دراسات استشراقية

فصلية تعنى بالتراث الاستشراقي عرضاً ونقداً

العتبة العباسية المقدسة

الرقم الدولي ISSN: ١٩٢٨-٢٤٠٩
رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية ٢٤٦٦

العدد الخامس والثلاثون - صيف - ٢٠٢٣م / ١٤٤٥هـ

- اللغة العربية؛ بوابة الغرب إلى الشرق
  حسن أحمد الهادي
- ترجمة ونقد مقالة "الفرعون القرآني"
  السيّد عبد الكريم الحيدري | حمزة جعفر
- الاتّجاه الاتّحاديّ في التفسير الموضوعيّ عند المستشرقين والمسلمين
  الشيخ لبنان حسين الزين
- التصوّر اللغويّ عند موريس غلوتن Maurice Gloton وأثره في ترجمة القرآن الكريم
  نذير بوصبع
- أثر الاستشراق في الدراسات النحويّة الحديثة
  م.د. آلاء شفيق وهاب
- مخطّط إحلال العاميّة عند الاستشراق المنطلقات والأهداف والأثر
  د. محمود كيشانه
- المستشرقون وعصمة أئمة أهل البيت (ع)
  خلدون أبو عيد
- إدوارد سعيد ودورهُ في نقد الاستشراق رؤية جديدة
  الأستاذة هبة حسن الرماحي

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

دراسات استشراقية
رئيس التحرير
السيد هاشم الميلاني

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

دراسات استشراقية
تدقيق اللغة العربية
الأستاذ حسين طالب

دراسات استشراقية
تدقيق اللغة الإنكليزية
الأستاذة هبة ناصر

دراسات استشراقية
التصميم والإخراج الفني
علي مير حسين

دراسات استشراقية
فصلية تعنى بالدراسات الاستشراقية عرضاً ونقداً

للتواصل

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

دراسات استشراقية
فصلية تعنى بالتراث الاستشراقي عرضًا ونقدًا
تصدر عن: المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجية
الرقم الدولي ISSN: 2409-1928
رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية 2466

العدد ٣٥ صيف ٢٠٢٣م / ١٤٤٥ هـ

قواعد النشر

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

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

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

٣. أن يُكتب البحث باللّغة العربيّة، ويُرسل منه نسخة إلكترونيّة بصيغتي Word وpdf، بحدود (٥٠٠٠–٧٠٠٠) كلمة، بخط (Simpelied Arabic) على أن تُرقّم الصفحات ترقيمًا متسلسلًا.

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

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

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

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

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

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

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

١١. يزوَّد البحث بقائمة المصادر منفصلةً عن

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

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

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

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

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

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

جانب مدير تحرير مجلة دراسات استشراقيّة المحترم

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

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

١٧. تخضع الأبحاث المستلمة لبرنامج الاستلال العلمي Turnitin.

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

١٩. تخضع الأبحاث لتقويمٍ سرّي لبيان صلاحيّتها للنشر، ولا تعاد الأبحاث إلى أصحابها سواء أُقبِلت للنشر أم لم تقبل. وعلى وفق الآلية الآتية:

أ- يبلّغ الباحث بتسلّم المادّة المرسلة للنشر خلال مدّة أقصاها أسبوع من تاريخ التسلّم.

ب- يخطر أصحاب الأبحاث المقبولة للنشر موافقة هيئة التّحرير على نشرها وموعد نشرها المتوقّع.

ت- الأبحاث التي يرى المقوّمون وجوب إجراء تعديلات أو إضافات عليها قبل نشرها تُعاد إلى أصحابها، مع الملاحظات المحدّدة، كي يعملوا على إعدادها نهائيًّا للنشر.

ث- الأبحاث المرفوضة يبلّغ أصحابها من دون ضرورة إبداء أسباب الرّفض.

ترسل الأبحاث على الموقع الإلكتروني للمجّلة: info@m.iicss.iq

هيئة التحرير

١. الأستاذ الدكتور المتمرّس السيد فاضل الميلاني، رئس قسم الفقه والأصول في جامعة ميد لسكس، لندن.

٢. الأستاذ الدكتور المتمرّس الأب سمير خليل سمير، أستاذ في المعهد البابوي للدراسات المسيحية الشرقية، الفاتيكان، روما.

٣. الأستاذ الدكتور المتمرّس حسن عيسى الحكيم، أستاذ التاريخ الإسلامي في الكلية الإسلاميّة الجامعة، العراق، النجف الأشرف.

٤. الأستاذ الدكتور طلال عتريسي، أستاذ علم الاجتماع في الجامعة اللبنانيّة، بيروت.

٥. الأستاذ الدكتور عبد الجبار ناجي، رئيس قسم الدراسات التاريخيّة في بيت الحكمة.

٦. الأستاذ الدكتور صلاح الفرطوسي، أستاذ اللغة العربيّة في كلية التربية الأساسيّة، جامعة الكوفة، العراق.

٧. الأستاذ الدكتور جواد منشد النصر اللهّ، أستاذ التاريخ في كلية الآداب، جامعة البصرة، العراق.

٨. الأستاذ محمد عبد كسار، أستاذ الآثار في الجامعة الهولنديّة الحرّة.

٩. الأستاذ الدكتور طالب جاسم العنزي، أستاذ الفكر الإسلامي في كلية الآداب، جامعة الكوفة العراق.

الفهرس

اللغة العربية؛ بوابة الغرب إلى الشرق
حسن أحمد الهادي ٩

القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية

ترجمة ونقد مقالة "الفرعون القرآني"
السيِّد عبد الكريم الحيدري | حمزة جعفر ١٧

الاتّجاه الاتّحاديّ في التفسير الموضوعيّ عند المستشرقين والمسلمين
الشيخ لبنان حسين الزين ٤٧

التصوّر اللغويّ عند موريس غلوتن Maurice Gloton وأثره في ترجمة القرآن الكريم
نذير بوصبع ٧٩

التراث الإسلامي والعربي في الدراسات الاستشراقية

أثر الاستشراق في الدراسات النحويّة الحديثة
م.د. آلاء شفيق وهاب ١٣٣

مخطّط إحلال العاميّة عند الاستشراق
المنطلقات والأهداف والأثر
د. محمود كيشانه ١٦٩

المستشرقون وعصمة أئمة أهل البيت عليهم السلام
خلدون أبو عيد ١٩٥

قراءات علميّة في الفكر والتراث الاستشراقي

إدوارد سعيد ودورهُ في نقد الاستشراق
رؤية جديدة
الأستاذة هبة حسن الرماحي ٢١٩

شهادة تقدير من ARCIF

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

معامل التأثير والاستشهادات المرجعية العربي
قاعدة البيانات العربية الرقمية
Arcif Analytics

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

التاريخ: 2022/09/29

الرقم: L22/0729 ARCIF

سعادة أ. د. رئيس تحرير مجلة دراسات استشراقية المحترم

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، النجف، العراق

تحية طيبة وبعد،،،

يسر **معامل التأثير والاستشهادات المرجعية للمجلات العلمية العربية (ارسيف – ARCIF)**، أحد مبادرات قاعدة بيانات "**معرفة**" للإنتاج والمحتوى العلمي، إعلامكم بأنه قد **أطلق التقرير السنوي السابع للمجلات للعام 2022**.

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

ومن الجدير بالذكر بأن معامل "**ارسيف Arcif**" قام بالعمل على فحص ودراسة بيانات ما يزيد عن**(5100)** عنوان مجلة عربية علمية أو بحثية في مختلف التخصصات، والصادرة عن أكثر من **(1400)** هيئة علمية أو بحثية في **(20)** دولة عربية (باستثناء دولة جيبوتي وجزر القمر لعدم توفر البيانات). ونجح منها **(1000)** مجلة علمية فقط لتكون معتمدة ضمن المعايير العالمية لمعامل "**ارسيف Arcif**" في تقرير **عام 2022** .

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

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

و كان **معامل "ارسيف Arcif" العام** لمجلتكم لسنة 2022 **(0.0175)**.

كما صنفت مجلتكم في **تخصص العلوم الإنسانية (متداخلة التخصصات)** من **إجمالي عدد المجلات (210)** على المستوى العربي، مع العلم أن **متوسط معامل ارسيف لهذا التخصص** كان **(0.1)**.

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

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

وتفضلوا بقبول فائق الاحترام والتقدير

أ.د. سامي الخزندار

رئيس مبادرة معامل التأثير" ارسيف Arcif"

معامل التأثير والاستشهادات المرجعية العربي
Arcif
Arab Citation & Impact Factor

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

الافتتاحيّة

بسم الله الرحمن الرحيم

اللغة العربيّة
بوابة الغرب إلى الشرق

حسن أحمد الهادي(*)

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

بُعِثت اللغة العربيَّة في فضائها العالميّ الرحب مع بعثة رسول اللهﷺ بدين الإسلام، وأضحت لغة العالمين بعد أن كانت لغةً مقيّدة في حدود قبليَّة ضيّقة وتمتاز بالفصاحة والبيان في حدودها الجغرافيّة، حتى تزيّنت بلغة الإسلام ولسان القرآن الكريم، كما نزل الوحي في قوله تعالى: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾[٢]، وقال تعالى: ﴿**إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾[٣]، وهاتان الآيتان تكشفان عن حقيقة أنّ إكساء القرآن باللغة العربيّة مُسنَد إلى الله تعالى، وهو الذي أنزل معنى القرآن ومحتواه بقالبِ اللفظ العربيّ، ليكون قابلًا للتعقّل والتأمّل. وهكذا أصبحت لغة الإسلام الرسميّة، ولا سيّما بعد أن بلَّغَ الرسولﷺ رسالة ربّه بهذه اللغة المختارة للناس كافَّة؛ وبذلك تجاوزت اللغة العربيَّة حدود القبيلة والقوم وارتبطت بالإسلام، فكانت لغة عقيدته وشريعته وخطابه إلى جميع

(*) مدير التحرير.

[٢]- سورة يوسف، الآية ٢.

[٣]- سورة الزخرف، الآية ٣.

البشر، وانتشرت بانتشار الإسلام في العالم، وصولًا إلى بلاد الأندلس وصقلية وبلدان البلقان وغيرها.

وعندما ندرس قضيّة المستشرقين واللغة العربيّة، نلاحظ وجود اتجاهين بحثيَّين لدى الباحثين في هذا المجال:

ففي الوقت الذي كرّس فيه أصحاب الاتجاه الأوّل جهودهم في الدراسات النظريّة والاستقصائيّة والفنّيّة، وكان مفرطًا في الإيجابيّة والمدح والإثراء على ما أنتجه وصنّفه المستشرقون في اللغة العربيّة؛ حيث كتبوا في دور المستشرقين في نهضة اللغة العربيّة وفي إحياء آدابها ودرسها، ونشر كتبها، والتنقيب عن تلك الكتب في مظانّها. وإنّ اهتمامهم بالآداب العربيّة ليس حديثًا، بل يرجع إلى الأجيال الوسطى واشتغالهم باللغات الشرقية وآدابها؛ إذ بدأ المستشرقون يهتمّون باللغة العربيّة من القرن العاشر للميلاد؛ ليطَّلعوا على ما فيها من العلم الطبيعيّ والطب والفلسفة، وقد نقلوا أهمّ تلك الكتب إلى اللاتينيّة...، ويبدو أنّ هذا الاتجاه مع إفراطه في الإيجابيّة والمدح كان موضوعيًّا في تصوير الواقع من حيث دراسة نتاجهم، لكن قد انحصرت دراساته وتحقيقاته في النواحي التاريخيّة والوصفيّة للقضيّة دون التوقّف والتدقيق في الأهداف والغايات الاستعماريّة التي ركّز عليها أصحاب الاتجاه الثاني، حيث توقّف أصحابه أوّلًا وبشكل مريب مع التوجّه والاهتمام الكنسيّ والغربيّ المبكّر بدراسة اللغة العربيّة وما يتعلّق بالدين والحضارة الإسلاميّة والعربيّة، إذ لا يمكن بعد التفحّص والتدقيق وقراءة الخلفيّات التماهي الإيجابيّ مع هذا الاهتمام الواسع بدراسة اللغة العربيّة وتعلّمها وترجمة آدابها وقواعدها وتراثها إلى عدّة لغات عالميّة، وتخصيص مراكز تعليميّة لها في مراكزهم العلميّة، وهو ما فتح الباب واسعًا لاحقًا أمام حركة ترجمة التراث العربيّ والإسلاميّ ولا سيّما القرآن الكريم إلى اللغات المختلفة.

فقد أثبت التاريخ أنّ الغربيين بشكل عامّ، والمستشرقين بشكل خاصّ، قد أدركوا مبكّرًا أهمّيّة اللغة العربيّة ومكانتها، ووقفوا على أثرها في وحدة الأُمَّة الإسلاميَّة

وثباتها ومنعتها، فقد نُقل عن المستشرق والفلكيّ والنحويّ والدبلوماسيّ الفرنسيّ (غيوم بوستل) قولـه عن اللغة العربيّة: (... **إنَّها تفيد بوصفها لغة عالميَّة في التعامل مع المغاربة والمصريّين والسوريّين والفرس والأتراك والتتار والهنود، وتحتوي على أدب ثريّ، ومن يجيدها يستطيع أن يطعن كلّ أعداء العقيدة النصرانيّة بسيف الكتاب المقدّس، وأن ينقضهم بمعتقداتهم التي يعتقدونها، وعن طريق معرفة لغة واحدة (العربيّة) يستطيع المرء أن يتعامل مع العالم كلّه**)[١].

هذا الكلام وغيره الكثير في هذا السياق يكشف بوضوح عن الأهداف والخلفيّات التي تغنّى المستشرقون لأجلها باللغة العربيّة. وليس بعيدًا عن هذا الكلام ما ذهب إليه أمثال المستشرق دوغلاس **دنلوب**[٢] (Douglas **Dunlop** - (١٨٦١-١٩٣٧)، وهو معلّم ومبشّر اسكتلنديّ)، حيث سعى إلى وضع نظام تعليميّ لخدمة أهداف الاحتلال البريطانيّ في مصر، فدعا إلى تكريس سياسة التعليم على أساس الحيلولة بين اللغة العربيَّة وبين أن تبقى الأداة الثقافيّة لأبناء الأُمَّة الإسلاميَّة ولغة العلوم والتقنية؛ (فحلّت مصطلحات أجنبيّة في جوانب: الحكم، والقضاء، والتعليم، ولغة الحياة العامَّة والسلوك، وغيرها. وبذلك يستحكم الانفصام بين المسلم وتراثه، ليكون رسمًا لا معنى له، وصورة لا حقيقة له).

وهو ما عبَّرَ عنه المستشرق الإنجليزيّ (جيب) بقوله: (إنَّ من أهمّ مظاهرها الحروف العربيَّة التي تستعمل في سائر العالم الإسلاميّ واللغة العربيَّة التي هي لغته الثقافيّة الوحيدة، والاشتراك في الكلمات والاصطلاحات العربيَّة الأصل).

وأوضح من ذلك كلّه ما أشار إليه المستشرق الألمانيّ (كامغماير) من سرور حينما رأى غياب السمت الإسلاميّ، وذهاب اللغة العربيَّة والحرف العربيّ من تركيا، فقال: (إنَّ قراءة القرآن العربيّ، وكتب الشريعة الإسلاميَّة قد أصبحت

[١]- محمود حمدي زقزوق: الاستشراق والخلفيّة الفكريّة، ص٣٠.

[٢]- راجع: محمود محمّد شاكر: أباطيل وأسمار، ص ١٦٦، ١٧١، ٢٢٧، ٢٥٧، ٢٥٨ ٢٥٩، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٠، (مرجع سابق)، وانظر: محمد قطب: واقعنا المعاصر، ص٢١٧-٢٢٢.

الآن مستحيلة بعد استبدال الحروف اللاتينيَّة بالحروف العربيَّة)[١].

وإلى ذلك كلّه فقد أثار المستشرقون لاحقًا الشبهات تحت شعارات وعناوين تطويريّة جذّابة، وكأنهم هم أهل اللغة وأصحابها، وهي في حقيقة الأمر شبهات وإشكالات طُرحت بهدف إضعاف اللغة العربيّة والعمل على إسقاطها وإقصائها تدريجيًّا كلغة علم ومعرفة وحضارة...، ولهذا طالب بعضهم بإصلاح قواعدها، وطالب بعضهم الآخر بالتحوّل عنها إلى العاميّة، وعمل آخرون على تطوير كتابتها فدعوا إلى إصلاح قواعدها، أو التحوّل عنها إلى الحروف اللاتينيّة، وتفرّغ فريق منهم للأدب، فدعا إلى العناية بالآداب الحديثة، وما يتَّصل منها بالقوميّة خاصّة، والتأكيد على العناية بِما يُسمّونه «الأدب الشعبيّ» ويَقْصِدُون به كُلَّ ما هو مُتداول بِغَيْرِ العربيَّة الفصيحة، مِمَّا يختلف في البلد الواحد باختلاف القرى وبتعدّد البيئات..

ومهما يكن من جدّيّة هذه الدراسات والبحوث والأعمال التي تصدّى لها عدد كبير من المستشرقين، ومهما يكن لها من إيجابيّات فإنَّه قد شاع من بينها شبهات أحاقت باللغة العربيّة، وكادت أن تقتلها بتضافر تلك الدراسات الاستشراقيّة مع الخطط الاستعماريّة والتنصيريَّة والتغريبيَّة التي جنّدت أفرادًا من المستشرقين لإشاعة تلك الشبهات على أنَّها مِمَّا يعوق تطوّر اللغة العربيّة، وبالتالي فإنَّها عوائق في مسيرة العرب الحضاريَّة.

وينبغي أن نلفت هنا إلى أنّ الموقف من المستشرقين في قضيّة اللغة العربيّة لا يستند إلى خلفيّات إيديولوجيّة أو قوميّة، بقدر ما يرتبط بمنطلقات وأهداف المستشرقين أنفسهم والتي أشرنا إلى بعضها، والذي لم يعط أيّ قيمة للجانب المعرفيّ في دراسة لغة الآخر، بل صوّب على قضيّة أيديولوجيّة وقوميّة ونحوها...، فالاستشراق في نهاية المطاف لا يتخطّى كونه منهجًا واتجاهًا فكريًّا غربيًّا في رؤية الأشياء والتعامل معها، يقوم بدراسة حضارة الشرق من جوانبها الثقافيّة والفكريّة والدينيّة والاقتصاديّة والسياسيّة ...كافّة، لغرض التأثير فيها، دون مراعاة الموضوعيّة والشفافيّة، بل بملاحظة أنّ ثمّة اختلافًا جذريًّا على المستويَيْن المعرفيّ والحياتيّ

[١]- السيّد رزق الطويل: اللسان العربيّ والإسلام، ص١٠٣.

الواقعيّ بين الغرب والشرق، وأنّ الغرب يتفوّق معرفيًّا وتقنيًّا على الشرق، ومن منطلق التفوّق العنصريّ والثقافيّ على الشرق ولهدف السيطرة والهيمنة. والأخطر من هذا وذاك أنّ الاستشراق -كما يعبّر إدوارد سعيد- «أسلوب غربيّ للهيمنة على الشرق، وإعادة صياغته وتشكيله، وممارسة السلطة عليه»[١].

ولهذا يبرز عنصر الهيمنة الغربيّة على الشرق بإنسانه وموارده الأخرى لتحقيق التبعيّة الطوعيّة أو القسريّة، كون التبعيّة بمظاهرها المختلفة أحد المقوّمات، بل والمنطلقات الرئيسة لإعادة صياغة الإنسان الفرد بما هو جزء مكوِّن للمجتمع، للوصول إلى الغاية القصوى في إعادة صياغة المجتمع الشرقيّ، بل وتشكيله وفق المنظومة الفلسفيّة والقيميّة الغربيّة، وبهذا لن يحتاج الغرب إلى بذل جهد إضافيّ في ممارسة السلطة عليه، بل سيأتي الكثيرون طوعًا إلى أحضان الفكر الغربيّ وسلطاته.

ويبدو أنّ المخيلة الغربيّة تعتبر أنّ دراسة الدين الإسلاميّ وإسقاط ثوابته وأصوله أو تشويهها هي المدخل الأهمّ الذي ربّما يحقّق السيطرة على المسلمين. ولهذا كان العمل الجادّ والسعي الدائم للفصل بينهم وبين دينهم عن طريق الغزو الفكريّ الذي كان الاستشراق أحد مظاهره، ونتيجة لهذه القناعة تولّت الكنيسة هذا العمل وقامت برعاية ودعم كلّ الجهود الهادفة إلى تعلّم العربيّة وفهم الدين الإسلاميّ، وهي الجهود التي تطوّرت بعد ذلك لتكوّن حركة الاستشراق الكبيرة والواسعة[٢].

يمتاز هذا العدد بتنوّع البحوث ذات الطابع اللغويّ المرتبط باللغة العربيّة ولغة القرآن الكريم؛ لذا كان حديث الافتتاحيّة مدخلًا لتلك البحوث، آملين الاستفادة من مضامينها، وإن كان ما ذكرناه هنا لم يتجاوز الإشارة إلى حركة المستشرقين باتّجاه اللغة العربيّة، والأدوار التي قاموا بها تجاه الأدب العربيّ واللغة العربيّة كنظام لغويّ.

ولله الحمد والمنّة

[١]- إدوارد سعيد، الاستشراق.

[٢]- الزيادي، الاستشراق أهدافه ووسائله ص٢٤، ط١، بتصرف.

القرآن الكريم
في الدراسات الاستشراقية

- **ترجمة ونقد مقالة "الفرعون القرآني"**

السيد عبد الكريم الحيدري | حمزة جعفر

- **الاتّجاه الاتّحاديّ في التفسير الموضوعيّ عند المستشرقين والمسلمين**

الشيخ لبنان حسين الزين

- **التصوّر اللغويّ عند موريس غلوتن** Maurice Gloton
  وأثره في ترجمة القرآن الكريم

نذير بوصبع

ترجمة ونقد مقالة «الفرعون القرآني»(*)

السيد عبد الكريم الحيدري[**]، حمزة جعفر[***]

الملخّص

يحاول المستشرق اليهوديّ آدم سيلفرشتاين البحث عن حقيقة هويّة الفرعون الذي ورد في القرآن الكريم، تارةً عبر المقارنة بينه وبين فرعون الوارد في الكتاب المقدّس، وتارةً أخرى عبر الإشارة إلى وجود وجوه شبه -حسب رأيه- بين قصص أسبق عهدًا على القرآن الكريم، كقصّة برج بابل وقصّة أحقار الحكيم الوارد ذكرها في سِفر طوبيا، وقصّة سِفر إستر في الكتاب المقدّس، مركّزًا بحثه بشكل خاصّ على الصرح الفرعونيّ، وهامان الذي حسب ادّعائه ذُكر في كلٍّ من قصّة أحيقار مصحَّفًا على هيئة نادان أو ناداب، وفي قصّة إستر ورد باسم هامان، معتبرًا أنّه وبسبب غياب قضيّة هامان والصرح في الكتاب المقدّس عند ذكر قصّة

(*)-المقالة تأليف المستشرق اليهوديّ آدم سيلفرشتاين (Adam Silverstein) وهي موجودة تحت عنوان:

"The Qur'ānic Pharaoh"، في كتاب: «وجهات نظر جديدة حول القرآن - القرآن في سياقه التاريخيّ (الجزء الثاني)»؛

New Perspectives on the Qur'an; The Qur'an in its historical context 2, p467-477.

(**)- عضو الهيئة التدريسيّة في جامعة المصطفى العالميّة.

(***)- باحث في الفكر الإسلاميّ، لبنان.

موسى عليه السلام وفرعون، كان تحديد ماهيّة الصرح وهويّة هامان مدخلًا ضروريًّا من أجل التعرّف على حقيقة فرعون القرآنيّ كما أسماه. وأمّا في النقد، أشرنا إلى معنى اسم هامان في اللغتَين العبريّة والمصريّة القديمة، مستعينين بقاموس ألّفه المختصّون في اللغة الهيروغليفيّة، مبيّنين أنّ هامان في الحقيقة صفة للشخص، وليس اسم علم، تمامًا كما هي الحالة مع اسم فرعون الذي هو عنوان لملك مصر، مثبتين بذلك ضرورة وجود قرينة من أجل تحديد من هو الشخص المراد عينًا. ومن ثمّ تطرّقنا إلى آراء العلماء والباحثين اليهود والمسيحيّين حول سِفر إستر المجمعين على أنّ القصّة الواردة هي مجرّد سرد خياليّ لا واقع لها، وبالتالي سقوط اعتبارها العلميّ وبطلان القدرة على الاستناد إليها في الاستدلال.

الكلمات المفتاحيّة: فرعون، هامان، الصرح، إستر، أحيقار، طوبيا، القرآن.

المبحث الأوّل: ترجمة المقالة

إنّ فرعون من بين الشخصيّات القليلة التي برزت بشكل ملحوظ في كلّ من القرآن والكتاب المقدّس، ومن المنطقيّ –ومن الصواب حسب رأيي– أن نفترض وجود علاقة وطيدة بين الفرعون التوراتيّ والقرآنيّ، فعبارة «فرعون» أو «پارعو» تعني باللغة المصريّة القديمة «القصر العظيم». إنّه استخدام توراتيّ خاصّ للدلالة على حاكم مصر بهذه العبارة، وكما هو الحال في يومنا الراهن، حيث قد يُقال إنّ «البيت الأبيض» قد أصدر بيانًا في اشارة إلى رئيس الولايات المتّحدة الأمريكيّة. إنّ تكرار هذا الاستخدام الملتوي لعبارة «فرعون» في القرآن يشير إلى أنّ الفرعون القرآنيّ يجب تفسيره في ضوء سياق توراتيّ أصليّ بدلًا من سياق مصريّ قديم. (أترك مسألة العلاقة بين الفرعون التوراتيّ ومصر القديمة لعلماء الآثار المصريّة). مع ذلك، من الخطأ الافتراض أنّ فرعون القرآنيّ ليس إلّا نسخة عربيّة لسميّه التوراتيّ. في الواقع، سنرى أنّ ثمّة فوارق مهمّة بين الفرعونَين.

يوجد فارقان مهمّان بين الفرعونَين؛ الفارق الأوّل هو أنّ ثمّة عددًا كبيرًا من الفراعنة في التوراة، ولكن في القرآن يوجد فرعون واحد فقط، فالفرعون الذي واجهه موسى ليس نفسه الفرعون الذي تعاطى معه يوسف. في الحقيقة، تذكر التوراة صريحًا أنّ هناك فرعونَين حكما في عهد يوسف. في القرآن، فرعون هو حاكم بسيط تعامل مع موسى وهارون. وقد روى القرآن قصّة يوسف بالتفصيل في سورة يوسف، ولكن لم يرد في هذا السياق أنّ حاكم مصر كان اسمه فرعونًا، بل عُرف بـ«الملك» بكلّ بساطة. وبشكل مماثل، أشار الكتاب المقدّس أحيانًا إلى الفرعون بـ«الملك»، كما أشير إليه أحيانًا بعبارة «مصراييم»[١] أو «مصر». ولكن يوجد في القرآن تمييز واضح بين الحاكم المصريّ في زمن يوسف والحاكم المصريّ زمن موسى، والأخير هو الوحيد الذي سُمّي بـ«فرعون»، بالتالي يُفهم أنّ الكتاب المقدّس يعتبر كلمة «فرعون» هي لقب لحاكم، بينما يستخدم القرآن هذه العبارة على شخصيّة تاريخيّة محدّدة.

[١]– أي المصريّين بالعبريّة.

الفارق الثاني بين الفرعون التوراتيّ والقرآنيّ أنّ التوراتيّ يعمل بمفرده، بينما القرآنيّ لديه أعوان، بعض منهم ذُكر اسمه وبعضهم الآخر بقي مجهولًا. يمكن تفسير هذا الفارق بسهولة، فقد كان الاعتقاد السائد في الدوائر الموحِّدة في العصور القديمة المتأخرة[١] أنّ لفرعون أعوانًا. قدّم جيمس كوغل[٢] مصادر من سوريا وفلسطين ومصر تصف أعوان فرعون، كما أنّ التلمود البابليّ يشير إلى هؤلاء الأعوان بأسمائهم: بلعم، وأيوب، وويثرون. وقد حظي استبدال هؤلاء الثلاثة بهامان وقارون باهتمام العلماء.

خلال البحث في شخصية فرعون الفريدة وتفاصيل سيرته الذاتية، أوّد أن أركّز على دراسة حالة معيّنة، ألا وهي «الصرح» الذي أمر فرعونُ هامانَ ببنائه، إنّ طبيعة وهدف الصرح هذا قد حيّرتا العلماء على مرّ القرون. وقد ورد هذا الحدث في الآيتَين التاليتَين:

١. ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانُ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَل لِّي صَرْحًا لَّعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَىٰ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾[٣].

٢. ﴿أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَاذِبًا ۚ وَكَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِفِرْعَوْنَ سُوءُ عَمَلِهِ وَصُدَّ عَنِ السَّبِيلِ ۚ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ﴾[٤].

لا يوجد شيء مثل هذا في قصّة فرعون في الكتاب المقدّس. ورد أنّ فرعون التوراتيّ بنى مدنًا تخزينيةً باسم فيثوم ورعمسيس[٥]، إلاّ أنّه لم يَرِد ذكر أيّ بناء شامخ يمكن أن يصل إلى السماوات له أيّ علاقة بفراعنة الكتاب المقدّس،

[١]- العصور القديمة المتأخّرة هي الفترة الممتدّة من القرن الثالث الميلاديّ إلى الثامن ميلاديّ (أي إلى زمن الفتوحات الإسلاميّة)، حسب ما ورد في كتاب «العالم في العصور القديمة المتأخّرة» لبيتر براون/

Brown, Peter, 'The World of Late Antiquity' Thames Hudson, 1sted., London, 1971.

[2]- James Kugel.

[٣]- سورة القصص، الآية ٣٨.

[٤]- سورة غافر، الآية ٣٧.

[٥]- راجع التوراة، سفر الخروج، الإصحاح الأول، الآية ١١.

ولكن يمكن أن يكون قد ورد أمر مشابه في الكتاب المقدّس في سفر التكوين الإصحاح الأوّل الآية ١٩، في وصف قصّة برج بابل. والفقرة هي التالي (والتسطير من عندي):

وَكَانَتِ الأَرْضُ كُلُّهَا لِسَانًا وَاحِدًا وَلُغَةً وَاحِدَةً. وَحَدَثَ فِي ارْتِحَالِهِمْ شَرْقًا أَنَّهُمْ وَجَدُوا بُقْعَةً فِي أَرْضِ شِنْعَارَ وَسَكَنُوا هُنَاكَ. وَقَالَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ: «هَلُمَّ نَصْنَعُ لِبْنًا وَنَشْوِيهِ شَيًّا». فَكَانَ لَهُمُ اللِّبْنُ مَكَانَ الْحَجَرِ، وَكَانَ لَهُمُ الْحُمَرُ مَكَانَ الطِّينِ.

وَقَالُوا: «هَلُمَّ نَبْنِ لأَنْفُسِنَا مَدِينَةً وَبُرْجًا رَأْسُهُ بِالسَّمَاءِ. وَنَصْنَعُ لأَنْفُسِنَا اسْمًا لِئَلاَّ نَتَبَدَّدَ عَلَى وَجْهِ كُلِّ الأَرْضِ».

فَنَزَلَ الرَّبُّ لِيَنْظُرَ الْمَدِينَةَ وَالْبُرْجَ اللَّذَيْنِ كَانَ بَنُو آدَمَ يَبْنُونَهُمَا. وَقَالَ الرَّبُّ: «هُوَذَا شَعْبٌ وَاحِدٌ وَلِسَانٌ وَاحِدٌ لِجَمِيعِهِمْ، وَهذَا ابْتِدَاؤُهُمْ بِالْعَمَلِ. وَالآنَ لاَ يَمْتَنِعُ عَلَيْهِمْ كُلُّ مَا يَنْوُونَ أَنْ يَعْمَلُوهُ. هَلُمَّ نَنْزِلْ وَنُبَلْبِلْ هُنَاكَ لِسَانَهُمْ حَتَّى لاَ يَسْمَعَ بَعْضُهُمْ لِسَانَ بَعْضٍ». فَبَدَّدَهُمُ الرَّبُّ مِنْ هُنَاكَ عَلَى وَجْهِ كُلِّ الأَرْضِ، فَكَفُّوا عَنْ بُنْيَانِ الْمَدِينَةِ، لِذلِكَ دُعِيَ اسْمُهَا «بَابِلَ» لأَنَّ الرَّبَّ هُنَاكَ بَلْبَلَ لِسَانَ كُلِّ الأَرْضِ. وَمِنْ هُنَاكَ بَدَّدَهُمُ الرَّبُّ عَلَى وَجْهِ كُلِّ الأَرْضِ[١].

إنّ وجه الشبه بين صرح فرعون وبرج بابل قد برّزه المجادلون المعادون للإسلام على مرّ قرون من الزمن، وكان أوّل عالِم لفت الانتباه إلى هذه المسألة الأب مراتشي[٢]، المعترف إلى البابا إينوست الحادي عشر، والذي نشر ترجمته للقرآن مع التعليق عليها (باللغة اللاتينيّة) في أواخر القرن السابع عشر. في تعليقه على الصرح، يقول مراتشي:

«قد خلط محمّد القصص المقدّسة، فقد اعتبر أنّ هامان هو مستشار فرعون، بينما في الحقيقة كان مستشارًا لأخشوروش ملك فارس، كما أنّه اعتقد أنّ فرعون

[١]- التوراة، سفر التكوين، الإصحاح ١١، الآيات ١ إلى ٩.

[2]- Ludovico Marraci.

أمر ببناء صرح شامخ له يطّلع من على سطحه على إله موسى، وفي حال استطاع فعل ذلك لكان ذلك الإله أقلّ منه شأنًا. ممّا لا شكّ فيه أنّ محمّدًا استعار قصّة الصرح هذا من قصّة برج بابل. من المؤكّد أن ليس في الكتاب المقدّس قصّة مشابهة لفرعون. مهما يكون الأمر، فقد روى محمّد قصّة لا تصدّق».

إنّ تشبيه الصرح ببرج بابل قد لاقى استحسانًا من قبل العلماء الغربيّين المعاصرين، ما عدا بعض الاستثناءات، وهو من المسلّمات في «موسوعة الإسلام» الإصدار الثاني، و«موسوعة القرآن»، وبعض كتابات ويلر[١] وروبن[٢] وغيرهم. إنّ التلميح بأنّ القرآن (أو محمّد كما قال الأب مرتشي) قد «خلط القصص المقدّسة» قد أغاظ المسلمين في عصرنا الحاضر، والإنترنت تعج بالمواقع التي تردّ على تشبيه الصرح ببرج بابل.

إذن، ما هو الجواب؟ وما يمكن أن يخبرنا هذا الجواب عن صرح فرعون؟ دعونا ندرس الأدلّة. يمكن تقديم ثلاثة نقاط تدعم فكرة تشبيه الصرح ببرج بابل. النقطة الأولى تتعلّق باللبنات المطبوخة في كلا السياقَين. إنّ اللبنات المطبوخة هي من خصائص البناء في بلاد ما بين النهرين، لكنّها غير مألوفة في مصر، كما أنّ استخدام الجذر «ل ب ن» في كلّ من العبريّة التوراتيّة والعربيّة القرآنيّة يلمّح إلى وجود علاقة ما بين البنائَين. أمّا النقطة الثانية فهي شكل وعظمة البناء في كلا النصَّين: كان الصرح -كما برج بابل- بناءً بين الأرض والسماوات، وكان الهدف المعلن منه تحدّي الربّ أو الله. في الكتاب المقدّس، وعدَ الربُّ الناسَ الموجودين في فترة ما بعد الطوفان أنّه سيبدّدهم على وجه الأرض[٣]، بالتالي، كانت محاولتهم التوحّد و«إلّا سيتمّ تبديدهم على وجه كلّ الأرض» هو رفض واضح لإرادة الربّ. في القرآن، يجحد فرعون بشكل علنيّ بإله موسى ويريد أن يصل إليه ليثبت أنّ موسى يكذب.

[1]- Wheeler.

[2]- Rubin.

[٣]- راجع: سفر التكوين، الإصحاح ١١، الآيتين ٧ إلى ٩.

أمّا النقطة الثالثة في دعم هذه المقارنة هو أنّ المفسّرين المسلمين كثيرًا ما يلمّحون إلى أنّ صرح فرعون هو برج بابل نفسه أو على صلة به. إنّ الأدلة على هذا القول موزّعة في كثير من المصادر، ولكن ثمّة نقطتَين أساسيّتَين يمكن استخراجها من كلام المؤرّخين والمفسّرين الأوائل على الشكل التالي:

١. نمرود هو من قام ببناء برج بابل. وهذا يوافق ما ورد في التفسيرات اليهوديّة والمسيحيّة لهذا الحدث، حيث يُستشهد باسم «نمرود» -المشتقّ من الجذر الساميّ الذي يعني «التمرّد»- كدليل على أنّه كان هو الحاكم في زمن هذا التمرّد على الله.

٢. كثيرًا ما قورن بين نمرود وفرعون، بل وحتّى استُخدم اسم أحدهم للدلالة على الآخر في المصادر الإسلاميّة. حسب ابن حوقل[١]، «بابل كانت مدينة النماردة والفراعنة»؛ والحميريّ يذكر أنّ «نمرود بنى الصرح بعد اختلاف الألسنة. وهو هذا البناء الذي يُسمّى المِجدَل. قالوا إنّه عندما صمّم على فكرة تشييد الصرح إلى السماء وصعد إلى أعلاه للاطلاع إلى إله إبراهيم كما زعم، أتى الله بنيانه من القواعد... ﴿**قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ وَأَتَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لاَ يَشْعُرُونَ ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُخْزِيهِمْ وَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنتُمْ تُشَاقُّونَ فِيهِمْ قَالَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْعِلْمَ إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالْسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ**﴾[٢].

وحسب ياقوت[٣]، كان نمرود «هو فرعون زمن إبراهيم»، وهو من بنى الصرح، وهذه الجملة وردت في كلام البكريّ أيضًا وفي غيره من المصادر. هؤلاء المؤلّفون يذكرون المجدل الوارد في سورة النحل، حيث لم يُذكر اسم نمرود بشكل صريح، كما وأنّهم متنبّهون -كما يبدو- إلى الشبه ما بين النصَّين فيما يتعلّق بمجدل نمرود وصرح فرعون إلى درجة أنّ بعض المؤلّفين وضعهما كليَهما في بابل، أو

[١]- راجع: ابن حوقل، مساكل وممالك، ص٢٤٤. (توثيق الكاتب)

[٢]- سورة النحل، الآيتان ٢٦-٢٧.

[٣]- راجع: الحمويّ، ياقوت، معجم البلدان، ص٤٤٧-٤٥٠. (توثيق الكاتب)

يقولون إنّ نمرود كان فرعونًا. في الواقع، في العديد من المصادر حيث وردت السيرة الذاتيّة لنمرود، نجد أنّها مليئة بتفاصيل عن حياة الفرعون التوراتيّ والفرعون القرآنيّ، والعكس صحيح كذلك. بعبارة أخرى، كلٌّ من نمرود وفرعون بنى برجًا للوصول إلى الله، وكانت نيّتهما في ذلك التمرّد على الله، ولكنّ الله أفشلهما، وكلاهما كان حاكمًا مستبدًّا ادّعى الألوهيّة، كما أنّه يُقال عن نمرود إنّه فرعون، وعن مجدله بأنّه صرح. كما ويمكن لهؤلاء المؤلّفين أن يكونوا مدركين لموضوع اللبنات المطبوخة في كلا القصّتين، ولكنّني لم أجد ما يدلّ على هذا في أيٍّ من المصادر. الفكرة هي أنّ التفاسير الإسلاميّة القديمة كثيرًا ما كانت على وشك أن تقول بشكل صريح إنّ صرح فرعون هو برج بابل (أو مشابه له)، ولكن في كلّ مرّة امتنعت عن ذلك.

إنّ السؤال عن هويّة من بنى برج بابل أخذ حيّزًا من اهتمام الأحبار اليهود ما قبل الإسلام. تجدر الإشارة إلى أنّ التوراة تذكر فقط: «وَقَالَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ: «هَلُمَّ نَصْنَعُ لِبْنًا وَنَشْوِيهِ شَيًّا»». من قال هذا لمن؟ في الجواب على هذا السؤال، يشير مصدر يهوديّ من القرن الخامس إلى تعاون فرعون ونمرود في هذا الشأن. يشرح هذا التفسير الإصحاح ٣٨ من سفر التكوين «قال بعضهم لبعض» أي أنّ «مصراييم» قالوا لـ«كوش». وكما ذُكر آنفًا، إنّ كلمة «مصراييم» هي إحدى المرادفات لفرعون في التوراة، مع العلم أنّها عادةً ما تعني «مصر». على نحو مماثل، وبالرغم من أنّ كلمة «كوش» تشير إلى منطقة جغرافيّة في أفريقيا، إلّا أنّها الاسم المعطى لوالد نمرود، بالتالي ربّما فسّر المفسّرون المسلمون عبارة «قال مصراييم لكوش» بمعنى أنّ فرعون يتحدّث مع نمرود أو مع والد نمرود. على أيّ حال، يبدو أنّ العلماء المسلمين لم يكونوا الوحيدين الذين خلطوا أعمال نمرود وفرعون في بناء الصرح، وبناءً على ما تقدّم من أدلّة يمكن الاستنتاج أنّ صرح فرعون هو برج بابل، أو على الأقلّ يذكّر به.

ولأنّه لا يوجد سبب للتفريق بين صرح فرعون وبرج بابل -باستثناء الردّ

على الاتهامات بأنّ هذا يعني أنّهما شيء واحد-، فإنّ الأدلّة ضدّ القول بوجود صلة بين البناءين هي بطبعها رجعيّة، فَجُلُّ الحجج المضادّة أتت على شكل ردود على أدلّة وحدة البناءين؛ ولأنّ الحجة الأكثر تكرارًا التي تساق عادةً لصالح هذه المقارنة في أنّ صرح فرعون تضمّن لَبِنات مطبوخة (والتي عادةً ما تُنسب إلى البناء في بلاد ما بين النهرين وليس مصر)، بذل الكتّاب المسلمون المعاصرون جهدًا هائلًا في محاولة إثبات أنّ اللبنات المطبوخة استُخدمت في مصر القديمة أيضًا. إنّ النبرة التي يتكلّمون بها والمدى البعيد الذي يذهبون إليه في مناقشة هذه النقطة أمر ملفت للنظر فعلًا، ولكنّ جهودهم غير ضروريّة على الإطلاق كَون التوراة نفسها يشير في أكثر من مناسبة إلى اللبنات المطبوخة فيما يتعلّق بمصر التي حكمها فرعون. إذا كان الفرعون القرآنيّ غير منفصل عن الفرعون التوراتيّ كما نفترض، فإنّ الإشارة إلى اللبنات المطبوخة في السياق القرآنيّ الخاصّ بصرح فرعون يمكن نسبتها بسهولة إلى مصر التي حكمها الفرعون التوراتيّ بدلًا من نسبتها إلى برج بابل، دون الحاجة إلى إعادة كتابة تاريخ مصر القديمة؛ وبناءً عليه لا يمكن اعتبار لغة صرح فرعون القرآنيّ أنّها دليل على أنّ القرآن كان يقصد برج بابل.

في سياق مماثل، توجّه هؤلاء الكتّا أنفسهمب إلى تاريخ مصر القديمة، مدّعين أنّ صرح فرعون ليس إلّا هرمًا. قالوا إنّ الأهرامات كانت وسيلة للتواصل بين هذا العالم وبين الآخرة بالنسبة إلى الحاكم المصريّ الذي مات توًّا. ومن المهمّ ذكره أنّ الأهرامات عادةً ما ترتبط بمصر وليس ببلاد ما بين النهرين. إضافةً إلى المنتديات على الانترنت التي عادةً ما تخاض النقاشات فيها حول هذه القضايا، فقد قُدّم هذا الرأي مؤخّرًا في مقال علميّ جدًّا لـ«كفين فان بلادل»[1] والذي نسب الفكرة إلى شوكت طوراوة. إلا أنّه يوجد ثلاث مشاكل في خيار الأهرامات:

أوّلًا: لم يهدف فرعون أن يصنع بناءً يستطيع من خلاله أن يصل إلى السماوات في الآخرة، بل سعى للوصول إلى إله موسى في الحاضر وهو على قيد الحياة.

[1]- Kevin van Bladel.

ثانيًا: من الملفت جدًّا أنّه وبالرغم من وجود أهرامات جيزة العظيمة تحت أعين العلماء المسلمين المتقدّمين، إلّا أنّه لا يوجد مفسّر قديم واحد شعر أنّ صرح فرعون قابل للمقارنة مع الأهرامات. هذا دليل صامت، إلا أنّه صمتٌ صاخبٌ يصمّ الآذان.

ثالثًا: رغمّ أنّ الأهرامات قابلة للتسلّق في يومنا الحاضر إلّا أنّها لم تكن كذلك في ذاك الزمان كما هو حال الزقورات في بلاد ما بين النهرين، بل كانت ملساء وغير قابلة للتسلّق. في الواقع، زقورات بلاد ما بين النهرين مرشّحة أكثر بكثير من غيرها لتكون هي مصدر الإلهام وراء كلّ من برج بابل وصرح فرعون بشكل غير مباشر. إنّ سكّان بلاد ما بين النهرين القدامى كانوا يسمّون معابدهم ما يعني «المنصّة الأساس للسماء والأرض»، أي إنّ الزقورة كانت الرابط بين السماوات والأرض.

بالتأكيد، إنّ ارتباط صرح فرعون مع زقورات بلاد ما بين النهرين يجعل من الصعب القبول بحقيقة أنّ فرعون ربّما كان مصريًّا؛ لذلك من المهمّ الإشارة إلى أنّ تفاسير القرآن المتقدّمة لم تقل إنّه من الضروريّ أن يكون فرعون مصريًّا. في الحقيقة، يوجد عدد مدهش من اليهود من العصور القديمة المتأخّرة والمسلمين المتقدّمين ممن اعتقدوا أنّ فرعون انحدر من «الشرق».

روى المقدسيّ[١] أنّ «... فرعون كان من مواليد بَلَخ»، بينما قال الطبريّ إنّه كان من أصفهان، والقرطبيّ أشار إلى أنّه كان من مواليد اصطخر، وحسب قول ابن عدي القطّان[٢]: «كان فرعون عِلْجًا من أهل همدان». إنّ فكرة أنّ هذه الشخصيّة المصريّة المهمّة كانت في الواقع إيرانيّة موجودة أيضًا في التلمود البابليّ، حيث قال الكاتب أفيتول باسم الربّ: «فرعون الذي عاش زمن موسى وهارون كان مجوسيًّا». سيبدو الأمر أكثر منطقيّةً إذا ما أضفنا هذا إلى ما سبق ذكره من وجود

[١]- راجع: المطهّر بن طاهر، المقدسي، كتاب البدء والتاريخ المنسوب تأليفه لابن زيد أحمد بن سهل البلخي، ج٣، ص٨١-٨٢. (توثيق الكاتب)

[٢]- القطّان، ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، ج٣، ص٩١٧. (توثيق الكاتب)

فرعون ونمرود في بابل وفكرة أنّ صرح فرعون كان في الواقع زقورة.

بالرغم من كونه أكثر منطقيّة، ولكنّني لا أعتقد أنّ الصرح كان زقورة، ولا أقبل أيضًا أنّه كان هرمًا. بعد هذا، لا يبقى إلّا برج بابل، ولكنّني لا أعتقد أنّه هو الصرح للأسباب التي سأذكرها الآن. إذًا ما هو الصرح؟ للإجابة على هذا السؤال لا بدّ من الرجوع إلى الآيات التي ورد فيها ذكر فرعون والصرح. في كلا الآيتين، يأمر فرعونُ هامانَ أن يبني الصرح، وفي إحدى الآيتين، أُمر هامان من أجل أن يبلغ فرعون الأسباب. يظهر من هذا سؤالان؛ السؤال الأوّل هو لماذا تمّ ذكر هامان بالأساس؟ من المؤكّد أنّ فرعون القرآنيّ وفرعون التوراتيّ لم يقوما بأنفسهما بكلّ الأعمال المنسوبة إليهما، فعندما طرد فرعون الإسرائيليّين من مصر، لم يقم هو بطعن أضلاع كلّ واحد منهم برمحه، بل خدمه وجنوده المجهولة أسماؤهم هم من قاموا بذلك بالنيابة عنه. فيما يخصّ المشاريع البنائيّة، قيل إنّ فرعون بنى مُدنًا تخزينيّة باسم فيثوم ورعمسيس، ولكن من المؤكّد أنّ العمّال المجهولي الأسماء هم من قاموا بالعمل فعلاً. لماذا إذًا لا يقول القرآن ببساطة إنّ فرعون هو من بنى الصرح؟ أمّا السؤال الثاني هو: ما هي الأسباب؟

سأبدأ أوّلًا بالسؤال الثاني لأنّه قد أجيب عليه بشكل مُقنِع. من بين الأمور التي ذُكرت في تفسير معنى الأسباب، قد تبيّن أنّ بلوغ الأسباب امتياز خاصّ كان يُمنح لمن كان يختاره الله لبلوغها. الفكرة هي أنّ الوصول إلى الأسباب، وبالتالي إلى السماوات، هو بيد الله نفسه. قد تكرّر تحدّي الله في القرآن ممن لم يكن مختارًا للوصول إلى السماوات عبر الأسباب، مع العلم أنّهم سيفشلون في ذلك. قد أذن الله لذي القرنين للسفر بواسطة الأسباب، بينما لم يؤذَن لفرعون. إنّ النقطة المهمّة في كلّ هذا مما نريده هو أنّ القرآن يقدّم بلوغ الأسباب على أنّه تحدٍّ. وهذا يقودنا إلى سؤال ذكر اسم هامان في الآيات.

قد يبدو البحث في دور هامان في بناء صرح فرعون أشبه بالإفراط في الدراسة والتعمّق، ولكن إنّ تكرار اسم هامان في هذا السياق مضافًا إلى فكرة أنّ بلوغ

الأسباب كان نوعًا من التحدّي، يختزن الأدلّة الأهمّ لتحديد ماهيّة صرح فرعون. باختصار، إنّ فكرة أمر فرعون لهامان بناءَ برج يصل إلى السماوات كانت معروفة على نطاق واسع في قصّة من الشرق الأدنى ما قبل الإسلام. وهذه القصّة هي قصّة أحيقار الحكيم، وهي ذات تأثير كبير وانتشار واسع في الشرق الأدنى منذ العهد الأخمينيّ إلى القرون الوسطى، تاركةً بطريقها بصمتها على النصوص والثقافات اليهوديّة والمسيحيّة والإسلاميّة. إنّ هذه القصّة المحوريّة في بحثنا تتحدّث عن تحدّي الفرعون المصريّ للحاكم الآشوريّ. فبعد أن وصلته رسالة مزيّفة من ابن عم أحيقار نادان الخائن قائلًا فيها إنّ الحكيم الشهير قد مات، تحدّى فرعونُ الأسرحدونَ الآشوريَّ أن يرسل إليه رجلًا يمكنه أن يبني له برجًا بين السماء والأرض، معتقدًا أنّهم لن يجدوا من يكون لائقًا بعد موت أحيقار؛ ولأنّه حتّى الحاكم الآشوري اعتقد أنّ أحيقار قد مات، فإنّه رشّح نادان لمواجهة التحدّي. تبيّن لاحقًا أنّ أحيقار لا زال حيًّا ومعافًى، فأُرسل إلى مصر حيث نجح في كلّ اختبارات فرعون، وتمّ توبيخ ابن عمّه الشرير.

وقد أشير إلى قصّة أحيقار تلميحًا في سفر طوبيا (القرن الثاني قبل الميلاد)، حيث يقول طوبيا لابنه: «اذْكُر يا بُنيّ كيف تعامل هامان مع أكياكاروس[١] الذي كان يعظّمه، كيف أنّه أخرجه من النور إلى الظلمة، وكيف كافأه مجدّدًا، ولكنّ أكياكاروس نجا والآخر سقط في الظلمة»[٢]. تُذكّر عبارة أنّ أحشويروش قد «عظّم» ابن أخيه بما ورد في سفر إستر؛ حيث «عظّم» أكياكاروسُ هامان (راجع: سفر إستر، الإصحاح ٣، الآية ١)، كما أنّ ورود ذكر أكياكاروس في بعض الآيات التي تلت (راجع سفر طوبيا، الإصحاح ١٤، الآية ١٥) يشير إلى أنّ كاتب سفر طوبيا كان يفكّر بهامان الوارد في سفر إستر. تكمن المشكلة في أنّ أغلب نسخ قصّة أحيقار، ورد اسم ابن أخيه على أنّه «نادان» وليس «هامان». إنّ هذا الخطأ من قِبَل كاتب سفر طوبيا مفهوم؛ لأنّ صيغة «فاعال» في نادان يمكن أن تصحيفها

[١]- أكياكاروس اسم أحيقار باليونانيّة.

[٢]- سفر طوبيا، الإصحاح ١٤، الآية ١٠.

بسهولة لتصير على هيئة «هامان»، وإنّ وجوه الشبه بين ابن اخت أحيقار ووزير أحشويروش، كما مرّ سابقًا، يفسّر الالتباس.

لذلك استبدلت بعض النسخ من قصة أحيقار -في الشرق الأدنى في حقبة ما قبل الإسلام- هامان بنادان؛ كَون ابن اخت أحيقار هو من استدعاه فرعون أوّلًا لبناء برج بين السماوات والأرض، يمكننا أن نفهم لماذا ورد في القرآن أمرُ فرعون لهامان ببناء الصرح. إضافةً إلى ذلك، ممّا يفيد في بحثنا، الطريقة التي استطاع أحيقار من خلالها بناء البرج، فقد كلّف أحيقارُ حيّاكي الحبال لصنع حبلَين من القطن، طول كلّ واحد منهما ألْفا ذراعًا لحمل الولدَين اللذين كان يرفعهما النسور عاليًا في الهواء، ليتمكّنا من بناء قمّة البرج. إنّ الدور الذي تلعبه هذه الحبال الطويلة جدًّا في قصّة أحيقار تُنبئ بالدور الذي تلعبه الأسباب في صرح فرعون. حسب المفترض، فقد كانت قصّة أحيقار التي عُرفت في القرن السابع في الجزيرة العربيّة هي تلك التي يرويها طوبيا. ويمكن معرفة أنّ أحيقار كان معروفًا في الجزيرة العربيّة أيّام محمّد بالمقارنة بينه وبين الحِكَم وغيرها من الصفات المنسوبة إلى لقمان في القرآن. إنّ ما يشترك فيه أحيقار ولقمان، طبعًا، هو أنّ كليهما حكيم نموذجيّ في الشرق الأدنى، بالتالي وُصِف كلاهما بالحكيم.

كان أحيقار معروفًا بحكمته في الدوائر الموحِّدة في العصور القديمة المتأخّرة أكثر من أيّ شخص آخر، عدا استثناء واحد ربما: سليمان. ومما يثير الاهتمام أنّ سليمان هو الشخص الآخر الوحيد في القرآن الذي بنى صرحًا، وهو يبنيه في سياق يشبه كثيرًا سياق قصّتَي أحيقار وفرعون، فقد استضاف سليمانُ ملكة سبأ حسب وصف القرآن (راجع سورة النمل، الآيات: ٢٣ إلى ٤٤)، ودعاها إلى اعتناق دين الله، وقد اختبر أحدهما الآخر بعدّة اختبارات، وعندما وصلت إلى بلاطه، خدعها لجعلها ترفع ثوبها عبر بناء صرح يوهمها أنّها على وشك أن تخطو على الماء. وعندما أدركت أنّ سليمان قد تغلّب عليها، أسلمت لله مباشرةً، فقد كان للصرح دور مباشر ومحوريّ في قرارها بالتحوّل.

إنّ هذه القصّة القرآنيّة تعيد صدى كلّ من الرواية التوراتيّة للقاء سليمان بملكة سبأ والتفسيرات التوراتيّة لسفر إستر. ولكن ما يعنينا هنا هو العلاقة بين النسخة القرآنيّة للقصة وصرح فرعون، فإجراء أي مقارنة سطحية بين القصّتين يُظهر أنّهما نسختان مقلوبتان عن بعضهما البعض. أراد كلّ من فرعون وسليمان بناء صرح، وقد نجح سليمان وأخفق فرعون؛ وكان صرح سليمان الوسيلة التي أدّت إلى إسلام ملكة سبأ، بينما كان صرح فرعون الوسيلة التي من خلالها عبّر عن كفره بالله.

بناءً عليه، أنجز سليمان وأحيقار بنجاح التحديّات التي كانت تشتمل على بناء مبنىً يصل إلى السماوات، بينما فشل فرعون في تحدّي الله في بلوغ الأسباب عبر بناء صرح. ومن المدهش في النصوص الدينيّة من بلاد ما بين النهرين أنّه يمكن تفسير هذه النجاحات والإخفاقات من حيث مستوى ذكاء هذه الشخصيّات الثلاثة. إنّ سليمان وأحيقار معروفان بالحكمة، بخلاف فرعون. في الواقع، في تشكيكه برب موسى (وظنّه بالمقابل أنّه هو المقدّس)، يظهر فرعون نفسه حسب المعايير الإسلاميّة أنّه غبيّ وأحمق. إنّ العلاقة بين الحكمة وبناء الأبراج -أو الحِرَف اليدويّة بشكل عام- هي ميزة في ثقافة الشرق الأدنى القديم، فعبارة «أومانو» الأكاديّة تشير على حدٍّ سواء إلى الشخص الحِرَفيّ وإلى الحكيم. وقد دخل هذا المصطلح إلى معجم الموحّدين عبر التوراة العبرانيّة، حيث في سفر الأمثال الإصحاح ٨، الآية ٢٢، وُصفت الحكمة الأُم أنّها حِرَفِيّةٌ، مستخدمين العبارة الشبيهة «أمون»، وفي سفر إستر الإصحاح ٢، الآية ٧، حيث وردت عبارة «أومِن» لوصف الحكيم مردخاي والتي يكمن تحت شخصه ماردوك البابليّ خالق العالَم.

لا شكّ في أنّ قصّة أحيقار نشأت وحدثت في الشرق الأدنى القديم، ممّا يفسّر سبب كَون تحدّي فرعون لهامان هو بناء صرح بين السماوات والأرض، في كلّ من قصّة أحيقار وفرعون في القرآن. وقد مرّت هذه الفكرة القديمة في الشرق الأدنى عبر عدّة مراحل من التطوّر قبل أن تصل إلى القرآن. في الواقع، وُصف

عيسى -والذي كان معروفًا بالحكيم كما في سفر الرومان الإصحاح ١٦ الآية ٢٧، وفي كتاب آثار اليهود للكاتب يوسيفوس- في المصادر السريانيّة في العصور القديمة المتأخّرة بأنّه الـ» أرديخلا» أي المهندس. بشكل مشابه، في المزامير المانويّة من هذا العصر نفسه، استُخدمت عبارة «بان رابا» أي الباني العظيم للدلالة على الله؛ لذلك يجب ألّا نتفاجأ أنّه في ترنيمة أفرام السرياني «دي ناتيفيتاتي» نجد أنّه يُتوّقع أن ينزل عيسى إلى الأرض ويرفع برجًا يصل إلى السماء.

بعد أن درسنا قضيّة الصرح بالتفصيل، يمكننا أن نعود إلى السؤال الذي طُرح في بداية هذه المقالة ونسأل: ماذا نفهم من خلال دراسة هذه الحالة من العلاقة بين الفرعون القرآنيّ والفرعون التوراتيّ؟ إلى جانب ما هو واضح من أنّه ليس لصرح فرعون وربطه بهامان أيّ موازٍ في سيرة الفرعون التوراتيّ، فإنّ أكثر الإجابات المثيرة للاهتمام برأيي تأتي من التفسيرات التي تدعم كلًّا من التوراة والقرآن. من المدهش أنّ مفسّري القرآن المتقدّمين اتّبعوا التفسيرات التوراتيّة السابقة للإسلام أكثر ممّا اتّبعوا النصّ القرآنيّ نفسه في التشبيه بين فرعون ونمرود والخلط بين صرحَيهما. لو أنّهم اكتفوا بالقرآن، لتوصّلوا بكلّ تأكيد إلى طبقات من الاشتراك تربط بين صرح فرعون وصرح سليمان، غير ما هو معروف في الربط التوراتيّ القديم بين فرعون ونمرود. وبناءً على هذا، أقول إنّه ينبغي التمييز بين الفرعون القرآنيّ و«الفرعون المسلم». ولكن ما يشترك فيه الفرعون القرآنيّ والفرعون المسلم هو أنّ سبب وجودهما هو بلاد ما بين النهرين، فالأخير نتاج التلاقح المتبادل والتفاعل العلميّ بين المسلمين وغيرهم من الموحِّدين في العصور القديمة المتأخرة وأوائل العراق الإسلاميّ، بينما الأوّل نتاج لقصّة من بلاد ما بين النهرين، حيث كانت الحكمة وبناء الأبراج مصبوغتَين بصبغة الموهبة الإلهيّة منذ أيام الزقورات وأحيقار الحكيم. وعليه، فإنّ ما يشترك فيه الفرعونَين القرآنيّ والمسلم، وما يميّزهما عن الفرعون التوراتيّ هو أنّهما جميعًا أقلّ «مصريّةً» مما كنّا نعتقد.

المبحث الثاني: نقد المقالة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله على سيّدنا محمّد وآله الطاهرين.

لمّا لم يجد المستشرقون في الكتاب المقدّس قصّة هامان وبناء الصرح التي ورد ذكرها في كتاب الله العزيز، راحوا يفتّشون عن مصدر لهذه القصّة، ليعرفوا من أين أتى بها النبيّ صلّى الله عليه وآله، بناءً على اعتقادهم بأنّ القرآن مأخوذ غالبًا من الكتاب المقدّس. فوجدوا -حسب ادّعائهم- أنّ هامان ذُكر مصحَّفًا في سفر طوبيا لدى الإشارة إلى قصّة نادان/ ناداب وأحيقار الحكيم، وفي كتاب إستر حيث ورد اسم هامان صراحةً. فادّعى كاتب المقالة أنّ القرآن تأثّر بهاتين القصّتين، فأنشأ قصّة هامان والصرح، وصار يسوق القرائن على ذلك.

سنبدأ أوّلًا بمناقشة قضيّة قصّة أحيقار الوارد ذكره في سِفر طوبيا، ومن ثمّ سنتطرّق إلى سِفر إستر.

اسم هامان الوارد في نصوص مختلفة

يقول الكاتب إنّ اسم هامان ورد في قصة أحيقار الحكيم على هيئة نادان، وهو يعتقد أنّ فيه تصحيفًا، خصوصًا وأنّه قد ورد في سفر طوبيا اسم هامان أو أمان بدلًا من نادان لدى إشارة نصّ السفر إليه.

ولا شكّ أنّه يوجد في قصّة أحيقار -والتي أورد الكاتب ملخّصًا عنها في المقالة- بعض الشبه بقصّة فرعون وهامان وبناء الصرح التي ذُكرت في القرآن الكريم، وهذا التشابه جعل الكاتب يستنتج أنّ هذه مستقاة من تلك، مركّزًا في بحثه على ورود اسم هامان في القصّتين. ولكنّه يمكن القول إنّ حقيقة الأمر هي: كما أنّ لفظة فرعون هي بالأصل صفة لملك مصر، وليس اسمًا له؛ كذلك هامان صفة لشخص، وليس اسمًا له. وفيما يلي توضيح ذلك.

إنّ مادّة «أ م ن» أو «ه م ن» تعني في لغات قديمة متعدّدة «الحرفة» أو «الشخص الحِرفيّ» -كما أشار الكاتب- إلّا أنّ محل بحثنا هنا بشكل رئيس اللغتان العبريّة والمصريّة القديمة التي كانت سائدة زمن فرعون وموسىعليه السلام المسمّاة باللغة الهيروغليفيّة.

أوّلًا، نشير إلى معنى مادّة «أ م ن» في اللغة العبريّة، حيث نجد في المعاجم العبريّة أنّ كلمة «أومَن»[١] تعني «الشخص الحرفّي» أو «الفنّان». وإنّ لفظة «ها» قبل الأسماء والصفات في اللغة العبريّة بمنزلة الألف واللام المستخدمتَين لتعريف النكرة في اللغة العربيّة. على سبيل المثال: كما أنّ لفظة «فنّان» مع التعريف تصير «الفنّان»؛ كذلك لفظة «أومَن» مع التعريف تصير «هاأومَن»[٢].

