتقان تركيبها. ومتى اختلف أحد الأمرين جاء التشابه والإشكال. وللمتشابه وجوه، والذي يتعلّق به الحكم ما اختلف فيه العلماء، أي الآيتين نسخت الأخرى، كقول علي وابن عباس في الصامل المتوفى عنها زوجها تعتد أقصى الأجلين. فكان عمر وزيد بن ثابت وابن مسعود وغيرهم يقولون وضع الحمل ويقولون: «سورة النساء القصوى نسخت أربعة أشهر وعشرا». وكان علي وابن عباس يقولان لم تنسخ. وكاختلفاهم في الوصية للوارث هل نسخت أم لم تنسخ. وكتعارض الآيتين أيهما أولى أن تقدم إذا لم يعرف النسخ ولم توجد شرائطه: كما في الآية: «وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلُّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا» (سورة النساء، الآية ٢٤). يقتضى الجمع بين الأقارب من ملك اليمين، بينما تمنع الآية: «حُرِّمَتْ

عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَأَخْوَانِكُمْ وَعَمَّاتِكُمْ وَخَالَاتِكُمْ وَبَنَاتِ
 الْأَخِ وَبَنَاتِ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَبَنَاتُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخْوَانِكُمْ مِنَ
 الرِّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِمَّنْ
 نَسَّانِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ
 عَلَيْكُمْ وَخَالَاتُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ
 الْأَخْطَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً» (سورة
 النساء، الآية ٢٣)، ذلك، ومنه تعارض الأخبار النبوية
 وتعارض الأقيسة.

فذلك التعارض هو أساس المتشابه، وليس من المتشابه أن
 تقرأ الآية بقراءتين، ويكون الاسم محتملاً أو مجملاً يحتاج
 إلى تفسير، لأن الواجب منه قدر ما يتناوله الاسم أو جميعه.
 والقراءتان كالأيتين يجب العمل بموجبهما جميعاً، كما قرئ:
 «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ
 وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ
 وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ
 أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً
 فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ
 اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ

عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (سورة المائدة، الآية ٦)، بالفتح والكسر. وروى البخارى عن سعيد بن جبير قال: قال رجل لابن عباس: إني أجد في القرآن أشياء تختلف علي. قال: ما هو؟ قال: «فإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ» (سورة المؤمنون، الآية ١٠١)، وقال: «وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ» (سورة الصافات، الآية ٢٧)، وقال: «يَوْمَئِذٍ يَوْمَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصُوا الرَّسُولَ لَوْ تَسَوَّى بِهِمُ الْأَرْضُ وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا» (سورة النساء، الآية ٤٢)، وقال: «ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِئْتَنَتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ» (سورة الأنعام، الآية ٢٣)، فقد كنتموا في هذه الآية. وفي سورة «النازعات»: «الَّذِينَ أَنْشَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِنْ طِينٍ» (٢٧) «رَفَعَ سَمْعَهَا فَسَوَّاهَا» (٢٨) «وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا» (٢٩) «وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ نَحَاهَا» (٣٠)، فذكر خلق السماء قبل خلق الأرض. ثم قال في سورة «فصلت»: «قُلْ أُبَيِّنُ لَكُمْ فَكُرُونِ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَتْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (٩)، «وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلنَّاسِ لِيَوْمِهِ» (١٠)، «ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ تَخَانُ فَقَالَ لَهَا وَبِالْأَرْضِ

أَتَيْنَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتْ أَلَيْسَ لَنَا طَلَتَيْنِ» (١١). فذكر في هذا خلق الأرض قبل خلق السماء. وقال: «وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَافِعاً كَثِيراً وَسَعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِراً إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِماً» (سورة النساء، الآية ١٠٠). «يَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزاً حَكِماً» (سورة النساء، الآية ١٥٨). «مَنْ كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ ثَوَابُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعاً بَصِيراً» (سورة النساء، الآية ١٢٤). فكانه كان ثم مضى.

فقال ابن عباس شارحاً ذلك «الاختلاف»: «فلا أنساب بينهم» في النفخة الأولى، ثم ينفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الأرض إلا من شاء الله، فلا أنساب بينهم عند ذلك ولا يتساءلون، ثم في النفخة الآخرة أقبل بعضهم على بعض يتساءلون. وأما الآية: «ما كنا مشركين» ولا يكتُمون الله حديثاً» فإن الله يَغْفِرُ لأهل الإخلاص نوابه، وقال المشركون: تعالوا نقول: لم تكن مشركين؛ فحتم الله على أفواههم فتتطرق جوارحهم بأعمالهم؛ فعند ذلك عرف أن الله لا يكتُم حديثاً، وعنده يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين. وخلق

الله الأرض في يومين، ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سماوات في يومين، ثم دحا الأرض أى بسطها فأخرج منها الماء والمرعى، وخلق فيها الجبال والأشجار والأكام وما بينها في يومين آخرين؛ فذلك الآية : «والأرض بعد ذلك دحاها». فخلقت الأرض وما فيها في أربعة أيام، وخلقت السماء في يومين. والآية : «وكان الله غفورا رحيمًا» يعنى نفسه ذلك، أى لم يزل ولا يزال كذلك؛ فإن الله لم يرد شيئاً إلا أصاب به الذى أراد. ويحك فلا يختلف عليك القرآن؛ فإن كلاً من عند الله.

وفى عبارة «وَأَخْرَجُ مُتَشَابِهَاتٌ» لم تصرف «أَخْرَجُ» لأنها عدلت عن الألف واللام، لأن أصلها أن تكون صفة بالألف واللام كالكبر والصغر؛ فلما عدلت عن مجرى الألف واللام منعت الصرف. أبو عبيد: لم يصرفوها لأن واحدهما لا ينصرف فى معرفة ولا نكرة، وأنكر ذلك المبرد وقال: يجب على هذا ألا ينصرف غضاب وعطاش. الكسائي: لم تنصرف لأنها صفة، وأنكره المبرد أيضاً وقال: إن ليداً وحطماً صفتان وهما منصرفان. ولا يجوز أن تكون آخر معدولة عن الألف واللام، لأنها لو كانت معدولة عن الألف واللام لكان معرفة، ألا

ترى أن سحر معرفة في جميع الأقاويل لما كانت معدولة عن
السحر، وأمس في قول من قال: ذهب أمس معدولا عن
الأمس؛ فلو كان آخر معدولا أيضا عن الألف واللام لكان
معرفة.

الآية: «فأما الذين في قلوبهم زيغ» الذين رفع بالابتداء،
والخبر «فيتبعون ما تشابه منه». والزيغ الميل؛ ومنه زاغت
الشمس، وزاغت الأبصار، ويقال: زاغ يزيغ زيفا إذا ترك
الصدق. الآية: «فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ
تَأْوِيلِهِ» قال أبو العباس: متبعو المتشابه لا يخلو أن يتبعوه
ويجمعوه طلبا للتشكيك في القرآن وإضلال العوام، كما فعلته
الزنادقة والقرامطة الطاعنون في القرآن؛ أو طلبا لاعتقاد
ظواهر المتشابه، كما فعلته المجسمة الذين جمعوا ما في
الكتاب والسنة مما ظاهره الجسمية حتى اعتقدوا أن البارئ
تعالى جسم مجسم وصورة مصورة ذات وجه وعين ويد
وجنب ورجل وأصبع، تعالى الله عن ذلك؛ أو يتبعوه على جهة
إبداء تأويلاتها وإيضاح معانيها. وقد عرف أن مذهب السلف
ترك التعرض لتأويلها مع قطعهم باستحالة ظواهرها، فيقولون
أمرها كما جاءت. وذهب بعضهم إلى إبداء تأويلاتها وحملها

على ما يصح حملة في اللسان عليها من غير قطع بتعيين مجمل منها. وقد كان الأئمة من السلف يعاقبون من يسأل عن تفسير الحروف المسائل في القرآن، لأن السائل إن كان يبغي بسؤاله تخليد البدعة وإثارة الفتنة فهو حقيق بالنكير وأعظم التعزير، وإن لم يكن ذلك مقصده فقد استحق العتب بما اجترم من الذنب. والآية: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ» يقال: إن جماعة من اليهود منهم حسي بن أحطب دخلوا على رسول الله. وقالوا: بلغنا أنه نزل عليك «ألم» فإن كنت صادقاً في مقاتلتك فإن ملك أمتك يكون إحدى وسبعين سنة، لأن الألف في حساب الجمل واحد، واللام ثلاثون، والميم أربعون، فنزل «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ». والتأويل يكون بمعنى التفسير، كتأويل هذه الكلمة على كذا. ويكون بمعنى ما يؤول الأمر إليه. واشتقاقه من آل الأمر إلى كذا يؤول إليه، أي صار. وأولته تأويلاً أي صيرته. وهو إبداء احتمال في اللفظ مقصود بدليل خارج عنه. فالتفسير بيان اللفظ، كما في الآية «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (سورة البقرة، الآية ٢)، أي أَنَّ ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا شَكَّ وَأَصْلُهُ مِنَ الْفَسْرِ وَهُوَ الْبَيَانُ. يقال: فسرت الشيء (مخففاً) أفسره (بالكسر) فسراً. والتأويل بيان

المعنى، كقوله لا شك فيه عند المؤمنين، أو لأنه حق في نفسه فلا يقبل نفسه الشك وإنما الشك وصف الشاك. وكقول ابن عباس في الجد أبا، لأنه تأول «يا بني آدم».

ورأى فخر الدين الرازي (٣٦٧)، مع إنه أشعري، أنه لو كان القرآن «محكما»، بوجه مطلق، لطابق مذهباً واحداً، وذلك ما ينقر أصحاب المذاهب الأخرى عن قبوله وعن النظر فيه، ولولا التشابهات لما استعان الدارس فيه «بدليل العقل»، ولما تخلص من التقليد، عدا أن طباع العامة تعجز عن إدراك الحقائق خالصة أو عارية، فيخاطب النص العامة بالقفاظ دالة على ما يناسب «ما يتوهمونه ويتخيلونه». وأفسحت الآيات المتشابهة، كذلك، المجال «للمناظرين، خصوصاً ودعوة الدين إلى الفكر في المخلوقات لم تكن محدودة بحد ولا مشروطة بشرط». (٣٦٨) وقال الجاحظ إنه في كثير من الحق «مشتميات لا تستبان إلا بعد النظر والتأمل. وهناك يختل الشيطان أهل الغفلة، وذلك انه لا يجد سبيلاً إلى إختداعهم عن الأمر الظاهر. فلم أدع من تلك المواضع الخفية موضعاً إلا أقمت لك بإزاء كل شبهة دليلاً ومع كل خفى من الحق حجة ظاهرة، تستنبط بها غوامض البرهان وتستبين بها

دقائق الصواب، وتستشف بها سرائر القلوب، فتأتي ما تأتي
عن بينة وتدع ما تدع عن خبرة، ولا يكون بك وحشة إلى
معرفة كثيرة مما يغيب عنك إذا عرفت العلل والأسباب، حتى
كأنك مشاهد لضمير كل امرئ، لمعرفتك بطبعه وما ركب عليه
وعوارض الأمور الداخلة عليه.» (٣٦٩) وهذا القول بالرأى
جعل ابن القيم يقول عن تفاسير المعتزلة، إنها «زبالة
الأذهان».

وأعاد جاك بيرك نشر المحاولة نفسها في صورة
محاضرات شفوية تحت العنوان نفسه «إعادة قراءة
القرآن» (٣٧٠). وقد نشر كاتب هذه السطور نصه المترجم،
كما أسلفت من قبل، في مجلة «القاهرة». وأعاد نشره
في كتيب مستقل بنفسه تحت عنوان «إعادة قراءة
القرآن» (٣٧١). وتختلف ترجمة كاتب هذه السطور لدراسة
جاك بيرك، كما أسلفت من قبل، عن ترجمة اللجنة العلمية،
وعن غيرها من الملخصات العربية الأخرى التي صدرت في
بعض الأقطار العربية الصديقة، اختلافا نوعيا.

ولابد من التذكير بأنه لم يكن جاك بيرك اسما مجهولا
تماما في نصف القرن الأخير من تاريخ الثقافة العربية

المعاصرة. فقد كان الكاتب المسرحي السوري سعد الله ونوس، يرسل من باريس إلى مجلة «المعرفة» السورية المعروفة، تحت عنوان «رسائل المعرفة»، كلامه عن «جاك بيرك والفكر العربي» منذ عقد الستينيات من القرن العشرين (١٩٧٢). كان سعد الله ونوس ينقل قول جاك بيرك إن المثقف العربي يدرك إدراكاً أولياً أن الأشياء عصبية على عزلها. وذلك لأنه تلقى هزة التاريخ الحديث مرة واحدة ومن خارج، من نون أن يهتز على امتداد ثلاثة أو أربعة قرون كما اضطرب الغرب من قبل. لأنه حساس تجاه نفسه، لتمزقه بين أوروبا - حوض البحر الأبيض المتوسط - وأفريقيا وآسيا. ويريد أن يستعيد وحدته الضائعة وأن يقترن بالعالم الحديث. معنى ذلك أن يمتلك نفسه من جديد وأن يدخل عناصر مادية واقتصادية واجتماعية وسياسية ضمن هذا الامتلاك الضروري. ولكن المثقف العربي، وقد أحس هذه العلاقات المتبادلة بشكل عنيف ودموي بعض الأحيان، يستشعر إزائها هزة غريزية، إنه يتيقن من فداحتها في الوقت الذي يتعرف اليها. «ولربما كان ذلك لأنه يريد أن يراها وأن يرى نفسه معاً». كانت عبارة جاك بيرك هذه، حسبما كان يروي سعد

الله ونوس من مقدمة جاك بيرك لكتاب «مختارات من الأدب العربي المعاصر- الرواية والقصة»، تنوى فى رأسه حين دخل إلى مكتبه فى الكوليج دى فرانس : «كنت أبصر فيها قلق عدد من الأجيال حكمت بأن تكون تجربة «الاتصال» و«الغربة» وأن تكون معاً القبول والرفض لزلزالها الداخلى المنبثق من تبدل مجرى التاريخ». ومنذ دهشة الشيخ رفاعة رافع الطهطاوى (٢٧٣) ، وجسن العطار (٢٧٤)، وحتى آخر تجاربنا الفكرية والأدبية لم يلتزم بعد «التمزق الأوروبى-الأفريقي-الاسيوى»، بين أهمية الانفتاح على الحضارة الغربية الحديثة والامتناع عن مخالفة «نص الشريعة المحمدية»، على حد تعبير الطهطاوى (٢٧٥)، وإن كان «التمزق» قد ازداد وعينا به، ورهفت معاناتنا له. هذا البحث القلق العميق يمتد وراء على مساحات من حضارة تامة ساكنة، وأماماً على آفاق من حضارات تتحرك بقسوة، وفيما حولنا ثمة هذا الصدام اليومى بين مختلف المتناقضات ما هو مباشر منها وما هو مموه. من هنا يتخذ البحث طابعه الدرامى، ومن هنا ينبع عناء وتوتر العربى عامة ومثقفيه خاصة». فعقب جاك بيرك قائلاً : « نعم كل كاتب يجب أن يكون ملتزماً، بشرط أن يكون

هذا الالتزام عميقاً مناسباً لرسالة الأدب والفكر. ومن الملحوظ أن الالتزام يشمل الفكر والأدب العربيين قاطبة، وإنى لأرى فى ذلك خيراً عظيماً. غير أن فى كل ظاهرة من ظواهر الجماعة أو الفرد جدالاً؛ أو بتعبير أوضح، خليطاً من الصفات الإيجابية والسلبية. لا يغلب بعضها على نظيره إلا باعتماد البحث العميق والتحليل الدقيق. إننى سعى المجتمعات الحالية لا يتجاوب غالباً وانفعال العواطف والحدس. بل يلزمنا بوسائل متزايدة تأملاً وتعمقاً».

وعلى سؤال سعد الله ونوس : ما هو فى رأيك الالتزام المناسب لرسالة الأدب والفكر؟ أجاب : «رسالة الفكر أن يصل ويوصل. يصل بنفسه إلى حقائق محورية لمجتمعه، ويوصل مواطنيه إلى القيم المناسبة لتلك الحقائق. حتى إنه فى نظرى يجوز القول إن الأدب اتصال وتوسل بين الحقائق والقيم، لأنّ الخصائص الأدبية مثل الجمال الصورى، والدقة فى الأسلوب من أصحّ الجسور بين ذاتية المجتمع وشعور المواطنين. وبهذا المعنى فإننى لا أشارك من يريد أن يلتزم الكاتب أو المفكر مباشرة بالتجارات الغالبة، فليس ذلك إلا انتهازاً لا التزاماً». وقد يكون هناك توافق بين الكاتب

والتيارات السائدة. غير أن من واجب المفكر أن يوفق
بمراجعة تلك التيارات مع الحقائق المحورية. ويتعير آخر،
قلماً ما يكون مثل هذا الاتفاق. وأضاف : من واجب العرب
أن يطبقوا على أحوالهم لا مواقف الكاتب الفرنسي الأشهر
جون بول سارتر بنفسها، بل المناهج الفكرية، والاندفاع
القيمية التي تشاركهم مع تقدم العالم. وكان له ملاحظة عن
الترجمات التي تنشر فكر هذا الفيلسوف وغيره من الكتاب
الأجانب. فهي غالباً لا تستجيب لمقتضيات العلم الدقيق، كما
لا تستجيب لحاجة القراء العرب. «إني أقدر التوكيد على أن
أحداً ممن اقتصروا على قراءة جون بول سارتر مترجماً لم
يفهم فكره بشكل جيد. ولذا، فإني أتمنى ملاحظة لهذا النقص،
أن تنهض هيئات فكرية مثل الجامعات أو الكليات أو الجامعة
العربية، أو قسم خاص من الجامعة العربية بمعالجة هذا
الموضوع». وعن أزمة الثقافة العربية، قال : «أنا لست أديباً،
وإنما أنا باحث اجتماعي، ولعني أسرف في حقوق البحث
والتحليل. لكن، مع ذلك، أستطيع أن أقول من خلال دراساتي
في الأدب العربي قديمه وحديثه، أن تطوره مرهون بخلاصه
من بعض تناقضاته. التضاد الأول، يكمن بين أسلوب التأليف

الحالي المعاصر، وأغلبه مستورد من الخارج، وبين المضمون والإلهام اللذين لا يصدران إلا عن ألباب المجتمع أو من روحه الوطنية. من هنا ينبع تناقض ثان بين التجدد والأصالة يشمل الآن جوانب الحياة عند العرب كافة وسواها. فهل نتجدد بشرط أن نخرج من أنفسنا، أم ننزوي في ذاتيتنا ونتجنب العالم، ما هي وسيلة الخلاص؟ هذا مجال بحوثي الآن، وهي تتطلب استعمال أساليب علمية عديدة لا أظن أنها تنجح إلا بتعاون مع المفكرين والكتاب العرب».

وأضاف جاك ببيرك أن «الاتجاهات التي يتجه إليها الباحث هي التالية : انسان العصر لن يكون عاطفياً إلا استناداً إلى ذاتيته، ولن يكون ذاتياً إلا إشارة إلى عالميته. وما من تناقض بين العالمية والذاتية أن نظرنا إليهما نظرة عميقة. إن ما يستخلص من الحضارة الغربية لا يجب أن يقتصر على أدوات مادية ووصفات، بل أن يمتد إلى القيم الخلقية والفكرية لهذه الحضارة. بيد أنك حين تصل إلى تلك القيم تتحقق من أنها ليست غريبة، بل إنسانية. وعندئذ تتلامم العروبة والعالمية في اكتساب تلك القيم. ومثل آخر.. لو تعمقت في بحثي وتحليلي للتراث العربي روحياً كان أو جمالياً

نتحقق من أن أركان هذا التراث مشتركة للجميع. فليس الإلهام إلى عالٍ، وليست الأغاني الشعرية خاصة فترة معينة أو جيل معين من أجيال ومن فترات الإنسان، بل إنها تنبع من نفس الوادي الذي انبثقت منه سائر التمدنات. وأنا أصر على أصالة الثقافة. على خاصيتها الذاتية. واستنكر الرأي القائل بأن التمدن الحالي. ويقصون به التمدن الصناعي، ينفي الحضارات الأخرى. فشمسية الحضارات المختلفة لا تتكون باختلاف العناصر، إنما بمنح تنسيقها في وحدات مشخصة. وأقول إن كل شخصية ثقافية تقدر أن تبقى هي بشرط ألا تبقى على ما هي. نعم تقدر أن ترتفع بعبقريتها ونمطها الخاص إلى درجات التطبيق التاريخي؛ فتختلف لا جوهراً، بل طوراً. وتستطيع أن تستكمل نفسها بوصولها إلى مستوى التمدن الصناعي الحالي. ولكن من دون أن تتنازل عن ذاتيتها».

ولم يشك جاك بيرك قط هي أن الأمة العربية تنمو وتتطور بشكل يبعث على التفاؤل. إن المقارنة بين مشكلات الإنسان العربي منذ منتصف القرن السابق تقريباً ومشكلاته الراهنة تؤكد إلى أي حد نمت المسألة وتعقدت، وبالتالي إلى أي حد

بلغ تقدمه التاريخي، وهناك مناقشات تغذى فى عالم الأدب العربى عداء حاداً، إذا بينت أن الخلافات تزداد خطورة بالتضادات، الخاصة بهذه الشعوب، بين قيم اللغة ومقتضيات الحياة الراهنة التى يسودها الميل إلى الأجنبى والنفور منه معاً، تصل إذاً إلى واحدة من الخصائص الأكثر حيوية لأزمة الثقافة العربية المعاصرة، جمد المثقفون العرب المعاصرون تراثهم بتعظيمه، ووسعوا الهوية بين الغرب والشرق، وأسهم صراع الإمبريالية والاستقلال، الذى طبع حياتهم، فى توعيتهم. ولكن فيما يبدو أخذوا إلى حد بعيد بلعبة العصر، ومهمتهم الكبرى هى أن يعملوا على النفاذ بشعبهم إلى التاريخ العالمى.. إن الاستجابة للتحدى وتنشيط التبادل والتوعية وتنمية وسائل الاتصال، ذلك وحده الذى يجعل الاضطلاع بمثل هذه المهمة ممكناً، كما أن خطة كهذه، هى وحدها التى تطور اللغة.

١-٢٣- تفسير محمد رجب البيومي :

أما محمد رجب البيومي، صاحب الرد على محاولة جان بيرك، فحين تحدث عن نفسه، عاد إلى الماضى البعيد منذ كان طفلاً يتأمل مظاهر الوجود فى دهشة معينة (٢٧٦). وقد

احتفظ بصفة الاتدهاش هذه إلى الآن. فأتار السؤال أمام نفسه : «هل أستطيع أن أكون ذاكراً لهذه الأصداء البعيدة بحيث لا أتزيد أو أقتضب؟ إن الإنسان ليتحدث عن الأمس القريب فلا يستطيع أن يسجل أحداثه على وجه التحديد، فكيف بالماضى البعيد؟ ثم إلى أى مدى يقف زمان التكوين وفي كل لحظة يضيف المرء إلى كيانه ما لم يحط علماً به من قبل : أفيمتد التكوين إذاً إلى نهاية الحياة، أم أن هناك اصطلاحاً عرفياً بأن التكوين هو ما يؤسس اللبنة القوية فى الدور الأول من المنزل، إذا قدر للمنزل أن يرتفع إلى عدة أدوار؟ خير لى أن أسترسل مع ذكرياتى بون تحديد، فإذا تحدثت عن اليوم فهو ثمرة الأمس، والبذرة تاتى بالثمرة. وإذاً فلا انفصال».

نشأ محمد رجب البيومى فى «الكفر الجديد»، أى فى احدى القرى الصغيرة بمحافظة الدقهلية بالدلتا. كان كل شىء فيها يعبق بأريج الإيمان. فالمسجد هو المكان الجامع، وشيخ المسجد صاحب القدوة والامثال. والمناسبات الدينية كالهجرة والمولد والإسراء ورمضان ترسل البسمات المضيئة فى الوجوه الراضية. كانت القرية مغرس الفصيلة والتراحم

إذ لا تباع فيها الفاكهة والخضراوات والألبان، بل تهدي إهداءً لكل طالب، والفتاة هي بيضة الخدر لا يستطيع أحد أقرانها أن يبادلها الحديث في الطريق، أما الآن فقد تغيرت أحوال القرية والمدينة على السواء. في ذلك الزمن البعيد، وهو في سن الخامسة، كان يظن إلى صرير الباب قبيل الفجر، فيعلم أن والده قد تأهب للذهاب للمسجد، ويصبر والدته تقوم فتتوضأ وتصلي، فيقول لها: أريد أن أصنع ما تصنعين فتقول: كلا، أنت ولد فأذهب مع أبيك». ويروى محمد رجب البيومي: «ولا أنسى فرحتي حين وجدت المسجد أهلاً، والصفار منثى يصحبون أباهم، وصوت القرآن يرتل في خشوع، فإذا انتهت الصلاة رجع والدي مع نفر من أصحابه ليجلسوا في فرجة المنزل يتحدثون حتى مشرق الصبح، ولم أنس أيضاً أن والدي اصطحب ذات صباح شيخاً مهيباً، أخذ يخاطبه في إجلال - وحين جاء إلى المنزل لم يجلس معه في الفناء، بل اصطحبه إلى حجرة الضيوف، هكذا كانت تسمى، ولم أفهم سر هذا الاحتفاء، فقلت لوالدتي من القادم؟ فقالت في فرحة، واعظ المركز يا بني؟ وكان الرجل مهيباً بلحيته البيضاء، وعمامته العالية، ومسبحة التي لا ينقطع نورها بين

أصابه، وقطفانه اللامع، وما فوق القفطان من جبة وعباءة وشال !! وعلمت بعد حين أنه سيقضى بين متنازعين ويصدر الحكم فيقع موقع القبول نون خلاف، إذ هو القاضى العرفى بالريف الذى يعلو صوته على قضاء المحكمة نفسها، وتم الصلح عن تراش فتعانق الخصوم، ورأى أبى حيرتى فيما أرى وأسمع، فقال لى، ستدخل الأزهر إن شاء الله يا بنى.»

كان الأزهر لعهد جيل محمد رجب البيومى لا يقبل أن تكون سن الطالب أقل من اثنتى عشرة سنة ليتمكن من حفظ القرآن الكريم قبل الالتحاق، وقد حفظه فى سن العاشرة، وبقت سنتان حفظ فيهما متون العلم فى الفقه والنحو والتجويد، مع ديوان حافظ إبراهيم الذى اختاره أبوه مع قصائد من كتاب جواهر الأدب. فالتحق بمعهد دمياط الدينى. وكان المعهد حينئذ يضم النخبة المختارة من الأساتذة إذ لم يزد عدد المعاهد فى مصر على سبعة فقط. وإذا كانت مدة الدراسة بالقسم الابتدائى أربع سنوات فقد كانت كافية لإتقان مواد الفقه والنحو والصرف والسيرة النبوية والتاريخ. وكانت المجلات الدينية والأدبية ذاتعة بين الطلاب ويقراونها من طريق التبادل. فى المرحلة الابتدائية أرسل محمد رجب

اليومى تعليقاً أدبياً لجنة الرسالة (٢٧٧) على مقال لأستاذ كبير، فنشره أحمد حسن الزيات رئيس تحرير المجلة آنذاك نون إبطاء بالعدد الصادر فى ٢٢ يناير سنة ١٩٤٠، وكان للتعليق المتواضع دوى بالمعهد الدينى. ثم انتقل من دمياط إلى المعهد الثانوى بالقازيق. فرأى المجال أفسح، لأن طلاب القسم الثانوى إذ ذاك كانوا أدباء كتاباً وشعراء وخطباء، ولهم فى الجمعيات الدينية وأندية الأحزاب السياسية صولات أسبوعية تستدعى الانتباه، لم يشأ محمد رجب اليومى أن يشارك فى حركة التأليف من السبيل المالكوفة، بل رأى أن يرأسل الصحف بما ينظم، فإذا سهل النشر فهى شهادة له وإذا صعّب فعليه أن يسمى مجدداً. وقد سهل الله أمر النشر دون توقع، فقد كنت قرأت كتاباً قيماً تحت عنوان «محمد المثل الكامل» ل محمد أحمد جاد المولى بك من كبار رجال التربية والتعليم فوجدته يفى بما قاله له محمد فريد وجدى (٢٧٨) مؤلف دائرة المعارف والمفكر والفيلسوف والباحث. ثم باهر بإرسال مقالة أخرى ل مجلة الإخوان المسلمون الأسبوعية، ونشرها صالح عشماسوى الله فور وصولها. مضت أيام الزقازيق، وذهب إلى القاهرة طالباً بكلية اللغة العربية، ووافق

ذلك انتماءه إلى مجلتي الرسالة والثقافة كاتباً وشاعراً،
والمجلتان، -الرسالة بالذات - مهوى طلاب الأزهر. فانتشر
له بالكلية ذكر حميد. ويذكر أن أستاذه أحمد شفيح السيد
أستاذ الأدب المعاصر بالكلية كان يكلفه بأن يعد بعض
الدروس ويلقيها على زملائه. كما أن عميد الكلية في بعض
سنواتها كان ابراهيم الجيالي، وهو عضو هيئة كبار العلماء،
وكان يتولى تحرير باب التفسير بمجلة الأزهر تسع سنوات.
ويروي محمد رجب البيومي : «وقد كتب لي الذي ذات يوم
أنه سيحضر إلى القاهرة في موعد حدده، وعلى أن أكون في
استقباله بباب الحديد، فرأيت أن أذهب للأستاذ معتذراً عن
التأخير، وكان مجلسه ساعتئذ عامراً بالأساتذة فتطلع إلي،
وسأني أن أجلس لأعرب له قول الفرزدق:

«وكل رفيقي كل رحل وإن هما تعاطى القنا قوماً هما أخوان»
وكان من حظه أن يحيط بالبيت من قبل، فابتسم وقال :
«يا سيدي سأعرب البيت كما تود، ولكني سأسألك بنوري عن
قائله، وعن مناسيته وعن أحد الأئمة الذي أخطأ في إعرابه
من كبار النحاة». فأشرق وجه الشيخ، كأنه يستمع إلى
بشرى سعيدة، وقال : «الله أكبر يا بني، ما دمت تعرف أن

ابن هشام قد أخطأ في إعرابه في كتاب «المعني» فأتت على علم به. أما القائل وأما المناسبة فأتنا لا أعرفهما». وكان الشيخ محمد الطنطاوي أستاذ النحو بين السامعين فقال للشيخ : «إن الطالب من كَتَاب مجلة الرسالة، فنهض الرجل من مكانه محيياً وقال : «انهب كما شئت دون اعتذار». كما لاقاه أحد الأساتذة، وقال له إن الشيخ الجبالي يرغب أن أزره في منزله في أي يوم أريد، بعد صلاة العشاء، فقال : «ومن أنا، حتى أشغل الرجل الكبير بلقائي؟» فقال : «هو الذي طلب فلا تبطئ». وقد سعد بما سمع، وسارع إلى لقاء الرجل، فراه يجلس على السجادة بأرض الحجر وكان قد فرغ من صلاة العشاء فدعاه إلى الجلوس معه، وكاتهما في مسجد، ودار حديث رقيق سجله في بعض مقالاته، وأهم ما به، حديثه عن زيارته للهند مبعوثاً على رأس بعثة أزهريه لاستطلاع حالة المنبوذين، وزيارته أكثر من خمسين مدرسة وجمعية هناك، واستقبال البعثة الأزهريه بأسمى مظاهر الترحيب. وقد عقد لقاءات مع «القائد الأعظم» محمد علي جناح (١٩٤٨) مؤسس باكستان والشاعر الفيلسوف محمد إقبال. حدثه عن تحامل الانجليز على المسلمين وانتصارهم

للهداكة وتقديمهم عليهم فى أرقى الوظائف وقد حدثه عن غاندى ونهرو بأشياء لم يكن يعلم عنها شيئاً، وأسترسله فى الحديث عن المسلمين بالهند أنفس ما سمع، ولم تكن الباكستان حينئذ قد خرجت إلى الوجود، ولكنها أصبحت كياناً مستقلاً بعد رحلة البعثة الأزهرية بسنوات.

كانت سنوات القاهرة بالنسبة إلى محمد رجب البيومى وسيلة للتعرف إلى أدياء كبار سمع عنهم، ومن أبرزهم محمد فريد وحدى ومحمد الخضر حسين، وأحمد حسن الزيات وأحمد أمين ومحمود تيمور. كان محمد فريد وحدى معنياً بكفاح ما سمي باسم المذهب المادى، فقد تابعهم بمقالاته تحت عنوان «على أطلال المذهب المادى». واختاره الأزهر فى آخر حياته، مديراً لمجلته ورئيساً لتحريرها. وأما محمد الخضر حسين الذى أصبح شيخ الأزهر فيما بعد، فقد تشبع بمقالاته وبحوثه العلمية قبل أن يراه، ومن طرائفه معه أنه توجه مرة إلى مقر جمعية الهداية الإسلامية، وكان رئيساً لها فوجد معه شيخاً وقوراً، عرف أنه الشيخ عبد القادر المغربى (٢٨٠) مجدد اللغة، ونائب رئيس المجمع العلمى بدمشق (٢٨١)، وتلميذ السيد جمال الدين الأفغانى (٢٨٢).

واستمع محمد رجب البيومي إنأ إلى العالمين الكبيرين
يتناقشان في التفسير، ومجالس الزيات بالرسالة لا تنسى.
فقد كانت ندوات حافلة بأئمة من أهل الفضل في العالم
العربي، وبها عرف عروبية ساطع الحضري ومحمد إسعاف
النشاشيبي وعلى الطنطاوي ورفائيل بطي، ومحمد البشير
الإبراهيمي من كبار المفكرين في العالم العربي. أما أحمد
أمين فمن نكرياته معه أنه كتب بحثاً عن جرجي زيدان، ودفع
به إلى مجلة الثقافة، وانتظر قرابة شهر فلم ينشر، فتوجه
للسؤال عنه فأسعدني أن يكون أحمد أمين بإدارة المجلة
فسأله في خشية، فأشرك الإبتسام على وجهه، وقال له: أنا
احتفظ بالمقال حتى تأتي لتزيد فيه سطرين، فأنت وازنت بين
مسلك الشيخ الحضري في التأليف التاريخي، ومسلك جرجي
زيدان، فقضيت بأن مسلك صاحب الهلال أعم وأوسع دائرة
من مسلك الشيخ الحضري، حيث تحدث زيدان عن سائر
نواحي التمدن الحضاري في الإسلام، واقتصر الحضري على
القليل، وكان عليك أن تضيف إلى قولك أن الحضري كان
مقيداً بمنهج دراسي مقرر على طلبة مدرسة القضاء فليس له
أن يتسع أما زيدان فيكتب كما يشاء دون أن يتقيد بمنهج

دراسى كالأخضرى وفى استطاعته أن يجارى زيدان فيما انتحاه، بقى حديث عن محمود تيمور، وقد كان البادىء بمراسلته تفضلاً، لأنه نشر بمجلة الكتاب (٢٨٣) بحثاً تاريخياً عن والده أحمد تيمور، إذ كان محب الدين الخطيب دائم الحديث عن جهود أحمد تيمور الصادقة فى خدمة الإسلام والتراث العربى. واندفع إلى كتابة هذا الفصل عنه. ثم قال فى نفسه، أما الكتابة الدائمة فسهلة، وأما النشر والكسب فقد أجاب عنهما أبو الغلاء المعرى حين قال :

«فيا دارها بالحرزن إن فرارها قريب، ولكن نون ذلك أهوال».

كما اتصل بزكى مبارك (٢٨٤)، وكان فى آخر مراحل حياته الحرجة، هذه المرحلة التى أثر فيها الصراحة. فقد كان يكتب مقالات «الحديث نو شجون» فى «البلاغ» على نحو غير المعهود فى أحاديث مجلة الرسالة إذ كان الزيات يحذف من شطحاته ما لا يليق، أما البلاغ فقد اتسعت أنهاره لمهاجمة أدباء كبار. فى هذه الأونة كثر تردد البيومى على مجلس زكى مبارك فى صحيفة البلاغ، وقد طلب منه أن يعرفه بشاعر

القطرين والاقطار العربية خليل مطران (٢٨٥) رائد تحرير
الشعر العربي من قيوده في العصر الحديث، إذ لا يجد
السييل إلى لقائه مع أنه مولع بفته، وقد حفظ أكثر ديوانه عن
هوى شديد، وكان الشاعر في أخريات أيامه ينزل بأحد
مستشفيات حلوان ليبرد عيناً من عيون الماء بها، قيل إنها
تعوق انتشار الداء، فاستجاب زكى مبارك لرجائه وصحبه
لزيرة الشاعر، وقد دهش حين وجده كما قال بشار:

«إن في بردى جسمًا ناهلاً لو توكأت عليه لا نهدم»

على أنه سرٌ كثيراً حين علم أن أزهرياً ناشئاً مثله يحفظ
ديوانه، ويجعله شاعره المفضل، وقد طلب أن يسمعه بعض ما
نظم، فقرأ قصيدة ظنها ستحوز قبوله إذ كانت مما نشرته
مجلة الرسالة «، ولكن الرجل الصادق قال له بإخلاص: « أنت
تملك النول الجيد، عليك أن تبحث عن النسيج الممتاز،
فالشاعر لا يعبر عن العواطف العامة قدر ما يلتفت إلى
الخوافي الكامنة في مطاوي الأحاسيس.» وحين شاهد
وجوهه، قال: «لا بأس، أنت مثل الكثيرين من المشهورين،
وأريدك أن تكون سباقاً مرفقاً على هؤلاء!»

هوامش الفصل الأول:

١- جاك بيرك، «إعادة قراءة القرآن»، ترجمة: د. وائل غالي، مجلة القاهرة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، العدد سبتمبر، عام ١٩٩٥. أن عبارة «إعادة قراءة القرآن» هو متن العلوان الذي كان قد اختاره كعناوين هذه السطور لنصه المترجم «لدراسة محاولة تفسيرية قرآنية - عندما كنت أعيد قراءة القرآن لجاك بيرك، تلك المحاولة الملحقة بترجمته الفرنسية للقرآن الكريم (باريس، دار سندباد، ١٩٩٠)؛ أنظر فيما يتعلق باتساق مشروع جاك بيرك مع مفهوم القراءة بعامة، ومشكلات إعادة القراءة في الفكر المصري المعاصر وفي البحث النظري العربي الحديث، وخاصة: «قراءة جديدة لعصر النهضة»، مجلة الوحدة، الرباط-المملكة المغربية، السنة ٣، العدد ٣١-٣٢، نوسان-أبريل-أيار-مايو ١٩٨٧، عدد مزيج؛ على حرب، «المملوع والمستنق»، نقد الذات المفكرة، النص والحقيقة، III، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٥، ص ٥٣: استراتيجيات القراءة؛ عبد الهادي عبد الرحمن، «سلطة النص»، «قراءات في توظيف النص الديني»، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٣؛ د. نصر حامد أبو زيد، «نقد الخطاب الديني»، القاهرة، سينما للنشر، ط١، ١٩٩٢، ص ١٠٧؛ د. نصر حامد أبو زيد، «التراتب بين التساؤل والتلويح: قراءة في مشروع اليوسار الإسلامي»، ألف، مجلة البلاغة المقارلة، العدد ١٠، ١٩٩٠، ص ٥٤-١١٠٩. د. محمد عابد الجابري، «نحن والتراث»، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط١، مزيدة ومنقحة، الدار البيضاء-المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، دار الطليعة، ١٩٨٢؛ على حرب، «مداخلات»، «مباحث نقدية حول أعمال: محمد عابد

الجابري، حسين مروة، هشام جعيط، عبد السلام بنعبد العالى،
سعيد بنسعد، بيروت-لبنان، دار الخدائثة، ط١، ١٩٨٥ ص٧-١٢٦،
عبد الوهاب حمودة، القراءات واللهجات، القاهرة، مكتبة
النهضة المصرية، ١٩٤٨. د. سميد اللاندى، إشكالية ترجمة
معاني القرآن الكريم، القاهرة، مركز الحضارة العربية نصف
الدنيا، السنة ١٢ العدد ٥٨٧، ١٣ مايو ٢٠٠١. عبد الحميد م.
أحمد، «المواجهة بين الأزهر والحركات العصرية في مصر من
زمن محمد عبده حتى اليوم»، رسالة دكتوراه، جامعة هامبورج،
١٩٩٣ .

٢- د. محمد رجب البيومي يرد على جاك بيرك، «إعادة قراءة
القرآن»، القاهرة، الهلال، العدد ٨٨٥، الخامس من شهر
ديسمبر، عام ١٩٩٩. جاك بيرك وجون-بول شارتييه (إشراف
وتحرير)، الأضداد في الثقافة العربية، باريس، دار نشر التزويو،
١٩٦٧ .

٣- مفهوم تكرار القراءة.

٤- د. أحمد علم الدين الجندى، «اللهجات العربية في التراث»،
ليبيا-تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٧٨، القسم الأول في
النظامين الصوتي والصرفي، الباب الثاني : مصادر اللهجات، ص
١٠٣-٢٢١ .

٥- ابن مجاهد، «كتاب السبعة في القراءات»، تحقيق د. شوقي
ضنيف، ط٣، دار المعارف، ١٩٨٨، ص ١١٠ أ. ولغنتسون (أبو
زؤيب)، «تاريخ اللغات السامية»، بيروت-لبنان، دار القلم، ط١،
١٩٨٠، ص ١٦١ .

٦- ٣٧١-٤٤٤هـ.

- ٧- الداودى، طبقات المفسرين، ج ١، بتحقيق على محمد عمر، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٧٢م، ص ٣٧٦-٣٧٣ .
- ٨- الدانى، التيسير في القراءات السبع، سلسلة، النشريات الإسلامية، ٢، لجنة المستشرقين الألمان، استانبول، مطبعة الدولة، ١٩٣٠، ابن الجزرى، النشر في القراءات المشيخ، ج ١، قدم له وعلق عليه جمال الدين محمد شرف، طنطا، دار الصحابة للتراث، ط ١، ٢٠٠٢، ص ٥٥ .
- ٩- الدانى، المقنع في رسم مصاحف الأنصار مع كتاب النقط، في سلسلة، النشريات الإسلامية، ٣ (لجنة المستشرقين الألمانية، استانبول، مطبعة الدولة، ١٩٣٢ .
- ١٠- الداودى، طبقات المفسرين، ج ٢، بتحقيق على محمد عمر، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٧٢م، ص ٥٩-٦١، على بنشر كتاب ابن الجزرى، غاية النهاية في طبقات القراء، (ج ٣)، ج. برجستراسر وأوتو برتزل، طبع لأول مرة بلغة الناشر ومكتبة الشانجي بمصر (١٩٣٢م).
- ١١- الفارسي، الحجة في علل القراءات السبع، (٣ أجزاء) . و حلقه على النجدي ناصف، عبد الطيم النجار، وعبد الفتاح إسماعيل شليس، وراجعه محمد على النجار، القاهرة، ط ٢، مطبعة دار الكتب المصرية، ٢٠٠٠ .
- ١٢- ابن مجاهد، كتاب السبعة في القراءات، حلقه شوقي ضيف، ط ٣، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٨ .
- ١٣- ابن جنى، المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، (ج ١). وحقق، المحتسب، على النجدي ناصف، صاحب البحث المعروف عن، كتاب، سيبويه، وعبد الطيم النجار، مترجم

كتاب، العربية : دراسات في اللغة واللهجات والأساليب، (١٩٥١) - كان صدر في ألمانيا في العام ١٩٥٠، وفي فرنسا في العام ١٩٥٥ - ليوهان فوك (Johann Fuck (1894-1974)، لكارل بروكلمان (Carl Brockelmann (1868-1956)، وعبد المتاح اسماعيل شلبي، صاحب «الإمامة في القراءات واللهجات العربية»، والبحث المستفيض عن أبي علي الفارسي (القاهرة، المجلس الأعلى للعلوم الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، ١٩٦٦). وكتاب بن جلي جزء من حركة علمية على امتداد التاريخ درست القراءات الشاذة ككتاب معاني القرآن لأبي علي محمد بن المستنير قطرب (ت ٢٠٦ هـ)، وكتاب معاني القرآن لأبي زكريا الفراء (٢٠٧ هـ)، وكتاب معاني القرآن للزجاج (ت ٣١١ هـ)، واللوامح، لأبي الفضل الرازي (ت ٤٥٤ هـ)، وكتاب المصحح لسبط الخياط البغدادي (ت ٥٤١ هـ)، شئلا لا حصرًا.

14- Th. Noldeke.

15- Noldeke (Th.) und Schwally (F.), Geschichte des Qoran, B.1. Über den Ursprung; Leipzig, 1919; Schwally (F.); B. 2, Die Sammlung des Qorans; Leipzig, 1919.- Bergstrasser (G.) und Pretzl (O.); B. 3, Die Geschichte des Qorantexts; Leipzig, 1909-38. 3 B..

إدارة سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت-لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢٢٠. ويشمل البحث في تاريخ القرآن، البحث في مصادر «القرآن (ج ١)»، وفي جمع «القرآن (ج ٢)»، وفي تاريخ «Geschichte مصاحف

القرآن (Qorantexts ج3) ، وقامت مؤسسة كونراد-أدناور الألمانية بترجمة الكتاب إلى اللغة العربية في مناسبة العقد معرض الكتاب العربي والدولي في بيروت وتعاونت مع معهد جوته في العاصمة اللبنانية وقد نقل النص إلى العربية الدكتور جورج تامر بالتعاون مع فريق عمل مؤلف من عبلة مطوف تامر وخير الدين عبد الهادي ونقولا أبو مراد وصدر الكتاب عن دار نشر جورج المرهيدسهايم في زيورخ ونيويورك؛ د. محمد مصطفى الأعظمي، «تاريخ نص الوحي القرآني، دراسة مقارنة بين العهدين القديم والجديد، الأهمية الإسلامية بالملئكة المتحدة، لايسبير، انجلترا، د. ميشال جحا، الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، الدراسات الإنسانية، معهد الإنماء العربي، ط1، بيروت-لبنان، ١٩٨٧، ص١٩٨-١٩٩؛ د. عبد الصبور شاهين، «تاريخ القرآن، القاهرة، دار الكاتب العربي، ١٩٦٧؛ الزنجاني، «تاريخ القرآن، تحقيق محمد عبد الرحيم، تقديم محمد كرد علي، دمشق-سوريا، دار الحكمة، ط١، ١٩٩٠م؛ أ. جوفري، «مواد تاريخ النص القرآني، ١٩٣٧؛ ريجيس بلاشير، «المدخل إلى القرآن، باريس، ميزونوف ولاوز، ١٩٩١؛ بارت، «حدود البحث في القرآن، ١٩٥٠؛ روتراود فيسلانت، «الوحي والتاريخ في فكر المسلمين المعاصرين، دار شتاينر، فوسبادن، ١٩٧١؛ سبتينو موسكاتي، ترجمة السيد بعلوب بكر، راجعه د. محمد القصاص، «الحضارات انسانية القديمة، سلسلة «روائع الفكر الإنساني، القاهرة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، من دون تاريخ، ص ١٣٨؛ عبد الله العروي، «الأيدولوجية العربية المعاصرة، بيروت-لبنان، دار الحظيقة، قدم له مكسيم رودنسون، نقله إلى العربية محمد عيتاني، ط١، ١٩٧٠، ص ١٦٦؛ العررب والاستمرار التاريخي، ص ١١٧؛ للتاريخ الاعتباري، ص ١٧٥؛ التاريخ المقدس

- «المؤقت»، من ١٤٣ : التاريخ الوضعي؛ كمال عبد اللطيف،
 «التأويل والمفارقة، نحو تأسيس فلسفي للنظر السياسي العربي»،
 المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٨٧، ٤- درس العروى، حول
 المشروع الأيديولوجي التاريخي، من ١٢٥-١٥٠ د. عبد المنعم
 عبد العزيز المنجي، «تطور الشعور الديني عند الطفل والمراهق»،
 تقديم د. مصطفى زيور، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٥ د. نصر
 حامد أبو زيد، «تقد الخطاب الديني»، القاهرة، سينا للنشر، ط١،
 ١٩٩٢، من ٥٢ : ٥- أهدار البعد التاريخي..
- ١٦- هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت- لبنان، دار
 الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، من ٨٧-١١١ .
- ١٧- لا السبعة وحسب.
- ١٨- السيوطي، «الاتقان في علوم القرآن»، ج١، دار كهرمان
 للطباعة والنشر والتوزيع، استانبول-تركيا، من دون تاريخ، ص٧٦
 وما بعدها.
- ١٩- طه حسين، «في الأدب الجاهلي»، ١٩٢٧ .
- ٢٠- د. طه حسين، «في الأدب الجاهلي»، القاهرة، لجنة التأليف
 والترجمة والنشر، ١٩١٤، ١٩٢٧، من ٩٨؛ مطاع صلفدي، «قراءة
 ثانية للشعر الجاهلي: الأصالة والمعنى»، محور قضايا الشعر
 العربي الحديث، في مجلة «الفكر العربي المعاصر»، بيروت-
 لبنان، مركز الإنماء القومي، العدد ١٠، شباط ١٩٨١؛ البورت
 حوراني، «الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩»،
 بيروت-لبنان، دار النهار للنشر، من دون تاريخ، الفصل الثاني
 عشر، طه حسين، من ٣٨٦-٤٠٦ .
- ٢١- طه حسين، «في الأدب الجاهلي»، ١٩٢٧ .

- ٢٣- السجستاني، كتاب المصاحف، نقل من نسخة خطية وحيدة
محافظة في المكتبة الظاهرية بدمشق، وقد صححه ووقف علي
طبعه الدكتور آرثر جفرى، القاهرة، الزهمانية، ط١، ١٩٣٦م. لا بد
من التذكور بأن ت. تولدكه نفسه، حسب قول الزنجاني، نقل عن
كتاب أبي القاسم عمر ابن محمد بن عبد الكافي في تاريخ القرآن
المحفوظ بمكتبة Godlugd 674 Warn.
- ٢٤- الاستشراق الغربي بعامة.
- ٢٥- الدراسة العربية أو الدراسة الإسلامية بعامة.
- ٢٦- ت ٩٦٥ .
- ٢٧- الداودي، طبقات المفسرين، ج٢، بتحقيق علي محمد عمر،
القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٧٢م، ص ٣٠ .
- ٢٨- الاستشراق الغربي عامّة.
- ٢٩- كلمة منحوتة وتستعمل أولا للإشارة إلى أولية العلم على أي
معرفة أخرى.
- ٣٠- د. عبد الصبور شاهين، تاريخ القرآن، القاهرة، دار الكاتب
العربي، ١٩٦٦، ص ٧ .
- ٣١- الزنجاني، تاريخ القرآن، دمشق، دار الحكمة، ١٩٩٠ ص
١٨٣ .
- ٣٢- أبو الحسن علي الحسيني الندوي، رجال الفكر والدعوة في
الإسلام، ج ١، ط ٧، الكويت، القلم، ١٩٨٣، ص ١١٩ .
- ٣٣- السيوطي، تاريخ الخلفاء، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم،

- القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٨٨، ص ٣٥٥ .
- ٣٤- هو سولي بني الحكم، كان يسكن دمشق، ويعلم مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية، فنسب إليه، فقول : مروان الجعدي.
- ٣٥- ت٩١١ / ١٥٠٥ م.
- 36- W. Madelung, Imamism and Mutazilite Theology, in Le shiisme imamite, Paris, Puf, PP. 13-30.
- 37- Redondance.
- ٣٨- السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، مرجع سبق فكره، ج٢، النوع ٥٦ في الإيجاز و الإطناب، ص٦٩ .
- 39- Enchaînement.
- 40- ٦٤٩٠ م.
- 41- B. Latoure.
- 42- G. Agamben.
- 43- R. Musil.
- ٤٤- روبرت موسيل، الرجل الذي لا خصال له، الكتاب الأول، منشورات الجمل، ترجمة فاضل العزاوي، كولونيا-ألمانيا، ٢٠٠٣ .
- 45- L. Wittgenstein.
- 46- L. Wittgenstein, «Logisch-Philosophische Abhandlung-Tractatus logico-philosophicus», hypertext pf the Ogden bilingual edition, translated from the german by C.K. Ogden with an introduction by B. Russel, Note by C.K. Ogden, [http : //www.kfs.org/~jonathan/witt/tiph.html](http://www.kfs.org/~jonathan/witt/tiph.html), 4. 003.
- 47- Sinn.
- 48- 1887-1914.