ثانيًا: نجد في اللغة الهيروغليفيّة المنقوشة على كثير من الآثار المصريّة القديمة العائدة إلى زمن الفراعنة أنّ لفظة «هِمِن» تعني «الذي يعمل بشكل محترف»[٣]، إضافةً إلى أنّنا نجد أنّ لفظة «هِمو» تعني «العامل الماهر» أو «الحِرَفي البارع»[٤]، «هِم» تعني «الماهر في عمله»[٥] و«هِموت» تعني «الحِرفة» و«الفنّ»[٦].

وهكذا، يكون معنى لفظة هامان ضمن إطار الفنّ والحرفة والعمل والمهارة والبراعة. وبناءً عليه، لا يبعد أن يكون شخص هامان يُنادى باسم حرفته بدلًا من اسمه الحقيقيّ، كما هو حال لفظة فرعون والتي ليست اسمًا لملك مصر، وإنّما صفة له، فكما يُنادى الملك بـ«أيّها الملك» ولا يُنادى باسمه تعظيمًا له كذلك يُنادى صاحب الحرفة باسم حرفته، مثلًا: «يا فنّان»، «أيها المهندس»، «يا طبيب»، إلخ.

---

[1]- אומן.

[2]- האומן.

[3]- Budge, Wallis, 'An Egyptian Hieroglyphic Dictionary', hemen, London, volume 1, p447, 1920. (تحت لفظة)

[٤]- م.ن، ص٤٨٣، تحت لفظة "hemu".

[٥]- م.ن، تحت لفظة "hem".

[٦]- م.ن، تحت لفظة "hemut".

لذلك فإنّ مجرّد ورود لفظة هامان في نصّ ما لا يعني أنّ المراد هو هامان نفسه المذكور في القرآن الكريم، بل هي مفردة يمكن أن تنطبق على مصاديق عدّة، كما لفظة فرعون، والتي إذا ما وردت في أيّ نصّ، ينبغي البحث عن القرينة من أجل تحديد أيّ فرعون هو المقصود.

مصداقيّة كتاب إستر

استند عدد من الباحثين المستشرقين -ومنهم كاتب المقالة- على ما ورد في كتاب إستر للنيل ممّا ذكره القرآن الكريم من قصّة فرعون وهامان والصرح، فكان لزامًا التطرّق إلى مصداقيّة ومقبوليّة هذا الكتاب وقيمته من الناحية العلميّة والدينيّة لنرى مدى إمكانيّة الاعتماد على التفاصيل الواردة فيه. ولأجل هذا الغرض، سنعرض أقوال العلماء اليهود والمسيحيّين بهذا الصدد، من باب «من فمك أدينك».

يقول البروفسور المتخصّص في الدراسات اليهوديّة في جامعة هارفارد للإلهيّات جون لفنسون:

«إنّ المشاكل التاريخيّة في كتاب إستر كبيرة جدًّا إلى درجة أنّه لا يمكن إقناع أيّ شخص ليس ملتزمًا دينيًّا بالاعتقاد بتاريخيّة هذه الرواية»[١].

وقد قام بروفسور اللغة العبريّة في جامعة «ويسكونسن-ماديسون» والمتخصّص في الأدب المصريّ وعلاقته بنصوص الكتاب المقدّس مايكل فوكس بدراسة المشاكل التاريخيّة في كتاب إستر، وقد ذكر وجود العديد من الأمور غير الدقيقة، والمستحيلة تاريخيًّا في هذا الكتاب. ويخلص أخيرًا إلى نتيجة سلبيّة، يقول فيها:

«إنّ وجود العديد من المميزات التي تجعل هذا الكتاب أقرب إلى كونه اسطورةً،

[1]- Levenson, John, 'Esther: A commentary" p23, SCM Press Limited, London, 1997.

إضافةً إلى الكثير من الأمور غير الدقيقة وغير قابلة للتصديق؛ كلّ هذا يجعلنا نشكّ في تاريخيّة هذا الكتاب»[١].

كذلك، يقول لويس بايتون في دراسته النقديّة حول كتاب إستر بعد عرضه للأدلّة الداعمة والمعارِضة:

«بعد هذا العرض، لا يوجد أيّ سبب يجعل المرء يعتقد بوجود أصل تاريخيّ لكتاب إستر»[٢].

كما ذكرت «الموسوعة اليهوديّة العالميّة» تحت عبارة «إستر» تفسيرًا تاريخيًّا لما ورد في كتاب إستر ووضعته في سياق يختلف عمّا زعم بعض المستشرقين، إذ تقول:

«إنّ أغلبيّة العلماء يعتبرون الكتاب روايةً رومانسيّة تعكس العادات في العصور القديمة المتأخّرة عبر وضعها في قوالب قديمة». ثمّ تضيف: «ما يجعل هذا الكتاب أقرب إلى قصة رومانسيّة منها إلى رواية تاريخيّة: أسلوب الكتاب نفسه، وصياغته الأدبيّة، والملاءمة (الغريبة) في الأوضاع المذكورة فيه. حتى إنّ بعض العلماء يُرجع أصل هذا الكتاب إلى أصل غير يهوديّ بالكامل، وحسب رأيهم، الكتاب عبارة عن إعادة صياغة إمّا لقصة انتصار الآلهة البابليّين ماردوك (مردخاي) واشتار (إستر) على الآلهة العيلاميّين هومان (هامان) وماشتي (وشتي)، أو لهزيمة المجوس من قبل داريوس الأوّل، أو حتّى لمقاومة البابليّين لحكم أرتحششتا الثاني»[٣].

كذلك، ورد في موسوعة أخرى باسم «الموسوعة اليهوديّة» المطبوعة منذ أكثر من مئة عام تأكيد على أنّ الكتاب مجرّد قصّة خياليّة:

---

[1]- Fox, Michael, 'Character And Ideology In The Book Of Esther', p131- 139, 1991. جامعة كارولاينا الجنوبيّة، الطبعة الأولى، الولايات المتحدة الأمريكيّة.

[2]- Paton, Louis, 'A Critical And Exegetical Commentary On The Book Of Esther', p64, 77-1992, London, T. & T. Clark: Edint.

[3]- Landman, Isaac, The Universal Jewish Encyclopaedia, volume 4, p170, The Universal Jewish Encyclopaedia Inc, 3st ed., New York, USA, 1941.

«إنّ أغلبية النقّاد توصّلوا إلى نتيجة أنّ الكتاب مجرّد أدب قصصيّ خياليّ»[١].

ويتحدّث كتاب «**التعليق على الكتاب المقدّس**» الصادر عن «إصدارات المجتمع اليهوديّ» بشكل صريح عن المبالغات وعدم واقعيّة القصّة في كتاب إستر، واصفًا القصة بأنّها «هزليّة»، قائلًا:

«إنّ اللّغة كما القصّة مليئة بالمبالغات وتوحي بالإفراط. على سبيل المثال: الأعداد المبالغ فيها (١٢٧ محافظة فارسيّة، حفلة مدّتها ١٨٠ يومًا، وتجمّل وتبرّج مدّته ١٢ شهرًا، وعرض هامان منح جائزة قدرها ١٠ آلاف من الفضّة، وتدُّ ارتفاعه ٥٠ ذراعًا، ٧٥ ألف جنديًّا معاديًا مقتولًا)... إنّ الكاتب لم يكن بصدد كتابة التاريخ أو محاولة إقناع جمهوره بواقعيّة قصّته (على الرغم من أنّ قرّاءه المتأخّرين اعتبروها كذلك)... كلّ هذه الأمور تُشعر بأنّ القصّة هزليّة»[٢].

ويتحدّث آرثور بيك في تعليقه على الكتاب المقدّس عن تاريخيّة الشخصيّات والأحداث المذكورة في كتاب إستر ويصف الكتاب بأنّه رواية ليس لها أيّ أساس تاريخيّ. ويرجّح أن أسماء إستر وهامان وفاس ومردخاي بالأصل تشير إلى آلهة بابليّة وعيلاميّة:

«من المتّفق عليه بين العلماء المعاصرين أنّ كتاب إستر تمّ تأليفه كرواية قصصيّة بعد فترة طويلة من عهد أحشويروش ولا أصل تاريخيًّا له... يمثّل مردخاي الإله البابليّ الكبير ماردوك، وإستر تمثّل ايشتار الإلهة البابليّة الكبيرة والتي كانت ابنة عم ماردوك. توجد بعض الأسماء الأخرى غير الواضحة، ولكنه ذُكر إله عيلامي مسمّى هومان أو هومبهان وإلهة عيلاميّة باسم ماشتي. قد يكون هذان الاسمان يقفان وراء اسمَي هامان وفاشتي»[٣].

---

[1]- Adler, Cyrus, The Jewish Encyclopedia, 12st ed., Funk & Wagnalls, London- New York, 1905, Volume 5, p235- 236.

[2]- Berlin, Adele, The JPS Bible Commentary: Esther, 2st ed., The Jewish Publication Society, Philadelfia, 2001, p27 -28.

[3]- Black, Matthew; Rowley, Harold Henry, 'Peake's Commentary On The Bible', p381, Thomas Nelson and Sons Ltd, 1962. (نسخة منقّحة)

وكما قال غيرهم من المؤلّفين، ذكر مؤلّفو كتاب «التفسير الجديد للكتاب المقدّس» أنّ كتاب إستر هو مجرّد خيال قصصيّ يحتوي على بعض العناصر التاريخيّة الواقعيّة، وقد ذكروا الأخطاء التاريخيّة الواردة في الكتاب، مستدلّين بها على عدم تاريخيّة الكتاب:

«رغم أنّه تمّ هدر الكثير من الحبر من أجل إثبات أنّ كتاب إستر أو بعضه له أساس تاريخيّ، إلا أنّه من الواضح أنّ الكتاب عمل خياليّ يتضّمن بعض العناصر التاريخيّة الواقعيّة... من بين الوقائع المزيّفة في الكتاب:

١. زوجة أحشويروش كان اسمها آمستريس، وكانت زوجته طيلة فترة حكمه[١].

٢. لا يوجد ذكر في التاريخ على الإطلاق أنّ وزير أحشويروش كان اسمه هامان أو مردخاي (أو أيّ شخص غير فارسيّ آخر).

٣. لا يوجد في التاريخ أنّ مجزرةً عظيمة حدثت في عهد أحشويروش قُتل فيها الآلاف من الناس.

كتاب إستر ليس كتابًا تاريخيًّا، رغم محاولة الكاتب أن يبدو كذلك»[٢].

كما لم يسلم كتاب إستر من انتقاد علماء الروم الكاثوليك، فقد وصف كتاب «تعليق جيروم على الكتاب المقدّس» كتابَ إستر بأنّه «قصّة خياليّة» وكتابٌ تمّ تعديله كثيرًا عبر التاريخ:

«يبدو واضحًا من المغالطات التاريخيّة والصدف غير المألوفة وغيرها من الخصائص التي لها علاقة بالتراث الشعبيّ، أنّ الكاتب لم يكن ينوي كتابة

[١]- وليست إستر هي الزوجة اليهوديّة للملك أحشويروش التي أنقذت اليهود من قبضة هامان وزير أحشويروش كما ورد في كتاب إستر.

[2]- Keck, Leander, The New Interpreter's Bible: General Articles & Introduction, Commentary, & Reflections For Each Book Of The Bible, Including The Apocryphal/ Deuterocanonical Books, Volume 3, Abingdon Press, Nachfil- USA, 1994, p859.

التاريخ... بناءً عليه، الكتاب هو أسطورة احتفاليّة لعيد الفَور»[١].

ومن الملفت أنّ كتاب «التعليق الكاثوليكيّ الجديد على الكتاب المقدّس» يشير إلى أنّ الكتاب يتمتّع بالمصداقيّة لدى من يعتقد أنّه جزء من الكتاب المقدّس فقط، ويتحدّث عن المشابهة بين الأسماء الواردة في الكتاب وأسماء آلهة وإلهات بابليّة وعيلاميّة:

«حسب الظاهر، لا يمنح الكثير من الناس المصداقيّة لإستر من ناحية تاريخيّته، إلّا لأنّه جزء من الكتاب المقدّس و«الكتاب المقدّس صحيح». ومن حقّ المرء أن يتساءل عن الشبه بين اسم إستر واسم الإلهة البابليّة ايشتار، وبين اسم مردخاي واسم الإله ماردوك، ممّا يجعل المرء مضطرًا أن يبحث عن مصدر القصّة من بين أساطير الآلهة العيلاميّة»[٢].

حتى إنّ مارتن لوثر يعتبر نفسه عدوًّا كبيرًا لكتاب إستر، وتمنّى أنّه لو لم يصل إلينا؛ لأنّه يحتوي على الكثير من الأمور غير الطبيعيّة[٣].

إذن، اتضّح سقوط كتاب إستر عن الاعتبار وفقدانه للقيمة العلميّة وعدم صلاحه للاعتماد عليه في كلّ ما أورده الكاتب من «تساؤلات»، وإنّ التشابه الحاصل بين قصّة فرعون وهامان وبناء الصرح وما ورد من قصّة شبيهة في كتاب إستر لا يعدو كونه تشابهًا، لا أنّه أحدهما مصدر للآخر.

هذا فضلًا على أنّ قصّة إستر إذا ما تدبّرناها، فإنّنا سنجد أقسامًا مشتركة عديدة مع قصّة السيدة آسية زوجة فرعون، حيث كانت كما إستر زوجةً للملك تكتمُ إيمانَها:

---

[١]- عيد الفور أو البوريم، وتعني القرعة، وهو يوم خلاص اليهود من المذبحة التي أراد هامان وزير الملك أحشويروش القيام بها، وقد تمّ تحديد يوم المذبحة عبر القرعة، إلّا أنّ زوجة الملك إستر هي من أنقذت اليهود وتسبّبت بإعدام هامان، حسب ما ورد في كتاب إستر. (راجع: موسوعة بريتانيكا (www.britannica.com)، كلمة «Purim»).

[2]- Fuller, Reginald, «A New Catholic Commentary On Holy Scripture», 2st, ed., Thomas Nelson & Sons, London, 1969, p408- 409.

[3]- Luther, Martin, «Table Talk», 1st ed., Harper Collins Publishers, London, 1995, p14.

﴿وَضَرَبَ اللهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾[١].

ومردخاي الذي كان يعمل لدى الملك أيضًا يكتم إيمانه كمؤمن آل فرعون:

﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكُ كَاذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ إِنَّ اللهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ﴾[٢].

وكان هامان الوارد في قصّة إستر جنودٌ كما كان هامان زمن موسى عليه السلام، كما ذكر عزّ وجلّ:

﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ﴾[٣].

وحذوًا على طريقة الكاتب في نسبة القرآن إلى مصادر أقدم منه، يمكننا القول إنّ قصة إستر أُخذت من قصة السيِّدة آسية عليها السلام كونها أقدم منها، ومن المحتمل أن يكون كاتب قصة إستر تأثّر بقصّة موسى عليه السلام وفرعون إجمالًا ومرّر القصة بمصفاة يهوديّة لجعلها تتلاءم مع مفردات وشخصيات الكتاب المقدّس وتنسجم مع تعاليمه.

فهل يقبل الكاتب وأمثاله من المستشرقين بهذا النمط من الاستدلال؟

العلاقة المزعومة بين صرح فرعون وبرج بابل

يذكر القرآن الكريم أنّ فرعون أمر هامان ببناء صرح له لبلوغ أسباب السماوات والاطّلاع على إله موسى، وزعم الكاتب أن ثمّة شبهًا بين هذا الصرح وبرج بابل والهدف منهما.

---

[١]- سورة التحريم، الآية ١١.

[٢]- سورة غافر، الآية ٢٨.

[٣]- سورة القصص، الآية ٨.

إلّا أنّه يمكن استنتاج من كلام بعض المتخصّصين في الشأن المصريّ القديم أنّ فكرة اعتلاء فرعون لصرح أو برج مرتفع للوصول إلى إله موسى ينسجم مع الأساطير المصريّة القديمة، فقد كان فرعون يأمر أعوانه (أو الآلهة حسب الأسطورة) ببناء سلّم له أو برج من أجل اعتلائه والحديث مع الآلهة:

«واقفًا أمام الآلهة، كان فرعون يظهر سلطته، فيأمرهم ببناء سلّم ليتمكّن من الصعود إلى السماء، وفي حال لم يطيعوه كان يحرمهم الطعام والمعونة، إلّا أنّ الملك كان يحذر أمرًا معيّنًا، فقد كان يقول إنّه ليس هو كشخص من يتحدّث، بل القوّة المقدّسة، فيقول: ليس أنا من يقول هذا الكلام لكم أيّتها الآلهة، بل هو السحر الذي يتحدّث.

وبعد أن ينهي فرعون صعوده، يكون السحر تحت قدميه، فيقول مؤكّدًا: «السماء ترتجف، والأرض تتزلزل أمامي، فأنا ساحر، وأنا أمتلك السحر». وهو أيضًا من يضع الآلهة في عروشها مثبتًا أنّ الكَون كلّه يعترف بقدرته اللامتناهية»[١].

ومن الملفت أنّ تنصّل فرعون من المسؤوليّة الشخصيّة عمّا يأمر به وإسناده إلى قوّة غيبيّة مثبت في القرآن الكريم، حيث يقول سبحانه:

﴿... قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَىٰ وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾[٢].

فهو لا يأمر بناءً لقرار من عنده، بل حسب معطيات يحصل عليها من مصدر خارج ذاته، فرأيه في الأمور تبع لما يراه، وهنا وجه الشبه مع ما ذُكر أعلاه بأنّه ليس هو من يتكلّم، بل هو السحر، أي مصدر خارجيّ.

كذلك، ما ذُكر آنفًا من اعتبار أعوان فرعون أنفسهم آلهةً، فقد ورد في القرآن الكريم أنّ ملأ فرعون كانوا يرون أنّ قوم موسى يعبدونهم، وبالتالي، يعتبرون أنفسهم آلهةً لهم:

[1]- Jacq, Christian, "Egyptian Magic", 1st ed., Aris & Phillips Ltd. & Bolchazy-Carducci Publishers, Chikago-USA, 1985, p11.

[٢]- سورة غافر، ذيل الآية ٢٩.

﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَى وَأَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا عَالِينَ فَقَالُوا أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَابِدُونَ﴾[١].

واحتار الكاتب في معنى الأسباب، وقال إنّها منحةٌ إلهيّةٌ خاصّةٌ يمنحها الله لمن يشاء؛ ولذلك كان بلوغ الأسباب بمثابة التحدّي لفرعون، ومن هنا شبّه الصرح ببرج بابل الذي كان الهدف منه تحدّي الله عزّ وجلّ حسب ما ورد في تفاسيرهم لقصّة البرج. ويُردّ عليه:

أوّلًا: إنّ السَّبَبُ لغةً هو الطريق الذي به يوصل إلى المراد[٢]، وكلّ شيء يوصل إلى غيره[٣]، فيكون معنى الآية «لعليّ أبلغ طرق السماوات فأطّلع إلى إله موسى».

ثانيًا: إنّ المشابهة الموجودة بين القصّتين (الصرح وبرج بابل) لا تعني بالضرورة أنّها قصّة واحدة، فقد ثبت أنّ فكرة الصعود إلى السماء متداولة في أكثر من حضارة، كما يقول عالِم المصريّات الشهير والمتخصّص في الأهرامات المصريّة إيوروورث إدواردز:

«لم يكن المصريّون القدامى الشعب الوحيد في الشرق الأوسط الذي كان يعتقد أنّه يمكن الوصول إلى الجنّة والآلهة عبر اعتلاء أبنية مرتفعة، فقد كان هذا الاعتقاد سائدًا في بلاد ما بين النهرين. وفي وسط كلّ مدينة آشوريّة أو بابليّة، توجد منطقة مقدّسة فيها معبد أو قصر ملكيّ»[٤].

ثالثًا: لم ينطلق فرعون في فكرة بناء الصرح من شعوره بأنّ إله موسى عليه السلام تحدّاه للوصول إليه، بل يتّضح من الآية نفسها التي استفاد منها الكاتب أنّ هدف فرعون لم يكن الوصول إلى الله تعالى لكسب هذا التحدّي المزعوم، وإنّما لإثبات كذب موسى عليه السلام وأنّه ليس من إله غيره.

---

[١]- سورة المؤمنون، الآيات ٤٥-٤٧.

[٢]- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، «كتاب العين»، ج٧، ص٢٠٤، دار الهجرة، الطبعة الثانية، العراق ١٤١٠هـ.ق.

[٣]- ابن منظور، أبو الفضل، «لسان العرب»، ج١، ص٤٨٥، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ.ق.

[4]- Edwards, Iorwerth, "The Pyramids of Egypt", Viking, New York- USA, 1985, p302.

﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَٰهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانُ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَىٰ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾[١].

إنّما كانت دعوة موسى عليه السلام لفرعون أن يطيعه في ترك بني إسرائيل والسماح لهم بمرافقته وألّا يعذّبهم، وجاءه من عند الله بكلّ الآيات ليصدّقه، ولكنّه كذب وأبى، فأغرقه الله لتكذيبه الرسول لا بسبب نيّته بناء الصرح، بخلاف ما ورد في قصّة برج بابل، حيث زعمت أنّ الله عزّ وجلّ غضب على أهل بابل عندما أرادوا بناء البرج.

﴿فَكَذَّبُوهُمَا فَكَانُوا مِنَ الْمُهْلَكِينَ﴾[٢].

[١]- سورة القصص، الآية ٣٨.

[٢]- سورة المؤمنون، الآية ٤٨.

الخلاصة

إنّ مشكلة المستشرقين في مقاربتهم للنصوص القرآنيّة أنّهم ينطلقون من فكرة أنّ القرآن ليس نصًّا أصيلًا، كونهم لا يعتقدون بأنّه وحيٌ، وإنّما هو مأخوذ من العهدَين وغيرهما من المصادر السابقة عهدًا عليه أو المعاصرة له الموجودة في أماكن جغرافيّة مختلفة، فيبحثون عن أصول النصوص القرآنيّة في تلك النصوص الأخرى لتفسير كيفيّة نشوئها، ويعمدون إلى التسرّع في التوصّل إلى نتائج غير يقينيّة لمجرّد وجود وجه شبهٍ ما سواء في الأسماء أو تفاصيل القصّة؛ لذلك يبدو كلامهم غير مستقيم علميًّا وأشبه بالرجم بالغيب، وأدلّتهم ركيكة إلى درجة أنّها تتناقض مع بعضها بعضًا.

على أيّ حال، خلاصة الكلام في الردّ على هذه المقالة أنّه من العجيب كيف أغفل من اعتمد على كتاب إستر عدم تاريخيّته، ولم يتطرّقوا إلى البحث في صحّته ولو من باب الإشارة، بل تغاضوا عن مشاكل الكتاب الكبيرة، وتجاوزوا ذلك إلى مضمون قصّته للتعرّض إلى القرآن الكريم والتشكيك به، ولا يمكن تفسير هذا التغافل إلّا في سياق خباثة نوايا هؤلاء في طرحهم لهذه الأفكار التشكيكيّة، وإن تلطّوا خلف الكلام العلميّ والأسلوب الراقي الخالي من الكلمات المستفزّة للطرف الآخر بشكل مباشر.

فبعد إثبات عدم تاريخيّة كتاب إستر، يسقط اعتبار ما أورده الكاتب من أدلّة ومصادرات على المطلوب استنتجها من مقارنة قصّة إستر مع القصص القرآنيّة. واستنادًا إلى تفسير معنى كلمة هامان من حيث مادّتها «ه م ن»/ «أ م ن» في اللغة المصريّة القديمة والعبريّة بأنّها تعني الحرفة أو الفنّ أو العامل الماهر، رجّحنا كون اللفظة صفة لحرفة الشخص المنادى بهامان وليس اسمه الحقيقيّ؛ وعليه إذا وردت كلمة هامان في نصّ ما، فهناك حاجة إلى قرينة للقول إنّ المقصود هو هامان الذي كان على عهد موسى عليه السلام.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. التوراة.

٣. ابن منظور، محمد بن مكرم، «لسان العرب»، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ.

٤. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، «كتاب العين»، دار الهجرة، العراق، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.

لائحة المصادر الأجنبيّة

1. Adler, Cyrus, “The Jewish Encyclopedia, 12st ed., Funk & Wagnalls, London - New York, 1905, Volume 5.

2. Berlin, Adele, The JPS Bible Commentary: Esther, 2st ed., The Jewish Publication Society, Philadelfia, 2001.

3. Black, Matthew; Rowley, Harold Henry, ‘Peake’s Commentary On The Bible’, Thomas Nelson and Sons Ltd, 1962.

4. Brown, Peter, ‘The World of Late Antiquity’ Thames Hudson,1 st ed., London, 1971.

5. Budge, Wallis, ‘An Egyptian Hieroglyphic Dictionary’, hemen, London, volume 1, 1920.

6. Edwards, Iorwerth, “The Pyramids of Egypt”, Viking, New York-USA, 1985.

7. Fox, Michael, 'Character And Ideology In The Book Of Esther', 1991.

8. Fuller, Reginald, 'A New Catholic Commentary On Holy Scripture', 2st, ed., Thomas Nelson & Sons, London, 1969.

9. Jacq, Christian, "Egyptian Magic", 1st ed., Aris & Phillips Ltd. & Bolchazy-Carducci Publishers, Chikago-USA, 1985.

10. Keck, Leander, The New Interpreter's Bible: General Articles & Introduction, Commentary, & Reflections For Each Book Of The Bible, Including The Apocryphal/ Deuterocanonical Books«, Volume 3, Abingdon Press, Nachfil- USA, 1994,

11. Landman, Isaac, The Universal Jewish Encyclopaedia, volume 4, The Universal Jewish Encyclopaedia Inc, 3st ed., New York, USA, 1941.

12. Levenson, John, 'Esther: A commentary" SCM Press Limited, London, 1997.

13. Luther, Martin, "Table Talk", 1st ed., Harper Collins Publishers, London, 1995.

14. Paton, Louis, "A Critical And Exegetical Commentary On The Book Of Esther" 1992, London, T. & T. Clark: Edint.

١٥. موقع موسوعة بريتانيكا: https: //www.britannica.com.

الاتّجاه الاتّحاديّ في التفسير الموضوعيّ عند المستشرقين والمسلمين

الشيخ لبنان حسين الزين[*]

الملخّص

مع ظهور البحث التفسيريّ الموضوعيّ في القرنين الماضيين وكثرة المصنّفات التطبيقيّة فيه؛ استجابة لإلحاحات الواقع ومتطلّباته، بدأت المصنّفات النظريّة تظهر تباعًا في القرن الأخير، ولا سيّما في منهجيّة البحث الموضوعيّ وخطواته والنظرة التي ينبغي أن يحكِّمَها المفسِّر في بحثه الموضوعيّ، فبرزت رؤى واتّجاهات عدّة في التفسير الموضوعيّ، كلّ منها ينظر إليه بمنظار خاصّ ويلحظ فيه خصوصيّة معيّنة.

ومن هذه الاتّجاهات: الاتّجاه الاتّحاديّ الذي يلحظ المفسِّر فيه اشتراك بعض الآيات في موضوع واحد، فيجمعها ويقارن ويوازن في ما بينها، ثمّ يستخرج منها رؤية قرآنيّة موضوعيّة.

وهذا الاتّجاه هو السائد بين أغلب المفسّرين والباحثين في التفسير الموضوعيّ؛

[*]- كاتب وباحث في الدراسات الإسلاميّة والقرآنيّة، من لبنان.

قديمًا وحديثًا، ولا سيّما بين المستشرقين والمسلمين، وقد ظهرت تنظيراتهم له تباعًا خلال القرنين الماضيين؛ فبيّنوا خطواته المنهجيّة، وزادوا عليها، وطبّقوها على نماذج من الموضوعات.

ويُلاحظ على هذا الاتّجاه: قصر نظره إلى البحث التفسيريّ على الموضوعات الواردة داخل القرآن! فضلًا عن أنّ دور المفسّر فيه سلبيّ انفعاليّ! كما أنّه يجمد عند عدد محدود من الموضوعات!...

وعلى الرغم من ذلك نجده قد أسهم في سدّ كثير من المتطلّبات والاحتياجات المعرفيّة والعقديّة والأخلاقيّة والتربويّة والتشريعيّة...؛ قديمًا وحديثًا، وإنْ كانت متطلّبات الواقع المَعيش والمستقبل المَنظور تتطلّب اتّجاهًا أعمق نظرةً وأوسع أفقًا وأكثر استجابةً للواقع، وهذا ما نجده في الطروحات التفسيريّة المعاصرة في حوزتي النجف الأشرف وقم المقدّسة.

كلمات مفتاحيّة: التفسير الموضوعيّ، الاتّجاه الاتّحاديّ، المستشرقون، المعاجم المفهرسة، الدراسات الموضوعيّة، مدرسة المنار، مدرسة الأمناء، مدرسة الأزهر.

المتأمّل في التراث التفسيريّ؛ قديمًا وحديثًا، يجد أنّ المفسّرين اعتمدوا نمطين اثنين من التفسير؛ أحدهما قديم، والآخر متأخّر؛ وهما:

أ. التفسير التجزيئيّ أو الترتيبيّ أو المَوضعيّ

ويمكن تعريفه بأنّه: دراسة سور القرآن وآياته على ما هي مرتَّبة فيه في مواضعها الخاصّة ضمن القرآن؛ بهدف الكشف عن المدلول اللفظيّ والمراد الإلهيّ الكامن في الآية المبحوثة، وإنْ استعان المفسّر فيه بآيات أُخر[١].

ب. التفسير الموضوعيّ

اختلف المفسّرون في تعريف التفسير الموضوعيّ؛ تبعًا لاختلاف نظريّاتهم

[١]- انظر: الصدر، محمد باقر: المدرسة القرآنيّة، ط٢، لا م، دار الكتاب؛ مطبعة ستار، ١٤٣٤هـ.ق/ ٢٠١٣م، ص٨-١٠.

واتّجاهاتهم فيه، على ما سيأتي من تفصيل الكلام فيها في الباب الأوّل، وإنْ اتّفقوا جميعًا على أنّه نمط مغاير للنمط الترتيبيّ. ومن أبرز التعريفات:

ـ ما طرحه الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في نفحاته، من أنّه: «جمع الآيات الواردة حول الموضوع من جميع أنحاء القرآن، وقبل إبداء أيّ حكم أو إبداء نظر يتمّ جمع الآيات وتفسيرها جنبًا إلى جنب، وبجمعها وبملاحظة ترابطها نحصل منها على الصورة الكاملة المختلفة حول موضوع معَّين، من جميع القرآن، والتي ورد ذكرها في حوادث مختلفة، والخروج برأي القرآن حول هذا الموضوع من مجموع هذه الآيات»[١].

ـ ما ذهب إليه آية الله الشيخ جعفر السبحاني من أنّه: «جمع الآيات الواردة في سور مختلفة حول موضوع واحد، ثمّ تفسيرها جميعًا، والخروج بنتيجة واحدة»[٢].

ـ ما ذكره الدكتور عبد الستّار فتح الله سعيد، من أنّه: «علم يبحث في قضايا القرآن الكريم، المتّحدة معنىً أو غايةً، عن طريق جمع آياتها المتفرّقة، والنظر فيها على هيئة مخصوصة، بشروط مخصوصة؛ لبيان معناها، واستخراج عناصرها، وربطها برباط جامع»[٣].

ـ ما أورده الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر؛ بقوله إنّ: «الدراسة القرآنيّة لموضوع من موضوعات الحياة العقائديّة أو الاجتماعيّة أو الكونيّة (... تستهدف) تحديد موقف نظريّ للقرآن الكريم؛ وبالتالي للرسالة الإسلاميّة من ذلك الموضوع (... ينطلق فيها المفسّر) من واقع الحياة (...)، ويستوعب ما أثارته تجارب الفكر الإنسانيّ حول ذلك الموضوع (...)، ويبدأ مع النصّ القرآنيّ (...) المفسِّر يسأل

[١]- الشيرازي، ناصر مكارم: نفحات القرآن، بمساعدة مجموعة من الفضلاء، لا ط، لا م، مؤسّسة أبي صالح للنشر والثقافة؛ مطبعة الحيدري، لا ت، ج١، المقدّمة، ص١٩.

[٢]- السبحاني، جعفر: مفاهيم القرآن، ط٣، بيروت، مؤسّسة التاريخ العربيّ، ١٤٣١هـ.ق/ ٢٠١٠م، ج١، المقدِّمة، ص٨.

[٣]- فتح الله سعيد، عبد الستّار: المدخل إلى التفسير الموضوعيّ، ط٢، القاهرة، دار التوزيع والنشر الإسلاميّة، ١٤١١هـ.ق/ ١٩٩١م، ص٢٠.

والقرآن يجيب، (... في) حوار مع القرآن الكريم واستنطاق له»[١].

وقد سمّاه -أيضًا- التفسير التوحيديّ؛ لأنّه يوحِّد بين «التجربة البشريّة» و«القرآن الكريم» في سياق واحد؛ من أجل استخراج رؤية قرآنيّة تحدّد موقف الإسلام من هذا الموضوع أو القضيّة أو المَقولة أو التجربة أو الواقعة، أو كونه يوحِّد بين مداليل الآيات التي تشترك في موضوع واحد في البحث[٢].

ما أورده آية الله الشيخ محمّد هادي معرفة في تمهيده، من أنّه: «البحث وراء الحصول على نظريّات قرآنيّة ذات محوريّة خاصّة بمواضيع تمسّ جوانب الحياة الفكريّة الثقافيّة والاجتماعيّة؛ بحثًا من زاوية قرآنيّة للخروج بنظريّة قرآنيّة بشأن تلك المواضيع، فهي مسائل ودلائل ذات صبغة قرآنيّة بحتة، واستنتاجات مستحصلة من ذات القرآن ومن داخله بالذات»[٣].

ما يراه آية الله الشيخ جوادي آملي من أنّه على المفسّر في التفسير الموضوعيّ أن: «يختار موضوعًا من المواضيع ويبحث حوله؛ أي يقوم بجمع آيات من القرآن تحوي هذا الموضوع، ويرتّبها، ثمّ يقوم بجمع وترتيب الروايات الواردة في ذلك المجال، وفي المرحلة النهائيّة يقوم بترتيب ثالث لما تحصّل لديه من الآيات والروايات؛ حتّى يستطيع تقديم ذلك بوصفه رأي الإسلام والقرآن والعترة»[٤].

ما ذكره الدكتور مصطفى مسلم، من أنّه: «علم يتناول القضايا حسب المقاصد القرآنيّة من خلال سورة أو أكثر»[٥].

---

[١]- انظر: الصدر، محمد باقر: المدرسة القرآنيّة، ط٢، دار الكتاب الإسلاميّ؛ مطبعة ستار، ١٤٣٤هـ.ق/ ٢٠١٣م، ص١١-١٩.

[٢]- انظر: الصدر، محمد باقر: المدرسة القرآنيّة، م.س، ص٢٣-٢٤.

[٣]- معرفة، محمّد هادي: التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب، ط٢ (مزيدة ومنقّحة)، تنقيح ونشر: الجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة، مشهد المشرّفة، ١٤٢٦هـ.ق/ ١٣٨٤هـ.ش، ج٢، ص١٠٣٧.

[٤]- آملي، جوادي: جمال المرأة وجلالها، ط١، بيروت، دار الهادي، ١٤١٥هـ.ق/ ١٩٩٤م، ص٣٧.

[٥]- مسلم، مصطفى: مباحث في التفسير الموضوعيّ، ط١ (مزيدة ومنقّحة)، الرياض، الدار التدمريّة؛ مطبعة المعارف، ١٤٣٠هـ.ق/ ٢٠٠٩م، ص١٣.

وبالتأمّل في التعريفات السابقة نجد أنّها تشترك في ما بينها في نقاط وتختلف في نقاط أخرى:

أمّا نقاط الاشتراك؛ فهي:

التمييز بين هذا النمط من البحث التفسيريّ عن النمط الترتيبيّ.

استخراج رؤية قرآنيّة في موضوع ما.

الاعتماد على منهجيّة المقارنة والموازنة بين الآيات المشترِكة في موضوع واحد.

وأمّا نقاط الاختلاف؛ فهي:

ـ انتقاء الموضوع من داخل القرآن (كتعريفات: الشيخ الشيرازي، والشيخ السبحاني...) أو من خارجه (كتعريفات الشهيد الصدر، والشيخ معرفة ...).

ـ الحصول على الرؤية الموضوعيّة بمعالجة قرآنيّة بحتة (كتعريف الشهيد الصدر، والشيخ معرفة...)، أو ضمّ السنّة إلى القرآن في المعالجة للموضوع (كتعريف الشيخ الآملي).

ـ اعتماد بعضها على جدليّة حركة المفسّر بين الواقع والقرآن ومحاورته واستنطاقه للقرآن (كتعريف الشهيد الصدر)، واقتصار بعضها على المقارنة والموازنة بين الآيات التي تشترك في موضوع واحد (أغلب التعريفات الأخرى؛ كتعريف الشيخ الشيرازي، والشيخ السبحاني، والدكتور سعيد...).

ـ بعض التعريفات تُدخل في التعريف مراعاة ضوابط وشروط مخصوصة في البحث الموضوعيّ (كتعريف الدكتور سعيد)، في حين أنّ التعريفات الأخرى لم تذكر هذا القيد.

ويُلاحظ على التعريفات السابقة:

ـ أنّها حصرت تعريف التفسير الموضوعيّ بالنمط المعهود منه؛ وهو الموضوع،

وسيأتي في بحث لاحق أنّ التفسير الموضوعيّ على أنماط متعدّدة؛ كالمصطلح القرآنيّ، والوحدة الموضوعيّة للسورة، و...

ـ أنّها لم تصرِّح في التعريف بخصوصيّة اشتراك الآيات في موضوع أو مفهوم واحد، واعتماد البحث على المقارنة والموازنة في ما بينها.

ـ أنّ بعضها أدخل في التعريف معرفة مشخّصات الموضوع وإشكاليّاته، مع كونه مقدّمة للبحث الموضوعيّ (كتعريف الشهيد الصدر).

ـ أنّ بعضها أدخل في التعريف السنّة الشريفة، مع أنّها وسيلة من الوسائل المُعِينة على فهم القرآن؛ كالعقل واللغة و... (كتعريف الشيخ الآملي).

ـ أنّ بعضها أدخل في التعريف أسلوب البحث (الأسلوب الحواريّ الاستنطاقيّ في تعريف الشهيد الصدر).

وبناءً على ما تقدّم يمكن تعريف التفسير الموضوعيّ تعريفًا جامعًا بأنّه: «دراسة قرآنيّة تعتمد المقارنة والموازنة بين الآيات المشتركة من حيث المفهوم أو اللفظ، في القرآن أو بعض السور أو السورة الواحدة، من خلال التتبّع الكامل والتامّ لها، والخروج برؤية قرآنيّة، استجابةً لمتطلّبات الواقع وتلبية لاحتياجات الإنسان؛ وفق ضوابط وشروط مرعيّة الإجراء».

ومع ظهور البحث التفسيريّ الموضوعيّ في القرنين الماضيين، وكثرة المصنّفات التطبيقيّة فيه؛ استجابة لإلحاحات الواقع ومتطلّباته، بدأت المصنّفات النظريّة تظهر تباعًا في القرن الأخير، ولا سيّما في منهجية البحث الموضوعيّ وخطواته والنظرة التي ينبغي أن يحكِّمَها المفسِّر في بحثه الموضوعيّ، فبرزت رؤى واتّجاهات عدّة في التفسير الموضوعيّ، كلّ منها ينظر إليه بمنظار خاصّ، ويلحظ فيه خصوصيّة معيّنة.

ومن هذه الاتّجاهات: الاتّجاه الاتّحاديّ الذي يلحظ المفسِّر فيه اشتراك بعض

الآيات في موضوع واحد، فيجمعها ويقارن ويوازن في ما بينها، ثمّ يستخرج منها رؤية قرآنيّة موضوعيّة.

وهذا الاتّجاه هو السائد بين أغلب المفسّرين والباحثين في التفسير الموضوعيّ؛ قديمًا وحديثًا، وقد ظهرت تنظيراتهم له تباعًا خلال القرنين الماضيين؛ فبيّنوا خطواته المنهجيّة، وزادوا عليها، وطبّقوها على نماذج من الموضوعات. ويمكن إجمال تاريخ طرح هذا الاتّجاه وتطوّره وإسهامات المفسّرين والباحثين فيه؛ وفق الآتي:

أوّلًا- الاتّجاه الاتّحاديّ عند المستشرقين

أَوْلى المستشرقون اهتمامًا بالقرآن الكريم نشأ في كثير من الأحيان من المخاوف التي استحوذت على عقليّة الإنسان الغربيّ ونظرته إلى الإسلام نظرة المنافس المهدِّد له باستلاب حضارته وثقافته، فظهر الجدل ضدّ القرآن الكريم مبكِّرًا، منذ القرون الوسطى في الغرب، في الخطاب الدينيّ اليهوديّ والمسيحيّ على لسان يوحنا الدمشقيّ (ت: ٧٤٩م)، وموسى بن ميمون (ت: ١٢٠٤م)، وتوما الأكويني (ت: ١٢٧٤م)، ورئيس دير كلوني بطرس المبجَّل (ت: ١١٥٦م) الذي كان أوّل من شجّع على مشروع ترجمة القرآن الكريم إلى لغة غربيّة ودعمه، فظهرت أوّل ترجمة للقرآن إلى اللغة اللاتينيّة على يد البريطاني روبرت كيتون (Robert of Ketton) في الفترة الممتدة بين (١١٣٦-١١٥٧م)، ثمّ تتابعت من بعدها الترجمات إلى اللغات الأوروبيّة المختلفة؛ كالإنكليزيّة، والفرنسيّة، والألمانيّة، والإيطاليّة، والهولنديّة، ... ولم يقتصر عمل المستشرقين على هذا المجال بالنسبة للقرآن الكريم، بل اتّسعت جهودهم إلى مجالات أخرى تتعلّق بالقرآن الكريم؛ كعلوم القرآن والمعاجم المفهرسة لألفاظ القرآن الكريم، والتفسير الموضوعيّ والدراسات القرآنيّة، فبرزت في هذا الصدد شخصيّات استشراقيّة عدّة تنتمي إلى مدارس استشراقيّة أوروبيّة؛ ألمانيّة، وبريطانيّة، وفرنسيّة، ومجريّة...؛ من قبيل: الألمانيّ تيودور نولدكه (Theodor Noldke) (ت: ١٩٣٠م)، ومواطنه رودي باريت (Rudi Paret) (ت: ١٩٨٣م)، والمجريّ إجنتس جولدتسيهر (Ignaz

Goldziher) (ت: ١٩٢١م)، والبريطانيّ ريتشارد بيل (Richard Bell) (ت: ١٩٥٢م)، والفرنسيّ ريجيس بلاشير (Regis Blachere)) (ت: ١٩٧٣م)، والأستراليّ آرثر جفري (Arthur Jeffery) (ت: ١٩٥٩م)، ...

١. المعاجم المفهرس للموضوعات القرآنيّة

عمل المستشرقون مبكرًا على إعداد معاجم مفهرسة لموضوعات القرآن الكريم؛ انطلاقًا من طبيعة العقليّة النمطيّة الغربيّة في البحث التي تعتمد الدراسة الموضوعيّة، فلمّا أرادوا دراسة القرآن الكريم، وجدوه يطرح مواضيع متعدّدة في مواضع متفرّقة من سوره وآياته، فعملوا على تبويب الموضوعات القرآنيّة وفهرستها؛ تسهيلًا على الباحثين في القرآن الكريم. وقد استفاد الباحثون المسلمون، فضلًا عن المستشرقين، من هذه المعاجم في أبحاثهم الموضوعيّة في القرآن الكريم، وأبدوا إعجابهم بها؛ كالسيّد جمال الدين الأفغاني، والشيخ محمّد عبده، والشيخ محمّد رشيد رضا وغيرهم ممّن اعتمدوا عليها في الدراسة الموضوعيّة للقرآن الكريم. ومن أوائل المعاجم المفهرسة التي صنّفها المستشرقون[١]:

ـ «تفصيل آيات القرآن الكريم» للمستشرق الفرنسي جول لابوم (١٨٠٦-١٨٧٦م): وهو أوّل معجم قرآنيّ مفهرس على الطريقة الموضوعيّة، كتبه مؤلِّفه باللغة الفرنسيّة، ونقله الدكتور محمّد فؤاد عبد الباقي إلى العربيّة، وقد رتّب فيه موضوعات القرآن الكريم في ثمانية عشر بابًا، ووزّع آيات القرآن على هذه الأبواب، وجعل تحت كلّ باب فروعًا. وقد بلغت هذه الفروع ٣٥٤ فرعًا، وذكر بجوار كلّ آية رقمها ورقم السورة الواردة فيها. وأبوابه وفروعه هي:

الباب الأوّل: التاريخ؛ وفيه أربعة فروع؛ هي: أبابيل، يأجوج ومأجوج، ذو القرنين، والروم.

الباب الثاني: محمّدﷺ؛ وفيه تسعة فروع؛ منها: طبيعة رسالته، تأييد رسالته، شخصيّته، ...

[١]- انظر: رشواني، سامر: منهج التفسير الموضوعي للقرآن الكريم -دراسة نقدية-، ط١، حلب، دار الملتقى، ١٤٣٠هـ.ق/ ٢٠٠٩م، ص١٠١.

الباب الثالث: التبليغ؛ وفيه عشرون فرعًا؛ منها: الدعوة، لسان التبليغ، الأنبياء والمرسلون، ...

الباب الرابع: بنو إسرائيل؛ وفيه فرعان؛ هما: عموميّات، وأخلاقهم.

الباب الخامس: التوراة؛ وفيه تسعة عشر فرعًا؛ منها: كلّيّات، هارون، إبراهيم، قارون، داوود، وموسى،...

الباب السادس: النصارى؛ وفيه ستّة فروع؛ هي: كلّيات، يحيى، عيسى، مريم، الإنجيل، والتثليث.

الباب السابع: ما وراء الطبيعة؛ وفيه عشرة فروع؛ منها: الروح أو النفس، الأفئدة، والفطرة أو الغريزة،...

الباب الثامن: التوحيد؛ وفيه تسعة عشر فرعًا؛ منها: وجود الله، وحدانيّة الله، صفات الله الذاتيّة، صفات الله الأفعاليّة، اليوم الآخر، ...

الباب التاسع: القرآن؛ وفيه سبعة فروع؛ منها: النسخ، التعبير، الشراح، الأمثال، وليلة القدر، ...

الباب العاشر: الدين؛ وفيه ثلاثون فرعًا؛ منها: التقوى، الكتب المقدّسة، الإيمان، أهل الكتاب، والإسلام، ...

الباب الحادي عشر: العقائد؛ وفيه أربعة عشر فرعًا؛ منها: الوحي، المعصية الأصليّة، القضاء والقدر، والشفاعة، ...

الباب الثاني عشر: العبادات؛ وفيه سبعة عشر فرعًا؛ منها: صبغة الله، الصلاة، الزكاة والصدقات، والوضوء، ...

الباب الثالث عشر: الشريعة؛ وفيه فرعان؛ هما: القصاص، والعفو.

الباب الرابع عشر: النظام الاجتماعيّ؛ وفيه ثلاثة وخمسون فرعًا؛ منها: الرجل،

النساء، النكاح أو الزواج، الطلاق، الأسرة، والأمم، ...

الباب الخامس عشر: العلوم والفنون؛ وفيه اثنا عشرة فرعًا؛ منها: العلم، علم الفلك، التقويم، وعلم الصحّة، ...

الباب السادس عشر: التجارة؛ وفيه ثلاثة فروع؛ هي: التجارة، العقود، والرهن.

الباب السابع عشر: علم تهذيب الأخلاق؛ وفيه مئة وإحدى وعشرون فرعًا؛ منها: الخير، الصالحات، الفلاح أو السعادة، والزهد، ...

الباب الثامن عشر: النجاح؛ وفيه ستّة فروع؛ منها: النجاح، العمل، والاختيار،...

«نجوم الفرقان في أطراف القرآن» للمستشرق الألمانيّ فلوجل (١٨٠٢-١٨٧٠م): وهو معجم مفهرس مصنّف على أساس الترتيب الهجائيّ لحروف الكلمات الواردة في القرآن الكريم، جمع فيه مؤلّفه كلمات القرآن الكريم متتبّعًا مواضعها في السور والآيات مع أرقامها. طُبع أوّل مرّة في لايبزيك سنة ١٨٤٢م، ثمّ توالت طبعات أخرى له في سنة ١٨٧٥ و ١٨٩٨م.

«دليل القرآن» للمستشرق الألمانيّ مالير (١٨٥٧-١٩٤٥م): وهو معجم مفهرس لألفاظ القرآن الكريم، بل حتّى لحروف الجرّ والعطف فيه، رتّبه مؤلّفه على أساس الترتيب الهجائيّ للحروف، واستفاد فيه من جهود فلوجل في معجمه «نجوم الفرقان في أطراف القرآن». وقد طُبع مرّة ثانية في باريس سنة ١٩٢٥م.

وغيرها من المعاجم.

٢. الدراسات الموضوعيّة في القرآن الكريم

اهتمّ المستشرقون مبكرًا بالدراسات التطبيقيّة الموضوعيّة في القرآن الكريم، فظهرت دراسات كثيرة لهم في مجالات ومواضيع مختلفة؛ بجهود فرديّة وجماعيّة.

ومن أوائل الدراسات الموضوعيّة التي صنّفوها:

ـ «محمّد والقرآن» للمستشرق الهولندي «فت»، نشرها في مجلة الدليل الهولنديّة، عام ١٨٤٥م، وقد ركّز فيها على العلاقة بين الأديان؛ كما تبدو في القرآن.

ـ «قصّة أهل الكهف في القرآن» للمستشرق المجري بيرنات هيللر، نشرها عام ١٩٠٧م.

ـ «السامريّون في القرآن» للمستشرق الفرنسي «جوزيف هاليفي»، نشرها في المجلة الآسيويّة، عام ١٩٠٨م.

ـ «الدليل على اليوم الآخر في القرآن» للمستشرق الدنماركيّ بدرسين، نشرها عام ١٩١٢م.

ـ «إبراهيم في القرآن» للمستشرق الهولندي «فان جنيب»، نشرها في مجلّة العالم الإسلاميّ، عام ١٩١٢م.

ـ «عيسى في القرآن» للمستشرق الألمانيّ «أدلف جروهمان»، نشرها في الجريدة الشرقيّة، عام ١٩١٤م.

ـ «النصرانيّة واليهوديّة في القرآن» للمستشرق الألمانيّ «بومشتارك»، نشرها في مجلّة الإسلام، عام ١٩٢٧م.

ـ «عناصر يهوديّة في مصطلحات القرآن الدينيّة» للمستشرق المجريّ بيرنات هيللر، نشرها عام ١٩٢٨م.

وغيرها دراسات موضوعيّة كثيرة[١].

لكنْ كلّ ما قدّمه المستشرقون من دراسات تندرج ضمن البحث التفسيريّ الموضوعيّ التطبيقيّ أو المعجميّ، دون النظريّ؛ باستثناء ما قام به المستشرق الألمانيّ رودي باريت في عشرينات القرن الماضي.

[١]- انظر: الصغير، محمّد حسين: المستشرقون والدراسات القرآنيّة، ط١، بيروت، دار المؤرِّخ العربيّ، ١٤٢٠هـ.ق/ ١٩٩٩م، ص٨٤-٩١.

ونجد لاحقًا أنّ الدراسات الاستشراقيّة للقرآن عمومًا، والموضوعيّة منها خصوصًا، نحت منحى التأليف الموسوعيّ؛ كما في «موسوعة القرآن (ليدن)» (Quran the of Encyclopaedia) التي صدرت ما بين ٢٠٠١-٢٠٠٦م في ٦ مجلَّدات، و«موسوعة القرآن» (the Quran: an encyclopedia) لأوليفر ليمان (Oliver leaman) التي صدرت عام ٢٠٠٥م في مجلَّد واحد، وغيرها من الأعمال الموسوعيّة الموضوعيّة التي عمل عليها المستشرقون المعاصرون، وما زالوا يعملون على غيرها من المشاريع التي سيصدرونها في المستقبل القريب[١].

وأوّل من قدّم طرحًا نظريًّا للتفسير الموضوعيّ هو المستشرق الألمانيّ رودي باريت -كما تقدّم-، ففي سياق بحثه عن وضع المرأة في العالم العربيّ والإسلاميّ في القرآن الكريم توصَّل إلى نتيجة مفادها: «أنّ الإنسان عند محاولته الشرح لا بدّ وأنْ يستجمع كلّ المعلومات الموضوعيّة والصِيَغ اللغويّة الواردة في مواضع أخرى، وأن ينظِّمها ويراعيها عند التفسير. وعند ترجمته للقرآن -والترجمة تفسير في نهاية الأمر-، حاول باريت أن يطبّق هذا المنهج الموضوعيّ الذي دعا إليه، كما أخبر به محمّد ﷺ آنذاك بعد نزوله، وكما أراد له أن يُفهم بالاستعانة بالقرآن نفسه في تفسير نصوصه، حيث جمع لكلّ آية وفقرة ما يتعلّق بها أو يجاريها، وورد ذِكره في مواضع أخرى، ثمّ قارن التعبيرات المتشابهة والمتباينة ببعضها. ولذا يُعدّ باريت أوّل من طبَّق طريقة جمع الحجج القرآنيّة، ثمّ الاستفادة منها، ليس في شرح بعض المواضع، بل بانتظام في ترجمة القرآن كلّه، وفي أيّ دراسة جدّيّة للنصوص القرآنيّة ينبغي القيام بها»[٢].

وفي بحثه عن مسألة تعدّد الزوجات في القرآن، نجد باريت يجمع الآيات المرتبطة بالموضوع (سورة النساء، الآيات ٢-٣، ٢٥، ١٢٧، ١٢٩)، ثمّ يقارن

[١]- لمزيد من الاطّلاع على الأعمال والدراسات الغربيّة المعاصرة للقرآن الكريم، انظر: الأعداد الصادرة من: مجلّة القرآن والاستشراق المعاصر، فصليّة متخصّصة تُعنى بالدراسات الغربيّة المعاصرة للقرآن الكريم، تصدر عن المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة التابعة للعتبة العباسيّة المقدّسة، بيروت. على الموقع الإلكتروني للمركز:

www.iicss.iq/?id=3038

[٢]- رشواني، منهج التفسير الموضوعيّ للقرآن الكريم -دراسة نقديّة-، م.س، ص١٠٣-١٠٤.

ويوازن في ما بينها، مع لحاظ أجواء نزولها، ثمّ يستنتج أنّ تعدّد الزوجات هو تشريع طارىء لإعالة اليتامى، والدعوة إلى الزواج من اليتيمات إذا بلغن سنّ الزواج، مع المطالبة بالعدل بينهنّ عند التعدّد؛ وهي مطالبة ليست قاطعة! وأمّا الزواج بالجارية فليس مطلقًا لجهة العدد، بل هو في صورة العجز عن الزواج بالحرّة![١].

وقد اعتمد المستشرقون هذا الاتّجاه في بحثهم التفسيريّ الموضوعيّ؛ وقوام منهجهم ثلاث خطوات؛ هي:

- جمع الآيات التي تشترك في موضوع واحد.
- فهم الآيات في سياقها التاريخيّ والنزوليّ.
- استنتاج الرؤية القرآنيّة في الموضوع بالاستفادة ممّا تقدَّم.

ويظهر ذلك بشكل واضح في آخر مصنَّف موسوعيّ في التفسير الموضوعيّ للمستشرقين؛ وهو «موسوعة القرآن» (**Encyclopaedia of the Quran**)، وهي عبارة عن جهد لمجموعة من المستشرقين الغربيّين المعاصرين من مختلف دول العالم الغربيّ، وعلى رأسهم المحرِّر العامّ للموسوعة جين دمن ماك أوليف (Jane Dammen McAuliffe)؛ بالتعاون مع فريق من المستشارين والمحرّرين؛ منهم بعض العرب والمسلمين، وقد حظيت بدعم دار نشر بريل الهولنديّة، وبدأ العمل عليها عام ١٩٩٣م، واختتم في العام ٢٠٠٦م. وتعتبر هذه الموسوعة جهدًا بحثيًّا استشراقيًّا معاصرًا يحوي مجموعة من البحوث والدراسات المتمحورة حول القرآن الكريم والمرتبطة به بشكل مباشر أو غير مباشر. وقد لاقت هذه الموسوعة استحسانًا وإعجابًا من قِبَل بعض الباحثين الغربيّين والمسلمين، في حين وجد فيها آخرون (من الغربيّين والمسلمين) نقاط ضعف وخلل علميّ ومنهجيّ ومضمونيّ؛ فكتبت حولها التحقيقات والدراسات التي توقّفت عند جوانبها

[١]- انظر: م.ن، ص١٠٤-١٠٧.

الإيجابيّة والسلبيّة ونقاط قوّتها وضعفها على مستوى التحقيق والمنهج والمضمون والتصنيف... وقد صدرت الموسوعة؛ وفق الترتيب الزمنيّ الآتي:

- ج١ (A-D): ٢٠٠١م
- ج٢ (E-I): ٢٠٠٢م
- ج٣ (J-O): ٢٠٠٣م
- ج٤ (P-Sh): ٢٠٠٤م
- ج٥ (SI-Z): ٢٠٠٥م
- ج٦ (Index): ٢٠٠٦م

وتشتمل الموسوعة على ٦٩٤ مدخلًا؛ مرتّبة على أساس الحروف الهجائيّة الإنكليزيّة موزّعة على المجلّدات (١-٥)؛ وفق الآتي:

- ج١: ١٧٦ مدخلًا
- ج٢: ١٥٥ مدخلًا
- ج٣: ١٢٢ مدخلًا
- ج٤: ١١٥ مدخلًا
- ج٥: ١٢٦ مدخلًا

وهذه المداخل على نوعين:

الأوّل: وهو يشغل الحيّز الأكبر من البحوث الواردة في الموسوعة، ويشتمل على مسائل ومداخل الأشخاص والمفاهيم والأماكن والقيم والأعمال والوقائع الموجودة في النصّ القرآنيّ أو لها ارتباط وثيق بالنصّ القرآنيّ. من باب المثال: مدخل (Abraham) (إبراهيم ٧): الذي يبحث عن شخصيّة موجودة داخل

النصّ القرآنيّ، في حين أنّ مدخل (الأدب الأفريقيّ والقرآن) يبحث بشأن ارتباط وعُلقة أدبيّة.

الثاني: وهو مداخل الدراسات والأبحاث القرآنيّة؛ كمدخل (الفن والعمارة في القرآن)، و(علم التواريخ والقرآن)، ...

وتجدر الإشارة إلى أنّ بعض المداخل ليست قرآنيّة؛ مثل: «الذرّة»، «الآداب الآفريقيّة»، «آرارات»، «الأمريكيّون الأفارقة».

ج٦: ويشتمل على خمسة فهارس[١].

ومن نماذج المقالات الواردة ضمن الموسوعة، والتي يظهر فيها اعتمادها الاتّجاه الاتّحادي في التفسير الموضوعيّ: مقالة «الإيمان بالآخرة (Eschatology)»[٢] بقلم: جاين إ. سمِث (Jane I. Smith)، حيث بحثت مسائل مرتبطة بالآخرة، من خلال حشد الآيات التي تتحدّث عن الآخرة، وتصنيفها ضمن عناوين فرعيّة؛ هي:

- الارتباط بين الإيمان بالله والإيمان بالمعاد.
- مفهوم البعث.
- حياة الإنسان والموت.
- أشراط الساعة.
- الصُوْر، القيامة، والحشر.

[١]- لمزيد من التفصيل في هذه الموسوعة، انظر: تقرير علميّ للكاتب بعنوان: «موسوعة القرآن (Encyclopaedia of the Quran) -دائرة معارف ليدن القرآنيَّة-»: مجلّة القرآن والاستشراق المعاصر، فصليّة متخصّصة تُعنى بدراسات المستشرقين المعاصرة للقرآن الكريم، تصدر عن المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة، بيروت، السنة ١، العدد ١، شتاء ٢٠١٩م، ص٧٠-٩٣.

[2]- Jane I. Smith, Eschatology, Encyclopaedia of the Quran, brill, leiden-boston, 2002, Vol 2, pp44- 54.

ـ الحساب.

ـ عبور الصراط، إمكان الشفاعة، والتحضير للمحشر الأخير.

ـ عذاب النار.

ـ نعيم الجنّة (الجنّات).

ـ الخلود.

ـ رؤية الله يوم القيامة.

ثانيًا- الاتّجاه الاتّحادي عند مدرسة المنار

تقدّم الكلام في جهود مؤسّسي مدرسة المنار وأتباعها من المفكّرين والمفسّرين في ردّ الشبهات والإشكاليّات التي أفرزها الغرب للنيل من القرآن والإسلام، وكان من بين هؤلاء: السيّد جمال الدين الأفغانيّ وتلميذه الشيخ محمّد عبده في مقالاتهما التفسيريّة التي كانا ينشرانها في مجلّة العروة الوثقى[١]، وقد اعتمدا فيها الاتّجاه الاتّحادي في التفسير؛ مستفيدَين ممّا قام به المستشرقون من معاجم مفهرسة لألفاظ القرآن الكريم؛ ولا سيّما ما صنّفه المستشرق الفرنسيّ جول لابوم، فبحثا في موضوعات ملحّة تطلَّبها الواقع آنذاك؛ أبرزها:

ـ الجنسيّة والديانة الإسلاميّة.

ـ ماضي الأمّة وعلاج عللها.

ـ النصرانيّة والإسلام وأهلهما.

ـ انحطاط المسلمين وسكونهم وسبب ذلك.

ـ التعصّب.

[١]- انظر: الأفغاني، جمال الدين؛ عبده، محمد: العروة الوثقى، (ط١ في ١٨٨٤م)، المملكة المتّحدة، مؤسّسة هنداوي، ٢٠١٥م، ص٤١-١٧٩.

ـ القضاء والقدر.

ـ الفضائل والرذائل وأثرهما.

ـ الوحدة الإسلاميّة.

ـ الوحدة والسيادة أو الوفاق والغلب.

ـ الأمل وطلب المجد.

ـ الأمّة وسلطة الحكم المستبدّ.

ـ امتحان الله للمؤمنين.

ـ أسباب حفظ الملك.

ـ سنن الله في الأمم وتطبيقها على المسلمين.

ـ الجبن.

ـ ...

ثمّ تابع الشيخ محمّد رشيد رضا خطى أستاذه عبده، معتمدًا الاتّجاه نفسه في البحث التفسيريّ، فبحث في موضوعات إشكاليّة ملحّة؛ بحثًا تفسيريًّا موضوعيًّا؛ كموضوع الوحي في كتابه «الوحي المحمّديّ»[١]؛ وذلك ضمن نقاط؛ هي:

ـ الوحي والإلهام والنبوّة والرسالة.

ـ إقامة الحجّة على مثبتي الوحي المطلق.

ـ شبهة منكري عالم الغيب على الوحي الإلهيّ.

ـ إعجاز القرآن بأسلوبه وبلاغته وتأثيره وثورته.

[١]- رضا، محمّد رشيد: الوحي المحمّديّ، ط٣ (مصحّحة) (ط١ في ١٣٥٢هـ.ق)، بيروت، مؤسّسة عزّ الدين للطباعة والنشر، ١٤٠٦هـ.ق، ص٨١ وما بعدها.

ـ مقاصد القرآن في تربية الإنسان:

- بيان حقيقة أركان الدين الثلاثة.
- إكمال نفس الإنسان بمزاياها.
- بيان ما جهل البشر من أمر النبوّة والرسالة ووظائف الرسل.
- الإصلاح الإنسانيّ الاجتماعيّ السياسيّ الوطنيّ بالوحدات الثمان.
- مزايا الإسلام العامّة في التكاليف.
- حكم الإسلام السياسيّ الدوليّ: نوعه وأساسه وأصوله العامّة.
- الإرشاد إلى الإصلاح الماليّ.
- إصلاح نظام الحرب ودفع مفاسدها وقصرها على ما فيه الخير للبشر.
- إعطاء الناس جميع الحقوق.
- تحرير الرقبة.