- ٤٩ - إدوارد سعيد، «الاستشراق»، المعرفة، السلطة، الإنشاء، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص٣٧ : مكان الشيء الرئيسي بالنسبة للزائر الأوروبي تمثيلاً لأوروبا للشرق والقدرة المعاصر، وص٥٤ .
- ٥٠ - إدوارد سعيد، «الاستشراق»، المعرفة، السلطة، الإنشاء، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص٩٢ .
- ٥١ - بلنذ الحيدري، «الإسلام وتحريم التصوير»، في مجلة مواقف، لندن، دار الساقي، ط١، ١٩٩٠، ص٣٩-٤٦ .

52- Graphe.

- ٥٣ - حتى عندما لا يدور على الجنس
- ٥٤ - جوستاف أ. جرونباوم، «الإسلام الحديث، البحث عن الهوية الثقافية»، مطبعة جامعة كاليفورنيا، بركلي- لوس انجليس، ١٩٦٢. نقله جزئياً الي الفرنسية روجيه ستوليراس، وقدم للترجمة جاك بيرك، دار جاليمار، باريس، ١٩٧٣ .
- ٥٥ - إدوارد سعيد، «الاستشراق»، المعرفة، السلطة، الإنشاء، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت-لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص١٢٧ وص٢٢٠ وص٢٣٣ وص٢٨٦ .
- 56- bürgerlich
- 57- bürger
- 58- bourgeois
- 59- staatsbürgers
- 60- bürger
- 61- E. Morin.

٢٦ - شعريه نحو العام ١٩١٥ بصورة عامة.

63- P. Brooks, Civilization's Obscene Ghost, Published on Sunday, April 6, 2003, by the Los Angeles Times.

64- O. Spengler.

٦٥ - هشام جعيط، أوروبا والإسلام، ترجمة د. طلال عتريسي، بيروت-لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ٧؛ إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، المنطة، الإنشاء، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت-لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢١٩ .

66- Sturm und Drang.

٦٧ - اسوالد اشينجر، تدهور الحضارة الغربية، ترجمة احمد الشيباني، جزآن، بيروت-لبنان، منشورات دار مكتبة الحياة، من دون تاريخ. هشام جعيط، أوروبا والإسلام، بيروت-لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ٩٩ وص ١٩٨ .

٦٨ - ج ١ ١٩٢٠ وج ٢ ١٩٢٢ .

٦٩ - ١٩١٠ - ١٩٩٥ .

٧٠- كلية فرنسا

71- Prism.

٧٢ - ت ٥١٨ .

٧٣- عبد الرحمن بدوي، دفاع عن القرآن ضد منتكديه، ترجمة د. كمال جاد الله، القاهرة، دار الجليل للكتب والنشر، ط١، ١٩٩٧ .

٧٤ - د. أنور عبد الملك، الاستشراق في أزمة، في مجلة الفكر العربي، بيروت-لبنان-طرابلس، العدد ٣١، يناير-مارس ١٩٨٣ .

- ص ٧٠-١١٥ د. أنور عبد الملك، «ريح الشرق»، القاهرة، دار
المستقبل العربي، ط١، ١٩٨٣؛ إدوارد سعيد، «الاستشراق»،
«المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو
ديب، بيروت - لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١،
ص ١٢١ .
- ٧٥- ايف لاکوست، «العلامة ابن خلدون»، ترجمة ميشال سليمان،
بيروت-لبنان، دار ابن خلدون، ط١، ١٩٧٤ .
- ٧٦- كوستاس أكسيلوس، «في التراث»، في مجلة أدب، بيروت-
لبنان، دار مجلة شعر، شتاء ١٩٦٣، ج ٢، العدد١، ص ١٤-٢٦ .
- ٧٦- مكسيم رودنسون، «الإسلام والرأسمالية»، ترجمة نزيه الحكيم،
مع مقدمة خاصة بالترجمة العربية، بيروت-لبنان، دار الطليعة،
ط١، ١٩٦٨ .
- ٧٨- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله
الي العربية كمال أبو ديب، بيروت-لبنان، مؤسسة الأبحاث
العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٣٢٣، هامش ١٥٥ و ص ٣٢٣ .
- ٧٩- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله
الي العربية كمال أبو ديب، بيروت-لبنان، مؤسسة الأبحاث
العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢٩٧ .
- ٨٠- ١٩٨٣-١٩٦٢
- ٨١- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله
الي العربية كمال أبو ديب، بيروت-لبنان، مؤسسة الأبحاث
العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢٧٢ .
- ٨٢- سمير أمين، «الطبقة والأمة في التاريخ وفي المرحلة
الإمبريالية»، ترجمة هنري عبودي، بيروت-لبنان، دار الطليعة،

83- Daseinsanalytik.

84- M. Heidegger, Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag
Tübingen, 1993, S.45.

٨٥ - إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء، نقله
الي العربية كمال أبو ديب، بيروت-لبنان، مؤسسة الأبحاث
العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٢٧٢ .

٨٦- أنور الجندى، بقطة الفكر العربي، حركة البقطة في مواجهة
التغريب، (مرحلة ما بين الحريين)، القاهرة، زهران، ١٩٧٢، ص
١١٦ .

٨٧- ميشال آلر، بعض أوجه التصور القرآني للإنسان أو
الأنثروبولوجيا القرآنية، أعمال مؤتمر بروكسل، ١٩٧٠ .

٨٨- فرنان برودل، الحضارة المادية والاقتصاد والرأسمالية من
القرن الخامس عشر حتى القرن الثامن عشر، ج ١ : الحياة
اليومية وبنياتها، المعنى والمستحيل، ترجمة د. مصطفى ماهر،
القاهرة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٩٣ .

٨٩- إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء، نقله
الي العربية كمال أبو ديب، بيروت-لبنان، مؤسسة الأبحاث
العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٥٦ .

٩٠- إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء، نقله
الي العربية كمال أبو ديب، بيروت-لبنان، مؤسسة الأبحاث
العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٢٣٦؛ إدوارد سعيد، الثقافة
والإمبريالية، ترجمة كمال أبو ديب، بيروت-لبنان، دار الآداب،
ط ٣، ٢٠٠٤، ص ١١ .

- ٩١- هشام شرابي، المتكلمون العرب والغرب، عصر النهضة ١٨٧٥-١٩١٤، ط٢، بيروت- لبنان، دار النهار للنشر، ١٩٧٨، ص ٣٨؛ عبد الله العروى، أزمة المتكلمين العرب تقليدية أم تاريخانية؟، ترجمة د. ذوقان قرقوط، بيروت- لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٧٨، ص ٧.
- ٩٢- إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٣٧.
- ٩٣- إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٣٧.
- ٩٤- إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٥٥.
- ٩٥- إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٧١.
- ٩٦- إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢١٤؛ ف. بوليانسكي، التاريخ لعصر الإمبريالية، ترجمة عبد الاله النعمي، دمشق-سوريا، ج ١ و ٢، ط١، ١٩٨٨.
- ٩٧- إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٣٧.

- العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٢١٤ .
- ٩٨- إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٢٩٧ .
- ٩٩- هشام جميع، أوروبا والإسلام، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط ١، ١٩٨٠ .
- ١٠٠- نقد للاستشراق الكلاسي، والاستشراق الواقع بداخل النظرية الاجتماعية الحديثة.
- ١٠١- هشام جميع، أوروبا والإسلام، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط ١، ١٩٨٠، ص ١٠ .
- ١٠٢- عبد الله العروى، الأيديولوجية العربية المعاصرة، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط ١، ١٩٧٠، ص ١٤٨ .
- ١٠٣- عبد الله العروى، الأيديولوجية العربية المعاصرة، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط ١، ١٩٧٠، ص ١٥١ .
- ١٠٤- هشام جميع، أوروبا والإسلام، ترجمة د. طلال عثريسي، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط ١، ١٩٨٠، ص ١٠-١١ .
- ١٠٥- هشام جميع، أوروبا والإسلام، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط ١، ١٩٨٠، ص ١١ سمير أمين، الطبقة والأمة في التاريخ وفي المرحلة الإمبريالية، ترجمة هنريت عبودي، بيروت- لبنان، دار الطليعة، ط ١، ١٩٨٠، ص ١٦ كارل ماركس وفريدريك إنجلز، في الاستعمار، ترجمة فؤاد أيوب، دمشق- سوريا، دار دمشق، من دون تاريخ، جان سوريه كانال وموريس جودالويه ويوجين فارغا ونغوين لونغ بيث وجان شينو، حول نمط الإنتاج الآسيوي، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت- لبنان، دار الطليعة، ط ٢، ١٩٧٨ .

- ١٠٦- ايف لاکوست، «العلامة ابن خلدون»، ترجمة ميشال سليمان، بيروت- لبنان، دار ابن خلدون، ط١، ١٩٧٤، ص ١٩٠-٢٠٠؛ جورج لايبکا، «السياسة والدين عند ابن خلدون، محاولة في الأيديولوجيا الإسلامية»، تصريب د. صوسي وهبي ود. شوقي دويهي، بيروت- لبنان، الفارابي، ط١، ١٩٨٠.
- ١٠٧- هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت-لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ٢٤؛ عبد الله العروى، «في سبيل منهجية للدراسات الإسلامية»، مجلة ديوجين، العدد ٨٣، يوليو-سبتمبر، ١٩٧٣، ص ١٦-٤٢؛ هشام جعيط، «ملاحظات على ثلاثة تساؤلات حول الحدائق بين الإسلام والغرب»، مسيحيون، ١٩٧٦، د. سمير أمين، «الطبقة والأمة في التاريخ وفي المرحلة الإمبريالية»، ترجمة هنريت عبودي، بيروت- لبنان، دار الطبعة، ط١، ١٩٨٠.
- ١٠٨- هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ٢٤
- ١٠٩- هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ٧.
- ١١٠- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٥٦-٥٥ و ص ٨٠ و ص ١٢١.
- ١١١- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٧٦.
- ١١٢- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٧٦.

- العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٥٦-٥٧ .
- ١١٣- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الإنشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٧١ .
- ١١٤- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الإنشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٥٩ وص ١٤٢-١٤٣ وص ١٦١ وص ٢٣٦ وص ٢٣٩؛ هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط ١، ١٩٨٠، ص ٦٤ .
- ١١٥- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الإنشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٢١٣ .
- ١١٦- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الإنشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٩٦؛ سمير أمين، «الطبقة والأمة في التاريخ وفي المرحلة الإمبريالية»، ترجمة هنرييت عبودي، بيروت- لبنان، دار الطليعة، ط ١، ١٩٨٠، ص ٤٥ د. سمير أمين، «التراكم علي الصعيد العالمي»، نقد نظرية التخلف، بيروت- لبنان، دار ابن خلدون، ص ٢٣ .
- ١١٧- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الإنشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ١٩٠ .
- ١١٨- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الإنشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ١٩٠ .

- العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٢٨١ .
- ١٢١- إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء،
نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث
العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٢٤٧ .
- ١٢٠- ١٩١٦ .
- ١٢١- إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء،
نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث
العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٥٠ .
- ١٢٢- إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء،
نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث
العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٢٨٠ .
- ١٢٣- هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، عصر النهضة
١٨٧٥-١٩١٤، ط ٢، بيروت- لبنان، دار النهار للنشر، ١٩٧٨،
ص ١٠ .

124- A. Gramsci.

- ١٢٥- الأدب، والدين، والفلسفة، والسوايات.
- ١٢٦- هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، عصر النهضة
١٨٧٥-١٩١٤، ط ٢، بيروت- لبنان، دار النهار للنشر، ١٩٧٨،
ص ١٥ .
- ١٢٧- إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء،
نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث
العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٤٥ .
- Yann fitt, andre farhi, Jean-pierre vigier, introduction de
noam Chomsky, La crise de l'imperialisme et la troi-

- ١٢٨- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الإنشاء»، نقله
إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث
العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢٧٥ ومن ٣٠٦ .
- ١٢٩- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الإنشاء»،
نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث
العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٤٢ .
- ١٣٠- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الإنشاء»،
نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث
العربية، ط١، ١٩٨١، ص ١٥٦ دينوز لومو، «المثقفون والسلطة»،
في مجلة «مواقف»، لندن، دار الساقي، العدد ٥٧-شتاء ١٩٨٩،
ص ١٣٨-١٤٨ .
- ١٣١- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الإنشاء»،
نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث
العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢١٥ .
- ١٣٢- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الإنشاء»،
نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث
العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢٤٧ .
- ١٣٣- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الإنشاء»،
نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث
العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٤٩ .
- ١٣٤- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الإنشاء»،
نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث
العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢١٥ .

- ١٣٥- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، المعرفة، السلطة، الإنشاء، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٥٤؛ هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت-لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ٩٧ .
- ١٣٦- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، المعرفة، السلطة، الإنشاء، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٥٤ ومن ٢١٣-٢٣٤ .
- ١٣٧- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، المعرفة، السلطة، الإنشاء، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢١٤ .
- ١٣٨- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، المعرفة، السلطة، الإنشاء، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢٤٦؛ فردينان دى سوسير، «دروس في الألسنية العامة»، تعريب صالح المرماوي ومحمد الشاوش ومحمد عجينة، ليبيا-تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٥، ص ١٢٦-١٥٦ .
- ١٣٩- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، المعرفة، السلطة، الإنشاء، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ١٣٧-٢١٢ .
- ١٤٠- «الفكر العربي وأزمة المنهج»، مجلة «الفكر العربي»، بيروت- لبنان، مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية، العدد ١، يونيو ١٩٧٨، السنة الأولى؛ «محور الفكر العربي ومشكلة المنهج»، في مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت- لبنان، مجلة العلوم الإنسانية والحضارية، مركز الإنماء القومي، المعدادن ٨ و ٩ كانون الأول ١٩٨٠. كانون الثاني ١٩٨١؛ محور الزمن الثقافي والمنهج،

في مجلة «الفكر العربي المعاصر»، بيروت-لبنان، مركز الإنماء
القومى، الأعداد ٢٠ و ٢١ و ٢٢ صيف ١٩٨٢ .
١٤٦- إدوارد سعيد، «الثقافة والإمبريالية»، ترجمة كمال أبو ديب،
بيروت- لبنان، دار الآداب، ط١، ٢٠٠٤، ص ٩-١٠ .
١٤٢- ١٨٥٧-١٩١٣

١٤٣- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الإنشاء»،
نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث
العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٥٥ .

١٤٤- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الإنشاء»،
نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث
العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٣٩ .

145- Unlimited semiosis.

١٤٦- في إطار العملية اللامتناهية، الافتراضية، التي نحل من
خلالها العلامة أو مجموعة العلامات محل علامة أو مجموعة
علامات أخرى.

١٤٧- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الإنشاء»،
نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت-لبنان، مؤسسة الأبحاث
العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٧٢ .
١٤٨- التطونو جرامتنش.

١٤٩- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الإنشاء»، نقله
الي العربية كمال أبو ديب، بيروت-لبنان، مؤسسة الأبحاث
العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٥٣ .

150- Gilles Deleuze. Foucault, Paris, Minuit 2004. P.
103.

جيل دولوز، المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو، ترجمة سالم
يفوت، ط ١، بيروت- لبنان، الدار البيضاء-المغرب، ١٩٨٧، ص
١٠٤ .

١٥١- إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء،
نقله الى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث
العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٩٥ .

152- Gilles Deleuze, Foucault, Paris, Minuit 2004, PP.
103-104.

جيل دولوز، المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو، ترجمة سالم
يفوت، ط ١، بيروت- لبنان، الدار البيضاء-المغرب، ١٩٨٧، ص
١٠٤ .

153- Matière mouvante.

١٥٤ - وهي حركة لولبية يتفرد بها الجهاز الهضمي عند انقباضه في
أثناء البلع والهضم .

155- Plis.

156- Le.dedans du dehors.

157- Double.

158- Intériorisation du dehors.

159- Pliissement

١٦٠ - الرحلات، الفتوحات، التجارب الجديدة، تمثيلا لا حصرا .

١٦١- إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء،
نقله الى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث
العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٨٩، ص ١١٠ هشام جعيط، أوروبا
والإسلام، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط ١، ١٩٨٠، ص ٦ .

- ١٦٢- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»،
نقله الى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث
العربية، ط١، ١٩٨١، ص ١٠٦ .
- ١٦٣- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»،
نقله الى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث
العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢١٦ .
- ١٦٤- سمير أمين، «الطبقة والأمة في التاريخ وفي المرحلة
الإمبريالية»، ترجمة هنريت عبودي، بيروت- لبنان، دار الطليعة،
ط١، ١٩٨٠، ص ٢٠ .
- ١٦٥- عبد الله العروي، «أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية
؟»، ترجمة د. ذوقان قرعوط، بيروت- لبنان، المؤسسة العربية
للدراسات والنشر، ط١، ١٩٧٨، ص ٧، هامش ١ .
- ١٦٦- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»،
نقله الى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث
العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢٢٠ .
- ١٦٧- كالتنصيين والدلالة ودلالة اللغة، والوسط المادي، والعالم
المحسوس أو المعقول.
- ١٦٨- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»،
نقله الى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث
العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٧٤ .

169- L>être du phénomène

170- Archiviste.

- ١٧١- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»،
نقله الى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث

- العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٧٢ و ص ١٠٧ و ص ١٥١-١٥٢ .
 172 - Cartographie.
- ١٧٣ - إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»،
 نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث
 العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٨٠ .
- ١٧٤ - إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»،
 نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث
 العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٩٢ .
- ١٧٥ - إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»،
 نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث
 العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٢٢٦ .
- ١٧٦ - إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»،
 نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث
 العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٢٣٩ .

177- Stellen.

178- Vor.

- 179- J.-V.HEIJENOORT, (ed.), From Frege to Gödel : A
 Source Book in Mathematics, 1879-1931, Harvard
 Univ. Press, 1967 ; 3rd Pr., 1977; G. FREGE, Begriffss-
 schrift, a formula language, modeled upon that of arith-
 metic. for pure thought, 1879. tr. by Stefan Bauer-
 Mengelberg. (Begriffsschrift, eine der arithmetischen
 nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens, Halle
 : reprinted in Begriffsschrift und andere Aufsätze, ed. by
 I. Angelelli, Hildesheim, Olms, 1964.

- 180- Sinn/Bedeutung.
181- Vorstellung.
182- M. Foucault, Les mots et les choses, Paris, Gallimard, 1966, PP.229-261.
183- J. Derrida, L'écriture et la différence, Paris, Seuil, 1967, PP.341-368; J. Derrida, Psyché, Invention de l'autre, Paris, Galilée, 1998, PP.109-143.
184- bildet.
185- M. Heidegger, Holzwege (1950), aufl. 6, M. Niemeyer Verlag, Tübingen, 1980.
186- Mediation.
187- Signes directs.
188- Esprit.
189- G. Deleuze, Différence et répétition, Paris, Puf, 1968, P. 1
190- Representamen.
191- Interpretant.
192- Object.
193- Ground.
194- Idea.

- ١٩٥ - المنهجية الأفلاطونية في التمثيل.
١٩٦ - منهجية التكرار في التمثيل.
١٩٧ - المنهجية الذهنية في التمثيل.
١٩٨ - وحدة الزمن في التمثيل.
١٩٩ - منهجية المعادلة في التمثيل.

- ٢٠٠- أوعية الاتصال على الانقطاع.
- ٢٠١- منهجية المطابقة في التمثيل.
- ٢٠٢- منهجية الهوية في التمثيل.
- ٢٠٣- نفي منهجية الاختلاف.
- ٢٠٤- ١٨٣٩ ١٩١٤ .
- ٢٠٥- أنور الجندي، «بقلعة الفكر العربي»، حركة النقطة في مواجهة الغرب، (مرحلة ما بين الحربين)، القاهرة، زهران، ١٩٧٢، ص ١١٨ .
- ٢٠٦- حين وضع الأنا مقابل لنفسه.
- ٢٠٧- ٤٣ ق.م. / .م. ١٨ .
- ٢٠٨- أوفيد، التحولات، نقلها الي العربية أدونيس، ابو ظبي، المجمع الثقافي، ٢٠٠٢، ص ٩٠٠-٩٠١.
- ٢٠٩- محمد أركون، مشغلة الأصول، في مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت-لبنان، العدد ١٣ حزيران / تموز، ١٩٨١، ص١٤-٢٢، التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة)، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، ط١، ١٩٨٥ .
- ٢١٠- إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت-لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ١٢١-١٢٢ و١٢٢ .
- ٢١١- إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت-لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢٣١ و٢٣٢ و٢٣٨ و٢٤٦ .

- ٢١٣- عادل ضاهر، «الإسلام والعلمانية»، في مجلة مواقف، لندن، دار الساقي، ط١، ١٩٩٠، ص٧١-١٠٢.
- ٢١٤- في الوقت الحاضر.

- ٢١٦- النموذج الأصلي الروحي.
- ٢١٧- د. وائل غالي، «نهاية الفلسفة»، القاهرة، هيئة الكتاب، ٢٠٠٢؛ تشارلز فورتكل، «أزمة الإنسان الحديث»، ترجمة د. نقولا زيادة ومراجعة عبد الحميد ياسين، بيروت-نيويورك، ١٩٥٩، «المجتمع الليبرالي والقيم النهائية»، ص٨١-٩٢.
- ٢١٨- د. محمد حسين دكروب، «الأنثروبولوجيا والأنوية الحضارية للغرب»، مجلة الفكر العربي، طرابلس- لبنان، يناير-فبراير ١٩٨١، العدد ١٩، السنة ٣، ص٥٨؛ خلدون الشمعة، «نحو الأنثروبولوجية الفلسفية»، مجلة الفكر العربي، طرابلس- لبنان، العدد ٣، ١٥ أغسطس-١٥ سبتمبر ١٩٧٨، السنة ١، ص٢٢٢.
- ٢١٩- د. وائل غالي، «تاريخ العلوم العربية وتحديث تاريخ العلوم»، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٥.
- ٢٢٠- لم يسبق له قط أن ابتكر ابتكاراً واحداً في خدمة البشرية لأنه يتعدى عليه أن يستنيط أي شيء جديد.
- ٢٢١- جاك بيرك، «القرآن، محاولة الترجمة»، باريس، دار نشر آلبان ميشول، طبعة منقحة ومصححة، المكتبة الروحية، ١٩٩٥.
- ٢٢٢- صحيفة «الدستور»، العدد الصادر بتاريخ ١٠/٨/١٩٩٧.
- 223- I. Goldziher.

- ٢٢٤ - اجناس جولدستبر، العقيدة والشريعة في الإسلام، القاهرة، دار الكاتب المصري، ط١، ١٩٤٦، ص١٠ .
- ٢٢٥ - د. عبد الرحمن بدوي، شخصيات قلقة في الإسلام، ط٣، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٨، ص ١-٥٨ .
- ٢٢٦ - د. عبد الرحمن بدوي، شخصيات قلقة في الإسلام، ط٣، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٨، ص٩١-٩١ .
- ١٩٢٣-١٩٧٧
- ٢٢٨ - أبو الحسن علي المحسن الندوي، رجال الفكر والدعوة في الإسلام، ج ١، ط٧، الكويت، القلم، ١٩٨٣، ص ١٦٢-١٨٠؛ هشام جعيط، أوروبا والإسلام، بيروت-لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ١٨١-١٨٢؛
- M. Driscoll, Apoco-elliptic Thought in Modern Japanese Philosophy, <http://www.usc.edu/dept/comp-lit/tympanum/4/driscoll.html>
- P. Leroy, Alchimie et mystique en terre d'islam, Paris, Verdier, 1989; Ch. Jambet, L'acte d'être, La philosophie de la révélation chez Molla Sadra, Paris, Fayard, 2002.
- 229- M. Weber.
- ٢٣٠ - هشام جعيط، أوروبا والإسلام، بيروت-لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ١٤٩ .
- ٢٣١ - فرانتز فاتون، معذبو الأرض، ترجمة د. سامي الدروبي ود. جمال الأتاسي، بيروت-لبنان، دار الطليعة، ط٢، ١٩٦٦؛ هشام جعيط، أوروبا والإسلام، بيروت-لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ٧٦ .

٢٢٢- د. نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، القاهرة، هيئة الكتاب، ٢٠٠٢، الفصل ٦ : تأويل الشريعة : جدلية الظاهر والباطن، ص ٢٠٧؛ وهو العنوان نفسه الذي اختاره فاضل رسول لتسمية مشروع علي شريعتي : فاضل رسول، هكذا تكلم علي شريعتي، فكره ودوره في نهوض الحركة الإسلامية مع تصوص مختارة من كتاباته، بيروت-لبنان، دار الكلمة للنشر، ط٢، ١٩٨٣؛ د. إبراهيم النسوqli شتاء، الثورة الإيرانية، الصراع، الملحمة، النصر، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي، ط١، ١٩٨٦؛ د. إبراهيم الدس وفي شتاء، الثورة الإيرانية، الجذور الأيديولوجية، الملحمة، النصر، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي، ط١، ١٩٨٨، ص ١٤٣-٢٤٢؛ مختارات من أقوال الإمام الخميني، ٢، ترجمة محمد جواد المهري، دار وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران، ١٢٠٢ هجرية؛ وهو العنوان نفسه الذي اختاره د. محمد عبد المطلب لتسمية مشروع «استنطاق الخطاب الشعري لرفعت سلام، تحت عنوان : د. محمد عبد المطلب، هكذا تكلم النص، القاهرة، هيئة الكتاب، ١٩٩٧؛ وهو العنوان نفسه الذي اختاره فرديريش نيبتشه قبل أكثر من قرن من الزمان لتسمية مشروع زرادشت الذي اعتنقته فارس وأثر في حضارتها وعاصر الإسلام : «هكذا تكلم زرادشت»، كتاب ليس لأحد وللكل.

٢٢٣- تستند إعادة قراءة جاك بيرك للقرآن علي إعادة ابن حزم تأسيس أصول الفقه، وخاصة، علي رفضه قياس الفقهاء، بنحو أكثر خصوصية. واستعاد الأراهل لطفى عبد البديع، من جهته، النظام الفكري الحزمي، بطريقته النقدية النقوية التراثية المتميزة في : د. لطفى عبد البديع، «ميتافيزيقيا الثقة»، القاهرة، هيئة الكتاب، ١٩٩٧، ص ١٩٧ : ابن حزم، واستعادت تلميحاً جاك

بيرك، الباحثة والمفكرة اللبنانية ندى توميش، ابن حزم في : ابن حزم، كتاب الأخلاق والسير، ترجمته إلى الفرنسية الباحثة ندى توميش، مجموعة الروائع الإنسانية، الأونسكو، السلسلة العربية، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت-لبنان، ١٩٦٦؛ سالم وفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، دار البيضا-المغرب، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٨٦؛ محمود عوض، «متمردون لوجه الله»، «ابن حزم، ابن تيمية، رفاة الطهطاوي، جمال الدين الآقغاني، عبد الله النديم، بيروت-القاهرة، دار الشروق، ط٢، ١٩٨٦م، ص ١٩-٦٢؛ البرت جوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨-١٩٣٩، بيروت-لبنان، دار النهار، من دون تاريخ، الفصل الرابع، الجول الأول (الطهطاوي-خير الدين-البيستاني)، ص٨٩-١٣٠.

٢٣٤- جاك بيوك، «حاضر العرب على لسانهم»، باريس، جاليمار، ١٩٧٤، ص٧.

٢٣٥- جاك بيوك، «حاضر العرب على لسانهم»، باريس، جاليمار، ١٩٧٤، ص١٩١.

٢٣٦- الشهرستاني، «الملل والنحل»، تحقيق محمد بن فتح الله بدران، القاهرة، ط١، مطبعة الأزهر، ١٩١٠م، ج١، ص٢٩؛ محمد عبده، «رسالة التوحيد»، مكتبة الثقافة العربية، ص٨ : «فاعتبار حكم العقل، مع ورود أمثال هذه المشابهات في النقل، فصح مجالاً للتناظرين، خصوصاً ودعوة الدين إلى الفكر في المخفوقات لم تكن محدودة بحد ولا مشروطة بشرط»، محمد حسين هكحل، «حياة محمد»، القاهرة، دار المعارف بمصر، ط١٣، ١٩٧٥، ص ٥٢٠ د، برهان غليون، «اشتغال العقل»، «محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية»، القاهرة، مديولى، ط٣، ص ٢٣٦ : «مازق العفانية

العربية الحديثة، د. محمد عابد الجابري، «تكوين العقل العربي»،
نقد العقل العربي، (١)، بيروت-لبنان، مركز دراسات الوحدة
العربية، جماعة الدراسات العربية والتاريخ والمجتمع، ط٢، ص
٢٢٠ : تنصيب العقل في الإسلام، محمد سعود الضماوي، احصاد
العقل في اتجاهات المصير الإنساني، القاهرة، سينا للنشر، ط٢،
١٩٩٢، زكي نجيب محمود، طريق العقل في التراث الإسلامي،
الإسلام والحضارة، أبحاث المؤتمر الدولي الأول للفلسفة، ١٩-٢٢
نوفمبر ١٩٧٩، القاهرة، جامعة عين شمس، كلية التربية، ص١-
١٣، محمد أرفعون، «تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم
صالح، بيروت-لبنان، منشورات مركز الإنماء القومي، ط١،
١٩٨٦، ص ٦٥ : الفصل الثنائي : مفهوم العقل الإسلامي؛
«العلانية والفكر العربي»، مجلة الوحدة، الرباط-المملكة المغربية،
السنة ٥، العدد ٥١، ديسمبر ١٩٨٨؛ اجناس جولدستين، «العقيدة
والشريعة في الإسلام، تاريخ التطور العقدي والتشريحي في الديانة
الإسلامية»، نقله إلى اللغة العربية وعلق عليه، محمد يوسف
موسي، وعبد العزيز هيد الحق، وعلي حسن عبد القادر، القاهرة،
دار الكاتب المصري، ١٩٤٦، ص٨٥ : «الحركة القدرية [مع هذا
مما نت واستمرت إذات أهمية كبيرة في تاريخ الإسلام، بسبب أنها
الخطوة الأولى والنصل الأقدم في سبيل التحرر من الأفهام التقليدية
السائدة. إدوارد سعيد، الاستشراق، «المعرفة، السلطة،
الإنشاء»، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت-لبنان، مؤسسة
الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢٢٠ ..

٢٣٧- ١٨٤٩-١٩٠٥

٢٣٨- د. عاطف أحمد، نقد الفهم المعاصر للقرآن، ط٢، بيروت،
دار الطليعة، ١٩٧٢، وهو نقد لكتاب : مصطفى محمود، القرآن،

محاولة لفهم عصري، بيروت-لبنان، دار الشروق، مايو ١٩٧٠،
وكانت الطبعة الأولى للكتاب في مصر قبل هذا التاريخ؛ محمود
محمد طه، القرآن ومصطفى محمود والفهم المعاصر، مطبعة
مصر، الخرطوم، ١٩٧١ (؟)؛ عبد الكريم الخطيب، الإسلام في
مواجهة العصر وتحدياته أو تعليق على ندوة الأهرام، ندوة حرة
مع الرئيس معمر القذافي، في ٧-٤-١٩٧٢، القاهرة، دار الفكر
العربي، ١٩٧٢ .

٢٣٩- محمد حسين هيكل، حياة محمد، دار المعارف بمصر، ط٣،
١٩٧٥، ص٣٦ : «من الحق علينا للقرب أن نقول إن ما يقوم به
علماءه اليوم من بحوث نفيسة في تاريخ الدراسات الإسلامية
والدراسات الشرقية، قد مهد لأبناء الإسلام وأبناء الشرق أن
يتزيدوا من هذه البحوث في تلك الدراسات، وأن يكونوا أكبر رجا
في الاهتمام إلى الحق» .

٢٤٠- طه حسين، اسلاميات، ج٣، دار الآداب، بيروت-لبنان،
ط١، ١٩٦٧، ص١٧٣ . «أن الأدب القديم لم ينشأ ليبقى كما هو
ثابتاً مستقراً، لا يتغير ولا يتبدل، ولا يلتصق الناس لذته ألا في
تصوره وقرأونها ويعيدون قراءتها، ويمتظفرونها ويمسحون في
استظفارها» . د. طه حسين، في التجديد، في مجلة «المجلة
الجديدة»، العدد الأول، نوفمبر، ١٩٢٩، ص١٥١ د. لطفي عبد
الهديع، «ميتافيزيقا اللغة»، القاهرة، هيئة الكتاب، ١٩٩٧، ص
١٥٣ : «طه حسين ومصير النقد العربي»؛ طه حسين، من
الشاطرم الآخر، في جديده الذي لم ينشر سابقاً، كتابات طه حسين
الفرنسية جمعها وترجمها وعلق عليها عبد الرشيد الصادق
محمودي، ط١، ١٩٩٠، ادفا باريس، شركة المطبوعات للتوزيع
والنشر، بيروت؛ نبيل فرج، «طه حسين ومعاصروه»، القاهرة، دار

- الهلال، العدد ٥٢١، مايو ١٩٩٤؛ طه حسين، العنقلائية، الديمقراطية، الحداثة، ١، قضايا وشهادات، كتاب ثقافي دورى، دمشق-سوريا، عيال، من دون تاريخ.
- ٢٤١- خالد محمد خالد، «كما تحدث القرآن»، فى «إسلاميات»، دار الفكر، ١٩٧٨، ص ١١٩-٢١٤ .
- ٢٤٢- أحمد أمين، فجر الإسلام، ط ١٥٥، ١٩٧٥، وضحي الإسلام، ج ١ و ٢ و ٣، ط ١٠، من دون تاريخ، وظهر الإسلام، ج ١-٢-٣-٤، ط ٧، ١٩٩٩، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية.
- ٢٤٣- عباس محمود العقاد، «عبقرية جيتى»، تقديم محمد خليفة التونسى، القاهرة، مكتبة دار العروبة، ١٩٦٠ .
- ٢٤٤- أمين الخولى، «مناهج تجديد فى النحو والبلاغة والتفسير والأدب»، فى الأعمال الكاملة، ج ١٠، القاهرة، هيئة الكتاب، ١٩٩٥ .
- ٢٤٥- طه حسين، «فى الشعر الجاهلى»، ط ١، القاهرة، دار الكتب، ١٩٢٦ .
- ٢٤٦- على عبد الرازق، «الإسلام وأصول الحكم، بحث فى الخلافة والحكومة فى الإسلام»، نقد وتعليق د. ممدوح حقى، بيروت-لبنان، منشورات دار مكتبة الحياة، ١٩٧٨؛ د. محمد عمارة، «معركة الإسلام وأصول الحكم»، القاهرة، طبعة دار الشروق الأولى، ١٩٨٩؛ د. محمد عمارة، «الإسلام وفلسفة الحكم»، القاهرة، طبعة دار الشروق الأولى، ١٩٨٩؛ خالد محمد خالد، «خلفاء الرسول»، بيروت-لبنان، دار الفكر، ط ١، ١٩٧٩ .
- ٢٤٧- محمد فريد وجدى، «المصحف المنفس»، ط ١، ط ٢، القاهرة، مطابع الشعب، ١٣٧٧ هجرية، «دائرة معارف القرن العشرين»، و«على

أطلال المذهب المادي، والإسلام دين عام خالده، والفلسفة الحقّة في بدائع الأكواف، والمرأة المسلمة، والمدنية والإسلام، وصفوة العرفان في تفسير القرآن.

٢٤٨- الأسيير شكيب أرسلان، «لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم»، تقديم محمد رشيد رضا، مراجعة خالد فاروق، القاهرة، دار المشير، ١٩٨٥ والأسيير شكيب أرسلان، «سيرة ذاتية»، دار الطليعة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٦٩.

٢٤٩- مصطفى صادق الرافعي، «تحت راية القرآن»، المعركة بين القديم والجديد، مقالات الأدب العربي في الجامعة، الرد على كتاب في الشعر الجاهلي للدكتور طه حسين، وإسقاط البدعة الجديدة التي يريد دعائها تجديد الدين، اللغة والشمس والقمر، صحح أصوله محمد سعيد العربيان، بيروت-لبنان، دار الكتاب العربي، ط٧، ١٩٧٤.

٢٥٠- السيوطي، «الإتقان»، مرجع سبق ذكره، ج٢، ص١١-١٥.

٢٥١- عائشة عبد الرحمن.

٢٥٢- ١٩٧٥.

٢٥٣- ج. ج. يانسن، «تأثير القرآن في مصر الحديثة»، دار بريل، ليدن، ١٩٧٤؛ هشام شرابي، «المثقفون العرب والغرب، عصر النهضة ١٨٧٥-١٩١٤»، بيروت-لبنان، ط٢، دار النهار للنشر، ١٩٧٨، ص ١١.

٢٥٤- د. نصر حامد أبو زيد، «القراءة الأدبية للقرآن: إشكالياتها قديما وحديثا»، مجلة «الكروم»، رام الله، فلسطين، العدد ٥٠، شتاء ١٩٩٧، ص١٤٨؛ أمين الخولي، «مناهج تجديد»، الأعمال الكاملة، ج١٠، القاهرة، هيئة الكتاب، ١٩٩٥، ص٢٦٣؛ عبد الله

أحمد النعيم، نحو تطوير التشريع الإسلامي، ترجمة وتقديم حسين أحمد أمين، القاهرة، ط ١، دار سينا للنشر، ١٩٩٤، ص ٦٣؛ نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، بيروت-لبنان، ط ١، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠، ص ٩٩؛ محمد جلال كشك، الحوار أو خراب الديار، بعض ما أمكن نشره، القاهرة، مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٩٣، ص ٣٦؛ بريدون الوحدة الوطنية في الجنة !! ٧ التفسير عصري ولا هو من اكتشاف المشاوي !

٢٥٥- محمد أركون، جمال الدين بن الشيخ، اندريه ميكيل، حوار احمد المديني، محمد أركون، التأمل الاستمولوجي غائب عند العرب، ثلاث شهادات عن الاستشراق والمعاصرة، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت-لبنان، الأعداد ٢٠ / ٢١ / ٢٢، صيف ١٩٨٢، ص ٨١؛ علي حرب، نقد النص، النص والحقيقة، آ، بيروت-لبنان، ط ١، ١٩٩٣، ص ٦٩؛ محمد أركون وقراءة الفكر الإسلامي؛ محمد القزالي، الحق المرء، ج ٢، القاهرة، دار الشروق، ط ١، ١٩٨٩م، ص ١٤٦؛ «إن محمد أركون فارس ضد الإسلام وأمته، ونحن لا نلقي هذا القارس بسيف، إننا لا نلقاه إلا بالمصا أو بما هو دونها، د. لطفي عبد البديع، ميتافيزيقا اللغة، القاهرة، هيئة الكتاب، ١٩٩٧، ص ٧٥؛ دلالة السيف والقلم في العربية، جاك بيرك وجون-بول شارتييه (إشراف وتحرير)، الأضداد في الثقافة العربية، باريس، دار نشر انترويو، ١٩٦٧.

٢٥٦- أحد أعضاء العائلة المعادية لعائلة النبي.

- ٢٥٧- إجماع الأمة سنة، وشيعة.
- ٢٥٨- أمين مطوف، الحروب الصليبية كما رآها العرب، نقلها إلى العربية د. عفيف دمشقية، بيروت-لبنان، دار الفارابي، ط١، ١٩٨٩ .
- ٢٥٩- القرن الرابع الهجري والقرن الخامس الهجري.
- ٢٦٠- ١٩ مارس ١٩٢٦ .
- ٢٦١- خليل عبد الكريم، دولة بئرب، بصائر في علم الوفود، القاهرة، سينا للنشر، ط١، ١٩٩٩، ص ١٧ .
- ٢٦٢- بكسر القاف مقصور.
- ٢٦٣- أبو الحسن علي الحسيني الندوي، رجال الفكر والدعوة في الإسلام، ج ١، ط٧، الكويت، القم، ١٩٨٣، ص ١١٤-١٤٥ .
- ٢٦٤- من لفظ وهو العصر الشديد.
- ٢٦٥- د. فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكرى الإسلام في العالم العربى الحديث، بيروت-لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٧٩ .
- ٢٦٦- محمد الفبال، تهديد التفكير الدينى في الإسلام، (١٩٣٤)، ترجمة عباس محمود العقاد، مراجعة عبد العزيز المراغى، مهدي علم، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة، ١٩٥٥ .
- ٢٦٧- ٥٤٣-٦٠٦ / ١١٤٩-١٢٠٩ .
- ٢٦٨- محمد عبده، رسالة التوحيد، مرجع سبق ذكره، ص١٨، الرازى، التفسير الكبير، بيروت-لبنان، دار إحياء التراث العربى،

- ٣٣، من دون تاريخ، ج ١، دلالة الألفاظ على معناه غير ذاتية، ص ٢٢، دلالة الألفاظ على معانيها ظنية، ص ٢٨ : الزمخشري، «الكشاف»، مرجع سبق ذكره، ج ١، ص ١٧٥، ابن رشد، «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعریف ما وقع فيها بحسب التساويل من الشبه المزيلة والبدع المضلة»، في : «قلمغة ابن رشد»، القاهرة، المكتبة المحمودية، من دون تاريخ، ص ٧٢ : «مطلب في أول من فتح باب الأويل في الشرع».
- ٢٦٩- الجاحظ، «البيان والتبيين وأهم الرسائل»، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٩، ص ١٤٧-١٤٨ .
- ٢٧٠- جاك بيرك، «إعادة قراءة القرآن»، باريس، دار ألبن ميشيل، عام ١٩٩٣ .
- ٢٧١- جاك بيرك، «إعادة قراءة القرآن»، ترجمة : د. وائل غالي، القاهرة، دار النديم عام ١٩٩٦ .
- ٢٧٢- سعد الله ونوس، «جاك بيرك والفكر العربي»، مجلة «المعرفة»، دمشق، سورية، العدد ٦٤، السنة ٦، حزيران/يونيو عام ١٩٦٧، ص ١٤٢-١٤٧، جاك بيرك، «تحو علم اجتماع جديد»، ٧، ترجمة د. ابراهيم الكيلاني، مجلة «المعرفة»، دمشق-سورية، العدد ٣٨، نيسان ١٩٦٥، ص ٤-١٣ .
- ٢٧٣- ١٨٧٣-١٨٠١ .
- ٢٧٤- ١٧٦٦-١٨٣٥ .
- ٢٧٥- الطهطاوي، «تفليس الابريز في تلخيص باريز أو الديوان النفساني بأبوان باريس»، في الأعمال الكاملة لرفاعة رافع

الطهطاوى، بيروت- لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،
ج ٢، السياسة الوطنية والتربية، دراسة وتحليل محمد عمارة،
ط١، ١٩٧٣، ص ١١ .

٢٧٦- د. محمد رجب البيومي، «كانت القرية تفرس الضيعة والحب
والاحترام»، في الكتاب الجماعي، تحت عنوان : «مجموعة من
المؤلفين»، «التكوين، حياة المفكرين والأدباء والفنانين بأقلامهم»،
القاهرة، الهلال، العدد ٥٦٦، عدد شهر فبراير من العام ١٩٩٨ .

٢٧٧- مجلة أسبوعية للآداب والعلوم والفنون كانت تصدرها وزارة
الثقافة والإرشاد القومي.

٢٧٨- ١٨٧٦-١٩٥٢ .

٢٧٩- ت ١٩٤٧ .

٢٨٠- ١٨٦٧-١٩٥٦ .

٢٨١- عبد القادر المغربي، «تفسير جزء تبارك وهو الجزء التاسع
والعشرون من الكتاب الكريم» (القاهرة، المطبعة الأميرية،
١٩٤٩م)، وله أيضا، «البيئات، والأخلاق والواجبات»، و«على
هامش التفسير»، و«جمال الدين الأفغانى»، و«ذكريات وأحاديث»،
و«كلمات في السفور والحجاب»، و«محمد والمرأة» .

٢٨٢- ١٨٣٩-١٨٩٧ .

٢٨٣- أبريل ١٩٤٨ .

٢٨٤- ١٨٩٢-١٩٥٢ .

٢٨٥- ١٨٧٢-١٩٤٩ .

الفصل الثانى :

مفهوم الخطأ فى التفسير

٢-١- مفهوم التطور اللغوي :

أصبح أن اللغة العربية عند نزول الوحي كانت غيرها عند جمع القرآن في عهد عثمان، ولذلك قام الجامعون بتنقيح جديد تبعاً لما سماه جاك بيرك بالتطور اللغوي؟ كان مصدر ذلك السؤال هو الحاجة إلى تحديد علاقة اللغة العربية بالحياة. وقد نهض ذلك الاهتمام البالغ مما تعرضت له اللغة العربية من تزواج بلغات أخرى هي لغات الشعوب التي دخلت في دار الإسلام أو أقامت صلات لها معه. فدخلتها بُني كلام ليست في دائرة اللغة العربية في صفاتها الأولى. وما كادت اللغة العربية تصل إلى القرن الخامس حتى أصيبت الثقافة اللغوية بانهيار واضح. وتحدث عنه الحريري في غير موضع من كتابه «درة الفواص في أوهام الخواص»^(١). لم تكن اللغة، في ذلك الانهيار الواضح، إلا أقوال لسكب المعاني الدقيقة في دخائل النفوس تتفصل فيها الألفاظ عن معانيها كأنفصال الثوب عن الجسد. كيف بالإمكان تفسير التضاد بين اللفظ والمعنى؟ فالمعاني مبسطة إلى غير غاية وممتدة إلى غير نهاية، وأسماء المعاني مقصورة معدودة.

٢-٢- مضمون اللغة التي نزل بها القرآن :

إن القراءة، بالمعنى الاصطلاحي العربي-الإسلامي، هي اختلاف الفاظ الרוحي المذكور في الحروف أو كيفيتها من تخفيف وتثقيل وغيرهما^(٢). وتوهم بعض الروايات بأنه قد تم الاقتصار من سائر اللغات على لغة قريش^(٣) محتجاً بأنه نزل بلغتهم وإن كان قد وسع في قراءته بلغة غيرهم رفعا للخرج والمشقة في ابتداء الأمر. وقصد عثمان جمعهم على القراءات الثابتة المعروفة عن النبي وإلغاء ما ليس كذلك وأخذهم بمصحف لا تقديم فيه ولا تأخير ولا تأويل أثبت مع تنزيل، ولا منسوخ تلاوته كتب مع مثبت رسمه ومفروض قراءته، إنما حمل عثمان الناس على القراءة بوجه واحد على اختيار وقع بينه وبين من شهده من المهاجرين والأنصار لما خشي الفتنة عند اختلاف أهل العراق والشام في حروف القراءات فأما قبل ذلك فقد كانت المصاحف بوجوه من القراءات المطلقات على الحروف السبعة التي أنزل بها القرآن. واختلف في عدة المصاحف التي أرسل بها عثمان إلى الأفاق المشهور أنها خمسة. وأخرج ابن أبي داود من طريق حمزة الزيات قال: أرسل عثمان أربعة مصاحف. قال ابن أبي داود: وسمعت أبا حاتم السجستاني يقول: كتب سبعة مصاحف فأرسل إلى مكة والشام وإلى اليمن وإلى البحرين وإلى البصرة وإلى

الكوفة وحبس بالمدينة^(٤).