ثالثًا- الاتّجاه الاتّحاديّ عند مدرسة الأمناء

كان الخولي من أوائل العلماء الذين أطلقوا دعوة رسميّة للتفسير الموضوعيّ، وكذلك أوّل من نظَّر تنظيرًا منهجيًّا له، فحدّد خطوات البحث الموضوعيّ، حيث يقول: «تفسير القرآن سورًا وأجزاءً لا يُمكِّن من الفهم الدقيق والإدراك الصحيح لمعانيه وأغراضه، إلّا إنْ وقف المفسِّر عند الموضوع ليستكمله في القرآن، ويستقصيه إحصاءً، فيردّ أوّله إلى آخره، ويفهم لاحقه بسابقه؛ كما لم يلتزم بالترتيب الزمنيّ لظهور الآيات، وإنّما تحدّث عن الموضوع الواحد في سياقات متعدّدة، ومناسبات متنوّعة، وهذا يقتضي أنْ يفسّر القرآن موضوعًا موضوعًا، لا قطعة قطعة، ولا سورة سورة، وأنْ تُجمَع الآيات الخاصّة بالموضوع الواحد، ويعرف

ترتيبها الزمنيّ، ومناسباتها، وملابساتها الحافّة بها، ثمّ ينظر فيها بعد ذلك لتفسَّر وتُفهَم، فيكون ذلك التفسير أهدى إلى المعنى، وأوثق في تحديده (...) فصواب الرأي أن يفسَّر القرآن موضوعًا موضوعًا، لا أن يفسَّر على ترتيبه في المصحف الكريم سورًا أو قطعًا، ثمّ إنْ كانت للمفسِّر نظرة في وحدة السورة وتناسب آيها، واطّراد سياقها، فلعلّ ذلك إنّما يكون بعد التفسير المستوفى للموضوعات المختلفة فيها»[١]. فكان أوّل مَن وضع خطوات منهجيّة للبحث الموضوعيّ؛ وفق الآتي:

جمع الآيات التي تشترك في موضوع واحد؛ عبر الاستقصاء عنها في القرآن كلّه.

ـ ترتيب الآيات ترتيبًا زمنيًّا؛ وفق نزولها.

ـ الوقوف عند أسباب نزول الآيات ومناسباته.

ـ النظر في السياقات الخاصّة للآيات.

ـ النظر في الآيات على ضوء ما سبق واستخراج الرؤية الموضوعيّة القرآنيّة منها.

وقد طبّق الشيخ أمين الخولي هذه المنهجيّة، في مجموعة من الدروس القرآنيّة التي كان يلقيها في الإذاعة، جُمِعَت لاحقًا بعنوان «من هدي القرآن»، واشتملت على موضوعات متعدّدة؛ كالسلام والإسلام، والطغيان في العلم والمال والحكم، وحكومة القرآن، والحكم بما أنزل الله، والفنّ والبيان في القرآن، والقرآن والحياة، والقسم القرآنيّ، والجنديّة والسلم، والقادة والرُسُل، ...

ثمّ تابعت الدكتورة عائشة عبد الرحمن جهود التنظير والتطبيق لما أسّسه شيخها وزوجها الشيخ أمين الخولي، وبيّنت منهجها في التفسير الموضوعيّ، في مقدّمة التفسير البيانيّ؛ بقولها: «وما أعرضه هنا، ليس إلّا محاولة في هذا التفسير البيانيّ للمعجزة الخالدة، حرصت فيها -ما استطعت- على أن أخلص لفهم النصّ القرآني فهمًا مستشِفًّا روح العربيّة ومزاجها، مستأنسة في كلّ لفظ، بل في كلّ حركة ونبرة، بأسلوب القرآن نفسه، ومحتكمة إليه وحده، عندما يشتجر

[١]- الخولي، أمين: الأعمال المختارة (دراسات إسلاميّة)، القاهرة، لا ط، دار الكتب المصريّة، ١٩٩٦م، ص٣٩-٤٠.

الخلاف، على هدى التتبّع الدقيق لمعجم ألفاظه، والتدبّر الواعي لدلالة سياقه، والإصغاء المتأمِّل، إلى إيحاء التعبير في البيان المعجز. والأصل في منهج هذا التفسير -كما تلقّيته عن أستاذي- هو التناول الموضوعيّ، الذي يفرغ لدراسة الموضوع الواحد فيه، ليجمع كلّ ما في القرآن منه، ويهتدي بمألوف استعماله للألفاظ والأساليب، بعد تحديد الدلالة اللغوية لكلّ ذاك. وهو منهج يختلف والطريقة المعروفة في تفسير القرآن سورة سورة، يُؤخذ اللفظ أو الآية فيه مقتطعًا من سياقه العامّ في القرآن كلّه؛ ممّا لا سبيل معه إلى الاهتداء إلى الدلالة القرآنيّة لألفاظه، أو لمح ظواهره الأسلوبيّة وخصائصه البيانيّة. وقد طبَّق بعض الزملاء هذا المنهج تطبيقًا ناجحًا في موضوعات قرآنيّة اختاروها لرسائل الماجستير والدكتوراه، وأتّجه بمحاولتي اليوم إلى تطبيق المنهج في تفسير بعض سور قصار، ملحوظ فيها وحدة الموضوع، وأكثرها من السور المكّيّة، حيث العناية بالأصول الكبرى للدعوة الإسلاميّة. وقصدت بهذا الاتّجاه إلى توضيح الفرق بين الطريقة المعهودة في التفسير، ومنهجنا الاستقرائيّ الذي يتناول النصّ القرآنيّ في جَوِّه الإعجازيّ، ويقدّر حرمة كلماته بأدقّ ما عرفت مناهج النصوص من ضوابط، ويلتزم -في دقّة بالغة- قولة السلف الصالح: «القرآن يفسّر بعضه بعضًا» -وقد قالها المفسّرون، ثمّ لم يبلغوا منها مبلغًا- ويحرّر مفهومه من كلّ العناصر الدخيلة، والشوائب المقحمة على أصالته البيانيّة»[١].

ففي كلامها السابق أكّدت عائشة عبد الرحمن، على جملة أمور؛ هي:

- النظرة الموضوعيّة إلى القرآن الكريم.
- فهم النصّ القرآنيّ على ضوء ما يحيط به من إيحاءات ومناسبات وملابسات.
- تتبّع دلالات الألفاظ ومواضع استعمالها في القرآن.
- التدبّر الواعي في سياقات هذه الألفاظ.

[١]- عبد الرحمن، عائشة: التفسير البياني للقرآن الكريم، ط٧ (ط١ في ١٩٦٢م)، القاهرة، دار المعارف، ١٩٩٠م، ج١، المقدّمة، ص١٧-١٨.

ـ استخراج الدلالة القرآنيّة لألفاظ القرآن وخصائصه الأسلوبيّة والبيانيّة.

وقد طبّقت عائشة عبد الرحمن منهجيّتها على مجموعة من قصار السور (الضحى/ الشرح/ الزلزلة/ العاديات/ النازعات/ البلد/ التكاثر/ العلق/ القلم/ العصر/ الليل/ الفجر/ الهُمَزة/ الماعون)، واعتمدت فيها المنهجيّة نفسها التي رسمها أستاذها الخولي، ما خلا خصوصيّة النظر إلى الموضوع، وإنْ كانت راعتها في إحدى دراساتها التطبيقيّة الأخرى؛ بعنوان: «مقالٌ في الإنسان -دراسة قرآنيّة-»[١]؛ حيث نراها انتهجت منهج التتبّع والاستقراء الدقيق للآيات التي تشترك في موضوع الإنسان، وفق الخطوات الآتية:

ـ تتبّع الآيات المرتبطة بالموضوع.

ـ تتبّع الألفاظ القرآنيّة المرتبطة بدراستها (البشر، الإنسان، الأمانة، الحمل).

ـ تصنيف الآيات إلى مكّيّة ومدنيّة.

ـ عرض آراء المفسّرين فيها ومناقشتها.

ـ استخراج الرؤية القرآنيّة في الموضوع.

وعالجت موضوع دراستها، ضمن نقاط؛ هي:

ـ مفهوم الإنسان.

ـ خلق الإنسان.

ـ استخلاف الإنسان.

ـ تكريم الإنسان وسجود الملائكة له.

ـ تعليم الإنسان البيان.

[١]- عبد الرحمن، عائشة: مقالٌ في الإنسان -دراسة قرآنيّة-، ط٢، القاهرة، دار المعارف، لا ت، ص١١-١٧٤.

ـ تحميل الإنسان الأمانة.

ـ حرّيّة الإنسان (الحرّيّة والرقّ، حرّيّة العقيدة، حرّيّة العقل والرأي، حرّيّة الإرادة).

ـ مصير الإنسان (الوجود والعدم/ جدل في البعث/ العرض والجوهر/ عالم الروح)

ـ إنسان العصر بين الدين والعلم.

رابعًا- الاتّجاه الاتّحاديّ عند علماء الأزهر

من ضمن الجهود النظريّة في التفسير الموضوعيّ الاتّحاديّ، نجد جهودًا تنظيريّة صدرت عن جامعة الأزهر، بدأها الدكتور محمّد حجازي برسالة دكتوراه في كلّيّة أصول الدين؛ بعنوان «الوحدة الموضوعيّة في القرآن»، ضمّنها خطوات منهجه في التفسير الموضوعيّ؛ وهي:

ـ جمع الآيات التي تشترك في موضوع واحد.

ـ ترتيب الآيات وفق ترتيب النزول.

ـ تتبّع السياقات الخاصّة بكلّ آية وبحثها ضمن سياقها.

ـ تتبّع تسلسل الموضوع في السور الوارد فيها، واستخراج رؤية قرآنيّة فيه[١].

ـ ثمّ طبّق خطواته المنهجيّة على موضوعات ثلاثة؛ هي:

ـ الألوهيّة:

- الإنسان وتكوينه وتطوّره.
- الحيوان وخلقته ومنافعه.

[١]- انظر: حجازي، محمد: الوحدة الموضوعيّة في القرآن الكريم، القاهرة، مطبعة المدني؛ دار الكتب الحديثة، ١٣٩٠هـ.ق/ ١٩٧٠م، ص٣١.

- النبات ونشأته وتنوّعه.
- الكون وما فيه من عوالم علويّة وسفليّة.

ـ التشريع:

- حرمة الخمر.
- حرمة الربا.

ـ القتال.

كما نجد من ضمن الجهود الأزهريّة، ما اشتغل عليه الدكتور أحمد الكومي، حيث حدّد خطوات البحث الموضوعيّ في خمس خطوات؛ هي:

ـ جمع الآيات القرآنيّة المرتبطة بالموضوع، مع تحديد الوسائل والآليّات المعينة على جمعها.

ـ ترتيب الآيات وفق ترتيب النزول.

ـ تحرّي الانسجام والتناسب بين الآيات، ودفع موهمات الاختلاف والتناقض بينها.

ـ تفسير الآيات، مع بيان الغرض والحكمة من التشريع، والاستعانة بالسنّة وأقوال الصحابة.

ـ إخراج الموضوع في صورة متكاملة، مع مراعاة شروط البحث العلميّ[١].

وطبّق خطواته المنهجيّة على نماذج لبعض الموضوعات التشريعيّة؛ كحرمة الخمر، وحقوق الزوجين، وتعدّد الزوجات...، وبعض الموضوعات العقديّة؛ كالاستخلاف، والبعث، وعصمة الأنبياء، ... وقد بحث هذا الموضوع الأخير؛

[١]- انظر: الكومي، أحمد؛ القاسم، محمّد: التفسير الموضوعيّ للقرآن الكريم: ط١، ١٤٠٢هـ.ق/ ١٩٨٢م، ص٢٣-٢٤.

ضمن نقاط؛ هي:

ـ تعريف العصمة.

ـ المعصوم منه:

- العصمة من الكفر والشرك.
- العصمة من الكذب في دعوى الرسالة.
- العصمة من الكبائر.
- العصمة من الصغائر.
- الأدلّة على العصمة.

ـ بعض شبهات توهّم عدم عصمة الأنبياء وردّها (الأنبياء: آدمعليه السلام، ونوحعليه السلام، وإبراهيمعليه السلام، ويوسفعليه السلام، وموسىعليه السلام، وداودعليه السلام، وسليمانعليه السلام، ويونسعليه السلام، ولوطعليه السلام، وعيسىعليه السلام، ومحمّدصلى الله عليه وآله).

ثمّ أضاف الدكتور عبد الحي الفرماوي، على ما ذكره الدكتور الكومي، خطوتين؛ هما:

ـ اختيار الموضوع القرآنيّ المراد دراسته.

ـ معرفة مناسبات الآيات في سورها[١].

ـ وطبّق خطواته المنهجيّة على نماذج من الموضوعات؛ هي:

ـ رعاية اليتيم.

ـ أمّيّة العرب.

[١]- انظر: الفرماوي، عبد الحي: البداية في التفسير الموضوعيّ: ط٢، مصر، مطبعة الحضارة العربيّة، ١٩٧٧م، ص٦٢.

ـ آداب الاستئذان.

ـ غضّ البصر وحفظ الفرج.

ففي موضوع آداب الاستئذان، نجده يبحثه ضمن نقاط؛ هي:

■ **ملابسات تشريع الاستئذان:**

ـ ملابسات عامّة.

ـ ملابسات خاصّة.

■ **كيفيّة الاستئذان.**

■ **دخول البيوت الخاصّة:**

ـ بيوت الأجانب.

ـ بيوت الأقارب.

ـ بيوت المرء نفسه.

ـ دخول البيوت العامّة.

■ **الاستئذان داخل البيت الواحد:**

ـ القاعدة.

ـ الاستثناء وسببه.

وأضاف الدكتور عبد الستار فتح الله سعيد خطوات أخرى، مستفيدًا ممّا كتبه الدكتور الكومي؛ لتصبح الخطوات ثمانية[١]؛ وهي:

ـ المعرفة الدقيقة لمعنى التفسير الموضوعيّ الخاصّ الذي يريد الباحث مزاولته (المفردة، الموضوع، السورة).

[١]- انظر: سعيد، عبد الستار: المدخل إلى التفسير الموضوعيّ: ط٢، بور سعيد، دار التوزيع والنشر الإسلاميّة، ١٤١١هـ.ق/ ١٩٩١م، ص٥٦-٦٦.

ـ تحديد الموضوع القرآني المراد بحثه تحديدًا دقيقًا من حيث المعنى.

ـ اختيار عنوان له من ألفاظ القرآن الكريم ذاته، أو عنوان منتزع من صميم معانيه القرآنيّة.

ـ جمع الآيات الكريمة المتعلقة بالموضوع، والعناية باختيار جوامعها عند إرادة الاختصار.

ـ تصنيفها من حيث المكّيّ والمدنيّ، وترتيبها من حيث زمن النزول ما أمكن.

ـ فهم الآيات الكريمة بالرجوع إلى تفسيرها، ومعرفة أحوالها؛ من حيث أسباب النزول، وتدرّج التشريع والنسخ، والعموم والخصوص وغير ذلك مما يتقرر به المعنى.

ـ تقسيم الموضوع إلى عناصر مترابطة منتزعة من الآيات نفسها، ورد الآيات إلى عناصرها وموضعها من البناء الكلّيّ للموضوع، مع تفسير موجز لما يحتاج منها إلى تفسير، واستنباط حقائقها القريبة من غير تكلّف، ورد الشبهات عن الموضوع ذاته.

ـ التقيُّد التام في كلّ هذه الخطوات بقواعد التفسير الموضوعيّ، وضوابطه العلمية التي سيأتي شرحها في قواعد التفسير الموضوعيّ.

وطبّق هذه الخطوات المنهجيّة على نماذج من الموضوعات؛ وهي:

ـ التوحيد والوحدانية.

ـ المعيّة.

ـ التبعيّة.

ـ العلم والعلماء.

ـ الآخرة ومشاهدها.

ففي هذا الموضوع الأخير، نجده يبحثه في القرآن الكريم ضمن نقاط؛ هي:

- معنى الآخرة ومشاهدها.
- موارد استعمال لفظ الآخرة في القرآن.
- الألفاظ المقاربة للآخرة في القرآن.
- الألفاظ المقابلة للآخرة في القرآن.
- من أسرار الإعجاز القرآني في هذه الألفاظ.
- الآخرة حقيقة لا ريب فيها.
- الآخرة غاية الوجود وحكمته.
- الآخرة ضرورة لضبط الحياة الدنيا.
- من أدلّة القرآن على الآخرة.
- من مشاهد الآخرة:
  - نفخة الصعق.
  - نفخة الإحياء.
  - تصدّع الكون وتبديله.
  - أحوال الناس من البعث إلى الفصل.
  - أحوال الموقف وأهواله.
  - الحساب والفصل.

هذه أبرز تنظيرات المفسّرين والباحثين في التفسير الموضوعيّ، في تحديد الخطوات المنهجيّة لهذا الاتّجاه وتطبيقها على نماذج من الموضوعات.

خامسًا- تقويم الاتّجاه الاتّحاديّ

يُلاحظ على هذا الاتّجاه الآتي:

ـ قَصره النظر في البحث التفسيريّ على الموضوعات الواردة داخل القرآن!

ـ دور المفسّر فيه سلبيّ انفعاليّ؛ فهو في بحثه عن الرؤية الموضوعيّة من القرآن؛ بمثابة المتلقّي منه غير المتفاعل معه، وبالتالي فإنّه لن يستطيع بذلك أن يحكِّمه في واقعه المعيش، وأن ينقل إشكاليّات واقعه وأسئلته إلى القرآن!

ـ جمود النتاج التفسيريّ الموضوعيّ عند عدد محدود من الموضوعات!

ـ محدوديّة آفاق التجديد المنهجيّ وكذلك التطبيقيّ؛ ولذلك نجد التنظيرات لهذا الاتّجاه عند المعاصرين لا تعدو الإضافات الشكليّة والفنّيّة لما ذُكِر عند السابقين!

وعلى الرغم من هذه الملاحظات وغيرها على هذا الاتّجاه في التفسير الموضوعيّ، غير أنّه أسهم في سدّ كثير من المتطلّبات والاحتياجات المعرفيّة والعقديّة والأخلاقيّة والتربويّة والتشريعيّة...؛ قديمًا وحديثًا، وإنْ كانت متطلّبات الواقع المَعيش والمستقبل المَنظور تتطلّب اتّجاهًا أعمق نظرةً وأوسع أفقًا وأكثر استجابةً للواقع، وهذا ما نجده في الطروحات التفسيريّة المعاصرة في حوزتي النجف الأشرف وقم المقدّسة؛ كطرح الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر (قده) الذي تجاوز فيه طرح الموضوع من داخل القرآن إلى طرحه من خارجه، ونظر إلى القرآن نظرة المُستجيب للواقع والمحكَّم فيه، حيث أكّد على فهم المفسِّر الواقعَ المَعيش فهمًا دقيقًا وتشخيصَ إشكاليّاته وأسئلته بدقّة، ومن ثمّ ذهابه محمَّلًا بها إلى القرآن الكريم، محاورًا ومُستنطقًا، ليستنبط منه الحلول والأجوبة، ومن ثمّ يعود محمّلًا بها إلى الواقع من جديد؛ لينظر في صلاحيتها وكفايتها لمعالجة ما أفرزه الواقع من إشكاليّات وأسئلة، وهكذا يتابع المفسِّر روحانَه ومجيئَه بين الواقع والقرآن، وبين القرآن والواقع؛ كلّ ما استجدّت أسئلة وإشكاليّات. وهذا ما نجده في الجهود التفسيريّة التي قدّمتها حوزة النجف الأشرف مع الشهيد

السعيد السيّد محمد باقر الصدر (قده) في طرحه التفسيريّ «التفسير الموضوعيّ الحواريّ الاستنطاقيّ) ومن أتى بعده من طلابه؛ كالشهيد السعيد السيّد محمّد باقر الحكيم (قده) وغيرهما.

وكذلك الجهود التي قدّمتها حوزة قم المقدّسة مع العلامة السيّد محمد حسين الطباطبائيّ (قده) ومن أتى بعده من طلابه؛ كالسيّد محمّد باقر الموحِّد الأبطحي، والعلّامة الشهيد مرتضى مطهّري، والشيخ محمّد تقي مصباح اليزدي، والشيخ عبدالله جوادي آملي، والشيخ جعفر السبحاني، والشيخ ناصر مكارم الشيرازي، وغيرهم من المفسّرين؛ الذين أبدعوا اتّجاهات ورؤى منهجيّة جديدة في التفسير الموضوعيّ، وصنّفوا دراسات تطبيقيّة غزيرة في الموضوع الواحد وفي مواضيع متعدّدة (موسوعيّة)؛ فلحظ بعضهم وجود ارتباط بين الموضوعات القرآنيّة ضمن شبكة مفاهيميّة، لا يمكن أن يتغافل عنها المفسّر في بحثه لموضوع من الموضوعات، ولحظ آخرون ضرورة لحاظ اندراج الموضوع تحت محور من محاور القرآن، والوعي بذلك في بحث الموضوع قرآنيًّا، ولحظ بعضهم ضرورة تحكيم السنّة الشريفة في النظر إلى الموضوع إلى جانب القرآن؛ كونها أحد الثقلين، وعِدل القرآن، والقرآن الناطق؛ فلا يمكن إغفالها عن البحث الموضوعيّ، ولحظ بعضهم ضرورة الجمع بين نظرتين إلى الموضوع في القرآن؛ تارة بلحاظ كونه كتاب التدوين، وتارة بلحاظ كونه كتاب التكوين.

وغيرها من الرؤى والاتّجاهات المطروحة التي أحدثت تطوّرًا منهجيًّا في التفسير الموضوعيّ انعكس على النتاج التفسيريّ التطبيقيّ، وأسهم في جعل القرآن الكريم أكثر استجابة لمتطلّبات الواقع وللحياة.

لائحة المصادر والمراجع

١. الأفغاني، جمال الدين؛ عبده، محمد: العروة الوثقى، (ط١ في ١٨٨٤م)، المملكة المتّحدة، مؤسّسة هنداوي، ٢٠١٥م.

٢. آملي، جوادي: جمال المرأة وجلالها، ط١، بيروت، دار الهادي، ١٤١٥هـ.ق/ ١٩٩٤م.

٣. حجازي، محمد: الوحدة الموضوعيّة في القرآن الكريم، القاهرة، مطبعة المدني؛ دار الكتب الحديثة، ١٣٩٠هـ.ق/ ١٩٧٠م.

٤. الخولي، أمين: الأعمال المختارة (دراسات إسلاميّة)، القاهرة، لا ط، دار الكتب المصريّة، ١٩٩٦م.

٥. رشواني، سامر: منهج التفسير الموضوعيّ للقرآن الكريم -دراسة نقديّة-، ط١، حلب، دار الملتقى، ١٤٣٠هـ.ق/ ٢٠٠٩م.

٦. رضا، محمّد رشيد: الوحي المحمّدي، ط٣ (مصحّحة) (ط١ في ١٣٥٢هـ.ق)، بيروت، مؤسّسة عز الدين للطباعة والنشر، ١٤٠٦هـ.ق.

٧. السبحاني، جعفر: مفاهيم القرآن، ط٣، بيروت، مؤسّسة التاريخ العربيّ، ١٤٣١هـ.ق/ ٢٠١٠م، ج١، المقدِّمة.

٨. سعيد، عبد الستار: المدخل إلى التفسير الموضوعيّ: ط٢، بور سعيد، دار التوزيع والنشر الإسلاميّة، ١٤١١هـ.ق/ ١٩٩١م.

٩. الشيرازي، ناصر مكارم: نفحات القرآن، بمساعدة مجموعة من الفضلاء، لا ط، لا م، مؤسّسة أبي صالح للنشر والثقافة؛ مطبعة الحيدري، لا ت، ج١، المقدّمة.

١٠. الصدر، محمّد باقر: المدرسة القرآنيّة، ط٢، دار الكتاب الإسلاميّ؛ مطبعة ستار، ١٤٣٤هـ.ق/ ٢٠١٣م.

١١. الصغير، محمد حسين: المستشرقون والدراسات القرآنيّة، ط١، بيروت، دار المؤرِّخ العربيّ، ١٤٢٠هـ.ق/ ١٩٩٩م.

١٢. عبد الرحمن، عائشة: التفسير البيانيّ للقرآن الكريم، ط٧ (ط١ في ١٩٦٢م)، القاهرة، دار المعارف، ١٩٩٠م، ج١، المقدّمة.

١٣. عبد الرحمن، عائشة: مقالٌ في الإنسان -دراسة قرآنيّة-، ط٢، القاهرة، دار المعارف، لا ت.

١٤. فتح الله سعيد، عبد الستّار: المدخل إلى التفسير الموضوعيّ، ط٢، القاهرة، دار التوزيع والنشر الإسلاميّة، ١٤١١هـ.ق/ ١٩٩١م.

١٥. الفرماوي، عبد الحي: البداية في التفسير الموضوعيّ: ط٢، مصر، مطبعة الحضارة العربيّة، ١٩٧٧م.

١٦. الكومي، أحمد؛ القاسم، محمّد: التفسير الموضوعيّ للقرآن الكريم: ط١، ١٤٠٢هـ.ق/ ١٩٨٢م.

١٧. مجلّة القرآن والاستشراق المعاصر، فصليّة متخصّصة تُعنى بدراسات المستشرقين المعاصرة للقرآن الكريم، تصدر عن المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة، بيروت، السنة ١، العدد ١، شتاء ٢٠١٩م.

١٨. مسلم، مصطفى: مباحث في التفسير الموضوعيّ، ط١ (مزيدة ومنقّحة)، الرياض، الدار التدمريّة؛ مطبعة المعارف، ١٤٣٠هـ.ق/ ٢٠٠٩م.

١٩. معرفة، محمد هادي: التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب، ط٢ (مزيدة ومنقّحة)، تنقيح ونشر: الجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة، مشهد المشرّفة، ١٤٢٦هـ.ق/ ١٣٨٤هـ.ش، ج٢.

لائحة المصادر الأجنبيّة

1. Jane I. Smith, Eschatology, Encyclopaedia of the Quran, brill, leiden-boston, 2002, Vol 2.

التصوّر اللغويّ عند موريس غلوتن Maurice Gloton وأثره في ترجمة القرآن الكريم

نذير بوصبع[*]

ملخَّص

هذه دراسة موجزة غرضها تقديم بعض النظرات اللغويّة لباحث فرنسيّ هو موريس غلوتن (Maurice Gloton)[٢] الذي درس الإسلام انطلاقًا من العربيّة، وآمن -بعد رحلة من التأمّل والنظر- بحقائقه، وآمن بأنّ العربيّة لا تؤخذ إلّا من القرآن، لا من كلام العرب، حتّى الجاهليّ منه، قبل فساد اللسان...، فوضع

[*]- كلّيّة اللغة العربيّة وآدابها، جامعة الجزائر٢.

[٢]- أستاذ معاصر، ولد بباريس سنة ١٩٢٦، تخصّصه العلمي هو تسيير المؤسّسات، دراسات ما بعد التدرّج، وكان إطارًا ساميًا في عدّة مؤسّسات مهمّة. استقرّ بمصر مدة طويلة ودرس فيها، واعتنق الإسلام سنة ١٩٥٠، وتعمّق في دراسة اللغة العربيّة، ورحل إلى البلدان العربية، وأدّى فريضة الحجّ.

وسلك الخطّ العرفانيّ الذي كان له أثره على منهجه الفكريّ، ونظرته التحليليّة، لكنّه لم يلقَ الشهرة التي تعادل ما قدم من أعمال، فقد يكون السبب زهده في تلك الشهرة، وقد يكون إسلامه، فالعادة جرت بأن لا يُلتفت لحديث المسلم عن قضية تمسّ الإسلام، وقد يكون المعاصرة، والمعاصرة حجاب كما يقال، فلا يُعرَف فضلُ الحيّ بين الأحياء، ومن هنا كانت مؤلَّفاته خير من يتحدّث عنه.

وعكف على إبراز الجوانب العقليّة والروحيّة في الإسلام من خلال ترجمته لأعمال كبار الصوفيّة والمتكلّمين مثل الرازي والغزالي وابن عربي، وشارك في كثير من البرامج التليفزيونيّة قصد التعريف بالدين الإسلاميّ. توفي رحمه الله في فيفري ٢٠١٧ بمدينة ليون الفرنسية.

من أعماله المؤلَّفة والمترجمة:

نظريّة خاصّة لتعلّم العربيّة، ولفهم القرآن وترجمته على ضوئها. وأساس تصوّره اللغويّ هو الجذر الحامل للمعنى الذي تتفرّع عنه المعاني اللاحقة بالاستعمال، فيجب تقصّي معاني الجذر وتتبّعها وإزالة الغبار عنها. وقد بنى القرآن معانيه على ذلك الأساس، فهو الحاكم على كلام العرب والمقوِّم له، لا العكس، كما هو رائج في الدرس اللغويّ والنحويّ، وقد أجرى فحصًا واسعًا على طبيعة اللغة القرآنيّة ووقف على طبيعتها الإلهيّة وخصائصها، ووظّفها في قراءته للقرآن وترجمته. وفي هذه الورقة مدخل تتبّعتُ من خلاله هذه النظريّة وعناصرها.

كلمات مفتاحيّة: ترجمة، القرآن الكريم، موريس غلوتن، النظريّة.

مقدّمة

ارتبطت ترجمة القرآن الكريم بالنظريّات اللغويّة، وتعدّدت بذلك الترجمات وحفلت بالاختلافات المؤسّسة على الفلسفة اللغويّة لكلّ مترجم. في هذا المقال عرض للتصوّر اللغويّ وأسّسه عند الباحث الفرنسيّ موريس غلوتن Maurice GLOTON وترجمته للقرآن الكريم، وكيف ظهرت فيها بوضوح فلسفته التي اجتمعت فيها الأبعاد اللغوية العربيّة والأبعاد العرفانيّة، مع تقيّده الشديد بالأسس القرآنيّة التي قامت عليها اللغة العربيّة، والابتعاد عن التقاليد القديمة في الدرس اللغويّ، التي ترتكز على الحقبة الاستدلاليّة المحدّدة من الفترة الجاهليّة إلى عصر الفرزدق.

فكيف استطاع **موريس غلوتن** أن ينقل نظريّته اللغويّة إلى ميدان الترجمة، وبأيّ

Ibn Ataa Alla, traité sur le nom Allah, Paris 1982.
Ibn Arabi, l'Arbre du Monde, paris 1982.
Ibn Arabi, Traité de l'Amour, paris 1982.
Fakhre ad-Din ar-Razi, Traité sur les Noms divins1986.
Le coran, parole de Dieu, Albouraq, Beirut, 2007.
ويبقى أهمّ تلك الأعمال ترجمتُه للقرآن الكريم، ترجمة عكس فيها رؤيته اللغويّة والصوفيّة، فجاءت ترجمة ذات فرادة وأصالة.

Le Coran, Essai de traduction et annotation par Maurice Gloton, Édition bilingue: Arabe-Français, Albouraq, 1435- 2014, Beirut.

آليّة تأويليّة نقل المعنى إلى المتلقّي، وهل كُتِب لترجمته التوفيق، وهل أرسى أسسًا تأويليّة قادرة على نقل المعاني الأزليّة للقرآن...؟ هذه جملة من الأسئلة الإشكاليّة التي تعامل معها المقال انطلاقًا من التنظير الذي قدّمه **غلوتن** ثمّ استعراض بعض الآيات من ترجمته، خاصّة تلك التي لها فرادة وخصوصيّة مع مقارنتها بترجمات لبعض الأعلام، مثل محمّد حميد الله وجاك بارك وكازيميرسكي وغيرهم.

وقد اتبع البحث المنهج التحليليّ المقارن، مع الرجوع إلى التركيب المناسب للتفسير والتعليل.

١. النظريّة

لا ينفصل التعامل مع النصّ القرآنيّ عن التأويل؛ لأنّ اللغة ليست أرقامًا محدّدة القيمة أو مادّة حقائقها معلومة وثابتة، بل هي بحث يتجاوز البنية إلى الذات التي أنتجتها، أي الإنسان، بكل روافده وخلفيّاته المعرفيّة والثقافيّة والاجتماعيّة، وهي ذات عاقلة فاعلة ومنفعلة في آن، تتلقاها ذات أخرى معادلة لها في القوّة ومتناقضة في الإرادة والرغبات، لتغدو اللغة مسرحًا لاستعراض الصراعات البشريّة ويصبح الفهم اقتراحًا تتفاوت قوّته بحسب الحجّة التي تسنده. ويزيد الاستعمال والتداول اللغة اتساعًا وجموحًا، حيث إنّ للغة جانبين: جانب الوضع، وهو الجهة الثابتة فيها، وجانب الاستعمال، وهو الجهة الخاضعة للسياقات المختلفة. والسياق قوّة عاملة تؤثّر في اللغة ودلالاتها، وهذه القوّة تتجاوز حدود الكلمات إلى عوامل أخرى أفعل من الكلمات، عوامل اقتصاديّة وإعلاميّة وإغرائيّة وماليّة تشترى بها المعاني والإرادات وتغدو معها المجامع العلميّة اللغويّة مقاولات تخدم أغراضًا غير لغويّة.

واللغة القرآنيّة قد عرفت في بعض مراحلها ضغطًا خارجيًّا من المجتمع ومن السلطة جعلت من يتصدّون للتفسير يلجؤون إلى استمدادات خارجيّة أو سياقيّة لتبرير ما فسّروا به هذه الآية أو تلك، ويتّخذون منه رِدءًا يخفون وراءه مقاصدهم

وأغراضهم، خاصّة وأنّ حركة التفسير والتأويل كانت ضمن مناخ جدليّ داخليّ وخارجيّ، مكتنف بالمذاهب الكلاميّة والفقهيّة والتيّارات السياسيّة، فلم تكن هناك سلطة إقناعيّة أعظم من كتاب الله، فتبارى المفسّرون على جذب معاني الآيات إلى ما يؤيّد وجهة نظرهم، ويجمع الناس على كلمتهم في وجه خصومهم.

من هذا الملحظ كان مشروع موريس غلوتن، الذي أراد أن يأخذ الحقائق من منابعها قبل أن يختلط بها نبات الأرض، يأخذها من القرآن بطريقة موضوعيّة أشبه بالحساب والتجريب الذي يقدّم الحقائق مشفوعة باليقين.

والنظريّة كما عرفها معجم لالاند:

١. **مقابل ممارسة في نظام الوقائع**: ما يكون موضوعًا لمعرفة متجرّدة، مستقلّة عن تطبيقاته «بطيفيّة عامّة تتعارض الممارسة مع النظريّة. مثلًا الفيزياء البحتة هي بحث نظريّ، والفيزياء المطبّقة تتعلّق بالتطبيق».

٢. **مقابل ممارسة في النظام المعياريّ**، ما يمكنه أن يشكّل الحقّ المحض أو الخير المثاليّ، المتميزين عن الواجبات والفرائض المعترف بها عمومًا.

٣. **في مقابل المعرفة العامّيّة**: ما يكون موضوعًا لتصوّر منهجيّ، منظَّمٌ نسقيًّا، ومرتبطٍ من ثم، في صورته، ببعض القرارات أو المواضعات العلميّة التي لا تنتمي إلى المعنى العامّ.

٤. **في مقابل المعرفة اليقينيّة**: إنشاء فرضيّ، رأي عالم أو فيلسوف في مسألة خلافيّة، «نظريّة الخطأ الديكارتيّة».

٥. **في مقابل تفاصيل العلم**: توليف عامٌّ يأخذ على كاهله تفسير عدد كبير من الوقائع، ومسلَّم به من قبل معظم علماء عصر ما، بوصفه فرضيّة معقولة[١].

[١]- موسوعة لالاند الفلسفيّة، ج٣، مادّة نظريّة (Théorie) ص١٤٥٤، تعريب: خليل أحمد خليل، ط ٢٠٠٨، منشورات عويدات، باريس.

١ . ١ . نظريّة المعنى

تدرس فلسفة اللغة نظريّة المعنى، وترجع أهمّيّة موضوع المعنى وضرورة البحث فيه إلى أنّ لدى الفيلسوف والمنطقيّ أسئلة لا يستطيع تناولها دون أن تكون لديه فكرة واضحة عن المعنى، ومن هذه الأسئلة: كيف يتعلّم الأطفال معاني الكلمات؟ وما العلاقة بين اللفظ والمعنى؟ كيف تتغير معاني الكلمات حين تتطوّر اللغات؟ هل لاسم العلم معنى غير مسمـّاه؟ هل لكلّ كلمة معنى واحد محدّد أم لها عدّة معان؟ وكيف ترتبط هذه المعاني المختلفة للكلمة الواحدة؟ ما الترادف وما معياره؟ متى نسمّي المعنى غامضًا؟ وما المقصود بالمعنى؟ وعم نسأل حين نسأل عن المعنى؟ ونجيب إنّنا نسأل عن معنى الكلمة ومعنى العبارة ومعنى الجملة ومعنى القضية: معنى كلمة أحمر أو أخ مثلًا..، فالمقصود بمعاني الكلمات أو الجمل هو أن نبحث في الشروط التي يجب توافرها حتى يكون للكلمات أو الجمل أو القضايا معنى. وحين يختلف الفلاسفة والمناطقة في تحديد هذه الشروط تنشأ نظريّات عدّة في المعنى[١].

وتصنّف نظريّات المعنى في ثلاث نظريّات، هي النظريّة الإشاريّة في المعنى، والنظريّة الفكريّة، ونظريّة المنبّه والاستجابة.

تقول النظريّة الأولى إنّ كلّ قضية مؤلَّفة من أسماء، وإنّ معنى الاسم هو مسمّاه ذاته عند بعض أصحاب هذه النظريّة، أو أنّ معنى الاسم متميّز من مسماه عند بعض آخر؛ ولذلك تسمّى أيضًا النظريّة الاسميّة في المعنى، لكنّهم مختلفون فيما بينهم اختلافًا شديدًا في مواقفهم، فهم ليسوا تحت مقولة واحدة، وهذه المسألة -الاسم والمسمّى والعلاقة بينهما- قد أثارها المسلمون قديمًا انطلاقًا من القرآن، في آيات مثل: ﴿**سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى**﴾..، وتخاصموا طويلًا في ذلك بين قائل إنّ الاسم عين المسمّى، وآخر يراهما متباينين...[٢]

[١]- محمود فهمي زيدان، فلسفة اللغة، ص٩٩، ط ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، دار النهضة العربيّة، بيروت.

[٢]- محمود فهمي زيدان، فلسفة اللغة، م.س، ص٩٩.

وتقول النظريّة الثانية إنّ الكلمة تشير إلى فكرة في الذهن، وإنّ هذه الفكرة هي معنى الكلمة، ويعتبر جون لوك رائدًا لهذه النظريّة، ويمكن أن يلحق بها آخرون مثل جورج مور الذي يقول إنّ اللغة تصوّر، وقد بحثها فلاسفة الإسلام في قضيّة اللفظ وإحالته على متصوَّرٍ ذهنيّ أم على موجود خارجيّ.

وتقول النظريّة الثالثة إنّ معنى الجملة هو الموقف الذي ينطق فيه المتكلّم جملة ما وتعقبه استجابة لدى السامع، أو أنّ المعنى هو المنبّه الذي يثير استجابة لفظيّة معيّنة، ومن روّاد هذه النظريّة ليونارد بلومفيلد، ويجد بعض المناطقة بعضَ وجاهة لهذه النظريّة في بعض جوانب البحث في المعنى مثل راسل وكواين، ولكنّهم لا يقبلون نظريّة بلومفيلد في طبيعة اللغة[١].

نجد عند فلاسفة اللغة تصنيفًا آخر لنظريّات المعنى إذ يصنفونها إلى خمس نظريّات هي:

١. نظريّة أفلاطون التي تقول إنّ المعاني هي النماذج الخالدة أو المثل.

٢. نظريّة لوك التي تقول إنّ المعاني هي الأفكار التي تدلّ عليها الكلمات.

٣. النظريّة القائلة إنّ المعاني هي الأشياء التي نجدها في العالم ذاتها، أو أنّ معنى الاسم هو مسمّاه.

٤. نظريّة فتجنشتين القائلة إنّ معنى الكلمة هو مجموعة استخدامات الناس لها في اللغة العاديّة.

٥. النظرية السلوكيّة التي تقول إنّ المعاني هي المنبّهات التي تثير استجابات لفظيّة.

٦. ونظريّة الوضعيّة المنطقيّة.

٧. ونجد أخيرًا ألفرد آير Ayer الذي يشير إلى نظريّة أخرى في المعنى هي

[١]- محمود فهمي زيدان، فلسفة اللغة، م.س، ص٩٩.

النظريّة البراغماتيّة عند تشارلز بيرس الذي رأى أنّ تصوّرنا لشيء ما يتألّف من تصوّرنا لآثاره العمليّة، فالتيّار الكهربائيّ مثلًا لا يعني مرور موجة غير مرئيّة في مادّة ما وإنّما يعني مجموعة من الوقائع مثل إمكان شحن مولّد كهربيّ أن يدقّ جرس، أو أن تدور الآلة[١]. وإذن فالتصوّرات المختلفة التي تحقّق نتيجة عمليّة واحدة أو معنى واحد، والتصوّرات التي لا تنتج عنها آثار لا معنى لها[٢].

غلب على اللسانيّات التقليديّة إهمال المعنى، لكونه من الموضوعات التي تشتغل عليها الفلسفة، فقد تصوّر الفلاسفة بنية لطريقة التعبير المنطقيّ (Logical experssion) وتوقّعوا لهذه الطريقة أن تكون مضبوطة غير ملبّسة، وأن تكون مختصرة[٣].

لعلّ مردّ الكثير من التباينات في الرأي داخل المنظومة الحجاجيّة هو قلّة العناية بفحص المقدّمات وتنقيح المفاهيم، والمسامحة في طلب الحقائق. فقد انهمر طوفان الأفكار على فضاءاتنا الثقافيّة واحترنا بين صدّه أو الانحناء أمامه والخشوع أمام مدّه. ويبدو أنّ الرأي الغالب على البحث الأكاديميّ قد حسم موقفه واتجه إلى التسليم بمعطيات الفكر الغربيّ أصولًا وفروعًا، ونذر نفسه لاحتضانها وعقاب نفسه بالبحث عن تبرير علميّ لائق، وتنافس الباحثون تنافسًا مسعورًا كلٌّ بما استطاع، وبما لم يستطع أحيانًا، ليقول كلمة يقدّمها كالقربان داخل المعبد، لا ليقنع -فهو غير مقتنع- بل ليلحق بمن يظنّ أنّه آت من قمم الوجود وعوالي الجوهر وصفاء الماهيّة ونهاية النهاية... نعم، إنّ هذا التوجّه الجماعيّ في البحث الذي يشبه حركة الحجيج في ذروة الموسم يثير الحيرة ويزرع الشكّ في النفس، حتّى يكاد الملاحظ يرمي نفسه بالجهل عن إدراك ما حوله، بل يكاد يبحث له عن علاج لا

[١]- م.ن، ص١٠٠.

[٢]- محمود فهمي زيدان، فلسفة اللغة، م.س، ص٩٨.

[٣]- روبرت دي بوجراند، النصّ والخطاب والإجراء، ص١٧١، ترجمة: تمام حسان، ط٢، ١٢٤٨هـ/ ٢٠٠٧م، عالم الكتب، القاهرة.

عن كتاب يقرأه لعلّه يرى ما يراه الناس من حوله..

إنّ هيمنة التجريبيّة ولواحقها من وضعيّة لغويّة ومنطقيّة، إلى البراغماتيّة، وما واكبها من مؤسّسات حاضنة لها ومدافعة عنها، كلّ ذلك فرض على العقل لونًا ومذهبًا خاصًّا في التفكير، يكاد يصبح موحّدًا ومقننًا، حتى غدا مع هذا الوضع الجديد مجرّد التفكير أو النقد قضيّة قائمة بحدّ ذاتها قد تحتاج إلى شجاعة وجسارة.

وقد تأثّر البحث اللغويّ المعاصر بالتطوّر الذي لحِقَ المجالات الأخرى، كعلم النفس وعلم الاجتماع والمنطق وحتّى الطبيعيّات، فتجاذبت البحث اللغويّ مؤثراتٌ وعواملُ خارجيّة أفقدت الباحثين التركيز وعدم الاطمئنان إلى النتائج التي توصّلوا إليها. إنّ تداخل المعارف كما هو الحال في اللغة واللسانيّات ينبغي أن يُقتصد فيها ولا يُسرف؛ لأنّ غايات العلوم متباينة ومناهجها كذلك، كما يظهر في بعض التحليلات المنطقيّة للمعنى عند مور وكواين، وغيرهما، ذلك أنّ للغة نظامَها الخاصّ ومنطقها الذي يدخل فيه السماع، أي التاريخ الناقل والحافظ لها.

١. ٢. نظريّة المعنى في الترجمة

قد يكون لهذا العنوان خصوصيّة، إذ يقال ويطلق دائمًا مقرونًا بمقابله وهو النظرية الحرفيّة أو النصّيّة، التي تهتمّ باللفظ أكثر من اهتمامها بالمعنى، وهذا بخلاف العنوان السابق، الذي يقصد به كيفيّة تشكّل المعنى في الذهن وكيف يتصوّره الإنسان، وقيمة الكلمة في كلّ ذلك... إلخ.

تبقى للمعنى صدارته واستيلاؤه على تركيز صاحب القلم أو اللسان، المؤلّف أو المتحدّث، سواء في التأليف أو في الترجمة، وهذه قضيّة مسلّمة، لكن مشكلة التعادل بين اللغات أو اللغتين -الأصل والهدف- تطرح وتطرح معها أسئلة وإشكالات تنال اللغتين، وتدفع الباحث دفعًا إلى الغوص في الأعماق الثقافيّة والمعرفيّة للغتين، فضلًا عن نحوهما ولغتهما وخصائصهما، وجذورهما بل وأرومتهما، فكأنّ الترجمة عمل يستبطن مقارنه بين ثقافتين وحضارتين. ولعلّ

هذا التشابك والتراصّ المعرفيّ في بنية اللغة هو الذي كان وراء ظهور النظريّات المتعدّدة في الترجمة وكيفيّة نقلها للمعنى.

يصف إرنست جونز في كتابه حياة فرويد الطريقة التي كان يترجم بها فرويد، متسائلًا عمّا يدور في ذهن فرويد بعد أن يقرأ كتابًا، ويتصوّر إرنست جونز أنّ ما يحدث هو ظاهرة تعطي مفتاح آليّات اللغة: تلاشي الأشكال اللغويّة للنصّ الأصليّ مفسحة المجال أمام إدراك المعنى.

وماذا يحدث عندما كان فرويد يلبس الأفكار الأجنبيّة لغةً ألمانيّةً؟ ويتصوّر جونز أنّ فرويد يتناول أفكار الآخر كأنّها أفكاره، ويعيد التعبير عنها بالطريقة نفسها التي كان سيعبّر بها عن أفكاره، وهذا ما يعطي ترجمته أناقة وتلقائيّة توحي للقارئ أنّ النص كتب أساسًا بالألمانيّة[١].

مشيرًا في ثنايا تحليله إلى اعتماد فرويد نظام المقاطع والوحدات في الترجمة، بدل استيعاب النصّ بكليّته ثمّ البحث عن صياغة ترجميّة ملائمة، ويبرّر الكاتب هذا الفعل باكتفاء الفقرة بمادّتها المعنويّة، وربما أدّى ربطها بالتي تليها بنسيان بعض التفاصيل، وفي ذلك إخلال بجودة الترجمة وأمانتها[٢]. كما أنّ بقاءه على مستوى الجملة الواحدة قد يحصره في دائرة الذاكرة الشكليّة (أو الذاكرة المباشرة أو قصيرة المدى)، وحينها يقع تحت سلطة الدلائل للغة الأصليّة، فينقل مدلولاتها، ممّا يسم لغته بصيغ اللغة الأجنبيّة[٣].

ومع المعنى في الترجمة تطرح مشكلة البناء المعرفيّ للمترجم، فهو حين يتعامل مع نصّ أجنبيّ تقفز إلى ذهنه المعاني التي تعلّمها في بيئته وبلغته الأمّ، وحين يروم نقلها إلى لغته، يتوزّع ذهنه بين فرضيّتين: فرضيّة التعادل الدلاليّ بين الألفاظ ونظائرها، وبين التوازي الدلاليّ، الذي يقترب من فكرة الترادف في اللغة الواحدة، علمًا أنّ

[١]- ماريان لودورير: التأويل سبيلاً إلى الترجمة، ص١٣٤، ط١، ٢٠٠٩، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت.

[٢]- م.ن، ص١٣٥.

[٣]- م.ن، ص١٣٦.

الترادف يعني تقارب المعاني لا تطابقها. وهذه قضيّة تلازم العمل الترجميّ، ولا تنفكّ عنه.

ويزيد التراكم الدّلاليّ في اللغة القرآنيّة الأمر صعوبة، ويقف المترجم حائرًا بين مهام ترجميّة متعدّدة: ترجمة اللغة القرآنيّة؛ لأنّها لغة خاصّة ذات مفاهيم اصطلاحيّة، أي محدّدة الدلالة، بحكم تعبيرها عن مفاهيم غيبيّة تفوق بنية العقل، وأعني بالترجمة هنا الترجمة إلى اللغة ذاتها حتّى إذا اطمأّن المترجم إلى ترجمته الأولى عبَــرَ إلى اللّغة المستهدفة، وفي كلتا الترجمتين يلجأ إلى التأويل، لأنّ اللغة القرآنيّة مبنيّة على ألفاظ اللغة العاديّة غير أنّ انتقال اللفظ إلى دائرة الاصطلاح أكسبه معنى آخر جديدًا، ويضطر المترجم إلى التأويل حتّى تستقيم له المعاني وفق نواميس اللغة المنقول أو المترجم إليها.

وكان من أوائل من أثاروا قضيّة التعادل بمفهومها الحديث ياكوبسون، حين فحص قضايا الترجمة ومنها قضيّة المعنى اللغويّ Linguistic meaning، والتعادل Equivalence.

ويتّفق ياكوبسون مع دي سوسير وهو يأخذ عنه العلاقة بين الدالّ والمدلول، وأنّهما يشكّلان العلامة اللغويّة linguistic sign وأنّ هذه العلامة تعسّفيّة أو اعتباطيّة[١]، وزاد محمّد عناني مفردة (توقيفيّة)، وجعلها مرادفًا للتعسّف[٢].

والحقّ أنّ التوقيف لا يرادِفُ التعسّف في مدلوله ولا يشبهه؛ لأنّ التوقيف هو رصد المعاني وربطها بالألفاظ، وهذا الارتباط بين اللفظ والمعنى ليس اصطلاحًا بشريًّا، بل

[١]- الاعتباطيّة في العلاقة بين اللفظ والمعنى كما تبنّاها دي سوسير، هي بذاتها اعتباط، وأيسر ما تُعارَض به هو أنّ قبولها يعادل رفضها، هذا إن كان لها بعض الوجاهة، وقد كان شديد الاعجاب بها والحماسة لها إذ قال (مع نقل النصّ كما هو): «إنّ الرابط الجامع بين الدالّ والمدلول هو اعتباطيّ، وببساطة أكثر يمكن القول أيضًا: إنّ العلامة الألسنيّة هي اعتباطيّة... وهكذا ففكرة أخت لا ترتبط بأيّ صلة داخليّة مع تعاقب الأصوات أ. خ. ت. تلك التي تقوم مقام الدالّ بالنسبة لها... إنّ مبدأ اعتباطيّة العلامة لا يُردّ ولا يُدحَض، لكن غالبًا ما يكون اكتشاف حقيقة ما أكثر سهولة من أن نوليه المكانة اللائقة به، ثمّ إنّ المبدأ الذي أخذنا به آنفًا يستبدّ بألسنيّة اللغة قاطبة، ونتائجه لا تعدّ ولا تحصى». =محاضرات في الألسنيّة العامّة، ترجمة: يوسف غازي، ومجيد النصر، ط١، ١٩٨٤م، دار نعمان للثقافة، بيروت.

[٢]- محمّد عناني: نظريّة الترجمة الحديثة، مدخل إلى مبحث دراسات الترجمة، ص٤٧، ٢٠٠٣، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، والشركة المصريّة العالميّة للنشر، لونجمان، القاهرة.

سماويّ أو إلهيّ، مع عدم قابليّة التبادل في المعاني بين الألفاظ، فوجود رابطة راسخة بين اللفظ والمعنى أمر واقع في حال التوقيف خلافًا للاعتباط أو التعسّف.

ولا يتحقّق تعادل المعنى بين كلمتين من لغتين مختلفتين، وعلى المترجم كما يقول ياكوبسون «إحلال رسائل بلغة ما محلّ رسائل كاملة بلغة أخرى لا محلّ شفرات منفصلة»، ويتجه اهتمامه إلى إعادة صياغة الشفرة الخاصّة بهذه الرسائل التي تلقّاها من مصدر ما ويعيد إرسالها، فالمترجم إذن يعني وجود رسالتين أو مضمونين بشفرتين مختلفتين[١].

٢. أسس النظريّة عند غلوتن

بنى موريس غلوتن نظريّة المعنى كما تصوّرها على مجموعة من الأسس التي استخلصتها بالتتبّع لما كتبه وعرضه في مصنّفاته التي تفاوتت في ذلك بين تقرير لوجهة النظر إلى تطبيق لتلك الوجهة. وهذه الأسس هي:

٢. ١. استصحاب المعنى الجذريّ للغة

سمة الثبات غالبة على الفلسفة اللغويّة عند غلوتن، وقد تحقّق له ذلك بما وجده من معنى داخل الجذر الثلاثيّ للكلمة، فهذا الجذر يسري معناه الأبديّ في سائر الاشتقاقات واللواحق، وهو كالجسر الواصل بين ضفّتين متباعدتين.

ذلك أنّ المادّة الأصليّة لكلّ كلمة تكاد تكون ثابتة لا تطويها الأزمنة، إلّا إذا كانت دخيلة، كما يقول محمّد المبارك، فترجع حينئذ إلى أصل في اللغة الأجنبيّة التي أخذت عنها، وظهور الصلة بين معاني الكلمات ومعاني أصولها التي اشتقت منها هو القاعدة الغالبة، وليس الأمر كذلك في غيرها من اللغات الحيّة، لثبات الحروف الأصليّة وبقائها مهما تبدّلت أشكال الألفاظ التي تتكوّن منها في أبنيتها وتصاريفها أو تبدّلت معانيها[٢].

[١]- محمّد عناني: نظريّة الترجمة الحديثة، مدخل إلى مبحث دراسات الترجمة، م.س، ص٣٨.

[٢]- محمد المبارك: فقه اللغة وخصائص العربيّة، ص١٧١، ط٧، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، دار الفكر، بيروت.

جعل موريس غلوتن الثبات أحد أركان فلسفته اللغويّة، وطبّقها في أعماله الترجميّة وآخرها ترجمته للقرآن الكريم، وقبلها عمله الكبير

Une approche du Coran par la grammaire et le lexique[1].

وهو عمل سابق وممهّد لترجمته القرآنيّة، التي تمثّل اكتمال نضجه الفكريّ ونهاية تصوّره اللغويّ وأبعاده التأويليّة.

والجذر العاري والمجرّد هو الحامل للمعنى الأوّليّ الذي تدور عليه المعاني اللاحقة بالاستعمال:

La racine nue, composée uniquement de consonne, comporte toujours une notion principale et très souvent des acceptions plus ou moins nombreuses. Des voyelles ou d'autres consonnes outils ou grammaticales affixées aux consonnes de la racine nue viennent infléchir son sens premier et permettent alors d'exprimer des nuances particulières attachées à l'idée maitresse impliquée dans chaque racine[2].

ويؤمن غلوتن بأنّ بنية الكلمات في القرآن الكريم موزّعة بحسب الكيانات المعنويّة الكبرى التي تحدّدها وحدة الجذر، وهذا التوجّه أو الفهم يساعد لاحقًا في الاقتراب من رصد النظريّات والمفاهيم البارزة:

La méthode des lexicographes de langue arabe qui consiste à classer les mots de cette langue selon un ordre rigoureusement étymologique conduit à donner une signification d'ensemble de

[1]- Dar Albouraq, Beirut, Liban,1423- 2002.

[2]- Maurice Gloton: Une approche du Coran par la grammaire et le lexique; p84, édition Albouraq, 2013- 2003, Beirut.

tous les mots appartenant à la même racine[1].

وتوزيع الحروف وتحريكها هو الذي ينتج التعدّد في المعنى والتنوّع فيه، وهو أمر إلهيّ؛ إذ إنّ حركة أو إبدالًا أو إعلالًا ينتج معنى آخر، وحرفًا من حروف العلّة يدخل على الكلمة ذات الأحرف الصامتة ينقلها إلى معنى جديد، كلّ ذلك أمر يستحقّ النظر والاعتبار:

C'est Dieu En tant qu'Auteur par excellence qui produit tous les actes différenciés de Ses créatures et qui va mettre en mouvement les principes ou concepts contenus dans chaque racine composée uniquement de consonnes. Chaque acte réalisé par les êtres produits va engendrer à son tour, par sa vie propre et en s'incorporant aux conditions particulières de notre monde, des conséquences, des traces qui paraissent immobiliser l'Acte divin[2].

ويلجأ غلوتن إلى التأويل، لكن ليس بالرجوع إلى الخبرة الإنسانيّة، سواء أكانت خارجيّة أم استبطانيّة داخليّة، ولكن إلى نوع خاصّ من المرجعيّات. إنّه اللغة ذاتها ومعناها الجذريّ أو الوضعيّ الأوّل، قبل أن تستمدّ دلالات جديدة وهي تتقلّب بين أدراج الاستعمالات، وقبل أن يزاد على جذرها حرف آخر.

ومنذ ظهور الإسلام، تقلّب المسلم بين علاقتين مع الوحي: فهو، من جهة، يفهم الوحي انطلاقًا من ثقافته، واختياراته الشخصيّة، والظروف التاريخيّة التي تحيط به. ومن جهة أخرى يفهم العالم من خلال الإطار والمعايير والقيم التي علّمه القرآن إيّاها. والتأويل عنده حفر داخل الكمّة وليس بحثًا خارجها، أي أنّ العناصر الكاشفة عن المعنى كامنة في الأصل أو الجذر الاشتقاقيّ.

[1]- Ibid. p86.

[2]- Ibid. p86.

La dynamique de cette situation herméneutique a présidé à l'élaboration de la plupart des grandes disciplines de l'esprit en Islam classique-droit et critique littéraire, théologie, mystique, etc…[1].

وقد استعمل (أولمان) تعبيرًا يكشف عن قرب المعنى من الأصل أو بُعده، ووصف الألفاظ تبعًا لذلك بكونها شفّافة أو كثيفة، بحسب كونها كاشفة عن أصلها الاشتقاقي أو ساترة له غير كاشفة عنه، ويرى الأستاذ محمد المبارك أن أكثر ألفاظ العربية بهذا المعنى شفافة، واللغة العربيّة هي أبرز اللغات من جهة احتفاظ ألفاظها بأصولها الاشتقاقية، فظهور الصلة في اللغة العربية يسن معاني الكلمات ومعاين أصولها التي اشتقت منها هو القاعدة الثابتة[٢].

وهو المعنى الذي جزم به ابن فارس وبنى عليه معجمه، وبه أحكم غلوتن بناء نظريته.

وقد ألمعت إلى أن اللغة في تصوّر غلوتن حسّيّة في منطلقها، وربما كان تصور الغالبية من الباحثين، لأن الإنسان استمدّ لغته الأولى من العالم الفيزيائي الحسي بالتقليد والمحاكاة، ثم نَقَل اللفظ من معناه الحسي إلى المعاني المجردة، متخذًا من خاصة المجاز جسرًا يسهل هذا الانتقال ويبرره.

Très tôt après l'expansion islamique à travers certaines régions du monde, les grammairiens et les lexicographes ont reconnu que la langue arabe et, en particulier celle du Qur'an se formait sur des racines consonantiques en très grande majorité trilitères, chacune d'elle représentant une notion concrète particulière constituant la racine sur laquelles s'élaborent les ramifications des mots les plus

[1]- Ibid, Maurice Gloton: p11.

[٢]- محمد المبارك: فقه اللغة وخصائص العربية، ص١٧١.

divers en animant par le jeu de la vocalisation, c'est-à-dire des voyelles fondamentales A.U.I.., les 28 lettres imprononçables sans elles[1].

وهذا ما سار عليه غلوتن في انتقاله من المحسوس إلى المجرّد، حتّى في أبعد الحالات وأكثرها خفاء وملامسة للغيب. فاتخذ من الاشتقاق وسيلته لبلوغ الدلالات الطارئة، سالكًا في ذلك مسلك ابن فارس حين بنى معجمه مقاييس اللغة على تصوّر واضح لم يحِدْ عنه، فردّ المعاني الاشتقاقيّة إلى المعنى الافتتاحيّ الأصليّ للكملة. وسواء اتفق مع ابن فارس في المعنى الذي حصل منه الاشتقاق أو اختلف، ففي كلتا الحالتين يتّفق معه في المبدأ من جهة، ومن جهة أخرى في الإساس الحسّيّ للمعنى.

«والاشتقاق توليد لبعض الألفاظ من بعض، والرجوع بها إلى أصل واحد يحدّد مادّتها ويوحي بمعناها المشترك الأصيل مثلما يوحي بمعناه الخاصّ الجديد»[٢].

وهو ما يلاحظ في الاشتقاق الأصغر الذي يحتجّ به أكثر علماء اللغة، وطريق معرفته تقليب تصاريف الكلمة، حتى يرجع منها إلى صيغة هي أصل الصيغ كلّها دلالةَ اطّرادٍ أو حروفًا غالبًا...[٣]

وواضح أنّه من الصعوبة استصحاب المعنى الجذريّ للكلمة، ذلك أنّ الجذر قد عرف ابتعادًا عن المعنى الأصليّ بسبب الاستعمال، واكتسب معاني جديدة، خاصّة وأنّ العربيّة تناقلها الناطقون بها مشافهة لا كتابة، فكان للعوامل العرقيّة والمكانيّة تأثيرها، وتعرّضت لتغيّرات شتّى، ولو قُدِّرَ لهذا الانتقال أن يكون مكتوبًا لاستقرّت المعاني. كما أنّ معاني الجذر الواحد متعدّدة في أغلب الكلمات، مع ما بينها من تقارب.

[1]- Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, p31, Dar Albouraq, Beirut, Liban, 1423- 2002.

[٢]- صبحي الصالح: دراسات في فقه اللغة، ص١٧٤، ط٨، ١٩٨٠، دار العلم للملايين، بيروت.

[٣]- السيوطي: المزهر في علوم اللغة، ج١، ص٣٤٦، شرحه وضبه وصحح عناوينه محمد أحمد جاد المولى، علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل بيروت ـ ودار الفكر، بيروت، (د.ت.)

والمشكلة التي تواجه الباحث حيال هذا الوضع، هي كيفيّة إبراز المعنى العائد إلى الجذور أو الأصول وربطه باللغة القرآنيّة، في ظلّ التطوّر السريع الذي يغذّي الكلمة بجديد المعاني التي تغطّي المعنى الجذريّ، الذي يظلّ مرجعًا وأساسًا ينهض عليه معنى الكلمة، وعلى الباحث أو المفسّر الوصول إليه. والجذر الحامل للمعنى المولّد générique كثيرًا ما يتوارى خلف ركام النسيان تارة، والإهمال، تارة أخرى، كما قلت.

وتتضاعف الصعوبة في الوقت الحاضر حين يروم الباحث الرجوع إلى المعاني الأوّليّة لتراجع اللسان العربيّ وتقهقر البيان الناصع الذي كانت عليه.

أمّا الترجمة إلى لغة أخرى كالفرنسيّة –وبينها وبين العربيّة من الاختلاف مع العربيّة ما بينهما– فهي أمر شديد التعقيد.

فلو نظرنا إلى كلمة حبّ الدائرة في القرآن الكريم، وأخواتها التي تنتمي إلى الحقل الدلاليّ ذاته، كالودّ، فإنّنا نرى تعلّق غلوتن بجذر الكلمة المعجميّ، وهو معنى حسّيّ، مأخوذ من الطبيعة الفيزيائيّة.

فقد تعرض في كتابه (Le Coran Parole de Dieu) لكمة حب، وودّ، وودُود، ورحمة، والرحمان الرحيم. معتبرًا أنّ هذه المفردات كلّها تحيل على الحبّ

Plusieurs termes lui font référence…

الحُبّ: ينطلق اللفظ من كلمة الحَبّ، ووجه الارتباط بالحُبّ، أن الحبّة تحمل في داخلها الحُبّ أو الشوق الذي صارت به قادرة على النماء في صورة نبات.

Al-hubb, l'amour en rapport avec la semence (habba), la graine contenant en elle l'amour pour qu'elle puisse se développer sous une forme arborescente[1].

[1]- M. Gloton, Le Coran, parole de Dieu, p119, Dar Albouraq, Beirut 1428 -2007.