إن القول بأن القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان، هو رأي البنا والزرکشي^(٥)، والقسطلاني، فالقرآن هو الوحي، والقراءات هي اختلاف ألفاظ الوحي، بينما ذهب بعض العلماء المحدثين إلى أن القرآن والقراءات حقيقتان بمعنى واحد. لكن ليس بين القرآن والقراءات تباين تام، فالقراءات الصحيحة، التي تلقتها الأمة بالقبول جزء من القرآن، وبعض حروفه، فبينهما ارتباط وثيق، وتداخل، من نون الاتحاد التام بينهما، فالقراءات على اختلاف أقسامها لا تشمل كلمات القرآن كله، بل هي واردة في بعض ألفاظه وحسب، كما لا تدخل القراءات الشاذة في متن القرآن. واختلف قدماء المسلمين من مفسرين وقراء فيما تدل عليه روايات مختلفة تعتمد حديثاً نبوياً رواه مسلم في كتاب الجنة حديث (٦٣)، وأحمد في مسنده (٤/١٦٢)، يقول إن القرآن نزل على «سبعة أحرف»^(٦)، والبحث في هذا الحديث ينحصر في الجواب على تحديد سبب وروده، وفي تعيين معنى الأحرف، وفي الجواب على سؤال: هل تشمل المصاحف العثمانية الأحرف؟ هل القراءات هي الأحرف السبعة أو القراءات هي بعض الأحرف السبعة؟

هذا الحديث مشهور في كتب القراءات والمصاحف

والتفسير، كما ورد من طرق متعددة، ويصور مختلفة، ولكنها مع ذلك تتفق في الفكرة، وهي التخفيف عن الأمة الإسلامية «وإرادة التيسير»^(٧) بها و«التهوين عليها شرفاً لها وتوسعة ورحمة»^(٨)، وكان التخفيف بعد أن كثُر دخول العرب في الإسلام، فقد ثبت أن ورود التخفيف بذلك كان بعد الهجرة، كما جاء في حديث أبي ابن كعب: «أن جبريل لقي النبي وهو عند أضامة بني غفار، فقال: إن الله يأمرك أن تقرئ أمتك القرآن على حرف، فقال: أسأل الله معافاته ومغفرته، فإن أمتى لا تطيق ذلك»^(٩) ويشير حديث آخر إلى أن أصحاب الرسول تماروا في تلاوة بعض القرآن فاختلغوا في قراءته من دون تأويله وأنكر بعض قرائه بعضاً مع دعوى كل قارئ منهم قراءة منها^(١٠)، وهناك رأى آخر يقول إنه يجوز قراءة القرآن على عشرة أحرف وليس ما يقيد المسلمين بتفضيل قراءة على أخرى، «ليقرأ كل إنسان كما علم، كل حسن جميل»^(١١)، وقد رأى ابن قتيبة أن المقصود من ذلك الحديث أنه أنزل على سبعة أوجه من اللغات «متفرقة» في القرآن ودليله على هذا قوله (ص) في رواية أخرى: «فاقرأوا ما تفرق منه». وقول عمر: «سمعت هشام بن حكيم بن حزام يقرأ سورة الفرقان على غير ما أقرؤها، وقد كان النبي (ص) أقرأنيها، فأتيت به النبي فأخبرته فقال: أقرأ: فقرأ تلك القراءة، فقال: هكذا

أنزلت. ثم قال لي اقرأ. فقرأت : فقال : هكذا أنزلت. ثم قال :
«إن هذا القرآن نزل على سبعة أحرف فاقرأوا منه ما تيسر
فمن قرأه قراءة عبد الله فقد قرأه بحرفه. ومن قرأ قراءة أبي
فقد قرأ بحرفه ومن قرأ قراءة زيد فقد قرأ بحرفه.» (١٢)

ولم تكن القراءات متميزة عن بعضها في صدر الإسلام
إنما تميزت في القرن الرابع الهجري حينما جمعها أبو بكر
بن مجاهد واعتبر القراءات السبع هي المنقولة عن الأئمة
السبعة وهم : عبد الله بن كثير المكى القرشى - قاريء مكة-
ونافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم المدني - قاريء المدينة-
وعبد الله بن عامر بن يزيد بن تميم بن ربيعة اليحصبي
الدمشقي - قاضي دمشق وقارؤها - وأبو عمرو بن العلاء بن
عمار بن عبد الله البصرى - قاريء البصرة - وقيل اسمه
زيان - وعاصم بن أبي النجود أبو بكر الاسدى الكوفي،
وحمزة بن حبيب بن عمارة بن اسماعيل الزيات التميمي
الكوفي أبو عمارة، والكساني : أبو علي بن حمزة الأسدى
الكوفي، وهؤلاء الثلاثة قراء الكوفة، يقول الزركشى : وليس
في هؤلاء السبعة من العرب إلا ابن عامر وأبو عمرو(١٣).
ورأى ابن الجزرى أن «كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه
ووافقت أحد المصاحف ولو احتمالا وصح سندها فهي القراءة
الصحيحة التي لا يجوز ردها ولا يحل انكارها، بل هي من

الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن ووجب على الناس قبولها، سواء كانت عن الأئمة السبعة أم عن العشرة أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين» (١٤). وقول ابن الجزرى «ولو بوجه» أراد به وجهها من وجوه النحو سواء كان أفصح أم فصيحاً، مجمعا عليه أم مختلفاً فيه اختلافا لا يضر مثله إذا كانت القراءة مما شاع وذاع و تلقاه الأئمة بالإسناد الصحيح. وهذا هو معنى موافقة العربية، نحو قراءة حمزة (سورة النساء: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا» (١)) بالجر، وقراءة أبي جعفر «قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ لِيَجْزِيَ قَوْمًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (٧٤) ومعنى أحد المصاحف العثمانية وأحد من المصاحف التي وجهها عثمان إلى الأمصار وكقراءة ابن كثير في سورة «التوبة»: «وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (٧٢). «أعد الله لهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ذلك الفوز العظيم» (٨٩)، بزيادة «من» فإنها لا توجد إلا في مصحف مكة. ومعنى ولو تقديرا ما يحتمله رسم المصحف كقراءة من

قرأ سورة الفاتحة» «مَلَكَ يَوْمَ الَّذِينَ» (الآية ٤)، بالألف، فإنها كُنِيت بغير ألف في جميع المصاحف، فاحتملت الكتابة أن تكون «مالك»، وفعل بها كما فعل باسم الفاعل في قوله قادر وصالح ونحو ذلك مما حذف من الألف للاختصار فهو موافق للرسم تقديراً، وعنى بالتواتر ما رواه جماعة عن جماعة وهذا إلى منتهاه، وهو يفيد العلم من غير تعيين عدد، هذا هو الصحيح وقيل بالتعيين (١٥). واختلفوا فيه، لأن أئمة القراء تعمل في شيء من حروف القرآن على «الأثبت في الأثر والأصح في النقل والرواية إذا ثبتت عنهم لم يردها قياس عربية ولا فشو لفة لأن القراءة سنة تتبعها يلزم قبولها والمصير إليها» (١٦)

أما علماء العربية فقد اختلفوا في الاستشهاد بالقراءات وفي جعلها أساساً بقيسون عليه. ومصدر تعدد القراءات «أن القرآن الذي تلى بلغة واحدة ولهجة واحدة هي لغة قريش ولهجتها لم يكد يتناوله القراء من القبائل المختلفة حتى كثرت قراءاته وتعددت اللهجات فيه وتباينت تبايناً كثيراً» (١٧) وبعض هذه القراءات يطابق تماماً اللهجات التي كانت شائعة عند العرب في القرن الأول بعد الهجرة، فهي صيغ عربية كانت مألوفة عند العرب قبل تسرب النغوذ الأعجمي وقبل أن يطرأ تغيير في اللغة العربية التي كانت منتشرة في شمال

بلاد العرب في عصر ظهور الإسلام، في القرآن من جميع لغات العرب، لأنه أنزل عليهم كافة، وأبوع لهم أن يقرؤوه بلغاتهم المختلفة، فاختلقت القراءات فيه لذلك (١٨). فيرجع الاختلاف في القراءات إلى الاختلاف في لهجات العرب. وهكذا أخرج أبو عبيد من طريق عكرمة عن ابن عباس في الآية «وانتم سامدون». قال: الغناء. وهي لهجة يمنية. وأخرج ابن أبي حاتم عن عكرمة بالحميرية. وأخرج أبو عبيد عن الحسن قال: كنا لا ندرى ما الأراك حتى لقينا رجلاً من أهل اليمن فأخبرنا أن الأريكة عندهم الحجلة فيها السرير. وأخرج عن الضحاك في قول الآية «ولو ألقى معاذيره» قال: ستورد بلغة أهل اليمن.

وقال جساك بيرك إن «النظام المتزامن» (١٩) للخطاب القرآني يطابق «التطور التاريخي» (٢٠) لإتنام المصحف، ومن ثم فإن «اللغة المتعاصرة» في أثناء جمع القرآن حلت محل «التعاقب» اللغوي للوحي، ولاشك أن كثيراً من الاحداثيات التي استرعت انتباهه تشير إلى الانتقال من نظام لآخر، أو تنهض على ذلك، وهذا هو «منطق تكوين القرآن». وشرح محمد رجب البيومي قائلاً إن النص قد تطور عند الجمع بحيث لم يكن كما جاء عند النزول، وقد استفاد القائلون بهذا الجمع من مناقشات الكفار، فسجلوها. وهذا ما يعنيه جاك

بيرك بقوله منطلق تكوين القرآن، ويقول إن اللغة المعاصرة في أثناء جمع القرآن حلت محل التطور اللغوي للوحي. وكان القائلون على الجمع، كما هو معروف، من خيار الصحابة وكانوا لا يقتصرون على حفظ الصحابة بل يقرنون الحفظ بما جاء في الرقاع المدونة، ثم يسألون الصفة من زملائهم ليتيقنوا أن الحفظ والكتابة معاً في ملقى واحد. وكانوا كتبوا في «الخاف والأكتاف والعسب ونحو ذلك»^(٢٢). وكان لا يقبل من أحد أية حتى يشهد «شاهدان»^(٢٣). إنهما يشهدان أن ذلك المكتوب كتب بين «يدي» الرسول^(٢٤). ولم يعتمد زيد بن ثابت^(٢٥) الحفظ وحده، ولكنه أراد أن يجمع بين الحفظ والكتابة.

وأكد محمد رجب البيومي على الاختلاف اللغوي، إلا أنه يصر على أن اللغة العربية لم تتطور من طور نزول الوحي إلى طور التدوين. مع أن المصاحف التي كتبت في عهد عثمان تؤسس للمختار من القراءات، إذ جردت المصاحف «جميعها من النقط والشكل، ليحتملها ما صح نقله وثبت تلاوته»^(٢٦). وشرطوا للقراءة الصحيحة موافقتها للعربية ولو بوجه، وموافقها أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً. وصحة السند. ووضعوا القراء السبعة أنفسهم تحت هذا الضابط. وتطور الأمر إذاً بعد ذلك إلى أن أصبح بقاء المصحف مجرداً

من النقط، أى من وضع علامات تدل على حركات الحروف، كما كان مجرداً من الإعجام، أى من تفريق الحروف المتشابهة، بوضع نقط لمنع اللبس، وكان هذا النقط وذاك الإعجام مصدر التحريف والتصحيف، فصار الإعجام، من بعد ما كان علامة الإبهام والإخفاء، «نور» الكتاب، وقعت (ع ج م) فى كلام العرب للإبهام والإخفاء، ووقعت ضد البيان والإفصاح. من ذلك قولهم رجل أعجم، وامرأة عجماء: إذا كانا لا يفصحان ولا يبينان كلامهما. وكذلك العجم والعجم، ومن ذلك قولهم عجم الزبيب وغيره، إنما سمي عجماً لاستتاره وخفائه بما هو عجم^(١٦)، غير أن الإعجام، من جهة، والنقط التشكيلي، من جهة أخرى، صاراً أساس الوقاية من التصحيف. «وقد روى أن السبب فى نقط المصاحف أن الناس غيروا يقرعون فى مصاحف عثمان رحمة الله عليه، نيفاً وأربعين سنة، إلى أيام عبيد الملك بن مروان، ثم كثر التصحيف وانتشر بالعراق، ففزع الحجاج إلى كتابه، وسألهم أن يضعوا لهذه الحروف المشتبهة علامات. فيقال: إن نصر بن عاصم قام بذلك، فوضع النقط أفراداً وأزواجاً. وخالف بين أماكنها بتوقيع بعضها فوق الحروف، وبعضها تحت الحروف، فغير الناس بذلك زماناً لا يكتبون إلا منقوطة. فكان مع استعمال النقط أيضاً يقع التصحيف، فأحدثوا الإعجام،

فكانوا يتبعون النقط بالإعجام. [ب] فإذا أغفل الاستقصاء على الكلمة فلم توف حقوقها اعترى هذا التصحيف، فالتمسوا حيلة، فلم يقدروا فيها إلا على الأخذ من أفواه الرجال.» (٢٧) إن نصر بن عاصم، الذي قام بوضع العلامات لهذه الحروف المشتبهة، هو نصر بن عاصم الليثي النحوي، وكان فقيها عالما بالعربية من قدماء التابعين (٢٨). وكان نصر بن عاصم يستمع إلى أبي الأسود الدؤلي في القرآن. من هنا تم اللجوء إلى الإضافات الرمزية لتستثير النصوص أمام القراءة. وقد كان أبو الأسود الدؤلي أول من قام بهذه المهمة في تاريخ الخط العربي. كان أبو الأسود الدؤلي أول من «رسم» النحو العربي (٢٩) وكان أبو الأسود الدؤلي «أول من أسس العربية، ونهج سبيلها ووضع قياسها. وذلك حين اضطرب كلام العرب، وصار سسرة الناس ووجوههم يلحنون، فوضع باب الفاعل، والمفعول، والمضاف، وحروف النصب والرفع والجر والجزم» (٣٠). وهكذا أجمع الرواة، مع سوق كل منهم عددا متباينا من الروايات، على أولية أبي الأسود في وضع النحو أو «رسم» العربية. وقام بضبط المصحف بالشكل ضبطا هو ما يسمى اليوم باسم «نقط الإعراب». فنقط المصحف نقط إعراب أعود على حفظ النصوص من حنود النحو. استعمل أبو الأسود الدؤلي في المصحف هذه العلامات التي تدل على

الرفع والنصب والجر والجرم والضم والفتح والكسر
والسكون، إن أبا الأسود بعد أن استعفى زيادا ما أمره به
من أن يجعل للناس ما ينتفعون به ويعربون القرآن، عاد إليه
بعد أن سمع اللحن في الآية «إنَّ الله بريء من المشركين
ورسوله»، فقال له : أنا أفعل ما أمر به الأمير، فليغنى كاتبنا
لقتنا يفعل ما أقول، فأتى بكاتب من عبد القيس فلم يرضه.
فأتى بأخر «قال أبو العباس» المُبرِّدُ أحسبه منهم»، فقال أبو
الأسود : إذا رأيتني قد فتحت فمى بالحرف فانقله فوقه
أعلاه، فإن ضمنت فمى فانقله نقطة بين يدي الحرف، وإن
كسرت، فاجعل النقطة تحت الحرف، فإن أتبعت شيئا من ذلك
غنة، فاجعل مكان النقطة نقطتين، فهذا نقط أبي الأسود^(٣١).
ودل أبو الأسود على الفتحة بنقطة فوق الحرف، وعلى الضمة
بنقطة بين يدي الحرف، أى إلى جانبيه من دون أن تكون
النقطة على أعلى الحرف كما في الفتحة، وعلى الكسرة بنقطة
أسفل الحرف، وأما الحروف الساكنة فأهملت. وأما التوين-
الغنة، فدل عليه بنقطتين من دون الواحدة، ولم تكن الحروف
في عهد أبي الأسود معجمة. من هنا وضع أبو الأسود
الضوابط التي تؤمن إعراب القرآن، كما حفظه متواترا عن
الصحابة، وقد كان ذلك تطورا من أجل تطوير رسم
المصحف، وقد أدى ذلك التطور في رسم المصحف، إلى تطور

القراءات القرآنية من قراءة الرسول نفسه إلى قراءة المهاجرين والأنصار وغيرهم من الصحابة (٣٢). ونهضت القراءات إنداً على اختلاف لغات العرب. واختلاف لغات العرب من وجوه :

١ - الاختلاف في الحركات كقولنا: «نستعين» و«نستعين» بفتح النون وكسرها. قال الفراء : هي مفتوحة في لغة قريش، وأسد، وغيرهم يقولونها بكسر النون.

٢ - الاختلاف في الحركة والسكون مثل قولهم : «معكم» و«معكم». أنشد الفراء : ومن يتق فإن الله معه ورزق الله مؤتأب وغاد.

٣ - الاختلاف في إبدال الحروف نحو «أولئك» و«ألاك». أنشد الفراء : ألاك قومي لم يكونوا أشابه وهل يعظ الضليل إلا ألاك

٤ - الاختلاف في قولهم «أُنْ زيدا» و«عَنْ زيدا».

٥ - الاختلاف في الهمز والتلين نحو «مستهزؤن» و«مستهزؤن».

٦ - الاختلاف في التقديم والتأخير نحو «صاعقة» و«صاعقة».

٧ - الاختلاف في الحذف والإثبات نحو «استحييت»

وهـ استجيت» و «صددت» وهـ أصدت».

٨ - الاختلاف في الحرف الصحيح يبدل حرفا معتلا نحو
«أما زيد» و «أيمأ زيد».

٩ - الاختلاف في الإمالة والتفخيم في مثل «قضى»
و «رمى» فبعضهم يفخم وبعضهم يعيل. والإمالة أن تنحو
بالفتحة نحو الكسرة وبالألف نحو الياء كثيرا وهو المحض.

١٠ - الاختلاف في الحرف الساكن يستقبله مثله. فمنهم
من يكسر الأول ومنهم من يضم فيقولون : «اشْتَرَوْ الضَّلَالَةَ»
و «اشْتَرَوْ الضَّلَالَةَ»، «أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهَدْيِ
فَمَا رِيحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ» (١٦)

١١ - الاختلاف في التذكير والتأنيث فإن من العرب من
يقول : «هذه البقر» ومنهم من يقول : «هذا البقر» و «هذه
التخيل»، و «هذا التخيل».

١٢ - الاختلاف في الإدغام نحو «مهتدون» و «مهتُون».

١٣ - الاختلاف في الإعراب نحو «مازید قائما» و «مازید
قائم» (٣٣).

٢-٣- مفهوم ترتيل القرآن :

أصحیح أن ترتیل القرآن وتحسين الصوت به أدى إلى
اختلاف المعاني المرادة، فكان مثل القراءات في ذلك؟ أخذ

محمد رجب البيومي على جاك بيريكرنه بين الاختلاف الصوتي واختلاف المعنى في النص، بينما أفرد باب التلاوة بالتصنيف جماعة منهم النوي في «التبيان»، وقد ذكر فيه وفي «شرح المذهب في الأذكار» جملة من الآداب، ولخصها النسيوي^(٢٤). تسن القراءة بالتدبر والتفهم فهو المقصود الأعظم والمطلوب الأهم وبه تنشرح الصدر وتستتير القلوب. تقول الآية : كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته. وقال أفلا يتدبرون القرآن، وصفة ذلك أن يشغل قلبه بالتفكر في معنى ما يلفظ به فيعرف معنى كل آية ويتأمل الأوامر والنواهي ويعتقد قبول ذلك فإن كان مما قصر عنه فيما مضى اعتذر واستغفر وإذا مر بآية رحمة استبشر وسأل أو عذاب أشفق وتعوذ أو تنزيه نزه وعظم أو دعاء تضرع وطلب. ودرست «القراءات» القرآنية طرق الأداء الصوتي، وأشار القرطبي إلى أن «الخلاف» ودرسة «القراءات» القرآنية، عائد إلى عدم فهم معنى القرآن بتريد الأصوات وكثرة الترجمات. وقال الطبري^(٣٦)، إن أهل التأويل اختلفوا في تأويل عبارة «يتلونه حق تلاوته». فمعنى ذلك «يتبعونه حق اتباعه». من هنا اقتربت التلاوة بمعنى اتباع القرآن. وقال الزركشي في سياق الكلام على آداب تلاوته وكيفيةها، إنه «ينبغي أن يشتغل قلبه في التفكير في معنى ما يلفظه بلسانه، فيعرف من كل آية

معناها، ولا يجاوزها إلى غيرها حتى يعرف معناها، فإذا مر به آية رحمة وقف عندها وفرح بما وعده الله منها، واستبشر إلى ذلك، وسأل الله برحمته الجنة. وإن قرأ آية عذاب وقف عندها، وتأمل معناها: فإن كانت في الكافرين اعترف بالإيمان، فقال: أمنا بالله وحده، وعرف موضع التخويف، ثم سأل الله أن يعيده من النار. (٣٧) إن طلب الاجتهاد في تحرير النطق بلفظ القرآن، والبحث عن مخارج حروفه، وصفاته، ونحو ذلك، وإن كان مطلوباً حسناً، لكن فوقه ما هو أهم منه، وأولى وأتم، وهو: فهم معانيه، والتفكير فيه، والعمل بمقتضاه، والوقوف عند حدوده، والتأدب بأدابه. (٣٨)

من هنا يدل الصوت على المعنى (٣٩). فإنه بالإمكان أن نحدد البحث الدلالي على أساس من العلاقات الواردة في أنواع التحليلات الأكثر شهرة، ومن بينها علم الأصوات. وقد ارتبط علم الدلالة بعلم الأصوات من جهة تحديد موضوع علم الأصوات نفسها، «فالصوت» (٤٠) هو ما يفيد إقامة فروق بين الدلالات. من هنا بحث المعاصرون في «وظيفة التمييز» وفي القدرة على «التفريق بين دلالات الكلمات»، و«وسيلة الصوت» هي ما يتيح تحديد وحدة دلالية. إنها علامة لفظ تركيبى يجعل العلاقات والفروق بين مدلولات متتالية ما ممكنة، وحتى من ناحية الجملة، بالإمكان أن يعطى الجملة

هيئة خاصة بواسطة النبرة، والوزن، ففي كل مرة يظهر المعنى الجديد. تلك هي الحالة التي يلتقي فيها علم الأصوات مع علم العروض. إذن، لا يمكن استبعاد العنصر الصوتي من الاعتبارات الدلالية، بحجة أنه لا يشكل، منفرداً، دلالة معينة. فالدلالة المعينة تستمد من القيم المتميزة العاملة دون عبارته المقتبسة إجمالياً بقدر ما تستمد من الدولوات المنفصلة عن سياق انتاجها الدال. نحن هنا أمام منطوق يبقى لفظه يرسم الفهم إلى حد كبير، ولا بد أولاً من الاستناد إلى المضمون اللغوي الذي يتعلق بالصوت. فهذا المضمون تبايني، وليس المضمون وضعياً. وفي حين أن الكلمات تتميز بالدلالات، فإن الأصوات تتميز بالفروق الدلالية. ولقد أمكن إنكار صحة مثل هذا الجمع بين الصوت والدلالة. قد يكون معيار اختلاف الدلالات عائداً إلى توسيع مفرط لمفهوم الدلالة نفسه، وإلى وهم حول اختراق المعنى للصوت، لأن الفروق التي تحملها الأصوات تقوم بين عناصر معجمية لا دلالية، فالمعنى كموضوع لعلم الدلالة هو ما يحيل إلى خارج الواقع اللغوي. ويبين هذا النقد أن الأسئلة التي طرحت الآن حول فهم العلاقات بين الصوت والمعنى، حتى ولو لم يكن المعنى مقتصرًا على علاقة اسنادية، لا تزال بغير أجوبة. غير أن هذا النقد لا يصلح كإثبات على انقسام بين المستويين. ذاك أنهما

مخترقان «بقصديّة» واحدة هي التديل على شكل المعجم والدلالة معا، من طريق الإحالة الضامنة للعلاقات مع ما هو شفهى. ليست القصديّة واقعاً نفسياً، وهي لا تندرج بالضرورة في حقل شعور استعلاى، لكنها تدل على غائية النبر الصوتي، مع انتمائه بمضمونه إلى مستوى الدال وحده، فإنه يعنى بمداه مستوى المدلول. إن فكرة هذه الغائية واردة في التحديد الأساسى لعلم الأصوات. فهي تدرس الأصوات من الناحية اللغوية البحث، لا من الناحية المادية والفيزيولوجية، ويجب أن ينظر في الصوت، حتى ولو لم يكن بنفسه ناقلاً للمدلول، من منظور إنتاج المدلولات، وهو منظور لا مجال للحدوث خارجه عن واقع لغوي. لا وجود لميدان المعنى في اللغة بمعزل عن الدالات، وبالتالي عن الأصوات التي هي مكوناتها. وهذا ما يسمح، مع كل فروق المستويات، بدراسة العلاقة العميقة بين علم الأصوات وعلم الدلالة. وبالتالي يدل الصوت، على دلالة مزبوجة، لا على دلالة واحدة، ألا وهي، من جهة، دلالة «وظيفية» مطردة، ومن جهة أخرى، دلالة صوتية غير مطردة^(٤١).

٢-٤- دلالة النص الصوتية المطردة :

وأما الدلالة الصوتية المطردة، فهي تعتمد تغيير مواقع الفونيمات، أي استخدام المقابلات الاستبدالية بين الألفاظ.

فيقع تعديل أو تغيير في معانى هذه الألفاظ. لأن في كل فونيم مقابل استبدال إلى آخر. فتغيره أو استبداله بغيره لابد أن يعقبه اختلاف في المعنى، كما في نقر ونفذ. فبمجرد استبدال الراء بالذال يتغير معنى الكلمتين. وهذا ما يسمى باسم «الوظيفة الصوتية الصغرى أو المقصورة» لقاء الوظائف الكبرى، كالوظيفة المعجمية، والوظيفة الصرفية، والوظيفة النحوية، ووظيفة سياق الحال الدلالية. من هنا بإمكان كل حرف أو حركة العربية أن تلعب دور المقابل الاستبدالي. فالحروف في تبدلها تتطوى على وظيفة فونيمية. كذلك الحركات، فهي في تبدلها تتطوى على وظيفة فونيمية. وتتطوى الحركات على دلالة صوتية، أي على وظيفة فونيمية أقرب إلى وظيفة الحروف في تغيير معانى الكلمات، إذ أن الحركة صوت في الكلمة، وجزء لا يتجزأ منها. فحركة الحرف لا تنفصل عنه أثناء نطقه، ولا عبرة بكتابتها منفصلة عنه. وتؤدي الفتحة والكسرة والضمة والسكون، كوحدات صوتية، وظيفة معينة في البناء الصوتي. فهي فونيمات أساسية. فالفتحة، تمثيلاً لا حصرًا، قد تقابل الكسرة والضمة مقابلة استبدالية، كما في مترجم، ومترجم وضرب وضرب، وكذلك للسكون كما في ضرب وضرب. كذلك بالإمكان أن يختلف لفظها بحسب موقعها، كما في ترقيق إلى تخخيم، ففتحة اللام في لفظة الجلالة «الله» يختلف عنها حينما نقول «بالله»، فالفتحة مرة

مفخمة، ومرة أخرى، مرققة، وهكذا بقية الحركات. تختلف الحركات فى نطقها بحسب مواقعها الصوتية، كالفونيمات الأخرى. تلك هى دلالة الفونيمات التركيبية وما يسمى باسم «الوحدات» الصوتية.

وهناك دلالة صوتية أخرى مطردة تعتمد ما يسمى فى التحليل الفونيمى باسم «الفونيمات غير التركيبية»، وهى ما يسمى باسم «الظواهر الزخرفية»، وهى الملامح الصوتية التى تصاحب الكلمات المتصلة أو الجمل، فتؤدى وظيفة دلالية. وأهم الملامح الصوتية هى النبر وموسيقى الكلام. كان النبر العربى يعنى فى بداية الأمر الهمز. ففى «اللسان» قيل للرسول (ص) يا نبى الله! فقال له: لا تنبر باسمى أى لا تهمز وفى رواية، فقال إنا معشر قريش لا ننبر، والنبر همز الحرف، ولم تكن قريش تهمز فى كلامها، ولما حج المهدي قدم الكسائى صلى بالمدينة، فهمز، فأنكر أهل المدينة عليه وقالوا: «تنبر فى مسجد الرسول (ص) بالقرآن». والنبرة أعم من الهمز. فالنبر عند العرب ارتفاع الصوت، يقال نبر الرجل نبرة إذا تكلم بكلمة فيها علو، أى فى الصوت. لذلك تخصصت الهمزة بالوقفة الحنجرية. والنبر علو يمكن وقوعه فى صوت الهمزة وغير الهمزة، وفى اللغة العربية نوعان من النبر:

٢-٤-١- النبر الصرفي- نبر الصيغة :

لا يختص النبر في الكلمة العربية بالمثل وإنما من اختصاص البناء أوالميزان ينبر نبرة، فبناء «فاعل» ينبر على المقطع الأول وهو الفاء، وهكذا ينبر كل مثال جاء على الوزن، مثل : قاتل، سارق، نائم : فيقع النبر على ما يقابل الفاء في البناء، و«مفعول» تنبر على العين و« مستفعل» على التاء وهكذا كل مثال يأتي على مثل هذين البنائين، مثل : مضروب، مقتول، مستخرج، مستدرج، إن هذا النبر في العربية لا يؤدي إلى اختلاف في معاني الكلمات، لأنه ليس نبرا فونيميا وظيفيا.

٢-٤-٢- ارتكاز الجملة :

يقع نبر السياق أي النبر الدلالي في الجمل، وليس على الكلمات المفردة، وهذا هو ارتكاز الجملة وهو:

٢-٤-١- التوكيد :

إما أن يكون تأكديا، أي رفة أقوى وأعلى من التقريرى :

٢-٤-٢- التقرير :

إما أن يكون تقريريا.

وهذان وصفان لا يمكن وصفهما بنبر الصيغة، وأي مقطع في المجموعة الكلامية سواء كان في وسطها أم آخرها يصلح

لأن يقع عليه مثل هذا النبر، والمسافة بين حالتَي النبر في الكلام المتصل متساوية، وهذا ما يُسمى باسم «الإيقاع»، وما يهم هو ما سماه ابن جني باسم التطويح والتطريح والتفخيم والتعظيم، فتنزيد في قسوة اللفظ، وتتمكن في تمطيط اللام وإطالة الصوت بها وعليها وتمكن الصوت بإنسان وتفخمه، فتستغنى بذلك عن وصفه. التطريح، من طرح الشيء إذا طوله ورفعته وأعلاه. والتطويح من طوح به ذهب هنا هناك، والتفخيم كما نعرفه هو ضد الإمالة، وهي ظاهرة صوتية ناتجة عن حركات عضوية تغير من شكل حجرات الرنين بالقدر الذي يعطي هذه القيمة الصوتية المخفحة. ويقع هذا النبر في الدلالة، فهذا التمطيط وتلك الإمالة، ومن قبلها زيادة قوة النطق، تغنيانا عن التصريح بصفات المذكور في مدحه، وهي أبلغ في الدلالة من التصريح بالأوصاف، لأنها تطلق العنان حين نسمعها لتصور أن المدح قد بلغ النهاية أو الذروة في شجاعته أو جوده وسماحته، وأما موسيقى الكلام فصلتها وثيقة بالنبر فلا يحدث من نون نبر للمقطع الأخير من الجملة، أي في الكلمة التي تقع في آخر الجملة، وموسيقى الكلام إنما هو المصطلح الصوتي الدال على الارتفاع والانخفاض ما بين قوسي الهبوط في درجة الجهر في الكلام. إذ فهي تغيرات موسيقية تتناوب الصوت من صعود إلى

هبوط أو من انخفاض إلى ارتفاع، وموسيقى الكلام في الكلام المنطوق كالترقيم في الكلام المكتوب. غير أن موسيقى الكلام أوضح من الترقيم في الدلالة على المعنى الوظيفي للجملة، فالترقيم وضع علامات في حالة جامدة ليس لها تأثير موسيقى الكلام الذي يصاحب الحديث لينبه ويثير ويتطلب حالة من الانتباه والمتابعة لما يجرى فهو يقوم بوظيفة دلالية.

من هنا يختلف موسيقى الكلام من لغة إلى لغة ومن لهجة إلى لهجة ومن فرد إلى فرد بحيث يستحيل وضع ضوابط تنغيمية أو نظام من موسيقى الكلام يجب اتباعه ولكن هناك نوعين من موسيقى الكلام وهما النغمة الهابطة من أعلى إلى أسفل على آخر مقطع وقع عليه النبر ومن أسفل إلى أعلى على آخر مقطع وقع عليه النبر. والنغمة الهابطة أكثر ما تستعمل في التقرير لتفيد أن الجملة قد انتهت والمعنى قد تم، والنغمة الصاعدة تدل على أن الكلام بحاجة إلى إجابة وغالباً ما تكون استقهما، وهناك نغمة سُميت باسم «النغمة المسطحة» في قوله: وإذا وقف المتكلم قبل تمام المعنى وقف على نغمة مسطحة لا هي بالصاعدة ولا بالهابطة كالوقف على البصر، القمر في الآيات ٧ و ٨ و ٩ و ١٠، من سورة القيامة ٧٥: «فَإِذَا بَرِقَ الْبَصَرُ» (٧)، «وَخَسَفَ الْقَمَرُ» (٨)، «وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ» (٩)، «يَقُولُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفْرُ» (١٠).

وهذا الإتجاه فى تقسيم موسيقى الكلام يطابق اتجاهات موسيقى الكلام فى اللغة. فهناك ثلاث اتجاهات للتغيم تُسمى أحيانا باسم «حدود العبارة». وهى ارتفاع فى النغمة على النهاية الأخيرة لسلسلة النغمات والعلامة التى تشير إليها وتشبه فى مدلولها علامة الاستفهام كما نقول أى كأنك تود أن تقول شيئاً ما إجابة عن كلامى أو هبوط فى النغمة، وكأنك تقول فى هذه النهاية على الأقل للجزء الذى أود قوله وغالبا ما يستعمل فى الأسئلة التى لا تحتاج إلى جواب كالاستنكار أو التقرير، أو بقاء النغمة فى المستوى نفسه. هناك إذن رابطة بين النبر وموسيقى الكلام. فلا بد من أن تنتهى نغمة موسيقى الكلام صاعدة أو هابطة على مقطع منبور. ثم بعد ذلك تنتهى الجملة بإشاحة الوجه من بعد التطويح والتطريح بتمطيط اللام وإطالتها. فقد وقع على الجملة أكثر من تغيير موسيقى. فإن نمت الرجل وصفته بالضيق فقلت سألناه وكان إنسانا. وتزوى وجهك وتقطبه، فيغنى ذلك عن قولك «إنسانا لنيما أو لحزا أو مبخلا أو نحو ذلك». ولا يخفى أن هذه التغييرات للموسيقية هى نوع من موسيقى الكلام للجملة أو للعبارة. وتقع موسيقى الكلام للدلالة على المعنى. إن لفظ الاستفهام إذا ضامه معنى التعجب استحال خبرا، وذلك قولك مررت برجل أى رجل فأنت الآن مخبر بتناهى الرجل فى الفضل، ولست متفهما، وكذلك مررت برجل أيما رجل لا ما زائدة وكما

في الآية ١١٦ من سورة المائدة : «وَأِذْ قَالَ اللَّهُ يَعْيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ائْتِ النَّاسَ آتِخُونِي وَأُمِّي إِلْهِينِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ» (١١٦). إذا لحققته همزة التقرير عاد نفيًا أي ما قلت لهم. قول الآية : «وَأِذْ قَالَ اللَّهُ يَعْيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ائْتِ النَّاسَ آتِخُونِي وَأُمِّي إِلْهِينِ مِنْ دُونِ اللَّهِ»، اختلف في وقت هذه المقالة، فقال قتادة وابن جريج وأكثر المفسرين إنما يقال له هذا يوم القيامة وقال السدي وقطرب قال له ذلك حين رفعه إلى السماء، واحتجوا بالآية : «إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادٌ لِي وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (المائدة، الآية ١١٨). فإن «إذ» في كلام العرب لما مضى. والأول أصح يدل عليه ما قبله من الآية : «يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أَجَبْتُمْ قَالَُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ» (المائدة: الآية ١٠٩ وما بعدها : «قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّابِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْقُسْوُ الْعَظِيمُ» (المائدة، الآية ١١٩). وعلى هذا تكون «إذ» بمعنى «إذا» كما في الآية : «وَلَوْ تَرَى إِذْ فَزَعُوا أَنْفُسَهُمْ فُتً وَآخِذُوا مِنْ مَكَانٍ قَرِيبٍ» (سورة سبأ، الآية ٥١)، أي، إذا فزعوا.

٢-٥- دلالة النص الصوتية غير المطردة :

وأما الشق الثاني للدلالة الصوتية فهي الدلالة الصوتية غير المطردة. وهي الدلالة التي لا تخضع لنظام معين أو قاعدة مضبوطة. وهي دلالة يكتنفها الغموض لأنها تنهض على تصور يفترض لكل صوت دلالة طبيعية على معنى. بمجرد النطق بهذا الصوت يقفز هذا المعنى إلى الذهن. وافترض هذه الشفافية في الأصوات ليس أكثر من تصور عقلي ينشأ مع طول معايشة احد اللغويين هذه الأصوات، ولكنرة تعامله بها تداولها مقترنة بمعان معينة فيستقر في ذهنه أن لهذه الأصوات دلالة ذاتية طبيعية على هذه المعاني. وتنهض الدلالة الصرفية على ما تؤديه الأوزان الصرفية العربية وأبنيتها من معان. فالتثنية والجمع والتحقيق والنسب هي في عرف علم اللغة الحديث فصائل نحوية/وسائل النحو. وهذه الدلالة هي الدلالة الصناعية، وهي دلالة البناء أو الصيغة الصرفية على معنى، وذلك بقوله: «ألا ترى إلى قام ودلالة لفظه على مصدره ودلالة بنائه على زمانه؟»، أي دلالة قام بلفظة أي بحروفه أو فونيماته دلالة وظيفية مطردة على القيام أو الحدث. وصياغته على هذا الوزن أو البناء تدل على أن القيام قد حدث في الزمن الماضي، وتقع هذه الدلالة في القوة بعد الدلالة اللفظية وقبل الدلالة المعنوية التي هي عبارة عن حاجة الفعل

الضرورية إلى الفاعل. أى الاستدلال على الفاعل من الفعل. وبصورة أخرى منطقية لا فعل بدون فاعل، وهى أقرب ما تكون إلى العلاقة النحوية بين الفعل والفاعل. وهذه الدلالة فى المرتبة الثالثة من القوة بعد اللفظية والصناعية. وتستمد الدلالة الصناعية قوتها من الدلالة اللفظية كإطار للفظ، أو بالأحرى القالب الذى تصب فيه الألفاظ وتبنى على صورته ومثاله، حيث أن الصيغ عبارة عن صور للألفاظ، فصيغة «فاعل» صورة أو قالب لكل اسم فاعل يأتى من الثلاثي، نحو: فائز، نائم، حاضر.

إن لكل قسم من أقسام الكلام إذا كان مصدرأ يدل على حدث، وإذا كان علماً يدل على معين، والفعل يدل على الحدث والزمن، وأما كان وأخوتها فتدل على الزمن من بون الحدث. والحرف أداة ربط بين الأساليب كالشروط والاستفهام، أى أنها بوظيفة نحوية بربطها بين مفردات التركيب، أو بإقامة نوع من العلاقات فى السياق. وعن القيم الصرفية المورفيم أو دال النسبة التى تعبر عن النسب التى يقيمها العقل بين نوال الماهية. والمورفيم عنصر صرفى أو وحدة صرفية، حراً أو مقيد. وأما الحر «فهو جزء الكلمة الذى يمكن استقلاله بنفسه محوئاً كلمة»، وقد سمي «دال الماهية»، لأنه لا يطلق لفظ المورفيم إلا على العنصر الذى يعبر عن النسب بين

الماهيات، أي على المورفيم المقيد الذي يتحتم اتصاله بسواه،
كالسوابق أو اللواحق التي تدل على الفصائل والنسب
النحوية. إن كلمة «مسلمون» في العربية فيها: «مسلم» مورفيم
حر، و«الواو والنون» مورفيم مقيد.

إن حروف المضارعة وإن كانت تتساوى في إفادة الحال
أو الاستقبال للفعل الذي تزداد عليه، فهي في نظرة لها قيمة
أخرى، أي لها وظيفة دلالية أخرى، وهي الدلالة على الفاعل:
«أضرب» مثلاً تعني أن الفاعل هو المتكلم مفرداً، بدليل وجود
الهمزة، والنون في نضرب دليل على أن الفاعل جمع من
المتكلمين، والتاء في «تضرب» دليل على أن الفاعل مفرد مؤنث
غائب أو مفرد مذكر مخاطب حسب السياق، والياء في
«يضرب» تدل على أن الفاعل مفرد مذكر غائب، وهذا واضح
من قوله: «تقديمهم لحرف المعنى في أول الكلمة، فقدموا
دليله، وعلى ذلك تقدمت حروف المضارعة في أول الفعل، إذ
كن دلائل على الفاعلين، من هم، وما هم وكم عدتهم، نحو:
«افعل، ونفعل، ويفعل»، وهو يتكلم في صيغة الفعل في
اللغة العربية، وهي دلالتة على ذات الفاعل، أو أنه يتضمن
ضمير الفاعل في تركيبه، ولا يستقل الفعل العربي بالدلالة من
دون الذات، وتتصل الذات بالفعل في تركيبه الأصلي نفسه،
فأنت تقول: أكتب، أو يكتب، أو تكتب... إلخ، ولا يوجد في

العربية فعل مستقل عن ذات، ففي حين أن اللغات الغربية الحية تضطر غالباً إلى إثبات «الآنية» أو الذات من طريق ضمير المتكلم، أو المخاطب، أو الغائب مصرحاً به في كل مرة، بحيث لا تفهم نسبة الفعل إلى الفاعل من نون التصريح، بينما في اللغة العربية نقول: «يذهب» نون حاجة إلى إثبات الضمير، لأن الصيغة تتضمنه.

كذلك قرر ابن جنى في صنيغ صرقية عدة فروقاً في الدلالة بسبب زيادة مورفيم في أول الصيغة أو في وسطها على الصروف الأصلية، أو على الجذر الأصلي. فالوزن الصرفي «فعل» إذا زدنا الهمزة في أوله، صار «أفعل»، وستختلف دلالاته، فـ «أدخل وأخرج» تجعل الفاعل مفعولاً، فإذا كانت «دخل» تفيد دخول الفاعل بمحض إرادته، فإن «أدخل» تفيد أن هناك من دفعه إلى الدخول، فزيادة الهمزة كان لها تأثير على المعنى الصرفي والنحوي، فهي مورفيم. كذلك قد تفيد زيادتها أن الشيء قد وصل غايته، فإذا قلت: «أحصد الزرع» أى أن الزرع قد نضج، وأن وقت حصاده، فزيادة الحرف سدت مسد جملة من ناحية، ومن ناحية أخرى غيرت دلالة الفعل، فهو يقول: «فاعل، وأفعل، وفعل، كل واحد من المثل جاء لمعنى، فافعل للنقل وجعل الفاعل مفعولاً نحو: دخل وأدخلته وخرج وأخرجته، ويكون أيضاً للبلوغ نحو: احصد

الزرع، وأركب المهر، وأقطف الزرع، ولغير ذلك من المعانى»، نحو المعنى أو إثباته، كقولك أشكيت زيداً إذا أنتيت ما يجعله يشكو منك، أو إذا أزلت شكواه وأعطيته حقه وما يريد منك، وكذلك أعجمت الكتاب، كما أنها تعنى إبهامه كذلك تعنى إزالة الإبهام. وأما ما جاء على وزن فاعل، أي بزيادة الألف فى الوسط، فإنه للدلالة على أن المشاركة فى الفعل من اثنين أو أكثر لا من واحد، مثل: قاتل، شارك، ساهم، حيث يقول: «وأما فاعل فلكونه من اثنين فصاعداً، نحو: ضارب زيد عمراً، وشاتم جعفر بشراً».

وأما تضعيف العين فى صيغة «فعل»، فقد يأتى للدلالة على تكثير الفعل، وذلك فى قوله: «وأما فعل فالتكثير، نحو: غلق الأبواب، وقطع الحبال، وكسر الجرار». كذلك قد يأتى هذا التضعيف ليفيد معنى آخر، فمرضته مثلاً تفيد أننى جعلته مريضاً، أو أزلت عنه المرض وعالجته، كذلك عجمت، وذلك فى قول ابن جنى: «مرضت الرجل: أى داويته ليزول مرضه، وقالوا أيضاً عجمت الكتاب، فجاءت فعلت للسلب أيضاً كما جاءت أفعلت»، ونظيرهما فى السلب والإثبات «تفعلت»، كقولك تأثمت، أي فعلت إنما أو تركت الإثم، وذلك فى قوله: «ونظير فعلت وأفعلت أيضاً تفعلت، قالوا: تأثمت أى تركت الإثم»، وهكذا تكون الهمزة والتضعيف، والتاء

يصحبها التضعيف من المورفيمات المقيدة التي تقوم بدور دلالي في العربية ونظامها الصرفي.

وأما زيادة المورفيمات في الأفعال كسوابق أو لواحق أو حشواً، فتقع في بيان دلالتها ووظائفها في النظام الصرفي، كما في قراءة أبي «تباركت الأرض»، حيث تنهض العبارة على التفاعل من البركة وهو تأكيد لمعنى البركة. كقولك: (تعالى الله) فهو أبلغ من علا، وكقول العجاج: «تقاعس العز بنا فاقعنسا»، فهو أبلغ من قعس. وأصل هذا كله من فعل... كقطعت وكسرت، ألا تراها أقوى معنى من قطعت وكسرت؟ وعليه جاء قوله: «أخذ عزيز مقتدر»، فهو أبلغ من قادر، ولهذا جاء قوله: «لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت». فعبر عن لفظ الحسننة بكسب، وذلك لاحتقار الحسننة إلى ثوابها. وجاء «اكتسبت» في السيئة تنفيراً عنها وتهويلاً وتشنيعاً بارتكابها. وهكذا استطاع أن يدرك أسرار هذه الزيادة وذلك التكرار، ويجعل منها مورفيمات ذات وظائف دلالية في إفادتها الكثرة والمبالغة في المعنى ليناسب السياق. تلك هي الوظيفة الدلالية للحركات، إنها مورفيمات لا تقل عن الحروف السابقة أو اللاحقة في بيان الفروق الدلالية، فصيغة «مفعل» إذا كانت الميم الزائدة فيها مفتوحة. فالصيغة تدل على الحدث، أي تكون مصدرأ، وأن الشيء ثابت، وأما إذا

كانت هذه الميم نفسها مكسورة فهي تدل على اسم آلة غير ثابت، وذلك في قوله «مفعل ومفعل، الحرف الزائد في أولهما المعنى، وذلك أن مفعلاً يأتي للمصادر نحو ذهب مذهباً، ودخل مدخلاً، وخرج مخرجاً، ومفعلاً يأتي للالات والمستعملات نحو مطرق ومروح ومخصف ومئزر». ثم قولهم للسلم مرقاة، وللدرجة مرقاة، فنفس اللفظ يدل على الحدث الذي هو الرقى. وكسر الميم مما ينقل ويعتدل عليه، وبه، كالمطرقة والمئزر والمنجل. وفتح ميم مرقاة تدل على أنه مستقر في موضعه كالمنارة والمثابة». وهكذا يصبح كل من الفتحة والكسرة مورفيمًا يوجه معنى الصيغة. واستطاعت اللغة بهما أن تقيم فرقاً دلالية بين صيغتي مفعل ومفعل : ومثل هذا ما ساقه أبو الفتح في توجيه قراءة حسان بن عبد الرحمن في الآية: «وكان بين ذلك قواماً»، إذ قال : «القوام يفتح القاف الاعتدال في الأمر، ومنه قولهم جارية حسنة القوام، إذا كانت معتدلة الطول والخلق. وأما القوام بكسر القاف فإنه سلاك الأمر وعصامه. فكذلك الآية : «وكان بين ذلك قواماً»، أي ملاكاً للأمر ونظاماً وعصاماً. والحق أن هذا المثل أوضح من سابقة إذ بين الفرق الدلالي في كلمة واحدة، مرة مستعملة مع مورفيم الكسرة والأخرى مع مورفيم الفتحة.

ومن هنا ومن خلال تحليل «الأصوات اللغوية»، صار

بالإمكان أن نفهم الروايات المختلفة. فهي تعتمد، كما أسلفنا من قبل، حديثاً نبوياً يقول إن القرآن نزل على «سبعة أحرف» كلها شاف كاف، أي أن القرآن مقروء بسبع لغات متفرقة من لغات القبائل العربية مختلفة الألسن. ويشير حديث آخر إلى أن أصحاب الرسول حاولوا تلاوة بعض القرآن، فاختلفوا في قراءته من دون تأويله. وأنكر بعض القراء بعضاً مع دعوى كل قارىء منهم امتلاك القراءة الصحيحة.

إن جاك بيرك جعل القراءات والتلاوة علماً واحداً، حسب البيومي. قال جاك بيرك إنه يُذكر بأسماء المجددين الذين صيغوا تلاوة الآيات بالصيغة اللحنية، فإن هناك فرقاً بين «أصحاب القراءات»، من جهة، وبين «قراء الألحان»، من جهة أخرى. وأورد ابن قتيبة تحت عنوان «قراء الألحان» الأسماء التالية: عبيد الله بن أبي بكر، وعبيد الله بن عمر بن عبيد الله، وإباضي، وسعيد العلاف، والهيثم، وأبان، وابن أعين، والترمذي محمد بن سعد. وهم ليسوا «أصحاب القراءات»، لذا صار فن «القراءات» علماً له قواعده المتميزة عن علم التلحين. بعبارة أخرى، هناك جهتان: جهة القراءة وجهة التلاوة. وقد أضاف بيرك أن بعض القراء كانوا أول الأمر من المحاربين والمرتلين معاً، أي أن هناك تداخلاً بين القراءة والتلحين، وهو التداخل الذي قال به المفكر التونسي المعاصر

هشام جعيط. لم يكن القراء هيئة محترفين متخصصين في التلاوة إنما كانوا مقاتلين، ومحاربين، مثل غيرهم من المحاربين، يتلقون العطاء، وكان قاداتهم نشطين وزعماء سياسيين، وإن كان الالتزام الديني والالتزام القرآني، حاضرا لديهم بقوة. فلذى البعض من القادة مثل الأشمتر، وصعصعة بن صوحان، ويزيد بن قيس، يهيمن الجانب الحركي. ولدى الآخرين من أصحاب ابن مسعود، والأسود بن يزيد، وعلقمة بن القيس، ومسروق، وكعب بن عتبة، يهيمن الجانب الديني، ولم يتولوا مواقع قيادية حقيقية. كانوا جميعا من قراء القرآن بدرجات متفاوتة. كانوا يعلمونه للغير، ويفسرونه، ويرددونه ترديدا أميناً وبصوت مرتفع مع كل دقائقه، لكنهم كانوا على غالبيتهم قادرين على قراءته في المصاحف التي كانت، حينئذ، قد بدأت تتكاثر بوفرة. وكانوا يرون القراءة في المصحف من العبادة، بمثابة نوع من الصلاة، وكان أغلب الشواهد حول ثورات الكوفة تقدمهم كأهل تقوى، وورع، وفي صفين، وضعهم هاشم بن عتبة في مرتبة «أصحاب محمد»، بعبارة أخرى، كانوا جميعا من «أصحاب الدين»، أي كانوا جميعا ممن يمثلون الدين تمثيلا حقيقيا. كان القراء نخبة إسلامية وقرآنية قيد التكوين، أعطت، تحت تأثير الظروف، كل قدرها ومداهها. إن الأسماء التي وردت إلينا، لا تتجاوز العشرين

اسما من القادة. لكن يضع مئات من القراء كانوا يحيطونهم، وكانوا يشكون بيئة عريضة نسبية شديدة التماسك، فقد استطاع الأشر سنة ٣٤ هجرية أن يجند ٥٠٠ رجل على أقل تقدير، وبلغ عدد من انتقل من أهل الكوفة إلى المدينة في تحركهم ضد عثمان سنة ٣٥ هجرية، ٥٠٠ و ٦٠٠، وبلغ عدد قراء البصرة في أيام أبي موسى الأشعري^(٤٤)، أي قبل ٢٩ هجرية، ٢٠٠، وانتظم نحو ٤٠٠٠ قارئ من جيش الشام في وحدات قتالية مستقلة في معركة صفين، تماما مثل قراء الكوفة. مع ذلك، لا نعرف على وجه الدقة مركز هؤلاء المحاربين-القراء، القبلي، ولا مركزهم القتالي في التسلسل القيادي في الجهاد.^(٤٤)

والتداخل بين فئة القراء وفئة المحاربين لا يتعارض مع ما أورده محمد رجب البيومي من أن محمود عرتوس قد كتب فصلاً تحت عنوان «قراءة القرآن بالألحان» قال: «قالت حفصة بنت عمر «وقد عرفنا قول عائشة من قبل». كان الرسول يقرأ السورة ويرتلها حتى تكون أطول من أطول منها. تريد أنه إذا قرأ سورة رتلها حتى تكون أطول من سورة أخرى هي أطول منها. وفي حديث البخاري قال قتادة: سألت أنس بن مالك «خادم رسول الله» عن قراءة النبي فقال كان يمد مداً، وفي رواية كانت مداً ثم قرأ باسم الله الرحمن

الرحيم يمد باسم الله والرحمن والرحيم، وجاء في الحديث عن الرسول أنه قال «إن من أحسن الناس صوتاً من إذا سمعتموه يقرأ حسبيتموه يخشى الله، وفي حديث عن أبي هريرة قال دخل الرسول المسجد فسمع قراءة رجل، فقال من هذا؟ فقيل هذا عبد الله بن قيس^(٤٤). فقال لقد أوتى مزماراً من مزامير آل داود، وفي رواية قال الرسول: لو رأيتني وأنا أسمع لقراحتك البارحة، لقد أوتيت مزماراً من مزامير آل داود. ولقد صح عن عبد الله بن مسعود أنه قال: قال لي الرسول: اقرأ على القرآن، فقلت: اقرأ عليك، وعليك أنزل، قال إنني أحب أن أسمعه من غيري، فقرأت عليه سورة النساء حتى إذا جئت إلى هذه الآية: فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هولاء شهيداً قال: حسبك الآن، فالتفت إليه فإذا عيناه تذرفان. وكان في أصحاب الرسول من يجيد القراءة بصوت حسن، وكان الرسول يسمع منهم كما مر في حديث أبي موسى الأشعري، وكما روى عن عائشة في حديث آخر. قالت: أبطأت على الرسول، ليلة بعد العشاء، ثم جئت فقال: أين كنت؟ قالت: كنت أسمع قراءة رجل من أصحابك لم أسمع مثل قراءته وصوته من أحد، فقام وقمت معه حتى استمع له، ثم قال: هذا سالم مولى أبي حذيفة، الحمد لله الذي جعل في أمتي هذا. وقال محمود عرنوس، إن ترتيل

القرآن تجويد قراءته. إذن لجأ محمود عرنوس أيضاً إلى المقارنة لا إلى الخلط بين الترتيل والقراءة. فالتجويد، حسب ما يقول محمود عرنوس، هو حلية التلاوة، وزينة القراءة، وهو إعطاء الحروف حقوقها وترتيب مراتبها، ورد الحرف إلى مخرجه وأصله، ويلطف النطق به على كل صفتته، من غير إسراف ولا تمسف، ولا إفراط ولا تكلف، وإلى ذلك أشار النبي بالمقارنة بين القراءة والترتيل بقوله إن : «من أحب أن يقرأ القرآن غصاً، فليقرأ قراءة ابن أم عبد، يعنى عبد الله بن مسعود». وقد نقل محمد رجب البيومي حكيمين صريحين في المقارنة بين القراءة والترتيل : أولاً- قال الإمام الماوردي في كتابه «الهاوي» إن : «القراءة بالألحان الموضوعية إن أخرجت لفظ القرآن عن صيغته بإدخال حركات فيه، أو إخراج حركات منه، أو قصر مملود، أو مد مقصور، أو تمطيط يخفى به بعض لفظ القرآن ويلتبس المعنى، فهي حرام يفسق به القارئ ليس المعنى، ويأثم به المستمع لأنه عدل به عن نهجه القديم إلى الاعوجاج، والله يقول : «قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَهُمْ يَنْقُورُونَ» سورة الزمر، الآية ٢٨ . ثانياً- قال الإمام ابن كثير: «والهدف أن المطلوب شرعاً إما هو التحسين بالصوت الباعث على تدبر القرآن وتفهمه، والخشوع والخضوع والانقياد للطاعة، فأما الأصوات بالنغمات المحدثه المركبة على الأوزان

والأوضاع الملهية، والقانون الموسيقى، فالقرآن ينزه عن هذا، ويعظم أن يسلك في أدائه هذا المذهب، وقد جاءت السنة بالزجر عن ذلك، كما روى عن حذيفة بن اليمان قال، قال الرسول (ص) «اقرأوا القرآن بلحون العرب وأصواتها، وإياكم ولحون أهل الفسق وأهل الكتابين، وسيجيء قوم من بعدى يرجعون القرآن ترجيع الغناء والرهبانية والنوح مفتونة قلوبهم، وقلوب الذين يعجبهم شأنهم». هناك إذاً تداخل بين القراءة والتلاوة، فكيفيات القراءة ثلاث :

١ - **التحقيق** : وهو إعطاء كل حرف حقه من إشباع المد وتحقيق الهمزة وإتمام الحركات واعتماد الإظهار والتشديدات وبيان الحروف وتفكيكها وإخراج بعضها من بعض بالسكت والتنزيل والتؤدة وملاحظة الجائز من الوقوف بلا قصر ولا اختلاس ولا إسكان محرك ولا إنغامه وهو يكون لرياضة الألسن وتقويم الألفاظ. ويستحب الأخذ به على المتعلمين من غير أن يتجاوز فيه إلى حد الإفراط بتوليد الحروف من الحركات وتكرير الرءاءات وتحريك السواكن وتطنين النونات بالمبالغة في الغناء كما قال حمزة لبعض من سمعه يبالي في ذلك: أما علمت أن ما فوق البياض برص وما فوق الجعودة ققط وما ليس فوق القراءة ليس بقراءة، وكذا يحتز من الفصل بين حروف الكلمة كمن يقف على التاء من نستعين وقفه لطيفة مدعياً أنه يرتل وهذا النوع من القراءة

مذهب حمزة وورش وقد أخرج فيه الداني حديثاً في كتاب التجويد مسلسلاً إلى أبي بن كعب أنه قرأ على الرسول التحقيق وقال: إنه غريب مستقيم الإسناد.