وهذا الاختيار التمثيليّ ممكن، وتبرِّره المعطيات المعجميّة للغة العربيّة،

Cette assimilation est possible car la racine H.B.B, de ce nom comporte les deux acceptions d'amour et de semence[1].

فإذا رجعنا إلى ترديدات ابن فارس لكلمة حبّ، والمحبّة، نراه يرشح لها المعنى الأوّل وهو اللزوم (لأنّ للحاء والباء أصول ثلاثة: اللزوم والثبات، والحَبَّة، والثالث وصف القِصر)[٢].

فيقول: «وأمّا اللزوم فالحُبُّ والمحبّة، اشتقاقه من أحبّه إذا لزمه»[٣].

والكلمة الثانية هي الودّ، وترجمها بـAffection ou attachement fidèle d'amour. ويعود جذر هذه الكلمة إلى وتد، أو الوثاق، ce nom signifie étymologiquement le pieu ou l'attache fixe ce qui se fixe solidement en terre. ومنها اشتقّ الودود، أحد أسماء الله الحسنى[٤].

والكلمة الثالثة هي لفظ الجلالة اللهّ، وهي نفسها تعود في اشتقاقها إلى جذر لغوّي يدلّ على الحبّ الغامر الشديد، Le Nom Allah quand on lui attribue une dérivation comporte aussi le sens d'un amour intense.

وقد صرّح في مواضع أخرى بالمأخذ الاشتقاقيّ للفظ الجلالة، مقتفيًا أثر السابقين حين تعرّضهم لذلك، وهذا المأخذ هو الوَلَه، ومعناه الحبّ في درجاته القصوى. واختار الاشتقاق على العَلَميَّة التي قال بها غيره من القدامى كالرازي والخليل وسيبويه، وهو قول الأكثرين[٥]. والمانع من الاشتقاق عندهم أن ذلك

[1]- ibid, p119.

[٢]- أحمد ابن فارس: مقاييس اللغة، ١/ ٢٧٧، وضع حواشيه إبراهيم شمس الدين، ط١، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، دار الكتب العلميّة، بيروت.

[٣]- م.ن، ١/ ٢٧٧.

[4]- M. Gloton, Le Coran, parole de Dieu, p119.

[٥]- الرازي: التفسير الكبير، ١/ ١٥٦. ط ٣، (د.ت)، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت.

يجعل معناه معنًى كليًّا لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الشِّرْكة فيه[١].

أمّا القائلون بالاشتقاق فتعدّدت الاعتبارات المعنويّة التي رأوها، والذي يعنينا في هذا المقام هو الرأي الذاهب إلى أنّه مشتقّ من وَلِهَ لكون كلّ مخلوق والهًا نحوه، ولهذا قال بعض الحكماء: الله محبوب للأشياء كلّها، وعلى هذا دلّ قوله تعالى: ﴿**وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ**﴾[٢].

والكلمة الرابعة هي الرحمان الرحيم، وهما كلمتان لكن يكثر تلازمها في القرآن حتى صارا كالكلمة الواحدة، وترجمهما غلوتن انطلاقًا من البحث في الجذر، مع إلماعه إلى الترجمة الدارجة لهما، وهي:

Le Tout et Très Miséricordieux,

والتّرجمة التي تشتقّ من الجذر اللغويّ هي:

…que l'on peut aussi traduire «Le Tout et Très Rayonnant d'Amour[3]».

وهذه الترجمة انفرد بها غلوتن وهي تتويج لتأمّلاته في اللغة وما تفيض به من معانٍ، كما أنها تتلاقى مع نزعته الصوفيّة.

وتكفي الإشارة إلى بعض المترجمين للقرآن الكريم وكيف ترجموا هاتين الكلمتين. لنأخذ ترجمة كازيميرسكي، البولندي المتفرنس، فهي عنده:

في البسملة وفي الفاتحة …clément et miséricordieux…

وكذا في درج سورة الحشر (L'Emigration)

[١]- نظام الدين النيسابوريّ: تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ١/ ٧٥، ضبطه وخرج آياته وأحاديثه، الشيخ زكريا عميرات، ط١، ١٤٢٤هـ/ ١٩٩٦م، دار الكتب العلميّة، بيروت.

[٢]- ابن عادل: اللباب في تفسير الكتاب، ١/ ١٤٠، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، مع آخرين، ط٢، ٢٠١١م دار الكتب العلميّة، بيروت.

[3]- M. Gloton: Le Coran, Parole de Dieu, p119.

..il est clément et miséricordieux[1].

وترجمها جاك بيرك كذلك بـ:

Le Tout miséricorde, le Miséricordieux[2].

وترجمها محمّد حميد الله بـ:

Le Tout Miséricordieux, le Très Miséricordieux[3]

وكذلك في سورة الحشر وسائر السور التي وردت فيها.

وترجمها Edouard Montet:

Le Très Miséricordieux, Le compatissant[4].

وترجمها Jean Grosjean بـ:

Le Miséricordieux plein de miséricorde…[5].

وترجمها الأستاذ عبد الله بينو الفرنسي Penot بـ:

Le tout miséricordieux, Le très Miséricordieux[6].

وترجمة عبد الله بينو إلى الفرنسيّة هي آخر ترجمة حتى الآن.

[1]- Le Coran, traduit par Kasimirski, chronologie et préface par Mohammed Arkoun. 1970, Garnier-Flammarion, Paris.

[2]- Jacques Berque, Le Coran, Essai de traduction, Edition Albin Michel, 2002, Paris.

[٣]- محمد حميد الله: القرآن الكريم وترجمة معانيه على اللغة الفرنسية، ط١، ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م، دار ابن كثير، دمشق.

[4]- E. Montet: Le Coran, traduction intégrale, Payot, 1958, Paris.

[5]- Le Coran, traduit de l'arabe par Jean Grosjean, présentation de Jean-Louis Schlegel, éditions Gallimard 2008, Paris.

[6]- Le Coran, traduit et annoté par Abdallah Penot, Alif édition, Paris, juin 2011.

ونختم بترجمة محمّد شيادمي بـ:

Le Clément et le Miséricordieux[1].

سواء في البسملة أو في درج القرآن الكريم.

إذن قد انفرد الأستاذ موريس غلوتن بتلك الترجمة التي تعكس مذهبًا فلسفيًّا ونظريّة خاصّة تأخذ من اللغة ومن العرفان الذي لا يبارح فقه اللغة أو الفيلولوجيا، ومن ثمّ كانت اللغة هي البوّابة إلى المطلق. وتلك حصيلة بحث وتأمّل. واختياره لتلك الترجمة لما في ذلك من ملاءمة للجذر أو الأصل اللغويّ الذي اشتُقَّتا منه، فالجذر (ر. ح. م) يعني فيما يعني الشفقة والرَّحِم واللِّين، قرابة النسب، أو حالة من الحبّ يتولّد منها ما فيه صفة الأمومة والرَّحِمِيَّة...،

والرحمة – كما يقول القشيري رحمه الله –صفة أزليّة–[٢]،

Il s'agit de significations liées à un processus d'amour qui donne naissance à une création de type maternel et matriciel[3].

فهي تتعلّق بمعنى مرتبط بمخاض وتقلّبات من الحبّ الذي يفضي إلى ميلاد مشدود إلى مشاعر الأمومة، كما قال في الجملة السابقة.

ولاحظ غلوتن وهو يستعرض أسماء الله الحسنى أنّ كثيرًا منها يدور حول الحب باعتبارات مختلفة، وهو ما دفعه إلى استنتاج الصفة الذاتيّة للخالق، وهي الحبّ، وهذا الحبّ هو الذي يتجلّى في جميع خلقه سبحانه وتعالى، وما الوجود إلا تجلٍّ للعشق:

Dieu est donc en Soi Amour et cet amour intrinsèque se propage

[1]- Le Noble Coran, Nouvelle traductiuon du sens de ses versets, par Mohammed Chiadmi, 6e édition, Tawhid, 2014.

[٢]– القشيري: لطائف الإشارات، ١/ ٤٧، تحقيق إبراهيم بسيوني، ط ١٩٨١، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة.

[3]- M. Gloton: Le Coran, Parole de Dieu, p119.

à toute Sa création, mais Ses créatures sont plus ou moins réceptives à Son Amour[1].

ويتفاوت الناس في تلقّيهم الحبّ الإلهيّ أو تجسيدهم له بتفاوت الصّفاء النفسيّ، والـمَلَـكة التي يربّيها العمل والمجاهدة، وفي القرآن الكريم تتعدّد الشواهد المباشرة، كما يأمر الخالق نبيّه عليه الصلاة والسلام بتبليغ الإعلان الإلهيّ بذلك:

Dans le Qur'àn, Dieu ordonne à Son Messager qu'il nous transmette cette prescription: Dis! Si vous aimez Allah, conformez-vous à moi (il s'agit du Prophète), alors Allah vous aimera et recouvrira vos péchés, car Allah est Très Miséricordieux[2].

والله يأمرنا بأن نتملّى صفة الحبّ ونرتفع إلى مقامها من خلال اتّباع نبيّه، وهو الإنسان الكامل الذي استوفى الحقيقة:

Dieu ordonne à son Prophète qu'il nous transmette cette prescription: Dis! Si vous aimez Allah conformez-vous à moi, alors Allah vous aimera et recouvrira vos péchés, car Allah est Très Recouvreur, Très Miséricordieux (Qur'an 3- 31).

وبناءً على هذه الحقيقة، لا يتعدّى التّأويل عند غلوتن البحثَ عن المعاني الأصليّة، أي الرجوع إلى البداية التي فَصَلَت عنها الكلمة. وهذا يعطي عنده معنًى جديدًا للتأويل يخالف ما هو دائر في الأوساط اللغويّة المعاصر، حيث يتّجه الذهن أثناء التأويل إلى الخارج، أي خارج النصّ أو الكلمة، أمّا غلوتن فيأخذ العقل عند اتجاهًا داخليًّا، أي داخل النصّ والكلمة بحثًا عن معناها الأوّل الذي بعث معها.

[1]- M. Gloton: Le Coran, Parole de Dieu, p120.

[2]- Ibid. p120.

Le terme taw'il signifie par son étymologie: faire ramener ou remonter à l'origine. Ce vocable prend alors une signification inverse à la racine N Z L. La Descente de la Parole est une «entrée» dans la sphère de la création, le taw'il est le retour à l'origine[1].

٢. ٢. إيثار الجمال على الجلال

من ركائز النظريّة اللغويّة العرفانيّة عند غلوتن تصوّره أنّ الجمال يقع في الصدارة من المعاني الأخرى، ويترجم، ويؤوّل أيضًا أسماء الله الحسنى الدالّة على الجلال في ظاهرها بما يجعلها قريبة من الجمال.

وهذه النزعة محصّلة لتصوّره للوجود، إذ يرى أنّه تجلٍّ للحبّ والعشق الإلهيّ وانبثاق منه، ومن لوازم الحبِّ الجمالُ وما يُشتقُّ منه من معاني، وما يتفرّع عليه من حقول دلاليّة. ولوازم الحبّ وفق هذا التصوّر القرآنيّ أن تكون الصدارة لمعاني الجمال، أي الرحمة والمغفرة والرأفة واللطف، التي اتصف بها الخالق، وسائر الصفات القريبة منها في المعنى.

ويرى جولدتسيهر أنّ هذه الفكرة فلسفيّة الأساس، فالصوفيّة يحبّون العمل تحت شعار التأثير المزدوج للرعاية الإلهية الموحَّدة: القدرة والقهر من جانب، واللطف من جانب آخر، وجعلوا هذه المقابلة في تحديد المقامات الصوفيّة، مثل الخوف والرجاء، وهم يعرفون الرجاء بأنّه رؤية الجلال بعين الجمال، ويميّز الغوالي صفتي هذ الحالة الروحيّة تبعًا لصدروها عن نظرة الجمال والجلال[٢].

والحبّ، كما يرى غلوتن، من الموضوعات الكبرى في القرآن الكريم، وهذه المكانة راسخة في الوجود، فهي وجوديّة بحكم أنّها قاعدة للمعرفة الإنسانيّة التي

[1]- Maurice G. Le Coran, essai de traduction et annotation, par Maurice Gloton, Édition bilingue: Arabe-Français, p9. Albouraq, 1435- 2014, Beirut.

[٢]- إجنتس جولتسيهر، مذاهب التفسير الإسلاميّ، ص٢٣٤، ترجمة: عبد الحليم النجار، ط٥، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م، دار الجيل، بيروت.

تلقّاها آدم من الله سبحانه، فقد علّمه الأسماء كلّها، بما فيها أسماء الله الحسنى،

Dieu a donné à Adam la connaissance de tous les noms, y compris celles ces Noms excellents[1].

وما تعلّمه آدم متاحٌ لذريّته؛ لأنّ الغاية التي خلق لها آدم تسري على بنيه، وهي معرفة الحقّ وعبادته.

وغلبة الجمال على الجلال في ذات الله سبحانه مشارٌ إليها بعنوان أسمائه حين وصفها بالحسنى، والحُسْن لا يصدر منه إلّا الحَسَن الجميل، ولا يتجلّى من فعله إلّا ما ينسجم مع هذه الأسماء، فالله قد سبقت رحمته غضبه، وهذا ترجمة لفكرة الجمال وآثارها في الكون.

وكان لهذا التصوّر مصاديقه في ترجمة الأسماء الحسنى عند غلوتن، إذ كفلت له ثقافته اللغويّة العالية في اللغتين العربيّة والفرنسيّة تحقيق الفكرة المذكورة في الترجمة، فقدَّم ما يراه أقرب إلى صفة الجمال وإن كان بظاهر لفظه من صفات الجلال، ولو ببعض التلّطف المجازيّ الذي يحافظ على المعنيين، إلّا ما كان دالًّا على معناه دلالة قطعيّة لا تحتمل تأويلًا بواسطة المجاز، أو ما كان لجذره الاشتقاقيّ معنى واحد، كالمذلّ Celui qui rend vil، فهذا الاسم مقطوع بمعناه وضعًا واستعمالًا، وهو الخفض في الحسّيّات والإهانات في المعنويّات. وقد سرد غلوتن ترجمتها، فلم تخرج عما هو رديفٌ لما ذكرت:

Abaissement, avilissement, condition basse, soumission, docilité, humiliation[2].

ويلاحظ أنّ هذا الاسم من الأسماء غير القرآنيّة –التي لم تذكر في القرآن– بل ورد في السنّة...، ومثله اسم الضّارّ، لم يرد في القرآن الكريم. ومعناه بيّنٌ قطعيّ

[1]- M. Gloton, les 99 Noms d'Allah, p15, 1428 -2007, Dar Albouraq, Beirut, Paris.

[2]- M. Gloton: une approche du Coran, p391.

لا يقبل تأويلًا، سواء أكان ضُرًّا، أو ضَرًّا، أو ضَرَرًا، فهي محصورة في دائرة المنافاة للنفع.

فالضَّرّ يترجم بـ:

Nuisance, blessure, mal, préjudice, désavantage, dépréciation, détriment, dommage, méfait, malheur.

والضُّرّ بـ:

Mal, dommage, mauvais état d'une chose, préjudice…

أمّا الضَّرَر فترجمه بـ:

Dommage, mal, préjudice (causé ou éprouvé) pauvreté, indigence, déprédation, dégât, détriment, inconvénient, lésion, méfait, nocivité, etc.

فأسماء الله الحسنى مثل:

المهيمن= Le Surveillant

العزيز= L'Inaccessible

الجبّار= Le Réducteur

المتكبّر= Le Superbe

القهّار= Le Sans cesse Contraigneur

القابض= Celui qui rétracte

ذو الجلال والإكرام= Le Détenteur de la Majesté et de la Générosité

الضارّ= Celui qui contrarie

المتعال= L’exalté

هذه صفات جلال ترجمها غيره بما يلوح من ظاهرها اللغويّ العرفيّ، دون تأويل إلهيٍّ وعرفانيّ، وسنعرض أمثلةً لتلك الترجمات تظهر النزعة التأويليّة الرامية إلى بناء نظريّة للمعنى منبثقة من اللغة العربيّة.

وهذه ترجمات للأسماء السابقة السابقة:

ج. بيرك

المهيمن= L’Englobant

الجبّار= Le Magnanime

القهّار= L’Errisistible

القابض (يقبض)= Resserre

ذو الجلال والإكرام= Plein de majesté digne de vénération

المتكبّر= Le Magnanime

المتعال= Le Très–Haut

عبد الله بينو

المهيمن= Le Dominateur

الجبّار= Le Contraignant

القهّار= Le Contraignant

ذو الجلال والإكرام= Tout de majesté et de Générosité

المتكبّر= Le Contraignant

المتعال= L'Elevé

كازيميرسكي

المهيمن= Le Gardien

الجبّار= Le Victorieux

القهّار= Le Prédominateur

ذو الجلال والإكرام= environné de majesté et de gloire

المتكبّر= Le Suprême

المتعال= Le Très –Haut

حميد الله

المهيمن= Le Prédominant

الجبّار= Le Contraignant

القهّار= Le Contraignant

القابض (يقبض)= retient

ذو الجلال والإكرام= Tout de majesté et de Générosité

المتكبّر= Le Magnanime

المتعال= L'Elevé

مونتي

المهيمن= Le Veilleur

الجبّار= Le Fort

القهّار= Le Contraignant

القابض (يقبض)= retient

ذو الجلال والإكرام= entouré de majesté et de gloire

المتكبّر= Le Grand

ج. غورجن

المهيمن= Le Gardien

الجبار= Le Violent

القهار= absolu

ذو الجلال والإكرام= souveraine et munifiqu la face de ton seigneur

المتكبّر= Le Magnifique

المتعال= Sublime

٢. ٣. نظريّة الحقول الدّلاليّة

يُقصَد بالحقل الدلاليّ جملة الكلمات التي تحمل مضامين يمكنها رسم كيان معنويّ موحّد، وإن كانت هذه الوحدة من بعض الأوجه.

عرف أولتمان Ultman الحقل الدّلالي بقوله: «هو قطاع متكامل من المادّة اللغويّة يعبّر به عن مجال معيّن من الخبرة»، وLyons «مجموعة جزئيّة لمفردات اللغة»[١].

فالكلمات والألفاظ التي لا تشترك في بنيتها الخارجيّة الاشتقاقيّة، لكن يربط

[١]- أحمد مختار عمر: علم الدلالة، ص٧٩، ط٧، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م، عالم الكتب، القاهرة.

بينها وحدة في المعنى، وتعبيرها من ثمّ عن مجال معنويّ موحّد، هي التي تحقّق حقلًا دلاليًّا مشتركًا.

ونظريّة الحقول عودة باللغة إلى التجميعات المعنويّة التي تلامس وحدة الموضوع، ذلك أنّ الباحث قد يجد في فكرة الحقول الدلالية مساعدًا له على معالجة النصّ معالجة موضوعيّة –Thématique– تيسّر له فيما بعد الوقوف على الروابط ذات الطابع الفلسفيّ بين الموضوعات والمفاهيم، وهو ما عمل عليه موريس غلوتن.

مثالها جمعه بين الحبّ والرحمة في الاشتقاق: فالحبّ من الحبّة والرحمة من الرحم التي تحتضن الجنين الكائن كما أنّ الحَبّ تحتضن النبات القادم...

ويساعد الحقل الدلاليّ على معرفة المعنى العامّ من خلال المعنى الجامع الذي يدركه المتأمّل؛ لأنّه من فقه اللغة. وهو يأتي بعد النظر الاشتقاقيّ؛ لأنّ المعنى يتدرّج من اللفظ وحروفها التي تشي بمعنى معيّن، فإذ وسّعْنا الدائرة أكثر ودخلنا في الحقل الدلاليّ حلّت الكلمة محلّ الحرف، وعوملت معاملته في فهم الدلالة.

٢. ٤. اللغة مظهر الوجود

ويعود منشأ الفكرة إلى مؤلَّفه الكبير Une approche du Coran par la grammaire et le lexique

وكان غلوتن مدفوعًا في عمله هذا –وهو منطلقه إلى تفسير القرآن– بدافع تأويليّ؛ إذ وجد أنّ الحقائق كثيرًا ما تُحجب ولا يُكشف عنها إلّا بالتأويل، والتأويل محكوم في جميع الأحوال بقوانين، وإلّا صار لَعِبًا ولهوًا يأباه كلام العقلاء ناهيك عن كلام ربّ العقلاء. وأساس تلك القوانين الرجوع إلى الجذر اللغويّ ومعالجة المعنى انطلاقًا منه، مع الالتفات إلى الحركيّة التي تلبسها الكلمة في حال التراكيب والسباحة في السياقات النصّيّة والمقاميّة، فيكون التأويل وسيلة للتحقّق من نظريّة المعنى التي قرأ من خلالها النصّ القرآنيّ والنصّ الصوفيّ، وهذا ما أؤكّد

عليه هنا، أي ارتباط التأويل بالكشف داخل النصّ أو اللغة لا خارجها، كما تفعل التأويليّة الغربيّة التي تحمل النصّ على محامل من خارج طبيعته، بفعل تزاحم العلوم والمعارف وتدافع مناهجها.

كما كان التصوّر حاسمًا في ضبط التّأويل، والإنسان صورة للوجود من خلال اللغة، وكلّما ارتقى الإنسان وصفًا كان أقرب إلى الحقيقة الوجوديّة، ومن ثمّ أقربَ إلى الله، ذلك أنّ «الإنسان الكامل ينطوي على جميع درجات الوجود، فهو إذا انكفأ على نفسه يستطيع أن يجد الوجود كلّه مجملًا فيه. إلّا أنّه يسقط على أدنى من الإنسان، إذا هو أغفل بعده المفارق: فالإنسان لا يمكن أن يكون إنسانًا إلّا إذا كان واعيًا للطابع الإلهيّ الذي يحمله»[١].

وقصّة الوجود انطبعت وانتقشت في روح آدم الإنسان الأول، لأن الله علمه ذلك «وعلم آدم الأسماء كلها»، أي معاني الوجود وحقيقة الحقائق؛ لذا أخذ ابن عربي هذا البعد الشاقولي وجعله بعدًا للنوع الإنسانيّ، فآدم هو أوّل نبيّ في فصوص الحكم وفي نقش الفصوص[٢]. «لمّا شاء الحقّ سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها.. وإن شئت قلت أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كلّه، لكونه متّصفًا بالوجود، ويظهر به سرّه إليه..، فإنه يَظهَر له نفسُه في صورة يعطيها المحلّ المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحلّ ولا تجلّيه له»[٣].

وقد لخّص الأستاذ Pierre Lory الأهداف التي رمى غلوتن على تحقيقها بعمله المشار إليه، فقال:

[١]- روجي غارودي: نداء إلى الأحياء، ص٣١٥، ترجمة: ذوقان قرقوط، ط١، ١٩٨١، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.

[٢]- م.ن، ص٣١٦.

[٣]- ابن عربي: فصوص الحكم، ص٤٨-٤٩، تحقيق: أبو العلا عفيفي، ط١، ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٦م، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

Comment comprendre et interpréter le Coran sans y induire tout ce que consciemment ou inconsciemment on aimerait trouver? Comment l'aborder avec le respect qu'il requiert et la rigueur méthodique dont nul ne peut faire l'économie[1]?

وتكلّلت رحلة غلوتن مع لغة القرآن بالوصول إلى بناء تصوّرات ثابتة لنظريّته، وكان عمله يشبه السير من القرآن وإلى القرآن وفي القرآن. وأوّل أسُس تلك النظريّة إيمانه بأن ميلاد العربيّة يبدأ بنزول القرآن، فنزول القرآن هو ثورة في حياة العربيّة La révélation du Coran, révolution de la Langue arabe.[٢].

ويؤسّس غلوتن نظرته على معطيات موضوعيّة، حسّيّة في المقام الأوّل –فهو فرنسيّ ونشأته الفكريّة متشرّبة بالفلسفة الوضعيّة– ومن ذلك أنّ القرآن أوّل كتاب أو مجموع من النصوص النثريّة المكتوبة، طويلة نسبيًّا، وكاملة، ومبنيّة بناء منهجيًّا، متضمّنة كلّ الخصائص الصوتيّة، واللغويّة والنحويّة، والبلاغيّة للغة العربيّة، ومن جهة أخرى أعطى للمفردات معاني وأبعادًا دلاليّة جديدة، انطلاقًا من لغة سهلة حسّيّة ومباشرة، مستقاة من وسط بدويّ في الأصل، ليرتقي بها إلى مستويات عقليّة، من الجدل والتشريع والحوار والقصص[٣].

أمّا الشعر الجاهليّ، وإن عدُّوه ديوان العرب، فلم يكن مكتوبًا، ثمّ إنّه لا يغطّي الحياة العربيّة في جوانبها الاجتماعيّة والثقافيّة والدينيّة والعقليّة، وبكلمة، لا يتناول الحياة العربيّة في تفاصيلها، فهو بذلك لا يعدّ مرجعًا كاملًا وموثوقًا في الكشف عن الأبعاد الفكريّة والاقتصاديّة واللغويّة لدى العرب:

Bref, il n'existait pas, avant le Coran, de réelle référence, complète et fiable, mettant en lumière la vie intellectuelle et religieuse,

[1]- Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, p12.

[2]- Ibid. Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, p14.

[3]- Ibid. p14.

économique et sociale, linguistique et littéraire des Arabes[1].

والقرآن بحكم هذه الطبيعة، صار مؤسِّسًا للغة العربيّة، بمفرداتها وبناها اللغويّة، وصار خزّان ألفاظها وخزانتها، والمعين الذي تستقي منها خلودها، والمحور الذي تدور عليه[٢].

ومع انتشار القرآن في أرجاء العالم ترسّخت العربيّة في عقول المسلمين، حتّى غير العرب، إذْ كان للقرآن أثرهُ في إضافة الكثير من المصطلحات إلى ألسنتهم، مع ما تركه من تأثير على أفكارهم.

أمّا الترجمة فقد أثَّرتْ في اللغة العربيّة، ولكن بالحمولة الحضاريّة الوافدة مع اللغات الأجنبيّة، وهو ما سمح للعربيّة أن تتطوّر وتقدّم للبشريّة أعمالًا أصبحت علامات في تاريخ الإنسانيّة[٣].

٢. ٥. العربيّة وقوانين الجذب والنبذ

يتصوّر موريس غلوتن العربيّة -لغة القرآن الكريم- نقطة انطلاق نحو التطوّر بما لها من قدرات اشتقاقيّة تساعد على توليد المفاهيم والتصوّرات. وهي كافية بجذورها التي تكتنز من المعاني ما يكفل للعقل أن ينطلق بيسر في فضاءات الابداع. كما أنّ هذه اللغة، بما لها من قوّة وسحر، تجذب العقل وتدعوه إلى التأمّل الخلّاق، فخصائص القرآن اللغويّة دعت العرب إلى التعلّق بنصّه، والخشوع لسلطانه الفكريّ والروحيّ، والسعي إلى فهمه والحياة في أجواء تعاليمه، متّبعين في ذلك هذا الخطّ الثنائيّ: فهو يدعوهم ويجذبهم إلى أصوله، من جهة، ويدفعهم إلى الانفتاح نحو الخارج، وهما خطّان متكاملان.

C'est cet axe d'attraction et de repoussement complémentaire

[1]- Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, p14.

[2]- Ibid. p14.

[3]- Ibid. Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, p15.

qui joue le rôle principal dans l'organisation de tout mouvement d'évolution et de continuité[1].

٢. ٦. قلة الكلمات القرآنيّة

عالج غلوتن في كتابه، Une approche du Coran par la grammaire et le lexique.

١٧٠٠ جذرًا لغويًّا، هو الأساس الذي بنى عليه حوالي ٥٠٠ كلمة من القرآن الكريم، تضمّنت المفاهيم الأساسيّة والكافية للنحو القرآنيّ، تسمح بفهم جيّد للنصّ القرآنيّ انطلاقًا من الصرف والنحو القائمين في نصِّه، لا خارجَه[٢]. مع أنّ اللغة العربيّة فيها أكثر من ١٠٠٠٠ جذر، وفي الحديث حوالي ٣٥٠٠ جذرًا:

D'autre part, dans la Révélation coranique, Dieu présente un nombre relativement peu important de racines par rapport à l'ensemble considérable de celle qui figurent dans les dictionnaires les plus élaborés. En effet, seulement 1726 racines et un peu moins de 5000 mots provenant de celles-ci se trouvent dans le texte sacré, alors que la langue arabe comporte plus de 10000 racines le Hadith un peu plus de 3500[3].

٢. ٧. أثر المنهج التحليليّ في نظريّته اللغويّة

لئن كان التحليل منهجًا ملازمًا للتفكير في كلّ العصور، فقد أصبح العصر الحاليّ عصر التحليل بامتياز، وانتقل فيه التحليل من كونه منهجًا إلى أن تحوّله فلسفة يتبعها الكثير، منذ أن ظهرت في إنجلترا مع الفيلسوف جورج مور،

[1]- Ibid. p15.

[2]- Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, p31.

[3]- Ibid. Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, p39.

وبرتراند رسل، وغيرهما، فأصبح القرن العشرين والقرن الحالي سائرين على هذا المنهج.

فإلى أيّ مدى وظّف موريس غلوتن التحليل، وما هي الحدود التي وقف عندها؟

تظهر نزعة غلوتن إلى اعتماد التحليل، وتوظيفه له توظيفًا يتجاوز حدود الاستعمال الساذج، ليدخله في دائرة النشاط الفلسفيّ الذي يقضي بالبحث عن العلل الكبرى للظواهر، والتقيّد بتوجيهها في التأمّل والبحث.

ويرمي المنهج التحليليّ عند غلوتن إلى تحقيق الترجمة الأقرب إلى الكمال للقرآن الكريم، انطلاقًا من معاني اللغة القرآنيّة، ثمّ التماس مقابلاتها باللغة الفرنسيّة. وقد كان للباحث غلوتن تأمّل طويل لصياغة منهجه الذي تحوّل إلى مشروع ظهرت آثاره في ترجمته للقرآن الكريم.

وسنقف معه عند تحليله لأشهر كلمة قرآنيّة، وهي كملة (آمن) ومشتقّاتها، وكيف أخذ معناها البعيد، ثمّ وظّفه في ترجمتها داخل القرآن الكريم.

فالجذر (أمن)=(AMN) أهمّ جذر في النصّ القرآنيّ، إذ نلاقيه ثماني مئة وثمان وسبعين مرّة (٨٧٨) في صيغ مختلفة.

وهذا الجذر يتضمّن معنى الأمن والأمان، والثقة، والوفاء، والرعاية والحماية[١].

Elle est le plus souvent utilisée à la 4e forme verbale et prend le sens de: rassurer, sécuriser, tranquilliser, mettre à l'abri, porter ou donner la sécurité. Elle est construite avec la préposition بـ, avec, par, au moyen de. AMaNa bi signifie alors sémantiquement: porter

[1]- Maurice Gloton: Les 99 Noms d'Allah, p37, édition 1428- 2007, Albouraq, Beirut, et: Une approche du Coran…, p46.

la foi en, sécuriser par, se rassurer[1].

ويترجم على ضوء هذا التحليل اللسانيّ الآية الكريمة: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ﴾.

'Le messager s'est sécurisé par (ou=a porté la foi en) ce qu'on a fait descendre jusqu'à lui venant de son Enseigneur et aussi ceux qui se sont sécurisés (ou=les porteurs de la foi). Tous se sont sécurisés par Allah, Ses Anges, Ses Ecritures et Ses Messagers. Nous ne faisons aucune distinction entre ses Messagers…'[2].

ويترجم الجذر (أ م ن) ومشتقّاته dérivés في ترجمته الكاملة للقرآن بـ(Dépôt confié)، ويوضح أصل هذه الترجمة البعيدة والغريبة؛ لأنّ المعهود في (آمن وإيمان ومؤمن) هو croire croyant croyance.

يرجع في هذا التفسير للكلمة إلى الآية الكريمة:

﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١)

ويترجمها:

Et il n'y a aucune chose volontaire (ou possible volant) sans que ses trésors-entreposés (ou=dépôts) soient chez Nous: Nous ne la faisons descendre par étapes selon une assignation connue.

ويترجمها في النصّ الكامل كالآتي:

Pas de volonté indéterminée (ou=aucune chose) sans que ses entreposés soient chez Nous: Nous ne la faisons descendre que

[1]- Une approche du coran…, p46. Et : Le Coran, un essai de traduction et annotation, par Maurice Gloton, édition bilinguen Arabe-Français, p18, Dar Albouraq, 1435- 2014, Beirut.

[2]- Une approche du coran… p46.

selon une assignation connue[1].

وفي سورة الإسراء، عند قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾.

Il n'est aucune chose qui ne s'immerge dans l'Insondable sous l'effet de Sa Louange[2].

ويأتي في هذه الآية على تفسيره لكلمة (شيء)، التي يعطيها معنى آخر غير المعنى الجامد الغارق في العمومية، فهي تعني في السياق القرآني ما يريده الله في الأزل، أو ما يمكن أن يكون محلًا لإرادته، قبل أن يتزّل أو يتجلّى في الوجود، وهذا الشيء الممكن لا يمكن أن يخرج إلى الوجود ويتجلّى إلّا ضمن أحد أسماء الله الحسنى، وقد عّبر الله في الآية عن نفسه بصيغ الجمع، الجامعة لأسمائه:

Or, ce possible voulant, cette indétermination volontaire, dans son principe, se trouve chez Allah avant même qu'elle soit descendue ou manifestée par Lui avec l'ensemble des Noms divins, compte tenu du pronom «Nous» qui, dans ce verset, s'applique à ceux[3].

وماذا يقصد غلوتن بـvolonté indéterminée، التي ترجم بها كلمة (شيء)؟ التحليل هو الذي هداه إلى جذر الكلمة، وهو (ش ي أ) ومعناه الأوّل أو الجذريّ من المشيئة أي الإرادة، لكن الإرادة غير المحدّدة، أو المطلقة، أو العامّة:

De la racine (S Y A) dont le sens premier est vouloir, mais vouloir d'une manière synthétique, globale? C'est en rapport avec ce verset et d'autres que certains théologiens ont considéré le mot

[1]- Le Coran- une essai de traduction et annotation, par Maurice GLOTON, p262.

[2]- Ibid. Le Coran- une essai de traduction et annotation, p186.

[3]- Maurice Gloton: Le Coran, un essai de traduction et annotation, p19. Introduction, traduction et annotations Maurice Gloton, préface par Pierre Lorry, édition Albouraq, 1430-2009, Beirut.

(say=شيء) comme un Nom divin[1] Par exemple, relevons celui-ci: Dis: 'Quelle Volonté indéterminée est plus éminente pour témoigner?' Dis: 'Allah, Témoin entre moi et vous…'[2].

وما هو إرادة، بحسب الجذر والدلالة العميقة، يُفهم بأنه قدرة مؤيَّدة بالإرادة القديمة لله سبحانه، وحين تترجم في العالم أو الخلق تغدو إرادة بالإمكان، أو مريدًا بالإمكان =possible voulant، يترجم في الأكوان والأشخاص.

وتراه هنا يترجم: كلّ شيء هالك إلّا وجهه، بـChaque chose douée de volonté est évanescente sauf sa face، ولا يترجمها بـchose، لأنّ الكلمات أو جذر الكلمات ليست منفصلة عن اللحظة الأولى للخليقة، حيث علم الله وإرادته يظلّان الوجود، بل هي تجلٍّ لقدرة الخالق وإرادته الذي أظهر الوجود بقول (كن). لكن الإرادة الكامنة إرادة مبهمة، وهي أنكر النكرات:

Le plus indéterminé des indéterminations[3].

فإذا عدنا إلى كلمة إيمان أو جذر (أ م ن)، فهي العهد الإلهيّ القديم لبني آدم، وهذا العهد مَجْلاه يكون بَعدَ الخلق على الأرض، ويتفاوت الناس فيه، ومن هنا كان الإيمان محلًا للزيادة والنقصان:

A M N, est le Dépôt qu'Allah confie à l'être humain, Dépôt qu'il doit mettre en œuvre fidèlement. Selon le verset 484-, la mise en œuvre de ce Dépôt peut croître, décroitre ou être pervertie selon les comportements de l'être humain: Ne vois-tu pas ceux à qui une

[١]- يجيز المتكلّمون (فلاسفة العقيدة) إطلاق الشيء على الله، ويستندون في تجويز الإطلاق على القرآن واللغة العربيّة. انظر:

Arrazi: Traité sur les nom divins, p607, introduction, traduction et annotations Maurice Gloton, préface par Pierre Lorry, édition Albouraq, 1430- 2009 , Beirut.

[2]- Maurice Gloton: Le Coran, un essai de traduction et annotation, p19.

[3]- Ibid. Maurice Gloton: Le Coran, p19.

part de l'écriture a été donnée. Ils mettent en œuvre par la magie et l'excès le Dépôt confié et disent à ceux qui ont dénié qu'ils sont mieux guidés sur un chemin Que ceux qui ont mis en œuvre le Dépôt confié?

Tous les êtres humains, issus d'Allah, ont en eux, à titre indélébile, ce Dépôt qu'Allah leur a confié et qu'ils actualisent selon leurs propres dispositions. Allah dit: Nous avons créé l'humain selon la plus excellente constitution, puis Nous l'avons renvoyé au plus inférieure des inférieures, sauf ceux qui mis en œuvre le Dépôt confié et accompli les œuvres intègres: alors pour eux une rétribution non diminuée[1].

والإيمان وفق هذا التفسير والترجمة المعبّرة عنه، فعل مقتضاه الالتزام بالعهد الأزليّ الذي أخذه الله سبحانه من عباده، يقول في ترجمته للآية الكريمة:

﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾ (البقرة، الآية ٣).

Qui, à cause du mystère mettent en œuvre le Dépôt confié, et élèvent l'action unifiant de grâce, et distribuent de ce dont Nous les avons pourvus[2].

وتستمرّ هذه الرؤية العرفانيّة الإلهيّة معه في الترجمة، ويترجمها في جميع المواضع.

كذلك في تحليله لكمة كتاب، وهي أحد أسماء القرآن الكريم، يقتفي أثر الكلمة في تاريخها اللغويّ ووجودها في اللغة الهندو أوروبيّة indo–européenne، وهذا الجذر انتقل عبر اليونانيّة، واللاتينيّة، وغيرهما، ولما توجّهت الكتابة قديمًا

[1]- Ibid. p19.

[2]- Maurice Gloton: Le Coran, essai de traduction..; p1.

إلى الكتب المقدّسة اتّخذت الكلمة معنى «الكتابات المقدّسة»، التي تترجم عادة بالمقابل اليونانيّ (biblios)[١].

كذلك مادة (قرأ) lire، يظهر عند التحليل أنّها من الجذر الهندو أوروبيّ، ومعناه، قطف، جمع، اختار. وفي اليونانيّة يعني جمَع، أمّا في اللاتينية فمعناه اختار وجمع.

ويرى غلوتن مجتهدًا، أو مقترحًا، أنّ التحوّل الذي طرأ على الفعل (قرأ) جاء من تدخّل بعض الوسائط، مثل (جمع الأقوال)، و(النداء أو قراءة قائمة من الأسماء ما بصوت عالٍ)[٢].

وقف وقفة تحليليّة عند مادة (كتاب)، فهي منحدرة من أصلين:

الأوّل: مرتبط بالجذر اليونانيّ «litra» أو اللاتينيّ «libra»، ويعني هذان الجذران: وحدة وزن من اثنتي عشرة أوقية unité de poids de douze onces، ومن كلمة libra جاءت كلمة ميزان من كفتين balance à deux plateaux، والتي اشتقّ منها الفعل اللاتينيّ librare، أو وزن peser[٣].

وأمّا الثاني فمرتبطٌ بجذر لاتينيّ «libere»، ويعني قشرة تقع تحت جذع الشجرة كان يكتب عليها قبل اكتشاف البرديّ. وبقي لفظ كتاب مستعملًا حتى بعد التوقّف عن استخدام قشرة الشجر[٤].

وعلى هذا المنوال من التحليل نهج غلوتن في جميع المفردات التي عالجها. ومع التحليل يدخل الاختيار، هو عمل اجتهاديّ، وتأويليّ، يضطر إليه حين تقابله الكلمات بجذور متكثّرة، ومتباينة، فيختار ما يلائم السياق ويحقّق المعنى الذي قصده الله في القرآن.

[1]- Une approche du coran…, p33.

[2]- Ibid. p33.

[3]- Ibid. Une approche du coran, p33.

[4]- Ibid. Une approche du coran, p33.

في كلمة فرقان، وهي على وزن فُعْلان، مثل كلمة قرآن، يجري التحليل اللغويّ انطلاقًا من الجذر، ملاحظًا أنّ في كلمة (فرقان) معنى التنازع الذي يقتضي فصلًا أو تفريقًا. فمادة ف. ر. ق. تعني فرق، افترق إلى قسمين، ميز، بيّن بيانًا واضحًا، أمَر..

ويعني المصدر: التمييز التامّ، الفصل النهائيّ، التفريق الحاسم، الحجّة، البرهان القاطع.

ويوضّحُ معناها على ضوء الآيات القرآنيّة التي وردت فيها الكلمة:

«O les porteurs de la foi! Si vous gardez d'Allah, Il établira pour vous un Critère (furqan), Il extirpa de vous vos insuffisances et recouvrira vos (fautes). Allah (est) Détenteur de la grâce surabondante immense» (Coran 829-).

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾.

ويصل الاجتهاد التحليليّ إلى أفقٍ بعيد، حين يفسّر كلمة «التلاوة»، ثمّ يقارنها بكلمة «القرآن».

يبدأ كما هي طريقته بتتبّع المعنى الجذريّ لمادّة (تلا)، فيقول:

Enfin la racine TLW, fréquemment trouvé dans le texte de la révélation coranique, a pour sens principaux: suivre, faire défiler, énoncer, suivre le fil de, dérouler, dévider ainsi que nous pourrons facilement le remarquer dans les exemples coraniques qui vont un peu plus loin[1].

ويذكر أثناء تحليله أنّ تلك المعاني المسوقة التي تتخذها الكلمة القرآنيّة يجب

[1]- Ibid. Une approche du coran, p39.

استصحابها، مع أنّ في الأمر صعوبة تحتاج إلى مهارة وفقه لغويٍّ وذائقة من أجل تطويع المعنى الذي يبدو مجافيًا بظاهره للحاجة البيانيّة، وبعيدًا عن ملاءمة السياق.

وتعني اللغة القرآنيّة عند غلوتن العقل الذي يدير المعاني بوعي تامٍّ وصرامة لا تهادِن، فكلّ جذرٍ من الجذور المستعملة يحمل دلالة لا توجد في غيره، فلا مكان للترادف.

Chaque racine qu'Allah emploie dans la Révélation coranique comporte nécessairement des significations propres de sorte qu'il n'existe pas de véritable synonymes provenant de racines différentes mais, au mieux et seulement, des mots de sens voisins qu'il n'est pas toujours aisé de différencier compte tenu de l'usage courant actuel, de la signification technique et même conventionnelle que les hommes ont donné à bien des mots de la langue arabes qui, par nécessité, ne peut être qu'évolutive dans l'histoire naturelle de ce langage comme tout langage[1].

وتتجلّى هذه القناعة المعرفية في ترجمته للفعل (رغب عن..) الوارد في القرآن الكريم: ﴿**وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ...**﴾ (البقرة، ١٣٠).

فقد احتفظ بالفعل (رغب عن) وتركه كما هو، ولم يأتِ بما يرادفه في المعنى، مثل أنف، رفض، استنكف، نفر من...، وترجم الآية بـ:

Et qui souhaite vivement se détourner de la tradition d'Abraham…[2]

مع أنّ من سبقوه استبدلوا الفعل المذكور في الآية وأحلّوا محلّه ما يرادفه في

[1]- Ibid. p39.

[2]- Ibid. Une approche du coran, p41.

نظرهم، فمحمّد حميد الله ترجمها هكذا:

Qui donc aura en aversion la religion d'Abraham[1].

وترجمها جاك بيرك:

Eh! Qui renâclerait, sinon le sot délibéré, à la cohorte d'Abraham[2].

مع ما في تفسير (بيرك) للملّة المذكورة في الآية من بُعْد عن روح القرآن ومقاصده.

وكذلك الآية الشهيرة: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ (الحجر، ٩٩) فهي عنده:

Et sers ton Seigneur jusqu'à ce que la certitude te vienne[3].

مع أنّ المفسرين قاطبة يقولون إنّ اليقين في الآية هو الموت.

واللغة القرآنيّة عنده قدرٌ إلهيّ ضمّنها كلّ العناصر الممكنة والكامنة للوجود، وهذا سرّ قدرتها على التجاوب مع التطلّعات والحاجات، فطاقتها قصوى؛ لأنّ خالق اللغة أراد لها أن تكون كذلك.

ويلقي نظرة على كلمة القرآن، مقارنًا إيّاها بالتلاوة، لوقوعهما موقع الترادف في ظنّ الناس. فمادة قرأ، تعني بحسب التدقيق اللغويّ:

Une actualisation audible -extérieurement ou intérieurement- de la parole révélée au Prophète Muhammad[4].

وكذلك هي الكلمة المعروفة في الاستعمال (قراءة)، وهي من مصادر الفعل

[١]- القرآن الكريم وترجمة معانيه إلى الفرنسيّة، ص١٥، ط١، ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م، دار ابن كثير، دمشق.

[2]- Le Coran, essai de traduction, p43, 2dition Albin Michel, 2002, paris.

[3]- Ibid. p43.

[4]- Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, p40.

قرأ تحمل معنى طريقة السرد بصورة عامّة، وإذا استعملت في الجانب التعبدي كان معناها استظهار التنزيل الإلهي.

أمّا التلاوة فهي متابعة القراءة استظهارًا أو قراءةً من كتاب،

..le fait d'en suivre le déroulement aussi bien dans sa composition écrite ou orale que dans ses signification les plus diverses[1].

فهذه الكلمة تعني فيما تعنيه: القراءة من كتاب بتتبّع محتواه كما هو.

وفي الاصطلاح المتأخّر اكتسبت معاني عديدة، منها تنغيم أو تجويد قراءة القرآن الكريم، كما يقول -وهو مُحقّ-، لكنّ المعنى الذي قصر نظره عليه هو ما جاء في القرآن.

وقد فرّق القرآن بينهما كما في قوله تعالى:

«...J'ai reçu l'ordre d'être parmi ceux qui se soumettent et de suivre le Coran... (ou la Récitation=أتلو القرآن)» Ceux à qui Nous avons donné le kitab (écriture) le suivent (يتلونه) selon sa véritable lecture...

ويبعد أن يختلف المبنى وتبقى المعاني متّفقة، ولو كان الأمر كذلك، لترجم الآية الأولى هكذا:

..et de réciter la récitation. Alors que les deux verbes Tala et Qara'a (تلا وقرأ) ne peuvent pas être confondus en raisons de leurs significations étymologiques respectives différentes signalées plus haut[2].

ويلاحظ غلوتن وهو يطبّق المنهج التحليليّ، أنّ اللغة القرآنيّة تتّسم بظاهرة

[1]- Ibid. p40.

[2]- Ibid. Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, p40.

الخلوّ من البوادئ الدّالة على النفي، أي إلحاق أداة النفي (لا) بالمصدر كما يفعل المعاصرون العرب، فالإيمان ضدّه الكفر، وليس اللاإيمان.

كذلك لاحظ أنّ الجذور المتقاربة في نبرها متقاربة في المعنى، فـ: غفر، وكفر ليس بينهما فرق من جهة البنية سوى في الغين والكاف، فكانت معانيهما كما جاء في كتاب العين ولسان العرب[١] قريبة من بعضها، ومنها غطى، ستر...

ويتوقّف عند كلمة الله وإله، كاشفًا عن الفرق بينهما. فالله هو الذات العليَّة التي ليس كمثلها شيء، أمّا الإله فهو تجلّي قدرته سبحانه على الكون:

Pour cette raison fondamentale, Allah est aussi bien le nom donné à l'Essence divine qui est inqualifiable, infinie, que celui propre à la Fonction divine dans la création. Par contre, le nom ilah ne s'applique jamais à l'Essence divine absolue mais à sa manifestation universelle ou particulière dans le monde qu'Il crée[2].

كذلك لاحظ أنّ غياب التدوين في الماضي أدّى ببعض المفسّرين والشرّاح إلى افتراض معانٍ لبعض الكلمات، اجتهادًا منهم في الوصول إلى المعنى الذي يلائم السياق في انزلاق صريح عن الأصول المعنويّة للألفاظ Glissement du sens habituel d'un vocable.

وهذا ما أعطى بعض الآيات معانيَ كثيرة متضاربة ومنحرفة أحيانًا، ممّا أورث تفسيرات ظلّت قائمة لأزمنة طويلة دون نقاش.

ويضرب مثلًا لذلك، كلمة أماني الواردة في الآية التالية:

﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾

[١]- لسان العرب، مادة غفر، (غفر الله الذنوب أي سترها، وغفرته المتاع أي جعلته في الوعاء) = ج١١/ ٦٤.

ومادّة كفر ... ككفر نعمة الله أي جحدها وسترها... = ج١٣/ ٨٤. الطبعة الثالثة، ٢٠٠٤، دار صادر، بيروت.

[2]- Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, p48.

فجذر (منى) يفيد في المعجم المعاصر المعاني: رغب، أمل في..،

وتفيد كلمة أماني: رغبة، توق، ميل، نزوع، استعداد لفعل شيء ما

ومن المعاني التي ألصقت بهذا الاسم: توهّم، انحراف، كذب، وهي لا تعدو كونها افتراضات من المفسّرين لجأوا إليها عن حسن نيّة.

وبناء على ما رآه من معانٍ صالحة لمادّة (منى)، التي اشتُقّت منها أمنية وأماني، يترجم الآية هكذا:

«Parmi eux (les juifs) des illettrés, ils ne connaissent pas l'Ecriture mais seulement des préférences (les leurs) (des tendances, des dispositions – ou des altérations, des tromperies, des falsifications, des lectures ou récitations), et ils ne fonte que des conjectures».

والترجمة المكتوبة بين قوسين بخطّ مائل هي ما افترضه المفسّرون، ولا يوجد في معاني الكلمة.

أو:

«Parmi eux des illettrés qui ne connaissent l'Ecriture que selon des prédispositions…»[1]

ومن الملاحظات النحويّة التي هداه إليها التحليل، اعتبار اسم الفاعل اسمًا للمفعول، ومثاله كلمة (الضالّين) في سورة الفاتحة. إذ تعامل معها المترجمون على أنّها اسم مفعول، وهي في الواقع اسم فاعل، وقد نتج عن ذلك ترجمةٌ تحمل معنًى مغايرًا للنصّ القرآنيّ. وحين يُنظَر إلى هذه الكلمة (ولا الضّالين) على أنّها اسم فاعل، فإنّه يقرّر مبدأ الحرّيّة الذي يمنحه القرآن للإنسان في أن يختار ما يريد.

De telle interprétation aliènent alors une attitude de liberté

[1]- Ibid. Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, p49.

éminemment active et présente qui est laissée par Dieu au serviteur adorateur[1].

والتحليل يتطلّب نظرا تأويليًّا تتوقّف الإصابة فيه على الفهم الواسع لفلسفة القرآن، ودراية بعلم الكلام، وبمقاصد القرآن في التكاليف العقديّة والتعبّديّة. ففي مسألة الضلال والهدى نقرأ الآية الكريمة:

﴿وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾.

إنّ الفعل يُضِلّ، يفيد وقوع الإضلال من الله، أو إرادته ذلك، وهذا لا يليق بعدل الله سبحانه؛ إذ كيف يُجبر الإنسانَ على الضلال ثمّ يحاسبه عليه. هذا ما أدركه غلوتن، ورأى أنّ (يُضِلّ) معناه يتركه لحاله وشأنه، لأنّ الفعل قد يُترجم بـ: s'égarer ، أو بـ: laisser s'égarer، وهو ما اختاره في ترجمته:

«Si Allah avait voulu, Il vous aurait certes constitué en une communauté unique. Néanmoins; Il laisse s'égarer qui Il veut et Il guide qui Il veut…»[2].

ويتناول بالتحليل كلمة (أمّي) التي تتردّد كثيرًا ويدور معناها عند الناس على من لا يحسن القراءة والكتابة. وفي الاقتباس التالي بيان لما انتهى إليه في فهم الكلمة، وهو الأصل أو المنبع أو النموذج التي إليه تُردّ الأشياء:

…signifie ce qui est relatif à la source, au principe, à la mère et à son produit, c'est-à-dire à ce qu'elle enfante ou met au monde. Dans la perspective sémantique et doctrinale qui en résulte, la mère est alors envisagée, non comme vierge et immatriculée, c'est évident,

[1]- Ibid. Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, p50.

[2]- Ibid, p50.

mais comme produisant des individus plus ou moins nombreux, ou en quantité innombrable quand il s'agit d'un Prototype divin. Ce terme de «umm» lié à l'Ecriture divine, est relevé plusieurs fois dans le texte coranique… Dans ces quelques versets, il résulte que le terme «ummi» s'applique aussi bien au Prototype ou Principe divin qu'à la mère qui met au monde un ou plusieurs enfants. Le nom adjectif ummi qui en dépend peut alors s'interpréter comme étant relatif au Prototype divin ou en rapport avec la mère, c'est-à-dire maternel. Quand il s'adresse au Prophète pour le qualifier, peut alors se traduire de plusieurs manières du fait des acceptions multiples qu'il comporte et des contextes coraniques différents dans lesquels il se trouve, par exemples en connexion avec le Prototype ou aspect prototypique ou avec la mère ou aspect maternel, avec le Principe générateur de la Communauté ou «Matrie»…[1].

والنصّ واضح ويجسّد النزعة التحليليّة التي وجدت في ثراء العربيّة مساحة واسعة لترديد لمعنى الملائم لفلسفة القرآن الكريم وحقائقه الخالدة.

٢. ٨. ترجمة القرآن الكريم

القرآن كلمة الله، وأثر ذلك أنّه لا يمكن تقليد أسلوبه، فضلًا عن الإتيان بمثله. وكلمة الله باقية ولا متناهية، ومضامينها تغطّي مساحات المعرفة التي تتجاوز المدارك البشريّة. ومهما بلغ العقل من سعة وتقدّم في المعارف، فإنّه يظلّ

[1]- Le Coran, parole de Dieu, p58- 59.

سابحًا في نقطة من كلام الله، ولن يستطيع الخروج عنه، وهذا معنى قوله تقدّست آلاؤه: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ۚ لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ ۚ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾.

وتعدّدت المذاهب في أبديّة كلام الله ولا انتهائه ، ويبقى موقف ابن عربي في رأي موريس غلوتن هو المتوازن والأكثر واقعيّة. وكلام الله هو المظهر المعبِّر عن العلم الذي لا نهاية لها، وعلم الله أحد صفاته الذاتيّة، فهو إذن غير منفصل عنه.

La parole de Dieu exprime le contenu infini de Sa Science qui est une de Ses qualités intrinsèques donc inséparable de lui[1].

ولكلام الله جانبان: جانب أزليّ ذاتيّ، وجانب كامن في الوقائع الحادثة أو العارضة réalités adventices. أمّا الجانب الإلهيّ من المعاني، فهو بمعزل عن الزمان والمكان والتركيب، فلا يقيّد بقبل أو ببعد أو بحاضر، ولا يتحيّز في مكان؛ أمّا ما يتجلّى عبر الوقائع والأشياء فيؤرّخ له، ويرتبط بظروف الزمان، والمكان، وتكتسب التنوّع والتعدّد. فالكلام إذن ليس إلّا معبّرًا عن علم الله وإرادته. وهنا يأتي السؤال: ما دام القرآن كلام الله الأزليّ، والكلام صفة ذاتيّة، فهل يمكن ترجمته، وكيف؟

Une question importante alors se pose: Le Qur'an étant la Parole de Dieu éternelle et infinie et son style étant inimitable, le livre révélé peut-il être traduit?[2]

وهذا السؤال طرح في زمن النبيّ صلى الله عليه وآله. ويرى غلوتن أنّ بعض المقدمات تشي بصعوبة الترجمة، نظرًا إلى أنّ الله نزل هذا الكتاب بالعربيّة، فهي وحدها القادرة على نقل المعاني الإلهيّة، كذلك يستشفّ هذا الأمر من اشتراط الصلاة بالعربيّة، والشرط هنا خاصّ بالقرآن، لكون الترجمة قاصرة عن التعبير التامّ عما تقدّر عليه العربيّة. وما يقال في هذا المقام هو أنّ الترجمة تكون في حدود

[1]- Ibid.Le Coran, parole de Dieu, p98.

[2]- Ibid. p101.

الضرورة، كما حدث مع سلمان الفارسيّ رضي الله عنه الذي ترجم الفاتحة إلى اللغة الفارسيّة بإذن من الرسول عليه الصلاة والسلام. ويذهب بناءً على هذا إلى أن لترجمة القرآن فائدة لا تنكر، ولا يجوز أن نحطّ منها أو نقلّل من قيمتها. ويطرح سؤالًا آخر: ما هي في هذه الحالة الصفات التي يجب أن يتحلّى بها المترجم أو المترجمون لهذا النصّ الذي «لا يمكن ترجمته»، وما قيمة الترجمة المنجزة؟ ألا يمكن إرفاق الترجمة ببعض التعليقات والشروح التي تبرز الجوانب الجماليّة والعقلانيّة لهذا النصّ؟ كذلك تبقى خصائص اللغات المترجم إليها أحد أسباب الصعوبة في الترجمة، فلكلّ لغة معجمها وتركيبها ونحوها، وعناصرها الموسيقيّة وإيقاعها الخاصّ المختلف عن العربيّة القرآنيّة. وهنا يتحدّث عن الشروط اللازمة لترجمة القرآن[١].

وتظلّ الترجمة في جميع الحالات محاولة لترجمة القرآن وليس ترجمة، محاولة تتباين بحسب ميول المترجم وتوجّهاته:

C'est pourquoi les résultats obtenus pour rendre le livre révélé en une autre langue seront toujours contrastées en fonction des dispositions et orientations des essayeurs[2].

وتتشعّب خصائص النصّ القرآنيّ، استنادًا إلى خصائص اللغة العربيّة (القرآنيّة)، وهو ما يفضي إلى تعدّد التوجّهات لدى المترجمين، فيجنح فريق منهم إلى إيثار الأسلوب الإيجازيّ، مقتفين بذلك أثر الخصائص الأسلوبيّة للقرآن، ويتعلّق آخرون بإظهار المعاني البيّنة والقريبة للنصّ، بينما ترهف طائفة أخرى السمع لتعدّد معاني الجذر اللفظيّ، وتجتهد في الرجوع إلى العربيّة زمن الوحي، وهو عمل فيه من المخاطر ما فيه، لكون اللغة واللهجات قد عرفت الكثير من

[1]- Ibid. Le Coran, parole de Dieu, p103.

[2]- Ibid. p103.

التطوّر والتغيّر، واستقت من الإمدادات الجانبيّة، إلى حدّ أنّه يصعب أحيانًا الوقوف على المعنى المحدّد لأصل الجذر[١].

لهذا تتطلّب الترجمات في جميع الاتجاهات السابقة تفسيرات هامشيّة، تعلّل وتتّبع الأصول.

[1]- Ibid. Le Coran, parole de Dieu, p103.

خاتمة

ارتبطت نظريّة اللغة عند موريس غلوتن بفلسفته العرفانيّة، التي أيّدها بعلم اللغة العربيّة وعللها الإعرابيّة؛ وقد توّج جهوده بترجمته الفريدة للقرآن الكريم. وهي ترجمة يصعب فهمها إلّا بالرجوع إلى القواعد والقوانين التي بسطها غلوتن في كتبه، وكانت هذه الدراسة إطلالة على تلك النظريّة والوقوف على عناصرها التي تداخل فيها اللغويّ والفلسفيّ والعرفانيّ، وكشفت بعضا من الجهد البحثي والتأملي الذي بذله هذا العالم الغربي الفرنسي الذي رضي لنفسه الإسلام دينا بعد أن تبين له بالبرهان أنه الحق. فكانت رحلته العلمية رحلة إلى الهدى، وكانت جهوده مثمرة لكثير من الأعمال التي عرّفت بالإسلام وحقائه، وكان درة تاج تلك الجهود ترجمته المميزة للقرآن الكريم

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. ابن عادل: اللباب في تفسير الكتاب، ١/ ١٤٠، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، مع آخرين، ط٢، ٢٠١١م دار الكتب العلمية، بيروت.

٣. ابن عربي: فصوص الحكم، تحقيق: أبو العلا عفيفي، ط١، ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٦م، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة.

٤. إجنتس جولتسيهر، مذاهب التفسير الإسلاميّ، ترجمة: عبد الحليم النجّار، ط٥، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م، دار الجيل، بيروت.

٥. أحمد بن فارس: مقاييس اللغة، ١/ ٢٧٧، وضع حواشيه إبراهيم شمس الدين، ط١، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، دار الكتب العلميّة، بيروت.

٦. أحمد مختار عمر: علم الدلالة، ط٧، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م، عالم الكتب، القاهرة.

٧. الرازي: التفسير الكبير، ١/ ١٥٦. ط ٣، (د.ت)، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت.

٨. روبرت دي بوجراند، النصّ والخطاب والإجراء، ترجمة: تمام حسان، ط٢، ١٢٤٨هـ/ ٢٠٠٧م، عالم الكتب، القاهرة.

٩. روجي غارودي: نداء إلى الأحياء، ترجمة: ذوقان قرقوط، ط١، ١٩٨١، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.

١٠. صبحي الصالح: دراسات في فقه اللغة، ط٨، ١٩٨٠، دار العلم للملايين، بيروت.

١١. القرآن الكريم وترجمة معانيه إلى الفرنسيّة، محمد حميد الله، ط١، ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م، دار ابن كثير، دمشق.

١٢. القشيري: لطائف الإشارات، ١/ ٤٧، تحقيق: إبراهيم بسيوني، ط ١٩٨١، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، القاهرة.

١٣. لسان العرب، مادة غفر، ج١١/ ٦٤. ومادة كفر ج١٣/ ٨٤. الطبعة الثالثة، ٢٠٠٤، دار صادر، بيروت.

١٤. ماريان لودورير: التأويل سبيلا إلى الترجمة، ط١، ٢٠٠٩، المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت.

١٥. محاضرات في الألسنيّة العامّة، ترجمة: يوسف غازي، ومجيد النصر، ط١، ١٩٨٤م، دار نعمان للثقافة، بيروت.

١٦. محمّد المبارك: فقه اللغة وخصائص العربيّة، ط٧، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، دار الفكر، بيروت.

١٧. محمد حميد الله: القرآن الكريم وترجمة معانيه على اللغة الفرنسيّة، ط١، ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م، دار ابن كثير، دمشق.

١٨. محمد عناني: نظرية الترجمة الحديثة، مدخل إلى مبحث دراسات الترجمة، ٢٠٠٣، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، والشركة المصريّة العالميّة للنشر، لونجمان، القاهرة.

١٩. محمود فهمي زيدان، فلسفة اللغة، ط ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، دار النهضة العربيّة، بيروت.

٢٠. موسوعة لالاند الفلسفيّة، ج٣، مادة نظرية Théorie تعريب: خليل أحمد خليل، ط ٢٠٠٨، منشورات عويدات، باريس.

٢١. نظام الدين النيسابوري: تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ١/ ٧٥، ضبطه وخرّج آياته وأحاديثه، الشيخ زكريا عميرات، ط١، ١٤٢٤هـ/ ١٩٩٦م، دار الكتب العلميّة، بيروت.

لائحة المصادر الأجنبيّة

1. Arrazi: Traité sur les nom divins, introduction, traduction et annotations Maurice Gloton, préface par Pierre Lorry, édition Albouraq, 1430- 2009, Beirut.
2. E. Montet: Le Coran, traduction intégrale, Payot, 1958, Paris.
3. Jacques Berque, Le Coran, Essai de traduction, Edition Albin Michel, 2002, Paris.
4. Le Coran- une essai de traduction et annotation, par Maurice GLOTON.
5. Le Coran, traduit de l'arabe par Jean Grosjean, présentation de Jean-Louis Schlegel, éditions Gallimard2008 , Paris.
6. Le coran, traduit et annoté par Abdallah Penot, Alif édition, Paris, juin 2011.
7. Le Coran, traduit par Kasimirski, chronologie et préface par Mohammed Arkoun. 1970, Garnier-Flammarion, Paris.
8. Le Noble Coran, Nouvelle traductiuon du sens de ses versets, par Mohammed Chiadmi, 6e édition, Tawhid, 2014.
9. M. Gloton, les 99 Noms d'Allah, 1428- 2007, Dar Albouraq, Beirut, Paris.
10. Maurice G. Le Coran, essai de traduction et annotation, par Maurice Gloton, Édition bilingue: Arabe-Français. Albouraq, 1435- 2014, Beirut.
11. Maurice Gloton: Le Coran, un essai de traduction et annotation.