٢ - **الحدر** : بفتح الحاء وسكون الدال المهملتين وهو إدراج القراءة وسرعتها وتخفيفها بالقصر والتسكين والاختلاس والبدل والإدغام الكبير وتخفيف الهمزة ونحو ذلك مما ضحت به الرواية، مع مراعاة إقامة الإعراب وتقويم اللفظ وتمكين الحروف بدون بتر حروف المد واختلاس أكثر الحركات ونهَاب صوت الغنة والتفريط إلى غاية لا تصح بها القراءة ولا توصف بها التلاوة. وهذا النوع مذهب ابن كثير وأبي جعفر، ومن قصر المنفصل كأبي عمرو ويعقوب.

٣ - **التدوير** : وهو التوسط بين المقامين بين التحقيق والجذر وهو الذي ورد عن أكثر الأئمة ممن مد المنفصل ولم يبلغ فيه الإشباع وهو مذهب سائر القراء وهو المختار عند أكثر أهل الأداء، وأشار السيوطي إلى استحباب الترتيل في القراءة وإلى الفرق بينه وبين التحقيق فيما ذكره بعضهم أن التحقيق للرياضة والتعليم والتمرين بينما الترتيل للتدبير والتفكير^(٤٥).

٢-٦- نحن القول :

وردت على العمل الذي تم على يد عثمان شبهات ضمن

أخبار مروية (٤٦). أصحح أن بالقرآن أخطاء نحوية حاول المفسرون أن يدافعوا عنها، فما انتهوا إلى شيء؟ لماذا يتأخر تصحيح الخطأ؟ أو لا يختفى كل الاختفاء؟ لماذا يكون الصواب رد فعل؟ لماذا لا يبدأ عملاً إيجابياً مدفوعاً بقواه الذاتية؟ أهو الكسل؟ من أشهر التعريفات للحرية أنها حرية الخطأ، أي حق الإنسان في التفكير من دون الرعب من ارتكابه خطأ. ففي النظم الديكتاتورية يعتبر فكر السلطة هو الصواب المطلق والبيهي، ومن ثم فمخالفته هي الخطأ، الذي ليس بإمكان مؤمن أن يقع فيه، بل هو من فعل الشيطان. كما كان الحال أيام سيطرة الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا، أو من وحى العدو القومي أو الطبقى، كما كان الحال في النظم الفاشية والشيوعية وأشباهها في العالم الثالث، حتى وصلت الديمقراطية الغربية إلى إقرار حق الخطأ وحماية المعارضة من التنكيل بسبب اجتهادها، وأما الإسلام فقد قرر حق الاجتهاد وأثاب على الاجتهاد الخاطئ، لكن «أن تخطيء» في العلم أيسر من أن تخطيء في الدين» (٤٧) ومن مجالات البحث في القرآن، كما هو معروف، إعراب ألفاظه. فالإعراب فرع المعنى، ومن يجلى لنا إعرابه يكشف لنا عن معان فيه.

وأفرد إعراب القرآن بالتصنيف مكي في كتابه «مشكل

إعراب القرآن»، والحوثي في «إعراب القرآن» (١٠٠ ج) (٤٨)،
 وأبو القاسم التميمي، والطلحي الأصبهاني، في «إعراب
 القرآن» (٤٩)، وأبو البقاء عبد الله بن الحسين، العكبري (٥٠)،
 في «التبيان» (٥١)، و«إعراب الشواذ من القراءات»، وابن
 الأنباري في «البيان في غريب القرآن»، والزجاج في «إعراب
 القرآن المنسوب إلى الزجاج»، وغيرها من الأعمال العربية
 القديمة المطبوعة والمخطوطة في ميدان إعراب القرآن.
 واختلف النحاة، كما هو معروف، في مدى الاستفادة من
 قراءات القرآن. وفي الوقت الذي تقبل الكوفيون القراءات
 المتواترة والأحاد والشاذة كافة، استبعد البصريون من
 منهجهم الاستشهاد بالقراءات إلا إذا كان هناك شعر
 يسندها أو كلام عربي يؤيدها أو قياس يدعمها. من هنا كان
 الاحتجاج بهذه القراءات موضع جذب وشد وأخذ ورد بين
 الدارسين. فمنهم المانع ومنهم المميز، ولكل فريق حججه
 وأدلته. ويذكر السيوطي من أدلة المانع نسبة القراء إلى
 اللحن، ومن أدلة المميزين تواتر تلك القراءات وثبوتها
 بالأسانيد. أما أبو عمرو الداني فيقرر أن أئمة القراء تقدم
 صحة النقل على مقاييس العربية، وكان قوم من النحاة
 يعيرون على عاصم وحمزة وابن عامر قراءات بعيدة في
 العربية ويتسبوننها إلى اللحن، مع ثبوت هذه القراءات

بالأسانيد الصحيحة، وثبت ذلك دليل على جوازها عند
 السيوطي الذي اعتبر كل ما ورد أنه قريء به جاز الاحتجاج
 به سواء كان متواتراً أم أحاداً أم شاذاً (٤٧). وأما القراءات
 المتواترة غير المخالفة للقياس فقد احتج بها البصريون
 والكوفيون على السواء. أما الاحتجاج بالقراءات الشاذة
 والقياس عليها واعتبارها أصلاً من أصول الاستشهاد فهو
 ليس منهج البصريين، لأنهم لم يكونوا يعتبرون من القراءات
 حجة إلا ما كان موافقاً لقواعدهم، فإن خالفها ربوها. في
 حين كانت القراءات مصدراً مهماً من مصادر النحو الكوفي،
 يأخذون بالقراءات السبع ويغيرها من القراءات يحتجون بها
 فيما له نظير من العربية، ويجيزون ما ورد فيها مما خالف
 الوارد عن العرب، ويقيسون عليها ويجعلونها أصلاً من
 أصولهم. وهم إذا رجحوا القراءات التي يجمع عليها القراء لا
 يرفضون غيرها ولا يغلطونها.

ونذكر الآية: «وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِمَاتِهِمْ
 وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ» (الآية ٣٠، مكية،
 سورة محمد، ٤٧). «وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ» أي في فحوى
 الْقَوْلِ، ومعنى الْقَوْلِ. ومنه قول الشاعر:
 وخير الكلام ما كان لحناً،

أي ما عرف بالمعنى ولم يصرح به. مأخوذ من اللحن في

الإعراب ، وهو الذهاب عن الصواب، ومنه قول النبي (ص) :
«إنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من
بعض» أي أذهب بها في الجواب لقوته على تصريف الكلام.
أبو زيد: لحن له (بالفتح) ألحن لحننا إذا قلت له قولاً يفهمه
عكك ويخفى على غيره. ولحنه هو عنى (بالكسر) يلحنه لحننا،
أي فهمه. والحنته أنا إياه، ولحننت الناس فاطنتهم. قال
الفراري:

وحدث أذه هو مما ينعت الناعتون يسوزن ورتنا
منطق رائع وتلحن أحياناً وخير الحديث ما كان لحننا
يريد أنها تتكلم بشيء وهي تريد غيره، وتعرض في
حديثها فترزله عن جهته من فطنتها وذكائها. وقد قال تعالى:
«ولتعرفنهم في لحن القول». وقال القتال الكلبي:
ولقد وحيت لكم لكيما تفهموا ولحننت لحننا ليس بالمرتاب
وقال مرار الأسدي:

ولحننت لحننا فيه غش ورابنى صودك ترضين الوشاة الأعدايا
قال الكلبي: فلم يتكلم بعد نزولها عند النبي منافق إلا
عرفه. وقيل: كان المنافقون يخاطبون النبي بكلام تواضعوه
فيما بينهم، والنبي يسمع ذلك ويأخذ بالظاهر المعتاد، فنبهه
الله عليه، فكان بعد هذا يعرف المنافقين إذا سمع كلامهم. قال

أنس: فلم يخف منافق بعد هذه الآية على النبي، عرفه الله ذلك بوحى أو علامة عرفها بتعريف الله إياه. «والله يعلم أعمالكم» أى لا يخفى عليه شيء منها.

ومن أهم البواعث على بحث الأمة عن لغتها هو «قيام تضاد بين لغتين أو مرتبتين من لغة واحدة». وقد كان للعرب مراتب عدة فى لغة التخاطب والحديث. لكن الدرس، مهما يحاول استنطاق كتب الأولين عن البواعث التى حدث للغويين الأوائل إلى وضع «النحو»، فإنه لا يخرج من فيض الروايات التى تقدمها بغير نتيجة أساسية واحدة: شيوع «اللحن» على ألسنة الناس لبعدهم عن مهد لغتهم الأول وفساد سلاتهم^(٥٢). فهل كان اللحن يتم على مستوى اللغة الأدبية وحدها. أم أنه كانت يعتبر الأخطاء التى كانت تقع فى الكلام اليومى لحننا؟ هل كان اللحن يقع فى مجال «الإعراب» وحده، أم كان يتجاوزُه إلى سائر فروع اللغة؟ أليس الحديث عن «السليقة اللغوية» وفسادها، لبعدها، لبعدهم عن مهد لغتهم الأول، ضرباً من الوهم؟ ألم يكن مبعث الخوف من اللحن، هو الحرص على قدسية النص الدينى، قبل أن يكون مبعثه أى أمر آخر؟

اسند «لسان العرب» (مادة لحن) إلى ابن برى وغيره أن للحن ستة معان :

الخطأ في الإعراب : يقال: لحن في كلامه يلحن (بفتح الحاء) فهو لحيان ولحانة. واللحن ترك الصواب في القراءة والنشيد ونحو ذلك. يقال : لحن في كلامه يلحن، فهو لحيان ولحانة. والرجل اللاحن هو الرجل الذي يخطئ: إن «اللحن» بهذا التصور، قد عرف منذ عهد النبي، بدليل ما جاء من قوله: «أنا من قريش ونشأت في بني سعد، فأتى لى اللحن»^(٤٤). وقول أبي بكر : «لأن أقرأ فأسقط أحب إلى من أن أقرأ فاللحن»^(٤٥). وقول عمر : «لأن أقرأ فأخطئ أحب إلى من أن أقرأ فألحن، لأنى إذا أخطأت رجعت، وإذا لحتت افترت»^(٤٦). وقول بعض السلف : «ربما دعوت فلحنت فأخاف ألا يستجاب لي»^(٤٧). وهذه الروايات جميعا تؤدي إلى معنى واحد، وهو أن اللحن، أو الخطأ في الإعراب ، أو مجانبية الصواب عند القراءة أو الكلام، اقترن «بقراءة النصوص الدينية.

ولا ريب في أن اللحن الإعرابى كساد يسود سائر المعاني، حين أخذ النحاة يكثرُونَ من ترديده، ولاسيما بعد أن تعاطم أيام العباسيين، فكان يدهياً أن تراهم يتذرعون به وهم يحدوثونا عن البواعث على وضع النحو. «وأعلم أن أول ما اختل من كلام العرب فأجوج إلى التعلم الإعراب ، لأن اللحن ظهر في كلام الموالي والمتعربين من عهد النبي (ص)، فقد

روينا أن رجلا لحن بحضرتة فقال : «أرشدوا أخاكم. فقد ضل». وقال أبو بكر : لأن أقرأ فأسقط أحب إلى من أقرأ فألحن. فقد كان اللحن معروفا، بل قد روينا من لفظ النبي أنه قال : «أنا من قریش، ونشأت في بني سعد فأتى لي اللحن !...» وكتب كاتب لأبي موسى الأشعري إلى عمر : «من أبو موسى» فكتب إليه عمر : سلام عليك، أما بعد فاضرب كتابك سوطا واحدا، وأخر عطاءه سنة. وكان علي بن المديني لا يغير الحديث وإن كان لحننا: إلا أن يكون من لفظ النبي (ص)، فكانه يجوز اللحن على من سواه. ثم كان أول من رسم للناس النحو أبو الأسود النؤلي فيما حدثنا به أبو الفضل جعفر بن محمد بن بابتويه قال : حدثنا أبو إسحاق إبراهيم بن حميد قال : أخبرنا أبو حاتم السجستاني، وأخبرنا أبو بكر محمد بن يحيى قال : حدثنا محمد بن يزيد النحوي قال : حدثنا أبو عمر الجرمي، عن الخليل، قالوا : وكان أبو الأسود أخذ ذلك عن أمير المؤمنين على لأنه سمع لحننا، فقال لأبي الأسود : اجعل للناس حروفا - وأشار له إلى الرفع والنصب والجر - فكان أبو الأسود ضنبا بما أخذه من ذلك عن أمير المؤمنين عليه السلام. (٥٨)

اللغة : ومنه قول عمر : تعلموا الفرائض والسنن واللحن كما تتعلمون القرآن (٥٩)، بالتحريك، أي اللغة.

وجاء في رواية: تعلموا اللحن في القرآن كما تتعلمونه، يريد تعلموا لغة العرب بإعرابها. «(والألحان اللغات). وقال عمر بن الخطاب إنا لنرغب عن كثير من لحن أبي يعنى لغة أبي.» «حدثنا عبد الله حدثنا المؤما بن هشام حدثنا إسماعيل عن الصارث بن عبد الرحمن عن عبد الأعلى بن عبد الله بن عامر القرشي قال : لما فرغ من المصحف أتى به عثمان فنظر فيه فقال قد أحسنتم وأجملتم أرى فيه شيئا من لحن ستقيمه العرب بالسنتها. حدثنا عبد الله حدثنا شعيب بن أيوب حدثنا يحيى (يعنى ابن آدم) حدثنا إسماعيل بهذا وقال ستقيمه العرب بالسنتها.» (قال أبو بكر بن أبي داود هذا عندي يعنى بلغتها وإلا لو كان فيه لحن لا يجوز في كلام العرب جميعا لما استجاز أن يبعث به إلى قوم يقرؤنه.) حدثنا عبد الله حدثنا يونس بن حبيب حدثنا بكر (يعنى ابن بكاد) قال حدثنا أصحابنا عن أبي عمرو عن قتادة أن عثمان لما رفع اليه المصحف قال إن فيه لحنا وستقيمه العرب بالسنتها.» (٦٠) ويروى عن أبي سعيد أبان بن عثمان بن عفان، روى عن أبيه وزيد بن ثابت وأسامة بن زيد، وروى عنه ابنه عبد الرحمن وعمر بن عبد العزيز وأبو الزناد (ت ١١٥) (٦١)، روى إذاً عن أبي سعيد أبان بن عثمان بن عفان، أنه قال : اللحن في الرجل السرى كالتغيير في الثوب الجديد. وقال عبد الله ابن

شُبْرمة (بضم المعجمة وإسكان الموحدة) الضبى الكوفي،
 قاضى الكوفة الفقيه والشاعر (ت ١٤٤هـ) (٦٣) : إن الرجل
 ليلحن وعليه الخنز الأدكن -الذكئة : لون إلى السواد- فكأن
 عليه أخلاقا -يقال : خلق الثوب خلوقا إذا بلى، وثوب أخلاق:
 إذا كانت الخلوقة فيه كله-، ويعرب وعليه أخلاق فكأن عليه
 الحن الأدكن. وقال أبو عبيد فى قول عمر : تعلموا اللحن، أى
 الخطأ فى الكلام، وقال الزمخشري : تعلموا الغريب واللحن
 لأن فى ذلك علم غريب القرآن.

المغناء وترجيح الصوت والتطريب .

الفطنة، ومناه القول النبوى : لعل أحدكم أن يكون الحن
 بحجته (من بعض)، أى أفطن لها وأغوص عليها(٦٣). قال ابن
 الإعراب ي : اللحن، بالسكون، الفطنة والخطأ سواء، قول
 الناس قد لحن فلان تأويله قد أخذ فى ناحية عن الصواب،
 أى، عدل عن الصواب إليها. وأنشد قول مالك بن أسماء
 منطلق صائب وتلحن أحيانا، وخير الحديث ما كان لحنا قال
 تأويله وخير الحديث من مثل هذه الجارية ما كان لا يعرفه كل
 أحد، إنما يعرف أمرها فى «أنحاء قولها»، وقيل : معنى قوله
 وتلحن أحيانا أنها تخطيء فى الإعراب . قال عثمان بن جنى:
 منطلق صائب، أى تارة تورد القول صائبا مسددا وأخرى
 تتحرف فيه وتلحن أى تعدله عن الجهة الواضحة. وقال

المأمون لأبي على المعروف بأبي يعلى المقرئ : بلغنى أنك
أسي، لا تقيم الشعر، وأنت تَحْنُ في كلامك. وقال عبد الملك بن
مروان : الإعراب جِمال للوضيع، واللحن هَجْنَةٌ على
الشريف. وقال الشاعر:

التحو يبسط من لسان الألكن والمرء تكرمه إذا لم يَلْحَن
فإذا طلبت من العلوم أجلها فاجلها منها مقيم الأسن
فاللحن الخطأ في الألفاظ بإيرادها على خلاف الطريقة
«العربية» من اللغة والإعراب^(٦٤).

التعريض والإيماء : منه قول القتال الكلابي:

«وقد لحتن لكم لكيما تفهموا ووحيت وحيأ ليس بالمرتاب»
المعنى والفحوى: كقوله تعالى: «وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ»،
أى في فحواه ومعناه.

ويشهد تطور الأساليب في اللغة العربية من أول الهجرة
إلى القرن الرابع على اختلاط العرب بالأعاجم، ولولا هذا
الاختلاط لما لحنوا في نطق، ولا شنوا في تعبير، فقد كان
يثقل على هؤلاء الأعاجم إخراج أحرف الحلق وأحرف الإطباق
بوضوح أصواتها في العربية، فإذا هم يحرفون «عربي» إلى
«أربي»، و«طرق» إلى «ترك»، حتى شكوا الناس من فساد
اللسنة واضطرابها. وتأثر العرب بالأعاجم، فشاع اللحن

والتحريف، إذ اجتمع في الإسلام «اللسنة المتفرقة، واللغات المختلفة، ففشا الفساد في اللغة العربية، واستبان منها في الإعراب الذي هو حليها، والموضح لمعانيها؛ فتقطن لذلك من نافر بطباعه سوء أفهام الناطقين من دخلاء الأمم بغير المتعارف من كلام العرب، فعظم الإشفاق من قشور ذلك وغلبته؛ حتى دعاهم الحذر من نهاب لغتهم وفساد كلامهم، إلى أن سببوا الأسباب في تقييدها لمن ضاعت عليه، وتلقفها لمن زاغت عنه.» (٦٥) لكن القول بأنه لولا هذا الاختلاط لما لحنوا في نطق، ولا شذوا في تعبير، إنما هو قول ينطوى على قدر من الجمود العروبي (٦٦)، فمخالطة الأجنبي ليست مصدر اللحن في الإعراب، بل إن «المخالطة» هي «مسفناطيس المنافع، فهي تساوي حسرة العمل في ذلك، وكلاهما لا يستغنى عن الحرية، ومنبع الجميع: كسب المعارف العمومية والمحبة الوطنية.. فمخالطة الأعراب، لاسيما إذا كانوا من أولى الألباب، تجلب للأوطان من المنافع العمومية العجب العجاب» (٦٧)، بل لا بد من الاستفادة من «المخالطة» التي فرضت على الشرق بسبب الزحف الاستعماري، لأنها تتيح للشرقيين الفرصة كي يستفيدوا حتى من أعدائهم، فواجب علينا أن نحول هذا الظرف السلبي إلى عامل إيجابي نستفيد منه حضاريا، فنتعلم من الأعداء كما نتعلم من الأصدقاء.

فالمخالطة مفيدة حتى ولو اقتترنت «بظواهر التغلب والاعتصاب، فربما صحت الأجسام بالعلل.» ولو لم يكن لمحمد على من المحاسن إلا تجديد «المخاطبات» المصرية مع الدول الأجنبية، لكفاه ذلك، فلقد أذهب عنها داء العزلة، وأكسبها السيق في ميدان التقدم. إن الخطأ في الكلام هو إيراد اللفظ في غير معناه الموضوع لغة من بون قصد مجازه أو استعارة تدل عليهما قرينة. وقد ألف في ذلك ابن دريد «كتاب الملاحن»، واشتق له هذا الاسم من اللغة العربية الفصيحة. وقد تعنى كلمة لحن في لغة الجاهلية وصدر الإسلام معاني عدة : الميل، الفطنة، البلاغة، الغناء، الرمز، الإشارة، اللفز، التورية. إن أصل اللحن أن تريد شيئاً فتورى عنه بقول آخر^(٦٨). وقد تعنى كلمة لحن في لغة الجاهلية وصدر الإسلام معانٍ أخرى : التعمية، أسلوب في التعبير، طريقة في التعبير... غير أن اللحن لا يعنى الخطأ في التعبير. وأسند بن منظور إلى ابن برى وغيره، كما أسلفنا، أن للحن ستة معانٍ هي : الخطأ في الإعراب ، اللغة، الغناء، وترجيح الصوت والتطريب، الفطنة، التعمير، والإيماء، المعنى والفحوى. لكن الكلمة ربما دلت على هذا المعنى في وقت متأخر نسبياً، وزجح أن يكون ذلك في أواخر القرن الهجري الأول، وأوائل القرن الهجري الثاني. وفي الحديث، كما يروى

ابن منظور^(٦٩)، أن النبي قال : إنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، أي أفطن لها وأجدل. وقد روى أن القرآن نزل بلحن قريش أي بلغتهم. وقال الزمخشري مفسرا الآية : « قيل للمخطف لحن لأنه يعدل بالكلام عن الصواب »^(٧٠). والآية : «وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكَهُمْ فَتَعْرِفَهُمْ بَسْمَاهُمْ وَتَعْرِفُهُمْ فِي لَحَنِ الْقَوْلِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ» (الآية ٢٠، مكية، سورة محمد، ٤٧)، في معنى الاحتراس مما يقتضيه مفهوم «وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكَهُمْ» من عدم وقوع المشيئة لإراعاة المناققين بنعوتهم. والمعنى : فإن لن نرك إياهم «بسمائهم» فلنقعن معرفتك بهم من لحن كلامهم بإلهام يجعله الله في علم الرسول، فلا يخفى عليه شيء من لحن كلامهم، فيحصل له العلم بكل واحد منهم إذا لحن في قوله، وهم لا يخلو واحد منهم من اللحن في قوله، ووكله الله إلى معرفتهم بلحن قولهم، فلما أريد تكريم النبي بإطلاعه على دخائل المناققين سلك الله في ذلك «مسلك الرمز»^(٧١).

وفي ذلك كله إشارة اللحن في القول إلى «الكلام المحال به إلى غير ظاهره ليعطن له من يراد أن يفهمه دون أن يفهمه غيره بأن يكون في الكلام تعريض أو تورية أو ألفاظ مصطلح عليها بين شخصين أو فرقة كالألفاظ العلمية قال القتال الكلاسي : ولقد وحيت لكم لكيما تفهموا ولحنت لحنا ليس

بالمرتاب» (٧٢). وكذلك من لحن من المحدثين كما يلحن الرواة ما كانوا يقصدون إلى التساهل في النحو، وإنما يريدون أن يتخففوا من كل عمل شخصي لهم في الرواية، لأنهم ثقلة، وإنما يبلغ الناقل الشيء كما سمعته، من دون تغيير، ولا زيادة، ولا نقصان (٧٣). «وقد كان الناس قديماً يجتنبون اللحن فيما يكتبونه أو يقرؤونه اجتنابهم بعض الذنوب. فأما الآن فقد تجاوزوا حتى إن المحدث يحدث فيلحن، والفقيه يؤلف فيلحن. فإذا نبتها قال: ما ندرى ما الإعراب، وإنما نحن محدثون وفقهاء. فهما يسران بما يساء به اللبيب.» (٧٤). أو بعض عيوب اللسان والكلام من الرتة والألفه واللجلجة والحبسة والعى والحصر (٧٥). ووقع اللحن «لأن كثيراً من الرواة كانوا غير عرب بالطبع، ولا يعلمون لسان العرب بصناعة النحو، فوقع اللحن في كلامهم وهم لا يعلمون ذلك، وقد وقع في كلامهم وروايتهم غير الفصيح من لسان العرب» (٧٦). وروى أبو الطيب اللغوى في جملة الأسباب الداعية إلى وضع النحو، قال: «أخبرنا جعفر بن محمد قال: أخبرنا إبراهيم بن حميد قال: حدثنا أبو حاتم السجستاني قال: حدثنا محمد بن عباد المهلبى عن أبيه: سمع أبو الأسود رجلاً يقرأ: «أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ»، بكسر اللام، فقال: لا أظن ولا يسعنى إلا أن أضع شيئاً

أصلح به نحو هذا، أو كلام هذا معناه، فوضع النحو» (٧٧).
 وفي الآية ٣ من سورة التوبة: «وَأَذَانُ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى
 النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ
 فَإِنْ تُبْتُمْ فِيهِمْ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تُوتِبْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنْكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي
 اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ»، «أَنْ» بالفتح في موضع
 نصب، والتقدير بأن الله، ومن قرأ بالكسر قدره بمعنى قال
 إن الله «بريء» خير أن، «وَرَسُولُهُ» عطف على الموضع، وإن
 شئت على المضمرة المرفوعة في «بريء»، كلاهما حسن؛ لأنه قد
 طال الكلام، وإن شئت على الابتداء والخبر محذوف: التقدير:
 ورسوله بريء منهم، ومن قرأ «وَرَسُولُهُ» بالنصب - وهو
 الحسن وغيره - عطفه على اسم الله على اللفظ، وفي الشواذ
 «رسوله» بالخفض على القسم، أي وحق رسوله؛ ورويت عن
 الحسن، وقد تقدمت قصة عمر فيها أول الكتاب: «فإن تبتم»
 أي عن الشرك، «فهو خير لكم» أي أنفع لكم، «وإن توليتم» أي
 عن الإيمان، «فاعلموا أنكم غير معجزى الله» أي فانتبيه؛
 محيط بكم ومُنزِل عقابه عليكم.

ومن آثار اللحن في النشر ما يروى من أن الحجاج بن
 يوسف قال ليحيى بن يعمر: أتجدني ألحن؟ قال: الأمير
 أفصح من ذلك، قال: عزمت عليك لتخبرني، وكانوا يعظمون
 عزائم الأمراء، فقال يحيى: نعم، في كتاب الله، قال: ذلك

أشنع له. ففي أي شيء من كتاب الله؟ قال: قرأت: «قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْضَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ» (سورة التوبة، الآية ٢٤)، فترفع «أحب» وهو منصوب. قال: إذن لا تسمعتي ألحن بعدها. فنفاه إلى خراسان. «ومساكن ترضونها» يقول: ومنازل تعجبكم الإقامة فيها. «أحب إليكم من الله ورسوله من أن تهاجروا إلى الله ورسوله بالمدينة. «وأحب» خبر كان. ويجوز في غير القرآن رفع «أحب» على الابتداء والخبر، واسم كان مضمراً فيها. وأنشد سيبويه :

إذا مت كان الناس صنغان شامت وأخر مثن بالذي كنت أصنع
وأنشد :

هي الشفاء لداثي لو ظفرت بها وليس منها شفاء الداء مبدول
وفي الآية دليل على وجوب حب الله ورسوله، ولا خلاف في ذلك بين الأمة، وأن ذلك مقدم على كل محبوب. وقد مضى في «أل عمران» معنى محبة الله ومحبة رسوله. «وجهاد في سبيله فتربصوا» صيغته صيغة أمر ومعناه التهديد. يقول: انتظروا. وفي قوله: «وجهاد في سبيله» دليل على فضل

الجهاد، وإيثاره على راحة النفس وعلائقها بالأهل والمال. وسيأتي فضل الجهاد في آخر السورة. وقد مضى من أحكام الهجرة في «النساء» ما فيه كفاية، والحمد لله. وفي الحديث الصحيح «إن الشيطان قعد لابن آدم ثلاثة مقاعد قعد له في طريق الإسلام فقال لم تنر دينك ودين أبائك فخالفه وأسلم، وقعد له في طريق الهجرة فقال له أتزر مالك وأهلك فخالفه وهاجر، ثم قعد في طريق الجهاد فقال له تجاهد فتقتل فينكح أهلك ويقسم مالك فخالفه وجاهد فحق على الله أن يدخله الجنة». وأخرجه النسائي من حديث سبرة بن أبي فاكه قال: سمعت الرسول يقول: «إن الشيطان...». فنذكره. قال البخاري: «ابن الفاكه». ولم يذكر فيها اختلافا. وقال ابن أبي عدي: يقال ابن الفاكه وابن أبي الفاكه. ولا مجال للشك في وجود ظاهرة الإعراب في الفصحى، لدليل ملازمة «الإعراب» للقرآن، الذي صان الحركات المختلفة الصادرة عن الالتزام بظاهرة التصرف الإعرابي، وفيه نصوص عدة لا سبيل إلى فهمها إلا بالالتزام بهذه الحركات. ومن ذلك ما سبق أن ذكرنا وما يمكن أن نذكره مثلا في سورة فاطر: «وَمِنَ النَّاسِ وَالْذِيَابِ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ» (٢٨)، وفي سورة البقرة: «وَإِذْ أَبَتلىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبِّهٖ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ

إِسْمَاءُ قَالَتْ وَمِمَّنْ دَرَيْتِي قَالَ لَا يُقَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (١٢٤)
«ينصب إبراهيم مفعولاً به مقدماً ورفع رب فاعلاً مؤخرًا»
وفي سورة «النساء»: «وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ
وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا
مَعْرُوفًا» (٨)، «ينصب القسمة مفعولاً به مقدماً». وبين القرآن
أن من لم يستحق شيئاً إرثاً وحضر القسمة، وكان من
الأقارب أو اليتامى والفقراء الذين لا يرثون أن يكرموا ولا
يحرّموا، إن كان المال كثيراً؛ والاعتذار إليهم إن كان عقاراً أو
قليل الرضخ، فمثل مواقع الكلمات في هذه الآيات لا يمكن أن
يكون إلا في لغة لا يزال الإعراب فيها حياً، عدا شهادة
القرآن نفسه في مثل الآية ١٠٢ من سورة النحل: «وَلَقَدْ نَعَلْنَا
أَنفُسَنا بِقَوْلُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانٌ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أُعْجِبُوا
وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ». وكان الحجاج بن يوسف يقرأ
سورة السجدة-آية ٢٢، «وَمَنْ أَعْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ ثُمَّ
أَعْرَضَ عَنْهَا إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنتَقِمُونَ» (٢٢)، على النحو
التالي: «إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنتَقِمُونَ». ونسبوا إلى الحسن
البصرى - وهو لم يقل فصاحة عن الحجاج، مع أنه من
طليقة الموالي - أنه قرأ: «سورة» ص، «ص والقرآن ذي
التكريم» (١)، برفع القرآن مع أن الواو للقسام، وقرأ الحسن

البصري^(٧٨)، من جهة أخرى، سورة الشعراء-آية ٢٢١، «هَلْ أَنْتُمْ عَلَىٰ مِنَ النَّارِ الشَّيَاطِينُ»، على النحو التالي: «وما تنزلت به الشياطين»، وكأنما «الشياطين» جمع مذكر سالم. ووقع خبر كان «أحب» في الآية ٢٤ من سورة التوبة: «قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبُّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ»، التي لحن فيها الحجاج، بعد حشد كبير من الكلمات تفصله عن كان وإسمها، لاسيما أنه لم يكن قد حفظ إعراب الكلمة عن طريق التقين واعتمد على القاعدة النحوية وحدها. وقول الحجاج «ذلك أشنع له» بعد أن أخبره يحيى بن يعمر عن لحنه في الآية، وتصرفه في نفيه كيلا يسمعه لحن بعدها، وكيلا يتيح له فرصة نشر الخبر بين سكان الولاية، كل ذلك يدل دلالة صريحة على أن اللحن في القرآن كبيرة من الكبائر. ولعل هذا الحرص على أن يؤدي كلامه تعالى أداء يحافظ على قدسية النص، كان الدافع الأول إلى وضع النحو. وروى عن سابق الأعمى أنه قرأ «هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِي الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ

الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (٣٤)، بفتح الواو المشددة، أى بصيغة المفعول، بدلا من كسرهما، أى بصيغة الفاعل، أو فى مثل جهر الإعراب ي بالتميز من الرسول إذا كان الله بريئا منه، حين سسمع القارئ يقرأ سورة التوبة : «وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابِ أَلِيمٍ» (٣)، بكسر لام « وَرَسُولُهُ».

لكن خرج عن هذه الأمثلة ما لا يفهم إلا بقيود تقيده. وإنما يقع ذلك فى الذى تدل صيغته الواحدة عن معان مختلفة. ولتضرب لذلك مثالا يوضحه فنقول: أعلم أن من أقسام الفاعل والمفعول ما لا يفهم إلا بعلامة، كتقديم المفعول على الفاعل، فإنه إذا لم يكن ثم علامة تبين أحدهما من الآخر، وإلا أشكل الأمر، كقولك: ضرب زيد عمرو، ويكون زيد هو المضروب. فإنك إن لم تنصب «زيدا» وترفع عمرا، وإلا لا يفهم ما أردت. وعلى هذا ورد قوله تعالى: ومن ذلك مثلا فى سورة فاطر: «وَمِنَ النَّاسِ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ» (٢٨). تصح السليقة فى مجال اللهجات المحكية، لكنها لا تصح على مستوى اللغة. فهذه الأخيرة تحتاج إلى مران

وإعمال فكر وملاحقة وظائف الكلمات في الجمل والعبارات، وهذا يجعل من غير الممكن التحدث بها عفو الخاطر وبدون الوقوع في اللحن. وحتى من تمرّس بها وباتت لا تكلفه كبير جهد، وغدت بمنزلة «السليقة» بالنسبة إليه، لا نراه يستخدمها في غير المواقف الأدبية، أو العلمية، أو التعليمية. أما إذا دعا سيرته الطبيعية في تصريف شؤون حياته اليومية، فإنه يعود إلى لهجته، أو تغلب عليه هذه اللهجة. وظهر مصطلح «اللحن» بمعنى الخطأ اللغوي، في فجر الإسلام ومنذ عهد النبي «لنذكر قوله: أنا من قريش ونشأت في بني سعد، فأنسى لى اللحن، وقول أبي بكر: لأن أقرأ فأسقط أحب إلى من أن أقرأ فألحن»، وعلم العربية^(٧٩) من العلوم الشريفة، لأنه العلم باللغة التي نزل بها القرآن. وقد روى بن فارس «عن الرسول أنه قال: أعربوا القرآن. وقد كان الناس قديماً يجتنبون اللحن فيما يكتبونه أو يقرأونه اجتنابهم بعض الذنوب». «أعلم أن هذا الباب من أشرف أبواب هذا الكتاب، وأن الانتفاع به ليس إلى غاية ولا وراءه نهاية. وذلك أن أكثر من ضل من أهل الشريعة عن القصد، وحاد عن الطريقة المثلى إليها، فإنما استهواه واستخف حلمه ضعفه في هذه اللغة الكريمة الشريفة التي خوطب الكافة بها»^(٨٠).

٢-٧- : حرف إن :

من الأخبار المروية : حدثنا أبو معاوية عن هشام بن عروة

عن أبيه أنه سأل عائشة رضی الله عنها عن لحن القرآن عن قوله :

«قَالُوا إِنْ هَذَا لَسِحْرَانِ يُرِيدَانِ أَنْ يُخْرِجَاكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثَلَّى»، سورة طه، الآية ٦٣ .

«لَكِنَّ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا»، سورة النساء، الآية ١٦٢ .

«إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِغِينَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»، سورة المائدة، الآية ٦٩ .

فقلت : يابن أختي : هذا عمل الكتاب أخطأوا في الكتابة، وهذا إسناد صحيح على شرط الشيخين. وقال : حدثنا حجاج عن هارون بن موسي، أخبرني الزبير بن الحرث عن عكرمة قال : لما كتبت المصاحف عرضت على عثمان. فوجدت فيها حروفاً من اللحن، فقال : لا تغيروا. فإن العرب ستغيرها، أو قال : ستعربها بالسنن، لو كان الكاتب من ثقيف والملى من هذيل لم توجد هذه الحروف^(٨٦). وأخرج

ابن الأنباري من طريق أبي بشر عن سعيد بن جبير أنه كان يقرأ «وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ»، ويقول هو لحن من الكتاب. وتتحد هذه الأخبار في الكلام على ما في القرآن من لحن تمثل في هذا التخالف الإعرابي الواضح. سمي عروة ذلك لحنًا، وأطلقت عائشة على مرسومه كذلك الخطأ، أي أنها خطأت الكتابة ولحنت الصحابة. كيف يظن بالصحابة أنهم يلحنون في الكلام القرآني، وهم الفصحاء؟ كيف يظن بهم في القرآن الذي تلقوه؟ كيف يظن بهم اجتماعهم كلهم على الخطأ وكتابه؟ كيف يظن بهم عدم تنبيههم ورجوعهم عنه؟ كيف يظن بعثمان أنه ينهى عن تغييره؟ كيف يظن أن القراءة استمرت على مقتضى ذلك الخطأ؟

القول بالخطأ، كما يقول محمد رجب البيومي، وكما قال أغلب المفسرين، جرم. فهذا مما يستحيل عقلا وشرعا وعادة، للأسباب التالية :

- ١ - ضعف إسناد الخبر.
- ٢ - لم يكتب عثمان مصحفا واحدا، بل كتب مصاحف عدة.
- ٣ - على تقدير صحة الرواية فإن ذلك معمولا على الرمز.
- ٤ - اختلاف الرسم واللفظ: تكون القراءة بظاهر الخط «لحنا».

ولم يقل جاك بيرك بالخطأ، كما ادعى محمد رجب البيومي، إنما قال إن الذي قال بالخطأ هو ت. نولدكه وإن ما دعاه ثيوبور نولدكه بالخطأ إنما دعاه هو بالتفرد النحوي في القرآن. إلا أن محمد رجب البيومي أصر على تحميل كلام جاك بيرك ما لا يحتمله، ويقول إن جاك بيرك جهل أن خلاف المفسرين والنحاة لا على صحة التعبير، بل على موقعه الإعرابي، أكرر إذاً إن لم يقل جاك بيرك إن بالقرآن أخطاءً نحوية إنما الذي قال بذلك هو ت. نولدكه. وانتقده جاك بيرك في هذا القول. واختار بيرك الكلام على التفرد النحوي، مما يتوافق تماماً مع الرأي المجمع عليه في التفسير واللغة، وهو بالضبط موقف النحاة وموقف البيومي نفسه. فالثبوت عند النحاة، كما يقول البيومي، يعني مخالفة ما اهتموا إليه من القاعدة، فهو صحيح في نفسه، يحفظ ولا يقاس عليه. فقد وُضِع النحو العربي، حسب ما يذهب البيومي، بعد نزول كتاب الله بأمد بعيد. وحين يعجز النحوي عن إيجاد القواعد الكاملة التي تستنتج من الأسلوب القرآني. ولم يشك جاك بيرك في فصاحة بعض الآيات وإنما قال عنها، كما قال النحاة البصريون، إنها شاذة. فالبصريون هم الذين نسبوا الشذوذ إلى بعض الاستعمالات التي وردت في القرآن حين نادوا بعدم جواز حذف أن المصدرية بينما تقول الآية ١٢ من سورة

الرعد : «ومن آياته يريكم البرق خوفاً وطمعاً»، والآية : «هو الذي يريكم البرق خوفاً وطمعاً وينشئ السحاب الثقيل» أى بالمطر. «السحاب» جمع، والواحدة سحابة، وسحب وسحائب فى الجمع أيضاً. «ويسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته» قد مضى فى «البقرة» القول فى الرعد والبرق والصواعق. والمراد بالآية بيان كمال قدرته؛ وأن تأخير العقوبة ليس عن عجز؛ أى يريكم البرق فى السماء خوفاً للمسافر؛ فإنه يخاف إذاه لما يتألم من المطر والهول والصواعق. وتأول بعض العلماء قول أم المؤمنين «أخطأوا فى الكتابة»، أى أخطأوا فى اختيار الأولى من الأحرف السبعة لجمع الناس عليه، لا أن الذى كتبوا، من ذلك خطأ لا يجوز، وتأولوا اللحن أنه القراءة واللغة^(٨٢)، أى أنه وجه من وجوه القراءة.

٢- ٨- الاختلاف فى الإعراب :

اختلاف لغات العرب من وجوه منها الاختلاف فى الإعراب نحو «إِنَّ هَذَيْنِ» و «إِنَّ هَذَا» (سورة طه، الآية ٦٣)، وفى موضع «إِنَّ هَذَا سَاحِرَانِ» قراءات :
 تشديد النون من «إِنَّ» و «هَذَيْنِ» بالياء، وهى قراءة أبى عمرو، وهى جارية على سنن العرب؛ فإن «إِنَّ» تنصب الاسم وترفع الخبر، و«هَذَيْنِ» اسمها؛ فيجب نصبه بالياء لأنه مثني، و«ساحران» خبرها فرفعه بالالف.

«إِنْ» بالتخفيف «هَذَا» بالالف، وتوجيهها أن الأصل «إِنْ هَذَا» فخففت «إِنْ» بحذف النون الثانية، وأهملت كما هو الأكثر فيها إذا خففت، وارتفع ما بعدها بالابتداء والخبر فجاء بالالف، ونظيره أنك تقول : إن زيدا قائمٌ فإذا خففت فالأفصح أن تقول : إن كل نفس لما عليها حافظ، من الآية ٤ من سورة الطارق، والاستشهاد بالآية على قراءة من خفف الميم من «لما» وقد قرأ بذلك نافع وابن كثير وأبو عمرو والكسائي وخلف ويعقوب، وإعرابها «إِنْ» مخففة من الثقيلة «مبتدأ»، وهو مضاف و«نفس» مضاف إليه «لما» اللام لام الابتداء، وما زائدة «عليها» جار ومجرور متعلق بمحذوف خبر مقدم و«حافظ» مبتدأ مؤخر، وجملة المبتدأ المؤخر وخبره المقدم في محل رفع خبر المبتدأ الذي هو كل.

... «إِنْ» بالتشديد «هَذَا» بالالف، وهي مشكلة؛ لأن «إِنْ» المشددة يجب إعمالها؛ فكان الظاهر الإتيان بالياء كما في القراءة الأولى، وقد أجيب عليها بأوجه: إحداها : أن لغة بلحارث بن كعب، وخنعم، وزبيد وكنانة وأرين استعمال المثني بالالف دائماً؛ تقول : جاء الزيدان، ورأيت الزيدان، ومررت بالزيدان، قال :

تَزَوَّدَ مِنَّا بَيْنَ أَثْنَاهُ ضَرْبَةٌ
دَعْتَهُ إِلَى هَابِي التَّرَابِ عَقِيمِ (٨٢)

وجاز على لغة من يجرى المثني بالألف في أحواله الثلاث.
وهي لغة مشهورة لكثانته، وقيل لبني الحارث وابن كثير
وحفص؛ قرأوا العبارة «على قولك إن زيد لمنطلق واللام هي
الفارقة بين إن النافية والخففة من الثقيلة وقرأ أبو إن ذان
إلا ساحران وقرأ ابن مسعود أن هذان ساحران بفتح أن
وبغير لام بدل من التجوى، وقيل في القراءة المشهورة «إن
هذان لساحران» هي لغة للحارث بن كعب جعلوا الاسم المثني
نحو الأسماء التي آخرها ألف كعصا وسعدى فلم يقبلوها ياء
في الجر والنصب» (٨٤).

اسم إن ضمير الشأن محنوقا، والجملة مبتدأ وخبر إن؛
إن هنا بمعنى نعم، وهو خبر مبتدأ محنوق اللام داخلة
على الجملة تقديره لهما ساحران وقد أعجب به أبو اسحق؛
أن ها ضمير القصة إسم إن، وذان لساحران مبتدأ
وخبر، ورد هذا الوجه بانفصال إن واتصال ها في الرسم؛
إن الإتيان بالألف لمناسبة ساحران بريدان كما نون
سلاسلا لمناسبة أغلالا، ومن سبأ لمناسبة نبأ.
وأما قوله «وَالْمُؤْمِنِينَ الصَّلَاةَ»، ففيه أوجه:

انتصب على المدح بتقدير أمدح.

لأنه أبلغ. وقد فسره سيبويه (٨٥) على أمثلة وشواهد.

«ولا يلتفت إلى ما زعموا من وقوعه لحنا في خط المصحف»^(٨٦). وقرن الزمخشري هنا اللحن بالخطأ مع نفيه له. من جهة أخرى، من جعل نصب المقيمين على المدح جعل خير الراسخين «يؤتون»، فإن جعل الخبر «أولئك سنؤتيهم»، لم يجز نصب المقيمين على المدح، لأن المدح لا يكون إلا بعد تمام الكلام. وهو، عند الكسائي^(٨٧)، في موضع خفض عطف على المجرور في «يؤمنون بما أنزل إليك»، أي:

- ١ - ويؤمنون بالمقيمين الصلاة وهم الأنبياء أو الملائكة.
 - ٢ - ويؤمنون بدين المقيمين، أي دين المسلمين.
 - ٣ - ويؤمنون بإجابة المقيمين.
- وهو، عند القيسي^(٨٨) بعيد. لأنه يصير المعنى كما في أ ب و ج. وفي مصحف عبد الله «والمقيمون» بالواو. وهي قراءة مالك بن دينار والجحدري وعيسى الثقفي:
- ١ - أنه معطوف على قبل، أي «ومن قبل المقيمين»، فحذفت قبل وأقيم المضاف إليه مقامه.
 - ٢ - أنه معطوف على الكاف في قبلك؛ وهو، عند القيسي^(٨٩) بعيد. لأنه عطف ظاهر على مضمرة مخفوض.
 - ٣ - أنه معطوف على الكاف في إليك.
 - ٤ - أنه معطوف على الضمير في منهم : الهاء والميم.

وهو، عند القيسي^(٩٠) بعيد، لأن فيه عطفًا ظاهرًا على مضمرة مخفوض.

هـ - هو عطف على قبل كأنه قال : وقيل المقيمين ثم حذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه. لكن لم يذكر مكي القراءة بالواو^(٩١).

وروى أبو البركات بن الأنباري^(٩٢) وجهين في إعرابه هما النصب والجر :

فالنصب على المدح بتقدير أعنى وأمدح كقول الخرتق :
إمرأة من العرب :

لا يبعدن قومي الذين هم

سهم العداة وآفة الجزر

النازلين بكل معترك

والطيبون معاقد الأزر

وهما شاهدان استشهد بهما سيبويه في موضعين من كتابه، الأول، «هذا باب الصفة المشبهة بالفاعل فيما عملت فيه (إعمال الصفة المشبهة)»^(٩٣)، وكتب «النازلون»؛ الثاني : «هذا باب ما ينصب فيه الاسم لأنه لا سبيل له إلى أن يكون صفة (ما يجب فيه القطع)»^(٩٤)، وكتب «النازلين»، واستشهد بهما ابن الأنباري في «الإنصاف» برفع «النازلون»

ونصب «الطيبين» وهما للخرنق، أخت طرفة بن العبد الكبرى
لأمه، من قيس بن ثعلبة، فنصب النازلين على المدح. وأما
الجر فيجوز من وجهين:

١ - أن يكون معطوفاً على ما وتقديره، يؤمنون بما أنزل
إليك وبالمقيمين الصلاة من الأنبياء، وأن يكون معطوفاً على
الكاف في إليك وتقديره، بما أنزل إليك وإلى المقيمين الصلاة.

٢ - أن يكون معطوفاً على الكاف في قبلك وتقديره، ومن
قبلك وقيل المقيمين الصلاة من أمتك، والعطف على الكاف في
إليك، والكاف في قبلك لا يجوز عند البصريين، لأن العطف
على الضمير المجزور لا يجوز. وأجازه الكوفيون.

«وَالْمُؤْتُونَ الزُّكَاةَ»، مرفوع وذلك من خمسة أوجه :

١ - أن يكون مرفوعاً على الابتداء وخبره أولئك سنوتهم؛
سنيويه (٩٥).

٢ - أن يكون مرفوعاً، لأنه خبر مبتدأ محذوف وتقديره،
وهم المؤتون.

٣ - أن يكون مرفوعاً، لأنه معطوف على المضمر في
«المقيمين».

٤ - أن يكون معطوفاً على المضمر في «يؤمنون».