Introduction, traduction et annotations Maurice Gloton, préface par Pierre Lorry, édition Albouraq, 1430- 2009, Beirut.

12. Maurice Gloton: Les 99 Noms d'Allah, édition 1428- 2007, Albouraq, Beirut, et: Une approche du Coran…

13. Maurice Gloton: Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, édition Albouraq, 2013- 2003, Beirut.

14. Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, Dar Albouraq, Beirut, Liban,1423- 2002.

التراث الإسلامي والعربي

في الدراسات الاستشراقيّة

- أثر الاستشراق في الدراسات النحويّة الحديثة

  م.د. آلاء شفيق وهاب

- مخطّط إحلال العاميّة عند الاستشراق

  د. محمود كيشانه

- المستشرقون وعصمة أئمة أهل البيت عليهم السلام

  خلدون أبو عيد

أثر الاستشراق في الدراسات النحويّة الحديثة

The impact of orientalism in modern grammatical studies

م.د. آلاء شفيق وهاب [*]

الملخّص

أسهمت الدراسات الاستشراقيّة التي قام بها الغربيّون بتطوّر الدرس اللغويّ العربيّ في بعض جوانبه منهجًا وأسلوبًا؛ إذ فتحت الآفاق في فهم بعض المسائل النحويّة من زاوية وِجهة نظرٍ حديثة، وإعادة تشكيل هيكليّة أقسامها، وفي مجالات متعدّدة لغويًّا، وأدبيًّا، ونحويًّا؛ وقد بان أثره في الدراسات النحويّة الحديثة في تناولهم بعض المسائل النحويّة، وهذا ما تلمّسه البحث في دراسة بعض القضايا النحويّة للمستشرق فيها رأي، وللمُحدَثِ فيها رأيٌّ متأثّرًا في ذلك برأي المستشرق، من هؤلاء الدكتور إبراهيم أنيس، وتمام حسّان، وعبد الرحمن أيوب، ومهدي المخزومي، فضلًا عن ذلك فقد كان للمؤثّر الخارجيّ دور في نشاط الدرس النحويّ واللغويّ الحديث في الدرس العربيّ، متمثّلًا بما اطّلع عليه هؤلاء الدارسون في الجامعات الغربيّة الذين درسوا العلوم اللغويّة الحديثة

[*]-الجامعة المستنصريّة / كلية الآداب.

طبقًا للنظريّات الغربيّة التي تناولت دراسة اللغة برؤية منهجيّة جديدة، فانعكس هذا على الدرس اللغويّ عمومًا، والنحويّ خصوصًا، فكان التأثّر والتأثير نتيجة منطقيّة لذلك، ولكن هذا لا يعني اِنسلاخ المُحدَث من التراث النحويّ القديم، بل كلّ القضايا النحويّة التي تناولوها كان مبناها الأساس متجذّرًا عند الأوائل نحو سيبويه والمبرد والزمخشري وغيرهم.

الكلمات المفتاحيّة: أثر، استشراق، نحو.

المقدّمة

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على خير المرسلين أبي القاسم محمّد وآله الطيبين الطاهرين، وبعد...

أدّت الدراسات الاستشراقيّة التي أجراها علماء الغرب إلى تطوير بعض عناصر الدرس اللغوي العربي متمثلًا بالأسلوب والمنهج؛ إذ اتّسعت آفاق البحث في توجيه بعض المسائل النحويّة من وجهة نظر حديثة بإعادة هيكلة بنيتها، وقد تبلور هذا الأثر في بعض الدراسات النحويّة الحديثة التي تناولها المُحدثون؛ إذ إنّ تأثيرها على الدراسات النحويّة الحديثة كان واضحًا في تعامل المُحدَث مع بعض القضايا النحويّة من بينهم د. إبراهيم أنيس، وتمام حسن، وعبد الرحمن أيوب، ومهدي المخزومي، فضلًا عن ذلك فإنّ للمؤثّر الخارجيّ انعكاسًا على نشاط الدرس النحويّ واللغويّ الحديث في الدرس العربيّ، متمثّلًا بما اكتسبه هؤلاء الدارسون في دراساتهم لعلوم اللغة الحديثة على وفق النظريات الغربيّة، فكان التأثير والتأثّر نتيجة طبيعيّة، ولكن هذا لا يلغي التراث القديم؛ إذ كان الأخير الأصل فيما تناولوه من مسائل نحويّة، بل كلّ القضايا النحويّة التي تناولوها كان لها أساس عند الأوائل نحو سيبويه والمبرد والزمخشري وغيرهم.

وقد حاولت في بحثي هذا إلقاء الضوء على هذا الامتزاج المعرفيّ نتيجة التأثّر والتأثير بين التراث النحويّ القديم، والرؤية الحديثة وأثر الفكر الاستشراقيّ في

معالجة بعض المسائل النحويّة من قِبل النحويّين المحدثين، فتبلورت الدراسة في محاور خمسة، المحور الأوّل تناول مسألة أقسام الكلام، والثاني في أقسام الجمل، والثالث في بعض الأساليب في العربيّة، والرابع في مسائل في الأفعال، والخامس تناولتُ فيه قضيّة الإعراب، وخاتمة بالنتائج، سبقت هذه المحاور بمقدّمة وتمهيد.

التمهيد

أوّلًا- الاستشراق، مفهومًا، وأسبابًا

في أيسر المفاهيم أو التعريفات المقبولة لهذا المصطلح على حدّ قول أحد الباحثين: «أنّه مبحث أكاديميّ،.... فالمستشرق كلّ مَن يعمل بالتدريس، أو الكتابة، أو إجراء البحوث في موضوعات خاصّة بالشرق، سواء أكان ذلك في مجال الأنثروبولوجيا، أي علم الإنسان، أو علم الاجتماع، أو التاريخ، أو فقه اللغة»[١]، ويمكن النظر إلى مفهوم الاستشراق نظرة أكثر شموليّة وعموميّة كونه «أسلوبَ تفكير يقوم على التمييز الوجوديّ والمعرفيّ بين ما يسمّى «الشرق» وبين ما يسمّى في معظم الأحيان «الغرب»[٢]. ويمكن القول إنّ الاستشراق بمفهومه العام محصور بتلك الأبحاث والدراسات التي اضطلع بها الغربيّون لفهم القضايا المعرفيّة للشرق[٣].

ويُعدّ الشرق بمثابة نقطة جذب للغرب على مرّ الأزمان؛ لذلك نجد ظهور تيّارات معرفيّة متنوّعة ومدارس ومذاهب مختلفة اهتمت بدراسة قضايا الشرق المعرفيّة، وهذا يرجع إلى دوافع تمثّلت بالجانب الدينيّ، والسياسيّ، والاستعماريّ، والاقتصاديّ[٤]، فضلاً **عن أسباب أخرى دفعت المستشرقين إلى الاهتمام بدراسة العلوم العربيّة أهمّها:**

---

[١]- الاستشراق والمفاهيم الغربيّة: ٤٤.

[٢]- المصدر نفسه، ٤٥.

[٣]- ينظر: نقد الخطاب الاستشراقيّ: ٢٢.

[٤]- ينظر: المستشرقون والتاريخ الإسلاميّ، ص٦٤، الاستشراق والمستشرقون مالهم وما عليهم، ص٢٠.

١. إنّ الدرس اللغويّ العربيّ يشغل موقعًا مميّزًا -مثلما ذكر المستشرق (تروبو)- يتوسّط بين نظامين؛ يونانيّ غربًا، وهندي شرقًا، ممّا لفت نظر المستشرقين لتناوله بالدراسة نشأة وتطوّرًا[١]، فنشأ عن ذلك دراسات مقارنة بين اليونانيّة والعربيّة والسريانيّة[٢].

٢. ترجمة بعض الكتب النحويّة من قِبل المستشرقين إلى لغاتهم، من ذلك ترجمة كتاب سيبويه على يد المستشرق (**يانز**)[٣]، كذلك ألّف المستشرق (**هاول**) و(**رايت**) مؤلّفات في النحو واللغة وكان التأثّر بنحاة العرب واضحًا[٤].

ومن نافلة القول إنّ دراسات المستشرقين «قد عادت على اللغة العربيّة بالنفع وعلينا أن نذكر في هذا المقام أنّ الدرس اللغويّ قد تطوّر تطوّرًا ملحوظًا في مناهجه وأساليب بحثه، وقد بات لزامًا أن تفيد العربيّة من ذلك كلّه، ولا يعني بحال من الأحوال أن يُرفض القديم لقدمه، كما لا يعني أن يُؤخذ الحديث لحداثته، فالحقيقة اللغويّة هي الهدف، والكشف عنها هي الغاية، وما يوصل إليها هو الوسيلة»[٥].

إذ تبقى العربيّة من اللغات التي انمازت بخصوصيّة جعلت عددًا من المستشرقين يُثنون عليها، فهذه (**زيجريد هونكه**) الألمانيّة تقول معجبة بجمال العربيّة: «كيف يستطيع الإنسان أن يقاوم جمال هذه اللغة ومنطقها السليم وسحرها الفريد؟ فجيران العرب أنفسهم في البلدان التي فتحوها سقطوا صرعى سحر تلك اللغة، فلقد اندفع الناس الذين بقوا على دينهم في هذا التيّار يتكلّمون اللغة العربيّة بشغف، حتّى إنّ اللغة القبطيّة مثلًا ماتت تمامًا، بل إنّ اللغة الآرامية تخلّت إلى الأبد عن مركزها لتحتلّ مكانها اللغة العربيّة».

[١]- تروبو: ١٢٥، نقلاً عن المستشرقون ونظريّاتهم، ص١٣.

[٢]- ينظر: المستشرقون ونظريّاتهم في نشأة الدراسات اللغويّة، ص١٣.

[٣]- ينظر: المصدر نفسه، ص١٤.

[٤]- ينظر: المستشرقون ومناهجهم، ص٨٢.

[٥]- المستشرقون ونظريّاتهم في نشأة اللغة: ١٥.

أمّا الفرنسيّ (**إرنيست رينان**)، فتسوقفنا عبارته المُعَبِّرة عن اِندهاشه بالعربيّة؛ إذ قال: «من أغرب المُدْهِشات أن تنبتَ تلك اللغةُ القوميّةُ وتصل إلى درجة الكمال وسط الصحاري عند أمّةٍ من الرُحّل، تلك اللغة التي فاقت أخواتها بكثرةِ مفرداتها ودقّةِ معانيها وحسنِ نظامِ مبانيها، ولم يُعرف لها في كلّ أطوار حياتها طفولة ولا شيخوخة».

ويرى المستشرق الفرنسي (**جاك بيرك**) أنّ للغة العربيّة دورًا في بقاء شعوبها؛ إذ قال: «إنّ أقوى القوى التي قاومت الاستعمار الفرنسيّ في المغرب هي اللغة العربيّة، بل اللغة العربيّة الكلاسيكيّة الفصحى بالذات، فهي التي حالت دون ذوبان المغرب في فرنسا، إنّ الكلاسيكيّة العربيّة هي التي بلورت الأصالة الجزائريّة، وكانت هذه الكلاسيكيّة العربيّة عاملًا قويًّا في بقاء الشعوب العربيّة».

كذلك نوّه المستشرق البريطانيّ (**ألفريد جيوم**) على مسألة استيعاب لغة الضاد واتساعها للتعبير عن المعاني المتعدّدة بقوله: «ويسهل على المرء أن يُدرك مدى استيعاب اللغةِ العربيّةِ واتساعها للتعبير عن جميع المصطلحات العلميّة للعالم القديم بكلّ يسرٍ وسهولة، بوجود التعدّد في تغيير دلالة استعمال الفعل والاسم».

وقال المستشرق الفرنسيّ **ريجي بلاشير** في مقدرة اللغة العربيّة على التعبير قائلًا: «إنّ من أهمّ خصائص اللغة العربيّة قدرتها على التعبير عن معانٍ ثانويّة لا تعرف الشعوب الغربيّة كيف تعبّر عنها»[١].

ثانيًا- أثر الفكر الاستشراقيّ في الفكر النحويّ الحديث

عكف المستشرقون على دراسة الشعوب الشرقيّة، فدرسوا موضوعاتهم وتحديدًا في نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وقد تضمّنت المسائل اللغويّة والأدبيّة، وانصبّ اهتمامهم على دراسة اللهجات العربيّة القديمة، ثمّ توجّهوا صوب الدرس اللغويّ العربيّ واصفين العربيّة وفق منهج النظريّات

[1]- https://guidetoarabic.net/ar/categories/main-categories-swr-alaajaz-fy-allght-alarbyt/articles/-

الغربيّة في ضوء الفصحى المعاصرة من أجل وصف التراث النحويّ وصفًا يتّسم بالجدّة، مهتمّين بدلالة المفردات والتراكيب، فصاحب ذلك تطوّر علمَي النحو والمعجم[١]، ومن الأسماء البارزة في عالم الاستشراق والتي كانت لها جهود بارزة في دراسة وترجمة التراث اللغويّ والنحويّ العربيّ هم: براجشتراسر، وفلاشير، ويوهان فك، وشادة، وإيفالد، ونولدكه[٢]، وانعكست دراساتهم الاستشراقيّة هذه على واقع اللغة العربيّة إيجابًا، تطوّرًا في مناهجها وأساليبها، وبالأخصّ في جانب النحو العربيّ، فبان هذا الأثر عند اللغويّين المحدثين متأثّرين بالفكر الاستشراقيّ في بعض القضايا اللغويّة والمسائل النحويّة وإن شكّك بعض المستشرقين في أصالة النحو العربيّ، ووصفوه بالغموض والتأثّر بالمنطق الأرسطيّ، متغافلين عن قضيّة غاية في الأهمّيّة وهي أنّ التراث اللغويّ العربيّ يمثّل منجزًا عربيًّا وإسلاميًّا متميّزًا، وبرهان ذلك كثرة الدراسات المسلّطة عليه[٣].

المحور الأوّل: أقسام الكلام بين المحدثين والمستشرقين

اتّجه تقسيم الكلام عند النحاة الأوائل اتجاه القسمة الثلاثيّة المألوفة في أكثر اللغات (اسم، وفعل، وحرف)[٤]، وقد وجّه المحدثون انتقادًا لهذه القسمة الثلاثيّة معلّلين نقدهم بعدم احتكام القدامى لقوانين منهجيّة تفرض عليهم مثل هكذا تقسيم، ممّا حدا بهم إلى إعادة النظر في تقسيم الكلام وفق نظرة لسانيّة معرفيّة جديدة، منطلقين في ذلك من قواعد نظريّة أسّسوها بناء على ما تلقّوه من دراسات في الجامعات الغربيّة تارة، وتأثّرًا بآراء بعض المستشرقين تارة أخرى، فظهر ذلك الأثر جليًّا في بعض ما تناولوه من مسائل لغويّة ونحويّة، فضلًا عن القول بتأثّر النحو العربيّ بتقسيم الكلام هذا بالمنطق اليونانيّ، وكان المستشرق (**ماركس**) أوّل القائلين بذلك؛ إذ زعم أنّ النحاة العرب من غير المعقول فيما «اهتدوا إليه من

[١]- ينظر: واقع اللغة العربيّة وأثر المستشرقين عليها (بحث) ١٥٨.

[٢]- ينظر: واقع اللغة العربيّة وأثر المستشرقين عليها (بحث)، ١٥٧.

[٣]- ينظر: المصدرالسابق، ١٥٨-١٥٩.

[٤]- ينظر: الكتاب ١/ ١٢، والمقتضب ١/ ٣.

النظريّات النحويّة بدون الرصيد المنطقيّ الفلسفيّ، الذي مكّن اليونانيّين من وضع قوانين لغتهم واستنباط نظريّاتهم النحويّة؛ لذا فالنحاة العرب إن لم يطّلعوا على المنطق اليونانيّ، فلا بدّ أنّهم أُلِفوا -بحسب ماركس- منطق أرسطو، وفي نحوهم ما يدلّ على ذلك، فتقسيمهم للكلام إلى اسم، وفعل، وحرف، موافقً تمام الموافقة لمنطق أرسطو للكلام»[١]؛ ومن المحدثين العرب الذين تبنّوا هذا الرأي الدكتور إبراهيم أنيس، ويتّضح الأمر في قوله: «قنع اللغويّون القدماء بذلك التقسيم الثلاثيّ من اسم، وفعل، وحرف، متّبعين في هذا ما جرى عليه فلاسفة اليونان وأهل المنطق من جعل أجزاء الكلام ثلاثة سمّوها الاسم، والكلمة، والأداة»[٢].

وقد قسّم الكلام إلى أربعة أقسام (اسم، وفعل، وأداة، وضمير)[٣]، ويبدو الأثر الاستشراقيّ في تقسيم إبراهيم أنيس هذا عند النظر في ما قاله براجشتراسر في الباب الثاني في الأبنية؛ إذ جعل «الأوّل: في الضمائر، وما جانسها من الأسماء، أي أسماء الإشارة والاستفهام، والثاني: في الأفعال، والثالث: في الأسماء الباقية»[٤]، وهذا ما أشار إليه أحد الباحثين بأنّ تقسيم إبراهيم أنيس مقتبس من المستشرق الألمانيّ براجشتراسر حين جعل الضمائر في باب خاصّ مع أسماء الإشارة والاستفهام[٥]، وقد جعل المستشرق أدولف دونتس أسماء الاستفهام من الضمائر[٦]، أمّا الدكتور المخزومي فلم يرتض تقسيم القدماء للكلام، وابتدع قسمة رباعيّة هي (الاسم، والفعل، الأداة، الكنايات)[٧]، وبدا أثر المنهج الشكلانّي واضحًا في ما يجب مراعاته في تقسيم الكلام لدى الدكتور عبد الرحمن أيوب؛ إذ انتقد النحاة القدامى

[١]- نظرات في التراث: ٨٦-٨٧.

[٢]- من أسرار اللغة العربيّة: ٢٣٦.

[٣]- ينظر: المصدر نفسه، ٢٦٦-٢٧٨.

[٤]- التطوّر النحوي: ٧٥.

[٥]- ينظر: المنوال النحويّ، ص١٨٧.

[٦]- ينظر: دراسات في العربيّة، ص١٦٨.

[٧]- ينظر: في النحو العربيّ قواعد وتطبيق، ص١٩.

في تقسيمهم للأسماء والأفعال والحروف بأنّه قائم على أساس الدلالة المجردة، وهي تعريفات لا تتصف بالكمال؛ لأنّها لا تستطيع حصر جميع الأفراد الداخلة في نطاقها[١]، وقال إنّ: «العلامات التي ذكرها النحاة هي وحدها التي تدخل الفعل، أو الاسم، أو الحرف في نطاق الأسماء، والأفعال، والحروف،... وهذا يفضي بنا في النهاية إلى رأي المدرسة الشكليّة في الدراسات اللغويّة، الذي يحتّم دراسة اللغة لا باعتبار دلالة الألفاظ، بل باعتبار أشكالها»[٢]. وعلى عكس ما ذهب إليه أيّوب من اتّباع للمذهب الشكليّ في تقسيم الكلام، نجد الدكتور تمام حسّان يجمع بين المبنى والمعنى مقسّمًا الكلام إلى سبعة أقسام (الاسم، والصفة، والفعل، الضمير، والخوالف، الظرف، والأداة)[٣]، ويبدو أثر المنهج الغربّي السياقيّ واضحًا لدى الدكتور تمام تأثّرًا بمنهج أستاذه فيرث نظريًّا في قسمته هذه للكلام[٤][٥]».

وكثير من المستشرقين حاولوا نسف النحو العربيّ أصالة بنسبتهم بعض مصطلحاته ومفاهيمه إلى الثقافة الأرسطيّة، منهم المستشرق فرستيج[٦]. وقد ردّ الدكتور أحمد مختار عمر هذا الأثر الأرسطيّ على النحو العربيّ في تقسيم الكلام بقوله: «فإنّنا نتردّد كثيرًا في قَبول الرأي القائل بِوقوعِ النحو العربيّ تحت تأثير سيطرةِ الفلسفة اليونانيّة، ومجرّد التشابه في تقسيم أو أكثر أو أكثر أو في بعض المصطلحات لا ينهض دليلًا لإثبات مثل هذه الدعوى العريضة، وقد سبق وأن رأينا مثلًا، أنّ أقسام الكلام موجودة كذلك عند الهنود، ولا شكَّ أنّها موجودةٌ أيضًا عند شُعُوبٍ أخرى»[٧]. إذن هذا التأثير والتأثّر لا يصمد إزاء هذه الآراء.

[١]- ينظر: دراسات نقديّة في النحو العربيّ، ص٢٠.

[٢]- ينظر: دراسات نقديّة في النحو العربيّ، ٢١.

[٣]- ينظر: اللغة العربيّة معناها ومبناها، ص٩٠ وما بعدها.

[٤]- ينظر: المنوال النحويّ، ص١٩٣.

[٥]- من أسرار اللغة، ص٢٦٣.

[٦]- ينظر: الفكر اللغويّ بين اليونان والعرب، ص٢٩٣ـ٣١٩.

[٧]- البحث اللغويّ عند العرب، ص٣٥١ـ٣٥٢، وينظر: أصالة النحو العربيّ، ص١٣١.

المحور الثاني: أقسام الجملة بين المحدثين والمستشرقين

من الجدير بالذكر وقبل البدء بدراسة أقسام الجملة بين المحدثين والمستشرقين الخوض في مسألة تناولها النحاة القدامى والمحدثون ولها صلة بموضوع الفقرة المتناوَلة، ألا وهي الفرق بين مفهوم الكلام والجملة، إذ ذهب بعض النحاة إلى أنّهما مترادفان، وهذا ما يُفهم من قول ابن جنّي: «أمّا الكلام فكلّ لفظٍ مستقل بنفسه مفيد لمعناه، وهو الذي يسمّيه النحويّون الجمل نحو: (زيدٌ أخوك) و(قام محمدٌ) و(ضرب سعيد) و(في الدار أبوك)»[١]، وتابعه الزمخشري في هذا القول[٢]. وقد مايز بعض النحاة بين مفهومي الجملة والكلام؛ إذ ذهب بعضهم إلى أنّ الجملة أكثر عمومًا من الكلام، وذلك لأنّهم اشترطوا الفائدة التامّة للكلام، وأمّا الجملة فلا يشترط فيها الفائدة، وهذا ما يتّضح في تفريق ابن هشام بين الكلام والجملة في مغنيّه؛ إذ نراه يقول: «الْكَلَام هُوَ القَوْل المُفِيد بِالْقَصْدِ، وَالْمُرَاد بالمفيد مَا دلّ على معنى يحسن السُّكُوت عَلَيْهِ، وَالْجُمْلَة عبارَة عَن الْفِعْل وفاعله كـ(قَامَ زيد) والمبتدأ وَخَبره كـ(زيد قَائِم)/ وَمَا كَانَ بِمَنْزِلَة أَحدهمَا نَحْو (ضرب اللص) و(أقائم الزيدان) وَ(كَانَ زيد قَائِما) و(ظننته قَائِمًا)، وَبِهَذَا يظْهر لَك أَنَّهُمَا ليسَا مترادفين كَمَا يتوهّمه كثير من النَّاس... وَالصَّوَاب أَنَّهَا أَعم مِنْهُ؛ إِذْ شَرطه الإفادة بِخِلَافِهَا»[٣].

وقد احتجّ ابن هشام على الزمخشري أنّه رادف بين الجملة والكلام بأنّ الكلام شرطه الفائدة، ولا يُشترط ذلك في الجملة؛ «وَلِهَذَا تسمعهم يَقُولُونَ جملَة الشَّرْط، جملَة الْجَواب، جملَة الصِّلَة، وكل ذَلِك لَيْسَ مُفِيدًا فَلَيْسَ بِكَلَام»[٤]. ومن المحدثين القائلين بعدم الترادف الدكتور السامرّائي مؤيّدًا جمهور النحاة بأنّ «الكلام والجملة مختلفان، فإنّ الكلام شرطه الإفادة ولا يشترط في الجملة أن تكون مفيدة

[١]- الخصائص، ١/ ١٨.

[٢]- ينظر: المفصل، ص٢٣.

[٣]- مغني اللبيب، ص٤٩٠.

[٤]- المصدر نفسه، ص٤٩٠.

وإنّما يشترط فيها إسناد سواء أفاد أم لم يفد، فهي أهمّ من الكلام؛ إذ كلّ كلام مفيد وليس كلّ جملة مفيدة»[١].

ومن القائلين بالترادف من المحدثين الدكتور المخزومي وهذا ما نلمسه من تعريفه للجملة قائلًا «هي الصورة اللفظيّة الصغرى للكلام المفيد في أيّة لغة من اللغات»[٢]. ومن المستشرقين الذاهبين هذا المذهب براجشتراسر، والمفهوم من قوله: «أكثر الكلام جمل، والجملة المركّبة من مسند ومسند إليه، فإن كان كلاهما اسمًا أو بمنزلة الاسم فالجملة اسميّة، وإن كان المسند فعلًا أو بمنزلة الفعل فالجملة فعليّة»[٣]. ويرى الدكتور حلمي أنّ تحديد ماهيّة الجملة إنّما يحدّده معايير مختلطة مع بعضها؛ إذ تُحدّد تارة بطول الجملة أو قِصرها، وتارة أخرى بوضوح الدلالة التامّة للجملة بعبارة يحسن السكوت عليها، أو تكون الجملة الصورة المتخيّلة في الذهن، أو تتّصل بالتركيب عناصرَ ووحداتٍ، ومع ذلك تشترك هذه المعايير في حقيقة أنّها جميعًا معايير فلسفيّة منطقيّة بدلًا من معايير اللغة كقاسم مشترك[٤]. ومع ما نجده من تأثّر للعلماء المحدثين بما حملوه من فِكرٍ في نظرتهم تجاه بعض المسائل النحويّة بِفعل ما تلقّوه في الجامعات الغربيّة نتيجة دراستهم فيها، إلّا أنّ هذا لا يعني إنسلاخهم عن التراث القديم، أو أنّ ما جاؤوا به لم يكن له جذور عند علمائنا الأوائل؛ إذ يطالعنا في ذلك الدكتور مهدي المخزومي في كتابه (في النحو العربيّ نقد وتوجيه) تأثّره بالتراث النحويّ القديم في حديثه عن الإسناد وعلاقة المعاني في الصور الذهنية المتكوّنة لدى المتلقّي وغيرها[٥].

[١]- الجملة العربيّة تأليفها وأقسامها، ص١٢.

[٢]- في النحو العربيّ، نقد وتوجيه، ص٣١.

[٣]- التطور النحويّ، ص١٢٥.

[٤]- العربيّة وعلم اللغة البنيوي، ص٧٥

[٥]- ينظر: في النحو العربيّ (نقد وتوجيه)، ص٣١، ٣٥، ٣٩، ٤١.

آراء المحدثين والمستشرقين في أنماط الجمل

أ. نمط الجملة بحسب الإسناد

قسّم النحاة الجملة نسبة إلى إسنادها قسمين جملة اسميّة وجملة فعليّة، وإنّما يكون ذلك بحسب صدر الجملة، قال ابن هشام: «فالاسميّة هِيَ الَّتِي صدرها اسْم كزيد قَائِم، وهيهات العقيق، وقائم الزيدان عِنْد من جوّزه، وَهُوَ الْأَخْفَش والكوفيون، والفعليّة هِيَ الَّتِي صدرها فعل كـ(قام زيدٌ) وَ(ضرب اللص) وَ(كَانَ زيد قَائِمًا) و(ظننته قَائِمًا) وَ(يقوم زيد) وقم»[١].

أمّا الزمخشريّ فقد كان له تقسيم آخر؛ إذ جعل الجملة الشرطيّة والظرفيّة من أقسام الجملة قائلًا: «والجملة على أربعة أضربٍ فعليّة، واسميّة وشرطيّة، وظرفيّة. وذلك (زيدٌ ذهبَ أخوه، وعمرو أبوه منطلقٌ، وبكرٌ إن تُعطِه يشكرك، وخالد في الدار)، ولا بدّ في الجملة الواقعة خبرًا من ذِكرٍ يرجع إلى المبتدأ، وقولك: في الدارِ معناه استقر فيها»[٢].

اعترض عليه ابن يعيش بقوله: «واعلم أنّه قسّم الجملة إلى أربعة أقسام: فعليّة، واسميّة، وشرطيّة، وظرفيّة، وهذه قسمة أبي علي، وهي قسمة لفظيّة، وهي في الحقيقة ضربان: فعليّة واسميّة؛ لأنّ الشرطيّة في التحقيق مركّبة من جملتين فعليّتين: الشرط فعل وفاعل، والجزاء فعل وفاعل والظرف في الحقيقة للخبر الذي هو (استقر)، وهو فعل وفاعل»[٣].

نفهم من أقوال النحاة القدامى أنّ تقسيمهم للجمل قائم في النظر لركني الجملة (المسند والمسند إليه)، أمّا المحدثون فقد رفض الدكتور المخزومي التقسيم المعروف للجملة بأنّ الجملة الاسميّة إذا كان المسند فيها اسمًا، والفعليّة إذا كان

[١]- مغني اللبيب، ص٤٩٢.

[٢]- ينظر: المفصّل، ص٤٤.

[٣]- شرح المفصّل، ص١/ ٢٢٩.

المسند فيها فعلًا، معلّلًا ذلك كون الدلالة المتجدّدة إنّما تكون مستمدّة من الأفعال وحدها[١]، فهو يرى أنّ جملة (البدرُ طلعَ)، وجملة (طلعَ البدرُ) يمكن عدّهما جملتين فعليّتين وذلك بإعراب (البدر) فاعلًا، سواء تقدّم أو تأخّر، وبهذا نستطيع الاستغناء عن الكثير من المشكلات والتأويلات التي أوقع النحاة القدامى فيها أنفسهم، أو أوقعهم في ذلك المنهج الفلسفيّ الذي اتّبعوه[٢]، وهذا التعليل يبدو أنّه نابع من المنهج الوصفيّ في تناول المسائل النحويّة بعيدًا عن الفلسفة والتأويلات وصولًا إلى الحقائق العلميّة المبتغاة[٣]. وبناء على ما ذكرنا آنفًا فإنّ للجمل أنماطًا عند النحاة القدامى تمثّلت بالجمل الفعليّة، والاسميّة، والظرفيّة، والشرطيّة، **أمّا المحدثون والمستشرقون فكانت أنماط الجمل لديهم الآتي:**

١. **الجمل الإسناديّة وغير الإسناديّة، فـ**«الجمل الإسناديّة تنحصر في الجمل الاسميّة والجمل الفعليّة، أمّا الجمل غير الاسناديّة، فهي جملة النداء وجملة نعم وبئس، وجملة التعجّب، وهذه لا يمكن أن تعتبر من الجمل الفعليّة لمجرّد تأويل النحاة لها بعبارات فعليّة»[٤]. هذا ما يراه الدكتور عبد الرحمن أيوب ويبدو واضحًا أثر المنهج الشكليّ الذي تبنّاه في النظر للجملة القائم على الشكل والوظيفة بمنأى عن الفلسفة والمنطق[٥]. وقد تكلّم القدامى عن الإسناد في الجملة في تصنيفهم إيّاها، من ذلك قول المبرد في باب المسند والمسند إليه ما نصّه: «وهما مَا لَا يَسْتَغْنِي كلّ وَاحِد من صَاحبه، فمِن ذَلِك (قَامَ زيد)، والابتداء وَخَبره وَمَا دخل عَلَيْهِ نَحْو (كَانَ) وَ(إِن) وأفعال الشَّك وَالْعلم والمجازة»[٦]. فهي من المسائل المتّفق عليها عند النحويّين وقتما تناولوا مفهوم الجملة وتقسيماتها.

---

[١]- في النحو العربيّ نقد وتوجيه، ص٤٠-٥٣.

[٢]- المصدر نفسه، ص٤٣-٤٥.

[٣]- ينظر: المنهج الوصفيّ في كتاب في النحو العربيّ نقد وتوجيه (بحث)، ص٤٤.

[٤]- دراسات نقديّة في النحو العربيّ، ص١٢٩.

[٥]- ينظر: المصدر نفسه، ص١٢٧-١٢٨.

[٦]- ينظر: المقتضب، ص٤/ ١٢٦.

٢. **جمل اسميّة وفعليّة**، وهو تقسيم الدكتور المخزومي واعترض على ابن هشام في عّده جملة النداء من قبيل الجمل الإسناديّة الفعليّة بإنابة (أدعو) مناب حرف النداء؛ معلّلًا رأيه بقوله: «لأنّ النداء أسلوب خاصّ يؤدّي وظيفته بمركّب لفظيّ خاصّ، وله دلالة خاصّة يحسّ بها المتكلّم والسامع»[١].

كذلك قسّم فندريس الجملة إلى قسمين فعليّة واسميّة، معرّفًا الفعليّة: بأنّها الجملة التي «تعبّر عن الحدث مسندًا إليه زمن منظورًا إليه باعتبار مدّة استغراقه، منسوبًا إلى فاعل، موجّهًا إلى مفعول إذا لزم الأمر: اسمع الموسيقى»[٢]، والاسميّة لديه هي الجملة المعبّرة عن نسبة الصفة إلى شيء، نحو: البيت الجديد، الغداء حاضر، زيد حكيم[٣].

وهو تقسيم علمائنا الأوائل؛ إذ أشار الزمخشري إلى مفهوم الاسميّة والفعليّة في معرض حديثه عن الكلام والكلم بقوله: «والكلام هو المركّب من كلمتين أُسندت إحداهما إلى الأخرى. وذاك لا يتأتّى إلّا في اسمين كقولك: زيدٌ أخوك، وبِشرٌ صاحبُك. أو في فعلٍ واسمٍ، نحو قولك: ضُربَ زيدٌ، وانطلق بكر»[٤].

٣. **الجملة البسيطة** عند المستشرق برجشتراسر ويقصد بها الجملة الاسميّة والفعليّة، إذ قال: «فالجملة إمّا اسميّة أو فعليّة، والنحويّون فرّقوا بينهما... حتى أنّهم عبّروا عن المسند إليه في الجملة الاسميّة بعبارة واحدة هي المبتدأ، وعبّروا عنه في الجملة الفعليّة بعبارة أخرى هي الفاعل مع أنّ الفرق بين الجنسين في المسند فقط»[٥].

يتّضح من كلام براجشتراسر أنّ معياره في تحديد نمط الجملة هو الإسناد،

[١]- في النحو العربيّ نقد وتوجيه، ص٥٣.

[٢]- ينظر: اللغة، ص١٦٢.

[٣]- ينظر: اللغة، ص١٦٣.

[٤]- المفصّل في صنعة الإعراب، ص٢٣.

[٥]- التطوّر النحويّ، ص١٣٢.

كذلك فإنّ دلالة الجملة لديه ذا أثر في تصنيفها، وهذا ما يلمح في قوله: «إنّ تقديم الفاعل في الجملة الفعليّة، فلا يقرّره النحويّون، بل يحسبونه مثل (زيدٌ جاءَ) جملة ذات وجهين، أي جملة اسميّة مبتدؤها (زيد)، وخبرها جملة فعليّة، وهي (جاء)،... غير أنّ الأكثر والأقرب إلى الاحتمال، هو أن يكون معنى (زيدٌ جاءَ) عين معنى (جاءَ زيدٌ)، وإنّما الفرق بينهما إذا قلت (جاءَ زيدٌ) أخبرتَ عن مجيئِهِ إخبارًا محضًا،... وإذا قلت (زيدٌ جاءَ) كان مرادي أن أنبّه السامع إلى أنّ الذي جاء هو زيد»[١].

تتّفق عبارته هذه مع رأي المخزومي القائل فيه، إنّ قولنا «طلعَ البدرُ، والبدرُ طلعَ، جملة فعليّة... وتقديم المسند إليه لا يغيّر من طبيعة الجملة؛ لأنّه إنّما قُدّم للاهتمام به»[٢]. وهذا ما ذهب إليه الدكتور عمايرة؛ حين قال: «إنّ تحديد النحاة لكلٍّ من الجملتين الاسميّة والفعليّة... لا يصلح لتصنيف الجمل في اللغة العربيّة، فهناك كثير من الجمل التي صدرها اسم، ولكنهم أدرجوها في الفعليّة، وآخر صنّفوها فعليّة في حين أنّ لا فعل في صدرها»[٣]، وبذلك نجد اتفاق وجهات نظر المحدثين والمستشرقين في تصنيف نمط جملة (زيدٌ جاء) على أنّها فعليّة وليست اسميّة[٤]. وقد صنّف علماؤنا الأوائل الجملة إلى فعليّة واسميّة بحسب العنصر المتقدّم في الكلام، من ذلك قول ابن هشام: «الجملة الاسميّة/ هي التي صدرها اسم، كـ(زيد قائم)، و(هيهات العقيق) و(قائم الزيدان) عند من جوّزه، وهو الأخفش والكوفيّون»[٥]، وأمّا الفعليّة: فـ«هي التي صدرها فعل، كـ(قام زيد)، و(ضرب اللص)، وكان زيد قائمًا، وظننته قائمًا، ويقوم زيدُ، وقم»[٦]. فهذا التقسيم هو الأصل عند النحويّين القدامى وليس بجديد، وهي الجملة البسيطة

[١]- المصدر نفسه، ص١٣٣.

[٢]- في النحو العربيّ نقد وتوجيه، ص٤٢.

[٣]- في نحو اللغة العربيّة وتراكيبها، ص٨١.

[٤]- ينظر: نحو الفعل، ص٢٠-٢١، مدخل إلى دراسة الجملة العربيّة، ص١٣٠، التطوّر النحويّ، ص١٣٢.

[٥]- مغني اللبيب، ص٤٩٢.

[٦]- المصدر نفسه.

عند براجشتراسر. والجملة التي اصطلحوا عليها بالإسناديّة.

٤. **الجملة الطلبيّة**: وهو أسلوب يكون على جزأين، الأوّل: تركيب إسناديّ يدلّ على الطلب، نهيًا، أو أمرًا، أو استفهامًا، أو تحضيضًا، والثاني: تركيب إسناديّ فعليّ يتصدّر فعل مضارع[١]، نحو قوله تعالى: ﴿**لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ**﴾[٢]، فالمضارع منصوب بالفاء السببيّة، وقد يتجرّد من الفاء، فيكون فيه وجهان، الرفع على أنّه حالًا ولا خلاف في ذلك، نحو قوله تعالى: ﴿**فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لَا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَىٰ**﴾[٣]؛ إذ توجيه الرفع الإسنادي قد وقع حالًا في جملة (لا تخافُ ولا تخشى) أي: إنّ موضع الفعل المضارع الرفع، ومحله النصب على الحال والتقدير: لا خائفًا ولا خاشيًا[٤]، والوجه الآخر الجزم، نحو قوله تعالى: ﴿**قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ**﴾[٥]، وهو محلّ الخلاف بين النحاة؛ إذ ذهب الخليل وسيبويه إلى أنّ معنى الطلب هو الذي جزم الفعل المضارع؛ كونه متضمّنًا معنى الشرط[٦]، قال سيبويه: «هذا باب من الجزاء ينجزم فيه الفعل، إذا كان جوابًا لأمرٍ، أو نهيٍ، أو استفهامٍ، أو تمنٍّ، أو عرضٍ، فأمّا ما انجزم بالأمر فقولك: ائتني آتك...، وإنّما انجزم هذا الجواب كما انجزم جواب إن تأتِني، بإن تأتني؛ لأنّهم جعلوه معلقًا بالأوّل غير مستغنٍ عنه إذا أرادوا الجزاء، كما أنّ (إن تأتني) غير مستغنية عن آتك. وزعم الخليل: أنّ هذه الأوائل كلّها فيها معنى إن؛ فلذلك انجزم الجواب»[٧]. أي جعل سيبويه التعليق سببًا لجزم الفعل المضارع.

أمّا رأي المحدثين أنّ الجازم هو أسلوب الطلب، بمعنى آخر إنّ الموقع هو المؤثّر فيه وليس الكلمات ذاتها؛ إذ إنّ الخصائص السياقيّة لكلّ من الأسلوبين -الشرطيّ

[١]- ينظر: التراكيب الإسناديّة، ص٢٠٦.

[٢]- سورة المنافقون، الآية ١٠.

[٣]- سورة طه، الآية ٧٧.

[٤]- ينظر: التراكيب الإسناديّة، ص٢٠٦.

[٥]- سورة النور، الآية ٣٠.

[٦]- ينظر: الكتاب، ص٣/ ٩٣-٩٤.

[٧]- الكتاب، ص٣/ ٩٣-٩٤.

المتضمّن أداة والطلبيّ دون أداة- تفرض عدم حمل أحدهم على الآخر، ووجوب تفسير الحالة الإعرابيّة لكلٍّ منهما بالنظر إلى الوظيفة النحويّة المؤدّاة بالكلمات المتّسقة في تركيب لغويّ[١]. وهو يوافق رأي المستشرق براجشتر الذي يُفهم من قوله: «والشرط قد يستغنى فيه عن الأداة العاطفة للجملتين؛ مثال ذلك (سمِّن كلبك يَقتُلْك)، أي: إن سمّنت كلبَك قتلك، أو فسيقتلك. المضارع المجزوم هنا، جواب عن الأمر، ومعناه معنى جزاء الشرط، الذي ينوب عنه الأمر»[٢].

٥. **الجملة الدالة على الحال**: الحال هو وصفٌ يُذكر لبيان هيئة الاسم الذي يكون الوصف مختصًّا به[٣]، ويأتي مفردًا نحو قوله تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ**﴾[٤]، ويأتي جملة نحو قوله تعالى: ﴿**لاَ تَقْرَبُوا الصَّلاَةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى**﴾[٥]، ومن المسائل الخلافيّة بين النحاة هو أنّ خبر (كان) منصوب على الحاليّة في الأصل، هذا ما ذهب إليه الكوفيّون وعند البصريّين لا يجوز؛ لأنّ للحال أحكامًا مختصّةً به لا تتحقّق بمنصوب (كان)[٦]، وقد اتّفقت وجهة النظر الحديثة في هذا الخصوص مع الرأي الكوفيّ متمثّلًا بما قاله المخزومي «فلا بدّ أن يستكمل الخبر فائدته بذكر المنصوب الذي نؤيّد الكوفيّين في تسميته (حالًا) لا خبرًا، كما زعم البصريّون؛ لأنّه إنّما يبيّن هيئة خاصّة للموجود المتحدّث عنه»[٧]. وهذا رأي المستشرق براجشتراسر بعدما فصّل الكلام عن الجملة الحالية ذكر: «أنّ الجملة الحالية قد تكون خبرًا، كما أنّ النصب في معنى الحال، هو أصل النصب في خبر (كان) وأخواتها،... وذلك كثير جدًّا؛ منه (كان يفعل) و(كان قد فعل»[٨].

[١]- ينظر: التراكيب الإسناديّة، ص٢٠٨.

[٢]- التطوّر النحويّ، ص١٩٦-١٩٧.

[٣]- ينظر: شرح الأشموني، ص٢/ ٣-٤.

[٤]- سورة الأنبياء، الآية ١٦.

[٥]- سورة النساء، الآية ٤٣.

[٦]- ينظر: التبيين عن مذاهب النحويّين البصريّين والكوفيّين، ص٢٩٥.

[٧]- في النحو العربيّ نقد وتوجيه، ص١٨٢.

[٨]- التطوّر النحوي، ص١٩٥.

إذن في هذه الجزئيّة اتفق المُحدَث مع القديم ولا جديد في ذلك.

ب. نمط الجملة بحسب التركيب: التركيب هو أن تضمّ لفظًا إلى لفظٍ آخر، وهو على أقسام، الإسناديّ: وهو المشتمل على نسبة بين لفظين تتحصّل بهما الفائدة، والوصفيّ، والإضافيّ، والمزجيّ العدديّ، وغير العدديّ[١]، والنمط المركّب عند الدكتور تمام حسان مرادف لمفهوم الجملة[٢]، ويرى آخر أنّ مصطلح التركيب «مستعملًا للدلالة على مفهوم الجملة، ولكنّه أوسع مجالًا منه، إذ يدلّ على أنواع من التراكيب العديدة لا تدخل في عداد الجملة، مثل: التركيب العدديّ، والتركيب المزجيّ، والتركيب الإضافيّ»[٣]، إذ لعلّ هذه التراكيب -الوصفيّة، والإضافيّة، والمزجيّة- تندرج تحت مفهوم التراكيب غير التامّة التي لا يحسن السكوت عليها؛ لعدم حصول الفائدة، بخلاف التراكيب الإسناديّة التي يتحصّل بها المعنى[٤].

ومن هذه الأنماط الآتي:

١. الجملة التي تقع وصفًا: عند القدماء هي الجملة التي تأتي بعد اسم نكرة لتصفه[٥]، نحو قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ**﴾[٦]، فجملة (لا بيع فيه) وصف لـ(يوم)، وهو نكرة، أمّا عند المحدثين فمفهوم الجملة الوصفيّة لديهم تشير إلى ما كان فيها الوصف عاملًا؛ إذ حدد الدكتور صلاح شعبان الجملة الوصفيّة بقوله أنّها «الجملة المكوّنة من مبتدأ وقع وصفًا مشتقًّا أو مؤوّلًا به، مفردًا قد أسند إلى مرفوعه الظاهر، أو الضمير المنفصل، المثنّى أو الجموع التالي له»[٧]، نحو: ما حاضر شقيقه محمّد[٨].

[١]- ينظر: أنوار الربيع في الصرف والنحو والمعاني والبيان والبديع، ص٥٩.

[٢]- ينظر: البيان في روائع القرآن، ص٥٦.

[٣]- مبادئ في اللسانيّات، ص١٠١.

[٤]- التركيب بين القدامى والمحدثين، (بحث)، ص٣٤.

[٥]- ينظر: المفصّل، ص١١٥، مغني اللبيب، ص٢/ ٤٧١.

[٦]- سورة البقرة، الآية ٢٥٤.

[٧]- التراكيب الإسناديّة، ص١٣٢.

[٨]- المصدر نفسه.

أمّا مفهوم الجمل الوصفيّة عند المستشرق براجشتراسر، فهي إمّا أن تكون وصفًا، أو صلة؛ إذ قال: «فالصفة تقتصر على وصف الأسماء المنكرة، وتقتصر الصلة على وصف الأسماء المعرفة نحو: (جاءني رجلٌ لا أعرفه)، و﴿**اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ**﴾[١][٢]»، والأخيرة عند القدماء والمحدثين جملة صلة الموصول لا محلّ لها من الإعراب[٣].

٢. **الجملة المحكيّة بالقول**: وهي الجملة المحكيّة إمّا لفظًا أو تقديرًا، أي إمّا أن يُصرّح بالفعل، نحو، قال محمّد: عليٌّ ناجحٌ، أو الحكاية بالقول بتقدير الفعل، نحو، ناديتُ محمّدًا: إنّ أباك قادمٌ، والتقدير: قلت إنّ أباك قادمٌ، هذا ما ذهب إليه القدماء والمحدثون[٤]، وقد أطلق عليها براجشتراسر (**الجملة القائمة مقام الاسم الموصوف**)، وهي عنده على نوعين: فالقائم مقام الاسم إمّا لفظها، نحو ﴿**وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ**﴾[٥]، أي: إنّ الكتاب الملقى على سبأ هو: بسم الله...، أو مضمونها، نحو: أهلَ لا إله إلّا الله كثير، أي: أهل النطق بلفظ الشهادة، دون الإخلاص بمعناها[٦].

أقول وإن بدا الأثر الاستشراقيّ على العقل النحويّ الحديث في هذا الجانب المهمّ من الكلام، ألا وهي الجملة وتقسيماتها، إلّا أنّ الجملة كانت محور الدرس النحويّ القديم؛ إذ عكف العلماء قديمًا على دراسة الجملة تحت عنوان (الكلام وما يتكوّن منه). في فصول منفصلة من كتبهم، كذلك ناقشوا أيضًا الجملة وتنوّعاتها، بل إنّ ابن هشام توسّع في دراسة الجمل تقسيمًا وأحكامًا مستعرِضًا ما قيل في أنواعها.

المحور الثالث: مسائل في الأفعال بين المحدثين والمستشرقين

ـ **فلسفة الزمان النحويّ للأفعال**: كانت نظرة العلماء لتقسيم الأفعال بحسب

[١]- سورة البقرة، الآية ٢١.

[٢]- التطوّر النحويّ، ص١٨١.

[٣]- ينظر: مغني اللبيب، ص٢/ ٥٣٤-٥٣٥، مدخل إلى دراسة الجملة العربيّة، ص١٧٢.

[٤]- ينظر: الكتاب ١/ ١٢٢، التطوّر النحويّ، ١٨٤-١٨٥.

[٥]- سورة النمل، الآية ٣٠.

[٦]- ينظر: التطوّر النحويّ، ص١٨٤.

الأزمان نظرة فلسفيّة، وهذا ما يُفهم من كلام ابن يعيش؛ إذ قال: «لما كانت الأفعال مساوقة للزمان، والزمان من مقومات الأفعال توجد عند وجوده وتنعدم عند عدمه؛ انقسمت بأقسام الزمان. ولما كان الزمان ثلاثة: ماضٍ، وحاضرٍ، ومستقبلٍ، وذلك من قِبل أنّ الأزمنة حركات الفلك، فمنها حركة مضت، ومنها حركة لم تأتِ بعد، ومنها حركة تفصل بين الماضية والآتية؛ كانت الأفعال كذلك: ماضٍ، ومستقبل، وحاضر»[١].

وقد عاب الدكتور إبراهيم أنيس على النحاة محاولة جعلهم الصيغة مرتبطة بزمانٍ محدّدٍ؛ إذ قال: «ولا شكّ إنّ ربط الصيغة بزمنٍ معينٍ يحملنا في العربيّة على الكثير من التكلّف والتعسّف»[٢].

وانتقد المخزومي النحاة القدامى بأنّهم: «لم ينجحوا في تصوّر أنّ الزمن النحويّ ليس كالزمن الفلسفيّ يدلّ على المُضي والحضور والاستقبال، ولكنّها صيغ تدلّ على وقوع أحداثٍ في مجالاتٍ زمنيّة مختلفة ترتبط ارتباطًا كلّيًّا بالعلاقات الزمنيّة عند المتكلّم، أو بغيرها من الأحداث: التي تقاربها في الموقع... ولو كان النحاة قد نجحوا في تصوّر ذلك، لكان عملهم أقرب إلى طبيعة اللغة وألصق بدراسة النحو»[٣].

وذهب المستشرق فندريس أنّه لا توجد في اللغات السامية المشتركة وسيلة ما يمكن بها تمييز أزمنة الأفعال المختلفة، وأنّ الزمان الفعلي لديه هو التام، وغير التام، وقصدَ بالتام المنتهي الحدث أي: الماضي وغير الماضي، وغير التام الذي لم ينتهِ حدثه بعد، وأمّا العربيّة فغير التام لديها هو (المضارع) المستقبل والحاضر[٤]. يعني يمكن القول إنّ الاختلاف بين القديم والحديث إنّما يكمن في المصطلح؛ لأنّ المضمون واحد.

[١]- شرح المفصل، ص٤/ ٢٠٧.

[٢]- من أسرار اللغة، ص١٧٢.

[٣]- النحو العربيّ نقد وتوجيه، ص١٤٧.

[٤]- ينظر: اللغة، ص١٣٦-١٣٧.

ويرى الدكتور حمودة أنّ ما ذهب إليه «فندريس صحيح من الناحية الصرفيّة؛ إذ إنّ الفعل في العربيّة منفصل عن السياق إمّا أن يكون ماضيًا فقط، أو يكون حاضرًا، أو مستقبلًا، ولكن فندريس غير دقيق فيما رمى به العربيّة واللغات السامية من افتقارها إلى وسائل التمييز بين الأزمنة المختلفة؛ ذلك أنّ الزمن النحويّ وظيفة السياق يؤدّيها الفعل،... ولم يفرّق فندريس بين الزمن صرفيًّا وبين الزمن في التركيب بالنسبة للغات السامية»[١].

ـ أصل اشتقاق صيغة الفعل: اختلفت آراء المدرستين في مسألة أصل الاشتقاق، البصريّون يرون أنّ الفعل مشتقّ من المصدر، فالأخير هو الأصل في الاشتقاق، والكوفيّون يرون أنّ المصدر يشتقّ من الفعل[٢]، وقد ذهب الأستاذ كراوس إلى أنّ صيغة الفعل الدائم هي مصدر لصيغة الفعل الماضي؛ إذ يرى أنْ لا فرق بين جملة (زيدٌ فَرِحٌ)، وجملة (زيدٌ فَرِحَ) إلّا بالحركة، وأنّ الاتصال بين البنائين وثيقٌ، بيد أنّ صيغة الأوّل تدلّ على الاطلاق مجرّدًا من الزمان، وصيغة الثاني تدلّ على زمن المضي، ويرى كراوس أنّ الاتصال بين صيغتي (فَعِلَ) و(فَعِلٌ) مدعاة للتفكير بنشأة الفعل الماضي، وأنّ جملة (زيدٌ فَرِحَ) هو تطوّر لعبارة (زيد فَرِحٌ) بعد تغيير حركة الصفة[٣].

كذلك ذهب المستشرق ولفنسون إلى أنّ صيغة الأمر هي الأصليّة القديمة للفعل العربيّ، ومِن (قم، وزِد، وبِعْ) اشتُق الفعل المضارع في حال إسناده للضمير، وأنّ أقدم الصيغ المستعملة والتي تدلّ على صيغ الماضي والمضارع والأمر هي تلك الشبيهة بالأمر[٤].

وقد اعترض الدكتور المخزومي على أن تكون صيغة الأمر أصل الاشتقاق للأفعال، وأنّ أكبر الظن لا يوجد دليل يؤيّد هذا الزعم، وافترض أنّ صيغة الأمر

[١]- ابن القيّم الجوزية جهوده في الدرس اللغويّ، ص١١١-١١٢.

[٢]- ينظر: الإنصاف، ص١/ ١٩٠-١٩١، المسألة ٢٨.

[٣]- ينظر: محاضرات بول كراوس في جامعة القاهرة ١٩٤٣. نقلاً عن في النحو العربيّ، ص١٠٧.

[٤]- ينظر: تاريخ اللغات السامية، ص١٤-١٥.

كانت تُستعمل من غير أن يكون معها صيغ أخرى، ثمّ ظهرت الصيغ الأخرى تدريجيًّا دون ترك أثر ممكن تتبعه لمعرفة مصدر الأفعال التي اشتقّت منه[١].

وذهب براجشتراسر إلى «أنّ العربيّة ابتدعت ماضيًا متعدّيًا دالًّا على عمل اختياريّ، على صيغة (فَعَلَ)، متّفقة في ذلك مع سائر اللغات السامية الغربيّة، وأنّها ابتدعت مضارعًا منصوبًا، علاوة على المجزوم والمرفوع، مختصّة بذلك وحدها دون سائر أخواتها»[٢].

المحور الرابع: الأساليب في العربيّة بين المحدثين والمستشرقين

١. **أسلوب التحذير**: التحذير عند النحاة «هو تنبيهُ المخاطَبِ على أمرٍ مكروهٍ ليجتنبَه»[٣]، فيكون المخَاطب هو المقصود بالتحذير وليس المتكلّم، أو الغائب مع حذف الفعل معه، معلّلين ذلك بالآتي: «فلا يكون أن تضمر فعل الغائب وكذلك لا يجوز زيدًا، ...لأنّك إذا أضمرت فعل الغائب ظنَّ السامع الشاهد إذا قلت: زيدًا أنّك تأمره هو بزيد، فكرهوا الالتباس هنا ككراهيتهم فيما لم يؤخذ من الفعل نحو قولك: عليك، أن يقولوا عليه زيدًا، لئلا يشبه ما لم يؤخذ من أمثلة الفعل بالفعل»[٤].

وقد تأوّل النحاة الناصب بالأفعال (اتق، إحذر، باعد...). قال ابن يعيش: «فمن ذلك قولهم: (إيّاك والأسد)، فـ(إيّاك) اسم مضمر منصوب الموضع، والناصب له فعل مضمر، وتقديره: إيّاك باعد وإياك نحِّ، وما أشبه ذلك»[٥]، وعلّل سيبويه حذف الفعل لكثرة الاستعمال، فصار (إيّاك) بدلًا من الفعل[٦]،

[١]- ينظر: في النحو العربيّ نقد وتوجيه، ص١٠٨.

[٢]- التطور النحويّ، ص٨٨-٨٩.

[٣]- شرح الأشموني، ج٣، ص٨٤.

[٤]- الكتاب، ج١، ص٢٥٤-٢٥٥.

[٥]- شرح المفصّل، ج١، ص٣٨٩.

[٦]- ينظر: الكتاب، ج١، ص٢٧٤.

يتضح من كلام القدماء أنّ أسلوب التحذير لديهم هو جملة فعليّة، وهذا لا يتّفق مع وجهة النظر الحديثة؛ إذ اعترض بعضهم على القدماء جعلهم أسلوب التحذير من الجمل الفعليّة من دون أن يكون ثمّة فعل أو فاعل[١]، وأنّ سبب ذلك هو العامل؛ كي يعللوا النصب على المفعوليّة في الضمير (إيّاك)[٢]، فحكموا على المبنى وليس على أساس دلالة الجمل والتراكيب مرتبطة بمبناها؛ لذلك قاسوا (إيّاك) المنصوب على المفعوليّة في باب التحذير، بضمير النصب المنفصل (إيّاك)، للشبه الصرفيّ فيما بينهم[٣].

ونظر المستشرق براجشتراسر إلى جملة التحذير بأنّها قريبة من الجملة في الدلالة، ناعتًا إيّاها بأشباه الجمل؛ إذ نجده يقول: «وأنواع أشباه الجملة على اختلافها، قد تقرب في بعض الأحيان إلى الجمل الكاملة»[٤]، ومثّل لها بجملة (إيّاك والأسد)، معلّلًا رأيه بأنّها «من جهة المعنى، مساوية لجملة كاملة، أي: احذر الأسد، وإن لم تكن جملة في الحقيقة، والاسمان في هذا المثال، كلاهما منصوب»[٥].

ويرى فندريس أنّه «لا يعبِر عن الحدث في اللغة المنطقيّة غير الفعل، غير أنّ الأمر لا يدخل في اللغة المنطقيّة إلّا جزئيًّا، وهي صورة اللغة الفاعلة»[٦]؛ لذا «عندما نقول (نار!) أو (سكوت!) أو (وقوف!) أو (التفات!)، ترانا نأمر بتنفيذ حدث بالضبط كما لو كنّا نقول: (خذ)، أو (تعالوا)، أو (توقّفوا)»[٧].

وعدّها الدكتور تمام حسان أنّها من الجمل الإفصاحية المعبّرة عن مواقف

[١]- ينظر: العلامة الإعرابية في الجملة العربيّة، ص١٠٩.

[٢]- ينظر: أساليب نحويّة جرت مجرى المثل، ص٣٥٤.

[٣]- ينظر: أساليب نحويّة جرت مجرى المثل، ص٣٥٦.

[٤]- التطوّر النحويّ، ص١٣١.

[٥]- التطوّر النحويّ، ص١٣١.

[٦]- اللغة، ص١٦٣.

[٧]- المصدر نفسه.

انفعاليّة تعتري النفس فتفصح عنها[١]. ويوافق البحث رأي القدامى في النظر إلى جملة التحذير على أنّها جملة فعليّة؛ لأنّ المضمون مرتبطٌ بأداء فعلٍ ما ترغيبًا أو ترهيبًا، وليس بالضرورة أن يكون ذلك مرهونًا بوجود لفظ الفعل فدلالة العبارة مفصِحة عن المراد من الفعل.

٢. **أسلوب النفي**: النفي «أسلوبٌ لغويٌّ تحدّدُه مناسبات القول، وهو أسلوبُ نقضٍ وإنكار، يستخدم لدفع ما يتردّد في ذهن المخاطب»[٢]. ويُؤدّى النفي بأدوات منها، (لم، لن، لا، لات، ما....)، واختلف النحاة في أصل أدواته منها: (لن)؛ إذ ذهب الخليل إلى أنّها «مركبة من (لا) و(أن) الناصبة للفعل المستقبل، نافية كما أنّ (لا) نافية، وناصبة للفعل المستقبل، كما أنّ (أن) كذلك، والمنفى بها فعل مستقبل، كما أنّ المنصوب بـ(أن) مستقبل، فاجتمع في (لن) ما افترق فيهما»[٣]. وذهب الفرّاء إلى أنّها في الأصل (لا)، فأبدلت نونًا فصارت (لن)[٤].

ومن المحدثين ذهب الدكتور إبراهيم أنيس إلى أنّ أداة النفي (لم) نُحتت من (ما) و(لا)[٥]. وأما الدكتور المخزومي فيرى أنّ «الذي يدلّ على النفي أصالة هو: (لا) و(ما)، ومن (لا) اشتقّت العربيّة أدوات نفي مركّبة بطريق النحت، فدلالة (لم) و(لما) على النفي لم تكن مستفادة منهما أصالة، ولكنّها من (لا) المدلول على وجودها فيها باللام التي يبدأ بها كلٌّ منهما»[٦]. وتتّفق وجهة نظر المخزومي في هذه المسألة مع المستشرق براجشتراسر؛ الذي يرى أنّ أصل النفي في العربيّة أن يكون بـ(لا) و(ما)، وأنّ العربيّة قد اشتقّت من (لا) أدوات منها: ليس، ولا، ولم، ولن مركّبة من (لا) و(أن)، و(لم) ربما كانت مركّبة من (لا) و (ما) الزائدة[٧].

[١]- ينظر: اللغة العربيّة معناها ومبناها، ص١١٣.

[٢]- في النحو العربيّ (نقد وتوجيه)، ص٢٤٦.

[٣]- شرح المفصل، ج٥، ص٣٨.

[٤]- ينظر: المصدر نفسه.

[٥]- ينظر: من أسرار اللغة، ص١٦٩.

[٦]- في النحو العربيّ، ص٢٥٥.

[٧]- ينظر: التطوّر النحويّ، ص١٦٨-١٦٩.

وأمّا أداة النفي (لات)، فقد ذهب الدكتور فاضل السامرائي أنّ «هذا الحرف من ابتداعات العربيّة، ولا يوجد له نظير في سائر اللغات السامية»[١]، وهو بهذا يتّفق مع براجشتراسر بأنّ العربيّة اشتقّت أدوات للنفي من (لا) تفرّدت بها عن سائر اللغات السامية، كذلك ذهب إلى أنّها «لا» زيدت عليها التاء لتخصيصها بأحكام، فهي أكثر ما تستعمل في نفي الزمن»[٢].

واعترض الدكتور عبد الرحمن أيّوب على أن تكون (لات) مكوّنة من (لا) مع (التاء)؛ معضّدًا رأيه بأنّ النحاة لا يجيزون إدخال حرف على حرف[٣]. ويرى براجشتراسر أنّ «مما يشتقّ من (لا): (لات)، وهي نادرة لا تكاد أن توجد إلّا في القرآن الكريم، وبعض الشعر العتيق»[٤].

أمّا عن الدلالة الزمنيّة للفعل الداخلة عليه إحدى أدوات النفي، فقد ذهب الدكتور الجواري إلى جزم الفعل المضارع إذا دلّ على المضيّ؛ إذ قال: «إنّ الفعل المضارع قد يخرج أو تخرج به حروف وأدوات عن معناه الذي استحقّ به الإعراب إلى معنى الفعل المبنيّ، وهو الفعل الماضي... وهنا تتحدّد دلالته الزمنيّة، بل ينقلب معناه إلى معنى ليس من شأنه أن يدلّ عليه بنفسه، وهو لذلك يصبح كما أسلفنا متردّدًا بين الإعراب والبناء... ولذلك تقطع عنه الحركة في آخره... ومن أجل ذلك كانت علامة الجزم السكون أصلًا»[٥]، ثمّ يقول: «ولو أنّنا نظرنا في الأدوات التي يجزم بها الفعل المضارع لوجدناها طائفتين: أولاهما، تقلب معناه إلى معنى المضي وتلك هي «لم، ولمّا»... والطائفة الثانية، تجعله لمعنى الطلب»[٦]، وهذا يوافق رأي براجشتراسر الذي ذهب فيه إلى أنّ المضارع مجزوم في العربيّة إذا دلّ

[١]- معاني النحو، ج١، ص٢٥٩.

[٢]- المصدر نفسه، ج١، ص٢٦٠.

[٣]- ينظر: دراسات نقديّة في النحو العربيّ، ص١٨٦.

[٤]- التطوّر النحويّ، ص١٦٩.