٥ - أن يكون معطوفاً على قوله «الراسخون».

أما قوله: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ
وَالنَّصَارَىٰ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ
عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يُعْزَبُونَ»، سورة المائدة، الآية ٦٩، ففيه أيضا
أوجه:

- ١ - أنه مبتدأ حذف خبره، أي والصابئون كذلك.
- ٢ - أنه معطوف على محل إن مع اسمها، فإن محلها رفع
الابتداء.
- ٣ - أنه معطوف على الفاعل في هادوا.
- ٤ - أن إن بمعنى نعم، كما أسلفنا من قبل.
- ٥ - أنه على إجراء صيغة الجمع مجرى المفرد والنون
حرف الإعراب . حكى هذه الأوجه أبوالبقاء.

وإنما رفع «الصابئون» عند أبي البركات ابن الأنباري
لوجوه (٩٦). وفي الآية تقديم وتأخير والتقدير: «إِنَّ الَّذِينَ
آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَىٰ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يُعْزَبُونَ»،
سورة المائدة، الآية ٦٩.

التقديم : «هو مرفوع على العطف على موضع إن وما
عملت فيه وخبر إن منوى قبل الصابئين. فلذلك جاز العطف
على الموضع. والخبر هو «من آمن» ينوى به التقديم فحق

«والصابئون والنصاري» أن يقعا بعد «يحزنون». وإنما احتيج إلى هذا التقدير لأن العطف في إن على الموضع لا يجوز إلا بعد تمام الكلام وانقضاء اسم إن وخبرها فيعطف على موضع الجملة^(٩٧).

التأخير: «رفع على الابتداء وخبره محذوف والنية به التأخير عما في حيز إن من اسمها وخبرها»^(٩٨).

يمثل الآية: «من آمن بالله واليوم الآخر» خبراً للصابئين والنصاري وتقدر «للذين آمنوا والذين هادوا» خبراً مثل الذي أظهرت للصابئين والنصاري، كقولك: زيد وعمرو قائم. فيجوز أن تجعل قائماً خبراً لعمرو وتقدر لزيد خبراً آخر مثل الذي أظهرته لعمرو، ويجوز أن تجعله خبراً لزيد وتقدر لعمرو وخبراً آخر.

وقد اختار ابن الأنباري هذين الوجهين الأولين.

إن بمعنى نعم، فلا تكون إن عاملة، فيكون «إن الذين آمنوا والذين هادوا» في موضع رفع وهـ الصابئون» عطف عليه.

إنه معطوف على المضمرة المرفوعة في «هادوا». القول للكسائي والرد للفراء^(٩٩)، وهو ضعيف عند ابن الأنباري وغلط عند القيسى^(١٠٠)، لأنه يوجب أن يكون الصابئون

والنصارى يهودا ولأن العطف على المضمرة المرفوعة المتصلة لا يجوز من غير فصل ولا تأكيد.

إنما رفع «الصابتون» لأنه جاء على لغة بني الحارث بن كعب. لأنهم يقولون: مررت برجلان وقبضت منه درهمان. فيقبلون الباء ألفا لانفتاح ما قبلها وحسب. ولا يغيرون أو لا يعتبرون حركتها في نفسها. فيكتفون في القلب بأحد الشرطين. لأنهم لا يعملون إن. وهذا ما حكى عنهم في التثنية. فأما الجمع الصحيح فلم يحك عنهم ولا يعتبرون لفظه.

إنما رفع لأن إن لم يظهر عملها في الذين لأنه مبني لأن العطف على المبني إنما يكون على الموضع لا على اللفظ. وذلك كان مذهب الفراء^(١٠١).

إنه معطوف على موضع إن قبل تمام الخبر لأن العطف على موضعها لا يجوز إلا بعد تمام الخبر:
مرفوع على أصله قبل دخول إن على الجملة.

إن خبر إن محذوف مضمرة دل عليه الثاني. فالعطف بالصابتين إنما أتى بعد تمام الكلام وانقضاء اسم إن وخبرها وإليه ذهب الأخفش «القياس على العطف على ما بعد «إن»، والمبرد (٢١٠ ٢٨٥ هجرية/ ٨٢٦ ٨٩٨ م). ومذهب

سيبويه (١٠٢) أن خبر الثاني هو المحذوف وخبر إن هو الذي في آخر الكلام يراد به التقديم قبل الصابئين فيصير العطف على الموضع بعد خبر إن في المعنى (١٠٣). وجزم ابن هشام، حسب ما قال محمد رجب البيومي، أن الأداة تعنى في بعض الأحيان عكس ما تعنيه، وهذا بالضبط ما قاله جاك بيرك. يقول جاك بيرك إن ما يقال عن حرف أن يمكن أن يقال عن حرف اللام فتارة يكون حرف تعجب، أو أداة قسم، أو مخففاً ومؤكداً للمعنى، وتارة يشير إلى الغاية، وتارة يكون زائداً. ويرى بعضهم أنها تدرج عبارة تكميلية وحسب، تقول الآية : «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِّنَ الرَّسُولِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِن بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (سورة المائدة، الآية ١٩). وأورد محمد رجب البيومي إن كلمة «أن تقولوا» عبارة مألوفة. فالكتشاف يقول أن تقولوا «كراهة أن تقولوا». سورة المائدة، الآية ١٩، والطبري في جامع البيان يقول : موضع أن تقولوا نصبت عند البصريين وتقديره كراهة أن تقولوا فحذف المضاف الذي هو مفعول له وأقيم المضاف إليه مقامه، وقال الكسائي تقديره لنلا تقولوا « . والقرطبي يقول : لنلا أو كراهية أن تقولوا فهو في موضع نصب. وأبو السعود يقول : تعليل للبيان على حذف مضاف أى كراهة أن تقول. ويقول

محمد عبده، تقدم مثله». لكن الأتبارى يقول إن «أن وصلتها، في تأويل المصدر وهو في موضع نصب لأنه مفعول له» (١٠٤). تقول الآية: «إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ وَأَنْتَاهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنْتَاهُ بِالْعَصْبِ أُولَى الْقُوَّةِ إِنَّ قَالَهُ قَوْمُهُ لَا تُفْرَحُ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ» (سورة القصص، الآية «٧٦»). يقول جاك بيرك: يشير استخدام إن بعد اسم الموصول ما خلافاً شديداً، فقد قبله نحاة البصرة، بينما رفضه نحاة الكوفة الذين وجب عليهم الالتجاء إلى إنكار وجود اسم موصول. لكن محمد رجب البيومي قال إن الكوفيين لا يذهبون مذهب البصريين في عد كلمة (ما) اسم موصول، وهو ما نعاه عليهم على بن سليمان فقال: ما أقبح ما يقول الكوفيون في الصلوات. إنه لا يجوز أن تكون صلة الذي إن وما عملت فيه، وفي القرآن ما إن مفاتحه. وقال الداني إنه اتفقت كتاب المصاحف على رسم الف بعد الواو صورة للهمزة في الآية المذكورة «لتنوا بالعصبة»، ولا يعلم همزة متطرفة قبلها ساكن صورت خطأ في المصحف الا في هذين الموضعين لا غير (١٠٥).

في سورة النساء الآية ١٧٦: «أن تصلوا» ثلاثة أوجه:

١ - هو مفعول بين: أي يبين لكم ضلالكم؛ لتعرفوا الهدى.

٢- هو مفعول له، تقديره : مخافة أن تضلوا.

٣- تقديره : لئلا تضلوا، وهو قول الكوفيين. ومفعول يبين على الوجهين محذوف: أي يبين لكم الحق^(١٠٦).

ونقل محمد رجب البيومي رأياً للبيضاوي فحواه : «يبين الله ضلالكم الذي هو من شأنكم إذا خليتم وطباعكم لتحتزوا عنه، ومثله الرازي نقلاً عن الجرجاني، والكوفيون يقدرون حذف النفي لئلا تضلوا وما عليه البصريون أظهر. تقديره إذا كراهة أن تضلوا. فحذف المضاف إليه مقامه وهو مفعول له. قيل تقديره، لئلا تضلوا. فحذف اللام ولا من الكلام لأن فيما أبقى دليلاً على ما ألقى. والوجه الأول عند الانباري، أوجه الوجهين^(١٠٧). أن في موضع يبين إذ معناه: يبين الله لكم الضلال لتجتنبوه. وقال الكسائي^(١٠٨) لا مقدرة محذوفة من الكلام تقديره بين الله لكم لئلا تضلوا. وقال المبرد إن معناه : كراهة أن تضلوا، فهي مفعول من أجله.

٢- ٩- ما لفظه الأفراد ويراد به الجمع :

تقول الآية : «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَرْوَاجَكَ الَّتِي أَنْتَ أَجْرُهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا آفَاءَ اللَّهِ عَلَيْكَ وَبَنَاتَ عَمَّكَ وَبَنَاتَ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتَ خَالَكَ وَبَنَاتَ خَالَاتِكَ الَّتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَأُمَّرَاءَ مَسْؤُومَةً إِنْ وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ

يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِنْ نُونِ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا» (سورة الأحزاب، الآية ٥٠). ويقول جاك بيرك : «وردت بعض الأسماء في صيغ الجمع وبعض الأسماء في صيغ المفرد». ولا خلاف هنا بين جاك بيرك ومحمد رجب البيومي. فقال محمد رجب البيومي يقول القول نفسه، أي إن أسلوب اللغة العربية يجعل المفرد يحتل معنى العموم، فبنات عمك أي كل عم لك، وبنات خالك أي كل خال لك، والتنوع بين المفرد والجمع في الآية ضرب من الصياغة الأدبية المشهورة. وتقول الآية ٥٧ في سورة «الأعراف»: «وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرَى بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقْلَّتْ سَحَابًا نَقَالًا سَقَّاهُ لِيَلِدَ مِمَّتْ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»، و«سحاباً» هنا جمع سحابة، والثقال وصف للجمع، وقد عاد الضمير في قوله سَقَّاهُ إلى المعنى المفرد، لأنه يطلق على المفرد والجمع معاً (١٠٩).

٢- ١٠- الجزم :

وأما في الآية : «وَمَنْ يَعِشْ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نَقِيضٌ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ» (الآية ٣٦ مكية في سورة الزخرف، ٤٣)، فقد قال جاك بيرك إن «نَقِيضٌ» بالجزم، تحريف. يقول

محمد رجب البيومي إن «مَنْ» اسم شرط جازم و «تُقَيِّضُ» جواب الشرط المجزوم، وتدرج «مَنْ»، كما هو معروف، في الأسماء، وتعرف بأن لفظها واحد مذكر ومعناها معنى الجنس لإبهامها، تقع على الواحد والاثنين والجماعة والمذكر والمؤنث، وتستعمل في سياقات متنوعة فتكون اسما موصولا واسم استيفهام، ولكنها تتمخض للشرط فتضمن معنى «إن» ومفهوم التضمين استعمله قدماء النحويين ابتداءً في معنى دلالة الاسم بالوضع على معنى حقه أن يدل عليه بالحروف. وقد تواتر استعمال الجملة الشرطية بمن في القرآن ٢٨٢ مرة، وقد وردت كلها على ترتيب واحد وهو الذي يبنى على ذكر الأداة فالشرط ثم الجواب، كما في الآية المذكورة، وفي آيات عدة (١١٠).

وبالتالي فمحمد رجب البيومي مصيب فيما صوب جاك بيرك في تصويبه المذكور. إلا أنها قراءة لا محل فيها للصواب ولا للخطأ، بالمعنى المحنود للصواب والخطأ، فقد ذهب الكوفيون، كما هو معروف، إلى أن جواب الشرط مجزوم على الجوار. واختلف البصريون، فذهب الأكثرون إلى أن العامل فيهما حرف الشرط. وذهب آخرون إلى أن حرف الشرط وفعل الشرط يعملان فيه. وذهب آخرون إلى أن حرف الشرط يعمل في فعل الشرط، وفعل الشرط يعمل في جواب الشرط.

«ونهب أبو عثمان المازني إلى أنه مبنى على الوقف. أما الكوفيون فاحتجوا بأن قالوا : إنما قلنا إنه مجزوم على الجوار لأن جواب الشرط مجاور لفعل الشرط، لازم له، لا يكاد ينفك عنه، فلما كان منه بهذه المنزلة في الجوار حمل عليه في الجزم فكان مجزوما على الجوار، والحمل على الجوار كثير، قال الله تعالى : «لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُتَفَكِّحِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ» (سورة البينة، الآية ١)، وجه الدليل أنه قال «وَالْمُشْرِكِينَ» بالخفض على الجوار، وإن كان معطوفا على «الَّذِينَ» فهو مرفوع لأنه اسم «يَكُنْ»، وتقول الآية : «وأمسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين»، بالخفض على الجوار، وهي قراءة أبي عمرو وابن كثير وحمزة ويحيى عن عاصم وأبي جعفر وخلف، وكان ينبغي أن يكون منصوبا؛ لأنه معطوف على قوله «فاغسلوا وجوهكم وأيديكم» كما في القراءة الأخرى، وهي قراءة نافع وابن عامر، والكسائي وحفص عن عاصم ويعقوب، ولو كان معطوفا على قول «برؤوسكم» لكان ينبغي أن تكون الأرجل ممسوحة لا مغسولة، وهو مخالف لإجماع أئمة الأمة من السلف والخلف، إلا فيما لا يعد خلافا. «(١١١) و«قريء» «يَعُشُّ» على أن «مَنْ» موصولة غير مضمنة معنى الشرط وحق هذا القاريء أن يرفع نقيض ومعنى القراءة بالفتح ومن

يعم «عن ذكر الرحمن» وهو القرآن كقول الآية صم بكم عمى
وأما القراءة بالضم فمعناها ومن يتعام عن ذكره، أي يعرف
أنه الحق وهو يتجاهل ويتغابي،^(١١٢)

٢-١١- أداة الموصول :

أشار جاك بييرك في الآية : «إِنَّمَا أَمْرٌ أَنْ أُعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ
الْبَلَدَةِ الَّتِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأَمْرٌ أَنْ أَكُونَ مِنَ
الْمُسْلِمِينَ» (سورة «النمل»، الآية ٩٦)، إلى أن «الَّذِي» وقعت
بعد الْبَلَدَةِ، فلا بد أن تكون أداة الموصول مؤنثة، فتكون العبارة
«التي حَرَّمَهَا». وقال البيهقي إن «الَّذِي» صفة رَبِّ الْبَلَدَةِ،
للمضاف لا للمضاف إليه، لكن قرىء التي على الصفة للبلدة،
وقرأ ابن عباس «التي حرّمها»، نعتاً للبلدة، وقراءة الجماعة
«الذي»، وهو في موضع نصب نعت لـ «رب» ولو كان بالالف
واللام لقلت المحرمها، فإن كانت نعتاً للبلدة قلت المحرمها هو،
لا بد من إظهار المضمر مع الألف واللام، لأن الفعل جرى على
غير من هو له، فإن قلت الذي حرّمها لم تحتج أن تقول هو.
وجميع ما في القرآن من «الذين» و«الذي» يجوز فيه الوصل
بما قبله نعتاً له، والقطع على أنه خير مبتدأ، إلا في سبعة
مواضع فإن الابتداء بها هو المعين^(١١٣).

٢-١٢- النصب :

تقول الآية ٣٣ في سورة «فاطر» : «جَنَاتٌ عِدْنٌ يُدْخَلُونَهَا

يُطَوَّنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَوَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسَهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ،
وقد ظن بيريك، بحسب نقد البيومي، النصب في كلمة لؤلؤاً
قراءة، فتسائل عنه، أن لؤلؤاً نصب على المحل، لأن الأصل
«يحلون أساور»، فالجار والمجرور في محل نصب. ويقول جاك
بيريك، وعلى كل حال فقد صوتيتها قراءة أخرى بالجر. وليست
قراءة بيريك، التي أدهشت البيومي، إلا قراءة قديمة معروفة
أوردتها ابن مجاهد، تمثيلاً لا حصراً. بعبارة أخرى، قرأ نافع
وعاصم في رواية أبي بكر : «ولؤلؤاً» نصيباً. وكان عاصم «في
رواية يحيى عن أبي بكر» يهزم الواو الثانية ولا يهزم الأولى.
والمطلى عن أبي بكر عن عاصم يهزم الأولى ولا يهزم الثانية
ضد رواية «يحيى عن» أبي بكر. وحفص عن عاصم :
«ولؤلؤاً» يهزمهما، والمفضل عن عاصم : «ولؤلؤ» خفضاً
ويهزمهما. وقرأ الباقر : «ولؤلؤ» خفضاً ويهزمونهما. (١١٤)

٢ - ١٣ - العطف :

تقول الآية ٢٥ في سورة «الكهف» : «وَلْيَبْتُؤْا فِي كَهْفِهِمْ
ثَلَاثَ مِئَةِ سَنَةٍ وَأَرْبَعُونَ سَنَةً». فجزم جاك بيريك بحسب
قراءة البيومي، بأن التركيب غير صواب، وليس من شك في
أن الزمخشري والزجاج وغيرهما من المفسرين القدماء، قد
سبق أن قالوا إن : «سنتين عطف بيان لثلاثمائة». وهنا أيضاً
اختلاف في القراءة : «قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وعاصم

وابن عامر : «ثلاث مائة سنين» منونا، وقرأ حمزة والكسائي :
«ثلاث مائة سنين» مضافا «غير منون» (١١٤). وتقول الآية :
«لَكِنَّ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ
إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتِينَ الزَّكَاةَ
وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا»
(سورة النساء، الآية ١٦٢).

فجزم جاك بيرك، بحسب قراءة محمد رجب البيومي، بأن
التركيب غير صواب، مع أن الموضوع، هنا أيضا، لا يتعدى
حدود القراءة الأخرى الممكنة، فقد انتصب على المدح لدى
سيبويه (١١٧). وهو عند الكسائي (١١٧) في موضع خفض
عطف على ما في قوله : «بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ»، وهو بعيد، بحسب
البعض (١١٨)، لأن المعنى يصحح : يؤمنون بما أنزل إليك
وبالمقيمين الصلاة، وإنما يجوز أن تجعل المقيمين الصلاة هم
الملائكة فتخبر عن الراسخين في العلم وعن المؤمنين بما أنزل
الله على محمد ويؤمنون بالملائكة الذين من صفتهم إقامة
الصلاة لقوله : «يَسْبَحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ» (سورة
الأنبياء، الآية ٢٠). وقيل المقيمين معطوفون على الكاف في
«قبلك»، أي ومن قبل المقيمين الصلاة وهو، لدى البعض (١١٩)،
بعيد، لأنه عطف ظاهر على مضمم مخفوض. وقيل : هو
معطوف على الها- واليم في «منهم» وكلا القولين فيه عطف

ظاهر على مضمر مخفوض، وقيل : هو عطف على قبل كأنه قال : وقيل المقيمين ثم حذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه. ولم يذكر مكي القراءة بالواو (١٢٠). «ومن ذلك قراءة مالك بن دينار وعيسى الشقفي وعاصم الجحدري : «المقيمين» بواو. قال أبو الفتح : ارتقاع هذا على الظاهر الذي لا نظر فيه، وإنما الكلام في «المقيمين» بالياء، واختلاف الناس فيه معروف، فلوجه للتشاغل بإعادته، لكن رفعه في هذه القراءة يمنع من توهمه مع الياء مجروراً، أي يؤمنون بما أنزل إليك وبالمقيمين الصلاة،» (١٢١) ومن جعل نصب المقيمين على المدح «جعل خير الراسخين» يؤمنون، فإن جعل الخبر «أولئك سنوتيتهم» لم يجز نصب المقيمين على المدح. وقوله : «والمؤتون الزكاة» رفع لدى سبويه (١٢٢) على الابتداء، وقيل : على اضممار مبتدأ، أي : وهو المؤتون. وقيل : هو معطوف على المضمر في «المقيمين». وقيل على المضمر في «يؤمنون». وقيل : على الراسخين.» (١٢٣)

٢- ١٤- جمع المؤنث :

تقول الآية ١١ من سورة الرعد : «لَهُ مَعْقِبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمَنْ خَلْفَهُ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَّوْتِهِ مِنْ أَلٍ». وفظن بيرك، بحسب البيومي، الكلام

عن إناث تبعاً لجمع المؤنث، ولم يدر بترك، بحسب البيهقي، أن الكلام عن الملائكة. وصحیح أن المراد، فی الآية، هو «ملائكة معقبات». والواحد معقب. غیر أنه جمع مؤنث بتأویل الجماعات (١٢٤). وقال المبرد فی باب منه : هذه إبل وهذه غنم وهذه خيل، لأنه اسم وقع أو وقع فی الأصل للجماعة من غیر الأدميين، فإذا صغرت شيئاً من هذا قلت : خييلة، غنيمة، أبيلة، فتأنيته كثنائث الواحد. فإن كان شيء من ذلك للناس، فهو مذكر، ولك أن تحمله على التثنية في المواضع التي وصفها أو قصها المبرد. تقول في تصغير قوم : قوم، وفي نقر نغير، وفي رهط، رهيط. وإنما خالف هذا ذلك، لأنك تقول في ذلك الجمع الأول، «هي إبل»، و «هي غنم»، وتقول في الناس : هم، ولا يكون لغيرهم. فإن قلت : فقد أقول : «جاءت الرجال»، وكذبت قوم نوح»، وما أشبه ذلك، فإنما تريد : جاءت جماعة الرجال، وكذبت جماعة قوم نوح، كما في سورة يوسف، «وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ» (٨٢)، إنما يريد : أهل القرية، وأهل العير (١٢٥).

٢- ١٥- ضمير المذكر :

تقول الآية ٦٧ في سورة النحل : «وَمَنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً

لَقَوْمٍ يَعْقِلُونَ». فأنكر بيرك، بحسب البيومي، ضمير المذكر منه، ولم يدر بيرك، بحسب البيومي، أنه عائد على [معنى- مسمى-ذات] الثمر من [لفظ-اسم] ثمرات النخيل والاعناب. «وذكر الضمير؛ لأنه عاد على «شيء» المحذوف، أو على معنى الثمرات، وهو الثمر، أو على النخل: أى من ثمر النخل؛ أو على بعض، أو على المذكور كما تقدم فى «ها» بطونه» (١٢٦). وقال المبرد إن «كل شيء كان مؤنثاً من غير الحيوان، فإنما تأنيثه للفظه، ولك أن تذكره على معناه. وكل ما لا يعرف أمذكر هو أم مؤنث، فحقه أن يكون مذكراً» (١٢٧).

٢- ١٦- تذكير المؤنث :

تقول الآية ٧٨ من سورة الأنعام : «فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسُ بَارِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَقَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ»، أى، هذا الشخص أو هذا المرثى ونصوه. وكذلك قوله «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّعُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (سورة البقرة، الآية ٢٧٥). إنما ذكر «جاءه» لثلاثة أوجه :

١ - حملا على المعنى لأن موعظة بمعنى «وعظ»، والحمل

على المعنى كثير في كلامهم.

٢ - لأن تأنث موعظة ليس بحقيقي.

٣ - لوجود الفصل بالهاء. (١٢٨)

«قوله : «فمن جاءه موعظة» نكر جاء حملة على المعنى لأنه بمعنى : فمن جاءه وعظ. وقيل نكر لأن تأنث الموعظة غير حقيقي إذا لا نكر لها من لفظها. وقيل نكر لأنه فرق بين فعل المؤنث وبينه بالهاء.» (١٢٨) وقال الميرزا إنما صح أن تقول : «طاب البلدة»، و«جاءنا موعظة» و«وأخذ الذين ظلموا الصيحة فأصبحوا في ديارهم جاثمين» (سورة هود، الآية ٦٧)، لأنه ليس تحت ذا معنى له حقيقة تأنث (١٣٠). إن الفعل إذا تقدم، فهو عار من علامة الاثنتين والجماعة، فشبها تعريه من علامة التأنث بذلك (١٣١). وقال : قريب، بالتذكير، في الآية «ولا تفسنوا في الأرض بعد إصلاحها وأدعوه خوفاً وطمعا إن رحمة الله قريب من المحسنين» (سورة الأعراف، الآية ٥٦) والآية «اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ» (سورة «الشورى» ، الآية: ١٧)، لثلاثة أوجه :

١ - حملا على المعنى، لأن الرحمة بمعنى الرحم وهو

مذكر.

٢ - لأن المراد بالرحمة المطر وهو مذكور.

٣ - ذكره على النسب، أي، ذات قرب، كقولهم : امرأة طالق وطامث وحائض، أي، ذات طلاق وطامث وحيض (١٣٣).

ويجوز أن يكون التذكير هنا إنما هو لأجل فَعِيل (١٣٣).
وفي باب ذكر ما رسم في المصاحف من هاءات التثنية بالتاء على الأصل أو مبراد الوصل، من «المقنع» للداني، ذكر «الرحمة» : حدثنا محمد بن أحمد قال حدثنا محمد بن القسم النحوي قال وكل ما في كتاب من ذكر «الرحمة» فهو بالهاء يعنى في الرسم الأسيعة أحرف، في الآية المذكورة : «اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِكُ لَعْلُ السَّاعَةِ قَرِيبٌ» (سورة الأعراف، الآية ٥٦)، كما في آيات أخرى عدة (١٣٤). ومن القراءات التي طال حولها الجدل واشتد الخلاف قراءة عبد الله بن عامر، للآية ١٣٧ من سورة الأنعام: «وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ لِيُرِدُوهُمْ وَيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرَهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ»، على النحو التالي : «وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركائهم» بالفصل بين المضاف والمضاف إليه بالمفعول أي قتل شركائهم أولادهم، وتعنى الآية: «وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركائهم ليردوهم ويلبسوا عليهم دينهم ولو شاء الله ما فعلوه فذرهم وما يفترون».

وَمَا يَقْتَرُونَ، أنه كما زين لهؤلاء أن جعلوا لله نصيبا
والأصنامهم نصيبا كذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم
شركاؤهم. قال الفراء والزجاج: شركاؤهم ههنا هم الذين كانوا
يخدمون الأوثان. وقيل: هم الغواة من الناس. وقيل: هم
الشياطون. وأشار بهذا إلى الواد الخفي وهو نفن البنت حية
مخافة السباء والحاجة، وعدم ما حرم من زين النصر. وتسمى
الشياطين شركاء لأنهم أطاعوهم في معصية الله فأشركوهم
مع الله في وجوب طاعتهم. وقيل: كان الرجل في الجاهلية
يحلف بالله لئن ولد له كذا وكذا غلاما لينحرن أحدهم؛ كما
فعله عبد المطلب حين نذر ذبح ولده عبدا لله. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا
مَنْ يَدْعُوا إِلَىٰ غَيْرِ اللَّهِ هُوَ عَصَىٰ عَنْ اللَّهِ وَهُوَ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ﴾
﴿وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ﴾ وهذه
قراءة أهل الحرمين وأهل الكوفة وأهل البصرة: «شركاؤهم»
رفع بـ «زين»؛ لأنهم زينوا ولم يقتلوا. «قتل» نصب بـ «زين»
و«أولادهم» مضاف إلى المفعول، والأصل في المصدر أن
يضاف إلى الفاعل؛ لأنه أحدثه ولأنه لا يستغنى عنه ويستغنى
عن المفعول؛ فهو هنا مضاف إلى المفعول لفظا مضاف إلى
الفاعل معني؛ لأن التقدير زين لكثير من المشركين قتلهم
أولادهم شركاؤهم، ثم حذف المضاف وهو الفاعل كما حذف

من الآية: «لَا يَسْأَمُ الْإِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ وَإِنْ مَسَّهُ الشَّرُّ فَيَنْوَسُ فَنُوطُهُ» (سورة فصلت، الآية ٤٩)، أى من دعائه الخير. فإلها، فاعلة الدعاء، أى لا يسأم الإنسان من أن يدعو بالخير. وكذا قوله: زين لكثير من المشركين فى أن يقتلوا أولادهم شركائهم. قال مكى: وهذه القراءة هى الاختيار، لصحة الإعراب فيها ولأن عليها الجماعة. القراءة الثانية «زين» (بضم الزاي). «لكثير من المشركين قتل» (بالرفع). «أولادهم» بالخفض «شركائهم» «بالرفع» قراءة الحسن. ابن عامر وأهل الشام «زين» بضم الزاي «لكثير من المشركين قتل أولادهم» برفع «قتل ونصب» «أولادهم». «شركائهم» بالخفض فيما حكى أبو عبيد: وحكى غيره عن أهل الشام أنهم قرؤوا «وكذلك» بضم الزاي «لكثير من المشركين قتل بالرفع أولادهم» بالخفض «شركائهم» بالخفض. فالقراءة الثانية قراءة الحسن جائزة، يكون «قتل» اسم ما لم يسم فاعله، «شركائهم»: رفع بإضمار فعل يدل عليه «زين»، أى زينه شركائهم. ويجوز على هذا ضرب زيد عمرو، بمعنى ضربه عمرو، وأنشد سيبويه:

لبيك يزيد ضارح لخصومة

أى يبكيه ضارح، وقرأ ابن عامر وعاصم من رواية أبي بكر «فِي بُيُوتِ أُنْزِلَ اللَّهُ أَنْ تَرْفَعُ وَيُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُهُ يَسْبَحُ لَهُ

فِيهَا بِالْعُدُوِّ وَالْأَصْنَالِ» «رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ» (سورة النور، الآيتان ٣٦ ٣٧)، التقدير يسيحه رجال. وقرأ إبراهيم بن أبي عبلة «قَتَلَ أَصْحَابَ الْأَخْذُودِ»، «النَّارِ ذَاتِ الْوَقُودِ» (سورة البروج، الآيتان ٤ ٥)، بمعنى قتلهم النار. قال النحاس: وأما ما حكاه أبو عبيد عن ابن عامر وأهل الشام فلا يجوز في كلام ولا في شعر، وإنما أجاز النحويون التفريق بين المضاف والمضاف إليه بالظرف لأنه لا يفصل، فأما بالأسماء غير الظروف فلحن. قال مكي: وهذه القراءة فيها ضعف للتفريق بين المضاف والمضاف إليه: لأنه إنما يجوز مثل هذا التفريق في الشعر مع الظروف لاتساعهم فيها وهو في المفعول به في الشعر بعيد، فإجازته في القراءة أبعد. وقال المهدي: قراءة ابن عامر هذه على التفرقة بين المضاف والمضاف إليه. وقال أبو غانم أحمد بن حمدان النحوي: قراءة ابن عامر لا تجوز في العربية؛ وهي زلة عالم، وإذا زل العالم لم يجز أتباعه، ورد قوله إلى الإجماع، وكذلك يجب أن يرد من زل منهم أو سها إلى الإجماع؛ فهو أولى من الإصرار على غير الصواب. وإنما أجازوا في الضرورة للشاعر أن يفرق بين المضاف والمضاف إليه بالظرف؛ لأنه لا يفصل. وقال القشيري: وقال قوم هذا

قُبِيحٌ، وهذا محال، لأنه إذا ثبتت القراءة بالتواتر عن النبي (ص)، فهو الفصيح لا القبيح. وقد ورد ذلك في كلام العرب وفي مصحف عثمان «شركائهم» بالياء وهذا يدل على قراءة ابن عاتر. وأضيف القتل في هذه القراءة إلى الشركاء؛ لأن الشركاء هم الذين زينوا ذلك ودعوا إليه؛ فالفعل مضاف إلى فاعله على ما يجب في الأصل، لكنه فرّق بين المضاف والمضاف إليه؛ وقدم المفعول وتركه منصوباً على حاله؛ إذ كان متأخراً في المعنى؛ وأخر المضاف وتركه مخفوضاً على حاله؛ إذ كان متقدماً بعد القتل. والتقدير: وكذلك زين لكثير من المشركين قتل شركائهم أولادهم. أي أن قتل شركائهم أولادهم. قال النحاس: فأما ما حكاه غير أبي عبيد (وهي القراءة الرائجة) فهو جائز. على أن تبدل شركائهم من أولادهم؛ لأنهم شركائهم في النسب والميراث. «ليروهم» اللام لام كي. والإرداء الإهلاك. «وليليسوا عليهم دينهم» الذي ارتضى لهم؛ أي يأمرؤنهم - بالباطل ويشككونهم في دينهم. وكانوا على دين إسماعيل، وما كان فيه قتل الولد؛ فيصير الحق تغطى عليه؛ فهذا يلبسون. «ولو شاء الله ما فعلوه» بين تعالى أن كفرهم بمشيئة الله. وهو رد على القدرية. «قدّره» وما يفترون» يزيد قولهم إن لله شركاء. وقد ذهب الكوفيون إلى أنه يجوز الفضل بين المضاف والمضاف إليه بغير الظرف

وحرف الخفض لضرورة الشعر. وذهب البصريون إلى أنه لا يجوز ذلك بغير الظرف وحرف الجر. أما الكوفيون فاحتجوا بأن قالوا : إنما قلنا ذلك لأن العرب قد استعملته كثيراً في أشعارها. (١٣٥)

وممن أنكروا القراءة المذكورة في الآية سالفه الذكر، أبو علي الفارسي وابن عطية والزمخشري وابن الأنباري، كما أن ممن أيدها أبا حيان الأندلسي وعبد القاهر البغدادي من القدماء والأفغانى من المحدثين. وليس عبد الله بن عامر بأول من ينسب إليه «اللحن» فقد نسب اللحن إلى التابعي النيباني وحسان بن ثابت ودريد بن الصمة وجرير والفرزدق ومعظم شعراء الجاهلية والإسلام، وأكثر من ذلك أن سيبويه نسب اللفظ إلى بعض العرب (١٣٦). وذكر ابن الأنباري أمثلة عدة من أخطاء العرب نثراً وشعراً.

٢- ١٧- تعريف القرآن ومناهجه الشعرية - ٢ :

أثار محمد رجب البيومي سؤالاً آخر : أصبح أن بعض الآيات القرآنية تأثرت بطابع الإنشاد في الشعر الجاهلي القديم؟ وقد أثار السؤال تبعاً لما قاله جالك بيرك من إن القرآن لم يفقد من الشعر القديم غنائيته ولا لونه ولا حتى أوزانه أحياناً. والقرآن، عند محمد رجب البيومي، نمط جديد، ومحاولة إيجاد بعض التشابهات بينه وبين الشعر، حيث، ولم

يفت جاك بيرك أن يقول إن القرآن قد أदान الشعراء في خاتمة السورة ٢٦، وإن كانت الإدانة خففت في الحال، مشيراً إلى الآيات ٢٢٤ و٢٢٥ و٢٢٦ و٢٢٧ من سورة الشعراء: «وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْفَأْوَنُ» (٢٢٤) «أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ» (٢٢٥) «وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ» (٢٢٦) «إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَكَرَّرُوا لِلَّهِ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ» (٢٢٧). ويقول محمد رجب البيومي إن سبب نزول هذه الآيات أن الإدانة ليست لجميع الشعراء، بل لشعراء قريش ممن هجوا الرسول وواجهوا الدعوة الإسلامية، فهم في كل واد يهيمون، والشعر كلام فيه الحسن وفيه القبيح ككل قول يصدر شعراً كان أو نثراً، وهذا ما يؤنه مفسرو النص، جميعاً، وقد قال بيرك إن الإدانة قد خففت، أي يريد الاستثناء في الآية: «إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» (سورة الشعراء، الآية ٢٢٧). لكن أمكن جاك بيرك أن يقول إن العرض القرآني يميل إلى الطفرات الفجائية، فهو ينتقل من موضوع إلى آخر دون تمهيد ثم يعود إلى الموضوع الأول أو إلى غيره من الموضوعات. وهذا النهج الذي تبينه الترجمات الغربية بولد الانطباع، لدى القاري، بالتباين. والحق أن هذا الطابع ملحوظ في الشعر العربي القديم وقد تم ربطه بالأبيحة

البيوية، ومن البدهى القول بأن جاك بيرك لم يكن قط أول من استشهد بالشعر لتفسير القرآن. فالشعر كما قال السكاكي هو «قرى الأنفس»، وكان ابن عباس يروى من الشعر قدرا كبيرا (١٣٧)، يمدده بمدد عريض في تفسير الفاظ القرآن وتراكيبه. وكان يقول في هذا : إذا سألتموني عن غريب القرآن، فالتمسوه في الشعر فإن الشعر ديوان العرب. وقال سعيد بن جبير ويوسف بن مهران : سمعنا ابن عباس يسأل عن الشيء من القرآن فيقول فيه كذا وكذا أما سمعتم الشاعر يقول كذا وكذا. وسأله رجل عن الآية : «وثيابك فطهر» (سورة المدثر، الآية ٤)، قال : لا تلبس ثيابك على غدر وتمثل بقول غيلان الثقفى :

فإني بحمد الله لا ثوب غادر لبيست ولا من سوءة أتقنع
وأورد الألويسي في تفسيره «روح المعاني» هذا البيت في الآية «وثيابك فطهر»، برواية أخرى :

فإني بحمد الله لا ثوب فاجر لبيست ولا من غدره أتقنع
وقال الجرجاني (١٣٨) : «وذاك أنا إذا كنا نعلم أن الجهة التي منها قامت الحجة بالقرآن وظهرت، وبانت وظهرت، هي أن كان على حد من الفصاحة تقصر عنه قوى البشر، ومنتهيا إلى غاية لا يطمح إليها بالفكر، وكان محالا أن يعرف كونه كذلك، إلا من عرف الشعر الذي هو ديوان العرب، وعنوان

الأدب، والذي لا يشك أنه كان ميدان القوم إذا تجاروا في الفصاحة والبيان، وتنازعوا فيهما قصب الرهان، ثم بحث عن العلل التي بها كان التباين في الفضل، وزاد بعض الشعير على بعض، كان الصاد عن ذلك صادًا عن أن تعرف حجة الله تعالى، وكان مثله مثل من يتصدى للناس فيمنعهم عن أن يجفظوا كتاب الله تعالى ويقوموا به ويتلوه ويقرئوه، ويصنع في الجملة صنيعا يؤدي إلى أن يقل حفاظه والقائمون به والمقرئون له.» (١٣٨)

٢-١٨- الاقتضاب والاستطراد :

إن ما رآه جاك بيرك، حسب كلام محمد رجب البيومي، في آيات سورة البقرة « ليدل على ما زعمه من « الاقتضاب»، أتى بمثله في سورة الأنعام»، وقال إن الملامح بين السورتين متماثلة. جمع الكثير من معانيه في القليل من لفظه، وذلك معنى القول النبوي المعروف : «أوتيت جوامع الكلم» (١٤٠). وعندما نظر بيرك من قرب أكثر تبين له أن هذه الانقطاعات لا تظهر ظهورا عَرَضِيًّا، على الوجه الذي قد تبدو به، ولكنها تشكل في الواقع ما سماه بعض المحدثين «الاستطراد»، وسماه معاصر بن قارس، أبو هلال العسكري، في كتاب «الصناعتين»، باسم «الاستطراد» في الخطاب القرآني، وذلك أن يشبه شيء بشيء، ثم يمر المتكلم في وصف المشبه، كقول

أمية بن أبي عائذ الهذلي حين شبه ناقته فقال :
كأني ورحلى إذا رعتها على جمري جازيء بالرمال
فشبهه ناقته بثور، ومضى في وصف الثور، ثم نقل الشبه
إلى الحمال فقال :

أو أصحح حام جراميزه حزابية حيدى بالدحال
ومر في صفة العير إلى آخر كلمته.

وقد قيل في القرآن من هذا النظم : «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا
بِالنُّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّ لِكِتَابِ عَزِيزٍ» (٤١) «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ
بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (٤٢) «مَا يُقَالُ
لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرَّسُولِ مِنْ قَبْلِكَ إِنَّ رَبَّكَ لَدُوٌّ مَغْفِرَةٌ وَدُوَّ
عِقَابٍ أَلِيمٍ» (٤٣) «وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ
آيَاتُهُ أَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشَفَاءٌ وَالَّذِينَ
لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَئِكَ يُنَادُونَ مِنْ
مَكَانٍ بَعِيدٍ» (٤٤)، (سورة فصلت). والاستطراد هو كقول
السموأل :

وإنما أناس لا نرى القتل سبة إذا ما رأته عامر وسلول
يقرب حب الموت أجالنا لنا وتكرهه أجالهم فتطول
وما مات منا واحد حتف أنفسه ولا طل منا حيث كان قتل
فسياق القصيدة للفخر وتنسيق المائر استطراد منه إلى

هجاء عامر وسلول ثم عاد إليه، والاستطراد كثير في القرآن
وفى أشعار العرب.

٢ - ١٩ - الالتفات :

إن «الالتفات في المخاطبة نوع من أنواع البلاغة وأسلوب
من أساليب الفصاحة، وقد نطق القرآن به في قول الآية
يوسف أعرض عن هذا واستغفري لذنبك، فحول الخطاب عن
يوسف إلى امرأة العزيز، وقيل بل الخطاب كله لقومه فكأنه
قال لا تقبروني إذا قتلت ولكن أتركوني للتي يقال لها أبشري
أم عامر فجعل هذه الجملة لقباً لها وأوردها على وجه
الحكاية» (١٤١). ويقع «الالتفات» في موضوع «خطاب
التلويح» عند دراسة الآية: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ
فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا
تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بَيْوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ
وَبِئْسَ حُدُودَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي
لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا» (سورة الطلاق/ الآية ١)،
والآية: «قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمْ يَا مُوسَى» (سورة طه الآية ٤٩)،
تمثيلاً لا حصراً، «فالالتفات البلاغي» (١٤٢) هو نقل الكلام من
أسلوب لآخر تطريةً واستدرااراً للسامع، وتجديداً لنشاطه،
وصيانة لخاطره من الملل والضجر؛ بدوام الأسلوب الواحد
على سمعه. وقال حازم القرطاجني في «منهاج البلغاء» وهم

يسأمون الاستمرار على ضمير متكلم أو ضمير مخاطب،
فينتقلون من الخطاب إلى الغيبة. وكذلك يتلاعب المتكلم
بضميره، فتارة يجعله تاء على جهة الإخبار عن نفسه، وتارة
يجعله كافا فيجعل نفسه مخاطبا، وتارة يجعله هاء فيقيم
نفسه مقام الغائب، واعلم أن للتكلم مقامات، والمشهور أن
الالتفات هو الانتقال من أحدهما إلى الآخر بعد التعبير الأول.
وقال السكاكي : إما ذلك، وإما التعبير بأحدهما فيما حقه
التعبير بغيره. وتعريف السكاكي أشمل. وأقسام الالتفات
عندهم سبعة :

- ١ - من التكلم إلى الخطاب.
- ٢ - من المتكلم إلى الغيبة.
- ٣ - من الخطاب إلى التكلم.
- ٤ - ومن الخطاب إلى الغيبة.
- ٥ - ومن الغيبة إلى التكلم.
- ٦ - ومن الغيبة إلى الخطاب.
- ٧ - وبناء الفعل للمفعول بعد خطاب فاعله (١٤٣).

ومن جمال الالتفات ما ورد في سورة الأعراف وفي سورة
النساء وفي سورة الشعراء، تمثيلا لا حصرا. فمن سنن
العرب أن تخاطب الشاهد، ثم تحول الخطاب إلى الغائب، أو

تخاطب الغائب، ثم تحوله إلى الشاهد، وهو الالتفات، كقول
النايفة :

يادامية بالعلياء فالسند أقوت وطال عليها سالف الأمد
فخاطب ثم قال : أقوت.

وأن تخاطب المخاطب ثم يرجع الخطاب لغيره، نحو «فإن
لم يستجيبوا لكم». الخطاب للنبي، ثم قال للكفار «فأفعلوا
إنما أنزل بعلم الله». يدل على ذلك قوله : «فهل أنتم
مسلمون». وأن يبدأ بشيء ثم يخبر عن غيره، نحو «والذين
يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن». فخبير عن الأزواج،
وترك الذين^(١٤٤). وبدأ جاك بيرك كلامه على الكلام متعدد
الزوايا قائلًا إن الصورة المجازية، في معناها المحدد، هي
صورة الالتفات التي تعني تغيير الضمير - نحويًا - في أثناء
العبارة نفسها من نون مخاطبة سامع آخر.

إن الالتفات، عند البيومي، باب من أبواب علم المعاني،
وهو بعيد في مفهومه من مدلول الاستعارة التي هي باب من
أبواب علم البيان. فالاستعارة هي أن يضعوا الكلمة للشيء
مستعارة من موضع آخر، فيقولون : انشقت عصاهم، إذا
تفرقوا. وكشفت عن ساقها الحرب. ويقولون للبليد : هو
حصار^(١٤٥). «وكان للتشبيه والاستعارة عند القوم المكان

القصى والقدر العلى فى باب البلاغة، وبه فاق امرؤ القيس
ونبهت سمعته، وقد جاء فى القرآن من التشبيه والاستعارة ما
أعجز العرب» (١٤٦). إن تقع الاستعارة فى باب البلاغة، لكن
الالتفات يقبل أن يقع فى باب المعاني. ومن ثم يصح قول
اليومى إن الاستعارة باب من أبواب علم البيان.

غير أن الالتفات، وهو «نقل الكلام من أحد طرق التكلم أو
الخطاب أو الغيبة إلى طريق آخر منها، وهو بمجرد معنود
من الفصاحة»، يقع، من جهة أخرى، فى باب الفصاحة أو
البيان أو البلاغة. وسماه ابن جني باسم «شجاعة العربية لأن
ذلك التغيير يجدد نشاط السامع فإذا انضم إليه اعتبار لطيف
يناسب الانتقال إلى ما انتقل إليه صار من أغانين البلاغة
وكان معنودا عند بلغاء العرب من النفاثس، وقد جاء منه فى
القرآن ما لا يحصى كثرة مع دقة المناسبة فى الانتقال» (١٤٧).
ومن كلام السيوطى وابن جني وابن عاشور والزمخشري
وحازم القرطاجنى والسكاكى والزركشى، وغيرهم، نستخلص
صحة تعريف بيرك للالتفات، وهو أنه باب من أبواب البلاغة،
وأن بيرك لا يخلط بين الالتفات والاستعارة. واستشهد جاك
بيرك بأبيات للحارث بن حلزة جاء فيها الالتفات. هذه الأبيات

هي:

٦- وَيَعِينُكَ أَوْقَدْتُ هُنْدُ النَّارَ أَخِيرًا تَلْوِي بِهَا الْعِلْيَاءُ

٧- أوقدتها بين العقيق فشخصين يعود كما يلوح الضياء

٨- فتنورت نارها من بعيد بخزاز
هيهات منك الصلاة (١٤٨)

ذلك هو الالتفات في ذهن جاك بيرك، ونقدر أن نستشهد
ببيت من قصيدة عنتره بن شداد :

حلت بأرض الزائرین فاصبحت عسرا على طلائك مخرم
فإن قال قائل : كيف قال «حلت بأرض الزائرین»، فنذكر
غائبة، ثم قال «طلائك» أبتة «مخرم»، فخطاب؟ قيل له : ترجع
العرب من الغيبة إلى الخطاب، ومن الخطاب إلى الغيبة.
فالموضع الذي رجعوا فيه من الغيبة إلى الخطاب في الأيتين
٢١ و ٢٢ من سورة «الإنسان» : «عَالِيَهُمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٌ خُضْرٌ
وَإِسْتَبْرَقٌ وَحُلُوا أَسَاوِرَ مِنْ فِضَّةٍ وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ سُورِبًا
طَهُورًا» (٢١) «إِنَّ هَذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً وَكَانَ سَعْيُكُمْ مَشْكُورًا»
(٢٢)، فرجع من الغيبة إلى الخطاب. قال ليبيد :

باتت تشكى إلى النفس مجهشة وقد حملتك سبعاً بعد
سبعيناً

فرجع من الغيبة إلى الخطاب. والموضع الذي رجعوا فيه
من الخطاب إلى الغيبة في الآية ٢٢ من سورة «يونس» : «هُوَ
الَّذِي يُسِرُّكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِّ وَجْرَيْنَ

بِهِمْ بَرِيحٌ طَيِّبَةٌ وَقَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ
 مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَطَنُوا أَنَّهُمْ أَحْبَبُوا بِهِمْ دَعَاؤَ اللَّهِ مُخْلِصِينَ لَهُ
 الدِّينَ لَئِنِ أَنْجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنُكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ، معناه
 وجريين بكم، فرجع من الخطاب إلى الغيبة (١٤٩). أما في
 الشعر الغنائى اليونانى فمتمعة تمثلها فرقة المتشددين. فهو يعد
 الشعر المسرحى مثال المجاز المتسع، حيث لا يقتصر على
 اثنين هما المتكلم والمخاطب، بل يشمل كثيرين، وقد مثل لما
 يريد من الالتفات بقول عروة بن الورد:

أتهزأ منى أن سمعت وأن ترى على شحوب الحق، والحق جاهد
 أفرق جسمى فى جسمك كثيرة وأحسسو قراح الماء والماء بارد
 ويقول جاك بيرك إن هذه صورة بلاغية تقوم فى الكلام
 نفسه بتغيير تعيين الفاعلين. وبيتا عروة ليس فيهما التفات،
 حسب البيومي، ولا استعارة، وإنما فى البيت الأخير كناية لا
 استعارة. ثم قال جاك بيرك إن الالتفات كثير فى القرآن وهو
 ما سبق أن قاله ابن جني كما أسلفنا. واستشهد بآية فى
 سورة العنكبوت انتقل فيها الضمير من الغيبة إلى المخاطب :
 «وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَلِقَائِهِ أُولَئِكَ يَكْفُرُونَ بِرَحْمَتِي
 وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (٢٣)، ليدل على الاختلاف بين
 الضميرين.

وذلك، حسب البيومي، صحيح. ثم انتقل جاك بيرك إلى سورة الفاتحة فقال إن الالتفات بها كثير. ثم قال يمكن أن نعرف التعبير الإجمالي للقرآن بأنه التفات متصل. وقال الزجاج القول نفسه، ففي الباب ٨٢ من كتاب «إعراب القرآن» المنسوب إليه أورد ما جاء في القرآن من تفنن الخطاب والانتقال من الغيبة إلى الخطاب، ومن الخطاب إلى الغيبة، ومن الغيبة إلى المتكلم، ومن ذلك «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (الفاتحة، الآية ٢)، ثم قال: «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» (الفاتحة، الآية ٥)، وقال: «هُوَ الَّذِي يُسِيرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الَّذِينَ لَنْ نُنجِيتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنُكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ» (يونس، ٢٢)، وحق الكلام: وَجَرَيْنَ بِكُمْ. وقال: «الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّنْ نَّبَاتٍ شَتَّى» (سورة طه، الآية ٥٢)، وقال: «أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا إِلَهُهُمُ اللَّهُ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ» (سورة النمل، الآية ٦٠)، وهو، عند الزجاج، «كثير في التزييل»، والأصل في الكلام البداية بالمتكلم، ثم

بالمخاطب، ثم بالغيبة، وتقول الآية «قَالَ يَقَوْمُ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ
 عَلَى بَيْتَةٍ مِنْ رَبِّي وَأَتَانِي رَحْمَةً مِنْ عِنْدِهِ فَعَمَّيْتُ عَلَيْكُمْ
 أُتْرُقُكُمْ مَوْتًا وَأَنْتُمْ لَهَا كَاذِبُونَ» (سورة هود، الآية ٢٨)، فقدم
 المخاطب على الغيبة، فبنوا على هذا فقالوا: الوجه في الكلام:
 أعطانيك، وأعطاكني، لا يجوز، وأعطيتكها، وأعطيتكهاوك،
 قبيح، ومع قبحه قول يونس. واحتج في ذلك، فأخبر عن المتكلم
 دون الغيبة، وهو «قيس». والمبرد يقوى قول يونس في القياس،
 ويجعل إضمار الغائب والمتكلم والمخاطب في التقديم والتأخير
 سواء، ويجيز: أعطاهوك، و: أعطاهوني، و: أعطاكني،
 ويستجيزه، ويستحسنه في: منجنتي نفسي، وسيبويه لا
 يجيز شيئاً من ذلك إلا بالانفصال، نحو: أعطاه إياك، و:
 أعطاه إياك، و: أعطاه إياكما، و: أعطاه إياكما، وأعطاك
 إياي، وهذا الذي ذكره «المبرد» ليس بالسهل: لأن ضمير
 المتكلم أقرب، ثم المخاطب ثم الغائب،^(١٥٠) وقد رأى الزجاج
 «غير سيبويه يجيز بين المتصل والمنفصل وغيرهما، في:
 أعطيته، و: أعطيتك إياه؛ لأن المفعول الثاني ليس يلاقى
 الفعل ولا يكثر به، والأول إما أن يلقى ذات الفعل، أو يلقى
 ضمير الفاعل المجهول معه كمشق واحد، وأجاز سيبويه:
 أعطاه إياك، وتصحيحه لا يقوى ذلك؛ لأن تعلق المفعولين
 بالفعل من باب واحد، واختلاف المفعولين في ترتيبهما ليس

مما يغير حكم تعليقهما بالفعل وعمل الفعل فيهما. ولقائل أن يقول : ما الذي أنكر سبويه من «منحتيني»؟ وهل سبيل «منحتيني» : إلا سبيل «أعطاهما»، وهو مستحسن؟ قيل له : المنكر من «منحتيني» عند سبويه أن في الثانية يؤخر ما هو حقه التقدم على كل ضمير، وليس كذلك «أعطاهما»، (١٥١)

فالالتفات، عند البيومي، يبعد بنا عن المعنى البلاغي، بدليل أن بيرك مثل له بالآية «٤٦» من سورة النساء، وهي الآية : «مَنْ الَّذِينَ هَانُوا يُحَرِّقُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَسْمَعُ غَيْرَ مَسْمُوعٍ وَأَعْنَأُ لَيْئاً بِأَلْسِنَتِهِمْ وَنُفَعْنَا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأَسْمَعُ وَأَنْظُرْنَا لَكَانَ خَيْراً لَهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِنْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلاً». فالصديت هنا عن الآخرين، والرد عليهم من الكتاب المبين، وهذا الجدل هو الذي يسمى بالالتفاف عند جاك بيرك في ضوء هذا المثال وفي ضوء ما استشهد به من شعر عروة بن الورد.

٢ - ٢٠ - القسم في القرآن :

رأى جاك بيرك أن القسم في القرآن لم يستخدم صيغاً مشبوبة بالمعتقدات الوثنية. قال بيرك : بدلاً من العبارة الشهيرة لله في حديثه إلى موسى «فقال الله لموسى أهيه الذي أهيه»، (سفر الخروج، ٢ : ٤١)، فإن القرآن يذكر :

«إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي»
(السورة ٢٠ طه، الآية ١٤). والصلة في الحالتين ضمنية في
اللغة العربية التي تتكون فيها العبارة من جملتين اسميتين
قصيرتين. والتوكيد محمول على المعادلة القائمة بين الـ «أنا»
الإلهية واسم الله من ناحية، وبين وحدانية الإله من ناحية
أخرى. وعلى العكس من ذلك في العبارة العبرية. وللقسم
والمقسم به، كما هو معروف، أنوات في حروف الجر، وأكثرها
الواو، ثم الباء، يدخلان على كل محلوف به. ثم التاء، ولا
تدخل إلا في واحد، وذلك قولك : والله لأفعلن، وبالله لأفعلن، و
«وَتَاللَّهِ لَآكِيدِينَ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُولُوا مُدْبِرِينَ» (الآية ٥٧ من
سورة الأنبياء). وقال الخليل : إنما تجيء بهذه الحروف؛ لأنك
تضيف حلفك إلى المحلوف به كما تضيف مررت به بالباء، إلا
أن الفعل يجيء مضمعرا في هذا الباب، والحلف توكيد.
وبعبارة أخرى، يقع القسم العربي توكيدا للكلام بينما يقع
التوكيد العبري تكرارا لفعل الوجود : «أهيه». ومن المعروف
أن فعل الوجود غذى التفسير اليهودي، والتفسير المسيحي،
للكتاب المقدس، منذ عهد أحبار القبال إلى أتباع موسى بن
ميمون، ومن «الأساتذة الباريسيين» في القرن الثالث عشر
الميلادي إلى شيلينج وما بعده. ومن الطبيعي أن الأمر ليس
كذلك في الإسلام، حيث يقع التوكيد الذاتي لله بين علم وجود

«الحق»، من جهة، وبين صدق البلاغ : «وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَمًا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْفَنَمِ حَرَمًا عَلَيْهِمْ شَحُومُهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوْ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَغْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ» (السورة ٦. الأنعام، آية ١٤٦).

وقال جاك بيرك : «ثمة الحق الخالص»، ولما كان الله هو الحق إذا فإن الحقيقة تعبر عن نفسها في قيمها الموضوعية والذاتية الموحية في أن واحد بالمفهوم والصورة معاً. ويؤكد التكرار المتعدد هذه المقولة. وهكذا في سورة الذاريات، الآية ٢٣ : «قُرْبَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنطَفُونَ»، وكذلك في سورة الصافات، الآية ٢٧ : «بَلْ جَاءَ بِالْحَقِّ وَصَدَقَ الْمُرْسَلِينَ». فهل يوجد في هذه العبارات خضوع لأليات اللغة، كما يمكن أن يكون القسم الذي غالباً ما يمتزج به الخطاب القرآني؟ نعم ولا. ولكن الإصرار «الإحقيقي» (كما يقول علماء العلامات) للحقيقة الثابتة بنفسها، ينبغى الحفاظ عليه. ويبدو المطلق الالهي كأنه يقول في هذا السياق من القرآن قولاً مخالفاً لكلام الكاهن اليوناني القديم ابيميند الكريتي (١٥٢)

Épiménide من القرن السادس قبل ميلاد السيد المسيح، فذلك الفيلسوف، إذ يقرر كمقدمة كبرى أن الكريتيين كلهم كاذبون، يضيف كمقدمة صغرى إنه نفسه كريتي. وقد أطلق

بذلك حلقة مفرغة مماثلة للعبة المرايا التي تنعكس إحداها في الأخرى. وهذا التصوير للانهائي الذي كثيراً ما نجده في أضرحة الأولياء المغاربة، وازد في صورته الكلامية في القرآن: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَانَتْماً بِالْقِسْطِ لَأِلَّهَ الْإِلهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (السورة ٣، آل عمران، الآية ١٨)، «يَوْمَئِذٍ يُوقِفُهُمُ اللَّهُ بَيْنَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ» (السورة ٢٤، النور، الآية ٢٥)، وفي السورة ٤٣، سورة الزخرف، الآية ٢: «وَالْكِتَابُ الْمُبِينُ»، فإن الزمخشري أعرب عن إعجابه قائلاً: «أَقْسَمَ بِالْكِتَابِ الْمُبِينِ وهو القرآن وجعل قوله إنا جعلناه قرآناً عربياً جواباً للقسم وهو من الإيمان الحسنة البديعة لتناسب القسم والمقسم عليه وكونهما من واد واحد ونظيره قول أبي تمام وثناياك إنها إغريض» (١٥٣).

كان السبب الرئيسي في الأزمة الكبرى الثالثة في تاريخ البحث في أساس الرياضيات هو مشروع جورج كانتور في المجموعات اللانهائية (١٥٤). وكانت مسألة ب. رسل المسماة باسم مسألة «الحلاق»-١٩٠١، هي الصورة المناظرة- التثاقلية من مسألة إبيمينيد القديمة المسماة باسم مسألة «الكذاب» منذ القرن السادس قبل الميلاد. ولم تكن مسألة إبيمينيد القديمة المسماة باسم مسألة «الكذاب» منذ القرن

السّادس قبل الميلاد مسألة متفردة وحسب، إنما كانت كذلك مهّد مسألة متكررة في تاريخ العلوم، وكانت دقة الجرس الأخيرة التي بشرت ببداية الأزمة الكبرى الثالثة في تاريخ أسس الرياضيات.

وفي أثناء القرن العشرين كله، حاولت النزعة المنطقية لدى ب. رسل، والنزعة الشكلية لدى دافيد هيلبرت، والنزعة الحدسية لدى برووير، إنقاذ الرياضيات من التناقضات بالتضحّية تماماً «بالقطع الكبيرة» من متن الرياضيات الصحي. فقد وضحت النزعة المنطقية بالتطبيق الذاتي للأفكار الرياضية، والنزعة الشكلية - ومعناها، النزعة الحدسية - بمبدأ الثالث المرفوع الأساسي في علم المنطق، الخ. لكن كلّ هذه التضحيات العظيمة أسست لاجتناب حل التناقضات وحسب، من دون حلّ مشكلة التناقضات نفسها. والمقصود هنا بالحل هو المعنى الرياضى المعروف بوصفه الصياغة الواضحة للشروط الضرورية والكافية لقابلية التناقض ككل، وكظاهرة منطقية رياضية في أن معاً.

واعتقد البعض بأنّه يقدر أن يجرى ذلك الآن.

وتم تصنيف المتناقضات المعروفة بواسطة طريقة تصنيف الرسومات الالكترونى الالى CCG. وتبين أنّ إحالة ب. رسل الذاتية ضرورية، لكنها لم تكن شرطاً كافياً لقابلية

التناقض (١٥٥). إنَّ الشرط الضروري الثاني من بعد التوكيد (١٥٦) هو النفي (١٥٧). لكن هذين الشرطين الضروريين (١٥٨) لا يكفيان لقابلية التناقض. وظهر الشرط الثالث الضروري غير المسبوق لقابلية التناقض بواسطة العرض الطبيعي للبناء المنطقي «التوكيد + النفي» على الحاسوب. أخيراً، جرت صياغة كلِّ الشروط الضرورية والشروط الكافية لقابلية التناقض ككل للمرة الأولى. النتائج أثبت بأنَّ الشكل التقليدي «كذاب» (١٥٩) :

(١)

خاطئ: والشكل الصحيح «كذاب» العاكس لطبيعته شبه المنطقية الحقيقية هو كالتالي :

تضع القيم نفسها لكلِّ التناقضات الأخرى من النوع الوارد في : (١).

هكذا، أي عبارة طبيعية تأخذ الشكل :

P is S

ذلك بأنَّ كلَّ عبارة طبيعية تنظر في العالم الخارجي، وتتصل به متوسلة بالقناتين الدالتين. بكلمة أخرى، يقع التفسير التالي لحقيقة تأسيس الأنواع النحوية الشرعية في المنطق الكلاسيكي لتحويل العبارة الطبيعية في مفارقة «الكذاب».

أي عبارة طبيعية، تقول X، له الشكل :
 $X = \text{« P is S »}$ ، حيث أن S هو الموضوع، و P
المسند، وتقدر العبارة أن تتصل بالعالم الخارجي (١٦٠) من
قبل قناة S وقناة P لكي يبيننا أمّا البرهان على X في شكله
المنتظم أو نقض X.

أي عبارة ذاتية الإحالة، تقول X، تأخذ الشكل :
 $X = \text{« X is P »}$ ، لكي تقدر العبارة X الاتصال
بالعالم الخارجي من قبل قناة P وحسب، وذلك لإثبات X أو
تنفيذها .

ياخذ تناقض الكذاب الشكل $X = \text{« X هي أكذوبة »}$.
في هذه الحالة، لا تتصل «العبارة» X بالعالم الخارجي.
والميزة الرئيسية لثابت المسند «أن يكون أكذوبة» هي أن
محتواه ينتهي إلى محتوى رابطة العبارة «هو / ليس هو»،
ذلك بأن كل ما يمثل ذلك المسند «أن يكون أكذوبة» يقدر
«النظر» في رابطة العبارة وفي ما «يوصى به» لتغيير أي قيمة
من قيم الرابطة لقاء القيمة العكسية، لا أكثر ولا أقل.

وهناك تصوير ممكن لتحويل عبارة طبيعية إلى «الكذاب»
بواسطة القواعد الشرعية للمنطق الكلاسيكي، لذا، «الكذاب»
نموذج دال على «الشيء في ذاته» (١٦١) لدى عمانوئيل كانط،

أي أنه يخلو من أي ارتباط بالخبرة العملية المباشرة. وينهض التحويل شبه المنطقي للحقيقة في «الكذاب» :
 a) $X = \text{«S is P»}$; b) $X = \text{«X is P»}$; c) $X = \text{«X is a»}$ «LIE» .
 فإن العبارة المنطقية وغير المتناقضة المشهورة $X = X$ هو صحيح» هو نموذج آخر من النماذج الدالة على «الشيء في ذاته» لدى عمانوئيل كانط، في هذا السياق، ومن وجهة النظر المعروضة هنا.

غير أن هناك تصورا آخر للانتهائي. فقد لاحظ الجميع تواتر ورود فعل الأمر «قل» مسنداً إلى الله مخاطباً رسوله الذي يعيه كأمر كلما كان يصدد دليل سيتعين عليه أن يفحم به خصوصاً عنيدين. ويمكن أن تتغير الصيغة وتتم العودة دوماً إلى البنية نفسها : الله يجعل النبي يتحدث، أي يفوض النبي في التحدث، فعن من يتحدث ؟ عن الله. وما الذي يفعله في هذا الشأن ؟ إنه يبلغ أن من واجبه البلاغ. ما فحوى البلاغ إذا ؟

إنه توكيد يتعلق بنفسه أو إحدى صفات نفسه، وباختصار توكيد نفسه. ومع ذلك فإن الرسالة، مهما كانت مطلقة، فإنها لا تركز مطلقاً إلى ذلك النوع من طمأنينة النفس التي يبدو أن أسسها في الخلود تتضمنها. ويقدر ما يكون التمييز بين المضمون والظاهر شرعياً، فإنه لا يبلغ مضموناً وحسب ولكن

ظاهريه تجليه الذاتي، ومن هنا كان لجوؤه المتكرر إلى الجدل وإلى الإشارة إلى الوقائع، ومن ناحية أخرى، ذكر بيرك من قبل تكرار تردد الفقرات التي قال إنها تتعلق بالمرجعية الذاتية أو النصوص الشارحة «الحواشي»، وتدل الشواهد كلها على أنها تحتل موضعاً مهماً في القرآن، وهكذا القسم في السورة ٤٣، سورة «الزخرف»، آية ٢: «وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ»، يمتد عبر آيتين من هذا النوع المكتوب الذي أقسم به للتو هو تعبير عربي وصادر عن مثال نموذجي خالد، وقد استرعى هذا الشكل انتباه القدامى، من هنا لاحظ ابن القيم أن الحق مزود بإيضاح «الحق ذو تبيان»، وهذه هي تقريباً عبارات السورة ٢٤ نفسها، النور، آية ٢٥: «يَوْمَئِذٍ يُوقِفُهُمُ اللَّهُ بَيْنَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ».

لا توجد آية سورة لم يبلغ فيها الله معلومة عن القرآن. ومن هنا هذه النعمة الفكرية، التي استرعت انتباه بيرك كثيراً، والتي تختلف أتم الاختلاف عن العهد القديم وكذلك العهد الجديد. وفي مواضع أخرى من الخطاب القرآني تظهر أنماط أخرى من التوكيد ويتعلق بعضها بفاعلية الوعظ نفسه. تقول الآية ٢٦ من سورة هود: «وَأَوْحِي إِلَى نُوْحٍ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ»، فهل النبي لا يهدى إلى الإيمان «إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ»؟، و«وَمَا أَنْتَ

بِهَادِي الْعُمَى عَنْ ضَلَالَتِهِمْ إِنْ تَسْمِعُ إِلَّا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ
 مُسْلِمُونَ» (السورة ٢٧، سورة النمل، الآية ٨١)، «وقى
 الأرض آياتَ الْمَوْقِنِينَ»، (السورة ٥١، سورة الذاريات،
 الآية ٢٠)، «وأيضاً: «إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ لَا يَهْدِيهِمُ
 اللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (السورة ٢٦، سورة النحل، الآية ١٠٤).
 هل هو قضاء وقدر كما هو الحال بالنسبة للجانسينية المترنمة
 في التراث الغربي المسيحي؟ وردت الجبرية في التراث
 الفكري المسيحي. فقد كتب جانسنوس «اللاهوتي الهولندي»
 في العام ١٦٤٠، مؤلفاً ضخماً بعنوان «أوجستينوس». شرح
 مذهبه عن النعمة الإلهية والجبرية. ورمى ذلك المذهب إلى
 تحديد حرية الخيار البشري. لا يقدر المرء شيئاً بمفرده، بل
 كتب نصيبه منذ الأبد. أنكر مفعولية النعمة الإلهية. واعتقد
 بغساد الإنسان منذ سقوطه. فإن الإنسان بخلطة آدم قد فقد
 حقه في النعمة، وينعم الله على من يشاء. وهذا المذهب دافع
 عنه لاهوتيو «بور رويال» Port-royal. ثانياً، أهي جبرية كما
 تردد كثيرًا (١٦٦٦)؟

لا تتعدى تلك الجبرية حدود الفرضية لدارس ما وراء
 الطبيعة. والواقع أن البيان يصدر عن نوع من الإبرام
 التوكيدي مع نفسه. وقد وضع بليز باسكال على لسان المسيح
 «ما كنت لتبحث عني يا لم تكن قد عثرت علي». ولاشك أن

الأمر يتعلق بتلك المسائل الظاهرة في التعبير عن المطلق. ودعا بيرك للذهاب إلى أبعد من ذلك. فهذه الحلقات من المعاني، إذا أمكن القول، لا نتيبها عند مستوى الدلول وحسب، بل أيضاً عند مستوى الدال. فإذا صح هذا فإن كل ما ينجم عنه في الأسلوب القرآني ينبغي أن يساق إلى هذا المكان. ويمكن أن يذكر المرء عشوائياً تكرار الأفكار أو الجمل، والنهايات المسجعة للآيات والانتظاميات التي تشكل في منعطف سورة ما أحياناً معياراً عرضياً، والتطور الذي يعيد نهاية القطعة بدلالة اللفظ إلى أولها «رد العجز على الصدر». وربما تكون في هذا المعنى مقارنة معاوية لتدفق القرآن بموج البحر. وهل كان ينبغي أن يمضى بيرك أكثر بعداً أيضاً؟

إنَّ المثال في مختلف أشكاله ربما لا يكون إلا تقريباً لنفس الأثر، ومع ذلك فهو يفيض في القرآن لدرجة أن تعريف هذا الأخير كمثال ضخم لا يبدو في غير موضعه. وهذه الملاحظات المبينة على دراسة النص والتي أطرحها لمراجعة المتخصصين يمكن أن تؤدي إلى تقارب لا ينبغي على المفارقات التاريخية أن تثبطها. فالإيمان في المقام الأول هو ذكر ومن ثم عودة. وقد تمت قبل نزول القرآن بلاغات أخرى مزودة بتوجيهات تربوية جماعية يغطي أتباعها جزءاً كبيراً من التاريخ

الإنساني. وتأمل هذه السوابق وبعث هذه الدروس في نفسه، هو أيضاً إحياء للذكر. ومن هنا أيضاً اتصال مثل اتصال الإبراهيمية أو الخنفية. ويخصص القرآن للإسلام نفسه بصورة ما للعودة الأبدية، إلا أنه يقوم بهذه الحركة كفاية نهائية. وهذا المعنى تاريخي وأخرى معاً. وللقسم والمقسم به. كما هو معروف، أنوات في حروف الجر، وأكثرها الواو، ثم الباء، يدخلان على كل مخلوف به. ثم التاء، ولا تدخل إلا في واحد، وذلك قولك : والله لأفعلن، وبالله لأفعلن، و«تَأْتِيهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ» (الآية ٥٧ من سورة الأنبياء). وقال الخليل : إنما تجيء بهذه الحروف: لأنك تضيف حلقك إلى المخلوف به كما تضيف مررت به بالباء، إلا أن الفعل يجيء مضمراً في هذا الباب، والطف توكيد. وقد تقول : تالله ! وفيها معنى التعجب.

٢ - ٢١ - الجملة الاعتراضية :

انتقل بترك إلى سورة البقرة : «صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ» (١٣٨) «قُلْ أَتُحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ وَلِنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ وَنَحْنُ لَهُ مَخْلُوصُونَ» (١٣٩). ثم أعلن أن التذييل في الآيتين، جملتان اعتراضيتان. ولم يدرك جاك بيرك، حسب محمد رجب البيومي، مفهوم «الجملة الاعتراضية»، كما يفهمها علماء

العربية إذ يجعلونها جملة متممة للكلام معنى من المعانى كالاحتراس أو الدعاء وغيرهما، ولكنه يفهم أنها خارجة عن السياق، مع أن بترك بحسب البيومي، نقل نصاً عن الأوسى يدل على أنها مكتملة لما قبلها، ولم يدر البيومي لماذا فهم كلام الأوسى على غير وجهه. فأتار البيومي السؤال : كيف يتفق قول الأوسى هذا مع بترك فيما قال بترك إن هذه الزيادات تستكمل الإنشاد الصوتى الذى يتم به الترنم فى القرآن كما يتم الترنم بالقافية ؟

من سنن العرب أن يعترض بين الكلام وتعامه كلام آخر، ولا يكون هذا المعترض إلا مفيداً. ومثال ذلك أن يقول القائل :
 اعمل -والله ناصري- ما شئت. إنما أراد : اعمل ما شئت.
 واعترض بين الكلامين ما اعترض. قال الشماخ : لولا ابن عفان -والسلطان مرتقب- أوردت فجا من الغباء جلمودي، قوله : «والسلطان مرتقب» معترض بين قوله : «لولا ابن عفان» وبين قوله : «أوردت»، ومن ذلك فى القرآن : «وَأَنْتَ عَلَيْهِمْ نَبَأٌ نُوْحٌ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَقَوْمِ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُمْ مَقَامِي وَتَذْكَيرِي بِآيَاتِ اللَّهِ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ كَمْ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلَا تُنظِرُون» (سورة يونس الآية ٧١)، ربما أراد : إن كان كبير عليكم مقامي وتذكيري بآيات الله فأجمعوا أمركم، واعترض بينهما قوله : «فعلى الله توكلت» (١٦٣).

قال جاك بيرك إن القرآن قد انتصر على الشعر الجاهلي، وأنزله من مكانته. وقدرة القرآن هذه على الإلغاء الرجعي هي في مستوى قدراته الخلاقة، والمفروض أنها طغت على الشعر الجاهلي لدرجة أنها لم تدع باقياً منه إلا بعض أشعار أصبحت من بعد «في الهواء». ويمكن أن يكون هذا أحد معاني «المعلقات». إذن أشار جاك بيرك إلى المعلقات باعتبارها أثراً باقياً من آثار الشعر الجاهلي، وتفضل فكتب في الهامش : استعملت الكلمة بهذا المعنى في السورة ٤، النساء، الآية ١٢٩ : «وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمَعْلَقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً». ولم يكن البيومي يعرف أن المعلقات وردت في القرآن. فقد سارع إلى المصحف ليرى الآية التي وردت بها المعلقات في زعم بيرك. الآية : «وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ» أخبر الله بنفي الاستطاعة في العدل بين النساء، وذلك في ميل الطبع بالمحبة والجماع والحظ من القلب. فوصف الله حالة البشر وأنهم بحكم الخلقة لا يملكون ميل قلوبهم إلى بعض دون بعض؛ ولهذا كان يقول: «اللهم إن هذه قسمتي فيما أملك فلا تلمني فيما تملك ولا أملك». ثم

نهى فقال: «فلا تميلوا كل الميل» قال مجاهد: لا تتعمموا
الإساءة بل الزموا التسوية في القسم والنفقة؛ لأن هذا مما
يستطاع. وروى قتادة عن النضر بن أنس عن بشير بن نهيك
عن أبي هريرة قال: قال رسول الله (ص) : «من كانت له
امرأتان فلم يعدل بينهما جاء يوم القيامة وشقه مائل». والآية:
« فَتَنْذِرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ » أى لا هى مطلقة ولا ذات زوج؛ قاله
الحسن. وهذا تشبيهه بالشيء المعلق من شيء؛ لأنه لا على
الأرض استقر ولا على ما علق عليه انحمل؛ وهذا مطرد فى
قولهم فى المثل: «أرض من المركب بالتعليق». وفى عرف
النحويين فمن تعليق الفعل. ومنه فى حديث أم زرع فى قول
المرأة: زوجى العشنق، إن أنطق أطلق، وإن أسكت أعلق.
وقال قتادة: كالمسجونة؛ وكذا قرأ أبى «فَتَنْذِرُوهَا كَالْمَسْجُونَةِ».
وقرأ ابن مسعود «فَتَنْذِرُوهَا كَأَنَّهَا مَعْلُوقَةٌ». وموضع «فَتَنْذِرُوهَا»
نصب؛ لأنه جواب النهي. والكاف فى «كَالْمُعَلَّقَةِ» فى موضع
نصب أيضاً.

و « كَالْمُعَلَّقَةِ » ، فى سياق الآية، هى المرأة، وليست القصيدة
المعروفة، وهى المرأة التى يهجرها زوجها هجراً طويلاً، وقالت
ابنة الحمارس :

إن هى إلا حظة أو تطليق أو صلف أو بين ذاك تعليق
والتعليق هو «الهجران المستمر». وقد دلت الآية ١٢٩ من

سورة «النساء» : «وَأَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوا كَالْعُلَاقَةِ وَإِنْ تَصَلَحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً»، على أن المحبة أمر قهري، وأن للتعلق بالمرأة أسباباً توجهه قد لا تتوافر في بعض النساء، فلا يكلف الزوج بما ليس في وسعه من الحب والاستحسان، ولكن من الحب حظاً هو اختياري، وهو أن يروض الزوج نفسه على الإحسان لامراته، وتحمل ما لا يلائمه من خلقها أو أخلاقها ما استطاع، وحسن المعاشرة لها، حتى يحصل من الألف بها والحنو عليها اختياراً بطول التكرار والتعود، ما يقوم مقام الميل الطبيعي. فذلك من الميل إليها الموصى به في الآية ١٢٩ من سورة «النساء» : «فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ»، أي إلى إحداهن أو عن إحداهن» (١٦٤) ويصد حديثه عن تحدى القرآن للشعر الجاهلي وتفانيه بإزائه قال جاك بيرك عن عمر بن الخطاب حين سمع من يذكر شاهداً شعرياً مستنداً به على معنى كلمة قرآنية فقال عليكم بشعر العرب. قال جاك بيرك إن ذلك يمثل تنازلاً من الدين المنتصر، والدين، عند البيومي، لم يكن منتصراً على الشعر، بل جعله أحد أسلحته في الدفاع عن الدعوة.

٢- ٢٣- الإحساس بالطبيعة :

إذا كان القرآن ينزع صفة القداسة عن العالم ويكشف

الطابع الأسطوري للإسرائيليات، فيمكن القول إنه يرسى قواعد العلم على الإحساس بالطبيعة الذي ينبثق بانفعاغ من الشعر العربي القديم. أما عن النزعة الطبيعية فإنه يفيض بها من دون أدنى أثر لمذهب الحلول، ولتصور النبي أمام منظر طبيعي في نجد : الواحة الريانة منبثقة من الصحراء التي هي نفسها لا فراغ فيها. ويمكن للتنوع الكوني أن يبعث في ذاكرته كعربي إحدى تلك الصور التي تسلطت عليها مقولة بكلام الشعراء المنشدين، فإنه يرد هذا الكلام جزئياً حتى لا يتلقى إلا رمزاً رائعاً : رمز النزول المنجم للوحي. ثم يمضي بيرك إلى أبعد من ذلك، فتتووع العالم بالنسبة إليه هو تنوع لغة وتنوع إسناد، ودليل ذلك الجوح الغريب في السورة ٢٥، سورة فاطر، آية ٢٧: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ شَجَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ». وبالإمكان أن نحلم بما كان يمكن لهذه الإحساسات القوية، والمتوارثة من دون شك، أن تقدمه لشعر النابغة أو قيس بن الخطيم، إذ لم يفقد القرآن من الشعر القديم غنائيته ولا لونه، بل ولا حتى أوزانه أحياناً. فإن القرآن يذهب أبعد من هؤلاء المنشدين في فهم الطبيعة والحياة. وهكذا إذ يذكرنا يقصد النبي (ص) بشأن هذه النقطة شعراء ما قبل سقراط، فإنه يصفى على الحمم

المضطربة في عالم الحسوسات معنى يسمو بها، فإن الأمر يتعلق حقاً بنظم الشعر. وتختتم السورة ٢٦، الطويلة، سورة «الشعراء»، بإدانة أولئك سارقى العلامات وإن كانت الإدانة خففت في الحال : «إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذُكِّرُوا اللَّهُ كَثِيرًا وَأَنْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ» (سورة الشعراء الآية ٢٢٧). ويستخدم القرآن الموضوعات المتعلقة بالطبيعة للدلالة على حسن صنع الله، وهو يقيم الطبيعة دليلاً، وما هو كوني برهاناً، من دون أن تنضب قوتها. وهكذا يذكرنا العديد من متابعاته بشعر برميندس عبر هاوية الزمن وفجوة الحضارات : «لم يبق إلا طريق واحد يمكن التكلم عنه، ألا وهو أنه موجود. وعلى هذا الطريق تقع علامات عديدة تدل على أنه لما كان غير مولود فإنه أيضاً غير فان، فهو في الواقع سليم الأطراف، لا يتغير، ولا نهاية له. وأبداً لم يكن ولن يكون لأنه كائن حالياً، كامل تماماً في الوقت نفسه، أو وحدة واحدة، فأني نسل ننتشد له ؟»

عاش برميندس، كما هو معروف، في «إيليا» إحدى مدن اليونان الكبرى الواقعة في إيطاليا الجنوبية، ما بين سنة ٥٤٠ و ٤٥٠ ق.م، وكانت الفلسفة اليونانية، في تلك الحقبة، قد شقت طريقها إلى الوجود بمثابة نشاط روحي مستقل، يسعى فيه العقل الإنساني، يدافع من نزعة داخلية، إلى أن يرسم،

قدر المستطاع، تصوراً متكاملأ عن الطبيعة (١٦٥). وقد درج التقليد على جمع برمنيدس مع الفلاسفة «القيسقاطيين»، وهو مؤسس المدرسة «الإيلية» وواضح أولى مبادئ «علم الوجود». وقد اختلف الفلاسفة، من سقراط حتى الفيلسوف المعاصر مارتن هيدجر، فى تفسير نشيده «حول الطبيعة». وكان الشاعر يعالج، فى قصائده، المسائل الدينية، وعقائد الإيمان، وعلاقات الأخلاق بالدين، وكان بذلك يعوض عن غياب قانون أخلاقى شعبى مرتكز على الدينى. كان الشاعر يصوغ، فى قالب سهل التبادل، تراث الأفكار الخلقية المشترك المسيطر على الحياة المدنية، وكان يبرزه فى تعبير واضح سهل الحفظ، ويجمع أقسامه فى كل متمم. وعلاوة على ذلك كان بمقدور الشاعر أن يبسط مفاهيم الأخلاق الشعبية ويرسخها فى الأذهان، حيث يجعلها أكثر إقناعاً بالبرهنة الدقيقة داعماً إياها بقوة الإلهام المرافق للشعور بالآلوهية الذى ينعم به. كان الشعب الإغريقى يرى فى القصيدة ملامح مزجه وعائده الشخصية، موضوعة من قبل الشاعر فى قالب فنى، فيزداد حفظاً لها بمثابة كنز فى القلب. ومعروف أنه فى القرن الخامس قبل الميلاد بدأ الانتقال من الإيمان البسيط والتصور التقليدى للأشياء والكلمات، إلى يقين الحجج الفلسفية، فبرزت حاجة ملحة إلى تصحيح الآراء التقليدية المتوارثة تارة، أو إلى دعمها وتثبيتها منطقياً تارة أخرى.

وفى هذا الإطار العام قدم برمنيدس نشيده التعليمي بادئاً إياه برحلة أسطورية صوفية نقلته إلى أكثر الفلسفات تجريداً فى التاريخ، وبها «طبع جوهر الفكر الغربى حتى أيامنا، وذلك بصياغة «مبدأ العلة الكافية». وفى المقطع الأول من النشيد يروى برمنيدس قصة انخطافه على مركبة تقودها بنات الشمس على طريق الألوهية الوحيدة التى تصل الإنسان الذى يعرف إلى الأبواب الفاصلة ما بين الليل والنهار والتى تحرسها العدالة محتفظة بالمفاتيح. واستجابة لإلحاح الفتيات القائدات ولعزوبة توسلهن تفتح العدالة الأبواب الجبارة، ثم تستقبل الآلهة المسافرين بصدقة ولطف، وتكشف له عن طريق المعرفة، حيث الأولى تقود إلى الحقيقة الثابتة، والثانية إلى آراء المائتين العابرة، وتسميها الآلهة كاذبة أيضاً، لأنها توهم من يعرفها بامتلاك الحقيقة بينما لا يملك فى الواقع إلا رأى قابل للنقض. ونلاحظ أن الصورة المرسومة عند برمنيدس ليست جديدة، فروايات الانخطاف كثيرة وشائعة سواء فى الحلقات الأورفية، حيث يكثر الكلام عن رحلات إلى الجحيم، السماء، وكان استخدام تلك الروايات لنشر تعاليم دينية أو صوفية، على وجه الخصوص فى «أديان الأسرار».

وكان الجديد عند برمنيدس هو إخضاع رواية الرحلة

لهدف فلسفى مع المحافظة فيها على الوسيلة الصوفية، ويبرز القصد البرمىذى فى لجوئه إلى صورة الطريق، وهى شائعة فى التعليم الدينى، وتؤدى إلى المصير البعيد المد لكل من سلكها. إنها «طريق الحياة»، شرط الخلاص وضمانته فى الأخويات الأورفية، والفيثاغورية، وتحول عند برمنيدس إلى «طريق البحث» المؤدية إلى الحقيقة الثابتة والخفيفة، التى تكشفها الآلهة بواسطة وحى خاص هو نعمة تجود بها على الكائن الفريد المختار، الفيلسوف. ولا تأتيه النعمة إلا بعد الخضوع لنظام تقشف صارم، وانتهاك سلوك يفصله عن باقى البشر ويقوده إلى الاتصال المباشر والفردى بالألوهية، ويؤهله ليصير، فى مجتمعه، الرجل الإلهي. صحيح أنه يسلك هذا النهج بدافع داخلي، ولكنه يتجاوب، فى الوقت نفسه، مع «قضاء صالح» يختاره من بين الناس ليكشف له عما يعجز الباقون عن إدراكه. مع العلم بأنه، قبل أن يباشر برحلة الانخراط على الطريق الكثيرة الوجود، يكون، هو المائت الذى يعرف، قد انكب على اكتساب المعرفة من شتى بناييعها، من الاختبارات الحسية، ومن الأقوال المتداولة، ومن المبادئ التى تثبتتها العادة الحذقة، ومن التقاليد المتوارثة فى المجتمع والمرتكزة غالباً على سلطة الآلهة الأسطورية. وبالرغم من كل ذلك، يشعر دائماً فى قراراته بنزعة إلى أبعد، ولا شيء مما يدركه يشبع فيه تلك النزعة العميقة.

من المعروف أنه كاد لا ينتهي القرن الثاني الهجري حتى شهدت الثقافة العربية جدلاً بين العلماء العرب حول معظم تلك الكلمات، ولاسيما ما ورد منها في القرآن. أنكر أبو عبيدة معمر بن المثنى، كما هو معروف، ورود كلمات أجنبية بين ألفاظ القرآن، وقال قولته المشهورة «من زعم أن في القرآن لساناً إلا العربية فقد أعظم على الله القول». مع ذلك سلكت اللغة العربية مسلك غيرها من اللغات، فاقترضت قبل الإسلام وي بعده، ألفاظاً أجنبية عدة، ولم يجد العرب القدماء في هذا مانعاً. وكانوا في اقتراضهم لتلك الألفاظ يعمدون في أغلب الحالات إلى تلك التي تعبر عن أمور غير مألوفة في شبه الجزيرة، من أزهار وطيور وخصور وأنوات منزلية، وغير ذلك من كلمات تقتضيهما مظاهر الحضارة والمدنية لدى الأمم العريقة التي كانت تتأخم الحدود العربية كالفرس واليونان، أى أنّ استعارتهم في مثل هذه الحالات كانت استعارة ضرورة، على أنهم في القليل من الأحيان قد اقتبسوا بعض تلك الألفاظ الأجنبية التي لها نظائر في لغتهم في المعنى، إما لإعجابهم بأصحاب هذه الألفاظ والشعور بأنهم أرقى ثقافة وحضارة أو للدعاية، ولاسيما في شعر بعض الشعراء من الجاهليين. فيروى لنا أن عدى بن زيد العبادي الذي تربى في

بلاط الأكاسرة كان له شعر زخر بالكلمات الأعجمية (١٦٦).
ولعل الأعشى هو أشهر من عرف بين شعراء الجاهلية
بإقتباس تلك الألفاظ الأعجمية في شعره مثل قوله :

عليه ديابوذ تسربل تحته أرندج إسكاف يخالط عظما
«الديابوذ» ثوب ينسج على نيرين، الأرندج جلد أسود،
والعظم نوع من الشجر يخضب به. ففي هذا البيت كلمتان
أعجميتان.

وكان الخمر للعتيق من الإسفند ممزوجة بماء زلال.

الإسفند أعجمية هي اسم من أسماء الخمر.

لنا جلسان حولها يوتقسج وسيسنبر «والمرزجوش» منما
في البيت أربعة ألفاظ أعجمية لأنواع مختلفة من الأزهار.
ووردت تلك الألفاظ الأعجمية في شعر بعض الشعراء
الإسلاميين كالفردق وجربير والأخطل، ثم زادت نسبة ورودها
في شعر العباسيين، وكانت الكلمة الأعجمية التي يشيع
استعمالها لدى العرب القدماء تأخذ النسخ العربي فيقتص
من أطرافها، وتبدل بعض حروفها، ويغير موضع النبر منها
حتى تصبح على صورة شبيهة بالكلمات العربية، وتلك هي
التي سماها علماء العربية فيما بعد «بالمعرب» (١٦٧)، أما
غيرها من الكلمات الأجنبية التي بقيت على صورتها الأصلية

فقليل عددها، وقد ظلت قليلة الشيوع والدوران، وأطلق عليها «الأعجمى الدخيل»، كأنما أريد بهذا استبعادها عن الألفاظ العربية الأصلية. ولكن المؤلفين من المتأخرين لم يلتزموا هذا الوصف أو هذا التمييز في علاجهم للألفاظ التي اقتترضها العرب.

وقد زادت تلك الألفاظ الأعجمية زيادة كبيرة على يدي العلماء الذين لم يكونوا من أصل عربي، فقد ألفوا بالعربية كتباً ورسائل علمية حول الحيوان والنبات والطب وحشودها فيها قدرأ كبيراً من تلك الألفاظ. ولما بدأ أصحاب المعاجم تصنيف معاجمهم، حاولوا جهدهم تحاشي ذكر الكثير من تلك الألفاظ الأعجمية، ولكن المتأخرين منهم كالفيروزآبادي شحن قاموسه بعدد كبير جداً من تلك الألفاظ، مما عيب عليه وعد بمثابة الوصمة في معجمه. وأما القائلون بإمكان وقوع الألفاظ الأعجمية في القرآن فقد اعتمدوا على ما روى ابن عباس ومجاهد وعكرمة من أن أمثال: أسجيل، مشكاة، أباريق، إستبرق، إليم، الطور [من غير لسان العرب، ويرى أصحاب هذا الرأي أن ابن عباس وصاحبيه أعلم بالتأويل من أبي عبيدة. ثم حاول المتأخرون من العلماء التوفيق بين الرأيين، وظهر لهم أن لا خلاف بينهما، ونادوا بأن تلك الكلمات التي جاءت في القرآن ووصفت بالأعجمية، إنما هي

ألفاظ اقتبسها العرب القدماء من لغات أجنبية، وصفوها وهذبوا صورتها ثم شاعت في كلامهم قبل الإسلام فلما جاء الإسلام وجدها تمثل عنصراً من عناصر اللغة العربية، ووجد الناس لا يكادون يعشرون بعجمة فيها. فمثلها مثل كل الكلمات العربية التي كانت تجرى على ألسنتهم. ولذا تعد من اللسان العربي. غير أنها على حسب أصلها البعيد أعجمية، ومستمدة من لغة أجنبية. وقد اشتهر أمر هذه الألفاظ الأعجمية الدخيلة على اللغة العربية.

وفي القرآن إذاً ألفاظ من غير لغات العرب وإزاء هذه الألفاظ اختلف علماء الفقه في تفسير أمثال الآيات التالية :

٢٧ من سورة الزمر بشأن القرآن العربي الذي يخلو تماماً من أي اعوجاج ممكن : «لَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ».

والآية ٤٣ من سورة فصلت : «مَا يُقَالُ لَكَ إِلا مَا قَدْ قِيلَ لِلرَّسُولِ مِنْ قَبْلِكَ إِذْ رُبِكَ لَدُوٌّ مَغْفِرَةٌ وَبُوٌّ عِقَابٌ أَلِيمٌ».

والآية ٣٦ من سورة الرعد : «وَالَّذِينَ اتَّيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَغْرَحُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمِنَ الْأَحْزَابِ مَنْ يُنْكِرُ بَعْضَهُ قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا أُشْرِكَ بِهِ إِلَهُهُ أَدْعُو وَإِلَيْهِ مَآبُ».

والآية ١٠٢ من سورة يوسف : «ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ

نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ»
«قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى
وَبُشْرَى الْمُسْلِمِينَ» (سورة النحل الآية ١٠٢).

والآية ١١٢ من سورة طه : «وَمَنْ يَسْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ
وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا».

والآية ٦ من سورة الشورى : «وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ
أَوْلِيَاءَ اللَّهُ حَفِيظٌ عَلَيْهِمْ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ».

والآية ٢ من سورة الزخرف : «وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ».

والآية ١١ من سورة الأحقاف : «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَلَّذِينَ
آمَنُوا لَوْ كَانَ خَيْرًا مَا سَبَقُونَا إِلَيْهِ وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ
هَذَا إِفْكٌ قَدِيمٌ».

والآية ١٩٢ من سورة الشعراء : «نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْأَمِينُ».

وانقسم العلماء قسمين :

١ - قسم يرفض أن يكون في القرآن كلام غير عربى.
ومن هؤلاء أبو عبيدة وابن فارس والطبرى والشافعى
والباقلاني.

٢ - قسم يقول بوقوع غير العربى فيه. ومنهم ابن سلام
وابن الجوزى والجوالقى والخفاجى ..

وأفرد «غريب القرآن» (١٦٨) بالبحث أبو عبيدة وأبو عمر الزاهد وابن دريد ومن أشهرها كتاب العزيمي، حرره هو وشيخه أبو بكر بن الأنباري، ومن أحسنها «المفردات» للراغب ولأبي حيان في ذلك بحث في ذلك. فالمراد به مصنفو الكتب في معنى القرآن كالزجاج والفراء والأخفش وابن الأنباري. فقد أخرج البيهقي من حديث أبي هريرة مرفوعاً «أعربوا القرآن والتمسوا غرائبه». وأخرج مثله عن عمر بن عمرو بن مسعود موقوفاً. وأخرج من حديث عمر مرفوعاً «من قرأ القرآن فأعربه كان له بكل حرف عشرون حسنة ومن قرأه بغير إعراب كان له بكل حرف عشر حسنة».

والمراد بإعراب القرآن هو معرفة معاني ألفاظه وليس المراد به الإعراب المصطلح عليه عند النحاة، وهو ما يقابل اللحن لأن القراءة مع فقهه ليست قراءة ولا ثواب فيها، وعلى الخاطئ في ذلك التثبيت والعودة إلى كتب أهل الفن وعدم الخوض بالظن فهذه الصحابة وهم العرب العرباء وأصحاب اللغة الفصحى ومن نزل القرآن عليهم وبلغتهم توقفوا في ألفاظ لم يعرفوا معناها فلم يقولوا فيها شيئاً. والغريب هو معرفة المدلول، وقد صنّف فيه جماعة. وهو تصيد المعاني من السياق، لأن مدلولات الألفاظ خاصة. وهو البحث في المعاني، كما بحث الفراء والزجاج وابن الأنباري. ويحتاج الكاشف عن

ذلك إلى معرفة علم اللغة، اسما وفعلًا وحرفاً. وروى عكرمة عن ابن عباس قال : إذا ساكتونى عن غريب اللغة، فالتمسوه فى الشعر، فإن الشعر ديوان العرب، وأراد النحويون أن يثبتوا الحرف الغريب من القرآن بالشعر^(١٦٦). لذلك أمكن جاك بيرك القول بسعى الشعراء وراء الكلمات نادرة الاستعمال، وقد يحدث أن يكس هؤلاء الشعراء قدرًا من الغريب أو شواذ اللغة معجمياً، لدرجة أن المعنى يتسم بالغموض فى رونق باهر. وفى هذا النطاق فإن رطانة متفطرسة تستحوذ على السمع من نون تحريك الفكر. فلدى كل قارئ للقرآن، خاصة إذا قرأ قراءة صامتة، نجد أن الأثر الأعظم، ولكن ليس الوحيد، يتعلق غالباً بإيحاءات غير مباشرة ومفاهيم وتفرد فى التعبير. يقول بيرك فى هذا الإطار « إذا قسنا على الاستخدامات المماثلة فى الشعر الجاهلي، ولم نر أنواعاً معينة من المصدر ومن ذلك ينبغى أن نفهم البيت فى معلقة النابغة :

«أعطى لفارحة حلو توابعها من المواهب، لا تُعطي، على نكد»
وهو فى الديوان مع الأبيات ٢٣-٢٦ بعد البيت ٢٦ .
ويعنى البيت : لا أرى فاعلا فى الناس يشبهه، أعطى لفارحة.
ويروى : « على حسد». ويروى : «حلو توابعها» على الإبتداء والخير، والمبتدأ والخير فى موضع جر. وفى تفسير آخر :

«أنعم على الرشاقة، ذات التوابع الحسان» باعتبارها
«الفراة» أى «واقعة» أن تكون «فأرمة».

٢ - ٢٥ - السورالية :

درس جاك بيرك سورة العاديات أى «ركض الخيل». وبقى
أن تعرض أيقاعها اللاهث، وهذا الصخب المتجاوز للواقع فى
صوره، إذا جاز التعبير، وهذا ما لم يقدر الطبرى أن يفسره
وإن استطاع الإحساس به وإذا كان الزمخشرى قد أجبر
على عرض القوة المحيية للسورة ٥١، الذاريات أى «يذرو
الحب»، فإنه لو فعل ذلك لوجد نفسه عاجزاً مثل عجز
كينتيليان أمام نشر من «الإشراقات» للشاعر الفرنسى
المعاصر آرثور رامبو.

وواقع الأمر أن هذه السورة «الذاريات» تسمى بإثبات
الواو تسمية لها بحكاية الكلمتين الواقعتين فى أولها. وبهذا
عنونها البخارى فى كتاب التفسير من صحيحه، وابن عطية
فى تفسيره، والكواشى فى تلخيص التفسير، والقرطبي.
وتسمى أيضاً «سورة الذاريات» من بون الواو اقتصاراً على
الكلمة التى لم تقع فى غيرها من سور القرآن. وكذلك عنونها
الترمذى فى جامعهم وجمهور المفسرين، وكذلك هى فى
المصاحف. ووجه التسمية أن هذه الكلمة لم تقع بهذه الصيغة
فى غيرها من سور القرآن. وهى مكية بالاتفاق. وقد عدت

السورة ٦٥ في ترتيب النزول عند جابر بن زيد، نزلت بعد سورة الأحقاف وقيل سورة العاشية. واتفق أهل عد الآيات على أن آياتها ٦٠ آية. واحتوت السورة على تحقيق وقوع البعث والجزاء ولا بعث في السورالية ولا جزاء.

٢-٢٦- الإلقاء الرجعي :

أشار جاك بيرك، من جهة أخرى، إلى أن قدرة القرآن على الإلقاء الرجعي هي في مستوى قدراته الخلاقة، والمفروض أنها طغت على الشعر الجاهلي لدرجة أنها لم تدع باقياً منه إلا بعض أشعار أصبحت من بعد «في الهواء». ويمكن أن يكون هذا أحد معاني لفظ المعلقات حتى أن عمر سمع يوماً شاهداً يذكر بيت شعر يصلح لتفسير عبارة قرآنية فتعرب صراحة عن أمنيته في أن يرى العرب يحفظون ديوانهم، وكان ينبغى حينذاك تفسير هذه الكلمة الغريبة ديوان، وكان الخليفة يشير إلى ما تبقى من أشعارهم باعتبارها بقايا لوجودهم السابق لم تعد ضارة، ذاك كان تنازل الإسلام في زمن الانتصار. والحق «أن الشعر النبوي للعرب آنذاك لم يكن قد قال كلمته الأخيرة». ويتبين من تحليل نتائج البحث عن كلمات: دين في القرآن، أن كلمة دين وردت تسع مرات في القرآن ككل، في سورة آل عمران- آية ٨٣، «أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْتَغُونَ وَلَهُ أُسْلِمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

طَوْعاً وَكَرْهاً وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ»، وفي سورة النساء-آية ١١ و١٢: «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَيُّوبَ لُكْلٌ وَأُحَدٌ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وُلْدٌ فَإِن لَّمْ يَكُنْ لَهُ وُلْدٌ وَوَرِثَةُ أَبَوَاهُ فَلِلنِّسَاءِ الثُّلُثُ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِلنِّسَاءِ السُّدُسُ مِمَّا بَعْدَ وَصِيَّةِ يُوْصَىٰ بِهَا أَوْ دِينَ أَيْتَاكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنْ أَلَّهَ كَانَ عَلِيماً حَكِيماً» (١١) «وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وُلْدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وُلْدٌ فَلَكُمْ الرَّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةِ يُوْصَىٰ بِهَا أَوْ دِينَ وَلَهُنَّ الرَّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وُلْدٌ فَإِن كَانَ لَكُمْ وُلْدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةِ يُوْصَىٰ بِهَا أَوْ دِينَ وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورِثُ كِلَاةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أُخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِن كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةِ يُوْصَىٰ بِهَا أَوْ دِينَ غَيْرِ مَضَارٍ وَصِيَّةٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ» (١٢)، وفي سورة التوبة-آية ٢٩: «قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ»، وفي سورة يوسف-آية ٧٦: «فَبَدَأَ بِأَوْعِيَّتِهِمْ قَبْلَ عَمَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرِجَهَا مِنْ عَمَاءِ أَخِيهِ كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ

أَحَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ تَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ تَشَاءُ
وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ»، وفي سورة النور-آية ٢: «الرَّائِيَةَ
وَالرَّانِيَ فَاجْلِبُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مَنَّةً جَلْدَةً وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا
رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيَشْهَدُ
عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ»، وفي سورة البينة-آية ٥: «وَمَا
أَمْرٌ إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءً وَيُقِيمُوا
الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ بَيْنَ الْقَائِمَةِ»، وفي سورة
الكافرون-آية ٦: «لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ»، وفي سورة النصر،
الآية ٣: «وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَخْطَرُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَمْوَاجًا»، وهو ما
يتوافق مع التصور الأكثر شيوعاً الذي يعطيه لها النص
خاصة في التعنيف الشهير في سورة «الكافرون»، آية ٦:
«لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ». فيه معنى التهديد. وهو كالأية: «وَأِذَا
سَمِعُوا اللّٰغُورَ اعْرَضُوا عَنْهُ وَقَالُوا لَنَا أَعْمَالُنَا وَلكُمْ أَعْمَالُكُمْ
سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَا نَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ» (سورة القصص: الآية ٥٥)،
أي إن رضيتم بدينكم، فقد رضينا بديننا. وكان هذا قبل
الأمْر بالقتال، فتسخ بآية السيف. وقيل: السورة كلها
منسوخة. وقيل: ما نسخ منها شيء لأنها خير. ومعنى «لَكُمْ
دِينُكُمْ» أي جزء دينكم، ولي جزء ديني. وسمى دينهم ديننا،
لأنهم اعتقدوه وتولوه. وقيل: المعنى لكم جزاؤكم ولي جزائي؛
لأن الدين الجزاء. وفتح الباء من «ولِي دِينِ» نافع، والبرزى عن

ابن كثير باختلاف عنه، وهشام عن ابن عامر، وحفص عن عاصم. وأثبت الياء في «ديني» في الحالين نصر بن عاصم وسلام ويعقوب؛ قالوا: لأنها اسم مثل الكاف في قمت، الباقون بغير ياء، مثل الآية: «الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يُهْدِينِ» (سورة الشعراء: الآية ٧٨)، «وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْ مِنَ التَّوْرَةِ وَأَلْحَلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ وَجَنَّبَكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا» (سورة آل عمران: الآية ٥٠)، ونحوه، اكتفاء بالكسرة، واتباعا لخط المصحف، فإنه وقع فيه بغير ياء. والمعنى الأول، يجده بيرك لدى الشعراء القدماء، ويستدعى «الخشوع» و«التبعية». وهذا ما ذكرته قصيدة الأعشى إلى المنذر بن الأسود: «كرهوا الدين، دراكًا بغزوة وسيئًا» أي: «يكرهون الخشوع الذي يذل بالعنوان والتعاسة»، ومن ثم فإن ممارسة هذا الخشوع تقتضى إتاوات وولاء ومظاهر احتفالية، ولذلك تمت ترجمة «يوم الدين» بيوم التبعية، وجزت عادة الناس بأن يتمثلوا بهذه الآية عند المئادة وذلك غير جائز لأن القرآن ما أنزل ليتمثل به، بل ليتدبر فيه ثم يعمل بموجبه. إلا أن التمثل به لا ينافى العمل بموجبه وما التمثل به إلا من تمام بلاغته واستعداد للعمل به. وقدم في كلتا الجملتين المسند على المسند إليه ليفيد قصر المسند إليه على المسند، أي دينكم مقصور على الكون بانه

لكم لا يتجاوزكم إلى الكون لي، ودينى مقصور على الكون
بأنه لا يتجاوزنى إلى كونه لكم، أى لأنهم محقق عدم
إسلامهم. فالقصر قصر أفراد، واللام فى الموضعين لشبهه
الملك وهو الاختصاص أو الاستحقاق. والدين هو العقيدة
والملة، وهو معلومات وعقائد يعتقدها المرء فتجرى أعماله على
مقتضاها، فلذلك سمي ديناً لأن أصل معنى الدين المعاملة
والجزاء (١٧٠).