[٥]- نحو التيسير، ص٩١-٩٢.

[٦]- المصدر نفسه، ص٩٢.

على المضيّ كذلك في العبريّة[١]. ونجد أنّ القدماء تناولوا دلالة المضارع الزمنيّة؛ إذ أشار إليها السيوطي في هُمعهِ منها: جواز دلالته على المضيّ؛ لتوقّفه على مسوّغ، وهذا رأي سيبويه والجمهور؛ لأنّ دلالته على الحال أو الاستقبال أصلٌ في دلالته الزمنيّة[٢]، أمّا المضي فمسوّغه قطعًا دخول أدوات النفي عليه فتقلب دلالته.

٣. أسلوب الاستفهام: الاستفهام «أسلوبٌ لغويٌّ، أساسُه طلبُ الفَهم، والفَهم هو صورة ذهنيّة تتعلّق أحيانًا بمفرد، شخص أو شيء، أو غيرهما، وتتعلّق أحيانًا بنسبة، أو بحكم من الأحكام، سواء كانت النسبة قائمة على يقين أم على ظنّ، أم على شكّ»[٣]، ويكون الاستفهام تارة بأدوات، وتارة أخرى بدون أدوات، وإلى ذلك أشار الدكتور المخزومي فقال: «لجملة الاستفهام نظام يغلب اتّباعه، وذلك أن تتصدّر أداة الاستفهام ويليها المسؤول عنها، ... وقد تُحذف أداة الاستفهام وتبقى الدلالة عليه معتمدة على لحن القول، كقول عمر بن أبي ربيعة[٤]:

فو الله ما أدري وإن كنت داريًا بسبعٍ رمين الدهر أم بثمانٍ؟»[٥].

وهذا يتّفق مع ما ذهب إليه براجشتراسر من أنّ «اللغات السامية لا تعرف تأدية الاستفهام، بترتيب للكلمات خاصّ به أصلًا، فإمّا أن تستغني عن كلّ إشارة إليه إلّا النغمة، وإما أن تستخدم الأدوات، والأوّل موجود فيها كلّها، وهو نادرٌ في العربيّة الفصيحة»[٦]، وهذا أيضًا يتفق مع وجهة نظر المستشرق فيشر؛ إذ يقول: «يجوز حذف حرف الاستفهام في العربيّة الفصحى، فيتعيّن الاستفهام، كما هو الحال في اللهجات العربيّة الجديدة، وفي كثير من اللغات

[١]- ينظر: التطوّر النحويّ، ص٨٨، ١٩٨.

[٢]- ينظر: همع الهوامع، ج١، ص٣٦-٣٧.

[٣]- في النحو العربيّ، ص٢٦٤.

[٤]- ينظر: شرح المفصّل، ج٥، ص١٠٣.

[٥]- في النحو العربيّ، ص٢٧٥.

[٦]- التطوّر النحوي، ص١٦٥.

الأخــرى بواســطة نغــم الصــوت»[١]. أي: إنّ العربيّة أسبق من باقي اللغات في حذف أداة الاستفهام، ومع ذلك يُفهم المعنى من السياق. وهذا ما انمازت به العربيّة ومن جميل القول في وصف العربيّة نذكر عبارة للمستشرق (**وليم مرسيه**): «العبارة العربيّة كالعود إذا نقرت على أحد أوتاره رنّت لديك جميع الأوتار وخفقت، ثمّ تُحرِّك اللغة في أعماق النفس من وراء حدود المعنى المباشر موكبًا من العواطف والصور»[٢].

المحور الخامس: الإعراب بين المحدثين والمستشرقين

الإعراب: من الظواهر التي انمازت بها اللغة العربيّة؛ نظرًا لأنّ العربيّة تجنح إلى إعراب كلامها؛ إبانة للمعنى وإزالة للغموض، فبالإعراب «تُمَيَّز المعاني ويُوقَف على أغراض المتكلّمين، وذلك أنّ قائلًا لو قال: (ما أحسنْ زيدْ) غيرَ معرب أو (ضربَ عمرْ زيد) غير معرب لم يوقَف على مراده، فإن قال: (ما أحسنَ زيدًا) أو (ما أحسنُ زيدِ) أو (ما أحسنَ زيدٌ) أبانَ بالإعراب عن المعنى الذي أراده»[٣]؛ لذا تناوله العلماء قديمًا وحديثًا.

يقول سيبويه في باب مجاري أواخر الكلم: «هي تجري على ثمانية مجارٍ: على النصب، والجرّ، والرفع، والجزم، والفتح والضمّ، والكسر، والوقف. وهذه المجاري الثمانية يجمعهن في اللفظ أربعة أضرب: فالنصب والفتح في اللفظ ضرب واحد، والجرّ والكسر فيه ضرب واحد، وكذلك الرفع والضم، والجزم والوقف... وذلك الحرف حرف الإعراب. فالرفع والجرّ والنصب والجزم لحروف الإعراب»[٤].

وعلى أهمّيّته في وضوح المعاني، إلّا أنّ العلماء انقسموا إزاءه قسمين، قسم ينكر

[١]- المعجم اللغويّ التاريخيّ، ص١٢.

[2]- https://guidetoarabic.net/ar/categories/main-categories-swr-alaajaz-fy-allght-alarbyt/articles/

[٣]- الصاحبي في فقه اللغة، ١٤٣.

[٤]- الكتاب، ج١، ص١٣.

أن يكون له دور في المعنى ويمثّل هذا الرأي من القدماء قطرب؛ إذ نجده يقول: «وإنّما أعربت العربُ كلامها؛ لأنّ الاسم في حالة الوقف يَلزمه السكون للوقف، فلو جعلوا وصلَه بالسكون أيضًا؛ لكان يَلزمه الإسكان في الوقف والوصل، وكانوا يبطئون عند الإدراج، فلمّا وصلوا وأمكنهم التحريك جعلوا التحريك معاقبًا للإسكان؛ ليعتدل الكلام، ألا تراهم بنوا كلامهم على متحرّكٍ وساكنٍ ومتحرّكين وساكنٍ ولم يجمعوا بين ساكنين في حشو الكلمة»[١].

ومن المحدثين من ذهب مذهب قطرب، معلّلًا ذلك تعليلًا صوتيًّا، وهو ما نلمحه في قول الدكتور إبراهيم أنيس «إنّ تحريك أواخر الكلمات كان صفة من صفات الوصل في الكلام شعرًا، أو نثرًا فإذا وقف المتكلّم، أو اختتم جملته لم يحتج إلى تلك الحركات، بل يقف على آخر كلمةٍ من قوله بما يُسمّى السكون، كما يظهر أنّ الأصل في كلّ الكلماتِ أن تنتهي بهذا السكون، وأنّ المتكلّم لا يلجأ إلى تحريكِ الكلمات إلّا لضرورة صوتيّة يتطلّبها الوصل»[٢].

ولم يرق هذا الرأي للدكتور المخزومي؛ لأنّه يرى أنّ الوقف لا ينطبق على بعض اللهجات المختلفة في العربيّة لفهم المقصود من كلامهم، فنجده يقول: «فإذا لم تكن حركات أعلامٍ لمعانٍ قَصد إليها المتكلّم، بل لم تعدّ أن تكون حركات يحتاج إليها في الكثير من الأحيان لوصلِ الكلماتِ بعضها مع بعض، فكيف يفسّر الوقف على: خالد في لغة مَن ينتظر (وهى لغة أزد السراة)؟ ولماذا كانت الدالُ مرفوعة، ومنصوبة، ومخفوضة في الجمل الثلاث؟ ولماذا لا تكسر لتنسجم حركة الدال مع حركة اللام قبلها؟... وعليه فإنّ القول بأنّ الحركات إنّما هي سدّ للحاجة إلى وصل الكلمات بعضها ببعض، وأنّها ليست أعلامًا للمعاني التي قصد إليها المتكلم قول لم يحالفه التوفيق»[٣].

[١]- الايضاح في علل النحو، ص٧٠-٧١.

[٢]- من أسرار اللغة، ص٢٠٨.

[٣]- مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو، ص٢٥١.

أمّا المستشرقون فكانوا فريقين في شأن قضيّة الإعراب في العربيّة، بعضهم أنكر وجوده في لغة الحديث، مستدلًا بأدلة لغويّة وعقليّة وهو المستشرق (**كوهين**)؛ إذ ذهب إلى أنّ هذه القواعد الدقيقة المتشعبة المعروفة بقواعد الإعراب لم تُراع إلّا في لغة الآداب (الشعر والنثر والخطابة)، أمّا لغة الحديث فكانت غير معربة، أو على الأقلّ لم تكن لقواعد الإعراب فيها ما كان في لغة الأدب من شأنٍ مستدلًا بدليلين: **لغويّ**، يتمثّل في كون اللهجات العامّيّة جميعها والتي تشعبت من العربيّة وهي مستخدمة الآن في العراق والشام والحجاز واليمن مجرّدة من الإعراب، ولو كانت معربة لوصل شيء من نظامها إلى جميع اللهجات الحاضرة، والدليل الثاني **عقليّ منطقيّ**، وهو القائل بأنّ هذه القواعد الدقيقة صعب تطبيقها في لغة المحادثة، بل يتطلّب انتباهًا ودقّةَ ملاحظة لعناصر الجملة، لذلك يرى أنّه كوهين من غير المعقول أنّها كانت تُراعى في لهجات الحديث؛ لأنّ تلك اللهجات كانت تميل إلى السهولة واليسر في التعبير[١].

كذلك شكّك المستشرق (**فولرز**) بأنّ الإعراب من خصائص العربيّة وأنكر أن تكون هذه العربيّة الفصحى حيّة في عهد النبيّ ﷺ، بل ذهب إلى أبعد من هذا، فهو يرى أنّ هذه الفصحى التي رواها النحويّون العرب، وجاء بها القرآن مصنوعة[٢].

كما شكّك المستشرق (**باول كالة**) بمسألة الإعراب مستدلًا بزعمه هذا أنّ النص القرآنيّ جمع بعد وفاة النبيّ بمدة وجيزة في عام (**٦٣٢هـ**) واتخذ الشكل النهائيّ في زمن الخليفة عثمان، وهنا قامت مشكلة، وهي كيف يقرأ ويرتّل، وفي ذلك الوقت قامت دراسات نشيطة للشعر البدويّ، وكان الرجال يجمعون أشعارهم وحكاياتهم تحت ما يعرف بأيّام العرب، فاتخذت هذه اللغة أساسًا للعربيّة النموذجيّة، ثمّ حذت لغة القرآن على نمطها[٣].

[١]- ينظر: فقه اللغة (عبد الواحد وافي)، ص١٦٢.

[٢]- ينظر: فصول في فقه اللغة (رمضان عبد التواب)، ص٣٧٧-٣٧٨.

[٣]- ينظر: المصدر نفسه، ص٣٧٨.

وفي مقابل هؤلاء المستشرقين المشكّكين بقضيّة أصالة الإعراب في العربيّة، يطالعنا من المستشرقين مَن يرى أنّ الإعراب سمة من السمات اللغويّة في العربيّة، وهو المستشرق (**يوهان فك**)؛ إذ قال: «قد احتفظت العربيّة الفصحى، في ظاهرة التصرّف الإعرابيّ بسمة من أقدم السمات اللغويّة، التي فقدتها جميع اللغات السامية باستثناء البابليّة القديمة»[١]. ويرى المستشرق براجشتراسر أنّ «الإعراب سامي الأصل، تشترك فيه اللغة الأكديّة، وفي بعض الحبشيّة ونجد آثارًا منه أيضًا في غيرها، غير أنّ العربيّة ابتدعت شيئين: **الأوّل**، إعراب الخبر والمضاف، وتتّفق في بعض ذلك مع أخواتها، **والثاني**: عدم الانصراف في بعض الأسماء، وتنفرد بذاك عن غيرها»[٢].

[١]- العربيّة (يوهان فك)، ص١٥.

[٢]- التطوّر النحويّ، ص١١٦.

الخاتمة

ختامًا ندرج أهمّ ما توصّل إليه البحث من استنتاجات

١. توصّل البحث إلى وجود أثر للفكر الاستشراقيّ على الفكر النحويّ الحديث فيما تناولوه من قضايا نحويّة، بحكم دراستهم في جامعاتهم الغربيّة وهو أمرٌ طبيعيّ، ولكن هذا لا يعني تفرّدهم بما طرحوه من آراء وانسلاخهم عن القديم، بل أثبت البحث أصالة النحو العربيّ القديم، وأنّ مبنى الأحكام التي تناولها علماؤنا المحدثون كانت على آراء القدماء، في طليعتهم سيبويه والمبرد والزمخشريّ وغيرهم.

٢. كشف البحث أنّ من أبرز المستشرقين أثرًا نحويًّا لدى المحدثين، براجشتراسر، وهي إنعكاس لآراء القدماء.

٣. تأثّر المحدثون في تقسيم الكلام، وتقسيم الجملة في ما طرحه المستشرقون، وما تلقّوه من دراسة للنظريّات الغربيّة، مثل الدكتور عبد الرحمن أيوب الذي تأثّر بالمدرسة الشكليّة في تقسيم الجملة، وتمام حسّان الذي تأثر بالمدرسة السياقيّة في ما تبنّاه من آراء لمسائل نحويّة، نحو تقسيم الكلام إلى سبعة أقسام، جامعًا بين المبنى والمعنى.

٤. اتّضح الأثر الاستشراقيّ الغربيّ في تقسيم إبراهيم أنيس للكلام إلى أربعة أقسام (اسم، وفعل، وأداة، وضمير)، اقتباسًا من براجشتراسر؛ إذ أفرد الضمائر في باب خاصّ مع أسماء الإشارة، والاستفهام.

٥. اتّفقت وجهة نظر الدكتور المخزومي مع براجشتراسر في أنّ المعيار في تحديد نمط الجملة هو الإسناد، فجملة (زيد جاء) هو عينها (جاء زيد) عند براجشتراسر، و(طلع البدر) و)البدر طلع) عند المخزوميّ، فكلاهما جملة فعليّة، كما التقت آراؤهما في أنّ أصل خبر (كان) منصوب على الحاليّة.

٦. ذهب البحث إلى أنّ جملة التحذير هي من قبيل الجمل الفعليّة كما نظر إليها القدامى، وليست من أشباه الجمل على وفق نظرة الدرس النحويّ الحديث.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. ابن القيم الجوزيّة جهوده في الدرس اللغويّ: د. طاهر سليمان حموده، دار الجامعات المصرية للنشر/ الاسكندريّة، ١٩٧٦.

٣. العربيّة وعلم اللغة البنيويّ: حلمي خليل، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندريّة، ١٩٩٥م.

٤. أساليب نحويّة جرت مجرى المثل (دراسة تركيبيّة دلاليّة): خلود صالح عثمان، مكّة المكرّمة/ جامعة أمّ القرى، ط١، ١٤٢٦هـ.

٥. الاستشراق ما لهم وما عليهم: د. مصطفى السباعي، دار الورّاق للنشر والتوزيع، المكتب الإسلاميّ.

٦. الاستشراق (المفاهيم الغربيّة للشرق): إدوارد سعيد، ترجمة: د. محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع/ القاهرة، ط١، ٢٠٠٦م.

٧. الاستشراق (ماهيّته، فلسفته ومناهجه): د. محمد قدور تاج، مكتبة المجتمع العربيّ للنشر والتوزيع/ عمان، ط١، ١٤٣٥هـ.

٨. أسلوب التوكيد في القرآن الكريم: د. محمد حسين أبو الفتوح، مكتبة ناشرون/ بيروت، ط١، ١٩٩٥م.

٩. أصالة النحو العربيّ: د. كريم حسين الخالدي، ط١، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان/ الأردن، ٢٠٠٥.

١٠. الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويّين: البصريّين والكوفيّين: عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، أبو البركات، كمال الدين الأنباري ٥٧٧هـ، المكتبة العصريّة، الطبعة: الأولى ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

١١. أنوار الربيع في الصرف والنحو والمعاني والبيان والبديع: محمود العالم المنزليّ، مطبعة التقدّم العلميّة، مصر، ط١، ١٣٢٢هـ.

١٢. الإيضاح في علل النحو: عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، التحقيق: د. مازن المبارك، دار النفائس، ط٦، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

١٣. البحث اللغويّ عند العرب مع دراسة لقضيّة التأثير والتـأثّر: أحمد مختار عمر، ط٦، عـالم الكتـب، القاهرة، ١٩٨٨م.

١٤. البيان في روائع القرآن: تمام حسّان، عالم الكتب/ القاهرة/ مصر، ط١، ١٩٩٣م.

١٥. تاريخ اللغات السامية، إسرائيل ولفنسون، دار القلم، بيروت.

١٦. التبيين عن مذاهب النحويّين البصريّين والكوفيّين: أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبريّ البغداديّ محب الدين ٦١٦هـ، المحقّق: د. عبد الرحمن العثيمين.

١٧. التراكيب الإسناديّة الجمل (الظرفيّة، الوصفيّة، الشرطيّة): د. علي أبو المكارم، مؤسّسة المختار/ القاهرة، ط١، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

١٨. التطوّر النحويّ للغة العربيّة: برجشتراسر، إخراج وتصحيح د: رمضـان عبـد التـوّاب مكتبة الخانجي/ القاهرة، ط٢، ١٤١٤هـ/ ١٤٤٩م.

١٩. الجملة العربيّة أقسامها وتأليفها: د. فاضل السامرائي، دار الفكر، ط٢، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٧م.

٢٠. الخصائص: أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي ٣٩٢هـ، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب

٢١. دار الغرب الإسلاميّ، الطبعة: الأولى، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

٢٢. دراسات نقديّة في النحو العربيّ: د. عبد الرحمن محمد أيوب، مؤسّسة الصباح للنشر والتوزيع/ الكويت.

٢٣. شرح الأشموني على ألفيّة ابن مالك: علي بن محمّد بن عيسى، أبو الحسن، نور الدين الأُشْمُوني الشافعي ٩٠٠هـ، دار الكتب العلميّة، بيروت/ لبنان، الطبعة: الأولى ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

٢٤. الصاحبي في فقه اللغة العربيّة ومسائلها وسنن العرب في كلامها: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين ٣٩٥هـ، محمد علي بيضون، الطبعة: الطبعة الأولى ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

٢٥. العربيّة (دراسات في اللغة واللهجات والأساليب): يوهان فك، ترجمة: رمضان عبد التوّاب، مكتبة الخانجي/ القاهرة، ١٩٨٠م.

٢٦. العلامة الإعرابيّة في الجملة العربيّة بين القديم والحديث: د.محمّد حماسة عبد اللطيف، القاهرة، دار غريب ٢٠٠١م.

٢٧. فقه اللغة المقارن: د. فاضل إبراهيم السامرّائي، دار العلم/ بيروت، ١٩٧٨م.

٢٨. فقه اللغة: د. علي عبد الواحد وافي، نهضة مصر للطباعة والنشر، ط٢، أبريل ٢٠٠٤م.

٢٩. في النحو العربيّ (نقد وتوجيه): د. مهدي المخزومي، دار الرائد العربيّ، بيروت/ لبنان، ط٢، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

٣٠. في النحو العربيّ نقد وتطبيق: د. مهدي المخزومي، بيروت، ١٩٦٦م.

٣١. في نحو اللغة العربيّة وتراكيبها: د. خليل أحمد عمايرة، عالم المعرفة/ جدة، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

٣٢. في نحو اللغة العربيّة وتراكيبها: د. خليل أحمد عمايرة، عالم المعرفة، ط١، ١٩٨٤م.

٣٣. الكتاب: عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر، الملقّب سيبويه ١٨٠هـ، المحقق: عبد السلام محمّد هارون، مكتبة الخانجي/ القاهرة، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

٣٤. اللغة: فندريس، ترجمة: عبد الحميد الدواخلي ومحمّد القصاص، القاهرة/ مكتبة الأنجلو المصريّة، مطبعة لجنة البيان العربيّ، ١٩٥٠م.

٣٥. اللغة العربيّة معناها ومبناها: د. تمام حسّان، دار الثقافة، الدار البيضاء/ المغرب.

٣٦. مبادئ في اللسانيّات: خولة طالب الإبراهيميّ، دار القصبة للنشر/ الجزائر، ٢٠٠٠م.

٣٧. مدخل إلى دراسة الجملة العربيّ: د. محمود أحمد نحلة، بيروت، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

٣٨. مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو: د. مهدي المخزومي، ط٢، مصر، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٧٧هـ/ ١٩٨٥م.

٣٩. المستشرقون والتاريخ الإسلاميّ: علي حسين الخربطلي، الهيئة العامّة للكتاب/ القاهرة، ١٩٨٨م.

٤٠. المستشرقون ونظريّاتهم في نشأة الدراسات اللغوية العربيّة: د. خليل أحمد عمايرة، عمان/ دار حنين، ط٢، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

٤١. معاني النحو: د. فاضل صالح السامرائي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - الأردن.

٤٢. المعجم اللغويّ التاريخيّ: فيشر، تصدير: د. إبراهيم مدكور، القاهرة/ مجمع اللغة العربيّة، المطابع الأميريّة، ط١، ١٣٨٧/ ١٩٦٧م.

٤٣. المغني اللبيب عن كتب الأعاريب: عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبو محمد، جمال الدين، ابن هشام ٧٦١هـ، المحقق: د. مازن المبارك/ محمّد علي حمد الله، دار الفكر/ دمشق، الطبعة: السادسة، ١٩٨٥م.

٤٤. المفصّل في صنعة الإعراب: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشريّ جار الله ٥٣٨هـ، المحقق: د. علي بو ملحم، مكتبة الهلال - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٩٣م.

٤٥. المقتضب: محمّد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالى الأزدي، أبو العباس، المعروف بالمبرد، ٢٨٥هـ، المحقق: محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب - بيروت.

٤٦. من أسرار اللغة: د. إبراهيم أنيس، القاهرة/ مكتبة الأنجلو المصريّة، ط٣، ١٩٦٦م.

٤٧. المنوال نحوي (قراءة لسانية جديدة): عز الدين مجدوب، دار محمّد علي الحامي للنشر والتوزيع/ صفاقس، ١٩٩٨م.

٤٨. نحو التيسير: د. أحمد عبد الستار الجواري، مطبعة المجمع العلميّ العراقيّ، ط٢، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

٤٩. نحو الفعل: د. أحمد عبد الستار الجواري، بغداد، مطبعة المجمع العلميّ العراقيّ، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.

٥٠. نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربيّة: د. مصطفى حميدة، القاهرة، ط١، ١٩٩٧م.

٥١. نظرات في التراث اللغويّ العربيّ: د. عبد القادر المهيري، دار الغرب الإسلاميّ/ بيروت، ١٩٩٣م.

٥٢. نقد الخطاب الاستشراقيّ في الظاهرة الاستشراقيّة وأثرها في الدراسات الإسلاميّة: الحاج سالم ساسي، دار المدار الإسلاميّ، بنغازي/ ليبيا، ط١، ٢٠٠٢م.

البحوث

٥٣. التركيب بين القدامى والمحدثين: الأثر، مجلة الآداب واللغات، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة/ الجزائر، العدد ٩، ماي ٢٠١٠م.

٥٤. المنهج الوصفيّ في كتاب (في النحو العربيّ نقد وتوجيه)، أ. م. د. سهيلة طه محمد البياتي، م/ ٤، ع١١، السنة الرابعة، آب/ ٢٠٠٨م.

٥٥. واقع اللغة العربيّة وأثر المستشرقين عليها: أ. نسيمة نابي، جامعة العربيّ بن مهيدي، ورقلة.

مخطّط إحلال العاميّة عند الاستشراق
المنطلقات والأهداف والأثر

د. محمود كيشانه [*]

الملخّص

لا شكّ في أنّ الاستشراق -منذ عقود بل قرون- يسعى للدعوة إلى العاميّة ومحاولة إحلالها محلّ اللغة العربيّة الفصحى، وقد بدأت بواكير هذه الدعوة على يد الاحتلال الغربيّ لبلاد الشرق -فيما أعلم-؛ ولذلك كان دعاة إحلالها هم بالأساس رجال الاحتلال في الشرق، وأحد أذرعته التي زرعها بين الشعوب المحتلّة، وهذا ما يثبته الإنتاج الذي كتبه هؤلاء المستعمرون الذين حملوا صفة مستشرقين مثل: ولهلم سبيتا، وسلدن ولمور، وغيرهما.

لكن من الأكيد أنّ مخطّط إحلال العاميّة كان ولا زال هدفًا مهمًّا للاستشراق في ثوبيه القديم والحديث، وقد وضع هذا المخطّط بعناية، ويبني عليه المستشرقون المحدثون في النيل من اللغة العربيّة الفصحى؛ فاللغة العربيّة الفصحى هي لغة القرآن، ويعدّ القضاء عليها محاولة منهم للقضاء على الكتاب الذي نزل بهذه اللغة وهو القرآن الكريم. ما يعني في النهاية أنّ

[*]- باحث في الفلسفة، أستاذ محاضر بجامعة القاهرة ـ فرع الخرطوم.

الهدف الرئيس من تلك الدعوة هو هدف عقديّ أكثر من أي شيء آخر.

ولا شكّ في أنّ لتلك الدعوة آثارها السيئة على اللغة العربيّة وفصاحتها وبلاغتها وأساليبها، إنّها في التحليل الأخير تعدّ قضاءً مبرمًا على تلك اللغة الباسلة التي تواجه منذ القدم مثل هذه الدعوات، علمًا بأنّها كلغة لا تضاهيها في أدواتها البلاغيّة والبيانيّة وأساليبها وتراكيبها أيّ لغة في العالم في الفصاحة والبيان.

الكلمات المفتاحيّة: اللغة العربيّة، العامّيّة، الفصحى، البلاغة العربيّة، الذوق اللغويّ.

مدخل

سوف يتناول هذا البحث مخطّط إحلال العامّيّة، مع الكشف عمّا يقوم عليه من منطلقات أهمّها: وضع خطوات إجرائيّة شديدة الدهاء، استغلال الاستعمار في التمهيد للعامّيّة، ادّعاء بكلاسيكيّة اللغة الفصحى، ادّعاء بقصور اللغة العربيّة الفصحى، الدعوة إلى اللغويّة الجغرافيّة، الدعوة للعامّيّة على أنّها مواكبة للعصر، كلّ ذلك مع بيان الأهداف التي تنطوي عليها هذه المنطلقات، كما يتناول البحث أثر الدعوة لإحلال العامّيّة على الفصاحة العربيّة.

وفي ضوء ذلك انتهج البحث نهج المنهج التحليليّ النقديّ الذي يحلّل المخطط الذي خطّه المستشرقون في إحلال اللغة العامّيّة محلّ العربيّة الفصحى، ومواجهته بالنقد العلميّ الذي يهدمه من الأساس.

أوّلًا- المستشرقون الداعون لمخطّط إحلال العامّيّة

لا شكّ في أنّ ولهلم سبيتا الذي عنون كتابه بعنوان: قواعد اللغة العربيّة العامّيّة في مصر، كان من أولئك النفر الذين كان في دعوتهم الكثير من الشدّة التي قد تصل إلى حدّ العداء، فقد كان من أوائل الداعين إلى العامّيّة والعمل الدائم للقضاء على العربيّة الفصحى، وقد قعّد القواعد لذلك، بدليل كتابه المشار إليه.

في حين كان المستشرق دوفرين يسير في الاتجاه نفسه الذي سار فيه سلفه، فكتب تقريرًا عام ١٣٠٢هـ الموافق ١٨٨٢م، دعا فيه إلى هجر اللغة العربيَّة الفصحى وإحلال العاميّة المصريّة مكانها في بناء منهج التربية والتعليم والثقافة وغيرها[١]. وقد عمد إلى تنفيذ هذا المخطّط بكلّ ما أوتى من قوّة، في إحلال اللغة العاميّة محلّ اللغة العربيّة الفصحى.

من أولئك المستشرقين المستشرق الإنجليزيّ سلدن ولمور[٢] الذي كتب كتابًا بعنوان «العربيَّة المحلّيّة في مصر» في سنة ١٩٠١، و قد كان الهدف الرئيس الذي يريده هذا المستشرق أنّ تغزو اللغة الإنجليزيّة مصر، بينما كانت العقبة الكؤود في سبيل الوصول إلى تحقيق هذا الهدف في مصر ومثيلاتها من دول العالم العربيّ هو تداولها لِلغة عربيّة فصحى يصعب بها الترقّي في مدارج العلوم[٣].

إضافة إلى ذلك ثمّة مستشرقون كثر عمدوا إلى إيقاد نار الخلافات اللغويّة والدعوات الصريحة إلى اللغة المحلّيّة الدارجة على حساب اللغة العربيّة الفصحى في العديد من الأقطار العربيّة، ومن هؤلاء على سبيل المثال لا الحصر:

إمانويل ماتسن صاحب كتاب «لغة بيروت العاميّة ١٩١١م».

لويس ما سينيون صاحب كتاب: «لهجة بغداد العاميّة ١٩١٢م».

بين صامويل صاحب كتاب «لغة مراكش العاميّة وقواعدها ١٩١٨م».

كوسن دور سبرسفال صاحب كتاب «قواعد العاميّة الشرقيَّة والمغربيَّة ١٩١٨م». وغيرها من الكتب[٤].

[١]- أسامة مهملي، آليّات المستشرقين لهدم اللغة العربيَّة الفصحى، ص٣٩.

[٢]- أحد قضاة محاكم الإنجليز في مصر.

[٣]- انظر: عبد الحكيم درقاوي، اللهجات المحلية.. هل تصلح للتدريس؟ على الرابط التالي:

https://www.arabiclanguageic.org/print_page.php?id=12385

[٤]- انظر: عبد الحكيم درقاوي المرجع السابق.

ثانيًا- وضع خطوات إجرائيّة

يمكننا أن نقف عن واحد من مخطّطات هؤلاء المستشرقين؛ لنقف على الخطوات الإجرائيّة التي تمّ وضعها في سبيل إحلال العامّيّة محلّ اللغة العربيّة الفصحى، وهو المستشرق ولهلم سبيتا، في كتابه: قواعد اللغة العربيّة العامّيّة في مصر، إذ يمكننا من خلال هذا الكتاب وما كتب عنه من الدارسين أن نؤكّد على أنّ مخطّطه كان يقوم على خمس مراحل رئيسة:

الأولى: اتِّهام اللغة الأخيرة بأنَّها لغة غازية جاءت لتقضي على القبطيَّة عند دخول الإسلام مصر وإحلال الفصحى مكانها[١].

الثانية: الإشعار بصعوبة اللغة الفصحى واتهام قواعدها بأنَّها صعبة، وكتابتها بأنَّها شاقَّة، حتَّى يكون له مسوِّغ في الدعوة إلى العامّيّة.

الثالثة: الإعلاء من قيمة العامّيّة، ومحاولة الإيهام بأهمِّيَّتها كلغة أدب ولغة تحدّث.

الرابعة: استنباط قواعد اللغة العامّيّة، لتكون نواة للاستخدام في الأعمال الأدبيَّة.

الخامسة: الادِّعاء بأنّ العامّيّة لن تؤثّر بحال على الشعائر الدينيّة، فلغة الصلاة والشعائر ستظلّ كما هي، ولن تتغيّر مطلقًا[٢].

وهذه المراحل من الخطورة بمكان بحيث تقضي على اللغة الفصحى قضاءً مبرمًا، لولا أنها لغة محفوظة من قبل الله تعالى كونها لغة القرآن؛ لأنّ هذا المخطّط المحكم الذي خطّه ولهلم سبيتا أقرب إلى أن يكون مخطّطًا شيطانيًّا، فهو يكشف خلفه النوايا الشريرة الحقيقيّة لدولة الاحتلال، كما يكشف عن حقيقة الاستشراق وأهدافه المضمرة.

[١]- انظر: فاطمة هدى نجا، نور الإسلام وأباطيل خصومه، دار الإيمان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م، ص٢١٣.

[٢]- انظر: فاطمة هدى نجا، نور الإسلام وأباطيل خصومه، ص٢١٣.

ثالثًا- الاستعمار والتمهيد للعامّيّة

لا شكّ في أنَّ الاحتلال الذي استولى على البلاد العربيَّة اتّجه إلى إحداث فوارق بين الشعوب ولغتها، بهدف فصلها عن كتاب ربّها المحفوظة به، وبالنظر إلى الاحتلال الفرنسيّ للجزائر نجده الصورة المعبّرة عن محاولة النيل من العربيَّة الفصحى وإبعاد الناس عنها وإدخال الفرنسيّة عليهم قصرًا، كلّ ذلك في اتّفاق تامّ مع الاستشراق، بيد أنَّ ما نادى إليه الاستشراق نظريًّا حاول الاستعمار تطبيقه عمليًّا. لكن كان الرجوع إلى كتاب الله تعالى حفظًا ومدارسةً هو الحصن الحصين الذي تكسّرت عنده دعوات الاستشراق ومحاولات الاحتلال الدؤوبة النيل من اللغة العربيَّة الفصحى.

وقد أدرك عدد من المفكّرين العرب خطورة الاحتلال على اللغة العربيّة، وأنّه كان مِعوَلًا من معاول الاستشراق، من أمثال مصطفى صادق الرافعي الذي يقول: «**أمّا اللغة؛ فهي صورة وجود الأمّة بأفكارها ومعانيها وحقائق نفوسها، وجودًا متميّزًا قائمًا بخصائصها، تتّحد بها الأمّة في صور التفكير، وأساليب أخذ المعنى من المادّة، والدقّة في تركيب اللغة. إذا كانت لغة الأمّة هي الهدف الأوّل للمستعمرين، فلن يتحوّل الشعب أوّل ما يتحوّل إلّا من لغته، فليس كاللغة نسب للعاطفة والفكر، حتّى أنّ أبناء الأب الواحد لو اختلفت ألسنتهم نشأ منهم ناشئ على لغة ونشأ الثاني على أخرى والثالث على لغة ثالثة، لكانوا في العاطفة كأبناء ثلاثة آباء**»[١].

لكن على الرغم من وجود هؤلاء المفكّرين المدافعين عن العربيّة، فإنّنا نجد عددًا آخر لم يكونوا على المستوى المأمول من الدفاع عن العربيّة، بل إنّهم سايروا الاحتلال وكذلك الاستشراق من موقفهما من العربيّة الفصحى عمدًا أم جهلًا، ومن هؤلاء أحمد لطفى السيّد الذي كان يؤيّد الدعوة للعامّيّة وإحلالها محلّ اللغة العربيّة الفصحى. لكن موقفه لم يعجب أصحاب الموقف الأوّل، فهذا الرافعي

[١]- مصطفى صادق الرافعي، وحي القلم، بيروت، الطبعة الثالثة، الجزء ٣، ص٣٢.

ينتقده وغيره، قائلًا: «**إنّ في العربيَّة سرًّا خالدًا هو هذا القرآن المبيّن الذي يجب أن يُؤَدّى على وجهه الصحيح، وإلّا لزاغت الكلمة عن مؤدّاها. فكيفما قلّبتَ اللغة العربيَّة وجدتها الصفة الثابتة التي لا تزول بزوال الجنسيّة وانسلاخ الأمّة عن تاريخها**»[١].

ومن هؤلاء المدافعين عن اللغة العربيّة الفصحى ضدّ كلّ دعوات إحلال العامّيّة محلّها المفكّر عمر فروخ الذي عدّ اللغة -إضافة إلى كونها أداة التفاهم- الجامع الموحّد للقوميّة بأوسع معانيها والسياج للأمّة والصلة بين ماضيها وحاضرها، وطريق مستقبلها وعنوان ثقافتها، «فإذا كانت الأمّة قديمة اللُحمة في التاريخ، واضحة النسب في المجد، كانت أحرص على ماضي لغتها، لأنَّها لا تريد أن تفرّط بشيء من تاريخها، فإنّ الأمّة إذا بدأت تنسى تاريخها سهل على الحوادث أن توزّعها بين الأمم المختلفة الطامعة بها، أو الطاغية عليها من كلّ جانب»[٢].

فالتخلّي عن اللغة مظهر من مظاهر التخلّي عن الأمّة والوطن، وبفقدها يسهل للاحتلال والاستشراق التحكم في مقدراتهما ومصيرهما، فما ذلّت لغة شعب إلّا ذلّ، ومن هذا يفرض الأجنبيّ المستعمر لغته فرضًا على الأمّة المستعمرة، ويركبهم بها ويُشعرهم بعظمته فيها. وليس في العالم أمّة عزيزة الجانب تقدّم لغة غيرها على لغة نفسها، وإجلال الماضي في كلّ شعب تاريخه هو الوسيلة الروحيّة التي يستوحي بها الشعب أبطاله[٣].

رابعًا- الادّعاء بكلاسيكيّة اللغة الفصحى

يمكن القول إنّ ثمّة مسألة مهمّة في هذه القضيّة يجب الالتفات إليها، وهي أنّ المستشرقين دأبوا على النظر إلى العربيَّة الفصحى على أنَّها لغة كلاسيكيَّة من

[١]- أنور الجندي، الفصحى لغة القرآن، لبنان - بيروت، دار الكتاب اللبنانيّ، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، ص١٨٧.

[٢]- عمر فروخ، القومية الفصحى، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، ١٩٦١م، ص٩٧.

[٣]- الرافعي، وحي القلم، راجعه واعتنى به درويش الجويدي، لبنان ‖ بيروت، المكتبة العصريّة، بدون، ص٢٩-٣٢.

الماضي، بل هي لا تعدو في نظرهم أكثر من كونها لغة زائلة كاللاتينيَّة واليونانيَّة[١] وغيرهما من اللغات القديمة، والتي تلاشت مع الزمن، فالنظر إلى اللغة الفصحى على أنَّها لغة كلاسيكيَّة من هذا النوع أمر أساسيّ في جدول أعمال المستشرقين للقضاء على العلاقة المتينة بين القرآن والفصحى.

لكن ماذا يعني مفهوم الكلاسيكيّة عند المستشرقين؟ يمكن القول إنّ مفهوم «الكلاسيكيّة عند المستشرقين مرتبط بالقِدم، وأمّا مفهوم المعاصرة، فمرتبط بالحداثة. وتاريخ اللغات الأوروبيَّة يعرف هذين المفهومين، وما يترتّب على كلّ منهما من تغيُّر واسع بين ماضي اللغة وحاضرها في جميع جوانبها»[٢]، ومن ثمَّ عمدوا في سبيل الحداثة إلى القضاء على كلّ مظهر من مظاهر القدم وعدُّوه غير صالح للمعاصرة، ومن ثمّ عمدوا أيضًا إلى البحث عن كلِّ ما هو جديد، وإن كان غير نافع، وبما أنَّ العامّيّة كانت أحدث من الفصحى، فقد عدُّوها لغة المرحلة أو اللغة المرادة التي تتماشى مع المعاصرة والحداثة.

ومن ثمَّ فهم ينظرون إلى «تاريخ اللغة، أيَّ لغة، على أنَّه سلسلة من المراحل المتباعدة تاريخيًّا، حتَّى يُصبح الفرق واسعًا بين ماضي اللغة وحاضرها، ويشمل الاتِّساع في الفروق بين المراحل اللغويَّة جميع الجوانب اللغويَّة من نحو وصرف وصوت ومعنى»[٣].

إنَّ هؤلاء المستشرقين اعتمدوا في استنباطهم لمفهوم الكلاسكيَّة في اللغة وخصائصه على نظرتهم للاتينيَّة أو للغاتهم القديمة التي بينها وبين لغاتهم الحديثة أوشاج مقطوعة، وليس ثمّة مشكلة في تلك النظرة، وإنَّما تطلُّ المشكلة برأسها حينما يجعلون مفهوم الكلاسيكيَّة مقياسًا معياريًّا صالحًا لأن تخضع له اللغاتُ

[١]- انظر: إسماعيل أحمد عمايرة، المستشرقون والمناهج اللغويّة، ص٨٩.

[٢]- إسماعيل عمايرة، بحوث في الاستشراق واللغة مؤسّسة الرسالة - دار البشير، ط أولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م، ص٣٢٩.

[٣]- إسماعيل عمايرة، بحوث في الاستشراق واللغة مؤسّسة الرسالة - دار البشير، ط أولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م، ص٣٢٨.

كلُّها؛ وهذا -لا شكَّ- يُمثِّل بعدًا عن المنهج العلميّ السديد الذي لا بدّ فيه من مراعاة تميُّز بعض اللغات وتفرُّدها عن غيرها[١].

إنّ هذا الأمر يقودنا إلى حقيقة مهمّة، وهي وجود تباعد كبير بين القائلين باللغة العامّيّة واللغة العربيَّة الفصحى، وهو تباعد ناتج عن طبيعة فهم العلاقة بين اللغة والدين، فالفريق الأوّل الذي يقوده المستشرقون لا يقيم وزنًا لوجود علاقة متينة بين اللغة الفصحى والدين، ومن ثمّ فقد عدّها هؤلاء مجرّد لغة ينطبق عليها ما ينطبق على اللغات القديمة الدارسة، في حين نظر لها الفريق الثاني المتحصِّن بالفصحى لغة القرآن على أنَّها في علاقتها بالدين بمثابة صنوين، يقول أحد الباحثين: «فَصلة الدين باللغة عند دعاة العامّيّة من المستشرقين والنصارى العرب لا تختلف عن صلة التجارة والحرب والسياسة بها؛ ولذلك تراهم يعتبرون التحوُّل عن الفصحى إلى العامّيّة أمرًا طبيعيًّا، في حين يراه دعاة الفصحى يعني الهلاك والفناء والاندثار؛ لأنّ صلة الدين الإسلامي عندهم -وعندي- ليست بأقلّ درجة من صلة الروح بالجسد، وترى أنصار الفصحى يكتبون في هذا الشأن وكأنّهم في المحراب يصلّون صلاة المودّع، أمّا كتّاب الغرب وأشياعهم، فلا يعيرون صلة الدين باللغة أهمِّيَّة أكبر، فإنَّ أمرَهم يختلف تمامًا، فيما يكتبون»[٢]، هذا يعني أنَّ اللغة العربيَّة الفصحى لها أبعاد كثيرة أكثر من كونها مجرّد لغة للتخاطب والتواصل، وأهمّ هذه الأبعاد على الإطلاق البعد الدينيّ، المتمثِّل في الارتباط الوثيق بين الرسالة المحمّديّة ولغة القرآن الكريم.

خامسًا- الادّعاء بقصور اللغة العربيّة الفصحى

لا شكّ في أنّ قضيّة الادّعاء بقصور اللغة العربيّة الفصحى هو ادّعاء ظهر مع ظهور الاستشراق ذاته، فقد كان يُنظر إليها على أنّها العقبة الكؤود في اتجاه

[١]- انظر: عصام فاروق، موقف المستشرقين من العربيَّة الكلاسيكيّة، مقال منشور بموقع الألوكة، بتاريخ ٣١/ ٨/ ٢٠١٦م، على الرابط التالي: https: / /www.alukah.net /culture / 0/ 106976/

[٢]- عبد الله أحمد خليل إسماعيل، قراءة جديدة في قضية الدعوة إلى العامّيّة، مجلّة الجامعة الإسلاميّة، المجلد الخامس - العدد الثاني، ١٩٩٧م، ص٧٧-٧٨.

فرض هيمنتهم وسيطرتهم لغويًّا وفكريًّا وعلى الأصعدة كافّة. ويظهر هذا الاتِّهام جليًّا عند المستشرق وليم بولك[١] على سبيل المثال، الذي قال في مقدّمة كتاب ياروسلاف ستتكيفتش[٢] العربيَّة الفصحى الحديثة: «أليست اللغة قبل كلّ شيء مجرّد وسيلة اتِّصال، ومن ثمَّ تقوم بصورة أساسيَّة في ضوء الجوانب العمليَّة؟ وإذا ما وجدت وسيلة أفضل متوفّرة أَلَا ينبغي اتِّخاذها؟ أيمكن أن تكون ثمَّة مزيَّة حقيقيَّة في المحافظة على لغات لا تفي بما يطلب منها؟ لغات هُجِرت منذ أمدٍ أو في طريقها إلى أن تُهجَر؟»[٣] كما يظهر عند المستشرق كارل فولرس[٤] الذي ندَّد في مقدّمة كتابه: اللهجة العربيَّة الحديثة في مصر بالعربيَّة الفصحى متّهمًا إيَّاها بالجمود، وبأنَّها تسير على منوال اللاتينيَّة واليونانيَّة وسائر اللغات القديمة التي اندثرت مع الزمن، وواصفًا لها بأنَّ العلاقة بينها وبين العامّيّة كالعلاقة بين اللاتينيَّة الكلاسيكيَّة القديمة واللغة الإيطاليَّة[٥].

لكن المتخصّصين في دراسة اللغات لم يعجبهم هذا الأمر، بل لقد انتقد الدارسون الربط بين اللغة العربيَّة واللغات الدارسة، مستندين في ذلك إلى أنّ اللغة العربيَّة تختلف عن سائر اللغات الأخرى في أصولها وتاريخها وحياتها، فالعربيَّة حتّى اليوم لا تزال قائمةً على أسسها المتينة، وأعمدتها الصلبة، لم تُصِبها الهزات التي أصابت اللغات الأخرى، بدليل أنّ النصوص التي بنى عليها الدارسون أبحاثهم وملاحظاتهم وخرجوا منها إلى القواعد والقوانين لا تزال

[١]- مستشرق أمريكيّ، ولد في عام ١٩٢٩م، عمل صحفيًّا ودبلوماسيًّا وباحثًا في المنطقة العربيَّة، أنشأ مركزًا لدراسات الشرق الأوسط وكان مديرًا له، وعمل رئيسًا لمعهد ستيفنسون أدلاي للشؤون الدوليّة، ومن مؤلّفاته كتاب: كيف نفهم العراق؟

[٢]- مستشرق أمريكيّ يعمل أستاذًا في الأدب العربيّ بقسم اللغات وحضارات «الشرق الأدنى» في جامعة شيكاغو. باحث في قسم الدراسات العربيَّة والإسلاميّة، بجامعة جورج تاون في العاصمة الأمريكيّة واشنطن، وحاصل على الدكتوراه في الأدب العربيّ عام ١٩٦٢ من جامعة هارفارد.

[٣]- ستتكيفتش، العربيَّة الفصحى الحديثة (بحوث في تطور الألفاظ والأساليب)، ترجمة: محمّد حسن عبد العزيز ١٩٨٥م، ص١٨-١٩.

[٤]- مستشرق ألمانيّ (١٨٥٧-١٩٠٩م)، وتولّى إدارة المكتبة الخديويّة بالقاهرة، عمل أستاذًا بمدرسة الفلسفة في جامعة بينا.

[٥]- انظر: نفوسة زكريا سعيد، تاريخ الدعوة إلى العامّيّة وآثارها في مصر، الطبعة الأولى، ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م، ص٢٥.

معينًا لا ينضب، ولا تزال القيم التي تُعدُّ معايير الفصاحة والبيان الناصع للشعراء والخطباء والكتَّاب والمؤلّفين هي هي[١].

ويمكن القول بكلّ تأكيد إلى أنَّ ما ثبت بالنسبة للعربيّة لم يثبت لغيرها من اللغات؛ لأنَّ العربيَّة تناسلت تناسلًا طبيعيًّا، واحتفظت بأصالتها، وأصولها التركيبيّة والدلاليّة والصوتيّة والبنائيّة منذ أقدم عصورها فيما تناقلته الأجيال العربيَّة من نصوصها الأدبيّة.. في حين فقدت اللغات الأوروبيّة هذه الخاصّيّة، فانبتَّت أصولها، وابتعدت عن أمّها اللاتينيّة التي أصبحت في عداد اللغات الميتة.. ومن هذا المنفذ دخل البنيويّون ينظرون إلى اللغة على أنَّها الموجودة بين أيدينا، لا نعرف لها أصلًا، ولا ننظر في تراثيّتها، ولا نقارن بينها وبين ما كانت عليه، وإنَّما ينظرون إليها نظرة (آنيّة شموليّة)[٢].

إنّ نظرة المستشرقين للغة العربيَّة ليست منصفة؛ كونها تنبني على النظر لها على أنَّها لغة فحسب، دون النظر في أصولها أو مراحلها التاريخيّة، ومن ثمّ عندما وجدوا أنَّ العاميّة هي لغة منتشرة ظنّوا أنَّها هي الأمر الواقع، وأنَّ غيرها غير موجود، أو شيء دارس تعافاه الزمن وأتى عليه ومنبتر عن الأصل، مع أنَّ واقع الحال يقول إنّها موجودة وبقوّة، ولم تمرّ بمرحلة الانفصال عن الأصل كما يشيع المستشرقون وأربابهم.

فاللغة العربيَّة الفصحى لم تواجه تلك الكوارث والعقبات التي واجهتها اللغات الدارسة كاللاتينيّة وغيرها، وإنَّما وقفت صامدة لم تستطع أن تنال منها واحدة، بدليل أنَّها تحتلّ الصدارة في البلاغة والفصاحة والبيان، بقواعدها الرصينة ووسائلها وتعابيرها الجذابة. فهل يا ترى حصل للعربيّة هذا الانبتار عن الأصل، حتّى نضطر إلى تطبيق المنهج من جديد لدراستها ووضع قواعدها وفقا

[١]- انظر: عصام فاروق، مرجع سابق، وانظر رشيد عبد الحميد العبيدي، البحث اللغويّ وصلته بالبنيويّة في اللسانيّات، مجلّة الآداب بالجامعة المستنصريّة - بغداد، العدد الثاني عشر، ١٩٨٥م، ص٥٦-٥٧.

[٢]- انظر: عصام فاروق، مرجع سابق، وانظر: رشيد عبد الحميد العبيدي، البحث اللغويّ وصلته بالبنيويّة في اللسانيّات، مجلة الآداب بالجامعة المستنصريّة - بغداد، العدد الثاني عشر، ١٩٨٥م، ص٥٦-٥٧.

لمتطلّبات مرحلتها؟! وما أظنّنا لو طبّقنا المنهج البنيويّ في دراسة نصوص العربيَّة الصحيحة خارجين بأكثر مما خرج به النحويّون العرب من أحكام وقواعد[١].

سادسًا- الفصحى واللغويّة الجغرافيّة

تقوم اللغويّة الجغرافيّة على أساس تعظيم دور اللهجات المحلّية وعدّها لغة يُحكم عليها بالصواب، ولا تخضع لمقاييس الخطأ والصواب، فقد صارت صحيحة بمجرّد أن يتحدّث بها الناس ويفهمون بعضهم بعضًا من خلالها. حيث إنّ «كلّ ما يقوله أغلبيّة الناس ويقبلون به كلامًا سليمًا بغض النظر عن اللغة المكتوبة التي تستعمل في الأدب وخلافه. فلم يعد هناك معيار للصواب والخطأ مفروض على أفراد المجتمع، بل أصبح كلّ ما يقوله مجتمع معيّن يعدّ لغةً سليمةً لا غبار عليها، وتستحقّ التسجيل في كتب القواعد، ولم يستبعدوا من ذلك إلّا كلام السوقة، وأولئك الذين يتكلّمون لهجاتٍ محليّةً خاصّةً بأفراد جماعةٍ معينةٍ، أو حيّ معيّن أو مهنةٍ معينّةٍ، وحتّى هذه -إن وجدت- فلها الدراسات الخاصّة بها»[٢].

هذا يعني أنّ المستشرقين أرادوا أن يجعلوا من اللغويّة الجغرافيّة مقياسًا للصواب أو الخطأ اللغويّ، بمعنى أنَّ أيَّ لهجة يتحدّث بها الناس في منطقة معيّنة، فإنّها لهجة صحيحة، ولا غبار عليها ما دامت وسيلة الاتّصال والتواصل بينهم، وهذا -لا شكّ- يقود إلى نوع من الفوضى اللغويّة، ويقود في التحليل الأخير إلى هدم اللغات الأصليّة، ومنها اللغة العربيَّة الفصحى بالتأكيد.

ويعدّ المستشرق الألمانيّ برجشتراسر أوّل من قام بدراسة من هذا النوع، حيث كتب دراسة لغويّة جغرافيّة عن لهجات أهل الشام تحت عنوان: الأطلس اللغويّ لسوريا وفلسطين سنة ١٩١٥م[٣]. ثمّ توالت الدراسات اللغويّة الجغرافيّة بعدها،

[١]- انظر: عصام فاروق، مرجع سابق، وانظر: رشيد عبد الحميد العبيدي، البحث اللغويّ وصلته بالبنيويّة في اللسانيّات، مجلّة الآداب بالجامعة المستنصريّة - بغداد، العدد الثاني عشر، ١٩٨٥م، ص٥٦-٥٧.

[٢]- نايف خرما، أضواء على الدراسات اللغويّة المعاصرة، الكويت، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب عالم المعرفة، سبتمبر، ١٩٧٨م، ص٨٩.

[٣]- مستشرق ألمانيّ (١٨٨٦-١٩٣٣)، عُني بدراسة اللغات السامية بعامّة والنحو العربيّ خاصةً، وكذلك اللهجات العربيَّة والقراءات القرآنيّة، كما أنّه له بصمته في كتاب تاريخ القرآن لنولدكه.

انتهى بمجموعة من الأطالس اللغويّة[١]. ولقد كانت مسألة الاهتمام بإصدار أطالس عن لهجات الشام ومصر والمغرب من قبل المستشرقين محاولة منهم لاصطناع المناهج نفسها والمواقف ذاتها المتّبعة تجاه لغاتهم القديمة خاصة اللاتينيّة واليونانيّة القديمة، «في هذا ما يدلّ على الاتّصال والتزامن الوثيقين بين ما يُطبّق على اللغات الأوروبيَّة والشرقيَّة، وقد انعكس الاتّجاه العامّ للبحث في اللهجات الأوروبيّة على دراسات المستشرقين، فقد أخذوا يُولون اللهجات العربيَّة الحديثة عناية خاصّة... وقد بلغ من شدّة اهتمام المستشرقين باللهجات الدارجة أنَّ عدّوها اللغات الجديرة بالدراسة دون الفصحى، فقد ذهب بعضهم إلى إنكار أن تكون الفصحى لغة حيَّة، قياسًا على واقع اللغتين اليونانيَّة واللاتينيَّة»[٢].

هذا التأثّر الكبير بالفكر اللغويّ الغربيّ كان له أثره في دراسة المستشرقين للغة العامّيّة واللهجات المحليّة على حساب اللغة العربيَّة، الأمر الذي قادهم إلى المناداة بإحلال اللغة العامّيّة محلّ اللغة العربيَّة الفصحى. وهذا فيه خطأ كبير؛ لأنَّه نقل ما في البيئة الغربيّة إلى البيئة العربيَّة، محاولًا تطبيقه عليها، مع أنَّ الواقع غير الواقع والخصائص اللغويّة غير الخصائص اللغويّة، وطبيعة اللغة هنا غير اللغة هناك، فالمستشرقون حاولوا نقل التجربة اللغويّة في واقعهم قصرًا إلى الواقع اللغويّ العربيّ، غير مدركين أو لنقل غير مهتمّين بالفوارق بينهما.

سابعًا- هل التطوّر اللغوي يفضي إلى العامّيّة؟!

يمكن القول إنّ المستشرقين تحت مظلّة الادّعاء بالتطوّر اللغويّ يحاولون تشويه اللغة العربيَّة الفصحى لغة القرآن؛ فهم يستندون إلى المنهج الوصفيّ في دراسة اللغة العربيَّة -وهو المنهج ذاته الذي يستخدمونه حيال لغاتهم-، تاركين دراستها من جانب المنهج التاريخيّ، ومن ثمّ فإنّ أيّ انحراف صرفيّ أو نحويّ أو دلاليّ تجاه العربيَّة الفصحى لا ينظر إليه المستشرقون على أنّه انحراف، بل هو في

[١]- انظر: إسماعيل أحمد عمايرة، المستشرقون والمناهج اللغويّة، ص١١٠-١١١.

[٢]- انظر: إسماعيل أحمد عمايرة، المرجع السابق، ص١١٠-١١١.

نظرهم من قبيل التطوّر اللغويّ، ومن ثمَّ فلا معياريّة ولا قياس.

ولكن السؤال: إلام تقود هذه اللامعياريّة؟! إنّه ممّا لا شكّ فيه أنّ اللامعياريّة التي يعمد إليها المستشرقون صرفيًّا ونحويًّا ودلاليًّا تقود إلى نوع من الفوضى اللغويّة التي تصبح معها اللغة الفصحى نهبًا لكلّ وارد يعبث فيها كيفما يشاء بدعوى التطوّر اللغويّ وطرائق الاستعمالات اللغويّة الجديدة. ومن ثمَّ فلا التزام بقواعد نحويّة، أو قوالب صرفيّة، أو أساليب دلاليّة، فالأمر مشاع، ومن هنا تضيع اللغة الفصحى، كمحاولة حثيثة للقضاء على الكتاب الذي نزل بها.

قد يكون من المقبول أن يذهب المستشرقون إلى وجود ألفاظ معرّبة تدخل على اللغة العربيَّة وتهضمها، فيكون ذلك صورة من صور اتّساع الألفاظ وملمحًا من ملامح تطوّرها ومواكبتها للألفاظ الجديدة الوافدة، لكن من غير المقبول مطلقًا أن ينحصر التطوّر عند المستشرقين في محاولات الاعتداء على القواعد النحويّة والصرفيّة والأساليب الدلاليّة، بدعوَى اللغة العربيَّة الحديثة أو المعاصرة.

بيد أنّ الأمر الذي لا يفهمه المستشرقون هو أنّ تطوّر اللغة العربيَّة وهضمها للألفاظ الوافدة وإخضاعها لقواعدها النحويّة وقوالبها الصرفيّة هو ما يؤرّق هؤلاء المستشرقين، فهي لغة متجدّدة دون أن تفرّط في مقوّماتها وخصائصها القديمة، وهذا ما يُمثّل أكبر ردّ على هؤلاء المستشرقين، وعلى ضعف موقفهم من محاولات إحلال اللغة العامّيّة مكانها.

ثامنًا- هل تعني العامّيّة مواكبة العصر؟!

ومن جانب آخر لنا تساؤل مؤدّاه: إذا كان المستشرقون يلحّون على إحلال العامّيّة محلّ العربيَّة الفصحى، فهل تحقّق لهم العامّيّة مطلبهم المزعوم بمواكبة العصر؟! بالطبع لا، لن تحقّق لهم العامّيّة ذلك، إذن فما الهدف من وراء حملاتهم المتواصلة؟! الهدف يكمن في القضاء على الرابطة التي تربط المسلمين في الوطن العربيّ بعد الدين وهو رابطة اللغة، فالقضيّة ليست قضيّة الانتقال إلى لغة جديدة

بغية تحقيق التقدّم العلميّ والحضاريّ؛ لأنَّ العربيَّة الفصحى لغة علم وحضارة لا شكّ في ذلك، بدليل أنَّها كانت لغة العلم في العصور الوسطى، تلك العصور التي كانت حالكة السواد على الغرب، فهي لديها من الخصائص على المستوى الصرفيّ والنحويّ والدلاليّ ما يمكّنها من مسايرة العصر، بدليل كمّيّة المصطلحات العلميّة وخاصّة الطبّيّة منها التي هضمتها وأخضعتها لاشتقاقاتها دون أن يكون في ذلك نوع من الجمود أو التأخّر العلميّ – وإنّما القضيّة قضيّة القضاء على الرابطة اللغويّة التي توحّد بينهم وعلى الدين الذي يجمعهم.

لكنّ الاستشراق الذي هاجم اللغة، وحاول النفاذ إلى الدين من خلالها أسدى خدمة غير مقصودة إلى العربيَّة الفصحى ذاتها؛ إذ أُنشأت المجامع اللغوية العربيَّة في العديد من الأقطار العربيَّة كمصر وسوريا والعراق والأردن، وانطلقت تدافع عن لغة القرآن، وتذبّ عنها، وتستخدم مرونة اللغة الفصحى في هضم المصطلحات والألفاظ الوافدة وتخضعها لقوانينها النحويّة واشتقاقاتها الصرفيّة ودلالتها الأسلوبيّة.

ليس هذا فحسب، بل إنّ هجمات المستشرقين على العربيَّة الفصحى والمطالبة بإحلال العامّيّة مكانها أثمرت حالة من الاستفاقة على أهمّيّة لغتنا؛ إذ أدرك العرب أنَّ لغتهم الحصن الثاني بعد الدين، وأنَّه لا يمكن التنازل عنها مثلما لا يمكن التنازل عنه، فرغم تعدّد لهجات الأقطار العربيَّة، إلّا أنَّ ما يجمعهم هو العربيَّة الفصحى التي يلجأون إليها ليفهم كلّ منهم الآخر، ويتواصل معه، ولو تحقّق للاستشراق مراده من العامّيّة لصار لكلّ قطر لهجته العامّيّة، وحينها لا يفهم المصريّ لغة العراقيّ، ولا السودانيّ لغة الأردنيّ، ولا التونسيّ لغة المغربيّ، وهكذا تضيع العربيَّة الفصحى بإحلال اللهجات العامّيّة محلّها.

تاسعًا- أثر دعوة الاستشراق للعامّيّة في قضيّة الفصاحة العربيّة

تعدّ قضيّة البلاغة من أقوى الانتقادات التي توجّه إلى اللغة العامّيّة، فاللغة العامّيّة التي أرادها المستشرقون تقضي على بلاغة الفصحى العربيّة كلّيّة، إنّ البلاغة تعني مطابقة الكلام لمقتضى الحال، وهذا يعني أنّ لها أساسًا متينًا نفتقده لا محالة في العامّيّة التي تتعدّد بتعدّد الأقطار؛ إذ هناك العامّيّة المصريّة والعامّيّة المغربيّة وغيرها من اللهجات العامّيّة الدارجة في كلّ قطر من أقطارنا العربيّة، ومن ثمّ فإنّنا لا نستطيع المقارنة بين الفصحى والعامّيّة من حيث البلاغة؛ لأنّها ستكون حينها مقارنة ظالمة بين لغة تمتلك كلّ الأدوات البلاغية وأخرى تفتقر افتقارًا شديدًا لها. ولقد كان النيل من البلاغة العربيّة هدفًا رئيسًا للمستشرقين وأتباعهم في الشرق، حتّى أنّ الحرب عليها كانت معلنة وتتسم بالضراوة، فقد دعا بعضٌ إلى قتل الفصاحة وتجاهل البلاغة بزعم أنّنا أصابنا من جرّائها شرّ كثير[١].

لكنّنا نؤيّد ما ذهب إليه أحد الباحثين من أنّ تلك الدعوى كانت «صيحة علت حين أخذت الشعوبيّة تَقرع طبولها في الستينات، ولكنّها لم تلبث أن خفتت وعجزت عن المتابعة؛ لأنّ تيّار البيان العربيّ كان أكبر منها، وقد غاب عن هؤلاء حقيقة أصيلة هي أنّ الإفصاح منهج واضح من مناهج اللغة العربيّة في أدبها الذي يعرف لها من العصر الجاهليّ حتّى هذا العصر، وأنّ الشيء الذي لا يمكن أن يمتدّ إليه جموح المجدّدين هو تلكم الميزة التي لا تفارق اللغة وبيانها، وهي الإفصاح الكاشف لكلّ ما يختبئ في الفكرة من دقيق المعاني وخفيّها»[٢].

ثمّ يؤكّد الأمر بقوله: «إذ لا سبيل أن يتولّى أدب الغموض الذي برعوا في تحديثه شيئًا من ذلك، لأنّه يعتمد غالبًا على الإحالة في البيان على أشياء مجهولة

[١]- انظر: محمد عبد العليم دسوقي، موروثنا البلاغيّ والأسلوبيّة الحديثة.. دراس وموازنة، القاهرة، طباعة ونشر دار اليسر، دون تاريخ، ص٥-٦.

[٢]- انظر: محمد عبد العليم دسوقي، موروثنا البلاغيّ والأسلوبيّة الحديثة.. دراس وموازنة، ص٦.

تحتاج هي نفسها إلى شرح وإفصاح، والدقيق الخفي -كما هو معلوم- لا يفسّره غموض أو إخفاء، واللغة العربيّة من أدقّ اللغات وأبرعها في استخدام كلّ ما يحرّك النفس ويهيّج الخاطر، ولها في الإيحاء المفصح مسالك يدركها من درس أسلوبها البلاغيّ.. الأمر الذي يجعلنا نقرّر أنّ الإفصاح روح اللغة وجوهرها مهما دقّ المعنى أو بعُد»[١].