٢- ٢٧- حفظ الكتاب :

أثار محمد رجب البيومى السؤال: أصحيح أنه لم تنشأ
نسخة مكتوبة للقرآن، إلا فى عهد عثمان، أما الجمع فقد كان
من الأفواه اعتماداً على ذاكرة الصحابة من نون اللجوء إلى
ما سطره كتاب الوحي؟ كيف يقال إن ذاكرة الحفاظ كانت
أكثر ضماناً، ومع الذاكرة ما كتب وروجع بمحضر جبريل؟
كيف يقال إن ما جمع فى عهد الخليفة عثمان كان أول جمع
من الذاكرة الصحابية؟

عقد جاك بيريك فقرة تحت عنوان «الجمع» -جمع القرآن-
وقال : كانت ذاكرة الحفاظ تعتبر أكثر ضماناً، يفتضى
الأهمية التى كانت هذه المجتمعات ومازالت تسبغها على
الصوت، حاملة النفثة الحية، ولم تنشأ عن هذه المصادر
المتنوعة وثيقة مكتوبة بصورة قاطعة إلا فى عهد الخليفة

عثمان. وهذا الكلام يتضمن أمرين :

- ١ - أن ذاكرة الحفاظ كانت أكثر ضمناً في حفظ القرآن قبل أن يجمع في عهد الخليفة عثمان.
- ٢ - أن ما جمع في عهد الخليفة كان أول جمع من الذاكرة الصحابية.

أولاً - ذاكرة الحفاظ :

أما القول الأول وهو أن ذاكرة الحفاظ كانت أكثر ضمناً، فمعناه أن كتاب الوحي على عهد الرسول لم يكتبوا شيئاً من القرآن، وإنما وُكِّل الأمر للذاكرة وحدها. وألح جاك بيرك في أثناء دراسته على أن : « الحاجة الملحة والحنين إلى الماضي يمتلكان معاً أن نستمتع إلى سورة من القرآن اليوم، الأمر الذي يذكرنا بحق، وإن على الضد من علم النحو، أن الصوت والنفس تفوقاً يوماً على الكتابة، وإنهما لا يزالان متفوقين فيما يتعلق بالقرآن ». وكان الكتبة يكتبون الآيات في العُسْب (١٧١)، والتخاف (١٧٢) والرقاع (١٧٣) وأحياناً في الحرير وقطع الأديم (١٧٤) والأكثاف (١٧٥)، على عادة العرب بالكتابة على تلك الأشياء، وكانت تطلق عليها الصحف. وكانت توضع في بيت الرسول، وكان زيد بن ثابت يجمع القرآن من صور الرجال، أي من ذاكرة الصحابة. ولئن قيل إن الثابت

المتواتر هو أن النبي مات والقرآن غير مجموع في موضع واحد ولا مرتب السور، فإن هذا كان من جهة الكتابة وحدها لا من جهة الحفظ في الصدور، أي أن القرآن كان مجموعاً في موضع واحد ومرتب السور من جهة الحفظ في الصدور، أي أن القرآن كان محفوظاً في الذاكرة، ولم يكن مكتوباً. وكان الاعتماد في نقل القرآن على حفظ القلوب والصدور، لا على حفظ المصاحف والكتب، كما جاء في صفة أمة الرسول «أناجيلهم في صدورهم»، وذلك لقاء أهل الكتاب الذين لا يحفظونه لا في الكتب ولا يقرؤونه كله إلا نظراً لا عن ظهر قلب (١٧٦). غير إن حفظ الصحابة، يقول محمد رجب البيومي، لم يكن وحده المصدر للنص، ولكن ما سطره كُتَّاب الوحي بتعليم جبريل، وتبليغ النبي لكتابه كان الحافظ للكتاب في عهد النبوة. ومن الأدلة على ما أورده البيومي ما رواه الإمام أحمد بإسناد حسن عن عثمان بن أبي العاص، قال: كنت جالساً عند رسول الله (ص) إذ شخّص بيصره ثم صوبه وقال: أتاني جبريل فأمرني أن أضع هذه الآية هذا الموضع من السورة «إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى... إلى آخرها»، كما روى الإمام مسلم عن عمر قال: ما سألت النبي عن شيء أكثر مما سألته عن الكلاله حتى طعن بإصبعه في صدري، وقال تكفيك آية الصيف التي

في آخر سورة النساء». فهذا الحديث يدل على أن آيات السور كانت مرتبة معلومة على عهد النبي. ثانياً، ما هو صحيح في كلام بريك بالكامل إنما هو قوله بأن جمع عثمان كان «الصورة القاطعة» للوحي النهائي. لم يقل إنه كان أول جمع، إنما قال إنه كان «الصورة القاطعة» للوحي. (١٧٧)

٢- ٢٨- التوقيف والاصطلاح :

يقول جاك بريك إن ما يعترى قيم الأفعال لتاريخ تنقيحه، لا يمتد إلى أقل من ألفى عام. والقرآن وإن كان يتعلق بالقسم نفسه من التاريخ العالمي، إلا أنه لا يدرسه، إذا أمكن القول، إلا من زاوية مميزة هي زاوية النبوة، وتبليغه الموضوعي لم يدم إلا ما يقرب من عشرين عاماً وكان موضوعه الحقيقي الذي يتطابق مع أسلوب تعبيره «حدثاً إلهياً خاصاً»، أي أن القرآن نص إلهي. وبالتالي يقول جاك بريك بالرأى المجمع عليه في الإسلام من دون مراجعة. إن ترتيب الآيات القرآنية في المصحف، بحسب الرأى المجمع عليه، كان بتوقيف من النبي. فقد كان جبريل ينزل بآيات القرآن منجمة فيوحيها إلى النبي، ويدله على موضع كل آية من سورتها، فكان يبلغها للصحابة، ويأمر كتّاب الوحي بكتابتها، فيقول : ضعوا هذه الآية في المكان الذي يذكر فيه كذا وكذا، وكان جبريل يعارضه بالقرآن في رمضان من كل عام مرة، فكان الرسول

يقروه في مدارسته له مرتب الآيات على النحو الذي نراه في المصاحف، حتى إذا تم نزول القرآن كانت كل آية مرتبة في سورها، وقد حفظها الصحابة عنه بترتيبها. ذلك هو قول المذهب التوقيفي. ويتمثل هذا المذهب في أن الوحى «توقيف» مطلق، غير أن التوقيف لا يعنى أنها «جاءت جملة واحدة وفي زمان واحد، وليس الأمر كذلك، بل وقف الله جل وعز آدم على ما شاء أن يعلمه إياه مما احتاج إلى علمه في زمانه، وانتشر من ذلك ما شاء الله.» (١٧٨)

٢- ٢٩- فكرة علم التكرار ٢ :

بحث جاك بيرك في التكرار في القرآن، كما أوردنا في الفصل الأول من هذا الكتاب، ونختتم الفصل الثانى باستدعاء نتائج الفصل الأول من التحليل. قال جاك بيرك إن التكرار في القرآن مغاير تماماً للأثر البلاغى للتكرار والإطناب، لكن البيومى أثار السؤال : لا أدري كيف يكون التكرار ذا أثر بلاغى يستقيم معه الأسلوب، ثم يكون تكرار القرآن مغايراً له فلا يحقق هذا الأثر؟ ثم يجيب البيومى قائلاً: لقد نزل القرآن في قوم أهل بلاغة، بل من أقوالهم أخذت قواعد البلاغة، واستمعوا للسور التي جاء فيها التكرار مثل سورة الرحمن وسورة المرسلات وسورة القمر، فامتثلوا منها رهبة ! وقال قائلهم : ما هذا بقول بشر؟ فإذا كانت البلاغة

القوية قد أرهبتهم، وجعلتهم يحارون في تحليل الرعدة البالغة فيما يسمعون؟ فكيف يقول بيبرك إن التكرار في القرآن لم يكن له أثر؟

لم يقل جاك بيبرك، كما ادعى البيومي، إن التكرار في القرآن ليس له أثر إنما يقول إن التكرار في القرآن له أثر مغاير للأثر الناتج عن التكرار البلاغي السائد، بمعنى أن التكرار القرآني يتجاوز حدود التكرار البلاغي المعروف إلى المعنى. يقول بيبرك: «إن تسلسل الآيات نراه من ٨ إلى ٥٢ من السورة الثامنة عشرة «الكهف»، «وَأِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا» (٨) «أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيعِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا» (٩) «إِذْ أَوْى الْقَتِيَّةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا» (١٠) «فَضْرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا» (١١) «ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحَزِينِ أَحْسَنُ لِمَا لَبَّيُوا أَهْلَهُمْ» (١٢) «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْنَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاَهُمْ هُدًى» (١٣) «وَرَبَّطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَسَقَالُوا رَبَّنَا رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُوكَ مِنْ نُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا» (١٤) «هَؤُلَاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ نُونِهِ آلِهَةً لَوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيْنَ يَدَيْهِمْ لَظَلِمُوا لَمَنْ أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا» (١٥) «وَإِنْ اعْتَرَفْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوْوُوا إِلَى

الْكَهْفَ بَنَشُرَ لَكُمْ رَبِّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ
 مَرْقَمًا » (١٦) « وَيَتَرَى السَّمْسُ إِذَا طَلَعَتْ تَرَاوِرُّ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ
 الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقَرَّبُ مِنْهُمْ ذَاتَ الشَّمَالِ وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ
 ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضَلِّ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ
 لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا » (١٧) « وَتَحْسِبُهُمْ أَيْقَاطًا وَهُمْ رُقُودٌ وَنُقِلْتُمْ
 ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشَّمَالِ وَكَلِبُهُمْ بِأَسْطٍ ذَرَأَعِهِ بِالْوَصِيدِ أَوْ
 اطَّلَعَتْ عَلَيْهِمْ لَوْلِيَتْ مِنْهُمْ فِرَارًا وَلَمَلَّتْ مِنْهُمْ رِعَابًا » (١٨)
 « وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِئْتُمْ قَالُوا
 لَبِئْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبِّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِئْتُمْ فَابْعَثُوا
 أَحَدَكُمْ يَورِقْكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا
 فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا » (١٩) « إِنَّهُمْ
 إِنْ يظهروا عَلَيْكُمْ بِرِجْصِكُمْ أَوْ يَعْن�ُوكُمْ فِي مَلْتَمِهِمْ وَلَنْ تُظْلَمُوا
 إِذَا أُبْدِءَ » (٢٠) « وَكَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ
 وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ فَقَالُوا
 ابْتِئُوا عَلَيْهِمْ بُيُوتًا رَبِّهِمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَنَى أَمْرِهِمْ
 لِنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا » (٢١) « سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ
 وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ
 وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلَا
 تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مَرَاءَ ظَاهِرًا وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا » (٢٢)
 « وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَاكَ غَدًا » (٢٣) « إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ

وَأَذْكَرَ رَبِّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَىٰ أَنْ يَهْدِيَنِّي رَبِّي لِأَقْرَبٍ مِنْ
 هَذَا رَشْدًا» (٢٤) «وَلْيَتُوبُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِئَةِ سَنَةٍ وَأَرْبَاعًا
 تِسْعًا» (٢٥) «قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ
 وَالْأَرْضِ أَبْصَرَ بِهِ وَاسْمَعُ مَا لَهُمْ مِنْ نُوْحَةٍ مِنْ وَلِي وَلَا يُشْرِكُ
 فِي حُكْمِهِ أَحَدًا» (٢٦) «وَأَتْلُ مَا أُوْحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا
 مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ نُوْحِهِ مَلْتَحِدًا» (٢٧) «وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ
 مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ
 عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدَ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تَطْعَمَنْ مِنْ أَعْيُنِنَا قَلْبَهُ
 عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبِعْ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرْطًا» (٢٨) «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ
 رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ
 نَارًا أَحَاطَ بِهَا مِنْ سُرَادِقِهَا وَإِنْ يَسْتَعِيْبُوا بِغَاثُوا بِمَاءٍ كَاثِلٍ
 يَشْوِي الْوُجُوْهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا» (٢٩) «إِنَّ الَّذِينَ
 آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا»
 (٣٠) «وَأُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتٌ عَدْنٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ يُحَلَوْنَ
 فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِنْ سُنْدُسٍ
 وَإِسْتَبْرَقٍ مَتَكِنِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ نَعْمَ الثَّوَابُ وَحَسُنَتْ
 مُرْتَفَقًا» (٣١) «وَأَضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا
 جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ وَحَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا رِزْعًا»
 (٣٢) «كُلْنَا الْجَنَّتَيْنِ اَّتَتْ أَكْلَهُمَا وَلَمْ نَلْطَمِ مِنْهُ شَيْئًا وَفَجَّرْنَا
 خِلَالَهُمَا نَهْرًا» (٣٣) «وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ

أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفْرًا» (٣٤) «وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ
لِنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا» (٣٥) «وَمَا أَظُنُّ
السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُدِدْتَ إِلَى رَبِّي لأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا»
(٣٦) «قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ
تُرَابٍ لَمْ مِنْ تَطْفَأَةٍ ثُمَّ سَوَّكَ رَجُلًا» (٣٧) «لَكِنَّهُ هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا
أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا» (٣٨) «وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ
اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ إِنْ تَرَىٰ أَنَا أَقَلَّ مِنْكَ مَالًا وَوَدَّأ» (٣٩)
«فَعَسَىٰ رَبِّي أَنْ يُؤْتِيَنِي خَيْرًا مِنْ جَنَّتِكَ وَيُرْسِلَ عَلَيْهَا حُسْبَانًا
مِنَ السَّمَاءِ فَتُصْبِحُ صَعِيدًا زَلَقًا» (٤٠) «أَوْ يُصْبِحَ مَأْوَاهَا
غُورًا فَلَنْ يَسْتَطِيعَ لَهُ طَلَبًا» (٤١) «وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ
كَفَّيْهِ عَلَىٰ مَا أَنْفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَيَقُولُ بَلِّغْتَنِي
لَمْ أَشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا» (٤٢) «وَلَمْ تَكُنْ لَهُ فِتْنَةٌ يَنْصُرُونَهُ مِنْ
نُونِ اللَّهِ وَمَا كَانَ مُنتَصِرًا» (٤٣) «هَٰذَاكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ
خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا» (٤٤) «وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا
كَمَاءٍ أَنزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ
شَيْبًا يَتْرَوهُ الرِّيحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا» (٤٥)
«الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ
عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا» (٤٦) «وَيَوْمَ نَسِيرَ الْجِبَالِ وَتَرَى
الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشْرَتَانَهُمْ فَلَمْ تُغَادِرْ مِنْهُمُ أَحَدًا» (٤٧)
«وَعُرْضُوا عَلَىٰ رَبِّكَ صَفًّا لَقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ

بَلْ زَعَمْتُمْ أَنْ لَنْ نَجْعَلَ لَكُمْ مَوْعِدًا ﴿٤٨﴾ «وَوَضَعَ الْكِتَابُ
 فَنَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يُبَلِّغُنَا مَا لِهَذَا
 الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا
 عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظُنُّ رَبُّكَ أَحَدًا» (٤٩) «وَإِذَا قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ
 اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ
 أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ نَوْحِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ
 لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا» (٥٠) «مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا
 خَلْقِ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُ مَخَذًا لِلْمُضِلِّينَ عُضْدًا» (٥١) «وَيَوْمَ
 يَقُولُ نَادُوا شُرَكَائِيَ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ فَدَعَوْهُمْ فَلَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُمْ
 وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ مَوْبِقًا» (٥٢)، أو في القسم الثاني من السورة
 ٥٥ «الرحمن»، وفي هذا القسم الثاني من السورة ٥٥، سورة
 «الرحمن» يتشكل التكرار في صورة التريديد: «فَيَوْمَئِذٍ لَا
 يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جِنٌّ» (٣٩) «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا
 تُكذِّبَانِ» (٤٠) «يَعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي
 وَالْأُقْدَامِ» (٤١) «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكذِّبَانِ» (٤٢) «هَذِهِ جَهَنَّمُ
 الَّتِي يُكذَّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ» (٤٣) «يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ حَمِيمٍ
 آن» (٤٤) «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكذِّبَانِ» (٤٥) «وَلَنْ خَافَ مَقَامَ
 رَبِّهِ جِنَّاتُنَّ» (٤٦) «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكذِّبَانِ» (٤٧) «نَوَاتِنَا
 أَفْتَانٌ» (٤٨) «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكذِّبَانِ» (٤٩) «فِيهِمَا عَيْنَانِ
 تُجْرِيَانِ» (٥٠) «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكذِّبَانِ» (٥١) «فِيهِمَا مِنْ كُلِّ

فَاكْهَةٌ رَوْحَانٌ» (٥٢) «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٥٣) «مُتَكَبِّرِينَ
 عَلَى فُرُشٍ بَطَّانَتُهَا مِنْ أَسْتَبْرَقٍ وَجَنَى الْجَنَّتَيْنِ دَانٌ» (٥٤)
 «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٥٥) «فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ لَمْ
 يَطْمِئُنَّ مِنْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌ» (٥٦) «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ»
 (٥٧) «كَانَتْهُنَّ الْيَاقُوتَ وَالْمَرْجَانَ» (٥٨) «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا
 تُكَذِّبَانِ» (٥٩) «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ» (٦٠) «فَبِأَيِّ
 آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٦١) «وَمِنْ بُونِهِمَا جِنتَانِ» (٦٢) «فَبِأَيِّ
 آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٦٣) «مُدْهَامَتَانِ» (٦٤) «فَبِأَيِّ آلَاءِ
 رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٦٥) «فِيهِنَّ عَيْنَانُ نَضَّاخَتَانِ» (٦٦) «فَبِأَيِّ
 آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٦٧) «فِيهِنَّ فَاكْهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ» (٦٨)
 «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٦٩) «فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ» (٧٠)
 «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٧١) «حُورٌ مَقْصُورَاتٌ فِي الْبِيَامِ»
 (٧٢) «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٧٣) «لَمْ يَطْمِئُنَّ مِنْهُنَّ إِنْسٌ
 قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌ» (٧٤) «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٧٥)
 «مُتَكَبِّرِينَ عَلَى رُفُوفٍ خُضْرٍ وَعَبَقَرَى حِسَانٍ» (٧٦) «فَبِأَيِّ آلَاءِ
 رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٧٧) «تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ»
 (٧٨)، وهذه حالة أبعد ما تكون عن كونها حالة منفردة، ومن
 ناحية أخرى، «فإنه لما كان القرآن قد نزل مجزأً، أو كما
 يقول الحديث منجماً، فإنه يفترض بصفة عامة أن المنهج قد
 أسهم -مع عملية جمع الأجزاء المتفرقة التي تمت بالتنقيح-

فى اجتذاب تكرار التعبيرات المتماثلة فى الآيات المجاورة أو المتناثرة، ومن ثم تعود بعض الجمل سواء فى السورة نفسها أو على امتداد صفحات القرآن، وأنها لازمة ملحة». وقرن جاك بيرك فى التكرار آيات سورة الكهف بآيات سورة الرحمن. لكن النصين متباعداً، حسب البيومي، فى الطريقة التعبيرية. إذ أن آيات سورة الكهف - من الآية ٨ إلى الآية ٥٢ - المبتدأة بقول: «أم حسبت أن أصحاب الكهف والرقيم كانوا من آياتنا عجباً»، والمنتبهة إلى قوله: «ولبثوا فى كهفهم ثلاثمائة سنين وازدادوا تسعاً». هذه الآيات - من الآية ٨ إلى الآية ٥٢ - ليس بها تكرار. أما النصف الثانى من سورة الرحمن فغير ذلك. لأن تكرار «فبأى آلاء ربكما تكذبان» يكاد يعقب كل آية. لماذا نص جاك بيرك على النصف الثانى وجعله موضع التكرار مع أن النصف الأول مماثل للنصف الثانى تماماً؟.

إن السور، حسب محمد رجب البيومي، هو أن الله قد عدد نعماءه من ابتداء السورة فكان يعقب كل نعمة بسؤال الإنس والجن عنها، وهى واضحة المشاهد، ساطعة البلاغ فلا يستطيعان غير التصديق، وبهذه الأسئلة الملحة أخذ عليهما مناقد الخلاف والزمهما بالتسليم، كما أن هناك وجهاً للتعقيب على النقم فى مثل قول الله: «يرسل عليكم شواظ من نار ونحاس فلا تنتصران» ليردوا على من يقول: أين الآلاء فى الشواظ والنحاس، بأن الإزهاب زجر للإنسان عن المعصية،

ودفع له عنهما، فيفر منها إلى الطاعة، وبينوا بلاغة التكرار بما لا مزيد عليه. وقرأ جاك بيرك أقوال المفسرين في انتقال من معنى إلى سواه، ووقف عند ما قاله محمد عبده في تفسير «المنار» بصدد ذلك مرات مختلفة. منها ما نص عليه في سورة البقرة عند قوله تعالى: يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون». قال: «إن الآية متصلة بما قبلها ومتممة لها، وقال بعض المفسرين إن ما تقدم من أول السورة إلى ما قبل هذه الآية، كله عن القرآن والرسالة وأحوال المنكرين للداعي، وما جاء فيها من الأحكام فإنما جاء بطريق العرض والاستطراد، وهذه الآية ابتداء قسم جديد للكلام، وهو سرد الأحكام إذ يذكر بعدها أحكام محرّمات الطعام وأحكام الصوم والحج والقصاص والوصية والتكاح والطلاق والرجعة والعدة، وينتهي هذا القسم بما قبل قول الله «ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت»، فلا غرو أن بين كل قسم وآخر في القرآن من التناسب مثل ما بين كل آية وأخرى في القسم الواحد «كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير». وقال محمد عبده في موضع آخر: «إن القرآن لم يأت على طريقة المنشئين والمؤلفين الذين يخصون كل طائفة من الكلام بموضوع معين، ويسمونها فصلاً أو باباً، ولكن للقرآن أغراضاً يبرزها بصور مختلفة، فلما لاحت المناسبة لذكر شيء منها أو الاحتجاج عليه أو الدفاع عنه جاء به، يجذب

إليه الأذهان، ويسارق به خطرات القلب، مع مراعاة التناسق، وحفظ الأسلوب البليغ». وقد عقب عبد الوهاب حمودة على هذا النص بقوله: «فذكر الآية بعد الأخرى إما أن يكون ظاهر الارتباط لتعلق الكلم بعضها ببعض، وعدم تمامه بالأولي، وإما ألا يظهر الارتباط لأول وهلة بل يظهر أن كل جملة مستقلة عن الأخرى، وأنها خلاف النوع المبدوء به، على حين أن هناك روابط خفية، وعلاقات عجيبة، ومناسبات عميقة تساير النفوس في تموجاتها، والقلوب في تقلبها، والخواطر في تسلسلها ولتكون أقوى في التأثير وأسرع في الإقناع، وأدعى إلى الخضوع». وتحدث جاك بيرك عن سورة البقرة فذكر أنها:

بدئت بتعريف المؤمنين من ٢ إلى ٤: «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (٢) «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (٣) «وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ» (٤). وقد أشار البيومي في هذا الموضع بالذات إلى أن التماسك واضح جداً فيما رآه جاك بيرك انقطاعاً، فتعريف المؤمنين من ٢ إلى ٤ يقتضى الحديث عن خصومهم لأن الضد يتميز بذكر الضد. وهذا ما كان في الآيات من ٦ إلى ١٩.

ثم بحملة ضد المخالفين الذين تمت تعرية نوازعهم من الآية ٦ إلى الآية ١٦: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ

أَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (٦) «حَتَّمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ
وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (٧)
«وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَأْتِينَهُمُ الْآخِرُ وَمَا هُمْ
بِمُؤْمِنِينَ» (٨) «يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا
أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ» (٩) «فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ
مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ» (١٠) «وَإِذَا قِيلَ
لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ» (١١)
«أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لَّا يَشْعُرُونَ» (١٢) «وَإِذَا قِيلَ
لَهُمْ آمَنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السَّقْيَاءُ أَلَا
إِنَّهُمْ هُمُ السَّقْيَاءُ وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ» (١٣) «وَإِذَا نَقَّوْا الَّذِينَ
آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا
نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ» (١٤) «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدَّهُمْ فِي
طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ» (١٥) «أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَهَ
بِالْهَدَىٰ فَمَا رِيحَتِ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ» (١٦).

ثم بصور مجازية عن الطبيعة من ١٧ إلى ٢٠ : «مَثَلُهُمْ
كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ
بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ» (١٧) «صَمٌّ بَكْمٌ عُمَىٰ
فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ» (١٨) «أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ
وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ
الْمُوتِ وَاللَّهُ مَحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ» (١٩) «يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ

أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَنشُورٌ فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا
وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ
قَدِيرٌ» (٢٠). أما قول جاك بيرك إن هذه الآيات ١٧، ١٨، ١٩،
٢٠ هي صور مجازية عن الطبيعة فيوهم، بحسب محمد رجب
البيومي، أن هذه الصور بعيدة من السياق مع أنها تبتديء
بقول الله «... مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً»، أي مثل
المنافقين كمثل من استوقد.

ثم باوامر للمؤمنين من ٢١ إلى ٢٥: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ
اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (٢١)
«الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فَرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ
السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ
أُنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (٢٢) «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ
عِبَادِنَا فَاتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ
كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (٢٣) «فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ
الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ» (٢٤) «وَبَشِّرِ
الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا
الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا
مِنْ قَبْلُ وَأْتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَنْجَارٌ مَطهرةٌ وَهُمْ فِيهَا
خَالِدُونَ» (٢٥). ترشد الآيات من ٢١ إلى ٢٥ المؤمنين الذي
جرى عنهم القول في مبتديء السورة، ولا يزال حديثهم

ثم فقرة تتضمن مرجعية ذاتية في الآية ٢٦ : «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ» (٢٦).

ثم بالوعيد الأخرى في الآية ٢٧ : «الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَّا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ» (٢٧). والوعيد الأخرى الذى تلى هذه الآيات شي «طبيعى يلفت السامع إلى ضرورة التمسك بما جاء به الإسلام.

ثم بمشاهد من سفر التكوين ٢٩ وما بعدها : «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (٢٩) «وَأَذَّ قَالَ رَبِّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (٣٠) «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (٣١) «قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ

أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» (٢٢) «قَالَ يَا أَدَمُ أَبْنِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا
 أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ
 وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ» (٢٣) «وَلَوْ قُلْنَا
 لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ
 مِنَ الْكَافِرِينَ» (٢٤) «وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ
 وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا
 مِنَ الظَّالِمِينَ» (٢٥).

واقع الأمر أن تكرار الأنبياء والقصص يصدر عن نزول
 النص نجوماً في ثلاث وعشرين سنة، بفرض بعد فرض،
 تيسيراً منه على العباد، وتديجاً لهم إلى كمال دينه، ووعظ
 بعد وعظ : تنبيهاً لهم من سنة العقلة، وشحذاً لقلوبهم بمتجدد
 الموعظة، وناسخ بعد منسوخ : استعباداً لهم واختياراً
 لبصائرهم، تقول الآية «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ
 جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً» (سورة
 الفرقان، الآية ٣٢). وتقول الآية : «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ
 عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً» اختلف في قائل ذلك على قولين:

١ - أنهم كفار قريش؛ قاله ابن عباس.

٢ - حين رأى اليهود نزول القرآن مفزقاً قالوا: هلا أنزل
 عليه جملة واحدة كما أنزلت التوراة على موسى والإنجيل على
 عيسى والزبور على داود.

فنزلت الآية : «كَذَلِكَ» أى فعلنا «لنثبت به فؤادك» نقوى به قلبك فتعبيه وتحمله؛ لأن الكتب المتقدمة أنزلت على أنبياء يكتبون ويقروون، والقرآن أنزل على نبي أمي؛ ولأن من القرآن الناسخ والمنسوخ، ومته ما هو جواب لمن سأل عن أمور، ففرقناه ليكون أوعى للنبي (ص) ، وأيسر على العامل به؛ فكان كلما نزل وحى جديد زاده قوة قلب. وقال القرطبي إن قيل هلا أنزل القرآن جملة واحدة وحفظه إذا كان ذلك فى قدرته؟ فى قدرة الله أن يعلم الكتاب والقرآن فى لحظة واحدة، ولكنه لم يفعل ولا معترض عليه فى حكمه. وقد قيل إن قوله «كَذَلِكَ» من كلام المشركين، أى كالتوراة والإنجيل، فيتم الوقف على «كَذَلِكَ» وأحدة كَذَلِكَ، أى كالتوراة والإنجيل، فيتم الوقف على «كَذَلِكَ» ثم يبتدىء «لنثبت به فؤادك». ويجوز أن يكون الوقف على قوله: «جملة واحدة» ثم يبتدىء «كذلك لنثبت به فؤادك» على معنى أنزلناه عليك كذلك متفرقا لنثبت به فؤادك. وتدل الآية : «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ» (سورة القدر، الآية ١)، على نزول القرآن جملة واحدة من عند الله فى اللوح المحفوظ إلى السفارة الكرام الكاتبين فى السماء. فنجمة السفارة الكرام على جبريل عشرين ليلة، ونجمه جبريل على محمد عشرين سنة. قال: فهو قوله «فَلَا أُفَسِّمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ» (سورة الواقعة، الآية ٧٥)، يعنى نجوم القرآن «وإنه لقسم لو تعلمون

عَظِيمٌ» (٧٦) «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ» (سورة الواقعة، الآيتان ٧٦
 ٧٧). فلما لم ينزل على النبي جُمْلَةٌ واحدة، «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا
 لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ
 وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا» (سورة الفرقان، الآية ٣٢)، بمعنى «ورسلناه
 ترسيلاً، أو شيئاً بعد شيء». والآية: «وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا
 جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا» (سورة الفرقان، الآية ٣٣).

ولو نزل القرآن جُمْلَةً واحدةً ثم سألوا لم يكن عنده ما
 يجيب به، ولكن يمسون عليه فإذا سألوه أجاب. وكان ذلك
 من العلامات الدالة على النبوة، لأنهم لا يسألون عن شيء إلا
 أجيبوا عنه، وهذا لا يكون إلا من نبي. فكان ذلك تثبتاً لفؤاده
 وأقنعتهم. ودليل ذلك في الآية «وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ
 بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا» (سورة الفرقان، الآية ٣٣). ولو نزل
 جملة بما فيه من الفرائض لثقل عليهم. والصلاح في إنزاله
 متفرقا، لأنهم يثبتهون به مرة بعد مرة، ولو نزل جملة واحدة
 لزال معنى التثبيته. وفيه ناسخ ومنسوخ. فكانوا يتعجبون
 بالنبي إلى وقت بعينه. فمحال أن ينزل جملة واحدة: افعلوا
 كذا ولا تفعلوا. والأولى أن يكون التمام «جُمْلَةً واحدةً»^١
 إذا وقف على «كذلك» صار المعنى كالتوراة والإنجيل والزبور
 ولم يتقدم لها ذكر. «وأحسن تفسيرا» أي تفصيلا. والمعنى أنه
 أحسن من مثلهم تفصيلا، فحذف لعلم السامع. «وَلَا يَأْتُونَكَ

بِعَنْقَلٍ» كقولهم في صفة عيسى إنه خلق من غير أب إلا جنناك بالحق، أي بما فيه نقض حججهم كأدم إذ خلق من غير أب وأم. والخطاب للنبي، والمراد بالتشبيث هو المؤمنون. وكان النبي يتخول أصحابه بالموعظة مخافة السامة عليهم، أي يتعهدهم بها عند الغفلة ودثور القلوب. ولو آتاهم القرآن نجما واحدا لسبق حدوث الأسباب، ولثقلت جملة الفرائض على المسلمين، ولبطل معنى التنبيه، وفسد معنى النسخ، لأن المنسوخ يعمل به مدة ثم يعمل بناسخه بعده (١٧٩). وكان النبي «يبعث إلى القبائل المتفرقة بالسور المختلفة، فلو لم تكن الأنبياء والقصاص مائة ومكررة لوقعت قصة موسى إلى قوم، وقصة عيسى إلى قوم، وقصة نوح إلى قوم، وقصة لوط إلى قوم. فأراد الله بلطفه ورحمته أن يشهر هذه القصص في أطراف الأرض ويلقيها في كل سمع، ويثبتها في كل قلب، ويزيد الحاضرين في الإفهام والتحذير.» (١٨٠)

وأما تكرار الكلام من جنس واحد ويعضه بجزءي عن بعض. كتكراره في «قل يا أيها الكافرون» وفي سورة الرحمن بقوله: «فبأي آلاء ربكما تكذبان»، فقد نزل القرآن بلسان القوم، وعلى مذاهبهم، ومن مذاهبهم: إرادة التوكيد والإفهام، كما أن من مذاهبهم الاختصار: إرادة التخفيف والإيجاز، لأن اقتتان المتكلم والخطيب في الفنون، وخروجه عن شيء إلى شيء - أحسن من اقتصاره في المقام على فن

واحد» (١٨١) بعبارة أخرى، «قد ينزل النبي مرتين تعظيما لشأنه، وتذكيرا به عند حدوث سببه خوف نسيانه؛ وهذا كما قيل في الفاتحة نزلت مرتين : مرة بمكة، وأخرى بالمدينة؛ وكما ثبت في الصحيحين عن أبي عثمان النهدي عن ابن مسعود : أن رجلا أصاب من امرأة قبيلة، فأتى النبي (ص)، فأخبره؛ فأنزل الله تعالى : «واقم الصلاة طرفي النهار وزلفا من الليل إن الحسنات يذهبن السيئات»، فقال الرجل : إلى هذا؟ فقال : بل لجميع أمتي. فهذا كان في المدينة؛ والرجل قد ذكر الترمذى أو غيره أنه أبو اليسر. وسورة هود مكية بالاتفاق؛ ولهذا أشكل على بعضهم هذا الحديث مع ما ذكرنا، ولا إشكال، لأنها نزلت مرة بعد مرة (١٨٢).

٢- ٣٠- ازدواج الكلام :

ما العلاقة بين تلك البنى المزدوجة وما سمي باسم التخفيف والإيجاز في القرآن؟ استند جاك بيرك في موضع آخر من تحليله إلى ما سماه ياكوبسون باسم «البنى المزدوجة» (١٨٣)، وهو ما سبق أن سماه الزجّاج باسم «ازدواج الكلام» (١٨٤). ودرس ياكوبسون، تحت اسم البنى المزدوجة، بعض الحالات الخاصة للعلاقة العامة بين الشفرة والرسالة. من ضمن هذه الحالات حالة النوران وحالة «التداخل» (١٨٥).

أولاً : الخطابات المروية أو الرسائل المضمونة داخل رسالة واحدة (ر- ر). و المثال العام على ذلك هو الأساليب غير المباشرة.

ثانياً : أسماء الأعلام. يدل الإسم على كل شخص يحمل هذا الإسم، والصبغة الدائرية للشفرة هنا واضحة للعيان (ش- ش) : على يدل على شخص يسمى عليا.

ثالثاً : حالة التسمية الذاتية (١٨٦). محمد إسم، فالكلمة تستعمل هنا مثل مسماها أى ما تعينه. إذن فالرسالة تتشابه مع الشفرة (ر- ش). وهذه البنية مهمة لأنها تشمل الشروح الموضحة، أى الكلام الموارب التعريضي والمترادفات والترجمة من لغة إلى أخرى.

رابعاً : تشكل أدوات الوصل (١٨٧) أهم بنية مزدوجة وأقرب مثال لتوضيح معنى الواصلة هو الضمير المنفصل - أنا، أنت- الرمز القريني (١٨٨)، الذى تجتمع فيه كل من الرابطة العرفية والرابطة الوجودية. مرة يشاكل اللفظ باللفظ، في القرآن، ومرة المعنى بالمعنى، ومرة باللفظ دون المعنى، ومرة بالمعنى دون اللفظ. وقال محمد رجب البيومي إن جاك بورك يأتى بالآية، ويحذف منها كلمة، ثم يقول إن الكلام تم بدونها، وهكذا فهم معنى الإيجاز على أنه اكتناز الألفاظ فى أقصر حدودها.

١- وأخذ جاك بيرك آيتين من آيات سورة النحل الأولى هي الآية (١٠١): «وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنزَلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ». ثم الآية «قُلْ نَزَلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ» (سورة النحل، الآية ١٠٢). وأشار القرطبي في تفسيره للآية: «وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل» إلى أن المعنى هو «بدلنا شريعة متقدمة بشريعة مستأنفة. مجاهد: أي رفعا آية وجعلنا موضعها غيرها. وقال الجمهور: نسخنا آية بأية أشد منها عليهم. والنسخ والتبديل رفع الشيء مع وضع غيره مكانه. «قالوا» يريد كفار قريش «إنما أنت مفتر» أي كاذب مختلق، وذلك لما رأوا من تبديل الحكم. فقال الله: «بل أكثرهم لا يعلمون» لا يعلمون أن الله شرع الأحكام وتبديل البعض بالبعض. وقوله: «قل نزله روح القدس» يعني جبريل، نزل بالقرآن كله ناسخه ومنسوخه. وروي بإسناد صحيح عن عامر الشعبي قال: وكل إسرافيل بمحمد (ص) ثلاث سنين، فكان يأتيه بالكلمة والكلمة، ثم نزل عليه جبريل بالقرآن. وفي صحيح مسلم أيضا أنه نزل عليه بسورة «الحمد» ملك لم ينزل إلى الأرض قط. كما تقدم في الفاتحة بيانه. «من ريك بالحق» أي من كلام ريك. «ليثبت الذين آمنوا» أي بما فيه من الحجج والآيات. «وهدى» أي وهو هدى

«ويشترى للمسلمين». فإذا رمزنا لسياق العرض الأساسي بالحرف (أ) ولجمل الاعتراضية بحرف (ب) فيكون الترتيب كالآتي:

- أ- «وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ» (١٠١)
ب- «وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزَّلُ» (١٠١)
أ- «قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُقْتَرٌ» (١٠١)
ب- «يَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (١٠١)
أ- «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ» (١٠٢)

فهذه البنية تتكون من أب أ. فالعرض الأول يتتابع أ، أ، على أساس جملة ظرفية ثم الجملة الأصلية، ثم فعل الأمر المترتب عليها، أما ب، ب، فيقطعان هذا السياق في موضعين. ومعناه أن الأصل في منطقة أن تأتي الآية هكذا أ، أ، وإذا بدلنا آية مكان آية، قالوا إنما أنت مقتر، قل نزله روح القدس. أما قوله : «ب، ب»، «والله أعلم بما ينزل» وقوله «يل أكثرهم لا يعلمون»، فالجملتان اعتراضيتان. وقال محمد رجب البيومي إنه حين جاء الرسول بشريعته وجد أعداء المسلمين اختلافًا في بعض الأحكام بينها وبين شريعتي موسى وعيسى، فتحدثوا عن ذلك مدعين أن القرآن لو كان من عند الله لطابق كل ما جاء في الشريعتين السابقتين من

أحكام، فقال الله ردا عليهم، «وإذا بدلنا آية مكان آية، والله هو المبدل ويعلم ما أنزل من قبل وما أنزل من بعد، تعجبوا، وقالوا إنما أنت مفتقر، ومدع لما تتلو من القرآن»، وأكثر هؤلاء القائلين لا يعلمون شيئاً عن حقيقة ما يدعون بل يتبعون أقوال المضللين دون علم، وعليهم أن يعتقدوا أن القرآن ليس افتراءً أتى به الرسول، وإنما أنزله روح القدس على نبيه الكريم. وقال محمد رجب البيومي : أتساءل أكانت الآيتان الكريمتان تؤيدان مدلولهما الواضح إذا جاءتا على النحو الذي كان يفترضه جاك بيرك ؟

٢- ولم يكتف جاك بيرك بالمشال الأول من سورة النحل، بل عمد إلى مثال آخر من سورة «هود» :

١- ركب نوح السفينة، كما ورد في الآية ٤١ : «وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهُ وَمُرْسَاهَا إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَحِيمٌ» (٤١)

٢- مضت به الفلك في موج متعاطم، كما ورد في الآية ٤٢ : «وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ وَنَادَى نُوحُ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنَا وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ» (٤٢)

٣- نادى النبي ابنه الذي بقى على البر، كما ورد في الآية ٤٢ : «وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ وَنَادَى نُوحُ ابْنَهُ

وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ بَيْنِي أَرْكَبُ مَعَنَا وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ» (٤٢)

٤- حالت الأمواج بينهما، كما ورد في الآية ٤٣ : «قَالَ سَاوِي إِلَى جِبَلٍ يَفْعِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ» (٤٣).

٥- هبط نوح إلى الأرض، كما ورد في الآية ٤٤ : «وَقِيلَ يَا رَجُلُ الْبَلْعَى مَا نَعَكَ وَيَسْمَأُ أَطْعَمِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَفُضِي الْأَمْرُ وَأَسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» (٤٤).

٦- تشفع نوح لدى الله من أجل ولده، كما ورد في الآيات ٤٥، ٤٦، ٤٧ : «وَتَادَى نُوحٌ رِيبَهُ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنِّي وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ» (٤٥) : «قَالَ يَنُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ» (٤٦) : «قَالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُنْ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (٤٧).

٧- غادر السفينة، كما ورد في الآية ٤٨ : «قِيلَ يُونُسُ اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ وَعَلَى أُمَمٍ مِمَّنْ مَعَكَ وَأُمَمٌ سَنَسْتَعْتَبُهُمْ ثُمَّ يَمَسُّهُمْ مِنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ» (٤٨).

وأشار القرطبي في تفسيره للآية : «وَقَالَ أَرْكَبُوا فِيهَا» (٤١) إنه أمر بالركوب، ويحتمل أن يكون من الله، ويحتمل أن

يكون من نوح لقومه. والركوب العلو على ظهر الشيء. ويقال: ركبته الدين. وفي الكلام حذف، أي اركبوا الماء في السفينة. وقيل: المعنى اركبوها. وفيه «للتأكيد كما في الآية: «وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعٌ سَنَّابِلَاتٍ خَضِرٌ وَأَخْرُ يَابِسَاتٍ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنَّ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ» (سورة يوسف: الآية ٤٣)، وفائدة «في» أنهم أمروا أن يكونوا في جوفها لا على ظهرها. قال عكرمة: ركب نوح عليه السلام في الفلك لعششر خلون من رجب، واستوت على الجودي لعششر خلون من المحرم؛ فذلك ستة أشهر؛ وقال قتادة وزاد: وهو يوم عاشوراء؛ فقال لمن كان معه: من كان صائماً فليتم صومه، ومن لم يكن صائماً فليصمه. وذكر الطبري في هذا حديثاً عن النبي (ص) «أن نوحاً ركب في السفينة أول يوم من رجب، وصام الشهر أجمع، وجرت بهم السفينة إلى يوم عاشوراء، فقيه أurst على الجودي، فصامه نوح ومن معه». وذكر الطبري عن ابن إسحاق ما يقتضي أنه أقام على الماء نحو السنة، ومرت بالبيت فطافت به سبعة، وقد رفعه الله عن الغرق فلم ينله غرق، ثم مضت إلى اليمن ورجعت إلى الجودي فاستوت عليه. الآية: «يَسْمُ اللَّهُ مَجْرَاهَاً وَمُرْسَاهَا» (٤٦) قراءة أهل الحرمين وأهل البصرة بضم الميم فيهما إلا من شذ، على

معنى بسم الله إجراؤها وإرساؤها: فمجراها ومرساها في موضع رفع بالابتداء: ويجوز أن تكون في موضع نصب، ويكون التقدير: بسم الله وقت إجرائها ثم حذف وقت، وأقيم «مجراها» مقامه، وقرأ الأعمش وحمزة والكسائي: «بسم الله مجريها» بفتح الميم و«مرساها» بضم الميم. وروى يحيى بن عيسى عن الأعمش عن يحيى بن وثاب «بسم الله مجراها ومرساها» بفتح الميم فيهما: على المصدر من جرت تجري جريا ومجريا، ورست رسوا ومرسى إذا ثبتت. وقرأ مجاهد وسليمان بن جندب وعاصم الجحدري وأبو رجاء الطاردي: «بسم الله مجريها ومرسيها» نعت لله عز وجل في موضع جر. ويجوز أن يكون في موضع رفع على إضمار مبتدأ: أي هو مجريها ومرسيها. ويجوز النصب على الحال. وقال الضحاک، كان نوح عليه السلام إذا قال بسم الله مجراها جرت، وإذا قال بسم الله مرساها رست. وروى مروان بن سالم عن طلحة بن عبد الله بن كريز عن الحسين بن علي عن النبي (ص) قال: «أمان لأمتي من الغرق إذا ركبوا في الفلك بسم الله الرحمن الرحيم» وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ (سورة الزمر: الآية ٦٧)، «بسم الله مجراها ومرساها إن ربي لغفور رحيم». وفي هذه الآية دليل، على ذكر البسملة عند ابتداء كل فعل.

الآية: «إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَحِيمٌ» (٤١)، أي لأهل السفينة. وروي عن ابن عباس قال: «لما كثرت الأرواث والأقذار أوحى الله إلى نوح اغمرز ذنب الفيل، فوقع منه خنزير وخنزيرة فأقبلا على الروث؛ فقال نوح: لو غمرزت ذنب هذا الخنزير! ففعل، فخرج منه فأر وفأرة فلما وقعا أقبلا على السفينة وحبالها تقرضها، وتقرض الأمتعة والأزواد حتى خافوا على حبال السفينة؛ فأوحى الله إلى نوح أن امسح جبهة الأسد فمسحها، فخرج منها سنوران فاكلتا الفثرة. ولما حمل الأسد في السفينة قال: يا رب من أين أطعمه؟ قال: سوف أشغله؛ فأخذته الحمى؛ فهو الدهر محموم. قال ابن عباس: «وأول ما حمل نوح من البهائم في الفلك حمل الإوزة، وآخر ما حمل حمل الحمار». قال: وتعلق إبليس بذنبه، وبداه قد دخلتا في السفينة، ورجلاه خارجة بعد فجعل الحمار يضطرب ولا يستطيع أن يدخل، فصاح به نوح: ادخل ويلك فجعل يضطرب؛ فقال: ادخل ويلك وإن كان معك الشيطان، كلمة زلت على لسانه، فدخل ووثب الشيطان فدخل. ثم إن نوحا رآه يغني في السفينة، فقال له: يا لعين ما أدخلك بيتي؟ قال: أنت أنذت لي؛ فذكر له؛ فقال له: قم فأخرج. قال: ما لك بد في أن تحملني معك، فكان فيما يزعمون في ظهر الفلك. وكان مع نوح عليه السلام خرزتان مضيئتان، واحدة مكان الشمس، والأخرى مكان القمر. ابن عباس: «إحدهما بيضاء كبياض

النهار، والأخرى سوداء كسواد الليل». فكان يعرف بهما مواعيت الصلاة؛ فإذا أمسوا غلب سواد هذه بياض هذه، وإذا أصبحوا غلب بياض هذه سواد هذه على قدر الساعات. وأشار جاك بيرك إلى التناقض بين تسلسل البيان وتتابع الأحداث مرتين على الأقل، لأن نوحاً نادى ابنه حين كانت السفينة محاطة بالأموج، وتشفع له بعد أن فقدته ويبقى المفسرون حيارى بصفة خاصة إزاء الجمل الاعتراضية التي تمثلها الآيات ٤٥، ٤٦، ٤٧، بينما يتحدث الاستشراق، عامة، لا استشراق جاك بيرك، حصراً، عن «دس النص». ورأى جاك بيرك أن السياق قد تناقض في موضعين، موضع مناداة نوح لابنه، وموضع الشفاعة له بعد أن فقدته. والقاريء المحايد لا يرى أى تناقض، فنداء نوح ابنه لا يتحتم أن يكون بعد أن سارت السفينة في موج كالجبال بدليل أن الإبن قد سمع النداء عن قرب، وعارض أباه فقال سائى إلى جبل يعصمنى من الماء، والذي ينادى ابنه فيسمعه ويرد عليه لا يمكن أن يكون بعيداً، والقصة الأدبية تعرض الحادث في سياق يفهم من الجو العام نون تحكك باحتمال غير موجود، فالقارئ يفهم الجو العام من القصة، التي تسير أحداثها وفق التأثير النفسي.