فمحاولة القضاء على اللغة الفصحى تنسحب بالتبعيّة على البلاغة العربيّة التي تعدّ من أخصّ خصائص اللغة العربيّة الفصحى كالإعراب، كلّ ذلك بهدف القضاء على القرآن الكريم، الذي جاء بلسان عربيّ مبين، وقد فطن إلى هذه القضيّة أنور الجندي الذي يقول: «إنّ القضاء على القرآن، مصدر الإسلام وقانونه الإسلاميّ، يتطلّب القضاء على اللغة الفصحى، ولما كان التبشير والنفوذ الاستعماريّ لا يستطيعان أن يكشفا هذه الحقيقة صراحة، فإنّه قد أخفاها وراء كلّ خطوة اتخذها بشأن الدعوة إلى العامّيّة أو مهاجمة العربيّة واقتناصها أو الدعوة إلى الكتابة بالحروف اللاتينيّة»[٢].

وممّا لا شكّ فيه أنّ البلاغة العربيّة كانت صعبة المراس على منتقديها؛ إذ لم يستطيعوا النيل منها مثلما حاولوا النيل من غيرها من علوم العربيّة والعلوم الإسلاميّة؛ لأنّهم وجدوها جدارًا شامخًا لا يستطيع تسلّقه؛ فلم يستطيعوا أن يطاولوها كبنيان لا علم لهم به؛ لأنّ العالم بمسالكها ودروبها لا يكون إلّا عربيًّا فصيحًا حتى يستكشف أسرارها وينال من معينها. إذ يمكن القول إنّ «بلاغة القرآن التي أعيَت خصوم الإسلام في الحاضر عن أن ينالوا منها على نحو ما أعيتهم فيما مضى، يرجع جانب كبير منها إلى ما تضمّنته من وجود ظواهر في تراكيب جمل التنزيل وسياقات آياته يتمّ بموجبها مراعاة مقتضى الأحوال على أكمل وجه، كما تستوجب -في عالم البشر- وجود ملكة لا تتحقّق إلّا إذا كان

[١]- انظر: محمد عبد العليم دسوقي، موروثنا البلاغيّ والأسلوبيّة الحديثة.. دراس وموازنة، ص٦.

[٢]- موسوعة أ. الجندي (محاولة لبناء منهج إسلاميّ متكامل)، القاهرة، دار الأنصار للطبع والنشر ‖ مطبعة التقدّم، دون تاريخ، ٥/ ١٠٨، ١٠٩.

المعبِّر عن المقصود بلفظ فصيح فصيحًا»[١].

ومن ثمّ فإنّ القول باستبدال العامّيّة بالفصحى ستظهر أوّل آثاره السلبيّة في فهم بلاغة القرآن الكريم وجمال تراكيبه وتناسق جمله. نحن نفهم أن يهدف الاستشراق لذلك تحقيقًا لأهداف هو يرتضيها ويدعو إليها، لكنّنا لا نفهم أن يتابع بعض بني جلدتنا الاستشراق والمستشرقين في ذلك غير آبهين بخطورة ترديد مثل تلك الترّهات. ولو كان المستشرقون على علم بدروب العربيّة البلاغيّة ومسالكها الجماليّة ربما ما اتخذوا للفصحى بديلًا.

إنّ الفصاحة هي الركن الركين الذي تستند إليه البلاغة العربيّة، فلا بلاغة دون إفصاح، ومن هنا نفهم هجمة المستشرقين على اللغة العربيّة الفصحى، فاللغة العربيّة بفصاحتها قادرة على إبراز المعاني الدقيقة والدلالات الكامنة خلف النصّ، والتي لا يدركها إلّا من امتلك أدوات الفصاحة والبلاغة والبيان. وقد أشارت إلى هذه القضية بنت الشاطئ؛ حيث قالت: «إنّ اللغة العربيّة بالنسبة للمستشرقين لغة أجنبيّة عنهم، ومهما أتقنوها وأجادوا تعلّمها هم يعجزون عن تذوّق بعض أساليبها، ويحوّل تركيبهم الاجتماعيّ وتكوينهم الحضاريّ دون النفاذ إلى ما وراء الكلمات والحروف من شفافيّة وحسن وأسرار مبثوثة، وهذا أوقع بعضهم في أخطاء دفعتهم إلى إصدار أحكام مجحفة سجّلوها ظلمًا على بعض مفاهيم الإسلام»[٢]، لكن هذا إذا افترضنا فيهم حسن النيّة، أمّا إذا افترضنا سوء النيّة، فإنّنا نقول إنّ موقفهم من اللغة الفصحى كان هدفه النيل من اللغة في القرآن الكريم.

لكن ممّا لا يدركه هؤلاء المستشرقون، ولعلّهم يدركونه، أنّ فروع اللغة العربيّة وثيقة الصلة ببعضها، وأنّه إذا همّشنا جانبًا منها، فإنّ ذلك يقضي على ميزة الفصاحة أو الإفصاح الذي تتميّز به، هذا يعني أنّ اتّهام المستشرقين للنحو العربيّ بالصعوبة

[١]- انظر: محمد عبد العليم دسوقي، مرجع سابق، ص٥.

[٢]- موسوعة أ. الجندي (محاولة لبناء منهج إسلاميّ متكامل)، ٤/ ٦٣.

ودعوتهم إلى التخلّي عن علامات الإعراب هو في حقيقته طعن للفصاحة العربيّة وتهديد لبلاغتها التي لا تكون من دون الاعتماد على النحو العربيّ في صورته التي انتهى إليها علماء النحو.

فضلًا عن أنّ استبدال العامّيّة بالفصحى هو في حقيقته قضاء مبرم على البلاغة والفصاحة العربيّة، فإذا كّنا قد انتهينا إلى أنّ التخلّي عن النحو العربّي يقضي على الفصاحة العربيّة -وهو فرع من فروعها- فإنّ العامّيّة التي تتخلّى عن كلّ شيء فصيح تعدّ هدمًا لكلّ صرح بلاغيّ تقوم عليه اللغة العربيّة، لأنّها تفترض التخلّي عن كلّ ما يمتّ للعربيّة الفصحى بصلة، وهنا تكمن خطورة الدعوة إلى العامّيّة وإحلالها محلّ اللغة العربيّة الفصحى.

ولأدراك أهمّيّة التكامل بين فروع اللغة العربيّة مجتمعة في عمليّة الإفصاح والبلاغة نقف عند العلامة عبد القاهر الجرجاني في كتابيه: أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز، «فإنّ مباحث الإمام عبد القاهر قد مزجت بين هذه الفنون مزجًا حكيمًا، فكانت (بلاغة)، حتّى النحو والصرف اللذين هما الآن فنّان مستقلّان، فإنّهما في مباحث الإمام عبد القاهر من الروافد التي أسهمت في تكوين (كوثر) البلاغة بما فيه من صفاء وعذوبة وحياة»[١]. هكذا كان ينظر أعلام البلاغة في اللغة العربيّة، وهكذا ينبغي أن ننظر، وأن نعي جيّدًا المخطّط الذي يحاول أن يمرّره المستشرقون من خلال مناداتهم للعامّيّة وحربهم الضروس من أجلها.

وممّا لا شكّ فيه أن القرآن يحتوي على أسرار بلاغيّة -فضلًا عن أسراره اللغويّة- لا يدركها إلّا المتمرّس العالم بها، ومن ثمّ فإنّ الدعوة للعامّيّة واتهام اللغة العربيّة الفصحى تعدّ مقدّمة لمحاولة القضاء على البلاغة العربيّة المرتبط وجودها بوجود اللغة الفصحى ذاتها، بل إنّ ذلك يعدّ مقدّمة لنتيجة يريدها الاستشراق وينتويها تحقيقًا لأهداف مريبة، وهي القضاء على بلاغة القرآن الكريم المتضمّنة في آياته وكلماته وعباراته.

[١]- عبد العظيم المطعني، المجاز في اللغة والقرآن بين الإجازة والمنع، القاهرة، مكتبة وهبه، ١/ ٢٩٦.

وهذا يفسّر لنا لماذا كان العلّامة عبد القاهر الجرجاني قد ناط الإعجاز في القرآن الكريم ببيانه، فالبلاغة التي يعالجها هي بالأساس بلاغة القرآن الكريم، أي بلاغة القول المعجز[١].

إنّ الفصاحة في اللغة العربيّة لا تنشأ عن اللفظ بمفرده ولا عن المعنى بمفرده، ولا عن الأسلوب بمفرده أو الصياغة النحويّة فقط، بل إنّ الفصاحة هي مزيج من هذه الأمور كلّها، ومن هنا تنشأ الفصاحة وتستبين البلاغة التي تقوم عليها اللغة العربيّة، وهذا يعني أنّ دعوة الاستشراق إلى التخلّي عن علامات الإعراب إنّما هي طعنة خنجر للفصاحة والبلاغة في آن، كما أنّ دعوته إلى إحلال الحروف اللاتينيّة مكان الحروف العربيّة تنتهي إلى النتيجة ذاتها، أمّا دعوتهم إلى العاميّة فهي تمثّل قضاءً مبرمًا على البلاغة والفصاحة بصفة عامّة. ويعدّ القرآن الكريم النموذج الأعلى للفصاحة والبلاغة، وهو لم يتّصف بذلك بناء على اللفظ فقط أو المعنى فقط، أو البيان بمنأى عن النظم، وإنّما سرّ إعجاز القرآن اللغويّ وسرّ فصاحته إنّما تكمن في نظمه.

ومن ثمّ فإنّ للعاميّة خطورة كبيرة على اللغة الفصحى، وقد فصّل الدكتور شوقي ضيف ذلك في كتاب له حمل عنوان: تحريفات العاميّة للفصحى في القواعد والبنيات والحروف والحركات[٢]. هو كما يبدو من العنوان يؤكّد على خطورة اللغة العاميّة المحلّيّة على اللغة الفصحى، ولنا أن نقول أيضًا إنّ القضاء على القواعد والبنيات والحروف والحركات لا يصبّ في النهاية في صالح البلاغة العربيّة، التي تستمدّ قوّتها ووجودها من هذه الجوانب الأربعة، فضلًا عن جوانبها الذاتيّة الخاصّة بها والتي تعطيها سمتها البلاغيّة.

وتذهب بعض الدراسات أنّ استعمال العاميّة في التدريس من أهمّ أسباب

[١]- إبراهيم محمّد عبد الله الخولي، مقتضى الحال بين البلاغة القديمة والنقد الحديث، رسالة دكتوراه، جامعة الأزهر، ١٩٧٨م، ص٦٢.

[٢]- انظر: شوقي ضيف، تحريفات العاميّة للفصحى في القواعد والبيات والحروف والحركات، القاهرة، دار المعارف، ١٩٩٤م.

الضعف اللغويّ، ويرجع هذا إلى أنّ العامّيّة ضعيفة في مادّتها، فقيرة في ألفاظها، وأنّ من دأبها التهاون في التعبير، وهذا يؤدّي إلى تهاون في التفكير، وهذا التهاون تنشأ عنه عادات لغويّة رديئة، وينبني عليه الكسل العقليّ، ولا يرى الكثير من المعلّمين خطورة في استعمال العامّيّة والتدريس بها، ولذا يعتمدون عليها سواء أكان ذلك في المرحلة الجامعيّة أو ما قبلها، فنراهم في كثير من البيئات العربيّة لا يستخدمون الفصحى في قاعات الدرس جهلًا أو ازدراء، ويرجِع المعلّم أسباب لجوئه للعامّيّة بهدف تقريب المعنى للتلميذ باعتبارها (العامّيّة) سهلة الفهم على الفصحى[١]. وهذا كلّه يصبّ في غير صالح البلاغة العربيّة؛ لأنّ العربّي إذا توارت لغته الفصحى خلف غياهب العامّيّة، فأنّى يمتلك ناصية اللغة؟! وأنّى يلمّ بمستوى أعلى منها وهو المستوى البلاغيّ؟!

وبالنظر إلى فوائد البلاغة العربيّة نجد أنّ منها ما يصبّ في اتجاه معرفة معاني القرآن وأسراره التعبيريّة والبيانيّة، والكشف عن جماليّاته ودقّة نظمه، فهل العامّيّة التي يريدها المستشرقون بديلًا لها تستطيع أن تؤدّي هذا الدور؟! وهل في الاستغناء عن القواعد الإعرابيّة معرفة لمعاني القرآن ونظمه وجماليّاته؟! أم هل في استبدال الحروف اللاتينيّة بالحروف العربيّة ما يمكّننا من ذلك؟! بالطبع لا؛ لأن في أطروحات الاستشراق هنا طعنًا غائرًا لهذه الفوائد على الصعيد القرآنيّ. إنّ البلاغة هي الأداة لمعرفة الإعجاز اللغويّ في القرآن، فهو العلم الذي يبوح بأسرار هذا الكتاب العظيم، وما نظنّ أنّ علمًا من علوم العربيّة أفاد في الكشف عن هذا الإعجاز كما أفاد علم البلاغة؛ كونه كتابًا في قوّة البلاغة والفصاحة وأوجها، ولا تنتهي عجائبه ولا تفنى بدائعه، خاصّة إذا كان الأمر يتعلّق بمن يحبون الغوص في أعماقه كي يستخرجوا منه كنوزه؛ لذا كان في حاجة إلى علم يستطيع استكشاف هذه القوّة ويعلن عنها. هذا يعني أنّ استبدال العامّيّة بالفصحى له أضراره البليغة

[١]- انظر: وليد علي الطنطاوي، بحث في فقه اللغة، قسم اللغة العربيّة، كلّيّة اللغات جامعة المدينة العالميّة شان – علم ماليزيا

eltontouly@mediu /edu.my

وانظر: طيب عمارة فوزيّة، اللهجة العامّيّة وتأثيرها على التعليم، مجلّة أقلام الهند، مجلّة إلكترونيّة فصليّة، السنة الثانية، العدد الثالث، يوليو ـ سبتمبر، ٢٠١٧م.

على اللغة في القرآن الكريم؛ لأنّ هذا الاستبدال سوف يقضي على الصلة اللغويّة والبلاغيّة بين المسلم والقرآن، فإذا مرّ الزمن شيئًا فشيئًا جهل المسلم لغته الفصحى واستنكر بلاغتها، ولم يكن في استطاعته فهم ما في القرآن الكريم من إعجاز تحار له العقول، وهنا مكمن الخطورة.

ومن جانب آخر فإنّ المتأمّل في معاني ألفاظ القرآن الكريم ودلالتها وأحكامها لا بدّ من أن يكون ملمًّا بعلم البلاغة وقواعده، فالقرآن أسلوب معجز يمتلئ بختلف الصور البلاغيّة، ومن ثمّ كان من المهمّ الإلمام بذلك، ولن يتحقّق هذا الإلمام إذا اتخذنا من العامّيّة لسانًا ننطق به، فالقرآن يحوي تكرارًا وحذفًا خاصّة في مجال القصص القرآنيّ، وهما صورتان لهما أغراضهما البلاغيّة في القرآن الكريم، ومن ثمّ فلا بدّ للمتأمّل في القرآن أن يمتلك هذه الأدوات التي لا تستطيع أن تقدّمها له أيّ من اللغات العامّيّة الدارجة.

هذا يعني أنّ الدعوة للعامّيّة تمثل إضعافًا لعلاقة الإنسان بالقرآن فهمًا وتدبّرًا، إضعافًا لفهمه الصور البلاغيّة المتضمّنة فيه، ففهم آيات القرآن في حاجة إلى معرفة البلاغة العربيّة، والقارئ للقصص القرآنيّ وأحداث الأمم السابقة لن يستطيع فهمه حقيقة الفهم دون الإلمام بالبلاغة، فقارئ القرآن في حاجة إلى البلاغة، والمتدبّر للقرآن في حاجة إليها، كذلك الفقيه والمفسّر في حاجة إليها حتى يقوم بدوره. هذا كلّه لن يتحقّق إلّا في وجود اللغة العربيّة الفصحى التي تقوم على البلاغة والفصاحة والبيان، فبإقرار العامّيّة إقرار على إعدام الفصاحة والبلاغة والبيان.

ومن فوائدها أيضًا أنّ لها القدرة على تنمية الذوق اللغويّ للتمييز بين الجيّد والرديء من الكلام، وهذه من أهمّ ما تقدّم لنا البلاغة، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هل تمكّننا العامّيّة المحلّيّة في أيّ قطر عربيّ من ذلك؟! هل تستطيع العامّيّة أن تنمّي فينا القدرة على التمييز بين الجيّد والرديء كما في اللغة العربيّة الفصحى ببلاغتها وفصاحتها؟! أظنّ أنّ الأمر على خلاف من ذلك تمامًا. خاصّة أنّ العامّيّة لغة دارجة لا تنمي في الإنسان القدرة على هذا التمييز، كونها تغوص في بحر من الرداءة، فكيف يستفاد منها في تنمية القدرة اللغويّة، ففاقد الشيء لا يعطيه.

الخاتمة

دعا المستشرقون كما قلنا للغة العامّيّة، ولكن لماذا؟ الإجابة لأنّهم كانوا ينتقصون من قيمة الفصحى ويتّهمونها اتّهامات باطلة، فقد خطّطوا أوّلًا زاعمين عدم مواكبتها للعصر، ثمّ محاولة الانتقاص من النحو العربيّ أصالة وتقعيدًا ثانيًا، ثمّ الدعوة ثالثًا إلى استبدال الحروف اللاتينيّة بالحروف العربيّة، فما كان من سبيل حتّى تكتمل أركان النيل من اللغة العربيّة الفصحى إلّا الدعوة الصريحة إلى العامّيّة. ومن ثمَّ اتّجهوا إلى العامّيّة بزعم أنّها أكثر قدرة على الوفاء بمتطلّبات الإنسان لغويًّا من العربيَّة الفصحى. وقد بيَّنا في السطور السابقة كيف كان ولهلم سبيتا ووليام ولكوكس من أولئك الداعين إلى إحلال العامّيّة محلّ الفصحى، والتمسُّك بها كلغة تحدّثٍ وكتابة.

لقد قادنا هذا البحث إلى إنّ أهداف المستشرقين وغاياتهم تتلخَّص في صنع جدار عازل بين القرآن واللغة الفصحى باعتبارها اللغة التي نزل بها، فإذا ما صُنع هذا الجدار جاء اليوم الذي يكون فيه القرآن مهجورًا أو غير مفهوم نتيجة إهمال الفصحى، فتصير الفصحى كغيرها من اللغات المندثرة كالعبريّة واللاتينيّة والآراميّة، لكن لأنّ وجودها مرتبط بالقرآن ذاته فإنّها لغة خالدة.

لكن من المهمّ أن ندرك أنَّ اللغة العربيَّة الفصحى ظلّت وسوف تظلّ صامدة أمام هذا المدّ الاستشراقيّ الذي يزداد يومًا بعد يوم؛ لأنّ العربيَّة لغة القرآن ومحفوظة بحفظه سبحانه لقوله تعالى: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾(الحجر: ٩)، وسوف تظلّ العربيَّة الفصحى قائمة ما دام القرآن محفوظًا في الصدور متلوًّا باللسان، وسوف يظلّ إلى يوم الدين. ومن ثمَّ فحفظ اللغة العربيَّة من لوازم الدين ذاته، فهي لازمة من لوازم الدين وباقية ببقائه، وما دام ربّ العالمين قد قضى بحفظه، فهي مشمولة أيضًا بهذا الحفظ وناتجة عنه.

ومن ثمَّ نفهم أنَّ نظرة المستشرقين للغة العربيَّة الفصحى لا تختلف عن نظرتهم

لأيّ لغة قديمة، وهي نظرة مبنيّة -في التحليل الأخير- على اتّهام اللغة العربيَّة بالقصور عن أداء مهامها، وهذا فيه خطأ كبير. فاللغة العربيَّة الفصحى ليست لغة قاصرة عن أداء مهامها كما يحاول أنَّ يوهمنا المستشرقون، بل هي لغة الكتابة والمكاتبات الرسميّة، واللغة التي يتحدّث بها قطاع كبير من المثقّفين والمفكّرين، حتّى أولئك النفر الذين يجيدون العربيَّة العامّيّة ولا يجيدون العربيَّة الفصحى لا يخرج لهم كتاب أو إنتاج ما إلّا وفق الثانية، وهذا كلّه من باب التأكيد على وجود اللغة العربيَّة الفصحى حيّة متداولة.

لائحة المصادر والمراجع

١. إبراهيم محمد عبد الله الخولي، مقتضى الحال بين البلاغة القديمة والنقد الحديث، رسالة دكتوراة، جامعة الأزهر، ١٩٧٨م.

٢. إسماعيل عمايرة، بحوث في الاستشراق واللغة مؤسّسة الرسالة- دار البشير، ط أولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

٣. أنور الجندي، الفصحى لغة القرآن، لبنان – بيروت، دار الكتاب اللبنانيّ، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

٤. الرافعي، وحي القلم، راجعه واعتنى به درويش الجويدي، لبنان - بيروت، المكتبة العصريّة، دون تاريخ.

٥. رشيد عبد الحميد العبيدي، البحث اللغوي وصلته بالبنيوية في اللسانيات، مجلة الآداب بالجامعة المستنصرية- بغداد، العدد الثاني عشر، ١٩٨٥م.

٦. ستتكيفتش، العربيَّة الفصحى الحديثة (بحوث في تطور الألفاظ والأساليب)، ترجمة: محمّد حسن عبد العزيز ١٩٨٥م.

٧. شوقي ضيف، تحريفات العامّيّة للفصحى في القواعد والبيان والحروف والحركات، القاهرة، دار المعارف، ١٩٩٤م. وليد علي الطنطاوي، بحث في فقه اللغة، قسم اللغة العربيّة، كلية اللغات جامعة المدينة العالميّة شان - علم ماليزيا

eltontouly@mediu /edu.my

٨. طيب عمارة فوزية، اللهجة العامّيّة وتأثيرها على التعليم، مجلّة أقلام الهند، مجلّة إلكترونيّة فصليّة، السنة الثانية، العدد الثالث، يوليو - سبتمبر، ٢٠١٧م.

٩. عبد الحكيم درقاوي، اللهجات المحلّيّة.. هل تصلح للتدريس؟ على الرابط التالي:

https / /:www.arabiclanguageic.org /print_page.php?id=

١٠. عبد العظيم المطعني، المجاز في اللغة والقرآن بين الإجازة والمنع، القاهرة، مكتبة وهبه.

١١. عبد الله أحمد خليل إسماعيل، قراءة جديدة في قضيّة الدعوة إلى العامّيّة، مجلّة الجامعة الإسلامية، المجلد الخامس – العدد الثاني، ١٩٩٧م.

١٢. عصام فاروق، موقف المستشرقين من العربيَّة الكلاسيكيّة، مقال منشور بموقع الألوكة، بتاريخ ٣١/ ٨/ ٢٠١٦م، على الرابط التالي:

https: / /www.alukah.net /culture /0 /106976 /

٣١. –عمر فروخ، القومية الفصحى، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، ١٩٦١م.

١٤. فاطمة هدى نجا، نور الإسلام وأباطيل خصومه، دار الإيمان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

١٥. محمد عبد العليم دسوقي، موروثنا البلاغيّ والأسلوبيّة الحديثة.. دراس وموازنة، القاهرة، طباعة ونشر دار اليسر، بدون.

١٦. مصطفى صادق الرافعي، وحي القلم، بيروت، الطبعة الثالثة، الجزء ٣.

١٧. موسوعة أ. الجندي (محاولة لبناء منهج إسلامي متكامل)، القاهرة، دار الأنصار للطبع والنشر – مطبعة التقدّم، دون تاريخ، ٥/ ١٠٨، ١٠٩.

١٨. نايف خرما، أضواء على الدراسات اللغويّة المعاصرة، الكويت، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب عالم المعرفة، سبتمبر، ١٩٧٨م.

١٩. نفوسة زكريا سعيد، تاريخ الدعوة إلى العامّيّة وآثارها في مصر، الطبعة الأولى، ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م.

المستشرقون وعصمة أئمة أهل البيت عليهم السلام
دراسة نقدية

خلدون أبو عيد[*]

الملخّص

ضمن اهتمامات المستشرقين بقضايا الفكر والعقيدة الإسلاميّة جاءت مسألة العصمة وإمامة أهل البيت عليهم السلام ليتناولها غير مستشرق منهم، ولكن ممّا يؤسف له أنّ هذه الدراسات التي ادّعت توافقها مع منهجيّة البحث العلميّ قد افتقدت في كثير من مفاصلها إلى شروط البحث العلميّ من الحياديّة والموضوعيّة وعدم الذاتيّة وأمانة النقل والتوثيق...

يهدف هذا البحث إلى رصد مواقف المستشرقين من عقيدة العصمة والإمامة ونقد تلك المواقف، فتناول البحث كلًّا من المستشرق السويديّ (زترستين) الذي طعن في عصمة الإمام عليّ والإمام الصادق عليهما السلام، ثمّ تناول البحث المستشرق الفرنسيّ الأب (هنري لامنس) والذي وصف الإمام عليّ بالقصور وعدم الذكاء والحكمة، كما وصف الإمام الحسن عليه السلام بالشهوانيّة، وأنّه كان مسرفًا مزواجًا مطلاقًا، وأمّا المستشرق المجريّ (إيجناتس جولدتسيهر) فرأى في العصمة مبالغة

[*]- دكتوراه تفسير وعلوم القرآن، أستاذ وباحث، جامعة المصطفى، سوريا.

وغلوًّا، بل عمد الشيعة -بزعمه- إلى تحريف القرآن وتفسيره لإثبات هذه العقيدة، وأخيرًا وجدنا المستشرق الإنجليزيّ (دوايت دونالدسون) ينسب عقيدة العصمة للتطوّر الكلاميّ الشيعيّ، وأنّها جاءت كردّ فعل في قبال التصوّر السنّيّ بحقّ الخلفاء. هذه الآراء أوردها البحث وناقشها وقد استخدم البحث المنهج الاستقرائيّ التحليليّ.

الكلمات المفتاحيّة: المستشرقون، دراسات استشراقيّة، نقد الاستشراق، المستشرقون والعصمة، المستشرقون والإمامة.

تمهيد

حظيت قضايا العصمة والإمامة باهتمام المستشرقين إلى درجة أنّ أحد الباحثين يقول «لم يَدُرْ في خَلَدي في بداية الأمر حين شمّرت عن ساعدي، وجمعت أدوات بحثي ومعداته لأرسم مخطّطًا لمفرداته الدقيقة، بأن تكون إسهامات المستشرقين عن التشيّع، وعن سِيَر أهل البيت بمثل هذه الكثافة، والتركيز نوعًا، وكمًّا...»[١].

ولكن المؤسف هو عدم الموضوعيّة في دراسات المستشرقين لهذه القضايا والكمّ الكبير من المغالطات والشبهات والتحريفات التي سنتحدّث عنها إن شاء الله تعالى.

ويورد الأستاذ (مصطفى مطهّري) تقويمًا عامًّا لدراسات المستشرقين حول الشيعة يورده في سبع نقاطٍ مهمة هي:

١- «طرح فرضيّات من دوافع شخصيّة.

٢- عدم الإلمام بواقع فكر التشيّع في المجالات السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة.

٣- الاعتماد على الدراسات التي أجريت سابقًا، والاستناد إليها كفرضيّات ثابتة دون ملاحظة صحّتها أو سقمها.

[١]- عبد الجبّار ناجي، التشيّع والاستشراق، عرض نقديّ لدراسات المستشرقين عن العقيدة الشيعية وأئمّتها، ص١١.

٤- عدم الرجوع إلى المصادر المعتمدة في البحوث العلميّة.

٥- عدم الاستناد إلى مصادر الشيعة الأصليّة والمعتبرة، والاعتماد بشكلٍ أساسيّ على مصادر أهل السنّة.

٦- إصدار أحكام مسبقة حول المعتقدات بقصدٍ أو دون قصد.

٧- هشاشة البحوث المطروحة في هذه الدراسات وعدم رصانة تفاصيلها»[١].

وسيكون منهجنا في هذه المقالة أن نعرّف بالمستشرق صاحب الشبهة ثمّ نورد شبهته ونحاول الجواب عن هذه الشبهات تباعًا بعد ذلك.

تعريف بالمستشرقِين الذين تناولوا عقيدة العصمة والإمامة

أ- كارل فلهالم زترستين: (١٨٦٦-١٩٥٣م)، مستشرق سويديّ نال الدكتوراة ١٨٩٥م عن ألفيّة ابن معطي -التي سبقت ألفيّة ابن مالك- كما اشترك في تحقيق قسم من طبقات ابن سعد، وهو الجزء الخامس، كما أسهم في دائرة المعارف الإسلاميّة التي أصدرها المستشرقون[٢].

وقد زعم هذا المستشرق في دائرة المعارف الإسلاميّة تحت مادّة (ابن تيميّة) طعنًا في عصمة الإمام عليّ عليه السلام أنّ عليّ بن أبي طالب أخطأ ثلاثمئة مرّة[٣].

كما أورد هذا المستشرق في دائرة المعارف الإسلاميّة تحت مادّة (جعفر): «جعفر بن محمّد، ويلقّب أيضًا بالصادق، سادس الأئمّة الاثني عشريّة... وخلف في الإمامة أباه محمّدًا الباقر، ولم يكن له شأن في عالم السياسة، ولكنّه عُرِف بدرايته الواسعة بالحديث، ويُقال أيضًا: إنّه اشتغل بالتنجيم والكيمياء وغيرهما من العلوم

[١]- مصطفى مطهري، دور الأحداث التاريخية في بيان معتقدات أهل البيت، ص٦٨.

[٢]- انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص٣٢٨-٣٢٩.

[٣]- دائرة المعارف الإسلاميّة ج١، ص١١٢، نقلاً عن: فؤاد كاظم المقدادي، الإسلام وشبهات المستشرقين، ص١٥٢-١٥٣.

الخفيّة، أمّا المؤلّفات التي تحمل اسمه فقد دُسّت عليه فيما بعد...»[١].

ب- الأب هنري لامنس: (١٨٦٢-١٩٣٧م) بلجيكيّ المولد فرنسيّ الجنسيّة، درس اللغة العربيّة في جامعة القدّيس يوسف في بيروت، ثمّ صار أستاذ البيان فيها، بلغت مصنّفاته بين كتاب ومقال ١٨٥ باللغة الفرنسيّة و١٢٧ باللغة العربيّة، وخاصّة حول التاريخ الإسلاميّ وتاريخ سوريا[٢].

يصف لامنس الإمام عليّ بالقصور الذاتيّ وعدم الذكاء وفقد الحكمة[٣].

كما أورد لامنس في دائرة المعارف الإسلاميّة **تحت مادّة (الحسن) بن عليّ بن أبي** طالب كلامًا تفوح منه رائحة الحقد وعدم الموضوعيّة تجاه الامام الحسن والطعن في عصمته وإمامته قائلًا: «... إنّ الصفات الجوهريّة التي كان يتّصف بها الحسن هي الميل إلى الشهوات، والافتقار إلى النشاط والذكاء، ولم يكن الحسن على وفاق مع أبيه وإخوته، وقد أنفق خير سنيّ شبابه في الزواج والطلاق، فأُحصيَ له حوالي المِئة زيجة عدًّا، وأُلصِقَت به هذه الأخلاق السائبة لقب المِطلاق، وأوقعت عليًّا في خصومات عنيفة.

وأثبت الحسن كذلك أنّه مبذّر كثير السرَف، فقد اختصّ كلًّا من زوجاته بمَسكن ذي خدم وحشم، وهكذا ترى كيف كان يُبعثر المال أيّام خلافة عليّ التي اشتدّ عليها الفقر، وشهد يوم صفّين دون أنْ تكون له فيها مشاركة إيجابيّة، ثمّ هو إلى ذلك لم يهتمّ أيّ اهتمام بالشؤون العامّة في حياة أبيه.

وترك له معاوية أنْ يحدّد ما يطلبه جزاء تنازله عن الخلافة، ولم يكتف الحسن

---

[١]- دائرة المعارف الإسلاميّة ج٦، ص٤٧٣، نقلاً عن الإسلام وشبهات المستشرقين، ص١٥٥.

[٢]- انظر: يحيى مراد، معجم أسماء المستشرقين، ص٩٤٠-٩٤٤.

وقد قال موقع ويكيبيديا إنّ مصطلح سوريا الكبرى الذي نادى به أنطون سعادة -مؤسّس الحزب السوريّ القوميّ الاجتماعيّ- هو من إبداعات لامنس.

[3]- Fatima et les fills de Mahomet. pp49- 50 .

نقلًا عن: شهيد الكعبي، صورة أصحاب الكساء بين تجنّي النصّ واستباحة الخطاب الاستشراقيّ هنري لامنس نموذجًا، ص٥٥٩.

بالمليونَي درهم التي طلبها معاشًا لأخيه الحسين، بل طلب لنفسه خمسة ملايين درهم أُخرى... وهناك عاد إلى حياة اللهو واستسلم للملذّات، ووافق معاوية على أنْ يدفع نفقاته، ولم يطلب في مقابل ذلك إلّا أمرًا واحدًا، هو ألا يخلّ الحسنُ بأمن الدولة، وكان قد أجبره من قبل على الجهر بتنازله عن الخلافة في اجتماعٍ عُقِد في (أذرح) ولم يعد معاوية يشغل باله به، ذلك أنّه كان واثقًا من قُعود همّته وإيثاره للدِعة.

ومع هذا فقد استمرّ الانقسام في البيت العلويّ، ولم يكن الحسن على وفاق مع الحسين وإنْ اجتمعا على مناهضة ابن الحنفيّة وغيره من أبناء عليّ.

وتوفّي الحسن في المدينة بذات الرئة، ولعلّ إفراطه في الملذّات هو الذي عجّل بمنيّته. وقد بُذلت محاولة لإلقاء تبعة موته على رأس معاوية، وكان الغرض من هذا الاتّهام وصم الأمويّين بهذا العار، وتبرير لقب الشهيد أو (سيّد الشهداء) الذي خُلِع على ابن فاطمة هذا... كما أنّ الحسن كان قد أصبح مسالمًا منذ أمدٍ طويل، وكانت حياته عبئًا على بيت المال الذي أبهظته مطالبه المتكرّرة، ومن اليسير أنْ نعلّل ارتياح معاوية وتنفّسه الصعداء عندما سمِع بمرضِ الحسن»[١].

ج- المستشرق أجناس جولدتسيهر (١٨٥١-١٩٢١م): وهو من أهمّ المستشرقين وأشهرهم، مستشرق يهوديّ مجريّ، درس في أبرز مدارس الاستشراق في برلين ولايبزغ وبودابست، رحل إلى سورية ودرس عند الشيخ طاهر الجزائريّ، ثم إلى فلسطين ومصر، ودرس العربيّة عند شيوخ الأزهر، ويعتبر من أبرز محرّري دائرة المعارف الإسلاميّة، من كتبه العقيدة والشريعة في الإسلام، مذاهب التفسير الإسلاميّ[٢].

يقول جولدتسيهر: «ومن المبالغات الشيعيّة... مذهب عصمة الأئمّة وبراءتهم من العيوب والذنوب، وهو مذهب أصبح عقيدة راسخة ثابتة، ويعد أحد المبادئ

[١]- دائرة المعارف الإسلاميّة، ج٧، ص٤٠٠؛ نقلاً عن: الإسلام وشبهات المستشرقين، ص١٥٣-١٥٥.

[٢]- للتوسع حوله أكثر انظر معجم أسماء المستشرقين ص٤٣٦-٤٣٨، وموسوعة المستشرقين ص١٩٧-٢٠٣.

الأساسيّة والأصول الإيمانيّة في الإسلام الشيعيّ»[١].

فالأمر لا يعدو كونه مبالغة عند جولدتسيهر إذن، بل هو يردّ أصل الفكرة بزعمه إلى التصوّر المغالي للشيعة في أئمّتهم فوق مستوى البشريّة، فنراه يقول: «وقد نالت هذه المسائل كلّها أهمّيّة كبيرة في الإسلام الشيعيّ؛ لأنّ الصفات التي أقرّها الشيعة لأرواح أئمّتهم قد رفعتهم إلى مستوى أعلى بكثير من حدود الطبيعة البشرية، فهم كما رأينا مطهّرون من الذنوب مبرّأون من العيوب، خلت نفوسهم من دوافع البشر، فلا تستهويهم المعاصي والآثام؛ لأنّ المادّة الإلهيّة النورانيّة التي يحملونها لا تتّفق البتّة مع الميول الشريرة؛ ولكنها تمنحهم أيضًا أعلى مرتبة في مراتب العلم اليقينيّ الثابت، أي العصمة التامّة من الوقوع في الخطأ»[٢].

بل ويزعم جولدتسيهر تحريف الشيعة للقرآن وتفسيره لصالح عقيدة العصمة فيقول:

«وعقيدة عصمة الأنبياء وبراءتهم من الذنوب، التي يقرّرها الشيعة إلى أقصى ما يترتّب عليها من نتائج، جعلتهم مع استنادهم في ذلك إلى الإمام الحسن بن عليّ، يفكّرون في تصحيح الآية ٧ من سورة الضحى ﴿**وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى**﴾، حيث يمكن أن ينبني على ذلك أنّ الله [سبحانه] وصف النبيّ بأنّه ضالّ، فغيروا لفظ: ضالًّا بالنصب، إلى ضالٌّ بالرفع، وفعل المعلوم: فهدى، إلى فعل المجهول: فهُدِيَ، وبهذا التفسير اليسير تأخذ الآية هذا المعنى: ووجدك ضالٌّ فصار بك مهديًّا»[٣].

د- المستشرق الإنجليزيّ دوايت دونالدسون[4]: (ت ١٩٥٨ ميلاديّ)، مستشرق إنجليزيّ، لديه الكثير من الدراسات حول الشيعة، نشر كتاب (عقيدة

[١]- إيجناتس جولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص٢٠٧.

[٢]- العقيدة والشريعة، ص٢١١.

[٣]- إيجناتس جولدتسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ص٣٠٩.

[٤]- انظر: نجيب العقيقيّ، المستشرقون، ص٥٢٨-٥٢٩.

الشيعة في الإمامة) عام ١٩٣١ ميلاديّ، و بعد ذلك نشر كتاب (المذهب الشيعيّ) عام ١٩٣٣ ميلاديّ، و الذي يحوي قسمًا عن الإمامة و الحسين بن عليّ عليهما السلام، دكتور في اللاهوت، و دكتور في الفلسفة، عمل مبشّرًا في الإرساليّة الأمريكيّة التبشيريّة.

ومن أهمّ آثاره كتاب (عقيدة الشيعة)[١] والذي ورد فيه في ثنايا حديثه عن فكرة عصمة الأنبياء والرسل أنّ هذه الفكرة مرجعها إلى تطوّر علم الكلام عند الشيعة، وأنّهم أوّل من تطرّق إلى بحثها في العقائد. ومردّ ذلك إلى أنّ الشيعة لكي يثبتوا أحقّيّة إمامة أئمّتهم وصحّة دعوتهم في مقابل الخلفاء السنّة، أظهروا عصمة الرسل بوصفهم أئمّة أو هداة[٢].

حاول دونالدسون البحث عن أصل عقيدة العصمة، فنفى أوّلًا كونها من جذور يهوديّة أو نصرانيّة؛ «لأنّ دراسة العهد القديم ولو بصورة سطحيّة تدلّنا بوضوح على أنّ نفوذ أنبياء بني إسرائيل لا يعزى إلى عصمتهم، بل إلى العكس من ذلك، فإنّ كتب العهد القديم تذكر بحرّيّة تامّة أخطاء الأنبياء كأنّها أمور اعتياديّة... وكذلك لو فحصنا العهد الجديد ظهر لنا رأسًا أنّ الذين كتبوا الأناجيل والرسائل لا ينسبون صفة العصمة إلّا ليسوع وحده»[٣].

ثمّ زعم دونالدسون أنّ القرآن نفسه لا يؤيّد فكرة العصمة «ففي أماكن متعدّدة يشير القرآن إلى ذنوب آدم وموسى وداود»[٤].

ويتابع دونالدسون بأنّه وردت الإشارة للعصمة في عهد الإمام الصادق عليه السلام ثمّ تبنّاها الكلينيّ والمفيد وابن بابويه، ووردت كذلك في كتاب (تبصرة العوام)

[١]- وهو أهمّ كتبه ويتحدّث عن الشيعة وأئمّتهم وعقائدهم والجغرافيا التاريخيّة لمشاهد أئمّتهم، واستعان بعدد كبير من المصادر العربيّة والفارسيّة والأجنبيّة، فمثلًا نقل نصوصًا من كتاب المجلسيّ (حياة القلوب) وهو كتاب باللغة الفارسيّة طبعته المحقّقة اليوم تقع في ٥ أجزاء، ويتحدّث الكتاب عن حياة الأنبياء وسيرة النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة، وذكر دونالدسون في ص٣ مثلًا أنّه أمضى ١٦ سنة في مدينة مشهد، ومع ذلك أتى المصنّف بما يمكننا مناقشته كما يأتي.

[٢]- انظر: دوايت دونالدسون، عقيدة الشيعة، ص٣٢٨.

[٣]- المصدر نفسه، ص٣٢٤.

[٤]- دوايت دونالدسون، عقيدة الشيعة، ص٣٢٥-٣٢٦.

وهو كتاب بالجدل بالفارسيّة للسيّد المرتضى[١]، فَنَمت عندها هذه العقيدة نموًّا تامًّا[٢].

ثمّ استند دونالدسون إلى عدم مجيء فكرة العصمة في رسالتين من عقائد أهل السنّة في القرن الثالث الهجريّ ليقول بعدها: «وإذا نظرنا إلى القضيّة من الوجهة التاريخيّة فمن المحتمل أن تكون فكرة عصمة الأنبياء في أصلها وأهمّيّتها إلى التي بلغتها بعدئذ إلى تطوّر علم الكلام عند الشيعة، فإنّ الشيعة الناقمين لكي يثبتوا دعوة الأئمّة تجاه ادعاءات الخلفاء السنيّين أظهروا عقيدة عصمة الرسل بصفتهم أئمة أيضًا أو هداة للناس»[٣].

أي إنّ تبني العصمة المتأخّر عند أهل السنّة جاء هو أيضًا كردّ فعل على تبنّي الشيعة لهذه العقيدة، فلم يقل بها أهل السنّة إلى ما بعد القرن الثالث الهجريّ، بل ولم ترد في الصحاح، فحتّى الغزالي (ت: ١١١١م) لم يقل بها إلى أن جاء الفخر الرازي (ت: ١٢١٠م) وتبنّاها بشدة[4].

والخلاصة

إنّ العصمة بنظر دونالدسون ما هي إلّا تطوّر كلاميّ عند الشيعة، فلم ترد في القرآن الكريم، وإنّما ابتدأت الإشارة إليها في عهد الامام الصادق عليه السلام، وجاءت كردّ فعل في قبال التصوّر السنّيّ بحقّ الخلفاء، ثمّ تسربت فكرة العصمة -للأنبياء فقط- عند أهل السنّة.

[١]- اسم الكتاب الكامل: (تبصرة العوام في معرفة مقالات الأنام) وهو كتاب بالفارسيّة في الملل والنحل والعقائد للسيّد أبو تراب مرتضى بن داعي الحسينيّ الرازي من علماء القرن السادس الهجريّ، وله أيضًا كتاب (الفصول التامّة في هداية العامّة)، وجرت له مناظرة مع الغزالي في طريق الحجّ، انظر: طرائف المقال في معرفة طبقات الرجال للسيّد علي البروجردي، ج٢، ص٤٥٩، فهو إذن مغاير للسيّد المرتضى علم الهدى (٣٥٥هـ-٤٣٦هـ) مع أنّ عبارة المستشرق موهمة للاتحاد.

[٢]- انظر: دونالدسون، مصدر سابق، ص٣٢٩.

[٣]- انظر: دونالدسون، مصدر سابق، ص٣٢٧-٣٢٨.

[٤]- انظر: المصدر نفسه، ص٣٢٩.

مناقشة شبهات المستشرقين السابقين

لا بدّ من التأكيد على أنّه لا شكّ في أنّ المستشرقين ليسوا سواء، يقول جورج جرداق: «في هؤلاء المستشرقين إذًا كثرة طاغية تتّصف بالعدل في الحكم وبالإنصاف الكثير... وفي هؤلاء قلّة ضئيلة لم تعدل ولم تنصف، إمّا لغاية مقصودة... أو لخطأ في النظر غير مقصود»[١].

ويرى أحد الباحثين أنّ النزعة الجدليّة الطاغية على كتابات المستشرقين عندما ينكبّون على مفاهيم الإسلام وأحكامه ربما كانت هي السبب في أخطائهم مهما حاولوا إضفاء صفة العلميّة على كتاباتهم تلك[٢].

ولكن على الرغم من الجوانب السلبيّة في الدراسات الاستشراقيّة لا ننكر دورهم التحفيزيّ فينا من خلال دفعنا إلى التحقيقات العلميّة «بغية وضع مشروع علميّ لرؤية تاريخيّة نافعة ومفيدة لدراسة تاريخنا العربيّ والإسلاميّ»[٣].

المناقشة للشبهات

ونلاحظ أنّ شبهات المستشرقين السالفة في أوّل هذا المبحث بعضها كبرويّ (حول أصل العصمة) وبعضها صغرويّ (الطعن في مصداق العصمة أي المعصومين كالإمام عليّ أو الإمام الحسن أو الإمام الصادق عليهم السلام).

لذا سنتاول الردّ على شبهاتهم ليس وفق تسلسلهم السابق بل ضمن مطلبين يتناول الأوّل شبهاتهم حول أصل العصمة ثم نعرّج على شبهاتهم في عصمة الأئمّة كمصاديق لكبرى العصمة:

[١]- جورج جرداق، علي صوت العدالة الإنسانيّة، ص٨٠٣-٨٠٤، تحت عنوان (الأوروبيّون والإمام).

[٢]- انظر: محمّد البشير مغلي، مناهج البحث في الإسلاميّات لدى المستشرقين وعلماء الغرب، ص٢٨٦.

[٣]- عبد الجبّار ناجي، التشيع والاستشراق عرض نقديّ مقارن لدراسات المستشرقين عن العقيدة الشيعية وأئمّتها، ص١١٩.

- **الردّ على شبهات المستشرقين حول أصل العصمة**

ونبدأ بالمستشرق **دونالدسون** الذي زعم أنّ مردّ العصمة لتطوّر علم الكلام عند الشيعة؛ ليُظهروا أحقّيّة أئمّتهم أمام خلفاء السنّة، ثمّ تسرّبت الفكرة إلى أهل السنّة، فقالوا بها بالنسبة للأنبياء مع أنّ القرآن نفسه لا يقول بها.

كما زعم دونالدسون أنّ ابتداء الفكرة ولد عند الشيعة في عهد الصادق عليه السلام

الردّ: إنّ كلام دونالدسون السابق لا يبتني على أساس رصين، بل هو أوهام وأساطير اخترعتها نفسيّة الرجل وعداؤه للإسلام والمسلمين أوّلًا وللشيعة ثانيًا، وكم لهذا الرجل من عثرات وأوهام في كتابه الذي أسماه (عقيدة الشيعة) وليس فيه من عقيدة الشيعة إلّا شيئًا لا يُذكر[١].

العصمة عقيدة قرآنيّة إسلاميّة، فاليهود لم يقولوا بها، وكتبهم المحرّفة مشحونة بالإساءة للأنبياء الكرام، فالأنبياء عندهم عصاة خاطئون[2]، وأمّا النصارى فقد ورثوا العهد القديم عن اليهود كذلك. نعم، هم -أي النصارى- ينزّهون السيد المسيح عليه السلام عن الخطيئة، ولكن لا بعنوان كونه نبيًّا، بل بما هو إله (والعياذ بالله)، ومن هنا جاء في اللاهوت المسيحيّ عقيدة المسيح الفادي عن الخطيئة الأصليّة الموروثة للبشر من خطيئة آدم، يقول بولس: «إِذِ الْجَمِيعُ أَخْطَأُوا وَأَعْوَزَهُمْ مَجْدُ اللهِ»[3].

[١]- انظر: جعفر سبحاني، عصمة الأنبياء في القرآن الكريم، ص١٠.

[٢]- انظر مثلاً: نوح يسكر ويتعرى/ التكوين الأصحاح ٩، العدد ٢١-٢٣.

إبراهيم يدفع زوجته سارة لفرعون مصر/ التكوين الأصحاح ١٢، العدد ١٠-١٦.

يعقوب يسرق البركة (النبوة) من أخيه عيسو بالاحتيال على أبيه إسحق/ التكوين الأصحاح ٢٧، العدد ١-٢٧.

لوط يسكر ويزني بابنتيه وينجب منهما/ التكوين ١٩، العدد ١-١٨.

سليمان يبني معابد الشرك والاصنام إكرامًا لنسائه/ الملوك الأوّل الأصحاح ١١، العدد ١-٢٥.

داود يزني بزوجة القائد أوريا وينجب منها ويرسل زوجها للقتل ليخلو له السبيل/ صموئيل ٢، الأصحاح ١١، العدد ١-٢٧.

[٣]- الكتاب المقدس ـ العهد الجديد، رسالة بولس لأهل رومية، الأصحاح ٣، العدد ٢٣.

والعصمة كذلك مفهوم قرآنيّ أثبته تعالى للملائكة الكرام ولكتابه العزيز من خلال الآيات التي تتحدّث عن القرآن الكريم بأنّه كتاب لا يأتيه الباطل، وأنّه يهدي دومًا ومطلقًا للتي هي أقوم، ومن خلال الآيات التي تصف الملائكة بأنّهم لا يعصون الله ما أمرهم، وأنّهم يفعلون ما يؤمرون وأنّهم كرام وبررة... إلخ[١].

وأمّا استشهاده بأنّ القرآن لا يؤيّد عقيدة العصمة من خلال حديثه عن ذنوب آدم وداود وموسى عليهم السلام، فقد أجاب مفسّرو المسلمين[٢] عن تلك الآيات وأنها بصدد الحديث عن مخالفات للأمر الإرشاديّ[٣] أو ترك الأَولى ومن باب (حسنات الأبرار سيّئات المقرّبين)[٤].

إذن ما ورد في الأحاديث الشريفة التي حوتها كتب الحديث عند الكلينيّ وغيره ليس إلّا انعكاسًا لما أصّله القرآن الكريم قبل ذلك.

وأما كلام **جولدتسيهر** حول كون العصمة من مبالغات الشيعة وغلوّهم:

---

[١]- انظر الآيات: فصلت ٤٢، الإسراء ٩، التحريم ٦، عبس ١٦... إلخ.

[٢]- يمكن مثلاً مراجعة تفسير الميزان والفخر الرازي بل للفخر الرازي نفسه كتاب مستقلّ في عصمة الأنبياء، وكذلك من الإماميّة السيّد المرتضى ومن المعاصرين كتاب الشيخ جعفر سبحاني الذي اقتبسنا عنه قبل أسطر.

[٣]- الأمر الإرشاديّ: هو البعث الصوريّ الذي ليس بطلب وأمر حقيقة، بل ليس بالدقّة إلاّ إخبارًا عن مصلحة الفعل، وإرشادًا وهداية إلى فعل ذي صلاح، بحيث لا يترتّب لدى العرف والعقلاء على موافقته إلّا الوصول إلى مصلحة المرشد إليه، وعلى مخالفته إلّا فوات تلك المصلحة. كالأمر بالاستشهاد على البيع، وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجالِكُمْ.

محمد الحسيني، الدليل الفقهيّ تطبيقات فقهية لمصطلحات علم الأصول، ص٨٢-٨٣.

[٤]- هذه المقولة ليست مأثورة عن النبيّ صلى الله عليه وآله أو أحد المعصومين من أهل بيته عليهم السلام فهي لم تُنسب لأحدهم في طرقنا، نعم نسبها بعض علماء العامّة إلى النبيّ صلى الله عليه وآله إلّا أنّ ذلك لم يثبت عند الكثير منهم، وبالتالي نسبوها لعلماء التصوّف.

فقالوا: هي من كلام أبي سعيد الخراز.

انظر: محمّد طاهر الهندي الفتني، تذكرة الموضوعات، ص١٨٨.

كما نسبها بعضهم لذي النون المصريّ، وبعضهم للجنيد البغداديّ.

انظر: إسماعيل العجلونيّ، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، ج١، ص٣٥٧.

وأمّا المراد من هذه المقولة فهو: إنّ بعض الافعال التي تُوصف بالحسن إذا صدرت من الأبرار فإنّها قد توصف بالخطيئة إذا صدرت من المقرَّبين، ومعلوم أنّ مقام المقرّبين أعلى من الأبرار، فالمقرّبون شهود على الأبرار ويشربون من عين التسنيم خالصًا في الجنّة، أمّا الأبرار فيشربون منها ممزوجة (انظر: سورة المطففين الآيات ١٨-٢٨) والمقرّبون هم السابقون انظر: سورة الواقعة ١٠-١١.

فالغلوّ هو رفع أحد من البشر لمستوى الألوهيّة والربوبيّة وما هو محال وجوده في البشر[١] بخلاف العصمة التي هي حفظ إلهيّ لمن اصطفاه الله هاديًا وموجّهًا للناس.

وأمّا كلامه عن تحريف الشيعة للآية ﴿**وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى**﴾ لتصبح وجدك ضالٌّ (بالرفع) فهُديَ (مبنيّ للمجهول) إليك: فهذه القراءة لم ترد في أي كتاب تفسيريّ للشيعة، وإنّما هي أحد تفسيرات سبعة للآية أوردها الطبرسيّ[٢].

ولم ينفرد الشيعة بهذا التفسير يقول القرطبيّ: «وجدك الضالّ فاهتدى بك، و- هذه قراءة على التفسير»[3] ولنتأمّل قول القرطبيّ إنّ هذه القراءة قراءة تفسيريّة، أي ليست تلك ألفاظ الآية، وإنّما هذا حمل على المعنى، وأمّا الفخر الرازي فذكر في تفسير الآية الكريمة عشرين وجهًا[4] تاسعها هو القول الذي استنكره جولدتسيهر ونسب التحريف من خلاله للشيعة.

علمًا أنّ كبير المفسّرين المعاصرين للشيعة وهو السيِّد محمّد حسين الطباطبائيّ اعتبر هذا الوجه التفسيريّ ظاهر الضعف[٥].

فتفسير الآية عنده: المراد بالضلال عدم الهداية، والمراد بكونه ﷺ ضالًّا حاله في نفسه مع قطع النظر عن هدايته تعالى فلا هدى له ﷺ، ولا لأحد من الخلق، إلّا بالله سبحانه، فقد كانت نفسه في نفسها ضالّة وإن كانت الهداية الإلهيّة ملازمة لها منذ وجدت، فالآية في معنى قوله تعالى: ﴿**ما كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتابُ وَلَا الْإِيمانُ**﴾[٦][٧].

---

[١]- انظر: كتاب الاعتقادات للشيخ الصدوق باب الاعتقاد في نفي الغلوّ والتفويض ص٩٧-١٠١، حيث استدلّ الصدوق بعقيدة الشيعة بشهادة النبيّ والأئمّة وبأنّ الأئمّة تبرّأوا من الغلاة.

[٢]- انظر: مجمع البيان، ج١٠، ص٧٦٦، وقد جاء هذا التفسير عند الطبرسيّ كآخر الاحتمالات السبعة.

[٣]- الجامع لأحكام القرآن، ج٢٠، ص٩٩.

[٤]- انظر: التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، ج٣١، ص١٩٧-١٩٩.

[٥]- انظر: الميزان في تفسير القرآن، ج٢٠، ص٣١١.

[٦]- سورة الشورى، الآية ٥٢.

[٧]- الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ص٣١٠-٣١١.

- **الـردّ عـلى شـبهات المسـتشرقين حـول صغريـات ومصاديـق عقيـدة العصمـة**

طعن المستشرق (زترستين) بالإمام عليّ واتهامه بارتكاب مئات الأخطاء: بداية نشير إلى أنّ تعاطي المستشرقين مع شخصيّة الإمام عليّ وتحليلها لم يأخذ بعين الاعتبار التقوى التي كانت تلازم عليًّا في سياسته وحروبه، يقول ابن أبي الحديد المعتزليّ:

«وأمّا الرأي والتدبير فكان من أسدّ الناس رأيًا وأصحّهم تدبيرًا، وهو الذي أشار على عمر بن الخطاب لمّا عزم على أن يتوجّه بنفسه إلى حرب الروم والفرس بما أشار، وهو الذي أشار على عثمان بأمور كان صلاحه فيها، ولو قبلها لم يحدث عليه ما حدث، **وإنّما قال أعداؤه لا رأي له؛ لأنّه كان متقيّدًا بالشريعة** لا يرى خلافها ولا يعمل بما يقتضي الدين تحريمه.

وقد قال عليه السلام: لولا الدين والتقى لكنت أدهى العرب.

وغيره من الخلفاء كان يعمل بمقتضى ما يستصلحه ويستوفقه سواء أكان مطابقًا للشرع أم لم يكن، ولا ريب أن من يعمل بما يؤدّي إليه اجتهاده ولا يقف مع ضوابط وقيود يمتنع لأجلها ممّا يرى الصلاح فيه تكون أحواله الدنيويّة إلى الانتظام أقرب ومن كان بخلاف ذلك تكون أحواله الدنيويّة إلى الانتشار أقرب.

وأمّا السياسة فإنّه كان شديد السياسة خشنًا في ذات الله...»[١].

وقد ورد عن الإمام علي عليه السلام في وصف معاوية وبيان الفارق بين سياسة معاوية وسياسته: «وَاللهَّ مَا مُعَاوِيَةُ بِأَدْهَى مِنِّي وَلَكِنَّهُ يَغْدِرُ وَيَفْجُرُ وَلَوْلَا كَرَاهِيَةُ الْغَدْرِ لَكُنْتُ مِنْ أَدْهَى النَّاسِ وَلَكِنْ كُلُّ غُدَرَةٍ فُجَرَةٌ وَكُلُّ فُجَرَةٍ كُفَرَةٌ وَلِكُلِّ غَادِرٍ لِوَاءٌ يُعْرَفُ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاللهَّ مَا أُسْتَغْفَلُ بِالْمَكِيدَةِ وَلَا أُسْتَغْمَزُ بِالشَّدِيدَةِ»[٢].

[١]- ابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله، شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ج١، ص٢٨.

[٢]- الشريف الرضي، محمد بن حسين، نهج البلاغة (شرح صبحي صالح)، ص٣١٨.

ومعنى غريب كلامه عليه السلام السابق

الغُدَرة على فُعَلة: الكثير الغدر، والفُجرَة والكُفَرة: الكثير الفجور والكفر، وكل ما كان على هذا البناء فهو للفاعل، فإن سكنت العين فهو للمفعول.

تقول: رجل ضُحَكة أي: يضحك، وضُحْكة: يُضحَك منه، وسُخَرة: يَسخَر، وسُخْرة: يُسخَر به يقول عليه السلام: كلّ غادر فاجر، وكلّ فاجر كافر، ويروى ولكن كلّ غدرة فجرة وكلّ فجرة كفرة على فعلة للمرّة الواحدة.

وقوله لكلّ غادر لواء يعرف به يوم القيامة. حديث صحيح مرويّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم.

ثمّ أقسم عليه السلام أنّه لا يُستغفَل بالمكيدة، أي لا تجوز المكيدة عليَّ كما تجوز على ذوي الغفلة، وأنّه لا يُستغمَز بالشديدة، أي لا أهين وألين للخطب الشديد[١].

إنّ السياسة المعاصرة في عالمنا الراهن -والتي يتّخذها المستشرقون مقياسًا ومعيارًا لتقويم السياسات وأربابها في تاريخنا الإسلاميّ- هي سياسة تقوم على المبدأ الميكافيليّ[٢] (الغاية تبرر الوسيلة)[٣].

ولكنّ الإسلام لا يقبل بالمبدأ الميكافيلليّ السابق، فالغايات النبيلة تسلك الوسائل السليمة الصحيحة، ولو كان عليّ عليه السلام سياسيًّا معاصرًا ميكافيليًّا لقبل الخلافة بشرط اتباع سياسة الشيخين كما اشترطوا عليه طالما المهمّ الوصول إلى سدّة الحكم بأيّ ثمن، لكنّه عليه السلام أبى إلّا الحكم بكتاب الله وسُنّة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم وفق طاقته[٤]، وهو

[١]- ابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله، شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، ج١٠، ص٢١١.

[٢]- نيكولو ميكافيلي (١٤٦٩-١٥٢٧م): سياسيّ وفيلسوف إيطاليّ من فلاسفة القرن السادس عشر، ولد في فلورنسا بإيطاليا إبان عصر النهضة، تبوّأ منصب السكرتير الأوّل لحكومة فلورنسا، هو صاحب نظريّة النفعيّة السياسيّة، واشتهر بكتابه (الأمير) الذي ضمّنه آراءه السياسيّة ومن أهمّها أنّ الحاكم الناجح هو الماكر مكر الذئب والضاري ضراوة الأسد يحافظ على العهد حين يجلب له ذلك المنفعة وعليه أن يكون مرائيًّا يخفي صورته الحقيقيّة أمام الجماهير التي يخدعها بشعاراته، وما يجمع كلّ ما سبق هو شعار (الغاية تبرر الوسيلة) نقلًا عن ويكيبيديا الموسوعة الحرّة بتصرف.

[٣]- انظر: للمزيد حول الميكافيلليّة: وضاح زيتون، معجم المصطلحات السياسيّة، ص٣٢٩-٣٣٠.

[٤]- انظر: المصادر التالية: مسند أحمد، (ومن أخبار عثمان رضي الله عنه ح٥٥٧، ج١، ص٥٦٠)؛ وأيضًا: ابن كثير الدمشقي، البداية والنهاية، ثمّ استهلّت سنة أربع وعشرين - خلافة أمير المؤمنين عثمان بن عفان، ج١٠، ص٢١٢؛ وأيضًا: محمّد بن جرير الطبريّ، تاريخ الأمم والملوك المعروف بتاريخ الطبريّ (سنة ثلاث وعشرين - قصّة الشورى)،

الذي لم يترك تغسيل النبيّ صلى الله عليه وآله وتكفينه ودفنه ليسرع إلى السقيفة كما فعل غيره.

وهذا بخلاف سياسة معاوية بن أبي سفيان مثلًا، «قال معاوية: لا أضع سيفي حيث يكفيني سوطي ولا أضع سوطي حيث يكفيني لساني، ولو أنّ بيني وبين الناس شعرة ما انقطعت، قيل: وكيف ذاك؟ قال: كنت إذا مدّوها خلّيتها وإذا خلّوها مددتها»[١].

مزاعم المستشرق (لامنس)

اتهامه للإمام عليّ بالقصور الذاتيّ وفقد الحكمة

فهو كلام يفتقد إلى الموضوعيّة، ولم يرتضه بعض المستشرقين، بدليل أنّهم كلّفوا -في الطبعة الثانية من دائرة المعارف الإسلاميّة- المستشرقة الإيطاليّة (لورا فيشيا فاغليري) بتقديم مادّة جديدة عن الإمام عليّ كبديل عن كتابات لامنس، وقالت هذه المستشرقة في مقالتها إنّ الأحكام العدائيّة للامنس والتي يتمّ استخراجها من النصوص عنوة يجب أن تُرفض، فلامنس لم يذكر مدى تديّن عليّ وانعكاس ذلك على سياسته وانصرافه عن السلع الدنيويّة...[٢].

إنّ لامنس كما يصفه الدكتور شهيدي «يحاول كتابة التاريخ بمعزل تامّ عن التاريخ»[3].

وبالتالي فدعاواه «لا تستند إلّا لرغبته في فرضها»[٤].

وقد تتبّع الدكتور عبد الرحمن بدوي إحالات لامنس في الهوامش، فوجد أنّه إمّا يحيل لمواضع غير موجودة في هذه المصادر، أو فهمها فهمًا ملتويًا خبيثًا[٥]،

ج٤، ص٢٣٣؛ وأيضًا: غيرها من المصادر.

[١]- عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، عيون الأخبار، ج١، ص٦٢.

[٢]- صورة أصحاب الكساء بين تجنّي النصّ واستباحة الخطاب الاستشراقيّ، ص٥٦٢.

[٣]- المصدر نفسه، ص٥٨١.

[٤]- المصدر نفسه، ص٦٣١.

[٥]- انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص٥٠٤.

وبالتالي فهو لا يراعي أبسط شروط الأمانة العلميّة.

ولامانس كما وصفه جورج جرداق يمجّد بني أميّة، محاولًا تخطئة كّل تعاطف مع الطيّبين الخيّرين[١].

اتّهامه للإمام الحسن عليه السلام

وأمّا اتّهامات **لامنس للإمام الحسن** عليه السلام فقد تمّت معارضتها، وتمّ استبدال مقالته في دائرة المعارف الإسلاميّة في الطبعة الثانية بمقال للمستشرقة الإيطاليّة فاغليري أيضًا.

وعلى أيّ حال فزعمه شهوانيّة الحسن وكثرة الزواج والطلاق (حوالي مئة زوجة كما زعم) استنادًا إلى بعض روايات المؤرّخين والمحدّثين، فيمكن مناقشته كما يلي:

– لم يورد هؤلاء حجّة واحدة على دعواهم، كأن يقدّموا لنا جردًا بأسماء هذه الزوجات وقبائلهن مثلًا.

– لو كان للحسن هذا العدد من الزوجات لنتج عنه أولاد كثيرون بالمئات مثلًا، ولم يرد مثل ذلك في كلّ كتب التاريخ[٢].

– لم تكن المدّة التي عاشها الحسن عليه السلام ولا ظروفه التي عاشها يسمحان له بمثل هذا العدد الكبير من الزيجات والانشغال بذلك.

– لو كان الحسن عليه السلام مطلاقًا كما زعموا، فلماذا لم يطلّق زوجته جعدة بنت الأشعث مع كلّ ما كانت تكنّه له من عداء؟! بل بقي سلام الله عليه صابرًا محتسبًا حتّى شهادته على يدها بالسمّ.

– أمّا ورود هذه الروايات في بعض كتب الشيعة فجوابه: أنّها لا تخلو من إشكالات سنديّة، حيث احتوت على رواة من الفرقة الواقفيّة كحميد بن زياد

[١]– انظر: جورج جرداق، عليّ صوت العدالة الإنسانيّة، ج٥، ص٢٣٨-٢٣٩.

[٢]– ذكر ابن سعد في طبقاته أنّ عدد أولاده ستّة وعشرون ولدًا فقط.

والحسن بن محمّد بن سماعة وغيرهما، وقد وردت روايات في ذمّ الواقفة وانحرافهم عن الحقّ وتشبيههم بالكلاب الممطورة... كما احتوت بعض هذه الروايات على ضعفاء ومجاهيل كالحسن بن مجاشع، إضافة لورود هذه الروايات في مصادر شيعّية ثانويّة كدعائم الإسلام وكشف الغمّة والمناقب لابن شهر آشوب ما عدا روايتين وردتا في الكافي، لكنّهما كما تقدّم غير سليمتين سندًا ومتنًا[١].

وحول زعم لامنس أنّ الحسن كان مبذرًا مسرفًا، واستند في ذلك على ما رواه ابن أبي شيبة في مصنّفه أنّ الحسن عندما طلّق إحدى زوجاته أرسل إليها مئة جارية مع كلّ جارية ألف درهم.

فيرى الدكتور شهيد الكعبي:

– إنّ هذه الصورة غير منسجمة مع شخصيّة الإمام الحسن عليه السلام، ولا مع الواقع السياسيّ والاجتماعيّ الذي عاشته الكوفة والعراق أثناء خلافة أهل البيت عليهم السلام، وأنّها أشبه بالصور المنتمية لعهود الترف الأموي والعباسي.

– ومن اللافت أيضًا أنّ ظهورها الأوّل كان عند ابن أبي شيبة (ت: ٢٣٥هـ)[٢]، فلماذا لم يوردها ابن سعد قبله (ت: ١٩٩هـ)، مع ما عُرف به ابن سعد من اجتهاده في تجميع النصوص والوثائق، خاصّة أنّه تتبّع النصوص الكثيرة المرويّة عن ابن سرين وضمّنها كتابه الطبقات.

– وأمّا بخصوص نقد السند مفصلًا فيبيّن الكعبي ما يلي:

• عبد الأعلى بن عبد الأعلى: قال ابن سعد لم يكن بالقويّ وكان قدريًّا، وقال العقيليّ: لم يكن يدري أيّ طرفيه أطول.

• عن هشام بن حسان القردوسي: مختلف فيه؛ حيث وثّقه ابن سعد، فيما

[١]– انظر: مجلّة دراسات استشراقيّة العدد ٧ ربيع ٢٠١٦م/ ١٤٣٧هـ مقال بعنوان (دراسات المستشرقين عن الإمام الحسن السبط – دونالدسن أنموذجًا) بقلم علي زهير هاشم الصراف ص٧١-٩٤، وقد لاحظ الباحث الصرّاف تأثير كتابات كلّ من المستشرقين المبشّرين لامنس ووليام موير على (دونلدسون).

[٢]– رواه أبو بكر عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن أبي شيبة في كتابه (المصنف)، ج٦، ص٨٤.

ضعّفه ابن حبّان، وعدّه العقيليّ من أصحاب المراسيل؛ لأنّه يدّعي مجالسة الحسن البصريّ وهو لم يجالسه[١].

● عن محمّد بن سيرين (ت: ١١٠ هـ): مولى أنس بن مالك، قال العقيليّ: إنّه حدّث عن أبي هريرة بأحاديث لا يُتابَع عليها.

فإذا كان ابن سيرين لا يتحرّج الرواية عن أبي هريرة مسألة سهو النبيّ ﷺ في صلاته حتى ذكّره ذو اليدين، ورواية وضع الجبّار قدمه في النار حتّى تقول قط قط، فهل سيتحرج من نسبة الإسراف والتبذير للإمام الحسن عليه السلام[٢].

[١]- ذكروا أنّه حصل بينهما خلاف وجفاء؛ ولذا اشتهر في كتب النحو الاستشهاد لـ(أو) التخييريّة بقولهم: جالس الحسن أو ابن سيرين.

[٢]- انظر: أصحاب الكساء بين تجني النص واستباحة الخطاب الاستشراقي، ص٦٤٦-٦٤٩.

الخاتمة ونتائج البحث

١- العصمة عقيدة قرآنيّة أثبتها القرآن الكريم لكتابه العزيز الذي ﴿**لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ**﴾، وللملائكة الكرام الذين ﴿**لَّا يَعْصُونَ اللهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ**﴾، كما أثبتها لأهل البيت عليهم السلام المنزّهين والمطهّرين عن الرجس.

٢- تنوّعت شبهات المستشرقين حول عقيدة العصمة عند الشيعة، فكانت تارة حول أصل العصمة، وتارة حول مصداقها المتمثّل بالأئمّة عليهم السلام.

٣- اختصاص الأئمّة عليهم السلام بالعصمة ليس غلوًّا ولا مبالغة شيعيّة ولا تطوّرًا كلاميًّا كما زعم المستشرق (دونالدسون)، ولا ليًّا لأعناق الآيات أو تحريفًا لتفسيرها كما زعم المستشرق (جولدتسيهر).

٤- ما نسبه بعض المستشرقين كالمستشرق (زترستين) والمستشرق (لامنس) من أخطاء، بل ذنوب، لأئمّة أهل البيت كالإمام عليّ والإمام الحسن عليهما السلام -حاشاهم- ناشئ من رجوع المستشرقين إلى كتب خصوم أهل البيت عليهم السلام كابن تيمية، أو اعتمادًا على روايات ضعيفة أو موضوعة.

٥- انطلق المستشرقون المذكورون من دوافع ذاتيّة وخلفيّات مسبقة في تعاطيهم مع عقيدة العصمة والإمامة، وافتقدت دراساتهم إلى الموضوعيّة، ولم تراعِ شروط البحث العلميّ ومنهجيّته رغم ادّعائهم ذلك.

ثبت المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. الكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد.

٣. ابن أبي الحديد، عزّ الدين، شرح نهج البلاغة، المصحّح: محمّد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي العامّة، قم، ط١، ١٣٧٨هـ.

٤. ابن بابويه القمّيّ، محمد بن عليّ (الشيخ الصدوق)، الاعتقادات، الناشر: المؤتمر العالميّ للشيخ المفيد، قم، ط٢، ١٤١٤هـ.

٥. ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد بن إبراهيم، المصنّف، تحقيق: أسامة بن إبراهيم بن محمّد، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، ط١، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.

٦. بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ط٤، ٢٠٠٣م.

٧. جرادق، جورج، عليّ صوت العدالة الإنسانيّة، دار الأندلس، بيروت، ط١، ٢٠١٠م.

٨. جولدتسهر، إيجناتس ، العقيدة والشريعة في الإسلام، تعريب: الدكتور محمّد يوسف موسى؛ وآخرون، دار الكتب الحديثة، مصر؛ مكتبة المثنى، بغداد، ط٢، لا ت.

٩. جولدتسيهر، إيجناتس ، مذاهب التفسير الإسلاميّ، مكتبة الخانجي، مصر؛ مكتبة المثنّى، بغداد، لا ط، ١٣٧٤هـ/ ١٩٩٥م.

١٠. الحسينيّ، محمّد، الدليل الفقهيّ تطبيقات فقهيّة لمصطلحات علم الأصول، مركز ابن إدريس الحلّيّ للدراسات الفقهيّة، دمشق، ط١، ٢٠٠٧م.

١١. دونالدسون، داويت، عقيدة الشريعة، مؤسّسة المفيد، بيروت، ط٢، ١٩٩٠م.

١٢. الدينوري، عبد الله بن مسلم بن قتيبة، عيون الأخبار، دار الكتب العلميّة، بيروت، لا ط، ١٤١٨هـ.

١٣. زيتون، وضّاح، معجم المصطلحات السياسيّة، دار نبلاء ودار أسامة، عمان، لا ط، ٢٠١٤م.

١٤. سبحاني، جعفر، عصمة الأنبياء في القرآن الكريم، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ط٣، ١٤٢٥هـ.

١٥. الصالح، صبحي، شرح نهج البلاغة، دار الهجرة، قم، ط١، ١٤١٤هـ.

٦١. الطباطبائيّ، محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة في قم المقدّسة، لا ط، لا ت.

١٧. الطبرسيّ أبو علي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان لعلوم القرآن، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلاميّة، مديريّة الترجمة والنشر، طهران، لا ط، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

١٨. العجلونيّ، إسماعيل، كشف الخفاء ومزيل الالباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ط٢، ١٣٥٢هـ.

١٩. العقيقيّ، نجيب، المستشرقون، دار المعارف، مصر، ط٣، ١٩٦٤م.

٢٠. الفتنيّ، محمّد طاهر بن عليّ الهنديّ، تذكرة الموضوعات، الناشر: إدارة الطباعة المنيريّة ط١، ١٣٤٣هـ.

٢١. الفخر الرازي، محمّد بن عمر، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، دار إحياء التراث العربيّ، لا م، ط٣، ١٤٢٠هـ.

٢٢. القرطبيّ، محمّد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، منشورات ناصر خسرو، لا م، ط١، ١٤٠٦هـ.

٢٣. الكعبيّ، شهيد، صورة أصحاب الكساء بين تجنّي النّص واستباحة الخطاب الاستشراقيّ هنري لامنس نموذجًا، دار الكفيل، لا م، ط١، ١٤٣٧هـ/ ٢٠١٥م.

٢٤. مراد، يحيى، معجم أسماء المستشرقين، موقع كتب عربيّة، لا م، لا ط، لا ت.

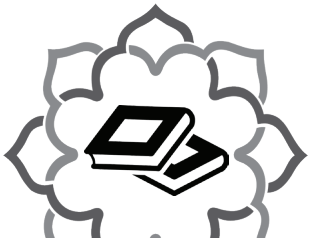
٢٥. مطهرّي، مصطفى، دور الأحداث التاريخيّة في بيان معتقدات أهل البيت، دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع، كربلاء المقدسة، ط١، ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م.

٢٦. مغلي، محمّد البشير، مناهج البحث في الإسلاميّات لدى المستشرقين وعلماء الغرب، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلاميّة، الرياض، ط١، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.

٢٧. المقدادي، فؤاد كاظم، الإسلام وشبهات المستشرقين، نشر المجمع العالميّ لأهل البيت، سلسلة كتب دوريّة تصدر عن مجلّة الثقلين، لا م، لا ط، لا ت.

٢٨. ناجي، عبد الجبّار، التشيّع والاستشراق، عرض نقديّ لدراسات المستشرقين عن العقيدة الشيعيّة وأئمّتها، المركز الأكاديميّ للأبحاث، منشورات الجمل، بغداد - بيروت، ط١، ٢٠١١م.

٢٩. مجلّة دراسات استشراقيّة العدد ٧، ربيع ٢٠١٦م/ ١٤٣٧هـ.



قراءات علميّة

في الفكر والتراث الاستشراقي

إدوارد سعيد ودورهُ في نقد الاستشراق
رؤية جديدة

الأستاذة هبة حسن الرماحي

إدوارد سعيد ودورهُ في نقد الاستشراق ـ رؤية جديدة

الأستاذة هبة حسين الرماحي [*]

المُلخَّص

اقترنت عمليّة البحث عن العلّامة الناقد في دوائر البحث العالميّة بكتاب الاستشراق ومؤلّفه إدوارد سعيد، فما ذكر أحدهما إلّا وارتبط بالآخر، فبعد مرور عقود على صدور الكتاب إلّا أنّه بقي محتفظًا بأهمّيّته، ومصدرًا لمعرفة تأسيسيّة لظاهرة الاستشراق في أسبابها وتحوّلاتها، وتجلّياتها، ووظيفتها الثقافيّة والسياسيّة، وفي تحديد هوية الغرب، وتبرير موقفه من الشرق. ونحن هنا سوف نقوم بتسليط الضوء على ما قام به إدوارد من نقد علميّ للاستشراق وكلّ ما يرتبط به، وفق رؤية معاصرة جديدة يتخلّلها عدد من الأفكار التي طرحها إدوارد وتحليلنا لها من منظار العقل لا الدافع الدينيّ..

الكلمات المفتاحيّة: الاستشراق المعاصر، إدوارد سعيد.

اختلف الحديث عن إشكاليّة الاستشراق وتتباين التصوّرات في معالجة

[*]- استشراق معاصر، سيرة نبوية وفلسفة أديان، جامعة الكوفة، العراق.

مفاهيمه من باحث إلى آخر، خصوصًا عندما لم تتحدّد هوية البحث ومنهجهِ العلميّ في إيضاح أهداف العمل الاستشراقيّ ومضامينهِ المعرفيّة التي تأخذ مسالك متعدّدة تستدعي التأمل والتقصّي وسبر الأغراض المبيّتة وكشف الأبعاد التاريخيّة وتصويب السقطات الثقافية، إنّ هذه الدراسة تتوخّى أن تكشف الغطاء عن نشاط الاستشراق الواسع الذي امتدّ لقرون، وأثر في الحياة العربيّة، وكَوّن ثقافتها المعاصرة، وأصبح من الصعوبة معرفة حقائق الأمور وخصائصها الذاتيّة والفصل بين مدخلاتها التي أخلّت بالوقائع التاريخيّة وأضرّت بالمعرفة الثقافيّة، فالهدف الأساسيّ من هذه النقطة هو قراءة منظومة الاستشراق من منظور عربي معاصر متحرّر من قيود الماضي وانطباعاته التسليميّة ومتحرّز من الاندفاع في قراءات خاطئة غير متعمّقة في جوهر الموضوع، ففي فترة التحرّر من الاستعمار التي تلت الحرب العالميّة الثانية أصبح الردّ العربيّ على الاستشراق واسع الانتشار، خاصّة وإنّ الاستشراق يعدّ رُكنًا من أركان الهيمنة الفكريّة التي مارستها القوى الأوروبيّة.

فإذا كانت القضايا التي أثارها الاستشراق تعدّ أخطر هجوم قام بهِ أصحابهِ على العرب ورموزهم ودينهم ولغتهم وفكرهم وثقافتهم وأدبهم، فإنّ ردّ الفعل الذي قام بهِ العرب يعدّ بحقّ أروع دفاع عمّا هو عربيّ إسلاميّ، حتّى ليستطيع القارئ أن يعتبر ما أنتجوه خلال مواجهتهم لهذا الهجوم أروع ما في أدبهم المعاصر من فكر وفلسفة وعمق وثقافة ومنطق[١]. وفي هذا المجال برز عدد من الكتابات العربيّة التي كان لها دور كبير في الدفاع عن الفكر الإسلاميّ وعقيدته من خلال الردّ على كتابات المستشرقين وأعمالهم التي تفتقد إلى الدليل العقليّ لإثبات صحّة ما ذكر في منهجهم من نصوص متعلّقة بالإسلام حضارةً وعقيدة وفقًا لِما ذكره فارس الشدياق في «ذيل الفارياق» من كتابهِ الساق على الساق» بقوله:

«إنّ هؤلاء (المستشرقين) لم يأخذوا العلم عن شيوخه، وإنّما تطفّلوا عليهِ تطفّلًا، وتوثّبوا فيه توثّبًا، ومن تحرّج فيه بشيء فإنّما تحرّج على القسس، ثمّ أدخل

[١]- أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق، ترجمة: مصطفى محمود، القاهرة، دار الفكر العربيّ، ١٩٩٨، ص٦٨٤.

رأسه في أضغاث أحلام.. وتوهّم أنّهُ يعرف شيئًا وهو يجهله، وكلّ منهم إذا درس في إحدى لغات الشرق أو ترجم شيئًا منها تراهُ يخبط فيها خبط عشواء، فما اشتبه عليهِ منها رقعهُ من عنده بما شاء، وما كان بين الشبهة واليقين حَدس فيه وخمن، فرجع منهُ المرجوع وفضّل المفضول»[1].

نماذج من النخب المثقّفة التي بنى عليها إدوارد عمله في نقد الاستشراق

قبل البدأ في الحديث عن إدوارد سعيد ودوره في المجتمعات الإسلاميّة من حيث دراسته الاستشراقيّة الناقدة لا بد أن نعرج على بعض النماذج من النخب المثقّفة التي كان لها دور قبل إدوارد في الدفاع عن الفكر الإسلاميّ وعقيدته، فبعد أن بدا للمسلمين أنّ حصونهم مهدّدة من الداخل، خصّصوا جُهدًا كبيرًا من نتاجهم للردّ على المستشرقين وتلامذتهم وأَلّفوا في ذلك كتب مطوّلة ومقالات كثيرة كما تمكّنوا من إجراء مناقشات علميّة، انبرت لكشف الثغرات المنهجيّة للدراسات الاستشراقيّة، ولم تقف المسألة عند هذا الحدّ، فالانتقادات الإسلاميّة ذهبت إلى أبعد من ذلك، فدخلت في جدل فيما يخصّ بعض الأفكار العامّة للمستشرقين وتحديد مواقفهم تجاه الإسلام وتقويم الأحكام التي مرروها عليهِ، وذهب بعض إلى حدّ إنكار الصحّة العلميّة جزئيًّا هلى الأقلّ لأعمال كلّ المستشرقين، مستخدمين بذلك حججًا دامغة لا يمكن إثباتها ولا دحضها، ولا بدّ أن ينظر إليها بصفتها جزءًا من احتجاج أوسع ضدّ الهيمنة الغربيّة.

نتيجة لذلك تعرّض الاستشراق لحملات نقدية واسعة كما في المخطط رقم (١) في النصف الثاني من القرن العشرين، فتولّى النقد تجاه الدراسة الغربيّة والنقد التاريخيّ لأدب الحديث النبويّ كلّ من (مصطفى السباعي ومحمّد الغزالي في هجومهما على مؤلف إجناتس جولد تسيهر – العقيدة والشريعة في الإسلام)، أمّا الاتهامات القائلة أنّ المستشرقين عمومًا وبعضهم على وجه الخصوص متورطون

[١]–فارس بن يوسف الشدياق، الساق على الساق في ما هو الفارياق، باريس، د. مط، ١٨٥٥، ص٢.

في هجوم أوسع على الإسلام والمجتمعات الإسلاميّة بالتحالف مع الاستعماريّين والمبشّرين المسيحيّين والصهاينة من يهود وغير يهود فقد بدأ هذه الهجمات في العالم العربيّ كلّ من: محمّد البهي في كتابه «الفكر الإسلاميّ الحديث وصلته بالاستعمار الغربيّ»، وملحقه «المستشرقون والمبشّرون ومناهضة الإسلام» في الخمسينات من القرن الماضي، وعمر فروخ في كتابه «التبشير والاستعمار في البلاد الإسلاميّة»، ومالك بن نبي في كتابه «إنتاج المستشرقون وآثره في الفكر الإسلاميّ الحديث» ومنذ عام ١٩٦٠م فصاعدًا أصبح الجدل حولهُ ذا طبيعة إيديولوجيّة واضحة[١].

تابع بعد ذلك الناقد العربيّ أنور عبد الملك [٢] عام ١٩٦٣م في مقالة شهيرة نشرت في مجلّة «ديوجين» بعنوان «الاستشراق في أزمة»[٣] crisis in orientalism، وفيها ناقش عبد الملك أنّ الانتصارات التي قامت بها حركات التحرّر الوطنيّة المتنوّعة بعد الحرب العالميّة الثانية أنتجت أزمة في لُبّ الاستشراق الذي لوّثتهُ كثيرًا المركزيّة الأوروبيّة؛ ولهذا كان الاستشراق بحاجة إلى مراجعة جذريّة للعديد من الموضوعات السابقة للدراسة والبحث[٤].

رأى عبد الملك أنّ الغايات الأساسيّة للمستشرقين هي الاطلاع على الأرض التي يرغبون في احتلالها والتغلغل في وعي الشعوب للتأكيد من ضمان إخضاعها للقوّة الأوروبيّة، بالإضافة إلى ذلك يميّز عبد الملك بين «الاستشراق التقليديّ» الذي يتكوّن من مزيج من (الأكاديميّين ورجال الأعمال والعسكريّين

[١]- جان دي جاك واردنبرغ، المستشرقون، ترجمة: أنيس عبد الخالق محمود، بيروت، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ٢٠١٤، ص٦١-٦٢.

[٢]- أنور عبد الملك: ولد في القاهرة عام ١٩٢٣م، درس علم الاجتماع والفلسفة وأنهى دراسته في الكلّيّة اليسوعيّة الفرنسيّة (القاهرة) والسوربون (فرنسا) ودرس الفلسفة لعدّة سنوات في مدرسة الحرّيّة (القاهرة) وأصبح عبد الملك بعد هذه السنوات كاتبًا وصحفيًّا له مكانته. وبسبب ميوله اليساريّة لم يكن على وفاق مع الحكومة المصريّة، فقرر الانتقال إلى باريس، حيث عمل في المركز القوميّ للبحث العلميّ. وتوفّي عام ٢٠١٢. لمزيد من التفاصيل ينظر: مجموعة مؤلّفين، الموسوعة العربيّة، دمشق، د.مط، ١٩٩٨، م٢، ص٢٤٦.

[٣]- أنور عبد الملك، الاستشراق في أزمة، ترجمة: حسن قبيسي، الفكر العربيّ (مجلّة)، العدد ٣٢، بيروت، يونيو، ١٩٨٣.

[٤]- أنور بعد الملك، الاستشراق في أزمة، ص٧٠-٧١؛ أليكسندر ماكفي، الهجوم على الاستشراق، ترجمة: بشار بكو، التفاه (مجلّة)، العدد ٢٠١٤ ،٤٣، ص٣.

والموظّفين الاستعماريّين ورجال الدعاية والمغامرين) - «والاستشراق الجديد» (الذي وهب طبيعة خضوع (تاريخيّة)، وهي فوق كلّ شيء غير فاعلة، غير مستقلّة، ولا تمتلك أيّ سيادة على نفسها)، فكلا المجموعتين تعامل الشرق والشرقيّين كموضوع للدراسة، حيث يندرج هؤلاء الشرقيّون في خانة الآخر، وقد عدّ هذا الموضوع سلبيًّا غير مشارك، كما ناقش عبد الملك عدد من آليّات ووسائل البحث التي جمعت مصادر البحث الرئيسيّة، بل صودرت أو على الأقلّ قد أخذت من الشرق وروكمت في المراكز الأوروبيّة العظيمة[1] وفي المكتبات والمتاحف الأوروبيّة، مثل المتحف البريطانيّ (لندن)، ومتحف غيمية (باريس)، مجموعات عظيمة من المخطوطات الشرقيّة ومواد أخرى تتعلّق بالشرق، وبقي العديد من هذه المجموعات ممنوعة على العلماء، خصوصًا أولئك الآتين من الشرق[2].

أُجْبِرَ الباحثون المحلّيّون على دراسة تاريخهم الوطنيّ والثقافيّ باستخدام مصادر ثانويّة غير مباشرة، إذ إنّ المصادر الثانويّة التي اعتمد عليها المستشرقون اعتمادًا أساسيًّا، والتي تتكوّن من تقارير المسؤولين الاستعماريّين والبعثات التبشيريّة، وكذلك كتابات وتقارير لجان إدارة المجتمعات وكتب الرحلات، هي بصورة عميقة ملوّثة بالعرقيّة والعنصريّة في كلّ أشكالها ونسخها، بل إنّ أقلّها ذو نزعة أبويّة، وهو متأصّل تمامًا في الرغبة على الوقوع على العجب والغريب في الشرق لا تستطيع مثل هذه المصادر ولا توفّر كما يؤكّد عبد الملك بحثًا موضوعيًّا يتمتّع بالأصالة[3]، ودعا عبد الملك الاستشراق إلى دراسة الماضي والحاضر معًا، وأن يعتمد في دراسته هذه على ما هو موجود لدى الغرب من أدوات ووسائل ومؤلّفات عن العالم العربيّ الإسلاميّ، وعلى ما هو موجود لدى الشرق من علمائه

[١]- أنور بعد الملك، الاستشراق في أزمة، ص٧١-٨٥؛ ضياء الدين ساردار، الاستشراق- صورة الشرق في الآداب والمعارف الغربيّة، ترجمة: فخري صالح، أبو ظبي، أبو ظبي للسياحة والثقافة، ٢٠١٢، ص١١١، ١١٣.

[٢]- اليكسندر ماكفي، الهجوم على الاستشراق، ص٥.

[٣]- ضياء الدين ساردار، الاستشراق، ص١١٣.

ومؤسّساته وباحثيه؛ لكي يصل إلى نتيجة ذات قيمة علميّة، وإلّا فليس في وسعه أن يعمل شيئًا كثيرًا على الإطلاق[١].

خَتم عبد الملك مقالته بعدد من التوصيات حول أعداد الباحثين الغربيّين في الدراسات الاستشراقيّة من حيث معرفة اللغة والتمكّن من المعارف المختلفة الخاصّة بالعالم العربيّ الإسلاميّ وكان ممّا قاله: (لقد حان الوقت لاعتماد توجّه جديد بالضرورة، ويرى المرء من الناحية الموضوعيّة أنّ مختلف قطاعات الاستشراق المعاصر في السنوات الأخيرة قد بدأت تعي هذه الضرورة)[٢].

بعدها نَشر عبد الملك بحثًا آخر بعنوان «هل مات الاستشراق» في السنة ١٩٧٤م، وكذلك عبد الله العروي نشر بحثًا آخر بعنوان «الإيديولوجيّة العربيّة المعاصرة» في عام ١٩٦٧م، قبل أن ينشر إدوارد سعيد[٣] كتابه الاستشراق، لكن نقد الاستشراق كان مقتصرًا في الدوائر البحثيّة المتخصّصة مثل الدراسات الإسلاميّة واللغويّات والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والتاريخ وفلسفة التاريخ[٤].

دراسة إدوارد سعيد

ومن ثمّ جاءت دراسة إدوارد سعيد الشهيرة «الاستشراق» في العام ١٩٧٨م

[١]- أنور عبد الملك، الاستشراق في أزمة، ص٨١-٨٢؛ أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق، ص٧٠٦.

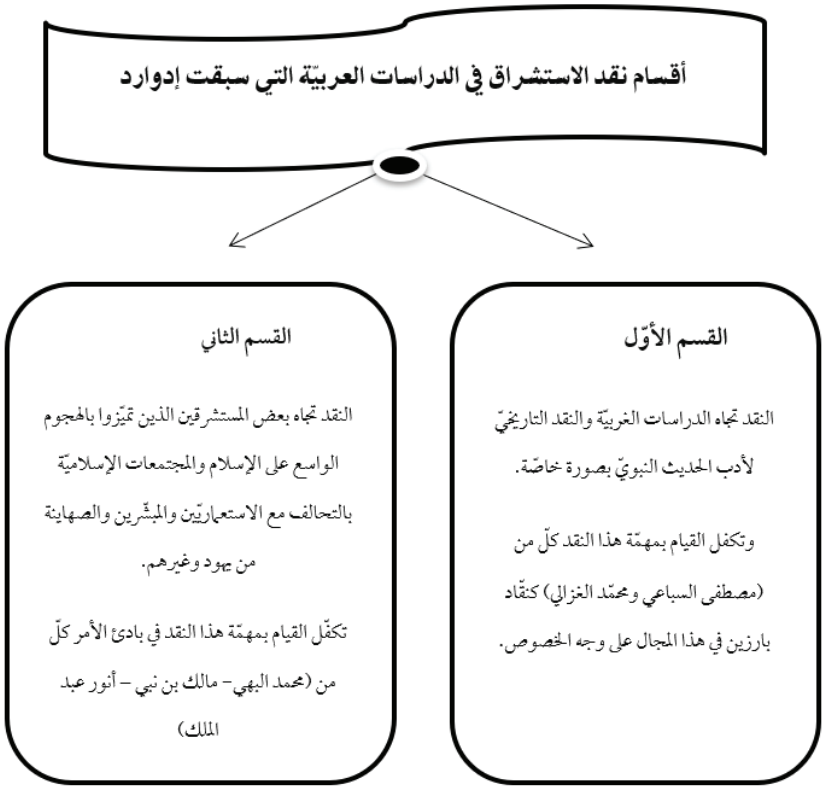
[٢]- أنور عبد الملك، الاستشراق في أزمة، ص٩١.

[٣]- إدوارد سعيد: مفكّر وناقد أدبيّ أمريكيّ من أصل فلسطينيّ بروتستانتيّ، ولد عام ١٩٣٥م بالقدس، وتوفي ٢٠٠٣ نشأ وترعرع في فلسطين ومصر وأمريكا، درس في برينستون وهارفرد وبعد حصوله على الدكتوراه من هارفرد ١٩٦٤م، وجائزة أفضل ناقد في ذات العام انتقل إلى نيويورك، حيث درس الأدب الإنكليزيّ والمقارن في جامعة كولومبيا، وفي أواخر الستينات عمل سعيد بالنشاطات الطلّابيّة المناهضة للحرب على فيتنام، وفي السبعينات بحركة التحرير الفلسطينيّة وفي عام ١٩٧٧م أصبح عضوًا في المجلس الوطنيّ الفلسطينيّ، نشر عددًا من الكتب قبل كتابه الاستشراق منها (جوزيف كونراد ورواية السيرة الذاتيّة -joseph Conrad and the fiction autobiography) نشر هارفرد ١٩٦٦، (والبدايات: القصد والمنهج method beginning intention and) نشر بيسك بوكس ١٩٧٥م، بدأ اهتمامه بالموضوعات التي احتواها كتابه الاستشراق منذ أن شرع يتأمّل تجاور اسمين عربيّ وإنكليزيّ ضمن اسمه زيادة على أنّه أتقن اللغتين معًا في وقت متقارب. لمزيد من التفاصيل ينظر: عبد الفتاح نعوم، الاستشراق وثنائيّة القوّة والضعف، "دراسات استشراقيّة" (مجلّة)، العدد ٦، ٢٠١٦، ص١٩٢.

[٤]- ضياء الدين ساردار، الاستشراق، ص١٢١.

لتشنّ حملة قاسية على الاستشراق باعتبارهِ مؤسّسة استعماريّة، وعرّفهُ بأنّه «المؤسّسة الجماعيّة للتعامل مع الشرق – التعامل معه بإصدار تقريرات حولهُ وإيجاز الآراء فيهِ، وإقرارها واعتماد آراء معيّنة عنه، ووصفه وتدريسه وتسوية الأوضاع فيهِ، –والسيطرة عليهِ، وباختصار الاستشراق– أسلوبًا غربيًّا للهيمنة على الشرق وإعادة بنائه والتسلّط عليه»[1].

مخطط رقم (1)



[١]– إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة: محمد عناني،(القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨)، ص٤٥–٤٦.

إدوارد سعيد وآرائه في دراسة الاستشراق ونقده

بَنى ادوارد عملَهُ على الدراسات السابقة لعبد الملك وعبد الله العروي وأعمال نُقّاد آخرين للاستشراق، يبدو كتاب الاستشراق في الحقيقة وكأنّه ظهر فجأة جاهزًا كاملًا من لا مكان، وبدأ يشكّل الجدل والنقاش حول الموضوع بصورة مهيمنة وبصرف النظر عن النقاش الذي آثارته ترجمة كتابه «الاستشراق»[1]. يبقى من الضروريّ الوقوف على جوهر أطروحتِهِ التي أسّسها على منهج الفيلسوف الفرنسيّ «ميشيل فوكو Michel Foucault» [2](1926-1984) في دراسة التشكيلات الخطابيّة فقام بدراسة الاستشراق بوصفه معرفة اتحدت بالسلطة لتقوم بتوليد إنشاء معين، بحيث إنّهُ يرى مصطلح الاستشراق فعلًا إبيستملوجيًّا «نظريّة المعرفة» ظلّ غائمًا ونسبيًّا لكونهِ يتضمّن موقفًا تنفيذيًّا للاستعمار الأوروبيّ في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، فالاستشراق على حدّ قولهِ هو «الفرع المنظم تنظيمًا عالميًّا الذي استطاعت الثقافة الغربيّة عن طريقه أن تتدبّر الشرق - بل حتى أن تنتجه سياسيًّا واجتماعيًّا وعقائديًّا وعلميًّا في مرحلة ما بعد عصر التنوير»[3] وحتى وإن لم يعد كما كان فإنّه ظلّ حاضرًا في الجامعات والأكاديميّات الغربيّة كخزان للذهنيّات وللأطروحات المذهبيّة عن الشرق والشرقيّ.

---

[١]- صدرت الطبعة البريطانيّة المستقلّة عام ١٩٧٩م في أمريكا وإنكلترا، ومع صدور الطبعة الفرنسيّة عام ١٩٨٠، ثمّ توالت سلسلة من الترجمات، حيث ترجم إلى اللغات (اليابانيّة والألمانيّة والبرتغاليّة والإيطاليّة والبولنديّة والإسبانيّة والكاتالانيّة والتركيّة والسويديّة)، حيث تصدّرت الترجمة لائحة الكتب الأكثر مبيعًا عام ١٩٩٣م، وأخيرًا اللغة الصربو-كرواتيا، وتوجد طبعات عديدة بـ(اليونانيّة والروسيّة والنرويجيّة والصينيّة)، ثمّ ترجم إلى العربيّة عام ١٩٩٥. لمزيد من التفاصيل ينظر: إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، ترجمة: صبحي الحديدي، (بيروت، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ١٩٩٦)، ص٩٩-١٠٠.

[٢]- ميشيل فوكو: مفكّر فرنسيّ، يعتبر من أهمّ فلاسفة النصف الأخير من القرن العشرين، ولد في غرب وسط فرنسا ببلدة "poitiers"، درس في كلّيّة الآداب في كليرمون فران قبل أن يشغل كرسي تاريخ مذاهب الفكر في الكوليج دي فرانس بباريس، من مؤلّفاته: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكيّ ١٩٦١، أركيولوجيا المعرفة ١٩٦٩، إرادة المعرفة ١٩٧٦. لمزيد من التفاصيل ينظر:

Didier Eribon, Michel Foucault, (Spain: Barcelona, 1992), p1115-.

[٣]- هيثم مزاحم، الاستشراق بين النقد والمراجعة التصحيحيّة، مركز بيروت لدراسات الشرق الأوسط، ١٥/ يونيو/ ٢٠١٤، ص٢-٣.

ينقسم تحليل سعيد للاستشراق الإنجليزيّ والفرنسي والأمريكيّ إلى ثلاثة أجزاء: مسح للتاريخ المبكر للاستشراق بعنوان «مجال الاستشراق»، ووصف للأسلوب الذي تطوّر فيه الاستشراق فيما بعد بعنوان «البنى الاستشراقيّة وإعادة البنى»، ووصف للاستشراق المعاصر بعنوان «الاستشراق الآن»، وفي الجزء الأوّل «مجال الاستشراق» يقدّم سعيد قضيّته الأساسية، وهي أنّ الاستشراق لا يقتصر على كونه مجرّد موضوع أكاديميّ، بل هو حقل للدراسات أيضًا يشمل تقريبًا كلّ الثقافة الأوروبيّة، وهو أرشيف بني وأنشئ داخليًّا ليشكّل الفكر والرأي الأوروبيّين، وفي فصل «البنى الاستشراقيّة وإعادة البنى »يحدّد سعيد أربعة عناصر ساعدت في إقامة أُسس الاستشراق المعاصر: توسّع الاستكشافات العابرة للبحار، وتطوّر الدراسات المقارنة، خصوصًا في التاريخ والفلسفة والدين، وتطوّر الأفكار التاريخيّة التي وصفت الثقافات بأنّها عضويّة تستمدّ الإلهام من روح معيّنة، وفي فصل «الاستشراق الآن» يلخّص سعيد تفسيره للاستشراق من حيث كونهِ مذهبًا إيجابيًّا عن الشرق وتراثًا أكاديميًّا مؤثرًا، والخلاصة أنّ الاستشراق هو بالأساس مذهب سياسيّ يتمتّع فيه الغرب بالوصاية على الشرق ويتجاهل اختلاف الشرق بسبب ضعفه.

منهجيّة إدوارد سعيد

يذكر سعيد أنّهُ راعى في بحثه حول الاستشراق عدّة نقاط من أهمّها:

١- أن الاستشراق ليس مجرّد موضوع أو ميدان سياسيّ ينعكس بصورة سلبيّة في الثقافة والبحث والمؤسّسات، كما أنّهُ ليس مجموعة كبيرة ومنتشرة من النصوص حول الشرق، بل إنّهُ توزيع للوعي الجغرافيّ-السياسيّ إلى نصوص بحثيّة واقتصاديّة واجتماعيّة وتاريخيّة وفقه لغويّة، وهو أحكام لا لتمييز جغرافيّ أساسيّ وحسب، فالعالم يتألّف من نصفين غير متساويين الشرق والغرب، بل كذلك لسلسة كاملة من المصالح التي لا يقوم الاستشراق بخلقها، فقط بل

المحافظة عليها أيضًا بوسائل كالاكتشاف واستنباء فقه اللغة والتحليل النفسيّ والوصف الطبيعيّ والاجتماعيّ[١].

٢- من حيث المسألة المنهجيّة، يرى إدوارد أنّ لتاريخ الاستشراق اتّساقًا داخليًّا وطقمًا من العلاقات على درجة عالية من الفصاحة والوضوح مع الثقافة المسيطرة المحيطة بهِ، فقد كان ثمّة شرق لغويّ وشرق فرويديّ وشرق اشبنجلريّ وشرق داروينيّ .. إلخ، لكن لم يكن أبدًا ما هو شرق صاف غير مشروط، ولم يكن أبدًا شكلًا من أشكال الاستشراق اللامادّيّ؛ ولذلك فإنّني «إدوارد» أنطلق لكي أمتحن.. لا أعمال بحثيّة فقط، بل كذلك أعمال أدبيّة ومقالات سياسيّة ونصوص صحفيّة وكتب رحلات ودراسات دينيّة وفقه لغويّة[٢].

تناول إدوارد في تعقيباته على كتابه الاستشراق بعض الانتقادات التي وُجّهت إليهِ وأهمّها هو استثنائه للاستشراق الألمانيّ، مُعلّلًا ذلك بقوله: (لم يُقدّم لي سبب واحد يجعلني أدرج ذلك الاستشراق، بدت لي بصراحة سطحيّة وما من داع للتعامل معها أصلًا) كما يستغرب لانتقادات دنيس بورتر له والقائلة بأنّه لا تاريخيّ وغير منسجم، كانت ستكتسب أهمّيّة كبيرة لو أنّ فضائل الانسجام مهما كان المقصود بالتعبير خضعت لتحليل صارم أمّا فيما يتعلّق بلا تاريخيّ، فهذه بدورها همّة أكثر ثقلًا في التشديد وليس البرهان[٣].

سمات الجدل الجديد حول استشراق إدوارد سعيد

بدا كتاب سعيد جدلًا جديدًا ركّز على شيء يسمّى «الشرق»، فما هو ذلك الجدل الذي احتواه كتاب «الاستشراق»؟

استند الجدل الجديد إلى ثلاث سمات مبتكرة تخصّ الاستشراق كما في

[١]- إدوارد سعيد، الاستشراق، ص٥٨-٥٩.

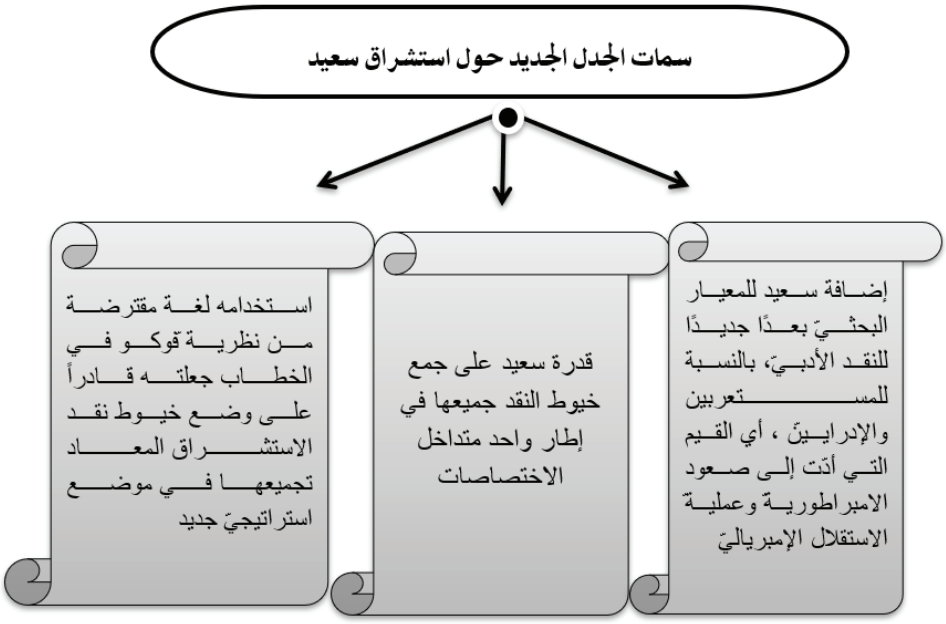
[٢]- إدوارد سعيد، الاستشراق، ص٧٢-٧٣.

[٣]- إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، ص٣٤.

المخطط رقم (٢)، أولى هذه السمات أنّ سعيد أضاف بالمعيار البحثيّ، ومن حيث التحليل التاريخيّ، بُعدًا جديدًا للنقد الأدبيّ، فبالنسبة إلى مستعربين مثل أوكلي، وغيب، وإداريّين استعماريّين مثل كرومر، وكيرزون ورحّالة مثل بيرتون، ودوتي ومؤرّخين مثل موير وفرنسيّين مثل فولني، وشاتوبريان... أضاف سعيد فئة جديدة، أي القيم التي أدّت إلى صعود الامبراطوريّة وعمليّة الاستغلال الإمبرياليّ، كما ويجادل سعيد من أنّها شكّلت لا الأطر الفعليّة لروايات كتاب مثل كبلنغ، وفوستر، وكونراد، بل كذلك لروايات كتاب نادرًا ما تمّ نسبهم إلى الإمبرياليّة مثل أوستن، وديكنز، وهاردي، وهنري جيمس، وفي الحقيقة، وكما يدعي سعيد فما كان للرواية الأوروبيّة أن توجد من دون الامبرياليّة، أمّا السمة الثانية، فهي أنّ لإدوارد كان قادرًا على جمع خيوط النقد جميعها في إطار واحد متداخل الاختصاصات، وأخيرًا السمة الثالثة وهي أنّه استخدم لغة مقترضة من نظريّة فوكو في الخطاب، وكذلك النقد الأدبيّ، لذلك كان قادرًا على وضع خيوط نقد الاستشراق المعاد تجميعها في موضع استراتيجيّ جديد مثل هذا الموضع، وتمثيل سعيد للاستشراق بوصفه «أكبر السرديّات جميعها»، ولكونهِ خطابًا شاملًا مثّل الشرق واحتواه في الوقت نفسه مفتاح نجاح الاستشراق، وبالطبع فإنّ موقع سعيد في المؤسّسة الأكاديميّة الغربيّة المركزيّة ونوع النقد الأدبيّ الرائج الذي يمثّل موضة كان شديد الأهميّة في هذا النجاح.

أصبح عمل إدوارد سعيد «الاستشراق» من أكثر الكتب مبيعًا، وقد اقتُبس منه بلا حدود وانتقل ليصبح في قمة الكتب حول دراسات الشرق الأوسط، واللافت للنظر كان تصديق الكونغرس الأمريكي بالإجماع على مشروع قانون يطلب من مراكز الدراسات الدوليّة الجامعيّة إظهار مزيد من الدعم للسياسة الخارجيّة الأمريكيّة، جاء التصديق على القانون أثر جلسات عقدت صيف ٢٠٠٣ استمع فيها أعضاء الكونغرس إلى إفادات عن التأثير السلبيّ لإدوارد سعيد في مراكز الدراسات الشرق أوسطيّة والتي وصفت بأنها جيوب تضمر المعاداة للأمركة، وبهذا فقد أدّى «الاستشراق» إلى فتح المجال أمام دراسات الجندر وما بعد

مخطط رقم(2)



في العالم اليوم، فهو من النوع النادر من النقاد الآكاديميّين، الذين هم في الوقت نفسه، مفكّرون اجتماعيّون فاعلون، وهذا ما أشار إليه الناقد الإنجليزيّ تيري ليجلتون Terry Eagleton، وهو تفرّد صوت سعيد النقديّ واستقلاله الفكريّ. وربما كان سعيد عصيًّا على التصنيف، لأنّه لا ينخرط في مدرسة نقديّة معيّنة، بل له تصوّره الخاصّ، فموقفه من النقد هو أنّه لا يمكن أن يتوقّف عند إنجازات اتجاه ما، أو يندرج تحت مدرسة ما، وإنّما يجب أن يكون النقد ناقدًا لنفسه، معرّفًا بنواقصه وما يسعى إليه هو خلق وعي نقديّ أو ملكة نقديّة، وعنده أنَّ النقد اكتشاف مستمرّ لأوجه المحدوديّة وتقويمها[2]، فما بين كتابه الأوّل، الذي تناول أدب جوزيف كونراد وتخيّلات السيرة الذاتيّة عام ١٩٦٦م، وكتابه

[١]- محمّد أركون وآخرون، الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ١٩٩٤، ص٢٠٠.

[٢]- فريال غزول جبوري وآخرون، الفلسطينيّون والأدب المقارن؛ الهيئة العامّة القصور الثقافة القاهرة، أبريل/ نيسان، ٢٠٠٠، ص٦٩-٧٠.

الأخير «خارج المكان، الذي يمثّل سيرته الذاتيّة، وكتابه الأشهر الاستشراق»، جاء مشروع إدوارد سعيد الفكريّ الذي يؤكّد باستمرار على عدم وجود معرفة إنسانيّة محايدة، فخلف كلّ معرفة تدّعي العلميّة الموضوعيّة ثمّة سلطة ما تريد الهيمنة والاستعباد والتنميط للآخرين. وفي هذا السياق جاء كتابه الاستشراق، محاولةً جادّة لتصفّح ممارسات المعرفة القريبة، خلال العقدين الثامن عشر والتاسع عشر الأوروبيّين، ولم يتوقّف.

لا يسعنا المجال هنا للإطالة في الموضوع بجميع مجرياته وأخذ كلّ كتاب وتحليل محتواه، لكن سنسلّط الضوء على أبرز تلك الكتب حسب تاريخ صدورها كما يلي..

ـ الاستشراق، ١٩٧٨م.

ـ تغطية الإسلام، ١٩٨١م.

ـ الثقافة والإمبرياليّة، ١٩٩٢م.

ـ تعقيبات على الاستشراق، ١٩٩٧م.

ـ الاستشراق وما بعده إدوارد سعيد من منظور النقد الماركسيّ (مع إعجاز أحمد)، ٢٠٠٤م.

ـ الإسلام والغرب، ٢٠١٤م.

استنتاج

من خلال دراستنا تلك اتّضح لنا أنّ المفكّرين المسلمين الذين درسوا في الغرب بصورة عامّة يعبّرون عن انتقادهم للمستشرقين على ثلاث مستويات:

١- إنّ المستوى المتكرّر الوحيد الموجّه للمستشرقين هو افتقارهم للوسائل العلميّة الضروريّة للحصول على معرفة كافية أو صحيحة عن المجتمعات الإسلاميّة والإسلام مثل الكفاءة في العلوم الاجتماعيّة، وإنّ النصوص التي قرأوها لم تمكّنهم من التوصّل إلى استنتاجات صحيحة بشأن المجتمعات والثقافات الإسلاميّة.

٢- أمّا المستوى الثاني من النقد الموجّه لهم، فهو أنّ تعاطفهم معدوم أو كراهيّتهم مبطنة، بل وحتى صريحة تجاه الإسلام والمجتمعات الإسلاميّة، ويمكن القول إنّ المستشرقين يفتقرون إلى التواضع ـ إن صحّ التعبير ـ وليست لديهم قدرة أو رغبة كبيرة للفهم على نحو صحيح.

٣- والنقد الثالث الموجّه ضدّهم هو افتقارهم للاهتمام، فضلًا عن التعهّد بأي تحسّن حقيقيّ في وضع الشعوب أو أيّ تطوير حقيقيّ للمجتمعات التي يقومون بدراستها.

وبحسب رأينا الشخصيّ من خلال رؤيتنا لموقف النخب المثقّفة ودورها الدفاعيّ عن الإسلام وفكره وعقيدته، يبدو لنا أنّ ما يعترض عليه النقّاد المسلمون فوق ذلك كلّه هو ذلك الموقف غير الإنسانيّ وغير التواصليّ إلى حدّ ما الذي نجده في الغرب وبين المستشرقين، ففي الوقت الذي يزعمون فيه امتلاكهم معرفة صحيحة، فإنّ أبحاثهم تستخدم من جانب الوكالات السياسيّة والإيديولوجيّة، وتؤدّي إلى إذلال إنسانيّة المسلمين وتحطّ من شأن دينهم وهو أسمى القيم عندهم.

لائحة المصادر والمراجع

العربية

١. عبد الفتّاح نعوم، الاستشراق وثنائيّة القوّة والضعف، »دراسات استشراقيّة« (مجلّة)، العدد ٦، ٢٠١٦.

٢. فارس بن يوسف الشدياق، الساق على الساق في ما هو الفارياق، (باريس، د.مط، ١٨٥٥).

٣. فريال غزول جبّوري وآخرون الفلسطينيّون والأدب المقارن؛ الهيئة العامّة القصور الثقافة القاهرة، أبريل/ نيسان، ٢٠٠٠.

٤. مجموعة مؤلفين، الموسوعة العربيّة، (دمشق، د.مط، ١٩٩٨).

٥. هيثم مزاحم، الاستشراق بين النقد والمراجعة التصحيحيّة، مركز بيروت لدراسات الشرق الأوسط، ١٥-يونيو-٢٠١٤.

الأجنبية والمترجمة

١. أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق، ترجمة: مصطفى محمود، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٩٨.

٢. إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة: محمد عناني، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨.

٣. إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، ترجمة: صبحي الحديدي، بيروت، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ١٩٩٦.

٤. أنور عبد الملك، الاستشراق في أزمة، ترجمة: حسن قبيسي، الفكر العربيّ (مجلّة)، العدد ٣٢، بيروت، يونيو، ١٩٨٣.

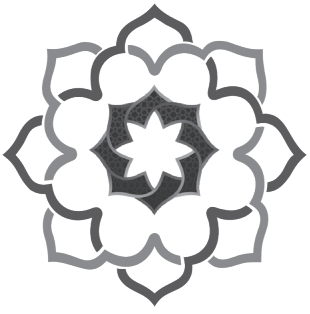
٥. أليكسندر ماكفي، الهجوم على الاستشراق، ترجمة: بشار بكو، التفاهم (مجلّة)، العدد ٤٣، ٢٠١٤.

٦. جان دي جاك واردنبرغ، المستشرقون، ترجمة: أنيس عبد الخالق محمود، بيروت، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ٢٠١٤.

٧. ضياء الدين ساردار، الاستشراق ـ صورة الشرق في الآداب والمعارف الغربيّة، ترجمة: فخري صالح، (أبو ظبي، أبو ظبي للساحة والثقافة، ٢٠١٢).

٨. محمّد أركون وآخرون، الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ترجمة: هاشم صالح، (بيروت، دار الساقي، ١٩٩٤).

Didier Eribon, Michel Foucault, (Spain: Barcelona, 1992).



ترجمة ملخّصات المحتوى

Summaries of Researches and Articles

The Impact of Orientalism on Modern Grammatical Studies

Alaa Shafiq Wahhab(*)

Orientalist studies conducted by Western researchers have contributed to the development of the study of Arabic language from certain methodological and stylistic aspects. These studies have opened horizons in the understanding of some grammatical topics from a modern point of view, and in reformulating the structure of their sections linguistically, literarily, and grammatically. The impact of Western orientalist research on modern grammatical studies is clear in the examination of some grammatical topics. This essay takes note of this fact in its consideration of grammatical topics where modern Arab researchers hold opinions influenced by the views of orientalists on the same matter. Some examples of these Arab researchers are Ibrahim Anis, Tamam Hassan, Abdul-Rahman Ayoub, and Mahdi al-Makhzoumi.

Additionally, foreign influence has played a role in the activity of the modern grammatical and linguistic study within Arab studies. This is exemplified in the knowledge which these Arab researchers have acquired from Western universities, where they have learned modern linguistic sciences according to Western theories which consider language through a new methodological view. This has reflected on linguistic studies in general, and on grammatical studies in particular. Influence was a logical result, but this does not mean that modern researchers have detached themselves from the old Arabic grammatical heritage; rather, all of the grammatical issues which they have considered are mainly rooted in the teachings of early historical figures such as Sibawayh, al-Mubarrad, and al-Zamakhshari among others.

Keywords: Impact, Orientalism, Grammar.

(*)-**Department of Literature, Al-Mustansiriyah University, Baghdad**

The Orientalist Scheme to Establish the Usage of Informal Arabic: Foundations, Objectives, and Consequences

Mahmoud Kishaneh(*)

Orientalists have called for the propagation of informal Arabic, for decades and even centuries, in an attempt to supplant formal Arabic. The early instances of this propagation attempt commenced with the Western occupation of Eastern countries. The propagators were essentially the Western occupiers of the East, dispatched by the West and implanted among occupied eastern nations. This is evidenced through the works written by these colonialists -who have been characterized as orientalists- such as Wilhelm Spitta and J. Seldon Willmore, among others.

It is certain that the scheme to establish the usage of informal Arabic at the expense of formal Arabic has been, and still is, an important aim of orientalism in its old and new aspects. This plot has been carefully concocted and employed by recent orientalists to depreciate formal Arabic. Formal Arabic is the language of the Holy Quran, and thus eliminating the usage of formal Arabic in Islamic societies represents an attempt to eradicate the Holy Quran which was revealed in this language. Therefore, this clarifies that the main aim of the propagation of informal Arabic is an ideological aim more than anything else. There is no doubt that this propagation attempt has had negative consequences on formal Arabic and its eloquence, rhetoric and techniques. This attempt is meant to destroy a brave language which has been facing assaults since a long time, a language which possesses expressive tools, techniques, and linguistic structures which no other language in the world possesses.

Keywords: Arabic Language, Formal Arabic, Informal Arabic, Arabic Eloquence, Linguistic Taste.

(*)- **Researcher on Philosophy and a Lecturer at the University of Cairo, Khartoum Branch.**

The Role of Edward Said in Critiquing Orientalism: A New Perspective

Hiba Hussein al-Rimahi (*)

Despite the fact that Orientalism was published decades ago, this book has retained its importance and has served as a source for foundational knowledge on the causes, transformations, manifestations, and cultural and political functions of orientalism. Furthermore, it specifies the identity of the West and explains the West's stance toward the East. This essay sheds light on Edward Said's academic criticism of orientalism based on a new contemporary perspective where a number of Said's viewpoints are analyzed on the basis of reason and not on a religious motive.

Keywords: Contemporary Orientalism, Edward Said.

(*)- **Researcher on the Prophetic Sīra, Contemporary Orientalism, and Philosophy of Religion. University of Kufa, Iraq..**

Orientalists and the Infallibility of the Imams of Ahlul-Bayt: A Critical Study

Khaldoun Abu Eid(*)

The issue of the infallibility and Imamate of Ahlul-Bayt has featured among the scholarly interests of orientalists concerned with subject matters pertaining to Islamic thought and doctrine. Several orientalists have tackled this subject matter, but it is disappointing that their studies which claim adherence to the methodology of academic research are lacking in many principles of sound research such as impartiality, objectivity, correct citation, and proper documentation.

This essay aims to examine and critique the stance which certain orientalists have taken on infallibility and Imamate. For instance, the Swedish orientalist Karl Vilhelm Zetterstéen rejected the infallibility of Imam Ali and Imam Jaafar al-Sādeq, while the French orientalist and Jesuit Henri Lammens described Imam Ali as lacking in intelligence and wisdom and Imam Hasan as being lustful and excessive in marrying and divorcing women. Additionally, the Hungarian orientalist Ignác Goldziher considered infallibility to be an exaggeration and claimed that Shiites had distorted the Quran and interpreted it in a manner conducive to the doctrine of infallibility. Furthermore, the British orientalist Dwight M. Donaldson attributed the doctrine of infallibility to the development of Shiite Kalām and considered this doctrine to be a reaction against the Sunni perception on the Caliphs. This essay discusses all of these erroneous opinions and employs the inductive analytical methodology.

Keywords: Orientalists, Orientalist Studies, Critique of Orientalism, Orientalists and Infallibility, Orientalists and Imamate.

(*)- **PhD in Quranic Sciences and Quranic Exegesis, Researcher and Professor, Al-Mustafa University, Syria**.

Translation and Critique of "The Qur'ānic Pharaoh"

Abdul-Karim al-Haidari(*)

Hamza Jaafar (**)

In his essay "The Qur'ānic Pharaoh," present in the book New Perspectives on the Qur'an: The Qur'an in Its Historical Context, the Jewish orientalist Adam Silverstein searches for the identity of the Pharaoh mentioned in the Holy Quran. He executes this by conducting a comparative study with the Pharaoh of the Old Testament on one hand, and by pointing to the resemblance –in his opinion- to accounts that preceded the Holy Quran in time such as the story of the Tower of Babel and the Story of Ahiqar the Sage which is mentioned in the Book of Tobias and the Book of Esther. Silverstein particularly focuses on the account of Pharaoh's request that Haman build him a tower. He considers that this Haman was mentioned in the Story of Ahiqar in the form of "Nadan" or "Nadab", and in the Story of Esther in the form of "Haman". Silverstein considers that due to the absence of reference to Haman and the requested tower in the story of Moses and Pharaoh in the Old Testament, identification of the nature of the tower and the identity of Haman is a necessary prerequisite to discover the "Qur'ānic Pharaoh" (as he names him).

In this critique of Silverstein's work, the two researchers point out the meaning of the name Haman in Hebrew and old Egyptian by resorting to a Hieroglyphic encyclopedia. They clarify that Haman is in fact an epithet and not a proper name, as is the case of "Pharaoh" which is the title of the ruler of Egypt. Thus, they prove the necessity of the presence of an indication to specify the intended person. The researchers then mention the opinions of Jewish and Christian scholars on the Book of Esther who unanimously agree that the story is merely an imaginative account. Thus, the account loses academic credibility and may not be relied on in scholarly research.

Keywords: Qur'ān, Pharaoh, Haman, Tower, Esther, Ahiqar, Tobias.

(*) Member of the Teaching Committee, Al-Mustafa International University

(**) Researcher on Islamic Thought, Lebanon.

The Integrated Approach in the Thematic Interpretation of the Holy Quran according to Muslims and Orientalists

Lubnan Hussein al-Zein(*)

The thematic interpretation of the Holy Quran emerged within the past two centuries and was followed by the publication of a large number of applied works on thematic interpretation in response to arising needs. As for the theoretical publications which have gradually appeared in the past century, they particularly revolve on the methodology and steps of thematic interpretation, and the perspective which the interpreter must apply in his thematic research.

Numerous viewpoints and trends in thematic interpretation have emerged, and each possesses its own perspective and takes into consideration a certain particularity. One of these approaches is the integrated approach where the interpreter takes into consideration the common theme of several separate Quranic verses, compares between these verses, and then derives a thematic Quranic perspective. This is the dominant approach among most interpreters and researchers in the field of thematic interpretation in the past and contemporarily, especially among orientalists and Muslims who have presented successive theories throughout the past two centuries, clarified the methodological principles of thematic interpretation, and added more principles and applied them on certain themes.

It may be noticed, though, that this approach limits its interpretative examination to themes mentioned in the Quran. Furthermore, the role of the interpreter is passive and influenced, and the interpreter restricts himself to a limited number of themes. In spite of this, thematic interpretation has contributed to fulfilling many epistemological, doctrinal, ethical, educational, and legislative needs, in the past and in modern times. Nonetheless, the requirements of our modern times and the near future entail a deeper approach, a broader perspective, and a view more responsive to reality. We may find this in contemporary interpretative propositions that have emerged from the religious seminaries of Najaf and Qom.

Keywords: Thematic Interpretation, Unitary Approach, Orientalists, Indexed Dictionaries, Thematic Studies, Al-Manar School, Al-Umana' School, Al-Azhar School.

(*)**Researcher on Islamic and Quranic Studies, Lebanon**.

and not from formal spoken Arabic, not even pre-Islamic Arabic which preceded the corruption of the Arabic tongue.

Gloton placed a special theory for learning Arabic whereby one may understand and translate the Holy Quran. The basis of Gloton's conception of language lies in the Arabic root from which meanings branch, and this renders the exploration of the linguistic root necessary. Gloton considered that the language of the Holy Quran governs and rectifies Arabic language and not vice versa, the latter being a popular concept in linguistic and grammatical study. Gloton extensively studied the language of the Quran and its divine nature and features, using this knowledge in his reading and translation of the Quran. This essay serves as an introduction to discover the elements of Gloton's theory.

Keywords: Holy Quran, Translation, Maurice Gloton, Theory.

Maurice Gloton's Conception of Language and Its Reflection on His Translation of the Holy Quran

Nathir Bosba' (*)

This essay presents a brief study on the linguistic opinions of the French researcher Maurice Gloton[1] . Gloton studied Islam in the Arabic language and embraced the religion after a period of careful examination. He came to the conclusion that genuine Arabic should only be derived from the Quran

(*) - Department of Arabic Language and Literature, University of Algiers 2.

1- Maurice Gloton was born in Paris in 1926. He majored in the management of institutions at the postgraduate level, and he worked in various companies as a senior executive. Gloton moved to Egypt where he pursued his studies, living for a long period of time in the country. Gloton embraced Islam in 1950 and delved into the study of the Arabic language. He traveled to Arab countries and performed the Pilgrimage to Mecca. He was deeply interested in Islamic mysticism which influenced his intellectual methodology and analytical perspective. Gloton, however, did not receive due popularity for the work he produced. Perhaps the reason is his indifference to fame, or the fact that he had converted to Islam (as the norm was to ignore Muslims' discussions of matters pertaining to Islam), or his contemporariness (as the merits of the living often appear after their departure). For this reason, Gloton's publications represent an accurate insight into his thought. Gloton strove to demonstrate the rational and spiritual dimensions of Islam by translating the works of major Sufis and Mutakallimin such as al-Razi, al-Ghazali, and Ibn Arabi. Gloton made apperarances in many TV programs with the aim of introducing Islam to the audience. His most important work is the translation of the Holy Quran into French under the title: Le Coran, Essai de traduction et annotation par Maurice Gloton, (Édition bilingue: Arabe-Français, Albouraq, 1435- 2014, Beirut) which reflects his linguistic and Sufi perspective, with his translation acquiring a uniqueness and originality.

Among his other books are the following:

Ibn Ataa Allah, traité sur le nom Allah, Paris 1982.

Ibn Arabi, l'Arbre du Monde, paris 1982.

Ibn Arabi, Traité de l'Amour, paris 1982.

Fakhre ad-Din ar-Razi, Traité sur les Noms divins 1986.

Le coran, parole de Dieu, Albouraq, Beirut, 2007.

Jesus Son of Mary: In the Quran and According to the Teachings of Ibn Arabi, 2016.

Orientalism Studies

Masterful Quarterly Dedicated to presenting
and Criticizing Orientalism Heritage

ISSN NUMBER: 2409-1928

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية 2466

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

موقع المجلة www.m.iicss.iq

بريد المجلة info@m.iicss.iq

موقع المركز www.iicss.iq