وأما الاعتراض الثانى: «وقد ادعى جاك بيرك أن المفسرين حاروا في تعليقه وهو شيء لم يقع قط». فلأن نوحاً

تشفع في ابنه بعد وفاته لا كي يعود إلى الحياة، بل ليرحمه الله ويغفر له ما سبق من كفره حين يلقي جزاءه يوم الحساب. وهذا المعنى من البدهاة بحيث لا يحار فيه مستشرق يعلم أن نوحاً رسول الله وقد أنذر قومه بعذاب من يشرك بربه يوم الحساب، وقال لهم في مفتتح الحديث عن القصة «... إني لكم نذير مبين. ألا تعبدوا إلا الله إني أخاف عليكم عذاب يوم إليم»، هود آية ٥٢. فالشفاعة للإين في الآخرة، لا في الدنيا، وكيف تكون في الحياة، وقد فارق الحياة. وقد أورد محمد رجب البيومي بعد اللجاجة الخاصة بمناداة نوح ابنه قول محمد عبده بصدد الحديث عن القصة القرآنية: «جاءت هذه الآيات على أسلوب القرآن الخاص الذي لن يسبق إليه، ولم يلحق فيه، فهو في هذه القصص، لم يلتزم ترتيب المؤرخين، ولا طريقة الكتاب في تنسيق الكلام وترتيبه على حسب الوقائع في القصة الواحدة، وإنما ينسق الكلام فيه بأسلوب يأخذ بمجاميع القلوب، ويحرك الفكر إلى النظر تحريكاً، ويهز النفس للاعتبار هزاً». وما أوردته محمد رجب البيومي من قول محمد عبده بصدد الحديث عن القصة القرآنية إنها لم تلتزم الترتيب التاريخي، إنما التزمت الترتيب النفسي، إنما هو قول يتوافق مع ملاحظة جاك بيرك، حيث أشار الأخير إلى التناقض بين الترتيب البياني للقصة، من جهة، وبين ترتيب وقائع القصة، من جهة أخرى.

٣- ومثال ثالث اضطر محمد رجب البيومي إلى تسجيله وهو ما جاء في قوله «وها هو ذا مثال معقد مستخرج من السورة الثالثة آل عمران : «إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمَدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آفَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُنَزَّلِينَ» (١٢٤) : «بلى إن تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين» (١٢٥) : «وما جعله الله إلا بشرى لكم ولتطمئن قلوبكم به وما النصر إلا من عند الله العزيز الحكيم» (١٢٦) : «ليقطع طرقات من الذين كفروا أو يكبتهم فينقلبوا خائبين» (١٢٧) : «ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم فإنهم ظالمون» (١٢٨). وأشار بن كثير في تفسيره للآيات إلى اختلاف المفسرين في هذا الوعد. هل كان يوم بدر أو يوم أحد على قولين :

١- إن الآية «إذ تقول للمؤمنين» تتعلق بالآية «ولقد نصركم الله ببدر». وهذا عن الحسن البصري وعامر الشعبي والربيع بن أنس وغيرهم واختاره ابن جرير قال عباد بن منصور عن الحسن في الآية «إذ تقول للمؤمنين أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمَدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آفَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ». قال هذا يوم بدر رواه ابن أبي حاتم ثم قال حدثنا أبي حدثنا موسى بن إسماعيل حدثنا وهيب حدثنا داود عن عامر يعني الشعبي أن المسلمين بلغهم يوم بدر أن كرز بن جابر يمد المشركين فشق ذلك عليهم فانزل الله «ألن يكفيكم أن يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة

منزلين» إلى الآية «مسومين»، قال فبلغت كرز الهزيمة فلم يمد المشركين ولم يمد المسلمين بالخمسة، وقال الربيع بن أنس أمد الله المسلمين بألف ثم صاروا ثلاثة آلاف ثم صاروا خمسة آلاف، فإن قيل فما الجمع بين هذه الآية على هذا القول والآية في قصة بدر «إذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم أني ممدكم بألف من الملائكة مردفين» إلى قوله «إن الله عزيز حكيم»، فالجواب أن التنصيص على الألف هاهنا لا ينافي الثلاثة الآلاف فما فوقها لقوله «مردفين» بمعنى يردفهم غيرهم ويتبعهم أوف آخر مثلهم، وهذا السياق شبيه بهذا السياق في سورة آل عمران فالظاهر أن ذلك كان يوم بدر كما هو المعروف من أن قتال الملائكة إنما كان يوم بدر، وقال سعيد بن أبي عروبة أمد الله المسلمين يوم بدر بخمسة آلاف.

٢- إن هذا الوعد متعلق بقوله «وإذ غدوت من أهلك تيؤئ المؤمنین مقاعد للقتال» وذلك يوم أحد وهو قول مجاهد وعكرمة والضحاك والزهري وموسى بن عقبة وغيرهم، لكن قالوا لم يحصل الإمداد بالخمسة آلاف لأن المسلمين فروا. يومئذ زاد عكرمة ولا بالثلاثة الآلاف لقول الآية «إن تصبروا وتتقوا» فلم يصبروا بل فروا فلم يمدوا بملك واحد وقول الآية «بلى إن تصبروا وتتقوا» يعني تصبروا على مصابرة عدوكم وتتقوني وتطيعوا أمرى وقول الآية «ويأتوكم من فورهم هذا»، قال الحسن وقتادة والربيع والسدي، أي من وجههم هذا وقال

مجاهد ومكرمة وأبو صالح، أي من غضبهم هذا وقال الضحاك من غضبهم ووجههم وقال العوفي عن ابن عباس من سفرهم هذا ويقال من غضبهم هذا وقول الآية «يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين»، أي معلمين بالسيما.

وأشار جاك بيرك إلى الترتيب التالي :

آية ١٢٤ أ- إذ تقول للمؤمنين ب - أن يكفيكم (إذن) أن (يزيدكم) ربكم بإنزال ثلاثة آلاف من الملائكة.

آية ١٢٥ ح بلي، ب إن تصبروا (وتحذروا) ب يأتيكم من فوركم هذا

أ- يزيدكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة حاملين راية الحرب (آية ١٢٦ د- والحق أن الله لم يعمل ذلك إلا على سبيل البشرى «وليطمنن به قلوبكم»

ج «وما النصر إلا من عند الله العزيز الحكيم»

آية ١٢٧ د - ليقطع حافة المنكرين أو يلقيهم أرضاً فينقلبوا خائبين.

آية ١٢٨ هـ دون أن تشارك قط في الأمر د- إما أن يعدل عن قسوته عليهم أو يعذبهم فإنهم ظالمون).

وقد أدرجنا في سياق هذه الآيات حروفاً أبجدية تشير على التوالي إلى :

أ- الله، أو الراوي.

ب- خطاب الرسول للمحاربين.

ج- إجابة مفترضة أو متوقعة من المحاربين.

د- نظر لاهوتي.

هـ- نظر آخر على مستوى آخر فضلاً عن النظر السابق.

وهكذا يتمثل لنا النص الذي تم تحليله وفق الترتيب أ، ب،

ج، د، هـ، ر.

ولكنه لا يكون مفهوماً إلا إذا قرئت مقاطعه وفقاً لترتيب

الحروف الأبجدية أ، ب، ج، د، هـ .

هذا ما ظن محمد رجب البيومي أن جاك بيرك كتبه ليشير

إلى أن مقاطع زائدة في النص لا ضرورة لها، وهي ما عدا أ،

ب، ج، د، هـ.

أما المقاطع الزائدة فهي الآية «بلى إن تصبروا وتتقوا

ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من

الملائكة مسومين»، والآية «وما جعله الله إلا بشري لكم

ولتطمئن قلوبكم به وما النصر إلا من عند الله العزيز

الحكيم»، والآية «أو يتوب عليهم أو يعذبهم فإنهم ظالمون». لا

يكون الكلام مفهوماً إلا إذا قرئت الآيات هكذا : «إذ نقول

للمؤمنين، ألن يكفيكم أن يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة

منزليين وما النصر إلا من عند الله ليس ك من الأمر شيء».

لم يتحدث جاك بيرك عن زيادة إنما قال : «وما يصح في

ترتيب المقاطع، في غير موضع، يصح في دراسة المضمون في كثير من السور التي تظهر كذلك في هيئة متداخلات. ومن هنا تنشأ كنتيجة طبيعية، صعوبة، بل وعبث المحاولات التي أجريت لتصنيف نص القرآن في أقسام أو فقرات. وقد تبدو كلمة «متتابعات» أو بالأحرى «الحزم» أكثر صواباً. وقد سبق أن عرفنا أن الآية، وهي الوحدة الأكثر دقة في التركيب، هي نفسها مركبة. والسورة، ذلك التقسيم الفرعي للقرآن، هي على الأقل كم من الأجزاء المركبة لدرجة أنها تتجزأ وتنقسم إلى مجموعات فرعية أصغر، وأخيراً إلى مجموعات متناهية في الصغر هي الآيات، ويمضي كل ذلك كما لو كان المعنى الشامل متوقفاً من أصغر الأجزاء، والعكس بالعكس، وهكذا تتكاثر الملامح التي تجعل من المحال، في التفاصيل، إقامة خطة، بل إنها من دون شك ليس لها مبرر، ولنتظر إلى التصميم الذي وضعه مترجم مثل الشيخ سي حمزة بو بكر قبل كل سورة، وسنتبين أنه في كل من التصورات التي استخلصها، فإن الإشارة إلى الآيات التي تعبر عنها تتدرج طوال النص في مواقع متعددة، وهذا يعني، بالنسبة لنص ما، الحديث عن التصورات كلها، أو إذا لزم الأمر - ألا نتحدث إلا عن تصور واحد في موضعه من النص. وأما الزجاج فقد أورد، كما أسلفنا من قبل، في الباب ١٩ عما جاء في القرآن من ازواج الكلام والمطابقة والمساءلة وغير ذلك أنه باب واسع

من أبواب إعراب القرآن. فمما جاء من ذلك في القرآن قراءة من قرأ : «وما ينادعون إلا أنفسهم»، بالألف طابق به قوله : «يخادعون الله» (سورة البقرة، الآية ٩). وأراد أن يكون اللفظ المثبت هو المعنى. ومثله : «إنما نحن مستهزئون» (سورة البقرة، الآية ١٤)، «الله يستهزي بهم» (سورة البقرة، الآية ١٥)، والثاني جزء الاستهزاء. ومثله : «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه» (سورة البقرة، الآية ١٩٤)، والثاني جزء وليس بعدوان. ومثله «ومكروا ومكر الله» (سورة آل عمران، الآية ٥٤)، أى جازأهم، وقوله : «فيسخرون منهم سخر اللهم منهم» (سورة التوبة، الآية ٧٩)، ومثله : «وجزاء سيئة سيئة مثلها» (سورة الثوري، الآية ٤٠)، فهذا كله طابق على المعنى. وروعى فى «ما يخادعون» - طابق اللفظ والمعنى. ومن ذلك الآية : «اهدنا الصراط المستقيم» (فاتحة الكتاب، الآية ٥)، أبدلوا من السين صاداً لتوافق الطاء فى الإطباق لأن السين مهموسة والطاء مجهورة، ولهذا أبدلها من أبدلها، لتوافق الطاء فى الجهر. ومثله : قوله : «أنبئهم» (سورة البقرة، الآية ٢٢)، «فانبيجست» (سورة الأعراف، الآية ١٦٠)، «وإن يك» (سورة غافر، الآية ٢٨)، أبدلوا من النون ميماً، لأن الميم يوافق الباء فى المخرج، وتوافق النون فى الغنة، فلما لم يستتب إدغام النون فى الباء لبعدها منها وأرادوا تقريب الصوت أبدلوا ميماً (١٨٩).

- ١- الحريري، «درة الخواص في أوامير الخواص»، أعادت مكتبة المثنى ببغداد طبعه بالأوقست لصاحبها قاسم محمد الرجب، وعنى بنشره هانزويش تورويك، الأستاذ بجامعة هيدلبرج، بلويزيج، بدار نشر فون ف. س. ف. فوجل، ١٨٧١، ص ٧٣ وص ١٠٢ وص ١٨٣-١٨٤.
- ٢- الهنا، إتحاف فضلاء البشر، ج ١، تحقيق د. شعبان محمد اسماعيل، بيروت-لبنان، عالم الكتب، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ط ١، ١٩٨٧م، ص ٦٩.
- ٣- الطهرى، ١ / ٢٣ ط أميرية.
- ٤- السيوطنى، «الاتقان»، ج ١، ص ٧٩-٨٠.
- ٥- الزركشى، «البرهان في علوم القرآن»، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج ١، ط ١، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، عيسى الباهي الحلبي، ١٩٥٧م، ص ٣١٨.
- ٦- الطهرى، «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، القاهرة، الحلبي، ط ٣، ١٩٩٨، ج ١، ص ١١؛ القاسمى، «محاسن التأويل»، ج ١، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، عيسى الباهي الحلبي وشركاه، ط ١، ١٩٥٧م، ص ٢٨٤؛ الزركشى، «البرهان في علوم القرآن»، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج ١، ط ١، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، عيسى الباهي الحلبي وشركاه، ١٩٥٧م، ص ٢١١؛ الألوسى، «روح المعاني»، القاهرة، دار الفد العربي، ط ١، ج ١، ١٩٩٧م، ص ٥٩؛ بن حجر العسقلانى، «فتح الباري يشرح صحيح البخارى»، ج ٩ / ١٩، المطبعة البهية سنة ١٣٤٨، ابن الجزرى، «النشر في القراءات العشر»، طنطا، دار

- ٧- ابن قتيبة، مشكل القرآن، ج ١، الخانجي، ص ٢٢٢ .
- ٨- ابن الجزري، تقريب النشر في القراءات العشر، تحقيق وتقديم إبراهيم عطوه عوض، القاهرة، دار الحديث، ط ٢، ١٩٩٢م، ص ٥١ .
- ٩- ابن الجزري، تقريب النشر في القراءات العشر، تحقيق وتقديم إبراهيم عطوه عوض، القاهرة، دار الحديث، ط ٢، ١٩٩٢م، ص ٤٩ .
- ١٠- الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، القاهرة، الطلي، ط ٣، ١٩٦٨، ج ١، ص ١٢، وكان ذلك قبل أن يجمع الناس عثمان علي قراءة واحدة .
- ١١- الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، القاهرة، الطلي، ط ٣، ١٩٦٨، ج ١، ص ٣١ .
- ١٢- ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، ١٩٥٤م، ص ١٣٩، ابن الجزري، تقريب النشر في القراءات العشر، تحقيق وتقديم إبراهيم عطوه عوض، القاهرة، دار الحديث، ص ٢٠ وما بعدها، في نشأة علم القراءات، وتدوين القراءات، وأقسام القراءات عند ابن الجزري، والنقاش بين ابن الجزري وابن الحاجب .
- ١٣- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج ١، تحقيق محمد ابو الفضل إبراهيم، ط ١، ١٩٥٧م، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، الطلي، ص ٣٢٩ .
- ١٤- ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، مرجع سبق ذكره، ١ / ١٩ .
- ١٥- ابن الجزري، تقريب النشر في القراءات العشر، مرجع سبق

١٦- ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، مرجع سبق ذكره،

٢٠ / ١ .

١٧- د. طه حسين، في الأدب الجاهلي، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٢٧، ص ٤٩٨، د. أحمد علم الدين الجندي، اللهجات العربية في التراث، القسم الأول في النظامين : الصوتي والصرفي، ليبيا-تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٧٨م، ص ١٠٣؛ د. صبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة، ط٢، بيروت-لبنان، المكتبة الأهلية، ١٩٦٢م، ص ٥٠ .

١٨- السويطي، الاتقان في علوم القرآن، استانبول-تركيا، دار قهرمان، من دون تاريخ، ج ١، النوع ٣٧، ص ١٧٥؛ ومن الكتب التي أشارت إلى هذه اللهجات، كتاب اللغات في القرآن، أخبر به اسماعيل بن عمروالمقريء عن عبد الله بن الحسين بن حسنون بإسناده إلى ابن عباس (حقيقه صلاح الدين المنجد وطبع في مطبعة الرسالة سنة ١٩٤٥م)، وإبراز المعاني لأبي شامة وغيره من الكتب.

١٩- كان غرض الألفية التزامنية العام، لدى فردينان دوسوسور، هو تشييد المبادئ الأساسية لكل منظومة لغوية، أي العوامل التكوينية، لكل حالة لغوية. وبعبارة أخرى، درست الألفية التزامنية العلاقات بين كلمات متعاصرة في حالة لغوية واحدة.

٢٠- كان غرض الألفية الزمنية العام، لدى فردينان دوسوسور، هو دراسة العلاقات بين كلمات متعاقبة، يحل بعضها زمنا محل البعض الآخر.

٢١- السخاوي، جمال القراء وكمال الإقراء، تحقيق د. علي حسين

- البواب، ج ١، مكة المكرمة، مكتبة التراث، ط ١، ١٩٨٧م، ص ٨٨؛
ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج ١، قدم له وعلق
عليه جمال الدين محمد شرف، طنطا، دار الصحابة للتراث، ط ١،
٢٠٠٢، ص ٨٣ .
- ٢٢- السخاوي، جمال القراء وكمال الإقراء، تحقيق د. علي حسين
البواب، جزءان، مكة المكرمة، مكتبة التراث، ط ١، ١٩٨٧م،
ص ٨٦ .
- ٢٣- السخاوي، جمال القراء وكمال الإقراء، تحقيق د. علي حسين
البواب، جزءان، مكة المكرمة، مكتبة التراث، ط ١، ١٩٨٧م،
ص ٨٧ .
- ٢٤- السخاوي، جمال القراء وكمال الإقراء، تحقيق د. علي حسين
البواب، جزءان، مكة المكرمة، مكتبة التراث، ط ١، ١٩٨٧م،
ص ٨٦، ٨٩، ٩٠، ٢٦٤، ٢٩٣، ٣٨٦، ٤٢٥، ٤٣٧، ٤٦٢، ٤٦٣ و
٥٠١ و ٥٠٦ .
- ٢٥- ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، مرجع سبق ذكره،
ج ١، ص ١٨ .
- ٢٦- بن جنى، سر صناعة الإعراب، تحقيق مصطفى السقا،
ومحمد الزفزاف وإبراهيم مصطفى، وعبد الله أمين، ج ١، القاهرة،
الحلبي، ١٩٥٤م، ص ٤٠-٤١ .
- ٢٧- الصكري، شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف، تحقيق عبد
العزیز أحمد، سلسلة تراثنا، القاهرة، الحلبي، ط ١، ١٩٦٣، ص
١٣ .
- ٢٨- الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق محمد ابو الفضل
ابراهيم، ط ١، ١٩٥٤، ص ٢١ .
- ٢٩- الصكري، شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف، تحقيق عبد

- العزیز أحمد، سلمة تراثنا، القاهرة، الحلبي، ط ١، ١٩٦٣، ص ٤١؛ السيوطي، كتاب بغية الوعاء في طبقات اللغويين والنحاة، ط ١، ١٣٢٩هـ، القاهرة، الخانجي، ص ٢٧٤ .
- ٣٠- الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ١، ١٩٥٤، ص ٢ و ص ١٣، الزبيدي، لحن العوام، تحقيق د. رمضان عبد التواب، القاهرة، الخانجي، ط ١، ٢٠٠٠، ص ٥٩، الجاحظ، البيان والتبيين، ج ٢، تحقيق حسن السندوي، ط ١، ١٩٢٦، ص ١٥٥، الكسائي، ما تلحن فيه العامة، حققه وقدم له وعلق عليه د. رمضان عبد التواب، القاهرة، الخانجي، الرياض، دار الرفاعي، ط ١، ١٩٨٢ .
- ٣١- السيرافي، أخبار النحويين البصريين، كريتكو، المطبعة الكاثوليكية، بيروت-لبنان، ١٩٣٦، ص ٦١ .
- ٣٢- السخاوي، جمال الغراء وجمال الإقراء، تحقيق د. علي حسين السواب، ج ١، مكة المكرمة، مكتبة التراث، ط ٢، ١٩٨٧م، ص ٤٢٤؛ ابن مجاهد، كتاب السبعة في القراءات، تحقيق شوقي ضيف، مرجع سبق ذكره، ص ٩؛ ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج ١، قدم له وعلق عليه جمال الدين محمد شرف، طنطا، دار الصحابة للتراث، ط ١، ٢٠٠٢، ص ٧١ .
- ٣٣- بن فارس، الصحاح، شرح وتحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، هيئة قصور الثقافة، ٢٠٠٣، ص ٢٨-٢٩ .
- ٣٤- السيوطي، الاتقان، مرجع سبق ذكره، ج ١، ص ١٣٩؛ ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج ١، مرجع سبق ذكره، ص ١٦٩ .
- ٣٥- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١، القاهرة، طبعة مصورة

- عن دار الكتب، هيئة الكتاب، مركز التراث، ١٩٣٤م، ص ١٦ .
- ٣٦- الطوري، جامع البيان، مرجع سبق ذكره، ج ١ : ٥١٩ .
- ٣٧- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج ١، ١، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٥٧م، ص ٤٥٠ .
- ٣٨- البنا، إتحاف فضلاء البشر، ج ١، تحقيق د. شعبان محمد إسماعيل، بيروت - لبنان، عالم الكتب، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ط ١، ١٩٨٧م، ص ٩٧ .
- ٣٩- رومان ياكوبسون، ست محاضرات في الصوت والمعنى، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، ط ١، بيروت-لبنان، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤م ٤٠ د. صبري الصولي، دراسات في علم الأصوات، القاهرة، دار الثقافة، ١٩٩٨م.
- ٤٠- وحدة السمات المميزة.
- ٤١- عبد الكريم مجاهد عبد الرحمن، الدلالة الصوتية والدلالة الصرفية عند ابن جني، مجلة الفكر العربي، مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية، آذار/مارس ١٩٨٢، العدد ٢٦، السنة ٤، نظرية الأدب والنقد الأدبي، ١، ص ٧٠-٨٧، د. ابراهيم أنيس، الأصوات اللغوية، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٩٩م، ص ١٤٣-١٣٨، د. ابراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ط ١، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٥٨، ص ٣٤-٥٧ .
- ٤٢- أبو الحسن علي الحسيني الندوي، رجال الفكر والدعوة في الإسلام، ج ١، ط ٧، الكويت، القلم، ١٩٨٣، ص ١٤٦-١٦١ .
- ٤٣- د. هشام جمب، الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة خليل أحمد خليل، بمراجعة المؤلف، بيروت-لبنان،

- دار الطليعة، ط٤، ٢٠٠٠، ص ٩٦-١٠٦ .
- ٤٤- أبو موسى الأشعري.
- ٤٥- ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، مرجع سبق ذكره، ج١، ص ١٦٧-١٧١ .
- ٤٦- بن كتيبة، تأويل مشكل القرآن، مرجع سبق ذكره، ص ٢٠ .
- ٤٧- ابن السكيت، إصلاح المنطق، شرح وتحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، القاهرة، دار المعارف، ط٢، ١٩٥٦م، ص ٢٩٩ .
- ٤٨- السيوطي، طبقات المفسرين، بتحقيق علي محمد عمر، القاهرة، مكتبة وهبة، ط١، ١٩٧٦، ص ٨٣ .
- ٤٩- السيوطي، طبقات المفسرين، بتحقيق علي محمد عمر، القاهرة، مكتبة وهبة، ط١، ١٩٧٦، ص ٢٨ .
- ٥٠- ت٦١٦هـ.
- ٥١- العكبري، التبيين في إعراب القرآن، يعرض لأهم وجوه القراءات، ويعرب جميع أي القرآن، ج٢، تحقيق علي محمد الجاوي، القاهرة، الحلبي، ١٩٧٦م.
- ٥٢- السيوطي، الاقتراح في علم أصول النحو، ط٢، حيدر آباد الدكن، ١٣٥٩هـ، ص ١٥ .
- ٥٣- د. عفيف دمشقية، تجديد النحو العربي، معهد الإنماء العربي، الدراسات الانسانية، تحديث اللغة العربية، ١، بيروت لبنان، ط١، ١٩٧٦، ص ٦٥ .
- ٥٤- السيوطي، المزهر، بيروت-دار الجيل، دار الفكر، من دون تاريخ، ج٢، ص ٣٩ .
- ٥٥- المرجع السابق، ص ٣٩٧ .

- ٥٦- الزجاجي، «الإيضاح في علل النحو»، تحقيق د. مازن المبارك، بيروت، دار الفانوس، ط٢، ١٩٧٣، ص٩٦.
- ٥٧- المرجع السابق، ص٩٩.
- ٥٨- أبو الطيب النغوى، «كتاب مراتب النحويين»، تقديم وتعليق د. محمد زينهم محمد عزب، القاهرة، دار الأفاق العربية، ٢٠٠٢، ص١٤-١٥. ذ. تمام حسان، «الأصول، دراسة إبستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، النحو فقه اللغة»، القاهرة-بغداد، هيئة الكتاب ودار الشؤون الثقافية العامة بالعراق، ١٩٨٨، «عوامل نشأة النحصر»، ص ٢١-٢٧ المجلد، «إنهاء الرواة علي أنبياء النحاة»، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج١، القاهرة، دار الكتب، ١٩٥٠، ص٤-٢٣.
- ٥٩- الزبيدي، «طبقات النحويين والنغويين»، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط١، الخانجي، ١٩٥٤، ص٤.
- ٦٠- السجستاني، «كتاب المصاحف»، صححه ووقف علي طبعه د. أثر جفري، الرحمانية، ط١، ١٩٣٦م، «باب المصاحف العثمانية»، «اختلاف أحن العرب في المصاحف»، ص٣٢.
- ٦١- بن حجر العسقلاني، «تهذيب التهذيب»، ج١، ط١، بمطبعة مجلس إدارة المعارف النظامية الكائنة في الهند بمحروسة حيدرآباد الدكن، ١٣٢٥هـ، ص٩٢.
- ٦٢- الحافظ الخزرجي، «خلاصة تهذيب تهذيب الكمال في أسماء الرجال»، بيروت-لبنان، مكتبة المطبوعات الإسلامية، ط٢، ١٩٧١م، ص٢٠٠-٢٠١.
- ٦٣- السيوطي، «المزهر»، مرجع سبق ذكره، ج١، ص٥٦٨.
- ٦٤- لسجستاني، «كتاب المصاحف»، القاهرة، مؤسسة قرطبة، ١٩٨٦.

- ص ٣٢: الداني، «المتنقح»، مرجع سبق ذكره، ص ١١٥ .
- ٦٥- الزبيدي، «طبقات النحويين واللغويين»، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ١، اثنا عشر، ١٩٥٤، ص ١-٢ .
- ٦٦- د. بدوي طبانة، «البيان العربي»، دراسة في تطور الفكرة البلاغية عند العرب ومناهجها ومصادرها الكبرى، القاهرة، الأنجلو، ط ٣، ١٩٦٢م، ص ١٧ .
- ٦٧- الطهطاوي، «كتاب مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب المصرية»، في الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، بيروت - لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ج ١: التمدن والحضارة والعمران، ١٩٧٣، ص ٣٩٨ .
- ٦٨- السيوطي، «المزهر»، مرجع سبق ذكره، ج ١، ص ٥٦٨ .
- ٦٩- ابن منظور، «لسان العرب»، بيروت-لبنان، دار لسان العرب، من دون تاريخ، ج ٣، ص ٣٥٣ .
- ٧٠- الزمخشري، «الكشاف»، بيروت-لبنان، دار المعرفة، من دون تاريخ، ج ٣، ص ٤٥٩ .
- ٧١- ابن عاشور، «تفسير التحرير والتنوير»، تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤، ج ٢٥، ص ١٢١-١٢٢ .
- ٧٢- ابن عاشور، «تفسير التحرير والتنوير»، تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤، ج ٢٥، ص ١٢٢ .
- ٧٣- الخطيب، «كتاب الكفاية في علم الرواية»، طبع تحت إدارة جمعية دائرة المعارف العثمانية في مطبعتها القائمة ببلدة حيدر آباد الدكن، ١٣٥٧هـ، ص ١٨٦ .
- ٧٤- أحمد بن فارس، «الصاحبي في فقه اللغة العربية وسنن العرب

- في كلامها، شرح وتحقيق السيد أحمد صقر، قدم هذه الطبعة أ.
د. عبده الراجحي، القاهرة، هيئة قصور الثقافة، ٢٠٠٣، ص ٥٦ .
- ٧٥- الثماليين، فقه اللغة وسر العربية، القاهرة، ط ٣، ١٩٧٢م،
ص ١٢٨-١٢٩ .
- ٧٦- السيوطي، «كتاب الأقتراح في علم أصول النحو»، تحقيق
وتعليق د. أحمد محمد قاسم، ١٩٧٦، ص ٥٣؛ السيوطي، «المزهر»،
مرجع سبق ذكره، ج ٢، ص ٣٩٧ .
- ٧٧- أبو الطيب اللغوي، «مراتب النحوين»، تقديم وتعليق د. محمد
زينهم محمد عزب، القاهرة، دار الآفاق العربية، ٢٠٠٢، ص ١٧ .
- ٧٨- أبو الحسن علي الحسيني الندوي، «رجال الفكر والدعوة في
الإسلام»، ج ١، ط ٧، الكويت، القلم، ١٩٨٣، ص ٦٦-٩٢ .
- ٧٩- أو علم النحو.
- ٨٠- أحمد بن فارس، «المصاحبي في فقه اللغة العربية وسنن العرب
في كلامها»، شرح وتحقيق السيد أحمد صقر، قدم هذه الطبعة أ.
د. عبده الراجحي، القاهرة، هيئة قصور الثقافة، ٢٠٠٣، ص ٦٦ .
- ٨١- السيوطي، «الالتقان»، مرجع سبق ذكره، ج ١، ص ٢٣٩ .
- ٨٢- السيوطي، «الالتقان»، مرجع سبق ذكره، ج ١، ص ٢٤١ .
- ٨٣- ابن هشام، «شرح شذور الذهب»، ص ٤٦-٤٧؛ ابن فارس،
«المصاحبي»، شرح وتحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، هيئة قصور
الثقافة، ٢٠٠٣، ص ٢٩.
- ٨٤- الزمخشري، «الكشاف»، مرجع سبق ذكره، ج ٢، ص
٤٣٨-٤٣٩ .
- ٨٥- سيبويه، «الكتاب»، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون،

- القاهرة، دار الكاتب العربي، ١٩٦٨م، ج ٢، ص ٦٣ .
- ٨٦- الزمخشري، «الكشاف»، مرجع سبق ذكره، ج ١، ص ٣١٣ .
- ٨٧- القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، القاهرة، دار الكاتب العربي، ١٩٦٧، ج ٦، ص ١٤ .
- ٨٨- القيسى، «مشكل إعراب القرآن»، دراسة وتحقيق حاتم صالح الضامن، القسم الأول، بغداد-العراق، وزارة الثقافة، ١٩٧٥، ص ٢١٢ .
- ٨٩- القيسى، «مشكل إعراب القرآن»، دراسة وتحقيق حاتم صالح الضامن، القسم الأول، بغداد-العراق، وزارة الثقافة، ١٩٧٥، ص ٢١٢ .
- ٩٠- القيسى، «مشكل إعراب القرآن»، دراسة وتحقيق حاتم صالح الضامن، القسم الأول، بغداد-العراق، وزارة الثقافة، ١٩٧٥، ص ٢١٢ .
- ٩١- بن جنى، «المحتسب»، ج ١، تحقيق علي النجدي ناصف ود. عبد الحلوم النجار ود. عبد الفتاح اسماعيل شلبى، القاهرة، ١٣٨٦، ج ١، ص ٢٠٣؛ ابن هشام، «شذور الذهب»، ٥٥؛ والبيضا، «اتحاف فضلاء البشر»، ج ١، تدنؤن د. شعبان محمد اسماعيل، بيروت-لبنان، عالم الكتب، ط ١، ١٩٨٧م، ص ٥٢٥ .
- ٩٢- بن الأثيرى، «البيان فى غريب إعراب القرآن»، تحقيق د. طه عبد الحميد طه ومراجعة مصطفى السقا، القاهرة، هيئة الكتاب، ١٩٦٩، ج ١، ص ٢٧٥-٢٧٦ .
- ٩٣- سيبويه، «الكتاب»، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، القاهرة، دار القلم، ١٩٦٦م، ج ١، ص ١٩٤ .
- ٩٤- سيبويه، «الكتاب»، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون،

- القااهرة، دار الكاتب العربي، ١٩٦٨م، ج ٢، ص ٥٧.
- ٩٥- سيبويه، الكتاب، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، القااهرة، دار الكاتب العربي، ١٩٦٨م، ج ٢، ص ٦٣.
- ٩٦- بن الأثير، البيان في غريب إعراب القرآن، تحقيق د. طه عبد الحميد طه ومراجعة مصطفى السقا، القااهرة، هيئة الكتاب، ١٩٦٩، ج ١، ص ٢٩٩-٣٠١.
- ٩٧- القيسى، مشكل إعراب القرآن، مرجع سبق ذكره، ص ٢٢٢.
- ٩٨- الزمخشري، الكشاف، ج ١، ص ٣٥٤.
- ٩٩- الفراء، معاني القرآن، بتحقيق أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي التجار، ج ١، القااهرة، دار الكتب، ١٩٥٥م، ص ٣١٢.
- ١٠٠- القيسى، مشكل إعراب القرآن، مرجع سبق ذكره، ص ٢٢٢.
- ١٠١- الفراء، معاني القرآن، بتحقيق أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي التجار، ج ١، القااهرة، دار الكتب، ١٩٥٥م، ص ٣١٠.
- ١٠٢- سيبويه، الكتاب، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، القااهرة، دار الكاتب العربي، ١٩٦٨م، ٢-١٥٥.
- ١٠٣- ابن جنى، المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، ج ١، بتحقيق علي النجدي ناصف ود. عبد الحليم التجار ود. عبد الفتاح إسماعيل شلبي، يشرف علي إصدارها محمد توفيق عويضة، الكتاب التاسع، القااهرة، ١٣٨٦، ص ٢١٦؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، القااهرة، دار الكاتب العربي، ١٩٦٧م، ج ٦، ص ٢٤٦؛ البحر المحيط، ٣-٥٣١؛ الأختلص الأوسط، معاني القرآن، ج ١، حققه د. فائز فارس، ط ٢، ١٩٨١م، الصفاة-

- الكويت، ص ٢٦١-٢٦٢ .
- ١٠٤- الأنباري، «البيان في غريب إعراب القرآن»، ج ١، مرجع سبق ذكره، ص ٢٨٨ .
- ١٠٥- الداني، «المعتنق»، استنبول، مطبعة الدولة، ١٩٣٢، ص ٤٥، سطور ٩-١١ .
- ١٠٦- المعكري، «التبيان في إعراب القرآن»، القسم الأول، تحقيق علي محمد الجاوي، القاهرة، الحلبي، ١٩٧٦م، ص ٤١٤ .
- ١٠٧- الأنباري، «البيان في غريب إعراب القرآن»، ج ١، مرجع سبق ذكره، ص ٢٨٩ .
- ١٠٨- القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، القاهرة، دار الكتاب العربي، ١٩٦٧م، ج ٦، ص ٢٩ .
- ١٠٩- الميرد، «المذكر والمؤنث، حقيقه وقدم له وعلق عليه د. رمضان عبد التواب وصلاح الدين الهادي، القاهرة، دار الكتب، ١٩٧٠، ص ١٠٠ .
- ١١٠- د. عبد السلام العسدي ود. محمد الهادي الطرابنسي، «الشرط في القرآن»، «علي نهج اللسانيات الوصفية، ليبيا- تونس، دار العربية للكتاب، ١٩٨٥، ص ٤٧ و ص ٥١ .
- ١١١- بن الأنباري، «الأنصاف في مسائل الخلاف»، مرجع سبق ذكره، ج ٢، ص ٣٥٢-٣٥٣ .
- ١١٢- الزمخشري، «الكشاف»، مرجع سبق ذكره، ج ٣، ص ٤١٩-٤٢٠ .
- ١١٣- المعكري، «التبيان في إعراب القرآن»، القسم الثاني، تحقيق علي محمد الجاوي، القاهرة، الحلبي، من ١٩٧٦م، ص ١٠١٥ .

- والهامش ٣، من ص ١٠١٥، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة، دار الكاتب العربي، ١٩٦٧م، ج ١٣، ص ٢٤٦؛ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج ١، ط ١، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٥٧م، ص ٣٥٧-٣٥٩.
- ١١٤- ابن مجاهد، كتاب السبعة في القراءات، تحقيق شوقي ضيف، مرجع سبق ذكره، ص ٥٣٤-٥٣٥.
- ١١٥- ابن مجاهد، كتاب السبعة في القراءات، تحقيق شوقي ضيف، مرجع سبق ذكره، ص ٣٨٩-٣٩٠.
- ١١٦- سيبويه، الكتاب، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، القاهرة، دار الكلم، ١٩٦٦م، ١ / ١٨٣.
- ١١٧- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سبق ذكره، ٦ / ١٤.
- ١١٨- القيسي، مشكل إعراب القرآن، دراسة وتحقيق حاتم صالح الضامن، القسم الأول، بغداد-العراق، وزارة الثقافة، ١٩٧٥، ص ٢١٢.
- ١١٩- القيسي، مشكل إعراب القرآن، دراسة وتحقيق حاتم صالح الضامن، القسم الأول، بغداد-العراق، وزارة الثقافة، ١٩٧٥، ص ٢١٢.
- ١٢٠- بن جنى، المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تحقيق علي النجدي ناصف ود. عبد الحليم النجار، د. عبد الفتاح اسماعيل شلبي، القاهرة، ١٩٦٦، ج ١، ص ٢٠٣-٢٠٤.
- ١٢١- ابن هشام، شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، مرجع سبق ذكره، ص ١٥٥؛ البناء، إتصاف فضلاء البشر، ج ١،

- تحقيق د. شعبان محمد إسماعيل، بيروت-لبنان، عالم الكتب، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ط ١، ١٩٨٧م، ص ٥٢٥؛ ابن جنى، المحتسب، تحقيق علي النجدي ناصف، ود. عبد الحليم اللجاري، ود. عبد الفتاح إسماعيل شليبي، القاهرة، ١٣٨٦، ج ١، ص ٢٠٣-٢٠٤ .
- ١٢٢- سيبويه، الكتاب، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، القاهرة، دار الكاتبة العربي، ٢٠ / ٦٣ .
- ١٢٣- القيسى، مشكل إعراب القرآن، مرجع سبق ذكره، ص ٢١٣ .
- ١٢٤- ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، مرجع سبق ذكره، ج ١٣، ص ٩٠٠ .
- ١٢٥- الميرد، المذكر والمؤنث، حققه وقدم له وعلق عليه د. رمضان عبد التواب، وصلاح الدين الهادي، القاهرة، دار الكتب، ١٩٧٠، ص ١١٠ .
- ١٢٦- العكبري، التبيان في إعراب القرآن، القسم ٢، تحقيق علي محمد الهجواي، القاهرة، الحلبي، ١٩٧٦م، ص ٨٠٦ .
- ١٢٧- الميرد، المذكر والمؤنث، مرجع سبق ذكره، ص ١٠٧-١٠٨ .
- ١٢٨- ابن الأنباري، البيان في غريب إعراب القرآن، مرجع سبق ذكره، ج ١، ص ١٨٠ .
- ١٢٩- القيسى، مشكل إعراب القرآن، تحقيق حاتم صالح الضامن، مرجع سبق ذكره، ص ١٤٣ .
- ١٣٠- الميرد، المذكر والمؤنث، مرجع سبق ذكره، ص ١٠٧ .

- ١٣١- المسيرافي، شرح كتاب سيبويه، حققه وعلق عليه
د. رمضان عبد التواب، القاهرة، هيئة الكتاب، ١٩٩٠، ج ٢،
ص ٢٤٥ .
- ١٣٢- ابن الأنباري، البيان في غريب إعراب القرآن، ص ٤٣٦
ابن الشجري، الأمالي الشجرية، ج ٢، ط ١، مطبعة مجلس دائرة
المعارف العثمانية الكائنة بحيدر آباد الدكن، ١٣٤٩هـ، ص ٢٥٦-
٢٥٧ .
- ١٣٣- ابن جنى، الخصائص، ج ٢، ص ٤١٤، الكسائي، ما تلحن
فيه العامة، حققه وقدم له وعلق عليه د. رمضان عبد التواب،
القاهرة، الخانجي، الرياض، دار الرفاعي، ط ١، ١٩٨٢، ص ١٢٢-
١٢٣، ابن قتيبة، أدب الكاتب، تحقيق M. Grunert، بيروت-
لبنان، دار صادر، ١٩٦٧، ص ٣١٦ وما بعدها .
- ١٣٤- الدائى، المقنع، استانبول : مطبعة الدولة، ١٩٣٢، مرجع
سبق ذكره، ص ٨٢، سطر ٨ .
- ١٣٥- ابن الأنباري، الأنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين
البصريين والكوفيين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط ١،
ج ١ و ٢، القاهرة، مطبعة الاستقامة، ١٩٤٥م، ٢٤٩-٢٥٠ .
- ١٣٦- سيبويه، الكتاب، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون،
القاهرة، دار الكاتب العربي، ١٩٦٨م، ٢: ١٥٥ .
- ١٣٧- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سبق ذكره، ١: ٢٤٠
و ٢٥٥ .
- ١٣٨- الجرجاني، دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه محمود محمد
شاكى، القاهرة، هيئة الكتاب، ٢٠٠٠، ص ٨-٩ .
- ١٣٩- السيوطى، الانتقان في علوم القرآن، مرجع سبق ذكره،
ج ٢، ص ٤٧ و ١٠٦ .

١٤٠- ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، مرجع سبق ذكره، ص ٤٣
ابن منظور، اللسان، يوسف الخياط، بيروت-لبنان، من دون
تاريخ، المجلد الثالث، ص ١٠٨-١٠٩؛ الجاحظ، البيان والتبيين،
تحقيق حسن السديوي، ط ١، القاهرة، المطبعة التجارية الكبرى،
١٩٦٦، ج ٢، ص ٢٨ .

١٤١- الحريري، مرجع سبق ذكره، ص ٥.

١٤٢- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو
الفضل إبراهيم، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي
الحلبي وشركاه، ط ١، ١٩٥٨م ج ٣، ص ٣١٤ .

١٤٣- الزمخشري، نكت الإعراب في غريب الإعراب في القرآن
الكريم، تقديم وتحقيق د. محمد أبو الفتوح شريف، القاهرة، دار
المعارف، ١٩٨٥، ص ١٣٢ هامش ٦٨ .

١٤٤- السيوطي، المزهر، مرجع سبق ذكره، ج ١، ص ٣٣٤ .

١٤٥- السيوطي، المزهر، مرجع سبق ذكره، ج ١، ص ٣٣١ .

١٤٦- ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سبق ذكره، ج ١، ص
١٠٩ .

١٤٧- ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سبق ذكره، ج ١، ص
١٠٩ .

١٤٨- الأنباري، شرح القوائد السبع الطوال الجاهليات، تحقيق
وتعليق عبد السلام محمد هارون، القاهرة، دار المعارف، ط ١،
١٩٨٠، ص ٤٣٧-٤٤٠؛ الخطيب التبريزي، شرح القوائد العشر،
تحقيق د. فخر الدين قباوة، بيروت-لبنان، دار الآفاق الجديدة،
ط ١، ١٩٧٩، ص ٣٧٢-٣٧٣ .

١٤٩- الأنباري، شرح القوائد السبع الطوال الجاهليات، تحقيق

عبد السلام محمد هارون، القاهرة، دار المعارف، ط ٤، ١٩٨٠م، ص ٣٠٠ .

١٥٠- إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج، تحقيق ودراسة إبراهيم الأنتباري، القسم ٣، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٥م، ص ٩٢٣-٩٢٤ .

١٥١- إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج، تحقيق ودراسة إبراهيم الأنتباري، القسم ٣، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٥م، ص ٩٢٤ .

152- A. Koyré, Epiménide le menteur, Paris, 1947.

١٥٣ - الزمخشري، الكشاف، مرجع سبق ذكره، ج ٣، ص ٤١٠-٤١١ .

١٥٤- كان الرجوع إلى تفاصيل ذلك في بحث أ. أ. زينكين عن الثورة المضادة العلمية في الرياضيات، في مجلة نيزايسومايا غازيتا، في العدد الصادر في ١٩ يونيو ٢٠٠٠ (وهي مجلة مستقلة). ملحق العلم ن ج، ص ١٣ (في اللغة الروسية، وفي في اللغة الإنجليزية) :

-A. A. Zenkin, A. A. Zenkin, Cognitive computer visualization for scientific discoveries in mathematics, logic, philosophy, psychology, and education and the foundations of mathematics

ألكساندر أ. زينكين، أنتون أ. زينكين، المشاهدة الإلكترونية للكشف العلمية في الرياضيات، وفي المنطق، وفي الفلسفة، وفي علم النفس، وفي التربية، وفي أسس الرياضيات.

١٥٥- من دون أي ضمان، وبمعنى آخر: بنحو مؤقت.

١٥٦- التوكيد.

١٥٧- ليس.

١٥٨- التوكيد + النفي.

١٥٩- هنا T = صحيح ، و F = باطل .

١٦٠- لكي يبني برهان X.

161- Ding an sich

١٦٢ - محمد حسين هيكل، حياة محمد، دار المعارف بمصر، ط١٣، ١٩٧٥، ص ٥٤٧ .

١٦٣- بن فارس، الصحاح، شرح وتحقيق السيد أحمد صقر، قدم هذه الطبعة أ. د. عبده الراجحي، القاهرة، الهيئة العامة لتقوية الثقافة، سلسلة ذخائر، ٩٩، ٢٠٠٣، ص ٤١٤ .

١٦٤- ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، مرجع سبق ذكره، ج ٣-٤، ص ٢١٨ .

١٦٥- د. بشارة صارجي، تشيد برمينديس، مقدمة في الوجود، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت-لبنان، العدد ١٣، حزيران-شوز ١٩٨١، ص ٥٠-٦٢ .

١٦٦- د. ابراهيم أنيس، من أسرار اللغة، القاهرة، الأنجلو، ط٧، ١٩٩٤، ١٢٤-١٣١ .

١٦٧- ابراهيم بن مراد، المعرب الصوتي عند العلماء المغاربة، بحث في طرق نقل الأصوات الأعجمية الي العربية عند ثلاثة من علماء المغاربة المسلمين القدامى، ليبيا-تونس، دار العربية للكتاب، ١٩٧٨ .

١٦٨- السيوطي، الاتقان، مرجع سبق ذكره، ج ١، ص ١٤٩ .

١٦٩- السيوطي، الاتقان، مرجع سبق ذكره، ج ١، ص ١٥٧ .

- ١٧٠- بن عاشور، تفسير التحرير والتوير، مرجع سبق ذكره، ج ٣، ص ٥٨٤.
- ١٧١- جمع عسيب، وهو جريد النخل. كانوا يكشطون الخوص، ويكتبون في الطرف العريض.
- ١٧٢- واحدها لخرة- يضم اللام وسكون الخاء- وهي الحجارة الدقاق. صفائح الحجارة الرقاق. فيها عرض ودقة الخرف. وهي الآتية التي تصنع من الضين المشوى.
- ١٧٣- جمع رقعة، وقد تكون من جلد أو ورق أو كاغذ.
- ١٧٤- الجلد المدبوغ.
- ١٧٥- جمع كتف، مثل كذب وكذب، أنثى، وهو العظم العريض الذي للبعير أو النشاة، كانوا إذا جف كتبوا عليه. وفي الحديث : «ابتوني بكتف ودواة أكتب لكم كتاباً».
- ١٧٦- ابن الجزرى، النشر في القراءات العشر، طنطا، دار الصحابة للنشر، ١٤٠٢ / ١٦-١٨؛ تبيب السعيد، المصحف المرتل، القاهرة، دار القاتب العربى، ١٩٦٧، ص ٤٠؛ السجستاني، كتاب المصاحف، تحقيق أ. جفرى، ط١، ١٩٣٦م، الرحمانية، ص ١٥؛ حسن الزين، أهل الكتاب فى المجتمع الاسلامى، «أضواء على الأوضاع الاجتماعية والقانونية»، بيروت-لبنان، ط١، ١٩٨٢؛ بدران أبو العيين بدران، «العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين فى الشريعة الاسلامية واليهودية والمسيحية والقانون»، بيروت-لبنان، دار النهضة العربية، ١٩٦٨.
- ١٧٧- السيوطى، الانتقان، ج ١، ص ٩٣؛ السيوطى، طبقات الحفاظ، بتحقيق علي محمد عمر، القاهرة، مكتبة وهبة، ط١، ١٩٧٣.
- ١٧٨- بن فارس، الصحاح، شرح وتحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، هيئة قصور الثقافة، ٢٠٠٣، د ٨.

- ١٧٩- ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، بشرح وتحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، الحلبي، ١٩٥٤م، ص ١٨٠ .
- ١٨٠- ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، بشرح وتحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، الحلبي، ١٩٥٤م، ص ١٨٢ .
- ١٨١- ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، بشرح وتحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، الحلبي، ١٩٥٤م، ص ١٨٠ . بن فارس، الصحاح، شرح وتحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، هيئة قصور الثقافة، ٢٠٠٣، ص ٣٤١-٣٤٣؛ أبو الأعلى المودودي، مبادئ أساسية لفهم القرآن، في ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة العربية، بقلم عبد الله يوسف علي، ط٢، ذات السلاسل، الكويت، ١٩٨٤، ص ١٧ .
- ١٨٢- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج ١، ط١، القاهرة، الحلبي، ١٩٥٧م، ص ٢٩-٣٢ .

183- Duplex Structures.

١٨٤- إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج، تحقيق ودراسة إبراهيم الأبياري، القسم الأول، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٣م، ص ٣٧٦ .

185- Overlapping.

186- Autonyme.

187- Schifters.

١٨٨- حسب اصطلاح بيرس.

١٨٩- إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج، تحقيق ودراسة إبراهيم الأبياري، القسم الأول، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٣م، ص ٣٧٧ .

المهريس

- تمهيد : نقد الاستشراق ٣
- الفصل الأول : اللا مفكر فيه : الاختلاف ٦٧
- الفصل الثانى : مفهوم الخطأ فى التفسير ٢٨٧

هذا الكتاب

نهض الأفق المنهجي لهذا الكتاب على سَمطقة ما بعد الاستشراق اللامتناهية. وتقع علاقة العلامات بين شكل ما بعد الاستشراق ومضمونه، في إطار من افتراض العملية اللامتناهية. وتحل العلامة أو مجموعة العلامات محل علامة أو مجموعة علامات أخرى، في إطار من افتراض العملية اللامتناهية نفسها. والمسألة أنه من دون هذا الإحلال المتبادل بين العلامات، أي من دون الانتباس في مدلول ما بعد الاستشراق، وتناقضاته الدلالية، قد يعجز الباحث عن الاستعانة بالمناهج المختلفة لحل مسألة ما بعد الاستشراق، المطروحة بصورة رئيسية هنا.

بعبارة أخرى، نهض شكل بحث كاتب هذه السطور على متابعة خط النموذج المعروف في سياق محاولات جاك بيرك ومحمد رجب البيومي في تفسير القرآن، والانعطاف عنهما في أن معاً. من هنا بدأ الاستشراق موجهاً توجيهاً معيناً في زمن الاقتحام وفي زمن التمرکز. وكان ذلك حال الاستشراق الإيطالي في عهد موسوليني. وكان ذلك هو الاقتحام النفسي والسياسي الذي شهد عليه ت. لورنس ومدرسه، والتقارير المتبادلة بين المبشرين، والأوساط التجارية والمستشرقون. وكان الاستشراق إذاً موجهاً توجيهاً معيناً في زمن الذل، والاحتلال. وصار ذلك حال الاستشراق الأمريكي في عصر بوش، الإمبريالي التالي على عصر الحدائه. فهل يجوز الأخذ بمعرفة أقرنت بإرادة الهيمنة الغربية الحديثة؟ ذلك هو السؤال. وهو سؤال في جوهره ليس سؤالاً جديداً تمام الجدة، فهو يستعيد المسألة القديمة حول صلة العرب بالإعاجم. هل نقتبس من الآخر كل شيء أو جزءاً منه؟ على أساس أي انحياز نقتبس أو لا نقتبس منه معرفته عن أنفسنا، ومعرفته عن نفسه؟